

现代人文教育中阿波罗的威权

——阿诺德、白璧德和瑞恰慈文学思想论略（下）

W. 斯潘诺斯/文 胡继华/译

本文上部刊于《文化批判》第一期，笔者通过对阿诺德、白璧德和瑞恰慈这三大人文主义典范的教育话语展开一种解构式研究，从而揭示现代人文教育的特征，乃是面对历史的断裂而一再努力拯救一种以逻各斯中心为中心的教学方法。而这种历史断裂昭示了人文主义同一种本质上逆流而动的资产阶级意识形态及其同压制性的资本主义权力结构之间的隐秘共谋、欲理还乱的关系。压制性的权力结构不仅主宰着西方工业社会的生活，而且尤其统治着现代美国的社会生活。应该强调，拙文上半部分的意图也不只是集中研究这种复杂隐秘的权力关系之过去。倒不如说，笔者的意图在于，在权力意志和复活传统博雅教育大学课程体系的潮流之间确立一种传承关系：前者塑造了现代教育话语及其实践的历史，而后者在遭到越战期间学生、黑人和妇女的抵抗运动之毁灭性打击之后，又再次涌动，蔚然成风，并得到了制度的支持。笔者正在论述的，尤其是1978年哈佛大学院系所采纳“核心课程”肇端，在威廉·本内特（William Bennett）、国家人文教育授权委员会主席以及里根政府教育部长的议案之中臻于至境的巨大计划。这份文献冠名“索回遗产”而行世。

拙文下部力求将上部之中描绘的以小见大的历史继续延续到当今（涵盖“哈佛核心课程体系”），揭示人文主义对“核心”的夙愿，绝非复活永恒不变譬如日月光景的古希腊原创思维，而是千方百计地复活罗马帝国的事业，这种事业不由正道，以征服和殖民古希腊的思想与领土为务，据此笔者想深化对于塑造人文主义话语与实践的权力意志。换言之，笔者撰写续篇，意欲揭示现当代人文主义体制教育话语之中对于“我们的文化遗产”的夙愿，终归却奉着本体论、文学论、社会政治论之名，而完成了对差异的殖民和驯化。

—

上月十日，贝利波腾号甲板上发生了一桩悲剧。船上纠察长克拉加特察觉到，那些下三滥的船员蠢蠢欲动，酝酿某种阴谋，而罪魁祸首不是别人，正是威廉·巴德。于是，克拉加特便将巴德传讯于船长面前。但在这个过程中，怀恨在心的巴德猛然用匕首将他刺了个透心凉。

暴力事件及其作案工具充分表明，行凶者冒名入伙，却并非英国人，而是许多取了英国绰号的外国人之一。当下服役者紧缺，他们便大量地被招募为船员了。

被害者是个中年男子，文质彬彬，行事谨慎，次等军衔，官拜七品。没有人比服役的绅士更明白，皇家海军的战斗力的直接取决于他的状态。所以，从受害者的角度看，罪犯可谓罪大恶极，凶残如魅。受害者责任重大，忍辱负重而不求回报。因为他心怀强烈的家国情怀而显得更加忠诚可靠。这就像那个时代其他的情形一样，这个不幸的倒霉鬼不容置疑地否定了，如果必须否定的话，就否定了已故约翰生博士的诡异之言：家国情怀乃是恶棍的最后避难所。

