



中国诗学多元解释 思想研究

Study on Multi-interpretative Concept of
Chinese Poetics

李有光 著

人民文学出版社



中国诗学多元解释 思想研究

Study on Multi-interpretative Concept of
Chinese Poetics

李有光 著

人民文学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国诗学多元解释思想研究/李有光著. —北京:人民文学出版社,2014
(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-02-010478-9

I. ①中… II. ①李… III. ①诗歌研究—中国 IV. ①I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 115147 号

责任编辑 李 俊

美术编辑 吴 慧

责任印制 董



出版发行 人民文学出版社

社 址 北京朝内大街166号

邮政编码 100705

网 址 <http://www.rw-cn.com>

印 刷 北京新魏印刷厂

经 销 全国新华书店等

字 数 400 千字

开 本 710 毫米×1000 毫米 1/16

印 张 25.25 插页 2

版 次 2014 年 9 月北京第 1 版

印 次 2014 年 9 月第 1 次印刷

书 号 978-7-02-010478-9

定 价 65.00 元

如有印装质量问题,请与本社图书销售中心调换。电话:01065233595

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形式系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

目 录

引论 中国经学解释学与诗学解释学基本解释祈向之比较	1
一、中西解释学意义观和理解观的异质同构	1
二、中国经学解释学的基本解释取向——原意观	9
三、中国诗学解释学的基本解释取向——多元论	22
四、中国诗学多元解释话语的纲领和代表——诗无达诂	37
上篇 中国诗学“诗无达诂”多元解释取向的必然性研究	43
第一章 文本的规定性	45
第一节 以少总多——中国诗歌文本的特质对多元理解的决定性	46
一、片言可以明百意——诗歌语言的多义性与多元理解	46
二、意在言外——古典诗歌创作取向与多元理解的关联	56
三、悬象见义——诗歌意象之于接受和理解	67
第二节 律诗之妙 全在无字处——古典诗歌文本的空白与未 定性	77
第三节 无一字无来处——诗歌的互文与摹拟对原意观的放逐	85
第二章 读者的规定性	97
第一节 人各有心 不能皆合——理解的同一性与差异性	98
第二节 观听殊好 爱憎难同——经验的有限性与开放性	105
第三节 世万其人 人万其心——前理解结构与理解的创造性	115
第三章 哲学的规定性	121
第一节 知者不言 言者不知——道家语言哲学对多元理解的 影响	121
第二节 西方哲学解释学的理解本体论之启示	130
一、作者有时 看者有时——理解的历史性与时间距离	130
二、诗之用在我——自我理解与视域融合	139

第四章 美学的相关规定性	148
第一节 读者各以其情自得——以情为本与多元审美理解	148
第二节 读诗须知味外味——以味解诗与多元审美理解	154
第三节 兴起方是读诗——“比兴”说诗与多元审美理解	163
上篇部分小结	174
中篇 “诗无达诂”及其前理解史与效果历史研究	177
第五章 “《诗》无达诂”在西汉的历史性出场	179
第一节 “《诗》无达诂”及其出生时域和场域探赜	179
第二节 以《诗》为谏——“《诗》无达诂”话语生成的历史境遇	187
第三节 不任其辞——董子经学解释观对“《诗》无达诂”的意义	199
第四节 作为多元解释话语的“诗无达诂”的其他解释学命意	213
一、应之有近远 系乎感之有浅深——“诗无达诂”的深度理解取向	213
二、心所同然 千载如对——“诗无达诂”的对话理解取向	226
第五节 不离《诗》 亦不执《诗》——“从变从义”与合法诠释	236
第六章 “《诗》无达诂”的溯源——“《诗》无达诂”的前理解史	249
第一节 春秋“赋诗、引诗”与《诗》无达诂	250
第二节 《易传》“见仁见知”与《诗》无达诂	261
第三节 孔子“诗可以兴”、“述而不作”与《诗》无达诂	265
第四节 “以意逆志”、“善为《诗》者不说”与《诗》无达诂	274
第七章 从“《诗》无达诂”到“诗无达诂”——“《诗》无达诂”的效果历史	281
第一节 音实难知——六朝多元解释思想与诗无达诂	282
第二节 诗无定鹄——宋代诗学多元解释话语与诗无达诂	293
第三节 诗为活物——明代诗学多元解释话语与诗无达诂	302
第四节 诗无定解——清代诗学多元解释话语与诗无达诂	313
中篇部分小结	325
下篇 中国诗学多元理解与阐释的民族特征研究	329
第八章 中国诗学审美主义多元解释特征	334
第一节 中国诗学审美主义多元解释方式的构成	334
第二节 中国诗学审美主义多元解释的特征与成因	341
第九章 中国诗学神秘主义多元解释特征	346

