

# 東方叢刊

• 中华美学学会 • 中国比较文学学会 • 中国中外文艺理论学会 •

全国高校东  
广西师范

• 1996 •

第 2 辑

主 办



# 东方丛刊

季羨林題

1996年第2辑

中 华 美 学 学 会  
中 国 比 较 文 学 学 会  
中 国 中 外 文 艺 理 论 学 会 联 合 主 办

广西师范大学出版社

# 《东方丛刊》编委会

(以姓氏笔划为序)

## 主任委员

伍蠡甫

季羨林 金克木 林焕平 苏关鑫

## 特约编委

|     |     |     |     |     |
|-----|-----|-----|-----|-----|
| 马 奇 | 韦旭昇 | 王向峰 | 王世德 | 乐黛云 |
| 朱维之 | 刘纲纪 | 刘安武 | 严绍溥 | 张鸿年 |
| 张朝柯 | 陆梅林 | 杨 烈 | 李 芒 | 周来祥 |
| 饶芃子 | 俞灏东 | 贾植芳 | 陶德臻 | 敏 泽 |
| 黄海澄 | 梁立基 | 蒋孔阳 | 程 麻 | 彭端智 |

## 常务编委

|     |     |     |     |     |
|-----|-----|-----|-----|-----|
| 王 杰 | 王 昶 | 张葆全 | 张明非 | 沈家庄 |
| 贺祥麟 | 胡光舟 | 党玉敏 | 雷 锐 |     |

秀峰论学

四海涵化

梁湖题

《东方丛刊》祝贺桂林  
《社会科学家》创刊 10 周年

常 主 副 主 编：梁 永 雄  
主 编：梁 永 雄  
副 主 编：麦永雄

苏关鑫

## 目 录

| 中外东西比较 |                                         |
|--------|-----------------------------------------|
| 杨乃乔    | 偏见与误读<br>——文学阐释学的哲学反思/P. 1              |
| 张荣翼    | 中国美学在他者“话语权势”中的错位/P. 19                 |
| 吕鹏志    | 海子与海德格尔/P. 40                           |
| 荆 成    | 游戏精神与澄明之境<br>——佛教与中国传统诗学的“存在深度模式”/P. 60 |
| 潘立勇    | 从屈原与浮士德求索意向比较看中西文化精神异同<br>/P. 72        |
| 刘耘华    | 明清之际基督教文化在中土之流传与变异/P. 91                |
| 东方文学   |                                         |
| 梁 潮    | 东方文化语境与文学的特质及其断代/P. 104                 |
| 刘 燕    | 从自然观到审美观<br>——大和民族自然观念的文化解读/P. 126      |
| 吴舜立    | “思无邪”与“郑声淫”<br>——淫邪世界中的圣者话语/P. 139      |
| 程世和    |                                         |

编辑人员：宋瑞兰  
梁启谈  
刘 燕

|               |                                           |
|---------------|-------------------------------------------|
| 水渭松           | 对于“赋诗言志”现象的历史考察兼论《诗经》<br>的编集和演变/P. 153    |
| 陈文忠           | 从阐释史看《饮酒·其五》的诗学意义<br>——兼谈诗学研究的一种途径/P. 167 |
| 李 怡           | “辨/忘”模式与中国新诗文法追求的民族特色<br>/P. 182          |
| 毛 迅           | 徐志摩诗艺的四种美学境界/P. 197                       |
| <b>· 东方文化</b> |                                           |
| 陈太胜           | 悲怆的美丽：死亡暗影里的魏晋风度<br>——魏晋时代死亡意识论纲/P. 216   |
| 陈桐生           | 《离骚》系巫术过程之纪事/P. 228                       |
| <b>东方文库</b>   |                                           |
| 丛郁 译          | 莫瑞森：诺贝尔文学奖受奖演说（1993）/P. 240               |
| 吴萍            |                                           |
| 王小舒           | 世界格局中的中国文化                                |
| 王纹成           | ——再论走向 21 世纪的中国新文化/P. 249                 |
| 走 江           | 泰戈尔的哲学观和文学观研究要略/P. 257                    |
|               | 东方书目（十五）/P. 262                           |
|               | 本丛刊发行的广泛范围                                |
|               | ——收藏本丛刊的图书馆与图书资料室名录                       |
|               | 本刊重要启事·稿约                                 |

