

敞开的视界

耿幼壮 著

The Opening of Vision
Literary Studies from Cross-disciplinary and
Cross-cultural Perspectives
跨学科与跨文化视野下的
文学研究

文
学
论
丛



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

敞开的视界

耿幼壮 著

The Opening of Vision
Literary Studies from Cross-disciplinary and
Cross-cultural Perspectives
跨学科与跨文化视野下的
文学研究



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

敞开的视界：跨学科与跨文化视野下的文学研究 / 耿幼壮著. —北京：北京大学出版社，2016.8

（文学论丛）

ISBN 978-7-301-27321-0

I. ①敞… II. ①耿… III. ①文学研究—西方国家 IV. ①I106

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 173416 号

- | | |
|-------|--|
| 书 名 | 敞开的视界——跨学科与跨文化视野下的文学研究
CHANGKAI DE SHIJIE——KUAXUEKE YU KUAWENHUA SHIYE XIA DE WENXUE YANJIU |
| 著作责任者 | 耿幼壮 著 |
| 责任编辑 | 李 娜 |
| 标准书号 | ISBN 978-7-301-27321-0 |
| 出版发行 | 北京大学出版社 |
| 地 址 | 北京市海淀区成府路 205 号 100871 |
| 网 址 | http://www.pup.cn 新浪微博：@北京大学出版社 |
| 电子信箱 | 345014015@qq.com |
| 电 话 | 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62759634 |
| 印 刷 者 | 北京中科印刷有限公司 |
| 经 销 者 | 新华书店 |
| | 730 毫米 × 980 毫米 16 开本 18 印张 280 千字 |
| | 2016 年 8 月第 1 版 2016 年 8 月第 1 次印刷 |
| 定 价 | 54.00 元 |

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题，请与出版部联系，电话：010-62756370

前言：世界的敞开与敞开的视界

世界的敞开，敞开的视界，这两种提法皆出自海德格尔。虽然它们的意指不同，却无法也不能分别加以谈论。因为，世界不会作为存在物而自行敞开，它只能向着和为着存在者的视界而敞开。反之亦然，存在者的视界也不会自己敞开，它只能在世界之中和因为这个世界而敞开。

我们知道，海德格尔将人之此在称作“在世界之中存在”。如果是这样的话，在海德格尔看来，虽然希腊人早就持有这样的看法，却是基督教使这种“生存领悟”变得明确化了。“在保罗那里（参看《新约》，哥林多书和加拉太书），*κόσμος ο ἥτος*【这个世界】并不仅仅而且并不首先意味着‘宇宙’的状态，而倒是意指人的状态和状况。……*Κόσμος ο υἱος*【这个世界】意指在某种特定的‘历史性的’生存中的人之此在，而这种‘历史性的’生存区别于另一种已经中断了的生存（*αἰών ὁ μέλλων*【来世】）。”（海德格尔：《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，上卷，175页。以下只注明页码）其后，在康德的哲学人类学那里，“世界”这一概念除了宇宙论的含义之外，更明确地具有了人的生存状态的含义。如海德格尔所说的，“这一点特别可以从康德为澄清这一生存状态上的世界概念所用的措辞中清晰地看出，康德说‘认识世界’和‘拥有世界’。虽然这两个表达都以人之生存为目标，但它们还是意指着不同的东西的，‘因为前者（即认识世界）仅仅是理解他所旁观到的游戏，后者却是参与了这一游戏’。在这里，世界这个名称表示的是日常此在的‘游戏’（Spiel），表示日常此在本身。”（187页）在进一步规定此在与世界的关系时，海德格尔是这样说的，“世界不是一个存在者，世界应当归属于此在，……世界通过这个此在本身而被带到这个此在本身面前。这种把世界带到自身面前（Vor-sich-selbst-bringen），乃是对此在之可能性的原始筹划。”（192页）在这样的筹划中，不仅世界在形成和敞开，而且此在也在形成和敞开，二者都超出了各自作为物质和物种的存在自身，

成为在本质上同属一体的存在者之整体。在这个意义上,可以说此在“在世界中的存在”的根据就是“超越”。所以,“‘此在超越着’(Das Dasein transzendiert)就是说:此在在其存在之本质中形成着世界(Weltbildend),而且是在多重意义上‘形成着’,即它让世界发生,与世界一道表现出某种原始的景象(形象),这种景象并没有特别地被掌握,但恰恰充当着一切可敞开的存在者的模型(Vor-bild),而当下此在本身就归属于一切可敞开的存在者中。”(192—93页)