第一节 中国诗学神秘主义解释话语的哲学缘起	348
第二节 中国诗学神秘主义解释话语的主要构成与作用	353
第十章 中国诗学体验主义多元解释特征	362
第一节 中国诗学体验主义理解与阐释话语的构成	364
第二节 中国诗学体验主义理解与阐释的特征及其哲学缘起	370
下篇部分小结	376
结语 中国古代诗学解释学的构建与“诗无达诂”研究	378
主要参考文献	383
本书内容已经发表的论文目录辑览	393
后记	395

引论 中国经学解释学与诗学解释学 基本解释祈向之比较

一、中西解释学意义观和理解观的异质同构

(一)

在对“诗无达诂”进行探赜钩深的历时性寻绎和爬罗剔抉的共时性研究之前,我们有必要以“置心平易”的态度,运用西方现代哲学著名的“直面事物本身”的现象学还原方法,即把我们此前关于这一问题的所有理论先“括起来”,对我们已有的前意见和前判断进行“悬置”,使我们能够尽可能地排除那些因袭的传统观念和理论构造从而回到事物本来的样子。显而易见,对“诗无达诂”这样一个在中国文化语境中几乎妇孺皆知的话语,由于其理论内涵的模糊性和日常应用的随意性,我们更需要在后面章节的深度开掘和全新观照之前先来目睹它“本来的样子”。事实上,“诗无达诂”作为一个重要的理论命题最早出现于西汉董仲舒的《春秋繁露》卷三之《精华第五》篇,其原初面貌是针对汉代今文经学以政教美刺模式说《诗》的现象而提出的“《诗》无达诂”:

难晋事者曰:“《春秋》之法,未踰年之君称子,盖人心之正也。至里克杀奚齐,避此正辞而称君之子,何也?曰:“所闻《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞,从变从义,而一以奉人。”^①

此说的另外一个非常近似的版本仍然首见于汉代文献,刘向《说

①(清)苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》卷三《精华》,中华书局,1992年,第94—95页。

苑·奉使》云：

《传》曰：“《诗》无达诂，《易》无通吉，《春秋》无通义。”^①

显然，这里的“通”即“达”，“故”即“诂”，完全可以置换。无论是“《诗》无达诂”还是“《诗》无通故”，都“意谓解释前人作品难以取得共同的一致见解”^②。原来，汉代今文经学的代表董仲舒试图将包括《诗》在内的先秦经典都纳入到自己的政治批判意图和阴阳灾异的理论框架中，“大致是将春秋以来的各种灾异和当时统治者的各种劣迹弊政相联系，希望以此引起汉帝对灾异的恐惧感。”^③于是，作为历史文本的《春秋》、政治文本的《尚书》、伦理文本的《礼记》、哲学文本的《易经》和文学文本的《诗经》都被解释为自然界阴阳变数和上天所降灾异的预兆与记录，董仲舒一方面企图以“君权神授”论赋予专制制度以先天的合法性，另一方面又竭力以其“天人感应”论来实现上天的绝对力量对君王的绝对权力的遏制。就这样，先秦经典的原意和春秋圣贤的本旨都被弃之不顾，一切皆可以为了现实需要而自由比附阐发。张隆溪先生认为，董氏提出“《诗》无达诂”的本意“不过是反对对《诗经》作字面上的生硬解释”^④，然而就是这样一声不经意的“反对”，却使“《诗》无达诂”成为一个极具生命力、影响力和派生力，兼跨经学与诗学场域的著名的理解与阐释话语。^⑤

