



第1章

經典與閱讀經典

一、經 典

「發現」似乎是一件隨時可能且特別稀奇的事；而整個世界儼然就在等待它來粧點異彩。好比嫺熟掌故的子貢突然發現商紂並不是一個大暴君：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉」（邢昺，1985：173）；一個世居武陵的漁夫沿溪捕魚而無意中發現了桃花源，裡頭「男女衣著，悉如外人；黃髮垂髫，並怡然自樂……（但）問今是何世？乃不知有漢，無論魏晉」（陶淵明，1982：4）；《愛麗絲夢遊奇境記》中的愛麗絲在日夢中被白兔子引著驚奇的發現許多古怪滑稽的事物〔加樂爾（L. Carroll），1990〕；愛因斯坦鑽研科學意外的發現相對論而寫下舉世稱頌的 $E=MC^2$ 公式（小暮陽三，2002）等等，都讓人感覺「發現」這件事是多麼奇妙美好，簡直就是平凡生活裡的唯一不平凡際遇。這一點如果轉移到「主動」搜尋上，那麼我們也會發現這個世界已經存在了一個難以撼動的東西，它的名字就叫做「經典」。

或許有人會認為發現經典和發現一些可以給世界增添光彩的事

2 閱讀文學經典

物，彼此並不能相提並論。這種質疑自有它的正當性而無可厚非；但我們得知道當經典已經或正要在歷史上取得「文化正統」地位的時候，這種發現就不是兒戲。它會開始改變我們的認知習慣，同時也要涉外去爭取發言權，而使得看似簡單的事情逐漸複雜了起來。這種情況有點像混沌理論所喻示的：「假如我們沒有敏銳地和周遭互動，並充分探討掩藏在他人抽象概念之下可能的內在複雜性，那麼它潛在涵義最可能和我們原先認定的有所不同、甚至和說話者自以為要表達的意思有所出入。而混沌理論幫助我們處理這類情境；因為它顯示了我們試圖控制或界定的現實，其實處處潛藏著細微差異和模糊地帶，而這才是真實人生的世界。混沌理論證明了原本顯然微不足道、無關宏旨的瑣事，卻有可能隨著事態發展而扮演影響全局的重要角色。而由於我們對微妙細節處投注心血，才得以走入充滿想像的空間，讓生活更深刻、更和諧」〔布睿格（J. Briggs）等，2000：17〕。因此，發現經典可能要比發現其他什麼新鮮的事物更貼近我們的認知需求以及產生更多且久遠的效應。

這就得從經典是「如何的被發現」談起。大體上，經典並不是先驗存在的對象，它是逐漸被發現而形成的。這在傳統中國，可以考索的約略有「經，徑也。如徑路無所不通，可常用也」、「典，鎮也。制法所以鎮定上下，其等有五也」等泛指古代聖哲的彝訓或古代帝王的制法所著錄而成的文獻（劉熙，1988：875）；而這通常用來指稱《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等書籍。但由於上述這些書籍是先被製作而經典（或單稱經）一名隨後才被援用定義，以至當有不同見解出現時，就會重新加以限制經典的指涉對象（如從較早期的五經而演變到後來的六經、七經、九經、十一經、十二經、十三經、十四經等等就是）（蔣伯潛，1969；劉百閔，1970；李威熊，1988），甚至其他系統的書籍也會被崇奉者擬比而逕稱為經典（如道教徒就把《老子》、《莊子》稱為《道德經》、《南華真經》；而其他百工所撰作且以經典稱名的如《山海經》、《水經》、

《星經》、《花經》、《禽經》、《茶經》、《酒經》等等，也有這個意味），從此經典就又帶有「衍生式發現」的意涵。而在西方，經典（**canon**，或譯作典律、正典）則是通見於基督教系的教會規條和文學的準則等等：「『典律』（經典）一詞譯自**canon**一字。此字一般用來指稱基督教系的教會規條以及上自古埃及下至現代造型藝術的比率準則。文學上（廣義）則首見於西元前第二世紀的『亞歷山卓典籍』，當中羅列荷馬等古希臘宗師以為各文類楷模」（陳東榮等主編，1995：315）。顯然這也是源於指稱一些既成的文獻而後發的名號，它一樣以「後驗發現」的性質存在，而使得「經典」一詞在中西方都有著「再生文化」的催化作用。

