

阐释的多元化:中国古代阐释学的一个传统

李 熙

摘要: 中国古代存在着丰富的阐释学资源。通过运用和融合西方现代阐释学与儒家经典的理论观点,本文试图论证中国古代固有的阐释多元化传统。通过论证“知人论世”、“以意逆志”等阐释方法的不足,本文强调,重视阐释者历史性和读者反应的观点是一种具有理论价值的方法策略,普遍存在于古代的实际阐释活动中。具体剖析历代注疏家对儒家经典文本的阐释,亦可印证阐释多元化现象的合理性。本文还引用古代评论家对诗歌文本的不同阐释,分析了阐释多元化现象存在的各种原因,以此证明这种现象所具有的必然性。

关键词: 阐释学传统; 文本; 阐释多元化

中图分类号: I206.2 **文献标识码:** A

文章编号: 1001-490X(2011)2-186-03

作者: 四川大学中国俗文化研究所博士研究生; 四川, 成都 610064

理解。既然如此,《诗》中的一首诗是否有确定的原意,读者引《诗》是否符合诗人的原意就不重要了。这种观点实际上认可了“断章取义”的个人化阐释。

由此,我们可以对“意图论”提出质疑。例如,诗人的创作意图是否可以决定作品的意蕴?^④我们应该看到,与史学著述、哲学著述不同,诗歌创作常常不是在一种理性认识支配下所进行的,存在着很多偶然的因素。例如,它可能是诗人在外物的激发下所写出来的,但这种激发是否会导致诗人形成一种明确的、已经概念化的“创作意图”,却大可怀疑。这一点在抒情性诗歌中尤其明显:由于心灵与外物的相互接触,诗人的直觉灵感被调动起来,被创作冲动所抓住的诗人写下诗句,在这一过程中直觉体验起到了主导作用。如黄庭坚在《大雅堂记》中说“子美诗妙处,乃在于无意于文”,反对那些“以为物物皆有所托”的穿凿附会者。杨万里《答健康府大军库监门徐达书》自供说“我初无意于作是诗,而是物、是事适然触乎我,我之意亦适然感乎是物、是事”。谢榛《四溟诗话》把诗歌分为“立意造句”和“漫兴成篇”两种类型。陆时雍《诗镜总论》则把诗人的创作分为“以意为诗”和“以情为诗”两种形态。所谓“漫兴成篇”、“以情为诗”都是无意之诗。^⑤这类诗歌都没有明确的创作意图,纯然出于心与物会。按照施莱尔马赫的观点,在无意识状态下写作的诗人并不完全理解他自己,因此他对自己作品的阐释不能被当作正确理解的标准。如果阐释者还一味地想探求这种诗歌文本所隐藏的诗人之“志”,就很可能造成穿凿附会的结果。

即便我们把“知人论世”、“以意逆志”的阐释方法相结合,我们仍然会面对一些难题:它可以考订诗人的生平,也可以揣测作者的创作心理,但二者之间仍然存在着互为条件的循环,即便阐释活动满足了其中一个条件,也不一定能满足另一个条件。而鉴于我们存在的历史性,“论世”不过是提供了一个模糊的历史远景,如同活生生的人被拍摄下来,变成照片里固定不变的形象,尽管不同的照片构成了一个似乎完整的整体,但相对于诗人所生存的客观世界而言仍然是挂一漏万的。另外,“以意逆志”需要了解作者的内心世界、创作意图,但问题是没有考虑隐含作者与真实作者的区别:文本中的这个隐含作者的“志”不一定是真实作者的“志”,在很多情况下二者的“志”不是完全合一的。^⑥也就是说,即便“知人论世”也未必能够有助于阐释者“以意逆志”,完全把握隐含作者的本意。欧阳修就曾这样说“昔梅圣俞作诗,独以吾为知音。吾亦自谓,举世之人知梅诗者莫吾若也。吾问渠及得意处,渠诵数句,皆非吾赏者,以此知披图所赏,未必得秉笔之人本意也。”^⑦作为梅尧臣的挚友,可以说欧阳修比较符合“知人论世”的条件,但他也承认未必能够了解秉笔之人(隐含作者)的本意。

