

论阐释的目的

——中国文学阐释学基本问题之一

李春青

(华南师范大学 文学院, 广东 广州 510631)

[摘要]只有人才阐释,因为只有人生活在意义世界之中,而意义离不开语言和阐释。那么人为什么需要阐释呢?传统阐释学大多认为阐释是为了发现作者意图,现代阐释学则认为阐释是人的存在方式。这显然不是在同一层面上谈论问题。然而这两种阐释学有一个共同点,那就是都不大重视“阐释的目的”对于阐释行为和整个阐释过程所具有的重要的甚至是决定性的意义。传统阐释学关注阐释者的心理体验而不是阐释的目的之于阐释行为的影响;哲学阐释学重视阐释者的“前见”(偏见)对阐释行为的重要作用,却也无视阐释目的的重要性。事实上,面对阐释对象,阐释者总是从某个角度切入发现某个层面的意义,没有人可以全方位地理解阐释对象。阐释者之所以选择这个而不是那个角度切入固然受到其“前见”(偏见)的影响,但也同样会受到来自阐释的目的的重要影响。“前见”(偏见)和“阐释的目的”一明一暗、一显一隐,共同决定着阐释过程的走向与结果。

[关键词]阐释;前见;阐释的目的;阐释学

[中图分类号]I0;B089.2

[文献标识码]A

[文章编号]1003-8353(2024)01-0115-10

人生活在意义世界之中,而意义世界是由语言和阐释搭建起来的。语言蕴含着意义可能性,阐释则使意义可能性显现为现实性。阐释是语言的重要功能之一。人离不开语言,也离不开阐释。西方人早就意识到阐释的重要性,并且建立了专门探究阐释奥秘的学问,即阐释学。从专门阐释学到一般阐释学,从方法论的阐释学到本体论的阐释学,西方阐释学研究几乎涉及到阐释的方方面面。人为什么要阐释?这个问题几乎和人为什么要说话、人为什么拥有语言一样是不那么容易回答,也无须回答。但这并不意味着阐释行为没有特定的目的。毫无限定地追问“人为什么阐释”只可能会导致种种形而上学式的答案,因为追问方式本身就是形而上学的。但是如果追问在具体语境中决定着阐释行为的目的是什么,则有着重要研究价值,而且也是阐释学的题中应有之义。然而颇可奇怪的是,关于阐释的目的之于阐释行为以及阐释结果的作用问题,在西方阐释学研究中却似乎始终没有得到深入讨论。

阐释的目的问题之所以重要是因为它在很大程度上决定着阐释的性质与走向。在一个特定语境中,一个人面对一个作为“历史流传物”的文本,他为什么展开阐释?他期望着怎样的效果?尤其重要的是:阐释目的对阐释行为和结果会有怎样的影响?这无疑是阐释学研究应该深入探究并作出回答的问题。西方阐释学对这个问题缺乏追问的兴趣或许与西方学术传统有关。“追问真相”是西方学术研究既定的,因而是根深蒂固的目的,具有自明性,根本无须论证。阐释学也是如此。对于施莱尔马赫而言,阐释的目的很简单,就是揭示作者意图;而在狄尔泰那里,阐释是为了再度体验文本中客观化了的“内在生命表达”;在海德格尔存在论视域中,阐释以自身为目的,因为阐释就是人的存在方式;至于伽达默尔,他把海德格尔的人的存在方式推行为文化传统的自我生成方式,进一步突显了阐释的历史之维。总之,

[基金项目]2019年度国家社会科学基金重大项目“中国文学阐释学的中外话语资源、理论形态研究与文献整理”(项目编号:19ZDA264)。

[作者简介]李春青(1955—)男,文学博士,华南师范大学文学院特聘教授、博士生导师,研究方向:中国古代文论、文学基本理论。

西方阐释学无一例外是以追问真相为鹄的,不同的只是对“真相”的理解。海德格尔之前的阐释学都把阐释对象的“真相”作为目的,而哲学阐释学则把阐释本身的“真相”作为目的;总之在根本上都是指向“真相”。基于这样的学术传统,西方阐释学把阐释能做什么、如何做以及阐释本身是什么作为研究范围,至于“阐释的目的”则似乎不在阐释学的问题域之内。

然而从中国传统的经典阐释和诗文阐释实践来看,阐释的目的对于阐释对象、阐释结果乃至阐释方法都具有重要的甚至决定性的作用。因此在中国的文化语境中谈论阐释问题绝对不可以忽视阐释目的的重要性。这就意味着,要建构基于中国传统阐释经验的中国文学阐释学,首先要探讨阐释目的在整个阐释过程中的作用问题,要弄清楚恰当的阐释行为究竟应该如何处理阐释目的及其相关问题。

一、阐释的目的及其对阐释行为的一般影响

阐释是一种自觉的意识行为,在其背后肯定有某种决定性因素在发挥推动作用。对于海德格尔和伽达默尔来说,“前结构”“前理解”或者“前见”(“偏见”)是内化为个人精神结构的传统文化,是人的存在,因此对于阐释行为具有决定作用。换言之,“前见(“偏见”)”不是坏的东西,也不是可有可无的东西,而是阐释者存在的历史性之基础,因而也是一切阐释行为的基础^①。哲学阐释学不大关注“阐释的目的”,却非常关注“偏见”或“前见”,认为这是决定着阐释行为形成和展开的最重要的因素。

“偏见”或“前见”不同于“目的”,前者是不自觉的,对阐释行为发挥着潜移默化的作用,后者则是自觉的意识行为,对阐释行为起着明确的规范和引导作用。但这并不意味着二者之间没有任何关联性,相反,“目的”的形成在很大程度上是由“偏见”决定的。阐释者先在的知识储备、心理结构、价值和趣味之取向等因素对于具体阐释行为来说,都是作为“前见”或“偏见”而存在的。这些因素在一定程度上规定了阐释者阐释目的的形成。对于一种阐释行为来说,阐释目的和“偏见”都具有重要作用,二者的区别仅在于一个意识到它的作用,一个则意识不到这种作用的存在。如果说没有“前见”或“偏见”的阐释行为是不存在的,那么我们也可以说,没有阐释目的的阐释行为同样是不存在的。经过海德格尔和伽达默尔以及他们的大批后继者的反复论证,“前结构”“前见”或“偏见”对于阐释行为的决定性作用已经成为一种共识,但阐释目的对于阐释行为的重要性究竟如何则依然是一个需要深入探究的问题。在这里我们就借助于中国传统的阐释经验对阐释目的问题进行讨论。

