

麥田人文 19

知識分子論

Representations of the Intellectual:
The 1993 Reith Lectures

作者／艾德華·薩依德(Edward W. Said)

譯者／單德興(Shan Tehsing)

主編／王德威(David D. W. Wang)

責任編輯／黃秀如

發行人／陳雨航

出版／麥田出版股份有限公司

台北市信義路二段21號6樓

電話：(02)23517776 傳真：(02)23519179

發行人／城邦文化事業股份有限公司

台北市信義路二段21號11樓

電話：(02)2396-5698 傳真：(02)2357-0954

E-mail: service@cite.com.tw

郵撥帳號：18966004 城邦文化事業股份有限公司

香港發行所／城邦(香港)出版集團

香港北角英皇道310號雲華大廈4/F, 501室

電話：25086231 傳真：25789337

新馬發行所／城邦(新、馬)出版集團

Penthouse, 17, Jalan Balai Polis,

50000 Kuala Lumpur, Malaysia

電話：(603)2060833 傳真：(603)2060633

印刷／凌農企業有限公司

登記證／行政院新聞局版北市業字第四〇五號

初版一刷／一九九七年十一月一日

初版六刷／二〇〇〇年二月一日

售價／二二〇元

版權所有·翻印必究(Printed in Taiwan)

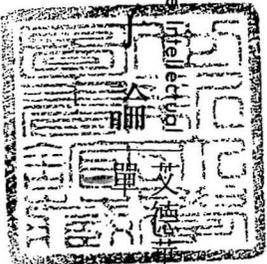
ISBN 957-708-545-8

Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures
Copyright © 1994 by Edward W. Said
Chinese translation copyright © 1997 by Rye Field Publishing Company
Chinese language edition arranged with The Wylie Agency
through Big Apple Tuttle-Mori Literary Agency, Inc.
All rights reserved

Edited by David D. W. Wang,
Professor of Chinese Literature, Columbia University.
Published by Rye Field Publishing Company,
(A division of Cité Publishing Group)
6F, No. 251, Sec. 2, Hsin-Yi Rd., Taipei, Taiwan.

知識分子

Representations of the Intellectual



艾德華·薩依德／著
單德興／譯

作者簡介

艾德華·薩依德(Edward W. Said)

一九三五年出生於耶路撒冷，在英國占領期間就讀巴勒斯坦和埃及開羅的西方學校，接受英式教育，一九五〇年代赴美國就學，取得哈佛大學博士，一九六三年起任教哥倫比亞大學迄今，講授英美文學與比較文學。薩依德著作等身，其中以《東方主義》(Orientalism, 1978)聞名遐邇，為當今國際上舉足輕重的文學學者暨文化批評家，尤其對於後殖民論述的建立與發展發揮了決定性的影響，並以知識分子的身分投入巴勒斯坦政治運動，其學術表現和政治參與都很引人矚目。本書為薩依德於一九九三年應英國廣播公司之邀所發表的系列演講，深入淺出地表達了薩依德對於「知識分子」此一重要議題多年思索與實踐的心得。

譯者簡介

單德興

國立台灣大學外國語文學研究所博士，現任中央研究院歐美研究所研究員，著有美國文學、比較文學、文化研究之論文三十餘篇，譯有《英美名作家訪談錄》等十餘本專書及多篇論文，編有《第三屆美國文學與思想研討會論文選集：文學篇》等數種，訪問中美作家及批評家多人，並擔任《朱立民先生訪問紀錄》主訪之一，曾獲梁實秋文學獎譯文組首獎（一九九三年）、譯詩組佳作（一九九一年），近年之研究重點在於美國文學史、華裔英美文學與文化研究，本書則為首度將研究、翻譯、教學密切結合之作。

目錄

緒論	單德興	9
序言		27
第一章 知識分子的代表		41
第二章 為國族與傳統設限		63
第三章 知識分子的流亡 ——放逐者與邊緣人		85

第四章 專業人與業餘者

105

第五章 對權勢說真話

125

第六章 總是失敗的諸神

143

附錄一：論知識分子

161

——薩依德訪談錄

附錄二：擴展人文主義

185

——薩依德訪談錄

附錄三：薩依德專書書目提要

213

索引

緒論

單德興

大多數人主要知道一個文化、一個環境、一個家，流亡者至少知道兩個；這個多重視野產生一種覺知：覺知同時並存的面向，而這種覺知——借用音樂的術語來說——是對位的 (*contrapuntal*)。……流亡是過著習以為常的秩序之外的生活。它是遊牧的、去中心的 (*decentered*)、對位的；但每當一習慣了這種生活，它撼動的力量就再度爆發出來。

——薩依德，〈寒冬心靈〉 (“The Mind of Winter,” 1984, p. 55)

批評必須把自己設想成爲了提升生命，本質上就反對一切形式的暴政、宰制、虐待；批評的社會目標是爲了促進人類自由而產生的非強制性的知識。

——薩依德，〈世界·文本·批評家〉 (*The World, the Text, and the Critic*, 1983, p. 29)

薩依德一九三五年十一月一日出生於耶路撒冷，在英國占領期間就讀巴勒斯坦和埃及開羅的西方學校，接受英國式教育，一九五〇年代赴美國就讀一流學府，獲普林斯頓大學學士（一九五七年），哈佛大學碩士（一九六〇年）、博士（一九六四年），一九六三年起任教哥倫比亞大學迄今，講授英美文學與比較文學。

薩依德著作等身，為當今聞名國際的文學學者暨文化批評家，並以知識分子的身分投入巴勒斯坦政治運動，其學術表現和政治參與都很引人矚目，如著名的非裔美國哲學家魏思特（Cornel West）在本書平裝本的封底推薦詞中稱頌薩依德為「當今美國最傑出的文化批評家」，但也由於熱切關懷、積極參與巴勒斯坦的政治，以致和杭士基（Noam Chomsky, 1928-，美國語言學家）一樣，成為美國最具爭議性的學院人士。他在許多場合提到一九六七年的中東戰爭是其人生的轉捩點：之前，學術與政治分屬兩個截然不同的領域；之後，二者合而為一。這點在本書所附的訪談錄中也有明確表示。

在《認同·權威·自由·君主與旅人》（*Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveller*, 1991）中薩依德進一步提到自己的三重身分：「我是個巴勒斯坦的阿拉伯人，也是個美國人，這所賦與我的雙重角度即使稱不上詭異，但至少是古怪的。此外，我當然是個學院人士。這些身分中沒有一個是隔絕的；每一個身分都影響、作用於其他

身分。……因此，我必須協調暗合於我自己生平中的各種張力和矛盾。」（頁一二）然而值得注意的是，這種身分／認同的設定並不是為了排除「異己」（「異」於自「己」的他者），而是為了更寬廣的人道關懷，正如他在另一篇訪談錄中所說的：「一方面你爭取代表自己的權利，要有自己的民族性；但另一方面，除非這些是連接上更寬廣的實踐（也就是我所謂的解放），否則我是完全反對的。」（〈美國知識分子與中東政治：薩依德訪談錄〉[“American Intellectuals and Middle East Politics: An Interview with Edward W. Said”], 1988, p. 52）

薩依德的學術及個人生涯頗具特色。他是早期少數體認到歐陸理論的重要並率先引入美國學界的文學及文化學者。他所引介的包括現象學、存在主義、結構主義、後結構主義以及後殖民論述等，也曾專文討論過包括傅柯（Michel Foucault, 1926-1984，法國歷史學家）在內的理論家與批評家，更把這些理論與批評融入並落實於特定作家、作品及專題的研究，而不局限於嚴格定義下的文學。因此，在從事人文科學的科際整合上扮演著重要角色。他在文學與文化研究上的突出表現，和結合文學／文化理論及文本分析的批評理念與策略密切相關。

第三世界的背景使他對於研究對象有著異乎英美學術主流的角度及關懷。例如，他

的第一部著作《康拉德與自傳小說》(Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, 1966) 係根據博士論文修訂而成，討論波蘭裔英國作家康拉德的小說，內容結合了康拉德的生平、書信、較短篇的小說，表面看來與主流的研究方式相似，然而在全書伊始薩依德寫道：「他（康拉德）是位自覺的外國人，以異國的語言（英文其實是康拉德的第三語言）撰寫隱晦的經驗，而他太了解這一點了。」（頁四）由此可見，他之所以對康拉德感興趣，除了作品本身的文學價值之外，類似的流亡、移民、歸化、書寫、創作、自傳等也扮演重要的角色。換言之，他的研究除了著重康拉德作品的美學特色之外，對於來自同屬被殖民地背景（波蘭當時被俄國沙皇統治）而且以英文創作相關經驗有著深刻的領會。康拉德作品中對於帝國主義與殖民主義的描寫以及殖民者／被殖民者的再現 (representations) 成爲薩依德恆久的興趣以及重複討論的主題。

正因爲興趣不局限於所謂的「純粹」學術探討，也反對任何形式的偶像崇拜（不管是學術的或宗教的、政治的），所以在第二本專書《開始：意圖與方法》(Beginnings: Intention and Method, 1975) 中深入探討「源始」(origin) 之不可能及「開始」的意義，主張沒有神話／神化的、特權的、單一的「源始」，而是世俗的、人爲的、不斷重新檢驗的、複數的「開始」(頁 xiii)，這些「開始」不僅因應不同情境的需求而產生，而且是「產生

意義的第一步」(頁五)。因此，他反對任何形式的、獨一無二的權威與崇拜，著重在不問歷史情境、社會背景、文化環境、政治脈絡下所開展的新意。在《世界·文本·批評家》中更拈出「世俗批評」(secular criticism) 一詞，強調批判意識的重要，以相對於崇拜權威、偶像的「宗教批評」(religious criticism)。這種批判意識以及對於「對立」、「對抗」、「對反」、「對位」的重視成爲其論述的基調。在他心目中，「批評必須把自己設想成爲了提升生命，本質上就反對一切形式的暴政、宰制、虐待；批評的社會目標是爲了促進人類自由而產生的非強制性的知識。」(頁二九) 而知識分子的特色就是批評／批判，因此他以這句話結束〈世俗批評〉一文：「從事批評和維持批判的立場是知識分子生命的重大面向。」(頁二〇)

強調「對立」、「對抗」、「對反」、「對位」與薩依德身爲美國名校的第三世界知識分子的背景息息相關；而他以著述批判西方主流社會對於東方的錯誤認知與宰制，並積極投入巴勒斯坦政治運動，正是這種理念的具體實踐。學理的興趣與親身的體驗（尤其已入籍美國在大學任教的巴勒斯坦知識分子的身分）使他特別重視再現的問題。在他號稱中東研究的三部曲中——《東方主義·西方對於東方的觀念》(Orientalism: Western Conceptions of the Orient, 1978)、《巴勒斯坦問題》(The Question of Palestine, 1979)、《採訪伊

斯蘭：媒體與專家如何決定我們觀看世界其他地方》(Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World, 1981)——深入探討相關問題，這使得他聲譽鵲起，影響力遠超過學術圈，但也引起很大爭議。

這三本書的主要寫作動機就是批判西方主流的學術及媒體對於所謂「東方」(主要是中東的伊斯蘭教世界)的錯誤呈現，其中以第一本最為廣泛，第二本落實到巴勒斯坦的自決問題，第三本則討論當代現象，尤其西方媒體。這些作品的研究範圍廣泛，從一七九八年(拿破崙入侵埃及起)到當代西方學者、作家、旅行家、媒體記者如何來認知、想像及建構東方：相對於西方所代表的文明、進步、開化、啟蒙，東方則是野蠻、落後、未開化、待啟蒙；或如薩依德所言：「東方是非理性的、墮落的、幼稚的、不同的」；因而西方是理性的、道德的、成熟的、「正常的」，而且西方以這種「宰制的架構來圍堵、再現東方」(《東方主義》，頁四〇)。總之，此處知識與權力密切結合，學術與帝國主義互為表裏(這裏傅柯的影響明顯可見，但薩依德卻有所轉化)，而西方之於東方便是啟蒙者與待啟蒙者，統治者與被統治者，簡言之，就是主與奴的關係。這三部作品主要目的就是分析進而解構西方具有代表性的文學、歷史、人類學等文本以及報章、雜誌、電視等大眾傳播媒體所呈現的東方。

對於薩依德這幾本書的反應很歧異，不少西方人士視薩依德為反西方、仇視西方的急先鋒，但也有不少第三世界(尤其中東)人士以之為反對西方的論述，把薩依德和反西方主義、提倡部族主義畫上等號。因此，余英時的兩點提醒特別值得中文讀者留意：「薩依德的『東方』主要指中東的阿拉伯世界，並不包括中國。……這是中國人引用『東方主義』的說詞時首先必須注意的重要事實。另一應注意之點是薩依德雖然主張中東阿拉伯世界各族群建立自己的文化認同，以抵抗西方帝國主義的文化霸權，但他並不取狹隘的部落觀點。相反的，他認為文化認同絕不等於排斥『非我族類』的文化。……總之，今天世界一切文化都是混合體，都雜有異質的、高度特殊的因子，沒有一個文化是單一而純粹的。」(《歷史人物與文化危機》，頁一一～一三)

在〈東方主義的重新省思〉(“Orientalism Reconsidered,” 1985)一文，薩依德提到對於《東方主義》的一些批評，並開宗明義指出該書討論的重要議題包括「其他文化、社會、歷史的再現，權力與知識的關係，知識分子的角色……」(頁八九)。而在這本書出版十五年後的〈《東方主義》後語〉(“Orientalism, an Afterword,” 1995)一文，他更津津樂道其影響：「有關非洲學和印度學論述充滿活力的研究，對於從屬階級歷史[subaltern history]的分析，後殖民人類學、政治學、藝術史、文學批評、音樂學以及在女性主義和

弱勢論述廣泛的新發展——我很高興《東方主義》經常能使這一切有所改變。」(頁四四)然而，他也不免悻悻然提到，連漢學研究都受此書影響(如哈佛大學的史華茲 [Benjamin Schwartz] 都有深思、誠懇的回應)，但所謂的東方研究卻依然故我。

在該文他還對別人指控他反西方的說法有所辯解，指出《東方主義》是反本質論的 (anti-essentialist, 頁三四)，認同其實是建構出來的 (頁三五—三六)，反對東西對抗的刻板印象 (頁三八)，批評東西二分法之不當 (頁三九)，反對文化純粹論，指出「文化是混雜的、異質的……不同的文化與文明是彼此相關的、相互依存的」(頁五三)，因此對於杭亭頓 (Samuel P. Huntington) 的文化觀 (各文化間彼此隔絕) 及文明衝突論大加撻伐 (頁五三)。其實，在《認同·權威·自由：君主與旅人》中薩依德已左右開弓，批評美國大學裏西方保守勢力的反撲以及阿拉伯大學中的政治化傾向，認為是以單一國家／民族認同的落伍觀念宰制了人生的複雜多樣 (頁一一)。如果單一的認同或身分觀念已有如此大的後遺症，那麼把世界區分為數個對立、衝突的文明的作法當然更值得非議。

我們從杭亭頓的近作《文明衝突與世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996) 更可清楚看出，他將西方與其他 (the West and the Rest) 對立，把世界主要劃分為基督教、伊斯蘭教和儒家三種文明，強調文明之間的衝突，

呼籲歐美 (尤其美國) 維持各方面的既有優勢甚或既得利益。由這些論調可以看出，即使在資訊發達、跨國經濟與文化密切交流而有「地球村」之稱的今天，歐美世界的若干菁英分子挾數世紀以來積聚的強大優勢，依然以對抗的心態來面對世界其他 (相對弱勢的) 地區與文明。而身為移民國度 (美國) 名校 (哈佛大學) 菁英的杭亭頓，其觀點的簡化與謬誤可從原書封面看出：以十字架代表歐美，星月代表伊斯蘭世界，太極圖代表儒家文化。

前已提及，薩依德的學術發展、認知與理論頗受當代歐陸理論啓迪，如傅柯對於知識與權力二者關係之探討便是《東方主義》的重大奧援。然而在引介、運用歐陸理論之餘，他也有相當的批判，認為它們不夠關注文學／文化與歷史、社會、政治的相關性，對抗意識不夠強烈，也未能量化為積極的行動。因此，薩依德對於後現代主義 (Post-Modernism) 的諸多觀點，尤其李歐塔 (Jean-François Lyotard, 1924-) 等人的論調 (如「大敘事已不復存在」)，頗不以為然，而以其心目中提倡自由、解放、平等、公義的後殖民主義 (Post-Colonialism) 與之抗衡。就此而言，巴勒斯坦的背景當然扮演重要角色，使他深切體認到歐美理論之不足。換言之，面對原先自己協助引入美國學界且成爲主流的歐陸理論，他能夠入乎其內、出乎其外。爲了彌補這方面的欠缺，他乞靈於葛蘭西

(Antonio Gramsci) · 范農 (Frantz Fanon) · 賽沙爾 (Aimé Césaire) · 詹姆斯 (C. L. R. James) 等批評家與實踐者，以進行自己的抗爭。而他的《東方主義》也和范農、賽沙爾、詹姆斯等人的著作並列為弱勢論述與後殖民論述的奠基文本。總之，他近二十年來的作品，包括晚近的《文化與帝國主義》(Culture and Imperialism, 1993)，大抵依循這條路線。

薩依德在音樂上也頗有造詣(這點得自母親的薰陶)，並自一九八六年起為《國家》(The Nation)雜誌撰寫音樂專欄，在樂評中帶入文化批判的觀點。一九八九年五月在加州大學爾灣校區(University of California, Irvine)發表系列演講時，更當場彈奏鋼琴來佐證論點，展現多才多藝的一面(演講結集出版為《音樂之闡發》[Musical Elaborations]一書)。而他個性的另一面則是勇於表達自己的觀點。他的特立獨行與勇敢無畏可由以下事例看出。早在巴勒斯坦人仍堅決反對承認以色列時，他便主張予以承認並與之和談；但在巴解組織領袖阿拉法特(Yasir Arafat)與以色列簽署「奧斯陸原則宣言」(the Oslo Declaration of Principles (一九九三年九月十三日))時，薩依德認為該協定內容有如向以色列投降，漠視巴勒斯坦人的歷史與現況，嚴重出賣巴勒斯坦人的權益，因此雖然舉世普遍讚揚該協定，薩依德卻嚴厲批評，並與阿拉法特畫清界限。作家魯西迪因為撰寫《魔鬼詩篇》(Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, 1988)觸怒伊朗的革命及宗教領袖柯梅尼

(Ayatollah Khomeini) 而被下達格殺令。薩依德堅持言論自由，公開聲援、撰文支持魯西迪，甚至在開羅和約旦河西岸占領區的研討會中依然直言不諱。而薩依德本人也因參與政治活動多次遭到死亡威脅。他告訴巴薩米安(David Barsamian)，「我在半打的中東死亡名單之上。」對於這些死亡威脅他則說：「不要太去想它們……如果在意那種問題，最糟的情況就是什麼事也做不了……我認為主要的就是堅持不懈，謹記自己的所言所行遠比是否安危意義重大。」證諸他的行為，這段絕非浮誇之詞。阿馬德(Eqbal Ahmad)在《筆與劍：薩依德訪談錄》(*The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian*, 1994)的序言中特別提到有一次在貝魯特露天用餐時，旁邊發生槍戰，其他人都趕忙走避，唯獨薩依德依然談笑風生，繼續剛才的話題(頁八)。他近年罹患白血病(Leukemia, 俗稱血癌)，雖然多次進出醫院，但只要病情一控制住就教學、寫作、演講、旅行如故。訪談結尾問到病情時，他說：「我試著不太去想未來。人總得繼續下去……我認為首要之戰在於試著不要把它當作你每個清醒時刻的中心，把它擺在一邊，努力處理手頭上的工作。我覺得有許多要說、要寫的，我只是繼續做那些。」(頁一七〇)罹病之後他的出版反有加速的趨勢，顯示在面對惡疾時的因應之道：把握生命扮演知識分子的角色，著書立說，發揮影響。一九九七年八月在與譯者交談時，他提到目前除了為報章雜誌撰稿

外，正在寫三本書：一本回憶錄、一本有關歌劇的書以及一本討論藝術家晚期風格的書。

其實，貫穿薩依德學術與政治活動的可以說就是知識分子這個議題。長久以來他就對知識分子的議題深表關切，在《世界·文本·批評家》一書開頭便對所謂的專業知識加以批判，並引用班達（Julien Benda, 1867-1956）之說（頁二），結尾更期勉現代批評家勿失知識分子的本色（頁二九二），這些在本書都得到進一步的闡揚。薩依德在許多文章及場合都對知識分子極為關切，成為作品中反覆出現的主題，曾專文討論，如〈後殖民世界中的知識分子〉（“Intellectuals in the Post-Colonial World,” 1986）和〈第三世界知識分子與都會文化〉（“Third World Intellectuals and Metropolitan Culture,” 1990），本書更是這些年來切身體驗與深思熟慮的心得。

就本書而言，讀者最感興趣的大概就是薩依德這位身體力行的知識分子對於知識分子的見解。雖然他不鼓勵讀者以自傳的方式來閱讀本書（頁五三，亦見本書頁三〇），然而他的經驗以及所扮演的角色卻使人不由得把這本書當成「現身說法」。換言之，這本書不但是薩依德談論知識分子（Said on the intellectual），也是薩依德身為知識分子（Said as an intellectual），更精確地說，就是來自第三世界的巴勒斯坦、歸化美國並在長春藤名校任教數十年的名學者薩依德，如何藉著李思系列演講（Reich Lectures）的機緣，把自己

對於知識分子的見解透過大眾傳播媒體傳達給英語世界。其中我們可以看到他多年關心的許多議題，如知識分子的角色、知識與權力的關係、再現的政治與倫理（the politics and ethics of representation）、人文主義的關係、反對雙重標準、堅持批判立場、強調文本（texts）與脈絡（contexts）的關係等。而薩依德的知識分子觀本身就值得深入探討。

本書原名“Representations of the Intellectual”再度顯示了薩依德對於「再現」的重視。“Representation”一字有許多不同涵義（如修荷和史坦在《反思歐洲中心論：多元文化論與媒體》中便提到宗教的、美學的、政治的、符號的四種 [Elija Shohat and Robert Stam, *Untinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, 1994, pp. 182-83]）。在本書中“Representations”至少具有下列涵義：知識分子為民喉舌，作為公理正義及弱勢者／受迫害者的代表，即使面對艱難險阻也要向大眾表明立場及見解；知識分子的言行舉止也代表／再現自己的人格、學識與見地（頁xv、一一、一二、一四、一一三，亦見本書頁三三、四八、四九、五一、一五二）。對於許多讀者而言，書中的另一重涵義則是透過這些而代表／再現出的薩依德。由於中譯難以兼顧這些涵義，只得勉強譯為《知識分子論》，取其中譯可能衍生的另一些意思：「知識分子本身的論述」以及「有關知識分子的論述」；就本書而言，更是「知識分子討論知識分子的論述」，而在此代表／再現中，其實更代表／

再現了薩依德。對於長期關注知識分子這個議題並實踐個人批判理念的薩依德而言，這是當時就這個議題的綜述與反省；而對於曾撰寫〈旅行的理論〉（“Traveling Theory”）一文、討論理論在旅行、翻譯、移植到另一脈絡後的境遇的薩依德而言，作品中譯後的得失與轉化應屬意料中事，而此書在中文世界的「開始」、「旅行」與效應也值得進一步觀察。

「翻譯」除了「跨越邊界」，也是一種代表與再現——透過另一種語文來展現原文。在將特定文本引入另一種文字／文化脈絡時勢必涉及許多因素，不但代表／再現了原文的意義及作者的意圖，也代表／再現了主編、譯者、出版社以及所譯入的文化情境。本書能以現在的面貌問世，要特別感謝主編王德威先生和麥田出版公司陳雨航先生、黃秀如小姐的多方協助與配合，尤其德威兄的鼎力襄助，從協助取得版權到多次聯絡同在哥倫比亞大學任教的薩依德，已遠遠超過主編的一般職責。為達到充分譯介的效用，除了撰寫緒論，去年十月本已備妥相關問題擬與薩依德進行訪談，但因對方忙碌及健康因素而未能實現，轉而徵得同意逐譯一九九三年的訪談作為附錄（詳見附錄二）。今年八月譯者特地前往紐約，經過一些周折總算得以和薩依德進行一個多小時的訪談，內容除了他的心路歷程、學術發展外，有不少問題環繞著「知識分子」的主題（詳見附錄一）。此外，

為了讓中文讀者對於薩依德的著作有一通盤認識，特地蒐集其全部專書並撰寫書目提要，在此感謝陳東榮先生和廖炳惠先生在哈佛大學協助搜尋薩依德較為難覓的著作。為了方便中文讀者，另亦特別編製索引。中譯力求信實、可讀，在翻譯與校對過程中多次修訂，加入若干譯註、譯按（為求行文簡潔，按語直接納入括號中）及相關人士的生卒年，並蒙陳雪美小姐、賴維菁小姐、強勇傑先生提供許多資料及意見；在翻譯過程中，李有成先生、何文敬先生、紀元文先生鼓勵有加，謹此一併申謝。

一九九七年九月十六日

台北南港

知識分子論

序言

李思系列演講 (Reith Lectures) 自一九四八年由羅素 (Bertrand Russell, 1872-1970) 肇始，其間雖有幾位美國人應邀發表演講，如歐本海默 (Robert Oppenheimer, 1904-1967)、加爾布雷思 (John Kenneth Galbraith, 1908-)、瑟爾 (John Searle, 1932-)，但在美國還找不到足以等量齊觀的系列演講。●我生長於阿拉伯世界，曾在廣播中聽過一些，印象特別深刻的就是一九五〇年湯恩比 (Arnold Toynbee, 1889-1975，英國歷史學家) 所發表的系列演講。在當時的阿拉伯世界裏，英國廣播公司是我們生活中很重要的一部分；甚至現在類似「倫敦今天早晨表示」的用語在中東地區依然很普遍。使用這類說法時總是假定「倫敦」說的是真理。對於英國廣播公司的這種看法是否只是殖民主義的遺緒，我不得而知；但是英國廣播公司在英國國內外公眾生活中的地位，既不像美國之音 (Voice of America) 那樣的政府機構，也不像包括有線電視新聞網 (CNN [Cable News Network])

在內的美國電視網，則是不爭的事實。原因之一就是：英國廣播公司所播送的李思系列演講和許多討論會、紀錄片這類節目，並不像官方核准的節目，而是提供聽眾和觀眾一些場合，可以廣泛接觸到嚴肅且往往是精采的題材。

因此，英國廣播公司的溫德 (Anne Winder) 提供我發表一九九三年李思系列演講的機會時，我備感榮幸。由於時程安排的問題，無法在慣常的一月時段進行，於是雙方同意改到六月下旬。然而，幾乎是打從一九九二年末英國廣播公司宣布有關此次系列演講的消息之後，就有人批評根本不該邀我主講，批評的人雖然不多，但反對的聲浪卻持續不斷。有人指控我積極參與爭取巴勒斯坦人權利的戰爭，因此毫無資格登上任何嚴肅或尊貴的講壇。這只是一連串明目張膽反知識、反理性論點的開始；反諷的是，所有這些批評反而支持了我系列演講的主題：知識分子的公共角色是局外人、「業餘者」、攪擾現狀的人 (outsider, "amateur," and disturber of the status quo)。

這些批評其實透露出許多英國人對於知識分子的態度。當然新聞從業人員把這些態度歸咎於英國大眾，但是這類批評反覆出現，多少代表了當前社會的一些看法。一位持同情立場的新聞從業人員在評論我的李思系列演講主題是有關知識分子時表示，這是最「不像英國的」東西。一提到「知識分子」這個字眼就讓人想到「象牙塔」、「譏諷」。已

故的威廉思 (Raymond Williams, 1921-1988, 文化研究的主要創始人) 在《關鍵字詞》一書中便強調了這種令人沮喪的思考方式：「一直到二十世紀中葉，英文中的知識分子 (intellectuals)、知識主義 (intellectualism)、知識階層 (intelligentsia) 主要用於負面，而這種用法顯然依舊持續。」^②

知識分子的重任之一就是努力破除限制人類思想和溝通的刻板印象 (stereotypes) 和化約式的類別 (reductive categories)。在發表這些演講之前，我從來不知道自己遭受到哪些限制。抱怨我的新聞從業人員和評論者經常說，我是巴勒斯坦人，而大家都知道，那等於暴力、狂熱、殺害猶太人。他們從未引用我的話，就認定那是眾所周知的事。此外，《週日電訊報》(The Sunday Telegraph) 大聲疾呼，把我描述成反西方，指控我的作品專把世界——尤其第三世界——的所有罪惡都「怪罪給西方」。

他們似乎完全沒有注意到我在一整系列的專書中，包括《東方主義》(Orientalism) 和《文化與帝國主義》(Culture and Imperialism)，真正所寫的每一件事（在《文化與帝國主義》中，我犯了一個不可原諒的罪過。我對奧絲汀的長篇小說《曼斯菲爾德莊園》[Jane Austen, 1775-1817, Mansfield Park] 的讚揚不下於她的其他作品，但在《文化與帝國主義》中卻主張這部作品也和奴隸制度以及英國在西印度群島安地瓜 [Antigua] 擁有的

糖類栽培業有關——當然她特別提到這兩件事。我的論點是：奧絲汀談論英國和英國在海外屬地所發生的事，她的二十世紀讀者和批評家也同樣必須談論這些，然而他們長久以來卻只注意奧絲汀筆下的英國，而排除了英國在海外的屬地。類似「東方」、「西方」這些虛偽不實的建構，是我多本著作嘗試奮戰的對象，更別提像是受支配的種族 (Subject Races)、東方人、雅利安人、黑人諸如此類種族主義式的本質 (racialist essences)。我非但不鼓勵受殖民主義蹂躪的國家那種受委屈的原始純真之感，反而一再申論類似這些神話式的抽象說法，以及這些說法所引發的眾多責難的修辭 (rhetorics of blame)，其實都是謊言；各個文化彼此之間太過混合，其內容和歷史彼此太過依賴、摻雜，無法像外科手術般分割為像是東方和西方這種巨大的、大都為意識形態的對立情況 (ideological oppositions)。

即使對於我的李思系列演講的善意批評者——似乎真正認識我的說法的評論者，也認定我對知識分子的社會角色的說法隱含了自傳的訊息。他們問我：路易思 (Wyntham Lewis, 1882-1957)、巴克禮 (William Buckley, 1925-) 者流的右翼知識分子如何？^④ 為什麼根據你的說法，每位知識分子都必須是左派？他們沒注意到的是，(也許有些弔詭) 我多次仰賴的班達是頗為右派的。^⑤ 其實，這些演講卻嘗試把知識分子說成正是在公開表

現上既無法預測，又無法逼壓成某些口號、正統的黨派路線或固定教條的那些人物。我嘗試主張：不管個別知識分子的政黨隸屬、國家背景、主要效忠對象為何，都要固守有關人類苦難和迫害的真理標準。扭曲知識分子公開表現的莫過於修飾整扮，噤若寒蟬，愛國情緒以及事後自圓其說的變節。

嘗試固守普遍、單一的標準，這個主題在我對知識分子的說法中扮演重要角色。更正確的說法也許是：我的主題是普遍 (universality) 與在地 (the local)、主觀、此時此地之間的互動。在我寫出講稿之後，柯里 (John Carey) 的《知識分子與群眾：文學知識階層中的傲慢與偏見，一八八〇—一九三九》一書在美國問世，^⑥ 這本書很有趣，而且我發現其大致悲觀的研究發現與我的論點互補。根據柯里的研究，英國的知識分子，像是吉辛 (George Gissing, 1857-1903，英國小說家)、威爾思 (H. G. Wells, 1866-1946，英國科幻小說家)、路易思，厭惡近代群眾社會的興起，哀嘆諸如「一般人」、郊野習俗、中產階級品味這類事情；相反的，他們提倡一種自然的貴族氣質、「較好的」往日時光、高級文化。對我而言，知識分子訴求的 (而不是叱責的) 大眾應該盡可能寬廣，因為大眾是知識分子自然的訴求對象。知識分子的問題，與其像柯里所討論的是整個群眾社會，不如說是局內人、專家、小圈子、專業人士。根據權威的李普曼 (Walter Lippmann, 1889-1974，

美國新聞評論家及政治專欄作家）本世紀早先所定義的模式，這些人塑造輿論、使之順服、鼓勵依賴一小撮高高在上、全知的掌權者。局內人促進特殊的利益，但知識分子應該質疑愛國的國家主義，集體的思考，以及階級的、種族的或性別的特權意識。

「普遍」意味著冒險以超越因既定的背景、語言、國籍所形成的簡易論，因為這些經常阻隔我們於他人的現實之外；它也意味著在外交和社會政策這類事務，尋找並嘗試支持人類行為的單一標準。因此，如果我們譴責敵人無故侵略之舉，那麼當我們的政府入侵更弱的一方時，同樣應予譴責。知識分子沒有定則可以知道該說什麼或做什麼；對於真正世俗的知識分子（the true secular intellectual）而言，也沒有任何神祇可以崇拜並給予堅定不變的指引。

在這種情況下，社會領域不只歧異多樣，而且很難協商。因此蓋爾納（Ernest Gellner）在〈知識分子背叛之背叛〉一文中譴責班達那種不加批判的柏拉圖主義，該文結尾指出：「我這裏所說的是，知識分子的工作情況要我們相信極為簡化的模式；與這種模式相比，不表態的重任（知識分子的背叛）遠為困難。」⁶蓋爾納這種說法讓我們不知所措，既不如班達那麼清晰明瞭，也不如他所批評的沙特（Jean-Paul Sartre, 1905-1980，法國存在主義哲學家、作家）那麼勇敢，甚至不如宣稱追隨粗糙的教條的人那麼有用。蓋爾納這

種空泛的警示，很像詹森（Paul Johnson, 1928-）對於所有知識分子的惡言以及無望地憤世嫉俗的攻擊（「隨便在街頭挑十個人，他們對於道德和政治事務所能提供的合理見解，至少不亞於知識階層的代表性人物」⁷），導致如下的結論：沒有知識分子這一行業，而這種欠缺值得慶祝。

我不同意這種看法，不只因為我們可以對那個行業提出一致的描述，而且因為與往昔相比，當今世界更充滿了專業人士、專家、顧問，總之，更充滿了知識分子，而這些人的主要角色就是以其心力提供權威，同時獲取鉅利。知識分子面對一套具體的選擇，我在演講中所要刻畫的正是這些。首先當然就是這個觀念：所有知識分子都對他們的閱聽大眾代表了某事，而在這麼做時也向自己代表了自己。不管是學院人士、波西米亞式的撰文者，或國防部的顧問，都根據自認的觀念或代表來行事：認為自己是為了報酬而提供「客觀的」意見？或者相信自己教給學生的具有真理的價值？或者認為自己倡導的是怪異卻前後一貫的觀點？

我們都身處社會，都是國家的成員，具有一己的語言、傳統、歷史情境。知識分子服膺這些事實情況的程度如何？敵對的程度又如何？知識分子與體制（學院、教會、職業工會）以及世俗權勢的關係亦復如此。在我們的時代，這些組織收編知識分子的情況

已經到了異乎尋常的程度。結果就像歐文 (Wilfred Owen, 1893-1918) 所說的：「律法學者推擠所有的人／大喊效忠國家。」⁹ 因此，在我看來知識分子的主要責任就是從這些壓力中尋求相當的獨立。因而我把知識分子刻畫成流亡者和邊緣人 (exile and marginal)，業餘者，對權勢說真話的人。

