DOI:10.13451/j.cnki.shanxi.univ(phil.soc.).2026.05.004

论阐释的标准
——中国文学阐释学的基本问题之一

李春青

(华南师范大学 文学院,广东 广州 510006)

摘　要:一切学术研究都指向“真”,否则便不能称之为学术研究。自然科学所追求的是事实之真,人文学术追求的是道理之真。阐释是人文学术最基本的方法。阐释既不是主观任意的,也不是客观被动的,而是一个双向互动的过程。阐释指向意义,意义不是文本固有的,也不是阐释者赋予的,它是在阐释关系中被生产出来的。对于阐释的结果,也就是文本意义,应该如何判断和评价?如果说“道理之真”乃是关于阐释的评价标准,那么究竟何为“道理之真”?它与“事实之真”有何差异?在这个问题上,古人的智慧,例如墨子的“三表法”,依然有重要启发意义。

关键词:阐释;阐释的标准;文本意义;三表法

中图分类号:I02　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:1000-5935(2026)05-0028-09

人们通常认为,自然科学以追问真相为根本目的,人文学术则以意义建构为根本目的;自然科学以实证为基本方法,目的是揭示事物自身的客观性,人文学术以阐释为基本方法,旨在表达关于某事某物的理解。大体上说,这种观点并不错,然而如果进一步追问,这两种学术研究既然在研究目的和研究方法上都存在根本差异,那是不是意味着它们有着完全不同的评价标准呢?换句话说,阐释也罢,实证也罢,如何衡量其结果的有效性或合理性呢?自然科学的“追问真相”当然是以“真”为评价标准,研究结果与研究对象的客观性相符合便是“真”。那么人文学术呢?意义建构的评判标准是什么?颇为可怪的是,在了解了古今中外人文学术的一些经典著述后,就不难发现,意义建构同样也是以“真”“假”而非“善”“恶”或者“好”“坏”为评判的基本标准。凡是自认为是学术而不是宣传或者意识形态话语的,可以说,一律把“真”作为主要评价标准。没有哪位学者会说,我的研究虽然都是假的,但是有用,对社会人生有好处。于是“真”乃成为一切严肃的学术研究的基本评价标准。就中国传统而言,汉学、宋学差异之大,判若云泥,但都是通过对经书的阐释来寻求“圣人之意”,换言之,汉唐经生和宋明道学家心目中都有一个真的“圣人之意”在。这当然是一种“求真”。西方哲学,从柏拉图(Plato)到海德格尔(M. Heidegger),历两千多年,始终以追求真理为目标。尤其是近代以来在主客体二元对立认知结构的框架下,探寻真相、追求主客体相符合几乎是一切学术研究的根本目标。彻底颠覆传统思维模式,例如二元对立认知结构的后现代主义又如何呢?其实也同样是在“追问真相”。福柯(M. Foucault)的知识考古学、德勒兹(G. Deleuze)的“块茎理论”以及德里达(J. Derrida)的解构理论,从根本上说无非都是想揭示“知识”生成机制和存在状态的真相,从而推翻传统逻各斯中心主义的知识理论。在他们看来,传统的知识理论是不真实的,自己的理论才最接近真相。可知,无论是自然科学还是人文科学,在其从业者眼中都是严肃的学术研究,是排除了主观好恶之后的客观认知,因此真与假的问题便成为根本问题,“真”与“假”也就成为判断学术研究优劣高下的基本标准。相对而言,政治伦理、宗教信仰等意识形态建构则不属于这两大学术系统,准确地说,它们不是真正意义上的学术,而是属于教化范畴,对此

收稿日期:2026-04-06

基金项目:国家社科基金重大项目“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”(19ZDA264)

作者简介:李春青,华南师范大学文学院特聘教授,主要从事中国古代文论、文学基本理论研究。

中国知网　https://www.cnki.net

类言说主要是信与不信的问题,而不是真与假的问题①。

显而易见,阐释作为人文学术的基本方法,对其有效性的判定同样要以真假为标准。但是阐释并不指向事实,而是指向意义,因此,阐释之真乃是意义之真或道理之真,又称为"人文真"②[1],不同于自然科学的事实之真、规律之真③。那么究竟什么是意义之真或道理之真呢?这就是要进一步讨论的问题。

一、文本含义与文本意义

文本,包括文学文本和各种文化文本,并不是铁板一块,它具有多维性和开放性。面对不同主体,文本会展示自己不同层次的样貌。对于文本的构成,有多种不同的划分方式。例如,在文学文本的层次划分方面最有代表性的,在西方是英伽登(R. Ingarden)④,在中国是童庆炳先生⑤。参考前辈的观点,再验之以自己和他人的阅读经验,从阐释学的角度将文本(包括但不限于文学文本)分为语言符号层、含义层和意义层。毫无疑问,语言符号是文本最基本的层面,这个层次的文本通常由语音、书写的或铅印的文字(图画)构成。显然这是文本最具有物质性的部分,是载体。含义层是语言符号最基本的意指,以及由这些意指所构成的完整表达:包括人物、事件、场面、情节、道理等。意义层是指在文本含义层背后隐含的各种可能性因素:原因、表征、意味、效用等。语言符号层是文本的物质构成,是客观部分;含义层需要在读者阅读过程中实现,因此具有一定程度的主观性,但由于语言符号的约定俗成性,因而在特定语境中文本含义同样具有客观性和稳定性;意义层是文本含义衍生性因素,是阐释者与文本含义之间相互作用的结果,因此严格说来并不属于文本所固有,只是相对于特殊读者,例如阐释者,它才会显现出来。如此看来,文本意义实际上乃是文本具有的一种潜在可能性。如果说阐释者是无限的,那么这种意义可能性也就是无限的。对于文本的这种不同层次的划分,实际上是预设了文本和接受者之间的不同关系。语言符号层预设了接受者与文本之间的认知关系,任何读者都需要和文本的语言符号层建立关系,否则就不会发生任何阅读事件。文本的语言符号层既是一个看门人又是一位向导,只有通过它才可能进入文本的意指世界之中。文本的含义层预设了接受者与文本之间的认知和欣赏的关系。例如面对文学文本,接受者先是了解其所说,然后是欣赏其所以说。这种关系的建立需要主体方面的一些必要条件,如一定程度的文化修养和趣味水平,因为不是每个人都喜欢和能够阅读文学或者哲学、历史等书籍的。文本的意义层预设了接受者与文本之间的阐释关系,只有极少数专业的研究者才能够与文本建立这种关系。阐释关系使文本含义的关联性因素从可能性成为现实性,并获得话语形式。在接受者与文本的这三种关系中,文本和接受者各自扮演着不同的角色。在认知关系中,语言符号具有无可辩驳的主导者地位,它要求接受者必须无条件服从自己。戴震的"读经先须识字"之说就是这个意思。语言符号意指的客观性要求接受者尽量压制自己的主观性和创造性,跟着文本给出的路线走。

