

# 解构主义时代的宏大叙事

## ——萨义德的拯救思想及其批评践行研究

李 盛

**内容提要** 作为其批评方法的根据和批评意义的基底，萨义德的拯救思想对我们重识其思想的全貌至关重要。在主流萨义德研究的“方法论难题”背后，潜隐着萨义德一以贯之的批评意图：借助兼为反抗权威与相信希望的“批评”祛除对人的异化，恢复每个人完满的整体生命，最终实现人的“拯救”。萨义德的拯救思想某种程度上被转换为“如何触碰普遍性”的哲学追问。在拒斥从外部给定的拯救并欲求由内部争得的拯救中，萨义德借助与“批评”有着同位关系的“解释”和“解释的共同体”回应了上述追问。特殊性的要求构成了理解普遍性的基础，事实往往可能是，当我们最重视个体特殊性之际，也就是我们最接近自由、平等、解放等普遍理想之时。

**关键词** 萨义德；拯救；批评；解释的共同体

当萨义德<sup>[1]</sup>凭借《东方学》和《文化与帝国主义》同时赢得世界性声誉和争议之际，与他观点鲜明、立场坚定的批评内容相比，他的批评方法则以其既左又右、游移不定甚至自相矛盾的复杂性成了主流萨义德研究中的难题<sup>[2]</sup>。面对这一“方法论难题”，大多数研究者把其成因定位在萨义德驳杂的思想来源上，认为萨义德的批评融合了德里达的解构主义原则、福柯的话语理论、葛兰西的文化霸权学说和维柯的人文主义理想，但这些思想无法完全协和一致<sup>[3]</sup>。然而，这种解释未能看到萨义德“矛盾的”批评风格背后一以贯之的批评意图或者说批评意义：借助兼为反抗权威与相信希望的“批评”实现人的拯救，在当下的解构主义时代坚持重述自由、平等与解放等宏大叙事。

在萨义德的各类著作中，“拯救”（salvation）以及与之有密切意义联系的“救赎”（redemption）、“解放”（liberation）和“解救”（emancipation）出场频率很高，且往往出现在点睛式的关键段落。萨义德拯救思想是其批评方法的根据和批评意义的基底，因此已有一些学者意识到其重要性。阿德尔·伊斯干达（Adel Iskandar）与哈克姆·拉斯托

姆（Hakem Rustom）把萨义德的批评界定为“从反抗再现走向肯定解救”，认为萨义德“通过对再现的质疑，于被殖民者和殖民者的心态而言，《东方学》和《文化与帝国主义》成了解放（liberation）和解救（emancipation）的文本”<sup>[4]</sup>。周郁蓓则在评价萨义德的批评方法时总结道：“萨义德执着于拯救，与梭罗有着不可忽视的共性。”<sup>[5]</sup>但是，由于未能把拯救思想锚定在萨义德处理特殊性与普遍性的关系上，上述研究呈现出自发而非自觉、浅表而非深入、零散而非系统等特点，这不得不要求我们继续向前拓进。

### 一 “拯救”的起点：反抗权威与相信希望的“批评”

作为近世罕见的批评家，萨义德的拯救思想首先经由其“批评”以“自反”（reflexive）的样态被呈现出来。因此，“批评”（criticism）成了我们进入萨义德拯救思想的起点。按照《希腊语—英语词典》《约翰·哈吉尔希腊语—拉丁语词典》《牛津英语词典》的释义，“critic”对应的希腊语和拉丁语

词汇最早被应用在法律和医学领域，大多含有“辨别”“裁决”“评判”“挑剔”等意涵<sup>[6]</sup>。“批评”一词的法律和医学起源暗示它指代一种带有纠正、治愈意味的是非判断过程，从而呈现出强烈的反叛气质和战斗姿态。

正是统摄于上述词源义项下，萨义德才会在《世界·文本·批评家》中使用“反抗的”（oppositional）这一字眼来描述并界定“批评”。在他看来，“批评”首先是“在世的”（to be in the world），同时具有自我意识，这种自我意识肯定了批评主体的重要性。换言之，批评家在开展批评活动时应当积极介入并有所作为。而批评家的“介入”和“作为”，其核心要义在于质疑一切总体性概念，对物化客体的行为和所有一成不变、封闭的所谓“正统思想”给出最强烈的批判。批评家的介入态度和“批评”对总体性概念的拒斥决定了“‘批评’在绝大多数情况下就是它自身，只要‘批评’开始成为组织性教条的那一刻，它也就不像它自身了。总的来说，‘批评’为的是张扬生命，就其本质而言，它反对种种暴政、统治和虐待，它的社会目标在于为人类自由而生产出非强制性的知识。”<sup>[7]</sup>