實際發表李思系列演講的優點及困難之一就是受限於三十分鐘的嚴格廣播形式：一週一講，連續六週。但是，你的確是直接向一大群活生生的聽眾說話，比知識分子和學院人士平常演講的對象多得多。而且這個複雜、可以無窮無盡的主題，對我有個額外的負擔：要盡可能準確、易懂、精簡。在準備出版這些講稿時，我大致維持原狀，只是偶爾加個參考資料或例證，以便更能保存原本的臨場感和必須的簡潔，文中並沒有真正的機會竄改或以其他方式淡化、修訂我的主要論點。

因此，一方面我沒有添加什麼會改變這裏所提出的觀念，另一方面希望這篇序言多少能提供一些背景。在強調知識分子的局外人角色時，我心目中所想的是：社會權威漫天蓋地而來的強有力網絡——媒體、政府、集團等等——擠壓、排除了達成任何改變的機會，使得個人在面對這種情況時經常感受到沉重的無力感。執意不隸屬於這些權威，在許多方面是無法促成直接改變的，而且可悲的是，甚至經常被貶抑到目擊者 (witness)

的角色，來見證這些恐怖，否則就無人記錄。戴禮 (Peter Daley) 晚近的文章很生動記述了具有天賦的非裔美國散文家、小說家包德溫 (James Baldwin, 1924-1987)，特別彰顯了這種身為「目擊者」的處境——其中的所有悲情和難以言宣的說服力。¹⁰

然而，無疑地類似包德溫 and 麥爾坎·X (Malcolm X, 1925-1965，美國黑人領袖) 這類人物所定義的工作，最影響到我自己對於知識分子意識的表現。吸引我的就是一種反對的精神 (a spirit in opposition)，而不是調適 (accommodation) 的精神，因為知識分子生活的浪漫、興趣及挑戰存在於對現況提出異議，面對為乏人代表的弱勢團體奮鬥的不公平處境。我在巴勒斯坦政治中的背景進一步強化了這種意識。西方和阿拉伯世界的貧富差距日益擴大，而為掌權的知識分子帶來了一種沾沾自喜、無視於他物的情況，委實令人心驚。福山「歷史的終結」的主張 (Francis Fukuyama, the "end of history" thesis) 和李歐塔「大敘事的消失」的說法 (the "disappearance" of the "grand narratives") 風靡一時，但幾年後還有什麼比這些更不吸引人、更不真實的呢？¹¹ 同樣的情況也適用於那些頑冥不化的實用主義者和現實主義者，這些人編造出世界新秩序 (New World Order) 或「文明的衝突」 ("the clash of civilizations") 之類荒誕不經的虛構。¹²

我不希望遭到誤解。知識分子不必是沒有幽默感的抱怨者。對於杭士基 (Noam Chom-

sky) 和維德 (Gore Vidal, 1925-，美國作家) 這類受人推崇且活力洋溢的異議分子，上述說法大謬不然。無權無勢的個人見證事物的悲慘狀態，絕不是一種單調、乏味的活動。這包含了傅柯所謂的「不屈不撓的博學」(“a relentless erudition”)，搜尋另類的材料，發掘埋藏的文件，喚回已被遺忘(或放棄)的各類歷史。這包含了一種戲劇感和起義感，善用一己罕有的發言機會，博取觀者的注意，比對手更具有才智、更善於辯論。既沒有職位要守護，又沒有地盤要鞏固、防衛的知識分子，具有某種根本上更令人不安的特質；因此，自我嘲諷 (self-irony) 多過於自吹自擂，直言坦率多過於吞吞吐吐。然而，不容迴避的則是無可逃避的現實：知識分子的這種代表既不會使他們成爲權貴的朋友，也不會爲他們贏得官方的榮銜。這的確確是一種寂寞的處境，卻總是優於集體容忍事物的現況。

在此謹向英國廣播公司的溫德及其助理佛歌生 (Sarah Ferguson) 致謝。溫德女士身爲此一系列演講的製作人，全程機敏、睿智地引導我。若有任何缺失當然由我個人負責。柯蒂 (Frances Coady) 以精巧明智的手法編輯文稿，本人至表感謝。紐約萬神殿出版公司的溫格 (Shelley Wanger of Pantheon) 協助編輯全稿，我在此表示謝意。我並要感

謝好友《瑞理坦評論》的編輯波立爾 (Richard Poirier, *Raritan Review*) 和《大街》的編輯史坦 (Jean Stein, *Grand Street*) 對於這些講稿的興趣，並摘錄發表。許多優秀的知識分子和好友的例證一直啓迪、激勵本書的實質內容，在此不一一列舉，以免他們尷尬並引人側目，然而有些名字則出現在講稿本身，謹此向他們致敬，並感謝他們的休戚與共及教導。在準備這些講稿的各個階段承蒙伊士坦巴蒂博士 (Zaineb Istrabadi) 大力協助，在此表示謝意。

薩依德

紐約

一九九四年二月

● 譯註：李思 (John Charles Walsham Reith, 1889-1971) 於一九二二年擔任英國廣播公司 (British Broadcasting Corporation, 簡稱 BBC) 總經理，自一九二七至一九三八年擔任董事長，對英國廣

播業發展貢獻良多；羅素是英國哲學家，分析哲學主要創始人，世界和平運動倡導者，一九五〇年諾貝爾文學獎得主；歐本海默是美國物理學家，於二次大戰期間為美國負責研製原子彈，後任原子能委員會總顧問委員會主席，因反對試製氫彈被解職；加爾布雷思是美國經濟學家，駐印度大使（一九六一—六三），主張發展服務業及公共事業，瑟爾是美國分析哲學家。

② 威廉思，《關鍵字詞：文化與社會詞彙》(Keywords: A Vocabulary of Culture and Society [1976; rpt. New York: Oxford University Press, 1985]), p. 170。

③ 譯註：路易思是英國畫家、作家和文藝評論家，創立漩渦畫派；巴克禮是美國編輯和作家，是美國一九五〇、六〇年代最著名的保守人士之一。

④ 譯註：班達是法國評論家和小說家，是反浪漫主義運動的領導者，並指控讓政治考量來扭曲知識判斷是道德背叛。路易思便受其影響。

⑤ 柯里，《知識分子與群眾：文學知識階層中的傲慢與偏見，一八八〇—一九三九》(The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia 1880-1939 [New York: St. Martin's Press, 1993])。

⑥ 蓋爾納，《知識分子背叛之背叛》("La trahison de la trahison des clerics")，文收《知識分子的政治責任》(The Political Responsibility of Intellectuals, eds. Ian Maclean, Alan Montefiore and Peter Winch [Cambridge: Cambridge University Press, 1990]), p. 27。

⑦ 詹森，《知識分子》(Intellectuals [London: Weidenfeld and Nicolson, 1988]), p. 342。

⑧ 譯註：歐文是英國詩人，作品表現對於殘酷戰爭的憤怒和對戰爭犧牲者的哀憐，陣亡於第一次世界大戰停戰前夕。

⑨ 戴禮，《吉米》("Jimmy")，文刊《美國學人》(The American Scholar [Winter 1994]), pp. 102-10。

⑩ 譯註：福山(1955-)為日裔美籍學者，其《歷史之終結與最後一人》(The End of History and the Last Man)一書有中譯本(李永熾譯，台北：時報文化出版公司，一九九三年)；李歐塔是法國哲學家，後現代理論家，其《後現代狀況：有關知識之研究報告》(The Postmodern Condition: A Report on Knowledge)一書中譯收錄於《什麼是後現代主義》(羅青譯，台北：學生書局，一九八九年)，頁一三三—三〇一。

⑪ 譯註：「世界新秩序」是美國前總統布希(George H. W. Bush, 1924-)於一九九一年波灣戰爭(Gulf War)後提出的國際政治主張。「文明的衝突」則是美國政治學家杭亭頓於一九九三年所提出的論點，原文刊於一九九三年夏季號《外交事務》(Foreign Affairs)，主張將來可能產生三大文明(西方、伊斯蘭世界、儒家社會)之間的衝突，該文中譯及相關討論參閱《二十一世紀》(一九九三年十月號及十二月號)。杭亭頓之《文明衝突與世界秩序的重建》一書有中譯本(黃裕美譯，台北：聯經出版事業公司，一九九七年)。

第一章 知識分子的代表

知識分子究竟為數眾多，或只是一群極少數的菁英？二十世紀對於知識分子最著名的兩個描述，就這一點基本上是對立的。第一個描述來自葛蘭西。葛蘭西是義大利的馬克思主義者、行動派、新聞從業人員、傑出的政治哲學家，於一九二六年至一九三七年間被墨索里尼（Benito Mussolini, 1883-1945）下獄囚禁。他在《獄中札記》寫道：「因此我們可以說所有的人都是知識分子，但並不是所有的人在社會中都具有知識分子的作用。」^①葛蘭西自己的生涯就示範了他所認定的知識分子的角色：他接受過歷史語言學的專業訓練，既是義大利勞工運動的組織者，而且在自己從事的新聞業中也是最具反省意識的社會分析家，他的目標不只要造成社會運動，而且要塑造與此運動相關的整個文化形成（cultural formation）。

葛蘭西試著顯示，在社會中履行知識分子作用的人可以分為兩類：第一類是傳統的



知識分子 (traditional intellectuals)，例如老師、教士、行政官吏，這類人代代從事相同的工作；第二類是有機的知識分子 (organic intellectuals)，在葛蘭西眼中，這類人與階級或企業直接相關，而這些階級或企業運用知識分子來組織利益，贏得更多的權力，獲取更多的控制。因此，葛蘭西對於有機的知識分子有如下的說法：「資本主義的企業主在創造自己的同時，也創造出了工業技術人員、政治經濟專家、新文化的組織者、新法律系統的組織者等等。」^②今天的廣告或公關專家，設計各種技術來為某家清潔劑公司或航空公司贏取更多的市場，根據葛蘭西的說法，這些人可以被視為有機的知識分子，因為他們在民主社會中試著獲取潛在顧客的首肯、贏得贊同、引導消費者或選民的意見。葛蘭西相信有機的知識分子主動參與社會，也就是說，他們一直努力去改變眾人的心意、拓展市場；老師和教士似乎多多少少停留原處，年復一年從事同樣的工作，而有機的知識分子則一直在行動、在創造。

另一個極端則是班達對於知識分子著名的定義：知識分子是一小群才智出眾、道德高超的哲學家——國王 (philosopher-kings)，他們構成人類的良心。班達流傳後世的論著《知識分子之背叛》(La trahison des clercs) 與其說是有系統地分析知識分子的生活，不如說是猛烈抨擊放棄了召喚、妥協了原則的知識分子，然而他的確提到了少數人名以及

他認為是真正的知識分子的主要特質。他經常提到蘇格拉底 (Socrates, 469-399 B.C.) 和耶穌 (Jesus Christ, 4B.C.-30A.D.)，較近的典範則是史賓諾莎 (Benedict de Spinoza, 1632-1677)、伏爾泰 (Jean Francois Arouet Voltaire, 1694-1778)、勒南 (Ernest Renan, 1823-1892)。^③真正的知識分子形成了一個知識階層 (clergy)，的確是稀有罕見之人，因為他們支持、維護的正是不屬於這個世界的真理與正義的永恆標準。因此，班達對這些人上了宗教術語——神職人員 (clerics)，其地位和表現的突出一直與世俗之人形成對比，因為凡夫俗子感興趣的是物質的利益，個人的晉升，而且可能的話，與世俗的權勢保持密切關係。他說，真正的知識分子「他們的活動本質上不是追求實用的目的，而是在藝術、科學或形而上的思索中尋求樂趣，簡言之，就是樂於尋求擁有非物質方面的利益，因此以某種方式說：『我的國度不屬於這世界』」(語出《新約聖經·約翰福音》十八章三十六節)。^④

然而，班達所舉的例子顯示他並不支持這種觀念：完全抽離的、超乎世俗的、象牙塔裏的思想家，極為孤立並獻身於深奧、甚至可能是玄奧的題材。真正的知識分子在受到形而上的熱情以及正義、真理的超然無私的原則感召時，叱責腐敗、保衛弱者、反抗不完美或壓迫的權威，這才是他們的本色。他說：「需要我舉出費內隆 (Francois de

Saignac de la Mothe Fenelon, 1651-1715) 和馬悉隆 (Jean-Baptiste Massillon, 1663-1742) 如何叱責路易十四的某些戰爭的事例嗎？^⑤ 伏爾泰如何譴責巴列丁奈特 (the Palatinate, 德國萊茵河西岸一地區，昔為德意志帝國內之一國) 的毀滅？勒南如何叱責拿破崙的暴力？巴克爾 (Henry Thomas Buckle, 1821-1862, 英國歷史學家) 如何叱責英國對於法國革命的不容忍？以及在我們的時代，尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) 如何叱責日耳曼對於法蘭西的殘暴？^⑥ 根據班達的看法，當今處境之難處在於他們已經把自己的道德權威讓給了他所謂的「集體激情的組織」(“the organization of collective passions”)。這個具有先見之明的詞彙，這個詞彙的內容包括了宗派觀念，群眾情緒，民族主義的好勇鬥狠，階級利益等。班達寫作的年代是一九二七年，遠在大眾媒體時代之前，但是他意識到對政府而言把那些知識分子充作僕役是多麼重要的事：把知識分子召來不是爲了領導大眾，而是爲了鞏固政府的政策，發布文宣來打擊官方的敵人，甘言美語，而且擴而言之，類似歐威爾式的新語 (Orwellian Newspeak) 那樣的種種體系 (譯按：源出歐威爾所著小說《一九八四》，描寫大洋國爲統治方便，創造了一些新詞彙，如思想犯罪 [thoughtcrime]，雙重思想 [doublethink] 等)，以體制的「權宜措施」或「國家榮譽」之名來裝扮真相。

班達對於知識分子背叛的悲歎，其力量不是來自他論辯的精微細緻，也不是來自他那難以實行的絕對主義——他對於知識分子的使命有著毫不妥協的看法。根據班達的定義，真正的知識分子應該甘冒被燒死、放逐、釘死在十字架上的危險。他們是具有象徵性的人物，其特徵在於堅決遠離現實的關注。像這樣的人數量必然不多，也無法以例行的方式培育出來。他們必須是具有堅強人格的徹底底底的個人，尤其必須是處於幾乎永遠反對現狀的狀態：基於上述種種理由，班達的知識分子不可避免地是一群少數、耀眼的人——他從未把女人算在內——這些人由高處向芸芸眾生發出洪亮的聲音和無禮的叱責。班達從未暗示這些人是如何知道真理的，也未說明他們對於永恆原則的炫目見解是否可能像堂吉訶德 (Don Quixote) 的見識一般，充其量不過是私人的幻想。

但是至少我心中毫不懷疑班達大致構思出之真正知識分子的形象依然具有吸引力及信服力。他的許多正、反面的例證都具說服力：例如，伏爾泰爲卡拉家族 (the Calas family) 公開辯護，或者——相反的一端——像巴雷斯 (Maurice Barrès, 1862-1923) 這類法國作家駭人聽聞的民族主義，班達認爲這類作家以法國國家榮譽之名，遂行一種「粗暴、輕蔑的浪漫主義」。^⑦ 班達在精神上受到德雷福斯事件 (Dreyfus Affair) 和第一次世界大戰的塑造，這兩個事件對於知識分子都是嚴格的考驗：知識分子可以不是選擇勇於發言

反對反猶太人的軍法不公和民族主義的狂熱，就是如羔羊般順服群眾，拒絕為受到不公平判刑的猶太裔軍官德雷福斯辯護，口中誦唱著侵略主義的口號，以激起反對所有德國事物的戰爭狂熱。第二次世界大戰後，班達重新出版他的書，這次增加了一連串對於知識分子的攻擊，這些知識分子是和納粹合作的人以及熱情擁抱而不批判共產黨的人。^⑧班達的作品基本上很保守，但在他戰鬥性的修辭深處卻找到這種知識分子的形象：特立獨行的人，能向權勢說真話的人，耿直、雄辯、極為勇敢及憤怒的個人，對他而言，沒有什麼世間權勢是龐大、壯觀到不可以批評、直截了當地責難的。

葛蘭西把知識分子視為符合社會中一套特殊作用的人，這種社會分析遠較班達的觀點接近現實，尤其在二十世紀末期，許多新興行業印證了葛蘭西的見識——廣播員，學院專業人士，電腦分析師，運動和媒體律師，業務顧問，政策專家，政府顧問，特殊市場報告的作者，以及近代大眾新聞業這一行本身。

今天，在與知識生產或分配相關的任何領域工作的每個人，都是葛蘭西所定義的知識分子。在大多數工業化的西方社會裏，所謂的知識工業 (knowledge industries) 以及與實際生產相關的工業，二者之間的比例朝著知識工業的方向激增。美國社會學家古德諾 (Alvin W. Gouldner) 幾年前就說知識分子是新階級，而掌理知識者現在很多已經取代了

舊式的有產階級。但古德諾也說，知識分子隨著地位的晉升，也不再是向廣大公眾發言的人了；相反的，他們成爲他所謂的批評論述文化 (culture of critical discourse) 的成員。^⑨每位知識分子，書籍的編輯和作者，軍事戰略家和國際律師，所說、所用的語言都變成專業的，可爲相同領域的其他成員所使用，而專家與專家之間的共通語言是非專業人士大都難以理解的。

同樣的，法國哲學家傅柯說，所謂普遍的知識分子 (universal intellectual) ——他心裏想的也許是沙特——他們的地位已經被「特殊的」知識分子 ("specific" intellectual) 所取代，^⑩這些特殊的知識分子在一個行業中工作，但能以任何方式運用他們的專長。這裏，傅柯特別想到的就是美國物理學家歐本海默；歐本海默在一九四二至四五年主持洛斯·阿拉莫斯 (Los Alamos) 原子彈計畫時，離開了他的專業領域，後來成爲美國科學事務中類似政委的角色。

知識分子的衍生甚至擴大到許多領域，在這些領域中知識分子已經成爲被研究的對象。這些主張也許跟隨葛蘭西「獄中札記」率先提出的看法，幾乎是首次把知識分子，而不是社會階級，視爲在近代社會運作中占有樞紐的地位。只要把「的」字和「與」字加在「知識分子」一詞之旁，幾乎立刻就在我們眼前出現連篇累牘有關知識分子的研究，

不但範圍驚人，而且研究深入。現成可用的有數以千計有關知識分子的不同歷史和社會學，以及有關知識分子與國族主義、權力、傳統、革命等等無窮無盡的研究。世界各地都有其知識分子，而那些形成中的每一個都被熱烈地辯論、爭議。近代史中的主要革命，知識分子無役不與；同樣的，主要的反革命運動，知識分子也是無役不與。知識分子一直是運動的父母，當然也是子女，甚至私生子子女等等。

這裏存在著一個危險：知識分子的風姿或形象可能消失於一大堆細枝末節中，而淪為只是社會趨勢中的另一個專業人士或人物。我在這一系列演講中的論點所視為理所當然的，就是原先葛蘭西所主張而在二十世紀末成為現實的情況，但我也堅持主張知識分子是社會中具有特定公共角色的個人，不能只化約為面孔模糊的專業人士，只從事自己那一行的能幹成員。我認為，對我來說中心的事實是，知識分子是具有能力「向」(to)公眾以及「為」(for)公眾來代表、具現、表明訊息、觀點、態度、哲學或意見的個人。而且這個角色也有尖銳的一面，在扮演這個角色時必須意識到其處境就是公開提出令人尷尬的問題，對抗（而不是產生）正統與教條，不能輕易被政府或集團收編，其存在的理由就是代表所有那些慣常被遺忘或棄置不顧的人們和議題。知識分子這麼做時根據的是普遍的原則：在涉及自由和正義時，全人類都有權期望從世間權勢或國家中獲得正當

的行為標準；必須勇敢地指證、對抗任何有意或無意違反這些標準的行為。

讓我自己為例來說明這一點：身為知識分子，我在觀眾或訴求對象之前提出我的關切，但這並不關係著我如何發表它們，也關係著自己作為嘗試促進自由、正義的理念的人士所代表的。我把這些形諸言詞或筆墨，是因為經過深自省思後這些是我所相信的，而且我也要說服別人接受這個觀點。因此，這裏就出現了個人世界與公共世界之間很複雜的混合——一方面是來自我的經驗的個人的歷史、價值、寫作、立場，另一方面是這些如何進入社交世界，人們在其中辯論、決定有關戰爭、自由、正義的事。一己的知識分子 (a private intellectual) 是不存在的，因為一旦形諸文字並且發表，就已經進入了公共世界。只是公共的知識分子 (a public intellectual) —— 個人只是作為某個理念、運動或立場的傀儡、發言人或象徵——也是不存在的。總是存在著個人的變化和一己的感性，而這些使得知識分子所說或所寫的具有意義。最不應該的就是知識分子討好閱聽大眾；總括來說，就在於形成尷尬、對立，甚至不愉快。

總之，重要的是知識分子作為代表性的人物：明目張膽地代表某種立場，不畏各種艱難險阻向他的公眾明白代表。我的論點是：知識分子是以代表藝術 (the art of representing) 為業的個人，不管那是演說、寫作、教學或上電視。而那個行業之重要在於那是

大眾認可的，而且涉及奉獻與冒險，勇敢與可能受到傷害。我在閱讀沙特或羅素的作品時，他們特殊的、個人的聲音和風範讓我留下的印象遠超過他們的論點，因為他們為自己的信念而發言，不可能把他們誤認為藉藉無名的公務員或小心翼翼的官僚。

在有關於知識分子汗牛充棟的研究中，定義知識分子的不勝枚舉，但對於他們的形象、特徵、實際的介入和表現的評量卻不足，而這些結合起來構成每位真正的知識分子的命脈。柏林 (Isaiah Berlin, 1909-) 對於十九世紀的俄國作家會有如下說法：他們的讀者部分受到德國浪漫主義的影響，「意識到作家是站在公共的舞台上作證」。^① 就我看來，那種氣質多少依然關係著近代知識分子的公共角色。那也就是為什麼當我們憶起像沙特這樣的知識分子時，記得的是個人的風格，甘冒重大的風險，以全然的努力、冒險、意志來討論殖民主義、獻身、社會衝突；這些說法激怒他的對手，鼓舞他的朋友，甚至事後回想起來也許會讓自己覺得尷尬。我們讀到他與波娃 (Simone de Beauvoir, 1908-1986) 的複雜關係，與卡繆 (Albert Camus, 1913-1960) 的爭論，與惹內 (Jean Genet, 1910-1986) 值得大書特書的交往時，我們把他放置 (situate, 這是沙特的用語) 在他的環境中；^② 在這些環境中——就某個程度而言，正是因為這些環境——使得沙特成為沙特，而同樣這一個人也反對法國介入阿爾及利亞和越南。這些複雜的情況非但沒有妨礙或損及沙特作

為知識分子的資格，反而使他所說的話有血有肉、具有張力，顯露出他是一個會犯錯的人，而不是令人乏味、說教的牧師。

我們若把近代的公共生活視為長篇小說或戲劇，而不是商業或社會學專著的素材，就最可能看出並了解知識分子如何成為代表——不只是代表某種祕密的或巨大的社會運動，而是代表他們獨有的怪異、甚至暴戾的人生風格和社會表現。某些傑出的十九世紀和二十世紀初期的長篇小說——屠格涅夫的《父與子》 (Ivan Sergeevich Turgenev [1818-1883], *Fathers and Sons*)、福樓拜的《情感教育》 (Gustave Flaubert [1821-1880], *Sentimental Education*)、喬伊斯的《一位年輕藝術家的畫像》 (James Joyce [1882-1941], *A Portrait of the Artist as a Young Man*)——其中所代表的社會現實因一位新角色、近代的年輕知識分子的突然出現而受到重大影響，甚至造成決定性的改變。除此之外我們找不到更早期有關那種角色更好的描述。

屠格涅夫描繪的一八六〇年代俄羅斯鄉野是田園式的，平靜無事：有家業的年輕人繼承父母的生活習慣，結婚，生兒育女，生活多多少少往前進展。在無政府主義卻又感情強烈的人物巴扎洛夫 (Bazarov) 闖進他們的生活之前，一直是如此。我們注意到他的第一件事就是他與父母斷絕關係，而且巴扎洛夫與其說是為人子者，不如說更像是一種



自我產生的角色，挑戰慣例，抨擊平凡庸俗、陳腔濫調，肯定表面看來理性、進步的科學的、不感情用事的新價值。屠格涅夫說，他拒絕把巴扎洛夫表現得甜美，而有意讓他「粗鄙，不通人情，冷淡和無禮到殘酷的地步」。巴扎洛夫嘲笑柯沙諾夫 (Kirsanov) 家族，中年的父親演奏舒伯特時，巴扎洛夫大聲嘲笑。巴扎洛夫提倡德國唯物主義的科學觀念：大自然對他而言不是神殿，而是工作室。他愛戀上賽兒格葉芙娜 (Anna Sergeyevna) 時，賽兒格葉芙娜一方面被他吸引，但也覺得害怕：巴扎洛夫無拘無束、經常是無法無天的知識分子的能量，對她來說暗示著混亂。她曾說，跟巴扎洛夫在一塊就像蹣跚行走於深淵的邊緣。

這部長篇小說的美麗與悲情在於屠格涅夫暗示並描繪兩者的水火不容：一邊是受制於家庭，愛與孝心的傳承，古老自然的做事方式的俄羅斯；一邊則是像巴扎洛夫這樣虛無主義的破壞力，他的生平不同於這部小說中的每個角色，似乎無法敘述。他突兀地出現，挑戰，卻被他所治療的生病農夫感染，而又突兀地死亡。我們所記得的巴扎洛夫，是他的探索和深切的對抗才智 (confrontational intellect) 所展現出的全然堅持的力量；雖然屠格涅夫宣稱他相信巴扎洛夫是自己最同情的角色，但甚至連他都因為巴扎洛夫毫無顧忌的知識分子的力量以及讀者很困惑紊亂的反應而大惑不解，而且多少有些駐足不

前。有些讀者認為巴扎洛夫是對於青年的攻擊；有些人稱讚這個角色是真正的英雄；也有人認為他是危險人物。不管我們對於他這個人的感覺如何，《父與子》無法容納巴扎洛夫作為敘事裏的角色；他的朋友柯沙諾夫家族，甚至他悲慘的年邁雙親，都繼續過他們的生活，而身為知識分子的巴扎洛夫的專橫、不馴，使他脫離了這個故事——既不適合於這個故事，而且多少不適合被馴化。

喬伊斯筆下年輕的戴德勒斯 (Stephen Dedalus) 的情況甚至更明顯如此。他的整個早年生涯是兩股力量的拉鋸戰：一邊是教會、教書業、愛爾蘭民族主義之類體制的誘惑，一邊是他作為知識分子緩緩出現的頑固的自我，以魔鬼式的我不效勞 (non serviam) 為格言。狄恩 (Seamus Deane) 對於喬伊斯《一位年輕藝術家的畫像》有如下的精采看法：這是「英文中第一部完完全全呈現思索的激情 (a passion for thinking) 的長篇小說」。^① 狄更斯 (Charles Dickens, 1812-1870)、薩克雷 (William Makepeace Thackeray, 1811-1863)、奧絲汀·哈代 (Thomas Hardy, 1840-1928)、甚至艾略特 (George Eliot, 1819-1880) 等英國小說家的主人翁都不是這般以社會中的心靈生命 (the life of the mind in society) 為主要關懷的青年男女，而對年輕的戴德勒斯而言，思索是體驗世界的一種模式。在戴德勒斯之前，英文小說裏知識分子這一行只有「古怪的體現」——狄恩的這個說法很

正確。但部分因為戴德勒斯是位年輕的鄉野之人、殖民環境的產物，所以必須先發展出一種知識分子的抗拒意識 (a resistant intellectual consciousness)，才能成為藝術家。

他疏離任何意識形態的規畫，因為這些規畫的效應將會減損他的個性和他經常是很不愉快的人格；在小說結尾時，他對於家庭和芬尼亞組織成員 (Ferrans，一八五八年前後成立於紐約爭取民族獨立的愛爾蘭反英祕密組織) 的批判與疏離，並不亞於對任何意識形態的規畫的批判與疏離。喬伊斯就像屠格涅夫一樣，尖銳地呈現年輕知識分子和生命之流二者之間的水火不容。開始時像個傳統故事：年輕人在家庭中成長，然後上學、就讀大學，後來化為戴德勒斯筆記中一連串簡略的摘記。知識分子不願馴服或適應於乏味的慣常行徑。在這部小說最著名的言論中，戴德勒斯表達了知識分子的自由信條——雖然在表現這個宣言時喬伊斯用的手法是鬧劇式的誇張之詞來削弱這位年輕人的自負：「我會告訴你我會做什麼和不會做什麼。我不會服侍我不再相信的東西，不管那是我的家、我的祖國或我的教會：我要盡可能自由地、完整地以某種生命或藝術的模式來表達自我，用我容許自己使用的僅有的武器——沉默、放逐、狡詐——來自我防衛。」

甚至在《尤利西斯》(Ulysses) 中，我們所看到的戴德勒斯都只是個倔強、矛盾的年輕人。他的信條中最驚人的就是肯定知識分子的自由。這在知識分子的表現上是件大事，

因為以小氣鬼和專掃人興的人作為目標並不足為訓。知識分子活動的目的是為了增進人類的自由和知識。儘管當代法國哲學家李歐塔一再聲稱，與先前的「近代」相關的「解放與啓蒙的大敘事」(“grand narratives of emancipation and enlightenment”) 這類雄心壯志在後現代的時代裏已不再通行，但我相信上述對於知識分子的看法依然成立。根據後現代的看法，大敘事被在地的情境 (local situations) 和語言遊戲 (language games) 所取代：後現代的知識分子現在看重的是能力 (competence)，而不是像真理或自由這類的普遍價值。我一直認為李歐塔和他的追隨者是在承認自己的怠惰無能，甚至可能是冷漠，而不是正確評估即使在後現代主義的情況下，知識分子依然有著許許多多的機會。因為，事實上政府依然明目張膽地欺壓人民，嚴重的審判不公依然發生，權勢對於知識分子的收編與納入依然有效地將他們消音，而知識分子偏離行規的情形依然屢見不鮮。

在《情感教育》中，福樓拜比任何人都表達出對於知識分子更大的失望，因而提出更無情的批判。福樓拜的長篇小說背景是在一八四八至一八五一年動盪不安的巴黎，著名的英國歷史家納米爾 (Lewis Namier, 1888-1960) 把這個時代描述成知識分子的革命。小說中呈現的是「十九世紀首都」中波西米亞式的生活和政治生活的廣泛全景。小說的中心人物是兩個年輕的外地人摩羅 (Frederic Moreau) 和德思拉利爾 (Charles Deslaur-

的，這兩位花花公子的行徑表現出福樓拜對他們的憤怒：憤怒於他們不能維持知識分子的常軌。福樓拜對他們的許多叱責也許來自對他們應有的作為期望過高。結果是對隨波逐流的知識分子最精采的再現。這兩個年輕人開始時以公眾福祉為目標，有可能成為法學家、批評家、歷史家、作家、哲學家、社會理論家。然而，摩羅的下場是「知識分子的雄心壯志消沉。歲月流逝，他忍受心靈的怠惰和情感的遲鈍」。德思拉利爾則成為「阿爾及利亞的殖民官吏，高級官員的祕書，報社經理，廣告代理商……目前受雇擔任一家產業公司的律師」。

一八四八年的失敗對福樓拜而言是他那一代的失敗。作家似乎有先見之明，把摩羅和德思拉利爾的命運描繪成因為個人意志不能集中，以及近代社會需要的代價——近代社會中有無窮無盡讓人分心的事，紛至沓來的各式享樂，尤其是新聞業、廣告的出現，使人一夕成名，又有著不斷流通的場所，在這個場所中所有觀念都可以行銷，所有價值都可以改變，所有職業都被貶為追求急功近利。因此，小說的主要場景以象徵的方式環繞著賽馬，在咖啡館和妓院跳舞，暴動，遊行，公共集會，摩羅無休無止地試圖在其中獲得愛情和知識的成就，卻又都不斷被引開以致無法達成。

巴扎洛夫、戴德勒斯和摩羅當然是極端，但他們的確達到了作用，這是十九世紀全景式的寫實主義長篇小說 (panoramic realistic novels) 獨特之處，為我們展示行動中的知識分子被許多艱難和誘惑包圍，不是堅持就是背叛了對他們的召喚，故事中呈現的不是從技術手冊裏可以一勞永逸就學得的固定職責，而是一直遭受近代人生威脅的具體經驗。知識分子的代表，他們向社會宣揚的理念或觀念，並不意味主要為了強化自我或頌揚地位，亦非有意服事有力的官僚機構和慷慨的雇主。知識分子的代表是在行動本身，依賴的是一種意識，一種懷疑、投注、不斷獻身於理性探究和道德判斷的意識；而這使得個人記錄在案並無所遁形。知道如何善用語言，知道何時以語言介入，是知識分子行動的兩個必要特色。

但是，今天的知識分子代表什麼？我認為這個問題最佳、最誠實的答案之一來自美國社會學家米爾思 (C. Wright Mills)。米爾思是位特立獨行的知識分子，具有熱切的社會遠見及傑出的溝通能力，能以直截了當、扣人心弦的散文傳達自己的觀念。一九四四年他寫道，獨立的知識分子不是面對處於邊緣地位沮喪的無力感，就是選擇加入體制、集團或政府的行列，成為相當少數的圈內人，這些圈內人不負責任、自行其是地作重要的決定。成為資訊工業「雇用的一人員也不是解決之道，因為以這種方式不可能建立起像美國革命時期作家潘恩 (Thomas Paine, 1737-1809) 和他的讀者那樣的關係。總之，知

識分子的流通在於「有效溝通的方式」，而這在當前的情況下卻被剝奪了，使得獨立的思想家只剩下一個主要的職責。米爾思的說法如下：

只有少數人依然有足夠能力抗拒、打擊刻板印象和真正活生生事物的逝去，而獨立的藝術家和知識分子正屬於這群人。近代傳播工具（即近代的代表／再現系統（*modern systems of representation*））以見解和才智的刻板印象吞沒了我們，因此新鮮的感受現在包含了有能力持續地揭穿、粉碎那些刻板印象。這些群眾藝術和群眾思考的世界愈來愈迎合政治的要求。那也就是爲什麼知識分子的團結和努力必須集中於政治。如果思想家不涉及政治鬥爭中的真理價值，就不能負責地處理活生生的整體經驗。^⑬

這段文字值得一讀再讀，其中充滿了重要的指標和強調。到處都是政治，我們無法遁入純粹的藝術和思想（*pure art and thought*）的領域，也因而無法遁入超然無私的客觀性（*disinterested objectivity*）或超越的理論（*transcendental theory*）的領域。知識分子屬於他們的時代，被資訊或媒體工業所具體呈現的群眾政治的代表簇擁同行；愈來愈有力

的媒體流通著形象、官方敘述、權威說法（不只是媒體，而且是要保持現狀的整個思潮，使事情維持於現實上可被接受、批准的範圍內），而知識分子只有藉著論辯這些形象、官方敘述、權威說法，藉著提供米爾思所謂的揭穿（*unmaskings*）或另類版本（*alternative versions*），竭盡一己之力嘗試訴說真話，才能加以抵抗。

這絕非易事：知識分子總是處於孤寂與結盟之間。在最近對抗伊拉克的波灣戰爭中，要提醒美國公民說自己的國家不是無辜或超然的勢力（政策制定者輕易遺忘了入侵越南和巴拿馬的事）、美國只是自命的世界警察，是多麼困難的一件事。但我相信這正是此時此刻知識分子的職責：挖掘出遺忘的事情，連接起被切斷的事情，引用原本可以避免戰爭及隨之而來的人類毀滅的另類作法。