---

① 阿尔都塞(L. Althusser)在《保卫马克思》(*Pour Marx*)一书中提出著名的"认识论断裂"说,把马克思(K. Marx)的思想分为前后两个时期,前期思想主要属于"意识形态",后期思想主要属于"科学",转折点在1845年,标志便是马克思和恩格斯(F. Engels)合著的《德意志意识形态》(*Die Deutsche Zdeologie*)。而历史唯物主义的形成乃是马克思的思想从"意识形态"向"科学"转变的标志。阿尔都塞说:"这种'认识论断裂'把马克思的思想分成两个大阶段:1845年断裂前是'意识形态'阶段,1845年断裂后是'科学'阶段。"根据阿尔都塞的逻辑,"意识形态"具有先进和落后、积极与消极之分,科学则只有真与假之别。参见:阿尔都塞. 保卫马克思[M]. 顾良,译. 北京:商务印书馆,1984:14.

② 这个概念是张江教授提出的,我认为是一个非常重要的概念,是解决阐释,甚至是整个人文学术的评价标准问题的可贵尝试(详见下注)。可以说,我的这篇文章就是受到张江教授的"人文真"概念启发而写的。

③ 张江在《"公共理性"辨义》一文中提出"人文真"的概念,旨在解决阐释的标准问题。他说:"人文真是信念真,是认知过程中的普遍承认与信念建立。即便有伪,也不妨碍其真。中国文字哲学中,'真,诚也';'诚,信也'。可以证明人文真是以诚为真,是以信为真。在不同思想的对话中,阐释者之间的主观一致,相互确信,相对普遍地共同默认,乃人文真之本质,我们称之为信念真。这是人文真、信念真区别于自然真、科学真的根本之点。"这是很有见地的观点。"人文真"之有别于自然科学之真的根本之处正在于阐释共同体的共同承认和接受。而在张江看来,阐释共同体对真假的认定乃是基于"公共理性"。参见:张江. "公共理性"辨义[J]. 探索与争鸣,2025(4):48.

④ 波兰现象学美学家英伽登把文学作品分为四个层次:语言或语音层、语义或意义层、对象或客体层、形象或图式化外观层。参见:英伽登. 对文学的艺术作品的认识[M]. 陈燕谷,晓未,译. 北京:中国文联出版公司,1988:16-56.

⑤ 童庆炳先生把文学作品分为三个层次,即文学言语层、文学形象层和文学意蕴层。参见:童庆炳. 文学理论教程[M]. 修订2版. 北京:高等教育出版社,2004:206-214.

中国知网　https://www.cnki.net

在了解和欣赏关系中,接受者的主观性加强了。他必须参与到人物、场面、情节故事的创造过程中,借助于语言符号给予的信息,建构完整、具体而形象的假想世界。用接受美学的话说,就是去填充文学文本作为“召唤结构”留下的“空白点”。在这重关系中,接受者的主观性得到一定程度的显示,但文本的作用依然不容忽视,它规定着接受者创造性的程度与范围。在阐释关系中发生的事情,实际上是阐释者在文本含义给出的范围内进行的意义生产行为。因为如果没有特定阐释者,则某种文本意义就永远不会出现。相比之下,在阐释关系中,主观性就更凸显了。当然,这并不意味着文本意义是任意的,文本意义和其赖以生成的阐释行为都具有客观规定性,在这里并不是公说公有理,婆说婆有理。

阐释行为之所以有着更明显的主观性,从根本上说是因为阐释不是关于对象(例如一个文化文本)本身事实性存在的言说,而是对其各种关联性的理解。人人一望而知的因素就是事实性存在。对于阐释行为而言,则作为对象的文本直接给出的东西就是事实性存在。例如一部小说有怎样的人物和情节,讲了怎样的故事等,关于小说文本这些内容的言说不是阐释而是概述、复述或欣赏;对这些内容的一般性评价,例如评论小说某个人物如何生动、情节如何曲折、语言如何优美等,也还不能算是阐释,只能算是鉴赏性批评或修辞性批评。阐释指涉着对象的关联性存在。所谓关联性存在是指那些在文本直接给出的内容上无法直接看到的因素,但它们与文本直接给予的因素存在密切联系。以《红楼梦》为例,人物、人物关系、情节以及各种场面都属于事实性存在,而文本通过人物、事件传达出来的对于社会政治、经济、思想文化的态度以及各种隐在关系则属于关联性存在。如说贾宝玉对仕途经济不感兴趣,是一个没有机心、纯一无伪的人物,这是对人物的概括,是关于事实性存在的言说,不属于阐释;说贾宝玉是凝聚着佛道或者阳明心学超越性精神追求的文化符号,代表了一种理想主义人格境界,这不是从文本中可以直接读出来的,因此是阐释的结果。一个文本或一个文化符号之所以需要阐释,正是因为它直接给出的内容背后都关联着复杂的政治、经济、文化等因素。一个文化文本或文化符号之所以能够在文化史上占据一席之地,为不同时代的人们所关注,正是由于它们都具有复杂的,甚至是千丝万缕的关联性因素。一般而言,文本的这种关联性因素越复杂,它的可阐释性空间也就越大。但是这些关联性因素本身还不是意义,在它们被阐释之后所得到的结果才是意义。

