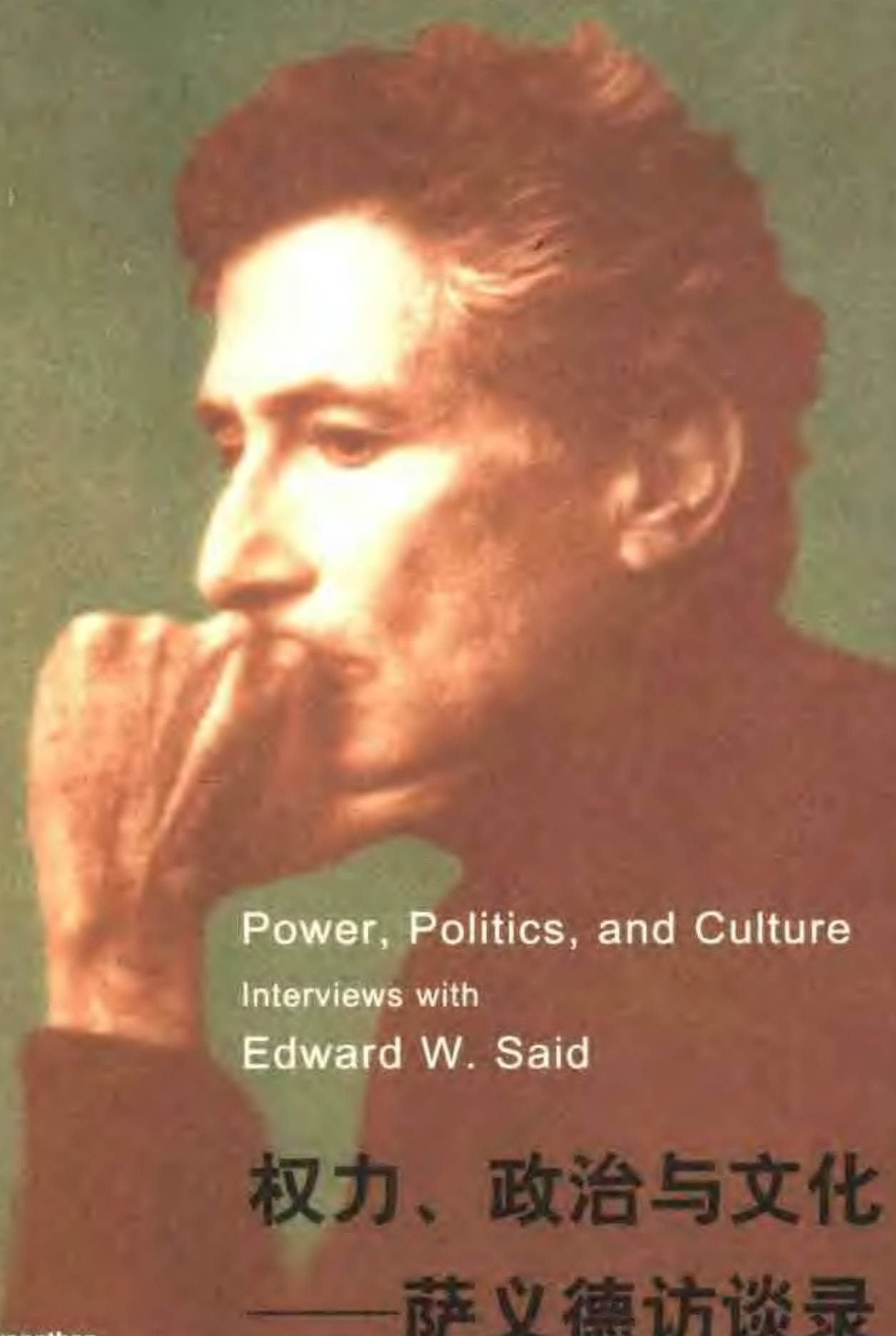


文化生活译丛

Culture & Life

Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said

Gauri Viswanathan



Power, Politics, and Culture
Interviews with
Edward W. Said

权力、政治与文化
——萨义德访谈录

Gauri Viswanathan

薇思瓦纳珊 编

单德兴 译

生活·读者·新知 三联书店

Power, Politics, and Culture

Interviews with Edward W. Said

这些寓意深远的访谈，标示出萨义德作为我们这个时代重要的公共知识分子的位置。他强调民主与世界主义的人道主义立场……本访谈录扩展了我们对自己置身的世界的理解。

——埃里克·方纳（美国著名历史学家）

萨义德是一位“谈话”、演讲与辩论高手。其访谈或对话录在生前已出版四部，而本书最为全面，从自1976至2000年间数以百计的访谈与对话中挑选了最有代表性的29篇，是对其学思历程最为深入浅出又平易近人的阐释与呈现。

萨义德“现身说法”，为我们逐一细呈了他的文学与文化见解、学术与思想观念，当然还有他的社会关怀、历史意识与政治观点。我们会听到他侃侃而谈欧美学术与知识界的状况、批评家在社会中的角色、《东方学》的成书过程、巴勒斯坦的处境、海湾战争、以色列、奥斯陆和平协议、伊斯兰和检查制度、萨达姆，当然他也会表达对维柯、康拉德、葛兰西、阿多诺、乔姆斯基、古尔德等人的敬仰与热情。借助于本书，我们或许能更深刻地理解他的《东方学》与《文化与帝国主义》，也能更贴切地了解他这个人。

ISBN 7-108-02349-0



9 787108 023490 >

定价：33.80元

文化生活译丛

生活·讀書·新知 三联书店

Gauri Viswanathan

薇思瓦纳珊 编

权力、政治与文化
——萨义德访谈录

单德兴 译



Power, Politics, and Culture

Interviews with

Edward W. Said

Simplified Chinese Copyright © 2006 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

权力、政治与文化：萨义德访谈录 / 薇思瓦纳珊编；单德兴译。
—北京：生活·读书·新知三联书店，2006.1
(文化生活译丛)
ISBN 7-108-02349-0

I. 权... II. ①薇...②单... III. 萨义德, E. W.
(1935~2003) - 访谈录 IV. K837.125.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 115136 号

责任编辑 冯金红

封面设计 陆智昌

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

图 字 01-2005-2212

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2006 年 1 月北京第 1 版

2006 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米×1230 毫米 1/32 印张 23.625

字 数 500 千字

印 数 0,001 - 7,000 册

定 价 33.80 元

萨义德 (Edward W. Said, 1935-2003) . 当今世界最具影响力的文学与文化批评家之一。出生于耶路撒冷，在英国占领期间就读于埃及开罗的西方学校，接受英式和美式教育，1950年代赴美就学，获哈佛大学博士学位，1963年起任教于哥伦比亚大学，讲授英国文学与比较文学。代表作有：《东方学》（曾获美国国家书评家奖）、《文化与帝国主义》、《知识分子论》、《巴勒斯坦问题》、《开始》等。萨义德还是有名的乐评家、歌剧学者，钢琴造诣深厚，并以知识分子的身份积极参与巴勒斯坦的政治运动，是巴勒斯坦在西方世界最雄辩的代言人。

薇思瓦纳珊 (Gauri Viswanathan) ，美国哥伦比亚大学比较文学与英语文学系教授，跟随萨义德多年，深受影响。印度裔学者，从事后殖民理论研究，著有《征服的面具》、《栏圈之外：改宗、现代性与信仰》等。

单德兴：台湾大学外文系比较文学博士，现任中央研究院欧美研究所研究员，萨义德研究专家。著译多部，曾译有萨义德的《知识分子论》（三联书店1997年版）。

文化生活译丛

悠游小说林

〔意〕安托尼·艾柯著

诠释与过度诠释

〔美〕安托尼·艾柯等著

格格不入——萨义德回忆录

〔美〕萨义德著

米沃什词典

〔波兰〕米沃什著

印度三部曲

〔英〕R.S.奈达尔著

幽黯国度

印度 受伤的文明

印度 百万叛变的今天

门萨的娼妓——伍迪·艾伦幽默文集

〔美〕伍迪·艾伦著

小人物日记

〔英〕格罗夫史密斯著

文明与野蛮

〔美〕罗伯特·路威著

思想家（第二版）

〔美〕阿兰·瓦基编

我是说谎者

〔意〕普里尼著

英伦独语

〔西班牙〕桑塔耶林著

“萨福”：一个欧美文学传统的生成

吕晓丁编译

伊丽莎白女王和埃塞克斯伯爵

〔英〕斯科菲尔德著

权力、政治与文化——萨义德访谈录

陈永国译校

待出

思考与回忆

〔德〕傅斯年著

伏尔泰的椰子

〔法〕伊夫·布尔迪厄著

英国风情

〔美〕亨利·詹姆斯著

法国掠影

〔美〕亨利·詹姆斯著

献给我的孩子

Najla 和 Wadie

我生命中的欢乐

出版说明

作为当代西方的文学与文化批评大家，萨义德著作等身，影响广泛。三联书店自1999年翻译出版其后殖民理论的开山之作《东方学》以来，已先后出版了他的《文化与帝国主义》、《知识分子论》、《格格不入——萨义德回忆录》，还将陆续推出他的其他著作。

《权力、政治与文化》是萨义德的访谈录，收集了他近30年间的29篇访谈，有助于我们从萨义德的“现身说法”中更好地了解与理解他的人生轨迹、学术思想与政治诉求。

本书翻译采用台湾萨义德专家单德兴先生译本，并对其中的人名、地名、名词术语等根据大陆习惯做了相应处理。其中的“Orientalism”，因其意义多重（一种学术研究学科；一种思维方式；一种权力话语方式），根据不同上下文可翻译成“东方主义”或“东方学”（参见三联版《东方学》第3页脚注）。我们从三联版统译成“东方学”，请读者注意分辨。

三联书店

2005年9月15日

译者导言

对话·交流·反思

萨义德谈论萨义德

……这些毕竟是对话，不是论文，而对话最好的性质就是让所有相关的人都神往，有时甚至也使说话的人惊讶。

——萨义德，《并行与吊诡》，页 xvii

我经常发现访谈中有趣的是，我能学习到以往从未思考过的事情。举例来说，在你的访谈中所问的一些问题……刺激我去思考以往没有思考过的观念，促使我去发表意见并学习，对于这一点我很感激。……像你这样具有挑战性的、知性的访谈，对我而言是个学习的经验，让我厘清自己一些观念，并发展一些新观念。

——1997年8月18日，

萨义德于纽约哥伦比亚大学接受单德兴访问

生平略述

萨义德 (Edward W. Said, 1935—2003) 于 1935 年 11 月 1 日出生在三大一神教 (犹太教、基督教和伊斯兰教) 发源地的耶路撒冷。身世传奇的父亲是中东著名的文具商, 精明强悍, 母亲则雅好文学与艺术。身为独子的萨义德 (下有四个妹妹) 接受双亲的严格调教, 先后被送到开罗的吉西拉预备学校、美国子弟学校、维多利亚学院, 与其他精英子弟一起接受殖民式教育。1948 年 5 月以色列建国, 中东情势益发不稳, 后来又因他反抗殖民学校校规而被退学, 父母便于 1951 年送他到美国出名的寄宿学校赫蒙山学校就读, 尔后陆续获得常春藤大学的学位 (普林斯顿大学学士 [1957]、哈佛大学硕士 [1960]、哈佛大学博士 [1964]), 并自 1963 年起于纽约的哥伦比亚大学任教, 凡四十年。^①

在学术上, 萨义德是著作等身、迭有创见的杰出学者, 集学术研究与政治关怀于一身, 在人文科学的领域中产生了典范转移 (paradigm shift) 的效应, 公认是后殖民论述的重要奠基者。在公共领域, 他是美国当代少数深具批判意识的著名公共知识分子, 也是巴勒斯坦甚至中东在西方的主要代言人, 每当巴勒斯坦或中东发生重大事

① 对于他的前半生感兴趣的读者, 可参阅彭淮栋翻译的萨义德回忆录《格格不入》(Out of Place: A Memoir [New York: Alfred A. Knopf, 1999; 北京: 三联, 2004]) 以及笔者为该书所撰写的导读《流亡·回忆·再现——萨义德书写萨义德》。

件，西方媒体和大众都亟欲知道他的看法，俨然成为中东局势与政策的意见领袖，也有“巴勒斯坦之音”的称号。萨义德不但关心知识分子的议题，而且积极结合学术研究与政治关怀，付诸具体行动，数十年如一日。他在1991年健康检查时发现罹患慢性淋巴性白血病（俗称“血癌”），并自1994年起屡屡进出医院，接受各种治疗。即使恶疾缠身，他依然秉持坚强的意志，不断著述、教学、演讲、访谈、旅行，不仅时有新作问世，而且题材之广、见解之深、关怀之殷，着实令人感佩。近年来他与犹太裔著名音乐家巴伦博依姆（Daniel Barenboim, 1942—）建立深厚友谊，合作致力于通过音乐来化解以色列人和阿拉伯人之间长久的误解与仇恨，并视之为两人最重要的志业。^① 2003年9月25日，萨义德在与恶疾奋斗多年后，于美国纽约与世长辞，骨灰依其遗愿葬于曾度过青少年时光的黎巴嫩，以示回归阿拉伯故土。^②

① 两人的对话记录可参阅《在音乐与社会之探寻》(Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society, Edited and with a Preface by Ara Guzelimian [New York: Pantheon Books, 2002])。至于两人借由音乐来化解以阿宿怨的具体作为，可见于1999年在德国魏玛(Weimar)举行的工作坊，白天由巴伦博依姆指挥演奏交响乐，晚上由萨义德带领讨论音乐、文化、政治与历史；华人音乐家马友友也应邀前来助阵(7—10)。巴伦博依姆在萨义德过世后，于2003年10月为此书所加的悼文(“In Memoriam: Edward Said (1936 [5]—2003)”)中指出，两人后来都把发展西东合集工作坊(the West-Eastern Divan Workshop)视为毕生最重要的志业(xi)。该工作坊肇始于1999年，是为了纪念德国大文豪歌德(J.W. von Goethe, 1749—1832)两百五十周年诞辰，并以歌德的《西东合集》(West-Eastern Divan)为名，以示致力于不同文化之间的交流与相互了解。

② 有关萨义德的生平及重要著述，详见本书附录二《萨义德著作提要》及附录三《萨义德年表大事记》。

访谈：学问之余

在萨义德等身的著作中，这本访谈录具有独特的地位。首先，本书从萨义德自1976至2000年之间数以百计的访谈与讨论中挑选出二十九篇，是有关他个人的学术与政治等面向最周全的呈现，而访谈的形式本身也是最大的特点。萨义德的著述旁征博引，结构清晰，文字严谨，由于不卖弄术语——其实他最厌恶术语、行话（shop talk）、“夹棍”（jargon）了——在学术著述中算是相对容易理解的，但读者依然需要相当的沉潜心境与背景知识，方能领略。至于《东方学》（*Orientalism*）和《文化与帝国主义》（*Cultural and Imperialism*）这类巨著，不但篇幅长，而且内容广，实非一般读者所能轻易掌握（记得有一位电台名主持人在节目现场以电话访问我时，就坦承即使阅读《东方学》的中译本，依然有如雾里看花）。其实，写作时主要是在铺陈论点，而且字斟句酌。相对的，接受访谈时，在访问者的询问、诘问甚至盘问下，必须当下回应，结果往往能直指要义，虽然推理上未必那么细腻、衔接上可能较为跳跃，但“精髓”或“骨干”俱在，反而更容易让读者掌握精要。许多知名学者都出版访谈录，原因即在此。

其次，阅读文章、尤其是理论文章，必须正襟危坐，凝思静虑，常有仰之弥高、钻之弥坚的距高感甚至挫折感。阅读访谈则有如促膝而坐，对而而谈，觉得亲临现场，即使艰深的观点也通过较为口语化的方式表达出来，更明白易解，而访问者也有追问的机会。至于对话

中若有涉及家世背景、学界轶事、政坛秘辛、月旦人物的部分，则更是一般文章中罕见的，让人在亲闻警欬之时益发感受到受访者人性的一面。

至于访问者，通常较一般读者来得专精、细密、深入，成为受访者与读者两者之间的沟通者与代言人。对一般读者而言，访问者是更为专精的读者，既然有此良机或“特权”当面叩问，势必竭尽所能，提出自己的关怀、疑问，或他心目中读者可能会有的问题。不管是为自己或他人而问，都希望能一探究竟，化解疑团。现场的情境更方便他即时追问。这种一问一答的情形，是阅读时所没有的“奢侈”。对受访者而言，访问者是有备而来的问津者，在就教的同时，也可能提出诘难。访问者针对受访者的回答，有时顺水推舟，让受访者畅所欲言，一吐为快，有时逆流而上，直探其源，有时不避批其逆鳞，以期探骊得珠，甚至引领受访者进入以往未曾思索的面向。因此，就相当程度而言，访问者有如“提词者” (prompter)，不仅提供机会让受访者发言，甚至唤醒受访者早已淡忘的记忆，或者激发受访者思考先前未曾留意的议题。

简言之，访谈的特色是“occasional”，一方面是针对特定的场合 (occasion) 与人物，存在着高度的对话性、互动性、可亲感 (accessibility)，另一方面则是因为其中的临即感 (immediacy) 与 (表面上的) 随性/随兴、自在、闲适 (casualness)，例如萨义德在《前言》中便提到，有时访问者舍弃备妥的问题不用，双方当场直接交谈起来。

有人以“诗余”来形容“词”，仿佛带有贬义。然而，“词”自成

一文类，在文学史上具有不可取代的独特地位。此处，以“学问之余”来形容访谈，旨在说明尤其像萨义德这样造成典范转移的一代大师，访谈具有双重意义、“余”义或“补”义。因为，著书立说固然为学问之大事，但有机会面对访问者阐扬著述中的精要法旨、微言大义，作为学问之说明、阐发、注脚，实具有增补 (supplement) 之作用。再者，访问既是当前的产物，有时也会探询未来的计划，更往往涉及过去的观点或事件，而萨义德是颇具反省力的学者，在与他人的问答中，时能延伸过去未曾考量的观点，衍生新的看法，因而与学问形成互补 (complement) 之作用。如此说来，访谈也算是“从中间开始” (in medias res)，在人生之流的特定时空下，诉说并创造过去、现在与未来。此外，萨义德为了阐述巴勒斯坦的观点，经常接受电视、广播电台和报章杂志的访问，因而建立起公共知识分子的形象，这又是他在学问之外、研究之余的另一个重要的、(很可能更) 广为人知的角色。

扣与鸣：欧美之余

萨义德生前出版的访谈/对话专书共有四本，分别为1994年出版的《笔与剑》(The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian [Monroe, ME: Common Courage Press])、2001年出版的本书、2002年出版的《在音乐与社会中探寻》，以及2003年出版的《文化与抵抗》(Culture and Resistance: Conversations with Edward

W.Said [Cambridge, Mass.: South End Press])。《在音乐与社会中探寻》收录萨义德和钢琴家/指挥家巴伦博依姆自1995年10月至2000年12月的六篇有关音乐、社会、政治与文化的对话录。《笔与剑》和《文化与抵抗》都是他接受亚美尼亚裔、美国“另类电台”(Alternative Radio)制作人巴萨米安(David Barsamian)一人的专访,内容集中于萨义德的政治面向,也就是他多年关切的中东与巴勒斯坦事务。^①

相较之下,本书涵盖了四分之一世纪,除了第一篇是接受学术期刊的书面访谈之外,其余全是当面访谈或对话的记录。第一篇由于是书面访谈,而且为了配合他以《开始:意图与方法》(*Beginnings: Intention and Method*)一书在学界崭露头角的专号,所以写来较为迂缓,讨论的是当时美国文学界的状况,很能反映他刚出道时的情景。巧合的是,此篇名为“开始”的访谈,固然为了配合他的成名之作,但对受访者萨义德而言,本篇的确也是一个“开始”,因为他日后由于不同的时空、情境、关怀,接受了众多人士的访问,其中固然不少攸关学术,但涉及政治议题的更多。总之,他的角色定位在巴勒斯坦裔美国学院人士/知识分子,大家感兴趣的是他在学

① 其中《文化与抵抗》的中译本于2004年8月出版(台北:立绪),译者为梁永安。至于萨义德逝世次(2004)年6月出版的《萨义德访谈录》(*Interviews with Edward W.Said* [Jackson: University Press of Mississippi]),编者为辛和约翰逊(Amritjit Singh and Bruce G. Johnson),收录了二十五篇不同人士与萨义德的访谈,篇幅仅约本访谈集的一半,选文简短且完全不同,并未如本书般分为两类,译者于1997年与萨义德的第一次访谈也收入其中,计十六页,是其中篇幅较长、内容较广的。萨义德在附录一与笔者的访谈中分别提到了这两本书。

术和政治两方面的突出表现，而两者在1967年中东战争之后对他成为一体的两面，很难截然划分，非得兼顾才能比较完整地呈现其人其事。因此，本访谈集特地分为两部分，第一部分“表演与批评”(Performance and Criticism)共计十三篇，主要集中于文学与文化评论，尤其是他的学术代表作，第二部分“学术与行动主义”(Scholarship and Activism)共计十六篇，主要集中于政治介入，两类各依原先刊出的年代顺序排列，贯穿两者的则是受访者其人及所思所感。

这些访谈主要采取一对一的方式，有时则接受两人联合访问，多为私下场合，但也有公开的。较为特殊的第五篇《批评、文化与表演》("Criticism, Culture and Performance")是与《楔子》(Wedge)的三位编辑所进行的圆桌讨论，重点在于音乐。在对谈中萨义德有时反问，引出对方更多的议论，看似主客易位，但也可看出他真心寻求对话的空间与努力。^①最特殊的当属第十五篇《学者、媒体与中东》("Scholars, Media, and the Middle East")，这是1986年11月在北美中东研究学会(the Middle East Studies Association of North

① 其实，访问者与受访者之间谁主谁客、谁主动谁被动，两人是合作或对立，恐怕不像表面上那么单纯。受访者固然是接受别人的访问，却是读者瞩目的主角；访问者固然是聆听者，却也是整个过程的发动者，甚至可能盘根究底，连番追问。而在若干访谈中，有时准备充分的访问者问起话来长篇大论，反倒像是心有定见，只是想找受访者当面确认。即使是简短的问题，也可能暴露出访问者的意向。这些就像萨义德在附录一的访谈中所说的：“访谈很能揭露当时的情况，不只是‘我的’回应方式，‘我的’话，也包括了访谈者的方式。我认为这是另一回事，也就是包括了我所遇到的，一起讨论的所有这些人。其中到底说的是什么故事？那些人的关怀是什么？”

America) 第二十届年会的三千名会众面前的公开辩论, 对手是他批判多年的中东专家路易斯 (Bernard Lewis, 1916—), 这两位敌对的重重量级学者各有一位媒体工作者助阵, 在规定时间内依次阐明观点。文中把这场辩论比喻成肉搏、大决斗、罗马竞技、美国拳击、西班牙斗牛, 但在译者看来, 两造四人壁垒分明、轮番上阵、唇枪舌剑、你来我往, 更像是捉对厮杀的日本相扑。至于与本书编者薇思瓦纳珊 (Gauri Viswanathan) 的访谈 (第十二篇《语言、历史与知识生产》[“Language, History, and the Production of Knowledge”]), 则是在纽约一所大学的师生面前进行, 并接受现场观众提问。由此可见, 虽然概括在“访谈”的名义之下, 然而进行的方式不一, 随着访问者/讨论者以及书刊杂志的不同, 而有不同的表现。编者为了努力呈现受访者的多样性, 以致内容偶有参差 (这点萨义德在附录一也提到), 然而小疵不掩大瑜。此外, 萨义德在一些访谈之前所加的头注, 言简意赅标示出访问的场合, 提供必要的背景资料。

在接受不同地区、背景的人士访问时, 访问者与读者期望于萨义德的当然是夫子自道、现身说法, 然面对他来说, 小扣小鸣, 大扣大鸣, 除了表述自己的文学见解、艺术看法、文化理念、社会关怀、历史意识、政治观点之外, 还有其他的用意。正如第十三篇访谈的标题《我总是在课堂中学习》(“I’ve Always Learnt During the Class”),^① 访谈也是扩大他的思考范围、测试他的说法的良机。在二十九篇访谈中,

① 附带一提的是, 萨义德在课堂上谨守分际, 从不伺机鼓吹自己的政治理念, 全力维持美国大学这种近似乌托邦的学术殿堂的纯净。

权力、政治与文化

有些刊登于学术期刊，如《析辨》(Diacritics)、《社会文本》(Social Text)、《疆界2》(boundary 2)、《激进哲学》(Radical Philosophy)，有些收录于专书（其中第四篇的访问者还请他与系列访谈中的多位学者评论同一首诗），有些出现于报章杂志。访问者的国籍除了主要是美国之外，还包括了英国、加拿大、爱尔兰、印度、巴基斯坦、埃及、以色列等。如果套用他“理论之旅行”（“traveling theory”）的说法，不同国家的访问者所提出的问题，都反映了他的理论、理念在旅行到其他地区之后所引起的回响，并由旅行到当地的萨义德当面回应。

进一步说，这些访谈也存在着关联性（relevance）与互文性（intertextuality）：对外而言，指涉中东的历史与现况，以巴之间的关系，美国的外交政策等；对他个人而言，既指涉他的家庭、成长环境、教育背景，也指涉他的学术著作、音乐评论、回忆文章，甚至在其他访谈中所提到的事（如本书第三篇指涉第二篇，第五篇指涉第四篇）。读者最感兴趣的就是听他自道学术渊源，自我剖析，臧否人物，评断时势。这些都是在他的著述中由于性质的限制所难以见到的：例如，他复杂的家世背景，如何成为阿拉伯世界里少数中的少数的英国国教信徒，如何从原先投入巴勒斯坦解放运动与效忠阿拉法特（Yasir Arafat, 1929—2004），而在奥斯陆协议之后与他割袍断义，分道扬镳，如何干犯伊斯兰世界之大不韪，在西方及中东公开支持被霍梅尼（Ayatollah Ruhollah Khomeini, 1900—1989）下令追杀的拉什迪（Salman Rushdie, 1947— ）的言论自由，如何因为出面为巴勒斯坦代言，而名誉遭到抹黑，生命遭到威胁；《东方学》在各地引

起的回响以及他的反应……

对于他的学术渊源有兴趣的读者，可以在这本贯穿 20 世纪后二十五年的访谈集里，通过他品评学院人士，具体而微地看出他如何从前人中学习，博采诸家之长，自成一家之言。简言之，萨义德的人本和人文观念来自意大利文化史哲学家维柯（Giambattista Vico, 1668—1744）的历史观——历史是由男男女女所创造的。这成为萨义德有关世俗性（secularity）与现世性（worldliness）论点的基础。因此，不再有神圣的、单一的起源或源始来决定、评断一切；相反的，一切都可以不断地创造（make）、拆解（unmake）、重新创造（remake）。这也反映在萨义德于《开始》中以人为的、世俗的、复数的“开始”（beginnings）来反对神圣的、神话的、单一的“源始”（origin）。

另一个重要的启发者是当代法国思想家福柯（Michel Foucault, 1926—1984），尤其是福柯一再探究的论述、再现，以及知识与权力的关系。如果没有福柯的启发，《东方学》和《报道伊斯兰》（*Covering Islam*，又译为《遮蔽的伊斯兰》）二书的面貌很可能与现在大异其趣。然而，萨义德却从福柯的《规训与惩罚》（*Discipline and Punish*, 1975）一书结尾看到他向权力退却。在萨义德看来，晚期的福柯已经失去了反抗的意识，沦为“权力的写手”（“a scribe of power”）。^①

① 萨义德对福柯的批判除了本书之外（可参阅索引），也见于《福柯，1926—1984》（“Michel Foucault, 1926—1984”）和《福柯与权力的想像》（“Foucault and the Imagination of Power”），二文收入《流亡的省思》（*Reflections on Exile and Other Essays* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000]），页 187—197 及 239—245。

这种批评对福柯是否公允，当然有待细究。然而不容否认的是，在积极投入巴勒斯坦解放运动的萨义德看来，福柯已经向其所谓无所不在的权力低头了。为了济福柯之不足，萨义德转而师法来自西印度群岛的心理学家/社会哲学家法农（Frantz Fanon, 1925—1961）、非洲裔诗人/剧作家/政治人物赛萨尔（Aimé Césaire, 1913— ）、出生于特里尼达的文化史家/社会主义者詹姆斯（C.L.R. James, 1901—1989）^①等反抗殖民主义者，以及意大利左派知识分子/政治人物葛兰西（Antonio Gramsci, 1891—1937）的一些观念，并且在美国异议分子、公共知识分子乔姆斯基（Noam Chomsky, 1928— ）身上看到了典范——一个持续与权力抗衡、不断揭露官方—媒体—企业—学界共犯结构的典范。

萨义德勇于挑战西方主流媒体与知识结构的作为，除了与乔姆斯基类似之外，也带有葛兰西竞逐文化霸权（cultural hegemony）的意味，而他投入挑战、扭转主流见解的行为，也具现了葛兰西所谓的有机的知识分子（organic intellectual）——相对于继承传统、维持现状的传统的知识分子（traditional intellectual）。在他的《知识分子论》（*Representations of the Intellectual*）中可以明显看出葛兰西的影响。然而，萨义德自认受益于葛兰西最多的却不是上述有关文化霸权或知识分子的论点，而是空间与地理的观念。在他看来，相对于马克思学派，尤其是黑格尔（G.W.F. Hegel, 1770—1831），对于时间的重

^① 例如，读者可能发现，萨义德最喜欢引用的就是赛萨尔的诗句：“在胜利的聚会中，每个种族都有一席之地。”（“there is a place for all at the rendezvous of victory.”）

视，葛兰西的空间与地理观提出了另类的看法，让人得以重新省思一些重要的议题。^① 这点在《文化与帝国主义》中尤其明显。

再就萨义德的学术背景来看，他一路接受英美精英教育，熟悉的是欧美文化典律，后来又回头专程学习阿拉伯文和阿拉伯文学。热爱康拉德（Joseph Conrad, 1857—1924）和西洋古典音乐的他，自承是文化上的保守分子。他推崇的学者/知识分子还包括了西方人文主义者奥尔巴赫（Erich Auerbach, 1892—1957）。多次提到自己的比较文学背景的萨义德，对于奥尔巴赫的人文主义及历史语言学（philology）屡表尊崇。在他逝世次（2004）年5月才出版的《人文主义与民主批评》（*Humanism and Democratic Criticism* [New York: Columbia University Press]）中（这是他2000年1月在任教多年的哥伦比亚大学发表的系列演讲），再三推崇奥尔巴赫。另两位他崇敬的欧洲理论家，一位是法兰克福学派的阿多诺（Theodor Adorno, 1903—1969）。在他看来，同为流亡者的阿多诺的音乐评论和无家可归（homelessness）、晚期风格（late style）等看法都很值得借镜。而英国左派文化研究大家威廉斯（Raymond Williams, 1921—1988）有关文化的另类观点，对萨义德也有所启发。然而，这些学者的欧洲中心论（Eurocentrism）也成为萨义德批判的对象。

眼见族人独立尚未成功、人权遭到践踏，启蒙与解放成为萨义德的两大理想，因此后现代主义者利奥塔（Jean-François Lyotard，

① 详见《历史、文学与地理》（“History, Literature, and Geography”），文收《流亡的省思》，页453—473。

1924—1998) 批驳大叙事 (grand narrative) 的说法, 在他看来确为是可忍孰不可忍。从萨义德的历史背景来看, 尚未达到民主化、现代化的中东无法跟着西方人云亦云, 奢言放弃这些具有普世价值的理想。同样的, 亟欲建立社会相关性 (social relevance) 和脉络重要性的萨义德, 对于主张意义之不确定 (undecidability)、延异 (différance) 和散播 (dissemination)、耽溺于文本性 (textuality) 的解构批评者德里达 (Jacques Derrida, 1930—2004), 也颇不以为然。

这些都是萨义德在这本访谈集里明白道出的。而熟悉欧美文化传统, 亲身体会外国殖民, 强调地理观念与反抗意识的萨义德, 就以游移/离于东西文化的发言位置, 穿梭于这些人之间, 拒绝被纳入特定的门派、体系, 也拒绝开山收徒, 不畏踽踽独行, 勇于表达一己之见, 致力于培养具有批判意识、走出老师影响的人。

再现萨义德——研究之余？

翻译就是再现——以另一种语言呈现原作——而再现正是萨义德念兹在兹的议题。他一生特别注重文艺与媒体的再现, 却往往被再现/错误再现所苦, 发现观念遭挪用 (如被伊斯兰激进分子拿来反对西方) 或人格被抹黑 (如犹太复国主义者对他贴标签、扣帽子), 但也莫可奈何。笔者研读萨义德多年, 于1997年借由《知识分子论》首度把他的专书引入中文世界, 于台大、交大研究所开设“萨义德研

究专题”，应邀演讲，并三度在他的研究室进行访谈，^①这些都与再现萨义德密切相关。不少人视学者从事翻译为不务正业。但对我来说，翻译与再现萨义德其实是学术研究的深化与广化，因此尽管公私两忙，仍毅然接下这本大书的翻译工作。在字斟句酌、反复修订的过程中，不但更深入了解原文的意义以及在萨义德学思脉络下的意义，并且试图以恰切的中文传达给读者，显现学者/公共知识分子萨义德的丰富面向。

在以中文再现萨义德时，译者一方面力求忠实于萨义德其人其书，另一方面也深切体会到他的文本在翻译、旅行到另一语境时，就像他在《理论之旅行》（“Traveling Theory”）与《有关理论之旅行的重新省思》（“Traveling Theory Reconsidered”）两篇文章中所主张的，必然会有所转化/异化，衍生新意。如何维持两者之间的平衡？甚至有无可能、必要维持平衡？在经过后结构主义洗礼的人看来，早已遭到质疑与挑战。然而，由实际从事翻译者（practicing

① 笔者于1997年8月18日首次访问萨义德，全文刊登于他的第一本中译专书《知识分子论》（台北：麦田，1997年11月，页161—184），标题为《知识分子论：萨义德访谈录》，综论他的重要作品、观念与学思历程。第二次访谈于1998年4月20日进行，刊登于《当代》132期（1998年8月，页108—117），标题为《印度之旅及其他：再访萨义德》，内容包括他的首次印度之旅及当时正在进行中的回忆录。这两篇访谈后来收入笔者的《对话与交流：当代中外作家、批评家访谈录》（台北：麦田，2001年5月），页357—374及375—385。有兴趣的读者不妨与本书的访谈比较。《对话与交流》的《绪论：再现的艺术、政治与伦理》也对访谈的性质、作用、过程与角色有较深入的剖析（页13—37）。三次访谈的经过，详见《单德兴三访萨义德实况——最后的天空之后：敬吊永远的知识分子萨义德》，《联合报·联合副刊》，2003年9月27日，E7版。

translator) 的立场来看, 理论的思维固然有其根据及相当的说服力, 有时也能拿来自壮声势或自圆其说, 但无论如何取代不了白纸黑字的实作, 也不能以此来规避译者对作者及读者应负的伦理责任。

因此, 译者的再现与翻译策略就是尽可能忠实且全面地再现此人此书。首先, 访谈在文体上有别于书写语言, 译者在翻译时尽量保留原文的语气, 希望给读者“如闻其声”、“如临其境”之感。其次, 为了更忠实传达原意, 必要时增添译注。消极而言, 以译注来化解读者阅读和理解时的障碍; 积极而言, 以译注来彰显原文的意涵或对萨义德有特殊意义者。在形式上, 能简明纳入正文者, 直接以方括号的方式纳入, 避免影响阅读的顺畅; 篇幅较长或有特殊意义者, 则用脚注, 一则避免妨碍阅读正文, 再则借此明指或暗示对萨义德的特别意义。

翻译学术作品最大的挑战就是专有名词。百年前严复在谈论译事之难时曾说: “一名之立, 旬月踟蹰。”萨义德虽然反对艰深的术语与“夹棍”, 偏好简明的用语, 而译者研读萨义德多年, 对他的许多观点也耳熟能详, 但在中译时依然屡屡踟蹰, 时时改动, 长达经年累月, 有些临到交稿才决定, 甚至校对时还在推敲。例如, 先前提到他来自维柯的重要观念“secularity”与“worldliness”, 两者意思相近。《世界、文本与批评家》(The World, the Text, and the Critic) 一书绪论《世俗批评》(“Secular Criticism”) 与结论《宗教式批评》(“Religious Criticism”) 遥遥相对, 因此“secularity”译为“世俗性”显得顺理成章。但“worldliness”一词则较为周折, 一方面与“世俗性”相近却不得重复, 另一方面又相对于“otherworldly”(他世的)、“celestial”(神圣的、超凡脱俗的、不食人间烟火的), 最后择定

“现世性”，以期兼顾上述种种意涵（与此相关的就是前文提到的“开始”[beginnings]与“源始”[origin]的对比）。又如，一位访问者提到，犹太人以“diaspora”来形容自己的历史境遇，而有些巴勒斯坦人也用同样的字眼来形容自己的处境，萨义德对此表示不以为然（参阅本书583—584页）。这个字眼在其他访谈中也偶尔出现，为了顾全它在不同历史情境中的不同涵义，在与犹太人并提时译为“漂泊离散”，以注重其“漂泊”游“离”、“散”居的面向，而在与巴勒斯坦人并提时，则译为“流离”或“流离失所”，以注重其被驱“离”，以致“流”亡、“失”去原有住“所”，也就是萨义德一向强调的“dispossession”、“displacement”与“dislocation”等而向。

萨义德所用的专有名词若能找到现成对应的中文用语，当然求之不得。例如来自葛兰西的“inventory”一词，根据萨义德的诠释，在后殖民的情境下具有特殊的意义，包括目录、清单、清理、清算、表列、盘点、列目录、开清单甚至算总账等等，译者则视上下文情况，选用“清单”或“清查”，并附上原文。至于难以找到现成语汇的，只得自创新词，“affiliation”便是一例。在《世界、文本与批评家》中，萨义德对比“affiliation”和“filiation”，后者注重的是先天的、自然的、既定的、生理的、血缘的关系，是无法改变的，而萨义德强调的是“affiliation”这种后天的、文化的、弹性的、主动的、可随主观意志而改变的认同、归属的关系。此一说法是他在特定脉络下对这个字眼的特定诠释，并未见于一般字典，只得勉强译成“认属关系”，以期顾及“‘认’同”、“归‘属’”以及“‘认’定‘属’于”的涵义。

为了更全面传达萨义德其人其书，中译本有所增添，除了先前提

到的译注之外，也采用了导言和附录的方式。导言综述全书的性质、意义和中译本的特色。附录一《权力、政治与文化：三访萨义德》是译者在2001年8月24日，也就是本书问世一周后，与萨义德进行的访谈，主要内容当然就是刚出炉的这本新书，以及前两次访谈之后所发生的一些事件（最著名的就是在黎巴嫩南部的掷石事件）。附录二的著作提要涵括了到目前为止萨义德专书著作的撮要，包括2004年8月才出版的《从奥斯陆到伊拉克以及路线图》（*From Oslo to Iraq and the Road Map* [New York: Pantheon Books]）。附录三的年表大事记扼要列出他的生平事迹与时代背景，方便读者了解产生此人及其思想的历史脉络。总之，这些附录旨在与正文的翻译相互参照，使读者既能“读其书”，又能“知其人”、“论其世”，互为表里，相辅相成。

中译本特别保持原书的索引，并将原页码以边码的方式呈现，一方面可避免制成中文索引时，由于中文世界欠缺专有名词的统一译法，读者查寻不易，另一方面方便有心的读者参考特定名词的中文翻译，甚至进一步复查原书或与原书对照阅读。此外，原书虽然制作精细，但还是有少许疏失或错漏之处，如有些人名并不完整（如索引中把“Fredric Jameson”，昵称为“Fred Jameson”，把“Cohen Marcel”简化为“Cohen Marc”），有些出处遗漏（如索引中漏列了一些有关阿多诺、乔姆斯基、狄更斯 [Charles Dickens, 1812—1870]、福柯的页码），有些地方错误（如“出处”中把第十七篇的出版年“1988年”误为“1998年”，索引中把《神话学》[*Mythologies*]的作者巴特 [Roland Barthes, 1915—1980] 误为布鲁姆 [Harold

Bloom, 1930— 1)。这些原书的缺憾都在中译本里予以弥补。其他有关访谈的版本问题，必要时也以译注提示读者。

凡此种种显示，对笔者而言翻译绝非研究之“余事”，而是对研究有增补和互补的功用。通过长久的研究与教学，就原文的字斟句酌、反复修订，加上中译本的导言、附录、补充与修订，将萨义德四分之一世纪的二十九篇对话、交流与反思再现给中文世界的读者，让大家得以分享这位巴勒斯坦裔美国学者/公共知识分子的学思心得。尤其当今世局纷纷扰扰、危机四伏、冲突时起，萨义德坚持启蒙与解放，呼吁和平共存，批判二元对立，以文化之间的相依相存、共生共荣来驳斥文明冲突论，警示民族主义沦为本土主义、部族主义、沙文主义的危险等等，都值得世人三思。

致谢——翻译之余

2001年8月译者在纽约初见此书便向出版社推荐。原书卷帙浩繁，译者考虑再三，鉴于此书是萨义德最具全面性且较平易近人的作品，虽然平日的研究与教学已经颇为沉重，依然决定翻译此书。其间个人历经行政职务，先母重病，在公私、内外煎熬下，勉力为之，个中艰辛，实难为外人道。在此感谢中央研究院欧美研究所李有成先生、何文敬先生、纪元文先生的支持与鼓励。此书得以目前的面貌问世，要特别感谢国立台湾师范大学翻译研究所硕士班陈岳辰同学和国立台湾大学外文研究所博士班龚绍明同学仔细对照原文，提供修订意

权力、政治与文化

见及相关资料；张书玮小姐初步整理索引；陈雪美小姐和黄碧仪小姐针对译稿及索引提供资料、修润意见并仔细校对。全书若有任何错误或不当之处，概由笔者负责，尚祈读者不吝指正。

单德兴

2004年8月18日

台北南港

前 言

这本访谈录涵盖的年代从 1976 到 2000 年，主题也很广泛。除了 ix
发表于康乃尔大学期刊《析辨》(Diacritics) 上的第一篇是我和编辑
们之间的书面往返之外，其余全都是当面的对谈，因此必然反映了这
种遭逢的临场感、你来我往、非正式的问答语言、迂回、形成和重新
形成论点或主张、访谈者与被访谈者之间的挑战和反挑战。这些访谈
最早经由原先进行访谈并刊登的期刊、报章、杂志编辑，其次经由薇
思瓦纳珊教授 (Gauri Viswanathan) 和汪格 (Shelley Wanger) 修
订，第三次则由我自己修订，因而综合了直接的论述和后来的澄清。
没有谁特别花工夫去整饰这些访谈录，使它们看起来更像“书写的”
 (“writerly”)。因此，这些访谈主要是不同场合的记录，涉及许多不
同的时空、出版物、访谈者 (美国、欧洲、中东、印度)，以及许多
不同的情境、心情和关切。

访谈录扮演的角色与文章、书本不同。就我自己的情况来说，
它们大多来自于回应我在书本和文章中所写的，因而反映了访问者的
兴趣。但我必须说，它们在我身为不断有作品问世的教师和公共批评
家的生活中，都已经成了固定的特色。不管我到哪里演讲或出书，我
都很感激那些仁慈而且在知识上慷慨大度的个人，给我机会来回答他

权力、政治与文化

们的问题——当场回答，没有事先准备。访谈录在许多方面是持续的发现的行动（sustained acts of discovery），不管是对被访问者，甚至对准备充分的访问者，都是如此。因此，经常发生的状况就是，仔细写妥一长串问题的人放弃了原先的单子，当场直接与我对谈——从我们的讨论中衍生问题，而不是根据事先备妥的那张清单——然后经常有更多的发现，结果往往难以预料，令人耳目一新。因此，每个情境都反映了特殊的环境，而且由于我以政治活跃分子以及知识分子、学者的身份涉入公共领域，所以会产生各式各样的挑战，而我试着去面对。无论如何，尽管这些访谈具有非正式的成分，而且性质相当广泛，但我希望它们也能回应另一个时空的读者的兴趣和关切。

萨义德

纽约

2001年3月20日

绪 论

当今像萨义德这样多产的作家有如风毛麟角。他写了二十多本书，而且题材广泛，从文学批评、中东政治，到歌剧、电影、旅行。他的观点具有吸引人的传达力，通过出版、文章和专著，不管主题是康拉德（Joseph Conrad）、瓦格纳（Richard Wagner）或者巴勒斯坦与中东和平进程，都触及广大的读者群。他自己也是几本专著和批评文集讨论的对象；事实上，每年至少有五六本出版物集中于他的作品，而针对萨义德提供批评见解的专著，本身已成了方兴未艾的产业。不管是他本人的作品或有关他的著述至今已为数甚多，因此如果有人问道，一本访谈录能提供什么有关萨义德自己的写作或他的作品中前所未有的新见解，这样的质疑是情有可原的。 xi

答案很简单：过去三十年来萨义德的那些访谈，大胆宣告了不管是他自己的专著、文章，或者那些讨论他的作品，都无法下定论。首先要注意的不仅是萨义德接受印刷和广播媒体的访谈数量惊人，而且访谈的地点众多，涵盖了亚洲、中东和欧美。这些印证了他在国际舞台上的表现，是我们这个时代最强有力的公共知识分子之一；此人因为他热切的人文主义，教养和博学，独树一帜的看法，坚定不移地投

- xii 人巴勒斯坦自决的理念，而引起大众对他的兴趣。这些访谈散见于世界各地的许多刊物，却从未搜录于一本书中。当这些访谈放在一起时，透露出一个不断游荡的心灵，一再回到他的书和文章中早先的观念，重新面对它们。萨义德思想之灵活及范围之广泛由一事可知：他有能力重探在自己的书和文章中所提出的主张，不只是去辩护和发挥，更重要的是，指出它们的限制，并探索发展的可能，尤其是在原先产生这些想法之外的其他脉络之中。换句话说，萨义德在初次发表这些看法之后许久，都还能和他的理念一起尽可能地远游，而且他质疑别人毫不批判地就吸纳他的作品，一如他质疑自己现今已负盛名的“理论之旅行”（“traveling theory”）。在《世界、文本与批评家》（*The World, the Text, and the Critic*, 1983）的《理论之旅行》一文中，萨义德主张，从在地的脉络发展出的理论，被迁移到其他地方时，可能会失去弹性，而且力道和意义也被淡化了。在那种稀释的形式中，理论只不过成了策略性的方法，而系统和程序则取代了真正的思想。

旅行的理论力道减弱，这种说法挑战了传统的观念。传统的观念认为，影响之所以有分量，其中一种方式就是借着宣称这个理论具有普遍的适用性，抹杀地方与地方、民族与民族之间的差异。帝国的力量也在于此：“为了达到普遍总是牺牲了本土”（“universal is always achieved at the expense of the native”）（《批评、文化与表演》[“Criticism, Culture, and Performance”]）。只有当在地的知识（local knowledge）能和文本产生关联，把文本放回它们的情境和地域，这时阅读才能和普世主义（universalism）以及标准化的那些语言竞争。带人

本地脉络的积极效用其例证之一，就是萨义德描述加缪（Albert Camus）运用法国盛行的文化论述，来回避独立的阿尔及利亚的崛起（参阅原书页 111）。在回应访谈者的问题时，萨义德就以这种诠释方法来阅读自己的作品。萨义德把对于普世主义的批判延伸到自己的作品上，让大家注意到知识生产的在地化条件（the localized conditions of knowledge production）不仅影响一个人对自己所研究的作品地了解，也影响到对自己所写的作品的了解。萨义德在世界各地接受访问，必然会被要求回应那些地方最关切的事物，并且面对那些不同的关切来重新思考自己的作品。以萨义德对印度历史学家的影响这个问题为例，在加尔各答的一次访谈中（《我总是在课堂中学习》[“I’ve Always Learnt During the Class”]），他被问到：是不是由于他对殖民论述研究的影响，使得印度历史写作从其社会史议程“出轨”了。访问者暗示的是：要不是萨义德介入文化政治，把学术的焦点从阶级的分析转移到研究殖民文本的论述力量和它们的再现，印度的后殖民历史写作可能继续跟随原先主宰印度史学学派的马克思主义的轨迹。访问者的问题强调了一项事实，那就是在后殖民社会中，对于所谓“心灵的去殖民化”（decolonizing the mind）——此处借用恩古基（N’gugi wa Thiong’o）的名言——并没有一致同意的办法。我们得知，在西方学院中看来是革命的时刻，随着大多由萨义德的作品所刺激产生的后殖民研究的出现，在一些后殖民社会中却被人以保留的态度审慎以待。

xiii

萨义德的回应并没有忽视不同殖民历史的特殊性，但他惋叹有种倾向认为历史研究要与对语言和形式的考量分开，就像认为文学要与

历史和政治分开一样。他指出，文学和历史都涉及证据的筛选和诠释，而且集中于权力论述多少会挟持历史的写作，这种想法又衍生了下面这个问题：针对事实的研究是否可以跳脱语言所呈现、记录这些事实的方式？然而，这种意见的交流提醒我们，抗拒一位作家的影响也显示了尝试要重新恢复不同历史在地的密度（the local density of different histories）。反讽的是，萨义德和访问者都同意这个观念，虽然提出那个问题的出发点是指控由萨义德所引发的批评中失去了在地感（the sense of the local）。又一次，大家提供萨义德一个机会来扩展自己的论点，而且通过质疑这个理论的限制，使自己更接近对谈的新闻从业人员和学者他们文化中的特殊关怀。

xiv 萨义德对于访谈者问题的回应，活生生演出了他在《东方学》（*Orientalism*）、《世界、文本与批评家》以及《文化与帝国主义》（*Culture and Imperialism*）中所描述的、由与他者互动而产生知识的方式。人如何知道（how people know），是他念兹在兹的重要议题，尤其是把这个议题设定为文化与政治的交流，而访谈大大厘清了这个过程。就像萨义德一再指出的，驱使他前进的兴趣就是：系统和建制是如何产生的？它们如何获得现有的力量？它们通过自己的论述力量来稳定何种思想和再现的新形式？萨义德针对自己研究的对象作品，要求它们为政治的急切性和历史环境负责；如果他把这些问题转向自己的写作，那其实是在衡量他自己遵从相同标准到达何种程度。这些访谈显示，对于知识生产的探究对萨义德来说同时也是一种内省的计划，虽然并不一定意味着其终极目标是诠释学式或心理分析式的自我分析。因为，访谈不只具有自传的方式，而且还有另一种特色，

就是强迫作者把自己批判的凝视转向产生他们自己作品的环境，因而访谈的作用就像自我检视的催化剂（catalysts for self-examination）。以萨义德的情况而言，自我探索复制了检视其他文本的形式与过程。

这种双重活动在此处收录的访谈中俯拾即是。比方说，他对让自己跃登国际舞台的《东方学》所做的反思。显然，许多访问者都回到这一本书，当成具有关键性的参考点，来询问有关知识与权力、再现与权威的关系，以及萨义德对这些关系的说法是如何受到像福柯（Michel Foucault）、葛兰西（Antonio Gramsci）、维柯（Giambattista Vico）这些思想家的影响。许多访问者乘着后结构主义的风潮，促请萨义德重新思考那些可被想成是对主动性（agency）的负面看法。在这种观感下，由论述建构出来并且环绕着论述的权力之网夺走了个人抗拒的能力，或者托词要使个人恢复主动性，而改写了权力。换言之，萨义德是否真的相信个人注定得居住在篡夺我们所处现实的那些再现之中？难道走不出东方学者再现的囚牢？

然而，萨义德从来没有把完全强制的力量委诸论述，他不只在一个场合提到东方学是一个“有意义的”（而不是没有意义的）论述统治系统（system of discursive rule）。萨义德在为自己和福柯之间划出一道距离时，反而偏好着眼于东方学的再现通过权力机制所能促成的事。乍看之下，这种“促成”（“enablement”）似乎只是暗示了东方学以比较宗教、文学研究、人类学的形式产生了一整个研究领域，以至于它的正面价值——建立起各种学科——其实是对非西方世界负面观感讽刺的结果。毕竟，福柯早先主张权力论述并未太过限制个人，面能产生国家的公民主体，以至于萨义德的分析可能看起来只像是对

福柯的分析所作的一种正统的延伸。

但萨义德借着把自己放入叙事中——自己是先前被殖民的臣属者，在开罗经历英国式的教育，训练得他对[英国的]圈地法案比对阿拉伯历史更为了解——为批判意识(critical consciousness)这种具有活力的观念开辟出空间。他大笔一挥把东方学转变成既是批判又是自我检视的触媒。我们要申明：自传并不常进入萨义德的作品中。然而，当它进入时，就像《东方学》的序章那样，反而转生出深刻的效果。在特意命名为“个人的面向”(“The personal dimension”)的章节中，萨义德提到了置身西方的巴勒斯坦人那种“惩罚的命运”(the “punishing destiny”)，遭到去人性化的意识形态所挟持。就像他所说的，这种令人心寒的经验引领他去研究东方学，以便“清查”(“inventory”)宰制文化在他身上的那些“痕迹”。“清查”这个术语借自意大利政治哲学家葛兰西，指的既是记账，也是填写历史记录。在萨义德所有的作品中，依我之见最重要的字句就是他在《东方学》里所写的：“我试着维持一种批判意识，同时运用历史的、人文的和文化的研究工具，而我的教育使我成为那些工具幸运的受益者。”

这是开启萨义德的方法和目标的关键：东方学终究不是一种灭绝的系统，相反的，它带有回力镖的效应(a boomerang effect)，赋予臣属者一个批判的工具箱，而且反讽的是，最终被用来抗衡东方学的力量和势力范围。这种信念究斥于萨义德的许多作品和访谈中，而且提供了一种辩证性的力量，来思考对于“东方人”的负而再现，目的并不是为了沉湎于加害的修辞(a rhetoric of victimization)，而是要把这些再现转回原先犯下这些罪行的人，所运用的就是他们赋予的人

文研究工具。这部分解释了萨义德拳拳服膺的人文主义，以及一再坚持的文本的愉悦（the pleasures of the text）。萨义德对他所研究和讲授的那些作品的喜悦，很多来自于他阅读时能深入注意到东方学式再现中的意象、词汇和结构，而他不断显示这些处于许多文学文本的美学核心。萨义德绝没有把这些作品当成现代东方学可鄙的产品加以排斥，反而显然被它们所吸引，而且他相信这些作品的美学价值并没有因为政治利益而妥协，反倒是被起先决定它们写作的政治利益所定义。因此，假美学鉴赏之名而在政治脉络和源头之外来阅读文学，所产生的只不过是虚假的或不完整的阅读。他主张，这类方式漠视了美学与权力之间的重要关联。

萨义德对于文学的喜爱在所有访谈中都明显可见，即使有些访谈的主题是巴勒斯坦与和平进程时也是如此。有趣的是，他引用美感的愉悦来申论他的论点，认为系统化的思维窄化了人的角度，而产生了种种严苛的现象，取代了以创意的开放态度来而对发现和知识。比起他的写作，这些访谈更揭示了一个和各类系统化（schematizations）强烈冲突的人。有时冲突强烈到使人能轻易察觉到萨义德对有规范的、可预测的推理感到不耐烦。他所表现的方式自觉地引发了探索混沌不清的领域所包含的危机和风险。比方说，在《析辨》期刊那篇名为《开始》（“Beginnings”）的访谈中，萨义德挑出有系统的思维和享乐主义之间的对立，而把享乐主义定义为拒绝遵循旧路线。就是由于用上享乐主义这种惹人注意的字眼，也许说明了为什么镶嵌在东方学逻辑的种种反常现象中的文学文本会那么吸引他，仿佛在吸引他的东西中存在着疏离的成分。其实，有时文学变成了等同于下述复杂的

xvii 综合体：不可预测，自我沉溺，以及没有规范的甚至没有限制的认知。最重要的是，即使大家相信文学促成文化的传统和传承，但它抗拒那种可以预测的统治，因此吊诡地脱离了过去感，或者如萨义德所描述的，“使人摆脱自己过去的执著、习惯和联盟。”批评行动中残余的享乐主义，因而对他是一种策略性的知识形式。

因此，萨义德的美学关怀比起《东方学》里主要集中于论述与权力的讨论所容许的要宽广得多。那种讨论把他的文学批评限定于再现和刻板印象的分析，而弱化了他的美学经验的观念，这种观念不只回应、而且说明了多重的文化影响。相反地，他最近这本《流亡的省思》(Reflections on Exile and Other Essays)是他批评之途的巅峰作品，而这个批评之途开始于加在他身上的压力，要求他揭示的不是单一的身份认同或单一的认知，而是不同文化、身份认同和认属关系 (affiliations) 的综合体。这些复杂的形成标示了现代小说和现代主体的出现，脱离且不再固着于一时一地。在《文化与帝国主义》中，萨义德借由寻找把欧洲小说牢牢固着于帝国特定时空的那些不协调的文质 (dissonant textures)，已经开始探讨帝国主义对小说形式的影响。在引用对位法 (counterpoint) 的音乐观念时，他借由聆听彼此对应、冲突的多重声音，扩展文学文本分析的范围。在他与马兰卡 (Bonnie Marranca)、鲁宾逊 (Marc Robinson) 和乔杜丽 (Una Chaudhuri) 那篇名为《批评、文化与表演》的访谈中，萨义德明确地把自己的批评方法和流亡经验连结在一起：“如果你是一个流亡者——我感觉自己在许多方面一向都是如此——那么你身上总是带着一些你遗留在后的那些东面的回忆，你所能记忆的东西，而且你会把那个记忆和当前

的经验相对照。”这精彩地显示了有效运用对位法的方式，说明了萨义德对于音乐深刻、长远的兴趣，在于音乐提供了他表达方式，以同时、相连而且对立的模式来生活、思想、阅读。

甚至在萨义德刻意疏离只强调《东方学》是福柯式的衍生这种阅读方式时，仍然存在着另一种的疏离，而这种疏离出现于他在全球不同地方，尤其是阿拉伯世界，接受访问的时候。他最发人深省的访谈之一就是《〈东方学〉、阿拉伯知识分子、马克思主义与巴勒斯坦历史中的神话》（“Orientalism, Arab Intellectuals, Marxism, and Myth in Palestinian History”），这篇访谈刊登于阿拉伯的期刊《新报》（*Al Jadid*），他在其中回应了访谈者有关伊斯兰人士对《东方学》接受的情况。萨义德断然拒绝把那本书挪用来提倡伊斯兰议程的阅读方式，而这类读法的前提就是他有关西方再现伊斯兰的批判，打开了一扇方便之门，可以宣称他是伊斯兰的发言人。这种事情颇为微妙，因为别人可以很轻率地主张，有些作家批判媒体和文学的扭曲，是为了支持某种他们心有同感的“真正的”再现的观念。而否认那种同感必然会引起他人的批评，轻则被批评为不真诚，重则被批评为背叛。萨义德明了这一点，就像他也清楚地意识到作者多么难以掌控自己作品被诠释或使用的方式。

xviii

访谈录的效用之一就是应付这种困境。如果《东方学》已经成为一个聚合众人的文本，动员起许多因为自己的文化与宗教一直遭到扭曲而心生挫折的人，那么萨义德发现自己面对的挑战在于：如何接纳对他自己的目标 and 意图的限制加以延伸的那些诠释。他知道自己无法划下一条界线，宣称写这本书只是为了纠正西方的历史记录，而不

是要为被那个历史所错待的那些人重新定位。有一位访谈者要求萨义德回应，为什么他一本书的封面上是用巴勒斯坦一面墙上的哈马斯(Hamas) 标语的图像，而且标语上宣告哈马斯就是抗拒，这种询问就已带出了那种困境（访谈者并没有指明是哪一本书）。原先访谈者很可能期盼萨义德必然会为自己辩护或觉得困窘，没想到萨义德冷静地陈述那个封面的图像是由出版社挑选的，和他那本书的主题（抗议与愤怒）并不冲突，而在墙上写字是一种合法的抗议形式。借着坚稳地拒绝让主要的议题转移到他是不是支持哈马斯，萨义德把注意力的核心维持在不公和压迫上。他提醒我们，这些永远不能被忽视，而萨义德能把这些焦点维持在我们目光所及之处却不将暴力行为予以合法化，是他在这次访谈中所面对的不小挑战，也是他的成就。

xix 但萨义德在同一篇访谈中，借由回到《东方学》在中东被接受的情况这个主题，提醒读者争论远比审慎、严肃的研究和反省容易得多，而把教学的面向带回到讨论中。他主张，为了达到那个目标，他研究的目的是要让读者具备批判的工具 (critical apparatus)，能通过理性的辩论和争议来赋予自己力量，而不是通过简单的翻转术语——也就是说，扯下东方学，换上西方主义。对那些置身战线的人，这看来可能像是知识分子式、而不是行动分子式的说法，而且一些访谈的语调反映了这两种行动模式之间的张力。这个张力从来没有完全解决。萨义德在许多场合中呼吁要采取行动，但在某些情况下可以被读作仔细的研究、批评和自我了解。从学院人士的观点来看，这些呼吁很有吸引力，但对处于以虚假形象和刻板印象喂养西方想像的地方的那些人来说，对萨义德教学的要求远过于此。我们可以在众多

访问者——尤其是亚洲和中东的访问者——的声音中听到要求有系统的行动，而这些要求在萨义德和询问者之间造成活泼生动的关系，这种关系在某些方面重现了萨义德以知识责任和批评为基础而针对巴勒斯坦自决的发言。

为了清晰起见，这本书分为两部分——“表演与批评”（Performance and Criticism）以及“学术与行动主义”（Scholarship and Activism）——然而这种划分同时也是武断的，因为萨义德在谈论文学时很少不同时引入政治，反之亦然。但这种划分的用意在于促使读者掌握在政治和文化中那些并行而且经常是交错的头绪。这些访谈依年代顺序排列，从第一部中产生《开始》、《东方学》、《文化与帝国主义》的思维开始，也涉及有关歌剧和表演的写作；在第二部中，从最早有关巴勒斯坦自决的说法，到对于妥协的和平进程的幻灭。这些访谈在许多不同的地方进行。的确，那种地理的多样性显示了萨义德不仅介入众多的议题，而且介入他被访问的特定地方的许多不同的文化与政治环境。他在美国和欧洲媒体上的访谈和在印度、巴基斯坦、黎巴嫩、西岸和以色列等地的访谈形成尖锐的对比，而访问者的问题显现了特定的关怀、危机和他们自己社会的复杂状况。就像萨义德自己所观察的，虽然他的作品许多地方关切的是中东，但他的写作在阿拉伯世界之外的国家，像拉丁美洲、非洲、日本，经常受到更热切的接受。而他把这种观察掉转过来，思考在不同的后殖民社会中知识分子文化相对的活力。

xx

这本书最初的构想来自印度的牛津大学出版社前编辑洛伊（Anita Roy），几年前她和我接触，问我有没有兴趣做一本萨义德对话

录。我曾跟随萨义德念书，而且在他的鼓励下，真正学习到如何去思考有关学术、历史、知识和权力的问题，要是能出版一本能捕捉他说话的声音、他面对询问时的情况、他对教学的积极介入的访谈，这样一本书的好处对我来说是毋庸置疑的。这本书的形式可能与洛伊原先和我讨论时有些不同，扩大了许多以便纳入先前出版的访谈录，但原先的动机并没有改变。访谈形式的最大优点在于它不像书和论文，而保存了说话者、老师、辩论者和询问者的声音。在当代批评中，萨义德是很杰出的声音，我们在文字上见识良多。但有幸聆听他上课、演讲的人都知道，萨义德是多么强有力的老师和演讲者，他多么珍惜问答的形式所提供的交流机会。访谈可能和课堂的互动不同，但相当能捕捉课堂上的动态。除非把演讲录影下来，否则没几位老师有机会留下有关刺激讨论的问题和促成辩论的争议的记录。上完课时，我们知道自己到达了开始时难得期盼到的那个层面，而且我们经常喜欢思索自己通过刺激和挑衅而达到某种结论的方式。有幸的是，出版的访谈录能捕捉那种乍现的灵光，一个深思的问题引发一连串精彩的反省与对话的那个热烈时刻。而当交谈的对象是像萨义德这样滔滔雄辩、口才便给、深思熟虑的人时，阅读访谈录就近似置身于座无虚席的演讲厅。

xxi 特别感谢万神殿出版社 (Pantheon Books) 汪格的强力支持和留意细节，伊斯特拉巴蒂 (Zaineb Istrabadi) 发掘出许多收集于本书的访谈录，以及萨义德的卓见和友谊。

薇思瓦纳珊

目 录

出版说明	1
译者导言	
对话·交流·反思——萨义德谈论萨义德	单德兴 1
前言	萨义德 1
绪论	薇思瓦纳珊 1
第一部 表演与批评	
第一篇 开始	3
第二篇 在西方的阴影下	53
第三篇 重叠的疆域：世界、文本与批评家	73
第四篇 处于公众生活十字路口的文学理论	95
第五篇 批评、文化与表演	129
第六篇 批评与政治的艺术	161
第七篇 野兰花与托洛茨基	223
第八篇 文化与帝国主义	247
第九篇 《东方学》及之后	279
第十篇 萨义德：在两个文化之间	313

权力、政治与文化

- 第十一篇 人民的权利与文学 332
- 第十二篇 语言、历史与知识生产 350
- 第十三篇 我总是在课堂中学习 372

第二部 学术与行动主义

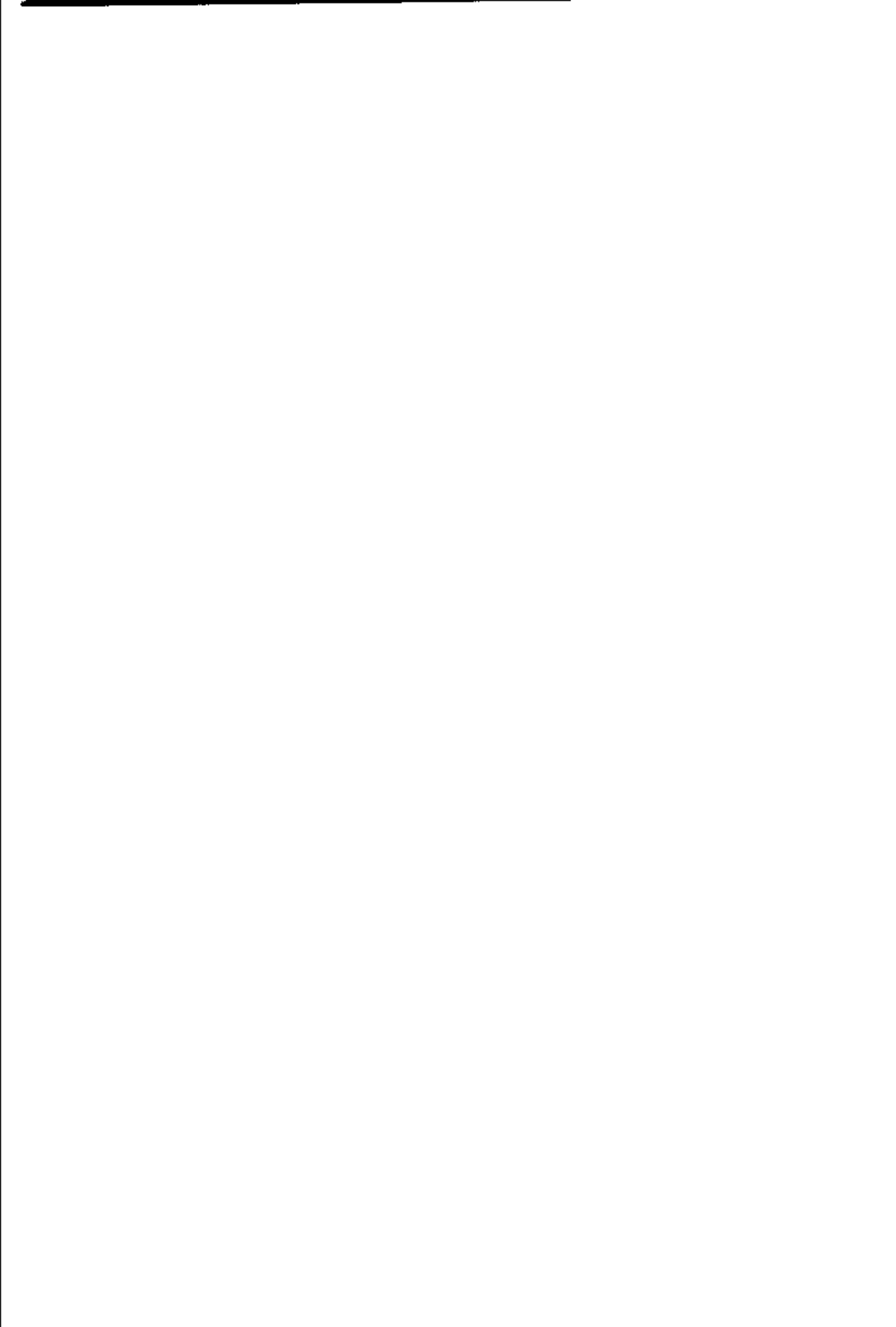
- 第十四篇 巴以两国能否共存? 381
- 第十五篇 学者、媒体与中东 387
- 第十六篇 流亡者的流亡 415
- 第十七篇 美国知识分子与中东政治 428
- 第十八篇 自我评估的需要 454
- 第十九篇 如何制造出更多的萨达姆·侯赛因 463
- 第二十篇 巴勒斯坦在美国的声音 468
- 第二十一篇 知识分子与战争 474
- 第二十二篇 美国人对伊斯兰的认知是愚蠢的陈腔滥调 488
- 第二十三篇 欧洲与他者：一个阿拉伯的观点 510
- 第二十四篇 象征 vs. 实质：原则宣言一年之后 522
- 第二十五篇 踽踽独行 541
- 第二十六篇 回归我们自己 553
- 第二十七篇 一个国家，是的，但不只是属于
巴勒斯坦人 570
- 第二十八篇 《东方学》，阿拉伯知识分子、马克思主义与
巴勒斯坦历史中的神话 577
- 第二十九篇 我的返乡权 585

目 录

附录一 权力、政治与文化：三访萨义德	608
附录二 萨义德著作提要	638
附录三 萨义德年表大事记	650
出处	655
索引	662
译后记	711

第一部

表演与批评



第一篇 开 始

这篇访谈在《析辨》(*Diacritics*)发表时,我刚完成自己第一 3
本理论批评专著《开始:意图与方法》(*Beginnings: Intention and
Method*),而且完成了《东方学》的大部分。这是我第一次做这
样的长篇反省。

——萨义德志

【访】你的学术著作经常和我们所说的“批评的前卫”（“critical avant-garde”）相关联，这群批评家关切的是在诠释行动中所遭遇到的哲学问题，而且他们也倾向于引用来自欧陆批评主流的艰深理论反思。就这层关系上，你最近对布鲁姆（Harold Bloom）的那种艰深的哲学批评表达了相当的同情，他的作品在一些读者看来不仅深奥玄妙，而且完全沉浸于诗的、非散文的世界，如先知般高高飞翔，朝向与文学文本的终极契合。无疑，你会发觉对布鲁姆作品的这种印象是很不公平的。但我们不禁要想，你如何来回应像布鲁姆或德·曼（Paul de Man）的作品在读者身上可能引发的那种普遍抗拒，这些读者觉得这种作品远离了我们时代的文化和政治领域——而不像你自己的作品那样，至少必须被解读为直接挑战许多学院批评的意识形态的共谋。

【萨】你提出了一些重要的论点。第一，让我们来考量你对批评的前卫的主张。就我所知，虽然人们似乎普遍认为英文世界里的文学批评现在可以分为两种，一种是受法国影响的，另一种是不受法国影响的，前者是前卫的，后者是传统的，但没有人严肃分析过这个主张。这是一种粗糙的——但绝不是被动的——感觉，因为这种分法经常（而且是以侵略的方式）引用的证据不是粗糙的社会学式的，就是粗糙的风格学式的，这里我们所谓的风格指的只是批评家所用的是何种的词汇、权威、文本等等。你所称的那些前卫的批评家当然属于受法国影响的那一群，他们比较会是东岸的批评家，中年，在著名的大学支领高薪，针对其他批评家写出许多文章，不是讨论一些不流行的作家（佩特 [Walter Pater]、雪莱 [Percy Bysshe Shelley]、爱默生 [Ralph Wal-

do Emerson]), 就是讨论少数很流行的作家 (卢梭 [Jean-Jacques Rousseau]、尼采 [Friedrich Nietzsche]、弗洛伊德 [Sigmund Freud]), 使用像解构 (deconstruction) 和去神秘化 (demystification) 这种字眼, 可能更多地提到巴特 (Roland Barthes) 而不是安普森 (William Empson), 他们的文风与威尔逊 (Edmund Wilson) 的不同等等, 把他们的特征一项项列下来可以像做一种俱乐部的游戏, 而且只消把它当成一种比较高级的闲聊形式——不同的就是, 一般说来前卫的批评家在涉及他们的读者、文学研习者以及他们作品被接受的情况时, 有两三件严肃的事情是共通的。现在且让我把将他们放在一起的批评理论暂时搁在一旁——如果我们能用那么单一的方式来谈理论的话——先来谈谈其他人又是怎么看待这些人的。

首先, 他们的作品触怒了许多人, 这些人很厌恶被批评家要求去阅读一些与下面这些无关的文句: (一) 没有对作者的生平、作品的版本史或类似的东西, 提供一个“事实的”论点; (二) 没有告诉读者对一部作品、一位作者或一个时代有什么想法; (三) 没有花很多的时间明显地对作品来像价值判断; (四) 不崇尚大规模的编年记事; (五) 不以罗列其他批评意见或作品的清单来证明批评家的博学、传统感、在学术生活中的谦卑地位, 并以此来烦扰读者 (在这里或许“烦扰”并不是惟一可以用的字眼, “强化”这个词似乎也有关)。把所有这些东西放在一起, 你马上就看出有关这些批评家的一件新鲜事, 那就是他们的仪式和过程有别于 19 世纪末以来的学院派文学批评。他们对文本的观念、对创新术语的沉迷、对传记的不太重

视，对“问题意识”（“problematics”）而不是“传统”更为警觉——这一切都使得他们与众不同。但主要的当然就是他们是**挑衅的批评家**（provocative critics），因为他们把对文本或作家的批评转向最重要的方法论或自我意识的议题；因此对作品或作家的欣赏或推崇——我们有时把这些设想成批评的目标——在这里却变成它的出发点，在某些情况下甚至是隐藏的出发点。而且他们对作品所采取的立场带有一种**额外的挑衅**（我使用“立场”这个词采取的是很字面上的意思）；斯威夫特（Jonathan Swift）曾经说过，糟糕的是批评家出现在作品之后，因此总能很卑劣地把其他人全都挤出去，而毁掉一部作品的名誉。然而对这些批评家来说，作品是当代的事情，而他们在这些作品旁边或里面摆上了自己的批评之作；他们所做的是娱乐（recreative）——包括这个字眼的所有层面。尽管他们的作品艰难，却包含了一种愉悦感，因为这些作品试着至少要在无情的评价（这是斯威夫特恐惧的事情之一，因为他当时所想的——就像我们所有人所想的一样——就是通俗评论者的暴虐）或谄媚的欣赏之外的某个层次上与文学文本相会。

关键在于人们认为批评家在面对文学时应该是来自下层的评论者，就像柯赛尔（Howard Cosell [1920—1995，美国广播界极具争议性的体育评论员]）面对拳王阿里一样。如果批评家面对的文本，它的主要特色似乎因为时间的久远而被神圣地僵化了，而他试着以类似同时感（co-temporality）——即使是推许、崇敬的同时感——来加以处理，许多人就会突然火冒三丈。前卫的批评家宣称互文性（intertextuality）是文本的**普遍状况**（所有的文本，包括批评的文本和“创

造的”文本)，但这对批评来说并不该成立。有些人认为批评家之所以存在的主要原因就是让作品更能为人所欣赏，这使得他们顶多是在文本之外；根据这些人对行话的信仰，批评家没有权利指出，比方说，文学是语言，而批评也是语言，当然带有自己的问题和限制，但依然是语言。我在这里不必大肆发挥，因为巴特的《批评与真实》(Critique et vérité) 整理出在这个批评藩篱两边的所有辩论技巧，也展现了某种新的批评对其（通常）自称是敌人的修辞可能产生的暴力程度。我所讨论的那类前卫批评家在面对对手时，态度似乎相当温和，所有的怒气都来自另一方；因此这不是一个凶猛的、具战斗性的或修辞上带有侵略性的前卫；它似乎更投入作品——这种方式是正确的——而不是征讨所谓的“守旧派”，反而是这些守旧派很积极、努力地找他们的碴。说句公道话，这些前卫有时似乎被某种俱乐部式的温室美景所感染，仿佛与自身有关的就只是德里达 (Jacques Derrida) 和海德格尔 (Martin Heidegger)，而不是很多知识活动在交流、进行中的汗流浹背的工作坊。

6

因此这些批评家所造成的一种普遍反应是愤怒。另一种——也是更重要的——就是他们的主题创新，因而会触怒一些读者，因为这些读者相信，批评家应该把自己限制于正规的议题和技巧：解释、评论、历史背景、传记等等。比方说，在耶鲁批评家 (the Yale critics) 中，你可以注意到他们的书中一些标题其实是把批评转向新题材：影响（这是学院批评中标准的、也许是最标准的关怀）被牵连上焦虑，而不是研究它的源头；形式主义 (formalism) 和洞见 (insight)（这是美国新批评的两个术语）则分别与超越和不

见有关。^① 每个人都会同意这个前卫就像所有的前卫一样，荒谬到某个程度。它的首要之务不是存在，而是遭到延迟的存在（deferred presence）或不在（absence）；就其目的而言，文本与其说是个落实的对象，不如说更像是活动——而这种与一般期盼相反的情况，已经足以列出大家熟知的一长串清单了。然而吸引学生的却是这些前卫的作品；学生搜寻这些作品，认为可以把费力而无趣的研究所文学研究工作提升到更高的层次——如果不是更高，至少是更有趣的层次。学生之间为什么会有这种感觉，这是一个复杂的问题；要回答这个问题，就不得不说明历史的或传统的学术中明显欠缺活力（再也产生不出像是奥尔巴赫 [Erich Auerbach] 和史毕哲 [Leo Spitzer] 这样的人物），^② 这行业里的经济（由于工作机会寥寥无几，反而使人倾向于雇佣结构主义式的新科博士来教授传统想法的或可有可无的课程），以及前卫批评本身所具有的可教性（teachability）、市场性（market-

① 译注：“耶鲁批评家”指的是当时在耶鲁大学任教的一些文学批评家，包括了布鲁姆、德·曼、德里达、哈特曼（Geoffrey Hartman）、米勒（J. Hillis Miller）。此处指涉的作品主要是布鲁姆的《影响的焦虑》（*The Anxiety of Influence*）和德·曼的《不见与洞见》（*Blindness and Insight*）。萨义德早年便熟悉他们的作品，与其中一些人也有私交。

② 译注：奥尔巴赫（1892—1957）、史毕哲（1887—1960）和下文提及的库尔提乌斯（Ernst Robert Curtius）都属于德国历史语言学传统（the German philological tradition）。奥尔巴赫的名著《摹仿》（*Mimesis*, 1946）广泛探讨西方文学如何再现现实。史毕哲的《语言学与文学史》（*Linguistics and Literary History*, 1948）则从风格学（stylistics）的角度来探讨文学史的相关议题。身为犹太裔的奥尔巴赫在第二次世界大战时出亡土耳其伊斯坦布尔，在流亡期间写出巨作。萨义德对奥尔巴赫及此书推崇备至，并在其身后出版的第一本书《人文主义与民主批评》（*Humanism and Democratic Criticism*, 2004）中专章探讨。

ability)、技术性 (technicability) ——我自创最后这个字眼是因为一些机会主义者把前卫批评转化为技术的、准科学的批评，而假装代表的是新鲜、流行。但即使我们不深究这些事情，以下的事实依然存在：学生们蜂拥接受这些新的批评，因为它传递了持久的兴奋与尊严，而且学生感觉到（这种感觉是对是错不是我在这里要讨论的对象）这些特质是现存的文学课程研究中所欠缺的。二三十岁的杰出学者所写的真正有意思的作品都直接受惠于这些前卫。当然其中的危险就是前卫批评过于受到尊重，而比较忽略历史的、你可以说档案式的关怀；待会儿我还会回到这个问题。

创新自然多少会激起愤怒。此外涉及了其他的情绪：嫉妒（为什么那些家伙得到那么多的注意？）、仇外（那不是批评，而是胡说），以及对于这个新的小圈子抱持不无道理的仇视（又是《评论》[Commentary]，又是《纽约评论》[New York Review]，现在又有《析辨》、《新文学史》[NLH] 以及《乔治亚评论》[Georgia Review]：真的需要这些东而吗？）。更基本的是，前卫批评家是读字的人 (literalizer)，也就是说，他们把文学中所用的字眼就字面上来阅读，把文学当成语言来对待，因此超越（也许超过）了守旧的美文家——这些美文家相信文学就是文学、文学是美丽的语言等等。现在最常见的、一再出现的说法就是布鲁姆、哈特曼或德·曼这些人文字不好（我自己有这种看法，而且别人对我也有这种看法，这当中一片混乱，不是我能厘清的）。但所争议的并不是他们被一个外国传统所影响（因为他们当中大多数人的观念大致说来都是在法国影响之前就形成了），而且他们也没有让形而上的关怀阻碍了纯粹的（和纯粹化

了的)文学批评。这当中所牵涉到的——而且使得有可能把“风格”当成戒尺来四处教训他们的——就是他们的批评把语言当成语言，进而把文学当成牵扯在语言里的问题来讨论。“风格”这个武器被用来把文学带回观念、人文见证等等的领域，但对前卫而言，深沉的问题是把文学奠基于语言，以及文学产生意义的方式（而不是被意义所产生）。就某个意义来说，前卫的激进其实是保守的，因为他们把文学维持在语言以及语言所提出的问题上。而这些问题可以是亲近的或尴尬的，就像布鲁姆提到前后代诗人之间上演的那种俄底甫斯式的斗争，而他们惟一的战利品就是——行行的诗句。或许我们也可以说，我这里所谈的那类前卫批评家，是维柯（Giambattista Vico）所谓的严厉的批评家。就很大的程度而言，他们的严厉说明了很多人在要理解他们的作品时所体验到的困难，我想那个困难直接来自于限制，而不是因为这些批评家野心太大，要做的事太多。

你提到目前对陷入奋战中的前卫的接受情况，我就谈到这里。这并不是说前卫是耶鲁学派，因为就我来说美国有许多其他的批评家——
8 如吉哈（René Girard）、弗莱彻（Angus Fletcher）、克鲁斯（Frederick Crews）、费什（Stanley Fish）、里德尔（Joseph Riddel）、波瓦里耶（Richard Poirier）、早期的桑塔格（Susan Sontag）、多纳托（Eugenio Donato）和其他人——我都从他们那里学到了东西；他们所做
的事相当不同，但我也会把他们称为前卫。而且人们也不能把这些前卫限于某个年代的批评家，因为有伯克（Kenneth Burke）、布莱克默（R.P.Blackmur）（美国批评所产生的最伟大的天才），他们属于前一代，但是他们的作品充满了我所谈到的那些创意、才华、独立性。

然而，我不能宣称自己可以谈论其他人认为我在做什么，以及我的作品属于哪个阵营，但我的确经常——其实是太经常——感受到当今的前卫批评家和“其他的”批评家之间的分野是惹人反感的，除了激起一点兴奋感之外，其实没有任何作用。我认为自己对现在的批评家和以前的批评家所写的东西，的确有很广泛的兴趣，有许多时候我被不属于前卫的学者所吸引，因为前卫批评家似乎不像我那么感兴趣于文学文本单纯的语意的厚度 (semantic thickness)，而这种厚度不能完全以心理分析、符号学诸如此类的东西来探究。如果你阅读像雷文 (Harry Levin) ^① 这样的批评家讨论莎士比亚或小说，你所得到的 是学识渊博、见解犀利的看法，其中运用了许多应当运用的东西 (包括了卢卡奇 [György Lukács]、巴什拉 [Gaston Bachelard]、巴特、弗洛伊德等等)，因为这能达到严肃的批评目的。你根本不必担心只有司汤达 (Henri Beyle Stendhal) 的一些问题被考虑到，或者研究福楼拜 (Gustave Flaubert) 的文本时不具备对法国第二帝国真正的知识等等。因此，把批评分成两个敌对的阵营，这种方式很可能太过于简化。此外，我认为我们应该谨记，许多从事传统批评的学者本身，对前卫所做的批评理论颇为警觉而且同情。我们必须承认，批评是很复杂的行动：它包括了表演、认知、直觉、风格、仪式，当然也包括了吹嘘。好的批评家不管扛的是哪面旗帜，我们所有人都分辨得出；同样的，我们所有人都知道自己有可能从这位批评家、而不是另一位

① 译注：雷文是萨义德在哈佛大学的博士论文指导教授，萨义德的第一本专著《康拉德与自传小说》(Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, 1966) 就是根据博士论文改写，而康拉德也成为萨义德毕生最感兴趣的作家之一。

批评家那里真的学到东西。毕竟，这不是党同伐异的事。

但既然你问到了布鲁姆，就让我稍稍谈谈他吧。我已经相当详细地表达了我对他作品的一般意见，因此这里无需再谈。然而，我可以加上两个不同的观察。布鲁姆这位批评家不怕理论化；也就是说，他乐于用很抽象、概括的语言来谈论涉及文学的生产与接受的模式、力量、过程。当然，他和许多前卫批评家具有这个共同的理论兴趣，而且我发觉这是非常吸引我自己的地方。反对文学批评中的理论，这种看法过于乏味，这里就不必重复了；但对布鲁姆的许多读者来说，印象深刻的一件事就是他的理论恣肆之处，或者用你的说法，它有种先知的特质。大家的印象是，如果批评意味着做明确的判断、理性的分析等等，那么布鲁姆似乎让他的理论完全接掌他的批评。再者，文学的复杂多样似乎被布鲁姆化约为无数证明理论的例子。也许这一切就是说布鲁姆是个刺猬，而不是狐狸。^①但所有这些反对意见我想主要是由于大家对理论本身以及对（他们眼中）批评家那种傲慢的态度感到难以接受，因为这位批评家相信自己接近了诗的过程的核心。布雷（Georges Poulet）的读者也有许多同样的问题，总是说他太抽象了，或者说他没有权利为像司汤达或雨果（Victor Hugo）这样真正伟大的作家说话；然而，这些评语所显示的，是没有能力从知识的立

① 译注：这里指涉的是伯林（Isaiah Berlin）著名的“刺猬与狐狸”的隐喻：前者倾向于把一切事情归诸一个中心的思想或体系；后者则甚为随兴，往往从事于彼此不相关甚至矛盾的事物。这里指称布鲁姆的方式倾向于“一以贯之”，至于萨义德本人或他所推崇的批评家（如葛兰西 [Antonio Gramsci]、詹姆斯 [C.L.R. James]）的路数，则是不重系统，不立门户。

场上来处理理论。如果一个人因此而不喜欢布鲁姆或布雷的语调，如果一个人觉得试图穿透诗人的意识这整个想法是荒谬的，那么他就该进一步显示这个理论可以证明是错的或根本就是错的（我这里有意使用波普尔式 [(Karl) Popperian] 的语言）——不管是借着提出一个更正确的理论，或借着严肃地证明（而不只是虚张声势地训诫）理论遭到误用。在批评中最不得体的就是用上许多无关紧要的胡说（比方说，布鲁姆太理论化了，或布鲁姆把每件事情都化约成他的理论），来取代严肃的反驳；另一方面，使用与高度人文主义有关的那种二手语言，来暗示布鲁姆污染了文学和文学批评，也是全然不可取的。

第二个普遍的观察就是布鲁姆的批评是极端破除符号的 (semio-clastic)。我这里用的是巴特在《神话学》(Mythologies) 中所用的语言，因为阅读布鲁姆的结果就是我们对诗人做什么、怎么做、他的诗是什么等等的形象全都破碎了。对文学和文学批评来说，没有比创造的神话更神圣的了。布鲁姆将之弄成一片废墟：首先借着把创作和反对、压抑联想到一起，其次借着把诗人转变成严重受困的人——维柯是对此心领神会的第一人——受困于世代、亲子关系、家庭生活。对布鲁姆来说，“吾生也晚” (latecoming) 主要是一个生物的甚至性的术语，这个术语公然冒犯了文雅批评 (polite criticism) 是再明确不过的了，因而似乎是罪无可道。

对我来说，从我第一次见识到其成熟的理论形式起（我学生时代读过《雪莱的神话创造》[Shelley's Mythmaking]），布鲁姆这位批评家一直到现在都依然能让人得到异乎寻常的活力。我对开始和源始 (beginnings and origins) 的整个兴趣，突然获得了新的面向和许多的

肯定。我发觉布鲁姆对古老的影响那种说法的重新加工既有力又高雅，就像贝尔格（Alban Berg）的小提琴协奏曲把巴赫的赞美诗重新加工，使它既高雅又有力到搅扰人的程度。然而，布鲁姆的方式使我印象最深刻的，就是他显示创作是一种处理过去的形式，可说是以一种原创或开始的方式来重做，由于我是维柯的忠实信徒，因此在布鲁姆作品里发现像“知道就是创造”（knowing is making）这种主题，以及早期诗人的英雄主义，实在是很特殊的经验。

然而，我一向都觉得，布鲁姆暗示——并没有真正说出来——创造就是诗，反之亦然。看不出他对小说或戏剧的兴趣，而这两者都和历史与社会有着无法撇清的关系。再者，布鲁姆主要感兴趣的是诗人之间的缠斗，而没有必然显示还有其他的缠斗（比方说，诗人和语言之间的缠斗，这是马拉美 [Stéphane Mallarmé] 的情况）在诗的创作中也扮演了某种角色。但这些反对意见成为其他人可能针对这个理论的强调面和应用面。我与布鲁姆在理论上的主要差异是性质上的不同，而我认为这也是你问这个问题的用意。

11 如果批评布鲁姆忽略了你所谓的散文世界，我认为是不正确的，至少不是从理论的角度来说。他并没说他对此不感兴趣，或说其不存在，或任何类似的话。他只是说——我不是想为他辩护，而只是试图处理理论——他认为诗人首要关切的是诗，诗是他们身为诗人的元素和生命；此外，他说，创造是面对强有力的先行者一个主动、充满焦虑而且颇具模式的斗争。为了描述这个斗争，布鲁姆不只设计出一套复杂而且极富创意的词汇，也设计出一整个系列的方法论教条。我有时觉得，那些词汇也许太简化或具有神学色彩，就方法论而言，布鲁

姆有时过于修饰自己的作品以便说明他最近发现的人物（比方说，德里达）。但在布鲁姆的作品中有一整面是他的批评者所忽略的，而那一面对我来说至少和他主要在描述的那些地图、术语、斗争一样重要。那就是布鲁姆有关文学史、有关文化代代相传的观念。布鲁姆相信文化不是无中生有地创造出来的，这种看法是正确的；他看出诗人写诗、使诗存在的努力，这也是正确的。但我认为他错在认为诗史、文化史完全是，或至少主要是，强、弱诗人之间的激烈竞争。文化史上的重要东西，有许多并不是你可能称为革命的，而是保守的；文化不是完全、甚或主要由英雄和激进分子创造的，而是因为伟大、不知名的运动的作用，使得事情往前进、使事情存在（keep things in being），就像福柯（Michel Foucault）在讨论雷蒙·罗素（Raymond Rousset）的那本书中所说的，“使事情存在”（“elles maintiennent les choses dans l'être”）。布鲁姆从未在任何地方说明诗有得力于文化或历史之处。库尔提乌斯描述的那种有秩序的文化传递和经典形成的过程，当然存在于大多数文学和文化时代的底层。并不是所有伟大的或重量级的作家都是叛徒；其实大多数作家都与他们认定的盛行文化保持着基本的和谐（也许现代主义者例外）。但把布鲁姆吸引到这种诗的斗争和个体性的观念，则是他这种想法：对于弥尔顿（John Milton）之后的作家而言，影响几乎总被认为是一种侵略性的敌视。我再度认为布鲁姆忽略了一个事实：对许多很够分量的作家来说，影响可以是一件和善的事——比方说，歌德（J.W.von Goethe）和哈菲兹（Hafiz [14世纪波斯诗人]）之间的关系（尤其是《而东合集》[West-östlicher Divan] 中的《无限》[“Unbegrenzt”] 和《仿作》

12 [“Nachbildung”])。史瓦柏在《东方的文艺复兴》(Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*)一书中令人印象深刻的是：他处理的正是布鲁姆最关切的时代，只不过他的发现完全相反。东方的观念和文本于19世纪早期大量流入欧洲，对于像雨果和歌德这样的大诗人产生了很良好的影响；史瓦柏的主要见解就是，文化中存在着创新和延续，因为诗人正面地欢迎、寻求影响。当然布鲁姆暗示的是诗人对前代诗人的矛盾情感，他们既被前人吸引，同时又对前人有所防卫的这种吊诡现象。但布鲁姆没有花很多时间去处理的，就是影响中的不同层次，影响的不同程度，而且与此相关的是不同种类的影响：从良好的影响到产生焦虑的影响。他也不喜欢像霍普金斯(Gerard Manley Hopkins)这种奇人，或像艾略特(T.S.Eliot)般那种自觉有可能受到影响的诗人。

无论如何，让我回到我的论点。如果你把文学史看或基本上具体呈现于一些英雄式的、激进角色的作品，而这些角色的作品是划时代的，那你就不是在误读文化史，而是根本就等于没有读。我认为那是福柯在《事物的秩序》(*Les Mots et les choses*)和《知识考古学》(*l'Archéologie du savoir*)这两本书之间所发现的事情。先前那部作品把历史看成被划分为一些不连贯的时代，这些时代在时间上接续的情形，以福柯所举的例子来说，就好比尼采[1844—1900]接续萨德(Marquis de Sade [1740—1814])。后来福柯逐渐发现文化持久的性质正是它能持久，以及它之所以能持久之道，并不太依赖像弥尔顿和歌德那类伟大文化英雄对于文化的贡献。简言之，我认为布鲁姆有关诗的传承的理论，掩饰了对于文化的个人决定因素的这种极为神

话式的想法，完全不顾文化中无名的和建制式的支持，而那些支持接续不断，超越了个人的努力或生命的年限。布鲁姆不把文化视为终归是一种比较有规律的、有规范性的事业，坚持主张把传统（因而也暗示了文化）诉诸个别的人物；我所说的是，诗创造诗人，而布鲁姆相信诗人创造诗。

布鲁姆的评论让我推崇和称赞的一点是，他一直认为诗不只是诗人个人的光彩，背后还有更多的东西，除了诗人的焦虑之外，也存在着他的对手，而这些都存在于一个相对公开的领域，布鲁姆把这个领域称为“诗”。但他从未进一步去承认这个公共领域中的物质面：这里我又回到先前所说的有关文化中建制性的支持，以及文化在平凡的现实中的根源。当然，浪漫主义者知道弥尔顿，但是他们也深深涉人杂志、书评和当时彼此竞争的论述；这些和诗的创作如何关联，以及所有浪漫派诗人共通的诗的论述如何进入他们作品中的主流？我的论点是，布鲁姆用那种卓见精彩地讨论的辩论或互文性，完全回避了文化中所有的物质性生产机制，而这个文化容纳、促成了这些浪漫派诗人。这些支持当然是集体的，包括了各式各样的社会机制（大学、出版业、阶级系统）以及一些类似隐而不现的机制，福柯以很创意的方式把这些隐而不现的机制称为档案—论述—说法的那种集体系统（the collective system of archive-discourse-statement [énoncé]）。

13

你看得出，我绝不是批评布鲁姆对弥尔顿之后的诗的那些特定见解，而是说这些见解如此强而有力，以致把诗所存在、所发生的历史场景完全排除在外。他的理论主张，诗之所以产生，是由于诗人把他们和世界的关系内在化了，借着把前辈诗人的诗当成伟大世界的象

征，而把它集中于他们的心灵。诗就是诗人和其他诗人斗争的结果，而我们必须探寻这些斗争来理解所有的诗的生产。然而，即使我们接受这种看法对史蒂文斯（Wallace Stevens）或哈代（Thomas Hardy）来说是正确的，却依然要叮嘱布鲁姆：（一）要自我设限，不要把这个理论用来解释所有诗的生产；（二）当他的看法不足以说明诗的生产时，要举出例证；（三）把他对诗的论点连接上诗人生产的历史环境。这些是在我看来他的理论所提出的一些理论上和实际上的问题。

我回避你提问的主要方向已经很久了。你提出的是明显的政治问题，如果我要直接回答的话，就得先讨论一般的前卫、特别是布鲁姆所提出的技术的或者可能是专业的批评理论。如果我们稍稍跨越这个所谓的“领域”，就可以坦率地做一些观察。我在其他地方说过，我发觉新批评家都是默认的（quietistic），他们的关切和范围只限于文本，而吸引他们的那些议题——从历史的、社会的或者一般的角度来看——是很有限的。他们似乎对政治问题不感兴趣。社会的生活，或者说主要涉及文本和文学的社会生活，并不受到他们的注意。当然我这里只是泛泛之谈；比方说，像克鲁斯和波瓦里耶这些人，根本不符合我在这里所描述的。但耶鲁批评家——我说过这些人象征了一个相当广泛的批评社群——似乎公开立志要“苦修”（askesis），除了文学作品和它的问题之外，扬弃所有的东西。这并不是说，他们有关文学的说法对社会生活没有一些引申的或暗示的评论：布鲁姆的诗论是有价值的，因为他把诗的过程视为社会的过程，而那是诗人之间发生的某件事，虽然我们当然不能说布鲁姆的诗人所代表的是一个比

自己更大的团体。你在哈特曼和米勒的批评中也能找到类似的、而且同样有限的对社会和社群观念的各种折射，这种情况在德·曼的作品中比较少，他的作品包含了一些证据，显示了一种虽然潜伏但强有力的形而上的危机感。

说了这些之后，我觉得不能再继续谈论别人，而要来讲一讲我认为自己身为批评家该做什么；也许这是以另一种方式来说：虽然我和批评的前卫具有许多共同的兴趣，但我觉得自己在许多其他的立场上与他们有分歧。我想我和布鲁姆只讨论过一次政治，两人都同意——当中不免有些窃笑——我们相差得再远不过了。一直到最近，我过的是两种甚为分离的生活，而这一向令我对康拉德的《分身》(Joseph Conrad, *The Secret Sharer*) 激赏不已。一方面，我是一个文学学者、批评家和老师，在一所很大的大学里过着太平日子，而且我也做了许多工作，这些工作一向被纳入已建立的渠道中。那是某种教育的作用，某种社会背景的外貌。但我过的另一种生活是大多数其他文学人士绝口不谈的（而这就像一种杂技，认识我的人在我的帮助下能够处理；我对这一点很在行）。这种生活仿佛不存在，虽然当中有许多人知道它就在这里。我在中东的整个背景，我经常而且有时长期在那边的访问，我的政治参与；所有这一切存在于另一个盒子，完全不同于我以文学批评家、教授等等的角色偶尔冒出头来的那个盒子。而第二种更古老的生活相当严重地侵扰到另一种生活，这对我是个困难的联结点。我和任何人一样都知道象牙塔里关切的是技术的批评 (technical criticism) ——我之所以使用这个说法，是因为它可以很有效地区分我和我们刚刚提到的那些人所做的，以及通常在学院的文学

- 15 系里发现的那些没有理论、没有哲学根据的批评——这些象牙塔里的关切距离政治、权力、宰制和斗争的世界非常遥远。但这两个世界之间存在着一些联系，而我这个人也开始在自己的作品中来探究这些联系。

布鲁姆的作品环绕着斗争以及甚为有限的有关权力、宰制和压迫的观念。不管他的政治信仰如何（是共和党还是民主党，马克思派还是非马克思派），他击中了我发觉绝对真实的事：如果没有他所谈论的诗中的那种权力关系，人类的活动和作品的产生是不会、也不能发生的。人并不只是写作，而是与其他作家和写作、其他活动、其他对象处于反对、对立或某种辩证的关系。福柯更进一步，并且说，如果不是有一种动力的网络来限制、选择、安排、形成并维持写作，使得写作在某个特定时间具有某个特定形式的话，写作就无法有物质性的存在（记得博尔赫斯 [Jorge Luis Borges] 的一个角色在某处疑惑不解的问题：是什么使得一本书里的字母和文句不会从书页脱落？）。对我来说，福柯剥除了布鲁姆许多戏剧性的、明显浪漫的特质，我先前提到这些特质时，把它们当成布鲁姆在描述事情时的扭曲；福柯显示了争夺宰制的斗争可以是安静的、系统的、隐藏的，这全都因为论述——论述总是语言中胜利的象征——看起来是无可避免的、系统的。把这两种观点放在一块并加以放大，相当程度地描述了当代的政治景象，而这种政治景象本身根具体而微地说明了政治史。在各种势力之间——阶级、民族、权力中心、区域，不管是什么——存在着永不止息、具有意义的互动，试图要宰制和取代彼此，使得这种斗争不致沦为只是腥牙血爪式的胡乱厮杀的，就是因为其中涉及（道德和知

识的)价值。一个人寻求宰制另一个人,以便宰制以及生存。你可以把这些系统称为意识形态,但我认为那个名词太局限了:它们是信仰系统以及有效的表演和论述的宇宙。有人说马克思把这个斗争看成是完全经济的斗争;那是对马克思的严重误解,至少是对马克思里黑格尔式遗绪的严重误解。他完全知道斗争表现在物质上,而且可以用经济的方式描绘,但我认为他十分敏感于形塑的辩证、敏感于触摸不到但却很真实的图像、敏感于那种斗争所产生的内在协调与不协调。那是他和霍布斯(Thomas Hobbes)之间的差异,霍布斯把人生看成是琐碎、野蛮、短暂的。

16

我所来自的那一个世界,它的现代史大多被理解为殖民主义的结果,而那个世界现在的艰苦困顿和帝国主义的运作不可分离。因此,殖民主义和帝国主义对我来说不是抽象的观念,而是特殊的生命经验和形式,具有几乎无法忍受的具体感。帝国主义和殖民主义其实又何尝不是布鲁姆所描述处于诗的过程中的那种长期斗争的不同阶段?一个倚赖的或殖民的民族所继续进行的生活,又何尝不是在那个民族身上加上福柯作品中所研究的那种强有力的、欺骗的系统(论述)?我这里很突兀地由诗和论述转到帝国主义和殖民主义——但我认为我的主旨是清晰的。

那么,在我学术之外的生活中所做的一些事,经常被一些惊奇的、不太相干的观念,比方说像布鲁姆的观念,来加以澄清。对我刚刚谈的那些斗争的目的,我不认为自己有什么乌托邦式的观念,但我猜想让我感动的大多是对不公不义的愤怒,对迫害的无法忍受,以及一些有关自由和知识这类老生常谈的理念。重大的问题当然就是把所

有这些东西加上我提到的那两种生活，加上我实证的事实，加上我对文学、批评、教学的深切兴趣，沉浸到某种工作里；而那也就是我认为自己现在的处境，那也就是我觉得自己现在所能做的。而在政治上，这使我远离了我刚刚谈论的那些批评家和同行，虽然我很敬重、仰慕他们的作品。也许我们可以讨论那个。

【访】在你的《开始》(1975)一书中提到“激烈地置换传统的思想”需要“人和他的活动的一种新结合”，接着你肯定“马克思把他自己的诠释活动和人类的活动结合在一个共同的革命的出发点上”。由此产生的问题就是如何放置那个出发点，也就是说，根据你的判断，对于当今“奉献的”批评家 (the “committed” critic) 而言，那个点在哪里？

【萨】你刚刚提到的那些用语在《开始》那本书中出现的上下文是有关卢卡奇的简短讨论，我在这边稍加概述。卢卡奇虽然并不真的知道这些，但他在(马克思)1844年的底稿中却察觉出马克思见解的精髓：马克思试图首先去认知、接着去克服把人和他的工作分离的那些障碍。卢卡奇那个分析不但见解犀利，而且相当具有先见之明，他从这个分析中设计出自己有关异化、物化和阶级意识的论点。然而，更具争议的是，卢卡奇试图显示一种革命姿态从一种意识转变成另一种意识能到达何种程度，他遭到许多马克思主义者的攻击，甚至一直到现在都还攻击他在这方面的唯心论。当然我们在这里不必争辩那一点，但我们必须承认，卢卡奇是在证明这种看法的重要性：如果你把自己做什么 (what you do) 和自己是什么 (what you are) 分离的话，那你就是在物化，把现实中没有那个形式的东西赋予客体化的形

式；或者如果那些东西有形式的话，则需要克服其形式。因此，要把一个人（不管是劳动者、文学批评家、工程师或什么）的作品解释成和一个人本身以及整个实体密切而且有机地关联（不管他的意识能不能认知或接受那种关联），这不仅对身为诠释者的诠释者，而且（像卢卡奇试图也要显示的）对身为中产阶级物化的再诠释者和推翻者的无产阶级而言，都是共通的、革命的出发点。

我对卢卡奇这些分析的兴趣其实是满复杂的，但在这里与我们立即相关的就是它们对批评有何意义。我不认为该立刻匆忙地为奉献的批评家开处方。这里首先牵涉到我们所谓的“奉献”是什么意思。等一下我可以把它当成一种政治的议题来讨论，虽然说我们需要指明我们所谈论的是什么世界；的确，有关现世性（worldliness）的这整个观点，就文学批评家而言，对我是很重要而且很有问题的。但我们可以用卢卡奇的观察来肯定，如果批评试图要物化（一）批评家、（二）文本、（三）批评的话，那就大错特错了。把三者中的任何一个当成能和其他二者，能和社会、历史分离，那么加在它们身上的就只有在它们最微弱、最稀薄的形式下才有的状态。这绝不是说文本可以和割草机来替换，或者说批评家和批评等同于工厂工人所做的事。但当代前卫批评那种技术化、系统化、功能论的结果之一，就是假定写作和阅读确实能和促成或产生它们的环境分离。的确，就分析而言或许它们该分离，但如果相信那种分析的解释可以变成现实，或实际上就成了现实，那就是误假为真了。

18

另一方面，批评中具有科学主义的倾向。人们可以把那和严格的符号学家、一些风格学家、主张自足完整的文本的理论家，或任何

相信批评借由它的题材和工具能获致科学的精确的人，联想到一起。这种观点除了对科学的精确性看法完全错误之外——只消阅读像伯纳尔 (Martin Bernal)、库恩 (Thomas Kuhn)、坎吉赫姆 (Georges Canguihelm)、荷顿 (Gerald Holton) 这些科学史家以及科学家的作品，就会知道人和社会环境对科学工作是很不精确的决定因素，而那些方式是人文学者 (甚至科学家) 尚未充分处理的——还不幸地赋予批评家和他们的系统所没有的力量。其实，把文本转变成带有讯息或纯粹修辞的系统，以及把批评家转变成处理这些事情的科学家，是创造出一种幻觉，而这个幻觉的主要目的就是批评家在自己眼中自我膨胀。

另一方面，在前卫批评家之间存在着更微妙的倾向，把文本当成要从内部来“解构”的某种东西。德里达本人是个精彩的哲学家和批评家，而他不能对别人如何运用他的观念来负责。但把解构的技巧用来取代来源的分析 (genetic analysis)，在我认为是观念和判断上的严重错误。文本中没有什么东西只是出现或发生，文本是由作者、批评家和读者创造出来的——而且就某个程度而言，就像葛德曼 (Lucien Goldmann) 以往不断在说的，文本是个集体的产业。然而，就更大的程度而言，文本是一个过程，而不是一样东西，这是《开始》的主要论点之一，尤其是我也试图显示文本的物质性 (作为一种过程) 以及人类为文本所做的努力之间的关系。

而“奉献的”批评家必须愿意面对这些事情，以知性的方式来处理它们，并且多少把它们纳入自己身为批评家的工作里。在使用“去神秘化”和“解构”这些字眼时，仿佛把它们应用在与人类现实无关

的文本，或者像德里达从《书写与差异》（*l'Écriture et la différence*）之后那样，暗示“逻各斯中心主义”（“logocentrism”）这类神话普遍存在于西方文化——这种做法都否认了这些事情所源出的人类根基。我不认为我现在所主张的不是沦为庸俗的马克思主义，就是沦为劝勉式的人文主义。我觉得如果把有关开始的整个观念当成宣扬一个“纯粹的”开始，隔离于辩证的现实和环境——把身为人和批评家的我们包围住、牵扯人的现实和环境——那就会把整个“开始”的观念去势了。当然，我相信批评家必须能以分析的方式来分别、区隔、限制自己所做的事，而且把文本从环境中抽离出来。但身为批评家的我们今天最大的失败就是，我们似乎从未能把我们的分析、我所谓的我们的**批评作品**（*critifacts*）重新连接上它们所源自的社会、机构或生命。维柯最重大的观察之一就是他所谓的历史语言学家和哲学家的虚荣（*boria*）。他说，这两类人都通过纯粹的文本的角度来看他们在文本中所发现的东西，仿佛那个角度就是世界一般。

19

【访】你似乎把世界和现世性的观念当成发言的潜在模式或手段，这种模式或手段会允许学院的批评家把自己的作品放在文本与社会问题和政治问题的关系上。你能不能阐释你所使用的**现世性**这个观念的有用之处及争议之处？这个术语的暧昧——现世性作为存在于这个世界，作为平凡的客体性、物质性、社会性（*worldliness as being-in-this-world, as mundane objectality, materiality, sociality*），相对于现世性作为文雅文化、世俗性、精熟度的指标（*worldliness as the indice of urbane culture, secularity, sophistication*）——有何重要性？

【萨】如果一个人和真实的政治世界有任何直接的接触或来

往——在这个政治世界里，权力促成一切——他就会了解，首先文学的学院人士根本就没有世俗的政治地位可言。我会说，其实以大学为主要运作基地的文学专业人士必须知道，就政治权力系统而言，他存在于建制化了的边缘状态。当然我们不能否认，身为文学老师，身为精英文化的散播者，身为文明的传递者（喜欢哪个作用你尽管挑），我们的确为社会生活引介并且维持了一些无法争辩的事。特里林（Lionel Trilling）曾经说过，存在着一种社会的心灵，而我们所针对、教导、治疗、告知、评价、批评、改造的就是这个心灵。我们的角色是高度中介的、微妙的，甚至隐晦不见的，但我们这类人对进行中的社会生活里每日、甚至长期事务的影响是很分散的，因而是很微小的。我们和社会科学家不同，不能扮演商业、工业或政府的顾问这种角色——即使我们想要扮演，也没有机制来让我们运用。我们这一行中没有人政治上出人头地。就某种程度而言，我们都是做着很专业化工作的技术人员；就某种程度而言，我们也是中产阶级和上流阶级的守护者和教师，同时也被他们守护——虽然说身为文学学者的我们所感兴趣的事物中有许多必然是颠覆中产阶级的价值。重点在于，在建制上大学的文学批评家/学者都被拔去爪牙，而且被好好地控制住。

我以上所说的也有一些例外。这个国家晚近的历史——或者说第一次世界大战后的历史——有几个时代显示出文学的学院人士比起我刚刚描述的微小影响，在政治方面更为崭露头角。的确，在60年代越战所触发的异议时代中，一些文学的学院人士身为全国反抗帝国主义战争的一部分，受到全国瞩目。而美国现代语言学会（Modern

Language Association) 被迫接纳一种世俗事务和学院事务之间的关系，但即使在那种情况下，我们都还是以类比的方式进行；也就是说，由于公然退出大学在反对叛乱、“科学的”和战争的战争这类事情上的共谋，文学的学院人士倾向于在自己和社会科学、自然科学的同事之间做这种类比。科学家的罪过也是他们身为文学教师的罪过。当然没有众所周知的例证显示文学人士被用来进行反对叛乱的事情，而且如果在电子战场中有文学顾问的话，人们还不知道他的名字(或地位)；因此人们满足于以类比的论证来指责(或肃清)我们，而且当中也有很多愚蠢之处，因为一种普遍的罪过如果可以轻易地到来，就同样可以轻易地离去。学院的文学人士没有辩论的一件事就是危机时代的知识分子的责任，特别是他在制造或定义危机中所扮演的角色(我想到的是像中情局和《遭遇》[Encounter] 期刊以及文化自由议会 [Congress for Cultural Freedom] 之间的关系等等这类具体的事)。我们把文学专业和知识生活区分得过于严苛了。现在很难说越战时代持久的结果是什么。是产生了一些文学：坎普 (Louis Kampf)、罗萨克 (Theodore Roszak)、奥曼 (Richard Ohmann) 和其他少数人的作品。但同样确定的是，理论文学方面在处理文学批评和世俗政治之间的关系上没有任何贡献，至少没有影响深远的贡献。21

我们理在似乎又回到一个平静的时代。我很怀疑现在会有任何人想要写一本像拉斯金的《帝国主义的神话》(Jonah Raskin, *Mythology of Imperialism*) 那样一本书——如果你不让自己被它那种没有必要的唐突修辞岔开的话，就会发现那是一本很卓越的书。并不是帝国主义已经消失了，而是对那些已经回来在很设限的政策范围内写作的学院

知识分子来说，帝国主义已经离开了。文学研究中对理论的贡献已经撤下了文学建制的角色。甚至连符号学者对此也极为懈怠。至于其他的前卫派人士，文学对他们来说已经成为有关文本、更多文本、还要更多文本之类的事。大多数的文学批评家，特别是那些前卫派，把自己想成是技术的批评家，可以这么说，就像技工一样。这绝不是说，身为技术的、先进的批评家意味着你把自己想成是具有最广泛社会意义的知识分子。绝非如此。的确，我认为——就像我先前说的——批评的前卫分子在政治上默不作声，那种程度就像是个明确的辩证的中间点：一边是他们的政治边缘性，另一边是他们不愿成为一般的知识分子。

如果说我们没有像葛兰西或卢卡奇那样的人来分析阶级意识或作为一个阶层的知识分子，却曾经有（依然还有）美国现代语言学会和在这个行业中的马克思派的团体（我这里限定于有组织的团体）。我对他们力图要做的事深表同情，但把一个人的政治工作的基础放在没有设定情境的努力上，来显示马克思主义主要是一种阅读的技巧，我认为那是对现实的一种基本的误判。说马克思主义在认知上、分析上能产生对19世纪重要的小说的精彩读法，这不是问题：谁又能否认这种说法呢？我所说的是，只是做马克思主义式的文学分析不能构成在伟大世界中政治计划的基础。而把文学的或知识的计划立刻转变或政治的计划，这种做法是试图做某种很不具有辩证性的事。但接受由一个人的专业地位所事先规定的行动形式——而那种地位在事物的系统中属于建制化了的边缘性——就是预先在政治上为自己设限。

我并不是试图对所有这一切采取教条式的看法，但我的确觉得我们全都倾向于把自己彼此自我封闭，而对我们这个阶级看来重要的事，就被提升为具有世界—历史重要性的议题。我在《开始》中力图阐释的论点之一就是，每个批评家都需要以某种方式为自己形塑一个出发点，让他具体地沿着一个既定的工作路线前进。根据那个观念，像小说这种形式，像“文本”这种对象，像批评这种实践，都是构成的方法，用来创造作品，并且以无可避免的感觉、后来的逻辑，来“掩饰”他们自己的开始。我同样感兴趣的不仅在于“开始”这个观念能促成何种转型，也在于（以很理论的层次）展示具体的环境和极抽象的嗜好（甚至虚构），如何能结合起来提供给自己形成计划的一种有意图的方法（an intentional method of formulating projects for oneself）。我从前检视的是使自己从沉思默想到一种世俗行动的方式，虽然我当时不曾（现在也依然没有）一时片刻假装阅读和写作本身都属于另一个世界，当然它们不是，但问题在于它们如何存在于这个世界，以及它们如何能存在于这个世界——这是个复杂得吓人的问题。那个问题的答案在那本书中有许多部分都是很隐晦的，虽然说最后（讨论维柯的）那一章很明显地重拾这个议题。

我认为试图要明白列出批评家——不管是奉献的或其他的批评家——应该要做的事，是极胆大妄为的，因此我不会试图那么做。但我能稍微谈一谈这些事，特别是在我看来、对我来说有关现世性的观念。首先，我认为我们必须认知我们角色的边缘性，而且更重要的是，我们首度面对了一些戏剧性的、明确强加在我们身上的东西，使得我们这个阶级更为边缘化。大学，尤其是人文学科，正在萎缩。

更糟糕的是，我们的研究生找不到工作；他们发觉自己站在紧闭的大门之前束手无策。因此我们发觉自己被两边拉扯：我们身为专业学者/教师/批评家所做的工作，它的焦点和技术性逐渐窄化，它在学生之中具有影响力，但这些学生将来却可能没有工作；我们要如何回应？

其次，世界本身也在缩小。这是乐观的、麦克卢汉式的老生常谈（McLuhanesque truism）^①，而这种说法只有在你把世界想成是不同部分之间的沟通出了问题才能成立。不过，如果你反省我们面对的是最严重的那种经济短缺，而今天世界最大的分界线就是富人和穷人、北和南、发达国家和发展中国家之间的分界线，各方都在竞争一些像粮食或原料这些基本物质，那么这个逐渐缩小的世界反而像是充满威胁的地方。在美国我们属于一个恶名昭彰的浪费社会，所消耗的资源是她本身应有的两倍甚至三倍。此外，我们是世界经济的强人（巧的是，就像华勒斯坦 [Immanuel Wallerstein] 所研究的，世界经济是极重要的一个观念），而我们对事物的感受（我们所谓的经济秩序）是由很强的经济力量，一个难以想像的强有力建制之间的网络（参阅巴耐特与穆勒合著的《全球运筹》 [Anthony Barnett and Max Müller, *Global Reach*]，或雅莱 [Pierre Jalée] 的著作，或马格多夫的《帝国主义时代》 [Harry Magdoff, *The Age of Imperialism*]）以及一个复杂的力量系统所支持的，把我们强加在世界之上，因而保证

^① 译注：麦克卢汉 (Marshall McLuhan, 1911—1980) 是加拿大著名的传播理论家，此处指涉的是他有关“地球村” (“Global Village”) 的说法。

了我们的经济福祉。如果你读巴勒克拉夫 (Geoffrey Barraclough) ①最近所写的东西，你就会清楚地理解我是什么意思。

第三，我们在文化价值上是——或假装我们是——普世主义者 (universalists)。然而，其实我们却是过度的族裔中心。我们身为文学教师所说或所做的每件事主要适用于大而洋的文化，不难理解这些都对我们有利。我们整个文学史和文化史的感受都是根据埃及社会学家马利克 (Anwar Abdel Malek) 所谓的拥有弱势群体的霸权主义 (the hegemonism of possessing minorities)。比方说，想想在 1815 到 1918 年之间，欧洲的领导从全球的百分之四十增加到百分之八十五。人类中心论 (anthropocentrism) “自然地” 连接上欧洲中心论 (Europocentrism)。今天领土的控制已经转变为经济的和社会的控制。

第四，在开发中、在南边、在第三或第四世界中所发生的事很少受到注意，即使我们注意到，也无法使它和我们身为学者/批评家/教师所做的事相契合。我不相信我们身处何地会是障碍。我们的问题远比那具有辩证性，当然前提在于我们 (一) 不背弃整个世界，(二) 不对它宣战。也许可怜的莫尼汉 (Daniel Moynihan) ②在联合

① 译注：巴勒克拉夫 (1908—1984) 是英国史学家，著有《历史上的主要趋势》(Main Trends in History) 等多种专著。

② 译注：莫尼汉 (1927—2003) 为美国学者及政治人物，曾任哈佛大学教授，1960 年代服务于劳工部时，发表《黑人家庭：国家行动方案》(The Negro Family: The Case for National Action)，主张美国黑人的许多教育问题来自黑人都市家庭的不稳，此即喧腾一时的《莫尼汉报告》。他于 1975 至 1976 年担任美国驻联合国代表，1977 至 2001 年担任纽约州参议员，后来为希拉里·克林顿 (Hillary Rodham Clinton) 接任。莫尼汉于 2000 年获颁美国总统自由勋章 (the Presidential Medal of Freedom)。

国哗众取宠的说法确实是为文学的学院人士发言：我怀疑，但他的确不是为他们所有的人发言。然而，我认为我们必须多少接纳美国在世界上的地位这些现实。

24 批评家很难评估他在“世界”上写作的角色和地位。我刚刚谈到“世界”——当然是以很快而且简化的方式来谈——并不需要像伏尔泰（Voltaire）这样的人来告诉我们身为讨论“开始”这类书的作者，或者哈代的诗，或者斯宾塞（Edmund Spenser）的意象，世界上有了我们根本不算多。如果你从批评家的工作中事先取走了可能对世界的任何重大影响，还会剩下什么呢？就某个程度而言，批评家剩下的就是第二个意义的现世性，也就是现世性作为一种文雅文化、世俗性、精熟度的指标，所有这一切都表现在批评的交流、批评家评论其他批评家等等。在这样的世界中，意义最重大的议题就会是一个批评家对另一个批评家的说法，肯定优先顺序、价值、当务之急，而这些上面都带有学院秘传的标记。这种现世性中有某些部分是我们身为批评家的命运，对这点我没有任何怀疑；问题是，我们如何以其他方式来介入更大的世界，而且在那里做一些我们特殊的（更别说怪异的）能力和训练让我们适合做的事。

如果我们体会到“写作”是能被片面地、永久地、单一地化约到一位“作者”这种看法，就打开了一条通往世界的新路。这是福柯的大发现。写作不是自由的，也不是由具有主权的书写者多少随心所欲地独特表演。写作属于一个言说的系统（a system of utterances），这个系统和维柯所谓各民族的世界（the world of nations）之间存在着各式各样彼此关联且经常是限制的关系。在学者的作品中，或在像历

史、社会学、经济学、历史语言学这些学科中，最能看出个别作家承担着沉重的建制、仪式、排外、禁令，而且对于真理和追求真理的欲望有一种高度特殊化的、甚至暴虐的观点。就像我先前暗示的，像文学批评这类行业是借由方法来监控并维持“正当性”，这些方法限制一个人能说什么，而依然被认为是在从事文学批评，这不只是表面上看来如此，也是一个学科对自己的认同感的问题，而它必须奋斗——从这个领域之内、之外来奋斗——以维持这种认同感。一个使用心理分析的批评家威胁了文学批评，因为他跨越了疆界，说了一些不该说的话，而且——如果他像布鲁姆的话——在这么做时是带有一种伤人的亲近感。

让我说得更精确一些，虽然我必须把自己限制在我最清楚的那个有限的领域。就像我先前提到的，我很关切我们身为这个国家的专业人士和世界其他地方的距离。如果说大多数的学院批评家都是懒惰的美学主义者，喜欢沉思丁尼生（Alfred Tennyson），而不去挖掘法农（Frantz Fanon）或摩尔（Barrington Moore）所提出的那些议题，我认为这种说法太过简单了。如果你有幸（或不幸，那完全看你的观感）知道另一部分的世界——在我的情况是近东、阿拉伯和伊斯兰社会——你就会开始好奇，除了只是讽刺那个重要却带有异地色彩、遥远的现实之外，什么东西被过滤进入了西方社会。显然，一个“陌生的”、非西方的世界是无法被清楚知晓的——这种说法是不够的，更为有趣、有价值的，就是去知道它是如何以及为何如此不为人知。萨忍（R.W.Southern）在有关中世纪的西方对伊斯兰的知识这本书中提出了一项出色的观察：他说，存在着一种对伊斯兰的无知，但那是

一种复杂的无知，而且可以把它当成一种对伊斯兰肯定的知识形式来加以积极研究。

你看得出那会引向哪里——直接引到尼采一再的观察：知识和求知意志是不可分的，两者都是具有利益的、系统的、强有力的诠释。就东方的例子来说，它们不是以抽象的方式出现。我开始研究“东方”，或我所谓的把东方加以东方化（the Orientalizations of the Orient），这引导我不只去研究东方学学者的历史语言学，也研究历史、地理、宗教，甚至西方知识中主要关怀是东方的所有那些部门。在这么做的时候，我考量的是像下列这些事情之间的关系：19世纪早期兴起的现代东方学，东方学机构的兴起（学社、探险和翻译的资金、学系），在东方逐渐出现强有力的商业的、外交的、最终是军事的殖民，以及许多大艺术家的作品，其中包括了福楼拜、奈瓦尔（Gérard de Nerval）、蓝恩（Edward William Lane）、伯顿（Sir Richard Burton）、狄斯雷利（Benjamin Disraeli）、雨果、歌德等等。比方说，你可以拿起勒南（Ernest Renan）的文本，在当中看到掠夺利益的网络（顺带一提，利益总是创造出来的：我们应该研究这些利益是如何创造的，以及为什么创造），而这个网络把他连接上戈比诺（Joseph Gobineau）、法国的外交、比较解剖学等等——所有这些彼此交涉，最终把西方的东方学者心灵中的一切消弭于无形，只剩下所谓“东方”这个简略的本质化（a schematic essentialization）。我研究中很重要的一部分就是东方学者的文本如何试图以文本来重新建构东方（a textual reconstruction of the Orient），仿佛“真正的”或真实的东方本身不该被允许进入西方的意识；我们在拿破仑的《埃及志》（Na-

poleon Bonaparte, *Description de l'Egypte*), 后来在萨西 (Sylvestre de Sacy) 的文选, 更后来在蓝恩和福楼拜的描写中都看得到这种情况。^①

对我来说, 东方学兴趣的焦点在于论述的和档案的文本性 (a discursive and archival textuality) 以及现世的权力之间的伙伴关系, 其中一个作为另一个的指标和折射。作为一种有系统的论述, 东方学是书写的知识, 但由于它在世界之中而且直接关系着这个世界, 因此它就不只是知识: 它是权力, 因为对东方人来说, 东方学是一种运作的、有效的知识, 借着这种知识, 东方人被以文本的方式传送到西方, 被西方占领, 被西方榨取他们的资源, 遭到西方镇压。从这种培根式的实现 (Baconian realizations)^② 中不难看见, 比方说, 有关某件事的大部分知识之所以进入文本, 都是根据历史的法则、社会和经济的力量、现世的环境, 这些都是亟待研究的重要对象。特别是对今天的文学批评家, 因为他个人在建制中的边缘性, 以致似乎在面对世界上发生的事情时, 以身为外在的评论者而心满意足。我们用于诠释的现世智慧, 就某个意义来说, 被应用在每件事情上——但就是没应用在自己身上; 我们精于解构文本的神秘化现象、精于解说一个批评方法的盲点, 却似乎不能把这些技术应用在世界上那些文本的生命、它们的物质性、它们产生悲惨或解放的能力、它们如福柯所说的

① 译注: 此段所提到的主题、作家及历史人物, 详见萨义德于此访谈之后两年所出版的《东方学》。

② 译注: 培根 (Francis Bacon, 1561—1626) 是英国著名的知识分子、文章家与哲学家, 此处所指的可能是他提倡以事实及分类所进行的实证方法。

纪念意义 (monumentality) 上。结果，我们遭到文本催眠，而相信文本只是文本，却不知道在这么说的时侯，这种狭隘的观点不只是无知，而且是盲目。

文本批评家为了把自己与现世的真实情况重新整合，应该探究的是论述系统，因为就是论述系统把世界分开、掌理和掠夺，把人类塞进小框框，“我们”是“人”、“他们”不是等等。我们会发现，即使像历史语言学这样无害的学科，在那个过程中也扮演了重要的角色。最重要的是，我们必须立志揭穿文本的秘密性、私人化的现象，这些文本与历史场景有着深厚及共谋性的关联，被艺术或“只是”文本性这种超越现世的特权所掩饰。

27 【访】在追溯“历史语言学”这个观念的演化时，你有没有看到其中的矛盾：一方面，身为人类，所有的民族都是平等的（这是赫尔德 [Johann von Herder] 的主张），另一方面，“语言之树” (the “language tree”) 这个观念暗示民族之间存在着高下层级的看法？

【萨】就表面上来看，是的，是存在着这种矛盾。伯林刚完成了一项有关维柯和赫尔德的研究，宣称赫尔德是个文化多元论者，他反对文化民族主义和不同文化之间那种高下层级的区分。那只是一部分的真相。早年的赫尔德把“东方”和旧约的历史合并，代表了那个时代典型的做法。在1769到1774年之间，他的观念转变，对东方怀有更广阔的看法，那个东方包括了波斯、埃及、腓尼基，而他把这个世界与原始画上等号。但到了1780年代中期，像安格迪尔-杜贝隆 (Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron) 的祆教经典译注以及梵文翻译这些文本传进来之后，赫尔德就变成了希腊艺术的捍卫者，他在

《观念》(Ideen) 中特别提到，对欧洲人来说，希腊的美学胜过亚洲的美学，而且在他后期作品中，可以找到很多攻击东方民族的神权政治和专制政治之处。我认为我们在赫尔德的作品中必须要注意的是：他总是倾向于把东方人和西方人做不利的比较，而且 19 世纪早期像历史语言学和比较文法这类普遍化的科学中，几乎总是这种行径。施莱格尔兄弟 (August and Friedrich von Schlegel) 这么做，洪堡 (Wilhelm von Humboldt) 这么做，勒南这么做，包普 (Franz Bopp) 也这么做。

但是，当然那类的比较绝不是天真无邪或不涉及价值判断的。造成语言之树或家族高下之分的那种比较的倾向，我觉得是来自有心要推崇三件事：(一) 当今 (或者当今一个特殊的方面)，(二) 欧洲，(三) 科学本身。以施莱格尔为例，在他 1808 年讨论印度人的书中，显示了希腊文字根和梵文字根的相近之处，以及那两种语言和现代欧洲语言的相近之处。他对东方的观念就是，那是个古典而且极其遥远的领域，但它的影响现在只残存于现代欧洲语言中，因而也残存于文明中。东方绝不是现代东方人居住、工作、生产的地方，而是隔绝于真正的现代世界的一个茧，但它“创意”的名声传到欧洲，而产生了一些思想家，这些思想家的技术——在这个例子中就是比较历史语言学的技术——让它为人欣赏并运用。因此，印欧语言 (Indo-European) 这个词是由两个不平等的部分构成：前面那一半沉溺于过去，后面那一半活力充沛、积根进取、资源丰富。据说包普的弟子经常争论“印欧语言”该不该改为“印度—日耳曼语言” (Indo-Germanic)，我们可以看到这里涉及有害的民族主义，但我认为一旦历史

语言学家针对不同的语言家族区分高下，而且一旦现代性被牵连上欧洲的现状，那种情况就难以避免。

对施莱格尔来说，而且的确对那个传统中所有的历史语言学家来说，印欧语言和闪族语言（Semitic）是有区别的——闪族语言是黏着性的语言（[agglutinative] 运作的方式是在字根的系统上添加字尾和字首），缺乏衍生的力量，不能执行美学的功能。印欧语言则是活泼的、美感的、生发的、有机的。在那个语言的分野上（如果当时确实如此的话）存在着种族理论的种子，因为不难从语言的区分上建立种族的类别。19世纪每位历史语言学家都一再作相同的区分。波里亚可夫（Leon Poliakov）在他那本《雅利安神话》（*The Aryan Myth*）中研究了种族歧视和类似雅利安类别这种观念之间的共生关系，这种雅利安类别的特色就是假设的印欧语言“组”（“set”）的特色。但波里亚可夫并没有深入探究一个事实：就欧洲而言，“闪族”不只是犹太人，也是穆斯林，而投注于证明东方（也就是闪族）的落后这整个知识计划，在合理化对整个东方的殖民占领上发挥了实际的效用。但今天的知识风尚在面对不符合自己眼前的目标那部分现实时，就闭目不视。同样反讽的是，像波里亚可夫这样一本攻击种族理论的书却遗漏了一段历史，那段历史显示用来涵盖东方人和闪族的网几乎宽阔到了令人难以置信的地步。

但我这里说离了题。如果我们回到你的问题，就可以看到一个是吊诡的现象，也就是（一）根据“不同的民族”这个观念建立起的平等的观念，以及（二）针对各民族和种族的的不平等而区分高下的所有那些有害的判断，这两者是携手并进的。就相当大的程度而言，它们

携手并进的原因涉及权力，而权力的修辞象征就是“人类”这个字眼。每当用上“人类”这个字眼，似乎马上就反映了使用这个字眼的人为人类代言，其实却牺牲了大多数不能发言的人类。批评家还没做的一件重要工作就是研究19世纪欧洲文学里所运用的概括性说法（generalizations），特别是拟人化的概括性说法。我确信人们会发现从浪漫主义者开始，我刚刚讨论的那种文学生产和政治区别二者之间相互巩固、相互滋养。

29

【访】西方思想中异者（the Exotic）的角色通常都涵盖了“凯列班”的疑义（the “Caliban” problematic），^①也就是说身为无法沟通或勉强可以沟通的生灵的异者，在一个外在强加的、宰制的语言中运作。这种无法言说（inarticulateness）的情况可以导致反叛或屈从，但从来不是把被压迫者同化入宰制的文化中。你如何看待这个语言的问题——尤其是那些（像你自己这样）被迫接受殖民主义的语言作为表达工具的作家？

【萨】你触及了一个丰富、复杂的问题。这马上让我想到一件事：在苏黎世举行的乔伊斯（James Joyce）葬礼中，英国大使德温特勋爵（Lord Derwent）那种高高在上的态度（也许是不自觉的），暗指乔伊斯这个爱尔兰人撼动了良好、古老的英文，是件值得荣耀的事——我想德温特是这样说的，没错。这是多么的讽刺，因为乔伊斯的写作生涯从头到尾都被一个事实所困扰（他在《一位青年艺术家的

① 译注：莎士比亚晚期的传奇剧《暴风雨》（The Tempest）描写遭到篡位的米兰公爵普洛斯特罗（Prospero）在被流放到荒岛之后，如何运用魔法驱使、奴役原居于岛上的怪物凯列班。

肖像》[*A Portrait of the Artist as a Young Man*] 中的说法最让人记忆深刻): 琼生 (Ben Jonson) 的语言不是他的 (斯蒂芬的) 语言, 而像“耶稣”、“麦酒”、“主人”这类字眼不会是他自然想到或最先想到的。我也记得赛萨尔 (Aimé Césaire) 的说法, 布列东 (André Breton) 有一次在称赞他时, 也评论到赛萨尔用起法文来就像法国人那样, 多么令人惊讶: 这句带刺的话无疑一直存在于赛萨尔的心灵, 但那是真的。有关语言作为受压迫者的权力的象征, 法农有许多要说的, 主要是在他早期那些作品中, 虽然说在《世间不幸的人》(*Les Damnés de la terre*) 中它以母题的方式又回来了。我也可以提一系列晚近的法文作品 (像巴利巴尔与拉波特的《法国人》[Etienne Balibar and Dominique Laporte, *Le Français national*], 卡尔维的《语言学与殖民主义》[Louis-Jean Calvet, *Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie*], 桑科芙 [Gillian Sankoff] 的多篇论文), 在在都试图要处理语言使用中所涉及的社会文化压力, 特别是这些压力从中心印记到边缘的或殖民的团体。在这方面, 柯恩 (Marcel Cohen) 和勒菲佛 (Henri Lefebvre) 早期的作品也很重要。

30 我认为语言的政治问题经历了两个阶段。第一个阶段 (如阿尔及利亚的情况), 本地作家被迫成为法文作家 (或英文作家), 而没有任何其他的选择: 当然存在着本土的阿拉伯传统, 但那个传统并不被认为是举世通用的, 而是用于类似律法等神秘的题材。我前面提到, 殖民主多么留意要殖民地的土著说他们的语言, 不是当成展示, 就是象征对强有力的或政治上宰制的社会的尊崇: 我认为我们得以要某人说话 (*making someone speak*) 的方式来思考, 而那种惩罚的意味就

像福柯（在《规训与惩罚》[*Surveiller et punir*]中）研究在18、19世纪时，把拼写正确或刑罚的规训分别加在欧洲学生和罪犯身上。当在地的或本土的语言于殖民地被研习时，总是被囚禁于死亡的或古典的语言的角度里；未受教的本地人所说的充其量只是厨房的语言。由于教育体系的缘故，中产阶级采用英文或法文，充满了自觉的尊荣，也带着距离感，这使得那个阶级一方面有别于殖民主，另一方面又有别于不幸的农人。

第二个阶段可再细分为两部分。首先就是有一个普遍的觉知，殖民的语言可以用来攻击政治控制的系统——法农很仔细地谈论到这一点。第二部分就是，突然转向本地语言以象征决心反抗殖民压迫。在阿尔及利亚，这发生在反对法国人的政治激荡中，包括了学习并使用阿拉伯文。结果阿尔及利亚人今天说的那种阿拉伯文像是口语的方言和古老的、书写的语言阿者的混杂。大多数其他的阿拉伯人——我想也许除了巴勒斯坦人之外，因为他们的经验在许多方面与阿尔及利亚人相似——不安地游移于相距甚远的古典语言和方言之间。

今天英文和法文都是世界语言。阿拉伯文则不是当地通俗的语言，就是礼拜仪式用的语言，但现代阿拉伯政治史中伟大的开创时刻之一就是纳赛尔（Gamal Abdel Nasser）把他的演讲当或以埃及本地的方言来攻击殖民主义。他不但避免了古典语言束手缚脚的限制（东方学把古典语言设定成一种超脱现世的无用之词，以致甚至许多阿拉伯人都相信那个神话），而且也以自己的用语、自己的语言领域来转而面对英国和法国。这种事情比听起来的还更令人印象深刻，尤其是如果你记得，比方说，至少有两个阿拉伯国家的宪法原先并不是用阿

拉伯文、而是用欧洲语言书写的，或者想到几个阿拉伯国家的历史档案只以英文存在于伦敦。我们可以再加上一个事实：欧洲贮藏了数量众多的阿拉伯文文本，这些是 19 世纪殖民势力从阿拉伯世界弄来的。在这里，福柯有关档案和论述的理论呈现了很物质性的面向；许多现代阿拉伯历史档案居住在、被贮存和囚禁于欧洲，这种说法绝不是比喻。

这些事实以很强有力的方式存在于许多阿拉伯文的主要诗人、小说家和散文家的意识中。他们显然发觉很难处理这种情况：相较于马克思派或其他的观念能用来攻击同样一个产生马克思主义和殖民主义的文化，他们在知识上屈居人后。在这种奇怪的脉络下，原创性和身为“第一人”相较，转面具有另一层很不同的意义：这也就是为什么我发觉布鲁姆对影响的图解，他对有关强的与弱的、先来的与后进的诗人的观念那么具有暗示性。

无疑的，今天一般的第三世界，尤其是阿拉伯世界，所面对的文化 and 政治的大问题就是有关独立的发言 (the articulation of independence) ——这里的言语比喻是很重要的——以及努力奋斗好让人了解。英语作为世界的语言在出口时具有相当威胁性的一面，它能够 (而且的确) 产生一种新的文盲问题 (a new illiteracy)，就像布莱克默以往所说的，而这种文盲的情况和第三世界渴求技术专业的欲望结合、和知识的电子化结合时，使得语言成为一种新的压迫和奴役的形式。因为，如果东方学这种语言过去通过它的符码和格式，过滤出一种简化的东方以供西方消费，那么同样的，西方也以简化的方式过滤出应该为人所知的自己给东方。第三世界和阿拉伯的知识分子今天能

攻击这些简化的格式，该归功于像弗洛伊德、马克思和其他人的超越论述的力量（the transdiscursive power）。

我自己目前的工作集中于放置、定位、物质化东方学的论述：揭露它的结构，把它描述为一种语言，这种语言在建制和学科中的存在排除、取代了东方人之为人，而把已经东方化了的东方当成标本（the Orient Orientalized as specimen）取而代之。我觉得自己是在清理像东方学那类占有式的语言的图书馆，使得像我自己这样的东方人以及其他东方人有可能说话，而使用的是我们觉得自己需要使用的任何语言。简单地说，我现在所写的书能以英文或阿拉伯文来阅读。^①

32

【访】就我看来，你似乎一直在强调西方思维基本的**错误**（更精确地说，意识形态的**扭曲**）在于它相信一个**没有意义**的“东方的”文化传承：低劣的语言，落后的心态，**没有历史**（如果有“东方的”历史，那总是西方人为了东方人的**利益**而写的——因为东方人没有能力写自己的历史），而且最后一点，没有“东方的”文学传统。最后这一点在历史上成立吗？这些年来以阿拉伯文所写的文学有没有演进（比方说，像欧洲的小说那样）？最后，阿拉伯社会里晚近阿拉伯意识在社会和政治上的转型中，当代的文学和艺术生产扮演了什么角色？如何反映了阿拉伯脉络中晚近的一些转变？

【萨】其实我发觉东方学者把东方转变成一个过于**具有意义**的东西，要东方说些有关自己的事情，而这些是其他地区——更别说民族

① 译注：也就是此访谈之后两年所出版的《东方学》，此书建立起萨义德为后殖民论述大师的地位，并翻译成数十种语言流传于全世界。

或宗教了——绝不会以如此简化、呆板的方式来表述的。勒南说，闪族的心灵是“人性低劣的结合”（“une combinaison inférieure de la nature humaine”），他并没有说它，或产生它的东方，是没有意义的。基内（Edgar Quinet）所谓的19世纪欧洲的东方文艺复兴中，主要的母题之一就是对东方的高估；康斯坦在《心之旅》（Benjamin Constant, *Journal Intime*）中对那个现象有些敏锐的观察。但东方学者——其实一般的欧洲人——确实都习惯于这样的观念：告诉世界，包括东方本身，东方真正意味着什么，而且我确定你今天同样能发现“东方人”告诉彼此“西方”是怎么一回事。东方学值得注意的是，诠释东方很快就变成为东方发言（使东方沉默），因为1798年之后东方在军事上成为被占领区。当然，就像你所说的，发生这一切都是为了东方人的利益，却从未询问过东方人的意见，更别说参与这类诠释了。我想你一定记得，东方学把自己想成是不管东方人如何，它还是我行我素。^①

33 我认为大多数的阿拉伯人都会同意，对阿拉伯文化最重要的除了伊斯兰教本身之外，就是文学。自伊斯兰教纪元（Hegira）到19世纪末叶为止，阿拉伯文学的巅峰就是纪元8到13世纪的阿巴斯王朝时代（Abbasid period）。在阿巴斯王朝时代和现代之间，有些时刻具有某些文学上的重要性（比方说，18世纪的编年史家，特殊的散文和诗歌的形式等等），但整体而言，那段时期没有什么很值得一记的东西，至少在我看来如此，而我的看法有些褊狭，称不上是研究那个

① 译注：相关讨论详见《东方学》。

主题的学者的看法。我不可能在这里讨论阿巴斯王朝时代，那会像是要试图以短短的一段文字来谈论欧洲的文艺复兴。然而，的确，那是阿拉伯文学中极为丰富、惊人地创新的时期。西方读者最大的困难——比方说，对西方的比较文学者而言——就是为了要谈论那个文学，必须一直在阐释或翻译，因此一般人对它所知甚少。但那只是一个问题。

另一个问题就是东方学大都与阿拉伯文学无关，或至少与把文学当成阿拉伯人的生活表达无关。这也就是东方学作为一个学说而言最值得注意的地方，而且就某个程度来说，决定了我来写自己有关东方学的研究。人们有这种印象：每个东方学者都把阿拉伯人当成《古兰经》的展现，或东方学家宣称《古兰经》所说的：就方法论而言，这就像把美国史当成《新约》的展现来写一般。甚至在你考量这个学科的名称时——东方学，或者它底下的细分，像如伊斯兰教或阿拉伯学——你都找不到一个可以与它对称的领域；比方说，没有人宣扬西方学，而且没有人会认为研究基督教能取代研究莎士比亚、圣西门（Saint-Simon）或19世纪美国史。但在东方学中这却是司空见惯的做法。就统计而言，我肯定你会发觉在东方学者的分科专长中，文学是最少被再现的，原因很明显，因为文学混淆了东方学者为东方生活所发明的那些干净利落的类别。显而易见的事实就是，东方学者不知道如何阅读，因此他们乐于忽视文学。

当你进入现代时，就出现了严重得多的扭曲。就像所有的民族复兴一样，自从世界大战结束后那个时代开始的许多阿拉伯革命运动，它们普遍的传播和大量动员很仰赖于文学；因此，阿拉伯文学在

- 34 各方面都有长足的发展。你读西方所写的任何有关现代阿拉伯人的书，里面从来不提文学，更别说研究了。今天大多数的中东专家都是社会科学家，他们的专长根据的是有关阿拉伯社会、伊斯兰等等的一些陈腔滥调，这些就像 19 世纪东方学者传下来的破布一般。一整套新词汇被传来传去：现代化、精英分子、发展、稳定，这些词被谈来谈去，好像具有某种普世的有效性，其实只是形成修辞的烟幕，掩饰了这个领域的无知。新的东方学术语就是玄奥的论述，但其中的智慧并不能使人有能力去研究今天在黎巴嫩或以色列占领的阿拉伯区所发生的事，或中东人民的日常生活等等。简言之，东方学的**现形**意味着任何东方文学兴趣的**隐形**，没有把东方文学视为社会发展中不可或缺的一部分。你只要读最近的一些诗、小说或散文，对阿拉伯世界任何地方现况的了解，就远超过读中东研究所 (the Middle East Institute)、兰德公司 (the Rand Corporation) 或任何在全国各东方研究系任教的自称东方学者所出版的一整架子出版物。但如果你对文学或东方学略知一二，这就不会让你惊讶。

如果你认为东方学是一种对东方的再现系统 (a system of representations of the Orient)，就该明白为什么它的作用之一就是逃避文学，这种系统把作为研究对象的人从历史中**隐藏**了——这是罗伯森 (Sheila Rowbotham) 对中产阶级社会中女性的遭遇的说法，同样适用于东方人 (东方人、黑人和女人相似之处当然惊人)。依我看来，回想马克思在《雾月十八日》(The Eighteenth Brumaire) 中有关路易·拿破仑 (Louis Napoleon) 的说法是有用的，在提到路易·拿破仑宣称能代表落后的小农时，马克思讽刺地说：“他们无法代表/

再现自己；他们必须被别人代表/再现。”（“They cannot represent themselves; they must be represented.”）^①这个说法完美地表达了东方学者对东方人的态度，惟一的区别在于东方人是整个政治和文化篡夺、尤其是军事统治的受害者。因此，文学被排除在外是无可避免的。

【访】如果**政治有害** (*politica manent*) 这种说法（多少）成立的话，那么对当今批评学派的活力又该如何解释？这些批评学派通常标明强烈的政治关怀和同情，但它们的生命期短促，而且通常在批评争斗中就消失了：这种情况如何和政治行动必要地持续共存？

35

【萨】无疑的，可以说政治行动和批评学派是根据不同的历法而活，但政治团体或政治归类（如政党）以很明确的方式表达它团结于一个理念、团结于自己，而这是当今的文学学派所不为的。批评家之间存在着一种宽松得多的认属关系（affiliations），认为自己结盟的方式不同于政党或政治活动团体成员之间的方式，因此你谈到的生命期的差异主要是那个的作用，而未必是政治理念的持续。批评家即使觉得自己是某个文学学派或文学倾向的一分子，依然认为他所做的不是合作的事，而是个别的、个别化了的事。当然，这对批评家来说是困境，这种冲突的一边是自己置身其中的更大的氛围，另一边是自己有关诠释、直觉等等的天赋相当独立的运作：很难找到出路，而且我也没把握一个人可以轻易找到出路。

有个相关的问题是，批评能被系统化到什么程度；比方说，符号

① 译注：《东方学》的扉页便引用了马克思这段文字，并有意运用“represent”一词所具有的“代表”与“再现”的双重涵义。

学迷人的地方之一就是它的分析规则似乎不是倚赖个人，而是倚赖一个诠释者的社群。我记得巴特在某处谈到符号学研究的理想就是多少是合作的、非个人的。有系统性的批评的另一面就是这个问题：批评家是不是到头来以相当可以预测的方式来进行他的分析。你可以拿弗莱（Northrop Frye）^①讨论狄更斯（Charles Dickens）的文章为例，把它说成只是典型的弗莱式做法（Frye-esque）。但摆荡在我们面前这些系统学（systematics）诱惑之外的，就是每个批评行为中当然有一种残余的享乐主义（residual hedonism），那可能存在于违反自己或违反自己的系统，也可能是很有意地要摆脱自己过去的执著、习惯和联盟。巴特就以此造就出自己的整个生涯。我怀疑其他批评家会想要剥夺自己这个特权——即使这个特权是很受限的。学派和系统经常是以方法的形式出现，这种方法是为了排除这种终极性，而那也就是为什么我生性就反系统、反学派。我认为批评基本上是一种发现和认知的活动，而不是沉思或严格将理论强加其上的活动。就后者而言，总是有忽略的危险，或从未发现与体验到一些迷失的历史证据的危险；但这也许是以另一种方式来说，我发觉搜寻档案特别有益。这除了让我愉快之外，主要的利益在于让理论感受到物质现实（或至少是档案现实）的印记。而这反过来也刺激了理论活动精益求精。

【访】列维-施特劳斯（Claude Lévi-Strauss）几年前在讨论学科的性质时（《人类学：它的成就与未来》[“Anthropology: Its Achievements

① 译注：弗莱（1912—1991）是加拿大文学理论家，他最著名的《批评解剖》（*Anatomy of Criticism*, 1957）一书将所有文学作品归纳、化约为几个简要的原型。

and Future”]) 宣称, 人类学是暴力时代的女儿 (the daughter of an era of violence) : “它有能力更客观地评估涉及人类状况的事实, 这在知识论的层次上反映了一个事情的状态: 有部分人类把其他人当成对象……它不是说明它的心理状态, 认为只有西方世界能产生人类学, 而是由于那个事实的结果, 以致被我们当成只是事物来看待的异地文化因而能被当成事物来研究。”你即将出版的这本讨论东方学 (或者该说讨论东方学的神话) 的书, 是不是致力于谴责列维 - 施特劳斯所分析的那种“人类学的帝国主义” (“anthropological imperialism”) ? 果真如此, 你要如何刻画东方学的神话 (意识形态、心态等等) ? 你如何去除这种神话的神秘化现象? 而且你萨义德是从哪里发言 (或者该说, 写作) 的?