以上的讨论见之于海德格尔写于1928年的《论根据的本质》,大约两年之后,《论真理的本质》也完成了。在了解了存在的根据之本质后,海德格尔关于真理之本质的定义也就不那么“令人诧异”了,即,真理并非知识与事实之间的相符,“真理的本质乃是自由(Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit)。”(221页)那么,应该如何理解自由的本质呢?海德格尔是这样说的:“向着敞开之境的可敞开者的自由让存在者成其所是。于是,自由便自行揭示为让存在者存在(das Seinlassen von Seiendem)。”(222页)在这里,重要的是“让存在”。“让存在——即让存在者成其所是——意味着:参与到敞开之境及其敞开状态中。西方思想开端时就把这一敞开之境把握为 $\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$,即无蔽者。”(223页)我们知道,将 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 译作“无蔽”而不是“真理”为海德格尔一贯坚持,并在其著述中反复加以阐发。在我们正在讨论的这篇文章中,海德格尔毫不犹豫地声称:“让存在,即自由,本身就是展开着的,是绽出的(ek-sistent)。着眼于真理的本质,自由的本质显示自身为进入存在者之被解蔽状态的展开。”(223页)在《论真理的本质》的最后一节(九、注解)中,海德格尔声称,“意义的问题,亦即筹划领域的问题,亦即敞开状态的问题,亦即存在之真理(而不止于存在者之真理)的问题——这是一个关键问题,而我们蓄意地未予展开。”(235页)原因很清楚,就如海德格尔在《关于人道主义的书信》中已表明的,为了克服形而上学传统,他需要从另一个根据出发来展开自己的运思。这另一个根据就是诗或作为道说的语言。

如果是这样,我们似乎就可以进入自己的领域了,即,文学研究。可是,我

们恐怕还得继续沿着海德格尔的思路走下去。因为，海德格尔从来不在流俗的意义上谈论文学，他只在本源和本质的意义上讨论“艺术作品”和“诗”。我们先来看一下《艺术作品的本源》。这次，让我们从“结论”开始：“艺术作品以自己的方式开启存在者之存在。这种开启，也即解蔽(Entbergen)，亦即存在者之真理，是在作品中发生的。在艺术作品中，存在者之真理自行设置入作品。艺术就是自行设置入作品的真理。”(259页)为了说明这一点，海德格尔先后以诗意的语言讨论了凡·高的农鞋和希腊的神庙。在前者那里，器具与世界和大地之间的关系得到了揭示，“凭借可靠性【即器具的存在本质】，这器具把农妇置入大地的无声的召唤之中，凭借可靠性，农妇才把握了她的世界”。(254页)在后者那里，神庙与神的形象和人类命运之间的联系被加以阐明，“神庙在阒然无声的矗立中才赋予物以外貌，才赋予人类以关于他们自身的展望。只要这个作品是作品，只要神还没有从这个作品里逃逸，那么这种视界就总是敞开的”。(263页)这样，不管使用什么材料，选择什么媒介，以什么形式构成和显现，“作品存在就是建立了一个世界”。(265页)随着这个世界的开启和敞开，我们才会蓦然见到，“一种澄明(Lichtung)在焉”。(273页)这种无蔽，这种澄明，“这种被嵌入作品之中的闪耀(Scheinen)就是美。美是作为无蔽的真理的一种现身方式(Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west)”。(276页)

如果是这样，那作为艺术作品和艺术家之基础的艺术的本质又何在呢？“艺术就是真理的生成和发生(ein Werden und Geschehen der Wahrheit)。”(292页)再具体一点就是，“艺术之本质乃真理之自行设置入作品。由于艺术的诗意创造本质，艺术就在存在者中间打开了一方敞开之地，在此敞开之地的敞开性中，一切存在遂有迥然不同之仪态”。(292—93页)值得注意的是，海德格尔坚信，在艺术中，“作为存在者之澄明和遮蔽，真理乃通过诗意创造而发生。**【因此】一切艺术本质上都是诗(Dichtung)**”。(292页)当然，这不是说绘画和建筑也是诗歌，也不是说诗歌是使用语言的艺术，而是说“语言本身就是根本意义上的诗”，(295页)又“唯有语言才使存在者作为存在者进入敞开领域之中”。(294页)何以如此呢，在海德格尔看来，那是“由于语言首度命名存在者，这种命