意义是人文学术所追问的目标,阐释是人文学术研究的基本方法,阐释指向意义。意义不是客观存在的,它是在阐释过程中才生成的。也就是说,阐释具有生产性。文本的事实性存在是客观的,任何人只要受过某种程度的教育,都会很容易了解到这些内容。文本的关联性因素虽然不像事实性因素那样是直接给予的,但同样也是客观的,任何读者,只要达到相当的文化修养,都能够从文本给出的事实性内容中看到这种关联性。相比之下,文本的意义则要复杂得多。意义离不开事实性因素,因为没有事实性因素也就不存在关联性因素,意义便无从产生。意义以关联性因素为直接的客观基础,但不等于关联性因素。贾宝玉作为一个丰满的人物形象,他身上存在着复杂的关联性因素,涉及中国古代社会的政治、经济、意识形态、文人雅趣等诸多方面。这种蕴含于文本中的关联性因素虽然不是每个读者都可以意识到的,但它们毫无疑问是客观存在的,也属于文本固有因素。这两个层次的内容都可以称为文本含义。文本含义最大的特点是固有的可传达性,就像一个词、一句话在特定语境中可以传达固定的意思一样。文本意义则没有这种固有的可传达性,它仅仅存在于具体的阐释过程中,为特定阐释者所独有。一般读者根本看不出来。只要有阅读,文本含义就会显现,它向着有阅读能力的大众开放;只有在阐释中,文本意义才会现身,它仅仅钟情于眼光独到的阐释者。一般阅读与阐释有着根本性差异,前者主要是接受性的,根本上是一种娱乐性质的精神消费;后者则是严肃的学术研究,是创造性的精神生产活动。所以完全可以说,对于一般读者而言,文本意义是不存在的,也是不需要的。根据这个道理,文学阐释与创作、文学欣赏,以及一般的鉴赏性批评完全不搭界,不属同一领域。文学阐释不是为作家、读者和批评家服务的,没有义务给这些人提供建议和指导。文学文本被创作出来之后就成了一种客观存在的、具有公共性的精神文化现象,因而也就有资格成为阐释对象。阐释是一种学术研究行为,阐释的结果也只有在学术领域才有存在的价值。因此“反对阐释”之类的呼吁完全混淆了一般性阅读、欣赏性阅读和学术研究的界限,可以说是毫无意义的无的放矢。在自然科学中,“马尾巴的功能”是值得研究的课题,在人文学术领域,杜甫诗作的“沉郁顿挫”、李白诗歌的“飘逸豪放”究竟“意味着什么”也是有阐释价值的问题。人文学术的确没有使用价值,用功利的眼光看,是毫无用处的。但是,如果说一个人在劳动、饮食之余的闲谈、遐想、思考、欣赏风景或者揽镜自照是需要的,否则就不成其为人,那么

中国知网 https://www.cnki.net

离开了人文学术，人类也就不成其为人类。

文本含义是一般性阅读和文本阐释的共同基础，不了解文本含义，欣赏、批评和阐释都无从谈起。文本的事实性内容和关联性因素都属于文本含义范畴。文本含义具有客观性，读者接受过程出现的差异是有限度的差异。“一千个读者就有一千个哈姆雷特”，这是不错的，但是出现在一千个读者心中的都是哈姆雷特，而不会是克劳狄斯或麦克白。我们只能说人物形象具有一定弹性，而不能说它根本没有确定性。文本含义是文本借助于文字的确定性给出的同样具有确定性的内容，它本身并不能随着读者的个体性而发生根本性变化。相比之下，文本意义就不具有文本含义这样的稳定性。文本意义是阐释的结果，而阐释不同于一般的阅读，它是阐释者借助于复杂的理论、方法和独特视角对文本含义的独到理解，是特有的知识结构、文化修养、趣味以及包括悟性在内的种种个性特征综合而成的阐释主体与文本含义之间相互作用的过程。因此，作为阐释结果的文本意义是生成性的、开放性的，理论上说具有无限可能。阐释创造意义、生产意义，是一种具有独创性的精神生产活动。

