

Edward W. Said

人文主义与
民主批评

HUMANISM

and



DEMOCRATIC
CRITICISM

萨义德生前
最后一部著作
为心中真正的
人文主义发声

[美]

爱德华·W. 萨义德 - 著

朱生坚 - 译

胡 桑 - 校



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

“人所固有的，我都具有。”这句格言尽管已是老生常谈，却依然令人感怀。萨义德在本书的诸篇演讲中，为他所坚定信仰的人文主义设定了两个界标：一是为人文主义找到某种特性，以把人类与自然、超自然和先验的东西区别开；二是渴望尊重人之为人的一切。在前一个界标中，他援引了维柯关于历史的观点并加以阐述；在后一个中，他为文化多元主义做出了博学而宏伟的辩论。萨义德的论述赋予了人文主义严密而知性的肌理，为试图摆脱教条主义的人提供了源源不竭的思想动力。

“9·11”事件之后，一种风云突变的政治氛围笼罩美国，也在不同程度上笼罩了世界的其他地方。反恐战争、阿富汗战争、英美联军入侵伊拉克：这些都造成了一个敌意高涨的世界……造成了所谓“西方”和“伊斯兰”之间更加恶化的冲突……这些文章正是旨在促成共存、共享的人文主义文化的理念，无论它们是否成功，我已经做了尝试，如此足矣。

德

这是萨义德为世界主义者写下的慷慨激昂的辩词，也是他对人文主义实践做出的俏皮却严谨的辩解。

——《纽约时报书评》



三辉
图书



人文主义与
民主批评

HUMANISM
◇ and ◇
DEMOCRATIC
CRITICISM



[美]

爱德华·W. 萨义德 著

朱生坚 译

胡 桑 校



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

HUMANISM AND DEMOCRATIC CRITICISM

by Edward W. Said

Copyright © 2004 by The Estate of Edward W. Said

Simplified Chinese translation copyright © 2006 by Shanghai Sanhui Culture and Press Ltd.

Published by Central Compilation & Translation Press.

All rights reserved.

图书在版编目 (CIP) 数据

人文主义与民主批评 / (美) 爱德华·W. 萨义德著;

朱生坚译. — 北京: 中央编译出版社, 2017.6

书名原文: Humanism and Democratic Criticism

ISBN 978-7-5117-3312-2

I. ①人… II. ①爱… ②朱… III. ①人道主义—研究

IV. ① B82-061

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 083762 号

人文主义与民主批评

出版人: 葛海彦

出版统筹: 贾宇琰

责任编辑: 赵 灿

特约编辑: 田 奥

责任印制: 尹 珺

装帧设计: 左左工作室

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)

(010) 52612316 (发行部) (010) 52612346 (馆配部)

传 真: (010) 66515838

经 销: 全国新华书店

印 刷: 山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

开 本: 880 毫米 × 1240 毫米 1/32

字 数: 117 千字

印 张: 6.25

版 次: 2017 年 6 月第 1 版

印 次: 2017 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 49.00 元

网 址: www.cctphome.com 邮 箱: cctp@cctphome.com

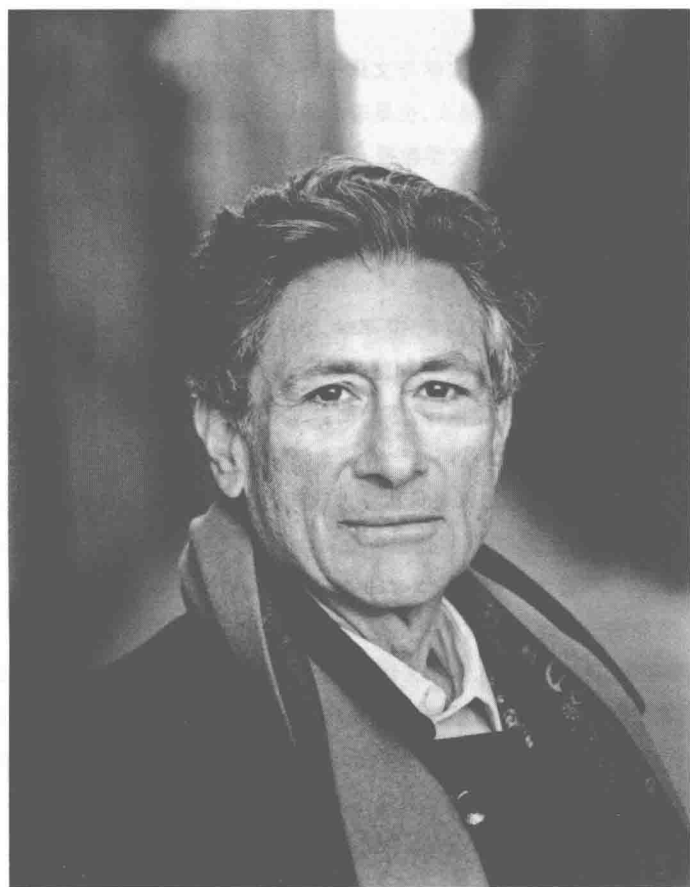
新浪微博: @中央编译出版社 微 信: 中央编译出版社 (ID: cctphome)

淘宝店铺: 中央编译出版社直销店 (<http://shop108367160.taobao.com>)

(010) 55626985

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换。电话, (010) 55626985



爱德华·W. 萨义德 (Edward W. Said, 1935—2003)

当今最具影响力的文学与文化批评家、公共知识分子之一，“后殖民研究”学术领域的奠基人，也是著名的乐评家、歌剧鉴赏者和钢琴家，曾任美国哥伦比亚大学文学教授。

萨义德出生于英国托管时期的巴勒斯坦，其父是美国退伍军人，他由此拥有美国国籍；母亲则是在古城拿撒勒长大的黎巴嫩人。萨义德的童年在耶路撒冷和开罗两座城市中度过，12岁开始在两地接受基督教背景的西式教育。20世纪40年代，他受教于英国维多利亚学院埃及分院；1951年，他被维多利亚学院开除学籍，尽管他在校期间表现出了巨大的学术潜力。几经辗转，萨义德最终获得了美国普林斯顿大学学士学位，以及哈佛大学英语文学的硕士与博士学位。

1963年，萨义德加入哥伦比亚大学英语文学与比较文学系，他在此工作与教学一直到2003年过世。在哥大任教期间，萨义德还曾担任过哈佛大学、耶鲁大学等高等学府的访问学者与兼职教授。另外，他在北美、欧洲和中东地区超过200所高校做过演讲。萨义德的成长、教育与学术经历，让他对族裔、多元文化、权力等议题有深入的思考，在承接福柯、葛兰西、阿多诺等人思想观点的同时，开创了更宽广深邃的文化研究领域。萨义德对以色列—巴勒斯坦矛盾的持续关注和解读，让他成为巴勒斯坦在西方世界最雄辩的代言人。

萨义德的主要著作另有：《东方学》(Orientalism)、《文化与帝国主义》(Culture and Imperialism)、《知识分子论》(Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures)、《流离失所的政治》(The Politics of Dispossession)、《最后的天空之后》(After the Last Sky)、《格格不入：萨义德回忆录》(Out of Place: A Memoir)、《报道伊斯兰》(Covering Islam)等。

献给理查德·普瓦里耶

亲爱的朋友,伟大的评论家,导师

前言

他在政治方面拥有巨大的勇气，他的雄心投入巴勒斯坦的自由事业并每每为之破碎，他最著名、最广为人知的作品是那些政治话题和政治斗争的思想延伸，他作品的措辞也常常带有鲜明的政治性色彩：基于这些原因，爱德华·萨义德的思想遗产将主要是政治性的遗产，在公众想象中如此，或许以学术研究的标准衡量亦是如此。这是不可避免的，或许也是适得其所的。但是，这部著作，他所写的最后一本完整的书，却使我们得以将这份遗产放置在一个更大的哲学背景之中，那就是他的人文主义——这也许是他以坚定不移的理想一直公开承认的唯一的“主义”，尽管在最近几十年来，它一直被前卫的文学理论发展成果弄得有些道貌岸然又多愁善感似的。

这本书缘自最初发表在哥伦比亚大学的系列演讲，这个系列演讲是由乔纳森·科尔(Jonathan Cole)代表哥伦比亚大

学出版社组织的；现在，它以现有篇目作为“哥伦比亚哲学主题系列”之一由该出版社出版。萨义德的演讲充满公民的激情和浓重的印象派风格，贯穿其中的是一种深刻而结构紧密的论辩。

从最早的古典启示，到我们这个时代依然幸存的极其微妙的变体，两个普遍适用的基本要素在各种各样的人文主义理论学说中一直保持下来。回头看来，它们可以视为人文主义的界标(*defining poles*)。其一是，人文主义立志找到某种或若干特性，就如自然科学所研究的那样，把人类区分于自然，并且，就如神学或纯粹形而上学的发展所追求的那样，区分于超自然和先验的东西。另一个是，渴望尊重人之为人的一切，尊重无论在哪里都能发现的人之为人的东西，无论这些东西与地方性的、更为生动鲜明的存在相比，可能显得多么渺茫。“人所固有的，我都具有”这句格言尽管已经是老生常谈(尽管它的起源微茫难求)，却依然令人感怀。它所传达的就是那种向往。

有了这两个界标给这本书错综复杂的线索确立框架，它的论题就轮廓鲜明了。在一个界标上，为了探究把人类区分出来的东西，萨义德很快就援引了维柯的原则，那就是，我们认识得最清楚的是我们自身所创造和形成的东西——历史。这样，自我认识就变成了特殊的认识，从其他形式的认识中分离出来。我们知道，迄今为止，只有人类具备那种自我认识的能力。在另一个界标上，为了突出那句塞涅卡式的格言

的重要性,萨义德从一开始就投入了这个主题,提醒我们注意那即将到来的灾难,而如果我们跟那些对于远离我们自私自利的西方大都市的人们所忧虑和遭遇的一切漠不关心的知识分子一样,来处理我们的公共生活,那么,这种灾难实际上就已经在我们头顶了。

尽管在我们称为“人文主义”的一系列极其灵活多变的思想中,上述可能是两个相对固定的界标,但是这两种特性并非相互分离的。它们并非互不相关、偶然出现的人文主义要素。它们必须在一以贯之的观点下结合起来。

为了在两者之间架起一道桥梁,萨义德首先从一个界标,以一种引人注目的哲学上的发挥,完善了维柯的洞见,从而推进了他的叙述的起点。维柯揭示的是人类特有的自我认识的能力,以及在我们拥有的其他所有认识形式中,这种自我认识所具有的特性。从他那个时代以来,这种特性在诸如理性认知(Verstehen)、人文学科(Geisteswissenschaften),或者像我们在美国喜欢用的“社会科学”(the social sciences)之类的术语中得到了发展,却依然未曾对人文学科的作用和核心地位做出特别的提示。就其本身而言,它甚至并未向我们充分说明这一系列演讲的主题即人文主义之为何物。萨义德断言:除非我们以自我批评来增补自我认识,实际上,除非我们认识到,自我认识乃是由自我批评构成,人文主义及其学术表现(“人文学科”)才会在我们的视野里清晰可见。而使那种增补和那种新的认识得以成为可能的是文学研究。

概言之,当文学研究(也就是所谓“批评”,萨义德自己的终身追求)增进了自我认识,它才使真正为人类所特有的能力,即自我批评的能力,开始活跃起来。

然后转到另一个界标。对于人之为人的一切的关注如何才能与这种自我批评的能力连接起来,并且这种连接不是偶然,而是必然的?在我们对人文主义的理解中,这两者为什么并非只是两个迥然不同的因素?萨义德的回答是:如果我们大学里的批评不是狭隘的,如果它也研究其他文化的传统和观念,它就朝着可能借以使自己转变成自我批评的资源,敞开了自己;而如果它耽于安逸,目光褊狭,这些资源就不会呈现出来。所以,“他者”是对“自我”达到一个更好的、更具批判性的理解之根源和策略。那么,重要的是应该看到,对于萨义德来说,援引塞涅卡式的观念不能降格为对于“多样性”本身的迷恋,或者是轻巧而“正确”地拥抱当下的多元文化潮流。严格说来,那是一场论辩中的一个环节,那场论辩始于维柯,终结于人文主义在美国生活和政治中的适用性(relevance)。文化多元主义(multiculturalism)从未得到过比这本书所提供的更为博学而宏伟的辩护。

这场论辩尽管如此简略,却影响非常深远而且富有教益。它在萨义德所确立的两个界标之间铸造了一个井然有序的连接,使我们得以解决在维柯的著作中尚未得到解决的东西,也就是历史和动因(agency)之间的紧张,或者至少是在解决这一问题的方向上有了相当大的进步。历史主义,这个

从维柯的哲学发展起来的学说,总是以一种特别令人烦恼的方式表现出这种紧张。在历史中认识我们自己,也就是把自己看成客体;那是以第三人称的方式来看自己,而不是以第一人称的方式,作为主体和主动者(agent)而思考和行动。也正是同样的紧张,反映在克利福德(Clifford)对于萨义德早期著作《东方学》的批评之中(萨义德在这本书的一开头就宽宏大量地引用了他的批评)。克利福德认为,尽管萨义德以自身作为人文主义知识分子的强烈愿望援引了福柯,却无法接受后者对于人类主体性和主动性(agency)的否定。但是,如果我正在考察的这些演讲中的论辩是有效的,如果它使我们得以通过维柯对历史的强调,获得用于自我批评的充分的世界主义基本原则,那么,我们业已在缓解这些紧张的道路上有足了长足的进步。现在,我们或许不能轻易断言,但是可以像萨义德那样提出较为正确的主张:批评是看似矛盾的两样东西——它是语文学,是词语的“历史”,是对一个传统的“接受”,并且与此同时,它是对那种传统,对那些词语所积累的一大堆习俗的“反抗”^①。

因此,这场论辩赋予了人文主义严密而知性的肌理,还有一种时事性的、政治性的适用性,这使它在20世纪显得太早熟了,也就未能得到陈腐教条的承认;而对于从那种教条中醒悟过来或者只是为之感到厌烦的人们来说,它提供了一

^① 这几个带引号的词都是萨义德爱用的关键词。——译者注(书中注释如无特殊标注,均为译者注)

些更富有生气、更为重要的东西，而不是让他们转向近年来的那些沉闷乏味的形式主义和相对主义。为此，我们必定都将感激不尽。

阿基尔·比尔格雷米 (Akeel Bilgrami)

自序

本书的三个主要章节最初于2000年1月作为系列演讲发表于哥伦比亚大学,那是由该大学和哥伦比亚大学出版社主办的,关于美国文化各个方面的年度系列演讲。最初的邀请来自教务长乔纳森·科尔,他是我在哥伦比亚长期共事的好朋友,他恪守知识分子准则,而又允许自由探究,有助于使我们学校成为一个如此不同寻常的地方。2003年10月和11月,我把演讲扩展到四个,并且调整了重点,这不仅是为了包含第四个演讲(收录在本书里的关于奥尔巴赫的人文主义杰作《摹仿论》的那一章),也是为了包含一个变化了的政治和社会环境。这四个演讲的发表是缘于剑桥大学伊恩·唐纳森(Ian Donaldson)教授领衔的艺术、社会科学和人文学科研究中心的盛情邀请,在那里,我妻子玛利亚和我享受到了国王学院(King's College)的殷勤款待。我无比感谢伊恩(Ian)和葛雷霞·唐纳森(Grazia Donaldson)的热情和超凡的精力,

感谢研究中心的玛丽-罗斯·谢德乐(Mary-Rose Cheadle)和梅勒妮·雷格特(Melanie Leggant)非同寻常的热忱而有效的帮助。对于国王学院院长派特·贝特森(Pat Bateson)和其他同事,对于他们在我感到颇为困难的时刻所给予的盛情,我的感激之情简直无法言表。具有嘲讽意味的是,在纽约和牛津的这两个系列演讲都是在化疗和输液的紧张间隙里发表的,因此,我确实需要也衷心感谢我所得到的这一切帮助。现在,为了便于出版,这些演讲都经过了重新修改和校阅。

介于我在前面所提到的两个日期之间的是2001年的“9·11”事件。一种风云突变的政治气氛笼罩美国,也在不同程度上笼罩了世界的其他地方。反恐战争、阿富汗战争、英美联军入侵伊拉克,这些都造成了一个敌意高涨的世界,造成了美国对于世界的一种更有进攻性的态度,并且——考虑到我自己的双重文化背景——造成了所谓“西方”和“伊斯兰”之间更加恶化的冲突。而我早就发现,“西方”和“伊斯兰”这两个标签都是误导的,它们更适合于集体激情的动员,而不是明晰的理解——除非得到分析性的和批评性的解构。文化的共存和彼此之间富有成效的相互影响,远甚于它们的斗争。这些文章正是旨在促成共存、共享的人文主义文化的理念,无论它们是否成功,我至少已经做了尝试,如此足矣。

我的演讲是关于美国人文主义及其对我们生活于其中的世界所造成的影响。由于上述这些个人的和普遍的情形,我的演讲既不是一种界定性的陈述,也不是要诉诸武力。我

当然应该让后面的这些文字自己来说话,但我要说,我试图以一种反思的方式来讨论这一重大主题的各个方面,在我看来,它们的重要性无与伦比。譬如,我一直想知道,人文主义通常被认为是一个受到相当限制的、需要付出努力的领域,它如何与其他维度上的知识分子的担当联系起来,而不至于变成社会学或政治学之类的东西;这是我在第一章里讨论的内容。其次,在过去的数十年里,我一直是人文学科的大学生和教师,我认为重要的是注意我受教育的世界和我现在生活于其中的世界是何等的截然不同,而一个人文学者的职责与现在对我们的期待有时是何等惊人地不一致——它从来没有像“9·11”之后那么严重。在第三章里,我讨论了语文学的重要作用,其中,除了仔细的描述之外,我运用了带有想象的细读,我所期望的是,对一个文本所言说的内容的一种经过训练的敞开(在那种敞开的同时,也带有一定程度的反抗)乃是达到最宽广、最好的意义上的人文主义理解之正道(royal road)。

我还增加了一章作为尾声,标题是“作家和知识分子的公共角色”,这篇文章最初是由于一个学术活动的机缘而写的,那是2000年9月在牛津大学举办的一场有关文学界的研讨会。这个文本的很多重要改动也反映了“9·11”恐怖事件施加给我们的特殊气氛,但是,我要特别说明的是,其中的基本论题依然是我开始写作时的初衷。

E. W. S.

纽约,2003年5月

目 录

前言 / 1

自序 / 1

人文主义的范围 / 1

变化中的人文主义研究和实践之基础 / 36

回到语文学 / 66

艾里希·奥尔巴赫《摹仿论》导论 / 98

作家和知识分子的公共角色 / 137

参考文献 / 167

译后记 / 173

人文主义的范围

在开始进行以下这些反思之时,我想首先说明,由于各种相当迫切的原因,我将集中讨论美国的人文主义,尽管我也认为我的很多论述同样适用于别的地方。我成年以来的大部分时间都生活在美国,在过去的40年里,我一直是一个积极工作的人文主义者,是一名教师、批评家和学者。那是我最了解的世界。其次,作为世界上仅存的超级大国,美国对人文主义者提出了特殊的、不同于其他任何国家所提出的挑战和要求。尽管作为一个移民社会,美国显然不是一个均质化的地方,而那也正是要求美国的人文主义者必须考虑在内的各种混杂因素中的一部分。第三,我在一个非西方文化中长大成人,像那些双重性格或双重文化的人一样,我觉得,我会特别意识到不同于那些通常被认为美国或“西方”所特有的各种观念和传统。这或许给了我一种略微有些独特的视角。比如,美国人文主义的欧洲先驱,以及那些来自或被

认为是西方范围之“外部”的先驱,都让我很感兴趣,我将会在第三、第四章里说到他们,并且讨论他们如何以各种各样的方式从西方传统之外转移进来。最后,自从2001年9月11日的恐怖事件以来,美国的环境已经有了相当大的改变,也许全世界各个地方都是如此,这给我们所有人都带来了可怕的后果。我把这些内容都考虑在内,尽管如此,由于极其明显的原因,美国的情形仍然是特殊的。

我在一开始就要特别说明的最后一点是,这本书的真正主题并不单单是人文主义——对于我在此谈论的内容来说,那样的主题太大,也太含糊了——而是人文主义和批评实践。这样的人文主义告诉我们,在今天这个动荡不安的,充满了交战状态、实际发生的战争和各种恐怖主义的世界里,作为知识分子或人文学科的学者——教师应该做些什么。如果用青年卢卡奇的话来说,我们生活在一个被上帝而不是他的吵闹不休的众多追随者抛弃了的支离破碎的世界,那就有过于轻描淡写之嫌。

如前所述,我从1963年以来就一直是哥伦比亚大学的文学和人文学科的教师。由于种种原因,哥伦比亚大学提供了一个得天独厚的空间,来考察刚刚结束的一个世纪和刚刚开始的一个世纪里的美国人文主义。就是在这个大学,有一系列受人称道的、甚至是具有传奇色彩的大学生必修的基础课

程,它们作为自由教育(liberal education)^①的典范,迄今为止已经毫无中断地开设了81年。这个课程的核心是一年的教程,它设立于1937年,简单地命名为“人文学科”;近年来,这个教程通常被称为“西方人文学科”,以此区别于并列的、被称为“东方的”(Eastern)或“东方国家的”(Oriental)或“非西方的”人文学科。每一位一二年级的新生都必须学习这门每周四小时的非常严格的课程,这一观念在哥伦比亚大学任何一个学院实施的各种教育方案中都是绝对的,甚或是不可动摇的核心。这是由于这门课程的阅读内容——荷马、希罗多德、埃斯库罗斯、欧里庇得斯、柏拉图和亚里士多德、《圣经》、维吉尔、但丁、奥古斯丁、莎士比亚、塞万提斯、陀思妥耶夫斯基——几乎令人生畏的重要和核心的品质,同样,也是由于大量的时间倾注在这些艰难的作者和书籍,而且倾注在辩护这些阅读对于整个世界的重要意义。在20世纪七八十年代的所谓文化战争中,哥伦比亚大学的人文学科课程脱颖而出,基本上未受损伤,也没有变动。

我记得,大约25年前,我受邀参加大学的人文学科教程的一场公开讨论的座谈会,我记得很清楚,当时我是个单枪匹马的少数派,我批评这个课程时常让我们这些学生通过含糊不清或者莫名其妙的译文,接触拉丁文、希腊文、希伯来文、意大利文、法文和西班牙文的文本。我提出,在脱离历史

① 或称为通识教育、博雅教育,指不分文理的大学基础教育。

语境并且从原生形态几经辗转之后阅读这些绝妙好书,需要某种批判性的观察;而对于阅读但丁这样重要的体验,那种泪眼模糊的虔敬(好比上了年纪的前夏令营队员沉思冥想过去攀登华盛顿山脉的好时光,或者其他诸如此类的活动,结合着田园牧歌般的习俗和自创的传统),连同对于课程所散发的“伟大著作”(这些著作以某种原因已经成了这个课程不可缺乏的组成部分)不加批判的设想,都有待于接受出自正当理由的猜疑。我绝不是建议这个课程应该取消,但是我确实提议,“我们”的传统、“人文学科”与“最伟大的著作”之间的简单等同应该取消。还有“其他”的传统,因此,也有其他的人文学科:它们当然可能以某种方式得到考虑和描绘,包含在那种未经审查的中心性(Centrality)的锻造过程之中,实际上,这个中心性是构成“我们”传统的一些东西经过锤炼而形成的混合物。另一方面,曾经与我同事的莱昂内尔·特里林(Lionel Trilling)跟我说,这个人文课程有一个好处,就是给哥伦比亚的学生一个共同的阅读基础,就算他们后来忘掉了这些书(总是有很多人会这样的),那么,至少他们忘掉的是同样的东西。这并没有像一个强大的论点那样打动我,但是,相对于除了社会科学和自然科学方面的技术性的文献之外什么也不阅读,这个观点还是很有说服力的。从此以后,我一直赞同这个人文课程做得最好的一个主旨,就是让学生通晓西方文化核心的文学和哲学经典。

这里提到特里林,是为了突出哥伦比亚大学的另一个主

张,它是只要说到人文主义就必定要考虑到的。在相当长一段时间里,这个大学以它的一大群杰出的人文学者为自豪,我曾有幸跟其中的很多人合作,或者只是简单的同事。除了特里林之外,仅仅列举我1963年到纽约时认识或共事过的,就还有马克·范·多伦(Mark van Doren)、雅克·巴尊(Jacques Barzun)、杜丕(F. W. Dupee)、安德鲁·查普(Andrew Chiappe)、摩西·哈德斯(Moses Hadas)、吉尔伯特·海特(Gilbert Highet)、霍华德·波特(Howard Porter)、保罗·奥斯卡·克里斯特拉(Paul Oskar Kristellar)、迈耶·夏皮洛(Meyer Shapiro)、鲁弗斯·马修森(Rufus Mathewson)、卡尔-路德维希·塞利格(Karl-Ludwig Selig)、弗利兹·斯特恩(Fritz Stern),以及其他很多人。当然,毫无疑问,其中大多数学者不仅是从人文学者这个词的所有传统含义上来说的人文学者,而且,作为过去和现在的最好的学院式人文主义之典范,他们也是出类拔萃的。他们当中的某些人,尤其是特里林,谈到自由人文主义(liberal humanism),经常是非常挑剔的,有时甚至是令人不安的,尽管在公众的眼里,在他们的学院同事和学生看来,他们表现着最丰富、最热情的人文主义的生命,没有什么行话或过分的专家做派。在这些人之前——哥伦比亚学院直到18年前,基本上是一个男性学校——是诸如约翰·杜威(John Dewey)、伦道夫·伯尔尼(Randolph Bourne)、乔·斯普林冈(Joel Springarn)之类的各异其趣的人物,他们在哲学、政治思想和文学方面的研究在哥伦比亚造

成了很大的影响,确立了它所致力范围,就是自由的——有时是激进的——人文主义作为民主精神的组成部分所具有的美德,还有就是对自由的不断探索,我的同事和朋友艾里克·福纳(Eric Foner)在他那本精彩的《美国自由传奇》(*The Story of American Freedom*)一书中已经对此做了非常好的记录。

这些大都给我提供了一个有利的背景,来考察人文主义在当代生活中的适用性和前途——这里的文字也正是致力于这个主题。在20世纪末和21世纪初的若干年里,关于人文主义的作用和地位,以及涌向公共领域的人文学科,有着各种各样的讨论、争辩和研究计划,这也表明它是一个多么丰富、多么具有挑战性的领域。我并不期望也没有能力来分阶段概述这些辩论,或者着手列举关于人文主义各种意义的一个长长的目录,而只是指出它们越界侵入我必须发表意见的某些方面之表现,并且表明我将非常有选择地利用其他人已经说过的内容。在哥伦比亚的语境中,我的论题意在继续我的前辈们曾经说过的、做过的一切——我得赶紧再说一句,正是那些前辈们,使得我在这个研究机构里的岁月对我来说是如此非同寻常的丰富和宝贵。除了投身为巴勒斯坦争取人权的斗争之外,我在哥伦比亚只讲授过西方人文学科,尤其是文学和音乐,而且我打算继续如此,只要我还有可能。但与此同时,我认为,当我们进入一个新的千年,周围有这么多地方正在发生戏剧性的变化,足以彻底改变整个环

境,至少对我来说,重新思考、重新考察、重新阐明人文主义之适用性的这一时刻已经到来。

因此,在第一章里,我随后将要展开的思考是关于人文主义——作为一种进行中的实践而不是一种占有物——的有效范围,并且,考虑到那些自认为可以代表人文主义和人文学科发言的人以它们的名义所提出的整个一系列诉求和反诉,我将思考的是人文主义活动除了表明人文主义者令人羡慕的特征之外还意味着什么。在第二章里,我将试着说明,在20世纪的最后几年里,人文主义实践的真正基础已经发生了多么巨大的改变,它需要非常有条不紊地展示出来,以便理解在人文主义的名义及其庇护之下,我们能做什么,不能做什么。在第三章里,我将提出,语文学这门遭受了不应有的遗忘,让人觉得散发着陈腐气息,但是在知性上很有说服力的学科,何以需要以某种方式得到保存,重新激活,并且使之适用于当今美国的人文主义事业。最后,我将讨论第二次世界大战以来的众多人文主义实践中最伟大的著作,奥尔巴赫的《摹仿论》,以及它如何在今天还给我们提供了持久不衰的榜样。

我要再次强调,我之所以在此论述这个主题,不是为了出示一部人文主义的历史,也不是探究它可能包含的所有内涵,当然,也不是以海德格尔的《人道主义通信》(*Letter on*

Humanism)^②的方式,针对它与先在的“存在”(Being)之间的形而上学的联系进行一场彻底的考察。我所关注的是对于知识分子和大学教师们来说作为一种有用的实践的人文主义;那些知识分子和大学教师想要知道他们在做些什么,他们作为学者承担着什么样的责任,想要把这些原则跟他们作为公民生活于其中的世界联系起来。这必然牵涉大量当代历史事件,以及对于社会政治的某种概括,而最重要的是一种经过磨炼的敏锐的意识,知道人文主义为何对于这一时刻的这个社会具有重要性——今天,“冷战”结束已经十多年^③,全球经济正在经历重大转型,一种新的文化景观看来正在显现,几乎超出了我们迄今为止的所有经验。人文主义者都必须以某种方式面对变化了的环境,其中包括反恐战争和中东的大规模军事行动,它们都是美国“先发制人”的新军事策略的一部分。此外,这么多流行话语都把“人类”(human)——并且意味着“人道的”(humane)和“人道主义的”(humanistic)——作为它们的核心,经常刺激我们来思考人文主义的重要意义。比如,1999年,北约在南斯拉夫的轰炸被描述为“人道主义干预”,尽管它所造成的很多后果给人们带来了极其残忍、惨无人道的打击。一位德国知识分子把这场北约行

② 这个标题中的 *humanism* 通常译为人道主义,在此一仍其旧。整个标题或译为“关于人道主义的书信”,参见海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000年版。

③ 本书写作于2002年,一般认为“冷战”结束标志是1991年苏联解体,故此处说“冷战”结束十多年。——编者注

动称为“军事人道主义”的新形式，这个说法广为征引。为什么这种既“人道”又“博爱”的干预实施在那里，而不是别的地方，比如卢旺达或土耳其，既然这些地方也发生过大规模的种族清洗和集体杀戮？同样，对丹尼斯·哈利迪(Dennis Halliday)——一位曾经掌管了在伊拉克实行的石油换粮食计划的联合国主要官员来说，这些制裁的结果是“非人道和种族灭绝”的，这一看法致使他辞职以示抗议。然而，在酝酿这场列入计划之中的战争期间，甚至在“解放”伊拉克人民成为热门话题的时候，这个问题几乎不曾进入讨论之中，伊拉克人民的悲惨命运也同样未被讨论（甚至在制裁期间，萨达姆·侯赛因似乎还在甚嚣尘上之时）。作为学者和教师，我们相信，我们有权把我们所做的称为“人文主义的”(humanistic)，把我们所讲授的称为“人文学科”(the humanities)。这些措辞依然有用吗？如果有用的话，是以什么样的方式？那么，根据它的过去和它可能的未来，我们又该如何看待作为一种行动的人文主义？

自从“9·11”以来，恐怖和恐怖主义已经以其惊人的强硬进入了公众的意识。在美国，我们的善良和他们的邪恶之间的区别得到了最为突出的强调。乔治·布什说，你要么跟我们一起，要么与我们对立。我们代表一种仁慈的文化，他们则代表暴力和仇恨。我们文明，他们野蛮。与这一切相混杂的是两种各有缺陷的假定：第一，他们的文明(伊斯兰)是跟我们的文明(西方)深深对立的，这个论题大致奠基于亨廷

顿的那个粗俗、简化得应该受到谴责的“文明的冲突”论题；第二，在试图对恐怖做出界定的过程中，分析恐怖的政治史甚至其性质，这种荒谬的想法相当于使之合法化。我不想花费时间来回顾这些想法或者与之辩驳，因为，非常坦率地说，它们给我的印象是无关紧要的、浮浅的。我只想在此指出它们不断拖延的存在，然后继续我的讨论。

对我来说，开始了解人文主义的范围，最直接、最确定的方法是凭借一种个人经验。对我的《东方学》一书最透彻、最有共鸣的早期评论之一，由詹姆斯·克利福德在此书出版两年之后，即1980年，发表于著名的《历史与理论》杂志。这个克利福德也正是我在哥伦比亚英语系的同事和朋友、研究18世纪英语的学者詹姆斯·克利福德的儿子，两人同名。后来，1988年，他把这篇评论文章作为其中一章收录于他那本颇有影响的《文化的困境》(*The Predicament of Culture*)。他所提出的、被引用得最多的主要批评之一是，有一种严重的自相矛盾卡在我那本书的核心，那是在我公开承认、明确无误的人文主义偏好与我的主题、我通向该主题的途径的反人文主义之间的一种冲突。克利福德惋惜它(《东方学》)“重新坠入了它所攻击的本质化模式”，并且，他抱怨这本书“摇摆不定地陷入了西方人文主义的总体化习性之中”。稍后，在他的随笔中(正是这种观察使克利福德成为如此有益的批评家)，他继续说，我的“复杂的批评姿态”，我的自相矛盾以及凡此种种，不能仅仅作为异常的偏离而不予理会，实际上，这

恰恰是一种征候,表明这本书“不得安宁的困境……它在方法论上的摇摆不定[这是他加上去的]④是一种不断增强的全球体验的特征”。这里令人感兴趣的要点在于克利福德以某种方式把人文主义的特征描绘成从根本上与我特别强调并加以吸收的先进理论(advanced theory)无法调和的东西,那就是米歇尔·福柯的理论,而克利福德准确地看到了这一理论已经在很大程度上断绝了人文主义的本质化和总体化的模式。

从很多方面来说,克利福德是对的,因为在 20 世纪六七十年代,法国理论降临美国和英国大学人文学科,给传统所认为的人文主义带来的打击就算不说是毁灭性的,也是非常严厉的;这种打击凭借的是结构主义和后结构主义的力量,二者都宣布了“人一作者”(man-the-author)的死亡,并且断言诸如列维-斯特劳斯、福柯、罗兰·巴特等人的著作中表现的反人文主义体系(antihumanist systems)⑤之优越性。福柯和列维-斯特劳斯从马克思、弗洛伊德、尼采等思想家和语言学家索绪尔的著作中提取出某些内容,挑战了主体的统治权(sovereignty)——用这个专门的措辞是为了说明,启蒙思想对笛卡儿的“我思”(cogito)观念做了什么样的利用,那是为了使它成为所有人类知识的核心,从而能够包含思想的本

④ 引文中方括号里的文字是萨义德加上去的。下同。

⑤ 这里的 antihumanist 更为准确的译名应该是“反人本主义”,为行文统一,姑且称之为“反人文主义”。

质。实际上,这一群先驱表明:各种思想和知觉体系的存在凌驾于个人主体的力量之上,作为个体的人处于这些体系——比如弗洛伊德的“无意识”或马克思的“资本”等体系——之中,因而没有力量去克服它们,仅有的选择是利用它们或被它们利用。这当然直接抵触人文主义思想的核心,因此,个人的“我思”就被移置或降格到虚幻的自治或凭空杜撰的地位。

尽管我是美国大学里最早讨论法国理论并与之交战的批评家之一,克利福德还是准确地看到了,不知出于何种原因,我依然未曾受到那种理论在意识形态上的反人文主义的影响,我想,这主要是因为我在人文主义里看到的并非(现在也不)只是克利福德所确定的总体化和本质化的倾向。我也从未信服后现代主义或它的轻蔑态度——针对利奥塔非常著名的称为启蒙与解放的宏大叙事的东西——在结构主义者的反人文主义的觉醒中提出的那些论点。相反,正如在相当程度上是我自己的政治和社会激进主义(activism)让我确信的那样,全世界的人们能够并且确实受到了正义和平等的理想之推动(南非在解放战争中的胜利就是绝佳的例证);还有与这种正义和平等的理想相连的观念,那就是对自由和知识的人文主义理想依然给最不幸的人们提供能量,去抵抗非正义的战争和军事占领,并且去努力推翻专制统治和暴政;这些理想和观念,作为充满活力的美好的理念,都给我留下了强烈的感受。有一些(在我看来)浅薄但是影响广泛的那

