

# 意义标准：探索社群与解释社群<sup>\*</sup>

赵毅衡

摘要：意义理论中争议最多的，是解释的“正确标准”问题。解释是个动态的开放概念，无绝对标准。但解释必须有个标准，才能讨论文本的意义地位等一系列问题。一般论者的做法是设立一个理想的读者人格。皮尔斯认为人生有涯，人类的知识只有在探索社群的累加与衍生中，才真正成为文化。费什提出“解释社群”理论，在这个似乎无解的问题上迈出了切实的一步：既摆脱了作者意向，也摆脱了“文本意义”的绝对地位，更摆脱了完全依从个人的无政府式的相对主义，他的理论更适合文化符号学的解读方式。

关键词：意义标准 探究社群 解释社群 符号学 文学理论

**Abstract:** The most debated question in the theory of meaning is about the standard of interpretation. Interpretation is a dynamic and open concept with no absolute standard. But it must have a standard in order to facilitate the discussion of a series of important issues. Most scholars propose an abstract personality of ideal reader as an answer. C S Peirce insists that the life of anyone is limited, and culture can only be formed by the culmination of human knowledge in a Community of Inquiry. Stanley Fish suggests a more solid step of Interpretive Community. His suggestion is more beneficial to cultural semiotics, as it is free from authorial intention as well as the textual meaning.

---

\* 本文为国家社科基金重大项目“当今中国文化现状与发展的符号学研究”（13&ZD123）中期成果之一。

More importantly, it is free from the anarchic relativism of individual interpretations.

**Key words:** standard of meaning; community of inquiry; interpretive community; semiotics; cultural studies

## 一 意义的标准之乱局

符号学研究的是意义，一切与意义有关的问题，符号学都需要提出一个处理方案。符号学到现在还在争议中发展，证明这些方案很难如数学或逻辑共识那样无懈可击——无法完美本身，也许正表现了符号学深刻的人文品质。不过，在有争议性的诸种方案中，有些方案更合理一些，或者在某种限定条件下更有效一些，这时候就要具体分析，不宜用一种方案覆盖一切情况。

意义理论中最令人困惑的，论家争议最多的，就是解释的“正确标准”问题。符号学能否解决意义理论的这个关键问题呢？本文无法过多地进入各派理论的细致辨义，但可以将争议的看法大致上分成三种。

第一种，符号文本的意义标准在作者意图中，这一派的代表人物是现象学理论家 E. D. 赫施。20 世纪中期之后，大部分理论取消作者意图作为标准的有效性，而赫施在《解释的有效性》中反对这些理论，提出要“保卫作者”。他认为读者的解释过于多变，与之相比，“本文的含义始终未发生变化，发生变化的只是这些含义的意义”。在这句话中，文本的“含义”(meaning)指的是“作者用一系列符号所要表达的事物中存在的那种东西”，也就是“意图意义”，而“意义”(significance)则是指“含义与某个人，某个系统，某个情境或某个完全任意事物之中关系”，即“解释意义”<sup>①</sup>。解释意义可以千变万化，但最终的判别标准还是作者意图。赫施的理论是否符合现象学创始人胡塞尔的原意，引起了很多争议，许多人认为他的理论并不能代表现象学文论的立场。赫施再三提出，他是把胡塞尔的意见往前推了一步；有论者认为，赫施是歪曲了胡塞尔的原意<sup>②</sup>。从胡塞尔的在《逻辑研究》中的阐述来看，他的确认为，意向赋予符号文本以意义，

① (美) E. D. 赫施 《解释的有效性》，王才勇译，生活·新知·读书三联书店，1991，第 23、268 页。

② (美) R. 马格欧纳 《文艺现象学》，王岳川等译，文化艺术出版社，1992，第 113 页。

而解释者必须回溯这种意向<sup>①</sup>。

第二种立场，认为意义在文本里，典型的代表是各种形式主义派别。他们认为一切意义都在文本内部，新批评派称此立场为作品的“文本本体论”。这种理论首先反对“意图主义”，认为作者的意图不能作为意义标准，因为“文本开始存在之时，恰好就是作者经验终结之时”<sup>②</sup>。瑞恰慈早在 20 世纪 20 年代就提出“重要的不是诗说什么，而是诗本身。”<sup>③</sup>到 20 世纪 40 年代，韦勒克依然坚持“文学作品是自成一类的，有本体地位的、有认知力的客体”<sup>④</sup>。在另一端，新批评派也认为读者是作品解释中最不可靠的一环，因为效果千变万化不可预判。意义的标准必须在文本内部，“诗是情感固定下来的一种方式，也可以说是让世世代代的读者都能感受到其感情的一种方式”<sup>⑤</sup>。新批评的文本中心论似乎认为文本如茧壳，其将意义封在里面；而结构主义之后的理论，则一再坚持“开放文本论”。

