

二分路径与居间路径

——关于文学研究的一个方法论问题

○ 周 宪

(南京大学 艺术研究院,江苏 南京 210093)

[摘要]文学阐释的边界的确是存在的,而且在文学研究的实践中有重要功能。完全无边界就意味着无章无法,那就会使文学研究无根无据信口雌黄;但是这个边界是一个想象的边界,并不是一个死板僵固的分界线,毋宁说它是一个移动的、富有弹性的边界。任何文学阐释不可能脱离阐释者当下语境而回到历史文本的原初语境中去,又不能脱离文本原始的历史语境做当下的任意发挥。真正具有历史意义的文学阐释一定要同时具备这两种实在——文本的历史实在与其历史理解的实在。

[关键词]文学阐释;边界;历史语境

关于文学研究的方法论问题,张江先生提出了一个颇有创意的想法,那就是必须确定一个文学研究的边界,在这个边界内的文学阐释,即符合文本原义和作者意图的文学阐释才是合理合法的;越出了这个边界,则会造成强制阐释现象的发生,因为背离了作者意图和文本原义。

那么,文学阐释的边界何在呢?张江先生论证了三个方面的内容,首先,文本原义是有限的,不能也不宜做无限的发挥。一旦越出了这个文本意义的有限性,也就落入了强制阐释的窠臼,但这个有限性究竟指什么?从行文来看,好像还是指作者意图所生成的文本原义;其次,任何文本的产生都有其特定的语境,文学文本的阐释就是要回到该文本的原初语境中去,离开了原初语境的文本阐发也会导致强制阐释,这是一个朴素的历史主义要求;最后,关于经典文本的阐释,经典是一种独特的文学文本,其力量来自它本身的独创性,离开了经典文本的独创性而主观阐发,会使批评话语成为批评家话语而非经典话语,此乃一种越

界行为。三点论证实际上分别涉及三个不同的问题,第一点涉及文本自在的有限意义如何尊重;第二点强调的是如何避免把批评家当下语境的理解带入阐释而歪曲文本原初意义;第三点是彰显了经典自身有其固有的独创性审美特质,任何偏离这一特质的阐发都会导致主观臆测。这三点看起来是不同的问题,但它们都和阐释边界密切相关。第一点和第三点是基于某种逻辑上的预设,即文本有自己固有的意义,或经典有自身的独创性特质;第二点则是基于某种历史主义的预设,任何文本的意义都必须回到其原初语境才能把握其意义。

我读后感到,张江先生立论严谨,意在从逻辑关系上和历史的时间关系上阐明文学研究必须遵守的一些原则,依照这些原则行事的文学阐释是在边界内的合理合法阐释,反之,罔顾这些原则的越界做法就值得警醒,因为它走向了强制阐释,歪曲文本有限的意义。细读张江先生的论述,在各种表述后面隐含了一个基本假设:那就是文本必有其本然的、原始的或固有的意义,它们就在那里,聚焦它们文学阐释是守土有责中的正当行为,散焦或离焦的阐释则属于越界行为,越界即强制阐释。这么来看,所谓边界也就是某种实体性的、本然存在的意义,文学研究的目的是去发现和证实它,而不是另辟蹊径自由言说别的什么。

这个看法是朴素的,也是有针对性的。尤其是晚近文学研究存在着大量的越界或跨界阐释,其宗旨与其说是为了说明某个文本的文学问题,还不如说是为了阐发研究者自己先入之见,各式各样的强制阐释的确在改变文学研究的性质,使之逐渐变为政治、社会、历史、心理、语言、族群、阶级、性别的讨论,文本固有意义完全被忽略不计了。当我们习惯于这样的越界阐释时,恰恰忘掉了文学所以为文学的特质。非文学的阐释取代了文学阐释,文学批评家们跃然而成政治演说家和社会批评家。张江先生的讨论与当下西方文学理论界涌动的审美回归论和新形式主义等主张不谋而合,也体现了他对文学研究的敏锐的问题意识。