那么应该如何确定文本意义是不是阐释者的主观意见？阐释行为及其结果究竟如何获得普遍认同从而具有有效性？这显然都是值得进一步深入讨论的话题。

二、含义之真与意义之真

如前所述，对于真正的学术研究来说，“真”绝对是最重要的评价标准。以功利目的为主导的言说是宣传，是意识形态建构，不能算是真正意义上的学术研究。凡是学术研究无不以揭示某种真相为鹄的。阐释是人文学术的基本方法，当然也就存在真与假的问题。那么，面对一个关于文学的或文化文本的阐释，应该如何判断其真假呢？或者说，面对关于同一文本两种完全相反的阐释，何者为真，何者为假？如前文所述，文本向一般读者显现其含义，只有面对阐释者才显现其意义。这就是说，文本之真具有含义之真与意义之真的区别。含义之真基本上与传统认识论的“符合论”相近，是指读者对文本的理解与文本含义相符合，即比较准确地把握了文本传达出来的意思。例如，一位读者看完《水浒传》之后了解了其中的人物和情节，也明了了“逼上梁山”“江湖义气”之类浸透在人物和情节之中的道理，这就算是把握了这部古典小说的“含义之真”。对此一般的读者都大同小异，不会有太大出入。读者与作者之间、读者与读者之间的所谓“共鸣”，主要是在这个层面上发生的。简言之，通过阅读，你把握了文本向你呈现的那些内容，你就获得了“含义之真”。需要说明的是，我们这里所说的“真”与“假”不是在文本与其所表现的内容这个维度上说的，而是在接受者与文本的关系维度上说的，因此，即使一部在表现社会生活或人的感情方面很虚假的文学作品，也可以给人含义之真，读者对其虚假的准确把握便是真。

相比之下，文本的“意义之真”就要复杂得多了。在这里，传统认识论的“符合论”标准显然是无效的。道理很简单，由于意义不是先在地存在于文本之中，而是在阐释者与文本建立的阐释关系之后才生成于这一关系之中的，因此自然就不存在谁与谁相“符合”的问题。那么意义之真如何确定呢？在我看来，意义之真不是来自主客体相符合，而是来自它在特定共同体中获得的客观性和普遍性，因而具有明显的后设性质。文本意义既有主观性又有客观性，既是个别的又是普遍的，因之，文本意义之真也就是这种矛盾的统一或两种相反方向的“力”构成的张力平衡状态。所谓主观性是指阐释主体所特有的独到视角，这是意义产生的主观条件，没有它也就不会发生意义事件。举例说，如果意义是燃烧的火焰，文本含义是可以燃烧的干柴，那么阐释者独特视角就是火种。没有火种，火焰便无从产生。正是从这个意义上说，意义是生成的、变动不居的，也是具有主观性的。王阳明的山花之喻也可以说明这个道理①。实际上王阳明和他的友人谈论的并不是同一个层次的问题。友人问山花在不在，是关于事实之真的追问，阳明回答的“同归于寂”和“一时俱明起来”是属于意义之真范畴的问题。根据常识，我们走过山坡看到有一树山花灿烂地开着，自然可以推知刚才我们没走过来的时候，这树山花已然存在在那里了。这在常识层面是毋庸置疑的，是事实之真。但是王阳明把这个问题提升到意义之真的层面来思考，于是才会有“寂”与“明”的问题。“寂”是意义未显之时，“明”是意义生成之时。所谓“目击

① 《传习录》载：“先生游南镇，一友指岩中花树问曰：‘天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？’先生曰：‘你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。’”参见：王守仁. 传习录[M]. 萧无陂，校释. 长沙：岳麓书社，2012：159.

中国知网　https://www.cnki.net

道存”者,此之谓也。一座山矗立在那里,没有人去仰视它,其山之“高”便不存在,“山”与“山之高”一个是事实之真,一个是意义之真,自是不可同日而语。王阳明思想深邃,总是超越事实之真而在意义之真层面思考问题,因此非秉持日常思维者所能理解。同理,面对一个文学文本,欣赏者和鉴赏性批评者看到的是事实之真和含义之真,从中得到审美愉悦或者美之为美的原因;阐释者关注的是意义之真,从中得到的是对文本的独到理解或洞见,二者完全不在一个频道,因此站在其中一个立场上否定或要求另一个是没有道理的。

阐释和文本意义的客观性,首先表现在阐释主体与阐释对象所建立的阐释关系是非任意性关系上。阐释主体不是一般的读者或者批评者,他不仅需要充分把握文本含义,也需要有足够的知识储备、独到的视角与方法,对文本含义进行深入剖析,更重要的是,他还必须把自己设定为一个遵守特定学术规则并且具有明确阐释目的的专业人士。因此阐释主体与阐释对象之间建立起来的关系也必然是一种合乎规范的关系,是一种既不同于一般的认知关系,也不同于审美的或鉴赏关系的独特关系。这种规范性当然是来自学术共同体和学术传统,不是任何个人规定的。换言之,阐释关系具有某种客观规定性,并且对于阐释者具有反向的约束和规范,只有接受和遵守这种约束与规范的阐释者才真正成为阐释主体。一个面对阐释对象并准备对其展开阐释的人,就可以称为阐释者,而只有当他进入阐释关系之后才真正成为阐释主体。阐释者一旦进入阐释关系成为真正的阐释主体之后,其所思所想就不再是作为一般的个体人,而必须按照一定研究规范来展开,这也就使得阐释行为本身及其结果必然具有某种客观性。其次,阐释和文本意义的客观性还表现在文本意义一旦作为阐释结果被表达出来,它就不再是阐释主体的所思所想,而是成为一种公共话语,进入特定学术共同体之中。成为公共话语的文本意义也就获得了客观独立性,从而参与到众声喧哗的学术对话之中。例如,朱熹的《四书集注》绝不仅仅是对“四书”的文字训诂,更主要的是意义阐释,是朱熹对“四书”文本的理解。这种理解一旦被书写出来并流布开来,它就获得客观独立性而不再为朱熹个人所有。最后,文本意义的客观性还表现在它成为学术话语之后还会在很大程度上摆脱来自文本的限制而获得独立性。例如,郭象的《庄子注》是对《庄子》一书的阐释,其阐释结果就是《庄子》的文本意义。然而这种文本意义却不一定总是附属于《庄子》一书,当《庄子注》成书并广泛流传之后,这种原本依附于《庄子》的文本意义就获得了客观自在性和独立性,作为一家之言而进入到玄学对话之中。同理,朱熹的《四书集注》虽然是对“四书”的阐释,但实际上其所揭示的意义早已远远超出“四书”原典文本的意指范围,从而成为“新儒学”的典范之作。