第三种意见，认为意义必须在读者的阅读中才能实现，因此意义的标准也在读者那里才能找到。在近几十年，这第三种立场拥护的人更多。这一派最典型的是德国的接受美学 (Aesthetics of Reception) 和英美的读者反应论 (Reader-Response Theory)。伊瑟尔发展了英伽顿的图式论，提出“隐含读者”理论，他认为隐含读者既不是具体读者，也不是抽象概念，而是“文本结构期待的读者”，是文本预期的阅读和解释；隐含读者是文本呼唤出来的，因此隐含读者是文本的邀请结构 (inviting structures) 形成的“反应网络” (network of response)<sup>⑥</sup>。这种理论影响了很多，如认知叙述学家弗鲁德尼克认为叙述性“不是文本内在的品质，而是读者强加于文本的特征，读者把文本当叙述来读，由此把文本叙述化”<sup>⑦</sup>。另有学者接受美学在

① 赵毅衡《意义的意义之意义》，《中国人民大学学报》2015 年第 1 期。

② Rene Wellek, "The Mode of Existence in a Literary Work of Art", *Southern Review*, Spring Issue, 1942, p. 89.

③ I. A. Richards, *Science and Poetry*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926, p. 34.

④ Rene Wellek, *Theory of Literature*, New York: Peregrine, 1946, p. 142.

⑤ William Wimsatt, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, New York: Methuen, 1954, p. 77.

⑥ Iser 根据 Ingarden 的图式提出的现象学模型。认为隐含读者是“文本结构期待的读者”，预期的阅读和解释。既不是具体读者，也不是抽象概念。隐含读者是文本呼唤出来的，因此是邀请结构 (inviting structures) 形成的“反应网络” (network of response)。

⑦ Monika Fludenic, "Natural Narratology and Cognitive Parameters", in David Herman (ed), *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, Stanford: CSLT Publications, 2003, p. 244.

美国发展成“读者反应论”，则进一步认为，只有读者的阅读才能为意义提供了解释标准。这一派的批评家包括乔纳森·卡勒、诺曼·霍兰德、斯坦利·费什等人<sup>①</sup>。本文将仔细讨论的“解释社群”理论，是这一派提出的引发最大争议的观点。

也有人试图调和这三者的立场，例如“新阐释学”的伽达默尔。他认为真正有效的意义必须是“视界融合”的结果，即解释者的解读视界与作者的意图视界互相接近，迫近融合。这是一种理想的境界，然而操作复杂，显然比较适合经学家与文学史家这样的职业解释者，但不能苛求于一般读者，更不适用于广告之类并不要求复杂解读的日常文本。

大部分理论家各执一说，上述三个立场无法调和。20世纪60年代韦勒克与汉布格的论战，维姆萨特与克里格的论辩，布鲁克斯与赫施的论战，都是文本中心论者与作者意向性论者的争执。随着结构主义的兴起，紧接着后结构主义与解构主义的冲击，主张打开文本，解释开放，不需要解释标准，这个寻找解释标准问题的努力，似乎暂时退到了幕后。

实际上，论辩一直在紧张地进行。1982年11月，W. J. T. 米切尔在芝加哥大学组织了“解释的政治”（Politics of Interpretation）讨论会，参加辩论的是欧美批评家一时之选：韦恩·布斯、茱莉亚·克里斯蒂娃、罗德·德沃金、海登·怀特、爱德华·赛义德、佳亚特里·斯皮伐克、特里·伊格尔顿等。他们从文学的解释延伸到法律的解释，深入探讨解释策略背后的意识形态，其中有些人是闻名已久的立场针锋相对的代表人物，如读者反应论的斯坦利·费什与现象学意图主义的赫施。此讨论会的辩论不仅由著名的文论刊物《批评探索》（*Critical Inquiry*）出了专刊，并且由芝加哥大学结集出版<sup>②</sup>。在这些批评家看来，解释意义的标准并不只是一个解释策略的问题，而是卷入“文化政治”的根本立场。

解释无标准，导致文本开放，其无限衍义固然是好事，但解释有标准才能讨论文本的意义地位，否则无法构建隐含作者，也无法讨论叙述者的可靠性。因此，解释是个动态的开放概念，既有标准，又无绝对标准。现代文论创造的这种个人化、“原子化”的相对主义情景，实际上是一种社会

① Elizabeth Freund, *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*, London: Methuen, 1987, p. 78.

② W. J. T. Mitchell, (ed.) *The Politics of Interpretation*, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

意义的虚无主义。

解释标准问题，直接引发谁才拥有解释标准权的问题，也就是什么样的读者的解释才是有效的——这问题引出的争议更多，很多人认为“感受式批评”肯定会导致相对主义的无政府状态，为此，必须找到一个解释者人格，也就是实际读者应当尽量靠拢的位置，以确定解释大致应当遵循的标准。但什么是理想的解释者人格？讨论复杂意义问题的燕卜逊不得不首先解决这个问题，不然他的讨论就完全失据。他称之为“具有正当能力的读者”<sup>①</sup>，后来又称之为“合适读者”<sup>②</sup>；瑞恰慈称之为“合格的读者”(right kind of reader)；吉布森称之为“拟扮读者”(mock reader)<sup>③</sup>；艾柯称之为“模范读者”(model reader)<sup>④</sup>；布鲁克-罗斯称之为“被编码的读者”(encoded reader)<sup>⑤</sup>；里法台尔称为“超级读者”(super-reader)<sup>⑥</sup>；而罗伊·哈维·皮尔斯说得比较复杂，称之为“受过合适训练的读者”(properly-instructed reader)<sup>⑦</sup>。