罪犯因罪获刑。判罚果断，便证明行之有效，罚一警百。贝利波腾号漂泊海外，现在就无需再忧虑这等悲剧了。

麦尔维尔《比利巴德》之“水手”章

阿诺德、白璧德、瑞恰慈堪称典范，但无论如何他们都没有穷尽伟大人文主义文本的涵义。文化飞散，燕支零落，如此语境之下若想反复激活英美制度，努力复活“共同知识体系”，这些文本依然影响深远。采纳哈佛核心课程，复现了这么一部历史。要充分描述这段历史，就必须反思不同的教育理论，包括托马斯·杜威，怀特海，罗伯特·哈琴斯，T·S·艾略特（《论文化的定义》），C·P·斯诺，最重要的还有F·R·里维斯及其美国影子特里林。他们对教育与文化的沉思都致力于拓宽阿诺德英国维多利亚主义夜郎自大的种族视野和偏狭的道德语境，白璧德清教“新人文主义”独断的反现代反民主偏见，以及瑞恰慈-布鲁姆伯利“高瞻远瞩”的治疗审美主义。然而，要想显示他们的人文主义（以及《哈佛核心课程报告》的起草者们的人文主义）之间互相依附彼此关联的网络，以及将这种人文主义网络展示为一种社会政治意识形态，一种霸道权力的崇高伟业，我们只要论说这段历史就足够了。历史上的每一套话语都对上个世纪的一场具体的历史危机作出了回应。本体论，文学，文化，社会，家庭，性别，阶级，政治，种族，如此等等的各个领域的知识爆炸与“扩散”严重地危及西方人文主义主导话语的霸权。虽然每一套话语都声称不偏不倚，超然物外，但他们所作出的反应都出自充满偏见的形而上学二元逻辑，出自一种殖民逻辑，不仅拒绝让“异端”他者（知识）发言为声，为自己辩护，而且还通过将异端之声还原到等级对立之中，视之为次等的贬值的被控制的对象，从而整体上压制它的诉求。其实，人文主义虽具阿波罗的灵见，可事实上却问题重重而且一叶障目。在其持久不变的几何学隐喻之中审视其问题和盲目，则知这种回应真正取决于一种全景监禁机制，它集中监禁怪异-离心性（即边缘的他者潜在的决裂和“博放”的势力），使之服务于那个习以为常、天生免疫、不可摇夺的中心。最后，我们已经看到，正如其他一切特殊话语那样，每一套话语都必须向外发动共鸣，逾越其所选的探索场所，去把握存在连续体上其他的场所，尤其是社会政治存在的场所。也就是说，每一套话语所用的概念都是那么令人不快，具体但分布不均，发展失衡，但他们都揭示了与国家权力的沆瀣一气。

笔者认为，瑞恰慈在《如何开卷有益？》（*How to Read a Page*）一书“导言”之中，第一句话就凝炼了现代人文主义文化话语的一般性意旨（至少笔者暗示了笔者正在展开的一般论说）：

在大唐纳德山下，营火晚会上，我坐的一根横木突然滑落，这却让我的笔把d写成了p，我就考虑用一个替代的题目：“不是如何读一页书，而是如何收割一页书，也许后者更好地表明了目标。”我们假设知道如何阅读；把这个单词却拼写成r e a p，我们就开始琢磨，如何收割了。¹

横木“滑落”（slip），让瑞恰慈震惊，而情不自禁地用笔尖将d写成p，通过联想而激活了阅读与文化之间铁板钉钉的关系。更具体地说，作为耕种文化工具（犁铧）与文化成果收割之间的铁定关系。但是，如果在几何图象和同心圆型的语境之中来解读瑞恰慈的这个趣闻，而这一语境吐露了他的祖师和后学的解释学方法体系（或者思辨之器），那么，尽管有一种心照不宣的反讽游戏包含其中，我们还是可以从这个笔误之中发现瑞恰慈命定的盲目之处：“高瞻远瞩”地阅读一页书同时也是一种强暴形式，无论如何也是一种贪欲形式：耕作

¹ 瑞恰慈：《如何开卷有益？——一百个大词引导的高效阅读课》（*How to Read a Page: A Course in Efficient Reading with an Introduction to a Hundred Great Words*, Boston: Beacon Press, 1965），第9页。该书1942年由诺顿首次出版，当时他正在全力以赴地推进哈佛通识教育计划。在这一点上，也许我们应该提及，哈特曼在《拯救文本：文学，德里达和哲学》（*Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981）中有一章就题名为“如何收割一页书？”哈特曼书中这一章是对德里达的《丧钟》（*Glas*）的几页文字展开一种“不确定”的解读，除了这一章的题目一望便知的暗指之外，通篇没有一个字提到瑞恰慈。笔者窃以为，这种联系乃是哈特曼论点的过人之处。

文化的代理（解释方法，教师，教育制度，等等），也就是犁铧之尖，它框范、驯化、平息、宰制以及利用甚至强暴了大地之母——盖亚（Gea），那是一片尚未开垦却潜藏果实的处女地。在这个意义上，耕作文化，拓荒辟土，必然会气吞八荒，超越特殊文本的场所而在存在的连续体上共振共鸣，包括和涵盖范围越来越广的场所或圆圈；作为一种行动，“高瞻远瞩”的阅读就是围剿、禁锢、以差别取缔差别、开发剥夺“女性的”他者，而构成一种“父权制殖民主义”。事实上，我们对阿诺德、白璧德和瑞恰慈的解读而揭示的那种隐秘的意识形态权威根源（无论他们表面上显得是如何地不平衡），以及更加一般更为普遍的人文主义话语霸权，正好就是这个强大的隐喻之网。圆圈、文化和殖民化在这张隐喻之网里互相渗透。在此，值得回想一下：希腊语κ u λ ο σ（圆形，循环）的演变最后产生的英语词组形成了“耕作”与“文化”的相关词语连续系列，而英语中的“文化”直接派生于拉丁语“cultivare”，意即“耕种”、“改良”、“精作”；再往前追溯，“文化”还派生于“开垦”（colere）的过去分词词根“cult-”。同时，希腊语“圆形”、“循环”的演变还产生了英语词组，形成了“流放地”、“殖民化”、“殖民主义”的词语连续系列，它们直接派生于拉丁语“colonia”（意即“农场”、“地产”、“定居地”）和“colonus”（意即“耕种者”、“拓荒者”、“种植者”、“定居者”），再往前追溯，它们还派生于“colere”，意即“开垦”。因而，同心圆隐喻积淀了一个多值体系的权力几何学，这是一套将自然、人类精神、男人和女人一揽子纳入社会政治容器之中的技术体系。在此，我们还值得回想一下：阿诺德、白璧德和瑞恰慈所钟爱的同心圆隐喻乃是人文化成天地的典范象征，而列奥纳多·达芬奇神化的图形立即显影心上。