《周易·系辞上》:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”这句出自儒家经典的话语给多元化阐释提供了强有力的理论支撑。“道”是唯一的,但它并不能通过感官直接感受到;它以“无”为用,而“无”却不是一个固定的概念,所以仁者见仁,智者见智,各滞于所见,不能遍晓。^①

诗歌文本要更加复杂。自《诗经》以来,中国古典诗歌一直以來有比兴的传统,但这之间的界限并不是那么明晰。兴中有比,比中有兴,全篇皆比的现象并不鲜见。如王夫之《薑斋诗话》卷下就说“《小雅·鹤鸣》之诗全用比体,不道破一句,三百篇中创调也。要以俯仰物理而咏叹之,用见理随物显,惟人所感,皆可类通;初非有所指斥,一人一事,不敢明言,而姑为隐语也。”^②对于“不道破一句”、不出现本体而只是出现喻体的《小雅·鹤鸣》这样的诗歌,阐释者很难完全获得作者的本意。在这种情况下,只能是读者发挥个人的主观能动性去感受诗歌意象中包含的“物理”。清代学者卢文弨在《校本韩诗外传序》中也说“夫《诗》有意中之情,亦有言外之旨,读《诗》者有因诗人之情,而忽触乎己之情,亦有己之情本不同乎诗人之情,而远者忽近焉,离者忽合焉。《诗》无定形,读《诗》者亦无定解。试观公卿所赠答,经传所援引,各有取义而不必尽符本旨。”^③一方面,《诗》有“意中之情”,有“言外之旨”,包含着丰富的意蕴,无有定形;另一方面,读者对《诗》进行解读,由于触发不同于诗人的一己之情,会产生各种各样的

因此,理解的差异性客观存在的,这种差异性并不因为阐释者对诗人家世、生平、学养、性格等的了解而得以消除。^⑧

阐释的多元化另一个有力的理论支柱是:诗歌采用的往往是意象性语言。在《周易》中,“象”不过是有象征和隐喻意义的符号,“象和意之间并非一对一的关系,绝非有一个圈定的死义,而是有很大的弹性”。^⑨而对于诗人来说,其主观的意图与诗中的客观物象常常是融合在一起的,但这种融合具有私人性质。由于“象”并非一种具有固定意义的象征或隐喻,因此后来的阐释者可能只看到那外化的、具有公共性质的“象”,而不一定能够因此而复制、重现诗人的意图。经常的情况是阐释者通过那外化的“象”而联想到其他意义,从而形成各种各样的阐释。在这种情况下,“见仁见智”就成为一种必然现象。

按照伽达默尔的看法,阐释并不是仅仅回到作者的“原意”,阐释就是“对话”。其本质就在于,意义总会超越所说出的话语。“对话”的标准是发现阐释者与作者一起分享的意义,达到一种“视域融合”。^⑩由于不同的阐释者的生活经历、文化修养、审美情趣等各有差别,那么“视域融合”所达到的程度必然会存在着差异,这也会导致出现“仁者见仁,智者见智”的现象。尽管如此,这可以更充分地挖掘作品的意蕴,使它更丰富、更深广、更有生气。正如王夫之《薑斋诗话》所说“作者用一致之思,读者各以其情而自得。”^⑪

