

批评到底该怎样做？

——重读萨义德

周郁蓓

内容提要 萨义德的批评方法要么被认为是无足轻重或不今不古而受人忽略，要么被认为是身份、种族或文化等概念框架的预设延伸而举手可采。其实，《东方学》的批评方法不仅是对萨义德批判和解构意旨的贯穿与完成，也是对被批判之问题的解决。《起始》的批评方法不仅表达了起始的必要性和重要性，也是对起始意图与起始方法的贯彻与实践。《音乐之阐发》和《论晚期风格》的批评方法不仅包含了借音乐看批评的寓言式阐述，其本身也是萨义德批评方法的诗性描述。萨义德的批评方法，是责任意识下批判意旨、理性分析、科学认识、语言及形式的审美判断的有效结合。

关键词 萨义德 《东方学》 《起始》 《音乐之阐发》 《论晚期风格》

萨义德研究者面临的最大困境之一，就是方法论问题。虽然萨义德以后殖民主义研究奠基者的身份著称，但不少学者认为，萨义德在方法论和批评观上“游移不定”，《东方学》主要是以提供“灵感”的方式开辟了包括后殖民主义研究在内的诸多新研究的先河。^① 萨义德既左又右，既似文学批评又非文学批评的批评方法，在斯塔忒司·古尔古里司看来，这让传统主义者和多元文化论者都颇感棘手。^② 为避开方法论困境，瓦莱丽·肯尼迪将萨义德的论著归入殖民主义和帝国主义、巴勒斯坦和以色列、批评的功能等三个议题以及早、中、晚期三个发展

① 详见瓦莱丽·肯尼迪《萨义德》，李自修译，凤凰出版传媒集团，2006年，第31页。

② See Stathis Gourgouris, “The Late Style of Edward Said”, in *Alif*, 25 (2005), pp. 37–45.

阶段的简约化和概要化做法，成为萨义德研究的标准路径。标准化的萨义德研究，在遇到无法被归入以上三个议题的理念和主题时，要么便如肯尼迪一样，以“萨义德同时还写作了大量的乐评，但这一课题不在本书的讨论范围之内”^①为由，对其略而不谈，要么便简而化之地将其差异性解释为晚期著作对早期著作总体观和犀利性的修正或消除。

对萨义德成就的广泛认可，对萨义德方法的避而不谈，不仅构成了一个典型悖论，也意味着对以下观点的默认：《东方学》的成就要么是与方法毫无关联的思想收获，要么便是超越了方法弊端的灵感迸发。建立在这种默认基础上的萨义德研究，不仅在事实上否定了批评方法的知性本质和知性作用，无意或有意地回避了一个文学学者缘何以一本并非纯文学研究的《东方学》影响了人们对东西方关系的普遍认识之关键问题，也解除了自身以萨义德为启发而非公式从而完成可媲美于乃至超越《东方学》之批评论著的可能性。近年来，国外学者在纠正以上误区方面做出了积极尝试。例如，阿尔都热合曼·侯赛因将萨义德的方法定义为“辩证颠覆”法，^② 乔纳森·阿莱克将其置于反抗法和对位法之间，^③ 乔恩·尼克森则将其解读为“希望的阐释学”^④。但是，这些学者不仅在一定程度上受到身份、种族、文化等约定俗成的概念之困，将萨义德之方法视为对这些概念的刻意或必然延伸，也有生造概念之嫌，不仅无法彰明甚至遮盖了萨义德批评方法的深刻意蕴。

萨义德在《起始》和《世界、文本与批评家》的绪论开首指出，作为一种当代批评，他的写作旨在通过模糊和颠覆文学理论、文本解读、文学评论和文学史之间界线的方式对当代批评有所裨补。萨义德在主题设定、理论依托、阐述方式也即方法运用上的非此非彼或亦此亦彼，就是对肯尼迪式的简约化、摘要化、公式化学术行为，或者说当代批评之根本问题的批判与解决。萨义德看似散漫的各种主题和论著，都统一在既批判也解决的方法之中。《东方学》在解构和批判东方学的同时，也构成了对东方学谬误的纠偏与裨补。《起始》在揭示批评困境以及在困境中进行起始的必要性和重要性的同时，也是对起始之方法的摸索与实践。《音乐之阐发》和《论晚期风格》更是借音乐之主题，对批评之意义与批评之方法进行了寓言式探讨。萨义德的批评方法是批判意图、认识论意义和美学价

① 瓦莱丽·肯尼迪《萨义德》，第133页。

② Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, London: Verso, 2002. p. 4.

③ See Jonathan Arac, "Criticism between Opposition and Counterpoint", in Paul A. Bové ed., *Edward Said and the Work of the Critic*, Durham: Duke University Press, 2000, pp. 66-77.

④ Jon Nixon, "Toward a Hermeneutics of Hope: The Legacy of Edward W. Said", in *Discourse*, 27 (2006), p. 348.

值的统一，因而也是对思想和语言的责任担当。萨义德的批评因此不仅是问题之揭示与问题之解决之统一，也是学术探索与自我探索、为学与为人的统一。

一、东方学与《东方学》的反东方学批评实践

萨义德在《东方学》1994年版的后记中对《东方学》业已产生的影响自嘲道：他对《东方学》能如此启迪学术界多少有点出乎意料。^①他写道，后殖民主义研究确实有益，但也着实“有趣”，因为探讨地域或具体问题的研究者总是要在观点上置入“诸如解放、对历史和文化的修正态度”等思想模板，在方法上“广泛运用反复出现的理论模式和风格”，在研究内容上应合“批判欧洲中心主义和父权制”的中心主旨。^②萨义德并未像德曼在《康德与席勒》一文中那样，以理论方式直陈理论思想在被接受和运用过程中被钝化、被扭曲之事实，从而落入虚无主义误区，^③而是对诸如“人文主义残余”、“理论上的前后矛盾”、“在能动性问题上认识不足乃至情感用事”等质疑欣然回应道“我真高兴这本书确实如此”，是“一本偏颇之书”，而不是“一架理论机器”。^④