因而，在揭示这种决定他们话语的意识形态之时，解构阿诺德、白璧德和瑞恰慈的文本为我们解码哈佛核心课程体系及其所怂恿甚至煽动的大规模方兴未艾的复活“基本课程”的制度运动准备了契机；但是，在某种程度上，哈佛核心课程体系的缔造者、主持人以及相关的赞助者不是压制这一契机，就是对之视而不见。哈佛核心课程计划，以及无处不在的“朝着复活文科课程”（Towards the Restoration of Liberal Arts Curriculum）的再度定向，确实构成了振兴人文主义的历史上最新近的趋势。²这种努力不单是以“核心”课程取代过度选修的课程，以便“逆流而动”，顶住20世纪60年代学生反叛大学权威而激发的“课程增殖”潮流。同时，面对文化和社会政治动荡所激发并反过来激发文化和社会政治动荡的知识爆炸，这种努力也要重新肯定一个“共同知识体系”，重新肯定象征着西方传统的一种规范或一个中心。在当前这个语境下，所谓文化和社会政治动荡，是指越南战争及其所导致的其他不和谐声音，这些声音发自心灵、性别、阶级、文化、族裔、种族，迄今为止仍然被排除或被压制，但它们威胁到我们教育制度的人文主义霸权，最后危及我们“西方”世界消费资本主义霸权。最后，更明确地说，当“国家”以人文主义精神秩序之名及其法定共识甚至公开赞赏，而向越南的土地和人民以及反对战争的大多数学生发动种族中心的战争，这种努力也要面对西方“中道之法”的彻底崩溃而暴露的解地域化欲望，面对伪装成“美”与“光”的张狂意识形态和权力机制的全面坍塌，试图挽救“中道之法”的交换价值。

在其他论文之中，笔者已经指出了“哈佛核心课程报告”与越南战争政治之间的联系，

² 参见柯尔顿（主编）：《走向文科课程体系的复活：会议论文集》（*Towards the Restoration of the Liberal Arts Curriculum: Working Papers*, ed., Joel Colton, New York: The Rockefeller Foundation, June, 1979）。编者在序言中指出，本卷所辑录的论文都是在那次会议上宣读的，会议发起人乃是诺尔斯（John H. Knowles），洛克菲勒基金会董事长，以及哈佛大学的一名督导（序言，第4页）。这些会议论文之中，自然包括了《哈佛核心课程报告》。这些论文显然构成了洛克菲勒基金会所支持的“人文学科委员会”全面报告出笼的语境，见《美国生活中的人文学科》（*The Humanities in American Life*, Berkeley: University of California Press, 1980）。又参见《1982年职业未来委员会春季报告》，载于PMLA 97（November, 1982）：941-942；本内特（William Bennett）：《破碎的文科》，《华尔街日报》，1982年12月31日第10版；1983年1月本内特在美国科研院长会议上的讲演《文科公共生活》（转引自 Helene Morgan《人文学科的败坏：眼中涌动尘埃》，载于《职业》83，纽约：MLA, 1983），6；以及“一流教育国家委员会”（主编）：《民族风险：教育改革的紧迫性》，华盛顿，GPO, 1983。

