

编者按:

近年来在张江教授的倡导和推动下,阐释学研究成为学界热点,建构中国当代阐释学的呼声日益高涨,如何在中国当代阐释学的建构中充分借鉴中国文学阐释传统的丰富资源也就成为一个无法回避的问题。这也正是我们策划这个专栏的原因。专栏所选的三篇文章从不同角度切入中国从古代到现代的文学阐释传统之中。李建盛教授的长文在梳理分析了前人关于孟子“知人论世”说若干不同解读的基础上,从“阐释学循环”角度进行了新的阐发,论证细密而雄辩,提出一系列具有启发性的问题,把该论题的研究推至一个新的高度。夏静教授和沈强博士的文章讨论了一个中国古代文学阐释传统的重要概念:“气象”,对其生成轨迹及其和“气类”“象喻”“一体三相”等提法之关联进行了深入阐述,在此基础上进而剖析了“文章气象”的意义生成机制,在诸多问题上发前人所未发,颇具启发意义。唐卫萍副教授的文章以王国维对“美术”这一“新学语”的阐释为个案,具体而微地阐发了中国现代学术建立之初阐释意识的发生,从一个侧面勾勒出当代阐释主体的自我建构过程,选题视角新颖,对于中国现代新的文学阐释传统之发生研究具有重要启发意义。

作为一个诗学命题的“知人论世”说及其诠释学问题*

李建盛

(北京外国语大学中国语言文学学院,北京 100081)

摘要:孟子提出的“知人论世”说本不是“论诗”而是讲如何“尚友”,但在从汉代到当代的理解和阐释中逐渐成了一个重要的诗学命题,特别是近年来,诸多论者赋予这个命题以崇高的地位,并认为它“构建了中国诗学的千年阐释传统”。由于孟子“知人论世”说表达的模糊性具有差异性理解的诠释学空间,论者们做出了各种不同的理解和阐释。各种不同的理解都有其合理性,使这个命题的内涵变得更加丰富,但也存在不少可以深入探讨的问题,主要体现在未能充分意识到“知人论世”说作为一个诗学命题的诠释学限度,未能充分考虑理解者的历史性和时间性在阐释中的作用,更重要的是认为理解的目标在于客观地“逆古人之志”或把握作者的意图,忽视了对作品本身的理解和阐释,而这些都是对作为一个诗学诠释学命题的“知人论世”说应该深入探讨和阐释的问题。

关键词:知人论世;理解循环;诗学;诠释学

中图分类号:I206

文献标志码:A

文章编号:1001-862X(2021)04-0011-013

DOI:10.16064/j.cnki.cn34-1003/g0.2021.04.002

孟子提出的“知人论世”说的根本目的不在论诗,而是讲人们应该如何“尚友”,但在后来理解和解释过程中逐渐变成一个与论诗或文学理解密切相关的问题。如果说赵歧、顾镇、焦循、章学诚等人的理解与论诗的关系还不那么密切,那么刘勰、吴淇等人则明显把这个命题与论诗或文学理解联系起来。现代学者王国维结合“以意逆志”论述“知人论世”并明确认为这是一个“解诗”问题,鲁迅同样肯定“知人论世”在文学理解中的

合理性,而朱自清认为它与论诗没有什么关系。当代论者对该命题做了诸多不同的理解和阐发,诸多论者认为这个命题与论诗或文学理解有关,甚至认为是一个非常重要的文论或诗学问题。近年来,诸多论者认为“知人论世”说是一个诗学或文学诠释学的问题,赋予这个命题以崇高的地位,例如“孟子实际上提供了一个文学阐释、文学研究的基本范式,并从而形成中国古代文学研究的一种源远流长的传统”^[1]。“知人论世是中国古

本刊网址·在线杂志:www.jhlt.net.cn

* 基金项目:国家社会科学基金重大项目“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:李建盛(1964—),湖南汝城人,文学博士,北京外国语大学中国语言文学学院教授、博士生导师,主要研究方向:西方文论、文学基本理论。

代文论中最具指南性的理论命题之一。”^[2]“这个命题在中国解释学史上具有特殊而重大意义。”^[3]“孟子的‘知人论世’说构建了中国诗学的千年阐释传统。”^[4]由此,“知人论世”本来讨论如何“尚友”的问题,便在历史的理解和阐释中成了一个重要的诗学或文学理论问题,甚至是具有开创性的诠释学问题。本文探讨的问题是,历来论者们如何理解“知人论世”说与诗学或文学诠释学的关系?论者们如何理解和阐释作为诗学命题的“知人论世”?从诠释学意义上,我们应当如何理解和阐释作为一个诗学命题的“知人论世”说?

一、“尚友”与“论诗”:“知人论世”说与诗学关系的四种差异性理解

孟子的“知人论世”说首先是一个“尚友”问题,而不是诗学问题,这对所有论者来说几乎没有什么疑问。但对于“知人论世”说是否与论诗或文学理解有关,或者是否可以理解为是一个诗学或文学理解问题,却有非常不同的看法。大体上,从古至今大致有四种不同的理解。一是认为它不是一个诗学问题;二是在理解孟子的说法时涉及“诗”,但没有把它作为一个诗学问题;三是把“知人论世”与论诗或文学的理解联系起来,认为它是一个重要的文论或诗学问题;四是借鉴西方现代诠释学把它理解为一个诗学或文学诠释学的问题。

对于“知人论世”说理解的全部复杂性来自孟子的下面这段话,以及论者们对它所做的不同理解和阐释。《孟子·万章下》曰:

孟子谓万章曰:“一乡之善士,斯友一乡之善士。一国之善士,斯友一国之善士。天下之善士,斯友天下之善士。以友天下之善士为未足,又尚论古之人。颂其诗,读其书,不知其人可乎?是以论其世也,是尚友也。”^{[5]462}

从汉代赵歧到当代论者都肯定地认为,孟子“知人论世”说首先是一个如何“尚友”的问题,而非文学理论或诗学问题。关键的问题是,孟子把关于颂诗读书与如何“尚友”的问题联系在一起,便使它成了一个与论诗有关的问题。如果孟子的表达与诗的理解无关,便不会成为一个诗学问题;如果孟子明确表达这是论诗的问题,对它作

为一个诗学问题便不会引起人们的怀疑或否定。因此,孟子的“知人论世”说与论诗之间关系的复杂性决定了后人理解的复杂性,不管论者们是否承认它是一个诗学命题,都与孟子的原始论述密切相关。可以说,孟子“知人论世”说能够在后人的理解和阐释中转变为一个诗学命题,甚至在当代被理解为一个诗学诠释学的问题,不仅在于他表达知人论世的“尚友”问题时涉及诗(《诗经》)的理解问题,也在于后人有意识地把它当作与一个论诗或文学理解必然有关的问题。

首先看第一种认为“知人论世”与论诗无关的观点。明确持这种看法的论者并不多,这是从朱自清开始才有的一种看法。虽然此前不少论者没有明确说它是一个诗学命题,但也没有否认它与论诗有关,只是到了朱自清才明确说它与论诗无关:“至于‘知人论世’,并不是说诗的方法,而是修身的方法,‘颂诗’、‘读书’与‘知人论世’原来三件事平列,都是成人的道理,也就是‘尚友’的道理。”^[6]朱自清对这个命题的理解比较特别,不仅与前人不同,也不同于许多后人的理解。许多论者把“以意逆志”与“知人论世”结合起来,朱自清则把两者区分开。朱自清认为“以意逆志”所论者是诗,“知人论世”是讲“成人的道理”,讲“尚友的道理”,而不是说诗的方法,如果把两者“牵合”在一起,必然导致“穿凿附会,以诗证史”的现象。更值得注意的是,朱自清认为这种做法必然会导致“将理想当现实,将主观当客观”的后果,因为诗歌或文学作品与现实很不相同,文学是理想性的、主观性的,而“知人论世”的要求是客观的、实证性的,两者不能等同。显然,朱自清是从现代文学观念来理解诗歌或文学作品,对诗的理解在于“就诗说诗”,不能把“知人论世”牵合其中。郭绍虞尽管说过“论世是知人的一个方法,也是知言的一个方法,颂诗读书不可不知人,欲知人不可不论世。……论世而作者之个性乃益显”^[7],但他在摘录孟子“知人论世”言论后的“说明”却引用了朱自清的话,并写道:“至于后代人把知人论世也看成理解诗的方法,并将之与以意逆志的方法结合起来加以探讨,那只能视为是后人的发挥,而非孟子的原意。”^[8]这表明郭绍虞实际上认同朱自清的理解,认为把知人论世视为理解诗的方法是后来论者所做的阐发,而非孟子的本意。罗根泽虽