二

《论语·子罕》有一句富于诗意的话“子在川上曰‘逝者如斯夫,不舍昼夜。’”历来注释家对这句话的阐释,便会发现真是言人人殊。何晏的《论语集解》说“郑曰:逝,往也,言凡往者如川之流也。”皇侃《论语集解义疏》:“孔子在川水之上,见川流迅迈,未尝停止,故叹人年往去,亦复如此。向我非今我,故云‘逝者如斯夫’者也。斯,此也。夫,语助也。日月不居,有如流水,故云‘不舍昼夜’也。”朱熹《四书章句集注》:“天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者莫如川流,故于此发以示人,欲学者时时省察而无毫发之间断也。”^⑫何晏《论语集解》引郑玄之说,只是对这句话的训诂学阐释,它帮助我们理解了这句话字面上的含义,但对于孔子说这句话的意图,以及这句话所包含的意蕴,都没有明确的说明,可以说这种训诂学阐释不过是对原文字面意义的复制。皇侃《论语集解义疏》进了一步,说这是孔子喟叹时间的流逝和年华的老去。但这句“向我非今我”,却可以清楚地看到皇侃阐释《论语》前他本人所已有的“先见”,因为这句“向我非今我”实际上是出自玄学家郭象的《庄子注》:“夫无力之力,莫大于变化者也。故乃揭天地以趋新,负山岳以舍故。故不暂停,忽已涉新,则天地万物无时而不移也。世皆新矣,而自以为故;舟日易矣,而视之若旧;山日更矣,而视之若前。今交一臂而失之,皆在冥中去矣。故向者之我非复今我也,我与我俱往,岂常守故哉!”^⑬郭象的这段话旨在说明人和万物无时无刻不在变化之中,所以说“向者之我非复今我也”。皇侃把这种观点纳入对“逝者如斯夫”的解释,无疑于通过孔子之口来阐释玄学的哲理。因为,从古代各种以孔子为名的著述来看,他本人并没有“向者之我非复今我也”或“向我非今我”这样的说法。

按照海德格尔的观点,存在的历史性决定了阐释的历史

性;任何一种阐释都具有历史性,都是一种历史境遇中的阐释。这种历史性必然渗透到阐释过程中。作为在世之中的存在,“此在”在理解、解释活动展开之前,已经被自己置身其中的世界所先行占有。^⑭皇侃处在玄学盛行的时代,对玄学非常熟稔,可以说他的“前有”、“前见”、“前把握”具有很多玄学的因素。对孔子这句话的解释不过是他把《论语》玄学化的一个小小的证明。

再看朱熹对“逝者如斯夫,不舍昼夜”的阐释。在他看来,孔子说这句话不过是引喻举譬:孔子想说的是“道体”无所不在、无时不行,但“道体”本身是抽象的,难以眼观目见,因此假借最为常见的“水”来说明它。换言之,孔子在这里不是抒发对具体事物的感悟,而是通过具体事物来揭示一种理性认识。实际上,单就“逝者如斯夫,不舍昼夜”这句话来说,我们很难相信朱熹的说法符合孔子的“原意”(如果孔子这句话真有“原意”的话)。在这里我们同样可以发现他对“逝者如斯夫”的解释同样没有摆脱这种历史性。众所周知,朱熹本人一直试图为儒学构建一个具有本体论的哲学体系,以应对来自佛教、道教等其他哲学思想的冲击。在这个似乎证明孔子没有多少本体论兴趣的例子中,他就同样统摄到“道体”这个范畴下来进行阐释。

按照伽达默尔的观点,理解属于效果历史,属于被理解事物的存在;作品的意义并不是作者给定的原意,而总是由解释者的历史环境乃至全部客观的历史进程共同决定的。^⑮正是在这个意义上,我们可以理解皇侃、朱熹等人对于“逝者如斯夫,不舍昼夜”的不同阐释。而另外一个使得阐释的多元化难以避免的因素是语言问题。《论语·子罕》的这句话,采用的是意象性语言。我们可以假设孔子曾明确地说出这句话的“原意”。即便如此,后来的阐释者同样可能进行再阐释。原因就在于:任何固定化的、理性化的阐述都很难涵盖意象性语言所包涵的意蕴。正是这样,我们可以说:后来的阐释者对于《论语·子罕》这句话的阐释,只要没有偏离这句话所包含的意蕴,都是具有其意义的。

三

以抒情诗为主的中国古典诗歌往往采用意象性语言。这类诗歌往往具有富于暗示性、隐喻性和象征性。其中最具有代表性的象喻性文本当属李商隐的诗歌。李商隐的诗歌仿佛一个意蕴无穷的开放网络,一首诗与另一首诗之间可以相互参照,彼此牵连,具有互文性^⑯;同时它又趋向于内倾化,呈现为一个富于象征、暗示、隐喻色彩的、指向于诗人自身情感体验的封闭世界;即使对一种现实生活中的场景有所描述或表达,也被他用华丽优美的文藻、幽深精致的典故给刷上了一层五色斑斓的涂料,让人难以一一看清。可以说,他的诗歌具有多义性、多层次性,存在着很多可能引发误解的“陷阱”。正是由于这样,后来的阐释者在阐释李商隐的诗歌文本时,众说纷纭而又相互抵牾,各执一词而又难以圆足。