“批评”的现世性、批评家的介入感和“批评”对一切总体性概念的怀疑和拒斥，是萨义德关于“批评”的基本认知，其中第三条最为紧要，也最能彰显萨义德的格调。为了避免堕落为“组织性的教条”，“批评”凭借对总体性概念不断的批判和再批判赋予自身以一种动态感和生成性。“批评”决不存在“毕其功于一役”的最终解决，就连“批评”自身也必须接受检视和更新。然而，现实中许多原先极具锋芒的理论（家）未能做到自我批评，他们将“批评”止步于客体化的批判，从而在根底上忘却了“批评”的生成性，终于在封闭的自我重复和自我增殖中降格为与现世毫不相干的“文字游戏”。萨义德对此感到非常痛心，他在《人文主义与民主批评》一书中描画了人文主义思想的降格图景，曾经具有相当反抗精神、在历史上发挥过巨大进步作用的人文主义，已经蜕变为新的教条主义或静态排斥标准，用瓦莱丽·肯尼迪（Valerie Kennedy）的话说，它“事实上却只适用于一小部

分人群，即西方中上层阶级白种男人”<sup>[8]</sup>。与此同时，本应矢志不渝向权力说真话的批评家“不是变成技术性的解构主义者、话语分析者、新历史主义者，就是隐退到一种怀旧的赞美，称颂荣耀的过去和被多愁善感地召唤起来的一切”<sup>[9]</sup>。当然，萨义德对人文主义作出上述批评为的是涤除人文主义的“西方性”和“排斥性”，重新激活它、改造它，进而型塑新的、批判的人文主义（critical humanism）。

“批评”作为对体制性力量的反抗、作为语言维度的抵抗观念，批评家作为始终坚持向权力说真话的公共知识分子，对此萨义德可谓做到了知行合一。即便面对再艰难的局面、再严厉的批评，恶毒的恐吓以至死亡威胁，他都从未退缩。然而就像对他心中那些非介入的、寂静主义的“技术性的解构主义者、话语分析者、新历史主义者”的否弃所昭示的，萨义德认定的好的“批评”在坚执于反抗、颠覆、解构的立场和方法之外，从未放弃对现世的介入、对压迫者的批判和对受难者的声援。关于这一点，拉达克里希南（R. Radhakrishnan）注意到从早期的《世界·文本·批评家》到晚期的《人文主义与民主批评》，在萨义德的批评词汇中具有关键性构成价位的“反抗”突然消失了，在他看来，“这不是因为萨义德放弃了‘批评’的反抗性，而在于（批判）人文主义带来的挑衅已经足以证明自身的反抗意识”<sup>[10]</sup>。乔恩·尼克森（Jon Nixon）也敏锐地探查到这一“转变”，他认为萨义德较早的著作（如《东方学》）似乎以“抵抗”为前提，而在他后来关于文学文本的分析（如《人文主义与民主批评》）中则强调“接受”的首要性。尼克森同样认为，“萨义德论述重点的转变不意味他朝向非政治立场的偏移，相反，萨义德的政治干预与他越来越依赖人文主义或后人文主义（post-humanistic）的分析框架有着深刻的一致性”<sup>[11]</sup>。

借助（批判）人文主义与民主批评的内在关联，萨义德得以更从容、更细致地讨论“批评”的丰富性。“批评”当然首先是一种反抗观念，但也必须承认阅读和语言的接受（reception）过程是“批评”不可简省的重要步骤。所谓接受就是指承认艺术作品的某种“先在权威”，进而凭借“教法

创制 (ijtihad)、细读和解释性的指引”<sup>[12]</sup>生成具有特殊个人风格的批评语言。之所以必须承认作品的“先在权威”，是因为当我们尝试用自己的批评语言去理解作品并对它们施加影响时，多数时候这些作品却未能与我们达成和解，而是处于批评难以达到的“一个完好无损的状态”<sup>[13]</sup>。很显然，“批评”或者说阅读的两个面向，即接受和抵抗，实际上很难分出时间上的先后，总是相互包含以至互为前提。接受必然带有抵抗的意识，而不可能是透明的重复，抵抗则已然承认并接受了艺术作品“完好无损的状态”。必须指出，萨义德在语言维度对批评和阅读的分析并不止步于解读一部小说或品评一件艺术品，最终为的是在充斥意识形态偏见而又意义极度贫乏的全球资本时代，提供真正有意义的替代性叙述，对此萨义德说道：

因为我相信，如果在我们的社会中许多非人化的力量 (dehumanizing forces) 正威胁着思想本身，更不用说民主、平等及其环境的话，这些力量包括全球化、新自由主义的价值观、经济上的贪欲 (委婉地称之为自由市场) 和帝国主义者的野心，人文主义者必须提供其他的选择，这些选择在由极少数新闻机构所控制的沟通渠道中现在已经无处听闻或者无从获取<sup>[14]</sup>。

可见，“批评”的接受面向并不局限于对艺术作品美学层面完满意义的确证，而同时兼有对艺术作品伦理以至真理层面之完满意义的相信，这里我们再次从语言回归现世，从解析文本重回批判权威。总而言之，“批评”不只求美，更求善乃至求真。