广西师范大学中文系 编辑  
广西师范大学东方文学研究室

# 偏见与误读

## ——文学阐释学的哲学反思

北京大学中文系博士后

杨乃乔

---

文学阐释学的根本问题还是哲学的问题，说到底也就是阐释主体与文本原初意义 (Original meaning) 之间的纠缠问题。人的终极关怀总是诱逼着人在信仰上追寻一个恒定不变的本体，这种本体的终极关怀转向人的理解之后，则延伸为一种追寻文本恒定不变的原初意义的生存渴望。那么，人作为思者，为什么要如此渴切地追寻文本的原初意义呢？

在古希腊，思者曾塑造了向人传达诸神旨意的信使——赫尔墨斯 (Hermes)，企图以赫尔墨斯对诸神神谕原初意义的理解和传达铸成思者自我的权威性，因此思者成为诸神神谕的有效代言人。在西方的中世纪，《圣经》文本的解读读者企图以对《圣经》文本原初意义的理解，把自己塑造为上帝的代言人，因此每一位主教都以经典文本的原初意义来装饰着自己的尊严，从而企获教诲芸芸众生的权威性。在东方的中世纪，两汉的今文经学家与古文经学

家对“六经”文本原初意义追寻的争执，在骨子里也是企图以“六经”文本的原初意义来支撑自己的权威性言说，使自己成为孔子或周公的代言人。原来这些思者在他们的阐释行为表象下掩盖着一种窃取权力话语的野心。可以说，在东西方漫长的中世纪，正是这些苟于功利性的思者对《圣经》和“六经”经典文本原初意义的追寻，在方法论上推动了东西方古典阐释学的生成。<sup>①</sup>倘若我们拂去这些思者在阐释中追寻经典文本终极意义的智慧，裸露在我们视域的即系思者的阐释无非是通过强借经典文本而追寻所谓原初意义来维护传统及传统的权威性，以此最终满足自我庇荫于传统与权威之下的权力话语表达。

这，就是东西方古典阐释学在解读经典文本中的共同价值取向。

东西方古典阐释学在运作的目的论上曾各自有过一次巨大的转向。这一转向标志着古典阐释学从宗教的层面带着极端的功利性向人文科学渗透，最终成为阐释主体对经典文本以外的普泛文本进行解读的一般方法论。在西方，这一转机是在阐释学之康德—施莱尔马赫调和文献学和经典注释学的努力下完成，并以狄尔泰为开端的；在东方，这一转机是在经学大师郑玄调和今文经学与古文经学的努力下兑现的。但遗憾的是，古典阐释学的转向并没有在一般方法论上给文本意义的追寻带来理解上的澄明，反而在时空的分隔中把文本作者的原初视域和阐释主体的当下视域置放于历史的两端，给文本的理解设置了非历史感的不可解读性。倘若我们从顾颉刚的历史理论反观文本，实际上文本就是层累地造成的历史积淀，阐释主体对文本的理解在理论上即是对文本生成的原初视域的历史追溯。而古典阐释学在非历史感的迷误遮蔽下最让人不可思议的就是，阐释主体通过文本的透镜追溯逝去的历史，而最终却导致了自身存在历史的自我遗忘。可是，对于经典文本终极意义的有效追寻，古典阐释学从来就没有在方法论上怀

疑过自己不可奏效。因此，古典阐释学驱使着阐释主体把在文本读解中获取的相对意义在历史的虚无感中转换为绝对命令，仰仗传统和权威驱赶着历史行进，因此阐释主体全然在失落自身存在历史的真空语境下宣称：我就是历史！作出一副“我就是历史代言人”的姿态自欺欺人。罗兰·巴特曾在《历史的话语》中企图借助符号学的分析消解历史话语中的“事实”概念本身，为他的虚无主义历史观张本。这虽然是一种首先攻击他人无能再承认自己不行的理论软弱，但这种理论的软弱毕竟还是表达了当代西方学者对古典阐释学历史虚无主义的嘲解。