研读张江先生的这封信,无可回避的一个棘手问题是:到底如何看待文本的固有意义或原始意义或自在意义这个基本假设?当我们质疑强制阐释的种种做法而强调文本固有意义时,会不会同时又落入另一个潜在的陷阱——本质主义基础上主客对立二分呢?我在以前的几次回应中反复强调了几个相关的看法,其一,人文学科是关于意义和价值的研究,所以它的基本方法是阐释和理解,文学研究更是凸显了人文学科的这一特性。但是,人文学科对意义的理解和阐释与自然科学那种无差别无歧义的范式判然有别,必然会充满了争议和不同声音。所以,人文学科的真理形态不会是普遍一致、明晰确定的意义陈述,而是不同理解和阐释之间的交往与沟通,是一种论证基础上的说服,是一种协商和对话中的共识,如伽达默尔所言:“阐释学的任务就是要解释这种理解之谜,理解不是心灵之间的神秘交流,而是一种对共同意义的分有。”^[1]但我要接着补充说,这“共同意义”并不是自然而然存在着,它需要经过批评家持续不断的努力探究和交往才会达成。其二,虽然不能否认文本固有或原始或自在意义的存在,但是,这种意义充其量只是一个逻辑上的假设,一种想象的规定。在具体的文学研究场

域,文本固有意义一定会由于不同的阐释者、阐释目标和阐释语境而发生各种各样的变异。这么说,好像文学研究会变成一种无边无际的主观臆测的游戏,其实不然!我还是想用美国解释学家赫什“意义”和“意味”两个概念的关系来陈述我的想法,即是说,文本的固有意义相当于赫什所说的“意义”,就是一个意义发生的源头,它隐而不现地存在于文本的文字肌理之中。但是,对任何文学研究者或文学爱好者来说,这种“意义”总是变换着自己的面目接近他们,就像川剧中的“变脸”一样,它并无一个明晰可见、始终如一的面貌,而观众看到的种种“变脸”也就是赫什所说的“意味”。我们知道,文学研究或文学阅读是一种意义的生产活动,谁来读?怎么读?何时读?为何读?所有这些不确定的因素对文本意义的理解和阐释都是有所影响,假如说赫什的“意义”相对固定和原始的话,那么,文学研究者和文学爱好者读到的乃是其“意味”,而“意味”则是多变的和差异的,呈现为川剧的一张张“变脸”。

由此,又引申出两个另外的问题:其一是如何看待这样的多样性。我以为,文学阐释的多样性和差异性不应看做是文学研究不如科学研究的短处,而应理解为文学研究最具创造性的契机。自然科学的定律不论谁去发现都是一个规范表述,物理学定律也好,数学的圆周率也好,只有一种严格的说法,它们不会引起歧义。文学阐释迥然异趣,同一个文本会有不同的阐释和理解不但是正常的情况,而且是文学所以为文学的特有魅力所在,它为文学批评家和研究者提供了一个富有弹性和不确定性的阐释空间,而非一个自然科学那样明晰规范而没有发挥余地的封闭空间。“变脸”魅力在这里一览无余。其二,接着第一个论断,是不是说任何差异性的阐释都是合理的呢?换言之,在承认差异性和多样性阐释的前提下,如何防止主观臆断的强制阐释呢?这就必须回到赫什“意义”与“意味”概念的关系上来,前面我们强调了两者的不同,强调批评家和文学爱好者只能照面后者而无法达致前者。这里,我们需要辩证地强调另一面,那就是“意味”是与“意义”密切相关的,而非游离的、无关的和断裂的。我想指出的一个事实是,一方面我们不可能直接把握到文本那原初的、固有的或自在的意义,但是我们可以看见作为它的各种变体形式出现的“意味”。后者与前者的关系也就会呈现出许多不同的距离。从逻辑上推证,合理的文学阐释应该尽量使“意味”接近或趋近“意义”,但却不可能无距离地达致“意义”。同时,我们也要防止有意背离“意义”的任意阐释,甚至完全无关的阐释,那就会堕入强制阐释的渊藪,因为这样的阐释已经不再是“意味”而是“臆测”了。简言之,“意味”是“意义”的具体化,就像“变脸”一样,变来变去还是那张脸,但是造型、色彩、情绪和形式则有所不同。看起来这种观念有点“第三条路”的折中主义,但我以为这也许是最切合文学阐释实际的研究路径。“一千个读者有一千个哈姆雷特”这一说法有点夸张,但是一千个读者心中的哈姆雷特一定不会千人一面。更重要的是,我以为文学阐释工作是在一个诸多要素的结构中展开的智力工作,因此必然会受到各种要素关系影响。就像社会学中一直争论不休的行动者与结构的关系,行