在正统的西方学者眼中，《东方学》在批评方法上无疑是偏颇之书。方法，无论是对于质疑《东方学》之目的，还是挑战《东方学》之理论的学者而言，似乎都是《东方学》的软肋所在。马修·司各特就指出，《东方学》虽自始至终强调“人经由体制书写历史的能动性”，却纠结于“德里达的语言怀疑主义、弗洛伊德的心理分析学、马克思主义和福柯的新历史主义”等，即便不是自相矛盾，也有折衷主义之嫌。^⑤出于同样的原因，罗伯特·扬也认为，萨义德不仅未能解决东方学之问题，反而使《东方学》也成为总体主义的祭献物。扬虽未像罗伯特·厄文那样将《东方学》斥为“一部充满恶意的伪学术著作”^⑥，但仍不容置疑地批评道《东方学》根本无意正视“反人文主义的东方学也是人文主义文化产物之复杂性”^⑦的事实。扬的质疑建立在一个假设性前提之上：只存在着一种亘古不变的、无从辩驳的人文主义概念。扬忽略了这样的事实：萨义德在绪

① See Edward W. Said, "Afterword", in *Orientalism*, New York: Vintage, 1994, p. 330.

② See Edward W. Said, "Afterword", p. 350.

③ See Paul de Man, "Kant and Schiller", in *Aesthetic Ideology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 129 - 162.

④ Edward W. Said, "Afterword", p. 339.

⑤ See Matthew Scott, "Edward Said's *Orientalism*", in *Essays in Criticism*, 58 (2008), p. 65.

⑥ Robert Irwin, *Dangerous Knowledge*, New York: Overlook Press, 2006, p. 4.

⑦ Robert Young, *White Mythologies*, London: Routledge, 2004, p. 171.

论中将《东方学》定位为人文主义课题时，虽未对人文主义做出阐释，但却将矛头一方面指向将人文知识等同于“超越政治之客观”的传统人文主义“共识”，另一方面指向在文本分析上落后于传统批评因而忽视了语言之人性的“社会性诠释”。^①两种诠释的根本问题，在萨义德看来，都在于把一种诠释和认识模式强加于所有材料之上。

在《人文主义与民主批评》中，萨义德基于维柯关于人之活动和人之认识创造人类历史、人类心智中总有“不可靠性”的俗世批评观，描述了人文主义的两个本质特征：人文主义“不是体系”，“也不是非人格化的力量”，而是既以人为主也以为人为客体的知识活动；人文主义必然存在内在缺陷，但是，又“有可能在人文主义的名义下对人文主义保持批判性”，即人文主义有可能产生人文主义的对立面，也可以通过永无止境的“质问、颠覆和重新塑形”亦即自我审查和自我批评获得自我解放和自我进步。^②显然，萨义德所说的人文主义，是开放式的哲学态度和民主式的批评实践，与扬所说的人文主义并不完全同义。就此，扬的质疑便无可避免地堕入了概念转换和循环论证的错误之中，击中了自身而非萨义德的要害之处。《东方学》的精妙之处就在于它预见性地将类似扬这样的批评家对《东方学》的教条性解读置于了自己的批判视野之内。为了表达拒绝概念化和教条化、拒绝被概念化和被教条化的立场，萨义德指出，《东方学》不是要“建构一个有关知识与政治之关系的定规”，而是要探索政治与知识之关系的本质，既关照文化、政治、国家以及“与统治相关的具体现实”，又把“东方学的文化、历史现象”作为“施展意志的人之行为”（15）来研究。

可以说，《东方学》对东方学方法论、知识体系和学术体制不断精致化、专业化、工具化和去人化过程的勾勒，就是以人文主义的名义，对东方学无视人文主义俗世双重性、将人文主义非人格化之事实的揭示、批判和尝试性解决。在萨义德看来，东方学的根本问题便是对“人之根基”的逐渐移除（110）。人之根基和人之行为其实是《东方学》三个章节的核心主旨。重复过多，印象色彩较为浓厚的第一章，虽然对自古希腊至前现代的早期东方学的勾勒过于粗糙和任意，但却确立了“想象性视野”以及分类、概括、对立等所谓的“科学技巧”

^① Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979, p. 10, p. 13. 该节出自同一著作的引文，将随文在括号内标明引文出处页码，不再另行做注。

^② 爱德华·W. 萨义德《人文主义与民主批评》，朱生坚译，新星出版社，2006年，第14、18、12、33页。后文出自同一著作的引文，将随文在括号内标出该著名称首字和引文出处页码，不再另行做注。

和科学思维在东方学行为中的核心作用（60）。第二章对理性主义和浪漫主义东方学的阐释，始终将“头脑的运作”贯穿在东方学的矛盾性之中：一方面，18、19世纪的东方学瓦解了“《圣经》构架”，将非欧洲民族包容在自己的历史学视野之内，弱化了自我的“冥顽性”，代表了进步的“俗世化态势”（120）；另一方面，东方学者又将基督教超自然主义“自然化、现代化和还俗化”（122），构建成一个超越个人的“共同的话语、惯例、文库、一整套标准化思想”等“连续性俗世传统”，形成了行业“修士会”，使得东方学的去宗教化过程成为对宗教模式的“再结构、再生长、再传播”（121）。

为避免沦为对东方学宗教模式的再结构和再传播，《东方学》没有将去宗教化过程与宗教化过程在东方学中的并行不悖置于理论预设的框架中进行解读，而是用语文学描述和文本细读方式分析东方学者的知识和文本行为及其背后的认识论和方法论问题。持极端理性主义态度的现代东方学奠基者萨西（de Sacy）将科学研究视为全知全能，将为职业而职业作为学术的最高目标和最高责任，将“训教”、“修正”和做摘要作为唯一合理的教学方式（126），将编写教科书和编撰文集视为最为重要的学术活动，创建了“一套文本体系、教学惯例、学术传统”和“方法原则”，并在“东方学术与公共政策”之间建立了相互支持的依存关系（124），乃至将萨西之方法和体系进一步推上体制化之路的勒南（Renan），东方学的实验室、图书馆和博物馆已经逐渐取代了上帝对历史的干预，其人文研究材料逐渐变成了实验对象和实验样本，对科学力量的认知逐渐取代了对“社会责任”的履行（148），学科和学者逐渐成为“世俗化了的神职者”或“圣经宣教者”（124）。

