



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

后现代主义文学理论思潮论稿 (下)

朱立元 主编

 上海人民出版社

 山西教育出版社



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

后现代主义文学理论思潮论稿 (下)

朱立元 主编 李钧 刘阳 副主编

 上海人民出版社
 山西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

后现代主义文学理论思潮论稿/朱立元主编.—上海:
上海人民出版社,2015

(国家哲学社会科学成果文库)

ISBN 978-7-208-12818-7

I. ①后… II. ①朱… III. ①后现代主义-文学理论-
文学研究 IV. ①I109.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 036537 号

责任编辑 李 莹

封面装帧 夏 芳

• 国家哲学社会科学成果文库 •

后现代主义文学理论思潮论稿

朱立元 主编

世 纪 出 版 集 团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 江苏江阴金马印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 63.75 插页 13 字数 986,000

2015 年 4 月第 1 版 2015 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-12818-7/I·1348

上下册定价 180.00 元

第十四章

萨义德：东方主义及反抗

爱德华·W.萨义德(Edward Wadie Said, 1935—2003), 1935年出生于耶路撒冷。在英国占领时期,就读于巴勒斯坦和埃及开罗的西方学校,接受英国式教育。20世纪50年代,赴美国接受大学教育,普林斯顿大学学士、哈佛大学硕士和博士。1963年起,任教哥伦比亚大学,讲授英美文学和比较文学,直到2003年去世。

萨义德是第二次世界大战后影响力最大的文学和文化批评家之一,他的名著《东方学》被译成数十种文字,通行于世界各地,被公认为后殖民主义理论的奠基之作,他本人也一直被公认为后殖民主义理论的最重要的代表。

萨义德本人属于他定义的那种知识分子,既从事学术研究,也积极投身政治,并非只是躲在象牙塔中的学究。他积极投入巴勒斯坦的独立建国运动,早在70年代末期巴、以的敌对气氛下,就公然呼吁双方承认彼此过去的苦难,进行和平谈判,寻求和平共存。长期以来,他批评美国的外交政策,成为巴勒斯坦人在西方世界的主要代言人。他一面因为支持巴勒斯坦而被许多西方人视为暴力和恐怖主义的代言人,另一面又因主张和谈及声援拉什迪的言论自由,而受到伊斯兰世界某些势力的批判乃至威胁。

在萨义德那里,学术和政治是互通的。他考察学术的视角离不开政治,他介入政治的理论基础正是其学术和思想。另一方面,就其理论、思想和学术而言,亦无法如动手术般区分文学理论、艺术理论、政治理论和历史理论等。对萨义德而言,这一切都是共通的。无论是对东方学和帝国主义的文化批判、对知识分子问题的关注和研究,还是对巴勒斯坦历史和现实的政治评论,这些都是相互联系的,并指向共同的目标——解放和启蒙。

从这个意义上而言，对萨义德思想和文学理论的解读，无法孤立和割裂地进行。只是基于本书特定的论述范围和视野，我们不妨以其文学理论作为切入点和通道，更多从这个特定的角度来论述其思想。

这样做是有充分依据的。萨义德毕竟是一位文学教授，其思想和理论的基点还是文学和美学问题，比如，《文化与帝国主义》^①的主要论述对象就是小说。在这些论述中，他关注的焦点是文化（文学、音乐等等）和权力之间的关系，而他窥探这一关系的基本方法是，通过对文本本身进行“细读”，发掘出隐藏在文本内部的一些蛛丝马迹，进而揭示出文本中某些超文本的东西，他的文学和美学观念便是在这一过程中提出来的。与大部分文学和美学学者不同，他很少单独讨论文学和美学问题，而是把它们放到一个更大的语境中来探讨。对此，他的态度相当明确：“如果说自康德以来西方的惯常做法是把文化与美学领域和世俗的领域分开，那么现在就是使他们结合在一起的时候了。”^②他的这一立场不仅体现在他的观点中，也体现在他的论述方式上，这是他非常自觉的做法。

作为一位文学教授，相对于传统的学院派知识分子，萨义德属于一个另类。他拒绝在传统的学术框架内思考问题，主张打破界限，用一种宏观的视角来考察问题。他对学院派的专业态度非常反感，将其视为帝国主义的同谋，而且他特别重视考察不同事物之间的关联，比如东方学和殖民主义、奥斯汀的小说和帝国主义，等等。