虽然以德里达为代表的解构主义者的哲学言说最初并非一种为批评而批评的文字游戏，而是同样满怀希望对“西方、男性、逻各斯”等各种“中心”施以反抗，但是，在解构主义话语不断自我重复和自我增殖的过程中，它最初的现实指向和此岸的希望无可挽回地失落了。萨义德要做的正是以坚定的现世信念重新发掘“批评”的丰富性：“批评”不仅是一种否定性的思维方式和实践行动，在其施行否定性批判的瞬间爆裂出肯定性力量，那就是对意义的确信和对希望的追寻。根据上述关于“批评”的认知，萨义德断言道，“人文主义就是批评”<sup>[15]</sup>，而作为“批评”的人文主义乃是这

样一种手段或意识，我们用它来抵抗各种所谓“正统观念”的威压，区分文本本身与文本所处的现实环境，在二者的交互影响中阅读文本、解释文本和传播文本。在萨义德看来，“所有这一切都发生在这个世界，发生在日常生活和历史与各种希望的基础之上，发生在对知识和正义，或许也是对解放 (liberation) 的追求之中”<sup>[16]</sup>。

## 二 萨义德笔下的“拯救” 与触碰普遍性的渴望

作为反抗权威与相信希望的双重辩证，“批评”对真、善、美的肯定与追寻恰是在它对假、恶、丑的否弃中被反证出来的。换言之，“批评”对假、恶、丑的反抗已使得真、善、美作为一种意欲和渴望以“不在场之在场”的悖论姿态维持了自身的在场。“批评”与其求美、求善、求真等目标之间的悖谬关系在不自知中靠近了奥古斯丁“恶是善的缺乏”的神学逻辑。当然，萨义德决不是一个神学家，他反复宣称自己并无宗教信仰，但从他的成长经验和宗教身份来看，他与基督教新教和伊斯兰教的渊源至为深厚，我们有理由相信他受到了基督教以至伊斯兰教神学思维的影响，即便这种影响潜隐于他的批评践行乃至日常生活的底层。退一步来说，即便抽离神学影响而全然从世俗层面考量萨义德的“批评”，意义仍是萨义德开展批评的初衷和旨归，这一点在他对美国当代学术界广泛存在的那种非介入的技术专家的严厉态度中也可可见一斑。

不论是否从神学维度审视“批评”，意义始终是无法绕开的议题，结合萨义德的论述和学界的研究，萨义德经由“批评”相信并欲求意义的言行把我们导引至本文的核心追问，那就是“拯救”。从早期作品《开端》，到中期作品《东方学》《文化与帝国主义》，再到晚期作品《人文主义与民主批评》《流亡的省思》以至音乐批评《音乐阐发》《音乐的极境》，萨义德在多个文本中以不同方式提到“拯救”“救赎”“解放”和“解救”。颇具意味的是，置身不同处境，面对不同问题，萨义德使用上述词汇时却持或褒或贬的迥异态度。在《从寂静到声响再复归寂静：音乐、文学与历史》(From



Silence to Sound and Back Again: Music, Literature, and History) 一文中, 萨义德讨论了贝多芬的歌剧《菲岱里奥》和瓦格纳对这部歌剧的评价和挪用。1805年,《菲岱里奥》首演于维也纳, 属于贝多芬典型的中期之作, 带有中期贝多芬的胜利信念和英雄主义风格。它的英雄主义风格突出地表现为剧中象征希望和拯救的小号, 就在反面人物皮萨罗与主人公菲岱里奥(实际上是为拯救丈夫佛罗雷斯坦而女扮男装的莱奥诺拉)、佛罗雷斯坦对峙的千钧一发之际, 那声仿佛来自天外的小号预示了大臣费尔南多的到来, 同时也意味着佛罗雷斯坦和莱奥诺拉的最终得救。正是这声小号令德国哲学家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch, 1885—1977)感动不已, 甚至常常泪流满面, 以这部歌剧为经典案例, 布洛赫佐证且丰富了他以未来为导向的希望哲学<sup>[17]</sup>。

当“希望与拯救”几近成为《菲岱里奥》的唯一标签时, 萨义德却给出了一番反常识的评论:

《菲岱里奥》并不像它的情节和结论——当然也包括贝多芬——可能希望的那样自信和把握。结尾处铿锵有力的幸福与其说意味着光明的回归, 不如说是一种真诚的希望, 希望它能多停留一会儿, 希望善变的人群和不折不扣的机会主义者洛克将来能成为真理的游击队员, 希望欢乐和团结的伟大之歌能真正占上风。而事实上贝多芬似乎是在尽可能地延长这个脆弱的真理(他显然无法具体说明)和光明的时刻, 在笼罩着的阴霾再次降临前, 让佛罗雷斯坦回到他的黑暗、监禁和沉默之中, 这些黑暗、监禁和沉默只是暂时被作曲家以坚持不懈的精力所驱散。突然间, 这部欢快的确定性的伟大歌剧似乎充满了相当大的疑问。这种怀疑似乎也破坏了瓦格纳在合唱交响曲中发现的自信的豪爽以及在此基础上建立的美学。瓦格纳和贝多芬都把他们的歌剧寄托在戏剧的人性化效果上, 认为是它把社会从政治和历史的破坏中拯救(rescue)出来。然而, 那些歌颂爱情和救赎(redemption)的新男人和新女人, 在贝多芬那里变成了令人沮丧的空虚和一厢情愿, 在瓦格纳那里则变成了怀疑、邪恶、贪婪以及孤独的阴谋<sup>[18]</sup>。