如果说萨西和勒南自我神化的宗教色彩中多少还夹杂着对教学和科研的奉献精神，受制于本质主义思维模式的东方学作者如列恩（Edward William Lane）、伯顿（Richard Francis Burton）以及在涉及亚洲问题时的马克思等多少还带有浪漫主义的同情性想象，那么，在萨义德看来，20世纪的东方学就在细化和僵化已有认识论和方法论模式、已有知识体系和学术体制的同时，进一步失落了检审和解放自我的能力与条件，由学术蜕变为社会学的帝国启示录。东方学者的个体角色由学术著者蜕变为当代东方的伪“历史制造者”（238），东方学的百科全书与文集编撰等学术活动也由个人转移到专家委员会手中，转移到服务基层的宗旨之上。这个蜕变过程最终将“地理、知识、权力”融为一体（214）。

萨义德将东方学谱系与人之根基并举，旨在凸显个体之人因不满足于其在时空中的“凡俗存在”而欲获得一种具有“体制或超人特点”的文化能力和生产

能力的意志（274），凸显该意志行为中“薄如蝉翼的思想机能”（322）。作为这种意志和思想机能之结果的人之产物，东方学同时也是“历史经由其主题‘东方’”所揭示出来的体现了认识论问题和作为认识论问题之结果的方法问题、语言问题和形式问题（110）。萨义德认为，人之思想的权力意志化、工具化、模式化和饥荒化，意味着语言与形式的权力意志化、工具化、模式化和饥荒化。因此，无论是对知识体系竭尽嘲讽之事的福楼拜，还是在语文学上建树颇丰的勒南等，都不同程度地落入文本困境的怪圈之中。勒南的东方学著作，把东方语言模式化为实验对象，把历史叙述变成了鲜有描述和个性、多为评价和说明的冷漠的科学解说和实验描摹。以东方为主题的游记或文学作品，无论是否有意对东方进行浪漫主义或拯救性重构，都沦为对有关东方之知识的再述和再构、对个人困境的表达或自我意志的声明。列恩的叙述俨然就是对叙述的抵制，是丧失了个性和自我的概括性观察，百科全书式陈列，对“凌乱不堪的细节”和“科学权威”的展示（163，175）。在萨义德看来，“人类生活的复杂动态”就是“作为叙述的历史”（247），“叙述就是历史书写用来反击得以持恒的虚幻视角的特殊形式”，意味着“包含在人从出生、成长到死亡过程中的力量”以及“体制与现状变化的趋势”（240），而细节则确证了“人的历史在场”^①。描述、叙述和细节在东方学著作中的沦落，无异于语言之人性力量和思想之人性本质的失落。萨义德把这种失落称为“简约化类目”的“综合性虚幻视角”“对叙述的挫败”（239）。

由于东方学的政治问题同样也是认识论问题、方法问题、形式问题和语言问题，萨义德的解决方案，便是将人之根基重置于自己的方法和形式之中，使其成为“思想性的处理方法”（110）。同在其他论著中一样，萨义德在《东方学》中也使用了在思想和语言上极具包容性的随笔形式。随笔，用阿多诺的话说，“既不源自第一原理，也不膨胀为终极原理”，以表面上“无足轻重”的形式，“促成思想之自由”^②。篇幅之短小，主题之宏大，不仅构成了其内在的反讽性^③，也寄托了尊重人之局限、发挥人之能动的俗世态度。在莱昂内尔·特里林看来，随笔就是知识分子“既书写又实践着自身识见”的平台。^④ 随笔形式的运用，使

① Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method*, New York: Basic Books, 1975, p. 368.

② Theodor W. Adorno, "The Essay as Form", in *Notes to Literature*, vol. 1, trans. Shirley Weber Nicholson, Shanghai Foreign Language Education Press: 2009, p. 4, p. 3.

③ See Edward W. Said, *The World, The Text and the Critic*, New York: Vintage, 1983, pp. 50-51. 后文出自同一著作的引文，将随文在括号内标出该著名称首词和引文出处页码，不再另行做注。

④ See Lionel Trilling, "George Orwell and the Politics of Truth", in *The Opposing Self*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979, p. 136.

《东方学》对东方学的解读，从平顺无瑕的线性逻辑和刻板刚硬的模式化论述中解放出来，既从容不迫，细节丰富，史料翔实，也包容“我”之感受、“我”之困惑与“我”之挣扎。修辞性策略不仅成为逻辑论述的有效补充，也担当了批判与解决问题的独特角色。

《东方学》之所以没有沦为“百科全书式的历史叙述”（16），比对真实东方的实证主义论述，确证东方学表述“对某种伟大原初思想的忠实程度”的虚假论证更有意义（21），其原因不仅在于随笔形式与批判主旨的相辅相成，也在于随笔形式与萨义德“另类”方法的相辅相成（4）。《东方学》在脱离历史体系、理论模板、学术派系控制的前提下，对历史主义的材料进行了一种“理论的、理想化的、具有自由意志的”全新重组。^①这种就现有概念、现有理论和现有方法而言既入乎其内又出乎其外的另类方法，使得萨义德得以借东方学之主题，将不同类型的文本置于“混合”视角之下进行解读（23）。透过混合视角，《东方学》以细密的描述、透彻的分析和时间连续的框架结构，实现了关注宏观的“战略形构”和关注个体的“战略定位”，一方面揭示了个体文本的“文体、修辞、背景/场景、叙述技巧、历史和社会背景”，揭示了意象、臆想和意图对个体文本的影响，另一方面勾勒了“文本群、文本类型、文本体裁等先是在内部后又在大文化中获得质之积累、量之密度及指向性力量的方法”与不同的文本个体之间的密切关系（20，21）。

