

文本差异与近古诗歌阐释学中的精神融合

阳清, 刘静

(云南师范大学文学院, 云南昆明, 650500)

摘要: 近古诗渐衰, 而诗论益精。近古诗论家对于“可解”与“不可解”“不必解”之诗的争论, 从创作和阐释的双重角度出发, 客观上揭示出了古典诗歌的文本差异。阐释方式往往因文本类型而定。依据“可解”与“不可解”“不必解”之说, 阐释者或执辞求意, 或欣然兴会, 或专力壹思、精神融合于古人, 才可达到某种程度的阐释效果。在诸种阐释手段中, 精神融合因其强调阐释者与创作者之间的沟通无碍, 往往具有较为重要的意义和价值。

关键词: 文本差异; 近古; 诗歌阐释学; 精神融合

中图分类号: I207.22

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2012)02-0136-04

—

明代诗人谢榛认为:“诗有可解、不可解、不必解, 若水月镜花, 勿拘泥其迹可也。”^{[1](3)}这里所谓“可解”之诗, 意指有所昭示或寄托之作品, 读者自可依照知人论世、诗史互证之法去抉奥阐幽; 至于“不可解”之诗, 譬若水中月、镜中花, 其高远清虚、幽悠宁谧的境界, 一方面是诗人神遇外物之际兴会适然的产物, 另一方面往往因其虚幻特质而变得难以琢磨。对于“不可解”之诗, 阐释者任何的界定和确解, 实际上是一种限制和误读, 它自然是“不必解”的了。

为了更好地阐明这个观点, 谢氏又云:“黄山谷曰:‘彼喜穿凿者, 弃其大旨, 取其发兴于所遇林泉、人物、草木、鱼虫, 以为物物皆有所托, 如世间高隐语, 则诗委地矣。’予所谓‘可解、不可解、不必解’, 与此意同。”^{[1](13)}作为江西诗派的典型代表, 黄庭坚一生以老杜为宗, 却以为即便是针对拥有“诗史”美誉的杜诗, 阐释者亦不可穿凿附会, 以为寄寓无所不在, 总是习惯性地为文本寻找现实依据。其正确的方法, 应该是取其大旨, 弃其枝末, 这样不至于把好诗解释成为了历史的传声筒。谢榛对此论深表赞同。

一般来说, 赞同黄庭坚、谢榛的诗论家是倾向于标举不可解、不必解之诗的。譬如清初诗论家叶燮,

他把“是否可解”作为评判诗歌优劣的重要标准。叶氏《原诗》言:“要之作诗者, 实写理事情, 可以言言, 可以解解, 即为俗儒之作。惟不可名言之理, 不可施见之事, 不可径达之情, 则幽渺以为理, 想象以为事, 惝恍以为情, 方为理至事至情至之语。此岂俗儒耳目心思界分中所有哉!”^{[2](32)}在他看来, 可言、可解之诗乃俗儒之作; 表现在理、事、情等方面的不可解、不必解之作品, 才是理至、事至、情至之语。不难看出, 谢榛、叶燮诗论的共同点, 在于对不可解、不必解之诗的青睞和赞赏。其不同点是: 前者从阐释视角出发, 后者从创作视角出发。尽管如此, 阐释与创作往往紧密关联、二位一体, 它们共同组成文学活动的重要环节, 故谢、叶两家之说, 实同一说。

与谢、叶两家诗论迥异的是, 明人俞弁引蒋冕云:“近代评诗者, 谓诗至于不可解, 然后为妙。夫诗美教化, 敦风俗, 示劝戒, 然后足以为诗。诗而至於不可解, 是何说邪? 且《三百篇》, 何尝有不可解者哉?”^{[3](1318)}清人何文焕亦曰:“解诗不可泥, 观孔子所称可与言《诗》, 及孟子所引可见矣, 而断无不可解之理。谢茂秦创为可解、不可解、不必解之说, 贻误无穷。”^{[4](823)}蒋、何两家因为受到儒家批评传统的深刻影响, 往往以《诗经》为代表, 以孔孟之说为准绳, 以《毛诗序》为典型, 特别注重诗歌的社会价值和现实意义, 故而痛批谢榛。封建体制总是需要儒家诗教和《毛诗序》的。正因为如此, 在谢、叶的同时代社