所以在此无需重复。³从凯勒的《理解核心：哈佛课程体系改革》之中引用两段不证自明的言论就足以说明问题。凯勒的著作可谓核心课程诞生和流布的历史“记录”。在历史“序曲”之中，凯勒宣称：“这部书无论如何都不是70年代之前、70年代中间以及70年代之后哈佛大学核心课程运动的官方‘授权’记录。笔者极尽可能，努力全面而客观地记录核心课程引发的纷争，公平而准确地再现（院系代表）那些互相抵触的观点。”⁴然而，可以预料，这种开宗明义地写在前言之中的超然无执地研究的主张，却不能模糊这么一些事实：作者乃是一名在美国史领域训练有素的历史学家，“于1973年夏天作为副院长加盟哈佛大学，而在两周之前，罗索夫斯基（Henry Rosovsky）为复兴核心课程广泛游说，并荣登艺术科学院院长宝座，二人密切合作，共同努力，制定规划”，“供职于多个要害委员会”，⁵而那本书的出版者正是哈佛大学出版社。

（一）秩序的崩溃

20世纪60年代晚期，学生造反风起云涌于欧洲各国，日本和美国——在这些国家，青年群体独一无二，数量巨大，奔放不羁，且习惯地追求和平与富裕。大学，永远是享有特权而且能说会道的青年人聚集之地，（在民主国家）它几乎总是友善接纳不同政见。因此，大学就为政治行动主义提供了一种自然基础。可是，在这个时代，大学本身反而成为首选的攻击对象，这确实匪夷所思。学生的要求因专业而异，但他们处处都断言有权在大学治理和决策当中占据一种新的地位，发挥重大影响。

在美国，上述情境却因为不得人心的越南战争的军事介入而复杂化了，这就给学生造反提供了一个特殊的理由，甚至给予了一个人格化的辩护。因而，政治文化激进主义者同样都认为大学乃是这种现状的支柱和象征。但与其说它们的意识形态是哗变的强大武器，不如说是好战风格和军事修辞：不择手段，自我陶醉，民粹至上，还有道德上自以为是。不同年龄人的全部不满都发泄到反抗之中，而对于限制个体行动的约束和自我规训展开了征讨。除了一所承诺言论自由和个体自律的大学，有什么地方还能更有效地检验这些条条框框呢？⁶

（二）寻求授权代理

1971年，哈佛法学院前院长波克（Derek Bok）担任哈佛校长，众数智囊敦促他把注意力转向本科教育。在第一次年度咨询报告中，波克校长表示：

在晚近历史之内登堂入室的传道授业之士锐意进取，寻求实质性的创新，可能并非易事。不错，变革实实在在地发生了，但几乎所有的变革都采取了放松古老要求而非实施新型项目的形式……就绝大部分变革之举而言，它们几乎都是一个特定时期的产物。这么一个特定时期，大家都在批判古老传统和古代要求，因为它们几乎空无新见，无济于教育改革。

他还论述说，大学治理的改革在相当程度上限制了校长直接解决难题的能力：

……大学校长的影响力将仍然是间接发生作用，围绕着他的权力，去任命各个学院的院长，参与任命程序，以便保证院系选举通过必要的全面考量而得以完成……。

³ 《教育的终结：哈佛核心课程报告》，《改革的教学法》，见《疆界2》X，No.2（1982年冬季号）：1-33。

⁴ 凯勒：《理解核心：哈佛课程体系改革》（剑桥，1982），X。

⁵ 同上，X。

⁶ 同上，第29-30页。

但对于校长影响力的制约依然如故。回到 1972 年教育体制问题，波克校长竟敢在一个仍然必须养护粗暴反抗创伤的共同体之中提出潜在地分而治之的课程议题。深深地困扰着波克校长的问题仍然是：“青年人和妇女们究竟希望从文科教育之中得到什么？”对于这个问题，依然众说纷纭，“莫衷一是”……。

1973 年，波克任命经济学教授罗索夫斯基为艺术科学院院长。罗索夫斯基自 1958 年以后一直在伯克利加州大学执教，1965 年离开，参加了“白色伯克利学生”(White Berkeleyans) 小型运动。所谓“白色伯克利学生”，是指“自由言论运动”(the Free Speech Movement) 引起的校园冲突之后东迁的伯克利学生。60 年代后期，他在哈佛身居经济系主任要职，执掌院系学术委员会；他提议非裔美国研究学术传统项目，其议案先被采纳，其后数月却被否决了。大学生活的政治化以及随之而来的腐败，让他再度凄迷无望，罗索夫斯基便对院系事务即“自由”与“保守”之争退避三舍。自由与保守之间的妥协，导致了 1969 年议案的诞生。拒绝认同于任何一个特殊学院，独立于院系之争，便让他被任命为院长在政治上可以接受。