种机敏的激进反基础主义 (antifoundationalism) 的观念, 以及它所坚持认为的“真实事件最多也不过是语言学的效果”, 还有与之紧密相关的历史终结论, 这些观念和论题与人类的力量和努力所造成的历史效果如此矛盾, 以至于没有必要在此对它们做出详细的驳斥。人类历史处于变化之中, 而人类的行动和认识所造就的人类历史也因此正是人文学科的基础。

此外, 我相信, 而且现在依然相信, 有可能在人文主义的名义下, 对人文主义保持批判性。我也相信, 在以欧洲中心主义经验和帝国的经验对人文主义的滥用中接受教育的人, 能够塑造另一种人文主义, 它是世界主义的, 是以文本和语言为界的 (text-and-language-bound), 它可以从过去, 比如奥尔巴赫和列奥·斯皮策 (Leo Spitzer), 以及较为晚近的理查德·鲍里尔 (Richard Poirier) 获取教益, 而依然与现在新兴的声音和潮流相互协调, 后者中的很多人是流亡的、不受管辖的、无家可归的, 他们是非常独特的美国人。对于我在此设立的目的来说, 人文主义的核心是那种世俗观念, 那就是: 历史的世界是男人和女人、而不是上帝创造的。它能够按照维柯在《新科学》中阐明的原则而得到理性的认识, 也就是说, 我们真正能够认识的只是我们所创造的东西, 换言之, 我们只能按照它们被创造的方式来认识它们。他的公式被认为是“真实即事实” (the verum/factum equation), 也就是说, 作为生活在历史中的人, 我们认识我们所创造的东西, 毋宁说, 所谓认识就是去认识一个东西是怎么被创造出来的, 就是从

人类的创造者的视角去看它。因此,维柯的观念也是诗性的智慧(sapientia poetica),是一种历史性的认识,它的基础是人类具有形成知识的能力,而不是被动、迟钝、反应性地接受知识。

维柯的理论中有一条规定,我要特别予以强调。在《新科学》的开头,他列举了一系列详尽的“要素”或原则,他说,将会随着这本书的展开,从中推导出他的方法。此外,他又补充说,“正如血液使得死气沉沉的身体充满活力,这些要素也将我们的科学(Science)中流动,并使它在推究各民族的普遍本性的过程中充满活力”。后来,他似乎逐渐摧毁了知识的整个景观,因为他观察到一条主要原则,就是“由于人类心智的不确定性,只要它陷入了无知的境地,人就把自己当成了万物的尺度”。现在,毫无疑问,维柯也相信人文主义的认识是确实存在的,它起源于原始的或者他所说的诗意的思想,并且随着时间的流逝而发展成哲学的认识。尽管这种认识有所发展,尽管后来的认识具有某种确定性和真实性,我相信,维柯持一种悲观的意见,那就是人类的认识始终受到“人类心智的不确定性”的销蚀——这一点截然不同于约翰·格雷(John Gray)在《稻草狗:对人类和其他动物的沉思》(*Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*)中的观念,他认为科学解决了人文主义,他说后者只不过等同于人类进程中的一个信仰;而我认为,在思考人文主义时,这个相当狭窄的等同就算确实存在的话,也是远远不得要领的。确实,人能够学到哲学和认识,而人类心智中的根本上不能令人满意的

不可靠性(尤胜于它的不断发展)也始终存在。所以,关于人文主义的认识,总有某些东西从根本上说是不完善的、不充分的、暂时的、有争议的、有疑问的,它们从未逃脱维柯的视野,我也曾说过,它们使整个人文主义理念有一种不幸的缺陷,这种缺陷乃是人文主义的基本要素,无法去除。就像我们将在以下两章里看到的那样,这种缺陷可能通过语文学学习(philological learning)和哲学理解的训练得到补救和减轻,但是绝不可能消除。用另一种方式来说,必须承认人文主义认识和实践中的主观因素,并且以某种方式将其考虑在内,因为试图由此发展出中立、精确的科学是徒劳无益的。维柯写这本书的主要原因之一是对那种笛卡儿式的观点提出质疑,后者认为,可能存在清晰、明确的思想,并且这些思想不仅免于拥有它们的现实心智的约束,而且免于历史的局限。维柯声称,只要牵涉到历史和个别的人文主义者,那种思想根本就是不可能的。尽管历史事实上总是胜过它的种种障碍和累赘,但是这些障碍和累赘也发挥着至关重要的作用。

必须记住,反人文主义之所以占据美国知识界,在一定程度上是由于普遍存在对越南战争的厌恶。那种厌恶的部分表现就是出现了一场抵抗运动,针对一般意义上的种族主义和帝国主义,还有那些干枯乏味、琐屑无聊的学院式的人文学科,多年来,它们对眼前的现实表现出一种非政治、非现世,并且健忘(有时甚至是操纵)的态度,与此同时,始终顽固

不化地赞颂过去的美德,经典之遥不可及,以及“我们过去习惯怎么做”的优越性——而与那种优越性相对的是知识界和学院里令人不安的现状,比如女性、种族、同性恋、文化和后殖民研究;我相信,最重要的是,人们对人文学科的核心理念失去了兴趣,使之陷于衰败。如今,那些伟大的文学著作的中心地位受到了威胁,不仅来自大众文化,而且来自骤然显赫或反叛的哲学、政治学、语言学、精神分析学和人类学之异质性(heterogeneity)。这些因素可能已经使人文主义的意识形态(如果不是它所投入的实践)的名誉受到了很大的损害。

但值得坚持的是,在如此这般以及别的情形之下,抨击对某种东西的滥用并不等同于不予理会或完全毁坏那种东西。所以,在我看来,对人文主义的滥用损害了人文主义的实践者的名誉,却并未损害人文主义本身的名誉。然而,在过去的四五年时间里,大量出版、发表的书籍和文章,在对这种传言中的或蓄谋中的反人文主义——在大多数情况下,反人文主义是针对人文主义在很多关于非欧洲人和移民的政治和公共政策中的误用,而做出的通常是观念化的批评——强烈的过度反应之中,反复断言一些悲哀的但是不可能发生的事情,比如文学的死亡,或者人文主义的失败,因为它们无法对新的挑战做出足够坚强有力的反应。而对于文学研究实践的这些痛心疾首的哀叹,也并非只是来自怒气冲天的传统主义者或年轻气盛的辩论家,如林恩·切尼(Lynn Cheney)、迪内西·德·索萨(Dinesh D'Souza)、罗杰·金波

(Roger Kimball)。它们也以某种较易理解的方式来自年轻人,尤其是大学毕业生,他们感到极度失望,因为没有适合他们的工作,或者只能当助手或者做兼职,在几个不同的学院里讲很多个小时的补习课,没有健康补助,没有固定任期,没有晋升希望。在某些情况下,一些令人尊敬的机构,比如现代语言协会,看来似乎是导致我们当前困境的原因,而大学本身,作为这个社会中的一个类似乌托邦的所在,也受到了抨击。

无论如何,作为一个整体,人文学科已经失去了在大学中的显赫地位,这是毫无疑问的事实。正如三好将夫(Masao Miyoshi)在一系列引起强烈争议的文章中声称,20世纪晚期的美国大学已经企业化了,并且在一定程度上淹没于国防、医药、生物技术和企业的利益,而它们更为关注自然科学的资助计划,远甚于人文学科。三好将夫继续说,人文学科——他准确地认定它是人文学者而非企业经理的领地——已经堕落为细枝末节的、类似于守旧落后的小题大作,而最具讽刺意味的是,这恰恰是由于诸如后殖民主义、种族研究、文化研究之类新兴的相关领域成了时髦。这已经有力地迫使人文学科偏离了它正确的关注,即对于价值、历史和自由的批判性研究;看来,这将使它整个变成一个制造厂,充满冗长夸张的文字和漠不关心的专业,大部分是自我论证的(identity-based);跟它们的行话和似是而非的论点同声附和的,只有志趣相投的人、帮手以及其他的学院中人。他说,

如果我们不尊重自己,别人为什么要尊重我们呢?所以,我们枯萎下去,没人哀悼,没人注意。人文学科已经锋芒尽失,软弱无力,不足以影响任何人、任何事情。但是,我要立即补充一句,即使是三好将夫也没有撒手放弃人文学科或人文主义,而是恰恰相反。

应该早已清楚的是,在迄今为止的关于人文主义的讨论中,很多暗示和假设一直在发挥作用,就像在各种考察中照例实行的那样,它们想当然地认为人文主义在普通教育,尤其是大学课程中大有用武之地。我们马上想到的是两类课程之间的区别,一方面是称为人文学科的一类课程,另一方面是称为社会科学和自然科学的两类课程。C. P. 斯诺(C. P. Snow)历经40年之久的关于这两种相互分离的文化的论题看来或多或少还会继续下去,尽管在最近的一些讨论中,两者之间已经出现了相当多的重叠——这些讨论遍及各个学科,仅举几个综合性的、跨学科的研究领域来说,就有生物医学伦理、环境问题、人权和公民权等。

回顾过去一个世纪左右的“人文主义”一词的用法,可以看到,越来越多的话题和疑问层出不穷,几乎就像它跟社会科学和自然科学之间的对立似的持续不断。我采纳了一种用法,作为在此进行讨论的简单而有效的定义,那就是,人文学科关注世俗的历史、人类的劳动成果和人类的语言表达能力。我们可以从R. S. 克莱恩(R. S. Crane)那里借用一段话来说,人文学科“包括了所有这些东西……因而,无法按照

自然进程的普遍法则,如物理学或生物学,也无法[仅仅]按照集体的社会状况和力量,得到适当的解释。……简言之,它们是我们通常所说的人类的成就”。人文主义是人类的意志和主动性在形式(form)上的成就;它既不是体系,也不是非人格化的力量,比如市场或无意识,无论你多么相信这两者的作用。

说到这里,我能看到若干至关重要的问题,正处于今天的人文主义之所是或可能所是的东西的中心;限于时间,我只能讨论人文主义与文学,它们作为对于优秀的、重要的著作的专门研究,彼此之间有一种特别紧密的联系,我将在下面的反思中加以突出。

第一个问题是一个经常但并非一直得到承认的联系。一方面,人文主义作为一种态度或实践通常涉及非常有选择性的宗教的、贵族的或者教育界的精英,另一方面,它涉及一种截然相反的态度,有时是说明了的,有时却并非如此,那就是,人文主义可能成为一种民主进程,产生一种批判的、日益自由的思想。换言之,人文主义被认为是一种非常受限制的、令人为难的东西,好比一个非常严格的俱乐部,它的规则把大多数人排除在外,每当有什么人获准进来了,就会有一系列的调整来否决任何东西,只要这种东西有可能扩大该俱乐部成员,使之变成一个不太严格的地方,或者使之变成一个更加舒适的所在。直到在20世纪六七十年代遭受反人文主义革命的抨击和解散之前,主导着人文学科各个院系的理

论都受到 T. S. 艾略特, 后来是南方重农派(Southern Agrarians)和新批评派^⑥的巨大影响: 也就是说, 人文主义曾经是一种特殊的才能, 它要求修习(cultivating)或阅读某些艰深的文本, 在此过程中, 放弃某些东西, 比如娱乐、快感、适应现世环境等。在这里, 居于首位的人物是但丁, 而不是莎士比亚; 与此相关的一个信念认为, 只有凝练的、艰深的极少数几种形式——未曾接受必需训练的人都难以理解那些形式——的艺术, 才值得花费心思。谁会忘记艾略特对莎士比亚、萨缪尔·约翰逊、狄更斯以及其他很多人的吹毛求疵呢? 他认为他们或者不够严肃, 或者不够庄重, 或者不够神圣。在晚近的利维斯(F. R. Leavis)的同类著作中, 有一种同样严厉、不苟言笑的断言: 只有少数而且是极少数作品, 才能够被认为是真正伟大的。

在中世纪之后, 有关文学人文主义(literary humanism)之危机的各种著作中, 理查德·奥曼(Richard Ohmann)和其他几位作者很有意思地讨论了这一正统学说的势力及其逐渐衰落, 指出人文学科如何被故意设想或教导成为与当代历史、政治和经济这个肮脏的世界不甚相关的。按照艾略特于 1934 年在弗吉尼亚大学发表并收录于《在奇异的众神之后》(*After Strange Gods*)的著名演讲, 这些著作给我们提供了一幅荒芜、无聊的全景图。除了用一道道墙壁把文学、艺术世界

^⑥ 南方重农派和新批评派是美国 20 世纪上半叶两个重要的文学流派。
——校者注

隔离开来之外,这一正统学说强调文学的形式性(也许处于高度现代主义的误读的过度影响之下),并且强调设想中的那些极其纯粹的作品所提供的精神性和救赎性的改善。文学和人文主义所尊崇的是近乎神圣的、田园牧歌般的过去,既不是创造历史,也不是改变历史的过程。奥曼证实,当它们转变成一种专业的编码,这些态度就过于轻松地凝固成例行公事的满足,它宣称,对于真理不带感情的研究、不偏不倚、无牵无挂,构成了文学研究的正当追求。

从艾略特主持的圣公会高教派(High Anglican)人文主义世界,到不妨宽容地称之为简化、说教的人文主义的再度出现,只有一步之遥。后者表现于一种非常狭隘的保守主义教育的著作和人物,以艾伦·布鲁姆(Allan Bloom)为代表,他的《美国精神的封闭》(*Closing of the American Mind*)^⑦最初问世(有索尔·贝娄的序)并成为1987年的畅销书之时,激起了一场轩然大波。而我称之为“再度出现”是因为在早于布鲁姆60年前,一个叫作“新人文主义者”的学派,其主要成员是欧文·巴比特(Irving Babbitt)和保罗·埃尔默·摩尔(Paul Elmer More),已经痛斥了美国教育、文化和学术界放弃以经典著作(classics)、梵文以及少数文学名著或语言为代表的(完全是同义反复的)古典(classical)世界观,而他们正好在讲授这些东西,用来消除贝娄在给布鲁姆的序言里所说的

⑦ 中译本《美国精神的封闭》,战旭英译,译林出版社2007年版。——编者注

“健康、性别、种族、战争”。像早先的新人文主义者一样，贝娄认为，这些东西已经把大学变成了“一个概念仓库，经常散布有害的影响”。在此背景之下，参见罗杰·沙塔克(Roger Shattuck)的《禁忌的知识》(*Forbidden Knowledge*)里的关于那些不该阅读或讲授的东西更为复杂的论辩，这位批评家的著作大都令我钦佩。

除了一种同样阴郁的腔调之外，布鲁姆和他的前辈们还有一个共同的感觉，就是人文主义的大门一直向各种各样不守规矩的个人主义、声名狼藉的时髦花样和不受尊敬的知识敞开着，结果就是真正的人文主义即使并未完全丧失名誉，也已经受到了玷污。这也就是说，太多太多不受欢迎的非欧洲人突然出现在“我们”的门口。在《赛姆勒先生的行星》(*Mr. Sammler's Planet*)里，贝娄这位诺贝尔奖得主让一个无名的非裔美国人在公共汽车上对着圣徒般的人文主义者赛姆勒先生拉下裤子露出生殖器。这是贝娄对于他和布鲁姆(以及他们之前的巴比特)实际上如何嫌恶这些新的生命，做出了文明、自由的表现；这个表现非常明显，令人感觉很不对劲。

在我看来，艾伦·布鲁姆的书代表着理查德·霍夫斯坦德(Richard Hofstadter)所谓美国生活中的反知性主义(anti-intellectualism)之极点。而对于布鲁姆来说，理想的教育不是调查研究、批评并对思想意识加以人文主义的扩展，而毋宁是一系列不苟言笑的约束，局限于一小撮精英，由少数希腊和法国启蒙作家构成的非常有限的阅读目录，以及一个很长

的对立者名单,包括相对来说无伤大雅的碧姬·芭铎(Brigitte Bardot)和小野洋子(Yoko Ono)。唉!布鲁姆的书里没有什原创的东西。因为他成功引进的是一种令人不快的美国趣味(亨利·詹姆斯很久以前就为之深感惋惜),倾向于说教性的简化,通常是以公式的形式,区分什么是不该读的,什么是该读的,什么是有文化的,什么是没文化的。亨利·詹姆斯在一篇关于马修·阿诺德的文章里对这种情形有一番令人惊异的观察,詹姆斯说,在美国这个国家,“关于文化的好奇心达到了极端;如果在某个地方可能包含着一种不确定的东西,就会有一种强烈的愿望,想要去掌握它,至少是进行这样的尝试”。跟他的前辈巴比特、摩尔和诺曼·弗斯特(Norman Foerster)一样,布鲁姆认为,大学远远不是对文化特性这一问题的解决,他发现,大学本身就是些问题,它们迎合这个时代放纵的物质主义,过于大众化的潮流,以及轻率多变、不道德的倾向。但是,除了大学之外,还有什么地方能够容忍巴比特及其追随者们的褊狭、他们千篇一律的腔调、他们的训示中的喋喋不休的抱怨?

既然想到了艾伦·布鲁姆,就不可避免要去阅读20世纪二三十年代的新一代人文主义者,而在所有这些人当中,不会不注意到历史学家杰克逊·李尔斯(Jackson Lears)所谓美国的反现代主义。他们迷信近乎神圣的过去(那时候的一切“更加整齐有序”),他们不仅为读者、也为作者指定了少数精英,所有这些人文主义护卫者都一本正经地,甚至有些绝望地,

把标准之衰退等同于现代性本身。他们遵循着普遍性的道路,开启这条道路的是奥特盖·加塞特(Ortega y Gasset)著名的小册子《艺术的去人性化》(*The Dehumanization of Art*),还有诸如威尔斯(H. G. Wells)、吉卜林(Kipling)和布鲁姆斯伯利团体(the Bloomsbury group)^⑧、劳伦斯等异常保守的英国知识分子,以及他们当中最伟大的浪漫主义的反现代主义者——早期的乔治·卢卡奇。在所有这些例子中,一个关键信念支柱是:一方面,暗地里把流行等同于多文化、多语言的民主;另一方面,是人文主义和美学标准——且不说还有道德标准——可怕的衰退。因此,为了重新恢复享有特权、穿着得体的精英(在美国,这些精英带有典型的唯信仰论的刚愎自用),通常的出路正是在于那些同样败坏了的大学;在那里,只要布鲁姆及其追随者们能够自行其是,那么,一门精心策划的课程,一个小小的、衣装笔挺的学生团体就能解决大多数问题。只有经过适当的教育,才能形成一些新的精英;而只要给予这些精英极度严厉的布鲁姆所要求的那种作风和无疑将会相当普遍的接受者,他们就有望具备对大众的吸引力——这可真够奇特的。不久之后,甚至布鲁姆相对较为老谋深算的修辞也被威廉·贝内特(William Bennett)的滔滔雄辩压倒了,后者要求重新利用传统价值的遗产及其核心,得到了非常广泛的欢迎。在“9·11”事件所造成的后果

^⑧ 这个团体包括20世纪初期居住在英国伦敦北部的布鲁姆斯伯利区的弗吉尼亚·伍尔夫、E. M. 福斯特及约翰·梅纳德·凯恩斯等人。

中,这一切又再次推出,作为一种为美国针对邪恶势力的显然毫无限制的战争而辩护的方式。真奇怪,对大众精神(popular spirit)的这两次猛烈打击可以说是把他们的抱怨倾注于为数众多的普通美国人,根据界定,这些普通美国人除非通过自我否定(self-denial)和自我决裂(self-mutilation),绝无可能得到布鲁姆和贝内特为一小撮享有特权的精英而鼓吹的优待地位。美国社会是一个移民社会,其中所包含的北欧人现在少于南美、非洲和亚洲人,为什么这个事实不可以反映在“我们”的传统价值和遗产之中?

杰克逊·李尔斯相当吸引人地勾画了以下两者之间的种种联系:一方面,是美国式的反现代主义,它孕育了新人文主义者及其后来的追随者;另一方面,是美国社会许多非常特殊的潮流,比如对战争、精神沉迷、炫耀性消费的迷恋,以及寻求感觉良好的自我满足。我在这里无法深入探究这些非常复杂的问题,只能说明在外人的眼里,所有这些反现代情绪可以得到最有效的象征,凭借一副预示不祥的皱紧的眉头、一个严厉的正面否定、一种虚张声势的禁欲主义——它从一开始就摒除了人文主义的快乐和发现。我在这里所指的是原初的人文主义精神,我们正确地将大西洋西岸的它与伊拉斯谟的《愚人颂》(*Erasmus's Folly*)^⑨、拉伯雷的《德兼美

⑨ 伊拉斯谟(约1466—1536),荷兰文艺复兴时期学者,罗马天主教神学家。他试图使古代的古典经文复兴,恢复基于《圣经》的朴素的基督教信仰,消除中世纪教会的一些不当行为。作品包括《基督教骑士手册》和《愚人颂》。

修道院》(*Abbe Thélème*)和科拉·迪·黎恩济的《德行》(*Cola di Rienzi's virtue*)^⑩联系起来。其中的任何一个,或者阿雷蒂诺(*Aretino*)^⑪、蒙田、费琴诺(*Ficino*)、托马斯·莫尔,都没怎么厌嫌地撅起嘴巴,表达新人文主义者及其后来的追随者们的不快和不以为然。相反,从新人文主义阴沉的发作中,出现了令人惊奇的头脑狭隘的沙文主义,它奇怪地忽视了一个事实,那就是,美国毕竟完全是一个异质的社会,在意识形态上承诺尽可能广泛的共和主义,反对世袭——同样,反对凭空捏造——的精英和贵族。

谴责标准的缺失,渴望佩里·米勒(*Perry Miller*)和道格拉斯·布什(*Douglas Bush*)的时代,反复谈论从人类历史和劳作的世界中退隐出来的文学作品,谴责眼前的妇女和性别研究、欧洲和亚洲文学,声称人文学科和人文主义只是特选的少数接受英语教育的人的特权,这些人不会受到有关进步、自由和现代之幻想的影响——通读这些哀叹,你会难以解释,在美国这样的完全是多元文化的社会里,怎么还会听到这种翻来覆去的论调。信奉作为教育和文化理想的人文主义,与此同时,难道就是排除大量的书目,流传极少数经过选择、得到认可的作者和读物,盛行一种心胸狭窄(*mean-*

^⑩ 科拉·迪·黎恩济(约1313—1354),意大利革命领导人。他曾于1347年任罗马独裁者,但很快被推翻。在第二次试图获取统治权时,被暴民杀死。

^⑪ 阿雷蒂诺(1492—1556),意大利作家和讽刺家,以对权势的文字攻击及六卷书信最为著称。

spirited)的排斥的腔调?这种情形是不可避免的吗?我会说“不”,因为我们作为这个特殊的共和国的公民,从根本上说,认识人文主义,就是把它理解成民主的,对所有阶级和背景的人开放的,并且是一个永无止境的揭露、发现、自我批评和解放的进程。我甚至要说,人文主义就是批评,这种批评针对的是大学(它当然不是那些吹毛求疵、目光狭隘、自视为精英组织的人文主义所占有的位置)内外的各种事件的态势,并且,它以其民主的、世俗的、开放的特性,凝聚它的力量和适用性。

实际上,在人文主义的实践和共享公民权利(participatory citizenship)的实践之间根本没有矛盾。人文主义无关乎退隐和排斥。恰恰相反,它的目的是让更多的东西——作为人类劳动、人类解放和启蒙的能量,以及同样重要的,人类对集体的过去和现在之误读和误解的产物——可用于批评性的审查。没有什么误解绝不可能得到修正、改进或颠覆。没有什么历史绝不可能在一定程度上复原,并且对其苦难和成就予以同情的理解。相反,没有什么见不得人的秘密的不公正或者残酷的集体惩罚或者明显的帝国统治计划绝不可能被揭露、解释和批评。当然,尽管如此,在人文主义教育的核心,还有所谓新保守主义哲学,宣判所有阶级和种族都永远落后,并且,在最坏的达尔文式的观念上做出证明(如果这个词没用错的话),按照自由市场的规则来说,有些人就该受冷漠、受穷困、健康状况不佳、落后,而另一些人不知为什么就

可以让智囊团的规划或政策来塑造成新的精英。

如果,我描述过的这第一个问题,或者毋宁说综合病症,开始和结束于一种对现代事物的社会性拒绝,对一种被认为更加古老,也更加人文主义、更加可信的理想的拥护,它们体现于少数精英或神秘的准贵族;然后,在这个关于人文主义的讲演中,我要讨论的下一个主题或问题则是关于认识论模型的。它源于一种假想的对立,一方面是被认定为传统和经典的东西,另一方面是对新事物的介入以及我们生活于其中的这个时代的知性表征。不幸的是,我们早已发现过的很多同样使人一筹莫展的困境也在这里再次出现了。当然,我们有必要使语言免于行话和胡说,但是不必将一切新事物理解为如此堕落和令人讨厌的征兆。所有语言都存在于因变化而获得的新生。在你所能确定的尽可能多的文化和阶段中,来看整个人文主义和批评(这两者总是结合在一起)的历史,你会发现,任何一个人文主义的重大成就,无不与那个阶段的新事物,或者是艺术、思想或文化中最近出现的真实的和激动人心的东西,有着重要的结合、关联或接受。譬如,欧里庇得斯就是如此,他最后的、最伟大的戏剧《酒神的女祭司》(*The Bacchae*)正是关于抗拒新事物的——但是这种努力未能坚持到底。甚至对于所有传统的大师之最伟大者约翰·塞巴斯蒂安·巴赫来说也是如此,他的作品是经典的德国复调艺术之颠峰(*summum*),也是接受最新的法国和意大利舞蹈风格的影响之开端。

这一普遍规则的例证不胜枚举,它彻底击退了那种反动论调,就是说,对传统或经典的崇拜必然会反对当代艺术和思想的创新。这迥然有别于瓦尔特·本雅明更为严厉——而且准确——的观察,即每一份文明的文献也就是野蛮的文献。在我看来,本雅明的这个观念实质上是不幸的人文主义真理,意味深长;而在新人文主义者那里,它已经完全被忘却了,对他们来说,得到了认可的文化以其纯正的,最终简单地拯救的方式是有益的。但是,对于所有来到美国的人来说,美国代表着新的承诺和希望,因此,似乎有充足的理由,把美国的人文主义毫不动摇地连接于那些一直在这里的東西和以某种方式来到这里的新的、不同的东西所具有的能量、震撼和它们所造成的惊异、偏离。

因为世界已经变得比以往更为一体化,人口也混杂得多,民族身份(national identity)的整个概念必须加以修正,而且在我所知道的大多数地方,正处于修正的过程之中。来自非洲北部、库尔德、土耳其的穆斯林,来自中东、印度东部和西部的阿拉伯人以及来自一些非洲国家的男男女女,已经永久地改变了英国、瑞典、法国、德国、意大利、西班牙以及其他欧洲国家的整体面貌。民族、种族和信仰的惊人的混杂,形成了拉丁美洲各不相同的历史;当我们观察印度、马来西亚、斯里兰卡、新加坡以及其他一些亚洲国家,我们会注意到,就像在很多非洲国家中的情形一样,它们有着极具多样性的语言和文化,其中的绝大多数都在正常事态发展过程中和平共

存,相互影响。我要说的重点在于,从19世纪的政治思想继承下来的一大堆理论中,现在受到反思最多的乃是那种统一的、清晰的、同质的民族身份观念。在社会和政治的每一个领域,都能感受到这种变化。比如,法国和德国反对美国的伊拉克战争,在很大程度上源自这两个国家存在着相当数量的穆斯林或阿拉伯少数民族。学校课程、服装、媒体节目和大众话语全都受到了过去二三十年里出现的这种新的混杂状态的影响。现在,仅在南非就有十一种官方语言,各个教育机构必须以某种方式把它们考虑在内。美国的现有结构在文化的差异性和多样性上也大体如此,尽管已经可以感觉到一种不幸的结果,就是试图将所有这些东西均质化,成为一种固执的,简直可以说是好战的、断然的全体一致的美国身份认同。传统的发明已经变成了一门过于兴盛的行当。

有些词源学家推测,“*canon*”(经典)一词与阿拉伯语中的“*qanun*”一词,或者与后者在约束和教条主义的意义上的法则有关。但那只是一种非常有限制性的含义。“经典”的另一个含义源于音乐词汇,指的是一种对位形式,采用多种声音,通常是彼此之间形成严格的模仿,换言之,这种形式用于表达曲调和旋律的变移、戏谑、发现以及在修辞意义上来说的发明。由此看来,经典的人文主义远非铁板一块的固定规则和典范,这些规则和典范从遥远的过去威吓着我们,就像瓦格纳的《纽伦堡的名歌手》(*Die Meistersinger*)里的贝克梅塞尔(Beckmesser)记录着年轻的瓦尔特(Walther)所犯下的

错误,相反,经典的人文主义是始终向变化中的感觉和意义之结合保持开放;对一部经典作品的每一次阅读和解释都在当下把它重新激活,提供一个再次阅读它的契机,使得现代的、新的东西一起处于一个宽阔的历史境域;这个历史境域的好处在于,它向我们表明,作为一个争论的过程,历史还处在构成(make)之中,而不是一劳永逸地完成和固定了的。

多年来,我非常钦佩并经常研究乔纳森·斯威夫特(Jonathan Swift),然而,让我感到遗憾的是他对于过去的态度,比如在《书籍的战争》(*Battle of the Books*)中的厚古薄今,如此教条主义而且顽固不化。除非仿效叶芝,以一种修正主义的方式,把他看作一个前所未有的具有魔力和猛虎般狂暴的作家,才有可能理解斯威夫特。叶芝对斯威夫特的内在世界作了宽宏的想象,认为它实质上是以一种近乎阿多诺的方式,与它自身的一种连续不断的冲突,无从满足,无从平息,无从和解,而不是固定于不受烦扰的宁静的模式和一成不变的秩序。因此,对于经典,人们既不能远远地表示崇敬,也不能较为积极地与之格斗,而是应该利用现代性的各个方面,尽量避免造成尼采和爱默生曾经恰如其分地加以强烈谴责的那种毫无生命的纪念碑似的东西。

最后,第三个难题:只要考虑到人文学科的历史呈现,就有两种观点纠缠在没完没了的争斗之中。一种观点认为,过去是一段实质上已经完成的历史;另一种观点把历史,甚至把过去本身,看作尚未解决的,还在构成之中,依然对当前和

突然出现的挑战,对反叛者、对有待回报和有待探究的一切敞开。或许,像有些人认为的那样,有一种西方的经典,如大理石雕像般完成于自身,在它面前,我们得弯腰屈服。或许有这么一种过去,我们或许应该予以崇敬。人们似乎喜欢那样的东西。但我不。它并未给我留下十分有趣或得体或富于想象的印象。此外,如前所述,每一种文化、每一个地方现在都经历着大范围的,既跟现在、也跟过去有关的自我界定、自我审查、自我分析的过程:在亚洲、非洲、欧洲、拉丁美洲,都是如此。傲慢自负的美国学者说,这一切都太骚动不安了——所以我们要回到希腊罗马时代。这种说法太荒谬了。人文主义的本质,就是把人类历史理解为不断的自我理解和自我实现的过程,如果看不到这一点,不仅是作为白种人、男人、欧洲人、美国人的我们,而且是每一个人,将什么都没看到。在这个世界上,有别的学术传统,有别的文化,有别的精神特征。作为 21 世纪所产生的一位才华横溢、博览群书的读者,列奥·斯皮策(Leo Spitz)出生于欧洲并在那里接受学术训练,而在其生命的最后若干年里是一位美国人文学者;他做出了一个极其出色的判断,异乎寻常地恰切。他说:“人文学者相信研究人类的心智的能力。”请注意,斯皮策不是说欧洲人的心智,或仅是西方的经典。他只是简单地谈论了人类的心智。

这种视野之宏阔完全不同于我们从哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)那里所看到的;他已经成了自称为经典人文

主义的那种极端的、盛气凌人的唯美主义之大众代言人。他那令人惊叹的天赋也未能防止他对自以为正在描述的那种东西进行最粗鲁、最盲目的攻击，而他的描述是出于对王尔德唯美主义的令人震惊的误读。王尔德其实是最热忱、最激进的爱尔兰作家，完全不是自我满足、茫然无知的伪盎格鲁贵族——那是受到拙劣误导的读者对他的构想。布鲁姆把那些非欧洲人、非男性、非英国教育的暴发户们（他们恰好并不接受他那种烦人的预言式的自吹自擂）所说或所写的一切都纳入他滔滔不绝、鱼龙混杂的表述——他不加思索地称之为怨恨学派。当然，一个人有可能跟我一样，接受较高的和较低的艺术成就，甚至包括那些完全引不起别人兴趣的成就（毕竟，没有人会喜欢所有东西），但我绝不承认，某个东西在人文主义看来，在本质上是毫无趣味的，仅仅是因为它不是我们的东西，或者因为它属于不同的传统，来自不同的观点或经验，是不同工作程序的结果，就如索尔·贝娄令人震惊的屈尊纡贵的措辞：“给我看看祖鲁人的普鲁斯特（Zulu Proust）。”

布鲁姆对人文主义经典的看法显示了心智的缺席而不是其精神充沛的存在：他几乎总是拒绝在公开演讲时回答问题，他拒绝卷入其他争论，他只是简单地断言、肯定、吟诵。这是自我吹嘘，不是人文主义，并且当然不是开明的批评。无须理会这种浅薄的东西，就像对待塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）的文明冲突论一样：两者都归结于同样好战的盛

气凌人；两者都极端误解了使得文化和文明让人感兴趣的东西——不是它们的本质或纯粹，而是它们的结合和差异、它们的逆流、它们所具有的与其他文明之间形成引人注目的对话的方式。布鲁姆和亨廷顿都完全忽略了一直以来作为所有文化之特性的东西，那就是，它们里面有一种非常强烈的倾向，那是一种激进的反专制主义的异议。具有讽刺意味的是，像布鲁姆和亨廷顿这样的好战的专制主义者，忘记了今天的经典中的很多人物形象正是昨日的叛乱分子。

由于种种原因，我将在下一章里考察，不可能有一种真正的人文主义，其范围乃是限于以爱国热忱赞颂我们的文化、我们的语言、我们的典范中的种种优点。人文主义是努力运用一个人的语言才能，以便理解、重新解释、掌握我们历史上的语言文字成果，乃至其他语言和其他历史上的成果。以我对于它在今天的适用性的理解，人文主义不是一种用来巩固和确认“我们”向来知道和感受到的东西的方式，而毋宁是一种质问、颠覆和重新塑形的途径，它针对那些作为商品化的、经过包装的、未经争辩的、不加批判地编纂的确定事实呈现给我们的那么多东西，包括在“经典作品”的大红标题下聚集起来的那些名著中所包含的东西。我们的知识界和文化界现在很少是专家话语的一个简单的、自我证明的集合：它毋宁是未经解决的文字符号沸反盈天的不协调，用雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)的细致入微的语言，来对文化进行不断的肢解和精细的阐述。

至今为止,语言还是我们作为人文主义者的起点。在我所关注的特定的美国语境中,说明这一点的最好方法之一是采用理查德·鲍里尔在他的《文学复兴》(*The Renewal of Literature*)一书中的一段话。在关于爱默生题为“天才问题”的那一章里,鲍里尔说道,对于爱默生来说,“在传承下来的文化中,最具有潜能而又不可避免的手段就是语言本身”,就像我在这场演讲中一直在说的那样,语言给人文主义提供了基本的材料,也给文学提供了最丰富的契机。但是,尽管语言灵活而有可塑性,它给我们规定了“我们的社会和文化的命运”;鲍里尔指出,那也就是为什么“我们必须首先看到它之所是,它的形式最终就是我们在学习中所运用的语言”;我要加上一句,在人文主义中,它是我们认识自己的语言。但是,鲍里尔非常审慎,他继续说,“语言也是我们有可能最有效地记录我们如何反抗我们的命运的地方,通过我们的比喻、双关和戏拟,通过让本国语言的能量来对付那些受人尊崇的专用术语……语言乃是绕过语言障碍的惟一途径”。接下来,我将试着阐明当前的语言和人文主义实践这两者的处于变化之中的状况。