阐释目的就是阐释者希望通过阐释行为所产生的效果。例如对于中国古代的经学阐释来说,“通经致用”四个字正表达了阐释的目的——经学阐释是为了社会政教功用。“通经致用”是笼统言之,具体来说则又有两个递进的层面。“通经”是第一层,“致用”是第二层。而更具体点说,通何“经”、致何“用”,则又有很大分别。作为阐释第一层目的的“通经”是什么意思?表面看无非是通晓经义之意,实则并不如此简单。让我们看看经学家自己的说法,“凡传以通经为主,经以必当为理。夫至当无二,而三传殊说,庸得不弃其所滞,择善而从乎?既不俱当,则固容俱失。若至言幽绝,择善靡从,庸得不并舍以求宗,据理以通经乎?虽我之所是,理未全当,安可以得当之难,而自绝于希通哉!”^②这段话的核心是一个“理”字。同为对《春秋》一经的阐释,《左传》《公羊传》《谷梁传》各有自己的说法,观点并不一致,甚至常有相悖处。那么后世注家何去何从呢?这显然是一个棘手的问题。据上引范宁所言,则“据理以通经”乃是唯一恰当的选择。那么如何才能确定自己所据之理是恰当的呢?这显然需要阐释者自己来判

^①伽达默尔指出“在构成我们的存在的过程中,偏见的作用要比判断的作用大。”又说“偏见并非必然是不正确的或错误的,并非不可避免地会歪曲真理。事实上,我们存在的历史性包含着从词义上所说的偏见,它为我们整个经验的能力构造了最初的方向性。偏见就是我们对世界开放的倾向性。”(伽达默尔《哲学阐释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,2004年版,第8-9页。)

^②范宁《春秋谷梁传·序》,见《春秋谷梁传注疏》,范宁集解、杨士勋疏、夏先培整理《十三经注疏》标点本,北京:北京大学出版社,1999年版,第10页。

断了。这就意味着,所谓“通经”并不止于疏通经典文本大意,而是要进而对经典文本进行恰如其分的阐释。至于是否恰如其分则需要阐释者根据“理”来自行判断。这个“理”当然不是阐释者自家想出来的,不是一家之理,而是“公理”,是他依据其他各种经典及前人传注进行比较、分析和综合的结果。而且更为重要的是,这个作为核心和标准的“理”也不是客观自在之理,不是从经典文本字面可以直接看出来的道理,此“理”要受到“致用”这一阐释的最终目的的制约。“致用”作为经学阐释的最终目的对整个经学阐释行为都具有制约和引导作用,它决定了经学阐释的基本走向。经学阐释是否当“理”,主要看这种阐释是否符合“致用”的原则。这里的“理”不是客观自在之理,而是经世致用之理,简言之,就是儒家政治和道德观念。对于作为整体的经学阐释来说,“通经致用”无疑可以概括其阐释目的。但是由于“通经”本身并非易事,久而久之,随着经学的知识化甚至玄学化,“通经”便成为许多经学家经学阐释的唯一目的,至于“致用”云云,是早就顾不上了。

从最一般的意义上看,阐释目的对于阐释行为的影响主要表现在如下几个方面:对象的选择、方法的使用以及评价标准的形成。

尽管哲学阐释学极力宣称阐释是人的存在方式,与人的生存密切相关,然而对于人类整体而言阐释或许不可须臾离之,但对于生命个体来说,阐释并不是生存必需品,它归根到底毕竟只是人的一种有意识的精神活动,就如同读书、写作、审美或其他精神活动一样。因此为什么阐释?阐释什么?这都是值得追问的问题。为什么阐释是动机和目的问题,阐释什么则是基于阐释目的而对阐释对象进行选择的问题。对于一个个体阐释者来说,并非任何文化文本都可以引起他的兴趣从而成为其阐释对象的。阐释什么是他从其阐释目的出发首先要解决的问题。作为历史流传物的各种文化文本汗牛充栋,哪些可以拿来作为阐释对象呢?他需要选择,而选择的标准则是他的阐释目的。阐释目的十分复杂,往往是多维度的组合,各种因素相互作用的结果就指向阐释对象。就学术研究层面上的阐释目的而言,学术史发展惯性、学术争论、新材料的发现、新观点的提出等等,都可能会成为阐释目的产生的契机。这样的阐释目的也就表征为一个个学术问题,而与这些学术问题相关的文本也就自然而然地成为阐释对象。就非学术层面的阐释目的来说,则为了完成科研指标、增加学术影响力等等都有可能成为阐释目的。非学术的阐释目的总是与学术性的阐释目的相结合发挥作用的。对于群体性阐释者,例如一个特定时代的知识阶层、学术团体来说,则阐释目的是集体性的,表现为某种带有普遍性的社会需求,包含政治、伦理、宗教等意识形态需求。在不可胜数的历史流传物之中,哪些可以成为他们的阐释对象,则完全取决于它们与这些社会需求之间的契合程度。例如,在中国古代儒家经学阐释史上,“春秋公羊学”于西汉前期成为显学,“四书”在宋代以后日益受到儒家士人青睐,“许郑之学”在清代大行于世,从而成为主要阐释对象,都是基于作为集体性阐释目的的特定社会需求。

阐释目的不仅决定阐释对象的选择,即阐释什么问题,而且还决定阐释方法的选择,即如何阐释的问题。阐释方法是阐释过程所遵循的规则与方式,面对一个阐释对象,从切入角度到展开顺序直至意义生成方式,都属于阐释方法范围。不同的阐释方法服务于不同的阐释目的,也导致阐释结果的迥然相异。阐释方法是保证阐释目的得以实现的重要条件。以往论者谈论阐释方法问题都是自觉不自觉地指向一种普遍有效的方法,似乎存在着一种适用于各种阐释对象和阐释目的的一般方法。实际上这是一种误区。方法都是为目的服务的,离开了阐释目的来谈论阐释方法其实是没有意义的。面对一部小说,阐释者可以从不同目的出发,以不同视角进行阐释,目的和视角的不同也就导致方法上的差异。例如,如果阐释的目的是概括小说所传达出来的某种审美趣味和精神旨趣等“可以意会不可以言传”的内涵,那么仅仅依靠分析、论证的方法显然是不行的,在这种情况下,体验便是不可或缺的方法。阐释者要凭借体验置身于小说的情境之中,切身感受其中蕴含的美丑善恶。不管这种体验是不是对作者外化于文本中的体验的再度体验,它是一种混合着感性与理性、情感与认知的综合性的、具有直觉和领悟特点的方法是毫无疑问的。如果阐释的目的是把握作品中呈现出来的社会政治伦理价值和意识形态观念,那么历史化或文化诗学的方法则是很好的选择。阐释者可以借助于大量与小说内容相关的历史文献重建小说产生的文化历史语境,并在这个语境中考察小说所具有的价值取向和社会意义。如果阐释目的是