任期第一年末，罗索夫斯基召集近乎半数的院系资深教授和行政人员，集思广益，探讨哈佛学院本科教育难题。⁷

凯勒的书承诺启蒙开悟。在这个语境下，史家笔下这些过目难忘的代表性段落的话语实践之中，最为令人难以忘怀的是，它们竟然一叶障目，看不到塑造这种话语的二元形上逻辑的自我毁灭。对于其优势地位做出了天真而又僭妄的假设，因而它不仅表明要拒绝让历史自为辩护，而且还表明它专横肆心，强行冠之以一个名称的家族，将博放和决裂的历史力量量化为主导政治体系的禁锢之中那种包罗万象的可控形式。换言之，凯勒按照人文主义对于神圣不可侵犯的秩序边界的承诺去解释歧见的现实观点——而正是差异才能造成差异，从而公开的磨平其锋芒，收编其势力。这些复杂多重的规约之中，最可怀疑之处在于，它们将美国反恐运动描述为更大范围和导向上更为无序的国际学生运动的附属运动，因而模糊了学生将大学与国家对越战争努力等价齐观的意义；它将反战学生描述为自私自利的逃避兵役者；它将制度支持的哈佛“课程改革”描述为正义理性的自由表达。采取一种超越历史的全景监视的“永恒”视野，凯勒的人文主义记忆便成为遗忘，其“不偏不倚的历史学”也就成为尼采-福柯所谓的“发思古之幽情”(Egyptianism)：

一部历史，功在将时间差异最后还原为一个整体，从而完成构建，因而它彻底地固步自封；一部历史，永远在激励主体的承认，将一种形式的和解归结为发生在过去的全部兴衰交替；一部历史，对于既往一切的观照暗含着时间的终结，因而乃是一段完美的发展。史家之史，在时间之外得到了支撑，宣称以一种灾难的客观性为基础展开评判。但是，惟其信仰永恒真理，灵魂不朽，以及意识永远自我同一，此等历史才是可能的。只要一种超历史的视野笼罩着历史感，形而上学就可能强行施压，使之屈服于自己的意图，且令其满足客观科学的要求，就可能强化其“发思古之幽情”。⁸

凯勒女士的话语实践表现出的利益偏执，让这种话语无能把握在她的问题意识之外任何人都心知肚明的事实：人文中心存在于别处，却同这种叙事沆瀣一气，以制度权力和国家“权力”赋予了这一中心以权威。阿波罗的眼睛在策略上故意盲目，而对于虚无（即历史，即随着时间而展示和散播的差异）的恐惧感加速了这种盲目的物化，虽然凯勒本人做出了严正的反面声明，却把《理解的核心》所讲述的故事变成了 70 年代前后哈佛大学历史的“官方的”、

⁷ 同上，第 34-36 页。

⁸ 福柯：《尼采，谱系学，历史》，参见《语言，反记忆，实践：论文与访谈集》，牛津，1977，第 152 页。

“权威化的”记录。我们阅读她的回忆录，却情不自禁地感觉到，她的叙述复制了那幅“宏伟蓝图”；早在这些历史事件发生之前，“忧患深广”但“胆识过人”的波克校长描绘了这幅蓝图，而他所任命的艺术科学院院长、永不言败的理想主义者亨利·罗索夫斯基教授落实了这幅蓝图。同样，我们也会情不自禁地想起，麦尔维尔的《比利·巴德》所蕴藏的史学意涵具有引人注目的预言性，但人们仍然对之普遍地置若罔闻；特别值得一提的是，那份“有案可稽”但又缺失记忆的“事件记录”，发表在“那个时代一本每周出版的权威航海日志上”，“对于大多数怀着善意信仰而存留笔墨的人而言，这份记录乃是确定无疑的”，可是就在恐怖地处决了比利·巴德数周之后，这份记录如同雪落江河，而无声无息地融入到我们国家的主流生活之中。⁹

萨义德坚定地提示我们，历史上非西方文化和社会的出现，以及非形而上学社会政治美学秩序的成型，已经凸显了西方大学的霸权视野，已经把大学人文主义展示为一片破碎的工具；无论它如何强有力而且持续地追求其传统目的，它都无济于事，别无良策：

……窃以为，我们正处在世界史的一个特殊时期，西方大学的学术研究课程之中所解释的补偿亲近关系第一次现实地表现出排斥趋势大于包容趋势。在下之意非常简单：以欧洲文学经典为基础的人文主义知识宏大整体大厦，以及在西方大学中藉着我们毫不陌生的形式而生吞活剥地灌输给学生的学术研究成果，只是代表了世界上发生的一小部分现实的人际关系与人际互动而已——在现代历史上，此乃首次。像阿诺德、白璧德和瑞恰慈一样，许多学者深信欧洲文化可以一以贯之且范围天下之广，可以毫无疑问地被看做是人类历史的中心。在这些伟大的代表中间，奥尔巴赫就算一个。有充分的理由断言，奥尔巴赫的观点再也站不住脚，最重要的一点，乃是因为它渐渐减少对长期统治着亚非拉边缘地区的北约政治世界的认可和服从。新文化，新社会，以及社会政治美学秩序涌动的前景现在要求人文主义者报以关注，坚决地认为自己不可被否定。