【萨】东方学不是神话, 它这个神话系统 (myth-system) 具有自己的神话逻辑、修辞和建制。它是产生对东方的说法的机器, 而且它可以被当成人类学的帝国主义的一种形式来进行历史的、建制的研究。有关东方学的主要论点就是, 它不单纯是学术的或想像的那种写作 (形式又是什么?), 除了对其他的东方人之外, 对任何人都没有特殊的重要性: 它不是如此。它假装具有科学的客观性, 在今天它是一个完美的例证来说明知识和写作如何仿佛能从文本被带到世界——而且带有力量和真实的政治后果。今天的东方不是类似列维 - 施特劳斯研究的那种消逝中的没有文字的种族; 它是世界的一个区域, 而对西方世界, 尤其是美国, 具有重大的政策意涵。因此, 一个人所研究的就是对文本知识的执行和掌理 (the execution and administration of textual knowledge), 以达到直接的、在某些情况下是痛苦的直接的

37 政治目的。我研究的限制一方面在于东方学是前现代的（19世纪之前）想像的地理系统，二方面在于东方学作为现代的论述，和当代的相关性就是拉斯维尔（Harold Lasswell）所谓的政策科学（the policy sciences）。我感兴趣的是第一个转变成第二个的过程。^①

我的研究分为三个主要部分，第一部分“东方学的范围”（“the Scope of Orientalism”）试图把东方学刻画成一家观念（a family of ideas），自希罗多德（Herodotus [484? — 420? BC, 古希腊历史学家]）以来就存在于西方，而在克罗默勋爵（Lord Cromer）、贝尔福（Arthur James Balfour）、基辛格（Henry Kissinger）^②和其他政治家的修辞中达到巅峰。因为像东方的专制、东方的感官、东方的生产模式、东方的风华这些观念中，都有一个共通的因素。我的焦点在于其中的辩证，研究如何通过这个辩证把东方再现成我所谓西方的东方学的舞台（the Orientalist stage in the West），而西方一直到18世纪都把伊斯兰当成主要的东方类型。这个阶段的东方知识可以在德尔贝洛

① 译注：下文有关《东方学》的说法，详见该书。

② 译注：克罗默勋爵（Lord Cromer Evelyn Baring, 1841—1917）为英国行政官员及外交官，曾治理埃及长达二十四年，对埃及发展为现代国家发挥重大的影响力。贝尔福（1848—1930）为英国政治家，在保守党内掌权长达五十年，其间分别于1902至1905年担任首相，于1916至1919年担任外相，以第一次世界大战期间（1917年）发表的宣言最为有名，他在宣言中表示英国支持在巴勒斯坦为犹太人建立一个国家，是为著名的“贝尔福宣言”（the Balfour Declaration）。萨义德曾在多处提到，该宣言固然达到了犹太复国主义（Zionism）多年的梦想，却造成原居该地的巴勒斯坦人流离失所。基辛格（1923— ）为犹太裔美国政治学者，于1973至1977年担任美国国务卿，并于1973年因与北越的黎德寿举行巴黎和谈，商讨和平解决越战，共同获颁诺贝尔和平奖，但黎拒绝领奖，两年后南越沦陷。

的《东方全书》(Barthélemy d'Herbelot de Molainville, *Bibliothèque orientale*)、《神曲》(*Divine Comedy*)、中古世纪的一些编年史,以及各种神职人员(彼得尊者 [Peter the Venerable]、诺根特的吉尔伯特 [Guibert of Nogent]、路德 [Martin Luther]) 尝试处理伊斯兰和穆罕默德的问题中找到。这些本质上属于宗教的作品,和第一个现代的、种族歧视的东方学计划形成强烈的对比,这些计划开始于琼斯 (Sir William Jones) 和安格迪尔-杜贝隆的语言学发现;我集中讨论的那两个计划是拿破仑的远征(以及它以学问为武器,埃及研究所和《埃及志》),以及德·雷塞普斯 (Ferdinand de Lesseps) 的苏伊士运河当局。在第二部分“东方学的结构与重构”(“Orientalist structures and re-structures”)中,我研究的是19世纪那些主要的历史语言学、历史和想像作家对近东的描述,我的出发点是达西耶男爵的《法国博学者表列》(Baron Dacier, *Tableau de l'érudition française*),之后转向雨果、歌德、勒南、萨西、夏多布里昂 (François Chateaubriand)、奈瓦尔、拉马丁 (Alphonse Lamartine)、蓝恩、伯顿、福楼拜、道第 (Charles Doughty) 等人。所有这些作家让人吃惊的就是他们一直引用的那个知识、意象和母题的储藏所,以及每个人用自己的方式试图通过像寓言、诗选、图书馆、教室等等方式来控制东方。而这些设计反过来也同时被在东方以及为东方的不同宗教、教育、外交建制所操作。因此东方学的想像结构直接投射到殖民当局,而殖民当局也直接被转变成一种统治的、排除的、禁止的系统,加诸东方的东方人身上:三者以自我肯定的过程彼此加强。最后,也就是第三部分“现代的东方学”(“Modern Orientalism”)说明英国和法国的东方学派如

何把他们有学问的传承和有效的技巧传给美国学派，而且其中的教条又如何反映在今天美国政府和学院的奖励和教学结构，以及美国在决策和外交政策方面的行为。

在整个研究中，我很艰难地要显示东方学之所以成为一个综合的系统（an eclectic system）的方式，这个系统吸纳（而本身却未真正修订）了像实证主义、马克思主义、达尔文主义、心理分析、斯宾格勒主义等等“强有力”的哲学的影响。我争论性的意图就是要显示东方学现在和过去都是存在于世界上的一种方式，作为以权威来表达说法的一种方式，以及——很关键性地——有规训的意识形态存在的一种形式。这让我能处理发达和发展中世界的关系中所涉及的知识与想像、政治与写作、自由与压迫的问题。

这些事情很清楚地定义了你所谓的那种去神秘化或去神话化的过程。我觉得自己是从一个有意思的立场来写作。我是一个东方人以写作来反击东方学者，而这些东方学者长久以来因为我们的沉默而大行其道。我也有如向他们写作，凭借的是揭穿他们学科的结构，显示它那种后设历史的、建制的、反实证的、意识形态的偏见。最后，我觉得自己是为了同胞和同事而书写共同关怀的事。

1976年刊登于纽约州伊萨卡康乃尔大学出版的《折辨》

第二篇 在西方的阴影下

1981 和 1982 年间，我加入了为英国第四频道制作一个十集 39
纪录片系列的行列。我为系列中的第七集《在西方的阴影下》
(*In the Shadow of the West*) 撰写脚本，此集以电影的方式描述《东
方学》(*Orientalism*) 和《巴勒斯坦问题》(*The Question of Palestine*)
两本书的主题。拍摄地点在南黎巴嫩，主要是两个巴勒斯坦难
民营，时间是 1982 年 1 月，这部影片奇异地预兆了该年 6 月以
色列的入侵：我们所访问和拍摄的许多难民再度沦为难民。

——萨义德志

【访】在提问时，我们要先回到60年代早期。那时出版的两本书的作者，他们的作品都和你自己的作品有某些联系：法农的《世间不幸的人》(Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*)和福柯的《疯癫与文明》(Michel Foucault, *Madness and Civilization*)。因此我们就有两个文本产生，一个来自法国，另一个来自法国的殖民地，而且各自以很不同的方式来描述相关的排外机制(mechanisms of exclusion)，那些机制自从文艺复兴以来就镶嵌在欧洲的建制里了。可能是哪些力量使这些文本恰巧同时出现？

【萨】福柯那本书产生的背景，我真的所知不多，虽然我可以对那时的状况做些猜测。但显然法农的文本——依我之见，这是两本书中比较有意义的——来自于正在进行的政治斗争，也就是阿尔及利亚的革命。重要的是，法农的书是一个集体斗争的结果，相对地，福柯的作品衍生自一个不同的传统，也就是个别的学者——研究者获得诸如学识、才华等名声。这两本书虽然根源不同，却都的确是反对的书，所处理的不只是排外的系统(systems of exclusion)，也包括了囚禁的
40 系统(systems of confinement)。法农那本书中最强有力的意象就是殖民的城市：当地人的旧城区被殖民者市镇、欧洲市镇那种干净、明亮的街道所包围，这些东西根残暴地植入了当地的社会。而两本书的共同母题就是：不管用什么暴力的方式加在属民身上的东西，都是以理性——文明——的名义而予以正当化。但我依然认为重要的是要指出法农的书比较有力，因为你可以说它是根植于斗争的辩证(the dialectics of struggle)。

【访】而不是因为它来自某种历史学的实践。

【萨】没错，正是如此，但更重要的是，法农书中所出现的，也即早期福柯的作品中所看不见的，就是积极的投入感。《疯癫与文明》出版后十年，1972年，福柯和乔姆斯基（Noam Chomsky）在阿姆斯特丹进行电视辩论。乔姆斯基谈论自己的自由主义者的理想，有关公理正义的观念等等，但福柯却退缩了，承认他基本上不相信任何确定的真理、理念或理想。而法农就不是这样，因为他强力投入革命的变迁、团结、解放，这对像我这样的人很有吸引力。福柯的作品则是很精巧敏锐的哲学观感。我也要说的是，福柯作品的政治力量一直要到很晚之后，在他写了更多的书——比方说，《事物的秩序》（*The Order of Things*）——之后，才完全显现，而且也不是在其他一些人之前（比方说，东泽洛 [Jacques Donzelot] ^①）。法农的作品其实是他50年代以来所写的系列作品中的最后一本，而福柯的作品却是他系列作品的开始。

【访】让我们暂时回到暴力、臣属和文明。你在《东方学》里描写的是西方学院里的学术和殖民主义计划大规模的联盟，把再现的观念用在批判建制化的知识。我们特别要问的是，你如何定义再现和它的政治经济（political economy）？

【萨】我没把握能不能用很精简或简明扼要的方式来定义，但的确的确，再现，或精确地说，再现（因而是化约）他者的行动几乎总是涉及对再现对象的某种暴力以及下列的对比：再现某事的行动之暴

① 译注：东泽洛是福柯的学生和同事，曾撰写《控管家庭》（*The Policing of Families*）一书，分析自18世纪以来公家如何介入并规范家庭事务，导致传统私人领域的剧变。

41 力以及再现本身的冷静外表之间的对比（这种冷静的外表就是被再现对象的形象——不管是文字的、视觉的或其他的）。不管你称它为奇妙的意象、异域的意象或学术的再现，总是存在着这种吊诡的对比：一边是表面，似乎在控制中，另一边则是产生它的过程，其中无可避免地包括了某种程度的暴力、去脉络化、缩小等等。再现的行动或过程暗示了控制、暗示了累积、暗示了监禁、暗示了再现一方某种的疏离或失去方向。我们可以举个语言学论文的例子，也就是勒南（Ernest Renan）有关闪族语言的作品：勒南在条列他的材料时，心里想的是博物馆中的展示柜，而当你展示某件东西时，你是把它从活生生的生活脉络中抽离出来，然后把它放在观众面前（在这种情况下，就是欧洲的观众）。因为无论怎么说，再现包括了消费：再现被用在帝国社会的本土经济。以《东方学》的情况来说，我所谈的经济是借此来维持对殖民地的操纵和控制。唔，显然有很多其他种类的再现，但为了宰制的帝国文化所产生的再现是我所感兴趣的，这是由于我自己生活的环境，因为我曾经受制于它们的权威。我被送入殖民学校——那是父母亲很乐意送我去的，不涉及任何强迫——青少年时期的我对英国历史所知甚多，但对自己的历史、阿拉伯历史却一无所知。我被教导的是，惟一有价值的再现就是对英国历史和文化的再现，而我借由教育接触到这些。我也被教导认为自己在那个经济中的价值比起实际在统治的英国人要差得多。来自那个脉络的我，难免会把再现理解为涉及政治选择和政治力的一种论述系统，以及某种形式的权威。

【访】因此就像你在作品中显示的，宰制——政治的、社经的、文化的宰制——和再现系统之间存在着一种直接、活跃的关系：彼此

相生相成。就促成宰制结构的转变而言，终极目标是要转换再现，还是要完全消除那些系统？不管是哪种情况，有什么能避免建立另一种同样排外的论述实践？

【萨】再现多少是一种人类经济的形式，对社会中的生活是必要的——就某个意义来说，对不同社会之间的生活也是必要的。因此我认为没办法摆脱它们——它们和语言一样是基础。我们所应该消除的再现系统，是带有一种压迫性权威的再现系统，因为它不允许或保留那些被再现者介入的空间。这是人类学无法解决的问题之一，因为人类学本质上被建构为再现他者的论述，而且把他者在知识论上定义成很低劣的（不管是贴上原始、落后或只是他者的标签）；人类学这整套学问或论述都仰赖这位他者的沉默。另类的选择就是一种参与式的、合作式的、非强制的再现系统，而不是从外面强加的再现系统，但你也知道，这不是一件简单的事。我们无法立即掌握产生另类系统的方法，也许通过其他较不剥削的知识领域是有可能的。但首先我们必须指认出在制造再现时，哪些社会的一文化的一政治的形成（social-cultural-political formations）能促成削减权威，增加参与，然后从那里开始前进。

【访】你在《报道伊斯兰》（*Covering Islam*）中，已经处理过建构另类系统的议题，以相对于西方媒体的排外机制。你认为实施一种新的即刻、全球、电子的网络来生产并传播新闻，能根本改变现存的结构（根据现存的结构，西方人消费那些被定义为非西方人的再现）？还是说那种权力会变得更为巩固？

【萨】其实危机正在加深，出于几个原因。第一，随着电子传送

形象的种种进步，所谓的跨国大集团在大都会社会里的生产方式更形集中。第二，这种情形愈演愈烈，导致倚赖性的社会（dependent societies）——第三世界里的边缘社会，以及就在中心都会地带之外的那些社会——以惊人的程度仰赖这种系统来取得有关自己的资讯。我们现在所谈的是有关自我的知识，而不只是有关其他社会的知识。

【访】以致这些“倚赖性的”社会达到自我知识仅有的类别就内在于那个系统中？

- 43 【萨】内在于其中，正是如此。它们之所以邪恶是因为它们被呈现为自然的、真实的，那种方式看起来简直无懈可击。我们到现在还没设想出方法来处理电视、影片甚至剧本的形象，以及批判呈现那种形象的整个脉络，因为它被当成真实来呈现，通过强力的中介，几乎是下意识地接受。最后，也许是最重要的，为了回应这种日益增长的媒体宰制，社会主义国家和第三世界国家所提出的与这种现象斗争的解决方式是那么的原始、粗糙，以致根本不能处理这类挑战。比方说，限制生产方式，政府的检查制度和介入等等，很可能只是扩大了这些措施原先有意奋战的霸权，而不是限制它。主张新资讯秩序（New Information Order）的人士所说的，基本上不是要西方允许他们控制自己的新闻生产以及成品进入他们的世界，就是要把自己从那个系统移开、把西方摒除在外。那样的话，他们提供什么给他们的公民呢？只是一种知识盲和褊狭的隔离，那只会使他们更容易受害于盛行的科技以及它的都会源头的诱惑和消费主义的意识形态，而不是减少受害。

【访】那么现在我们看到的是逐渐扩大的地缘政治的阶层（geopo-

litical stratification)，这所根据的是能不能接触到资讯网络和科技资讯？

【萨】是的，一点不错，而且由于完全仰赖这些资料库，以致所产生的整个心态会延续到未来许多代。

【访】你早先解释说自己逐渐了解到再现的生产总是包含了政治的选择，而这种选择取决于施行和维持权威。在这种情况下，像社会学的资讯被置入资料库的方式就没什么中立可言了。

【萨】没有，当然其中根本就没有什么是中立的：整个过程代表的是选择权和选择性，排除与纳入，以及那类非常精巧复杂的事物。但这种资讯生产的独占的真正有害之处，与其说是有办法接触到资讯这种问题本身，不如说是有办法接触到批判资讯的方式。换句话说，44我们在这个系统之外能做些什么，好让我们能把它当成一种生产的过程，而不是自然的过程？通过什么机制？整个过程中那种有关和谐与无可避免性的神话，可以这么说，凌驾了任何有关溯本追源的考量。仿佛没有选择或其他的方式，以致反抗变得愈来愈困难，而且逐渐变成了大都会知识分子的责任。

【访】反抗是以批判的行动那种形式出现。

【萨】我想是如此。整件事非得这样不可：就可能性而言，你只能在像纽约这种地方的脉络下做这种事，因为这些意象和再现产生、出现并集中于这种地方。我看不出有其他的办法，而且我当然认为我们不能依靠政府的大力对抗——不管是西方的、第三世界的、社会主义的或其他的政府。

有趣的是，我参加华盛顿的美国—阿拉伯反歧视委员会 (the American-Arab Anti-Discrimination Committee)，这次会议经验就某

个方式而言验证了这个议题的复杂性，因为它很明白显示了在媒体系统内操控的那些人如何来看这个问题。这个会议之所以组成是特别为了对抗媒体对阿拉伯人的成见；阿拉伯人是美国媒体能以讽刺手法呈现却不受惩罚的惟一的族裔。卡柏 (Ted Koppel) 应邀与我针对媒体中的再现问题进行“对话”。卡柏是个很聪明的人，他主持的《夜线》(Nightline) 力图要公平等等。其实卡柏本身就是媒体的产物，而且是个明星。他是个名人，这其实代表了对他来说再现作为一个哲学议题不能、而且的确不可以进入讨论。相反的，其所认定的中心议题和解决之道，就只是在媒体上得到更多的时间。换句话说，他把我们视为节目潜在的来宾、报道和议题；对我们来说，在这种脉络下，似乎是我们请求他给我们上电视的时间、曝光等等，好让我们进入系统。而卡柏的反应是，因为他注意到我们，我们就进来了，报道就平衡了等等。因此，主要的议题——我们是如何被再现的——被主要是技术和商业的问题所取代，也就是谁上了电视，上了多久。一方面，卡柏想要看起来是独立的；另一方面，他是美国广播公司 (ABC) 这个系统的一部分，而这家公司是更大的系统、网络组织的一部分。再者，很奇怪的是，他也代表了政府的利益。所有这些新闻从业人员，特别是全国性的这些新闻从业人员——布洛考 (Tom Brokaw)、詹宁斯 (Peter Jennings)、卡柏、丹·拉瑟 (Dan Rather) ——不只是给我们新闻，也 (通常无意中) 从美国利益的立场来再现正在发生的事。新闻从业人员内化了政府的规范，而直到了骇人听闻的程度。如果问题出在检查制度，甚或是自我检查制度，那还是可以处理、可以指出的，但我们这里看到的却是通过一种有效的纳人的意识形态

(ideology of inclusion), 来进行合并与融合的过程, 导致每件事都可以、而且的确是客观地被条列、设限、形成; 因此新闻媒体能纳入任何事情, 能并入任何观点。比方说, 在和美国国家广播公司 (NBC) 一些媒体人所进行的电台讨论中, 我被问到对于过去几个月黎巴嫩危机的新闻报道有什么想法。很自然地, 我提到了一项事实: 他们根本没有处理那个情况的政治面, 反面集中于贝鲁特机场附近的美国海军陆战队, 但那毕竟只是黎巴嫩危机中的一个小角落。然后, 有人告诉我: “我们在 1 月 4 日做了一则特别报道, 而且指出了德鲁兹 (Druze)、什叶派 (Shi'ites) 和涉及的每一方。” 换句话说, 他们能表面上很名正言顺地说, 他们报道了每一件事。而真正发生的事, 就像威廉斯 (Raymond Williams) 所说的, 是一种设限和施压的过程, 以致焦点最终变成: 我们的孩子在黎巴嫩做什么。其他一切事情全淡化得毫不重要, 就像每晚的新闻报道老是环绕在两百五十名海军陆战队员阵亡, 成机场的两千名海军陆战队员等等。

【访】借着强调新闻报道中更感性的那些部分, 似乎新闻从业人员其实联手掩盖了其他方面。

【萨】但那些报道并不全是感性的, 它们之所以变成感性的, 其实是因为新闻从业人员把焦点集中在那里。那些事情本身并不是感性的, 而且可以像其他任何事情一样以中立的方式来处理。如果你看法国或英国电视上有关机场的海军陆战队员的报道, 他们就只是位于机场的海军陆战队员。

【访】但新闻播报员知道美国人会认同他们的孩子。因此集中于特定事件的这些方面似乎就代表着处心积虑来删节事实。

46 【萨】我并不认为那是处心积虑，但就像我所说的，那是把规范加以内化。新闻从业人员设想美国人的利益当然会是其他美国人的命运。这里有两点要说的。首先，比方说，不像亚洲人或欧洲人，这些美国新闻从业人员没有一位曾经以公民的身份涉入一个持续的战争—侵略过程。对他们来说，战争是某个要去探访的东西——而观看的立场大都已经铭刻在这个过程中。而且每件事都是从华盛顿和纽约的观点来看。第二，这个过程包括了片段化（fragmentation）：没有一件事是以连续的时间来看待，没有设定的集体记忆，也几乎没有一天天的累积。没有背景，有的只是一个移动的前景。在每晚的新闻广播中，除非是处理美国国内的议题，否则没有任何历史的累积。就世界其他地方而言，他们只是给你这些：我们昨天在那里，明天就会回去，因此你不必担心当时和现在之间所发生的事情，因为我们明天会有三十秒的时段把那些提供给你——如果危机持续下去的话。出于这种奇怪的方式，整个过程就或了互相矛盾：全部的设想是极为原始的，但同时从技术的立场来看却颇为精巧纯熟。把新闻带给你需要卫星传送，在那边的一组人员的花费等等。这不是一个简单的过程，但观念却简单、自我重复到了原始的地步。而就像我所说的，在我看来整个运作过程中最惊人的特征就是，每位新闻记者都认为自己是美国国务卿。他们马上会问：美国在那里的利益如何？从专业的观点来说，他们在那里不是要报道美国的利益，而是在另一个社会、另一个国家中的一则新闻，不是美国在那个国家或社会中的利益，那是明显的意识形态。然而，大多数的时间，从来没有人公开承认其中涉及的利益，而总是像你所说的规避，或在新闻报道中已经设定了。因此，

就像你所知道的，我们失去了伊朗，我们失去了尼加拉瓜，我们失去了黎巴嫩等等。

【访】最近（1984年3月25日）《纽约时报杂志》（*New York Times Magazine*）上有一篇关于以色列的文章，显示了从我们自己利益的立场进行新闻报道的传统，也适用于媒体处理以色列的情况。那篇文章的标题发人深省：“黎巴嫩之后的以色列”——就像是“越南之后的美国”。这两种情况中强调的都是我们的/以色列的道德创伤，我们的/以色列的重建潜能，却完全忽略了一个事实：以色列和美国都是侵略者、入侵者，并且否认了受害者的存在。这种新闻报道暗示了这两个国家的亲密关系远远超过了对其他仰赖美国的国家——比方说萨尔瓦多——通常（至少）给予的礼貌待遇。 47

【萨】或多或少存在有一种完全的认同。阿伦斯（Moshe Arens [以色列前外交、国防部长]）是最好的例子：他就是美国的工程师。在同一篇文章中，作者报道了国会投票决定多给阿伦斯两亿美元购买武器，是因为舒尔兹（George Shultz [美国前国务卿]）在一通清晨三点打给阿伦斯的私人电话中，了解到阿伦斯对于领土安全的强烈感受。认同以色列的情况在很多层面进行，而且愈来愈清楚的就是，这两个社会就某个意义来说完全抹杀了自己的历史。在当今美国社会的论述游戏中，几乎没有原住民的空间，而在以色列社会的论述游戏中，几乎没有巴勒斯坦人的空间——他们不属于这里。

【访】我们可以指出以色列和像南非、阿根廷这些国家的军事与政治的联系，而这些国家就像美国一样，在19世纪形成的经验中包括了对原住民的驱逐与灭绝，而当初之所以促成那种情况，部分是来

自社会同质化 (societal homogenization) 的那种观念。

【萨】同质化，是的，但也继续抹杀原住民，使得原住民变成了只是风景中可有可无的人物。我们看看 30 年代来自犹太复国主义影片的那些景象：土地总是被展现得像是空的一般。就算阿拉伯人存在，也只是被当成像骆驼和看守骆驼的人那样，偶尔从银幕上走过，提供一种异域的风情：这不是乌克兰的一处田野，而是带有异域色彩的东方。有一只骆驼和一个贝都因人经过——这就是巴特所称的“真实的效应” (“the effect of the real”)：只要达到这种效应就够了。但其他的风景则是空的。而同样的观念也出现在美国：拓荒的精神，进入荒野的使命，毁灭另一个社会，以及持续不断的志业感——而志业本身就是好的，尤其是因为有一本书是这样说的。至于那个志业意味着杀人，轰炸民宅，使得乡村空无一人，这些都无关紧要。但那是一种特殊种类的志业，联系着一个新的殖民社会。随之而来的是对传统社会大为敌视，把传统社会认定是落伍的、原始的、反动的等等，比方说，伊斯兰。

【访】因此这个灭绝的过程基本上变成了一连串的技术问题。

48 【萨】一点不错：就一个层面来说，是一连串的技术问题，而且被带人媒体。我认为这在历史上是独一无二的：整个像以色列这样的社会，由大规模掩饰现实的机制，传达于美国政治和知识的场景。如果人们知道在以色列和占领区里所发生的事情，会被惊吓得难以形容——乔姆斯基在最近那本书《重大的三角关系》(The Fateful Triangle) 里谈到这件事。但它却被有系统地撇开，而当美国人真的看到这种情况时——就像在 1982 年夏天那样，看到人侵贝鲁特以及在萨卜拉—沙

提拉 (Sabra-Shatila) 难民营里的屠杀事件时——过一段时间就遗忘了，因为没有其他路好走。而且一向都是齐声颂扬以色列的道德优越、高贵、民主、文明等等。

在有关《东方学》的那些书评中，让我失望的一件事就是，许多犹太或犹太复国主义期刊刊出的那些书评，错失了你所尝试呈现的一点：欧洲反闪族思想和东方学的根源其实是相同的。比方说，勒南大力反闪族、反穆斯林，他对两者的看法本质上是相同的：闪族，不管是穆斯林或犹太人，都不是基督徒也不是欧洲人，因此要遭到非难和限制。结果就是犹太复国主义者在面对巴勒斯坦人时，采取的是东方学者的看法；换句话说，巴勒斯坦人变成了以色列的东方学者的对象，就像穆斯林和其他人变成了殖民或帝国的东方学者的对象。以色列的新闻从业人员鲁宾斯坦 (Dani Rubenstein) 在最近一篇文章中承认这一点，他在文中提到东方学对 [约旦河] 西岸行政的影响：那里的殖民行政官员全都曾经是东方学者/东方学学者，是从希伯来大学伊斯兰研究系教育出来的伊斯兰学者。曾任西岸行政长官的米尔森 (Menachem Milson) 写过一本有关阿拉伯文学的书，就是一个例子。

【访】你先前提到核心—边缘的关系。你认为这种对立在变化吗？比方说，其中一个事实就是西方大城市容纳了愈来愈多的非西方人口，也就是维希留 (Paul Virilio) 所称的“内在的都市主义” (“intra-urbanisms”)，以至于以往帝国核心的真正中心现在吸引了很多边缘的因素进入其内？这些人口的流动来自全球生产过程持续不断的重新定位，可不可能修正西方民族之中集体的同质感和歧异感？

【萨】就历史上来说，情况并不是如此。其实，我认为真正发生

的，像在英格兰那样，就是一种很强有力的种族感的强化，而且也有报复的运动——只消想想布里克斯顿暴动（the Brixton riots）就知一二。像奈保尔（V.S.Naipaul）^①那样的小说家之所以成功，和殖民地居民的问题密切相关，他们降临核心社会，威胁着要以自己无知的要求和本土的鼓声来扰乱这个社会。尤其是像奈保尔那种人的真正动力——这里我们又回到了再现的问题——就是人们指称的这些“有色人种”被说成知道如何运用媒体来引人注意他们的困境。这种主题是所有本土抵抗运动中——不管是在美国或伦敦的都市黑人运动或是在第三世界——为他们根本的生存理由所不断主张的诉求，但从来不是他们感受到愤怒不公的感觉，而是他们运用西方媒体的欲望，这些西方媒体不但容易受骗，并且落入了他们的圈套。我们记得在伊朗那些挟持人质的人被描述成基本上是在运用美国的媒体；越共也是这样。这种强烈的恐惧一直都存在，害怕他者来滥用再现的法则（the economy of representation），而我认为那是一个长久存在的母题。同时，我们听到连续不断宣示媒体的开放与自由。

【访】奈保尔的兄弟席瓦·奈保尔（Shiva Naipaul）写了一本有关琼斯镇（Jonestown）的书，^②他在书中暗示任何第三世界的民族主义

① 译注：奈保尔（1932— ）为印度裔的特里尼达作家，以描写第三世界国家的混乱、悲惨情境而闻名，并因撰写这些“压抑的历史”（suppressed histories）而获得2001年诺贝尔文学奖。萨义德有不少文章提到他，有时贬斥，有时称许，态度不一，多少反映了同是在西方的第三世界知识分子自我定位的问题。

② 译注：琼斯镇为创立人民圣殿教（the People's Temple）的美国人士琼斯（Jim Jones）于南美洲圭亚那所建，1978年该教派九百一十三人集体自杀，震惊全球。

领袖必然是个错乱的或变态的自我中心狂。他指称西方的自由主义者和左派人士：“那些人该知道如何增长我们那些有关重生和救赎的疯狂梦想——那些安然置身于我们疯狂边界之外的人支持我们的疯狂。”我们如何来说明这种与外在宰制势力的认同？

【萨】在我所知道的那些第三世界地区，奈保尔路线是新的技术官僚阶级发展的病征，他们的世界中心是硅谷，因此有那种技术官僚的认同。其次，第一个后殖民的世代已经过去了。我这里说的是大约从第二次世界大战一直到70年代早期的时代：杜尔（Sékou Touré）、纳赛尔（Gamal Abdel Nasser）和苏加诺（Sukarno）。^①

【访】那一个时代的认同与民族解放的词汇密切相关。

【萨】是的，就某个意义来说是由一种民族主义者的中产阶级所代表。如今那个时代已经过去了，而这些社会现在而对的是技术官僚的问题，这些可以归纳为一些急切的需求：我们必须让人民吃饱，我们必须担心石油、分配等等，而且我们必须面对所谓国家安全的问题。那些都是要关注的议题。换句话说，一边是技术的服务，另一边则是国家安全——那其实意味着要维持自己的权势。民族主义的能量已经过去了，必须找到某个东西来取代，于是就创造了外在的敌人。每一个阿拉伯国家，许多非洲和远东的国家也一样，所以仰赖的是行政长

50

① 译注：杜尔（1922—1984）是几内亚共和国第一任总统及非洲重要政治人物；纳赛尔（1918—1970）曾任埃及总理（1954—1956）及总统（1956—1970），是阿拉伯世界极具争议性的政治人物；苏加诺（1901—1970）是印尼独立运动的领导人，后来担任印尼第一任总统（1949—1966），后遭苏哈托（Suharto, 1921— ）率领的军队罢黜。

官的卫队。他们心里存着一种观念，就是必须防范外在的敌人，也就是防范帝国主义，因此所有民族主义的古老口号都保留了下来。同时又存在着这种技术官僚的大跃进——至少是在这方面的尝试——根据的是不加批判地内化了的现代化模式。因此，在这种脉络下，许多事情就一直土崩瓦解，此外，在起义的阶段依然有些活力——你在突尼斯、埃及、拉丁美洲可以看到，偶尔在某个国家出现。在萨尔瓦多人们尝试举行选举，但票箱被偷了。所以，由于技术官僚和国家安全这种不安稳的混杂状况，人们对殖民主义或宗教发展出一种怀旧的心态——在我看来这是一种返祖现象，但有些人希望回到过去。萨达特 (Anwar as-Sadat) ^①就是个很明显的例子：他把俄国人以及所有代表纳赛尔的东西，如高涨的民族主义等，全都赶出去——然后说，“让美国人来”。一个新的时代，在阿拉伯文中称为“因飞达” (infitah [经济开放]) 的时代，于焉出现。换句话说，一个国家向一种新的帝国主义开放：技术官僚的经营管理，不是生产，而是服务——旅游业、大饭店、金融业等等。那就是我们现在的处境。而奈保尔就来自那种现象。

【访】就西方媒体塑造出来的形象而言，现在的一个重要人物就是【利比亚强人】卡扎菲 (Moammar Quaddafi)。之所以对他产生那种极为扭曲的形象，主要似乎是因为他是位独立的领袖，也就是

① 译注：萨达特 (1918—1981) 为埃及军官及政治人物，自 1970 年起担任埃及总统，因推动与以色列和谈，于 1978 年与当时的以色列总理比金 (Menachem Begin, 1913—1992) 同获诺贝尔和平奖，但也因此为穆斯林激进分子所不满，于阅兵时遭到刺杀 (比金后来也遭以色列激进分子刺杀)。

说，这个人无法被收买或整合入冷战或为了全球经营管理而做的三边协议。

【萨】收买他的指望不大（当然，他本身就很富有）。在所有有关恐怖主义的修辞中，比方说利比亚的突击队等等，其中许多都与卡扎菲无关，而是回溯到陀思妥也夫斯基（Fyodor Dostoyevski）和康拉德（Joseph Conrad），他们想像出“为恐怖主义而恐怖主义”以及“恐怖主义作为一种美学活动”（而不是政治事务）的这整个观念。人们未能清楚看出看似疯狂的卡扎菲其实代表着第三阶段的门槛。换句话说，首先是民族主义和本土主义，然后是技术官僚，之后那个系统在此刻一分为二，一方而是对殖民主义的怀旧（“来帮助我们”），另一方而则是宗教的复古——霍梅尼（Ayatollah Ruhollah Khomeini）^①、卡扎菲。换句话说，从前说“对美国人或俄国人有信心”的人，现在被迫承认仰赖外来势力是彻头彻尾的失败：我们的人民和以往一样贫穷，我们依然积欠国际货币基金（IMF）或美国的债务。因此，惟一的答案就是伊斯兰。卡扎菲的情况就是那样，而且就这种情况来说，他真的是很恐怖。因为如果你走遍阿拉伯世界和伊斯兰世界，就会发现那里存在着一种对“伊斯兰”的真诚普遍的欢迎，这威胁到每个以国家安全为一切旨归的国家（National Security State）。而这种国家的反讽——至少在阿拉伯世界里——就是每个都完全失败

51

① 译注：霍梅尼（1900—1989），伊朗什叶派宗教领袖，领导革命于1979年推翻巴列维政权，接下来十年集政治、宗教权力于一身，曾因不满拉什迪的《撒旦诗篇》（Salman Rushdie, *The Satanic Verses*），发出追杀令。萨义德基于言论自由的信念，甘冒伊斯兰世界的大不韪，公开表态支援拉什迪。

了：没有一个国家能保护自己的边界，更不要谈国家安全了。伊朗以往在国王的治理下，以国家安全为一切旨归，并且显然是美国的代理政权。而几乎每一个阿拉伯政权都遭到以色列攻击、入侵，领土遭到占领：因此，伊斯兰就是答案。而在这一切中所失去的就是世俗的另类选择（a secular alternative）。

【访】以国家安全为一切旨归的国家相对于技术官僚——这是第三世界部分国家今天遭到的冲突。还可能建构出什么样的另类选择、什么可能的模式呢？

【萨】我们回到法农，你找到的就是造反，而欠缺可称之为乌托邦的面向，因为暴力伦理（ethic of violence）其实遏阻了真正的批判反省。就理想而言，你想要的是法农和阿多诺（Theodor Adorno）的联结，但那完全不见了。换句话说，一边是行动主义、民族主义、革命、造反等等，另一边是一种过度的理论反省和思索，而这些是与法兰克福学派连在一起的——而你也记得，这到后来成了认命。至于第三世界，前者——民族主义等等——变成了以国家安全为一切旨归的国家。我们多少需要另一个面向，而那其实包括了不单单以造反或反动的方式来思索来来。

【访】也就是要有一种批判的过程，这种过程必须包含另类未未的轮廓。

【萨】正是，重点在于我谈的不是创造乌托邦或乌托邦主义。乔姆斯基在提到【美国符号学家】皮尔斯（C.S.Pierce）有关不明推论式（abduction）的观念时谈论到这一点，而这个观念是根据已知的事实来形成假说。你假定某件事，尽可能纳入现有的东西，根据并忠

于那个假定——尽管我们对已知事实的理解可能并不完美——从中推论出一个可能的未来假设。而那个过程、那个面向在现在的情境里是见不到的。我认为已经开始特别针对再现和帝国主义发展出某些种类的批判工作。

《东方学》在某些方面来说是一本负面的书，但在结尾时我的确试图谈论一种非强制、非操纵的社会观。你在女性主义研究也可以找到这种另类的追寻，而那个研究领域真正严肃地提出这些问题。因此，如何根据某些理解来提出假设，在何处进行解构和去神秘化的工作，但同时指出一个方向——这个方向不只是兼容并蓄，而且是以某种真正另类的方式来处理未来？一般说来，这并不是人们在做的那种批判工作，而在第三世界不可能有长足的发展，因为这种工作不可能由一个人来做，必须是众人的努力。那就是所有重点之所在。因此，我们回到福柯，他真的感兴趣于独立做自己的事，但我认为未来在于集体。

【访】你有没有看到任何一种可能的情况，可以让美国的一些部门与你和其他人描述为反系统的运动之间产生任何具体的认同？那种认同的共同基础会是什么？

【萨】无疑的，那个基础必须是对宰制或对作为宰制的帝国主义的一种批判。

【访】但这种批判显然会和60年代的批判具有截然不同的形式。

【萨】一点不错。60年代是热切的、乌托邦式的，代表尝试恢复和复原某些种类的——也许我们可以说——原始或直接的经验。而我所说的是某种更为反思的东西，所批判的对象不只是作为资本主义经

权力、政治与文化

济的帝国主义，还包括了以文化形式出现的帝国主义。^①

访问者：克拉里 (Jonathan Crary)、马里安尼 (Phil Mariani)

1985 年刊登于纽约的《楔子》(Wedge)

① 译注：此处的说法预示了萨义德后来的《文化与帝国主义》。

第三篇 重叠的疆域：世界、 文本与批评家^①

【访】曾经有人要你比较福柯 (Michel Foucault) 和法农 (Frantz Fanon), 因为你一向关切这两个人所探究的排外、囚禁、宰制的文化政治。你在讨论《疯癫与文明》(Madness and Civilization) 和《世间不幸的人》(The Wretched of the Earth) 时, 赋予了法农的文本更大的力量 and 意义, 原因在于它来自阿尔及利亚革命的集体斗争, 相对的则是福柯那种聪明而反叛式的介入 (insurrectionary intervention), 然而那种介入却是个人的, 并且停留在学院传统之内。^② 能不能请你评论在你的作品中批判的距离 (the concept of critical distance) 这个观念和奉献与团结的文化政治 (the cultural politics of commitment and solidarity) 两者之间的对话, 因为这正是你特别崇拜法农的地方?

① 译注: 此篇主标题为1993年出版的《文化与帝国主义》第一部标题的前半, 副标题则为1983年出版的论文集书名。

② 译注: 此处所指的极可能就是本书前一篇文章访谈录。

【萨】我一开始要多谈谈福柯和法农。他们两人之间的不同点之一就是，福柯作为学者和研究者的历程，是以他对具有政治强度的场域的兴趣而闻名——精神病院、医院、监狱、学院、军队等等——从一种看似反叛的学术（insurrectionary scholarship）转移到另一种学术，后者在面对权力的问题时所采取的立场是，相信对于规训性的或监禁性的社会的控制，到头来几乎是无法抵抗的。在福柯生涯中的不同阶段，出现了一种默认（quietism）：也就是说，每一件事都被历史决定了，有关公理正义、善恶等等的理念没有内在的意义，因为它们是由当时运用它们的人来建构的。然而，法农的全部作品所根据的就是真正历史改变的观念，借着这种历史改变，被压迫的阶级能使自己摆脱压迫者。这是一个重要的不同之处；这也是我到现在发觉在法农作品中特别有价值的东西之一。他不只谈论历史变化，而且能以历史的、心理的、文化的方式来诊断压迫的性质，然后提出种种驱除压迫的方式。

我所要说的第二点就是，法农作品中所暗示的团结是和一个新近冒现的阶级（an emergent class）、新近冒现的运动保持团结，而不是和早已存在的阶级或运动保持团结。我对这点的感受就是，如果法农能多活几年，亲眼目睹阿尔及利亚独立建国的最初几年的话，他的立场会是根复杂的，我认为他未必会继续待下去，可能会搬到另一个地区。因为许多新兴国家中所发生的状况就是，激进分子变成了国家系统里的执行人员，而这个国家系统大都没有演化出保有批判距离的知识分子阶级。有关团结最令人困扰的事情之一，就是你受限于自己对团结的说的程度，以及你可能轻易就被收编到权力的论述里。这是无法避免的事。法农来自激进分子的阶级，这些人后来变成了国家力

量的主宰和工具。

同时，批判的距离也有它很危险的地方，也就是真正的距离，允许你从一个有力的位置狙击各种滥权。我想的是东方的那种联盟异议分子（bloc dissidents），比方说〔波兰哲学家〕柯拉柯夫斯基（Leszek Kolakowski），他来到这个国家，斥责共产主义，让那些感恩的反共产主义者提供他们各式各样的学术和社会奖赏。在我看来那根本就不是我们所谈论的那种距离。还有其他一些形式是你在第三世界到处找得到的——比方说，在叙利亚找得到的伊拉克界议分子。这些例子中的问题就在于你让自己被一个国家当成棍棒来挥舞，而那个国家的兴趣在于利用你来攻击另一个国家。那是最常见的现象。但未必是国家，也可以是团体。因此对我来说，真正的问题是你在哪里做这些事——地方——而那就提出了诉求对象（constituency）的问题，以及你是否的确能以不同的方式来而对几种不同的诉求对象，并且回应他们所而对的问题。

就像我所说的，有些例子并不属于这些类别，那么就只是选择正确立场的问题。我自己从未真正必须以这种方式来面对团结的问题，55因为我涉入的那些理念——比方说，像是巴勒斯坦运动——唔，它们是输的一边，或至少是处于不利的理念。它们是五六十年代没有成功的解放运动遗留下来的幸存者，而且短期之内其实没有太大的成功希望，虽然我自己并未失去任何希望——也许这是我愚蠢的地方。

【访】因此你不用面对同样被收编的危险。

【萨】有些第三世界的团体和国家试图要收编我，但要抗拒并不是很难。甚至在巴勒斯坦运动本身，我也表明绝不会接受任何类型的

官方角色；我一向保持自己的独立。有时我担心那不是一种我承担得起的不负责任——多亏哥伦比亚大学的教授职位保障了我这种自由。但我认为那是正确的。

【访】你对诉求对象和知识分子的地位的说法，在我看来深具意义，尤其是想到像德布雷（Jules Régis Debray）这样的人刚开始时深深介入政治斗争，而现在则成了密特朗（François Mitterrand）的顾问。^①

【萨】对我来说一向有用的模式其实比德布雷的方式更为游离，他一向是在法国的体制外运作。他对玻利维亚人和古巴人所做的事情——现在回头看可能不太公平——那些事情的观光意味很浓厚。这种行动的模式像奥威尔（George Orwell）前往威冈码头（Wigan Pier），描写相关的事物，然后回到伦敦，为英国国家广播公司做事。^②我并没有什么地方可以回去，而且我对自己的所作所为也从未以那种方式来思考。我的感情和政治根源是在其他地方，因此我必须

① 译注：德布雷（1940— ）是法国激进分子、新闻记者，因为参加格瓦拉（Ernesto Che Guevara, 1928—1967）的游击队于1967年被玻利维亚军事法庭判刑三十年，后因法国总统戴高乐（Charles de Gaulle, 1890—1970）、法国作家萨特（Jean-Paul Sartre, 1905—1980）及国际人士的介入，于三年后获释，并于1980年代初，担任法国总统密特朗的南美洲关系特别顾问。

② 译注：奥威尔（1903—1950）本名布莱尔（Eric Arthur Blair），是英国著名的小说家、散文家、批评家，以小说《动物庄园》（Animal Farm, 1945）和《1984》（Nineteen Eighty-four, 1949）闻名。他的第一本反社会主义著作是1937年出版的《通往威冈码头之路》（The Road to Wigan Pier），报道自己于英格兰北部的失业矿工之间生活的亲身体会，并对当时的一些社会主义运动严加批评，文中充满了义愤。

投入一连串的事情。那也和个性有关：我的训练和兴趣都在所谓比较的（comparative）工作。^①我更感兴趣与跨越疆界的旅行——换句话说，是以水平的方式来旅行，而不是以垂直的方式在一个文化中来旅行。举例来说，比较文学让我感兴趣的地方正是那种跨越，还有反专业化和反地域性。这些事情，我想，都以某种存在的方式根源于一个人的背景和历史中；但我认为那种工作也涉及知识的倾向，总是能牢牢抓住我。我一向感兴趣的就是跨越文化和地域的边界、而且在那样的来来往往中建立起自己生涯的作家和知识分子。

【访】那也就是为什么流亡者的形象对你来说成为知识分子典型的形象。 56

【萨】阿诺德（Matthew Arnold）^②使用异类（alien）这个字眼来描述批评家：某个没有着根于阶级、而多少是漂浮不定的人物。对我来说，流亡者的意象是非常重要的，因为你到达这一点时知道流亡是无法逆转的。如果你用这种方式来思考，那么它就成为一个真正有力

① 译注：萨义德在哈佛大学接受的是比较文学的训练，并以此为豪，而他后来在《文化与帝国主义》中挪用音乐的“对位”（counterpoint）观念，提倡“对位式阅读”（contrapuntal reading），也深具比较的性质。这些都与他身为流亡者的处境密切相关。而流亡者对萨义德不仅具有字面上的意义，也是重要的隐喻：处于主流与权力核心之外的边缘位置，保持批判的距离。可参阅下文。

② 译注：阿诺德（1822—1888）是英国维多利亚时代著名的诗人、文学批评家和教育家，在《文化与无政府状态》（Culture and Anarchy, 1869）中宣扬文化的重要性。萨义德推崇的英国文化批评家威廉斯（Raymond Williams, 1921—1988）在1958年出版的《文化与社会，1780—1950》（Culture and Society, 1780—1950）中挑战阿诺德式的精英文化观。

的形象；但是如果你认为流亡者还能回归——能找到一个家——这个嘛，那就不是我所谈的事。如果你把流亡想成是一种恒久的状态——不管是字面上或知识层面上的意义——即使这是件难事，但也有希望得多。如此一来才是真正在讨论活动、无家可归，就像卢卡奇在《小说理论》(György Lukács, *The Theory of the Novel*)里所说的——“超越式的无家可归”(“transcendental homelessness”)——那可以具有一种特殊的知识任务，而我把它和批评连在一起。和流亡与无家可归一样，第三个对我来说很重要的术语就是世俗主义(secularism)——也就是说，在世纪、时间、历史中的世界，而不是在神学的或系统的或“托马斯式”(“Thomistic”)①高度理论性的世界；现在有许多左派知识分子被这种高度理论性的世界所吸引。

【访】这也就是为什么你所谓的“现世性”对你来说很重要。

【萨】是的，现世性是世俗主义的另一种说法，也再度与宗教性对比——顺带一提，自从我写了《世界、文本与批评家》(*The World, the Text, and the Critic*)之后，那种态度也变得普遍多了。比方说，最近《国家》(*The Nation*)刊出了一篇文章说，现在美国惟一的左派就是宗教。去年夏季号的《每月评论》(*Monthly Review*)就是讨论“宗教的左派”，修订了马克思有关“宗教是人类的鸦片”这种路线。根据《每月评论》，马克思对宗教的说法，其实意不在批评；相反的，他的意思是：宗教是一种力量。这类例子不胜

① 译注：此处指的是中世纪意大利神学家、哲学家阿奎那(Thomas Aquinas, 1225? — 1274)式的神学、哲学思想模式。

枚举。各式各样的例子显示以往的左派分子现在相信宗教上的另类（又名“解放神学”[“liberation theology”]）是最重要的事情。

我要强调的第四件事就是，我所谈论的本质上是左派的另类：那和有关社会变迁的特定看法密切相关。这也是为什么现在所写的大多数文学批评在我看来很无趣的另一个原因。显然我会读文学评论——那是我的领域，我在许多方面投入于此——但其中大多数对我来说几乎毫无意义可言。用葛兰西的字眼来说，那是对于阐释的阐释（the elaboration of elaboration）。如果你去掉一些像詹明信（Fredric Jameson）这样的人（他本人很聪明，但他的作品也是以复杂的模式呈现，而且是那么的理论化，以致有时会产生一种反政治的、而且在我看来是很宗教式的态度），那么真正有意思的作品就是游戏之作，如布鲁姆、波瓦里耶（Richard Poirier）、柏塞尼（Leo Bersani）或詹明信本人的作品，他们这些人无法真正轻易地纳入像解构批评或马克思主义这样的某种学派或系统。有时候我在历史学家和社会学家身上找到的养分，比我在同属文学批评领域内的那些人的作品还要多，因为那些人的作品本质上既是宗教式的（那种模式就是对神圣文本的评论，即使他们谈论的是修订经典之类的事），又是那么的精妙深奥、充满术语，结果根本就索然无味。

57

【访】詹明信的那种政治冲力就某个方式来说是政治的海市蜃楼……

【萨】我认为在詹明信的例子中，并不是那么像海市蜃楼。对他来说，政治是外加在我们身上的状况，因为我们生活的世界已经失去了它的超越性。换句话说，他对世界的看法本质上是怀旧的。他是海德格尔派（Heideggerian），或者托马斯派（Thomist），却没有超

越的主体，他自己知道这一点，而且以那种模式来运作——他像是失去某件东西的人，试图在抽象的历史中恢复它。但这其实并不是葛兰西和维柯以及其他人所说的那种历史的或世俗的世界。那是一种特殊的、晚期黑格尔式的愿景，这个愿景在我看来本质上并不是政治的。它的政治是为了补偿已经丧失的神圣，并没有直接介入历史或政治的进程，但同时它也深深介入法兰克福学派批评思想的整个传统。

【访】你如何把自己的历史观来对比这种宗教式的或目的论的愿景？如果没有像马克思主义所提供的那种历史哲学，人们又如何来思考历史问题或进行历史工作？

58 【萨】显然我无法提供一个有关历史的明快的定义，也提不出冗长的定义，但我说的是一种特殊的历史介入，完全在马克思主义的传统里，比方说，这种介入本质上具有地理的偏见，而不是时间的偏见。大多数在黑格尔传统内的理论家对历史的执著是时间性的，也就是说，对他们来说历史起源于遥远的过去的某一点，而从那一点开始每件事都成为可能。对黑格尔来说那的确成立，对早期的马克思来说那的确成立，对卢卡奇来说那的确成立。而且那种说法很有力，明白表达出渴望重新捕捉这种经验，呈现出一种宏伟的历史计划，不管这个计划是革命的、学术性的或其他的。但我所说的其实更接近于葛兰西的历史观，本质上是地理的和地域的，这种历史是由几个重叠的领域所构成，因此社会被视为众多活动在其中发生的领域。重复交叠、彼此竞争的领域这种看法对我来说比时间性的历史观更有趣，后者要回到先前的起源（*fons et origo*）——一个奇迹式的、源起的一

点。^① 因此，有可能把历史进程中的介入视为其实是一种集体的奋斗——而这种奋斗并不是由一个个人主体试图捕捉整个错综复杂的历史来赢取，就像狄尔泰（Wilhelm Dilthey [1833—1911，德国哲学家]）尝试要做的那样，而是一种集体的奋斗，其中不同的利益在特定的强烈的场域和彼此竞逐的领域中互动。最让我感兴趣的例证之一就是帝国主义，其中存在着宗主国地区和世界边缘地区之间的互动。另一个例子显然就是特定社会中不同领域——新兴的、宰制的等等——之间的阶级竞争。还有一个就是有关权威的争夺，我认为那不是以往历史的意义——也就是说，不是尝试决定当时某人如何回嘴，而是尝试研究一个阶级或一套利益中的权威机制。在这方面，有关历史进程的领域观或地理观，比起把原点设定在神圣的观念，更不可能被神学化。

【访】然而想要研究过去的那些个别研究者，面对的是一群文本，而且在处理这些文本时必须使它们彼此关联。如果你不用目的论或总体论的历史观，有没有什么其他的角度能让你来组织自己的计划，或者只不过是根据另一套利益/兴趣（比方说，你目前的政治关怀）来决定？

【萨】我认为人们的确是根据现今的关怀来组织个人的研究，这是毋庸置疑的；否认那一点根本就是不诚实。你因为各种当代的原因

① 译注：其实萨义德在1975年出版的《开始：意图与方法》（*Beginnings: Intention and Method*）中已经以来自维柯的启发，来对比（复数的）“开始”与（单一的）“源起”，并质疑后者的宗教性、独断性。萨义德后来又以来自葛兰西有关地理的启发，进一步阐扬此一观念。

而对一些事情感兴趣。那或许是为了职业生涯的晋升（从最底层开始），但也可能涉及你个人的系谱，就像福柯所说的，你在特定领域中的归属感。或者就许多女性主义作品的例子来说，这和性别区隔的建构这整个问题有关；那是第三个例子。第四个例子——也是我认为最有趣的例子之一——就是揭露在历史中通常隐而不现的种种认属关系（affiliations）。不只是彼此之间正常相属的文本之间的关系（比方说，在面对英国文学经典时，研究者的计划变成要寻找另类的经典）。这没有我所提的问题那么有趣，也就是：这些文本是与什么相关，所以促成它们现在的情况？只是说，“嗯，我们真正需要的是另类的经典”，这样是没有用的。我们需要找出的是：在产生所谓“英国文学”这种东西的社会和历史的进程中，是什么因素造成了这个经典。那只是一种例子。而我在《东方学》（*Orientalism*）试图要做的正是那个。

我猜想你可以说一个计划来自两个平常并不相关的事：一个是当代世界中那种聚合的政治关怀，另一个是对于什么产生这种情况具有真正的历史好奇。而且你必须以有意识的、理性的方式来执行，运用来自过去的几股力量来促成现在的转型。

【访】你能不能更明确区分你的认属观和传统马克思派的意识形态理论，这种理论主张存在着一种双层结构：一群文本在一个层次上，而这些文本由另一个多少更“真实的”或“物质的”层次所间接决定？

【萨】我不喜欢这种双层的观念。我们所处理的是历史证据，因为文本以许多不同方式来表达、含纳或具现这种历史经验，所有这一切都

在这个过程中互动，而这个过程我认为比单单说文本在上面、现实在下面要来得复杂许多。你不能把文本当成某种分离的东西来讨论。分离的状况甚或历史的特殊性，以及完全自主完整的因素（这是—些结构批评者试图要肯定的），两者是不同的。我认为其中有一种交易（commerce），或者你可以说是一种交流（exchange，我讨厌“对话”[“dialogic”]这个现在风行的术语）。因此我们真正谈论的是许多的层次；而那也正是我使用地理比喻的要点所在。你拥有的是一种交流，在其中有些文本似乎居于自己的一个层次，而有些只是被视为—种垃圾文学等等。因此，它是多层的，而不是双层的。一旦你认知了那—点，整个有关文本和世界的那种令人很不满的区分就不再有趣了，失去了激发争议的力量。

60

【访】因此，那是一种实用的区别，而不是一种知识论或本体论的区别？

【萨】那是一种假设性的区别。但在我看来更重要的问题似乎是：文本是在哪里产生的？这里再度强调的是地域。而目标显然就是尽可能将地域解放出来，以供讨论、分析、竞争。这不只是一种知识的隐喻，也是一种政治的隐喻。那和占领一块领域而不准人进入完全无关。所有涉及圈禁、限制等等这些观念（这些在我想来是内在于牧师、教师等的专业论述），对于批评事业都是有害的。

【访】这就提出了在女性主义中出现的很有力的许多问题，因为女性主义被以下这个事实所定义：它以很特殊的方式存在于领域之外。女人所处的世界把她们贬抑为“卑劣”的种姓，以致被她们的宰制文化所排除；因此，女性主义的部分重责大任一直是要挖掘出女人

的历史——从前遭排除、隐而不现的人、文本和行动。同时，一向存在的观念就是：除了这个复原的阶段之外，还有另一个更艰难的阶段，也就是要负起更主动的责任来选择、创造新的社会形式，这意味着要以积极的意义来捍卫价值和选择。

【萨】的确如此——比方说，60年代的黑人运动就像女性主义一样——在运动早先的那些阶段中，试图要把过去隐藏或不被承认的领域释放出来，通过学术和批评工作，以及政治组织，赋予它前所未有的某种可见度和某种地位。而下一步则是双重的。一方面你要肯定你所发现到目前为止那些被压抑的认同所具有的价值。然而，一旦这么做，你就得面对像第三世界的本土主义（nativism）这类现象。同样的情况也发生在许多女性主义的工作中，以致肯定女性主义经典所具有的价值变成一种风潮。但对我来说更有趣的是把那个经验整合到社群的共同经验。分离主义（separatism）是第一个情况，但下一个问题则是：你如何在充满分歧的世界中把新价值整合成一个想像的社群？与此时争战不休的特殊认同的问题相较，这涉及更普遍的问题。许多女性主义写作的前提根据的是这个观念：女性主义的角度给你一种阿基米德式的支点^①来观看历史。但这种阿基米德式的支点是并不存在的，你总是涉入政治。因此，比方说，许多女性主义没有能力处理种族的问题，以及种族的重要性时而超过性别的问题。在某些情况下，是性别更重要呢，还是种族更重要？除了只是肯定价值和偏好之

① 译注：“an Archimedean point”，据说古希腊的伟大数学家阿基米德（Archimedes, 287? — 212 BC）曾说，“给我一个支点，我就可以移动地球。”这种说法的先决条件是在地球之外找到一个（超然的）支点，而这是不可能的。

外，还有其他重要事情和优先顺序。

【访】的确，你所提的以往那种女性主义很强而有力，而且当前在学院内相当得势，但它并不是惟一的一种。

【萨】是的，它绝不是惟一的一种。有一种很带有进步色彩的女性主义，深深介入政治——比方说，巴雷特（Michèle Barrett）。^①

【访】正是，巴雷特，以及许多英国女性主义者。

【萨】是的，但美国女性主义者则不多，至少就我所知并没有很多。当然是有一些，但我要说，她们这个团体沉寂得多。

【访】法国—美国这个轴心在这里的学术界声势浩大……

【萨】是的。但不只这样，性别的问题被以某种方式形上学化了，而且被心理学化了，因此，政治的面向和历史的面向——这些在英格兰已经产生了一些真正特殊的学术成果——在这个国家却比较不为人注意。也许法国的影响与这有关。我不知道，那当然是可能的。

【访】也许我们可以转向另一个有趣的领域。在《世界、文本与批评家》中，你主张批评家的主要关怀就是要让人注意到促成文本的那些权力和权威的现实。在我看来似乎我们已经踏上了一条不归路，而我们所踏入的世界里的文化权威——因此间接地也是政治的权力——握在大众媒体技术人员的手中。果真如此，你认为批评家重要而且决定性的角色，就是探索产生媒体文化的权威与力量的种种现

① 译注：巴雷特是英国伦敦大学教授，著名的社会理论家，专长为意识形态、美学、性别研究与后结构主义。

实？这也是有关课堂政治（the politics of the classroom）的问题——是不是至少就某个程度来说，我们不该教导有关媒体的辨读能力（media literacy）？

- 62 【萨】过去七八年以来，我一直觉得在你所谓的课堂政治那个领域中存在着很大的问题——也就是个人在实际教学中要做些什么（相对于一般有关教学的理论性说法）。对我来说极有意义的一件事就是，我所写的东西和我所教的东西几乎完全无关，因此我发觉自己所教的大都是标准的课程——英国文学和比较文学里的必修课程，以及像文学理论这类东西。我大约在十七年前，也就是1960年代末期，开始教理论，当时没有人在教；但现在理论已经占了一半的课程，也成了一种标准的東西。然而，我现在正在写的那两本书，一本是有关知识分子的角色，从我先前所说的那种角度，针对不同传统中的知识分子进行历史和政治的研究；另一本是有关文化与帝国主义的关系。那些东西是很难纳入课程里的。^①

接着出现的就是通俗文化的问题。并不是通俗文化没人谈；因为的确开了很多有关通俗文化的课程。你刚才说，媒体的重要性和政治再现的重要性深具意义，这种说法我并不反对，因为媒体本来就是如此。媒体代表了一种合法化的论述，而那是极为有力的——涉及巩固、权威和某种类型的合法性。我认为要直接正而处理这个问题是很糟糕的，因为你会陷入术语，和一种即刻满足的研究中——因为你所

^① 译注：前者是1994年出版的《知识分子论》，后者是1993年出版的《文化与帝国主义》。

看到的那些事都相当容易吸收，然后你去解构它们。我的感觉是，如果可能的话，应该试着运用现存的课程结构——比方说，英国小说或17世纪抒情诗的课程——而运用的方式日后可以用来处理我们所生存的媒体环境。那也就是为什么像威廉斯的《乡村与城市》(Raymond Williams, *The Country and the City*) 这样一本书会如此重要。因为他把英国文学的标准课程放入都市和乡村阶级之间的冲突或辩证的一种社会脉络。我认为那种取向比每每直接处理通俗文化的方式更有意思。你是把学生转向某种媒体的辨读能力与批评——而只有少数人能真正发展出那种能力与批评，因为大多数的学生其实感兴趣于适应 63 体制，而不是去改变体制。试图教育出能够走出去并改变世界的学生，我对此很怀疑。对这点我是很反独裁的。我对开山收徒不感兴趣，我不要别人像我一样，我感兴趣的是不同的人。给人小小的工具箱，里面装着一些陈腔滥调和方法，能让他们拿去用，我对这种事情没有兴趣。有鉴于这一切，我对课堂上如何处理媒体问题，采取的是很保守的看法；相反的，我试图通过写作，当然也借着上媒体，来面对这个问题。

【访】 我理解你在面对通俗文化的陈腔滥调时心里的不情愿。在我看来，问题似乎是如何用一种政治上有意思的方式来谈论陈腔滥调。或许，那不是直接面对【美国电视连续剧】《豪门恩怨》(*Dallas*) 和《朝代》(*Dynasty*) 的问题——也就是以内在的方式来分析它们——而是把它们放在文化中的其他文学和历史的文本旁边，来探索促成它们的那些权力现实。

【萨】 是的，但你没考虑到的是经典的情况，你所处理的是一种

权威，一种文化合法性的认知，一种同意，而那些迥异于电视连续剧那种轻易的商品消费模式。把它们混为一谈是很危险的。它们执行的其实是两种很不同的功能；除非你了解这些功能是什么，否则我认为不该把它们彼此同化。我认为不能以“解构”《荒凉山庄》(Bleak House)这类经典作品的同样方式来“解构”《朝代》或《豪门恩怨》。所以你要如何处理它们呢？在我看来，一个有趣得多的方式就是来看形式本身的社会学，来看媒体聚合体的建构、这个产业以及所使用的正式工具，而你知道，这些构成了一部极复杂的机器，却被化约成简单的目的：使人平服，把日常生活去政治化 (the depoliticization of ordinary life)，以及鼓励、提升消费者的胃口。这就是媒体所有的重点之所在，与它同时存在的就是一种价值系统所隐含的诱惑，说共产主义是邪恶的，美国是美好的地方，每个女人都可以成为[女明星]琼·科琳丝 (Joan Collins) 等等。我想是不是最好能以影射的方式来处理，处理这种事情的方式是否其实不该来自很严肃地研究文学的历史和社会学，而是把它放在更宽广的政治和社会脉络中，而这些经常是被排除在教室之外的。至于你如何去做，则是另一回事。我必须说，我自己并没有解决这个问题。

我认为诡异、有趣得多的就是媒体所呈现的新闻，或者在所谓的新闻或纪录片节目中对现实的观感。而运动的呈现也一样有趣。[美国著名的社会批评家]拉奇 (Christopher Lasch) 曾经针对运动的景观写过很有趣的作品；但要做的事情还有很多，我认为人们把太多注意力放在这些连续剧上，而不是放在对于其他文化的再现、现实的再现、社会变迁的再现、恐怖主义的现象上——这些都极为有力，而且

几乎完全欠缺分析的观点。媒体和国家之间的合作在我们这个时代中很特殊。我认为那会定义未来的政治。

【访】当前的一个例子就是对于南非的报道，集中于焚烧、殴打告密者，而相对地排除了国家的暴虐，其实那些暴虐在其他地方进行着，而且已经以有系统的方式进行了很长一段时间。

【萨】是的，那是一个很好的论点。

【访】借着把媒体的问题连接上第三世界知识分子的问题，我们可以观察到一种全球性的语言革命，以致目前西方工业世界对知识享有完全的垄断……

【萨】不是完全的垄断，那其实是高估了。其中的一个危险就是有人会说：“唔，既然已经这样，所以我们还是加入吧。”不过根本不是如此；但那就是一般的反应，而且第三世界中的政治精英和这种高估之间强有力的共谋关系是很有趣的。第三世界中有很多人会去想像存在着一种媒体垄断，经常（但并不总是）可以和它合作，因为他们喜欢它。我无法讨论整个第三世界，但第三世界中有一部分我很熟悉，如果你去看看的话，总是可以发现相当重要而且影响重大的一群人，深深介入于了解他们自己情况的问题，他们自己在世界上认同的问题，同时完全能采用在宰制他们的核心国家中找得到的批评工具。那种情况现在不再那么罕见了。以拉什迪（Salman Rushdie）这样的人为例，他来自印度，却住在英格兰。他的情况和流放、流亡有关，但他的处境其实远超过个人的层次。他能以世界的语言来写作，而且把那个语言翻转过来对抗它本身的权威和巩固的来源。因此我认为这才是我们真正要看的，我们不该认定战役已经结束，这样大

家都会沉溺于 [美国女明星] 摩尔 (Mary Tyler Moore) 了。

【访】我认为这又是一个很重要的提醒，尤其是在女性主义面对正统拉康 (Lacanian) 观念中有关象征的看法时，他们把这种象征视为无所不包。而它的效应——如果不是意图的话——就是女人在文化中所扮演的 (虽然经过不断压抑但却) 很坚韧的角色变得隐而不见、因而被抹黑了。它忽视了在整个历史中，不同团体和世界上不同地方，女性对宰制团体一直不断爆发出来的反抗。

【萨】一点不错。就某个意义来说，在处理认属的问题时最有趣的工作就是找出反抗能量之所在，而反抗一直不断爆发，各处都找得到。我一向都说，知识分子的角色就是对立——那并不意味着你什么都反对，而是说你涉入研究 (而就某个程度来说，提升) 对于所有这些总体化的政治运动、建制、思想体系的反抗；依我之见，拉康的体系恰好是这样的思想体系。而且我认为，在这个领域中所看到的不平坦与异质性，必须是所有这一切所要肯定的重点。如果你要认定有某种方式来了解现实的整体，那你只是提升了这种总体化的过程。比方说，费什 (Stanley Fish) 在谈论“专业主义”的时候就试图那么做。每件事都变成专业主义的一部分，就像对福柯来说每件事都是监禁的社会进程的一面。所有这些系统一再自我肯定，以致每一条证据都变成整体系统的例证——而这些系统其实是敌人。

【访】它们能产生一种默认 (quietism)。

【萨】不只是默认，而且——就批评费什的人的情况看来——它们能引发许多相当陈腐的讨论。有时默认是其中最不危险的。比方

说，阿多诺（Theodor Adorno）的“完全掌理的社会”（“totally administered society”）的观念，产生了某种内在的默认，而那本身是一种反抗的形式。它是很仔细地形成的默认或认分，但默认和认分是对那种攻击的反抗。然而在其他情况下，其实问题只在于：“我如何能使系统为我工作？”那是很不同的。

66

【访】也许这里适合提出大学的政治（the politics of the university）这个议题。批评家自己又身为学院人士、存在于学院中，这种关系你感觉如何？去年美国大学突然再政治化的情况，你有何看法？

【萨】大学是一个非常矛盾的地方。无疑地，大学里存在着有关功能、权威、工作风格的极强有力、牢不可破的上下层级。而美国的大学和集团之间的关系，以及大学和国家之间的关系，很少受到应有的严格检视。原因之一当然就是每个人都忙着去做那些事，而过了一段时间就把矛盾的存在当成环境的一部分，视为理所当然。我就是这样。我介入其他一些对我来说似乎更重要的事情。对我来说，坦白告诉你，大学是个特权的场域。

至于大学的政治化，以及对南非种族隔离的谴责（这是美国现在举国关注的焦点），在我看来多少值得怀疑。当然，那在我看来是重要的、好的等等。怎么能反对它呢？即使里根也不反对它！那就有些不太对劲了。但同时发生的——这种情况在这个社会很普遍——就是专业的政治（the politics of specialization）接管了。因此，如果议题不只是南非，而且也是南非的系统和其他排外系统之间的关系，南非所代表的那种排外和种族压迫的历史，以及一整套的共谋关系（而不是大学和在南非做生意的集团之间的关系）——嗯，这些议题全都没

被列入考量。对我来说最完美的例子（你大概猜得到），就是南非和以色列之间的关系。根本没人谈论这项事实：存在于南非和另一个社会之间最大、最有力的有机联系，就是和以色列的联系。那不是意外。而在大学中，那涉及高度专业化的观念：政治是什么？知识分子的角色是什么？哪些是“被认可”的政治议题？那不是我拟想的政治化。我认为政治更涉及连接那些在正常情况下彼此之间没有关联的事情，更涉及检视通常是放在柜子里的那些禁忌，而并不是只处理那些被认可的事情，只因为它们被认可了。

【访】就某个意义来说，像种族歧视和核战争这样的议题的确是“容易的”议题，因为很少人会真正赞成种族歧视或核子大屠杀，但同样的我们也可以说，我们去年在美国校园看到的那种抗议（可能会再次看到），能够开启许多事情让我们检视，至少是在局部的层面：大学评议会的运作，董事的权力。由于你最近对比了60年代政治运动的乌托邦思想和你觉得现在需要的那种行动，因此看来特别有意思的就是去年的那些行动在它们的组织、筹划和对媒体的认知等方面，有别于60年代的校园抗议。

【萨】毫无疑问地，你所指称的60年代的抗议和晚近运动的各个方面存在着惊人的差异，而且值得我们留意。但我依然要说，必须寻找宰制的历史关联在政治抗议上所留下的印记，而你在大学里能看到的地方之一就是我所谓专业化的这种特定风格。观察大学是一回事，而实际去做也很重要——去分析大学在知识组织上所扮演的角色，在提倡某些种类的社会目标（相对于其他的社会目标）上所扮演的角色，并且检视大学和集团之间的关系。我并没有试图要大事化小。

但我所谈论的是一个大的框架，涉及政治参与的整个问题，那牵涉到社会变迁以及一种政治系统和另一种政治系统之间的关联；我不认为那些议题真能在大学所提供的脉络里提出来。我说过，大学是个高度矛盾的地方，而且我依然不相信大学是能发动重要社会运动的地方。有些事情在大学里是可能的，某种的反省和研究，但在那之外，由于这个社会里的大学不是国家机器的一部分——它们不像许多欧洲国家或第二、第三世界的大学那样，是政治系统的一部分——因此出现了一种不同的大学风格。对我来说，它基本上是有吸引力的。我不是想说我宁愿待在大马士革的大学，我当然不愿意。我只是说某些方面的事情在这里是可能的，而其他方面事情是不可能的。

68

但我要表达的重点就是，在我看来那些抗议已经有和更大的议题同样排外的情况——所谓更大的议题就是把种族隔离视为与南非有关的单一现象，而不代表或连接上其他同样的关系，比方说，以色列境内的犹太人和非犹太人之间的关系。

【访】我们回顾哥伦比亚大学的封锁，有意义的地方似乎是有许多没什么政治经验的年轻人，能遇到介入更具争论性议题的那些行动分子（比方说，反对美国在尼加拉瓜的政策），而且开始走出大学。

【萨】当然。我确信当时的情况就是那样。但我表达的方式广泛得多，而且可能有些粗糙。

【访】即使是在60年代，学生的反叛也是迟到的，是在民权运动之后很久才出现的。

权力、政治与文化

【萨】大学是一个迟到的地方。也许它应该如此——作为一种过滤器，在这里事情很晚才会出现，而不是一开始就出现。

访问者：亨齐 (Gary Hentzi)、麦克林托克 (Anne McClintock)

1986 年刊登于纽约的《批评文本》(Critical Text)

第四篇 处于公众生活十字路口的 文学理论^①

“处于不同文化之间的这种感受，对我来说非常非常强烈。我会说，贯穿我人生最强烈的那一条线就是：我总是处在事情之内和之外，从未真正很长久地属于任何东西。”

69

——萨义德

萨义德的作品代表了一种新的、强有力的、尤其是对立模式的“实用批评”。萨义德在文学理论之内发出怀疑的声音，总是提醒文学理论研究的习惯策略是多么不切实际，因为它们与理查兹 (I.A. Richards) 相关的较老式的“实用批评”一样，把文学和批评与更宽广的社会实践区隔开来。批评家把“文学性”

① 译注：本篇的访问者萨鲁辛斯基 (Imre Szalusinsky) 为澳洲学者，当时获得傅尔布莱特奖助金 (Fulbright scholar)，于耶鲁大学研究及任教一年半，并利用这段时间走访当时在北美的九位代表性文学与文化批评家。此系列访谈的方式是询问这些人的文学与文化理念，并请他们解读同一首诗 (美国诗人史蒂文斯的《不是有关事物的观念，而是事物本身》[Wallace Stevens, "Not Ideas about the Thing but the Thing Itself"])。访谈录后来结集出版为《社会中的批评》(Criticism in Society [London: Methuen, 1987])，此篇即是其中之一。

权力、政治与文化

（“literariness”）或“美学”当成可以独立出来的感应，向正式的理论化开放，以致把文学和自己边缘化了；而且由于他们未能看出文学——以及批评——是置身于更广泛的权力和行动的场域，以致有意无意之间为了统治阶级权势的利益而服务。萨义德写作的方式是反对那些批评模式（像如解构批评），因为那些模式倾向于以纯粹的理论意识未取代批评的或反对的意识。

——萨鲁辛斯基

【访】我第一次遇见你是在耶鲁大学的课上，我原先以为你像我一样，说英文会带口音。

【萨】那我也做得到。

【访】但你这样的纽约人物让我惊讶：都市化，而且很同化。总之，你的生平必然让人觉得很惊异。我想听听一个巴勒斯坦难民如何变成哥伦比亚大学的英文教授：我想绝不是一蹴可就。

【萨】把我形容成难民很可能有些夸大其辞。我出生在耶路撒冷。因为家族事业的缘故，我们住在耶路撒冷和开罗，虽然1948年之后，我们其实是定居埃及。由于这些迁徙，我上过许多学校——我们也在黎巴嫩度过一些时光，因为我家在那里有个避暑的宅院。因此当我在1950年代初灰头土脸地离开埃及前往美国时，大约已经上过九所学校：我上过一所殖民地的英国私立学校，因为总是闯祸，他们就叫我不用再回去了。十五岁时我来到美国，在一所住宿学校待了一两年，然后上普林斯顿大学。我的家人留在中东，因此我夏天就回中东，但现在我家族中只有我一个人住在这里。

70

因此我的背景是很诡异而奇特的，而且我一向都意识到这一点。我们虽然是巴勒斯坦人，却是英国国教徒（Anglicans）：因此在伊斯兰这个大环境中，我们是少数基督教徒中的少数。再加上由于我父亲早年待在这个国家（他在1911年来到美国，待了大约九年的时间），我们一直有到美国的出路，而且由于宗教和文化的的原因，也有到英国的出路。因此，英国和美国是我的替代之地（alternative places），而我从小就说英文和阿拉伯文。我总是有一种局外人的诡异、奇怪的感受，而随着岁月的流逝，也有一种无处可归的感受：基于许多明显的

原因，大都是政治的原因，我不能回巴勒斯坦；我不能回自己成长的埃及；而现在我不能回黎巴嫩——我母亲现在住在黎巴嫩，我妻子也来自黎巴嫩。我的背景是一连串的错误和流离失所，从来就无法恢复。处于不同文化之间的这种感受，对我来说非常非常强烈。我会说，贯穿我人生最强烈的那一条线就是：我总是处在事情之内和之外，从未真正很长久地属于任何东西。

我研究文学，是因为我一向就对文学感兴趣，也因为在我看来与文学相关的事物——比方说，哲学、音乐、历史、政治学、社会学——能让人对许多其他的人类活动感兴趣。这种生活对我来说很棒，我连一时片刻都没懊悔过。其实一直存在着另一个选择，就是去做生意，那是我的家庭背景，但对我来说那从来不是一个真正的选择，因为在中东做生意真正的社会和政治背景总是具有一种统治阶级的形式，而我多少已经离开了那个阶级。

71 【访】你在巴勒斯坦民族议会的议员身份包括了什么？

【萨】除了象征的意义之外，其实什么也不包括。我是在1977年被那个议会主动选为独立议员——我和任何官方团体都没有政治牵连。1977年我到开罗参加过一次会议，在那里待了四天左右。之后的会议我都没出席，一直到1984年11月的安曼会议才参与，而那个高潮式的会议弥合了巴勒斯坦运动内都的分裂。我在那里待了两天，主要是为了凑足法定人数。就任何的意图和目的而言，我都不是活跃分子。

【访】谈到流离失所：如果巴勒斯坦人能达成他们独立建国、重回故土的期望，你会留在美国还是回到巴勒斯坦？

【萨】 那个问题我想了很多。我从前认为自己会试着回去。我其实来自巴勒斯坦的西耶路撒冷：那在 1948 年之后一直是以色列的一部分，我觉得自己不是很轻易就回得去那块市区。现在我真的认为自己身上有着很强烈的流亡的观念和感受，所以我怀疑能不能借着那一种回归来平抚。

总之，我不确定自己相信在刚开始时该有个分治的巴勒斯坦。我已经不再认为政治问题的解决方式就是区分成更小块、更小块的领域。我不相信分治——不管是在政治的、人口的层次，还是所有其他知识的、精神的层次。分割成一小块一小块的社群，这整个观念是完全错误的。任何有关纯粹的说法——某某领域本质上是巴勒斯坦人或以色列人的故土——对我来说简直是完全不能成立的。我当然相信自决，因此如果人们想要那么做的话，应该可以那么做，但我看不出自己有必要去参与。

【访】 在阅读《巴勒斯坦问题》(The Question of Palestine) 时，我发现的事情之一就是勇敢的立场：你是这整个辩论中极少数特殊的评论者：一方面你在描述犹太复国主义对巴勒斯坦人的意义时毫不妥协，另一方面却一直坚持巴勒斯坦人和以色列人的命运彼此牵连，无法分隔。那么此时此刻现实的结果如何？

【萨】 此时此刻除了持续恶化的冲突之外，其实没有太多可以期

72

盼的。我对阿拉伯和巴勒斯坦的情况知道得很多，而且我认为在那里漂浮、无望、不定的感受很强烈。我并不认为一般人已经放弃了——那些人的韧性很强——但我们真正历经的是领导的危机，加上一个特别不幸、不公平的非常时刻：所有情况都对我们不利。美国的角色、

苏联的角色、其他阿拉伯人和以色列人的角色：所有这一切凑起来都不利于在不久的将来出现任何有意义的解决方式。

但就中程到长程的未来而言，有趣的是有些以色列人和巴勒斯坦人用类似的路线来思考，而那也正是我先前提过的那种方式：反对分治的观念，而试图实现一个民主的犹太/巴勒斯坦国。吊诡的是，其中有许多是由于像 [犹太教牧师] 卡亨 (Meir Kahane [1932—1990]) 者流所提出的问题，说什么你们不能有一个民主的犹太国家：那令人心寒，也让人觉得很难处理。我很感兴趣的就是耶路撒冷前副市长班凡尼斯提 (Meron Benvenisti) 最近的一篇文章，他的结论和我一样：我们实在不能主张民族分离，因为我们的生活在许多方面都密切相连，而在此时此刻主要是由于一个族群宰制另一个族群。但一个分离、差异的政体这整个观点是在曲解公理正义，也曲解人们以往相信这是自由主义而且是伟大的社会实验。

那也就是来来之所在：随着时间发展，根据真正相互依存的经验所产生的社群观念得以演进，而不是梦想着把其他人和一半的现实关在门外的那种社群观念。军事思想的原则在犹太民族主义和阿拉伯民族主义的复兴中都很强烈，必须顺其自然发展，如果到头来没有摧毁一切的话，也会完全崩溃而且无效。一直要到军事手段无计可施的情况昭然若揭——我们可以想到黎巴嫩经验对以色列人、黎巴嫩人和巴勒斯坦人所显示的——否则我们在人民生活中就会看到这种可怕的沉沦。不过我很乐观，可以说对我儿子那一代很乐观。

73 【访】你身为巴勒斯坦人的行动主义者，想必在某些方面会使你在美国这里的文学批评家的工作更难进行。我心里马上想到的两个理

由就是：第一，不只是由于犹太复国主义的宣传，也包括其他的宣传，造成此地的大众心中把“巴勒斯坦”和“恐怖分子”画上等号；其次，很多你来往、亲近的人士——包括哈特曼（Geoffrey Hartman）和布鲁姆（Harold Bloom）者流——都是犹太复国主义者。而有关这个议题的**任何**感情都会立刻恶化为激昂澎湃的个人感情。因此，这有没有使你作为文学批评家的生活更为困难？

【萨】正确的说法是，我们得说只是稍微困难。如果用两个民族之间相当血腥的斗争这种大角度来看，那么我不得不经历的事相形之下其实是很温和的。显然，如果是因为敌意或恐惧而拒绝人，那么就错失了一个人的某些方面。以布鲁姆为例，他许多年前曾经告诉我，他的那些观念是长期以来杰保汀斯基/以色列右派（Jabotinsky/Herut）的观念。他是右派中的右派，但那并没有妨碍我们来谈论它。我和哈特曼从未讨论过。我记得1982年夏天，我们一起在批评学院（School of Criticism）时，我有点受伤的感觉，因为当时我整个家族和我太太的家族都在贝鲁特遭到围攻。但他没有向我表达过一句同情的话。显然我什么也不能说，而他也什么都没说。在个人的层面上，那类事情令人困扰。和特里林（Lionel Trilling）的情况的确是如此，他是很亲近的朋友，而且是很慷慨大度的同事，但我们生命中的某个部分却被遮盖了起来，不能讨论。因此你总觉得缺了什么。

在更公共的层次上，身兼巴勒斯坦人和文学批评家这种观念对某些人来说是矛盾的：一个人不可能身兼这两种身份。对其他人来说，我发现看到某个理应是恐怖分子的人士言行举止竟然相当文明，这是

一种令人惊悚而且很奇怪的愉悦。我举个令人印象深刻的例子。有一位我在某次政治聚会中遇到的犹太裔心理医师来到纽约，待在相距甚远的下曼哈顿格林尼治村，却坚持要到我家来拜访我。她搭了一个小时的地铁上来，但停留不到五分钟就说：“我得回去了，我还有另外一个会。”我就说：“你为什么要来呢？”她回答说：“我只是要来看看你生活的方式。”她要看看一个巴勒斯坦人住在像纽约这样的城市到底是什么样子，这对她来说是件怪事。我弹钢琴，也做其他类似的事，这让她很感兴趣。^①

这部分最糟的一面就是你清清楚楚知遇人们之所以攻击你，为的是他们心目中近似犹太复国主义的观念。但最恐怖、惨酷的讽刺则是[犹太裔美国作家]欧吉克（Cynthia Ozick [1928—]）著流和《新共和》（New Republic）杂志的读者群经常把我视为纳粹那样的人，那是最令人气愤的讽刺。

【访】乌达（Alex Odeh）的遭遇显示了在美国这里来谈这个理念可能有多危险。^②

【萨】我接到过死亡恐吓，有人侵入我办公室，有人想闯进我家，这类的事很多。但即使在我们生活的世界——非政治的和文学的

① 译注：萨义德住在纽约市上曼哈顿哥伦比亚大学附近的公寓，与下曼哈顿有相当一段距离。

② 原注：乌达是美国—阿拉伯反歧视委员会（the American-Arab Anti-Discrimination Committee）加州分会会长。1985年10月11日，他被绑在办公室门口的一枚诡雷炸死。事发前一晚，他出现在当地电视台的谈话节目，否认阿拉法特涉及1985年劫持意大利阿奇里·劳罗（Achille Lauro）号游轮并导致一名美国男子死亡的事件。

世界——那种情况总是悄悄潜入。美国的犹太人委员会针对我的《世界、文本与批评家》(The World, the Text, and the Critic) 写了一篇书评，其中把我使用的“世俗”这个字眼分析成其实意味着阿拉法特的“世俗的民主国家”，并进一步引申说这其实意味着要犹太人死，因此萨义德是个恐怖分子等等。

【访】我记得去年我给你看我和弗莱 (Northrop Frye) 及德里达 (Jacques Derrida) 的访谈录时，你的反应是：“如果他们的问题是走遍全世界而且总是发现自己的观念已经在那里迎接他们，那么我的问题就是走遍全世界而且总是发现对我政治立场扭曲的图像在那里迎接我。”请讨论一二。

【萨】这很令人困扰。通常我到某地演讲，就会出现一大群人，总是存在着安全问题。即使我要谈的是某个文学的或显然不是政治的主题，但总是存在着暴力的危险，可能会有人从观众席上站起来朝我丢东西或开枪。

那是个问题，而你没办法有私生活。我经常上媒体，而且在媒体世界中相当有名，因此个人的隐私和观念就完全失控。换句话说，我不只是发现那些观念存在于那里，而是发现整个体制已经按照它自己的想法来接收并且处理它认为是你的观念——不管是从同情或敌对的观点。要很努力才能控制自己，不要绝望地走开，因为很难突破而能进入类似与别人交换意见的那种情况。不管你面对的是阿拉伯听众或美国听众，情况总是一样。但有趣的是，如果你是和以色列人交谈，而不是和美国的犹太人甚或欧洲的犹太人交谈，就会产生某种活力。而对以色列的犹太人是很有意思的，因为存在着一种共同的经

75

验，虽然那当然是一种敌对的经验，然而却是你真正能去谈论并且处理的事。

从冷静的政治观点来看——以及从哲学和诠释的观点来看——最有意思的就是看到人们谈论那些并不是政治的事，而且看到巴勒斯坦问题如何介入其中。这个国家的情况就是这样：对某类的思考者来说，所有如自决、人权等等的问题都会随着以色列命运的转折而修订——有时是暗暗修订。做这种观察很令人着迷，而且其中的大挑战之一——并不是说我已经成功地逃过了这种挑战——就是对这种事情、对原则的问题维持一贯的立场，不会因为观众友善并且期望你做别的事情，你就有所扭曲；而且也不能有所例外。因此，如果你反对某种宗教的疯狂，那就不只得包括基督教原教旨主义和犹太教原教旨主义，也得包括伊斯兰教原教旨主义。尽管我公开表达了相反的看法，但人们依然认为我是伊斯兰的大辩护者，那当然是胡说八道。我是很无神论的。

【访】请教你一个有关你早期的康拉德（Joseph Conrad）研究的问题：你的殖民主义经验是不是把你带到这位作品和生涯都深深涉及整个殖民主义问题的作家？

76 【萨】一点不错，我十来岁时第一次接触到康拉德，就某个意义而言，我觉得读的并不是我自己的故事，而是以一种萦绕不去、令人入迷的笔法，把我生命中的点点滴滴聚合而写成的故事。自那之后我就上钩了。我认为，他不只是伟大的小说家，而且是伟大的寓言作者。他具有一种特殊的视野，而我每次阅读时那种视野都会加强，以致我现在阅读他时都几乎难以承受。

【访】像《巴勒斯坦问题》和《采访伊斯兰》(Covering Islam) 这类的计划，代表了你有别于你更严格的文学—批评事业的努力吗？

【萨】愈来愈少。我曾经有段时间想要写像《巴勒斯坦问题》或《采访伊斯兰》这样的东西，而且几乎全然着眼于和文学毫无关系的读者。但如果你读过这些书就知道，我引用某些文学的文本、文学的技巧、诠释的材料，这些教了我许多有关观念传递、形成和建制化的方式。

无疑的，一直到大约五年前，我过着甚为精神分裂式的生活。当时我依然限制在，或者说自我限制在，学院式的英国文学研究，所以一直在教英国小说或 18 世纪这类课程，而教学的方式和我真正的知识关怀几乎没什么关系。我认为过去三四年来，我把课程和教学方式设计成虽然不是在做明显的政治事务，但我对比较文学的兴趣让我有可能处理比较贴近我真正关怀的事情：比方说，知识分子的问题，文化与帝国主义的关系，世界文学、历史、社会与文学的相互关系。在这些方面我感觉好多了，也感觉自己所做的事情更为整合。

【访】等一下我也要提出一部分相关的事情。但是像《采访伊斯兰》这种计划揭示了你想受乔姆斯基 (Noam Chomsky) 影响的那一面。能不能描述你的作品和乔姆斯基的作品之间的关系？

【萨】我认识乔姆斯基大约二十年了。他是很崇拜的人。我们彼此有很多不同之处，但我认为他对于知识的投入，渊博的学问，有能力不被任何种类的专业主义——不管是哲学的、数学的或新闻的——所糊弄而裹足不前，真正鼓励了我和许多其他人不要让学科的

障碍阻挡而裹足不前。而且我认为他是一位道德高尚的人。在许多方面，他这个人有勇气而且愿意谈论最直接影响他的那些议题——身为美国人，身为犹太人等等——这些对我一向都很重要。

77 我们之间有些差异，但那些差异并不是很有趣或很重要。那些主要涉及对于一种批判群体、也就是民族或理念相同的人，需要保持某种关系。乔姆斯基总是单打独斗。他之所以写作是出自于对被压迫者感同身受，但他直接介入一群人或一个社群正在进行的政治活动的方式——部分是因为他的许多兴趣，以及对他时间上的要求——和我不一样。第二个、也许是最重要的差异，在于他对自己所做的事并不真正有兴趣让它理论化，而我则真的有兴趣。

【访】就这点而言，福柯和乔姆斯基代表你的心灵和实践中的两极。

【萨】我想部分是如此。我想到头来总得在他们之间做个选择，但我总觉得其实可以整合他们两位。终究我认为乔姆斯基的立场一直都更值得尊崇、景仰，虽然那可能并不是最容易效法的立场。当然那和福柯的立场比起来不是那么的犬儒。我认为，福柯到晚年根本没兴趣直接介入任何政治。

【访】你第一本具有影响力的书就是《开始》(Beginnings)。如果我们现在读那本书，紧接着再读《东方学》(Orientalism)，似乎在《开始》中你还没像在《东方学》中那样找到自己的声音：一种更强烈、更个人、更集中于理论的声音。

【萨】其实我认为《开始》在理论上集中得多，也许那依然像是在说腹语，没有明白道出：我觉得通过许多的文类、批评家、声音来

进行是很重要的。我一向着迷于合唱、复调形式的写作和歌唱。我认为那本书前后有种一贯性，而不像《东方学》那种全心全力、无情地集中于特定的去神秘化（demystification）。就某个意义而言，《东方学》的确是一本很有规划的书，但就另一个意义而言，它给了很大的空间。那是个伟大的主题，而且我觉得那可以产生更大的效应，但《开始》这本书依然让我觉得很亲近。那本书里而有许多东西我还没完全发挥，而且那些东西现在对我来说依然很丰富——显然，维柯（Giambattista Vico）就是其中之一。

【访】在《开始》的伊始你这么提问：“对文学研究而言，有没有一个具有特权的开始（a privileged beginning）——也就是说，一个特别适合或重要的开始——完全不同于历史的、心理的或文化的开始？”如果我们说你后来的作品——尤其是《东方学》——以否定的方式回答了那个问题，这种说法公不公平？

78

【萨】我认为这种说法很可能成立。我会说，从《开始》到《东方学》的转移与其说是文学观点的转移，不如说是文本观点的转移。《东方学》令我自己印象深刻的就是，你只要读了某些东西，出门就可以找到。那就是我所谓的“文本的态度”（“textual attitude”），而那和我在《开始》中所框架出来的问题有关。现在我已经回过头来，稍稍改变心意。我这几年来以一种既平实又很质朴的方式感觉到，由于某种社会科学写作和历史写作中大量的恶意和意识形态的困惑，使得写作本身出现了某种清新而且很吸引人的东西——就像你所引用的史蒂文斯的诗一样——而那是纯粹文学的。文学的优雅——如果你要这么称呼的话——是不同的。我当然觉得那在社会科学写作里找得

到：当然，在《东方学》中当我发现像马西尼翁（Louis Massignon [1883—1962]）这种人不只是大学者而且是大作家时，感受就很不一样——即使他们的态度十分奇特。我认为自己现在对于文学和其他形式的写作之间的关系看法更为温和。

【访】在《开始》中已经出现，后来变得更强烈，而且也是你作品中很令人惊奇的，就是维柯的因素。在所有人当中，维柯如何能那么吸引你？

【萨】我当研究生时读到维柯的《新科学》（*New Science*），那本书对我产生很大的冲击，首先很可能是由于他在开始时所描绘的景象：凶悍野蛮的异教徒，巨人，在大洪水之后紧接而来的那个阶段，人类在地表上到处漫游，逐渐规训自己——部分是出于恐惧，部分是出于天佑。那种自我创造（*self-making*），在我看来简直是处在所有真正有力、有意思的历史视野的核心（你显然在马克思 [Karl Marx] 身上看得到，在伊本·赫勒敦 [Ibn Khaldun] ^① 身上也看得到）：一具身体使自己形成心灵和身体、然后形成社会的那种方式。那种情况如此令人惊异，如此有力；而且他以文学的方式所使用的文本，是以往被当作装饰或哲学的文本来讨论的，而形成这个有关发展和教育的特殊视野。这让我觉得非常有力、非常有诗意。

其次，他在这么做的时候，总是迂回环绕着宗教的观念、创造的观念等等。他作品中那种相对的性质——他是反笛卡儿式的（*anti-*

① 译注：伊本·赫勒敦（1332—1406）是伟大的阿拉伯历史家，曾撰写穆斯林北非历史，并发展出不具宗教意味的历史哲学。

Cartesian)、反理性的、反天主教的——力量之大令人难以置信。在那之后，我读过他许许多多遍，总是发现他很充实、有趣、有见识。

【访】《开始》这本书的一个重点就是维柯那种把异教的开始和神学的源始对立的方式。这好像是美国犹太委员会的提问，但那种对立的回响对你来说是不是和下列事实有关：以色列是根据神学的源始建立的社会，而且可能是独一无二的？

【萨】我认为以色列在那方面并不是独一无二的。不要忘了，我成长的那个世界，当地的产物就是制造不同的宗教。这种说法对伊斯兰教来说当然成立，对基督教来说当然成立，对犹太教来说当然成立；它们全都彼此相关，全都是一神教，全都来自同一个（马西尼翁所谓的）“亚伯拉罕式狂热的”（“Abrabamanic”）承诺或信约。我在《开始》一书所做的区别，也是维柯所强烈区别的，在我看来是绝对公正的。如果要有历史的话，就必须离开那些源始。在那方面，维柯是很卢克莱修式的（Lucretius [公元前一世纪的拉丁诗人和哲学家]）。卢克莱修在《物性论》（*De Rerum Natura*）第一册中说到，最糟糕的毛病其实是来自宗教的劝服。我认为的确如此，而我当时试图尽可能地把这件事谨记在心。但就像我说的，我不会把它限定在以色列。我自己的背景，在我母亲这一边，包含了很强烈的黎巴嫩右翼基督徒的成分，他们有着像卡亨一样嗜血的心灵。这整件事对我毫无用处，我试图要做的是把自己抽离那种情况。

【访】从《开始》到《东方学》的转折，其中很大一部分就是福柯在第二本书中的影响更强了。你认识福柯吗？

【萨】并不算真正认识。我是后来才认识他的，在我写出《东方

80 学》之后。我们通过一些信。福柯的作品中一直令我印象深刻的就是方法。在我看来自己似乎像福柯和乔姆斯基一样——我不是真要把自己和他们相比——我搜集了许多资讯和知识，我也感兴趣于运用这些资讯和知识的方式。我认为，他们两人都有一种对于知识的策略感 (strategic sense of knowledge)：一种相对于时间感的策略感和地理感，而那种时间感是黑格尔模式和后来解构批评模式的特色。福柯和乔姆斯基的模式更具空间性，而我认为葛兰西在这方面也非常重要，作为前两人之间的中介。我以往在寻找一种能有效地、以修辞方式来处理它的方式，来组织我将近二十年来阅读相关题材所搜集到的大批资讯。

在那方面，福柯表现突出。但我已经知道福柯的决定论有问题，他那种斯宾诺莎 (Baruch Spinoza) ^① 的特质，其中每样东西总是被同化、吸纳了。你在《规训与惩罚》(Discipline and Punish) 的结尾就已经看得到。《东方学》这本书在理论上是不一贯的，而那是我特意设计的：我不要福柯的方法或任何人的方法来凌驾我试图要提出的看法。我在那本书结尾提出一种非强制性的知识 (noncoercive knowledge) 的观念，就是有意反福柯的。

【访】在那本书中，你说到东方学的现象质疑了“非政治性学术的可能” (“the possibility of non-political scholarship”)。那种说法是不是也同样适用于其他严格局限于自己文化领域或传统内的学术？也就是

① 译注：斯宾诺莎 (1632—1677) 主张一元论的形上学 (monistic metaphysics)，认为上帝与自然合而为一，人类唯有仰赖理性了解此一体系及自己在其中的地位才能寻得幸福。

说，不像东方学那样试图去挪用其他文化的学术。

【萨】这涉及整个错置的问题，而这是弗莱式的观念：每件事都是某事的错置。我认为，所有的知识都是某事的错置，这种说法很可能成立，但我认为其中有程度之别。我认为最恶意的当然就是一方面进行最强烈的错置，却同时最强烈否认这种情况。你在明显地帝国式的社会、文化、时刻中都能发现那个情况。你在美国当然看得到，你在19世纪的英国和法国当然看得到。另一方面，我认为有可能说在一个文化或学科中会有相当温和的错置的形式，那种错置在许多方面是愉人的、无害的、温和的。但人们此时此刻多少对这并不真正关切。我总是感受到有压力要我描述另一种错置。

【访】在《东方学》中，你说学问以及艺术的领域受到社会和文化的条件、现世的环境，以及像学校、图书馆、政府这类稳定的影响所限制。你说，学问的以及想像的写作从来不是自由的，而是“受限于它们的意象、假说和意图”。让我们回到你先前所说的，你近来重新思考文学在论述中是不是具有特殊性。文学就必然会像其他学问的领域，比方说东方学，那样受到限制吗？

81

【萨】事实上，我认为不得不回答说“是的”。近来的文学批评的许多问题，有一部分是在像德·曼（Paul de Man）——我很崇敬他，而且认为他很聪明，见解敏锐，令人印象深刻——和布鲁姆、弗莱以及其他人的影响下，花了太多不必要的气力去定义什么是纯粹的文学。我不理解有什么必要一直那样做，那就像说某件东西是美国的，而相对于它的则是非美国的：这整个领域在我看来很乏味。文学有趣之处，而且每件事物有趣之处，在于它和其他事物混杂的程度，

而不是它的纯粹。但那只是我个人偏好的看法。

人所做的每一件事都受到外在环境的限制。维柯一直让我很着迷的地方之一就是身体一直在那里。如果你去读许多你谈到的批评家，会发现对他们来说身体根本无关紧要。但其实身体事关重大：我们不是失去身体的脑袋或诗的机器。我们涉入外在存在的环境，而那对我很重要（我喜欢打网球、回力球，和许多其他与身体有关的东西）。因此在我看来具有更丰硕成果的方向是离开纯粹，迈向混杂和不纯。限制的确存在，但当我说它们“不自由”时，我只是意味着意识形态意义之下的“自由”。人们说，“这是一个自由国家”。喔，当然这不是一个自由国家。那是常识——我并不是提出什么重大的意识形态的讯息。我们存在于这个世界上，不管我们高声喊叫多少次，我们真的就是在塔里。

82 【访】《世界、文本与批评家》有别于《开始》的一面就是德里达那种批判的力道。你说到，德里达的批评“把我们移入文本之内，而福柯的批评使我们移入又移出文本”。我在想，像晚近对法律文本的解构的兴趣能不能修正那个看法。在法律判断中，在普通法里，我们所在的领域似乎不能谈论要从文本中移出回到社会，因为文本和社会力量是合而为一的。

【萨】那是解构思想后来的发展。诺里斯（Christopher Norris）在他第一本讨论解构批评的书中，认为福柯是个解构批评者。如果你说能有效地去神秘化或解魅——移除某些意识形态的障碍，揭露某些介入和共谋——的每件事都是解构的话，那么我就支持它。但有另一种解构批评，我会称之为“教条式的”或“理论式的”解构批评，要

求的是一种纯粹。附带一提的是，我并不认为德里达在这方面犯下多少错——他太机智过人了。但他的许多门徒似乎那么主张。我记得有一次在演讲中谈到德里达，他的一位门徒就来对我说：“你犯了一个错误：你在谈论德里达的时候，不能用上‘现实’这个字眼。”不管怎样，我认为在文本和非文本之间所做的种种区分都是幼稚、无趣的。

【访】在开始的时候，你很受德里达吸引吗？

【萨】我和他见面时，是他1966年首次访问这个国家。我一直觉得他是一位亲切、极为真诚的人。有时他的作品引起我的兴趣。但是像《丧钟》(Glas) (虽然他和我都是热内 [Jean Genet] 的朋友) 和《明信片》(La Carte postale) 这类东西，我就觉得并不那么有趣。我认为与其说他不是有系统的哲学家，很可能反倒不如说他是棒得多的散文作家，而他作品中那种戏谑的性质，我一向认为很精彩——你在《散播》(Dissemination) 里的一些文章中可以发现。我从来没有真正喜欢过《论文字学》(Grammatology)。那本书在我看来曲折迂回，没有效力。我认为他最早的作品，讨论胡塞尔《几何学的起源》(Edmund Husserl, The Origin of Geometry) 那本书，真的很精彩。

【访】但你终究认为他的作品要把文本性 (textuality) 和它周围的脉络分离，那种广泛的影响力太大了？

【萨】他澄清了某种时代精神，也就是说，我们应该能以比新批评更哲学的方式来谈论文本，但基本上是以相同的方式，而且我们在这么做的时候不必觉得愚蠢或无关：其实，我们处理的是逻各斯中心主义 (logocentrism)、天启以及阳物这、阳物那的。你知道我想说的是什么。这提供了一种防护，如果美国学术界自认严肃而且处理的是

基本问题的话，那种防护是重要的。

83 【访】但依然停留在自己的基本预设之内。

【萨】显然如此。努力要把解构批评和马克思主义以及所有其他这些事情连到一块是有趣的，但那些努力与其说是某种思维演化上的重大步骤，不如说是实验室里的实验。

【访】在我这一系列访谈中另一位你在书中多次指涉的人物就是布鲁姆。让我惊讶的是，这些指涉大都是温和的。你从布鲁姆得到哪些正面的东西？

【萨】奋斗的观念。这一直是最重要的事：他对每个人为了争取领域、地盘而争吵的见解极具说服力。我认为那没什么好怀疑的：不管是不是在诗里，每个人的谈话既是反对其他人，却也和其他人站在一边。那是我所发现的，以及它如何连接上影响和现在所谓的“互文性”（“intertextuality”）这些问题。他的其他东西，如“趋向”（“clinamen”）这类术语的传播，神秘主义的方面，以及神秘和预言式的东西：我发觉那些很有趣、很迷人——因为他说得神气活现的——但我很难把它当成教条。

【访】在我和他的访谈中谈到，批评完全是个人的，没有任何社会脉络……

【萨】显然是胡说。那听起来聪明又精彩。他以王尔德（Oscar Wilde）为范本，是很正确的手法，如果你办得到的话，那就自己来。但他显然很需要各种建制的支持，就像我们所有人一样：他需要办公室，他需要助手，他需要奖助金……

【访】一直到他获得麦克阿瑟奖（the McArthur Award）……

【萨】你可说对了！他没有拒绝这个奖。他并没有说：“喔，我只是独立完成的！”他很高兴地拿了奖金，扬长而去：他自己变成了一个建制。显然，夸饰法是他很重要的一项武器，但为了达到效果而使用夸饰法和把夸饰法当成教条，两者之间是有差别的——就像所有的批评都是个人的这种说法。我认为在一个层次上那是真的：我们是我们自己，我们想什么就写什么，而不是写其他人要我们去写的东西。但那就像说“今天是星期五”一样：那是众所皆知的事。

【访】在《世界、文本与批评家》中，你开始时谈论的是“世俗批评”（“secular criticism”），结尾时讨论的是“宗教式的批评”（“religious criticism”）。你给了一份书单，并且说这些书显示了在批评中移往一种新宗教性的取向。那些书大部分是由这一系列访谈中在你之前受访的那些批评家所写的。然而，布鲁姆、弗莱或科莫德（Frank Kermode），即使他们所写的书都有那类的书名，却没有提议把文学当成某种建制化的宗教式崇拜的对象。我们真的是在谈论“世俗”相对于“宗教”，还是在谈论“历史式的”（“historicist”）相对于某种继续相信超历史的美学效应？

84

【萨】你想把它转到哪个方向都可以，但我认为你刚刚提到的那三位批评家都写文章讨论《圣经》绝不是意外。

【访】但人们不能认为那种做法是例外的而加以反对。^①

【萨】不，我不同意，我认为《圣经》会以某些形式的——我们

① 译注：原文为“*But one can't take exception to that*”，原本只有“但人们不能反对那种做法”，但萨义德在回答时用上“*exceptional*”（“例外的”）一词，故此处只得不避冗长，加以译出。

可以说是——“神学的”思想出现，或者可以追溯到某种神或神圣的思想，这种情况正是例外的。我认为你绝对错误——我认为那是他们见解的核心。诺斯替教义（Gnosticism），^①语言的神妙可贵，语言的艰深隐晦——所有来自现代主义的东西，现在都在《圣经》作品中明白显现了——诠释的私密性，具有特权的或神圣的语言：所有这一切都是教士态度的一部分。

【访】哈特曼的论点是，我们摆脱不了文学所包含的迷人成分，而要使它纯粹化的努力……

【萨】谁有兴趣要使它纯粹化？那是我最不想做的事。而他们尝试要做的正是要使它纯粹化，我感兴趣的是彰显它，或把它和其他事物放在一起。我所感兴趣的正是和纯粹化相反：不是像弗莱那样，把文学当成某种分离的、整体的系统，而是文学涉及许多其他事物——你也许可以说，是以迷人的方式包罗万象。

比方说，弗莱所没有发展的一件事，却是我一向希望他进一步发展的，就是他那本《批评解析》（*Anatomy of Criticism*）的设计和调性音乐（tonal music）之间的关系。音乐是我人生中的一大激情。文学和某些类型音乐之间的关系是迷人的。那些是我感兴趣的事；而不是能把文学和所有其他东西孤立起来到什么程度。这是强调的问题。没有人会否认像济慈（John Keats）的颂诗或史蒂文斯的诗有很高超的文学品质，但除了读者的着迷和欣赏之外，那个作品本身是不是有

① 译注：在早期基督教时代出现的神秘主义宗教思想，被基督教会视为异端，而布督姆的宗教观与文学理论不少源自于此。

趣呢？也许只是欣赏它就够了，但如果要讨论它的话，我认为可以借着把它连接到其他事物而增加欣赏的程度。我把这当成我们在做的事。

【访】就文学批评而言，我依然不完全清楚你对历史主义的感受。我们一旦把文学落回到任何类型的历史主义，不就牺牲了某些东西？

【萨】为什么是落回呢？你一直在做的就是将文字加在那上面，而鼓励人把它想成是一种很贫乏、化约的方法。而我想的正好完全相反。拿我真正尊敬而且喜欢的批评家威廉斯（Raymond Williams）为例，如他那本《乡村与城市》（*The Country and the City*）。我想如果你读他在那本书里所讨论的有关农舍的诗，不管是琼生（Ben Jonson）或麦尔维尔（Andrew Marvell）的诗，你可能会说他把这首诗化约成历史的环境，但我认为这种说法不能成立。其实，就像济慈在《希腊古瓮颂》（“*Ode on a Grecian Urn*”）中谈论的是村落必须净空之后才能出现在瓮上的方式，而威廉斯是在扩大我们看农舍诗的领域。那在我看来绝不是化约。如果你只是说针对《巴斯夫人的故事》（“*The Wife of Bath’s Tale*”）或《致潘舍斯特》（“*To Pen-shurst*”）进行阶级的分析——而你只是试图显示那些诗中浮现的阶级意识的层次——这种做法是化约式的，嗯，这是化约式的：但那在我看来并不是维柯式或奥尔巴赫式（Auerbachian）的历史式阅读。

【访】由于你对福柯式的历史主义愈来愈感兴趣，如果我们说你有关文学的著述愈来愈少，而有关文化史的著述——如东方学或挪用式的结构（*appropriative structures*）——愈来愈多，这种说法成不成立？

86 【萨】这有点难以回答。我发觉除了课程的意义之外，很难区分文学和其他事情。如果你所说我有关文学的论述愈来愈少，指的是出现在英文系的书单上面的东西的话，那种说法很可能成立。可能我的狄更斯（Charles Dickens）论述不如我的勒南（Ernest Renan）论述那么多。我的著述范围很可能是更广泛的文学，包括许多第三世界的作家，但他们并不在英文所谓的课程之内。我想自己论述的多为非经典作品。但一直有人要我来区分文学和其他事情，我发觉这很令人困扰。我的意思是说，我的确相信——科莫德也有相同的论点——某些作品比其他作品更伟大。狄更斯的小说比罗宾斯（Harold Robbins [1916—1997, 美国通俗作家]）的小说要好，去为此争辩会是件蠢事。但这并不意味着就我感兴趣的来说，阅读狄更斯的小说，然后写有关他的赏析，这些行动就会让我满足。

【访】能不能谈一下“现世性”这个字眼用在文学和批评时的涵义？

【萨】就一个层次而言，它显然暗示某种才干；我感兴趣的是伟大作品本身开辟路线的方式，就像普鲁斯特（Marcel Proust）[《追忆似水年华》]中的夏吕斯男爵（Baron de Charlus）那样能在世界上开辟出一条自己的路——就那个意义而言，他是现世的。那种意义让我深有同感。第二就是作品在建制中、在历史时刻中、在社会中向外扩展，而且和其他作品发生关联的程度。第三就是一种出奇地反形而上的性质（a fantastically anti-metaphysical quality），而我在那些写得最吸引人的作品中——不管它们是你所称的文学作品，或我所称的，比方说新新闻（New Journalism）或散文写作——都找得到这种

性质。就它们真正涉及某种介入的形式而言，我对它们很感兴趣。比方说，你甚至在霍普金斯（Gerard Manley Hopkins）^①的诗中都可以发现到那个，他几乎是以一种触觉的方式在那里真正向外扩展，而且试图掌握住事情。

【访】既然你已经那么说了，我想知道我们能不能选这个时刻让你来看一首史蒂文斯的诗。像这样一首看来非常个人的诗，在哪个意义上具有现世性？

【萨】我马上就可以告诉你：如“瘦伶伶的”（“scrawny”）、“瘦伶伶的鸣叫”（“scrawny cry”）这些字眼。我和你访问过的几乎所有的人都不一样，从来没拿史蒂文斯大作文章。我一向把他想成是个有趣的、讲求音韵的诗人，充满了文字游戏。就某方面来说，他是个失败的玄学派诗人，而且是很本土、很美国的。

【访】“瘦伶伶的”又该如何解释呢？

【萨】我的意思是说，“瘦伶伶的鸣叫”和“不是有关事物的观念，而是事物本身”之间的不协调。那种柏拉图式或古典形而上的说法，然后这首诗缓缓开展，而结尾给你“瘦伶伶的鸣叫”那个脉络显然直接取自海顿的《创世记》（Joseph Haydn, *The Creation*）中开头的合唱曲《要有光！》（“Let there be light!”）：然后，你得到的不是绝佳的C大调和弦，而是这个小嘟嘟声。这是一首出奇好玩的诗，而且我认为史蒂文斯所有的诗都是在做这种事。这是一首嘉年华

^① 译注：霍普金斯（1844—1889）为英国维多利亚时代诗人及耶稣会教士，作品独具个性，诗作在过世后近三十年才结集出版。

87 式的诗；但要在其中看出某种形而上的寓言是不可能的，因为我听到了诗，但我并不真的读它，而史蒂文斯总是有一种音韵的、“双簧管旁白”（“Asides on the Oboe”）的特质。那就像交响乐团在调音，却从未真正演奏。

就像科真德所说的——而我同意他的看法——那不像《纯粹存在》（“Of Mere Being”）一诗那么有力或动人。史蒂文斯充满了“好像”、“几乎”、“仿佛”以及那类很近似的事物：“那好像是有关现实的新知”（“It was like a new knowledge of reality”）。我很难以宏伟、形而上的方式来看待它，而我认为你觉得它赋予自己这种方式。你知道：“雪地上残破的羽饰”（“a battered panache above snow”），那种很笨拙的法国特质，“瘦伶伶的”这个字眼重复个不停，就某个方式来说，那是很哈代式的。它没有哈代晚期一些抒情诗中的庄严特质，但是太阳和冬末力量之间的对比，瘦伶伶的叫声，以及“在合唱之前的C调”（“whose c preceded the choir”）的合唱者，就像变了调的乐器一样，这些都让人想起哈代。

【访】你在作品中不太谈到抒情诗。

【萨】不太谈，我是比较偏向情节和叙事的人。

【访】那是不是涉及抒情诗像抗拒历史式的分析，而且最坚持自己的特色、神秘、孤立、纯粹？

【萨】我并不这么认为。只是抒情诗有某种私密性，而那对我总是意义重大。比方说，艾略特的《爱丽尔》（T.S.Eliot, “Ariel”）这类诗对我总是意义重大，而霍普金斯那些类的抒情诗也一样。在它们之中、在我对它们的体验中有某种私密性，使我很难写文章来讨论它

们。我讨论的作品中有许多不是沉思的，而是正好相反的：宣言式的。我所读过讨论抒情诗和抒情性的作品中，印象最深刻的是阿多诺（Theodor Adorno）讨论抒情诗和社会的那篇文章。在我看来，完全可能把它当成一种单元（monad），他分析晚期勋伯格（Arnold Schoenberg）^①作品的方式，其中所有反抗的努力却都肯定了那个被反抗的东西。我一直觉得那是真实的，只是需要有技巧地把它解开。

【访】还有两个批评家是你所崇拜的，而在我看来他们刚好在你身上以对立的方式存在，就像福柯和乔姆斯基一样。我指的是，葛兰西和班达（Julien Benda），虽然对你来说显然葛兰西比班达重要得多。^②葛兰西的观念是：存在着有机的知识分子，他们来自并且继续认同被压迫的阶级，而传统的知识分子试图像柏拉图式的，裹足不前，到头来只是印证了当权派。在我看来，就某个意义而言你似乎是两者……

88

【萨】那是很大的恭维！

【访】不，这么说吧，我的意思是说，你身为巴勒斯坦人，写文章讨论巴勒斯坦，就那个意义来说，你是有机的知识分子。我指称你也是传统的知识分子，惟一的原因是你在大学里工作。而班达真正是传统的或抽离的知识分子的辩护者。

① 译注：勋伯格（1874—1951）为奥裔美国作曲家，以无调性风格（atonality）著称。

② 译注：萨义德后来在《知识分子论》中一开始便对比两人的知识分子观：班达主张的是特立独行的精英知识分子，葛兰西则对比有机的知识分子（organic intellectual）和传统的知识分子（traditional intellectual），其立场明显偏向挑战现状的有机的知识分子。萨义德的做法则有意结合二者：希望具备班达那种高超的道德形象，却又如有机的知识分子般介入社会运动与改革。

【萨】我崇拜班达的地方不是他传统的姿态，或者肯定距离的重要性，而是他那种近乎笨拙的说话方式：“听着，你必须说真话。”它所呈现的方式说多不吸引人，就多不吸引人：在态度上，基本上是保守的；在语言上，有意使用正统的、有距离的语言。但总而言之，人们感受到的依然是某人在说：“你必须说真话”——那是我们所有人都从父亲那里听到的父亲式的训诫。正是因为那样，我发觉读他的书会让人难以置信地激励、振作。至于葛兰西嘛，重要的与其说是那种有机的、传统的知识分子的对立，不如说是他对任何事都感兴趣。即使他很受限于自己残障的身躯和后来的牢狱生涯，但似乎颇能体验到许许多多的事。他和太太以及小姨子的通信；他一个人在牢狱里那种广泛的阅读和写作：那真正是人类经验的一种伟大冒险。但那一切都含纳在很有纪律地奉献于自己生活中的世界。

【访】你刚刚说的每一件事都使我想到曼德拉（Nelson Mandela）。^①

【萨】有些人就像那样。那也就是我在葛兰西身上发现的，还有就是他有一颗令人难以置信的细致心灵。你不会觉得好像自己头上被敲了一棍那样——部分是因为他是为自己而写，而且是在检查制度之下。一个人能那么做正是我一向试图仿效的地方。尽可能对许多事感兴趣：我认为那真是我们该全力以赴的。

【访】大学能不能避免只是成为葛兰西所说的传统知识分子的建

^① 译注：曼德拉（1918— ）是南非民族主义者及政治家，曾遭长期监禁（1962—1990），后来获释，担任总统（1994—1999）。萨义德一向关切南非政治，对先前白人主政下的种族隔离政策极不以为然。他对南非政权转移的成功颇为心仪，并希望巴勒斯坦人能从中学习。

制化？

【萨】哦，是的。我认为美国大学真是史无前例。像美国大学这样奇怪、不协调、完全矛盾的体制，很难找到类似的东西或前例。一方面，我认为就制度而言，它是和善的建制。当然，它有它强制的方面。

89

【访】但你一再显示社会科学家和其他在大学里的人如何使社会权力合法化。

【萨】是的，但事实却是像我自己或乔姆斯基或其他那些人，也存在于大学里。

【访】不会因而妥协？

【萨】我不会说我们很妥协。我的意思是说，每个人一有附属就会有所妥协：如果大学从中央情报局偷偷拿钱，就像哈佛大学似乎在做的样子，我认为每个人在某方面都受到影响。但毫无疑问，在某些方面，不管是乔姆斯基或是我，如果没有大学的话，就不会有现在那些阅听大众。当我们说话时有许多人听——他的情况的确如此——那些人都是大学生。大学提供了论坛来做某些类型的事……

【访】但就你们两人使用那个论坛的方式，不是令人难以置信的例外吗？

【萨】这些例外确实来自某处，不是凭空而来。而在那方面我认为大学是和善的。显然，它能收编或驯化；但哪个体制不是如此呢？大学最有害的并不是这方面。大学最有害的方面——我们对此还不是很清楚——是大学和某些社会进程联结的方式。民族志学、核子科学诸如此类的事；那些是很显面易见的。但大学和集团的关系，大学和

媒体的关系：所有这些事情都很错综复杂、纠缠不清。那些比只是收编要可怕得多。你不一定要被收编。这种情况是会发生，但在某些情况下，某种学说被大学收编之后，可能没有什么结果。就像解构批评一样：那完全是大学里的一个学说，但它属于大学这个事实并没造成任何差别。

90 【访】那么有关教学的角色呢？布鲁姆所说的一件事让我感触很深：我们在大学里希望做到的，就只是造就能够表达自己意见的人。我把那个说法解释成：在大学里，像你们这样的老师有真正的机会去造就在知识上强健、独立的人，不会像在意识形态的棋盘上的棋子那样任人摆布——因此，这些人能抵抗像东方学或把“巴勒斯坦人”和“恐怖分子”画上等号的做法。你是不是很强烈地感受到那个作用？

【萨】是的，我的确感觉到，的确很像这样。但我还要再说的是，如果我们处理的是英国文学的文本的话，就会感受到很大的限制。其中的问题是你要对那些材料负责任，那是真正的责任，但主要目标是在你的学生中创造出一种批判意识（critical consciousness）。我最不感兴趣的事就是门徒。我最不想要做的事就是明显地传播任何种类的讯息或方法。在那方面，当老师是很难的，因为就某个意义来说你总是应该削弱自己。你所教导的、所表现的、所做的那些事是学生能从中学习的，但同时你又劝阻他们，说“不要试图做这个”。你在告诉他们去做什么、不做什么。

【访】“批判意识”会不会很容易就变成了个人主义的伦理——也就是说，像反抗“阶级意识”？

【萨】是的，你的说法绝对正确，而且我认为就某个意义来说美

国大学确实是孕育那种个人主义的地方——最好的个人主义。这里存在着一个很大的吊诡：你能做的最好的事就是提升学生身上的个人主义。

【访】那是这个体系所要的。

【萨】那是这个体系所要的，但就某个意义来说，这个体系并不要那个：它说那是它所要的，但其实它要的是——一种被称作“个人主义”的商品。因此，你的处境就是：把等号的两边都予以缩减。你不许个人主义这种意识形态太失控，也不许商品的意识形态接管一切。随着我年事逐渐增长——我教学至今已经二十五年了——我发现好笑的是，教学其实是不可能的。顶多你能和学生一块阅读。经常带进一本你崇拜得五体投地的书，但也全然了解它的限制，这是重要的。你只能告诉学生说，“瞧，这里有某件东西”或“这是一首很棒的诗”，或只是读它，看会发生什么。

91

【访】我最近读到一篇评论，那个人说有关英文教学的政治化这一切东西都是不中肯的，而我们该做的事就是政治化，像任何其他团体一样介入政治的实践，然后像正常情况一般继续做我们的专业工作。我之所以提起这个的原因是，他们说就这个意义而言萨义德是典范，因为他的确介入了实践，而不是只无休无止地谈论英文研究的政治化。无论如何，那在我看来似乎是一个很好的立场。我甚至考虑要采纳它。

【萨】为什么不呢？1960年代后期有关教学论述的政治化的观念已经消耗殆尽了，真的如此。对一个人来说，你不是能做，就是不能做。但如果你要政治化的话，没有什么东西可以阻拦你：你能涉入数

以百万计的议题，没有理由只是在那里高谈阔论。那也就是为什么我喜欢像“理世的”这类字眼：它们简单、实用，把你牵扯进来，但你不必去创造一整套复杂的机器来帮助你表达自己的论点。我认为，重要的是能力、兴趣，尤其是批判感。

【访】反对这种看法的——你的马克思派同事可能会这么反对——就是说：如果认为一个人可以把自己的专业生活和政治观点分离的话，那简直是太天真了。

【萨】但你并不是把它分离，只不过是把它导引到不同的方向。这就像赋格曲（fugue）中的声部一样。一首赋格曲可以包含两个、三个、四个或五个声部，它们全都是同一首曲子的一部分，却又彼此区分。它们一块发挥作用，问题在于你如何看出其中的协调一致；如果你认为它非得这样或那样，那你就动弹不得了——就像区分你非得是马拉美（Stéphane Mallarmé [1842—1898，法国象征派诗人]）或巴古宁（Mikhail Bakunin [1814—1876，俄国无政府主义者和作家]），那是一种荒谬的对立。

【访】把个人的专业工作和政治投入分开，这种谬误的相反版本发生在一些马克思主义者身上，那些人认为革命工作结束于以激进的方式重读《芬尼根守灵夜》（*Finnegans Wake*）：仿佛马克思主义是文学理论一般。

92 【萨】我刚从英格兰回来，在那里和威廉斯开了一整天的会，我们一块谈的是我们工作的不同社会脉络。很令人吃惊的是，在英国的脉络中可以把马克思主义，或看至少是社会主义，当成具有真实存在的传统来谈。但是在美国就无法这么做，因为这里没有任何具有影响

力的社会主义传统。因此，突然出现像詹明信（Fredric Jameson）这样最细致、最博学的理论派马克思主义——我很崇敬詹明信——是异乎寻常的例外。那就像布鲁姆的作品一样，需要同样的个人知识上的聪明才智——相对于它的社会和政治的见解。这么说，如果那是马克思主义的话，那么就是马克思主义旅行后的变形，和我们刚刚所谈的很不一样。

【访】阅读卢卡奇（György Lukács）和葛兰西的感想是，他们依然把小资产阶级当成总是站在防卫的一边来谈，而且总是得到劳动阶级不情愿的服从。他们的大盲点就是美国。他们其实无法预见美国的资本主义。他们无法预见会产生一种形式的社会控制，那种社会控制并不是防卫式的，而小资产阶级会从劳动阶级得到的不是服从，而是完全认同它自己的利益。我认为，造成那个现象的原因主要是技术的。

【萨】但是你在19世纪晚期的英格兰可以找到相似的联结方式，也就是与帝国的联结。一直存在着一种中介的机制。在那个情况下就是帝国，而帝国在这里也发挥作用。此外，电子媒体使得每个人——不管是华尔街的金融人员，或是中西部的家庭主妇，或是在加州冲浪的人——感受到他们都参与一个巨大的政体，而那些全都参加了几天前遇难的这些可怜的太空人的葬礼。^① 它的确是19世纪民族主义观念的延伸，但那种想像使你随着产生这一切的想像，而且是以一种奇异的方式。我不认为葛兰西和卢卡奇预先知道那个。还有，

^① 原注：这里指的是美国太空飞船挑战者号在这个录音访谈进行前两天爆炸。

在卢卡奇的例子中，他对小资产阶级的观念就是，这是历史上最后一个阶级：这个阶级是奥匈帝国式的，它了解像悲剧和抒情诗这类美学形式，而且它正在退场。那就是小资产阶级对他的意义，而劳动阶级则是个大空白。我认为葛兰西比这更为折中。但他们两人都无法预见美帝国巨大且突然崛起，成为一个风行的、很有利可图的企业。我
93 记得几年前一位资深的联合国官员说：“第三世界的领袖嘴巴上说的是莫斯科，但心里全都想去加州。”这些意象是很强有力的。

访问者：萨普辛斯基 (Imre Szusinszky)

收录于1987年伦敦出版的专书

《社会中的批评》(Criticism in Society)

第五篇 批评、文化与表演

下文来自与《楔子》(Wedge)编辑部所进行的圆桌讨论。

94

——萨义德志

【马兰卡 (Bonnie Marranca, 以下简称“马”)】你写了文章讨论有关音乐表演, 因此请告诉我们你对自己生活中的这个活动有何感受, 文学世界中的其他人又是如何看待它。

【萨义德 (以下简称“萨”)】我认为音乐文化和所谓的文学文化之间几乎完全隔绝。以往认定文学人士对音乐应该略有所知, 但那种情况现在已经不复存在。我认为文学的知识分子做了一些零星的努力, 去对摇滚文化和通俗音乐那整个大众文化现象表示兴趣。但我感兴趣的那个世界, 也就是大致从 19 世纪延续下来的古典音乐演奏、歌剧以及所谓的高级文化的戏剧, 对文学人士来说几乎是完全神秘的。我觉得他们把我所做的当成儿戏。我在去年春天发表系列演讲^①, 也就是加州大学尔湾校区 (University of California, Irvine) 的韦勒克系列演讲 (Wellek Lectures), 这个演讲通常被认为是重点级的文学理论演讲, 试图借此显示我对音乐的严肃态度。我的系列演讲是针对我所谓的音乐之阐发, 而三场演讲中的第一场就是谈表演, 题目叫做“表演作为极端的场合” (“Performance as an extreme occasion”)。我的兴趣是, 音乐在创造社会空间中所扮演的角色。在第三场演讲中, 我谈论音乐、孤独和旋律, 这些是我很感兴趣的题材。但我认为人们如果没有多少积极地参与音乐生活的话, 不会对音乐严肃以待。我自己的背景是钢琴演奏者。我在普林斯顿念大学时, 很认真地学过钢琴, 而且是跟茱莉亚学院的老师学的。因此我认为在整个

① 译注: 此处所指的是萨义德于 1989 年 5 月在加州大学尔湾校区的重要年度系列演讲中所发表的演讲, 于 1993 年结集出版为《音乐之阐发》(Musical Elaborations [New York: Columbia University Press])。

现象中让我感到兴趣的并不太是评论的那一面。我偏好试图把作曲家的问题和表演的问题当成彼此分离却又相关的议题。

【马】 你的音乐批评似乎有别于你的文学批评。不只是主题不同，而且看起来似乎——看看我能不能找到适当的字眼，因为我不希望听起来带有贬低的意味——它比较轻松，不是那么稠密，政治参与的意味也不是那么浓厚。当然也并不一定全然如此，而是看主题而定。另一方面，你讨论威尔第的《阿依达》(Giuseppe Verdi, *Aida*) 那一篇是一种新的剧场历史的范例。但在我看来似乎你允许自己在音乐批评中做一些你在文学批评中不做的事。

【萨】 音乐批评中所打动我的是我感兴趣而且喜欢的事物。我最初的动机是欢愉，而且是要维持很长一段时间的欢愉。我不写乐评，我认为那是一种贬抑的形式，像表演之后隔天早上写的评分表那样。因此，我喜欢去听许多的演奏，比我将来会写的要多得多，然后经过一段时间，在我反省它们、思考它们、反复回味时，某些东西会逐渐显现。最终，我发现能存留下来的是我真正关切的东西。要过了一段时间之后，我才会知道那些是什么东西。这种偶尔之作和我的文学批评是属于不同的类型，在文学批评中我介入的是一些长得多的辩论；但我并不真的太介入音乐批评，因为其中大多数对我来说都是无趣的。有几位有趣的乐评家，但不是新闻记者那类。《纽约客》(*New Yorker*) 的波特 (Andrew Porter) 我认为有时很有挑战性也很精彩。还有一些人是从极右翼的角度来写，像为《新标准》(*The New Criterion*) 写乐评的利普曼 (Samuel Lipman)、为《新共和》写乐评的华瑟斯坦 (Edward Wasserstein)，都是很有才气的乐评家。大致就是如此，剩下的其实只

是一片沙漠——都是些不是用音乐学的方式来评论音乐的人。

96 另一方面，我从年轻的音乐学家得到很多的回应，他们写信告诉我一些有关的议题。比方说，我写过一篇讨论音乐中的女性主义以及相关的问题。过去几年来我为《国家》(The Nation)写的一些东西中，讨论了有关政治力量和再现的问题。但我最关切的是记录某种的享受，而我认为可以赋予它文学的形式，不必让人把它当成什么呕心沥血之作。“比较轻松”是你所用的字眼，但我会说那是伶俐浅白。

【乔杜丽 (Una Chaudhuri, 以下简称“乔”)】你认为两者之间的差异与表演这个类别有关吗?

