

误读的是与非

——以庄子和海德格尔为例

□ 任 昕

—

误读是与人类一切理解和阐释行为与生俱来的，误读的历史贯穿着文学阅读和批评的历史，但人类对误读的认识和接受却并非误读本身那样普遍。

直到 20 世纪，在西方文学理论和批评中，误读还大多以负面身份出现，因其本身负有“错误”的特质，误读似乎天然地带有原罪的性质。18 世纪浪漫主义和 19 世纪后期现代主义的兴起，虽然开始逐渐突破传统，重视文本的多意性和模糊性，但直到 20 世纪，误读才开始真正改变形象。20 世纪是一个理论风起云涌的时代，语言学转向、现代阐释学的发展、文学理论和文学批评向文本内部和读者接受方面的转移、现代主义和后现代主义的兴起，为误读的华丽变身创造了条件。新批评的“意图谬误”说将作者意图排除在阐释之外，巴赫金的“复调”等概念对文本意义的绝对性提出了挑战，罗兰·巴特进一步宣布“作者已死”。现代阐释学的发展为理解和阐释活动提供了新视野。伽达默尔认为阐释永远是一种以前理解为前

提的在主观视野中的活动，而“偏见并非必然是不正确的或错误的……偏见就是我们对世界开放的倾向性”^[1]。读者接受理论更是强调“读者的阅读经验是文学过程的核心”^[2]，而“允许一系列多样的读解是文本的本质决定的”^[3]。

如果说上述理论还将意义看作是合法的，只是将意义的一元性转为多元性，那么到了解构主义者这里，仅有多元是不够的，重要的是意义本身是否合法，是固定不变的还是流动松散的。德里达把索绪尔的能指和所指之间的任意性推展为意义不停歇的流动产生的“延异”，他进一步以此概念解构了语言与意义的关联，从而否定了在场中心主义：“即中心并不存在……先验所指的缺席无限地伸向意谓的场域和游戏。”^[4]当确定性被逐一从神位上推下后，不确定性便成为我们这个时代的合法存在、世纪的新宠。布鲁姆进一步将误读推向极致，他甚至认为“阅读……是一种延迟的、几乎不可能的行为，如果更强调一下的话，那么，阅读总是一种误读。”^[5]误读至此不仅已是合法的、普遍的，而且是必然的、必须的，是一切阅

读和阐释活动的基本特征，甚至是一种创造。进一步可以说，从来就没有什么正读，一切阐释都是误读，正是误读创造了文学。误读突然之间从堕落的撒旦一变而为叛逆的英雄，成为与洞见、创新具有同等价值的概念。

这种对误读的“原罪”认识，其根源在于在作者—读者之间突出作者中心，在社会—文本之间突出社会，在文本的意义—文学性之间突出意义，在思想—语言之间突出思想的概念。这种观念显示出对世界的基本认识和态度，而这种认识和态度又与构成西方文化基础的思维方式密切相关。西方文艺理论对误读的正名和再认识的过程与西方 20 世纪以来逐渐壮大起来的以反思和批判形而上学为中心的文化潮流密切相关，并与现代主义和后现代主义的反传统和消解中心相结合。这一切归结为一点，便是对意义的绝对性、权威性的否定和破解，意义的确定性从未像今天这样几乎成了人人喊打的怪物。而这也正是误读的身份之所以变得模糊不明的原因：创造抑或破坏？英雄还是撒旦？它对我们这个时代的理论究竟是建构还是解构？误读的是与非本身即构成理论的一个悖论。

二

误读的悖论背后隐藏着一个古老的谜团：言与意。言意关系是我们人类文化中许多谜团之一，而语言问题在 20 世纪的崛起则凸显了这一难解之谜。误读存在的根源在于语言与思想之间与生

俱来、难以解决的两难之境：语言能否表达思想？或辞是否可以达意？我们必须以语言表达思想，虽然语言并不能真正和完全表达思想；虽然语言并不能真正和完全表达思想，但我们却不得不使用语言。对误读的正名不仅仅是文学理论现象，也不仅仅涉及阅读和阐释行为，也是一种观念和思维范式的改变。它表明西方文学理论与哲学一道开始在 20 世纪打破意义—统天下的模式，开始重视意义的不确定性，而与之伴随的便是对语言本质的反思和再发现。语言不再作为意义的载体出现，而是同样具有强大的力量，它甚至溢出意义的管辖，具有意义所不具备的变幻莫测的功能。语言不再只是意义的承载物，恰恰相反，意义唯有通过语言才能显现。而语言与意义之间的关系也已不再是钱币不可分离的正反两面，语言与意义之间有着而且始终有着无法解决的天然不合。索绪尔已经指出能指与所指之间的任意性，拉康认为能指具有覆盖所指的独立性，德里达则干脆说意义与语言之间永远无法达成契合。