二、閱讀經典

雖然如此，所謂的催化文化再生，它卻不見得是一個絕對的正面性命題。理由是：經典都是在一個特定脈絡存在；而在不同脈絡會有不同的限定（包括名稱和對象選擇等）。雖然這種不同的限定一旦經過「約定俗成」或「強行制定」就會在一個社群或歷史性的生活團體裡傳承遞衍，但「前後」或「異系統」的經典命名權和指涉權的競爭卻難免會消耗一部分的文化力。所謂「當代文化暨藝術評論家佛格森曾經說過：『有經典，就有排除』。於是當有人用『經典』來指稱他們的偏好時，另外的人對自己的偏好遂有了被排除的巨大威脅感，『經典』和『非經典』之間的差異性偏好，也就被拉高到本質性的層次上……同樣的道理，當代法國思想家波底奧在《文化生產的場域》裡，就說得更清楚了。他指出『經典』或『正典』的決定，乃是一種『神聖化的競爭』，對另外的人則可稱之為『要求被承認的鬥爭』。有些人或團體企圖保持和延續，有些人或團體則追求斷裂、差異或改變。大家都想要把自己的偏好神聖化，競爭起來難免會出現擬神聖的

4 閱讀文學經典

自鳴正義」（南方朔，2001：306～307），就是指這種情況。換句話說，經典命名權和指涉權的競爭，在「本質」上就是要排除或削弱敵對經典觀的正當性，一場混戰且相互毀棄的悲劇演出就無從免除。

再換個角度看，經典背後所存在的神聖化的競爭，能夠藉由它來保留催化文化再生的「一線生機」，是靠各自的認同者群起護持而輾轉發揮傳習功能所授予的；而這就有了「閱讀經典」的理論和實際的需求。所謂閱讀經典的理論需求，是指閱讀經典是保證一個特定脈絡的經典確定的必經程序；而所謂閱讀經典的實際需求，則是指閱讀經典勢必也要期待它的實現才能滿足認同者的接受渴望。一般都認為閱讀是一種文化活動（曾祥芹等主編，1992：289～290；韓雪屏，2000：5～7；洪材章等主編，1992：6～7）；而這種活動也被推許為可以「對民族傳統的保存、傳播，對社會風氣的開創、形成，對民族精神和愛國精神的啟迪、發揚」等起著其他形式所不能替代的莫大的作用（洪材章等主編，1992：7）、甚至還有「閱讀本身就是文化：是文化的繼承，是文化的傳遞，更是文化的再創造」（韓雪屏，2000：44）這類斬釘截鐵的說詞。如果順著這個語脈來推，那麼一定少不了會得出以經典為閱讀對象更能展現這一發揚文化或再創造文化成效的結論。這麼一來，閱讀經典就要成了一個「附加」或「連帶」式的命題。但因為經典有特定脈絡的限定，所以閱讀經典又不得不在命題性上顯現出它的「普遍性」匱乏。這樣的矛盾現象，究竟要怎麼看待？

這個問題，我們不妨這樣因應解決：從認識論的立場來看，閱讀經典這種命題要成立，必須先有閱讀經典的普遍需求，但實際上經典本身只存在被限定中；而這種限定未必會提升到需要「絕對」看待的地步，以至接續的相關閱讀要成為一個普遍性的命題，就得等待其他條件（如權威介入或相互妥協之類）都足夠了才有可能。於理當然是這樣，但它不免忽略了下列幾個「事實」：首先，閱讀經典可以在相對上成立，因為在一個特定社群或歷史性的生活團體裡可能有閱讀經

典的需求；其次，基於相互攻錯的理由，也可以把閱讀經典抬高到比較文化的層次來看待而特准它存在；再次，閱讀經典在一個眾論說「競求表現」的情境裡，也無不可以自我展現一種「理論建構」的魅力。因此，我們仍然可以保有閱讀經典的論述權；而在必要的時候重新賦予閱讀經典的命題特性。這樣閱讀經典在命題性上所顯現的「普遍性」匱乏，就可以轉由相對的再生文化理想來填補，從而確立起一種「想望」式的閱讀經典的命題。如果還有需要自我標誌的，那麼它大概就是在「終極」上得隨著權力意志而轉移向度及其可能的方法變易。這是一切話語運作的「通例」〔麥克唐納（D. Macdonell），1990；佛思（S. K. Foss）等，1996〕，閱讀經典這一話語形態的樹立自然也不例外。