然不怀疑知人论世可以探求作品与“个人的、历史的、社会的诸种关系”，但他认为其出发点在“功用”，目的在“尚友”，而非“对文学的欣赏和批评”。^[9]显然，他们都从所谓纯文学观念而非从儒家观念理解“知人论世”与论诗和文学理解的关系，这种理解必然把对文学理解即朱自清所说“就诗说诗”与非文学理解区分开来，强调文学的“自律性”，主张“知人论世”与论诗没有什么关系。

第二种理解没有明确肯定也未断然否定“知人论世”说与论诗的关系，而是沿着孟子的思路理解如何通过“知人论世”和“颂诗”“读书”达到“尚友”的目的。这种理解的历史更悠久，开始于汉代赵歧。赵歧注云：“好善者，以天下之善士为未足，极其善道。尚，上也，乃复上论古之人。颂其诗，诗歌颂之故曰颂。读其书，犹恐未知古人高下，故论其世以别之也。……是为好上友之人也。”^[10]赵歧只对孟子的话稍加注释，没有深入阐述如何尚友的问题，也未详论如何颂诗读书的问题。清人顾镇结合“以意逆志”理解“知人论世”：“所谓逆志者何？他日谓万章曰：‘颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。’正惟有世可论，有人可求，故吾之意有所措，而彼之志有可通……夫不论其世欲知其人，不得也；不知其人欲逆其志，亦不得也。……故必论世知人，而后逆志之说可用也。”^{[11]639}他认为正因有世可论，才有人可求，才有志可通，故“知人论世”是“以意逆志”的前提和基础，尽管人们普遍认为“以意逆志”是一个诗学问题，但顾镇的重点并非论诗本身，而是知人论世以“逆志”，即“逆”古人或作者之“志”。焦循《孟子正义》引述顾镇的注疏，并进一步阐发说：“以友天下之善士为未足，因而上友古人。……若生今世而上友古人，则不同世何以知其人之善？故必颂其诗、读其书而论其世，惟颂其诗、读其书而论其世，乃可以今世而知古人之善也。”^{[11]726}他的理解似乎与论诗更为接近，认为颂古人诗、读古人书是今世之人上友古人、知古人之善的重要途径，人们必须通过颂诗读书，也唯有颂诗读书，今世之人方能知古人之世和古人之善。因此，颂诗读书虽然被凸显出来了，但重点仍在于“知善”而非论诗。章学诚论述了如何“知人论世”以论文的问题，但他也并非专门针对诗或文学作品的理解，“不知古人之世，不可妄论

古人文辞也。知其世矣，不知古人之身处，亦不可遽论其文也。身之所处，固有荣辱、隐显、屈伸、忧乐之不齐，而言之有所为而言者，虽有子不知夫子之所谓，况生千古以后乎？圣门之论恕也，‘己所不欲，勿施于人’。其道大矣。今则第为文人，论古必先设身，以是为文德知恕而已耳”^[12]，章学诚实用设身处地的恕道体验来理解古人的文辞，他的理解倒是非常关注作为文辞的“言之有所为”，这里的“文辞”包括了孟子所说的古人之“诗书”，但其“知人论世”的目的同样不是重在诗或文学的理解，重心在设身论世以论古人之“文辞”进而恕知古人之“文德”。

第三种理解明确把“知人论世”说与论诗或文学理解联系起来，把它视为真正的诗学或文学理解问题。刘勰真正开启了这种理解的先河，或者说很好地运用了“知人论世”的方法，他善于根据作家身世及其社会政治文化语境来分析作品的艺术风格和特征的生成原因。《文心雕龙·时序》说：“歌谣文辞，与世推移，风动于上，而波震于下者”^{[13]392}；“文变染乎世情，兴废系乎时序”^{[13]404}。与单纯论如何通过“颂其诗，读其书”以“尚友”不同，刘勰通过知人论世以论文，“他把‘知人论世’当成洞照作者之用心和作品风格特征的环节之一”，体现了“刘勰‘知人论世’法的特点及其与汉儒论诗的差别”。^[14]因此“知人论世”成了某种真正意义上的文学理解命题。清人吴淇自觉把“知人论世”作为诗学命题来理解，“古人有诗书，是古人悬以其人待知于我；我有诵读，是我遥以其知逆于古人。是不得徒诵其诗，当尚论其人。”^{[15]16}吴淇理解的“知人论世”不仅针对选诗定论，而且力图在读者（我）、作品（诗书）、作者（人）和世界（世）四个维度上理解“知人论世”与诗歌（《诗经》）理解的问题。更值得注意的是，作为作品的“诗书”和作为读者的“我”在他的理解中得到了他人所未有的重视。下文的论述将表明，这是一种相当完整的诠释学理解，它比较好地体现了不同要素之间相互作用的诠释学循环。王国维力推“知人论世”的有效性，他认为“知人论世”是“治诗”之法，声称与“以意逆志”相结合能够理解古人之诗，“善哉，孟子之言诗也！曰：‘说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。’顾意逆在我，志在古人，果何修而能使我之所意，不失古人之志乎？此

其术,孟子亦言之曰:‘诵其诗,读其书,不知其人可乎?是以论其世也。’是故由其世以知其人,由其人以逆其志,则古人之诗虽有不能解者,寡矣。”^{[16]97}在他看来,知人论世的治诗方法具有普遍有效性,是治古人之诗和理解后世之诗的方法。王国维的理解与吴淇有相似之处,除认为“以意逆志”的“意”属于作者而非读者之外,也认为知人论世的理解包含读者(我)、作者(古人)、作品(诗书)和世界(世),更明确地把它理解为“解诗”“治诗”的诗学问题,并结合诗学的历史解释把它上升为一种具有普遍有效性的方法。有人认为王国维在理论层面通过“重新阐释‘知人论世’使其从经学层面的论述走向诗学层面的论述,并提出了具体的解诗步骤”,上面所引的这段话“似乎成为‘知人论世’在中国古代文论领域的代表性论述”。^[17]就王国维把“知人论世”说理解为诗学命题而言,这个判断是很有道理。关于“知人论世”,鲁迅的论述很具代表性,他认同知人论世在文学理解中的重要作用。在《“题未定”草(七)》中,鲁迅写道:“世间有所谓‘就事论事’的办法,现在就诗论诗,或者也可以说是无碍的罢。不过我总以为倘要论文,最好是顾及全篇,并且顾及作者的全人,以及他所处的社会状态,这才较为确凿。”^{[18]430}鲁迅似乎赞同“就诗论诗”,但他更认可“知人论世”的方法,能够顾及全篇、作者全人及其社会状态,能够对文学作品或作者做出比较确凿的理解,否则便“近乎说梦”。不过,他在《“题未定”草(六)》中说:“不过倘要研究文学或某一作家,所谓‘知人论世’,那么,足以应用的选本就很难得。选本所显示的,往往并非作者的特色,倒是选者的眼光。”^{[18]421-422}因此,“知人论世”也并非容易的事情,而“选者的眼光”也就是诠释学所说的“前理解”,选本如何与这种“前理解”有很大关系。还值得注意的是,鲁迅所说的“知人论世”不同于章学诚的“文德”,更不同于传统论者所谓的“尚友”,而确实是关于如何理解文学作品或作者的问题。当代许多论者认为“知人论世”与文学艺术的理解确有关系,对这个问题进行了不同角度的探讨。如李泽厚等人认为论世知人说“突出了对艺术中的审美意识社会学的考察”^[19];陈望衡认为孟子强调通过读《诗经》以知人论世是富有启发的,“开启了艺术社会学的先河”^[20];王先霏

说以意逆志与知人论世相结合是“行之有效的文学鉴赏方式和文学批评方法”^[21],等等。尽管他们没做深入系统的阐述,但都肯定“知人论世”说是理解文学艺术的某种有效方法。