试考察李商隐的七绝《过楚宫》:“巫峡迢迢旧楚宫,至今云雨暗丹枫。微生尽恋人间乐,只有襄王忆梦中。”刘学锴、余恕诚《李商隐诗歌集解》收录了下面几位评论家的阐释:

谢枋得曰:高唐云雨本是说梦,古今皆以为实事。此诗讥襄王之愚,前人未道破。钟惺曰:(末句)亦笑得呆人妙。

姚曰:反映妙绝。微生那一个不在梦中,却要笑襄王忆梦

耶?请思“只有”二字,还是唤醒襄王,还是唤醒众生?

屈曰:辞气似刺襄王,其实作者自有寄托,不可呆讲。

冯曰:自伤独不得志,几于哀猿之啼矣。

纪曰:寓感之作,亦无佳处。又曰:此以寓悼亡之意。

张曰:此楚宫在巫峡,非他篇虚拟之比,巴阆归途作。自悲人生无味,不如梦中之乐也,哀痛极矣。又曰:篇中含味无穷,若悼亡诗,必更帖切,不如是之泛博也。细玩自见。余亦过经人世炎凉之人,每诵此诗,辄神不怡,几若为余发者。文字感人,一至此耶?○诗意与《乱石》一首同,皆途穷痛哭也。深慨人世险巇,一无可以留恋,不如梦中尚得安静片刻耳。读之使人辄唤奈何!非曾经忧患,不识此味也。必非悼亡之诗,纪评强解可笑。^{①7}

巫山云雨的典故,本身包含着不同的意蕴。而在李商隐这首诗中,情况更为复杂。这首诗的前两句还是平常的叙述,但末两句却给全诗蒙上了朦胧的面纱“微生尽恋人间乐,只有襄王忆梦中。”诗人似乎只是在抒发感慨,这一感慨却没有定型为一种明确的价值判断。究竟诗人是在讽刺楚襄王,还是在赞美楚襄王,抑或是在寄托某种人生感慨,其实都没有点明。

正是在诗人缄默的地方,评论家站了出来,各抒己见。谢枋得、钟惺认为这首诗是讽刺楚襄王之“愚”,以虚为实,贪恋梦中那虚无缥缈的境界;但是他们却忽略了“微生”二字——诗人并没有说是他自己,而是“微生尽恋人间乐”;而“微生”一词,倒是隐隐约约具有一种站在更高的位置来看待众生的意味。另外,他们似乎也忘记了或者忽略了李商隐的自白“楚雨含情俱有托”(《梓州罢吟寄同舍》)、“一至《高唐》赋成后,楚天云雨俱堪疑”(《有感》),没有考察这首诗是否也存在着寄托。

姚培谦、屈复则跳出这种“讥刺说”的圈子,认为别有寄托。姚培谦甚至认为这是“反映”,认为人生本来就是一场梦,何必嘲笑楚襄王贪恋梦中之乐?依照这种解释,诗人并没有讥刺楚襄王,倒是在讥刺世人不知人世的虚幻,“愚”的不是楚襄王,而是世人。这种解释固然新警,“人生如梦”的看法固然也经常出现在古代的诗歌文本中,李商隐本人固然也写过“庄生晓梦迷蝴蝶”(《锦瑟》)、“神女生涯原是梦”(《无题》)这样的诗句,但问题是这首诗的文本所承载的信息却没有直接表明这一点;更何况,李商隐诗歌中还有很多表明他贪恋人生欢愉、追求美好爱情的诗句,似乎与姚培谦的这种解释不相容。可以说,姚培谦这种简单的推断不能穷尽这首诗的复杂意蕴。