文本意义显现为一种具有客观性的话语形态之后,就具有了在学术共同体中对话的可能性,也就成了被评判的对象,于是便有了真假之别。对于自然科学来说,主观认识符合客观事物的性质就是真,这完全可以通过实证性手段来确证。对于文本含义来说,读者的解读符合文本表达出来的意思,那就是真,这可以通过读者间的交流来印证。相比之下,对文本的意义之真的判断就要复杂得多,有的时候似乎很难找到判断其真假的方式。例如面对后现代主义的解构性阐释就是如此,后现代主义思潮整体趋势虽然依然是以“追问真相”为目的,但它却又以否定人文知识的客观性与真实性作为自己的主要任务,后现代主义所求之真就是证明以往的人文知识之假。以往人文传统是逻各斯中心主义的产物,是权力运作的结果,是宏大叙事,因此都是虚假的,是人们的自我欺骗,这就是后现代主义所追问的真相。对后现代主义来说,我的任务就是揭示你的假,你的假就是我的真,至于还有什么别的真,对不起,这不归我管。后现代主义把传统认为的具有真实性甚至真理性的知识系统,一概视为权力话语或意识形态建构,从而否定其客观性和真实性。其否定的力度很大,成就足以振聋发聩,但是并没有真正解决人文学术何者为真的问题。如果一切皆假,根本无真可言,就等于否定了人文学术存在的合法性,也否定了后现代主义自身存在的合法性,这种解构的结果便是自我解构。这显然是有问题的。那么究竟应该如何判断文本意义或文本阐释的真与假呢?

以上我们阐明了阐释和文本意义的客观性问题,但是客观性仅仅是使其能够获得真假评价的可能性,它本身并不等于真。因为假的东西也同样可以具有客观性。也就是说,阐释和文本意义之所以有真和假的问题,是因为它们具有客观性,并不是任意言说,但一种阐释或文本意义究竟是真是假,那还需要有更具体的检验方式。对此我们可以借助古人的智慧来阐明之。《墨子》卷九《非命上》有云:

> 子墨子言曰:“言必立仪,言而毋仪,譬犹运钧之上而立朝夕者也,是非利害之辨,不可得而明知也。故言必有三表。”何谓三表?子墨子言曰:“有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事。于何原之?下原察百姓耳目之

中国知网 https://www.cnki.net

> 实。于何用之?废以为刑政,观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。"[2]

这就是墨子著名的"三表法"。关于"三表法"的含义与意义历来论者甚多,在我看来,其中最为精审者当属张岱年先生之论:

> 关于真知表准之问题,墨家之三表说最为宏卓。西洋哲学关于真知表准之说,大致有三,即相应说、通贯说、实用说。墨子之说,实兼含此三说之长而无其短。惟关于第二表耳目经验,墨家所说尚欠精密,至汉代王仲任乃有更进的说法。宋张子以共见共闻为感觉之真之表准,以断事无失为学说之真之表准,立说亦甚精湛。[3]

此论认为墨子之说兼具西方传统关于知识之真的三种评判标准之长而无其短,这显然是极高的评价。墨子所说的"仪"和"表",用今天的话说,都是"标准"的意思。墨子的意思是说,对于一个人说的话一定要有普遍认可的标准,否则便无从判断其真假对错了。墨子当然有其具体针对性,是彼时历史语境的产物。我们作为借鉴者可以在一定程度上"剥离历史纠缠"(陈伯海语),而赋予其普遍性。对于所谓"上古圣王之事",不必管他是指尧舜禹还是汤文武,而是可以在比较宽泛的意义上理解为历史经验,而且是那些有代表性的历史经验。人文学术本质上乃是人类生存智慧的积累与传承,因此历史经验对于人文知识来说可谓至关重要。"本"就是根据,"本之"就是以之为依据的意思。不依据于前人的经验,一种言说就必然成为无本之木。因此以历史经验为判断人文知识真伪的根据毫无疑问是有道理的。但是仅仅有历史经验这一项衡量标准还不够,因为社会在发展,时移而事异,事异而备变,还要验之于今天的经验。墨子有鉴于此,于是以"察百姓耳目之实"为"原之者"。所谓"原"与"本"意近,也是作动词,是"以之为据"的意思。"百姓耳目之实"可以理解为现实经验,而且是具有普遍性的现实经验。至于"用之者",在墨子那里讲一种治国之术的实际效果,我们可以引申为"效用"。