这种独特的态度、立场和观念，赋予萨义德의思想和文学理论强烈的行动意志和抵抗意识。在任何时候阅读萨义德，你都会觉得他是在广场上，而不是在象牙塔中。抵抗，在萨义德的思想中堪称核心观念，是萨义德全部思想的一个汇合点。东方学也好，帝国主义也好，批判的落脚处就是提出有效的抵抗思想，以推动解放和启蒙的进程。对于萨义德和巴勒斯坦人所处的特定情境而言，在实现解放和启蒙的过程中，抵抗是非常重要的一项工作——不仅在政治上，同样重要的是在文化上。抵抗意识，后来亦成为整个后殖民主义思潮的一个核心观念。

① [美]萨义德：《文化与帝国主义》，李琨译，生活·读书·新知三联书店2003年版。

② 同上书，第77页。

一、“东方”:真理问题

发表于1978年的《东方学》^①是萨义德的成名作,恐怕也是他最有争议的一部著作。颇具代表性的是詹姆斯·克利福德(James Clifford)在《论东方主义》一文中提出的两点批评:其一,在《东方学》中,萨义德有关“东方”的观念是自相矛盾的;其二,在对东方主义的批评中,萨义德陷入了“西方主义”的困境。克利福德写道:“他(萨义德)经常表示某种文本或传统扭曲、主宰或忽视了东方的真实或真正特征。可是换一个地方,他又否认存在着任何‘真正的东方’,在这一点上,他更像福柯和他引用过的其他激进批评家……东方主义的非真实性问题并没有得到任何真实性答案。”^②

克利福德的这一质疑一点也不孤单。丹尼斯·波特(Dennis Potter)指出:“从导言开始,萨义德就摇摆于真理和意识形态两极之间。”^③艾贾兹·阿赫默德(Aijaz Ahmad)认为:“萨义德提出了一个关键问题:‘真正的问题是,对于任何事物,真正的再现是否可能。’换一句话说,真实的陈述可能吗……对于这个关键问题,萨义德含糊其辞,但他的表达方式似乎确认了一个公式——再现和歪曲之间永远界限模糊。”^④提问的具体方式不同,但问题的实质是一样的:一方面,东方只是东方学的一个建构物,不存在什么真实的东方;另一方面,萨义德又宣称西方总是歪曲东方,这就预设了一个真实东方的存在,这个真实的东方独立于并早于作为东方学建构物的那个东方——萨义德如何有效地贯通两者?

诚如克利福德所言,“福柯和他引用过的其他激进批评家”的思想确实对萨义德(尤其是写作《东方学》时的萨义德)产生了很大的影响。克利福

① [美]萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店1999年版。这里需要指出的是,英文“Orientalism”一词有两种中译法,分别是“东方学”和“东方主义”,不同译者出于不同的考虑而有不同的翻译,有关该词的翻译问题可参见《东方学》第3页注释1。这里同时采用两种译法,具体的处理方法是,引文部分按照中译者的译法,非引文部分以行文的流畅为原则(参照上下文的语境),不考虑两种译法可能带来的词义上的细微差别。

② [美]克利福德:《论东方主义》,罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社1999年版,第26页。

③ [美]丹尼斯·波特:《东方主义及其问题》,罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社1999年版,第44页。

④ [美]艾贾兹·阿赫默德:《〈东方主义〉及其后》,罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社1999年版,第62页。

德心里想的,除了福柯,还有尼采,也许还包括德里达。

最切近的当然是福柯。萨义德在《东方学》绪论中说:“我发现,米歇尔·福柯在其《知识考古学》和《规约与惩罚》中所描述的话语观念对我们确认东方学的身份很有用。我的意思是,如果不将东方学作为一种话语来考察的话,我们就不可能很好地理解这一具有庞大体系的学科。”^①福柯的话语观念是什么?萨义德指出:“福柯最重要的知识分子贡献是对此的理解:社会和历史中实施主导控制的意愿是如何发现通过真理、纪律、合理性、功利价值和知识等语言来系统地自我掩盖、欺骗、解释和伪装的。这种语言,以其自然而然性、权威、娴熟技艺、确定性和非理论的直接性,就是福柯所称作的话语……话语的目标就是自我维持,更重要的是,它还持续地生产其物质;正如福柯挑战性地指出的,监狱是一种制造犯罪的工厂。”^②监狱制造犯罪,话语生产其物质,东方学建构东方,其间的逻辑果然如克利福德所言惊人地一致,福柯对萨义德的影响之深可见一斑。