三、經典與閱讀

把閱讀經典當成一種想望，在內裡上還得解決一個話語序列的問題。也就是說，閱讀經典可以是經典「先」而閱讀「後」，也可以是閱讀「先」而經典「後」。這兩種現象分據話語光譜的兩端，可以顯現相當程度的張力。前者，不妨用「經典與閱讀」標題，以便顯示經典和閱讀二者之間的主從關係；而後者，也不妨用「閱讀與經典」標題，以便顯示經典和閱讀二者之間的主從易位情況。現在就先談「經典與閱讀」的部分。

從閱讀經典這一話語形態來看，它所內蘊的「經典」和「閱讀」已經先是各為一種話語了；差別只在連結它們的過程中有所謂「孰先孰後」或「主從別義」的問題而已。而我們知道，話語相對應的英語是 *text* 或 *discourse*，它指的是任何書面的或口頭的在內容和結構上組合成為一個整體的文字材料或言語。換句話說，話語是大於句子且可以分解的言語單位（王福祥，1994：46～68）。稍早，它曾被用來區

6 閱讀文學經典

分文類的依據；後來，則被引進思想和政治的分析中，特別是後結構主義學家傅柯（M. Foucault）所從事的一系列知識考掘的工作。大致上，話語的基本單位是陳述：陳述方式的構成影響著話語的整體表現，「當中的關鍵環節是：(1)誰在說話，他憑什麼權力說話？(2)說話者所憑藉的制度地點，也就是使他的話語獲得合法性和應用對象的來源；(3)說話者和各種對象領域的關係。在這些環節中，說話並非是我們所能看到的純淨狀態的思想或經驗；在它的背後，是一個緊密多重關係的網絡」（張文軍，1998：71）。用傅柯的話來說，話語是一個社會團體根據某些成規，將它的意義傳播確立於社會中，並為其他團體所認識交會的過程。因此，我們所接觸的各種政教文化、醫農理工的制度和機構以及思維行動的準則等等，都可以說是形形色色的「話語運作」的表徵（傅柯，1993：93～131）。而它的實質性結構，就是權力：

「話語」是現代和後現代社會將人作為「主體」來進行組構和規定的一條最具特權的途徑。用當今流行的話來說，「權力」透過它分散的制度化中介使我們「主體化」：這就是說它使我們成為「主體」，並使我們服從於控制性法則的統治。這法則為我們社會所授權，並給人類自由劃定了可能的、允許的範疇（這就是說它「擺布」著我們）。實際上，我們甚至可以假定，權力影響著我們反抗它所採取的形式。

〔蘭特利奇（F. Lentricchia）等編，1994：77〕

依照這個觀念，權力之外並不存在本質的自我；同樣的，對權力任何特定形式的反抗（也就是對任何散布的「真理」的反抗），也是依賴於權力，而不是某些有關自由或自我的抽象範疇。換句話說，我們所生存的世界，就是一個話語運作的場域，而權力則為該場域終極的主體（周慶華，1999：227～228）。