揭示小说意义世界所表征的作为“集体主体”的社会集团或社会阶层的文化心态与精神世界,那么阐释者就可以借用社会心理学和知识社会学的某些方法。再如,如果面对的是一部儒家经典,经学阐释者如果是位古文家,那么在他看来经典文本是古代流传下来的文献,由于年代久远,语言书写和读音会出现变化,再加上传承过程难免出现舛讹,故而需要文字的校勘、矫正,以期明了经典文本固有之义;出于这样的阐释目的,他选择的基本方法就是训诂,追求的是疑难字词的正解并以此为基础进而阐发文本之义。如果阐释者是位今文家,那么在他看来经典文本都是圣人制作,每个字、每句话都蕴含着深意,为的是给后世治国平天下提供治国方略和政教伦理方面的价值准则,基于此,他的阐释目的就是透过经典文本字词的表面意思去揭示其隐含的微言大义;于是他使用的方法就是各种各样的“曲折成义”——对于《诗经》主要用借助“比兴”之说来确定“美刺”,进而比附史实来确定每首诗的具体所指;对于《春秋》则主要是依据“三礼”所载,通过字词的使用与“周礼”的规定之间的对比来确定“褒贬”;对于《周易》,阐释者就可以借鉴阴阳家的观点,用“阴阳”二分模式来重构“卦象”的意义,进而按照儒家政治伦理观念为天地万物制定秩序、赋予意义。

阐释目的对阐释方法的决定性影响最突出的表现是经学史上的所谓“宋学”。“宋学”外延很广,包括宋代儒学的各个流派,但最能代表“宋学”特点的无疑是道学。面对儒家典籍,道学阐释者最为关心的不是关于典章制度和社会伦理的记载和规范,而是关于心性修养以及个人人格追求方面的各种言说。《论语》中的“吾与点也”以及“贫而乐”之谓,《孟子》对于“心”“性”以及“存心养性”“求放心”“养气”之言,《中庸》的“自诚明”“自明诚”之论、“未发”“已发”之辨等等,都是道家们津津乐道的话题,被他们视为“作圣之功”的理论依据,因而也是他们对经典文本进行新的意义建构的主要资源。显然他们的阐释目的主要是为个体人格的自我提升与道德自我完善寻求理论依据和方法路径。基于这样的目的,宋儒选择的阐释方法也就与汉唐儒者的分章析句、文字训诂迥然不同。充斥于道学语录和文章中的“玩味”“涵泳”“体认”“自得”“切己”等关键词是这种方法的最好标识。让我们来看看道学家自己的说法:

程子曰:“学者须将《论语》中诸弟子问处便作自己问,圣人答处便作今日耳闻,自然有得。虽孔、孟复生,不过以此教人。若能于《语》《孟》中深求玩味,将来涵养成甚生气质!”

程子曰:“凡看《语》《孟》,且须熟读玩味。须将圣人言语切己,不可只作一场话说。人只看得二书切己,终身尽多也。”

程子曰:“《论》《孟》只剩读着,便自意足。学者须是玩味。若以语言解着,意便不足。”^①

这是程伊川关于如何读《论语》和《孟子》的言说。这里最关键之处就在于“玩味”“涵养”,近于我们所说的“体验”“领悟”,而不能仅仅停留在对语言文字含义的理解上。只有“玩味”“涵养”才能够达到“切己”,也就是身体力行圣人所言说之意旨,进而达到圣人之境界。这种解读经典的方法既不是章句训诂,也不是探赜索隐,而是全身心进入其中,借助于经典指引而升华自己的人格境界。

对阐释行为本身不能作美丑善恶的价值判断,但可以作有效和无效的性质判断。有效性是衡量阐释行为的主要标准。那么如何判断一个阐释行为是否有效呢?评价标准是什么?这里也离不开阐释目的。阐释行为及其结果与阐释目的的契合程度就是判断阐释是否有效的标准。也就是说,阐释目的在很大程度上确定着衡量阐释是否有效的标准。阐释结果符合了阐释目的,该阐释就是有效的,反之则是无效的。有效的阐释并不等于正确的阐释。阐释的结果是否正确是另外一个问题,需要在更大范围内的评价标准来衡量。以在现代学术史上著名的“古史辨”为例,“古史辨派”对先秦典籍的解读不是为了阐发诸子们的思想,也不是要探究春秋战国时代的知识阶层在历史上的地位,他们的阐释目的是想弄清楚上古史究竟是真实的历史记载还是编造出来的故事。以顾颉刚先生代表的学者们殚精竭虑,在先秦古籍中爬梳抉剔,以大量文献材料证明了“层累地造成古史说”的成立。他们的阐释是有效的,因为他们使用的材料和推理、论证是符合他们的阐释目的的,而且产生出了在中国现代以来的学术界具有重大影响的史学观点。但是“古史辨派”的阐释未必就是正确的,随着地下文献的不断面世,人们渐渐发现

^①朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年版,第47页。

先秦两汉时期关于上古时代的诸多传说大多都是有根据的,并非凭空想象出来的。尧舜禹等的古代圣贤并不像顾颉刚等人认为的那样是“由神(图腾)而人”的,而是相反,是由古代部落首领而被美化为圣王的。当然,一种阐释行为是否有效,除了与阐释目的相契合的程度这一衡量标准之外,还有来自学术共同体的种种规范,就是说,阐释行为必须符合通行的学术标准,诸如文献征引是否可信、论证是否充分、逻辑是否自治、文字是否达意之类,符合这些标准的阐释才会被认为是有效的。