米爾思的主要論點是群眾與個人的對立。大組織的勢力（從政府到集團）以及相對的弱勢（不只是個人，而且包括了從屬階級，弱勢者，少數民族和國家，地位較低或勢力較弱的文化和種族），二者之間天生就有落差。在我心目中，知識分子無疑屬於弱勢者、無人代表的同一邊。有人會說就像羅賓漢（*Robin Hood*）一樣。然而，知識分子的角色並不那麼簡單，因此不能以太浪漫的理想主義就輕易打發掉。根據我的定義，知識分子既不是調解者，也不是建立共識的人，而是全身投注於批評意識，不願接受簡單的處方、

現成的陳腔濫調，或平和、寬容的肯定權勢者或傳統者的說法或作法。不只是被動地不願意，而且是主動地願意在公眾場合這麼說。

這並不總是要成爲政府政策的批評者，而是把知識分子的職責想成是時時維持著警覺狀態，永遠不讓似是而非的事物或約定俗成的觀念帶著走。這包含了穩健的現實主義，幾乎是健全、理性的活力，以及複雜的奮鬥，在一己的問題和公共領域中發表、發言的要求二者之間保持平衡——就是這個使得它成爲一種恆久的努力，天生就不完整、必然是不完美。然而，它予人的鼓舞激發和蘊涵的錯綜複雜，至少對我而言，雖然並不使人特別受歡迎，卻是因而更豐富。

① 葛蘭西，《獄中札記》（*The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith [New York: International Publishers, 1971], p. 9。

② 前引書，頁四。

③ 譯註：史賓諾莎是荷蘭哲學家，唯理論的代表之一；伏爾泰是法國啓蒙思想家、作家、哲學家；

勒南是法國哲學家、歷史學家，以歷史觀點研究宗教。

④ 班達，《知識分子之背叛》（*The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington [1928; rpt. New York: Norton, 1969]), p. 43。

⑤ 譯註：費內隆是法國天主教大主教、作家、教育家，主張限制王權，教會脫離政府控制，爲法王及教皇所貶斥；馬悉隆是法國主教，他常被引用的名言就是在法王路易十四葬禮演講的開場白：「只有上帝是偉大的。」（"Dieu seul est grand."）

⑥ 班達，前引書，頁五二。

⑦ 一七六二年，一位新教徒商人（Jean Calas of Toulouse）因爲被懷疑謀殺即將改信天主教的兒子而遭到審判，然後處決。此案的證據薄弱，然而造成倉卒判決的則是當時廣爲流行的信念：新教徒是狂熱分子，對於要改變宗教信仰的任何其他新教徒乾脆除之而後快。伏爾泰發起一項運動，成功地恢復了卡拉家族的名譽（但是我們現在知道他也捏造了證據）。巴雷斯強烈反對德雷福斯（Alfred Dreyfus, 1859-1935 [譯按：猶太裔法國軍官，一八九四年被軍事法庭以叛國罪判處終身監禁，掀起軒然大波，經重審後於一九〇六年平反]）。這位典型的法西斯主義者、反智的十九世紀末、二十世紀初的法國小說家，倡議一種政治無意識的觀念（a notion of the political unconscious），主張整個種族和國家會集體地具有觀念和傾向。

⑧ 此書於一九四六年由格拉賽特（Bernard Grasset）重新出版。

⑨ 古德諾，《知識分子的未來與新階級的興起》（*The Future of Intellectuals and the Rise of the New*

Class [New York: Seabury Press, 1979], pp. 28-43。

⑩ 傅柯，《權力／知識：訪問錄與其他寫作選集，一九七二—一九七六》（*Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon [New York: Pantheon, 1980]），pp. 127-28。

⑪ 柏林，《俄國思想家》（*Russian Thinkers*, eds. Henry Hardy and Aileen Kelly [New York: Viking Press, 1978]），p. 129。

⑫ 譯註：波娃是法國女權運動者、作家、存在主義的信徒；卡繆是法國小說家、劇作家、評論家，一九五七年諾貝爾文學獎得主；意內是法國作家、荒謬派戲劇家。

⑬ 狄恩，《凱爾特的復興：近代愛爾蘭文學論文集，一八八〇—一九八〇》（*Celtic Revivals: Essays in Modern Irish Literature 1880-1980* [London: Faber & Faber, 1985]），pp. 75-76。

⑭ 米爾思，《權力、政治與人民：米爾思論文集》（*Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz [New York: Ballantine, 1963]），p. 299。

第二章 為國族與傳統設限

班達的名著《知識分子之背叛》給人的印象是：知識分子存在於一種普遍的空間，既不受限於國族的疆界，也不受限於族裔的認同。一九二七年時在班達看來，對知識分子感興趣顯然意味著只關切歐洲人（他贊許的對象中只有耶穌不是歐洲人）。

自那以來，世事鉅變。首先，歐洲與西方為世界其他地方設定標準的這種角色已經遭到挑戰。第二次世界大戰之後，大殖民帝國的分崩離析削弱了歐洲的能力，使其不能再在知識上、政治上照耀以往所謂世界的黑暗地方。隨著冷戰的來臨，第三世界的崛起，以及聯合國之存在所暗示（若不是所實現）的全球解放，非歐洲的國族與傳統現在似乎值得嚴肅看待。

其次，旅行與通訊不可思議的快速發展，創造出對於所謂「歧異」（“difference”）和「他性」（“otherness”）的新認知：用簡單的話來說，這意味著如果談起知識分子，就不能

像以往那樣泛泛而談，因為法國的知識分子在風格與歷史上完全不同於中國的知識分子。換言之，今天談論知識分子也就是談論那個主題在特定國族、宗教甚至大洲的不同情況，其中似乎每個都需要分別考量。例如，非洲的知識分子或阿拉伯的知識分子各自處於很特殊的歷史脈絡，具有各自的問題、病徵、成就與特質。

就某個程度而言，我們在看待知識分子的方式上這種窄化的焦點和在地化 (Localization) 的現象，也來自專業化研究令人驚異的發展，這種發展理所當然地記錄了知識分子在現代生活中逐漸擴張的角色。在西方大多數具規模的大學或研究圖書館，我們可以查到數以千計有關不同國家知識分子的標題，其中任何一組都得經年累月才能精通。其次，當然知識分子也有許多不同的語言，像是阿拉伯文或中文，標示出近代的知識分子論述和古老、通常是很豐富的傳統之間很特別的關係。如果西方歷史家嘗試認真了解其他不同傳統中的知識分子，也得花上多年的時間學習他們的語言。然而，儘管存在著這些歧異與他性，儘管對於知識分子的普遍觀念必然有所減損，但是有關個別知識分子 (The individual intellectual) 的一些普遍觀念——這是我在此處的關懷——似乎不只限用於特定的地方。

這些觀念中我首先要討論的就是國族性 (nationality) 以及由此衍生的國族主義 (nationalism)。近代的知識分子，不管是像杭士基或羅素那樣的大人物，或名聲沒有那麼響亮的知識分子，沒有一位是用世界語 (Esperanto) 寫作的——這種世界語的設計不是為了屬於全世界，就是為了不屬於特定的國家和傳統。每位知識分子都誕生在一種語言中，而且大都一輩子就活在那個語言中，那個語言成爲他知識活動的主要媒介。語言當然一向具有國族性，如希臘文、法文、阿拉伯文、英文、德文等，雖然我在這裏的主要論點之一是：知識分子應該使用一個國族的語言，不只是爲了方便、熟悉這些明顯的理由，也是因爲個別的知識分子希望賦與那種語言一種特殊的聲音、特別的腔調、一己的看法。

然而，知識分子特別的問題在於每個社會中的語言社群 (language community) 被已經存在的表現習慣所宰制，這些習慣的主要作用之一就是保持現狀，並確保事情能夠平穩、不變、不受挑戰地進行。歐威爾在〈政治與英文〉(George Orwell [1903-1950], "Politics and the English Language") 一文中提出了令人信服的論點。他說：陳腔濫調，老舊的比喻，懶惰的書寫，都是「語言墮落」("the decay of language") 的事例。語言具有超級市場背景音樂的效用，當語言沖洗人的意識，誘使它被動地接受未經檢證的觀念和情緒時，結果便是心靈的麻木與被動。

歐威爾此文寫於一九四六年，文中所關切的是蠱惑民心的政客逐漸侵蝕英國人的心靈。他說：「下列說法以不同情況適用於從保守黨到無政府主義者的所有政黨：政治語言是設計來使謊言聽起來像是真話，謀殺像是正派行徑，空氣像是固體。」^①然而，今天的問題比那更廣大、更普遍，我們只要瀏覽今天語言趨向更廣泛、更集體的形式便知分曉。以新聞業為例，在美國一家報紙的範圍和勢力愈大，聲音就愈權威、愈與社群緊密認同，而這裏的社群不只是一群職業作家和讀者。一家小報和《紐約時報》(New York Times) 的差異在於《紐約時報》期許成爲（而且經常被認爲是）備案的全國性報紙，它的社論反映的不只是少數人士的意見，也被認爲是整個國家所認知的真理。相對的，小報的設計是透過煽情的文章和搶眼的排版來攫取立即的注意。在《紐約時報》上刊登的任何文章都帶有嚴肅的權威，暗示著長期的研究，縝密的思索，審慎的判斷。社論中所用的「我們」當然直指編輯自己，但同時也暗示國家集體的認同，如「我們美國人」。波灣戰爭期間輿論討論這項危機，特別是在電視上，但也在報章雜誌上，認定了國家的「我們」(national "we") 的存在，記者、軍方和市井小民都重複此用語，如「我們什麼時候開始地面戰爭？」或「我們是否有任何傷亡？」

新聞業只是澄清並固定一國語言（如英文）的存在本身通常所暗示的意義，也就是國族的社群，國族的認同或自我。阿諾德在《文化與無政府狀態》(Matthew Arnold [1822-1888], *Culture and Anarchy* [1869]) 一書中甚至說國家是國族最好的自我，而國族文化所表達的是曾經說過或思考過的最佳事物。這些最好的自我和最好的思考絕非不證自明；阿諾德說，它們是「文化人」理應宣告和代表的。他似乎意味著我所謂的知識分子——那些知識分子的思考力與判斷力使得他們適合代表最好的思考（即文化本身），並使之廣爲流傳。阿諾德很明白地說出，這一切之所以發生不是爲了個別的階級或一小群人，而是爲了整個社會。這裏就像近代的新聞業一樣，知識分子的角色理應是協助國族的社群更感受到共同的認同感，而且是很崇高的感受。

阿諾德的主張底下潛藏著一種恐懼，害怕變得更民主之後，更多人要求投票權和自主權，社會將變得更難駕馭、更難治理。因此，知識分子不言而喻的需求就是使人民冷靜，顯示給人民知道最好的觀念和最好的文學作品構成屬於國族社群的方式，這也轉而排除了阿諾德所謂的「爲所欲爲」。當時是一八六〇年代。

對一九二〇年代的班達而言，知識分子的危險在於太過遵從阿諾德的處置方式：知識分子在顯示給法國人看法國的科學和文學多麼偉大時，也教導公民隸屬國族社群本身就是目的，尤其像法蘭西這樣偉大的國族。相反的，班達倡議知識分子應該不再以集體

式的熱情來思考，而應該集中於超越的價值，普遍適用於所有國家和民族的價值。剛才說過，對班達而言這些價值理所當然是歐洲的，而不是印度或中國的。至於他所贊許的那種知識分子也是歐洲男人。

國族或其他種類的社群（如歐洲、非洲、西方、亞洲）具有共同的語言和一整套暗示及共有的特色、偏見、固定的思考習慣，我們似乎無從逃脫國族或社群在我們周圍所設定的邊界和藩籬。在公眾的言詞中，找不到比「英國人」、「阿拉伯人」、「美國人」、「非洲人」更普遍的用語了，其中每個用語暗示的不只是整個文化，而且是特定的心態。

今天在與伊斯蘭世界打交道時情況正是如此。伊斯蘭世界有十億人，數十種不同的社會，六、七種主要的語言（包括阿拉伯文、土耳其文、伊朗文），這些都散播到三分之一個地球上——但是英美的學院知識分子卻只把它們稱作「伊斯蘭」，這種說法不但太過化約，而且在我看來不負責任。他們藉著單單一個字眼似乎就把伊斯蘭當成一個簡單的客體，對於上下一千五百年的伊斯蘭歷史提出概括的看法，大談伊斯蘭教與民主、伊斯蘭教與人權、伊斯蘭教與進步之間的相容性，並妄加論斷。^②

如果這些討論單純只是個別學者的意見，就像小說家艾略特筆下的卡紹本先生 (Mr. Casaubon) 一樣，尋找一把能開啓所有神話的鑰匙，那麼人們可以棄如敝屣。但是這些

討論出現在美國主宰的西方聯盟所提供的後冷戰脈絡 (post-Cold War context)，而且當中已經出現一種共識：復甦的或基本教義派的伊斯蘭教已經取代共產主義，成為新的威脅。這裏，集體的思考並未使得知識分子成為我所描述的質疑和存疑的個人心靈（這些個人代表的不是共識，而是以理性、道德和政治的立場，遑論方法論的立場，來懷疑這種共識），而是使得知識分子異口同聲回應盛行的政策觀點，加速使其成為更集體的思考、愈來愈不理性的說法：「我們」遭到「他們」威脅。結果是不容忍和恐懼，而不是知識和共同體。

然而悲哀的是，要重複集體的方式實在是再容易不過了，因為只要是使用一種國語（國語是無可取代的），就會使人接納手邊最現成的事物，把人驅向有關「我們」和「他們」的那些陳腐用語和流行比喻，而這些是許許多多的機構，包括新聞業、學術專業等，為了方便大家理解而使之流行的。所有這些都是維持國族認同 (national identity) 的一部分。例如，覺得俄國人進逼，日本經濟入侵，或好戰的伊斯蘭教國家挺進，這不只是體驗集體的警訊，而且也鞏固受到包圍、岌岌可危的「我們的」認同。如何處理這個現象，是今日知識分子的主要問題。國族性這個事實是否使得個別的知識分子（個別的知識分子是我此處的重點所在）因為團結、基本的忠誠、愛國主義而委諸公眾的情緒？或者能

提出更有利於知識分子的說法——此處的知識分子指的是有別於集體的異議者？

絕不把團結置於批評之上，就是簡潔的答案。知識分子總要有所抉擇：不是站在較弱勢、代表不足、被遺忘或忽視的一邊，就是站在較強勢的一邊。這裏應該提醒的是：國語本身不只是外在的客觀存在，攔在那裏待人使用，而且是必須被據用 (appropriated for use)。例如，越戰時的美國專欄作家使用「我們」或「我們的」這種字眼時，已經據用了中性的代名詞，而有意使這些原先中性的代名詞不是附屬於入侵一個遙遠的東南亞國家的罪行，就是附屬於另一個困難得多的選擇：附屬於那些寂寞的異議之聲，對這些人來說，美國的戰爭既不智又不義。這並不意味爲了反對而反對，卻的確意味著質疑、區別、回憶在急急忙忙求取集體判斷和行動中可能忽略或漠視的所有事情。至於群體或國族認同的共識，知識分子的職責就是顯示群體不是自然或天賦的實體，而是被建構出、製造出、甚至在某些情況中是被捏造出的客體，這個客體的背後是一段奮鬥與征服的歷史，而時有去代表的必要。在美國，杭士基和維德一直全力執行這項職責。

我所意指的最佳例證之一也可在伍爾芙〈自己的房間〉(Virginia Woolf [1882-1941], "A Room of One's Own")一文找到，該文是近代女性主義知識分子的一篇關鍵文本。伍爾芙應邀發表一場有關女人和小說的演講，她起先決定除了陳述結論之外(她的結論是

女人如果要寫小說，一定要有錢和自己的房間)，必須爲這項主張提出合理的論證，而這使得她經歷如下的過程：「一個人只能顯示自己是如何持有現在所持的任何意見。」伍爾芙說，除了直接說出真相之外，揭露自己的論證則是另一種選擇方式，因爲只要一涉及性，隨之而來的很可能不是辯論而是爭議：「只能由聽眾來觀察演講者的限制、偏見、癖好，給予聽眾自己下結論的機會。」這在戰術上當然可以使人解除心防，但其中也有個人的風險。受傷的可能性和理性的論證，此二者的結合提供伍爾芙完美的開端，以進入她的主題：不是提供原文的教條式聲音，而是知識分子以完全適合當前工作的語言來代表被遺忘的「較柔弱的性別」。因此，〈自己的房間〉的效應是從伍爾芙所謂的父權體制的語言和權力中，分離出一種女人對於地方的新感受，這種新感受既是附屬的，通常又隱而未現、很少被人想到。因此，伍爾芙寫出那些精采的章節，如隱藏手稿的奧絲汀，影響布朗黛(Charlotte Brontë)內心深處的憤怒，或者最令人印象深刻的是男性宰制的價值與女性次要、封閉的價值之間的關係。

伍爾芙描述，女人在提筆寫作時，那些男性價值如何早已進駐其中；其實，她描寫的也是個別的知識分子開始寫作或說話時所存在的關係：總是已經存在著權力與影響的結構，已經宣告了的價值和觀念的一長串歷史，而且對知識分子來說最重要的就是在

那些結構和歷史底下有著觀念、價值以及（像伍爾芙所討論的女作家那樣）沒有自己的房間的人們。正如班雅明（Walter Benjamin）所說的：「以勝利者姿態出現的人至今都在勝利的行列，在此行列中現今的統治者踐踏過那些匍匐在地的人。」這種很戲劇性的歷史觀恰好與葛蘭西的看法吻合：對葛蘭西來說，社會現實本身被劃分為統治者和被統治者。我認為，知識分子面對的主要選擇是：要和勝利者與統治者的穩定結合在一起，還是選擇更艱難的途徑——認為那種穩定是一種危急狀態，威脅著較不幸的人使其面臨完全滅絕的危險，並考慮到屈從的經驗（the experience of subordination）以及被遺忘的聲音和人們的記憶。如班雅明所說的：「以歷史的方式來宣告過去，並不意味著承認『過去的實況』……而是意味著當記憶（或存在）閃現於危險時刻之際掌握住它。」^④

社會學家席爾思（Edward Shils）為近代知識分子提供了一則經典式的定義：

每個社會中……都有一些人對於神聖的事物具有非比尋常的敏感，對於他們宇宙的本質、對於掌握他們社會的規範具有非凡的反省力。在每個社會中都有少數人比周遭的尋常夥伴更探尋、更企求不限於日常生活當下的具體情境，希望經常接觸到更廣泛、在時空上更具久遠意義的象徵。在這少數人之中，有需要以口述和書寫的論

述、詩或立體感的表現、歷史的回憶或書寫、儀式的表演和崇拜的活動，來把這種內在的探求形諸於外。穿越當下具體經驗之屏幕的這種內在需求，標示了每個社會中知識分子的存在。^④

這個定義部分是班達說法的重述（知識分子是類似神職人員的少數人），部分是一般的社會學描述。席爾思後來又說：知識分子站在兩個極端，不是反對盛行的正規，就是以某種基本上調適的方式存在著，以提供「公共生活中的秩序和延續」。我的意見是：這兩種可能性中只有第一種（與盛行的正規爭辯）才是真正近代知識分子的角色，原因在於某制的正規現今與國族密切相關（因其上承國族之令），而國族一向唯我獨尊，一向處於權威的地位，一向要求忠誠與服從，而不是伍爾芙和班雅明二人所說的那種知識的探究和重新檢討。

再者，當今許多文化中，知識分子對於席爾思所談到的廣泛象徵主要採取質疑的態度，而不是直接溝通。因此，已經從愛國主義的共識和默許轉移到懷疑和競爭。完美的發現與無限的機會確保建立起一個新共和的美國例外論（American exceptionalism），並在發現新大陸五百週年的一九九二年加以慶祝；對於賽爾（Kirkpatrick Sale）者流的美

國知識分子而言，上述的整個敘事漏洞百出、令人難以接受，因為摧毀事先事物狀態的掠奪和種族屠殺的代價太高了。⁵一度奉為神聖的許多傳統和價值現在看來既虛假偽善，又以種族為基礎。美國許多大學校園裏有關典律 (Canon) 的辯論，儘管時而有些白癡式的叫囂或愚昧的沾沾自喜，但透露出知識分子面對國族的象徵、神聖的傳統、崇高不可侵犯的觀念時，其實他們的態度很不穩定。至於像伊斯蘭教或中國那樣的文化，具有他們傳奇式的延續和很安全的基本象徵，也有像謝里阿提、阿當尼斯、狄柏 (Ali Shar'aji, Adonis, Kamal Abu Deeb) 或五四運動的這類知識分子，擾動其龐偉的沉靜、高高在上的傳統。⁶

我認為這種情況在英、美、法、德等國也同樣成立。那些國家晚近公開爭辯國族認同觀念之不足，而參與爭辯的不只是知識分子，也包括了切身相關的人士。現在歐洲有些移民社群來自以往的殖民地，而一八〇〇年至一九五〇年間所建構的有關「法國」、「英國」、「德國」的觀念全然把他們排除在外。此外，在所有這些國家中，新近活躍的女性主義及同性戀運動也爭辯著迄今一直規範著社會的父權正規及基本上男性的正規。在美國，愈來愈多的新移民以及聲音愈來愈大、形象愈來愈醒目的原住民（這些被遺忘的原住民，他們的土地遭到侵占，他們的環境不是被前來的共和國破壞殆盡，就是被完全轉

變），也在女性、非裔美國人、性取向的弱勢團體之外，提供了他們的證詞，以挑戰過去兩個世紀來得自新英格蘭清教徒以及美國南方奴隸——農場主人的傳統。這些挑戰所激起的回應就是一些訴求的重新出現，訴求於傳統、愛國主義或如美國前副總統奎爾 (Dan Quayle) 所稱的基本價值或家庭價值，所有這些都與過去有關；這個過去除非藉著否認或多少貶低（套用賽沙爾的偉大說法）要在勝利大會師中占有一席之地的那些人的活生生經驗，否則已經成了明日黃花。⁷

甚至在許多第三世界國家中，族國 (national state) 的現有勢力和被鎖在族國內卻未有代表或被壓迫的弱勢者之間存在著囂囂的敵對狀態，提供了知識分子抵抗勝利者前進的真正機會。阿拉伯——伊斯蘭教世界存在著更複雜的情況。在埃及和突尼西亞這類國家，自從獨立之後長久以來就為世俗的民族主義政黨所統治，這些政黨現在已經墮落成小圈子和小集團，卻突然被伊斯蘭教團體所分裂。這些伊斯蘭教團體的說法相當言之成理：他們受到被壓迫者、都市窮人、鄉村佃農的委託，而這些弱勢者除了回復或重建伊斯蘭教的過去之外，沒有其他希望。許多人願意為這些理念奮戰至死。

但是，伊斯蘭教畢竟是個多數人的宗教，而且只說「伊斯蘭教就是道路」來抹煞大多數的異議與歧異——遑論對於伊斯蘭教甚為歧異的詮釋——我相信這並不是知識分子

的角色。伊斯蘭教畢竟是一種宗教和文化，而宗教和文化二者都是綜合體，絕非大一統的。然而，由於伊斯蘭教是大多數人的信仰和認同，所以知識分子絕非只是同聲頌讚伊斯蘭教，而是首先在喧囂中引進對於伊斯蘭教的詮釋，強調其複雜、非正統的性質——如敘利亞詩人、知識分子阿當尼斯所問的：是統治者的伊斯蘭教，還是持不同意見的詩人和宗派的伊斯蘭教？其次，要求伊斯蘭教權威面對非伊斯蘭教的少數、女性權利、現代性本身的種種挑戰，給予人道的注意、誠實的重估，而不是教條式或準民粹式的頌讚。對於伊斯蘭教知識分子而言，重點在於恢復個人的詮釋 (*ijtihad*)，而不是如羔羊般溫馴地屈從於具有政治野心、領袖魅力的宣傳家 (*imama*)。

然而，知識分子一直受困於忠誠這個問題，及其無情的挑戰。我們所有人毫無例外地都屬於某個國族、宗教或族裔社群，不管多麼高聲抗議，都無法超越聯繫個人與家庭、社群、(當然也包括) 國籍的有機關係。對於冒現 (*emergent*) 且受困的團體，比方說今天的波士尼亞人或巴勒斯坦人，覺得自己民族受到政治滅絕的威脅、有時受到生命滅絕的實際威脅，會使人獻身、竭盡所能去保衛自己的民族或對抗國家的敵人。這當然是防衛性的國族主義 (*defensive nationalism*)。但是，誠如范農分析阿爾及利亞對抗法國的解放戰爭最激烈時期 (一九五四—一九六二年) 的情況所指出的，只是同聲附和政黨及領

袖所體現的反殖民國族主義是不夠的。即使在戰事最激烈之時，有關目標的問題總是伴隨了對於不同選擇的分析。我們奮戰只是為了擺脫殖民主義 (這是一個必要的目標)？還是考慮到最後一名白人警察離去時，我們要做什麼？

根據范農的說法，當地知識分子的目標不能只是以當地警察取代白人警察，而是要創造新靈魂 (*the invention of new souls*)——此詞是他借自賽沙爾的。換言之，雖然在國家緊要關頭，知識分子爲了確保社群生存的所作所爲具有無可估量的價值，但忠於團體的生存之戰並不能因而使得知識分子失去其批判意識或減低批判意識的必要性，因爲這些都該超越生存的問題，而到達政治解放的層次，批判領導階級，提供另類選擇 (這些另類選擇在身邊的主要戰事中，經常被視爲無關而被邊緣化或置於不顧)。即使在被壓迫者中也有勝利者和失敗者，而知識分子的忠誠必須不限於只是加入集體的行列邁進：在這方面，像印度的泰戈爾 (*Rabindranath Tagore, 1861-1941*) 或古田的馬提 (*Jose Marti, 1853-1895*) 那樣偉大的知識分子都是典範，雖然他們一直是國族主義者，但絕不因爲國族主義而減低他們的批評。⁸

在集體的必要性和知識分子聯盟的問題之間的互動中，沒有一個國家像近代日本那樣問題叢生又混淆不清，以致釀成悲劇。一八六八年的明治維新恢復了君主，接著廢除

封建，並開始有意建立一個新的綜合的意識形態。這不幸導致了法西斯式的軍國主義和國族的浩劫，終致造成一九四五年日本帝國的潰敗。歷史家顧拉克 (Carol Gluck) 主張，尊王主義 (*kennosei ideogiji*) 是明治時期知識分子創造出來的，原先孕育於自衛心態甚至自卑感，但到了一九一五年已經成為羽翼豐厚的國族主義，能夠同時從事極端的軍國主義，崇敬天皇，以及本土主義，把個人置於國家之下。⑨它也貶低其他的種族，在一九三〇年代假借指導民族 (*shido minzoku*，日本人是領導的種族) 之名，任意屠殺中國人。

知識分子在近代史上最羞恥的一章就是道爾 (John Dover) 所描述的，在第二次世界大戰期間，日本和美國的知識分子先以挑釁、後以貶抑的方式，加入了國家和種族的彼此叫罵之戰。⑩根據三好將夫 (Masao Miyoshi) 的說法，戰後大多數的日本知識分子相信他們新任務的本質不只是拆解天皇或集體的意識形態，而且要建立自由的個人主義式的主體性 (a liberal individualist subjectivity, *shutaisei*)，有意與西方競爭，卻又不幸注成爲「終極的消費主義式的空洞，只是以購買行爲來肯定和重新確保個人」。然而，三好將夫提醒我們，戰後知識分子對於主體性的重視也包括針對戰爭責任此一問題的發言，一如作家丸山眞男 (Masao Maruyama, 1914-) 的作品有效地談到由知識分子組成的「懺悔的社群」(“community of penitence”)。⑪

在黑暗時代，知識分子經常被同一國族的成員視爲代表、發言、見證那個國族的苦難。套用王爾德 (Oscar Wilde, 1854-1900，英國劇作家、詩人、小說家、批評家) 描述自己的話來說，傑出的知識分子總是與自己的時代具有象徵的關係：在公眾意識中，他們代表成就、名聲、榮譽，而這些都可用於持續不斷的鬥爭或投入戰鬥的社群。反之，人們在批評一個社群的惡形惡狀時，傑出的知識分子也經常首當其衝，有時被其中的派系歸爲錯誤的一邊 (這種情形在愛爾蘭很普遍，此外冷戰時期支持和反對共產黨的人士拳來腳往時，這種情形在西方大國也相當普遍)，有時是其他團體以此來攻擊。當然，王爾德覺得自己蒙受的是所有前衛思想家的罪愆，因爲這些人敢於挑戰中產階級社會的正規。在我們這個時代，像維索 (Blie Wiesel) 這樣的人則象徵了在納粹大屠殺中滅絕的六百萬猶太人的苦難。

除了這些極爲重要的任務——代表自己民族的集體苦難，見證其艱辛，重新肯定其持久的存在，強化其記憶——之外，還得加上其他的，而我相信這些只有知識分子才有義務去完成。畢竟，許多小說家、畫家、詩人，像曼佐尼 (Alessandro Manzoni, 1785-1873)、畢加索 (Pablo Picasso, 1881-1973)、聶魯達 (Pablo Neruda, 1904-1973)，已經在美學作品中體現了他們人民的歷史經驗，而且這些美學作品也被認爲是偉大的傑作。⑫我相信，

知識分子的重責大任在於明確地把危機普遍化，把特定的種族或國家所蒙受的苦難賦與更偉大的人類範疇，把那個經驗連接上其他人的苦難。

只是肯定一個民族被剝奪、迫害、屠殺、取消權利、否認政治存在，而不同時（像范農在阿爾及利亞戰爭時那樣）把那些恐怖的情事連接上其他人的相似苦難，這是不夠的。這絕不意味失去歷史的特殊性（historical specificity），而是防止在一個地方所學到的有關迫害的教訓，可能在另一個地方或時間被遺忘或違犯。正因為你代表了本身可能也經歷過的自己民族的苦難，所以在自己民族現在可能把相關的罪行施加到他們的受害者時，你也擺脫不了揭露的責任。

例如，南非的波爾人（Boers）曾視自己為英國帝國主義的受害者；但這意味著從波爾戰爭（Boer War, 1880-1902）的英國「侵略」下倖存的波爾人社群，在馬蘭（Daniel François Malan, 1874-1959）代表之下，覺得自己有權藉著國民黨（National Party）的教條來肯定自己的歷史經驗——然而這些教條後來卻變成種族隔離政策。¹⁰ 知識分子總是很容易且經常落入辯解和自以為是的模式，使自己昧於面對以自己族裔或國家社群之名所犯下的罪行。在緊急和危機的時候尤其如此，例如在福克蘭戰役（Falklands War）或越戰時要求團結起來支持國家，那時辯論戰爭是否正當被認為形同叛國。雖然那最會惹人反感，

但知識分子仍須發言反對那種群性，至於個人的利害得失則在所不計。

- ① 歐威爾，《論文集》（*A Collection of Essays* [New York: Doubleday Anchor, 1954]），p. 177。
- ② 我在《東方主義》（1978）、《採訪伊斯蘭》（1981）二書以及一九九三年十一月二十一日發表於《紐約時報週日雜誌》（*New York Times Sunday Magazine*）的專文〈虛假不實的伊斯蘭威脅〉（“The Phoney Islamic Threat”）中，都討論了這種作法。
- ③ 班雅明·《闡明》（*Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn [New York: Schocken Books, 1969]），pp. 256, 255。
- ④ 席爾思，〈知識分子與權勢：比較分析的一些角度〉（“The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis”），文收《社會與歷史之比較研究》（*Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1 [1958-59]），pp. 5-22。
- ⑤ 賽爾在《征服樂園·哥倫布及其遺產》（*The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* [New York: Knopf, 1992]）一書有力地鋪陳這個看法。
- ⑥ 一九一九年五月四日中國發生了學生運動，三千名學生聚集在天安門廣場，抗議該年的巴黎和會

允許日本在山東的特權，這是中國第一個學生抗議行動，成為二十世紀其他全國性有組織的學生運動的開始。三十二名學生被捕，導致學生重新動員，要求政府釋放被捕學生，並對山東問題採取強硬行動。學生運動受到中國新興的企業階級支持，致使政府鎮壓的企圖失敗，而新興階級之所以支持此項運動是因為他們受到日本競爭的威脅。參閱伊斯瑞爾，《中國的學生國家主義，一九二七—一九三七》(John Israel, *Student Nationalism in China, 1927-1937* [Stanford: Stanford University Press, 1966])。

⑦ 賽沙爾，《詩集》(*The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshelman and Annette Smith [Berkeley: University of California Press, 1983]), p. 72。

⑧ 譯註：泰戈爾是印度詩人、作家，一九一三年諾貝爾文學獎得主；馬提是古巴詩人、作家，古巴獨立革命的先驅，其文學影響遍及拉丁美洲和西班牙，於一八九五年陣亡。

⑨ 參閱顧拉克，《日本的近代神話：明治時代晚期的意識形態》(*Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* [Princeton: Princeton University Press, 1985])。

⑩ 道爾，《殘酷的戰爭：太平洋戰爭中的種族與權力》(*War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* [New York: Pantheon, 1986])。

⑪ 三好將夫，《偏僻中心：日本與美國的權力與文化關係》(*Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991]), pp. 125, 108。丸山眞男是戰後的日本作家，也是日本帝國歷史和天皇體制的主要批評者，曾任東京大學政

治思想史教授，被譽為「政治學之神」。三好將夫把他描述成過於接受西方美學與知識的主導。

⑫ 譯註：曼佐尼是義大利詩人、小說家，十九世紀義大利浪漫主義文學的代表；畢卡索是西班牙畫家、雕刻家，立體主義畫派的主要代表；聶魯達是智利詩人、外交官，一九七一年諾貝爾文學獎得主。

⑬ 譯註：波爾戰爭是英國和波爾人（荷蘭移民後裔的南非人）的戰爭，前後兩次，始於一八八〇年，終於一九〇二年；馬蘭曾任南非總理（1948-1954），一九四〇年擔任重新統一的國民黨黨魁，成立第一個全由南非白人組成的政府，實行種族隔離政策。

第三章 知識分子的流亡

——放逐者與邊緣人

流亡是最悲慘的命運之一。在古代，流放是特別可怖的懲罰，因為不只意味著遠離家庭和熟悉的地方，多年漫無目的的遊盪，而且意味著成為永遠的流浪人，永遠離鄉背井，一直與環境衝突，對於過去難以釋懷，對於現在和未來滿懷悲苦。人們總是把流亡的觀念和身為癲瘋病患、社會及道德上的賤民這些可怕的事聯想到一塊。在二十世紀，流亡已經從針對特定個人所精心設計的、有時是專一的懲罰（如偉大的拉丁詩人奧維德 [Ovid, B.C.43-A.D.17] 從羅馬被遠遠流放到黑海邊的小城），轉變成針對整個社群和民族的殘酷懲罰，而這經常由於像是戰爭、饑荒、疾病這些非個人的力量無意中造成的結果。

亞美尼亞人就屬於此類。亞美尼亞人是個傑出的民族，但經常流離失所。他們早先大量居住於地中海東岸（尤其安那托利亞 [Anatolia]），但在遭到土耳其人種族滅絕式的

攻擊後，蜂擁至貝魯特、阿勒坡 (Aleppo，位於敘利亞西北部)、耶路撒冷、開羅附近，然而在第二次世界大戰後的革命動盪中再度被迫遷徙。長久以來我就對那些被放逐或流亡的大社群深感興趣，他們就居住在我年輕時視野所及的巴勒斯坦和埃及。那裏當然有許多亞美尼亞人，但也有猶太人、義大利人、希臘人。這些人一度定居於黎凡特 (Levant，從希臘到埃及的地區，其中包括了敘利亞、黎巴嫩和巴勒斯坦)，並在那裏扎下富庶的根基，培育出像是賈貝斯、安卡瑞提、卡瓦菲 (Edmond Jabès, Giuseppe Ungaretti, Constantine Cavafy) 這樣的傑出作家。①但在一九四八年以色列建國、一九五六年蘇伊士戰爭後，這些富庶的根基遭到野蠻的摧殘。對於埃及和伊拉克的新民族主義政府以及其他的阿拉伯世界來說，象徵著歐洲戰後帝國主義的新侵略的外國人被迫離去；而對於許多古老社群來說，這是特別難受的命運。有些適應了新的居住地，但許多可說是再度流亡。