批评家们都明白需要一个读者人格作为接受者，没有接受的表意过程是不完全的，也是不可能的，因为只有阅读才能让意义落实。但读者是由无数个人构成的，读者的分化造成意义散乱，解释就不可能有标准。到底谁有资格做这样一个“标准读者”呢？以上批评家提出的各种方案，实际上是说遵循某种程序的读者才可能做出“正确的解释”，其他人的读法只是个人的读法而已。这个想法是对读者提出限制性资格要求，肯尼斯·伯克不同意，提出“正常读者”(normal reader)概念。他解释说“除了歇斯底里的读者，或古董鉴赏家式的读者，所有的读者都是正常合适的读者。”<sup>⑧</sup>

① William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, London: Chatto Windus, 1949, p. 248.

② William Empson, "The Verbal Analysis", *Kenyon Review*, December 1950, p. 375.

③ Walker Gibson, "Authors, Speakers, Readers, and Mock Readers", *College English*, vol. 11, no. 5, February 1950, pp. 265-269.

④ Umberto Eco, *The Role of the Reader: Exploration in the Semiotics of the Text*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1984, p. 11.

⑤ Christine Brooke-Rose, *A Rhetoric of Unreal: Studies in Narrative and Structure, Especially of Fantastic*, Cambridge Univ. Press, 1981, p. 105.

⑥ Michael Riffaterre, "Interview, Michael Riffaterre", *Diacritics*, 1981, vol. 11, no. 4, Winter 1981, pp. 12-16.

⑦ Roy Harvey Pearce, *Historicism Once More, Problems and Occasions for the American Scholar*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1968, vii.

⑧ Kenneth Burke, *Counter Statement*, Berkeley: Univ. of California Press, 1968, p. 228.

对此，主张文化贵族主义的阿伦·退特不同意，他认为这种看法是假定所有的人在解释上都有相同能力，是把民主观念误用到了批评理论上<sup>①</sup>。

不管什么样的读者，他要提出符合标准的解释才有资格。这样的讨论长期没有结果，因为究竟什么是解释标准，依然没有解决。但我们也应当看到，批评理论家们逐渐接近了一个观念，即解释的标准是我们文化的一部分，是文化训练所造成的一种集体性的能力。也许这个概念的最早清晰表达来自19世纪的别林斯基，他认为“读者群是文学的最高法庭，最高裁判”<sup>②</sup>。而关于解释与社群关系的最系统论证，应当是符号学的奠基人皮尔斯的“探究社群”（Inquiry Community）理论。

## 二 皮尔斯“探究社群”理论

皮尔斯多次讨论“探究社群”，但他的笔记绝大部分生前没有发表。时至今日，他的论著已经有多种集合，但要系统地厘清他对某个问题的论辩，散乱的笔记依然不方便，“探究社群”这个问题也就始终没有引起理论界足够重视。如果得到足够的注意，20世纪80年代出现的解释社群理论也不至于绕那么多弯路。当代的“解释社群”观念来自“读者反应论”的理论派别，读者反映论是德国“接受美学”的演化；接受美学的学术系谱则来自伽达默尔的阐释学和海德格尔的存在主义，他们的理论又可以追溯到胡塞尔后期现象学提出的“共同主体性”。实际上，皮尔斯的探究社群理论与一个世纪后美国的“解释社群”理论可以说有直接通路，毕竟，无论是逻辑哲学还是文艺学，解释标准问题是任何意义问题讨论中必不可少的关键。本文重新整理并对比这两种观点，可能是有益的。

皮尔斯提出“探究社群”观念的出发点吓人一跳，他不是觉得个人能力和见识有限难以接近“标准解释”，而是认为个人不可避免要死亡，使得人类的知识积累不可能依靠个人。他认为本来解释是开放的，但“死亡使我们的风险数量及其推断数量变得有限了起来，也由此使得它们的平均结果变得不确定”；人生的有限性是任何人、任何天才都无可奈何的事，哪怕假定我们有可能获得真知或相对正确的知识，如果不能转化为社会的财富，

① Allan Tate, *The Man of Letters in the Modern World: Selected Essays, 1928 - 1955*, New York: Meridian Books, 1955, p. 167.