人类很早便已发现言意关系的秘密。《周易·系辞上》中提出“书不尽言，言不尽意”，正道出了言意关系的实质。庄子以“轮扁斲轮”为例，说明语言传达意义的局限。轮扁斲轮的寓言包含两层含义：轮扁斲轮的技巧“臣不能以喻臣之子”，而“臣之子亦不能受之于臣”。这两层含义恰恰反映出误读的两重环节：一是从作者到作品，即作

者是否在作品中准确地表达了自己的思想；二是从作品到读者，即读者是否正确理解和阐释了作品的思想。这其中还隐藏着一个中间环节，即斲轮技巧本身，也即轮扁所言“得之于手而应之于心，口不能言，有数存焉于其间”（《庄子·天道》）的不可解说或难以解说的奥秘。同样的观点也在柏拉图对诗的判断中得到表述。诗与真理隔着三重，柏拉图因此将诗这种以语言为基本构成形式的形式排斥在真理之外。诗无法表达真理，即语言无法表达世界的意义。在文学中，除创作、接受环节，也存在着文本环节，一部作品在诞生之时即已具有了独立自足的身份和意义。误读发生在从文本到读者的环节，而实际上，作者、文本、读者这三个环节是无法纯然分开的。误读的根源从文本就已然埋下了种子。

中国古人早已发现人在理解一切语言作品及至世间万物时不可避免地会产生这样那样的误读，也许这可以部分地解释中国古人为什么要采用独特的文学评论方式，这种方式因不做更多意义解释（不追求意义阐释的精确性和明晰性）而相对保持了意义的模糊性和完整性。中国文学批评总是避开对文章做意义宣示和文本分析而采取描述式、印象式、批注式、心得式的解读、评论，这与其全部归因于中国文论缺乏逻辑明晰性等原因，不如说中国古人在直觉上采取了对分析式研究的回避策略。如果语言无法穷尽思想，那么在一定程度上保

留思想的完整性或保留思想原貌的方式也许是无奈之举中相对更好一些的，呈现思想的“混沌”状态的最好方式也许就是语言的“混沌”，就是尽量以浑然整体的方式去阐释。

如何解决言意之间的这种错位？庄子以“言不尽意”指出语言在表达思想时局限的本质，又以“得意忘言”指出超越语言局限、获得思想的方式。尽管在庄子看来所谓如实传达思想其实是不可能的，这不过是勉为其难的不得已的做法，在语言和思想之间，思想是根本的，“可以言论者，物之粗也；可以致意者，物之精也。”（《庄子·秋水》）语言只是思想的一副并不高明的外壳。我们之所以运用语言，是因为我们不得不运用语言这个外壳来表达思想，虽勉为其难，却无法断然舍弃。但如果思想不得不借助于语言，那么就应在借助之后超越语言的局限。超越语言即超越外物束缚，不为一切物质行迹所困，不为外部存在所累。因此尽管庄子宣布语言为糟粕，但他还是借助这个糟粕留存了他的思想。这一观念极大影响了中国文学艺术的特质，发展出以追求意境为最高境界的中国艺术精神。

而道言之间的关系却使海德格尔看到了语言与真理之间的同一关系。道与语言本身无法分开，道本身即有道说之意。海德格尔因此发现语言的伟大，将语言上升到本体论的高度。他甚至认为存在是通过语言而显现的，他说：“语言是存在的家。人居住在语言的寓所

中。”^[6]语言的伟大使之超越了人的有限，而人必须仔细聆听存在的语言。这种认为语言对真理具有强大建构作用的理念恰恰与庄子对语言的态度形成对比。如果说庄子的“言不尽意”观以语言的有限性解构了意义的绝对性，那么海德格尔则相反，在他看来，语言恰恰是意义（存在）的构成者。语言对道的道说在庄子看来是一个解构的过程，当语言说出道时，道已经隐藏了踪迹，在语言的说出中消散了本质，“道昭而不道，言辩而不及”（《庄子·齐物论》）。海德格尔则用语言为存在建造了一座辉煌的居所。语言尤其是诗歌中的语言对道（存在）有着唯一的决定性的建构作用，存在唯有在诗的语言中才得以显现。而在庄子那里，道是不得不借助于语言，如同祭献必须依托祭具而呈现。但我们在求道体道时不能仅仅依靠语言，而是要依靠直觉领悟，在领悟道之为道后，就应把语言遗忘在来处。