变化中的人文主义研究 和实践之基础

在为这本书进行阅读和准备的过程中,我发现自己不可避免地引向本国和国外的有关人文学科状况的各种论文、评论、报告等。它们让我想起了似乎在维多利亚时代后期的英国不断衍生的所谓英国专题和英国研究的状况。在我的研究过程中,最值得注意的结果也许是这么一个发现,那就是,无论谁、何时、何地、对谁进行写作或谈论,人文学科看起来总是处于深重的,而且通常是行将告终的困难之中。“危机”一词是这里必不可少的措辞,无论是20世纪50年代威斯康星大学的一个杰出的学者群体,包括克里兹·布鲁克斯(Cleanth Brooks)、纳森·普西(Nathan Pusey)、霍华德·蒙福德·琼斯(Howard Mumford Jones),以及后来的另一个群体,包括乔纳森·卡勒(Jonathan Culler)、乔治·莱文(George Levine)、凯瑟林·斯蒂姆森(Catharine Stimpson),后者是由该大学和美国学术团体联合会(the American Council of

Learned Societies) 于 1988 年 5 月在纽约石溪 (SUNY-Stony Brook) 组织起来的。

这两个真诚关注社会的美国学者—批评家群体相隔近 40 年,却使用着非常相近的术语;他们常常感时伤怀,叹惜技术、专业化和冷酷无情的(在后者的情形中,则是坚决敌对的)大众思潮所造成的对人文学科愈演愈烈的侵袭。一旦结束了自我谴责,这两个群体都重复着得到认可的琅琅上口的言辞,强调人文学科的重要性;对这样的言辞是不可能不同意的,因为这两个群体都认为,有一个(用非常雄辩的语言予以保证的)人性的核心,它不能受到人文学者的冒犯,而是应该得到提高,并以各种方式得到强调。这有点像爱丽丝因为在槌球游戏中欺骗自己而自打耳光!^①

在这两个阶段之间保持不变的是一种未经阐明的感受,那就是:这种讨论的目的始终是召集一些著名人物,他们将为了他们的研究领域而发表确实可信的声明;经过长时间的课堂讲授和演说,在图书馆里的研究和学者之间的交流(其中大部分显然隐藏在大众的视线之外),这种讨论被公布出来,并且立即使其影响达到顶点;而这一切都是为了保证这种讲授和批评实践能够持续到另一个阶段,等待着下一次诸如此类的聚集。我这么说完全不带贬义,因为我在上一次演讲中说过,人文学科和人文主义从本质上需要修正、反思、新

^① 参见《爱丽丝漫游奇境记》:喜欢假扮成两个人的爱丽丝有一次自己和自己玩槌球时作弊,差点儿要打自己的耳光。

生。一旦它们收缩起来,因循守旧,它们就不再是真正的它们所是,而变成了崇拜和压抑的手段。

我刚才说过,“危机”是一个口号。显然,人文学科实际上跌跌撞撞地度过了“危机”,继续坚持下来,所以,我们有理由怀疑,我们在此所看到的情形是不是反复不断地叫喊“狼来了”。不过,我并不是说要目空一切;从第二次世界大战结束到现在为止的这些年里,美国的人文主义所经历的其实不仅是一个不断延宕的危机,而且是一个重大的转型。我们也许只是刚刚开始感受到一种不安,也就是通常的策略——谈论回归人文主义价值、伟大的文本和作者,如此等等——不再具有它曾经有过的说服力,或许应该暂时将其舍弃。

我想,有一种真正可供选择也更有意思的观点,我稍后就会谈到它的。但是现在我还得设法表明,实际上变化已经发生,有时是悄无声息而且通常未曾得到应有的思考。相当长一段时间以来,在美国以及其他地方,人文主义和人文主义实践之现实存在的基础已经有了变化。在第一章里,我把过去这些实践的特征概括为一般意义上的阿诺德式的,然而,已经超越了这种阿诺德主义的变化如此深刻,甚至使得阿诺德剩余的影响多少可以忽略不计了。我也一直会说,我们中的很多人赞同阿诺德和 T. S. 艾略特,相信我们必须以某种也许近乎本能的方式,坚持伟大艺术作品稳定得令人惊奇的秩序,这些作品持久的能量对我们每一个人,以他或她自己的方式,具有重大的意义。

简单地忽略这个世界中的重大变化,像以前那样把它压制下去,我知道,这是一种可以选择的、像鸵鸟那样回避现实的办法,并且,还会继续具有它的吸引力,尤其是对于跟我一样,大半辈子都在热情书写那些失落的理想,天生潜心于此的那些人来说。然而,在这种情形下,我也早已说服自己不要做一只鸵鸟,同时,我也热切希望说服我的读者:逃避现实,感伤地退回到一个怀旧的过去,实际上是不太可行的,也是很没意思的,在真正的人文主义的基础上说,不如理性而且系统地处理这些问题。

在这一章里,我将讨论,在这个尘世间的、历史性的处境里,人文主义工作的变化了的基础——作为美国人,我们也置身于这个处境之中。而在下一次演讲中,我将表明,把握这种新的语境唯一非常有效的方法,乃是回归一种语文学解释模式,它比150年前人文主义研究引入美国大学以来一直盛行于美国的那种模式更为古老,并且具有更为广阔的基础。这也许听起来越来越奇怪,就像爱丽丝眼泪汪汪地诉说,她要待在她所在之处,直到她变成另一个人。^②但是我请求读者稍安毋躁。

自从第二次世界大战结束之后,“冷战”开始以来,美国的教导精神(educational psyche)似乎有一个重大变化。事实上,在那场俨然如其所谓的正义战争中,美国对它的全球势

^② 在《爱丽丝漫游奇境记》里,困在兔子洞里的爱丽丝觉得自己不是自己了,但是她宁可待在那里,也不愿意变成她不喜欢的某个人。

力形成了一种新的意识,同样重要的是,它感觉到在统治世界方面,只有一个重大竞争对手,而它以一种近乎天赋使命般的方式,被迫与之斗争。也许,这场“冷战”的整个沉重的摩尼教似的结构是一种变形,来自早先延宕不去的美国例外主义(exceptionalism)的感觉,也来自那个著名的进入蛮荒之地的使命,一些殖民历史学家认为——对我来说是不可信的——那是美国的特性得以成形的基本要素。当苏联于1957年发射了人造卫星,这种感觉在第二次世界大战结束13年之后在政治修辞上达到了前所未有的强烈程度;“最好、最光明”的竞争的焦虑感也在继续发展,它所针对的是古巴导弹危机,开头几年的越南战争,以及1965年的印度尼西亚动乱,且不必说各种各样的拉丁美洲、非洲和中东危机。这种“冷战”的紧张,在我所看到的关于人文学科的每一个会议和文集里,照例都会或多或少有所显示,也几乎同样频繁出现在学者和批评家的个人著作里。比如,在前面提到的1950年的威斯康星讨论会中,库伯勒(Clark K. Kuebler)以下面这段话作为他的论文开头:

已经令人不安地变得非常清楚的是,这个世界处于一场意识形态战争的剧痛之中,第二次世界大战只是这场战争的另一形态。我们为思想和理想而战;在战斗中,我们越来越认识到什么是一个人所信仰的,以及他所是的和他所做的。“性格即命运。”在反对任何形式的

极权主义,为民主而战的过程中,我们卷入了一场斗争;从表面上看,它只是一场政治和经济的斗争,而从根本上说,它是一场价值观念的斗争。具有讽刺意味的是,极权主义者所信奉的价值观念都极其清晰,而信奉民主的人们所持有的价值观念却极其模糊。

库伯勒言论中的自我鞭策有了强硬得多的对应者,就是我们现在所知道的,美国政府通过诸如文化自由联合会(Congress of Cultural Freedom)之类的代理机构涉足文化政治。最近,英国记者弗朗西斯·斯托诺·桑德斯(Frances Stonor Saunders)出了一本提供大量史实、引起强烈争论的书《谁出钱买唱?——中央情报局与文化“冷战”》(*Who Paid the Piper? —The CIA and the Cultural Cold War*);此书出示了充分的证据,证明中央情报局花费了将近两亿美元,资助不计其数的人文主义的、学术性的研讨会,像《撞击》(*Encounter*)、《月刊》(*Der Monat*)、《党派评论》(*Partisan Review*)之类的刊物,还有各种奖励、艺术展、音乐会、音乐比赛,以及很多学者、作家、知识分子,这对于在自由和人文主义活动的名义下所生产的文化产品、所进行的活动,产生了深刻的影响。我不想被误解:中央情报局并未管理文化生活。然而,既然它促进和参与了遍及全世界的自由和极权主义之间的竞争,库伯勒自然就会暗示,有充分的理由假定,在意识形态上以自由和民主的价值观念、与极权主义做斗争的名义所进行和

资助的很多事情,对人文主义实践发挥了意义深远的作用。它至少为增强人文主义提供了一些拱形保护壳,提供了大量课题和机会。甚至像 R. P. 布莱克默(R. P. Blackmur)这样睿智而敏锐的诗歌评论家,或许是美国所造就的最优秀的批评家,也早就曾经跟洛克菲勒基金会达成合作,不仅赞助他的普林斯顿研究会(其成员包括诸如奥尔巴赫,雅克·马里丹,托马斯·曼等人)出色的系列丛书,而且几度前往第三世界,除了其他目的之外,也是为了估量美国在那里的影响之深度。

不过,桑德斯在她的书里没有注意到的是,当时那种相互争辩的,有时暗含民族主义的、甚至爱国主义的情绪,也不能完全归结于冷战,同样肯定的是,它是现代文化和人文学科基本的认识论所造成的结果;看来有必要根据对于以后每一代人的新的威胁,重新改造他们的处境。换言之,冷战是一个整体格局的一部分,在这个格局下,人文主义文化受到的这些威胁似乎深深扎根在关于人类普遍处境的非常自然的想法之中:卡瓦菲(Cavafy)的绝妙好诗《等待野蛮人》(*Waiting for the Barbarians*)充满遗憾的最后一行,以它优雅而又精确的反讽表明,在这样的环境中,一个敌对的他者是多么有用——“他们是一种解决办法”。

再回想一下马修·阿诺德的《文化与无政府主义》,在已有的著作中,它无疑是现代最著名的对高等文化和高等人文主义的捍卫;它抓住海德公园骚乱和围绕《第二修正案》

(*Second Reform Bill*) 的骚动, 以及, 如薇思瓦纳珊 (Gauri Viswanathan) 所示, 印度和爱尔兰持续不断的殖民危机, 以便最好地展开它的论点; 这个论点可以根据书名加以装点的根本对立——可以用“对” (versus) 来代替“与”——得到了解和思考。所以, “冷战”的阴影在人文主义实践上笼罩了至少两代人的时间——且不必说关于“自由对极权主义”的无穷无尽的政治修辞——这一点也不出人意料。

我相信, 人文主义作为保护性的甚或是自卫性的民族主义, 对于它有时出现的意识形态之强烈和必胜信念来说, 既有好处也有坏处, 虽然有时候这是不可避免的。比如, 在殖民环境下, 被压抑的语言和文化的复兴, 通过文化传统和显赫的前辈发表民族宣言的努力 (作为面对着英国统治的爱尔兰文艺复兴之一部分, 叶芝的诗歌就是例证), 以学者身份对本民族伟大名著之卓越的坚决维护——这些都是可以解释也可以理解的。在此将会证明的另一个例子是, 对于当代巴勒斯坦人来说, 游吟诗的作用, 以及与之并列的一种关于人文主义学术成就和历史等领域的政治分析的民族风格的出现, 对于民间传说和口头传统的研究, 建立一个民族博物馆和图书馆 (迄今为止尚未成功) 的努力, 把巴勒斯坦文学设为学校课程的必修课, 凡此种种之外的另一种选择就是民族抹杀和民族消灭。但是, 在民族主义成功地争得民族独立之后的文化中, 也有一种过度仇外的危险, 其极端状态便是不容异己, 尤其是当它以国内战争和信仰冲突的形态出现的时

候。所有文化都有这种潜在的倾向。我之所以直接把人文学科连接于追根究底的批判意识,而不是连接于朱利安·班达(Julien Benda)所说的那种集体激情之动员,这就是原因之一。

在苏联发射人造卫星之后,美国的国防教育法第九条(NDEA Title IX)把语言研究转变成对于国家利益的关注。这当然跟外部威胁论调中的紧迫感有着非常直接的关系;那种紧迫感反映于人文学科的很多讨论,尽管并非每一个活动或学术研究计划都有所显示。比如,仅以少数几个领域来说,我们知道,区域研究、人类学、历史学、社会学、政治科学和语言研究,都承担着对于“冷战”的关注。这并不是说,在这些领域里工作的每一个人都受中央情报局的雇用。但是,这说明,开始出现了一种潜在的一致同意的知识观念,它在当时还几乎无从觉察,但是现在回过头来看,就已经变得越来越明显了。这确实确实发生在学院式的人文学科,在那里,如很多评论者所示,非政治性的美学分析的观念被认定是防止公然将艺术政治化的屏障,而后者据说在社会主义现实主义里是显而易见的。

因此,那种自由闲散的人文主义者的专门知识——它本身是强烈的意识形态的观念,并且,在与知识有关的世界里,它是高度资本化和体制化的观念——其领域就是文化,而在文化领域中,举例来说,就是研究弥尔顿或18世纪新古典主义或浪漫派诗歌;他们的思想在20世纪下半叶得到了大量传播。在这种思想的庇护之下,我被培养成了一个讲授西方文

学的学者和教师。至少,我能非常清晰地回想起来,它保持着一种对政治极度不感兴趣的、严格得甚至有些机械的文学史观念。有一些成功的阶段,重要的作者、领先的观念,可以进行研究、比较分析,可以构成论题,但是绝不能对该领域自身的意识形态进行彻底的考察。这就是我在知识上得到培养的方式,它使我得以进入图书馆,接近渊博的教授,加入优秀的机构,对此我只能深表感激:有可供学习的明确无误的东西,有对之负有责任的大量文学作品,有值得融入其中并予以尊敬的组织良好的等级体系(重要作者,传承者,小说、抒情诗、戏剧等文学类型,次要作者,潮流,风格,然后是整个第二等级学识的世界)。

然而,重要的观念是,这些都不意味着严格的或系统的知识,因为,归根结底,人文主义教育都是围绕一种未经阐明的自由思想,人们相信它来自一种虽然充满必胜信念、但并非强迫性的态度,期待着我们设想中的“更好”的现实。相关阐述的顶点,同时也是莫名其妙的恼怒的形而上表达是1957年出版的诺斯罗普·弗莱(Northrop Frye)的文集《批评的剖析》(*The Anatomy of Criticism*)。其目的完全是一次尝试性的布莱克式—荣格式(Blakean-Jungian)的合成,就是把人文主义体系组织成一个微型生活世界(mini-life-world),有它自己的季节、周期、仪式、英雄、社会阶级、乌托邦式的田园牧歌,以及城市环境。弗莱令人惊奇的发明之核心是布莱克所说的人类牧师,作为犹太教和基督教共有的欧洲中心标准的具

体化身,胸怀世界,服务众生;所有这一切涉及完全相同的文学作品,阿诺德、新人文主义者和艾略特虽然各有差异,却都喜爱这种文学,尽管他们并无招惹嫉恨的等级次序——这会损害他们的见解,也不将他们的所好描述得高人一等,令人不快。弗莱据说也是以人文主义、自由、民主的方式在谈论文学,如崇拜他的安格斯·弗莱彻(Angus Fletcher)和杰弗里·哈特曼(Geoffrey Hartman)所强调的那样。

阿诺德、艾略特和弗莱以及他们各不相同的追随者所提出的图式、传统和传承者有很多共同的特征:所有人都几乎完全是欧洲中心主义的,男性(或男性气概)的,受到文学流派或弗莱所谓原型的推动。按照这个体系的严格的术语来说,无论是小说还是戏剧,都与曾经使它们得以兴起的特定历史、政治和经济(更不必说意识形态)环境没有多少关系。有一种称为“女性写作”或“少数民族写作”的文学流派,这样的观念当然绝不会进入弗莱的体系,也不会进入由动因(agency)和作品组成的人文主义世界体系——他表现了这个世界的沉默无声而好战的结论。在弗莱所讨论的(文学)叙述中,民族主义没有发挥作用,而对于像君主政体、财政部、殖民公司、殖民地代理之类的机构的权力,根本未曾予以注意,无论是莎士比亚、简·奥斯丁、本·琼生,还是所有爱尔兰人写作的或者关于爱尔兰的给人印象最为深刻的著作,从斯宾塞到叶芝、王尔德、乔伊斯和萧伯纳等,而他们所关注的核心却正是这片土地本身的界定和归属。为财产而进行的斗争,

无论那是为了土地、美国的边疆,还是为了殖民地,都被弗莱及其同时代者,也被在其之前的新批评派排除在外,即使这已经被注意到了,甚至成了作品的中心,而这在布莱克自己的作品那里就够充分了,更不用说狄更斯、简·奥斯丁、库珀、梅尔维尔、马克·吐温,还有以其作品延续这一古典传统的所有其他作家。弗莱从未提到“种族”一词。与维持这大地上的天国有关的奴隶制度没有得到关注,关于奴隶、穷人或少数民族的文学也是如此。

尽管弗莱所做的事情非常富有创造性,但是它不会树立为他相信自己一劳永逸地给予了系统阐述的那种科学的人文主义批评之典范,而是一直在逐渐衰退的美国人文学科的世界观之最后综合。我无法确定,它是否构成了巨大的繁荣和势力所支撑的一种“自由”(liberal)的世界观,或者它是否恰如其分地发出了一个装饰音,来修饰一个肮脏、悲惨的现状。但是,让我直接回到各种变化。我一直在描述的人文主义世界观中,有两个因素,它们在其中发挥着重要的、但是相对来说不被重视的作用:其一是这么一种观念,认为文学存在于假定的民族语境;其二是设想文学的对象、抒情诗、悲剧或小说存在于某种稳定的或至少是始终可以辨认的形式之中。这两种假设现在已经变得极不可靠。因此,今天我们当中的很多人对以下这种观念产生了相当多的怀疑和不满,即认为,一种发源于18世纪英语文学的华兹华斯式的抒情诗,或者孤独的天才的作品,或者艺术作品的地位,使他们脱离

或区别于其他作品,比如小册子、书信、议会讨论、信仰或法律传单,等等。对于共同体、作家和社会构成之间的联系、阶级、历史结构,以及知识与权力之间的关系,有着诸如此类的怀疑和相应的学术成果,几乎已经完全侵蚀了民族和美学的框架、限制和界线。结果,作者、作品和民族的观念不再是它们曾经所是的那种可靠的范畴。这绝非否定作者和作品的存在(只有傻子才会那么做),而毋宁是使它们的存在模式变得更加复杂、多样化了,我们就会质疑确信无疑的定论,比如,华兹华斯写了 X 或 Y,其意义就是现成的。在观念上,无论华兹华斯还是 X 还是 Y,它们的局限、解释的效果、可以认识的深度,都不能免于追根究底的审查。

甚至连“想象”这个概念,这个至少从 18 世纪中期以来的所有人文主义文学的核心信条,业已经历了近乎哥白尼式的变形。这个术语的最初的解释能力已经被一些迥然不同的、非个人的概念修改了,比如意识形态、无意识、感情结构、焦虑,等等。此外,想象的活动曾经是独一无二的,并且发挥了 we 依然称之为创造的作用,如今得以通过包括“表现”“结构”和“散漫的叙述”在内的各种术语被重新表述;在某些情形下,它们似乎已经完全解除了发挥能动作用的可能性,而在另一些情形下,它们的能动作用或者意志不再具有曾经有过的至高无上的权威,也不再扮演曾经有过的角色。对某些批评家来说,甚至于把一部文学作品说成是一种创造,也太过分了,因为“创造”的内涵带有太多不可思议的构想和完

全独立自主的活动,以至于不能认为它具有它曾经有过的解释性的影响了。当然,这并不是说这些受到质疑的词语和思想都轻易消失了,它们并未如此,只是看来它们经常引发这么多疑问和猜嫌,致使它们几乎不能用了。

我相信,它们依然有用,因为人文主义的努力和成就的核心总是有赖于这样那样的个人的努力和创造性。然而,要是认为作家、音乐家和画家好像是在一块干净的书板上创作他们的作品,我想,那就太愚蠢了:这个世界早已如此重彩浓墨地记录下来,不仅是以过去的作家和艺术家的作品,而且是以挤满了今天每个人的意识的那些滔滔奔涌而来的信息和话语,以及从各个方面冲击人们感观的赛博空间(cyber-space)和大量物质文档。迈克尔·福柯和托马斯·库恩(Thomas Kuhn)做出了相当大的贡献,他们在著作中提醒我们,无论我们是否意识到,范式和认识都彻底控制着思想和表达的领域,这是一种曲折的控制,仿佛它并未改变个人表达的自然状态的形式。这种机制包括知识在文档中的保存,支配着概念之构成的规则,表达情感的语言的词汇,以及各种传播体系:所有这些都某种程度上进入个人的头脑并产生影响,以至于我们不再能够以绝对的信心说出个人领域在哪里结束,公共领域从何处开始。然而,我在此提出的论点是,人文主义的学识、阅读和解释的目标,正是要在艺术作品中,在哲学家、知识分子和公共人物所做的陈述中,能够区分出普通的和不普通的、平常的和不平常的。在一定程度上,

人文主义是对习见 (*idees reçues*) 的反抗,它反对任何形式的陈词滥调和不经思索的语言。稍后我将会就此再说一点,但是在这里我只想强调,人文主义的努力远远不是被社会—经济环境决定了的(或者是被它预先注定的),它是对立、敌对双方的对话,一方面是那些环境,另一方面是个人的人文主义者,这种对话关乎最深切的利益,而不是顺从或身份认同。

不过,关于私人 and 公共领域的关系发生变化所造成的结果,也就是在观念中发生的重要转变,还是有必要多说几句。甚至关于像狄更斯和莎士比亚,在他们自己的时代就受到狂热欢迎的作家,直到最近为止,学院派人文主义者的研究都是为了给读者——而读者是所有人文主义的核心要素——提供本质上是私人的、内向的、沉思冥想的体验,属于一种罕见的、珍贵的精神品质,而不是欣然接受公众的仔细观察。现在,退一步来说,连同这种隐私观念本身,一切都在争论之中。私人 and 公共领域之间一种新的忙乱的交往,一方渗透、调整另一方,已经几乎整个儿天翻地覆。所以,如阿尔君·阿帕杜莱 (*Arjun Appadurai*) 在他的《消散的现代性》(*Modernity at Large*) 里论述的那样,移民和电子媒体之类的力量已经在当代文化产品和教育中发挥着具有塑形能力的作用;在文化和教育领域,仅以他所分析的几个核心的变化为例,离散社区 (*diasporic communities*) 取代了固定的社区,新的英雄神话和幻想激活了头脑,又使它变得迟钝,一种新的规模的消费激励着全球市场。对人文主义作品的接受,谁、什么时候、出

于何种目的在阅读它——所有这些问题四下里堆积起来，几乎驱散了任何纯真无邪或心醉神迷的审美关注状态。

我自己在哥伦比亚的班级和学生已经大有改变。我在1963年第一次授课时，白人男生占大多数，到了今天，我的学生变成了多种族、多语言的男生和女生。这是一个得到普遍承认的事实，过去的人文学科学习研究的是古希腊、古罗马和希伯来文化影响下的经典文本，现在，来自真正的多元文化的、比过去远为多样化的听众，要求并且促使注意力做出整体的回转，指向以前被忽略或默默无闻的许多人和文化，它们已经侵入了以前被欧洲文化占据的没有争议的空间。甚至赋予古希腊或以色列之类统一体的特权，也已经整体上服从于有益的修正，大大减少了它们作为本原的便利。直到最近为止，说阿提卡语^③的古希腊（Attic Greece）一直被认为是雅利安人的大本营，后来所有白人的、未被玷污的欧洲文化都从这里发源，现在，它的历史无可避免地卷入了非洲人和闪族人^④；同样，有一些研究《圣经》的学者逐渐在重新提出，在一个后铁器时代、多元文化的巴勒斯坦历史中，在种族和人民错综复杂的融合中，古代以色列人只是其中的一个因素，而绝不是占主导地位的因素。稍后我将更多地谈到当代美国人文主义这些错综复杂的各个方面所造成的结果。

对于我这一代基本上是在欧洲中心模式下接受教育的

③ 阿提卡语，古希腊方言，绝大多数古希腊文学用这种语言书写。

④ 闪族人，包括犹太人、阿拉伯人、古代的巴比伦人和亚述人。

学者和教师来说,人文主义研究的景观和形势已经由此发生了戏剧性的变化,而且,我认为,这种变化是无可挽回的。T. S. 艾略特、卢卡奇、布莱克默、弗莱、威廉姆斯、利维斯、肯尼兹·伯克(Kennth Burke)、克里兹·布鲁克斯、瑞恰兹、勒内·韦勒克——几乎是随意列举了几个权威的、广为人知的名字,其实从政治上和个人上来说,他们之间相隔甚远——全都存在于一个精神的、审美的世界,它在语言、形式和认识论上奠基于欧洲和北大西洋——汤普森称之为“北约联邦”(Natopolitan)——世界,包括它们的传统、语言和名著所构成的经典、教会、帝国,以及由法规、综合、中心和意识所构成的整个意识形态组织。所有这一切现在已经替换为更加多样和复杂的世界,在其内部奔流着很多相互矛盾,甚至反对道德律法、倒行逆施的潮流。欧洲中心主义的视角在“冷战”中发挥的作用越来越失去信誉;而如我刚才所说,对于我这一代在20世纪五六十年代接受人文主义训练的学者来说,人文主义似乎可以安然处在背景之中,而在前台,在课堂、学术讨论和公共话语中,人文主义很少以一种探究的方式得到反思,而是继续保持它堂而皇之地不假思索的阿诺德式的方式。

“冷战”的结束伴随着很多别的变化,反映于80年代和90年代的文化斗争:国内的反战和反种族隔离斗争,日益出现的一系列给人留下深刻印象的反对意见——建立在重新发现的那些先前的反对意见之上——如同在世界各地都能

听到、看到的,来自人文主义和社会科学主要分支中的历史学、人类学、女性主义、少数民族以及其他边缘化的、发出反抗的部分。所有这一切促成了我们今天在21世纪之初的人文主义观点中逐渐震撼世界的变化。举个例子来说:美国非裔研究作为一个在学院里新兴的人文主义领域,虽然受到了令人厌烦的推延或者刚一出现就受到压抑、却已经幸运地获得了相应的能力,来同时做两件事情:首先,它对于传统的欧洲中心的人文主义思想中刻板的、甚至是伪善的普遍主义(universalism)提出了质疑;其次,它确立了自身作为我们这个时代的美国人文主义重要组成部分的适用性和紧迫性。而这两个变化反过来揭示了整个人文主义观念——它在这么长时间里,缺乏美国非裔、女性、弱势和边缘群体的历史经验——如何一直受到民族身份的指导观念的支撑;而这种民族身份至少可以说经过了大量剪辑、删节,实际上是严格限定在一个很小的群体,他们被认为是整个社会的代表,但是事实上它忽略了很大一部分,而只有把那些部分包含在内,才能更加真实地说明那些连续不断的浪潮和有时候令人不太愉快的暴力,它们反映了美国的、移民性质的、多元文化的现实。

1992年,哥伦布到达美洲500周年,这提供了一个契机,对于他的成就和他在此地出现这一事件所象征的各种可怕的破坏,来进行常常是激动人心的讨论。我知道,这样的讨论让传统的人文主义者非常痛恨,认为是亵渎了想象中的精

神领域的圣洁,但他们的意见只能再次证明,对他们来说,神学——而不是历史——才是人文主义的首席权威。我们不可忘记瓦尔特·本雅明的格言:每一份文明的文献也就是一份野蛮的文献。人文主义者尤其应该能够看清那意味着什么。

因为,那就是今天的人文主义之所在:人们要求它考虑它在极端的新教模式中给予压抑或者故意忽视了的东西。文艺复兴早期的传统人文主义历史学家,比如戴维·华莱士(David Wallace),最终开始考察像彼特拉克^⑤和薄伽丘这些具有讽刺意味的人物——他们赞美“人类”,却从未受到刺激,去反对地中海的奴隶贸易——的生活环境。而对美国的开国者们和民族英雄人物颂扬了几十年之后,最终有一些注意力正在指向他们跟奴隶制、消除美国土著、剥夺无土地和非男性人口之间令人怀疑的联系。这些一度受到遮蔽、现在处于讨论之中的人物形象直接连接着弗朗茨·法农(Frantz Fanon)的评论——“在殖民地,[人文主义的]希腊—罗马雕像正在破碎”。现在可以比以前更为确定地说,新一代人文主义学者比以前任何一代都更加能协调我们这个时代的非欧洲的、社会性别的(genderized)、非殖民化的、非中心的能量和潮流。但是,我们有权追问,那在事实上真正意味着什么?首先,它意味着使批评处于人文主义的中心,使批评成为民

^⑤ 彼特拉克(1304—1374),意大利诗人、学者,欧洲人文主义运动的主要代表。

主自由的一种方式,成为一种不断进行质疑和积累知识的实践——它敞开怀抱迎接而不是否认后“冷战”世界的连续性历史现实,它早先的殖民形态,以及今天还存在着的一个超级大国在全球范围令人恐惧的扩张。

此时此地,我的任务不是试图给这些现实的东西提供一个概略,而只是说明,如果一种民族主义的或欧洲中心主义的人文主义在过去十分适用,那么,由于我早已概括说明的诸多原因,它现在毫无用处了。我们处在这么一个社会,它的历史和文化的认同无法限定于某一个传统、种族或信仰。即使像瑞典和意大利这样的国家,似乎几个世纪以来都是同质的,现在也被移民、流放者、避难者的巨大浪潮永久地改变了,这已经成为我们时代世界各地最为重要的一个活生生的现实,但是在美国,自建国以来,这一直就是人口统计上的和文化上的重要事实。这种转型所意味的就是:本土主义(nativist)^⑥的文化传统——自认为真实可信的,并且具有原始的优先权——现在可以被认为是非常明显的错误,是误导这个时代的原教旨主义的意识形态。现在依然牵连不断的是伪造者和还原主义者、原教旨主义者和拒绝者,它们在想当然的人文主义基础上把一些东西遗弃、诋毁、妖魔化、非人化了,由此,它们的原则必须受到批评。我们周围的人们不可避免地混杂在一起,成了我们的一部分;因此,必然的情形

^⑥ 在美国尤指 19 世纪保护本地居民利益不受移民侵犯的社会—政治政策。

是,在一定程度上,我们都是局外人(outsider),而在稍微小一点、但几乎同样的程度上,同时又是局中人(insider)。每个人都属于可以辨认的某个非美国的(也就是说,要么是移民的,要么是美国成立之前的)地方传统,同时——这是美国特有的财富——每个人都是与自己特有的身份或传统毗邻的另一种身份或传统的局外人。严格地、确切地看,事实上也必须如此看待,单凭上述事实就可以使我们摒除那种观念:局中人,无论它们是少数民族,还是弱勢的受害者,还是处于优势地位的欧洲中心的文化传统的成员,都有一种不可剥夺的权利,来表现某种历史经验或真相,它主要是他们自己作为群体中的原始成员才特有的东西。不,我们必须做出批评性的反驳,以下观点是不正确的:只有某个群体的成员才能准许有最权威(或者,就此而言,唯一)的言词,来表达或表现那个群体的经验。毕竟,那种经验是普遍的美国经验的一部分,尽管它无疑有一个特殊的、不可化约的个体的内核,但在一个共同的尘世间的语境中跟其他群体一起分享着这种美国经验。

这里的关键词是“世间的”(或译为“尘世间的”,worldly),我总是用这个概念来表示真实的历史世界,事实上,我们当中的任何人都不能从这个环境中分离出来,甚至在理论上也不能。我非常清楚地记得,在我的《东方学》一书里,在批评西方专家对东方和东方人的表现时,我提出了一些类似的观点。我的批评的前提是,所有表现在性质上都有缺

陷,以及它们如何密切连接着世间性(worldliness),也就是,连接着权力、地位和利益。有必要明确地说明,我的工作不是为了捍卫真实的东方,甚至也不是为了提出理由证明存在着一个真实的东方。我当然不是为某种表现辩护,认为它比其他表现更加纯粹;我非常清楚地提出,任何一个把经验转变成表达的过程都难免有所沾染。在牵连到权力、地位和利益的时候,不管它是不是它们的牺牲品,它早已不可避免地受到了沾染。我以现世性表示,在一个更加准确的文化层面上,所有文本和所有表现都在世界之中,并且遭受着它不计其数、不同种类的现实;现世性肯定会有沾染和牵连,因为在所有情形中,其他各种群体和个人的历史和存在,使得任何人都不能脱离实际存在的环境。

对于今天的美国人文主义者来说,比其他所有地区都更为确定无疑的是,他们的正确职责,绝不是要把一种传统巩固或确立在其他所有传统之上——这一点怎么强调也不为过。应该使它们完全或尽可能多地与其他每一种传统相互开放,拷问它们之中的每一种传统对其他传统做了什么,展示在这个特殊的混杂着多种语言的国家里,很多传统已经相互影响,更为重要的是,能够继续以和平的方式相互影响下去;在前南斯拉夫或爱尔兰或印度次大陆或中东等其他多元文化的社会里,这样的方式固然绝非轻易可见,但也并非无从发现的。换言之,美国的人文主义,凭借它自身环境和历史现实的正常历程中就可以利用的东西,已经处于一种与公

众共存的状态,而对于美国官方——尤其是它在处理美国之外的世界时——所散布的那种盛行的世界观,人文主义却几乎没有提供坚决的、长期的、知性的反抗。

确实,在这些多元文化的社会之间,有各种各样的不公正、不平等。但是,只要有人文主义者所提供的适合于共存(反对分裂)的模式,每一种民族身份认同基本上都有能力承认和应付这些问题。人文主义者的使命,我相信,正是提供这样的模式。我在此所说的不是教化(domestication)、表面文章(tokenism)^⑦或文明修养(polite civility)。文学上的人文主义研究的此类模式之一将是我在下一章里的专题。在这里,我要指出的一点是,我脑子里想的不是一种懒散的或自由放任、感觉良好的多元文化主义。坦率地说,通常讨论的那种多元文化主义在我看来毫无意义。我所想的是一种严格得多的知性的、理性的途径,我早就说过,就是从它所包含的意思中吸取出一种相当准确的观念,以一种世间的、综合的(区别于疏离的或局部的)模式来进行语文学的阅读,与此同时,来抵抗我们这个时代大量还原论的和庸俗化的“我们 vs. 他们”的思维范式。

毫无疑问,我们有很多消极的例证,它们不仅来自我们的历史,而且来自遍及世界的现代经验的普遍进程。这些消极例证的轨迹上遍布着废墟、荒芜和人类无穷无尽的苦难,

^⑦ 在美国语境中,或可称为装点门面(主义),就是为表示某种立场(如反对种族隔离)、取信于人而做出一些象征性的姿态。

其中有三点值得予以强调：民族主义、宗教激情，以及从阿多诺在其著作中提到的同一性思想 (identitarian thought) 中抽取出来的排外主义。这三者都对立于美国的宪法及其立国思想积极推进的文化多元论的相互依存。民族主义不仅引发了例外论的确凿无疑的危害和各种类似于偏执狂的“反美主义”教义，使我们的现代历史受到了不幸的丑化；而且，它也引发了毫无节制地争强好斗的、爱国主义的主权论和隔离论、文明的冲突、命定扩张说 (manifest destiny)^⑧、“我们”的天然优越性等各种叙述，也不可避免地 (比如现在) 引发了世界政治中的傲慢自大的干涉主义 (interventionism) 的政策，以至于在伊拉克等地，今天的美国等同于一种残酷无情的反人道的暴虐，等同于那些导致了特别的——甚至，我要说是恶毒的——破坏性后果的政策。要是它的实际结果并非如此完全是毁灭性的，甚至是悲剧性的，这种美国式的民族主义倒还可以是喜剧性的、令人发笑的。