② (俄) 别林斯基 《别林斯基选集》第二卷，满涛译，上海译文出版社，第235页。

就只能终结于我们死去的头脑中; 死者中止解释, 不再追求意义; 因此我们必须依靠其他人, 某种解释才得以承传。很多人认为皮尔斯讨论的只是持同样观点的一些哲学家和文化精英, 因此他们把皮尔斯的“探究社群”译为“探究共同体”——这个中文翻译听起来似乎是一个学术团体, 人数不是个问题<sup>①</sup>。事实上, 皮尔斯的“社群”(community) 观念和社会学的观念远比这种理解宽阔开放, “我只知道有唯一一种方法可以解决这种困难……逻辑性必须拥抱整个社群。同样, 这种社群也不可以是有限的, 它必须延伸至人类的所有种族, 我们与他们形成了直接或间接的心智关系……对我来说, 那种不能牺牲自己的灵魂去拯救整个世界的人, 其所有的推论都是集体不合逻辑的”。由此, 他得出一个值得深思的结论——“逻辑扎根于社会原则 (social principle) 之中。”<sup>②</sup>

不仅探究社群延伸到“人类的所有种族”, 甚至, 在皮尔斯的理解中, 探究社群是跨越时间, 跨越代沟, 在历史上绵延的——“这个社群无论会有多么的不明确, 它都必须超越这种‘地质学纪元’, 并且超越所有的边界”<sup>③</sup>。这与皮尔斯关于符号意义的“无限衍义”观念一致: 任何符号的意义只有用另一个符号才能解释, 而这个符号又需要另一个符号来解释, 由此, 在任何解释中, 符号的链条延展到无穷<sup>④</sup>。此种“无限衍义”是人的思想方式的本质特征, “每个思想必须与其他思想对话”; “思想永远用对话的形式进展——自我的不同阶段之间的对话——这样, 对话性 (dialogical) 本质上就是由符号组成”<sup>⑤</sup>。

不管是与他人思想对话, 还是与自己过去曾将达到的理解对话, 符号只有在社会性的累加与衍生中, 才能真正成为活生生的意义。个人的解释实践, 由于无知, 由于懒惰, 由于自满, 由于死亡, 才会停止在一个意义

① 例如, 国内把本尼迪克特·安德森的 Imagined Community 理论译为“想象的共同体”, 然而, 安德森明显指的是“想象的社群”。“共同体”这个译法, 可能适合于国际关系, 例如“欧洲共同体”; 查尔斯·泰勒的 *Communitarianism* 一书译成《社群主义》, 就很合适。

② Charles Sanders Peirce, “The Doctrine of Chances, Popular Science Monthly”, 《皮尔斯论符号》, 赵星植译, 四川大学出版社, 2014, 第 123 页。

③ Charles Sanders Peirce, “The Doctrine of Chances, Popular Science Monthly”, 《皮尔斯论符号》, 赵星植译, 四川大学出版社, 2014, 第 123 页。

④ James Jakob Liszka, “Some Reflections on Peirce’s Semiotics”, 《符号与传媒》2014 年第 9 期, 第 27 页。

⑤ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge Mass, Harvard Univ. Press, 1931 - 1958, vol. 5, p. 253.

上；而一旦由探究社群在进行解释活动，符号意义的延续和演化，空间上时间上都没有停息的可能，只有社群才能保证无限衍义。

### 三 费什“解释社群”理论

关于社群与“他人”，关于理解真知的“对话性”，在20世纪各种理论中渐渐汇合成共识，如胡塞尔的“交互主体论”（con-subjectivity），杜威的工具主义“效力社群”观<sup>①</sup>，米德的“符号互动论”<sup>②</sup>，巴赫金的文本与文化的“对话性”（dialogicality）理论，列维纳斯的“他人性”（alterity）理论，泰勒的社群主义（communitarianism），罗蒂的“团结”（solitariness）说，哈贝马斯的“真理共识”（consensus on truth）理论，还有胡适的“大我”说<sup>③</sup>，等等。虽然以上思想家有的是现象学与存在主义体系的，有的沿袭的是英美思想界的分析哲学的传统，但殊途同归都走向以社群为中心的意义理论。皮尔斯符号学中探讨的社群理论具有突出的地位，因为他讨论的是意义行为，他强调解释是一种集体行为，哪怕表面上是个人在进行。但是，这种社群的作用如何构成解释标准，依然没有能得到详细讨论。

不怪乎本文上面提到的芝加哥大学的文学理论研讨会引来了各种学派的学者参与，然而不管哪个学派，都无法回避回答解释标准问题。意义解释的社会化，渐渐成为一种学界共识，卡勒则把这种人格抽象为“文学能力”（literary competence）<sup>④</sup>。显然这观念来自乔姆斯基的结构语言学，实际上他是在呼应巴尔特的观点：只有具有文学能力的读者，才能把文本的意义加以实现。他强调，在阅读之前头脑中就存在着一套内在于每一个人的规则体系，“一套约定俗成的程式”<sup>⑤</sup>。但是，究竟谁具有这种文学能力呢？这个鬼影般的“理想读者”，变成一种能力的代表。

① 杜威说“只有存在着活动的符号，以及活动之结果的符号时……欲望与目的暗含了一种共同（或相互）理解的意义并且呈现了一种新的关系，由此它们可以把一个共同的活动转换为一种利益与效力的社群。”——George Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 1973, p. 635.