萨义德不仅敏锐地捕捉到《菲岱里奥》的脆弱性和迟疑性, 即一种发生于贝多芬音乐内部自中期向晚期转变的幽微信号, 同时经由音乐窥见了希望、拯救与救赎这些外在于音乐之话语, 或纯粹欲求难以维持和易于堕落的特质。在萨义德看来,《菲岱里奥》中的欢乐、希望和拯救之所以如此脆弱且易于堕落, 是因为它们“太过受制于贝多芬如此故意设计的戏剧安排, 要么是永久性的, 要么是一个标志, 即真相可以再次被告知而不必担心后果”<sup>[19]</sup>。换言之, 一切由外部规定、给予的希望和拯救往往要么是抽象乌托邦(abstract utopia)<sup>[20]</sup>描画的美妙但不可实现的虚幻图景, 要么是别有用心之人的阴谋和欺骗。

从音乐推展至政治领域, 尤其在《东方学》《文化与帝国主义》中, 萨义德把上述那类从外部给定的拯救、救赎、解放和解救全然视作贬义性行为, 它们至多是一种拯救的幻象, 甚至在现实中充当侵略东方的借口和奴役他者的旗号。例如, 弥漫于西方东方学传统的陈词滥调, 一方面把东方浪漫化、美学化, 认为西方只有在东方及其种族中才能找到拯救(salvation)<sup>[21]</sup>; 另一方面则把东方贬低为专制的、感性的惰性存在, 必须借助西方的关注才能实现自我的重建和救赎(redemption)<sup>[22]</sup>。如果不抛弃外部给定的视角, 即便原先的殖民地在政治上摆脱宗主国的统治, 争得了国家的独立, 最终也只会以拯救、救赎、解放之名把殖民者、宗主国、西方施加于被殖民者、殖民地、东方之上的极权统治逻辑延续下去。

“拯救”不是外部简单的“主—奴”颠倒, 而需要从内部彻底打破极权统治的运作逻辑。萨义德在《文化与帝国主义》中借助对法农(Frantz Fanon, 1925—1961)及其《大地上的受苦者》(*The Wretched of the Earth*)的分析对此作了鞭辟入里的说明。他最后总结道:“必须把斗争提高到新的水平, 即一个被追求解放之战所再现的综合(进程)(a synthesis represented by a war of liberation)。它呼唤一种全新的后民族主义的理论文化。这种全新的理论文化要求把地理层面的民族主义独立拓展为理论层面的解放。”<sup>[23]</sup>萨义德眼中真正的拯救与解放必须经由被压迫者在理论层面而非仅在地理层面能

动地“综合”才有可能实现，不论哪一方（包括受压迫的一方）从外部的、给定的、被动的视角使用拯救、救赎、解放等词汇，比如“被拯救、被解放”，都无法避免最终堕落实为“东方化”的本质主义想象，甚至殖民帝国极权主义制度的扩张和延伸。但是，萨义德并未弃置“拯救”等语词本身的积极因素，只不过我们必须更新关于拯救、救赎与解放的意义。紧接着对法农的评析，萨义德从内部、能动的视角重新界定了“解放”：“解放是对自我的意识，不是关起沟通的大门，而是一个走向真正的民族自我解放，走向普遍性的、永无休止的发现和激励的过程。”<sup>[24]</sup>如果稍稍回顾萨义德关于“人文主义/批评”最终目标的论述，可以看到，“人文主义/批评”意在发现各种事物及其相互关系内里的希望，进而不懈追求知识、正义和解放。这里，讲求联结而非分隔，从内部获得而非经由外部给定的拯救、救赎、解放等词汇之于萨义德仍旧有着至关重要的理论和实践意义。

正如上文已经提及的，萨义德并不是一个神学家，不论是《格格不入》中的细腻回忆，抑或《世界·文本·批评家》中作为“世俗批评”（secular criticism）之贬抑性对照的“宗教批评”（religious criticism），他在不同语境对宗教表达了不信任的消极情绪。但是，在萨义德诸多文本中不断出现的“拯救”“救赎”“解放”和“解救”等词汇，最初却是作为宗教词汇出现的。根据《犹太教与基督教关系词典》的释义，我们可以发现不论在犹太教还是基督教的教义中，神学意义上的“拯救”就是把处于诸多悲惨境地（如罪、疾病、死亡、危险、流亡）的人解救出来，使他们脱离不幸的境地<sup>[25]</sup>。就犹太教与基督教关于“拯救”含义的不同侧重而言，犹太教重视律法而基督教强调信仰，因此前者的拯救观看重把人从相对更世俗的悲惨遭遇（如疾病、危险、被掳和流亡）中解救出来，解救的方式除了信仰上帝之外也依赖人自身的行为。基督教的拯救观则以“人的原罪”和“上帝使人脱罪”为中心，要求必须“信主耶稣”才能“从地狱中得救”，且上帝使人得救的方式是通过耶稣的生命、死亡和复活来实现的。不同于犹太教教义中人类能与上帝直接签订《十诫》，基督教必须借助耶稣这一中介