宗教激情或许是人文主义事业最危险的威胁，因为它本质上就是公然反世俗、反民主的，在它作为一种政治的一神论形式中，就其定义而言，乃是尽其可能地不容异端、不顾人道、全然不许争辩的。从“9·11”事件以来，有关伊斯兰世界的歧视性的评论已经形成了一种共识，那就是：伊斯兰教本质上是一种不容异端的宗教，一贯狂热叫嚣原教旨主义和自

⑧ 19世纪鼓吹美国对外侵略为天命所定的一种理论。

杀式恐怖主义。有无数“专家”和传道者重复着同样的胡言乱语,还有像伯纳德·刘易斯(Bernard Lewis)之类名誉扫地的东方学家们添油加醋,煽风点火。这是当今时代的知性和人文主义之贫困的迹象:如此明显的宣传(从这个字的字面意义上说)得以如此盛行,更加糟糕的是,这种对伊斯兰世界歧视性宣传的推行丝毫没有涉及基督教、犹太教、印度教的原教旨主义,而这些宗教作为极端主义的政治意识形态,至少是一样血腥和灾难性的。所有这些激情本质上属于同一个世界,彼此之间互相吸收,精神分裂似的互相仿效、斗争,而且最严重的是,彼此之间一样是非历史性的、毫不宽容的。而人文主义之使命中的一个重要组成部分必定是充分保持全面的世俗观点,而不是追随机会主义者和中立者(但丁称他们“在人世过了无毁无誉的一生”^⑨),他们一边攻击外国的恶魔,一边又对本国的恶魔抛送媚眼。宗教狂热就是宗教狂热,不管是谁在鼓吹或实践。对它采取一种“我们的比你们的好”的态度是不可原谅的。

至于“排外主义”(exclusivism),我指的是那种可以避免的狭隘的视野,它只是用一种自我吹嘘的叙述回顾过去,故意遗漏了其他群体的成就,甚至在某种意义上对他们富有成果的存在也视而不见。美国、巴勒斯坦、欧洲、西方、伊斯兰,

^⑨ 萨义德的原文直接引用了意大利文“coloro che visser senza infamia e senza lodo”。张治为译者找到了它在《神曲》中的出处。这里采用朱维基先生的译文。

以及我们这个时代的其他所有“大”名词：它们都是复合的，一部分是建构而成的，一部分是虚构出来的，但是投入了大量内涵的实体。把它们变成严格挑选会员的有限制的俱乐部，那就是我前面提到过的我们这个时代的人文主义经常在干的事情。即使在受到激烈争论的政治和信仰世界，文化也都互相缠绕，非得把它们弄得支离破碎，才有可能把它们彼此之间清理开来。所以，我们还是不要去听什么文明的冲突或者文化的斗争之类的言论：这些都是最坏的“我们 vs. 他们”的结构，它们的最终结果永远是枯竭和狭隘的视野，仅有微乎其微的启发和更进一步的理解。

在人文学科和社会科学中，这些限制性的模式的残余常常就是欧洲中心主义，这是一个时常发生的问题，它在美国人文主义实践中不相称的程度达到了它所可能达到的最大限度，但愿这是因为今天我们的社会和历史现实如此扭曲，而这完全只是一场灾难。在过去两年来，伊曼纽尔·沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)一直在对欧洲中心主义连续发表知性的批评，它们非常适用于我在这里的意图，所以让我暂且引用。在引文中，我将把沃勒斯坦所谈论的社会科学替换成人文学科，因为后者的问题跟前者的问题完全相同：

社会科学[而我要说，现代人文学科]为了回应欧洲的问题[主要是在五个国家：法国、英国、德国、意大利、美国]而出现，当时的历史时刻是欧洲控制了整个世界

体系。这实际上是不可避免的，它对主题的选择、它的理论建立、它的方法论、它的认识论，全都反映了它从中诞生的熔炉之局限。然而，自从 1945 年以来，亚洲和非洲的非殖民化，连同遍布非欧洲世界的、义正词严地予以强调的政治意识，已经像影响世界体系的政治一样，影响了知识界。今天，实际上是迄今为止至少 30 年里，其间的一个重大差异是社会科学[和人文学科]中的“欧洲中心主义”受到了攻击，严厉的攻击。当然，这种攻击基本上被证明是正当的，毫无疑问……[我们]必须克服欧洲中心的遗留物，它已经扭曲了[他们]的分析和[他们]处理当代世界中的问题的能力。

我不认为，像社会科学一样，人文学科必须谈论或以某种方式解决当代世界的问题。问题在于，要能够把人文主义实践看成、理解成那个世界的一个必不可少的方面和机能性的一部分，而不是怀旧的追忆中的一个装饰或一次温习。欧洲中心主义阻断了这样的期望，如沃勒斯坦所言，这是因为它令人误解地歪曲了的历史编纂学，它的普遍主义的狭隘性，它对西方文明未经检验的假设，它的东方学，以及它试图推行一种方向一致的进步理论，其结果是减少了——而不是扩展了——天主教的包容性、真诚的世界主义或国际主义的观点、知性的好奇心这些东西得以存在的可能性。

回顾 20 世纪美国人文主义的大部分历史，我们只能说，

它受到了欧洲中心主义的严重困扰,而那种欧洲中心主义再也不能允许其毫无争议地保持下去了。它的全体组成部分,把大学核心课程限定于少数经过翻译的、受到忠实崇拜的西方名著,专注于构成“我们”的世界之物的那种狭窄的视野,对于看似不值得予以尊敬的或赞同的关注的传统和语言的遗忘——所有这些都必须抛弃,或至少接受彻底的人文主义批评。首先,我们对于其他文化已经有了很多了解,以至于无法相信甚至人文主义本身也是一种排外的西方实践。举一个特别有说服力的例子,就是乔治·玛克迪西(George Makdisi)教授关于人文主义的兴起以及伊斯兰教对它的贡献这两项重要研究。他的研究以非常渊博的知识充分证明,虽然雅各·布克哈特(Jakob Burkhardt)、保罗·奥斯卡·克里斯特拉(Paul Oskar Kristeller)等权威人士以及他们之后的几乎每一个学院派历史学家宣布,人文主义实践起源于14、15世纪的意大利,实际上,它开始于至少在此两百年之前的西西里、突尼斯、巴格达、塞维利亚的穆斯林宗教学校(madaris)、学院和大学。而禁锢这种更加广阔、更加复杂的历史的思维习惯依然顽固不化。如果说,我集中关注的是伊斯兰教对西方文明的贡献所遭受的排斥,那显然是因为我在先前的很多工作中曾经论述了东方学的错误表述,所以我对它们的策略和历史略有所知。但是同样的欧洲中心主义的排斥也明显存在于西方人文主义对——举几个较为明显的例子来说——印度、中国、非洲和日本的传统的忽视。现在,我们对

这些他者的传统有了很多了解,实际上已经足以推翻关于人文主义的任何简单的、公式化的陈述,而这些陈述依然被“我们”的遗产的接受者们津津乐道,或者是在对西方奇迹的庆祝中,或者是在对美国的全球化如何灿烂辉煌的赞颂中。近乎可耻的是,比如,我们各个大学里的几乎每一项中世纪研究计划都照例忽略了中世纪文化的高峰之一,即1492年之前的穆斯林的安达卢西亚(Andalusia)^⑩,并且马丁·伯纳尔(Martin Bernal)表明,关于古希腊的研究,欧洲、非洲和闪米特文化的复杂混合也被清洗干净,排除了那些让当代的人文主义感到麻烦的异质。如果我们同意,本质主义是应该抨击的,实际上应该在认识论的基础上予以深刻的抨击,那么,为什么它仍然存留在人文主义的核心?当各种标签和主张看来开始站不住脚或完全错误的时候,一种特别令人厌倦的文化自负还接管了这个核心?我们什么时候才不再让自己把人文主义当作一种自鸣得意的方式,而是一种不确定的历险,进入差异,进入另一种传统,进入那些需要在一种比迄今为止赋予它们的语境更加广阔的语境中得到新的解读的文本?

所以,在我看来,我们必须开始使我们自己有意识地、坚决地摆脱所有那些复杂的、令人费解的态度,它们不仅连接着欧洲中心主义,而且连接着身份认同,它不能再像以前和

^⑩ 西班牙南部一个自治地区,西南濒临大西洋,东南濒临地中海,兼受欧洲、非洲、大西洋和地中海文化影响。

“冷战”期间那样轻易包含在人文主义之中。人文主义者们从我们这个时代的文学、思想和艺术中抽取它们的线索，他们必须警醒地认识到，尽管研究的边界和对象已经发生了变化，身份认同的政治和奠基于民族主义的教育体系依然存在于我们大多数人实际从事的工作之核心。在我们作为人文主义者所实践的内容和我们作为公民、作为学者对于更为广阔的世界所了解的内容之间有一种相当大的差异。问题不仅仅是我们的教育规划依然旨在确立一个简单的美国身份认同的概念(小阿瑟·史勒辛格^①为以前的美国历史之“统一”大唱挽歌即是明证)。我们业已见证了一些积极扩展的新的附属专业(subspecialty)的出现，主要集中在关于后现代身份认同的学术研究。这些已经从世间语境移置到了学院语境——由此也改变了性质、非政治化了——并且危及了那种共同的人类历史的观念，它在某些有所依赖和相互依赖的全球模式中得到把握；对此进行概略描述的是阿帕杜莱和沃勒斯坦，如果可以提到我自己的努力，就是我的《文化与帝国主义》最后一章。有没有可能引入一种现代主义的理论和从部分到整体的阅读和阐释实践，而且其方法既不否认某一艺术作品内部或有关该作品的个人经验之特殊性，也不排除设想中的、得到公认的或不言而喻的整体意识之合法性？我将我的下一章里讨论的，正是这种可能性。

^① 小阿瑟·史勒辛格(Arthur Schlesinger Jr., 1917—2007)，历史学家，曾经担任约翰·肯尼迪总统的顾问。

回到语文学

语文学几乎是与人文主义相关的所有知识分支中最不赶时髦、最不性感、最不现代的,而且,在 21 世纪之初,它也最不太有可能出现在关于人文主义对生活之适用性的讨论之中。但还是暂且把那种令人气馁的想法放到一边,我将努力昂首进入我的主题,我希望你们有足够的耐心。我想首先提示:或许可以说是过去 150 年来所有西方思想家中最激进、在思想上最无所畏惧的尼采,曾经而且总是认为自己首先并且最重要的是一位语文学家。这或许有助于减轻对于语文学——有种观念把语文学看做陈腐的古文物研究训练,也许令人兴味寡然——的抗拒。这也将立即驱散把语文学当作一种保守复古的知识的一切残余观念,那种观念具体表现于乔治·艾略特的《米德尔马契》(*Middlemarch*)中的卡索本医生这个人物——枯燥乏味,一无所长,无可救药地脱离于生活。

从字面上说,语文学就是对言词(words)的热爱,但是作为一种训练,它在所有重要文化传统——包括构成我自己成长环境的西方和阿拉伯—伊斯兰传统——的各个阶段,都获得了一种准科学的知性和精神的声望。只要做一个简单的回顾就可以说明问题了:在伊斯兰传统中,知识的前提是对语言的一种语文学关注,这种语言开始于《古兰经》,上帝永生的言词(事实上,“古兰”一词本身就意味着阅读),经由科学的语法在哈利勒·伊本·艾哈迈德(Khalil ibn Ahmad)和西拜韦(Sibawayh)中的出现,再到法理学(*fiqh*)以及法律学上的阐释和说明(*ijtihad* 和 *ta'wil*)分别兴起。后来,*fiqh al lugha* 的研究或者说语言的阐释出现在阿拉伯—伊斯兰文化中,具有相当于实践伊斯兰教知识那样的重要性。所有这一切包含着赋予语言的一种细致的学术关注,认为语言在其自身之内承载着它确实可以或者实际上并未承载的知识。我在上一章提到过,有一场解释科学(*interpretive sciences*)的合并,这些科学构成了人文主义教育体系的基础;而这个体系本身是在12世纪初的南欧和北非的阿拉伯大学里建立起来的,远远早于基督教的西方的对应物。类似的发展出现在紧密相连的安达卢西亚、北非、地中海东部地区、美索不达米亚的犹太教传统中。在欧洲,维柯的《新科学》(1744)在一种语文学的英雄主义的基础之上,发动了一场解释学的革命;其结果是,像尼采在一个半世纪之后所做的那样,揭示出人类历史的真理是“一支隐喻和换喻的机动部队”,其中的含义

有待于通过阅读和解释进行不断的解码,而这种阅读和解释的基础是作为现实——一种隐藏、误导、抗拒、艰难的现实——载体的言词。换言之,阅读的科学对于人文主义知识是极为重要的。

爱默生在说到语言时,称它是“远古的诗歌”,或者如理查德·鲍里尔对这个观念的解释,“在语言中可以发现原始的能量的痕迹,我们凭借这种能量把自己创造成自然界里独一无二的种类”。鲍里尔继续说:

当爱默生在[他的随笔]《论审慎》里说,“我们因渴望和对抗而写作,也由经验而写作”,他的意思是说,当我们渴望说出一些新的东西,手头的材料却表明,只有当我们所说的东西是较为常见的,才能得到理解。所以,我们就变成对抗语言的惯例,尽管我们需要它们[并且需要了解它们如何运作,而只有一种专心致志的语文学的阅读才能做到这一点]。事实上,要求我们顺从的那些社会形式和文字形式,本身就是反抗早先的惯例中创造出来的。甚至在现在看来陈腐或死亡的言词中,我们也能够发现曾经鼓舞它们进行转型的欲望。任何言词,在其意义的变换甚至矛盾中,证明了早先的相反的用法;而正是这一点,鼓励我们再次开启它们,使它们产生更进一步的变化或转折、比喻。

一种真正的语文学阅读是积极的,它包括进入早已发生在言词内部的语言的进程,并且使我们面前的任何文本中可能隐藏着的或不完整的或被遮蔽的或被歪曲的东西泄露出来。那么,从这种语言观看来,言词不是被动的标记和记号,谦逊地代替一种更高层次的现实;相反,它们是构成现实本身必不可少的一部分。鲍里尔在更早的一篇随笔中说:

文学对我的注意力发出了最强烈的要求,因为它比其他任何艺术或表达形式都更多地解释了,对于日常生活行为中每个人都在分享、每个人都在使用的东西,此外,对于在其自身及其词汇和语法之中,极其微妙然而也可以觉察地包含着一个社会管理其社会、政治和经济之统治思想的东西,我们能够从中产生什么,能够对它们做些什么……但是,文学[不像音乐、舞蹈、绘画或电影作品]有赖于现实材料来给它提供原则或重要的源泉,它必须完全以集体性的方式与整个社会及其历史分享这些现实材料。没有什么能够教给我们这么多东西,关于言词对我们产生了什么作用,以及反过来我们才有可能尝试着对它们做一些事情,这些事情或许会更改它们藉以获得意义的东西的秩序。赋予文学的特性是,它邀请读者进入与言词之间的对话关系,而这种关系之强烈程度在别的任何地方都是不可能的。

由此,可以清晰地看到,阅读是不可缺少的活动,是最初的姿态;要是没有阅读,任何语文学都是完全不可能的。鲍里尔简洁而不失优雅地指出,文学是进入了比社会上其他任何地方都更加复杂和微妙的、既有惯例的也有原创的运用的言词。我想,他完全正确,因此接下来,我将保持他的这种观念,那就是,文学提供了我们在言词的实际使用中的最高层次的范例,所以,它是最复杂、最有价值——出于各种各样的理由——的语言实践。在最近对此所做的思考中,我发现了在美国的文学教授之间到处通行的令人惊骇的缺陷:正如有性别歧视(sexism)、精英主义(elitism)、年龄歧视(ageism)和种族歧视(racism),也有某种应该谴责的、可以称为“阅读偏见”(readism)的东西,就是把阅读看得如此认真和容易轻信,以至于造成了一种根本的缺陷。所以,按照这种论点发展下去,一个人就不会通过阅读而得到理解,因为过于仔细的阅读就会被权力和权威的结构所误导。我发现这种逻辑(如果它是逻辑的话)非常古怪,如果它被认为会以一种解放的方式带领我们走出对权威的卑躬屈膝的态度,那么,我只能说,它也不过是另一种愚蠢的妄想。只有阅读活动越来越仔细,如鲍里尔认为的那样,越来越专注,越来越广泛,越来越有接受力和抵抗力(要是我可以铸造一个新词就好了^①),才能给人文主义提供足以相当于其基本价值的训练——尤其是考

① 或许是指同时包含“接受”和“抵抗”这两个意思相反的新词。

虑到我在上次演讲中说过的人文主义的变化了的基础。

然而,让一个文本的读者从一种快速的、浮浅的阅读,直接进入对于庞大的权力结构的全面甚或具体的陈述,或者含糊地进入有利的拯救之治疗体系(对于那些相信文学会使你变得更好的人来说),也就是放弃所有人文主义实践的永恒的基础。那个基础实际上就是我所说的语文学,也就是对言词和修辞的一种详细、耐心的审查,一种终其一生的关注;正是通过这些言词和修辞,存在于历史中的人类才得以使用语言:所以,“世俗”(secular)一词,犹如我对它的使用,等同于“世间性”(worldliness)。这两个概念让我们考虑的不是永远稳定的或者由超自然的启示获得的价值,而是人文主义实践——有关这个新世纪里我们现在整个面对着的价值和人类生活——的变动中的基础。我想再次引用爱默生和鲍里尔来表明,阅读使当代人文主义者涉及两个至关重要的行动,我将称之为接受和抵抗。接受是让自己谙练地顺从文本,暂时先把它们当作分散的对象(因为这就是最初接触它们时的情形),然后,凭借扩展或阐明它们存在于其中的、通常是模糊的或无形的框架,进入它们的历史处境,以及某些态度、感觉和修辞的结构如何与它们语境中的某些潮流、某些历史和社会表述纠缠起来的方式。

只有带着我上一次演讲中描述过的对于变化的批评意识,在其全部复杂性中接受文本,才能既一体化又综合地(both integratively and synthetically)从特殊发展到一般。因

此,对一部文学作品——比如说,一部小说、一首诗、一篇散文或一部戏剧——的细读,实际上将逐渐把文本放置在它的时代,作为各种关系构成的整个网络的一部分,而这个网络的轮廓和影响在文本内部发挥着提供信息的作用。因此,我认为,重要的是说明,对于人文主义者来说,阅读活动首先在于把自己放在作者的位置,而对作者来说,写作就是表达在言词之中的一系列决定和选择。几乎毋须赘言的是,任何作者都不完全君临于他或她所生活的时间、空间和环境之上,因此,如果要把自己感同身受地放在作者的位置,也就必须考虑到这些东西。如此说来,阅读某一位作者,比如康拉德,首先就是仿佛用康拉德自己的眼睛来阅读他的作品,这也就是努力理解每一个词、每一个比喻、每一句话,把它们看成是康拉德有意识地优先于其他各种可能而挑选出来的。看他的作品的手稿,我们肯定就能知道这个组织和选择的过程对他来说是多么费力、多么费时:由此,它值得我们——作为他的读者——付出同样的努力,进入他的语言,以便理解他为什么特意以那种方式写作,并以它创作出来的方式去理解它。

请允许我在这里打断我的论述,转向美学问题。因为,我跟某些人一样,把身为知识分子的生命历程大部分奉献给了理解和讲授伟大的文学和音乐作品,也奉献给了参与政治和社会责任(这两个方面的奉献彼此脱离),我发现,首先,一个人所阅读的东西的品质跟这个人如何、为何阅读同样重

要。虽然我知道,在所有读者之间,关于一件艺术作品是什么东西构成的这个问题,没有什么优先的共识,但是毫无疑问,我在这些讲演中讨论的那一部分人文主义事业背离那种观念:每一个人,无论是凭借习俗、个人环境和努力还是教育,都能够欣赏在阅读或体验的过程中可以感受——即使不是完整地理解——的那种审美品质和特性。在我所知道的每一种传统中都是如此,比如它们都有文学协会;我看,这里没有必要试图用冗长的论述来证明这一点。我想,同样准确的是,美学作为一个学科种类,是在一个非常深刻的层面上区别于我们共有的平凡的存在体验。阅读托尔斯泰、马福兹(Mahfouz)^②或梅尔维尔,听巴赫、埃灵顿(Duke Ellington)^③或艾略特·卡特(Elliott Carter)^④,有别于看报纸或者在电话公司或者你的医生让你拿着话筒不要挂断的时候听到的音乐录音。然而,这不是说,报章杂志或政策公文就应该浮光掠影地浏览。我提倡在任何情况下都仔细阅读,后面我还会说明这一点。但是,我大体上同意阿多诺,在美学与非美学之间有一种基本的不可调和性(irreconcilability),我们必须承受这一点,把它看成我们作为人文主义者的工作的一个必然条件。艺术不是简单的存在:它紧张地存在于一种未经调和

② 马福兹(1911—2006),埃及作家,作品有小说《秋日的鹌鹑》和《乞丐》等,1988年诺贝尔文学奖得主。

③ 埃灵顿(1899—1974),美国爵士乐作曲家、钢琴家和乐队领队,作品有《蓝调》《精明女子》等。

④ 艾略特·卡特(1908—2012),美国古典音乐作曲家。

的对立状态,反对损害日常生活,反对建立在残忍的基础之上的无法控制的神秘力量。有人可能会说艺术的这种高高在上的地位来自故作姿态(performance),来自长久的苦心经营(比如在一部伟大的小说或诗歌的结构中),来自有独创性的制作和洞见。我自己也离不开那些美学范畴,归根到底,它们提供了一种抵抗,不仅是针对我自己作为读者去理解、阐释、说明的努力,也是为了逃避日常经验平面化的压力——艺术却又悖谬地源自那些压力。

然而,这个美学上的事实绝不需要终极的理想世界,而一些理论家和艺术家主张,终极的理想世界允许艺术作品完全逃避有意义的讨论和历史性的反思。虽然我深受伊莱恩·斯嘉丽(Elaine Scarry)的论点的吸引,也无法像她那样,在热爱艺术之美和坚持公正之间划上等号。相反,我在《文化与帝国主义》里提出,一部伟大的作品最有趣的地方在于,它产生了更多(而不是更少)的复杂性,随着时间的推移,就成了雷蒙·威廉斯所说的通常是相互矛盾的文化观念构成的整个网络。比如,即使是简·奥斯丁那些精巧打造的小说也跟她那个时代的生活环境有关;这就是为什么她详细参考了奴隶制度和争夺财产之类的肮脏的现实。然而,再说一遍,她的小说绝不可能被还原成单纯的社会、政治、历史和经济力量,而是相反,它们处于一种尚未解决的辩证关系,同时,处于一个明显依赖于历史而又不能还原为历史的位置。我想,我们必须假定,始终有伴随着艺术作品而产生的现实,

否则,我在此谈论的那种人文主义实际上没有本质的内涵,而只是一种手段。

这可以称为一种特殊的信念,而我更愿意称之为创造人类历史的事业中的一种能够成为现实的信念。对我来说,这是人文主义实践的基础,我刚才说过,美学的表现要求那种异乎寻常的细读和接受,我认为,那种接受的最好的范例是列奥·斯皮策以一种强有力的直观的语言学描述的形式提供的。这个接受的过程包括他所说的,通过反复阅读,奋力前行,抵达作者的内在整体,精神上的词源。斯皮策说明,必须要求学者—人文主义者—读者,

从艺术作品的表面进入它的“内在的生命核心”:首先观察特定作品的表面上的细节(一首诗所表达的“思想”也只是艺术作品的表面特征之一);然后,把这些细节分类,尽力把它们结合成一种有可能存在于艺术家灵魂里的创造性原则;最后,回到观察到的所有其他各种类型,以便发现尝试着建构起来的“内在形式”是否对整体做出了说明。经过三四次这样的“往返旅行”,学者就肯定能够说明,他是否发现了赋予生命的核心,犹如太阳系里的太阳[按照斯皮策的说法,它是作品的组成原则]。

他稍后说,这实际上发生在一个人的阅读活动中,“受到

一个细节的影响,追随着一个信念,那就是,这个细节从根本上联系着艺术作品”。没有什么东西保证这种联系的建立是正确的,没有科学的证据说明它发挥了作用。只有人文主义者对“赋予人类心智的研究心智的能力”的内在信念,还有一种持久不变的感觉,认为某个人在作品中发现的东西是真正值得研究的。当然,这也没有保证,只有一种深深的主观感觉,不可能为它找到任何替代、指南或绝对可靠的来源。一个人必须自己做出决定,并且为之负责。且让我继续援引斯皮策更多的内容:

尽管有多年积累起来的方法上的理论经验,我还是经常跟我那些刚刚起步的学生一模一样,茫然不知所措地盯着书页,而它就是不肯泄露自身的魔法。走出这种徒劳无益的状态的唯一出路就是耐心、安心地阅读,反复阅读,努力变成如同彻底浸泡在这部作品的氛围里一般。突然,一个词,一行诗,[或者一系列词和诗句]凸显出来,我们意识到,现在,诗歌和我们之间已经建立起了一种关系。由此,我经常发现,在第一个观察之上增加了其他的观察,这些循环往复中的先前的经验介入其中,先前的教育所给予的联系树立在我面前……[我还要加上一句,还有那些先前的约束和习惯,它们实际上把我们造成了我们——无论是作为局中人还是局外人——置身其中的社会之公民],不久之后就发生了独

特的“恍然大悟”，那表明一种迹象，细节和整体找到了一个共同的特性——它提供了写作的词源。回顾这个过程……我们确实看到，读过的就是读过了，欲求理解的就等于已经在开始理解了。

我认为，与这种关于细读的迷人描述同义反复的东西，正是需要强调的东西。因为阅读的过程始于读者，终于读者，而使阅读得以可能的是一种不可约简的个人行为。投入阅读和解释，这是一种接受的姿态，这种接受包括让自己向文本敞开，同样重要的是，乐于对它的含义，以及那种含义可能依附的东西，做出有见识的陈述。福斯特说，从细读中衍生出来的只是把一种不可思议的指令连接于陈述和意义之链。这就是布莱克默所谓的让文学进入表现。如爱默生所言：“每一个头脑必须自己知道整个课程——必须仔细检查整个范围。它看不到的，没有经历过的，它就不会知道。”

我想，回避在阅读的过程中承担最终的情投意合的责任，就是那些各种形态的德里达式的解构性阅读的严重局限之所在，那种阅读结束（正如其开始）于不可判定性和不确定性。而揭示所有写作中的犹豫和摇摆，从某一点上来说是有用的，正如它可能在在处处有助于表明，用福柯的话来说，知识最终服务于权力。但是这两种情况都过于长久地推延了一个宣言的发布，那就是，阅读的本质，归根到底，也许是一种审慎的人类解放和启蒙行为，为了在还原论、犬儒主义或

无所事事地袖手旁观之外的某些目的,它改变、增强了一个人的知识。当然,当我们阅读,比如约翰·阿什贝利(John Ashberry)的一首诗或福楼拜的一篇小说,对于文本的注意力就会比阅读一篇有关外交或军事政策的报刊文章时要紧张和专注得多。在这两种情况下,阅读中的注意力都要求活跃、机敏,并且建立各种联系,否则,这些联系就会被文本隐藏或模糊不清;而在一篇有关是否发动战争的政策决断的文章里,这些联系就要求作为公民的我们以负责和严格的关注进入关于这个文本的讨论。否则,何必费心阅读呢?至于细读中的启蒙和解放的目的究竟是什么,我很快就会说到。

没有人会被要求去模仿不可模仿的斯皮策,或者就此而言,另一个值得尊敬的语文学家,他对我们在这个国家对西方经典的阅读产生了如此深刻的影响,他就是艾里希·奥尔巴赫(关于他的伟大著作《摹仿论》,我会在本书的下一章里谈到)。但是,必须意识到,细读只能起始于批判的接受,同样也起始于一种确信,那就是,即使是伟大的艺术作品最终都抵抗完全的理解,可能有一种批判的理解,它绝不可能完善,但是确实可以得到暂时的肯定。不言而喻,所有阅读当然都服从于后来的阅读,但是最好也得记住,可能有异乎寻常的初次阅读,它们使得其后的很多次阅读成为可能。谁能忘记阅读托尔斯泰或者倾听瓦格纳或阿姆斯特朗(Armstrong)^⑤的

^⑤ 阿姆斯特朗(1900—1971),美国爵士乐小号演奏者、歌手,对爵士乐的发展有着重大影响。

强烈冲击？谁能忘记由此得到自我更新的感觉？需要某种英雄主义，才能达到巨大的艺术成就，才能体验“创造”一部《安娜·卡列尼娜》、卢巴弥撒(Missae Luba)、泰姬陵的那种令人四分五裂的眩晕。我想，这种创作者的英雄主义是人文主义事业所特有的，它对于读者和诗人、小说家、剧作家来说，都是某种值得仿效、赞美和渴望的东西。这不仅仅是促使梅尔维尔去与莎士比亚和弥尔顿较量，激励罗伯特·洛威尔(Robert Lowell)去超越艾略特，或者推动斯蒂文斯去胜过法国象征主义的大胆妄为的那种焦虑，或者是诸如后期的伊恩·瓦特(Ian Watt)的批评超越利维斯(Leavis)和瑞恰兹(Richards)的焦虑。当然会有竞争，但是也有对于所从事的工作的赞美和激情，这个工作只有当一个人自己的道路追随筚路蓝缕的伟大前辈才能圆满。可以说，而且必须得说，那种人文主义的英雄主义——让自己得以亲身体验艺术作品的最初的冲动和鼓舞人心的力量——也大抵如此。我们不是三流小文人或谦卑的抄写员，而是有头脑的人，我们的行动将成为正在我们身边形成的共同的人类历史的一部分。

在理想状态下，使人文学者保持坦诚的是这种与其他人一起分享一种共同事业，承担它内在固有的约束和纪律的感觉。我一直在伊斯兰传统中发现这一方面的绝佳范例，而那些欧洲中心主义的学者对此一无所知，他们忙于颂扬某种据说是独一无二的西方人文主义理想。在伊斯兰世界，《古兰经》是真主的言词，因此，尽管它必须反复阅读，也永远不可

能完全掌握。但是，它是用语言写成的，这一事实使得读者首先有责任努力理解其字面含义，并且深深地意识到在他们之前的其他人已经尝试了这项使人畏惧的艰巨任务。因此，其他人的存在是一个特定的见证者的共同体，它对当代读者的有效性以一条链子的形式保留着，其中，每一个见证者都在一定程度上依赖于早先的某一个见证者。这个相互依赖的阅读的体系称为“isnad”。共同的目标是探究文本的基础，它的原则或 *usul*，尽管总是必须有个人的承担和非凡努力的成分，在阿拉伯语中称为“ijihad”（要是不知道阿拉伯语，恐怕就难以相信这个“ijihad”跟“jihad”源自同一个词根，其实，后者并非主要指神圣的战争，而毋宁说主要是为了真理而进行精神上的努力）。出现下面这种情况不足为奇：自从 14 世纪以来，一直有强烈的争论，关于“ijihad”是否可以容许，到什么程度，在什么范围之内。正统伊斯兰教读物的独断观念认为伊本泰米亚（Ibn-Taymiyya, 1263—1328）是正确的，只有 *as-salaf al-salih*（虔诚的先驱）才应该追随，因此，就好像对个人的解释关上了大门。但是，那种独断观念一直——尤其是 18 世纪以来——受到挑战，而“ijihad”的支持者从未溃败。

与其他解释性的宗教传统一样，大量争论产生了所有这些名词术语以及它们得到认可的含意，也许我危险地简化或忽视了很多论点。但是，我有理由说：在理解一个文本的修辞和语义结构的任何个人努力中可以容许的东西，从狭义上说是法理学的要求，从广义上说也是一个时代的惯例和心理

状态。法律(或“qanun”)就是在公共领域进行管理,或者支配个人自发的行为,即使言论自由是充分有效的。负责地说来,一个人不能只顾自己痛快,想说什么就说什么,想怎么说就怎么说。这种负责和可接受的感觉不仅制约了斯皮策关于语文学入门所说的东西,给人留下了深刻的印象,也给爱默生和鲍里尔所提供的东西设立了限制:我在开头给出的三个例子,分别来自阿拉伯、语文阐释学、实用主义的美国传统,分别使用了不同的术语,来描述惯例、语义学框架、社会甚或政治群体等,它们作为部分的强制,约束着否则就有可能失去控制的个人狂热,而那是斯威夫特在《一个木桶的故事》(*A Tale of a Tub*)里毫不留情地戏拟过的。

在严格解读意义(并不只是散漫的结构和文本实验,虽然并不是说这些东西不重要)的永久规定和明确叙述那种意义(它积极促成了启蒙和解放)的要求之间,有相当大的空间,让人文主义来发挥它的能量。戴维·哈兰(David Harlan)最近所做的一项研究,在其内容和标题——“美国历史的衰落”(The Degradation of American History)——中恰如其分地哀叹了美国历史和理论写作之严肃性和责任心的逐渐消散。而关于“美国应该从它自身的历史中学习什么”这个问题,我不同意他那多少有些感伤的例外论者的结论,但是,他对当今的学院著述之低靡状态的诊断是准确的。他强调,反基础主义、话语分析、机械化和象征化的相对主义、专业主义,以及其他正统学派的影响已经使历史学家的使命丧失了自然

特性,削弱了它的力量。我相信,这同样可以适用于人文主义文学实践,其中的一种新的教条主义已经使一些文学专业不仅脱离公共领域,而且脱离使用不同行话的其他专业。现在看来,可以选择的余地非常窘迫:不是变成一个技术性的解构主义者、话语分析者、新历史主义者,如此等等,就是隐退到一种怀旧的赞美,称颂荣耀的过去,伴随着作为人文主义者而多愁善感地召唤起来的一切。有一种知识正在彻底失落,它反对单纯的技术实践,而是从属于人文主义实践——这种实践可能使它重建在一个适用于我们这个时代的位置。这也就是我在此努力的事情,亦即避免使人陷入困境的二分法(dichotomy)。

终于说到了抵抗的观念。要不是以我刚才所描述的各种方法——不管多么简单、不充分——预先讨论“接受”,我想不出还有什么方法可以引导到“抵抗”:阅读和语言接受的过程是不可减缩的核心。要言之:接受乃是奠基于“ijtihād”、细读和阐释性的指引,它需要一个人把普通的语言进一步转化成自己的批评语言,与此同时,充分认识到正在讨论之中的艺术作品依然需要最后一次转移(remove),虽然曾经努力去理解或施加影响,它依然未能达成和解,而是处于一个完好无损的整体状态。但是这个过程无论如何也不是停留于此。因为我相信,如果在我们的社会上正在发生着来自全球化、新自由主义的价值、经济上的贪欲(委婉地称为自由市场)等非人化的力量对于思想本身——更不必说民主、

平等和环境——的威胁,那么,人文主义者必须提供其他的选择,而在由极少数新闻机构所控制的交流渠道中,这些选择现在湮没无闻或者无从获取。

关于这个世界的事先包装好的、具体化的表现对我们进行连续轰炸,它们侵占了意识形态,抢先占领了民主评论,现在应该颠覆、拆除这些挑拨离间的东西了;米尔斯(C. Wright Mills)准确地指出,那正是人文知识分子应该致力的工作。然而,现在的情形还是非常不幸,只能在美国的大学里找到一个公共空间,来从事真正另类的知识分子实践;在当今世界的其他任何地方,都不存在像它这样规模的机构;在我生命中最长的、较好的一段时间里,我是它的一分子,作为个人,我为此感到非常骄傲。大学人文主义者处于一个特别许可的位置,可以在那里从事他们的工作,但是他们的优势并不只是身为学院式的教授或专家。倒不如说,学院以其信奉反省、研究、苏格拉底式的教育以及一定程度、有问题的超脱,允许一个人免于最后期限的限制、对某个急切而苛刻的老板的职责以及定期生产的压力——在我们这个遍布着政策思想库(policy-think-tank)的时代里,凡此种种折磨着很多专家。一个人有时间在大学里进行反省和思考,这可绝不是一件微不足道的事情。

直接出现在我们面前的一个问题是在抵抗的工作中使用什么语言,用什么样的表达方式,用什么样的态度来对学生、同事以及普通市民言说。在学院和大众传媒中,关于所

谓好的和坏的写作,有过相当多的讨论。我自己对这个问题的实用主义的答案非常简单,就是避免使用只会疏远一大批潜在支持者的行话。确实,朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)已经证明,让原本可以接受的文章内容带上事先包装的风格,有可能会遮蔽它所依据的意识形态假设;她列举阿多诺那种艰涩的句法,让人大伤脑筋的表达方式,作为应该避免的先例,即使它挫败了对于不公正和苦难的圆滑的粉饰——某些话语用这种粉饰来掩盖自己与政治上的不法行为之间的同谋关系。不幸的是,阿多诺的那种诗意的洞见和辩证的天赋即使在试图仿效其风格的人中间也非常短缺;犹如萨特在另一个语境里所言,瓦莱里是一个小资产阶级,但是并非每一个小资产阶级都是瓦莱里。并非每一个令人厌烦的语言的制造者都是另一个阿多诺。

在大学内外,使用专门的行话对于人文学科的危险都显而易见:它们只不过是有一种事先包装的习惯用语代替另一种。为了使我们的事业做到尽可能明晰、有效,祛魅和质疑非常重要,那么,为何不转而设想人文主义阐释的任务就在于进行祛魅和质疑呢?为什么把“坏的写作”当作一个根本问题——那只能使人陷入困境,束手无策地盯着某些东西是怎么说的,而不是关注更为重要的问题,即说了什么。在我们周围,有很多很多可供利用的清晰明了的语言模式,它们便于掌握和使用的基本特性遍布在从艰难到相对简单的整个行列,比如说,从亨利·詹姆斯的语言到迪布瓦(W. B.