然而罗兰·巴特对古典阐释学进行的嘲解却比文艺复兴与启蒙运动时期张扬的理性对传统与权威的取代延误了两个世纪。

众所周知，文艺复兴与启蒙运动推动了思辨哲学以理性取代经院哲学铸成的传统与权威。笛卡尔曾在怀疑一切中最终找到他认为无可怀疑的第一哲学原理：“我思故我在。”笛卡尔曾以天赋理性把上帝推下了本体格位，理性作为生命主体天赋的普遍原则与上帝的天赋观念同在。在笛卡尔的逻辑推导中，上帝虽然在本体论上失去了以往的宗教尊严，但是笛卡尔在哲思中还是被迫认同了上帝在非本体格位上存在的合理性。但无论如何，这一时期的人文精神对理性崇拜的狂热使其成为取代上帝后的新的权威。从此理性便以自身的智慧和不可一世的傲慢遮蔽着阐释学的发展。不啻笛卡尔，在这一时期的欧陆理性主义者那里，理性的力量就在于它以普遍性原则给予每一生命主体追寻客观真理的平等权力。在此需要提及的是平等权力的设置是以承认文本融涵客观真理为大前提的。但是理性恩赐于人的公允向阐释学的渗透却给主体对文本的阐释凝铸了一个无尽的困惑，因为理性的普遍性原则对阐释学的浸淫，在逻辑的推导程序上不容置疑地给任何一个文本设定了一个客观的可以有效追寻的原初意义，即在客观真理的层面上为文本毋庸置疑地设定了原初意义，并且这一原初意义

在理论上是阐释主体与文本作者共享的权力。因此，理性要求此时此在的阐释主体可以超越自身存在的当下历史视域去收览彼时彼在的文本作者创建文本的原初意义。的确，理性的普遍性原则在阐释的逻辑上打通了阐释主体与文本作者可能共享原初意义的契合点，但这一切是以阐释主体遗忘自身存在的历史为替代代价的。这就是伽达默尔在《真理与方法》中一针见血点破的阐释主体“自身存在历史的自我遗忘”症。

人不可抛弃历史！但随着历史的逝去，一切理论的狂热在冷却之后都给后来者留下了反思的鉴照。让人倍感无尽嘲讽的是，在西方阐释学发展的历程中，理性与宗教在对文本的阐释中似乎共同执行着共同的解读原则，两者都以追寻到文本的原初意义而彰显阐释者的权力话语。所不同的只是前者依仗上帝的威严追寻到宗教经典文本的绝对教义，而后者凭借理性不可一世的傲慢收览了被阐释文本中的绝对原初意义。我本人在思考中绝然不愿把终结中世纪而启蒙一个精英时代的理性与失魂落魄的上帝相提并论，但理性在历史中渴求与上帝平起平坐的功利性迫使我的思路只有归此而然。倘若理解了这一点，也就理解了伽达默尔在其哲学阐释学体系的建构中为什么以“合法的偏见”来拒斥理性的深层心理。无论如何，理性的权威性向阐释学空间的转移最终表现为阐释主体借助于理性而达向对文本原初意义的追寻，因此阐释主体往往一旦成为文本原初意义的绝对理解者，便带挟文本作者的权威意志而逼视此在空间的他者向其就范。在文学艺术的阐释空间中，这种逼视他者向其就范还仅仅是审美价值取向和审美态度的问题，而政治文本的解读者则可能在“挟天子以令诸侯”的文本霸权主义解读中欺世盗名地遮蔽一个时代。

张隆溪在《道与逻格斯》一书中比较东西方文学阐释学的内在意义时曾这样说：“哲学家，至少是古代哲学家，显然更关注于把他们的思想投注于鲜活而生动的对话而不是书写。当我们在思