有一種風行但完全錯誤的認定：流亡是被完全切斷，孤立無望地與原鄉之地分離。但願那種外科手術式、一刀兩斷的劃分方式是真的，因為這麼一來你知道遺留在後的就某個意義而言是不可想像的、完全無法恢復的。這種認知至少可以提供些許的慰藉。事實上，對大多數流亡者來說，難處不只是在於被迫離開家鄉，而是在當今世界中，生活裏的許多東西都在提醒：你是在流亡，你的家鄉其實並非那麼遙遠，當代生活的正常交

通使你對故鄉一直可望而不可即。因此，流亡者存在於一種中間狀態，既非完全與新環境合一，也未完全與舊環境分離，而是處於若即若離的困境，一方面懷鄉而感傷，一方面又是巧妙的模仿者或祕密的流浪人。精於生存之道成爲必要的措施，但其危險卻在過於安逸，因而要一直防範過於安逸這種威脅。

納保羅的長篇小說《河灣》(V. S. Naipaul, *A Bend in the River*) 中的主角沙林 (Salim) 就是現代流亡知識分子的一則動人例子。他是祖籍印度的東非伊斯蘭教徒，離開海岸，旅行到非洲內陸，在一個新國家中歷盡苦難僅以身免，小說中的新國家以莫布杜 (Mobutu Sese Seko, 1930-1997) 所建立的薩伊 (Zaire) 爲原型。②納保羅具有小說家非比尋常的敏感，能把沙林在「河灣」的生活描繪成類似無主的土地，前來這片土地的有擔任顧問的歐洲知識分子 (接續殖民時期帶有理想主義色彩的傳教士) 以及傭兵、牟取暴利之徒、其他第三世界流離失所之人；沙林被迫居住其間，在愈來愈混亂的情勢中逐漸喪失個人的財產與人格。小說結尾時——當然這是納保羅引人爭辯的意識形態的論點——甚至連本地人在自己的國家都已經成了流亡者，而納保羅有意把統治者「大人」隨興之舉的荒謬不經、難以捉摸，作爲所有後殖民政權的象徵。

第二次世界大戰後那段期間，廣泛的領土重劃造成了大幅人口移動，例如在一九四

七年劃分之後遷移到巴基斯坦的印度伊斯蘭教徒，或在以色列建國時爲了容納來自歐洲、亞洲的猶太人而被大舉驅散的巴勒斯坦人；而這些轉變也造成了混雜的政治形式。在以色列的政治生活中，不僅存在著猶太人的飄泊離散的政治（politics of the Jewish diaspora），也夾雜著與之競逐的巴勒斯坦人的流亡政治（politics of the Palestinian people in exile）。在巴基斯坦和以色列這些新建立的國家中，晚近的移民被視爲人口交換的一部分，但在政治上他們也被視爲以往被壓迫的少數人而現在能以多數人的身分居住在自己的新國家。然而，新國家的劃分和分離主義的意識形態非但沒有解決宗派的爭議，反而使之重新燃起，並且經常愈演愈烈。我在這裏的關懷比較是大都未獲接納的流亡者，像是巴勒斯坦人、歐洲大陸的伊斯蘭教新移民，或英國的西印度黑人、非洲黑人；這些人的存在使得他們居住的新社會原先認定的單一性更形複雜。因此，自認會影響流落異地的國族社群大局之一分子的知識分子，可能不是同化和適應之源，反而成爲動盪不安之源。

這絕不是說流亡者不會產生適應的奇蹟。今天美國獨特之處在於近來的總統行政體系中有兩位高層官員曾是流亡的知識分子（根據觀察者的不同角度，可能現在依然是流亡的知識分子）：季辛吉（Henry Kissinger, 1923-）來自納粹統治下的德國，布里辛斯基

（Zbigniew K. Brzezinski, 1928-）來自共產黨統治下的波蘭。^③此外，季辛吉是猶太裔，這使得他處於極怪異的處境，因爲根據以色列的「回歸基本法」（Basic Law of Return），他有資格移民以色列。然而，季辛吉和布里辛斯基二人至少表面上看來完全把才智奉獻給他們移居的國家，結果他們的名聲、物質上的收穫、在美國及全世界的影響力，比起居住在歐洲或美國的第三世界流亡知識分子，真是不可以道里計。這兩位傑出的知識分子在美國政府服務了數十寒暑，現在成了一些集團和其他國家政府的顧問。

如果回想起其他流亡者，如湯瑪斯·曼（Thomas Mann, 1875-1955），把第二次世界大戰的歐洲舞台認爲是西方命運之戰、西方靈魂之戰，那麼布里辛斯基和季辛吉也許在社會上就不會像人們所認定的那麼特殊了。^④在這場「好戰」（“good war”）中，美國扮演拯救者的角色，也庇護了一代的學者、藝術家、科學家，這些人逃離西方的法西斯主義，前往新的西方帝國的中心。在人文和社會科學的學術領域中，有一大群極傑出的學者來到美國。有些像是羅曼語的歷史語言學大家和比較文學大家史畢哲（Leo Spitzer, 1887-1960）及奧爾巴哈（Erich Auerbach, 1892-1957），以他們的才華和舊世界的經驗豐富了美國的大學。其他像是科學家泰勒（Edward Teller, 1908-）和布勞恩（Werner von Braun, 1914-1972），加入冷戰的行列，成爲獻身於武器和太空競賽中贏過蘇聯的新美國人。戰後

這種關切籠罩一切，以致最近揭露出在社會科學中有地位的美國知識分子，設法爭取以反共著稱的前納粹成員來美國工作，成爲這場偉大聖戰的一分子。

政治修飾 (political trimming) 這種很模糊的藝術 (不採取明確立場卻生存得好好的技術) 以及知識分子如何適應新的或冒現的主宰勢力，是我下兩講的主題。這裏我要集中於相反的主題：因爲流亡而不能適應，或者更中肯地說，不願適應的知識分子，寧願居於主流之外，抗拒，不被納入，不被收編。但是，首先我得提出一些初步的論點。

其中之一就是流亡既是個真實的情境，就我的目標而言也是個隱喻的情境。這種說法的意思就是：我對於流亡的知識分子的研判，來自本講開始時有關流離失所和遷徙的社會史和政治史，但並不限於此。甚至一輩子完全是一個社會成員的知識分子都能分爲所謂的圈內人 (insiders) 和圈外人 (outsiders)：一邊是完全屬於那個社會的人，在其中飛黃騰達，而沒有感受到強烈的不合或異議，這些人可稱爲諾諾之人 (yes-sayers)；另一邊則是謬謬之人 (nay-sayers)，這些個人與社會不合，因此就特權、權勢、榮耀而言都是圈外人和流亡者。把知識分子設定爲圈外人的模式，最能以流亡的情況加以解說——永遠處於不能完全適應的狀態，總是覺得彷彿處於當地人居住的親切、熟悉的世界之外，傾向於避免、甚至厭惡適應和國族利益的虛飾。對這個隱喻意義的知識分子而言，流亡

就是無休無止，東奔西走，一直未能定下來，而且也使其他人定不下來。無法回到某個更早、也許更穩定的安適自在的狀態；而且，可悲的是，永遠無法完全抵達，永遠無法與新家或新情境合而爲一。

其次，作爲流亡者的知識分子傾向於以不樂爲樂，因而有一種近似消化不良的不滿意，驚慌扭扭、難以相處，這種心態不但成爲思考的方式，而且成爲一種新的，也許是暫時的，安身立命的方式（我在表示這種看法時，甚至自己多少也吃了一驚）。知識分子也許類似怒氣沖沖、最會罵人的人。我心目中偉大的歷史典型就是十八世紀的強有力人物史威夫特 (Jonathan Swift, 1667-1745)，一七一四年保守的托利黨 (the Tories) 下野之後，他在英格蘭的影響力和威望一蹶不振，流亡愛爾蘭度其餘生。^⑤史威夫特幾乎是位尖酸刻薄、忿忿不平的傳奇人物——他在自撰的墓誌銘中說自己是忿憤不樂 (saevè indignatio)——憤怒、不滿於愛爾蘭，卻又爲愛爾蘭抵抗英國的暴政；他傲視群倫的愛爾蘭作品《格列佛遊記》(Gulliver's Travels) 和《布商的書信》(The Drapier's Letters) 顯示了這顆心靈從這種具有滋長效果的悲痛中生氣勃勃地發展，更從中獲益。

就某個程度而言，早期的納保羅也是一位現代知識分子流亡者。這位散文家和旅遊作家偶爾住在英國，但一直飄泊不定，重赴加勒比海和印度尋根，在殖民主義和後殖民

主義的瓦礫堆中篩選，無休止地評斷獨立國家和新的真信者 (new true believers) 的幻想與殘暴。

比納保羅更嚴苛、意志更堅定的流亡者則是阿多諾 (Theodor Wiesengrund Adorno, 1903-1969)。⑥他是個令人生畏卻又極具魅力的人物，對我來說，他是二十世紀中葉具有主宰地位的知識分子的良心，終其一生都在與各種危險周旋、奮戰——法西斯主義、共產主義、西方大眾消費主義。納保羅出入於第三世界的故鄉；阿多諾則不同，他是徹頭徹尾的歐洲人，完全由高等文化中最高等的成分塑造而成，包含了哲學、音樂（他是柏格 [Alban Berg, 1885-1935] 和荀白克 [Arnold Schoenberg, 1874-1951] 的學生和崇拜者）、社會學、文學、歷史、文化分析方面驚人的專業能力。⑦阿多諾有部分猶太背景，在一九三〇年代中期納粹掌權之後不久便離開了祖國德國，起先到牛津研讀哲學，寫出了一本有關胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 的極深奧難懂的書。⑧他在那裏的生活似乎抑鬱不樂，因為周圍都是一些平凡的語言和實證主義哲學家，而他自己則是具有史賓格勒式的憂鬱和最典型黑格爾式的形上辯證法的哲學家。後來返回德國一段時間，成為法蘭克福大學社會研究所 (the University of Frankfurt Institute of Social Research) 的一員，但爲了安全之故心不甘情不願地逃往美國，起先住在紐約 (1938-41)，之後住在南加州。

雖然阿多諾於一九四九年返回法蘭克福，重任教授，但在美國的歲月永遠爲他蓋上了流亡者的戳記。他厭惡爵士樂和所有的通俗文化，一點也不喜歡風景，似乎在生活方式上刻意維持他的保守風格；由於他所接受的教養是馬克思—黑格爾的哲學傳統，所以美國的電影、工業、日常生活習慣、以事實爲根據的學習方式、實用主義，這些具有世界性影響力中的每一項都招惹到他。自然，阿多諾在來美國之前就很有成爲形而上流亡者 (metaphysical exile) 的傾向：已經極端批判在歐洲被當成是布爾喬亞的品味，例如他的音樂標準根據的是荀白克出奇艱深的作品，並斷言這些作品注定曲高和寡，知音難覓。阿多諾所表現出的弔詭、反諷、無情的批判顯示他是典型的知識分子，同樣地厭惡、痛恨所有的系統——不管是我們這一邊的系統，或是他們那一邊的系統。對他而言，人生最虛偽的莫過於集體——他有一次說，整體總是虛假的——他接著說，這種情況更加重了下列事物的重要性：主觀、個人意識，在全面受到掌握的社會中無法嚴密管制的事物。但就在流亡美國時，阿多諾寫出了他的偉大傑作《道德的最低限度》(Minima Moralia)，此書由一百五十二個片段組成，於一九五三年出版，副標題爲「殘生省思」(“Reflections from Damaged Life”)。這本書的形式是片段式的、古怪得幾近神祕，既不是前後連續的自傳，也不是主題式的沉思，甚至也不是有系統地鋪陳作者的世界觀，使我們再次

聯想到屠格涅夫描寫一八六〇年代中期俄國生活的長篇小說《父與子》中所呈現的巴扎洛夫的人生之奇特怪異。屠格涅夫在描寫巴扎洛夫這位現代虛無主義的知識分子的原型時，並未賦與任何敘事上的來龍去脈；他短暫地出現，然後就消失了。我們看到他短暫地與年邁的雙親共處，但顯然有意與父母割離。我們依此可以推斷，知識分子由於按照不同的正規生活，所以並沒有故事，有的只是一種招致不安穩的效應（destabilizing effect）：他掀天動地，震撼人們，卻無法以他的背景或交友來完全解釋清楚。

屠格涅夫本人其實不談這一點：他讓整件事在我們眼前發生，彷彿說知識分子不只是與父母兒女區隔的人，而且他的人生模式、介入人生的程序必然是暗示的，只能以一串不連續的表現寫實地再現。阿多諾的《道德的最低限度》似乎依循同樣的邏輯——雖然寫於奧許維茲集中營（Auschwitz）、廣島、冷戰、美國勝利之後，然而相較於一百年前屠格涅夫筆下的巴扎洛夫，在誠實地再現知識分子這件事上則曲折蜿蜒得多。

阿多諾把知識分子再現成永恆的流亡者，以同樣的靈巧來迴避新與舊，其再現的核心在於寫作風格——極端講究且精雕細琢。最大的特色是片斷、突兀、不連貫，沒有情節或預定的秩序。代表了知識分子的意識在任何地方都不能平靜，一直防範著來自成功的奉承、誘惑，這對於有悖常情的阿多諾來說，意味著有意嘗試不輕易、立即為人所了解。

另一方面，也不可能撤退到完全私己的領域，因為就像阿多諾晚期所說的，知識分子的希望不是對世界有影響，而是某天、某地、某人能完全了解他寫作的原意。

其中一個片段——《道德的最低限度》第十八節——完美地掌握了流亡者的意義。阿多諾說：「嚴格說來，居住在當今是不可能的。我們以往成長的傳統居所已經變得令人難以忍受：現在每一個舒適的特點都以背叛知識為代價，每一個庇護的遺跡都以家庭興趣陳腐的契約為代價。」這是在納粹主義之前成長的戰前人們的生活。至於社會主義和美國的消費主義也沒有更好：在那裏，「人們不是住在貧民窟，就是住在小屋，到第二天可能就變成茅舍、拖車、汽車、營地或露天。」因此，阿多諾指陳：「房屋已經過去了。……面對這一切時，最好的行為模式似乎依然是未定的、虛懸的一種。……在自己家中沒有如歸的安適自在之感，這是道德的一部分。」

然而，阿多諾剛得到一個明顯的結論，便立即加以反轉：「但是，這個弔詭的命題（thesis）導向毀滅，無情無愛地漠視事物必然也不利於人們：反面命題（antithesis）一旦說出，對於那些內疚地想維持自己既有事物的人來說，就成了一種意識形態。錯誤的生命無法正確地生活。」^①

換言之，即使對於嘗試維持虛懸狀態的流亡者，也沒有真正的逃脫之道，因為處於

兩者之間的狀態 (state of in-betweenness) 本身可以成爲一個嚴苛的意識形態立場，一種居所（這種居所的虛假在時間中被掩蓋），而人太容易就對這些習以爲常了。但是，阿多諾繼續追逼：「懷疑的探究總是有益的」，涉及知識分子的寫作時尤其如此。「對於一個不再有故鄉的人來說，寫作成爲居住之地」，即使如此，阿多諾最後提到不得鬆懈對於自我分析的嚴苛：

要求一個人堅強起來對抗自憐，暗示著在技術上必須以全然的警覺去對抗任何知識張力的鬆懈，並消除開始使作品（或寫作）僵化或怠惰地隨波逐流的任何事物，這些事物在早期也許像閒話一樣會產生有利於成長的溫暖氣氛，但現在則被攔在後面，乏味且陳腐。結果，作者不被允許在他的作品中存活。¹⁰

這是典型的憂鬱和不屈。自己的作品能提供某種滿足、一種另類的生活方式，可能使人從全無「居所」的焦慮和邊緣感中得到些許短暫的舒緩；但是流亡的知識分子阿多諾諷刺上述的觀念。阿多諾所未言及的則是流亡的樂趣，流亡有時可以提供的不同生活安排，以及觀看事物的奇異角度；這些使得知識分子的行業有生氣，但未必減輕每一種

焦慮或苦澀的孤寂感。流亡這種狀態把知識分子刻畫成處於特權、權力、如歸感這種安適自在之外的邊緣人物——這種說法是正確的。然而，也有必要強調那種狀態帶有某種報償，是的，甚至帶有特權。因此，雖然知識分子並未獲獎，也沒被歡迎進入自吹自擂的菁英聯誼會（這些團體的慣例就是排除不守行規、令人尷尬的惹是生非者），卻同時從流亡與邊緣性中得到一些正面的事物。

當然，其中的樂趣之一就是驚奇、任何事情都不視爲理所當然、學習處置讓大多數人迷惑或恐懼的不安穩狀況。知識分子基本上關切的是知識和自由。但是，知識和自由之所以具有意義，並不是以抽象的方式（如「必須有良好教育才能享受美好人生」這種很陳腐的說法），而是以真正的體驗。知識分子有如遭遇海難的人，學著如何與土地生活，而不是靠土地生活；不像魯濱遜 (Robinson Crusoe) 那樣把殖民自己所在的小島當成目標，而像馬可波羅 (Marco Polo, 1254-1324) 那樣一直懷有驚奇感，一直是個旅行者、過客，而不是寄生者、征服者或掠奪者。

因爲流亡者同時以拋在背後的事物以及此時此地的實況這兩種方式來看事情，所以有著雙重視角 (double perspective)，從不以孤立的方式來看事情。新國度的一情景必然引他聯想到舊國度的一情景。就知識上而言，這意味著一種觀念或經驗總是對照著

另一種觀念或經驗，因而使得二者有時以新穎、不可預測的方式出現：從這種並置中，得到更好、甚至更普遍的有關如何思考的看法，譬如藉著比較兩個不同的情境，去思考有關人權的議題。我覺得大多數西方有關伊斯蘭教基本教義派的危言聳聽、嚴重缺失的討論，在知識上之所以惹人反感，正是因為沒有和猶太教或基督教的基本教義派相比，就我個人在中東的經驗，這兩種基本教義派都同樣盛行而且應該受到叱責。通常被想成是對公認敵人的簡單評斷的問題，在以雙重或流亡的視角來看時，迫使西方知識分子看向一個遠為寬廣的景象，因為現在所要求的是以世俗主義者 (secularist) 或非世俗主義者的立場來看所有神權政治的傾向，而不只是面對慣常指定的對象。

知識分子流亡的立足點第二個有利之處，就是比較能不只看事物的現狀，而能看出前因。視情境為機緣的 (contingent)，而不是不可避免的；視情境為人們一連串歷史選擇的結果，是人類造成的社會事實，而不是自然的或神賦的 (因而是不能改變的、永恆的、不可逆轉的)。

這種知識立場的偉大原型就是十八世紀的義大利哲學家維科 (Giambattista Vico, 1668-1744)，長久以來他一直是我心目中的英雄。維科的偉大發現就是：了解社會現實的適當方式，就是把它當成由源點產生的一個過程，而這個源點總是可以置於極卑微的環

境 (他的這項偉大發現部分來自身為沒沒無聞的那不勒斯教授的寂寞，與教會和周遭的環境不合，本人幾乎難以倖存)。他在鉅著《新科學》(The New Science) 中說，這意味著把事物看成自固定的源始演化而來，如同成人自嬰兒演化而來。

維科主張，這是對於世俗世界所能採取的唯一觀點；他一再重申這是歷史的，具有一己的法則和程序，而不是神定的。這需要的是對於人類社會的尊敬，而不是敬畏。在觀看最具權勢者時，觀看其源始和可能的去處；不為尊貴的人物或宏偉的機構嚇得瞠目結舌、卑躬屈膝——而當地人則一直看見 (因而尊崇) 其高貴顯赫，卻看不出其來自必然較卑微的人類的源頭。流亡的知識分子必然是反諷的、懷疑的、甚至玩世不恭的——但卻非犬儒的。

最後，任何真正的流亡者都會證實，一旦離開自己的家園，不管最後落腳何方，都無法只是單純地接受人生，只是成為新地方的另一個公民。或者即使如此，在這種努力中也很局促不安，看來幾乎不值得。你會花很多時間懊悔自己失去的事物，羨慕周圍那些一直待在家鄉的人，因為他們能接近自己所喜愛的人，生活在出生、成長的地方，但不必去經歷失落曾經擁有的事物，更不必去體驗無法返回過去生活的那種折磨人的回憶。另一方面，正如德國詩人里爾克 (Rainer Maria Rilke, 1875-1926) 會說的，你可以成

爲自己環境中的初學者，這讓你有一個不合流俗的生活方式，尤其一個不同的、經常是很奇特的生涯。

對於知識分子來說，流離失所意味著從尋常生涯中解放出來；在尋常生涯中，「做好」（“doing well”）和跟隨傳統的步伐是主要的里程碑。流亡意味著將永遠成爲邊緣人，而身爲知識分子的所作所爲必須是自創的，因爲不能跟隨別人規定的路線。如果在體驗那個命運時，能不把它當成剝奪或要哀嘆的事物，而是當成一種自由，一種依自己模式來做事的發現過程，隨著吸引你注意的各種興趣、隨著自己決定的特定目標所指引，那就成爲獨一無二的樂趣。你可以在詹姆斯的心路歷程中看到這一點；此人是千里達的散文家和歷史家，在兩次世界大戰之間以板球球員的身分來到英國，他的知性自傳《跨越界線》（*Beyond a Boundary*）訴說他的板球生涯以及板球在殖民主義中的情形。其他作品包括了《黑人極端激進分子》（*The Black Jacobins*），此書描寫十八世紀末由圖森——路維杜爾（Pierre Dominique Toussaint-L'Ouverture, 1743?-1803）領導海地黑奴反抗的轟轟烈烈的歷史。詹姆斯在美洲以演說家和政治組織者的姿態出現，寫了一本研究梅爾維爾（Herman Melville, 1819-1891）的專著《水手·叛徒·流浪者》（*Mariners, Renegades, and Castaways*），許多討論泛非洲主義（pan-Africanism）的作品，以及數十篇討論通俗文化和文學的論文。

① 這種奇異的、不定的歷程，迥異於我們今天所稱的固定職業生涯，但其中蘊涵多麼生氣勃勃、無休無止的自我發現。

我們之中的大多數人可能無法重複像阿多諾或詹姆斯那樣的流亡者命運，但他們對當代知識分子卻意義重大。對於受到調和適應、唯唯諾諾、安然定居的獎賞所誘惑甚至圍困、壓制的知識分子而言，流亡者是一種模式。即使不是真正的移民或放逐，仍可能具有移民或放逐者的思維方式，面對阻礙卻依然去想像、探索，總是能離開中央集權的權威，走向邊緣——在邊緣你可以看到一些事物，而這些是足跡從未越過傳統與舒適範圍的心靈通常所失去的。

邊緣的狀態也許看起來不負責或輕率，卻能使人解放出來，不再總是小心翼翼行事、害怕攪亂計畫、擔心使同一集團的成員不悅。當然，沒有人能擺脫牽絆和情感，而且我在這裏所想的也不是所謂的飄泊不定的知識分子（free-floating intellectual），其技術能力完全待價而沽。相反的，我說的是：知識分子若要像真正的流亡者那樣具有邊緣性、不被馴化，就得要有不同於尋常的回應：回應的對象是旅人過客，而不是有權有勢者；是暫時的、有風險的事，而不是習以爲常的事；是創新、實驗，而不是以威權方式所賦與的現狀。流亡的知識分子（*exilic intellectual*）回應的不是慣常的邏輯，而是大膽無畏；

代表著改變、前進，而不是故步自封。

- ① 譯註：賈貝斯 (1912-1991) 是猶太裔埃及詩人；安卡瑞提 (1888-1970) 是義大利詩人；卡瓦菲 (1893-1933) 是希臘詩人，詩作多取材自古希臘歷史神話，風格則為現實主義。
- ② 譯註：納保羅 (1932-) 是出生於千里達之英國作家，創作出許多無根的人物；莫布杜是原剛果民主共和國及薩伊共和國的總統及獨裁者，執政黨創建人及主席，掌權三十二載後於一九九七年五月遭到罷黜，同年九月病逝摩洛哥。
- ③ 譯註：季辛吉曾任美國國家安全事務顧問、國務卿 (1973-1977)，對決定美國外交政策有重大影響，為一九七三年諾貝爾和平獎得主；布里辛斯基曾於一九七六年至一九八〇年擔任卡特政府的國家安全顧問，卸任後仍經常接受美國政府諮詢，一九九六年七月應《中國時報》之邀請回台灣並發表專題演說。
- ④ 譯註：湯瑪斯·曼是德國小說家，因抨擊納粹政策被迫流亡國外 (1933)，加入美國籍 (1944)，為一九二九年諾貝爾文學獎得主。
- ⑤ 譯註：史威夫特擅長於諷刺文學，薩依德曾撰〈知識分子史威夫特〉(“Swift as Intellectual”)一文。

收於《世界·文本·批評家》(The World, the Text, and the Critic), pp. 72-89。

- ⑥ 譯註：阿多諾是德國哲學家，法蘭克福學派 (Frankfurt School) 代表人物之一。
- ⑦ 譯註：柏格是奧地利作曲家，師承並發揚無調性音樂與十二音體系理論及作曲技法，是第二維也納派的代表人物之一；苟白克是奧地利裔美籍作曲家、音樂理論家，追求無調性創作手法，創立十二音體系。
- ⑧ 譯註：胡塞爾是德國哲學家，現象學創始人。
- ⑨ 阿多諾，《道德的最低限度：殘生省思》(Minima Moralia: Reflections from Damaged Life, trans. E. F. N. Jephcott [London: New Left Books, 1951]), pp. 38-39。
- ⑩ 前引書，頁八七。
- ⑪ 譯註：圖森—路維杜爾是海地革命領袖，為黑人奴隸，領導黑人反抗 (1791)，宣布海地自治 (1801)，任終身執政，後為法國殖民主義者誘捕 (1802)，死於法國獄中；梅爾維爾是十九世紀美國文藝復興時期的代表作家之一，著有《白鯨記》(Moby Dick) 等書。

第四章 專業人與業餘者

一九七九年，多才多藝、足智多謀的法國知識分子德布雷 (Regis Debray) 出版了一本對於法國文化生活的深入研究，書名為《教師·作家·名流：近代法國知識分子》。① 德布雷本人一度是十分活躍的左翼分子，一九五八年古巴革命後不久在哈瓦那大學任教。幾年後，玻利維亞當局因為他與格瓦拉 (Che Guevara, 1928-1967) ② 的關係，判他三十年的刑期，但只服刑三年。德布雷回到法國之後，成為半學術的政治分析家，後來成為密特朗總統 (François Mitterand, 1916-1996) 的顧問。這種獨特際遇使他得以了解知識分子和機構之間的關係：此一關係從來不是固定的，總是在演變中，其複雜性有時令人吃驚。

德布雷書中的論點就是，在一八八〇到一九三〇年之間，法國的知識分子主要與巴黎大學 (the Sorbonne) 有關：他們是來自教會和拿破崙式獨裁政治的世俗避難者，在實

驗室、圖書館和教室中以教授的名義受到保護，得以在知識上做出重要貢獻。一九三〇年之後，巴黎大學的權威逐漸讓給了像是法國新評論 (the Nouvelle Revue Française) 這類新出版社。根據德布雷的說法，由知識階層和他們的編輯構成的「精神家族」(“the spiritual family”) 在這裏得到更佳的庇護。直到一九六〇年左右，沙特、波娃、卡繆、莫里亞克 (Claude Mauriac, 1914-)、紀德 (André Gide, 1869-1951)、馬爾羅 (André Malraux, 1901-1976) 之流的作家成爲取代了教授的知識分子，^④ 原因在於他們作品的自由放任，他們對於自由的信條，以及他們的論述「介於在那之前教會的莊嚴肅穆以及之後廣告的譁眾取寵之間」。^④

大約在一九六八年，知識分子大都捨棄了出版社的守護，成群結隊走向大眾媒體——成爲新聞從業人員、脫口秀的來賓和主持人、顧問、經理等等。他們不但擁有廣大的閱聽大眾，而且他們身爲知識分子學生的工作都仰賴閱聽大眾，仰賴沒有面目的消費大眾這些「他者」所給予的讚賞或漠視。「大眾媒體藉著擴大接受的領域，降低了知識分子合法性的來源，以更寬廣的同心圓——那些要求較不嚴苛因而更容易獲取的同心圓——包圍了職業的知識分子，而以往職業的知識分子是正統的合法性的來源。……大眾媒體已經打破了傳統知識階層的封閉，以及傳統知識階層的評價規範和價值標準。」^⑤

德布雷描述的幾乎完全是法國當地的情境，是拿破崙以來那個社會中的世俗勢力與帝國、教會勢力鬥爭的結果。因此他所描寫的法國景象很可能出現在其他國家。以英國爲例，第二次世界大戰之前的主要大學幾乎無法以德布雷的方式來描述。即使牛津和劍橋的教師在大眾領域主要也不是以法國式的知識分子爲人所知；雖然在兩次世界大戰期間英國的出版社強大且具影響力，但出版社和旗下的作家並未形成德布雷所說的那種法國的精神家族。然而，德布雷的一般論點卻是成立的：成群的知識分子與機構結盟，並從那些機構中得到權力和權威。這些有機的知識分子隨著機構的興衰而興衰——此處「有機的知識分子」一詞係套用葛蘭西的用語。

然而問題依舊存在：獨立、自主的知識分子，不依賴、因而不受制於附屬機構的知識分子，是不是或可不可能存在（這些機構包括付他們薪水的大學，要求忠於黨的路線的政黨，以及智庫——這些智庫儘管提供研究的自由，卻可能以更微妙的方式來妥協其判斷、限制其批評的聲音）？德布雷暗示，知識分子的圈子一旦超出了成分類似的知識分子群——換言之，當取悅閱聽大眾或雇主取代了依賴其他知識分子的辯論和判斷時——知識分子這一行不是被廢掉，就是必然受到約束。

我們再度回到我的主題：知識分子的代表。我們想到個人的知識分子時——我在這

裏的主要關懷是個人——究竟強調的是描繪此人的個性，還是把焦點放在此人身為一分子的團體或階級？這個問題的答案顯然影響我們期盼於知識分子對我們的說法：我們聽到或讀到的是獨立的看法，還是代表一個政府、一個有組織的政治理念、一個遊說團體？十九世紀對於知識分子的代表傾向於強調個性，知識分子經常像屠格涅夫的巴扎洛夫或喬伊斯的戴德勒斯那樣，是個獨立、孤高的人，根本不順服社會，因而是完全自外於社會定見的叛徒。二十世紀愈來愈多的人士屬於所謂知識分子或知識階層的團體（經理、教授、新聞從業人員、電腦或政府專家、遊說者、權威人士、多家報刊同時刊載的專欄作家、以提供意見受薪的顧問），不由得使人懷疑作為獨立聲音的個人知識分子根本不能存在。

這是一個極重要的問題，必須以兼顧現實與理想的方式，而非犬儒的方式，來探究。王爾德說，犬儒者知道每件事的價錢，卻連一件事的價值都不知道。僅僅因為知識分子在大學或為報紙工作謀生，就指控他們全都是出賣者，這種指控是粗糙、終致無意義的。「世界太腐敗了，每個人到頭來都屈服於金錢」，這種說法是不分青紅皂白的犬儒式說法。另一方面，把個人的知識分子當成完美的理想，像是身穿閃亮盔甲的武士，純潔、高貴，得不容懷疑會受到任何物質利益的誘惑，這種想法也同樣草率。沒有人通得過這種考驗，

即使喬伊斯的戴德勒斯如此純潔、極端理想派，最終還是力不從心，甚至更糟的是，只得噤聲不語。

其實，知識分子既不該是沒有爭議的、安全的角色，以致只是成為友善的技術人員，也不該試著成為專職的卡桑德拉（Cassandra，希臘神話中的女先知，雖能預言卻不見信於人），不但正直得令人不悅，而且無人理睬。每個人都受到社會的約束——不管社會如何自由開放，不管個人如何放蕩不羈。在任何情況下，知識分子都該為人所聽聞，實際上應該激起辯論，可能的話更要挑起爭議。但其他的選擇卻不是完全的靜止或完全的反叛。

在雷根政權沒落之時，一位名叫賈克比（Russell Jacoby）的不滿的美國左翼知識分子出版了一本書，激起很多的討論，其中多為贊同之詞。此書名為《最後的知識分子》，主張的是下述無懈可擊的論點：在美國「非學院的知識分子」（“the non-academic intellectual”）已經完全消失了，取而代之的是一整群怯懦、滿口術語的大學教授，而社會上沒有人很重視這些人的意見。⑥賈克比心目中往昔知識分子的典型本世紀早期大都居住在格林威治村（相當於法國巴黎的拉丁區），通稱為紐約知識分子。這些人大都是猶太裔、左翼（但大都反共），以筆耕為生。早一代的人物包括威爾森、傑珂布絲、孟福德、麥克

堂納 (Edmund Wilson, Jane Jacobs, Lewis Mumford, Dwight McDonald)：·稍晚則有勒夫·凱辛·侯爾·桑塔格·貝爾·巴瑞特·崔靈 (Philip Rahv, Alfred Kazin, Irving Howe, Susan Sontag, Daniel Bell, William Barrett, Lionel Trilling)。根據賈克比的說法，類似的人物已經被各式各樣戰後的社會和政治力量消除殆盡：·逃向郊區 (賈克比的論點為知識分子是都市的生物)·頹廢一代 (the Beat generation) 的不負責任，率先提出退出及逃避人生中的指定崗位的觀念；·大學的擴張；·以往的美國獨立左派逐步流入校園。

結果今天的知識分子很可能成爲關在小房間裏的文學教授，有著安穩的收入，卻沒有興趣與課堂外的世界打交道。賈克比聲稱，這些人的文筆深奧難懂、不知節制，主要是爲了學術的晉升，而不是促成社會的改變。同時，所謂新保守主義運動的興起 (這些知識分子在雷根主政期間變得顯眼，但許多以往是左翼的獨立知識分子，如社會評論家克理斯朵 [Irving Kristol] 和哲學家胡克 [Sidney Hook])，創立了一批新雜誌，公然主張反動或至少是保守的社會進程——賈克比特別提到極右派的季刊《新標準》(The New Criterion)。賈克比說，這些勢力在當時和現在都殷勤討好年輕作家、有潛力的知識分子領袖，因爲這些人能自老一輩手中接棒。《紐約書評》(New York Review of Books) 是美國最具聲望的知識性自由主義刊物，以往率先刊登激進新作家的大膽觀念，現在卻「紀

錄可悲」，在其逐漸年邁的親英國作風中，類似「牛津茶，而不像紐約熟食」。賈克比如此結論：《紐約書評》「從未培育或注意年輕一點的美國知識分子。過去二十五年來，它只從文化銀行中提款，而未作任何投資。今天的運作必須仰賴進口的知識資本，主要來自英國」。這一切都是因爲「關閉了舊有的都市及文化中心，而不是暫時歇業」。⁷

賈克比再三回到他對於知識分子的觀念：「不對任何人負責的堅定獨立的靈魂。」他說，現在類似那一代的知識分子已不復存在，取而代之的是一些沉默寡言、無法了解的課堂內的技術人員。這些人由委員會雇用，急於取悅各式各樣的贊助者和部門，披掛著學術證件和社會權威，然而這種社會權威並未促成辯論，只是建立聲譽和嚇唬外行人。這是個很悲慘的景象，但正確嗎？有關知識分子消失的原因，賈克比的說法正確嗎？我們不能提供更正確的診斷？