东汉许慎《说文解字》曰：“诂，训故言也，从言古声。”段玉裁注曰：“故言者，旧言也。训故言者，说释故言以教人，是之谓诂。”^⑥，如此则“诂”的本义就是以今言解释古语。《尔雅·释诂》载邢昺疏曰：“释，解也；诂，古也；古今异言，解之使人知也，释言则释诂之别。”^⑦无疑，释诂即解释，就是打通古今语言障碍，保证理解顺畅的有效方法。唐代孔颖达在对《毛诗·周南·关雎》训传正义时也说：“诂者，古也。古今异言，通之使人知也。

① (汉)刘向撰、向宗鲁校正：《说苑校证》卷十二《奉使》，中华书局，1987年，第293页。

② 刘明今：《中国古代文学理论体系：方法论》，复旦大学出版社，2000年，第449页。

③ 周裕锴：《中国古代阐释学研究》，上海人民出版社，2003年，第74页。

④ 张隆溪：《道与逻各斯》，冯川译，江苏教育出版社，2006年，第261页。

⑤ 关于“《诗》无达诂”历史性出场的具体语境和本相，其生成的时域与场域，汉代谶纬之学、今古文经学所形成的特定历史境遇与它的关系，以及董仲舒的今文经学解释思想对“《诗》无达诂”命题产生的决定性影响，我们将在中篇部分的第五章进行专门细致地分析。

⑥ (汉)许慎著、(清)段玉裁注：《说文解字注》三篇上“言部”，上海古籍出版社，1988年，第92页。

⑦ (宋)邢昺疏：《尔雅注疏》卷一，见《十三经注疏》下册，中华书局，1980年，第2568页。

训者,道也。道物之貌,以告人也。……然则诂训者,通古今之异辞,辨物之形貌,则解释之义尽归于此。”^①因此,抛开西汉今文经学在为我所用的目的驱使下主张“无达诂”和东汉古文经学在考镜源流、无征不信的思想支配下认为可以“达诂”不论,仅仅就“《诗》无达诂”话语的关键词“诂”的本义而言,在剔除了后代诸多歧见异释而面对其本身之后,我们发现,“诂”的概念使得这一话语与生俱来地包孕了一种今天我们称之为解释学的维度,也同时意味着汉代人已经具有了我们当下所说的解释学意识。易言之,“《诗》无达诂”命题本来就先天地与解释学旨趣同在,其进入解释学问题域的必然性是不证自明的,这并不是我们用一种从西方引进的学科去生硬地规范它,而是解释学作为一种研究范式可以更好地让我们去认识它的特质,揭橥它应有的蕴涵。实际上,先秦时期大量的赋《诗》、引《诗》、用《诗》活动直至汉代“以《诗》为谏”的政治比附实践,已经充分说明了我们的先人早已具备了丰富的解释学经验,只不过今天我们用一种似乎是外来的理论话语作为能指去表征它的所指罢了。

我不想在这里对那些一直努力构建“中国解释学”的学者的立论作一番征引,以此表明中国文化自始至终都蕴含着丰富的解释学思想和方法。事实上,推开那些“以西套中”与“以中融西”的纠纷以及中学与西学的体用之争,直接面对人类生活本身,谁都不会否认,理解和解释是人类创造文明的起点,更是文明得以延展的方式,所有的文化成果都必须在理解和解释中孕育、诞生。无论是人类个体之间还是民族之间,在理解中交流,在交流中诠释也是人类能够繁衍生息的必要保证。当文字出现,人类文明的成果可以固化为作品之后,理解和阐释前人的文本并在此基础上创生新的精神产品就显得尤为必要。用西方本体论解释学的观念表述似乎更为彻底:理解是此在本身的存在方式,因为“人只在理解中意识到他存在的意义与价值,理解同时也拓宽了人生的境界。人生每时每刻都卷入理解,失去理解,人生变为一片无意义的阴影。因此,理解是构成人存在的一种基本状态与方式”^②。可以说,作为此在存在方式的形而上的理解和作为人与文本交流中介的形而下的解释,从人类诞生的那一刻起就与人类的思维活动和实践活动形影不离。“无论东西,无论古今,任何一种文化,都已自觉不自觉地探讨了理解与解释的问题,形成了种种阐释学理论。故阐释学之名虽来自西方,其实却是任何文化类型都不