（即道成肉身，incarnation）才能使人类得救。萨义德关于两种“拯救”的界分和对“从内部获得之拯救”的看重，暗示他更倾向于犹太教的拯救观。虽然犹太教与基督教都强调必须信仰上帝才能获得拯救，但犹太教教义规定的“拯救”无需借助任何中介，而且人也能凭借自己的行为去努力争取拯救。

如果我们暂且搁置犹太教与基督教获致拯救的方法差异，就更普泛的层面而言，其实“拯救”讲述的是如何把人从一种残缺状态解救出来，使人拿回原本拥有而后被褫夺了的东西，并最终重新归于完满的过程。随着“上帝之死”，人在现代性发生的过程中争得了独立的位置，却无可挽回地“被抛出”灵魂安顿之所，“拯救”由此成为一个巨大问题，重新触碰失落的普遍性和完满性也成为当下每个人心底的隐痛与永恒渴求。包括上帝在内的一切外在权威，在萨义德看来都决非拯救的“授予者”，但人类灵魂得以安顿的处所、状态和理由，却是人类努力争取获致拯救的目标。即便上帝已经死了，但原先上帝身处的位置还在，这个“位置”象征的真、善、美及其指向的完满性和普遍性仍非常重要。从这个层面来说，萨义德对讲求联结、由内部获取的拯救、救赎与解放表达的坚定信念，与神学意义上“把处于悲惨境地的人解救出来，使他们脱离不幸境地”的拯救理念其实有相通之处。置身“一切坚固的东西都烟消云散了”的现代社会，萨义德一方面从未收起对一切总体性论述的怀疑目光，总是以笔作剑反抗压制性权威，极端珍视个人的特殊性，绝不轻易使其被各种总体性论述同一化；另一方面，他也从未放弃相信意义和希望，始终期待凭借作为反抗的“批评”祛除对人的简化和异化，恢复每个人完满的整体生命，赎回或至少重新触碰被褫夺之物，即某种超出个体特殊性之上的普遍性。

由此，萨义德笔下的“拯救”某种程度上被转换为萨义德如何在特殊与普遍之间构筑联结，或更直白地说，萨义德“如何触碰普遍性”这一哲学追问。虽然萨义德从未承认自己是一个哲学家，他也没有意愿或缺乏能力以哲学的方式回应上述追问，但这并不意味着问题被解决了。相反，这一追问始终潜隐在他作为践行的“批评”之中，正是在坚执

特殊性的人世态度（作为反抗的“批评”）和追寻普遍性的超越愿望（作为希望的“批评”）之间摇摆，从最根本处制造了萨义德批评的“方法论难题”，那种既左又右、游移不定，甚至自相矛盾、令许多研究者感到颇为棘手的特殊批评方法。

### 三 “获救”之道：联结特殊性与普遍性的“解释的共同体”

就“如何触碰普遍性”这一追问而言，萨义德显然否定单数、神圣、起源性的演绎路径，始终致力于在复数、世俗、开端性的归纳中寻觅方法，对此我们从他拒斥从外部给定的被动拯救、肯定并渴求由内部获得的主动拯救也能管窥一二。萨义德践行的是从特殊性到普遍性的归纳而非从普遍性到特殊性的演绎，正因为遵循归纳的方法和路径，他的批评家身份及其批评之于拯救的意义再次被凸显。在萨义德着重讨论特殊性与普遍性关系的文本中，比如《报道伊斯兰》（*Covering Islam*）和《对立者、受众、选民与共同体》（*Opponents, Audiences, Constituencies, and Community*），与“批评”有着同位关系的“解释”（*interpretation*）以及由其组构的“解释的共同体”（*the community of interpretation*），成了我们把握萨义德回应“如何触碰普遍性”这一追问的主要抓手。

在《对立者、受众、选民与共同体》一文中，萨义德经由知识和解释的相互作用提出了他对知识的看法。他从知识兼具客观性和主观性的双重特质入手，指出“一方面，就有关人类社会的知识而言，它可能存在客观性，而另一方面，所有知识都是隐晦的、主观的，要用经验证明这一点将是一项长期且可能无法完成的任务”<sup>[26]</sup>。虽然萨义德似乎对知识的客观性和主观性一视同仁，但结合上下文语境乃至整篇文章的要旨可见，他的侧重点显然在知识的主观性上。即便知识存在某种客观性，萨义德也是暂时把它悬置起来存而不论。

关于知识是客观的还是主观的这一问题的争论从未休止，萨义德认为读者反应批评学派的理论可能为打破上述僵局提供启示。其中，他尤其欣赏斯坦利·费什（Stanley Fish），因为