【萨】相当有关。那也是我真真正感兴趣的。我认为启发我的人是古尔德 (Glenn Gould)。^① 其实我用心写的第一篇文章发表于他去世的那一年或第二年——也就是 1982 年或 1983 年——刊登在《浮华世界》(Vanity Fair) 上。我长期以来对他着迷。而且我对托斯卡尼尼 (Arturo Toscanini)^② 的现象也很感兴趣。只是因为在我看来他们两位音乐家的作品似乎就某个意义而言也是有关表演。我没有试图假定他们做的是其他事，但他们可说是执著于表演的观念，把它带到极限，迫使人注意到它本身，注意到表演的人为性 (the artificiality of performance)。至于表演的成规，以及奇怪的——就托斯卡尼尼的情况来说——唔，邦妮，你在讨论表演相对于歌唱的那篇文章中也写过

① 译注：古尔德 (1932—1982) 为加拿大钢琴奇才，以对位的明晰著称，演奏精彩，不落俗套。萨义德对他颇为赞赏，曾多次撰文或讨论，此处便是一例。

② 译注：托斯卡尼尼 (1867—1957) 为 20 世纪前半叶的指挥大师，乐曲诠释独到，尤以指挥威尔第的歌剧、贝多芬的交响乐及瓦格纳的作品著名。

下面两者的差别：有些表演者强调那个场合，而有些表演者则把它转变成客厅或社交场合的一种延伸。因此，表演很有趣，因为其中还有另一个问题是剧院、视觉或文学艺术中所没有的，原因在于音乐的表演是如此的短暂——一下子就过去了！——我的意思是说，不管用任何方式你都不能真正回去，因此，其中有一种戏耍的成分是我尝试要捕捉的。有一次我和丹托（Arthur Danto, 1924—）^①讨论过这件事，比方说，如果你读他的作品，这些作品都是有关回到展览——姑且不谈他的说法、态度和对艺术的理念。那我办不到。因此我必须真正回到我的记忆，而且内心里试图在另一个脉络中来重新陈述它或体验它。

【鲁宾逊 (Marc Robinson, 以下简称“鲁”)] 关于表演的整体观念，我想请你谈谈有关歌剧的表演，尤其是歌剧的演出。对许多剧院中的人来说，歌剧的世界是烟雾弥漫的死亡地带，而我们大多数人之所以不去看歌剧，是因为它的剧场性颇为保守。但现在许多具有实验性的导演回到歌剧——威尔森 (Robert Wilson)、谢勒 (Peter Sellars)、瑟班 (Andre Serban) ——而且试图从剧场的背景使它重新恢复。在你看来歌剧表演将往哪儿前进？

97

【萨】 唔，这是个颇为有趣的主题，在许多不同的方面都使我兴奋。我认为大体来说，歌剧表演的核心是死气沉沉的，主要是因为像纽约大都会歌剧院这样的机构为了某种原因——有些原因非常明显——被我所称的意大利写实歌剧 (Italian verismo opera) 所主

① 译注：丹托为美国当代著名哲学家兼艺评家。

宰——而且从1960年代开始就借着恢复美声（bel canto）的传统来强化这种荒谬的事。结果就是在像纽约大都会歌剧院这种第一流的歌剧公司和这种保留剧目轮演制之间形成了一种霸权，而冻结了大量真正非凡的音乐。它把表演的风格僵化成荒谬的成规，而现在已经变成了正规。这影响到每个人，甚至最伟大的歌剧演员。帕瓦罗蒂（Luciano Pavarotti）当然如此，他像是站在右边，左边则是诺曼（Jessye Norman）。理解我想要说什么了吧？那把观众都弄麻木了。我无法理解的一件事就是，在纽约大都会歌剧院里面人们怎么坐得住听完整出歌剧。

【鲁】 我记得你在评论勋伯格的歌剧《等待》（Erwartung）时觉得很失望，你不是说过还不如干脆待在家里，自己在内心扮演还来得更有收获这类的话？

【萨】 正是，或者看诺曼的音乐会表演。那是有关一个女子寻找来婚夫而发疯的故事。剧本——歌剧的文本经常都是很有趣的——是由一位越南医科学生写的。那个剧本没有很高的文学价值，但却是有关系斯底里，根据阿多诺（Theodor Adorno）的说法，歇斯底里和弗洛伊德的病例研究之间存在着有趣的关系。因此它是一种对子意识的细微、精密的解析。这里面有一位很棒的歌者，对所发生的事毫无线索，身材壮硕得不适合演出神经衰弱和歇斯底里这类事情。随着歌剧的进展，她渐渐深入森林，迷失了心灵，要寻找未婚夫。然后人们发现她其实可能是从精神病院脱逃的病患。而就在这背景中——就在舞台中间——摆了一架巨大的钢琴。那架大钢琴在森林中出理究竟是为了什么？因此我猜想她会发疯就是因为她想不出到底要怎么处理那架

大钢琴。这产生了一种——我的意思是，你可以说——那是一种违反歌剧的版本。那是对歌剧的一种荣耀的误解。那不是原先的用意；原本它应该是一件很严肃的事，但就是没有发挥作用。那就是纽约大都会歌剧院所做的，而我不懂它如何能继续那么做下去。

【鲁】也许这种事的结果就是有些音乐剧的作品根本不该上演。在戏剧文学中你总是听到那种说法，有些剧本是“无法搬上舞台的”——有许多莎士比亚的……

【萨】是的，那种说法当然成立，但其中有许多来自于表演，而那部作品无法上演的情况是可以明显看出的，你知道，就像易卜生晚期的剧本《复苏》(Henrik Ibsen, *When We Dead Awaken*)。那和音乐表演及歌剧有很大的关系……也就是说，这些——这有点像葛兰西(Antonio Gramsci)的说法——这些霸权的经典是如何形成的？我的意思是，比方说，把法国歌剧排除在外，这种情况真的很不寻常。法国音乐和法国歌剧——音乐剧——有很好的传统，但就是上不了美国的舞台。我们想想拉摩(Jean-Philippe Rameau)，想想柏辽兹(Hector Berlioz)，想想罗西尼(Gioacchino Rossini)除了《塞维利亚的理发师》(*The Barber of Seville*)之外大部分的作品。我的意思是说，罗西尼是法国歌剧作家。而柏辽兹，你根本就看不见他。比才(Georges Bizet)写了十部歌剧，其中《卡门》(*Carmen*)偶尔会上演——《卡门》是伟大的杰作之一——然而却是因为它在某方面来说多少是反法国、反德国的歌剧。其他还有马斯涅(Jules Massenet)和弗雷(Gabriel Fauré)。为什么全都是写实歌剧，以及片段的瓦格纳(Richard Wagner)——瓦格纳多少被转变成意大利式的。……

【马】我想我们上次谈话时，稍稍谈到了格拉斯 (Philip Glass) 的歌剧，谈到你是不是看过《海滩上的爱因斯坦》(Einstein on the Beach)、《法老埃赫纳吞》(Akhnaten) 或《非暴力抵抗》(Satyagraha)。你对现代剧目感兴趣吗？

【萨】感兴趣。我听过那些，也看过它们的录像带，其中包括格拉斯的一两出剧作。那种音乐美学并不很能打动我。在我看来似乎没把其中的东西充分发挥。

【马】那么有关批评的题材呢？也就是与文章讨论或观赏《法老埃赫纳吞》这出歌剧。……即使就政治的主题而言，我都以为会吸引你的注意力。

【萨】确有其事，只不过……我不知道。我无法解释。就像我所说的，我有相当强烈的爱憎、喜恶等等。我从格拉斯得不到像在其他当代作曲家，如亨策 (Hans Werner Henze)，那样的兴趣。我认为亨策是位更有趣的歌剧作家。

【马】在最近一篇访谈中，你谈论自己写作时提到一件事——多重声音 (polyphonic voice) 和合唱的观念如何让你感兴趣，我读来觉得很有趣。^① 你能否就自己的批评写作对此加以发挥？

【萨】这些东西必须花上一段时间才能找出自己的兴趣和倾向。我似乎一向都对某种的多音现象感兴趣。在音乐上，我很感兴趣于对位的写作和对位的形式。也就是说，在美学上从谐和音到不谐和音这整个范围中所存在的那种复杂性，把多重声音结合成一种有纪律的整

① 译注：此处所指的极可能就是本书前一篇访谈录。

体，我觉得这是很吸引人的东西。

【马】 你如何把它延伸到自己的文章里？

【萨】 比方说，在我一篇讨论流亡的文章中，我根据个人的经验延伸这个观念。如果你是一个流亡者——我感觉自己在许多方面一向都是如此——那么你身上总是带着一些你遗留在后的那些东西的回忆，你所能记忆的东西，而且你会把那个记忆和当前的经验相对照，因此必然会有那种对位感（sense of counterpoint）。这里我所说的对位，指的是不能化约成同音（homophony）的东西，不能化约成一种简单的调和。我对比较文学的兴趣是基于相同的理念。我认为自己发现到而且我猜想最——我不会说是厌恶，但会说是反感的——就是同一性。有关单一的认同这个观念。因此，多重认同，许多声音彼此交错竞逐的那种多音，就像我所说的，不需要去调和它们，只要把它们放在一起——我的作品就是关于这个。不只是一个文化，不只是一种认知，西是有关它的负面和正面的双重模式。那是基本的本能。

【乔】 你认为有些文化和文化实践比较鼓励多音的现象吗？

【萨】 一点不错。比方说，在音乐中，我一直很感兴趣的——而这就占了我那本谈音乐的书（明年问世）三部分的最后一部分——就是根源于发展和宰制的形式之间的一种对立。就像奏鸣曲一样。奏鸣曲形式的基本结构是呈示部、发展部、再现部。而且有很多事情随之发生，比方说，交响乐。我所说的仅限于西方古典的世界，某些类型的歌剧根据的就是这个，相对于根据我所谓的主题变奏那些形式，在这些变奏中，冲突、宰制和通过强迫的和解来克服那种张力并不是议题之所在。议题在于以赋格曲的形式延长，就像主题和变奏那样。

那种多音就像我自己传统中库勒苏姆 (Um Kulthum) 的作品。库勒苏姆是 20 世纪最著名的古典的阿拉伯歌唱家。她的表现形式基于在时间中栖息 (inhabiting), 而不是试图要宰制 (dominating) 时间。那是和时间性 (temporality) 的一种特别关系。或者比如像梅西安 (Olivier Messiaen) 的音乐, 我认为这位伟大的法国前卫作曲家是神圣的。你看得出其中的二分法。一方面是宰制/发展, 另一方面是通过变奏和多音的关系所得到的那种衍生。我认为那些文化实践可以用来作为其他文化实践的一种类别: 它们根据的是有关群体、交叠的整体观念, 相对于强制的宰制和启蒙——在长篇小说中可以找到的那种启蒙和成就的叙事。

【乔】你提到要栖息于时间, 而不是要宰制时间, 这个观念我觉得很有意思。

【萨】试图要驾驭 (riding) 时间。那种说法来自霍普金斯 (Gerard Manley Hopkins), 他在诗里和时间有一种很奇怪的关系, 尤其是他第一首伟大的诗《德意志号沉没记》(The Wreck of the Deutschland) 的最后部分。问题就在于: 你试图抵抗时间而建立起结构, 还是试图驾驭时间而活在时间里。

【乔】我就把剧场的表演想成这样, 多少要求栖息于时间。也就是说, 时间有自己的要求, 即使在杰出的表演者身上, 他也许试图要宰制时间, 但可能不会成功。

【萨】是的, 在音乐表演中, 那些试图要重新创造音乐以及用那种方式栖息其中的人, 相对于只是以高效率 and 很出色的技巧来打发它的人, 两者之间真的有什么区别。

【鲁】 流亡的性质也很像这样。我的意思是说，感觉你不是生活在过去，就是生活在一个理想的未来，而现在则是充满危险、矛盾的领域，无法把自己安置在那里，却又不得不如此。

【萨】 这令人感兴趣的当然就是你感受到一种暂时性（provisionality）。那就是为什么我喜欢它。不必试图假装那么做是自然的方式。它多少像是以时间的方式来完全投入那个时刻。

【鲁】 也像是一种平衡的行为。这种平衡不单是在时间方面，也在流亡者和世界的关系方面。一方面，你有那种很棒的现世性，或有能力来参与那么多的领域。另一方面，那是一种强加其上的孤独。一个人如何在那两者之间取得平衡？

【萨】 我不知道。我认为其中并没有公式。我想可以把它称为那些不同情境之间的一种来往。

【鲁】 私人空间的整个观念就和那个有关，而且可能是一个值得追究的议题。世俗的知识分子、世俗的艺术家以一种真正的、强烈的方式介入公共世界，你这个理念经常深深打动我。但现在东欧国家正在发生的所有那些变化，使我开始思考有别于那个观点的其他选择。东德剧作家穆勒（Heiner Müller）一向都反对政府，他有一则轶事。一位来自西欧的人问他：“现在那些枷锁都已经松脱了，你能写一些真正和政治情境、政府等等有关的剧本，你不会觉得兴奋吗……”而他说：“不，其实，自由现在意味着能自由地去阅读普鲁斯特（Marcel Proust），能待在我家的书房里。”这似乎指向重新发现私人空间，摆脱以往被外界强加在身上的那种世俗性。

【萨】我守护个人隐私惟恐不及，因为我生活的世界中，公众面向完全不在我掌控之内，因为那牵涉到巴勒斯坦情况的特殊敏感性和不妥协。过去十五、二十年来我一直在思索那个问题，这使我很难去守护。部分是因为音乐就很像那样，因为它非文字的用语。我已经深深陷入这些争战中，争辩一个人说什么、能说什么诸如此类的事。我已经介入公众领域那么久了，不可能撤回到私人领域。虽然我们都有的一种亲密的私人生活，但对我来说却无法轻而易举地恢复。过去几年来——部分是因为我年事渐长——我深深厌恶公众生活在很违反我的意愿、意图和我可能有的任何计划的情况下，占去了我那么多的时间。而我所说的公众生活指的并不只是政治，也包括了教学、写作以及拥有读者的整个感觉——有时完全无法预测，而且违反我个人的意愿。因此，那种内在性是非常非常稀罕的东西。我不确定我的情况是不是特例。我认为有这种情况的人可能比我们猜想的还多。

【乔】你会认为某种人世的知识分子多少被塑造出来承担比以前更多的文化负担？

【萨】这个嘛，我是这么觉得。我不能替其他人发言。我发觉很难为其他人发言，因为我处在一个奇怪的位置。我的意思是说，我没有那么多时间可以反省。那也就是为什么对我来说音乐经验如此重要。因为和我所做的其他事情相较，音乐被赋予的意义很不一样。我只是感觉对公共知识分子来说，这种情况可能令人极为不安，几乎让人发神经：你所说的某件事可以被人扭曲成一千种不同的形式，或者变成一个不同的形式，然而单单这一个形式就会有始料未及的后果。就我的情况来说，我有很多很不同的、完全不相往来的读者群。

我为阿拉伯世界最大的周刊之一用阿拉伯文每个月写一篇专栏，而在欧洲语言世界的读者群则很不一样。因此，单单试图要赶上就很伤神，更不要说有所贡献了。

【鲁】不知我们是否会看到知识分子艺术家一些改变的模式，就像在东欧已经发生的那样，许多人现在从公共角色撤出——把它视为一种负担，而演化成了一种封闭的术士作风。那里有许多艺术家想要重新发现美。

【萨】我完全了解那一点。就某个方式来说，我们生活在艾略特(T.S.Eliot)所称的镜之荒野(a wilderness of mirrors)：无限的繁衍，却没有重大的意义，就只是一再衍生下去。而你只想说：够了。我不想和那有太多的牵扯。因此，我发觉自己所思考的事情之一，不只是先前我们所说的隐私几乎是不可能的，而且就像古尔德那样看待表演——他了解这个问题，因而对其所为能集中、特殊化和控制，使它不会无限地衍生下去。也就是有这种的——人们对古尔德的这一面写得或注意得不够——他做了许多这种的努力，打从他想到一首作品的那一刻起，到练习、准备，然后表演，然后录音。他是个很独特的例子，显示出某人是公共表演者，试着要借控制表演艺术的同时来丰富它。当然，同时这也会产生某些很冷漠、而且死气沉沉的东西。但另一方面，这想来也是个有趣的模式。那么做的人并不很多。大多数人倾向于要衍生，而且想要更多的繁衍。就某个意义来说，古尔德要的是那个，但也要尽可能地控制它。也许是因为他害怕在舞台上已经为他显示出可能发生的事情：他只会变成这个公共空间的人物。

103

【鲁】热内 (Jean Genet)^①可能是另一个例子，他这个人始终要保有私人的领域。

【萨】正是。

【鲁】他能理解在中西部所发生的情况，正是因为他身为局外人的经验。

【乔】以及在戏剧里所发生的情况。

【马】还有贝克特 (Samuel Beckett)^②。

【萨】但你从热内和古尔德身上所感受到的，在贝克特身上感受不到，也就是挑逗危险。我从未在贝克特身上感受到那个。我们无法崇敬他——但另一方面，贝克特的作品中有一种安全感是你在热内里面找不到的。在热内的作品中，你在他所有的戏剧中，都感受得到难以置信的冒险。

【乔】那也是一种挑衅，不是吗？

【马】贝克特令我印象深刻的一件事就是，他是那么伟大的作家，而且那么能掌控戏剧性，甚至没有必要去看他的作品演出。但热内则在剧场中独擅胜场，……我们这里谈论的是私密的时刻和东欧的情况，在那么强烈的公共生活之后似乎多少要求的那种单独感和孤寂感。

104

贝克特之死当然令许多人寻思，在贝克特之后会出现什么。而且在某些方面，那似乎是普遍的剧作家和国际的剧目的结束。再说，

① 译注：热内 (1910—1986) 法国小说家及荒谬剧场的代表性剧作家。

② 译注：贝克特 (1906—1989)，著名剧作家，1969年诺贝尔文学奖得主，尤以剧作《等待戈多》(Waiting for Godot, 1952) 闻名。

因为文化已经变得那么公共，并且成了景观很大的一部分，因此很少强调私密的时刻，而在我看来，戏剧总是那么私密、反省、亲近的形式，在严肃人士所体验的不同形式的高下层级中（the hierarchy of forms）已呈现江河日下之势，这些严肃人士通常会去剧院，读严肃的小说，听歌剧，像哈维尔（Vaclav Havel）和福嘎（Athol Fugard）^①者流之所以闻名，并不一定因为他们是伟大的剧作家。他们之所以进入国际的剧目是因为他们的政治和象征价值。似乎戏剧愈来愈会变成一种在地的知识（local knowledge）。而在剧场中，我们看到了景观和表演的提升，而不是戏剧。像安德森（Laurie Anderson）或威尔森这样的国际表演者，制作的是能在文化中旅行的东西。

【萨】或者布鲁克（Peter Brook）。……但甚至是安德森，特别是布鲁克——吊诡的是他们采用的也是一种素朴的手法。那不像是旅行的歌剧。事实上，它有一套包装简易的行装，可以从一个国家运到另一个国家，而且用很小的剧场也能呈现出同样的作品。但我认为你没有提到有关戏剧的一件事——比方说，在巴勒斯坦的情境，那是我惟一有把握可以谈的事——就是戏剧具有见证的价值，这和你谈论的象征价值不同。也就是说，比方说派普（Joseph Papp）去年夏天取消了巴勒斯坦剧本《库弗·珊玛的故事》（The Story of Kufur Shamma）的演出，原因不在那个剧本的内容，而是因为那是巴勒斯坦人谈论他

① 译注：哈维尔（1936— ）为著名的捷克剧作家、诗人和异议分子，曾担任捷克斯洛伐克总统（1989—1992）及捷克共和国总统（1993—2003）。福嘎（1932— ）为南非剧作家、演员及导演，即使在检查制度之下依然维持剧团，制作反抗种族隔离政策的剧作。

们的经验。那才让人觉得受到威胁。而这也就是为什么他不得不取消的原因。因此，在那个层次上，它是在地的知识，但这种在地的知识经常介入超越地域的议题，其他地方感兴趣的议题。我猜想加在剧作家和表演者身上的负担，就是如何设法把这种在地的情境转化成能联结并触及其他的情境。

105 【马】在那种方式下，我认为戏剧是可以旅行的。但是如果你和过去四十、五十或六十年前的剧院相比——当时被认为是国际的，而且对国际观众来说有趣的——现在已经太多了，所以不再出现于百老汇。比方说，最后一出在百老汇上演的德国或匈牙利或法国的剧本是在什么时候？就这个意义来说，国际的剧目是在萎缩。

【萨】虽然如此，但邦妮我要告诉你，去年夏天我在〔希腊〕德尔菲（Delphi）一个有关希腊悲剧的国际研讨会上发表演说。我相信我谈的是瓦格纳。每天晚上在德尔菲的剧院里都上演一出戏。我在那里看了两场表演，第二场表演不同凡响，是由瓦伊达（Andzej Wajda）的剧团表演波兰文的《安提戈涅》（Antigone）……

【鲁】我是在波兰看这出戏的。

【萨】你是在波兰看的。嗯，我是在德尔菲看的，而现场观众全都是希腊人……显然都是现代希腊人。那种情况令人叹为观止。在我看来似乎是许多事情特殊的混杂。这是“OK 文化飨宴”（the “OK cultural festival”），这是当权者能接受的古老的自我再现，因为是由当时正处于重大危机的希腊政府主办的。它是当地民众的盛会。OK，所有这一切。但除此之外，它对我来说是一个很有力的剧场经验。我不知道你看的是哪个演出，因为有几个不同版本。你是在哪

里看的？

【鲁】 我是1985年在克拉科（Krakow）看的。当时波兰在政治上正处于很艰困的时候。

【萨】 在那出戏中合唱队有没有变形？

【鲁】 有。在整场的演出中，合唱队总是在变形——从官僚（也许是国会议员）转变为抗议的学生，最后转变为造船厂的工人，就像从格但斯克（Gdansk）发起团结工会（Solidarity）的那些人。在波兰的剧场中，它变得极为有力。其实，邦妮，这个事件让我质疑或至少想针对你先前的说法表示不同意见，也就是有关一个剧本的普遍性和哀悼失去了贝克特。

【萨】 不，我认为她先前所说的——也是我感兴趣的——就是一个伟大的戏剧天才产生了（我得重复使用这个字眼）一种杰作，而那种杰作创造出了19世纪的剧场，而且继续进入易卜生和斯特林堡（August Strindberg）晚期的象征悲剧，然后进入布莱希特（Bertolt Brecht），然后进入贝克特。这里有你提到的那种杰出之处：宰制剧场的人。那个模式就是一种宰制的模式。坦白跟你说，我并不遗憾它的结束，因为它有许多搭配的外在因素。就像你也可以说，那么有关——想想看——伟大的奥地利—日耳曼交响乐传统开始于海顿（Joseph Haydn），经过莫扎特（W.A.Mozart）、贝多芬（Ludwig van Beethoven）、舒曼（Robert Schumann）、勃拉姆斯（Johannes Brahms）——我认为瓦格纳多少也在里面——然后是马勒（Gustav Mahler）、布鲁克纳（Anton Bruckner）、勋伯格……然后呢？什么都没有，就结束了。而你所看到的就像巴托克（Béla Bartók）这些当

106

地的民族主义者，你知道。我的意思是说，这种情况发生了，但没有它的话我们照常过日子。可以用许多不同的方式来崇敬它、纪念它，但我对此并不是那么确定，原因在于它笼罩、宰制了其他周遭事物所造成的伤害。它产生了某种的经典或经典性。

【鲁】 是啊，而我们现在可不是全都把经典批评得一文不值吗？

【萨】 我们并不是把它批评得一文不值。它不是一切，我的意思是这样。

【马】 我理解你对攻击普遍性的观点，当然，但问题在于戏剧中几乎没有其他的东西。存在着许多可以遵循的音乐传统；存在着许多伟大的小说，它们突破了模式，而且为广泛的团体和民族所喜爱。

【萨】 是的，那是真的。

【马】 但对戏剧来说，这整件事都崩塌了，因为如果没有国际剧目的话，形式本身就会逐渐消失，所剩下的就只是畅销剧目，多少能旅行的、具有议题性的剧本，然后就是古典作品。也许有两部易卜生的作品，或者有几部布莱希特的作品。我所要说的就是，其他的传统丰富得多，而剧目也是那么的宽广，但如果你开始有一种世界性的观众没有兴趣的形式——以新颖的观点来看的话——那么我认为这就是形式的问题，这种情况和，比方说，音乐是不同的。

【鲁】 但国际性的艺术品，那不是浪漫的观念吗？

【马】 但它们依然存在于艺术中，如果你细看来自许许多多国家的绘画的话，其中有很多甚至看起来大致一样，而里面有好作品，也有坏作品。全世界不同文化的群众欣赏同样的作品，这在我看来没什么不对的。比方说，小说总是这样。

【萨】 根据你所描述的方式，戏剧听起来像是特别的，特殊的。但为什么呢？

【马】 我先前暗示的事情之一就是，我们现在所看到的是在几个文化飨宴中所发现的国际景观，比方说布鲁克或安德森的作品，他们最近的作品在日本、西欧、巴西或其他地方都同样能让人接受，我们经常看到一种表演的国际化。当我使用“表演”这个字眼时，我的意思和剧场有所不同。它不局限于文本，不处理剧本。表演工作经常是高度技术性的，反映的是通俗意象和音乐的某种转移。

【萨】 是让人认得出而且已经商品化的风格。

【马】 正是。而且因为国际性的青少年文化，所以现在全世界的人都了解。但那多少撼动了戏剧的地位……

【萨】 也因为电影、电视和文化工业所有的那些机制。

【马】 因此，现在伟大的剧院倾向于留在自己的国家，而且根据经典作品来建立它们的剧目，重新来过，并借由新人使它们获得新生。我们在录影带、视觉艺术、小说或“表演”本身的类别上四处可见这种旅行，但在剧场中却看不到。

【萨】 当然，在音乐中你可以从那些到处旅行的大师或受人敬重的钢琴家或重量级的男高音、女高音等身上看到。

【鲁】 也许剧场比较不适合这种旅行，因为大家在观念上以为一出戏应该多少面对眼前观众关切的一些议题。当然，它是所有艺术中和社会关系最密切的。而且我会认为人们不愿意放弃剧场所提供的那种介入的可能性，这种方式比艺术、音乐或电视直截了当得多。

【乔】 有另一种方式来看待这种情况，剧场中总是有这种在地的

面向，连接到特定的时空。而这一向是戏剧特殊的地方。这么说，尽管技术的力量十足，但和剧场事件相较，技术并不能促成与人更直接的合作。因此，这种“在地的知识”的特色也许就会拯救剧场，并且赋予它未来。

108 **【萨】**但她还是为此哀悼。我认为你真的对伟大的人物或伟大的形式抱有一种怀旧的心理。那几乎是一种卢卡奇式的，尤其是早期的卢卡奇——你知道，《灵魂及其形式》(The Soul and Its Forms)……存在着一种卢卡奇式的悲叹和忧郁。我认为你是对的。我没有说你错了。

【马】坦白告诉你，我对表演的观念的兴趣高于我对戏剧的兴趣，只有少数例外。当然，身为出版者的我，知道把书卖到全世界是怎么一回事，因此我是根据很实际的情况发现人们对戏剧失去了兴趣。

【萨】这是什么意思？你对戏剧失去兴趣，而去看表演。换句话说，蕾格烈(Vanessa Redgrave)演的一出戏会比《麦克白》(Macbeth)或这类剧本对你来说更重要。这就是你所说的表演的意思吗？

【马】不，我是其他的意思。我对传统式的戏剧上演失去兴趣。在那种情况下，我宁愿坐在家读剧本，也不愿意去看它——虽然我对像威尔森的作品演出和一些前卫的表演更有兴趣。

【乔】那其实是品质的问题，不是吗？

【马】是的。

【萨】看到了吧，这个问题的另一部分——而且我认为对于像我们这样对这些议题和问题感兴趣的人来说——就是，重要的不只是去

歌颂前卫（也就是说，小说，或像谢勒或威尔森的实例中那种令人兴奋和不寻常的东西），而且能激发观众更大的不满和愤怒，因为现在的观众就像羔羊般乖乖坐在那里，听完令人乏味得无法接受的重制的杰作。那也是我发觉最令人困惑的地方。为什么批评的感受已经降到这么低的层次？而忍受痛苦的门槛是这么的高，人们能坐着听完在剧场、歌剧或音乐中对古典杰作极为“传统”的重制，却不去体验当代作品或对于古典作品危险的、创新的重演当中一些很新的东西。我不理解那一点。你理解吗？

【马】 这个嘛，当然其中一部分的原因，并不是全部的原因，就是著名报纸上的评论写得很差劲——那是个大问题。

【萨】 唔，这是该谈谈的重要事情。这也是葛兰西的一些文化分析中很重要的地方，你可以把著名的报纸和那些写评论的人视为对剧院感兴趣的有机的知识分子。换句话说，在军事意义上，他们是前卫的意见组织者，而且为了剧院的重要利益来制造共识，他们的角色就是要殖民、麻醉、使观众变成机器人，进而把某些种类的成规当成是正规。我认为个人的作品很重要的一部分就是：在此时此刻提升不满的感受。

109

【马】 你知道，另一件事就是，比方说，不像艺术观赏者总想要看些新东西，戏剧的观众和音乐的听众基本上是要在熟悉的场景中看到最伟大的流行作品。因此，阅听者基本上是不同的——虽然他们可能是同一群人。

【鲁】 但有时候和最伟大的流行作品搏斗会是很有收获的，而作者一向都在这么做。霍夫曼斯塔尔（Hugo von Hofmannsthal）所处理

权力、政治与文化

的《埃莱克特拉》(Electra)的故事是以往流传下来的，但他把它吸收成为自己的创作。穆勒写《哈姆雷特机器》(Hamletmachine)为的是要解决掉《哈姆雷特》(Hamlet)。

【萨】 或者就某些情况而言，一直要适应赞助者加在他身上的那些不断改变的表演条件。

【鲁】 当代艺术家似乎有两种方式来处理这种古典传统和经典的负担或压迫。一种方式就是一直把它推到一边，只管写或编新作品。另一种方式就是像霍夫曼斯塔尔和穆勒那样，试着吸收它，然后多少重新创作，使它有点中性化，以颠覆的方式使它重新具有活力。

【萨】 我赞成第二种意见。在文学研究中对经典和整个西方传统的问题所进行的一切讨论中，在我看来最大的谬误之一就是主张：首先，你要显示经典是共犯的结果——一种白种男人的阴谋——比方说，这些共犯把霍桑(Nathaniel Hawthorne)变成美国文学里的伟大人物，而排除了许多当时更流行的女作家或区域性作家等等。于是，与抱持这种观念同一路的人的做法就是把霍桑推到一边，而开始阅读其他作家。但那是以一种经典取代另一种经典，在我看来反倒强化了整个有关经典的观念，当然，也包括了随之而来的所有那些权威。这是第一点。第二点——其中一半涉及我的教育，另一半涉及我的年龄和倾向——我对经典感兴趣。我是很保守的，也就是说，我认为至少就个人的偏好和欢愉的层次上，我们可以说作品的某些方面已经长久持续，而且得到、获取了许多不同的解释，从憎恶到尊敬都有。我发觉作为知识的一部分，那让人感觉充实。因此，我不像很多人那样愿意破坏它。我的看法是要把这些其他对位的路线同化人那

110

些经典中。

你可以采取本雅明 (Walter Benjamin) 的极端看法：每个文明的文件也是野蛮的文件。你能展现——就像我在这本写了十年的有关文化帝国主义的书试图要显示的——伟大的文化纪念碑（我就是这么处理《阿依达》的例子的），即使在最极端的情况下，也不会因为它们和世界很肮脏龌龊的方面共谋，而有失其纪念碑的地位。或者在一些比较不极端的情况下，因为它们参与、介入了社会和历史的过程，就有失地位。我发觉那很有趣。我不愿就此把它们丢下船去，说：“让我们专注在新东西上。”我的意思是说，我发觉新颖这个观念本身并不能提供我足够的营养。

【鲁】 对非西方作家来说，整个经典也变成了一种难以置信的尖锐武器。像索因卡 (Wole Soyinka) ^① 这样的人能把【热内的】《阳台》(The Balcony) 或是【古希腊剧作家欧里庇德斯 (Euripides) 的】《酒神的祭司》(The Bacchae) 或是【布莱希特的】《三便士歌剧》(Threepenny Opera) 拿来，重写成殖民主义的寓言。

【萨】 不只如此，但在最好的例子中——我认为比索因卡更有趣的，就是苏丹小说家萨利赫 (Tayeb Salih [1929—]) 的作品。他写过几部长篇小说，杰作是一部叫《北徙时节》(The Season of Migration to the North) 的小说——出版于1960年代末期——那是一部有意要写来回应康拉德《黑暗的心脏》(Joseph Conrad, *Heart of Darkness*)

^① 译注：索因卡 (1934—) 为尼日利亚剧作家、诗人、小说家、批评家，1986年诺贝尔文学奖得主，文学作品充满人道精神，反抗暴政。

111 的作品。这个故事不是讲一个白人来到非洲，而是一个黑人去到欧洲，结果在某个层次上当然是对康拉德的回应。换句话说，这是一则后殖民的寓言，诉说当一个黑人到伦敦，而且在一群英国女人中造成混乱时，到底发生了什么。其中带有一种性的寓言。但如果你更深入人看它，其中不只包括了去殖民的历史和对西方帝国主义的回应，在我看来也加深了悲剧的意味，因为它显示出这个人回应式的报复，而这种报复在第三世界、在阿拉伯和非洲世界的许多读者来说，是个公义的报复。但萨利赫以新颖的手法加以处理，因为那是无效的、悲惨的，而且终究是悲剧的。因为它强化了那种孤独的循环是来自认同政治的不足。只是身为黑人在白人之间造成混乱是不够的，还是存在着一个你不得不在其中生活的世界。就那个意义而言，这是一部丰富、扣人心弦的作品，因为它把康拉德的限制加以戏剧化。我对康拉德崇敬的程度超过任何人，但萨利赫的长篇小说中有一种很惊人的类型，就它本身的意义来说是很强有力的——它是以阿拉伯文写的，而不是英文——很据的是康拉德的长篇小说，同时却又独立于它之外。那很迷人。

【鲁】这么看来，那也许是对艺术品的在地性（locality）这整个问题超的一个解决方式。因为你所描述的可以既是一个在地的脉络中很有力的作品，但也是文化之间的作品。

【萨】一点不错。那也是我终究不同意邦妮的观念之处。在地和普遍两者之间所暗示的对比中，我认为在地总是比普遍更有趣。那全看你是从哪个角度来看。如果你从被殖民世界的角度来看的话，就像法农（Frantz Fanon）所说的，为了达到普遍总是牺牲了本土。我会

给你个很棒的例子——看看加缪 (Albert Camus, 1913—1960)。在现代法国文化中，加缪这位作家比任何人都更能代表普遍性。我们更仔细阅读他的作品的话，就会发觉在他主要小说作品中的每个例子，甚至在短篇小说集里，大部分的场景都是在阿尔及利亚。但它们并不是有关阿尔及利亚，而总是被读作德国占领法国的寓言。你更仔细去看那个，而且寻找阿尔及利亚独立的观点的话（阿尔及利亚是在加缪死后，于1962年独立的）——当然，热内回应了这个，因为他在《屏风》(The Screens)中也涉入相同的议题。如果你去看那个的话，就能看出加缪在他所有作品中都是在运用法国盛行的文化论述——这种文化论述促成了普世主义以及人类的情况，而且反抗纳粹主义和法西斯主义等等——作为阻碍独立的阿尔及利亚出现的方式。……这在我看来似乎正是你针对这个文本带人在地知识的重要之处。把它放回它的情境和当地，在那里它不会失去趣味，反而变得更有趣，这正是因为以下两者的对比：一方而是普遍的程度、范围和名声，另一方面是更为密谋的在地情况。但也许我们言过其实了……

112

【马】 我认为就某个意义而言我们谈论的是不同的事。就辩论和内在的政治而言，和戏剧相较，文学与一般世俗的知识生活所过的是更持续不断的生活。我只是要指出，如果戏剧就某个意义而言不能再丰富国际的剧目，而我们只是要有在地的戏剧的话——在地的戏剧也是我所珍惜的——那就意味着完全不同的事。比方说，在戏剧中我们并没有像文学那种意义下的世俗的剧场知识分子 (secular theater intellectuals)。几乎所有有关剧场议题的论述、对话和辩论，不是出现在通俗报纸上的那些书评机制，但内部却没有进行任何有意思的辩论。

就是出现在像我们自己这样被边缘化了的杂志或学院世界。因此，剧场的议题并没有被带出来，连接上普遍的文化—政治议题，而在科学或文学中现在处理其他题材时，则会连接上这些议题。因此，我认为这种损失对剧场来说会比在小说中更严重。

【萨】我认为你说的一点都没错，而且我认为——没错，我理解你的观点了。那是一种宽广得多的说明方式。

【乔】有关经典——不是只丢弃一个经典，然后用另一个经典取代的这种观念——看来其实在那种方法中所欠缺的，似乎就是许多人并不是看到这些是如何教的或如何呈现的，只看到教了什么。

【萨】是的，正是，虽然教了“什么”也是重要的。把某些“什么”排除在外也是很有意思的。

【乔】但那几乎像是说不要放弃比较深的东西，也就是评定文本的某些模式……

【萨】我把它们称作尊崇的模式，而它们就是那样。

113 **【乔】**那种尊崇被转移到其他事情上，使你在面对文本、艺术品或其他东西时，处于同样低劣的位置。

【萨】这个嘛，这是一般学院辩论中的基础问题，但那基本上没有落实在真实世界中的真实交锋，而大都是理论性的。因此在一个层面上，“什么”是同等的重要，那是宣称具有某种权威、地盘等等。但“如何”，你知道，“如何”变得相对没有分量，就某个意义来说，变成许多方法中的一个。我这里为自己试图想要说的事来举个例子。我们来看看一般的美国文学研究，而且我猜想也包含了文化研究，过

去三十年来通过“理论”接受到的那种大规模入侵的结果：结构主义、后结构主义、解构批评、符号学、马克思主义、女性主义，所有这一切。在效应上，它们全都没有分量，我的意思是说，它们全都代表学院的选择，其中有许多并未连接上原先促使它们产生的那些情况。比方说，大学里的第三世界的研究和索因卡或萨利赫在他们自己当下的后殖民情境中试图要书写的经验叙事是很不同的一回事。你知道，有时候像恩古基（N’gugi wa Thiong’o）这样的批评家谈论去殖民的心灵，这对曾在狱中待过、历经新帝国主义所有的问题、本地语言相对于英语这些问题等等的人来说是一回事。而这些和某人决定说，好的，我要钻研去殖民或殖民主义论述，是很不同的事。因此，那是个很大的问题。

【乔】 学院努力地使它们没有分量……

【萨】 就某个意义来说，你不能完全摆脱那种情况，因为大学是一种乌托邦的所在。在某个程度上，这些事情应该发生。也许一个文化方法（a cultural method）真正有力而迫切的原生情境，和它后来转化成大学里的理论选择，彼此之间的落差太大了。

【乔】 你认为大学应该继续维持这种乌托邦式的状态吗？也许那就是部分问题之所在——大学这种模式已经失去了它的作用。

【萨】 我认为那就是我们现在的处境。我们正亲眼目睹一个很有意思的转型。大多数的学生，我认为，这里的好学生，我的学生——我从和他们的直接接触中知道这一点——其实对理论不再感兴趣。他们真正感兴趣的是那些历史的、文化的竞争，而那些竞争是 20 世纪末历史的特征。在种族主义与帝国主义，殖民主义，不

同形式的权威，不同类别的解放与独立之间，（这些竞争）反映在文化、美学形式、论述中等等。因此那就是我走的方向。问题在于，你如何把那连接上眼前的社会变迁，而现在似乎每件事都离开了决定 20 世纪以来历史的那些竞争——社会主义与资本主义之间的竞争等等。因此，这是很令人困扰的时刻。我认为，重要的就是要勇于探索。

【马】 你知道，你在《卫报》(The Guardian) 上所写的那篇小文章中，提到你多少觉得哲学和政治的历史以及知识生活的普遍流向，其实几乎无法处理新的情境。

【萨】 我认为如此，我认为当然是如此。

【马】 以某种新的理解来汇集各种艺术和科学，这种看法可能会走向哪个方向？在你的世界中，你会把它带到哪里？

【萨】 我们不必讨论得太特殊或太细节，我认为如果你拿一个自己一向感兴趣的东西，如互文化论 (interculturalism)，我认为那显然就是它前进的方向，也就是说，在以往分离的或不同的领域——如政治、历史、美学——之间不同类别的整合。但并不是只停留在那里，在我看来新式的形或似乎特别有趣、特别重要。其中之一就是互相依赖和交互重叠的关系。你知道，我们一直倾向于以国族的方式来思考经验。我们说，有波兰经验，有法国经验，有海地经验，有巴西经验。但在我看来，我们必须对基本的国族认同有相当的忠诚和关注，那种情况已经很过时了。有趣的是，国族认同在历史上其实是彼此互动、依赖的——西当前的时刻也促成这种情况。我的意思是说，在当前有关热带雨林的情况下，巴西和北美之间的关系是非常非常戏

剧性的；由于现在法国存在着许多穆斯林移民，以致北非和欧洲宗主国之间的关系也是非常戏剧性的。

因此，你开始了解到的并不是稳定的普遍性（这一向是文化研究中盛行的正规），而是移民的普遍性：从一个领域到另一个领域的大规模移转。那在我看来是崭新的题材。难民研究相对于稳定的文化机构之研究，而这些文化机构过去一向是社会科学和人文学科的典范。那会是一件大事。另一件就是研究我所谓的整合和相互倚赖，相对于由国家和国族传统所宰制的研究。在像伊斯兰这种新兴的跨国势力之间的冲突，出现于次大陆的层次，出现于阿拉伯，而且现在出现于欧洲。文化的场景已经完全改观，依我之见，唯有以历史的方式才能理解。比方说，你在欧洲和东方的冲突中就看得到它的种种因素，这我在大约十二三年前就讨论过了。

115

【马】互文化论和表演或任何其他你可能要带进自己作品中的东西之间的关系，除了像《阿依达》那样的剧场史的模式之外，你有没有任何想法？

【萨】在这个阶段并没有，没有，因为我深深陷入不同文化之间的竞争领域。我恐怕自己已经深陷其中了。换句话说，我这个人现在的兴趣很受制于文化之间的冲突——一边是我出生的文化，另一边是我现在生活其中的文化。这实在是一种奇怪的现象。并不只是它们不同，你知道，而是现在有一场战争 [1991年第一次海湾战争] 正在进行，而双方都与我有关系。因此我很难来谈互文化论，因为那暗示某种的清醒和冷静的反省。

【马】你把互文化论想成是一种东方学吗？

【萨】 这个嘛，有可能。是的，一点不错。因为我认为那里涉及一整串有关什么是可以接受的，什么是不可以接受的问题。我们还没到那个阶段，我认为我们还没到能用不受干扰的方式来谈论它，不带有南北或东西之间竞争的伤痕来谈论。我的意思是说，有关世界的地理划分依然是很强烈地铭刻着，至少就我的视野来说是如此。

【鲁】 从刚刚所谈的那些来看，互文化论似乎也有好坏之分。但在我读了《东方学》之后，这好像不太说得通。

116 **【萨】** 那可真对不起。

【鲁】 每当我思考或反省另一个文化时，我都发觉“权力”的位置被衬托出来。但替代那种权力的难道只是更大的距离或孤立主义吗？我可不想这样。

【萨】 不、不、不。我认为那是不可能的。你是知道的，我认为《东方学》的大缺点之一就是它可能传达了一种印象：没有替代的方式，只能束手无策。那可不是我想要暗示的。而我认为，在那本书结尾我说了类似这样的话：存在着一种“已经赋予”的东西，你知道，每个人和其他所有人都混杂在一起，彼此相涉。那也就是我所要思考的，比方说，在地的报道人（native informant）和白人民族学家之间的不平等关系其实并不那么悬殊。我不知道要如何谈论这个而不像是在自我吹捧，但对我来说，有趣的是《东方学》——部分是因为我认为它已经在流行了——似乎已经产生了许多很有意思的作品，而这些作品超越了它。它引发了对于文化成品的某种自觉，而这些成品以往一直被认为是这种分析所不能渗透的。反讽的是，这并没有使它

们更无趣，反倒是更有趣。因此我认为东方学的历史——我不是指这本书，而是指这个问题——其实是人类——我该怎么说呢——人类彼此交融混杂的历史，没有这个我们就不能活下去。

听着，每当你以全球化的方式来说话时，比方说，东方相对于西方，你都能产生令人信服的公式来总是暗示西方的胜利。那就是奈保尔 (V.S.Naipaul) 之所以成功的地方。我的意思是说，那就是奈保尔的吸引力的基础。他说，世界是由发明电话的人和使用电话的人所构成的。使用电话的人在哪里呢？我们并不知道。瞧见了，你总是会落入那个陷阱，而那个陷阱是詹姆斯 (C.L.R.James) 从来不会掉进去的。因为他说，如果你是白人，你可以说你有贝多芬，而黑人被认为不该听贝多芬，而应该听卡利普索 (Calypso)。^① 你不能掉进那个陷阱。你必须能区别并运用你所要的，而且把它想成是所有人类财产的一部分。如果不在某个很在地的以及显然有限的层而来进行斗争的话，我不知道如何能到达那一点。

因此，就一个层次而言，在我看来有需要针对不同的竞争来进行历史性地理解。那就是为什么我不相信“文学研究”。我不相信英国文学研究本身，而是应该把英国文学和西印度文学、美国文学、法国文学、非洲文学、印度文学同时拿来看——你理解我的意思了吧？对文化生产的环境进行深入的历史化 (the deep historicization of the circumstances of production of culture)，同时敏锐了

117

① 译注：卡利普索是特里尼达的一种民歌，也流行于加勒比海群岛的东部和南部，经常以诙谐的口吻讽刺当地的政治、社会事件。

权力、政治与文化

解每个文化文件中所包括的统治者和被统治者、领导者和被领导者之间竞争史的程度。第三，我们所需要的是深入了解我们想去哪里。

与谈者：马兰卡、鲁宾逊、乔杜丽

1991年刊登于纽约的《表演艺术杂志》

(*Performing Arts Journal*)

第六篇 批评与政治的艺术

这篇访谈是由我以前的两位学生进行的，他们后来的表现相当突出，而且一直是我的朋友。这是我首度尝试以反省的眼光来回顾自己身为阿拉伯世界里的年轻人的生活，而且把它与我后来的知识和政治发展相关联。

——萨义德志

【访】爱德华，你能不能告诉我们一些有关开罗的事情，以及这个城市在你文化上以及政治上所具有的战略重要性——不管是就你童年的发展，或是作为你的大都会思考中的转换点？

【萨】我们如果以回顾的方式，而不是从我在那里的早年开始的话，当然对于像我这样在西方一些大都市——尤其是纽约，但也包括伦敦和巴黎——待过很长时间的人来说，开罗似乎一向都是伟大的另类城市。但是，在背景中隐隐出现的却是这个巨大的——或者至少就我的观点来说，是未经消化的——大都会的存在，存在于东地中海，而且我认为我首次感知到这个城市，是把它当成一个与亚历山大（Alexandria）相对的城市。在文学和我自己的传记中，亚历山大那个地方就是欧洲的窗口，因为那里有很多外国社群，许许多多的希腊人、法国人、意大利人、亚美尼亚人和犹太人。这些人口主要存在于亚历山大，令我印象非常深刻，甚至到今天我发现在希腊有希腊人、在意大利有意大利人等等，都还让我觉得很惊讶。当然，在文学方面，亚历山大这个城市比开罗在西方能找到更多的回响。但我从来不觉得亚历山大让我安然自在。总之，在我看来它就是不像开罗那样具有某种精神，还有一种逸乐的、不规则的和谐。因此，我感觉开罗是种另类，我的另类。

119 然后，在我漫长的思考中，开罗化为两个城市。一个是古城，就是人面狮身像和金字塔的城市，以及由于现代西方对埃及的兴趣所强调的整个有关法老的面貌，萨达特（Anwar as-Sadat）时期以来尤其如此。萨达特有意强调这一方面，所采取的方式就是把图特王（King Tut [即“图坦卡蒙”（Tutankhamun）]）的展览输出到美国，因此就某个意义而言把古埃及分离开来，并且使埃及成为一个商品，以新的方

式赢得西方的广泛注意。然而，也存在着另一个城市，而我这里要再度强调的是，这整体上对外人来说未经消化、难以分类、不和谐的，但在我的想法中却非常非常实在，因为其中贮存了伊斯兰的、阿拉伯的、非洲的、反殖民的经验，其中有许多部分是西方从未能真正接触到的。然而，即使在那个城市中，你还是能把殖民的城市和它的主体分开，而得到一个由许多地点组成的小得多、更特殊化的场域，比方说，像我成长的扎马雷克岛（Zamalek），它基本上是一个让像我那种家庭居住的欧洲小圈子：具东地中海风、殖民的、少数的、有特权的。西开罗还有其他部分，像花园城（Garden City），那是各个大使馆坐落的地方，而英国大使馆是中央控制力量的焦点，从1880年代到1952年英国占领的那段期间，被认为是与宫廷分庭抗礼的地方。英国大使在这个地方是个大人物——这里的最高地方长官具体呈现于克罗莫勋爵（Lord Cromer）身上，以及所有反对埃及民族主义运动的人。当然，阿拉伯伊斯兰的开罗总是存在着，那里的日常生活层次中沸腾着各式各样的文化财富，如在卡马利亚（Gamaliya）、苏布拉（Shubra）、布拉克（Bulaq）、阿塔巴（Ataba）、巴埃鲁克（Bab el Louk）这些地区。

另一件我相当晚近，也就是说，最近十五年才知道的事，就是感受到开罗有种很强有力的思潮，而历史传承中整个关于埃及文化认同的问题是在这里形成的。有关这个主题的文献，我也是最近才知道。在这个论述中，重要人物之一就是法齐（Hussein Fawzi），他是位地理学家，我猜想他后来担任亚历山大大大学的校长。马利克在《埃及军事社会》（Anwar Abdel Malek, *Egypt Military Society*）这本书中，很巧妙地运用了法齐。前两天我也拿到一本书，作者是名叫汉纳

(Milad Hanna) 的埃及国会议员，他在书中也发展出一个观念，认为埃及性格和埃及文化有别于西方人所知道的埃及，而且这是许多历历分明的世纪汇整之后的产物。这本书很强调埃及文化的整体性和特殊性，以及埃及本身作为一种现象，完全有别于阿拉伯的环境。其中一些修辞部分是对纳赛尔 (Gamal Abdel Nasser) 时代阿拉伯主义的仇外反应，纳赛尔这个领袖表面上看来把埃及介绍到阿拉伯世界，而且成为阿拉伯世界的焦点。因此在我提到的文献中，有一种撤退的情形，但也并不只是如此。

再回到我早年对开罗的感觉：我在那里成长，在那个地方度过了我大部分的青春岁月，但奇怪的是，我并不是以埃及人的身份。我当然从来不觉得自己是埃及人，这也是那个城市的怪事之一，它允许你以外地人的身份存在，却不觉得在任何方面受到歧视而受伤，也不会感觉到有一种文化上仇外的、深深封闭的、秘密的个性所产生的敌视。我从来没有那种感受，但同时我也总是觉得自己并不属于那个地方。其实，并不是因为我不属于那里，而是因为开罗一个人会感觉到一种很复杂的都市和文化系统，让你认为开罗或埃及就当有这种名声。我从来不属于它，即使我曾经而且一直与它亲近。这是很特别的。我一向都对语言、对开罗版的埃及方言如何铭刻那个系统感兴趣。它出现在电影中，后来也出现在电视剧、广播、新闻写作，甚至那个地方的通俗文化中，而这些年来我对这些都很熟悉了。

我真正试图要说的就是，在这么一个城市里存在着一种奇异的吊诡现象，而这个城市一方面是个伟大的大都会中心，另一方面与底下的两种情况相比，却是个伟大的另类场域：(一) 相对于大都会的西

方对东方那强大却有限的兴趣，（二）相对于亚历山大这个突出的东地中海城市，但令人印象最深刻的是，开罗这个城市并不将某种已经存在的总体性强加在你身上。换句话说，有关开罗这个观念有某种的轻松感——至少就我逐渐掌握到它的方式来说——而这使得各式各样的认同都可能在这个整体中从容不迫地存在。这种观念并不分明，但你却可以真正体验到。各式各样的历史、叙事、存在都彼此交叠，以我所谓的“自然的”方式共存。对我来说，那定义了让人愉快的都市感受——不像巴黎，因为巴黎是精心规划出来作为帝国中心的城市，也不像伦敦，因为伦敦有它仔细展现的纪念意义（monumentality）；相反的，开罗这个城市提供了一种轻松的交流方式，让各种不完整的、部分毁灭但部分存在的历史，彼此竞争、角逐的历史，能相互交流，但在我看来多少是以这种相当迷人的方式存在着。因此，埃及对我来说象征了一种很具吸引力的观看历史的形式，未必是要借着分门别类或者多种系统及总体化过程的包容性（the inclusiveness of systems and totalizing processes），把它当成可以干净利落处理的东西，而是通过了能够重新建构的清单（inventory）。开罗需要致力于某种重建。我这里给你一个进一步的例证。

我最近在开罗，为的是要写一篇讨论伟大的肚皮舞者塔西娅·卡莉奥卡（Tahia Carioca）的文章。^① 我要做的事情之一就是为那篇文

^① 译注：《向一位肚皮舞者致敬》（“Homage to a Belly-Dancer”）一文原刊于1990年9月13日的《伦敦书评》（London Review of Books），后来收入《流亡的省思》（Reflections on Exile and Other Essays [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000]），页346—355。

章搜集一些文献。我需要一些照片，但到哪里去找呢？而塔西娅·卡莉奥卡这位女士最近刚离婚。她最新一任丈夫比她年轻三十岁，离她而去时带走她所有的财产。她孤身住在一间小公寓里，显然那个男人把她所有影片、所有文字资料、所有照片都拿走了，以致她一无所有。因此，我和一位制片人朋友一起到开罗市中心的中央电影档案馆，我这位朋友是制作纪录片的黎巴嫩女子。我下面要讲的那个经验只有在开罗才可能发生。我们一块去那里，走进坐落于开罗市中心一栋办公大楼里的一间公寓，这里距离我父亲从前的办公室大约一条街。我说，嗯，我在找有关塔西娅·卡莉奥卡的影片的文献——她本人告诉我说她拍了一百九十部片子——这么多片子！——但却发现在所有文字资料中完全没有留下任何记录。我先前打过电话给这个地方，询问档案里可能有些什么资料，而为我搜集了一些资料的那位女士去探望住院的一个朋友，档案锁在她的抽屉里，我拿不到。因此我说：“噢，显然所有这些东西出自一个更大的档案。”在那里的男士说，欢迎我去图书室看看，所以我们就走下去。他们有间图书室，大概跟我这里的图书室一般大，给我带路的人说：“这里就是了，就是这些书。”我说：“我要怎么找出她拍了些什么片子？”他说：“你的意思是，像清单之类吗？”我说：“不是，而是像影片书目的那种目录。”他说他不知道，因此他问一个看起来像是图书馆员的女士。我
122 对她说：“你们有没有影片的清单？”她说：“什么影片？”我说：“比方说，塔西娅著名的《女人的玩物》(Le 'bet il sit)。”她说：“不，不，我们不是用那种方式。”我说：“那你们是怎么处理的呢？”她说：“我们有在埃及拍摄的电影清单。”“好的，”我说，“能不能给我们？”她

说：“我们只有到1927年”，就给了我这本册子。这本册子的编排方式完全杂乱无章。然后我就转向那位男子——那个人似乎知道我是谁（就是为我带路的那位男子）——问道：“你是做什么的？”他说：“我是影评家，在这里工作。”“你有没有一些照片？”他回答说：“噢，我想我是有一张塔西娅的照片。”他说他正在研究改拍成电影的马富兹（Naguib Mahfouz）^①的长篇小说。于是他走进自己的办公室，拿出一叠照片，大概有六十张左右，然后我们开始翻阅，终于找到了一张。她显然拍了一部根据马富兹中期一部长篇小说改编的电影，因此他的抽屉里有她的照片。我问：“那部片子叫什么名字？”他不知道。他把那张照片翻过来，背面有一些小注——想必包括了电影名称——但他却认不出自己所写的字。然后他说，他会为我找出来的。我说：“那部片子是什么时候拍的？”他也不知道。

我所感受到的是习以为常的混杂感，以及全然的漫不经心。我问的事情他怎么可能一件都不知道呢？但他们就生活在这种情境中。如果你真要拯救并重建开罗的历史，很可能做得到。证据就是与我同行的那个女子，那位黎巴嫩女士很不高兴我没拿到我想要的东西，于是又回到那个档案馆，花了一整天的时间，很慷慨地帮助我。她整理出一张大约有八九十部塔西娅所拍的电影的清单，交给我。这些全部是她自己抄写的，因为那里没有电脑。但很多东西就在那里，即使看不见，你也真的感觉全在那里。问题是要如何恢复，而那多多少少是

^① 译注：马富兹（1911— ）是埃及小说家及剧作家，1988年诺贝尔文学奖得主，是第一位获得此奖的阿拉伯作家。

种个人的探索，因为比方说，要整理有关埃及电影的官方历史——埃及电影直到最近都还是整个阿拉伯世界的核心电影经验——这种社会的和集体的事业就是没有完成。这种事情就是办不到。那种基本结构和组织就是不存在。相反的，存在着的是这些个人事业，彼此结盟，动机不同，却有着共同的利益。

【访】也就是说，好像能量逐渐耗竭，却没有损失的感觉。

123 【萨】是的，没有损失的感觉。我之所以感受到损失，是因为我来自这里，而且我有期限及诸如此类的事，但在那个城市的系统中，那不是它运作的方式。

【访】团体方面呢，比方说，政治团体？

【萨】那里有各式各样联结交错、我猜想有时还是彼此竞争的团体。当然，有很多是以联合运作的方式。埃及毕竟属于现代，而开罗在许多方面都是一个很现代的城市，比起阿拉伯世界的任何地方都要高度发展得多。联合的团体和利益之间发展出良好的关系——电影从业人员、作家团体、律师，一直向下延伸到不同的职业团体和技艺团体：其中有些背后甚至有一千年的历史。而横亘它们的就是新的伊斯兰团体，它们具有自己的基本结构，自己的经济，自己的政治和社会组织，教育等等。然后还有国家的面体，官方的机构和组织，比方说，国民大会，执政党和它的国会。然后我猜想地方上有些团体存在于开罗不同的地区，这些面体各有认同，有些甚至达几百年之久，比方说，汉哈里里大市集（Khan el Khalili）那个地区。我在埃及很熟的一个人现在是小说家，名叫吉塔尼（Gamal al-Ghitani），他是马富兹年轻一点的弟子。他和马富兹一样，所写的是开罗一个叫卡马利亚

的地区，如在《显灵书》(Zayni Barakat)这类作品中。关于那个地区有一整套的文学和意识，使那个地区本身成为一个团体——咖啡屋、鞋匠、铜匠——一个职业的技艺家社群。这些都存在，而且都在发挥作用。它们到底怎样一起发挥作用的，这我不知道，但它们的确发挥作用，而且你也可以在这个城市的经济中看到它们在运作。当然，主宰着这一切的不只是艾兹哈尔 (Azhar) 和侯赛因 (Sayidna Hussein) 的清真寺，也包括了一些由国家与其对那些大使馆、西方势力的依赖之间的关系所提供的严厉得多的模式。你有那种帝国依赖关系 (imperial dependency relationship)，而你也有这种庞大复杂的蜘蛛网式的联结关系以在地的、区域的层次存在于开罗。然后与它们纵横交错的就是伊斯兰和官方的反对党，以及不同形式的苏菲团体 (Sufi brotherhoods)。这些细想起来是很特殊的事。

对我来说更困难一些的事就是语言，阿拉伯文，特别是阿拉伯口语。124 对我来讲——这可能是我这边的扭曲，因为我先听到那个语言，后来才多少能够阅读——开罗的语言，那是一种口语的方言，是开罗这个地方很独特的。它极为流畅，很精简、清楚，和其他的阿拉伯方言都完全不同。而且就某个意义来说，它是一种共通语言，因为广播电台——在某个程度上，大多是口语的电台脱口秀、电视，尤其是电影，这些都散播到所有的阿拉伯世界，里头使用的全都是这种方言。这在我看来形成了某种共通点，而那本身连接上古兰经和国教，也就是伊斯兰教的那种神职语言 (hieratic language)。开罗的方言也连接上一个古典的阿拉伯文学史，特别是埃及本身的传统，而那具有自己的文学传统、自己的伟大作家、自己的经典作品，特别是在现代。我

自己情感上很重要的时刻就是当马富兹赢得诺贝尔奖的时候。他是开罗这个复杂的都市轮廓中的巅峰之一，那不只在阿拉伯世界，而且在我自己对现代文化的发掘中，扮演了重大的角色。

【访】让我们停留在开罗这个主题，能不能谈谈目前你正在写的有关年轻时的自传性长篇小说？^①

【萨】我把它想成是回忆录，最近我刚签了这本书的合约。但它究竟是什么模样，我现在真的没办法谈。那个文本我认为只存在于表演中，不是我能轻易描述的东西。不过，那当然要尝试着，我告诉你，或许我们该说，与想像的和虚构的种种回响（the imaginary and fictional resonances）相关联。很多东西是根据我现在要讲的这些：我童年的许多时光，就某个意义来说，存在着一种无法名状（an unknowing）的感受，一种所知不多的、不自觉的参与，至于个中的原因则形形色色，而这些原因都和我受的教育、我的家庭有关，那些限制，那种归属感，以及一小串的区隔，把我引入殖民的道路，最后把我带到这个国家。而那里总有一种持续窄化的现象，从英国的系统进入西方文化的圈圈。我现在尝试要做的一部分事情就是回到过去，打开我当初所不知道的事情，看看我能不能做到那一点，因为，我只有通过沉思、记忆、想像才能那么做。这个计划有趣之处就是，我写这本书时给自己立下了规矩：不要把我现在具有的政治意识或政治计划纳入过去那些年代，我不想它成为那样的一本书，如果你懂得我的意思的话。

125

① 译注：这里指的是萨义德后来出版的回忆录《格格不入：萨义德回忆录》（*Out of Place; A Memoir* [New York: Alfred A. Knopf, 1999]），三联书店2004年出版中文版。

我不想那么做。我试图要做的是，一种开罗—耶路撒冷—贝鲁特的轴心，那是在其中成长的轴心，以一种前政治的方式，在其中所有当今的政治现实多少都是以一种比喻或暗示的方式存在，悬而不决。

【访】你能不能谈谈你青年时期对纳赛尔主义（Nasserism）的感受？那种感受有多深切？

【萨】纳赛尔主义本身对我来说是后来的发展。我离开埃及到美国念寄宿学校时，纳赛尔才刚掌权，因此我总是以与社会隔了一层的角度来看纳赛尔主义。1952年之后，我家还在埃及待了很长一段时间，不过1952年革命发生时，我人在美国，因此我对纳赛尔的了解总是通过他的演讲，通过西方媒体解读他的一些行为。他在这里当然普遍受到谴责和责难。我对纳赛尔主义的经验可以说早已被一种政治的意识形态给中介化和距离化了，而那个政治的意识形态就某个意义来说是纳赛尔带来的。那其实就是纳赛尔引进来的，不只引进中东人民的生活中，也引进我自己的生活中。回顾起来，通过我自己和早年纳赛尔主义的关系（像是从1953到1960年那段时期）来思考，是很有吸引力的；那是我偶尔还回埃及住的最后几年，因为我自1960到1975年间就没再去过那里。在那段时期，整整十五年，我根本没有踏上那个国家一步。

从1955到1960年，纳赛尔引进了国有化的法律——这些直接影响到我的家族事业。纳赛尔的“阿拉伯社会主义”宣告的目标之一就是外商阶级，我父亲就属于这个阶级，而且是其中很重要的一个支柱。纳赛尔带来了一种焦虑、恐惧，当然我只是从我父亲身边感受到这些。他担心的是对贸易、商业、财政设下新的限制，这些都是我父

亲深深涉入的领域。我以一种不自然而且很情绪化的方式，把这个扩大为整个社会的危机。但是过去三十年来——真正说来是1970年代末期开始，最近几年特别显著——所发生的趣事之一就是，当我回埃及时，我能化解社会处于危机的那种人为的感受，而且看出纳赛尔和埃及以其他有趣的方式混杂在一起。

现在埃及有一整批有关纳赛尔的秘密警察的文献，那个系统在我看来好像完全针对着我在威胁，让我感到很无助。我感觉就像是个很被动、孤立的受害者，被纳赛尔压迫的对象。但我还没去发现我有多少朋友下过狱。我最亲近的朋友之一，也就是我那本《巴勒斯坦问题》(The Question of Palestine) 献书的对象，在1960或1961年遇害。他是共产党员，被纳赛尔的秘密警察活活打死。因此这是一个很复杂的关系，在我和开罗之间有许多来来往往——而且你可以说，当时的开罗是纳赛尔统治下埃及的中心。我相当不清楚当时真正发生的事情。我当时看待纳赛尔的方式——尽管我把他当成伟大的阿拉伯领袖来崇拜——却是通过我家族利益的那种三棱镜，我现在看得出当时存在着一种神经官能症，而那是我无法处理的。我不是担心自己家族的财产，就是创造出这种超人的角色——一种阿拉伯民族主义的角色，以及对抗西方和帝国主义的角色——当然这两种看法没有一个是绝对正确的。真实的情况是：纳赛尔和他自己的社会一直处于紧张状态，而我一直要到很晚之后才看出来。

【访】而那就镶嵌在你自己的历史里。

【萨】是的。但并不是我当时所能处理的。

【访】我们继续谈论相似的关切，但在另一个很不同的领域。你

刚刚谈到你是在阿拉伯世界里的一个特殊处境中长大的。

【萨】是的，在一个蚕茧里面。

【访】然后你来到美国，大半生都在这里度过。你上普林斯顿、哈佛，而且极为西化——在我看来，是以一种很非凡的方式精通西方文化。用一个方便的标签来说，西方人文主义在知性上对你来说是极为重要的。在你的作品中，尤其是过去十年来的作品，你对于东方学，对于民族志学批判严厉，但批判的方式却与对奥尔巴赫（Erich Auerbach）、卢卡奇（György Lukács）、布莱克默（R. F. Blackmur）、阿多诺（Theodor Adorno）者流的批判不同。所有这些人虽然不是直接涉及东方学的计划，却是西方人文主义论述的一部分，而西方人文主义正是那个相同计划的一部分。

127

【萨】你所提到的每一个人——也许只有卢卡奇例外，因为卢卡奇我知道得比较少，我的意思是说，他对非西方世界的看法我知道得比较少——我都能在他们的文本中为你找到他们过于族裔中心的地方。在我讨论布莱克默的文章中，我想我已经指出了他对第三世界那种相当空洞的反省。毕竟他当时是由洛克菲勒基金会派往第三世界的。那是在【美国国务卿】杜勒斯（John Foster Dulles）、冷战的年代，因此那种不利的脉络的影响几乎是整体的。奥尔巴赫的情况也类似。我翻译过他晚年一篇名叫《历史语言学与世界文学》（“Philology and Weltliteratur”）的文章，正是因为那在我看来是对他自己作品很有意思的反省，但也对所有这些“新的”语言和文化的侵袭感到很悲观——这些大多是非欧洲的，以致他无言以对，只能说它们似乎以某种方式使他害怕。他根本没想到它们其实可能代表了新层

次的文化活动，比方说第三世界中的文化活动，而那些先前是并不存在的。

【访】即使第二次世界大战期间他是在伊斯坦布尔度过的。

【萨】在奥尔巴赫和伊斯坦布尔之间根本分辨不出那种联系；他在那里时的整个态度似乎是对西方的怀旧，这给了他一种精神坐下来，写出这部拯救西方人文主义的伟大作品《摹仿》(Mimesis)。因此，我意识到了那一点。但是，我所要描述的方式，也是我眼中自己一直尝试要做的——也许是一种相当滥情伤感的方式，但确实是很自觉的，或者说近年来变得很自觉——某个意义上，我尝试着首先要揭示其中的缺漏和族裔中心的弱点。但就某个方式来说，因为我还是钦佩他们那种努力，所以多少要把他们的作品延伸到我感兴趣的领域。换句话说，我并不真的是在回应他们，而是借着采用他们的一些检视模式，他们对文本的注意，他们的谨小慎微 (care) ——我认为那是这里的中心因素——把他们的作品延伸到他们所回避的领域。那是一种我想你可以把它称作人文主义的精心与审慎 (scrupulosity)。如果你剥去那个标签，去除它所带的那种令人不悦的胜利者的色彩，剩下的就是我认为很值得保存的东西。我觉得自己很欠缺的一部分就是，
128 因为无知，所以无法如愿地在西方人文主义者和非欧洲世界中可以相提并论的人物之间尽可能地建立起联系。

然而，在我最近所写的一篇文章中，我开始在做那种事……那篇文章我可能已经给过你了，名叫《航向中心》(“The Voyage In”)。其中讨论到的所有人物都是在西方传统内书写的，你知道，但最早的两位，詹姆斯 (C.L.R. James) 和安东尼奥斯 (George An-

tonious),^① 对他们来说其实你可以和西方建立起一种正面的关系。但对下一代的人来说,那是一种无可避免的敌对关系。然而,这些早期人物都能了解西方到底是怎么一回事。就那个意义来说,我开始能从自己特殊的背景中找出一些模式——与其说是我的族裔背景,不如说是非欧洲的背景。

我之所以尝试那么做的原因之一是出于一种急迫感,急切地要完成奥尔巴赫、阿多诺等人所开启的那些工作;我认为由于他们的族裔中心以及对我成长的那个世界缺乏兴趣,以致他们那些工作有所欠缺。因此我试图召唤大家注意到那里。但这多少也移入了对东方学的演化立场 (evolved position about Orientalism), 因为我更加意识到我做过的一些事,尤其是《东方学》(Orientalism),但也包括了《报道伊斯兰》(Covering Islam),这些对一些不是很仔细的读者来说,好像是主张在东西方之间、在伊斯兰教和基督教之间、在西方文化和第三世界文化之间,存在着一种不分青红皂白的冲突——一套整体的对立。事实上,人们总认为我那么主张;许多敌视我的批评家一直认为我所说的真的就是这么回事,我真的主张一种本土主义的再现,而且就某个程度来说,伊斯兰原教旨主义的兴起多少该归咎于我,等等。

【访】这就是你在帝国主义系列演讲中所称的“贵怪的政治”

① 译注:詹姆斯(1901—1989)是出生于西印度群岛的文化史家、批评家及政治活跃分子,也是萨义德最为推崇的后殖民论述先驱。安东尼奥斯(1891—1941)是第一位有关阿拉伯民族主义的历史学家,曾撰写《阿拉伯的觉醒》(The Arab Awakening, 1938)。

(“The Politics of Blame”)。你自己因为责怪的政治而受到责怪。

129 【萨】我们必须察觉到，自己的某些感觉一直要到后来才能在知性上真正变得清晰，真的要很久以后才提供一条知性的轨迹来让你追寻。比如，杜·波依斯 (W.E.B. Du Bois) ^① 说，对于在白人美国的黑人来说，很重要的一件事就是要能非常仔细地去区分白人文化和白人文明中哪些方面是敌人，哪些是可以结盟、从中获益的。就某个意义来说，那真的就是我对我们所谈论的那些人的态度。我没有说所有那些人站在一边，而我们站在另一边；有可能存在着另一种模式，能在知性的、文化的区分和阐发的层面上 (a level of intellectual and cultural discrimination and elaboration) 建立起一种不同的关系，有别于纯粹的敌对或对立的关系。

【访】你把这称作“世俗诠释的政治” (“The Politics of Secular Interpretation”)。

【萨】是的，正是。

【访】能不能说说你这个观念的用意何在？

【萨】回到我有关帝国主义第三讲中所谈到的早期形成的历史。反抗帝国主义当然就是民族主义的兴起。民族主义包含很多很多的东西。显然其中一面就是一种反动的现象。那就是肯定认同，而人们

① 译注：杜·波依斯 (1868—1963) 是黑人作家及社会学家，第一位获得哈佛大学博士学位的非裔美国人 (1896)，20 世纪前半叶美国最重要的一位黑人意见/异见领袖，于 1909 年协助创立美国有色人种权益促进会 (the National Association for the Advancement of Colored People)，并负责其研究及编务到 1934 年，晚年认同共产主义理念，遂近自我流放于非洲，逝于加纳。

认为认同的疑义 (the problematics of identity) 应该负载了有关文化和政治工作的整个浪潮, 这也是民族主义与欧洲殖民主义斗争的早期情况。你可以在阿尔及利亚的例子、马来西亚的例子、菲律宾的例子中看到。你可以在阿拉伯世界的许多方面看到, 当然也可以在加勒比海看到。那里强调要塑造国家或民族的自我认同, 既反抗却又有自己的整体性 (就像赛萨尔 [Aimé Césaire] ^① 的黑人特质 [négritude])。但在我看来, 其中尽管有必要的好处, 但在知性上、政治上却有很大的限制。这些限制涉及把民族认同加以盲目崇拜 (fetishization)。民族认同不只变成盲目崇拜, 而且被转化成一种偶像, 就像培根所说的——洞穴中的偶像, 部族的偶像。在我看来, 那接着产生了、带来了一种我所谓的绝望的宗教感情之兴起。这并不是, 比方说, 在伊斯兰世界、基督教世界或犹太教世界的原教旨主义兴起的全部, 然而这却是一个重要的因素。

【访】与它相反的是什么?

【萨】是世俗主义 (secularism) 的观念。这又回到真正活生生的人。男男女女产生了他们自己的历史, 因此必然可能以世俗的方式来诠释那个历史, 在这种情况下, 你可以说宗教被视为潜藏的认同感情、部族团结的象征, 用伊本·赫勒敦 (Ibn Khaldun) 的话来说。就是“阿萨比亚” (‘asabiyyah [民族主义])。但是宗教在世俗的世界

130

① 译注: 赛萨尔 (1913—) 出生于法属加勒比海的马提尼克, 以法文撰写诗歌、戏剧, 并积极参与政治活动, 与塞内加尔诗人、政治家桑戈尔 (Léopold Senghor [1906—2001], 曾任塞内加尔第一任总统) 合力鼓吹黑人特质, 以期恢复非洲黑人的文化认同, 影响深远。

中有它的限制。其他社群的存在严格限制了它的可能性。比方说，当你肯定一种认同时，这种认同总是会侵犯到也存在于相同或紧邻的空间中的其他认同。对我来说，阿拉伯世界中的那个象征就是代代拖延的问题：弱势民族的问题。不只是巴勒斯坦人——他们的存在不被承认，这当然成了犹太复国主义运动中重大的失败之一——也是犹太人作为民族社群的问题，而巴勒斯坦人现在才刚开始尝试在这个更大的伊斯兰脉络中提供答案。不过还有许多明显的问题，如亚美尼亚人、库尔德人、基督徒、埃及科普特教徒（Egyptian Copts）的地位。所有这些团体的状况都是非常烫手的。因此，要面对这些问题，在我看来需要的是一个世俗的和人道的愿景（a secular and humane vision），这个愿景根据的人类史观是：人类历史并不是神圣的介入的结果，而是比认同政治通常所允许的缓慢得多的过程。若是根据民族主义、宗教或文化的认同所提供的口号来奋战，这种事会快得多，组织也更容易凝聚：这些彼此争战的认同为他们自己所创造出的传统可以回溯到十字军东征、腓尼基的时代或希腊的时代。我这边其实引证的是阿拉伯世界中那些社会和宗教弱势团体的例子，而在阿拉伯世界中，这种非常早期的（通常是想像的）系出名门的修辞是极端热切的，与它相对的就是世俗的诠释，这种诠释主张历史的区分以及某种审慎的学术。它暗示了某种诠释上的精巧纯熟。最重要的，它主张——这就是它的要点——一种社群的潜能，这种社群的潜能是政治的、文化的、知性的，而不是以地理或同质性的方式来加以定义。

所有这一切的基础就是人类政治的地理模式之异乎寻常的力量，却又是异乎寻常的失败之处。因为，它产生了什么呢？比方说，地理

的模式产生了卡特在《通往植物湾之路》(Paul Carter, *The Road to Botany Bay*)中所描述的那种事情,显示了命名和地理划分这些行为,如何形塑了完整的实体:他的例子是库克船长(Captain James Cook)和澳洲。^①那真的是殖民主义历史很大的一部分。这又产生了彼此交战的、新兴的反抗运动,这些反抗运动——这里就是民族主义的悲剧——又落入了同质化的单元,想像的社群(imagined communities)。他们成功地重新掌握了帝国主义者所划分的那种地理的认同。比方说,在阿拉伯世界,1916年的赛克斯—皮科协议(the Sykes-Picot agreement)是今天所有民族国家——伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、约旦、巴勒斯坦——的基础,以及所有他们那些“渺小的”民族主义的基础。这些后来就成了僵化的、稳定的实体,而在它们之上建立的通常就是标榜国家安全、一党独大的国家那种压迫性的机器。因此,人必须超越地理,进入其他这些跨国的社群,而你可以说,这些跨国的社群根据的是世俗诠释和世俗工作的一个理想。显然,我并不是暗示每个人都必须成为文学批评家,那是愚蠢的想法。但人却得多少注意到世俗生活中相当绵密的组织,这些组织不能群聚在民族认同的范围内,也不能使它们完全回应以精神病的方式来区分“我们”和“他们”的那种虚伪观念——这是重复老套的东方学模式,在这种模式下人们说所有的东方人都是一样的。相对的,我们现在有了这种反动的西方主义(reactive Occidentalism),有些人说西方纯然是相同的、与我们相对的、堕落的、唯物的、差劲的等等。世俗

131

① 译注:库克船长(1728—1779),英国航海家与探险家,发现澳洲与新西兰。

诠释的政治提出了一种处理那个问题的方式，一种避免我刚刚大略描述的民族主义的陷阱，所凭借的就是区分不同种类的“东方”与不同种类的“西方”，它们如何被以不同的方式来塑造、维持等等。

【访】我们循着这条线继续追下去。斯皮瓦克 (Gayatri Spivak) 对于“从属阶级能不能发言？”(Can the subaltern speak?) 这个问题的回应是否定的。你对此有什么感受？

【萨】我听她谈这个谈了许多次了。她所回应的观念是：从属阶级能被迫发言，因而变成了宰制论述的剧目的一种新标帜。

【访】那种情况当然会发生。

【萨】当然。那真有可能。但她的立场在我看来却排除了、或者说没有很严肃地考量各式各样的、而且在许多方面很不相关的团体，这些团体自从属阶级研究 (Subaltern Studies) 到中东、拉丁美洲、非洲、加勒比海各地为了达到诠释的政治社群 (interpretive political communities) 所做的各种尝试。比方说，埃及反对派的某些战线在我看来在这方面就很有意思，他们把马克思主义和本土主义混在一起，也混入西方马克思主义或后马克思主义论述的那种国际意味。或者想想在加勒比海一些相似的努力。在我看来詹姆斯指控的正是这种观念：从属阶级总是木偶，被人操纵，按照西方的方式说话。

既然我们谈到詹姆斯这个话题——詹姆斯真的是许许多多很有趣、很独立的加勒比海文学的始祖。同样的情况也存在于这个国家之内非裔美国人的反对运动或女性主义运动。这两种运动当然都产生了鹦鹉学舌的情况，但也产生了很重要的另类论述，这些论述和宰制论述彼此交叠，但绝不因此而削弱了它们的力道和独立。在非洲许多知

识分子、诗人和小说家的作品中，情况也是一样。我的意思不是拒说西方语言、为了保存自己的认同就必须说本土的语言这类事情。我指的是哲学家、许多的非洲民族学家和民族志学者，当然也包括了为数众多的政治运动，这些运动并不只是要拥护以往大都由西方人创造出来的偶像。他们追寻的是某些新的形成，某些新的政治过程。这种情形你在印度发现得到，当然在日本也发现得到。在我看来，恐惧从属阶级可能只是另一种形式的帝国主义——这是一种实实在在的恐惧——这种恐惧未能充分考量到与这种结果截然不同的情况，因为确实存在着真正令人印象深刻的另类情况，而在过去两三年里，“因地发打”（intifada）^①就成了这样的象征。

【访】你真正主张的是一种国际主义？

【萨】那个字眼太不精确了。这么说吧，这些新的过程发生在一个普遍的国际脉络里。换句话说，人们不能把自己所谈论的只放在一个脉络成一个绝对崭新、纯粹的空间中。我所谈论的那种现象的力量，就在于它发生在许多不同地方，而且我认为那些地方合在一起可以被认为是国际的。但我认为它依然深深植根于在地的和民族的情境。

【访】因此你所推荐的那一种政治，并不是普世价值的摇篮？

【萨】不，根本不是。我认为谈论“普世价值”倾向于产生一种滥情伤感，西那正会把我们带回到早期的比较文学。比方说，1892

133

① 译注：此字的阿拉伯文原意为“因为恐惧或疾病而颤抖”以及“从睡眠或漠不关心的状态中突然醒来”。1987年，手无寸铁的巴勒斯坦人以丢掷石块、焚烧轮胎、设置路障等方式，反抗以色列的占领与高压统治。萨义德对此活动评价甚高，寄予厚望。

年哥伦比亚大学的第一位美国的比较文学教授伍德贝利 (George Edward Woodberry)，他谈到成立仕绅学者大会，由这些裁判（我认为自己引用的多半没错）以高人一等的超然姿态、以对全人类无所不包的爱，来统揽全局。那完全是胡说。那不是我所谈的。

【访】让我们把这个问题抽离比较文学的脉络，而举出两个有关国际主义的例子：第一个是国际社会主义的时刻，也就是从19世纪末和马克思，一直到列宁 (V.I. Lenin) 时期的某一点，比方说，一直到1920年代中期，第二个是一个真正的国际时刻，而你所说的每件事的确都是由它所决定或促成。这就是去殖民的时刻，这不但在当时、甚至一直到现在都是真正国际的。你现在要如何把你自己、把你所做的那种事以及你认为值得探究的那种事，连接上那个政治计划，因为那个计划毕竟仍在持续进行中？

【萨】就我所谈论的来说，重点在于去殖民其实有两个时刻。第一个时刻你可以说是在第二次世界大战之后古典帝国的销蚀殆尽。显然，它开始得比那还早，大约是在第一次世界大战之后不久，继续发展，高潮就在于那些典礼，也就是我所说的那些告别和独立的典礼。当然，最著名的就是1947年8月15日的午夜。那个伟大时刻是许多人会怀念的。但另一个时刻的问题则大得多。它并没有真正结束，因为与帝国的斗争在世界其他地区继续进行，而且一直到现在：爱尔兰、南非、巴勒斯坦。也就是说，去殖民的戏剧应该是以独立来告终，而且在某些地方的确如此，但在其他地方并不是这样，而是继续进行。阿尔及利亚就是一个例子，这个国家继续为自由而奋斗，但现在呈现的却是退步得令人吃惊的形式。而在1960年代早期，越南、

巴勒斯坦、古巴以及葡萄牙在非洲的所有殖民地都是如此；然后，在美帝国的那些部分，或像邻近美国的智利、尼加拉瓜等，殖民竞争都再度出现。在那些地方，那个过程似乎以惊人的方式继续进行，不只是真正的殖民冲突，而且是新殖民主义和依附关系的整个戏剧或景象，国际货币基金组织、债务陷阱等等。因此，那就是问题所在。那是殖民过程的延续，这种殖民过程并没有被去殖民运动围堵住。那是让我感兴趣的事。这是第一点。

134

同时，在去殖民的世界里，即使是自己努力朝向解放的那个世界中，依然存在着我所谓的独立与解放的辩证（the dialectic of independence and liberation）。也就是说，民族主义的动力并未获致真正的解放，而这种动力的明确目标就是以传统或半传统的国家的形式来获得国家的独立，却带有整个新的权力病态（pathology of power）。权力病态在伊朗那样的国家，和在伊拉克那样的国家是很不同的，也和马来西亚、菲律宾等等那样的国家很不相同。阿诃马德（Eqbal Ahmed）是少数几个试图以有系统的方式来讨论这种现象的人。但是，与这相对的，我认为继续下去的计划其实法农（Frantz Fanon）早就暗示了，而且在卡布洛（Amílcar Cabral）^①或詹姆斯的作品中零星而不是有系统地出现过。人们应该能用更有趣的方式来谈论我们先前谈的那些事，能更精确地诠释不同的政治和知识社群，而在那些社群中真正的议题不是独立，而是解放，那是完全不同的一件事。法

① 译注：卡布洛（1921—1973）是农经专家和民族主义者，曾创立几内亚与维德角独立非洲党（African Party for the Independence of Guinea and Cape Verde），并致力于安哥拉的解放运动，后遇刺身亡。

农所称的，把民族意识转化、转型为政治和社会意识，这种情况还没发生。那是一项未完成的计划，而我认为那是我工作的起点。

对我来说，巴勒斯坦问题是这个问题意识中最迫切的场所。在我自己直接参与政治的历史过程中，我们经历了从一个世俗的民主国家的目标，到我亲身参与的1988年11月在阿尔及利亚发生的重大转变。我们把自己从解放运动转变为独立运动。我们讨论到两个国家——以色列国和巴勒斯坦国。现在，主要的政治斗争牵涉到的就是愿意为国家独立付出多大代价。这是所有反殖民或去殖民化的斗争中的悲剧、反讽、吊诡：独立是你必须尝试经历的一个阶段——对我们来说，而对以色列占领的持续恐怖，惟一的选择就是独立，因为以色列占领的目标就是要消灭巴勒斯坦的民族认同。因此，对我来说问题在于：为了这个独立——如果我们真能独立的话——我们会付出多大代价？我们会放弃多少解放的目标？我指的根本不是“解放”以色列或整个巴勒斯坦，我所谈论的是作为一个运动、一个民族的我们。为了延缓的解放，我们要付出多大代价？这包括了一些很具体的问题：比方说，那些流亡在外而不是来自西岸的三百万巴勒斯坦人，你要如何处置？我们对此有什么方案？我们在与我们的邻居，约旦、以色列、叙利亚、埃及等等，尤其是其中最大的伙伴美国，进行政治协商时，要付出什么代价？毕竟此时此刻是由美国主宰，特别是在国际上苏联解体之后。我们之中有许多人拿戈尔巴乔夫（Mikhail Gorbachev）和萨达特比较。顺带一提，那并不只是柯克柏恩（Alexander Cockburn）的观念，他从阿拉伯的脉络得到这个观念——由于苏联的消失使得事情变得更糟，虽然说苏联从未不是一个很好的、甚至

不是个有帮助的盟邦。

【访】因为你先前提到了“因地发打”，能不能请你多谈谈？

【萨】让我们先从“因地发打”在美国电视上被商品化和呈现的方式开始。我们考量一下弗里曼（Thomas Friedman）近来的一些说法，他认为这基本上就是一连串丢石头、掷汽油弹等等的不当行为。其实，这并不是一连串的不当行为，不能用那种方式来理解。这是创造一种政治实体，商以石头为象征。这创造出一种另类势力，而那种势力不是你能随便开关的。〔以色列总理〕沙米尔（Yitzhak Shamir）说：“只要他们停止暴力，我们就让他们选举。”如果有人暗示能让“因地发打”——我的意思是说那种模式——能让那些丢石头的人不去丢石头，那不是暗示在那场斗争中有个幕后的操纵者，就是暗示在产生眼前这些行动的社会现实中，那只不过是一连串没有任何基础的盲目行动。因此，沙米尔和其他人都说，你们应该停止，因为我们要给你们一种好处，也就是让你们选举——当然前提是我们能通过占领来维持控制。我对此的诠释是，我们应该把“因地发打”当成是一个另类的、新兴的形式（formation），借着这种行动使得在被占领下的巴勒斯坦人，能在最简单的层次上决定宣布他们独立于占领之外，所凭借的是提供不同的，未必是模式，而是不同的生活形式，而这种形式是由他们自己主导、发展，而且事实上已经创造出来了。

【访】这完全是一个文化运动。

【萨】没错，这是一个文化运动，说出我们不会合作，我们不能再生活在被占领的情况下，因此我们必须自给自足。既然他们关闭了学校，我们就提供自己的学校。他们通过要求医院缴税使健康照护变

136

得很艰难，因此我们就提供自己的健康服务。以色列的法律系统设计要羞辱和惩罚巴勒斯坦经济，其中之一就是要规范农业，所以没有许可证你就不能种树，你就不能种水果，你就不能凿井等等，而这种许可证以色列当局不是从来不给，就是很难申请。因此，所发生的情况就是，由于征收土地，由于以色列军队守卫的那些定居点的网络形成了主宰之势，巴勒斯坦人有可能提供另类的农业选择。也就是，比方说，运用私人的花园和房舍，通过面包店的集体化创造出一种传递食物的服务，利用小孩以新的模式来传递食物，让以色列军方很难管制。但那依然很有限。

【访】用这种新网络来逃避规范。

【萨】对的。同样的事情当然也发生在西岸的许多地方，而那里其实已经成了解放区。以色列军队现在发现进入这些地方必然会招致严重损失。因此他们边境警察的做法就是带一些人进来，以暴力冲突的方式来巡逻。边境警察就像破坏狂一样，能杀多少人就杀多少人。但就我的解读方式来说，那依然证明了这些解放区的存在，那些地区暂时摆脱了以色列的占领。因此，结果真的很令人瞩目。我们可以通过电讯、通过巴勒斯坦人已经开始掌握的即时通讯设备观察到这一点。那里当然存在着整个农村式的巴勒斯坦世界，但也存在着由美国公司控管、但不是完全主宰的传真机和电话的完整系统。巴勒斯坦革命的伟大成就之一就是掌握住这种通讯网络。那是很令人称道的。贝鲁特被围攻时，它全程发挥作用。所有这些情况，照说应该是由以色列的围攻所主宰的，却完全被穿透了。这是一种前所未见的通讯网络。

所以，我们能亲眼目睹这一切。我们以具体的方式看到这个新国家逐渐冒现。我们巴勒斯坦人现在说的就是，我们已经在实践我们的解放和自决了。我们曾经宣布是一个国家，而那个国家现在已经存在了。我们不要，也不需要其他国家的承认，虽然我们已经有八九十个国家的承认。因此，就我们来看，现在的问题不是“因地发打”会不会停止，因为那是无法逆转的。那个过程已经使我们遥遥走向自觉、独立和民族解放的方向。问题在于，其他人什么时候会赶上我们？那会不会发生？大问题就是海湾危机使我们全部后挫了好些年。当时存在着拙劣的领导阶层和令人难以置信的无能，而现在的情况的确是很黯淡。^①

【访】你刚刚说话的时候，我想到两件事。让我先问个比较区域性的问题。你提到通讯。你曾经为此写过鞭辟入里的文章，讨论媒体的控制和第三世界的独立斗争，特别是伊朗革命，但也谈到巴勒斯坦革命，如何再现于美国媒体或“文化工业”。^②然而你刚刚所说的每一件事，都显示了那只讲对了一半。阿多诺式的观念认为存在着一种完全宰制的大众文化生产系统，但这个观念只是媒体的工具，而且可以用完全不同的方式来动员。

【萨】你在媒体上所发现的许多彼此唱和的情况，的确是由以色

① 译注：1991年第一次海湾战争时，阿拉法特选择支持伊拉克的萨达姆。

② 译注：这里指的主要是萨义德于1981年出版的《采访伊斯兰：媒体与专家如何决定我们观看世界其他地方》（*Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* [New York: Pantheon Books]），中译书名为《遮蔽的伊斯兰》（台北：立绪，2002），译者为阎纪宇。

列的宣传工具制造出来的，而其中很多之所以产生是因为电视的存在。他们谴责电视。那也就是为什么基辛格（Henry Kissinger）主张要遏阻“因地发打”的一个方式就是不要让媒体进去——那完全是胡说八道。

【访】我们顺着这条线说下去，你现在的态度，你现在对于……我们不要把它称作文化工业，而只是谈谈大众传播的种种可能性。要由哪些地方介入？你如何呈现一种反叙事（counter-narrative），另一个故事，事件的另一面？

138 【萨】左派有关媒体的写作，其中的失败之一——不单单阿多诺和霍克海默（Max Horkheimer）如此，而且所有对于宰制的主要批判，包括如阿尔都塞（Louis Althusser）和詹明信（Fredric Jameson）的马克思主义也是如此——就是因为他们着迷于宰制的技术。福柯（Michel Foucault）后来终究成了宰制的写手（the scribe of domination）。换句话说，阿拉伯人的想像其实说明了宰制他们的强权的胜利。他们摧毁了反抗的场域。与此相对的，我会说像葛兰西（Antonio Gramsci）和威廉斯（Raymond Williams）这些人采取的看法没有系统得多。我觉得与他们亲近得多。

首先，文化工业或宰制机器的成就有一种脆弱感。毕竟，就像这些东西被放在那里一样，也可以解脱或逃避或用于不同的目的。其中并没有什么是不可能的，甚或是必要的；那种机器就在那里，是可以被拆解的。其次，不管机器是多么的宰制，也不能宰制一切。那在我看来是社会过程的中心定义。因此，乔姆斯基（Noam Chomsky）的说法有一部分是错的。他把所有的资讯看成都被媒体控制，

而这些媒体不单单与集团联合，也与军事—工业的复合体联合，更与这个国家的政府和那些共谋的知识分子联合。这种分析是不够的。在这个社会中存在着无数个介入和转变的机会（包括他自己相当可观的努力）。你并不总是要从开始的地方来开始，那就是重点之所在。你能利用这种宰制机器过度发展的现象，在某些时刻策略性地介入。比方说，就巴勒斯坦人的情况来说，你可以在景象呈现不完整的地方尝试并使它完整，或者你可以利用社会中那些深沉的矛盾。这种过程会产生像我这样的人，一方而是献身于巴勒斯坦的民族主义者，但另一方面则通过教育和某种知识的认属关系（affiliations）而成为精英阶级的一分子。这两者的结合使我有可能会出现在电视上，以我一向尝试的方式来介入。我不是说整个情况就是如此，或者说这已经造成了极重大的改变，但至少你觉察到自己能和宰制奋战，改变情势，而且给自己和他人以希望。

从我的观点来看，最重要的事就是这不需要一种主宰的理论（master theory）。在我看来，那一向是马克思主义或无产阶级国际主义的太问题。在我看来，尝试创造或设计出一个论述，这个论述具足了宏观的轮廓和微观的能力，可以表现出欧洲之外新的媒体力量或新的社会力量，这种尝试到目前为止都不很成功。这在我看来似乎错失了许多矛盾、当时很多凌乱的东西等等，其中许多是由于民族主义，而马克思对于民族主义几乎什么都没谈。在刺猬与狐狸的冲突中，就某个意义而言狐狸更有意思。需要有一种相对松散的、不固定的、具机动性的进行模式——那也就是为什么德勒兹（Gilles Deleuze）的游牧（the nomadic）观念那么有意思——对我来说是远为

有用、具解放力的工具。我们所谈论的，有很多基本上是游离不居的 (unhoused)。你可以说，真正的冲突存在于游离不居与安家定居 (housed) 之间。我看不出需要一种主宰的论述 (master discourse)，或对于整体的一种理论化。

【访】我想就此再稍微追问你。你对马克思理论的第一个时刻的说法绝对正确。它来得太早了，而在这段期间产生了太多的改变。另一方面，有鉴于那种对抗的力量、全球资本主义的力量，所以我强调国际主义的观念——格林纳这 (Grenada) 是一个例子，但古巴、尼加拉瓜和越南是其他的例子——这些个别的在地斗争只靠自己是无法维持的，或者至少它们没做到许多自己原先承诺要做的事。所有这些国家都经济凋敝，原因在于它们未能建立起某种对抗联盟 (counter-federation)，来面对欧美这种帝国权势。显然，任何巴勒斯坦国都将面对同样的大规模反对，这种反对势力会试图让它胎死腹中，我们可以这么说。

【萨】不同的是，巴勒斯坦的议题已经深入其中，因为存在着重要的流离社群，既有巴勒斯坦人的流离社群，也有犹太人的流离社群，这种国际面向将之与南非、尼加拉瓜等等联系起来。过去十年来许多有意思的事情就是在描绘这些关系网络，比方说，巴勒斯坦和尼加拉瓜的关系。因此，已经有了一种既有关系的蓝图，可以提供与他人联系的网络。

当然我们得承认 (这里只谈美国) 在地化利益 (localized interests) 的存在，这些利益专注于一些单一议题，因此吊诡地反映出它们的对抗策略中那种劳力分工的宰制论述。对尼加拉瓜或亲桑地诺政

权以及反尼加拉瓜反政府武装的支持已经被特殊化到了那种状况，而萨尔瓦多人是另一种状况，南非人又是另一种状况。我们需要找到一些方法来连接在这个社会中的政治团体：这种事不能拖延。在这方面巴勒斯坦很重要，部分是因为巴勒斯坦由于种种缘故总是成为被否定的一方，而且其中也有共通的因素。你注意到人们可以谈论尼加拉瓜和南非，却发觉很难包括巴勒斯坦。当你开始催着要谈论时，巴勒斯坦就成了人们心目中僭越了的、稍嫌混乱的情况。那就是为什么我认为早期知识分子的努力是很重要的。

140

有一种联系就是根据尼加拉瓜反政府武装、沙特阿拉伯人和以色列人之间的武器交易和反侵略理论等等——这整个联系以及伊朗—尼加拉瓜反政府武装事件^①，并没有人真正仔细地来观察。不只存在着这种大规模的现实情况，也存在着重要的理论和知识的角度，而我们需要通过我所谓的文本研究中的那种全球主义来使它成形。那就是为什么，比方说，我对于国家文学的观念、英国文学、法国文学等等都兴趣缺缺——只残余一点点兴趣。我们在职业上参与的所有这些专长（不管我们喜不喜欢），对我来说都不再趣味盎然，今天我也不再对像历史和人类学等等感兴趣；我感兴趣的不是这些个别的领域，而是它们之间的种种联系。因此，知识分子的努力——我这里只是为我自己发言——是我们巴勒斯坦人存在的和历史的经验的直接结果；我们在这种经验中遭到褊狭的地方主义和孤立的惩罚，而这种地方主义和孤

^① 译注：指美国前总统里根任内发生的“伊朗门”事件。1985—1986年，美国秘密向伊朗出售武器，所得三千万美元转移到了尼加拉瓜反政府武装手中。此事披露后，舆论哗然，成为震惊世界的政治丑闻。

立原先是由帝国主义、由美国这个社会强加在我们身上的；美国社会说，你是专业的，你必须成为“一个区域专家”。所有有关分隔、排除、差异等等的那一整套意识形态——当务之急就是打击它。但你不能在一个层次上打击它，却在其他层次上退却或手软，而是必须在所有的战线上奋战。那也就是我心目中我们现在的处境。

【访】你现在听说的，以及你在其他地方所说的，似乎意味着：因为帝国主义已经建构、产生了我们今天这个世界的大部分，因此一种现世性其实是惟一可行的知识的、政治的或个人的回应。

141 【萨】但这里也就是我认为必须与正在进行的政治运动建立起某种活生生的联系。当我谈论现世性时，并不只是意味着一种全球主义或知识旅游。我所谈论的是一种无所不能的兴趣，那是我们许多人都具有的，而且扎根于真实的斗争和真实的社会运动。我们对许多不同的事物感兴趣。我们不能被像 19 世纪英国文学的专业学者这种身份限制住。没有人乐意如此，但另外的选择并不只是对更多事物感兴趣。

【访】我们之中有许多同事在这种狭隘的专业认同中自得其乐。

【萨】我认为这种情况慢慢在消失。一个人多多少少可以沉浸并阅读《国家》和《纽约书评》，听听莫扎特的音乐，翻翻凯吉（John Cage）的乐谱，但那并不是我们现在所谈的。对我来说很重要的、提供一种纪律的，就是社群感和正在进行的运动那种感受，而我献身其中、牵涉其中。你接受所有抹黑你的那些攻击，在我的情况就是被视为恐怖分子、某种违法乱纪之人、罪犯等等。换句话说，你付出代价。但它也如在我身上某种责任感，而这种责任感的对象并不是一个

特殊团体的社群。

对我来说，最伟大、最崇高的现世性就是伟大的比较文学者的现世性，如早一代的奥尔巴赫或史毕哲（Leo Spitzer）那类人物，或法兰克福学派批评理论家，如霍克海默和阿多诺这种人。尤其是阿多诺，他的言论真的是包罗万有、无所不谈。他们有一种词汇专注于高级文化、大众文化等等。当然，就像我先前说过的，他们受限于族裔中心主义，却普遍打破了学科的限制。但在我看来，他们依然从未严肃面对阅听者的问题，亦即把阅听者视为政治的和——或许你可以说——人类的社群，而不是一种理想的或理想化了的社群。在阿多诺的情况来说，他完全视为当然的一些社群已经消失了，不可能再存在。

【访】显然阿多诺放弃了任何政治斗争的可能性。我认为你是在说，一旦那么做，你就放弃了真正的游戏。

【萨】你就放弃了真正的游戏，而那就是和真正的人们和社群打交道。部分来说，这种现象也存在于詹明信和乔姆斯基这两位知识分子身上。我从他们两人的作品中学到很多，而且以各种方式友善相待。乔姆斯基的寂寞和他加诸自己身上的那种边缘化，来自于他不愿意——不管原因如何——涉入与一个社群你来我往的那些混杂的政治细节。在詹明信的情况来说，就某个意义上他的社群基本上是哲学理论家或已经解放的理论家的社群，而那产生的是很受限制的观点。当然乔姆斯基和詹明信两人对于政治世界的那些策动都很开放，而且也都是很慷慨大度的人，但他们基本的联系并不是正在进行中的政治运动。也许我对他们太苛刻了。

142

【访】继续谈一个相关的问题。你记得《开始》(Beginnings)一书于1975年出版时，《析辨》(Diacritics)出专号来讨论它，包括了与你的一篇长篇访谈。^①当时，你区分了自己的学院知识生活，这一面以《开始》和你讨论康拉德(Joseph Conrad)的那本专著为代表，另一面则是你同时在进行的政治生活。其实你自己就这么说过：“仿佛我是两个分离的人。”过去十年来，显然情况愈来愈不是这样了。也就是说，你已经开始以更紧密、更立即的方式来整合这两个彼此分明的身份。因此，我想请问你现在对以下两件事情的理解：一、自己在大学中的生涯和你的政治生活或政治行动主义之间的关系；二、这种关系能不能或应不应该和其他的大学知识分子来加以协调，因为这些人主张政治投入需要时间、精力，而且经常涉及某些个人的风险。

【萨】我不确定任何人能协调自己做的所有事情。我现在不会像1976年那样来谈论那种分野。当时我更意识到身为一个系科里的文学专业学者，这种身份似乎——虽然并不真正是强迫，但确实是要求我做某些事。但我现在不再有那种感觉了。我从《东方学》之后所写的东西中，感觉到允许自己往来于明显地政治的以及文化的、知识的、特殊的工作之间，而促成一种可以称之为地带(zone)的东西，而我存在于其中，不必担心自己其实是不是学院人士或政治党羽。那些分野现在看来似乎不再那么有趣了。自那时起，我允许自己做的，部分是因为时间的压力——我年事渐长，精力不如往昔，而且外界对我时间的要求也愈来愈多——我允许自己做的就是让某些似乎吸引我

^① 译注：亦即本书的第一篇访谈。这是萨义德所发表的第一篇访谈录，也是惟一的书面访谈。

的事情来引导，让自己随它们而去。比方说，最近对音乐的兴趣，我过去五六年来写了许多有关音乐的文章。

这又回到你有关大众文化相对于精英文化的问题。就我阅读阿多诺来说，他的失败之一就是认为精英文化消失进入大众文化，但其实今天我们依然可以见到很生动的音乐会生活，而这种生活几乎完全以古典音乐为基础——古典音乐作为一种精英体制在当代生活的社会很强势地存在。但那并不是根据新音乐，而是根据对于过去的典藏式的兴趣。这是必须要说明的事情。它是一种遗迹，如果你愿意这么说的话，但它依然在那里，依然存在，尽管阿多诺在《新音乐哲学》(*The Philosophy of New Music*)一书结尾预言，这种音乐依然没有人会听。其实古典音乐从来就没有像现在这样，不管是以唱片、音乐会，或是以许多有趣的表演类型来繁衍。

143

我所试图表达的就是，大部分是由于纽约的缘故，它提供了一种全景，有利于知识介入的种种机会。我能追寻自己这种介入的倾向，而不必说既然我已经写了有关康拉德的书，现在我要写有关马克思的书，而在写完有关马克思的书之后，我应该写一本有关胡塞尔 (Edmund Husserl) 的书……不必试图以任何方式去理论化或解释或预言。我非但没有跟随那种连贯性的轨迹，反而认为自己一直遵循的观念就是要试图以对位的方式来做所有这一切，原因在于我的生命中一直存在着自己对于巴勒斯坦持续不断的义务和政治参与。我已经不再能计算自己所作所为的是是非非。我就是没有时间再去做那种事了。也许那是某种形式的轻忽。

【访】你能不能多谈谈音乐的重要性？我知道对你个人来说，作

为音乐人和关心音乐的人，那是重大的时刻。但我好奇的是，你要如何定位自己写文章讨论和演奏的那种音乐，也就是古典的传统。这会不会构成一种艺术生产的自主领域，而这个领域就某个意义来说不涉及受意识形态或政治之类的侵扰？

【萨】的确会涉及。我正在处理这些问题，因此也许并不能从大的视野来谈。我正在撰写韦勒克系列演讲（Wellek Lectures），一个月之内就要在尔湾（Irvine）发表，名叫《音乐之阐发》（*Musical Elaborations*）。^①在这一系列演讲中，我试图去回顾那些对我特别有意思的事情。它们一再混杂了公共的和私人的领域——这里所谓的“公共”是阿多诺式的意义，也就是具有所有关于权力、认证、权威、正统的过程；而所谓的“私人”指的就是像我这样的音乐聆听者、业余者或主观消费者的立场。我不会称它为自主的领域，但我的确认为可以把它当成具有某种相对的自主身份来谈。

我挑出来分析的，首先就是演奏的场合本身，在我的讨论中把它当成一个极端的场合，但这个场合有特定的时间性和地点，这在西方，尤其晚期资本主义的西方社会生活中，是很显著的。第二讲尝试说明整个音乐内部的面向，可以说从魔鬼的颤音（*diabolus in musica*）的技术逾越，比方说“静止的中场”（*forbidden intervals*），到有关道德和美学的大问题，这些大问题在瓦格纳（Richard Wagner）和斯特劳斯（Richard Strauss）的作品中得到最充分的表现，

① 译注：韦勒克系列演讲为加州大学尔湾校区（University of California, Irvine）的重要年度演讲，萨义德的系列演讲发表于1989年5月，1991年由哥伦比亚大学出版，名为《音乐之阐发》。由此可知，这次访谈于1989年4月左右进行，但正式发表于1992年。

而且最终可能会连接上德·曼 (Paul de Man) 的问题——也就是说，音乐、意识形态与社会空间之间的共谋关系。第三讲是研究旋律作为古典音乐中身份认同的重要一面，有关个人旋律的轮廓。我的出发点是《驳圣伯夫》(Contre Sainte-Beuve)，普鲁斯特 (Marcel Proust) 说，在这部作品中他能分辨出每位作家的音调 (air de chanson)。他运用旋律的元素来指认每位艺术家的风格和特殊的印记：因此，每个人都有自己的旋律。然后我说，如果从作曲家——作曲家的旋律——来看呢？英国音乐学家梅勒斯 (Wilfred Mellers) 的作品让我印象很深刻。他写了两本书，一本叫《巴赫与神之舞》(Bach and the Dance of God)，另一本叫《贝多芬与神之歌》(Beethoven and the Song of God) ——这两本书都试图针对结构中一种甚为强劲的现在的主题来进行音乐学式的分析，但也谈论他们作品中的旋律。我对旋律感兴趣，首先是就聆听者被作曲家的认同所印记的层面，然后去审视其进入有关孤独的问题（因为作曲是一种孤独的行动）、进入作曲家在公共领域中的形象问题能有多远。我并不是完全谈音乐，只是试图要摹画出我拥有的这个长久而且大多是沉默的音乐感知的经验，要摹画出一些有意思的主题，这些主题也许能让我以社会的和政治的、尤其是美学的方式来谈论音乐。

我的主要问题，而且我没有任何答案的就是，在我写这本书的时候，奇怪的是，我自己的阿拉伯和伊斯兰传统的音乐对我几乎意义不大。这种音乐既不吸引我，也不迫使我觉得是一件该学的事，虽然我对它很熟悉，也一直在听。我与流行音乐的关系也大致如此。流行文化除了将我包围之外，对我毫无意义。我显然不接受阿多诺对它

那些很局限而且愚蠢的说法，但我必须说，它对我的意义不同于对你或对我孩子的意义。在那方面我是很保守的。

【访】简单地说，那是一种障碍。这有些不公平，但我们也许可以说，伟大的西方古典音乐传统对你来说无疑是一种伟大的庇护。当然你可以说，这些的确都是大人物，但也可以说——根据你早先的一些说法——比如，非洲的流行音乐全球化得多，因为它结合了所有这些不同的因素。它也许对一些人有意义，但在这里却像是对牛弹琴。

【萨】我不懂何谓对牛弹琴。

【访】你自己不听雷盖（reggae）和摇滚，但在我们的时代，它却是西方伟大的流行政治音乐。

【萨】我读了很多有关这两者的东西，但当我听音乐时，它们不是我的第一选择。也许，我写文章真正讨论的是这个西方古典传统的延续，可能到头来无法成功。其实我对自己正在做的事觉得满紧张的。写一篇单独的文章来谈我听过的演奏会或观赏过的歌剧，那很好，但要把它放入我所谓的“音乐之阐发”这个相当抽象的框架则是另一回事。然西我把这一切看成是葛兰西所谓的公民社会之阐发（the elaboration of civil society）的一部分。社会在这里扮演了一定的角色。没有人会否认摇滚文化已经接手了，而且就某个方式来说，对懂我这样角度的人在知性上显得有意思得多，然而在我看来，在我所谓的古典音乐这种奇怪的、也许是新石器时代的形成中，大人物是像古尔德（Glenn Gould）或托斯卡尼尼（Arturo Toscanini）这种人，他们的作品真的力图肯定这个传统的存在，而用其他方法将之往外发展，与有关大众社会、科技、传播、广播节目等问题联系起来。

【访】让我们稍微移转焦点。你认为现在的情况如何？我问的不只是学术现状，还包括一般的文化批评——如果我们把范围维持在文学批评的领域里。你认为它的走向如何？你认为在你所做的事情中，哪件是重要的？你认为哪些事是该做而没做的？你曾经多次问我这个问题，因此我现在反过头来问你。

146

【萨】我之所以问你这个问题，是因为我真的需要知道，因为我没有像你们两人这样有系统地追随现状。我大约在十年前就对文学理论丧失了兴趣。在我看来那不像是我日复一日需要接触的东西，对于我某天所做的事也不见得有意思。

【访】但在你眼中自己的确是以很强有力的方式介入到那个领域。我们并不是惟一受影响的两个人。实在地说，数以百计的人现在所做的是你在自己的批评实践中所推荐的那类工作。

【萨】那也许涉及我个人的关系，涉及意外。比方说，我非常自觉地不要把自己强加在别人身上，不像德·曼或（现在已消逝的）耶鲁学派其他成员那样，要变成学派的一部分，把我所做的事弄成一些可以传授的方式，或任何类似的事。^①我教学时一向很兴奋、很紧张，因为我总是把自己的教学想成是实际在表演分析、阅读或诠释的行为，而不是提供学生一些方法论，好让他们能出去应用在不同的情况中。换句话说，我把自己想成是提供机会给学生和朋友，而不是以某种方式把一些见解化为符码，使它们后来成为有用的工具。我好像就是做不到那一点。

① 译注：“耶鲁学派”（“the Yale School”）包括德·曼、布洛姆（Harold Bloom）、德里达（Jacques Derrida）、哈特曼（Geoffrey Hartman）和米勒（J. Hillis Miller），也就是一般所说的解构批评（Deconstruction）。

我印象深刻的是——再回到有关批评的问题，我不了解为什么竟然会出现相当程度的流行和风潮。比方说，解构批评似乎现在已经消耗殆尽了。我看不出有哪位解构批评家做了点什么有趣的事。我以相当感兴趣而且急切的方式，来看所谓的新历史主义（the New Historicism）的出现、高峰，而现在它显然已经滑落到了某种正统的情况，以致人们觉得自己得重复“新历史主义”这些字眼。我还是不很清楚那是什么东西。我想到的是在像《析辨》、《现代语言评注》（MLN）、《文化批判》（Cultural Critique）、《明尼苏达评论》（the minnesota review）等等期刊上所进行的辩论。我的注意力并不受制于它们。我不是很清楚，而且我发觉自己处在一片忙乱中，大部分时间都是赶着在期限内完成一些事，来完成原先答应的事等等，以致对于任何后设批评的（metacritical）东西就失去了兴趣。

在“文学批评”的学科领域之外——不过我现在不再读文学批评了——真正令我感兴趣的，是一些有趣、大胆、崭新地尝试着从历史的观点、经常是以逾越的方式来跨越论述的界线，而且尝试着以政治的、知识的方式连接上其他的介入方式。最近几年来我很感兴趣但还没写文章讨论的，就是女性主义作为那些事情发展的场域之一，因为到目前为止其实并没有统一的女性主义论述，而是依然在经历许多不同的情况，独立与分离主义，不同种类的后设历史的（metahistorical）、后设理论的（metatheoretical）探险。比方说，斯考特（Joan Scott）^①的

^① 译注：斯考特为女性主义历史学家，著有《性别与历史政治》（Gender and the Politics of History）。

作品对我来说就很有意思。那种竞逐的方式让我觉得很有活力，而且令人惊讶。但如果有人说能从中演绎出特定的立场，这种说法在我看来是相当不能成立、相当错误的。

对我来说，比如十年前我可能会急切地期盼康乃尔大学的某人出版一本有关文学理论和符号学的新书，而现在我感兴趣的却可能是来自关怀非洲历史的作品，或者，比如，我最近刚读的书就是卡拉威的《性别、文化与帝国》(Helen Callaway, *Gender, Culture and Empire*)，这本书处理的是在尼日利亚的欧洲妇女所扮演的角色，并且提出了帝国主义和女性主义的问题。或者法兰柯(Jean Franco)有关拉丁美洲妇女的新书，也就是《设计女人》(*Plotting Women*)。那种事情是不能规范的。

【访】不像是理论家的理论家。

【萨】甚至“理论”这个词对我暗示着……

【访】你想要放弃？

【萨】是的，我想要放弃。我只是觉得那是一个行业的指称，而现在已经产生了极其令人厌倦的术语。

【访】你刚刚谈的是有关文学的领域，因而也就是有关文学批评的领域，不是文学文本、文学分析和正式的文学理论之类的事，而是一些更宽广的东西——文化，历史，社会。在我看来你所说的是：“我不要有立场。”但那就是你的立场，而且有它的意涵。

【萨】严格说来这并不是我的立场，倒像是一种奇怪的吊诡，或者至少对我来说，是一个无法解决的谜团。也就是说，我坚信所有的文本——最引起我兴趣的文本也都是最符合这点的——多少都是混杂

的。所谓混杂的文本这整个观念，像马尔克斯（Gabriel García Márquez）和拉什迪（Salman Rushdie）这类作家，流亡和移民的议题，跨越边界——这一切的一切都让我很感兴趣，其中当然有明显地有关存在的和政治的理由，但也因为这在我看来是20世纪晚期文化的主要贡献之一。有些人物对我来说是最重要的，那些背弃者，像热内（Jean Genet）是被自己社会抛弃的人、不法之徒，但他把这种边缘性转化成——我不会说转化成一种职业，因为那比他原先的情况刻意得多——一种对于其他民族的热切执著，而不是对于朋友；他和这些人生活在一起，后来却很有意地背叛了他们。在他的《屏风》（*Les Paravents*）这个剧本中，有证据显示这个政治的诗学（political poetics）。在他刚被翻译成英文的《爱之囚》（*Le Captif amoureux*）这本书中，也很奇妙地出现了这种情况。我在近期的《大街》（*Grand Street*）杂志中，试图集中讨论热内这方面。那些是深深引起我兴趣的现象——这些人能从一边跨到另一边，然后又回来。

另一方面，我这个人也不像有些人那样相信，前进的方式就是要找到可以替换伟大的文学杰作的另类经典（alternative canon）。不过，我对自己痴痴认定为“伟大艺术”的东西有种奇怪的执著，而这又是一种剩余或残留的意识。在我看来，像《白鲸》（*Moby-Dick*）或《曼斯菲尔德庄园》（*Mansfield Park*）或《格列弗游记》（*Gulliver's Travels*）这类作品，都是独立自主的文学文本，而且必须以那种方式来理解和研究。我根本没有放弃那种想法。对我来说，这些作品首先代表的是一种在阅读和反省中那种私人的欢愉经验。那真的是我终于发现的事情。换句话说，它们代表的是私人享受的某些时光，

你可以这么说，这些时光长久以来已经成为我在知识上和美学上注意的伙伴，简单地说，它们是我的最爱。

【访】让我试着从这稍微引出其他的東西，看看可能往哪个方向发展。在你近来有关文化与帝国主义的大计划中，许多的阅读和分析集中在伟大的19世纪小说以及它进入英国全盛期的现代主义传统……

【萨】还有法国的。有些你还没看到的部分处理的是法国小说，然后归结于纪德（André Gide）早期的作品和所有加缪（Albert Camus）的作品。我阅读它们时的背景，是北非和地中海东岸的殖民背景，以及一整套的冒险小说、异域探险等。然后我进一步追踪它们进入如阿卜杜·卡德尔（Abd el Qadir）的诗中那种反抗文学，此人是19世纪伟大的阿尔及利亚战士。我在书中对他只是一笔带过，但我继续追探有关早期阿尔及利亚历史学家的作品，以及尝试重建马格里布（Maghreb [非洲西北部，从利比亚到摩洛哥的地区]）的历史的努力。书中有关这些的部分现在还只是—些笔记，但它们是整个图像的一部分，也像是我对音乐的详细分析。我的想法就是要尽可能呈现出一幅与帝国相关的19世纪文化的全貌。

【访】人们可能会问的一个特别与文学相关的问题就是：你以帝国主义作为很重要的新观点，通过这个观点不只是阅读这些文本，而且还衡量它们的重要性、文化力量、影响等等。这种情况之所以发生，是因为这些是伟大的文本，因为它们的天才，它们在语言上的精微细致，还是你对此有其他的阐释？

【萨】这是个有趣的问题，而且的确发生在某些情况中。《曼斯菲

尔德庄园》中提到安提瓜 (Antigua) ^① 的几处是书中很重要的部分。我确信如果你去看看更集中描写西印度群岛的英文作品——18 世纪末、19 世纪初，英格兰有相当多的文献表现出对西印度群岛的兴趣——你就会发现其中明确表现的帝国的关注其实醒目得多，比在《曼斯菲尔德庄园》中所表现的还要醒目。但让我们回到有关杰作的问题：所谓的杰作就是人们检视和探索的共同领域，而这些人是这个作品的首要对象，也就是其他的文学和文化的研究者。因此，在那方面就有是否理解和接受的问题。在这一群人中，没有一个不曾读过狄更斯的《荒凉山庄》(Charles Dickens, *Bleak House*) 或《曼斯菲尔德庄园》。

其次，有关它们的权威之起源或源头，也是一个要点，因为它们
是经典的一部分。我很感兴趣于展现它们在西欧和美国大都会文化中
那种权威性呈现之间的关系。一方面是大都会中的权威，另一方面是
其造成对于帝国的态度、帝国主义本身的需求的延续，我在这两者之间
建立起关系并不是力图要指控它们，而是要显示，由于它们治理大都会
150 的成就，以致它们几乎是以一种被动的方式，赋予维持属地和臣属民
族一种可疑的臣服的特权 (a dubious privilege of subordination)。

第三，它们也是病征。在我看来它们像是支持了我的主张的一
种征候，也就是说，甚至没有人对帝国主义事业本身那种很低劣的态
度表示异议——即使在列宁和霍布森 (J.A.Hobson) 口中应该代表
“更高”理念和更高价值的经典也是如此。我感兴趣的就是那种类似
连续的东西。换句话说，你能从那些行动、利益，从帝国主义在殖民

① 译注：安提瓜是英国以往在东加勒比海的殖民地，产制蔗糖运销欧洲。

地那些为非作歹的行径中追溯出一条线，一直追溯到小说的结构本身，追溯到某种景观，或某种民族志的、历史的、科学的写作。因此，重点就在于这些作品没有提供逃避帝国态度的现世性的庇护所，反而肯定了它。

第四，在我看来似乎这里存在着一种反叛的行为，反叛我读过的这些作品，而这些作品在形成我这个西方文学和文化研究者的意识——我的美学、知识、专业的意识——中扮演了很重要的角色。我现在阅读它们的方式是以往我从未有过的。但更重要的是，我现在阅读它们时是配合了存在于第三世界的整体反抗的过程——我谈的是有关我帝国主义的第三讲，而现在也是我《文化与帝国主义》这本书的第三部分。换句话说，我现在做的并不只是阅读它们本身，而是试图以对位的方式来阅读它们，对照于打从帝国主义一开始就出现了的这个异议和反抗运动。当然，那个故事我们并不真正知道，因为就像哈罗（Barbara Harlow）所主张的，讨论那些关系的作品还不够多。

【访】接下来这个问题有点像是魔鬼的代言人。这种策略可不可能变得很千篇一律，也就是说把加缪和法农放在一起阅读时，很可能就预设了法农的改写具有合法性，具有后来去殖民历史的力量等等？我这么讲并不是说，“让我们试图挽救这些作品”，而是问，“这会不会把它们耗尽？”

【萨】不，这并不会把它们耗尽。

【访】狄更斯是不是多少被掏空了，因为我们可以把他的文本读成积极参与帝国主义的计划？所有其他事情因此就都消失了？

151

【萨】不，不，根本不是这样。那也是我试图表达的论点。或许

我并没有表达得很好。我完全没那么想。正因为我注意的是身为“杰作”的这些文本，所以我对它们的兴趣是在它们本身。那是一种对它们的内在兴趣，它们里面的一种丰富性。这些是伟大作家的作品，而且由于这个事实，它们能涵盖的情境使它们甚至从对立的分析角度来看也很有趣。但这并不会耗尽那些作品，它们依然是有趣的。就某个意义而言，它们之所以有趣、有力，是因为它们的确是有趣、有力的作品，而不只是因为它们适合于这个特殊的分析。其实，以往从来就没有过这种分析。

在帝国主义那本书中，我检视了重要的文化批评整个的，不，应该说是特殊的历史，包括了威廉斯本人的历史；威廉斯根本就从未注意那个关系，虽然说它绝对存在于那里。但这到头来是不是指控那个档案“只是有关”帝国主义？当然，这是人们对《东方学》的说法，说我其实是在攻击东方学者的所有作为。那完全扭曲了我的论点。我说的是，那些比较差劲的东方学者之所以能够用狭隘的政治方式做那些事，原因之一是他们背后不只有传统和伟大的社会力量的资源，也因为那个作品本身就有趣。比方说，琼斯 (Sir William Jones)、马西尼翁 (Louis Massignon)、蓝恩 (Edward William Lane)，或是任何一位早期学者，他们本身就是有趣的。他们不只是伟大的学问表层下面隐隐出现的意识形态卡通。我不是说，他们的表面和美学成就构成了一种混杂的情况，能让像波林普上校 (Colonel Blimp)^①或者可笑

① 译注：波林普上校是1930年代《伦敦标准晚报》(London Evening Standard)的漫画家罗 (David Low) 创造出来的角色，专门讽刺英国军方那些装模作样、冥顽不灵的高官，以后用来比喻极端保守分子。

的法国将军这种人物在底下隐隐出现。我认为重要的是能看出这两件东西以某种方式搭配运作；显然路易斯（Bernard Lewis）^①就看不出这一点，而且永远也看不出来。

【访】我有位西印度群岛的朋友，有一次他是这么说普鲁斯特的，这部小说只是一种堕落的私人经验，无法对他发言、对他的文化形成发言。对此你会怎么回应？

【萨】阿契贝（Chinua Achebe）对康拉德的回应也是如此。他说，这个嘛，人们研究康拉德，但康拉德只是个种族歧视者。不管他是多么聪明的作家，多么善于描绘当地色彩，到头来他的政治态度对于身为黑人的我来说是可鄙的。那是同一个主张的另一种版本。但对我来说他们并不是那样。我没有理由只是为了来自第三世界其他人的经验，就对我自己进行知识上、精神上或美学上的截肢，不会因为像阿契贝那样来自尼日利亚的黑人小说家，或者像你的西印度群岛友人，就使我的普鲁斯特或康拉德变成只是可鄙的某人。我同样能感受到那种疏离，以及极为严厉的批评，但我不能完全接受对于这些作家的否定；因为他们对我意义重大，而且在我们居住的世界里的文化生活中，他们在知识上、美学上的确扮演了某种角色。

152

【访】但只是在某些方面。

【萨】那倒是真的。

【访】你的计划所主张的不只是人们应当以新的方式来理解西方

① 译注：路易斯为闻名的中东研究学者，著述甚多，亨廷顿（Samuel Huntington）著名的“文明的冲突”（“clash of civilizations”）一词也来自他的著作。萨义德对路易斯的论点颇不以为然，曾多次撰文批评，本书第十五篇就是萨义德与路易斯的辩论。

传统，也指出还存在着所有其他的文化传统，而那些传统对于我们现在置身的这个稍显奇特的历史时刻来说，原则上都是同样丰富、同样具有价值的。上星期三《纽约时报》上有一篇文章谈到教西塔琴，引来了新保守主义者诸多荒唐的批评……

【萨】他们打过三四次电话给我，要我为那篇文章接受访问，但我从没回应。

【访】那篇文章说的就是，他们——你、阿契贝和左派人士——没有给我们看任何可以取代西方经典的东西。我认为那是胡说八道。

【萨】是的，像贝娄（Saul Bellow）^①（我猜想是他）这么问道：“非洲的托尔斯泰在哪里？”这是那个问题的另一面，而且也是很荒唐的。我不确定有没有必要另外找个题材来研究。其他的文化经验的确存在，那些文化经验也许不是那么丰富——这是我们不得不接受我们正在说的这件事悲剧或反讽的另一面。事实上，可能的情况是，19世纪末、20世纪初发生在巴黎普鲁斯特身上的情况或许不会再发生。同样的，也没有必要再一次寻找有关回忆和怀旧的那种巨大的长篇小说。这也许会在我们身上加上一个义务，要去寻找其他经验的来源，而那些经验尚未以那种方式规范，也无法以那种方式规范。我所说的就是如此。这不会烦扰我。当学生对我说，噢，你在读纪德的《背德者》（*Immoralist*），那为什么我们不读当时阿尔及利亚的长篇小说？我的回答是：当时并没有阿尔及利亚的长篇小说，就像马勒（Gustav Mahler）在写交响曲时，特里尼达并没有交响曲的传统。以这种荒

① 译注：贝娄是美国犹太裔作家，1976年诺贝尔文学奖得主，2005年辞世。

谬的方式表现出那种敌对的并置 (adversarial juxtaposition)，使得整个行业变得几乎很可笑，这是我所抗拒的。

【访】这么说也许是可能而且合理的，比方说，普鲁斯特当时出现了，但现在也发生一些其他事，它们具有同等的迫切性，因此我们也许不要读普鲁斯特或康拉德。

【萨】那是另一回事。但你所谓的同等的迫切性可能是我不同意的。你提出的是一个理论的问题，我认为这个问题没有答案。我所说的是，实际上对我来说，由于我的特殊兴趣和计划——我可以告诉你，我的兴趣和计划是很有限的——阅读普鲁斯特或我在这本书中谈论到的任何人，在特定时刻存在于西方文化的这些人，对我来说都是迫切的。但那绝没有把一种义务强加在其他任何人身上，要他们做同样的事。有人其实可能想提出这个问题：有没有必要去读普鲁斯特？——也许没必要。我并不是说那是必要的。那是我私人决定这么做，原因在于对我而言很迫切的某种公众的和历史的现实，包括了反殖民主义和反帝国主义。我并不真正知道如何把这延伸到与知识相关的一般计划中。那是我的问题。也许因为我这方面欠缺视野。也许因为欠缺能力形成一些理论的模式来研究、探讨我现在觉得没时间做的东西。

【访】让我们选择同一个问题意识中的另一个场域。某股女性主义、美国女性主义中检查制度的心态会说，“这个嘛，经典只不过全是性别歧视，为什么要读它呢？”进行这种切除的行为不但是不够的，而且荒诞不经。此外，让我们回到有关第三世界的考量，像马尔克斯这种人物是不会经历这种煎熬的：“让我们把所有的经典人物替

换成第三世界的作家。”这根本就没有进入他的文学生产模式。以一对一的方式来替换和对应，是一种奇特的自由主义观念。那在我看来涉及一些真正的政治和理论的后果。

154 【萨】我对第三世界文学很感兴趣。在作家的许多行为中——当然并不是所有的作家都如此——存在着一种很有意识的努力，多少要重新建构、重新吸纳经典。在米勒（Christopher Miller）讨论的非洲论述中，康拉德就是这样的宰制人物之一。这在我看来真有趣，因为那并不是只把一个人拉下来，放入另一个人，而真的是一种交锋的行动（an act of engagement），和只是替换或取代迥然不同。以写作来反击（writing back）、修订、重新挪用（reappropriating），这些计划种类繁多。

【访】像恩古基（N’gugi wa Thiong’o）这样的人会说——例如他最近在耶鲁大学就说：“我认为我这部新的长篇小说很有趣，因为我试图使它的叙事结构更像……”接着他列出一堆他读过的作家的名字。

【萨】有时候，一个特定的方法论的视野所提供的规范性或规划性的要求，在面对一个人所做或可能去做的事情时，在我看来是无法穷尽这些可能性的。那也就是为什么这些相当严苛的、而且我认为到头来是非常本土的情怀，让我感觉很不舒服。你不应该读普鲁斯特，因为他的作品中没有任何东西能回应你，这种观念与其说是对普鲁斯特的错误描绘，不如说是对自己的错误描绘。也许我们三个人都已经太世界化了。

【访】我认为其实那就是其中的部分原因。你一再说的就是，这是一个文化传统……：

【萨】而我发觉自己现在就置身其中。

【访】你也许会说，我就只能像我现在这样。但重点在于，世界上有许多人的确是跟我们不一样。其中许多现在是学生，来自其他次大陆，来自非洲等等，来美国受教育。他们被迫做很传统的英国文学或比较文学，却说：“我要写论文来讨论后殖民小说。”但我猜想你会答应，是不是？

【萨】我不知道：我对此有所犹疑。我有兴趣要具有那些关怀、那些背景和要求的学生做的，就是说，去了解哥伦比亚大学、纽约州立大学、耶鲁大学（或不管是哪一所大学）的学术环境如何，摆在你面前的情况如何。如果摆在你面前的其实是一种经典的或传统的方法，而且人家认为你该吸收这一切，那么最初的阶段与其说去了解那如何运作，不如去了解那从何而来。研习那些课程是完全没有问题的，并不只是阅读所有那些作家以符合课程要求，而且是以批判的方式来研读他们，了解所有这些东西在学术诠释过程中的地位，及其如何联结上外在社会中不同政治的、意识形态的形或。薇思瓦纳珊（Gauri Viswanathan）是我一个印度籍的学生，她的博士论文之所以精彩正是因为这个。她的出发点是印度学校里英文课程的出现，然后试图发现它的来龙去脉。^① 那似乎是摆在从第三世界来这里的学子面前的议题。如果你改变这些方面，如果你在这边完成课业，得到博士学位，经过那些障碍课程，然后带着美国或英国大学的英文专业学位

155

① 译注：薇思瓦纳珊便是这本访谈集的编者，她的博士论文后来出版，名为《征服的面具：文学研究与英国在印度的统治》（*Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* [New York: Columbia University Press, 1989]）。

回到像埃及、西印度群岛或印度那样的地方，最普遍而且最悲惨的事情之一，就是明明看到在美国这里试图要研究自己文学的学生，回到自己的地方却被那个系统所逼，变成典型的美国的英文教授。

【访】我们所谈的这类课程，我们自己想教的这些课程，在大部分这些国家来说都是无法想像的。

【萨】在埃及我注意到开罗大学的课程，那是一种很惊人的组合，把伊斯兰和阿拉伯的民族主义者、左翼和准殖民主义的态度熔于一炉，那些都出现在圣茨伯利（George Saintsbury）^①所设计的课程内容和过程中。那实在让人很沮丧，虽然许多和我交谈过的教授都知道这一点，而且有兴趣要促成一些改变。

【访】在我和古哈（Ranajit Guha）^②前些日子的对谈中，他首先问我的一件事就是“你年纪多大？”我说，“三十九岁”，他说，“啊！”然后我说，我之所以写信给他，是因为我很崇拜他的作品，他回答说，如果我年长十岁的话，就不会那么说了。那个世代中没有一个人读他的作品，他无法和自己同代的人说话。

【萨】是的，这的确是涉及世代的事。

【访】但那些课程和使那些课程延续下去的人，还是稳稳地坐在他们的位置上。

156 【萨】他们已经变得完全僵化了，我们能同情从第三世界来这里寻找出路的学生心中的不满。但我不确定出路只是用后殖民小说来机

① 译注：圣茨伯利（1845—1933）是20世纪早期最具影响力的英国文学史家和批评家。

② 译注：古哈为印度籍历史学家，由后殖民论述的角度出发，从事从属阶级研究，并有相关著述及编著出版。

械地替代 19 世纪小说。

【访】那不又浪漫化了吗？然后他们多少接纳自己的文学。这只是贬低建制。

【萨】完全如此。那使它成为笑柄或木偶。

【访】我感受很强烈的就是——如果你不这样认为的话，请表示不同意见——你的文学批评作品中有许多是有关叙事的问题，那深深印记在你的整个思想结构上。你并不排除诗，但更集中于叙事。此外，你质疑——在我看来你的质疑是正确的——利奥塔（Jean-François Lyotard）者流的态度，那些人把叙事的丧失提升到理论的典范。我只是在想，这种类别在你自己的思想中如此凸显，你对此有什么评论。

【萨】那其实直接来自巴勒斯坦的经验以及我对自己过去的感受——我有把握，对大多数巴勒斯坦人来说，即使是对大多数阿拉伯人和在历史上被迫服膺某种主宰叙事的其他第三世界的人们来说，这也同样成立（那一群欧洲漫游 [the European odyssey] 的主宰叙事，一直异乎寻常地占据统治地位）。也许在我的情况中把它的重要性夸大了，因为我自己就很是殖民系统的产物，但它在我们的生活中扮演了一个很奇妙的文化角色，因此我试图做的事情之一，就是要重新建构那个叙事问题，连同它所有的权力和力道，并且显示它在社会—政治上的全然盛行。在完成那项工作之后，开始思考相对于它的另类。这并不只是对反的叙事（counter-narratives），比方说，自从 1948 年之后巴勒斯坦重建身份认同的问题（这一向就令我感兴趣），以及巴勒斯坦政治地位的开始——也就是获得允许来叙述以及这个事情。但也包括了——我现在只是在这个阶段的初期——对于某种反

叙事策略 (anti-narrative strategies) 的兴趣。

157 比方说，我目前对于阿拉伯世界通俗文化的兴趣。我先前说到有关挖掘埃及电影这件事就是其中的一部分。我还没太深入，因为我被另一件事缠住了——那真的很像一种分类和注释的效果。你所说的那种方式绝对正确；它几乎把所有其他兴趣都排挤出去了。我认为利奥塔的《后现代状况》(The Postmodern Condition) 刚出版的那个时刻，他扮演了很重要的角色，正是因为人们喜欢他所谓的“能力” (“competence”) 或“表现” (“performability”) 而似乎把其他一切都排除在外了。但在我看来完全不是那么回事。我很感兴趣于反叙事、反线性 (anti-linear) 以及有关努力的持续性之观念，而与这些相对的，就是立场犹疑并关注某些特别的经验领域的问题。那时我很感兴趣于柏格^①的《另一种诉说方式》(Another Way of Telling)，那本书中全力抵御的就是这些主宰叙事，以及随之而来的那种统治权力的气氛。那可能是以很人为的方式把其他兴趣排除在外了，但我没有很多时间去把它们发展出来，比方说诗歌。

【访】我的意思并不是说有一种不平衡的情况，而是说你对叙事的兴趣跟詹明信的路数不同，詹明信把抽象的、大写的“叙事” (Narrative) 当成是核心的人类经验，而且以强烈的怀旧方式来看待他心目中叙事的式微。但在我看来，似乎你寻找的是彼此的交会 (intersections) 和重新叙事化 (renarrativizations)。

① 译注：约翰·柏格 (John Berger)，英国艺术史家、小说家、画家，英国当代最有影响力的艺术批评家，代表作有：《观看之道》、《看》、《另一种诉说方式》等。小说曾获英国布克文学奖。

【萨】对的，就是那一类的东西，而不是大叙事（grand narrative），因为我根本就不相信大叙事。我认为很难让第一世界的知识分子来理解第三世界的知识分子对叙事问题所存的怀疑，比如，像西方马克思主义提供的那种叙事。甚至有关西方马克思主义本身的观念，我也批评安德森（Perry Anderson）所暗含的先决条件，认为西方马克思主义是标准，以此评断整个马克思主义的进展或失败。我不确定情况是否如此，比方说，第三世界也有马克思主义，而那个有趣的故事和西方的主要路线很不相同。布勒（Paul Buhle）在讨论詹姆斯的书中其实也提出了这个论点。安德森所定义的西方马克思主义排除了加勒比海的马克思主义，而加勒比海的马克思主义本身极为有趣，并且在政治上和理论上都产生了很多效应。但在安德森的说法中找不到法农，找不到罗德尼（Walter Rodney）。^① 比方说，非洲和亚洲的大人物，孟加拉的共产主义运动，都被轻易忽略了。安德森赋予西方马克思主义轨迹的那种世界级的历史重要性，我不确定是不是我愿意保有的，虽然我当然很推崇西方马克思主义，也很推崇安德森。

【访】我对此有同感。我刚刚想问的特别是有关马克思主义的问题，而不只是我们所说的那个层面。

158

【萨】最困难的问题最后出现。

【访】我们讨论的所有这一切，就某个方式来说都集中于你作品中反对的或至少是具有张力的论点。这些都锁定或环绕在所谓的“西

① 译注：罗德尼（1942—1980）出生于南美洲圭亚那，是作家和政治活跃分子，他所提出的“黑人权力”（Black Power）之说结合了拉斯塔法里教教理（Rastafarian [主张黑人是上帝的选民]）和马克思主义，将种族、阶级与文化熔于一炉。

方传统”这些问题上，而相对于其他正在发生的各种事情，不管是否在同一时间，能否产生效用。以马克思为例，你让人注意到马克思本人对欧洲之外事物的巨大盲点，有关印度的论文，以及亚洲生产模式的观念等等。

【萨】对的。民族主义。他对此根本不了解。

【访】同时，《东方学》前面的引言之一取自《雾月十八日》(*The Eighteenth Brumaire*)。^①你特别提到，不只是今天，在其他场合也提到，“我从没说过我是马克思主义者。”你不是说“我不是马克思主义者”，而是说“我从没说过我是马克思主义者”，那是相当公允的说法。你对特别是马克思主义有哪些特定的政治上或理论上的保留？你刚刚提到的事情之一就是：“马克思主义显然并不只是西方的现象”；它在全世界的革命运动中都产生了巨大、丰硕的成果。但在我看来，你总是有些退缩，并不对马克思主义做出那种政治上和理论上的承诺。我想知道的是，你将如何力图去协调和处理那个问题。

【萨】首先，在我看来，马克思主义作为一个正统、本体论甚至认识论来说，都是极为不足的。否定或肯定属不属于马克思主义传统，只有将之与实践相联系，再由实践与政治运动相关联，在我看来才会有趣。我在美国与马克思主义的互动大都是学院式的。除了把它当成某种学术探讨之外，很难让我对它严肃以待。但我也没有投入反马克思主义。我或许批判了马克思的某些宣示，但我从来不是反共

① 译注，也就是“*They cannot represent themselves, they must be represented.*”（“他们无法代表/再现自己，他们必须被别人代表/再现。”）

产主义者。其实，我还把反共产主义摒弃为一种修辞的和意识形态的手法。然而在当前知识的、文化的、政治的情况下，在我看来马克思主义是限制多于解放。

【访】你认为在巴勒斯坦运动中也能成立吗？

159

【萨】我认为在巴勒斯坦运动中尤其能够成立。

【访】你能不能谈谈这一点？

【萨】以人民阵线（the Popular Front）为例，它宣称自己是马克思主义运动。你把巴解阵线（PFLP）的修辞、分析甚至组织实践描述成什么都可以，却绝不能描述成马克思政党。可以用其他方式来描述他们，却不能描述成古典的马克思政党。它的分析不是马克思式的。他们基本上是造反的和布朗基式革命的社会主义（Blanquist），不满于巴解阵线的组织以及他们似乎在诉求的“群众”。他们没有民众的基础，从来就没有过。就我能力判断所及，不管以往在阿曼、黎巴嫩，或现今在西岸和加沙地带，都是如此。他们有特定的成员，但在巴勒斯坦运动中的群众党派，大多数成员属于农民的群众党派，是法塔赫（Fatah），那不是马克思政党，而是民族主义政党。因此，在第三世界的革命场景中，通常马克思政党是少数人的政党，而且与草根运动有些距离，也就是说，与把运动转变成地面革命力量的那些运动的成员有些距离。

【访】那也是我想要你谈谈的一个重要分野，因为显然你所说的，比如对萨尔瓦多并不能成立。那里的游击队运动，打从开始到现在都一直是马克思主义式的。

【萨】在阿拉伯世界中却不是……我十五六年前研究它时，对这

个非常非常感兴趣——对它整个历史很感兴趣——然而，我从开始就必须承认这里存在着各式各样的个人限制——但是从马克思主义在中东的组织、理论、论述甚至实践的整个历史来说，似乎并没有令人信服的证据显示，这里的马克思主义超越了二三十年代俄国的马克思主义。在西方有些马克思主义的潮流吸引我们的兴趣，如早期和中期的卢卡奇的马克思主义、葛兰西的马克思主义、后期的阿尔都塞——虽然说阿尔都塞是个特例，因为60年代的某个时刻，阿拉伯世界存在着某种阿尔都塞式的成分，他们输入阿尔都塞主义（Althusserianism）作为一种上层结构的补充（superstructural addition），这个事实必须以阿拉伯的马克思主义的修辞来说明。但大体而言，西方马克思主义的发展并没有反映在阿拉伯的马克思主义上。相反的，他们向外寻求的却是二三十年代那些正统和非正统的俄国马克思主义的实验、观念和姿态，包括了斯大林主义和托洛斯基主义。马克思政党基本上是以莫斯科为导向的。就我能力判断所及，理论的马克思主义在阿拉伯世界的发展，似乎不足以面对帝国主义的挑战、民族主义精英的形成、民族主义革命的失败、宗教等等——我们现在面对的所有这些问题，包括了犹太复国主义本身。而且，它们当中有趣和有效的努力都限于处理这些不是来自马克思主义传统里的其他问题。这在我个人的力道中扮演了重要的角色。

自己的特殊背景使我更加意识到马克思主义传统中的限制、缺点、失败和狭隘。然而，它也留下了许多有趣的领域，比方说，阶级意识的观念、有关价值的劳动理论、对于种族的某些态度、对于宰制的分析等等，这些都来自马克思主义的传统。对你来说它是和谐一致

的教条，但对我来说却很不和谐。对我来说，那是一连串的姿态，有时被政党拿来用用，有时则否；有时被经验拿来用用，有时则否；有时被理论拿来用用，有时则否。我很难认同马克思主义。你问我认同什么，我在这里无法认同马克思主义的政党，无法认同马克思主义的修辞或论述，而在阿拉伯世界里的情况也一样。因此，在我自己的经验中有这个奇怪的鸿沟。所以如果我说，我认同卢卡奇的马克思主义，或阿多诺的马克思主义，那就言过其实了。它们对我来说都是很有趣、或许是具有历史意义的文本，但也仅止于此。

但是，我们不妨这么结论，我也一向意识到马克思主义，而且试图尽量以很严谨的方式来处理它。我意识到一些吸引我的哲学家和理论家他们的反马克思主义的姿态，如福柯，他有时反马克思反到了歇斯底里的程度。我也知道大部分美国知识界反马克思主义和反共产主义。但大体说来，我觉得自己就某个程度而言同情乔姆斯基的立场，也就是一种无政府主义—工会主义者的立场（anarchosyndicalist position），那极具浪漫的吸引力。我和乔姆斯基一样，怀疑布尔什维克主义（Bolshevism），而且对教条式的、正统的共识怀有普遍的恐惧。也许我对马克思主义排除在外的其他那些选择太感兴趣了。我真正想说的是，马克思主义中那些修辞的、论述的说法，就我们正在讨论的这个场景中由马克思主义者所给的那些说法，在我看来经常比那些说法没能涵盖在内的其他理论的和政治的可能性来得乏味。我只是认为，在这个国家中不管是知识上或政治上，我们能扮演主动得多、有效得多的角色，而不必试图使自己陷于执著于马克思主义是什么或可能是什么的那种盲目崇拜。在我看来——由于像美国这样一个

移民国家的特殊结构，却把自己转化成一個宰制的、阶级的、特权的社會，具有各式各样經濟上和社会上惊人的失衡和扭曲——在这个社會中，有更多空間让没那么受到限制的知识计划来发挥。

【訪】你觉得这个运动——尤其是“因地发打”，和我猜想在那之前的运动——变成了什么？即使巴解组织不是马克思主义的政党，但你会不会说巴勒斯坦民族运动是一个以阶级为基础的运动？

【萨】是的，就某个程度而言的确如此，而我现在心情沮丧，因为在国际性和区域性接触的那些形态，至少是在被占领区之外，这个运动是由一些根本称不上是进步的那种阶级利益所宰制。在巴解组织中，高层次的巴勒斯坦中产阶级大幅度结合，随之而来的就是在意识形态上依赖美国，因此不管哪个政府上台都唯美国是从。有各式各样负面的东西是我们可以更仔细探讨的，这些使我很沮丧。另一方面，你不能忽视的事实就是，法塔赫是最大的一股势力。当然，它根可能在知识上和领导阶层上不是那么强——因为共产党、民主阵线、人民阵线和伊斯兰各种运动都参与其中。然而，在我看来，解决之道似乎是统一的领导阶层。为了达到救国的目的必须成立某种联盟。不过到头来，一旦你进入行动，就有其他的考量、其他的战术介入。

葛兰西《反对〈资本论〉的革命》（“The Revolution against Capital”）这篇文章是对“十月革命”的阅读，暗示革命并未如马克思所预测的，而是在某些方面以创意的方式离开、反对跟随马克思对阶级斗争的所有那些说法。我认为那种取代总是正确的，这当然是为什么不只是在西方马克思主义那里，而且在意大利马克思主义那里，葛兰西会是个问题的原因之一。

【访】在你最近的写作中，颇为欣赏德勒兹和瓜塔里（Felix Guattari）有关异议政治（politics of dissent）的观念，这让我吃惊。他们这个观念来自像都市运动、学生运动等等。将其和你所谓的“注意的自愿性”（voluntarism of attention）相提并论——“注意的自愿性”一词是你在文学批评术语中所强调的字眼，而且我认为能转换到政治的领域——你现在要如何自我定位？

【萨】是的，我并不喜欢那个说法。我当时只是急于快点得到某种结论，事实上我更喜欢的是开放得多的结论。其实那个说法只是有关在哪里有可能找到联盟而已。它来自某种绝望，大都来自于要在传统领域中为我感兴趣的事物寻找盟友。我强调的是非正式的、非传统的、没有特定位置的，而这只是一种简要的说法，详细说起来就是：人们必须在传统的都会知识分子的仪式和表演之外的地方来寻找。

【访】所以这不是推荐一种微观的政治（micro-politics）？

【萨】根本不是。我愈看那种事，愈觉得好像是轮子在转一样。让我们用一种自我批判的方式来结束，我所处的位置似乎是谈论各式各样批判的或政治的计划，“嗯，他们这个做得对，他们那一部分没做对。”我不愿意被人看作好像一路在评断什么是好、什么是坏。我只是注记对你们询问的那些事情的反应。其实我并不像我给人的那些印象，对于自己正在做的事以及我现在看到的这整个事业，讨论文化与帝国主义以及讨论音乐的作品，其实我并不是那么有把握。我经常关切的是，我只不过浸淫于某种形成，某种文化和政治经验的时刻，而我真的把自己现在所做的看成是建议别人进来帮助我，或提供给我一些可能前进的道路。我要反抗的就是完成的计划（a finished pro-

ject) 这种观念，或者说能和谐地放入一种新语言或新理论模式这种观念。我对此很反感；那不是我感兴趣的；那是我想要摆脱的。

如果我办得到的话，从现在开始几年内我可能要做的事就是写一本有关知识分子的书。那本书将尝试谈论这个不同的风格，而不是知识的专家、决策者或新学科的形成者那些特色。^① 珀尔斯 (C.S. Peirce) 是用什么词来着？某种不明推论式 (abduction) 的观念——从已知的事实中来归纳；对新情况的假说，往前投射。我想这也是承认我现在依然感觉的事实，即使是对巴勒斯坦运动，而且的确是对我置身其中的美国脉络——最终，我依然感觉自己多少摆错了位置。我不觉得自己真的已经找到或能够找到一个坚稳、不变的模式来工作。

访问者：魏克 (Jennifer Wicke)、史普林克 (Michael Sprinker)

收录于 1992 年牛津出版的《萨义德批评读本》

(Edward Said: A Critical Reader)

① 译注：也就是后来 1993 年于英国国家广播公司发表的李恩系列演讲 (Reith Lectures)，1994 年出版，名为《知识分子论》(Representations of the Intellectual)。

第七篇 野兰花与托洛茨基

【访】我们能否由《开始》(*Beginnings*)一书开始?