然而,这种逻辑(或者说思想)的始作俑者并非福柯。《东方学》中有一段关于东方学的经典论述:“东方学是一种阐释的方式,只不过其阐释的对象正好是东方,东方的文化、民族和地域。其客观性发现……受制于并且一直会受制于下面这一事实:它所具有的真理,如同由语言所表达出来的任何真理一样,乃体现在语言表述之中,而语言的真理,尼采曾经认为,只不过是——一组灵活变化的隐喻、转喻和拟人——简言之,一个人类关系的集合,这些关系以诗性的方式和修辞的方式得到加强、转置和美饰,并且,在经过长期使用后,对某一民族而言似乎成了牢不可破的、经典性的、不可或缺的东西:真理本质上只是幻象,不过人们经常忘记它的这一幻象本质。”^③萨义德此处引用的尼采的论述出自《真理和谎言之非道德论》^④,这是尼采写于1873年的一篇未完成的笔记。在这篇笔记中,尼采认为,语言的本质只是隐喻,语言不可能理解事物自身,它命名的只是事物与人的关系。事物与事物之间的差异是根本性的,每一事物都是独一无二、无法与

① [美]萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店1999年版,第4页。

② [美]萨义德:《文化和体制之间的批评》,《萨义德自选集》,谢波、韩刚等译,中国社会科学出版社1999年版,第125—126页。

③ [美]萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店1999年版,第259页。

④ [德]尼采:《真理和谎言之非道德论》,《哲学与真理——尼采1872—1876年笔记选》,上海社会科学院出版社1993年版,第100—124页。

他物通约的,而以语言为基础的一切概念都来源于差别物的等同。由此,尼采得出结论:真理本质上只是幻象。

美国学者J.希利斯·米勒颇有见地地区分了重复的两种形式^①,此处我们不妨将其改写为真理(真实的再现)的两种形式:第一种形式是,真理是与实在(柏拉图的理念、马克思的物质,等等)相符的表述;第二种是,真理是某种话语或话语规则,本质上是一种幻象。显然,尼采和福柯是第二种真理观的代表人物。值得指出的是,正如米勒暗示的那样,第二种真理观还有一个非常重要的代表人物——德里达。这样一个粗略的印象是不会引起什么质疑的:德里达的“延异”观念与尼采的差异观念是一脉相承的。^②

现在,根据上面引述萨义德的一些论述,我们将萨义德的名字归入到第二种真理观的支持者行列之中。^③克利福德的问题依旧,既然东方只是东方学话语的一个建构物,既然本不存在什么真实的东方,那么西方的东方学话语又如何歪曲东方?既然一切真理本质上都只是幻象,那么又有什么话语、什么真理不是某种歪曲?既然“东方学正是这样的一种真理体系,尼采意义上的真理体系”^④,那么歪曲又有何妨?德里达的回答是,歪曲确实无妨。在名为文字学的文本理论中,这样的歪曲是合法的,它被视为一种文本功能,也是延异的一种形式。而东方学毫无疑问是一巨大的文本体系,萨义德不止一次提到,东方学的文本性态度事实上把东方也变成了一文本体系。^⑤

萨义德当然不同意德里达的观点。在《文化和体制之间的批评》中,萨义德这样评价德里达的解构理论:“德里达立场的意义在于,在他的著作中,他提出了与文字、文本性有特殊关联的问题,这些在对文本的元评论中常常被忽略或者被化解……然而他的作品体现了一种极其明显的自我局

① 参[美]米勒:《重复的两种形式》,朱立元、李钧主编《二十世纪西方文论选》下卷,高等教育出版社2002年版,第277—278页。

② 有关这个问题,萨义德的论述是一个很好的注脚。参[美]萨义德:《文化和体制之间的批评》,《萨义德自选集》,谢波、韩刚等译,中国社会科学出版社1999年版,第108—110页。

③ 《东方学》第349页中的下面这段话是这一论断的又一证据:“真正的问题却在于,究竟能否对某个东西进行正确的表述,或者,是否任何以及所有的表述,因其是表述,都首先受表述者所使用的语言,其次受表述者所属的文化、机构和政治氛围的制约。如果是后一种情况(我相信如此),那么,我们必须准备接受下面这一事实:一种表述本质上乃牵连、编织、嵌陷于大量其他事物之中的,惟独不与‘真理’相联——而真理本身也不过是一种表述。”(黑体是作者所加)