在人文学术领域,墨子的"三表"之说是具有普遍意义的评判标准,但是还必须根据学术研究的特点加以具体化才行。对于"上古圣王之事"我们已经泛化为"历史经验",不执着于圣人帝王之说。对于学术研究来说,历史经验有两层含义。首先,古代的社会状况、历史事件以及文化创造对今天的学术研究所提供的借鉴意义。人文学术根本上就是研究人的,历代典籍所记载的人和事都是极为重要的参考资源。而且任何文学或文化现象都是在具体历史语境中产生与存在的,对历史经验的重视也就是持一种"历史化"的研究立场,这对于衡量一种阐释的真与假是至关重要的。其次,对于学术研究来说,"历史经验"还可以进一步具体化为"学术史经验"或"学术传统"。阐释行为是否具有合理性,作为阐释结果的文本意义是否是真的意义,这在很大程度上取决于它们是不是符合学术传统,即是不是学术史合乎逻辑的展开。学术研究是个体的事业,但并不是任意而为之事,自有其统序和规则。不在统序之中,不按规则言说,谓之野狐禅,所谓不入流者是也。对以往学术的阐发、衍义、补苴罅漏、超越乃至于否定,均属于在统序之中言说;倘若所言之事、所用之术语、所遵照之规则均在学术统序之外,即使饱学之士亦不知所云,如此言说即为自说自话,不属于学术研究范围。对学术史的充分尊重,在学术统序之中"接着说",应该是真正学术研究的正途。即使像后现代主义思潮中的种种耸人听闻的"奇谈怪论",也都是在西方的学术传统中立论的,只不过主要是对自己赖以产生的那个传统的深入反思和批判而已。从某种意义上说,后现代主义比近现代以来许多思想流派与古希腊哲学传统有着更紧密的关联。中国的情形何尝不是如此?李贽在《焚书》和《续焚书》中表达的所谓"离经叛道"之论,实际上都是先秦儒学思想合乎逻辑的展开,是阳明心学之后儒学中某派思想发展到极致的产物。李贽在自刎前说自己的学说"于圣教有益无损"[4],那是发自内心的话,而且也是符合实际的。在某种意义上说,卓吾之学才是真儒学。因此,是否以扎实深厚的学术史知识作为阐释行为的基础,作为其阐释结果的文本意义是不是在学术统序中合乎逻辑的展开,即推陈出新,是检验阐释及文本意义真与假的重要标准。

墨子所说的"察百姓耳目之实",如果作引申理解,那是对当下社会普遍经验的强调,所谓"当下社会普遍经验",也就是人们常说的"共识"。这种"共识"对于学术研究的意义也有两个层面。首先,当下社会大众的生活经验对于学术研究来说具有不容忽视的重要意义。学术研究固然是超越人们日常生活经验的高层次精神活动,但是必须植根于人们的普遍经验,否则就会成为无本之木。即使像谢林(F. Schelling)、黑格尔(G. W. F. Hegel)这样的思辨哲学家,其哲学范畴、命题也需要受到生活经验的检验和印证,绝非纯粹的逻辑演绎。例如,无论是"绝对同一"还是"对立统一",都可以视为对生活经验的概括和升华,只不过他们的概括与归纳并不一定都符合生活经验的实际而已。而且一个时代人们的日常生活中蕴含着或者生成着一种普遍性的心理倾

中国知网 https://www.cnki.net

向,即社会心理。此一时代的一切精神文化创造无不植根于此,这一见解曾被认为是普列汉诺夫(G. V. Plekhanov)对马克思主义社会结构理论的重大发展。事实上也是如此。因此,这种普遍的社会心理对于人文学术研究的重要性是不言而喻的。“察百姓耳目之实”最重要的意义,就是通过了解社会大众的日常生活经验,进而把握其中蕴含的社会心理,从而对文本意义生成的内在机制有更加准确的把握。其次,具体到人文学术的研究中,所谓“共识”还指在学术共同体中学人们的普遍认同。什么是真学问,什么是假学问,学术圈里的人是有共识的。说到底,做学问就是“讲道理”,大家都认为有道理,而且是那种“人人心中有之,人人笔下无之”的道理,那就是真学问。一种学说只有在学术共同体中得到广泛认同,才可能成为真学问。只有自己觉得有道理,在别人那里或者觉得是胡说八道,或者根本不知所云,那很可能就是假学问。运用文献材料去证明一个事实,这当然是真学问,但不是阐释学意义上的真学问,因为它并不涉及文本意义。只有在充分参考古代的和当下的各种文献材料的基础上展开文本分析,并得出关于文本的新理解,才是阐释,这种新理解也就是文本意义。换言之,建构文本意义的阐释活动本质上不是证明一个事实,而是讲道理,讲出关于文本含义的道理。正如在日常生活中讲道理的目的在于说服人,所讲的道理是不是真道理,需要具有普遍性的生活经验来印证,文本阐释所讲的道理也需要用学术共同体中具有普遍性的学术经验来印证。在日常生活中,所谓“耳目之实”自然是指耳闻目睹的生活经验,在学术研究中则可以指学术共同体中的普遍经验,这是一种不一定可以说清楚,但确实存在的东西,是一种约束着学术研究的无形的规则。

墨子说的“废以为刑政,观其中国家百姓人民之利”是讲“用”,即一种治国之术的实际效用。在这里可以引申为“应用”,也就是伽达默尔(H. G. Gadamer)阐释学所强调的“应用”。伽达默尔认为阐释本质上乃是一种视域融合的过程,阐释的结果,即文本意义不是对文本固有意义的揭示,而是一种“效果历史意识”。阐释者与阐释对象同处于历史过程之中,是同一个文化传统的组成部分,因而一切阐释都具有自我阐释的意味。换言之,一切阐释不仅具有历史性,而且具有当下性,其当下性正来自于其历史性。所以一切阐释也都具有应用性——指向当下,针对当下,用之于当下。这里的“应用”并不是功利主义意义上的,不是阐释者有意为之的,也不是先进行阐释,得到阐释结果之后再用之于实践的意思。阐释学意义上的“应用”是阐释行为及其结果固有的,是其一部分,具有本体性质。阐释的对象无论如何久远,阐释行为本身永远是当下性的。这就决定了“应用”必然是阐释的固有属性。此“应用”有点像王阳明所说的“行”,“知行合一”的“行”。“知”的对象可能是千百年前的圣人之说,但“行”永远是当下性的。王阳明反复强调,不是先知了然后去行,而是知便是行,知之中即包含着行,没有脱离“行”而独存的所谓“知”。伽达默尔和王阳明的区别乃在于后者的“行”更多的是道德实践意义上的,而伽达默尔则不限于道德范围。按照王阳明的意思,真正的“知”,在其展开过程中同时已经是在“行”了,“知”和“行”是同一个过程的两个方面,否则便不是真的“知”;按照伽达默尔的意思,在阐释的展开过程同时已经把文本中的意义应用于当下了,离开了这种当下应用的阐释也不是真正意义上的阐释,而且也不可能存在这种阐释。