收稿日期: 2011-11-14; 修回日期: 2012-03-10

作者简介: 阳清(1979-), 男, 湖南衡阳人, 文学博士, 云南师范大学文学院副教授, 主要研究方向: 古典文学; 刘静(1985-), 女, 四川绵阳人, 云南师范大学文学院2010级硕士研究生, 主要研究方向: 美学。

会中, 依然有不少诗论家坚持: 诗歌必然可解, 诗歌断无可解之文本, 只有可解之诗, 才是真正的好诗。这正是叶燮所谓的俗儒观念。

黄、谢、叶、蒋、何诸家之说, 究竟孰对孰错? 笔者以为: 其一, 诗歌自有“可解”“不可解”以及“不必解”之文本, “不可解”自然“不必解”。相对而言, 蒋、何二家, 或以为诗“何尝有不可解者”, 或以诗“断无可解之理”, 持论确有褊狭之处。其二, 正如清人朱鹤龄所说的那样: “指事陈情, 意含讽喻, 此可解者也。托物假象, 兴会适然, 此不可解者也。”^{[5](301)}换句话说, 有的诗歌文本侧重“指事陈情、意含讽喻”, 有的则侧重“托物假象、兴会适然”。前者注重写实, 后者则注重象喻。前者强调思想价值, 后者凸现审美境界。而比较之下, “不可解”“不必解”之诗的美学气质更浓。其三, 可解之诗也好, 不可解、不必解之诗也罢, 它们都是作者在特定时空下的心灵产物, 故而在艺术本质上没有优劣之分。不仅如此, 两者之间的异质同构, 往往综合构成了古典诗歌的文本特色, 孕育并创造出了许多流传不朽的优秀作品。

二

近古诗渐衰, 而诗论益精。有关“可解”与“不可解”“不必解”之诗的争论, 实际上从创作和可供阐释的双重角度出发, 客观揭示出了古典诗歌的文本差异。

文本差异意指文本与文本之间的类型区别。文学作品当中的文本差异, 通常表现为三种情况: 一是文学体裁的差异, 譬如诗歌文本与小说文本的差异性; 二是在同一体裁之下不同作品的特征差异, 譬如诗歌有写实、抒情与象征的文本差异性; 三是基于某种特定的作品, 因为读者、阐释者之视野和角度不同而形成文本评定的差异。在古典诗歌当中, “可解”与“不可解”“不必解”之间的文本差异, 实际上属于后面的两种情况。阐释方式往往因文本类型而定。古典诗歌文本的这种差异性, 必然要求阐释者根据具体情况来做出判断和抉择, 继而采用相应的阐释方法去解读作品。

针对“可解”“不可解”以及“不必解”之诗, 近古诗歌阐释学通常采用三种方式, 藉此实现阐释者与作者的同一: 其一, 执辞以求意, 较为直观地理解作品; 其二, 欣然兴会, 自发地运用心理经验、情感、联想等以感受和体悟作品, 以至瞬间达到与创作心理的共鸣; 其三, 精神融合, 亦即阐释者专力壹思, 摄

己之心以印作者之心, 与作者“邂逅于无何有之乡”, 最终“达于古人”。^{[6](5)}较为笼统地讲, 上述三种阐释方式, 实际上适用于任何类型的诗歌文本。分而论之, 倘若“执辞求意”适用于“可解”之诗, 那么“欣然兴会”与“精神融合”, 则相对适用于“不可解”“不必解”之诗。

先看“执辞求意”, 亦即根据书面文字去推求“可解之诗”。这是早期诗歌阐释学的重要内容, 其重要依据不仅是汉语训诂学的常用原理, 还在于“知人论世”和“诗史互证”。诗歌训诂往往包括解释词语、串讲句意、说明章旨、分析句读、阐释语法、校勘文字、说明修辞、诠释成语典故、考证古音古义、叙事考史等方面的内容, 兹不赘述。关于“知人论世”之说, 源出《孟子》“颂其诗, 读其书, 不知其人, 可乎? 是以论其世也”数语,^{[7](251)}作为早期阐释学的发端之论, 它后来逐渐积淀成为“诗史互证”的诗学范式。至于“诗史互证”, 譬如《容斋随笔》引东坡《志林》: “白乐天尝为王涯所谗, 贬江州司马。甘露之祸, 乐天有诗云: ‘当君白首同归日, 是我青山独往时。’ 不知者以乐天为幸之, 乐天岂幸人之祸者哉? 盖悲之也。” “予读白集有《咏史》一篇, 注云: ‘九年十一月作。’ 其词曰: ‘秦磨利刃斩李斯, 齐烧沸鼎烹郈其。可怜黄、绮入商、洛, 闲卧白云歌紫芝。彼为菹醢机上尽, 此作鸾凤天外飞。去者逍遥来者死, 乃知祸福非天为。’ 正为甘露事而作, 其悲之之意可见矣。”^{[8](11)}苏轼正是依照“知人论世”和“诗史互证”的方法论, 藉此科学而客观地阐释白诗。