164

【萨】好的，我想这本书有个自传性的根源，那与1967年的中东战争有关。1967年是我人生的分水岭，因为在那之前我一直都是一分为二：一边在美国哥伦比亚大学教书，以理论来从事英文和比较文学的研究等等，一边往返于美国和家人居住的中东之间。

战争爆发时，我在美国这边。那对我是个十分震撼的经验，部分是因为距离，部分是因为巨大的动荡，直到今天我们依然处于其动荡的后果之下。我的意思是说，巴勒斯坦剩下的部分都失去了；阿拉伯军队被摧毁了；[埃及总统]纳赛尔于6月9日辞职，几天之后又在众人的拥戴下复位。我发觉自己试图接纳那些事件，就在那里偶然发现到开始的重要性，开始(*beginnings*)与源始(*origins*)是相对的，是你为自己形塑的某种东西。

我是近评论了科莫德的《结尾的意义》(*Frank Kermode, Sense of an Ending*)。这本书问世时，我读了觉得很喜欢，并且在《先锋

论坛报》(Herald Tribune) 撰文讨论。他的许多东西我都喜欢。但我在文中强调，依我之见人生中关切开始比关切结尾更重要，而且我说这与情境有关。他力图把所有事情普遍化，并且主张结尾总是最重要的事。

165 我则说，不，有时开始更为重要，并且尝试举出例证：例如，革命时期、心灵生活和普遍意识中的某些时刻。重点在于某些时期要求重新界定一个人的情境，而中东战争显然就是。为了规划自己的走向，需要一种开始的感觉作为起点。

这本书的主题就是其中所需要的一种意志的行动 (the act of will)：你得说，“那是我的开始，我要朝这个方向前进。”这是得自维柯的重大影响。

此书接着尝试把这个与文学和批评扯上关系。那时我已经吸收了许多晚近的欧陆理论，我注意到欧陆理论感兴趣于类似的重新定义 (redefinitions)，感兴趣于重新形塑 (refashioning) 的重要性，以便能有些创新。换句话说，这整个观念与新奇、革命、新阶段的起始 (inauguration) 等等有关。

因此，这些东西都汇集到一块，而我发现这个新想法对文学研究颇多启发，例如小说其实就与起始有关。这个想法从此就未曾离开我，因为我一直回到它——你知道，笛福 (Daniel Defoe)，整个的鲁滨逊计划，在小说史上具有中心的地位。

其次就是下述一些观念：文本是什么？如何思考文本？文本如何经常与特殊的成规和特殊的力量连到一起？这些观念中有些必须和开始、决裂、起点相关。

我也接受了当时出现的批评，尤其是德里达和福柯。

【访】大体来说，对于开始的可能性你比他们乐观得多，是不是？

【萨】是的，一点不错，一点不错。我们大家，包括他们，都很受到1968年的影响——也就是1968年惊人事件的影响。当然对我个人来说反讽的是，我就像滑铁卢战役中的法布里吉欧（Fabrizio），虽然身为哥伦比亚大学的教师，但是在动荡最激烈的时刻却不在场。我当时休假，1967至1968年间我在伊利诺斯大学，因为我得到那里新设的高等研究中心的研究基金。

1968年仲春，革命在这里爆发时，我接到一封电报，好像是柯克（Grayson Kirk）^①发的，告诉我要召开一个重要的教师会议，并问我“能不能参加”？

166

所以我就飞到纽约。会议在法学院举行，我来到位于一百一十六街和阿姆斯特丹路交会处的法学院入口，注意到那里有警察设置的路障。我手边没有任何身份证件，以致无法通行。因此我从大老远来到纽约却不能与会，当然沮丧地回伊利诺斯。

但重点在于，这是动荡时期的一部分。当时也是我所属阿拉伯那一边的动荡时刻，情况很令人心灰意冷。然后就是学生的动荡，情况却很乐观。反正，理论上那像是个新的黎明。

最重要的是，那在知识上很重要，因为让我挣脱了自己置身其中的严格的双重结构，而以新的、尤其是知识的途径来思考——这里说的是广义的“知识的”。我的意思不是专业的，我对于专业从来没有

① 译注：柯克（1903—1997）为美国的国际政治学者，当时担任哥伦比亚大学的教授。

丝毫兴趣。但是我看到了一种知识潜能，由于我阿拉伯这一边生活的倾覆和我美国另一边生活的混乱，反而产生了一种知识潜能，来为自己形塑不同的人生和思想。就是那个引发了我。

这就是我发现一些法国理论家的问题所在：首先，我发现——这绝对影响到我在《开始》一书和以后所做的事——即使像德里达 (Jacques Derrida) 之类的理论家，表面上看似挣脱了所有的结构以及正统、逻各斯中心主义 (logocentrism)、阳物中心论 (phallocentrism) 等等，但过了一段时间便成为他们自己的——我不会称之为“系统”的，但一定可称为“方式” (“manner”) 的——囚犯。

对于福柯我甚至更加幻灭，因为德里达的某些部分至少有些机趣，有时甚至因为太过机趣而几乎沦为琐碎。兜了许多圈子，统来统去，最后把事情打发了，但有些有趣的见解，尤其是他早先的作品。

我觉得福柯最初的想法根据的是监禁 (confinement) 的观念——监禁和挑战监禁、挣脱——现在我们知道这和他自己的人生轨迹有很大的关系。有个叫米勒 (James Miller) 的正在为福柯重新立传，他的论点就是福柯一直在处理虐待和受虐的冲动 (somasochistic impulses)，包括了早期的企图自杀。所以，这个监禁的想法对于多少圈限它、然后打开它是很重要的，这也是为什么像萨德 (Marquis de Sade) ^① 这样的人物对于早期的福柯那么重要。

但过了一段时间，我认为发生于德里达、福柯和其他某些人身上

^① 译注：萨德 (1740—1814) 为法国作家，以性倒错情色描写著称，曾因变态性虐待行为多次遭监禁，虐待狂 (sadism) 一词即源自其姓氏。

的事情就是，他们成了自己语言的囚犯——拉康（Jacques Lacan）和阿尔都塞（Louis Althusser）当然也是如此，他们真正从事的是产生更多忠于以往的作品。他们在维持自己作品的完整一致，而且最重要的是，维持对于读者的一种忠诚，因为读者期盼更多相同的东西。

换句话说，我认为德里达对于拥有信徒和跟随者很感兴趣。

【访】他已经建立了一个学派。

【萨】最精英的学派。我对那种东西从来不感兴趣，因为在我看来是种束缚，终究是无趣的。我一直从事的是探索、自我批评、不断改变，力图使自己和读者惊奇。

因此，我发觉他们的作品很有问题。最重要的是，我发觉——最后一点——特别是在70年代初期和之后，他们出奇地以欧洲为中心。他们只对欧洲感兴趣——真正说来甚至不是欧洲中心，而是法国中心。

而我一向反对任何的中心（centricity）——与它相对的则是离心（eccentricity）——不管是非洲中心、欧洲中心、美国中心或什么中心。因为性情甚至意识形态的缘故，这和我所要做的事正好相反。

当时是60年代末、70年代初，对我来说开始的观念真正也意味着开始一种很深切的政治和道德的联系，和1967年后巴勒斯坦运动的复兴的联系。你知道，这些都发生在1967和1971、1972年之间，导致1975年《开始》的出版。

我第一次感觉到可能把我人生的这两方面整合起来，因此我在夏天及年度中返回中东等等不再只是探访家人，而是活跃的政治生活的一部分。我的家人、同学、熟人、朋友都开始成为运动的一部分，而

我投身其中。

1972至1973年间，我这辈子第一次重新学阿拉伯文——我小时候学过，那是我的第一个语文。但除了在学校之外从未以阿拉伯文来学习。我上的是一所英文学校，所有用阿拉伯文上的课都是无关紧要的，主要的是学习英国历史、英国文学诸如此类的事。

1972至1973年间，我休假到贝鲁特，每天跟着贝鲁特美国大学一位杰出的历史语言学家上阿拉伯文的家教班。我开始以严肃的方式了解阿拉伯文化和伊斯兰文化。

就是那个经验开始让我批判这些理论性的宣告，因为它们似乎未能回应世界上很大一部分在帝国主义之后所经历的事情，新殖民主义的问题，以及对我来说最重要的巴勒斯坦的问题。

【访】你于1978年出版《东方学》(Orientalism)一书，并可能以此书最为人所知。思考这本书的方式之一，就是它与福柯及其观念的关系。福柯认为知识论述与权力合并创造出人类压迫的模式，这些模式可说是无法挑战的。你的书一方面符合这种观念，却又在许多方面显著不同。在福柯看来，大势如此，往往无能为力。你的感觉是：越知道这些监禁的结构，就越能导致相对的自由。如果我对你的理解正确的话，东方学这种思维很普遍，势力庞大，具有监禁的效应，但终究是能摆脱的。

【萨】是的。大约就在那时候我开始写《东方学》最后的章节——我要说的是，大约从1973年以阿战争之后我就开始写那本书了。在我看来那段时间虽然不长，但当时存在着某些真正的希望。我想到的是叙利亚人和埃及人，以及在较小的程度上的巴勒斯坦人，

试图扫除以色列对于占领区的控制。

不要忘了，埃及人曾经占领苏伊士运河，叙利亚人已经突破了以色列在戈兰高地的防线，虽然当时外表上看来他们好像成不了什么事——就像大约二十年后，每个人都说巴勒斯坦人完了，却爆发出了“因地发打”。

169

那种现象一向最令我感兴趣。我的意思是说，尽管当时有某个强有力的系统——不管是经济、社会或政治的强有力的系统——的宰制，人们还是能突破。人类突破的尝试，那种对立的性质——我想那是有关人类行为最有趣的事。

所以，那就是我对于东方学的发现——你能够研究它、反对它。

【访】在那本书开头，你是这么刻画东方学的：

我们把18世纪末期当成很粗略定义的起点，可以将东方学当成处理东方的集体建制来讨论、分析——处理的方式是借着认可对它的一些观点，陈述它、描述它、教授它、决定它、统治它，简言之，东方学是西方宰制、重构、掌管东方的一种方式。我发觉此处运用福柯的观念来指认东方学是很有用的，如福柯在《知识考古学》(The Archaeology of Knowledge)和《规训与惩罚》(Discipline and Punish)两书中所描述的。我所要争论的是：若不把东方学当作论述来加以检视，就不可能了解欧洲文化于后启蒙时期在政治上、社会学上、军事上、意识形态上、想像上能用来掌理——甚至生产——东方的极有系统的学科。

【萨】是的。我只补充一点，书中最引我兴趣的现代版本，就是东方学与帝国主义结合。换句话说，这种知识方式与真正地控制和宰制真实的地理区域和人是齐头并进的，或由这种控制与宰制所制造、产生的。

所以，东方学不只是对于东方神奇事物的替代经验，不只是模糊地想像东方是什么，虽然其中也有那些成分。其实东方学和如何控制真正的人有关；它和开始于拿破仑的实际宰制东方有关。

【访】是的。但是这样的段落中具有福柯式的意义：论述能开启宰制。

170 【萨】是的。而且我发觉就某个意义来说，这比单纯的因果现象神秘得多。你知道，其中有宰制，然后，又有这，又有那的。又有论述，然后又有侵入。

但是差别在于福柯似乎一直让自己和权力结盟。他像是一种不可抗拒的、不可规避的权力的写手 (scribe)。而我写作是为了反对那种权力，因此我的写作是出于一种政治立场。最后，虽然它势必很杂乱无章，但我试图显示一种对反的东方学 (counter-Orientalism) 的轮廓。

【访】你是怎么得出比福柯更乐观的看法的？是不是你们两人性情上的差异？

【萨】不，我想真正的差异是……我想是性情上的，但如果你要指认出一个特殊的東西、一个特殊的思想风格，我想就是葛兰西的因素。

葛兰西的《狱中札记》(Prison Notebooks) 英译本在1970年代

初期间世后不久我就读了，发觉它很吸引人，却又不尽令人满意，因为其中有太多的省略，很难了解葛兰西到底在讲些什么，要读意大利文才能了解他真正的用意。在《东方学》中的一个很重要段落，我引用了葛兰西的观察：“批判性之阐发（critical elaboration）的起点是意识到自己真正是什么，把‘知道自己’当成截至目前的历史过程的产物，这在你身上储存了无限的痕迹，却未留下清单（inventory）。”

英译就是这样。我去查原文，其实葛兰西说的是：“因此，在开始时编制这样的清单是很迫切需要的。”瞧见了没？差别就在这儿。它不只是说“存在着”，还说“由你来编制清单”——而这是维柯的影响之所以很重要的地方——“你赋予它一种结构，能允许你来面对它、解决它。”这在《东方学》中对我极为重要。

但在写作《东方学》时我不可能预见——其实，这一直都很让我惊异——这本书后来令人难以置信的转变，因为它现在已经被译成十七八种语言。这本书已经印行十三年了，所有的译本都有销路。上周末有人告诉我中译本已经完成了，但还没出版。^①这本书也被译成日文。

【访】《东方学》这本书和下一本《巴勒斯坦问题》有没有关系？

【萨】《东方学》在1978年出版，而我已经更直接涉入政治。但是流亡者的政治（expatriate politics）有不利的一面，也就是说，总是置身远处。在我还很年轻的时候，即使到处旅行，但仍然在教书。

^① 译注：本篇访谈发表于1993年，但王宇根翻译的《东方学》（北京：三联书店）和王志宏等人翻译的《东方学》（台北：立绪）一直到1999年5月和9月才分别问世。

然而，1977年我成为巴勒斯坦民族议会的议员，那时我想到继续写《东方学》是很重要的事。那是一本一般性质的书，所观察的对象是一些特殊的例子——但你也可以反过来说，因为《东方学》对于“东方”真正是什么未置一词。

我那时要写的是个完全介入的政治论文——我的意思是说，自己从未假装它绝不是政治论文。如果你记得的话，开始时我提出了许多和《东方学》相同的论点，虽然这次特别指涉的是巴勒斯坦。我要从受害者的角度来展现巴勒斯坦。

我认为自己创造出另类历史（alternative history）这个看法，我在《巴勒斯坦问题》中曾举了一个例子。因此，这本书与《东方学》直接相关。

其实，《东方学》、《巴勒斯坦问题》和《报道伊斯兰》三本书多少是接连写出的，彼此相隔不到一年问世，我想其中两本在同一年问世。^①

《巴勒斯坦问题》的目标是把巴勒斯坦的案例放在美国读者面前。这本书的对象不是阿拉伯人，而是西方读者，因为西方在巴勒斯坦的形成上已经扮演了很重要的角色。也就是说，犹太复国运动大都来自西方，受到西方的支持。

我要让美国人感受到从巴勒斯坦人的角度来看，巴勒斯坦的流离失所和疏离意味着什么。这是我第一次能从自己的经验来写这件事，而我试图以这本书来获得更广大的读者群。其实，这本书的出版煞费

^① 译注：其实三本书分别出版于1978、1979、1981年。

周章。

【访】怎么了？

172

【萨】事实上，70年代中期到晚期，有几位出版商与我接洽，要我写一本有关巴勒斯坦的书。第一位与我接洽后退却了。然后，第二位或第三位或第四位给了我一份合约。

1978年夏天我把书交给灯塔出版社（Beacon Press）——我记得很清楚，因为那年夏天我感染肺炎——我接到他们一封很长的回信，签名的是委托我写书的那个女人。她等于要我写另一本书，我当然很生气。

所以我说：“你这样子是在取消合约！”

她说：“不是。”

而我知道这种方式不是要我另写一本书，就是退还订金，所以我就把订金退给她。

于是我找其他一些出版社。我去找出版《东方学》的万神殿出版社（Pantheon），把稿子拿给希夫林（André Schiffrin）看，他拒绝出书，说这本书的历史性不够。

我说：“那是什么意思？”

他说：“这个嘛，你没有谈石油。”

我说：“以色列人或犹太人和阿拉伯人争夺巴勒斯坦，石油根本不是争议的中心。”

而我知道他所说的是种意识形态的说法。

于是我去找其他阿三家出版社，最后，在一连串的机缘下，1978年秋天为纽约时报书系（New York Times Books）所接受、出版。

然后蓝登书屋 (Random House)，特别是希夫林，购买了这本书的平装本版权。那还真讽刺。他们原先不愿意出版，但看到书卖得好，又想要它了。

【访】拒绝出版这本书恰好证明了《东方学》的论点？

【萨】正是——那就是整个要点。他们不要他者发言。他们不要我谈论这些事情。我所说的是以往英文的主流出版物中从未说过的。在70年代末期，相关的作品绝无仅有。巴勒斯坦人已经很明显成了恐怖分子，而他们要维持那种状况。

173 那就是《巴勒斯坦问题》的论点。而且，如果我可以这么说的话，这是巴勒斯坦人头一次以英文、头一次清楚地说：“我们必须和以色列的犹太人生活在一起。”在那本书的最后我提出了共存 (coexistence) 的论点，指出军事绝非解决之道。这些事情现在得到回应——其中许多不只在巴勒斯坦人的文章中得到回应，也在以色列人的文章中得到回应。但我想我是头一批真正从巴勒斯坦人的角度清楚说出那件事的人。

【访】身为文学学者和涉入政治议题，两者之间的关系会不会紧张？还是互补？

【萨】我想对我而言大体是互补的。紧张则来自下列事实：我倾向于反抗政治的急迫性——那些与权威、权力、对抗、迅速反应有关——原因很简单，因为我一直要保有隐私以便自我反省等等。我试图停留在某种直接的政治职位之外——天晓得有多少人向我提供或暗示这些职位——为的是能以这种文学的方式反省，那需要更多的时间、需要更多的独处。

政治在某些方面来说是种群众艺术。这是与许多人相处的艺术，而我生性并非如此，虽然我能很友善、能与人应对。

【访】你觉得你在政治文章中所说的事情曾使自己妥协吗？

【萨】这个嘛，自70年代末期起我就得处理那个问题，因为一个人要面对许多不同的诉求对象。一方面我为直接的读者写作，你知道，那些人不是学院人士，而是以政治的方式介入。因此，在美国我的诉求对象是由值得我考虑的人士所组成——让我们称之为自由人士——这些人对中东感兴趣，但他们既不是阿拉伯人，也不是犹太人。

还有就是决策者、官员等等，能向他们发言对我来说是很重要的事。我把他们列入考虑。还有就是族裔和政治的诉求对象。比方说，我在写《巴勒斯坦问题》时，处理的是这个国家中大致单一、但并不完全单一的所谓“犹太社群”，我的兴趣是引起他们的注意，把事情导入焦点——那本书部分达到了这个作用。当然，不只是这样，还要接续它，要讲话。我说了好多好多话。

一边是我的文学和文化事业，另一边是我的政治工作，而我总是尝试在两者之间维持平衡。还有就是巴勒斯坦社群。我的意思是说，我有很大程度是对阿拉伯人和巴勒斯坦人写作。但是，当然，我们那么泾渭分明，所以我遭到许多攻击。比方说，《巴勒斯坦问题》出版时，人民阵线（the Popular Front）印行了一张巨幅印刷品攻击我，说我妥协，还说我——什么来着？——投降主义，各式各样的话都出笼了。其他人则称赞这本书，你也知道。因此，我很清楚自己工作所诉求的对象。

174

【访】这使我想到了，在某些方面你的方法来自阿诺德（Matthew Arnold）和特里林（Lionel Trilling）人文主义的传统，而你要人们做的是把人文主义的价值应用到比阿诺德或特里林广泛得多的不同方式。

【萨】或者说更一致。更一致。你瞧，因为我和广泛的人文主义传统没有不合之处。过去七八年来我在做的一件事就是撰写《东方学》的续篇。我一直在写一本大书，书名叫《文化与帝国主义》，研究的就是广泛的人文主义原则，我所受的教育、觉得很自在的西方原则，总是受限于国界。

我举个例子：托克维尔（Alexis de Tocqueville），^① 是吧？我认为，他在《美国的民主》（*Democracy in America*）一书中反省美国，大力批判美国对待印第安人、黑人、南方奴隶制度的方式。

同时，或者在那之后不久，托克维尔因为身为法国国会的一员，对于法国在北非的殖民政策涉入很深。法国人在阿尔及利亚施行更残暴的虐待、屠杀等等，他却辩称是正当的。然后你就知道使他前后矛盾的是一种民族主义，这种民族主义认为，可以批评他们，但一牵涉到我们的话，我们总是对的。

我一向痛恨那类事情。我认为那是我在知识上、道德上、政治上一向反对的头号部族偶像（*idol of the tribe*）。我的意思是：说什么应该存在着三四套原则，作为人们彼此行为的依据，这在我看来是

① 译注：托克维尔（1805—1859）是法国的政治学者、历史学家及政治人物，以四册的《美国的民主》（1835—1840）闻名。该书深入分析了19世纪早期的美国政治与社会制度。

最难祛除的一种观念。

你在穆勒 (John Stuart Mill)^① 身上也看得到，他是自由、民主的伟大倡导者，我们都从他学到很多。但他在印度任职时，只是一味提倡印度人继续依赖、臣服。在我的新书中，我尝试提出这些东西，并显示它们真正如何在运作。

接着我讨论去殖民化，这是我在《东方学》中所没做的，在那里我只是从欧洲的一面来讨论。我的书中有一整部是关于我所谓的反对与反抗，从白人踏上世界任何角落——新世界、拉丁美洲、非洲、亚洲，任何地方——的那一刻起，就有反抗，而且逐渐扩大，直到第二次世界大战之后那个时期所发生的伟大的去殖民化，创造了一种特殊的反抗与解放的文化，那就是我在书中所讨论的。你瞧，那是我在《东方学》中所没做的，现在则要尝试并显示另一面。

在新书中我对民族主义提出批判——其短处和必要——因为我就成长于战后第三世界民族主义的那个世界。你瞧，这是我的两个世界：西方世界和第三世界。要抗拒帝国主义就必须有民族主义，但民族主义紧接着就变成了盲目崇拜本土的本质和认同。你在像埃及这种国家就看得到。你在像叙利亚这种国家就看得到。你在扎伊尔、伊朗、菲律宾就看得到。其中的高潮当然就是去年春天美国和伊拉克的战争——依我之见，这是堕落的民族主义的战役。与之俱来的就是认同、本质、英国性、美国性、非洲性、阿拉伯性等观念。你所能想到

① 译注：穆勒 (1806—1873) 是英国哲学家、经济学家，宣扬功利主义 (Utilitarianism)，是 19 世纪改革时期的名家，其逻辑及伦理思想对后人影响深远。

的每个文化多少都做这种事。

【访】是的。与你对于民族主义或种族主义的批判同时而来的，似乎就是许多对于宗教、超越性哲学的怀疑。

【萨】对我来说，宗教是两件事。我成长的那块土地完全沉浸于宗教。巴勒斯坦惟一自然的事业就是制造宗教。我的意思是说，如果稍微想想的话，那就是我们所做的，不是吗？我在阿拉伯教会长大，我的曾祖父对教会贡献很大，他把圣经翻译成阿拉伯文，也是第一个本地的新教徒。我来自新教的家族，原本信奉的是希腊正教。你瞧，在我们那个世界，传教士几乎无法使任何犹太人和穆斯林改变信仰。他们惟一能劝服改信的是其他基督徒。

因此，我父系由希腊正教改信圣公会或说英国国教，而我母系则是改信浸信会和福音会。我的外祖父是浸信会牧师。因此，我是在那种宗教环境下长大的，也是在英文—阿拉伯文双语环境下长大的。我知道双方的仪式，而英国国教祈祷书、阿拉伯文圣经、赞美诗等等对我意义深远。

宗教作为私人的自传经验，我没有任何疑虑。而且在我成长的那个世界里，那些少数的基督徒有一种社群感。我们是少数。

我厌恶的是挟持宗教以达到政治目的，这是第二种现象。原教旨主义——这个惹人反感的术语只牢系在伊斯兰教徒身上——当然存在于我们那个世界的犹太教和基督教，也存在于现在的美国。

【访】现世性对你来说具有中心的意义。

【萨】现世性、世俗性等等对我来说是关键的字眼。这也是我对宗教的批判以及觉得不安的地方，最近我对术语感到很不自在，我的

意思是说，批评和专业那些特别的个人语言等等；我可没空做那些。对我来说更重要的是写得让人理解，而不是误解。

因此，我的批判不是针对宗教有系统的批判，而是针对宗教的狂热现象——也就是说，回到某本书，尝试把它带回到现在。那个现象类似本土主义，你知道，这种观念认为你必须逃避现存的、严重困扰的情境，并在过往的纯粹本质中寻找慰藉。还有就是组织的方面，这和各种公会、协会、私人的控制领域有关——在我看来这些自动地意味着对于特定的、被排除在外的他者进行的暴虐与折磨。

【访】在学院里政治批评现在变得很普遍。我知道你最近曾与人交锋，这件事大概可以说明一些新的发展。

【萨】这个嘛，这件事很好笑，而且我想我们当中许多人都有过那种经验。事情发生在普林斯顿大学的达维斯中心。我交去了大约三四十页有关帝国主义的新书绪论。程序上是事先把文章送去，然后讨论。那天有很多人出席，大都是研究生和教师，令我印象深刻。

177

主持人摘述了我的论文，我发表了一些意见，然后开放讨论。第一个评论指出在我的文稿前三四页没有提到任何在世的非裔美国女性等等，声称我所引用的大都是已过世的欧洲白种男人。

由于我讨论的是19世纪末欧美的地理和比较文学这些甚为分歧的领域中的某种世界性思想，我就说要我来谈论任何在世的非白人女性是不恰当的。

这个女人说：“是的，但你谈到了詹姆斯（C.L.R. James）。”

我说：“是的，就是嘛，他不是欧洲人。”

我得到的惟一回应就是对詹姆斯的驳斥，而詹姆斯对我是很重要

的，我写过很多文章讨论他。问题是，他已经死了。那就是对我的敌意的一部分。

【访】 那个问题怀有敌意吗？

【萨】 是的，深怀敌意。我的意思是说，提出这个问题时，甚至在提出问题之前，都是很怀敌意的。后来午餐时，她对我甚至更严苛，指责我这，指责我那的。

我就说：“听着，我想你大概不知道我是谁。我想你从来没读过我写的任何东西，因为我绝不像你指责的那样。”

她对我说，“该是把你送回去的时候了。”她说：“我现在要把你送回你们白人那边。”她起身离桌，大手一挥，像是要把我挥走似的。我想那真是令人震怒。

那场讨论会的另一个发言者是位退休教授，我认识他大半辈子了（他也是阿拉伯人），他为东方学辩护，说东方学对我们很有益。这个嘛，我认为他说的不是我们，而是外头那些人，因为如果没有产生东方学的帝国主义，他们就什么也做不成等等，而欧洲人教我们如何阅读楔形文字和象形文字，了解我们自己的传统，这些是我们自己做不来的。

有关文化之间关系的学术论述（那是我真正讨论的）以及不同团体之间关系的学术论述，不是显著的冲突（必须支持一方，反对另一方），就是以同样可笑的方式加以完全化约——这种论调在我看来荒谬透顶。你知道，有人说，“这个嘛，这全是帝国主义”；另一个人说，“没有帝国主义，我们就一无是处。”我觉得那些说法令人沮丧。

大问题之一就是，在这场愚蠢的辩论中，双方有关经典、文化、大学等等的争议，基本上都资讯不足。首先，他们不探索西方的历史经验，或非西方的历史经验。

其次，他们都是很差劲的读者，认为整个传统能可笑地化约为“这都是种族歧视”或“这是这件事、那件事或其他事”。我觉得这完全违反了像反帝国主义或女性主义所提供的异议传统 (dissenting traditions)，变得愚笨、化约。而那在我看来反映出的不是美国学界——我对美国学界有很正面的感情，拿任何东西来交换我在其中的生活我都不会答应——而是很拙劣地反映出学界的操控者，他们就某个意义而言变成了场内经纪人，从中谋份生计，像德苏沙 (Dinesh D'Souza)^①和他的对手。

【访】你认为为什么现在会兴起对于学界的争议？

【萨】我并不太清楚。很难说。也许……这个嘛，我可以臆测。一个原因就是在我看来学界完全和世界分离。尤其美国学术界有一种独特的无知，学院人士自认为可以谈论这些一般性的议题，却除了对学界和晋升有利的事之外，没有投入任何社会或政治机构。这是其一。

我想，美国在世界上的地位也是原因之一。我们大多数人都可以用那种方式行事，因为我们特别没有受到外界影响。我的意思是说，瞧瞧在伊拉克的战争。那是我一生中最恐怖的经验之一，我接受

179

① 译注：德苏沙是美国企业研究所 (American Enterprise Institute) 的研究员，1987 至 1988 年曾担任美国白宫资深内政分析家，撰有《非通识教育：政治正确与大学经验》(Illiberal Education: Political Correctness and the College Experience, 1992)。

很多访问，发表很多演讲，写了很多东西讨论那场战争。但对大多数美国人来说，那只不过是一场遥远的电视战争。这场战争被那些学院人士所遗忘。没有人反对它。

因此，就这方面我认为，巨大的帝国主义势力穷奢极侈之处就是它们不为外界事务所动，就像王尔德的剧本《认真的重要》(Oscar Wilde, *The Importance of Being Ernest*) 中的人物，整天就只为自己的名字喋喋不休。就是那样。

我想第三点就是学术专业化的看法。学院人士已经失去和所谓“真正人生的存在性密度”(existential density of real human life) 的接触，他们净用些术语来说话。

我不知道。这些只是臆测之词。我不知道为什么现在会发生这种事。

【访】 让我更大胆地臆测涉及你自己作品的事。

【萨】 好的。

【访】 如果纵观学术界的文学史，似乎真正发生的情况是：有些人在他们的领域极有创意——比方说，新批评家中的布鲁克斯(Cleanth Brooks) 和温瑟特(W.K. Wimsatt) ——而往后的几十年他们的徒子徒孙则是为了各式各样的目的把该项成就化为例行公事。

【萨】 是的。

【访】 在美国学界中，你和其他极少数人写出了很强、很有创意的政治取向的作品。但是，任何批评在学院里产生时，无可避免地会变成只具有字面上的意思。

【萨】 是的。

【访】而且遭到化约，甚至转而反对其创始者。

【萨】而且遭到窄化。

【访】是的，被那些写博士论文的人窄化，因为他们必须有术语来写论文。

【萨】不，我想那是真的。

180

【访】那是反对它的说法吗？那是反对批评的政治化形式（a politicized form of the criticism）的说法吗？你了解我所说的吗？如果要经过博士论文这一关，就会变成——

【萨】不，因为那种事无论如何都会发生。那不是……我想，我不直接回答那个问题，而要先把你的注意力引到一个事实，比方说，现在有康拉德行业（Conradian industry）、乔伊斯行业（Joycian industry）、叶芝行业（Yeatsian industry）、狄更斯行业（Dickensian industry）。那和政治无关。也许你可以称之为次论述（subdiscourse）。

【访】一点也没错。

【萨】但是，有人把狄更斯、康拉德和所有我们谈论的那些人化为例行公事。那种情况适用于所有学科。你可以说，那是我们所谈论的论述的专业化（the professionalization of the discourse）。

【访】但是，乔伊斯成为一种行业，而且对一些批评家来说被化为例行公事，这在我看来并没有大害。但非裔美国人的困境成为一种行业而且被化为例行公事时，人们站起来叱责你是种族歧视者，而所根据的是你没有提到甲、乙、丙的名字，那看起来的确是有害。

【萨】是，好的，我了解你的意思了。但是难道就要因此主张把

像种族、战争、其他文化的疑义、文化之间的关系等等议题从学术的检视下移开？我认为那不是解决之道。

我认为我们需要的是认识大学是什么，你了解吗？这里我想我们失去了我一直提到的来自詹姆斯的精神，而他又是从赛萨尔（Aimé Césaire）借来的：“没有一个种族能垄断美、智能、力量；在胜利的聚会中，每个种族都有一席之地。”（“No race possesses the monopoly of beauty, of intelligence, of force, and there is a place for all at the rendezvous of victory.”）

换句话说，许多当前的政治批评中隐含的族裔成分是：学院世界是个竞争的场域，大家试图把意见不合的人甩到一旁，让自己高高在上。那在我看来是对学术探索的断伤，因为学术探索的本质不是尝试以独尊一家、打压其他的方式来解决所有竞争，而是尝试借着我所谓的“知识工作”（“intellectual work”），研究、讨论的知识过程等等来包容，并且防范窄化、例行化——自己一旦上了竹筏，就使劲把其他人全推下去。

我认为这可以用知识的方式来完成。我谈论的不是社会工作或警察工作。我谈论的是知识工作，主张学院不是——这是我尝试表达的观点——学院不是解决社会—政治的紧张状态的地方。下面这些话也许是老生常谈，但学院是了解它们的地方，了解它们的根源，了解它们的进行方式，其中相关的是知识过程。所以，在那个意义下，我认为解答不在于去除政治化的讨论，而是以更宽宏、开放的精神去从事政治化的讨论。

【访】人们把新批评化为例行公事时，有些新批评家说，“这是

善用这种特殊的方法”，也有人说，“这称不上是善用。”而这都与个别批评家的细腻、表现、敏锐有关。我想，政治批评也可能如此。

【萨】但是，我认为在文学、人文领域中，大多数人不能很明确地意识到阅读文学文本和国家或国际政治之间可能的同步现象，以及这种现象的限制。这些是很不同的东西。大多数人都从文学或知识的议论一跃而到政治的说法，其实是不可以这么做的。我的意思是说，你如何从文学诠释调整到国际政治？那很难。

而大多数尝试这么做的人都很无知，就像和我争辩的那个学院人士的说法所显示的，她说“但是詹姆斯已经死了”。那根本不是论证的方式！那很蠢，需要加以揭穿、打消。

【访】但我认为你这里所正确描述的那些人当中，有些会说他们的重要影响之一就是萨义德。

【萨】是的，我了解你的意思。这个嘛，我会说他们愚蠢地误读了我的书。比方说，我手边有篇《世界、文本与批评家》的书评，刊登于一份主要的犹太人组织的应景刊物，指称当我谈论“世俗的批评”（“secular criticism”）时，是在用一种玄奥的方法提出巴解组织的目标：借着杀害所有犹太人，去建立一个世俗的民主国家。那篇文章真的是那么说的。

【访】那是一种创造性的误读。

182

【萨】正是！一种恶意的创造性误读。所以作者不能总是为了误读他的人而遭到责怪，如果你懂我的意思的话，虽然我想作者可能也要受到相当程度的责怪。所以你必须写得更多，解释得更多。我不

权力、政治与文化

像自己很崇拜的乔姆斯基那样，不断回信或回应错误的说法，但我多少试着这么做，不过时间总是不够。我总是牵扯进自己想做的其他事情当中。

访问者：艾德蒙森 (Mark Edmundson)

收录于 1993 年纽约出版的专著

《野兰花与托洛茨基：来自美国大学的讯息》

(*Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities*)

第八篇 文化与帝国主义

【访】我们想请你谈谈《文化与帝国主义》这本新书和你以往的著作，尤其是那些主要的作品，如《开始》、《东方学》和《世界、文本与批评家》之间的一般关系。你在《开始》中把批判知识分子（the critical intellectual）的重责大任描绘成是“反王朝式的”（“anti-dynastic”），能不能以此为出发点来谈谈？ 183

【萨】我想，最接近的作品就是《东方学》，因为其实我把这本书看成是《东方学》的续篇。几乎是在《东方学》刚出版以及有了以书评方式出现的最初回应之后，我就开始写这本书了。当时，我认为我所要做的就是写些东西来处理《东方学》里的一些问题。其实，我的确写过一篇叫《有关东方学的重新省思》（“Orientalism Reconsidered”）的文章，原先想把它当成那本书的附录出版，而那篇文章的性质就是回应那些批评者，并且尝试更深入解释以及发展在《东方学》中没有解释得很好的一些观念。

此外，我觉得我需要做两件重要的事：就时间上而言，这些事情

赋予《文化与帝国主义》和我原先的那些书之间一种非王朝式的 (non-dynastic) 关系。其中之一就是谈论世界其他的地方，那些地方存在着介于我在《东方学》中所描述的状况和较为普遍的帝国经验之间的种种关系——我的意思是说，像在印度那些地方，许多读《东方学》的人是印度学的学者或是对印度研究感兴趣的人，等等。《东方学》其实根本没有涵盖亚洲。因此，我想要把那个分析扩展到除了阿拉伯和伊斯兰的近东之外的其他不同地方。而我想做的第二件事，是更广泛地处理对于帝国主义的回应，也就是说，欧美的知识分子与学者的反抗和反对式的作品，这些人不能被视为像东方学这类事物的结构的一部分。这些是我在这本书中显然试图要做的两件事。我也觉得有关《东方学》的书评或说法中最常被误会、误现和扭曲的（顺带一提，我认为有很多对《东方学》的误读，这些误读在我看来是有害的），就是我对西方的说法；许多人说，我似乎在宣称有个叫“西方”的单一客体 (monolithic object)，而且我的方式是很化约式的。那是对我的指控。当然，我绝不接受这一点，因为如果是那样的话，我又何必写《东方学》那么一本大书，而且在里面有那么多不同的分析，处理那么多不同的人？我有关西方的整个论点并不是说它是单一的，而是极为复杂多样的。因此，我认为重要的是去强调在这本书中，或回溯在先前的《东方学》中，这个材料的改变、不断修订的结构。我认为那是我尝试要做的重要事情之一。

还有就是，在《东方学》和这本书中间的那些年，我已经开始写了更多有关音乐的东西，而我大部分有关音乐的写作其实集中在对位的作品。我的意思是说，那是最让我感兴趣的，即使像歌剧这类形式

都让我感兴趣，我想原因在于：在这类形式中许多事情同时进行。而我在这个类型中最喜欢的一些作品，并不是那些你会称为发展的或奏鸣曲式的作品，而是变奏结构的作品，如哥德堡变奏曲（Goldberg Variations），或是巴赫的卡农式变奏（Canonic Variations），在写《文化与帝国主义》时，我发觉那个结构很有用。这是我长期以来的倾向；我最感兴趣的就是那类的音乐，而古尔德（Glenn Gould）让我感受深切的原因之一也在于此——我认为那和这本书有直接的关系。因此，我当时想做的就是试图把它以某种艺术的模式加以组织，而不是倚靠一种强有力的学术形式——我认为变奏向外开展的结构，那种观念其实就是这本书的组织方式。相依的历史、重叠的角色这全部的观念以及所有这一切，对于这整个批评事业来说都是很重要的。

那本书和我早先一些事情相关的第三方面就是有关竞争（contest）的观念；我真正使用的词是竞逐（contestation）。在《东方学》中，我认为这也许是福柯（Michel Foucault）的负面影响之一：你得到的印象是东方学只是继续扩展，而且更有权力。这是误导的。我更感兴趣的最把《文化与帝国主义》这本书的轴心，放在对于领域的竞争，而那是我写作的真正基础。第四个议题当然就是知识分子的角色。知识分子并不是中立的人物；他其实并非高高在上、只在那里高谈阔论的人，而是真正要多少介入其中。我在这里所引用的人之一就是霍奇金（Thomas Hodgkin），因为他谈到共谋（collaboration）这个词，也谈到了试图“描述”帝国主义的理论 and 试图“结束”帝国主义的理论两者的不同之处——因此我真正谈的是那个。换句话说，这本书有意处理的那些事可能会加速帝国结构的败亡，虽然我知道这是

种不可能的目标。总之，这些是我尝试要做的一些事。

【访】在你的作品中有一个主要的母题一直贯穿——甚至从《开始》这本书就开始了——那就是“现世的”（“the worldly”）。

【萨】哦，现世的，是的。

【访】这在《东方学》的绪论中就已经显现了，然后是在《世界、文本与批评家》中，也在《音乐之阐发》中，后者的整个讨论把美学欣赏与现世性相关联——不管我们称它为历史或其他名称。如今在《文化与帝国主义》中，这个母题似乎无所不在——不管是以现世性这个术语，或是你所使用的世俗的（*secular*）这个词，还是你对历史特殊性等等的坚持，等等。

186 【萨】那对我很重要，因为我所主张的事情之一就是，我所讨论的那些事情全都发生在一种公共的领域。在那本书的最后一章，当我讨论美国时，当我讨论公共领域时，其实就是我心里所想的。但有关现世性的这整个观念，就是要展现即使像奥斯汀（Jane Austen）这样一般被认为基本上不涉及政治的作家（唔，即使算不上不食人间烟火，但多少是很有活癖的），事实上却完全相反。如果你要在他们的作品中寻找公共的领域，就能找到。因此，我所讨论的，就某个意义来说，就是揭露这些经典文本中通常遭人忽略的公共面、现世面——顺带一提，之所以忽略这一面并不是因为容易错失，而是因为就某方面来说，注意到此可能会造成不便。我的意思是，你可以说，我们在讨论萨克雷（W.M.Thackeray）时，为什么需要谈到印度。或者其他人说，我们在讨论奥斯汀时，为什么需要谈到西印度群岛、地中海甚或印度？或者说，如果我们要讨论狄更斯（Charles Dickens）的

话，为什么需要谈到印度、埃及或澳洲，那些看似是外来的东西。我的论点是：首先，这些是很公共的作家的作品，没有人会比狄更斯更为公共了；其次，显然所有这些作家——奥斯汀也一样——想要有读者，所以借由这些指涉来吸引他们的注意。因此，那就是我心里所想的。

我想回来讨论刚刚忘记的一点。反王朝式的知识分子（the anti-dynastic intellectual）这个观念对我来说是很重要的。坦白告诉你，那对我是特别重要的一点，因为自从我当学生以来，就知道门徒制度的整个问题，那很吸引人，因为成为某人的门徒，然后成为某人的老师——那种关系——不但在我们的大学生活中复制，甚至在我们当学生时就已经复制了。我一向对此有种很复杂的感觉，因为首先我不愿意被想成是某个人门下的人，其次，我不要任何人成为我门下的人。换句话说，我关注的是为自己做事情。我想，那是一种独立的形式，而我既珍惜这种独立的形式，也不认为我写的那些作品——像这本书或《东方学》，或我写过的其他任何东西——来自于能够传递下去的公式或观念。它们其实来自个人的经验，而那对我是很重要的事。

今年春天我在斯坦福大学的系列演讲，也就是坎普系列演讲（Camp Lectures）中，谈到这一点，今年稍晚就会出版。系列演讲的题目是，“关于文学的历史研究与知识行业”（“The Historical Study of Literature and the Intellectual Vocation”）。我在第一讲《历史的经验》（“Historical Experience”）中主张，当代批评中所发生的事情之一（显然有一些例外），就是把经验的观念转变为形式、中介、稀释（attenuation）的观念。我举了许多例子，最容易想到的就是怀特

的《元史学》(Hayden White, *Metahistory*)，其中他把历史的内容(也就是他谈论的历史家的历史经验)转移成了他们的形式、他们的语言、他们的修辞等等。那些一直都是很典型的东西；比方说，你能在詹明信(Fredric Jameson)的作品中看到，能在一般的新历史主义者中看到。我要回到历史经验。这本书根据的是一连串对我极重要的历史经验，但却不能把它们想作是现成的，换句话说，你必须尝试在自己的作品中重建这些经验。因此，这就是其中的反王朝的意义。另一方面，那些并不是别人无法了解的怎么特殊、怎么罕见的经验；我认为别人也能了解，因为它们是许许多多人的经验。

【访】我们刚才想到的问题之一和意志的范畴(the category of will)有关。也许根据你刚刚所说的，你愿意就此谈谈。我记得很多年前怀特写了一篇书评讨论你的《开始》，文中明指意志正是你批评实践的中心类别。在《文化与帝国主义》中，意志依然是你分析的主要对象，而且就像你刚刚所说的，这本书很关切的是有关竞逐的问题。然而，我在读这本书的时候，发现意志的范畴和我姑且称为本书宏远的人文愿景之间有种紧张的关系，那种愿景的动力来自于恐惧意志的活动(a horror at the activity of the will)，而表现的方式不只是在学术、评论或者像认同政治这些事情上表现出化约的一面，也在世界上以恐怖的一面带来战争。竞争和竞逐使得国与国之间、社群与社群之间、团体和团体之间彼此对立，以追求认同，而不是像你在那本书结尾所说的，来了解他者。

【萨】在《东方学》结束时，我谈到希望人类科学能有一种非强制性的模式，因为我认为东方学真的具有那种强制而且用心险恶(虽

然是掩饰住了)、凌驾他者的意志的一切成分。当然,《文化与帝国主义》有很多根据的是我认为无法化约的东西,也就是要宰制他者的意志,但在我感兴趣的那些帝国情况中加了一层转折,也就是,它们必须是在相当的地理距离之外的他者。我发觉这很让我迷惑;我并不是真的尝试要了解这一点,因为它似乎就在那里,而且不符合我自己的任何经验或我可能有的任何愿望——换句话说,是在遥远的距离之外拥有一块领域。我认为那是一种很特别的历史经验,就像我在这本书里所主张的,是英国和法国在某个时刻所独有的,而且借着模仿与荷兰、葡萄牙、西班牙等其他帝国来竞争。

188

但在这个脉络下,意志之所以令我感兴趣,在于它是一个许多人参与其间的有组织的存在,而不像16、17世纪西班牙帝国的情况那样,是有关征服者的事。但在这里能围绕着宰制的意志发展出一种共识,在其中那种宰制的意志就某个意义来说虽然从眼前消失不见,却依然存在于那里。因此,当我引用的学者普拉特(D.C.Platt)谈论“区分的见解”(“departmental view”)时——这就是我所着迷的,那里能存在着一种区分的见解,认为印度“是我们的”,而且影响到左派、右派或中间人士。我的意思是说,穆勒(John Stuart Mill)和西利(John Seeley)^①都觉得如此——从明显为帝国辩护的人,到那些我们称之为自由主义者,还有在许多方面是被我们崇拜为英雄的人。因此,就那方面,我在这本书中使用意志的类别时,通常是作为负面的,比方说,一种不利的、摧残的东西。我很受《黑暗的心脏》

^① 译注:西利(1834—1895)是19世纪英国散文家及历史学家。

(*Heart of Darkness*) 中克兹 (Kurtz) 这个角色的影响, 因为他就是这样的人: 他是意志的产物。在我看来他依然是我们在文学中所能找到的那种异乎寻常、非常集中的最有力的例证——虽然也还有我所说的伟大的殖民人物, 如卢加德 (Frederick Lugard)、罗德斯 (Cecil Rhodes)、利奥泰 (Louis Lyautey) 者流。^① 但无论如何, 由于康拉德 (Joseph Conrad) 卓越的技巧, 使得克兹具有集中形式的意志; 他的计划、他的规划等等其实就是那个故事的内容。而即使像 [书中另一位角色] 马娄 (Marlow) 那样的人后来 (那总是事后回过头来看的) 也无法了解到底是怎么一回事, 这是吸引我的地方。

189 另一方面, 和我先前的作品相比, 这本书有个新东西, 那当然就是对反的意志 (the counter-will); 也就是说, 反抗帝国主义意志的他人意志。我在自己的经验中, 在我自己社群 (如巴勒斯坦社群) 中的那些人, 以及在第三世界其他地方, 在爱尔兰等等, 都发现了这个。《文化与帝国主义》穿插了许多的旅行和经验, 而这些以很直截了当的方式让我感受到, 其实一直存在着对反的意志; 我所需要的是—
一种工具或方法来呈现这两者, 也就是, 宰制与反抗, 意志与对反的意志。其中悲哀的部分就是, 那个竞争一般说来并未针对意志的问题真正提供解决之道。换句话说, 它似乎进入了下一个阶段, 特别是在民族主义的世界中。意志被转型成了要具有认同和认同政治的意志。

① 译注: 卢加德 (1858—1945) 是英国军士, 非洲探险家及行政长官; 罗德斯 (1853—1902) 是英国殖民地资本家, 在南非开矿致富, 极力主张向北扩展; 利奥泰 (1854—1934) 是法国政治家及将领, 相信殖民主义具有教化之功, 在摩洛哥建立法国之保护国。

因此，问题就在于近似绝对的被动——这是叔本华式的困境，^① 换句话说，你不是像佛教徒那样遗世独立，就是变成艺术家，否则就试图自杀——到底有什么方式来解决这种民族主义意识的问题，我觉得你说得很对，这个问题来自对立的意志。我认为，看待它的方式是借由第三种意志，也就是知识的、学术的或历史的意志，来看意志和对反的意志彼此之间的运作，而且想出有别于它们的另类选择，这种选择就相当程度而言是反省的、非强制的、沉思的——这一些都是我在这里尝试要做的。

【访】一种非竞速式的意志？

【萨】不，我不会那么说；那样就多少会变成被动的，其中还带有歌颂的挽歌的性质。

【访】我刚才措辞不当。既沉思又反省的意志，这种说法如何？

【萨】是的，我明白了。我认为那其实和大学生活有关。这个问题我想了很多，我去年到南非时，发表了一篇名叫“学术自由的演讲”，谈的是在像南非那样很具挑衅性和高度爆炸性气氛下的大学的整个问题。^② 大学是什么？在那个脉络下，你可以说大学不该是、而且不能是胜利的政党用来扩充它政纲的地方。毕竟我在南非的时候，

① 译注：叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788—1860）是德国哲学家，以悲观主义著称，开启了现代哲学中对于意志的强调。

② 译注：依照年代和下文的描述判断，此演讲应为“认同、权威与自由：君主与旅人”（“Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler”），1991年刊登于《转折》（*Transition*），51期，后来收入《流亡的省思》（*Reflections on Exile and Other Essays* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001]），页396—404。

种族隔离政策正开始消退。当时存在着具有某种重大意义的政治进程，虽然天知道那要受到多少障碍，千回百转；但它开始于曼德拉（Nelson Mandela）获释和 1990 年 2 月戴克拉克（F. W. de Klerk [1936— ，前南非总统]）发表的演讲，以及后续的事情。那在我看来很有希望。就某个意义来说，我是在一个新情境中演讲，在这个新情境中，反种族隔离政策的力量已经回来了，而且开始在大学和其他地方要求占有一席之地。在我看来，困境在于：这些年来我们一直被排除在外，如今我们进来了，我们要做什么？我们要赶走其他人及做诸如此类的事吗？这些似乎就是我在那里演讲的内容。我主张对大学里的知识采取一个不同的态度，在这里不是由君主来统治领土，我偏好的是在领土上游荡的旅人。换句话说，暂时搁置这些政治谋略、政治竞争（如果你愿意这么说的话），为的是有利于慷慨大度地整合的、而不是分离式的事业。这其实也是《文化与帝国主义》的讯息：反对某种的分离主义。在我自己的经验中（显然那也是你的经验），我们到处都看得到分离主义。你举目四望，都有这种专业化、断裂、区隔、分离的国家等等倾向。因此在我看来，大学（也许我太着重在大学上了）是一种乌托邦的状态，但我认为就是这种性质促成了这种研究。那是相当宏伟的观念，因为我们大多数人倾向于把大学想成是可以找到生涯的地方，那当然是真的，并没有什么错；但如果愿意的话，你可以把大学的理念多少加以扩充。你知道，比方说，像纽曼在《大学的理念》（John Henry Newman, *The Idea of a University*）中所说的方式。在 20 世纪后期，有鉴于帝国主义的扩展（那毕竟是全球性的），这种东西至少能激起讨论。而那种事可以由个人来做，不

必等待委员会来做。那牵涉到由意志来克服这些控制和这些专业化，尤其是克服为了有利于某个更大、更统一的整体而产生的分裂的经验。

而且，有趣的是，这本书的结束、这本书的完成却是以一种很特别的方式，因为大约一年或一年半之前，我发现自己罹患了血液方面的恶疾，开始很担心自己没办法活着完成它。因此，完成这部作品对我是很重要的，因为多少个月以来，我（没有理性地）认为自己很快就要死了。并没有客观的证据显示我很快就会死，但我认为自己生命的终结指日可待，而且显然如此。因此，我发现自己被逼促着要完成它，而且以一种特定的目标来结束它：不像我在《东方学》里那样，在结尾之处开启了一些事情，而是在结尾时要在整合和分离之间做个清楚的选择。首先，我偏好整合；其次，去年或一年半之前的某一刻，我觉得自己可以说是受够了政治。也就是说，我以往涉入政治很深，而且认为我隶属的那个阶段现在已经结束了。我在政治上介入巴勒斯坦问题，我想，是由于我的出生和早年的背景而开始，而在1967年再度热切地展开，但对我来说，那些都随着马德里和谈而结束了，那个和谈就某个意义来说被我想成是抛弃了我们的过去——虽然我支持协离。在我看来，我们被人要求宣告我们自己和我们民族的奋斗是无关的。数以千计牺牲自己生命的巴勒斯坦人，现在突然处于所发生事情的边缘地位，也就是说，在以色列和而岸、加沙地带的居民之间的协商中被挤到边缘；这个协商是好的，但它排除了像我这样的人，因为我们不是来自西岸和加沙地带。我感觉到政治气候上有种改变，因为我们被搁在一旁。我们是个民族运动，是20世纪殖民脉络或帝

191

国脉络中惟一没有外援的民族运动。非洲民族议会（African National Congress）有苏联帮助，越南人有苏联帮助。过去除了美国之外总有其他的选择，但世界已经改变了，美国已经成为惟一的超强。其实，这种情况在我写这本书时就发生了；那很富戏剧性，你在书中最后一章可以看到。因此，在我看来，应该以某种方式来总结这种经验。我不会说我能预知未来，但我多少觉得现在为未来阶段所做的安排会是很暂时性的，而为中东和谈所做的这些安排其实比不上我们在南斯拉夫和海湾战争等等所看到的。那不是“在帝国主义之后”——在20世纪末期帝国主义复苏了。因此，我认为最好是在一部作品中纳入这个，把它写出来。那是我最后试图要做的，也许太过简略了些。

192 【访】我们回到你刚刚所说的有关大学的理念：你在这本书中把这些观念和分析扩展到一般的文化或我所谓的公民社会。是不是因为这样所以法农（Frantz Fanon）对你才这么重要？你似乎以法农作为一种警告。你担心如果政党路线占领了大学，下场会如何。但你对更大的问题也念念不忘，比方说，如果政党路线占领了整个公民社会的话，下场会如何。因此你是在扩展……

【萨】是的，因为我以前有过那个经验，很重要的经验，我来自阿拉伯世界，过去二十或二十五年来，那里的公民社会已经消失了。在像伊拉克和叙利亚这样的地方，根本就没有公民社会；每样东西，包括大学，都被政治化了，都变成了政治社会的一部分。那对我来说是很重要的例证。

至于法农，在写这本书的时候，那大概是在六七年前，我开始

重读法农，印象很深刻，比方说，他很晚期的作品，尤其是《世间不幸的人》(*The Wretched of the Earth*)，其中的预言性被许多读者忽略或漠视了。而且，我在写这本书的时候（尤其是在1988年，或1988到1989年左右），出现了许多材料，吵得沸沸扬扬，包括胡克(Sidney Hook)^①对他的攻击；有很多资料是关于重读法农的，但同时把他贬得一文不值。我感觉，以那种偏颇的方式来读法农其实是对他的误读或背叛，而且就是因为他被误读，所以他对我变得重要；我认为自己能尽点心力。因此，我是在那个脉络下来谈论，而且在那个过程中，法农变成超越自己之外的许多其他事情的象征，其中他有关解放后或独立后的公民社会的理念中那种很有限、很狭隘的性质，在他最后一部作品《世间不幸的人》中其实并不那么显著。

【访】如果可以的话，让我们回到历史经验。我认为，那显然是对《东方学》中某些面向具体而重要的超越。我想请你谈谈《文化与帝国主义》这样一本文学的历史分析(literary historical analysis)的书，如何掌握历史经验的复杂性，我之所以问这个问题，是因为你这本书的主题之一就是，大多数的批评论述都是化约的、对立的、片段的。也许你在那个脉络下也能告诉我们，在这种晚期的帝国结构中，文学的历史分析价值何在，或者可能有什么价值。如果时间允许的话，我们待会儿还可以回到这个问题，我希望你谈谈你想像中要做些

① 译注：胡克是美国著名的实用主义者，曾是美国第一位公然承认的马克思教授，起先尝试结合马克思主义和实用主义，后来见到苏联所实行的马克思主义，幻想破灭，转而大力反对苏联控制东欧。

什么才能在美国境内产生更具批判性的世俗论述。

【萨】唔，我们稍后会谈到这些。我对这件事的看法是这样的。

193 这本书中所有的文学分析、解说、评论，我都视为“在底下”（“under”）——这里所谓“在底下”意味着被一些很粗略的历史现实所操控、支持和影响，而这些历史现实对我来说基本上有两方面：一方面是被殖民者的现实，另一方而是殖民者的现实。我尝试要做的，就是不漠视那些经验，而那些经验以最纯粹的形式出现时，从来不是能够直接体验到的，因为总是有某件东西会使它更复杂或使人分心。例如，1882年之后，英国占领埃及那段期间埃及农民的面境，在占领之后不会有很大的改变。但是，却可能出现一个新的或者相对来说是新的人民的阶级，作为英国人和农民之间的中介，这个阶级来自中产阶级、地主阶级、城市甚至乡村。因此，我并不试图说在所有的情况中，每个人都是直接“在底下”，在帝国世界的白人或殖民主底下。比方说，在像阿尔及利亚这些地方，这种说法显然更为成立。存在着各种不同的程度。但我会主张，有关宰制和被宰制的那些经验都是领域或限制。它们是背景，而当我在谈论地理时，意思就在于此——那就是那个经验的地理，那就是那个风景。

因此，对我来说，文学分析的工作首先是在文学作品中找出那个地理的一些征象，对它的一些指涉。我很吃惊，因为那很容易找到。几乎你看任何地方——比方说在长篇小说中，虽然诗里也一样存在，但让我们只看长篇小说吧——地理、风景和背景都是很凸显的。一部长篇小说中不能没有背景，而背景就在那里，是立即可见的。因此，文学作品的分析，就第二个意义来说，就是要阐释那个背景，使那部

作品联结上宰制与被宰制的这个更广大的历史经验，这也就是我刚刚所说的。然后，我试着要做一件很有趣而且微妙的事：我不会说要使双方和谐一致，而是如何以对位的方式使它们共同发挥作用。文学分析的这种训练，并不像新批评那样，纯是为了挖出其中有趣的东西，如隐喻、反讽诸如此类的东西——虽然人们当然应该知道文学文本中的那些方面——但总要去观察这些东西在一个背景和地点中，如何在上面的控制之下发挥作用。因此，我认为这是那种特殊类别的文学分析的价值。

接着谈第二点，也就是你刚刚问的有关文学分析的问题：我在吉卜林 (Rudyard Kipling) ^① 的作品中发觉有趣而且活泼的，就是其中有许多特别的愉悦——即使我们也会考虑到那种很不愉快或不太愉快的殖民关系的现实。我认为那就是为什么一直到今天，许多殖民者依然喜欢读吉卜林，而不喜欢读福斯特 (E. M. Forster) ^② 的原因之一。在我看来，和《吉姆》相较，《印度之旅》(Passage to India) 中有直截了当得多的政治议程，而《吉姆》就像是扩大了白日梦。但帝国的背景所提供的那种乐趣的范围颇为可观，我就纯为此而感兴趣。

【访】如果我们看看被殖民者受教育的方式，那么这个有关地理的问题就很迷人。也就是说，在读你的书时，我自己心想：“如果这

① 译注：吉卜林 (1865—1936) 是英国诗人及小说家，1907 年诺贝尔文学奖得主，以歌颂英国帝国主义著称，长篇小说《吉姆》(Kim) 是这方面的代表作。

② 译注：福斯特 (1879—1970) 是英国小说家、散文家、文学与社会批评家，代表作包括了长篇小说《印度之旅》。

就像我在读你对狄更斯的讨论时那么明显，那么身为殖民地的学生的我，为什么从来没有注意到。”也许这种情况是因为当我在殖民地的教室里学英国文学时（在这里我应该提到，你讨论阿拉伯国家和其他地方教英文的方式，实在很精彩），老师教我的方式就好像是我已经知道了。

【萨】正是……

【访】因此，殖民教室里的目标就是要精通阅读的技巧，这些技巧能让自己成为少数被精挑细选出来的学生，拿到奖学金到英格兰去，而且能和英国人并驾齐驱。仿佛地理多少崩塌不见了——你可以在开罗或马耳他或任何地方，但其实你也可能是在英格兰的教室里。你可以是在英格兰，而且做着完全相同的事。

【萨】这个嘛，我认为并没有崩塌到那种程度。我认为一个人要感知到这种情况的话，必须第一，开始移动，第二，英国人终于离去——或者就阿尔及利亚的情况来说，法国人终于离去。我的意思是说，在我们所谈论的殖民主义的时代，那个背景、那个地理位置，都被视为自然，你接受它。我试图一再指出：你之所以真正相信，是因为他们要你相信，这些低人一等的人的命运就是被英国人或法国人统治。比方说，那就是我所属的那个特殊阶级之教育的一部分。你知道，霍奇金把他们称为共谋者（collaborators），这些人因为阶级的缘故把自己置于他们和其他人民之间。他们最接近英国人。帝国主义总是干那种事，在法国殖民地也是这样。我们看看桑戈尔（Léopold Senghor）的生平：他被当成法国人来教育，然后被送到巴黎，一直等他到了巴黎才知道自己的肤色是黑的，是吧，因此他是一个有着黑

面孔的法国人。但一直到后来，他才认为自己是塞内加尔人。嗯，不同的殖民地总是有不同的情况，但我要说的是，我们之所以把它视为自然，是因为在那种情况下那是“自然的”地理。我这里所说的自然，意味着他们就在那里。我们这一代的人并没有看到他们来；他们已经在那里了。我们出生的时候，他们就在那里了。因此，他们是风景的一部分。而你认为世界是由英国人或白人或西方所掌控；你认为就是那样，一直到你移动、旅行，一直到去殖民之后，一直到民族主义出现之后（这一切都是我这一代的人真正亲身体验的），你才开始看到它。

然后，当然，这一切当中我认为对我的主要影响来自葛兰西（Antonio Gramsci）。我的意思是说，我非常感兴趣的——我认为这是我从葛兰西那里所得到的最重要的一件事——并不是霸权和有机的知识分子等等观念，而是下面这个观念：一切，包括一开始的公民社会，但其实整个世界都一样，都是根据地理所组织成的。他以地理的方式来思考，而《狱中札记》（Prison Notebooks）就像是一种现代性的地图。它们不是现代性的历史，但他的札记真的试图要把一切定位，就像军事地图一样；我的意思是说，总是进行着某种争夺领域的斗争。我认为那是他最有力的一个观念。当然，我们都有这些观念，但我一直在思考的这一切都在葛兰西的作品中以某种奇怪的方式融合起来，而且他赋予它们一个很惊人的公式，尤其是如果你把他和欧洲同时代的人相比的话，卢卡奇（György Lukács）等人是黑格尔的传统，那是根据时间的架构来组织的。地理的或空间的架构很不同，更物质化得多。而乔[访问者之一的 Joseph A. Buttigieg]你比

任何人都知道得更清楚，葛兰西其实并不真正感兴趣于中介、转换、克服和所有其他的黑格尔式的过程，借着这个过程多少来解决对立状态；他真正感兴趣的其实是把那些当成不同的实体以实际的方式在土地上施展开来，而领域就是实际执行的地方。那对我来说是非常重要的。

196 【访】就某个意义来说，你已经回答了我們想问的一个问题，也就是在你书中空间的重要性凌驾于时间。但如果你愿意的话，我们能不能稍稍回到先前有关文学分析的状态这个问题？我想要问的就是，你能否就这本书中一个很重要的主题多谈谈那个问题——而这个主题我猜想就某个意义来说也是葛兰西式的——也就是说，多谈谈文化中缓慢而且长期的运动，以及这些运动借由占领空间而转变了社会。你经常借由边界的问题来讨论这个，比方说，你提到戴维森（Basil Davidson）^①有关非洲的作品。……由于这和文学批评一样已经在你所描述的帝国领域之内了，你能谈谈文化转型是种缓慢而且长期的转型这个观念吗？就此而言，你能否谈谈自己想像这本书或任何一本类似的书在帝国的漫长历史中的地位？我特别想到了你的一些话：例如，你在某处说到希望这本书能有一种延缓和示范的作用。

【萨】这个嘛，我认为首先要回应的就是最后一点，也就是帝国的经验基本上是重复、却从未被人如此察觉的事实。你知道，我从库

^① 译注：戴维森（1914— ）是非洲历史学家，著述甚多，包括《黑人的负担：非洲与民族的诅咒》（*The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*）。

切的《等待野蛮人》(J.M.Coetzee, *Waiting for the Barbarians*)^①中引用了一句很棒的话,在书中帝国的新人来了,只是做着和前人一样的事。在我看来这是对住在这个国家的人特别有趣的,我们这里有种观念:我们要以不同的方式来做事,或者改写斯特恩(Laurence Sterne)^②的话说,他们在华盛顿“把这件事掌控得更好”。事实上,帝国式的冲动全都一样。因此,在那方面,如果有人能将其中所有的剧情和细节放在读者面前,也许这会是激发读者某种认知的方式,而这些人是我面对的一般读者——了解我们美国人的文化在很多方面类似19世纪英国、19世纪法国的文化。就那个意义来说,是延缓的;我的意思是说,使你无法感觉到我们的帝国主义是不同的。循着那条路下去是没有用的,因为已经有人走过了,而且如果你要那么做的话,至少也许试图带些玩世不恭的态度,因此你在这么做的同时充分了解到你正在做。我偏好这种方式,而不是大多数美国人采用的那种天真的方式。

但有关此的第二点是,我也把这本书看成是强调以下两类之间的区别:一边是独立、民族主义、自治等等,另一边是解放。那显然是第三章最后一部分的母题。也就是说,只是为了摆脱帝国的经验,结果却是经常以某种方式来重复它。换句话说,这就是复制的政治(politics of replication)——我的意思是说,就像奈保尔(V.S.Naipaul)有关模仿的姿势(the mimic gestures)的卓见。在我看来它们

197

① 译注:库切(1940—)是南非小说家、批评家、翻译家,其作品特色在于殖民主义的效应,为2003年诺贝尔文学奖得主。

② 译注:斯特恩(1713—1768)是英国小说家。

总是存在着，但令我惊讶的是大多数的描述中非常欠缺的就是愿景——缺乏愿景（部分是由于受到觉醒的政治学家和政治人物者流的政治论述或语言所宰制）。解放终究既不是一个国家，也不是一套官僚体系，而是一种能量，比方说，当詹姆斯讨论到赛萨尔（Aimé Césaire）和艾略特（T.S. Eliot）时，多少把他们凑在一起发挥作用。那是我真正在谈的事，虽然你必须在其中跋涉长久才能达到，因为那毕竟关乎历史。那不是一种乌托邦的姿势，而是来自沉浸于很强有力的一种特殊的历史经验。因此，我认为，解放才真的是我试图要谈的，使自己摆脱重复过去的必要。我们又回到了《雾月十八日》（*Eighteenth Brumaire*）。你知道，我们并不总是受到诅咒而必须重复过去。在这里我所尝试的是2月份我在牛津的一场演讲中力图去探索的；我在这里所尝试的是移向某种普世主义（universalism）的观念，也就是说，普世必须能够接受某些民主的自由、某些免于各种宰制的自由、免于各种剥削的自由等等，这些都是每个人的人权——而那不是我们生活其中的帝国世界的框架。我尝试在这本书和之后的一些作品中向此迈进。

再说，我之所以对文学分析感兴趣是因为我不像我领域中的一些人，我是真的喜欢我阅读的那些书、诗和作家。我认为那点必须要提出来，但也因为我相信（我认为这是我和你们两人有点不同的地方）许多人也是如此。换句话说，我认为缓慢累积的这个观念，你知道吗，本身也是一种延缓。为什么呢？因为我们当中许多人所拥有的，就是那种缓慢累积的阅读经验；我的意思是说，我们这一代的人不管是在学校或在家里，甚至后来出了学校和大学之外，都有阅读和享受

文学的经验。而那是帝国意志的一种对反的模式 (counter-model); 也就是说, 人们一辈子投注于阅读、分析、思索、沉思、讨论文学或文化的作品, 如果你愿意的话, 还包括了音乐、绘画等等, 我们对这些感受强烈, 感觉自己有所投入, 甚至已经投注其中了。在我看来, 这是要谨记在心的一件强而有力的事。你在《模拟》(Mimesis) 中显然可以看到——其实那本书就是有关于此。你知道, 我的经验和奥尔巴赫 (Erich Auerbach) 的经验很不一样, 而且我是不同的人, 我甚至不愿被人认为和他属于同一个类别 (他的层次超过我很多)。但有关累积的学识这个广泛的观点却是值得思考的事。

我必须说, 一般来讲, 对过去二十年来我们这个行业、这个领域的那些讨论, 我已经完全失去了掌握, 完全无迹可循。太多精力被投入到那些技术性的关注。那就像修车一样——我发觉那完全索然乏味, 而且我纳闷儿为什么会发生那种事。我想某种程度上美国的学院也许如此, 而英国的学院看起来也好不到哪里去。但如果以某种方式来阅读这本书的话, 也许可能恢复那一方面的兴趣, 表明有可能在阅读奥斯汀时, 既敏感于它作为一部艺术品, 但同时也把它放在我所谈论的另外这个世界。那不是一种矛盾, 我认为她所做的就是如此。我在《文化与帝国主义》中所讨论的那些作品, 是伴随我长大的作品, 但它们不是我的作品。我之所以阅读它们是因为我就读英国学校, 而且既然我在政治上摆脱了英国人, 就不愿丢弃或忘记它们。在第一章讨论这件事时, 我说这些现实是我们经验的一部分。把它们丢弃是没有用的。那也就是为什么我对一些人——我很坦白告诉你们这一点——完全没有耐性, 这些人说: “嗯, 你知道, 这全都是帝国的

世界，但现在我们进入了新的情况，等等，等等。”我给你们举个例子。

199 今年夏天我到约旦河西岸，我这辈子从没在巴勒斯坦的大学演讲或谈话，但这一次却做到了。那是我在那边惟一的谈话，基本上是个讨论，而且用的是阿拉伯文。首先，我摘述了这本书，因为他们说：“谈谈你最近在做的事”，因此，我以十到十五分钟的时间用英文摘述了《文化与帝国主义》的大要，然后我说：“开始讨论吧。”接着我们就改用阿拉伯文。你知道吗，那个地方满满的都是人，而且谈的大都是政治问题。他们想知道有关和平进程的信息，以及我对伊拉克战争的着法、对美国的看法等等。双方你来我往，对我来说真的非常有趣。而我惟一失去冷静、发脾气时刻，就是有个男子站起来开始谈论西方和“我们其他这些人”。换句话说，“那全都是西方的……而伊斯兰和我们，我们是不同的”诸如此类的事情。我就说：“你听着，我不想听到这些。我来这里不是要听这种说法。我不相信任何人能和自己的过去及自己的经验斩断关系，因为人的经验必然是各式各样的，根本不存在单一纯粹的经验这回事。而如果你试图要恢复原先某种原始的、精纯的本质，这个本质后来却遭到西方或帝国或犹太复国主义所腐化和污染——那么你就是在浪费时间。因此最好是接受它，运用这种混杂的情况，而不是试图要分离它。”我对此感受很强烈。

【访】关于那一点，我有好几件事想说，但只想提出一两点，如果你觉得那些不值得谈下去，就不用理会。有关学院为什么变得那么自我中心，你这个问题可能有人会这么回应：那是因为至少在英文世界中的美国，文学根本没有一席之地或像文化价值的东西……

【萨】你知道吗，我不确定这种说法是否成立……

【访】唔，我是说，人们可能会这么说……

【萨】喔，你说人们可能会这么说，但你也这么说……

【访】我并不是说总是如此，而是说有时候……

【萨】但我的意思是说，外边还是有人在阅读，你不这么认为吗？

【访】很可能更接近实情的就是，学院里的人不阅读。

【萨】正是。我认为你绝对正确。我有一个交往了至少三十五年的朋友，我们一起上大学，一起上研究所，他是位很杰出的文艺复兴时代文本的编辑。他的文学素养很好；我的意思是说，他上的是很好的中学、学拉丁文等等。我在几个场合问过他：“你有没有读过这一本小说？”我指的是像斯东（Robert Stone）或马尔克斯（Gabriel García Márquez）的长篇小说，而他回答说：“你知道，我做完自己的编辑工作之后，就没有时间阅读了，因此我不阅读。”就是那种经验：身为文学专业学者，但你在生活中、在大学中所做的，反而是把文学的可能性排挤掉了。托斯卡尼尼（Arturo Toscanini）经常说：“音乐学家除了音乐之外什么都知道”，那是种讽刺或漫画式的说法，但我的意思有点像是这样。这令人心寒，但我想是真的。但这并不意味着人们很本不阅读。

【访】但在这个行业中，有些情况几乎是有计划地排除文学。所谓的经典辩论（canon debate）那种颠倒的逻辑现在已经到了严重的程度，比方说，如果我带着你的书到研究所的班上（明年我很可能这么做），而我期待学生首先会向我提出的问题之一就是：“为什么你认为这本书是一种对立的文本？它是以艾略特开始的。”在教批评课程

时，我要使一些同事信服继续教柏拉图、亚里士多德、德莱顿（John Dryden）和康德很重要，会有些困难，因为这些在他们看来是浪费时间。他们会说：“为什么我们不从更急切的东西开始，像德里达？”我不是不同意你有关文学的重要性的说法，绝对不是。但我看到的是一种很诡异的情况：你的书展现了文学阅读很丰富的潜能，但同时它也会被反对的批评家所阅读，这些人可能普遍在政治上同情你的立场，但他们身陷其中的那种逻辑却不允许他们像你那样赋予某些文本以价值。我下面要说的可能有夸张之嫌，我会说在这行中有些人甚至没有接受训练以你阅读的方式来读那些文本。

201 【萨】我的看法会比较宽容些，或者至少不会像你所说的那样尖酸刻薄。但也许你是对的，我不知道。在我看来，似乎只要有机会，你就能把人们扯离以下两件事：（一）有关经典的辩论和相关的后续事件，那在我看来总体上真的是很愚蠢、负面和无趣的，（二）理论上的急迫性，或者该说，理论的急迫性，而这是许多研究生所感受到的——他们真的必须跟得上德里达、福柯所有那些人。你能把他们扯离那些，或者至少稍微延宕一下他们在那方面的兴趣，然后让他们接触到像艾略特这样的作家，这些作家和我们在经验、历史、倾向、品位等方面几乎完全相反。那么，我认为你就会发现对那些矛盾之处经常会有一些很惊人的回应。换句话说，他们会把有关艾略特的所有事情全盘换收——他是个保皇党，他是个保守人士等等——并且说：“好的，尽管如此，我们还是读他吧。”我认为那时就有可能看到——我自己就和学生这样做过——在随之而来的那些矛盾中会有一种很惊人的喜悦，以及从艾略特的一些诗中对语言的精巧使用、想像的观念

和真正很精彩的形式感中，感受到欢愉。我认为那是值得尝试的，否则我们会陷入死胡同。今天，除了在所教和实践的理论之外，一个人还能怎么样？几乎毫无作为。其实，人们有种印象（也许你会同意我的看法？），基本上我们都在重复使用相同的材料。我的意思是说，某本新的理论书出版，我们急急忙忙去读它，但它基本上一方面是相同的東西，另一方面只是继续谈论所谓保守人士和激进入士之间的区别——那些激进人士只愿意阅读那些具有正确的肤色和正确的政治观念的人所写的当代文学。因此就划下了界限，然后呢？什么都没有。我自己偏好另一种方式，一种悬宕的方式。在我看来，似乎只有在大学里才能做那种事。

【访】我认为你的书也有一种教学目的。感觉上它能提供一种学习提纲、一种计划、一种思考模式的可能性。

【萨】也许吧。我不大以那种方式来思考这本书。它是以自己的方式、独家的方式来思索许多议题，并不想成为一种理论或完全类似的东西。

【访】再提一个有关文学的问题。我想到的是你刚刚提到的那一点，而我希望把这三件事串联起来——文学、愿景、普世性——因为我认为长期思考文学的研究与内在化（interiorization），让你有机会提供愿景。

【萨】一点不错。

【访】因此这关联到……

【萨】或音乐，或感兴趣的任何艺术。

【访】因此，这不只是连接上有关民族解放的欲望，也连接上产 202

权力、政治与文化

生普世性的可能。

【萨】是的。

【访】既然如此，我想回到一开始读这本书时就让我印象很深刻的地方，即，在许多方面这本书会让每个读者觉得既有先见之明 (visionary)，也有愿景。而它所具有的愿景离不开你刚才谈论这个行业时所用的一个词——也就是你刚刚提到的慷慨大度 (generosity)。在我的笔记中，我一再写下慷慨大度这个词，并试着指明你书中特定的一面。我也很注意你经常使用的另一个词，那就是恳求 (beseech)。我刚刚听你谈论文学时，也记得你把它当成一种普遍的文学实践来谈，认为它和历史及历史经验有关，因此我想把你带回有关知识分子的问题，即：这里的议题是不是知识分子多少要成为能凭借记忆、研究而回应历史经验的恳求的那种人？

【萨】是的，我认为那当然是知识分子的作用之一。我在斯坦福发表的那些演讲（明年我要在英国国家广播公司发表李思系列演讲，题目就是知识分子和公共世界 [the intellectual and the public world]），^① 我讨论知识分子的特殊作用，其中之一就是我所谓的记忆的作用 (a mnemonic function)。换句话说，知识分子的部分角色就是回忆存在于那里但在热烈的论争中却被遗忘的事情——你知道，那通常是有关一个人的对手、一个人的历史，当然是有关那些，但还有其他的：我没有用上这个词，但在你刚刚谈论的时候我突然想到了，就是和解 (reconciliation)。

① 译注：也就是《知识分子论》(Representations of the Intellectual) 六讲。

【访】那就像是整合 (*integration*) 这个词或……

【萨】整合，或者该说——慷慨大度这个词很可能太过恭维了，但我的意思是和解。我感觉自己这么多年来，当然是在《东方学》中，在《巴勒斯坦问题》中，而且就某个程度来说，在《世界、文本与批评家》中，真正陷入了一场大战。我的意思并不只是一场文学或历史的战争，而是不只一条战线的战争；我被一种或另一种战士所包围。那种情况部分和我涉身及投入巴勒斯坦政治有关，尤其是在美国。我在英国，或者一般来说在欧洲，感觉并不那么强烈。这种处于一场无穷无尽的斗争中的感觉几乎无所不在。我无法摆脱，真是摆脱不了。而且我了解了许多事情。我了解到——部分是由于乔姆斯基的例子，我一向对他很感兴趣，他既是我的朋友，也是我阅读的作家——这种事没完没了。换句话说，如果你要用一种争论性的、而且纯粹知识性的方式来打一场真理之战，那就是一场无穷无尽的战争。我真正想要说的是，军事的解决之道无法终结一切。显然，你可以试图消灭其他人；你可以试图扫荡整个领域。但在知识性的议题中，这种情况从来不会发生，这是第一点。第二点，在政治领域中，根据我与以色列长期斗争的亲身政治经验，在我这辈子或下几辈子，在我们与以色列的对抗中，没有希望打赢本质上是军事的或以军事为基础的战斗，因为我们没有那些条件，而他们也设法取胜。他们不会离开；我们也不会离开。对我来说，了解那一点是很重要的。因此，就像我跟你说过的，我试图结束我以往这种政治介入，是基于好些不同的理由——一个人的、政治的等等——但我想到的事情之一就是，有可能和以色列人终止这场冲突，所凭借的方法不是打败他们，而是试

203

图提供和他们及他们的历史以及和我们及我们的历史的一种和解的模式。在我看来，似乎和解真的是解决这一切的模式——对于土地的争夺以及随之而来的一切。这里真正牵涉到的问题就是一旦你得到土地，你会怎么做：你可以用自己的独立排除其他人民，就像他们那样，因为他们是各种殖民和帝国计划的首要受害者，但真正的结果却是，他们就在自己之中开始了另一场帝国战争或殖民战争。听着，如果我们依照同样的方向迈进，在叙利亚、伊拉克等国的庇护下武装、战争，然后赢了一场大战役，但如果我们失利的话，该怎么办？我们会冒种族灭绝的危险。我们会冒自己更多损失的危险，因为那是从开始以来的模式；我们一直在输。

这就是葛兰西变得很有趣的地方。葛兰西提到了相互围攻 (mutual siege)。你可以用其他方式来做这件事，而不另辟一条战线。我以往不试着那么做。但你提供了和解的一些模式，借此可以把自己和他人放在一个领域或空间中，其中并不全是有关战斗，并不全是有关争议和对立的政治——这里谈的是粗略和化约意义的政治。那是我感兴趣的。我在那本书最后一章讨论到一些层而比较广的问题。我的意思是说，现在存在着南北对抗的整个问题，存在着环境的整个问题，存在着认同政治的分裂本质的整个问题。所有这些事情都需要新的思维方式，而这些思维方式不能借由过去争议的或对反的模式来达到或促成。那是我很感兴趣的。因此，我主张和解。换句话说，借着和解的模式你能与历史和解，而不化约历史。比方说，那也就是为什么对位的手法很有趣：你能使被殖民者的历史与殖民者的历史和解，而不必尝试“毫无偏袒”，因为那总是涉及公理正义的问题。那

根本就不公正——我当然不愿意失去公正的力量——殖民者以往做的那些事根本就是不公正的。但另一方面，那并不意味着那就使得被殖民者有权利把整套不公不义的系统加在一群新的受害者身上。比如，我想到的是阿拉伯世界的情况。我当时并不清楚，但现在我知道，许多阿拉伯国家，像伊拉克和也门，在1948年以色列建国之后，将国内的犹太人赶出去——部分是由于以色列的煽动（我们现在知道这是事实，但姑且把他们的挑衅摆在一边）——还有1956年后的埃及将国内的犹太人赶出去，没有什么比这更愚蠢又缺乏远见了。当然，以色列人把这说成是人口交换：“我们把巴勒斯坦人赶出去，而他们把犹太人赶出去。”但做出这种事并不明智；做这种事既不明智，也不人道。当然，以色列人到伊拉克，并在那里制造动荡，他们提供炸弹或在犹太教的会堂丢掷炸弹，为了制造犹太人遭到威胁的感觉，诸如此类的事，然后，反犹太人的情绪当然就开始高涨。那是一种不愉快的混杂方式，让我们姑且这么说。但我试图要表达的论点是，报复的政治（the politics of retaliation）——我所谓的责难的修辞（the rhetoric of blame）——并不吸引人。那是很有限的。

【访】 我们能不能问一个一般性的问题？

【萨】 当然。

【访】 到目前为止，有没有什么你想说，而我们没问到或没给你机会回答的？

【萨】 这个嘛，我要说的惟一一件事就是在这本书中有某种知识的力量希望能传达给读者，而发现本身就是有趣的。我认为那是我现在，比方说，在我的教学中所发现的最大挑战。那真的不只是关于在

课堂上你告诉学生有关艾略特或康拉德或霍普金斯 (Gerard Manley Hopkins) 或任何人的事；而是你能不能传达给他们不要接受一整套一般所接受的理念 (idée reçue) 的那种感受 (那是我们大多数人所有的)，而刺激出新的探索路线来让每个人特立独行——那才真的是我想要做的事。

【访】在那本书的结尾，当你在讨论世界的媒体和世俗的批评论述之贫困、匮乏时，你似乎恳求读者努力增加这种世俗批判的可能性……

【萨】但如果没有某种个人的或知识的投注，这种事是不会发生的。我认为，知识分子必须要被班达 (Julien Benda) 所说的正义感所感动，而我发现那正是他们所欠缺的。换句话说，除非人们觉得如果 X 和 Y 正在发生是因为 A 和 B 以往以一种有组织的方式来促成……我不只是指个人。我谈的并不是有关刑法的正义和不义，我谈的是社会责任……你知道，康拉德说他被一些很简单的理念所感动。我有同样的感受。对于知识的论述以及知识的活动，人们并不是要像哈贝马斯式 (Habermasian) 那种高超的理念和严肃得惊人的方式才能被激起——你知道，公共领域和现代性的论述，对我来说全都是大话——因为哈贝马斯 (Jürgen Habermas) ^① 所做的事没有道德核心。我认为必须要有某种道德观，就像你在乔姆斯基或罗索 (Bertrand

① 译注：哈贝马斯 (1929—) 是霍克海默和阿多诺的学生，为第二代法兰克福学派 (the Frankfurt School) 代表人物，他强调马克思主义的人文面向，为康德的理性观辩护，晚近的关注在于沟通伦理学和现代性的哲学，著述甚多，尤以两册的《交往行为理论》(The Theory of Communicative Action) 为人称道。

Russell) 或像他们那样的人身上所发现的。我认为那是这个国家惟一的希望。

反讽的是，这个国家的问题——我们又回到原先的起点——就是地理，那种漂泊散布，没有中心。你知道，对在匹兹堡或印第安纳或伊利诺依或纽约或加州的人来说，存在着某种地域感，却没有共同感，而且人们没有某种国家的规划的感受，尤其是对左派而言。再者，媒体和集团篡夺了公共空间、共同空间，这真是非常非常令人灰心的事，这是令人深为沮丧的事实。那是我们必须谈论的一些问题，而不是进一步修订拉康 (Jacques Lacan) 的第五次讨论会或那类的事；我认为那非常分散我们的注意力，而且蒙蔽了我们。

【访】一方面，你提到有关分散和没有中心，但另一方面你谈到你和其他人——尤其是你和乔姆斯基写过文章讨论——所谓的制造同意 (manufacturing of consent) 的那些机制是非常中央集权化的。因此，我们发觉自己置身于一种很奇怪的处境。我们住的这个国家有许多的文化和次文化，这些看起来非常分散，但同时却有一个同质化的或准同质化的机制来制造同意。这个国家没有一个中心都市来把它拴在一起，而它的中心都市一般说来就是电波或大众传播媒体。

206

【萨】我想那种说法是成立的。我会用这种方式说：通过媒体，而且我也会说，通过小学和中学教育系统来达到某种程度的意识的同质化。我认为许多事情就在这些地方发生，教人要爱国，要了解这个国家历史中某些精挑细选的一些方面，诸如此类的事情。那是很有力量的。我不会把它称为灌输的系统 (system of indoctrination)，我不会像乔姆斯基那样去称呼它，但却有其中的若干因素。而且我认为它

也是以典型的方式显示了某种批判意识的钝化 (anesthetization of the critical sense)。换句话说, 我们把“我们无能为力”、“他们正在处理”、“毕竟他们总是对的”、“我们是自由的捍卫者”诸如此类的说法视为当然。这基本上就是海湾战争的机制。其次就是对于事物的那种超乎寻常的局部专注, 像收集或修理汽车、收集啤酒罐等等。其实, 乔姆斯基曾经在某处提到, 如果你在开车时打开收音机, 会注意到电波中传送的不是某种罐头消息就是通俗音乐, 如果有什么讨论的话——最有趣、最复杂的讨论, 而且到达了很惊人的细致层次——那就是对体育的讨论。尤其是如果你把它和对于世界上正在发生的事情欠缺感知来比较的话, 美国人的运动意识, 运动的成绩、历史、技巧等等这些事情, 其细致的程度几乎令人咋舌。由此你就可以感受到人们投注在那些事物上, 以致注意力离开了太过复杂的现实——于是你需要一个救星或某个大人物, 不管是裴洛 (Ross Perot)^①或布什或那些人中的任何一个, 来接掌国家。^②

访问者: 布蒂吉格 (Joseph A. Buttigieg)、鲍威

(Paul A. Bové) 1993 年刊登于北卡罗莱纳州

德伦的《疆界 2: 文学与文化国际期刊》

(boundary 2: An International Journal of Literature and Culture)

① 译注: 裴洛 (1930—) 是美国企业家, 1996 年担任改革党 (the Reform Party) 的美国总统候选人, 挑战传统的民主与共和两大党。

② 译注: 这篇访谈录结尾颇为杂沓, 收录于英文专著时删去原先期刊上的最后六段。中译则删去英文版无关宏旨的最后七行。

第九篇 《东方学》及之后

【访】也许我们可以从1950年代末和1960年代你的知识和政治背景问起。你在哥伦比亚大学初任教职的时候，如何在政治上认同美国当时的民权运动和学生运动？在你人生的那个阶段，有什么对你后来的著作具有举足轻重的影响力？ 208

【萨】是这样。1950年代我是学生，1957年我完成大学教育，然后回中东一年，基本上去弹钢琴。1958年我回来念哈佛大学研究所，之后就一头栽进去了。有五年我除了念书其他什么都没做。我家族中有一位特殊的成员（那些年我是在开罗见到他的），以巴勒斯坦人的身份非常活跃地参与阿拉伯的政治。这是纳赛尔主义（Nasserism）的时代。他之所以在那里是因为纳赛尔（Gamal Abdel Nasser）把很多不同类型的革命从阿拉伯世界带入埃及。他名叫纳西尔（Kamal Nasir），虽然他当时是正式的阿拉伯民族社会复兴党（Baath party）党员，但也是纳赛尔主义者。后来，1960年代末期，他是巴勒斯坦运动在安曼的发言人。然后，在黑色九月（Black Sep-

tember)^①之后搬到贝鲁特，他是1973年4月被以色列人暗杀的三位领导人之一——其实当天晚上我还见过他。那就是当时进行中的事情，但我对此大都一无所知，因为我专心于自己的学业。我在1963年念完博士，搬到纽约，在哥伦比亚大学英文系找到一份教职。当时我也很专心于学术，在写我的第一本书，是有关康拉德的。

209 随着美国民权运动在1960年代中期——尤其是1966到1967年——出现，我很快就对金（Martin Luther King, Jr.）失望了，因为他表现出相当的犹太复国主义者的模样，总是热烈发言支持以色列，特别是在1967年的中东战争之后。1968年，哥伦比亚大学发生革命，但那一学年我却刚好离开！那是我错过了的一场革命。

1968年秋天我回到哥伦比亚大学，深深介入了校园里的反越战活动。许多参与那场革命的学生是我的学生。但那个时代恰好也是巴勒斯坦运动开始出现的时候。我这辈子第一次介入巴勒斯坦的政治，就像我的一些家人和学校里的朋友一样。比方说，一个和我同时代、来自哈佛的人，放弃了他在华盛顿大学的教职，回到安曼，成为全职的骨干。他在1976年黎巴嫩战争期间遇害，当时的状况很扑朔迷离。他是那场运动中很重要的人物，至于谁杀了他、为什么杀他，现在仍然是个疑团。就是他在1972年把我引介给当时在贝

① 译注：1972年9月5日，八名“黑色九月”巴勒斯坦恐怖分子潜入西德慕尼黑奥运村，当场射杀两名以色列选手，并劫持九名以色列教练和运动员，要求以色列释放巴勒斯坦囚犯，并且派飞机送他们到开罗。德国当局佯装答应，在载运途中发动突击，结果造成九名以色列人质、两名德国警察和五名恐怖分子丧生的悲剧。

鲁特的热内 (Jean Genet)，就是他带着热内到处看。热内的最后一部作品《爱之囚》(Prisoner of Love) 中的欧马 (Abu Omar) 指的就是他。

总而言之，我 1969 年去安曼，而且介入了那时候的运动——并不是在那里定居，而是以流亡者的身份。我这辈子第一次开始写有关政治的东西，在美国出版，也在电视和广播电台中出现。那都是 1967 年战争的后果，这场战争是我政治生命中的重大事件。1970 年夏天我待在安曼，一直到战争爆发，因为我得回去教书。我去那里是为了参加民族议会（当时我并不是议员，要到 1977 年才成为议员）。那是我第一次见到阿拉法特，在 1970 年的安曼。然后，在黑色九月之后，整个运动转移到贝鲁特。我母亲住在贝鲁特，因此我经常去那里。那一年我跟一位黎巴嫩女子结婚，接下来的十二年，也就是从 1970 到 1982 年，我深深介入贝鲁特的巴勒斯坦政治，用的是流亡者的身份。我一向都试图避开党内的斗争。我对此没兴趣。有一段时间，人们认为我同情民主阵线 (the Democratic Front) ——其实在早先那段日子我的确如此。但我从来不是其中的一分子，也从来没介入他们之间的争论。阿拉法特多少是在利用我，因为我当时人在美国。1974 年他们来到联合国，我帮忙处理那篇讲稿，把它弄成英文。^①

210

然后，在卡特总统任内，我当然对那运动很有用处，因为我一些同班同学是行政部门里的成员，他们是和我一块儿上学的。要记得，

① 译注：阿拉法特在 1974 年 11 月 13 日于纽约的联合国大会发表演说。

我是在美国体制内成长的人物。我上寄宿学校、上普林斯顿、上哈佛，那些是我能援引的资源，虽然有些巴勒斯坦人经常误解这些，认为我“代表”美国。比方说，我的《巴勒斯坦问题》这本书问世时，人民阵线的周刊猛烈攻击我，因为他们认为我代表了布尔乔亚的一切。不管怎样，我完全投入政治，同时也投入学术工作。就某个意义来说，这两者在1970年代中期我写《东方学》时是密切相连的。那本书把我最感兴趣的两件事结合在一起：一边是文学和文化，另一边则是对权力的研究和分析。从那时开始，一直到1991年秋天我辞去民族议会的议员职位，那种联系一直没有间断。

【访】也许我们可以问你在《东方学》中这种不同关怀结合的情形。《东方学》经常被人读作是针对欧洲文学传统的一种对反历史(counter-history)，驱赶高度文学人文主义(high literary humanism)的政治鬼魂。另一方面，以政治方式来评论的那些文本，其中所具有的文学特质却被强调和肯定，这使得一些人察觉到那部作品对文学人文主义的矛盾态度。毕竟，这个传统不只肯定文学价值，甚至经常进而把这些文学价值等同于人类的价值。《东方学》中是不是依然存在着对文学人文主义的矛盾态度？

【萨】是的。那本书中的一些主角——如果称得上是主角的话(我实在想不出里头有什么女主角)——基本上都是长篇小说家，像福楼拜(Gustave Flaubert)、奈瓦尔(Gérard de Nerval)^①等，有些也是

① 译注：奈瓦尔(1808—1855)为法国浪漫派诗人，其主题影响后来的象征派及超现实派甚巨。

诗人。

然而，其中存在着一种矛盾。就像奥威尔（George Orwell）这么说达利（Salvador Dali）：有可能令人厌恶的凡人，却是一个巨匠，达利正是如此。因此，你可以既是帝国主义者和东方学者，却又是伟大的作家。我真正感兴趣的，就是这两件事同时存在。其中一个在面对另一个时将会怎样？我自己这一行很是始终如一，传统上一直把两者完全分开。将它们相提并论，我真的觉得很令人惊异。

211

【访】主流的立场不就是要以人性的名义来压抑政治？并不真的是分离，而是凌驾。

【萨】是的。但那是一种分离的形式，也就是说，你不谈论这个，因为那个重要得多。比方说，甚至我敬重的威廉斯在《文化与社会》（Raymond Williams, *Culture and Society*）中用很长的一章来讨论卡莱尔（Thomas Carlyle）。你怎么能以他那种方式来阅读卡莱尔？即使是在1950年或其他时代都不行。卡莱尔在1840年代写了《黑仔问题》（*The Nigger Question*），那部作品充满了种族歧视的恐惧，读来令人胆战心惊。看他的作品，这种情形到处可见。罗斯金（John Ruskin）也是一样，尽管他对像甘地（Mohandas K. Gandhi）、托尔斯泰（Leo Tolstoy）这些人有很大的影响，却是彻头彻尾的帝国主义者。他真的认为英国应该殖民全世界——而且也的确这么说过！因此，问题并不是在于去寻找它，它就在那里，你只消去读它。因此，你说得对，一向是一种论述凌驾另一种论述。而我感兴趣的不只是那两者共存的方式，而且是你要以内心的这种关怀来阅读这些作品，并借着我所谓的对位式阅读（contrapuntal reading）的过

程，把作品转化成可以进行去殖民批判（decolonizing critique）的状态。

对此我在新书《文化与帝国主义》（*Culture and Imperialism*）中将力图做得更明确。比方说，有可能从贝特伦家族（the Bertrams）在安提瓜的种植园的角度来读《曼斯菲尔德庄园》（*Mansfield Park*），而不是完全从曼斯菲尔德庄园的角度来读这部长篇小说。而且我们在那种阅读中，不但可以看到圣多明哥（Santo Domingo）奴隶叛变的根源，也可以看出来来自它的整个加勒比海的写作传统：如詹姆斯（C. L. R. James）、兰明（George Lamming）、威廉斯（Eric Williams）^①的作品。在这点上，我认为《曼斯菲尔德庄园》这部长篇小说甚至变得更有趣、更伟大，因为它本身包含了使自己重新适应一些其他事情、另一种阅读和另一种不同兴趣的可能性。它变成了另一个轨迹的一部分——而那并不是英国长篇小说的轨迹。它变成了加勒比海经验的一部分。

【访】但《曼斯菲尔德庄园》依然是一本大家阅读的长篇小说。换句话说，你依然固守这些经典作品。

【萨】是的，那当然，因为我在文化方面经常是很保守的。有些

① 译注：兰明（1927— ）是西印度群岛的小说家及散文家，作品内容有关加勒比海国家的去殖民与重建；威廉斯（1911—1981）原先研习历史与政治，撰有《加勒比海的黑人》（*The Negro in the Caribbean*, 1942）、《资本主义与奴隶制度》（*Capitalism and Slavery*, 1944）等书，1956年成立人民民族运动党（the People's National Movement），领导特里尼达和多巴哥（Trinidad and Tobago）人民迈向独立，担任总理多年，施行实用的社会主义，使特里尼达和多巴哥共和国成为英联邦在加勒比海最富裕的国家。

书是好书，有些书并不那么好。

【访】但那可能出于几个原因。有人会说，这些书中蕴含的某些历史经验是最有意义的，然后这些人会为这些书提出纯粹策略性的辩护，说这些书构成了这个文化的经典，因此我们必须从这里开始来揭露它。但你要说的应该比它是策略性的起点这种说法更为激烈？

212

【萨】是的。《曼斯菲尔德庄园》虽然不是我最喜欢的奥斯汀的长篇小说，但它本身就是一部值得称道的作品。那是最有利之处，也就是从品质来讨论。因为，奥斯汀深深涉入她自己的社会或其中的一部分，这使她能看到——借着那个很有限的视野——帝国的必要（在我看来，是以一种不妥协的方式）。尽管奥斯汀被女性主义者重新当成自己的一部分，但她对帝国的那种看法却是前后一贯的。在《曼斯菲尔德庄园》中，普莱斯（Fanny Price）的女性主义完全没有受到奴隶制度和蔗糖种植园的影响。我认为这点值得注意。

【访】但那本书的品质是不是和它对位式阅读的可能性具有内在的关联性？

【萨】我想是这样，但要证明这种事显然不单是肯定它就办得到。人没有时间去作所有的事。以《黑暗的心脏》（*Heart of Darkness*）做另一个例子，不管你以政治的方式怎样来思考它，它就是一部有关非洲的独特的长篇小说。许多非洲小说家，包括猛烈攻击这部作品的阿契贝（Chinua Achebe），都觉得有必要处理它——并不是因为它是带有种族歧视的文本，而是因为那是一部欧洲人有关非洲的最可怕的想像之作。它具有那种特质，它在策略上具有中心的地位，因为它具有那样的特质。【莎士比亚的】《暴风雨》（*The Tempest*）也是一样。

这时我们应该加的另一个字眼就是“愉悦”(“pleasure”)。那不只是策略，不只是特质，而是那部作品可以让人得到美学的愉悦。也许是因了其中的某些原因，但也因为那是本读起来很棒的书。我绝对无意贬低、抹黑或藐视作品中享受的作用。我在新书中对类似《吉姆》(Kim)这类书的看法之一——为什么在19世纪末它们是如此的重要——就是吉姆这个角色是吉卜林(Rudyard Kipling)的工具，让他能享受自己置身于印度的情境。然而，你不能移除其中那种帝国的特质：他在那里是为了服务大英帝国。结果，他变成了那场伟大游戏里的忠仆。但一直到那个时刻为止，我认为《吉姆》对吉卜林来说最主要的特质就是享受——某种帝国的愉悦。

213 【访】那种帝国的愉悦能跨越边界。因此，那种愉悦不就与政治具有内在的关联性？

【萨】的确如此，但其他人也能跨越边界。你会吃惊的。有趣的是，吉卜林享受那种帝国的愉悦，以致他完全昧于当时所发生的事，也就是，印度民族运动的出现。他昧于另外这一个因素，另外这一个成分正在形成、出现，而终将战胜帝国。

【访】我们可以说，那个文本精微细妙之处正在于它并不昧于民族运动的出现。

【萨】吉卜林在那部长篇小说中有两个地方谈到印度的改变；大多数时间他所再现的是一个不变的印度。其中之一就是那个老士兵有关大叛乱的那一段情节。而他把它再现成印度人暂时感染的一种疯狂。他是看到了那一点，而把它转化成其他的东西，然后扬长而去。因此，他看到了，但并没注意——没注意这件事本身的意义。第二个

地方就是后来的一个女人，也就是山姆里格（Shamleggh）的寡妇，她说我们不要这些新英国人进来（那指的是受过教育的年轻殖民者，如二十五年后福斯特 [E.M.Forster] 小说中的奚斯洛 [Ronnie Heaslop]）。我们偏好旧式的。根据吉卜林的说法，印度人偏好传统的东方学者，如克莱顿上校（Colonel Creighton）。因此作家记录了印度人可能想要的东西，但没有对此仔细思考，而是把它转变成其他东西，然后扬长而去。我认为其中没有那类公开指涉政治情境的其他微妙之处。

【访】这听起来像是和《曼斯菲尔德庄园》完全相反的例子。刚刚你还说在那本书里有个地方让你来重读整个文本，但在这里并没有另一个地方让你这么做。

【萨】不，是有另一个地方。那里存在着民族运动。比方说（这是个很重要的细节），吉姆和拉玛（Llama）造访的这个老士兵曾经在英国陆军待过，根据吉卜林的描述，他在村子里受到敬重。然而，根据我的思维方式，根据我自己的背景，像那样一个曾经与英军合作的人，很可能并不受人敬重，反而可能被人唾弃，因此读者要集中在那一点。

【访】《东方学》引用了福柯式的角度，但那是置入葛兰西有关霸权理论的框架。两人对权力各有不同的理论化方式，其间不是存在着很大的差异或张力吗？

【萨】的确如此。

214

【访】你是否继续坚持那种双重视野？

【萨】不。我不会说我放弃了福柯，但我会说大概在1970年代中

期福柯的《规训与惩罚》(Discipline and Punish)出版的时候,我该从福柯处学的都已经学到了。我从福柯书中所发现的,在我一篇名叫《福柯与权力的想像》(“Foucault and the Imagination of Power”)①的小文章中已经写过了,也就是说,尽管他看起来显然是个权力的理论家,而且一直提到反抗,其实他却是权力的写手(the scribe of power)。他所写的其实是有关权力的胜利。我在他的作品中,尤其是《规训与惩罚》那本书的后半部,找不到什么可以反抗他在前半部中描写得那么精彩的各式各样的行政和规训的压力。因此,我对他的作品完全失去兴趣。有关那个主题后来的东西,我觉得很弱,而且以我的思维方式来说,也很无趣。

我是第一批在美国教葛兰西的人,但在教授、谈论葛兰西时,会遭遇到许多问题。首先,《狱中札记》(Prison Notebooks)的英译本根据的是个被损毁的文本,而且传递的是一个很错误的印象。即使在我写《东方学》的时候,都发觉其中有错误。其次,也许是更重要的,因为现在有可能读到一个很好的文本——也就是葛拉塔那(Ger-ratana)出版的四册《狱中札记》批评版,而且有许多补充资料——葛兰西是个积习甚深的笔记作家。除了《南方问题》(Southern Question)这本书之外,他从来没写过前后一贯的作品,而我在新书中大加利用这本书。我们很难从葛兰西的作品中得到一贯的政治和哲学的立场,都是这里一点、那里一点——我想,大都依照维柯(Gi-

① 译注:此文原出版于霍依(David Couzens Hoy)编辑的《福柯批判读本》(Foucault, A Critical Reader [New York: Basil Blackwell, 1986]),后来收入《流亡的省思》,页239—245。

ambattista Vico) 和莱奥帕迪 (Giacomo Leopardi) ^① 的传统, 那种意大利大都会的悲观主义, 以及他涉入甚深的意大利工人阶级运动。但在那之外, 就方法学而言, 很难“用上”他。

【访】他有关霸权的观念也许有用。

【萨】是的, 那有一种含混的吸引力, 一种含混的适用性, 这是我一直在使用的。但是, 它真正的意义是什么……? 它最有趣的特质就是相互围攻 (mutual siege) 的观念: 霸权以及发动反霸权运动所需要的东西。但那不能在理论上办到, 而必须成为大的政治运动的一部分, 也就是他所说的集合 (ensemble)。我发现那很有用。但在此之外, 很难把他当成工具来运用。

【访】在左派的政治文化中, 至少有两种很不同的运用葛兰西的方式。一种是针对他所进行的文化的阅读, 另一种也许可以称为都灵 (Turin [意大利西北部首府]) 的葛兰西, 也就是有关有机的知识分子、劳工阶级的组织等等。你都从这两者取材吗?

215

【萨】我想不得不如此。比方说, 在《南方问题》中, 他要人们注意到某个叫戈贝蒂 (Gobetti) 的人的角色, 他多少像是北方的知识分子, 后来变成南方的行动主义者。那涉及到克服不同州、不同地理现实之间的政治和地理的分野。葛兰西所做的, 就是在一个极特殊化的在地情境中 (1920 年代初的意大利政治) 现场写作, 以便把某种反霸权的运动集合起来。这也是他最吸引我的地方。依我之见, 葛兰

① 译注: 莱奥帕迪 (1798—1837) 是意大利诗人、学者、哲学家, 作品出众, 厕身 19 世纪大作家之列。

西思想的中心点——这还没真正充分讨论过——就是，它基本上是地理性的。他是以领域、地点的方式来思考，这对我来说很重要。唯物主义的 tradition，意大利的悲观唯物主义的 tradition，都是有关地点的。那是很不教条、很不抽象的。你总是能发现它应用在意大利的情境中。我们今天——过去的十年，也许更久——在左派期刊中所读到的大多数理论的东西，都是那么的模糊，远离具有任何重要结果的政治运动。

【访】你在这里谈论葛兰西的方式，和你早先有关奥斯汀的说法、有关人文主义的文学传统的特质的说法之间，似乎有些紧张。

【萨】为什么？葛兰西是个文学的人文主义者。他的训练是在历史语言学，而且他对意大利和其他形式的文学都有很热切的兴趣。他无所不读。我认为把人文和政治、激进或任何东西对立起来是错误的。两者彼此共生互馈的传统久远得多。比方说，如果你看汤普森的《英国工人阶级的形成》(E.P.Thompson, *The Making of the English Working Class*)，那本书从头到尾一例接着一例的就是像布莱克(William Blake)、诗人和作家这些人，以及激进的运动如何来运用莎士比亚。我认为并不必然存在着这种对立，而这种对立依我之见可以回溯到某种虚假的或人为的阿尔都塞式的对立。完全有可能想像出一种非官腔官调的、抽离实体的、排斥政治的文学的人文主义。其实可以把它看成和政治很相关。就像詹姆斯(C.L.R.James)所说的，在整个加勒比海的写作传统中，从来没有任何其他背景。我们在这里并不是在谈论非洲，而是在谈论加勒比海——那是所有的人口都是被移人的。这就是它的背景：这些西方人文的——以及政治的——

观念。因此，你所谓的这种紧张并不令我烦扰。

【访】福柯和葛兰西提供了你研究大学题材的另类理论进路，超越了某些方法论上有关文本的狭隘立场。他们在文本与语境之间，阅读与实践之间等等，搭起多种不同的理论桥梁，然而，如果你因为那种有问题的、无所不包的权力观而拒绝福柯的立场，你又说只能以策略的方式来读葛兰西——因为他不给你一种理论的架构——这似乎造成了一种方法论上的真空。你会不会担心这一点？或者，你是否认为其他人对应该具有正确的理论架构太过操心了？

【萨】是的，我是这么认为。理论已经变成了一种替代品。从我的角度来看，理论本身作为一个主题——对于某个理论不断提出更精致的说法——其实是无趣的（当然有例外。阿多诺 [Theodor Adorno] 本身在我看来很有趣，但他之所以有趣的那些理由在所有讨论阿多诺的书都没有提到，即，他以音乐为基础。那就是阿多诺之所以伟大的地方，而并不是他对被控制的社会或征服自然的说法）。但自从我在1970年代初写《开始》这本书以来，我们所见到的就是，理论本身已经变成了一个题材，它本身已经变成了一种学术上的追求。而我对此完全没有耐性。为什么？因为在这个过程中所忽略的就是对文本的历史研究，那对我来说有趣得多。首先，因为存在着更多的机会来真正发现一些事情；其次，因为我们这个时代可资比较的议题，使得政治和文化的议题变得清楚得多。压迫和种族压迫的问题，战争的问题，人权的问题，所有这些议题都该和文学研究及其他形式的文本研究放在一起，以相对于理论性讨论的那种大规模的、介入的、建制化的存在。

217 【访】我们还是集中于《东方学》这本书。米勒这位批评家在《理论的诱惑》(Jane Miller, *The Seductions of Theory*)中指出,你在讨论东方学时,使用了所有具有女性联想的那些术语,而且它们都是批评的术语。在这本书中,女性主义是以很暧昧的方式存在的。

【萨】是的,的确如此,毫无疑问。二十年前我在写《东方学》时所做的就是要指出两件事:东方被欧洲男性作家女性化到了极不寻常的程度;西方女性运动和帝国主义运动配合的方式极为密切,这不是推托之词。一直到晚近——我想说,一直到最近四五年——种族和性别的问题才联手以历史和理论的方式出现——不像以往只是性别。这是个持续进行的讨论,而在写《东方学》的时候,我并不觉得那是我所处理的主题的一部分。我认为米勒绝对是正确的,但很有趣的就是,现在对《东方学》的批评当时却没有出现!在像音乐或人类学的东方学中,女性主义的角色如何?那是很复杂、很困扰人的,而这种情况才刚出现,我想说是最近三四年才出现在美国人类学学会和其他不同地方的讨论中。那种介人才刚开始。

【访】直接和《东方学》有关的晚近女性主义学术所支持的,不是文化民族主义的立场,就是女性权益的立场。你对这些类别的争论有何看法?

【萨】对我来说,它们最近,也就是在去年,变得很有趣。你只要看看中东,突然冒出许多很复杂、很有趣的作品,比方说,讨论伊斯兰教和伊斯兰社会中女性的角色。阿诃美德(Leila Ahmad)的新书三四个月前由耶鲁大学出版,但是在美国连一篇书评都还没看到。没有人要碰它,那太复杂了,对整个问题的看法很令人困扰。现在有

许多材料出现。过去我们有赛阿达薇 (Nawal al-Saadawi) 和其他几个人, 但很少。当然也有一些文选, 如《让女性发言》(Let Women Speak)、《伊斯兰女性发言》(Islamic Women Speaking)——把女性的文本从我最熟悉的世界, 也就是伊斯兰和阿拉伯世界, 翻译出来。然而, 对我来说最重要的并不是这些理论的问题, 而是到处出现严肃的、有政治效力的女性运动。到头来就是如此。现在中东本身存在着一种运动和文学, 是反对现状的普遍斗争中的一部分——那真的很惊人。它们出现在像沙特阿拉伯、阿尔及利亚、突尼斯、黎巴嫩这些地方——以我看, 尤其是在巴勒斯坦。女性在“因地发打”中的角色是极为前卫的。因此, 情况正在改变, 和十年前大不相同, 当然和二十年前更不相同。而对我来说, 它之所以有趣, 主要是因为女性运动的反对特质, 肯定了女性应有的一套权利, 而这些权利是原先宣称使用古代经典, 如伊斯兰教教法或《古兰经》的当局所拒绝赋予她们的。

218

【访】你在自己的新书中有没有纳入这些方面的讨论?

【萨】这个嘛, 我很感兴趣, 但相关的文献依然很少。这里你就进入了另一个问题: 女性运动和民族主义之间的关系如何? 在民族主义运动的早期, 像印尼、印度、埃及这些地方, 有一些先驱的女性运动, 而这些基本上是民族主义运动。这些运动被认为是反对白人的普遍斗争的一部分。在这些运动和去年我在南非看到的运动之间的区别, 有个很明显的例子。开普敦大学邀请我去发表演讲, 题目为“学术自由的演讲”。由于有人抵制, 必须由非洲民族议会 (ANC) 来保我, 而我当然照办, 然后我在非洲民族议会总部和其他地方举办演讲

会。我在约翰内斯堡发表的第一场演讲是在利那西亚 (Linasia) 的伊斯兰中心，那是个亚裔的城镇，大部分是穆斯林。我演讲的内容与巴勒斯坦相关，那也是他们想要听的。然后有人告诉我，“我们已经听过你的了，现在换你听我们的。”我认为这个想法很棒，因为经常是访客一演讲完就离开。所以我就听到某人谈教育、法律的变革、暴力、监狱里的状况等等。有位女士站起来，她的名字我永远不会忘记：罗汉娜·亚当斯 (Rohanna Adams) ——基督教的姓，穆斯林的名，真是奇妙。她是惟一不使用 *Bismilrahimrahmanulrahim* 的，这是穆斯林用来表示信仰的说法，而这种说法在南非和整个伊斯兰世界有时是革命的，有时是反动的。就革命的情况而言，你是在说，“伊斯兰指引我来反对你们这些压迫者、种族隔离政策”等等。而在像沙特阿拉伯这样的地方，那意味着忠于现存的社会秩序。在阿尔及利亚，以往是被用来反抗法国人：伊斯兰是一种政治力量。而这位女士是惟一不那么做的人。她用这种方式表示不再被困在反对种族隔离政策的斗争中。她说：“好，我们是在反抗种族隔离政策，但这里依然有女性的问题。你们还没讨论到这点，你们之中任何人没有讨论到这点”（她用手指对所有人指指点点）。“你们试图把我们放在一边”，而情况的确如此。他们整个演讲厅的安排方式是让女人在一边，男人在另一边——而现场谈论的是反对种族隔离政策。她说，我们得处理这种情况。

因此，这是一种类型完全不同的女性运动，其方向偏离了民族主义。人们常常可以发现——而女性运动就是产生这种发现的领域之一——民族主义已经变成了新的弱势社群对于压迫无所不包的说法：

妇女、宗教和族裔团体等等。在巴勒斯坦被占领土的女性运动的过人之处在于：它不只反对以色列人，也反对所谓的伊斯兰阿拉伯人压迫女性。但现在才刚开始，正在改变中。

【访】我们最后一个有关《东方学》的问题涉及你和这本书所引发的一些作品之间的关系，那些作品出现于“殖民论述理论”（“colonial discourse theory”）的标题之下。人们经常把《东方学》视为一种新的理论流派的奠基文本。但那个流派经常被用后结构主义理论的方式来表示，而后结构主义在许多方面和你作品中的理论设想及实践是很不相同的。

【萨】一点不错。

【访】有时人们把那与一种政治倾向相联系，而且令人惊讶的是，批评你的人有时把你与“反面的东方学”（“Orientalism in reverse”）联系起来，或只是简单地翻转有关西方及其“他者”之间高下层级的关系。这两者的共通之处就是固执于西方及其“他者”之间的二元对立，而且倾向于把两种类别都同质化，因而失去了任何一种的历史或地理特殊性：前者借着拒绝来超越解构立场的那种纯粹的对，后者则政治性地把各种很不同的殖民关系都摆在一起。你对这些发展有什么看法？

【萨】我认为《东方学》的有用之处见于着重宰制形式中的文化成分的那些作品，这产生了非洲学、印度学、日本学的种种论述；而就很狭隘的意义来说，在讨论那些地方时它扮演了重要的、构成性的角色。比方说，你现在看19世纪非洲探险家的描述时，不会以为他们只是单纯看到了自己所见的事物。其中存在着合作企业的观念，这

220

种观念和对一个区域的宰制有关。《东方学》促成了那种我认为值得赞许的研究。然而，它也促成了一件坏事，而我不是有意如此——我以为我已经处理了，但显然没有：即同质化的问题（the problem of homogenization）。比方说，在阿拉伯世界中，许多人把我解读成伊斯兰的捍卫者，那完全是胡说八道。我并没有试图捍卫伊斯兰，而只是谈论一种很特殊的行动的形式：即再现（representation）。因此，问题就变成了（就像有些人所主张的）：你并没有说真正的东方到底是什么。因此，在我的新书〔《文化与帝国主义》〕中尝试要做的（这是我在另一本书中所缺乏的），也就是不只谈论帝国主义，也谈论去殖民化，以及第三世界出现的那些运动——各式各样的反对与反抗。

其中有个焦点集中于我视为民族主义运动中的对立——民族主义相对于解放。有一种民族主义产生了民族的中产阶级、分离主义者、国家主义者及国家安全问题；第三世界国家中的病态问题。但总是有机会能有另类的选择，我把这种另类的选择称为解放：“在胜利的聚会中，每个种族都有一席之地”，詹姆斯引用赛萨尔（Aimé Césaire）的这个说法，对我来说是很重要的。我们不可能分开来谈论东西对立中的各个面向。我所谈的是我所说的经验交叠的领域。整个重点在于：帝国主义并不是单面的，而是两面的，而这两面总是彼此交错混杂，对位的方法于焉面生。我并不把它看成有个旋律在上面，底下只是些愚蠢的伴奏或沉寂，而真的像是多音部的作品。为了了解它，你必须要有重叠的疆域（overlapping territories）这种观念——我把它们称为相依的历史（interdependent histories）。那是讨论它们的惟一

方式，以便能谈论解放、去殖民、整合的观点，而不是分离主义的观点。我是完全反对分离主义的。

至于反面的东方学，整个伊斯兰世界有很多相关的文献——也就是“西方主义”（“Occidentosis”）：世界上所有的罪恶都来自西方。这是一个著名的派别，而我觉得整体而言这是极令人厌烦而且无趣的。因此，我把自己与它和我所说的本土主义分离。我给你一个很好的例证。1962 或 1963 年，进步的知识分子索因卡（Wole Soyinka）针对黑人特质（négritude）这个重大的本土主义观念，发表了一篇毁灭性的批判文章。他攻击桑戈尔（Léopold Senghor），称其观点其实是屈从于黑人是比较低劣的民族这种观念。这只是那种辩证对立的另一半。说得好。1991 年，索因卡在自己的杂志《转折》（Transition）上——那本杂志在〔非裔美国学者〕盖慈（Skip Gates）的支持下于美国复刊——大力攻击非洲的政治学家马兹瑞（Ali Mazrui）这位来自肯尼亚的穆斯林。对马兹瑞的批评重点在于他不是纯正的非洲人，他是伊斯兰化了、阿拉伯化了的非洲人。因此，这位整合的解放主义的非洲人（the integrative liberationist Africa），二十年后在尼日利亚变成了本土主义者，攻击另一个人不够黑！——而这个人原先是攻击黑人特质的。这些颠倒的现象是政治情境的一部分。

同样的情况也发生在拉什迪（Salman Rushdie）的案例上。在伊斯兰世界中，我对禁其书的做法大声抨击。之所以产生这种情况，首先是因为没有任何一种有效力的、世俗的理论可以动员大众，能让那些生活在当地的人了解；其次就是欠缺组织。在我们所工作的领域

中，除了国家之外，没有其他有效率的世俗组织。我的意思是说，世俗的政治组织。那种欠缺是我多所哀叹的。因此，就产生了有关本真性 (authenticity) 和族裔特殊性 (ethnic particularity) 的这种大事。认同政治是个问题：无法说明并接受经验中移民的特质；每个人都是移民或流亡者。比如在英国，最强烈反对《撒旦诗篇》(Satanic Verses) 的是移民，他们要在一个基本上敌视他们的环境中肯定自己的本真性。他们不是说，“我们的经验很像巴勒斯坦人的经验，很像孟加拉人的经验”；他们也不把它看成是超越“我们对抗他们”这种二元对立的事，因而能以不同的方式来看待它；相反的，存在着这种要回归自我的执著：只有在社群中、在社群比较纯粹的形式中，才能找到我的救赎——我认为这是一种浩劫。那是我们文明中精华事物的终结，也是我彻底反对的。通过东方学和其他过程，把阿拉伯边缘化、贫民窟化、物化——要回应这些不能只是依赖单纯地肯定族裔特殊性或阿拉伯的荣耀，或回到伊斯兰诸如此类的事。惟一的方式就是介入其中，直接投入核心的核心，我们可以这么说。那是惟一的答案，而不是这些退却。

【访】世俗性这个观念在你的作品中扮演了重要的角色，特别是作为一种定义知识分子实践的方式。你认为“世俗的知识分子”(“secular intellectual”) 这种说法在当今的情境中具有足够的批判力吗？这看起来几乎像是19世纪的分野，因为它单凭着神学与世俗之间的分野，建立起知识分子的对立角色。世俗性似乎定义了一个空间，一个相对于那些不允许你占领它的知识空间，但在这个世俗的空间之内，却似乎允许很多不同的对立立场存在。在世俗性之外，有没有特

定的对立的内容？

【萨】就像你所说的，这要回溯到世俗与宗教的对立。那是很清楚的。而那个空间就是历史的空间，相对于神圣的或神灵的空间。第二点我取自于葛兰西。他写过一封信，我想那是在1921年，他在那封信里说，他这一代的伟大成就——一部分是在克罗齐（Benedetto Croce）^①的指导下——就是他们介入了对公民社会的征服，使它摆脱某种的神话观念：他把这称为对公民社会的世俗征服（the secular conquest of civil society）。我感兴趣的是他也提出了这一点：征服从来没有结束。你一直尽可能重新占有一切，否则就会被拿走。那是对公共空间不断地重新挖掘。在这之外，我们必须描述世俗的知识分子的作用。（我不想进入有关一般知识分子相对于特殊知识分子的这整个问题，那在我看来是福柯发明的一套虚假的类别。我反对那一套。）

相反的，我偏好的是各种不同的作用，比如，书目式的（bibliographical）：在这里，世俗的知识分子的角色是对立的，而且涉及获得承认的来源和文献。世俗的知识分子的角色就是提供另类：另类的来源、另类的阅读、另类的证据呈现。还有就是我所谓的知识论的作用（an epistemological function）：譬如说，重新思考有关“我们”相对于伊斯兰世界或“我们”相对于日本这整个对立的情况。在这个脉络中，“我们”意味着什么？“伊斯兰”意味着什么？我认为只有知识

223

① 译注：克罗齐（1866—1952）是20世纪前半叶意大利杰出的哲学家、历史学家、人文主义者。

分子能以对立的方式——也就是说，以反对当时公认的观念的方式，不管这些公认的观念到底是什么——来实现这些作用。还有就是道德的作用、戏剧性的作用：在特定的一些地方表演一种知识的作用，能促使对立的情况更为戏剧化，呈现出另类的声音等等。因此，那绝不是开放的类别，而是涵盖了许多特殊的事物和活动。

【访】因此，世俗的知识分子在内涵上就是批判的、对立的？你的立场更多的是一种萨特式的立场……

【萨】是的，正是。

【访】……而不那么接近葛兰西，因为在葛兰西的著作中，“传统的”和“有机的”知识分子之间的分野是很核心的？

【萨】不，我认为我的立场接近葛兰西。部分的问题在于葛兰西有关有机的和传统的知识分子这两个类别很不清楚，而且很难弄清楚。那些类别根本不是稳定的类别。有时你可以说阿诺德（Matthew Arnold）是有机的知识分子。1869年他写《文化与无政府状态》（Culture and Anarchy）时，附属于一个特定的阶级。但到了19世纪末，他变成了传统的知识分子，人们把他的书读成是为文化辩护，除了教会之外，与其他任何事情毫不相干。

【访】但就葛兰西来说，人们觉得有特定的群众；他是针对一个特定的群众，甚至是一个理想的群众发言。

【萨】是的，当我谈论戏剧性的作用时，这一切都和群众有关。差别在于，我觉得我们在不同的诉求对象之中都有不同的群众。只是表演那些例行的团结行为或有口无心地说示忠诚，在我看来是无趣的、无关紧要的——虽然有时可能是需要的。在一个基本上是被管理

的社会和西方的民主政治中，一个大问题正是要淹没批判意识。因此，世俗的知识分子必须反对，而且要针对不同的群众、不同的诉求对象来修订批判意识。

【访】有关知识分子和他们的诉求对象这个问题，近年来在美国学院里被很尖锐地提出来，其方式直接涉及我们刚刚讨论的、有关《东方学》的被接受的议题，也就是有关政治正确和经典的各种辩论。这些辩论涉及排除、界线，涉及什么要被排除、什么要被纳入。在其中，你采取的像是相当传统的自由人文主义者的立场，主张打开空间，纳入更多的文本，却也捍卫经典。这里有两个问题。第一，如果国家在文化上的运作是通过排除（就像你所主张的），你真能期盼现状能自动敞开心胸，来接受所有这一切？全然自由的国家是政治理论虚构出来的。第二个问题来自你在《泰晤士报文学副刊》(TLS)上所写的一篇文章，你在文章中问到：“在批评经典时，谁得到好处？”而且回答：“当然不是那些处于不利情况的人或阶级、他们的历史——如果你愿意费神去读的话——充满了各式各样的证据，表明对非正义的普遍反抗总是从一般的文学和文化中得到很大的好处，而不是来自恶意地区分统治阶级和臣属文化。”这是对“伟大的文本”那种对立的政治可能性的强烈辩护。但那种分野总是邪恶的吗？

224

【萨】我从不觉得经典把一套限制强加在我身上。我从没想过在阅读或教授经典时，自己像个受雇的仆人，在某个伟大的领导阶级的田园里做那种事。我把它当成需要某种的专注、某种的纪律。因为我没感受到那种限制，因此我觉得有关经典的整个问题——不管是捍卫它或反对它的人所提出的——都是很有限的问题。其次，我在那篇

文章及以后所发表的一切看法，所关切的不是经典在国家、在国家的脉络中所扮演的角色，而是在大学里。在我看来，大学是现代社会中最后一块准乌托邦的空间之一。如果它变成了以一套类别来取代另一套类别的地方，如果我们要热切地阅读以往被禁而现今开禁的一套文本，而且要禁止我们过去所读的文本以便能阅读这些文本——那么我就反对这种做法。那并不是解决之方。在美国，流行的风潮可能是以非洲中心主义来取代欧洲中心主义。在伊斯兰世界，那就是不读西方的文本，以便来阅读伊斯兰的文本。我不必做那样的选择，如果一切就像那样的话，我就退出。这两种做法我都反对。我反对班奈特 (William Bennett)^①、路易斯 (Bernard Lewis)，以及一直告诉我们说我们应该只读荷马 (Homer) 或索福克勒斯 (Sophocles) 的那些人，我也反对主张你只该读黑人或女人所写的文本的那些人。

问题是，是不是有开放的类别？那其实就是你的问题。我认为存在的。但它们并不是存在于外在，而是跟你的所作所为有关。那才是真实的情况，而不是某人说：“好的，萨义德，你要怎么做就怎么做。”那太无趣了。真正的情况是，身为老师、作家、知识分子的你，在个人的实践上做了些什么。你做了些什么选择？嗯，如果你抱着崇敬的态度，那就是愚蠢。我反对那种观点。我花了很多时间试图让人看出那种观点的限制。另一方面，如果你的态度是批判的，我认为教育就应该是这样——逐渐灌输一种批判意识，以一种严酷、

① 译注：班奈特是美国传统基金会 (The Heritage Foundation) 研究员，曾担任里根政府的教育部长，主张恢复传统价值。编著的作品中包括《美德书》(The Book of Virtues)。

苛求、质疑的态度来面对眼前的每一件事。但那绝不意味着要你到头来不做任何判断，不决定哪个是好的、哪个是更好的，哪个是杰出的、哪个是差劲的。品味的问题是很重要的。我读伟大的小说家所写的小说和读一本政论小册子时得到的乐趣是不同的。那是不同类型的事。因此，到头来问题不是开放的类别，而是有关相对开放的政治工作和知识工作的可能性——如果人们知道如何去利用这些话。

【访】我们能不能回到你自己身为在美国工作和生活的巴勒斯坦人的这个立场？你在和拉什迪讨论自己的书《最后的天空之后》(After the Last Sky)的引言中，谈到身为“文化的局外人”(a “cultural outsider”)的种种危险。你是这么看待自己的吗？把自己当成文化的局外人？

【萨】是的，我是这么看待自己的，但未必觉得被疏离，如果你懂得我的意思的话。你可以是个局外人，或者变得更像个局外人，只顾自己瓦上霜，感觉像个偏执狂等等。我从来不觉得自己是那样。我感觉受到歧视，但从不得觉得我的处境是没有希望的，或者我无法做某些事来减轻自己的边缘感。我从来不乏发言和写作的机会。有时情况并不是很好。几年前，我接到死亡恐吓，有某个团体想要杀害我。我不得不改变我的生活作息。在公共场合、媒体甚至社交场合，在像纽约这个地方，人们指着我说：“哦，是巴解恐怖分子”，要我在这些地方一直维持某种戒备状态是很难的。

226

【访】自从海湾战争以来，那种情况有没有恶化？

【萨】没有，大致都一样。就在海湾战争之前，有一篇很可怕的攻击文章刊登在《评论》(Commentary)上，名为《恐怖教授》(“The Professor of Terror”)——那完全是毁谤之词——试图证明我

阴谋杀害犹太小孩这类的事。那完全是无稽之谈，设计来激怒我进行诉讼，借由官司把我缠上十年，让我没办法做任何其他事。因此，我连回应都没有。那些事情一直在发生。但你要继续坚持下去，这很重要。在阿拉伯世界中，我因为政治的理由而觉得被疏离。我有超过十年没去约旦或黎巴嫩了，完全是为了政治的原因。那些地方大都变得认不得了。因此，我的过去无法恢复，而且是以一种很好笑的方式。我其实不属于任何地方，但我已决定事实就是如此。那是可以接受的，我不太在意。你没有太多的选择。

【访】是不是这种与阿拉伯世界的疏离感，使你辞去民族议会的职位？

【萨】我在几年前开始倾向于不满巴勒斯坦运动，特别是巴解组织，而我过去一向将巴解组织视为整体的政治权威，对之忠心耿耿。1991年夏天，我深深介入马德里和会的筹备工作。我认识许多来自约旦河西岸的人，而且由于美国具有中心的重要性，所以大家认为我加入是会有用的。我认为阿拉伯世界，特别是在巴勒斯坦运动中，对美国这个最后的超强的重视，是极其令人反感的，就像奴隶般奉承他们，几乎完全是俯首听令。“帮助我们，我们依赖你”，就像这样。西那时美国还是我们民族的敌人呢！我觉得那很可耻。在海湾战争之后突然倒向美国，这让人民很困惑。因为巴解组织在海湾战争期间所做的一些蠢事，^①现在突然间又奉承起美国，接受了他们所要的一切，公开地说：“只有美国能解救我们！”这把人民弄糊涂了。他们突然间

① 译注：指阿拉法特在海湾战争时昧于情势，支持伊拉克。

想到：“我们是为了什么而奋斗？”马德里和会之后西岸和加沙地带的情势每况愈下。我对巴解组织那种黑手党似的特质也不以为然，而且我认为长期以来我一直效忠的阿拉法特——他是个朋友——我认为他在位的时间太久了，那对我们并不好。我大约在三年前，从1989年起，开始用阿拉伯文写文章来批判 [参阅原书页 343]。他们不知道自己何去何从。他们太闭门造车了。

【访】也许这是无可避免的？

【萨】也许，但对像我这样的独立人士来说，公开地说出问题症结所在也是很重要的。我想说的最后一点就是，谈论有关西岸和加沙地带的协商其实并不会影响到我，因为我不是来自西岸或加沙地带。我来自以往被称作西耶路撒冷的地方。对我们这些流亡在外的人士来说，没有什么预定的角色。四百万巴勒斯坦人（其中许多是无国籍的）无处可去。成千上万的人待在黎巴嫩和叙利亚等等。他们没被纳入这些协商之中。那只是有关西岸和加沙地带的居民。因此这是他们的问题。那很好，他们的表现很好——让他们继续下去。而我之所以终止的第三个原因，对我来说是很重要的，也就是自从我发觉自己染上与血液有关的恶疾之后，就决定去访问巴勒斯坦。我在1988年一度想要前往，但“当时的以色列总理”沙米尔（Yitzhak Shamir）拒绝让我入境，因为我是巴勒斯坦民族议会的一员。因此，辞掉民族议会的议员职位让我有可能入境。其实，我后天就要去。我正整装待发，这几乎是四十五年来的第一次。

【访】当你去阿拉伯世界时，会不会把这看成是某种回家，或者说美国现在就是你的家？

【萨】不，我在两个地方都像在家里一样，但就某种方式来说，我的情况与众不同。在美国的脉络中，我像美国人一样说话，但也可以像巴勒斯坦人那样说话。但在这两个情况中，我都不觉得自己就权力上的意义，或者这么说，就执行上的意义而言，属于中央权力机构。在这两个地方我都是反对人士。当然，那意义相当不同。如果你在巴勒斯坦属于反对人士的话，在巴勒斯坦的脉络中，那意味着你支持并且协助形塑一种逐渐出现的民族共识。我认为，在1988年于阿尔及利亚召开的民族议会中，我扮演了相当重要的角色，协助起草一些宣言，介入许多的讨论，推动以两国制的方式来承认以色列人（联合国第二四二号决议），等等——我之所以支持那个，是因为那在我看来是合理的，因为我们没有战略上的盟邦，因为我认为那是对的。而苏联的代表什么都没说。其实，他是很不鼓励我们这么做的。他不要我们那么做，他要我们保持“低姿态”等等。但我认为那么做是很重要的，因此我做了这一切。而且就像我所说的，我支持民族共识。另一方面，我当然并不觉得那是我能拒绝自己去做的事。如果我觉得某件事错了，我就应该说，而且我也确实说了出来。

比方说，大约十五六七年来，我一直觉得巴勒斯坦对美国的政策很没有组织。美国不像阿拉伯国家，甚至也不像欧洲国家。而他们没有采取步骤处理那种情况。因此重要的事情就变成了：你如何继续自己的批评。地点就变得很重要。我绝不会去对西方媒体说，因为在那个脉络下，会被诠释为攻击民族运动，而那是我不愿意做的。但在阿拉伯媒体，在以阿拉伯文写出的文章中，我会那么做，但很少不先向阿拉法特说。在美国我是完全的反对人士。的确，对许多新闻

评论人员来说，我有点像是“巴勒斯坦先生”（Mister Palestine）。但我在美国的电视、媒体或任何论坛出现时，总是处于守势或弱势这一方。

有一次我参加了一个星期天早晨的很受欢迎的节目——我想是布林克利秀（Brinkley show）——当时正是“因地发打”的关键时刻之一，有些人被杀、被打等等，而且他们还真的播了一段录音。播完录音之后，他们问我的第一个问题就是：“巴勒斯坦人什么时候才会停止恐怖主义？”自从海湾战争之后，甚至在海湾战争期间，我发表政治演讲时，很少遇到敌意的问题。那是很特别的。舆论已经大幅转变了。标准的以色列官方立场根本没什么好推荐的了。我们一路退让，我们承认他们。我们说了我们要共存，我们愿意和谈。为什么还继续占领呢？为什么还继续有系统地迫害和压迫巴勒斯坦人呢？情势已经有了很大的转变。

【访】你认为海湾战争是转折点吗？

【萨】不，在海湾战争期间，我采取的是很反对萨达姆·侯赛因（Saddam Hussein）的立场，但我也反对美国部队。我一向反对萨达姆·侯赛因。我惟一一次去科威特是在1985年，而且和当地一位知名人士几乎半公开地争吵，那个人一直吹嘘萨达姆·侯赛因是多么伟大的人。那是在伊朗和伊拉克战争期间。我说，“萨达姆·侯赛因是凶手，是猪，是暴君，是法西斯分子，而你们都是罪犯和笨蛋”等等。而他们说：“我们给了萨达姆·侯赛因多少亿”——他们的确如此，给了他一百五十亿美元。我告诉他们，萨达姆·侯赛因会终结他们。在海湾危机之后的头几个星期，这位知名人士给我打电话，在电

229

话里侮辱我，因为他说有人告诉他我出现在英国电视上，却没有为科威特强力辩护。我说：“我当然为科威特辩护了。我一向就反对占领，我一向就反对萨达姆·侯赛因，但我也不会采取像沙特阿拉伯、你们那个在道德上和政治上破产的政府以及美国人的立场，派军队进去，发动战争。在那之前，还是可以有許多作为的。”两个星期之后，他在伦敦出版的一份重要的阿拉伯报纸、沙特报纸的专栏中以阿拉伯文写道：“为什么我邀请杰出的阿拉伯知识分子自杀。”而他提到了我。他说：“萨义德应该自杀，因为他是阿拉伯人和科威特的叛徒。”

在海湾战争期间，我的立场和所谓的巴勒斯坦官方立场很不一样。基本上我反对伊拉克，反对科威特政权的腐败堕落，反对沙特阿拉伯的政策，反对美国的立场。我反对战争。但我拒绝落人像哈利岱 (Fred Halliday) 和恩岑斯贝格尔 (Hans-Magnus Enzensberger) ^① 者流所采取的立场——在帝国主义和法西斯主义的战争中，你支持帝国主义。这两个我都反对。我认为那是正直的、而且是惟一严肃的立场。西方其实是有更多的知识分子可以采取这个立场的，但可耻的是，他们并没有采取这个立场——部分是因为反阿拉伯主义和反伊斯兰，以及我在《东方学》中所讨论的那类事情。那真是一大丑闻，一大障碍。那场战争到底成就了什么？萨达姆依然在那里，依然

① 译注：哈利岱 (1946—) 是英国的国际政治及中东研究学者，曾出版《伊朗：独裁与发展》(Iran: Dictatorship and Development) 和《伊斯兰与对立的神话》(Islam and the Myth of Confrontation)，恩岑斯贝格尔 (1929—) 是前德意志联邦共和国诗人及散文家。

在残杀库尔德人、什叶派教徒，残杀所有的人。而且现在他甚至可能有沙特阿拉伯人的支持。他们在支持推翻他的同时，也尝试要收买他，就像他们在阿拉伯世界各地所做的一样。

【访】因此你的立场是要维持制裁？

【萨】是的，维持联合国的制裁，但同时要维持立场的统一和一贯，在各个方面，不只是对巴勒斯坦。塞浦路斯呢？在有关土耳其人侵和侵占那个国家这方面，联合国有不少决议案。在马德里阶段的所谓和平进程中，我对美国的立场很不以为然，原因之一就是它说巴勒斯坦人应该放弃代表自己的权利。在历史上，任何解放运动都没有这么做过。他们来提名，他们说：“由我们来挑人，不是由你们，不是由敌人。”其次，我认为那是个古典的错误，典型的帝国主义的错误，美国竟然和苏联把这个变成了它的和平进程。你注意到——马德里和会的邀请函特别提到把联合国排除在外。美国会反对任何来自联合国的提议。因此，在海湾战争中利用过联合国的美国，在和平进程中却突然禁止它参与！所有这些事情都必须要说出来。

230

【访】在那场战争中或刚结束时，有一场对你和乔姆斯基的电视访谈，其中你谈到了东方学者的态度持续不变。在当时，那种解释的框架似乎错失了西方经济和军事动机的精确性。在面对那种精确性时，有关东方学的论述似乎显得很浮面。

【萨】也许我对这件事过于敏感，但我认为如果没有东方学作祟，那样的一场战争是不可能开打的——由阿拉伯人对抗其他的阿拉伯人，却蔑视整个的协商过程。那并不是一场有关侵略或类似的战争。那是一场有关廉价石油的战争，而只有阿拉伯人有廉价石油：那

种组合具有特殊的种族色彩。没有人说——当然美国人不会这么说——这是为了阿拉伯人享有阿拉伯石油的战争，而不只是让科威特的皇家独享。这些国家——沙特阿拉伯和科威特——是由家族所拥有。世界上没有一个国家像沙特阿拉伯 (Saudi Arabia) 那样指明那是沙特 (Saud) 家族的——他们真的拥有整个国家。所有这些千奇百怪的现象之所以可能发生，而且产生有关公理正义和侵略等等这些矛盾和说谎的论述，在我看来只因为他们是阿拉伯。

231

美国在阿拉伯世界从来没有支持过人权。我研究过。美国在阿拉伯世界的每个重要立场，不管是政治的、经济的、军事的，总是反对人权。他们反对巴勒斯坦人的人权，他们反对海湾地区的人权，他们反对像埃及那些地方的人权。因此，我认为你不能不谈谈我们可以称作是文化态度的那些东西。存在着一种轻视。没有这个成分的话，其他的论述——你所说的经济的或军事的论述——就不够精确。美国媒体上存在着大量的宣传：一种反阿拉伯的、种族歧视的宣传，把萨达姆·侯赛因妖魔化。在许多方面，伊拉克是阿拉伯世界的文化中心。从电视荧屏上你无法知道那一点，因为荧屏上只显示那些剧烈的炸弹穿过巴格达上空。萨达姆·侯赛因不是巴格达。直到今天，没有一个词，甚至没有一个词提到被杀的人民。只有阿拉伯人受到这等对待。

【访】你认为美国的反战运动开展得充分吗？

【萨】什么反战运动？当然不充分。我认为要做的话并不难。我想对那场战争存在着普遍的矛盾态度。左派的立场暧昧不清，很少有人谈到伊拉克和广泛的海湾人民遭遇的惨况。人们对那边所知不多，你知道。在美国正要参战时，《外交事务》(Foreign Affairs) 领衔刊

出的文章是这么起头的：“萨达姆·侯赛因来自一个贫瘠的国家，那个国家与理念、书籍或文化毫不相干。”这是他们对于要兴兵征讨的国家的描述：“骑骆驼的人”和“包头巾的人”，他们支持或反对我们。同样的轻蔑之词也被堆在沙特人头上，而他们是这场战争中的“好阿拉伯人”。这场战争被认为对以色列人有利，因为伊拉克被说成是对以色列最具威胁的国家。因此，抗议其实非常之少。把它称为运动是错误的，虽然原本可能会有运动的。

【访】原先如果要有运动的话，需要什么呢？

【萨】需要组织。别忘了，那是在社会主义、左派垮台之后。美国没有左派，没有像欧洲左派或英国左派那样的左派。

【访】英国左派本身都很混乱。

【萨】这个嘛，如果你们〔英国左派〕混乱的话，那么根本就没有真正左派的美国呢？有些人多少是模模糊糊的左派，他们是因为感情和远见而成为左派的——比方说，像豪（Irving Howe）或瓦尔泽（Michael Walzer）^①者流——他们是左派的伟大导师。瓦尔泽是支持那场战争的。他认为那是一场正义的战争。媒体完全和政府同一个鼻孔出气。那是媒体和政府之间最大的撒旦式的合作。你就是没办法介入。然而，在战争期间广播是很重要的。美国国家公共电台（National Public Radio）和一些全国性的电台报道了许多事情，但它们没有电视的力量。那是一场电视战。

232

① 译注：豪（1920—1993）是美国文学与社会批评家，以文学批评中的社会与政治观点著称；瓦尔泽（1936— ）是美国著名的政治哲学家，著有《论容忍》（On Toleration）等。

权力、政治与文化

【访】是以鲍德里亚 (Jean Baudrillard) ^① 的说法?

【萨】他说了些什么? 很可能不是。

【访】鲍德里亚说, 那是一个超现实的非事件 (a hyper-real nonevent)。

【萨】那个老家伙! 冲着这一点, 我就认为该把他送到那里, 给他一把牙刷和一瓶爱维养 (Evian) 矿泉水或他喝的任何东西。

访问者: 碧泽 (Anne Beezer)、欧思朋 (Peter Osborne)

1993 年刊登于伦敦《激进哲学》(Radical Philosophy)

① 译注: 鲍德里亚 (1929—) 是法国当代著名社会哲学家及文化理论家, 著述主要有关后现代文化、传播系统与媒体批判。

第十篇 萨义德：在两个文化之间

【访】你曾经说过，自己的背景是一连串无法恢复的错置和流离失所，而且处于两个文化之间的这种感受是穿透你人生最重要的一条线。我想要追溯一些相关的错置，也许最合理的方式就是从你的出生地耶路撒冷开始——也就是当时的巴勒斯坦。你甚至还是小孩子的时候就感觉到是处于不同文化之间吗？ 233

【萨】是的，我是这么觉得。我的父亲来自耶路撒冷，但他这个人很奇怪、很混杂。他结婚前曾经在美国住过——1911 或 1912 年，他为了逃避鄂图曼的征兵来到美国。我想，他们是要把他送到保加利亚去打仗。那时他十六七岁，因此他就逃跑，来到这里，来到美国。然后，由于莽撞或资讯错误，他进了美国陆军，相信美国要派部队去攻打鄂图曼人。其实，他原先加入的是加拿大陆军，但并没有留下来，因为他知道他们不会派他到中东去打鄂图曼人；他加入了美国陆

军，最后却出现在法国，在那边打仗，而且受伤。然后他变成了美国公民，那大约是1919年，战后一年左右，他回到巴勒斯坦，之后不久就跟堂兄弟一块做生意。1920年代末期，他成立了一家分公司，在埃及销售图书和办公设备。因此，我1935年在耶路撒冷出生时，父母其实是往返于巴勒斯坦和埃及之间。我并没在巴勒斯坦待很久，或者说因为如此，在任何地方都没真正待很久；我们总是在移动。我们一年中有一部分时间在埃及度过，一部分时间在巴勒斯坦度过，夏天则在黎巴嫩度过。除了我父亲有美国公民身份这个事实之外，我因为继承的缘故既是美国人，同时也是巴勒斯坦人，我生活在埃及，却不是埃及人。因此，我也是这种奇怪的综合，而那是我最早的记忆。

【访】你也谈论过身为少数中的少数。

【萨】我父母都是在巴勒斯坦的新教徒，那其实意味着他们和绝大多数的基督徒有所区隔，而基督徒在主要是穆斯林的社会中当然已经是少数了。大部分中东的基督徒——至少在地中海东岸地带——信奉的是希腊正教，但我父母亲的长辈是由希腊正教改信其他的宗教。我的父亲因为我祖父的缘故成为英国国教信徒（Episcopalian），而我的母亲因为我外祖父的缘故成为浸信会教徒。这是有关传教士的怪事之一。当传教士于1850年代来到巴勒斯坦、黎巴嫩、约旦和叙利亚时，目的是要使穆斯林或犹太人改信基督教，但很不成功，结果他们最后只是使其他的基督徒由主流改信这些新的教派。

【访】当你还是小孩子的时候，觉察到自己处于不同文化之间对你意味着什么？

【萨】坦白跟你说，那很糟糕。我最强烈的、持续不断的记忆就

是小时候适应不良。我出奇地害羞。对于我和别人的关系，感觉非常地焦虑和紧张，因为我有些羡慕他们是穆斯林/埃及人，或穆斯林/巴勒斯坦人，而且我总是觉得不太对劲。其实，我下本书会是一本回忆录，书名是《不太对劲》[后来改名为《格格不入》(Out of Place)]。我总觉得自己以某种方式为它付出代价。

我忘了为这一切加上一个重要的因素，也就是我总是就读英国或法国学校，因此除了我这个问题重重的阿拉伯身份之外，我的教育中还有另外这一个事实，所以到了我十三岁左右，英国历史或法国历史我该知道的全都知道了，但是对自己生活的地方却几乎一无所知。那是当时的教育方式。因此，那是一种长久存在的不舒服的感觉。我家庭的补救方式就是在我们周围做了一个茧。我们和别人出奇地不同，而且我们当中的每个人——我和四个妹妹——都有不同的天分。因此，结果就是我们生活在一个与世隔绝的虚假世界，既与现实世界毫不相干，也与我们生活其中的历史和实际状况毫不相干。

235

【访】我能明白为什么你可能会因为你的一些友伴而觉得有些不自在。就我的了解，当你的家庭在1947年逃到开罗时，你在有“中东的伊顿”(“the Eton of the Middle East”)之称的一流男校待过几个月，而其他的学生则是像约旦国王侯赛因和演员奥玛·沙里夫(Omar Sharif)这样的人。

【萨】那时我当然不知道他会成为演员。他是学校里的孩子头，约略比我大四五岁，而且很耀眼、很杰出，经常会和像我这样较小的孩子过不去。在那些学校里的级长其实获准有像老师那样的特权。学校里经常有鞭打、杖责，我上学第一天就被关了禁闭，因为我在祈

祷的时候讲话或做其他同样可怕的事。因此那是一种很诡异的气氛，里面各式各样的人都有，而这些人我们大都只知道他们的姓氏。奥玛·沙里夫那是他在舞台上的名字，他的原名是米歇·沙候 (Michel Shalhoub)，因此我们称他沙候，而别人所知道的我就是萨义德。所有的老师都是英国人，而且他们对我们轻蔑以待。在我们和他们之间进行着持续不停的战争。面此整个说来，那并不是很快乐，我在那里待了几年之后被踢了出来。

【访】为什么？

【萨】比较好听的说法就是“行为不当”，面那真正的意思就是在教室里捣乱，面且不停地烦扰老师。现在回过头来看，我的印象是那些老师是第二次世界大战时在战场上受到惊吓的退伍军人。他们背对学生的时候，我们是让人难以置信的虐待狂，他们最后总是气得浑身发抖。他们是英国人，不晓得我们用阿拉伯文说些什么。一个重要的事实就是，你上学时就接到一本所谓的手册，里面列出各种校规，第一条规定就是英文是在校使用的语言，如果你被逮到说阿拉伯语或其他语言，不是接受杖责，就是要处罚或留校。因此，我们用语言——阿拉伯语，作为对老师的一种攻击，而他们当然不懂这一点。在我被踢出学校之后，我父亲断定虽然他们会再接受我，但是我在英国系统里的前途并不光明，因此就用船把我送到美国，到了新英格兰一所非常糟糕的清教徒式寄宿学校，我在那里第一次体验到雪的美，我以前从来没有见过雪。

【访】但学校很糟糕？

【萨】糟透了。顺带一提的是，我在学校一向都很聪明，成绩很

好，所以他们没有办法完全排挤掉我。我在新英格兰上的学校——我最好还是不要提它的名字，因为那是一所很有名的学校——学生必须一大早就爬起来，做些如挤牛奶之类的事，还有很多像传播福音的事。我到美国的时候，已经在英国系统里被训练得棒极了，因此在学业上简直就跟玩儿似的，但其他方面则很糟。因此，我在那个系统里也适应不良。我对它的印象是，我因为自己的个性或者因为缺乏个性诸如此类的事而令人不悦。因此，虽然两年后我以最高的平均成绩毕业，却依然没被提名为毕业生致词代表。当我试着去问原因时，我被告知我没有达到道德品质上的要求。我从没有原谅他们对我成就的那种特殊歧视。

【访】你把你的《文化与帝国主义》这本书描述成是一本流亡者的书 (an exile's book)。因此你这个人现在的兴趣真的是很受制于你出生的那个文化和你现在生活其中的文化之间的冲突。你是否认为，就某个意义来说，我们都应该是知识上的流亡者？你似乎把流亡看作是很值得赞叹的事。

【萨】坦白说，我并不了解任何其他的状况。我今年五十七岁。去年我回巴勒斯坦，那是相隔四十五年之后。我带着两个小孩，太太也一块来，我们四个人很勇敢地到处闲晃，走访两岸、加沙和其他一些地方，然后我们去看我出生的房子。你知道吗，我非常清楚地感受到我没有办法再回去了。在经过这些年之后，能回去走访当然是件好事，但看到它现在的情况就不是那么好了——从我的观点来看——因为在某些方面是没有办法恢复的。如何才能像是完全在家里一样呢？我真的不知道。我现在认为可能并不值得花那么多工夫去找出来，我想

这是一种酸葡萄心理。

【访】我认为你起初试着使文化和政治保持相当的距离。一边是英国文学的学术研究，另一边则是你的政治关怀。我认为你过的是你所谓的“很精神分裂式的生活”。你是如何找到一种方式来连接这两种兴趣的？

237

【萨】其实，我们全都生活在这个世界上。我认为那只是适时与合宜的事件。以我的情况来说，那是在1967年战争的时候。在那之前我是循规蹈矩的学院人士，做的都是些规规矩矩的事——上大学，念研究生，获得博士学位，找到一份工作，获得奖助金，写书——然后在1967年，我所知道的那个世界完全分崩离析。以色列人占领了更多的巴勒斯坦，也就是巴勒斯坦的其他部分——西岸和加沙地带——而我突然发觉自己被扯回到那个地区。我从来没有教过中东文学——我教过一些英文翻译的阿拉伯著作，但基本上我的全部工作就是西方文学。因此，我开始要自己适应我的历史中那些多少被压抑或排斥的部分，也就是有关阿拉伯的部分。我做了几件事：我开始更常回中东，我在中东和一位中东女子结婚；然后在1972至1973年休假的那一年，我待在贝鲁特，而且这辈子头一次有系统地研习阿拉伯历史语言学和阿拉伯传统的经典。那时巴勒斯坦运动和约旦人之间发生了悲惨的冲突。因为我的家族许多住在约旦，所以1970年我到安曼探访亲戚。我在那里的时候，看到一些我的大学朋友，他们是巴勒斯坦人，回去加入那个运动。在那里看到他们，而且知道他们也介入其中，给了我很大的震撼。渐渐地，在那个运动移到贝鲁特之后——1970年代，我的家人住在贝鲁特——我就愈来愈介入了巴勒斯坦斗争

的政治。那自然激发了我对一些议题的兴趣，如：流离失所，流亡，争取人权的政治斗争，努力去表达无法表达的事物，以及从那时起就一直塑造我的作品的一整套事情。我的《东方学》那本书其实来自那个经验。

【访】《东方学》是你最具影响力的书之一，而你在书中所做的就是看西方世界如何再现阿拉伯或东方世界。基本上那是种错误再现。

【萨】所有的再现都是某种错误再现，但我在《东方学》中主张，西方对于再现东方的兴趣涉及帝国的控制，而且涉及特权，我试着显示西方对于东方的人侵——开始于18世纪末的拿破仑，但随着英国和法国的势力扩展到东方而继续——赋予那些再现以色彩，并且确实形成了那种再现。19世纪时，许多搞东方研究的教授，尤其是德国人，但也包括了英国人和法国人，都说这种研究是客观或科学的，其实绝非如此，那是权力的运作，而且继续控制他们尝试统治的那些人口。

238

【访】结果所产生的意象是——漫画式的、高深莫测的东方，神秘的东方，阿拉伯世界的罪恶和恐怖——为什么必须创造出这些？

【萨】我认为无知扮演了很重大的角色。其中存在着一种敌意，阻止了我所谓的文化之间的正常交流。很惊人的一件事就是：12世纪欧洲对伊斯兰的看法和18、19、20世纪欧洲对伊斯兰的看法，有一种很顽强的延续性——它们就是不改变。首先，我主张没有纯粹单一的伊斯兰这回事，穆斯林形形色色，对于伊斯兰的诠释林林总总——那是我另一本书的主题，书名叫做《报道伊斯兰》。有一种倾向总是

要去同质化，要把他者变成某种单一的事物，这种情形部分不只是出于无知，也是出于恐惧，因为阿拉伯军队于14、15世纪来到欧洲，而且被打败。因此，那样的感受长期存在。还有，当然，他们是三种一神教之一。伊斯兰和另外两大一神教——犹太教和基督教——相比，是最晚出现的，也因为阿拉伯和伊斯兰世界靠近欧洲，这种感受是强烈不安的源头。对人们来说，处理某个不同的事物，最简单的方式就是把它描绘成危险的、有威胁的，而且最终把它化约成一些陈腔滥调。

那真是令人吃惊，有关创造东方的这整个历史包括了连续不断的贬抑，以至到现在，比方说在西方的媒体上，你所读到有关伊斯兰和阿拉伯世界的东西，真的是出奇的简化，而且完全透露出两三百年来，一边是欧洲人以及就某个程度来说美国人，另一边则是阿拉伯人和穆斯林之间的密切接触。仿佛双方总是站在一道鸿沟的对面，只是用腐烂的食物丢来丢去。

【访】那种现象没有在改变吗？

239 【萨】没有，我认为其实是每况愈下。在危机的时候，例如海湾战争期间，还有每天在美国媒体上持续出现的情况，那些陈腔滥调愈来愈无聊、不宽容，也不“真实”。它们愈来愈不符合任何令人信服的人类现实。在而方，伊斯兰是最后一个可以被接受的种族和文化的刻板印象，你可以肆无忌惮地四处乱掷这种刻板印象。

【访】你认为为什么会那样呢？

【萨】原因很多，但我认为主要的原因就是没有人遏止。没有西方人，让我们这么说吧，没有北美人很懂得伊斯兰世界。它是在那外

边，主要是沙漠，许许多多的羊、骆驼，人们嘴里叼着刀子，都是恐怖分子，诸如此类的事。它们的文化遗产，以英文出版的那些长篇小说或其他书籍，从来就没有人会去注意。这里没有任何东西能阻止人们畅所欲言。另一方面，阿拉伯人和穆斯林并不真正了解西方文化再现的政治 (politics of cultural representation)。阿拉伯世界的大部分政权基本上是独裁的，很不受欢迎，是某种的少数政权；别人怎么说他们，他们并不感兴趣，因为那会使他们暴露于名正言顺的批评之下。阿拉伯世界中有关美国和西方的那些神话同样都是一些陈腔滥调：所有的美国人都沉溺于性，他们的脚很大，他们吃得很多。结果就是在应该有人存在的地方，却成了真空，在应该有交流、对话、沟通的地方，却是这种低劣的不相往来。

【访】在你自己的生活中，一个很明显的矛盾或复杂的状况是，虽然你是巴勒斯坦流亡政府的一员，而且你是力主巴勒斯坦解放的人士，但你却对民族主义感到不安。

【萨】民族主义很容易堕落成沙文主义。有一种倾向就是：当你被各方攻击时——特别是在像巴勒斯坦人的运动中，我们真的没有太多朋友——很可能缩回到自己的范畴内，结果是跟自己同样的人相濡以沫，而所有那些非我族类的人，思想不跟你一样的人，就是敌人。对于生活在阿拉伯世界里的巴勒斯坦人更是如此。那是完全可以理解的。成为巴勒斯坦人曾经是一件伟大高贵的事。但是，阿拉伯世界现在是一个处境相当艰难的地方，存在着贫穷以及经济和社会的分裂，因此巴勒斯坦人现在至少是处在问题重重的状态。而人们对于已经进行了那么久的斗争感觉厌倦。当然，在西岸和加沙地带，有许多

针对奸细和密探的说法，以及以色列人秘密操控巴勒斯坦人的说法。人们那样怀疑是可以理解的，因为我们所谈论的攸关性命。但一般来说，民族主义的运动其实就是以那种模式在运作；它们会随着时间而变得愈来愈小、愈来愈特殊和同质化。你看现在南斯拉夫发生的情况，那里从前是个多文化、多语言的国家，现在已经沦落到了“种族清洗”（“ethnic cleansing”）的地步。同样的情况也发生在黎巴嫩，那里原先是一个多元的社会，有基督徒和穆斯林，后来却变成了每天不断地彼此屠杀，血流成河，根据的是“身份证”，就像他们在黎巴嫩所说的。如果有人要你出示身份证，一旦上面的名字或宗教不对，就会当场把你射杀或割喉。

我担心民族主义那些令人不快的方面也在一些像美国这样的社会出现，或许在加拿大也出现。眼前所有这些不同的族裔社群，他们现在开始觉得问题在于如何保有自己的认同，不受其他人的侵害。认同政治（identity politics）变成了分离主义的政治（separatist politics），然后人们就撤退到自己的小圈圈里。我有这种奇怪的、偏执的感觉，某人喜欢这个现象——通常是在上位的人，喜欢操控不同的社群来彼此对立。这是古典的帝国统治方式。比方说，在印度，你有锡克族、穆斯林和印度教徒倚赖你，而且怀疑他们的同胞。那都是民族主义过程的一部分。我觉得自己对此很不以为然。

【访】我看得出来，事情的复杂性把你放在一个很尴尬的、或需要高度平衡技巧的位置，因为不管是在政治上，或是在你所提出的有关多元文化和“文学经典”的议题上，你都得穿梭于两边。一方面，你提倡开放、兼容并蓄，同时你也是文学经典的捍卫者。

【萨】我捍卫的是我所说的优秀作品。我判断一部长篇小说、一首诗或一个剧本时，主要的标准不是作者的身份。身份是有趣的，但并不是主要的议题。如果那个人恰巧肤色、性别或国籍“正确”，并不必然意味着那就会是一部很好的作品。你很可能听说过阿什拉维（Hanan Ashrawi）这位巴勒斯坦女性，她是巴解代表团在马德里的发言人。她是我的学生，而且在我指导下写博士论文讨论占领下的西岸文学。她在写作过程中发现的事情之一就是，身为巴勒斯坦人，而且写作关于处在被占领下的艰辛，未必就能写出好诗或好的长篇小说。那就是重点所在，而且是很重要的论点。

241

我并不是说这不是主观的。决定什么构成优秀作品是一件很主观的事，比方说，那真的和类似愉悦这类事情有关。我和那些谈论客观性的人，尤其是在媒体上谈论客观性的人，有过很长的论战，因为显然每件事根据的都是相对主观的诠释。我们所谈的其实是你自己所做的区别。从某个意义来说，品质是很主观的——不能由上面来规定，不能是由某人告诉你说这是一本伟大的书，你最好相信它，或者说这是一本伟大的书，因为我说它伟大；而是必须通过一个探索和分析的过程才能达到。我认为有关伟大的作品和不那么伟大的作品，就美学上来说，我们所能得到的最近似的规则就是：伟大的作品值得一读再读，而且持续提供某种和悦或欢愉的感受——不管是通过扩大意识、提升品味和感性，或任何其他事情——但比较次级的作品则不会。我们都有那种经验。你读【美国通俗女小说家】斯蒂尔（Danielle Steel）的一部长篇小说——其实我并没读过——你不一定会再重读，但如果你读狄更斯的一部长篇小说，你会想要重读。

【访】你引用过本雅明 (Walter Benjamin) 的说法，他说每一个文明的文献也是野蛮的文献，就某个方式来说，你的《文化与帝国主义》这本书讨论的就是这个。

【萨】对的。伟大的作品并不必然就意味着是无辜的作品，或者完全不涉及我们所谓的卑劣的任何东西。《文化与帝国主义》在英格兰出版时，书评称得上是风起云涌，许多人因为书中提出像奥斯汀这样纯朴的人竟然和帝国及奴隶制度有关的这个观念，觉得受到侮辱，其实我在那本书中花了不少篇幅讨论奥斯汀，而且她和帝国及奴隶制度有关的证据不是我捏造的，是她自己说的。我并没有说，因为那样所以奥斯汀是一个比较差劲的作家。我只是说，几乎所有的艺术品，就像所有的人一样，在某些情况下，都会与一些不吸引人的、野蛮的事物相关。在 19 世纪欧洲的这些经典作品中，这是特别值得注意的。我们被连接上奴隶制度和帝国的实践，大都是通过他们对于奴隶制度和帝国的说法。因此，我认为发现那一点并不是问题。问题在于：一旦你发现了，该怎么办？你是要把它压下来，然后说那其实无关紧要，还是一——这也正是我所说的——你是否试着把它放在心上，然后说，这个嘛，也出观在那里。

【访】你说过你不希望被化约，但你如何避免把阅读文学经典当成殖民或帝国的宣传？

【萨】我根本就没有用那种方式来阅读它们。我在那本书中说，把这些经典作品化约成一长串有关帝国主义的例证，或者说它们全都是帝国的，这种方式是错误的。它们不是这样，它们是帝国文化的一部分，是那个过程的一部分，而就像研究帝国的理论家所说的，它们

包含的不只是最卑劣的实践，也包含了社会中某些最好的方面。有许多很聪明的人牵涉到帝国：像德拉克洛瓦（Eugène Delacroix）^①这样伟大的艺术家，像福楼拜这样伟大的作家。当然，牵涉的性质、牵涉的程度，在每个情况中都不同，而且他们的见解也很不同。他们并不都一样，那也就是为什么在我的书中有那么多的分析，不单单是这一本书，连《东方学》也一样。我所尝试表达的论点并不是说他们都是帝国的，而是说他们在作品中提供了有关帝国世界的不同看法。他们扩大它，他们精炼它，他们把某些感受和愉悦附加在它上面，比方说，就像吉卜林在《吉姆》这本书中所做的。

【访】但你做了一个很广泛的宣称，主张长篇小说和帝国建构（empire-building）密不可分，而且长篇小说不单单是反应进行中的事，帝国主义和长篇小说多少也彼此巩固。

【萨】那是个相当广泛的宣称，但我认为是成立的。

【访】如何论证？

【萨】这个嘛，是用以下的方式。第一部著名的英国长篇小说就是《鲁滨逊漂流记》（Robinson Crusoe），如果不了解当时帝国的探索就无法了解这部作品。鲁滨逊离开英格兰，遭遇海难，发现自己身陷荒岛，而在几天之内——在这部小说前一两百页——他就成了自己所探索的一切事物的主宰。然后你了解到，这座岛对他的作用就是允许他创造出自己的世界。换句话说，在那个层次的帝国主义与某种创

① 译注：德拉克洛瓦（1798—1863）是法国最伟大的浪漫派画家，对于印象派和后印象派的画家影响深远。

243 造性有关。后来，在19世纪末，西利（John Seeley）说，英格兰的核心事件，英国文化、英国认同的中心事实，就是扩张。这种说法并不是对每个社会都能成立的。我的论点是，在19和20世纪，英格兰完全自成一个阶级。这种想法很奇怪：你坐在伦敦——比方说，你在汉普斯特（Hampstead）有间小公寓——你早上起床时说，“我控制了一百个人的生活”，因为英国控制印度超过了三百年，如果你分析英国人口和印度人口之间的比例，那其实意味着每个英国人控制了一百或一百五十个印度人。那个事实必须列入考量。另外要列入考量的就是，西方没有任何社会有像英格兰那样连续不断的帝国传统，而且长篇小说的写作也连续不断。在1860或1870年之前，没有意大利长篇小说。1870年之后好久，德国才有长篇小说。在19世纪，除了少数例外，没有西班牙长篇小说。我说的是连续不断的传统。根据大多数文学史家的说法，英国长篇小说正式开始于18世纪早期像笛福（Daniel Defoe）这样的人，而且历经18、19、20世纪，连续不断。

【访】你是不是在只有同时性（synchronicity）的现象中看出了因果关系（causality）？

【萨】不，我不是在说因果关系，而是说其中存在着伴随和调适的情况。所有19世纪伟大的长篇小说家都引述殖民控制的事实，比方说，移民到澳洲、美洲或非洲等地。法国的情况也是一样，只是程度没那么大。我的论点是，帝国控制这些事实带有想像的一面，面那是认同结构（structure of identity）的一部分。大多数的小说其实是有关创造一个虚构的认同：我是谁？比方说，在《远大前程》（*Great Expectations*）中，我是匹普（Pip）或汤姆·琼斯（Tom Jones）那

个流浪汉。在小说开始时，他被发现在床上；在小说结束时，我们知道他是谁。小说其实是一种有关适应和调适的形式，使自我调适入社会。而这个过程的一部分，就是身份认同和帝国范围纠缠在一起。以奥斯汀的《曼斯菲尔德庄园》为例，托马斯·伯特莱姆爵士（Sir Thomas Bertram）在安提瓜拥有的那座奴隶种植园，是被用来资助英格兰的曼斯菲尔德庄园的家产。我所讨论的就是那种事，在小说中、在叙事中有一种想像的投射，暗示着英格兰和海外那些殖民地以不同的方式连接到一起。我们并不是把同样的事一谈再谈；每部长篇小说都稍有不同，都以不同的方式来展示。

244

【访】把它看成情节是不是太天真了？

【萨】那根本就不天真：它就是情节。但为什么是那个情节而不是其他的情节呢，你明白了吗？所有的长篇小说都涉及作者的选择，而事实上那就是当时手边现成的题材，是当时英国人知识的、想像的、感情的特性的一部分。如果你读一部德国长篇小说，那是完全不同的一回事。里面不会谈到我们的领域，我们不能去印度；它扮演着一个不同的功能：异国情调或诸如此类的事。在英格兰，那是你可以去的地方，因为我们在那里，就像《印度之旅》或《吉姆》，或康拉德的一些作品。那种东西简直无所不在。事实上，你稍微思考一下，英国人当时几乎无所不在。1918年，少数的欧洲强权控制了百分之八十五的世界。那是一种历史的经验，而且也变成想像的经验的一部分，有什么能比那种掌控更自然？我认为的确如此。我是在说：它就在那里，你要如何处理它？

【访】那么你是如何处理的呢？

【萨】我认为你得从更宽广的角度去看。我的论点就是，这个经验是阅读英国长篇小说的一部分。我并不是说这是最重要的部分，而是说它是重要的部分。人们也得记住——这是大多数人不知道的——奥斯汀或吉卜林所谈论的那些地方所蕴含的历史超过了小说中所呈现的。1814年《曼斯菲尔德庄园》出版时，安提瓜是英格兰的蔗糖种植园殖民地，但对大多数读那部长篇小说的人来说，哦，是的，这个嘛，它就在那里。事实却是，那个经验还在持续，而安提瓜已经解放了、独立了。

245 有一批来自加勒比海的文学，如由奈保尔（V.S.Naipaul）和兰明（George Lamming）这些人所写的，以及一系列的加勒比海作家，其实他们看待这个地方过去的帝国经验——作为奴隶的殖民地——观点迥异于奥斯汀。我所说的就是，要阅读像奥斯汀或后来写有关印度的吉卜林这些人，最完整、最有趣的方式就是不只从英国小说的角度来看，而且也从后来出版的这些其他小说的角度来看。你可以用对位的方式来阅读，如果我们用上音乐的暗喻的话。它们处理的是相同的历史，却是从不同的观点。当你用那种方式来阅读它们时，就能感受到这些在正常情况下彼此相隔的文学之间却存在着相辅相成（interdependence）之感。没有什么会比那更令人觉得兴奋、有趣的了，因为那让你接触到伟大的写作，也让你接触到竞争的观念：了解到文化中有许多涉及对土地的某种争斗，不管是比喻的或真实的。而且那让你接触到人类解放的观念：人们不会长久忍受殖民主义。我确定大多数读奥斯汀的人对托马斯·贝特伦爵士所去的地方到底发生了什么事知道得很少。奥斯汀对这部分着墨并不很多，因为她不知道那