后者“强调了所谓‘解释性共同体’（*interpretive communities*）、群体和机构的作用，它们的存在比任何不变的客观标准或绝对真理的相关物更能把握我们所认知的知识”<sup>[27]</sup>。通过对费什等人的分析，萨义德得出了关于“知识”的基本观点：知识源于解释，解释具有现世情境性，知识因而呈现出人为特质。在《报道伊斯兰》最后一章《知识与权力》的最后一节《知识与解释》开篇，萨义德就知识和解释的关系作了更直白的说明：

所有关于人类社会而非自然世界的知识都是历史性的知识（*historical knowledge*），因此都仰赖于判断和解释。这样说并不是否定事实或资料的存在，而是要点明，事实的重要性来自对它们的解释。……解释非常依赖解释者的身份、他们处理的对象、解释的目的以及解释行为在何种历史时刻开展。在这个层面，一切解释都可称之为“情境的”（*situational*）：它们总是发生在某个情境中，情境和解释之间维持了“从属”（*affiliative*）关系。解释活动和其他解释者的话语彼此关联，或肯定，或反对，或推演其观点。每一项解释都有其先例，也都会和其他解释发生某种关联。……没有哪种著述是（或能够是）如此新颖，以至于完全来自作者原创，因为书写人类社会不是演算数学，不能期待那种在数学领域中才有可能出现的基本原创性。<sup>[28]</sup>

对知识可能存在的客观性的悬置，背后是萨义德对柏拉图意义上的理念知识<sup>[29]</sup>或罗素所谓真理的知识（*knowledge of truth*）<sup>[30]</sup>的拒斥。萨义德关注的是与人类社会相关的知识，这种知识决非来自对某种形而上学存在的模仿，而是来自世俗性男男女女的解释活动。此外还需指出，解释的情境性不只是向外传递解释者的境况性差异，同时也必须考虑解释者从外部接收的“解释/知识”的情境性，这种反向的解释构成了自我对他者的“理解”（*understanding*）。如萨义德所言，解释与解释者都身处现世情境之中，因而具有情境性（*situational*），源于解释的知识不可能处于稳定状态，由于不断的解释和再解释而时刻处于人为的构造过程当中。解释（者）的情境性和知识的人为



性决定了不存在一种不涉及利益的解释、理解和知识<sup>[31]</sup>。因为利益的渗入，原本处于价值中性状态的解释具有了价值属性，面对利益的不同态度暗示了解释可以被划分为好的解释和坏的解释。

苏珊·桑塔格（Susan Sontag, 1933—2004）凭借《反对解释》（*Against Interpretation*）一文为我们具体呈现了某类坏的解释，这类解释希望揭示的“意义”不在语词、作品、作家“表面”，而是藏在它们“背后”某个位置，由此，完整的文本因为表面与背后的划分被割裂为形式与内容的对立。在桑塔格眼中，解释也就变成从作品整体中抽取一系列因素进而加以转换的工作，一种以修补翻新的方式保留乃至替换古老文本的极端策略<sup>[32]</sup>。最终，“去解释就是去使世界贫瘠，使世界枯竭，为的是另建立一个‘意义’的影子世界”<sup>[33]</sup>。正是在此局面下，桑塔格才雄辩地喊出“反对解释”。

把意义定位在语词背后某个位置的那种解释，显然深受为萨义德所深恶痛绝的“东方式”再现（representation）模式的影响，它总是试图以封闭、反经验和本质主义的思维把文本缩减为解释者的自我想象和自我确证。这种再现式的解释活动和由此得来的静态知识，其运作的深层逻辑乃是一种普遍化习惯，总认为一个思想体系能解释一切。但是，普遍化思想体系的麻烦在于它们很容易抹除体系内各部分的差异，“德里达最大的讽刺在于，他对所谓逻各斯中心主义的批判、解构与逻各斯中心主义本身一样，是执着、无变化和不经意的体系化”<sup>[34]</sup>。这里，萨义德道出了对德里达及其解构主义“体系”最深层的不满，而德里达之后解构主义话语近乎封闭的自我增殖在萨义德看来则更是等而下之了。

抗拒再现式解释背后的普遍化习惯，进而倡导一种对他者敞开的解释，这表明萨义德始终秉有世俗性目光看视“知识/解释”，很显然，这里他侧重的是知识与其解释的特殊性面向。然而，侧重特殊性决不意味萨义德放弃了对普遍性的追求，就知识的客观性而言，萨义德也仅仅是悬置而非抹除它。在《报道伊斯兰》中，萨义德经由对宗教议题的讨论揭示了知识的客观性及其指向的普遍性维度，并明晰地提出了联结特殊性与普遍性的新