二、阐释目的的形成机制

阐释目的的重要性已经如上所论,那么阐释目的是如何形成呢?为什么人们面对同一文本会有完全不同的阐释目的呢?如果说对阐释行为有着重要影响的“偏见”或“前见”是长期积累的结果,是内化为一种近似于“思维定式”的惯性,那么阐释目的则是阐释者在特定语境中当下生成的,是一种自觉的意识行为。如前所述,阐释目的可分为集体性和个体性两种形态,在形成原因上二者也各不相同。

集体性阐释目的是特定时代、特定文化语境中某个社会阶层、集团面对文化文本时所具有的阐释的指向性。它决定着该阶层的每一位个体在阐释活动中所具有的大体相近的主观倾向。个体性阐释目的是指作为个体的阐释者在面对一个作为阐释对象的文本时所具有的指向性,它引导着阐释行为的展开与阐释结果的形成。当然,这是一种理论上的逻辑划分。在实际生活中每个阐释者都是作为个体存在的,我们不可能看到“集体性阐释者”^①,每个个体阐释者同时又是集体性阐释者之构成。但是这种理论上的逻辑划分却并非凭空构想,也不是没有意义的文字游戏。这种集体性阐释目的就像詹姆斯的“政治无意识”一样,虽然无法直观到它的存在,但通过逻辑推论或理论分析却可以证明它确实存在。集体阐释者通过个体阐释者发挥作用,个体性阐释目的与阐释者个体的个人性直接相关,因而具有很大的偶然性;集体性阐释目的则是各种社会文化因素相互作用的结果,具有必然性。作为个体的阐释者并不一定能够意识到他身上承担着集体性阐释目的,他认为自己的阐释行为都是出于他本人的个体性目的。通常他也意识不到自己是作为集体阐释者的一员而存在的,就是他意识不到自己和其他阐释个体之间的相通性、整体性,只见其异而不见其同。人习惯于以自我为中心,人的物质与文化生产活动是有意识的生命活动,所以人作为活动的主体特别容易相信自己就是活动的唯一主体。特别是文学艺术的创作,处处彰显个性,从选材、构思到语言修辞都是个人戛戛独造的产物,是从自己心灵中流出来的,所以他很难想象在自己身后还存在着一个操控力量。然而事实上的确有一种普遍性在发挥着决定性作用,只是个体主体一时之间没有意识到而已。随便举个例子来看。20世纪80年代中期各种“新方法”勃然而兴,令人目不暇接。新方法的言说者之间彼此轻视,甚至相互否定,都认为自己的方法才是最有效的。系统论、信息论、控制论、测不准原理、耗散结构理论、认知心理学、格式塔心理学、精神分析学等等都成了阐释文学和美学现象的时髦方法。作为个体阐释者,每个人都认为是自己的独立选择。然而今天回过头去看,则所有这些方法的选择都是一种“科学主义”思潮的表现^②。而这种“科学主义”思潮又是80年代知识阶层主体精神的重要表现形式之一。如此看来,对于形形色色的方法,作为个体的阐释者似乎是完全自主地进行选择,但在他们背后却始终站着一个“集体阐释者”。

^①所谓“集体阐释者”近于吕西安·戈德曼所说的“集体主体”,指代表着某个社会阶层或集团言说的人。在戈德曼看来,每个言说主体表面上是个体性存在,但实际上其背后无不隐含着“集体主体”。对于人类的文化创造活动来说,真正发挥作用的是“集体主体”,个体主体只不过是“集体主体”的代言人而已。他说“一切历史的行动,从打猎、捕…鲜妇审美的和文化的创造,唯有当它们与集体主体相联系之时,它们才能被科学地研究,才能为人们所理解,才能诉诸于理性。”(吕西安·戈德曼《文学社会学方法论》段毅、牛宏宝译,工人出版社1989年版,第45页。)又说“如果不将历史事实和主要的文化创造(这也是历史事实)与某个集体主体相联系,那就不可能理解或研究它们的内涵。”(同上,第47页。)

^②我们这里所说的“科学主义”是指这样一种观念:相信用自然科学的理论和方法可以更好地解决人文科学领域的全部问题。

“集体阐释者”的阐释目的表征着一种普遍性社会需求，“个体阐释者”的阐释目的则是这种普遍性社会需求的具体化、个人化。在这两种阐释目的之间构成了一种“阐释学循环”的关系：特定时代的政治、经济、社会文化状况等各种因素构成某种“力的结构”，其“合力”即是社会需求的主导倾向。生活于这一时代的每一个个体都会受到这种社会主导倾向的影响，只是他们会根据自己的处境和能力选择不同的反应方式。即使同为言说者，即知识阶层，他们也会从不同的“前结构”“前理解”或“偏见”出发对这种主导倾向予以回应。因此在同一个“集体阐释者”前面会出现各种各样的众多个体阐释者，他们以不同的阐释来共同塑造一个集体阐释者的形象。这种“个体”和“集体”之间的循环实际上乃是阐释目的得以形成的根本性机制。个体阐释者总是在进行着自主性言说——在文本中发现问题、解决问题，从而建构新的意义，极力追求独创性。但是从更大的范围来看，他的言说不过是一种表征，那些他自己都没有意识到的因素才是真正的决定者。他无论如何具有个性，实际上总是代表着某种普遍性。从另一个方面看，无论怎样宏大的背景、复杂的语境、庞大的集体，都是由个体组成的，正是每个个体的行为汇集起来才构成了集体性行为。因此，没有个体阐释者也就谈不上集体阐释者。在这个循环中不存在孰先孰后的问题，作为社会成员并且使用语言的阐释者本身就存在着身份的二重性：既是个体的，也是集体的，这不是选择的结果而是与生俱来的。因此，纯粹的个体性阐释者和纯粹的集体性阐释者都是不存在的，存在的只有集二者于一身的阐释者。他的阐释行为无须进入或者摆脱阐释的循环，因为他本身就身处循环之中，而且只有在这个循环之中他才可以进行阐释。