据学者研究, 洪迈《容斋随笔》以及由此展示出来的宋人对唐诗的接受, 最能充分说明“诗史互证”的阐释学范式。尽管如此, 诗歌毕竟不是历史, 艺术源于现实但必然高于现实。如果说, “诗史互证”通常表现在以史证诗、以诗证史、由诗见证社会政治风尚等方面, 其积极意义在于让读者清晰地认识和理解作品的历史背景和生活原型; 那么其消极的一面, 则在于从某种程度上忽视了诗歌文本的艺术原质, 以致在某些情况下, 误读和误解了诗歌本义。清初王船山指出: “必求出处, 宋人之陋也。其尤酸迂不通者, 既于诗求出处, 抑以诗为出处, 考证事理。杜诗: ‘我欲相就沽斗酒, 恰有三百青铜钱。’ 遂据以为唐时酒价。崔国辅诗: ‘与沽一斗酒, 恰用十千钱。’ 就杜陵沽处贩酒向崔国辅卖, 岂不三十倍获息钱耶? 求出处者, 其可笑类如此。”^{[9](17)}由此可见, 以“诗史互证”为方法论的“执辞求意”, 亦当参照文本语境、风格、辞例等谋而后定, 否则就会贻笑大方。

再看以“执辞求意”为前提的“欣然兴会”。阐释

学意义上的“欣然兴会”，意在读者或接受者自发地运用心理经验和感觉去领悟“不可解”之诗，以至与之前的创作心态达到瞬间的交通。诗歌创作自然需要灵动的联想，所谓“神用象通，情变所孕。物心貌求，心以理应”^{[10](495)}，足以说明。诗歌阐释同样需要灵动的联想，故茅坤言：“仆尝读东坡所窜惠州时和渊明诸什，未始不欣然神游也。”^[11]科学地讲，阐释者与创作者的心灵交感，实际上是阐释者从某种层次上还原作者创作时的灵动。换句话说，对于作品的顿悟，先是有创作者的“兴会适然”，后有阐释者的“欣然神游”，它一方面体现出了作者的才思，也充分证明了文本的巨大魅力；另一方面更重要的，是表现出了阐释者的审美心理活动，尤其是阐释者在审美接受中所感悟到的类似创作心理的瞬间。

就阐释者的主体心态而言，“欣然兴会”不可能随时发生而且长久地存在着，它只能是在阐释者神游之际，在静谧和凝神之中实现一刹那的类似禅宗而实际上更为浅显的顿悟。明人胡应麟指出：“严羽以禅喻诗，旨哉！禅则一悟之后，万法皆空，棒喝怒呵，无非至理。诗则一悟之后，万象冥会，呻吟咳唾，动触天真。然禅必深造而后能悟，诗虽悟后仍须深造。”^{[12](116)}严羽以禅论诗，其所论之诗，正是“不可解”和“不必解”之作。但值得指出的是，禅宗尚有顿悟和渐悟之分，严氏所言“禅必深造而后能悟，诗虽悟后仍须深造”，表明大多数情况下的阐释，知人论世和诗史互证依然发挥着基础作用；而相对于顿悟来说，渐悟亦更为常见；退一步讲，阐释者即便能顿悟作者的“神思”，亦并非想象中那么简单。这里，主体的资质、气质和秉性，主客相似的生活经历、心态、情感以及宣泄途径，有时候甚至成为了重要条件。故黄子云《野鸿诗的》有言：“当于吟咏时，先揣知作者当日所处境遇，然后以我之心，求无象于宵冥惚恍之间，或得或丧，若存若亡，始也茫焉无所遇，终焉元珠垂曜，灼然毕现我目中矣。”^{[13](874-875)}要之，“欣然兴会”看似简单，其实对于大多数人而言，针对“不可解”之诗的阐释，往往难以达到类似禅宗顿悟的精神境界。