方案，即“解释的共同体”。他首先界分了两种宗教，分别是基督教、伊斯兰教、犹太教等具体宗教和诸如文化、民族、国家等意在维持静态身份团结的隐喻性“宗教”。对待上述两种宗教，批评家萨义德毕生致力于在具体层面谈论伊斯兰教及其背后的阿拉伯文化，坚决反对任何一方以任何名义，把“伊斯兰教”还原成同质实体或区分标准，即那种非人、非历史的隐喻性“宗教”。但他在高扬活生生的具体之人的同时，并非想要回避甚至禁用象征某一特定群体的身份标签，比如“伊斯兰教”“基督教”“犹太教”，以及“阿拉伯人”“犹太人”“西方人”，而是把这些“标签”视为文化史整体的一部分而非客观的分类法。这类“标签”属于一种解释方式，是由“解释的共同体”为其自身目的创造的。当我们使用这些标签时，至少有两种运作方式并制造出至少两种意义：其一是单纯指称；其二则混入了复杂的意识形态功能。正如沃尔策（Michael Walzer）在《出埃及与革命》（*Exodus and Revolution*）一书中对《圣经》“出埃及”叙事的诠释，“犹太人—西方—我们”与“异教徒—东方—他们”总是高下有别，“我们”的行动才能称为革命，也只有“我们”才会赢得最终的“自由”。从这个层面说，“对一个谈论‘西方’的穆斯林或者一个谈论‘伊斯兰教’的美国人，这些广泛的概括化背后是一整套同时授予（enabling）又剥夺（disabling）的历史”<sup>[35]</sup>。

萨义德对待具体宗教更为宽容，指斥隐喻性“宗教”并把它定位成一种解释方式，毕生致力于为现世中鲜活的具体之人奔走呼号，但与此同时，他对超出个体之上的普遍性依然抱持深沉的信念，直白地说，也就是对自由、平等、解放等宏大叙事的追求。阿米尔·穆夫提（Aamir R. Mufti）讨论萨义德“世俗批评”时也指出，“世俗批评没有暗示其对普遍主义的拒绝，而是审慎地承认，一切具有普遍性的主张都是特殊的主张”<sup>[36]</sup>。包括萨义德提出的“世俗批评”和“宗教批评”在内，关于“宗教”的任何言说乃至一切解释活动都是历史的产物，都必须接受如下追问：“谁写的？为了谁？以及在何种境况下？”<sup>[37]</sup>在萨义德这里，特殊性的要求构成了理解普遍性的基础，隐喻性“宗教”

同样寓于具体宗教之中。事实往往可能是，当我们最重视个体特殊性之际，也就是我们最接近自由、平等、解放等普遍理想之时，当我们深切意识到隐喻性“宗教”世俗性的那一刻，神圣的光辉将照亮每一个人。

毫无疑问，萨义德一再强调“解释的共同体”的现世情境性，即它所导向的个体特殊性面向。由于迥异的立场姿态和传统惯例，“解释的共同体”属于数量上的“多”和状态上的“动”，这与西方古典形而上学传统中数量上作为“一”、状态上无变化的静态“终极”相距甚远。但在复数的“解释的共同体”背后，萨义德仍旧为真理和真实保留了位置，只不过不是作为解释与知识的来源和原因，而是在解释活动中以被忽略的姿态被折射、被向往，进而以一种“缺席”的状态悖论地维持了自身的在场。正是在这个意义上，尼克森一面肯定了解释活动的颠覆性（现世性、特殊性），一面注意到萨义德自身批评对肯定性（普遍性）的追求，最终从批评之意义的高度把萨义德的批评读解为“希望的诠释学”和“理解的艺术”<sup>[38]</sup>。

借助“解释”与“解释的共同体”概念，萨义德对“如何触碰普遍性”这一追问给出了回应，但他的回应无论如何也难以被称为完善的甚至是完成的。就像“批评”的两个面向（反抗权威与相信希望）之间依然有难以调和的裂隙——我们如何保证萨义德所相信的希望不会蜕变为新的权威，萨义德不断强调并矢志追寻的由内部获得的拯救，连同它的允诺——每个人未遭异化的整体生命，至少在逻辑推理层面显得问题重重。但是，在萨义德那里，经由“批评”获致的“拯救”与哲学式的静态逻辑推理本就格格不入，而无时无刻不处在动态的解释过程之中，身处不同的现世境况借助不断地解释和再解释生成自己并作出调整。正是在这个意义上，笔者才不厌其烦地强调，“批评”是复数的、世俗的、开端性的，经由“批评”从人自身内部获致的“拯救”也决非一劳永逸，而是需要不断去争取、维持与更新。悖论地说，唯有把萨义德“作为拯救的批评”定位在一项永远也无法完成的事业，我们才能想象，进而欲求它的实现。也正是在此基础上，我们才能说萨义德在政治、文学和音乐领域施