④ [美]萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店1999年版,第260页。

⑤ 参《东方学》索引中“文本性态度”条目下的有关内容,第525页。

限,一种抑制性和有害的苦行。在这种方法里,德里达选择了文本中的显然的无可定夺性,而非文本的可确定的权力;正如他曾说过的,选择文本中严格明显的表述性的双重场景也就是对文本陈述的实践和生效的权力的忽视。”^①在萨义德看来,德里达的局限在于只谈文本性,而不谈文本存在于其中的情境和此情境中的权力状况,把“在文本内起着超文本作用的一切化减为文本功能”^②。于是一个颇具荒谬色彩的场景出现了:高举反逻各斯中心主义大旗的德里达,对逻各斯中心主义何以统治西方如此之久这个极为重要的问题,竟然熟视无睹!萨义德尖锐地指责道:“他(德里达)对破除他偶尔用高贵的清晰所提到的种族中心主义也兴致索然,他也不要他的信徒对涉及知识和发现自由、压迫和不公正等问题有任何务必遵守的介入。”^③

与“仅仅关心阅读文本”的德里达不同,“对福柯而言,文本是重要的是因为它居住于权力要素中,这种权力对现实有着决定性的要求,尽管它是隐而不见或暗含着的”^④。由此,在论及文本问题(无论是文本理论还是作为文本实践的东方学)时,萨义德明显地采取了褒福柯、贬德里达的立场。因为《东方学》的重要论题之一正是权力与知识之间的关系问题,确切地说是权力与东方学之间的关系问题。^⑤在《东方学》对整个东方学历史的描述中,东方学话语体系与西方对东方的殖民史,几乎是水乳交融地结合在一起的。权力与话语(知识、真理)之间有意、无意的同谋关系彻底曝光了,两者之间的合谋被萨义德用来解释东方学对东方的建构行动。如前所述,此间的逻辑与福柯的理论是相当契合的,这丝毫不足为奇。德勒兹曾经指出:“福柯与尼采的根本联系即在于对真理的批判……我们总是掌握着与我们相应的、与知识的手段(尤其是语言的手段)相应的、与权力的程序相应的、与我们主观化或个人化的进程相应的真理。”^⑥萨义德也说:“正如尼采

① [美]萨义德:《文化和体制之间的批评》,《萨义德自选集》,谢波、韩刚等译,中国社会科学出版社1999年版,第123—124页。

② 同上书,第113页。

③ 同上书,第124页。

④ 同上书,第91页。

⑤ 参[美]萨义德:《东方主义再思考》,罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社1999年版,第3页。

⑥ [德]德勒兹:《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》,刘汉全译,商务印书馆2000年版,第132页。

敏锐地看到的那样,文本基本上是关于权力的事实,而不是关于民主交流的事实。”^①此处,福柯和萨义德追随尼采,把权力问题和真理问题联系起来进行思考,而德里达则选择了另外一条道路。

至此,萨义德“东方学建构东方”的论断得到了较好的说明,但同时,克利福德的质疑也显得越来越有力。萨义德的“歪曲”到底何来?

其实萨义德写得很明白:“正是由于东方学,东方过去不是(现在也不是)一个思想与行动的自由主体。”^②原来,萨义德所谓“歪曲”并不是说东方学歪曲了某个真实的东方。这么理解的话,实际上便又落入了第一种真理观的圈套,预设了一个外在于话语的存在,这当然不是作为尼采、福柯继承者的萨义德所要说的。萨义德的意思是,东方学剥夺了东方作为“一个思想与行动的自由主体”的资格,或者说,东方学歪曲了东方作为“一个思想与行动的自由主体”的“人格”。由此,东方成为一个相对于西方而言的沉默的他者,于是真相大白:克利福德等人看似有力的质疑原来只是出于一种误读。