DuBois)的语言。没有必要反常地采用过度和令人厌恶的个人用语,以此来显示独立性和原创性。人文主义应该是一种开启的形式,而不是秘密的或宗教的启示。作为一种拒人于千里之外的手段,专门知识已经失去了控制,尤其是在一些学术理论的表达方式中,乃至它们已经变得反民主、甚至反知识了。我所说的人文主义中的抵抗运动——它的第一步是接受和阅读——的核心是批评,而批评总是永无休止地进行自我澄清(self-clarify),寻求自由、启蒙、更大的力量,当然,不是与此相反的东西。

这一切绝非轻而易举。首先,控制我们的思维模式的那些事先包装的信息(传媒,广告,官方声明,以及旨在说服或麻痹、使人顺从,而不是激励思想、促进智力活动的意识形态上的政治辩论)倾向于符合简短的、跟电报似的形式。美国有线新闻网络(CNN)和《纽约时报》用标题或原声摘要播出(sound bites)传达信息,它们后面通常跟随着稍长一点的几段信息,它们的既定目的就是告诉我们“事实上”正在发生什么事情。所有选择、排除和强调——更不用说手头的报道主题的历史——都是看不到的,当作不相干的东西不予理会。所以,我所说的人文主义的抵抗应该发生在更长的形式、更长的文章、更长的反省时间,这样,比如说,萨达姆·侯赛因政府(通常故意称为他的“政权”)的早期历史就可能把它全部肮脏的细节呈现出来,这些细节包括美国对他的大规模的直接支持。当我们耀武扬威地从战争走向“重建”之际,大多

数美国人对伊拉克本身、它的历史、制度以及我们数十年来跟它的大量交易一无所知,需要有人能够把这一切呈现出来,作为对我们的一种指导。要想做到这一点,绝不可能通过一连串简短的信息——关于“邪恶轴心”或者报道“伊拉克拥有大规模杀伤性武器,它对美国和我们的生活方式是一种直接的威胁”——的形式,以及诸如此类的需要努力加以分析、揭示、证明、驳斥或证实的短语。这些问题对于美国的人文主义者来说至关重要,他们是世界上唯一的超级大国的公民,而他们的默许(或沉默)是我们受过教育的公民们做出最重要的决定所必需的。因此,人文主义的反省必须真正解除约束我们的那些简短的、标题式的、原声摘要式的形式,转而努力引入一种更加长久、更加深思熟虑的反省、研究和追根究底的争论的过程,它真正注视着相关的事件。

关于语言问题,还有很多可以说的,但是我想赶紧讨论与此相关的其他问题。首先,毫无疑问,无论一个人读什么,都是处于特定的时间和空间,正如在一个人的人文学科研究过程中的写作处于一系列框架之中,这些框架来自传统、文本的传播和变异,以及累积起来的阅读和解释。而同样重要的是社会环境,我通常会把它描述成美学和历史领域之间的东西。如果冒一点简单化的危险,可以说,两种情形在相互较劲:当前的人文主义读者的情形和处于自身框架中的文本的情形。它们各自都需要仔细的分析,各自既存在于本土的框架,也存在于更为广阔的历史框架之中,各自必定要求人

文主义者给予无情的质疑。千真万确,文学文本来自某种假定的个别作家的隐秘和孤独,但是作家的特殊处境和社会处境之间的紧张也永远存在,不管这位作家是像亨利·亚当斯(Henry Adams)这样的历史学家,还是像艾米丽·迪金森(Emily Dickinson)^⑥这样的相对孤立的诗人,或者像亨利·詹姆斯这样的著名作家。根本无从聚焦到作家独有的隐秘或公共空间,除非考察它们各自如何发生在我们身上,是否凭借一个主持其事的权威提供的课程里的经典、知识或批评框架——如同佩里·米勒(Perry Miller)一度实行的那样,或者是一场范围广阔的讨论,关于这是谁的传统,出于什么目的,如此等等。随即出现的问题是传统的构成和可以利用的过去,又反过来不可避免地把我们引向身份认同和民族国家。在这里和英国由斯图亚特·霍尔和雷蒙·威廉斯所进行的诸多有效的分析已经讨论了这些问题:无所不包的民族国家传奇(national story),及其精心设计的开头、中间、结尾,它的各个阶段,荣耀、失败、胜利的时刻,等等。

我接着想要描述的是这个创造出来的国家视域(national horizon):人文主义研究,及其一切内在的活动,带着疑问的阅读,有争议而又理智的逻辑推理,都发生在这个视域之内。现在我要提出告诫,不要过于迅速、过于突然和不假思索地从个人的“ijtihād”或细读进入这个广阔的范围。但是,在我

^⑥ 艾米丽·迪金森(1830—1886),美国女诗人,她一直隐居在马萨诸塞州的家里,写了上千首诗。她的第一部诗集于1890年出版。

看来,作为一种世间性的实践,人文主义无疑能够超越和扩展作者独有的隐秘,以及教室或书房里的相对私密的空间,虽然这两者对于我们作为人文主义者所要从事的工作是必不可少的。教育包括不断扩大意识圈,其中的每一个圆圈都可以独立分辨出来,同时又缘于尘世间的现实而相互联系。一个读者在某个特定的时间和情形之下,处于某个空间,某个学校或大学、某个工作场所,或一个特定的国家,如此等等。但是这些都不是消极被动的框架。在扩展人文主义的范围以及达到它所具备的洞察和理解的过程中,这个框架必须得到积极的理解、建构和解释。而这也正是抵抗之所是:有能力区分什么是直接指定的,什么是可以保留的,无论是因为一个人作为人文主义专家的自身环境把个人限制在一个有限的空间,使人不能冒险跨越,又或是因为一个人受到灌输,只能认可自己被教育去看到的东西,还是因为只有政策专家才被认为有资格谈论经济、公共医疗卫生服务或外交和军事政策,以及跟作为公民的人文主义者迫切相关的其他议题。一个人应该接受这些盛行的范围和限制,还是作为人文主义者努力对它们提出挑战?

我相信,这就是人文主义对于它作为其中一部分的当代美国和世界的适用性必须得到关注和理解的地方,如果它想在教育我们的学生和普通公民如何流利阅读之外还具有更多的意义。当然,阅读本身就是值得重视的任务,但是,它也必须凭借自身的创造力,从最具有深情的内在的接受中获得

越来越多的力量。是的,我们必须不断回到我们所阅读的书籍的言词和结构,但是,正如这些言词本身是诗人从世界中获得,并且用强有力的方式把它们从沉默中唤醒,否则就不可能有任何创造,读者也必须把他们的阅读延伸到我们都存在于其中的各个不同的世界。尤其适合于当代人文主义者的是培养那种感觉:对于多重世界和复杂的相互影响的传统,就是我所提到的归属与超脱、接受和抵抗的不可避免的结合。人文主义者的任务不只是占据一个位置或空间,也不只是简单地属于某个地方,而是同时成为某些通行的观念和价值的局中人和局外人,无论它们是我们的社会,别人(someone else)的社会,还是另外(other)的社会中的问题。说到这里,可以令人神往地回想我在别的地方提到过的艾萨克·杜彻(Isaac Deutscher)并不广为人知的文集《非犹太人的犹太人》(*The Non-Jewish Jew*),它记录了伟大的犹太思想家们(其中主要是斯宾诺莎,还有弗洛伊德、海涅,以及杜彻本人)如何处于他们的传统之中,而同时又断绝了跟它的关系;他们使最初的纽带受到了侵蚀性的质疑(那种质疑使他们超越了这一纽带,有时在历史进程中把他们从群体中驱逐出去),从而保存了这一纽带。我们当中很少有人能够或者渴望接受如此辩证的焦虑,如此微妙地属于某一类个体,但是,在这样一种命运之中,来看待美国人文主义者——犹如非人文主义者的人文主义者——的具体职责,是颇能说明问题的。

换言之,如果非得让我为自己选择一个作为人文主义者

的角色,要么以爱国热情“肯定”(affirming)我们的国家,就像理查德·罗蒂最近宣布的那样(他用的词是“achieving”即“筑就”,而不是“肯定”,但是它们归根到底是同一回事)^⑦,要么不带爱国热情地质疑它,毫无疑问,我会选择质疑者的角色。如同布莱克默在其他地方谈到现代性的时候所言,人文主义是一门令人烦恼的技艺;如今,正当国家和国际的面貌经历着大规模的转型和重构之时,它必须保持那种状态。这个任务本质上是一个永无止境的任务,因而不应该追求那种平庸的结局,就是把保证一个人获得一个身份这种推论和以我的判断是危险的影响作为争吵、辩护和讨论的问题,却把我们这个世界上值得注意并且冒险投身其中的大量问题简单地撂在一边。在后冷战时期的世界,身份认同和隔离的政治(我所说的只是积极的身份认同政治,不是像巴勒斯坦的情形那样,遭受灭绝的危险之际对身份认同的捍卫)带来了超过其应有的麻烦和痛苦,到处都超出了它们准确地联系人文学科、传统、艺术和价值之类的东西之时所应有的程度;身份认同成了进行防卫和安全保护的理据,而这些防卫和安全保护在其设定领地、确立自我的过程中似乎要求杀戮而不是生存。自从“9·11”事件以来,美国已经出现了太多太多此类情况,结果,对于“我们”的角色和传统的深思熟虑的、并非教条和独断的考察,似乎最终总是加强了美国看来正在实

^⑦ 参见理查德·罗蒂:《筑就我们的国家》,黄宗英译,三联书店,2006年。

施的针对整个世界的战争。

除了让知识分子承担责任,去保存而不是解决美学与国家之间的紧张,不是以那些缓慢但合理的接受和理解模式,亦即以人文主义者的路子,用前者(保存那种紧张)挑战、重新检查并且抵抗后者(解决那种紧张),那么,还有什么更加适合美国的知识分子?至于建立那种使我们得以看到部分和整体的联系,最主要的问题是:跟什么建立联系,如何建立以及如何不建立那种联系?

有必要讨论体现于戏剧或小说中的紧张不安的道德领域,在那种审美经验中观察一种关于冲突与选择的焦灼人心的生动表现。但是,我想,这是一种对阅读的取消,使自己无视那些类似的戏剧,那些发生在我们周围,为了公正、为了解放、为了减轻人类痛苦的斗争。例如,经济被误解成只是属于那些一年一度聚集在达沃斯(Davos)——然而,有人怀疑,即使在那里,也在发生着一些骚乱——的金融名流、CEO和专家们的领域,而像约瑟夫·斯蒂格利茨(Joseph Stiglitz)和阿玛蒂亚·森(Amartya Sen)这样的经济学家所从事的纯粹基础性的研究工作——关于权利、分配、贫困、饥馑、公平和自由——对于几乎统治着所有地方的市场经济提出了强劲的挑战。我提到这两位诺贝尔奖金获得者,作为有启发意义的范例,来说明在人文学科的各个方面正在发生什么,它们知性地运作、重构和抵抗压倒一切的全球化模式和错误的二分法——后者表现于诸如托马斯·弗莱德曼(Thomas Frid-

man)在《凌志汽车和橄榄树》(*The Lexus and the Olive Tree*)和本杰明·巴伯(Benjamin Barber)在《圣战与数字世界》(*Jihad Versus McWorld*)中的庸俗化的和解。1999年11月在西雅图发生的事情^⑧,或者卫生保健体系动乱的结果,陷入混乱的医院(由于卫生维护组织即HMO的集体不公正甚至对于医生来说也无法承受了,更不用说那些数百万没有保险、根本得不到照料的病人),这些问题都是人文主义范围的一部分,而我们通常消极无为的纪律或学科训练教育我们不要管这些闲事,但是它们需要用我已经——虽然简要地、只是提示性地——提议过的一些深思熟虑的方法,进行重新检查和反抗。当然,自从“9·11”以来,为我们的价值进行争强好斗的“捍卫”之际,我们需要更多的小心谨慎和怀疑态度,而不是像受到疏远甚或胁迫的曾经持不同意见的知识分子们那样,一直在迫切催促着整个国家。

作为最后一个超级大国,我们建立在规划和配置大量军事、政治、经济资源的基础之上的外交政策,等同于基本上未受挑战的干涉主义的一个新的变种,由此,对于人文主义者来说,美国在多民族、多文化的世界中的位置,已经成为美国的一个非常重要的方面。此时此地,作为一个美国的人文主义者,不同于巴西、印度或南非,甚至也不同于主要欧洲国家的人文主义者。当晚间新闻评论员向国务卿礼貌地提问,

^⑧ 一场反对全球化的大规模游行,导致原定举行的世界贸易组织会议开幕式被迫取消。

“我们”对萨达姆·侯赛因的制裁是否值得,当实实在在的数百万无辜平民被杀害、致残、挨饿、受到轰炸,好让人家领教“我们”的力量,这个“我们”是谁?或者,当一个看新闻的读者问现任国务卿,在我们指控伊拉克、追查大规模杀伤性武器(却怎么也没找到)的暴怒之下,“我们”是否将运用同样的标准去追究以色列的武器,却根本没有回答,这个“我们”是谁?

采用“我们”这样的名词也是抒情诗、颂歌、哀乐、悲剧里的基本素材,所以,我们有必要在必需的训练中就来质疑责任和价值、质疑骄傲和异常的傲慢、质疑一种令人惊奇的道德上的盲目。谁是那个“我们”——当“我们”轰炸平民,或者面对那些抢劫和掠夺令人目瞪口呆的伊拉克遗产的行为,“我们”耸了耸肩膀,说上两句诸如“这种事很正常”或“自由不是整齐划一”之类的言词?一个人应该能够在某种情况下,非常明确地说,我不是这个“我们”,不管“你们”干什么,你们不要用我的名义去干。

人文主义关乎阅读,关乎观点,在我们作为人文主义者的工作中,它关乎从一个到另一个领域和人类经验区域的转变。它也关乎身份认同实践,而且不同于由某个旗帜或某个时刻的民族战争所给予的身份认同。当我们阅读的时候,当我们把文本的某些部分与另外一些部分联系起来,当我们扩大关注的范围,以便把正在扩展的相关领域包含进来,我们所做的事情就是采用另一个身份认同。我针对人文学科和

人文主义所说的一切都奠基于一个坚定的信念,它必须并且只能开始于个人的特殊性,否则就可能没有真正的文学,没有值得发表和珍惜的言论,也没有值得保护和鼓励的人类历史和意志。但是一个人可能是唯名论者和现实主义者,也会评论那些向着动员起来的集体自我(collective selves)的跳跃——没有仔细的转变或深思熟虑的反省,或者只是直截了当的断言——事实证明,这个集体自我比他们设想自己正在防卫的任何东西更具有破坏性。那些毫无过渡的跳跃应该加以非常严厉、非常严格的考察。它们导致卢卡奇曾经称为总体(totalities)的东西,后者在经验上是不可知的,但是具有强大的动员力量。而它们之所以拥有巨大的力量,正是因为它们是全体共同的,能够在无法证明其正确的情况下就付诸行动,而这个行动又被认为是小心的、慎重的、人道的。“我们的观点是,”奥尔布赖特夫人说,“这些制裁是值得付出代价的。”而这里的“代价”是杀害和毁灭无数平民,用一句话就进行种族灭绝的处决。阻止向着这种集体强盗行径而跳跃的唯一言词是“人道”(humane),如果没有一种脱胎换骨、详尽阐述、非神秘化的普遍的悲悯、侧隐之深情,人文主义者就是俗语所说的空响的铜管和铙钹。这自然也把我们引向公民的身份、权力与义务问题,但那是另一回事。

当人文主义者受到告诫或责备,回到他们的文本,把世界交给那些以控制这个世界为己任的人,那么,这样的提醒就是有益的,事实上是紧迫的:我们的时代和我们的国家不

仅代表那些在此定居和长久居住的人,而且总是、经常是未经书面文件认可的流动人口,包括未定居的、无家可归的流放者、移民、流动散工或者受监控的人口,对他们来说,从来没有文献,没有适当的表述,足以说明他们所经受的一切。凭借其深刻的动荡不安的能量,这个国家应该具有那种开阔的意识,超越学院式的专业化;而那种意识已经在整个年轻一代的人文主义者身上表现为世界主义的、世间的、变动不居的。

具有讽刺意味的是,在这个极端的时代,我相信,尽管这是历史上前所未有的文献膨胀、信息迅捷(尽管扁平化和一维化)的时代,它也是这么一个时代,与以往相比,由于边缘化、一体化和均质化的言词处理方法,更多的经验正在丢失,尤其是那些被我们翻云覆雨的帝国的记者们如此傲慢地描绘成居住在地球尽头的未经书面文件记录的人们的经验。我强烈地相信,人文主义必须开掘沉默的事物、记忆的世界,以及流动散工和勉强幸存者群体的世界,发现那些被排除在视线之外、难得一见的地方,挖掘那些未曾公布的陈述。它们越来越关系到一个过度开发的环境,勉强可以维持的小经济和小国家,在中心大都市的无底洞内外被边缘化的人们,能否在全球化所特有的碾磨、挤压和移置之下继续生存下去。

最后,我要提出一个想法。这个想法是我作为一个美国人文主义者,总是变化不定的、我愿意称之为接受和抵抗的

实践之中最为重要的特征：我正是以这种方式，在空间和地理的观点，而不仅仅是在时间观点上，想象那些值得人文主义关注的地方。我们这个时代、我们这个国家的活动是在领土内外的活动：移民进来，移民出去，试图停留下来，试图建立新的定居点，连续不断地处于一种安置和移置的不得安宁的动态之中；在我们这个没完没了地灵活变动的国家，隐喻的和真实的边界所在依然是个非常大的问题，似乎永远有待确定。

在我看来，现在乃是人类历史上的重要时刻。这或许是因为我们自身——作为刚刚结束的、霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawn）所谓“极端的世纪”里的移民、流浪者、被放逐者——的经验如此决定性地、政治性地、经验主义地沾染了我们对于过去的看法。布迪厄（Bourdieu）写道：场所或空间——无论它是一个市郊、犹太居民区、车臣、科索沃、伊拉克或非洲的问题——通常都是幻觉，它们来源于或多或少不受控制的言词和形象所激发的情绪，比如小报和政治宣传或政治谣言所传达的情绪。但是，拒不接受这些公认的观念和通常的言论（在某个非常深刻的层面上，它们正是人文主义者阅读的全部内容），这是不够的，因为我们有时喜欢想一想，“去看看”发生了什么。实际上，经验主义的幻想（它在很大程度上就是当代媒体对这个世界的新闻报道之标准）无疑从未像在如今各种事件里这么强烈；现在，直面现实需要承受一些困难甚至风险，也唯其如此而值得信任。然而，有一

些令人信服的理由,让我们相信,在别的地方,也有那些活生生的、当场见证的东西的基本法则。

我们只能比以往更多地实践一种超越俗谛(para-doxal)的思想模式(doxa: 普通的感觉,公认的观念)——它对良好的判断力和细致的感觉保持同样的怀疑;这种思想模式对两种思想正确的人的威胁:一种人处于受到“打击资产阶级”之欲望鼓动的立场,另一种人对于我们社会中大多数处于不利地位的人们的苦难有一种令人无法忍受的漠不关心。这是后期布迪厄提出的意见,但是它对美国人文主义者也有用:“一个人只有对社会空间结构和物理空间结构之间的关系进行严格的分析,才能脱离那种具有误导性质的外观,断绝那种铭刻在本体论者关于空间的思想[也就是我前面说的未经中介、未经调整的跳跃]之中的错误。”

我想,人文主义就是这样的手段或曰意识,我们用它来提供那种最终是反对遵从社会道德规范的或者对立的分析:在言词的空间、言词在物理和社会位置中的各种起源和展开之间做出区分,从文本到实施占有或抵抗的场所,到传播,到阅读和解释,从私人空间到公共场所,从沉默到阐明和发表意见,然后再次回过头来,就像我们遭遇我们自己的沉默和必死的命运——所有这一切都发生在这个世界,在日常生活和历史和各种希望的基础之上,以及在对知识和正义,或许也是对解放的追求之中。

艾里希·奥尔巴赫《摹仿论》导论

前言

既然这一章是这个关于人文主义的一系列思考中的一部分,我觉得应该解释一下,为什么它只是关于一个作者、一部作品,而且确切地说,这个作者恰恰又不是美国人。我想,如果我能通过审视一部作品——它对我具有终身的重要性,并且,尽管它出现在50年以前,至今看来,也还是我所知道的人文主义著作的最佳范例——来具体阐明我的论点,那就再好不过了,胜于继续陈述我对人文主义的评论。奥尔巴赫的《摹仿论》在第二次世界大战期间以德语写于伊斯坦布尔,但是它于1953年在美国以英语面世。战争结束之后,奥尔巴赫来到美国。在1957年逝世之前,他一直作为耶鲁大学教授居留于此,看起来就是一个已被美国社会吸纳的人文学者。我将要讨论的这个作者和这本书,有着极其引人入胜的戏剧性

事件,我希望我能够将其传达给这个系列讲演的读者。在过去的半个世纪里,《摹仿论》是与文学有关的最重要、最具有影响力的人文著作。它涉及我在前三章里所讨论的大量内容。它或许可以理解为最高层次上的人文主义实践之典范。

人并非在他们母亲分娩的那一天就此降生了,而是生活迫使他们赋予自己生命。

——加布里埃尔·加西亚·马尔克斯
(Gabriel Garcia Márquez)

文艺评论著作的影响和持续的声誉,对于撰写它们并且希望在季节轮换之后还有人阅读它们的批评家来说,短暂得令人气馁。自第二次世界大战以来,以英语面世的书籍卷册已经达到了一个巨大的数量,因而更加可以肯定,一本书纵然不是朝生暮死,也只能有相对较为短暂的生命,而且几乎毫无影响。文艺评论著作通常出现在伴随着学院的潮流而起伏的波浪之中,其中绝大部分很快就由于趣味和时尚的成功转变或名副其实的知识发现而被取代了。所以,看来只有少量著作一直留存下来,并且,与超过半数以上的大量同类著作相比,具有一种令人惊异的持久力。当然,在我看来,艾里希·奥尔巴赫的皇皇巨著《摹仿论:西方文学中现实的再现》正是如此——这是再明显不过了。正好在50年前,它由普林斯顿大学出版社出版,由特拉斯克(Willard R. Trask)做

了通畅易读、令人满意的英语翻译。

从它的副标题,立即可以断定,奥尔巴赫这本书是迄今为止的所有同类著作中,视野和野心最大的一本。可以说,它的范围覆盖了从荷马和《旧约》直至弗吉尼亚·伍尔夫和马塞尔·普鲁斯特的文学名著,虽则奥尔巴赫在书的结尾愧疚地说,由于时间原因,他只能遗漏了大量中世纪文学,以及帕斯卡和波德莱尔等一些极为重要的现代作家。他对前者的处理是在他死后出版的最后一部著作《后期拉丁语时代和中世纪的文学语言及其受众》(*Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*),对后者的处理是在各种各样的杂志和文集《欧洲文学戏剧场景》(*Scenes From the Drama of European Literature*)。在所有这些著作中,奥尔巴赫都保持着同样的散文体的批评风格,每一章开头是从某一部独特的作品中以其原作的语言引用的一大段引文,接着是一段便于阅读的翻译(1946年在波恩出版的《摹仿论》原版中是德语,在他后来的著作中大都是英语),由此,以一种从容不迫、沉思默想的语调,展开一番详细的文本阐释(*explication de texte*),接着,关于这一段落的修辞风格和社会政治语境之间的相互关系,又发展成为一系列令人过目难忘的评论,而奥尔巴赫的处理手段绝无多余的忙乱,也几乎没有学术性的参考书目。他在《摹仿论》的结尾一章里解释说,他即使想要,也没法使用可以用于这本书的学术资源,首先,写这本书的时候,他身在战争时期的伊斯坦布尔,没有西方的

科研图书馆可以供他查阅；其次，倘若他能够使用卷帙浩繁的第二手文献资料作为参考，这些材料就会把他淹没了，而他也绝不会写出这本书了。因此，除了他身边携带的一些重要文本之外，奥尔巴赫主要依赖记忆，以及看来确实可靠的阐释技巧，来说明书籍和它们所属的世界之间的相互关系。

即使在英语译文中，奥尔巴赫的风格特征也是一种沉着、有时甚至是高傲、极度冷静的语调，传达出从容澹定的博学，以及与之结合在一起的对于他作为学者和语文学家之使命的一种压倒一切的耐心和一往情深的自信。但他是个什么样的人？他有着什么样的背景和训练，使他能够写出这么一部真正具有重要影响并且流传久远的著作？在《摹仿论》以英语面世的时候，他已经 61 岁了。1892 年，他出生于一个居住在柏林的德国犹太家庭。众口一词的说法是，他接受了标准的普鲁士教育，毕业于那个城市有名的 Französisches Gymnasium，或称为“重点中学”（elite high school），在那里，德国和法语—拉丁语（Franco-Latin）传统以一种非常特殊的方式结合在一起。1913 年，他在海德堡大学得到法学博士学位；然后，第一次世界大战期间，他在德国军队服役；其后，他放弃法学，在格赖夫斯瓦尔德大学（University of Greifswald）获得拉丁系语言博士学位。一部关于奥尔巴赫的重要著作的作者杰弗里·格林（Geoffrey Green）推测，可能是战争经验中的“暴力和恐怖”导致其事业生涯从法学到文学研究的转变，从“社会的庞大而无动于衷的法律机构……到[投身于]遥远

而变化不定的语文学研究模式”。

在1923年到1929年之间,奥尔巴赫在柏林的普鲁士国家图书馆任职。正是在此期间,他增强了他所掌握的语文学专业才能,完成了两部重要著作,一部维柯的《新科学》的德语翻译,一部关于但丁的创造性的专著,题为“Dante als Dichter der Irdischen Welt”——这本书于1961年以英语面世时,题为“但丁,世俗世界的诗人”(Dante, Poet of Secular World),原作中关键性的 Irdischen 一词,或称为尘世的(earthly),只是不完全地翻译成具体性相差甚远的 secular(世俗的)。奥尔巴赫终其一生对这两位意大利作者全神贯注,这凸显了他的注意力明确、具体的特征,由此不同于那些当代批评家,他们宁愿要含蓄、暗示的东西,而不是文本实际说明的东西。

首先,奥尔巴赫的思想以拉丁系语文学的传统为支撑,也就是对于那些出自拉丁语的文学作品的研究,但是,有趣的是,这些作品要是没有道成肉身(以及由此而来的罗马教派的基督教教条和神圣罗马帝国的世俗基础,在意识形态上就让人难以理解。另一个因素是从拉丁语到各种通俗语言,从普罗旺斯语到法语、意大利语、西班牙语等语言的发展。对于奥尔巴赫以及诸如列奥·斯皮策、卡尔·沃斯勒(Karl Vossler)、恩斯特·罗伯特·柯迪思(Ernst Robert Curtius)等杰出的同时代人来说,语文学完全不是干巴巴的关于词语起源的学院式研究,实际上是沉浸在所有可能得到的、以一种或几种拉丁系语言写成的文献资料,从钱币学到铭文学,从

文体论到档案研究,从修辞和法律到一种无所不包的指导性的文学观念,包括编年史、史诗、布道书、戏剧、故事和随笔。在本质上与之相当的是,20世纪早期的拉丁系语文学从以德国为主的解释传统获得了它主要的程式观念,这个传统始于弗雷德里希·奥古斯特·沃尔夫(Friederich August Wolf, 1759—1824)的荷马评论,经过赫尔曼·施莱尔马赫(Herman Schleiermacher)的《圣经》评论,也包括尼采(他从专业上来说是个标准的语文学家)的一些最重要的著作,最后在通常是勉强表达清楚的狄尔泰哲学中达到顶点。

狄尔泰认为,书写的文本世界(文艺名著是其中的重要支柱)从属于生活经验领域(erlebnis),而解释者试图通过结合其学识和对于作品内在精神(Geist)的一种主观直觉(einfühlung),重新获得那种生活经验。狄尔泰关于知识的观念依据的是自然世界(以及自然科学)和精神性的对象世界之间的基本区分,他把知识的基础界定为客观和主观因素的混合,社会科学(Geisteswissenschaft),或称之为心智或精神创造的知识。尽管在英国和美国都没有真正与之对等的东西(尽管对文化的研究大致接近),它在德语国家是一个得到认可的学术研究领域。在他后来给《摹仿论》补充的《结语》(1953年)中,奥尔巴赫明确地说,他的工作“源于德国的知性历史和语文学的主题和方法,它只有在德国浪漫主义和黑格尔的传统中才能得到最好的理解”。

虽然奥尔巴赫的《摹仿论》对于那些独特的、有时晦涩难

懂文本那种细致、引人入胜的阐释足以令人激赏，不过还是有必要清理它各种各样的渊源和组成部分，对于其中的很多东西，现代读者非常陌生，但是奥尔巴赫有时会在此书行文之际顺便提到，并且总以为理应是众所周知的。奥尔巴赫终身关注18世纪拉丁修辞和法理学拿波利讲座教授（Neapolitan professor）维柯，这对于他作为批评家和语文学家的工作来说极其重要。在维柯身后出版的巨著《新科学》（*La scienza nuova*）第三版（1745年）^①，他明确表述了一个革命性的发现，力量惊人，光彩夺目。这完全是他的创见，也是针对笛卡儿式的抽象——非历史的、脱离语境的、清晰明了的观念——做出的反应。维柯认为，人类是历史的造物，而这正是因为他们创造了历史或他所说的“各民族的世界”。

所以，只是因为“人创造了它”，理解或解释历史才是可能的——我们只能知道我们制造的东西（正如只有上帝知道自然，因为他创造了它）。维柯说，以文本的形式传达给我们的有关过去的知识，只有从过去的创作者的观点，才能得到恰当的理解，而在类似荷马这样的古代作家那里，过去是古朴的、粗野的、诗意的。在维柯的个人词汇里，“诗意”一词意味着古朴和粗野、生动活泼、具有真正的创造力，因为早期的人类不会理性思考，只会幻想，带着漫不经心而令人迷恋的安逸。维柯以当时的创作者的观念来考察荷马史诗，驳倒了

^① 商务印书馆的《新科学·作者生平活动和著作年表》一书记录第三版问世是在维柯去世当年即1744年。

历代解释者,他们曾经想当然地认为,荷马由于他的伟大的史诗而引起反响,所以他一定也是像柏拉图、苏格拉底或培根那样的睿智的圣哲。相反,维柯证明,就其野性和任性而言,荷马的心智是诗意的,同时他的诗是粗野的,而不是睿智的或哲学的,它充满了不合逻辑的幻想,其中的诸神根本不像神灵,而像阿喀琉斯和普特洛克勒斯,这些人都粗鲁无礼,暴躁至极。

这就是维柯的巨大发现的基本思想。它深刻影响了欧洲浪漫主义及其对于想象的狂热崇拜。维柯也阐明了一个关于历史一致性(historical coherence)的理论,它表明各个历史阶段如何分享语言、艺术、形而上学、逻辑、科学、法律和信仰特征等,它们都是共同的,并且合乎它们的表现:原始的时代产生原始的知识,它是粗野的心智的投影——在敬畏、罪恶和恐惧的基础之上幻想出来的神灵的形象——而它又接着产生了诸如婚礼和葬礼之类的风俗制度,它们保存人类的种族特征,形成稳定持久的历史。巨人(giant)^②和原始人诗意时代之后是英雄时代,其后又逐渐发展成为人类的时代。人类的历史和社会就是这样创造出来的。一个艰苦的过程:显露、发展、冲突,而最有意思的是表现。每个时代有自己的方法或眼光,用来观察,然后表达现实。因此,柏拉图是在荷马以极其具体的诗意形象进行言说的阶段之后(而不是在其

② 与奥林匹斯山上的众神战斗而告败的巨人族。

中)发展了他的思想。诗意的时代让位于更大程度的抽象和理性论证成为主导的时代。

根据人类心智的这些修正(modification),也就是人类心智创造自己的历史,然后又能从创造者的视角来回顾这段历史,维柯说,所有上述发展形成一个圆圈,从原始到进步和退化的时代,然后又回到原始。对于维柯和奥尔巴赫来说,这是主要的方法论含义。为了能够理解一个人文主义的文本,必须设法把自己当作那个文本的作者,生活在作者的现实之中,经历内在于作者生命之中的生活经验,如此等等,而且一概凭借学识与同情之结合——那是语文学阐释学的特点。因此,在维柯那里,真实事件和一个人在自己沉思默想的头脑中的修正之间的界限模糊不清了,受他影响的很多作家,比如詹姆斯·乔伊斯,也是如此。但是,人类知识和历史的这个或许是悲剧性的缺点是未经解决的冲突之一,它也适用于人文学科,其中,思想重建过去的作用既不能排除在外,也不能跟“真实”的东西保持一致。故此,就有了奥尔巴赫给《摹仿论》的副标题“对现实的再现”,以及书里关于知识和个人见识之间的摇摆不定。

到19世纪早期,维柯的著作对于欧洲历史学家、诗人、小说家、语文学家,从米什莱(Michelet)^③和柯勒律治到马克思和乔伊斯,已经变得极具影响力。奥尔巴赫对维柯的历史主

^③ 米什莱(1798—1874),法国历史学家,以其生动的十七卷《法国史》而著名。

义的迷恋支持着他的解释学的语文学,并且使他得以从作者的观点来阅读诸如奥古斯丁或但丁的文本,而作者与其时代之间的关系是一个有机的、整体性的关系,是一种自我创造——在一个社会发展过程中的非常重要的时刻,在特定的动态的语境内部。此外,读者—批评家与文本之间的关系也发生了变形,从一个间隔很久之后的迥然不同的头脑对历史文本进行单方向的考问,到两个灵魂跨越时代和文化,产生共鸣的对话,他们试图从对方的角度相互理解,彼此之间能够带着友好的、充满尊敬的才智进行交流。

现在,非常明显,这样一种方法要求大量学识,尽管同样清楚的是,对于 20 世纪早期的德国拉丁语语文学家们来说,面对在语言、历史、文学、法律、理论和大众文化等方面令人生畏的训练,单有博学是不够的。显然,如果一个人在德语和英语之外,不掌握拉丁语、希腊语、希伯来语、普罗旺斯语、意大利语、法语和西班牙语,以及它们的传统、主要的经典作家、政治、风俗习惯、当代文化,所有相互联系的艺术,那么,就不能进行基本的阅读。一个语文学家的训练必须历经多年,尽管在奥尔巴赫的情形中,他给人留下了一个引人注目的印象:他并不急于继续这种训练。他于 1929 年在马尔堡大学谋得一个席位,着手第一个学院式的教学工作;这是他凭借关于但丁的书得到的结果,我想,这本书在很多方面是他最令人激动、最热情的著作。但是,除了学习和研究之外,对于解释学事业的感情经过若干年的发展,成为对于来自不