名才把存在者带向词语而显现出来。这一命名(Nennen)指派(ernennen)存在者,使之源于其存在而达于其存在。这样一种道说(Sagen)乃澄明之筹划,它宣告出存在者作为什么东西进入敞开领域”。(294 页)这就是海德格尔越来越转向和关注语言问题,不断地回到其所喜爱的诗人,荷尔德林、特拉克尔和里尔克,不厌其烦地读解和阐述他们的诗歌的原因所在。不管是作为“神圣者”(荷尔德林),“异乡者”(特拉克尔),还是“敞开者”(里尔克),他们都以自己的语言和诗作召唤和命名存在者,从而开启和进入一个世界,这个世界因之敞开和澄明,而作为存在者的诗人们自身便也处于敞开状态而抵达澄明之境。就如海德格尔在荷尔德林《如当节日的时候……》一诗中所读出的:“一道光亮向着那些诗人展现,这些诗人被神圣所拥抱而归属于神圣。因为诗人们与预感着的自然同悲,所以诗人们也必然在自然苏醒之际进入光中,他们本身也必然是一道光亮。于是那些诗人本身敞开地处于敞开领域中,而敞开领域‘从天穹高处直抵幽幽深渊’澄明自身。敞开领域之敞开状态顺应于我们所谓的‘一个世界’。”(343 页)这就是所谓诗人,这就是诗人所为。

至此,我们应该结束追随海德格尔的概念之旅,转而说一说眼下这本书的具体内容了。可是,如果我们仔细咀嚼、品味和领悟了那些奇妙的概念,就会知道再没有什么详细论说的必要了。的确,在本书中,一些理论家、作家和艺术家以及他们的创作得到了分析和论述,他们和他们的思想、创造和作品也确实“有迥然不同之仪态”,但根据上面的讨论,可以说他们都是诗人,他们的作品都是诗。通过他们和与他们一起,我们发现自己的视界已然敞开,映现于其中的是一个敞开的世界。

目 录

前言:世界的敞开与敞开的视界	1
如何展露一个文学的秘密?	
——以德里达读策兰的一首诗歌为例	1
西方文论的讲述	
——以德里达读柏拉图《蒂迈欧篇》为例	19
语言与视觉建构	
——罗兰·巴爾特的“词与物”	28
火焰与灰烬之思	
——德里达的“符号学”	42
诗歌的终结与见证的不可能性	
——论阿冈本的诗学思想	62
何谓世界,何为意义	
——让-吕克·南希的意义—世界	77
哲学绘画还是绘画哲学	
——德勒兹与培根	100
审美的神学,或巴尔塔萨以后的神学美学	115
奇迹与革命性反转	
——特里·伊格尔顿的神学转向	127

奥古斯丁的“自画像”

- 作为文学自传的《忏悔录》 143

唯美、道德、政治

- 读伊格尔顿的《圣奥斯卡》 158

- 汉学研究与文学想象,兼评石江山《空的诗学》 173

何谓诗意译写

- 伊兹拉·庞德的中国诗歌和儒家经典翻译 191

敞开的视界

- 文艺复兴—矫饰主义—巴洛克时期的人、宇宙与艺术 219

姿势与书写

- 当代西方艺术哲学思想中的中国“内容” 244

- 索 引 263

- 引用书目 270

- 后 记 282

如何展露一个文学的秘密？

——以德里达读策兰的一首诗歌为例

那么，思(das Denken)就必须在存在之谜上去作诗。

——海德格尔：《阿纳克西曼德之箴言》^①

当德里达(Jacques Derrida)2001年第一次也是最后一次访问中国时，除了何为哲学(特别是中国是否有哲学)，他也曾谈到了何为文学这个问题。谈及后者，他这样说道：“文学保留着一个可以说并不存在的秘密。在一部小说或一首诗后面，在事实上成为要解释的一种意义的财富的后面，没有可寻求的秘密意义。……在文学之中，一切都是秘密，但在文学的后面没有隐藏的秘密，这就是这个奇特的机制的秘密。”^②这个思想，文学是一个秘密这一思想，是德里达最令人困惑的观点之一，也是其长时间来始终坚持的一贯看法。类似的言论，我们在《文学行动》(*Acts of Literature*, 1992)中可以看到，在《论名》(*On the Name*, 1995)中也可以看到，而在《死亡的赠与》第二版所增补的那篇《秘密中的文学》(*The Gift of Death and Literature in Secret*, 2008)中看得最为清楚。为了理解这一思想，我们试图读解哲学家德里达对诗人策兰(Paul Celan)的一首诗歌的读解。不过，我们不是要欣赏一首诗歌，而是要了解一种诗学，一种为策兰和德里达所共同信奉，但以不同方式展示的诗学。我们只读一首诗，因为，如德里达所言，“一首诗【就】可以为一种诗学做‘见证’。”^③(方括号为引者所号)下面是