① (唐)孔颖达疏:《毛诗正义》卷一,见《十三经注疏》上册,中华书局,1980年,第269页。

② 殷鼎:《理解的命运——解释学初论》,三联书店,1988年,第1页。

可或缺者。”^①鉴于此,从解释学的视域观照和研究“诗无达诂”这一中国诗学中的著名话语就不是所谓“以西释中”的机械比较,更不必担心会由此产生“以西代中”的结局。相反,无视“诗无达诂”先天的解释学维度和旨趣,放弃对“诗无达诂”及其历代相关话语的爬梳和整合研究,倒是一种固步自封的保守态度。在这里,与解释学有关的一切思想、方法、概念和话语都是人类共有的具有普适性价值的理论,它们既是本书对“诗无达诂”进行深度追问的学术背景和理论参照,更是我们彰显中国诗学源远流长、博大精深的解释学思想资源和构建中国诗学解释学的依归。

(二)

解释学的意义观以及与之对应的理解观是全部解释学理论的核心和解释学学术分野的界线。无论对“诗无达诂”进行历时性的纵深研究还是共时性的专题分析,我们首先必须从意义观和理解观上对其作准确的定位。在后面章节的探讨中,这种定位因为直接关涉中国诗学解释学根本的解释取向而显得尤为重要。在中国解释学思想中,孟子的“以意逆志”论鲜明地区分了读者之“意”和作者之“志”:

故说《诗》者不以文害辞,不以辞害志。以意逆志,是为得之。^②

孟子此论也同时宣告了一种以作者之意为本位和宗旨的理解观。在孟子这里,理解就是尽可能地接近和回归作者的原意。不过,与之相比,宋代陆九渊的话语提炼得更为全面而分明:“或问先生何不著书?对曰:‘六经注我,我注六经。’”^③对这两种截然不同的著述方法所蕴含的解释学经验,今天的学者有着非常透辟的分析:“所谓‘我注六经’和‘六经注我’实际上代表了两种不同走向的理解过程:前者是逆向的推演,让现在融入过去,让理解者向作者走去,是一种客观的技术的理解;后者是顺向的接引,让过去融入到现在,让作者向理解者走来,是一种主观的情绪的理解。”^④实际上,我们发现,这两种理解观是受着不同的意义观支配的,或者说,有什么样的意义观就会有怎样的理解观。当我们强调作者的意图和文本的本义,试图通过理解与阐释恢复和重构作者的原意时,“我注六经”的理解模式就会

① 李清良:《中国阐释学》,湖南师范大学出版社,2005年,第6页。

② (宋)孙奭疏:《孟子注疏》卷九上,见《十三经注疏》下册,中华书局,1980年,第2735页。

③ (宋)陆九渊著、钟哲点校:《陆九渊集》卷三十四《语录上》,中华书局,1980年,第399页。

④ 周裕锴:《中国古代阐释学研究》,上海人民出版社,2003年,第309页。

成为必然的选择;反之,当我们注重读者的视域与文本的视域发生碰撞、交流而生成的多元意义时,“六经注我”就是最好的理解途径。在中国学术史上,分别代表这两种意义观和理解观且泾渭分明的治学方式是汉学和宋学,《钦定四库全书总目》中的这段千古总结可谓不刊之论:

经稟圣裁,垂型万世。删定之旨,如日中天,无所容其赘述。所论次者,诂经之说而已。自汉京以来,垂两千年,儒者沿波,学凡六变……要其归宿,则不过汉学、宋学两家,互为胜负。夫汉学具有根柢,讲学者以浅陋轻之,不足服汉儒也。宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也。消融门户之见,而各取所长,则私心祛而公理出,公理出而经义明矣。^①