② Herbert Mead, “The Self and Society”, in *Mind, Self, and Society*, ed. Charles W. Morris, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1934.

③ 赵毅衡《回到皮尔斯》，《符号与传媒》2014年第9期，第5页。

④ Jonathan Culler, *Structuralist Poetics*, 1976, p. 126.

⑤ Ibid., p. 114.

在这样的“解释问题社会化”大背景上,费什提出的“解释社群”理论看起来并非横空出世孤标一格,实际上他是第一个提出一种可以认定具体读者的方式,而不再满足于设立一个抽象的理想人格的学者。用这种方式来解决这个一直纠缠不休的解释标准问题,应当说是在这个似乎无解的问题上迈出了切实的一步。

社群的读法,何以能成为解释的标准?因为建立社群这范畴本身,就需要找到排他的共同点,“确保一致的方法是使不一致变得不合拍”。这种排他已经成为一个社群内无须争论的自然而然的习惯,只有社群能做到这一点。“解释社群的概念本身解释了自身:同一社群的成员必须一致,因为他们的眼光(以及他们的行事)与这个社群心目中的目的与目标相一致,在社群眼光中,某种看法应当是明显的,不可避免的,简直不可能是另样的”<sup>①</sup>;而解释的标准,“实际上是社群的观点之延伸”<sup>②</sup>。这样一来,个人的读法,也就成了社群观点立场的一部分。

解释社群理论固然是一个比较行得通的方法,但它并不是一个没有质疑可能的理论,这样一个观念必然会遇到很多问题。

首先探究社群的边界在哪里?这个社群必须排拒什么样的人?这个社群的人如何互相协商才能保持解释标准稳定?费什的论证方式是反过来的,“不是一群个人共享某种观点,而是某种观点或组织经验的方式共享了一批人……因此这些社群的成员不再是个人,而是因为他们参与了社群的事业,他们的意识是社群财产”<sup>③</sup>。因此,解释社群的稳定性并不来自某种预定的协议,也不来自某种对权威的钦佩,不在于某种文本本身的要求的解释法,也不在于文本发出者的意向性压力;这个过程是反向进行的,不是解释社群选择成员,而是成员选择解释社群。解释社群,就是采取这种读法的读者自然的集合。

下一步的难点,就是解释社群的边界如何确定。费什说“稳定性在于解释社群本身的组成。”<sup>④</sup>你属于这个解释社群,就是你用这种解释方

① Stanley Fish, *Is There a Text in the Class? The Authority of Interpretive Community*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1980, p. 15.

② Ibid., p. 16.

③ Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Chapel Hill: Duke Univ. Press, 1999, p. 141.

④ Stanley Fish, *Is There a Text in the Class? The Authority of Interpretive Community*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1980, p. 15.

式的原因，“当你看书时，把一本书打开，把面前书页上的文字加以组织，这时一种历史的、特定的阐释就会加入你的理解，这不是说你要把自己看成是‘正式’进入这个团体，而是你已经和这个团体融为一体”<sup>①</sup>。你采用这种解释方式，你就属于这个解释社群，正如费什自己的书名所强调的，“自然而然顺理成章的事”（Doing What Comes Naturally）。但就意义的社会性与实效性而言，这的确是一种言之成理的方式。费什的“解释社群”方案遥遥呼应皮尔斯的“探究社群”方案，把意义的解释社会化、复数化。

#### 四 解释社群论引发的争论

然而，人们依然会问：为什么其他人的解释都是个人的解释，小众的解释，标新立异的解释？难道只因为你们人多势众，你们的方式就成为解释的标准？这是一种解释标准的马尔萨斯定律。

为什么持独立观念的个人不能坚持说自己的看法有道理？为什么他必须承认阐释社群同意的观点是标准？为什么费什敢说“进行解释的‘你’不是一个独立的个体，而是一个公共的‘你’”<sup>②</sup>？费什的理论一直受到严厉的批评与反驳，许多人认为，费什的理论实际上取消了文学批评，甚至取消了“读者反应论”批评，代之以职业规范、政治和体制权力。“高度敏感的阅读工作被平庸化了”，因为“只是对某种权威预定的保守主义的屈从”<sup>③</sup>——费什这个观点意味着“阐释者被免去了为文本的效劳，只不过成了意识形态团体谦卑的仆人”<sup>④</sup>。费什的主张“再次导致了文学的社会化，生成的意义只是为了符合一种特定的意识形态的解释而已”<sup>⑤</sup>。费什的解释社群理论之所以遭到西方学界的大声谴责，就是因为它把好不容易被后结

① (美) 斯坦利·费什 《读者反应批评：理论与实践》，文楚安译，中国社会科学出版社，1998，第6页。

② Stanley Fish, *Is There a Text in the Class? The Authority of Interpretive Community*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1980, p. 331.

③ Elizabeth Freund, *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*, London: Methuen, 1987, p. 116.

④ Robert Scholes, *Textual Power: Literary Theory and the Teaching of English*, New Haven: Yale Univ. Press, 1985, p. 150.