考一位古代哲人时，如苏格拉底或孔子，油然进入我们脑际的意象是他们与弟子们在漫步时所进行的主要言谈话语；也正是在漫步言谈之际，他们使言谈的思想得以修正、润饰，直到真理在设问与回答的完满中得以敞开和澄明。言谈的话语面对的是当下即席的听众，其也正是在当下对话的瞬间而得以理解，并且话语的全部意义通过进一步的设问与回答、解释与修改而走向完善。但是，一种思想被搁置在书写中，它将失去了与鲜活的声音和对话上下文的联系，同时也将暴露了意义误解的歪曲。”<sup>②</sup>张隆溪在本体论的意义上把老庄文学理论的本体范畴“道”比附于西方古典诗学的“逻格斯”，以拒斥逻格斯中心主义而对书写的文本进行放逐。不错，道家文学理论崇尚反“立言”，认为：“知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。”<sup>③</sup>但儒家文学理论却崇尚在“六经”经典文本上的“立言”，并认定“六经”经典文本的原初意义是规范文学批评的最高原则。我不明白为什么张隆溪不把儒家文学理论的本体范畴“经”与西方诗学理论的“逻格斯”对举？但无论如何，话语的言谈只有借助于书写的文本形式才得以凝铸成人类的历史，因此后来的阐释主体为了走向历史意义的贞洁处，必然要追寻文本的原初意义。

那么，文本究竟有没有原初意义呢？这是当代阐释学思考的一个热点问题。我想即便承认有，文本的原初意义也只能在理论的假设上成立。20世纪90年代是一个理论多元主义的时代，任何一种理论的张本者企图自以为是地欺行霸市，显然是极不明智的，因此应该允许在理论上自由地论证文本原初意义的存在或不存在。但是从前者来看，在人类文化演进的3000年来，又有谁在阐释中真正捕获到作者赋予文本的原初意义呢？恐怕作者脱离自身写作的那个特定语境，他自身也无法有效地再度拾寻自己赋予文本的原初意义。从当下学术界讨论阐释学的多元理论视角看，我想可以这样综述：文本的原初意义是人类精神视野的盲点，在理

论上可以设定它的存在，但主体在文本的阐释中又不可能对它明视，既然不可能对它明视，在理论上则可以放弃追寻它的存在。康德曾以四个二律背反告诫芸芸众生：人类文化就是在二律背反中行进的。据说，这就是阐释学关于文本原初意义追寻中的一个二律背反。

文学理论界存在着这样一个颇为有趣的现象，那些思考极为至深的精英人物在对繁琐而复杂的命题解析中，其艰难而痛苦的思考一旦莫名其妙地陷入一种理论悖立的紧张，他们大都以“二律背反”为自己百思不得其解的困惑寻找终极解答的归宿，这样“二律背反”就成为思者中的弱智者逃避思考的一种展览智力无能的理论范式。这大概是康德之后的智者在面对两类悖立同时又各自成立的现象所表现出的无奈。然而在东西方阐释学的发展历程中，有一位思者最终没有就范于阐释学的“二律背反”，他以“偏见反对偏见”的阐释学命题终结了阐释学史上的两个时代：具有宗教性的古典阐释学时代与启蒙理性的阐释学时代。他驻足于“视域融合”（Horizont Verschmelzung）的高度制造了文本阐释理论中的历史碰撞，从而消解了文本的原初意义，并出语惊人地向历史宣称“一切理解都是自我理解”，④把“理解”打入“合法的偏见”中，最终使学术界的思者在折服于他的强大理论能量的威慑下触摸到这样一个潜在的真谛：人类文化创生的初始即是在理解的“误读”（Misreading）中行进的，且最终走向了历史建构的精深博大。

此人，就是伽达默尔。

## 二

如果我们顺延着伽达默尔思路成立这样一个命题：一部人类历史的集成就是一部人类思想和文化的误读史；这，似乎是危言耸听。但无论如何先让我们的思考沿着伽达默尔走下去。

伽达默尔是幸运的，他前有现象学大师胡塞尔和存在主义大

师海德格尔。他一手挟胡塞尔现象学的方法论，一手牵海德格尔存在主义的本体论，顺理成章地步入了阐释学的思考空间。在这里，我们用胡塞尔的悬置理论先把胡塞尔本人及其现象学理论悬置于括号中暂且不论，可以说是海德格尔关于“前理解”（Preunderstanding）的理论给伽达默尔支撑自身阐释学理论体系的杠杆找到了一个阿基米德点。