① 海德格尔：《阿纳克西曼德之箴言》，见《海德格尔选集》(上)，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第587页。

② 德里达：《德里达中国讲演录》，杜小真、张宁编译，北京：中央编译出版社，2002年，第226页。

③ Jacques Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, edited by Thomas Dutoit and Outi Pasanen, New York: Fordham University Press, 2005, p. 65.

这首诗的德文原文和英文译文：

ASCHENGLORIE hinter
deinen erschütterte-verknoteten
Händen am Dreiweg.

Pontisches Einstmals; hier,
ein Tropfen
auf
dem ertrunkenen Ruderblatt,
tief
im versteinerten Schwur,
rauscht es auf.

(Auf dem senkrechten
Atemseil, damals,
höher als oben,
zwischen zwei Schmerzknoten, während
der blanke
Tatarenmond zu uns heraufklomm,
grub ich mich in dich und in dich.)

Aschen-
glorie hinter
euch Dreiweg-
Händen.

Das vor euch, vom Osten her, Hin-

gewürfelte, furchtbar.

Niemand
zeugt für den
Zeugen.

ASHGLORY behind
your shaken-knotted
hands at the threeway.

Pontic erstwhile; here,
a drop,
on
the drowned rudder blade,
deep
in the petrified oath,
it roars up.

(On the vertical
Breath rope in those days,
higher than above,
between two painknots, while
the glossy
Tatar moon climbed up to us,
I dug myself into you and into you.)

Ash-

glory behind
your three way
hands.

The cast-in-front-of-you, from
the East, terrible.

No one
bears witness for the
witness. ①

我们可以看到,这首诗的第一个词是“灰烬之光”(Ashglory),最后一个词是“见证”(witness);由此来看,这是一首关于“灰烬”闪耀而作为“见证”或者“见证”湮灭而成为“灰烬”的诗歌。德里达对于这首诗的讨论是从结尾开始的,是从最后一个词“见证”开始的。他声称,其对这首诗的讨论将是对一种诗学的说明,“这将是关于见证,关于作为见证的诗学”的讨论。② 可是,这首诗的最后一段,最后一句却是:“没人【能够】为见证作见证”。这样,不是见证,而是见证的不可能性,才是这首诗要说的东西,要见证的东西,同时也是这首诗所说明的诗学所要说的东西,所要见证的东西。其实,在这首诗中,策兰对于见证的不可能性所做的见证(“没人【能够】为见证作见证”)从一开始就已经表明和展示出来了,因为这一见证是从灰烬中浮现出来,闪现出来,展现出来的。什么是灰烬?灰烬“是某种在呈现自身的同时将自身完全、彻底涂抹掉的东西”③。而且,早在《灰烬》一书中,德里达就已经明确表示:“灰烬无不与火焰相关”(No cinder

① Paul Celan, *Breathturn into Timestead: The Collected Later Poetry* (A Bilingual Edition), trans. Pierre Joris, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014, pp. 62-64.

② Jacques Derrida, *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, p. 65.

③ 转引自 Ned Lukachar, "Introduction to Cinders," in Jacques Derrida, *Cinders*, trans., ed., and intro. Ned Lukacher, Lincoln: The University of Nebraska Press, 1991, p. 1.

without fire [*fue*].);^①现在,在讨论策兰的这首诗时,德里达说:

灰烬,这同时也是指被湮灭的东西,甚至是指那威胁着要将对湮灭之可能性所作见证毁于无形的东西。灰烬是那没有残留,没有记忆,没有可读或可辨档案的湮灭之形象。这也许让我们想到这可怕的东西:湮灭的**可能性**,见证**真的**消失不见了,但是,它同时也会让我们想到见证的能力,或见证的可能性。那将是见证的唯一条件,那作为其不可能性之条件的唯一可能性条件——即自相矛盾和绝境。^②