现在,我们可以清晰、完整地勾勒出萨义德的“东方”观念,以回应克利福德们的批评。确实,萨义德认为东方只是东方学的一个建构物,并不存在什么真正的东方,但这并不等于说,没有阿拉伯世界、印度、中国和日本这些地方和人民。萨义德说得明白:“作出东方本质上乃一种观念或一种没有相对应的现实的人为创造物这一结论将是错误的。”^③对萨义德来说,东方观念乃西方(以东方学家为其知识代表)与东方接触的产物,“显而易见,如果一来没有东方学家、二来没有东方人,也就不会有东方主义”^④。由于西方在东西方相互之间的权力关系中处于绝对的优势地位,东方学便成为“西方用以控制、重建和君临东方的一种方式”^⑤。在其中,文明、进步、理性、高尚的西方和野蛮、落后、纵欲、低劣的东方之间形成一种本体论意义上的截然对立,这种形而上意义上的差别为西方对东方的殖民统治提

① [美]萨义德:《世界·文本·批评家》,《萨义德自选集》,谢波、韩刚等译,中国社会科学出版社1999年版,第73页。

② [美]萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店1999年版,第5页。

③ 同上书,第7页。

④ [美]萨义德:《东方主义再思考》,罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社1999年版,第4页。

⑤ [美]萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店1999年版,第4页。

供了最充分的合法性。当然，此时那个真实的东方已经变得微不足道了。

在萨义德看来，东方学对东方的这种本质主义式的建构即是对真实东方的一种歪曲，这种歪曲当然不是柏拉图式的歪曲，也不暗示可能存在一种真实的再现。基于尼采的论述，萨义德所谓歪曲有两层意思：第一，所有语言的真理都在某种程度上是歪曲，因为语言的真理无一例外地建立在对差异物的等同上，而东方学对东方的这种本质主义式的建构在这个问题上可以说是达到了一种极端；第二，虽然所有语言的真理在本质上而言都是歪曲，在真实性标准面前似乎没什么差别，但站在正义的立场上来看，不同的真理（再现）之间是可以有差别的，由此，与西方殖民主义之间密切的同谋关系使东方学必然面临严厉的批判。

这第二个层面的歪曲意义重大。正是在这里，萨义德与福柯的理论分歧开始显露，这种分歧在萨义德以后的学术道路上变得越来越明显，这一分歧的核心是：对权力的抵抗。萨义德在《理论旅行》中尖锐地批评了福柯的权力理论：“这两人（乔姆斯基和福柯）都认为必须反对压制，福柯后来发现很难毫不动摇地坚持这一立场。但是对乔姆斯基而言，在发动社会政治战斗时，必须怀抱两大任务，一是‘想象出一个符合我们所能理解的人性需要的未来社会，二是分析我们当前社会存在的权力和压迫的性质’。福柯同意后者，但绝对不接受前者。在他看来……‘正义观念本质上是一个发明出来的观念，并在不同国家用作某种政治和经济权力或反对权力的武器’。这个例子最充分地说明，福柯不愿意认真思考如何抵抗权力的问题。如果权力是压迫者，控制者，主宰者，那么一切抵抗权力者与权力在道德上并非平等，并非一种中性而简单的反对权力的武器。”^①

福柯为何如此漠视对权力的抵抗？萨义德的诊断是：第一，福柯采用的“不是使用权力，而是权力是怎样，是为什么被获取，使用和控制的观点，这就是他不同意马克思主义而引起的最危险的结果”^②；这其实是站在人道主义的立场上批判福柯取消主体的做法。第二，福柯“对这样一个情况似乎也不感兴趣，即历史不是一个同质的法语版图而是不平衡的经济、社

① [美]萨义德：《理论旅行》，《萨义德自选集》，谢波、韩刚等译，中国社会科学出版社1999年版，第157—158页。

② [美]萨义德：《文化和体制之间的批评》，《萨义德自选集》，谢波、韩刚等译，中国社会科学出版社1999年版，第131页。

会和意识形态间的复杂的互动”^①；这个评论颇值得把玩，说得客气一点，萨义德是为福柯权力理论的适用范围设了一个限——法国（或一个同质的法语版图），说得尖锐一点，萨义德这是在指责福柯的欧洲中心主义（确切地说是法国中心主义），这与他对德里达的指责如出一辙。

与德里达和福柯不同，对权力的抵抗在萨义德的思想中占据了一个极为重要的位置。

二、《东方学》中的无所适从

现在让我们来思考克利福德对《东方学》提出的第二个批评：“尽管萨义德特地把‘西方主义’看作另一种东方主义而予以捐弃，但是他的话语分析也逃不脱无所不包的‘西方主义’。”^②对此波特深有同感：“萨义德之所以无法提出任何形态的非东方主义的东方理论，原因就在于他所采用的话语理论使他从过去的历史上看不到替代性理论的任何迹象……萨义德不仅受到推行西方主义的责难，而且使他本来试图非神秘化的东方主义思想更加牢固。”^③