在西方，阐释学的发展曾在海德格尔的思考中完成了一次从方法论向本体论的巨大转向。海德格尔把理解认同为“此在”的人把握自身存在的方式，把理解置放在生命存在的本体论高度。但海德格尔又没有把企图在理解中证明自身存在的“此在”的人——阐释主体设定为理解的起点，而是把理解的起点铺设在历史的地平线上，这个起点就是海德格尔的“前理解”。“前理解”这个概念的容量是巨大的，它在“先有”（Vorhabe）、“先见”（Vorsicht）和“先知”（Vorgriff）三个层面，涵摄了历史、文化、语言、意识、心理等人类一切从已逝到当下的精神和精神物化物。海德格尔以为，主体只要在阐释中进入“理解前”，就被既定的文化、历史、语言、意识、心理所侵占，因此主体绝对不可能再是一个通体透明的文化处女，故而主体也绝对不可能在贞洁的状态下不带任何失贞的偏见追寻文本的原初意义。说到底，理解是不可能从阐释主体自身的贞洁开始的。这也正如德里达在《回忆保罗·德曼》一书中所言：“我们只能是先于我们知识景观下的我们。”<sup>⑤</sup>实际上，海德格尔在智者千虑中忽视了这一点，无论主体是否进行入理解，它都必须处在“前理解”的状态中。人只要存在于历史中就必然失去自身的贞洁而不是一个文化处女。但海德格尔的思考的确又有过人之处，他在理解的本体存在——人与“前理解”之间设置了一个具有张力的时空跨度，我想任何一位对海德格尔的阐释学理论进行过深入思考的学者都可以体验到这样一个在拉开的时空跨度中所带来的理论紧张。“此在”的人渴望以

理解证明自身的存在，而理解的起跑线却又不设置在理解主体自身的脚下，理解主体只能从距离自身遥远的历史地平线——“前理解”启步达向对文本意义的获取。这种极度紧张的理论体系结构设置绷得人喘不过气来。理论体系内部构设的紧张恰恰是理论的生命张力，而海德格尔正是在这个拉开的时空跨度中置入了历史和理解的历史感，从而缓解了两端的紧张。因此阐释主体从“前理解”启步达向文本，必然带着历史的偏见去理解文本的意义，所以阐释主体怎么也无法逃避历史对自身的威慑，而带着本质的贞洁与文本的原初意义相结合。在海德格尔这里，为了张扬理解中的历史性只有把历史贬损为主体理解文本的有色眼镜了。历史为在阐释中突出自身的价值——历史性，在名誉上为此付出了如此惨重的代价。可以说，正是历史导致了“此在”的阐释主体在对文本意义获取中的“偏见”。“偏见”(Prejudices/Vorurteile)，就是由海德格尔率先提出的。

如果说，海德格尔关于“前理解”思考的主旨还是在于为论证他的“此在”的存在做本体论意义上的铺设；那么，伽达默尔则把“前理解”径直带入他的哲学阐释学体系的建构中，推出了他的一系列命题，使海德格尔关于“此在”存在的本体论思考走向了深化和体系化。

伽达默尔是偏激的。他从海德格尔那里承接过“前理解”及其三个层面的内涵，在阐释学的理论上把其统统打入文本解读的“偏见”中，又把“偏见”合法地归置在主体解读文本时其视野得以展开的历史地平线上。这个“历史地平线”就是伽达默尔所言称的主体在阐释中得以展开的“视域”(Horizont)。伽达默尔给人启示最为深刻一个理论切入点就是“视域融合”。提及“视域融合”，我们不得不回过头来审视一下当下国内学术界对这一概念的两种不同理解。