第四种“知人论世”说的理解,是近年来比较时兴的一种看法,也是本文重点探讨的问题。这种理解根据或结合西方诠释学来探讨“知人论世”说,明确认为孟子的“知人论世”说是文学诠释学或诗学诠释学(有人叫“解释学”,有人叫“阐释学”,本文用“诠释学”这个译法)问题。周光庆在《中国古典解释学导论》、周裕锴在《中国古代阐释学研究》《中国古代文学阐释学十讲》中都从诠释学角度论述了“知人论世”这个命题。周光庆认为“在中国古典解释学史上,孟子首倡的‘知人论世’说与《左传》创立的‘以事解经’法,同为历史解释方法的开山之作”。^{[22]326}但他没有过多地把它作为专门的诗学或文学阐释方法,而侧重于它具有的普遍意义,不过他认为“知人论世”是“尚友”以进德成人的方法,也是解说诗书的方法。周裕锴把“知人论世”当作诗学诠释学命题,做了更为深入的理解和阐发,“要知道文辞表达的‘志’,必须先了解作者是什么样的人;要了解作者是什么样的人,必须先分析作者所处的时代环境。换言之,考察时代环境对作者的影响,就可以了解其人品和思想,了解了其人品和思想,就可以领会文辞中蕴藏着的真实意图。”^{[23]53}他认为,把“以意逆志”和“知人论世”联系起来,能够在作者(人)、作者意图、时代环境(世)的理解循环中正确地理解和把握作者的真实意图。可以说,在理解循环中理解作者的意图或“古人之志”这一点上,他与赵歧、朱熹、吴淇和王国维一脉相承,不同的是,他从方法论诠释学阐发“知人论世”,目的在于理解和把握作者或文辞的真实意图。李承贵认为“知人论世”说在中国诠释学史上有特殊而重要的地位,“不仅因为其陈述的解释学主张,更因为这个命题中隐含诸多重要的解释学话题”^[3],他论述了该命题包含的文本(诗书)、作者(人)、时世(世)及其相互作用。张宝石把“知人论世”视为解读和阐释作品的重要原则,从作者、读者、作品这三个相互作用的内容进行阐发,认为“解诗者虽有解诗者的主观因素参与,但不能任意曲解,应努力使探求结果契合作者作品原

意”^[24]，尽管他认为“知人论世”是解读和阐释作品的重要原则，但他没有论述清楚解读和阐释“要努力契合”的是“作者”意图还是作品原意，因为作者原意与作品原意有很大的不同，不过他把“知人论世”视为一个有关论诗或文学阐释的命题却是明显的。

可见，除朱自清等少数论者认为“知人论世”说与论诗或文学理解无关外，多数论者都认为其与论诗或文学理解有关，尤其是当代论者直接把它理解为一个诗学或文学理论命题，在西方现代诠释学影响下，这个命题更是被视为一个可以进行深入阐释的诠释学问题。

二、两种不同的理解循环与“知人论世”诗学命题的差异性阐释

“知人论世”说在历史的理解中成了一个诗学问题，一个诗学诠释学问题，但如何理解作为诗学命题的“知人论世”说则变得更为复杂。尤其当代论者结合和运用现代西方理论所做的深入细致的理解和阐发，不仅考虑到了孟子论述中的关键要素，而且力图阐明这些要素在论诗或文学理解中的相互关系及其作用。从诠释学意义上讲，理解过程中不同要素的相互作用构成一种“诠释学循环”(hermeneutic circle)。无论认为“知人论世”的目的在“尚友”还是“逆志”，抑或作为文论或诗学命题的理解，论者们都注意到这个命题包含一种“诠释学循环”，当然，对于“知人论世”理解过程的“诠释学循环”，不同论者有不同的理解和阐释。综合这些不同的理解和阐释，最大的不同在于，“知人论世”理解过程包含哪些要素，这些要素如何发生相互作用，最终达到怎样的理解效果，后两个问题可以说是由第一个问题决定的，因为不同要素的组合必然影响理解过程并导致不同的理解效果。

显然，无论对“知人论世”与诗论或文学理解的关系，还是对作为理解过程的“知人论世”的讨论，都与论者对孟子这段话的不同解读相关：“一乡之善士，斯友一乡之善士；一国之善士，斯友一国之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。是尚友也。”

孟子没有明确说“知人论世”包含哪些理解要素，也没有详述理解过程及其效果如何。这段话有很大的模糊性和不确定性，为后人的理解留下了巨大的诠释空间。可以看到，论者们都力图通过不同要素或过程的分析来理解和阐释孟子的“知人论世”说。

总体而言，对于“知人论世”说有两种明显不同的理解。一是认为“知人论世”说包含读者(我)、作品(诗书)、作者(人)和世界(世)四个要素的相互作用，持这种理解的论者主要有清人吴淇、近代王国维和当代周光庆和郭英德等；一是认为“知人论世”说包含作品(诗书)、作者(人)和世界(世)三个要素的相互作用，持这种看法的主要有当代论者蔡钟翔、林继中、周裕锴和李承贵等。这里探讨的问题是，哪一种理解更符合作为一个诗学或文论的“知人论世”？从诠释学角度看，哪一种理解更切近所谓的诠释学理解？

我们首先分析“知人论世”说包含作品(诗书)、作者(人)和世界(世)三个要素的理解。当然，即便认为包含三个要素的理解也有所不同。赵歧、顾镇和焦循等古代学者基本重复性解释孟子的意思，没有具体指出包含哪些理解要素，许多当代论者认为“知人论世”说包含三个相互作用的要素。蔡钟翔等认为“知人论世”涉及“作品(诗、书)、作者(人)和时代(世)”三者的关系^{[25][35]}；林继中认为“知人论世”“将作品、人、社会视为相关的三要素”^[26]；李承贵认为“知人论世”提出了“文本、作者、时世三个基本概念”^[3]；刘勇刚认为“知人论世将世界、作者、作品三者联系起来”^[2]；郭西安认为“知人论世”“提出了作者、文本与语境三要素及其内在一致性”^[27]；周裕锴认为“阅读文本必须了解作者及其身世，而要了解作者及其身世则又必须阅读书面文本”，这个过程构成一种“阅读的循环”，互为前提和预设的“知人论世”与“以意逆志”能够“弄清楚作者的创作意图”^{[23][53-55]}。不同论者使用的概念有相同之处，但也有差异。相同的是都使用“文本”和“作者”，对应孟子的“诗书”和“人”，不同的是各自把孟子表达中的“世”理解为“时代”“社会”“时世”“世界”“语境”“身世”等等。这是当代论者们的不同表达，赵歧、顾镇和焦循等人的表述中没有这样的概念。不过，用词虽各有不同，但都对孟子所说的“世”。为表达方便，

这里用“世界”这个概念,并重点考察论者们对作为诗学命题的“知人论世”的理解和阐释。可以说,论者们都强调了“文本”“作者”“世界”在“知人论世”理解循环中的相互关系,但不同论者的理解和阐释目标各有差异。“知人论世”的“三要素”说大致有三种不同理解。一是认为通过“知人论世”的理解循环可以正确理解作品,二是认为通过这种理解循环能准确把握作者意图,三是认为应该辩证分析这种理解循环的优长及其缺陷。

对“知人论世”“三要素”的第一种理解的目的是准确理解和解释作品。蔡钟翔等认为,“知人论世”涉及作品、作者和时代(世)即作者的思想 and 生平、作者的时代环境和具体的作品三者的关系,因为文学作品是一定时代的社会生活在作者头脑中反映的产物,因此“离开了作者和时代就很难对作品做出正确的评价”^{[25]55-56},换言之,通过作者和时代的理解便能“对作品做出正确的评价”,所谓“正确的评价”应该是具有唯一性的评价,但他们没有论述如何对文学作品做出“正确的评价”。李承贵认为孟子明确了解文本、作者身处和时代背景的有限性,“知人论世”的理解或解释表现为一种综合的、生命的和有机的理性活动,文本阅读、作者了解和社会历史研究与时代精神把握是一个有机的整体,他结合阿斯特和施莱尔马赫的诠释学思想,认为“‘诗书’、‘人’、‘世’三者的结合是获得准确解释的基础”,可以得到“整全的解释”^[3]。在这里,“整全的解释”“准确解释”是“知人论世”的最终目的,既是“尚友”也是“解诗”的最终目的。