动者一方面有自己的自由意志和自主行动,另一方面又不得不要受到结构的定位、限制和影响。这正是文学批评家文学阐释实践的实际境况。谁能脱离特定的社会、历史和文化的语境结构而自说自话呢?如鲁迅所言,人是不可能拔着自己的头发离开地面的。

说到这里,我再次重申一下一个一贯想法,那就是文学阐释说到底是一种批评家与文本、作者、文本原始语境之间的复杂对话,是与这个文本已有的阐释的历史和文学史之间的复杂对话。后来的每一种合理解释,亦即对新的“意味”的发现,说到底都是在前人阐释基础上对文本“意义”的又一次趋近。文本固有的、原始的或自在的意义就像是“变脸”中的那个角儿,他在舞台上始终不露庐山真面目,我们看到都是他的各种变体(“意味”)。至此我想说,文本固有的、原始的或自在的意义其实是一个想象的边界,但是它又不能没有,如果没有这个想象的边界,文学研究就会像放风筝而断了线;但这个想象的边界又是不可企及的,它总是在远方召唤着、诱惑着和吸引着文学批评家们。这就是文学阐释微妙之处,也是文学研究者进入这一专业领域必须培育的文学阐释方法论上的“分寸感”。每一个严肃的批评家都会有一种直觉,这种直觉使他可以不断趋近“意义”而获得各种“意味”,他对这些“意味”的发现和阐释总是参照那个隐而不现的“意义”。所以,我在上一回应中提出了以“文学意义”概念来取代“文本意义”,意在强调所谓的文本意义实际上是想象的目标,它几乎是不可企及的,而文学阐释是文学批评家在多要素的复杂文学历史知识的结构系统中展开的一种智力劳作,意义的生产受到诸多要素的影响,不可能是文本固有意义的自我呈现,相互作用中,主体与客体、当下与过去、自我与文化之间的对话和协商便出现了,文学的意义油然而生。

如果以上说法可以成立的话,那么,我们对文学阐释的边界就会有一种全新的看法。第一,文学阐释的边界的确是存在的,而且在文学研究的实践中有重要功能。完全无边界就意味着无章无法,那就会使文学研究无根无据信口雌黄;第二,但是这个边界是一个想象的边界,如同赫什所说的“意义”一样,它像是一个生发出种种“意味”的发生器。这么来看,文学阐释的边界并不是一个死板僵固的分界线,毋宁说它是一个移动的、富有弹性的边界。它存在却不僵固,它是想象的却也给文学阐释提供导向,它有自身的定性却又给合理阐释提供新的生长空间。

其实,这样的关于阐释边界的理解,同样也可以用于文学经典。所谓文学经典,不过是文学文本中最具价值和影响力的文本,对这类文本意义的阐释,与其他文学文本并无二致。所不同的就是文学经典文本的意义更为复杂,因此引发阐释的各种“意味”也更具多样性和差异性。如果说普通文学文本的意义相对单纯的话,那么,文学经典文本由于其独特性和独创性,往往使得其意义更带有形态上的复杂性和内在的矛盾性。这里不妨借用巴赫金的“复调”和“独白”两种类型的文本来加以说明。比较说来,经典文本更具有复调性文本,各种不同的

声音相互交错抵牾,形成一个多声部的、差异性的和声结构;而普通文学文本则相当于独白型文本,缺乏复杂多样的多声部,往往是一两个主声部支配而已。所以,经典文本的阐释更具有挑战性,说不完的莎士比亚就是这个意思,说不尽的《红楼梦》亦复如此!

关于文学阐释的历史距离,张江先生给出了一个明确的历史主义或历史还原论的解释,就是文本意义只有回到原始语境中才有合理的阐释。在文学文本的历史解释方面,从来就有两种针尖对麦芒的看法,一种是“向后看”的立场,即回到文本发生时的过去来阐释,用眼下流行的说法就是所谓的“语境化”,它把文本出现时的语境作为文本意义阐发的唯一参照;另一种是“向前看”的,它强调任何历史文本都是对后来的语境发生作用的,因此其文本意义总是对后来的各种阐释开放,克罗齐“一切历史都是当代史”的说法成为此种观念的经典表述,这种立场强调文学研究的当下性,以当下性来处理文本的历史关系。其实,仔细辨析起来,这两种看似对立的观念,内在的假设都是一致的,那就是假定了文学文本历史阐释只有一个可靠的参照,不是过去就是现在。单纯回到过去容易导致历史还原论,只关注当下则容易形成历史虚无主义。于是,我们需要在两者之外另辟蹊径,也许真相就在两个看似对立的立场之间。