什么是西方主义？萨义德曾经写道：“我之所以要反对我所称的东方学，并非因为它是古代文本为基础对东方语言、社会和民族所展开的研究，而是因为作为一种思想体系东方学是从一个毫无批评意识的本质主义立场出发来处理多元、动态而复杂的人类现实的；这既暗示着存在一个经久不变的东方本质，也暗示着存在一个尽管与其相对立但却同样经久不变的西方本质，后者从远处，并且可以说，从高处观察着东方。”^④这就是说，东方主义乃是对东方的一种本质主义化的处理，同时也是对西方的一种本质主义化的处理。所以，西方主义乃是东方主义的一种自然衍生物，是东方主义对待西方的态度。

① [美]萨义德：《文化和体制之间的批评》，《萨义德自选集》，谢波、韩刚等译，中国社会科学出版社1999年版，第132页。

② [美]克利福德：《论东方主义》，罗钢、刘象愚主编：《后殖民主义文化理论》，中国社会科学出版社1999年版，第37页。

③ [美]波特：《东方主义及其问题》，罗钢、刘象愚主编：《后殖民主义文化理论》，中国社会科学出版社1999年版，第47页。

④ [美]萨义德：《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第429页。

在克利福德和波特看来,萨义德在对东方主义的批判中掉进了西方主义的陷阱,即把几个世纪(甚至更久)以来西方有关东方的所有论述都同一化、本质主义化——或者可以说,东方主义化。由此造成的另外一个问题是,萨义德无法提出一个替代性的理论,即无法提出一种抵抗东方主义的有效方法。

如果说克利福德对《东方学》的前一个批评乃是出于一种误读的话,这第二个批评则多少切中了《东方学》的要害。在某种意义上,正如克利福德所言,《东方学》“是新的全球形势下出现的无所适从感的表征”^①。

1. 作者与话语

萨义德有关作者与话语之关系的态度是“无所适从”的第一个例证。萨义德这样写道:“福柯认为,从一般的意义上说,单个文本或作家无关紧要,但根据我自己的经验,我发现对东方学(也许仅仅限于东方学)而言情况并非如此。于是,我在分析时使用了文本细读的方法,其目的是揭示单个文本或作家与其所属的复杂文本集合体之间的动态关系。”^②由此可见,萨义德在借用福柯话语理论的同时,也对其提出了一些质疑。萨义德认为,对福柯而言,“个人主体和集体力量之间的关系问题仍旧是个明显的难题”^③,萨义德希望自己能够处理好两者之间的关系问题。他做到了吗?我们来看两个例子。

首先是马克思。马克思当然不是重要的东方学家,然而,作为东方学家的马克思对萨义德而言却有着非比寻常的重要性。《东方学》的扉页上赫然印着《路易·波拿巴的雾月十八日》中马克思的一句名言:“他们无法表述自己;他们必须被别人表述。”对萨义德而言,这是马克思东方学家身份的一个铁证。当然更重要的是,对马克思东方学家身份的确认,无疑极大地提升了萨义德有关东方学论述的说服力。

在对马克思区区几页的论述中,萨义德首先引用了马克思有关英国在印度的统治的分析,在其中马克思指出,英国在印度的统治尽管是受最肮脏的利益驱使的,但客观上也导致了印度专制社会的土崩瓦解,因而也具有某种

① [美]克利福德:《论东方主义》,罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社1999年版,第22页。

② [美]萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店1999年版,第31页。

③ [美]萨义德:《文化和体制之间的批评》,《萨义德自选集》,谢波、韩刚等译,中国社会科学出版社1999年版,第94页。

进步意义。随后萨义德分析道，尽管马克思表达了他对亚洲的一些同情心，然而“他在不得不使用的词汇中”会“遇到一种更可怕的压制力”，“这一压制力所起的作用是阻断并且驱除同情心，与此相伴随的是一种言简意赅的盖棺论定：他们并不觉得痛苦——由于他们是东方人，因此处理他们的方式必须与我们一直在使用的方式不一样”。言下之意，似乎马克思最终认同于英国对印度的统治的根本原因是印度人的“东方”本质。这样的结论显然有些过了头，所以萨义德忙着又补充说：“当然，在一定程度上说，马克思是在为他的社会经济革命理论寻找根据，但同时他似乎也能驾轻就熟地利用已经成形的文献，这些文献被东方学凝聚在一起，控制着与东方有关的所有理论，其控制力甚至超出了东方学领域之外。”^①