同阶段和不同文化的文本的一种非常特殊的同情 (sympathy)。对于一个以拉丁文学为专业的德国人来说,考虑到在普鲁士和法兰西——它的最强大、最有竞争力的邻居和对手——之间曾经有过很长一个阶段的历史仇恨,这种同情几乎需要一种意识形态的剥离。作为一个拉丁语专家,这位德国学者必须选择:要么,为了支持普鲁士民族主义(如奥尔巴赫在第一次世界大战期间作为一个战士的所作所为),以机巧和洞见研究“敌人”,成为还在延续的战斗中的一部分;要么,如奥尔巴赫及其同辈,对人文知识采取一种欢迎、热情的态度,意在重新把战争时期的各种文化结合在一种亲密、互惠的关系之中,以此克服好战情绪或者我们今天所说的“文明的冲突”。

这位德国拉丁语系语文学家广泛致力于研究法语、意大利语和西班牙语(特别是法语)的另一方面是特定的文学。历史的轨迹——这是《摹仿论》一书的主线——是这样一个过程:从古典时期各种文体和风格的分离,再到它们在《新约》中的混合,到它们在但丁《神曲》中的第一个伟大巅峰,再到它们在司汤达、巴尔扎克、福楼拜等 19 世纪法国现实主义作家,然后在普鲁斯特那里最完美的典范。而对现实的表现是奥尔巴赫的主题,因此,他必须做出判断,在哪里,在哪些文学作品里,它得到了最巧妙的表现。在《结语》里,他解释说:“在多数时期,拉丁文学对欧洲的表现胜过了德语文学。在 12、13 世纪,法兰西毫无疑问获得了领导地位;在 14、15 世

纪,意大利接手了这个地位;到了17世纪,它又落到了法兰西,并且在18世纪的绝大部分时间里保持不变,19世纪的一部分时间里还是如此,而这正是由于现代现实主义的起源和发展(就像在绘画里一样)。”我想,奥尔巴赫忽略了丰富的英语文学的贡献,这也许是他视野中的一个盲点。奥尔巴赫继而强调这些判断并非来自对德国文化的憎恶,而毋宁是一种遗憾的感觉,因为德国文学“表达了19世纪的面貌的某些缺陷”。我们接着就会看到,他并没有像在《摹仿论》的主体部分所做的那样,具体说明这里指的是什么,而是补充说,“为了寻求愉悦和消遣”,他依然更愿意阅读歌德、施蒂弗特(Stifter)和凯勒(Keller),而不是他所研究的法国作家,甚至于他曾经对波德莱尔做了一番出色的分析之后说,他根本不喜欢他。

今天的英语读者主要把德国联系于灭绝人性的滔天罪行和国家社会主义(奥尔巴赫在《摹仿论》里有几次小心谨慎地加以影射),对他们来说,作为拉丁语系语文学家的奥尔巴赫所体现的阐释学的语文学传统只是等同于传统的德国文化一个可信的方面,它在方法论上的宽宏,它对其他文化和语言微小的、地方性的细节的特别关注。这种极度宽容、实际上近乎利他态度的伟大先驱和清晰的阐释者是歌德,他在1810年之后的十年里,深情迷恋伊斯兰诗歌,尤其是波斯诗歌。就是在这个阶段,他创作了他最精美、最亲密的爱情诗《西东合集》(*West-Oestlicher Diwan*, 1819)。他在给好朋友策

尔特(Zelter)的一封信里说,他在伟大的波兰诗人哈菲兹(Hafiz)的作品和《古兰经》的篇章中,不仅发现了一种新的抒情的灵感,使他得以表达一种重新苏醒的肉身之爱(physical love)的感觉,而且发现,在对上帝的绝对顺从中,他感到自己飘荡在两个世界之间,一个是他自己的世界,一个是穆斯林信徒的世界——而它们与欧洲的魏玛相隔遥远,甚至几个世界。在19世纪20年代,这些较早时期的思想致使他确信,民族文学已经被他所说的 Weltliteratur 或世界文学取代了,这是一个普遍主义的概念,世界上所有的文学看来似乎在一起形成一个宏伟的交响乐般的整体。

对于很多现代学者——包括我自己——来说,歌德宏大的乌托邦想象被认为是后来变成比较文学领域的东西之基础,后者潜在的,也许是无法实现的基本原理是对跨越国界和语言的世界文学作品的大规模综合,而又绝不是抹消其组成部分的个体性和历史的具体性。1951年,奥尔巴赫以有些悲观的语调,写了一篇成熟时期的反思文章,题为“语文学与世界文学”(Philology and Weltliteratur),因为他感到,随着第二次世界大战之后更大程度的知识分工和专业化,他曾经接受训练的教育和专业机构中的腐败,以及“新”的非欧洲文学和语言的出现,歌德式的理想可能已经变得无效或者站不住脚了。但是,在作为拉丁语系语文学家的大部分学术生涯里,他是一个负有使命的人,那是一个欧洲(和欧洲中心主义)的使命,这并非虚言,但是,他也深信他的使命对于人类

历史整体的强调,它所承认的某种可能性——尽管现代文化和民族主义争强好斗,也能理解不友好的甚或有敌意的他者,另外,他深信某种乐观主义,借此能够进入一个遥远的作者或历史时期的内在生命,即使与此同时也对一个人的眼界之局限和知识之匮乏有着健全的意识。

然而,如此高尚的意愿并不足以在1933年之后保全他的事业。1935年,他被迫放弃马尔堡的教职,成了纳粹的种族主义律法和在褊狭、仇恨掌控之下日益高涨的沙文主义大众文化氛围的一个牺牲品。数月之后,有人向他提供了一个在伊斯坦布尔国立大学教授拉丁文学的职位——若干年前,列奥·斯皮策也曾在那里教书。奥尔巴赫在《摹仿论》的最后几页告诉我们,正是在伊斯坦布尔期间,他写作并完成了这本书,后来,战争结束一年之后,它在瑞士出版。尽管这本书从很多方面来说,对于欧洲文学一切多样性和生命力之中的统一与尊严做出了平静的肯定,它也是反潮流、冷嘲热讽甚至矛盾重重的,而要准确阅读和理解这本书,就得把这些都考虑在内。这种对于细节、详情和个体性严格挑剔的关注,说明了《摹仿论》这本书为什么基本上不是给读者提供有用的概念,实际上,这些概念在诸如文艺复兴、巴洛克、浪漫主义或其他文学类型的实例中都是不准确的;它们是不科学的,最终也是无用的。他说,作为语文学家,“我们的准确性”——

与特定细节有关。在最近这两个世纪,除了开发新材料和个人研究方法上的极大改进之外,历史学科的发展首先在于一种构成整体的判断力,它使得他们自己的假设和见解有可能符合各个不同的时代和文化,努力做到对它们有最大限度的发现,并且有可能使得对于外面带进来的现象所做的每一个绝对的评价,都因其非历史性和一知半解而不予考虑。

因此,尽管具有令人敬畏的学识和权威,《摹仿论》依然是一部个人著作,确实,它是经过学术训练的产物,但并非是专制和迂腐的。首先应该想到,尽管《摹仿论》是极其完整的教育的产物,充满着对于欧洲文化无与伦比的亲密和精通,但它又是一个流亡者的著作,是一个与他的根本和本土环境断绝了的德国人写的。然而,奥尔巴赫似乎从未动摇他对普鲁士教养的忠诚和感情,他总是盼望回到德国。“我是一个怀着犹太人信仰的普鲁士人”,他在1921年如此描述自己;即使后来过着流散的生活,看来他也从未怀疑自己真正属于何处。据美国的朋友和同事说,直到最终一病不起,于1957年去世之前,他都在寻求以某种方式回到德国。尽管如此,他还是在伊斯坦布尔历经多年之后,在美国开始了战后的一段新的事业生涯,他在普林斯顿大学从事了一些高深的研究,在宾西法尼亚州立大学担任教授,然后,于1956年到耶鲁担任罗曼语文学的史特林讲座教授。

奥尔巴赫的犹太人性质是只能加以揣测的东西,因为在《摹仿论》里,他以特有的含蓄的方式,从未直接涉及这一点。譬如,关于大众现代性(mass modernity),以及它与19世纪法国现实主义作家(龚古尔兄弟、巴尔扎克和福楼拜)的破坏性力量及其产生的“巨大危机”之间的关系,有各种各样、断断续续的评论贯穿在这本书里,有人设想,它们意在令人有所触动地提示险恶的世界,以及这个世界如何影响着现实的转变,从而影响着风格的转变——由于耶稣的形象而引起的卑微者之话语(*sermo humilis*)的发展。当他描述基督教在古代社会的出现——作为使徒保罗,一个皈依基督的流散的犹太人,所承担的不可思议的传教工作的成果,我们不难发觉一种骄傲和冷淡的结合体。保罗的工作与他自己的情形——作为一个非基督教徒在阐释基督教的成就——之间的相似之处是显而易见的;但非常具有讽刺意味的是,他在这么做的同时,却离他自己的根本所在渐行渐远。然而,最重要的是,在奥尔巴赫以令人惊惧的力量和令人惊奇的熟稔,对伟大的基督教徒、托马斯主义的诗人但丁——他作为西方文学的开创性的人物出现在《摹仿论》里——所作的描述中,读者不可避免会碰上一个悖论:一个普鲁士的犹太学者,在土耳其、穆斯林、非欧洲人的流放地,处理(甚或是摆弄)一系列引起强烈争论、在很多方面无法协调的自相矛盾,尽管他似乎把它们安排得比它们彼此敌对较为温和一些,它们也从未解除彼此之间的对立。奥尔巴赫坚信历史的动态变形和深度

沉积：是的，犹太教通过保罗，使基督教的出现成为可能，但是，犹太教继续存在，并且它保持着与基督教之间的差异。他在《摹仿论》的一个忧郁的章节里说，集体的情感也会这样保持不变，不管是在罗马天主教时代，还是在国家社会主义统治之下。而使得这些沉思默想如此痛切的是对既是悲剧性的、又是有希望的人文主义使命的一种盛期已过（autumnal）而又明显确实可信的感觉。稍后我将回到这些问题。

我想，突出《摹仿论》中的一些更为个人的方面是完全适合的，因为从很多方面来说，它是而且应该当作一本异乎寻常的书来阅读。当然，它具有重要著作应有的明显的分量，但是，如前所述，除了有关西方文学之文学风格（literary style）^④的主要提纲相对简单之外，它无论如何也不是一本老套、刻板的书。奥尔巴赫说，在古典文学中，高贵的风格用来表现贵族和众神，他们能够加以悲剧性的处理，低级的风格主要用于滑稽和庸俗甚或质朴的主题，但是在基督教诞生之前，把日常生活中的人类和尘世间的生活看作可以用某种适当的风格加以表现的东西，这种观念一般是闻所未闻的。例如，塔西佗是一个优秀的历史学家，但他对于谈论或表现日常生活简直毫无兴趣。如果我们追溯到荷马，就像奥尔巴赫在《摹仿论》一书非常著名、被编入多种选集的第一章里所做的那样，风格就是具有并列结构（paratactic）并列的，那就是

④ 正如 style 的本义，以下出现的“风格”大多兼有“文体”的意思。

说,它把现实处理成一系列“具体化的、同时具有启示性的现象,在特定的时间,在特定的空间,在一个永久不变的前景中这些现象毫无裂隙地连接起来[它从技术上说是并列的,词语和短句互相叠加而不是从属];得到充分表达思想和情感;以从容不迫的方式,几乎毫无悬念地发生的事件”。所以,当奥尔巴赫分析奥德修斯回到伊萨卡时,他注意到作者只是叙述了奥德修斯被老奶妈欧律克勒娅认了出来,受到后者的致意;她在给他洗脚的时候,通过他小时候留下的伤疤认出他来:过去和现在处于同一个基点,没有悬念,给人留下的印象是什么也没隐瞒,除了这段插曲内在的危险性,因为那些横行霸道追求佩涅洛佩的人在四处游荡,等着杀死她即将归来的丈夫。

另一方面,奥尔巴赫对《旧约》里的亚伯拉罕和以撒的故事所做的思考非常完美地展示了它如何

像一段沉默的历程,经历了不确定性和偶然性,屏住呼吸……呈现出无法抵抗的焦虑……《圣经》故事里的人物也说话,但是他们说的话不像荷马的人物所说的那样有助于表现,有助于使思想具体化——相反,它有助于暗示依然未经表达的思想……只有叙述的目的所必需的现象才得到了具体化,其余的一切依然处于晦暗朦胧之中;只有叙述中的决定性的要点得到了强调,在要点之下的东西是不存在的;时间和空间是不确定的,

有待于解释；思想和情感未经表达，只有沉默和破碎的言词给予暗示；整体充满彻头彻尾的焦虑，指向某个唯一的（而在一定程度上远非统一的）目标，保持神秘，“隐没于背景之中”。

再者，可以从人物的表现中看到这些对照，荷马所表现的那些英雄人物，“他们每天早上醒来的时候，仿佛那是他们生命中的第一天”，而在《旧约》里的人物形象，包括上帝，都有着深厚的含义，延伸到时间、空间、意识的最深处，因而也延伸到人物性格的最深处，所以要求读者付出更加集中、更加紧张的注意力。

奥尔巴赫作为批评家的魅力完全不是严厉的和学究气的，而主要在于他散发出一种研究和发现的感觉，他谦逊地与读者分享快乐和不确定性。他在耶鲁的年轻同事小纳尔逊·洛利(Nelson Lowry Jr.)，在一篇纪念文章里恰当地写到了奥尔巴赫著作中的自我教导的性质：

他是他自己最好的老师和学生。那个过程发生在一个人的头脑之中，这个人可能变得鲜明地意识到这一点，以至于再次形成它最初的戏剧性的展开。关键在于你经历什么样的危险、差错、意外遭遇、头脑的沉睡或失误，凭借花费大量时间和激情而获得的什么样的见识，最终如何达到来之不易的面对历史的简洁陈述……奥

尔巴赫有能力毫不扭捏做作地从单个文本开始，加以清新饱满——可能被认为是纯真无邪——的详细解释，避免做出只不过是大大而无当的或任意独断的联系，却能在一张布机上织出丰富的图案。

然而，1953年的《结语》证明，奥尔巴赫在反驳对其主张的批评时非常固执（如果不也是暴躁的话）；他跟学识渊博的拉丁语同事恩斯特·罗伯特·柯迪斯有过一场特别尖刻的交锋，表明这两位令人生畏的学者是在极其争强好斗地一决雌雄。

我想，这样的说法并非夸大其词：跟维柯一样，奥尔巴赫实际上是自学成才的，他各种各样的钻研受到一些深思熟虑、错综复杂的主题的指导，他用这些主题编织成一个内容丰富的结构，它并非天衣无缝，也不是毫不费力地编造出来的。在《摹仿论》中，他毫不动摇地坚持从相互分离的片段出发的研究实践；这本书的每一章不仅以一位新的作家为标记，这位作家与前面那些片段几乎没有什么明显的联系，而且，可以说，在作者的观点和风格的面貌上，也具有新的起点。按照奥尔巴赫的理解，现实的“表现”意味着一种活泼的、戏剧化的表现，关于每个作家实际上如何认识现实，如何赋予人物生命，如何阐明他或她自己的世界；这当然也就解释了为什么在读这本书的时候，当他依次重新认识和解释文学作品，并且，以他毫不装腔作势的方式，犹如分段演示一个

粗糙的现实如何进入语言和新的生命的变形过程,我们就会强烈地感受到奥尔巴赫给予我们的一种揭露的感觉。

在第一章里,很快出现了一个重要的主题:道成肉身的观念,一个核心的基督教思想,当然,奥尔巴赫创造性地把它在西方文学中的史前史定位于荷马和《旧约》之间的对比。荷马的奥德修斯与《圣经》的亚伯拉罕之间的差异在于,前者是直接呈现的,无需阐释,无需借助比喻或者复杂的解释。亚伯拉罕的形象截然相反,他体现了“训导和承诺”,并且沉浸其中。它们与他“不可分离”,并且,“正因为如此,充满了‘毫不起眼的东西’,它们神秘莫测,包含另一种隐藏着的意义”。而这另一种意义只有通过一种非常特别的解释才能恢复原貌。在《摹仿论》于1946年出版之前,在他于伊斯坦布尔写作的一篇重要文章里,奥尔巴赫把这种解释描述成形象解释(figural interpretation)。我在此所指的是奥尔巴赫的长篇而且相当专业的文章《形象》(“Figura”),发表于1944年,现可见于《欧洲文学戏剧场景》。

这是另一个例子,在这里,奥尔巴赫似乎在他身份中的犹太人和欧洲人(因而是基督教徒)成分之间进行调和。而形象解释主要是随着诸如德尔图良(Tertullian)和奥古斯丁等早期基督教思想家感到有必要调和《旧约》和《新约》而发展起来的。《圣经》的这两部分都是上帝的言词,但是,鉴于在旧的犹太教教规和新的从基督教道成肉身中出现的启示之间有着相当大的差异,它们如何联系起来,如何才能如其

所然地放在一起阅读？

在奥尔巴赫看来，解决办法是达成这么一个观念，《旧约》预示了《新约》，后者又反过来可以理解为《旧约》的形象性——他又说，肉体性（因而是具体的、真实的、现世的）——的实现或解释。第一个事件或形象是“真实的、历史性的宣告，关于同样也是真实的、历史性的某个东西”。最终我们开始看到，就像解释本身，历史并不只是向前发展，也向后倒转，在各个时代之间的每一次振荡中，这些振荡试图完成一种更大的现实主义、一种更加充实的“厚度”（从当代人类学的描述中借用一个术语）、一种更高程度的真实。

在基督教里，核心的学说是神秘的逻各斯，道成肉身（the Word made flesh），神化身为人，因此名副其实地成为化身（incarnated），但是，前基督教时代可以视为后来实际到来的一切的一个模糊的形象（figura），这个新的观念更是何等令人满足！奥尔巴赫援引了6世纪的一个神职人员的话说：

“那个形象[《旧约》中的一个物或一段情节，它预示了《新约》里的某个与之类似的东西]——要是没有它，《旧约》里的任何一个字都不会存在——现在最终坚持到了《新约》里的更好的结果”；就在同一时刻，维也纳的艾维图斯主教（Bishop Avitus）的著述中的一段话……其中，他说到了最后的审判；正如在埃及杀戮头生儿的上帝赦免涂抹血迹作为标记的房屋，他也可能根据圣餐

的标记辨认并且赦免虔诚的信徒: *tu cognosce tuam salvanda in plebe figuram*(从将要获救的人们中间辨认出你自己的形象)。

这里需要指出 *figura*(形象)的最后也是相当困难的一个方面。奥尔巴赫坚持认为, *figura* 的确切定义也起到了一个居中的术语的作用,一方面为文字—历史的维度,另一方面,对于基督教的作者来说,是真实的世界即 *veritas*。因此, *figura* 并非只是传达一个无生命的含义,表示过去的一个事件或人物,在第二层也更有意义的意义上,它是知识和精神的能量,在过去和现在、历史和基督教的真理之间做实际的连接,这是不可或缺的。解释。“在这种联系中,”奥尔巴赫宣称,“*figura* 大致等同于 *spiritus*(精神)或 *intellectus spiritalis*(知性精神),有时也可以用 *figuralitus*(象征)代替。”由此,我相信,奥尔巴赫乃是以他的论述中的一切复杂性,以他所呈现的通常是不可思议的证据之细微,带领我们回到那对于信徒来说是核心的基督教教义的东西,而且,那也是人类知性的力量和意志中至关紧要的因素。在这一点上,他追随了维柯,后者看着整个人类历史,说:“头脑造就了这一切。”这个断言大胆地重申,但也是在一定程度上削弱了赋予牧师信誉的宗教维度。

奥尔巴赫自己的摇摆不定——一方面是他对基督教象征和教义之错综复杂有着非同寻常的博学和敏感的关注,另一方面是他坚决的世俗主义(*Secularism*)(或许也是他的犹

太教背景),他毫不动摇地关注尘世性(earthly)、历史性、世间性(wordly)的焦点——给予《摹仿论》一种非常富有创造力的内在的紧张。当然,在描绘基督教对文学表现历经千年的影响方面,它是我们所拥有的最优秀的著作。但是它也颂扬并在同样的程度上鼓励个人的力量和个人主义的天才,尤其明显的是在关于但丁、拉伯雷和莎士比亚精湛的语言技巧那几章里。我们不久就将看到,他们的创造力与上帝的创造力一比高低,把人类设置在一个永恒的或有限的背景之中。然而,具有其典型风格的是,奥尔巴赫把表达诸如此类的观念当作他在这本书里展开解释性的探索必不可少的组成部分。所以,他并未停下来给予方法论的解释,而是在开始逐渐增加密度和范围时,让它从表现现实的真实历史中浮现出来。我们知道,在他开始分析的出发点(在后来的一篇文章里他称之为“Ansatzpunkt”并加以讨论),奥尔巴赫总是回到文本,回到作家用来表现现实的带有个人风格的手段。对于语文学意义的这种挖掘在技巧上表现得最明显的是在《形象》一文中,在一些才华横溢的较短篇幅的研究中,譬如,他对诸如宫廷与城市(la cour et la ville)——它包含着阐明17世纪法国社会和文化的^{所有}含义——之类的单个短语所进行的富有想象力的考察。

在《摹仿论》的轨迹中,有三个原创性的片段,应该在此较为详细地鉴赏。其一,见于此书第二章《命运》(“Fortunata”),它的开头是古罗马作家佩特罗尼乌斯(Petronius)的一

段文字,随后是塔西佗的一段文字。两者都从一种单方面的观点处理他们的主题,那种观点所关心的是保持严格划分为上层和下层的社会秩序。富人和重要名流备受关注,下里巴人则归入次要和晦暗之地。奥尔巴赫阐明了这种传统的对风格进行高低划分的不足之处,然后,展开一个绝妙的对比:《马可福音》里的那个折磨人心的夜晚,大祭司府邸的庭院里挤满了女佣和士兵,西蒙·彼得站在那里,否认了他与被拘捕的耶稣之间的关系。《摹仿论》里的一段特别雄辩的文字值得在此引用:

一目了然,划分风格的规则不可能适用于这个例子。这个事件,就其场景和人物——特别注意他们卑微的社会地位——而言完全是现实主义的,充满了难题和悲剧因素。彼得只不过是个充当例证(*illustratio*)的次要人物,就像[塔西佗作品里的]战士维布伦奴斯(*Vibulenus*)和佩尔森纽斯(*Percennius*),他们被表现为纯粹的无赖和骗子。而他是最高、最深、最具悲剧含义的人物形象。当然,这种风格的混合并非出于某种艺术目的的指引。相反,它从一开始就植根于犹太教—基督教文学的特性之中;它通过上帝化身为一个最卑贱的社会地位中的凡人,通过他在世上、在卑贱的平民百姓和日常生活状态中的存在,通过他的受难——这从世俗标准来判断是可耻的——得到了如在眼前而且触目惊心的戏剧化

的表现；自然，它也就对人们关于悲剧和崇高的观念有一种最具决定性的意义。彼得的个人顾虑可能被假定为这个故事的基础，他是从加利利来的渔夫，出身极其卑贱，毫无教养可言……从日常生活平凡乏味的存在状态中，他被召唤来充当最惊心动魄的角色。在这里，就像每一件与耶稣被捕有关的事情一样，他在这个世俗舞台上的出现，从罗马帝国的世界历史连贯的整体看来，只是一个乡下人的偶然事件，一件无关紧要的一时一地的事情，除了那些直接相关的人之外没人注意。然而，它与一个来自加利利海的普通生活的渔夫性命相关，由此看来，又是何等惊心动魄。

奥尔巴赫接着又从容不迫地详细叙述了彼得的灵魂在崇高与恐惧、信念与怀疑、勇敢和溃败之间的摇摆，以便由此表明，这些体验与“经典的古代文学的崇高风格”根本无法调和。这依然留下一个疑问：考虑到在传统的文学中，这样一段情节只能表现为闹剧或喜剧，为什么它却打动了我们？“因为它描绘了古代的诗人和历史学家都未曾描绘的东西：在当代日常生活事件中，在普通人的灵魂深处，一场精神活动的产生，保证了它在古代文学中从来没有过的重要性。我们所见证的是‘一颗新的心灵和一种新的激情’的觉醒。这一切不仅适用于彼得的否认，也适用于《新约》里与之相关的其他所有事件。”这里，奥尔巴赫让我们看到的是这么一个世

界：一方面，它完全是真实的、普通的，地点、时间和环境都有据可查；另一方面，“从根本上就是动摇的，它就在我们眼前变形，更新自己”。

基督教摧毁了高级传统中与低级风格之间的平衡，正如耶稣的生活破坏了崇高与日常之间的分裂。结果，设立在动机之中的是寻求在作者和读者之间的一种新的文字约定，在文体与阐释之间的一种新的综合或混合，它将足以在基督的历史性呈现所开启的一个更加重大的背景之中，干扰尘世事件短暂无常的不稳定性（volatility）。就此而言，圣奥古斯丁的巨大成就——由于他所受的教育而连接于传统世界——在于他是第一个意识到传统的古代已经被一个不同的世界所取代，后者要求一种新的卑微者之话语，“一种低级的风格，似乎只能适用于喜剧，但是喜剧现在已经远远越出了它最初的领地，侵入了至深和至高之处，崇高和永恒的领地”。那么，问题就变成了在这种新的（它决定性地战胜了原先的）形象分配体制之中，把人类历史上相继发生的散乱的事件相互联系起来，然后，一旦罗马帝国衰落之后，拉丁语不再是欧洲的通用语言，就要找到一种能够胜任这一任务的语言。

奥尔巴赫选择但丁来表现西方文学史上第二个原创性的时刻，这个选择看来具有惊人的准确性。一边思考，一边慢慢读来，《摹仿论》的第八章《法利那太和加发尔甘底》（“Farinata and Cavalcante”）乃是现代文学批评中的重要片段之一。它是奥尔巴赫自己关于但丁的思想的精巧而且几乎

令人眩晕的体现：由于但丁的天赋，《神曲》综合了永恒和历史，而他对通俗（或粗俗）的意大利语言的使用在某种意义上使得我们称之为文学的东西之产生成为可能。我不想概括奥尔巴赫对《地狱篇》第十歌里的一个段落分析——在那个段落里，两个佛罗伦萨人来跟但丁这位朝圣者及其向导维吉尔搭话，他们曾经在佛罗伦萨就认识但丁，如今被监禁在地狱，而那个城市中的教皇党和皇帝党两个派系之间的相互攻讦也延续到了后世——读者真是应该亲身体会这段光彩夺目的分析。奥尔巴赫指出，他的焦点所在的那70行是令人难以置信地浓缩了的，包含着至少四个相互独立的场景，包含着比《摹仿论》中至此为止所讨论过的任何段落都更为丰富多彩的材料。特别打动读者的是，如奥尔巴赫断言，但丁在这段诗里的意大利语是“几乎不可思议的奇迹”，诗人用它来“重新发现世界”。

首先，这里的语言结合着“崇高和平凡琐屑，而用古代的标准来衡量，后者是令人厌恶的”。其次，它有着无限的力量，“它那拒人千里之外而且经常令人厌恶的伟大（greatness）”，按照歌德的说法，由此诗人使用方言来表现“古代的……与基督教时代的……两种传统之间的对抗……但丁强烈的性情对两者都有清醒的认识，因为它对古代传统的热望并不意味着有可能放弃另一方，没有此风格的混合更接近对总体风格的违背”。再次，它有着丰富的材料和风格，而所有这一切都用但丁主张的“人们的普通日常语言”来加以处

理,由此产生一种现实主义,它展示了对传统的、《圣经》的和日常的世界所做的描绘,“并非一挥而就,而是通过非常丰富的动作,用最多姿多彩的色调,一个跟随另一个,迅速接替”。最后,但丁通过他的风格达到了过去、现在和未来的融合,因为这两个从燃烧的坟墓里出来,不由分说就跟但丁搭话的佛罗伦萨人实际上已经死了,但是看起来好像以黑格尔所说的某种“永恒不变的存在”方式继续活着,引人注目地缺乏历史,也缺乏记忆和真实性。法利那太和加发尔甘底根据他们的罪恶受到判决,在受诅咒的领域,置身于烈火燃烧的箱子里,他们出现在我们“把尘世留在身后”的那一时刻,“我们处于一个永恒的所在,然而我们在那里碰到了具体的表象和具体的事件。这有别于在世上所显现和发生的一切,然而它显然跟后者连接在一种必然的和确定的关系之中”。

结果是“[对但丁的风格和想象]巨大的专注。我们目睹了强化它们的存在之本质的形象,将在无边无际的维度里千秋万代固定在那里;也目睹了它们的纯洁和明晰,而在它们生活于尘世期间绝无片刻之可能”。最让奥尔巴赫着迷的是但丁的诗里不断增长的紧张,正如受到永恒谴责的罪人讲述他们的案例,表达实现他们野心的渴望,即使他们继续被固定在神圣的判决指定给他们的地方。因此,无聊和崇高的感觉同时由《地狱篇》的“尘世的历史性”(earthly historicity)散发出来,它总是在最后指向《天堂篇》的白玫瑰。那么,“彼岸(the beyond)是永恒的,而又是现象的……它是永远不变的,

而又是充满历史的”。所以对于奥尔巴赫来说,但丁的伟大诗篇示范了人物形象的路径,过去实现于现在,现在预示着、也扮演着一种永恒的救赎,所有事情都为朝圣者但丁所见证,他的艺术天才把人类的戏剧浓缩在神圣戏剧的一个侧面。

奥尔巴赫自己关于但丁的写作之优雅精致,读起来确实赏心悦目,这不仅是由于他复杂的、充满悖论的洞见,而且如这一章将近结尾所示,也是由于尼采式的勇猛,经常大胆说出难以言说、无法形容的东西,超越常规甚或以至于突破奉为神圣地设定了的界限。确立了但丁的宇宙(在阿奎那的神权宇宙论框架之中)的系统性之后,奥尔巴赫提出他的想法:正是因为《神曲》在永恒、不朽方面的全部投入,它在表现以人类为主的现实方面更为成功。在这部宏大的艺术作品中,“人的形象使神的形象黯然失色”。尽管在但丁的基督教信仰里,整个世界乃是由一种系统的宇宙秩序结合起来的,“一个整体的、历史的和个体的人之不可动摇,对立那种宇宙秩序,使之屈从于它自己的目的,使之变得模糊不清”。奥尔巴赫的伟大先驱维柯曾经摆弄过一种思想,就是人类的头脑创造了神,而不是相反,但是,由于生活在18世纪的教会庇护之下的那不勒斯,维柯使用各种各样的陈词滥调,来隐匿他的离经叛道的命题,好像是为神圣的上帝而不是为人类的创造力和天才保存历史。奥尔巴赫选择了但丁来发展激进的人文主义论题,他小心谨慎地完成了这位伟大诗人的天主教本体论,作为后来被基督教史诗的现实主义所超越的一个阶

段,那种现实主义表现为“个体性的”(ontogenetic),那就是,“我们看到,在永恒的存在领域里,人的内在生命及其展开的历史”。

然而,要不是但丁沉浸于他从传统文化中继承的东西,他的基督教和后基督教的成就也不可能实现:那就是清晰、有力、戏剧化地描绘人类形象的能力。在奥尔巴赫看来,但丁之后的西方文学仿效他的榜样,但是在多样性、生动的现实主义和完全的普遍性等方面,很少具有像他那样强烈的说服力。《摹仿论》一书在此之后的几个章节处理了中世纪和早期文艺复兴的一些文本,它们背离了但丁式的标准,其中的某些文本,比如蒙田的随笔,强调个人的经验而牺牲了交相呼应的整体,而另一些文本,比如莎士比亚和拉伯雷的作品,洋溢着语言的活力和机巧,对现实的表现淹没于对语言本身的兴趣。像福斯塔夫(Falstaff)和庞大古埃(Pantagruel)这样的人物也在一定程度上得到了现实主义的描绘,但是与他们的生动性一样吸引读者的是作者的风格中前所未有的狂欢(riotous)效果。要不是这一时期的人文主义和地理大发现的出现,也不可能发生这种效果,这并非自相矛盾:两者都具有扩展人类活动的可能范围,而又继续把它奠基于尘世环境的作用。奥尔巴赫说,譬如莎士比亚的戏剧,隐约勾画出“这个世界的基本结构,不断地编排自己,更新自己,把各个部分联系起来,一切由此产生并且使得不可能把任何一个事件或风格中的任何一个层面孤立出去。但丁的那种全面划

定清晰界限的形象分配不复存在：其中的一切都在彼岸、在上帝的最后的王国得到解决，而所有人物也只有在彼岸才能得到他们充分的实现”。

此后，现实完全是历史性的，与彼岸相比，它更是只能按照缓慢进展的规则来阅读和理解。形象的解释把它的起源设立在神圣的言语或逻各斯，它们在尘世世界的具体化身只有通过实际上就是组织经验、理解历史之核心的基督形象才有可能。随着但丁的诗所预示的神的衰落，一种新的秩序慢慢开始表现出来。因此，《摹仿论》的后半部分煞费苦心地追踪历史主义的成长，那是一种多视角的、动态的、整体的表现历史和现实的方法。让我详细引用他有关这个问题的文字：

我们看待人类生活和社会的方法基本上是相同的，无论我们关注的是过去的东西还是现在的东西。我们看待历史的方式之中的一个变化必然很快就会转移到我们看待当前环境的方式之中。当人们意识到，对于时代和社会的判断不应该按照一种模式化的、极其雄辩、令人称心如意的概念，而毋宁是在任何情形下都依据它们自身的前提；当人们估算在这些前提条件之内的不仅是像气候和土地这样的自然因素，还有知识和历史的因素；换言之，当他们开始发展出一种历史变迁的感觉，一种认识到历史现象及其持续不断的内在能动性都不可超越的感觉；当他们开始欣赏各个时代充满活力的和谐

统一,由此,各个时代都显现为一个整体,它的特性反映于它的每一个表现形式和现象之中;最后,当他们接受这种信念,那就是,事件的含义不可能在抽象和普遍形式的认识中得到掌握,理解它所需要的材料绝不会唯独在上层社会和重大政治事件中找到,也会在艺术、经济、物质和精神文化中,在枯燥乏味的世界及其男男女女的最深处找到,因为只有在那里,才能掌握独特的东西,由内在的力量激活的东西,以及既在更为具体也在更为深刻的意义上都普遍有效的东西:然后,可以期待的是,这些洞察力也将转移到现在,结果,现在也将被视为不可比拟的、独特的,由内在力量激活的,处于持续不断的发展状态之中;换言之,现在将被视为一段历史,它的日常的深度和整体的内在结构要求我们的兴趣既投射在它们的源头,也投射在它们的发展方向。

奥尔巴赫从未丧失他的原创观念中的眼光——那种原创观念就是关于风格之分离和混合,比如,法国的古典主义因其古代样式和高级风格重新流行,而18世纪晚期的德国浪漫主义在充满感伤和激情的作品中,通过一种敌对的反应,颠覆了这些标准。然而,在一个少有的严厉评判的时刻,奥尔巴赫表示,19世纪早期的德国文化(马克思除外)完全没有利用历史主义的优势来表现正在当时的现实中降临的那些复杂的事物和社会变革,而是出于对未来的恐惧,离开了当

时的现实,在德国人看来,当时的现实似乎总是以诸如革命、市民骚乱和颠覆传统的方式,从外部闯入文化。

歌德受到了最严厉的对待,尽管我们知道奥尔巴赫喜爱他的诗歌并且以最大的愉悦阅读他的作品。我想,如此解读并非过分:从《摹仿论》第十七章(《音乐家米勒》)多少有些审判的语调中可以看出,在对歌德的严厉指责——他不喜欢剧变甚至变化本身,他对贵族文化感兴趣,他的根深蒂固的愿望是想要消除正在欧洲各地发生的“革命事件”,他无法理解大众的历史潮流——之中,奥尔巴赫所讨论的不仅仅是理解力的失败,而是作为整体的德国文化的一个深刻的错误的转折,它导向了对现在的惊恐。也许让歌德来代表的东西太多了。但是,要不是他从眼前的一切退缩,否则他所做的事情就有可能带领德国文化进入一个充满活力的现在,奥尔巴赫猜想,德国本有可能结合“在欧洲正在出现的现实之中,而世界也有可能得到更为平静的准备,有可能达到更少的不确定性和更少的暴力的结果”。