对“知人论世”“三要素”的第二种理解,力图通过理解循环把握“作者的意图”,而不是准确解释和把握作品及其意义。周裕锴把“知人论世”与“以意逆志”视为两个互补的“阐释学方法”,并借用海德格尔的“理解循环”进行解说,这两种方法相结合,一方面依靠丰富的史实考证能够把握“作者的创作意图”,另一方面凭借准确的文字训诂可以恢复“文本的最初话语”,“史实和文字相印证,意图和话语相对照,完美的诠释就这样实现”,就能够“正确进入循环,实现完美的理解”,避免“误解和歪曲作者的意图”,从而领悟“文辞中隐藏着的真实意图”^{[23]53-55},他的阐释重心在于领会和理解“作者的意图”。应当说,周裕锴对“知

人论世”的诠释学理解细致而深入,但问题是,这种循环如何能够“完美”地理解作者的“真实”意图?任何人都不能保证他理解的就是“作者的真实意图”,读者或理解者如何能够抛弃他的偏见或前理解客观中立地进入理解的循环,完美地把握领会“文辞的真实意图”?更何况孟子的“诗”为《诗经》,《诗经》没有明确的作者。再说,海德格尔的观点与周裕锴的理解恰恰相反,海德格尔说:“解释从来不是对先行给定的东西所做的无前提的把握。准确的经典注疏可以拿来当作一种特殊的具体化,它固然喜欢援引‘有典可稽’的东西,然而,最先的‘有典可稽’的东西,原不过是解释者的不言自明、无可争议的先入之见。任何解释工作之初都必然有这种先入之见,它作为随着解释就已经‘设定了的’东西是先行给定了的,这就是说,是在先行具有、先行见到和先行把握中先行给定了的。”^[28]海德格尔认为理解总是带有“先入之见”的理解,对作者和作品的理解都不能排除读者或理解的偏见或前理解,因此,作品和作者的客观性和正确性理解都是不可能的。

对“知人论世”“三要素”的第三种理解批判性地考察这个命题,在肯定“知人论世”说优长的同时,指出存在的缺陷。林继中认为“知人论世”的重点是通过诵读古人的诗书去“尚友”古人,而非通过“论世”考察诗人、诗人之志和诗之塑造。“知人论世”说把“作品”“人”与“世”视为密切相关的三要素有合理内核,其内涵有“极大的可拓展性”,但不能把“论世”和“诗”看作一种线性因果关系,因为“无论‘以史证诗’抑‘以诗证史’,都缺乏中介系统,形成十足机械的社会政治决定论……将文学史过程视为与王道盛衰同步的循环”,未能看到古人最重视的是对诗文的涵泳和反复诵读,忽视了诗文诵读中“直接的审美感受”和“审美评价”^[26]。因此,在把“知人论世”作为诗学问题来理解时,必须结合文学理解实际,而非一味“正确”猜测或理解古人或作者的意图。刘勇刚认为“知人论世”把“世界”“作者”和“作品”三者联系起来,具有从人学和史学双重维度阐释文学活动的真知灼见,但“知人论世的弊端在于过多强化作者的中心地位,而漠视作品本身的内在结构”,“作家行年的勾稽与历史文献的考证只是手段,审美才是目的。”他同时批判了西方各种现代文

艺理论思潮,“西方形式主义、新批评、现象学、阐释学等强调文本的独立自足性,接受美学则提倡开放的、创造性的阅读,确有合理的内核,但完全割裂作品与作者、社会的关系,无疑是非理性的。”^[2]论者力图把握世界、作者和作品三者的平衡,坚持作品的内在结构和审美目的性,并保留作者意图在理解中的作用。但必须指出,把众多西方文学理论流派置于“后现代主义语境下”很不准确,至少现象学和诠释学并没有强调文本的自足独立性。伽达默尔说:“艺术作品的存在就是游戏,它必须被观赏者理解才能被实现,所以对所有文本来讲,只有在理解它们的过程中,了无生气的意义踪迹才会转回富有生气的意义。”^[29]^[156]显然,伽达默尔强调的是读者和阅读在文学理解中的重要性,而非文本的独立自足性,伽达默尔也强调整解的应用性,而非“完全割裂作品与作者、社会的关系”。郭西安认为作为一种文学批评观的“知人论世”提出了“作者、文本与语境三要素及其内在一致性”^[27],他强调三个要素的多重性、动态性和复杂性以及互为循环的阐释性,但忽视了读者和理解者在循环阐释中的作用,因而读者和理解者在他的论述中是“缺席”的。

我们看到,对“知人论世”三要素的理解基本忽视了“读者”和“理解者”的作用,而对“知人论世”四要素的理解则考虑到了“读者”和“理解者”的作用。比较突出的是清代吴淇、近代王国维和当代学者周光庆、郭英德等的理解和阐释,吴淇和周光庆的理解和阐释具有很大启发性。当然他们的理解也各有差异。总体而言,王国维和郭英德侧重“知人论世”的文学理解,吴淇和周光庆注重这个命题的普遍意义。郭英德对王国维的理解给予了高度评价,周光庆则基本沿着吴淇的思路阐发四个要素及其理解循环的作用。

这里首先论述王国维和郭英德对“知人论世”说的诗学或文学理解,再阐述吴淇的理解和周光庆的阐释。王国维结合“以意逆志”和“知人论世”分析读者(我、说诗者)、作者(古人、作者之意)、作品(诗书)、世界(世)之间的关系。他认为通过“我”对古人之世的了解我们能够理解古人,通过对古人之世和古人的理解,“我”能够理解古人之诗,这样便能基本理解古人之诗,所谓“由其世以知其人,由其人以逆其志,则古人之诗虽有

不能解者,寡矣”^[16]^[97]。他对“知人论世”作为一个有效的诗学命题深信不疑,因为汉人用这种方法解诗,郑玄则专用孟子的方法“治诗”,他说郑玄解《诗经》既有“谱”也有“笺”,“谱”论古人之世,“笺”逆古人之志,这是“知人论世”的方法,是普遍有效性的治诗方法,不仅适用于“治古诗”,也适用于“治后世之诗”。值得注意的是,王国维在读者、作者、作品和世界的关系理解中似乎没有遗漏“我”或“说诗者”的作用,但他强调通过“知人论世”理解“作者之意”或“逆古人之志”,因此,作为读者和理解者的“我”或“说诗者”的主动性和积极性在于通过“知人论世”解诗或“治诗”以“逆古人之志”或把握“作者之意”,读者或“说诗者”似乎可以克服时间距离以完全把握作品和作者意图。

在考察“知人论世”说对中国文学史书写模式之影响时,郭英德把“知人论世”视为包含读者、作品、作者与社会(世)四个要素的循环阐释过程。他认为当人们把孟子“知人论世”以“尚友”的目的转移到“颂其诗,读其书”本身时,“知人论世”便成为“颂诗读书”的重要手段,无论作为目的还是手段都构成了读者、作品、作者与社会之间的相互联系,“它所强调的都是作品与作者及社会的联系和一致性,并要求读者在这种联系与一致性中阅读和理解作品”,因此“知人论世”与“颂其诗”“读其书”互为目的和手段构成了一种理解和循环的阐释过程:“这是一种双向逆反的循环阐释过程:由对作者的理解进入对作品的理解,再由对作品的理解加深对作者的理解;由对社会的理解进入对作品的理解,再由对作品的理解悟出对社会的理解。”在这个意义上,“孟子实际上提供了一个文学阐释、文学研究的基本范式。”^[1]同时他指出当“知人论世”方法运用于文学理解时存在两个问题:一是“知人论世”往往导向先入为主、淡化读者审美感受、忽视文本审美特性的文学阐释活动,产生一种可靠性和可信度都值得怀疑的循环论证的实证论;二是由于忽略或漠视审美中介,将文学作品等同于史料,并与作者和社会直接挂钩,导致作者或社会与作品单向、直接的因果论,这是文学研究中所谓“庸俗社会学”的思想根源之一。他认为王国维的分析非常具有现代意义,重点在于“历史文化环境——诗人人格、心态与审美精神——作品审美特质这三者之间