魏晋六朝时期的士族文人无不以特立独行为高，人人都努力彰显个性，标新立异，以期与众不同。表面上这是一个有个性而无共性的时代，实际上这种对个性的追求正是这个时代最大的共性，他们越是张扬个性，也就越是突显了时代的共性。这种共性是社会政治、经济和文化种种因素之间的“合力”所导致的主导倾向。看上去是人人做自己喜欢的事，实际上都为这一主导倾向所左右，不约而同地成就着一种普遍性。在这样的文化语境中，士族文人作为阐释者，他们的个体性阐释目的可能是洞幽烛微，追寻玄言妙理，在深度上超越他人，从而达到令同侪钦佩的效果。在清谈玄言的语境中，追求真理并不是目的，谈论、见识高出侪辈才是目的。然而作为集体性阐释者，士族文人这一特殊社会阶层承担着消解经学的僵化思维方式、摆脱精神桎梏、解放个体心灵的历史使命，这就是他们的集体性阐释目的。

个体阐释者与集体阐释者身份的二重性以及二者之间的循环是普遍的，也是必然的。在人类社会中，每一个个体，一旦成为阐释主体，就意味着他已经进入了某个文化传统，或者说，进入了历史之流。作为阐释主体他是从他所处的传统中获得基本能力的，这就意味着，他已经成为这个传统的一部分。任何一个文学的或文化的文本，当它可以成为阐释对象的时候，就意味着它是作为和阐释主体同一传统中的一部分而存在的。这就是说，阐释主体与阐释对象之间不是彼此对立的，而是你中有我、我中有你的关系，用狄尔泰的话来说，阐释就是通过自己的生命体验来把握阐释对象中蕴含的生命表达，原本就是生命体之间的交流与沟通。这里需要明白的是，尽管传统的力量巨大，像洪流一样裹挟一切，但是生命个体的个体性毕竟是不容忽视的。正是生命个体的个体创造性，深思熟虑之后对常识和共识的突破，甚至是灵光乍现般的突发奇想、瞬间的灵感乃至于癫狂状态都可能会为阐释主体和阐释对象同处的传统提供前所未有的新东西，即使只有一点点，也是非常了不起的创造，是人类的进步。离开了这种个体的创造性，人们只是在传统中重复传统，那么人类就只能停留在过去。因此，个体的独特性及与之相关的创造性乃是个体性阐释目的形成的主要动因，缺乏独特性和创造性的个体是很难对文化文本或文学文本作出有效的阐释的。

三、文学阐释目的之特征

阐释目的的一般特点已如上述，但有一种类型的阐释目的却还需要进一步讨论，这就是文学阐释目的。文学是一种特殊的精神活动，文学阐释以及文学阐释目的也是。在讨论这个问题时我们首先会遇到一个棘手的问题：文学需要阐释吗？乍一看，这似乎是一个无理取闹式的问题，就好像一个文艺学专

业的研究生问自己的导师“学文学理论有用吗”一样。但如果认真思考一下,这样的问题并非无事生非,而是有着充分的理由和悠久的传统作为根基的。文学艺术作为人类的一种审美的或曰精神娱乐的方式,它的功能原本就是给人以精神上的慰藉和享受,而不是用来思考的。因为有哲学、历史、宗教以及法学、社会学等等专门的学术门类用于思考,因此在许多人看来,对于文学艺术作品,只要欣赏就够了,文学批评是为了让人们提升欣赏能力以便更好地欣赏作品,文学史研究则是为了弄清楚作家、作品的各种事实材料,最终目的还是让人们更好地了解和欣赏作品。尽管像苏珊·桑塔格那样公然提出“反对阐释”口号的人并不多,但是不赞成对作品进行条分缕析的人委实不在少数。例如坚持“诗学模式”的批评家大抵都对阐释持拒斥态度^①。反对阐释的人大都是所谓“审美中心论”或“形式主义”者,从他们的角度来看,对作品进行深度解剖或云阐释无疑是对“美”或“形式”的破坏,根本不应该是文学研究的任务。对他们来说,对于美的东西,只能欣赏、玩味、品鉴,而不能阐释,文学批评也只能是鉴赏性批评、修辞性批评而不应该是“阐释学模式”的批评。至于文学涉及到的社会政治、意识形态意义,让哲学、历史、政治学、社会学等学科去研究就是了。

然而尽管反对阐释之说言之有据,似乎也没有可以反驳的充分理由,但是事实却是文学阐释蔚然成风,并且在很多时候都是文学批评和研究领域的主流。恪守文学本位、审美本位的文学批评与文学阐释形成两种并行不悖的文学研究潮流,至少到现在为止,尚看不出哪一派会被取而代之的苗头。其实文学阐释的存在和发展并非偶然现象,这表明对于文学艺术这种具有无可比拟的普遍性和影响力的精神文化现象,各种门类的学科,包括哲学、社会学、政治学、伦理学乃至心理学等等,都试图从自己的角度给出价值评判,从而印证自身的普遍有效性。而文学研究者也试图从这些门类的学科中汲取营养、寻找审视文学现象的新角度,以期对大家耳熟能详的作品给出不一样的解释。从这个角度看,文学阐释同样也有着充分的存在理由和现实依据的。

那么文学阐释的目的何在呢?长期以来,无论中外,把握作者意图都是文学阐释的主要目的。被朱自清先生称为“中国诗学开山纲领”的“诗言志”说在中国文学批评史上有着重要地位,这里的“志”差不多就是指“作者意图”。孟子主张的“以意逆志”的“志”近于“诗言志”的“志”,同样是指作者意图。后世的各种诗文选本、注本以及各种“诗话”也都以追问诗人作诗的意图为重要内容,对于搞不清楚作者意图之作就颇为遗憾地名之曰“归趣难求”。西方同样如此,长期以来,作者意图一直是批评家感兴趣的问题,正因为如此,新批评派的维姆萨特和比尔兹利的“意图迷雾”之说,后结构主义者罗兰·巴特的“作者死了”之说才会在学界产生那么大的影响。在阐释学领域,对于施莱尔马赫来说,对文本的理解过程,就是要重新体验文本作者的心理。在施莱尔马赫的基础上,狄尔泰也认为理解和阐释就是再度体验作品中表达出来的作者的生命体验。尽管经过了海德格尔和伽达默尔对作者意图和文本原意的明确否定,还是有不少阐释学学者坚持对作者意图的高度重视。例如赫施就明确提出“保卫作者”的口号,并明确指出“不对作者传达某个特定含义的意图与该意图的实际实现作出区分,而把某件本文描述成在文体上完满的,这是不可思议的,同样,面对某篇伦理学文章,不把该文作者对思想深刻的愿望与他努力的结果区分开来而去断言该篇文章的思想深度,也是不可思议的。”^②而对于贝蒂来说,“整个问题都围绕着认识地理解作者的意图(……),即作者所指的意思展开的。因此解释者必须要排除个人的旨趣和筹划,并尊重作者的意图的自主性。”^③这说明,从文本中心主义的文学批评或者本体论阐释学角度看,作者意图是没有意义的,不需要追问,或者根本没有答案,但是如果从另外的角度看就完全不是这样。这两种截然相反的观点同时并存,这本身就说明了“作者意图”是一个重要问题。