三

再看与“欣然兴会”本质相似的“精神融合”。明人谭元春曰：“夫真有性灵之言，常浮出纸上，决不与众言伍，而自出眼光之人，专其力，壹其思，以达于古人，觉古人亦有炯炯双眸，从纸上还瞩人，想亦非苟然而已。”^{[14](594)}清人浦起龙曰：“吾读杜十年，索杜

于杜，弗得；索杜于百氏诊释之杜，愈益弗得。既乃摄吾之心，印杜之心，吾之心闷闷然而往，杜之心活活然而来，邂逅于无何有之乡，而吾之解出矣。”^{[6](5)}清人潘江亦言：“当其冥思默会，展转中宵，忽而疑窦欲开，鬼神来牖，夫然后纡曲以意之，而其想愈灵；层折次第以意之，而其味愈永；极浅深、兼虚实以意之，而其解愈神也。”^[15]近古诗歌阐释学的最高境界，正是阐释者以“不可解”“不必解”之诗为对象，在专力壹思、摄己之心以印作者之心之际，在多次经历“执辞求意”甚至类似“欣然兴会”的心理体验之后，最终与创作者邂逅于“无何有之乡”，从而达到真正意义上的精神融合。

客观而言，精神融合非但运用于诗歌接受，基于创作和阐释学的宏阔视野，它同样适用于除诗歌以外的其它文学形态。近古诗歌阐释学中的精神融合，其主要特征表现为：其一，它与“执辞求意”“欣然兴会”构成鲜明的层次感。“执辞求意”是基础，“欣然兴会”与“精神融合”是更高的追求，三者由浅至深、由表及里；其二，精神融合的基本品格，是阐释者与创作者较为深层的心灵沟通，是阐释者“欣然兴会”和“顿悟”之余，最终在心态、情愫、意境诸方面，达到主客双方的彼此完全占有。这种类似宗教体验的心理境界看似静幽，却在精神世界中充溢着勃勃生机；其三，作为理想的阐释境界，精神融合要求阐释者的审视方式有所改变，亦即从以字意、句意和篇意为目的的逐字逐句读法，从训诂学范式的以疑难字句为重点的读法，从以捕捉灵感为特色的感性直观阅读法，到以前三者为基础，择取“名句意境绝佳者”长期“涵泳玩索之”^{[16](178)}，所谓“从容讽诵，以习其辞，优游浸润以绎其旨，涵咏默会以得其归，往复低徊以尽其致，抑扬曲折以寻其节，温厚深婉以合诗人之性情，和平庄敬以味先王之德意。不惟熟之于古，而必通之于今，不惟得之于心，而必验之于身”^[17]，其精诚所至，乃至超越时空、豁然开朗，它既是与直观感通迥然相异的高层境界，又是道家美学对诗歌阐释学的重要贡献。

“精神融合”的可能性，根源于人类生命形态及其情感表现的同一性。《列子·汤问》曰：“韩娥因曼声哀哭，一里老幼悲愁，垂涕相对，三日不食……复为曼声长歌，一里老幼皆喜跃扑舞，弗能自禁，忘向之悲也。”^{[16](594)}茅坤《与蔡白石太守论文书》亦言：“今人读游侠传，即欲轻生；读屈原贾谊传，即欲流涕；读庄周鲁仲连传，即欲遗世；读李广传，即欲力斗；读石建传，即欲俯躬；读信陵平原君传，即欲好士。若此者何哉？盖各得其物之情而肆于心故也。”^{[19](715)}袁枚《仿元遗山论诗》亦言：“生逢天宝乱

离年, 妙咏香山《长庆篇》。就使吴儿心木石, 也应一读一缠绵。”^{[20][10]}可见无论何时何地, 时空的距离阻隔, 始终无法屏蔽人们对待某种特定事物的普遍感受。这种类似人类学意义的共性判断, 可证阐释者通过积极努力, 有可能在某种程度上达到与创作者之间的精神融合。与此相关, 精神融合的阐释方式又是必要的。刘勰曰: “昔屈平有言, 文质疎内, 众不知余之异采, 见异唯知音耳。扬雄自称心好沈博丽之文, 其事浮浅, 亦可知矣。夫唯深识鉴奥, 必欢然内怿, 譬春台之熙众人, 乐饵之止过客。盖闻兰为国香, 服媚弥芬; 书亦国华, 翫泽方美; 知音君子, 其垂意焉。”^{[10](715)}从很大意义上说, 这种较为深层的阐释范式, 能够真正让阐释者成为创作者的知音。而在大多数情况下, 只有依靠知音的理解, 后之读者才能真正体悟古人性情, 实现阅读文本的最终目的。