但是，就像 J. H. 普拉姆把萨义德细密的分析和困惑的袒露视为“自我作态的絮絮叨叨”^②一样，司各特把萨义德不能从一而终、从俗就简的方法视为无法完全摆脱体制约束、无法彻底批判意识形态的结果。两者的解读都忽略或否定了萨义德在随笔和另类中所寄托了的、在多部著作中所阐述了的具有包容和同情内蕴的意义和观点：面对先在知识体系，所谓的原初性原创既不可能，也不现实；批判性的批评不是用理论套路进行筛选剔除，也不是用依托本土主义情绪和本土意识形态的血腥方式进行你死我活的殊死搏斗或全面彻底的整肃清查。随笔和另类所要针对和解决的正是东方学“定义体系”所恪守的完全摆脱和彻底批判的“格斗性”思维模式（254）。而随笔和另类的意义则体现在萨义德在《人文主义与民主批评》中所说的民主批评的两个层面之上：以个人努力和个人创造为核心的知识和文本活动——“人类的意志和作用在形式上的成就”

① Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", in *Cultural Critique*, 1 (1985), p. 103.

② J. H. Plumb, "Looking East In Error", in *New York Times Book Review*, 18 Feb. 1979, http://www.nytimes.com/books/99/10/03/specials/said-orientalism.html?_r=2

(《人》: 18)。换言之, 民主批评的实现依赖于两个相辅相成的民主条件: 知识和文本实践者个人“超越俗谛的思想模式”, “语文学的英雄主义”(《人》: 97、68)。

“超越俗谛”和“英雄主义”两词, 包含着对一种关系——以批判为要旨的批评行为与驯服式方法、模化式思维、既定形式之间的悖论关系——的否定, 对另一种关系——个体知识和文本行为与自身、先在知识和文本、现有体系和体制之间既内又外的复杂关系——的肯定。东方学的知识困境和文本困境, “心智缺席”和语言僵化(32), 自我虚无和自我中心, 可以说是剥夺了方法和形式之智性内涵和社会批判功能的反人文主义行为的一物两面, 也可以说是悖逆于超越俗谛和英雄主义之意义的自我怯懦和犬儒倾向的具体体现。萨义德的另类方法, 的确在一定程度上颠覆了只见树木不见森林的细节化和微分化文本分析与只见森林不见树木的整体历史书写或粗糙的、概括性论述之间的界限, 修正了传统批评漠视政治之不足, 裨补了令结构或话语先行于本体与意识的结构主义和后结构主义偏颇。但它并非有些批评家所说的简单的综合或“平衡”,^①而是在一定程度上表现了《东方学》与东方学之间并非新体系置换旧体系、既不彻底对立也不一脉相传的关联关系, 反衬了《东方学》在东方学与自由人文主义、东方学与当代批评之间建立起来的部分代整体、借体喻本体的关系, 也指代了《东方学》在此关系基础上建立起来的萨义德与西方自由人文主义之间的关系。

在《东方学》的末章中, 萨义德称现代东方学为自诩为“博雅文化”的自由人文主义的一部分。这种博雅文化“大肆夸耀宽容性、多元性和开放性”, 却“阻碍了意义的增容和被增容了的意义”(254)。东方学的思想危机, 就是“后资产阶级人文主义精神危机”(262)的一个方面。将东方学置于自由人文主义的范畴之内, 就意味着《东方学》得以用东方学之问题影射了同样被《人文主义和民主批评》归入自由人文主义范畴的当代批评之问题——“锋芒尽失、软弱无力”、“冗长夸张的文字”、“堕落于细枝末节的、类似于守旧落后的小题大做”等(《人》: 17、16)。就此, 《东方学》不仅借东方学揭示了西方自由人文主义、当代批评乃至当代学术之问题, 更是借自身的方法和形式在一定程度上构成了对此问题的间接解决。《东方学》的绪论和末章, 都着意突出了萨义德作为受益于

^① See R. Radhakrishnan, “Edward Said’s Literary Humanism”, in *Cultural Critique*, 67 (2007), p. 20.

西方人文主义教育的东方裔人文学者和批评家的另类角色。经由对东方学的审视和解决，也即通过在方法和形式上既僭越也重组性地运用先在知识及现存体系的方式导出新知识和新意义，萨义德同时也审视和在在一定程度上解放了自我。

萨义德在结尾处总结道，东方学的政治误区，就是自我误区、方法论误区、语言和形式误区，方法和语言的失误就是“人的失误和思想的失误”（328）。东方学者最具危害性的人之失误，就在于他们不仅将东方、东方人和东方的思想和语言异化为东方学的实验对象、幻想对象和比照对象，也将自身、自身的思想及语言异化为东方学思维方式和研究方法的工具。由于这种双重异化的存在，作为主体的西方将东方人从东方学中解放出来的根本途径之一，就是东方学者在学术行为中的自我检审、自我修正和自我解放。

葛兰西在《狱中札记》中指出，知识分子批判行为的起始点，便是“意识到自己身为何物，‘知晓自身’不过是此时此刻的历史过程之产物，而该历史过程已经在自己身上沉淀了无数印记，却未留下任何账目清单”^①。根据葛兰西的理念，萨义德把《东方学》描述为“盘点[历史文化]留在我身上的印记的一种尝试”（25）。萨义德指出，“人的自由和知识”是知识分子的基本准则，而不断的自我反思，也即“在方法和学术行为上不断地自我检审”（327），则是自由和知识的保障。为此，萨义德在后记中否定了学界对《东方学》的普遍定义：《东方学》不是对“贱民身份的见证”，对苦难的痛诉，对“个人失落”或“民族瓦解”的陈述，也不是要攻击西方文明或指认东方学的“罪恶或草率”，他本人也不代表曾在西方话语中“被压抑和被扭曲了”的意识的觉醒。^②《东方学》矛头所指，是将个人知识和文本行为禁闭在领域界限和既定方法之中的“教条性休眠状态”，是以“文本而非人自身”为宗旨的蜕变了的人文主义（327，305）。东方学成为权力体制以及权力体制之工具的原因之一，就在于东方学者未能同时成为“学者、批评家、知识分子和人”（328）。

二、起始与《起始》对起始的追索

如果说《东方学》阐释和实践了被扬指责为仿佛是“道德标准”的批评价

^① Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, ed., New York: Intellectual Publishers, 1971, p. 324.