在这里,我们实际上看到了德里达晚年反复讨论的一些问题,诸如残存、记忆、档案、不可能性,以及绝境。这些论题,无不与犹太思想传统有着某种关联。所谓 Torah(犹太经文),就是用火写的。而且,它们同时是用黑火和白火写成的。这里的黑火和白火表明,书写是一种双重的活动:启示和遮蔽,显示又涂抹,它们都以痕迹或灰烬的形式存在和显现。事实上,在早年的《撒播》(*Dissemination*, 1967)中,在评论索勒尔的小说《数字》时,德里达就曾提及白火与黑火:“‘白火,以仍然可见的词语书写的一个文本,在口传经文的黑火中变得可读,’……如同撒播一样,消耗(在死亡和不止一次被质疑的与某种太阳之间的关系)完全是文本性的(‘而书却压制了时间的灰烬’)。”^③在《火焰与灰烬之思——德里达的“符号学”》中,我对这个问题有过详尽的讨论。就言说与文字的关系而言,如果说火焰是言说的本质,那作为灰烬的文字同样也具有火焰的特征,即内在的两重性。一方面,通过其光照或启示而成为存在的展现或生成;另一方面,通过其燃烧和毁灭而成为存在的遮蔽或取消。不过,就是在燃烧殆尽的语言一意义的残留之中,即文字的痕迹—灰烬之中,语言一意义不但得到保存,而且变得可见和可读。但是,那是原初的、起源的、本真的语言一意义吗?

① Jacques Derrida, *Cinders*, tran. Ned Lukacher, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014, p. 19.

② Jacques Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, p. 68.

③ Jacques Derrida, *Dissemination*, trans with intro. Barbara Johnson, Chicago: The University of Chicago Press, p. 343.

我们永远也不知道。所以说,如果在灰烬中包含着一个秘密,那也是一个没有解答的秘密。这些看法,显然也都与对策兰诗歌的读解有关。在这里,所有这些思考都归结为一个问题:“人们怎么能够展露一个作为秘密的秘密呢?”(How can one manifest a secret as secret?)^①

为了理解何为“一个作为秘密的秘密”,我们需要看一看黑格尔在《美学》中关于谜语的讨论。在区分象征和谜语之间的不同时,黑格尔告诉我们,“谜语……和真正的象征之区别在于,制作谜语的人完全清楚地意识到【即知道】谜语的意义【即谜底】,【不过只是】有意地选择出一个形象【或意象】把这个意义【谜底】隐藏起来,让人猜测。【与之不同】真正的象征始终都是一个未解决的课题【即未解之谜】,而谜语则是自在自为地解决了的。所以桑丘·潘莎说得很对:他宁愿先听到谜底,然后才听到谜面。”^②就此而言,秘密既不同于谜语又不同于象征。因为,一个象征与其所象征之物总有着某种或某些相似关系,其谜底有可能被接近(如黑格尔谈及的狮子与勇敢);一个秘密则不同,它没有谜底,既不可说,又不可解。在德里达看来,一个秘密是不可能被展露的,一个被展露了的秘密就不再是秘密,因此,没人能够展露一个作为秘密的秘密。更重要的是,秘密虽然不可说,它却一直在言说;秘密言说自身,言说自身的不可说和不可解。就是在这个意义上,在德里达眼中,文学是一个秘密,一个作为秘密的秘密。如果说,策兰的这首诗见证了一种诗学,这就是一种言说秘密之不可言说的诗学,见证见证之不可能的诗学。就如米勒(Hillis Miller)后来用较为通俗的语言所说的:“一部小说、一首诗或一个戏剧,就是一种证言。它做出见证。……文学见证与‘真实’见证之间的差别是,无法证实或者补充一个虚构叙述者所说的话。……真实世界中的证言的缺陷、空白,却是常常可以补足的。相反,文学则保守着自己的秘密。”^③

让我们回到这首诗的第一个词 Aschenglorie。无论如何,我们还得从头开

① Jacques Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, p. 68.