首先，我認爲責難大學，甚至責難美國，是錯誤的。第二次世界大戰之後不久，法國有一短暫時期出現了少數特立獨行的知識分子，如沙特·卡繆·阿宏 (Raymond Aron, 1905-1983)、波娃，似乎代表了古典觀念——未必是實際情形——的知識分子，繼承了偉大的 (但不幸卻經常是神話的) 十九世紀原型，如勒南和洪保特 (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835)。⁸但賈克比沒有談論的是，二十世紀知識分子的主要關懷不只是公共的辯論

和升高的爭議（這些是班達的主張，而可能由羅素和幾位波西米亞式的紐約知識分子所示範），也包括了批評和解咒，揭穿假先知和戳破古老的傳統和神聖的名字。

此外，身為知識分子未必就與學院人士或鋼琴家的身分不一致。傑出的加拿大鋼琴家顧爾德（Glenn Gould, 1932-1982）在整個演奏生涯中與許多大公司簽有錄音合約，但這並不妨礙他成為反偶像崇拜的古典音樂重新詮釋者和評論者，對於演奏本身和評斷演奏的方式產生巨大的影響。⑨同理，學院中的知識分子，比方說歷史學家，完全重新塑造了歷史的書寫、傳統的穩定性、語言在社會中的角色等觀念。我們想到的是英國的霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）和湯普森（E. P. Thompson）或美國的懷特（Hayden White）。⑩雖然他們的作品大都在學院內產生、培育，卻在學院外廣為流傳。

至於說美國特別使知識分子的生活變質，這種指責也有爭議，因為今天舉目四望，即使在法國知識分子不再是波西米亞人或咖啡館裏的哲學家，而已經成為另一種很不同的人物，代表著許多不同種類的關懷，以很不同、劇變的方式來代表。我在這些演講中一直主張，知識分子代表的不是塑像般的圖像，而是一項個人的行業，一種能量，一股頑強的力量，以語言和社會中明確、獻身的聲音針對諸多議題加以討論，所有這些到頭來都與啟蒙和解放或自由有關。今天對於知識分子特別的威脅，不論在西方或非西方

世界，都不是來自學院、郊區，也不是新聞業和出版業驚人的商業化，而是我所稱的專業態度。我所說的「專業」意指把自己身為知識分子的工作當成爲稻梁謀，朝九晚五，一眼盯著時鐘，一眼留意什麼才是適當、專業的行徑——不破壞團體，不逾越公認的規範或限制，促銷自己，尤其是使自己有市場性，因而是沒有爭議的、不具政治性的、「客觀的」。

讓我們回到沙特。就在似乎倡議人能自由選擇命運時，沙特也說到情境（situation）——這是最喜好的字眼之一——可能妨礙完全運用那種自由。然而，沙特又說，環境和情境單方面決定作家或知識分子，這種說法是錯誤的；應該說二者之間不斷往返。沙特於一九四七年出版的知識分子信條——《文學是什麼？》（*What Is Literature?*）——中使用的字眼是作家，而不是「知識分子」，但所說的顯然是知識分子在社會中的角色，如下段文字所示：

首先，我是一位作家，以我的自由意志寫作。但緊隨而來的則是我是別人心目中的作家，也就是說，必須回應某個要求，賦與某種社會作用。不管他要玩什麼遊戲，必須根據別人對他的再現／看法而來。他也許要修正在特定社會中別人對於作家（或

知識分子」所賦與的性格；但是爲了改變這種性格，他必先悄然進入其中。因此，公眾介入其間，帶著公眾的習俗、世界觀、社會觀和那個社會中的文學觀。公眾包圍作家，把他團團圍住，而公眾迫切或詭祕的要求，其拒絕和逃避，都是既有的事實，而作品就是根據這些事實才能建構出來。①

沙特並不是說知識分子類似離群索居的哲學家——國王，因而應該受到大家的崇敬、加以理想化。相反的——而這一點可能是當代哀嘆知識分子已經消失的人所未掌握到的——知識分子不但一直受制於社會的要求，而且作爲特定團體的成員，在知識分子的地位上也受到很大的修正。在認定知識分子應該擁有自主權，或在社會中對於道德和心靈生活應該擁有不受限制的權威時，批評當代情景的人只是拒絕去看在知識分子的自我代表 (self-representation) 上已經產生激烈改變的情況下，有多少氣力用在抗拒甚至攻擊晚近的權威。

今天的社會依然把作家團團圍住，其方式有時是以獎賞和報酬，經常是以完全貶低或取笑知識分子的工作，更常常是說真正的知識分子應該只是其領域中的專業人士。我不記得沙特曾經說過知識分子必然應該待在大學之外：他的確說過知識分子在被社會包

圍、勸誘、圍困、威嚇，要求成爲這樣或那樣時，更成其爲知識分子，因爲唯有在那時和那個基礎上，才能建構出知識分子的工作。他一九六四年拒領諾貝爾獎，正是根據自己的原則行事。

今天這些壓力是什麼？這些壓力如何符合我所說的專業性？我要討論的是我心目中挑戰著知識分子的誠信和意志的四種壓力，其中任何一種都不是某個社會所獨有的。儘管這些壓力普遍可見，但都可以用我所謂的業餘性 (amateurism) 來對抗。而所謂的業餘性就是，不爲利益或獎賞所動，只是爲了喜愛和不可抹煞的興趣，而這些喜愛與興趣在於更遠大的景象、越過界線和障礙、拒絕被某個專長所束縛、不顧一個行業的限制而喜好眾多的觀念和價值。

這些壓力中的第一個就是專業化。今天在教育體系中爬得愈高，愈受限於相當狹隘的知識領域。當然，沒有人會反對專業能力，但如果它使人昧於個人直接領域——比方說，早期維多利亞時代的情詩——之外的任何事情，並爲了一套權威和經典的觀念而犧牲一己廣泛的文化時，那麼那種能力就得不償失。

例如，在研究文學時——文學是我的特別興趣——專業化意味著愈來愈多技術上的形式主義，以及愈來愈少的歷史意識（知道在創作文學作品時真正進入其中的真實經

驗)。專業化意味著昧於建構藝術或知識的原初努力；結果就是無法把知識和藝術視為抉擇和決定，獻身和聯合，而只以冷漠的理論或方法論來看待。成為文學專家也常意味著把歷史、音樂或政治排除在外。到頭來，身為完全專業化的文學知識分子變得溫馴，接受該領域的所謂領導人物所允許的任何事。專業化也戕害了興奮感和發現感，而這兩種感受都是知識分子性格中不可或缺。總之，我一向覺得，陷入專業化就是怠惰，到頭來照別人的吩咐行事，因為聽命於人終究成為你的專長。

如果專業化是各地所有教育體系中存在的一種廣泛的工具性壓力，那麼專業知識和崇拜合格專家的作法則是戰後世界中更特殊的壓力。要成為專家就得有適當的權威證明為合格；這些權威指導你說正確的語言，引用正確的權威，限制正確的領域，尤其在敏感、有利可圖的知識領域受到威脅時更是如此。近來有許多有關所謂「政治正確性」(“political correctness”)的討論，人們把這個陰險狡詐的用語套在學院裏的人文學者身上，批評這些人不獨立思考，而是依循一小撮左派所建立的正規來思考；這些正規被認為是對種族歧視、性別歧視諸如此類的事過於敏感，而不允許人們以「開放」的方式去辯論。

真相是：反對政治正確性運動的人士，主要是各式各樣的保守分子和其他提倡家庭價值的人。雖然他們所說的某些事確有些許可取之處——尤其注意到那些不加思索的偽善言詞所表現出的有口無心——但他們的運動完全忽略了在涉及軍事、國家安全、外交和經濟政策時驚人的一致性和政治正確性。例如，就在戰後的那幾年，一涉及蘇聯就得毫不懷疑地接受冷戰的先決條件：蘇聯是全然的邪惡諸如此類的事。有更長一段時間，大約從一九四〇年代中期一直到一九七〇年代中期，美國的官方觀念主張在第三世界的自由就只意味脫離共產黨——這種觀念幾乎毫未受到挑戰地主宰著大家的思維；隨之而來的則是一大群一大群的社會學家、人類學家、政治學家、經濟學家無休無止地闡揚的觀念：「發展」(“development”)不涉及意識形態，是來自西方的，並包含了經濟起飛、現代化、反共以及某些政治領袖熱中於和美國正式結盟。

對於美國及其一些盟邦(如英國、法國)而言，這些有關國防和安全的看法經常意味著追隨帝國式的政策，其中，反暴動和全然反對本土的民族主義(一向被視為倒向共產主義和蘇聯)帶來了巨大的災難，這些災難的形式是代價高昂的戰爭和侵略(如越南)，間接支持侵略和屠殺(如西方的盟邦印尼、薩爾瓦多、以色列的所作所為)，出現經濟離奇扭曲的附屬政權。不同意這一切就等於妨礙控制下的專業知識市場，而這個市場的目的是要符合並促進國家的努力。例如，如果你不是美國學院訓練出來的政治學者、以健

康的心態尊敬發展理論和國家安全，就沒有人會聽你的，在某些情況下不許你發言，而挑戰你的理由是你不具備專業知識。

因為嚴格說來，「專長」到頭來幾乎和知識不相干。杭士基對於越戰施壓的一些材料，在見解和正確性上遠高於合格專家的類似著作。但是，杭士基逾越了儀式性的愛國觀念——那包括了下列的觀念：「我們」是來協助我們的盟邦；「我們」捍衛自由，防止莫斯科或北京所鼓動的接管——並呈現掌控美國行爲的真正動機；而那些合格的專家，希望被國務院諮詢或在國務院發言的人，或爲蘭德公司 (Rand Corporation) 工作的人，根本不誤闖那個領域。⑫ 杭士基說過一個故事：身爲語言學家的他應數學家之邀去談論他的理論，經常有人表示尊敬及興趣，儘管他對於數學的行話相當無知；但是當他試著從反對立場去呈現美國的外交政策時，一些公認的外交政策專家嘗試阻止他發言，理由就是他並非合格的外交政策專家。對於他的論點幾乎連爭辯都不爭辯，只說他處於可接受的辯論或共識之外。

專業化的第三個壓力就是其追隨者無可避免地流向權力和權威，流向權力的要求和特權，流向被權力直接雇用。美國在與蘇聯競爭世界霸權時，國家安全的進程決定學術研究的優先順序及心態，其程度之深簡直嚇人。類似情況也出現在蘇聯，但在西方沒有研究者的補助。

同樣的，同時期美國政府爲了相同的進程也資助大學的社會科學甚至人文學科的學系。當然，所有社會都有類似的情形，但值得注意的是，在美國一些反游擊戰研究的進行，是爲了支持在第三世界——主要在東南亞、拉丁美洲、中東——的政策，這些研究直接應用於祕密行動、陰謀破壞，甚至公開的戰爭。有關道德和正義的問題遭到擱置，以便能履行合約，其中之一就是社會科學家自一九六四年開始爲美國陸軍進行的惡名昭彰的卡美樂計畫 (Project Camelot)，研究的不僅是全世界不同社會的崩潰，也包括了如何防止崩潰。

不僅於此。美國市民社會 (American civil society) 的集中化力量，如民主黨或共和黨；工業或特殊利益的遊說，如軍火、石油和菸草集團所成立或維持的遊說團體；大型基金會，如洛克斐勒 (Rockefeller) 家族、福特 (Ford) 家族、美隆 (Mellon) 家族所建立的基金會——都雇用學院專家進行研究和計畫，以推展商業和政治的進程。這當然是

一般認為的自由市場體系正常運作的一部分，也發生於歐洲和遠東各地。從智庫能得到獎助和基金，休假及出版津貼，以及職業的晉升和承認。

有關體系的一切都是公開的，而且就像我所說的，根據競爭和市場反應的標準來說都是可以接受的；這些標準掌控了在自由、民主社會中先進的資本主義下的行為。然而我們花了很多時間來擔憂極權政府體系下對於思想和知識自由的箝制，但在考慮獎賞知識的統一性、獎賞樂於參與由政府（而不是科學）所建立的目標的這種體系對於個別知識分子的威脅時，卻未能同樣注意到枝微末節；因而研究和水準鑑定遭到控制，以便獲得並維持較大的市場占有率。

換言之，個別和主觀的知識分子所代表的空間——他們所質疑和挑戰的包括戰爭的智慧，或獎賞合約、頒獎的巨大社會計畫——與一百年前相比已經巨幅縮減，因為一百年前戴德勒斯能說自己身為知識分子的職責就是根本不服侍任何權力或權威。在此，我不要像某些人那樣主張我們應該回復到先前的時代，那時的大學並不那麼大，它們提供的機會不是那麼沒有節制；我認為那種主張過於感情用事。在我心目中，西方的大學，尤其在美國，依然能夠提供知識分子一個準烏托邦的空間（a quasi-utopian space），在其中能繼續進行省思與研究——雖然會處於新的限制和壓力之下。

因此，知識分子的問題是嘗試處理我所討論的現代專業化的衝擊，其方式不是假裝那些衝擊不存在或否認它們的影響力，而是再現另一套不同的價值和特有的權利。我把這些總結在業餘的名下，就字面而言，這類行為的動力來自關切和喜愛，而不是利益和自私、狹隘的專業化。

今天的知識分子應該是個業餘者，認為身為社會中思想和關切的一員，有權對於甚至最具技術性、專業化行動的核心提出道德的議題，因為這個行動涉及他的國家、國家的權力、國家與其公民和其他社會互動的模式。此外，身為業餘者的知識分子精神可以進入並轉換我們大多數人所經歷的僅僅為專業的例行作法，使其活潑、激進得多；不再做被認為是該做的事，而是能問為什麼做這件事，誰從中獲利，這件事如何能重新連接上個人的計畫和原創性的思想。

每個知識分子都有閱聽大眾和訴求對象。重點在於是否要去滿足群眾，因而使客戶高興；還是去挑戰群眾，因而激起直接的對立，或使群眾動員成為更民主的參與社會。但這兩個情況都無法迴避權威和權力，也無法迴避知識分子與權威、權力的關係。知識分子如何向權威發言：是要作專業性的懇求者，還是作不受獎賞的、業餘的良心？

- ① 德布雷，〈教師·作家·名流：近代法國知識分子〉（*Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, trans. David Macey [London: New Left Books, 1981]）。
- ② 譯註：格瓦拉是出生於阿根廷的古巴革命領袖之一，卡斯楚（Fidel Castro）的得力助手，游擊戰專家，曾在古巴新政府擔任要職（1959-1965），後來到薩伊、玻利維亞開展游擊戰，受傷被俘，遇害。
- ③ 譯註：莫里亞克是法國文學評論家、小說家，「新小說」理論家；紀德是法國作家，一九四七年諾貝爾文學獎得主；馬爾羅是法國作家，曾任文化部長（1958-1968）。
- ④ 德布雷，前引書，頁七一。
- ⑤ 前引書，頁八一。
- ⑥ 賈克比，〈最後的知識分子：學院時代的美國文化〉（*The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* [New York: Basic Books, 1987]）。
- ⑦ 前引書，頁二一九～二〇。
- ⑧ 譯註：洪保特是德國語言學家、教育改革家，曾任普魯士教育大臣。
- ⑨ 譯註：顧爾德重視音樂的知性主義，擅長曲目為結構性強的巴哈、貝多芬、布拉姆斯等。
- ⑩ 譯註：霍布斯邦（1917-）出生於埃及亞歷山大城，是英國著名的馬派史學家；終身以猶太知識分子自居，以馬克思主義揚棄的理想自期，是以「人民的史家」享譽國際的世界史大師。霍氏著作

甚豐，先後計有十四部以上專書問世，其十九世紀三部曲《革命的年代》、《資本的年代》、《帝國的年代》、二十世紀終極論述《極端的年代》，以及《民族與民族主義》等書有中譯本（台北：麥田出版公司，一九九六、一九九七年）；湯普森（1924-）是英國歷史學家，文化研究的創始人之一；懷特（1928-）是美國歷史學家，主張後設歷史（metahistory），著重歷史文本的敘事性與虛構性。

- ⑪ 沙特，〈文學是什麼？及其他論文〉（*What Is Literature? And Other Essays* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981], pp. 77-78）。

⑫ 譯註：蘭德公司位於美國加州聖莫尼卡，從事軍事策略與戰術研究，也對政府部門提供服務，為一非營利機構，透過研究、分析以提升公共政策水準，尤以研究國防政策和社會政策著稱。

第五章 對權勢說真話

我要繼續討論專業化和專業主義，以及知識分子如何面對權力和權威的問題。一九六〇年代中期，就在反越戰的聲浪高漲、遠播之前不久，哥倫比亞大學有位看來年紀稍長的大學生來找我，請我允許他修習一門有人數限制的專題研究課。他的說詞中提到自己是从戰場退伍的軍人，曾擔任空軍於越南服役。我們交談時，他提供給我對於專業人士心態令人驚異的可怕看法——在這種情況下是一位資深的飛行人員。他對於自己工作所用的詞彙可以說是「內行話」(“Insidese”)。當時我一直追問他：「你在空軍究竟是做什麼的？」他的回答給我的震撼永生難忘：「目標搜尋。」我又花了好幾分鐘才弄清楚他是轟炸員，他的工作就是轟炸，但他把這項工作套上了專業語言，而這種語言就某個意義而言是用來排除並混淆外人更直接的探問。附帶一提的是，我收了這個學生——也許因為我認為我該留意他，而且附帶的動機是說服他拋棄可怖的術語。這可是不折不扣

的「目標搜尋」。

我認爲，有些知識分子接近決策層次，並能掌管是否賦與工作、獎助、晉升的大權，這些知識分子更專一、持久地留意不符行規的個人，因爲這些個人在上司眼中逐漸流露出爭議和不合作的作風。這當然是可以理解的，如果你要完成一件事——比方說，你和你的團隊要在下週提供國務院或外交部有關波士尼亞的政策報告——周圍需要的人必須是忠誠的、有著相同的假定、講著相同的語言。我一向覺得，對於代表此系列演講中所討論的那些事情的知識分子而言，處於那種專業位置，主要是服侍權勢並從中獲得獎賞，是根本無法運用批判和相當獨立的分析與判斷精神的；而這種精神在我看來卻應該是知識分子的貢獻。換言之，嚴格說來知識分子不是公務員或雇員，完全聽命於政府、集團，甚或志同道合的專業人士所組成的公會的政策目標。在這種情境下，摒棄個人的道德感、完全從專業的角度思考，或阻止懷疑而講求協同一致——這些大誘惑使人難以被信任。許多知識分子完全屈服於這些誘惑，而就某個程度而言，我們全都如此。沒有人能全然自給自足，即使最崇高偉大的自由靈魂也做不到。

我先前即主張，要維持知識分子相對的獨立，就態度而言業餘者比專業人更好。但是，讓我暫且以實際的、個人的方式來談談。首先，業餘意味著選擇公共空間 (Public

sphere)——在廣泛、無限流通的演講、書本、文章——中的風險和不確定的結果，而不是由專家和職業人士所控制的內行人的空間。過去兩年來，幾度有媒體邀請我擔任有給職的顧問，我都拒絕了，原因很簡單，因爲這意味著受限於一家電視台或雜誌，也受限於那個管道通行的政治語言和觀念架構。同樣的，對於政府有給職的顧問我也從來沒有任何興趣，因爲根本不知道他們日後會把你提供的見解作何用途。其次，直接收受酬勞來傳達知識和在大學公開演講，或應邀向不對外開放的官員的小圈子講話，三者很不同。那在我看來十分明顯，所以我一向樂於到大學演講，卻總是拒絕其他方式的邀請。第三，爲了更介入政治，每當巴勒斯坦團體請我幫忙，或南非的大學邀我去訪問並發言反對種族隔離政策、支持學術自由，我都照例接受。

結果，打動我的是我能真正選擇支持的理念與觀念，因爲它們符合我所相信的價值和原則。因此，我認爲自己並不受限於文學方面的專業訓練，並不因爲只有教授現代歐洲文學和美國文學的正式資格而把自己排除於公共政策之外。我所說、所寫的是更廣泛的事物，因爲身爲十足的業餘者，我受到各式各樣的獻身的激勵，要跨越自己狹窄的職業生涯。當然，我有意努力爲這些觀點爭取新的、更多的聽眾，而這些觀點是我在課堂上從不呈現的。

但是，這些對於公共領域的業餘式突襲究竟是怎麼一回事？知識分子是受到原生的、在地的、直覺式的忠誠——種族、人民、宗教——的激發而採取知識性的行動？還是有一套更普遍、理性的原則能夠甚至實際掌控一個人說話和寫作的方式？其實，我所問的是知識分子的基本問題：人如何訴說真理？什麼真理？爲了何人、何地？

不幸的是，我們必須以下的回應開始：沒有任何系統或方法是寬廣、肯定得足以提供知識分子對於上述問題的直接答案。在世俗的世界裏——在我們的世界，經由人類的努力所製造的歷史世界和社會世界裏——知識分子只能憑藉世俗的工具；啓示和靈感在私人生活中作爲理解的模式是完全可行的，但在崇尚理論的人士使用起來卻成爲災難，甚至是野蠻的。的確，我甚至要說，知識分子必須終生與神聖靈視 (Sacred vision) 或文本的所有守護者爭辯，因爲這些守護者所造成的破壞不可勝數，而他們的重手不容許不同意見，當然更不容許歧異。在意見與言論自由上毫不妥協，是世俗的知識分子的主要堡壘：棄守此一堡壘或容忍其基礎被破壞，事實上就是背叛了知識分子的召喚。那就是爲什麼爲魯西迪的《魔鬼詩篇》(The Satanic Verses) 辯護一直都是如此絕對核心的議題，因爲不只爲了這件事本身，也爲了所有其他對於新聞記者、小說家、散文家、詩人、歷史家的言論權的侵犯。

而且這不只是伊斯蘭教世界的議題，也是猶太教和基督教世界的議題。追求言論自由不可厚此薄彼，只注意一個區域卻忽略另一個區域。因爲對於宣稱具有世俗的權利去守護神聖旨意 (divine decree) 的權威而言，不管他們位於何處都沒有辯論可言；然而對於知識分子，嚴格、深入的辯論是活動的核心，也是那些沒有神聖啓示的知識分子真正的舞台和背景。但是，我們又回到這個難題：一個人應該保衛、支持、代表的是什麼樣的真理和原則？這不是彼拉多 (Pontius Pilate, ?-36?) 式的問題，遇到難題撒手不管，而是探索的必要開始——探索今天知識分子的立足之處，以及包圍他的是多麼詭譎、未加標示的雷區。①

我們不妨以現在極具爭議性的有關客觀、正確或事實的所有事情作爲起點。一九八八年，美國歷史學家諾維克 (Peter Novick) 出版了一本鉅作，書名很具體有效地呈現了此一困境：《那個崇高的夢想》，副標題爲「『客觀性問題』與美國的歷史行業」。諾維克取材自一個世紀以來美國的史學行業，顯示歷史探究的中心（歷史學家藉著客觀性的理想，掌握機會盡可能真實、正確地處理事實）如何逐漸演化成彼此競爭的說法此一困境，所有這些說法使得以往歷史學家對於客觀性的任何相似意見耗損得僅似一塊遮羞布，甚至經常連遮羞布還不如。在戰時，客觀性必須服務於「我們的」真理，也就是相對於法

西斯式德國的美國的真理；在承平之時，則作為每個不同競爭團體（女人、非裔美國人、亞裔美國人、同性戀、白人等等）和每個學派（馬克思學派、體制、解構批評、文化研究）的客觀真理。諾維克問道，在各種知識說紛紜之後，還可能有什麼交集呢？他悲哀地結論：「作為廣大的論述團體，作為由共同目標、共同標準、共同目的所結合的學人團體，歷史這一行已經不復存在。……〔歷史〕教授就像《士師記》最後一句所描述的：『那時期，以色列還沒有君王；人人隨自己的意思行事。』」^②

我在前一講提到，我們這個世紀的主要知識活動之一就是質疑權威，更遑論削弱權威了。為了加強諾維克的研究發現，我們不得不說：不但對於什麼構成客觀現實的共識已經消失，而且許多傳統的權威，包括上帝在內，大體上也被掃除了。甚至有一派影響深遠的哲學家——傅柯在其中占有很高的地位——主張，連談到作者（如「米爾頓 [John Milton] 詩篇的作者」）都是頗具偏見的誇大之詞，更別說是具有意識形態的誇大之詞了。

面對這種很可怕的攻擊，退回到束手無策或大力重申傳統價值（如全球新保守運動的特色）是不行的。我認為下列說法是真實的：對於客觀性和權威的批判的確產生了正面作用，因為它強調了在世俗世界人類如何建構真理，例如所謂白人優越性的客觀真理是由古典歐洲殖民帝國所建立和維持的，也賴於強力制服非洲和亞洲民族；同樣真實

的是，這些民族對抗那種特定的強加在他們身上的「真理」，以提供自己獨立的秩序。因此，現在每個人都提出新穎而且經常是強烈對立的世界觀：人們不斷聽到談論猶太教——基督教的價值、非洲中心論的價值、伊斯蘭教真理、東方真理、西方真理，每一個都提供了完整的規畫，排除所有其他說法。現在海外各地存在著更多的不容忍和音調高亢的肯定，不是任何一個體系所能處理的。

因此，即使修辭中經常暗示「我們的」價值（不管那些價值恰好是什麼）其實是普遍的，但普遍的事物卻幾乎完全消失了。所有知識策略中最卑劣的就是自以為是地指責其他國家中的惡行，卻放過自己社會中的相同行徑。對我來說，相關的典型例子就是十九世紀的傑出法國知識分子托克維爾 (Alexis de Tocqueville, 1805-1859)，對於我們之中許多受教而相信古典自由主義和西方民主價值的人來說，他幾乎完全身體力行了一些價值觀。托克維爾在文章中評量了美國的民主並批判了美國虐待原住民和黑奴之後，在一八三〇年代末期、一八四〇年代面對了法國在阿爾及利亞的殖民政策：當時在比若 (Thomas Robert Bugeaud, 1784-1849) 的率領下，法國占領軍對於阿爾及利亞的伊斯蘭教徒展開了一場野蠻的絞靖之戰。^③ 在閱讀托克維爾討論阿爾及利亞的著作時，他以人道方式抗議美國胡作非為的標準在面對法國的行爲時卻突告失效。他不是沒有提出理由：

他提出了理由，但這些開脫之詞站不住腳，其目的只是爲了以他所謂的國家尊嚴之名來縱容法國的殖民主義。屠殺絲毫未能改變他的心意；他說，伊斯蘭教屬於低劣的宗教，必須加以規訓。簡言之，即使他自己的國家（法國）在執行同樣不人道的政策時，他對美國那套表面上看來適用於一切的說法卻被棄於不顧、任意地棄於不顧。⁴

然而必須補充的是，托克維爾生活的那個時代，國際行爲的普遍規範這種觀念，其實意味著歐洲權勢以及歐洲代表其他人民的這些權利的盛行，而世界上白人之外的各個民族看來如此卑賤、次等——就此而言，穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）對於英國的民主自由發表了許多值得頌揚的觀念，但他明白表示這些觀念並不適用於印度。⁵此外，根據十九世紀的西方人看法，沒有夠分量的獨立非洲或亞洲民族來挑戰殖民軍隊單向地施加於黑種人或黃種人的法律的嚴酷蠻橫。他們的命運就是被統治。舉三位偉大的反帝國主義的黑人知識分子爲例，范農、賽沙爾和詹姆斯生活和寫作的時代是在二十世紀，所以他們和所參與的解放運動在文化和政治上建立起被殖民者應享有平等待遇的權利，而這些卻是托克維爾和穆勒所無緣接觸的。這些改變的觀點卻是當代知識分子能接觸到的，但這些知識分子並未經常得到下列必然的結論：若要維護基本的人類正義，對象就必須是每個人，而不只是選擇性地適用於自己這一邊、自己的文化、自己的國家認可的

人。

因此，基本問題在於如何調和自己的認同和自己的文化、社會、歷史的真實情況以及其他的認同、文化、民族的現實。如果只是一味偏好已經是自己的東西，是永遠做不到這一點的——大吹大擂「我們的」文化榮耀或「我們的」歷史勝利是不值得知識分子花費氣力的，尤其在今天更是如此，因爲那麼多的社會由不同的種族和背景組成，以致無法以任何化約的方式加以界定。正如我在此處所嘗試顯示的，知識分子所代表的公共範圍是極端複雜的，包含了許多令人不適的特色，但要有效介入那個範圍必須仰賴知識分子對於正義與公平堅定不移的信念，能容許國家之間及個人之間的歧異，而不委諸隱藏的階層、偏好、評價。今天，每人口中說的都是人人平等、和諧的自由主義式的語言。知識分子的難題就是把這些觀念應用於實際情境，在此情境中，平等與正義的宣稱和令人難以領教的現實之間差距很大。

這在國際關係中最容易顯現，那也就是爲什麼我在這些演講中那麼強調國際關係。最近的幾個例子印證了我的想法。就在伊拉克非法入侵科威特之後的那段時期，西方的公共討論公允地集中於不能接受侵略行爲，因爲那種極端蠻橫的行爲旨在消滅科威特。等到美國的用意明朗化時（其實美國是要以軍事力量對抗伊拉克），公眾的說法鼓勵聯合

國所採取的程序，以確保根據聯合國憲章通過決議案，要求國際制裁，並可能以武力對抗伊拉克。有少數幾位知識分子既反對伊拉克入侵，也反對後來以美國為主力的沙漠風暴軍事行動（Operation Desert Storm），就我所知這些人中沒有一位提出任何證據或實際嘗試辯解伊拉克為何入侵。

但當時有人正確指出的就是，美國對抗伊拉克的事由被削弱許多，因為布希當局以強大力量迫使聯合國走向戰爭，而忽略了在一月十五日開始行動之前，有許多可能以協商扭轉占領情勢的機會，也拒絕討論聯合國其他涉及非法占領及入侵領土的議案，因為這些案子關係到美國本身和親密的盟邦。當然，就美國而言，波斯灣的真正問題是石油和戰略力量，而不是布希當局所宣稱的原則，但當時全國知識分子的討論一再重複不允許單方以武力獲得土地，卻未談到普遍應用這個觀念，這使得這些知識分子的討論大打折扣。美國本身最近才剛入侵並短暫占領巴拿馬這個主權國家，這件事在許多支持這場戰爭的美國知識分子看來似乎毫不相關。的確，如果有人批評伊拉克，是否同樣地也該批評美國？其實不然，「我們的」動機更為崇高，伊拉克總統海珊（Saddam Hussein）是希特勒（Adolf Hitler）般的殺人魔王；「我們」大都出於利人的、無私的動機，因此這是一場公義之戰。

或者我們再看看蘇聯入侵阿富汗，是同樣的錯誤、同樣該遭到譴責的事。但美國的盟邦，如以色列、土耳其，在俄國進入阿富汗之前已經非法占領其領域。同樣的，美國另一個盟邦印尼在一九七〇年代中期非法入侵、屠殺了數以萬計的帝汶人；有證據顯示，美國知道並支持東帝汶戰爭的恐怖行為，但美國的知識分子總是忙著指責蘇聯的罪行，幾乎無人多談此事。⑥ 歷史上赫赫顯現的就是美國大舉入侵中南半島，結果只是摧毀了力圖生存的小型、以農民為主的社會。這裏的原則似乎是：美國的外交和軍事政策專家應該把注意力限制在贏得對抗另一超級強國及其在越南或阿富汗的代理人戰爭，而我們自己的錯誤行為則絕口不提。這就是現實政治（*realpolitik*）的方式。

當然如此，但我的論點是，對於當代知識分子而言，他們生活的時代已經因為以往客觀的道德規範、合理的權威的消失而混淆，只是盲目支持自己國家的行為而忽略其罪行，或者只是消極地說：「我相信大家都這麼做，世事本來如此。」這兩種反應方式可以接受嗎？相反的，我們必須能說：知識分子不是專業人，為了奉承、討好極有缺憾的權力而喪失天性；而是——再次重申我的論點——具有另類的、更有原則立場的知識分子，使得他們事實上能對權勢說真話。

那並不是意味像《舊約聖經》般以雷霆萬鈞之勢宣稱每個人都是罪人、基本上都是

邪惡的。我的意思是謙虛、有效得多的事。談論以前後一致的方式維護國際行為標準及支持人權，並不是向內心尋求由靈感或先知的直覺所提供的指引之光。全世界的國家，至少大多數的國家，都簽署了「世界人權宣言」(Universal Declaration of Human Rights)，此一人權宣言於一九四八年正式通過、公布，並由聯合國每個新會員國重新確認。有關戰爭的規定，人犯待遇，勞工、女性、兒童、移民、難民的權益，都有同樣鄭重其事的國際公約。這些文件中沒有一個談到有關不合格或較不平等的種族或民族，所有人都有權享受同樣的自由。⑦當然，這些權利每天都遭到破壞，就如同今天波士尼亞的種族滅絕事件所見證的。對於美國、埃及或中國政府官員，這些權利頂多是以「現實的」、而非前後一致的方式來看待。但權力的正規就是如此，而且恰好不合於知識分子的正規，因為知識分子的角色至少是把整個國際社會已經白紙黑字、集體接受的相同標準和行為規範，一體適用於所有情況。

當然其中涉及了愛國和效忠於自己民族的問題。而且當然知識分子不是單純的機器人，全然接受數學設計的法則和規定。而且，當然作為個人的聲音，恐懼和個人的時間、注意力、能力的一般限制都會產生可怕的效果。有關係什麼構成客觀性的共識已經消失了——雖然我們這麼哀嘆是正確的，但不能就此完全放任於自我陷溺的主觀性。我已經說

過，在一個行業或國籍內尋求庇護只是尋求庇護，這樣並不足以回應我們每天只要從報紙上就能接收到的各式刺激。

沒有人能對所有議題一直不斷發言。但是，我相信有特別的責任要向自己社會構成的和被授權的權勢發言，因為這些權勢必須向該社會的公民交代，尤其當這些權勢被運用於顯然不相稱、不道德的戰爭中，或用於歧視、壓迫和集體殘暴的蓄意計畫中。我在第二講中說到，大家都住在國家的疆界內，使用國語，(大部分的時間)針對我們的國族社會發言。對於美國境內的知識分子而言，必須面對的一個現實就是我們的國家是個極端歧異的移民社會，具有異乎尋常的資源和成就，但也有可怕的一套對內的不平等和對外的介入，不容忽視。雖然我不能為其他地區的知識分子發言，但基本論點確實依然相關，差異在於其他國家不像美國是個世界強權。

在所有這些事例中，可以藉著比較已知、可得的事實和已知、可得的正規，得到對於一個情境的知性意義。這並非易事，因為需要記錄、研究、探索，以超越一般呈現資訊時所出現的零碎、片斷、必然缺憾的方式。但我相信在大部分情形中都可能確知是否發生屠殺或官方刻意掩飾。第一件要事是去發現到底發生了什麼事，然後是為什麼發生，而且不視為孤立事件，而是開展中的歷史的一部分，這個歷史寬廣的輪廓把自己的國家

也當成參與者而納入。辯解者、戰略家和策畫者的標準外交政策分析之所以前後不一，是因為焦點往往放在把其他人當成一個情境的對象，卻很少放在「我們的」涉入和所造成的後果，更少把它與道德的正規比較。