^①乔纳森·卡勒在《文学理论入门》(译林出版社2008年版)一书中把文学研究分为“诗学模式”和“阐释学模式”。前者“以已经验证的意义或者效果为起点,研究它们是怎样取得的”,后者“以文本为基点,研究文本的意义,力图发现新的、更好的解读”。见该书第64页。

^②赫施《解释的有效性》,王才勇译,北京:生活·读书·新知三联书店,1991年版,第21页。

^③让·格朗丹《哲学解释学导论》,何卫平译,北京:商务印书馆,2009年,第201页。

那么两种对立的观点究竟孰是孰非呢?应该如何解决二者的矛盾?中国古代阐释传统提供了可资借鉴的参照。在中国阐释传统中,关于“作者意图”的追问也有着悠久的历史。例如在《诗经》阐释史上,“诗何为而作也”一直是人们对诗歌文本阐释的出发点。对于其他经典的阐释也是如此。但是在漫长的阐释史上,古代儒家经学阐释者们渐渐形成了一种巧妙的阐释策略以应对“作者意图”难以索解之难题。下面一段话颇有代表性:

学者工夫只求一个是。天下之理,不过是与非两端而已。从其是则为善,徇其非则为恶。事亲须是孝,不然,则非事亲之道;事君须是忠,不然,则非事君之道。凡事皆用审个是非,择其是而行之。圣人教人,谆谆不已,只是发明此理。“十五志学”,所志只在此,“三十而立”,所立只在此,“四十而不惑”又不是别有一般道理,只是见得明,行得到。为贤为圣,皆只在此。圣人恐人未悟,故如此说,又如彼说,这里既说,那里又说,学者可不知所择哉!今读书而不能尽知其理,只是心粗意广。凡解释文义,须是虚心玩索。圣人言语,义理该贯,如丝发相通,若只恁大纲看过,何缘见得精微出来!所以失圣人之意也。^①

朱熹的这段话首先设定“作者意图”,即“圣人之意”乃是经典阐释的既定目标。其次说明“圣人之意”有许多表达方式,时而这样说,时而那样说,不同时间、不同地点所说的都不一样,所以并不容易把握。再次,确定判断“圣人之意”的标准,即一个“是”字,或一个“理”字。最后,确定理解“圣人之意”的方法,即“虚心玩索”,透过文本字面意思体悟出其所蕴含的“精微”之义来。如此处理“圣人之意”,亦即“作者意图”,显然是十分聪明的。因为按照朱熹的逻辑,所谓“圣人之意”实际上也就是“天下之理”,归结起来不外乎“是”与“非”二字。那么究竟什么是“天下之理”或“是非之理”呢?那是需要学者自己从经典文本中“虚心玩索”而得。换言之,归根结底,“作者意图”是读者自家体认领悟的结果。这个作为衡量标准的“天下之理”或“是非之理”,也就是“公理”,用今天的话说,也就是在特定时期一个文化的和社会的共同体中通行的价值准则。至于“圣人”著书立说之时究竟是如何想的以及具体针对什么其实并不重要,重要的是读者从经典文本中体认领悟出来的道理符合当下社会文化之需求。

朱熹的逻辑是非常有代表性,无论汉唐经学还是宋明理学,在经典阐释上都是遵循着这个逻辑的:经典文本的价值在于它蕴含着“圣人之意”,但“圣人之意”并不是等于文字表面的含义,这是一种“精微之义”,也就是隐含在字面意思之后的“微言大义”,因此需要阐释才可以显现出来。而经过阐释之后,“圣人之意”也就成了阐释者所需要的当下意义。这个逻辑实际上也同样涉及到“阐释学循环”的问题。阐释者需要从经典文本中寻觅出“圣人之意”来,而对“圣人之意”的判断又需要从作为阐释语境的文化和社会的共同体中寻找标准。经过这一循环过程,原本为“作者意图”的“圣人之意”也就不再带有任何个体性特征,而是成为“公理”的代名词。于是“作者意图”和阐释者自己的体贴领悟在这个循环过程被统一为一种已然存在于作为阐释语境的文化与社会共同体中的价值规范,即所谓“天下之理”或“公理”。

古人的阐释经验告诉我们,在阐释过程中追问“作者意图”并非无意义,关键在于不能把它理解为“私人话语”,即出于纯粹个人欲望和动机的言说。这一点在文学阐释中尤为重要。“作者意图”是很复杂的,往往由多层次、多维度组成,阐释者不能将其简单化处理,归结为某一点。例如《红楼梦》的“作者意图”究竟是什么?论者蜂起,众说纷纭。哪个说法是合理的?我们可以相信这里面可能会有家世恩怨、个人情仇、影射泄愤之类的因素,但是这并不是阐释者所应该重点关注的东西。文学阐释是基于公共理性的学术研究活动,不是猜谜、窥视,因此对于“作者意图”也应该作符合学理逻辑的学术探讨。例如《红楼梦》一书表达了作者对现实怎样的态度?或者说,作者在作品中表达了怎样的人生理想和价值取向?抑或,作者在贾宝玉这个人物形象身上寄托了怎样的情感?作品中贾政这个人物体现了作者怎样的政治观点?对于薛宝钗,作者究竟是赞赏还是鄙视?诸如此类的还有很多,都是关涉到“作者意图”的、具有阐释价值的问题。再有,从更具体的层面上看,作者为什么设置某个情节或细节,为什么安