尽管如此, 这种阐释方式还是表现出一定的局限性, 其原因表现为两点: 首先, 针对同一文本, 不同阐释者的看法可谓仁者见仁、智者见智, 后人阅读时往往难以判断孰对孰错。清人金圣叹曰: “《西厢记》断断不是淫书, 断断是妙文。今后若有人说是妙文, 有人说是淫书, 圣叹都不与做理会。文者见之谓之文, 淫者见之谓之淫耳。”^[21]这里虽然说的是戏剧, 但同样可以佐证诗歌阐释结果的多种可能性。其次, 针对某种特定的文本, 某些阐释者即便能够偶尔做到“欣然兴会”, 但是缘于诗歌创作过程中的具体情境、感觉、心态等等, 实际上与阐释者或多或少地存在着微妙的差异, 那么阐释效果就难免隔靴搔痒, 难以实现真正意义上的精神融合。袁枚曰: “夫物虽佳, 不手致者不爱也; 味虽美, 不亲尝者不甘也。子不见高阳、池馆、兰亭、梓泽乎? 苍然古迹, 凭吊生悲, 觉与吾之精神不相属者。何也? 其中无我故也。公卿富豪未始不召

梓人营池囿, 程巧致功, 千力万气, 落成, 主人张目受贺而已。问某树某名, 而不知也。何也? 其中亦未尝有我故也。”^[22]可见无论做出何种努力, 因为古人生活中未曾有我, 即便是诗歌阐释者的知音式论断, 同样难以等同于创作者的当下体验。

参考文献:

- [1] 谢榛. 四溟诗话[M]. 北京: 人民文学出版社, 1961.
- [2] 叶燮. 原诗·内篇下[M]. 北京: 人民文学出版社, 1979.
- [3] 俞弁. 逸老堂诗话[C]//历代诗话续编. 北京: 中华书局, 1983.
- [4] 何文焕. 历代诗话考索[C]//历代诗话. 北京: 中华书局, 1981.
- [5] 朱鹤龄. 辑注杜工部集序[C]//愚庵小集. 上海: 上海古籍出版社, 1979.
- [6] 浦起龙. 读杜心解[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [7] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [8] 洪迈. 容斋随笔[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [9] 王夫之. 姜斋诗话[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1963.
- [10] 范文澜. 文心雕龙注[M]. 北京: 人民文学出版社, 1958.
- [11] 茅坤. 酬画士蒋晓山书[C]//茅鹿门先生文集(卷三). 明代万历刻本.
- [12] 胡应麟. 诗薮[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1958.
- [13] 黄子云. 野鸿诗的[C]//清诗话. 上海: 上海古籍出版社, 1963.
- [14] 谭元春. 诗归序[C]//谭元春集. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [15] 潘江. 杜意序[C]//问斋杜意(卷首). 清代康熙刻本.
- [16] 况周颐. 惠风词话[M]. 北京: 人民文学出版社, 1960.
- [17] 刘开. 读诗说中[C]//刘孟涂集(卷一). 清代道光刻本.
- [18] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [19] 茅坤. 与蔡白石太守论文书[C]//茅鹿门先生文集(卷). 明代万历刻本.
- [20] 袁枚. 仿元遗山论诗[C]//小仓山房诗集. 南京: 江苏古籍出版社, 1993.
- [21] 金圣叹. 读第六才子书西厢记法[C]//金圣叹全集(三). 南京: 江苏古籍出版社, 1985.
- [22] 袁枚. 随园后记[C]//小仓山房文集. 南京: 江苏古籍出版社, 1993.

Text Difference and Mental Fusion in Poetic Hermeneutics at Late Ancient

YANG Qing, LIU Jing

(College of Literature of Yunnan Normal University, KunMing 650092, China)

Abstract: Poetry in late ancient declined but became more subtle in criticism. From the dual perspective of creation and interpretation, the controversy of views poetry can be interpreted, it can not be interpreted, and there is no need to be interpreted, objectively revealed the text difference in classical poetry. On the basis of this controversy, in order to achieve some degree of effect, interpreter must pursuit in speech and its meaning, understand spirit immediately, or concentrate his attention on ancient psychology, and realize mental fusion. In the methods of interpretation, mental fusion has a more important value because of its emphasis on free communication between creator and interpreter.

Key Words: Text Difference; Late Ancient; Poetic Hermeneutics; Mental Fusion

[编辑: 胡兴华]