但是，出于完全可以理解的理由，他们真的被否定了。从根本上说，这些理由相关于“我们”的文化在“人文化成”之中的投入：深信经典文本“体现、表达以及再现了我们的至善，即惟一的传统”。¹⁰

凯勒的文本就为拒绝、否定甚至压抑新兴知识形式提供了一个明确无误的例证。从 60 年代初开始，哈佛大学的真实历史就被殖民化了，作为这段历史的权威叙述，她的文本表现出一种怀旧感，对阿诺德、白璧德和瑞恰慈这些早期阿波罗教育话语充满了依恋。不仅如此，更重要的是，就其显白的编年史语境而言，她的文本还暴露了它所代表的一流体制之中霸道纵横的教育政策的异常出格的地方主义：有意或者无意，它一叶障目，完全看不到“西方”的移心，疏于或者不愿承认以及适应开放的教育文化地平线，换言之，同文化社会政治殖民主义暗送秋波，继续推行西方一般工业国家的内外政策。¹¹凯勒文本对“哈佛课程改革”推

⁹ 麦尔维尔：《水手比利·巴德》，见《麦尔维尔短篇小说佳作》，Warner Berthoff 编，纽约，1962，第 502-503 页。

¹⁰ 萨义德：《世俗批评》，见《世界，文本和批评家》，剑桥：哈佛大学出版社，1983，第 21 页。

¹¹ 近来，哈佛金斯利·波特荣誉教授（Kingsley Porter Professor）贝特（Walter Jackson Bate）在《哈佛志文》（*Harvard Magazine*, 81, No. 1, September-October, 1982）上撰文《英语研究的危机》（“The Crisis in English Studies”），对于哈佛以“崇高人文主义”为名反对知识“增殖”的战争展开一场重大的逆袭。这篇论文在文学研究专业现场所发生的作用，相当于《哈佛核心课程报告》在本科教育现场所发生的作用。根据贝特的分析，后现代对人文主义文学传统的批判，以及对迄今为止为人文主义话语所排斥和压制的多元声音的释放，都是“专业至上主义”的胜利，而将文学研究还原为“理性的空虚”，留给“我们”的是“一场发生在‘行业领袖’之间的潜在自杀运动”，而与此同时，专业也丧失了中心，在凄苦无望的彷徨之中蔓延。”（第 52）正如引自凯勒的《理解核心》的第二段文字所表明的那样，贝特亦如 70 年代的同仁一样志得意满，疏于理性对话，拒不面对自己的论敌【他的陈述令人不安地表明，“如果不战胜形形色色的腐朽悲观主义（即尼采之类），德里达无论如何都不可能转变成真正的主流哲学家，因为这些悲观论调显然完全否定了

崇备至。然而，与其说这场改革反映了教育目标为了“满足晚期 20 世纪的现实需要”而发生的转型，不如说它在制度上执行了一个本科教育概念，刻意地满足“哈佛大学的需要”。也就是说，它反映了一种丧失记忆的殖民和改造的策略，意在巩固制度的霸道权威及其所代表的少数人统治的文化。自越战爆发以来，“知识的增殖”无时无刻无处不在地危及到这种权威文化。所以，再度肯定西方的和谐秩序而反对“我们新近所接触到的非传统历史以及源自他者文化的怪异思想情感”，哈佛大学的教育改革政策凝缩了当代西方大学的普遍关注的焦点，它本质上是狭隘的、自私的、而且归根到底是反动的。萨义德不懈地提醒我们，对此要充满警觉，报以彻底不合作的姿态。

二

迄今为止，任何一个以战胜者的姿态出场的人，都势必加入到凯旋的队伍之中。而现在的统治者踏着匍匐在地的人而前行。依据传统惯例，废物也被席卷在凯旋队列之中。人们称之为文化宝藏，而一个历史唯物主义者则带着警觉之心超然地观照它们。因为，概莫能外，他所巡视的文化宝藏有一个非恐怖而无法沉思的起源。他们不仅把存在归因于创造者的心灵与才智，而且归因于同时代人隐姓埋名的奉献。没有一种文明的记录不同时也是野蛮的记录。正如这种记录未能免于野蛮，野蛮也同样玷污了文明从一个所有者到另一个所有者转手的方式。因而，一个历史唯物主义者必须尽其所能地保持超然姿态。他认为，自己的使命就是违背天性刷新历史。