三、意义与知识

就其产生而言,文本意义是个别的、特殊的,只存在于阐释主体与文本之间的阐释关系中。这里有一个重要环节需要强调:文本意义既然只是面对特定阐释者才会显现出来,那么它是如何获得普遍性的?换言之,文本意义是如何跳出文本与阐释者的关系而进入到学术共同体之中的?这里必然存在一个转换环节,没有这个环节,文本意义作为阐释的结果就只存在于阐释者的意识或者言说之中,不能获得普遍性,也就无法成为公共话语。不能成为公共话语的阐释就毫无意义可言。这里的关键环节就是“知识化”,产生于阐释关系中的文本意义,只有成为知识才能脱离阐释关系而转化为具有普遍性的意义。因此,文本意义的知识化乃是文本阐释成为有效阐释的关键环节。很显然,文本意义的知识化过程,也就是其突破文本与阐释者的阐释关系而进入学术共同体的过程。

何为“意义”?在现代汉语语境中,归纳起来,这个词主要有两大意指。一是词语或文本所表达的内容,与“含义”和“意思”一词相近。例如,说“这个符号的意义是什么?”或者“如何理解这句话的意义?”都是在这个层面上说的。二是指价值和作用。例如,说“这样做有什么意义?”“这是一件很有意义的事情”等。在阐释学语境中,“意义”这个概念通常是指阐释的结果,是在阐释过程中阐释主体与文本之间相互作用的产物,是指可以从阐释对象表面含义中发现或揭示出来的隐含的东西。如前所述,作为阐释结果的“意义”不是主观任意的,不是私人

中国知网 https://www.cnki.net

性质的,它具有客观性、普遍性,因而也就具有真和假的问题。于是随之而来就出现一个问题:意义等于知识吗?或者说意义可以成为知识吗?这里我们遇到了三个层次的难题:第一,人文学术可以生产知识吗?第二,文本意义等于知识吗?第三,判断知识的基本标准是真假还是对错?

何为知识?这是一个看上去不言而喻的问题,但实际上即使人文学者也未必能够说清楚。如果不用学术术语,仅从日常生活角度看,知识无非就是被人们普遍接受的、经过了实践检验的生活经验。例如我们说"事出反常必有妖",这就是一种生活知识,它一方面说明违反一般生活规律、习惯的现象可能会导致不可预测的结果;另一方面提醒人们遇到反常现象时要保持足够的警惕。这是从生活经验中总结出来的有用的知识。同样的道理,在学术研究中,知识也是指那些历代学者们总结出来并以学术话语呈现的提法、命题、概念、范畴和观念。一般来说,在自然科学中,凡是经过实证手段检验过的研究结果就可以算是知识了,在人文学术领域的情况如何呢?是不是经过上述"三表法"检验过的就是知识呢?实际上并不如此简单。我们前面说的用"三表法"来检验阐释结果,那是属于个人研究过程的事情,在人文学术领域,一种研究成果,例如关于文本的阐释,即文本意义,并不等于知识,它还需要经过"知识化"的过程。这个知识化不再属于阐释过程,而是进入到意义的传播过程。换句话说,一个阐释结果能不能成为知识,主要不是由阐释者个人决定的,而是由特定学术共同体决定的。

对于人文学术研究来说,知识有两种基本形态:一种可以称为事实知识;一种可以称为意义知识。凡是可以通过感官觉知或者实证手段确证的知识都是事实知识;凡是关于文本含义及其关联性因素的阐发和论证的都是意义知识。例如,在文学史研究中,那些关于作者生卒年、作品产生时间、版本真伪及作品流传的梳理、辨析与考证一律属于事实知识范围;而关于作品文化蕴含、政治隐喻、哲学意味以及意识形态等关联性因素的探讨则属于意义知识范围。一般来说,事实知识的知识化过程比较简单,只要有确凿可信的文献材料就不难得到普遍认同,在这个层面上可以说"学术研究就是用新材料取代旧材料"。然而文本意义的"知识化"就远非如此简单了,要复杂得多,因为这里涉及价值观、趣味等高层次的精神因素,所以获得广泛认同是很困难的。尤其是在严重缺乏严肃合理的学术规范的学术环境中,你说得再有道理,再有新意,大家都忙着自说自话,根本无暇理睬你,你也只好徒唤奈何。在这种情况下,文本意义的知识化显然是困难的。在学术研究中,意义不能转化为知识,就只能淹没在众声喧哗之中,就像流淌在沙漠中的河流终将被广袤无垠的沙漠所吞食一样。阐释者揭示的文本意义首先要转化为知识,然后才会形成标示性概念,然后才能形成学派,如此学术才会繁荣。不能经过知识化的文本意义就不成其为知识,而不能成为知识的意义对于学术共同体来说是没有价值的。简言之,从阐释学的角度看,所谓知识就是在学术共同体中被普遍理解并得到广泛传播的意义。