^② See Edward W. Said, "Afterword", p. 337, p. 341, p. 336, pp. 335 - 336.

价值观^①，那么，《起始》就是对这种价值观的起始性理论探索和批评实践。同《东方学》一样，《起始》将批评者知识和文本行为的社会批判性视为对思想、语言和方法的一种责任担当。作为《起始》的阐述对象、实践对象和实践方式，“起始”便是批评者为学与为人相统一的意图原则和方法论原则。起始之主题既是不同领域的材料、不同派别的理论和方法融会贯通的合理平台，也是萨义德学术探索和自我探索合而为一的有效空间。《起始》是以“重组和激活”已有知识和文本的方式，打开探究知识和意义的可能性，激发“自身及每个人智识潜能的慷慨性”的“一项任务，一种探索”^②。

但是，正因为追索这种慷慨性，《起始》，如保罗·伊莱所说，就必然使那些对自己的方法论和方法论背后的理论前提感到无比“心安理得”的学者“经历某种程度的不安”。^③的确，在这些学者眼中，《起始》要么是传统主义余威作祟的结果，^④要么是使“政治变得虚无缥缈、毫无意义可言”^⑤的批评，要么则是准自由意志论和无政府主义思想的产物^⑥。坚信“意图必须通过体系得以表达”的结构主义者乔纳森·卡勒，更是毫不掩饰地指责《起始》是对现存方法和理论的“移位、重构、逆转”，对已有知识和思想家“任性、放纵”的“并置组合”，不仅在理论的理解上错误频出，在观点的论述上焦点不清，还表现出“智识上的假模假势”，“文体上的个性化冗赘”^⑦。

断然拒绝将萨义德引为同道的卡勒，其与《起始》出版于同一年的《结构主义诗学》，俨然以结构主义理论导引者自居。卡勒对《起始》的评价，正是《结构主义诗学》把结构主义规模性地转化为“具有全球意义的文学方法论”之意图的重申和延续。^⑧卡勒般的体制化意图和行为在学术领域中的频频得逞，不仅直接体现了具有反体制意图的理论与此理论体制化的当代批评之间的悖论，也间接体现了（后）结构主义本身的思想能动与其在理论上对个人能动的缄默之间的悖论，其对文本性或话语性的强调与其在理论上对个性形式的轻慢之间的

① See Robert Young, *White Mythologies*, p. 172.

② Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method*, p. 380, pp. 3-4, p. 380. 该节出自同一著作的引文，将随文在括号内标明引文出处页码，不再另行做注。

③ See Paul Ilie, "Review on *Beginnings*", in *Eighteenth - Century Studies*, 10 (1976-1977), p. 282.

④ See Frank Lentricchia, *After the New Criticism*, London: Methuen, 1983, p. 138.

⑤ Catherine Gallagher, "Politics, the Profession, and the Critics", in *Diacritics*, 15 (1985), p. 38.

⑥ See Vincent B. Leitch, *American Literary Criticism: From the 30s to the 80s*, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 397-400.

⑦ Jonathan Culler, "Review on *Beginnings*", in *The Modern Language Review*, 73 (1978), p. 585, p. 584.

⑧ See Frank Lentricchia, *After the New Criticism*, p. 104.

悖论。无论《结构主义诗学》的主观故意如何，保尔·鲍威（Bové）认为，其都参与了美国批评界利用（后）结构主义理论的先验主义误区，“无视”、耗损并解除其积极力量，从而“借其大获利益”的学术化商业和政治行为。^①

萨义德在学者们争先恐后地成为理论热潮追随者的同时，以前瞻乃至英雄主义的方式，将以上三个悖论、渐成燎原之势的理论热潮、卡勒对《起始》的批评等，都纳入到了自己的批评视野和解决方案之中。因此，萨义德才有了这样不合时宜的自问“当一个知识领域由被非人格的规则所掌控了的‘事件’组构而成，当由英雄、创建者、连续的时间叙述和神性条文所例示了的原生概念无法被用来理性地理解该领域时”，该领域留给研究者“个人的自由和力量”到底是什么（52）？为了寻求和实践持守自由和力量之道或起始之道，《起始》通过构建一个既可描述起始行为变化的时间脉络，又可探索起始之必要性、重要性和实践方法的空间结构，勾勒了一个远及维柯近至福柯并包含了马克思、卢卡奇、乔姆斯基等在内的“对抗性认识论思潮”（378）。这一思潮，并非时空或理论意义上的“优先序”（343）。对抗之意义并非语言或政治上的排他或谋杀。对抗之思想家的交集，也不在于理论上的重叠或雷同。在萨义德看来，无论马克思、弗洛伊德还是被视为人之科学奠基者的维柯^②，都如巴尔特在评价福柯时所说的那样，以其知识和文本行为，构成了对人们“智力习惯的第一次撼动”^③。这种撼动，既是对习惯与体制的对抗，也是新知识和新意义的起始。撼动之时，便是思想者个人的知识和写作行为模式从“朝代式连续”，转向“本质性断裂，转入那种既不远离起始之思想也不远离起始之实际行动”（370）之际。

维柯的《新科学》对同时代持“虚骄讹见”并“认为他们所知道的一切就和世界一样古老”的学者们的对抗^④，就是对当时盛行的二元历史论和理性至上论的疏离。萨义德把维柯的理论归结为两个实为一体的思想核心“人类历史即人类现实即人类活动即人类知识”（*World*: 112）；“头脑永不停歇的活动释放着语言，同时又被语言释放、在语言中被释放”（369）。在这两个思想中，历史既是“穿时模式或时间上的变异或序列连续”，又是“人之活动的内在形式”也即共时结构（361）；知识是可知与不可知、有知与无知、洞见与盲视的辩证统一；

① See Paul A. Bové, *Mastering Discourse*, Durham: Duke University Press, 1992, p. 75.