这个补充使萨义德不致走得太远，却无法从根本上改变他这几页论述的偏颇。否认马克思受东方学话语的影响是没有道理的，但大体说来，马克思的这一分析主要（而非仅仅“在一定程度上”）是在阐述他的社会经济革命理论，而东方学话语对他的些许影响在此处是相当次要的，尤其对于他结论中的那个转折而言，决非根本性的决定因素。这样看来，萨义德的论述难免有些“西方主义”之嫌。而在作者和话语的关系问题上，萨义德也最终没有逃脱福柯话语理论的藩篱——单个作者（此处是马克思）在话语面前是无关紧要的。

第二个例子是马西农（Louis Massignon）。在萨义德眼中，马西农也许是最特别的一位东方学家，在他身上，个人的特异性强大到了几乎可以与话语的集体力量相抗衡的程度。也许正是因为这个原因，萨义德的“无所适从”在这里也表现得最为显著。

与大多数东方学家不同，马西农“一再坚持要充分考虑到研究对象的复杂性——他的真诚是不容怀疑的”，萨义德忍不住赞叹：“不尊敬马西农的天才和创新将是愚蠢的。”而且，与众多对东方充满敌意的东方学家不同，“马西农是穆斯林文明不懈的捍卫者……支持巴勒斯坦难民，为阿拉伯穆斯林和巴勒斯坦基督徒的权力进行辩护，反对犹太复国主义，反对……以色列‘资产阶级殖民主义’”^②。这些与众不同的地方——当然这里列举的只是其中

① [美]萨义德：《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第200—201页。

② 同上书，第345—346页。

一部分——构成了马西农个人性的一面。

集体性的另一面则表现为，首先，“马西农的言外之意是，东方与西方之间的差异实质上是现代性与古代传统之间的差异”；其次，“他在理解和描述巴勒斯坦冲突方面所做的不懈努力，尽管充满着强烈的人文精神，却从未真正超越以撒与以实玛利之争——或就其对以色列的责难而言——犹太教与基督教之争的范围”^①。

值得引起注意的是萨义德的叙述方式，在短短两页的文字中，上述个人性的一面与集体性的一面相互交织。随着不断出现的转折词在两者之间不停地来回穿梭，一种“无所适从感”油然而生，这种状态在下面这段文字中达到了高潮：

没有哪位学者，即使马西农这样的学者，能够抵挡他的民族或他所属的学术传统加在他身上的压力。在大量论说东方以及东西关系的作品中，马西农似乎试图修饰然而到头来却只是重复了其他法国东方学家的观点。然而，我们必须承认，这种修饰、个人风格和个人才能最终也许会消除传统和民族氛围以非个人化的方式施加在他身上的那些现实约束。即便如此，就马西农的例子而言，我们同时还必须承认，一方面，他对东方的看法依然会深受传统的影响，打上东方学的深刻烙印，尽管这些看法带有鲜明的个人特征和极大的新异性……另一方面，马西农努力为自己学术世界那些单一并且极为具体的观念中赢得了一个特殊的位置。^②

马西农和其他所有东方学家一样，根本上无法摆脱东方学传统施加在他身上的压力，无法摆脱东方学话语的束缚，萨义德的这一结论多少又让人隐约感受到了一股“西方主义”的味道。然而，与对马克思的论述不同，萨义德在此处——也许是被迫地——承认，马西农的个人风格和个人才能“最终也许会”突破东方学话语的束缚。这种承认与前面的结论之间存在着一种特别的张力，对此可以有不同的理解。

萨义德曾经说过要通过细读文本，“揭示单个文本或作家与其所属的复

① [美]萨义德：《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第345—346页。

② 同上书，第347—348页。

杂文本集合体之间的动态关系”。在《东方学》中,萨义德也确实做了许多这样的文本分析工作,在东方学内部区分了许多亚类型,比如英国模式和法国模式的不同,不同时期东方学之间的差别,等等。当然,这些差异相对于东方主义话语强大的共同的声音而言是次要的,甚至是微不足道的。那么,马西农的独特之处(个人性的那一面),是否也只具有同样的次要价值呢?