《中国阐释学》的作者李清良从解释学的视域对此评价道:“这是总论中国儒家经典阐释方式的权威论断。”他接着阐述说:“所谓‘汉学’即是注重字词训诂,注重对经典‘文义’的解释,切实但易流于浅陋;所谓‘宋学’,则是注重以意逆志,注重对作者‘深意’的阐发,精微但易流于空疏。”^②其实,代表汉学成就的古文经学坚持以字词训诂来通达经典的原意有其历史的必然性。一方面,因为它坚信“圣入之道,在六经而已矣。……六经之外,别无所谓道也。”^③解释的最终目的是还原并守护经典文本中承载的圣入之道,这当然有赖于对经典字句本义的考证训释。另一方面,由于古文经的重要典籍都是用先秦的古文字撰写而成,而从西周到汉代,仅文字就历经了甲骨文、古籀文、古文、小篆和隶书等多种字形的演变。显然,不依赖文字的训释来解决古文字和汉代通用的隶书之间的障碍就无法使人读懂典籍。在这一点上,中西解释学的最初功能和含义都是一样的,正如伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)所言:“根据最先的定义,解释学是一种澄清的艺术,它通过我们的解释努力转达我们在传统中遇到的人们所说的东西。凡在人们所说的东西不能直接被我们理解之处,解释学就开始起作用。”^④经学解释发展到宋代,宋儒中普遍兴起了强烈的疑古思潮和批判精神,所谓“不信注疏,驯至疑经;疑经不已,遂至改经、删经、移易经文以就已说”^⑤。陆九渊

① (清)纪昀等撰:《钦定四库全书总目》卷一《经部总叙》,中华书局,1997年,第1页。

② 李清良:《中国阐释学》,湖南师范大学出版社,2005年,第489—490页。

③ (清)崔述:《考信录提要》卷上,见《崔东壁遗书》,上海古籍出版社,1983年,第10页。

④ (德)伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社,2004年,第100页。

⑤ (清)皮锡瑞:《经学历史》,中华书局,1959年,第264页。

提倡“为学患无疑，疑则有进”，甚至“小疑则小进，大疑则大进”^①。现在看来，他的“我注六经”实则是对汉唐考据正义学风的总括，而“六经注我”却是在宋学精神的影响下张扬自我心性的一种话语创生。“后人往往将‘六经注我，我注六经’理解为两种不同的著述方法，即‘六经注我’偏重于主观随意发挥，‘我注六经’偏重于客观严谨说明。尽管这样的理解不符合陆九渊本意，它本身还是具有理论意义的。”^②可以说，宋学强调对经典微言大义的个体阐发直接缘起于对唐代孔颖达《五经正义》的反动。代表官方意识形态的《五经正义》由于长期居于一元独尊的权威地位而必然构成了对后来群儒主体性的压抑，于是宋儒对先秦经典的多元理解与阐释便打着怀疑的旗帜勇敢地站出来显扬自己的“理义大本”^③，尽管其实质不过是以一种新的权威文本代替旧的官定文本，但在实践层面上，像朱熹的《诗集传》和欧阳修的《诗本义》这样的创新阐释也确实开启了一种不同于汉学的治学风尚，从而客观上使宋学能够成为与汉学地位并列的代表了多元理解与阐释的学术取向。

(三)

让我们再来看看西方解释学更为分明的两种意义观和理解观对划分解释史和解释学派别的重要作用。先说现代，“现代阐释学在20世纪沿着两条主线发展。以赫施为主要代表的哲学阐释学家认为，一个文本的意义只能是作者的意义，并且总是取决于说话者的意图。……现代阐释学发展的第二条主线以海德格尔为主要代表。”^④在海德格尔的本体论解释学和伽达默尔的哲学解释学看来，“有什么样的前理解就会有什么样的理解，有多少前理解，也就会有多少理解。因为，读者在作品中看到的实际上始终是自己。”^⑤因此，前理解结构是读者解释文本和意义生成的前提与基础，意义不是先于阅读和读者理解的自在之物，而是读者视域与文本视域交流融合的第三生成物。相反，赫施(E. D. Hirsch)的看法却让我们不由自主地想起中国的汉学和清学对经典本义的追寻与坚守：“我们应该尊重原意，将它视为