⑤ H. G. Widdowson, *Practical Stylistics*, Shanghai: Shanghai foreign language education press, 1999, p. 189.

构主义与解构主义打开的文本重新关上,用“社会学”的读法,也就是用“俗见”,来代替开放的流动的多样化的读法。如果只是从解释本身来说,解释社群理论实际上把文本的开放性,把解释的多样性给封死了。

但费什辩解说:每一种解释方式只是对解释社群各自的读者才是确信无疑的,所以对一部文本的不同解释也可以让不同的解释社群竞争。如果情况真是如此,我们会赫然见到一个文化中同时有几个甚至十几个“解释社群”在争夺解释标准的正统性。费什自己举出的例子,是威廉·布莱克的著名短诗《老虎》。究竟“老虎”象征什么,他举出五位著名批评家完全不同的回答<sup>①</sup>。一首诗竟然在英美当代文化中,有五个批评家代表的五个“解释社群”。费什如此的自我辩解,就又回归到相对主义,失去了解释社群提供意义标准的社会作用。实际上,解释社群,就应当是占多数的人可能有的读法,这点毋庸置疑。多数人的“正常读法”,就是符号学中所谓“非标出性”的读法;其他各种不同的读法,是少数人的,甚至是个别人的“标出性”读法——“标出性”(Markedness)就是任何对立的二项中比较少用的一项所具有的品质<sup>②</sup>。

我们可以举某些经典文学作品为例,鲁迅关于“红学”就有一段名言:“单是命意,就因读者的眼光而有种种:经学家看见《易》,道学家看见淫,才子看见缠绵,革命家看见排满,流言家看见宫闱秘事。”鲁迅指出了五种人的读法,可以说是五种“社群”,但内中显然没有一种是希望找出的、提供了“解释标准”的“解释社群”,这至多只是五批人。这点很容易理解:我们拍一部《红楼梦》的改编剧,尤其是必须适合大众“读法”的多集电视剧,此据关于《红楼梦》的大致上一致的读法,就是解释社群的读法,因为电视剧不能得罪观众的多数。因此,也很容易发现,以上五种读法完全不能作为解释标准贯穿全剧。2010年放映的李少红导演的《红楼梦》电视剧,因镜头中林黛玉的死亡是“裸死”而引起全国观众愤怒抗议,因为这“超越了中国观众的审美底线”<sup>③</sup>。此种事件,证明本文讨论的问题实际上极其具体,绝对不是一个抽象的纯学术问题。

用这个办法来测试《水浒传》或《三国演义》道理也一样。鲁迅认为

① Stanley Fish, "What Is Stylistics and Why Are They Saying Such Terrible Things about It?", *Boundary 2*, vol. 8, no. 2, Autumn 1979, pp. 132-35.

② 彭佳《论文化“标出性”诸问题》,《符号与传媒》2011年第2期,第67页。

③ <http://usbay-hzrb.hangzhou.com.cn/system/2010/07/10/010785302.shtml>, 2015年6月22日。

《三国演义》“欲显刘备之长厚而似伪，状诸葛之多智而近妖”；金圣叹发现《水浒传》叙述不可靠，“盖作者只是痛恨宋江奸诈，故处处紧接出一段李逵、朴诚来，做个形击。其意思自在显宋江之恶”。这些仁智各见的读法使我们大开眼界，却是具有标出性的读法，不是中国社会多数人的读法。测验方法很简单：不可能用这种读法来拍一部《水浒传》或《三国演义》的电视剧，或是到中学课堂上讲课。

应当强调说明的是，观察整个文化，情况就会完全不同，文学艺术鼓励独创性，读者以自有心得为精神满足，解释社群理论的负面影响就太大；但我们的整个文化都是由表意符号活动构成的，需要我们对事实做出解释的不完全是文学艺术，而大部分是实用意义的符号文本。皮尔斯等人讨论符号学的基础时几乎不以文学艺术为例，因为符号学是为整个文类文化寻找规律，它实际上着眼于哲学、语言学、逻辑学，而不是艺术<sup>①</sup>。虽然费什认为自己的理论是一种文学理论，实际上他的理论更适合文学艺术之外的、泛文化符号学的解读方式。一旦我们的视野扩充到整个文化，解释社群理论就非常有效了，可以费什本人后来把解释社群理论应用于法律解读。

例如，广告的所谓“到达率”，就是领会广告营销意图的群体之大小，是整个广告活动的意义所在。面对广告，那些异样的个人化的读法，因各种原因漠不关心的“读法”（例如看到电视节目转为广告就不再注视屏幕），都落在广告文本的目标解释社群之外。此时解释社群的读法，就是广告的解释标准。对于人类文化中的极大多数意义文本（例如政策执行、法律判决、舆论表达，甚至影视制作、旅游设计，城市规划等等），更需要比较稳定解释的文本，很难满足于开放文本和解释自由，这时候，“解释社群”作为意义标准，还是可行的。