在我看来,德国哲学解释学以及受其影响的接受美学,在相当程度上已经解决了这个难题。任何文学阐释所面临的境况是,阐释不可能脱离阐释者当下语境而回到历史文本的原初语境中去,阐释又不能脱离文本原始的历史语境做当下的任意发挥。伽达默尔提出了一系列精彩的论断来解决阐释的历史距离问题。他认为,历史主义要去除阐释者当下的干扰而回到历史的过去的做法是幼稚的,所以每个时代都必须按照它自己的方式来理解历史流传下来的文本。这就出现了阐释者与文本之间的历史的时间距离,以往的阐释学极力要消除这一个距离,以此来确保阐释的客观性,伽达默尔不这么看,他坚信时间距离应视作理解的一种积极的创造的可能性。所以,伽达默尔虔信理解并不是复制行为,而始终是某种创造行为。这种创造行为只有在历史的视域中才有可能,所谓历史视域既不是丢弃自己进入他人世界,也不是单纯地受制于自我的标准,“而总是意味着向一个更高的普遍性的提升,这种普遍性不仅克服了我们自己的个别性,而且也克服了那个他人的个别性。‘视域’这一概念本身就表示了这一点,……获得一个视域,这总是意味着,我们学会了超出近在咫尺的东西去观看,但这不是为了避而不见这种东西,而是为了在一个更大的整体中按照一个更正确的尺度去观看这种东西。”^[2]他进一步指出,经验的文本与当下现实总是存在着某种紧张关系,解释学非但不是去掩盖这一紧张,而是要彰显这一紧张。正是在这一紧张关系中,筹划出一种不同于现在视域的历史视域,也就是文本原初的视域与当下视域的某种融合(视域融合),这样看到的文本绝不是刻板僵固的,而是在一种“效果历史”的历史流传中加以呈现。以下伽达默尔的一段话极为重要:

真正的历史对象根本就不是对象,而是自己和他者的统一体,或一种关

系,在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此,我就把所需要的这样一种东西称之为“效果历史”。理解按其本性乃是一种历史事件。^[3]

“效果历史”所呈现的是真实的历史对象的关系,在这种关系中“同时存在着历史的实在和历史理解的实在”,真正具有历史意义的文学阐释一定要同时具备这两种实在——文本的历史实在与其历史理解的实在。我以为,这是我们对历史文本做历史阐释最为重要的方法论观念。在此请允许我对伽达默尔的话做些发挥:历史的时间距离在历史阐释中被转化为某种积极的创造性,历史的实在不是孤立地存在于和后人无关的过去中,它始终存在于和后来的种种历史理解的实在的复杂关联中。没有历史理解的实在,历史的实在就无法显现自身的意义。所以,我相信任何一位批评家都不会自失忘我地回到历史语境中去,像王国维所说的“无我之境,以物观物,故不知何者为我,何者为物”。当然,也不是王国维所说的“有我之境,以我观物,故物皆著我之色彩”。^[4]而是在“有我之境”和“无我之境”之间,是两种境界的“视域融合”。进一步说,“融合”不是取消自我与他者的差异,也不是消弭作者文本的过去与批评家当下阐释的历史距离,而是在这样的差异和距离中,打开历史文本的其历史实在在历史理解实在中的意义。让我最后再次引用伽达默尔的一段话来作为结语:

(理解的)循环在本质上就不是形式的,它既不是主观的,又不是客观的,而是把理解活动描述为流传物的运动和解释者的运动的一种内在相互作用。支配我们对某个文本理解的那种意义预期,并不是一种主观性的活动,而是由那种把我们与流传物联系在一起的共同性所规定的。但这种共同性是在我们与流传物的关系中、在经常不断的教化过程中被把握的。这种共同性并不只是我们已经总是有的前提条件,而是我们自己把它生产出来,因为我们理解、参与流传物进程,并因为继续规定流传物进程。所以,理解的循环一般不是一种“方法论的”循环,而是描述了一种理解中的本体论结构要素。^[5]

注释:

[1][2][3][5] 伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社,1999年,第374、391-392、384-385、376页。

[4] 王国维:《人间词话》,傅杰编校:《王国维论学集》,中国社会科学出版社,1997年,第319-320页。

[责任编辑:力 昭]