如此说来,知识就是意义的固定化或者形式化,同时也是意义去个人化的过程。根据英国哲学家波兰尼(M. Polanyi)的研究,任何知识都是个人创造性的产物,因此无不带有个人的印记。据此他提出"个人知识"的概念,认为任何知识都包含着"默会知识"的部分[5],换言之,说出来的知识只是显性知识,其背后还存在着说不出来的"隐性知识",后者是与研究者个人的知识结构、人生经历、兴趣爱好相关联的因素,是知识创造的动力。就知识的产生而言,波兰尼的这种观点是很有说服力的,知识看上去是公共性的,没有任何私人色彩,但实际上却是个人创造性的产物。但是有一点需要注意,这就是任何"个人知识"要成为"公共知识"而获得普遍性,都必然要经过"去个人化"的过程。在知识的创造过程中,个人因素起着重要作用,但在知识的传播和应用过程中,则是公共性占据主导地位。当我们把"古史辨"派"层累地造成古史说"作为一种百年前产生的知识来理解和阐释时,是不会想到这种观点的产生与顾颉刚先生喜欢看戏这样纯粹的个人爱好有什么关系的。从阐释学角度看,任何阐释都是个人行为,带有鲜明的个人特点,阐释的结果也都必然带有个人性质,因此,在这个意义上说,文本意义在它产生的时候都是一种"个人知识"。然而如果不进入学术共同体之中,任何纯粹个人的理解和阐释都是毫无意义可言的,阐释的本质是对话,不仅是阐释者和文本的对话,而且也是阐释者与阐释的接受者的对话。阐释总是一个寻求承认的过程,是预设了接受者的。验之于日常经验,讲道理总是给人听的,目的是说服人。阐释也是一样,阐释者总是希望把自己的独到之见传达给别人并获得他们的认同。否则为什么要阐释呢?在人文学术领域,知识本质上乃是"共识"的话语表征,是不同的"个人知识"相互碰撞、彼此渗透融汇的结果。在这个意义上说,阐释是达成共识的主要途径。阐释的过程具有个人性,但阐释的结果必须经过公共化的过程才会成为有效阐释。张江教授所强调的"公共阐释""公共理性"以

中国知网 https://www.cnki.net

及“阐释的公共性”等,在我看来,都是在强调阐释所产生的意义只有经过公共化过程之后才会成为知识,因此,公共化也就是知识化。

四、结束语

在人文学术领域,意义、知识、阐释三者密不可分。阐释产生意义,意义转化为知识,而知识又成为阐释的前理解。也就是说,阐释是知识生产不可或缺的手段。理论上是如此,但实际情况要复杂得多。例如,古往今来,在人文学术领域阐释者无数,但能够转化为知识的阐释结果又有多少?春秋战国时期号称百家争鸣,面对周代贵族文化遗存,实际上的阐释者不知有多少,仅孔门的“弟子三千”哪个不是阐释者?然而诸子百家流传后世而成为知识的却屈指可数。当下的学术界,任何一个学科,研究者动辄万数,有多少研究成果可以成为知识?一般来说,不能成为知识的阐释就是无效阐释。

需要指出的是,知识具有客观性,所以“真”与“假”是判断一种言说是不是知识的主要标准。但是知识并不等于真理。能够成为知识的思想、观点并不意味着是正确的。在日常生活中,知识就是经验的总结。我们说太阳从东方升起,这是经验而不是科学。在经验范围内这是无可争议的,可以经得起“百姓耳目之实”的检验,因此是真的知识,但不是真理。在人文学术研究中,那种具有冲击力且有相当一部分学者认同的学说就有可能成为知识而得到传播,但它也不等于真理。知识具有客观性,对于不认同其观点的人它依然是知识。有些儒家学者不认同佛老之学,但这并不妨碍唐宋之后许多儒家学者暗中从中汲取营养。因此说一种学说或观点是真知识,只是说它们在一个学术共同体中受到重视并得到一定程度的传播,从而经过了“知识化”的过程,并且具有了某种客观性的话语形式。这就意味着,在人文学术领域,真假问题归根结底乃是在学术共同体中得到认可的问题。一种文本意义或阐释结果被学术共同体中相当一部分成员认可,也就获得进入此一共同体的准入证,成了众声中的一种声音,于是成为知识。此意义和知识就是真的。这也就意味着,人文学术中的阐释和知识具有相对性和历史性,并不是永恒不变的。

参考文献:

[1]张江.“公共理性”辨义[J].探索与争鸣,2025(4):36-50.

[2]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2017:264-265.

[3]张岱年.中国哲学史大纲[M].南京:江苏教育出版社,2005:475.

[4]袁中道.李温陵传[M]//李贽.焚书 续焚书.北京:中华书局,2009:5.

[5]波兰尼.个人知识:朝向后批判哲学[M].徐陶,许泽民,译.陈维政,校.上海:上海人民出版社,2021:81.

On the Criterion of Interpretation: One of the Fundamental Issues in Chinese Literary Hermeneutics

Li Chunqing

(*School of Chinese Language and Literature*, *South China Normal University*, *Guangzhou* 510006, *China*)

Abstract: All academic inquiry is oriented toward “truth”; otherwise, it cannot be called academic inquiry. Natural sciences pursue the truth of facts, whereas the humanities pursue the truth of principles. Interpretation is the most fundamental method of the humanities. It is neither subjectively arbitrary nor objectively passive, but a bidirectional, interactive process. Interpretation is directed toward meaning, and meaning is neither inherent in the text nor conferred by the interpreter; instead, it is produced within the hermeneutic relation. How, then, should the result of interpretation—namely textual meaning—be judged and evaluated? If “the truth of principles” is to serve as the criterion for evaluating interpretation, what precisely does this truth consist in, and how does it differ from the truth of facts? On this question, the wisdom of the ancients, such as Mozi's “Three Criteria” (Sanbiao), still offers significant insight.

Keywords: interpretation; criteria of interpretation; textual meaning; Three Criteria

(责任编辑 张立荣 责任校对 张立荣)

中国知网 https://www.cnki.net