20世纪40年代初,奥尔巴赫写下了这些遗憾的,实际上有所保留的话,当时,德国已经对欧洲发动了一场风暴,席卷了它所遇到的一切。在那之前,歌德之后的重要德国作家陷入了地方主义和一种视生命为天命(vocation)的不可思议的传统观念。现实主义从未在德国出现,在1901年托马斯·曼(Thomas Mann)的《魔山》(*Der Zauberberg*)之前,除了冯塔纳(Fontane)之外,在这种语言中,几乎没有什么严肃的、普遍

的、综合的力量来表现现代的现实。大致可以认为,尼采和布克哈特比较接触他们自己的时代,但是,两者当然都不“关心对当代现实进行现实主义的描绘”。针对最终由国家社会主义那种背离时代的社会思潮所代表的混乱的非理性,奥尔巴赫转而在以法国小说为主的现实主义中找到了另一种选择,在法国小说中,诸如司汤达、福楼拜以及普鲁斯特等作家都寻求在现代主义小说古怪的结构中,把支离破碎的现代世界——包括它正在展开的阶级斗争,它的工业化,它带来了道德困境的经济扩张——统一起来。这些统一取代了曾经使得但丁的想象成为可能的那种永恒和历史之间的一致性,而但丁的想象如今已经完全被历史性的现代性(historical modernity)的分裂、移置的潮流所压倒。

这样,与前面的章节相比,《摹仿论》的最后几章看来更是另有一种不同的音调。奥尔巴赫现在是在讨论他自己时代的历史,既不是中世纪和文艺复兴的往昔,也不是相对遥远的文化。法国的现实主义——和英国的现实主义,虽然他对它谈得很少——从19世纪中期对事件和人物的敏锐观察中慢慢发展起来,呈现出一种审美风格的特性,能够给肮脏和美丽赋予一种不加装饰的直接性,尽管在其发展过程中,像福楼拜这样的大师巨匠也表达了一种客观观察的伦理规范,不愿介入充满社会动荡和革命的迅速变化的世界。能够看到和表现正在发生的事情,这是不够的,尽管现实主义的实践通常关注来自下层或者最多也是中产阶级生活的人物

形象。那么,这如何转变成普鲁斯特根据记忆创作的作品那种华美的丰富性,或者转变成弗吉尼亚·伍尔夫和詹姆斯·乔伊斯的意识流技巧,这个问题引出了后面奥尔巴赫给人印象最为深刻的一些文字,尽管我们应该再次提醒自己,奥尔巴赫也在描述他自己作为一个语文学家的工作如何从现代性中浮现出来,而且它确实也是现实表现的整体所必需的一个组成部分。因此,奥尔巴赫所示范的现代拉丁语系语文学,要求借助与它自己时代的现实主义文学之间的联系,获得它特殊的知识身份;而那种现实主义文学主要是法国文学的独特成就,超越本地的立场,而又带着一种特殊的欧洲人的使命,来普遍地处理现实。《摹仿论》的字里行间承载着自己丰富的历史,也就是对于发展之中的风格和观点的分析。

为了有助于理解奥尔巴赫的追求对于文化和个人的重要意义,我想回顾曼在战后的小说《浮士德博士》(*Doktor Faustus*)费尽心思组织起来的叙述结构。这部小说(出版于奥尔巴赫的作品之后)远比《摹仿论》更明确是一个关于这场现代德国灾难并且试图理解它的故事。艾德林恩·雷弗库恩(Adrien Leverkühn),一个天赋惊人的作曲家,跟魔鬼订约,来探究艺术和心灵的最深处。这个可怕的故事是由他的一个资质较差的孩提时代的朋友塞里纳斯·采特勃洛姆(Serenus Zeitblom)来叙述的。尽管艾德林恩无言的音乐领域使他得以进入非理性和纯粹的象征,并且一路陷入最终的疯狂,作为人文主义者和学者的塞里纳斯还是努力跟随着艾德林

恩,把他的音乐旅程改写成连续的散文,竭力搞清公然向正常的理解挑战的东西。曼暗示,这两个人代表着现代德国文化的两个方面:一方面表现在雷弗库恩目中无人的生活和他独辟蹊径的音乐,这种音乐带着他超越了平常的感觉,进入非理性的魔力;另一方面呈现在采特勃洛姆有时笨拙、张口结舌的叙述之中,这些叙述出自一个密切相关的朋友,他见证着他无力阻止和预防的一切。

这部小说的组织实际上由三条线索组成。除了艾德林恩的故事和采特勃洛姆试图对付它的努力(后者也包括采特勃洛姆自己的故事,他的生活和他作为一个学院派的人文主义者和教师的职业生涯)之外,也经常暗示战争的进程,结束于1945年德国的最终失败。那段历史在《摹仿论》里面没有涉及,当然,那里也没有任何戏剧冲突和人物之类的东西,而它们激发了曼的这部了不起的小说。但是,《摹仿论》暗示了德国文学无法面对现代现实的失败,而奥尔巴赫在他的书里努力表现欧洲(凭借风格分析而认识到的欧洲)原本可能经历的另一段历史,由此看来,《摹仿论》也是想要从现代性的碎片中打捞感觉和意义的一种尝试。在土耳其流亡时,奥尔巴赫从这种现代性的碎片中看到了欧洲的衰落,尤其是德国的衰落。像采特勃洛姆一样,他也肯定了用来弥补和救赎的人类事业,为此,在其细致的语文学的展开之中,他的书就是一个象征;此外,也像采特勃洛姆一样,他知道,学者跟小说家一样,必须重新建构他自己时代的历史,以此作为他对自

身学术领域的个人担当之一部分。然而,奥尔巴赫明确地坚决放弃直线式的叙述风格,而那种风格尽管有众多中断和插曲,却对采特勃洛姆及其读者发挥出了如此强大的效果。

因此,把自己跟诸如乔伊斯和伍尔夫——他们从偶然的、通常是琐碎的片段中重新创造一个完整的世界——这些现代小说家们相比,奥尔巴赫明确拒绝一种严格的计划、一种无情的相继发生的运动,或者作为研究手段的一些固定的概念。“与此相反,”他在临近结尾的时候说,“我在逐渐成形的一种方法里看到成功和获益的可能性,它没有特定的意图,而在我的语文学研究过程中,这种方法已经对我变得充满活力,得心应手。”他之所以有信心听从这些没有特定意图的动机,首先是他意识到没有一个人可能把整个现代生活综合起来,其次,有一种永恒的“缘自生活本身的生活秩序及其解释;它们自行从个人中生发出来,它们是在他们的思想、他们的意识中,并且以一种更为隐蔽的方式,在他们的言语和行为中,有待于辨别的東西。因为在我们内心总是进行着一个表达和解释的过程,它的主题就是我们自己”。

我觉得,这份自我理解的证词感人至深。可以说,在它的内部也有一些赞誉和肯定在发挥作用甚至争执。其中之一当然是认定像西方表现现实的历史那样雄心勃勃的某种东西,它所凭借的不是一种先在的方法,也不是一种纲领性的时间框架,而只是个人的兴趣、学识和实践。其次,它也说明,阐释文学作品是“一个系统表达和说明的过程,它所相关

的主题是我们自身”。第三，不是形成对主题的一种完全一致、干净利落、无所不包的观念，而是“并非一种秩序和一种解释，而是很多，它们既可以出自不同的人，也可以出自不同时间的同一个人；所以，就是一个部分重叠、相互补充、相互冲突的领域，我们可以称之为一种综合的宇宙观，或者至少是对读者想要达到解释性的综合之意愿的一个挑战”。

因此，最终可以明白无误地归结到个人的努力。对于他呈现在我们面前的西方文学之现实表现的历史，奥尔巴赫并未提供任何体系、任何捷径。从当代的立足点看来，有些东西天真得难以想象，如果不是无法容忍的话，像“西方”“现实”和“表现”等受到激烈争论的术语——最近，其中的每一个都引发批评家和哲学家写了连篇累牍的论辩文章——依然毫无修饰、毫无限定地继续使用。奥尔巴赫似乎有意把他个人的研究，必然也包括他的误差，暴露给可能嘲弄其主观性的那些批评家们或许不无轻蔑的眼睛。但是《摹仿论》的成功，以及它不可避免的悲剧性的缺陷，乃是研究历史性的世界之文学表现的人类心智所能够达到的结果，无论哪位作者，从自己的时代和自己的工作所形成的有限的视域来做，都只能如此。除非这位伟大的学者能够始终用学识、奉献和道德目标支持他的想象，否则不可能有更加科学的方法和更少主观性的眼光。正是从这种结合，这种风格的混合，产生了《摹仿论》。而对于我的思考方法来说，在以英语面世 50 年之后，它依然是一部无法忘怀的人文主义之典范。

作家和知识分子的公共角色

1981年,《国家》(*The Nation*)杂志在纽约召集了一次作家会议,它发布了这一活动的公告,而按照我对其方案的理解,留下了未经解决的问题:谁是作家?他或她为什么有资格参加?结果是差不多有好几百人到场,把曼哈顿中心区一家酒店的大舞厅挤得水泄不通。这一事件本身的意图是知识分子和艺术家群体对于刚刚开始的内里根时代做出的反应。在我对其进程的回忆中,一场关于作家之定义的热烈讨论持续了很长时间,那是希望在场的某些人应该挑选出来,坦白地说,就是促使他们离开。这样做的原因有两方面:首先,决定谁有、谁没有投票权;其次,形成一个作家协会。结果,在削减成员以便于管理方面没有取得什么进展;群情激昂的人们依然为数众多,难以控制,因为非常明显,作为反对里根主义的作家而到这里来的每一个人都继续作为反对里根主义的作家留了下来。

我清清楚楚记得,当时有人提出一个聪明的建议,我们应该采取据说是苏联的态度来定义作家,那就是,作家乃是某个自称他或她为作家的人。我想,各种问题似乎就此得以平息了,尽管成立了一个全国作家协会(National Writer's Union),但是它的功能限于技术性的专门事务,比如确立一个更为公平的出版商与作者之间的标准化合同。一个专门处理政治议题的美国作家代表大会(American Writer's Congress)也成立了,但是它被一些人弄偏离了轨道,他们实际上想要它来处理这样那样的无法取得一致同意的特定政治议程。

从此以后,在作家界和知识分子界发生了许许多多变化;如果说有什么不同的话,那就是,谁或什么样的人是一位作家和知识分子的定义已经变得越来越混乱,越来越难以说清楚了。我在1993年的瑞思系列演讲《知识分子论》(*Representations of the Intellectual*)中做了尝试,但是在此之后又发生了重大的政治和经济转型,而在写这篇文章的过程中,我发现我对自己早先的观点做了大量的修正,并且有所补充。这些变化的核心乃是一种未经解决的紧张在不断加深,就是关于作家和知识分子究竟是否可以是非政治性的,如果可以的话,如何以及在何等程度上是可以的。悖谬的是,对于作家和知识分子个人来说,这种紧张的困难在于,政治领域和公共领域已经大大扩展,以至于两者实际上已经没有边界了。考虑到“冷战”的两极世界已经以若干种不同的方式重新组装和解散了,所有这一切首先对于作家身体上的和形而

上的位置或立场,提供了无限的变体;其次,如果作家或知识分子的概念本身可以说具有某种一致性和可以单独确定的意义或存在,那么,现在开启了让他或她去扮演千差万别各种角色的可能性。后“9·11”阶段的美国作家的角色当然已经在很大的程度上扩大了关于“我们”的定义之针对性。

然而,尽管有一大批著作和文章说,知识分子已经不复存在,“冷战”结束,大部分美国大学向众多作家和知识分子敞开怀抱,专业化的时代来临,新兴的全球经济中遍及一切的商业化和商品化简直已经废除了那种老式的、有些浪漫—英雄色彩的关于孤独的作家—知识分子的概念(为行文方便,在此暂且将这两个名词连在一起,稍后我将会解释这么做的原因),但在作家—知识分子思想和实践中,看来还有巨大的生命力,它们触及公共领域,并且就是公共领域的一部分。最近,他们在反对——唉!也有支持——英美联军在伊拉克的战争中的角色正是与此相关的例证。

在我略有所知的三四种彼此截然不同的语言文化中,作家和知识分子的重要性是非常突出的,事实上是不容置疑的,部分原因在于很多人依然感到,在当前的混乱之中,有必要倾听作家—知识分子的言论,把他们看作向导,看作正在争取更大力量和影响力的一种派别、倾向或群体的领导。显然,这两种关于知识分子角色的想法有着葛兰西式的渊源。

现在,在阿拉伯—伊斯兰世界里,用来表示知识分子的

两个词是“muthaqaf”和“mufakir”，前者源于“thaqafa”或“文化”（也就是说，一个有文化的人），后者源于“fikr”或“思想”（也就是说，一个有思想的人）。在两者的使用场合中，由于暗示着它们与政府之间的对照，这些意思的威信都得到了增强和扩大，因为政府现在被普遍认为没有信用和声望，或者说，没有文化和思想。所以，在像埃及、伊拉克、利比亚或叙利亚等国的家族统治的共和政府所造成的道德真空中，很多人要么转向宗教信仰，要么转向世俗的知识分子（还是以男性为主），寻求不再由政治权威所提供的领导，即使政府善于任命知识分子充当他们的代言人。但是对于真正的知识分子的寻求还在继续，还在为此而斗争。

在法语地区，“intellectuel”（知识分子）一词始终携带着一些公共领域的流风余绪，在那些公共领域，最近先后去世的一些人，像萨特、福柯、布迪厄和阿隆，曾经与非常广泛的听众争论并推行他们的观念。20世纪80年代初期，大部分大思想家（*maitres penseurs*）消失了，给予人们的一些满足和慰藉也跟他们一起消失了，新的过剩状态仿佛使大量没有影响力的小人物自从左拉以来第一次有机会自己出来说话了。今天，似乎有一种萨特复活的迹象，而皮埃尔·布迪厄或他的思想几乎出现在每一期《时尚界》（*Le Monde*）和《解放》（*Libération*）的副刊，直到他去世为止，由此我想，对于公共知识分子的相当高涨的兴趣已经俘获了很多人。远远看来，关于社会和经济政策的争论似乎非常活跃，而且全然不是在美

国那样的一边倒的。

雷蒙·威廉斯在《关键词》(*Keywords*)里的简洁表述,用多半带有消极内涵的力场(*force field*)来说明“知识分子”一词,这对于理解这个词的历史语义学来说是一个非常好的起点,同样也是一个非常好的走出英国的起点。由斯蒂芬·柯里尼(*Stefan Collini*)、约翰·凯里(*John Carey*)和其他人进行的出色的后续工作已经相当大地加深和改善了知识分子和作家一直以来所处的实践领域。在20世纪中期之后,威廉斯自己也继续指出,这个词呈现了一系列新的、稍微有些扩展了的联想,其中很多内容涉及意识形态、文化产品,以及对于有机的思想和学识之接受和生产能力。这说明,英语里的用法已经扩展开来,吸纳了在法国和一般的欧洲语境中已经非常普遍的一些意义和用法。但是,跟法国的情形一样,威廉斯那一代知识分子已经经历了那一幕(言辞清晰、才华横溢得简直不可思议的艾瑞克·霍布斯鲍姆是个少有的例外),并且,从他在《新左派评论》(*New Left Review*)里的一些后继者来判断,或许已经开始了左派无为主义(*Leftist quietism*)的新阶段。尤其是,考虑到新工党彻底否认了它自己的过去,参与了美国重新整理世界秩序的活动,由此,就有一个全新的机会来欣赏持不同意见的欧洲作家的否定作用。而新自由主义和撒切尔派的知识分子差不多还是他们(掌权时期)一直所处的立场,在传媒界很有优势,有更多的讲坛可以发表言论——比如,支持或批评伊拉克战争。

在美国的语境中，“知识分子”一词却比我已经提到的这三种话语和讨论的竞技场都更为少用。原因之一是专业主义和专门化给知识分子的工作赋予了比它们在阿拉伯语、法语或英式英语中更多的标准。在美国，专家崇拜从来没有像现在这么严重地统治着言论界，在这里，政策知识分子（policy intellectual）能够感到他或她在纵览整个世界。另一个原因是，尽管美国实际上到处都是勤奋工作的知识分子，以他们源源不断的思想和语言占据电视、广播、印刷品和赛博空间，公共领域却如此热衷于政策和政府的问题，以及有关力量和权威的考虑，以至于任何一个知识分子——他既不为官职的激情所驱使，也没有野心让当权者侧耳倾听——的观念都转瞬即逝。利和名都是强烈的兴奋剂。多年来，我在电视上露面或接受记者采访时，无一例外都会被问到这样的问题：“你认为美国应该怎么处理这样那样的问题？”我把这个看作一个标记，说明统治的观念如何扎根于大学之外的知识分子实践的核心。我也可以顺便说一句，我的一个重要原则就是绝不回答这样的问题。

然而，同样千真万确的是，在美国，公共领域并不缺乏拉党结派的政策知识分子，他们有机地连接于这个或那个政党、游说团、特定利益群体、外国势力。华盛顿的智囊团，各种各样的电视访谈，不计其数的广播节目，且不说数以千计的报纸、期刊、杂志——这一切充分证实了浓墨重彩的公共言论如何与利益、权威和力量有关，而后者在整体上的规模

和多样性所达到的程度确实是难以想象的；唯一可知的是，这个整体集中施加压力，促使人们接受一种新自由主义的后福利状态，这既不是对公民，也不是对自然环境，而是对不受传统屏障或主权国家制约的巨大的全球化企业做出的响应。美国在世界各地无与伦比的军事扩展就是这个新的结构所必需的组成部分。这种新的经济状态下的各种专门的体系和实践只是非常缓慢和局部地揭露出来，而政府关于国家安全的观念是先发制人的战争，这样，我们正在开始亲眼目睹一场浩瀚无边的全景图：这些体系和实践（其中有很多是新的，很多是由传统的帝国体系翻新的）如何组合起来构成一种地理形势，其目的是慢慢挤压和蹂躏人类的力量。——参见我现在所能想到的一个例子，伊文思·德兹勒（Yves Dezelay）、布赖恩特·G·加思（Bryant G. Garth）的《凭良心办事：国际贸易仲裁与跨国法律秩序结构》（*Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order*）。我们绝不能被托马斯·弗里德曼（Thomas Friedman）、丹尼尔·叶金（Daniel Yergin）、约瑟夫·斯坦尼斯拉斯（Joseph Stanislas）以及大量此类人等所散布的言论误导，他们颂扬全球化，让人相信这一体系本身是人类历史的最好结果，与此相应，我们也必须注意，以一种不那么迷人的方式产生的自下而上的全球化，如理查德·福尔克（Richard Falk）所说的后威斯特伐利亚世界体系，可以凭借人类的潜能和创新而得以形成。现在，有一个相当广阔的非政府组织的

网络,用来处理少数民族和人权问题、妇女和环境问题、民主和文化变革运动;虽然这些都无法代替政治行动或动员,尤其是抗议或者努力防止非法战争,其中很多组织也确实体现了对发展中的全球状况的抵抗。

然而,如德兹勒和加思业已证明,考虑到很多此类国际非政府组织的资金募集,它们有可能被这两位研究者所说的“善良的帝国主义”(L'impérialisme de la vertu)定为目标,附属于像福特这样的巨大跨国基金,它们是公民道德的核心,先发制人地预防着更加深入的变革和对长期以来的种种假设提出的批评。

当此之际,对照学院知识分子的话语世界——普遍与外界隔绝,行话充斥,毫无危险的争强好斗——与周围的公共领域所发生的一切,可以使人清醒,乃至于惊恐。三好将夫率先开辟了这种比较研究,尤其是在人文学科的边缘化方面。美国的学院领域和公共领域之间的分离,我想,比任何其他地方都更为严重;尽管在佩里·安德森为左派所作的挽歌(他以此宣布他出任《新左派评论》编辑)里面,再清楚不过的是,在他看来,英国、美国以及欧洲大陆所剩余的英雄人物的万神殿,除了一个例外,断然、全然是学院派的,而且几乎全部是男性和欧洲中心主义的。我认为这个说法非常离奇,他没有考虑非学院派的知识分子,如约翰·皮尔杰(John Pilger)和亚历山大·考克伯(Alexander Cockburn),或者重要的学院派和政治人物,如乔姆斯基(Chomsky)、齐因(Zinn),

后期阿克巴·阿曼(Eqbal Ahmad)、杰曼·格利(Germaine Greer),或者其他形形色色的人物,比如穆罕默德·希德·阿曼(Mohammed Sid Ahmad)、贝尔·胡克斯(Bell Hooks)、安吉拉·戴维斯(Angela Davis)、科纳·韦斯特(Cornel West)、瑟吉·哈利米(Serge Halimi)、三好将夫、拉纳吉·古哈(Ranajit Guha)、帕撒·查特利(Partha Chatterjee),且不必说令人难忘的爱尔兰知识分子群体,其中应该包括谢默斯·迪恩(Seamus Deane)、卢克·吉本斯(Luke Gibbons)、戴克兰·基伯德(Declan Kiberd),还有别的很多人,而这些人肯定不会接受他因为他所谓“新自由主义大获全胜”而吟唱的沉重的挽歌。

拉尔夫·纳德(Ralph Nader)参与2000年美国总统竞选所特有的新奇之处在于,一个名副其实的敌对的知识分子,用祛魅的、清醒的修辞和策略,竞选世界上最有权力的职位,在此过程中,给那些普遍对政府不满的选民提供了以准确的事实和数据所支撑的另一种信息。这与两大主要政党候选人采取的通行模式截然相反,它们含糊不清、神秘莫测,有着平淡乏味的口号,也有着宗教的狂热,它们得到媒体的支持,而且,悖谬地凭借其无所作为而得到人文学院的赞同。纳德的竞选姿态是一个确定的信号,说明世界各国的反对倾向远未终结和挫败;同样的证明还有伊朗的改良主义的高涨,非洲各地民主的反种族主义的加强,如此等等,且不必说还有1999年11月在西雅图反对WTO的活动,黎巴嫩南部的解

放,前所未有的遍及世界的针对伊拉克战争的抗议,等等。这将是個很长的序列,而且在音调上(如果它得到充分的解释)迥然不同于安德森看来推荐的那种抚慰人心的绥靖政策(accomodationism)。就其目的而言,纳德的竞选也不同于他的对手,他旨在唤起全体公民的民主意识,发现未经开启的参与制定国家策略的潜能,而不只是贪图或简单地赞成那些称为政治的东西。

刚才我概略地将知识分子和作家这两个词汇彼此等同,现在我得说明它们为什么以及如何归为一类,尽管它们的起源和历史各不相同。在日常使用的语言里,作家,在我所熟悉的各种语言和文化里,乃是创作文学作品的人,也就是小说家、诗人、戏剧家。我想,一般说来,在所有文化里,作家比知识分子更有一种独特的、也许是更受尊敬的地位;创造性的光环,一种几乎神圣化的原创性的才能(常常预示在其活动范围和特性之中)自然产生于作家,却根本无涉于知识分子,在文学方面,后者属于批评家,亦即略微有些受人贬低的寄生阶层(有很长一段历史,批评家受到攻击,他们被看作令人讨厌的、喋喋不休的家伙,除了吹毛求疵和寻章摘句、卖弄学问之外就没什么能力)。然而,在20世纪的最后若干年里,作家在各种行动中越来越多地呈现出知识分子的反抗特征,比如,对权势说真话,成为迫害和苦难的见证者,在与当权者的冲突中发出反对的声音。作家和知识分子相互融合的种种标志,必须包括萨曼·鲁西迪(Salman Rushdie)的案

例以及它所带来的各种后果,包括众多作家议事会和代表大会,致力于讨论各种问题,比如不容异说,文化之间的对话,国内冲突(比如在波斯尼亚和阿尔及利亚),言论自由和审查制度,真相和调解(比如在非洲南部、阿根廷、爱尔兰等地),等等;也包括作家作为知识分子的特殊的象征角色——证实一个国家或地区的经验,从而赋予那种经验一种公共的身份认同,永久题写在漫无边际的全球记事册之中。证明两者之间这种契合的最简单的方法就是列举近年来的一些(但是绝非全部)诺贝尔奖获得者名单,让各个名字在我们的头脑中触动一个带有标记的领域,然后,它能够看作一个平台或起点,由此,那位作家后来的活动参与了远离文学世界的争论:纳丁·戈迪默(Nadine Gordimer)、大江健三郎(Kenzaburo Oe)、德里克·沃尔科特(Derek Walcott)、沃尔·索因卡(Wole Soyinka)、加西亚·马尔克斯(Gabriel Garcia Marquez)、奥克塔维奥·帕斯(Octavio Paz)、艾利·威塞尔(Elie Wiesel)、伯特兰·罗素(Bertrand Russell)、君特·格拉斯(Gunter Grass)、丽格伯塔·孟珠(Rigoberta Menchu)^①,还有其他几位。

现在同样真实的是,如帕斯卡尔·卡萨诺瓦(Pascale Casanova)在她的提纲挈领的《文学世界共和国》(*La République mondiale des Lettres*)一书中才华横溢地表明的,在

^① 这个名单大都是诺贝尔文学奖得主,而艾利·威塞尔和丽格伯塔·孟珠分别是1986年和1992年诺贝尔和平奖得主。

流行了 150 年之后,现在似乎有一种全球的文学体系正当其位,它拥有自己的文学性(litterarite)等级、节奏、经典、国际主义和市场价值。这个体系的有效性在于,它似乎产生了她所讨论的作家的各种类型,属于不同的范畴,诸如被同化者、持不同政见者、转变者的形象,所有这些人都在她所清晰显示的高效、全球化、准市场体系中,既各具个性,又可以分类。她的论辩之主旨实际上表明,这种强大的、无远弗届的体系甚至能够从它内部激励出一种独立自主,就像乔伊斯和贝克特的情形,这些作家的语言和拼写都不服从国家和体系的规则。

尽管我对卡萨诺瓦的书非常钦佩,但它的总体成就是自相矛盾的。她似乎在说,作为一个全球化体系的文学有一种内在的不可或缺的自律,这在很大程度上把它设置在政治制度和话语的粗俗的现实之上;同时,还有一种观念,使它在理论上看似具有可信性——她以“国际的文学场域”(un espace litteraire internationale)的形式加以表达,并且带有它自己的解释规则,它自己的有关个别作品和整体的辩证法,它自己的民族主义和民族语言的问题。但是,她并未走得像阿多诺那么远,而我也会像她那样(我将在结尾的时候简略地回到这个问题);阿多诺说,现代性的特点之一是,在一个很深的层次上,美学和社会如何有待护持(be kept),并且经常是在一种无法调和的紧张状态中,得到有意识的护持。她也没有用足够的时间来讨论文学和作家如何依然牵连——实际上是经常动员他们发挥作用——于我先前所提到的,改变了的

政治格局所造成的后“冷战”时代的重大文化论争。

那么,在那种更加广阔背景下,作家和知识分子之间的基本区别已不足挂齿,因为,只要两者都在全球化统治下的新的公共领域活动(并且设想即使在霍梅尼^②裁决的拥护者身边也继续存在),他们作为作家和知识分子的公共角色就能够一起讨论和分析。换一种方式来说,我将集中于作家和知识分子介入公共领域时的共同的东西。我从未想过放弃那种可能性:依然有一个区域,处于全球化的区域之外,尚未被后者所触及,我将在此加以讨论;但是我只能到结束的时候才能讨论,因为我主要关注的是直接处于实际存在的体系中的作家角色。

且让我说一说今天的知识分子干预社会的技术特征。为了对过去十年来的信息交流已经提升到了什么样的速度有一个生动、鲜明的把握,我想把乔纳森·斯威夫特在18世纪早期的有效的公共干预的意识跟我们做一个比较。斯威夫特无疑是他那个时代最具破坏力的小册子文章作者,在1713年、1714年对抗马尔伯勒公爵期间,他能在几天之内把15000份小册子《同盟守则》(“The Conduct of the Allies”)散发到街头。这把公爵从高高在上的显赫地位拉了下来,然而并未改变斯威夫特悲观主义感想(上溯至《一个木桶的故

^② 卢霍拉·霍梅尼(1900—1989),伊朗伊斯兰教什叶派领袖和国家元首(1979—1989)。他创立了一个赋予他自己最高权力的新宪法,其统治以重新严格遵守伊斯兰教义为标志。

事》的时代即 1694 年),他觉得,他的写作基本上是转瞬即逝的,只能流传很短的时间。他当然知道当时正在进行的关于古代作家和现代作家的争论,像荷马和贺拉斯这样的令人尊敬的作家有着流传久远甚至永恒的优势,而像德莱顿这样的依靠他们的年龄和观念之可信度的现代作家则有所不及。在电子传媒时代,这样的考虑就多半不合时宜了,因为任何人,只要有一台电脑和因特网接口,就能联系不计其数的人,比斯威夫特所能达到的超出数千倍,并且有望将写作的内容以超过任何想象的规模保存下来。我们今天关于档案和文稿的观念必须彻底修改,不能再像福柯——而那也就是在 20 年前——不辞辛劳地试图描述的那样进行定义了。即使某个人为一家报纸或杂志写作,繁衍复制和至少是理论上的无限保存时间的可能性甚至已经严重扰乱了实际的——相对于虚拟的——接受者的观念。这些东西当然限制了政权体制审查或取缔其认为危险的作品的力量——尽管我得马上说明,有相当粗暴的方法,可以阻止或限制在线出版(on-line print)的自由功能。直到最近,比如,沙特阿拉伯和斯里兰卡,才成功阻止了因特网乃至卫星电视。这两个国家现在也容许有限接入因特网,虽然两者都已设置了精密、复杂而且最终看来还是严厉封锁的程序来维持他们的控制。

在此情形下,我在纽约为一家英国报纸所写的一篇文章,有可能就有一个很好的机会,重新出现在美国、欧洲、日本、巴基斯坦、中东、拉丁美洲、南非以及澳大利亚的个人网

址上,或者通过 e-mail 出现在这些地方的电脑屏幕上。作者和出版商对于重印和重新传播的东西几乎无从控制。既然难以在任何准确度上来确定读者,那么,一个人为谁而写作?我想,大多数人都非常关注作品的实际出路,或者是我们想要针对的假定的读者。一个想象的共同体的观念忽然获得了一个虽虚拟却名副其实的维度。当然,正如我在十多年前开始在一家阿拉伯语出版物上为一些阿拉伯读者写作的时候所经历的那样,当一个人能够非常自然地设想他称之为“信奉英国国教者”的那些人实际上是他真实的、非常稳定的、规模很小的读者,他会试图塑造、影响、求助这一批支持者,现在的这种情形远甚于斯威夫特的时代。

所以,我们今天都应该开动这么一种观念,就是很有可能联系多得多的读者,那是我们甚至在十年前都无法想象的;尽管出于同样的原因,要保持住那些读者的机会也是微乎其微的。这不只是一个意志上的乐观主义的问题。今天的写作就是如此。这使得作家们很难认为他们与读者之间通常的假设是理所当然的,或者设想他们的提示和影射会立即得到理解。但有些奇怪的是,在这种扩大了的新空间里写作,确实具有更深一层的异常危险的后果,那就是,一个人很容易受到激励去说一些要么完全晦涩难懂,要么完全透彻的东西,而如果一个人多少具有一点知识分子和政治的使命感(我一会儿就会说到),那当然就是后者的可能性多于前者。但是,透彻、简单、清晰的文章存在着它自身的挑战性,

因为经常存在的危险是一个人可能陷入新闻从业人员的世界英语(World-English)的习惯用语那种令人误解的简单的中立,无从区分于美国有线新闻网(CNN)或《今日美国》(USA Today)的文章。这是一种真实的进退两难的困境,无论是最终让读者厌烦(更危险的是,扰乱了编辑),或者是试图以某种风格赢得读者,而这种风格也许类似于这个作者正在试图揭露或挑战的思想倾向。我不断告诉自己,要记住,并没有现成的另一种语言,我所使用的语言必定是国务院或总统说他们是在维护人权或者发动一场“解放”伊拉克的战争时所使用的同一种语言,我必须能够使用完全相同的语言,重新捕捉主题,重新开拓它,重新连接于极其错综复杂的现实——而我的那些拥有过多特权的对手们已经将这些现实简化、背弃,大事化小,小事化了。现在非常明显的是,对于一个知识分子来说,即使他不是在那里推进另外某个人的利益获取,也必然会有对手,他们应该对当前的状态负责,他必须直接与之交战。

虽然,所有主要传播途径都被最有力量利益群体,因而也正要反对或攻击的对手所控制,这是千真万确,甚至令人沮丧的;同样确定的是,较为灵活机动的知识分子的力量能够利用、实际上扩大我们所能得到的各种讲坛。所以,一方面,由六个人统辖的六个巨大的跨国传媒集团控制着全世界主要的信息和新闻的供给;另一方面,有一些独立的知识分子,他们实际上形成了一个刚刚开始存在的共同体,就

其人身而言彼此分离,但是以不同的方式联结于主要媒体避之不及的诸多行动主义(activist)共同体,他们实际使用着各种不同的、斯威夫特辛辣地称之为“演说机器”的东西。想想给人留下深刻印象的一系列机会,仅略举数例而言,它们来自发表言说的讲坛、小册子、收音机、另类的期刊、不定期的活页、访谈、集会、教堂的布道坛以及因特网。确实,要是想到一个人不太可能受邀上公共广播公司(PBS)的《新闻时间》(*News Hour*)或美国广播公司(ABC)的《夜谈》(*Nightline*)节目,而且事实上即使受到邀请,也只能提供孤零零的转瞬即逝的片刻,这是相当糟糕的。但是,别的机会出现了,不是以简短的广播讲话的编排形式,而是更为扩展了的一段时间。因此,迅捷是一把双刃剑。有一种口号式的简约风格的迅捷,那是专家言论的主要特征:表面看来,扼要、利索、标准、务实,也有一种响应和组织的迅捷,知识分子——实际上,还有大多数市民——能够挖掘下去,以便使另一种观点得到更为完整、更为充分的表达。我在此所说的是,通过利用我们所能得到的以无数讲坛(或流动舞台,这是另一个斯威夫特式的术语)的形式出现的東西,并且发挥机警而富有创造力的意志,让知识分子来开拓它们(那就是,要么是电视名流、专家或政治候选人无法得到的,要么是他们所回避的讲坛),那就有可能引发更大规模的讨论。

这种新的局势所具有的解放潜能(以及对它的威胁)不可低估。让我列举一个最近的非常有力的例证来说明我的

意思。大约有 400 万巴勒斯坦难民散布在世界各地,其中的很大一部分生活在黎巴嫩[那里发生了 1982 年的萨巴拉(Sabra)和沙提拉(Shatila)难民营大屠杀]、约旦、叙利亚、以色列控制的加沙和西岸等地的大型难民营。1999 年,生活在西岸伯利恒附近的戴维(Deheisheh)难民营的一群年轻、受过教育、积极进取的难民成立了伊达(Ibdaa)文化中心,其主要特征在于“跨越边界”计划;这是一个革命性的方式,通过电脑终端,把大多数主要营地里面——在地理上和政治上被难以忍受、难以突破的障碍分离开来——的难民彼此联系起来。自从他们的父母自 1948 年被驱散以来,在贝鲁特或阿曼的第二代巴勒斯坦难民第一次能够跟他们的巴勒斯坦同伴进行交流。这个计划的参与者所做的一些事情非常出色。由此,戴维难民营的居民不断访问他们先前的巴勒斯坦村庄,然后向另一些难民描述他们的情感,为另一些难民描述他们所看到的東西——这些难民听说过,但是无法到达这些地方。仅仅几个星期,一场引人注目的大团结一举告成,它形成的时候,正是巴勒斯坦解放组织(PLO)和以色列之间命运艰难、进入穷途末路的谈判开始考虑难民和回归问题的时候,而随同这个问题的是陷入僵局的和平进程中的互不妥协之核心的耶路撒冷问题。所以,对于一些巴勒斯坦难民来说,他们的存在和政治意愿第一次得以实现,赋予他们一种新的身份,从实质上有别于被动的物化状态,而那是他们半个世纪以来的命运。2000 年 8 月 26 日,在一次政治性的破