海德格尔在《存在与时间》中即已提到对存在的“领悟”，虽然这不全然等同于东方文化中的“悟”，但已有别于西方文化中的“认知”。在思想转向后，他对文学艺术的偏好，对诗歌的推崇，对诗歌语言的本体论提倡，目的都是要从诗歌语言中求得存在的澄明。而诗歌中的语言与直觉领悟之间已经开始在领悟性的道路上趋同，它们共同抛开了认知，尽管庄子是通过抛开语言来抛开认知，而海德格尔恰恰是通过寻找语言的本质来抛开认知的。

三

其实，英雄与撒旦，建构与解构，真理与谬误往往只有一步之差。误读一旦成为洞见，便同时具有破与立的双重性质。

海德格尔在1930年发表的《艺术作品的本源》一文中，有一段对凡·高绘画的描写，他用充满激情和诗意的笔调描绘了一双破旧的农鞋，这段描写成为他诗学中一段著名的文字。海德格尔从这双普通农鞋中发现了他哲学的基础性的思想。在海德格尔看来，这双踩在大地上、沾满泥土和尘垢的破旧农鞋似乎是一种无言的诉说，它们所传达出的是来自土地和生命的讯息。他从这幅农鞋的绘画里领悟到存在是如何通过艺术作品向我们显现的，以及我们在领悟存在的刹那所产生的大感动。

但是，这段充满深情的文字所描绘的并非是一双农鞋，经凡·高研究专家考证，这双鞋不是什么农妇的鞋，而是凡·高本人的一双鞋。海德格尔的所有充满诗意的描写其实是建基在一个一厢情愿的误读上，但是，这一误读仿佛并未妨碍人们对海德格尔这篇文章的肯定，也没有对这篇文章构成根本性的威胁，更多的人接受了这段文字的内容。

如果海德格尔在这里尚属“无意误读”或“技术失误”，那么他在思想转向后对艺术、对荷尔德林的诗歌所做的解读就难以称为“无意误读”了。荷尔德林研究专家同样不承认海德格尔对荷尔德林的诗的阐释是一种正解，也无法将这些阐释归入一般文学研究或美学研

究范畴。海德格尔也的确不是在以传统文学或美学的方法来阐释诗歌，而是将荷尔德林纳入他自己的哲学世界。这种做法并不新鲜，许多学者在解读原典时常常会有意或无意地抛开传统解释而另避蹊径。即使所谓忠实于原典原意，也是在“忠实”说法下的主观解读，要么是在主观视野中的“忠实”解读，要么是将主观思想附着在原典上。这种解读已经成为一种个人思想的表达，因此也常常不可避免地带有“误读”的性质，而且是“有意误读”，其目的是在“我注六经”旗号之下的“六经注我”。

这种“误读”常常使我们难以划分“正解”和“错解”的边界，或贸然否定“错解”。伊格尔顿说：“作品提供的信息愈多，它就变得愈不确定。”^[7]因此“文本在试图使自己更加确定之时也使自己变得更不确定了。”^[8]越是不朽的经典作品往往越蕴含着丰富复杂的内涵，使一代又一代人难以阐释穷尽，所谓一千个读者有一千个哈姆雷特。艺术的魅力也正在于此。中国古典文论和美学传统同样对艺术作品的丰富性给予了最大肯定，“言有尽而意无穷”从某种意义上说是中国古典文论对误读现象的宽容的处理，它以“意无穷”肯定了意义的多样性和无穷性，并认为正是这种多样性和无穷性才构成了艺术的境界。而有些误读往往在传播开来后为大家所普遍接受，演变为集体误读，以致最终成为“正解”。雪莱对米尔顿《失乐园》中撒旦的误读，弗洛伊德对《哈姆莱特》的误读等都是一种思想上的创见。