很难给出一个确切的答案。从某种角度来说,可以说答案是肯定的,在萨义德的论述结构中,马西农是东方学法国模式的代表人物。但换一个角度看,答案又是否定的,最有力的证据就是上述萨义德的“承认”,这个承认意义重大。首先,它在一定程度上抵消了《东方学》中多少弥漫着的“西方主义”色彩。第二,它切实地暗示了超越东方主义的一条思路,即单个作者对集体话语的超越,尽管很可能萨义德在写作《东方学》时并没有明确意识到这一思路。这一思路最终被萨义德发展为有关知识分子的一整套思想。第三,它最真切地反映了《东方学》中弥漫着的另一种味道——“无所适从”。这种味道在某种意义上而言是“西方主义”的产物,激烈的批判态度导致了一定程度的西方主义的产生和蔓延,于是两眼所见无不是东方学话语的种种例证,看不到任何可以替代它的痕迹和路径,偶然间发现了一件似乎可用的武器,极为欣喜地拾将起来,却又免不了几许后怕,不知道它到底是敌是友。

作者与话语的关系问题,对萨义德而言有着非比寻常的重要性。前文提到,萨义德区别于福柯的关键之处在于提出了抵抗权力的思想,而萨义德抵抗思想的基础之一就是作者(知识分子)超越话语的可能性。尽管在《东方学》中,有关作者与话语关系的讨论很大部分是在东方学内部展开的,但也有某些时候(比如对马西农的论述),这种讨论突破了这一界限,从而为萨义德抵抗思想的发展提供了一种(也许尚不明确的)可能性。然而就《东方学》本身而言,这种抵抗思想是微不足道的,当时的萨义德似乎还处于一种“无所适从”的彷徨之中。

2. 想象与叙事

想象与叙事之间的关系是《东方学》中又一引人注目的主题,尽管萨义德只是在讨论一个更大的话题时顺便提及了这个问题。这是一个相当明确而又颇为复杂的问题,明确的是《东方学》在这一问题上的立场,复杂的是

这一问题本身具有的一种不确定性。无论如何，这是一个非常重要的问题，因为它为萨义德的抵抗思想提供了一个极为重要的思路。

什么是想象？萨义德写道：“一方面，现代东方生活着各种各样的人；另一方面，这些人——作为供研究的对象——又被概括为‘埃及人’，‘穆斯林人’，或‘东方人’这样的抽象类型……前者总是呈现出多种多样的面貌，然而，这一多样性又总是受到限制，被向后、向下抽象概括为某种**基本的**终极形式……这种向原初形式的‘发送’正是东方学的**基本准则**。”^①想象就是这里所说的“抽象”、“概括”，就是一话语体系（在此即东方学）运作的方式，也就是“东方学的基本准则”。显然，想象是一本质主义的运作方式，是萨义德对东方学的重要控诉之一。

萨义德接着说：“在这一‘共时本质论’——我之所以称其为想象视野是因为它假定可以对整个东方进行一种全景式的观照——的静态系统内，存在着一种持久的压力。压力的来源是叙事，因为只要一显示东方细节的运动或发展，历时性就被引入这一系统之中。”东方学的基本准则是想象，即把东方的多样性想象成“埃及人”、“穆斯林人”、“东方人”这样恒久不变的原初形式，以此来控制东方，而来自叙事的压力则迫使恒久不变的想象进入历时性的运动之中。由此，“叙事为单一的想象视野网络引入一种对立的观点、角度和意识；它打破了想象视野所具有的阿波罗式的和谐与宁静”^②。可见，叙事是对想象的一种抵抗，也是对东方主义的一种消解。

然而在萨义德看来，想象和叙事在东方学中的地位是完全不对等的。他在分析了几位东方学家的文本后下结论说：“人类生活复杂多变的内容——我一直将其称为作为叙事的历史——与不断循环的想象视野相比要么变得不相干，要么变得微不足道：在这一想象视野中，东方生活的细节仅仅用来进一步确认对象的东方性和观察者的西方性。”^③萨义德如此轻易就把叙事一笔勾销的做法引起了许多批评家的不满，这一做法也成为他们眼中《东方学》的西方主义倾向的又一例证。把下面两段文字放在一起进行比较是意味深长的。

① [美]萨义德：《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第298页，黑体是作者所加。

② 同上书，第305—306页。

③ 同上书，第316页。