在我們這樣掌握的群眾社會中，說真話的目標主要是規畫一個更好的事物狀態，更符合一套道德標準——和平、協調、減低痛苦——將之應用於已知的事實。美國實用主義哲學家皮爾斯 (C. S. Peirce, 1839-1914) 稱之為不明推論式 (*abduction*，即小前提無證明)，而且被當代著名的知識分子杭士基所有效運用。^③的確，在寫作和說話時，目標並不是向每個人顯示自己多麼正確，而是嘗試促成道德風氣的改變，藉此如實面對侵略，防止或放棄對於民族或個人的不公懲罰，認清權利和民主自由的樹立是爲了每個人的正規，而不只是爲了少數人以致引人反感。然而，這些誠然是理想主義式的、經常是無法實現的目標；而且，就某個意義而言，它們與我的主題——知識分子的個人表現——並不立即相關，因爲就像我所說的，經常的情況是傾向於退縮或只是循規蹈矩。

在我看來最該指責的就是知識分子的逃避；所謂逃避就是轉離明知是正確的、困難的、有原則的立場，而決定不予採取。不願意顯得太過政治化；害怕看來具有爭議性；需要老闆或權威人物的允許；想要保有平衡、客觀、溫和的美譽；希望能被請教、諮詢，

成爲有聲望的委員會的一員，以留在身負重任的主流之內；希望有朝一日能獲頒榮譽學位、大獎，甚至擔任駐外大使。

對知識分子而言，腐化的心態莫此爲甚。如果有任何事能使人失去本性、中立化，終至戕害熱情的知識分子的生命，那就是把這些習慣內化 (*internalization*)。我個人就在當代最艱難的議題之一 (巴勒斯坦) 遭遇這種情況。在這個議題中，害怕說出近代史上最不義的恐懼心理，使得許多知道真相而且可以效力的人裹足不前、充耳不聞、噤若寒蟬。然而，儘管任何直言支持巴勒斯坦權利和自決的人換來的是凌虐與詆毀，無畏、悲憫的知識分子仍應該訴說、代表真理。尤其在一九九三年九月十三日巴勒斯坦解放組織和以色列簽定「奧斯陸原則宣言」之後，情況更是如此。這個極有限的突破使許多人興高采烈，卻掩蓋了下列事實：那份文件非但沒有保證巴勒斯坦人的權利，反倒保證以色列人延長對於占領區的控制。批評這個宣言就被認定是採取反對「希望」與「和平」的立場。^④

最後，要對知識分子介入的模式進一言。知識分子並不是登上高山或講壇，然後從高處慷慨陳詞。知識分子顯然是要在最能被聽到的地方發表自己的意見，而且要能影響正在進行的實際過程，比方說，和平和正義的理念。是的，知識分子的聲音是寂寞的，

必須自由地結合一個運動的真實情況，民族的盼望，共同理想的追求，才能得到回響。機會主義要求西方全面批判類似巴勒斯坦的恐怖或不知節制，你可以徹底貶斥巴勒斯坦人的作為，然後繼續讚揚以色列的民主政治。然後，你必須對和平美言幾句。知識分子的責任當然要求你必須對巴勒斯坦人說所有那些事情，但在紐約、巴黎、倫敦就那個議題發表你的主要論點時——那些大都會是最能發揮影響力的地方——則提倡巴勒斯坦的自由，以及所有相關者都能免於恐懼和極端主義，而不只是最弱、最易受到打擊的一方。

對權勢說真話絕不是潘格樂思式的理想主義；^①對權勢說真話是小心衡量不同的選擇，擇取正確的方式，然後明智地代表它，使其能實現最大的善並導致正確的改變。

^①譯註：彼拉多是羅馬的猶太巡撫，主持對耶穌的審判。根據《馬太福音》記載，群眾要求把耶穌釘在十字架上，「彼拉多看那情形，知道再說也沒有用，反而可能激起暴動，就拿水在群眾面前洗手，說：『處死這個人的責任不由我負，你們承擔吧！』」（二十七章二十四節）

^②諾維克，《那個崇高的夢想：「客觀性問題」與美國的歷史行業》（*That Noble Dream: The "Objective-*

ity Question" and the American Historical Profession [Cambridge: Cambridge University Press, 1988],

p. 628。

^③譯註：比若是法國元帥，阿爾及利亞的征服者。

^④有關此事之帝國脈絡的詳細討論，參閱我的《文化與帝國主義》（*Culture and Imperialism* [New York: Alfred A. Knopf, 1993]），pp. 169-90。

^⑤譯註：穆勒是十九世紀英國哲學家、經濟學家、實證論者和功利主義者，著有《論自由》（*On Liberty*）。

^⑥有關這些可疑的知識程序的說法，參閱杭士基，《必要的虛幻：民主社會的思想控制》（*Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* [Boston: South End Press, 1989]）。

^⑦有關此一論點更充分的討論，參閱我的《國族主義、人權與詮釋》（“Nationalism, Human Rights, and Interpretation”），文收《自由與詮釋：一九九二年牛津國際特赦演講集》（*Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures 1992*, ed. Barbara Johnson [New York: Basic Books, 1993]），pp. 175-205。

^⑧杭士基，《語言與心靈》（*Language and Mind* [New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972]），pp. 90-99。

^⑨參閱我的〈次晨〉（“The Morning After”），文刊一九九三年十月二十一日《倫敦書評》（*London Review of Books*, 21 October 1993, Volume 15, No. 20），pp. 3-5。

⑩ 譯註：潘格樂思 (Pangloss) 是伏爾泰諷刺作品《憨第德》(Candide) 中的哲學家，認為世上的一切都將臻於至善。

第六章 總是失敗的諸神

此君是一位口才甚佳、具有領袖氣質的伊朗知識分子，一九七八年間我在西方首次經人介紹認識。他是一位有相當成就及學問的作家和教師，大力宣揚伊朗國王的不得人心，同年稍後又告訴世人不久後將在德黑蘭掌權的新人物。當時他對柯梅尼語帶尊重，很快就交上柯梅尼周圍較年輕的人士並嶄露頭角，這些年輕人當然都是伊斯蘭教徒，但確實不是好戰分子，像是巴尼沙德、哥扎德 (Abolhassan Bani-Sadr, Sadek Ghotbzadeh) 者流。

伊朗的伊斯蘭教革命在國內鞏固權力之後幾週，我認識的這個人原先回伊朗協助建立新政府，現在又回到西方成爲派駐大國的大使。我記得在伊朗國王遜位後有一兩次和他一起參與有關中東局勢的討論會。在長期的人質危機期間（這是美國的說法），我看見他時時對於策畫占領大使館以及後來挾持五十來位平民作爲人質的作法表示悲痛甚至憤

怒。我對他的確切印象是個正派人士，獻身於新秩序，以忠誠的駐外大使身分爲新秩序辯護甚至服務。我知道他是嚴謹的伊斯蘭教徒，但絕不是狂熱分子。他很有本事抵擋別人對於自己政府的懷疑和攻擊；我認爲，他的作法根據的是自己的信念和適當的分辨。沒有人會懷疑他——至少我不懷疑——雖然他與伊朗政府中的某些同僚意見不一致，而且他認爲眼前這個階段的事物很動盪不安，但柯梅尼不僅過去是、而且應該是伊朗唯一的權威。他是忠貞分子，有一次他來貝魯特時告訴我，他拒絕和一位巴勒斯坦領袖握手（當時巴勒斯坦解放組織和伊斯蘭教革命結盟），因爲這位領袖「批評了柯梅尼」。

想必是在一九八一年初人質獲釋前幾個月，他辭去大使一職，返回伊朗，這回是擔任巴尼沙德總統的特別助理。然而總統和柯梅尼之間的敵對戰線已經劃定，當然總統輸了。巴尼沙德被柯梅尼罷黜之後不久就流亡海外，我的朋友也遭到同樣的命運，但在離開伊朗時曾遭到留難。一年左右之後，他在公共場合高聲批評柯梅尼的伊朗，在紐約與倫敦的論壇上攻擊他一度服務過的政府和人士，而以往他曾站在相同的論壇爲他們辯護。然而，他並未失去對於美國角色的批評意識，而且一直談論美國的帝國主義：他早先對於伊朗國王政權和美國支持該政權的記憶，已烙印在他身上。

因此，一九九一年波灣戰爭之後幾個月，聽到他談論這場戰爭，這次卻是爲美國向

伊拉克宣戰而辯護，我內心覺得特別悲哀。他就像一些歐洲左派知識分子一樣，主張在帝國主義和法西斯主義的衝突中，應該總是選擇帝國主義。我驚訝的是，在我看來沒有必要把選擇的項目削減到只有兩個，而且提出這種規畫的人士沒有一位想到不管就知識或政治的立場而言，既拒絕法西斯主義又拒絕帝國主義不但很有可能，而且的確是好的。

無論如何，這個小故事具體而微地呈現了當代知識分子面對的困境之一，因爲當代知識分子對於我所謂的公共空間的興趣不只是理論的或學術的，而且也包含了直接參與。知識分子應該涉入多深？知識分子不應該加入政黨，服侍在真實政治過程、性格、工作中所體現的理念，因而成爲真正的相信者？或者，反過來說，是否有某種更審慎——但同等嚴肅和涉入的——參與方式，而不必受到日後的背叛與幻滅之苦？知識分子對於理念應該忠誠到何種程度，才能一直忠實於它？一個人能否保持心靈的獨立，同時不蒙受公開認錯和懺悔之苦？

我的伊朗朋友回歸而後脫離伊斯蘭教神權政治的歷程類似宗教的改信，接著是信仰上很戲劇性的逆轉，和完全相反的改信；這個故事並不全屬偶然。因爲，不管我把他視爲伊斯蘭教革命的擁護者以及後來伊斯蘭教革命陣營中的知識戰士，或者視爲直言無諱的批評者，幾乎心碎、憤慨地離開它，我都不曾懷疑我朋友的真誠。他在第一個角色和

第二個角色中都完全令人信服——是個熱情洋溢、口才流利、光芒四射的有力的辯護者。

在此我不該假裝在我朋友整個苦難過程中我是個超然的局外人。我倆在七〇年代都支持巴勒斯坦民族主義，共同反對美國笨拙的介入角色，那種角色在我們的思維方式看來是不公不義地、不合時宜地為伊朗國王撐腰，並且安撫、支持以色列。我們都把自己的民族視為殘暴無道、麻木不仁的政策受害者：壓迫、剝奪、貧困。當然，我倆都是流亡者，雖然我必須承認即使在當時我就已經認命了，決定一輩子成為流亡者。我朋友的陣營獲勝時，我很欣喜——不只因為他終於可以回家了。自從一九六七年阿拉伯戰敗之後，伊朗革命的成功是那個地區對西方霸權的頭一次重大打擊。這個革命來自教士和平民的奇異組合，連最老練的馬克思派中東專家都大惑不解。我倆都把這場革命視為勝利。

但對我這個也許是頑冥不化的世俗的知識分子來說，從未對柯梅尼有太大的好感，即使在他成為至高無上的統治者、露出黑暗專制、固執不變的個性之前便已如此。我生性既非參與者或黨員，也從未正式擔任公職。我的確習慣處於邊緣，置身權力圈之外；也許因為我無能在那個迷人的圈子裏占一席之地，所以對局外人這種身分的美德有一套自己的說詞。對於那些掌握權勢、領導政黨和國家、操縱著基本上不受挑戰的權威的人士，我從未能完全相信，因為他們畢竟只是凡人。英雄崇拜、甚至英雄主義觀念本身，

應用到大多數政治領袖時，總是令我心寒。我看到我的朋友加入、脫離，然後再加入不同陣營，經常伴隨著重大的結合和拒絕的儀式（比方說，放棄他的西方護照，後來又取回），我心中有一股奇異的欣喜之情，因為身為具有美國公民身分的巴勒斯坦人似乎是我唯一的命運，下半輩子不會出現其他更具吸引力的選擇機會。

我曾經擔任過巴勒斯坦流亡國會（巴勒斯坦國會 [Palestine National Council]）的獨立國會議員達十四年之久，但我參與會議的日數總和大約只有一星期。我留在國會是作為一個團結、甚至反抗的行動，因為我覺得在西方以那種方式暴露自己的巴勒斯坦人身分具有重要的象徵意義——公然與抵抗以色列政策、贏得巴勒斯坦自決的奮鬥掛鉤。我拒絕人們提供給我的所有官方職位：從未參加任何政黨或派系。在因迪法達（intifada）第三年時，官方的巴勒斯坦政策在美國對我造成困擾。●我在阿拉伯的論壇中廣泛表達自己的見解。我從未放棄奮鬥，也未加入以色列或美國那邊，因為我拒絕和自己依然視為造成我民族苦難的那些勢力合作。同樣的，我從未為阿拉伯國家的政策背書，甚或接受它們的官方邀請。

我完全承認自己這些也許過於反抗的立場，其實延伸自身為巴勒斯坦人那種知其不可為而為、普遍失利的結果：我們缺乏領土主權，只有小小的勝利以及微小的空間來慶

祝這些勝利。也許這也說明了爲什麼我不願像許多人那樣完全投入一個理念或政黨，在信念與支持上毫無保留。我就是做不到這一點——寧願保有局外人和懷疑者的自主性，而不願具有改信者與真正信仰者的熱心所傳達出的模糊的宗教性質。一九九三年八月以色列與巴勒斯坦解放組織的協議宣布後，我發現這種批判的超然意識 (sense of critical detachment) 適合我——至於效果如何現在尚未完全確定。在我看來，媒體所誘發的一片歡樂氣氛，更別提官方的欣喜與滿足的宣告，掩飾了巴解組織領袖只是向以色列投降的殘酷真相。在那時說這種事會使自己成爲少數，但我覺得爲了知識和道德的理由非說不可。然而，我所說說的伊朗的經驗，可以和其他改信和公開認錯的插曲直接比較，這些插曲點綴了二十世紀知識分子的經驗，這裏所要考量的就是我最熟知的西方和中東世界裏的這些現象。

打從開始我就不願含糊其詞或讓自己保有太多的曖昧：我反對改信和相信任何種類的神祇。我認爲這兩種行爲都不適合知識分子。這並不意味知識分子應該留在岸邊，只是偶爾沾濕一下腳趾，大多數時間保持乾燥。我在這些演講中所寫的每件事都強調：對於知識分子來說，熱情的介入、冒險、公開露面、獻身於原則、辯論和參與世俗理念可能招致的傷害，這些都是重要的。例如，早先我對專業的和業餘的知識分子的區別正

基於此：專業人根據專業的標準而宣稱超然，並假裝客觀；業餘者既不爲獎賞也不爲實現眼前的生涯計畫所動，而是獻身投入公共空間中的觀念與價值。知識分子隨著時間的進展自然轉向政治世界，部分是因爲那個世界不像學院或實驗室，反而因爲受到顯而易見的權力和利益的考量而具有活力，使得整個社會或國家（和馬克思的預言一樣）把知識分子帶離相當審慎的詮釋問題，轉到有意義得多的社會改變和轉型的問題。

每位知識分子的職責就是宣揚、代表特定的看法、觀念、意識形態，當然期望它們能在社會發揮作用。宣稱只是爲了一己、爲了純粹的學問、抽象的科學而寫作的知識分子，不但不能相信，而且一定不可以相信。二十世紀的大作家惹內就說過，在社會發表文章的那一刻就已經進入了政治生活；所以如果不要涉及政治，那就不要寫文章或發表意見。

改信現象的核心在於加入，不只是結盟，而是服侍和合作——雖然人們不願使用合作這個字眼。在西方，尤其美國，很難找到比冷戰時更難以置信、更不愉快的事例：成群結隊的知識分子加入了當時被認爲是爲了全人類的心靈之戰。一九四九年克羅斯曼 (Richard Crossman) 編了一本極著名的書，體現了知識分子在冷戰中很奇怪的善惡二元論的觀點，書名叫做《失敗的上帝》(The God That Failed)。在人們遺忘了這本書的

內容之後，這個書名和明顯的宗教戳記依然令人印象深刻，其內容值得在此摘述。

《失敗的上帝》用意在於提供傑出的西方知識分子輕易受到蠱惑的證詞——這些人中包括了西洛內 (Ignazio Silone)、紀德、凱斯勒 (Arthur Koestler)、西班牙德 (Stephen Spender) ③——因此讓每個人詳述前往莫斯科之路的經驗，其後無可避免的醒悟，以及後來重新擁抱非共產主義的信念。克羅斯曼在該書緒論的結語中，以強調的神學語氣寫道：「魔鬼一度住在天堂，沒有見過魔鬼的人，遇到天使時也認不出來。」④這當然不只是政治，也是道德劇。⑤知識之戰被轉變成靈魂之戰，暗示知識分子很不幸的生活。在蘇聯和其衛星國家中當然如此，因為公審、大清算、龐大的監禁系統代表了鐵幕另一邊苦難之恐怖。

在西方，許多以往的同志經常被要求當眾悔過，當其中包括了像是《失敗的上帝》中所蒐集的那些名流時，看來很不恰當；而當它造成了集體的歇斯底里時——在美國造成特別令人震驚的事例——情況則糟得多。對於像我這樣於一九五〇年代從中東來到美國的學生，適值麥卡錫主義 (McCarthyism) 盛行，它形塑了一個神秘地嗜血的知識階層，至今依然沉迷於極端誇大的內在和外威脅。那全是一種令人灰心喪志的自找的危機，表示了不用腦筋的善惡二元論勝過理性的、自我批判的分析。

整個生涯不是建立在知識的成就，而是建立在證明共產主義的邪惡，或懺悔，或密報朋友、同事，或再度與以往朋友的敵人合作。整個論述體系來自反共產主義——從意識形態的終結學派 (the end of ideology school) 的實用主義，到過去幾年來其短命的繼承者：歷史的終結學派 (the end of history school)。在美國有組織的反共產主義絕非被動的防衛自由，而是積極由中央情報局秘密支持在其他方面無懈可擊的團體，如文化自由協會 (Congress of Cultural Freedom，這個機構不只向全世界推薦《失敗的上帝》，也資助類似《遭遇》[Encounter] 這類雜誌)，並滲透工會、學生組織、教會、大學。

顯然，許多以反共產主義為名的成功事例都被支持者當成運動而記錄下來。然而，其他較令人不敢恭維的特色則是：首先，藉著福音式的、終至非理性的戒條式的系統（今天「政治正確性」的鼻祖），破壞公開的知識討論以及熱烈的文化辯論；其次，某些在公開場合自我殘害的形式一直延續至今。與此二者並行的就是一些卑鄙的習性：從一個團體得到獎賞和特權，卻又加入另一邊，向新主子尋求獎賞。

眼前我要強調的是特別令人不悅的改信和公然悔過的美學 (aesthetics of conversion and recantation)，對於相關的個人而言，公開表示同意以及日後的變節如何在知識分子身上產生一種自戀和暴露的心態，而這些知識分子和他們理當服務的人民和過程已經失

去聯繫。在這些演講中，我幾度說過在理想情況下，知識分子代表著解放和啓蒙，但從不是要去服侍抽象的觀念或冷酷、遙遠的神祇。知識分子的代表——他們本身所代表的以及那些觀念如何向觀眾代表——總是關係著、而且應該是社會裏正在進行的經驗中的有機部分：代表著窮人、下層社會、沒有聲音的人、沒有代表的人、無權無勢的人。這些都是同樣的具體而且正在進行；把它們轉型然後僵化成教條、宗教的宣言、職業的方法，它們就無法存活。

這類轉型斬斷了知識分子和所參與的運動或過程之間活生生的聯繫。再者（另一個驚人的危險就是認爲自己、自己的觀點、自己的正直、自己表明的立場是最重要的）。閱讀《失敗的上帝》裏的證詞對我而言是沮喪的事。我要問的是：爲什麼身爲知識分子的你竟然相信神祇？此外，誰賦與你權利去想像你早先的信仰和後來的醒悟是那麼的重要？在我看來，宗教信仰本身既可以理解，又是極個人的事。然而，如果完全教條式的體系認定一邊是完全善良、一邊是完全邪惡，當這種體系取代了活潑的、你來我往的互動過程時，世俗的知識分子覺得一個領域對另一個領域的侵犯是不受歡迎而且不合適的。政治變成宗教的熱忱——就像當今南斯拉夫的情況一樣——結果造成了種族滅絕、大屠殺和無休無止的衝突，讓人想來就覺得恐怖。

反諷的是，舊有的改信者和新信者經常是同樣的不能容忍、同樣的教條化和暴力。可悲的，近年來從極左派到極右派的擺盪造成了一種單調乏味的行業，這種行業偽裝成獨立和啓蒙，但尤其在美國卻只是反映了雷根主義 (Reaganism) 和柴契爾主義 (Thatcherism) 的抬頭。這種特殊的自我宣傳在美國的支派自稱爲再思 (Second Thoughts)，意指狂飆的六〇年代的初思 (first thoughts) 既激進又錯誤。在一九八〇年代末期，再思在幾個月之間聲譽鵲起成爲一種運動，從右派慷慨的贊助人，如布萊德雷與歐林基金會 (Bradley and Olin Foundations)，得到驚人的資助。特定的執行者就是霍洛維茲 (David Horowitz) 和柯里爾 (Peter Collier)，他們筆下流瀉出一長串本本類似的書，大都是揭露以往的激進分子在見到靈光之後，(套用其中一個人的話說) 已經變得強力支持美國，反共產主義。⁶

如果六〇年代激進分子的反越南、反美國的論爭，在表達自己的信念時很肯定並自我誇張，再思運動者也同樣的大聲和肯定。當然，唯一的問題就是現在沒有共黨世界、沒有邪惡的帝國了——縱使自我修正和虔誠的懺悔前愆的形式並無限制。其實所真正頌讚的是由一個神祇轉換到另一個新神祇。以往的運動部分是基於熱情的理想主義和不滿現狀，但再思運動者在回溯時卻把它簡化、重新塑造成只不過是在美國的敵人面前卑躬

屈膝，漠視共黨的殘暴。⑦

在阿拉伯世界，納瑟 (Gamal Abdel Nasser, 1918-1970) 時代的泛阿拉伯民族主義 (pan-Arab nationalism) 雖然英勇，但也許有些裝模作樣，有時更具有毀滅性，在一九七〇年代聲勢減弱；取而代之的是一套當地的、區域性的信條，這些信條大都由不受歡迎、缺乏創見的少數人政權嚴苛執行，現在受到許許多多伊斯蘭教運動的威脅。然而，每個阿拉伯國家依然存在一種世俗的、文化的反對力量；最有才華的作家、藝術家、政治評論家、知識分子通常是其成員——雖然他們只是少數，而且許多被迫沉默或流亡。

一個更不祥的現象就是產油國的權力和財富。許多聳動的西方媒體把注意力放在敘利亞和伊拉克復興主義的政權 (Ba'ath regimes)，卻忽略其他政府以更悄然、陰險的壓力逼人順服，這些政府有許多錢可以花用，並提供學院人士、作家和藝術家豐厚的資助。在波斯灣危機和戰爭時，這種壓力特別明顯。在危機發生之前，前進的知識分子不加批評地支持、辯護阿拉伯主義，因為他們相信自己是在促進納瑟主義的理念以及萬隆會議 (the Bandung Conference) 和不結盟運動的反帝國主義、支持獨立行爲。就在伊拉克占領科威特之後，知識分子大幅重新結盟。有人認爲埃及的整個出版業和許多新聞從業人員發生了一百八十度的轉變。以往的阿拉伯民族主義者突然開始歌頌起沙烏地阿拉伯和科

威特，這兩個國家以往是被痛恨的敵人，現在卻成了新朋友和贊助人。

也許是因爲提供了有利的獎賞，才促成了一百八十度的轉變，但是阿拉伯的再思運動者也發現了他們對於伊斯蘭教的熱情，以及某個波斯灣統治王朝的奇異美德。只不過在一兩年前，他們之中有許多人（包括資助海珊的幾個波斯灣政權）主辦慶典，歌頌伊拉克擊退了阿拉伯主義的宿敵「波斯人」。那些早先的用語絲毫不加批判、誇大其詞、充滿情緒，散發出濃厚的英雄崇拜和類似宗教的氣息。當沙烏地阿拉伯邀請美國總統布希和他的軍隊進入時，這些聲音都改變了。這一次，他們正式、再三反對阿拉伯民族主義，把這種民族主義轉換成粗糙的拼湊之物，並且不加批判地支持當前的統治者。

對於阿拉伯知識分子來說情況更爲複雜，因爲美國新近成爲今日中東地區的主要外力。以往自動的、不加思索的反美——這種反美是教條式的，充滿了陳腔濫調，荒謬地簡單——卻奉命變成了親美。在整個阿拉伯世界的許多報章雜誌，尤其那些眾所周知接受現成波斯灣資助的報章雜誌，對於美國的批評顯著減少，有時完全排除；這方式與通常禁止批評已被神化的政權如出一轍。

一小撮阿拉伯知識分子突然發現自己在歐美的新角色。他們曾是好戰的馬克思主義者，經常是托派 (Trotskyists)，支持巴勒斯坦運動。在伊朗革命之後，有些變成好戰分

子。隨著神祇的逃逸或被驅逐，這些知識分子就沉寂了下來——雖然在他們尋求服侍新神祇時偶爾會用心的探索。特別是其中一位曾為忠誠的托派，後來放棄了左派，而像許多人一樣轉赴波斯灣從事建築業而致富。在波斯灣危機之前，他重新現身，激烈批評某一阿拉伯政權。他從未用本名寫作，而是用一連串化名保護自己的身分（和利益），他分青紅皂白、歇斯底里地痛批整個阿拉伯文化；這種方式為他贏得了西方讀者的注意。

如今每個人都知道，在主流的西方媒體批評美國政策或以色列是極端困難的；相反的，發表敵視阿拉伯民族和文化或伊斯蘭教的意見卻是容易得可笑。其實，西方的發言人和伊斯蘭教、阿拉伯世界的發言人之間存在著一場文化戰爭。在這種熾熱的情境中，知識分子最難做的事就是批判，拒絕採用地毯轟炸式的修辭風格，轉而集中於類似美國支持不受歡迎的附屬政權那些議題；對於在美國搖筆桿的人來說，這些更可能被批判式的討論所影響。

當然，另一方面，身為阿拉伯知識分子的若干行徑幾乎肯定可以得到讀者，例如熱切地、甚至奴隸般地支持美國政策，攻擊那些批評美國政策的人，如果那些批評者是阿拉伯人，就捏造證據來顯示他們的卑劣；如果那些批評者是美國人，就拼湊一些故事和情境來證明他們的狡詐；編造有關阿拉伯人和伊斯蘭教徒的故事，以達到污衊他們的傳

統、扭曲他們的歷史、強調他們的缺點（缺點當然很多）的效果。尤其是攻擊官方認定的敵人——海珊，復興主義（Bathism），阿拉伯民族主義，巴勒斯坦運動，阿拉伯人對於以色列的看法。當然，這都會為你贏得所期盼的獎賞：被形容為具有勇氣、勇於發言、充滿熱情等等。新神祇當然就是西方。你說，阿拉伯應該嘗試更像西方，應該視西方為源頭和參考的標準。西方實際行徑的歷史不見了。波灣戰爭的毀滅性結果不見了。我們阿拉伯人和伊斯蘭教徒是病人，我們的問題是我們自己的，完全是自招的。⑧

這類表演凸顯了一些事情。首先（這裏根本沒有普遍性。因為你毫不批判地服侍一位神祇，以致所有的魔鬼總是在另一邊）當初身為托派時如此，現在洗心革面、公開認錯後依然如此。你不以相互關係或共同歷史的方式來看待政治，例如把阿拉伯人和伊斯蘭教徒牽連上西方長久、複雜的動態關係，或者把西方牽連上阿拉伯人和伊斯蘭教徒。（真正知識分子的分析不許把一邊稱為無辜，而把另一邊稱為邪惡）。的確，當爭論的對象是不同的文化時，分邊的觀念是很有問題的，因為大多數的文化不是密封的小包裹，裝著相同的內容，不是全善就是全惡。（但如果你的眼睛是望著主子，就不能像知識分子般去思考）而只是個門徒或追隨者。內心深處則是必須取悅、不得忤逆的念頭。

其次，自己服侍以往的主人的歷史當然就被踩在腳下或說成是鬼迷心竅，但這並未

在你身上激起絲毫的自我懷疑，並未激起任何欲望去質疑大聲服侍神祇此一前提，然後不假思索地轉向為新神祇做同樣的事。絕非如此。由於過去由一個神祇倒向另一個神祇，現在繼續做同樣的事——的確是更犬儒一點，但最後的結果是相同的。

對比之下，真正的知識分子是世俗之人。不管知識分子如何假裝他們所代表的是屬於更崇高的事物或終極的價值，道德都以他們在我們這個世俗世界的活動為起點——這些活動在哪裏發生？爲了何人的利益？是否符合一致、普遍的倫理？如何區分權力和正義？揭露了哪些個人的選擇和優先順序？那些總是失敗的神祇最終所要求於知識分子的，是一種絕對的肯定和全然無缺的現實觀，他們眼中不是門徒便是敵人。

對我來說有趣得多的是，如何在心靈中保有一個空間，能夠開放給懷疑以及部分的警覺、懷疑的反調——最好也是自我反諷。是的，你有信念，下判斷，但這些信念與判斷來自工作，來自與他人、其他知識分子、草根運動、延續的歷史、一套真正生活的聯繫感。至於抽象概念或正統觀念，它們的麻煩在於自身是需要一直被安撫、奉承的主子。知識分子的道德和原則不該構成一種封閉的變速器，驅使思想和行動前往一個方向，而且以單一燃料來源的引擎賦與動力。知識分子必須四處走動，必須有立足的空間並反駁權威，因爲在今天的世界上，毫不質疑地屈從於權威是對主動的、道德的、知識的生活

最大威脅之一。

很難一個人面對那種威脅，更難找到一種方式在與自己的信念一致的同時，保有足夠的自由去成長、改變心意、發現新事物、重新發現一度擱在一旁的東西。身爲知識分子最困難的一面就是代表經由你的工作和介入所宣告的事情，而不僵化爲一種體制或機器人，奉一種系統或方法之令行事。既能成功地達到那個境界，而且也成功地保持警覺、扎實——任何感受到這種欣喜的人，將體會到那種融合是何等的稀罕。但要達到這種境界的唯一方法就是一直提醒自己，身爲知識分子能在主動地盡力代表真理和被動地讓主子或權威來引導之間選擇。對於世俗的知識分子而言，那些神祇總是失敗。

① 譯註：因迪法達是巴勒斯坦人於一九八〇年代末期發起的運動，抗議以色列占領約旦河西岸和加薩走廊 (Gaza Strip)。

② 譯註：善惡二元論 (Manichaeism) 來自印度摩尼教的觀念，認爲善與惡爲獨立的神的實體，宇宙及人心即爲此二神的鬥爭場所。

- ③ 譯註：西洛內 (1900-1978) 是義大利作家，以其反法西斯小說而聞名，曾參與創建義大利共產黨 (1921)，後又脫黨，被迫流亡瑞士 (1930)；凱斯勒 (1905-1983) 是匈牙利裔英國小說家、新聞記者，三〇年代曾為共產黨員，被關入法西斯集中營；斯班德 (1909-) 是英國詩人、評論家，三〇年代左翼青年詩人。
- ④ 《失敗的上帝》(The God That Failed, ed. Richard Crossman [Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1987]), p. vii。
- ⑤ 譯註：道德劇是西方中世紀的宗教劇，以擬人化的抽象觀念構成戲劇衝突，目的在於勸人為善，宣揚教義。
- ⑥ 悉欽思 (Christopher Hitchens) 對於再思會議 (Second Thoughts conference) 有個精闢、有趣的說法，參閱《爭辯集：論文與弱勢報告》(For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports [London: Verso, 1993]), pp. 111-14。
- ⑦ 湯普森〈醒悟或變節：一個外行人的佈道詞〉(E. P. Thompson, "Disenchantment or Apostasy? A Lay Sermon") 一文在討論各式各樣的自我否認上很有價值，文收《權力與意識》(Power and Consciousness, ed. Conor Cruise O'Brien [New York: New York University Press, 1969]), pp. 149-82。
- ⑧ 這些態度中有若干顯見於沙耶岡的《文化的精神分裂：伊斯蘭教社會面對西方》(Daryush Shayegan, Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West, trans. John Howe [London: Sagi Books, 1992])。

附錄一

論知識分子：薩依德訪談錄

主訪人：單德興

時間：一九九七年八月十八日

地點：美國哥倫比亞大學

前言

近年來因研究工作數度與薩依德教授聯絡，總因他工作忙碌及健康因素未獲回音。最近一兩年爲了本書的中譯，先後直接或透過與他同校的王德威兄聯絡，依然沒有具體結果。一九九七年八月我親自走訪美國東岸的哥倫比亞大學，幾次與他祕書聯絡，在得知我將在二十一日離開紐約後，終於敲定十八日下午五點在他研究室見面，但會面時間

長短連他祕書都不知道。

爲了訪問薩依德，去年十月便傳真三頁題目給德威兄，請他就近代爲訪問，但那幾個月薩依德身體狀況不佳，經常進出醫院。此次訪談除了大半根據上次列出的題目之外，另根據翻譯本書及近來閱讀相關著作的感想擬了一些問題。雖然聯絡過程曲折、艱辛，但薩依德一決定後便專程到研究室接受訪問。在我所作的近二十次訪談中，以這次最難得也最困難。難得的是這是配合專書的中譯出版所作的訪談，而且爲此繞了半個地球登門拜訪。困難的是訪談對象聯絡不易，而且時間長短不得而知（甚至在訪談之前我問有多少時間，他還說今天身體狀況欠佳，不知能支撐多久），只得特地把兩次擬妥的問題再標出優先順序，先從重要的問題問起，而且要維持上下文的連貫，也準備在他要叫停時可以隨時跳到總結的問題。另一方面心裏暗自盼望他的身體狀況足以回答我所準備的許多問題，因爲機會難得，稍縱即逝。

結果訪問過程順利，薩依德不但回答了所有的問題，而且態度誠懇、和善。他的反應迅速，條理分明，活力及興致之高令人驚訝，看不出受到惡疾多大的影響，並以略帶口音的英文回答以下的問題。

訪談錄

單：中文讀者擁有數千年悠久的知識分子傳統。面對《知識分子論》一書的中文讀者，你有何感想？

薩：我覺得很謙虛。不過，我也來自一個很古老的傳統——我們擁有悠久的知識分子和律法學者的傳統。我想，其中有許多相似之處；但是中國傳統和我們的阿拉伯—伊斯蘭傳統當然很不一樣。雖然我對中國傳統所知不多，但我認爲這些傳統都有宮廷的知識分子 (court intellectuals)，也就是對有權勢的人發言的知識分子，而他們自己也成了有權勢的知識分子。我們的傳統中這種人也很多。我一向反對這種情形。我一向覺得知識分子扮演的應該是質疑，而不是顧問的角色，對於權威與傳統應該存疑，甚至以懷疑的眼光看待。那一點是我特別要說的。

單：這本書有沒有翻譯成其他語言？

薩：已經翻譯成法文、日文、德文、瑞典文、西班牙文、義大利文、阿拉伯文、土耳其文、葡萄牙文、希臘文，也許還有其他一兩種語文。

單：阿拉伯世界接受的情形如何？

薩：這個嘛，有很大的爭議，因為知識分子與政治責任之間的關係顯然很重要。在法國和阿拉伯國家中批評我不夠注意負有政治責任的知識分子，也就是負責規畫、制定政策的知識分子的角色。我的重點在於不負責規畫、制定政策的知識分子。我認為知識分子應該知無不言、言無不盡，不顧任何艱難險阻。當然，在阿拉伯世界的另一件大事就是我們有層層的檢查制度，知識分子很難坦言無諱，但至少那本書出版一年後能引發辯論。我兩本政治著作在約旦河西岸都被阿拉法特查禁。因此，問題再度回到：在艱困的時刻，知識分子是支持國家的理念重要，還是批評更為重要。而我採取的立場是：批評更為重要。我認為年輕人對於這一點的反應較好。老一輩的觀念是：你可以既身為知識分子，又與權力掛鉤。這是我難以苟同的。我的意思是說，我根本不相信一個人可以成爲我所定義的知識分子並且擁有一官半職。所以，那就是在阿拉伯國家引發辯論的主要成因。