② 黑格尔:《美学》第二卷,朱光潜译,北京:商务印书馆,1979年,第120页。

③ 希利斯·米勒:《文学死了吗》,秦立彦译,桂林:广西师范大学出版社,2007,第59页。

始。根据德里达提供的几种语言的翻译(Cendres-la gloire, Gloires de cendres, Ash-glory),这个词的中文翻译也许可以是“灰烬的荣耀”“灰烬的光辉”,或简单说就是“灰烬之光”。如德里达指出的,这个词,乃至这首诗,其实都是不可翻译的,因为它用德文写的。不同于任何其他语言,德语是为那被烈火摧毁而化为灰烬的一切作见证的最恰当语言(早在《丧钟》一书中,德里达就告诉过我们,holocaust的希腊文原意为burning all)。换句话说,这个词,这首诗,或许、应该、必然与浩劫(Shoah),与大屠杀(Holocaust),与奥斯维辛(Auschwitz)有关。特别是如果我们知道(德里达是知道的),策兰的父母就死于纳粹的集中营,策兰本人也是集中营的幸存者和见证者。不过,在读解这首诗时,德里达自始至终都没有提到这一点。也许,德里达想在更高的层面上理解、读解和讲解这个词和这首诗的含义。如我们所看到的,如我们被告知的,不管在哪种语言里,“灰烬之光”这个词都是一个新词。“当这个新词诞生于、出现在这首诗的开始之时,我们就有了太初有道(En arkbē ēn bo logos)。”^①(重点为引者所加)这样,见证的主题就从另一个方面、另一个侧面或另一个层面得到揭示,而且是极富意味的揭示,那就是约翰对于作为“光”的“道”之见证。德里达不是马上就提到这一点了吗?“如果对于约翰来说这道(词语)是光,在这里它是灰烬中的光。诗的开始【太初】有(词语【道】)灰烬之光。”(And if for John this logos is a light, here it is a light of ashes. In the beginning was [the word] Aschenglorie.)^②在讨论阿甘本诗学思想的《诗歌的终结和见证的不可能性》中,我曾谈到过德里达这一看法的内在意义。我以为,如果把德里达讨论策兰这首诗歌的文字,即《见证的诗学和政治学》(“The Poetics and Politics of Witnessing”),与其《灰烬》(Cinders)和《论精神——海德格尔与问题》(Of Spirit: Heidegger and the Question)等著作联系在一起来看,道—词语、光—精神、诗歌—意义的否定性就被清楚地展露出来了。至于词语、精神和意义如何杀人的问题,哈特曼(Geoffrey Hartman)在《文化的致命问题》(The Fateful

① Jacques Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, p. 69.

② Ibid.

Question of Culture)一书中,特别是题作“在大屠杀之后的语言和文化”一章中,有极为精彩的分析。但是,如果我们把策兰的这首诗理解为对于西方形而上学传统的否定和批判,那就如同我们把这首诗理解为对于纳粹暴行的控诉与见证一样,仍然不得要领。下面是德里达的解释,这是至关重要的一段:

这些灰烬之光,这一灰烬之光,这一作为这些灰烬但同时也是这一灰烬之光辉,而这光,至少是,这光或火的闪耀明亮,在这里,照亮了一首诗,这是一首我甚至没有试图加以阐释的诗。光也是知识,真理,意义。现在这一光在这里不过是灰烬,随着火焰的熄灭,光变成了灰烬,化作了尘埃。但是(……),灰烬也是光辉,如果那为人所知的和重新命名的光辉既没有还原为火焰又没有还原为知的光,那灰烬仍然可以为人所知,可以被再次命名,可以被吟唱,可以被赞美,可以被关爱。^①(重点原有)

在这里,至关重要的是,这“灰烬之光”既不能被简单还原于纳粹大屠杀的冲天烈焰,也不能被笼统归结为形而上学的知识之光。所以,德里达称,“重要的不是这首诗所意指的东西,也不是这首诗在意指什么,或在见证这个或那个,甚至也不在于这首诗在命名或者它所命名的东西——【即使】它们不可避免地含蓄或隐晦。”^②(重点原有)

那么,这首见证了一种诗学的诗到底见证了什么呢?让我们再回到结尾那句话:“没人【能够】为见证作见证。”的确,“由于这首诗谈论的是见证什么。它就见证着对于见证的谈论”^③。这种对于见证的见证(bearing witness to bearing witness),德里达称之为“元见证”(meta-witnessing)。就像所有带有“元”(同时含有原初和绝对之义)性质的东西一样,如“形而上学”(metaphysics),“元见证”也具有同样一种局限,这就是它同时是自身又超出了自身,同时既可能又不可能。首先,根据阿甘本和德里达对“见证(者)”一词所做的词源学分析来看,在希腊文中,见证一词(*martis*,英语“殉道”[*martyr*]一词

① Jacques Derrida, *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, p. 69.

② Ibid.

③ Ibid., p. 70.