里发生了什么事；那只是一个你去淘金的地方，然后再回到英格兰。你去那里；如果有奴隶叛变，就像小说里所描述的，你就处理它，然后再回来。只是停留在那里并不会很正确地感受到那边所发生的事。就某个意义来说，如果你只是停留在那里，就是重复了先前的长篇小说中的偏见。其他伟大的作品——比方说，像詹姆斯的《黑色雅各宾》(C.L.R. James, *The Black Jacobins*)——可以按照相同的方式阅读，也可以按照相反的方式阅读，只要你愿意。

【访】似乎一些维多利亚时代的长篇小说家只是在情节上对帝国采取功利的看法。

【萨】正是。但我在《文化与帝国主义》一开头就主张，世界已经改变了：现在不再是印度人待在印度，英国人待在英国，然后四处旅游。事实上，比方说，今天大多数的欧洲国家不是完全由白人组成的纯粹国家。在英国有很大的印度社群；在法国、德国、瑞典、意大利等国有很大的穆斯林和北非社群，而世界大都变得很混杂了。为什么法国有来自北非的这些人呢？主要因为法国是帝国的主人，当这些人要脱离苦难时，就来到法国——他们喜欢法国，他们说法文。这个世界是个混杂的世界。我对这种现象的感受就是，以往在19世纪时是功利的情况，现在则不同了，现在有些以英文写作的批评家并不是英国人。比方说，康拉德写《黑暗的心脏》的时候，他认定——这种认定显然是错误的，但那是当时的偏见，我不能怪他——没有一个非洲人能读他所写的书；他是为英国人而写。但事实上，现在有非洲人阅读《黑暗的心脏》，而且他们在《黑暗的心脏》里所看到的和1900年代康拉德同时代的白人看到的很不一样，而他们的阅读已经成为

246

那部长篇小说中的一个因素。因此，长篇小说以某种方式开启了康拉德、狄更斯、奥斯汀和其他人甚至连做梦都想不到的事。这应该受到欢迎，因为它显示给你作品新的一面，而且让你能看到以往看不到事。

【访】为什么康拉德是你最喜欢的作家之一？

【萨】我一直觉得跟他特别亲近，因为他是波兰人，大约十六岁时离开波兰，曾经在瑞士和法国住过一段时间，学法文，在二十岁左右开始学英文、写英文，而后住在英格兰，成为英国商船的一员，在船上工作了十五年左右，然后在英格兰定居。当他成为作家时，我想是在四十岁左右。他一直是个波兰人，虽然他写得一手上的英文，但就某个意义来说，他处于英国的中心之外。他有这种奇怪的流亡意识 (exilic consciousness)，他总是在自己所写的情境之外，因此我对他有那种亲近感。他看待事情的角度完全不像当时其他任何人。他和亨利·詹姆斯 (Henry James)、高尔斯华绥 (John Galsworthy) ① 这些人都是很友善，而且他们也是很棒的作家，但他们不会提供给你那种流离失所之中奇异而多彩的感受，特别是怀疑的感觉，尤其是有关认同和定居的那种怀疑的感觉，而康拉德则会。康拉德是少数英文长篇小说家以驾取自如的——虽然在某些情况下是被人反对的——方式来写像印尼、马来西亚、泰国、非洲和拉丁美洲这些地方。他的确是帝国时代的国际主义者 (an internationalist of the imperial period)。

① 译注：亨利·詹姆斯 (1843—1916) 出生于美国，后来归化为英国人，是英美近代最杰出、多产的作家，创作生涯超过半世纪，除了二十部长篇小说之外，还撰写剧本、游记和文学评论；高尔斯华绥 (1867—1933) 是英国小说家与剧作家，以描写维多利亚与爱德华时代的中上阶层生活著称，1932年诺贝尔文学奖得主。

他是个很复杂的人物，而且我也不假装暗示我对他的兴趣完全是因为我们两人背景大致相似。完全不是这样。他是个伟大的小说家，有些出奇复杂的、深思的、丰富的东西使我一直要回到他。从来没有人真正像他那样来看事情。我猜想另外一个觉得亲近的地方在于他写起英文来就像不是土生土长讲英文的人，而我觉得那种吸引力无穷无尽。康拉德的句法稍微脱轨，对于形容词的坚持显得很奇特。诸如此类的事情使我打心底觉得很感兴趣。

【访】你那个广泛的宣称的另一面就是说，与任何其他的人文理论、马克思主义、解构批评或新历史主义相比，帝国主义都是政治层面的主要决定因素。

247

【萨】文学中的全球背景，这个观念来自帝国的经验。人们有全球性的帝国——英国和法国当然曾经拥有——而现在 20 世纪，美国已经继承了英国和法国的霸权。因此，在研究文化的时候，如果不考虑这个更大的面向、这个框架，就会显得有欠严肃。我所做的就是说出这里有一种联系。我并不是说，那种联系是简单的、直接的或因果式的，我是说，在这两个范畴中存在着许多彼此联系、彼此交织的地方——我把那些称为相辅相成。因为帝国主义曾经、而且现在也涉及全球，因此它现在是呈现这些文学结构、文化结构和实践的背景或舞台。

访问者：瓦赫特尔 (Eleanor Wachtel)

收录于 1996 年加拿大多伦多《作者群》

(More Writers & Company)

第十一篇 人民的权利与文学

248 【访】你在某个地方曾经写过，巴勒斯坦的经验支离破碎，以致古典的观念无法适用。那么“权利”的观念呢？

【萨】这个嘛，我们处于一个独一无二的状况：我们是个民族，但我们的敌人说我们并不存在。因此，对我们来说，“权利”的观念意味着像一个民族那样、像一个集合的整体那样存在的权利，而不是像一群难民、无国籍的人或其他国家的公民。就某个层面来说，这对我们具有最迫切的意义，因为从我们和犹太复国主义运动的斗争开始，以及后来反抗以色列，我们主要的目标就是到达第一个阶段。我们距离“民族的权利”还有很长一段路。在当前和谈的气氛之下，在美国人所谓的和平进程之下，不管是美国人或以色列人没有提出只字片语来主张我们有“自决”或“民族的权利”。我们都还只是在起点。

【访】你谈到“民族的权利”和“自决”。但民族真的应该有权利去决定“自我”吗？

【萨】这是个诡异的问题，但我认为就巴勒斯坦人的情况来说，

的确如此。我们在巴勒斯坦这块土地上有漫长的居住历史。我们是个整合的社会，具有集体的记忆和语言——这个语言当然是阿拉伯文，就像其他阿拉伯国家的其他阿拉伯人民一样的语言——即使我们的语言是阿拉伯文中特殊的一支。在1870年代，我们派代表到土耳其国会，而自从20世纪初以来，我们不得不打的那场战役，那场知识和文化的战役，其中一部分就是要显示我们是一个“民族”。而作为一个“民族”，摆在我们眼前的有两个选择：一个就是臣服，最终被压迫和灭绝，另一个就是以国家的状态生存，而且具有当今世界上大多数民族都允许拥有的权利。我们努力寻求后者。

249

【访】“民族国家”（“national state”）、“国族”（“state-nation”）或“族国”（“nation-state”）的观念本身，不就包含了各式各样的陷阱吗？我的意思是，有一种看法会说，国家的观念是一种骗人的伎俩，不同辖区的统治阶级精英借此让人觉得对精英阶级的任何伤害其实就是对他们统治下的每个人的伤害，而“民族认同”的观念以及“民族认同”的权利就促成了那种幻觉，以致在国际法上一般人的观念就是：入侵一个族国就是侵犯了那个族国里的每一个个人。那不是一种幻觉吗？或者你认为那种观点太玩世不恭了？还是说，这究竟是怎么一回事？

【萨】这一部分是玩世不恭，另一部分是不完整。在我们的情况中，人们必须记住，巴勒斯坦的民族主义有两个层次。一方面，它对人民来说是急切需要的，而我得说：正是因为他们民族的根源，使得这些人民中大多数今天根本没享有任何权利。比方说，在黎巴嫩有四十多万的巴勒斯坦人，这些人全都以无国籍的方式存在，他们身上的

文件写着“没有国籍”。因此，就某个意义来说，这是一种有害的民族主义。另一方面，就像你所说的，我们可以借着建立一个民族认同、拥有一个国家（具有民族主义的所有传统特征），来处理那个层次；然而人们对这种民族主义感受复杂，因为它能导致各式各样的滥用。但对巴勒斯坦人来说，另一个层次，就我而言这是更重要的层次，就是巴勒斯坦人在中东的斗争——尤其是在阿拉伯世界的斗争以及面对以色列的斗争——是一种前卫的斗争，因为那是在宗教的民族主义非常、非常强有力的那个世界中所进行的世俗的斗争。我指的是在像伊朗、现在的阿尔及利亚、约旦这些地方伊斯兰的民族主义——这里也牵涉到犹太民族主义，因为过去二十年来主宰着以色列人生活的右翼团体也是一个例证，另一个例证就是在黎巴嫩的基督教基本教义派的民族主义。因此，我们是不同的。我们不是一个宗教运动，而是一个要争取民主权利的民族主义运动。第二个特征就是，巴勒斯坦的斗争之所以是一种前卫的斗争，是因为它在没有民主政治的那个世界争取民主政治。我们在1988年的民族独立宣言中很清楚地揭示，我们进行的是世俗的斗争，要把民主的权利赋予所有的人，男人和女人，不同的宗教、信仰和宗派。在那一方面，我们不只是渺小或卑微的民族主义；在那一方面，这是个耀眼的、重要的斗争。

【访】你所说的那种事，当然会使犹太人觉得受到威胁。你在某个地方曾经写到，犹太复国主义是我们这个时代政治判断的试金石。你能不能解释一下这句话？

【萨】好的。信奉犹太复国主义的那些犹太人，相信他们能回到巴勒斯坦，也就是说，回到犹太人古老的原乡。他们相信自己大都有

权独享在巴勒斯坦的权利。当然，这个看法所忽略的就是，那里当时存在着另一个民族，而且现在也存在着另一个民族，这个民族中大多数人自从1967年以来就在西岸和加沙地带被占领，而且大约有八十万人是自从1948年被驱赶之后留在那里的巴勒斯坦人；他们在这个被描述为犹太人的国家——更别说是犹太公民的国家（这是个很重要的区别）——中，就像是二等或三等公民。我们这么说，从犹太人的立场来看，犹太复国主义已经达成了很重要的东西。但从它的受害者的立场来看——犹太复国主义总是有受害者——这是以色列国制造出的灾难。如果你愿意这样说的话，这是两个悲剧之间的冲突。一方面，这里有犹太人的残留者，他们是在欧洲遭到西方反闪族主义者屠杀的幸存者，来到巴勒斯坦。他们在第二次世界大战之前就来了，但他们身为幸存者的姿态和情况，以及他们建构的国家，是在我们社会的废墟上。这并不是隐喻，因为我记得。我当时是个小孩，而且有部分岁月是在巴勒斯坦成长。我记得离开是怎样一幅景象。整个家庭都离开。从那个观点来看，这个冲突存在于以受害者的身份前来的一群人，反过来制造了另一群受害者——我们是受害者的受害者——而那是最困难的选择，但我认为，那是在权利的基础上必要的选择。你不能牺牲一个民族的权利，来成全另一个民族的权利。

【访】我认为你身为批评者的工作，以很深入、精微的方式与你身为巴勒斯坦理念的代言人所具有的关切相联结。但我想到的一个特别事实是，你许多批评的主题是空间与地理。而许多先前批评的主题可以说是时间和历史。是你改变了那一点，或许说你和威廉斯（Raymond Williams）应该为那个转变负起主要的责任。

251

【萨】这个嘛，你知道，那并不是说如果你对地理、空间、领域感兴趣的话，就不会也对历史感兴趣。我对两者之间的互动真的感兴趣。但的确，我认为地理更为重要，因为在我看来过去三百年的历史其实是世界的历史，那是一个已经全球化了的历史。而使它可以让人了解的，或者说使它可以让人了解的主要事情之一，就是对于领土的争夺。1918年，世界上百分之八十五的领土由一小撮的欧美国家所统治。从那时起，人们可以把文化和历史的经验，比方说，第二次世界大战之后的那个阶段，理解成被殖民世界的有色人种为了夺回领土所进行的斗争。因此，那也是为什么这对我非常重要。我把自己的历史以及我民族的历史，视为那个争夺领土的工作，而那总是和领土相关。有趣的是，那从来不是为了领土而占据领土。你并不只是到了那边然后说：“我喜欢这个，我要拿走。”

我感兴趣的是在那之前的一些理由。比方说，澳洲对英格兰来说是完美的，因为它远在天涯。那是相对的东而；我们可以把所有我们不要的人、盗窃犯等放到那里。美洲是个应许之地，因此他们去那里、去殖民，因为它是一个新的伊甸园。巴勒斯坦是犹太人要回的应许之地。但每每发生的就是这些理由和——你可以说——存在于当地的人民实体之间有冲突。因此，那是对地理的争夺，但也是对理由、哲学、认识论以及这块土地属于谁的争夺。这是不是住在那里的人的权利？比如，就巴勒斯坦的例于来说，早期犹太复国主义作品的主要论点之一——不只是早期犹太复国主义的作品，也包括了20世纪欧洲早期有关巴勒斯坦的作品——就是说那里无人居住，如果那里不是无人居住的话，就是一块完全为人忽略的土地。法国在北非的殖民者

占领阿尔及利亚时也是同样的论调：那只是一块空旷的土地，上面住着野蛮人。换句话说，使用土地的权利，或者说想像把那块土地做最好运用的权利，是赋予欧洲人、白人的。那在我看来是个基础——不只是真实政治斗争的基础，同时也是建构不同文化的基础。如果要了解欧洲文化——比方说，如果在英格兰而不多少知道印度或澳洲、加勒比海在英国家居生活中所扮演的角色，是不可能的。那一切在我看来都是一个出奇有趣的领域，而且总是和威廉斯的《乡村与城市》(The Country and the City)、和海外的领土等等有关系、相联结。

252

【访】你谈到认识论，当然在你谈论有关帝国主义的地理的著作中，我认为领衔的主题就是这个观念：东方被建构成一种神秘，必须由西方去了解它。你有关那个题材的著作很奇怪地陷入它本身所标示的逻辑——我的意思是说，有人批评你只写欧洲对东方的看法，而忽略了真正在东方的当事人。你认为怎么会发展成这种情况的？

【萨】这个嘛，我认为就某个程度来说他们是正确的。也就是说，当我在写《东方学》的时候，我真正谈论的是欧洲对东方的观念，就某些例证来说真的是远远超过当地人的地理观，而建构出完全属于自己的领域和题材。即使现在回顾，在我看来也是完全可以讨论的，因为东方学把自己建构成一个和当地人所想的几乎没什么关联的题材。然而，从那之后我所做的，就是注视那些彼此竞争的地理观念之间的斗争。我最近一本书（《文化与帝国主义》）几个月之内就要问世了，书中有一半的篇幅是注视在非洲，在像爱尔兰或加勒比海、印度这些地方，民族主义的斗争是如何必须开始于——你可以说——重新征服那个领域，以认识论的方式重新开始。换句话说，就是去重

新想像它，而那种方式就像叶芝（W.B. Yeats）以爱尔兰的神仙、英雄、伟大战士等等来重新想像爱尔兰的历史。那个事实产生了——就像聂鲁达（Pablo Neruda）在拉丁美洲一样——一个新的地理，也就是重新要回这块土地。你在那里找到一些真正彼此竞争的观念。我认为我试着那么去做，但很惊人的是，在欧洲、在西方盛行的那些观念是很难被排除的，因为上面投资了太多的东西。那并不只是某人有个观念罢了——而是环绕着这些观念建立起许多科学机构，如英格兰的皇家地理学会（Royal Geographical Society）。比方说，身为地质学家、地理学家、勘探者的莫齐森（Rodney Murchison），并不只认为他是在探索非洲。他真正所说的是，这就像军事行动，而他尝试发现非洲的地理和地质，就某个意义来说，扩大了英国的领域。随之而来的是一个巨大的机构——皇家地理学会。那些东西是我们必须严肃以待的，而不只是说，喔，你是知道的，它们只不过是西方的虚构。

【访】那么讲英语的非英美人士的处境怎样呢？我想的是像在非洲阅读康拉德、在加勒比海阅读（莎士比亚的）《暴风雨》、在印度阅读吉卜林和福斯特的人或读者。那种阅读经验如何？

【萨】那很不一样。我的意思是，比方说你要像加勒比海当地人一样阅读奥斯汀的长篇小说，而在所有英国小说家中，奥斯汀也许是最囿限于相当英国式而且极为与世隔绝的特定地区的人。但如果你用加勒比海人或印度人的眼光来阅读像《曼斯菲尔德庄园》、《劝导》（*Persuasion*）或《傲慢与偏见》（*Pride and Prejudice*）这样一部长篇小说，你就会发现那里很小心地提到海外的领土，那些领土的地位极重要。比方说，在《曼斯菲尔德庄园》中，托马斯·贝特伦爵士的家

产是由在安提瓜的亲戚所拥有，因此安提瓜对曼斯菲尔德庄园的经济之重要性，绝对占有中心的地位。但同时你对它有种幻觉。一旦提到他必须到那里，而且要照料它，它就不再重要了。那是个奴隶的蔗糖种植园。如果你用那种眼光来阅读，你就能看出英国小说史固然具有伟大的形式，却正是建构于他们在英格兰所想像的那些领土。比方说，在阅读像《印度之旅》这样的小说时，就会出现一种完全不同的经验。更胜一筹的是，康拉德的《黑暗的心脏》不只变成马娄（Marlow）或克兹（Kurtz）在非洲那一带的探险，而且真的变成了非洲本身以及在非洲奴役、隔离、蹂躏的象征。随之而来的当然是很不同的阅读，而不只是为了一次考试或一门英文课来阅读。你就像恩古基（N’gugi wa Thiong’o）和阿契贝（Chinua Achebe）那样的人来读它。你必须以去殖民的方式来读它。你必须剥离上面的层层假说；而且经常会有像阿契贝和恩古基那样的人在读它，并且在某些情况下反对它，用他们自己对河流和领土等等的了解方式来重写它的历史。依我之见，从殖民地、尤其是从去殖民的殖民地的角度来阅读和诠释那类作品，是活泼生动、投入更多的一个过程。

254

【访】你提到了恩古基和阿契贝，因此带出了有关身为英美之外的英语作家的问题，比方说叶芝或沃克特（Derek Walcott）^①的处境。希尼（Seamus Heaney）^②在某个地方有个说法，说他们这些喜爱英语的

① 译注：沃克特（1930— ）是西印度群岛的诗人和剧作家，作品以探索加勒比海的文化经验著称，1992年诺贝尔文学奖得主。

② 译注：希尼（1939— ）是爱尔兰诗人，作品多乞灵于爱尔兰历史与神话，1995年诺贝尔文学奖得主。

人的处境就像是在岔路上。

【萨】顺带一提的是，这并不只限于英语，法语作家也一样。有一整群很有趣、很重要的阿尔及利亚小说家，像雅辛（Kateb Yacine）以法语写作，却是阿尔及利亚反抗法国殖民统治的一部分，摩洛哥作家也是，像哈提比（Abdel Kebir Khatibi）是以法语写作。^①我认为那是很有趣的例子，而且就某个意义来说，恩古基转而使用本土的语言来写作，作为巧妙的应付之道。他在写出了几本很杰出的长篇小说之后，拒绝了英语，说他要用自己本土的语言来写作。但那有挑战。也就是说，语言是人工作的领域，而它经常需要一些前提。受到影响的不是语言本身。比如，阿契贝说，根本就不该阅读康拉德，因为他是那样一个种族歧视者，所以《黑暗的心脏》对非洲人来说是不能阅读的文本，说完他就扬长而去，继续用英语写自己的长篇小说。但我认为在语言之内为价值、为观感、为地理斗争，这种斗争是持续不断的，而且就某个意义来说，必须用当地的方式来了解：在英格兰以新殖民或帝国主义的前提来写作的人，并不是每个都使用英语。人们总是可以找到替代的方式。我认为，那是当今批评的重责大任——阅读长篇小说，并不是为了重新建立正统和教条式的观感等等来定位那个作品，而是以阅读来了解这些，也试着把它们当成地位

① 译注：雅辛（1929—1989）是阿尔及利亚小说家、诗人、剧作家，1956年出版的《内吉马》（Nedjma）被视为该地区民族革命小说的经典，他在1970年代初期之前一直以法语写作，后来改以阿拉伯口语创作，哈提比（1938— ）是摩洛哥的小说家、文学批评家、教育家，属于1960年代愤怒青年的时代，主张以摧毁与重新创造法语来拒绝法国文化，由内部攻击其文化核心。

不定，而考虑其他的地方。就像赛沙尔（Aimé Césaire）所说的，“在胜利的聚会中，每个种族都有一席之地。”那对像詹姆斯（C.L. R. James）这种人来说是个伟大的例证——你可以从海地的奴隶大叛乱的角度，来写法国大革命的历史。那在我看来是有趣的另类选择，而不是你用什么语言写作。

【访】我认为在这里叶芝是个特别有趣的例子，因为许多人会惊奇地看到他被认为是反帝国主义的诗人，而不是现代主义的国际主义诗人（a poet of modernist internationalism）。

255

【萨】一点不错！我认为叶芝是特别有趣的例子，因为他很反动，同时他这个人又相信宏伟的豪宅、18世纪的贵族，而且他是盎格鲁—爱尔兰人。毕竟，他属于上流社会。但就某个意义来说，叶芝是民族诗人，他是促成这种去殖民想像的人士之一，而这促成了爱尔兰的文艺复兴，直到今天依然如此。我认为有可能以两种方式来看待叶芝：一方面他这个人在晚年沦入了很反动的，甚至是法西斯的政治，但是他的诗，特别是一直到《塔》（“The Tower”）之前的那些诗，甚至那之后，在1920年代，真的是民族主义的诗，而这些诗我认为可以视为……我的意思是说，在爱尔兰的脉络中，他变成反动分子，但如果你把他和同时代的民族主义诗人来比较，或后来的赛萨尔，或聂鲁达，或印度的泰戈尔（Rabindranath Tagore），你可以把他视为属于去殖民的文化，这是当时的一种国际文化。他们知道彼此，而且在很不同的当地情境中根据相似的前提来写作。把叶芝看成只是一个现代主义的国际主义者——就像以往对他的看法一样——我会说这样就错失了诗歌中很多的活力和自负。一个像他那样说话的

爱尔兰人，像他那样谈论爱尔兰历史，是一种大逆不道的行为，而这种行为的力量是不容否认的。

【访】你的第一本书，《康拉德与自传小说》(Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography)，被你描述成尝试进行一种现象学式的批评，而你谈到萨特(Jean-Paul Sartre)和梅洛—庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)^①是那本书的灵感。那些是否依然是你作品的灵感，或者说方向已经改变了？

【萨】我会说很可能依然是，但也许我不会用“现象学”这个词。萨特、梅洛—庞蒂和胡塞尔(Edmund Husserl)那些人当时之所以吸引我，是他们似乎定位了有关形式的研究，或者说，有可能通过他们来了解对于形式的研究，是在脉络中、在整个环境中发生的。我当学生以及在读研究生的时候，正是形式主义(formalism)盛行的年代，当时那些新批评大师视作品本身是最主要的事情。而我发现在康拉德这样的人身上——当时(那是在50年代末、60年代初)人们除了认为他是很讲究的形式主义作家之外，很少人认识他——错失了什么。所错失的正是我对他的作品有回应的地方，也就是流亡和流离失所等等的重大面向。在那些现象学者和存在主义者的作品中有一些现成的词汇，我毫不羞愧地引用、利用，以便能以那种方式来看待康拉德。那是从康拉德的作品来研究他的生平——不是当成轶事般的事件，如他到过非洲，或者说他到过婆罗洲，把这些放进故事里等

^① 译注：梅洛—庞蒂(1908—1961)是法国现象学大师，著有《知觉现象学》(Phénoménologie de la perception, 1945)。

等——而是说，他总是试着以一种完整的方式，以那些能产生见解和调查式分析的形式，来重新建构自己的经验，但通常都不成功（我的意思是说，康拉德自己试着追根究底，却不成功）。我发觉那很有启发性，而且就某个意义来说，因为我一直试着那么去做，把作品视为在一个“情境”中，就像萨特所说的，在一个脉络中，这对我一直是很重要的。但是，随之而来的那些沉重的术语或形而上的语言，其实现在多少与我无关。

【访】那本有关康拉德的书的主题之一，就是康拉德完全流离在外，他的分离，他试着只是用很表面的方式使自己连接上以英语来写小说的传统，因为他是个行踪甚广的波兰人等等。在我看来，似乎你在70年代谈论“开始”的那些作品中重拾这个主题。如果我理解正确的话，“开始”是一种对于现代主义的定义，以具有开始而不是源始的方式来定义，把自己与传统的关系视为邻接（adjacency），而不是连续（continuity）。你现在是不是依然认为这种与传统断裂的观念足以描述现代主义的特色？

【萨】就某个程度来说那是与传统的断裂，而且我认为那是对它的正确定义，因为其中发生了某个具有催化性的东西。就现代主义的例子来说，很可能是在第一次世界大战，欧洲的经济和政治版图产生了变化，还有其他许多事情。后来，在我目前的作品中（指的可能是1993年出版的《文化与帝国主义》），我对现代主义有个新的理论，可以这么确切地说，在创造我们所谓欧洲的现代主义时（那应该包括了像乔伊斯 [James Joyce]、艾略特 [T. S. Eliot]、曼 [Thomas Mann]、普鲁斯特 [Marcel Proust] 等所有人），其中直接牵涉到的

257 事情之一其实就是帝国世界的危机。人们感受到在他们作品领域的边缘存在着某种搅扰，而这种搅扰会产生效应，就像在《魂断威尼斯》(Death in Venice) 中来自东方的瘟疫，而且成为欧洲变化的隐喻，以致欧洲不能再独立存在了。因此，作家所做的就是去重新建构。

那是与传统的断裂，却是一种尝试，有时是一种绝望的尝试要去重建，就像艾略特的情況一样，那也就是为什么维柯在《新科学》(Giambattista Vico, *The New Science*) 中为我提供了伟大的隐喻图像，在我那本有关开始的书中，维柯是有关自我创造的伟大理论家。他所使用的图像，你记得的话，是有大洪水，洪水过后人类就像巨人般四处离散。为了要像人一样活下去，他们选择了建构社会。他们必须要建构婚姻、宗教、公民体制，而那变成了《新科学》中新世界的隐喻。我把那视为激发欧洲现代主义的开始。但对我来说，在那底下，你知道，是1967年的中东战争，那是我自己生命中的大危机。我的大半辈子在那里度过。我的家人当时在中东。我独自到美国留学，而且尽可能先是以学生的身份、后来以学者的身份在美国生存，真的，不管在专业上甚或感情上都很少涉及我离开了的这个世界——而这个世界在1967年被粉碎了。巴勒斯坦的其他地方都被毁灭或者被以色列人占领了。我所知道、在其中成长的那个阿拉伯世界完全改变了。这是我自传式的刺激，刺激我去重新思考“重新开始，开始，意味着什么”这整个问题。这包括了选择的行为，指定的行为，而不是事情从天而降。那也就是为什么对世俗 (the secular) 的强调，至少就我个人来说，会那么重要。那是许多事情凑到一块，同

时发挥作用。

【访】你最近一本书是有关音乐的，而且是有关你个人对音乐的愉悦感[指的是1991年出版的《音乐之阐发》(Musical Elaborations)]。这本书多少是种奇怪的组合，因为它包含了许多人期盼萨义德所写的书中会有的那些讨论。也就是说，它谈论西方古典音乐建制的发展，相对于东方的西方古典音乐的定义，对于独唱家和独奏家、名人、单独聆赏的崇拜之兴起，以及复制技术的影响等等。但在那之中，又强调了愉悦，尤其是在人们并不特别期盼的时候。这是不是你作品中的新发展？

【萨】我并不这么认为，不，那些东西一直都存在。我必须承认，因为我是巴勒斯坦人，或者因为我属于某个文学或哲学或政治批评的学派，而发觉自己置身于这些争论中，很多时候令我深受其扰。在我看来，所发生的情况，至少是在美国所发生的情况，就是一个人几乎完全成为那些全然专业性的——或者更糟糕，全然专业化了的东西的产物。你和自己所做的事完全失去联系。那变成了只是赚取你的报酬，或者更进一步，赚取你的薪水。我喜欢以许多不同的方式来想像我自己，我被我喜欢、我想要做的事所打动，而不是我不喜欢、我被迫去做的事。因此，在我看来应该做的一件事就是写文章讨论音乐，集中在音乐中我觉得完全亲近的、提供一种很持久的愉悦的那些方面，而那种愉悦从我最早的意识开始，就一直在我的生命中。

【访】你出生在耶路撒冷，是怎么被引入欧洲文学的？

【萨】其实我是在双重文化中成长的。我一直都是上英国学校。

我的家人先后居住在巴勒斯坦和埃及，这两个地方都是英国殖民地。我猜我属于我们国家的精英阶层，而我们被送到英国学校。因此，我成长的时候，在学校里学的是英文，在家里和朋友说的是阿拉伯文。因此，我记忆中是没有不读欧洲书的。那对我这辈子来说一直是很认真的学习。但同时我总是觉得自己并不是欧洲人。也许那是由于我上的学校让我那样感觉，因为总是有英国老师和一大群阿拉伯男孩（我上的是男校）。这让人感觉被排除在外，而所接受的语言和文学的教育是个试着要你适应它的过程，但并不成功。大家总是发现你缺这少那的。

【访】如果有人说那是一种简单的同化，因为那么多现代的、现代主义的欧洲文学是有关流亡和流离失所，而你被流放在外而且流离失所，因此那是你的文学，这种说法是不是太过简单？

259 【萨】我并不总是流亡或流离失所。我总是觉得稍精分隔，因为我来自一个基督教的少数团体，而在那个巴勒斯坦的少数团体中——巴勒斯坦的阿拉伯人口大多是穆斯林，大约只有百分之十是基督徒——我们是少数的新教徒，那就为数更少了，因此总是有一种精被排除、在中心之外的感觉。我上这些学校，而且说得一口好英文和法文，这些事实更增加了整件事的特殊性。因此，就某个意义来说，我感觉特殊，而这种文学似乎能和我的感受共鸣。并不是所有那些文学都是如此，但现代文学的确如此，是的，那是我感兴趣的。当我以文学学者的身份攻读专业学位时，我对早期文学并不真正觉得完全自在。我喜爱18世纪，但那看来几乎像是研究一个外来文化，而20世纪，特别是20世纪那些流亡的角色，那些漫游者——像乔伊斯等

等——对我来说亲近得多。

【访】喜好分期、甚至对分期疯狂的人告诉我们，现代主义已经结束了，而我们现在处于后现代主义的时代。你对此有什么想法？

【萨】对于完全以美国、广告文化、媒体、拼贴等等方式来思想的人，我想那是成立的。但如果你知道麦迪逊大道和高科技建筑之外的其他世界，那么你就会了解有关现代的争战——也就是像“现代性”中的现代——在我所熟悉而且关联的那个地区，如中东，是很重要的争战。其实，那就是惟一的争战。别忘了，在我们生活的这个时代中，有关“传统是什么”这整个问题，以及先知怎么说、《圣经》怎么说、上帝怎么说、耶稣怎么说等等，都是人们争战的一些议题，就像拉什迪（Salman Rushdie）的例子，他为了自己的作品而被人发出迪杀令。那就是我们的争战——为“现代是什么”、为“有关过去的诠释”而战。这在阿拉伯和伊斯兰世界中是很重要的。有一整派的作家、诗人、散文家、知识分子，他们所奋战的就是要得到成为现代的权利，因为我们的历史是被 turath（传承）所掌控。但问题在于，谁来指定传承是什么。那就是问题。对我们来说，“现代主义”和“现代性”的危机，就是有关权威的危机，有关个人、作家、思想家自我表达的权利，也是有关女性权利之战。因此，有关后现代主义的整个问题，在西方是种憨第各式的（Candidean）^①有趣问题。但对我们来说，现代主义和现代性一样，是当前的议题。

① 译注：憨第各（Candide）是法国文豪伏尔泰（Voltaire, 1694—1778）同名小说中的主角，生性天真、乐观、务实。

【访】我注意到近来在一些脉络中，你把自己描述成在某些辩论中站在保守的一边。而我认为你所谈的是在美国有关经典的权威那种特定的文化辩论。而这被形成的方式之一就是用“政治正确”（political correctness）的观念，而“政治正确”是个很美国式的远程现象（tele-phenomenon）。有关政治正确的问题，从你的观点来看，是否只是另一个“红色恐怖”（“red scare”），也就是说，校园里有人试着压制见解不同的人？

【萨】可以说是，也可以说不是。美国大学里有一小撮左派人士，他们在掌理事情，而且宣称什么可以读、什么不可以读，这种想法完全是鬼扯，完全是胡说八道。但另一方面，存在着一种重要、有趣的辩论，也就是说，我们这些人，比方说，从属阶级，或被压迫的人，或先前被压抑的人，或不管什么类别、有色人种，当我们面对经典时，该怎么办？依我之见，一般所形成的另类选择相当贫乏。一种方式说：如果我们是有色人种，就不读白人所写的任何东西；如果我们是女人，就不读男人所写的任何东西；如果我们是同性恋，就不读异性恋所写的任何东西等等。那是以一种经典来取代另一种经典。我不赞同那种方式，因为那只是把你我放到新的边缘位置。对于批判政治正确的人来说——他们把自己变成了美国当今的一种产业——像写出《取得终身职位的激进分子》（*The Tenured Radicals*）那类书的人，或像写出有关“非通识教育”（“illiberal education”）的书的德苏沙（Dinesh D'Souza），没有什么比那更容易的了。那都是鬼扯……让我们看看这些人要什么，给他们非裔美国研究系吧，给他们同性恋研究吧，让我们把那些全部给他们，但我们要继续下去。

另一个选择就是不以一种经典替代另一种经典，不要把先前是欧洲中心的变成非洲中心，先前是阳性中心的变成阴性中心，而是说，让我们尝试并且去理解经典的建构，以及这些事物所服务的对象是什么。那是第一点。第二点，从我的观点来看最重要的是，它们如何彼此相关。换句话说，在我看来帝国主义的历史和殖民的历史、黑人、巴勒斯坦人、同性恋、女人所体验的被压迫的历史，这一切都是建立在区隔、分离之上。在伦理上和政治上最糟糕的就是让分离主义依然故我，而不去了解分离主义的相对面，也就是关联性 (connect-edness)。在那方面我是很保守的。我要去看每件事是如何运作的。我并不只是感兴趣于美国文学里的巴勒斯坦主题，或法国文学里的巴勒斯坦主题。我感兴趣的是所有这一切如何一起运作。把它们全都联系起来，去了解整体而不是整体中的片段，那在我看来是重责大任。

261

访问者：雷 (Jonathan Rée)

1993 年刊登于开罗美国大学的《比较诗学》

(*Aif: Journal of Comparative Poetics*)

第十二篇 语言、历史与知识生产

262

薇思瓦纳珊 (Gauri Viswanathan) 是我从前的学生, 1996 年进行这场公开访谈时担任 [美国纽约] 高杰特 (Colgate) 大学英文客座教授, 此访谈是该大学讨论会系列之一。

——萨义德志

【访】爱德华，你在文章里经常写到，像学术这样的东西在真实世界里事关重大，人们针对形象、资讯、词汇进行争战。你的作品让读者明白知识生产从来就不是超然的，而是深植于历史、环境、地方的物质性之中，因此你的作品深具影响力。你经常把这种物质性描述成现世性，这种现世性攸关文化生产的结果。我的第一部分问题涉及发展多种另类知识 (alternative knowledges)。如果学术，像东方学的知识，创造出支持主流的正统观念的知识障碍，那么你的作品就主张学术也能拆解那些结构。因此，首先在反抗官方知识所认可的那些大叙事 (grand narratives) 的争战中，对于那些自己的历史被否认以至无法诉说他们的故事的人来说，以你看他们将怎么办？诉说自己的故事需不需要进入如媒体、政府或大学那些公共体制？

【萨】嗯，或许后来是要的。但我对学术有一种很矛盾的、而且也许在某些方面是很保守的看法。首先，我不相信一个人能不先多少真正地理解那个叙事是什么，就能对主流的正统观念或官方那种大叙事提供相反的另类看法 (counter-alternative)。我也不认为一个人一开始就能诉说自己的故事。我认为一个人必得真正理解并且尊重由男男女女经年累月的贡献所形成的那些知识结构。我很早就从维柯 (Giambattista Vico) 学到这一点，他让你了解历史并不是神灵或神圣的，而是由男男女女创造的。因此，为了理解个人所生活的世界，以及这些活动所发生的学术世界，我认为一个人必须强烈感受到从事学术意味着什么。而且就我以往所能达到的程度来说，我花了很长的时间尝试精通传统学术的技巧。那不是你能挥之即去的东西，或者只是说那全都是已逝的白人男性的东西，或帝国主义的噱头。我对

263

于人生产事物的过程很感兴趣；因此，我认为那是第一步，其次，我认为第二步是逐渐获得一种观点，这并不只是因为你在寻找一个角度，而是因为你以某种方式与它相关。就我个人的情况，那也许是巧合，但我认为和你一样在殖民地长大并不是快乐的巧合——不过你是生长在后殖民时代吧？

【访】说对了。

【萨】说对了。[笑声]这个嘛，瞧，你没有那种优势，对吧？我是在英国的两个殖民地长大的，而我对英格兰历史其实必须比阿拉伯历史学得更多……我学得更多的是英国、英国史、坎纽特国王（King Canute）、阿尔弗雷德国王（King Alfred）、莎士比亚、圈地法案（the Enclosure Act）和各式各样的事实，而这些对来自我这种背景的人是完全没有意义的。

【访】这种情况在后殖民地继续发生。

【萨】是的，继续发生，但方式并不很像。也就是说，在我来到这个国家之前，在埃及上的学校叫维多利亚学院——它所根据的是英国私立学校的模式。当你到校注册时，他们给你一本手册，上面有一条规定：“英文是在校使用的语言。”如果你被逮到说当地的阿拉伯话，就会受罚。因此，那种情况的力道很强。就某个意义来说，我不得不吸纳它。你那本《征服的面具》（*Masks of Conquest*）某种程度上写到了这个：你有英国老师来教许多当地人，而他们尝试教你的一件事就是你能获得一些有关英国以及英国的诗歌、语言的知识，但你永远不会是英国人，那和法国的帝国主义系统迥然不同，法国人训练人们同化入法国。因此，你成长时学习这个地方的语言、文化、历

史，让这些主宰你，而同时你被迫承认，虽然你在学这些，但你永远不会是它的一部分。因此，那种奇怪的分裂在多年之后提供给我——我当时并不知道——一种看待它的角度：你知道你能吸纳它，却又依然疏离于它。

【访】但你和那种殖民经验分离到什么程度？是在什么时刻分离的？

【萨】所花的时间并不长。那是在1940年代末、1950年代初，英国在埃及统治的最后一段时光，也是法鲁克国王（King Farouk）最后的岁月——他是革命之前埃及的统治者。因此，学校里存在着严重的社会动荡和紧张状态。学校里有这些英国老师，而我们则是另一群阿拉伯人、亚美尼亚人、犹太人、意大利人——全都是流离在外的人。当时正在进行一场斗争，到头来当然我也被扯进去，然后被踢出学校。因此我来到美国，马上就进入了传统的教育。我对阅读和学习的胃口很大，埋首书堆。我对任何运动都没有政治的或社会的意识，一直到后来，60年代中期——当时我已经到哥伦比亚大学了——随着1967年战争的发生，我才突然认识到我所成长的那个世界、我对那个世界的观念（不管是通过第二手、第五手或第几手的资讯），突然间遭到了巨大的改变。而我首度开始感到一些不安，对于学术训练加在我身上的东西——以及我加在自己身上的东西——感到不安。然后，随着巴勒斯坦民族主义的开始，我介入了一种运动，我认为经过的情形就是这样。

【访】如果你继续住在埃及，在那个地区成长，你思想和生涯的方向会不会有显著的不同？你提到一个很有趣的想法：你来到美国，

经历了一套不同的学术和知识经验，而这些经验后来使你沸腾。但是——这是我自己在印度的观察——在学校和大学里，产生重新思考研究领域和学术训练的那种批判意识，有时来自外界——比方说，可能出过国又回来的印度人。而继续在印度工作的那些人，感觉比较封闭，他们的疏离感也许并不那么强烈。

265 【萨】这很难说，因为我所成长的那个世界——巴勒斯坦、埃及和黎巴嫩——变化得太大了：巴勒斯坦被1948年以色列建国所改变，埃及被革命所改变，而黎巴嫩被二十年的内战和持续的纷乱所改变。我所成长的那个世界已经不存在了，它的外在都改变了。因此，我认为如果我留在中东的话，很可能必须从下而的两件事中选择其一：不是像我这一代的许多人那样直接介入政治，尤其是如果他们受过教育并且属于某个阶级，而我家族里就有那方面的一些传统；就是——很可能两者彼此不能分离——我得四处奔走个不停，因为当国家被毁掉的时候，或者你必须迁移的时候，或者一个人生命中有些剧变的时候，你就会像现在的中东人那样，花许多时间担心明天会发生什么事。因此，你没有很多时间去反思等等。而我认为我因为来到这个国家，以致有很长一段时间受到庇护，这里所说的不只是受到学院体制的庇护，而且——我认为这是天大的好运——我其实从来没有任何真正的好老师。[笑声]我的意思是说，他们都还不错。他们是好的老师，但不是伟大的老师。我记得1986年左右，我去访问詹姆斯（C.L.R. James），这位特里尼达的历史学家、作家和散文家当时已经很年迈了。他住在伦敦，已经很接近生命的尽头——他当时想必快九十岁了。他对板球很感兴趣，而我当然是在玩板球的文化中长大

的，因此我们稍微聊了一点那方面的事。然后就在谈话中，他突然转向我，问：“你有没有任何真正伟大的老师？”那是我第一次真正以那种方式来思考这个问题。他以他那种相当热切的方式追问：“有没有任何真正激发你的人？”我回想多年来的教育，而你知道，我受过很多教育，但我不得不说，自己并没有遇到真正伟大的老师。我当时认为，那多可惜，但几年后我想到，如果我曾经有个伟大的老师，我就会花很多时间试着脱离那股奇特的力量，然而在这种方式下，我有一些好老师，他们提供给我许多资讯、阅读的机会等等，但我从未采纳任何观念的系统。想像一下，比方说，如果你是杰姆逊的学生，你必须和那种情况缠斗很长一段时间——不管就正而或反面的意义来说。我并没有遇到那种情况，因此我就为自己去发现，而我认为那让我后来能向周围其他事件保持开放的态度。 266

【访】在你的许多作品中，一以贯之的就是必须有独立判断和某种批判意识，而这些必须摆脱盛行的正统观念或统治的教条。我感兴趣的是，这和你那些不是那么令人兴奋的老师之间有什么关系？你对此怎么解释？你自己曾经多次说过，你无意训练学生去做你所做的事，去像你那样思考，因为那会使类似牧师的传统持续下去，而这很违反你心目中知识分子在社会里的角色。

【萨】是的，我从来就不是什么门徒，而拥有门徒对我来说也并不真正有趣。有些人教育出一堆门徒。世界上依然充满了德·曼（Paul de Man）的门徒，而所有的结构主义者都有模仿者，但我一向认为那很无趣，因为到头来你并不真能学到什么东西。我有个很幼稚的感觉，我一直想学新的事物，而且被那种想法所驱策。我也认为，

重新阐述和重新思考的这种必要，对我所尝试要做的事情是极为重要的。

【访】你对专业主义的立场显示了你对有关知识分子的社会功能的看法，也就是说，要超越个人的学科专业而发言。

【萨】是的，但我认为这并不能真正做到。就像我先前说过的，那有一点矛盾，因为除非你就某个意义来说已经理解了专业主义是什么，否则无法超越专业主义的范围。而且我认为对我来说相当重要的就是坚持要学生、或读我的书听我演讲的人有必要去理解在那些事情上的投入，而不是把它们当成愚蠢和无趣的事轻易打发。我认为有关建造系统（system-building）这整个问题是很有趣的。就像我在一篇叫做《理论之旅行》（“Traveling Theory”）的文章中所主张的，即使一个理论的产生也是植于历史和社会的环境，有时候是伟大的危机，因此，要了解理论时，重要的是把它看成是来自一种存在的需求（an existential need）的东西，而不是一种抽象的东西。然后，当然理论也被再度使用了。一旦理论被其他人挪用，当然就失去了特定的内涵，但也因为如此，知识分子和历史学家的工作就是要试着从那个早先开始的方式来了解它。

267

【访】但你认为这种稀释，这种对原始动机的弱化，是无可避免的吗？

【萨】这个嘛，在大多数时候看来的确如此。换句话说，如果你留意观察黑格尔学派和黑格尔之间的区别或马克思学派和马克思之间的区别，就可以看到当理论体系开始被发挥、发扬的时候，那种迫切性就丧失了。当然，也有一些巨大、猛烈的转型时刻，比方说，当

卢卡奇谈论马克思和马克思主义的时候，就为那个体系带来了强烈的撕裂，一种相当有震撼力的转型。但那是很罕见的。大多数人都只是挪用别人的观念。我认为，人生其实就是这样，我们挪用别人的东西，加以调整、适应，结果就是这些观念失去了一些力道。我最近感兴趣的是理论被借用的方式，它们一再被使用，甚至变得更为激进。让我印象深刻的一个例证就是卢卡奇有关主体和客体的见解。《历史与阶级意识》(History and Class Consciousness)一书中主体与客体之间的张力，被像葛德曼(Lucien Goldmann)和威廉斯(Raymond Williams)这些人所使用，而且变得比较软化。它变成了学院派的、(如果你愿意这么说的话)纯粹知识的议题——相对于社会的和政治的议题。但对于像法农这样的人，我碰巧发现法农读了卢卡奇的法文翻译本，而且用了主客二分的观念(那是很抽象的黑格尔式观念)，并且把它引进殖民的脉络，在这个脉络中，冲突、对比、对立存在于殖民者和土著之间，而法农显示了那必然的引爆：没有办法调和二者。因此，原先卢卡奇在理论中显示主体和客体能彼此调和，在这里却被转型成了一种激进得多的东西，但在大多数的时候那种情况并不会发生。^①

【访】你会不会说自己在写作时，尤其是在写《东方学》时，试着对福柯做类似的事，把福柯带入他不敢进入的领域？

① 译注：此处的论点详见1994年出版的《有关理论之旅行的重新省思》(“Traveling Theory Reconsidered”)一文，此文后来收入《流亡的省思》，页436—452。然而在该文中，萨义德只是依照出版的年代先后，推测法农想必读过卢卡奇的法文译本，证据并不确凿。不过，这并无损于萨义德的见解。

【萨】我对材料的兴趣远甚于对理论的兴趣。其实那时候我已经开始对福柯失去兴趣了。

268 【访】但《东方学》——这种情况不管是好是坏——已经被认为是理论的文本。你愿不愿意回应其实可能已经超越你那本书的某些解读方式？比方说，把论述解读为权力。你在开头那一章谈到了福柯，但也指出福柯的**限制**，他对帝国主义或非西方文化并不特别感兴趣。

【萨】或者非法国的东西。

【访】是的，正是。

【萨】他的兴趣甚至比欧洲还有限得多。

【访】但你是知道的，过去二十年左右对《东方学》持续不断的一种批判式阅读，就是有关你对话语作为权力（discourse as power）的处理方式，比方说，认为你真正感兴趣的是权力如何被**建构**，而不是它如何影响到臣属的民族。

【萨】是的。

【访】你是如何回应那种读法？

【萨】我认为那是对《东方学》公允的批评。我认为自己当时尝试要做的事是很有限的，也就是说，我试着想看看，从拿破仑征服埃及那个阶段开始的帝国主义，对于东方的某种看法是如何被创造、伴随和使用来使东方臣服于西方的。我当时尝试要做的就是这些。对于东方**真正**像什么，我未置一词。对于反抗东方学的可能性，我也未置一调。因此，对我的那种批评是公允的，因为我认为福柯大谬不然的事情之一，就是他总是从权力的观点未写。奇怪的是，大多数人认为他是个反抗分子，但他的另外一面就是米勒（James Miller）在讨

论福柯的专书中所暗示的：福柯所有的作品其实都展现了他同性恋的特别方式，以及他对虐待狂—被虐待狂的兴趣。因此你可以说，福柯一方面始终是从权力总是获胜的角度来谈论权力，但另一方面屈服于那种权力的他，是以某种愉悦的方式来谈论权力的受害者。而那在我看来是错误的；我在《东方学》和其他地方对于权力的态度总是深深的怀疑和敌视。我又花了十年的工夫才真正在《文化与帝国主义》中表达得更清楚，在那本书中我很感兴趣的不只是谈论帝国主义的形成，而且是对它的各种反抗，以及帝国主义事实上可以被推翻，并且确实被推翻了——这些都来自反抗、去殖民、民族主义。但在《东方学》中，我从来没有像福柯在《知识考古学》（*The Archaeology of Knowledge*）中那样来谈论话语，比方说，把它当成具有自己的生命，而且能和真实的领域或者我所称的历史的领域分开来讨论。我认为也许我最自豪的一件事就是，我试图一并讨论话语和有关征服的叙述、宰制工具的创造、监视的技术，这些都不是根植于理论，而是建基于真实的领域。

269

【访】有些人读了那本书之后也许会说：“我们没有听到被殖民者的声音。”

【萨】嗯，他们是对的，他们的确没有听到。

【访】那么写这本书的人呢？难道不可能争辩说，身为作者的你是从被殖民者的立场来写？

【萨】这个嘛，那是以反讽的方式。我仰赖的是去魔魅（*disenchantment*）和去神秘化（*demythification*）的技术。我当时试着显示的是，学者这种大规模的、权威的系列研究其实在各方面都是有毛病

的，因此我是以反讽的方式来谈论他们，有时甚至是出于讽刺的方式。但我没让被殖民者的声音通过他们出现，因为我只是要集中于他们。而我自己的声音其实只在全书结尾、当我开始提问题时才出现。我说，唔，谁能经历这种事而幸存下来？我认为这对东方学者不好，对东方人也一样不好，换句话说，在这个遭遇中产生了双输的局面，而那也是我惟一一次用那种方式来说话，其他时候我的语调相当平稳，一直到十年后我才写自己心目中的续集，也就是《文化与帝国主义》，而在那本书中我的确谈论了被殖民者。

【访】我能不能转移到一个相关但多少有点不同的主题？这牵涉到你从特定的一套经验和历史来写作的这个观念。在《最后的天空之后》这本书中，你重访巴勒斯坦，主要是通过照片，但在过去几年来，你回到自己的出生地，也到那里访问过几次，而且你刚从西岸回来。愿不愿意谈谈那次旅行？

270 【萨】自从奥斯陆协议签订之后两年来，我开始留意有关巴勒斯坦的信息。我首次希望有相当大的阿拉伯读者群——我大部分的著作都是用英文写的。但在奥斯陆协议之后，1993年的后半年起，我开始用阿拉伯文定期为阿拉伯一家大报写文章。我人在纽约，这些年来经过了两年半的化疗，我发觉我从愤怒和政治争议得到的能量在许多方面能赋予我活力，而且为我带来很大的读者群。

然后，我儿子得到1994至1995年的傅尔布莱特奖学金，那一年他待在埃及，并且自愿在约旦河西岸当义工。他没从我们这儿拿一毛钱，而是在某个叫民主政治和工人权利中心（the Democracy and Workers' Rights Center）的机构当义工，每个月只有一百美元收入。

然后当然压力就大了：你不想来访问吗？我思考之后，终于去了。那很艰难，因为我感受到所谓的巴勒斯坦人的自治是很不公平的，而以色列人已经创造出一幅地图——你对帝国主义所知道的事情之一，就是土著没有地图，白人有地图——当然在以色列的情况就是如此。我知道在整个协商过程中，巴勒斯坦人没有地图，必须仰赖以色列人的地图。因此，我是经过以色列抵达巴勒斯坦的——当然，我得先到特拉维夫，才能到达耶路撒冷，而我感受到自己从未体验过的强烈不适，甚至比我1992年首次访问时更强烈，因为在这里我已经非常恶名昭彰了，原因是我公开攻击阿拉法特和巴勒斯坦当局，也批评以色列人和美国人。我就这样抵达这个地方，第二天早上九点半上《巴勒斯坦之音》(Voice of Palestine) 这个节目，也就是阿拉法特在巴勒斯坦境内的私人广播电台，有个半小时的节目，节目中就只是诅咒我、攻击我。当然，最糟糕的是，因为我的观点，我被描述成只是一个东方学者，担任美国中情局的间谍来做不利于巴勒斯坦人民的事等等。但在几分钟的惊吓之后，我把它当成很大的恭维，因为他们必须承认我的存在。接下来的几个星期我和儿子在巴勒斯坦四处逛，而我真的希望能有个新的巴勒斯坦，因为它是那么深深吸引我儿子。但我对整件事的感受就是，巴勒斯坦人现在正经历着一个非常非常黑暗的阶段。因为这些封锁，你无法从一个地区到另一个地区。我们在那些领土上，被以色列人的路障拦下来，他们检查我们的护照，把我们带到一边，诸如此类的事，花了几个小时。

【访】在你看来，针对巴勒斯坦问题进行对话和了解的可能性如何？ 271
你对巴勒斯坦人未来的看法，如何形塑你其他的作品，包括文学批评？

【萨】对话的问题适用于，比方说，多元文化以及文化之间的关系等的问题。那也涉及美国之内、美国之外、欧洲之内等等不同社群成员之间的关系。我们面前有着数不尽的例子，这些例子并不是关于文化的对话，而是文化的冲突，有时还很悲哀的是，就像亨廷顿 (Samuel Huntington) ^①所说的，那些冲突是很血腥的。有许多像亨廷顿那样的人把这种冲突当成普遍的事实，然后说当今的文化或文明是如此的歧异，以致我们必须接受这个观念：这些文化或文明将会冲突，而且除非通过对立、有时甚至通过灭绝的关系，否则不可能沟通。我对此深不以为然。我认为，如果你用长远的眼光来看，各种文化的历史昭示了文化其实并不是故步自封的，而是向其他各个文化开放。较新的保守主义运动以及像班奈特 (William Bennett)、德苏沙 (Dinesh D'Souza) 和其他人的说法暗示，仿佛有个不同于所有其他文化的西方文化独立存在着，那完全是胡说八道。从历史上来看，那根本就不能成立。我自己并不那么像解构批评者那样，不允许自己去说到底事情是真是假，在这种情况下，我们谈论的是对人类经验和人类历史的错误看法。因此，在我看来，我自己许多作品的首要动机，不管是在《东方学》或《巴勒斯坦问题》里，那是尝试揭示文化

① 译注：亨廷顿 (1927—) 是美国政治学者及哈佛大学教授，1977 至 1978 年曾服务于美国白宫国家安全会议，主要研究领域包括国家安全、发展中国家的民主化与政经发展、世界政治中的文化因素、美国国家认同等，著述甚丰，包括《文明的冲突与世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996)。此处“文明冲突”一词来自路易斯 (Bernard Lewis)，而萨义德多年来严厉批判两人的见解，此处便是一例。至于萨义德对亨廷顿的批评，详见其长文《定义的冲突》(“The Clash of Definitions”)，收于《流亡的省思》，页 569—590。

之间冲突的历史根源，以便提升不同文化之间对话的可能性。

接着谈你问题的第二部分：在我的学术工作和与巴勒斯坦无关的讨论中，为什么整个巴勒斯坦的经验是如此的重要，并提供了我许多的见解。我认为，你无法以抽象的方式来了解，就像人与人之间无法以抽象的方式来了解。我认为了解总是要植根于历史，植根于一种继续不断的关系。我自认是葛兰西的学生，因此知道各种关系从来就不是平等的，从来就没有平等的对话这回事。汤普森在他 1926 年的书《勋章的反面》(Edward Thompson, *The Other Side of the Medal*) 中率先指出这点。汤普森是为英国人写作的英国人，而当时正是英国和印度关系紧张的时候。他在那本书中说，注意，你们必须了解的是，身为印度的殖民者，我们不但昧于我们对印度人的伤害，也昧于我们对那个关系的再现对他们所造成的伤害。也就是说，如果我们继续把他们再现为像野人般野蛮、暴力，需要规训和教育，我们会惹火他们，因为我们造成了心理伤害，这种伤害不但远非权力所能解决，或以一般意义的了解所能解决，而且是会加深的。因此他说，我们必须接受这个事实：我们在政治上错待了印度人。

272

对于巴勒斯坦和以色列的问题，我一直有同样的感觉。也就是说，我强烈相信发生在巴勒斯坦人身上的事是这类情况中特别恶劣的。一直到今天，巴勒斯坦的人口中有百分之五十五不是住在西岸或加沙地带，而是住在其他地方：难民，无国籍，在黎巴嫩有四十万人，在叙利亚有八十万，在约旦有一百万人，还有的在美洲、欧洲，四散各地。他们对巴勒斯坦有一种很强烈的执念，但面对的却是以色列，这个敌人不但对他们做了这种事，并且赋予所有犹太人回到

巴勒斯坦或以色列的权利，通过回归法成为公民，而这却是出生在那里的巴勒斯坦人所没有的权利。出生在波兰或法国或纽约的人，只要母亲是犹太裔，就有资格成为犹太人，就能成为以色列的公民。然而住在十英里外难民营里的巴勒斯坦人，却不许成为公民，在他们出生的国家和原生的地方沦为次等人。尽管我成长的阶段在这些方面都算享有相当的特权，因为我的家境富裕，我并未尝过生活在难民营里的折磨，但我们却背负了一种说法：我们是以色列人不安全的原因，我们是恐怖分子。我所编写的一本书就是《责怪受害者：虚伪的学术与巴勒斯坦问题》(Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question)——那也是汤普森所谈论的心理创伤。除非以色列人承认他们所做的事，以及他们的社会使另一个民族所付出的代价，否则我不相信能有和解。我并不是说每个巴勒斯坦人都要回到巴勒斯坦，我当然也不是要拿回我家的房子，那房子现在是某个叫国际基督徒大使馆(International Christian Embassy)的总部，这是全世界原教旨主义、右翼、犹太复国主义、亲以色列的基督教组织。我来自一个基督教的少数团体，但当我看到这栋国际基督徒大使馆的基督教总部时，我甚至进不了那栋房子。我女儿说，你能不能带我们看看你出生的地方，那些房间，你成长的地方，但我办不到，这对我来说真是情何以堪。我认为大多数的巴勒斯坦人会说，唔，我们要不回巴勒斯坦，那里住着另一个民族，诸如此类的事。

但是，我们的确要承认这里发生了一些事。大多数人并没有阅读和平进程的文件，原因很简单：第一，他们拿不到手，第二，最后的文件长达四百五十页。要花四百五十页才说得清巴勒斯坦人要被限

制在他们自己这些小小的领域，这算哪门子的和平协议？这显然不是和平协议。但它最狡诈的特色之一，让我们回到印度的例子，就是说在那里面以色列一再地、一条一条地为自己开脱 1993 年 9 月之前所发生的事情的任何责任。那不是处理冲突的方式，那也就是为什么两个文化之间，眼前这个例子就是阿拉伯和以色列文化之间，真正的对话、真正的理解的框架、真正的和解永远无法发生。必须要有某种的平等感，或者至少是朝向平等的方向迈进，和解才可能发生。

我要讲的最后一点对美国很重要。1970 年代外交政策的部分观念之一就是——我这里是业余者的身份来发言——你能解决冲突，而我介入其中一些，后来因为很厌恶这一切而退出。我认为那很狡诈。但其中的观念就是，你能把争战的双方凑到一块。他们在北爱尔兰是这么做的，他们对北爱尔兰的不同党派是这么做的，在南非和前南斯拉夫都是一样，把他们凑到一块，试着让他们彼此交谈，仿佛冲突基本上出自误解——你是知道的，情况就像你不了解我，我也不了解你。有一个家伙和我一起上研究所，他在外交界的工作显然与心理学上的冲突解决有关。他写了一篇叫作《根据弗洛伊德的外交政策》（“Foreign Policy According to Freud”）的文章。文中指出，这些人都只是精神病患，比较弱势的人必须做更多的心理调适，我认为那全是胡说八道，那不是你解决冲突的办法。其实你必须处理冲突的真正来源，而那要回到权力。我认为除非受害者就某个意义来说能把讨论带到加害者的心中，否则就办不到，因为有各式各样的东西把我们和现实阻隔开来。

【访】这也许是让听众发问的好时机。

【听众】在你针对全球资源分配的问题中，经济因素如何？

【萨】让我从巴勒斯坦/以色列的情况开始。我用个概括的说法，因为我没有时间进入每个细节——先前的经济安排使得巴勒斯坦人在经济上变得更依赖以色列人。那意味着无论何时，就像在二三月巴士爆炸案之后的情况一样，以色列这一方要惩罚巴勒斯坦人，就能关闭边界，以致现在有百分之七十的人失业。以往有八万到十万人越过边界，比方说从加沙到以色列，白天在那里打零工——他们其实是奴隶，但至少有一份工作——但现在也许只有三四千人能进去。你能想像那是什么情景。而那被写入协议中。有关经济的协议，我可以再给你一个简单的例子。各个区域之间彼此并不接壤，也就是说，如果你住在加沙，要把番茄运送到另一个巴勒斯坦自治区，比方说，耶利哥自治区，你必须经过大约六十或六十五英里的以色列领土。因此就发生了这种情况：你把番茄运到边界，必须把它卸下来，让人检查看看有没有炸弹或什么的，然后装上另一部卡车，越过以色列，到达耶利哥，把货卸下来，放到另一部卡车上，然后进入耶利哥。这里我谈的只是一部卡车，但是比方说，在正常的情况下，如果从加沙到耶利哥，从那不鲁斯（Nablus）到拉马拉（Ramallah）有许多贸易往来，你和一卡车的番茄可能就被挡在边界，等着以色列卫兵来检查，

275 把它卸下来，放上另一部卡车，这有时会花上三天的时间。当然，在这同时番茄就开始腐烂了，特别是在夏天，然后大家就会发现，从耶利哥，从西边，比方说从约旦，越过河流，甚至从西班牙运进来，都比从加沙运来的还要便宜。因此，经济所扮演的角色就是确保和解不会真正发生，因为在权力和经济利益层次上的区隔是如此的大。而那

经过立法。我相信类似的情况也可以通过如世界银行和国际货币基金
的运作，发生在像埃及这样的国家，比如，他们的观念就是立即剥夺
政府的公共部门，促成私有化，打开市场，使跨国公司有可能来剥
削。比方说，引进机器在那边制作衬衫，因为成本更低廉，然后把产
品运到美国或法国，如果有另一个地方，比方说印尼，成本更低廉，
那么就关掉工厂，把机器运到印尼。市场真的是被控制住。然而其
实所产生的是一套确定的情况，也就是说，市场总是有利于拥有资本
和权力的人，这些人能自由进出，牺牲的都是那些经济处于劣势的
人、本地人、工人阶级、农民等等，那些真正没办法的人。而我认为
那是全球经济论述的一部分。在我看来它的后果绝对很凄惨：如瘟疫
、疾病、人口增长等。在我所属的那一部分世界，没有用这种方式
来看的大问题就是原教旨主义的发展。这里我们所谈论的，仿佛只是
伊朗人、叙利亚人和这些疯狂的恐怖分子，但我要说，比如，在约旦
河西岸，哈马斯（Hamas）^①的出现与和平进程的结果、“因地发打”
（intifada）的结果、占领的结果息息相关。哈马斯所做的事，其实百
分之九十都与恐怖主义无关，而是通过教育和类似的事、通过白天照
护中心、通过供给食物，这些政府所不能或不会提供的东西，来制造
经济机会。那是他们发展的方式。伊斯兰原教旨主义是以抗议开
始，然后发展出自己的生命。他们似乎在你经济不利、政治停滞时，
当你身为公民却没有任何发展的可能性时，制造了机会。

① 译注：哈马斯是由阿拉伯文“伊斯兰反抗运动”每个词首字母的缩写组成，意为“勇敢、无畏”，成立于1987年，反对与以色列进行和解，自认是致力于解放巴勒斯坦领土的合法反抗运动。

【听众】你对阿尔及利亚情况的看法如何？我们当中很多人已经对以巴冲突感兴趣，但对阿尔及利亚却很少关注或介入。当你谈到对话时，你能想像在这种情况下会出现哪一种对话？

【萨】就目前而言，我认为阿尔及利亚的对话是不可能的，几乎是注定要失败的。当然，在阿尔及利亚有一种历史的辩证，这是很容易就能体会到的。在那里民族解放阵线（FLN）在萎缩，官僚体制在扩大——这又是典型的第三世界模式，而在其中欧洲扮演了一个角色——1962年之后法国和阿尔及利亚的共生关系很紧密。阿尔及利亚当然有石油，而且曾经出口小麦、水果、蔬菜，现在却必须进口。之所以造成这种经济的逆转，部分是由于法国和北方的压力，另一部分是由于官僚体系和一党专政的滥权，以败以古典的马克思或黑格尔的方式，产生了其对立而：也就是所谓的 *Le Fis, al-jabhat al-inkhaz*，拯救阵线，伊斯兰拯救阵线。他们赢得了选举，但政府动员来反对他们，以致不只产生了两极化的情势，并且当然爆发了战争，而在这场战争里，盛行的方式就是人杀得愈多愈好。然后产生了第三势力，但也不确定自己的属性。一边是伊斯兰教派，另一边是政府，第三势力则在中间，其中包括了要在阿尔及利亚双方攫取利益的那些杀手。报纸上这方面谈得不太多，因为报纸有兴趣延续这种冲突。结果就造就了一个很大的流亡社群，也有饱受惊恐的人民，还把战火延烧到新闻从业人员，而这些人员不只来自伊斯兰教派和政府，也来自中间其他那些助长军队流氓成分的势力，还有伊斯兰阵线，而这个阵线有兴趣让这种情况继续下去。你有的是如此两极化、如此具有爆炸性的情况，而我认为在这里，就像我对巴/以的看法一样，流亡社群的角色

可能比一般所承认的还重要。也就是说，如今对话在阿尔及利亚内部不可能扮演任何角色。但我认为不同派系之间的对话，如在法国、德国和意大利那些有阿尔及利亚流亡或流离社群的地方，对话却是可能的。因此，如果这种机制可能的话，现在就回到联合国维持和平的主意，有可能从这个发展出一些国际的存在力量，让事情得以冷却下来，假以时日在阿尔及利亚内部形成对话。但我认为在目前的情况下，那个框架充满了缺失、充满了爆炸性，人们只能悲观以对。

【听众】那么反恐怖分子的法案呢？为什么你认为民主与共和两党中多数人都在促成它呢？

【萨】我认为歇斯底里的现象很普遍，这个例子显示了像“恐怖分子”这样的观念或字眼如何具有自己的生命，而且开始以奥威尔式的（Orwellian）方式来宰制生命。我认为冷战的结束和这有关。以往有可能用“我们对抗他们”那种方式来思维，也就是“我们对抗共产党”，现在则是“我们对抗恐怖分子”。

【听众】那种现象如何影响巴勒斯坦和黎巴嫩？

【萨】我不想去谈那些报纸上已经谈得很多的分歧，说它是如何影响美国本地的人民自由和各种滥权的危险。但是，看看国际上的那些分歧，比方说，沙姆谢克（Sharm el-Sheikh）会议的那些修辞，那个会议是在以色列境内爆炸之后举行的。我惧怕的是，美国和以色列领军对伊朗施压。以色列国防部副部长最近已经发出了一些很具威胁性的说法，但在这个国家没有报道，他主张以色列人和美国人可以考虑攻击伊朗，因为伊朗被指认为恐怖分子的中心。裴瑞斯（Shimon Peres）在沙姆谢克会议中说，如果恐怖主义有个邮局信箱、地

址、面孔、名字的话，会比较容易处理，而在这个情况下，就是伊朗。这对我来说是很恐怖的，因为它暗示了在区域的层面上，你能指称任何一个人是恐怖分子，然后来追捕。但是，如果在国际的层面上来做这件事，那么战争的可能性就大得多——尤其是如果你有力量发动战争的话。前两天我在有线—卫星公共事务台（C-Span）刚好看到，裴利（William Perry）国务卿对一个大的犹太组织演讲，完全是用的那种口气。他讲的是需要有先发制人的攻击，目的是惩罚，而他谈话的脉络则是大规模的毁灭性武器，尤其是这些武器可能会被“恐怖主义国家”所使用。他呈现了一个非常恐怖的场景，我认为这已经开启了未来有关冲突和制造敌人作为冲突机会的新思考模式，我想我们对此必须非常警觉。

【听众】你主张文化之间的关系就历史上来说是对立的。

【萨】是的，存在着对立，但并不只是对立，也有互通有无和分享。

【听众】如果你暗示说文化之间存在着某种共生关系的话，又如何来理解巴勒斯坦人和以色列人之间那种仇视的性质？

【萨】这个嘛，我认为当人们开始使用这些表述，如：这是由来已久的事，可追溯到远古时代，那么要反抗和对抗的是一种观念，即这是与生俱来的，或者认为这根植于这两个文化的传统——就像英国人和法国人一向彼此敌视，因此阿拉伯人和犹太人也是一样。我认为那是一种建构，而这个建构没有实际的效用。我们可以显示，就大多数冲突的例证而言，以往冲突的程度并没有那么激烈，而是具有历史的、真正的原因的，而且你可以预见并预计到一个时间，在那个时间里如果真要处理这些冲突的源头的话，这些原因并不适用。我想这里

的情况就是如此。我认为把它说成是阿拉伯人和犹太人是错误的。我一向抗拒这种说法，因为我想那是在以色列建国之前的巴勒斯坦人和以色列人，或巴勒斯坦人和犹太复国主义者。而我认为，在那里人们可以谈论一种宰制的幻象，这种幻象主张：“这是犹太人的家，我们应该回去，占有它，在那里盖房子，因为我们曾经遭到迫害。”那种说法在某些方面可以成立。惟一的问题就是，那里毕竟已经有其他人了。因此，有趣的是——我们在其他的脉络中也可以看到那种情况，比方说，现在希腊和马其顿之间，或希腊和土耳其之间，南、北爱尔兰之间——那种冲突其实根植于一种特殊的征服的经验，或者让我们把它称为权力上的不平等，其中一方占有，另一方不得不放弃。

而经由媒体上形象的冲突，状况被更加扭曲，而且更难掌握。我认为可以借着面对，或至少是分析，这些形象从何而来，它们如何必然会排斥、贬低、轻视、妖魔化或非人化“他者”，来处理那一切。注意，我并不是说以色列人做得比较多，或巴勒斯坦人做得比较多。我只是说，这些是它的普遍特征。但我要以某些方式抗拒的就是这种观念：这些冲突是那么的激烈、那么的原始，以致无法面对。我认为就像我一向所说的，我们必得把它们视为历史的、存在的，而且根植于某个时刻拒绝彼此承认的不同历史中。因此，那就是问题症结所在：不把承认当成抽象，而是把它与政治行为和政治形式相连接。

279

访问者：薇思瓦纳珊 (Gauri Viswanathan)

1996年于纽约汉弥尔顿 (Hamilton)

高杰特大学 (Colgate University)

第十三篇 我总是在课堂中学习

280

1997年，我初访印度，白血病化疗的副作用使我很不舒服，而且很虚弱。但络绎不绝的欢迎也使我觉得很欣喜，到处都有人迎接我，尤其是学生、老师和新闻从业人员。我从来没有体验过这么高层次的互动和深入的辩论。

——萨义德志

【访】你虽然一直是老师，但也是多产的作家和行动主义者。你如何调和这些不同的身份？身为老师对你意义何在？哪一种角色你觉得最自在？

【萨】我认为是老师的角色。我教书至今快四十年了，我总是在实际的课堂中学习。我阅读和思考的时候，要是没有学生在场，就会错失一些东西。因此我一向不把上课当成是必须做的例行公事，而是探索和发现的经验。而且我很仰赖学生的反应。早年我刚开始教学的时候，经常准备过度，把课堂上的每一秒都规划得清清楚楚。后来，因为我在哥伦比亚大学有那么出色的学生，我发觉学生的评论会刺激我发现从来没有预期到的思考和讨论的路线，而那些东西经常进入我的写作中。

【访】你一直聚焦于阿拉伯世界的问题，尤其是巴勒斯坦。但身为在美国的流亡者，你有没有感觉自己是对着虚空说话？比方说，你的学生对最吸引你的议题有多大的兴趣？

【萨】起初我当然感觉自己只是在向学生讲话。后来，我开始写政论时，就意识到一个更大的读者群。那不是我的学生，我从来没有利用课堂来谈论我所从事的那种政治行动主义。我谨守的观念就是：教室就某个程度来说是神圣不可侵犯的。但我写得愈多，愈发现借着写作能拥有读者群，尤其是有关巴勒斯坦的问题。由于缺乏不同的声音，因此某种意义上，我能为我所说的创造出诉求的对象，而这个团体变得很庞大。最近的情况是，自从1990年代初，我为一家阿拉伯报纸每月写两篇专栏文章。现在我首度有固定的阿拉伯读者群，这对我来说很重要。我的作品经常被翻译成许多不同的语言，我到过许多

281

权力、政治与文化

国家和地方，各地的人对我的作品进行辩论和理解的方式迥异，经常令我感到惊讶。但我从来没有对着虚空说话的感觉。我认为我在大学和学术团体、专业团体和行动主义者中获得的听众很能激发思考，而我喜欢辩论。

【访】你讨论东方学的作品深深影响了印度历史的书写，但你的作品有没有影响到阿拉伯世界的历史学家？

【萨】说来悲哀，在阿拉伯世界我的作品并没有真正像在其他地方一样被深切了解。在阿拉伯世界，他们把我解读成反抗而方邪恶的伊斯兰捍卫者。那是一种漫画式的阅读方式。我和印度、欧洲或日本知识分子共有的理论的那一面，不见于阿拉伯世界。在那里，他们对与自己没有直接关系的材料兴趣不高。

然而，一种新的历史意识很缓慢地浮现了，其中大部分都受到我所做的那类批评的影响。去年7月在贝鲁特有个学术会议——我想那是阿拉伯世界第一个这种性质的会议——这个会议集中于讨论我的作品。会议的名称是“迈向批判文化”（“Toward a Critical Culture”）。但那只是一个小小的例子。阿拉伯的知识生活现状是呆滞迟钝、政治窒息、知性冷漠。因此，我认为真正的改变将会来自那些流亡海外的年轻阿拉伯知识分子。

【访】你在正统、精英的机构接受教育。你如何从这样的背景发展成为一个反体制的知识分子？

【萨】你知道，我的背景一直充满着矛盾。在我前往美国之前受的是殖民教育，而我觉得格格不入。在我的自我感觉和那种教育之间，总是有些不相应的地方。因此，我总觉得有两种教育

同时在进行——学校的传统教育和自我教育——这种自我教育是为了满足被排除在外的另一个自我。那几乎总是制造出某种叛逆的状况。在学校里大家都知道我这个人很聪明、不该被退学，却又太不正规，以致无法被视为模范学生。结果我在十五岁时因为政治活动而被退学，所以被送到美国一家很精英的学校。然后，一切重新开始。在美国当学生的十一年间，我没有发展出什么密切的关系。

【访】当你写作时，是为谁而写？为了自己，为了其他知识分子，为了决策者，为了行动主义者，还是为了谁？

【萨】大多数时间我都是为了特定的场合，而不是为了特定的人。我当然并不针对决策者。在美国我其实被认为是在共识之外。我的读者倾向左派，他们本身处于共识之外，而且寻求主流的世界观之外的另类选择。对阿拉伯读者来说，我试着尽可能拓展更多的读者，因为在那里我觉得自己试着要改变舆论。但我也为自己写作。比方说，我正在写的回忆录〔英文名为*Out of Place*，中译为《格格不入》〕真的是要追寻一个失落的时代，而那些讨论音乐的文章满足了我长久以来对这些议题的兴趣。

【访】有些人指称因为你的影响，印度的历史写作已经逸出了常轨。人们把太多的注意力集中在文学和美学对殖民统治的再现，而不是如社会、政治、经济的宰制。你对此有什么回应？

【萨】我希望不是那样的影响。如果不立足于历史的话，我就一无是处。我一向都说，文学研究基本上是历史训练。区分文史是没有用的。美学的世界和历史行动的世界之间总是存在着张力，而我对

于解释这种张力很有兴趣。我一直对编织理论的网络有反感，但是不能忽略理论和美学——它们是人类经验的重要成分。我的看法是包容的，而不是排外的。我认为历史或文学研究不是分离的或竞争的，而是相辅相成的。整个写作过程，不管是有关文学或历史，都包括了筛选证据，结尾时要得到诠释。如果人们心目中的我是使历史研究逸出常轨，我会觉得很惊讶，甚至反常。

【访】教育有没有成为你政治议程的一部分？

283

【萨】我有一段时间积极介入教育。在1977到1982年之间，曾有计划要在巴勒斯坦成立一所空中大学。有人要我准备有关人文学科方面的课程。我很感兴趣于为这些经历了身为巴勒斯坦人的特殊经验的大学生，设计一个具有想像力和全面性的系统。我把那门课程构想为反帝国主义的、解放的，试着要借由发现、而不是死记的方式来传递知识。我的建议受到严厉的批评，这让我深为震惊。一般的共识是，教育对我们必须是一种民族自我肯定的方式，而我发觉那与我的兴趣完全相反。

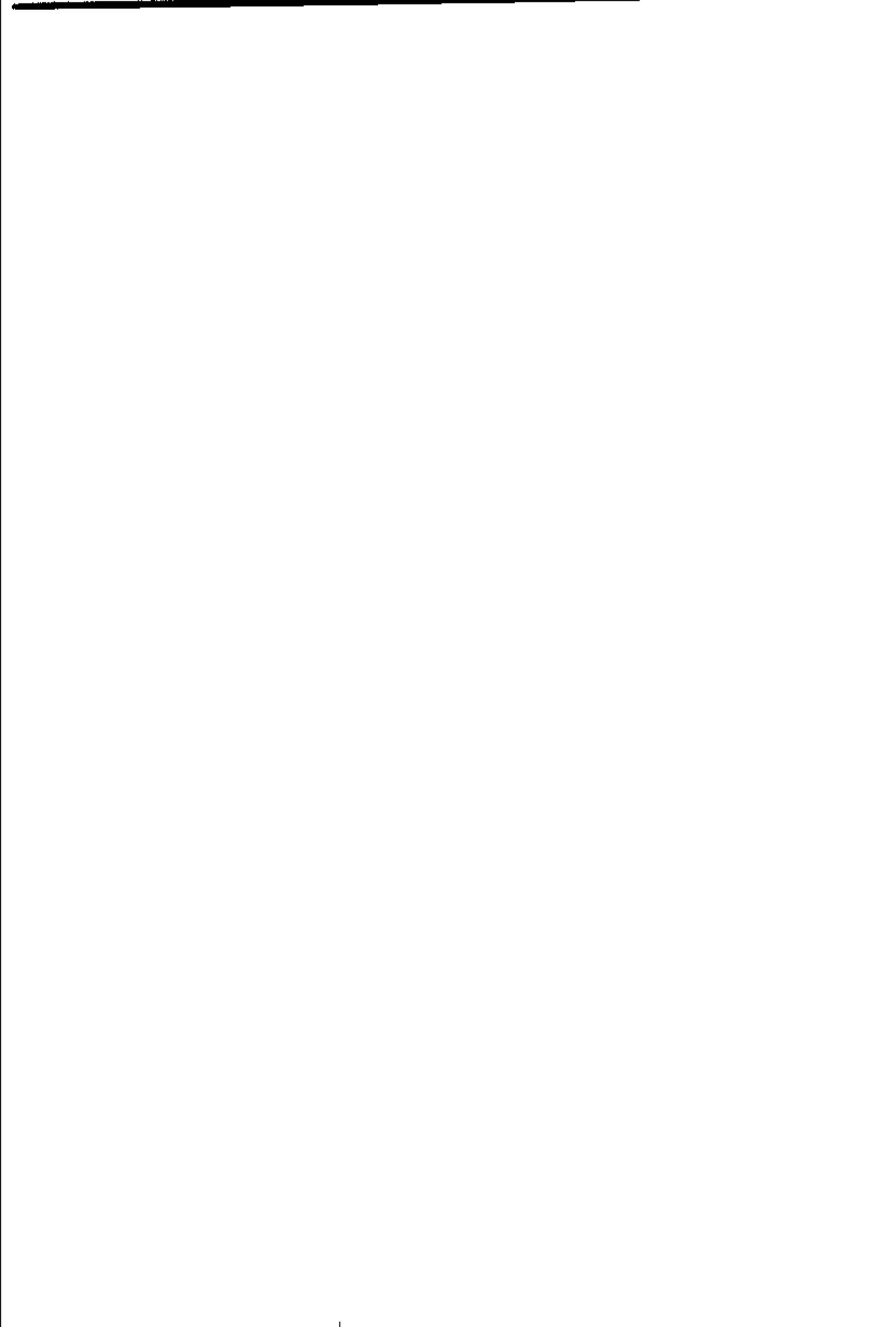
我通常试着探讨教育问题，如何发展批判意识，教育如何成为一种反抗的形式，来反抗无所不在的电视、事先包装的新闻和其他侵入我们心灵的东西。我觉得自己在那里继续做这种事。

最后，每年我总是有一部分时间呆在某个阿拉伯国家，到当地的大学与学生互动，试着激发某种讨论和辩论，而这些是他们通常无法得到的。让我印象深刻的是：你到阿拉伯世界的任何一个地方，一旦你扫除了环境——比方说，电视、政府、政治的修辞——所加诸的那种集体的自我认同，而以一对一的方式来而对学生，总是爆发出一股

强烈的好奇、渴望以及纯粹的知性能量，要找寻出路。我发现这些极有价值，回报丰厚。

访问者：达塔 (Damayanti Datta)

1997 年刊登于印度加尔各答《电讯报》(The Telegraph)



第二部

学术与行动主义



第十四篇 巴以两国能否共存?^①

【访】你们的巴解组织现在四散于中东各地，位于黎巴嫩的阵营再度遭到围攻，而沙米尔（Yitzhak Shamir）现在担任以色列总理。对巴勒斯坦人来说，状况还有比现在更糟的吗？

287

【萨】我认为过去的状况更糟糕。1960年代末期之前，巴勒斯坦人被埋在断垣残壁下，遭人遗忘，当时存在着一股彻底的绝望感。

【访】你们从没像现在这样孤立于其他的阿拉伯世界。

【萨】没错。那些阿拉伯国家从没有比现在更公开敌视我们，而我所说的并不只限于巴解组织。我们很容易就可以说，他们不喜欢巴解组织——那是叙利亚的立场——但是在埃及，巴勒斯坦人每六个月

① 译注：本篇于1986年11月8日刊登于加拿大多伦多《环球邮报》（The Globe and Mail）时，名为《问答》（“Q & A”），收入原书时取名为“Can an Arab and a Jewish State Coexist?”，系来自内文中的问题，直译应为“一个阿拉伯国家能否与一个犹太国家共存?”，但语意模糊，根据上下文判断，此处的“阿拉伯国家”指的是“未来的巴勒斯坦国”，故径译为“巴以两国能否共存?”。

就得重新申请居留权；在突尼斯，巴勒斯坦人即使有美国护照也不许入境。

任何缺乏自己领土的组织，都会起来反抗某个阿拉伯政府。巴勒斯坦民族主义对那个地区的每个政权都会造成困扰，那些政权主要的恐惧就是被美国人抛弃。因此，巴勒斯坦独立势必要面对一连串残酷的攻击。双方的对峙已经白热化，这一点是毋庸置疑的。但这并不是说不该责怪我们，或者说我们过去表现杰出。我们是麻烦，我们代表的是困扰。

【访】而你认为一个阿拉伯国家可能和一个犹太国家共存？

【萨】绝对可以，是的。

【访】但是，如果以色列人拒绝联合国第二四二号决议（该决议也呼吁以色列归还 1967 年占领的土地，以换取与阿拉伯邻国和平共处），他们又怎么可能接受巴勒斯坦人建国？

288

【萨】那要花很长的时间。巴勒斯坦人不会期待美国或以色列会放弃什么。如果他们会放弃，那也是因为他们以那些人口作为人质的话，他们付出的代价会愈来愈高。……我们面对的这个民族在过去受过真正的苦难和压迫，因此意识形态的层面是很重要的。对许多以色列人来说，问题在于：不是长期延宕、无休无止的冲突，就是尝试达成某种程度的和解，否则双方都没有好下场。

【访】你们为什么不彻底放弃恐怖行动？

【萨】我们根本没有立场去放弃“身为恐怖分子”这种事情，因为那根本是以色列自 1970 年代以来一直想说服全球去相信的，把巴勒斯坦反抗行动都说成是恐怖行动，那摆明了就是种伪善，是一个命

令轰炸机从一万英尺高空轰炸难民营的国家所撒的谎。

【访】然而……

【萨】然而，我现在谈的是形象。形象是由媒体塑造的，你和我都很清楚，你们没兴趣去报道《黎明报》(Al Fajr，这是一份在耶路撒冷发行的阿拉伯报纸)上的消息，却会去报道一些个人想炸毁以色列巴士的零星违法行为。你们有没有实际算过死亡人数？有吗？你们知不知道以色列被杀的人数和巴勒斯坦被杀的人数相差有多悬殊？我告诉你，那是一比好几百。情况就是这样。中东到底有谁放弃过恐怖主义？

【访】你认为为什么你很难说服别人接受这些看法？

【萨】因为我们是一支非西方的民族，我们的文明一向就与西方有冲突。伊斯兰世界在历史上一直是竞争者，从来没有被降服过。因此人们不明白的是：你们巴勒斯坦人为什么要哭诉？为什么不一走了事？干脆算了吧。但我们不能就算了。

【访】也许已经时不我予了。

【萨】他们在五年前，也是最黑暗的那段时期，就已经这样说过了。但事实上每一个以色列人都很清楚，军事对抗绝非解决之道。他们要怎么办？把每个人都杀掉吗？所以我们有些人说，“大家继续奋战”；而我们一直说，“我们会与你们同在。”不管他们怎么做，我们都如影随形。

【访】而恐怖则是达成那个目标的手段。

289

【萨】我是反对恐怖的——漫无目标、让人畏惧。在客机上安置炸弹这种做法我是完全反对的。我谈的是在占领区〔西岸及加沙地

权力、政治与文化

带]的反抗行动。昨天沙米尔又说了一遍：我们不打算放弃这些土地。

【访】显然以色列人不会放弃那些土地。

【萨】阿尔及利亚的情况很明显地摆在眼前。他们又是为何而战？战了有一百三十年了吧？最后法国放弃了。

【访】你想要看到两个独立的国家。

【萨】独立或互相联系，而不是不相往来。

【访】……那么，你要怎么说服以色列人（来分享主权）？

【萨】我不必去说服他们，因为他们完全明白另一个选择的后果——永无止境的围攻状态，让自己和后代子孙陷于无休无止的战争之中。惟一的选择就是调停、和解、分治。连三岁小孩都明白，也看得出来另一个选择就是永恒的战争状态，其中一方注定成为劳工。

【访】有许多以色列人下定决心绝对不放弃他们的土地。

【萨】他们不必放弃，他们可以留下来。现在的情况就是这样，西岸有五万犹太人——而以色列境内有七十万阿拉伯籍公民。因此，在毗邻的两国中都有人口彼此掺杂的情况。那不是问题，问题是主权。

【访】而你接受以色列在其他方面的主权。

【萨】我接受，因为我认为现实是如此。我也认为那是由于犹太民族特别悲惨的历史境遇。但重点在于，我不相信把人赶走就可以解决问题。……你必须找到一种分享的模式。……

【访】能不能告诉我，为什么当讨论或访问巴勒斯坦人的时候，

总是用一种敌对的形式？

【萨】因为长期以来人们的印象中，这个民族主要的战术就是暴力。

而你也知道那是一种刻板印象，一种媒体上的陈腔滥调。因此，我们的讨论里有一半是有关恐怖主义，但那并不是此时此刻的问题。

两星期前，我十四岁大的儿子和我一起看电视新闻，他说：“种族隔离变得很流行，对吧？我们什么时候也会流行起来？”他停顿了一下，然后说：“我想永远不会吧。”我认为我们所有人都知道那一点。^①

290

【访】对许多犹太人来说，问题在于：别让历史重演。

【萨】我们的部分工作就是要教育他们，告诉他们我们所谈的并不是要重复第二次世界大战。

【访】在这同时，时钟滴答作响，时间一分一秒流逝了。

【萨】那是个很大的时钟，上面有很多指针。很多事情可能会改变方向。“苏穆德”（sumud）这个阿拉伯字眼意味着“坚忍”、“坚持”。巴勒斯坦奋斗的过程在1982年告一段落，当时流亡者扮演了重大的角色。现在我们已经把注意力转向内部，转向留在那里的人，所以重担落在我们身上。而第三世界的历史就是战略国家（strategic states）被推翻的历史。

① 译注：此处意指美国媒体与民意关切南非的种族隔离与人权问题，却对巴勒斯坦人的处境不闻不问。

权力、政治与文化

【访】 在世界上其他地方的人也一样想推翻他们。

【萨】 他们在阿尔及利亚这样说，在英属肯尼亚也这样说。谁能想像他们在印度殖民统治三百年之后会离开？他们来，然后离去。

访问者：艾坡比 (Timothy Appleby)

1986 年刊登于加拿大多伦多

《环球邮报》(The Globe and Mail)

第十五篇 学者、媒体与中东

291

在北美中东研究学会 (the Middle East Studies Association of North America, 简称 MESA) 第二十届年会中举办了一场辩论, 由资深的英国东方学家^①和我多少像是肉搏一般展开, 并由对中东立场对立的两位年轻新闻从业人员协助——这个主意来自塔虎兹大学 (Tufts University) 的法瓦兹 (Leila Fawwaz)。这场辩论直接源于我在 1978 年出版的《东方学》, 那本书似乎使得这个领域两极化, 反讽的是, 我并不是其中的一员。1986 年 11 月 22 日, 有三千人来观看这场辩论。

——萨义德志

^① 译注: 即下文中的路易斯 (Bernard Lewis)。此人为西方世界资深的中东专家, 撰写多本有关中东的专著, 曾与萨义德多次笔战。著名的“文明的冲突” (“clash of civilizations”) 一词便源自他的著作, 后为亨廷顿 (Samuel Huntington) 挪用而广为流传。本书中萨义德也数度对他进行批评, 可参阅索引。另两位参与辩论的都是媒体人士: 希钦斯 (Christopher Hitchens) 足迹遍及五大洲, 曾与萨义德合编《责怪受害者: 虚伪的学术与巴勒斯坦问题》 (Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question, 增订版 2001 年由伦敦维索 [Verso] 出版), 维瑟提尔 (Leon Wieseltier) 是《新共和》的文学编辑。

【路易斯（以下简称“路”）】最近几个星期，人们对这场会议的兴趣逐渐高涨，我听到有人把它比喻成罗马竞技、西班牙斗牛、美国拳击，而我一位更有想像力的同事则把它比喻成“MESA 围栏里的大决斗”。我并不把自己今天早上来这里想成是决斗者、斗牛士、枪手或任何战士，也不把这次聚会当成是决斗。我是以学者的身份出席，通过一个专业学者的组织，来讨论一个对我们所有人来说都是关系密切的严肃议题。

先提一件相关的事情：我并不把我们在这里讨论的这个严肃议题当成困住当前中东的许多问题和冲突之一——比方说，伊拉克和伊朗的对抗、阿拉伯和以色列的对抗、原教旨主义和非宗教主义者的对抗等等。还有许多其他的论坛可以针对这些加以讨论，而且，如果阿拉允许的话，可予以解决。也许更重要的是，我认为我们都知道，我们今天早上在这里所说或所做的任何事，都不会对中东有一丝一毫的影响。我们无法改变任何事情。我们甚至无法改变彼此的意见。我们所能够讨论、并且应该讨论的是我们自己，我们自己的角色，我们自己身为学者的责任，我们对于自己行业的责任，对于我们的同事、对于我们的学生、对于媒体以及媒体之外的一般大众的责任。那直接关系到我们，而我们所讨论的、所决定的，都能够，而且的确也应该，决定我们在自己的专业和行业中的行为——因为我们的责任就是要了解，并且把我们所了解的传达给其他人。

原则上，当然不管学者、媒体、中东三者的顺序中第三个出现的是什么，这个问题、这个责任都会是一样的。原则上，不管我们把第三个换成是远东或中东，远西或中西，或印度，或世界上任何其他地

方，都是一样的。原则上如此。但事实上，我们当然都知道那是不同的。尤其是中东之所以不同在于两个原因，我在这里要提出来。一个就是，那是我们的领域，我们都关切的领域，我们所有人在专业方面以及我们当中许多人在个人方面，以许多不同的方式所关切的。另一个原因——我认为，这在某方面来说更重要，而且也相当困难——也就是中东作为西方世界学者的研究领域而言，呈现了和其他大多数地区很不一样的特殊问题。它和我们研究自己社会的一部分的情况不同，那点我认为是不证自明的。它和一个完全陌生的社会不同，至少它早期的历史、早先的文明是如此。中东不像印度或中国，在相当晚近才出现在西方的地平线上，而我们对于印度或中国没有重要的预先判断，没有继承的传统、态度或刻板印象；而他们对于我们也没有。西方世界——就这个目的而言，从美国加州一直到苏联，无所不包——和伊斯兰世界的联系，可以一直回溯到伊斯兰的起源，而且由一整串的事件形塑而成，特别是在两个世界之间拉锯般的冲突。

这种在某些方面相似、在其他方面相异的情况，使得它很有诱惑力，而且很容易就有误入歧途的危险。我们所处的那个社会，除了共有的一般人性之外，在许多方面都和我们自己的社会相近，中东和西方世界之间存在着一些历史上和文化上的相近之处，真正的相近之处，以致轻易就会产生一些错误的类比。举个简单的例子：我们也许会试着对不熟悉伊斯兰教的人解释说，《古兰经》是穆斯林的《圣经》，星期五是穆斯林的安息日。你们想必经常听到这种说法。某种程度上，就相当表面的论述层次来说，这些说法是正确的，而且能够传达信息。但我们只要稍稍进一步探索，这些说法就会有误导的危

险。穆斯林看待圣典的方式和犹太人或基督徒看待《圣经》的方式不同，你只要翻转这个说法，立刻分晓：《摩西五经》是犹太人的《古兰经》，四福音书是基督徒的《古兰经》。这讲不通，不是吗？

同样的，举一个更当代、更复杂的例子，当我们使用类似“革命”这样的字眼时，在阿拉伯社会、面对伊斯兰的历史和传统的背景，可能和在西方具有不同的回响。在西方世界，“革命”这个术语徒人联想到的是近代史上的一些重大革命，如美国革命、法国革命或俄国革命。伊斯兰世界则存在着一个很不同的革命传统，孕育自不同的结构和经典，指的是不同的历史。重要的是：表现革命的象征不是攻击巴士底监狱（the Bastille），而是卡巴拉战役（the Battle of Karbala'）。^① 为了了解、为了寻求理解另一个文明中的种种运动，我们必须试着以该文明自己的方式以及其历史、传统、期盼之间的关系来理解。

这种情况的结果，经常就是双方都诉诸刻板印象、诉诸刻板形象和解释。在历时多少世纪的长期对抗中，传统的态度在两边都在演化。在到中东的西方访客中，许多世纪以来主要存在着两种刻板印象：一种是政治的，也就是刚愎的独裁；另一种也许可以称作是个人的，就是放荡不羁的性能力。前者牵涉到苏丹的王宫，后者牵涉到后

^① 译注：巴士底监狱位于巴黎东边，为中世纪时的要塞，十七八世纪时成为囚禁重犯的监狱，1789年法国大革命时，武装的人民攻进巴士底监狱纵火，并释放囚犯，卡巴拉战役发生于680年，先知穆罕默德的外孙侯赛因（Husayn ibn'Ali）在该地遭乌玛雅德（Umayyad）的军队打败并阵亡，此役固然巩固了乌玛雅德王朝的地位，却是追随侯赛因的什叶派的殇憾。

宫中的女人。我们有一整串的描述来呈现中东的政府、伊斯兰的政府、土耳其的政府——不管我们怎么称呼——都描述成刚愎的、无度的、不负责任的君权政治。同样的，西方旅行者喜欢针对在后宫里发生的事情长篇大论，其实他们对那些当然一无所知。我们可以明显看出他们沉溺于大都是自己想像出来的描述。这种东西的结果就是——你可以说它是双边的——来到东方的西方旅行者谈论的是好色的男子，而来到西方的伊斯兰旅行者通常谈论的是淫荡的女子。我们不由得怀疑，如果东西双方的相会真的是好色的男子和放荡的女子之间的相会，为什么他们没有相处得更好。

回应刻板印象的方式当然不是用负面的刻板印象。要反驳一个不受限制的君权政治的神话，不是去宣称存在的是一个完美的民主政治。要反驳宰制女人的神话，不是去坚称女性拥有的权利远超过美国全国妇女组织（NOW [National Organization for Women]）所宣称的。

我们该怎么办呢？我知道我还剩下一分钟。我所要提出的是，我觉得身为学者应该奉行一般的原则。你很可能会说：“是啊，还真‘苹果派’（‘apple pie’，道地的美国式）啊。”我会这么回答：“成许吧。”但是别忘了，我们活在苹果派遭到攻击的时代，人们告诉我说，既然苹果派不可能完美，所以我们该吃生面团和烂苹果。我不能接受那种见解。我觉得如文雅那类的价值，试着要把辩论维持在礼貌的层面以冷却而不是加温激情、以说服而不是呐喊压过对手，这些是值得维持的价值，尤其是我们身为专业学者该奉献给雇佣我们的社会的价值。

【萨义德（以下简称“萨”）】在研究中东的学术工作方面，当然存在着一个相当宽广的光谱：MESA年会的议程就足以证明。但是这里的学术工作就和所有其他领域的学术工作一样，都受限于当代的社会、政治、经济的——也就是脉络的——实际情况。没有一位学者会觉得自己的研究工作足够广为人知，而且我们每一位几乎都相信，公共品味以及那些公共品味能轻易接触到的，都忽略了一个特定知识领域的重要性。抽象的知识是不存在的：一切都被安置在特定的位置，涉及其他的学术、分配与流通的现实、社会制度、修辞传统、这一行的方法论程序，也涉及政治利益和在特定时代的特定社会中权力和宰制的事实。

295 此时此地谈论学者、媒体与中东，首先要谈的就是当代的美国。面在美国，首先也要区分主流平面媒体和广播媒体，以及外围的左翼和右翼媒体，其次就是区分能有效地维持在不同专家出版物中有关中东的学术工作，以及在大众之间广为流传的那些有关中东的观点和形象，这些观点和形象在流传时不是遭到学者专家的肯定，就是遭到修正或扬弃。

大致说来，今天媒体对于中东的报道环绕着少数几个基本的主题：

一、大量提及所谓中东的恐怖主义，尤其是阿拉伯和/或伊斯兰的恐怖主义，阿拉伯或伊斯兰的恐怖主义国家和团体，以及由苏联、古巴和尼加拉瓜在背后支持的阿拉伯和伊斯兰团体、国家所构成的“恐怖分子网络”（a “terrorist network”）。这里所说的“恐怖主义”

最常被描绘成先天的，而不是源于任何伤痛、先前的暴力或持续的冲突。

二、伊斯兰和穆斯林原教旨主义的兴起，通常但并不总是什叶派，而是经常和霍梅尼（Ayatollah Ruhollah Khomeini）、卡扎菲（Moammar Quaddafi）、真主党（Hizballah）等这些名字连在一起，而且创造出“伊斯兰卷土重来”（“the return of Islam”）的说法。

三、中东作为一个地区，这里的暴力和无法理解的事件被例行地指涉回一个遥远的过去，一个充满了“古代”部落、宗教或族群仇恨的过去。

四、中东作为一个竞逐的场域，在这个场域中，“我们”这一边由文明的、民主的而方、美国和以色列来代表。有时也包括了土耳其，但在大多数情况下并不包括。

五、中东被视为恶毒的准欧洲式（如纳粹）反闪族主义（anti-Semitism）重新出现的地点。

六、中东被视为万恶的渊藪，孵化出巴解组织那些无缘无由的邪恶。阿拉法特在媒体上的恶劣形象很可能是无法弥补的，他是这一连串母题中的代表人物，而这些母题的基本信息就是：如果巴勒斯坦人存在的话，那么他们既是边缘的，他们的不幸也完全是自作自受。

实际的情况是，这些母题和当前的美国政策几乎完全吻合，而且美国显然是在中东介入最深的超强霸权——在金钱、武器和政治影响上都是如此——因此我们如果说美国在政策上受到国内媒体的教唆，这种说法是很可以成立的。这种情况和在修辞上宣称他们具有自由

296 的、非宣传的媒体，两者之间的冲突有多大，我就留待各位以悲悯之心自行判断。但是，有关当代的——甚至历史的——中东的图像被偏执地错误再现，这件事我就不留待各位的悲悯：我要自己来说。规范什么被报道、什么不被报道的，其实是一种大错特错的、大为敌对的、无知透顶并且广为散播无知的观点。但就相当程度来说，它发挥了作用——这是非常可耻的——因为一大群的学者、专家和教唆者积极合作，这些人来自各阶层的东方学者和特殊利益游说团体，其中之一就是犹太复国主义者的游说团体；相较于以色列在中东只有四百万居民，他们的势力大得完全不成比例。

因此，在我之前所提到的六个主题中的每一个，都有一群人扮演了要角，塑造并且肯定这种化约式资料的流传。这群人是某个专业领域的成员和友人，他们的确知道得比较多，却有意识地以他们的行为让美国继续对中东大多数人民保持敌意；鼓励那种意识形态的幻想所产生的敌意；并急于把它导向更少、而不是更多的知识、同情，尤其是理解。而且，我必须补充的是，对于媒体上的这些看法，学术界并没有重大的制止或矫正；原先有可能提供一些不太扭曲、更有意思的观点的那些专家学者，不是没有挺身而出，就是没有被那些现存的势力看上。

这里可以举出一些实例。针对我提出的那六个事项，下列报章杂志中都找不到持续、有意义、未受阻拦的例外（这里我说的是新闻报道和舆论）：《纽约时报》(New York Times)、《华盛顿邮报》(Washington Post)、《纽约客》(New Yorker)、《纽约书评》(New York Review of Books)、《新共和》(New Republic)、《评

论》(Commentary)、《外交事务》(Foreign Affairs)、《美国学人》(American Scholar)、《党派评论》(Partisan Review)、《政策评论》(Policy Review)、《大西洋月刊》(Atlantic Monthly)、《异议》(Dissent)、《新标准》(New Criterion)、《中流》(Midstream)、《梯坤》(Tikkun)、《时刻》(Moment)、《美国观察家》(American Spectator)。哥伦比亚广播公司(CBS)、美国国家广播公司(NBC)、美国广播公司(ABC)和公共电视台(PBS)，基本上是在同样的规则下运作。大部分的区域性报纸、杂志和电视台大都根据这些主流媒体。为了验证我这种概括的论点，你们不妨自问，有谁能想得出一家媒体在报道中东资讯时能遵循这些指导原则：从不批评伊斯兰；巴解虽然有一些极端之处，但基本上是民主、可亲的；除了以色列之外，还是有中东国家值得美国无限制的支持；基督教和犹太教基本上是暴力的、伪善的、堕落的宗教。这种出版物根本就不存在，而其实我上面提到的所有那些大众媒体，都毫不检验地就支持了完全相反的观点。

297

为什么不可以呢？你们大可以这么问。因为毕竟媒体可以招来许多专家，这些人经常为美国媒体和美国政策来代表中东。注意，请留心，这群代表的人选基本上（但并不是完全）排除了穆斯林和阿拉伯人——虽然说要找的话，其实人选是相当多的。这些被邀请的人中包括了那些在著作里清楚标注着他们的政治同情的人，然而可惜的是，有些学者坚持把自己的所作所为描述成是客观、超然或专业的。这就是重点所在，而且这在我看来引出了一个极为有趣的问题：这些学者如何继续他们的作为，同时对于其中的中心议题，也就是伊斯兰的宗教和文化维持敌视，或者至少是反对和相当保留的态度。我认为

有一些人要为这种媒体再现的中东的整个情况负责。这些人包括了路易斯、克杜里 (Elie Kedourie)、拉克尔 (Walter Laqueur)、盖尔纳 (Ernest Gellner)、欧布莱恩 (Conor Cruise O'Brien)、裴瑞兹 (Martin Peretz)、波德霍雷茨 (Norman Podhoretz)、凯利 (J.B.Kelley)、皮普斯 (Daniel Pipes)。这还只是部分名单而已。

我可以提供你们一份名单，名单上的这些人不是可以表现得更好、提供更多的资讯，就是他们在这方面的努力遭到了有系统的压制。我会说美国媒体倾向于接受路易斯以那套可以上溯到中世纪的漫长、抽象、概略的什叶派历史来解释环球航空劫机事件，而不愿意去听伊斯兰不同走向的民族主义者和支持者之间，或者伊斯兰走向本身中不同派系之间正在进行的广泛辩论。媒体倾向于欢迎，或者在我看来是非常急于想知道盖尔纳的论点：穆斯林是惹人厌烦的东西、满脑子的反闪族思想，他们的文化与政治可以用成千上万的文字来讨论，却完全不必提到人物、时代或事件。媒体很没有兴趣去发现下面两者之间是不是有重大的关联：一边是完全根据经典文本来对伊斯兰下断语，另一边是不同国家、不同阶级、不同性别、不同社会体系的穆斯林真正的所作所为。阿拉伯人和穆斯林所做的意见调查从来不被引用，伊斯兰是一个政治性的宗教，伊斯兰教和伊斯兰生活毫无区别，这类行之久远的陈腔滥调从来就没有人以历史、现实、事件、人民或生产来加以驳斥。

阻碍是一回事，主动的教唆则是很不同的另一回事。有学问的东方学家如果不是为了要把伊斯兰直接与恐怖挂钩，为什么会把他们的权威借给一本由以色列驻联合国大使编辑讨论恐怖主义的专题论文

集？而且，为什么从一亿五千多万的阿拉伯伊斯兰世界人民和历史中颇为复杂甚至痛苦的现实里，那些古典的东方学家就只讨论伊斯兰对欧洲的无知和它的反闪族思想呢？为什么他们从来不讨论诗歌、戏剧、长篇小说、中篇小说或散文？为什么伊斯兰变成了一个粗鲁的、胡乱再现的妖怪，而且还经由东方学家所验证？

这种专业学术现在充斥于《纽约书评》、《时代周刊》和《评论》的读者的眼界，却没有对等的力量来抗衡，此外，这种情况对于社会科学或一般的人文科学的知识生产世界都是一种羞辱。为什么没有杰出的非洲学家、汉学家、印度学家或日本学家以这种高高在上、降尊纡贵的方式来说话？

答案在于，中东的学术专业为了进入主流的媒体和政策的殿堂而付出了很高的代价。它几乎牺牲了中东——包括以色列——现状的信息。它完全牺牲了理解和悲悯。

【维瑟提尔（以下简称“维”）】作为一个学者，我的罪过很可能就是过去四五年来被迫和新闻从业人员生活在一起。因此，我想谈的主要是关于新闻从业人员。我首先要说的是：毫无疑问，美国媒体呈现出的伊斯兰形象极尽羞辱之能事，而且几乎可说是有系统地扭曲。那些扭曲大都是关于伊斯兰的文化、宗教和社会，而不是伊斯兰的政治，我们必须做出这种区分。有时这些扭曲是反对穆斯林的，有时则不是。反卡扎菲或反霍梅尼的人，不一定反穆斯林，虽然两者之间的确有些关联。就在上个星期，这种扭曲又多了一桩证据，华府极据迈克法兰（Robert C. McFarlane [曾任美国国家安全顾问]）先生到伊朗的任务，再度印证了他们以往的智慧：伊朗境内没有温和分子，在

霍梅尼统治下的伊朗境内生活的任何人几乎一定都是疯子。关于这一点，我没有要争辩的。然而，有一些复杂的、而且我认为是重要的论点或限定是我想要引进这个讨论的，目的在于达到两个很广泛而又草率的结论。

第一点。对于伊斯兰的生活方式的这种几乎无法克服的无知，有一部分并不是由于任何特别反穆斯林的偏见，而是由于美国媒体对美国之外的所有事情那种几乎无法克服的无知。新闻从业人员在知性上的浅薄不需要我在这边一一指证。根据外交政策报道的惯例，一个在华沙待了五年的人必须在星期二抵达贝鲁特，成为贝鲁特专家，这些都是大家耳熟能详的。缺乏语言能力的这种说法并不能为此开脱，虽然像《纽约时报》通晓而且会说阿拉伯文的弗里曼（Thomas Friedman）这样的例子，很明显地显示了语言能够使情况大为改观。美国媒体有关印度、中国、非洲的报道，就和对于中东的报告一样无知得令人羞愧。

第二点。对于以色列、对于犹太观点的报道（不管怎么称呼），当然还有对于犹太教、对于美国生活方式的报道——阿拉伯媒体中所包含的扭曲，并不下于西方媒体对于伊斯兰生活方式的报道。那些报道是反闪族的吗？有时是，但有时不是。的确，在我心目中，这些东西之所以有意思并不在于它们是不是反闪族，而在于它们指向一个更普通的困难：跨越广大的文化差异，由一个文化对于另一个文化进行诠释的困难。

第三点，在刻板印象方面有一个很微妙的问题，由于时间有限，我只能粗略地谈一谈。刻板印象这种谎言之所以成功，正是因为

其中总是有一点真实的成分。而我这个泛论包括了对犹太人的反闪族的刻板印象。比方说，自从革命、自从霍梅尼在伊朗的革命之后，出现了对穆斯林原教旨主义者最著名、最突出的刻板印象。现在，对于穆斯林原教旨主义者的刻板印象明显是缘于对一种很复杂现象的无知所产生的夸大之词。显然，我们这个国家并不了解伊朗革命全部的知识、神学、文化、政治和社会的意义与方法；然而，有关那些狂躁或激进的伊朗什叶派原教旨主义学生的刻板印象，或者我们借着那些学生本身、他们的领导人和西方媒体之间的冲突所创造出来的刻板印象——这些造成美国人最糟糕的偏见的的事件，其中有许多是安排好要在他们的客厅上演的。

第四点。在报道以色列的时候也有偏见。我试着很快地谈一下，而且我们之后一定还会多谈一些。首先，黎巴嫩的战争在我看来是一场错误的战争，而且从某些方面来看是一场悲惨和羞辱的战争。但是在那场战争期间出现在美国媒体上有关对以色列的诋毁，却是我所见过最违反新闻原则和知性诚实的。其次，有关约旦河西岸的问题，美国媒体普遍的偏见就是以色列应该尽速撤出全部或大部分的西岸地区。我恰好也有这个偏见，而且我确定你们大多数人也恰好有这个偏见。因此，我们并不觉得那个偏见特别让我们不舒服；但那毕竟还是偏见。第三，对于巴勒斯坦人的报道这件事。这是个相当复杂的问题，但在解读美国媒体的时候，在我看来有一件事很明显，那就是巴勒斯坦人到最近，到1986年11月，已经被抹杀或被弄得无影无踪了，这个观念在我看来是完全荒谬的。美国媒体中有才智的领袖谁不知道巴勒斯坦人是一个没有国家的民族，他们在1967年被占领，

他们生活在占领下，他们几个世代以来一直住在营地和破旧的城镇，他们在阿拉伯世界就像在犹太世界一样不受欢迎——在阿拉伯世界很可能更不受欢迎——阿拉伯和以色列之间的冲突想获得解决，很可能要仰赖巴勒斯坦问题的解决；诸如此类的事情在我看来非但[不是]不为人知，反而已经是陈腔滥调了。

301 我最后粗略陈述两个结论（我认为其实是相当精细的）。第一，我认为现在是时候来考虑一下作为主要政论形式的媒体批评的有限性，原因如下。一，对于报纸的批评到现在为止至少所产生的效应只是复制并且强化它所谴责的偏见问题。我们当中的每一个人都有自己最喜爱的罪人。我的朋友可以指向兰德尔（Jonathan Randall），而我的敌人则可以指向其他的特派员。我不确定在这种现象中，除了把整个领域简化成一群怪物对抗一群英雄之外，还能有什么收获。其次，对于媒体这种执著的批评，反而谄媚了它所指责的媒体，因为这给予那个媒体更大、更多的力量。在我看来，尽管在有关中东的报道中存在着那些偏见，但是聪明人依然可能看到故事中的故事。事件并不因为记者不报道就不会发生，事件的真相也不会因为记者误报而无法厘清。我们并不全都是被那些两络、那些大报社、那些媒体集体操控的无心玩偶。以批判的方式来读报纸，以批判的方式来看电视广播，以批判的方式来评量我们亲眼所见的证据，这些都是有可能做到的。

最后一点，也就是客观性的问题。让我这么开始。客观性也许看来像最个古老的、布尔乔亚的观念，其实却伪装了各式各样的政治、机构、文化的利益。的确很可能是那样。但在我看来，人必须做一个基本的哲学的、方法学的决定。而那个决定就是：有没有可能

获得真相，有没有某种可以被称为真相的东西，会遭到诚实的人反对，会让人想要拿出各种证据进行争辩，会让人为了难以诠释的文本和历史现象争议不休。即使大小通吃、无孔不入的媒体，在我看来都未能成功地摧毁情境的真相（the truth of a situation）这种观念。

最后，有关犹太人、巴勒斯坦人或其他一些议题，针对媒体的批评，在我看来有时不只是有利于讨论、有利于知识的论述或政治的批评，而是一种甚至开始妨碍行动的支架。如果在美国听得到犹太人的情况，如果这里对犹太人的了解超过了对其他事物的了解，那并不是因为犹太人来的这个国家先天或本质上就对犹太人或犹太教具有好感。犹太人当初到这个国家的时候，他们所面对的反闪族情绪、偏见和敌视，的确与现存的任何反穆斯林的感一样强烈。但是犹太人采取行动，以知识的、政治的方式组织起来。他们成立了如反诬蔑联盟（the Anti-Defamation League）这样的机构，他们一直留心，让别人注意到他们的情况。我想这么说也许是很公平的：如果很明显、很正确地根据犹太人的模式，建立起一个如阿拉伯反诬蔑联盟这样的组织，那将是巴勒斯坦代表（Palestinian representation）在这个国家中一个历史上的里程碑。犹太人知道世界不会恰切地了解他们，但是当犹太人陷入困境时，他们不等待世界来恰切地了解他们，而是采取行动来自救。我认为对那些弱势、少数、生活在悲惨中的人们来说，重点终究是——对我来说，这是犹太复国主义的伟大教训——真正重要的不是世界了解你：真正重要的是你了解你自己，你拯救你自己。谢谢。

【希钩斯（以下简称“希”）】身为一个移居的英国激进分子，我

今天出现在各位面前，有一种很奇怪的感受，就英国愉快、平和的气质而言，我比不上路易斯教授，而就激进的风格、反讽和激情而言，我比不上萨义德教授。因此，我站在各位面前，多少感觉像是赤身露体。我希望以今天惟一没有争议的说法开始，也就是说：我能想像现场听众中所有有思想的人，对于中东的任何主题或任何地区有任何特别知识的人，都不会满意报刊上——不管是一般报章杂志，还是学术期刊——对于这个主题的讨论方式。我自己在这件事情上狭小的专长领域就是塞浦路斯岛 (Cyprus)，我想这证明了我这个自怜的说法是成立的。大部分有关这个主题的报章和讨论，至少符合以下三种情形之一：完全不顾历史，缺乏任何历史的角度；对于当前官方或当局的想法，有着一种轻微但可以察觉到的尊敬；存在着一种虚幻模糊的感觉：真相也许就在最近出现的任何两个对立的说法之间。关于中东，尤其是有关巴勒斯坦的冲突，我要提出的看法是：一个主观上平衡的处理尽管有其不足之处，却经常被抛弃、有时被完全悬而不论。

303

我可能选择的任何例证，在本质上都是有选择性的，即使给我比现有的十分钟再加三倍的时间来谈，也是一样。下面选用的资料，很自然地就像所有引文一样，来自特定的脉络，可以预期会招致同样的批评，但这些资料在我看来不只是就事论事，而且具有象征意味。我选择这些资料，与其说是为了新闻本身，不如说是因为来自我们今天这个新闻和学术交会的血淋淋的十字路口。

首先，彼得斯《远古以来》(Joan Peters, *From Time Immemorial*) 那本书力图表明根本没有所谓的巴勒斯坦问题，根本没有所谓的巴勒斯坦人。这本书在这个国家被接受的情况，从尊敬、感动到景仰都

有，而且来自学院和媒体的各个角落。这并不是那么重要，而且我也没有时间来强调，在那之后搜集到的众多证据显示，那本书其实只是捏造的，毕竟这些证据想要找到门路出版是难上加难。一直到以色列媒体、尤其是英国媒体对那本书大肆揶揄之后，我们国家才刊出了一些温和的反思，而且有趣的是，可以看到一些人同时采取两个立场，但为时已晚。

第二则是乔姆斯基教授的《致命的三角关系》(The Fateful Triangle)这本书。我无意恭维乔姆斯基教授，因为我认为他应该得到的赞赏远胜于此，但正确的说法是：他讨论黎巴嫩战争的那本书，就出版当时来讲是无与伦比的。也就是说，那本书找不到竞争者。当时没有其他书讨论美国和其以色列盟邦介入黎巴嫩战争。而那本书出版的时间正好是在有关那场战争的相关事件正要投票的当儿，在时间点上独一无二、恰逢其时。那本书写得很长、有很多很多的注脚，写书的人是少数具有国际学术声望的美国犹太人。但是它的命运呢？《纽约时报》没有评论，《华盛顿邮报》没有评论，《洛杉矶时报》没有评论，《新共和》、《评论》、我自己的杂志《国家》都没有评论；没有评论这本书的杂志多到即使像萨义德教授刚刚那样以飞快的速度来念都念不完。这种情况，我敢说，简直称得上是丑闻。

第三，有一个公共广播节目《引爆点》(Flashpoint)在4月要以一系列的方式播放三部影片来探讨巴勒斯坦问题。结果就像这种三部影片的系列经常发生的情况一样，其中两部是支持以色列的，另一部是由反犹太建国主义的犹太人制作的。在许多城市，包括纽约和华盛顿特区的公共电台，都婉拒播放其中第三部亲巴勒斯坦的影片。《纽

约时报》这份有良好纪录的报纸，这份大纽约市这个懵懂无知的地区中惟一有记录的报纸，对这部没有播放的影片加以评论，并且说——以下我是引用他们的话：“与德意志第三帝国所制作的电影没有太大的区别。”

我是在一个伪善的行业工作，我为我的同行设下了一道难题。这是你们所知道的一切；你们必须告诉大家主题是什么。公共电视台的影片在纽约的荧幕遭到禁演。《纽约时报》没有评论禁演的事，却把大家没看到的影片描述成是纳粹式的。我要问我的同行的问题是：那部影片的内容是什么？采取的观点又是什么？即使是在我的朋友和同事中最保守的人都能毫不犹豫地猜出答案来。我发觉这种伪善的态度并未带给我什么喜悦。我发觉这并不吸引人。同样的，就是在我这一行里广泛传播而且被内化的知识；假如一个以色列的批评者敢于表示这类论点，如果他不是犹太人，就会面对反闪族的指控；如果他是犹太人，则会被称为犹太自我憎恨的受害者。当前这种非此即彼的情况带有胁迫和独裁的意涵，存在于我认识的每个新闻从业人员心里。而人们多多少少认命地同意，虽然人生的确是不公平的，但是以上我所举的那三个例子在任何其他问题的辩论中都不曾那么明目张胆地出现。

让我再提出两个我觉得可能是造成这种现象的原因。我要给你们另一段引文，你们得猜猜引文的出处。简单地说：“美国的新闻从业人员只对中东的两个主题感兴趣：以色列和美国。在那里发生的任何事情只要和这两个国家有关，就会被放大而且传播到全世界，和这两国无关的，就几乎被忽略。”这段文字来自皮普斯发表于《评论》上的《媒体与中东》（“The Media and the Middle East”）一文，所

出现的语境则很诡异：主张整个美国媒体是联合起来反对以色列的——这只是各种出人意表的反讽之一，皮普斯博士的读者长久以来都学着珍惜这些东西。

第二，更粗俗却更难以逃避的就是——单纯的种族歧视。下面这段引文出自哪里？这是这个城镇上的美国定目剧院（American Repretory Theater）对于一个剧本的描述：“我们文化中的普世论偏见使我们已有心理准备，能够欣赏本戏中的阿拉伯人，这的确是个疯狂的阿拉伯人，却以他们文化的独特方式来疯狂。他陶醉于语言，无法分辨幻想与现实，拒绝妥协，总是把自己的困境归咎于他人，以致到后来以一种漫无目标、仅求得短暂满足的噬血行动，来发泄他痛苦的挫折。”这是由《新共和》的老板兼编辑签名发表的评论。里昂（参与辩论的维瑟提尔之名，此人为《新共和》文学编辑），我不同意你的意见，我很遗憾，我不相信这个国家的任何其他杂志在描写原住民或非裔人士时会出现这种字眼。至于在一本曾经以拥有黎普曼（Walter Lippman）和威尔逊（Edmund Wilson）^①自豪的杂志中该不

305

① 译注：黎普曼（1889—1974）出生于纽约，父母亲为德裔和犹太裔移民，就读哈佛大学时成为社会主义者，于1914年与柯洛理（Herbert Croly）创办政治周刊《新共和》，离开后前往《纽约先锋论坛报》（New York Herald Tribune），三十年来所撰写的专栏“今天与明天”（Today and Tomorrow）由全国连载，对政治采取务实态度，曾支持六位共和党总统候选人和七位民主党总统候选人，并反对韩战、麦卡锡主义和越战。威尔逊（1895—1972）是美国重要的文学批评家，关切文学与社会议题，文风清晰精确，深入浅出，统领一时风骚，他有关小说家海明威（Ernest Hemingway）、朵思·帕索思（John Dos Passos）、菲兹杰拉德（F. Scott Fitzgerald）、福克纳（William Faulkner）的评论，发挥了重大的引介之功。

该对任何族裔或族群团体说出这种话，“这是在那片果园里辛勤工作的人要面对的问题。”

如果我们只是把这个问题定位在媒体或学院的运作，就会被人批评为自哀自怜。媒体和学院这两者——我知道我要留下一些作为待会儿反驳之用——自然是处在国家政策和舆论之间：这个国家政策因为投机的原因而偏袒以色列（用一个简单的行政决定来判断哪一条是正确的路线）；而这个舆论则对肤色较黑的中东人带有粗俗的偏见。后者几乎在任何种类的当代讽刺漫画中都看得到，连号称自由“卫道士”（bien pensant）的人，如《华盛顿邮报》的赫布洛克（Herblock）^①都免不了——这种不可原谅的双重成见将阿拉伯人和伊朗人表现为最令人反感、最爱搞颠覆的亡命之徒，十足反映了反闪族的欧洲人过去如何迫害犹太人，并复制了那种迫害。

而前者的证据可见于在报道中自然地接纳了以色列的术语，更精确地说，以色列右派的术语。等一下我还会回来继续讨论。

【主席】接下来的时间是第二回合，可以反驳，也可以继续先前的论点。

【路】首先，我要简短地回应我们两位媒体代表的说法。是的，要找出针对中东各方的偏见的例证当然很容易，但这并不证明整个媒体带有某种偏见，而只是证明了媒体有关中立的理念是要平衡敌对的偏见。这当然是可以理解的，尤其是在电视上。如果不呈现平衡、

306

^① 译注：赫布洛克（本名 Herbert L. Block, 1909—2001）是美国著名漫画家，在《华盛顿邮报》工作逾五十年，以漫画针砭时政，讽刺政治人物，三度获得普利策奖。

理性的观点，电视会更精彩。我们刚刚从这个国家举行的选举中看见——这里的讨论不是针对遥远的地方和外国人，而是眼前国内的议题——在电视上很难（大多数人会说不可能）有任何严肃而平衡的讨论，其他媒体的情况则稍微好一些。

这是真正的难处，我们全都会自然地集中在冒犯我们的那些篇章段落，而这种读者的自虐现象是普遍的。我并不认为这可以导入特定的方向。无知是普遍的情况。

先前主席切断我讲话的时候，我正想谈谈我心目中对学者的责任的一些看法。而萨义德教授刚才也以某种方式適切地印证了我刚才想要表达的一些论点。我刚刚要提供给你们苹果派——也许我们可以称为真相和客观——是大家误解很深的字眼，也许在这个时候并不适合。显然，我们都有自己效忠的对象，我们都有自己的偏见，我们都有自己的意见，而且在一个自由的社会中，我们都有权提出这些想法。

那么我们该怎么办？如果我们以诚实和公平来替代真相和客观，我想我们的讨论会更为实际，而不只是一堆理论词汇，传达的观点也会是我们所有人都能理解的。比方说，在反驳他人的论点时，不是根据对方说话的内容，而是根据自己选择加在对方身上的动机，好让你的反驳更容易，这种做法很难称得上是诚实或公平。运用美国早期恶名昭彰的抹黑伎俩，把性格和来源各不相同的作家、学者、刊物全凑在一块，借此传达、而并不是证明他们都是一样的，他们构成了一个同质的、集中的、共谋的整体，这种抹黑伎俩很难称得上是真实或公平的例证。

刚才针对媒体的许多说法我都会同意，但是我们要追溯到媒体之外多远的程度呢？我并不记得有任何学者主张中东的恐怖主义是先天的。如果有人说出任何类似的事情，我会觉得很惊讶。而恐怖主义也不是先天就属于伊斯兰的。在〔萨义德教授〕刚刚引用的那本专题论文集中，我的论点是——任何有兴趣的人很容易就能查到书面版本——把恐怖主义说成是伊斯兰式的这种说法是荒谬的，因为伊斯兰教就像其他宗教一样具有伦理和道德的标准，而且是反对恐怖主义的。把伊斯兰与恐怖主义连在一起，这种说法只有在凸显伊斯兰的政治性，特别是在当前才有意义。在当前这个时刻，几乎所有的政治运动都倾向于获得教治性，而恐怖主义毕竟是一个政治运动。

【萨】我觉得在这个讨论的第一部分大家普遍都同意：扭曲的现象的确存在，媒体做这、做那，身为学者的我们则该做其他的事。由于时间的限制，我刚刚谈的是一群或一些学者和新闻从业人员、知识分子和报章杂志等等。我很乐意一件件去证明、去呈现给大家看——他们并不全都由某种外在的来源指引他们，绝非如此——有一套母题一直出现在媒体中。我先前提到的那六种，这里就不再重复。但我感觉对于中东知道得更多的学者——而且我想我会同意在这场讨论会中的所有讨论者——他们的职责就是服膺真相、公义、公平、诚实。我觉得并授有足够的力量来遏阻对于中东这种本质上有恶意的错误呈现，而且在一些情况中，非但不能阻止扭曲扩大，反倒因为加入或与这种架构合作，使得情况更为恶劣。我刚才举的那些例子在我看来似乎证明了这件事。比方说，路易斯教授提到那本有关恐怖主义的专题论文集。在那本书的序言中，内塔尼亚胡大使（Ambassador Netan-

yahu) 说, 在恐怖主义的世界中, 今天的两个中心源头就是伊斯兰世界(伊斯兰教)和 KGB [前苏联国家安全委员会]。在这种讨论框架下, 我们只有三个代表以学术的方式来讨论中东, 而那些人基本上是说, 如同路易斯教授所说的, 我尽量逐字引用: “把伊斯兰说成是提倡恐怖主义的宗教, 这种说法是愚蠢的。伊斯兰教和犹太教一样, 是个伟大的宗教”云云, 但他下一段接着就说, 以伊斯兰来指称现代世界中的恐怖主义是正确的。

还有就是那本书的脉络, 那种公共讨论的脉络让人以为伊斯兰教产生了恐怖主义。我认为其中的暗示是很明显的。我们今天谈论伊斯兰的时候, 其实并没有专家试图去促进大家了解伊斯兰的多样性和整个伊斯兰世界——我现在是以一位有兴趣想对伊斯兰知道得更多、而不是更少的人之立场来发言。这并不是促进了解, 而是集中在少数简单的论点: 伊斯兰教基本上是政治的。在这个脉络下, “政治”这个字眼是什么意思? 什么意思都有可能。但这个字眼大体上的确暗示穆斯林四处跑来跑去提出政治主张, 其他什么事也不做——你们知道, 他们是会生活、生产、死亡、写作、思索、感觉的。 308

这让我想到喜剧演员马克斯 (Groucho Marx) 的故事, 这是有关他的故事中我最喜欢的一个。他在意大利的一家旅馆搭电梯下楼, 有一群神职人员进入电梯。其中一位转过来对他说: “哦, 马克斯先生, 你知道吗, 我母亲真的很欣赏你的电影。”马克斯转向他说: “嘿, 我不晓得你们这些家伙可以有母亲咧。”

这是第一点。要在这个脉络中呈现的另一一点, 就是压制信息, 这种现象使得中东这个复杂的地方无法在著作中呈现出来。因此, 如

果你要谈论伊斯兰恐怖主义，那么在相同的脉络下也来谈谈犹太恐怖主义或基督教恐怖主义如何？比方说，如果你要显示在阿拉伯世界存在着反闪族主义——我确定的确存在，到处都存在反闪族思想——就得分辨引用来自报纸、流行趋势、公共政策、信仰、族裔刻画中的信息。所有这些事情都被放在一块，而产生了一系列所谓的阿拉伯世界或者阿拉伯和伊斯兰世界的反闪族思想。所以那是一个问题，扭曲的问题。

309 另一个问题，这是我所要提出的最后一点：一贯地主张我们从事的是学术的、客观的工作。我完全赞同，但我认为我们应该承认公众的聪明才智不止于此。光有主张是不够的。我们必须以公平的方式、宽广的视野、引用整个脉络而不只是一部分的方式，来证明这些事情，而且不要假装我们从事的就只是学术。其实，就像我确定在座的每一位都知道，我们所处理的是发生在我们这一行中冲突的延伸，而且是要保护这一行，也就是说，仪式性地主张某件事不会削弱真相。而就像里昂[维瑟提尔]很正确地指出的，真相就在那里，人们看得到。一个观点比另一个观点在本质上得到更多的再现，在座没有人会否认这个事实的。这一点是必须说明的。

【维】我要评论刚刚在这里说的一些事情，幸运的话，我的评论也许可以形成前后一致的论点。在我看来，萨义德似乎画了一幅漫画：他把犹太人和以色列人最极端的意见拿出来，放在一起，得到某个声称是主流的立场，用这个来刻画犹太国、主流的犹太机构、美国的犹太社群、美国的犹太媒体、美国的非犹太媒体。比方说，那些机构中有谁或什么单位把巴勒斯坦人和纳粹画上等号？那个等号出现在

犹太社群中许多令人恶心的地方，出现于利库德（Likud）^①的许多阵线团体，出现于一个名叫“支持一个安全的以色列的美国人”（Americans for a Safe Israel）的团体。那是由在以色列的一群西裔、裔裔犹太人（Sephardi）和德系犹太人中（Ashkenazi [德国、波兰、俄罗斯境内的犹太人，使用意第绪语（Yiddish）]）教条式的政客所鼓吹的。但是在主流的犹太社群，在工党（Labor Party）内部，在大部分的利库德内部，在美国的犹太社群之内，他所引用的那些特别的看法，或者任何其他令人恶心的看法，到底要在哪里才找得到？

我不会把萨义德和阿布·尼达尔（Abu Nidsl）相提并论，但我也不同意人家把我和卡亨（Meir Kahane）相提并论。^②我们每个人都有自己的大问题。但事实上我们两个人都尽力要解决这些问题，而且在我们的社群中，像这样的人不只我们两个。

至于犹太恐怖主义的问题，犹太恐怖主义不像巴勒斯坦恐怖主义那样常被提及，其中一个原因就是一直到最近，也就是说从1930年代、1940年代一直到1970年代末期，犹太恐怖活动较巴勒斯坦恐怖活动要少得多。这是单纯的历史事实。

另一方面，在以色列和西岸的犹太恐怖主义爆发之后，萨义德清楚得很，有许多人高声疾呼加以谴责，而且采取政治行动，一方而要

① 译注：利库德是以色列的几个党派为了1973年选举而联合成立的团体，是以色列的主要保守政党，自1973年以来不是担任执政党，就是担任主要的反对党，其党魁比金、沙米尔、内塔尼亚胡都担任过以色列总理。

② 译注：阿布·尼达尔曾被视为最危险的巴勒斯坦恐怖组织的创立者，卡亨是犹太教牧师。

310 将那些人绳之以法，另一方面不只摧毁促成那些行为的政治或实体的基础结构，同时也摧毁那种极端主义的知识基础。

而我这里所指的人不只是乔姆斯基——我希望在表达与他不同的意见时，不致被指控成一个自怜自哀的犹太人——我所指的是许许多多的知识分子，他们在各种问题上可能不同意乔姆斯基、沙哈克 (Israel Shahak)、斯东 (Izzy Stone)^①或其他人，但我认为他们是正直高尚的人，他们对于阿拉伯人、穆斯林或巴勒斯坦人并没有种族歧视。

至于我的朋友希钩斯，我不会去争谁聪明或谁狡诈。我们是很好的朋友，彼此怎么说对方都不会在意。

彼得斯那本书是一个无知女子的蹩脚表现。我的杂志和其他杂志都应该反驳她那本书的，结果却都没有。这并不是因为我在分派人写那本书的书评之前没有先读过。另一方面，在犹太社群内外，彼得斯那本书根本没有任何影响，原因有几点：第一，大多数的美国犹太人对于以色列内部真正发生的事情并不非常感兴趣；第二，那是一本极厚的书；第三，我相信大部分的美国犹太人对于彼得斯那本书所企求的政治结论，也就是说，“根本没有巴勒斯坦人”这样的说法，已经不再有好感了。这就是那本书的结局，而我的看法是——也许我极乐观，但我在这里的发言是根据某些知识和经验——那本书的观点根

① 译注：沙哈克 (1933—) 出生于华沙，父亲死于集中营，他抨击犹太复国主义的罪恶，撰有《犹太历史，犹太宗教：三千年的重担》(Jewish History, Jewish Religion, The Weight of Three Thousand Years [London: Pluto Press, 1994])；斯东为美国著名新闻从业人员，以揭发内幕著称，可参阅第二十六篇访谈 (原书页 420)。

本不再是犹太社群的共同看法了。

任何不同意以色列政策的人，通常就被某人——我不知道是美国媒体、美国的犹太媒体或犹太人控制的媒体——称为反闪族的人，把所有批评的人都说成是反闪族的人，这种观念简直是荒谬。自从以色列军队在1967年占领西岸之后，犹太社群内部就开始激辩，激烈的程度比犹太与巴勒斯坦两个社群之间的辩论有过之而无不及，因为内讧之辩、阋墙之争总是更激烈的。

把所有批评以色列的人都当成是反闪族的人，我反对这样的观念。其中一部分人的确是如此，但不该让他们躲在这种卑劣的称呼之后。大部分的批评者显然并不反闪族。我的想法简单地说就是：他们错了。

311

【希】我要直接回应路易斯教授第二次发言所指出的两点。第一，路易斯教授否认萨义德与我所大胆呈现和描述的媒体的错误再现中存在着任何模式。其次，他自己说：（恐怖主义）不是先天的。他说，他不知道有任何人，也就是说，没有任何学者说恐怖主义的习性是先天的。那让我引用一段话：“恐怖主义的根源并非哀痛，而是一种不受控制的暴力倾向。”不知道这符不符合你有关“先天”的标准？

那段引文出现在内塔尼亚胡为《恐怖主义：西方如何获胜》（Terrorism: How the West Can Win）所写的绪论，你可以说他不是学者，而我也不得不同意。但他的身份——除了是以色列驻联合国大使、强硬的右派领导之外——在当时是一群学者的召集人。他职掌的机构约拿单研究所（Jonathan Institute）被公认是学术与新闻网络的重要枢纽。新闻媒体惯常引用这个机构作为有关恐怖主义专业知识的

来源。而我认为现在正在为我录像的弗莱彻法律与外交学院 (Fletcher School of Law and Diplomacy) 出的那本《屠杀的大灾难》(Hydra of Carnage), 其中描写的恐怖主义完全根据约拿单研究所的研究发现。也就是说, 我并不介意跟内塔尼亚胡辩论, 但我会介意当我参加一场座谈会的时候, 发觉他是主持者。我会稍微修正地说, “恐怖主义者”、“反对主义者”、“极端分子”、“原教旨主义者”, 这些字眼在很多一般性论述里所代表的意思, 就是以色列保守分子所理解的意思。我说那是一个模式; 那并不只是偶然, 也不是可以一笑置之的事。那是一种未被同化、未经消化的宣传胜利的象征。而它的胜利表现在我们接受内塔尼亚胡、接受恐怖主义可以作为一门学科、一门有授课教授和课程编号的独立科目。我认为目前一些恐怖主义理论的根基过于单纯化, 没有说服力, 而且具有宣传的性质。但我认为内塔尼亚胡大使在他那本书第 204 页的研究发现, “恐怖主义的根源就是恐怖分子”, 这不论是从新闻和学术的立场, 还是从美学或文法的立场, 都可以公开反对。

独立的期刊和学院的工作不是要反映舆论中的偏执, 或者通过特别的研究机构和研讨会来迎合存在的压力, 尤其不该与那些大肆宣扬、师心自用的世界观沆瀣一气。谢谢。

与谈者: 萨义德、路易斯、维瑟提尔、希钩斯

主持人: 麦克尼尔 (William H. McNeill)

1987 年刊登于华盛顿的《巴勒斯坦研究期刊》

(The Journal of Palestine Studies)

第十六篇 流亡者的流亡

【访】不解决巴勒斯坦问题，中东会有和平吗？

313

【萨】我认为不会，许多巴勒斯坦人也认为不会，而且世界上许多人都会这么认为。

【访】在你看来，这个问题大概会以何种方式解决？

【萨】要解决这个问题，必须考虑巴勒斯坦的历史事实和目前的现实局势。巴勒斯坦的阿拉伯人原先就居住在那块以往被称为巴勒斯坦、但现在被称为以色列的土地，加上在1967年被以色列占领的约旦河西岸和加沙地带。

巴勒斯坦人觉得自己这个族群或民族被以色列的占领行为所驱逐。在那之后，他们不是变成了以色列境内的二等公民，就是遭到驱逐而成为遍布阿拉伯世界的难民和流亡者，再不然就是西岸和加沙地带被占领下的人口。

我们是没有国籍、没有栖身之所的人民，而且几乎在巴勒斯坦人存在的每一个国家，他们的情况都有别于具有国籍的人。即使在阿拉

伯国家，他们都被区隔出来。所以毫无疑问的，巴勒斯坦人强烈感受到只有成立自己的国家才能摆脱无家可归、流亡在外的严重的民族问题。

我们需要一个巴勒斯坦人的故乡或国家，让我们能和土地重新建立关系。

【访】就地理而言，这块土地应该在哪里？

314 【萨】这个嘛，我认为合理的地方就是占领区，那里是当今巴勒斯坦人最集中的地方。

【访】那会包括东岸的一部分吗？

【萨】你是指约旦？约旦是个主权国家。虽然有许多巴勒斯坦人住在那里——他们在1948年到约旦，获得约旦的公民权——约旦可以成为替代的故乡的这个观念既不能满足约旦人，也不能满足巴勒斯坦人。但过去三四年来，在约旦以及西岸和加沙地带的巴勒斯坦国成立一个联盟，这种观念倒是有人讨论过。

【访】你心目中，在和平会议或协商中，应该由谁来代表巴勒斯坦人？

【萨】惟一具有公信力的代表就是巴勒斯坦解故组织。各种民调都显示这一点：这个族群所掌握的许多非正式的以及国际的渠道，一再证明了尽管存在着分裂与歧见，但在所有人心目中，毫无疑问的，巴解组织就代表了巴勒斯坦人。

【访】西方世界和巴勒斯坦人本身对于巴解组织有什么不同的看法？

【萨】即使在西方世界内部，我也能有所区分。首先就是区分在巴

勒斯坦世界、阿拉伯世界、不结盟世界、伊斯兰世界以及一般第三世界对巴解组织的看法。这是一方面。另一方面，就是在西方、或者说在美国对巴解组织的看法——这和法国、英国的看法又很不一样。

在美国，官方的立场就是巴解组织是恐怖组织。晚近的一些民调显示，那并不是真正的看法，而是看你的问题是怎么问的。人们普遍强烈地感受到，不管我们喜不喜欢巴解组织，它其实都是某种国际组织。也许我们不喜欢巴解组织，它的形象不好，它在媒体上给人的观感显然也不好。尽管如此，它仍然是一个具有代表性的组织。

【访】你认为巴解组织内部对于和平以及永久解决之道有着怎样的感受？人民要的是什么——是在西岸或约旦的祖国？还是整个巴勒斯坦作为一个世俗国家的观念？

【萨】国际上的共识，阿拉伯的共识，我会说甚至巴勒斯坦人的共识，就是分治国家（a partitioned state）的这种观念——也就是说，一部分是以色列人，一部分是巴勒斯坦人。今天在以色列境内还有许多巴勒斯坦人——有六十五万人——是以色列的公民，而且还有许多巴勒斯坦人原先来自以色列的不同地方，他们觉得与该国的某个地方有一种关联。

315

但是，国家的观念会在那些关联之间造成区别——就像来自爱尔兰的美国人觉得对爱尔兰有一种关联，但也知道自己是美国人。同样的情况也适用于巴勒斯坦人。随着时间的发展，这个关系会比两个完全不同国家之间的关系更为紧密。人民之中有这种联系。

【访】如果在西岸有个巴勒斯坦人的国家，你认为与巴勒斯坦人有关的恐怖主义这种现代现象就会随之消失吗？

【萨】我不确定这里有没有涉及恐怖。那是一个普遍的观感。

【访】如果建国的话，中东地区就会有和平吗？

【萨】我认为会有更大程度的和平以及更大程度的稳定。现在正在戕害中东地区的，就是一种无法忍受的挫折感。那就是为什么我认为我们有这种宗教复苏的异常现象。那并不完全是伊斯兰，而是伊斯兰教、基督教、犹太教，在整个地区蔓延。那里存在着一种无力感、停滞感。特别是巴勒斯坦人，他们在中东的阿拉伯社会中最擅长表达，而他们感受到的是强烈的不公，觉得自己的问题总是被强权，主要是美国和其盟邦以色列，无限期地拖延下去。

有人说成立一个巴勒斯坦人的国家会不会带来和平，会不会魔笔一挥就改变了一切，我认为会的。但我并不是试着推销一种过于乐观的观念，认为所有的问题都会迎刃而解。其他的问题——贫穷和不平等，经济上的不公和社会的畸形，这些都会继续存在。但我认为，任何巴勒斯坦人都很重视下列事情：必须让人觉得会有个解决，我们的问题要有个公平的解决。

【访】巴勒斯坦人和黎巴嫩以及约旦的关系如何？把一个巴勒斯坦人的国家摆在约旦或黎巴嫩境内是否可行？

316 【萨】不可行，你所谈的是彼此非常邻近的国家，在那里有各种方式能够真正看到自己的过去。就像人们所说的，如果犹太人等了两千年才从流亡中回到锡安山，就不难想像巴勒斯坦人会发觉四十年是一段很短的时间，而且四十年的时间并不会让人遗忘过去。此外，全世界有百分之四十五的巴勒斯坦人住在巴勒斯坦，因此存在着自然的联系。

另一件事就是，这个地区的国家自从第二次世界大战以来已经发

展出强有力的国家自我意识。约旦人和黎巴嫩人不同，黎巴嫩人和叙利亚人不同，叙利亚人和埃及人不同。所有这些人都和巴勒斯坦人不同，而巴勒斯坦人也有自己的民族认同感。

第三个很重要的因素就是，巴勒斯坦人多少被视为是一个异数(anomaly)。我不会说是局外人、贱民、流亡者、流放者、适应不良的人，虽然别人是用这种方式看他们。他们总是边缘人，而巴勒斯坦人的特色在于他们有更好的教育，更好的政治成熟度，这些是流亡带来的。对于其他那些国家来说，巴勒斯坦是不安之源。

【访】以色列在西岸问题上意见分歧：不知应该吞并、归还约旦，还是在那里建立一个巴勒斯坦人的国家。但是对耶路撒冷问题则显得一致，就是绝不交还，也绝不转变为国际都市。如果这样的话，可能有解决之道吗？

【萨】也许我是个无可救药的乐观主义者。我认为任何看起来似乎是冻结的、无法逆转的、不会改变的、对一切顽抗的情况，都可以改变。我认为这里存在着一个意愿，有许多方式可以用来进行各种不同的协商。当务之急就是尽可能去发现改变的意愿。

不幸的是，现在权力的优势，军事和经济力量的优势都是在以色列人那一边，而以色列又受到美国几乎毫无限制的支持。在阿拉伯没有任何的阻力能让以色列人认为他们处于失利的位置，所以在以色列只看得到多多少少是学院式的辩论。我们到底应不应该？有少数人，少数勇敢的人，他们在做许多极重要的工作——政治上的组织，作证，协助降低占领区的紧张局势。但大体上说来，以色列人的立场基本上是麻木不仁，而且大权在握。

317 这些年来，我遇到过许多以色列人，情况很令人吃惊。对以色列人来说，他们面对巴勒斯坦人有一种心理的甚至道德的因素，而这因素并不适用于其他阿拉伯人。他们与叙利亚的问题是国与国之间的问题，他们与埃及的问题是国与国之间的问题，但以色列和巴勒斯坦人之间的问题则更深切紧密得多。而且我认为大多数的以色列人现在知道而对巴勒斯坦人时，军事并非真正的解决之道。他们不可能把所有的巴勒斯坦人杀死或送走。他们就是在那里。

【访】以色列在西岸设立定居点是不是使得占领的情况几乎无法逆转？

【萨】不。我并不这么认为。你看看法国。法国在阿尔及利亚待了一百三十年，阿尔及利亚曾经是法国的一部分。但是他们成功了。法国人离开了。

显然今天在以色列的犹太人与当年在阿尔及利亚的法国人不同。他们不会离开。但他们得适应现实的情况。现在有许多犹太人很公开地说：我们统治下的人口在增加，政治上的参与和自我意识也一直在增加，所以我们不可能永远都是统治者。我们迟早得处理这个问题。但是，拖延当然是人之常情。

【访】美国如何看待巴勒斯坦人？为什么如此看待？

【萨】在美国，尤其是在媒体，由于各式各样的原因，所以整体的看法是极负面的。巴勒斯坦人不是没有面孔的难民，就是恐怖分子。这种形象不只是来自于无知，也来自于避免把巴勒斯坦人当人看，这种程度经常让我吃惊。尽管有些事件使得面方把他们视为恐怖分子的社群，但是巴勒斯坦人，他们的生命和风格，他们的雄心和成

就持续不断。因此，无知是一个重要因素。

另一个很重要的因素就是以色列的外交政策组织在1970年代中期达成了一种共识，认为处理巴勒斯坦人——这个盘桓不去、没完没了的问题——其中一个方式就是逐渐把他们化约成恐怖分子。这是最近以色列一些新闻从业人员披露出来的。直接把一群人贬为非人，比真正去处理他们的目标要简单得多。

【访】如果那样的话，为什么巴勒斯坦的策略或战术不脱离恐怖主义呢？为什么在1972年慕尼黑惨案之后十年、十二年，西方依然看到像在卡拉奇或巴黎那种事件呢？

318

【萨】那可能是角度的问题。如果你看看有关恐怖的比例——当然这必须十分留意——但是更多更多的恐怖行动是针对巴勒斯坦人而不是犹太人，或针对任何支持巴勒斯坦人的人。

【访】能不能举些例子？

【萨】1982年以色列人侵黎巴嫩，至少有一万九千或两万巴勒斯坦人和黎巴嫩人被杀，而在那场战争中，总共有六百名以色列士兵被杀。

我能举出一连串的统计数字，但彼此之间无从比较。巴勒斯坦人是在以色列的占领下，人们遭到杀害。昨天加沙地带有一人被杀，每天都发生这类事件。以色列的数字告诉你，自从他们占领以来——现在已经是第二十个年头了——在西岸大约有二十五万人曾经在以色列人的监狱里待过。毁坏住宅和财产，集体的惩罚，乡村里的宵禁，驱逐，这些都无从比较。

相反的，我们所得到的资讯都集中在巴勒斯坦人的一些绝望的行为上。在我看来，这些都是无法原谅的行为。我从来就毫不原谅这

些；我一向都反对那种战术。但是把焦点集中在这些事情，把这些事情当成议题是错误的，因为它们其实只是副产品。相较于整个阿拉伯世界中发生在巴勒斯坦人身上的那些暴力，真是相形见绌。

【访】以色列人能不能区分在纳粹大屠杀（the Holocaust）中发生在他们身上的事和现在发生在巴勒斯坦的事？

【萨】那对以色列人是很困难的问题，但我经常问这个问题。我经常对他们说：“瞧瞧发生在你们身上的事：你们犹太人的确一直是受害者。反闪族的历史是千年来的一项事实。而我们现在是你们的受害者。曾经受害的你们，怎么会这么没良心，把相似的惩罚加在另一个民族身上？这个民族中绝大多数的人从来没有怎样伤害你们——他们只不过置身于此地。”

对我来说这是一个无法回答的问题。这个问题令我困惑，而那也就是为什么我无法回答你的问题。

319 但我当然知道以色列人该对巴勒斯坦人赎罪。在这件事上我们并不是罪人。当然，我们并不是活在一个完全罪恶或完全无辜的世界，但在这个特殊的冲突中，我们与其说是罪人，不如说是罪人加害的对象。