① (宋)陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》、卷三十六《年谱》，中华书局，1980年，第472、482页。

② 邹国平：《中国古代接受文学与理论》，黑龙江人民出版社，2005年，第245页脚注③。

③ 朱子曰：“理义大本复明于世，固自周、程，然先此诸儒亦多有助。”见(宋)黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷八十《解诗》，中华书局，1986年，第2089页。

④ 赵一凡等主编：《西方文论关键词》，外语教学与研究出版社，2006年，第270页。

⑤ 金元浦：《文学解释学》，东北师范大学出版社，1997年，第319页。

最好的意义,即最合理的解释标准。”^①这简直与清代朴学大师戴震的治学思想和方法如出一辙:“有一字不准六书,一字解不通贯群经,即无稽者不信,不信必反复参证而后即安。以故胸中所得,皆破出传注重围。”^②实际上,无论是作为相对主义解释学大师的伽达默尔还是作为当代客观解释学代表的赫施,其根本的出发点和分界线还是在于他们对意义渊源的理解,即“是谁赋予文本以意义?”,对这个问题的寻绎和回答奠定了各自的意义观并同时决定了他们的理解观。

从早期的特殊解释学到施莱尔马赫(Schleiermacher)创立的普遍解释学,理解与阐释的根本任务和目标一直都是通过准确把握文本词句的涵义进而厘清并复原作者的意图。施莱尔马赫标新立异地将解释学定义为“避免误解的技艺学”,用他的名言表示就是:“哪里有误解,哪里就有解释学”。^③在施氏看来,对文本阅读的结果最常见的不是正确的理解而是误解。换言之,误解现象不是个别的,而是普遍的,而判断是否误解的标准当然就是作者的意图。这颇类似《汉书·艺文志》中提到的“读应尔雅”的阅读原则^④,即理解和阐释必须正确掌握圣人创作的本旨。施氏对解释学理论的重要贡献还在于他不仅认为理解和阐释就是重构作者的意向,它还意味着我们能够比作者自己更好地理解作者的思想。施氏在1819年的讲演中说:“要与讲话的作者一样好甚至比他更好地理解他的话语。”^⑤这无疑比过去那些顽固的原意观往前迈出了一大步。到了伽达默尔这里,解释学的意义观已经实现了质的变化,由此也导致理解观的飞跃:“文本的意义超越它的作者,这并不只是暂时的,而是永远如此的。因此,理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为。……我们只消说,如果我们一般有所理解,那么我们总是以不同的方式在理解,这就够了。”^⑥在《诠释学——它的历史和当代发展》一书里,洪汉鼎先

① (美)赫施:《解释的有效性》,王才勇译,三联书店,1991年,第13页。

② (清)余廷灿:《戴东原先生事略》,见梁启超《清代学术概论》,上海古籍出版社,2005年,第30页。

③ (德)施莱尔马赫:《1819年讲演纲要》,见洪汉鼎主编《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社,2001年,第58—60页。

④ 汉代班固在论及《古文尚书》时说:“《书》者,古之号令。号令于众,其言不立具,则听受施行者弗晓。古文读应尔雅,故解古今语而可知也。”见《汉书·艺文志》,商务印书馆,1955年,第6页。

⑤ (德)施莱尔马赫:《1819年讲演纲要》,见洪汉鼎主编《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社,2001年,第61页。