的关系”^[1],而非影响文学作品的各种外在因素。在这里,论者强调必须重视作品本身的审美特征和审美中介在文学阐释中的地位和作用,否则便容易导致非文学的理解和阐释。

在理解“知人论世”说的诠释史时,论者们对吴淇的理解未能给予足够的重视,吴淇的理解非常完备,蕴含一种相当深刻的“诠释学循环”。吴淇写道:

“世”字见于文有二义:纵言之,曰世运,积时而成古;横言之,曰世界,积人而成天下。故天下者,我之世;其世者,古人之天下也。我与古人不相及者,积时使然;然有相及者,古人之诗书在焉。古人有诗书,是古人悬以其人待知于我;我有诵读,是我遥以其知逆于古人。是不得徒诵其诗,当尚论其人。然论其人,必先论其世者,何也?……人必与世相关也。然未可以我之世例之,盖古人自有古人之世也。“不殄厥愠”,文王之世也;“愠于群小”,孔子之世也;苟不论其世为何世,安知其人为何如人乎?^{[15]15-16}

显然,吴淇的理解包含四个要素:即“我”(读者)、“古人”(作者)、“世”(古今)、“诗书”(作品),他充分考虑到了作为读者、理解者的“我”,作为读者的“我”的时间性和历史性存在。“我”总是在我之世(“世界”“天下”)存在的,“我”总是在我生存于其中的“世界”或“天下”中与古人相及,即“我”总是以一个现世存在的人接触古人,阅读古人的诗书。“古人”即古代诗书的作者、创作者,作为阅读者、理解者的“我”与古人有“积时而成古”的时间距离,“我”不能与古人进行直接的对话和交流,但古人有诗书留存下来,它们是我们理解古人的重要途径,古人的诗书传递给我们,等待着我们的阅读和理解。我们想理解古人,便可以诵读他们的诗书,通过颂古人的诗,读古人的书,我们可以与“古人相及”,能够接触古人,因此,古人的诗书是“我”与古人“相及”的重要中介,古人通过他们的诗书表达他们的情感、思想和精神,“我”通过阅读他们的诗书体会、认识和理解其情感、思想和精神。这样,尽管我们与古人不同“世”,不同“天下”,古人有古人之世,我们有我们之世,但通过古人诗书这个中介,在阅读和理解过程中能够与古人相及,与古人为友,即“遥以其

知逆于古人”。吴淇进一步解释说,我们仅仅诵读古人的诗书是不够的,还必须论诗书的作者。因为诗书是作者创作和撰写的,诗歌中表达和蕴含作者的思想、感情和精神,所谓“诗言志”,所谓“言为心声”等便是这个意思,所以要理解诗中的思想感情,就必须理解和把握诗作者是什么样的人,理解他们的人生经历、人生境遇、思想情感和理想抱负,所有这些内容必然会在诗作中表现或流露出来,这样,我们便能够结合作者的人生经历理解他们的作品。当然,这还不够,因为作者(古人)有古人的世界,古人存在于他们自己的历史时代,即“古人自有古人之世”,他们的作品表现或者反映(姑且用这样的词来表达)他们时代的生活、感受和体验,即“人必与世相关”,因此,要理解古人,就须进一步理解古人的世界,我们不能用我们的世界代替古人的世界,例证古人的世界。因为不同的古人有不同的世界,孔子的世界不同于文王的世界,理解不同的古人应当理解不同古人的世界。因此,我们应当针对不同的古人置身于不同古人的世界中理解他们的世界,否则就不可能知道古人为什么是那样的人。值得注意的是,在吴淇对“知人论世”的理解中,开始还诗书并举,到后面就在论“颂其诗”的问题了,这样就被转换成了一个诗学的命题。可以说,吴淇考虑到了“我”(读者)、“古人”(作者)、“世”(古今)、“诗书”(作品)的“历史性”,即作为历史性存在的“我”如何能够作为历史性存在的“作者”“世界”和“作品”。这非常富有诠释学见地,用诠释学概念表达,即他意识到了作者和读者的历史情境性。“理解通过诠释学循环发生在从我们的生存情境到一个自我发展和意识到的解释性立场的过程中。然而,这是一种历史性的、有限的、总是未完成的立场。”^{[30]60}不过,吴淇强调的是理解的“客观性”,他认为理解者不以“我之世例之”,才能真正“知逆于古人”。因此,尚未解决的问题是,我们固然不能以“我之世例之”,应当理解古人之世,但能否完全理解古人的世界,完全理解古人?吴淇认为,“我”可以置身于古人的世界理解和把握古人和古人之“世”,进而理解和把握古人的“诗书”。如果我们不在某种程度上以“我之世例之”,如何能够理解古人,是否能够完全抛弃我们的“偏见”进入古人的世界,并对古人及其世

界做出完全客观的理解和把握。这确实是诠释学理解的一个难题。

在很大程度上,周光庆沿着吴淇的理解对“知人论世”说进行现代阐释,他认为孟子“知人论世”说包含两个层面的思想脉络,一是从“论世”“颂诗读书”而“知人”,一是从“论世”“知人”而“颂诗读书”,目的均为“尚友”,两个层面相互贯通、相互结合和统一,并“统一于进德成人”。在“进德成人”的“尚友”目的中,他与吴淇一样,实际上把孟子的论述理解为“论世”“知人”“读书(颂诗)”和“尚友”四个维度。但他更强调第二个层面,并结合孟子的“以意逆志”说,把“由其事以知其人,由其人以逆其志”的“知人论世”理解过程视为“孟子首倡的解读书的历史解释方法”。他不同意朱自清的“知人论世”与说诗书无关的看法,而是充分肯定是一种解读书的历史解释方法。值得注意的是,周光庆把“论世”“读书颂诗”“知人”“尚友”不仅作为名词的“世”“诗书”“人”和“世”,而是视为一种动态的理解过程。他分别从文化典籍创作、文化典籍解释角度论述作者和解释者的时代、社会和环境,强调文化典籍和解释是特定时代的解释者与作者的交流和对话。因此,他的理解突出了解释者(读者)在理解过程中的作用,并把论世、读书颂诗、“知人”视为解释者(读者)参与的理解过程,用诠释学的话说就是把理解当作一种“事件”。从这个意义上讲,周光庆对“知人论世”的现代阐释更具有符合诠释学的理解事件性质。“理解不是一个主动的主体把一种意义投射到一种惰性和死气沉沉的客体上的问题;相反,当下和过去都有可能富有成效地结合在一起的视域。理解的事件是当下与过去的协商。”^[31]与吴淇和王国维相比较,他更深入地分析和阐述了解释者在理解过程中的作用。但也有根本一致的地方,都强调“知人论世”的最终目的在于“逆”作者之意或“作者的心志”,“要正确而深刻地解读文化典籍,就必须全面地考论其世以深入地洞悉其人,就必须深入地熟悉其人以设身处地地迎逆其志,而一当设身处地地迎逆创作者的心志,便能相互融合,阐发出新意,便能正确深刻而又富有创造性地解释好文化典籍的意义”。^{[22]326}由此,“正确深刻而又创造性地解释好文化典籍的意义”在于设身处地“迎逆”或体验或把握作者的心志。这里碰到了与所有追求客观

性理解的论者相同的问题,即解释者(读者)如何能够“正确深刻”而又“创造性”地把握“作者的心志”和解释“文化典籍的意义”。

三、“知人论世”作为诗学命题的诠释学问题

论者们对作为诗学问题的“知人论世”说进行了诸多的理解和阐释,但由于孟子“知人论世”说存在表达的模糊性,各自都根据自己的理解对它进行不同阐发。对于“知人论世”是否与论诗有关,作为一种理解的“知人论世”说包含三个还是四个要素,作为一种理解过程的“知人论世”说是一种怎样的循环,这种诠释学循环达到怎样的阐释效果?这些问题都需要更深入的探讨。这里重点从诠释学的角度,从三个方面分析和论述其目的本来是在“尚友”的“知人论世”,如何能够成为一个真正意义上的诗学诠释学命题。