——本雅明：《历史哲学论纲》

在《世俗批评》等论文中，萨义德成功地造成了一种“陌生化效果”，人文主义文化的神秘感烟消云散，解神秘化的效果深入人心。然而，他无力唤醒与这个连续系列相依为命的他者关系问题。当然，这个问题显然是不可以草草作答的。但是，笔者还是想建议，在西方传统持续的寓言式对立的二项之间，究竟那一项为一个后人文主义者所强调，并且引领着什么样的方向。在笔者本文之中所考察的那些典范的人文主义者看来，现代工业城市呼啸疯狂的大街对于庄严的阿波罗神毫无友善可言，于是他们悲从中来，忧患不堪，充满乡愁，心系权威，呼吁拒绝“旋风之神”。白璧德将“旋风之神”称为怪异不堪的现代之离心运动。因此，这些人文主义者可能会重塑一条阿波罗式崇高圭臬，让他们再度进入儒雅清明的理智状态：对光明之神与界域之神“殷殷顾盼，梦系魂牵”。显而易见，这种努力无功而返，儒雅清明没有发生在他们身上，文化与紊乱的二元对立习惯成自然，以至于阿波罗及其崇高肃穆一再被神化，藉以对抗最终不可理喻、难以收编、放肆无度和“纵欲狂欢”（巴赫金语）的一切，它不仅导致了存在的异化，而且还把源始的能量转换为具体而且多元的反抗势力。一言以蔽之，埃斯库罗斯的《奥瑞斯特亚》，欧里庇得斯的《酒神》，以及一个不同层面上的希腊悲剧诗人的羊神剧，不就为此提供了实质性的见证么？另一个典范的现代古典学家，阿诺德的同时代人（尼采），也有同样的见证：

发现真理的可能性”】，而一味诉之于大学管理者的“理性”与“公正”权力，及其执行政策和疗治病态的行为，面对新思想与新诉求的涌动，而维持人文主义的霸权。“新大学建制创立后，一百年过去了，他们所虑及的人文主义不仅处于颓势，而且似乎还醉心于自我毁灭……；从大学与学院开明的行政机构获得最有力的帮助，对于防范它所引起的自杀（至少自我俗化），将是必不可少的”（第 46 页）。对贝特的有力批评，参见费希（Stanley Fish）：《藐视自我的专业：文学研究的惧怕与自憎》，刊于《批评探索》，10，No. 2,1983 年 12 月（第 349-364）。笔者并不认同费希教授对于“职业人文主义”过分工具化的理解（萨义德将这种推行职业主义的倾向称之为“职业人文主义邪教”），因为这种倾向太容易服膺于“批评的制度化”。同时，笔者同意费希教授的看法：反对知识散播，将文学作为“文化遗产”来保护，贝特的这种人文主义志业乃是一种保守的政治行动，而这种政治行动反映了他所依恋的制度政治。

正是阿波罗划出边界而让个体安宁，一再颁布自我认知的法令，提示他注意神圣的普遍规范。但是，怕就怕阿波罗的倾向将一切形式凝固成埃及木乃伊的僵硬，在为每一道特殊的波流划定水道的努力之中，阿波罗抑制了湖水的流动，因此狄奥尼索斯洪流周期爆发，冲毁了阿波罗的意志为禁锢希腊精神而划定的圆圈。¹²

换言之，到目前为止，笔者就阿诺德、白璧德和瑞恰慈的话语所说的一切，并不是他们所“讲述”的全部“故事”。笔者对这些话语的解构分析仅仅是清楚地揭示出，如果对人文主义话语缔造者推崇备至，把他们看做是志在从意识形态和政治约束中解放人类心身的知识分子，那么他们就忽略这种叙事的否定性特征：正如福柯所言，这个“故事”的其余部分一定会遭遇到这种话语构成的强制性规则。但是，这套话语的另一特征即肯定性特征从一开始也同样存在于笔者的解构性话语之中，虽然这种特征必定遭到压制而处于某种归属未决的状态。准确地说，它一直以冲突的形式存在于决定着笔者所读的人文主义文本的二元逻辑之中：第二位贬值化的词项与第一位主题化的词项（话语构成规则）彼此倾轧，互相抵触。也就是说，肯定性特征以同素异形体形式存在于笔者的解构话语之中，清楚明白地处于被压迫的地位，充满了反抗意识——还可以说，它作为“被殖民的他者”，作为“差异”，在我们的人文主义逻各斯中心论话语之中被命名为紊乱原则，而被纳入范畴体系，备受打压，最后被制服得服服帖帖。但这紊乱原则，恰恰就是酒神的祭司、“旋风之神”的信徒心醉神迷地顶礼膜拜的原则。