根據這一點，經典這種話語要比閱讀這種話語「優先」陳列，那

麼這裡面就有一些「微旨」得設法將它化隱為顯才行：首先，這是在表明經典話語塑造者的權力凌駕企圖。以通常的形式來說，權力是一種影響他人或支配他人的力量〔開普樓（T. Caplow），1986；郎恩（D. H. Wrong），1994；劉軍寧，1992〕；而當經典話語塑造者還沒有能夠執行這種影響力或支配力的時候，他就只能在心中存有該期望而已。而即使是這樣，他的片面要求閱讀者呼應以索得「回饋」（也就是受他的影響或支配）承諾的企圖心依然會超過一切。其次，經典話語的權威性原只在自我的脈絡裡有效（也就是以滿足邏輯要求來顯示本身的「合理性」）；但當它要擴及對閱讀者的普適性約制時，就會有一些不自覺的躁進式「狂想」孳生出來。好比上個世紀「賓州州大經典教育的主要推動者派迪就是個主要的美國主義者，它要『建設一個教育上的門羅主義，讓美國人讀美國文學』，『以防杜隨著一次大戰而造成社會的目無法紀』。而哥倫比亞大學經典課程的開創者霍克士，他當時任教務長，就認為課程的設計『在於讓我們社會裡的毀滅元素得以消音』，並『使學生能夠面對挑釁高尚及良好政府的聲浪』，『讓他們成為民主社會裡安全的公民』」（南方朔，2001：309～310），就是一個鮮明的例子。這很難說是「經典話語之害」，只能大略當它是一個「勢不可免」的現象。其次，經典話語終究要取得「主導性」，才能顯現它強力塑造的必要性；這樣隨後的閱讀就只能被迫無條件的認同接受。而這種無條件的認同接受所會產生的效應，大體就是再生文化中的「延續、發揚傳統」一類蹊徑的規模。這在某種程度上，可以視為社群或歷史性的生活團體在維繫自己的命脈上所不得不採行的策略。至於它跟前二者稍有不搭調的地方（也就是經典話語塑造者的權力凌駕企圖未必跟再生文化的理想有必然的邏輯關聯；而經典話語塑造者的躁進式狂想也未必跟再生文化的理想可以取得絕對的協調），那是內質和表象的差異以及話語本身的正當性歧出所致（前者指外顯的再生文化蹊徑的規模難免也要有內在的權力意志作為終極的促動力；後者指容有基進排外的純化主義表

8 閱讀文學經典

現），嚴格的說並沒有什麼妨礙。

縱是如此，一種經典話語在爭取相對優勢的過程中，也可能逐漸暴露出本身「開新」無力的危機。就像十七世紀西方以「笛卡兒理性主義為哲學基礎，片面發展文藝復興時期關於美學的理性見解，崇尚古典藝術和美學」的古典主義，只「重視形式而輕視內容。認為只有新鮮的語言而無新鮮的思想。崇尚古典模式和法規，輕視感情，排斥一切新鮮的內容和情趣，貶低不合古典法則的傳奇敘事詩和新興的抒情詩……它還提倡『風雅』、『高尚』等，要求表現王公貴族；排斥『粗獷』、『野蠻』等，反對表現平民」（王世德主編，1987：437～438）所塑造的經典話語，就不只是會有「政治上或社會上的偏見」（南方朔，2001：310），更可能造成「妨礙社會進步或傷害社會中其他團體的利益」（陳東榮等主編，1995：28），而給人類文化的發展帶來負面的變數。要改善這種情況，也許就得等待另一種「主動出擊」式的新閱讀觀介入。

四、閱讀與經典

在以經典為主而閱讀為從的話語情境中，再生文化的功能很可能就會像上述那樣漸呈萎縮而不再有突進的機會。倘若調整為以閱讀為主而經典為從，情況也許就會大為改觀；而所謂「情況也許就會大為改觀」，並不表示經典原有的「神聖性」會被淡化（甚至取消）了，而是說經典從此可以有「新的轉換」，並且能夠比較「自由」的找尋自己所要的寬廣發展空間。而這可以形成一個「閱讀與經典」的新課題。

「閱讀與經典」的題稱雖然在語意上較為貼近於閱讀經典命題的原始需求，但它一樣要有多一點的分辨和說明，才能彰顯出閱讀經典的「主動性」意涵。這可以分兩方面來說：第一，閱讀經典仍維持傳