首先,在理解作为一个诗学命题的“知人论世”说时,恰当解决“尚友”和“论诗”之间矛盾。应当说,无论认为“知人论世”与论诗有关还是无关的看法都有其道理。朱自清等人的理解基于自律性的现代文学观念,认为“就诗说诗”才是真正的文学理解。当然,这种理解有现代文学理论的依据,20世纪西方诗学和文学理论中的俄国形式主义、英美新批评和结构主义关注的重点就是文学作品的“文学性”,即朱自清所说的“就诗说诗”,鲁迅所说的“就事论事”,反对根据外在于文学作品的东西进行他律性理解。韦勒克和沃伦写道:“倘若研究者只是想当然地把文学单纯当作生活的一面镜子,生活的一种翻版,或把文学当作一种社会文献,这类研究似乎就没有什么价值。”^[32]乔纳森·卡勒认为,结构主义的首要原则就是“把文学当作一种符号体系来研究”^[33],所谓历史内容、伦理判断甚至审美价值等等都被视为非文学本身所固有的内容。从这种自律性的文学观念看,朱自清等人对“知人论世”说的理解并非没有道理,并且孟子“知人论世”说的目的确实在“尚友”而非论诗,这是所有论者都肯定的,因此,朱自清认为把“尚友”牵扯到“论诗”上必然会导致对文学作品的外在性理解。多数论者已经证明“知人论世”说是一个诗学或文学理论命题,根据在于孟子的表达涉及论诗,且在文学理解和中国

文学史书写中产生了重要影响。但关键的问题是如何认识和评价这种理解和影响。有论者认为“知人论世”说能够对文学作品做出“正确评价”或“准确解释”，有论者认为“知人论世”与“以意逆志”相结合可以“完美”地理解作者的“真实意图”或“古人之志”，这实际上把“知人论世”完全视为一个诗学命题，没有认识到“知人论世”说所具有的限度，很容易导致以对作者意图、作者时代背景甚至作者为人处世的理解取代对作品的理解，从而忽视文学作品本身的特征和艺术审美属性，把他律性的理解等同于自律性的理解。这正是把“知人论世”直接视为一个诗学命题具有的局限性。林继中、郭英德和刘勇刚等的理解更具有合理性，在把“知人论世”视为一个诗学或文学理论命题的同时，认识到“知人论世”说忽视了审美中介、审美特征等在文学理解中的重要性。就论诗和文学的理解来说，这种理解更切合作为一个诗学或文论命题的“知人论世”说。对作者、作者所处时代和作者意图（如果有的话）的理解在某种程度上可能有助于文学作品的理解，但不能替代对文学作品本身的理解。

孟子的“知人论世”说确实体现了诠释学的维度，体现了与论诗或文学理解有关的某种诠释学维度，但并非完美的诗学或文学诠释学命题。“颂其诗，读其书”可以“尚友”，这也有一定的诠释学合理性，通过颂诗读书可以在情感上、心灵上和精神上“尚友”古人，这在某种意义上相当于哲学诠释学所说的理解和解释的“应用”。伽达默尔说：“所有的阅读都包含应用，以至于一个人在阅读一个文本，他就是他所理解的意义的一部分。他属于他正在阅读的文本。”^{[29]335}但这里的“应用”不能离开对文本本身的理解和解释，否则会导致非文学的理解，甚至有可能导致诸如“清风不识字，何故乱翻书”不顾文学作品本身的解释恶果。有论者指出：“‘论世’有助于了解文学世界产生的现实背景。谨慎使用，能帮助人们更贴切地地悟文学世界。放纵使用，例如，放弃对文本的深味细察，热衷于对背景的钩玄索隐，文学阅读将蜕变成射覆猜谜，文学批评将蜕变成批评家专横的独白。”^[34]因此，“颂诗读书”以“尚友”或者“知人论世”以论诗，只是文学理解的一个维度，很难说是一个可以实现“完美诠释”和“准确解释”作品的诗学或文学诠释学命题。

其次，在阐释作为理解过程的“知人论世”诗学命题时，充分考虑它包含的理解要素的完整性。我们不能忽视“读者”和“理解者”在“知人论世”理解过程中的作用。从诠释学意义上讲，一切理解都是读者和理解者参与其中的理解，离开读者和理解者就不可能存在阅读和理解活动，文本的意义就不可能得到真正实现，“为了占有作品的世界，读者必须想象性地进入这个世界。”^[35]诠释学认为只有通过解释者的参与，在与文本对话的理解事件中，文学作品的意义才能产生，“只有通过解释者，书写的符号才重新变成了意义。然而，在通过理解重新改变的过程中，文本本身所说的主题得到了表达。这就像一场真正的对话，因为共同的主题是把文本和解释者这两个伙伴彼此联系在一起，当解释者解释对话时，只有解释者参与到所讨论的主题中，才能使相互理解成为可能；因此，对于文本而言，解释者参与到文本的意义中也是必不可少的前提条件。”^{[29]389}因此，完整的理解过程必须考虑“读者”和“理解者”在“颂其诗”“读其书”的“知人论世”中的积极作用。

实际上，孟子“颂其诗，读其书”的表达中隐含着“颂诗者”和“读书者”，而“知人论世”所指的便是“颂诗者”和“读书者”进行的阅读和理解活动，在“以意逆志”的表达中，孟子更明确提到“说诗者”，“故说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”^{[5]439}因此，读者和理解者在孟子那里并未缺席。可以说，吴淇、王国维、周光庆和郭英德等更充分认识到了“读者”或“理解者”“解释者”在作为“尚友”或“论诗”中的参与性作用。尽管周裕锴也认为“知人论世”与“以意逆志”相结合体现了一种“阐释的循环”，但他未充分意识到读者和理解者在阐释循环中的重要作用。相比之下，吴淇和周光庆的理解更好地把握和论述了包含读者和理解者在内的完整诠释学过程。吴淇始终强调作为读者和理解者的“我”的作用，诸如“我之世”“我与古人”“我有诵读，是我遥以其知逆于古人”等，认识到“我”的历史性和时间性存在，“我”与古人的关系，“我”对古人诗书的阅读，“知人论世”构成一个完整的理解过程。周光庆对吴淇的理解做了很好的阐发，他把“知人论世”视为一种对话与交流互动，认为文化典籍及其解释都是“当下时代的解释者与过去时代的创作者对话和交流的媒介”。这种理解的对话性质正

是本体论诠释学所倡导的重要维度,“诠释学的理解就是一种对话的工作,一种好像没有开头的词也没有结束的话之间的对话。”^[36]但与持续对话的诠释学理解不同的是,尽管吴淇、王国维和周光庆把“知人论世”理解为一个对话交流的过程,但他们认为这是与“古人”“作者”之间的对话,目的在于逆“古人之志”或把握“作者意图”,而非与“作品”的对话,这样便成了对作者意图的理解和把握,不是对作品的意义理解。李春青认为:“孟子的‘知人论世’说可以理解为一种‘对话解释学’——解释行为的根本目的……是要在其中寻找可以被自己认同的意义。这也就是后世儒者特别喜欢使用的‘体认’一词的含义。”^[37]在这点上,类似于狄尔泰等人方法论诠释学的理解,突出强调理解的体验和再体验,亦即这种对话性的“体认”。哲学诠释学的本体论理解认为,“对于同一部作品,其意义的充满是在不断变化的理解过程中得以实现的,正如对于同一个历史事件,其意义是不断地在被界定的过程中得到实现的一样。对作者意义的诠释学还原正如把历史事件还原为主要人物的意图一样不恰当。”^{[29]366}换言之,我们的理解不仅必须从作品出发,而且必须考虑到读者和理解者的历史性存在。因此,认为“知人论世”包含四个要素的理解更切近诠释学循环的理解,但由于忽视了作为历史性、时间性和有限性存在的读者和理解者,追求理解的客观性,特别是强调对“古人之志”或作者意图的完全性把握,实际上忽视理解的可能性和开放性。