單：你會專文討論過「旅行的理論」的觀念。如何以此觀念來看待這種現象？

薩：是的，我要告訴你的是：在我的所有著作中，以對於這本書的反應最爲一致。不管是在法國、西班牙、德國、瑞典……，對於知識分子應該做什麼以及知識分子的責任，

總是爭辯不休。雖然這些語言中有些是我不懂的，也不完全了解他們所說的一切，但從上電台、電視接受訪問等等的情形來判斷，我很驚訝不管是在法國、黎巴嫩、埃及或日本，對於這本周遊各國的書反應多少是相同的。人們說我觸及了他們社會中的真實情境，即使我對那些社會一無所知。而我認爲一再出現的主要問題就是言論自由的問題，某人在社會中限制言論自由，而那是我反對的，我認爲知識分子的言論自由不該限制。

單：回顧自己的學術生涯，有無可能加以分期或歸類？每個時代或類別各以哪些著作來代表？

薩：的確，是有可能，是有可能的。我從小成長的背景是在中東。雖然我歷經了一九四八年巴勒斯坦最後那段日子，一九五二年的埃及革命，一九五八年的黎巴嫩內戰——這些都是我背景的一部分——但是我們全家都未涉入政治。而我在美國接受的是體制內的良好教育，大學唸的是普林斯頓，拿的是哈佛的博士學位，我是個文學學者，來到紐約的哥倫比亞大學擔任文學的助理教授。但一九六七年是我的轉捩點，那年的以阿戰爭讓我知道我所認識的世界已經消失了。消失的原因許多來自美國這個超級強國以及對於中東世界影響最大的外來勢力。因此，打從一九六七年後我的

第一本書《開始》，試著重新形塑我對於知識分子的使命感。我自一九六七年後——其實自《開始》之後——所寫的書具有政治和知識的活力。因此，《東方主義》是第一本結合政治和知識、學術的書。同時自一九七〇年代之後，我在政治上介入巴勒斯坦運動。雖然我住在美國這裏，但家人住在中東，所以我會去約旦、黎巴嫩和許多地方。因此，要分期的話，第一期是對文學生產的存在問題的興趣（an interest in existential problems of literary production）。其次是理論期——《開始》——形塑整個計畫的問題。第二期是政治期，這一期的作品包括了《東方主義》、《探訪伊斯蘭》、《巴勒斯坦問題》，並且延續好些年。最後一期，也就是我現在寫作的時期，又更常回到美學。我正在寫回憶錄；也在寫一本書討論我所謂的「晚期風格」（late style）——藝術家在藝術生涯最後階段的風格；而且，我正在鑽研音樂，寫了一本有關歌劇的書，將由劍橋大學出版。因此，我又回到了美學。當然，我的政治關懷持續不斷，因為我也為報章雜誌撰稿，一個月固定為阿拉伯世界寫兩三篇時事評論。

單：我注意到你的第二本書《開始》的結尾提到知識分子的角色，因此你關注知識分子的問題已經超過二十年了。為何有如此長期的執著？

薩：這個嘛，我想這是執著於自己所做的事。因為我思索直接政治介入的問題至少二十五年了，而我一向選擇的是知識分子的計畫，因為對我個人來說這比直接涉入政治更重要，原因如下：（一）我是流亡在外的人，我想在這裏流亡扮演了很重要的角色；（二）我的個性和稟賦偏好孤獨，我可以跟人應對，但不擅與群眾相處，一直與人打交道這種事是我做不來的；（三）政治生涯包含了太多的妥協，這種事我也做不來。不過我必須說，巴勒斯坦的處境使我在這三四年來更接近政治，因為我想我現在成了阿拉法特的主要對手。如果健康情況更好的話，我一定會更認真參與政治，但現在只能透過文字、說話這種方式。如果身體狀況允許的話，我一定會做，因為我認為這是現代史上最關鍵的時期。我認為阿拉法特和當今的領導階層名譽掃地。你知道，謙虛地說，我的寫作和努力已經在阿拉伯世界得到很多注意和支持。因此對我來說這是一個很重要的群眾基礎，而我也願意多花些時間，但現在卻做不到。

單：在中文世界裏，你以《東方主義》的作者著稱，而你也提到《東方主義》、《探訪伊斯蘭》、《巴勒斯坦問題》是三部曲。能不能談談這一點？

薩：那當然。在這三本書中，我集中於再現的問題，以及再現作為研究的對象與政治、經濟機構的研究之間維持著多少自主——而不是完全獨立、不相往來——的關係。對我來說，再現的研究是重大的文化議題，而我在那三本書中所處理的就是再現的

力量——以強制和知識力量的方式，決定所謂非歐洲人的命運，因此西方描繪伊斯蘭世界的方式與猶太復國主義者把巴勒斯坦描繪、再現成空白之地的方式有關，根本不把土著放在眼裏。這也和媒體的方式有關，而這是《採訪伊斯蘭》的主題：當代媒體把伊斯蘭世界再現成恐怖、非理性的世界等等。但是，我認為這三本書的用處在於它們能延伸到其他文化脈絡中的再現，以及再現的意義和形塑等問題，也能與杭亭頓所說的文明的衝突當前這個議題相關。我認為那是一個自然發展的過程。因此，我試著做的便是談論這些作品所具有的解放效應，也主張更仔細的分析文化可以使我們超越「我們」對抗「他們」這種思考模式。

單：我們談談對於「東方」的另類看法。你把阿拉伯世界當成與西方相對的東方，卻很少談到亞洲國家。然而，中文世界或所謂的遠東在地理位置上卻比中東更東方。許浪光 (Francis L. K. Hsu) 在對比東方與西方時，把印度和中東排除在他所定義的東方之外（對他而言，「東方」以中國、日本、韓國為中心，以緬甸、泰國、印度支那、印尼為邊緣，而排除了印度；「西方」指的是歐洲和歐洲人所占領的所有其他文化地區以及阿拉伯、非洲、撒哈拉以北）。對於這種東方與西方的定義，你有什么回應？

薩：東方的觀念是極具彈性的，而這也正是我的論點之一。它可以用無數的方式來指涉與「我們」不同的對象。我集中於伊斯蘭世界只是為了分析方便，因為這一個東方 (an Orient) 長久以來被認為是整個東方 (the Orient)。我在那本書中也討論到一點，那就是「那個東方」(伊斯蘭或中東) 逐漸被一個更遙遠的東方(中國、日本和遠東)所取代。但我也要說，這些不同的東方之間彼此關聯，因為都代表西方的對立面，而且它們也是可以使用的旅行的術語。舉例來說，阿拉伯人在西方被稱為東方人，但他會說中國人才是東方人，而自己則不同，這是常有的事。因此，這是能被人使用的眾多詭詐的字眼之一。我認為它總是包含了一點點仇外心理，一點點敵意和懷疑。因此，我認為對於這種情形應該特別留意。

第二大點就是：對於每個東方而言，總是有個西方或相對的事物。因此可以有東方主義，也可以有西方主義，也就是把西方變成神話 (the mythification of the West)。近年來我在哥倫比亞大學經歷到的一件趣事就是，這裏的學生發展出亞裔美國人 (Asian Americans) 的觀念，這個觀念通常指的是華裔和日裔。我就問：「那麼印度裔和阿拉伯裔呢？」他們說：「他們不是亞裔。」我說：「阿拉伯裔當然是亞裔，印度裔當然也是。」這就變成了一個專有的術語：「我們」是東方人，你們不是。」

我發覺這類事情很好笑，這個術語經過這種轉折，把原先遙遠、疏離的術語變成了據有 (appropriation) 的術語：「我們」是東方人，你們不是。」

單：去年哥倫比亞大學這裏舉行了「《東方主義》之後：薩依德作品研討會」(“After Orientalism: A Conference on the Work of Edward Said”)。這本書出版至今將近二十年了，但是今天即使在紐約的百老匯，我們依舊看到像《國王與我》(The King and I) 和《西貢小姐》(Miss Saigon) 這類東方主義式的再現。①

薩：聽著，情況更糟，我認為情況更加更加惡化。今天我剛讀到一篇文章，是有關和戴安娜王妃一塊出遊的埃及花花公子。如果你讀那篇文章就會發現是活脫脫來自十九世紀末的種族歧視、帝國主義式的寫作，處處暗示因為這個埃及花花公子是東方人，所以他的性能力更強——當然，這裏的性很重要。②而且如果你看看百老匯、電影，現在電影裏的壞人都變成了亞洲人。以往壞人都是俄國人，現在變成了哈薩克人、巴勒斯坦人等。你有沒有看過《空軍一號》(Air Force One) 這部電影？③

單：還沒有。

薩：去看看。電影主要是爲了大眾。當然，〇〇七電影裏壞人總是中國人或日本人。我認爲現在的情形每下愈況，彷彿過去那些角色復活、再生，來滿足大都會世界白人

中產階級的幻想。

單：你認爲要如何因應這種文化生產或錯誤再現 (misrepresentation)？

薩：這個嘛，要做的事很多，首先我認爲必須加以分析，以批判的眼光來檢視這一切。讓人們可以看到實際發生的情形。對我來說，最重要的便是把它連接上種族歧視思想的歷史。由於現在許多年輕人都具有雙文化的背景——這也是爲什麼年輕人的角色特別重要——因此必須訴諸這種情形，讓人了解必須不以排外的方式來思考，不以單一的方式（像是東方人、亞洲人、華人、日本人或任何這些大術語）來思考，而是去解構它們，去顯示每個文化都是混雜的，如果要嘗試分離出某個文化認同單一、純粹的本質是極危險且錯誤的——在這裏我們可以談論正確與錯誤。而文化研究已經成爲這一類的科學，來探究文化運作的方式，傳統被創造出的方式，再現與刻板印象成爲真實的方式等等。而那也和媒體的力量有關。我認爲當務之急便是把所有這些現象整合到一個寬廣的知識、文化、意識形態的領域，並顯示它們如何運作，而且在我看來這些現象對任何人都沒有好處。

單：所以這一方面與你批判所謂「歷史的終結學派」有關，另一方面與你批判「意識形態的終結學派」有關。

薩：是的。我認為這兩個學派都是錯誤的。我的意思是說，意識形態繼續存在。去看看《空軍一號》，那是我這輩子所看過最具意識形態的電影，簡直令人難以置信，片中不斷強調美國的象徵。

當然，「歷史的終結」是胡說八道，因為歷史繼續使我們驚訝。當代歷史一直動盪不定，以致「歷史的終結是中產階級的民主國家」這種荒唐的觀念只可能產生在美國。但那已受到駁斥，現在再也沒人談了。那個觀念只出現了短暫的時間，現在已經消失了。

單：「意識形態的終結」呢？

薩：我認為我們生活的世界依然在考量「意識形態的終結」。塑造出那個術語的貝爾（Daniel Bell）是我的同事，我在哥倫比亞大學與他很熟。當然，隨著冷戰的結束，或如美國人所說的，當「我們」贏了冷戰時，意識形態就已經亡逝了。但我認為現在美國和世界上許多非歐洲的地區都出現了許多批判的論調，指出在資本主義和資本主義意識形態的地區，經濟問題並未完全解決。所謂的自由市場經濟依然沒有正視、處理許許多多的意識形態的、經濟的、政治的問題。我認為「意識形態的終結」這種說法的吸引力很快就會過去，我們將回到現存的意識形態的大脈絡——資本主

義——並檢視它。目前情況就是如此。

單：《開始》一書很少提到德希達（Jacques Derrida），但在我看來，你「開始」的觀念和德希達的「衍異」（différance）的觀念有關。

薩：是的，我想是有關係；或者說他「衍異」的觀念和我「開始」的觀念有關，因為別忘了《開始》一書的主要論文〈有關開始的沉思〉（“A Meditation on Beginnings”）出現於「衍異」之前。我在一九六六年秋天與德希達見面，兩人有一段時間很留意彼此的作品，然後就分道揚鑣了。顯然，他的作品欠缺社會、政治、歷史的脈絡。「不確定性」（indeterminacy）的觀念也讓我很不滿意，因為我很感興趣的是歷史的確定（determination of history），而不是意義的不確定性（indeterminacy of meaning）。因此後來他的作品對我變得比較無趣。雖然我崇敬他，彼此也友善，但他的作品是另一回事。他在中國出名嗎？是的，我想一定很出名。

單：是的，他以解構批評者著稱。《東方主義》中傅柯有關權力的觀念也很明顯。但對他的觀念多少也有不滿，尤其是有關抗拒的觀念。

薩：是的，那當然。他去世後我寫了一篇短文〈傅柯與權力的想像〉（“Foucault and the Imagination of Power”），談論到他有關權力的書中很驚人的模式：權力總是在壓

迫、降低抗拒。如果你想要從他的書中獲得一些可能的抗拒模式的觀念，根本就找不到。在我看來，他沉浸於權力的運作，而不夠關切抗拒的過程，部分原因在於他的理論來自對於法國的觀察。他根本不了解殖民地的變動，對於世界其他地方出現的有異於他所知道的解放模式，他似乎也沒興趣。舉例來說，我最後一次見到他是在一九七九年，那時他剛從伊朗回來，為一家義大利報紙寫了一系列有關伊朗革命的文章。他很失望，因為伊朗革命似乎不像他原先預期的模式。因此，其中有些矛盾之處。他對於非歐洲人覺得不自在。因此，我覺得所有這些事情，尤其有關抗拒的考量，都是他議論中的嚴重缺失。

單：你會說過威廉思是你的好朋友也是偉大的批評家，並推崇「威廉思的理念和為人的風範」。但是，你對於他關切的範圍也有某種程度的不滿。

薩：〔笑聲〕你挑到……不錯，你是知道的，我是個批評家，很難完全推崇所有的人和所有的事，而人們也一直攻擊我。我只是認為威廉思也……他作品中欠缺的是對於英國帝國體系的充分理解，這實在令人驚訝。對我來說他的作品很令人振奮、很有力量，然而除了《鄉村與城市》(The Country and the City)最後一部分的一個時刻，他從未真正討論過帝國，而帝國對我來說是最重大的宰制形式，也是最重要的。因

此在那方面，我認為他的範圍太狹隘了。

單：你是在美國最早引進歐陸主流理論的學者之一，但另一方面你也運用葛蘭西、范農、詹姆斯、賽沙爾等人所發展出的觀念。

薩：我感興趣的是沒有系統的人。你無法從葛蘭西得到有系統的理论，從范農、詹姆斯、賽沙爾也得不到。這些人涉及文化、政治鬥爭、奇異的美學形式——舉例來說，詹姆斯感興趣的是板球 (cricket)——以及把傳統的學科，如哲學和心理學，應用到政治學。而且他們的寫作形式也很奇特。葛蘭西寫的是筆記，他從未寫過任何完整的東西，只是些片段。范農的書原先並不是當成書來寫的，而是在持續的鬥爭過程中所寫的小冊子。詹姆斯寫歷史和劇本。我的意思是說，他是個博學多聞的人。同樣讓我感興趣的是德國哲學家阿多諾，我花了很多時間在他身上，因為他的風格、他對音樂和哲學的興趣是我想要採納的。

單：你似乎一直回到典律的作品和作家，像是康拉德、奧絲汀等。你曾在幾個場合中把自己描述成「在文化上是保守的」(“culturally conservative”)。

薩：的確。

單：此外，在《音樂之闡發》中，你主要是討論西洋古典音樂。但另一方面，你也被視

為後殖民主義的創始人之一。

薩：那是身不由己〔笑聲〕。你知道，這件事很有趣。我對許多文學、許多不同種類的美學形式都感興趣，但是我的成長背景——我是孕育於你所謂的典律與古典。不過我的孕育方式與本國人不可相提並論，因為對我來說它們都是外國書。我的意思是說，在埃及的男孩讀奧絲汀和在英國鄉村的人讀奧絲汀並不是同一件事。情況就是如此。第二件事就是：對我來說，這些作品決定了美學經驗的限制。我的意思是說，偉大的作品設定某種標準，我相信某些作品比其他作品更好。

第三點就是，我也很接近許多在後殖民時期所產生的作品，像是魯西迪、阿奇貝(Chinua Achebe) 的作品，我是率先討論這些作品的人。他們是我的朋友，是我的經驗的一部分。而我也想在其中加入阿拉伯經驗，因為那些阿拉伯經驗在西方被禁，人們不談論馬福茲(Naguib Mahfouz) 等人，而我試著把他們引入我所謂的後殖民經驗的共同領域。⁴因此，我認為這種情況不是「非此即彼」(“either/or”)，而是「既此且彼」(“and/and”)。換句話說，我喜歡古典和典律之作，也喜歡新作。我在今天美國所要談的一件事就是，我的兩個同事一直說我們應該回到古典，不該受到性、性意識、性別、種族等等事情的煩擾。我說，不，我們得與當代、當代的議題建立

關係。如果這包含了以嶄新的、有時驚人的方式來重讀古典和典律之作——這是我嘗試要做的——我認為那很好。

單：你的理論落實於或來自於對某些文本的仔細閱讀或重讀。能不能談談文本閱讀與理論形成之間的互動？

薩：是的。對於八〇年代與九〇年代的理論作品，也就是說，沒有特別對象的理論作品，我很……不是懷疑，而是不耐煩。在很多方面我是個經驗主義者(empiricist)。閱讀的經驗、文本的經驗對我而言是首要的。要我不指涉歷史經驗而創造出理論陳述是很困難的。因此，我一向堅持歷史與具體經驗的首要性。同時，我也否認天真的閱讀的可能性(the possibility of naive reading)。我從未說過你能把這些書當成第一次來閱讀，因為我們不是第一次來讀，因為我們已經讀過許多其他書，我們知道理論、知道馬克思、知道佛洛伊德(Sigmund Freud) 等等。因此，我嘗試要做的就是結合閱讀的活力與一直推移、演進的理論結構。

單：閱讀你不同階段的作品時，我發現「再現」、「世俗性」、「現世性」、「抗拒」、「另一類」、「遊牧」、「混雜」、「對位」、「批判意識」等字眼一再出現。你能不能找一條線索把它們串起來？

薩：是的。其中之一就是複雜性與同時性 (complexity and simultaneity)。那對我來說很重要。也就是說，當你聽到一件事時，也聽到另一件。這包括了「對位」、「另類」和「抗拒」——所以這是一條主線。第二條主線就是強而有力的歷史意識，在這方面我回到維科。因為人類創造自己的歷史。因此，「世俗」就是由人類的努力所創造出來的事物，而且意識到人類的努力。那可以說明「批判意識」、「世俗性」那類字眼。我想，那是兩個主要類別。第一類觀念包括了「流亡」、「對位」、「另類」、「抗拒」、「他者」。第二類就是人類創造出的歷史的領域，而不是神聖的、神造的，其中發展出意識就是歷史冒現過程的一部分。我的意思是說，那就是我連接這些字眼的方式。

單：我們能不能進一步說，知識分子的觀念，或者你本身作為知識分子，把這些凝聚到一塊？

薩：你很聰明，你試著把我釘下來〔笑聲〕。是的，就某個程度而言，是的。我想是如此。當然，對我而言知識分子是在公共領域做這種事的人。我的意思是說，我所談的是介入。我的作品經常是非常反省式的，而不是設計來作為公共的陳述。我的術語一向很簡單。舉例來說，一九八八年在哥倫比亞大學發表的一場演講中，我談到緩慢

的政治 (slow politics) 和直接的政治 (direct politics)：緩慢的政治指的是反省的、沉思的工作；直接的政治指的是知識分子以撰寫小冊子的方式來介入。

單：你會說自己是個流亡者和「文化的局外人」(a "cultural outsider")，卻又是個很具影響力的批評家。能不能談談這個弔詭的角色？

薩：這個嘛，我必須告訴你——我完全坦白——我必須承認我並沒有真正意識到自己的影響力。我是很認真的說。那是我從未想過的事。大多數的時間我比較察覺到自己的不定、流亡、邊緣化、局外人的處境。因此，我的影響、我被許多人所引用、人們讀我的書，這些說法一直令我驚訝。我的意思是說，我對那沒有任何持久的信心。我不能一直回過頭來說我做過這些。我把自己的書全拋到腦後，好像是別人寫的一般。我是很認真的說。那是一種很奇怪的感覺。我寫這部回憶錄的原因之一就是要找出為什麼對自己的作品有這種疏離感。

單：你寫了一本書討論音樂，又寫一本書討論歌劇。能不能談談音樂和你的研究之間的關係？舉例來說，你提倡「對位的閱讀」("contrapuntal reading")，而「對位的」一詞便來自音樂。

薩：是的，對我來說這兩個美學領域——語言文字與非語言文字——之間不停地眉來眼

去、若即若離。我的大半輩子都在這兩個領域度過——音樂基本上是沉默的藝術，語言則當然是言詞與發聲的藝術。雖然二者之間並未直接接觸、彼此區別很大，但也有共同的因素。因此，我很有系統地感覺到對我來說主要的活力便是沉默與聲音、音樂與言詞之間的活力——這兩個對立面既迥然有別，又彼此映照，其中有著無窮無盡的迷人之處，因為你永遠無法看穿音樂的奧祕。因此，對我的挑戰在於嘗試以語言描述音樂，去近似它，而不是取代它。

單：你和攝影師摩爾 (Jean Mohr) 合作的《最後的天空》(After the Last Sky) 是你作品中獨一無二的形式。你的文字文本如何與摩爾的圖像文本互動？

薩：這個嘛，剛剛才有人問我這個問題，此人想要訪問我並討論整個有關視覺的問題。對我來說，這是斷斷續續的。當時我驚訝於這位攝影師的作品，因為他拍攝的巴勒斯坦人基本上是不為人所見的，而這對我具有政治意義。但我必須說，我對於視覺方面從未有系統地發展。我較常使用耳朵、較常閱讀。我不是那種上博物館的人，而我對視覺藝術的品味很奇怪，經常基於其他的考量。我從未真正花太多時間有系統地發展視覺方面的理論……

單：你常把它描述成……

薩：……部分是因為……我會給你理由的——抱歉打斷你的話，但這是很有趣的事——部分是因為在我成長的那個文化中視覺是難以理解的。有人問我第一次去的是哪個博物館。我第一次去的博物館是埃及博物館，裏面全是古埃及的象徵藝術，我根本難以理解。因此，我一向把視覺與難以理解畫上等號。當然，在伊斯蘭世界裏，最沒有發展出的便是視覺藝術，只是以抽象的圖案出現（他走到對面，指著牆上畫框中的圖案），就像這樣，而不是代表什麼東西。因此，我們有的是阿拉伯式花飾 (arabesque)，你看牆上這幅圖案的中間，就像這樣的圖案，也有一些重複的圖案，但不代表任何東西。我的意思是說，它們不像男人、女人、馬匹的圖像那樣具象。我就在這個傳統中長大。因此，比起西方人或貴國，視覺傳統對我是專業得多、限制得多的東西。

單：既然如此，那你是如何為那本書撰文的？

薩：〔坐回到書桌前〕很難，很難。我讓自己——我不知道成不成功——我讓直覺、記憶、聯想來引導自己，而不是讓形象與形式的抽象力量來引導。因此對我而言，這些形象中的每一個都暗示了我記憶中的某件事、某個經驗。

單：你在第一本書《康拉德與自傳小說》中把康拉德描述成「自覺的外國人，以異國的

語言撰寫隱晦的經驗」。這個描述是否解釋了你對康拉德的興趣？

薩：是的，絕對是。我的一生很穩定。我的意思是說，我最常回過頭來討論的作家就是康拉德，因為我在康拉德中注意到的是很類似我個人的經驗。那也許並不是康拉德最重要的東西，但對我卻是最有趣的，也就是說，經驗與語言之間總是有落差，兩者從未能一致。

單：你現在的健康情況如何？

薩：從一般到差勁，有時情況很差……但現在還好。因為我有痼疾，總是有些小毛病，感染之後就會疼痛不適，但我已經學會如何和疾病相處了，我的意思是說，我已經學會如何不一直去想它。那是很大的教訓——能夠只集中於眼前所做的事，活在今天，而不去擔憂明天——「我明天會怎麼樣？我明天能做這個嗎？」諸如此類的事。因此，我學會了一種新紀律，而這是必要的。所以大部分時間我覺得樂觀，不覺得沮喪。我的意思是說，我會死，但當然每個人都會死，能夠坦然面對是一種定力。

單：經常接受訪談的你對於訪談的性質與作用有何看法？

薩：我經常發現訪談中有趣的便是我學習到以往從未思考過的事情。舉例來說，在你的訪談中所問的一些問題，像是我所使用的字眼之間的關係或有關視覺的問題，刺激

我去思考以往沒有思考過的觀念，促使我去發表意見並學習，對於這一點我很感激。我不喜歡的是和我個人生活有關的訪談，像是我對於某某人的感受，我上什麼學校，家人做些什麼那一類軼聞、掌故式的事情。我想寫回憶錄或自傳的人會適當處理那些事情的。但是像你這樣具有挑戰性的、知性的訪談，對我而言是個學習的經驗，讓我釐清自己一些觀念，並發展一些新觀念。

單：你對於這個訪談的中文讀者有什麼特別要說的嗎？

薩：是的，隨著年事漸長，我更體認到一件事：我的思想受到一種欲求所主控——欲求擁有不同的經驗，去體驗我成長的文化之外的世界其他地方的不同文化。我一直告訴阿拉伯人：為什麼我們一直這麼關切西方？為什麼我們不往東方看？看看印度、中國、日本——這些都是偉大的文明。我當然十分急於更認識他們，甚至到那裏旅行。我去過日本，但是日本和阿拉伯之間的地方則根本沒去過。因此，對我來說那是與我閱讀過的新文化會面，也是個很好的機會以我自己的語言和另一個文化的人說話，而且也許會得到一些回饋。

- ①《國王與我》在百老匯演出數十年之久，一再呈現暹羅國王的封建、落伍、蠻橫、自以為是。《西貢小姐》的演出也已進入第七年，劇中對於東方女子的呈現依然沿襲將近一個世紀前普契尼的歌劇《蝴蝶夫人》(Giacomo Puccini, *Madama Butterfly*, 1904)，女主角自殺以免成爲小孩被生父帶到西方過快樂日子的累贅。其中意識形態之反動超過第一位華裔美國女演員黃柳霜主演的《海濤》(Anna May Wong, *The Toll of the Sea*)。在該默片中的中國女子雖然小孩被生父帶走，但至少還能保住一命。當今百老匯的《國王與我》和《西貢小姐》如果說有任何「進步」的話，就是二劇的男主角已由亞裔扮演，不再由白人冒充(《國王與我》中的國王由華裔的葛雷 [Kevin Gray] 扮演，《西貢小姐》中的設計者 [Engineer] 由華裔的王洛勇 [Luoyong Wang] 扮演)。
- ②本訪談之後不到兩週(八月三十一日)，戴安娜王妃(Princess Diana)和法耶德(Emad ["Dodi"] al Fayed)因司機酒後高速駕車企圖擺脫狗仔隊(Gaparazzi)追逐，在巴黎一處地下道車禍喪生。
- ③該片中由福特 (Harrison Ford) 飾演的美國總統，是打過越戰的英雄。他不但誓言絕不與恐怖份子妥協，而且在座機及所有隨員遭到劫持後，隻身重入虎穴，與多名哈薩克恐怖分子周旋，在槍戰及肉搏中手刃數人，拯救機上人員脫險，並駕駛嚴重受創的飛機，在千鈞一髮之際才離開，可謂智勇兼備，集各種美德與本領於一身。片中的影像與配樂屢屢強調美國的意識形態。
- ④馬福茲於一九一一年出生在埃及開羅，是公認的二十世紀傑出的阿拉伯文小說家，爲一九八八年諾貝爾文學獎得主。

附錄二

擴展人文主義·薩依德訪談錄

艾德蒙森 (Mark Edmundson, 以下簡稱「艾」): 我們能否由《開始》一書開始?

薩依德 (以下簡稱「薩」): 是的, 我想這本書有個自傳性的根源, 那與一九六七年的中東戰爭有關。一九六七年是我人生的分水嶺, 因爲在那之前我一直都是一分爲二: 一邊在美國哥倫比亞大學教書, 以理論來從事英文和比較文學的研究等等, 一邊往返於美國和家人居住的中東之間。

戰爭爆發時, 我在美國這邊。那對我是個十分震撼的經驗, 部分是因爲距離, 部分是因爲巨大的動盪, 直到今天我們依然處於其動盪的後果之下。我的意思是說, 巴勒斯坦剩下的部分都失去了; 阿拉伯軍隊被摧毀了; 埃及總統納瑟於六月九日辭職, 幾天之後又在大眾的擁戴中復位。我發覺自己試著接納那些事件, 就在那裏偶然發現到開始的重要性, 開始 (beginnings) 與源始 (origins) 是相對的, 是你爲自

已形塑的某種東西。

我最近評論了柯模德的《結尾的意義》(Frank Kermode, *The Sense of an Ending*)。這本書問世時，我讀了覺得很喜歡，並在《前鋒論壇報》(*Herald Tribune*)撰文討論。他的許多東西我都喜歡。但我在文中強調，依我之見人生中關切開始比關切結尾更重要，而且我說這與情境有關。他試著把所有事情加以普遍化，並主張結尾總是最重要的事。

我說，不，有時開始更為重要，並且嘗試舉出例證：例如，革命時期、心靈生活和普遍意識中的某些時刻。重點在於某些時期要求重新定義一個人的情境，而中東戰爭顯然就是。為了規畫自己的走向，需要一種開始的感覺作為起點。

這本書的主題就是其中需要一種意志的行動(*the act of will*)：你得說，「那是我的開始，我要朝這個方向前進。」這是得自維科的重大影響。

此書接著嘗試把這個與文學和批評扯上關係。那時我已經吸收了許多晚近的歐陸理論，我注意到歐陸理論感興趣於類似的重新定義(*redefinitions*)，感興趣於重新形塑(*refashioning*)的重要性，以便能做一些新事。換句話說，這整個觀念與新奇、革命、新階段的起始(*inauguration*)等等有關。

因此，這些東西都匯集到一塊，而我發現這個新想法對文學研究頗多啟發，例如小說其實就與起始有關。這個想法此後就未曾離開過我，因為我一直回到它——你知道，狄福(Daniel Defoe)，整個的魯濱遜計畫，在小說史上具有中心的地位。其次就是下述一些觀念：文本是什麼？如何思考文本？文本如何經常與特殊的成規和特殊的力量連到一塊？這些觀念中有些必得和開始、決裂、起點相關。我也接受了當時出現的批評，尤其是德希達和傅柯。

艾：大體來說，對於開始的可能性你比他們樂觀得多，是不是？

薩：是的，絕對如此，絕對如此。我們大家，包括他們，都很受到一九六八年的影響——也就是一九六八年驚人事件的影響。當然對我個人來說反諷的是，我就像滑鐵盧戰役中的法布里吉歐(Fabrizio)，雖然身為哥倫比亞大學的教師，但在動盪最激烈的時刻卻不在場。我當時休假，一九六七到六八年間我在伊利諾大學，因為我得到那裏新設的高等研究中心的獎助金。

一九六八年仲春，革命在這裏爆發時，我接到一封電報，好像是柯克(Grayson Kirk)發出的，告訴我要召開一項重要的教師會議，並問我：「能否參加？」

所以我就飛到紐約。會議在法學院舉行，我來到法學院入口，注意到那裏有警察設

置的路障。我手邊沒有任何身分證明，以致無法通行。所以我從大老遠來到紐約卻不能與會，當然沮喪地回伊利諾。

但重點在於，這是動盪時期的一部分。當時也是我所屬阿拉伯那一邊的動盪時刻，情況很令人心灰意冷。然後就是學生的動盪，情況卻很樂觀。反正，理論上那像是個新的黎明。

最重要的是，那在知識上很重要，因為讓我掙脫了自己置身其中的嚴格的雙重結構，而以新的、尤其是「知識的」途徑來思考——這裏說的是廣義的「知識的」。我的意思不是專業的，我對於專業從來沒有絲毫興趣。但是我看到了一種知識潛能，由於我阿拉伯這一邊生活的傾覆和我美國另一邊生活的混亂，反而產生了一種知識潛能，來為自己形塑不同的人生和產物。就是那個引發了我。

這就是我發現一些法國理論家的問題所在：首先，我發現——這絕對影響到我在《開始》一書和以後所做的事——即使像德希達之流的理論家，表面上看來掙脫了所有的結構和正統、語言中心論 (logocentrism)、陽物中心論 (phallogentrism) 諸如此類的事，但過了一段時間便成爲他們自己的——我不會稱之爲「系統」，但一定可稱爲「方式」(“manner”) 的——囚犯。

對於傅柯我甚至更爲幻滅，因爲德希達的某些部分中至少有些機趣，有時甚至因爲太過機趣而幾乎淪爲瑣碎。兜了許多圈子、繞來繞去，最後把事情打發了，但有些有趣的見解，尤其是他早先的作品。

我覺得傅柯最初的想法根據的是監禁 (confinement) 的觀念——監禁和挑戰監禁、掙脫——現在我們知道這和他自己的人生軌跡有很大的關係。有個叫米樂 (James Miller) 的正在爲傅柯重新立傳，他的論點就是傅柯一直在處理虐待和受虐的衝動 (sado-masochistic impulses)，包括了早期企圖自殺。所以，這個監禁的想法對於多少圍限它、然後打開它是很重要的，這也是爲什麼像沙德 (Marquis de Sade, 1740-1814, 法國作家，以性倒錯色情描寫著稱，曾因變態性虐待行爲多次遭監禁，sadism [虐待狂] 一詞即源自其姓氏) 這樣的人物對於早期的傅柯那麼重要。

但過了一段時間，我認爲發生於德希達、傅柯和其他某些人身上的——拉岡 (Jacques Lacan) 和阿圖塞 (Louis Althusser) 當然如此——則是他們成爲自己語言的囚犯，他們真正做的是產生更多忠於以往的作品。他們在維持自己作品的完整一致，而且最重要的是，維持對於讀者的一種忠誠，因爲讀者期盼更多相同的東西。換句話說，我認爲德希達對於擁有信徒和跟隨者很感興趣。

艾：他已經建立了一個學派。

薩：最菁英的學派。我對那從來不感興趣，因為在我看來是種束縛，終究是無趣的。我一直從事的是探索、自我批評、不斷改變，試著使自己和讀者驚奇。

因此，我發覺他們的作品很有問題。最重要的是，我發覺——最後一點——我發覺特別是在七〇年代初期和之後，他們出奇地以歐洲為中心。他們只對歐洲感興趣——真正說來甚至不是歐洲中心 (Eurocentric)，而是法國中心 (Franco-centric)。而我一向反對任何的「中心」(centricity)——中心與怪異 (eccentricity) 恰好相反——不管是非洲中心、歐洲中心、美國中心或什麼中心。因為性情甚至意識形態的緣故，這和我所要做的事正好相反。

當時是六〇年代末、七〇年代初，對我來說開始的觀念真正也意味著開始一種很深切的政治和道德的聯繫，和一九六七年後巴勒斯坦運動的復興的聯繫。你知道，這些都發生在一九六七年和七一、七二年之間，導致一九七五年《開始》的出版。

我第一次感覺到可能把我人生的這兩方面整合起來，以致我在夏天及年間返回中東等等不再只是探訪家人，而是活躍的政治生活的一部分。我的家人、同學、熟人、朋友都開始成為運動的一部分，而我投身其中。

一九七二到七三年間，我這輩子第一次重新學阿拉伯文——我小時候學過，那是我的第一個語文，但除了在學校之外從未以阿拉伯文來學習。我上的是一所英文學校，所有用阿拉伯文上的課都是無關緊要的，主要的是學習英國歷史、英國文學諸如此類的事。