因此，解释社群理论的社会化倾向对于标榜独创性的文学艺术文本的确有点不公平。法国先锋戏剧家阿尔多（Antonin Artaud）极不喜欢取悦观众的戏剧，他只是无可奈何地承认戏剧必须有观众，“倒并不是怕用超越性的宇宙关怀使观众腻味得要死，而是用深刻思想来解释戏剧表演，与一般观众无关，观众根本不关心。但是他们必须在场，仅此一点与我们有关”<sup>②</sup>。很多人觉得艺术家的这种态度是应当允许的，甚至是应当被鼓励的，偏偏

① 张留华《皮尔斯为何要把逻辑学拓展为符号学》，《符号与传媒》2014年第9期，第32页。

② Antonin Artaud, *Theatre and Its Double*, New York: Grove, 1958, p. 93.

费什坚持说解释社群理论是一种文学理论, 故引出很多人的不服。其实, “解释社群”理论与皮尔斯当年的“探究社群”理论一样, 应当是一种文化意义理论。

解释社群理论也抵制了意义就在文本之中的立场, 这种立场在文论界绵延大半个世纪, 从新批评到接受美学做了多种不同的辩护方式。新批评的“文本本体论”与接受美学的“召唤结构论”表面上非常不同, 实际上都把文本作为解释的最后归结。费什坚持认为: 从表面看, 文本一行字、一页书的确存在, 可触可摸, 也可拍照, 往往给读者一种客观性的感觉, 他称这种“文本客观性”是一种“幻觉”, 而且是一种“危险的幻觉”<sup>①</sup>。文本本体论有一种拜物教神秘主义, 认为符号文本可以比创作和阅读更好地支撑意义。实际上, 一首诗之所以是一首诗, 是因为文化的程式迫使我们用诗的方式解读这个文本, 文本本身的作用只是配合地“酬劳”这种读法。有的文本能酬劳几种读法, 例如《庄子》可以读成哲学, 也可以读成文学, 因此, 连最基本的体裁属性本质都并不在文本里, 而在文化的读法规范里。

一般文论史把美国的读者反应理论看成是德国接受美学之流亚, 但费什的解释社群说与接受美学很不相同。接受美学把文本作为一种“召唤结构”, 把读者看作文本期盼中的“隐含读者”, 文本是主, 读者是客。费什与接受美学的代表人物伊瑟尔有过一场很生动的论争, 伊瑟尔将文本与读者的关系比作人们仰观星空画出的星座, “两个人仰望夜空, 看的可能是同一个星座, 但一个人看见的是犁, 另一个则看成是一个铲斗。文学文本中的‘星星’是固定的, 联结它们的线是变化不定的”<sup>②</sup>。在伊瑟尔看来, 文本就像星星一般恒定, 读者的星座拟想则是在这个基础上次生的。但费什针锋相对, 强调读者提供了一切意义: “文学文本中的星星是不固定的, 与联结它们的线一样, 都是变化不定的。”<sup>③</sup> 他的意思是: 没有解释, 就没有任何星座, 甚至没有可供解释的星座。费什不同于其他接受美学与读者反应理论家的地方, 在于强调文本在意义上并不“真实”, 读者生成文本, 供其分析和鉴赏; 文本并非意义的载体, 意义是读者在阅读过程中获得的。

① (美) 斯坦利·费什 《读者反应批评: 理论与实践》, 文楚安译, 中国社会科学出版社, 1998, 第 158 页。

② Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, New York: Columbia Univ. Press, 1974, p. 282.

③ Stanley Fish, “Why No-One’s Afraid of Wolfgang Iser”, *Diacritics*, 1981 (11), p. 7.

费什的阅读理论与皮尔斯的探究理论遥相呼应，也在当代符号学的基本立场中结合起来。符号学家艾柯对文本的定义就建立在阅读与文本的互动之中：“文本不只是一个用以判断解释合法性的工具，而是解释在论证自己合法性的过程中逐渐建立起来的一个客体。”也就是说，文本（至少文本的意义）是解释者为了自圆其说（论证解释的合法性）而建立起来的。这样一来，解释有效性的标准只能存在于解释者与文本之间的关系之中。这的确是一个解释循环，“被证明的东西成为证明的前提”<sup>①</sup>。解释才是符号意义最后实现的地方；阅读生成了文本的意义，给予文本以灵魂，也就是生成了文本。

讨论到此，或许可以认为这是学究式的条分缕析，但一旦当我们必须执行一些最基本的符号叙述学操作，探究此文本意义是什么，这就变成必须首先确定的前提。要决定任何表意文本（从一场游戏到一套服装）必有的、体现该文本价值观的“普遍隐含作者”<sup>②</sup>，就必须弄清该文本意义中的价值标准。比如，要决定一个文本是不是“不可靠叙述”，也就是弄清叙述者的说法，是不是与隐含作者体现的价值观有距离，我们更不得不弄清究竟什么是解释的标准；再如，当我们不得不把某种表意加以公众化再现，例如将本文说到的《水浒传》翻拍成多集电视剧，这时候我们也不得不弄清解读的标准。金圣叹有权坚持自己对《水浒传》的理解，完全可以说《水浒传》的叙述“皮里阳秋”，也就是说是一种不可靠叙述，叙述者说宋江的“义气”实为假情假意，但他这种个人化的读法，无法成为对《水浒传》的社群解读方式。