最后,在探讨作为一个诗学命题的“知人论世”时,恰当解决理解效果的开放性和有效性。无论认为这个命题包含三个要素还是四个要素的理解,几乎都认为最终目的都是获得某种客观的有效性:或者是对作品的客观理解,或者是对作者意图的把握,持前一种看法的论者少,大多数论者持第二种看法,但共同点都强调整理的客观性。认为“知人论世”命题包含三个要素的论者直接忽视了“读者”和“理解者”在理解过程中的作用,追求理解的客观性便自然成了他们的根本目标,即认为能够“正确评价”或“准确解释”作品,可以“完美”地理解“作者之意”或“古人之志”。认为包含四个要素的论者认识到了“读者”和“理解者”在理解过程中的积极作用,但他们的目标也在于“我遥以其知逆于古人”,“求古人之志”(吴

淇);在于“由其世以知其人,由其人以逆其志”(王国维),在于“设身处地地迎逆创作者的心志”(周光庆)。仔细分析,他们对这个命题的理解要复杂一些,在某种程度上并不完全限制在作者意图的把握上,例如通过“论世知人”“知人逆志”的过程“古人之诗虽有不能解者,寡矣”(王国维);通过“知人”“论世”“逆志”的理解过程便能“正确深刻而又富有创造性地解释好文化典籍的意义”(周光庆),都意味着“知人论世”和“以意逆志”的理解过程既能把握古人或作者之志,亦能“正确深刻”理解作品的意义。因此,如何“逆”古人之志或“作者心志”成了能否解诗或正确深刻理解作品意义的关键。这种理解当然有诠释学上的依据,比较切合方法论诠释学而非本体论诠释学的理解,施莱尔马赫说:“我们必须通过客观的和主观的重构使自身与作者等同。”^[38]狄尔泰认为一切理解都有非理性的东西,但认为我们在重新体验中可以获得客观有效性的理解,“狄尔泰人文研究的基础科学是作为一种系统的方法发展起来的,是为了获得具体的和历史性的‘内在生命表达’的知识,使得出的结论客观有效”^{[30]36}。这意味着理解者能够克服他们与被理解对象之间的距离,重构作者的内心体验或作者意图,“知人论世”说论者同样认为,通过“颂其诗,读其书”我们可以“遥以其知逆于古人”,可以设身论世以知古人之“文辞”和怨知古人之“文德”,通过“设身处地地迎逆创作者的心志”能够正确深刻并且创造性地解释典籍的意义。但关键的问题是,如何能够既“正确深刻”而又富有“创造性”地解释作品的意义。因为不同的理解者都有自己的创造性理解,不同的理解者都有他所认为的正确深刻,所谓的“正确深刻”必然因不同的创造性理解而有所不同,由此便很难做出具有普遍有效性的“正确深刻”“准确解释”或“正确评价”。与此不同,本体论诠释学认为,我们不可能抛弃我们的所有“前理解”阅读和理解古人的诗书,也不可能超越时间的距离与古人进行直接的对话。“每一个时代都必须以它自己的方式来理解传递下来的文本,因为这个文本属于整个传统,它的内容使这个时代感兴趣,并力图在这个传统中理解自身。当文本对解释者言说时,它的真正意义并不取决于作者及其最初的读者的偶然性。这当然与它们不是同一的,因为这种意义也总是由解释者的历史处境共同决定的,

因而也是由客观历史进程的总体共同决定的。……文本的意义超越它的作者不只是偶然的,而是始终如此。这就是为什么理解不仅是一种复制活动,而且总是一种创造性活动。把在理解中的这种创造性要素称为‘更好的理解’或许并不正确。”^[29]^[296]因此,每一代人的理解,同时代的不同人的理解,都受他所处历史时代的制约,也受他的“前理解”制约,不可能客观地理解作者意图或准确解释作品及其意义,在某种程度上都是“以我之世例之”的理解和阐释结果,作品的意义都是“通过作品本身的生产性或效果历史(Wirkungsgeschichte)产生的”^[39]。但根本的问题在于,这种开放性的理解是否能够保证理解的有效性。解决这个问题的关键在于人们对诗歌或文学作品的理解是否真正从作品本身出发,只要基于作品本身进行的创造性理解都属于对文学作品的理解,理解的差异性都是基于作品本身的理解而产生的差异性,而抛弃作品本身所进行的理解都是外在于作品的理解。因此,尽管对作品的理解具有开放性和差异性,虽然唯一的、客观性的理解不可能,但都属于有效的理解,这才是一个真正诗学或文学诠释学问题。

实际上,对于理解的开放性和有效性的问题,明代的钟惺有很好的理解。钟惺说:“《诗》,活物也。”“故说《诗》者散为万,而《诗》之体自一,执其一而《诗》之用且万。”^[40]他至少强调了文学理解的五个维度:一是《诗》作为理解文本的同一性(“《诗》之体自一”),二是理解者的多样性(“说《诗》者散为万”),三是作品的开放性(《诗》“活物”),四是理解效果的丰富性(《诗》之用且万),五是理解的差异性与作品同一性的统一(“执其一而《诗》之用且万”)。在钟惺看来,《诗》作为文学作品始终作为“一”即相同的文本存在,不同理解者的“万”必然是对同一文本《诗》做出多样性和差异性理解,但不管对相同作品有多么不同的理解,都是基于同一文本的理解,否则便不是对该文本的理解;《诗》是“活物”,因而文本具有开放性,理解者也是“活物”,因而理解也具有开放性。正如温斯海默所说:“解释与所解释的东西既具有差异性,但也与所解释的东西具有同一性,除非两者兼具,否则就不是解释。如果一个解释与所解释的对象(在某种程度上)不相同,那么它就不是对一个本文的解释,而是一个新本文,因

为它与前者没有联系;如果一个解释与所解释的对象(在某种程度上)没有任何差异,那么,它就不是对一个本文的解释,而是对本文的复制。”^[41]因此,作品和理解者都是“活物”,理解和解释的结果亦当为“活物”,但因为这是“执其一而《诗》之用且万”的理解,便同时体现了理解的开放性和有效性,既是对《诗》(文学作品)的差异性理解,也是同一性理解,既是对《诗》(文学作品)的创造性理解,同时也是有效性理解。可以说,这里的理解既是对孟子“知人论世”和“以意逆志”说中的《诗》的理解,也是对一般意义上的诗歌或文学作品的理解,即在“我”(读者)、“古人”(作者)、“世”(古今)、“诗书”(作品)四个要素的“知人论世”诠释学循环中的“作品”成为理解和阐释的重心,因而成为一个真正意义上的诗学诠释学命题。

四、余 论

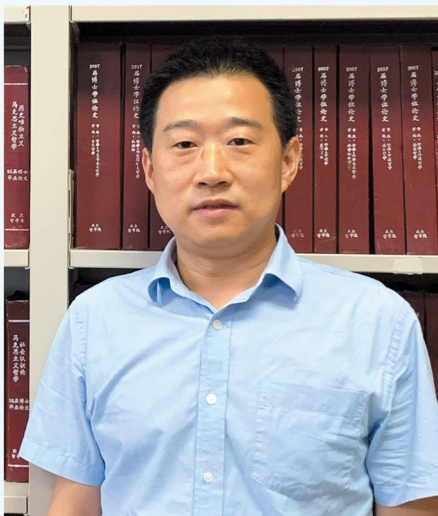
综上所述,除朱自清等少数论者外,孟子的“知人论世”说从汉代经由现代到当代的理解和阐释成了一个丰富而深刻的诗学或文学理论命题,尤其是当代论者结合或运用西方现代理论把它视为一个历史悠久的诗学或文学诠释学命题,并从多方面进行理解和阐释。但由于孟子“知人论世”说的表达与论诗和文学理解的关系存在模糊性,为后世的理解留下了丰富多维的诠释学空间,因而得出不同的理解和阐释效果是必然的。应当说,各种不同的理解都有其合理性。认为“知人论世”与论诗无关的看法根据的是“自律性”的现代文学观念,认为“知人论世”能够理解和把握作者意图的看法更多的是依据传统文学理论,而在借鉴和运用诠释学理论的理解中,更多地参照狄尔泰等人方法论诠释学,其他诠释学特别是本体论诠释学的理论洞见,虽然较好地把握了诠释学理解循环中的构成要素及其相互作用,但由于未能充分意识到读者和理解者的历史性和有限性,认为能够正确、准确和客观有效地理解和解释诗或文学作品,更由于多数论者都认为“知人论世”理解过程的根本的目的在于理解和把握“古人之志”和作者意图,因而忽视了文学作品本身的审美性和艺术性。这些恐怕都是应该对作为一个诗学诠释学命题的“知人论世”说进行深入探讨和阐释的问题。