⑥ (德)伽达默尔:《真理与方法》上卷,洪汉鼎译,上海译文出版社,2004年,第383页。

生在脚注中说明,是他的朋友 Lutz Geldsetzer 教授在研究解释学历史时提出了独断型解释学和探究型解释学的区分,并以此清晰地概括了全部解释学的两种意义观和理解观^①。今天,“独断型诠释学代表一种认为作品的意义是永远固定不变和惟一的所谓客观主义的诠释学态度,按照这种态度,作品的意义只是作者的意图,我们解释作品的意义,只是发现作者的意图。……这种诠释学态度的主要代表人物是施莱尔马赫,理解和解释的方法就是重构或复制作者的意图,而理解的本质就是‘更好的理解’,因为我们不断地趋近作者的原意。反之,探究型诠释学则代表一种认为作品的意义只是构成物的所谓历史主义的诠释学态度,按照这种态度,作品的意义并不是作者的意图,而是作品所说的事情本身,即它的真理内容,而这种真理内容随着不同时代和不同人的理解而不断进行改变。作品的真正意义并不存在于作品本身之中,而是存在于它的不断再现和解释中。我们理解作品的意义,光发现作品的意义是不够的,还需要发明。理解的本质不是更好的理解,而是‘不同的理解’。”^②

由此,我们可以发现中西解释学在意义观和理解观的区分上完全是异质同构的。故而,从解释学的意义观出发,对中西解释学思想进行提纲挈领的归纳就显得很清晰:在原意观的主导下,理解和阐释就是祈向理性主义和客观主义的原意复制和更好的理解,其本质在于发现作者的意图。在中国话语里,就是以意逆志和我注六经的阐释原则,讲求无征不信和章句训诂,以接近和恢复经典本义为最高旨归。因此,这种理解与阐释取向强调理解的有效性和可验证性,意义的正确性和合法性;在多元意义论的指引下,理解与阐释就是祈向相对主义和主观主义的多元创新和不同的理解,其本质在于发明属于自我的意义。在中国话语里,就是诗无达诂和六经注我的阐释原则,讲求文无定解和个性体悟。因此,这种理解与阐释取向注重理解的历史性和开放性,意义的多元性和创造性。鉴于意义观对理解观的决定作用以及二者相互表征的关系,我将以原意观和多元论作为解释学全部特征的分界去观照中国经学解释学和诗学解释学的基本解释取向,并在比较和定位之后的背景中展开对“诗无达诂”的逻辑论证,即“为什么”中国诗学解释的基本原则和主要祈向是诗无达诂的多元理解与阐释;诗无达诂的出场原貌、前代生长的过程和后代传承的话语“是什么”;诗无达诂的多元理解

① 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,人民出版社,2001年,第16页脚注①。

② 同上书,第20—21页。

与阐释的民族诗学特征究竟“怎么样”。

二、中国经学解释学的基本解释取向——原意观

(一)

按照“‘经’为孔子所定,孔子以前不得有‘经’”^①的观点,“经”当然应该是儒家经典的专称。据《史记·儒林列传》载:“孔子闵王道废而邪道兴,于是论次《诗》、《书》,修起礼乐。”^②至于孔子删定并传授《春秋》,其事更是尽人皆知。虽然先秦时期已经兴起尊“经”的风尚,但真正意义上的经学一般公认为始于汉武帝“独尊儒术”和设立五经博士时期。“五经”在汉代取得法典的至高地位和官定教科书的身份之后,对经典的学习和阐释就成为当时读书人神圣的学术活动。这种经学运动使得享受“经”之待遇的儒家典籍历代繁衍,由“七经”到“九经”,直至宋代在唐“十二经”的基础上增加《孟子》而固定为“十三经”,这些儒家经典遂成为中国经学解释学的主要研究对象。毫无疑问,对经典的理解和阐释必然要受到儒家言意观的重要影响,具体而言,是主张“言不尽意”^③,还是认为“言能尽意”,这直接决定了中国经学解释学的理解趋向是“多元论”抑或“原意观”。我们今天能够见到的最能代表儒家言意观念的表述仍然出自孔子:

仲尼曰:“《志》有之:‘言以足志,文以足言。’不言,谁知其志?言之无文,行而不远。”晋为伯,郑入陈,非文辞不为功,慎辞哉。^④

此后,“言以足志,文以足言”就成为与“书不尽言,言不尽意”并列对置的经典话语。周裕锴先生认为:“先秦诸子言意理论的两大向度奠定了中国阐释学的基石:‘言以足志,文以足言’的观念成为后来各种意图论