② See Perez Zagorin, "Vico's Theory of Knowledge: A Critique", in *The Philosophical Quarterly* 34, 134 (1984): 15.

③ 罗兰·巴尔特《罗兰·巴尔特文集》，怀宇译，中国人民大学出版社，2010年，第198页。

④ 详见维柯《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1986年，第127段，第84页。

文本是意义的得与失、在场与不在场、作家权威与权威之干扰的辩证统一；语言则是与“表述、具象、摹仿、指征、表达等”相关联的在场，和与“象征、内涵、潜在的无意识统一、结构等”相关联的不在场之间的辩证统一（*World*: 129）。这些两面性，既决定了人从意志到意识再到智识也即获取普遍法则的整个过程，就是一个循环的“自修自习过程”（366），也决定了人类从“孩童”到“哲学家”的演进（347），就是人之心智“愈发脱离身体，愈加抽象，愈难以直接领会本质的自我”（347-348）的过程。正因为如此，此时的人之尊严，如帕特里克·哈顿所说，就并不来自于“为了进步本身而获得的进步”，而是来自于“在每一个历史时期重塑世界的创造过程”^①。

对于萨义德而言，《新科学》的意义之新，不仅在于其理论阐明了人之研究的可能性、必要性、重要性和局限性，更在于其理论包孕了人之研究的“主要的方法论含义”（《人》：108），在于其理论及其方法论含义同时也是其自身的实践对象。维柯对分别以求实和求真为目的的语文学和哲学方法的融合，维柯全新的主题，广博的范围，奇异的文才，迂回的论述，丰硕的细节等，都贯穿了方法的暂时性、自修性、修辞性和智识性原则，贯穿了既欲避免人之愚钝又欲防止人之傲慢、以人而非神性或被赋予了神性的人之模式为探索之本末的研究意图，也贯穿了包含以下元素的研究态度：以自修自习方式进行创造的意志，以“精确”方式对具体现实情境承担责任的现实责任感，既认识和发挥人之能动又承认和遏制人之局限的同情性想象。维柯在方法和形式中寄托了文明演进的辩证含义以及人性、语言和知识的两面性含义，因此，海登·怀特指出，维柯将“古典辩论中的惯用手法、修辞格和转义用作组织和表达思想之策略”，“不仅谈论寓言和修辞，也以寓言的方式进行写作”，“将矛盾本身变成了方法论原则和至高无上的智识价值”，让方法包含了“根本的困惑”和“自我怀疑”^②。《新科学》因此超越了科学和宗教、决定论和唯意志论的二元冲突，摆脱了目的论和总体论的思维圈套。维柯的《新科学》，“预言性地提出了一个讨论完全属于现代范畴之论争的方式”（373）。

这种讨论方式，在萨义德看来，就出现在弗洛伊德和福柯最具撼动性的论著之中。萨义德对两者的阐述，因此并不纠缠于理论本身，而是着眼于方法和形式

^① Patrick H. Hutton, "The New Science of Giambattista Vico: Historicism in Its Relation to Poetics", in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 30 (1972), p. 366.

^② Hayden White, "Review on Vico: A Study of the 'New Science'", in *History and Theory*, 15 (1976), p. 191, p. 187, p. 190.

与理论思想的关系。弗洛伊德的革命性方法，例如，对自我经历、多样化证据、思想片段以及使先在经典和全新的假设居于平等地位的分析逻辑的运用，对“诸如谱系、等级和连续性等的文本传统”（162）的摒弃等，都使其对梦的诠释在时间和空间上形成了独立于、平行于其所诠释的梦之事件和经历的意义存在，而非梦之替代物。同样，福柯在《词与物》等论著中，模糊了“评论、编年史或主题探究”（357）之间的界线，将“词源学式的语文学结构或序列性推理”与“几何学式结构或哲学推理”相结合（363），充分运用“疏减”性词语和句法以契合于其“疏减”理论，在涉及“革命性方向”和“认识论层面的激进主义”时更是言简意赅，体现出他对人及社会“黯淡”且“不带感情色彩”的个人识见（287）。萨义德承认，福柯的理念与结构主义思想一样凄凉而悲观。但是，结构主义虽建设性地强调人之努力的暂时性本质，却对记忆、历史、结构为何会结构之问题忽略不计，将体系化、简约化、技术化方法奉为约定俗成。而福柯则让关于偶然、断裂之理念反映在将“禁欲性的冷漠”、“不带个人色彩的谦逊”、明显的个性声音相结合的研究方法、文本形式和语言结构之中（294）。

萨义德通过对维柯等三者的阐述表明，将批判意图、理性分析、科学认识以及语言和形式的审美判断精妙地结合在“自修自习”的方法之中，是趋近“第一次撼动”的关键一步。尽管三者对起始之主题意义重大，萨义德却将对弗洛伊德和福柯的阐述，安排在他对18至20世纪初小说的分析之后。这种遵循了时间先后顺序却打破了诸多类别禁忌的章节安排，貌似混乱，实则意蕴深刻。它将作为知识和文本行为而非单纯的理论行为的起始的必要性、重要性和可能性以及起始的实现，置于了由时间框架所隐喻了的人之认识的发展过程之中。小说之于现代思想家的文本，就类似于问题之于解决、起始之困境之于起始之实现。萨义德认为，传统小说意欲通过写作创造、修改或扩容世界的起始意图，在“起始独特的社会、历史和心理洞察”被形式化的同时，“具有了一种授权式的、体制性的、专业性的角色”（17-18）。因此，一方面，小说形式摹仿线性生命轨迹等所谓的客观表象模式，将心理和语言对作家写作权威的干扰控制在生殖模式之中，另一方面，《白鲸》、《远大前程》等传统小说情节中的退化、死亡、不孕、独身、家衰等结局，把“生殖能力祭献给了独身的个性”（145），表现出权威幻想的破灭。