因此，当我们检查整个文化的表意方式，是以“解释社群”说为解释标准，它比讨论小说诗歌有效得多。看来费什自囚于文艺学，是自讨苦吃。但解释有标准，才能讨论文本结构，才可以讨论表意过程诸特点。虽然“解释社群”说铺就的远非一条平坦大道，虽然独辟蹊径者完全可以甚至避开这条“众人走出来的路”，但它是让我们走出解释标准丛林的唯一道路。

## 五 动态的解释社群

讨论到此，我们不禁要问：难道解释社群是永恒的吗？如果它会变化，

<sup>①</sup> Stanley Fish, “Why No-One’s Afraid of Wolfgang Iser”, *Diacritics*, 1981 (11), p. 78.

<sup>②</sup> 关于“普遍隐含作者”，参见赵毅衡《广义叙述学》，四川大学出版社，2013，第220页。

那么解释的标准不就是在变化? 又如何能称为解释标准? 对这个关键问题, 皮尔斯早就有所回应。他毫不含糊地说 “现在并不存在任何理由, 今后也找不到任何理由, 让我们感到人类以及任何心智种类将会永远的存在。同样, 也不存在任何理由来反驳此点……幸运的是, 事实上并没有任何东西可以阻碍我们拥有希望, 或者拥有一种平静而快乐的愿望, 即这种社群可能会超越某种确定时间的限制而一直持续存在下去。”<sup>①</sup>

皮尔斯的意思是说, 探究社群的解释 (“心智种类”) 不可能永远维持下去。这样我们就不得不记住: 解释社群提供的意义标准, 是有条件有限度的。任何研究探索能追究的, 只是费施所说的, 一个社会文化中的 “解释社群” 在接收文本时大致遵从的规律<sup>②</sup>, 而不是明确的条文。

既然 “解释社群” 的任务是提供一个意义标准, 他就不会拥抱所有人, 而要求其成员拥有一系列文化条件和认知能力。因为不是所有的读者、观众, 都可以成为解释的典型主体, 只有属于这个 “解释社群” 的成员才有能力作此解释, 也就是大致成员的解释方案。社群成员的这种能力并不是天然的, 部分可能来自 “人性” (例如孟子说的 “恻隐之心”), 更大的部分来自社会文化修养, 是长期受这个特定文化熏陶的产物。

属于解释社群的读法, 虽然是非个人的, 却并不是一成不变的, 因此解读社群不得不随文化而变迁: 标准在变, 成员范围也在变。例如当今电影观众解读电影的能力, 远非早期的电影界所能想象, 而这种解读能力反过来造成了电影文本方式的巨大变化: 当今常用的电影手法 (例如 “分裂屏幕”) 放在 20 世纪上半期观众很可能会完全看不懂。对这一点, 我们很难想象, 因为这些解读方式已经成为我们 “自然而然” 的读法。变化更为神速的可能是广告叙述。当今的电视观众尚未成年已经观看过几十万条广告, 对广告的各种叙述花样耳熟能详且处之泰然, 这让 20 年前的广告显得笨拙可笑, 也让当今的广告设计师获得了巨大的自由度。

应当指出的是, 解读能力随文化发展而下降的情况也不是少数。当今小说与诗歌的文本复杂性普遍不如大半个世纪之前福克纳、乔伊斯、艾略特、庞德的时代, 当今流行文学读者的浅平阅读习惯使他们没有能力读懂当

① Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge Mass: Harvard Univ. Press, 1931 - 1958, vol. 2, pp. 652 - 655.

② Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1980, p. 56.

年“高度现代派”的小说。解读能力是文化培养的，我们没有理由相信人类文化会永远朝复杂化方向“进化”。瑞恰慈在近一个世纪之前即尖锐指出：“对艺术的反应能力……之退化，是真正的灾难。”<sup>①</sup>要测定这种已经发生的灾难性退化，显然也只能从解释社群的能力着手，对比名著的大众化体裁改编本，例如对《卡门》几乎一年一次的改编趋势<sup>②</sup>，就可以明白。

“解释社群”理论之所以比较合理，是因为它既摆脱了作者意向，也摆脱了“文本意义”的绝对地位，更摆脱了完全依靠个人解释的无政府式的相对主义。在当代，解构主义风行，没有解释意义能够固定，这道理可能不错，但一旦意义标准的可能性完全被取消，许多有关意义的问题就只能言人人殊，完全无法讨论。因此，本文认为，“探究社群”与“解释社群”理论是一种极端有用的文化意义理论，只要我们不忘记它是特定文化的产物。

---

① I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1924, p. 237.

② 陆正兰《卡门：西方的“东方女人”与东方的“西方女人”》，《外国文学研究》2009年第4期，第122~129页。