这对和平来说极为重要。我们需要某种方式能超越归还土地这件事，要能包括道德的重整。以色列人依然宣称我们这个民族不存在，而美国人特别听他们的。在他们看来，我们只是一群游牧的人。他们说，他们取得这片土地时，这片土地空无一人。他们试着否认我们的人性。

这是身为巴勒斯坦人很真实的境遇。人们不但否定你的政治主权和权利，也否定你的历史，完全漠视你身为受难者的事实。

显然重点在于相互承认。他们得承认我们。而我们虽然认为他们对我们所做的事令人发指、无法无天，但也得承认他们。那很困难，但非得如此不可。否则，未来的岁月将是杀戮连连、永无宁日。

【访】在巴勒斯坦世界里，有个知识和文学的传统。这种传统能不能转化成民主制度、国会以及分级的代议制度？

【萨】就可能的范围内，已经转化了。大多数人和我一样，觉得阿拉伯世界一般说来，现今在政治上是个很专制的荒漠。巴勒斯坦的制度整体说来是非常的民主。我的意思是说，在巴勒斯坦社群里有数不尽的反对党，而且每个巴勒斯坦人实际上都有自己的政党。

但关于巴勒斯坦人在阿拉伯世界存在的现状，有一项事实绝对不能忘记，那就是根本没有巴勒斯坦。我们是地主国里的客人，而那些地主国对自己的子民甚至更暴虐。巴勒斯坦人的命运，首先就是他们并不属于自己的主权国家，其次就是流离的事实。我们散布各地，没有中心的地方。比方说，黎巴嫩即使处于极度无政府的状态，但依然有贝鲁特，一个具体的首都。巴勒斯坦人没有这种东西。而那个事实使得我们的生命根度的痛苦、孤立，尤其是绝望。

【访】在美国不只对巴勒斯坦人，更是普遍对阿拉伯人都有偏见。这里要有什么改变才会促成那里的改变？ 320

【萨】并不是那样的，两者没有直接的关系。

【访】但你说过美国人必须改变自己思考的方式。

【萨】哦，绝对如此。这个国家有个丑陋的现象，我们必须强调，而且一而再、再而三地重复，那就是：在美国最后一个还被容许的种族歧视——我这里所谓的容许，意思是说能在媒体和其他地方公

开表示——就是对阿拉伯人的种族歧视。你可以在最有地位的报章杂志中，甚至在广播中，对阿拉伯人说出最令人发指的事，而这些事是你从来不敢对任何其他族裔或种族团体说的。

反阿拉伯人的种族歧视（anti-Arab racism）是最后一个可以被接受或正当的种族歧视。这种情况现在不能再继续下去了。过去几年来，一连串对于阿拉伯人的攻击事件造成了不少伤亡。我的研究室在一年前被人破坏和闯入。联邦调查局来探访我，这宗破坏事件引起了大众的关注。而犹太自卫团体之一的领袖在一次访问中说：“对我们来说，如果对象是萨义德的话，什么手段都可以。”对我和其他为巴勒斯坦人及阿拉伯人的权利说话的人，他们甚至恐吓要取我们的性命。这种情况不能继续发生，因为那不只是种族歧视，那已经是谋杀了。

不幸的是，许多有地位的人在这件事上连成一气。在《新共和》和《评论》那些杂志，或者更右派的那些激进的杂志里讲了很多可怕的事情，如阿拉伯人天性邪恶、阿拉伯文化几近疯狂、伊斯兰人真假不分等等。流行论述和公共论述里充满了这些陈腔滥调，这也是当前美国独有的现象，而且是很令人怵目惊心的现象。

【访】在当今的政治人物中，有没有谁让你觉得能够观照到问题的两面？

【萨】我认为贾克逊（Jesse Jackson）^①可以。在这个国家，最能对犹太人的苦痛和我们的苦痛，以及对其他族群的苦痛感到同情的就

① 译注：贾克逊（1941— ）是美国黑人牧师及政治人物，四十多年来提倡和平、人权、性别平等以及社会与经验的公理正义。

是黑人、拉丁裔，还有妇女团体。国会里的一些政治人物——黑人团体的成员，担任国会议员时的麦克洛斯基（Paul McCloskey），担任国会议员时的芬德利（Paul Findley）^①——都曾经对巴勒斯坦人发表过很勇敢、很不寻常的言论。不过他们都离开了。现在的国会对于以色列任何程度的支援几乎是立刻一致通过，什么都不过问。而他们对于以色列和中东所采取的立场完全与现实脱节，连自由主义者都不例外；他们在谴责南非的种族隔离政策时倒是直言不讳。

321

【访】美国的中东政策如何？

【萨】你可以用两个简单的词来描述：打击恐怖主义，打击共产主义——结果就是根本没有政策。面对中东的复杂、悲剧、激烈的冲突、历史和传统，那算得上是政策吗？显然不是。那根本称不上是政策，真是可悲。

【访】巴勒斯坦人、利比亚和卡扎菲三者之间有没有关联？卡扎菲在巴勒斯坦人的世界里有没有任何地位？

【萨】没有。那家伙是迄今最名副其实的狂人。1982年，他叫在贝鲁特的巴勒斯坦人去自杀。他是阿拉伯世界上最不受欢迎的人物之一，想帮他辩解什么都很难。但那并不代表他对这里【美国】的政权没什么用处——他帮忙创造出一种外国恶魔，代罪羔羊。

【访】对于世界其他地区来说，阿拉法特是不是巴勒斯坦人的好

① 译注：麦克洛斯基曾任美国加州国会议员；芬德利曾任美国伊利诺州伊国会议员长达二十二年，严词批评美国对以色列的政策，曾发表名文《让美国摆脱以色列》（“*Liberating America from Israel*”），并出版《他们勇于说出：抗拒以色列游说的个人与机构》（*They Dare to Speak Out: People and Institutions Confront Israel's Lobby*, 1985）。

大使？

【萨】毫无疑问，他在西方的形象很差。即使在巴勒斯坦人当中他也是备受争议，因为巴勒斯坦人倾向去辩论我们做这件事而不做那件事到底正不正确等等。在我看来，他是个很复杂、甚至悲剧性的人物，因为很多事情他必须知其不可为而为之——比方说，和约旦签署协议。我觉得他不得不这么做，虽然我也觉得那个协议设计不佳，不会有什么结果，因此那是一件吊诡的事。

然而他有一项主要的成就：他凝聚了一个观念——巴勒斯坦人即使流离，却依然是一个社群。不要忘了，在1960年代末和1970年代初之前，在他还没有出现来凝聚共识的那个时代，巴勒斯坦是被人遗忘的民族。我的意思是说，他们被埋在难民营或像泰尔（Tyre）和大马士革这样的穷苦地方。对我们每个人来说，我们的认同、我们的历史都丧失了。然后在1967年之后出现了这种复兴，形成了巴勒斯坦人的观念，把巴勒斯坦人当成是具有认同、具有可能的未来，这其实都是他的功劳——当然巴解组织和巴勒斯坦人民都参与其中。在那方面他是属于人民的人。

【访】在阿拉法特之后还存在哪些领导阶层，可能成为下一代的领导人物？

【萨】这是个大问题；我无法回答。我现在已经失去联系，因为大家分散在各地。阿拉法特显然是可见度最高的，但周围也有一些跟他有历史渊源的人，就是他团体的一部分，巴解组织的创立成员。

不过这些组织的存在令我印象深刻，有财政机构、慈善机构、医疗和教育机构，而且这些都还在运作。巴勒斯坦人是第三世界中很能

自助的社群。尽管我们家财散尽、流离在外，却依然为孩子们的教育负起责任。巴解组织一直到今天还在援助受难者的家庭——他们的孤儿、寡妇、家庭成员。他们有一个巨大的私人和官方的福利网络，以维持社群的生机。

我现在五十二岁了。我这一代的人在1948年还是孩童，但我们有一些巴勒斯坦经验。现在有一整代的人成长在占领下或流亡中，与巴勒斯坦完全没有任何直接的接触。在黎巴嫩这种人有四十万。

【访】以色列和巴勒斯坦的情况也一样。现在以色列的下一代都是1967年之后出生的，就像在巴勒斯坦一样。那是不是意味着战争的机会可能高于和平？

【萨】我并不确定。过去几年来，其实是1982年以来，我在年轻的巴勒斯坦人中察觉到一种更大的不稳定。以今天西岸的学童为例：他们除了占领之外一无所知。对他们来说，他们是孤立无援的，而他们必须反抗。就是他们这些人带领着反抗以色列武装，做着丢掷石头、焚烧轮胎及诸如此类的事情。这些人到底有什么展望，这个问题让人一想就觉得可怕。

他们很有韧性，对这一点我毫不怀疑。他们不会坐以待毙，不会只是说些要把自己抹杀的话，我们都知道这是事实。但这会导致什么样的政治模式，我真的不知道。这个问题让人痛心。

访问者：史蒂文生 (Matthew Stevenson)

1987年刊登于威斯康星州麦迪逊的

《进步》(The Progressive)

第十七篇 美国知识分子与 中东政治^①

323 【访】报纸上每天都报道以色列人的压迫和巴勒斯坦人的反抗，在这种情况下之下，《责怪受害者：虚伪的学术与巴勒斯坦问题》这本书的出版似乎是及时之举。你是否认为占领区里的反抗在本质上有一些改变？

【萨】反抗的规模特别令人印象深刻，而且是前所未有的。过去五年来，也就是从1982年以来，每年都有三千五百到四千个事件记录在案。当然，以色列人报复、惩罚、压迫的程度一直都很严重。比

① 译注：此篇刊登于《社会文本》(Social Text)时，前面附了一段文字：“以下的访谈于1988年2月14日于纽约市举行，《责怪受害者：虚伪的学术与巴勒斯坦问题》(Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question, 由萨义德与希钩斯合编)一书刚由[英国]维索(Verso)出版社出版，而占领区内巴勒斯坦的反抗行动才刚刚开始。访问者是罗宾斯(Bruce Robbins)。”因此，本访谈未及全书未出处标注出版于1998年，实为1988年之误(原出处为Social Text 19—20 [Fall 1988]: 37—53)。

方说，10月的时候，有五六十个人在加沙地带被杀。那并不被认为是从12月9日开始的这一个特别回合的一部分。但是那个规模令人印象深刻，而西岸和加沙地带的团结也令人印象深刻，也就是说，双方有一些协调。显然，占领区内的那两个地区和1967年之前以色列境内的巴勒斯坦人，彼此之间有一些协调。再就是在那之前从来没有任何有关武装反抗的报道。以往基本上是没有武装的反抗——丢掷石块、焚烧轮胎、设置路障。

【访】几个星期之前，《纽约时报》刊登了一篇略带讽刺的文章，内容是有关以色列的政策：他们把人从房子里拖出来，打断他们的骨头。在美国当前的舆论气氛下，你有没有发现任何值得鼓励的理由，或者什么特别的机会来反转美国左派对中东事务那种特别的无动于衷？你是否认为有任何征兆显示可能突破你在那本书中所描绘的那种有系统的运动：沉默不语，视而不见？

324

【萨】我认为此时此刻最好的事就是，许多人注意到巴勒斯坦人的英勇，还有他们拒绝屈服这件事。显然在他们之中出现的这种团结一致、有组织的反抗，是前所未有的。我认为其中一部分就是许多的媒体——包括了平面媒体、电子媒体，当然也包括了广播电台——一直都在报道这些事件，而这些事件本身就很令人印象深刻。现在，没有太大改变的就是专栏的意见，依然悬宕在右翼的以色列立场和伪善的、基本上是右翼的美国立场之间。这是一个漫长而复杂的议题，很可能值得再深入一点探讨。在《纽约时报》上可以发现一个很好的例子，那里刊登了一篇我认为很好的报道，是由基夫纳（John Kifner）所撰写的；这个人基本上是一位警政记者，试着从示威者的角度来报

道那些现场事件，这算是一个创新。跟他同时出现的就是弗里曼(Thomas Friedman)，他曾经担任《纽约时报》驻耶路撒冷的特派员(有人告诉我，他现在要离开了)，而且一直都在报道。他以东方学者的角度对这些事件提供了细致复杂的诠释，结果千篇一律都是偏见，令人觉得可耻。比方说，他会主张巴勒斯坦人的问题在于他们没有提供以色列一个未来的远景，因此，暗示了他们该挨打。那当然是对他的论点很粗糙的重述。或者说，巴勒斯坦女人真的想要被以色列士兵强暴。他确实说过这样的事，虽然他躲在引用自以色列的资料来源之后。因此，那种分析总是在对巴勒斯坦民族运动极为敌视的架构下进行的。

此外，美国很留意以色列人的“痛苦”或以色列支持者的“痛苦”，也就是说，巴勒斯坦人的问题就是美国犹太人的问题，而这显然就成了一个形象的问题(an image problem)。这里有一些照片，照片中的以色列人任意用木棒和枪托殴打老妇人和孩童，真是不堪入目。因此，形象和灵魂的问题一直都被广为传播。接着又有所谓的政治路线，也就是说，就某个意义来说，巴勒斯坦人在占领区对以色列的反抗和政治对抗的确已经有了新的斩获，但这一切都是离开巴解组织的一种方式，因为人们毕竟不信任巴解组织，它现在在突尼斯，它没有什么可说的等等。今天《纽约时报》另一位记者易卜拉欣(Youssef Ibrahim)就发表了一篇像这样的文章，他试着主张巴解组织对革命来说是边缘的(短短七个星期后，他的看法完全改变)，但却忽略了一个事实，即来自占领区的每个说法都一直在重复地说：巴解组织代表巴勒斯坦人，而他们把位于西岸和加沙的自己描述成阿拉

法特的子民。大多数的美国记者无法处理这个事实。上个星期我和《新共和》杂志的孔瑞克 (Morton Kondracke) 和《奥比斯》(Orbis) 杂志的皮普斯 (Daniel Pipes) 一同上电视节目, 对他们来说所有的问题就在于巴解组织不接受联合国第二四二号决议和承认以色列。我遇到过许多以色列人, 他们在幕后对我说: “现在是很重要的时刻, 我们应该试着与巴解和解, 但我们需要的就是巴解组织承认以色列的某种声明。”这件事情反讽的地方当然就是, 我们这个民族是受害者, 但是人们要求我们发表各式各样的声明来向那些痛鞭我们的以色列人重新保证。

最后, 我们谈谈美国左派的态度。让我给你一个例子, 这在我看来完全象征了美国左派对中东议题的目前的态度。过去两个半月以来, 在西岸和加沙有大规模的起义行动, 这是自阿尔及利亚经验以来从未见过的。事实上, 发生在西岸和加沙的许多事让人想到《阿尔及尔之战》(The Battle of Algiers) 这部片子里的一些场景。现在有份名叫《泽塔》(Zeta) 的新左派刊物, 已经出版了两期, 但对那次起义事件只字未提。我认为这是美国左派普遍态度的征兆。那结合了无知和伪善——向以色列表示虔敬的那种伪善, 认为以色列是民主政治的堡垒, 是收容大屠杀幸存者的地方——这种看法在政治上、知识上限制了美国左派应有的反应, 已经到了惊人的程度。而当他们真的现身说些什么的时候, 比方说几个星期前侯尔 (Irving Howe)、华哲 (Michael Walzer)、赫茨伯格 (Rabbi Arthur Hertzberg) 在《纽约时报》连署的公开信, 或者其他一些似乎被西岸和加沙的事情所困扰的有名人士发表各种评论时, 总是认为必须依照既定的说法在政治

上攻击阿拉伯人。《梯坤》(Tikkun)杂志的勒纳(Michael Lerner)和我一起上节目时指出,这是四十年来阿拉伯不妥协、巴解组织的恐怖主义等等的结果。像这种不入流的说法,这些评论中所暗示的伪善、暴力,简直令人发指。

我和美国左派的许多人谈过,他们就是不能让自己集中在这一点上。美国左派所有的讨论——那些后设理论的议题,如知识分子的角色,左派在美国政策中的角色等等——都找不到比以下这个事实更好的例证,也就是说,美国借着其花在以色列上面的那些钱,借着其提供以色列人的政治和军事资助,实际上操纵了这一切。但是,我们很少看到一致的行动。在我看来这个地方——此外还有尼加拉瓜的情况——美国知识分子可以扮演直接的角色,却完全看不到。我觉得这很令人惊讶。以往的说法是,如果我们这些从前涉入反战、反帝国主义、反介入政策的人把这些牵连上以色列,我们就会失去许多美国犹太人的支持。但我认为那种说法并不成立。如果一方面你说我们反对支持在拉丁美洲、南非以及东亚许多地区的那些高压政权,那么从国际主义的观点对以色列说出同样的话又有什么问题呢?还有,我发觉更奇怪的就是,美国左派人士告诉我说,以色列对巴勒斯坦人的所作所为的确是很糟,但你看看叙利亚人对哈马(Hamah)所做的,他们把城市夷为平地,或者看看约旦人在1970到1971年对巴勒斯坦人所做的——仿佛这样多少就能为以色列的所作所为开脱似的。他们的说法似乎是,既然巴勒斯坦人被其他人屠杀,为什么以色列人就没有权利做同样的事呢?因此我发觉很难理解,主要是因为巴勒斯坦的问题涉及左派一向关切、发言的许多议题。

【访】有关你对媒体组织这个故事的看法——就当地犹太人游说团体的“痛苦”来说——是让美国公众能够注意到这个问题，因为他们只有在事情被“带回到自己家里”时才会关注，这在我看来和你把这个资料带回到我们人民的方式有些关联，尤其是涉及美国左派时，但也包括了一般的美国人。像这样的事件似乎经常是从很遥远的地方来到我们这里。对美国的知识分子来说，这本书一部分的力量，以及为什么你的作品在美国知识分子中造成那么大的震撼，就在于它争辩“学术”这类东西——我现在想的是你的副标题——在像这样的事情上实在事关重大，而在有关资讯、词汇、意象等等的领域，也有一场事关重大的战役在进行中，就发生在我们的家乡。

327

【萨】在我心目中，这是独一无二的情况：西方，尤其是美国，特别是左派就是支持以色列。不要忘了，在早年，在1948年之后的那段日子，以色列的事情在英国主要是工党在关心，在美国则属于民主党和许多左派分子的范畴。国际人权组织联盟（the International League for Human Rights）、鲍德温（Roger Baldwin）、尼布尔（Reinhold Niebuhr）、托马斯（Norman Thomas）以及后来的马丁·路德·金（Martin Luther King）^①等都大力为犹太国说话。随着时间的

① 译注：鲍德温（1884—1981）创立了美国公民自由联盟（American Civil Liberties Union），提倡法治，致力于促进社会经济变革；尼布尔（1892—1971）是新教神学家，致力于结合基督信仰和政治、外交现实；托马斯（1884—1968）是长老会牧师，崇尚和平，信奉社会主义，反贫穷、种族歧视和越战，1940、1944、1948年社会主义党的总统候选人；马丁·路德·金（1929—1968）是浸信会牧师，信奉爱、自由、平等、非暴力，于1950年代中期开始领导黑人争取人权，1964年获得诺贝尔和平奖，1968年遇刺身亡。

流转，以及通过资讯的累积和材料的密集，话语的论述有可能在塑造案例时完全抹杀巴勒斯坦人的存在。难民丧尽家产，留下来的巴勒斯坦人被压迫、被统治。当然，1967年开始产生了分裂。以色列不能再宣称自己是一个被围攻的国家。而在新的大学政治（the New University Politics）中发生了著名的分裂事件，也就是左派知识分子与试着要在非洲和中东正在发生的事情之间找出类似之处的黑人之间的分裂。而这种情况以不同的方式持续下去。

328 最有趣的就是在以色列开始了一种修订派学术（revisionist scholarship），我想那是1982年之后出现的，但在美国没有真正受到什么重视：如莫里斯（Benny Morris）、塞格夫（Tom Segev）和傅拉潘（Simha Flapan）等人的作品。这些都是以色列人的著作，有可能在美国出版。就以傅拉潘的《以色列之诞生》（The Birth of Israel）这本书为例，或者拜特-哈拉米（Bennie Beit-Hallahmi）讨论以色列和第三世界各种独裁政权之间的武器关系的书为例。这些书很少受到评论或瞩目。然而在我看来，它们提供了非常有意思的方式，来扩展我们对第三世界以及武器网络的知识。我们也可以拿伊朗反政府武装为例，其中以色列的角色在井上健（Daniel Inouye [夏威夷日裔参议员]）、莱丁（Michael Ledeen）和其他参议员的默许下完全被压制了。特别令人忧心的是，现在所出现的任何资讯都会无可避免地增强这个印象：以色列一直有意地、我们甚至可以说有计划性地违背了几乎是从1948年以来的每一件事——不管是以色列自己的表述，还是别人对以色列的说法。比方说，人们一直以为以色列需要、想要、等待阿拉伯人前来对话。现在我们有以色列学者所提供的证据显示，以

色列人在 1948 年之后，得到一些主要国家——埃及、约旦、叙利亚——的保证，表示要跟它媾和，却被 [当时的以色列总理] 本-古里安 (David Ben-Gurion) 有计划地拒绝了。巴勒斯坦人被迫离开，没有人请他们留下，以及要为那个地区的巴勒斯坦人和以色列人恢复在以色列的某种暂时解决方法的各种努力——以上这些都是以色列人采取的一贯立场，但在美国却被压下了。当然，以色列也有系统地掩饰了这些年间对巴勒斯坦人所做的种种令人发指的事。我要说的就是，这不只涉及资讯，因为这些资讯现在很容易就能从以色列的媒体、美国的另类学者，如乔姆斯基、杭特 (Jane Hunter) 等人处大量取得。有意思的是，这些资讯都很少流传开来。当你在读报章杂志的报道时，你会不断想要对记者、新闻从业人员或评论者说，为什么不把这件事和存在于其他地方的这个题材联结起来？但那种联结从来没有人做过。

【访】书中有一个异常反讽的地方，就是以色列和美国的区别。以“广播”这个著名的案例做例子 [据说 1948 年阿拉伯电台广播要巴勒斯坦人逃离故乡]——根据基德隆 (Peretz Kidron) 的文章，以色列已经放弃了这个神话，但在美国竟然还很盛行！彼得斯 (Joan Peters) 的案例也完全是同样的情况。我想问你的一件事，就是有关以色列已经放弃了这些事情，但在美国还是很盛行，这种讽刺的现象，另一个就是，在这件事中美国学术的责任标准何为，因为在这些案例中，人们甚至连证据都不看——而这是我们想到学术时最基本的行为。

【萨】我想到的一件事就是，人们经常不是在踏出第一步时被 329

阻，而是被他们相信的第二步所阻。也就是，比方说，我们发现从来就没有这些广播，或者说以色列有系统地拒绝在那个地区媾和，主要是因为它想要扩充领土——它根本就没有兴趣去界定自己的国际疆界，因此拒绝任何有关和平的主张；这方面有很多的证据。但问题一直都在于：如果我们发现这件事的话，在政治上有什么后果？人们多少认为那是无法接受的，因为这会意味着不那么支持以色列，这些人包括觉得自己关心这件事的美国左派、犹太人，或者觉得需要在第二次世界大战之后补偿犹太人的人。然后，下一个问题就是，假设这是真的，我们该怎么办？我们能够处理事实上已经存在的、累积多年的不义和伪善的历史吗？这变得非常非常困难，因为有那么多的事不仅需要重新发掘，而且必须坚决放弃。你必须说，我错了，我撒了谎，我和人共谋，我和人串通。这是很难的一步，因为就像我们在这本书中所显示的，说谎和提供错误资讯，或者说，至少是有意只提供片面资讯，这种行为举目皆是，所以人们常常受阻而裹足不前。但在我看来，就我自己来说，此时此刻可以做出许多很具体的姿态，那些姿态比放弃整个过去要简单得多，包括承认有必要立即允许巴勒斯坦人大规模地回归。

【访】你可能得到的一个结论是，就像怀特（Hayden White）在几年前所说的，巴勒斯坦人需要更好的叙事。我不知道这是不是你的一个考虑，或者说那构成了《责怪受害者》这本书所考虑的事情之一，但当你看到以你刚刚提到的那种方式来完全忽略实际证据，是因为它不能被置于更大的叙述中，这会使得你去思索：如果批判是知识行为的负面模式，也许需要这种另类的正面模式，以提供能让人们把这些资

讯摆进去的叙事。

【萨】那些叙事一向就在那里。它们是完全不同的一种。我并不认为有一种“大叙事”（“grand narrative”）；那本质上不是西方的叙事。漂泊和流亡的模式俱在；史东（I.F.Stone）总是说，巴勒斯坦人已经成为“中东的犹太人”（“the Jews of the Middle East”）。但那是个借来的叙事。问题在于它毕竟是个外来的文化，它不会说英文，不能和西方的神话共鸣。随着年事增长，我已经感觉到这一点。巴勒斯坦人这一边因为顽固和多少欠缺资讯而拒绝轻易去接纳。这种情况在阿拉伯世界当然成立；那也成为巴勒斯坦人的毛病。这很难描述；几乎具体表现在阿拉法特的外形上，他不符合任何有关民族领袖形象的既有观念。

330

【访】那是不是创造性的，而不是拒绝……？

【萨】你可以说那是创造性的。那是看待它的一种方式，而且至少是解释为什么没有一个容易处理的叙事的一种方式。毕竟，这个叙事总是得和一个很有力的、已经存在的叙事来竞争，而这个有力的叙事是一种报复式的、反复出现的民族主义的叙事，与犹太复国主义联想到一起的叙事。因此在许多战线上，存在着涉及形式的问题（formal problems），还有就是战术的问题（tactical problem）：要在哪里形成这个叙事？因为巴勒斯坦被锁入所谓的“阿拉伯”叙事，而那经常和石油、“一千零一夜”以及一整套其他神话扯在一起，这是一方面。另一方面，在西方几乎不可能让那个叙事放在任何一套联合的或对立的叙事（allied or counter-narratives）中，而被宽容友善以待，因为它一直要面对我们所提到的这些何题。现在它惟一出现的地方当然就

是在电视新闻中——扔石头的人，没有历史，没有名字，没有面孔。……你记得，就像那个驾着滑翔机过来、杀了六个以色列士兵的人一样，他的名字甚至连提都没提。大多数的这些孩子从来没有人报道他们的名字——虽然我们巴勒斯坦人公布了他们的名字，而且这些资料也随手可得。加沙地带死亡者的名单，被以色列人杀害者的名单，被断手成残者的那些名单，在西方从来就没有公布过，因为他们在这里没有一席之地。

叙事的第三个另类方式，偶尔出现在最奇怪的地方，如沃伦的电影《友谊之死》(Peter Wollen, *Friendship's Death*)，或是一部很棒的巴勒斯坦新片：克莱费的《加利利的婚礼》(Michel Khleifi, *Wedding in Galilee*)。它们刻意于奇特和另类的方式，以致你无法把它们归于我们赖以生存的那种大叙事中。第四个，而且很可能是最重要的，就是有关巴勒斯坦解放的现念，这种观念在许多人心目中，甚至在巴勒斯坦人自己的心目中，依然暧昧不清——巴勒斯坦人要人家承认他们，但为什么要承认？这是自我批评。我们要如何和以色列的犹太人相处，这个问题依然不确定。这没有固定的公式，显然只有和犹太人一起才能解决，但犹太人到目前为止除了极少数的例外，对这件事情兴趣缺缺。这是双方都未触及的目的论 (teleology)，而且很难想像，因而削弱了叙事。

【访】这本书中有关知识分子领域里的争战、有关词汇的争战中，最惊人的例证之一就是你和乔姆斯基作品中的论点，即反对滥用恐怖主义这个概念。比方说，对以色列轰炸突尼斯，或美国轰炸利比亚，这里只举许多例子中的两个，在美国这里都缺乏任何批判性的回

应，这表明你从事的是一场硬仗。像“国家恐怖主义”（“state terrorism”）这种对立的名词（counter-term），你要如何让人接受？你对这件事有些什么看法？

【萨】这是我和乔姆斯基意见不同的地方。我发觉几乎在任何语境使用“恐怖主义”这个词，不管你是像媒体和辩护者那样来使用——作为创造、然后攻击外国魔鬼的一种方式——或者作为应用于美国、以色列等等的国家暴力的一种标签，大都是自挖墙脚的一种战术。

【访】那是我们该放弃的一种“主义”？

【萨】我是这么认为，但必须先小心地解构它。我认为希钩斯对这一点的看法是正确的。使用“恐怖主义”这个词时通常是没有焦点的，它经常暗含着为一个人自己对暴力的定义进行合法化，它是高度选择性的。如果你接受它作为一种常规，它就会变得到处适用，结果就失去了任何力道。我认为最好干脆把它扔了。我比较喜欢使用“暴力”这个字眼，这个词允许不同类型的暴力的观念。这本书出版之后，我写过一篇文章，尝试把恐怖主义，以及恐怖主义的论述、修辞和比喻，视为我所称的“认同政治”（“politics of identity”）的一部分。这些来自民族主义世界中各种不同的认同力量，在那里，爱国主义——比方说，我们看到在美国的课程中加强所有有关“西方价值”和“犹太—基督教价值”的部分——都是经济的一部分，这种经济创造出一种无限扩张的恐怖主义论述，把“我们”不喜欢的东西等同于恐怖主义。因此，我认为最好还是不要谈论恐怖主义，不要显示我们其实不是恐怖主义者，或者“他们”才真的是恐怖主义者；最好

- 332 是指出恐怖主义具有历史上的语意，那种语意把它与社会上的其他进程相关联，而我们可以用对立的方式来与这些社会进程互动，以防止对没有武装的平民暴力相向，并且消弭造成绝望的、无理性的恐怖的原因。恐怖主义在今天是一个很恶毒的概念，被污染得很严重——几乎变成了一个商业的概念：有恐怖主义的专家，恐怖主义的手册，许许多多有关恐怖主义的书、课程、大纲。就目前的情况而言，我认为不该再加入争吵来助长这种现象。相反的，要提供另类的观念，并把原先的观念放在其他的事情中，比方说，放在由认同政治、民族主义的政治、夸大的爱国主义的政治等等所产生的暴力中。

【访】趁着我们正在谈论恐怖主义的主题，我想知道，身为一个知识分子，而且又积极投入被许多人定义为恐怖主义的一种理念，你有没有感觉到在美国人的意识中，“知识分子”和“恐怖分子”这两个术语之间有些相近之处，因为这两个异类的角色 (alien figures)，至少就美国的反智传统来说，似乎混淆不清。

【萨】部分是因为你所提到这两个术语之间的相近之处（这里显然存在着一种隐藏的相近之处，尽管如此，却依然是相近之处）。我注意到在左派当中，使用“知识分子”这个词已经颇具争议，或废弃不用。取商代之的，是像“专业人士”、“学者”或“学院人士”这些词。“知识分子”这个词的使用已经被贬到某个前现代的领导，部分是因为知识分子作为一个概念，暗示的是比较广泛、而不是比较具体的东西。如果你要维持福柯对于这个词的用法——他区分一般的知识分子和特殊的知识分子——那么它可能又会流行，实际上却没有。而我认为大家远乐于接受“技术专家”、“学院人士”、“专业人士”、“批

评家”这些概念——这些字眼比“知识分子”具有更多的正面价值。我认为这部分是因为美国左派知识分子普遍拒绝接受他们的政治角色，他们普遍厌恶历史和政治的真实世界。

【访】以色列当然一直存在着一种刻意的国家政策，不但赶走占领区当地的领袖，也否认巴解组织的代表性。最近在美国有些很相似的事，如要关闭巴解组织驻联合国的代表处。……

【萨】……以及在华盛顿的新闻处。

【访】我们可以把它当成攻击代表性的知识分子 (representative intellectual) 这个观念，这其实是借着有意的国家政策来削弱有关知识分子观念。我们不禁怀疑，当你在学院里，或者说被所谓的文学理论所影响的那一部分学院里，“代表性的知识分子”这种观念都遭到侵蚀，我们不禁怀疑这两种运动是不是在某些方面彼此相关，我们是否不得不这么下结论：用简化的方式说，在当前的时刻，我们需要捍卫这种观念，而不是削弱它。

【萨】这也许应该被放在对于再现的普遍怀疑、有关再现的整个疑义的脉络中来看。人们认定，只要涉及再现的争议，就存在着一种——虽然谈不上是不真确，但至少是意识形态的扭曲。因此，“代表性的知识分子”这个观念激起一种反对的情绪，因为人们认定其中存在着某些基本上虚假而且可以解构的东西，所以没有人想要冒险进入那个地方。如果你拒绝占据代表性的知识分子的位置，就有可能占据某种阿基米德式的批评家的位置——总是在团体之外，不代表任何事情，却是一股怀疑的力量。在我们的讨论中，我未必要弃而不谈像德里达或德·曼那些人在这方面的重大影响，他们在不尊敬、不信任

政治论述这方面贡献良多，而这些政治论述是人们赖以生存、建构自己、为之战、为之死等等的事情。这种怀疑，这种在边缘盘旋，这种对于不可决定（the undecidable）、反讽（the ironic）的喜好，都是其中的一部分。我们只能把它视为美国学院内后资本主义的一种形构。

【访】在我们结束恐怖主义的讨论之前，我只想再问你一个问题。我知道当威尔牧师（the Reverend Benjamin Weir）在黎巴嫩沦为人质时，曾经读了一些你的作品，我想是阿拉伯文作品……

【萨】不，是英文作品。

【访】他说，他很欣赏这些作品。我在想，如果你可以暂时不那么谦虚，你会不会觉得，对那些有兴趣于解构恐怖主义论述的人，这个经验中是否带有任何信息——正如我们在美国媒体上听不到的有关人质的那种事情。

334 【萨】这个嘛，不只是你刚刚重复的威尔和他的故事，还有美国有线电视新闻网（CNN）的雷文（Jeremy Levin），他曾经是“人质”，后来逃脱了，现在已经变成了巴勒斯坦的积极支持者，但也关切那个地区对美国政策普遍的敌对态度。当然可以把这件事贬为只是“斯德哥尔摩症候群”（“Stockholm syndrome”）的例子，也就是说，被绑架的人爱上了绑架他的人。但这些人并不是“改变信仰”，却在看法上真的有很戏剧性的转变，他们很积极地尝试了解美国政策的后果和不可预见的结果，这个政策并不和善、利他，对一般人的生活有着深远的影响。还有其他一些人，以卡婷（Pauline Cutting）为例，这位杰出的英国医生到贝鲁特，在萨卜拉（Sabra）和沙提拉（Shatila）

的难民营行医。难民营战争时（1985—1988年），这两个难民营遭到阿迈勒（Amal）民兵围攻，她就从那里传播消息：“他们现在正在吃猫、吃狗，几乎要吃人了。”在围攻的时候，情况就是如此的恐怖。这是一位志愿进入难民营的英国医生，而她当时对巴勒斯坦一无所知。我想，她是通过一个马来西亚的朋友进去的。她回来之后写了《遭到围攻的孩子》（*Children of the Siege*）这本书，在英国成为第二畅销书，但她在美国却找不到出版社愿意出版。就是有这样的例子。问题是，他们的声音对于一般有关恐怖主义的论述所产生的影响是多么的微乎其微，而那些论述继续将巴勒斯坦人和其他人刻画成恐怖分子。

【访】我要请问有关福柯和葛兰西所提供的知识分子的不同典范。你写过文章讨论他们两位，而我知道他们对你都很重要。我不知道你是否发觉他们提出的两种对立——也就是，福柯有关特殊的知识分子和一般的知识分子的对立，以及葛兰西有关有机的知识分子和传统的知识分子的对立——同样有用，而在你自己的思维中，是否发觉他们的观念彼此矛盾或互补？

【萨】许多人把这两例中所谈到的两种立场多少有些僵化的知识分子当成是绝对的区分，若是如此，我认为这种区分就不是很有用。但是如果把它们只当成分析式的区别，那么我认为它们暂时是有意思的，尤其是福柯的一般/特殊的区分。葛兰西所提出的有机/传统的二元方式，我认为只在某方面有意思。传统的知识分子曾经是有机的知识分子，我认为那是完全可能的——而且我认为葛兰西有意这样陈述，如果我们细读他的笔记就会发现。那种循环就是其中有意思的地

方，所有的阶级都有知识分子来组织他们的利益。一旦阶级达到了某种稳定，不管是借着获得权力或接近权力，有机的知识分子就转化成传统的知识分子，这几乎是一个定论了。但是葛兰西开放了一个可能性，就是传统的知识分子也能再度成为有机的知识分子。他在讨论南方问题的文章中，提供了作家兼编辑戈贝蒂（Pietro Gobetti [当时的革命自由分子]）的例证，你也许记得，他原本是传统的知识分子，后来把自己转变成有机的知识分子。因此，我认为那是一套很中心、很重要的区分和动态的关系。

我们回到福柯：他的特殊/一般之分之所以有趣，在于在他后来的作品中人们开始看到，也许他原先有意将特殊的知识分子合法化的说法，变成了一种前例，来印证他（在我看来）完全集中于自我和主体性的建构这方面的兴趣。如果你仔细看他对特殊的知识分子的分析，那并不是特殊的知识分子只精通一个特定的领域、具有一项明确的才能，而是具有一种特定的主体性，而这个主体性建构成为自我的一部分，因此合法化了在特定的脉络或背景中的自我的观念。也就是说，福柯似乎已经移向主体性的政治（the politics of subjectivity），而这当然成为他后来作品的主题，但我认为那反而失去了趣味。由于特殊的知识分子撤离一般的、历史的、社会的世界，因此福柯所支持的是一种反政治的立场，而那种区分也令人不满。当然，在大多数的情况下人们并不是以那种方式来观察，福柯达到了经典的地位，而且一直是个非凡的人物。

【访】你自创了许多很有影响力的术语，其中之一就是“认属关系”（“affiliation”），这个术语提出了一种可能的模式，让知识分子与

他诉诸的对象或集体相关联。另一个同样有影响力的术语就是“现世性”（“worldliness”）。我不知道这两个术语是不是以不同的方式来说同一件事，还是它们所强调的各有不同。

【萨】现世性原先对我的意义是一个人或一个人的著作，或者著作本身、文学作品、文本等等在世界上的某个位置，相对于某种世界之外的、私人的、超凡脱俗的脉络。现世性原先意味着是一个相当粗糙的、棒槌似的术语，来强化文化实践的位置，把它摆回平凡的、日常的、世俗的世界之中。认属关系则是更微妙的术语，涉及描绘世上不同的实践、个人、阶级、形成之间的关联——那整个范围的多种结构是威廉斯（Raymond Williams）在《漫长的革命》（*The Long Revolution*）以及《乡村与城市》（*The Country and the City*）这类书中所深入研究的。最主要的，认属关系是一个动态的概念，它的用意不是去限制，而是去揭示各式各样的关联，而那些关联是我们往往会遗忘的，因此必须加以揭示，甚至使它变得戏剧性，以便能够产生政治上的变革。

336

【访】既然你提到了威廉斯，想必你也知道，他做了一个有趣的区分，就是区别关联（alignment）和投入（commitment），“投入”的意图更为强烈，“关联”则是你接触到的东西。我不知道你能否将“认属关系”连接上那种区分。

【萨】重点当然就是意图了。如果你要把它放在弗洛伊德的脉络中，他感兴趣的是从不知不觉的关联变为主动积极的投入，把社会关系带入意识中。

【访】我的问题没有问好。我一直在想，在认属关系中有多少意

图，它和关联有多近，它和投入又有多近。

【萨】哦，原来如此。那是个困难的问题。我想它和“关联”的关系更近于和“投入”的关系。它和更大程度的非自愿性的联合，以及无意识的（或有时是伪善地掩饰的）联合、共谋等等的关系，也大于积极地投入。“投入”这个问题是很困难的。这在英国不难，因为那里有个行之有效的政治传统。而在美国这里，“投入”这个观念必然是战略性的。这里其实没有左派的论述可言，没有任何的左派形成（Left formation），除非你认为民主党是左派。因此，“投入”的观念变得很难运用。那也就是为什么在我看来这个观念不可能运用在美国的语境中——除非是在很有限的范围之内。

337 【访】你在《责怪受害者》中批评瓦尔泽，揭示了他有关“归属”（belonging）的观念所要付出的政治代价，你也主张，“批判的距离和与自己民族的亲近”，两者之间不必是“相互排斥的”。在我看来，这个主张回答了一些批评者对你的指控，他们指控你把边缘性（marginality）和流亡（exile）树立成为知识活动的前提而排斥其他因素。在美国，有些左翼人士似乎过于容忍瓦尔泽所强调的事情，因为存在着一种社群观念被淡化的现象。比起英国那些国家，我们觉得我们更需要这种观念。我不知道你自己是否把力争改变美国对巴勒斯坦政策，视为需要建立新的——并且批判旧的——团结的关系。

【萨】这里有两个很重要的议题。我先从第二个谈起。改变我们对巴勒斯坦的政策，在我看来并不一定包括了建立新的团结的形式。我在这个阶段所要求的只不过是诚实——把一个正直诚实、国际的标准应用到有关中东的论述，能运用评论中美洲时的相同标准。这就是

鸿沟一贯之所在。人们发觉很容易支持桑地诺革命 (Sandinista revolution) 或支持南非的非洲民族议会 (ANC)，却对境遇相同的中东的巴勒斯坦人没有任何表示。因此，那是很重要的一点。第二点就是，我认为，除非是我忘了，我之所以抨击瓦尔泽有关亲近和归属的观念，是因为他的出处。他是从阿尔及利亚的关联中得到这些观念的。就像他所说的，那是尝试重新恢复加缪选择母亲而不选择“恐怖主义”的做法。我认为这之所以错误——就像大多数时候人们为一些在道德上站不住脚的、伪善的选择所提出的理由——在于那种论点所根据的是错误的事实（你会注意到，我不避讳谈论事实）。根据他的论述，似乎加缪一辈子自认是阿尔及利亚人，支持阿尔及利亚独立的要求，而只有在他被要求在民族解放阵线 (FLN，即 Front de Libération Nationale) 的恐怖主义和他母亲的生命之间做选择时，他才最终选择了黑色的社群 (pieds noirs [居住在阿尔及利亚的法国人的俗称])。那是无视于事实的谎言。我曾经研究过——阿尔及利亚的整个案例是很有意思的——的确，在加缪早期有关阿尔及利亚的作品中，他是谴责法国殖民主义的。但他谴责殖民主义的方式，就像康拉德谴责在非洲的殖民主义一样。康拉德谴责比利时人的倒行逆施，也稍稍谴责了英国人的过分以及伪装之处，但他看不出有任何善代殖民主义的方式。他说，这块大陆、这些人民的命运，就是要被比他们优秀的人来殖民——我这是很粗略的说法。其实，加缪写到阿尔及利亚民族，一个分立的、不该被法国殖民的阿尔及利亚民族，一个阿尔及利亚—穆斯林民族时，总是否定它的存在，其实完全就像瓦尔泽和他的同路人否认巴勒斯坦民族的存在一样。对于这一点，加缪表示得

很清楚。如果你看他那本《阿尔及利亚纪事》(*Chroniques Algériennes*)，里面就说：“没有阿尔及利亚民族。它并不存在。”也就是说，这整个“未开发的”民族——这是最低限度的说法——这个过去一百三十年来被法国压榨、虐待、剥削的民族，在这位阿尔及利亚的法国人眼中并不构成一个民族。因此，他选择他的母亲。在瓦尔泽的论述中，所有这些背景都不见了。因此，把它说成是一种归属的事，就完全忽略了这是哪一类的归属。归属的方式形形色色。归属于社群时，当然不必总是涉及掠夺、剥削、否认其他社群的平等权利。

那是第二点。我要说的第三点就是，我谈到无根或流亡的边缘性时，从来没有排除同情的可能——我在这里用的是很简单的“同情”这个字眼——同情地认同一个蒙受压迫之苦的民族，尤其当压迫是来自被压迫者自己的社群或自己的政体时。我一向引用的是比较文学学者的例证。你我都有比较文学的背景。奥尔巴赫(Erich Auerbach)这位在第二次世界大战期间流亡伊斯坦布尔的德国犹太人，他的信条便是引用圣维克多的雨果(Hugo of St. Victor [12世纪奥古斯丁修道会的神秘主义者])，这种说法让我觉得迥然不同于另一种说法：也就是必须歌颂流浪在外的这种流亡的边缘性。有一种流亡的存在涉及跨越障碍，逾越边界，接纳不同的文化，而这并不是为了归属它们，但至少是要能感受到他们经验中不同的强调与变化。与阿尔及利亚的加缪相对的就是热内(Jean Genet)。热内这个人其实能超越法国认同，在《屏风》(*Les Paravents*)中他认同阿尔及利亚人，面在其最后的、有些人认为是他最伟大的作品《爱之囚》(*Le Captif*

amoureux) 中, 认同巴勒斯坦人。这是一种值得大书特书的行为: 在另一个人的家乡的自我放逐与归返。那就是重点之所在。瓦尔泽似乎完全错失了那一点。

【访】就某个程度来说, 流亡的论述似乎阻碍了把巴勒斯坦问题 339
当成一个问题来明述, 对美国人来说尤其如此, 即使你刚刚才说道, 以色列靠的完全是美国的支持。我想到的就是我所谓的“小女鼓手”的症候群 (the “Little Drummer Girl” syndrome)。在那部由勒·卡雷 (John le Carré) 的长篇小说 [《小女鼓手》(The Little Drummer Girl, 1984)] 改编的电影中, 中东冲突的两面——也就是以色列和巴勒斯坦——都可被尊为是“真实的”(“authentic”), 而片中的欧洲人或美国人, 也就是黛安·姬顿 (Diane Keaton) 的角色, 因把自己认属于一个外国的理念, 别人的理念, 而被评断为逾越, 并且在片中被有系统地打击和羞辱。在你尝试为巴勒斯坦人在左派议程中赢得一席之地 的经验中, 有没有发现任何像这样“本真性的术语”(“jargon of authenticity”) 造成障碍? 对于美国左派来说, 行动本身是否变成了一种外国理念的购物清单 (南非、萨尔瓦多、尼加拉瓜等等), 而这是不是成为了一个可以或应该明确处理的议题?

【萨】我想你的意思是, 巴勒斯坦人和以色列人是不是能强烈地感受到他们所代表的, 而姬顿的问题、小女鼓手的问题, 就是她觉得她能认同其中一个或另一个, 因而逾越了她自己的认同。

【访】那也就是电影再现的方式, 它所再现的是一个人既不是巴勒斯坦人、又不是以色列人, 却认属于这样一个理念: 个人是不真实的。换句话说, 没有发言的空间, 而在这个特定的案例中, 发言却是

如此的必要。

【萨】我了解你的论点了。这里要说两件事——这两件事都和勒·卡雷的长篇小说有关。那部长篇小说问世时我就读过了，但我并没有看电影。第一就是，那部长篇小说掩饰的其实是外来观察者的意识形态，这位观察者能协调两个民族所主张的应有权利。这是西方白人君主的特权，他能站在一旁观看，并且调解这两只正在打架的兔子、微小的双方之间的冲突。当然，查理（Charlie）的错误就是从
340 一个阵营走到另一个阵营，完全认同一个阵营而背弃了另一个阵营。对此的批判就是——应该超越那些阵营，那才是西方裁判的适当角色。我当时觉得这本书其实是在为西方帝国主义说话。然而，许多以色列人认为这本书——当然由于勒·卡雷在1982年为英国的《观察家》（*The Observer*）报道战争时，同情巴勒斯坦人——是对巴勒斯坦人同情的叙述。但那本书的结构和认识论其实真的是合法化那些外来、超然的观察者，而这个观察者只能是男性、白人、西方人、WASP [白种盎格鲁-撒克逊新教徒]，而且有权具有这种角度。

第二，这件事情的另一面就是，人们认定有一种平衡存在，而这种平衡是在外面的“我们”能观察到的。然而在我看来，你在勒·卡雷的作品中，在《麦克尼尔/李勒报告》（*the MacNeil/Lehrer Report*）中，在使用“客观的”、“平衡的”这类字眼时——人们在美国的政治科学和政府专业的论述中所运用的这些词——所发现的匀称和平衡的角度，我都看得出其中的造作不实。这从根本上就有缺失，因为在任何冲突中，在我看来——我觉得这是瓦尔泽另一个有问题的地方——都存在着公理正义的问题、对错的问题，这当然是比较性的说法。主

要的任务——我这么说其实没有任何修饰——美国、巴勒斯坦或以色列左派知识分子的主要任务，就是去揭示所谓的双方之间存在的这种不平等，双方在修辞上和意识形态上显得完全平衡，其实不然。去揭示存在着被压迫者和压迫者、受害者和加害者，除非我们认清这一点，否则一无进展，只会不断地兜圈子，寻找解决问题的公式，就像联合国和美国外交家总是在寻找正确的解决问题的公式。

【访】在有关知识分子——尤其是女性主义者——以及他们和集体性的关系的对话中，经常重复的一个观点就是必须接受“本质的风险”（“the risk of essence”），而这个术语和斯皮瓦克（Gayatri Spivak）、希斯（Stephen Heath）有关。这种论点你会不会有同感？它能不能概括或运用于巴勒斯坦的情况？

【萨】就我所理解的“本质的风险”，意味着在民族或性别的斗争中，坚持本土意识的本质（the nativist essence）。这里有个很好的论点。现代以及前现代民族主义的历史主张，民族主义的目的基本上是要加强一种本地的认同，但这种认同到头来会成为一种专制，而且当然就消解或阻碍了一些重要的问题以及有关阶级、种族、性别、财产的议题。另一方面，依我之见，我们不能回避下列的事实：像巴勒斯坦人和其他被压迫的人民的那些斗争，涉及压迫者企图消灭他们——我指的不仅在肉体上，还在族裔的意义上，要消灭巴勒斯坦人的本质，使巴勒斯坦人变回“阿拉伯人”，或把他们赶出去，此外还有任何不只涉及卡亨（Meir Kahane），还涉及工党左派的事情（这些人说，巴勒斯坦人可以到别的地方去）——在这种脉络下，认同的斗争是无可取代的。但我认为，为本土意识的认同而斗争，总是必须与可

341

以进一步导致解放的角度相联系，这种角度是詹姆斯（C.I.R. James）以及其他像他那样反本土意识的批评家所提供的，我很尊敬这些人。一方面，你想拥有权利来代表自己，具有自己的民族感情和特质，但另一方面，除非它们能连接上一个超越民族独立的更宽广的实践，我称之为解放——这种解放包括着手于有关阶级、其他“部族”之间关系的问题——否则我是完全反对这种本土意识的。在我看来这是个极危险而且恐怖的陷阱。再也没有比以色列的情况更明显的了。就比较轻微的程度而言，这也发生在黎巴嫩的基督徒身上。

【访】 最后一个问题。《最后的天空之后》这本书少了许多明显的政治味道，虽然它也以稍显不同的文学模式提供了一种巴勒斯坦人的“侧写”（“profile”）。你这本书得到了什么回应？会不会预期或希望读者对《责怪受害者》有不同的回应？

【萨】 《最后的天空之后》这本书我得到的反馈大体上都不错。不少人读过，卖得还可以——但显然不是很好——获得了很好的书评，而且经常被人用精确、有技巧、有趣的方式来分析。这本书原先的用意是一本个人的书，而且是和我所崇敬的摩尔（Jean Mohr）合作——他是一位外来者，非巴勒斯坦人的摄影师，他的照片在我内心引起很强烈的共鸣。而那本书原先的想法是要从流亡的角度来写。因为我认识到最终我只能用照片把自己与巴勒斯坦相连接，而当时我不能去那里，实地去看他拍摄的那些地方或人物。另一方面，《责怪受害者》这本书的用意是希望能广泛地激发辩论，挑战政治的观点和过程。我认为由于目前没有那么多的证据，在主流文化里它不会像

难处理的（1988年5月注：本书第一版在美国和英国都在两个月内销售一空）。我很确定，比方说，《纽约时报》不会评论这本书，《纽约书评》（*New York Review of Books*）等刊物也不会评论。但我希望它会成为一种工具，促成对于其中一些议题的进一步讨论。没有人预见到它出版的时间，那纯属即时性的。但我希望这本书在那方面能发挥作用。而从我自许多人的回应来判断——我指的不是新闻从业人员或媒体——总体上都相当好，这在我看来似乎并非完全没有希望的征象。

访问者：罗宾斯（Bruce Robbins）

1998年 [应为1988年] 刊登于

美国北卡罗来纳州德伦杜克大学出版社

《社会文本》（*Social Text*）

第十八篇 自我评估的需要

343

这篇访谈同时以英文和阿拉伯文发表。这是我第一次对巴解组织采取如此批判和公开的立场，也预示了我后来与他们的决裂。当然，其他人曾经从党派的角度来批判阿拉法特，我的立场则是独立的知识分子。

——萨义德志

【萨】在我们开始这个访谈之前，我首先要对自我评估的需要提出以下的说法。我的意见必须被视为是为了支持巴勒斯坦的立场，以及巴解组织是巴勒斯坦人惟一、合法的代表——我的意见是整个努力的一部分。因此，我不是以局外人的身份来谈。我现在是巴解组织的一部分，以往也参加了那场漫长的斗争，那场斗争导致了阿尔及尔宣言（the Algiers declaration）。^①但我现在忧心忡忡，因为我们渐渐失去了以许多牺牲换来的成果。就是这种关切促使我说出肺腑之言，因此这是来自内部的目标或批判，而不是来自外部。

【访】美国政府表示，它是在以色列支持者的压力下终止对话，并且限制巴解组织在美国的活动，它以这种说法来证明自己的行为是对的，也因为这个理由，美国政府采取了这些措施。以色列压力的极限何在？——特别是美国—以色列公共事务委员会（AIPAC [the American-Israeli Public Affairs Committee]）扮演什么角色？美国的借口又始于何处呢？

【萨】大家都知道，美国—以色列公共事务委员会是以色列在美国的游说团体，它是一股极有影响的游说力量，而且能够把它的意愿强加在美国政府身上。然而，去面对、抗拒这股力量也是可能

① 译注：1988年11月15日，阿拉法特在巴勒斯坦民族议会于阿尔及尔举行的会议中，宣布有关巴勒斯坦国之事，这是第二次类似的宣示，第一次是在1948年10月1日的加沙，当时正值以色列独立战争。阿尔及尔宣言的时机是在“因地发打”（intifada）爆发后一年，根据的是联合国第一八一号决议，主张在巴勒斯坦分别成立阿拉伯人和犹太人的国家。虽然巴解组织并未控制巴勒斯坦的领土，因此这一宣示只是象征之举，但在当时依然引人注目。

的。……他们的目标是捍卫以色列的利益。这些利益中首先就是提供以色列财力协助和无限制的政治支持，其次是防止巴勒斯坦人得到自决的权利。……

【访】美国—以色列公共事务委员会这项措施〔也就是终止对话，并且拒发美国入境签证给阿拉法特〕对于美国和巴解组织之间的对话有何影响？

344 **【萨】**我的回答是，不能拿无知当作借口。巴解组织自从1974年以来就一直参与联合国的活动，它有机会来研究美国的局势。……我想要提出以下的问题：巴解组织什么时候才会尝试使用可以运用的资源，以严肃、对抗的方式来和美国打交道？我要重复以下的说法：美国不是伟大的白人父亲。它不是仲裁者，而是冲突中的一方，并且支持以色列。如果没有美国的支持，以色列就不能进行他们野蛮、屠杀、违反人权的种种恶行，而我们现在正亲眼目睹以色列人在西岸和加沙地带犯下这些恶行。

依我之见，让我们受到美国还有美国一些自称关注以巴对话的亲以色列分子摆布，是一项悲剧性的错误。在美国有很多人士、组织、机构支持巴勒斯坦人的权利，应该去动员这些力量。不幸的是，巴解组织并没有这么做，反而仰赖那些自称是朋友的人，其实这些人代表的是其他的利益和目标，这些人是游走在巴勒斯坦的努力以及美国人民之间的掮客、中间人。我相信这是一个严重的错误。

【访】美国官员说，巴勒斯坦和美国的对话没有产生任何具体可见的结果。你如何评估这项对话？你认为它未来的方向如何？

【萨】……这些会议并不符合我们的利益。我们询问有关美国政

策这些问题时，并没有得到答案。那些会议大都是在美国、而不是在我们的要求下进行的。我们必须学着和美国打交道，就像越南人在巴黎和基辛格打交道、阿尔及利亚人和法国人打交道那样。这不是小孩和大人之间的比赛，而是双方、两个对手之间的斗争，而双方都涉入真正的冲突。一方是巴勒斯坦人民，他们在争取自己的权利；另一方则是美国和以色列，他们致力于打压巴勒斯坦人的权利。那也就是为什么我们必须很小心、严肃地来看待这个议题。

这个对话并不是基于彻底、郑重、详细地了解美国社会及其与美国政策之间的关系，没有正确地了解在这个国家中可以运用的资源、并知道如何来动员这些资源。比方说，就我所知，我们并没有从事有计划的行动，来向世人揭发美国力图通过对话所要达成的结果。我们345应该揭发美方如何无耻地表达以色列关切的事项，而不处理我们关切的任何事情。我们必须向新闻界揭发这些。我们在美国所看到的全都是美国人和以色列人所做的报道，说什么他们之所以不满是因为美国和巴解组织进行对话，或者因为巴解组织没有正面回应美国的要求。没有人尝试向外界解释巴勒斯坦的立场。我针对的是美国。他们相信我们是个顽固而沉默的民族，而这个民族无话可说。我相信这是对巴勒斯坦心灵一种恐怖的扭曲。

【访】你这是在呼吁停止对话吗？

【萨】不，我一向相信对话是件好事，而且支持对话。我支持阿尔及尔决议（the Algiers resolutions）。我一直相信要根据两国制的基础来解决问题。多年来我一直这样呼吁，而且这是一个坚定的立场。我相信到头来我们会找出一个模式让两个国家和两个民族可以在

同一块土地上共同生存。我完全同意这一点。然而，我之所以担心是因为我们误解了这个复杂、困难的情况，而我们处理这个情况的基础太弱。我们不能有效地运用“因地发打”这个组织所代表的立场和成就。这是我们的错误。

以色列政府和美国政府是我们的敌人。就逻辑上讲，我们所做的必须是和身为敌人的他们所做的在同一个层次上。我们不能说：请和我们说话。这里存在着很大的区别。无论如何，我们比较弱；我们没有战略上的盟友或足够的武力。我们有的是勇敢而且有创意的人民，他们以无限的热诚投入反抗占领西岸和加沙地带的斗争。这是我们的基本资源。为了运用这个资源，我们必须要有代表，而且公允地反映这种情况，才能把现实状况传达到美国的场域。但到目前为止这还没有达成。

今天巴勒斯坦斗争的两个基本场域是占领区和美国。在美国这一边一事无成。你到纽约已经一个星期了，你听过任何巴勒斯坦人的声音吗？你在电视上见过巴勒斯坦的代表吗？你见过任何宣言或文章吗？你见过示威吗？这种沉寂简直不可思议。……

346 是我们该反问巴勒斯坦在美国做了些什么活动的时候了。为什么在美国这里，巴勒斯坦的一些小店为了夺取破铜烂铁而自相争斗？不管是在华盛顿、波士顿、旧金山，或是纽约的一两个地方，这种现象既无益，又无用。为什么会让这种事情取代了重大的政治和民族责任——也就是说，在美国以聪明、逻辑的方式来呈现巴勒斯坦的理念这一重要的议题——因为如果我们采取正确的方式，到头来我们是会成功的。

……在这个国家有许多机构、大学、城市、职业团体以及许多的社区部门完全支持我们。但是他们从来没有被动员、征召或要求做任何事。每件事都是突尼斯和华盛顿关起门来安排的。他们来这里，然后离开，如此而已。我们要让巴勒斯坦被美国人看见，这种需要应该通过精确的协调与研究达成——巴勒斯坦要经策略性的协调和计划，表现出智慧和反抗。这是我们必须优先完成的活动，否则，我们就不能收获西岸和加沙地带人民英勇斗争的果实，而让他们白白牺牲了。巴解组织要做的是：它应该组织美国的资源，严肃以对，否则就只能靠机运和个人的努力了。

……我先前说过，对话一定不能停止，而且应该扩大。我们必须运用压力——对话的压力——来达成我们的目标。比方说，目前巴解组织被官方视为恐怖组织。由于这个对话的存在，除非我们在这个国家的地位能由恐怖组织转变为政治组织或民族权力机构，否则我们就必须拒绝和美国进行任何会谈。因此，有关彼此妥协、施压、讨价还价的所有因素，都必须运用在这个案例上。我们不能只是坐在突尼斯那里，听美国大使向我们重申以色列的立场。

美国不只是好奇的旁观者，它是这场冲突中的一方，而且每年给以色列超过四十亿美元。以色列要求用来安顿在苏俄的犹太人的钱，将会来自美国公民所缴纳的税金。虽然过去五年来大家都知道，在苏俄的犹太人移民问题会以在西岸和加沙地带定居的方式解决，但巴解对这个问题没有发表任何声明。到目前为止，我们在这方而尚未表明立场。

347

【访】美国对于以色列选举计划和所谓埃及看法的立场，我们该

权力、政治与文化

如何解读？

【萨】我认为他们的目标就是要终止“因地发打”。如何达到这一点，布什总统的政府和利库德的政治见解分歧。[以色列总理]沙米尔（Yitzhak Shamir）只想中止美国对于自决权利的进展，但美国人急着想以最少的伤害来达成这一点。然而，他们承认现实状况，而那是利库德所否认的。

因此，埃及主导的阿拉法特、穆巴拉克（Hosni Mubarak）和佩雷斯（Shimon Peres）的三方协商显得特别重要，因为这加深了以色列政府和美国之间的内在歧见。在那个基础上，这是件好事，但还不够好，还有更多的事要做，如在媒体，通过政治、通过美国社会，进一步公开以色列的占领行为。

因此，我们主要的任务必须是强调以色列占领西岸和加沙地带是不合法的，这是我们的第一要务。占领西岸和加沙地带没有美国帮助是不可能的，这是一个很简单的问题。不过，如果美国大多数人不了解这一点的话，那么我们目前进行的战术和政治战役就永远不能获胜。……

【访】显然，你不相信能以军事行动来反抗占领。但是，巴勒斯坦人能通过政治和外交行动来摆脱占领吗？

【萨】是的，他们办得到，但必须用上所有可能的办法。这里，我所谈的是美国。我不讨论西岸正在发生的事，因为我并不住在那里。然而，如果我们不把自己的任务看成是一场必须运用上手边所有资源的斗争——心理的、政治的、道德的、代表性的资源——就没有希望成功，因为我们被锁在冲突中，对手非常强大。然而，即使强敌

也可以打倒，就像“因地发打”已经打败了以色列的占领一样。

……我们面对着一个艰难的任务，而这也许是我们到目前为止所面临的最艰难的任务。和法国人、美国人完全不同的是，我们面对的不是寻常的敌人。我们所面对的以色列的犹太人代表的是纳粹大屠杀的幸存者。因此，他们具有一种特别的道德情境。我们应该了解这个情境、领会这种情境，而且严肃以待。此外，他们拥有今天世界最重要的军事和经济强权的支持。这个强权决心支持他们。……

348

【访】 你如何根据“开放”（“glasnost”）^①来看待苏联对巴勒斯坦问题的立场？你看到任何令人忧心的征象吗？

【萨】 苏联根据“开放”所采取的政策是要缓和冷战的紧张状态。你知道，我并不是这些事情的专家，但我的印象是，苏联普遍从第三世界国家的盟邦全面撤回他们的支援。苏联已经从古巴、纳米比亚、尼加拉瓜以及部分的阿富汗地区撤回。这些都是新的美苏关系的一部分。我的印象是，我们的处境被苏联这种政策所削弱。我不怀疑，两个超级强权的利益不同于那些努力争取实现自决权利的小国。想一想，比方说，以色列对美国的压力是多么的成功。以色列通过向美国施压来向苏联施压，以允许更多的犹太人移民到以色列，而不是任何其他地方。这个运动已经成功了，而且会让我们付出很大的代价，因为这些犹太人想要在西岸和加沙地带定居。因此，我们必须处理这些议题。

【访】 你如何看待由是否发签证给阿拉法特以及美国在此问题上

^① 译注：这是前苏联总理戈尔巴乔夫（Mikhail Gorbachev）采取的政策。

权力、政治与文化

的立场所引起的争议？

【萨】争论他是否该得到签证，对于身为一个民族的我们来说是很屈辱的。如果我是阿拉法特，我会说只有在正式邀请之下我才会访问美国，以这种说法来终止这件事。但是，继续像现在这样公开上演是否发签证这场闹剧的话，会伤害到我们的人民。……

访问者：穆勒哈姆 (Hisham Melhem)

1990 年刊登于巴基斯坦喀拉什

《黎明报》(The Dawn/Al-Fajr)

第十九篇 如何制造出更多的 萨达姆·侯赛因

这个讨论是在 [第一次] 海湾战争时进行的。

349

——萨义德志

【访】有一些报纸报道，巴勒斯坦人和其他阿拉伯人联合表示支持萨达姆·侯赛因。

【萨】巴勒斯坦人不是笨蛋，也不会把萨达姆·侯赛因看成是他们的救星。因为以色列和美国使我们陷入现在的处境，巴勒斯坦人表达出了挫折与绝望，然而却被大肆宣传成是热心支持萨达姆·侯赛因。每个巴勒斯坦人都知道，一个暴君、一个肆无忌惮的莽夫、一个在阿拉伯世界有着骇人记录的人，是不能为巴勒斯坦人带来任何希望的。进一步说，每个明智的巴勒斯坦人都知道，如果他威胁以化学武器来报复以色列的计划付诸实行的话，被杀害的巴勒斯坦人至少会和以色列人一样多。因此，我们不会特别感激他。

然而，萨达姆那种既愚蠢又该被谴责的顽抗，却让人们有机会来为阿拉伯世界说话，毕竟阿拉伯世界除了它的石油之外，一向都被视若无睹。

但是对于可能发生的事，所有阿拉伯人都感到极度的惊恐、沮丧和不安。和我通过电话的沙特阿拉伯人都很害怕伊拉克和美国对他们所做的事。流离失所、重新安置的家庭数量多得惊人，整个阿拉伯世界的人都在逃窜。

【访】你如何评价当地人对美国介入的反应？

【萨】当你带进来一个中型的美国城市时（这是布什的说法），一定会造成某些震撼的。即使是最反抗萨达姆的人，看到美国可能摧毁伊拉克，心里也不会充满喜悦。因为美国进行的方式太快、带来的冲击太大，阿拉伯世界可能要求全面撤军。

350 因此，原先在美国强大压力下派兵的那些领袖，可能除了摩洛哥

的哈桑（Hassan）之外，都会在自己国内受到挑战。沙特的处境艰难。对他们有利的方式是找到喘息的空间，看看除了大规模的军事对抗之外，是不是还有其他有效的运作模式。巴解组织就是采用这种方式，约旦、埃及也是一样，各自采取不光彩的迂回方式。阿拉伯人并不是叉着双手稳坐在那儿看着战争来临，他们也急于想要扭转局势。

【访】用什么方式呢？

【萨】一种可能的方式就是，沙特人宣布他们愿意让一支阿拉伯部队进驻美国军队和伊拉克之间。第二种方式就是讨论如何解决伊拉克和科威特之间的纷争，促成伊拉克自科威特撤军。阿拉伯世界里没有人期盼科威特就此被永久吞并。

【访】这个危机对巴勒斯坦人产生什么影响？

【萨】立即可见的是，这种情况近乎是个灾难。住在西岸和加沙地带的巴勒斯坦人靠着住在波斯湾的巴勒斯坦人汇钱进来——尤其是住在科威特的人，因为那里是在故乡邻近地区之外巴勒斯坦人最密集的地方。同时，各个海湾地区国家的领导人和巴解组织的关系也受到财务上的威胁。我的感觉是，巴解组织先前介入阿拉伯联盟的讨论是项错误。巴解组织不是一个国家。它【在谴责伊拉克】的立场上尽量节制，却被媒体错误报道，被视为投票反对科威特，其实不然。最后，这个危机使得以色列右翼更明显得势，现在他们可以说自己对阿拉伯世界的看法多少得到了印证。

尽管如此，巴勒斯坦问题势必会重新出现，因为巴勒斯坦人民引发的议题是中东政治的中心。而且国际间对伊拉克的侵略和吞并行为的反应，会唤起其他阿拉伯各方来思考巴勒斯坦的状况。二十三年来

阿拉伯土地遭到占领，这种情况值得注意。

【访】哪一类的西方政策会促成阿拉伯世界发展出更世俗、更民主、更进步的政权？

351 【萨】首先，对以色列进行一些限制，他们为所欲为却不受任何惩罚，这种情形已经大大增加了那个地区对美国的反感，而且激发了穆斯林这种返祖现象的反应（atavistic Muslim reaction）。其次，要认真尝试以武力之外的方式来处理那个地区的问题，而且不要以美国的主要利益来排定优先顺序。第三，阿拉伯世界和西方，特别是美国，之间存在着某种文化铁幕。比方说，过去五年来有许多重要的阿拉伯文学作品被翻译成英文，但没有任何一本在这边受到评论。人们觉得阿拉伯世界便是一窝疯癫、狂热的穆斯林或恐怖分子。这当中有许多应该受到责备，但美国这里的许多著作使得阿拉伯世界难以塑造出其他的形象。有许多“学术”资料都在探讨“伊斯兰的愤怒”或“阿拉伯人的疯狂”，如路易斯（Bernard Lewis）和其他人的作品。不过那不是学术或历史，而是煽动。那使人不可能正确地追溯过去，迈向未来。

最后，整个模式需要改善。在现行模式下，阿拉伯世界的石油这类资源受到阿拉伯人的主权和权威的管辖。对美国来说，重要的是当地的统治者要听话，让他们能轻易取得石油。这种方法只会制造出更多的萨这姆·侯赛因。

但美国在政策上没有任何动作或改变，这带来了一些后果，而我们为此付出沉重的代价。这导致产生了像叙利亚和伊拉克这种以国家安全为一切旨归的国家，他们说“为了维护阿拉伯民族的利益，我们

必须镇压”。这造成了宗教上的绝望，导致一些人说，只有人质和恐怖活动才对西方有效。这也造成了一种没有公民权的中产阶级，他们只对赚钱感兴趣。看看海湾，看看这里的统治者、来到这里的外国人、还有当地中产阶级之间的默契，他们共同的体认就是：尽可能去赚钱，但不要介入政治。那里没有公民社会，即便是大学也被认为是国家安全机器的一部分。

萨达姆·侯赛因尽管残暴，但不能把他从造就他的环境中抽离出来——而这个环境是美国政策所造成的。

《洛杉矶周刊》(L.A. Weekly) 访问

1991年，洛杉矶

第二十篇 巴勒斯坦在美国的声音

352 【访】最近你批评巴勒斯坦在美国所做的努力。巴解组织领导层对这种批评的反应如何？

【萨】我最近刚到过突尼斯，很坦白地告诉你，我在美国、欧洲和阿拉伯世界所见到的大部分巴勒斯坦人都很支持我的立场，因为我们和美国打交道的方式确实大都出于无知，而且对重要性仅次于占领区的地方〔美国〕注意得不够。

巴勒斯坦领导层对于美国认知的程度——美国的实际状况、美国的政治到底是怎么一回事、各种施压团体如何运作、国会如何运作、媒体如何运作、各种不同文化部门如何运作等等——我们在突尼斯的人对这一切都一无所知，这个事实令我有些悲观和沮丧。依我之见，他们没有努力去了解。他们与美国打交道时，是处于相当的弱势和无知。这实在很悲惨，而且我认为他们并没有努力进行补救，因为在我看来，他们并没有严肃而对这个问题。

【访】你强烈批评巴勒斯坦在美国的办事处缺乏效率和组织。这种批评对在突尼斯的领导层产生什么影响？

【萨】由于包括我在内有许多人批评，现在他们似乎要自清。我希望在最近几个星期内能有一些重要的改变。这些改变是有必要的，而且也是义不容辞的，因为和平进程触礁，我们逐渐被迫要做出愈来愈多的让步，成果却愈来愈少。巴勒斯坦的信息没有传达给美国人。这里真正的障碍是美国政府，因为美国政府那种难以置信的审慎态度，而且显然为了国内因素而很偏袒以色列人，要我们以五项让步来交换以色列方面的一项让步。那是无法接受的，所以我们必须对他们施加更多的压力。依我之见，针对美国政府这种难以置信的不公和双重标准，我们必须发动一种公开的运动来对抗。

353

【访】让我请教你以下的问题，希望你能诚实回答。最近阿拉法特主席接受美国国家广播公司《面对媒体》(Meet the Press) 这个节目的访问，你对此怎么看？

【萨】我认为他在那个访问中表现得并不好。我想，也许无法期待他能清楚知道美国媒体运作的细节，我们的角色就是向他解释那些事情。但我认为他当然不该说英文。我认为，过去五年来戈尔巴乔夫比谁都更震撼世界，但他从来没有说过一个英文字，只用俄文。我的感觉是，阿拉法特主席应该完全用阿拉伯文来说话，而不是与那些询问他的人你来我往地应答。他应该以阿拉伯文来宣示，并不一定是为了回答问题，而是向美国人民传达一项信息：巴勒斯坦人和平与节制的信息，以及未来的政治

图景。

【访】你有机会跟他谈这件事吗？

【萨】没有。不过我去突尼斯的时候，带了一盒美国国家广播公司访问的磁带，交给他的一位助理，希望他能好好研究，从中获益！

【访】阿拉法特主席有没有媒体专家来协助他处理西方媒体？

【萨】没有。他什么都没有！

【访】有些人责备巴勒斯坦裔的美国知识分子（你也是其中之一），说这些人有渠道和阿拉法特接触，可以在这些事情上提供他一些专家的意见。

354 【萨】他身边有许多青年才俊全力辅佐，但他需要的是一位专职的媒体顾问，这位顾问要接触并且完全了解媒体在政治生活中所扮演的角色。媒体，尤其是电视，不只是出现在荧光屏上，而是20世纪晚期的一项主要政治工具，但我认为我们并不了解这一点。阿拉法特需要一位专职人员来找出这个国家的媒体，尤其是电视，有哪些可能性，而这只能靠专业人士——一位完全了解巴勒斯坦世界和美国世界，并且了解电视之用的专业人士。这是一个极为重要的高度专业工作，却完全被忽视了。阿拉法特不可能做到这一点，这是因为他的生活方式，强加在他身上的那种流亡状态，以及在阿拉伯世界缺乏政治基地或中心。这种工作必须有人来为他做，他不可能自己来做，也不可能让坐在突尼斯的某个人来做。

【访】最近阿拉伯报纸报道，巴解组织想要有像你或阿布·卢果

德 (Ibrahim Abu-Lughod) ^①这样的巴勒斯坦裔美国人来负责在美国的情报事务。有没有人就这件事情跟你接触？

【萨】我们谈过这件事，而我必须告诉你，突尼斯方面非常非常正面地接纳我们的理念。我和阿布-卢果德教授一块去，花了四天的时间，见到了执行委员会和阿拉法特主席，告诉他们我现在告诉你的这些事。他们的回应很正面，而且接受的意愿似乎很高。当然，重要的是要执行这些理念，而我希望办得到。

【访】巴解组织最近宣布它在全世界的外交人事有些变动，包括把拉赫曼 (Hassan Abdul Rahman) 先生调离华盛顿办事处。你认为这是由于你先前的批评吗？

【萨】那似乎表示出他们对此严肃以待，这是件好事！所有的外交部都更接大使，这也是我们该更换驻外人员的时候了。比方说，在

① 译注：阿布-卢果德 (1929—2001) 出生于巴勒斯坦的雅法 (Jaffa)，中学时代便参与反美国殖民的运动，并与犹太殖民者抗争。1948年以色列建国后，他搭最后一艘船离开，经贝鲁特到美国，在美国完成大学及研究生教育，后来担任联合国教科文组织派驻埃及的专家三年，在美国西北大学任教长达三十四年，熟悉第三世界文化、历史以及西方人文与理性传统，积极投入巴勒斯坦民族解放运动，成为北美的政治活跃分子。1977年担任巴勒斯坦民族议会议员，1988年偕同萨义德会晤当时的美国国务卿舒尔茨 (George Shultz)，表达巴勒斯坦人民族自决以及愿与以色列和平共存的主张。1991年辞去巴勒斯坦民族议会议员一职，才有机会于1992年重返阔别数十载的故乡，并决定在拉马拉附近的伯塞特大学 (Birzeit University) 任教。该校于1994年成立阿布-卢果德国际研究学院 (the Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies)，致力于培育巴勒斯坦下一代的国际世界观。2001年5月23日因肺疾病逝于拉马拉的家中，享年七十二岁。萨义德曾于该年6月12日美国《卫报》(The Guardian) 撰文哀悼，对他推崇备至。

美国重要的是把巴勒斯坦代表放在最高的层级，而且要最能干、上好的人选。我要抱怨的一件事就是，在美国的所有巴勒斯坦活动完全欠缺协调。比方说，曾经有巴解组织领导层的重要巴勒斯坦人士在这个国家待了两三个星期，却没跟任何人打交道。他们只是做自己的事，然后就回去。在我看来，比较明智的方式至少是和待在这个国家的巴勒斯坦人接触，因为这些人一直关切事情的发展，而且予以协助和评估。

【访】依你之见，针对巴勒斯坦的情报政策在美国欠缺效率这个问题，有什么解决之道？

【萨】以知识分子和独立人士的身份来发言，我认为我们必须坚持向我们的人民公开说话，坚持我们的需求并且确实去做。我们必须组织起来让这个国家的人看到巴勒斯坦的存在、听到巴勒斯坦的声音，而这也是我们现在正在做的事。我们会设立一种议会（majlis），这个组织将命名为“美国巴勒斯坦事务委员会”（“The American Council for Palestinian Affairs”），试着整合巴勒斯坦人在各方面的努力，以便在这个国家以明智、协调的方式呈现出来；为巴勒斯坦发言，表达我们的人民和“因地发打”的观点。

【访】你对和平进程的评价如何？美国、埃及、以色列三方即将在华盛顿举行会谈，你预期会有什么结果？

【萨】我认为，从我们的观点来看，这个进程实在慢得难以置信，甚至很可笑，它很偏袒沙米尔和利库德的右翼。行政部门对巴勒斯坦人的目标极为审慎、没有想像力、很敌视。我们应该注意其中的伪善。这个〔美国〕政府欢迎世界各地走向民主，却多少排除了巴勒斯坦人对以色列压迫和暴政的反抗。我的感觉是，这都是同一件事，

其实东欧的运动学自巴勒斯坦的“因地发打”。

由于所有这些负面的事情，我们也必须说：毫无疑问，如果我们阅读以色列的报纸，同样会发现从以色列人的观点来看，他们首度被迫面对现实，而我认为那是个微小的开端，我们不该夸大它，说那是我们一直在等待的事，但这是一个开端。因此，我们此时此刻需要——特别是在他们会面时——最多的政治协调、才智、策略性的思考、正确的评价与评估，来向前推进。我们不能用一种不在意的自发方式前进并随兴演出。我想这也许是最困难的阶段，因为很容易就灰心丧志。重要的是以精细入微的方式来介入这场很复杂的运动，并把它扩大为我们的重中之重，这会很困难，因为我们没有任何重要的战略盟友。

356

访问者：纳赛尔 (Munir Nasser)

1990 年刊登于美国密西根狄尔邦

《阿拉伯美国新闻报》(Arab American News)

第二十一篇 知识分子与战争^①

357

【访】你会如何形容美国和欧洲对海湾危机与战争所做的描绘？

【萨】8月危机的第一个星期，西方对这个冲突的再现就已经成功地达到了下列几点：（一）妖魔化萨达姆·侯赛因，（二）把危机个人化，抹杀了作为一个国家、民族、文化、历史的伊拉克；（三）完全掩饰了美国和盟邦在危机形成中所扮演的角色。

【访】但大家对这个危机意见分歧，知识分子之间尤其如此。

【萨】我谈论的是决策者和主流媒体。这场战争所动员的媒体完全和行政当局若合符节。即使另类的媒体和知识分子也都不愿意处理中东问题，原因之一就是整个背景和牵涉到的人，其次就是所谓的后现代主义。美国作为最后一个帝国，这里的知识分子已经内化了帝国的统治，这经常使得知识分子无法碰触那些议题，也许是因为专业化

① 译注：这里所谓的“战争”系指1990年8月3日伊拉克人侵科威特，后来演变为大规模的海湾战争。然而从2003年3月20日美国发动第二次海湾战争看来，虽然事隔十余年，但萨义德的观察依然颇为中肯，发人深省。

所造成的广泛的无助感、无力感和断裂感。

美国的知识社群大体上不认为自己要对共同利益具有充分的责任感，并不觉得要为美国在国际上的行为来负责。在中东，美国一向都阻碍争取人权的斗争。美国和各个既有的当地势力站在一起，反对争取女性权利、弱势权利、自由集会和自由言论的权利的斗争。这全都是政策的问题。

至于这个历史，几乎和巴勒斯坦人没什么关系，而大部分的美国知识分子基本上都是褊狭的，会被牵扯进来只不过是他们的专业。如果他们是拉丁美洲专家，那除了拉丁美洲之外他们什么都不谈。

358

他们对公共领域、理念没有任何归属感 (sense of affiliation)。记得有一次我的朋友——他是这个国家的文学马克思主义者——说：“嗯，爱德华，你真幸运，能出生在巴勒斯坦。不像其他出生在美国的人，一生下来就没有可以奋斗的理念。”言下之意仿佛承受巴勒斯坦人的苦痛是某种很大的特权。如果你是美国人，你就没有理念可谈。除非你的出生涉及某件事，或你在某方面得到学位，否则就没关系。

资深的中东专家巴不得被召唤到华盛顿去，因此他们不会说出阻碍政策运行的话。我们其他人则被分裂，上不了媒体，不得不倚赖地下刊物。

拿这种情况来对比法国学者柏克 (Jacques Berque) 在1月所做的那篇出色的访谈，就会看到他能区分萨达姆·侯赛因、伊拉克、阿拉伯人、帝国主义，以历史的方式来区分阿拉伯世界和欧洲的人权状

态，并且指出屠杀和暴力绝不是伊拉克独有的行为。那篇访谈以显著的版面刊登在（1991年2月的）《另类期刊》（L'Autre Journal）上。在这个国家就不可能有这种事，这里像他这种地位的主流学者几乎全都和行政当局沆瀣一气。

【访】但法国的知识分子圈，就像美国、英国一样，通常无法一贯、有原则地回应。这次的危机是不是已经挑战了知识分子阶级，要他们开始来检视自己的历史？

【萨】未必。他们也许很高兴这次的危机这么短暂。问题是长久以来他们就和国际事务脱钩，尤其是一般的中东和阿拉伯人的问题。我们当中有少数人力图要知识分子介入一般的责任问题，但人数实在太少了。同时，这个国家产生了整套速成的专业的和知识的文献，其中针对中东、尤其是这场冲突的看法，大都支持行政当局的立场。

359 【访】这种专业的迷信是如何发展出来的？就中东来说，哪些人是今天的知识管辖制度（intellectual policing）的主要执行者？

【萨】越战期间大学里出现了强劲有力、声浪极高的团体来挑战行政当局，对媒体产生了显著的影响。这场战争不同之处在于，越南的情势在漫长的时间中不断演化，而且以色列的存在使情况益发复杂。

除了很少数的例外，一流的中东专家不是被华盛顿就是被媒体所牵引，而且受到重用。他们的目光不是集中在中东地区，而是集中在像哥伦比亚广播公司、美国国家广播公司、《纽约时报》这类媒体所提供的检视中东地区的方式，或者华盛顿的决策机构所提供的方式。我们看不到强烈、鲜明的反对立场抬头，去同情阿拉伯民族和文化，

或伊拉克这个国家，这种立场既反对伊拉克入侵和吞并科威特，也反对美国在那个地区的军事部署。

相反的，媒体和战争政策挂钩，随之带进了许多退伍军人——男性，总是男性——以及我所谓的学者—战士 (scholar-combatants)，像阿扎米 (Fouad Ajami)、皮普斯 (Daniel Pipes)、路易斯 (Bernard Lewis) 者流，以及随他们而来的如弗里曼 (Thomas Friedman) 这种新闻从业人员，这些人简直和决策者没有两样。

【访】这些学者—战士也参与了某种课程设立的活动。

【萨】美国国家公共电台 (National Public Radio) 公布了一份书目，上面连一本阿拉伯人所写的或有关阿拉伯人的作品都没有。《纽约时报》刊出了一份书目，洋洋洒洒一整页，却没有一本是关于公元前七世纪之后的伊拉克！在苏美尔王朝之后，伊拉克就不见了！那份书目上有五部以色列的长篇小说，三四本有关犹太人的历史书，欧布莱恩 (Conor Cruise O'Brien)^① 的书，但有关伊拉克现代历史或文化的书却一本也没有。

能看到的就是一些标准书籍，像哈利勒的《恐惧共和国》 (Samir al-Khalil, *Republic of Fear*)，阿扎米的《阿拉伯的困境》 (*The Arab Predicament*)，新闻从业人员赶写出来的书，当然也有弗里曼的《从贝鲁特到耶路撒冷》 (*From Beirut to Jerusalem*)，弗罗姆金的《以和平终结和平》 (David Fromkin, *A Peace to End All Peace*)，偶

① 译注：欧布莱恩 (1917—) 出生于都柏林，曾担任学者、外交家、政治家、大学校长、历史家、传记家、剧作家、报纸编辑、反战分子等，是犹太复国主义、恐怖主义、爱尔兰、后殖民主义、国族主义等方面的权威。

尔也有胡拉尼 (Albert Hourani) 的书。如果不纳入胡拉尼的《阿拉伯民族史》(A History of the Arab People) (虽然这本书现在名列畅销书单, 却不是一本容易消化的书), 其他的书大都不同情阿拉伯人, 而且提出的论点就是: 中东的仇恨和暴力相对说来是由于史前的因素, 被印记在这些人的基因里。把这种事情当成理性的论辩, 由 20 世纪的阿拉伯人针对自己的历史感、认同和成就提出来——这一切都被斥为是虚假的、基本上自我欺骗的。套用阿扎米的话说, 阿拉伯世界的问题来自于“自加的创伤”(“self-inflicted wounds”)。这类文献非常能帮美国及其决策者脱罪, 当然也为以色列人脱罪, 让大家认为我们今天所历经的坎坷凄凉和他们无关。

德布雷在《教师、作家与名流》(Régis Debray, Teachers, Writers and Celebrities) 中提出了一个有意思的论点, 和我们这里讨论的情况有关。这些作者都没有杰出的学术成就或专业。弗罗姆金的书就学术成他先前的著作而言, 和中东并没有真正的关系; 弗里曼是新闻从业人员; 阿扎米是平庸的学者, 二十年前写过一本论文集和有关萨德尔 (Musa Sadr) 的历史, 这本书可有可无。这些人属于德布雷所讨论的那类媒体名流, 而不是大学教师或艺术—作家者流。在知识工作的进程或知识生产的建制中, 他们没有特别的立足之地。因此, 吊诡的是, 正因为他们除了隶属于集团的媒体之外, 并不属于特定的机构, 反而很难把他们赶走。他们是当下的产物。

【访】海湾危机对阿拉伯政治文化有什么影响?

【萨】我的印象大致如下。阿拉伯世界的报纸现在所刊登的几乎全都有政治动机, 而且是狭隘的、最粗俗意义上的政治动机——当然

总是找得到例外。如果要写作的话，就必须认属某个特定的路线、政权或统治者。如果你在某方面是独立的、非正统的、具有创意的，那就极难或不可能有机会。

【访】海湾危机是不是已经动摇了那些结构，而允许重塑一些知识计划？

【萨】右派的可信度已经削弱了。因为几乎今天所写的每样东西都直接反映出最直截了当的政治影响，每个人所写的都会受到质疑。361
这反倒能开创新的机会，产生新的联盟。但大家问的第一个问题并不是这个作者所说的是真是假，而是这个人到底是为谁发言。就像阿拉伯文所说的：“他的背后是谁？”(min warrah?)

现在因为战争，阿拉伯世界的文化机构普遍崩溃。资助和招聘人才的模式已经改变了，至于改变的方式我们现在才刚开始评估。阿拉伯世界的知识和文化版图有了剧变，现在很难评估，但不可能是好的。

阿拉伯世界分为胜利者和被消灭者。巴勒斯坦人是输家，埃及人急切地试图扮演赢家。这对微观的层面，如机构、文化和政治的努力等方面会有影响。

各国之间嫌隙日深。沙特阿拉伯政府遣返八十万名也门劳工，原因不是这些人涉及第五纵队或造成社会不安，而是卑劣地报复整个民族。

阿拉伯世界中也有某种很新的东西出现：境内民族多少都是同质性的，叙利亚人是同质的叙利亚人，诸如此类的观念。从我们的文化、历史来说，这是很陌生的，因为那个地区的本质正是由很复杂多样的成分所组成。根本不存在纯粹性，西是神圣化的混杂(a

consecrated hybridity), 这种混杂几乎是伊斯兰独一无二之处。那也就是为什么大众反对在某些国家中出现的各种令人发噁的国族主义。但如今这已成为风气, 比方说, 约旦的国王宣称: “我是谢里夫(Sharif)。”^①现在大家竞相把自己的认同置于某个遥远、纯粹、原始的本初状态, 不管那是伊斯兰或部族或边界。那不是我所成长的世界。

【访】 所有这一切如何影响巴勒斯坦运动?

【萨】 当中一部分和其他的国族主义很不相同, 就某个意义来说, 是跨国的, 这与原则有关。但我们并不是活在真空中。1985年我以科威特大学的访客身份前往科威特。因为我是外来者, 所以科威特人和在那边工作的巴勒斯坦人都来找我倾诉, 双方通常都是以国族的立场来互控违法渎职。你可以同情巴勒斯坦人, 因为他们是像科威特这样国家中的弱势群体, 但这也带动了整个气氛——大家通过族裔、通过很狭隘而且愈来愈狭隘的国族主义的三棱镜来认同, 这甚至使得受害人普遍欠缺宽宏大量。当然, 我的地位特殊, 我住在纽约, 但伊拉克欺负科威特人时, 西岸和加沙地带的巴勒斯坦人却认同伊拉克, 让我觉得很失望。即使科威特人狂妄高傲, 但为什么受害者会去认同压迫者呢? 知识分子和领袖可以扮演的角色之一就是: 明白说出这是原则问题。侵略就是侵略。

【访】 在目前巴勒斯坦的“因地发打”中, 你有没有看到任何重新修好的可能?

【萨】 我相当乐观。尽管困难重重、苦痛连连, 但已经有了巨大

^① 译注: 此词原为伊斯兰教创始者穆罕默德后裔家族的称号。

的改变。如果那没要人的命，就能区分出轻重缓急。巴勒斯坦民族运动和来自海湾的金钱扯上关系并不是一件那么美好的事。以海湾的巴勒斯坦社群和海湾国家本身的协助来建医院、图书馆、幼儿园固然重要，但政治代价却很高。这让一整代的巴勒斯坦人倚靠由轻松得来的钱所创造出的捷径。现在巴勒斯坦人被迫回来仰赖自身的资源和能力，而不是外在的利益。

【访】我们可以说，这个危机显示了巴勒斯坦运动未能在阿拉伯世界中提供具有民主力量的领导层，以致产生了真空状态，使萨达姆·侯赛因能在其中游走。

【萨】巴勒斯坦人会告诉你，阿拉法特在战争中的立场是跟随西岸和加沙地带的巴勒斯坦人所采取的那些立场。我不同意这个说法。领导人的任务之一就是去领导。我们当中有很多人在这个角色上是失败的。完全归咎于巴勒斯坦的领导层并不公平：那是过去两年来普遍的失败，阿拉伯国家和政权放弃了“因地发打”。

我经常觉得巴解组织在这方面有所失误，没有公开美国和巴解组织在突尼斯那些会议的记录，让世人见识到由于我们历史的妥协以致所得无几。巴勒斯坦人必须从“因地发打”的教训中创造出政治利益，也就是在人民之间打造出民主政治和团结的蓝图。在当今阿拉伯世界的民族运动中，能够秉持民主的、基本非强制的、创造的联合和协调的模式来运作，而且大体上能维持世俗性的，现在就只剩下我们了。

我们面对的逆境非常强大，只有傻子才看不清这一点。但身为巴勒斯坦人，过去二十年来学到的教训之一，而且我认为许多以色列人也学到了的，就是：我们彼此之间不能选择兵戎相见。他们可以屠

杀我们，但不可能消灭每一个巴勒斯坦人，也不会熄灭巴勒斯坦民族主义的火焰。相反的，我们对以色列人也不能选择兵戎相见。我们所拥有的就是一个梦想，本着国家之间的相互尊重把他们纳入中东，承认他们有权居住在安全的国界内，而且以有利的方式和其他民族共存。

那是我们主要的武器，但是我们大多数人并不明白这一点，却依然相信阿拉伯民族主义运动那些落伍、无用的标语；那个运动凭借的是军事力量、一党专政的国家，尤其是对伟大领袖的崇拜。那些对巴勒斯坦的奋斗来说并不必要，而且从不曾具有中心的地位。有鉴于我们依然是阿拉伯世界的一部分，说的是阿拉伯语，读的是相同的文学，运用的是相同的论述，因此很重要的就是我们的论述必须以有别于其他论述的方式出现，并且领导其他论述，而不是像以往一样，埋没于其中。

【访】在阿拉伯国家中，此刻的民主运动多少岌岌可危。要如何使那些运动起死回生？

【萨】一般说来，我们得致力于两个时段。一个是眼前的：那个程序现在是由那些政权所主宰。就像伊拉克那里的事件所显现的，即便是他们之中最恶劣的政权都不容易被推翻，即使被推翻，也只不过是他们自己的其他版本所取代。而政权的游戏现在由美国和盟邦所主宰。有鉴于巴勒斯坦的议题是这个程序中的优先事项，得做一些极具投机色彩的事。你不得不玩那个游戏，但不能指望太高。

另一个程序就是需要花费漫长时间的“迂缓的政治”（“slow politics”），那能让联盟建立起来。如果你仔细研究的话，阿拉伯世界中真正受欢迎的立场是既反对萨达姆·侯赛因所代表的（以及他带给自

已国家和人民的那些悲惨结果)，同时也拒绝美国的军事解决方式。

阿拉伯世界不同地区的人民之间会形成必要的联盟，这些人积极参与当地在民主政治、经济正义、妇女权利、人权团体、大学团体等方面的斗争，比方说，1980年代中期约旦学生的大学运动。跨国的阿拉伯机构也聚集了一群知识分子，如阿拉伯统一研究院（the Institute of Arab Unity）、阿拉伯人权组织（the Arab Human Rights Organization）、各种的律师团体、大学和知识分子团体，他们在小型计划上合作，如《木瓦齐夫》（Muwaqqif）、《复苏》（Fusul）或《阿力夫》（Alif）这类的刊物。在世俗势力和伊斯兰势力之间，首次有了严肃的讨论。

我们真正需要的是一种批判的语言以及一种全盘批判的文化，而不是谩骂或类似政治谋杀的修辞。目的之一就是要评量并批判阿拉伯世界的权力。所根据的不是从黑格尔和斯大林等人所引进的宏伟架构：阿拉伯左派的许多灾难可以归咎于从海外引进与我们生活无关的方法论的工具或东方学的模式。我们必须以本土的、具想像力的方式，发展出综合或混杂的模式，如北非的拉鲁伊（Abdallah Laroui），或是马利克（Anwar Abdel Malek）、贾布里（Muhammad Jabri）^①等

① 译注：拉鲁伊是摩洛哥穆罕默德第五大学的近代史教授，以法文和阿拉伯文多方讨论伊斯兰、现代性以及阿拉伯世界的知识分子等议题；马利克是1960年代在欧洲工作的穆斯林学者，身为科普特（Coptic）社会主义作家的他，在作品中结合了弗洛伊德和马克思的理论，批判东方学者的欧洲中心，以及他们以本质论的方式来看待他者，萨义德在《东方学》中曾数度引用他的见解；贾布里是摩洛哥知识分子，关切伊斯兰、现代化等议题。

人的做法。志同道合的个人必须在他们的讨论中促进这种对于权力的批判。

我们也需要一种欣赏的语言，这不是来自对教条式的正统或对《古兰经》和权威观念的崇敬，而是发展自这种对权力的批判。我们需要能说出，在我们的世界和生活中，我们赞同的是什么——相对于使用原教旨主义的模式说我们赞同以往的方式。我们需要明确地感知我们关切的是什么。

一方面是对权力的批判，一方面表达关切与注意的论述 (discourse of care and attention)，两者结合就会产生责任感 (accountability)。这能导致参与，而参与是阿拉伯的知识生活中让我觉得很有问题的。阿拉伯世界有种强烈的地域感和孤立感。不论在我们的文学或知识工作中，我们都和世界上正在进行的辩论无关。我们没有能力参加，这大都要归咎自己。我们是世人注意的焦点，但我们总是置身焦点之外，在决定自己的未来时，我们并不是知识上的参与者，虽然上帝知道我们（很令人乏味）的抱怨和愁苦已经是世人熟知的了！

【访】这把我们带回到美国这里的知识分子的角色——不论是阿拉伯裔或非阿拉伯裔。

【萨】昨天我听了一场有关海湾战争的教训的座谈会。其中一位参与座谈的人是哈利勒。让我感到非常悲哀的——更别说凄惨——是，美国才刚刚以军事的方式摧残了他的国家，他却请求美国进一步进入伊拉克，推翻萨达姆·侯赛因。对他来说，惟一的事情就是他身为伊拉克人、真正受苦的伊拉克人的感受。那在我看来是这整个故事

中悲惨的一部分。他有聪明才智、口才流利，却无法超越此时此刻的议题，看法一点也不务实。他突然发现自己必须做些事，但他做的是什么呢？请求刚刚摧毁了他的国家的美国来拯救他！这真是令人吃惊。

阿拉伯知识分子在西方所扮演的角色之一，多少像是白老鼠证人 (guinea pig witness)。你来自伊拉克，就告诉我们有关伊拉克的事。当我们对伊拉克不感兴趣时，就不要听你的，你扮演的就是当地的报道者 (the native informant)，那种角色简直令人无法接受。我们必须无所不在。我们必须处理的不只是阿拉伯世界的一般问题，而且必须能对我们在其中居住和工作的这个国家 [美国] 表示意见。

你不能只是闯进来，以这种托尔斯泰式大而无当的行径来解救你的人民。哈利勒所求助的对象，正是要对他的国家当前大部分的悲剧负责的人。他们曾经和萨达姆·侯赛因合作，而在摧毁了基础结构之后现在又要扶持他。既然知道这种状况，还有什么好期待的呢？

【访】1967年，在美国越战的背景下，乔姆斯基写出了《知识分子的责任》(“The Responsibility of the Intellectuals”)那篇文章。如果今天再出现这样的文章，要点又会是什么？

【萨】必须要大力扬弃现在点缀场景的那些诘屈聱牙、充满术语的后现代主义。那些不只是毫无用处而已；它们既不能了解、分析这个国家的权力结构，也不能了解个别艺术品中特殊的美学优点。不管你称它为解构批评或后现代主义或后结构主义或后什么的，它们就像是在戏院门口把票退给你，并且告诉你，我们不演这出戏了，我们要进入自己的私人游乐场，而且不要别人打扰。

重新介入知识进程 (re-engagement with intellectual process) 意

意味着回到旧式的历史的、文学的尤其是知识的学术，这些学术所根据的前提是：人类——男男女女——创造出自己的历史。正如同事物是被创造出来的（made）一般，它也可以被拆解（unmade）和重新创造（remade）。那种知识的、政治的、公民的权力日益强大（empowerment）的感受，是知识阶级所需要的。

安身立命的惟一方式就是认属一个理念、一种政治运动。必须要认同的不是国务卿或当时一流的哲学家，而是涉及正义、原则、真理、信念的事物。那些是不会发生在实验室或图书馆的。对美国知识分子来说，在根本上意味着目前取决于利益和权力的美国和世界其他地方之间的关系，现在必须转变为根据人类不同社群的共存，以便共同创造和重新创造自己的历史与环境。这是重中之重——没有其他事情具有这样的分量。

大学不能变成只是自恋的、莫里哀式（Molière-like）的专业平台，需要的是美注人类心灵的产物。那也就是为什么在有关“伟大的西方经典”的辩论中，有些方面让我感到很沮丧，这场辩论显示，世界上受压迫的人在渴望别人听到他们的声音、渴望别人承认他们的作品的同时，真正希望的是贬低其他所有的一切。那不是反抗的精神。我们回到赛萨尔的名言：“在胜利的聚会中，每个种族都有一席之地。”

【访】在某些大学脉络中，最近有两个主要的议题：海湾战争和多元文化论。我还没看出两者之间有什么关联。

【萨】即使在大学，以宰制和强制的方式所建立起来的规范根深盛行，因为权威的观念是如此之强——不管这个权威是来自国族、宗教、民族精神或传统。这个权威强而有力，甚至在我们介入的那些学

科和研究中都很少有人挑战。知识工作的一部分就是要了解权威是如何形成的。权威不是上帝给的，而是世俗的。如果能了解这一点，
知道这些规范大大宰制了我们的知识生活、我们的国家和政治生活，
尤其是我们的国际生活，那么在进行自己的工作时就能提供超脱那些
权威和强制规范的另类选择。 367

访问者：哈萝 (Barbara Harlow)

刊登于 1991 年美国华盛顿《中东报道》

(Middle East Report)

第二十二篇 美国人对伊斯兰的 认知是愚蠢的 陈腔滥调

368 大家都知道萨义德对乌尔都语 (Urdu [巴基斯坦语]) 诗人法伊兹 (Faiz Ahmed Faiz) 一向很感兴趣。萨义德认为法伊兹是后殖民知识分子的伟大典范，经常把他和伟大的肯尼亚作家及知识分子恩古基 (Ngugi wa Thiong'o) 相提并论，为尚未启蒙的人展示第三世界的文学和政治景观。其实，在萨义德笔下，法伊兹有如格言一般，这显见子萨义德这位巴勒斯坦作家在1984年投稿给纽约《哈泼杂志》(Harper's Magazine) 的文章，这篇文章后来常常被人引用。文章中写道：

观看流亡中的诗人——相对于阅读流亡的诗——就是观看流亡者内在各种对立状态具体而持久地呈现。几年前，我和当代最伟大的乌尔都语诗人法伊兹相处了一段时间。他遭到巴基斯坦当地的齐亚-哈克 (Mohammad Zia ul-Haq) ^① 军事政权流放，而在贝鲁特的废墟中受到相当的欢迎。他最亲近的朋友都是巴勒

① 译注：齐亚-哈克 (1924—1988) 将军自1977至1988年统治巴基斯坦，是该国历史上第三位颁布戒严令的人。

斯坦人，但我感受到他们虽然亲近，有些东西却不是那么契合——语言，诗的成规，生命史。只有当同样流亡在外的巴基斯坦人阿诃马德 (Eqbal Ahmed) 来贝鲁特的那一次，法伊兹似乎克服了原本写满了他脸上的疏离感。我们三人有一天晚上坐在一家昏暗的旅馆里，法伊兹读诗给我们听。过了一会儿，他和阿诃马德都不再为我译他的诗，但那无所谓。因为我所目睹的不需要翻译，不需要扮演沉湎于反抗和失落的回家的感觉，仿佛是在对齐亚欢欣鼓舞地说：“我们就在这里。”当然，齐亚是在家的那个人。

369

《先锋》杂志 (The Herald) 认为在询问萨义德教授有关他自身的事情之前，最好先思索法伊兹的意义。

【访】你说过：“当然，齐亚是在家的那个人。”但如果他说的话——而且我们的确知道他是在家——那对法伊兹来说具有什么意义呢？如果在像巴基斯坦这样的国家我们都采取法伊兹式的后殖民知识分子的模式，结果会有什么得失？请告诉我们，为什么世界也许需要另一个法伊兹，为什么我们必须继续转向世间像齐亚那样的人求助，并且继续高唱“我们就在这里”？

【萨】首先我要谈几件事。那篇文章1984年发表，但我和法伊兹见面是在1979或1980年。而且，即使我在当时无法知道，但我了解法伊兹回到了巴基斯坦。事实上，他是在那里去世的。

再说，我不知道他在1979年左右离开巴基斯坦的真正原因，但我推测那是因为他的自由遭到威胁。他有可能入狱或以其他方式被迫缄默。就我记忆所及，他是非亚（Afro-Asian）美国作家杂志《莲花》（Lotus）的编辑，而且据我所知，他是由巴勒斯坦人负责的。当时有个叫贝塞索（Mu'in Besseisso）的人——他是位巴勒斯坦诗人，后来也死了——他在那家杂志工作，也了解法伊兹的地位等等。由于当时是贝鲁特历史上毫无法纪的时期，我想是贝塞索为他取得巴勒斯坦人的保护，确保了法伊兹的安全和舒适。

我在那篇文章中所说的、也即我现在要谈到的论点就是，尽管如此，流亡并不是那么糟糕的一件事。我认为为了继续工作，像法伊兹这样的作家或知识分子有时可能必须离开，找另一个地方继续下去。在我们会面时，我不知道法伊兹会回去，而我当时所做的就是把他和我的情况对比。我在1947年离开巴勒斯坦后，就未曾回到我出生的那块巴勒斯坦土地——那个地区后来变成了以色列。1966年我人在

约旦河西岸，那是以色列入侵前一年，但我也没再回到过那里。其实，我后来回去过，在1992年6月。

【访】那么“我们就在这里”这个对于齐亚既欢腾又强烈的反驳，扩大到更大的局面（相对于意义可能比较狭隘的巴基斯坦情况），这个反驳的意义何在？就一般情况而言，这个表述到底说出了什么？ 370

【萨】就一般情况而言，一边是印度和巴基斯坦，另一边是阿拉伯人，双方同样具有殖民苦难的背景，之后则是独立和主权。至少在我们的情况下，阿拉伯人面对的就是：虽然现在有二十多个独立的阿拉伯国家，但阿拉伯世界本身，尽管有自己的统治者、政权、国王和总统，却是一场大灾难。我们可以看到有一群政权存在，但除了少数的例外，其余的都很不受人民欢迎。我们也看到穆斯林宗教政治感情的复苏、严重的人才外流，很多人离开。尤其从我的观点来讲，文化阶级不是沉默，就是匿迹，再不就是跑到海外。

因此，在像这样没有希望的情况下，经常就很必要寻求具有象征性的角色，如诗人、作家或知识分子，像法伊兹这样的人，没有被收编，不腐化，不沉默，能说出他所做的，这对我们来说就够了。当然，在现实中这并不够。我们所谈的是政治变化经常被阻挠的情况。其实根本就没有政治变化。

【访】你也是从自己的国家流亡出来的作家。请告诉我们，你的情况和法伊兹或你有时也提到的肯尼亚人恩古基的情况有什么根本上的不同？你身处美国是否使得情况显著不同？我之所以问你这一点，是因为你在《世界、文本与批评家》中的一篇文章，提到奥尔巴赫

(Erich Auerbach) 这位接受西方训练和教育、写出了《摹仿》(Mimesis) 一书的犹太裔知识分子。你提到他是被纳粹流放出国，而在伊斯坦布尔写出了那本书，那的确是一本重要的西方著作，但写书的地点实在古怪，因为当时那座城市在欧洲眼中依然代表奥斯曼土耳其的威胁。然后你接着以更细节的方式讨论奥尔巴赫的情况，但听起来几乎像是在谈你自己。毕竟你也是在野兽的肚子里——在美国工作的巴勒斯坦人。是不是这样？

371

【萨】这个嘛，显然有许多相似之处，但我不会说我的生活很艰困。由于一连串幸运的境遇，我从事的这个领域允许我教文学，而且维持着教授的职位，生活得很充裕自在。我的意思是说，这是很棒的工作，这是世界上最好的工作。因此，就这方面来说，我真的不能抱怨。但我必须说，我生活在异乡的环境则是毫无疑问的。尽管如此，生活依然很艰苦，因为我和那个文化及周围的关系是敌对的。人们总是等着我说某件事，好让他们反驳。

我所说的任何话都不容易被接受，必须经过一再地斗争。更别提我来自这里大多数人都一无所知的那个世界：阿拉伯世界，伊斯兰世界。大家对那里一无所知。而他们所知道的，就像我在《东方学》中力图显示的，都经过极端的稀释，而且是一连串愚蠢的陈腔滥调：又是这个暴力啦，又是那个独裁啦。然后，如果你说，你能不能道出一个作家、一个阿拉伯作家的名字，这些人连一个都说不上来。什么都没有，就是一片空白。因此，这是个艰困的处境。

【访】你描写过一种状况，那是在马富兹 (Naguib Mahfouz) 获得诺贝尔奖之前，有位美国出版商打电话给你，要你提供一份作家清单。

为了我们的读者起见，能不能请你说说那个故事？

【萨】我会一五一十地告诉你。那位出版商是在1980或1981年的某个时候打电话给我，因为他想要新开一个系列，要我提供一份第三世界的作家名单，我就把马富兹放在那份名单的最上面。几个月之后，我看到这位出版商，就说，你们选了什么？他告诉我说，他选的作家中没有马富兹。我问他为什么，毕竟马富兹是最伟大的阿拉伯语作家，而且是一位世界级的人物。为什么舍弃了他？他说：“这个嘛，你是知道的，阿拉伯语是具有争议性的语言。”那个语言具有争议性！我的意思是说，我们在这里到底谈的是什么？

我给你另外一个例子。在美国大学里，在他们的文学系里，有许多中古时期的研究：中古英语、中古法语等等。而“中古时期”这个词理应涵盖整个中古时代。但我想不起有任何一个例子曾经在中古时期的课程和大纲中包括了安达露西亚（Andalusian）、穆斯林文明，而那些恰好跟但丁、乔叟、阿奎那等人同一个时代。就更高的层次来说，无论是在科学、文学、神学或医学方面，都是完全排外的！因此，如果你生活在这个文化中而来自世界的那一部分（阿拉伯和伊斯兰世界），你就得为这个“缺憾”付出代价。

372

【访】另一方面，你自己的作品在西方广为流传，而且在第三世界大家也争相阅读。随着《东方学》的问世，你对整个世代产生了非常重大的影响。这本书被翻译成十七八种语言，对我们当中许多人来说，它可以说是代表了一种宣言、一种心态。请告诉我们，自从1978年那本书问世之后已经这么多年了，你有没有时间仔细看看它在观念上造成了什么样的转变？

【萨】是的，我认为这本书改变了许多观念。比方说，在西方的某些领域，如人类学、历史、文化研究、女性主义研究等等，这本书影响人们来思索有关文化与文化之间、民族与民族之间的权力关系的问题，在那些地方的宰制包括了再现和创造的权力，控制和操纵的权力。换句话说，这本书主张知识生产和权力之间具有关系。尤其是，因为这本书是一部历史著作，它真正检视了帝国时代所有这种现象。

就这本书在穆斯林世界的影响来说，有些事情让我觉得稍微受到搅扰，其中之一就是，一些人认为这是一本为伊斯兰辩护的书，其实完全不是这么一回事。我对伊斯兰没有什么要说的，我所谈的是对伊斯兰的再现，而不是伊斯兰本身。我想有人可以写一本书谈谈伊斯兰世界如何描绘西方，大概也会呈现出同样的扭曲现象。但我真正感兴趣的、我的重点并不只是扭曲，因为总是会有扭曲的情形，而是促使人们了解扭曲是如何发生的，可能采取哪些措施来消弭。这是一点。

另外一个反省就是，自从《东方学》于1978年问世之后，我自己开始从更宽广的脉络来思考东方学的问题。从1984到1985年开始，我着手写一本书，现在快写完了，预定今年稍晚就会出版，这本书〔即《文化与帝国主义》〕多少像是《东方学》的续集，却是从全球的脉络来看这个问题。换句话说，我试着看非洲、看中东、看印度和巴基斯坦，而且我试着要发现在形塑而方的帝国主义时，文化扮演着什么样的角色。在这本书的中间部分，我观察在去殖民和反抗帝国主义的过程中，文化所扮演的角色——换句话说，在像印度和现在的巴基斯坦、非洲还有加勒比海等地，文化在反抗帝国主义上扮演了什么样

的角色。然后，在最后一章，我观察在第二次世界大战之后，那些古老的帝国分崩离析，美国作为最后一个留存下来的帝国势力，它所扮演的异乎寻常的角色，以及那个角色对知识和知识生产的影响。而这一切其实都来自我有关东方学的作品。我力图扩大它，再往前进，不只观察帝国侵略的各方面，也看如你我者流可能对帝国发动的反抗。毕竟，那些帝国并没有持续下去。印度在1947年赢得独立。因此，确实发生了一些事，而那就是我在这本书中想要探讨的。

【仿】让我们回到东方学本身。请告诉我们，在你人生中是否有一连串的事件导致你去写《东方学》？

【萨】这个嘛，有几项因素。其中之一就是我们离开巴勒斯坦，然后到埃及，在那里成长的情形。虽然我的家境富裕，我就读的是在巴勒斯坦和埃及的殖民学校，但我了解，不管我是因为家庭或教育或语言的缘故而拥有什么身份，但对一个统治的英国人来说——那是1948到1949年间殖民统治下的埃及——我永远只能当个有色人种(wog)。有段插曲将这个事实深植我心，永志难忘。当时我大约十岁，在回家途中路过开罗一家运动俱乐部的场地，那是一家很大的殖民运动俱乐部，而我们家是俱乐部的会员。那个俱乐部其实是为英国人开的，但允许一些当地人加入。因此，我当时是走在回家的路上(我们住在俱乐部附近)，看到一个人骑着脚踏车冲我过来，那个人是俱乐部的秘书，是个名叫匹利(Pilly)先生的英国人。他拦住我，并且说：“小子，你在这里干嘛？”我回答：“我走路回家。”他说：“你不知道你不准在这里的吗？”我说：“不，我可以在这里，因为我们家是会员。”他说：“小子，你不准在这里，你是阿拉伯小孩，出去。”

这件事情讽刺的地方是——顺带一提，我的确就出去了，因为我害怕——匹利先生的儿子是我在学校的同班同学。就是像这些形成的经验 (formative experiences)，让你了解到在殖民的脉络下，不管其他的情况如何，种族是决定性的因素。

374 另一个因素就是在 1967 年，当时我是哥伦比亚大学的教授。那时我完全没有涉入政治，只是个欧洲文学的学者和教授。但后来战争爆发了，我体认到对阿拉伯人和阿拉伯世界那种巨大的文化仇恨和偏见，而那促使我政治化。也就是说，身为阿拉伯人，我认同阿拉伯的损失，而我认识到，在这些损失中有很大部分是由于我们被视为一个低劣民族。我开始试着去了解，他们对我们的那种想像从何而来。

有关《东方学》我要说的最后一点就是，我认为如果我和那个斗争没有政治上的牵连的话，就不会写出那本书来。阿拉伯和巴勒斯坦民族主义的奋斗对那本书来说是很重要的。《东方学》的用意不是要成为对某种历史形成 (historical formation) 的一个抽象说法，而是作为解放的一部分，也就是从对我自己的民族——不管是阿拉伯人、穆斯林或巴勒斯坦人——的那些成见、那些宰制中解放出来。

【访】萨义德教授，刚好你提起了这点，而我们的话题马上就要转到巴勒斯坦。你的《巴勒斯坦问题》这本书是这样下结论的：“我们一定不能忘记巴勒斯坦充溢着鲜血和暴力，我们必须务实地往前看，短期内会很动荡不安，虚掷人命。不幸的是，巴勒斯坦的问题会以大家很熟知的那些形式重新出现。而同样重新出现的是巴勒斯坦的人民——阿拉伯人和犹太人——他们的过去和未未使双方纠葛不清。他们彼此的接触尚未大规模出现。但我知道这会出现，而且对双方都

有利。”现在出现了直接的协商（这篇访谈刊登时，在华盛顿的第三回合协商已经开始进行了），你认为这种接触已经发生了吗？

【萨】是的，我认为自从1987年12月“因地发打”开始时，这种情况其实就出现了，而且也在持续发生。以色列人不得不面对巴勒斯坦民族这个现实。我谈的不是暴动的个人或丢掷石块，而是一个国家。以色列人首度在他们的历史上面对构成一个民族的全部人口，因为，当然，在占领区的全部人口是和像我这样流亡在外的人紧密相连的。巴勒斯坦人口有一半以上现在住在巴勒斯坦之外。百分之四十五的人住在历史上的巴勒斯坦那块土地，也就是占领区和今天的以色列，而百分之五十五的人住在外面。这使得以色列必须面对巴勒斯坦民族的现实——首先是通过“因地发打”，其次是1988年在阿尔及尔宣布的巴勒斯坦建国宣言，然后是巴勒斯坦人承认以色列，而现在则是通过这些谈判。这依次出现，虽然很慢、很慢，但我毫不怀疑在这个过程中结束时，会有一个独立的巴勒斯坦国。

375

然而，我也毫不怀疑以色列这个国家——我不是谈论个人，而是慢论组织——他们对于我们、对于我们这个民族的所作所为却少有进步。他们依然不承认巴解组织。他们依然不承认巴勒斯坦民族主义。我不知你有没有注意到这一点，而西方大多数人对此都毫不知晓，但是当沙米尔和内塔尼亚胡（以色列外交部次长）谈话时，他们从来不说巴勒斯坦人，总是称之为“巴勒斯坦的阿拉伯人”。他们把巴勒斯坦人联结回阿拉伯世界。这是为什么？因为如果你称他们为巴勒斯坦人，你就给了他们一个特殊的认同。因此，他们说：“我们已经准备好了要和巴勒斯坦的阿拉伯人谈判。”那依然是他们政治结构

的一部分：我们（巴勒斯坦人）不是一个民族。

【访】因此你们并不存在？

【萨】我们存在，但他们把我们说成是居住在伊瑞兹以色列（Eretz Israel）这块土地上的“异类”（“aliens”）。在以色列那些比较坦诚的利库德定居者，把西岸和加沙地带的巴勒斯坦人称为以色列土地上的“异类”。因此，在面对我们作为一个民族的现实时，他们没有任何进步。大多数的美国犹太人也是如此。我不能说在西方的所有犹太人，只能说美国的犹太人，除了少数的例外，依然无法适应我们民族存在的现实。原因之一就是，整个以色列建国大业的先决条件就是我们不存在。而四十五年后的今天，他们突然发现我们不但现在还在这里，而且长久以来一直就在这里，这是他们很难接受的。

【访】你认为大规模的接触，尤其是在这个时间点上（我们谈的是未来两年），不让巴解组织和阿拉法特浮上台面，到底可不可能？

376

【萨】不，那不可能。其实，这是和巴解组织一起发生的。换句话说，之所以有这么巨大的幻想，主要是因为美国人和以色列人这种荒唐、幼稚的态度，以为如果把巴解组织这种具体存在排除在外，巴解组织就会离开。派到马德里和华盛顿的代表团是由巴解组织所挑选的，他们所说所做的每一件事都向巴解组织报告，而且由巴解组织批准。那些代表听命于巴解组织。他们之中有许多是巴解组织里面党派的支持者。而且他们所有的人都承认，作为代表巴勒斯坦民族认同的民族组织，巴解组织具有至高无上的权威。因此，我认为“我们不跟巴解组织谈判”这种说法，反映了美国人和以色列人那种不成熟的特质。他们说：“这个嘛，你是知道的，我们不跟他们打交道。”但另

一方面，他们是用这种迂回的方式跟他们打交道。他们被困在自己那种愚蠢的意识形态里，认定巴解组织只不过是一个恐怖组织。如果你相信那种谎言的话，就不能真正面对现实。那也是为什么我真的很自豪：巴勒斯坦人很成熟，能够务实地和以色列人打交道。我们不需要意识形态的虚构。我们可以说：“我们和以色列打交道。”我们并不是和“犹太复国主义的实体”（“the Zionist entity”）打交道。的确，我们这些人要和以色列政府打交道，而他们那些人很难和我们坐在一起。在华盛顿的上一回谈判中，他们拒绝和巴勒斯坦人坐在同一个房间里。他们说，我们不承认你们，我们只能和约旦人坐在一起。那就是他们为什么会拖延的原因。但我认为他们内心知道，那是他们无法避免的，他们终将不得不和我们打交道。现在真正的问题自然是，美国还要沉溺在这种不和我们打交道的幻想中到什么程度、到多久？

【访】有些人批评这个特定的政府，也就是布什政府，加入这个月的联合国决议，谴责以色列最近遣返巴勒斯坦人。你对此有什么感觉？

【萨】在布什—贝克（James Baker [老布什总统任内的国务卿]）政权下这个国家的政策转变，我并不很郑重以待。我认为很重要的一点就是要记住，这是力图而且部分成功地摧毁了一个主要的阿拉伯国家的第一个美国政权。这个政权利用联合国来继续侵犯伊拉克的主权，而伊拉克是两个主要的阿拉伯国家之一。这个政权没有给予巴勒斯坦民族主义任何东西，只是在海湾战争之后在形象上做了一些粉饰。它需要一种“和平的胜利”来妆扮它在伊拉克所做不到的——推翻萨达姆·侯赛因政权。萨达姆·侯赛因是一个暴君，我会这么说，

377 而且他在科威特的所作所为是绝对错误的，但是美国人并没有解决那个地区的问题。他们造成了阿拉伯国家彼此之间的分裂，造成了许多人的痛苦、虚耗、死亡和暴力。他们现在对于这个所谓的和平进程所做的，我要再说一遍，是粉饰太平，力图恢复布什作为和平制造者的形象，同时要表达对于以色列行径的某种愤怒。

但愤怒是不够的。以色列继续定居并且占有那片土地。以色列继续遣返巴勒斯坦人。以色列继续杀戮。以色列继续囚禁。以色列继续一天二十四小时实施宵禁。而美国在每年送给以色列五十亿美元的援助中并没有撤回一分钱。那违反了这个国家的法律。美国的法律说，违反人权的粗暴行为都会使美国不再资助接受援助的国家。但那从未施行在以色列身上。

因此，我并不像其他某些人那样，认为美国已经改变了政策，这是一项历史性突破。他们依然要求巴勒斯坦人让步，而这些让步是他们不敢向以色列人要求的。我给你一个简单的例子。从3月一直到8月初，那两个和贝克协商了六个月的巴勒斯坦人阿什拉维（Hanan Ashrawi）和胡赛尼（Feisal Hussein）——贝克在马德里公开赞扬他们的协商——现在没有一个被允许成为代表团的成员，没有一个被允许来到马德里的和平宫，因为以色列说，他们和巴解组织有关系，而且他们是真正的领袖，我们不能让这些人参与。他们所给的官方理由是他们来自东耶路撒冷。而美国接受了这些条件，因此我们在谈些什么呢？我们在谈的是这个政权非常胆小、受限于过去、太屈从于沙特阿拉伯或以色列的游说团体，而不敢在通往和平的进程中勇敢前进。

【访】沙米尔有一次反对【美国国务卿】舒尔茨（George Shultz）

和你会面，是真的吗？

【萨】不只是那样，他也不准我进入以色列。1988年春天，我要和家人一起去，但他不准。我是美国公民，但他公然禁止我进入以色列。我们所面对的情势实在很恶劣。回到我们先前所说的，在联合国的投票中，我没有看到美国投下任何一张票来谴责这种明目张胆地违反日内瓦公约的行为。更重要的是，谁会来执行那项决议？令我吃惊的是，阿拉伯人居然接受这个作为恢复谈判的理由。我们从这当中一无所获。只是一个谴责，那又怎么样。联合国安理会总共有六十四项决议谴责以色列人以一种或另一种方式损害巴勒斯坦人的权益，但没有一项决议被执行，而没有被执行的原因正是因为美国从中作梗。

378

【访】谈到决议，有一次你在和拉什迪（Salman Rushdie）访谈时，把犹太复国主义描述成美国当代政治判断的试金石。你说有很多人乐于攻击南非的种族隔离，或谈论美国在中美洲的军事介入，却不准备“谈论犹太复国主义和它对巴勒斯坦人的所作所为”。你说在美国这里，如果你对犹太复国主义发表任何言论，就会被看作“加入长久以来欧洲或西方的反闪族思想”。因此你说，“在讨论犹太复国主义对巴勒斯坦人所代表的是何时，绝对必须集中于犹太复国主义特殊的历史和脉络。”

【萨】那个说法中重要的部分就是“对巴勒斯坦人”。犹太复国主义对犹太人来说是一件很好的事。他们说那是他们的解放运动，说那使他们得到主权，他们终于有了祖国，建立了一些前所来有的机构等等。那张清单长之又长。因此，我要谈的并不是那个。那很好，

是件好事。但就巴勒斯坦人来说，我们是犹太复国主义的受害者。

【访】联合国决议把犹太复国主义和种族歧视划上等号，这种逆转对使得其立场为人所知的行动本身，会造成什么样的影响？

【萨】你看，我一直对那个决议不以为然。说犹太复国主义是一种种族歧视，对犹太复国主义在犹太人、在巴勒斯坦人身上的所作所为，这种表述并不够清楚也不够敏感。在《巴勒斯坦问题》那本书中，我谈论过这个问题。对我来说，犹太复国主义就是犹太复国主义。我没有必要把它和任何其他东西划上等号。

379 但对今天的巴勒斯坦人来说，犹太复国主义意味着：第一，粉碎他们的社会；第二，驱散他们的人口；第三，而且是最重要的，持续压迫巴勒斯坦这个民族。我给你个例子，以色列是当今全世界惟一没有自己公民的国家，它是犹太人的国家。如果在那个犹太人国家中你恰好不是犹太人（大约有八十万巴勒斯坦人是以色列公民），你就会被指为是非犹太人，而且就因为你不是犹太人而受到歧视。犹太人根据回归法可以回到以色列。我在那里出生，却不能回去。犹太人可以在以色列购买、租借土地，巴勒斯坦人则不可以。而在西岸、加沙地带、占领区，巴勒斯坦人受到犹太人所没有的歧视。西岸和加沙地带的定居者可以从巴勒斯坦人手中拿走土地，并且就生活在那片土地上。

然而，尽管发生了这种种事情，我必须说有关犹太复国主义和种族歧视的决议是一段很不幸的插曲。这种情况一部分是源于1970年代早期的氛围，当时非而美国人的运动正如火如荼地展开，苏联依然是对手，而伊斯兰运动正在加温，这些促成了那个决议。人们并没有

深思熟虑，就像我所说的，不够敏感，结果使得我们巴勒斯坦人人为此付出了昂贵的政治代价。它变成了一块绊脚石。但现在说来，那些都是过去了。

【访】你刚刚说，你们不许买土地。在有争议的土地中，至关重要的当然就是耶路撒冷本身。现在刚开始的和平进程进展非常缓慢，令人觉得饱受折磨。你相信这个进程开花结果的时候，非犹太人有没有任何机会宣称耶路撒冷是自己的？

【萨】如果以色列继续掌控全部的耶路撒冷的话，我看不出有任何解决这个问题的办法。我并不是说，我支持把耶路撒冷重新划分，我并没有那么说。我认为耶路撒冷应该继续作为一个统一的城市。但应该有一种具有想像力的方式来让巴勒斯坦人把耶路撒冷，至少是阿拉伯的或东耶路撒冷，看成是他们的首都。必须如此。这对巴勒斯坦人意义重大。当然，这对伊斯兰世界也意义重大。耶路撒冷不只是一个巴勒斯坦城市，它对十亿穆斯林也具有重大的意义。因此，必须有某种的安排，使以色列人不能继续在耶路撒冷里面任意处置巴勒斯坦人。但我必须重复，我并不支持重新划分这座城市。我认为应该运用某种具有想像力的方式，使得那座城市，那座具有普遍性的城市，能够表达犹太教、基督教、伊斯兰教这三种信仰的希望和传统。

380

【访】你是说有些像梵蒂冈？

【萨】有点像是那样，却未必使它国际化。但多少像是那样，而不是再次把它分割或使它统一在以色列的控制下。

【访】现在让我们来谈谈人身威胁的问题。我们知道这是一个敏感的议题。你身为宣扬巴勒斯坦理念这种具有很高可见度的发言人，

被许多不同团体当成目标，你发表论文时，这些团体现身而且抗议，他们在印刷媒体上攻击你，发了很多小传单把你的话断章取义等诸如此类的事。他们称你为“恐怖主义的大使”（“Ambassador of Terrorism”），所有这些不愉快的事都发生过。

【萨】 这个嘛，甚至还有一些死亡恐吓。你又能怎么办？

【访】 请告诉我们，所有这些事情当中，什么最让你困扰？

【萨】 我认为最让我困扰的，就是其中的谎言和不公，发动一种邪恶的运动，不只继续伤害我的族人，还把各式各样的谎言和辱骂加在我身上，把我称为恐怖分子。

第二点，在美国，我没有办法真正去回应。很多攻击我的人，以及用很恶毒、诽谤的方式写文章攻击我的人，他们手中掌控了很多杂志。比方说，《评论》（Commentary）这份美国犹太人委员会的杂志，给他们篇幅让他们为所欲为地写。因此，处境很艰难，如果你懂得我的意思的话。换句话说，找不到任何一个能与这个国家中巴勒斯坦人的敌人所拥有的那种平台相当的组织。

第三点，最让人痛心的是阿拉伯人和穆斯林，不管是在这个国家或其他地方，从来没有把自己组织起来，并且试着提出一种可信的、另类的方式，来面对这个国家的犹太复国主义游说团体对于我们的不利说法——这些说法不一定是针对我个人，而是针对我们。我们继承了伟大的传统和伟大的文明。我们有很多有才智的人，但是我们无法、就是无法合作。巴勒斯坦人做事不但是朝向五个不同的方向，而且经常是对立的方向。叙利亚人我行我素。从来没有尝试把我们自己当成一个民族的成员来严肃思考。而这其实又回到了我先前所说的

阿拉伯世界的情况：那是个藏污纳垢的地方。那是个藏纳了腐败和昏庸以及最惊人、残忍的暴政的地方。那里没有民主自由，只是个可怕的地方，却是我觉得与自己密切相关的地方；我来自那里，我的家庭来自那里，我的妻子来自那里。我的意思是说，我不会放弃。我不会做这个世界中的哈利勒（Samir al-Khalil）和阿扎米（Fouad Ajami）者流所要做的事，也就是在美国这个国家扬名立万，成为阿拉伯人的敌人的辩护者。我不会去玩那种游戏。

【访】阿扎米是以华盛顿为基地的反巴勒斯坦人杂志《新共和》（The New Republic）的中东专家。你一度把他描述成“反阿拉伯人的驻美阿拉伯人”。

【萨】是的，他很可耻，不单单因为他邪恶、又痛恨自己的人民，还因为他讲的话都是那么的琐碎、那么的无知。他比我更是中东研究的教授。那是他谋生的方式，但他对阿拉伯世界却一无所知，根本不关切。他所写的东西只是被这个国家的犹太复国主义游说团体和组织用来对付阿拉伯人。

【访】哈利勒是《恐惧共和国》（Republic of Fear）的作者，这本书的内容是有关伊拉克，而且在海湾战争期间及之后广为流行。你会把他放在同一个类别吗？

【萨】大致如此。他也许还没那么恶毒，加入其中也还不够久。在某些方面他这个人混乱得多。阿扎米至少还有见解清晰这项优点，知道自己要什么：他要攻击阿拉伯人。至于哈利勒这个人，我不知道他要什么。他这个人头脑不清、情绪起伏不定，他暴得盛名，很据的却是这本基本上不值得一顾的书。这本书攻击萨达姆·恨赛因——那

很好。但它并不是历史上的贡献，它对了解伊拉克算不上有学术贡献，用处只是作为这个国家动员起来反对萨达姆·侯赛因的一部分行动而已。哈利勒扮演那个角色，扮演得很好，而我真的看不出来他还做了什么其他的事。当这个国家中有关战后的幸福感过去之后，他就会从整个场景中消失。

【访】所以你认为他的确会消失？

【萨】是的，我是这样认为。在我看来，他没有真正写过任何有长远影响的东西。他不是学者。

382 【访】有人谈论新的巴勒斯坦领导层，比方说，许多美国人提到阿什拉维（Hanan Ashrawi）作为新一类的领导人等等。请谈谈你对此的看法。

【萨】这个嘛，你知道她是我的学生。她当年就读弗吉尼亚大学，不是在哥伦比亚大学这里，但他们问我愿不愿意指导她的博士论文，而我对她的博士论文很感兴趣，于是就答应了。在那之后大约有两三年的时间，她会交给我论文的各章，诸如此类的事。她是个很有才智、很有意思的女性。最近，她也受到了许多关注。

然而，以我看，这被很不幸地用来反对阿拉法特，实在令人不满。我指的是你刚刚所询问的那种揣测和重视。就某个意义来说，如果你诚实地看待这件事，没有阿拉法特她就不成气候，如果你懂得我的意思的话。但这全都是西方种族歧视的一部分。他们认为自己喜欢她是因为她英文说得好，他们从前也是基于同样的理由而喜欢我，因为我英文说得好。如果真是那样，如果你英文说得不好，你和他们那些高高在上的人就真的不属于同一个世界。

【访】这把我们带到最后一个问题，而且我知道这是你很热切要谈论的问题，也是另一个英文说得好的人：拉什迪 (Salman Rushdie)。能不能约略为我们描述一下你对拉什迪的立场。我们之所以问这个问题，是因为许多人很有兴趣想知道萨义德对这整个拉什迪事件的真正想法如何。

【萨】这个嘛，以下就是我的感觉。我有两三个论点。

第一点，我完全相信言论的绝对自由。身为巴勒斯坦人，我奋战的对象就是以色列人试图钳制我的族人的写作和阅读。我们对于解放的斗争有许多涉及思想、观点和言论的自由。我坚信这些自由。因此，让我说，不管原因如何，我相信根本就不该有任何检查制度。这是第一点。

第二点，拉什迪是我的老朋友，我认识他大约有十年了。我是于1980至1981年间在伦敦第一次遇到他。我很推崇他的作品，尤其是《午夜之子》(Midnight's Children)，我认为那是20世纪的伟大长篇小说之一。我也很喜欢他写给儿子的那本短篇故事集《哈乐与故事之海》(Haroun and the Sea of Stories)，这本书我在美国这里写过书评。至于《羞耻》(Shame)，我没有像《午夜之子》那么喜欢。我只读过一次，也许如果我再读的话，能更深入一些。

383

我认为《撒旦诗篇》(The Satanic Verses)是本有趣的长篇小说。那是一本庞大、混乱、在许多方面是很棒的书，而它的用意就是要挑衅。我的意思是说，我今天晚上不会坐在这里告诉你我对他作品精确的文学批评，但他是个很有天赋、非比寻常的人，我深深遗憾他的遭遇。我也要求你不要钳制我在这里所说的话，而且要照我所说的

如实刊登，因为我知道你会受到压力来决定你对他能刊出多少。

因此，就像我刚才说的，我很遗憾对他的那些回应会是那么激烈。就我个人来说，压迫那个所谓得罪了他们的异议分子的写作，我本人不相信这符合伊斯兰的本质，或伊斯兰文明中最好的传统的一部分。因此针对他的那些纷纷扰扰很令人遗憾，而且在许多方面是我无法接受的。我能理解很多穆斯林被《撒旦诗篇》激怒，虽然我必须说，我并不确定他们当中许多人甚至可能没有读过这本书。这是历代所发生的最可笑的事件之一。所有这些都高嚷这本书冒犯了伊斯兰人，但其中大多数人，至少在阿拉伯世界，读不懂英文。毕竟那本书是用英文写的。如果他们只是因为某个神学和法学的委员会（ulema）宣称这个或那个就是拉什迪所说的，就信以为真，那是胡闹。真的很恐怖。

因此，这整件事让我深受其扰，我只希望拉什迪能过正常的生活。自从他不再公开露面之后我曾经见过他，而这对他是很恐怖的代价。对一个人来说，这是很大的代价。他失去了自由自在的能力，他不能随心所欲到处行动，他不能探视他的儿子，在他藏匿期间他的第二次婚姻也毁了。而这种迫害感和不安全感极为巨大，我觉得这种事不该发生在任何人身上。我们的世界很辽阔，容得下像拉什迪这样的人随心所欲地去写，去为他们所说的话来辩论。但是把他处死、烧他的书、禁他的书——那些真的是很恐怖、很恐怖的事。

384 顺带一提的是，这个星期天在《纽约时报》，他们邀请了一些人，包括我在内，针对该不该在以色列演出瓦格纳表示意见。我所做的就是写下几段文字，比较以色列人对瓦格纳的态度和穆斯林对拉什

迪事件的态度。而这两种看法我都反对。对一个人不喜欢的艺术和观念必须加以讨论，不能只是把它们丢到窗外，就像当初宗教裁判时期所做的一样。那是一种滔天大罪，而我认为如果我们让那种观点得逞的话，会对我们的世界大大的不利。

访问者：加法里 (Hasan M. Jafri)

1992 年刊登于巴基斯坦喀拉什

《先锋》杂志 (The Herald)

第二十三篇 欧洲与他者：一个阿拉伯的观点

385

本访谈与爱尔兰的一个电视节目有关。

——萨义德志

【访】身为一个局外人来看，你认为存在一种“独特的欧洲传统”吗？

【萨】我认为这毋庸置疑，但我们在谈论欧洲传统时，会把它当成一套可以辨认得出的经验、国家、民族、传承，而上面都有欧洲的印记。同时这也不能脱离欧洲之外的世界。在阿尔及利亚的脉络中，有一个很好的词语来形容这种情况——“互补的敌人”（“complementary enemies”）。而欧洲和他者之间也有一种互补性。那对欧洲来说是有趣的挑战，并不是要消除它所有外在的认属和联系，力图把它变成某个纯粹的新东西。

【访】今天的“欧洲知识分子”何去何从？

【萨】把知识分子当成是因为他的服务而得到奖赏的专业人士，这个观念在美国和欧洲意味着：你非常倾向子权力中心；知识分子认为自己做事的回报或目标就是成为玩弄政策、形成政策的角色，或是去塑造舆论，成为决策者。然而我的观点却是，知识分子的角色基本上就是要提升意识，了解其中的张力和复杂性，为自己的社群承担责任。这是一种非专家的角色，和跨越不同专业领域的众多议题有关。因为我们知道专业的论述，我的意思是说，它已经成为一种专用术语，只是向已经知道的人发言，把这些人基本上维持在一种顺从的状态，而最终的目的是要提升自己的地位。那是我深恶痛绝的事，因为在我看来社会是由两种人构成的：负责维持现状的人和激发差异与变革的知识分子。

386

【访】而你在这边要引介的就是个人应顾及对国人的伦理责任。

【萨】是的，我认为那是必要的事。

【访】如果那意味着不同领域的混杂或混淆也在所不惜？

【萨】也在所不惜，正是如此。对我来说，很重要的就是——也许那是由于出生的偶然性——我意识到自己认属于一个民族社群：巴勒斯坦。部分是由于那个理念所具有的普遍性，以致巴勒斯坦不单纯只是个民族主义的斗争，也包含了反闪族思想这个文化问题。我们仿佛继承了欧洲的反闪族思想：你可以把我们看作是受害者的受害者。那是个复杂的角色。然而，和民族社群有某种联系——或者只说社群，不提民族——这种联系使人诚实。

【访】但是不是就在这里看出了知识分子的社会和道德的角色，在创造或重新创造我们的传统时，我们是否能实际拆解并分析这些神话和象征？当前有许多人谈论创造一个新欧洲。你认为我们是否会亲眼目睹一个危险，也就是出现一种新型的文化帝国主义？

【萨】我认为出现一种像 19 世纪欧洲帝国主义的那种可能性并不太大。而且我认为美国那种笼罩一切的权力和影响也会阻碍它的出现。人们可能认为——至少我从阿拉伯世界的角度来看——欧洲是对美国的抗衡；而且部分由于地中海联系了一些南欧国家和北非，所以欧洲提供了一种文化交流，一种不是帝国式的、而是比以往更多你来我往的文化交流。

【访】但欧洲是不是已能承认在自己内部存在着他者：在这个情况下，传统的他者就是阿拉伯或伊斯兰世界？

【萨】不，我不这么认为。我认为存在着一个问题。以意大利为例：意大利现在认为自己负担了一百万的穆斯林，这些穆斯林全来自北非，大部分来自利比亚和突尼斯，有些来自埃及。这并没有受到承

认，与法国恰恰相反，法国有两百万到三百万的穆斯林，这是个政治的议题。但我认为讨论和辩论，甚至像雷朋（Jean-Marie Le Pen [法国极右派势力领袖]）和他一些更自由的对手之间那种深仇大恨似的辩论，都比在意大利的那种沉默不语要好。然而，像这样的情况将会激发更多的讨论和更多的认知。而有意思的是，阿拉伯世界现在有一群作家、思想家和知识分子严肃对待欧洲和阿拉伯之间的对话，两者之间的交流将打破以往那种敌对、像“阿拉伯对抗西方”那种笼统的说法。这和美国很不一样，美国根本没有这些观念。美国依然认为自己是在和阿拉伯世界、伊斯兰、原教旨主义，或类似的东西兵戎相见。因此，文化的议题事实上甚至根本没有被触及。

【访】地中海的欧洲国家，不管在移民或文化方面一向都对阿拉伯世界开放，但当涉及具体的政治决定时，这些国家却无法阻止战争在那个地区发生。

【萨】不只如此，可是就英国的情况来说，英国参与的程度比大家所希望的更为热切。另一方面，在战后的时代，意大利人和法国人确实曾力图仲介一种相对于军事的政治解决方式。意大利人自从大战以来就很积根，想要达成一种妥协的政治解决方式，显然他们的目标并不是海湾的情况，而是症结之所在，也就是巴勒斯坦的问题。但是因为许多原因使得他们未能很明显地站出来面对美国人。部分是因为他们的努力是个别的，而不是以欧洲的名义。我的意思是说，欧洲议会已经采取了很好的立场，但他们没有像一个社群这样集体行动，而且很可能要等过了1992年才开始——如果真的会开始的话。他们都个别地介入其中。一方面他们受到美国的压力，另一方面，他们需要

石油，而石油来自那些基本上是保守、反动的阿拉伯政权，这些政权很反对改变现状。因此，他们的立场艰难。我现在其实谈的是文化层面，我认为这里存在着更大的运动。

【访】你谈过很多有关“东方学”的现象，而这种文化现象基本上代表欧洲以及西方普遍对阿拉伯世界的成见。

388

【萨】一点不错。那种成见非常强烈。你不必看那些喧闹不已的报纸，只要想想在《时代周刊》上读到的那些评论就可以明白了；要指名道姓的话，如欧布莱恩（Conor Cruise O'Brien），此人现在谈起穆斯林家庭依然像是充满了乱伦的堕落家庭，而穆斯林和阿拉伯人则是暴力、堕落的人民；或像普莱斯-琼斯所写的《封闭的圈子》（David Pryce-Jones, *The Closed Circle*）那类的书，在今天这个世界是不可能针对任何其他族裔文化团体写出那样一本书的。

【访】这是一种种族歧视？

【萨】这是种族歧视，是仇外，是一种妄想、欺骗的幻想。

【访】为什么欧洲需要这个？

【萨】我来告诉你为什么。有关阿拉伯人，我们可以这么说，伊斯兰一直就在欧洲的门口。我们不要忘了，伊斯兰是惟一没有完全被征服的非欧洲文化。它与欧洲毗邻而且具有和犹太教、基督教一样的—神教传统，因此存在着这种永远的摩擦。而且，不像英国人在印度，这个问题还没解决。我认为是，西方的观念主要来自对抗伊斯兰和阿拉伯世界。我想它的根源很可能可以追溯到神学的议题。先知穆罕默德自认继承了从亚伯拉罕、摩西、耶稣一脉相承的预言，并且终结了那个预言；在第七、八世纪首次对抗伊斯兰的争议中他被视为

新兴人物，一个正是从基督教和犹太教发源的世界中令人畏惧的新发展。因此我认为那是个独特的情况，而文化对抗的意识更因为军事——你也可以说是经济和政治——的对抗而提升，其中弥漫了无知，而人们没有权利、因而不能正视穆斯林和欧洲人之间的具体经验，而那种经验在现实情况中远比单纯的仇视要复杂得多。我的意思是，比方说，欧洲很仰仗伊斯兰的科学，因为科学和哲学是由希腊人传给穆斯林再传回西方。

【访】如阿维森纳 (Avicenna, 980—1037) 和阿威罗伊斯 (Averroes, 1126—1198) 那样的阿拉伯思想家，以及哥多华学派 (Córdoba school)、安达露西亚学派 (Andalusian school) ①等等所扮演的重要角色，使得身为哲学家的我深感震撼。

【萨】一点不错。而大学的观念是在阿拉伯世界兴起的。学院的观念 (the collegium)，你知道，其实是伊斯兰的观念。

【访】晚近在欧洲和阿拉伯世界的对抗中有一些很戏剧性的例子，不是吗？我想的不只是海湾战争，还包括了欧洲内部本身的一些争议。我们有拉什迪事件，这个事件引起了有关普世的权利 (universal rights) 相对于差异的权利 (the right to differ) 的各种争议，而在法

389

① 译注：阿维森纳是伊斯兰最闻名而且最有影响力的哲学家及科学家，尤其以亚里士多德哲学和医学方面的贡献著称，阿威罗伊斯出生于哥多华，是伊斯兰著名的宗教哲学家，整合伊斯兰传统和古希腊思想，并摘要、评注柏拉图和亚里士多德的作品，对欧洲和伊斯兰世界影响深远，哥多华位于西班牙南部的安达露西亚，而安达露西亚自古以来便交通发达，人文荟萃，为欧洲和阿拉伯世界交流所经之地，在学术、科学、艺术各方面都有出色的表现。

国，有穆斯林女学童在世俗学校里戴面纱的著名争议。有一个常见的论点是：如果阿拉伯人因为被欧洲人殖民统治了好几百年，所以有权移民到欧洲，那么就该把他们的文化、宗教差异抛诸脑后，而去遵从现代欧洲这个世俗、普世的空间。

【萨】我认为言论自由是个普世原则，穆斯林和所有其他人都必须遵从，我想重要的是，在阿拉伯世界——我不敢说是在所有的伊斯兰世界，如巴基斯坦、孟加拉等等——今天有两股势力正在进行一场很重要的斗争，广泛地说，一股势力可以称为世俗主义（secularism），我就隶属这一边，另一股势力可以被宽泛地描述为宗教势力（religious）。这么说吧，原教旨主义是电视上常谈到的话题，但我认为把原教旨主义和在阿拉伯以及伊斯兰世界所发生的每件事都扯在一起，这种做法是错误的。我的意思是说，存在着各式各样的标签。目前正在正在进行一场辩论，而我认为现在阿拉伯世界的处境就是：宗教这个选择已经证明失败了。你可以是个穆斯林，但是穆斯林经济、穆斯林化学意味着什么？换句话说，谈到要经营一个现代国家时，有一种普世的规范。但问题是，代表另一面的伊斯兰，也就是伊斯兰反抗西方的那些人又怎么样？在西岸的加沙地带，人民自认是伊斯兰好战分子反抗以色列的占领，因为那是他们生活中最后一个以色列人未能穿透的领域，就像法国占领下的阿尔及利亚一样。因此，存在着各种不同的伊斯兰，也存在着各种不同的世俗主义。让我们回到拉什迪的问题，有许多阿拉伯作家和知识分子，包括我自己在内，都公开支持拉什迪有权来写他所选择的任何题材，而那是必须强调的。但我们也希望大家能注意到这个事实：在阿拉伯世界有许多穆斯林作家，比方说

在占领区内，由于身为新闻从业人员或小说家而被以色列人囚禁，纯粹是为了政治上的权宜之计。比方说，我们提到禁书，西岸今天由于以色列的法律，所以你不能购买和阅读柏拉图的《理想国》，你也不能读莎士比亚的《哈姆雷特》！他们有一张禁书单，上面列了数以百计的书，而以色列禁书的原因是没有谁能了解的。这么说吧，西方作家站出来支持拉什迪——我很高兴他们站出来，而且我也和他们站在一起——但谈到提倡今天西岸和加沙地带巴勒斯坦人的言论自由时，这些西方作家又在哪里？我不知道你是否清楚这一点，但是甚至连使用“巴勒斯坦”这个词都可能受到惩罚。如果你用了“巴勒斯坦”这个字眼，就可以被关到监狱里六个月。那么，对所有这些事情采取单一标准会怎么样？为什么很伪善地采取这种标准？我们和你们是在同一场奋战中。我们也要反抗那种事，但我们应该在所有的战线上反抗。

【访】最近有很多人谈论创造欧洲新秩序，也就是地区或民族的欧洲联盟，也有人谈论创造世界资讯新秩序——我特别想到了由已过世的麦克布莱德（Sean MacBride）所主持的联合国教科文组织的报告。你是不是主张我们应该把这个解释成为了建立一个世俗的普世秩序所做的斗争？

【萨】我没把握能否回答这件事。我不赞同抽象的普世主义，因为那通常是当时碰巧最有权势的人的普世主义。今天你环顾四周，普世主义的语言是由身为超强的美国所宣示的——我们希望它是最后的超强。我并不想向已经相信的人传道，但在我看来爱尔兰在这一切事情中可以扮演重要的角色，因为爱尔兰有被殖民的过往。爱尔兰虽然

是欧洲式的，但和欧洲不同，特别是和欧陆不同，而在我看来与其把像爱尔兰这样许多不同的欧洲国家并入一般的欧洲个性，还不如强调其中的差异，因为这在处理其他殖民世界时会很重要。比方说，在我看来爱尔兰由于本身的分歧，可以扮演很特别的角色，不单单是在巴勒斯坦，在南非也一样。强调差异，而且允许差异来介入欧洲的他者，形成一种交流，这在打破以巨大的文化阵营——而这终究会变成武装阵营——的观念来看世界，会非常重要。对于人们有时谈到的那种普世主义，我只有怀疑。^①

【访】但你会不会希望我们在西方世界，尤其是在欧洲，能克服在“他们”和“我们”之间那种传统的敌对？在欧洲争取基本自由和权利的那些人，以及在阿拉伯世界从事相同工作的那些人之间，你看可不可能建立起某种团结的关系？

【萨】是的，我认为那就是希望，那正是希望之所在。那的确是共同的奋斗。但比那更重要的是，在战争中，在伊拉克人的行为中，甚至在巴勒斯坦人的回应中，最让我印象深刻的就是，这是一个已逝的或生病的民族主义的战争。我认为大问题就在于整个民族认同的议题，或者我会称为认同政治（politics of identity）——也就是感觉到你所做的每一件事都必须被自己的民族认同所允许，或经由它的过

① 译注：本访谈在爱尔兰发表，所以萨义德特别带入爱尔兰的特殊历史情境，并肯定其意义。爱尔兰文学是萨义德长期的研究兴趣之一，从1980年代初收录于《世界、文本与批评家》中有关斯威夫特（Jonathan Swift, 1667—1745）的两篇论文，到后来如《文化与帝国主义》中对爱尔兰现代主义、后殖民主义文学的探讨，其兴趣之广泛、持久可见一斑。

滤，而我们大家都知道，民族认同在大多数情况下完全是虚构。我的意思是说，这种认同说所有的阿拉伯人都是同质的，而对抗所有完全同质的西方人。其实存在着各式各样的西方人，也存在着各式各样的阿拉伯人。我认为此时此刻知识分子的主要角色就是打破这些巨大的、民族的、文化的、跨文化的认同。

【访】不管那是泛阿拉伯民族主义或欧洲民族主义？

【萨】是的，我的意思是说，是存在着阿拉伯人，存在着阿拉伯民族。但那并不需要防卫，我们都知道这一点。阿拉伯世界的政权挟持了民族主义的修辞，我们需要从他们手上取回。你告诉我，沙特阿拉伯政权和政府、叙利亚政府或埃及政府和阿拉伯民族主义是什么关系？我告诉你，是零，什么关系都没有。他们所做的就是利用阿拉伯民族主义。或者以他们对巴勒斯坦的守护来讲，他们背叛了“因地发打”，他们没有为它做任何事。而他们利用观念，不单单是民族认同的观念，并且是一个纠缠不清的民族认同的观念，那种观念产生了以国家安全为一切旨归的国家、压迫机器、秘密警察、还有作为压迫工具的军队。在以色列也是一样。同样的观念到处都是，在美国也是一样。有谁能说服我，说美国在海湾进行战争是为了对抗威胁到美国的侵略？这里而牵涉到国家安全吗？那是完全、绝对、彻底的胡说八道。但死灰复燃的美国认同不只需要、也运用了安全的话题。那么，那些为了自由所做的真正斗争呢？那些处于核心地位的人的自由有言论的自由、集会的自由、表达意见的自由等等，还有就是政治的自由。今天，比方说，我们知道在南非绝大多数的居民没有投票权，那真可耻。但是欧洲国家和美国都支持和资助对一整个民族（就是巴

392

勒斯坦人)的民主自由的否定。我的意思是说,那也很可耻。但你必须超越认同政治才能谈论这些事。

【访】那么你是在提倡一种超越敌对的民族主义——一方是阿拉伯世界,另一方是欧洲——的运动?你有没有看到一种欧洲重新沦入民族主义的危险,而那再度重现发生在阿拉伯世界的类似情况?