^①朱熹《朱子语类》(卷十三),黎靖德编,王星贤点校,北京:中华书局,1986版,第1册,第229页。

排某个人物角色,其中都包含着作者意图,也是值得追问的问题。看中国古代历代诗话、文人笔记、杂记、随笔之类,经常会看到关于某首诗是出于某种私人目的(例如为某人、因某事)而作的等记载,实际上是很无聊的,都不大有学术价值,不属于文学阐释范畴。诗歌小说的创作常常包含有某种很个人化的目的,例如讽刺某位同行、表达某种单相思情感或者泄私愤等等,都是正常的,古今中外,概莫能外。如果认为一切的文学创作都出于很高尚的目的那肯定是幼稚的。但是,私人目的、私人情感一旦外化为文学作品,成为一种公共性精神产品之后,就经过了一个“去私人化”的脱胎换骨的过程,读者和阐释者就会把作品中蕴含的情感接受为一种公共化、普遍化了的情感,通常称之为“艺术情感”。换言之,在阐释者这里,作品中的私人情感、自然情感会被升华为公共情感或艺术情感。同样,阐释者在阐释过程中也会淡化作者意图的私人性而突出其公共性。一旦我们把“创作意图”看成是一个多层次、多维度的结构,纯粹私人性的东西就显得不那么重要了。

文学阐释对“作者意图”的公共性尤为重视。我们知道,文学史上许多脍炙人口的作品都是出于不那么高雅的意图,其中金钱是最重要的因素,甚至包括莎士比亚、巴尔扎克、大仲马这样顶尖级的文学大师,获取金钱都是最重要的创作意图之一。文学阐释如果纠缠于此,那就不再是真正意义上的文学阐释了。但是这并不等于文学阐释就一定要忽视作者意图。无论从哪个角度说,作品的意义总是与作者意图存在着这样或那样的关系,因此了解作者意图对于有效的阐释是必要的。特别是那些表意隐晦的作品,例如李义山的诗,如果有文献记载着他写作某首诗时的意图,那么毫无疑问会大大有助于阐释者关于这首诗的理解。假如我们能够确定《西游记》《红楼梦》的作者并且明确知道他之所以创作该作品的意图,那么我们对这两部作品的理解就会大不一样,有许多现有的阐释可能就会变得不着边际甚至荒唐可笑。

在经过新批评和后结构主义以及哲学阐释学的双重洗礼之后,依然强调重视“作者意图”确实显得不合时宜。所以需要说明的是,对于“作者意图”的关注要“恰如其分”才行,这里需要避免几个误区。其一,“作者意图”等于文本意义,因此阐释是否有效完全取决于是否准确把握到作者意图。赫施即是如此主张。这显然是有问题的。虽然像文本中心论者那样排斥作者意图确实是有失偏颇的,但是也不能因此就认为文本意义完全由作者所赋予。这是因为作者表情达意所使用的语言文字和修辞方式以及其他种种由此而来的意象、意境、形象等文化符号,往往都具有多义性或者理解的多种可能性,这些显然不是作者所能掌控的。作者固然可以运用通常的方式把自己所思所想外化于文本之中,但在这一“外化”的过程,也一定会有许多作者并没有意识到的信息随之显现于文本。一部完整的作品就是一个世界。作者为了表达自己的意图所使用的语言文字和种种修辞手段本身就包含着作者没有意识到的含义和意义,因此一般而言文本意义要远远大于作者本人意识到的意义。其二,文学阐释只能是以“审美”为核心的言说,不应该涉及其他领域的意义。西方的“审美中心主义”和中国20世纪80年代的“审美派”持此观点。他们认为文学阐释必须从“审美”出发、以“审美”为中心,必须是一种诗意盎然的言说。这种观点是浪漫主义的,过于理想化了。什么是“审美”?这原本就是18世纪后半处于精神困惑中的西方知识阶层建构起来的概念,表达了一种理想主义的、精神贵族式的人生旨趣。如果说“审美”之外不容说,那么所有的文学阐释都可以停歇了。因为即使是那种纯粹形式主义的、修辞性的文学批评也并不一定符合“审美中心论”的标准,更不用说文化历史批评了。文学文本确实有不同于哲学、历史、宗教、道德等文化文本的特殊性,文学阐释必须考虑到这种特殊性并在方法上有所区别。但是这并不意味着文学阐释只能在某个狭小的范围内展开。文学文本往往有着复杂丰富的内涵,完全可以从不同角度、不同层面进行研究。在这个意义上甚至可以说,只有突破了“审美”藩篱才可以展开对一个文学文本有效的阐释。其三,文学阐释应该追问“是什么”“怎么样”的问题,而不应该追问“为什么”的问题。例如可以讨论《红楼梦》是一部什么样的小说,它的人物塑造、语言和结构的艺术性如何,而不应该讨论在中国的康乾时代为什么会出现这样一部小说?换言之,文学阐释不应该去讨论文学作品后面那些隐含的社会政治、文化历史等因素,因为这些问题不是文学阐释所能够解决得了的。实际上文学阐释不同于文学鉴赏和文学批评(即乔纳森·卡勒所谓的“诗学模式”)之处正在于可以透过文本表面含义和意义去

追问其深层意蕴。从文学阐释角度看,文学文本与哲学、历史、宗教等文化文本有一个共同点,那就是都是作为一种更深层的意义生成模式的话语表征,是一种表征,是更深层的“所指”之“能指”。因此通过文学文本的语言文字、修辞方式及其所构成的意义世界进而追问这些究竟“意味着什么”,是什么原因造成的如此这般的状态,无疑是文学阐释的题中应有之义,而且是其主要任务之所在。阐释就是要“去蔽”,即透过表层揭示文本背后隐含的东西,即所谓“底蕴”。从阐释的角度提出的问题往往是很有诱惑力的,例如《水浒传》与文人士大夫的精神旨趣是什么关系?相合?相悖?抑或不相干?《红楼梦》里贾宝玉这个人物究竟体现了中国古代怎样的精神境界?其赖以产生的文化逻辑是什么?古代那些诗词歌赋中呈现出来的文人趣味是在怎样的文化语境和历史境况中被孕育出来的?它们有着怎样的社会功能?显然,要回答这些问题仅仅囿于文本分析是绝无可能的,这需要大量相关的历史文献,通过复杂的分析论证才会做出合理的结论。保罗·利科把马克思主义的意识形态批评、尼采的系谱学以及弗洛伊德的精神分析称为“诠释学的怀疑武器”^①,认为“马克思、尼采、弗洛伊德曾教导我们揭露自我的假象,因此我们必须把对虚假意识的批判加入任何在其生命文献中对我思主体的重新发现之中。反思哲学必须是意识哲学的对立面。”^②这种诠释学或反思哲学的根本特点就是穿透文本表面含义和意义,发掘其背后所隐含的意义世界。当然,这种意义世界是文本作者没有意识到的,也是一般读者不可能意识到的。阐释的真正价值或许正在于这种批判性和反思性。