① (清)皮锡瑞:《经学通论·序》,中华书局,1954年,第1页。

② (汉)司马迁著、(唐)张守节正义:《史记·儒林列传》,中华书局,1982年,第3115页。

③ “言不尽意”是孔子说出来的,《易传》载:“子曰:‘书不尽言,言不尽意。然则圣人之意其不可见乎?’”孔颖达疏曰:“此一节夫子自发自问。”意谓这并不是孔子主张言不尽意,只是在特定语境中的一种设问,因为孔子在设问“圣人之意其不可见乎”之后,接着“子曰:‘圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。’”这就完成了自问自答的过程,从而不言而喻地否定了“言不尽意”一说。见《周易正义》卷七《系辞上》,《十三经注疏》上册,中华书局,1980年,第82页。

④ (唐)孔颖达疏:《春秋左传正义》卷三十六《襄公二十五年》,见《十三经注疏》下册,中华书局,1980年,第1985页。

阐释学的源头,即相信阐释的有效性,幻想读者的理解能与作者的意图达到同一。”^①也就是说,儒家言能尽意观构成了我们理解经典的合法性和阐释圣贤原意的正确性的哲学基础。换言之,如果说“与其他文化不同的是,我们的古典阐释传统起源于中华先民在文化经典中探求圣贤思想的愿望”^②,那么这种愿望实现的理论前提就是“言以足志,文以足言”,否则一切对经典的理解与阐释只能是对圣贤意图的误读和扭曲。事实上,儒家不仅认为言的功能在尽意,它甚至是人的全部精神世界的表征,言与内在虽然不是一一对应的关系,但精神的外化必然指向言说。这正如孔子所云:“有德者必有言,有言者不必有德。”^③《易传·系辞下》说得更直接而肯定:“将叛者其辞惭,中心疑者其辞枝,吉人之辞寡,躁人之辞多,善诬之人其辞游,失其守者其辞屈。”^④后世之人也就据此将人的内在德性和精神变化与外在的言说建立了一种互释的关联,正所谓“心之所感有邪正,故言之所形有是非”^⑤。

东汉古文学家为了给自己的训诂笺注寻求合理性,不仅坚守先秦儒家的言意观,而且提出了令人耳目一新且颇具美学价值的“心声心画”论。扬雄《法言·问神》云:

君子之言,幽必有验乎明,远必有验乎近,大必有验乎小,微必有验乎著。无验而言之谓妄。君子妄乎?不妄。言不能达其心,书不能达其言,难矣哉!惟圣人得言之解,得书之体,白日以照之,江河以涤之,灏灏乎其莫之御也。面相之辞相适,揅中心之所欲,通诸人之嚅嚅者,莫如言。弥纶天下之事,记久明远,著古昔之唔唔,传千里之恻恻者,莫如书。故言,心声也;书,心画也。声画形,君子小人见矣。声画者,君子小人之所以动情乎!^⑥

值得欣喜的是,扬雄已经开始注意到言的验证性,而这正是训诂的重要特征。在古文经学看来,经过验证的言说必能传达内在之心,经过验证的文辞也一定可以准确体现言说之意。故而,欲通达经典文本中蕴含的圣贤之旨,必须经过一番仔细认真的通诂考据、稽古钩沉和探赜索隐的努力,这也

① 周裕锴:《中国古代阐释学研究》,上海人民出版社,2003年,第7页。

② 赵一凡等主编:《西方文论关键词》,外语教学与研究出版社,2006年,第9页。

③ (宋)邢昺疏:《论语注疏》卷十四,见《十三经注疏》下册,中华书局,1980年,第2510页。

④ (唐)孔颖达疏:《周易正义》卷八,见《十三经注疏》上册,中华书局,1980年,第91页。

⑤ (宋)朱熹:《诗经集传·序》,上海古籍出版社,1987年,序言第1页。

⑥ (汉)扬雄撰、韩敬注:《法言注》卷五《问神》,中华书局,1992年,第109—110页。