行的“批评”终于实现了反抗权威与相信希望的双重辩证。

[1] 1988年王逢振在《今日西方文学批评理论》中以访谈的形式介绍萨义德，1990年张京媛发表了国内最早专论萨义德的文章，自此开始，国内学者如王宁、杨乃乔、罗钢等围绕《东方学》的开创性与后殖民批评对东方与西方的二元划分及其所蕴含的本质主义幽灵展开了丰富而卓有成效的研究。总体来看，对萨义德批评内容的研究已经非常充分，而关于其批评方法和批评意义的研究则显得薄弱。本文意在从作为萨义德批评方法和批评意义之基底的拯救思想切入，立足萨义德的批评内容探究其批评的意义和方法。参见程代熙《西方文论的新信息——读〈今日西方文学批评理论〉》，《文艺理论与批评》1989年第2期；张京媛《彼与此——评介爱德华·赛义德的〈东方主义〉》，《文学评论》1990年第1期；王宁《东方主义、后殖民主义和文化霸权主义批判》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1995年第2期；杨乃乔《译者序：从殖民主义到后殖民批评的学缘谱系追溯》，《后殖民批评》，巴特·穆尔-吉尔伯特等编撰，杨乃乔等译，第1—48页，北京大学出版社2001年版；罗钢《关于后殖民话语和后殖民理论的若干问题》，《文艺研究》1993年第3期等。

[2] 参见Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, London: Verso, 2002, p. 4; Valerie Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000, p. 29, p. 1; Stathis Gourgouris, “The Late Style of Edward Said”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 25 (2005), pp. 37–45.

[3] 多数学者都持有这一观点，比如詹姆斯·克利福德的《论〈东方学〉》、瓦莱丽·肯尼迪的《爱德华·萨义德：一个批判性导读》。参见James Clifford, “On *Orientalism*”, in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge: Harvard University Press, 1988, pp. 255–276.

[4] Adel Iskandar and Hakem Rustom, “Introduction: Emancipation and Representation”, in *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, Berkeley and London: University of California Press, 2010, pp. 14–15.

[5] 周郁蓓：《美国学院文学批评再反思：从梭罗到萨义德》，第209页，厦门大学出版社2014年版。



- [6] Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon, Ninth Edition*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 997. Joannis Scapulæ, *Lexicon Græco-Latinum*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1820, p. 825. John Andrew Simpson and Edmund Weiner, *The Oxford English Dictionary*, vol. IV, Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 30.
- [7] 萨义德:《世界·文本·批评家》,李自修译,第47—48页,三联书店2009年版。
- [8] Valerie Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction*, 2000, p. 34.
- [9][12][13][14][15][16] 萨义德:《人文主义与民主批评》,朱生坚译,第82页,第82页,第82页,第82—83页,第27页,第97页,上海三联书店2013年版。部分译文有改动。
- [10] R. Radhakrishnan, “Edward Said’s Literary Humanism”, in Mina Karavanta and Nina Morgan (eds.), *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 93.
- [11][38] Jon Nixon, “Toward a Hermeneutics of Hope: The Legacy of Edward W. Said”, *Discourse*, 27: 3 (Sept. 2006), p. 348, p. 348.
- [17] Vincent Geohegan, *Ernst Bloch*, London and New York: Routledge, 1996, p. 52.
- [18][19] Edward W. Said, “From Silence to Sound and Back Again: Music, Literature, and History”, in *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, pp. 511–512, p. 511.
- [20] 在关于乌托邦的讨论中,恩斯特·布洛赫区分了两种类型的乌托邦,分别是这里提及的“抽象乌托邦”(abstract utopia)和与之对举的“具体乌托邦”(concrete utopia)。在他看来,传统的“抽象乌托邦”总是试图设定一个静态的、既成的完美未来图景,后者则将未来置入现在,以生成的、动态的、发现的目光给予人们激励和希望。如果说“抽象乌托邦”让人“预期未曾实现的某物”,那么“具体乌托邦”则是对“未曾实现的预期本身”的真诚确认。很显然,布洛赫认为“抽象乌托邦”抹除了乌托邦话语最具积极性的部分,“具体乌托邦”则矫正了前者的错误,重新激活了乌托邦话语,并使之为我们凭借艺术和革命等手段“想象一个更美好的世界”继续发挥正面的影响。
- [21][22] Edward W. Said, *Orientalism*, London and New York: Penguin Books, 2003, p. 102, p. 206.
- [23][24] Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1994, pp. 267–268, p. 274.
- [25] Edward Kessler and Neil Wenborn (eds.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 393–394.
- [26][27][34][37] Edward W. Said, “Opponents, Audiences, Constituencies, and Community”, in *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 127, p. 127, p. 128, p. 118.
- [28][31][35] 萨义德:《报道伊斯兰》,阎纪宇译,第209页,第211—212页,第13页,上海译文出版社2009年版。部分译文有改动。
- [29] Plato, *Plato (IV): Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, trans. by W. R. M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press, 1952, pp. 316–323.
- [30] Bertrand Russell, *The Problem of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 23.
- [32][33] Susan Sontag, *Against Interpretation and other Essays*, London: Penguin, 2009, p. 6, p. 7.
- [36] Aamir R. Mufti, “Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture”, in Paul A. Bové (ed.), *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power*, Durham: Duke University Press, 2000, p. 244.

[作者单位: 南京师范大学文学院]

责任编辑: 何兰芳