冯浩说是“自伤独不得志”,纪昀先说是“寓感”,后又说是“悼亡”,都纯属揣测,语焉不详。张采田的看法跟谢枋得、钟惺的看法正好相反,认为这首诗不是怀古,而是自伤;不是讥刺楚襄王迷恋梦境,而是感叹梦境比险巇人世更美好。他在阐释中掺入了个人的人生体验,认为李商隐抒发的是对忧患人生的悲叹,而这需要“曾经忧患”的阐释者才能真正体会到其中滋味。这种阐释完全建立在阐释者与诗人的人生体验相同的基础上,包含着很多偶然性和神秘性。

自然,我们还可以从其他角度来研究这首诗。例如,冯浩就引《旧唐书》、《水经注》、《太平寰宇记》来说明“楚宫”的具体位置所在;今人刘学锴、余恕诚认为这首诗与《摇落》一诗写

景时令相合,“当作于同时,似是自夔州首途所经”。^{①8}但这些都只是提供了理解这首诗素所必需的地理背景和时间背景,对诗意本身的理解并没有因此而得到深化。

造成这种结果的原因是多方面的。首先,“楚宫”本身是存在的,但巫山云雨的典故却是存在于文人笔下的虚幻场景。其次,诗人抒发了一种深沉的人生感慨。这种感慨所包含的意蕴,超出了诗人“原意”所能控制的范围,因为,究竟是人间欢乐还是梦境欢乐,究竟是微生“愚”还是楚襄王“愚”,很难形成统一的价值判断。再次,李商隐的诗歌有“私设象征”的特点。因此,当他运用人人熟知的具有特定象征意义的典故时,问题就变得更加复杂。《过楚宫》中所说的“梦”究竟是采用宋玉《高唐赋》、《神女赋》中的原意,还是被诗人赋予了独特的含意而另有所指,诗人自己并没有表达出来。这实际上给这首诗留下了很大的空白,等待阐释者去补充。最后,诗人在运用巫山云雨这个典故时,加入了这个典故本身所没有包含的内容“微生尽恋人间乐”与“忆梦中”的楚襄王形成了对比。“只有”二字加重了诗人主观的感叹意味,而所传达的语气含义究竟是对楚襄王的讥刺,还是对楚襄王的赞许,抑或是诗人自己感伤情绪的流露,仍然含混不清。或许正因为如此,后来的评论家对这首诗形成了不同的阐释。

注:

- ①[魏]王弼、(晋)韩康伯注、(唐)孔颖达疏《周易正义》卷七《系辞上》,(清)阮元《十三经注疏》,中华书局,1980年,第78页。
- ②①[清]王夫之《薑斋诗话》卷下,王夫之等《清诗话》,上海:上海古籍出版社1999年版,第18.3页。
- ③[清]卢文弨《抱经堂文集》卷三《校本韩诗外传序》,《四部丛刊初编·集部》本。
- ④赵毅衡《新批评文集》,百花文艺出版社2001年版,第234页。
- ⑤⑨周裕锴《中国古典诗歌的文本类型与阐释策略》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2005年第4期。
- ⑥[美]布斯《小说修辞学》,华明等译,北京大学出版社1987年版,第77-86页。
- ⑦[宋]欧阳修《欧阳文忠公文集》卷一三八《唐薛稷书跋》,《四部丛刊初编·集部》本。
- ⑧周裕锴《中国古代阐释学研究》,上海人民出版社2003年版,第252页。
- ⑩⑮严平《走向解释学的真理:伽达默尔哲学述评》,东方出版社1998年版,第131页。
- ⑫程树德《论语集释》卷一八《子罕下》,中华书局,1990年版,第611页。
- ⑬[晋]郭象注、(唐)成玄英疏《南华真经注疏》卷三《大宗师第六》,中华书局,1998年,第143-144页。
- ⑭洪汉鼎《理解与解释—诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第121页。
- ⑯[法]萨摩瓦约《互文性研究》,邵炜译,天津人民出版社2003年版,第4页。
- ⑰⑱刘学锴、余恕诚《李商隐诗歌集解》编年诗《过楚宫》笺评,中华书局,1988年,第782页。

(责任编辑:群 喜)