統的符應式接受模式，只是它可以做一些選擇（而不全然被經典所牽制）。所謂「文學典律的存在有賴於文學『公器』的推動和維繫。所謂的公器，未必具有嚴密明確的職權組織，但多少具有專業獨攬、權威公信的特性。姑且合併『機構』、『體制』等詞彙的部分涵義譯為『公器』。所謂的公器又有直接、間接兩面：直接面由開創至守成，統括文學流派運動、出版業、批評和理論工作、修史和教學；間接面涵蓋的主要範圍當然是政權，或是以意識形態、思潮等形式發揮影響力的反政權。兩面之中，教學的公器化或機構化、體制化最為深刻，也最受政權所左右。文學典律的成立和更易，是經由文學公器藉助標榜／漠視、響應／孤立、鞏固／削弱之類正／反選擇並進的行為而正當化、通則化乃至教條化、至尊化的結果。受到反面行為壓制的，是前一代的典律，或是同時期但無法讓新生代典律兼併整合的競爭對手和零散個體」（陳東榮等主編，1995：315～316），這雖然提到相關的選擇背後自有一些「公器」（文中僅以文學公器為例）在起決定性的作用，但它的「選擇權」本身並未遭到剝奪，還是可以看出閱讀經典在以閱讀為主的情況下的主動面。這樣經典變成閱讀的「選項」；而有愈多的選項，就愈顯示文化傳統的「豐富性」以及經典存在的「活潑性」。

第二，閱讀經典轉為基進的創造式接受模式，將經典內化為閱讀所限定。也就是說，經典只存在閱讀中；而閱讀一旦有強烈的企圖心要去限定經典，那麼有關閱讀經典的「主動性」意涵就可以獲致充分的顯現。例如撰寫《西方正典》的卜倫（H. Bloom，或譯作布魯姆）所做的：他雖然知道「正典」並無統一性或穩定性的結構，而僅僅是「在眾多相互搏鬥以求存留下去的文本當中做選擇」的一個結果，但他卻忍不住要尊奉莎士比亞的作品為西方正典的核心，並以它作為評判標準而考量它和其他作家作品的關係〔包括一些影響莎士比亞的作家（如喬賽、蒙田等）的作品以及受莎士比亞影響的作家（如米爾頓、約翰生、歌德、易卜生、喬伊斯、貝克特等）的作品、甚至企圖

10 閱讀文學經典

拒斥莎士比亞的作家（如托爾斯泰、佛洛伊德等）的作品等〕；同時對於多元文化論和女性主義、馬克思主義、拉岡學派、新歷史主義、解構主義、符號學派等嘗試瓦解傳統正典地位的學說就謔稱它們為「憎恨學派」或「啦啦隊員」（殊不知它們也正在樹立新的正典）（卜倫，1998），這就明顯受制於新創典律觀念而為權力意志所「合謀」的具體情況。因此，有人所做的「正典者，歷代『公認』的經典著作是也。這原本似乎天經地義的觀念，近年受到學術界嚴格的質疑和批判。因為經典的形成，有太多政治、種族、性別、權力等因素介入。反對者認為所謂西方的經典只能代表歷史上歐洲白種男人的偏見：所謂美學，不過是特定階層人士的喜好。然而，對傳統的挑戰，其實正說明了傳統的根深蒂固以及它在文化演進發展中的關鍵地位。想要真正了解一種文化，認識它的重要思想或人文特色，閱讀它的經典著作、分辨它們的背景脈絡，仍舊是不二法門」（卜倫，1998：彭鏡禧序 10）這類企圖為布氏「圓說」的舉動，所宣告的不是什麼正典真有它的重要性，而是權力意志促使它顯得重要且必須予以凸出而可以成為大家期約的對象。類似的情況，在歷來所見的文學或經典文學的爭議以及試圖樹立某些文學典範的文學史著作中，也都能讓人清晰的感受到（彭品光編，1977；尉天驄編，1978；葉石濤，1987；彭瑞金，1991；陳義芝主編，1999；劉大杰，1979；鄭振鐸，1999；胡適，1988；蘇光文等，1996；黃修己，1997；黃偉宗等，1998；劉登翰等，1993；公仲等，1989；趙遐秋等主編，2002）；它們在選材和解讀上所顯現的「競勝」心理或「權威」心態，無不印證了經典約定在沒有意外的狀況下將會一再的成為閱讀者的一種影響或支配情結這一論點（周慶華，2003：138～145）。在這種情況下，經典就成了一種「預存」或「隱存」式的存在；只要閱讀有意圖將它期約化，它就會翩然出現。

這同樣也會遭遇相異定見者發動「神聖化的競爭」而重演前面所說的那些故事；但它的可能的全方位「能動性」，卻可以不斷給文化