参考文献:

- [1]郭英德.论“知人论世”古典范式的现代转型[J].中国文化研究,1998,(3):18-24.
- [2]刘勇刚.后现代主义语境下知人论世的存活与当代西方文论的挑战[J].学术论坛,2017,(4):19-24.
- [3]李承贵.“知人论世”:作为一种解释学命题的考察[J].齐鲁学刊,2013,(1):10-14.
- [4]祝东.论“知人论世”阐释方法在清代词学中的运用[J].成都理工大学学报(社会科学版),2013,(1):110-116.
- [5]朱熹.四书集注[M].长沙:岳麓书社,1987.
- [6]朱自清.诗言志辨 经典常谈[M].北京:商务印书馆,2011:30.
- [7]郭绍虞.中国文学批评史[M].天津:百花文艺出版社,1999:24.
- [8]郭绍虞,主编.中国历代文论选(第一册)[G].上海:上海古籍出版社,2001:39.
- [9]罗根泽.中国文学批评史(一)[M].上海:上海古籍出版社,1984:42.
- [10]阮元,校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980:2746.
- [11]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.
- [12]章学诚,著.叶瑛,校注.文史通义校注(上)[M].北京:中华书局,1985:278-279.
- [13]周振甫.文心雕龙今译[M].北京:中华书局,1986.
- [14]陈允锋.文心雕龙疑思录[M].北京:中央民族大学出版社,2013:91.
- [15]吴淇.六朝选诗定论缘起[G]//郭绍虞,主编.中国历代文论选(上册).北京:中华书局,1962.
- [16]周锡山,编校.王国维集(第一册)[M].北京:中国社会科学出版社,2008.
- [17]朱维.因袭与善创:王国维的“知人论世”思想与批评实践探析[J].中国文学研究,2018,(1):106,108.
- [18]鲁迅.鲁迅全集(第六卷)[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [19]李泽厚,刘纲纪.中国美学史(第一卷)[M].北京:中国社会科学出版社,1984:195.
- [20]陈望衡.中国古典美学史(上卷)[M].南京:江苏人民出版社,2019:139.
- [21]王先霏.中国古代诗学十五讲[M].北京:北京大学出版社,2007:292.
- [22]周光庆.中国古典解释学导论[M].北京:中华书局,2002.
- [23]周裕锴.中国古代阐释学研究[M].上海:复旦大学出版社,2019.
- [24]张宝石.“解诗”“用诗”摭论[J].学术论坛,2005,(6):135-139.
- [25]蔡钟翔,黄保真,成复旺.中国文学理论史·绪言[M].北京:北京出版社,1987.
- [26]林继中.“知人论世”的文学史模式[J].天府新论,2001,(5):68-71,88.
- [27]郭西安.作者、文本与语境:当代汉学对“知人论世”观的方法论省思[J].中国比较文学,2018,(1):32.
- [28]海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,王庆节,译.北京:生活·读书·新知三联书店,1987:184.
- [29]Hans-Georg Gadamer.Truth and Method [M].New York:Crossroad,1989.
- [30]Stanley E.Porter & Jason C.Robinson.Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory [M].Michigan:Wm.B.Eerdmans Publishing Co.,2011.
- [31]Chris Lawn.Gadamer:A Guide for the perplexed [M].New York:continuum international publishing group ltd,2006:67.
- [32]雷·韦勒克,奥·沃伦.文学原理[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1984:91.
- [33]乔纳森·卡勒.文学中的结构主义[G]//伍蠡甫,等,主编.西方文艺理论名著选编(下卷).北京:北京大学出版社,1987:536.
- [34]梁道礼.接受视野中的孟子诗学[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2003,(6):5-18.
- [35]Lawrence K.Schmidt.Understanding Hermeneutics [M].Durham:Acumen Publishing Limited,2010:156.
- [36]James Risser.Hermeneutics and the Voice of the Other:Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics [M].New York:Published by state university of New York Press,1997:169.
- [37]李春青.中国诗学:从古典到现代[M].合肥:黄山书社,2019:37.
- [38]施莱尔马赫.诠释学的演讲[G]//洪汉鼎,主编.理解与解释:诠释学经典文选.上海:东方出版社,2001:61.
- [39]Rudolf A.Makkreel.Orientation and Judgment in hermeneutics [M].Chicago & London:The University of Chicago Press,2015:199.
- [40]钟惺,著.李先耕,等,标校.隐秀轩集(卷二三·诗论)[M].上海:上海古籍出版社,1992:392.
- [41]Joel Weinsheimer.Philosophical Hermeneutics and literary Theory [M].New Haven:Yale University Press,1991:87.

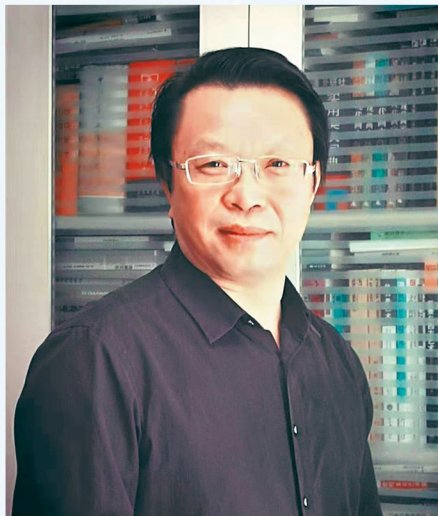
(责任编辑 黄胜江)

学者风采



陈江进，武汉大学哲学学院教授、博士生导师，《哲学评论》副主编。主要研究方向为西方道德哲学与政治哲学。曾先后赴加拿大维真学院、香港中文大学、美国圣母大学等高校从事研究。出版专著

一部、译著三部；在*Analyse & Kritik*、《哲学研究》等中英文刊物上发表学术论文30余篇，多篇论文被《中国社会科学文摘》《新华文摘》、“人大复印资料”等全文转载或摘编。主持并完成国家社会科学基金一般项目与教育部人文社会科学基金一般项目各一项，主持国家社会科学基金重大项目子课题一项，参与教育部“马工程”重大攻关项目两项。



李建盛，文学博士，北京外国语大学中国语言文学学院教授（二级），博士生导师，主要从事文艺理论、美学和文化研究。现兼任北京市文艺学会会长、中国瑶族文化传承研究中心主任、全国文化

智库联盟常务理事等。学术专著有《艺术 科学 真理》《美学：为什么与是什么》《公共艺术与城市文化》《艺术学关键词》《后现代转向中的美学》等10余部；学术译著有《现代性的终结》《激进诠释学》《诠释学与他者的声音》《诠释学的定位与判断》等，发表核心期刊论文数十篇，多部学术著作获省部级优秀科研成果奖。



刘练军，法学博士，东南大学法学教授、博士生导师，东南大学党内法规研究中心主任，东南大学人权研究院秘书长。兼任中国宪法学研究会理事、江苏省港澳台法学研究会会长、济南大学客座

教授、南京市人大顾问、南京市中级人民法院咨询专家等。在学术期刊发表学术论文80余篇。主要作品有《消极主义：宪法审查的一种哲学立场》《司法要论》《法治的谜面》《公法上的姓名权》等。作品曾获中国宪法学研究会中青年优秀成果奖等多项奖励，个人曾获“杭州市优秀教师”等多项荣誉称号。主持国家社会科学基金重点及一般项目、教育部人文社会科学基金项目等十余项科研课题。



舒咏平，安徽师范大学特聘教授，华中科技大学品牌传播研究中心主任、二级教授、博士生导师。全国“品牌传播”概念最早提出并展开系统研究的学者。曾在《中国社会科学》《光明日报》等报刊

发表论文200余篇；出版《中国国家形象与自主品牌传播》《品牌传播：信息时代的主体建构》《品牌聚合传播》等著作20余种。主持国家重点课题2项：“中国国家形象建构中自主品牌传播困境与对策”“基于国家品牌传播效应的中国特色社会主义制度自信研究”，主持“新媒体环境下品牌传播研究”“广告公信力与社会效果研究”等课题。《广义灵感论》《品牌聚合传播》等成果获省社科奖。