传统小说“接受和守护个人力量之印迹”（100）的俗世意图，在小说形式和方法不断被体制化、技术化和功利化的过程中，愈发难于守护，作家主体愈发陷入被创造和被诠释从而无法生产的境地。其结果是，19、20世纪之交的小说，

如康拉德、T. E. 劳伦斯等的作品，逐渐抛弃了“准父权角色”（151），接受了“叙述命定”（137），将自身降格为对自身所叙述了的却并不能完全把握之事件的话语性和追溯性补充和替代。这些小说的写作策略虽然改变了文本理念以及“意图与时间相结合”的叙述方式，但却将寻求高于其他诠释的诠释，当作了真理的追求，成为一种陷入“僵局”时的“自卫性策略”（161，162），而非真正的“方法革命”（*World*: 124）。

与伊恩·瓦特（Ian Watt）或热内·基拉尔（René Girard）的小说研究相比，萨义德对小说的解读，并不停留在将其回归到社会语境和思想传统的层面，而是在发现小说所蕴含了的认识论和文本意义的同时，让小说及自身的分析都具有了寓言功能。传统小说的写作方法和文体形式，体现并指代了原初对派生的支配、派生对原初或所谓“真实事物”的理性主义复制。传统小说的情节，体现并指代了人之认识在摹仿或复制原初的知识模式、语言形式或文体结构中，在先知识和先在文本成为在创文本之父时，必然遭遇到的颇似坡的厄舍古厦之命运的最终结局：起始意图的失落、人性的消损、生命力的终结。萨义德对小说的解读，实现了对将马克思、弗洛伊德、福柯等人变成学术王朝之上帝、将其理论变成神话式迷信的体制性批评的深刻批判。当然，萨义德也借传统小说表明，巴尔特所说的完全自由的写作其实只是一个几乎无法实现的梦想，因为萨义德同保尔·瓦雷里一样认为没有哪部著作可以避免成为“衍生性成果”（15）。萨义德通过在自身的解读和被解读的著作之间，小说与理论著作之间，不同的理论著作之间，建立一种既互释、限制、依赖、启发又相互给予自由空间的复杂关系，指明了在衍生的同时产生新意义的条件和方法：在“一种本初的心智空间”中对思想和语言进行重新安排和部署（295），让知识和文本行为从“原初性镌刻”变为“并联手迹”，从“主调/旋律”变为“赋格”（*World*: 135）。

本初的心智空间，即是自我放逐后的亦内亦外。之所以本初，是因为自我放逐者在自身获得最大胜利的时刻，将自己他者化“直至无理性”（312），从而使理性重新从身体的力量，从热情而生动的俗世语境中迸发而出，促成意义和关系的“成倍增殖”（222）。维柯之所以提倡“既激发最为优异的青春品质又将年轻人收服于责任感之下”的教育^①就是因为这样的青春品质可以造就出现在生命晚期却破坏了时间连续性和适时性的晚期风格。《起始》以维柯为主题的结语，

^① See Edward W. Said, “Vico on the Discipline of Bodies and Texts”, in *MLN*, 91 (1976), p. 821, pp. 817-818.

恰是以打破之前章节所贯穿的时间顺序的方式隐喻了这种破坏及其重要意义。起始之意义在结语一章中的明朗化，结语在时间上的返回，仿佛是具有“复审”或“申诉”意义，“以便于恢复到感官方面创造性的野蛮情况”的“复演”^①。并非决定论或时间意义上的开端的起始性返回，就是对事物包括知识的想象性联结，对分散于空间中的语言和方法之变化潜力的激发，是“思想历险”（*World*: 153）。由于历险之意在于历险者“对自己的心智和自己以‘不可习得’方式参与自然事实的行为担负起责任”（160），历险性的知识和文本行为就必然是该“道德意志”和“对证据的掌握”融为一体的建构（380）。

正是萨义德拒绝归顺于已经无法“在创造性和文本空间的再分配上同其主题[文学]相匹敌”、既滞后于俗世现实也滞后于思想论著的当代批评的道德意志，（10）使得《起始》颠覆了教条性批评从文本“客观”导出批评主观，从“客观”理论/认知模式导出文本意义的单一程序，将价值确立和认识活动、理论性语言与创造性语言、思想的辞令作用与语言的隐喻作用、批评观念的理论形态与批评观念的实践形态等融为一体，使在主题运用上与福柯的《疯癫与文明》极为相似的《起始》，没有成为巴尔特冠之于后者的“结构的历史”或话语模式的历史。^②

的确，《起始》并未能促成批评流派或理论模式的形成，也不是毫无漏洞、清晰澄澈的完美论述，更未直接涉入政治批判，尽管《起始》对思想和知识戏剧性、寓言式的表达、组构和实践，为“具有可能性的政治和社会活动提供可被视见的范例”^③，因此，不讨学术界欢心。正如杰拉德·布朗斯所说，《起始》一经问世，就“有人在窃窃私语：萨义德怎么写了这么一本无可救药、无法卒读的书，一本到底是研究什么的书呢？它跟文学有关系吗？他就这么毁了自己成为康拉德学者或19世纪专家的荣光事业”^④。但此言并未成真。其原因不知是因为萨义德的确像理查德·波伊拉尔那样“无法被打包带走，也无法被化为小小公式而为人习得”^⑤，还是如布朗斯早在《起始》问世时所说，萨义德低估了学术王朝对“老去的上帝和他们的高卢后裔们”强大的吸收同化能力。^⑥ 无论如何，没有《起始》，就没有《东方学》。

① M. H. 费希《英译者的引论》，收入维柯《新科学》，第43页。

② 详见罗兰·巴尔特《罗兰·巴尔特文集》，第200页。

③ Richard Poirier, *The Performing Self*, Piscataway: Rutgers University Press, 1992, p. xvi.