如果说海德格尔对凡·高绘画或荷尔德林的诗的阐释是一种“无意误读”或“有意之下的无意误读”，那么庄子则常常是“有意误读”的高手。典型的例子是庄子与老朋友惠子濠上观鱼的故事。庄子认为鱼是快乐的，这种完全出自主观的解读带有自觉的误读成分，难怪惠子立刻反驳说：“子非鱼，安知鱼之乐？”而庄子也随即反唇相讥：“子非我，安知我不知鱼之乐？”（《庄子·秋水》）惠子从逻辑的立场诘问庄子，而庄子却是存心要从非逻辑的立场出发来理解这件事。当我们认为鱼是快乐的时候，我们就已经将自己的主观视野叠加在鱼之上了。而这种以己观之就已然构成解读，并同时构成了误读的可能。按照惠子的思维，如果我们从逻辑出发去推断，我们不可能知道鱼是不是快乐的。如果认为鱼是快乐的，就一定是在以己观之，而以己观之就打破了客观性。但庄子在这里是打定了主意要以己观之的，因此这种刻意误读便不再遵照逻辑程序而进入另外的系统。在这一系统中，我们把自己的主观心愿施用、映射在了关照对象上，我们从关照对象上所读到、所理解的其实是我们自己内心对于世界的理解。庄子在这里的误读岂止是“有意误读”，更是“刻意误读”了。庄子的刻意误读是为了消解一种观念，即当我们与世界分得清清楚楚时，我们反而没有真正进入这个世界的本质，我们反而没有了解生命本身的意义。如果取消了这种界限，我们将会在世界和我之间自由穿行，如同吕梁丈夫

蹈水般自由无碍。

这个从己出发就已经进入了主观理解或前理解的视域。因此，理解和解释本身从来都不可能离开主观的理解视域，理解和解释本身从来都带有、从根本上就带有非客观的因素，而所谓客观不过是相对的客观。这是造成误读的根本的、无法避免的前提，但另一方面也为洞见型误读和创造型误读开启了可能。而这样的误读所宣示的不全是主观性和不精确性，有时可能恰恰揭示了事实背后所隐含的真相。庄子对“儵鱼出游从容”所发出的非逻辑的感叹反映出的正是对生命本身的一种理解。这种理解不合逻辑，却合乎生活经验和生命体验。庄子所做的是在我与鱼之间、主体与客体之间发现联系和融合的可能，这种思维强调的不是差异而更多是同一，即主客体之间的同一。而惠子强调的是主客体之间的界限和差异。这两种不同出发点和落脚点的思维差异造成了庄子和惠子之间的舌战。

误读的本质是心物之隔，是我与他者之隔，是主体与对象之隔，是人与世界之隔，是语言与思想之隔。或者说，误读的本质源于差异。从人类文化角度看，误读的根源是人类思想的差异性，生活的无限丰富的可能性，生命意义的不确定性。这就难怪庄子一而再再而三地刻意“误读”。庄子似乎更愿意处于这样一种“美丽的误读”中长眠不醒：从人到蝴蝶，从蝴蝶到人，不过是一种转化，如果我们不以人为主体来看待这个世界，则蝴蝶与人又有何分别？这则

寓言所体现出的奇幻之处正是基于一种对同一性的领悟：齐万物，一死生，不复分别，事物的千差万别最后总是朝向同一的归宿。

海德格尔曾在一次讨论中举出庄子“濠上观鱼”一节来阐释人是否可处在别人的位置上。当逻辑思维总是努力将事物分类处理的时候，同一性思维却总是试图将差异消弭融合。这种同一性思维在海德格尔看来是诗性的思维，而在庄子那里，思想在根本上是没有差异的。

注释

[1] [德] 伽达默尔著：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海译文出版社 2004 年版，第 9 页。

[2] [英] 拉曼·塞尔登等著：《当代文学理论导读》，刘象愚译，北京大学出版社 2006 年版，第 66 页。

[3] 同上，第 64 页。

[4] [法] 德里达著：《书写与差异》，张宁译，北京：生活·读书·新知三联书店 2001 年版，第 505 页。

[5] [美] 哈罗德·布鲁姆著：《误读图示》，朱立元、陈克明译，天津人民出版社 2008 年版，第 1 页。

[6] [德] 海德格尔著：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆 2000 年版，第 366 页。

[7] [英] 特雷·伊格尔顿著：《二十世纪西方文学理论》，伍晓明译，北京大学出版社 2007 年版，第 75 页。

[8] 同上，第 75 页。

作者单位：中国社会科学院外国文学研究所
(责任编辑 农郁)