坏行动中,戴维难民营的所有电脑都被摧毁;无疑,这意味着难民就依然是难民,他们注定无法搅乱致使他们沉默至今的现状。列出可能的嫌疑犯并不难,但是难以想象哪个人会被点名或逮捕。无论如何,戴维难民营营地的居民立即开始努力恢复伊达中心,并且他们看来在一定程度上取得了成功。

为什么在这个和其他相似的环境中,个人和群体会选择写作和言说而不是沉默?回答这个问题,相当于详细说明知识分子和作家在公共领域面临着什么。我的意思是,存在着寻求社会正义和经济平等的个人或群体,他们认为(按照阿玛蒂亚·森的陈述)自由必须包括提供文化、政治、知识和经济发展的整个一系列选择的权利,这一事实将会使人产生表达的欲望,而不是沉默。这是知识分子使命在其职能上的常用表述。所以,知识分子所处的位置是使这些期待和愿望的表达成为可能,并且推进一步。

当然,现在的每一次杂乱无章的干预都是特别针对一个特定的偶然事件,并且设想存在着一种现成的多数意见、范例、知识或常规(我们都能挑选我们所喜欢的概念,它们表示压倒多数的、得到认可的、大而无当的标准),比如,在英美联军发动伊拉克战争期间,在埃及和美国的全国选举期间,关于这个那个国家的移民准则,或者关于西非的生态。在这些和其他很多体制中的每一种体制之下,我们生活其中的时代的特点是倾向于一种主流的、媒体—政府的正统,与之相反的东西实际上举步维艰,即使知识分子确定能够非常清楚地

表明存在着另一种选择。因此,为了重申显而易见的东西,每一种体制都应该按照其自身的假设来解释,但是(我要说这几乎总是如此)每一种制度也包含着一种竞争:一方面是一个强有力的各种利益的体系,另一方面是较为弱势的利益,它们受到强有力一方的挫败、抑制、合并或灭绝。这简直不言而喻:对于美国知识分子来说,责任更为重大,机会众多,挑战艰难。美国毕竟是唯一的全球强权,它几乎到处干涉;它用于统治的财力极其强大,尽管远非不可限量。

知识分子的角色是辩证地、对抗地揭示和阐明我前面所指的竞争,在一切可能的地方和时间,挑战并且战胜看不见的权势强迫之下的沉默和整齐划一的平静。因为,在这种大规模的专横的集体利益和那些用来辩护、伪装或掩饰其运作,同时也防止对它提出异议或挑战的话语之间,有一种社会性的、知性的等同。

1993年,皮埃尔·布迪厄和他的同事们完成了一项集体工作,题为“人世的苦难”(La misere du monde),1999年译作“世界之重:当代社会苦难”(The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society),其目的是迫使政客们注意,在法国社会,公共话语误导的乐观主义掩盖了什么。所以,这种书扮演了一种否定性的知识分子角色,用布迪厄的话来说,它的目的是“生产和散布防御手段,针对符号的统治,后者日益依赖于科学的权威”或专家意见,或者诉诸民族的统一、自豪、历史和传统,来迫使人们屈服。显然,印度和巴西

不同于英国和美国,但是文化和经济上的这些显著的差异绝不应该模糊更令人吃惊的类似,它们可见于剥夺和镇压的技巧以及极其常见的此类目的,迫使人们温顺跟随。我还要补充一点,一个人并非总是需要提出一种深奥而细致的正义理论,来知性地与非正义交战,因为现在有一个储备充足的国际主义者的仓库,里面有各种惯例、规程、决议、宪章,只要国家的权势想用,就可以依此行事。并且,在同样的背景之下,我拒绝极端后现代(ultrapostmodern)的立场——就像理查德·罗蒂(Richard Rorty)所采取的立场,他由此来对付他轻蔑地称之为“学院式左派”的模糊不清的假想敌;面对种族清洗或灭绝,就像在制裁制度或(主要是人类而不是上帝的行为所造成的)拷打、审查、饥荒和愚昧的罪恶之下在伊拉克所发生的那样,这种立场坚持认为,人权是文化或语法措辞上的事情,当它们受到侵犯,它们并不真正拥有拙劣的基础主义者——比如本人——所赋予的地位,而对于我们来说,它们就像我们所能遇到的任何东西一样真实。

我想,可以说自从20世纪60年代以来,非政治化或美学化的顺从——以及所有各种形式,在某些情形中是自大和仇外,在另一些情形中是冷漠和挫败——主要被用来减轻依然存在的要求民主参与(也被认为是“对稳定的危险”)的愿望之余绪。这一点可以在《民主的危机》(*The Crisis of Democracy*)里看得非常清晰,那是“冷战”结束十年之前,在三方会谈委员会(Trilateral Commission)的要求下合著的。其中的论点

是,过多的民主对于可控制性(governability)来说是不好的,它造成了一种消极被动,也就使得技术专家或政策专家的寡头统治集团更加容易把人们拉到它们的阵线。因此,如果一个人无休止地受到持有证明的专家们的教训,他们解释说我们都需要的自由要求破除常规,要求私有化或战争,而要求新的世界秩序也就是意味着历史的终结,那么,就没有什么可能让个人的甚或集体的要求之类的东西来处理这种秩序。若干年来,乔姆斯基已经毫不留情地致力于解决这种麻痹综合征。

让我从个人经验中举一个例子,说明今天的美国对于个人的考验是多么令人生畏,以及多么容易让人滑入懈怠和无所作为。如果你得了重病,你就突然陷进了一个昂贵得令人震惊的医药产品的世界里,其中的很多还在试验阶段,有待食品和药物管理局正式批准。即使是那些并非试验阶段、并非特别新(比如类固醇和抗生素)的药物是可以救命的,它们过高的费用却被认为相对于其疗效来说是个低廉的价格。对这个问题观察得越多,就会遇到越多的共同基本原则(corporate rationale),那就是,尽管生产药物的开支可能很小(它经常微不足道),但是研究的成本非常大,并且必须在后来的销售中收回。然后你就会发现,大多数研究成本在政府允许的方式下进入了企业,而它最终来自每一个市民所交付的税款。当你通过质询一个有希望的、思想进取的候选人,例如比尔·布拉德雷(Bill Bradley),追问公共财富的滥用,那

么,你很快就会理解,为什么这些候选人永远不会提出这样的问题。他们从默克(Merck)公司和必治妥(Bristol Meyers)公司获得巨额竞选捐款,就不太可能去非难他们的支持者。这样,你继续纳税,继续生活,设想着如果你够走运的话,就会得到一张保险单,保险公司会支付一切。然后你发现,保险公司的会计师所做出的决定,依据的是谁在多长时间,在什么情况下,接受了昂贵的药物治疗或检查,无论它是被允许的或是不被允许的,此时你才会理解,一个真实的患者权利法案这种基本的保险依然不能在国会通过,只要你能想到有很多获利丰厚的保险公司不辞辛劳地在那里疏通游说。

简而言之,我在此所说的是,即便是英雄式的努力(比如弗雷德里克·詹姆逊),在一个理论的层面上来理解这个体系,或者明确陈述萨米尔·阿明(Samir Amin)所谓断开关联的另一种选择,也由于它们相对忽视了现存的形势中实际的政治干预而注定会被削弱——我们作为公民就身处这种形势之中,而其中的政治干预并非只是个人的,而是一个广泛的对立或反抗运动的重要组成部分。显然,作为知识分子,我们所有人都传播着一些具有指导意义的对于全球体系的理解或概略——在很大程度上感谢世界性的和区域性的历史学家,诸如伊曼努尔·沃勒斯坦、梅勒克(Anwar Abder Malek)、布劳特(J. M. Blaut)、珍妮特·阿布路哈(Janet Abu-Lughod)、彼得·格兰(Peter Gran)、阿里·马斯瑞(Ali Mazrui)、威廉·麦克尼尔(William McNeil);但是,只有在这

个那个特定的地理环境、结构或问题中直接遭遇它的时候，那些争辩才是发动了的，也许甚至是可以赢得的。我所说到的这种东西，有一个令人钦佩的编年史，由众多文章组成，包括布鲁斯·罗宾斯(Bruce Robbins)的《感受全球：困境的国际主义》(*Feeling Global: Internationalism in Distress*, 1999)、蒂莫西·布伦南(Timothy Brennan)的《四海一家：今日之世界大同主义》(*At Home in the World: Cosmopolitanism Now*, 1997)和尼尔·拉扎勒斯(Neil Lazarus)的《后殖民世界的民族主义和文化实践》(*Nationalism and Cultural Practice in the Post-colonial World*, 1999)，这些书的有意识的地区性的和高度混杂的结构，实际上是批判(并且好斗)的知识分子对我们今天生活其中的世界的感觉之先兆，被认为是一个更大的图景中的一段情节甚或碎片，在那个图景中，他们的作品，以及像他们那样的其他人的作品，正在编撰之中。他们所提示的是一张经验的地图，它一直是不可辨认的，在20年前也许是不可见的。但是，在传统的帝国遗留的后果中，“冷战”的结束，社会主义和不结盟阵营的崩溃，全球化时代兴起的南北对话，这些东西既不能从文化研究，也不能从人文学科训练的范围排除出去。

我提到了几个名字，这不仅为了表示我认为他们的贡献如何重要，也是为了利用他们直接跳跃到一些得到共同关注的具体的区域，在那里，最后一次引用布迪厄的话来说，有着“集体干预”的可能性。他接着说：

因此整个批评思想的大厦需要批判性的重建。凭借某一个伟大的知识分子,一个仅仅以其个人思想作为惟一源泉的思想大师,或者,凭借一个群体或机构赋予权威的发言人,假设这个发言人以这些没有声音、联盟和党派的人们的名义说话,这个重建工作,就像过去的某些思想一样,是不可能完成的。这就是集体知识分子(collective intellectual)[布迪厄对某些个人的名称,他们对于共同主题的研究和参与之总和,构成了一种特别的集体]能够发挥其不可替代的作用之处,有助于创造集体造就现实主义乌托邦的社会环境。

我对此的反应是强调,如今缺乏关于知识分子能够做些什么的总体计划、蓝图或宏伟理论,还缺乏能够将人类历史描绘成向其发展的乌托邦目的论。所以,某个人别有用心地“发明”(invents)了一些目标——按照修辞学家所采用的拉丁语 inventio(发明)一词的准确用法,这是用来强调再度发现,或者过去成果重新的组合,而不同于对发明(invention)的浪漫用法,后者表示从草稿中创造出某个东西——某个人从已知的历史和社会事实中设想出一个更好的情形。这实际上使得知识分子能够为很多团体,在很多地方,以很多风格有所表现,让我刚才提到的对立的感受和紧密参与的感觉都能继续维持。所以,电影、摄影,甚至音乐,连同所有写作艺

术都可能是这种行动的各个方面。我们作为知识分子所做的事情的一部分并非只是定义这种情形,而是也要洞悉积极干预的可能性,无论是我们自己随后去实行,还是承认已经走到了前头或者早已着手此事的作为守望者的知识分子。旧式的狭隘观念——例如一个文学专家,他的领域是17世纪早期的英国文学——已经自行取消,并且非常坦率地说,那种观念看来是毫无趣味的,也是毫无必要保持中性的。必须有这样的设想,尽管一个人不可能做或知道每一件事情,但也必定总是有可能不仅洞察近在手头的斗争、紧张或问题的各个因素,使它们能够得到辩证的阐释,而且感觉到其他人也在共同的计划中有类似的投入和工作。在亚当·菲利普(Adam Phillips)最近的《达尔文的蠕虫》(*Darwin's Worms*)一书里,我发现了类似于我所指的灿烂辉煌、鼓舞人心的内容:达尔文终其一生对于低贱的蚯蚓的关注,揭示了它无需一个或另一个整体,而在表现自然的变异性和设计方面所具有的能力,由此,在他关于蚯蚓的研究中,替换了“创世的神话,代之以一个世俗的维持生存的神话”。

是否有某种并非微不足道的方法,来概括这样的斗争如今在哪里,以何种方式发生?我将限定自己只针对这些斗争中的三种略说几句,这些斗争全都深切地顺从于知识分子的干预和阐述。首先是预防和阻止过去的消逝,它在迅速的变化、传统的重新塑形、历史的简化删节的释义中,正处于本杰明·巴伯稍微有点笼统地描述为“圣战对‘数字世界’”的斗

争中心。知识分子的作用在于呈现历史的其他叙述和其他方面,而不只是那些代表官方记忆和民族身份、民族使命的斗士所提供的东西。至少,自从尼采以来,历史的写作和记忆的积累已经以很多方式被认为是权力的重要基础之一,引导着它的策略,制订着它的进程。例如,看看对于过去苦难的骇人听闻的利用,描绘在汤姆·塞格夫(Tom Segev)、彼得·诺威克(Peter Novick)、诺曼·芬克斯坦(Norman Finkelstein)关于大屠杀之使用的记录中,或者只是停留在历史复原和补偿的范围之内,看看对于重要历史经验的不公正的损坏、分割和忘却,它们没有足够的力量在当下疏通周旋,所以只能被打发和贬低。现在所需要的是醍醐灌顶的、清醒的历史,表明历史的多重性和复杂性,而不至于让某个人得出结论说,它按照要么是天神,要么是权势所决定的法则,与人力无关地向前发展。

第二个斗争是构建共同生存的而不是战斗的领域,以此作为知识分子的工作成果。在非殖民地化的过程中,有很多重要的教训值得学习,那就是,虽然解放它的军队精神高尚,它却常常不足以防止受压抑的民族主义取代殖民政权,而且,这一过程本身很快就被纳入了“冷战”,尽管有不结盟运动在政治修辞上的努力。再者,它已经被一个小小的学院理论的工业化生产缩小,甚至变得琐屑浅薄、无足轻重,这种学院工业简直已经把它变成了自相矛盾的对手之间的一场模棱两可的争辩。在我们很多人都感到自己曾经参与其中的

关于正义和人权的各种各样的争辩中,我们的介入需要有一种组成要素,强调需要重新分配资源,并且倡导理论上的强制规则,来针对如此扭曲人类生活的权力和资本的巨大积累。

没有平等,和平就不可能存在。这是一种迫切需要重申、证明和加强的知识分子价值观念。和平这个词汇本身的诱惑在于,它被围绕着、实际上沉浸于各种各样的哄骗:赞许,无可争议的颂扬,感情用事的支持。国际传媒(就像最近的案例,在伊拉克的这场未经认可的战争中)把一切都不加辨别地详细叙述和修饰,并且不问是非地传播给无数观众,对他们来说,和平与战争是娱乐奇观和即时消费。需要更多更多的勇气、工作和知识,来把“战争”与“和平”这样的词汇分解成它们的基本元素,重新恢复遗漏在一直由权势所决定的和平进程之外的东西,然后把那些正在消失的事实放回事情的核心;这样胜过写作一些阐述“自由”的文章,按照叶礼庭(Michael Ignatieff)的方式,给那些遥远的、处于仁慈的帝国主义的旗帜下的老百姓造成更多的破坏和死亡。知识分子也许是一种“反记忆”(countermemory),有它自己的“反话语”(counterdiscourse),它不会允许良心转过脸去或者陷入沉睡。如约翰逊博士所言,最好的矫正办法是想象你正在讨论的那些人——在这个案例中就是会有炸弹落在头上的那些人——正在当面注视着你。

可是,正如历史绝不会终结或圆满,同样,一些辩证的反

对派也不可调和、不可超越、不可真正混合在一种更高的、无疑是更加崇高的综合之中。我的第三个例子，也是跟我的家乡最密切相关的例子，就是巴勒斯坦的斗争；我一直相信，它绝不可能通过一种技术性的，最终是监护性的重新划分地理区域，而真正得到完全解决，那种划分允许遭受驱逐的巴勒斯坦人有权利（好像如此）居住在他们的 20% 的土地上，巴勒斯坦将完全依赖于环绕着它的以色列。另一方面，如果要求以色列应该撤出前巴勒斯坦的全部领土，这也是从道义上无法接受的，因为以色列人现在又在成为完全像巴勒斯坦人那样的难民。无论我如何寻找解决这个僵局的办法，我也无法找到，因为这不是一个轻而易举的权利对权利的案例。剥夺整个民族的土地和遗产，这不可能是合理的。犹太人也是我所说的一个受苦受难的群体，已经背负着极其悲惨的遗产。但是，不像以色列社会学家齐夫·斯特恩海尔（Zeev Sternhell，他曾当面向我提出他的观点），我不能同意对巴勒斯坦的征服是必然的。这个观念冒犯了真正的巴勒斯坦人的痛苦的感受，而它以自己的方式，同样是不幸的。

重叠这些依然无法协调的经验，要求知识分子有勇气说，那就是我们所面临的一切，并且，几乎完全采用阿多诺的方式——他在关于音乐的著作中，始终坚持现代音乐绝不能跟生产它的社会和谐一致，而是在其紧张并且通常是绝望地精心制作的形式和内容之中，音乐能够面对周围的一切暴虐，担当无言的见证。阿多诺说，个人的音乐作品与它的社

会环境的任何同化都是错误。我的结论是这么一个想法：知识分子的临时家园是一种紧迫的、抵抗的、毫不妥协的艺术领域——唉！他既不能由此退却，也不能从中寻求解决方案。但是，只有在那种动荡不安的流亡地带，一个人才能第一次真正领会那种无法把握的东西之艰难，然后，无论如何，继续努力。

参考文献

人文主义的范围

- Bellow, Saul. "Health, Sex, Race, War." Foreword to *The Closing of the American Mind*, by Allan Bloom. New York: Simon and Schuster, 1987.
- . *Mr. Sammler's Planet*. New York, Viking Press, 1970.
- Clifford, James. Review of *Orientalism*. *History and Theory* 19, no. 2 (February 1980): 204 - 223. Reprint, "On Orientalism." In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, by James Clifford, 255 - 276. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988.
- Crane, R. S. *The Idea of the Humanities and Other Essays Critical and Historical*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Eliot, T. S. *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy*. London: Faber and Faber, Limited, 1934.
- Foner, Eric. *The Story of American Freedom*. New York: W. W. Norton &

- Company, 1999.
- Gray, John. *Straw Dogs: Thoughts on Human and Other Animals*. London: Granta, 2002.
- Heidegger, Martin. "Letter on Humanism." In *Martin Heidegger: Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hofstadter, Richard. *Anti-Intellectualism in American Life*. New York: Random House, 1966.
- James, Henry. "Matthew Arnold." In *Literary Criticism: Essays on Literature, American Writers, English Writers*, ed. Leon Edel and Mark Wilson, 719 - 731. New York: Library of America, 1984.
- Lears, T. J. Jackson. *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880 - 1920*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Miyoshi, Masao. "'Globalization', Culture, and the University." In *Cultures of Globalization*, ed. Masao Miyoshi and Fredric Jameson, 247 - 270. Durham: Duke University Press, 1998.
- "Ivory Tower in Escrow." *Boundary 2* 27, no. 1 (Spring 2000): 8 - 50.
- "The University and the 'Global' Economy: The Cases of the United States and Japan." *South Atlantic Quarterly* 99, no. 4 (2000): 669 - 696.
- Ohmann, Richard. *English in American: A Radical View of the Profession*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Ortega y Gasset, Jose. *Velasquez, Goya, and the Dehumanization of Art*. New York: W. W. Norton & Company, 1972.
- Poirier, Richard. *The Renewal of Literature: Emersonian Reflection*. New

- York: Random House, 1987.
- Shattuck, Roger. *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*. New York: St. Martin's Press, 1996.
- Snow, C. P. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Spitzer, Leo. *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1948.
- Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico: Revised Translations of the Third Edition of 1744*. Trans. Thomas G. Bergin and Max H. Fisch. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

变化中的人文主义研究和实践之基础

- Appadura, Arjun. *Modernity at large: Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Cavafy, Constantine P. "Waiting for the Barbarians." In *Before Time Could Change Them: The Complete Poems of Constatine P. Cavafy*. Trans. Theoharis Constantine Theoharis. New York: Harcourt, 2001.
- Frye, Northrop. *The Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Saunders, Frances Stonor. *Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*. London: Granta, 1999.
- Viswanathan, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Wallerstein, Immanuel. "Eurocentrism and its Avatars." *New Left Review*

226 (November/December 1997): 93 - 107.

回到语文学

Barber, Benjamin. *Jihad Versus McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine, 1996.

Bourdieu, Pierre. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.

Deutscher, Issac. *The Non-Jewish Jew*. Ed and intro. Tamara Deutscher. London and New York: Oxford University Press, 1968.

Emerson, Ralph Waldo. *Essays: First and Second Series*. New York: Vintage Books, 1990.

Forster, E. M. *Howard's End*. New York: Pengu Classics, 1988.

Harlan, David Craig. *The Degradation of American History*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Hobsbawn, Eric J. *The Age of Extreme, 1914 - 1991*. London: Michael Joseph, 1994.

Poirier, Richard. *The Renewal of Literature: Emerson Reflections*. New York: Random House, 1987.

Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998.

Scarry, Elaine. *On Beauty and Being Just*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1999.

Spitzer, Leo. "Linguistics and Literary History." In *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, by Leo Spitzer, 1 - 39. Princeton, N. J.:

Princeton University Press, 1948.

艾里希·奥尔巴赫《摹仿论》导论

Auerbach, Erich. "Epilegomenon zu Mimesis." *Romanische Forschungen* 65 (1953).

———. "Figura." In *Scenes From the Drama of European Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

———. *Dante: Poet of the Secular World*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

———. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Age*. Trans. Ralph Manheim. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993.

———. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Trans. Willard R. Trask, intro. Edward Said. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2003.

———. "Philologie der Weltliteratur." Trans. Edward Said and Maire Said. *Centennial Review* 13(1969).

Green, Geoffrey. *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.

Lowry, Nelson, Jr. "Erich Auerbach: Memoir of a Scholar." *Yale Review* 69, no. 2 (Winter 1980).

Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*. Trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1984.

作家和知识分子的公共角色

- Boudieu, Pierre. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Brennan, Timothy. *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.
- Casanova, Pascale. *La République mondiale des Lettres*. Paris: Seuil, 1999.
- Crozier, Michel, Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki. *The Crisis of Democracy*. New York: New York University Press, 1975.
- Dezelay, Yves, and Bryant G. , Garth. *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- “L'imperialisme de la vertu.” *Le monde diplomatique* (May 2000).
Available from <http://www.monde-diplomatique.fr/2000/05/>.
- Lazarus, Neil. *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Phillips, Adam. *Darwin's Worms*. New York: Basic Books, 2000.
- Robbins, Bruce. *Feeling Global: Internationalism in Distress*. New York: NYU Press, 1999.
- Williams, Raymond. *A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1976.

译后记

在这本书里，第一个引起我注意的词是“适用性”(relevance)。它最早出现在阿基尔·比尔格雷米的前言里提到的“人文主义在美国生活和政治中的适用性”——当然，实际上萨义德此前已经在演讲中多次用到了这个词和它的动词形式。它提示着一个具有某种普遍性，而一旦涉及特定社会环境，又具有很多特殊性的问题：何为人文主义在当今社会的适用性？

相比之下，更加频繁出现也更容易引起注意的，或许是萨义德爱用的另外两个关键词：“历史”和“世界”。这两个词包含着一个共同的维度，那是萨义德从维柯那里得到的一个重要的启示：历史是人类创造的历史，世界是人类生活在其中的世界。在此意义上的“历史”和“世界”这两个词界定了“当今社会”。就西方文化而言，设立而且反复强调这样的界定，针对的是近代以来的逐渐突破宗教藩篱的思想历程；显

然，萨义德还以此针对现代性的、西方的、欧洲中心的、形而上的意识形态。一般而言，这样的界定对抗、阻挡（虽然并未消除）宗教的来世和理想的乌托邦，彰显人类所具备的力量和应该担当的责任，却也使得当今社会在某些人看来是可以为所欲为的，在某些人看来又好像是没有希望的。在这样的界定之下，考察人文主义在当代社会的适用性，大概就会顺理成章产生这样的期望：人文主义代替宗教、理想，它为人类社会编撰一个谱系，提供一种归依。如果暂且认定这就是人文主义在当今社会的适用性，那么接下来的问题是：什么样的人文主义才可以担当如此重任？换言之，既然知识分子——在这里主要是指人文知识分子——担任着确立、阐释和实践人文主义的工作，那么，他们怎么样才能够担当这种类似于牧师或导师的角色？

在第一个演讲的结尾，萨义德有过一番较为明确的阐述：“人文主义是努力运用一个人的语言才能，以便理解、重新解释、掌握我们历史上的语言文字成果，乃至其他语言和其他历史上的成果。以我对于它在今天的适用性的理解，人文主义不是用来巩固和确认‘我们’一直知道和感受到的东西的方式，而毋宁是一种质问、颠覆、重新塑形的途径，针对那些作为商品化的、包装了的、未经争辩的、不加辨别地予以合法化的确定的事实呈现给我们的那么多东西，包括在‘经典作品’的大红标题下聚集起来的那些名著中所包含的东西。”

这样的阐述看似激进，让人耳目一新，其实却是接续着

一种古老的传统,其中的主要手段是语文学,而在中国学术传统中与之类似的是训诂学。换一个角度来理解,按照这样的阐述,知识分子似乎担任着苏格拉底那样的“无知者”的角色;或者说,他们遵循着孔子的教诲:“知之为知之,不知为不知,是知也。”知识分子可能针对任何一个习以为常的、主要是观念性的东西不断诘问,追根究底,使得原本自以为对它非常熟悉、很有把握的人最终就像揭开了一直挡在眼前的一块毛玻璃,对它形成了一个全新的认识;或者,对于诸如何为“幸福”、何为“需要”与“欲望”之类的问题,回到曾经有过的真切的认识;或者,在价值观念、生活方式上,开发出新的路径。在当今社会,知识分子的一项重要任务就是解析思想观念和意识形态,揭示帝国、国家、政党、跨国企业、媒体和各种各样的利益集团在精妙的修辞和优美的抒情之下的真实意图,破除千变万化的、或有意或无意、或善意或恶意的遮蔽。

知识分子似乎总是在怀疑、追问、修正、颠覆一切“语言文字成果”和“确定的事实”,这或许会让人想要给他们贴上虚无主义的标签。其实,他们是真正的、带有几分英雄主义的理想主义者。他们坚持人之为人的理念,从而树立起人类社会之所以为人类社会的基本标准。为此,他们上下求索,而又不得不左右摇摆,前后顾盼。他们不像某个阶级、政党的代言人那样“立场坚定,爱憎分明”。这是因为他们在一定程度上超越了国家和民族的界限,或者说,他们对国家和民族的情感统摄于人类共同的美好愿望,他们已经在思想上成

为“世界公民”(Weltburger)——如果他们最终没有离弃故土,往往不是力有不逮,而是心有所系。他们的理想主义与血肉相连,不能学太上之忘情。譬如,作为一个在阿尔及利亚出生、成长的法国人,加缪在1945年的阿尔及利亚危机中撰文呼吁:“我们应该坚信,在北非或在任何其他地方,如果不能拯救正义,那么法兰西的一切也都无法得到拯救。”后来,他宁可采取两面不讨好的立场,既反对残酷的镇压,也反对鲜血淋漓的恐怖主义,因为他的母亲就住在阿尔及利亚,而后者威胁着她的生命。虽然在更多的时候,萨义德的言论不仅针对美国的社会和政治环境,而且面向整个世界,但是,作为巴勒斯坦后裔,他也会时不时地流露出一些发自内心深处的民族情绪,不过,这种值得尊敬的真情并未妨碍他在最后一次演讲临近结束的时候,也表示了对于正在沦为难民的以色列人的同情。加缪和萨义德都在不同程度上涉足政治,也都不是完全以现实的政治活动作为自己的使命。他们都非常清醒地认识到,在政治之上,有更重要的东西需要他们的维护和坚持——否则,一旦涉足政治,知识分子非常容易迷失自己,就算免于以自欺欺人的方式为当局者帮闲,也难免在不知不觉中为自己原本应该予以批评的执政者帮忙。实际上,真正的知识分子之所以涉足政治,往往是迫不得已,对他们来说,最幸福的事情,如柏拉图所言,乃是整天谈论美德,无奈眼前的现实状况在他们的人之为人、社会之为社会的理念映照之下实在是太不如人意了。因此,理想主义的知

知识分子总是无可救药地担当着社会现实中的怀疑、彷徨、焦虑,甚至绝望。政治家、企业家、军人、医生等应该尽量避免这些情绪的干扰,才能保证社会的良好运转;而普通民众也难以一直承受着这么大的压力,在这个至今还是远远说不上完善的世界里,日常生活中的生老病死、悲欢离合,就已经让他们非常劳累、非常沉重了。而知识分子无论在什么样的社会环境里,总是有一种“格格不入”的感觉,或者说,他们总是“一肚子不合时宜”。对社会现实充满乐观情绪,得心应手、翻云覆雨的知识分子是可疑的;对社会现实充满悲观情绪,不断怀念过去的美好时光的知识分子也是可疑的。概言之,知识分子总是希望在现在成就未来。当然,这是一种充满危险的善良愿望。他们的怀疑、彷徨、焦虑乃至绝望就是一种防范。很多人不仅无法忍耐如此这般的煎熬,而且,就是把思想观念和意识形态的真实面目揭露出来,他们也像看到了过于强烈的光芒,不由得要举手遮挡,或者宁愿转过脸去,转向幽暗的洞穴。很多人破除了禁锢,就陷入了虚无,而知识分子必须在虚无之中坚持职责和操守,更为艰难的是,如萨义德所强调的,他们实际上并没有固定的阵地。这就要求知识分子必须具有极其强大、健康的意志。这种意志不仅来自理想主义,更是来自现实土壤中绵绵不绝的底气。尽管如此,知识分子并不自以为真理在握,他们渴望的是投身于真理之中。他们的谦虚绝非故作姿态,而是时刻存有敬畏之心;他们的骄傲也绝非轻狂放诞,而是通常只有他们知道自

已有多么无知。如此说来,所谓人文主义的适用性,并不是以人文主义来代替宗教或理想,因为它并没有承诺一种来世,也没有预设一种乌托邦;而知识分子的任务也不是充当牧师或导师,因为在很多时候,他们好像只是增加了人们的困惑。他们甚至难以向其他人解释自己是“做什么的”。他们虽然也有具体的工作,他们孜孜不倦地讲授、著述、发表言论,可是这些看得见的行为其实并不足以充分说明他们真正的职责所在。在媒体上露面、接受采访、发表评论的各种各样的专家好像很有学问,很有用,然而那在很多情况下并不是这里所说的适用性。毕竟, *relevance* 的本意并非实际的应用,而是某种“关联”(*relation*)。换言之,人文主义在当今社会的适用性,就是它们之间的“息息相通”。或许可以说,人文主义之“适用性”恰恰在于某种意义上的“无用”。人文主义与每一个人、与各个时代、与整个人类社会的精神密切相关,却又似乎无助于生产效率的提高和现实利益的增长,事实上,它所能发挥的作用,恰恰是让整个社会放慢向着未来奔跑的步伐,让更多的注意力指向现在,尤其是经常被认为次要的,被认为必须作为代价而放弃或者受到暂时的损害,甚至意在改良而使之伤筋动骨的各个方面。然而,这不是阻挡社会进步,制造令人不快的障碍和阴影;这也不是起着润滑和协调的作用,让高速发展中的社会减少摩擦和冲突,防止出现意外。归根到底,人文主义之所以“无用”,在于它不是手段,而是目的。

那么,究竟何为人文主义?回顾上面引用的那一段话以及这一本书,可以发现,萨义德始终未曾就此做出正面回答,他所说的都是人文主义的实践——践行于“一种质问、颠覆、重新塑形的途径”。从字面上看,“人文主义”在一定意义上等同于“人本主义”或“人道主义”,它们在英语里都是 humanism。尽管这三个概念以及相关的“以人为本”的理念已经广为人知、深入人心,“人何以为人”这个问题依然令人困惑不已——只要还有人想到这个问题。两百多年前,康德就曾经感慨:“我们始终也弄不明白,对于我们这个如此之以优越而自诩的物种,我们自己究竟应该形成什么样的一种概念。”两百多年后的今天,我们还是无法做出让很多人满意的回答。因此,有待于“人何以为人”这个问题的答案才能得到解决的“何为人文主义”这个问题也就只能继续搁置。不过,正如我们虽然无法回答“人何以为人”,却不妨碍我们继续做人,我们虽然无法回答“何为人文主义”,也仍然可以从事人文主义的实践——如前所述,在萨义德看来,这种实践主要是批评实践。这是对世界、对历史的无穷无尽的追问,亦即“究天人之际,通古今之变”,最终,都是为了“认识你自己”。或者说,人文主义的批评实践首先针对的是自己。鲁迅说:“我的确时时解剖别人,然而更多的是更无情地解剖我自己。”这种有些苛刻的态度从当时直至今日,都使很多人感到不安。近世学者颇有人热衷于探究王阳明的“致良知”一说,至于他所强调的“知行合一”,或许因其相对而言缺乏理论阐

释和推衍(或曰再生产)的余地,认真践行起来又有相当的难度,故此言者亦非谆谆,听者更其藐藐。而在多年的欺上瞒下、口是心非的表达已经成为一种习惯之后,人们对自己的人格分裂、对内心深处和外部世界的矛盾冲突,就连承认和正视它们的勇气也提不起来了。从事人文主义批评实践的知识分子唯有痛下决心,真实到对自己也不欺瞒,庶几可以在方寸之间寻得安身立命之地。

一定会有人觉得这样的说法过于纯粹、过于理想化了,仿佛未经世事的痴人说梦。众所周知,当今社会中的一些知识分子们的所作所为,每每令人摇头叹息——其实,这也是“历来如此”。近人柴小梵《梵天庐丛录》卷二六《霜红龕词》末了说:“大抵古人于诗书外,必习一二艺事。道得行,则黼黻治平;道不行,则隐居以资口腹。故多狷介高洁,不为升斗污其身。今人习诗书且不精,技艺百术,以为鄙琐而不屑一盼,故据盛势,则患失之念炽;遭沉沦,乃旁决横流,无所不至矣。”这段话的末几句似乎有些偏颇,或许作者别有所指,实际上,更为常见的倒是另一种情形:遭沉沦,则以清高自命;据盛势,乃飞扬跋扈,无所不至。不管怎么说,这段话确实切中要害,也反映了传统社会逐渐转型进入现代的过程中,知识分子所面临的某种困境:在社会分工越来越细,专业化程度越来越高,而更为严重的是管理越来越全面,控制越来越严密的时代,知识分子在组织和体制之外独立谋生的能力越来越弱,也就越来越难以抵抗各种各样的异化。于是,他们不得不

彷徨在帮忙与帮闲之间,在名与利的诱惑、实现自我和维持生计的驱动之下,就算痛心疾首,也只能随波逐流。除此之外,还有什么出路呢?《吴宓日记》1919年记陈寅恪有言:“我侪虽事学问,而绝不可倚学问以谋生,道德尤不济饥寒。要当于学问道德以外,另求谋生之地,经商最妙。”这几句话出自揭橥“独立之精神,自由之思想”并奉为主臬的陈寅恪,分量特别重。当然,我们知道,即使在穷困潦倒的境遇,他终究未尝以经商谋生——或许,真正的大家学者,就算兼有经营才能,也终究是难以两全的。这也是绝大多数知识分子都不得不面对的难题。

无论现实情形如何令人丧气,这个“世界精神忙碌于现实”的历史时刻,却也正是凸显人文主义的适用性之际。历史不断沉积,世界不断扩张又不断压缩,知识分子至少需要在历史性和世界性这两个维度上更加深远、宏阔——且不说在意志、学识、方法,以及生理、心理健康等方面的条件——才能担当自己的使命,展开人文主义之适用性。

那么,究竟什么是人文主义在当今社会的适用性?我只能说:我不知道。

实际上,关于人文主义,关于知识分子,我也没有说出任何新意,也许,“此中有真意,欲辩已忘言”。谁知道呢?

此书的翻译得到了毛尖、张炼红、张治的慷慨相助,在此一并致谢。

诸暨朱生坚记于上海淀浦河畔

2006年5月23日