【萨】我认为那显然是个大陷阱。而我更想看到的是一个更自觉的欧洲,比如,更认知到自己那段殖民历史的欧洲。也就是说,并不只是去说:嗯,我们已经超越了那个,我们现在不一样了。你们[爱尔兰]身为欧洲人的历史也是一个殖民的历史;比方说,你们在处理北非时,必须认定这个事实涉及你们现在的行为,也涉及你们与这些先前被殖民的文化之间的关系。

【访】你的意思是说,承认移民也是我们的一部分?

【萨】终究我们必须要了解,同质的政治或国家的归类是不存在的。我们所谈论的每一件事都是混杂的,我们所处的世界是由相依相存、混杂的多种社会所构成的。这些社会是混杂的、不纯粹的。

【访】那是优点,也是美德。

【萨】对我来说,那是美德。你现在看到的是一种纯化的修辞(rhetoric of purification)。我指的是极右翼的说法,例如法国的雷朋。欧洲是欧洲人的欧洲,你现在开始听到这种言论。就一个层面来说,当然它是要抗拒美国,还有日本。看看那些责骂日本的修辞。基本的问题是教育。今天大多数的教育体系,我相信,依然是民族主义式的,也就是说,它们是以一种理想化的方式来提倡民族认同的权威,并且主张不许有任何批评,不可能有任何错误,民族认同就是美

德的化身。以这种方式教育我们的孩子、我们的大学生来相信这些切身的事，比其他任何东西都更会埋下未来冲突的种子。

【访】你会不会提倡多元主义，那就是说我们除了读伟大的西方文本之外，也应该读其他传统的文本？

【萨】我认为应该。以美国为例，最近有个关于哥伦布形象的大辩论。我的意思是说，我们现在是1992年，也就是哥伦布发现美国〔美洲〕的五百周年。哥伦布的形象本身就具有高度的争议性，但他被驯化、被净化成发现美洲的神奇英雄，其实他是个奴隶贩子、殖民的征服者，很吻合16世纪征服墨西哥和秘鲁的西班牙人（conquistador）这个传统。是美化、净化，还是承认真相——哪一样比较好呢？有人还抱持着这种荒谬的看法，认为如果我们不这样创造传统，把一个基本上是个征服者的人塑造成英雄，就会威胁到社会的基础。我的说法正好相反：社会的基础，特别是美国社会的基础——但对欧洲来说也成立——包含了许多不同的因素，而大家必须去认识它们。我认为孩子们完全能理解这一点，反倒是成人为了卑劣的理由不愿去理解。

访问者：柯尔尼 (Richard Kearney)

1992年出版于爱尔兰都柏林

《欧洲的愿景》(Visions of Europe)

第二十四篇 象征 vs. 实质：原则 宣言一年之后

394 【访】在华盛顿签署的“以巴临时自治安排原则宣言”（the Israeli-Palestinian Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements，简称 DOP [原则宣言]）到现在已经一年了。你原先对这个协议的期盼和施行的结果达到了什么程度？

【萨】这个嘛，我当时对结果并不是那么乐观，虽然我的确认为巴勒斯坦人可以更努力团结，让这个很糟的协议能够更好一些，改进一些条件，也许去改变整个脉络。但我已经很幻灭了，因为就连我刚刚说的那些也没有发生。我认为以色列人恰切地利用了阿拉法特的无能，也利用了阿拉法特似乎对巴勒斯坦人的心灵继续有所掌控，这种掌控使他能待在加沙和耶利哥（Jericho），像是权力极有限而且逐渐消退的当地执法者。

我还感到失望的是，反对这个原则宣言的声音并没有变得更一致。原则宣言利用巴勒斯坦人的让步而巩固了以色列的占领，原则宣

言赋予以色列人主权，控制水、安全、对外关系，对于自治区发生的一切重要事项都有否决权。耶路撒冷、定居点和道路依然在以色列人手中，一点限制也没有。大家没有试着要寻找另类的选择。所以现在存在着四个团体：一个就是沉默、失望的巴勒斯坦人这个大团体；第二个就是保皇人士；第三个在一旁守候，看事情对他们会不会变得更有利；而最后一个团体反对和平进程和阿拉法特，因为他看似没办法统揽全局。没有大型集会，只不过是签署些一般的请愿罢了。结果就是一种混乱的、弥漫着悲观的随波逐流的感觉。

395

我认为大多数人最失望的就是，原先答应给的钱并没有给。这也在我的意料之中。原先有很多的承诺，但在我的第一篇长文《次日早晨》（“The Morning After”）中就提到，有人认为那个地方会充斥了金钱、计划、商人，每个人都有工作，这整个想法其实是幻想。因为过去在世界其他地方的那种安排都证明是虚幻的。

【访】看来对于原则宣言的反对基本上有两个方向：一个是和巴勒斯坦领导层进行广泛、宽容的民族对话，以尝试让这个领导层改变计划、进行改革，另一个是把自己塑造成反对派，很可能带着铲除现有的领导层这种更具雄心壮志的目标。但这两种情况似乎都没有发生。身为反对派的一分子，你希望看到事情如何发展？

【萨】这个嘛，我认为这两种情况都发生了，至少第一种情况已经发生了。打从1993年10月开始，我就和其他一些流亡在外的人接触——这些人都是忠诚的民族主义者、真正热爱巴勒斯坦的人——他们认为原则宣言是个糟糕的交易，但又相信那就是我们所能得到的，而且我们不得不帮助阿拉法特向前进。我也顺着这种想法，签署了早

先的一些请愿书，要求改革巴解组织的机制，引进更多有才干的人，设立一些组织等等。遗憾的是，那一连串的请愿——全都没发挥作用——一直在持续。

自那时起，我根据自己搜集到的证据，采取了以下的立场：那个领导层顽冥不化、无法改革。他们既不彼此倾听——我只提阿拉法特、阿布·马赞（Abu Mazen，又名 Mahmoud Abbas，马哈默德·阿巴斯）和阿布·阿拉（Abu Alaa，又名 Ahmed Qurai，阿诃迈德·库雷亚）这三个人，他们现在彼此之间都不说话了——也没有兴趣听其他任何人的。他们只感兴趣于维持自己的地位和可笑的权力。

因此我认为，反对派的重中之重应该是同心协力要求巴解组织的领袖离位，逼迫他们辞职。我认为不与他们合作是必要的第一步，就像“因地发打”是不与以色列占领区当局合作的形式一样。你记得约旦河西岸的拜特·萨候尔镇（Bayt Sahur）拒绝向以色列当局缴税。那就是我们现在该做的。因为，我们不但依然在和以色列的占领奋战，而且我们奋战的对象其实就是执行占领的人——也就是巴解组织——而这个组织特殊之处在于它是历史上第一个签署协议让占领势力维持下去的民族解放运动。因此，我认为每个巴勒斯坦人的首要责任就是不要和那个充当以色列占领的代理人当局、无能的当局合作。

巴解组织的主要关切是安全。阿拉法特无法清理加沙地带的街道，却能建立起五个情报组织彼此监视。我认为那真是令人发指。他关闭了报社，把人民吓得噤若寒蝉，做了很多这类的事。结果则是占领的混乱情况依旧，其实说不定变得更糟。

几个星期前，也就是有关早期授权协议签订后的第二天，罗斯查

尔德 (Danny Rothschild) ^① 将军发表了一篇声明，声明中说：“我们依然是西岸和加沙地带的真正掌权者。”当新闻记者问以色列给了巴勒斯坦人什么东西时，他回答说：“我们授予他们权力来为居民服务。”那是早期授权的真谛，而巴解组织甚至连这些极为有限的责任都无法有效执行。

【访】有趣的是，你认为反对派的首要责任是介入巴勒斯坦领导层，而不是否定原则宣言。这是否意味着你接受原则宣言是一种无法逆转的事实？

【萨】不见得。我只是认为巴勒斯坦民族机构 (Palestine National Authority, 简称 PNA)，也就是巴勒斯坦这一边负责执行协议的人士，占据了原先保留给以色列占领区当局的地位。人们应该拒绝和他们合作，不过是以选择性的方式——比方说，可能接受巴勒斯坦人的教育由巴勒斯坦人掌控的这个观点。但是巴勒斯坦民族机构在某个意义上是为以色列人工作的治安势力，就这一点来说，他们逮捕以色列人说应该逮捕的那些巴勒斯坦人，这种情况在过去几个星期以来发生过好几次，这些事情是我认为人们不该与之合作的。对此我的意思并不只是说“我不合作”，而是试着建立不同的协商方式，比方说，由社群来负责当地的需求，“因地发打”的时期就是这样做的。我认为那应该是重中之重。

397

第二件事就是要修订原则宣言。对于这一点来说，你需要流亡

① 译注：罗斯查尔德 (1946—) 出生于以色列，十八岁从军，在以色列和约旦及巴勒斯坦人的谈判中扮演重要角色。

在外的人，也就是不住在西岸和加沙地带、权利被否定了的众多巴勒斯坦人。我认为很重要的是，应该以某种有意义的方式把他们加入这个进程，去提出像耶路撒冷、定居点、回归、遣返和赔偿的权利这些问题。我们不要忘了，巴勒斯坦的斗争是从流离失所开始的。在以色列和占领区的人一直都是囚犯，而这种情形并没有改变。因此，解决的方式有一部分必须从外面发动。

第三点——很重要的——和赔偿有关。协定中最让人震惊的部分就是完全没有提到以色列应该做出任何一种赔偿。以色列人不但在1948年完全摧毁了巴勒斯坦社会，在过去二十七年的占领期间也摧毁了西岸和加沙地带的经济，却根本没有要求他们赔偿。伊拉克占领科威特几个星期，而他们未来将长期为自己的所作所为付出财政上的代价，因此我们也该要以色列人付出代价。我们的确很弱，但自从1982年以来，这个领导层就没有力图动员人民或手边的资源。我的意思是说，曼德拉入狱二十七年，而他依然能坚持自己献身的某些原则。他能通过当时完全流亡在外或在地下的非洲民族议会（African National Congress，简称 ANC）发动国际性的运动，扭转乾坤。我们从来没有那样做。而我认为那是我们应该做的。

【访】从过去一年来所发生的这些事件，以及你对这些事件的看法，你如何来化解下列两者之间明显的矛盾：一方面，多年来你被视为鼓动美国承认巴解组织——尤其是阿拉法特——的首要人士；另一方面，你现在却是极力批评巴解组织和阿拉法特的人士之一？

【萨】我以往觉得阿拉法特真正代表巴勒斯坦民族主义，远远超越了他作为一个人的真正角色。因此，在西方我总是公开支持他，以

示支持巴勒斯坦民族理念。巴解组织是我们的机构，我之所以为它辩护，是把它当成代表我们的事物。我公开为阿拉法特辩护，是因为他被当成巴勒斯坦民族理念的化身而遭到攻击——而这种情况在西方一向如此——但是当人们对他这个人或他的方法有争议时，我认为来为这些辩护并不关我的事。

至于我自己和阿拉法特以及巴勒斯坦领导层的关系，我从来就不是个亲近的顾问。我住得离他们太远了，这句话的意思并不只是单方面的。当我去贝鲁特，去突尼斯，或在那之前去安曼的时候，我会去见他们，而这些关系都是带有相关批判性的。我从来没有试着要从阿拉法特那里得到任何东西。我最感兴趣的就是力图使他了解西方的本质，特别是美国的本质——而他对这些一无所知——试着说服他接受我先前提到的一些事，如需要运动，需要去组织运动。

我也试着让他们不要那么集中于行政机构，但在那一点上我失败了，因为到头来他们所要的就是和贝克（James Baker）和布什这些人上床。他们认为美国国务卿和他们说话是他们莫大的成就。但是国务卿在和他们说话之前，其实先和我谈过。我在1979年见到国务卿范锡（Cyrus Vance），我有接触他的渠道，我有接触所有这些人的渠道，因为我住在美国，而且人脉很广。我和阿布-卢果德（Ibrahim Abu-Lughod）在1988年见到国务卿舒尔茨（George Shultz）。我们不是接受巴解组织的指令去见他。我们告诉舒尔茨的，后来也告诉了阿拉法特——或者说，后来由阿布-卢果德告诉阿拉法特——但对他们都没有造成任何印象。

我一直都认为，在美国和西方世界，巴勒斯坦问题是反对的议

题，不是建设的议题，而我们该和我们诉求的对象一起努力。但领导层对此从来就不感兴趣。1989年秋天，科威特的报纸《火炬报》(al-Qabas)对我进行了一次很长的专访，从那时起我就公开批判他们的行为。

1991年夏天，我参与了马德里和会的筹备工作，试着要制订出针对这个会议的巴勒斯坦策略，以及我们要从美国人那里确切得到什么，我终于知道他们所要的就是接受。他们对斗争、平等不感兴趣，只是要白人说他们OK，如此而已。我非常吃惊。我就是在那个时候跟他们分道扬镳的，而现在我和他们没有任何关系，我拒绝和他们谈话。他们毫无指望。这个领导层就是法农以前所说的“黑皮肤，白面具”(“Black Skin, White Masks”)。他们拼命想成为白人，而那不是我们奋斗的目标。即使在这决裂之前，我跟他们的关系也总是批判的。虽然有礼貌，却是批判的。

【访】不知道你能不能就另一个主题稍做发挥，这是自从原则宣言签署之后你在一些著作中提到的，也就是你所谓的“细节的训练”(“discipline of detail”)，而你认为巴勒斯坦领导层缺乏这种训练。

【萨】我所谓的“细节的训练”用个小故事最能来说明。从奥斯陆到开罗所进行的那些谈判中，全部的——真正是全部的——那些事实、文件、数字，甚至所使用的地图，都是由以色列人提供的。巴解组织提不出一样不是来自以色列的资讯。但这事关我们的土地！那也就是我所说的“细节的训练”的意思。如果你要和敌人谈判——以色列是我们的敌人——你需要自己制作的地图。我们需要有关土地的策略，尤其是有关耶路撒冷的策略，而这些土地是以色列人一点一点夺

走的。他们的历史格言就是：“另一亩地，另一头羊。”在历史上，巴勒斯坦人从来就提不出一个相对的策略（a counter-strategy）。

耶路撒冷有位荷兰地理学家容格（Jan de Jong），他把他们的所作所为和他们的计划全都记录了下来。这些资料就在那里，每个人都可以使用。^①但巴勒斯坦领导层对那从无任何回应。定居点一直随着他们的公路网增加，而且主要是靠巴勒斯坦劳工兴建的。我们从来没有采取策略来阻止巴勒斯坦劳工参与剥夺自己土地的行动。

尤其是，我认识这个领导层这些年来，他们从没有任何愿望或严肃的心态来发展有系统的策略，让每个细节都是整体的有机的的一部分。发展真正策略的方式就是把那些愿意奉献于解放理念的人——不是为了金钱，而是出于奉献的人——聚集到你周围。但这个领导阶级对解放没有兴趣，因为解放需要努力和细节的训练，而实际解放一平方英寸的土地都比像在华盛顿签署的原则宣言这种普遍原则重要得多。我们将需要一整代的人接受训练，学习在现代斗争中的有效手法。

400

我拒绝接受自己身为巴勒斯坦人的命运会像 19 世纪的非洲人或美国原住民那样，白人给酋长一点小玩意儿，说：“好，现在你是领袖了，但我们是在这里真正掌权的人。”我们必须觉得我们是平等的，我们能在技术和科学的基础上和他们斗争，我们知道自己谈论的

① 译注：萨义德生前出版的最后一本访谈录《文化与抵抗：萨义德对话录》（*Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said* [Cambridge, Mass.: South End Press, 2003]；台北：立绪，2004，梁永安译）所附录的十三张地图，几乎全是容格所绘制的，清楚显示了巴勒斯坦自英国托管到 2001 年春的地理变化，以及以色列如何逐步占领该地区。

是什么——我们发现了自己需要的资讯。去年夏天谈到在西岸和加沙地带设立两百个技术委员会，研究像难民、水、土地等问题，但没有任何结果。我们只有一个决策者，也就是阿拉法特先生，而他是一个没有受过教育的人，他没有外语能力，他被许多事情分心，而他掌管着一个六百万人口的民族，其中有中东顶尖的医师、律师、工程师、知识分子，以及那个地区最高比例的大学毕业生。这真是可耻的事。

阿拉法特说，我们对〔以色列总理〕拉宾（Yitzhak Rabin）有信心。但事情的真相却是，自从原则宣言签署之后，情势每况愈下。以色列人不但出动来接收我们的一切——他们早就这么做了——而且还对我们极尽羞辱之能事。自从原则宣言签署以来，这段时期最让人火大的就是拉宾和他的党羽——这些人基本上不改他们的军人本色——被人奉为和平人士、有愿望、有勇气等等，但执行的改策却依然是把巴勒斯坦人视为低劣的民族。这个协定的执行就某个意义来说具体呈现了这种想法，因为这个协定使我们依赖他们——我们会没有任何权威，而他们拥有所有真正的权力，拥有更多的知识。即使和他们签署协议的那些人，如阿拉法特，也遭到羞辱——他在加沙被搜身。巴勒斯坦的谈判者甚至连从加沙到耶利哥区区九十英里的通行权都无法从以色列人那里得到。而这个领导层居然也就接受了，因为这就像是“阿布—阿拉伯”（Abu-‘Arab），你是知道的，“那没关系。”但这些全都关系重大。

好像他们被这个协议打垮，而以色列人惟一的让步就是承认巴解组织是巴勒斯坦人民的代表，以及阿拉法特在白宫受到接见。但是今天在美国，巴解组织依然被认为是恐怖分子组织。我们还是没有从美

国那里得到一分钱。相反的，只不过是在加沙移动几支部队，让阿拉法特能在7月1日进来，美国在对以色列原有的大笔支援预算上又增加了一亿八千万美元。而我们一无所得。他们有这种观念：我们得接受人家给我们的。这点我完全无法理解。

【访】在你对原则宣言最初的反应中，你的确说过以色列承认巴解组织是不可低估的事。但现在的看法似乎却是，巴解组织与其说是实质，不如说是象征。

【萨】完全正确。你知道根据英国媒体和一位在那里的朋友的说法，签署5月4日协议前一晚他们在协商什么吗？阿拉法特能不能把自己的肖像放在邮票上！那才是他感兴趣的事。我有个朋友当时在巴解组织的执行委员会里，他告诉我说，巴勒斯坦的主要谈判者阿布·阿拉和以色列人在奥斯陆谈判时，阿拉法特只对那些和他有关的条文感兴趣。所以那完全是有关象征，而不是实质。我们接受这种乱七八糟的东西，简直是耻辱。他抵达耶利哥时，是由一架以色列的直升机守护着。想想看，巴勒斯坦的囚犯看到“最伟大的领导”竟然是由监禁他们的人护送而来，心中有何感受？那就是我们的处境。那也就是为什么我认为阿拉法特如果有一点尊严，如果有一点骨气的话——这种说法也适用于所有那些围绕着他、参与这令人惊讶的进程的领袖和谈判者——他就会说，“我们已经尽力了。”就我的看法，我们需要公投。

【访】过去一年来，整个有关民主的议题被推到最前端。看来任何改革计划中的关键因素——尤其是现在巴解组织全部的意愿和目标都集中在被占巴勒斯坦地区（the occupied Palestinian territories，简称

OPT) 上——就是要在哪里进行选举和公投。同时，你不觉得在被占巴勒斯坦地区进行的那些选举即使是自由、公平、完全民主的，也会把流亡在外的巴勒斯坦社群进一步边缘化？

402 【萨】完全正确。我认为有关“自由、公开的”选举的重要性，有些很夸大其词的说法。首先，在目前情况下，我认为在结构上根本就不可能有自由、公开的选举，因为存在着以色列占领军以及巴勒斯坦民族机构，而这个机构的权力和权威来自以色列的占领；也因为惟一被允许的选择就是：一边是阿拉法特和巴解组织，另一边是以色列占领当局。

因此，我并不是像现在在美国和其他地方繁衍的那些美国式的自由主义巴勒斯坦人，把否定民主政治的所有责任和指责都推到阿拉法特身上。我的意思是说，阿拉法特不是任何民主政治的组织。他是由以色列人授权来执行所谓他们的安全，因此你不可能具有任何有意义的民主选举。

第二，就像你所说的，除非在执行中赋予流亡在外的巴勒斯坦人公民权，否则就进一步把他们边缘化了。我完全同意。因此，那也就是为什么我一直说需要进行普查，不管这些巴勒斯坦人的社群是在西岸和加沙地带，在以色列境内，在黎巴嫩，或其他地方。我惊讶的是，这并没有进行。除非让人感受到巴勒斯坦人自成一个政治实体，否则就永远不会有民主政治。你不能根据上面的命令来立法产生民主政治。那是对这整件事的讽刺。因此，我从来没有说选举是万灵丹或问题的解答。在叙利亚、伊拉克、埃及都有选举。这些选举被描述为民主、开放的，任何人都可以投票等等。但这些意味着什么？真

正需要的是民主政治的文化，而不是突然出现一些民主政治的伪装，就认为会解决我们所有的问题。

【访】关于巴勒斯坦流亡社群，在一些收留他们的国家中，不管政府、人民或是两者，似乎对巴勒斯坦人的存在有逐渐高涨的敌意。你如何看待这个挑战？

【萨】在原则宣言前那几十年，巴解组织的成就之一就是团结起巴勒斯坦人，我的意思是说，不管我们是居住在拿撒勒（Nazareth）、那布卢斯（Nablus）、贝鲁特或纽约，我们都认为自己是一个民族。但现在这种感觉消散了，现在相对较少受到保护的巴勒斯坦社群，如在黎巴嫩的社群，便受到当地政府的敌视，就某个意义来说并不能责怪他们。黎巴嫩是个所谓的不稳定的共和政权，而要赋予四十万巴勒斯坦人公民权对他们来说是无法想像的。在约旦存在着双重国籍的问题，也就是巴勒斯坦人拥有约旦护照。

403

随着奥斯陆协议的签定，巴解组织突然停止了这种动员的过程，而把巴勒斯坦人吸引到一个新观念。这个新观念必须建立在逐渐遣返巴勒斯坦人的行动上，其次就是施压要求修订以色列的“回归法案”（“Law of Return”）。这些都是做得到的事，虽然不容易，但至少是可以讨论的，是谈判的一部分。以色列人是高手，能要过去压迫他们的人为自己的所作所为付出代价。他们从德国人那里得到了超过四百亿的赔偿。不管是在道德上或其他方面，他们绝对没有立场来告诉我们要忘掉我们的过去，为我们对他们的所作所为道歉，说我们是应该付出代价的。

集体的努力是必须的。而我理解、也深深感到困扰的就是，

在原则宣言签署之后的这一年，为什么我们连建立一个流亡海外人士的论坛都办不到。因此，流离失所的问题就是领导的问题，或者缺乏领导的问题；对大多数人来说问题似乎解决了，随着这种观念而来的就是绝望感和混淆感，因为最穷困、最受迫害的人——大多数的人——处于最糟糕的状况。

就我所能搜集到的信息，我认为巴解组织本身现在所发生的情况，就是阿拉法特和在突尼斯的巴解组织之间有争论。阿拉法特被这个协议主要限制在加沙地带。卡杜米 (Faruq Qaddumi) 是巴解组织政治部部长和巴解组织在突尼斯的资深官员，他提出的论点似乎是，阿拉法特可以根据以色列人开列出来的条件，掌管西岸和加沙地带的巴勒斯坦民族机构——他没有别的选择——但这不涉及巴解组织的其他部分，包括它的办事处、使馆、少数剩下来的机构，尤其是资本。他的说法就是，我们应该能使用巴解组织剩下的那些来重新动员，进行自从 1960 年代后期就已经开始的进程。那里也许会有一些希望。

【访】有一些批评你的人指责你对原则宣言的立场，认为你提不出其他的选择。我知道你在一些文章中已经讨论过这一点，但你在哪里能不能稍加发挥，不管是就签署协议之前可能的其他选择，或者说一年之后的今天的其他选择？

404

【萨】一直都有其他的选择，包括埃及和以色列的戴维营协议。许多人，当然包括了巴解领导层，和我一样都说，“那件事与我们无关。”在原则宣言之后，我要问阿拉法特和他同伙的就是：“为什么你拒绝了所有这些我们都知的其他选择，而选择了这一项？”这涉及交代的原則 (the principle of accountability)。这些人对他们的行为

从来没有任何交代，这使得我们灾祸连连。其实，有关其他选择的问题不该问我，而是该问他们。这是第一点。

第二点就是，我不是政治人物。我不知道如何突然创造出一个新的领导层这类事情。这些议题关系着一个社群，而不只是一些人在某处坐在椅子上说：“嗯，这就是应该发生的事。”我从来就不相信这种事。但我真正关切的就是必须提升参与的层次，让人们感觉他们所做的事能促进我们民族的理念。而且我会说，也许今天百分之八十的巴勒斯坦人，不管是在西岸和加沙地带，或是在以色列境内或在国外，都没有参与感，而是觉得被排除在外。但是，不被排除的惟一方式就是要说出来，并且参与正在进行的事。

一种方式就是参与被占领土的那些计划，包括接受海外资助来建立机构的自助计划。但我听到的大多数计划却不是有关这些基础结构的。比方说，美国副总统戈尔（Al Gore）所主持的和平建造者（the Builders for Peace），包括了许多阿拉伯和巴勒斯坦商人，以及犹太商人。他们要建造什么呢？他们要建造一家旅馆，他们要建造一座装水的工厂，他们要建造更多的旅游设施，有人谈到要在加沙盖一座机场。这难道是真正需要的吗？难道我们不该更关切重建房舍、重建耶路撒冷的部分地区，或者建设公共计划涉及的耶路撒冷的部分？我们一直未能把巴勒斯坦投注于建国运动的私人资金拿来资助在耶路撒冷的公共计划。西岸和加沙地带有健康的问题，有教育的问题，有卫生的问题。那些都是需要处理的议题。但我并不认为必须由某位“最伟大的领导”来说：“我们做这，我们做那。”就我的理解，这必须是人民自发的行为。

【访】当代巴勒斯坦建国运动的孕育期，尤其是在1967年后受到国际瞩目的那个阶段，你这一代的人贡献良多。我想知道的是，在过了四分之一多个世纪之后，你如何来看待当初激发你的那些雄心、期望和理想。你曾想过自己会处在今天这种处境吗？

【萨】没想过。我告诉你，我对过去二十五年或三十年来这段时期的主要看法就是，我们依然没有能够——这个嘛，我还是这么说好了——成功是很明显的：建立了一些机构，巴解组织，民族意识，诸如此类的事。至于失败，我们刚刚已经谈过了。

但在我心中萦绕不去的事情之一就是，像大多数的阿拉伯人一样——这可能涉及文化——我们只能以幸存、坚忍的方式来思考。我们还没能换个角度，真正以胜利来思考，那是很不同的事。停留在一个地方，以便不失去自己所拥有的——那是很重要的，而且就某个程度来说我们已经做到了。尽管有那么多的被剥夺、压迫、原则宣言，诸如此类的事，我们依然维持住巴勒斯坦人的身份，也存在着一种巴勒斯坦民族意识。但是，我们未能找到一个机制、方法或政治途径，把被剥夺转化为重新拥有，把失败和损失（这其实是过去四十五年的历史）转化为类似真正的胜利。

那也就是我心中萦绕不去的——为什么我们做不到那一点。一个很成功的巴勒斯坦商人做得到的，为什么我们不能以集体的方式来同样地思考。商人创立公司，获取利润，创造出能延续下去的东西。或者像巴勒斯坦知识分子那样，从事研究，写出重要的作品。那是重新收回的东西，很实在的东西。但就民族来说，我们所有的机构，几乎毫无例外的，大概只有十年左右半死不活的时间，然后就烟消云

散，重新来过。一切另起炉灶。因此，问题在于，我们为什么满足于坚忍、坚持，而不能足够地关注去确定某种事情，如能产生“另一亩地，另一头羊”的口号那种思维。那种事情很少。 406

【访】细节的训练？

【萨】是的，细节的训练。我不知道为什么欠缺这种东西。这在我们许多人的个人生活中并不欠缺，但集体来说就不存在。我们那些领导人物具体呈现了那种失败主义和被动，以致其中一位在奥斯陆之后告诉我说，我们必须接受这项事实：我们能从以色列得到的，就是以色列给我们的那些，否则就一无所有。为什么？我们的意志到底怎么了？我们的目标到底怎么了？它们没有成为不可或缺的要素。

另一个在我心中萦绕不去的例子就是，1991年曼德拉获释之后不久，我去南非——我想我是第一个到那里的巴勒斯坦人——我见到曼德拉和席苏鲁（Walter Sisulu）。^①我问他们说：“你们是怎么办到的？你们以前是恐怖分子、流亡分子、囚犯。”而他们说：“第一，我们从来没有放弃我们的原则。我们从来没有改变我们奋斗的目标。第二，我们集中于国际的层面，因为我们在国际上成功地使种族隔离政策显得不合法，使得在国内的人有继续奋斗的希望。”相对的，我们

① 译注：席苏鲁（1912—2003）的父亲为白人公仆，母亲为黑人女佣，但其父从未承认他。矢志反对种族隔离政策的他，于1940年加入非洲民族议会，1941年遇见曼德拉，介绍曼德拉为约翰内斯堡的律师工作，两人成为终生挚友，积极致力于为南非黑人争取民权之运动。1964年，席苏鲁与曼德拉等八人被判终生监禁，但在狱中坚持并发扬理念。南非白人政府在国内外多年的重大压力之下，终于在1991年释放大批政治犯，他们是其中最受瞩目的两位。在同年7月7日非洲民族议会的全国代表大会中，曼德拉和席苏鲁双双获选为议长和副议长，并在后来取得政权之后继续并肩为南非的平等与安定而努力。

现在除了是国际上的笑柄之外，其他什么都不是。当大多数的巴勒斯坦人看到阿拉法特在以色列军事当局的指使下做事，却昂首阔步，假装他是什么领导人物似的，他们有何感受？需要一种意识上的质变，从只是试图存在于那里，到力争要解放、前进、胜利。我认为那是我们这一代失败的地方。

【访】如果你比较巴勒斯坦的经验和南非的经验，南非的非洲民族议会开始时的计划是投注于建立一个统一的、非种族的、民主的国家，而在它奋斗的过程中，只要不损害到那个终极的目标，就准备做任何妥协和让步。……

【萨】换句话说，他们在战略上很坚定，在战术上很灵活，而我们却适得其反。

407 【访】在那个基础上，批评的人可以说，你是最早提出根据两国制的解决方式来和以色列达成协议，这种方式会把百分之七十七的巴勒斯坦永久割让给以色列，也排除了一个统一的、世俗的国家这种可能性。你现在反对的解决方式，会不会在他们看来其实是你以往支持的事情的合理结果，而显得你自相矛盾？

【萨】我刚刚把自己的政治文章搜集成册，我认为记录很清楚。^①我一向都很一致。首先，我从来没有说过只是接受百分之几的土地，

① 译注：这里指的是1995年出版的《和平及其不满：中东和平进程中的巴勒斯坦》(Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process)，全书收录作者于1993年9月至1995年5月的政论文章，检讨自1993年在白宫草坪巴勒斯坦解放组织与以色列政府和谈的历史性时刻以来两年间的发展，并自称为“目击者报道”(eye-witness reports)。

我谈的是为它奋斗。

其次，我一向都相信双方不能选择兵戎相见。因此基本上，由于各种结构的、国际的、意识形态的、文化的原因，那是一种停滞状态，而你能往前进的惟一方式，就是在双方之间协商出一个政治的协议。但我一向明确指出，那必须是双方在权利上根据平等的诉求所达成的协议，因此如果我们在 1948 年失去了土地，那并不表示我们丧失了要求许多想要回去的巴勒斯坦人被遣返的权利。我们现在依然不知道自从 1948 年以来有多少巴勒斯坦人想要回去。我们从没花工夫去调查，而且我们没做的事还多着呢。因此，当然要有赔偿。我从来不相信要放弃赔偿。以色列人必须为我们所丧失的一切付出代价。

第三，两国公民具有平等的权利，彼此之间可以自由往返边境，除此之外我没有其他的观点。我支持的是一个巴勒斯坦主权国家和一个以色列主权国家，这两个主权国家之间必须能互动，而且到头来可能会造成像瑞士联邦的各州的那种情况。这就某个意义来说，是平等观念的一部分，不妨说是共享主权 (shared sovereignty) 的观点。因此，我其实并没有改变看法。我依然相信一个统一的国家这个观念，但你不能把那个观念强加在对手身上，这涉及早先巴解组织的观念——告诉他们这是他们必须有的东西。我相信民主的选择，那意味着如果以色列人需要他们自己那种在我看来是畸形的民族主义，而且拥有在未来会对他们造成严重问题的宗教——目前以色列的宗教和世俗势力之间就存在着一种一触即发的内战状况——但如果那是他们所要的，就悉听尊便。但我们也该有权为自己做选择。

土地的问题是现实、协商、要求的问题，可以用回溯的方式来解 408

权力、政治与文化

决。如果我失去了我在托比亚 (Talbiyya) 的家产，我就该获准有权把它要回来，至少有权要求赔偿我的损失。奇怪的是，我出生的那栋房子，我家的房子，现在是国际基督徒大使馆，是以色列国给他们的。以色列国到底有什么权利以那种方式来处置巴勒斯坦人的财产？我们现有的这个领导层从来没有提出那个问题。因此，我认为自己并没有改变。我认为改变的是他们。我从来不会改变。

访问者：拉巴尼 (Mouin Rabbani)

1995 年刊登于华盛顿《巴勒斯坦研究期刊》

(*The Journal of Palestine Studies*)

第二十五篇 踽踽独行

【访】萨义德教授，你在知识和学术领域对【印度】这个国家和全世界的贡献实在惊人，值得大书特书，因为它们对于形塑我们这个时代的一些文化辩论产生重大的影响。但我们感觉，你对巴勒斯坦理念的参与和投入是最重要的。在很多方面，你都可以被称为是个行动主义者 (activist)。你对这一点有什么回应？ 409

【萨】是的，当然。我喜欢那样看待自己。我上星期刚从巴勒斯坦回来，那边的情况很悲惨……

【访】我们对这方面没有太多的内幕消息。比方说，我读到洛伊 (Sara Roy) 有关加沙地带的著作，报章杂志上也有一些文章，但不足以真正了解……

【萨】媒体几乎是完全封锁，因为一旦在白宫草坪有事情发生，两个人以和平进程的名义握手，就没有人会去注意细节。这一切对巴勒斯坦人都是很悲惨的。以色列人拿到了很棒的交易。

【访】你已经和领导层以及阿拉法特疏远？

【萨】嗯，完全疏远。我这个人直言无讳，有人会说我这个对手太直言无讳了。我在那边的时候，找不到任何人为他辩护。我甚至和他的一位部长有个长时间的会面，他是我在贝鲁特那段时间就认识的阿拉法特很亲近的顾问，他简直就是在痛斥阿拉法特。他说这个人腐败，即使撇开这点，也是反复无常，他想要控制一切，他独裁。

【访】从一开始就如此……

【萨】嗯，正是。像我这样为了巴勒斯坦民族权益而奋斗了三十年的人，发现我曾经在这个国家支持过、辩护过的人却背叛了每个人，真是情何以堪。顺带一提的是，在美国我以往都被视为阿拉法特的人，因为我和他很接近，而我是出于奉献，因为他是一个人民运动的领袖等等。而现在他是个执法者，有如以色列人在西岸的左右手。这不但令人震惊，而且是完全的戏剧化。我在那里的第一天……我的儿子现在住在那里。我开车到拉马拉的巴勒斯坦军事总部，那里有个示威活动，因此我们停住、下车，那里有学生在示威反对巴勒斯坦当局，反对他们当天挑出五十名学生加以逮捕。这和他们从前对付以色列人的情况完全一样，只不过现在是巴勒斯坦人在做，而不是以色列人。

【访】现在的出路是什么？

【萨】我对我的信念绝不妥协，而我相信有两件事必须达成。第一件事就是，我们必须摆脱现在的领导层。阿拉法特是无可救药的。他是个精明的策略家，但他不能建国，也没有愿望，只是执著于权力的枝微末节，尤其是，他现在被奥斯陆协议的重担所牵绊。我们没有领土的主权，没有领土的连续。我们从一座城镇到另一座城镇，必须

经过以色列人设下的路障。你要从加沙到距离大概六十五公里之外的西岸，就得先获得以色列人的许可。第二件事就是，我们需要一个新的和平运动，能够基于平等的基础继续和以色列人谈判。这是个漫长的斗争，因为我们势力薄弱。我们不像以色列人那样得到美国的协助，而美国是第一世界的国家。如果你从现在已是以色列一部分的耶路撒冷开车到西岸的首府拉马拉，就像开车经过南加州，经过一道军事关卡之后，马上就到了孟加拉。马路宽度缩减了一半，到处都坑坑洼洼，没有一个养护人员。房子都是破破烂烂，人民穷困潦倒，失业率高达百分之七十。以色列人控制了经济、治安、边界，他们控制了一切。在这种情况下，民族如何能独立？这些都必须被驱除。

411

【访】社会发展呢？

【萨】你想得到的每一种社会发展都被禁止。阿拉法特是个很糟的角色典范。我注意到一件事——这只是个印象——所有现在开始的非政府组织……有些很值得称道，职业训练、资讯服务、教育投资、课程发展等等，但他们大都是单人秀。一个没有经过选举的人在那里待了二十年。你了解我说的是什么呢？第三世界许多地方都是同样的情况。印度显然已经超越了这个阶段，不幸的是，我们还没有。除非我们能立下新的模式来进行合作或共同生活，学着不在背后偷袭人，学习构成公民生活的所有那些枝微细节。如果我们不这么做，就只会维持现状。我们现在是第四世界国家，未开发的情况简直令人难以置信。

【访】会比像孟加拉或尼泊尔更糟吗？

【萨】毫无疑问。因为别忘了，那些国家是由于自然的原因而贫

穷；有些是由于政治的原因。但我们的情况，以加沙地带为例，就像洛伊指出的，那是以色列人有意反发展。他们摧毁了经济，西岸的情况也是一样。以色列的军事占领已经二十九个年头了……这是20世纪中第二长久的军事占领，他们把人驱逐出去，破坏组织，关闭学校，关闭大学。我们有一整代的人没受教育。所以这一切都是很沉重的负担。现在是有中产阶级，他们的经济情况不错，知道怎么照顾自己，但我谈的是广大的群众……

【访】在其中，你这部分的工作有多重要？

412 【萨】很重要。我的意思是说，那并不是主要的事，但那是我所从事的主要事情之一。因为我认为我们正处于我们历史上很关键的时刻。我想，过去我把自已视为战士，你知道，我们力图要动员人民，而我尽我所能地在做，也就是发言和写作。当然，我流亡在外，是流亡社群的一部分。自从1948年以来，超过百分之五十的巴勒斯坦人住在巴勒斯坦之外。在奥斯陆协议之后，我觉得自己的责任就是写一本有关这个协议的书。我现在的责任就是说出真相。针对现在发生的事情提供一个记录，这是很重要的，因此我发表了一系列原先为阿拉伯报纸所写的文章，来记录对我们民族的整个背叛和罪行。

【访】是《和平及其不满》这本书吗？

【萨】是的，就是那本书，但我现在觉得自己应该介入得更深。我已经病了一阵子了，每隔一段时间就得接受化学治疗，但现在情况还不错，你知道。虽然这是相当严重的疾病，但我还能应付……

【访】我发觉这很不寻常，很勇敢……

【萨】不，这是绝对必要的，否则就变成残废，只能坐在那边闷闷不乐、自怜自艾。我真的必须和它奋战。我的儿子现在去了那边，这也给我很大的鼓励。我的意思是说，这是个纽约市的小孩，他自修阿拉伯文——这不是他的母语，虽然我和太太说阿拉伯语，但我儿子是像美国人那样长大的。而现在他把阿拉伯文译成英文，把英文译成阿拉伯文，而且是以自费的方式在那边当义工，每个月花费不到一百美元，因为他觉得这么做是很重要的。我没有强迫他，那完全出于他自己的奉献之心，这件事鼓励着我，这个新世代……

【访】你自己的童年中有没有某件事，也许是流亡这个事实，把你推入政治活动？

【萨】没有，因为我的家族是完全不涉人政治的。我家没有这样的历史，但我有一些散落各地的亲戚，家族中有些人介入政治，但我父母亲没有。我认为是生活在美国的经验让人很容易就激进了，因为一个人很清楚……我是50年代早期来这里的。

【访】尽管面对你的学术工作和压力，以及你最近的疾病，你仍极不寻常地积极奉献。有多少知识分子做这种事情，你认为知识分子应该扮演这种角色吗？

413

【萨】我认为应该，正是如此。完全坦白跟你说，我对这点感到很悲哀。就巴勒斯坦的例子来说，不幸的是，很少人这么做，这是我无法理解、百思不解的事。之所以造成今天这种情况，是在它发生之前我们的知识分子就先投降了，而这个特定的“和平进程”对我来说代表的是投降和屈服。当然，在每场战役中都会有赢家和输家，而他们势力雄厚、财源丰沛等等。不过放弃并去乞怜于征服者是一回事，

承认这次失利并把这称为是一场战役，而我们必须进行下一步，则是另一回事，两者之间是有差别的。我刚刚和一个很有才智、很有本领的巴勒斯坦裔美国人谈过，他主持一个智库，却一直说没有别的路可走。人们现在比以前更相信我们，但他却一直说无路可走。人们会说，那就是失败的一部分，但当然有其他的办法。

【访】那么在西方世界，比方说在美国，知识分子和学院人士的角色如何？

【萨】你有没有看过我谈论知识分子的那本书？那是我在1993年于英国国家广播公司所发表的瑞思系列演讲（Reith Lectures），书名叫《知识分子论》（*Representations of the Intellectual*）。这个嘛，基本上，实际情况就是他们已经陷入专业主义和专长之中，也就是陷入很狭隘的焦点。你知道，其实所谓的参与政策制定的知识分子（policy intellectuals）关切经济、社会议题、女性议题，他们很愿意和当时的权势一块儿工作。而把知识分子视为代表着无权无势、没有财产的人，这种观念并不存在。

【访】为什么不存在呢？

414

【萨】很难知道为什么。当然有一些历史上的原因，还有学术界与世界的距离，学术人士不该介入的这种观念，体面的观念。我在不同时期遭到骚扰，付出了很大的代价。我住家有个小按钮，大约十年前安装的，只要我一按，就会通到警察局，他们马上会赶来。我的研究室遭人纵火、闯入，而在平面媒体上，人们给我取了各种不同的名号。有份很受敬重的杂志上刊登了一篇文章称我为“恐怖教授”（“the professor of terror”）。因此，你真的必须忍受许多事情，而很

多人并不愿意承受这些，但是当有奖赏和荣誉学位时，他们就会想要。

【访】在你看来各地都是这种趋势吗？

【萨】在第三世界的一些地方，情况很可耻。以巴勒斯坦或其他阿拉伯国家为例。知识分子已经和自己的人民失去了接触，他们已经美国化了，他们为政权服务。我们也必须承认，他们生活在很艰困的处境，因为我们谈论的是阿拉伯世界那种一致的独裁和暴政。当一个人可能遭到消音、下狱甚或杀害时，就很难要他挺身而出。但有些人依然这么做。我有一位好友是约旦的知识分子，他在一次演讲中批评侯赛因国王参加〔以色列前总理〕拉宾的葬礼，说是存在着一种侯赛因和犹太复国主义的联盟，他们就为此把他下狱。他人狱至今已经五个月了，而且没有人控诉，仅仅因为言论。其实，他是因为欧洲古代政权所谓的“犯上”（*lèse majesté*）的行为而受审判。阿拉伯文中有一句话：“他的舌头太长了，而且伸向国王”，这种罪过理应受刑。因为一场演讲他要被下狱三年。但他还是这么做了，即使可能处境艰苦，但有些人依然挺身而出。

【访】很多人和这种性质的议题、和违反基本人权的议题保持距离，在像印度和美国这种民主政治的国家似乎更令人震惊。在这些国家人们可以抗议，就此意义而言，你认为知识分子，甚至文学、文化、艺术多少疏离于社会的一些很基本的关怀吗？

【萨】一点不错。我的意思是说，它们变成了装饰。艺术与政治无关，这是20世纪后期的主流教条。你知道，这也就是艺术和文化是超越政治的观念。它们具有某种高贵的、救赎的东西，而且它们不

会因为涉及一些完全不真实的情况而被玷污。在历史上，你在西方传统中找不到一个伟大的艺术不涉及政治的例子。

415 【访】在《文化与帝国主义》这本书中，你谈到了需要以那种方式来阅读19世纪的伟大长篇小说，但这会不会剥夺了把这些只当成长篇小说和艺术来阅读的那种乐趣呢？

【萨】不，完全不会。长篇小说是关于世界的。比方说，我在那本书中所谈论的奥斯汀的长篇小说，都是有关男人和女人的世界，有关历史的世界，吃喝和成长的世界，死亡和结婚的世界。而这些必然涉及权力、正义、贫富的问题等等。

【访】知识分子和学院人士是不是也有责任向更广泛的大众来破解或诠释艺术和文学？

【萨】这个嘛，我想并不是每个人都能从事这种工作，但当然身为老师，那是我会去做的事，而我最感兴趣的，就是在我的学生中培养出批判的态度，能以自觉的方式来阅读，既怀疑也探询。

【访】现在生产的那种文学呢？似乎通俗文学与更文学的那种写作、严肃的长篇小说之间有一道鸿沟。它们之中哪一种更能反映国家的文化？

【萨】美国的大众文化很有意思，这些长篇小说中有一些的确反映了消费者的品味，但也反映了对公众基本缺乏关注，你知道，那是些所谓的机场长篇小说，如葛里斯汉（John Grisham）和克兰西（Tom Clancy）等作家。他们表现的是大众的焦虑、执念、兴趣，无论是性、政治暴力或冷战时代。除此之外，还有我们所说的具有品质的文学（quality literature），如厄普代克（John Updike）和罗斯（Philip

Roth) 这些人所写的小说, 这些作家既受欢迎也具有文学性, 大体上反映了这个国家所处的时刻。他们多少与第一类作家有接触, 但显然品质比较好, 更自觉, 也更留意于写作。至于第三类的文学, 你可以称之为期盼成为经典之作的文学, 而第三类作品有趣之处在于它具有国际性, 包括的不只是像品钦 (Thomas Pynchon) 这样的美国作家, 还有欧洲和第三世界的作家, 如拉什迪和马尔克斯。

【访】这种写作在人们和文化之间搭起桥梁吗?

【萨】是的, 因为它有国际的读者群。

【访】就此意义而言, 它们是否有一种信息, 一种共通的理解的语言, 并足以成为促进社会变迁的因素? 416

【萨】哦, 的确如此。相较于其他两类, 这些长篇小说更能作为促进社会、知识、文化变迁的因素, 因为它们带来了崭新的世界。举例来说, 一位英文读者阅读拉什迪, 真的是阅读一个全新的东西。我的意思是说, 它和吉卜林 (Rudyard Kipling)、福斯特 (E.M.Forster) 的世界有关系, 但加以转型, 成为后殖民的, 具有自己的魔力、自己的杰出之处。而且它也为英文引进了一种特殊的混杂经验。

【访】在把这类文学散播给更广泛的大众时, 大众传播是不是扮演了某种角色?

【萨】大众传播的确是有角色, 却不去扮演。其实我只知道美国, 那里的大众传播品质很低劣, 在我看来所传递的只是谎言、刻板印象、宣传。对我来说, 看电视, 甚至看《纽约时报》这样的报纸,

想要不去更正它的内容几乎是不可能的，因为里头有太多的欺骗，在我看来充满了错误的观点，其背景脉络也经常是错误的。

【访】但你并不疏离它们？

【萨】并不完全疏离，但它们提供给人的机会却很有限。它们不愿意听我的说法，它们要听的是那些多多少少会支持国家政策的人的说法，这些人说的是它们所期盼的事。但我觉得我的职责，就相当程度而言，是把握住每个可能的时刻进行介入。

【访】在《文化与帝国主义》中，你谈到了逐渐产生的对帝国的反抗，而在当今美国的新殖民主义和经济宰制的情境中，你有没有看到对它的任何反抗？

【萨】当然。不幸的是，那不符合我的品味，那不是世俗的反抗。你看一些伊斯兰的运动，西岸的哈马斯，伊斯兰的圣战等等，这些都是暴力的、原始的反抗形式。你知道，这是霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）^①所说的资本主义之前的情况，试图回到共产的形式。用愈来愈简单的化约的观念来约束个人的行为。我完全不支持这些，为了暴力而暴力是绝对要受到谴责的，但它们本质上是抗议的运动。在大多数的情况下，它们出自两种主要的因素：一个就是当地政权腐败、无能，无法符合当地人的需要；另一个就是像伊朗的情况那样，反抗美国的霸权和宰制——美国这个世界上惟一的强权，毫不隐瞒地

417

① 译注：霍布斯鲍姆是英国左派历史学家，著有《革命的年代》（*The Age of Revolution: 1789—1848*）、《资本的年代》（*The Age of Capital: 1848—1875*）、《帝国的年代》（*The Age of Empire: 1875—1914*）与《极端的年代》（*Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914—1991*）等。

为了自身的经济获益、战略利益和纯粹的霸权驱策，把自己的意愿强加在别人身上。现在很难看到这种事情发生，尤其是美国运用像埃及、以色列或沙特阿拉伯那些区域势力的方式，而这些区域势力经常是联合起来对抗自己的人民。[美国国务卿] 克里斯多福（Warren Christopher）每天都在谈恐怖主义，但主要的议题不是恐怖主义，而是人民要吃饭。

【访】我还想问一个问题。你经常讨论在后殖民世界中，民族认同的复苏（the resurgence of national identities）这个观念。在某些情况下，这已经变成了更狭隘的认同，如社群认同、宗教认同的复苏，比方说印度的“印度教徒主义”（Hindutva）^①的复苏。你如何看待这件事？

【萨】我一贯反对这种情形。我刚到过希腊，那里也有人提出关于希腊和土耳其、马其顿、前南斯拉夫、塞尔维亚人、克罗地亚人等等之间的冲突。那些在我看来全都是帝国主义遗留下来的。狭隘的、分离的认同这种观念其实并没有历史的根据，而我们属于宽广得多的认同，这种认同更具疗伤止痛的效果，也能以更宽容大度的方式来定义。印度教徒对抗穆斯林，类似这样的观念可以追溯到早先分治

① 译注：“印度教徒主义”或译为“兴都精神”，字面上的意思是“印度性”（Hinduness），原指源于印度文化与精神传统的心境或生活方式。1920年，印度民族主义者撒瓦卡（V.D.Savarkar）以此为著作之名，强调民族主义意识形态，提倡排外思想，成为印度右翼宗教政党（印度人民党 [Bharatiya Janata Party]）的中心信念，结合国家认同与印度教，作为政治诉求，采取许多激烈手段，其中最著名的就是拆毁阿约提亚（Ayodhya）的巴布里（Babri Masjid）清真寺，以重建新的印度庙，致使印度教徒与伊斯兰教徒关系紧张，暴力事件层出不穷。

时期以及英国在印度的政策。我并不是说，曾经有一段美好的时光，每个人都很快快乐；我所谈论的是已经发生的恶化情况，人们害怕改变，而牢牢抓住自己认为最接近、最可贵的东西，这是人之常情。再说，人们很难接受这种观念，也就是说，认同不只是一件事，而是好几件事；因此他们宁愿牢牢抓住一件事，来打击另一件事。这些例证可以追溯到希腊人和野蛮人。你知道，你是希腊人，是因为你不是野蛮人，而身为野蛮人意味着一个人不会讲希腊话。换句话说，那是一种敌对的民族认同，而它扮演着很负面的角色。那是很有限制的。

418 第三点，我认为在谈论提升认同时经常忽略掉的最重要的因素就是教育。大多数的教育传统都是狭隘的民族主义式的，如你来自一个伟大的传统，还有开国元勋之类；但也指出其他的传统是低劣的。那种方式继续下去，是很糟糕的事，我们必须急切地改变那种情况，来强调一个更恢弘、更广泛、更宽容大度的人类前景。

访问者：拉克什曼 (Nirmala Lakshman)

1996 年印度臣奈 (Chennai)

《印度杂志》(The Hindu Magazine)

第二十六篇 回归我们自己

【罗丝 (Jacqueline Rose, 以下简称“访”)】^①我希望这个讨论能提供机会让你回应你偶尔很戏剧性地引发的一些批评, 甚至一些错误的诠释。我个人对此有些兴趣。我在这里的身份是犹太女子和长期投入心理分析思维的女性主义者, 坦白说, 这些形容词都不适用于你。因此, 我也希望我们能有机会展现以往梦想不到的对话形式的可能性, 这种对话经常似乎横越了历史差异所造成的无法跨越的障碍……

419

你在作品中一直谈论写作, 在某个地方说道: “对于不再有故乡

① 译注: 本访谈一反本书单人访问的惯例, 在开头特地标出访问者的名字 (但内文未附), 而且从内文可以看出还有其他的英国现场听众。罗丝是犹太裔女性主义/心理分析学者, 专业著作甚多, 学术地位崇高, 对犹太复国主义也有很深刻的反省。她与萨义德的渊源, 由本访谈可见一斑。萨义德生前出版的最后一部专著《弗洛伊德与非欧裔》(Freud and the Non-European, 2003; 台北: 行人, 2004, 易鹏译), 就是由萨义德在伦敦弗洛伊德博物馆所发表的演说、罗丝的回应和主持人波拉思 (Christopher Bollas) 为演说者与回应者所作的绪论组成。

的人、写作成为生活的地方。”你也说：“知识分子的主要希望”——这句话听来有些令人吃惊——“并不是要在这个世界上产生影响，而是某时、某地、某人会精确地记得他写过的东西。”

【萨】你所引那段有关知识分子的希望，但愿有人会读他们的文字，那是我从阿多诺借来的，当时我觉得巴勒斯坦人的情况非常恶劣，被排除在历史的进程之外，那不是我愿意安身其中的命运。我写作时正是奥斯陆协议签署的时刻，当时举世颂扬，电视上大家都在谈论这起惊天动地的事件，而我的感觉正好相反。我认为那是很糟糕的时刻。从那时开始，我觉得不要让事情就此过去是很重要的。我一向都怀疑解构批评：人们说，这件事嘛，全看你怎么来看。我相信事实，但事实经常被扭曲、排斥、掩饰、隐藏或遗忘……

【访】我对你最强烈的印象之一的确就是在奥斯陆之后，当时你在伦敦大学亚非研究学院演讲，你站在房间里，凭空描绘出要贯穿所谓即将解放的、新独立地区领土的那些道路。你一下子就向我展示了在巴勒斯坦人身上所发生的事在经济上是不可行的——那个印象从此深植我心。这也和一位发言人的生命吻合，就像你所说的，发言人的责任是要“结合道德意志和掌握证据”或者“向权势说真话”。另一方面，在你许多的著作，特别是讨论文学和音乐的著作中，都展现了你对现代主义的热情，而根据你自己的说法，现代主义对真理、确定性等观念抱持着怀疑的态度。能不能谈谈你如何调整或看待启蒙运动和你所从事的现代主义的成分之间的关联？

【萨】在很多方面，它们的确就像你所认为的很不一样。如果你写文章讨论现代主义以及它的怀疑，尤其是反讽，那你所谈的

的确迥异于特定的政治演员所做的事，或者政治决定、政治进程所牵扯的事。但我认为它们之间的关联在于某种探索和暂时的感觉……

我一直很怀疑许多在我看来终究是彼此关联的事。官员，我认为官员总是在撒谎。斯东（I.F.Stone）这位几年前过世的美国伟大的新闻从业者，在他晚年我和他很熟，他那时在家里出版一份小杂志，那份杂志在华盛顿深具影响力，我想是从艾森豪威尔的年代开始的，但也历经了肯尼迪和约翰逊的年代，尤其是在越战前后。他是一位杰出的记者，毫无忌讳，他说新闻从业者奉行的原则就是假定每份政府报告都是撒谎。的确，大多数的新闻从业者都只是重复政府的报告，这是20世纪新闻从业人员的怠惰。你应该一直假定官员代表着一种立场，行政官员、有权势凌驾他人的这些人，都是要确保自己的地位和权威毫发无伤。因此，知识分子的角色，至少在我看来，就是一直挑战他们，去指名道姓，引证事实。

421

写文章讨论现代主义是完全不同的一回事，因为首先它私密得多。这是一种反省和沉思的模式，也不确定得多。而且，即使在写文章讨论现代主义或音乐的时候，我都把自己当成是历史学家，试图把艺术品放在更大的角度，把它与平常并不相关的事物相连接。比方说，以歌剧为例，在其中看到当时的某种歌治是很有意思的事，因为歌剧是为了过去特定的场合而写的，而大多数人把歌剧想成是古典作品——穿着燕尾服上歌剧院这类的事。其实歌剧在许多方面是具有战斗性的，有着特定的目标和其他的目的。文学作品有时也是这样，这可能意味着不只把文学作品连接上文化和政治的情境，也连接上作家

生平的隐私。

【访】我来挑起有关隐私这一点。你目前正在写自传。我想在座的每个人都很想听你谈点有关你自传的事，如果你愿意的话。

【萨】我一直抗拒使用“自传”这个词。我把它称作回忆录，是因为我不想尝试说明公众的一面。^①我觉得我想要了解一个特有的过去中的某些东西。我家人当然是巴勒斯坦人，但我们似乎生活在两三个不同的世界。我们在埃及住过。我母亲有一部分黎巴嫩的血统，因此我们也在黎巴嫩住过。这都是在殖民时期。我们有一个极为奇特的——多少是因为我父亲创造出来的——建构出来的生活。我上的全都是殖民学校，因此我知道，或者说当时我对圈地法案（the Enclosure Act）知道得很多。我走下飞机时，心里就想到圈地法案。我看到这些平原，就想起在学校时有一道题目我拿到很高的分数：“某某年的圈地法案（我忘了是哪年）是个必要之罪，试申论之。”当时我住在埃及，但如果有人问我埃及的灌溉系统，我一无所知。而因为我父亲在美国住过一段时间，并且在第一次世界大战中服役，我们——我和几个妹妹——都继承了美国公民资格。因此，我这个巴勒斯坦人，生活在埃及，在我出人的圈子里顶着一个很奇怪的名字——“爱德华”基本上不是阿拉伯名字。我想回忆录的主线很可能就是要追溯我年少时这种监禁或限制的生活所产生的影响，也许是因为家人觉得必须保护我……

422

① 译注：这里所指的就是一两年后出版的《格格不入：萨义德回忆录》（*Out of Place: A Memoir* [New York: Alfred A. Knopf, 1999]），中文版由彭淮栋翻译（北京：三联，2004）。有关此书的导读，详见笔者《流亡·回忆·再现——萨义德书写萨义德》。

【访】住在纽约并且成为巴勒斯坦人在西方的主要发言人，感觉如何？就你对自己的安顿以及你的归属而言，那有什么作用？

【萨】从死亡恐吓到更普遍的事，如辱骂，什么都有。大约十年前，我在哥伦比亚大学的研究室遭人纵火。警察和联邦调查局——有位联邦调查局人员奉派保护我——告诉我，他们在我住家大楼的地下室发现了犹太捍卫联盟（the Jewish Defense League）的一群人，这件事是他们干的，而且他们扬言还要再干。在纽约尤其能感受到大量的仇恨和愤怒。比方说，我记得有一天晚上，应该是二十或二十五年前，那时我已经升上教授了，有个为离职同事举行的派对。每个人都喝得醉醺醺的。有位同事的太太是犹太人，她走到我面前对我说——我永远忘不了这件事——在正常情况下她当然是不会这么说的，因为我在街道上遇见过她，但在酒精的催化下，她似乎有些松懈：“年轻人！”——她只比我大十岁的光景——“年轻人，我要跟你谈谈你的一些观点……你为什么要杀犹太人？”有一篇有关我的文章还取名为《恐怖教授》（“The Professor of Terror”）。我想他们现在已经厌倦了那种事，因为我多少都撑过来了。

最奇特的就是有一些人，其实大都是犹太人，想要到我家或与我一道进餐，看看我是如何“生活”的。这的的确确就发生在我身上，也许有五六次之多。有位住在波士顿的很著名的犹太女心理学家——我们在1980年代参加过几次有关解决冲突的研讨会——她来到纽约，从下曼哈顿的纽约大学打电话给我说：“我能来拜访你吗？”我有些感到意外，就说：“可以，当然可以。”她就前来我家，步入公寓，走进摆了一架大钢琴的客厅，她说：“哦，你弹钢琴”，周围又

看了一下，提议要看我的书房，我说：“你干吗不坐下来？我的意思是说，从下曼哈顿搭地铁到这里可是很长的一段路”，她说：“不，不，我得走了……我只是上来看看你是怎么生活的。”另外有一位在一家知名出版社工作的人，拒绝和我签合约有几星期甚或几个月之久，一直到我去波士顿和他一起进餐，让他能观察我和我的用餐礼仪为止。

【访】让我用自己的一则轶事来回应这种情形好吗？

【萨】当然。

【访】大约三年前我到耶鲁大学演讲，第二天有位杰出的文学批评家在吃午饭时问我身上有没有任何“犹太血统”，我心想这个问题可真奇怪，但还是回答说，据我所知，我身上只有“犹太血液”，但她为什么这么问呢？她回答说：“因为我们原先认为你是犹太人，但后来知道你不可能是犹太人，因为你在演讲中引用了萨义德。”

【萨】还有一个故事，非常一针见血。大约十年前，我到亚特兰大的艾莫里大学（Emory University）发表一系列演讲、举行研讨会。在最后一场研讨会，正当我要步入会场时，有个年轻人拦住我，并且自我介绍说是英文研究所的研究生，他正要参加研讨会，很愿意在结束后开车送我到机场。我说：“喔，你真好心，但不用麻烦了，因为某某教授要开车送我。”他说：“不、不，请听我说，开车送你到机场对我意义非常重大；这关乎某种我个人的殊荣。”我问为什么，他解释说，他曾经是哥伦比亚大学英文系的学生，但从来没修过我的任何课，他说：“我上纽约的一所犹太学校，那里的犹太教士说你是

魔鬼，我们绝不和你打交道，因此我就没修你的课。但我觉得那种事实在很愚蠢、很卑劣，所以如果我能开车送你到机场，多少能补偿一些。”

【访】我现在稍稍扮演一下魔鬼代言人的角色，要问有关犹太特质（Jewishness）和犹太教的问题，因为这显然与你的著作形影不离。这里有很多反讽：你近来批评巴勒斯坦当局，却为你赢得了“犹太复国主义敌人的朋友”（“Friend of the Zionist enemy”）这个封号，你们家在1948年被迫离开所住的房屋，结果搬进去住的却是【犹太裔宗教哲学家】布柏（Martin Buber）。你在《东方学》这本书结尾说道：“由于一种几乎无法逃避的逻辑，我发现自己写出的历史，是一段分享着西方反闪族思想的陌生而又隐秘的历史。”我很希望你能谈谈在你著作中的犹太特质和犹太教或者反闪族思想如何出现。有些时候这让我觉得不舒服……能不能只谈谈“闪族思想”对你有何意义，以及你如何区别或不区别闪族思想和个别的犹太思想家、学者、朋友等等？

424

【萨】我们看到的那些归类其实来自16世纪末的欧洲文学——如“闪族”的观念当然主要指的是犹太人，但到了19世纪则是指在闪族的东方的每个人——这些在我看来都是极其陌生的建构，因为我成长于一个混杂的环境。我上的巴勒斯坦和埃及的学校里到处都有阿拉伯人，那是理所当然的，还有基督徒和穆斯林、希腊人、意大利人、亚美尼亚人、犹太人——既有所谓的东方犹太人，偶尔也有少数的欧洲犹太人。我看到这种建构在反闪族主义的文学中出现，发现那和“东方”的观念有着有趣的并行现象，因为在这两个例子中，欧洲

人试图谈论的都是异族。“19世纪英国政治家”狄斯累利（Benjamin Disraeli）问了一句很棒的话：“阿拉伯人，那是什么？”并且自问自答：“他们只不过是骑马的犹太人。”因此，在这种分野之下其实也是某种的融合。

我这一生中，在课堂、社会上等遇到个别的犹太人时，总有某种亲切感。因为就某个意义来说，我们就像现在这样被丢到一起，虽然有时不是那么愉快，但有时却又很愉快。那是很复杂的事，因为很少人会像我这样说：我们今天身为巴勒斯坦人，我们的历史和犹太人的历史纠缠不清，以致在和平进程中有关分离的整个观念——要有个分离的巴勒斯坦实体和分离的犹太实体——是注定要失败的，不可能成功。

记得在1988年，我参加一个由犹太杂志《梯坤》（Tikkun）赞助筹办的论坛，犹太哲学家瓦尔泽（Michael Walzer）也参加了这个论坛，他在美国很有名，是我的强劲对手。他理应是左派的人，却是个极为死忠的犹太复国主义者。筹办那个论坛的原因是巴勒斯坦民族议会（当时我是民族议会的一员）刚承认了以色列，并且首度明确谈到两个国家的必要，而这件事被视为一个新的开始。我一直坚持说那个理念不简单。在论坛进行中，瓦尔泽对我说：“好吧，听着，你们已经承认以色列了。你们显然有了、或者说可以有自己的国家，那就不要一直谈论过去，让我们谈谈未来。”经常有人这样批评我：说我总是谈过去，我总是太着重于对巴勒斯坦人的不公不义这类的事。在场的听众我认为大约百分之九十九是犹太人。他说这话时我张大嘴巴，但什么话也没说，因为一位女性听众——这件事我有生之年都不会忘

记——她站起来开始猛烈抨击瓦尔泽。她说：“你怎么敢对一个巴勒斯坦人这么说？你怎么敢对任何人说这种话？因为我们要世人、要全世界记得我们的过去。而你现在却要一个巴勒斯坦人忘记过去？你怎么敢那么说？”那是很特殊的一件事。在那之后，瓦尔泽一个字也没再说。

最后，当然这里存在着——我这么说其实觉得很悲哀，这可能是我最无法接受的事——阿拉伯人和犹太人之间存在着的对立，是我这一代无法克服的。

【访】阿拉伯人和犹太人，还是阿拉伯人和以色列人？

【萨】这个嘛，两者皆是。我认为这很明显。我住在美国，在那里很少有犹太人不认同以色列的。而我了解……

【访】爱德华，我知道在美国有很多犹太人不认同以色列。我们谈话的对象不同，显然如此。

【萨】如果可以的话，让我把话说完。也许你是对的，但分离的观点是我坚决反对的，就像我反对大多数的民族主义的形式，就像我反对割让、孤立，反对任何形式的分离主义。生活在一起的人——比方在黎巴嫩——突然被分开，说基督徒应该住在这一边，穆斯林应该住在那一边，犹太人应该住在另一边等等，那种事我认为完全是野蛮、无法接受的。然而真实的历史造成了很大的鸿沟，需要耗费很大的工夫才能跨越。我们之间——比方说，阿拉伯人和以色列人之间——有很多事情是以这种方式进行的。但我在美国感受很强烈。人们会告诉你，这是感情的事。大屠杀开始的时候，我们需要找个去处，而我的回答是，当然，你们可以去巴勒斯坦、去

以色列，但在这么做的时候，不要赶走那里的人，那就是问题所在。我们被驱离了，我们的社会被毁了，那是令人难以忘怀的。最后，我认为和平进程中的缺失，和平进程中基本的心理或文化的缺失，就是以色列人和他们的支持者没有看到究竟是什么样的事实使他们的以色列社会得以存在。除了很少数的例外——其中之一就是在这方面很杰出的沙哈克（Israel Shahak），他愿意谈这方面的事。

【访】还有莱博维茨（Yehoshua Leibowitz）。

【萨】是的，我的意思是说，你能算得出来，有泽梅尔（Leah Zemel）、兰格（Felicia Langer）^①等等，以及晚年的佩莱德（Matti Peled），他在1967年战争时担任以色列陆军将领。

【访】这当然也看你如何来划分界限。你是知道的，修哈特（Ella Shohat）写过很多文章来广泛讨论，如果巴勒斯坦人和西班牙—葡萄牙系的犹太人（Sephardic Jews，以色列社群中另一个被压迫的少数民族群）寻求某种政治认同的话，在以色列可能形成不同的政治轮廓，整个版图将大为改观。

① 译注：莱博维茨为神学教授，认为弥赛亚思想（messianism）并非犹太信仰的核心，主张重要的是“等待”弥赛亚，永远期待、却未实现的救赎；泽梅尔为共产党律师，以在以色列法庭为巴勒斯坦政治犯辩护而闻名；兰格于1950年与先生（纳粹集中营幸存者）自波兰移居以色列，学习法律，1960年中期起在特拉维夫开业，1967年之后目睹以色列当局在占领区的行径，于是开始为身受迫害的巴勒斯坦人辩护，长达二十余年，1990年获得正命奖（The Right Livelihood Award）。她的名言是：“因为我们犹太人知道受苦受难是怎么回事，所以我们绝不能压迫其他人”（“Because we Jews know what it is to suffer, we must not oppress others”）。

在我看来，你一直在谈的一件事就是所谓的政治认同中非关理性的（non-rational）面向，而不是非理性的（irrational）面向。在谢哈德（Raja Shehadeh）那本极为出色的书《第三条路》（*The Third Way*）中，这位在西岸工作的巴勒斯坦律师是这么说以色列人的：“我做的是应该属于他的梦。”因此，在以色列和巴勒斯坦之间的那条红线上、在参与者的无意识之中，这种无意识的历史重演令人畏惧，也令人心寒。如果我们回到你那个计划：对权势说真话，提出明确的要求，解决不公的现象，却又不会无视犹太人所遭受的不公——如果我们认定可以理性地做到这些话，那我们又如何对待政治进程中这种非关理性、无意识、几乎病态的面向？

【萨】那显然是很困难的面向。比方说，我花了很长的时间批评以色列和以色列人，但我们必须说，巴勒斯坦人也要负很多的责任。他们对以色列真正所知不多，不知道需要向以色列的良心之士诉求，或者试图在巴勒斯坦人之中创造出这种良心之士。现在有一种看法，就是像阿拉法特和他的团队所代表的那种以“白人的黑奴”自居的奴隶心态——因为以色列人比较强大，又有美国人在背后撑腰，所以我们必得做他们的奴隶。那是不对的。另一种看法就是他们全是异族、人侵者。如果他们像先前东征的十字军一样离开，那就最好不过了。如果他们不离开，我们绝不跟他们打交道。这两种态度没有一种是行得通的。

427

我认为我们所没有做的就是唤起以色列人的良心：良心，而不是意识。我的意思是说，他们意识到我们——今天是谁兴建了那些定居点、以色列的定居点？是巴勒斯坦人兴建的，而承包定居点工程的巴

巴勒斯坦人是巴勒斯坦当局的一位部长。那种事情是无法接受的，因为政治和利益被用来掩饰一个真正深层的共犯结构，那不是解决之道。我们面对以色列时就处于这种臣属地位、这种弱势，因此我们的重中之重就是掌握并了解我们自己和我们的历史。到今天为止，巴勒斯坦人没有写出一部像样的巴勒斯坦历史。我们的历史没有被记载下来。虽然有一些有趣的著作，有关那布卢斯（Nablus）的历史专著，海法（Haifa）的简史，这里一点、那里一点，巴勒斯坦人历史的摘要，但是如果你要找有关巴勒斯坦民族运动的一本权威的历史，你就必须读以色列的书，或者美国、英国、德国的书。但那种真正的自我意识的时刻不是1970年代和1980年代那种建立意识的情况，当时我们认为自己所进行的是法农式的斗争，不过那很快就烟消云散了。当前我们需要机构，需要建立教育。

我再举个例子。就在两个月之前（也就是1997年3月），有一万九千名公共部门的中学和小学老师罢工。为什么？因为他们的薪水只有两百到三百美元，那是政府局长的司机薪水的一半，而现在二十六个部里竟然有七百五十个司机。当然他们并不是真的在工作，公家付他们薪水只是为了让他们忠于阿拉法特。结果呢？当局甚至拒绝跟罢工的老师谈话。他们挑出二十五个罢工的“领袖”，把他们关起来折磨，二十五个人里面——身为老师的我深感骄傲——没有一个屈服。然后阿拉法特说，“把他们带来见我。”于是二十五个领袖就被带到他的办公室。阿拉法特咒骂他们一个小时，试图让他们屈服，用最肮脏龌龊的语言来侮辱他们。（英国《卫报》/《观察家》的特派员本身虽然不是阿拉伯人，但通晓阿拉伯文，他从耶路撒冷打电话给我说：

“你听到他是怎样对待那二十五个人的吗？他是从哪里学到那种骂街的语言？”）他们没有屈服，然后他们接受了百分之二或三的调薪，但有百分之八十五的人说，只要学年结束他们马上会再罢工（因为考试快到了）。这件事显示了对于教育的恶劣态度。我们必须面对那些事情。这将是漫长、很艰辛的过程。

【访】在《最后的天空之后》这本书中，你说，“我们所有人都谈回归，但我们说的是字面上的回归，还是说我们必须回复到我们自己？我认为后者才是真正的要点。”你说过很多次，全世界的犹太人都能回到以色列，但你能回去。然而你在书里似乎是在暗示某种心灵状态的回归，而不是具体、字面上的回归。能不能多谈谈你那句话的意思？

【萨】我不知道多少人知道这一点，但我会说今天所有的巴勒斯坦人中，至少有百分之五十五不住在巴勒斯坦，或者说不住在历史上的巴勒斯坦，不管是住在以色列境内当以色列的公民，或是住在西岸和加沙。因此有一个很大的社群，这个社群是由各类的难民所组成。比方说，有些在黎巴嫩，大概三十万到四十万人——很穷苦，不能工作，不能旅行，不能迁徙。他们是世间不幸的人，而和平进程对他们却只字不提。在叙利亚的人数相近，有些人富庶，但大都是贫穷的难民；在约旦有一百二十万人；在埃及有十三万到十四万人，其他散居在整个阿拉伯世界。在西欧、美国、拉丁美洲也有许多巴勒斯坦人，也许五十万或更多。对他们大多数的人来说，我想回归这件事——这很难启齿——在他们有生之年是不可能的。而年轻的一代有很多从来没在巴勒斯坦住过；因此，他们不是不知道巴勒斯坦，就是只从父母

口中听过。但令人印象深刻的是，他们仍然维持了口音，仍然保有故乡感。他们可能根本没去过那里，但他们会说自己来自拿撒勒或拉马拉等等。因此，存在着某种联系感，这一方面是比喻式的，但也来自仍然待在那里的家人、朋友和亲戚。相对的，以色列有回归法案，每个犹太人不论在哪里都有权成为以色列的公民。巴勒斯坦人就没有任何可以相提并论的东西。如果奇迹突然发生，允许所有的巴勒斯坦人回归，我不知道——我也不知道谁会知道——有多少巴勒斯坦人会真的回去。因此，对我来说，真正的回归这个问题是悬而未决的。当然我没有办法回去，我也不确定自己愿不愿意回去。也许我这种情况不是例外；也许很多巴勒斯坦人都像这样。

但回归对我来说的确意味着回归到自己，也就是回归到历史，使我们了解真正发生了什么事，为什么发生，而我们又是谁。也许我们不住在那里，但我们是来自那块土地的人民，有着重要的历史所有权和根源。我们的民族中有许多人会继续住在那里。但我们有个共同的自我意识，那就是我们具有 20 世纪中最令人感兴趣的被驱逐、流亡和移民的经验，即使算不上绝无仅有，但也很特别。不只是因为这本身和圣地有关（圣地当然充斥了各式各样的意义），也因为那是 20 世纪经验的一部分。我觉得我一直强调的就是这个。去谈论我们的情况，我们什么时候受苦，经历流亡、居无定所、丧失权利的种种恐怖。有人写信给我说，瞧，我没有护照。如果你住在西岸，护照上就写着：“身份未确认或未定。”在黎巴嫩，如果你有一张难民证，上面就写着：“无国籍。”从来就不提巴勒斯坦这个名字。如果你像我这样一直注视、观察巴勒斯坦人，就很难说这只是比喻，因为这种事

是恐怖的、活生生的。我认为人们永远不该忘记那一点，我们应该试图在我们民族历史的废墟上树立起某种共同的目标感，这是我们到目前为止仍然没有的。我们不知道自己在做什么。

【访】那个进程和任何种类的国家地位能否相容？你引用过阿河马德（Eqbal Ahmed）和他所提出的“权力病理学”（“the pathology of power”）一词。你能勾勒出一一种温和的、非高压的行政当局的形式吗？你本人说过：“我从不觉得接近权力是有趣的。”“非病态的权威”（a non-pathological authority）这个观念是不是自相矛盾呢？

【萨】我认为是自相矛盾，我想像不出那种情况。以乌托邦的方式来说——既然你提到了以色列里的东方犹太人——我认为我们最大的希望就是和在历史上的巴勒斯坦这块土地上的以色列犹太人共同奋斗，设计出一种最不高压的共存方式——并无所谓没有高压这回事——不管是通过瑞士已经试过的州制（cantons）还是其他方式。但我认为隔离或分治的主意在我们这个时代就是行不通，实在办不到。对以色列人来说，总是倾向把我们当成异类，因此我们在他们周遭愈少愈好，最好是完全看不到。那也就是为什么在西岸有那些道路，那些所谓的环绕道路。很特殊的是，以色列人现在在西岸和加沙所做的，其实是重复南非种族隔离政策的经验，以及美国对待原住民的方式。把他们放在保留区，或只是消灭他们。以色列人虽然还没那么做，却把他们摆得愈远愈好，然后问题就会消失。真正的希望在于多少打破那些隔阂，试着和那些有意愿的以色列人想出某种共存的方法。我认为假以时日可以完成更多的事……

【访】最后一个问题。你之所以在英国，是因为要参加剑桥大学

安普森系列演讲 (Empson Lectures) 的首讲。你选择的题目是“歌剧中的逾越和权威” (“Transgression and Authority in Opera”)。我有幸在法兰西学院 (the Collège de France) 听到这系列演讲中的第一场。你谈到莫扎特对人类认同的那种“变幻莫测、摇摆不定、无法区别的”性质的看法, 以及他这个观点: “婚姻的稳定和社会的规范习惯性地驾驭人生, 这种看法是不切实际的, 因为生命本身就是捉摸不定、变化无常的。”在我看来, 你似乎在说莫扎特对死亡的了解投射出了一道阴影, 投射在社会规范和传统的人为安排那种伪装、虚假甚至致命的确定性上。这似乎是你作品的一个新起点, 难以置信地动人, 而且很有启发性。这种见解如何能连接上你对未来的那种政治理想和希望?

【萨】我认为连接不上。但那是存在的。我知道它在那里, 我的意思是说, 我感觉得到——我不介意这样公开说——过去几年来我一直感受到死亡的印记或重量。因此, 不管我感受到怎样的急迫感, 不管是如何匆忙奔向尽头的感受, 我认为莫扎特都是对的。这基本上几乎是叔本华式 (Schopenhauerian) 的, 有一种混混沌沌、沸沸扬扬、不断变形的一团东西, 而我们正朝它走去。那的确就是我写作的重要对象。原因之一就是我对认同这个观念和整个计划变得非常、非常不耐烦: 这个观念于 1960 年代在美国曾经引起很大的兴趣, 现在也出现在阿拉伯世界和其他地方回归伊斯兰 (the return to Islam) 的
431 作为, 也就是说, 人应该真正集中于自己, 他们来自何处, 他们的根源, 找出有关他们祖先的事——就像《根》(Roots) 那本书和电视节目那样。那在我看来实在乏味得很, 而且完全不着边际。我认为我们最不该想的就是那件事。有意思得多的就是尝试超越认同而达到其

他东西，不管那是什么。那可能是死亡，可能是一种改变了的意识状态，让你接触到平常接触不到的其他事物。那也可能只是一种遗忘状态，而就某个时刻来说，我认为那是我们都需要的一一遗忘。

访问者：罗丝 (Jacqueline Rose)

1997—1998 年刊登于伦敦

《犹太季刊》(The Jewish Quarterly)

第二十七篇 一个国家，是的， 但不只是属于 巴勒斯坦人

432 【访】你在明尼亚波利斯的演讲题目是“1948年的后果：巴勒斯坦人的灾难”（“The Consequences of 1948: The Palestinian Catastrophe”）。能不能请你大略综览一下1948年的后果？

【萨】这个嘛，我的出发点基于一个事实：开始于1993年由美国所主导的和平进程已经完全失败。当然，对巴勒斯坦人来说，他们的处境只是变得更糟。他们不能自由迁徙，更多的土地被夺走，没有得到任何类似自决的东西，以色列的占领也继续下去。巴勒斯坦的势力大约只能控制西岸百分之三、四的土地。在那些领土上，巴勒斯坦当局就像以色列的执法者一样。阿拉法特所接受的那种情况就像是西岸

的“班图斯坦化”（“Bantustanization”）。^①

这种情况与和平进程不但没有符合巴勒斯坦人的期盼，也没有处理从1948年就形成的基本问题——当时我们这个民族被驱离自己的土地，失去了整个巴勒斯坦的土地，从此沦为难民或二等公民。

但我也认为，尽管以色列掌控了巴勒斯坦的土地和生活，但他们的安全并没有因此而得到保障。以色列建国五十年之后，成为更不安全的地方。

【访】你从前很支持阿拉法特。如果他的立场是像你现在所相信的那样一无是处，你认为是什么因素促使他采取这样的方针？

【萨】这个嘛，我想在1993年，他发现自己陷于困境。他在〔第一次〕海湾战争的时候和伊拉克站在一边。在1987到1991年的“因地发打”这个西岸和加沙的巴勒斯坦人的起义运动中，他被有效地隔离在外，结果那成了他们的运动。他要不接受自己这种无法介入的状况，要不就是接受交易来保证自己能幸存，但那种交易并不能为他的人民带来最大的利益。结果他选择了后者，这就是为什么我跟他分道扬镳的原因。

433

我认为，他现在坚持这条路线是因为没有其他的选择。他已经成了和平进程的囚犯。他的权威有限，因为他只有五万名武装的军力，实质上却听命于以色列。他是以色列人的囚犯，我说的就是字面

① 原注：“班图斯坦化”指的是在南非种族隔离政策下，原住民部落只得到很小片的家园，称为班图斯坦（Bantustan），呈现一种虚幌的自治表象。

上明确的意思，因为没有以色列人的允许，他不能进出加沙。但在自己的领域里，他却是个昂首阔步、耀武扬威的独裁者。我认为他已经背叛了族人的利益以及他们自决的梦想。

【访】如果他为那些选举他的人贡献那么少，又怎么继续得到他们的支持呢？

【萨】我并不认为他得到他们的支持——除了那些他直接雇用的人之外。他有个庞大却没有效率的官僚体系。根据世界银行的说法，他的官僚体系雇用了大约八万人，其实我们根本不需要。我的意思是说，那个官僚体系完全没有效能。但如果你加上安全部队和官僚体系，再乘以七或八的话，也就是他所雇的每个人的眷属人数，就会发觉他其实雇用了大约七八十万人。那就是支持他的来源，那些仰赖他的人。……

我有充分的理由相信，如果现在有人出面挑战他，他就会输——如果有个真正有组织的反对势力的话——但遗憾的是，现在并没有。当然，还是有一些个别的反对者，像他自己的部长们在我面前都很严厉地批评他。我认为他现在得到的支持基本上是由于荷包的力量，以及他有一支能强迫人民俯首称臣的部队。当地存在着恐惧的气氛，还存在着检查制度。而我的一些书在1996年就被他禁了。

让他继续大权在握的另一项事实就是——身为美国公民的我，这么说实在觉得羞耻——美国支持他以及这一切不合法、不民主的作为。

【访】你在《时代周刊》的文章中主张，不单单是现在的和平进

程，而是任何试图在占领区中创建一个分离的巴勒斯坦国来解决问题的方式，都注定会失败。

【萨】这个嘛，是因为以色列人现在已经把他们的触角伸入西岸和加沙的巴勒斯坦人的土地。加沙百分之四十的土地都被以色列人以定居点的形式居住了。我会说，你如果把耶路撒冷加上有定居者的西岸，其实他们已经把耶路撒冷的市界比他们在1967年吞并时扩大了十倍，如此一来，我们谈的基本上是西岸百分之九十的土地。我上个月刚到那里。那里有很多环绕道路直接穿过西岸，连接定居点和以色列，而且围绕着巴勒斯坦的城镇和村落。 434

定居者的移动和以色列的政府、军队借着自己那种侵略性的狂热，其实已经深深涉入了巴勒斯坦人的生活，在我看来彼此无法分隔，或是以【南非】种族隔离的方式来分隔。但就人口来说，双方生活在一起。再过大约十年的光景，双方的人口就相当了。

因此，从这种情况能够得到的惟一结论就是：设计出一种方式能让两个民族在一个国家内平等地生活在一起——西不是像现在这种主人和奴隶的情况。

【访】你是说两国制的解决方式无法奏效，是因为双方人口混杂到难分难解的情况，还是说任何两国制的解决方式都无法处理1948年以来巴勒斯坦人的悲剧？

【萨】两者都是，而且还有更多的原因。在以色列境内——注意，我现在谈的不是西岸和加沙——在以色列至少有一百万巴勒斯坦人，占了以色列人口的百分之二十。他们是以色列的公民，却受到歧视，因为以色列被宣传为犹太人的国家，而不是该国公民的国家。以

色列自己有一些法令很清楚地区分犹太人和非犹太人。因此，你触目所及，犹太人和巴勒斯坦人生活在一起，但却是以不平等的方式生活在一起，虽然理论上双方享有平等的人权。

【访】因此，即使你能以某种方式来解决环绕道路的问题，并且减少在西岸和加沙的以色列定居点的数量，却仍然无法在那些区域创道出一个巴勒斯坦国？

【萨】那是我深切的信念。剩给巴勒斯坦人的只会是零零星星的土地，这对巴勒斯坦人来说是一种冒犯，更是种侮辱，这样子的一个独立国家是不值得的。

435 而且，就像我所说的，1948年发生的问题从来没有人去探讨。一整个民族怎么能像我们现在所知道的，就这样被驱离自己的土地？——这不只是巴勒斯坦人一直这么说，也多亏了以色列的历史学家，所谓的修订派历史学家（revisionist historians），他们证明了在1948年驱逐巴勒斯坦人的战争中，有计划尽可能地把他们赶出去，在1948年有将近一百万人被蓄意踢了出去。

因此，整个计划就是降低巴勒斯坦人对土地和过去的感情。但这种情况并没有发生，巴勒斯坦人依然坚持于过去，他们依然坚持于土地，就是不离开。因此，我现实的想法就是：这个问题的惟一解决之道是像南非那样，就是根据共存与平等的基础来正视这个现实，像南非的方式那样有真相与和谐的希望。大家必须说，这些是平等的民族，他们必须像社群一样生活在一起，每个社群都有各自的自我意识。……

我认为这才是该走的方向，另一条路是行不通的：在一块小小的

土地上有独立的国家、独立的人口，沉浸于两个民族过去百年来一起生活、彼此争斗的历史中，这种方法是完全不切实际的。我认为这种方法行不通。

【访】我确信你明白过去几十年来，在以色列从来没有任何政治势力愿意去考虑如此的说法。你有什么理由相信在以色列的政治光谱中，这个想法可能会被纳入考量？

【萨】一点不错。过去一年我和许多以色列听众谈过，其中有巴勒斯坦人，有犹太人。我认为在大学里，在知识分子、独立作家和思想者中，会发现新一代。我说的并不是一大群人，但我知道有许多人是沿着这些路线来思考。……

我知道这在现在看起来有些冒进，而且是不可能的事，但我认为在历史的进程和时间的展开中，这种想法会越来越具有吸引力。

【访】在有关以色列/巴勒斯坦情境的传统智慧中，你能不能指出一两个至少是美国媒体消费者所接受的理念，而且是你最想要去挑战的，那会是什么？

【萨】其中之一就是巴勒斯坦人是一群具有侵略性的恐怖分子，他们骚扰以色列的存在。我认为那就是为什么1948年非常重要。我认为人们必须了解我们是从那块土地被驱逐的人。我们是土生土长的居民，却被赶了出来，腾出空来给一个犹太国家。我们其实是受害者的受害者。

436

我的意思是说，犹太民族历经了反闪族思想和大屠杀的恐怖。但在为了完全可以理解的理由为自己建国的同时，却摧毁了另一个民族的社会。

其次，我认为巴勒斯坦人想要和平宁静的生活，这种愿望比以色列人还要长远得多。媒体一直谈论巴勒斯坦的恐怖主义，谈论巴勒斯坦的狂热主义等等，却没有注意到以色列加在我们身上多得多的暴力行为。因为以色列毕竟有核武力，有美国提供的数千亿美元，还愚弄了每项国际公约，不论是日内瓦公约或是战争法公约等等诸如此类的事。这种事不广为人知。我们则被想成是伤害以色列人的卑贱民族，然而实情却完全相反。

这两件事是我主要想去纠正的。

【访】最后一个问题。如果这个问题太牵涉到个人的话，我在此道歉。你提到自己得了白血病，我读到一段话，你在这段话中说觉得自己已经进入了人生的最后阶段。我在想，你觉得自己接近人生的终点这种感觉，是不是影响了你对巴勒斯坦问题的看法？

【萨】这个嘛，只有在我认为照料这个病所需要的时间和心力超过了我所能支付的时候。我正努力和病魔作战，目前病情缓和，状况还不错。这令我深受鼓舞，而且让我有幸来为我相信是正义和正确的事业而奋斗。

访问者：布莱克 (Eric Black)

1999 年刊登于明尼亚波利斯

《明星论坛报》(The Star Tribune)

第二十八篇 《东方学》、阿拉伯 知识分子、马克思 主义与巴勒斯坦 历史中的神话

【访】你有一本书的封面用的是喷在巴勒斯坦墙上的哈马斯 (Hamas) 标语的照片，标语上说哈马斯就是反抗或类似的事。那张照片是你选的吗？ 437

【萨】不，那本书的外观是出版商选的。

【访】你对此有不同看法吗？

【萨】不，我不太关心那个问题，而且我不反对，因为那只是外观。对我来说重要的是书的内容。

【访】选这张照片有任何特殊的意义吗？

【萨】是的，这个选择是有理由的，因为那本书的主题包括了愤怒和抗议，在墙上写字是表达愤怒的一种方式，也是抗议的一种方式。

【访】在你最好的阿拉伯读者中有一些是知识分子，他们属于新

伊斯兰团体 (neo-Islamic groups)，而这群人中有愈来愈多的人在他们研究的脚注中引用你的观念和著作，这些有没有引起你的关注？

【萨】当然，我对此经常表示关注。我发现自己的意见经常遭到别人错误地诠释，尤其是涉及对伊斯兰运动的实质批评的时候。第一，我是个世俗之人；第二，我不信任宗教运动；第三，我不同意这些运动的方法、手段、分析、价值、愿望。根据一种特定的诠释来读某位作家是很有可能的，这种事经常发生，结果导致误解。在我为新版的《东方学》所写的绪论中，我坚持这个议题，指出我和那些伊斯兰式的阅读之间的重大区别，而有些人用那种伊斯兰式的阅读来指控我。在《东方学》里我没有谈论伊斯兰，而是谈论西方描绘的伊斯兰，批判了那种报道方式所很据的基础和目标。

【访】你对阿拉伯世界知识活动的研究，主要是通过阿拉伯文化中冲突和辩论的因素，这些研究是不是向你揭示了指向后殖民论述的一些标记？

【萨】你的意思是说后殖民学派的存在？

【访】或标记？

【萨】我怀疑有任何关系。

【访】《东方学》在印度、拉丁美洲、日本、非洲都影响深远。你认为在阿拉伯文中的阅读趋势显示了这本书在阿拉伯文的读者群中，会和其他语言中同样重要吗？

【萨】让我回到我使用过的一些例证：这本书在印度、日本或南非的影响，依我看来似乎比在阿拉伯世界有更深层次的分析。比方说，在印度史领域中的底层研究 (Sub-Altern Studies)，依我看是第

三世界中通过书写和分析历史等方式产生后殖民论述的最重要的学派。这个学派很受《东方学》的影响，而它的重要性可以从美国大学中没有一个历史系会没有这个学派的代表人物来看出。而在阿拉伯和伊斯兰研究的领域中，找不到什么能和这个学派相提并论的。底层研究学派已经影响了分析和书写美国历史本身的潮流，也影响了其他世界级的大学。我认为，其他地方阅读《东方学》的方式比阿拉伯世界里的阅读更深入。

【访】原因何在？

【萨】原因在于阿拉伯读者基本上把《东方学》用作冲突的手段，而不是很据理念来发展出一种分析的思想。这个因素使得“东方学”这个术语变成一种侮辱。如果你要侮辱某个人，就称他为“东方学者”。这是以讽刺漫画的方式读我的书所造成的负而后果之一，因为我并没有明说或暗示任何这类的事。

【访】但你经常在书中呈现有关这个术语很不可取的例子。

【萨】也许，但那是在广大得多的脉络下，而不是把《东方学》和它的情况化约到侮辱的层面。我承认，身为作者的我是带有他见的，但那本书最重要的是分析的方法、理论的架构，至于那些结果都是根据这些组织起来的——而不是负面的后果本身；这些不该被简化到说这个东方学者是我们的敌人，那个人反对我们，那个人喜欢或憎恶我们等等。似乎在阿拉伯社会我们依然是这些模式的囚犯，因为我们还不能发展出让我们能从黑暗的去解的东西。

【访】对于那些公正的读者，那些没有用书写的方式来回应你的理论的那些人，说句公道话，我认为他们之中有许多人是在你所指出

的那些脉络下，通过你想要作为分析和修订的架构的宽广视野，来接受那本书的观点。这里的差别在于阅读并未成为书写。

【萨】这被贬为只是阅读，因为它既没有成为书面的回应，也没有加入辩论。但让我再补充一点：《东方学》是在1978年出版的，在过去二十年间我写了大约十本书，包括了1992年〔应是1993年〕出版的《文化与帝国主义》。这些书的题目涵盖了如文学批评、哲学和其他主题。^①

【访】这是不是意味着，你要使自己摆脱那种限制的成见，或者摆脱广受欢迎而且著名的《东方学》，因为这本书使得你其他作品在阿拉伯读者中相形见绌？

【萨】你的意思是说，扬弃我自己的书？

【访】我的意思是，你是否要使自己摆脱那本书的主宰？

【萨】我认为作者应该不断尝试新的东西，集中于他所有的一切，避免他的作品被化约。知道一位作者所有不同的作品，能使人了解他的思想和研究从一个领域到另一个领域的发展。对我来说，人们阅读我的书是重要的，但我的主要兴趣集中在写作，而不是修订我已经写过的作品。我的意思是说，我想要更进一步继续我的旅程。

【访】在这个脉络下而且从修订的角度来看，你会如何描述对于《东方学》的“增订”？

【萨】这是很小、很有限的增订，原先可以更大肆发展的，但就像我先前说的，我没有太多的时间去修订。

^① 译注：详见本书附录二的萨义德著作提要。

【访】你认为阿拉伯世界当前的时事趋势，并没有迅速地反映在知识分子的理念、分析和研究里，以致这些知识分子看起来似乎被事实所震撼，经常是只产生反应，而不是有效的思维？

【萨】在阿拉伯世界，这种说法有几分正确，但不很新颖。我个人的问题是，我住的地方远离那个地区，而我每日、每周、每月、每年的工作，自然与我生活其中的西方社会相关联。除了在这个地区（开罗和贝鲁特）的两所美国大学之外，很遗憾我没有和其他任何阿拉伯大学建立关系，以让我除了在来去匆匆的访问中所搜集的信息之外，还能知道研究人员、教授或阿拉伯知识分子的日常情况。因此，我觉得自己欠缺有关这个情境的正确细节，但通过我所掌握的资讯，我能这么下结论：你说事件快速发展，这个观察是正确的。这里没有任何知识立场能充分反映这些事件，进而对于事件的意识与进展有所影响。

【访】过去几年中，哈马斯、真主党（Hizballah）和伊斯兰圣战组织（the Islamic Jihad）集中于有关战士和坚强的反对者这种纯粹浪漫的形象，另一方面，左派反对分子的形象，不管是马克思主义者或民族主义者，都已经逐渐消散了。进一步说，左派反时分子对许多人来说变成了一种共谋的象征，他们和对一部分社会发动血腥战争的腐败政权狼狈为奸。在两者之间划上新的等号的情况下，前卫的知识分子看似瘫痪了。你对这点有什么评论？

【萨】我同意你对这种情境的刻画，整个情况似乎很混乱。当然说起来容易：虽然我在地理上远离这些事实和事件，更别提我没有任何政治野心，但在我看来，一边是知识分子的实践与作用，另一边

是政治，两者都有相似之处。此时此刻我觉察到的当务之急，是在两者之间完全划清界限。对知识分子来说，最危险、最糟糕的情况就是同时介入知识和政治的领域，也就是说，把他们在政治生活和政治野心（也就是寻求职位和官位）上的作用与他们作为知识分子的作用混为一谈。这种投注于政治的知识分子的形象，当今已经被强化到了污染文化论述的程度，就像你所说的，这已经导致人们控诉知识分子纵容，而这种指控的确可以成立。阿拉伯的知识分子很快就放弃了，他们的立场从反对转为加入政府，没有真正试图维持自己的独立地位，保护他们作为自由的知识分子的立场。

【访】你看马克思主义可不可能恢复成一种对立的论述，因为据我了解你先前对这个主题所发表的看法，你似乎在质疑这个可能性，而这个问题看起来很严肃而且公开。但我感觉在当前的世界危机中，恢复马克思主义是不是依稀还有希望？

【萨】我不喜欢讨论马克思主义的问题，因为我不愿意涉入那些成问题有疑义的术语——像什么是马克思主义，或者我是不是马克思主义者。如果这个问题是有关你是不是其中的成员，那我就不关注这个思想学派。我的着眼点完全不同。身为一个自由、独立的知识分子，我毫不在意口号，不管是马克思主义的口号或者非马克思主义的口号。无疑地，马克思主义的分析，或者让我们说，唯物论的分析，包括了很有利于我们了解当前处境的一些教训和成分，尤其是涉及经济关系。这里我指的是通过葛兰西和卢卡奇的贡献所进行的马克思主义的分析。从这些贡献来分析马克思没有想到，可能是有益的，这是我们在当前的情境中可以使用的。我们既不需要复制传统的马克

思主义，也不需要恢复口号；相反，我们必须综合撷取特定的一些因素，通过我们的新论述以新方式来重新形塑。

【访】你对德里达有关“永恒的”流亡（“permanent” exile）有何看法，这对巴勒斯坦人而言是不是也一样？

【萨】也许吧。

【访】那么这两种情境差别何在？

【萨】差别在于：犹太人宣称他们和巴勒斯坦的关系可以追溯到三千年前，而他们在两千五百年前从那个地方被放逐，流离失所。但把巴勒斯坦人驱离巴勒斯坦是昨天才开始的。然而，我们不该忘记，犹太复国主义的官方历史是建立在流离失所和永恒的流亡这种观念上——这个历史用上了许多神话。我认为，身为巴勒斯坦人的我们应该避免神话；在我看来，身为知识分子的我们必须集中在历史的、具体的事实上，并且拒绝利用神话的面向。我不能接受巴勒斯坦难民永远会是难民的这个观念。我和其他一些人都认为，除非能处理巴勒斯坦人身为难民的观状，否则就不会有务实的解决之道。因此，问题是：有没有可能回到我们的过去，恢复到 1948 年之前的历史？我怀疑那一点。我们输了；可以说，我们的人民暂时输了这场战役。问题是，我们输到了什么地步？我并不认为目前任何人对这个问题有个最终的答案。我们现在必须做的，就是不要继续输下去。

442

【访】犹太人用“漂泊离散”（diaspora）这个词来描述对一个神话之地的集体怀旧情绪。一些巴勒斯坦人采用了这个词，并且用它来描述他们从巴勒斯坦的土地被驱离的情况。你认为巴勒斯坦人用这个词可能暗示其他的意义吗？尤其是巴勒斯坦人的流放是从地理上存在

权力、政治与文化

的、很真实的地方——真实的程度甚至到了虽然被驱离家园，但大门钥匙却还在手上？你会不会建议巴勒斯坦人使用另一个词来替代“漂泊离散”？

【萨】在阿拉伯文中我用的是“沙踏特” (shatat [dispersion], “流离”) 这个词，虽然我一直很谨慎，而且总是批评许多来自想像的神话的字眼。我自然拒绝“漂泊离散”这个词，但没有人能阻止人们使用它。犹太人用它来实现自己的想像，但我们所谈论的是巴勒斯坦人另一个不同的情境。巴勒斯坦的情境以及巴勒斯坦人所要的社会是那个民族所特有的。

访问者：雅拉 (Nouri Jarah)

1999年洛杉矶《新报》(Al Jaddid)

第二十九篇 我的返乡权

这并不是我第一次接受以色列大报的专访，却无疑是最具规模而且准备最周详的一次。2000年8月初，沙维特（Ari Shavit）在纽约花了三天的时间对我访谈。这个访谈的惊人之处在于它能刊登于以色列的日报，却理所当然地未能出现在美国的报纸上。

443

——萨义德志

在我前往纽约之前不久，我去看那栋房子。我不必走得很远——它距离我住的地方大约三百公尺，而且俯瞰着我女儿喜欢去游玩的那座公共花园。那不是一栋起眼的建筑——两层楼，有棱有角，投射出一种朴实、新教徒重实效之风。它不像那些住在塔尔比（Talbieh）的基督徒阿拉伯人倾其所有建造成的华丽、平整的房屋，而是有些像公司，长方形，前院里有一棵美美的棕榈树，一道小小的台阶，一个温馨的人口。这就是萨义德经常提到的人口，这就是他记得的那棵棕榈树。当时房子周围没有其他的建筑。^①直到有一天他听到一段对话，使他顿时陷入恐慌：有人谈到犹太人所代表的危险，而另一人则说没什么好害怕的，只要时候到了，拿着棍棒的年轻人就会聚在一起，把犹太人赶走、驱离。

不，萨义德不记得他家离开这栋房子的确切时刻。他不记得最后一天、最后那一刻。他所记得的就是初冬时他们回到在开罗的家，那时差不多每年都是如此。过了一段时间，他才听说巴勒斯坦发生了恐怖的事。慢慢地，他了解到他们不能回去了。他们已经失去了耶路撒冷。他的一些亲戚和家族的朋友失去了一切，现在都是难民了。

444 8月初正是暑假的高峰，纽约哥伦比亚大学的校园仿佛处于半废弃状态，阴郁从哲学系所在的大楼回廊里弥漫开来。但萨义德教授位于五楼的研究室却显得宽敞、明亮。屋子里虽然杂乱，却有着独特的兴味，摆着文件以及一堆堆几种语言的书籍和杂志。其中有个角落挂

① 译注：相关描述可参阅萨义德的回忆录《格格不入》第二章第二段，惟书中该处的地名拼为塔尔比亚（Talbiyah）。

着“Yesh Gvul”（“有个限度”）运动的一张陈旧、眼熟的海报：“不要说‘我当时不知道’。”在那上面的几个架子之一，摆着一幅巴勒斯坦的地图，巴勒斯坦完整领土的地图，还镀了金。

过去一年他的头发变得斑白，胃里癌细胞的增长也困扰着他。然而，萨义德依然是一位很英俊的男子，对于外表和穿着一丝不苟。一条丝质手帕从他西装外衣口袋露出来，当他伸手取用书桌上那瓶圣沛黎洛（San Pellegrino）矿泉水时，腕上的金表闪闪发亮。

他散发着魅力。这位而方最著名的巴勒斯坦知识分子很热情、博学、圆滑，具有高度的政治性，富于感情，幽默风趣。他从但丁的诗句轻巧而又优雅地跳到史登赫尔（Sternhell）批判犹太复国主义的引文，再回到但丁。他显然乐子在不同的语言、在他生活的不同文化阶层之间穿梭往返，穿梭于交织在他身上的不同身份与认同之间，仿佛在庆颂自己有能力同时成为英国人、美国人和阿拉伯人，既是难民也是贵族，既是颠覆分子也是保守派，既是文学鉴赏家也是宣传家，既是欧洲人也是地中海人。

在我打开录音机之前，萨义德花了很长的时间询问我的背景，我在以色列待过多久，我的家人从哪里来，而我们逐渐谈到我们共同的街坊。五十多年前，他在那里住过一段时间，而现在我住在那里。我们谈到两人都熟悉的许多建筑，谈到两人都熟悉的许多家族姓氏，试图小心绕过最敏感的问题：因为他是我的“他者”，而我是他的“他者”。这种奇怪的亲密感、这种悲剧性的亲密感存在于我们之间，存在于他、我和塔尔比之间。

445

【访】萨义德教授，许多以色列人——而且不只是以色列人——听说你这么一位杰出的学者今年夏初在黎巴嫩边界时，竟然向以色列军队的驻地投掷石块，都觉得很惊讶。到底是什么使得你在以色列人撤出黎巴嫩南部之后，做出这么不寻常的举动？

【萨】我夏天在黎巴嫩访问，发表了两场演讲，和家人、朋友待在一起。然后我和（真主党 [Hizballah] 的精神领袖）纳斯拉拉 (Sheikh Hassan Nasrallah) 会面，我发觉这个人给人非常深刻的印象。他很单纯、很年轻，绝不是什么乱七八糟的人。他对以色列所采取的策略，很像越南人对付美国人那样：我们没法跟他们战斗，因为他们有陆军、海军、核武器，所以我们惟一能做的就是让他们在裹尸袋中去感受，那就是他的做法。在我们那次会谈中，令我印象深刻的是，他是我在中东所遇到的所有政治领袖中惟一准时的，而且没有人在他旁边挥舞着苏联制冲锋枪。我们都同意，就夺回巴勒斯坦权利来说，奥斯陆协议是一面糟。然后他告诉我，我一定要去南部，于是几天后我就去了南部。

我们一行九人：我儿子和他未婚妻，我女儿和她一位朋友，我自己，还有其他一些人，以及一位来自黎巴嫩反抗军的向导。我们先去希亚姆 (Khiam) 监狱，那个地方给我们留下很强烈的印象。我这辈子看过许多不愉快的景象，但这很可能是最糟的。那些单独囚禁的牢房、刑房，行刑的工具还在那里，如电棍等等。那个地方弥漫着排泄物的恶臭和凌虐的气氛。那种恐怖笔墨难以形容，以致我的女儿开始哭喊、啜泣。

我们从那里直接到边界，到一个名叫坡瓦比·法码 (Bowabit

Fatma) 的地方, 意思就是“法码大门”, 那里数以百计的观光客面对着一大片铁丝网。再下去两百公尺左右矗立着一座瞭望台, 被铁丝网和水泥所包围, 里面想必是以色列士兵, 但我没看到他们, 因为距离很远。

我最遗憾的是, 这整个事件中没有凸显出当时情境的喜剧性。一般人都以为我拿着石块扔向某人, 然而那里并没有人。事实上是我儿子和其他一些年轻人试着想看谁能把石块投得最远。由于我儿子块头很大——他是打棒球的美国人——所以投得最远。我女儿就对我说: “爸爸, 你扔石块能像瓦第 (Wadie) 一样远吗?” 这当然在我心中激起了常见的伊底帕斯竞争心理。于是我捡起一块石头, 扔了出去。

446

【访】在以色列刚结束对黎巴嫩南部的占领的时候, 在法码大门那里扔石块, 看起来不只是庆祝解放, 也是一个很基本的反对动作。但反对的是什么呢?

【萨】反对的是以色列人。那种感觉就像是占领我们土地二十二年后, 他们就这样离去了。还有就是驱逐的感觉。不只要你们离开, 还要好好撵走你们, 不要你们再回来。因此, 当时的气氛是相当“嘉年华式的”, 一种健康的无政府的感觉, 一种胜利的感觉。因为在我这辈子中头一次, 而且在围绕着法码大门的那些人一辈子中头一次, 我们赢了。我们赢了一场。^①

【访】萨义德教授, 今年夏天以色列人和巴勒斯坦人试图要结束

① 译注: 相关的中文报道和分析, 参阅金韦, 《萨义德的“石头”事件》, 《当代》162期(2001年2月), 页4—11。本书附录作者与萨义德进行的第三次访谈, 也曾询问此事, 详见页653—654。

你们和我们之间的百年冲突。办得到吗？冲突能化解吗？

【萨】是的，我认为能化解。但我不认为阿拉法特签个字就能终止冲突。而在克林顿所提供的戴维营那个场合中，他也没有权利这么做。直到以色列为他们对巴勒斯坦人的所作所为负起道德责任，否则冲突就没有终止的一日。

现在需要的是一份“细节的清单”，列举出我们针对以色列驱逐我们和自1967年开始的占领而要求的种种索赔。目前需要的至少是公开承认摧毁了巴勒斯坦社会，驱逐了巴勒斯坦人，没收了他们的土地，以及过去五十二年来所制造的剥夺与苦难，包括了像在萨卜拉（Sabra）和沙提拉（Shatila）难民营的屠杀行为。

我相信，只有在以色列人承认该为一切负责的时候，冲突才能结束。我认为我们应该力图说出：“这就是发生过的事实。”就是这样的叙事。

【访】这个叙事是什么？这个冲突到底是为了什么？

447

【萨】那几乎是一种崇高的冲突（sublime conflict）。几天前的一个晚上，我就跟巴伦博依姆（Daniel Barenboim）^①说，想想这一连串事件：反犹太主义，寻找一个犹太人故乡的需要，赫茨尔（Theodor

① 译注：巴伦博依姆是犹太裔著名钢琴家和指挥家，担任美国芝加哥交响乐团指挥暨柏林德国国家歌剧院音乐总监。萨义德与他自1995年10月至2000年12月有关音乐、社会、政治与文化的六篇对话录，由两人共同的友人、卡内基音乐厅的艺术顾问古泽里米安（Ara Guzelimian）编辑而成，于2002年出版，名为《在音乐与社会中探寻》（*Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society* [New York: Pantheon Books]）。六篇对话录的范围甚广，举凡文学、音乐、政治……无所不包。这是萨义德第一本与音乐人士对谈的专著，已由三联书店出版（2005年）。

Herzl)^①原先的理念(那个理念肯定是殖民主义式的),然后那个转化为莫沙夫(the moshav [农庄])与集布滋(the kibbutz [集体农场])那样的社会主义观念,然后是希特勒统治时的紧急状况,而像沙米尔这些人真正感兴趣于和希特勒合作,然后是欧洲对犹太人的种族灭绝,以及1948年在巴勒斯坦所采取的对付巴勒斯坦人的行动。

当你思考这一切,当你不是以分隔的方式来思考犹太人和巴勒斯坦人,而是把他们想成交响曲的一部分,其中就有庄严壮丽的一面。这是一段很丰富、也很悲惨,而且在许多方面是绝望的极端的历史(history of extremes)——这里所谓的“极端”取的是黑格尔定义的那种对立——而这件事情还没结束。因此,你面对的是一连串的悲剧、丧失、牺牲、痛苦的那种崇高的华丽,必须要有像巴赫那样的头脑才能理清头绪,必须要有像[英国政治思想家]柏克(Edmund Burke, 1729—1797)那样的想像力才能探究。不过处理这种巨大图像的却是像克林顿、阿拉法特、[以色列总理]巴拉克(Ehud Barak)这群只会搞权宜之计的人,他们就像一群头脑简单的清洁工,只会在那边扫来扫去,只会说让我们移动它一点——让我们把它放到角落去。那就是我对和平进程的看法。

【访】 这是不是一场势均力敌的冲突,而冲突的双方是对同一片土地拥有同等权利的两个民族?

【萨】 在这场冲突中,毫无势均力敌可言。这是必须提出的,也

① 译注:赫茨尔(1860—1904)出生于奥匈帝国的匈牙利,是犹太复国主义的创始者,积极鼓吹建立一个犹太人自己的家园。

是我深信的一点。一方有罪，另一方则是受害者——巴勒斯坦人是受害者。我不愿意说巴勒斯坦人的遭遇全都是以色列造成的直接结果。但巴勒斯坦人的生活原先之所以遭致扭曲是由于犹太复国主义的介入。这对我们来说——在我们的叙事中——开始于贝尔福宣言（the Balfour Declaration）^①和之后的一连串事件，使得一个民族取代了另一个民族，并且延续至今。这也是为什么以色列和其他任何国家都不一样。它不像法国，因为整件事情中有持续不断的不公不义。以色列国的法律使得那种不公不义持续下去。

448 这是一种辩证的冲突，但其中不可能出现〔正、反、合中的〕合。在这个情况中，我认为不可能排除辩证的矛盾。我不知道有任何方法可以来协调犹太复国主义者被弥赛亚思维和纳粹大屠杀所驱策的那种冲动，以及巴勒斯坦人要留在土地上的那种冲动。这些是根本不同的冲动。这就是为什么我认为这个冲突的本质在于无法协调。

【访】你是说，我们不该过来？

【萨】你的问题太像是假设性的问题了，但实际的情势过于强烈。如果说你们不该过来，就是说你们应该离去。而我是反对那种说法的。这我已经说过许多遍了。我完全反对你们离去。我顶多是说，由于犹太复国主义理念的逻辑，当你们过来的时候，应该已经了解你们来到的是一块已经有人居住的土地。

① 译注：1917年11月2日，英国外相贝尔福（Arthur James Balfour）在致英国犹太人领袖罗斯查尔德（Lionel Walter Rothschild）的信中提到，英国支持“在巴勒斯坦建立一个犹太人的国家”。

而且我也要讲，有些人认为来这里是错误的。哈姆（Ahad Ha'am）^①就是其中之一。如果1920年我在那里的话，就会要人提防这一点。因为阿拉伯人已经在那里了，而且因为我自己并不很喜爱大规模移民和征服的运动。因此我不会鼓励这种事。

【访】你愿意承认当时我们需要来吗？在1920和1930年代，那些人如果没来的话，大多会在欧洲被消灭？

【萨】我是阿拉伯人中少数写过文章讨论大屠杀的。我到过布亨瓦德（Buchenwald）、达豪（Dachau）和其他的集中营，而且我能看出彼此之间的联系，这一连串的事件。我愿意接受有许多证据显示，人们觉得需要到这里来。但我是不是深深同情那些来的人？其实只是些微的同情。我发觉很难把犹太复国主义当成犹太复国主义来接受。我认为其他国家，像美国、加拿大、英国，本来可以收留欧洲的犹太人。我到现在依然谴责英国人让犹太人到巴勒斯坦来，而不在其他地方收留他们。

【访】那后来呢？如果在当时，你会不会接受1947年的分治计划（Partition Plan）？

【萨】我的直觉是说不。那是个不公平的计划，根据的是少数人得到和多数人平等的权利。也许我们当时不该就此为止；也许我们应该提出自己的计划。但我能了解，分治计划是当时的巴勒斯坦人无法

① 译注：哈姆（1856—1927）出生于俄罗斯帝国的正统犹太人家庭，呼吁复兴希伯来文化，主张在巴勒斯坦建立一个犹太人的国家，作为漂泊离散的犹太人的中心和模范，严词批评赫茨尔那种政治的犹太复国主义，其希伯来文化观对于早期在巴勒斯坦建立的犹太社群有决定性的影响。

接受的。

【访】1948年的巴勒斯坦悲剧只该由犹太人来承担道德责任吗？阿拉伯人不也该受到谴责吗？

449 【萨】1948年的战争是个驱逐的战争。那一年所发生的事就是毁灭了巴勒斯坦社会，用另一个社会取代了那个社会，而且驱逐那些被认为是不可取的人、成为障碍的人。我很难说某一方该负起全部的责任。但对于驱散城镇的居民，毁掉城镇来说，绝大部分的责任都是在犹太人——犹太复国主义者。拉宾（Yitzhak Rabin）就驱逐了拉姆雷（Ramle）和利达（Lydda）的五万居民，因此很难要我认为有别人该为这些事负责。巴勒斯坦人惟一的责任就是置身该地。

【访】当你看着这一连串事件，也就是你眼中的叙事，会有什么情绪反应？

【萨】愤怒。我觉得很愤怒。我认为用那么多方式对我们说：“我们不该为你们负责，你们只有走开，离我们远远的，让我们为所欲为”，这是多么地没有良心，完完全全没有道理。

我认为这是犹太复国主义的愚蠢。筑起这些否认的高墙，至今都还是以色列人生活的重要部分。我想，身为以色列人的你从来没有在检查哨或在艾里兹卫哨（the Erez crossing）排队等候检查过。那实在很糟糕、很羞辱，即使像我这样已有特权的人依然如此。实在没有理由那么做。对待他人的这种不人道行为是无法原谅的。因此，我的反应是愤怒，非常非常的愤怒。

【访】你恨我们吗？

【萨】不，奇怪的是，恨不是我所感受到的情绪。而愤怒却更具

有正面的意义。

【访】但根据你这个版本的巴勒斯坦叙事，恨看来几乎是不可避免的。

【萨】你对德国人感觉如何？

【访】那一样吗？

【萨】我并不是说那是一样的。我只是好奇，如果你被人大规模地迫害，你感觉如何？

【访】我想我的确恨德国的纳粹，但不止于恨。

【萨】这是一种强烈的情绪，尤其是因为我们到现在都还被迫害。那种情形还没停止。奥斯陆协议并没有让这件事结束。不，这件事还在继续。你去希亚姆看看，你去艾里兹看看，简直令人吃惊。

【访】因此你觉得自己面对着邪恶？即使以色列撤回到它1967年之前的边界，那依然代表着继续不断的邪恶？

【萨】那是一套邪恶的实际行为，整体的效应则是让人刻骨铭心的、屈辱的不公不义。而且这件事继续在进行——每一天，以各种可以想见的方式。

那就是让我感受最深的地方——这种情况是被刻意维持的。我并不是指每个以色列人，以色列人也是形形色色。但就整体的实际行为来说，以色列人对巴勒斯坦人实际上所做的真是大错特错，而且蠢之又蠢。巴勒斯坦人心中能怀有什么感受呢？不只是一种“我要它停止”的感觉，而且是一种“总有一天轮到我”、“总有一天不饶你”的感觉。

【访】你看这种情况正在发生吗？你是不是感到权力的天平开始

权力、政治与文化

移向巴勒斯坦人？

【萨】我从没用过像“权力的天平”这类字眼。但我认为，即使那些踢人的人也该问问自己到底还能继续踢多久，你的脚总有酸的时候。总有一天你会醒来而且问：“我他妈的在干嘛？”

在我看来，以色列醒悟的人不够多。就我解读过去百年来的情况，以色列——犹太复国主义这边有个假定：如果我们努力奋战，把他们长久压制下去，如果我们砌起够多的围墙，如果我们在各种可能的方面都让他们不好过，他们就会放弃。

但那种情况并没有发生，并没有发挥效用。今天在巴勒斯坦人之中，有一种更强烈的坚不放弃的欲望。根据我主观经验的证据，我能说每一代的巴勒斯坦人都感受到很强烈的不公不义之感。他们觉得由于公义不张迫使他们继续斗争。那也就是为什么他们觉得像7月在戴维营讨论的那些安排无法让人满意，不会带来真正的和解。

【访】你是说对巴勒斯坦人来说，没有公理正义就不会有和平？

【萨】是的。没有人能得到绝对的公理正义，但必须采取一些步骤，就像南非在种族隔离政策结束时所采取的那些步骤。以色列和南非不同，但也有共通之处，并不是完全无法比较。这些共通点之一就是，大部分的人觉得自己被拒绝而无法得到资源、权利、土地的所有权、自由迁徙的权利。我从南非的例证中学到的就是，处理由族裔引起的敌对这种复杂历史，惟一之道就是正视它、了解它，然后继续往前迈进。我心中所想的，就是像真相与和解委员会（the Truth and Reconciliation committee）这样的组织。我认为这件事必须由我们巴

勒斯坦人来做，就像南非的图图（Desmond Tutu）主教和黑人一样。当然，他们先赢了，已经摆脱了种族隔离政策。

451

【访】你认为在后占领时代的以色列（a post-occupation Israel）和从前的南非有多相似？

【萨】当然存在着一种差异的意识形态（an ideology of difference），也就是说，以色列人创造出了一种系统，在这个系统中，一个民族比其他民族拥有得更多。这像不像以往南非完全的种族隔离呢？很可能不是，但也有相似之处。荷裔南非人（Afrikaners）有一种原型的犹太复国主义意识形态（a proto-Zionist ideology），他们觉得自己是上帝的选民。

但在我心目中更重要的就是责任的问题。我认为每个以色列人的意识和良心都该有这个念头：他的国家抹杀了1948年之前的阿拉伯人的生活。雅法（Jaffa）以往是座阿拉伯城市，但阿拉伯人被赶走了。而我认为以色列人应该知道，他们出现在这个国家的许多地方，随之而来的就是一个巴勒斯坦家族的沦丧，房舍被拆，村庄被毁。我的想法是，你们有责任去发掘这些，并且像康德主张的那样，据此而行动。

许多以色列人抗拒这一点，因为他们认为结果就是要离开。绝非如此。就像我所说的，我反对那一点。我最不愿意做的就是让这种过程继续下去，使一种扭曲导致另一种扭曲。我深怕那种现象。这种情况我已经见过很多次了。我不想见到更多人离去。

【访】你是在说以色列人应该知道，他们就像南非的白人一样，只要他们放弃自己的意识形态，有权要待多久就待多久。

【萨】是的，放弃那种否定他人权利的意识形态。

【访】因此需要的是一种去犹太复国主义化（de-Zionization）的过程？

【萨】我不喜欢使用那类的字眼，因为那显然表示我要求犹太复国主义者去切腹自杀。他们可以是犹太复国主义者，而且他们可以肯定自己的犹太认同以及他们和土地的关系——只要他们不那么明目张胆地禁止别人进入。

【访】根据这个逻辑，就有必要以新的以色列来取代目前的以色列，就像以新的南非来取代旧的南非一样。必须祛除不公义的国家机制。

452 【萨】是的，正是。我们还是用“改革”这个字眼吧，因为我对“祛除”的说法感到很不自在。那是一种天启式的语言。而我所喜欢的字眼尽可能不要来自天启和神秘的再生那种脉络。这也是为什么我不说“去犹太复国主义化”，那就像在愤怒的牡牛面前挥舞红旗，我看不出那能达到什么目的。因此我比较喜欢谈论转型，以色列的逐渐转型，以及所有中东国家的逐渐开放。

【访】两年前你在《纽约时报》上发表了一篇文章，支持一国制的解决方式。似乎你兜了一整圈——从1970年代主张一个世俗—民主国家的解决方式（one secular-democratic-state solution），到1980年代接受两国制的解决方式（two-state solution），再回到一个世俗—民主国家的理念。

【萨】我未必会把它称为世俗—民主的，而会把它称为一国两族（a bi-national state）。我想要为巴勒斯坦人和以色列的犹太人保持一

种机制或结构，能让他们表达自己的民族认同。我了解就巴勒斯坦—以色列的情况来说，一国两族的解决方式必定得面对两个集合体之间的差异。

但我并不认为分治或隔离会奏效。两国制的解决方式没办法再执行下去。有鉴于地理、人口、历史、政治等诸多现实，我认为一国两族是获利多多。

【访】你认为一个犹太国家这种观念有缺失？

【萨】我并不觉得一个犹太国家这种观念有多吸引人。我所知道的犹太人——我所知道的比较有意思的犹太人——不是由他们的犹太特质（Jewishness）所定义。我认为把犹太人限定在他们的犹太特质是有问题的。让我们来看看“谁是犹太人”这个问题。一旦原先建国和回归以色列（aliyah）的那种狂热消退之后，人们会发现身为犹太人并不是毕生的计划，那是不够的。

【访】但那是犹太人内部的问题。对你来说，问题是：犹太这个民族有没有权利成立自己的国家？

【萨】如果有足够多的人认为自己是一个民族，而且需要建构一个国家，我尊重那种看法。但如果随之而来的是摧毁另一个民族，我就不能接受“为了让我们兴起，你们就得去死”这种态度。

【访】你是在向以色列人说，他们应该放弃犹太主权的观念？

【萨】我不是要人去放弃任何东西。但是把犹太主权本身当或目的，相较于它所产生的痛苦、虚耗、苦难，其实并不值得。如果在另一方面，能把犹太主权想成是迈向一种更慷慨大度的共存、“存在世间”（being-in-the-world）的观念的一步，那么就值得放弃——不是

要强迫放弃它的意思，不是我们将要征服你们的意思〔像许多阿拉伯人所想的，他们把阿拉法特称为“萨拉—依—丁”（Salah-e-Din），意思是，他要把你们踢出去〕。不，不是那个意思。我不要那种变动。你们也不要那种变动。比较好的选择会是，主权应该逐渐让步给更开放、更能生存的东西。

【访】在一国两族的情况下，犹太人很快就会变成少数，就像黎巴嫩的基督徒一样。

【萨】是的，但反正你们都将为少数。再过大约十年的光景，犹太人和巴勒斯坦人的人口几乎要等量齐观，而且这个过程会继续下去。但犹太人在每个地方都是少数。他们在美国是少数，他们在以色列当然也可以是少数。

【访】根据你对此地的了解以及历史上的冲突，你认为那样少数的犹太人会受到公平的待遇吗？

【萨】我担心这一点。中东少数民族的历史不像欧洲那么糟，但我不知道会发生什么事，这让我很担心。犹太人的命运如何，这是我的大难题。我真的不知道。这令我担心。

【访】你个人有权回去，有权回到耶路撒冷的塔尔比吗？

【萨】对我来说，塔尔比是一栋房子。我的家宅坐落于布伦纳（Brenner）街，旁边就是今天的一座小公园。我1992年初次回到那里时，身上带着我们家宅的房契，是我堂兄弟给我的。他要我看看能做什么。四年后，他自己过来，向某个组织登记，以便要回房子。他要把房子要回来。

因此，这是个很特别的东西。如果你以抽象的方式来问我，我

会说，我有权回去，就像我的犹太同事在以色列的回归法案下有权回去。但如果你问我比较细节的地方，我就会扯上我的堂兄弟，他父亲的名字就在房契上，而且他想要得到某种承认，承认房子是从他那边拿走的，房子是他的。

【访】你真的期盼要回到那栋房子？你真的要回到塔尔比吗？

【萨】我不确定。我感受到死亡的压力。对我来说，要脱离自己在纽约的生活会是困难的。但问我愿不愿意回到我年轻时的那些地方，而不是以观光客的身份——我会说愿意。就我儿子的情况来说，他要是能回到那里，回到那栋房子，他会喜欢的。是啊，有何不可？

454

【访】因此，要回去的这种要求不是抽象的，不只是比喻。你是真的有意那么做吗？

【萨】是的，那是个真实的问题，和真实的人有真实的联系，一向如此。许多以色列人说：喔，这样一来以色列国就灭亡啦。但在我看来完全不是那么一回事。

难民问题是最难解决的问题，因为涉及驱逐这种道德问题。但我认为以色列必须承认难民的困境。而且我认为难民必须有权回去。我不确定有多少人会要回去，但我认为他们应该有权回去。

已经有人研究显示这种做法的可行性、这个议题中合情合理之处。如何用最少的伤害而能达成这件事，那并不是真的要把人从他们定居的土地上赶走。根据这些研究，你能以最不扰民的方式在今天的以色列很轻易地安置一百万人。我认为这可以是个开始，一个可以讨论和对话的好起点。当然，这必须是个有管制的回归，不是让任何人上了船就回去。

【访】让我们回到塔尔比。你五十五年前生活的这个地区，也是我今天住的地方，你对此有何看法？

【萨】我那些名字在房契上的亲戚相信那栋房子是他们的，因此他们应该有所有权。就那栋房子的情况来说，这点没有问题，因为它现在不是由以色列家庭所拥有，而是由一个原教旨主义的基督教组织所拥有，顺带一提，这个组织来自南非。因此，我的家族应该把房子要回来。他们之中有没有谁会回去住在那里？我认为会的。但在这个特例中，肯定应该给他们一个选择的机会。至于其他有人住、而且已经住了许多年的房子，我的直觉是不要把他们赶出去。我认为应该找到某种人道、温和的解决方式，能够兼顾过去和现在的诉求。我并没有什么容易的解决之道，但我告诉过你，我反对强迫人离开自己的家园这种观念，即使它代表的是国际法庭，或自称有权利的民族。这是他们的权利，但要以那种特定的方式真正付诸行动——这我办不到。

455 【访】你不担心在巴勒斯坦人中，有人会有不同的感受？在具有返回的权利之后，会有一种要驱逐的冲动？

【萨】我想是会有，但我会反对。我是完全反对驱逐的。我的整个哲学就是设法避免那种状况。我不确定当那种情况发生时我还在不在，但如果我还在，就会很强烈地反对。

我是以辛巴威的情况来看这件事。在我心中毫无疑问的就是那里的人民——耕种土地的白人——对那块土地、财产和他们的耕耘，有着很强烈的执念。我相信他们该留下来——只要他们承认其他人被驱逐了、权利被剥夺了。同样的情况也适用于这里。但那是个很令

人困扰的伦理问题，远超过任何一个人所能回答的。

【访】因此你所勾勒的是一个全新的情境，在这种情境中以色列这个少数民族能和平地居住在阿拉伯的环境中？

【萨】是的，我相信这是可行的。以色列这个少数民族能像阿拉伯世界其他少数民族一样存活下来。我很不愿意这么说，但这以很有趣的方式在奥斯曼帝国的米列制度（millet system）^①下运作得相当好。他们当时采取的办法似乎比我们现在的远为人道。

【访】就你所见，犹太人在泛阿拉伯的结构下终究会有文化的自主？

【萨】泛阿拉伯或地中海，为什么不该包括塞浦路斯呢？我所想要的是把犹太人整合到更大的社会结构中，这个社会尽管受到民族国家的摧残，依然有很不寻常的生存力量。我认为这是做得到的，而且有各式各样的理由去迈向更大的社会单元。所需要的社会组织是我还没真正想出来的，但会比巴拉克先生和他的顾问们所梦想的那种分离更容易组成。阿拉伯文化的高明就在于兼容并蓄。我对泛阿拉伯主义的定义会囊括在阿拉伯—伊斯兰架构下的其他族群，包括了犹太人。

① 译注：米列制度是奥斯曼帝国的重要行政措施，利于统治境内不同宗教、族裔所形成的团体（米列），其中以希腊正教为第一个主要的米列。每个米列建立自己的机构，执行国家力有未逮的工作，如宗教、教育、社会安全、医疗照护等，使得不同的社群对内可以拥有宗教、文化、族裔的延续性，对外可以纳入土耳其帝国的行政、经济、政治系统。米列制度多元、容忍的特色，让犹太人在伊斯坦布尔形成自己的社群和独立的宗教机构，吸引了许多在俄罗斯、西班牙、波兰、奥地利、罗马尼亚等地受到迫害的犹太人前来土耳其境内。

【访】因此在一两代之内，会出现阿拉伯世界中的一个阿拉伯—犹太人少数民族群？

【萨】是的，是的，我认为如此。

【访】许多犹太人会觉得那令人心惊胆颤。

456 【萨】身为犹太人，你显然有理由觉得害怕。但是长久之计应该是走向不太焦虑，而不是很焦虑。也许我错了，但就我的解读，以色列现在的存在方式大部分根据的是把周围的东西排除掉，仿佛是阻止它们闯入。我认为，那并不是吸引人的生活方式。这种民族主义式的选择创造一个充满焦虑的社会。这产生了偏执狂、军事化和严苛的心态。而这一切都是为了什么？我所谈论的另一种方式、另一种选择，会给你们犹太人灵活、开放得多的生活。那会赋予来到巴勒斯坦的犹太人、来到以色列的犹太人那个计划一个明智得多的基础。

【访】你是难民吗？

【萨】不，“难民”这个词对我来说具有很特定的意义，也就是说，健康很差，社会灾难，沦丧和流离失所。那并不适用于我身上。就那个意义来说，我不是难民。但我感觉自己是无地（no place）之人，我与我的根源之间的联系被切断了，我生活在流亡之中，我被放逐了。

【访】你最近出版的回忆录书名叫“Out of Place”[格格不入]。那是什么意思？

【萨】不能回去，那真的是我的强烈感受。我会把我的人生描述成一连串的离别和返回。但离别总是焦虑的，返回总是不确定的、危险的。因此即使我短程旅行，也会带足了行李，担心的就是万一我不

能回去。

你总是觉得自己没有归属，你真的没有归属，因为你确实不是从这里来的。而你真正来自的地方，其他人说那不是你的，是他的。因此，甚至你从哪里来的这种看法都总是受到挑战。

【访】在那种情况下，你必须创造自己 (invent yourself) 吗？

【萨】是以“创造”那个字眼的很特殊的意义。在拉丁文中，*inventio* 是“再度找到”。它在古典修辞学中是用来描述一种过程，借由这个过程你找到过去的经验，并且重新安排这些经验，以赋予它们说服力和新鲜感。它不是无中生有，而是重新排序。就那个意义来说，我创造了自己。

首先，在维柯的影响下，我了解到人创造了自己的历史；历史不像自然，它是人类的产物。而我了解我们能制造自己的开始。这些都不是外在给予的，而是意志的行动 (acts of will)。

但近年来，当我而对晚期的疾病，带有一种强烈的不定感，我发觉自己不怕死。甚至和疾病晚期相关的痛苦我都不害怕。但我害怕的却是不能重新捕捉、重新述说、重新诠释我生命中自认有些价值的那些方面。

457

回顾起来，就是在那时我知道我成长的那个世界，我父母亲的世界，开罗、贝鲁特和 1948 年之前的塔尔比，都是捏造的世界。那不是真正的世界，没有我要它具有的那种客观的坚实感。多年来，我哀叹这个世界的沦丧，我真的为它哀叹。但现在我发觉重新诠释它的可能性。而我知道这不但对我来说是真的，而且对我们大多数人来说也是真的：我们在人生中前进，摆脱过去——被造忘的，被失落的。我

了解我的角色就是要诉说、并且重新诉说一个沦丧的故事，而在这个故事中，遣返的观念、返回家园的观念，基本上是不可能的。

【访】因此就你个人来说，是不可能回去的？

【萨】我在写回忆录时，我的挚友阿布—卢果德——他是来自雅法的难民——回到巴勒斯坦，在拉马拉（Ramallah）定居。那对我来说也是一个选择。我可以在巴尔·宰特（Bir Zeit）找到一份工作。但我知道我办不到的。我的命运就是要待在纽约，停留于一直摆荡的情况，在那里关系不是继承的，而是创造的。在那里没有家的坚实感。

【访】你是不是沉溺于无家可归（homelessness）的感觉？

【萨】我不知道自己是不是沉溺其中，但我没有任何房地产。我住的公寓是租来的，我把自己看成是漂泊者。我采取的是旅行者的立场，没有兴趣掌有任何领域，也没有什么领土要保护。

阿多诺说，在20世纪，家的观念被取代了。我想我对犹太复国主义一部分的批评是由于它太强调家的重要，说我们需要一个家，而我们会尽一切所能来获得一个家，即使那意味着使别人无家可归。

你认为我为什么对一国两族那么感兴趣？因为我要某种丰富的结构，某种任何一个人都不能完全掌握、任何一个人都不能完全拥有的结构。我从来不理解“这是我的家，你必须出去”这种观念。我不欣赏回到原始、回到纯粹这种说法。我相信重大的政治、知识的灾难是由尝试简化、纯化的化约运动所造成的。也就是说，我们得扎帐篷、成立集体农场、建立军队，从头开始。

458 我完全不相信那些。我自己不要那样。即使我是犹太人，也会

反抗这种事。而这种事是不会持久的。听我说，阿里，你可以听听我的话。我年纪比你大。那种事甚至不会有人记得。

【访】你这种说法听起来很像犹太人。

【萨】当然，我是最后的犹太知识分子。你不了解其他的犹太知识分子。所有你那些犹太知识分子现在都住在郊区当地主了，从奥兹 (Amos Oz)^①到所有在美国的那些人都一样。因此，我是最后一位了。阿多诺惟一忠实的跟随者。让我这么说吧：我是个犹太人—巴勒斯坦人 (a Jewish-Palestinian)。

访问者：沙维特 (Ari Shavit)

2000年以色列特拉维夫

《国土杂志》(Ha'aretz Magazine)

① 译注：奥兹 (1939—) 出生于耶路撒冷，十五岁住到集体农场，后来在希伯来大学研习哲学和文学，创作儿童文学，也是散文家，曾在美国及以色列担任驻校作家。

附录一 权力、政治与文化： 三访萨义德^①

2001年夏天，我前往纽约大学（New York University）短期访问，挂单于陈国维（John Kuo Wei Tchen）主持的亚/太/美国研究项目（Asian/Pacific/American Studies Program）。由于已访问过萨义德两次，并考虑到他的健康及忙碌状况，原本无意打扰，不料8月中旬在学校附近的书店发现了他的新书《权力、政治与文化：萨义德访谈录》（*Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*）。全书搜录了自1976至2000年的二十九篇访谈，内容之广泛远超过以往其他著作，堪称对萨义德本人的多方面呈现。于是我改变初衷，以电子邮件联络。他计划于月底出国，我则预定于9月10日回国，于是约定在他出国前的8月24日，于纽约哥伦比亚大学见面。

① 注释：我于1997年8月18日首次访问萨义德，全文刊登于他的第一本中译专著《知识分子论》（台北：麦田，1997年11月，页161—184），标题为《知识分子论：萨义德访谈录》，综论他的重要作品、观念与学思历程。第二次访谈于1998年4月30日进行，刊登于《当代》132期（1998年8月），页108—117，标题为《印度之旅及其他：再访萨义德》，内容包括他的首次印度之旅及当时正在进行中的回忆录。此二访谈后来收入《对话与交流：当代中外作家、批评家访谈录》（台北：麦田，2001年5月），页357—374及375—385。本次访谈承蒙林雅琼小姐协助誊清，陈雪美小姐修润，何文敬、纪元文两位先生过目并提供意见，谨此致谢。

访谈当日下午，偕同从台湾前来探望的妻儿齐赴哥伦比亚大学，远远望见行政大楼前的台阶上萨义德正与一位男士谈话，由于还不到约定的时间，便先打个招呼，说声待会儿见。五点步入他的研究室，不见跟随他十四年之久的中东籍博士女秘书，取而代之的是位白人女士。

进入研究室，只见他手拿雪茄，正在吞云吐雾，状至逍遥。我问是不是古巴雪茄，他说是，而且说在古巴境外惟一能买到这种好雪茄的，只有黎巴嫩的国际机场，他每次经过都会买一些，亲友路过也会带一些给他。在取得他的同意之后，我拍了一张他手持雪茄、穿着吊带裤的照片，这是平时衣冠楚楚的他难得一见的轻松写真。^①我们又聊起《格里弗游记》(Gulliver's Travels)的作者斯威夫特(Jonathan Swift, 1667—1745)，因为他的另一本近作《流亡的省思》(Reflections on Exile and Other Essays, 2000)的封面宛如一个巨人靠坐在海边的山丘，腿上摆着一本书，^②像是在小人国里的格里弗，而他也知道我在从事《格里弗游记》的中文译注。他认为斯威夫特是“最伟大的英文文体家”(“the greatest English stylist”)，并透露了一个秘密：他曾发表过两篇有关斯威夫特的论

① 注释：也就是后来《认识萨义德：一个批判的导论》(Edward W. Said: A Critical Introduction [Valerie Kennedy 原著，邱彦彬中译(台北：麦田，2003年7月)])和《知识分子论》增订版(台北：麦田，2004年1月)两书封面所用的照片。

② 注释：此书封面图样取材自彼得林的画作《流亡中的但丁》(Domenico Peterlin, *Dante in Exile*)。

文，^① 颇获好评，有心写书，还准备了一整箱的卡片，但遭到一位知名的斯威夫特学者打压（因为两人的路数相近，而刚出道的萨义德表现突出），于是转往其他研究领域。

他提到这位学者的名字，我告诉他，德国慕斯特（Münster）的一所大学（Westfälische Wilhelms-Universität）以这位学者的名字成立了一个研究中心，出版《斯威夫特研究》年刊（Swift Studies，2001年已出版到第十六期），并召开了四次斯威夫特国际学术研讨会，成为全世界研究斯威夫特的最重要机构，去（2000）年我还在那里待了十天左右，出席研讨会并搜集资料。他听了甚为惊讶，完全不知此事，并探问缘由。我则告知，此一学者十分喜欢这座德国城镇，每年从美国来此讲学，并有意于退休后定居此地。有一年客座讲学期间，意外丧生，儿子把他的藏书全部捐赠给此所大学，大学也以其名来命名此研究中心，以示纪念。因为这个罕见的机缘，再加上多年来雷阿尔（Hermann J. Real）教授的努力经营，该中心终于有今日的成就。他听了之后，默然不语。我接着询问他将来可不可能再回头研究斯威夫特，但他表示自己的方向早已转变，颇有时不我予之叹，然而在他的若干论述中，依然见到引用斯威夫特之处。

正式访谈前，他原本要送我几本近作，我则告知出于对作者的敬重，早已自行购买，随即取出《权力、政治与文化》一书请他签名。

① 注释：即《斯威夫特的托利党无政府状态》（“Swift's Tory Anarchy”）和《知识分子斯威夫特》（“Swift as Intellectual”），收入《世界、文本与批评家》（The World, the Text, and the Critic, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983），页54—71及72—89。

他用钢笔写道：“博学之友，杰出译者，同志”几个字。

此次访谈主要集中在他的近作，但由于近期以巴关系恶化，多少蒙上了一层凝重的气氛。访谈中间，一位巴勒斯坦人来访，两人站在门口用自己的语言谈了一阵子。访谈结束后，萨义德和我一块儿步出研究室，他还盛情邀请我们全家到附近的中餐厅吃饭，想听听我们对这家中餐厅的评价，但因校园广阔，一时之间找不到我家人，只得作罢。

后来他因故取消国外之旅。半个月后，发生“九一一”事件（我在飞回台北途中迫降于阿拉斯加的安克拉治，待了两晚）。巴勒斯坦和伊斯兰世界的反应以及其中的前因后果，在此访谈中可见出些许蛛丝马迹。至于“九一一”之后，则是另一番局面了。

单德兴（以下简称“单”）：你真是位多产的学者。自从我1998年4月与你访谈之后，你又出版了好几本书，最近的《权力、政治与文化：萨义德访谈集》这个月才刚出版。

萨义德（以下简称“萨”）：上个星期。

单：是的，上个星期才刚出版。当然，就某个意义来说，这就像你以往的访谈专著《笔与剑：萨义德对话录》（*The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian, 1994*）一样……

萨：那是和巴萨米安（David Barsamian）的访谈录，但那只是跟一个人进行的访谈。

单：是的，那是不同的一点。而且你也可以说，这本书更为复杂，因为里面选录的二十九篇访谈开始于1976年，结束于去（2000）

权力、政治与文化

年。能不能就此谈谈两个问题：第一，访谈录作为一种特定的“文类”（genre），第二，这些访谈录如何多少代表了你的学思历程（intellectual itinerary）？

萨：你是知道的，这些年来我做了数以百计的访谈。其中有许多是接受广播电台和电视台的访问，但也有一些不同的访谈，基本上是为了出版，用意就在于能够复制。以1976年的第一篇访谈来说，那是一篇书面访谈，因而有机会更深入反省、探索。同时，那些访谈也和当时的场合有关，比方说，出书、某个事件、某个展览、政治发展或其他事情。因此，它们跟当时的情况很相关。

第二点，这本访谈专著是由我以前的学生、现在的[哥大]同事薇思瓦纳珊编选的。她从许多访谈录中挑出了这些篇，是因为她认为这些访谈录展现了某种学思历程。你知道，在这些阶段中，我个人很难看出到底是怎么回事，只是显示了我对许多不同事情感兴趣，但经常并不是很深刻。然而我发现了一件事，这就跟我前些日子出版的论文集一样[即2000年出版的《流亡的省思》]，我发现一些主题一再出现，而这些主题对我来说很重要，其中包括了地理、领域、认同的问题、表演的观念、沦丧与流离失所，当然也包括了流亡，以及知识发现、知识辩论的喜悦。

单：就像你所说的，第一篇是书面的访谈，其他都是面对面的访谈，因此具有临场感。在那本书的序言中，也提到了复杂的编辑过程，也就是说，这些访谈经过不同杂志、期刊的编者编辑过，然而又由……

萨：……也包括了一篇电视访谈。他们会先看过这些访谈，然

后送还给我，我再做些修正，通常不太多，只是有时候做些更动，或者扩充一些论点，让访谈变得更清楚。

单：在最近这本访谈录中，你也加了一些头注（headnotes），因此整个过程其实是满复杂的，并不像表面上看起来那么具有临场感。

萨：你认为那太复杂了？

单：我的意思是说，整个过程又是……

萨：这只是表现了想使它正确的那种焦虑感（the anxiety of trying to get it right）。你在某种情况下说了一些话，几个星期后你接到整理稿，但事情已经改变了，而你知道自己对某件事说了一些很愚蠢的话。最有趣的就是在整理稿中所发生的错误，其中的整个遣词用字、句子，尤其是名字，在整理出来时差异甚大，因此你得把它们改回去。然后你领悟到，就某个意义来说，你只能为自己负责——你不能改变访谈录。

单：不能改变……

萨：不能改变，你是知道的。固然其中有些问题前后很一贯，但我发现自己一直在改变。当然，你得记住在其他访谈中所说的话，因为你会发现人们说，你在某某场合是那么说的。上个星期，我上台为那本书接受访谈，很巧的是，访问者正在读那本书，而在访谈之前，我自己也在读那本书，而为了某个原因，我们都集中在同一页，那是1980年代我所做的一篇访谈。在那篇访谈中，我说巴勒斯坦的情况很可能是再糟不过了。我读到那里，心中猛然一惊：“噢，我的天！但愿我没那么说，因为现在的情况其实更糟。”因此，他问我那件事时，我说：“真后悔那么说，因为我认为现在的情况更糟。”但我

最好还是小心点，因为我认为未来的情况可能更糟！然后，我们稍稍谈到似乎永无止境的奇惨悲剧，巴勒斯坦人的苦难似乎随着每个场合、每个阶段变得更复杂、更深沉。那就是所发生的另一件事。我发现自己经常回到这些访谈，被问到我现在还相不相信那件事。

单：访谈涉及再现的问题，尤其是自我再现的问题。而这种再现也是访谈者与被访谈者之间互动的产物。有关访谈本身的美学、政治甚至伦理，你有什么看法？

萨：这个嘛，很有趣，因为我一直感觉到，我总是试着回答特定的问题，而你会逐渐了解，在回答问题时，你开始被置入访问者的议程（agenda），而他的议程很可能跟你的完全不同。但我应该说，这种事情在我们目前这个访谈并未发生。

单：是的，你可以这么说。

萨：不，我的意思是说，的确如此。后来，当回想起来时，你会问，为什么我不那么说呢？那是因为我太屈从、太合作了。因此，我应该做的，就是来追寻自己的关怀，在公共媒体中尤其应该如此。我的意思是说，如果就一个政治情况来接受电视访谈，访问者有很特定的新闻角度要涵盖。但那可能并不是我要追寻的，因为我要的是其他信息。我总是发现这种情况：美国的媒体只关心以色列所定下的事情，他们所定下的议程，比方说，他们所定下的政治议题。他们想知道暴力何时会结束，协商的情况如何，为什么巴勒斯坦人不接受戴维营协议……诸如此类的事情。我要追寻的议程其实集中在像以色列占领的问题，这是现代史上最长的占领之一，几乎要超过日本对朝鲜的占领，也就是三十五年的军事占领。因此，这里还有其他的考量，你

是知道的，所以我认为其中的伦理基本上就是斗争。当然，你要纳入这个问题，因为这还包括了揭露的伦理(the ethics of exposure)。你在回答问题时，要符合访问者的背景，他的读者群，特定读者的关怀等等。同时，还有对于自己的关怀的责任伦理 (the ethics of responsibility)。