④ Gerald L. Bruns, "Edward Said's *Beginnings*", in *Philological Quarterly*, 57 (1978), p. 265.

⑤ See Edward W. Said, "Foreword", in *The Performing Self*, p. xiii.

⑥ See Gerald L. Bruns, "Edward Said's *Beginnings*", p. 265.

三、音乐和晚期：结语

如果福柯就是“离经叛道的现代艺术家”，福柯之论著就是“思想的诗学”^①，民主批评就是解释学革命，是具有“阿多诺的那种诗意的洞见和辩证的天赋”（《人》：84），令多样化和差异性展开奇异可能的“多层面的分散性之统一”^②或“组合表演”（*World*: 138），那么，萨义德的音乐阐述，就是民主批评之品质和意义最为有效的表达和寄托。

《音乐之阐发》和《论晚期风格》中的萨义德，以在《格格不入》中少年萨义德“游刃有余地在悬殊异同的书本之间和理念之间找到关联”^③的类比性思维能力，实现了丹尼尔·巴伦博伊姆所说的“经由音乐阐述思想，经由音乐获知结论”，经由音乐实践批评的意图。^④透过萨义德由此及彼的类比视角，古尔德不再是专家学者或商人掮客眼中那个唯有超群技艺的演奏家了。古尔德的演奏，是不妥协于表演的再诠释、复制性、技术性本质的演奏，是根据已有音调系列与组合技艺，在经验、知识、智识以及创造性力量的基础之上，用修辞学风格和高度的技巧性创造而出的对“理性能力和美学上之美的一种论证”，一种思想美学结构。^⑤这个意义上的古尔德，就是“作为艺术大师的知识分子”^⑥，因为他充分发挥和履行了主要生产内部张力和主要生产外部张力的“自我谘商”和“示之于人”的潜力和责任。^⑦

萨义德之所以将演奏而非创作作为主题，将同样处在诠释行为中的演奏者或著作者作为诠释对象，如诠释着贝多芬的阿多诺，诠释着18世纪的施特劳斯，诠释着兰佩杜萨小说的电影《豹》，诠释着巴赫《哥德堡变奏曲》的古尔德等，与其说是要表明诠释与自我、诠释与读者/听者、诠释与被诠释者的辩证关系，不如说是要揭示、证明和阐述知识和文本行为即是“诠释的艺术”之事实，“接受的二重性”之本质，^⑧作为“研究性或批评性艺术”的人之认识的变奏或复调

① Edward W. Said, *Beginnings*, p. 338, p. 289.

② Edward W. Said, *Beginnings*, p. 373.

③ 爱德华·W. 萨义德《格格不入：萨义德回忆录》，彭怀栋译，三联书店，2004年，第205页。

④ See Daniel Barenholm, "Sound and Vision", in *The Guardian*, 25 Oct. 2004, <http://www.guardian.co.uk/music/2004/oct/25/classicalmusicandopera1>.

⑤ 详见爱德华·W. 萨义德《论晚期风格》，阎嘉译，三联书店，2009年，第131页。

⑥ John Higgins, "'Criticism and Democracy': An Interview with Edward W. Said", in *Pretexts*, 10 (2001), p. 157.

⑦ See Edward W. Said, *Musical Elaborations*, p. 1.

⑧ 详见爱德华·W. 萨义德《论晚期风格》，第123、130页。

创作本质。^①正如萨义德对瓦格纳的解读所示,这样的批评,是从由诸如德·曼、阿多诺、托马斯·曼、福柯等人所反复重复的主乐调——福柯的“末日性力量”之理论、曼的“伟大文明毁灭性坍塌的寓言”,阿多诺“关于退化的音乐学哲学”——中摆脱出来,^②让思想诠释和美学诠释形成变奏和对位的艺术。《音乐之阐发》从阐述古尔德的第一章,到解读瓦格纳的第二章,到袒露自我音乐体验的第三章的结构和主题变化,无不再现了诠释着贝多芬晚期风格的阿多诺汲取和演绎着其晚期力量而成就了自己的晚期风格的批评性艺术之过程。

正如不能以戏剧性方式在形式和方法上维系自身,晚期便无法成为重新发现式的返回一样,批评,如若不能在方法和形式上融合思辨与美学以维系自身品格,便无法成为对相异于第一自我的“第二自我”的构建,成为对“不是社会领土、而是思想领土”的自我领土的寻找。^③寻找思想领土的萨义德,就犹如波伊莱尔笔下的梭罗“梭罗就是他的风格,他的风格本身就是他的著述的主角:他的风格在本质上就是作者的自我,是作者所汲取的各种不同的自我,是主角兼诗人的创造力的镜像”^④。因此,萨义德的著作既有象征理论、现象学理论、后结构主义理论、传统人文主义理论、马克思主义理论等的印记,却又不是其中任何一种的完形复制或典型代表,既涉及多种主题和各种关系,又不被主题的意义和关系中的矛盾所钳制,而是将它们都融入了自己的第二自我之中。这便是萨义德论著最终的方法论含义所在。

[作者简介] 周郁蓓,女,1964年生,博士,厦门大学外文学院教授,主要从事美国文学研究,近期发表论文有“Ishmael Reed's Mumbo Jumbo through Confucianism”(in *Cross - Cultural Visions in African - Literature: West Meets East*, New York: Palgrave MacMillan, 2011),《萨义德、文学/音乐、救赎》(载《人文国际》第3辑,2011年)、《亚裔美国文学批评与后现代、后现代理论》(载《南开大学学报》2009年第5期)等。

责任编辑:张锦

① See John Higgins, “‘Criticism and Democracy’: An Interview with Edward W. Said”, p. 159.

② See Edward W. Said, *Musical Elaborations*, p. 51, p. 48, p. 47.

③ 详见爱德华·W. 萨义德《格格不入》,第267、284页。萨义德所说的第二自我并非弗洛伊德的第二自我概念。

④ Richard Poirier, *A World Elsewhere*, London: Oxford University Press, 1966, p. 20.