一九七二年到七三年間，我休假到貝魯特，每天隨同貝魯特美國大學一位傑出的歷史語言學家上阿拉伯文的家教班。我開始以嚴肅的方式了解阿拉伯文化和伊斯蘭文化。

就是那個經驗開始讓我很批判這些理論性的宣告，因為它們似乎未能回應世界上很大一部分在帝國主義之後所經歷的事情，新殖民主義的問題，以及對我來說最重要的巴勒斯坦的問題。

艾：你於一九七八年出版《東方主義》一書，並可能以此書最為人所知曉。思考這本書的方式之一，就是它與傅柯及其觀念的關係。傅柯認為知識論述與權力合併創造出人類壓迫的模式，這些模式可說是無法挑戰的。你的書一方面符合這種觀念，卻又在許多方面顯著不同。在傅柯看來，大勢如此，往往無能為力。你的感覺是：愈覺知這些監禁的結構，就愈能導致相對的自由。如果我對你的了解正確的話，東方主

義這種思維很普遍、勢力龐大、具有監禁的效應，卻終能擺脫。

薩：是的。大約就在那時我開始寫《東方主義》最後的章節——我要說的是，大約從一九七三年以阿戰爭之後我就開始寫那本書了。在我看來那段時間雖然並不長，但當時存在著某些真正的希望。我所想的是敘利亞人和埃及人，和在較小的程度上，巴勒斯坦人，試圖掃除以色列對於占領區的控制。

不要忘了，埃及人曾占領蘇伊士運河，敘利亞人已經突破了以色列在戈蘭高地的防線，雖然當時表面上看來他們好像做不了什麼事——就像大約二十年後，每個人都說巴勒斯坦人完了，卻爆發出了因迪法達的組織。

那一向最令我感興趣。我的意思是說，儘管當時有一個或另一個強有力系統——不管是經濟、社會或政治的強有力系統——的宰制，人們能如何突破。人們突破的嘗試，那種對立的性質 (oppositional quality) ——我想那是有關人類行為最有趣的事。所以，那就是我對於東方主義的發現——你能夠研究它、反對它。

艾：在那本書開頭，你是這麼刻畫東方主義的：

我們把十八世紀末期當成很粗略定義的起點，可以將東方主義當成處理東方的集體

建制來討論、分析——處理的方式是藉著認可對它的一些觀點，陳述它、描述它、教授它、決定它、統治它：簡言之，東方主義是西方宰制、重構、掌管東方的一種方式。我發覺此處運用傅柯的觀念來指認東方主義是很有用的，如傅柯在《知識的考掘》(The Archaeology of Knowledge) 和《戒律與懲罰》(Discipline and Punish) 中所描述的。我所要爭議的是：若不把東方主義當作論述來加以檢視，就不可能了解歐洲文化於後啓蒙時期在政治上、社會學上、軍事上、意識形態上、想像上能用來掌理——甚至生產——東方的極有系統的學科。

薩：是的。我只補充一點，書中最引我興趣的現代版本，就是東方主義與帝國主義結合。換句話說，這種知識方式與真正的控制、真正的宰制真人實地是齊頭並進的，或由這種控制與宰制所製造、產生的。

所以，東方主義不只是對於東方神奇事物的替代經驗：不只是模糊地想像東方是什麼，雖然其中也有那些成分。其實東方主義與如何控制真正的人們有關；它和始於拿破崙的實際宰制東方有關。

艾：是的。但是這樣的段落中具有傅柯式的意義：論述能開啓宰制。

薩：是的。而且我發覺就某個意義而言，這比單純地因果現象神祕得多。你知道，其中有著宰制。然後，又有這，又有那的。又有論述，然後又有侵入。

但是差別在於傅柯似乎一直把自己和權力結盟。他像是一種不可抗拒的、不可規避的權力的抄寫員。而我寫作是爲了反對那種權力，因此我的寫作是出於一種政治立場。最後，雖然它勢必很雜亂無章，但我試著顯示一種對反的東方主義 (counter-Orientalism) 的輪廓。

艾：你是怎麼得出比傅柯更樂觀的看法的？是不是你們兩人性情上的差異？

薩：不，我想真正的差異是……我想是性情上的，但如果你要指認出一個特殊的東西、一個特殊的思想風格，我想就是葛蘭西的因素。

葛蘭西的《獄中札記》英譯本在一九七〇年代初期問世後不久我就讀了，發覺它很吸引人，卻又不盡令人滿意，因爲其中有太多的省略，很難了解葛蘭西到底在講些什麼，要讀義大利文才能了解他真正的用意。在《東方主義》中的一個很重要段落，我引用了葛蘭西的觀察：「批判性闡釋 (critical elaboration) 的起點是意識到自己真正是什麼，把『知道自己』當成截至目前的歷史過程的產物，這在你身上儲存了無限的痕跡，卻未留下目錄。」

英譯就是這樣。我去查原文，其實葛蘭西說的是：「因此，在開始時編製這樣的目錄是很迫切需要的。」瞧見了沒？那就是差異。它不只是說「存在著」，還說「由『你』來編製目錄」——而這是維科的影響之所以很重要的地方——「你賦與它一種結構，能允許你來面對它、解決它。」這在《東方主義》中對我極爲重要。

但在寫作《東方主義》時我不可不預見——其實，這一直都很讓我驚異——這本書後來令人難以置信的轉變，因爲它現在已經被譯成十七、八種語文。這本書已經印行了十三年了，所有的譯本都有銷路。上週末有人告訴我中譯本已經完成了，但還沒出版。這本書也被譯成日文。

艾：《東方主義》這本書和下一本《巴勒斯坦問題》有沒有關係？

薩：《東方主義》在一九七八年出版，而我已經更直接涉入政治。但是流亡者的政治 (expatriate politics) 有不利的一面，也就是說，總是置身遠處。在我還很年輕的時候，即使到處旅行，但仍然在教書。

然而，一九七七年我成爲巴勒斯坦國會的一員，那時我想到繼續寫《東方主義》是很重要的事。那是一本一般性質的書，所觀察的對象是一些特殊的例子——但你也可以反過來說，因爲《東方主義》對於「東方」真正是什麼並未置一詞。

我那時要寫的是個完全介入的政治論文——我的意思是說，自己從未假裝它絕不是政治論文。如果你記得的話，開始時我提出了許多和《東方主義》相同的論點，雖然這次特別指涉的是巴勒斯坦。我要從受害者的角度來展現巴勒斯坦。

我認爲自己創造出另類歷史 (alternative history) 這個看法，我在《巴勒斯坦問題》中曾舉了一個例子。因此，這本書與《東方主義》直接相關。

其實，《東方主義》、《巴勒斯坦問題》和《採訪伊斯蘭》三本書多少是接連寫出的，彼此相隔不到一年問世，我想其中兩本在同一年問世。

《巴勒斯坦問題》的目標是把巴勒斯坦的案例放在美國讀者面前。這本書的對象不是阿拉伯人，而是西方讀者，因爲西方在巴勒斯坦的形成上已經扮演了很重要的角色。也就是說，猶太復國運動大都來自西方，受到西方的支持。

我要讓美國人感受到從巴勒斯坦人的角度來看，巴勒斯坦的流離失所和疏離意味著什麼。這是我頭一次能從自己的經驗來寫這件事，而我試著以這本書達到更廣大的讀者群。其實，這本書的出版煞費周章。

艾：怎麼了？

薩：事實上，七〇年代中期到晚期，有幾位出版商與我接觸，要我寫一本有關巴勒斯坦

的書。第一位與我接觸後退卻了。然後，第二位或第三位或第四位給了我一份合約。

一九七八年夏天我把書交給燈塔出版社 (Beacon Press) ——我記得很清楚，因爲那年夏天我感染肺炎——我接到他們一封很長的回信，簽名的是委託我寫書的那個女人。她等於要我寫另一本書，我當然很生氣。

所以我說：「那麼一來，你是在取消合約！」

她說：「不是。」

而我知道這種方式不是要我另寫一本書，就是退還訂金。所以我就把訂金退給她。

於是我找其他一些出版社。我去找出版《東方主義》的萬神殿出版社 (Pantheon Books)，把稿子拿給席夫林 (André Schiffrin) 看，他拒絕出書，說它的歷史性不夠。

我說：「那是什麼意思？」

他說：「這個嘛，你沒有談石油。」

我說：「以色列人或猶太人和阿拉伯人爭奪巴勒斯坦，石油根本不是爭議的中心。」而我了解他所說的是意識形態的說法。

所以，我去找其他兩三家出版社，最後，在一連串的機緣下，一九七八年秋天爲紐約時報書系 (New York Times Books) 所接受、出版。

然後藍燈書屋 (Random House)，特別是席夫林，購買了這本書的平裝本版權。那真是諷刺。他們原先不願出版，但成功之後卻又要它。

艾：拒絕出版這本書恰好證明了《東方主義》的論點？

薩：正是——那就是整個要點。他們不要「他者」發言。他們不要我談論這些事情。我所說的是以往英文的主流出版物中從未說過的。在七〇年代末期，相關的作品絕無僅有。巴勒斯坦人已經很明顯成了恐怖分子，而他們要維持那個樣子。

那就是《巴勒斯坦問題》的論點。而且，如果我可以這麼說的話，這是巴勒斯坦人頭一次以英文、頭一次清楚地說：「我們必須和以色列的猶太人生活在一起。」在那本書的後面部分我提出了共存 (coexistence) 的論點，沒有提到選擇軍事。這些事情現在得到回應——其中許多不只在巴勒斯坦人的文章中得到回應，也在以色列人的文章中得到回應。但我想我是頭一批真正從巴勒斯坦人的角度清楚說出那件事的人。

艾：身為文學學者和涉入政治議題，兩者之間的關係會不會緊繃？還是互補？

薩：我想對我而言大體是互補的。緊繃則來自下列事實：我傾向於抗拒政治的急迫性——那些與權威、權力、對抗、迅速反應有關——原因很簡單，因為我一直要保有

隱私以便自我反省等等。我試著停留在某種直接的政治職位之外——天曉得有多少人向我提供或暗示這些職位——為的是能以這種文學的方式反省，那需要更多的時間、需要更多的孤寂。

政治在某些方面來說是種群眾藝術。這是與許多人相處的藝術，而我生性不是如此，雖然我能很友善、與人應對。

艾：你覺得你在政治文章中所說的事情會使自己妥協嗎？

薩：這個嘛，自七〇年代末期起我就得處理那個問題，因為一個人要面對許多不同的訴求對象。一方面我為直接的讀者寫作，你知道，那些人不是學院人士，而是以政治的方式介入。因此，在美國我的訴求對象是由值得我考慮的人士所組成——讓我們稱之為自由人士——這些人對於中東感興趣，但既不是阿拉伯人，也不是猶太人。還有就是決策者、官員等等，能向他們發言對我來說是很重要的事。我把他們列入考慮。還有就是族裔和政治的訴求對象。比方說，我在寫《巴勒斯坦問題》時，處理的是這個國家中大致單一、但並不完全單一的所謂「猶太社群」，我的興趣是引起他們的注意，把事情導入焦點——那本書部分達到了這個作用。當然，不只是這樣，還要接續它，要講話。我說了好多好話。

一邊是我的文學和文化的事物，另一邊是我的政治工作，而我總是嘗試在兩者之間維持平衡。還有就是巴勒斯坦人社群。我的意思是說，我有很大程度是對阿拉伯人和巴勒斯坦人寫作。但是，當然，我們那麼涇渭分明，所以我遭到許多攻擊。比方說，《巴勒斯坦問題》出版時，人民陣線 (the Popular Front) 出版了一張巨幅印刷品攻擊我，攻擊我妥協，攻擊我——什麼來著？——投降主義，各式各樣的話都出籠了。其他人則稱讚這本書，你知道。因此，我很清楚自己工作所訴求的對象。

艾：這使我想，在某些方面你的方法來自阿諾德和崔靈人文主義的傳統，而你要人們做的是把人文主義的價值應用到比阿諾德或崔靈廣泛得多的方面上。

薩：或者說更一致。更一致。你瞧，因為我和廣泛的人文主義傳統沒有不合之處。過去七、八年來我在做的一件事就是撰寫《東方主義》的續集。我一直在寫一本大書，書名叫《文化與帝國主義》(將於一九九三年一月出版)，研究的就是廣泛的人文主義原則，我所受的教育、覺得很自在的西方原則，總是受限於國界。

我舉個例子：托克維爾，是吧？我認為，他在《美國的民主政治》(Democracy in America) 一書反省美國，大力批判美國對待印第安人、黑人、南方奴隸制度的方式。同時，或者在那之後不久，托克維爾因為身為法國國會的一員，對於法國在北非的

殖民政策涉入很深。法國人在阿爾及利亞施行更殘暴的虐待、屠殺諸如此類的事，他卻辯稱是正當的。然後你就知道他前後矛盾的是一種國家主義，這種國家主義說，可以批評他們，但一牽涉到「我們」的話，我們總是對的。

我一向痛恨那類事情。我認為那是在知識上、道德上、政治上一向反對的頭號部族偶像 (idol of the tribe)。我的意思是：說什麼應該存在著三、四套原則，作為人們彼此行為的依據，這在我看來是最難祛除的一種觀念。

你在穆勒身上也看得到，他是自由、民主的偉大倡導者，我們都從他學到很多。但他在印度任職時，只是一味提倡印度人繼續依賴、臣服。在我的新書中，我嘗試提出這些東西，並顯示它們真正如何在運作。

接著我討論去殖民化 (decolonization)，這是我在《東方主義》中所沒做的，在那裏我只是從歐洲的一面來討論。我的書有一整篇是關於我所謂的反對與抗拒，從白人踏上世界任何角落——新世界、拉丁美洲、非洲、亞洲，任何地方——的那一刻起，就有抗拒，而且逐漸升高，直到二次大戰之後那個時期所發生的偉大的去殖民化，創造了一種特殊的抗拒與解放的文化，那就是我在書中所討論的。你瞧，那是我《東方主義》中所沒做的，現在則要嘗試並顯示另一面。

在新書中我對國家主義提出批判——其短處和必要——因為我就成長於戰後第三世界民族主義的那個世界。你瞧，這是我的兩個世界：西方世界和第三世界。要抗拒帝國主義就必須有民族主義，但民族主義緊接著就變成了盲目崇拜本土的本質和認同。你在像埃及這種國家就看得得到。你在像敘利亞這種國家就看得得到。你在薩伊、伊朗、菲律賓就看得得到。其中的高潮當然就是去年春天美國和伊拉克的戰爭——依我之見，這是墮落的民族主義的戰役。與之俱來的就是認同、本質、英國性、美國性、非洲性、阿拉伯性等觀念。你所能想到的每個文化多少都做這種事。

艾：是的。與你對於民族主義或種族主義的批判同時而來的，似乎就是許多對於宗教、超越哲學的懷疑。

薩：對我來說，宗教是兩件事。我成長的那塊土地完全沉浸於宗教。巴勒斯坦唯一自然的事業就是製造宗教。我的意思是說，如果稍微想想的話，那就是我們所做的，不是嗎？我在阿拉伯教會長大，我的曾祖父對教會貢獻很大，他把聖經翻譯成阿拉伯文，也是第一個本地的新教徒。我來自新教的家族，是希臘正教的一支。你瞧，在我們那個世界，傳教士幾乎無法使任何猶太人和伊斯蘭教徒改變信仰。他們唯一能勸服改信的是其他基督徒。

因此，我父親那一邊由希臘正教改信聖公會或英國聖公會的新教，而我母親那一邊則是改信浸信會和福音會。我的外祖父是浸信會牧師。因此，我是在那種宗教環境下成長的，也是在英文—阿拉伯文雙語環境下成長的。我知道兩者的儀式，而英國國教祈禱書、阿拉伯文聖經、讚美詩等等對我意義深遠。

宗教作為私人的自傳經驗，我沒有任何疑慮。而且在我成長的那個世界裏，那些少數的基督徒有一種社群感。我們是少數。

我厭惡的是挾持宗教以達到政治目的，這是第二種現象。基本教義派——這個惹人反感的術語只牢繫在伊斯蘭教徒身上——當然存在於我們那個世界的猶太教和基督教，也存在於現在的美國。

艾：現世性對你來說具有中心的意義。

薩：現世性、世俗性等等對我來說是關鍵的字眼。這也是我對宗教的批判以及覺得不安的地方，最近我對術語覺得很不自在，我的意思是說，批評和專業的特別的個人語言等等；我可沒空做那些。對我來說更重要的是寫得讓人了解，而不是誤解。

因此，我的批判不是針對宗教有系統的批判，而是針對宗教的狂熱現象——也就是說，回到某本書，嘗試把它帶回到現在。那個現象類似本土主義 (nativism)，你知道

道，這種觀念認為你必須逃避現存的嚴重困擾的情境，並在過往的純粹本質中尋找慰藉。還有就是組織的方面，這和各種公會、協會、私人的控制領域有關——在我看來這些自動意味著對於特定的他者的暴虐與折磨。

艾：在學院裏政治批評現在變得很普遍。我知道你最近曾與人交鋒，這件事大概可以說明一些新的發展。

薩：這個嘛，這件事很好笑，而且我想我們當中許多人都有過那種經驗。事情發生在普林斯頓大學的達維斯中心。我交去了大約三、四十頁有關帝國主義的新書緒論。程序上是事先把文章送去，然後討論。有很多人出席，大都是研究生和教師，令我印象深刻。

主持人摘述了我的論文，我表示了一些意見，然後開放討論。第一個評論指出在我的文稿前三、四頁沒有提到任何現今活著的非裔美國女性等等。聲稱我所引用的大都是已過世的歐洲白種男人。

由於我討論的是十九世紀末歐美的地理和比較文學這些很分歧的領域中的某種世界性思想，我就說要我來談論任何活著的非白人女性是不恰當的。

這個女人說：「是的，但你談到了詹姆斯。」

我說：「是的，就是嘛，他不是歐洲人。」

我得到的唯一回應就是對於詹姆斯的駁斥，而詹姆斯對我來說是很重要的，我寫過很多文章討論他。問題是，他已經死了。那就是對我的敵意的一部分。

艾：那個問題懷有敵意嗎？

薩：是的，深懷敵意。我的意思是說，提出這個問題時，甚至在提出問題之前，都是很懷敵意的。後來午餐時，她對我甚至更嚴苛，指控我這，指控我那的。

我就說：「聽著，我想你大概不知道我是誰。我想你從來沒讀過我寫的任何東西，因為我絕不像你指控的那樣。」

她對我說，「該是把你送回去的時候了。」她說：「我現在要把你送回你們白人那邊。」她起身離桌，大手一揮，像是要把我揮走似的。我認為那真是惹人震怒。

那個討論會的另一個發言者是位退休教授，我認識他大半輩子了（他也是阿拉伯人），他為東方主義辯護，說東方主義對我們是件很好的事。這個嘛，我認為他說的不是我們，而是外頭那些人，因為如果沒有產生東方主義的帝國主義，「他們」就不能做任何事等等，而歐洲人教我們如何閱讀楔形文字和象形文字，了解我們自己的傳統，這些是我們自己做不來的。

有關文化之間關係的學術論述（那是我真正討論的）以及不同團體之間關係的學術論述，不是顯著的衝突（必須支持一方，反對另一方），就是以同樣可笑的方式加以完全化約——這種論調在我看來荒謬透頂。你知道，有人說，「這個嘛，這全是帝國主義」；另一個人說，「沒有帝國主義我們就一無是處」。我覺得那令人沮喪。

大問題之一就是，在這場愚蠢的辯論中，雙方有關典律、文化、大學等等的爭議，基本上都資訊不足。首先，他們不探索西方的歷史經驗，或非西方的歷史經驗。

其次，他們都是很差勁的讀者，認為整個傳統能可笑地化約為「這都是種族歧視」或「這是這件事、那件事或其他事」。那在我看來完全違反了如反帝國主義或女性主義所提供的異議傳統（dissenting traditions），變得愚笨、化約。而那在我看來很拙劣地反映出的不是美國學界（我對美國學界有很正面的感情，拿任何東西來交換我在其中的生活我都不會答應），而是學界的那些操控者，他們就某個意義而言變成了場內經紀人，從中求取生涯，像德蘇沙（D'Souza）和他的對手。

艾：你認為爲什麼現在會興起對於學界的爭議？

薩：我並不太清楚。很難說。也許……這個嘛，我可以臆測。一個原因就是在我看來學界完全和世界分離。尤其美國學術界有一種獨特的無知，學院人士自認爲可以談論

這些一般性的議題，卻除了對學界和晉升有利的事之外，沒有投入任何社會或政治機構。這是其一。

我想，美國在世界上的地位也是原因之一。我們大多數人都可以用那種方式行事，因爲我們特別沒有受到外界影響。我的意思是說，瞧瞧在伊拉克的戰爭。那是我一生中 most 恐怖的經驗之一，我接受很多訪問、發表很多演講、寫了很多東西討論那場戰爭。但對大多數美國人來說，那只不過是一場遙遠的電視戰爭。這場戰爭被那些學院人士所遺忘。沒有人反對它。

因此，就這方面我認爲，巨大的帝國主義勢力不爲外界事物所影響，這種情況是極大的奢侈，就像王爾德的劇本《不可兒戲》（*The Importance of Being Earnest*）中的人物，整天只爲自己的名字喋喋不休。

我認爲第三點就是學術專業化的看法。學院人士已經失去和所謂「真正人生的存在性密度」（the existential density of real human life）的接觸，他們淨用些術語來說話。我不知道。這些只是臆測之詞。我不知道爲什麼現在會發生這種事。

艾：讓我更大膽地臆測涉及你自己作品的事。
薩：好的。

艾：如果縱觀學術界的文學史，似乎真正發生的情況是：有些人在他們的領域極有創意——比方說，新批評家中的布魯克斯 (Cleanth Brooks) 和溫瑟特 (W. K. Wimsatt) ——而往後的幾十年他們的徒子徒孫則是爲了各式各樣的目的把那項成就化爲例行公事。

薩：是的。

艾：在美國學界中，你和其他很少數人寫出了很強、很有創意的政治取向的作品。但是，任何批評在學院裏產生時，無可避免地會變成只具字面的意思。

薩：是的。

艾：而且遭到化約，甚至轉而反對其創始者。

薩：而且遭到窄化。

艾：是的，被那些寫博士論文的人所窄化，因爲他們必須有術語來寫論文。

薩：不，我想那是真的。

艾：那是反對它的說法嗎？那是反對批評的政治化形式 (a politicized form of the criticism) 的說法嗎？你了解我所說的嗎？如果要經過博士論文這一關，就會變成——

薩：不，因爲那種事總是會發生。那不是……我想，我不直接回答那個問題，而要先把

你的注意力引到一個事實，比方說，現在有康拉德工業 (Conradian industry)、喬伊斯工業 (Joycian industry)、葉慈工業 (Yeatsian industry)、狄更斯工業 (Dickensian industry)。那和政治無關。也許你可以稱之爲次論述 (sub-discourse)。

艾：一點也不錯。

薩：但是，有人把狄更斯、康拉德和所有我們談論的那些人化爲例行公事。那種情況適用於所有學門。你可以說，那是我們所談論的論述的專業化 (the professionalization of the discourse)。

艾：但是，喬伊斯成爲一種工業，而且對一些批評家來說被化爲例行公事，這在我看來並沒有大害。非裔美國人的困境成爲一個工業而且被化爲例行公事時，人們站起來叱責你是個種族歧視者，而所根據的是你沒有提到甲、乙、丙的名字，那看起來的確是有害。

薩：是的。好的。我了解你的意思了。但是難道就要因此主張把像種族、戰爭、其他文化的疑義、文化之間的關係等等議題從學術的檢視下移開？我認爲那不是解決之道。

我認爲我們需要的是認識大學是什麼，你了解嗎？這裏我想我們失去了我一直提到

的來自詹姆斯的精神，而他又是從賽沙爾借來的：「沒有一個種族能壟斷美、才智、力量；在勝利的集會中，每人都有一席之地。」（“No race possesses the monopoly of beauty, of intelligence, of force, and there is a place for all at the rendezvous of victory.”）換句話說，許多當前的政治批評中隱含的族裔成分是：學院世界是個競爭的場域（a site of contest），人們試著把意見不合的人甩到一旁，讓自己高高在上。那在我看來是對學術探索的斷傷，因為學術探索的本質不是嘗試以獨尊一家、打壓其他的方式來解決所有競爭，而是嘗試藉著我所謂的「知識工作」（“intellectual work”），研究、討論的知識過程等等來包容，並且防範窄化、例行化——自己一旦上了竹筏，就使勁把其他人全推下去。

我認為這可以用知識的方式來完成。我談論的不是社會工作或警察工作。我談論的是知識工作，主張學院不是——這是我嘗試表達的觀點——學院「不是」解決社會——政治的緊張狀態的地方。下面這些話也許是老生常談，但學院是「了解」它們的地方，了解它們的根源，了解它們的進行方式，其中相關的是知識過程。所以，在那個意義下，我認為解答不在於去除政治化的討論，而是以更寬宏、開放的精神去

從事政治化的討論。

艾：人們把新批評化為例行公事時，有些新批評家說，「這是善用這種特殊的方法」，也有人說，「這稱不上是善用」。而這都與個別批評家的細膩、表現、敏銳有關。我想，政治批評也可能如此。

薩：但是，我認為在文學、人文領域中，大多數人不能很明確地意識到閱讀文學文本和國家或國際政治之間的限制和可能的同步現象。這些是很不同的東西。大多數人從文學或知識的議論一躍而到政治的說法，事實上是不可以這麼做的。我的意思是說，你如何從文學詮釋調整到國際政治？那很難。

而大多數嘗試這麼做的人都很無知，就像和我爭辯的那個學院人士的說法所顯示的，她說但是詹姆斯「已經死了」。那根本不是論證的方式！那只是愚笨，需要加以揭穿、打消。

艾：但我認為你這裏所正確描述的那些人當中，有些會說他們的重要影響之一就是薩依德。

薩：是的，我了解你的意思。這個嘛，我會說他們愚蠢地誤讀了我的書。比方說，我手邊有篇《世界·文本·批評家》的書評，刊登於一個主要的猶太組織的應景刊物，

指稱當我談論「世俗的批評」時，是在用一種玄奧的方法提出巴勒斯坦解放組織的目標：藉著殺害所有以色列人，以建立一個世俗的民主國家。那篇文章真的是那麼說的。

艾：那是一種創造性的誤讀。

薩：正是！一種惡意的創造性誤讀。所以作者不能總是爲了誤讀他的人而被責怪，如果你懂我的意思的話，雖然我想作者可能也要受到相當程度的責怪。所以你得寫得更多、解釋得更多。我不像自己很崇拜的杭士基，不斷回信或回應錯誤的說法，但我多少試著這麼做，而時間總是不夠。我總是涉入我要做的其他事。

*本訪談錄原名“Expanding Humanism: An Interview by Mark Edmundson with Edward Said”，收於《野蘭花與托洛斯基：來自美國大學的訊息》（*Wild Orchids and Trotsky: Messages from American University* [New York: Penguin Books, 1993]），頁一〇三—一三，獲薩依德授權中譯。

附錄三

薩依德專書書目提要

一九六六 《康拉德與自傳小說》（*Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press]）

本書原爲作者於哈佛大學所撰寫的博士論文，第一部分依年代順序研究波蘭裔英國作家康拉德於一八八五年（現存最早的書信）至一九二四年（去世之年）所寫的書信，第二部分討論康拉德較短篇的小說作品。作者認爲這些書信不但呈現了作家的自我成長與發現，而且與他的小說密切相關，在在展現了一位嚴肅、自覺的藝術家如何於藝術中努力將外在的混亂化爲秩序。

一九七五 《開始……意圖與方法》（*Beginnings: Intention and Method* [New York: Basic Books, 1975; New York: Columbia University Press, 1985]）·本書獲第一屆年度崔靈獎 [Lionel

Trilling Award])
 作者在本書中深刻省思「開始」的觀念，視之為「世俗的、人爲的、不斷重新檢驗的」，而與「源始」對立（後者為「神聖的、神話的、特權的」）。前兩章討論「開始」之認定及意圖所需的條件，第三、四、五章進一步以長篇小說及其他文本為例，說明「對於開始的興趣造成特定的書寫、思想、意義」等，而以第六章對於維科的研究總結。

一九七八

《東方主義：西方對於東方的觀念》(Orientalism: Western Conceptions of the Orient [New York: Pantheon Books, 1978; New York: Vintage Books, 1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1979]. 本書獲提名美國書評家獎 [the National Book Critics Circle Award])

本書為作者最著名的作品，析論從一七九八年拿破崙入侵埃及到當代的西方學者、作家、機構如何來認知、想像及建構東方（主要是阿拉伯世界），並傳播有關東方的看法，視東方為相對於西方的異己、他者，因而是神祕的、落後的、野蠻的。全書以具體事例深入解析知識與權力的關係。首章談論東方

主義的範疇，次章談論東方主義式的結構與重新結構，末章討論現在的東方主義。

一九七九

《巴勒斯坦問題》(The Question of Palestine [New York: New York Times Books, 1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1980; New York: Vintage Books, 1992])

當時身為巴勒斯坦國會一員的作者，以巴勒斯坦人和猶太復國運動 (Zionist movement) 衝突的歷史個案，分析巴勒斯坦及四百萬流離失所的子民的問題。首章討論巴勒斯坦問題，次章從受害者的立場來看猶太復國主義，第三章討論巴勒斯坦的自決，末章討論在大衛營 (Camp David) 和談之後的巴勒斯坦以及其子民何去何從等問題。

一九七九

《巴勒斯坦問題與美國脈絡》(The Palestine Question and the American Context [Beirut: Institute for Palestine Studies])

此為一九七九年七月至八月薩依德擔任巴勒斯坦研究所訪問學人的系列演講之一，討論巴勒斯坦與美國的關係，質疑向美國官方進行遊說的效用，主張

應轉而訴求於美國的民間社會，尤應訴求於美國文化中的核心價值觀——支持人類自由、解放，要求社會公平、正義，反抗強權、壓迫。

一九八一 《採訪伊斯蘭：媒體與專家如何決定我們觀看世界其他地方》(Covering Islam:

How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World [New York: Pantheon Books; London: Routledge & Kegan Paul])

作者自稱本書是自己討論「伊斯蘭世界與東西方之間的現代關係……系列之作的第三本，也是最後一本」(第一本是《東方主義》，第二本是《巴勒斯坦問題》)。主標題中的“covering”一語雙關(有「正在」採訪、掩蓋」之意)，全書討論當代西方(尤其美國的媒體和學者專家)如何觀看、認知、詮釋、報導、再現中東的伊斯蘭教國家。首章討論新聞中所呈現的伊斯蘭世界，次章分析有關發生於伊朗的美國人質事件的報導，末章分析知識、詮釋與權力的關係。

一九八三 《世界·文本·批評家》(The World, the Text, and the Critic [Cambridge, Mass.: Harvard

University Press])

本書為作者自一九六九年至一九八一年間所發表的論文修訂、結集而成，內容雖可歸類為作者所謂的當今四類主要的文學批評形式(書評式的實際批評，學院派的文學史，文學鑑賞與詮釋，文學理論)，卻有意超越此範疇，指出文學批評活動並非隔離、自外於社會上的政治關懷與權力關係，標舉批判意識的重要性，並拈出「世俗批評」一詞，強調身為批評家的知識分子應有的認知、態度與作為。

一九八六 《最後的天空：巴勒斯坦眾生相》(After the Last Sky: Palestinian Lives. Text by

Edward W. Said. Photographs by Jean Mohr [New York: Pantheon Books])

作者於一九八三年擔任聯合國巴勒斯坦問題國際會議的顧問時，建議資助瑞士籍攝影師摩爾拍攝巴勒斯坦人。全書由作者撰文，配合摩爾的一百二十張照片，分為四個主題(「情況」、「內部」、「冒現」、「過去與未來」)，以圖文並茂的方式，書寫並再現流離失所的巴勒斯坦人，其角度與內容迥異於西方主流媒體。

一九九一 《音樂之闡發》(Musical Elaborations [New York: Columbia University Press])

本書原為美國加州大學爾灣校區(University of California, Irvine)重要的年度系列演講(發表於一九八九年五月)，作者以專業的文學批評家／理論家及業餘的愛樂者的角色(自一九八六年起定期為《國家》雜誌撰寫音樂專欄)，將西方古典音樂視為「文化場域」(cultural field)，試圖將其置於社會及文化環境中，挪用並質疑文化批評家阿多諾的觀點，並指出全心投入的業餘者未必如一般認定的那麼無力(附樂譜)。

一九九一 《認同·權威·自由·君主與旅人》(Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveller [Cape Town: University of Cape Town])

本篇為一九九一年五月二十二日薩依德應南非開普敦大學之邀所發表的第三十一屆達偉紀念演講(T. B. Davie Memorial Lecture)，該演講是紀念在南非種族隔離政策下捍衛學術自由的已故開普敦大學副校長達偉。文中討論國家／民族認同、權威與學術之間的關係，認為學界，尤其大學，具有特殊地位，更應維持獨立、知識、批判與世俗的角色，並以二意象總結：不宜做獨

霸一方、目空一切、自以為是的君主，而應成為願意跨越邊界、出入不同領域、隨遇而安的旅人，無休無止地追求知識與自由。

一九九三 《文化與帝國主義》(Culture and Imperialism [New York: Alfred A. Knopf])

將《東方主義》中對於西方與中東的觀察，擴及十九、二十世紀的近代西方帝國與海外屬地的關係，針對特定作家及文本(尤其長篇小說)進行分析與討論，闡釋文化與帝國主義、帝國的宰制與被統治者的抗爭之間錯綜複雜的關係。

一九九四 《筆與劍：薩依德訪談錄》(The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian [Monroe, ME: Common Courage Press])

在這本訪談錄中，薩依德針對訪談者所提的問題現身說法，暢談多年來關切的事情，如流離失所的巴勒斯坦人的政治與文化，以色列與巴勒斯坦之間的恩怨，東方主義的重新省思，文化與帝國主義，知識分子的角色，記憶、歷史、敘事與故事的重要性，知識與權力的關係等。

一九九四 《流離失所的政治：巴勒斯坦自決的奮鬥，一九六九—一九九四》(The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-determination, 1969-1994 [New York: Pantheon Books])

收錄作者自一九六八年至一九九三年間所發表有關巴勒斯坦問題的文章以及一篇長序，全書結合文學批評的犀利手法、文化理論的觀念及豐富的歷史知識，討論巴勒斯坦人的歷史、處境、權利、認同、自決等問題，以及與外界的關係——尤其以色列和美國的政策及媒體報導。

一九九四 《知識分子論》(Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures [New York: Pantheon Books; Originally published in Great Britain by Vintage Books])

本書原為一九九三年應英國廣播公司之邀所發表的李思系列演講，全書六章，討論（主要是）西方知識分子的傳統，發抒對於知識分子應有的認知、態度與作為之體認與見解，認為知識分子應特立獨行，甘於寂寞，秉持獨立判斷及道德良知，不攀權附勢，不熱中名利，勇於表達一己之見，充當弱勢者的喉舌，保持批判意識，反對雙重標準及偶像崇拜等（詳見本書）。

一九九五 《和平及其不滿：中東和平過程中的巴勒斯坦》(Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process [New York: Random House, Inc.])

本書收錄作者於一九九三年九月至一九九五年五月間的文章，是其眾多著述中第一本以阿拉伯世界讀者為對象之作，檢討自一九九三年在白宮草坪巴勒斯坦解放組織和以色列政府和談的歷史性時刻以來兩年間的發展，自稱作為「目擊者報導」(eyewitness reports)，並發出異議之聲。