而如果你谈论的是再理的问题，不管我喜不喜欢，我都被当成整个[巴勒斯坦]民族的代表。这有些荒谬。但你依然觉得你有责任，因为这些人事实上被消音了，而你现在有个发言的场所，你力图代表自己说些话，也代表他们说些话。还有一个伦理的论点，也就是说，你对这个议题的再现正不正确。你觉得自己在一个复杂的情境中，可能太偏向一边或另一边。因此，就某个意义来说，这是一场永无休止的平衡之举。但我不喜欢这种观念；另一方面，我并不力图成为各方的代表。我真正感兴趣的是推出一个特定的观点，而那最终就是我个人观点。

单：因此在这些不同的访谈中，你尝试着协商两种不同的……

萨：两种、三种，有时甚至四种不同意义的过程和问题。

单：你会不会发现，有些访谈违反了你的观点？

萨：你是说在我的回答中？

单：是的，或者在它们再现的方式中。

萨：在编辑的过程中，我也许这么想过，但在编辑时总是希望能给予最大范围的诠释的可能性——不管是我自己的观点或他人的观点。在某些场合，我会删掉一些不代表我的看法，或者我错误呈现自己的地方。我认为那么做是可以的。另一方面，我不把访谈最本身

当成是定论，换句话说，我可能觉得需要加以发挥，改变其中的内容来纳入我在编辑时的感受。因此，很可能会有改变。这是一个很复杂的过程，但对我来说，倒是相当新颖的，因为虽然我以往做过许多访谈，但并没有真正全部订正。你知道，我和巴萨米安的那套访谈，其实是他做的，不是我。因此我和那并没有太大的关系——反正有个人来，我们坐下来吸烟，一路谈下去。我们正在进行另外一部，他已经完成了大部分，其实这个月他该来把它结束的，但给缠住了，来不了。^①因此，这很复杂，而且对我来说，这很有趣、很新颖。附带一提，我刚刚完成了另一本访谈的专著。

单：要由密西西比大学出版社 (University Press of Mississippi) 出版？

萨：不！不是那一本。那一本没得到我的同意。

单：真的吗？

萨：是的，到后来我得找律师去制止他们。不，他们从未得到我的允许或任何说法，我是不会让他们出书的。我刚才发现他们自己搜集了一些资料，其中包括了收入《权力、政治与文化》这本书中的几篇。我告诉他们不能这么做，他们说，“我们得到了版权。”我说，“不，你只是从杂志社得到版权，但对我自己说过的话，我拥有所有权。你们不能没得到我的允许或违反我的意愿，就出版我的文字。”因此，我的律师写信给他们，他们就打住了。现在他们要再试，但我是不是……是的，那很不寻常。

^① 注释：这里指的是2003年出版的《文化与抵抗，萨义德对话录》(Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said [Cambridge, Mass., South End Press])。

【此时一位巴勒斯坦访客进来，两人站在门口用自己的语言交谈，道别。】

萨：我们刚刚讲到哪里了？

单：你提到那本新书。

萨：是的，因此，我得制止他们。你知道，我不愿意出版一个我没有作者权、我无法控制的东西。之前他们进行了一段时间，而且就像我所说的，他们现在又试图出版。^①我提到的另一本书其实是和一位音乐家的系列对话。我们大约从五年前开始的，讨论的对象包括了瓦格纳 (Richard Wagner, 1813—1883)。这些年来，一直到去年12月为止，我们进行了一些对话，这些都整理了出来，会出版成书。^②这个过程经过编辑。其中显然有许多有关音乐、政治、文化议题、诠释以及其他事情。这是一本很精彩的书。我发觉对我来说，访谈不能取代写作。我的意思是说，那是附属品。但我发觉这很刺激，尤其是你所面对的人是在探索，或者如果你尝试探索他。

单：在编辑《权力、政治与文化》这本书的过程中，你改动得多

① 注释：经过协商之后，本书终于在2004年出版，名为《萨义德访谈录》(Interviews with Edward W. Said [Jackson: University Press of Mississippi])，编者为辛和姜森 (Amritjit Singh and Bruce G. Johnson)。全书收录了二十五篇访谈，篇幅大约为本书的一半，选文完全不同，一般说来较为简短，译者于1997年与萨义德的第一次访谈也收入其中（惟译者在进行此次访谈时并不知情），计十六页，是其中较长的。

② 注释：就是2002年出版的《在音乐与社会中探寻》(Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society [New York: Pantheon Books])，包括了萨义德与巴伦博依姆 (Daniel Barenboim，犹太裔钢琴家，担任美国芝加哥交响乐团指挥暨柏林德国国家歌剧院音乐总监)自1995年10月至2000年12月的六篇对话录。

不多？

萨：不多，因为大部分的改动都是在报章、杂志、期刊第一次出版之前。是会有一些改动，主要是删减，其中还有一两篇访谈是我
不想发表的，因为我认为它们太^①……其中一篇就太散漫了，里面有
三四个人，有点像是表演。我认为这篇太散了。另一篇是从阿拉伯文
翻译过来的，我认为翻译得并不是很好。于是我想把它们全部删去，
但编辑和出版社都认为该保留，只是为了增添另一番风味。总之，我
的改动只是化妆式的，如删去一些字，使句子变得更雅致。

单：你也提到访谈是一种新的可能性，那么，这本书对你的意义
如何？我的意思是说，这和你所“写”的书相比，有什么不一样的
意义？

萨：是的，很奇怪你会这么问。我所谓的“奇怪”是，我并不把
它当成是一本书。我认为这是一系列短暂的遭遇，由某个人记录下
来，放进书页里，或者说，放进封面和封底之间。我很……我很……
该怎么说……要用什么字眼呢？“焦虑”！我等着要看读者的反应。
你是知道的，出版前会有一些评论，而这些评论都很正面。我担心的
是，里面的题材很广，读的方式跟读一本书……你知道，读一本书
时，你是读一个论证。但在这本访谈录中，有太多东西在里面彼此争
斗，比方说政治、音乐、文学和文学理论，或者……

单：我认为，从另一个角度来看……

① 注释：证据就是精装本封面勒口的文字说明指出本书收录了二十八篇访谈录（其实是二十九篇）。可见即使在设计封面时，内文也尚未完全确定，以致有此出入。

萨：[岔开] 这 [雪茄] 会影响吗？

单：没问题。

萨：你在咳嗽，显然影响到你，那我就不吸了。[暂时捺熄手上的雪茄]

单：这本书主要吸引人的地方之一，就是让人看到你的许多不同面向。写书时，你集中在某个题材上，能深入讨论特定的题材。但是像这样的一本访谈录，跟《流亡的省思》这本多年来的论文合集有些不同。

萨：书写和讲话是有不同。在书写中，我认为比较容易追随其中的论证。我 [为《流亡的省思》] 写了一篇比较长的绪论，试着提出全书中某些观念的发展。但在访谈录中，我办不到，我就是办不到，因为这本书太庞杂了。^① 而我担心的是，有许多东西会失去，无法当成论证的一部分来理解。因此，是有这种担心。但对我来说，反正现在不管是要解决或要补充都为时已晚。

单：你能把这些当成是“访谈”这个文类的特色吗？

萨：是的，我是这么认为。我的意思是说，访谈是我们这个时代典型的产物，因为正确誊写的可能性比以往大得多。你知道，书中除了第一篇书面访谈之外，其他毫无例外地全都仰赖电子复制的可能性 (the possibility of electronic reproduction)，这在以往是不可能的。因此，整理稿相当正确；你不能说他们没掌握你的意思，因为全

① 注释，《流亡的省思》的《绪论：批评与流亡》(“Introduction: Criticism and Exile”) 共二十五页，而本书的《前言》(“Preface”) 不满两页。

在录音带上。而且，如果有任何他们没掌握到的，如名字啦、事实啦，你也能更正。因此，把它当成文类来看的话，则是很当代的文类，而且我认为这是一种很冒险的文类，因为把所说的话出版，可能有些虚张声势，而且这些话就某个意义来说还是处于很粗糙的状态。但是，访谈很能揭露当时的情况，不只是“我的”回应方式，“我的”话，也包括了访谈者的方式。我认为这是另一回事，也就是包括了我所遇到的、一块儿讨论的所有这些人。其中到底说的是什么故事？那些人的关怀是什么？

单：你喜欢这本书的封面设计吗？

萨：不喜欢。

单：你不喜欢？！

萨：这个嘛，你知道，我有个很亲近的朋友，他是惟一认为这张照片太虚张声势的人，因为它指涉了罗丹（Auguste Rodin, 1840—1917）。

单：……这栋大楼庭园中的那尊“沉思者”……^①

萨：……我当时并没有察觉到，因为拍照的是很著名的摄影师。你知道赖珀薇芝（Annie Leibovitz）^②这个人吗？

① 注释：萨义德研究室所在的哲学大楼（Philosophy Hall），前面庭园草坪上有一尊罗丹的“沉思者”塑像。

② 注释：赖珀薇芝出生于1949年，曾获美国杂志摄影师协会（the American Society of Magazine Photographers）的最佳摄影及年度摄影师奖，并为在美国华盛顿特区斯密生学会国家肖像馆（Smithsonian Institution National Portrait Gallery）展出的第一位女性摄影师。

单：不知道。

萨：她是当今世界上最著名的人像摄影师之一，是《浮华世界》(Vanity Fair)的常客，也帮电影明星和总统拍照。今年春天，也就是今年3月，上午刚拍完我的照片，下午就搭机去帮美国第一夫人拍照。那是她所生活的世界。对我来说，倒是有些令人迷惑，有些令人难以招架；她是很出色的专业摄影师，认识我的人，不管是家人或亲近的朋友，都认为这张照片拍得很棒。但我对这张照片有些紧张，因为它看起来有些太过……装腔作势。那个姿势的确是摆出来的。

单：对我来说，它很有艺术性。

萨：是啊，你这么说真是好心。那是她的作品，不是我的。我认为那有些异类，那是书中的一种异类的存在(alien presence)，因为它是另一种再现。

单：是的，摄影的再现……

萨：这个摄影的再现是由对我的作品略有所知的人所做的。

单：但她有自己的想法。

萨：她有自己的想法，正是如此。这几乎就像签名。注意她作品的人，如一些新闻照片或《时尚》(Vogue)的读者——这是她经常发表作品的地方——看得出这是她拍的照片。因此，这张照片与其说是我的，不如说是她的。

单：在拍摄的过程中，有没有机会和她商量或互动？

萨：一直如此，一直如此。她真的很惊人。我们拍的时候……她来我家，在我家待了一个小时左右——在那之前两三天曾派人到我家。然后我们下楼，经过房子前面，来到河滨大道。然后一起进

城，到她在雀尔喜（Chelsea）的摄影棚，因此花了五六个小时。在那段时间，她一直都在说话，一直在做手势，跟助手说话。她来这里的时候，带了三四名助手，全都是穿着黑色衣裤、很瘦削的年轻男子，似乎完全知道自己该做什么。然后我们就到城里，那里的场地很大，有窗帘、背景之类的东西，助手也更多。她至少拍了几百张照片，一边拍照，一边和我聊天，试着得到我的各种不同反应。她送了一系列各式各样的照片给出版社，然后由出版社决定采用哪一张，而不是由我决定。

单：哦，是由出版社决定……

萨：到头来是由出版社和摄影师决定。其实他们曾把这些照片送来给我，并问，“这可以吗？”至于设计稿则是改了好几遍。但有不少事我撒手不管，因为我并不真正知道他们要的是什么——你不要忘了，他们的目的是卖书，我的意思是说，这件事涉及生意。

单：这是一本访谈录的选集。至于你的论文集《流亡的省思》也是一本选集，搜录了过去二十多年来的重要作品。

萨：不只二十年！

单：不只二十年？

萨：《流亡的省思》这本书里的第一篇文章写于60年代中期，大约是三十五年前，讨论的是[法国现象学家]梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961），而最后一篇文章是去年写的。

单：那本书中有几篇很重要的文章，重新思考你以往提出的深具影响力、启发性的观点，比方说，《有关东方学的重新省思》（“Orientalism Reconsidered”）或《有关理论之旅行的重新省思》（“Travel-

ling Theory Reconsidered”)。你会如何看待这本书的意义，尤其是与你早先那些观点的关系？

萨：我认为这本书对我极为重要，因为它显示了某些思考和比喻的类型恒久不变、反复出现。维柯一再回来，阿多诺一再回来，奥尔巴赫一再回来，尤其是康拉德一再回来。因此，对我来说，一个人最重要的观念很早就形成了，并且一直跟着他，一再回来。而这也显示了书中的那些议论总是令人不满意，就像《东方学》(Orientalism, 1978)，我发觉必须重新省思。因此，很可能我还该再写两三篇文章讨论东方学，原因是这本书引发了一些辩论。同时，英国的圣人出版社(Sage Publications)出版了四册有关于我的辩论、文章、研究，讨论《东方学》、《文化与帝国主义》(Culture and Imperialism, 1993)、文学理论等等。^①我根本不知道发生了这些事。当然，我力图吸收、回应他们，就像德里达一向这么做，乔姆斯基也是这么做。但我办不到，因为我要一直前进。我对于当前的关怀程度远超过对于过去。但偶尔我认为澄清是必要的，尤其是当具有特定政治意图的人一直误读我的作品时，我认为有必要回溯。另一件事发生在我整理《流亡的省思》这本书时。我花了很大的工夫去修订这些论文，重新排序，撰写绪论等等，在那时候出现了一本很棒的书，作者我从未见过，他研究我的思想，是目前为止讨论我的文章中最好的一部，使我

^① 注释，书名就是《萨义德》(Edward W. Said [London: Sage Publications, 2001])，由威廉斯(Patrick Williams)为该出版社的现代社会思想大师(Sage Masters of Modern Social Thought)系列所编，全套四册，约一千六百页，总共收录了讨论萨义德的八十篇文章，是截至目前为止有关萨义德的学术讨论搜集最全的文集。

受益良多。

单：作者是谁？

萨：他名叫侯赛因（Abdirahman Ahmed Hussein），是索马利亚的知识分子，五十岁出头，在田纳西大学教书。这本书明年春天要由维索出版社（Verso Publications）出版。这是到目前为止有关我的思想研究最深刻的……我该怎么说，最深刻、透彻的研讨。

单：那本书是不是从博士论文发展出来的？

萨：不，不是。他这个人很有意思。他是索马利亚人，在阿拉伯湾待过很长一段时间，通晓阿拉伯文，一直在研究我的……他说维索出版社刚寄给他一份合约，签好的合约和文稿才寄回去，明年春天就会出版。^① 我认为这本书分析我的思想，使我受益良多，因为我的印象是……这是我想要说的，我的印象是，我的写作过于仓促，急着要结束手边的东西，因此没有……我经常要到很久之后才能看出自己在做什么。是的，就是这样。而我发觉这本书很有用，因为作者真的很具批判性，不只是解说而已。他也显示了我的前后不一致，在最后一章，也就是刚寄给我的结论，显示我很可能该在哪里写些东西来综合一些已经出现但未完备的论点。这是有关什么是结束、何时才算结束的很深沉的议题。很早以前在我有关《开始》的那本书中，我很执著于“如何开始”。但现在我发觉自己担心的是，我是不是真的为某事下结论？它是不是没有结束？它是否仓促行事，而该抛弃，重新

① 注释：就是《萨义德：批评与社会》（Edward W. Said, *Criticism and Society* [London and New York: Verso, 2002]）。

开始。我发觉那些事情对我很重要，因为，我的健康每况愈下，觉得对自己有责任不要留下太多没完成的事。

单：我查了一下巴恩斯与诺柏（the Barnes and Noble）连锁书店资料库，大约有十来本有关你的书。

萨：是吗？

单：大约十来本。当然，有些书像《萨义德读本》（*Edward W. Said Reader*）几年前就出版了。

萨：你知道吗，我今天才发现有位墨西哥出版商要把它翻译成西班牙文。马尔克斯（Gabriel García Márquez, 1928— ）很兴奋，他要来纽约访问我，而且把那篇访问作为西班牙文读本的绪论。那很好。但这些书大部分我都没读过。

单：你提到了批评家和你的读者的见解。能不能谈谈批评家这种回应所具有的效应，或者借用你自己的说法，所具有的“对位的”效应？

萨：我得告诉你，我发觉这个问题很难、很难处理。首先，我从来不觉得我有时间去评量自己的影响。其次，我认为这些说法可能会妨碍我正在做的事。老实说，我一直担心会发现一些批判的说法完全毁了我，因此我难得去阅读它们，而对我来说最困难的事、最最困难的事，就是去回应。我力图不去回应，或者过了很长一段时间才去回应，或者说我回应的方式其实是探求我自己的某事。但是要我回应批评我的作品，我其实觉得非常非常不好受，因为大多数的时候我觉得自己差劲得多，害怕他们也许会发现那一点。我对自己的东西评价很低，真的不喜欢和其他人讨论。因此，我顶多是在演讲结束时回答问

题，因为我认为也许我能在当场回应，然后消失。但是与某人探求一个议题，你来我往、反复讨论，就像乔姆斯基那样，或者像德里达那样能跟自己反复往来，我发觉自己在脑力上、体力上都办不到；我只想继续往前，做某件事，然后回来。我非常焦虑，有些担心，发觉自己被毁。

单：但你认为这一位索马利亚批评家如何，而你想要回应……

萨：不，那是另一回事。他去年10月就把原稿寄给我了，我花了九个月的时间来读。我读得非常慢，时时把它放下，结论到现在还没读完。他是7月16日寄给我的，给了我三十页，但我大概才读了十页。我很不愿意进入，因为我很担心如果我涉入的话，就无法完成我现在正在做的事。我想这其中有很多都是因为我的疾病所引起的。我不确定我现在站在哪里。

单：所以这和“格格不入”(out of place)这种感受有关？^①

萨：是啊。

单：我想有些读者会发现你的回忆录《格格不入》在某个意义上令人失望，因为他们期待读到你是怎么介入政治或诸如此类的事，但你在书中没机会发挥。

萨：那是因为我不愿意。我有个英国朋友很积极，她急着要以访谈的形式为我进行第二册的回忆录。所以我有可能那么做。我没把握自己能不能坐下来用写文章的方式来写《格格不入》的续篇，因为我现在的记忆力不再那么可靠了。我对自己早年的阶段很确定。

^① 注释：萨义德的回忆录英文名便是“Out of Place”，中译本译为“格格不入”。

对不起，你在咳嗽，我没想到你反应会这么强烈。〔把燃起的雪茄捺熄〕

1967年中东战争之后，我的许多作为都是公开的，但我没留下任何记录。我没有日记或笔记，甚至自己写过什么、在哪里说过什么，都没留下确切的记录。这有时会让我担心。我应该规划一下自己的时间，因为我一直担心着下一个期限、下一篇文章。下星期一我得交出两篇东西，但现在我都还没完成——一篇是文章，另一篇是修订一本书的结论。那本书是一些爱尔兰批评家写的，内容有关爱尔兰的后殖民主义，以及我的作品对爱尔兰当今的批评和文化的的影响，因此我写了那本书的结论。但我还没送出去，因为还得修订，做最后的润色。这类事情盘踞在我心中超过了我在1967年说了些什么、访问这个朋友、在那所大学演讲……那类的事情，因为我没留下记录，所以我觉得自己有如在茫茫大海中游泳一般。

单：如果你的回忆录有续集的话，会取什么名字？

萨：那是另一个问题。不过，显然题目会类似“in place without really”。^①

单：〔笑声〕对了，你的家人对《格格不入》的反应如何？

萨：很糟、很糟。这本书大大得罪了我的妹妹们。起先，我送给四个妹妹每人一本，附上一张小纸条，上面写道，我很想知道你的回应、你的感受。结果她们四个人之中没有一个人回应，一个都没

① 注释：这个名字是就“格格不入”（out of place）所玩的文字游戏，可意译为“并不真的在此”。

有。然后，我打电话给她们，其中一个就说，“我很难读下去，我觉得很不舒服。”另一个就说，“你把某些事摊在大众面前，我完全不认同你的感受，你冒犯了我对父母亲的敬意，我无法回应。”我最亲近的大妹完全没有回应，完全没有，什么也没说。我很少见到她，因为她住在英格兰，但我见到她时，她一个字也没说。其实她对我写的任何东西从来没说过什么，对这本书尤其如此。我所得到的最奇特的回应来自二妹，她也写了一本回忆录，但没人愿意出版。今年春天她来我这里待了一阵子。我说：“听着，我要知道你的想法。”但她认为这是一本很糟的书，很差劲、很差劲。我问为什么，她说，“因为你对父亲的说法——他的慷慨你全都不提，只集中在他对你不好的地方。”我说，“我写的是‘我的’经验，不是你的，如果我们经验不同的话，我倒想听听你的。”其次，虽然我谈到父亲对我多么严厉，但在书的后半我已经跟他和解了，我谈到了他的慷慨，他为我所做的一些事，以及他所展现出的力量。然后她说，“你是在哪里说的？”这时我终于明白她根本就没有读这本书，或者没有仔细阅读，因此我说，“你听着，我说过这样这样的事。”然后她说，“也许我没仔细阅读。”我说，“你得给我仔细读一遍，这是你欠我的。”在那之后我还没和她谈过。这个妹妹说过一件事，也许是我小妹说的，“我们家里的每个人”——我们是个大家族，也就是叔叔、伯伯、婶婶、阿姨、堂表兄弟姊妹等等——“都让这本书给得罪了。”我说，“情况并不是这样，他们当中有很多人告诉我说，他们喜欢这本书。”她说，“这个嘛，他们是这么告诉我的。”我说，“里面有很多不是实话。”

但是，我思考的是更广阔的层次，在中国传统里可能也是这

样——我所做的是阿拉伯的自传传统中从来没有人做过的事，也就是说，坦率地讨论有关长辈、双亲等等的一些事情，因为阿拉伯有个传统，就是双亲都是很神圣化的，母亲总是很慈爱、自我牺牲，而父亲总是像圣人一般，也许很严厉，但终究是个慈爱的人。你知道，我的情况很复杂，并不那么讨好。我认为，那对许多人来说都会觉得很震惊。那本书以阿拉伯文出版时，读者就认知了这个事实。他们读这本书，然后说，这真是以西方方式写出的第一本现代自传。很多时候……虽然有些用阿拉伯文撰写的著名自传的作者会自我思索，但他们从来没有……对于亲近的家庭、双亲、姊妹，从来没有像我这样深切地反省，有时甚至是以心理分析的方式来反省。最后，我认为妹妹们之所以觉得不舒服，是因为我说由于双亲，尤其母亲，操控我们的方式，使我们之间产生了隔阂。我认为，就某个意义来说，某种有关家庭的意识形态（an ideology of the family）被我揭露或去神秘化了，他人觉得很难接受。待在我家的那个妹妹就很像这种情况。她的回忆录中写的是有关祖母、母亲和她三代的女子，主要写的是她们的生活方式，以家庭生活为核心，而不是教育，不是克服障碍，不是自我检讨、自我探索。她试着证明传统的改变是正确的，从一代到另一代的传统的变迁是正确的，没有太多的质疑。因此，那和我力图要做的事很不合。

单：那本书的中译者彭淮栋是我推荐给出版社的，他是我在研究所的同学。他就说，其实从回忆录来判断，你的父亲很成功。他说，如果他能把自己的子女教育成像你这么成功的学者，他会高兴极了。

萨：我想是如此。我认为我父亲很成功。但我必须离开父亲。我认为父亲在我十五岁把我送走时，心里也明白这一点。我当时不愿意离开。但我认为他明白要是我不离开当时的环境——那个环境反正要结束了——也离开母亲的影响，就永远无法像我后来那样地发展。

单：你认为自己那么好的记忆力是来自家族的遗传吗？

萨：是的，我认为如此，但也来自一种非常强烈的音乐感。我在音乐方面有很完美的记忆力，我能记住音乐。你知道吗，我一岁的时候就能正确地记住一些曲子。我有一双很敏锐的耳朵。其中许多是有关文字的记忆，人们说了些什么，他们说话的方式；但也有一种像是快照的记忆（snapshot memory），能精确地看见。由于我早期的观察力的缘故，我知道这些人的穿着如何。我在视觉艺术方面的记忆并不是很好，但我能完全记住你衬衫的花样，我拥有的是那样的记忆。

单：你先前提到，巴勒斯坦人现在的处境甚至更糟。一般说来，人们大多认为当今媒体对于以、巴双方似乎有比较公允的呈现，不像早先……

萨：不，不，是的，那是不错，那纯粹是因为你见到任何照片时，能够看到以色列人的残暴，但意识不到巴勒斯坦人的叙事（the Palestinian narrative）；大多数的人都意识不到。我的意思是说，在美国——因为我不知道其他地方——美国和欧洲大不相同。在欧洲有一种连续感，有一种叙事感，但在美国则没有，只是这些孤立的照片：巴勒斯坦人在丢掷石块；显然蒙受着苦难的大众，比方说丧礼或哭泣的母亲。那不是从1948年首次的流离失所，到西岸和加沙地带

遭到占领，一直到现在的完整叙事——整个叙事完全不见了。我在11或12月时做了一项调查，分析四五家日报一百篇有关巴勒斯坦人处境的报道，其中九十四篇根本没提到“占领”这个字眼，只有六篇提到以色列自1967年以来的持续占领。我的意思是说，这是个惊人的事实。因此，我认为，对我们来说，对我来说，最难摆脱的就是禁锢，摆脱日常场景中触目可及的累积的屈辱和苦难——这些来自你试图要去上学、要去工作的地方、试图要去市场……这在今天几乎是不可能的。我有一位来自[约旦河]西岸的朋友，她是我的姻亲，是个很聪明、美丽、有才智的女子，几乎是向我哭诉——昨天我和她通了大约四十五分钟的电话。她边说边哭，描述她在日常生活中分分秒秒所承受的煎熬，比方说，不能探视住在同一城市里的兄弟姊妹，孙子想上学却遭到以色列人拦阻。小孩要去耶路撒冷得换四趟车，一路受到阻拦、盘查，换车，花了五个小时的时间，而在正常情况下这段路顶多只要十五分钟。以色列人能为所欲为的那种感受，在报道上完全不见了。那让人深感挫折。

还有，就是不被认知的不公不义（the unacknowledged injustice）。在这个国家[美国]的以色列人成功地把自己呈现为受害者。他们其实高高在上，却把自己呈现为爆炸事件、恐怖事件的受害者，而真正的受害者是我们。我们没有军队，我们没有国家，我们没有空军，我们没有国防。他们能像昨天一样长驱直入一座城市，待上几个小时，炸毁两栋房子，然后扬长而去，他们甚至不必走出坦克。你是知道的，我们所有的就只是石块，仅此而已。

再来就是文字的错误呈现——我不是说有关世界的错误的呈现，

而是两个世界。这种说法谈到的是耶路撒冷的那些地方和邻近地区，然而这些都是以色列人霸占的村落，他们在占领之后把这些地方变成耶路撒冷的一部分，诸如此类的事。这真是很糟糕、很糟糕的时刻。

而最最主要的是，我们有一个完全无能、腐败、没有公信力的领导层，这个领导层自 1993 年以来就被美国人和以色列人收编了。现在他们很急切地想要回到游戏规则中，让美国人和以色列人能接受他们。阿拉法特现在人在中国，他今天在中国，希望得到中国的支持，让以色列人归还领土，而如今他的人民有如在地狱中受苦。昨天他在印度，前天他在巴基斯坦。我一直说他应该跟他的人民在一起，跟他们一起受苦，而不是像这样游走世界各地，徒劳无功地求人。我们需要的是领导、勇气、才智、持久不断地抵抗。

单：《最后的天空之后：巴勒斯坦众生相》那本书不久前由哥伦比亚大学重印，你还为重印本写了前言。你认为那本书其实就是你努力提供这种叙事、这些照片和影像之后的故事吗？

萨：是的，是的。当然，我在写那本书时还不能去巴勒斯坦。那本书力图平反 1983 年联合国在日内瓦会议中的照片展，当时我是联合国秘书长的顾问。摩尔（Jean Mohr）拍了许多有关战争的精彩照片，但他们不准我们撰写照片说明，于是我决定写一本书，就某个意义来说是试着捕捉那些照片。但由于我不能去巴勒斯坦，因此除了难民和我自己家族的经验之外，全都通过其他人的眼睛，有些书中的人物还是朋友哩。在那之后，1992 年，我就能回去了，此后我定期回去。因此，我很可能写一本完全不同的书，但我很高兴当时写了那一本书。

单：在你提到以色列人的情况时，我在想我们能不能做个类比，也就是说跟日本类比。就某个意义来说，第二次世界大战时日本是受害者，他们也一直把自己呈现为惟一遭到原子弹轰炸的受害者，却不提自己侵略其他的国家……

萨：……在中国。

单：是的，以及随之而来的残暴行径，如南京大屠杀。

萨：是的，我知道得很清楚。我能了解原子弹的恐怖，就使用原子弹这件事，我绝不会原谅美国人。但至少当时日本是一个国家，能动员强大的力量去对抗其他国家。我并不是说那有什么值得骄傲的，但至少他们办得到，他们有空军，有海军，他们能从日本的冲绳起飞，前往珍珠港，发动攻击。但我们一无所有。以色列人当然什么都办得到，他们在另一个层面上很像、很像日本人。我的意思是说，他们当中有许多人从欧洲的反犹太人运动以及纳粹大屠杀中幸存下来，来到巴勒斯坦。但巴勒斯坦人和他们在欧洲所受的苦难毫不相干。而现在我们这个民族却被描述成代表着折磨他们的人，其实他们才是整个巴勒斯坦民族现代的加害者，那简直是匪夷所思、颠倒是非。他们能为所欲为，你知道，他们的村庄有三四万人，他们有 F-16 战斗机、阿帕齐直升机、眼镜蛇直升机、坦克和推土机，而巴勒斯坦人什么都没有。我们甚至不是一个国家——日本和以色列都是国家。

单：因此你那个投掷石块的行动，是愤怒的姿势？^①

^① 注释：相关的中文报道和分析，见金韦，《萨义德的“石头”事件》，《当代》162期（2001年2月），页4—11。

萨：不，甚至连那都称不上。如果我是向某人投掷石块，那就是愤怒。但当时那里根本没有人，称不上是攻击。相反的，其实那只是我和儿子在比赛，他丢石块，我想看看自己能不能投得跟他一样远。我们当时在以色列边界，另一边没人，底下有许多黎巴嫩人。当时有个摄影师。你是知道的，我自己向来与恐怖主义无关。就是这样。我不知道旁边有人在拍我，当天晚上他就把照片卖给当地报纸，第二天我们就上了以色列报纸的头版。我当时一无所悉。但他们把它当成宣传，暗中对付我，公开打击我，要显示我是一个暴力分子、恐怖分子。想起这件事就令人愤怒，因为即使我是向以色列人丢石块，他们也不在那里——距离最近的以色列人是在半英里外的一个城镇。他们在另一边，我在这一边。两相比较，我是比较容易受到伤害的一方。

单：你有没有被那种报道困扰？

萨：噢，深受其扰！最近我接受一家报纸访问，记不得是德国报纸还是意大利报纸，他们只要有就会依然使用那张照片。是的，当然，那很粗暴，很……你知道，简直就是一种凌虐。我没有报纸，我回应无门。对这件事我几乎是束手无策。

单：全世界有很多人认为你是个很重要的人物。你如何看待自己？或者说，你认为自己身为公共的知识分子的角色如何？

萨：我试着不去想那件事。我是说，我不能处理那件事。我太忙了力图回应眼前的情况，力图开启一些讨论，提问题，描述事件，积极介入某些发展中的脉络。思考我自己的事——那太抬举自己，也太累了。我“总是”很惊讶人们那么看待我，因为我从来不把自己当

成要人、名人或什么的。我太接近……地面了。我累了，筋疲力竭。

单：你现在的健康情况如何？

萨：这个嘛，令人沮丧。我的健康情况，你知道，我的胃还是有问题。去年我进行了一些治疗，其中有些很艰苦，但并没真正达到任何效果。疾病慢慢进展，而我一无所有。昨天我还在医院治疗免疫系统和其他方面的疾病。我有些轻微的感染，长期的病征，胃的毛病没完没了。大部分的时间我都觉得很虚弱，没有太多气力。这都是由于这个疾病。医生似乎认为我现在几乎无能为力。目前研发出的疗法会比我现在所接受的疗法更折磨人，他认为我应该等新的疗法发展出来。我知道我的情况在恶化，但没有选择的余地。我不愿接受一些会使我觉得更糟的治疗，因为我要继续生活、旅行、教书。

单：你目前有什么计划——因为你提过要写两三篇有关东方学的文章？

萨：我答应了一些事情。明年春天我要出两本书，所以我真的必须结束它们。就某个意义来说，这两本书已经写完了，一个是我去年在哥伦比亚大学有关人文主义的系列演讲，我得把那个交给出版社，这件事应该在一年前就做了的。1997年我在剑桥发表了安普森系列演讲（Empson Lectures），得撰写绪论和结论。还有一本跟别人讨论音乐的书。然后就是我的大计划，这是我从1980年代就开始的工作，就是讨论有关晚期风格（late style）的书。这本书在缓慢进展中，我想要完成它。还有成千的其他事情。因此，你知道我写的几十篇文章。我要写有关巴勒斯坦的考古，这很有趣，有很多新材

权力、政治与文化

料——考古学的政治 (the politics of archeology)，地理，领域的再现 (representation of the territory)。我还要多写一些与音乐有关的东西。我刚完成一篇讨论巴赫的长文，刊登在《伦敦书评》(London Review of Books) 上，我该给你一份的。我一直想写一本有关巴赫和贝多芬的书，他们是两种对立的风格、作曲和表演。最后，我想要讨论康拉德，写一本回顾康拉德的书。你知道，我的第一本书就是讨论康拉德。^①

单：是的，1966 年出版。

萨：1966 年，是的。你知道，我已经写了一篇讨论他的文章，但是我计划下学期教一门有关康拉德的课，力图做些修订，重新思考，写出一本书来。

单：整门课都是有关康拉德？

萨：是的，康拉德和他的政治、文化效应，在刚果发生的事情，第三世界革命，民族主义和据点，康拉德和亚洲……也许有些作家，如奈保尔，和其他艺术家会对我的课程感兴趣……所以，要做的事情可多着呢！此外，我开给写一部长篇小说。

单：一部长篇小说？

^① 注释：遗憾的是，尽管有这么多的写作计划，萨义德在 2002 年只出版了《在音乐与社会中探寻》，这是他与巴伦博依姆的对话录，也就是此段所说的“跟别人讨论音乐的书”。2003 年出版的两本书，《弗洛伊德与非欧裔》(Freud and the Non-European [London and New York, Verso]) 和《文化与抵抗：萨义德对话录》，本段并未提及。至于本段提及的哥伦比亚大学系列演讲，直到他逝世次 (2004) 年才出版，名为《人文主义与民主批评》(Humanism and Democratic Criticism)。其他各书迄今尚未出版。

萨：是的，有关背叛的主题，是有关童年的三个插曲。那真的就像是三个……像是三连页折叠图画（triptych），三个彼此相连的爱与背叛的故事。

单：这是你的第一部长篇小说？

萨：这个嘛，是的，但我从没写出来。

单：背景是学术界还是政治界？

萨：都不是，是有关家里的事和其他的事。

单：有没有任何出版社答应出这本书？

萨：不，我还没跟任何出版社提起这件事。我确定有人愿意出书。^① 我的经纪人一直告诉我说，你只要给我十页，我就会帮你弄到巨额的订金。

访问者：单德兴

2002年2月刊登于台北《当代》

① 注释：此事至今未见下文，很可能是萨义德未完成的心愿之一。

附录二 萨义德著作提要

- 1966 《康拉德与自传小说》(*Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press])
本书原为作者于哈佛大学所撰写的博士论文，第一部分依年代顺序研究波兰裔英国作家康拉德于1885年（现存最早的书信）至1924年（去世之年）所写的书信，第二部分讨论康拉德较短篇的小说作品。作者认为这些书信不但呈现了作家的自我成长与发现，而且与他的小说密切相关，在在展现了一位严肃、自觉的艺术家如何于艺术中努力将外在的混乱化为秩序。
- 1975 《开始：意图与方法》(*Beginnings: Intention and Method* [New York: Basic Books, 1975; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978; New York: Columbia University Press, 1985; London: Granta Books, 1997])；本书为第一届年度特里林 [Lionel Trilling Award] 得奖之作)
作者在本书中深刻省思“开始”的观念，视之为“世俗的、人为的、不断重新检验的”，而与“源始”(origin)对立（后者为“神圣的、神话的、特权的”）。前两章讨论“开始”之认定及意图所须的条件，第三、四、五章进一步以长篇小说及其他文本为例，说明“对于开始的兴趣造成特定的书写、思想、

意义”等，而以第六章对于维柯的研究总结。

- 1978 《东方学：西方对于东方的观念》(*Orientalism: Western Conceptions of the Orient* [New York: Pantheon Books, 1978, New York: Vintage Books, 1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1979; New York: Vintage Books, 1994]; 本书获提名美国书评家奖 [the National Book Critics Circle Award])

本书为作者最著名的作品，分析从拿破仑入侵埃及到当代的西方学者、作家、机构如何来认知、想像及建构东方（主要是阿拉伯世界），并传播有关东方的看法，视东方为相对于西方的异己、他者，因而是神秘的、落后的、野蛮的。全书以具体事例深入解析知识与权力的关系。首章谈论东方学的范畴，次章谈论东方学式的结构与重新结构，末章讨论现在的东方学。

- 1979 《巴勒斯坦问题》(*The Question of Palestine* [New York: New York Times Books, 1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1980; New York: Vintage Books, 1992])

当时身为巴勒斯坦民族议会一员的作者，以巴勒斯坦人和犹太复国主义运动 (Zionist movement) 冲突的历史个案，分析巴勒斯坦及西百万流离失所的民众的问题。首章讨论巴勒斯坦问题，次章从受害者的立场来看犹太复国主义，第三章讨论巴勒斯坦的自决，末章讨论在戴维营协议之后的巴勒斯坦以及其人

民何去何从等问题。

- 1979 《巴勒斯坦问题与美国背景》(*The Palestine Question and the American Context* [Beirut: Institute for Palestine Studies])

此为1979年7月至8月萨义德担任巴勒斯坦研究所访问学人的系列演讲之一，讨论巴勒斯坦与美国的关系，质疑向美国官方进行游说的效用，主张应转而诉求于美国的民间社会，尤应诉求于美国文化中的核心价值观——支持人类自由、解放，要求社会公平、正义，反抗强权、压迫。

- 1981 《报道伊斯兰：媒体与专家如何决定我们观看世界其他地方》(*Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* [New York: Pantheon Books, 1981; London: Routledge & Kegan Paul, 1981; New York: Vintage Books, 1997])

作者自称本书是自己讨论“伊斯兰世界与东西方之间的现代关系……系列之作的第三本，也是最后一本”（第一本是《东方学》，第二本是《巴勒斯坦问题》）。主标题中的“covering”一语双关（有“[正在]报道、掩盖”之意），全书讨论当代西方（尤其美国的媒体和学者专家）如何观看、认知、诠释、报道、再现中东的伊斯兰教国家。首章讨论新闻中所呈现的伊斯兰世界，次章分析有关发生于伊朗的美国人质事件的报道，末章分析知识、诠释与权力的关系。

- 1983 《世界、文本与批评家》(The World, the Text, and the Critic [Cambridge, Mass.; Harvard University Press]; 本书为美国比较文学学会韦勒克奖 [the René Wellek Prize] 得奖之作)

本书为作者自 1969 至 1981 年间所发表的论文修订、结集而成，内容虽可归类为作者所谓的当今四类主要的文学批评形式(书评式的实际批评，学院派的文学史，文学鉴赏与诠释，文学理论)，却有意超越此范畴，指出文学批评活动并非隔离，自外于社会上的政治关怀与权力关系，标举批判意识的重要性，并拈出“世俗批评”一词，强调身为批评家的知识分子应有的认知、态度与作为。

- 1986 《最后的天空之后：巴勒斯坦众生相》(After the Last Sky: Palestinian Lives. Text by Edward W. Said. Photographs by Jean Mohr [New York: Pantheon Books, 1986, New York: Columbia University Press, 1999])

作者于 1983 年担任联合国巴勒斯坦问题国际会议的顾问时，建议资助瑞士籍摄影师摩尔拍摄巴勒斯坦人。全书由作者撰文，配合摩尔的一百二十张照片，分为四个主题(“情况”、“内部”、“呈现”、“过去与未来”)，以图文并茂的方式，书写并再现流离失所的巴勒斯坦人，其角度与内容迥异于西方主流媒体。

- 1991 《音乐之阐发》(*Musical Elaborations* [New York: Columbia University Press])

本书原为美国加州大学尔湾校区 (University of California, Irvine) 重要的年度系列演讲 (发表于1989年5月), 作者以文学批评家/理论家及爱乐者的角色 (自1986年起定期为《国家》杂志撰写音乐专栏), 将西方古典音乐视为文化场域, 试图将其置于社会及文化环境中, 挪用并质疑文化批评家阿多诺的观点, 并指出全心投入的业余者未必如一般认定的那么无力 (附乐谱)。

- 1991 《认同、权威与自由: 君主与旅人》(*Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveller* [Cape Town: University of Cape Town])

本篇为1991年5月22日萨义德应南非开普敦大学之邀所发表的第三十一届达伟纪念演讲 (T.B.Davie Memorial Lecture), 该演讲是纪念在南非种族隔离政策下捍卫学术自由的已故开普敦大学副校长达伟。文中讨论国家/民族认同、权威与学术之间的关系, 认为学界, 尤其大学, 具有特殊地位, 更应维持独立、知识、批判与世俗的角色, 并以二意象总结: 不宜做独霸一方、目空一切、自以为是的君主, 而应成为愿意跨越边界、出入不同领域、随遇而安的旅人, 无休无止地追求知识与自由。

- 1993 《文化与帝国主义》(*Culture and Imperialism* [New York: Alfred A. Knopf, 1993; New York: Vintage Books, 1994])
将《东方学》中对于西方与中东的观察, 扩及 19、20 世纪的近代西方帝国与海外属地的关系, 针对特定作家及文本(尤其长篇小说)进行分析与讨论, 阐释文化与帝国主义、帝国宰制与被统治者的抗争之间错综复杂的关系。
- 1994 《流离失所的政治: 巴勒斯坦自决的斗争, 1969—1994》(*The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969 — 1994* [New York: Pantheon Books, 1994; New York: Vintage Books, 1995])
收录作者自 1970 至 1993 年间所发表有关巴勒斯坦问题的文章以及一篇长序, 全书结合文学批评的犀利手法、文化理论的观念及丰富的历史知识, 讨论巴勒斯坦人的历史、处境、权利、认同、自决等问题, 以及与外界的关系——尤其以色列和美国的政策及媒体报道。
- 1994 《知识分子论》(*Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* [London: Vintage Books])
本书原为 1993 年应英国国家广播公司之邀所发表的李思系列演讲, 全书六章, 讨论西方知识分子的传统, 发抒对于知识分子应有的认知、态度与作为之体认与见解, 认为知识分子应特立独行, 甘于寂寞, 秉持独立判断及道德良知, 不攀权附势,

不热衷名利，勇于表达一己之见，充当弱勢者的喉舌，保持批判意识，对权势说真话，反对双重标准及权威崇拜等。

- 1994 《笔与剑：萨义德对话录》（*The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian* [Monroe, ME: Common Courage Press]）

在这本访谈录中，萨义德针对访谈者所提的问题现身说法，畅谈多年来关切的事情，如流离失所的巴勒斯坦人的政治与文化，以色列与巴勒斯坦之间的恩怨，东方学的重新省思，文化与帝国主义，知识分子的角色，记忆、历史、叙事与故事的重要性，知识与权力的关系等。

- 1995 《和平及其不满：中东和平进程中的巴勒斯坦》（*Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process* [New York: Random House, Inc.]）

本书收录作者于1993年9月至1995年5月的政论文章，是其众多著述中第一本以阿拉伯世界读者为对象之作，检讨自1993年在白宫草坪巴勒斯坦解放组织与以色列政府和谈的历史性时刻以来两年间的发展，自称为“目击者报道”（eyewitness reports），并发出异议之声。

- 1999 《格格不入：萨义德回忆录》（*Out of Place: A Memoir* [New York: Alfred A. Knopf]）

1991年萨义德在健康检查中发现自己罹患慢性淋巴性白血病(俗称“血癌”),于接受化疗的1994年开始撰写回忆录,以书写、重新创造往昔的世界,来支持他度过最艰难的时刻。全书以抒情的手法,重建幼年及青少年时期的中东世界,以及在美国受教育的情形,对于个人的认同,家族成员中的复杂关系(尤其与父母之间的爱憎关系),文学与音乐、艺术的热爱,多所着墨,而归结于“格格不入”的流亡者处境与心态。

2000 《和平进程之结束:奥斯陆之后》(*The End of the Peace Process: Oslo and After* [New York: Pantheon Books])

1993年9月,巴勒斯坦解放组织和以色列政府在白宫草坪签署和平协定,举世称颂此为中东和平的一大突破。萨义德洞察签约双方在权力上的不对等,秉持着见识与道德勇气,撰文批评。全书收录的五十篇文章,分别以英文和阿拉伯文刊登于伦敦和开罗的报章,讨论与和平、公理正义相关的重大议题,不但记录了其历史脉络,也严词批判以色列定居点的不断扩张,巴勒斯坦领导人阿拉法特的无能腐败,世人对巴勒斯坦人民自决的忽视,也诉说了自己在四十五年后重返耶路撒冷的感受。

2000 《流亡的省思》(*Reflections on Exile and Other Essays* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press])

本书搜录自1967年以来,未曾收入于其他专书的四十六篇论文,内容多元而丰富:有些文章重探以往所提出的重要议题,

如流亡、东方学、理论之旅行；有些讨论重要作家，如梅尔维尔、康拉德、奥威尔、海明威、马富兹、奈保尔；有些剖析具代表性的理论家、历史学家、国际政治学者，如维柯、梅洛-庞蒂、布莱克默、福柯、霍布斯鲍姆、亨廷顿；也有讨论音乐（如古尔德）、大众文化（如电影中的人猿泰山）之作。全书充分显示了萨义德触角之广阔，以及积极介入学术的表现。

- 2001 《权力、政治与文化：萨义德访谈录》（*Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*. Edited and with an introduction by Gauri Viswanathan [New York: Pantheon Books]）

全书精选萨义德自1976至2000年的二十九篇访谈，除了第一篇是书面访谈之外，其余皆为与其他人士的访谈及对话。通过不同背景的访谈者所提出的问题，由萨义德当面即时回应，不但反映了访谈的场合与时空环境，访谈者的兴趣，以及萨义德对于不同问题的看法与宽广的关怀（文学、文化、政治、历史、音乐……），也通过面对面的互动，引发新议题。这是萨义德第一本综合性的访谈实录，通过对话与交流，充分表现出受访者的丰富面向。

- 2002 《在音乐与社会中探寻》（*Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society*. Daniel Barenboim and Edward W. Said. Edited and with a Preface by Ara Guzelimian [New

York: Pantheon Books])

本书收集萨义德和巴伦博依姆自1995年10月至2000年12月有关音乐、社会、政治与文化的六篇对话录。犹太裔的巴伦博依姆担任美国芝加哥交响乐团指挥暨柏林德国国家歌剧院音乐总监。对谈的双方均为移民，酷爱音乐，关心文化与政治，主张以巴双方应认知彼此的存在与历史，以达到和平共存的目标。六篇对话录的范围甚广，举凡文学、音乐、政治……无所不包，并由两人共同的友人、卡内基音乐厅的艺术顾问古泽里米安编辑而成，是萨义德第一本与音乐人士对谈的专书。

- 2003 《弗洛伊德与非欧裔》(Freud and the Non-European. With an introduction by Christopher Bollas and a response by Jacqueline Rose [London and New York: Verso])

本书包括2001年12月6日萨义德应伦敦的弗洛伊德博物馆之邀所发表的演讲全文、评论家罗丝的回应以及心理分析家彼拉思的序言和对两人的介绍。萨义德充分运用这个场合，以弗洛伊德的《摩西与一神教》(Moses and Monotheism)为切入点，旁征博引文学、考古学与社会理论，探索此书对今日中东政治可能具有的深意。他以弗洛伊德的“摩西是埃及人”的假说，来质疑“纯粹的”身份认同这种化约、排外的说法，并主张若能肯定身份认同的复杂性，而且落实于中东的政治现实，当可为犹太人和巴勒斯坦人建立新的理解的基础。然而，由于以色列坚持建立一个排外的犹太人国家，不仅排除了更具复杂性、

丰富性、包容性的历史，也为中东和平设限。

- 2003 《文化与抵抗：萨义德对话录》（*Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said* [Cambridge, Mass.: South End Press]）

在萨义德生前最后出版的这本访谈录中，再度与巴萨米安（David Barsamian）深入对话，收录了1999年2月至2003年2月的六篇访谈，针对以巴冲突及其解决方式、恐怖主义、美伊战争、美国在阿富汗的战争等等，提出最晚近的看法，为中东和平与民主未来描绘出蓝图，并强调在他的文化观中，“抵抗”的重要性。书末附录十三张地图，标示自英国占领之下，一直到晚近的种种协议中，对巴勒斯坦的规划，清楚显示巴勒斯坦民族“人为刀俎，我为鱼肉”的艰难处境。

- 2004 《人文主义与民主批评》（*Humanism and Democratic Criticism* [New York: Columbia University Press]）

本书共收录五篇文章，主体为萨义德2000年1月于哥伦比亚大学发表的三篇有关人文主义以及美国文化的系列演讲，其余两篇最他为心仪多年的奥尔巴赫的名著《摹仿》（*Mimesis*）所撰写的绪论以及《作家与知识分子的公共角色》。萨义德呼吁寻求一种更民主、开放的人文主义，除了学习自己的传统以求取自知之明，同时保有自我反省与自我批评的能力，也要开阔心胸，学习其他文化传统，培养恢弘的视野。他既提倡“旧

学”，呼吁重回历史语言学，也强调作家与知识分子在科技发达、日益相依相存的今日世界中所扮演的重要角色。

2004 《从奥斯陆到伊拉克及路线图》(*From Oslo to Iraq and the Road Map* [New York: Pantheon Books])

本书收录了萨义德自2000年12月至2003年7月在伦敦和开罗发表的四十六篇政论文章。全书分为三部分：第一部分讨论巴勒斯坦人发起的第二次“因地发打”，以及美国克林顿总统中东政策的失败；第二部分讨论美国的“九一一”事件，反恐战争，以及以色列再度入侵西岸和加沙地带；第三部分讨论美国入侵伊拉克的这场“愚蠢战争”。全书旨在揭露以色列人对待巴勒斯坦人的真相，抨击缺乏远景与历史意识的“快餐式和平”，批评巴勒斯坦领导层的腐败无能，并为苦难中的巴勒斯坦人描绘理想图景。

附录三 萨义德年表大事记^①

- 1935 11月1日，出生于巴勒斯坦的西耶路撒冷，父Wadie “Bill” Ibrahim（美国名为William A.Said），母Hilda Musa，是家中长子，也是独子，下有四个妹妹，家人信奉英国国教。
- 1941 5岁 就读开罗的吉西拉预备学校。
- 1942 6岁 因二次大战，举家迁离开罗，住在耶路撒冷北部拉马拉的避暑别墅，11月搬回开罗。
- 1943 7岁 吉西拉预备学校复学。
- 1944 8岁 开始到黎巴嫩杜尔斯威尔村避暑，持续多年。
- 1946 10岁 就读开罗的美国子弟学校。
- 1947 11岁 举家告别巴勒斯坦（一直到1992年才有机会重返巴勒斯坦），迁至开罗，于圣乔治学校注册。
- 1948 12岁 以阿战争。5月14日，以色列建国。
夏天，萨义德首次前往美国，参加缅因州的夏令营。
- 1949 13岁 就读开罗的维多利亚学院。

① 资料来源：《知识分子论》增订版之《萨义德年表》（页261—264）、《格格不入》以及辛与姜森合编《萨义德访谈录》之《年表》（“Chronology,” in *Interviews with Edward W.Said*, ed. Amritjit Singh and Bruce G. Johnson [Jackson: University Press of Mississippi, 2004], pp.xxix-xxxiii）。感谢蔡雅婷同学协助整理。

- 1951 15岁 遭维多利亚学院退学，赴美就读马萨诸塞州的赫蒙山学校。
- 1953 17岁 赫蒙山学校毕业，就读普林斯顿大学，修习英文与历史。
- 1957 21岁 获普林斯顿大学学士学位。获哈佛大学研究所奖学金，因走访开罗而延后一年就读。
- 1958 22岁 就读哈佛大学研究所，主修文学。
- 1960 24岁 获哈佛大学英文硕士学位，继续攻读博士学位。
- 1963 27岁 任教于哥伦比亚大学，家人定居贝鲁特。
- 1964 28岁 获哈佛大学博士学位。
- 1966 30岁 出版《康拉德与自传小说》。
- 1967 31岁 6月，第三次以阿战争，亦称六日战争，以色列占领约旦河西岸和加沙地带。
获得伊利诺依大学高等研究中心1967至1968年研究奖助金。
- 1968 32岁 发表第一篇政治性文章《阿拉伯人的画像》。
- 1969 33岁 赴安曼与贝鲁特探视家人。
- 1970 34岁 赴安曼与贝鲁特，与黎巴嫩贵格会教徒 Mariam Cortas 结婚。
- 1971 35岁 父亲逝世。
- 1972 36岁 1972至1973年间利用研究休假待在贝鲁特，于当地的美国大学重学阿拉伯文与阿拉伯文学。
儿子 Wadie 出生。

权力、政治与文化

- 1974 38岁 女儿 Najla 出生。
- 1975 39岁 出版《开始：意图与方法》。
1975至1976年担任斯坦福大学行为科学高等研究中心
研究员。
于国会小组委员会就国际关系作证。
- 1976 40岁 《开始：意图与方法》获哥伦比亚大学特里林奖。
- 1977 41岁 担任巴勒斯坦民族议会独立议员（至1991年止）。
晋升为哥伦比亚大学英文暨比较文学讲座教授。
- 1978 42岁 出版《东方学：西方对于东方的观念》。
- 1979 43岁 出版《巴勒斯坦问题》。
- 1980 44岁 编辑《文学与社会》（1978年英文研究学会会议论文
选集）。
- 1981 45岁 出版《报道伊斯兰：媒体与专家如何决定我们观看世界
其他地方》。
- 1983 47岁 出版《世界、文本与批评家》。
- 1984 48岁 1977年以来首度出席巴勒斯坦民族议会在安曼的集会。
- 1986 50岁 出版《最后的天空之后：巴勒斯坦众生相》，由瑞士籍
报影师摩尔（Jean Mohr）拍摄。
哥伦比亚大学研究室遭人闯人和破坏。
- 1987 51岁 出席巴勒斯坦民族议会在阿尔及尔的集会。
巴勒斯坦爆发“因地发打”抗暴运动。
- 1988 52岁 与希钩斯（Christopher Hitchens）合编《责怪受害者：
虚伪的学术与巴勒斯坦问题》。

- 出席巴勒斯坦民族议会在阿尔及尔的集会。
将巴勒斯坦的《原则宣言》译为英文。
- 1989 53岁 于阿拉伯报章公开谴责阿拉法特。
- 1990 54岁 与伊格尔顿 (Terry Eagleton) 及詹明信 (Fredric Jameson) 共同出版《国族主义、殖民主义与文学》。
母亲逝世。
- 1991 55岁 出版《音乐之阐发》。
9月, 诊断出罹患罕见的白血病。
正式与阿拉法特决裂, 辞去巴勒斯坦民族议会议员一职。
- 1992 56岁 四十五年来首度重返巴勒斯坦, 也是全家首次探访该地。
荣膺哥伦比亚大学之大学教授 (University Professor)。
- 1993 57岁 出版《文化与帝国主义》。
造访开罗。
担任英国国家广播公司李思系列演讲主讲人, 主题为知识分子。
拒绝白宫邀请出席奥斯陆和平协议签署典礼, 斥其为巴勒斯坦人的“凡尔赛和约”。
- 1994 58岁 出版《流离失所的政治: 巴勒斯坦自决的斗争, 1969—1994》、《知识分子论》及《笔与剑: 萨义德对话录》(由巴萨米安 [David Barsamian] 主访)。
5月开始接受化疗。
- 1995 59岁 出版《和平及其不满: 中东和平进程中的巴勒斯坦》。

权力、政治与文化

- 1998 62岁 在母亲出生地拿撒勒的法兰克·辛纳屈讲堂发表演说。
当选美国现代语文学会会长。
为贝多芬歌剧《菲德里奥》撰写旁白，由犹太裔指挥家巴伦博依姆（Daniel Barenboim）指挥芝加哥交响乐团演出。
夏天接受白血病实验疗法。
- 1999 63岁 出版《格格不入：萨义德回忆录》。
筹划在约旦河西岸伯塞特大学的音乐会，演出者包括钢琴师暨指挥家巴伦博依姆。
- 2000 64岁 出版《和平进程之结束：奥斯陆之后》。
出版《流亡的省思》。
出版《萨义德读本》，由巴尤米（Moustafa Bayoumi）与鲁宾（Andrew Rubin）合编。
- 2001 65岁 出版《权力、政治与文化：萨义德访谈集》，由薇思瓦纳珊（Gauri Viswanathan）编辑。
- 2002 66岁 与钢琴师暨指挥家巴伦博依姆出版《在音乐与社会中探寻》。
- 2003 67岁 出版《弗洛伊德与非歌裔》，包含波拉思（Christopher Bollas）的序言与罗丝（Jacqueline Rose）的回应。
出版《文化与抵抗：萨义德对话录》（由巴萨米安主访）。
9月25日病逝于纽约，骨灰依照遗愿运返阿拉伯故土，洒于象征和平与永恒的黎巴嫩雪松之间。

出 处

本书搜集的访谈与讨论原先的标题及发表的书刊报章。

PART ONE: PERFORMANCE AND CRITICISM

1. "Beginnings," Interview in *Diacritics* 6.3, Fall 1976, Department of Romance Studies, Cornell University, Ithaca, New York. Responses copyright © 1976 by Edward W. Said. Reprinted with permission of Cornell University.

2. "In the Shadow of the West," Interview with Jonathan Crary and Phil Mariani in *Wedge* no.7/8, Winter/Spring 1985, New York. Responses copyright © 1985 by Edward W. Said.

3. "Overlapping Territories: The World, the Text, and the Critic," Interview with Gary Hentzi and Anne Mc Clintock in *Critical Text*, Spring 1986, New York. Responses copyright © 1986 by Edward W. Said.

4. "Literary Theory at the Crossroads of Public Life," Interview with Imre Salusinszky, Responses copyright © 1987 by Edward W. Said, in *Criticism in Society* by Imre Salusinszky, Routledge, London, 1987. Reprinted with permission of Routledge.

5. "Criticism, Culture, and Performance," previously titled

“Criticism, Culture, and Performance: An Interview with Edward Said,” Discussion with Bonnie Marranca, Marc Robinson, and Una Chaudhuri, Responses copyright © 1991 by Edward W. Said, in *Performing Arts Journal* 37, January 1991. Published in *Interculturalism and Performance: Writings from PAJ*, edited by Bonnie Marranca and Gautam Dasgupta. PAJ Publications, New York, 1991. Copyright © 1991 by PAJ Publications. Reprinted with permission of PAJ Publications.

6. “Criticism and the Art of Politics,” Interview with Jennifer Wicke and Michael Sprinker in *Edward Said: A Critical Reader*, edited by Michael Sprinker. Blackwell Publishers, Oxford, England, 1992. Copyright © 1992 by Edward W. Said. Reprinted with permission of Blackwell Publishers.

7. “Wild Orchids and Trotsky,” Interview with Mark Edmundson, Responses copyright © 1993 by Edward W. Said, in *Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities*, edited by Mark Edmundson. Penguin Books, New York, 1993. Copyright © 1993 by Mark Edmundson. Reprinted with permission of Viking Penguin, a division of Penguin Putnam, Inc.

8. “Culture and Imperialism,” previously titled “An Interview with Edward W. Said,” Interview with Joseph A. Buttigieg and Paul A. Bové in *boundary 2: An International Journal of Literature and Culture* 20, no. 1, Spring 1993. Duke University Press, Dur-

ham, North Carolina. Copyright © 1993 by Edward W. Said. All rights reserved. Reprinted with permission of Duke University Press.

9. "Orientalism and After," Interview with Anne Beezer and Peter Osborne in *Radical Philosophy* 63, Spring 1993, London. Responses copyright © 1993 by Edward W. Said. Reprinted with permission of *Radical Philosophy*.

10. "Edward Said: Between Two Cultures," Interview with Eleanor Wachtel, Responses copyright © 1996 by Edward W. Said, in *More Writers & Company* by Eleanor Wachtel. Alfred A. Knopf Canada, Toronto, Canada, 1996. Reprinted with permission of Alfred A. Knopf Canada, a division of Random House of Canada Limited.

11. "Peoples' Rights and Literature," Interview with Jonathan Rée in *Alif: Journal of Comparative Poetics* 13, The American University in Cairo, Cairo, Egypt, 1993. Responses copyright © 1993 by Edward W. Said. Copyright © 1993 by the Department of English and Comparative Literature, The American University in Cairo. Reprinted with permission of the American University in Cairo.

12. "Language, History, and the Production of Knowledge," Interview with Gauri Viswanathan, Colgate University, Hamilton, New York, 1996. Responses copyright © 1996 by Edward W. Said.

13. "I've Always Learnt During the Class," Interview with

Damayanti Datta, *The Telegraph*, December 22, 1997, Calcutta, India. Responses copyright © 1997 by Edward W. Said.

PART TWO; SCHOLARSHIP AND ACTIVISM

14. "Can an Arab and a Jewish State Coexist?", previously titled "Q & A," Interview with Timothy Appleby in *The Globe and Mail*, November 8, 1986, Toronto, Canada. Responses copyright © 1986 by Edward W. Said. Reprinted with permission of *The Globe and Mail*.

15. "Scholars, Media, and the Middle East," previously titled "The MESA Debate: The Scholars, the Media, and the Middle East," Discussion with Bernard Lewis, Leon Wieseltier, and Christopher Hitchens, chaired by William H. McNeill, *The Journal of Palestine Studies*, 1987, Washington, D. C. Responses copyright © 1987 by Edward W. Said. Copyright © 1987 by Institute for Palestine Studies. Reprinted with permission of the University of California Press for the Institute for Palestine Studies.

16. "An Exile's Exile," Interview with Matthew Stevenson in *The Progressive*, February 1987, Madison, Wisconsin. Responses copyright © 1987 by Edward W. Said. Reprinted with permission of *The Progressive*.

17. "American Intellectuals and Middle East Politics," previously titled "American Intellectuals and Middle East Politics: An

Interview with Edward W.Said, " Interview with Bruce Robbins in *Social Text* 56, Fall 1988, Duke University Press, Durham, North Carolina. Copyright © 1988 by Edward W.Said. All rights reserved. Reprinted with permission of Duke University Press.

18. "The Need for Self-Appraisal," Interview with Hisham Melhem in *The Dawn/Al-Fajr*, February 5, 1990, Karachi, Pakistan. Responses copyright © 1990 by Edward W.Said.

19. "A Formula for More Husseins," Interview in *L.A. Weekly*, August 30 – September 6, 1991, Los Angeles, California. Responses copyright © 1991 by Edward W.Said.

20. "Palestinian Voices in the U.S.," previously titled "Efforts Redoubled to Build Effective Channels for a Palestinian Voice in the U.S." Interview with Munir Nasser in the *Arab American News*, 1990, Dearborn, Michigan.

21. "The Intellectuals and the War," Interview with Barbara Harlow in *Middle East Report*, July/August 1991, Washington, D. C. Responses copyright © 1991 by Edward W.Said. Reprinted with permission of the Middle East Research and Information Project, Inc.

22. "What People in the U.S. Know About Islam Is a Stupid Cliché," previously titled "What People in the U.S. Know About Islam and the Arab World Is a Series of Stupid Clichés," Interview with Hasan M.Jafri in *The Herald*, February 1992, Karachi, Paki-

stan. Responses copyright © 1992 by Edward W. Said.

23. "Europe and Its Others: An Arab Perspective," Interview with Richard Kearney, Responses copyright © 1992 by Edward W. Said, in *Visions of Europe* by Richard Kearney. Wolfhound Press, Dublin, Ireland, 1992. Reprinted with permission of Wolfhound Press.

24. "Symbols Versus Substance: A Year After the Declaration of Principles," Interview with Mouin Rabbani, *The Journal of Palestine Studies* 24/2, no. 17, 1995, Washington, D. C. Responses copyright © 1995 by Edward W. Said. Copyright © 1995 by Institute for Palestine Studies. Reprinted with permission of the University of California Press for the Institute for Palestine Studies.

25. "The Road Less Traveled," Interview with Nirmala Lakshman, *The Hindu Magazine*, 1996, Chennai, India. Responses copyright © 1996 by Edward W. Said. Reprinted with permission of *The Hindu Magazine*.

26. "Returning to Ourselves," Interview with Jacqueline Rose, *The Jewish Quarterly*, Winter 1997/98, London. Responses copyright © by Edward W. Said. Reprinted with permission of *The Jewish Quarterly*.

27. "A State, Yes, But Not Just for Palestinians," Interview with Eric Black, staff writer, *The Star Tribune*, February 22, 1999, Minneapolis, Minnesota. Responses copyright © 1999 by

Edward W.Said.Reprinted with permission of *The Star Tribune*.

28. "Orientalism, Arab Intellectuals, Marxism, and Myth in Palestinian History," previously titled "Edward Said Discusses Orientalism, Arab Intellectuals, Reviving Marxism, and Myth in Palestinian History," Interview with Nouri Jarrah, *Al Jadid: A Review and Record of Arab Culture and Arts* no.28, Summer 1999, Los Angeles, California .Responses copyright © 1999 by Edward W. Said.Reprinted with permission of *Al Jadid: A Review and Record of Arab Culture and Arts*.

29. "My Right of Return," Interview with Ari Shavit, *Ha'aretz Magazine*, August 18, 2000, Tel Aviv, Israel.Responses copyright © 2000 by Edward W.Said.Reprinted with permission of *Ha'aretz Magazine*.

索 引

译按：为方便读者查阅原著，本索引用原著页码，原著页码在中文版以边码形式标示。中文版添加的译者导言、附录等，其索引则以方括号标示在原著页码之后。专有名词除采用约定俗成的译法之外，人名主要参照《世界人名翻译大辞典》（北京：中国对外翻译出版公司，1993年）。

A

- Abd el Qadir, 阿卜杜·卡德尔/
149
- abduction, 不明推论式/52
- Abu Alaa (Ahmed Qurai), 阿
布·阿拉（又名阿诃马德·库雷
亚）/395, 401
- Abu-Lughod, Ibrahim, 阿布-卢
果德（易卜拉欣）/354, 398,
457
- Abu Mazen (Mahmoud Abbas),
阿布·马赞（又名马哈茂德·阿
巴斯）/395
- Abu Nidal, 阿布·尼达尔/309
- academy, the: 见 university, the
accumulated literacy, 累积的文
字素养/197—99
- Achebe, Chinua, 阿契贝（奇努
亚）/151—52, 212, 253, 254
- Adams, Rohanna, 亚当斯（罗汉
娜）/218
- Adorno, Theodor, 阿多诺（西奥
多）/51, 65, 87, 126, 128,
137, 141, 145, 419, 457,
[13], [18], [623]
~之伟大/216
音乐批评/87, 97, 143

- affiliation, 认属关系/65, 335 — 36, [26]
- African National Congress (ANC), 非洲民族议会/191, 337, 397, 406
- Age of Imperialism, The (Magdoff), 《帝国主义时代》(马格多夫)/23
- Ahmad, Leila, 阿诃美德(莱拉)/217
- Ahmed, Eqbal, 阿诃马德(埃格巴尔)/134, 368, 429
- Aida (Verdi), 《阿依达》(威尔第)/95, 110, 115
- Ajami, Fouad, 阿扎米(福阿德)/359, 360
— 身为反阿拉伯人的阿拉伯人/381
- Akhnaten (Glass), 《法老阿肯那顿》(葛拉斯)/98
- Alexandria, 亚历山大/118, 120
- Algeria, 阿尔及利亚/29, 30, 54, 111, 133
加缪论~的作品/337—38
1990年代~的内部冲突/276—77
- Ali, Muhammed, 阿里(穆罕默德)/5
- alternative knowledges, development of, 另类知识的发展/262—63
- Althusser, Louis, 阿尔都塞(路易)/137, 159, 167
- American-Arab Anti-Discrimination Committee, 美国—阿拉伯反歧视委员会/44
- American-Israel Public Affairs Committee (AIPAC), 美国—以色列公共事务委员会/343
- American Jewish Committee, 美国犹太人委员会/74
- Anderson, Laurie, 安德森(萝莉)/104, 107
- Anderson, Perry, 安德森(佩里)/157
- Another Way of Telling (Berger), 《另一种诉说方式》(柏格)/157
- Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, 安格迪尔—杜贝隆(亚

- 伯拉罕·黑雅参特) /27, 37
- anthropology, 人类学/36, 42
- Antigone (Sophocles), 《安提戈涅》(索福克勒斯) /105
- anti-Semitism, 反闪族思想/48, 424
- Antonious, George, 安东尼奥(乔治) /128
- apartheid, systems of, 种族隔离政策之系统/66, 430
- Appleby, Timothy; 艾坡比(提摩太)
- ~与萨义德的访谈/287—90
- Arabic language, 阿拉伯语言/123—24, 168
- Arabic literature, 阿拉伯文学/32—34, [13]
- Arab/Israeli conflict: 见 Palestinian/Israeli conflict
- Arab nationalism, 阿拉伯民族主义/391—92
- Arab Predicament, The (Ajami), 《阿拉伯的困境》(阿扎米) /359
- Arab world: 阿拉伯世界
- 美国对~的无知/371—72
- ~里的民主运动/350—51, 363—65
- ~的历史学家/281
- ~里的人权/230—31
- ~排除犹太人/204
- ~里的马克思主义/159—60
- ~里世俗/宗教的斗争/389
- 亦见 Middle East
- Arafat, Yasir, 阿拉法特(亚西尔) /74, 209, 227, 270, 295, 330, 347, 382, 394, 395, 396, 400, 401, 402, 447, [11], [632]
- ~维持掌权的方式/433
- 媒体的关系/353—54
- 巴勒斯坦人对~的批评/409—10
- ~成为和平进程的囚犯/432—33
- 1997年教师罢工/427—28
- ~的美国签证/348
- ~对巴勒斯坦运动的价值/321—22
- Archaeology of Knowledge, The

- [l'Archéologie du savior]
 (Foucault), 《知识考古学》(福柯) /12, 169, 269
- Arens, Moshe, 阿伦斯(摩悉) /47
- Argentina, 阿根廷/47
- "Ariel" (Eliot), 《爱丽尔》(艾略特) /87
- Arnold, Matthew, 阿诺德(马修) /56, 174, 223
- art/politics relationship, 艺术/政治的关系/414
- Aryan Myth, The (Poliakov), 《亚利安神话》(波里亚可夫) /28
- Ashrawi, Hanan, 阿什拉维(哈南) /240—41, 377
 ~作为有潜力的巴勒斯坦领袖/382
- Auerbach, Erich, 奥尔巴赫(埃里希) /6, 126, 141, 198, 338, 370, [13], [623]
 ~的东方学/127
- Austen, Jane, 奥斯汀(简) /185—86, 241, 415, 亦见 Mansfield Park
- Australia, 澳洲/251
- avant-garde criticism, 前卫批评/3—8, 13—14, 18, 21
- B**
- Bach, J.S., 巴赫/10, 184, [636]
- Bach and the Dance of God (Mellers), 《巴赫与神之舞》(梅勒斯) /144
- Bachelard, Gaston, 巴什拉(加斯东) /8
- Baker, James, 贝克(詹姆斯) /377, 398
- Bakunin, Mikhail, 巴古宁(米海尔) /91
- Baldwin, Roger, 鲍德温(罗杰) /327
- Balfour, Arthur James, 贝尔福(亚瑟·詹姆斯) /37
- Balibar, Etienne, 巴利巴尔(艾蒂安) /29
- Barak, Ehud, 巴拉克(埃胡德) /447, 455
- Barenboim, Daniel, 巴伦博依姆

权力、政治与文化

(丹尼尔) /447, [3], [7],
[617], [636]

Barnet, Anthony, 巴耐特(安东
尼) /23

Barraclough, Geoffrey, 巴勒克拉
夫(杰弗瑞) /23

Barrett, Michèle, 巴雷特(蜜雷
儿) /61

Barthes, Roland, 巴特(罗兰) /
4, 5, 8, 9, 35, 47, [18]

Bartók, Béla, 巴尔托克(贝
拉) /106

Baudrillard, Jean, 鲍德里亚
(尚) /232

Beacon Press, 灯塔出版社 /172

Beckett, Samuel, 贝克特(塞缪
尔) /103—04, 105

Beethoven, Ludwig van, 贝多芬
(路德维希·冯) /106, 116, [636]

Beethoven and the Song of God
(Mellers), 《贝多芬与神之歌》
(梅勒斯) /144

beginning, idea of, 开始的理念 /22

Beginnings: Intention and Method

(Said), 《开始: 意图与方法》

(萨义德) /xix, 3, 16, 18,
[7], [644]

自传的根源 /164—68

论文学批评 /22

萨义德对~的评价 /77

Bait-Hallahmi, Bennie, 拜特-哈
拉米(班尼) /327

Bellow, Saul, 贝娄(索尔) /152

Benda, Julien, 班达(朱利安) /
87—88, 205

Ben-Gurion, David, 本-古里安
(大卫) /328

Benjamin, Walter, 本雅明(瓦尔
特) /110, 241

Bennett, William, 本奈特(威
廉) /225, 271

Benvenisti, Meron, 班凡尼斯提
(梅隆) /72

Berg, Alban, 贝尔格(阿班) /10

Berger, John, 柏格(约翰) /157

Berlin, Isaiah, 伯林(以赛亚) /27

Berlioz, Hector, 柏辽兹(埃克托
尔) /98

- Bernal, Martin, 伯纳尔 (马丁) /18
- Berque, Jacques, 柏克 (雅克) /358
- Bersani, Leo, 柏塞尼 (里奥) /57
- Besseisso, Mu'in, 贝塞索 (穆因) /369
- Bible, 圣经/84
- Bibliothèque orientale (d'Herbelot),
《东方全书》(德尔贝洛) /37
- Birth of Israel, The (Flapan),
《以色列之诞生》(傅拉潘) /327
- Bizet, Georges, 比才 (乔治) /98
- Black, Eric, 布莱克 (艾瑞克)
~与萨义德的访谈/432—36
- Black Jacobins, The (James),
《黑人极端激进分子》(詹姆斯) /245
- Blackmur, R.P., 布莱克默/8,
31, 126, 127
- Blake, William, 布莱克 (威廉) /215
- blame, politics of, 责怪的政治/
128—29
- Blaming the Victims (book),
《责怪受害者》(书) /272
关于~的访谈/323—42
- Bloom, Harold, 布罗姆 (哈罗德) /3, 7, 24, 31, 57, 73,
81, 84, 89—90, 92, [18]
~对萨义德的影响/83
~的文学批评/8—14, 15, 16
- Bopp, Franz, 波普 (法兰兹) /27
- Borges, Jorge Luis, 波赫士 (豪赫·路易) /15
- Bové, Paul A.: 鲍威 (保罗)
~与萨义德的访谈/183—207
- Brahms, Johannes, 勃拉姆斯 (约翰尼斯) /106
- Brecht, Bertolt, 布莱希特 (贝托尔特) /105
- Breton, André, 布列东 (安德列) /29
- Brokaw, Tom, 布洛考 (汤姆) /45
- Brook, Peter, 布鲁克 (彼得) /
104, 107
- Brooks, Cleanth, 布鲁克斯 (克林思) /179, 255
- Bruckner, Anton, 布鲁克纳 (安

权力、政治与文化

- 东) /106
- Buber, Martin, 布柏 (马丁) /423
- Buhle, Paul, 布勒 (保罗) /157
- Burke, Kenneth, 柏克 (肯尼思) /8
- Burton, Sir Richard, 伯顿 (理查爵士) /25, 37
- Bush, George, 布什 (乔治) /206, 347, 376—77, 398
- Buttigieg, Joseph A., 布蒂吉格 (约瑟夫)
- ~与萨义德的访谈/183—207
- C**
- Cabral, Amilcar, 卡布洛 (阿米尔卡) /134
- Cairo, 开罗/118—24
- Cairo University, 开罗大学/155
- Callaway, Helen, 卡拉戴 (海伦) /147
- Calvet, Louis-Jean, 卡尔维 (路易-尚) /29
- Camus, Albert, 加缪 (阿尔贝) /xii, 111, 149, 150, 337—38
- Canguihelm, Georges, 坎吉赫姆 (乔治) /18
- canon, the, 经典/63, 109—10, 112—13, 200, [13]
- 野蛮与~/241—42
- 伟大作品之品质/240—41
- 文学经典用于帝国宣传/242
- 非西方之不同经典作品/110—12
- 对~开放与批判的方式/224—25
- 愉悦的议题/212
- 政治正确与~/260—61
- 萨义德对~的执著/148
- 替代西方经典/152—56
- Captif amoureux, Le* (Genet), 《爱之囚》(热内) /148, 209, 338
- Carlyle, Thomas, 卡莱尔 (托马斯) /211
- Carmen* (Bizet), 《卡门》(比才) /98
- Carte postale, La* (Derrida), 《明信片》(德里达) /82
- Carter, Paul, 卡特 (保罗) /130
- censorship, 检查制度/382, 389—90

- Central Intelligence Agency
(CIA), (美国) 中央情报局/20,
89
- Césaire, Aimé, 赛萨尔 (艾梅) /
29, 129, 180, 197, 220, 255,
366, [12]
- Chateaubriand, François, 夏多布
里昂 (法兰西斯) /37
- Chaudhuri, Una; 乔杜丽 (尤娜)
~与萨义德的访谈/94—117
- Children of the Siege (Cutting),
《遭到围攻的孩子》(卡婷) /334
- Chomsky, Noam, 乔姆斯基 (诺
姆) /40, 48, 51, 89, 138,
182, 203, 205, 206, 230,
310, 328, 331, 365, [12],
[18], [626]
~论黎巴嫩战争/303
马克思主义与~/161
政治超离/141—42
萨义德对~的态度/76—77, 79—80
- Christopher, Warren, 克里斯多
福 (华伦) /417
- Chroniques Algériennes (Camus),
《阿尔及利亚纪事》(加缪) /338
- Clancy, Tom, 克兰西 (汤姆) /415
- Clinton, Bill, 克林顿 (比尔) /447
- Closed Circle, The (Pryce-Jones),
《封闭的圈子》(普莱斯—琼
斯) /388
- Cockburn, Alexander, 柯克柏恩
(亚历山大) /135
- Coetzee, J.M., 柯慈/196
- Cohen, Marcel, 柯恩 (马叟) /
29, [18]
- Collins, Joan, 考琳丝 (琼) /63
- colonialism, 殖民主义/16
~的共谋者/194—95
康拉德对~的谴责/337—38
去殖民化/133—35, 175
教育与~/194
亦见 imperialism
- Columbus, Christopher, 哥伦布
(克里斯多福) /393
- Commentary (journal), 《评论》
(期刊) /226, 380
- community, sense of, 社群感/
141, 385—86

权力、政治与文化

confinement, 监禁/166—67

Congress of Cultural Freedom, 文化自由议会/20

Conrad, Joseph, 康拉德 (约瑟夫) /xi, 14, 50, 111, 142, 143, 153, 154, 205, 212, [13], [623], [636]

~对殖民主义的谴责/337—38

~作为种族歧视的作家/151—52

萨义德对~的兴趣/75—76, 246

萨义德讨论~的专书/255—56

亦见Heart of Darkness

Constant, Benjamin, 康斯坦 (本杰明) /32

contestation, 角逐/147, 185

Contre Sainte-Beuve (Proust), 《驳圣伯夫》(普鲁斯特) /144

Cosell, Howard, 柯赛尔 (霍华德) /5

Council of Europe, 欧洲议会/387

counter-federation to Euro-American imperium, 反欧美帝权对抗联盟/139—40

Country and the City, The (Wil-

liams), 《乡村与城市》(威廉斯) /62, 85, 252, 336

country-house poems, 农舍诗/85

Crary, Jonathan; 克拉里 (约拿单)

~与萨义德的访谈/39—52

Creation, The (Haydn), 《创世记》(海顿) /86

Crews, Frederick, 克鲁斯 (弗雷德里克) /8, 13

critical distance, 批判的距离/53, 54—55

Critique et vérité (Barthes), 《批评与真实》(巴特) /5

Croce, Benedetto, 克罗齐 (贝内代托) /222

Cromer, Lord, 克罗莫 (勋爵) /37, 119

cultural history, 文化史/11

Culture and Anarchy (Arnold), 《文化与无政府状态》(阿诺德) /223

Culture and Imperialism (Said), 《文化与帝国主义》(萨义德) /

- xiii, xvii, xix, 241, 268 —
69, 414—15, 416, [623]
- 对位的结构/184
- 法国长篇小说研究/148—49
- 全球脉络/372—73
- 关于~的访谈/183—207
- 教学的目的/201
- 与萨义德早期作品的关系/183—85
- 分离主义的议题/190
- ~的主题/174—75
- ~意志的类别/187—89
- 现世性的议题/185—86
- Culture and Society* (Williams),
《文化与社会》(威廉斯)/211
- Curtius, Ernst Robert, 库尔提乌
斯(恩斯特·罗伯特)/11
- Cutting, Pauline, 卡婷(宝琳)/
334
- D**
- Dacier, Baron, 达西耶(男爵)/
37
- Dali, Salvador, 达利(萨尔瓦
多)/210
- Damnés de la terre, Les* (Fan-
on), 《世间不幸的人》(法
农)/29, 39—40, 53, 192
- Danto, Arthur, 丹托(亚瑟)/96
- Datta, Damayanti, 达塔(达马扬
提)
- ~与萨义德的访谈/280—83
- Davidson, Basil, 戴维森(巴西
尔)/196
- Death in Venice* (Mann), 《魂断
威尼斯》(曼)/256—57
- Debray, Régis, 德布雷(雷吉
斯)/55, 360
- decolonization, 去殖民化/133—
35, 175
- decolonizing imagination, 去殖民
想像/253—55
- deconstruction, 解构(批评)/
18, 81—82, 146, [14]
- Defoe, Daniel, 笛福(丹尼尔)/
165, 242—43
- de Klerk, F.W., 戴克拉克/189
- Delacroix, Eugène, 德拉克鲁瓦
(欧仁)/242

权力、政治与文化

- Deleuze, Gilles, 德勒兹 (吉勒) / 162
- de Man, Paul, 德·曼 (保罗) / 3, 7, 14, 81, 144, 146, 333
- Democracy and Workers' Rights Center, 民主政治和工人权利中心 / 270
- Democracy in America* (Tocqueville), 《美国的民主》(托克维尔) / 174
- De Rerum Natura* (Lucretius), 《物性论》(卢克莱修) / 79
- Derrida, Jacques, 德里达 (雅克) / 6, 11, 18, 74, 165, 166, 167, 333, 441, [14]
- 萨义德对~的态度 / 82—83
- Derwent, Lord, 德温特 (勋爵) / 29
- Description de l' Egypte* (Napoleon), 《埃及志》(拿破仑) / 26, 37
- dialogue between cultures, 文化之间的对话 / 271
- diaspora communities, 流离社群 / 139
- Dickens, Charles, 狄更斯 (查尔斯) / 35, 85, 86, 150, 186, 194, 241, [18]
- Dilthey, Wilhelm, 狄尔泰 (威廉) / 58
- disciples, 门徒 / 266
- Discipline and Punish* (Foucault), 《规训与惩罚》(福柯) / 30, 80, 169, 214, [11]
- displacement, 错置 / 80
- Disraeli, Benjamin, 狄斯累利 (本雅明) / 25, 424
- Dissemination* (Derrida), 《散播》(德里达) / 82
- Donato, Eugenio, 多纳托 (欧金尼奥) / 8
- Donzelot, Jacques, 东泽洛 (雅克) / 40
- Dostoyevski, Fyodor, 陀思妥耶夫斯基 (费奥多尔) / 50
- Doughty, Charles, 道第 (查尔斯) / 37
- D'Souza, Dinesh, 德苏沙 (迪内

- 希) /178, 260, 271
- Du Bois, W.E.B., 杜·波依斯/
128—29
- Dulles, John Foster, 杜勒斯 (约
翰·福斯特) /127
- E**
- Ecriture et la différence, l'* (Der-
rida), 《书写与差异》(德里
达) /18
- Edmundson, Mark; 艾德蒙森
(马克)
~与萨义德的访谈/164—82
- education: 教育
- 殖民主义与~/194
- 帝国主义与~/263—64
- 民族主义与~/392—93
- ~的政治/282—83
- Egypt, 埃及/275, [10]
- 开罗/118—24
- ~的集体性/123
- 文化属性/119—20
- 纳赛尔主义/125—26
- 秘密警察/126
- Egypt Military Society* (Malek),
《埃及军事社会》(马利克) /119
- Einstein on the Beach* (Glass),
《沙滩上的爱因斯坦》(葛拉
斯) /98
- Eliot, T. S., 艾略特/12, 87,
102, 197, 200, 201, 205, 256,
257
- Emerson, Ralph Waldo, 爱默生
(罗夫·华德) /4
- Empson, Sir William, 安普森
(威廉爵士) /4
- Encounter* (journal), 《遭遇》(期
刊) /20
- Enzensberger, Hans-Magnus, 恩
岑斯贝格尔 (汉斯-马格努
斯) /229
- Erwartung* (Schoenberg), 《等
待》(勋伯格) /97—98
- Euro-Arab dialogue, 欧阿对话/
386—87
- European literature, Said's attrac-
tion to, 萨义德对欧洲文学的兴
趣/258—59

权力、政治与文化

European tradition, 欧洲传统/385

Exiles, 流亡者/xvii, 16, 55—56

extermination of indigenous populations, 灭绝原住民/47—48

F

Faiz, Faiz Ahmed, 法伊兹 (法伊兹·阿河马德) /368—70

Fanon, Frantz, 法农 (法兰兹) /25, 29, 30, 51, 53, 111, 134, 150, 157, 267, 399, [12]

~与福柯的比较/39—40, 53—54

历史的变迁/53—54

对萨义德的重要性/192

Fatah, 法塔组织/159, 161

Fateful Triangle, The (Chomsky), 《重大的三角关系》(乔姆斯基) /48, 303

Fauré, Gabriel, 福莱 (加布里埃尔) /98

Fawzi, Hussein, 法齐 (侯赛因) /119

feminism, 女性主义/52, 58—

59, 65, 212

中东的~/217—18

民族主义与~/218—19

东方学与~/216—17

政治的介入/61

~里的分离主义与整合/60—61

~里的逾越性作品/147

Findley, Paul, 芬德利 (保罗) /320

Fish, Stanley, 费希 (斯坦利) /8, 65

Flapan, Simha, 傅拉潘 (西姆哈) /327

Flashpoint film series, 《引爆点》影片系列/303—04

Flaubert, Gustave, 福楼拜 (古斯塔夫) /8, 25, 26, 37, 210, 242

Fletcher, Angus, 弗莱彻 (安格斯) /8

Fletcher School of Law and Diplomacy, (美国) 弗莱彻法律与外交学院/311

Foreign Affairs (journal), 《外交事务》(期刊) /231

- Forster, E. M., 福斯特/194, 253, 416
- Foucault, Michel, 福柯 (米歇) /xiv, xv, 11, 12, 13, 15, 16, 24, 26, 30, 31, 39, 52, 53, 65, 77, 82, 138, 160, 165, 168, 185, 222, 332, [11], [12]
- 监禁的观念/166—67
- ~与法衣的比较/39—40, 53—54
- 知识分子的典范/334—35
- 东方学与~/169
- 对《东方学》的影响/79—80
- 权力的观念/170, 214, 268—69
- ~的默认/53
- 萨义德对~的态度/79—80
- Français national, Le (Balibar and Laporte), 《法国人》(巴利巴尔与拉波特) /29
- France, 法国/387, 392
- Franco, Jean, 法兰柯 (琴) /147
- Frankfurt School, 法兰克福学派/51, 57, 141
- French theorists, 法国理论家/166—67
- Freud, Sigmund, 弗洛伊德 (西格蒙德) /4, 8, 31, 97
- Friedman, Thomas, 弗里曼 (托马斯) /135, 299, 324, 359, 360
- Friendship's Death (film), 《友谊之死》(电影) /330
- From Beirut to Jerusalem (Friedman), 《从贝鲁特到耶路撒冷》(弗里曼) /359
- Fromkin, David, 弗罗姆金 (大卫) /359, 360
- From Time Immemorial (Peters), 《远古以来》(彼得丝) /303, 310
- Frye, Northrop, 弗莱 (诺斯洛普) /35, 74, 81, 84
- Fugard, Athol, 福嘎, (爱索) /104
- fundamentalism, 原教旨主义/176, 275—76, 299—300

G

- Galsworthy, John, 高尔斯华绥 (约翰) /246

- Gandhi, Mohandas K., 甘地 (莫汉达斯) /211
- García Márquez, Gabriel, 加西亚·马尔克斯 (加布里埃尔) /148, 200, 415, [625]
- Gates, Henry Louis, 盖慈 (亨利·路易) /221
- Gellner, Ernest, 盖尔纳 (厄尼斯特) /297
- Gender, Culture and Empire (Callaway), 《性别、文化与帝国》(卡拉威) /147
- Genet, Jean, 热内 (尚) /82, 103, 111, 209
- 超越法国认同/338
- 政治诗学/148
- geography of experience, 经验的地理/192—95, 215
- geography of imperialism, 帝国主义的地理/250—53
- Ghitani, Gamal al-, 吉塔尼 (加麦尔) /123
- Gide, André, 纪德 (安德列) /148, 152
- Girard, René, 吉哈 (勒内) /8
- Glas (Derrida), 《丧钟》(德里达) /82
- Glass, Philip, 葛拉斯 (菲利普) /98—99
- global economics, 全球经济/275
- Global Reach (Barnet and Müller), 《全球运筹》(巴耐特与穆勒) /23
- Gobetti, Pietro, 戈贝蒂 (皮得罗) /335
- Gobineau, Joseph, 戈比诺 (约瑟夫) /25
- Goethe, J. W. von, 歌德/11, 12, 25, 37, [3]
- Goldmann, Lucien, 葛德曼 (鲁西安) /18, 267
- Gorbachev, Mikhail, 戈尔巴乔夫 (米海尔) /135, 353
- Gore, Al, 高尔 (艾尔) /404
- Gould, Glenn, 古尔德 (格伦) /96, 103, 145, 184
- government lying, 政府撒谎/420
- Grammatology (Derrida), 《论书

- 写》(德里达)/82
- Gramsci, Antonio, 葛兰西(安东尼奥)/xiv, xv, 21, 57, 80, 92, 108, 138, 145, 159, 162, 203, 271, 441, [12], [17]
- 地理的思考/195
- 知识分子的典范/334—35
- 对《东方学》的影响/170
- 政治与哲学的立场/214—15
- 萨义德对~的态度/87—88
- 论公民社会的世俗征服/222, 223
- Grisham, John, 葛里斯汉(约翰)/415
- Guattari, Felix, 瓜塔里(费利克斯)/162
- Guha, Ranajit, 古哈(拉纳吉特)/155
- Guibert of Nogent, 诺根特的吉伯特/37
- Gulf War, 海湾战争/175, 179, 206, 226, 391—92
- 美国的反战运动/231
- 阿拉伯的政治文化与~/360—61
- 阿拉伯方面解决的可能性/350
- 知识分子与~/357—60
- 媒体对~的报道/231—32, 357, 359
- 东方学与~/230—31
- 巴勒斯坦运动与~/349, 350, 361—62
- 萨义德对~的立场/228—30
- 美国的军事干预/349—50

H

- Ha'am, Ahad, 哈姆(阿哈德)/448
- Habermas, Jürgen, 哈贝马斯(尤根)/205
- Hafiz, 哈菲兹/11
- Halliday, Fred, 哈利岱(弗雷德)/229
- Hamas, 哈马斯/xviii, 275, 416, 437, 440
- Hamletmachine (Müller), 《哈姆雷特机器》(穆勒)/109
- Hanna, Milad, 汉纳(米拉德)/119
- Hardy, Thomas, 哈代(托马斯)/13, 24, 87
- Harlow, Barbara, 哈萝(芭芭

权力、政治与文化

- 拉) /150
~与萨义德的访谈/357—67
- Haroun and the Sea of Stories
(Rushdie), 《哈乐与故事之海》
(拉什迪) /382
- Hartman, Geoffrey, 哈特曼 (杰
佛瑞) /7, 14, 73, 84
- Harvard University, 哈佛大学/
89, [2]
- Havel, Vaclav, 哈维尔 (瓦茨拉
夫) /104
- Hawthorne, Nathaniel, 霍桑 (纳
撒尼尔) /109
- Haydn, Joseph, 海顿 (约瑟
夫) /86, 106
- Heaney, Seamus, 希尼 (悉默
斯) /254
- Heart of Darkness (Conrad), 《黑
暗的心脏》(康拉德) /110,
188, 245—46, 253, 254
- 对~的对位式阅读/212
- Heath, Stephen, 希斯 (斯蒂
芬) /340
- hedonism, 享乐主义/xvi, 35
- Hegel, G. W. F., 黑格尔/57,
267, 364, [13]
- hegemony, 霸权/214, 215
- Heidegger, Martin, 海德格尔
(马丁) /6
- Hentzi, Gary: 亨齐 (加里)
~与萨义德的访谈/53—68
- Henze, Hans Werner, 亨策 (汉
斯·华纳) /99
- Herbelot de Molainville,
Barthélemy, 德尔贝洛 (巴泰
勒米) /37
- Herblock, 赫布洛克/305
- Herder, Johann von, 赫德 (约
翰·冯) /27
- Herodotus, 希罗多德/37
- Hertzberg, Rabbi Arthur, 赫茨
伯格 (亚瑟拉比) /325
- Herzl, Theodor, 赫茨尔 (西奥
多) /447
- historians of Arab world, 阿拉伯
世界的历史学家/281
- historicism, 历史主义/85
- history, philosophy of, 历史哲

- 学/57—60
- History and Class Consciousness*
(Lukács), 《历史与阶级意识》
(卢卡奇) /267
- History of the Arab People, A*
(Hourani), 《阿拉伯民族史》
(胡拉尼) /359—60
- Hitchens, Christopher, 希钩斯(克
里斯多福) /302—05, 311—
12, 331
- Hitler, Adolf, 希特勒(阿道
夫) /447
- Hizballah, 真主党/295, 440
- Hobbes, Thomas, 霍布斯(托马
斯) /16
- Hobsbawm, Eric, 霍布斯鲍姆(艾
瑞克) /416
- Hobson, J.A., 霍布森/150
- Hodgkin, Thomas, 霍奇金(托
马斯) /185, 194
- Hofmannsthal, Hugo von, 霍夫
曼斯塔耳(胡戈·冯) /109
- Holocaust, 纳粹大屠杀/318 —
19, 448, [633]
- Holton, Gerald, 荷顿(杰拉
德) /18
- homelessness, 无家可归/56, 457
- Hook, Sidney, 胡克(悉尼) /
192
- Hopkins, Gerard Manley, 霍普金
斯(杰拉德·曼利) /12, 86,
87, 100
- Horkheimer, Max, 霍克海默
(马克斯) /137, 141
- hostages, 人质/333—34
- Hourani, Albert, 胡拉尼(艾伯
特) /359—60
- Howe, Irving, 侯尔(尔温) /
231, 325
- Hugo, Victor, 雨果(维克多) /
9, 12, 25, 37
- humanistic tradition, 人文主义的
传统/174
- Humboldt, Wilhelm von, 洪堡
(威廉·冯) /27
- Hunter, Jane, 杭特(珍) /328
- Huntington, Samuel, 亨廷顿(塞
缪尔) /271

权力、政治与文化

Hussein, Saddam, 侯赛因 (萨达姆) /351, 365

巴勒斯坦人对~的支持/349

萨义德反对~/228—29

Husseini, Feisal, 胡赛尼 (费萨尔) /377

Husserl, Edmund, 胡塞尔 (艾德蒙) /82, 143, 255

hybrid texts, 混杂的文本/147—48

Hydra of Carnage (book), 《屠杀的大灾难》(书) /311

I

Ibn Khaldun, 伊本·赫勒敦/78, 129

Ibrahim, Youssef, 易卜拉欣 (尤素福) /325

Ibsen, Henrik, 易卜生 (亨里克) /98, 105

Idea of a University, The (Newman), 《大学的理念》(纽曼) /190

identity politics, 认同政治/221—

22, 391—92, 430—31

帝国主义与~/240, 417—18

恐怖主义与~/331

imperialism, 帝国主义/16, 21, 58

经典作品与~/242

教育与~/263—64

~的地理/250—53

认同政治与~/240, 417—18

文学批评与~/149—51, 247

小说与~/242—46

东方学与~/237—38

~的愉悦/212—13

重复的帝国经验/196

美国的~/196

亦见 colonialism

independence and liberation, dialectic of, 独立与解放的辩证/134—35, 197

India, 印度/272, 417, 438, [10], [632]

Indian history writing, 印度历史书写/xii-xiii, 282

individualism, 个人主义/90—91

Inouye, Daniel, 井上健/328

- “intellectual,” use of word, “知识分子”一词的使用/332
- intellectuals: 知识分子
- 认属关系与~/335—36
- 反王朝式的知识分子/186—87
- 在西方的阿拉伯知识分子的角色/365
- 提供超脱于权威与强制规范的另类选择/366—67
- 投入与~/336
- 社群责任/385—86
- 在学生中发展批判的态度/415
- ~对当前潮流持反对立场/439—40
- 流亡的观念与~/55—56
- 福柯与葛兰西之知识分子的典范/334—35
- 海湾战争与~/357—60
- ~渴望被阅读与记得/419
- ~被大学建制化/88—89
- 脱离国际问题/357—58
- 记忆的作用/202
- 需要道德见解/205
- 专业主义狭隘的焦点/413—14
- 对立的角色/65
- 在和平进程中巴勒斯坦知识分子的投降/413
- 对~的迫害/414
- 投注于政治的危险/440—41
- 和解的作用/202—04
- 与知识进程重建关系/365—66
- 代表性的知识分子/333
- 在危机时代的责任/20—21
- “本质的风险”与~/340—41
- 世俗的知识分子/222—23
- 恐怖主义与~/332
- 现世性与~/335—36
- interculturalism, 互文化论/114—17
- interdependent societies, world of, 相互依存的社会之世界/392—93
- International Christian Embassy, 国际基督徒大使馆/273, 408
- internationalism, 国际主义/132—33
- International Monetary Fund, 国际货币基金/275
- In the Shadow of the West (film), 《在西方的阴影下》(影片)/39

权力、政治与文化

intifada, “因地发打” /135—37,
323, 362

inventory, 清查/xv [17]

Iran, 伊朗/51, 277, 299—300,
417

Iran-Contra affair, 伊朗—尼加拉
瓜反抗军事事件/140, 328

Iraq: 见 Gulf War

Ireland, 爱尔兰/390, [10], [627]

Islam, 伊斯兰/51

信仰的说法/218—19

原教旨主义/275—76, 299—300

《东方学》对~的讨论/437—38

~里的抗议运动/416—17

单一的伊斯兰的谬误/238

恐怖主义与~/306—08

Islamic Jihad, 伊斯兰圣战组织/
416, 440

Islamic Salvation Front, 伊斯兰拯
救阵线/276

Israel: 以色列

对巴勒斯坦裔公民的歧视政策/
379, [631]

灭绝原住民的政策/47—48

~作为犹太人的国家/452—53

媒体亲以色列的倾向/302—05,
[614—15], [630—31]

采用东方学/48

1947年的(巴勒斯坦)分治计划/
448

有关~的修订派学术/327—28

殖民运动/317, 427, 434

与南非的关系/66

与美国的认同/46—47

亦见 Palestinian/Israeli conflict,
Palestinian/Israeli peace
process, Zionism

Italy, 意大利/386—87, [12]

J

Jabri, Muhammad, 贾布里(穆
罕默德)/364

Jackson, Jesse, 贾克逊(杰西)/320

Jafri, Hasan M.: 加法里(哈桑)
~与萨义德的访谈/368—84

Jalé, Pierre, 雅莱(皮埃尔)/23

James, C. L. R., 詹姆斯/116,
128, 132, 134, 157, 177, 180,

- 197, 211, 216, 220, 245,
341, [12]
- 萨义德与~的会面/265
- James, Henry, 詹姆斯(亨利) /
246
- Jameson, Fredric, 詹明信(弗雷
德里克) /56—57, 92, 137,
157, 187, 265, [27]
- 政治超离/141—42
- Jarah, Nouri: 雅拉(努里)
~与萨义德的访谈/437—42
- Jennings, Peter, 詹宁斯(彼得) /
45
- Jerusalem, 耶路撒冷/379—80,
[631—32]
- Jewish Defense League, 犹太捍卫
联盟/422
- Jewish terrorism, 犹太恐怖主义/
309—10
- Jews: 犹太人
反闪族思想/48, 423
~从阿拉伯世界被逐出/204
需要来到巴勒斯坦/448
萨义德对~的亲近/424
- 亦见 Israel 及相关条目
- Jonathan Institute, 约拿单研究
所/311
- Jones, Sir William, 琼斯(威廉
爵士) /37, 151
- Jong, Jan de, 容(杨·德) /399
- Jonson, Ben, 琼生(本) /29, 85
- Jordan, 约旦/314, 403, 414
巴勒斯坦国与~/315—16
- Journal Intime (Constant), 《心之
旅》(康斯坦) /32
- Joyce, James, 乔伊斯(詹姆
斯) /29, 256, 259

K

- Kahane, Meir, 卡亨(迈尔) /
72, 79, 309, 341
- Kampf, Louis, 坎普(路易) /20
- Kearncy, Richard: 柯尔尼(理查)
~与萨义德的访谈/385—93
- Keaton, Diane, 姬顿(黛安) /339
- Keats, John, 济慈(约翰) /84, 85
- Kedourie, Elie, 克杜里(艾里) /
297

- Kelley, J.B., 凯利/297 166
- Kermode, Frank, 科莫德(弗兰克)/84, 85—86, 87, 164
- Khalil, Samir al-, 哈利勒(萨米尔)/359, 365, 381
- Khatibi, Abdel Kebir, 哈提比(阿卜得·克比尔)/254
- Khiam prison, 希亚姆监狱/445
- Khleifi, Michel, 克莱费(米歇尔)/330
- Khomeini, Ayatollah Ruhollah, 霍梅尼(阿亚图拉·鲁霍拉)/51, 295, [10]
- Kidron, Peretz, 基德隆(培瑞兹)/328
- Kifner, John, 基夫纳(约翰)/324
- Kim (Kipling), 《吉姆》(吉卜林)/194, 212—13, 242
- King, Martin Luther, Jr., 金(马丁·路德)/209, 327
- Kipling, Rudyard, 吉卜林(鲁雅德)/194, 212—13, 242, 244, 416
- Kirk, Grayson, 柯克(格雷森)/
- Kissinger, Henry, 基辛格(亨利)/37, 137
- knowledge production, 知识生产/xiii-xiv
- Kolakowski, Leszek, 柯拉柯夫斯基(雷斯杰克)/54
- Kondracke, Morton, 孔瑞克(莫顿)/325
- Koppel, Ted, 卡柏(泰德)/44—45
- Koran, 古兰经/33, 124
- Kuhn, Thomas, 孔恩(托马斯)/18
- Kulthum, Um, 库勒苏姆(乌姆)/100
- L
- Lacan, Jacques, 拉康(雅克)/167, 205
- Lakshman, Nirmala, 拉克什曼(妮尔玛拉)
~与萨义德的访谈/409—18
- Lamartine, Alphonse, 拉马丁(阿

- 方斯) /37
- Lamming, George, 兰明 (乔治) /211, 244
- Lane, Edward William, 蓝恩 (爱德华·威廉) /25, 26, 37, 151
- Langer, Felicia, 兰格 (费利西娅) /426
- language, political problem of, 语言的政治问题/29—32
- language trees, 语言之树/27
- Laporte, Dominique, 拉波特 (多米尼克) /29
- Laqueur, Walter, 拉奇亚 (华特) /297
- Laroui, Abdallah, 拉鲁伊 (阿卜杜拉) /364
- Lasch, Christopher, 拉奇 (克里斯多福) /64
- Lasswell, Harold, 拉斯维尔 (哈洛) /37
- Labanon, 黎巴嫩/45, 240, 303, 402—03, [13], [26], [634]
- 以色列自~撤军/445—46
- 巴勒斯坦国与~/315—16
- le Carré, John, 勒·卡雷 (约翰) /339—40
- Ledeen, Michael, 莱丁 (麦可) /328
- Lefebvre, Henri, 勒菲佛 (亨利) /29
- Leibowitz, Yehoshua, 莱博维茨 (约书亚) /426
- Lenin, V.I., 列宁/133, 150
- Leopardi, Giacomo, 莱奥帕迪 (贾科莫) /214
- La Pen, Jean-Marie, 雷朋 (尚-玛利) /387, 392
- Lerner, Michael, 勒纳 (麦可) /326
- Lavin, Harry, 雷文 (哈利) /8
- Levin, Jeremy, 雷文 (杰瑞米) /333—34
- Lévi-Strauss, Claude, 列维-施特劳斯 (克劳德) /36
- Lewis, Bernard, 路易斯 (柏纳) /151, 225, 351, 359, [9]
- ~与萨义德的辩论/291—94, 305—07

权力、政治与文化

- Linguistique et colonialisme (Calvet), 《语言学与殖民主义》(卡尔维)/29
- Lipman, Samuel, 利普曼(塞缪尔)/95
- literary criticism: 文学批评
- 累积的文字素养与~/197—99
- 前卫批评/3—8, 13—14, 18, 21
- 布鲁姆的~/8—14, 15, 16
- “奉献的”批评家/16—19
- ~的去殖民研究方法/253—55
- 解构(批评)/18, 81—82, 146
- ~里的时尚与风潮/146
- 经验的地理与~/192—95
- 历史主义与~/85
- 混杂的本文与~/147—48
- 帝国主义与~/149—51, 247
- 卢卡奇的~/16—17
- 马克思主义与~/21
- 媒体的辨读能力与批评/61—64
- 叙事问题/156—57
- 现象学与~/255—56
- 通俗文化与~/62—64
- 文学的“纯粹”与~/81, 84—85
- ~里的宗教性/83—84
- 萨义德对文学理论失去兴趣/146—47
- 萨义德对于身为批评家的职责之看法/14—16
- ~里的科学主义的倾向/18
- 系统化的批评/35—36
- 理论的急迫性/200—01
- 批评学派的变幻不定/34—35
- 现世性与~/19—26, 56—57, 86—87
- literature, popular vs. quality, 文学, 通俗相对于品质/415—16
- Little Drummer Girl, The (le Carré), 《小女鼓手》(勒·卡雷)/339—40
- locality of a work of art, 艺术品的在地性/111—12
- Long Revolution, The (Williams), 《漫长的革命》(威廉斯)/336
- Louis Napoleon, Emperor, 路易·拿破仑皇帝/34
- Lucretius, 卢克莱修/79

- Lugard, Frederick, 卢加德 (弗雷德里克) /188
- Lukács, György, 卢卡奇 (乔治) /8, 21, 56, 58, 92, 108, 126, 127, 159, 195, 267, 441
~的文学批评/16—17
- Luther, Martin, 路德 (马丁) /37
- Lyautey, Louis, 利奥泰 (路易) /188
- Lyotard, Jean-François, 利奥塔 (尚·方斯华) /156, 157, [13]
- lyric poetry, 抒情诗/87
- M**
- MacBride, Sean, 麦克布莱德 (希恩) /390
- Madness and Civilization (Foucault), 《疯癫与文明》(福柯) /39—40, 53
- Magdoff, Harry, 马格多夫 (哈利) /23
- Mahfouz, Naguib, 马富兹 (纳吉布) /122, 123, 124, 371
- Mahler, Gustav, 马勒 (古斯塔夫) /106
- Making of the English Working Class, The (Thompson), 《英国工人阶级的形成》(汤普森) /215
- Malek, Anwar Abdel, 马利克 (安瓦·阿卜得) /23, 119, 364
- Mallarmé, Stéphane, 马拉美 (史蒂芬) /10, 91
- Mandela, Nelson, 曼德拉 (纳尔逊) /88, 189, 397, 406
- Mann, Thomas, 曼 (托马斯) /256—57
- Mansfield Park (Austen), 《曼斯菲尔德庄园》(奥斯汀) /148, 149, 211, 243, 244, 245, 253
对~的对位式阅读/212
- Mariani, Phil, 马里安尼 (菲尔)
~与萨义德的访谈/39—52
- Marranca, Bonnie, 马兰卡 (邦妮)
~与萨义德的访谈/94—117
- Marvell, Andrew, 马维尔 (安德鲁) /85

权力、政治与文化

- Marx, Groucho, 马克斯 (格劳乔) /308
- Marx, Karl, 马克思 (卡尔) /15—17, 31, 34, 56, 57, 78, 267
- Marxism, 马克思主义/91—92
- 阿拉伯世界的~/159—60
- 文学批评与~/21
- 十月革命与~/162
- 巴勒斯坦运动与~/159
- 作为对立论述之复兴/441
- 萨义德与~的关系/158, 160—61
- 以西方马克思主义为规范来评断整个马克思主义/157
- Masks of Conquest* (Viswanathan), 《征服的面具》(薇思瓦纳珊) /263
- Massenet, Jules, 马斯奈 (朱利斯) /98
- Massignon, Louis, 马西尼翁 (路易) /78, 79, 151
- Mazrui, Ali, 马兹瑞 (阿里) /221
- McClintock, Anne, 麦克林托克 (安妮)
- ~与萨义德的访谈/53—68
- McCloskey, Paul, 麦克洛斯基 (保罗) /320
- media, the, 媒体
- 美国对待新闻业的方式/45—46
- 阿拉法特的媒体关系/353—54
- 扭曲阿拉伯人与犹太人/44, 298—302
- 宰制的媒体机器之回避/137—39
- 海湾战争的报道/231—32, 357, 359
- 意识的同质化/206
- 偏袒以色列/302—05, [614]
- 以~进行欺骗与宣传/416
- 媒体的辨读能力与批评/61—64
- 资讯生产之垄断/43—44, 64—65
- 东方学与~/294—98
- 巴以冲突的报道/135, 324—25, 435—36, [630—31]
- 再现与~/42—45, 49
- 抵抗运动对~的“操控”/49
- 与国家合作/64
- “Media and the Middle East, The” (Pipes), 《媒体与中东》(皮普斯) /304

- medieval studies, 中古时期研究/
371
- Melhem, Hisham, 穆勒哈姆 (希沙姆)
~与萨义德的访谈/343—48
- Mellers, Wilfred, 梅勒斯 (威尔弗雷德) /144
- Merleau-Ponty, Maurice, 梅洛-庞蒂 (莫里斯) /255, [622]
- Messiaen, Olivier, 梅西昂 (奥利维耶) /100
- Metahistory (White), 《元史学》 (怀特) /187
- Metropolitan Opera, 大都会歌剧院/97, 98
- Middle East, 中东
~的女性主义/217—18
~的传教活动/234
美国在~的政策/321
亦见 Arab world
- Middle East Institute, 中东研究所/34
- Midnight's Children (Rushdie), 《午夜之子》 (拉什迪) /382
- Mill, John Stuart, 穆勒 (约翰·斯图亚特) /175, 188
- Miller, Christopher, 米勒 (克里斯多福) /154
- Miller, J. Hillis, 米勒 (悉理思) /14
- Miller, James, 米勒 (詹姆斯) /166—67, 268
- Miller, Jane, 米勒 (珍) /216—17
- Milson, Menachem, 米尔森 (梅纳赫姆) /48
- Milton, John, 弥尔顿 (约翰) /12
- Mimesis (Auerbach), 《摹仿》 (奥尔巴赫) /127, 198
- missionaries, 传教士/234
- Mitterrand, François, 密特朗 (方斯华) /55
- MLA, (美国) 现代语言学会/20, 21
- modernism, 现代主义/256—57, 259, 420—21
- modernity, 现代性/259
- Mohammed, 穆罕默德/388
- Mohr, Jean, 摩尔 (尚) /341, [632]

权力、政治与文化

- Moore, Barrington, 摩尔 (巴林顿) /25
- Moore, Mary Tyler, 摩尔 (玛莉·泰勒) /65
- Morris, Benny, 英里斯 (班尼) /327
- Mots et les choses, Les (Foucault), 《事物的秩序》(福柯) /12, 40
- Moynihan, Daniel, 英尼汉 (丹尼尔) /23
- Mozart, W.A., 莫扎特/106, 430
- Mubarak, Hosni, 穆巴拉克 (胡斯尼) /347
- Müller, Heiner, 穆勒 (海纳) /101, 109
- Müller, Max, 穆勒 (马克斯) /23
- multiculturalism, 多元文化/393
- Murchison, Rodney, 莫齐森 (罗德尼) /252—53
- music, 音乐/xvii, 84, 184, [3], [6], [9], [13], [618], [619], [629], [636]
- 作为艺术生产的自主领域/143—44
- 精英文化与~/143
- 音乐文化与文学文化隔绝/94
- ~中的旋律/144
- 歌剧/96—99, 421
- 表演方面/96
- 愉悦与~/257—58
- 政治与~/421
- 多音与合音/99—100
- 通俗音乐/145
- 萨义德的音乐生涯/94—95
- 奏鸣曲形式/99—100
- music criticism, 音乐批评/95—96
- Mythologies (Barthes), 《神话学》(巴特) /9, [18]
- Mythology of Imperialism (Raskin), 《帝国主义的神话》(拉斯金) /21

N

- Naipaul, Shiva, 奈保尔 (希瓦) /49, [636]
- Naipaul, V.S., 奈保尔/49, 50, 116, 197, 244

- Napoleon I, Emperor, 拿破仑一世皇帝/26
- narrative problem, 叙事问题/156—57
- Nasir, Kamal, 纳西尔(卡迈勒)/208
- Nasrallah, Sheikh Hassan, 纳斯拉拉(谢赫·哈桑)/445
- Nasser, Gamal Abdel, 纳赛尔(格默尔·阿卜得)/30, 49, 50, 120, 164, 208
- 纳赛尔主义/125—26
- Nasser, Munir, 纳赛尔(穆尼尔)
—与萨义德的访谈/352—56
- nationalism: 民族主义
- 阿拉伯民族主义/391—92
- 落人沙文主义/239—40
- 教育与~/392—93
- 女性主义与~/218—19
- 对民族认同的盲目崇拜/129
- 解放与~/220
- 巴勒斯坦运动的~/249—50
- “本质的风险”与~/340—41
- 萨义德对~的批判/175
- 世俗诠释与~/129—31
- 亦见 identity politics
- National Public Radio, 美国国家公共电台/232, 359
- National Security State, 公安国家/51
- nativism, 本土主义/176
- négritude, 黑人特质/129, 221
- Neruda, Pablo, 聂鲁达(巴勃罗)/252, 255
- Nerval, Gérard de, 奈瓦尔(杰拉尔·德)/25, 37, 210
- Netanyahu, Benjamin, 内塔尼亚胡(本雅明)/307, 311—12, 375
- New Criticism, 新批评/6
- New Historicism, 新历史主义/146
- Newman, John Henry, 纽曼(约翰·亨利)/190
- New Science, The (Vico), 《新科学》(维柯)/78, 257
- New York Times, 《纽约时报》/324, 359, 416
- New York Times Books, 纽约时

权力、政治与文化

报出版社/172

New York Times Magazine, 《纽约时报杂志》/46

N'gugi wa Thiong'o, 恩古基·瓦·西翁戈/xiii, 113, 154, 253, 254, 368, 370

Niebuhr, Reinhold, 尼布尔(莱因霍德)/327

Nietzsche, Friedrich, 尼采(弗雷德里希)/4, 12, 25

Nigger Question, The (Carlyle), 《黑仔问题》(卡莱尔)/211

1948 War, 1948年战争/447—48

1967 War, 1967年战争/164, 237, 257, [627]

1968 revolution, 1968年革命/165—66

1973 War, 1973年战争/168—69

Norman, Jessye, 诺曼(杰西)/97

Norris, Christopher, 诺里斯(克里斯多福)/82

novel and imperialism, relationship of, 小说与帝国主义的关系/242—46

O

O'Brien, Conor Cruise, 欧布莱恩(康纳·克鲁斯)/297, 359, 388

October Revolution, 十月革命/162

Odeh, Alex, 乌达(亚历克斯)/74

"Ode on a Grecian Urn", (Keats), 《希腊古瓮颂》(济慈)/85

"Of Mere Being", (Stevens), 《纯粹存在》(史蒂文斯)/87

Ohmann, Richard, 奥曼(理查德)/20

opera, 歌剧/96—99, 421

Order of Things, The (Foucault), 《事物的秩序》(福柯)/12, 40

Orientalism, 东方学/xiv-xv, 25—26, 59, [623], [635]

反闪族思想与~/48, 424

阿拉伯文学与~/33—34

~的特征/169

为~辩护/177—78

阿拉伯文化的贬抑/238

- 欧洲需要~/388
 女性主义与~/216—17
 海湾战争与~/230—31
 帝国主义与~/237—38
 互文化论与~/115—16
 次等东方学者的有趣作品/151
 以色列采用~/48
 语言与~/30—32
 对中东的媒体报道与~/294—98
 作为神话系统/36
 东方学者对东方的态度/34
 对东方的高估/32
 持续至 20 世纪晚期/238—39,
 387—88
 历史语言学与~/27—28
 刻板印象的形象与解释/293—94
 “摆脱”~/168—69
 西方人文主义与~/126—28
 Orientalism (Said), 《东方学》
 (萨义德)/xiii, xiv, xv, xvii-
 xviii, xix, 52, 151, 168,
 185, 187, 202, 237, 423,
 [4], [10], [623]
 对~的“增添”/439
 阿拉伯读者运用~/438—39
 与《文化与帝国主义》的关系/
 183—84, [4]
 女性主义者对~的批判/216—17
 ~的缺点/115—16
 福柯的影响/79—80
 ~的萌发/373—74
 葛兰西的影响/170
 同质化问题与~/219—20
 ~的影响/372, 438
 有关伊斯兰的讨论/437—38
 文学人文主义对~的模棱态度/
 210—11
 对~的误读/128, 184, 438—39
 权力的议题/268—69
 与《巴勒斯坦问题》的关系/171
 论再现/40, 41
 萨义德在~里的声音/269
 结构与目标/36—38
 文本的观点/78
 ~的各种翻译/170—71
 Orientalism in reverse, 反面的东
 方学/219, 221—22
 Origin of Geometry, The (Hus-

权力、政治与文化

- serl), 《论几何学的起源》(胡塞尔) /82
- Orwell, George, 奥威尔(乔治) /55, 210
- Osborne, Peter: 欧思朋(彼得)
~与萨义德的访谈/208—32
- Other Side of the Medal, The* (Thompson), 《勋章的反面》(汤普森) /272
- Oz, Amos, 奥兹(阿莫斯) /458
- Ozick, Cynthia, 欧吉克(辛西娅) /74
- P**
- Pakistan, 巴基斯坦/369, [10], [632]
- Palestine Liberation Organization (PLO), 巴勒斯坦解放组织(巴解组织) /161, 226, 287, 322, 325
- 外交事务/354
- 缺乏细节的训练/399—400, 406
- 海湾战争与~/350
- 在美国的文宣活动/354, 355
- 需要更换领导阶层/395—96, 410
- 在和平进程里的中心角色/314, 375—76
- 对~的观感/314
- 萨义德对~的批评/343—48, 352, 397—99
- 萨义德与~的关系/398
- 分裂的可能性/403
- 象征超越实质/401
- 美国与巴勒斯坦的对话/343—46
- 渴望得到白人的接纳/398—99
- 亦见 Arafat, Yasir
- Palestine National Authority (PNA), 巴勒斯坦民族当局/396, 401—02
- Palestine National Council, 巴勒斯坦民族议会
- 萨义德在~的议员身份/71
- 萨义德退出~/226—27
- Palestinian exile communities, 巴勒斯坦流亡社群/402—03, 428
- Palestinian/Israeli conflict: 巴以冲突
- 美国左派对~的态度/325—26

- 以色列的种族隔离政策/430
- 以色列强加的检查制度/389—90
- 驱逐巴勒斯坦人/376, 377—78
- 有关~的错误信息/328—29
- 憎恨的议题/449
- 纳粹大屠杀与~/318—19
- “因地发打”/135—37, 323, 362
- 阿拉伯人与犹太人势同水火/425, 447—48
- 以色列自黎巴嫩南部撤军/445—46
- 以色列控制地图/270
- 媒体对~的报道/135, 324—25, 435—36
- ~的叙事/446—48
- 1948年战争/448—49
- 1967年战争/164, 237, 257
- 1973年战争/168—69
- 非关理性的面向/426—27
- ~的根本原因/278—79
- 学术与~/327—28
- Palestinian/Israeli peace process, 巴以和平进程/355—56
- 另类的未来/71—72, 403—05
- 巴勒斯坦知识分子的投降/413
- (以巴)临时自治安排原则宣言/394—95, 396—97
- 经济安排/274—76
- 和平必经之遭遇/374—75
- 公平的议题/273, 319, 400, 410—11
- 以色列人承认巴勒斯坦人的存在/375
- 巴勒斯坦人的惨败/432
- 巴勒斯坦人的屈辱/400—01, 449—50
- 以色列必须负起道德责任/272—73, 446, 451
- 耶路撒冷的议题/379—80
- 犹太少数人的议题/453, 455—56
- 和平所必须的正义/450—51
- 马德里(中东)和会/191, 226, 377, 398
- 一国制的解决方式/72, 433—35, 451—52
- 巴勒斯坦流离失所的角色/397
- 巴解的中心角色/314, 375—76
- 对~的心理学看法/273—74

权力、政治与文化

- ~的和解模式/203
- 难民回归的议题/454—55
- 求偿的议题/397
- 两国制的解决方式/287—90, 313—14, 315—16, 406—08, 434
- 美国与~/226, 230, 376—77
- 巴勒斯坦运动/55
- 阿拉法特对~的价值/321—22
- 作为以阶级为基础的运动/161
- 作为文化运动/135—36
 - ~里的失败主义与消极被动/405—06
- 占领区里的选举/401—02
- 海湾战争与~/349, 350, 361—62
- 独立与解放的辩证/134—35
- 马克思主义与~/159
 - ~的民族主义/249—50
 - ~的网络/136
- 下一代领导阶层/322, 381—82
- 综观萨义德的介入~/209—10
- 苏联对~的政策/348
- 亦见 Palestine Liberation Organization
- Palestinians: 巴勒斯坦人
- 民主政治的建制/319, 401—02
 - ~的“流离失所”/442
- 巴勒斯坦人写历史的需要/427
 - ~的叙事/329—31, [630]
- 1947年的(巴勒斯坦)分治计划/448
- “永恒的”流亡的观念与~/441—42
- 在阿拉伯世界里的状态/239—40, 287
- “回归”的观念与~/428—29
- “权利”的观念与~/248—49
- 萨义德对教育的介入/283
- 自助计划/404—05
- 社会发展的需要/411
- 1997年教师罢工/427—28
- 与恐怖主义的关联/288, 289—90
- 作为恐怖主义的受害者/318
- 美国对~的观感/317
- 犹太复国主义对~的影响/250, 378—79
- 亦见 Palestine and Palestinian 相关条目
- Palestinian state, 巴勒斯坦国/

- 71, 313—14, 315—16
- Pantheon Books, 万神殿出版社/
172
- Papp, Joseph, 派普 (约瑟夫) /
104
- Paravents, Les (Genet), 《屏
风》(热内) /111, 148, 338
- Partition Plan of 1947, 1947 年的
(巴勒斯坦) 分治计划/448
- Passage to India (Forster), 《印
度之行》(福斯特) /194
- Pater, Walter, 佩特 (华特) /4
- pavarotti, Luciano, 帕瓦罗蒂
(鲁西安诺) /97
- peace process; 见 Palestinian/Is-
raeli peace process
- Peace to End All Peace, A
(Fromkin), 《以和平终结和
平》(弗罗姆金) /359, 360
- Peirce, C.S., 珀尔斯/163
- Peled, Matti, 佩莱德 (马蒂) /
426
- Peres, Shimon, 裴瑞斯 (西门) /
277, 347
- Peretz, Martin, 裴瑞兹 (马
丁) /297
- performance: 表演
栖息于表演时间/100—01
互文化论与~/115
~的国际化/107
音乐与~/96, [635]
歌剧与~/96—99
“无法搬上舞台的”的文本/98
“permanent” exile concept, “永恒
的”流亡的观念/441—42
- Perot, Ross, 裴洛 (罗斯) /206
- Perry, William, 裴利 (威廉) /
277—78
- Peters, Joan, 彼得丝 (琼) /
303, 310, 328
- Peter the Venerable, 彼得尊者/37
- phenomenology, 现象学/255—56
- philology, 历史语言学/26—29,
[13]
“Philology and Weltliteratur”
(Auerbach), 《历史语言学与世
界文学》(奥尔巴赫) /127
- Philosophy of New Music, The*

权力、政治与文化

- (Adorno), 《新音乐哲学》(阿多诺) /143
- Pierce, C.S., 皮尔斯/51—52
- Pipes, Daniel, 皮普斯(丹尼尔) /297, 304, 325, 359
- Platt, D.C., 普拉特/188
- Plotting Women* (Franco), 《设计女人》(法兰柯) /147
- Podhoretz, Norman, 波德霍雷茨(诺曼) /297
- poet-poetry relationship, 诗人与诗的关系/12—13
- Poirier, Richard, 波瓦里耶(理查) /8, 13, 57
- Poliakov, Leon, 波里亚可夫(列昂) /28
- political correctness, 政治正确/260—61
- political criticism in the university, 大学里的政治批评/176—82
- political society, 政治社会/192
- polyphony in music and writing, 音乐与写作上的复调/99—100
- Popular culture, 通俗文化/62—64, 145, 415
- Popular Front for the Liberation of Palestine, 巴勒斯坦人民解放阵线(人民阵线) /159, 174
- Porter, Andrew, 波特(安德鲁) /95
- Portrait of the Artist as a Young Man, A* (Joyce), 《一位年轻艺术家的肖像》(乔伊斯) /29
- Postmodern Condition, The* (Lyotard), 《后现代状况》(利奥塔) /157
- postmodernism, 后现代主义/259, [13]
- Poulet, Georges, 布雷(乔治) /9
- power, pathology of, 权力病理学/429—30
- Prisoner of Love* (Genet), 《爱之囚》(热内) /148, 209, 338
- Prison Notebooks* (Gramsci), 《狱中札记》(葛兰西) /170, 195, 214
- private space, 私人空间/101—03
- Proust, Marcel, 普鲁斯特(马塞

- 尔) /86, 144, 151, 152, 153, 154, 256
- Pryce-Jones, David, 普莱斯-琼斯 (大卫) /388
- Pynchon, Thomas, 品钦 (托马斯) /415
- Q**
- Qaddumi, Faruq, 卡杜米 (法胡克) /403
- Quaddafi, Moammar, 卡扎菲 (莫安马) /50—51, 295, 321
- quietism, 默认 /53, 65—66
- Quinet, Edgar, 基内 (埃德加) /32
- R**
- Rabbani, Mouin: 拉巴尼 (穆因)
—与萨义德的访谈 /394—408
- Rabin, Yitzhak, 拉宾 (伊扎克) /400, 449
- Rahman, Hassan Abdul, 拉赫曼 (哈桑·阿卜杜) /354
- Rameau, Jean-Philippe, 拉摩 (尚-菲利普) /98
- Randall, Jonathan, 兰德尔 (约拿单) /301
- Rand Corporation, 兰德公司 /34
- Raskin, Jonah, 拉斯金 (约拿) /21
- Rather, Dan, 拉瑟 (丹) /45
- Reagan, Ronald, 里根 (雷纳德) /66
- reconciliation, models of, 和解的模式 /202—04
- Rée, Jonathan: 雷 (约拿单)
—与萨义德的访谈 /248—61
- religiosity in criticism, 批评里的宗教性 /83—84
- religious Left, 宗教的左派 /56
- religious revivalism, 宗教的复古 /51
- Renaissance orientale, La (Schwab), 《东方的文艺复兴》 (史瓦柏) /11—12
- Renan, Ernest, 勒南 (厄尼斯特) /25, 27, 32, 37, 41, 48, 85
- representations, 再现 /40—45, 49, 332—33, [11], [13],

- [14], [15], [17], [615],
[621], [635]
- Republic of Fear (Khalil), 《恐惧共和国》(哈利勒) /359, 381
- “Revolution against Capital, The” (Gramsci), 《反对〈资本论〉的革命》(葛兰西) /162
- Rhodes, Cecil, 罗德斯(塞西尔) /188
- Richards, I. A., 理查兹 /69
- Riddel, Joseph, 里德尔(约瑟夫) /8
- “rights” concept, “权利”的观念 /248—49
- risk of essence, 本质的风险 /340—41
- Road to Botany Bay, The (Carter), 《通往植物湾之路》(卡特) /130
- Robbins, Bruce, 罗宾斯(布鲁斯)
~与萨义德的访谈 /323—42
- Robbins, Harold, 罗宾斯(哈洛) /86
- Robinson, Marc, 鲁宾逊(马克)
~与萨义德的访谈 /94—117
- Robinson Crusoe (Defoe), 《鲁滨逊漂流记》(笛福) /242—43
- Rodney, Walter, 罗德尼(华特) /157
- Roots (book and television program), 《根》(书与电视节目) /431
- Rose, Jacqueline, 罗丝(贾桂琳)
~与萨义德的访谈 /419—31
- Rossini, Gioacchino, 罗西尼(焦阿基诺) /98
- Rozzak, Theodore, 罗萨克(西奥多) /20
- Roth, Philip, 罗斯(菲利普) /415
- Rothschild, General Danny, 罗斯查尔德(丹尼)(将军) /396
- Rousseau, Jean-Jacques, 卢梭(让-雅克) /4
- Roussel, Raymond, 罗素(雷蒙) /11
- Rowbotham, Sheila, 罗伯森(希拉) /34
- Roy, Anita, 洛伊(阿妮塔) /

- xix-xx
- Roy, Sara, 洛伊 (莎拉) /409, 411
- Rubenstein, Dani, 鲁宾斯坦 (丹尼) /48
- Rushdie, Salman, 拉什迪 (萨尔曼) /64—65, 148, 225, 259, 378, 416, [10]
- 穆斯林反对~的运动/221, 382—84, 389
- Ruskin, John, 罗斯金 (约翰) /211
- Russell, Bertrand, 罗素 (伯特兰) /205
- S**
- Saadawi, Nawal al-, 赛阿达薇 (奈娃勒) /217
- Sacy, Sylvestre de, 萨西 (西尔维斯特·德) /26, 37
- Sadat, Anwar as-, 沙达特 (安瓦) /50, 119, 135
- Sade, Marquis de, 萨德 (侯爵) /12, 167
- Said, Edward W., 萨义德 (爱德华)
- 流离失所的背景/69—70
- 童年/233—36, 373, 421—22, [2]
- 哥伦比亚大学研究室/444
- 偏爱比较的工作/55
- 对有兴趣的题材采取对位的方法/142—43
- 身为文化局外人/225—26, 233—35, 258—59
- 对手扭曲他的政治立场/74—75
- ~的教育/234—36, 258, 263—66, 281—82, 421
- 知识与政治的背景/208—10
- 恐吓~的行动/380—81, 422
- 创造自我/456—57
- 对于耶路撒冷故居的感受/453—54
- 身为犹太人—巴勒斯坦人/458
- 对犹太人的亲近/424
- 对于文学的兴趣/70, 258—59
- 音乐生涯/94—95
- 在巴勒斯坦与美国的反对角色/227—28, [2]
- 回归巴勒斯坦/236, 269—70

权力、政治与文化

- 巴勒斯坦国作为可能的家园/71
- 特殊的遭遇/422—23
- 政治觉醒/237
- 对于政治参与的限制/173
- 童年的种族歧视事件/373
- 宗教观点/75, 175—76
- 政治工作与批评工作分离/14, 76, 142
- 投石事件/445—46
- 教学方法/280
- 被指控为“恐怖主义者”/226
- 犹太复国主义者对~的态度/73—74
- 亦见于特定的人士、组织、议题
- Said, Edward W., works of: 萨义德(爱德华)的作品
- 《最后的天空之后》/225, 269, 341—42, 428, [632]
- ~的读者/173—74, 280—81, 282
- ~里的自传/xv
- 《报道伊斯兰》(又译《遮蔽的伊斯兰》)/42, 76, 128, 171, 238, [11]
- 《福柯与权力的想像》/214
- 《文学的历史研究与知识行业》/186—87
- 《康拉德与自传小说》/255—56
- 回忆录/124—25, 421—22
- 对~的错误诠释/437—38
- 《次晨》/395
- 《音乐之阐发》/143—45, 185
- 《有关东方学的重新省思》/183, [622]
- 《和平及其不满》/412
- 《格格不入》/234, 456, [2], [626] [627]
- 《巴勒斯坦问题》/71, 76, 126, 171—74, 202, 210, 374
- 《流亡的省思》/xvii, [11], [13], [612], [619], [622], [623]
- 《知识分子论》/413, [12], [14], [15], [608], [609]
- 《理论之旅行》/266, [15]
- 《航向中心》/128
- 《世界、文本与批评家》/xii, xiii, 61, 74, 181, 185, 202, 370, [16], [17], [610]

- 亦见 *Beginnings: Intention and Method, Culture and Imperialism, Orientalism*
- Salih, Tayeb, 萨利赫 (塔伊布) /110—11
- Salusinszky, Imre: 萨鲁辛斯基 (伊姆雷)
~与萨义德的访谈/69—93
- Sankoff, Gillian, 桑科芙 (吉莲) /29
- Sartre, Jean-Paul, 萨特 (让-保罗) /255
- Satanic Verses, The (Rushdie), 《撒旦诗篇》(拉什迪) /221, 383
- Satyagraha (Glass), 《择善固执》(葛拉斯) /98
- Saudi Arabia, 沙特阿拉伯/361
- Schiffrin, André, 希夫林 (安德列) /172
- Schlegel, August (Wilhelm von) and Friedrich von, 施莱格尔 (奥古斯特·威廉·冯) 与施莱格尔 (弗里德里希·冯) /27—28
- Schoenberg, Arnold, 勋伯格 (阿诺德) /87, 97—98, 106
- Scholarship, 学术/262—63
- 巴以冲突与~/327—28
- Schumann, Robert, 舒曼 (罗伯特) /106
- Schwab, Raymond, 史瓦柏 (雷蒙) /11—12
- Scott, Joan, 斯考特 (琼) /147
- Screens, The (Genet), 《屏风》(热内) /111, 148, 338
- Season of Migration to the North, The (Salih), 《北徙时节》(萨利赫) /110—11
- Secret Sharer, The (Conrad), 《分身》(康拉德) /14
- secular interpretation, politics of, 世俗诠释的政治/129—31
- Seductions of Theory, The (Miller), 《理论的诱惑》(米勒) /216—17
- Seeley, John, 西利 (约翰) /188, 243
- Segev, Tom, 塞格夫 (汤姆) /327

权力、政治与文化

- Sellars, Peter, 谢勒 (彼得) /
96, 108
- semiotics, 符号学/35
- Senghor, Léopold, 桑戈尔 (里奥
波德) /195, 221
- Sense of an Ending* (Kermode),
《结尾的意义》(科莫德) /164
- separatism, 分离主义/60—61, 190
- Serban, Andre, 瑟班 (安德列) /96
- Shahak, Israel, 沙哈克 (以色
列) /310, 426
- Shakespeare, William, 莎士比亚
(威廉) /8, 98, 212, 215
- Shame (Rushdie), 《羞耻》(拉
什迪) /382—83
- Shamir, Yitzhak, 沙米尔 (伊扎
克) /135, 227, 287, 289,
347, 355, 375, 377, 447
- Sharif, Omar, 沙里夫 (奥玛) /
235
- Shavit, Ari: 沙维特 (阿里)
~与萨义德的访谈/443—58
- Shehadeh, Raja, 谢哈德 (拉
加) /426
- Shelley, Percy Bysshe, 雪莱 (波
西·比希) /4
- Shelley's Mythmaking* (Bloom), 《雪
莱的神话创造》(布鲁姆) /10
- Shohat, Ella, 修哈特 (艾拉) /
426
- Shultz, George, 舒尔兹 (乔治) /
47, 377, 398
- Sisulu, Walter, 席苏鲁 (华特) /
406
- social science writing, 社会科学写
作/78
- solidarity, politics of, 团结的政
治/53, 54—55
- sonata form, 奏鸣曲形式/99—
100
- Sontag, Susan, 桑塔格 (苏珊) /8
- Sophocles (*Antigone*), 索福克里
斯 (《安提戈涅》) /105
- Soul and Its Forms, The* (Luká-
cs), 《灵魂及其形式》(卢卡
奇) /108
- South Africa, 南非/47, 64, 218—
19, 406, 435

- 种族隔离制度/66
- 与以色列的关系/66
- 真相与和解之努力/450—51
- ~的大学/189—90
- Southern, R.W., 萨忍/25
- Southern Question (Gramsci), 《南方问题》(葛兰西)/214, 215
- Soviet Union, 苏联/135, 348
- Soyinka, Wole, 索因卡(渥雷)/110, 113, 221
- Spenser, Edmund, 斯宾塞(艾德蒙)/24
- Spinoza, Baruch, 斯宾诺莎(巴鲁克)/80
- Spitzer, Leo, 史毕哲(里奥)/6, 141
- Spivak, Gayatri, 斯皮瓦克(葛雅翠)/131, 340
- sports, 运动/206
- Sprinker, Michael: 史普林克(麦克)
- ~与萨义德的访谈/118—63
- Stalin, Joseph, 斯大林(约瑟夫)/364
- Steel, Danielle, 斯蒂尔(丹妮尔)/241
- Stendhal, Henri Beyle, 司汤达(亨利·培尔)/8, 9
- Sterne, Laurence, 斯特恩(劳伦斯)/196
- Stevens, Wallace, 史蒂文斯(华理斯)/13, 84
- ~的现世性/86—87
- Stevenson, Matthew: 史蒂文生(马修)
- ~与萨义德的访谈/313—22
- Stone, I.F., 斯东/310, 329, 420
- Stone, Robert, 斯东(罗伯特)/200
- Story of Kufur Shamma, The (play), 《库弗·珊玛的故事》(剧本)/104
- Strauss, Richard, 斯特劳斯(理查德)/144
- Strindberg, August, 斯特林堡(奥古斯特)/105
- subalterns, 从属阶级/131—32
- Sub-Altern Studies school, 从属阶

权力、政治与文化

- 级研究学派/437
- Sukarno, 苏加诺/49
- Surveiller et punir (Foucault),
《规训与惩罚》(福柯)/30,
80, 169, 214
- Swift, Jonathan, 斯威夫特(约
拿单)/5, [609], [610]
- systematic criticism, 系统式的批
评/35—36
- 丁
- Tableau de l'érudition française
(Dacier), 《法国博学者表列》
(达西耶)/37
- Tagore, Rabindranath, 泰戈尔
(拉宾德拉纳)/255
- Tahia Carioca, 塔西娅·卡莉奥
卡/121—22
- teachers, 老师/265—66, 280
- Teachers, Writers and Celebrities
(Debray), 《教师、作家与名
流》(德布雷)/360
- Tempest, The (Shakespeare),
《暴风雨》(莎士比亚)/212
- Tennyson, Alfred, Lord, 丁尼生
(阿佛烈德)(勋爵)/25
- terrorism, 恐怖主义/50—51, [634]
~作为阿拉伯人天生的情况/
306—07, 311—12
- 人质与~/333—34
- 认同政治与~/331
- 知识分子与~/332
- 伊斯兰与~/306—08
~作为要被放弃的“主义”/
331—32
- 犹太恐怖主义/309—10
- 巴勒斯坦人与~的关联/288,
289—90
- 巴勒斯坦人作为~的受害者/318
- 以先发制人的攻击政策处理~/
277—78
- 萨义德被贴上恐怖分子的标签/226
- 美国对~的歇斯底里/277
- Terrorism: How the West Can
Win (Netanyahu), 《恐怖主
义: 西方如何获胜》(内塔尼亚
胡)/311—12
- Thackeray, W.M., 萨克雷/186

- theater, 剧场/103—09, 112
- theory, 理论/xii
- ~的生产与稀释/266—67
- ~本身作为主题/216
- Theory of the Novel, The (Lukács), 《小说理论》(卢卡奇)/56
- Third Way, The (Shehadeh), 《第三条路》(谢哈德)/426
- Third World: 第三世界
- 另类的未来/51—52
- 认同外来的宰制势力/49—50
- 媒体垄断与~/64—65
- 以国家安全为一切旨归的国家/51
- 宗教复兴运动/51
- ~里的自知/42—43
- Thomas, Norman, 托马斯(诺曼)/327
- Thompson, E.P., 汤普森/215
- Thompson, Edward, 汤普森(爱德华)/271—72
- Tocqueville, Alexis de, 托克维尔(亚历克西·德)/174
- Tolstoy, Leo, 托尔斯泰(里奥)/211
- Toscanini, Arturo, 托斯卡尼尼(阿图罗)/96, 145, 200
- totalizing systems, 总体化的系统/65
- Touré, Sékou, 杜瑞(塞谷)/49
- Trilling, Lionel, 特里林(莱昂内尔)/19, 73, 174
- Tutu, Desmond, 图图(德斯蒙德)/451
- U
- United Nations, 联合国/230, 376, 377—78, [632]
- United States: 美国
- 反阿拉伯人的种族歧视/320—21
- 对阿拉伯世界的无知/371—72
- 阿拉法特的~签证/348
- 缺乏共同感/205
- 灭绝原住民的政策/47
- 霸权的驱策/417
- 意识的同质化/206
- 对阿拉伯世界的人权政策/230—31
- ~的帝国主义/196

权力、政治与文化

- 帝国统治的内化/357
- 认同以色列/46—47, [631]
- 美国对待新闻业的方式/45—46
- 左派对巴以冲突的态度/325—26
- 巴以冲突的媒体报道/324—25
- 中东政策/321
- 多元文化的辩论/393
- 巴勒斯坦政策的改变/337—38
- 巴以和平进程与~/226, 230, 376—77
- 对巴勒斯坦人的观感/317
- 巴勒斯坦与美国的对话/343—46
- ~的社会控制/92—93
- 对恐怖主义的歇斯底里/277
- 亦见 Gulf War
- universalism, 普世主义/111—12, 197, 390—91
- universal values, 普世价值/132—33
- university, the; 大学
- ~的矛盾/66, 88—89
- 脱离世界/178—79
- 个人主义与~/90—91
- 知识分子的建制化/88—89
- ~里文学的被排除/199—200
- 教学的角色/89—90
- ~里的政治批评/176—82
- ~的政治化/66—68, 91
- 课堂政治/61—63
- ~里的例行工作/179—81
- 与社会进程的关联/89
- 在南非/189—90
- 学生抗议/67—68
- 理论的急迫性/200—01
- 乌托邦的本质/113—14, 190
- Updike, John, 厄普代克 (约翰) /415

V

- Vance, Cyrus, 范锡 (塞路斯) /398
- Verdi, Giuseppe, 威尔第 (朱塞佩) /95
- Vico, Giambattista, 维柯 (詹巴蒂斯塔) /xiv, 7, 10, 19, 22, 24, 27, 57, 78, 81, 165, 170, 214, 257, 263, 456, [11], [15], [623]

~对萨义德的影响/78—79

~论历史语言学家与哲学家的虚
荣/19

Vietnam War, 越战/20, 209, 359

Virilio, Paul, 维希留(保罗)/48

Viswanathan, Gauri, 薇思瓦纳珊
(高莉)/xi-xx, 155, [9] [612]

~与萨义德的访谈/262—79

W

Wachtel, Eleanor: 瓦赫特尔(埃
莉诺)

~与萨义德的访谈/233—47

Wagner, Richard, 瓦格纳(理
查)/xi, 98, 105, 106, 144,
383—84, [617]

Waiting for the Barbarians (Coe-
tze), 《等待野蛮人》(库切)/196

Wajda, Andrzej, 瓦伊达(安杰
伊)/105

Wallerstein, Immanuel, 华勒斯坦
(伊曼纽)/23

Walzer, Michael, 瓦尔泽(麦
可)/231, 325, 336—37,

338, 340, 424—25

Wasserstein, Edward, 华瑟斯坦
(爱德华)/95

Wedding in Galilee (film), 《加
利利的婚礼》(电影)/330

Weir, Benjamin, 威尔(本雅
明)/333

West-östlicher Divan (Goethe),
《西东合集》(歌德)/11, [3]

When We Dead Awaken (Ibsen),
《复苏》(易卜生)/98

White, Hayden, 怀特(海登)/
187, 329

Wicke, Jennifer: 魏克(珍妮佛)
~与萨义德的访谈/118—63

Wieseltier, Leon, 维瑟提尔(里
昂)/298—302, 309—11

Wilde, Oscar, 王尔德(奥斯
卡)/83, 179

will, category of, 意志的类别/
187 89

Williams, Eric, 威廉斯(艾瑞
克)/211

Williams, Raymond, 威廉斯(雷

权力、政治与文化

- 蒙) /45, 62, 85, 91—92, 138, 151, 211, 251, 267, 336, [13]
- Wilson, Edmund, 威尔逊 (艾德蒙) /4
- Wilson, Robert, 威尔森 (罗伯特) /96, 104, 108
- Wimsatt, W.K., 温瑟特/179
- Wollen, Peter, 沃伦 (彼得) /330
- Women's movement; 见 feminism
- Woodberry, George Edward, 伍德贝利 (乔治·爱德华) /133
- World Bank, 世界银行/275
- worldliness, 现世性/140—41, 176, [11]
- 《文化与帝国主义》与~/185—86
- 知识分子与~/335—36
- 文学批评与~/19—26, 56—57, 86—87
- Wreck of the Deutschland, The (Hopkins), 《德意志号沉没记》(霍普金斯) /100
- Wretched of the Earth, The (Fanon), 《世间不幸的人》(法农) /29, 39—40, 53, 192
- writing, 书写/24
- Y
- Yacine, Kateb, 雅辛 (卡提卜) /254
- Yeats, W.B., 叶慈/252, 255
- Yugoslavia, 南斯拉夫/240
- Z
- Zayni Barakat (Ghitani), 《显灵书》(吉塔尼) /123
- Zemel, Leah, 泽梅尔 (利亚) /426
- Zeta (journal), 《泽塔》(期刊) /325
- Zia ul-Haq, Mohammad, 齐亚—哈克 (穆罕默德) /368
- Zimbabwe, 辛巴威/455
- Zionism, 犹太复国主义/448, 457
- 对巴勒斯坦人的影响/250, 378—79
- 指控~种族歧视/378, 379
- 犹太复国主义者对萨义德的态度/73—74, [14]
- 巴勒斯坦“无人居住的”状态/251

译 后 记

继《知识分子论》(Representations of the Intellectual)之后,本人翻译的《权力、政治与文化:萨义德访谈录》(Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said)再度由北京三联书店印行简体字版,与广大读者见面,备感荣幸。

在台湾演讲时,经常有人问我,萨义德著作等身,一般读者该如何着手。我的建议是:先读《格格不入》(Out of Place),再读《知识分子论》,然后是这本访谈录;当然,学者和学子也宜阅读《东方学》(Orientalism)和《文化与帝国主义》(Culture and Imperialism);至于其他作品,则可依个人的兴趣与需求选读,多多益善。我的理由主要如下:《格格不入》属于回忆录,以叙事性的手法呈现萨义德的前传,既生动深刻,描绘出众人不熟悉的阿拉伯世界,也让人体会到一位世界级公共知识分子早年的心路历程。其次,知识分子的议题一向为许多社会所关注,而《知识分子论》原为六篇三十分钟的演讲稿,篇幅较精简,文字较浅显,不会造成读者太大的负担。至于本书的二十九篇访谈与对话,则精选自萨义德一九七六至二〇〇〇年间数以百计的访谈,呈现出受访者丰富的面向,多元的关怀,杰出的表现,是他所有著作中最周全且平易近人的,读者可依序细读,也可随兴翻阅,各有不同收获。因此我们不妨把《知识分子论》的英文标题稍加转换,称此书为“一位公共知识分子的再现”(“representations of a

权力、政治与文化

public intellectual”），因为它不但是访问者对萨义德的再现，也是受访者萨义德的自我再现。

中译本当然是对萨义德的另一种再现。值得一提的是，由于特殊机缘和出版者大力配合，先前出版的《知识分子论》除了原书译文之外，还增加了译者序、两篇访谈录、萨义德著作书目提要、索引与后记，比原书更为丰富，也是此书在全世界不同语文译本中所仅见。本书依照相同的作业模式，增加不少资料（含萨义德年表大事记），校订原著若干错误，尤其附加原书出版一星期后我于纽约与萨义德的访问记录，其中不少内容系针对此书，提供了受访者萨义德自己对这本“再现之书”的看法与再现。

译者三度访问萨义德，两度翻译他的专著，缘分可谓不浅。二〇〇三年四月，为了庆祝《东方学》出版二十五周年，他任教四十年的哥伦比亚大学特别召开学术研讨会，邀请世界各地的学者专家与会。我因母亲重病，无法与会，缘慳一面，孰料该年九月萨义德去世，四个月后母亲也辞世。先母生前因为我的译介，很佩服他的道德文章。因此，对我来说，纪念两人最好的方式便是通过中文再现，让萨义德的理念得以广为流传，供读者各自继续再现。

此书繁体字版于二〇〇五年二月由台北麦田公司出版，很高兴简体字版依然由三联书店推出。社科院外文所的陆建德先生曾帮忙校阅了部分译文，让书中专有名词更符合大陆的习惯用法，在此表示感谢。

单德兴

2005年10月

美国加州柏克莱

封面
书名
版权
前言
目录
正文