殷鼎在《理解的命运》一书中是这样理解的：“当我们带着自

已由历史给予的‘视野’（视域）去理解历史作品、哲学、或某种文化时，就一定会出现二（两）个不同的‘视野’或历史背景的问题。我们无法摆脱由自身历史存在而来的‘先见’，这是我们的‘视野’，但我们却又不可能以自己的‘先见’去任意曲解解释的对象。如历史典籍、历史事件，某种哲学，因为它们各自都有历史的特定内容，限制了我们的‘先见’（前理解），只接纳它可能接受的理解。无论是去解释历史、文学作品，以及他人的言谈，都会卷入这样两个不同的相互限定的历史背景。只有当这两个历史背景，即解释者的‘先见’和被解释者的内容，能够溶合在一起，产生意义，才会出现真正的理解，伽达默尔称这种过程为‘视野的溶合’（视域融合）。”⑥根据殷鼎对伽达默尔“两个不同的‘视域’”的理解，第一“视域”是指称海德格尔的“前理解”及三个层面的内涵（“先有”、“先见”和“先知”）。这个“视域”是历史通过语言的代际传递对阐释主体进行渗透、占有的文化侵蚀和文化压迫，是历史强加于主体展开理解的起点。第二“视域”是文本的作者创建文本所存在的那个特定的历史语境，这一历史语境渗透、占有了作者的理解及文本意义的生成。由于第一“视域”作为历史对阐释主体浸淫而成了理解的起点，因此理解不可能从主体未受历史侵占的贞洁状态起步而达向对文本原初意义的获取，理解只能从第一“视域”起步而达向第二“视域”，也正是在这个意义的层面上最终导致了两个视域的融合。注意：第一“视域”是从逝去的历史延伸而来的阐释主体存在着的当下视域，就我本人理解其特点是“历史的当下”或“当下的历史”。因此主体对文本的理解无法摆脱历史的引力而必然走向理解的偏失。这个“偏失”就是理解在“视域融合”中产生的“偏见”。

而王岳川在《后现代主义文化研究》一书中是这样理解的：“伽达默尔认为，理解者与他所要理解的对象都各自具有自己的视界。本文总是含有作者原初的视界（亦称‘初始的视界’），而去

对这本文进行理解的人，具有现今的具体时代氛围中形成的视界（亦称‘现今的视界’）。蕴含于本文中的作者的原初视界与对本文进行解读的理解者‘现今的视界’之间存在着各种差距，这种由时间间距和历史情景变化引起的差距是任何理解者都不可能消除的。伽达默尔主张，应在理解过程中，将两种‘视界’交融在一起，达到‘视界融合’，从而使理解者和理解对象都超越原来的视界，达到一个全新的视界。”<sup>⑦</sup>根据王岳川关于伽达默尔“视界融合”的理解，作者创建文本而存在的历史构成了作者的初始视界，因为“理解者的理解对象都是历史的存在”；<sup>⑧</sup>主体理解文本而自身存在的“现今时代氛围”构成了阐释得以起动的现今视界，理解正是从现今视界起步达向初始视界，从而营造了阐释过程中的“视界融合”。因此主体对文本的理解总是带着“现今时代氛围”的当下历史感去解析文本的意义，使文本意义的理解走向了偏失。这个“偏失”就是理解在“视域融合”中的“偏见”。

对于殷鼎与王岳川对伽达默尔“视域融合”的理解，我有不同看法，我认为他们对“偏见”内涵的理解有偏失。

殷鼎理解的第二“视域”与王岳川理解的“初始视域”有着一致性，均是指涉文本的作者创建文本所存在的那个特定的历史语境。而殷鼎理解的第一“视域”与王岳川理解的“现今视域”则有着意义偏失。殷鼎理解的第一“视域”是指涉历史逝去的彼端通过语言的代际传递与历史当下的此端携手的整个历史语境，而王岳川理解的“现今视域”则纯粹是指涉主体阐释文本时自身栖居的当下历史。当然从顾颉刚“历史的层累地造成说”观审，当下历史也是从逝去的历史积淀而来的，但王岳川在理解中并没有强调这一点。在这里我们不难见出，前者把理解的历史及历史感置放于浸淫阐释主体的历史语境的彼端（逝去）与此端（当下）之间，而后者把理解的历史及历史感置放于阐释主体的当下历史与文本创建的原初历史语境之间。因此前者理解的“偏见”是在从