总之,对于文学阐释学来说,阐释的目的是值得深入研究的大问题。作为人文科学的主要方法,阐释不同于自然科学的实证方法。阐释是人的精神性活动,带有很强的主观性特征,所以“阐释目的”就显得格外重要。只有通过对“阐释目的”深入而全面的研究,我们才能够对阐释活动的一般规律、特征有一个准确的把握,从而建构起一种既能做到逻辑自洽,又能符合经验事实的阐释学理论。

[责任编辑:王 源]

^①保罗·利科《活的隐喻》,汪堂家译,上海:上海译文出版社,2004年版,第398页。

^②保罗·利科《存在与诠释学》,见洪汉鼎主编《理解与解释:诠释学经典文选》,北京:东方出版社,2001年版,第261页。

tem to coordinate and guide the development of social work nationwide. The ecosystem for the development of social work in China has then transformed into a stronger one with a series of basic characteristics. The ecosystems transformation will improve the ecological niche of social work to gain new ecological opportunities. It is necessary to adhere to the Party's leadership and realize the "new localization development" of social work in China on the basis of combining the new localization of professional social work with local social work innovation.

Reinterpretation of Lu Xun's novel *The True Story of Ah Q*

Zhang Bocun 95

Based on the constantly changing relationship between the protagonist Ah Q and his environment, this paper identifies significant turning points in the narrative and divides the entire novel into four types: metaphor, metonymy, synecdoche and irony. From the first part as a metaphor for national character, *The True Story of Ah Q* shifts and restores to the metonymy of survival on the bottom line of "food and sex", and then elevates it to the synecdoche of revolutionary themes in a broad and grand sense, ultimately it transforms into Lu Xun's ironic understanding of The Revolution of 1911 in China. These four narrative shifts and language form paradigm represent Lu Xun's transition from the consciousness of metaphor through the ones of metonymy and synecdoche to the stage of self-awareness represented by irony. The relationship between the track of coding transformation of the novel plot and the author's cognitive type is external and internal.

On the purpose of interpretation: One of the fundamental issues in Chinese literary hermeneutics

Li Chunqing 115

Only humans can interpret because only humans live in a world of meaning, and meaning cannot be separated from language and interpretation. So why do people need to interpret? Traditional hermeneutics mostly believes that interpretation is to discover the author's intention, while modern hermeneutics believes that interpretation is a way of human existence. This is obviously not discussing the issue on the same level. However, both of these hermeneutics have a common point, which is that they do not attach much importance to the important, even decisive significance of the "purpose of interpretation" for the act of interpretation and the entire process of interpretation. Traditional hermeneutics focuses on the psychological experience of the interpreter rather than the impact of the interpretive purpose on the interpretive behavior, while philosophical hermeneutics emphasizes the important role of the interpreter's foresight (prejudice) in the act of interpretation, but also ignores the importance of the purpose of interpretation. In fact, when facing the object of interpretation, the interpreter always approaches and discovers the meaning of a certain level from a certain perspective, and no one can fully understand the object of interpretation. The reason why the interpreter chooses this rather than that perspective to approach is certainly influenced by their foresight (prejudice), but it is also significantly influenced by the purpose of the interpretation. Foresight (prejudice) and the purpose of interpretation, one overt and one covert, jointly determine the direction and outcome of the interpretation process.

From "capitalist system" to "semi colonial and semi feudal": Chinese Marxist historians' understanding of the nature of modern Chinese society

Li Yong 143

The Chinese Marxism historians hold different views about the social nature of modern China, such as "capital system", "colonization", "semi-colony", "semi-colony and semi-feudal", "semi-feudal and semi-colony". The theory of "capital system" is similar to the Trotskyist viewpoint and has not been established for a long time. The theory of "colonization" is a universal term. The term "semi colony" is a universal term. The different combination order of "semi colonial" and "semi feudal" represents people's different understanding of the status, strength and influence of foreign imperialism and domestic feudal forces. The internal disagreements within the Communist International have led to the ambiguity and divergence of opinions among the Communist Party of China, resulting in diverse opinions among Chinese Marxist historians. The theory and practice of Chinese revolution against imperialism and feudalism logically require a match with the "semi colonial and semi feudal" theory of modern Chinese society. In view of this, Chinese Marxist historians gradually converged with the "semi colonial and semi feudal" theory during the Anti Japanese War, especially after Mao Zedong published his *On New Democratic*. However, there are still advocates of "semi colonial" and "semi feudal semi colonial", reflecting the academic magnanimity of the Chinese Marxist historiography camp under the premise of "anti imperialism and anti feudalism".

Xunzi's study of gentlemen from the perspective of Confucian theory of the human being

Tu Keguo 165

Xunzi elaborated on a series of issues such as the connotation, composition, form, characteristics, representation, status, criteria, realm, emotion and effort of a gentleman. Xunzi proposed two core concepts, the study of gentlemen and the way of gentlemen, which permeated his thoughts and systematically constructed the study of gentlemen. In terms of the essence of a gentleman, the meaning of a gentleman in Xunzi's words includes three aspects. As a versatile and knowledgeable gentleman, a gentleman with a certain status, and a gentleman with noble morality. In terms of the moral character of a gentleman, Xunzi mainly endows gentleman with five connotations: advocating justice, fairness, loving others, moderation and sincerity. In terms of the value pursuit of gentlemen, Xunzi highlights the moral value pursuit of gentlemen with goodness as a symbol, and strongly advocates for gentlemen to uphold the Tao, accumulate goodness, and argue. In terms of the status and role of a gentleman, Xunzi roughly explains it from two aspects: the gentleman governing various things and the gentleman managing heaven and earth. In terms of the self-cultivation of a gentleman, Xunzi focused on elucidating two cultivation methods: learning and self-cultivation.