在这里我们不可能详述阿诺德、白璧德和瑞恰慈所讲故事的分裂特征，不可能专题研究那些暗自摧毁其目的论叙事的绝境之网，不可能明白地昭示解-构分析从人文主义话语实践的结构约束中究竟释放了什么。但是，尼采在《悲剧的诞生》中暗示了一种完全不同于阿诺德的晚期维多利亚英国版的“希腊古典文化”。阿诺德版本的希腊古典文化是二极化的，阿波罗对立于狄奥尼索斯，始基尺度对立于紊乱尺度。而尼采的暗示至少已经方便地暗示了这一叙述模式解构/投射倾向及其漂泊迷途。“重复”（wiederholen）批判超然无执的探索，揭示这么一种无功利之举乃是一种全景监控主义，就是含蓄地指出，人文主义者表面上从古典希腊挪来的“古典境界”，即由多价聚合构成的同心圆，却绝对不是原始的，而是第二性派生的一一也就是说，是一种建构。这种建构乃是一种概念化，如其词源所示，概念化是一种抽象，而抽象又是离-析，其对象乃是一个具体事件，其方法和意图乃是理智的操控。概念化的对象是一种更加本源的思维经验，一种活生生的转瞬即逝的经验，一种现象学的经验：一种根植于人类恒定理念的结构模式，因此它从来就是一种人类学。对于希腊殊异性原创思维的阐发，丰富多彩但矛盾重重，在这些阐发方式之间执意选择，则以同语反复的逻辑赋予了这种人类学以合法性，它既体现了预定的目的，又让这一目的成为学术研究和教育实践的规范方法，使之成为一种尺度，一种标准，一种规则。它一意孤行，硬要强行终止其漂泊无定和滋生差异的旅程，所以这种规则异化了存在的真理。在《存在与时间》中，海德格尔对本体论神学的拷问表明，这种命题化的算计思维渐渐成为西方的思维规范，而在对确定性的持久探索以及对丰饶大地的不懈控制之中，存在的时间性硬化为“最高存在”（Summum Ens），“复数话语”（logos as leigin）硬化为“理性话语”（logos as Ratio），解-蔽真理（a-letheia）硬化为“心物契合的真理”（Veritas）。¹³

这就是说，阿诺德、白璧德和瑞恰慈以及文艺复兴之后渐渐发展起来的广义人文主义“古典教育”传统，并不是古希腊的，或者说充其量也只不过是晚期希腊的，也就是希腊化的，

¹² 尼采：《悲剧的诞生》，Francis Golffing 译本，纽约花园城：双日锚系列丛书，1956年版，第65页。

¹³ 海德格尔：《逻各斯概念》，《存在与时间》，第55页以下；参加拙文《打破循环：解释学即解蔽》，《疆界2》，II，No. 2 (Winter 1977)：427。

因为它将一种派生的思想模式确定为源始的模式，一种为了反对“生活体验”之公然“紊乱”而必须被仿效的“阳刚”模式。海德格尔将《存在与时间》中对形而上学的拷问延伸到西方文化问题，而论及广义的人文主义。他一言以蔽之，说这种阳刚模式乃是罗马模式。海德格尔《论人文主义书简》中有一段文字影响既深且广，笔者觉得值得大段引用：

清晰明白论之，人文（旧译“人道”）之首次被思虑与被追求，乃是在罗马民国（旧译“共和国”）时代的事。“人文之人”对立乎“野蛮之人”。在此，“人文之人”是指罗马人，通过“体证”从古希腊人传承而来的“人文化成”，以提升和荣耀罗马的伟力威权（*virtus*）。他们是希腊化时代的希腊人，在智慧学园里修习了他们的文化。人文化成之宗旨，在于“学宗博雅，行止于善”（*ruditio et institutio in bonas artes*）。如此知解，“人文化成”（*paideia*）就被转译为“属人之道”（*humanitas*）。一个“罗马人”身上本质的“罗马之道”（*romanitas*）恰恰就在于这么一种“属人之道”。在罗马，我们遇到了第一种人文主义；因而，在本质上它是一种为罗马所特有的现象，因为它的出现，源于罗马文明与晚期希腊人文化成的因缘际会。所谓十四和十五世纪的意大利“文艺复兴”，乃是一场“罗马之道”的复兴。因为“罗马之道”是为根本，故而其宗旨所在乃是“属人之道”，以及古希腊的“人文化成”。但是，我们永远是在后来的形式之中回望古希腊文明，这本身就是以罗马人的视角以近古返观太古。文艺复兴的“罗马人”同样也对立乎“野蛮人”。但是，当今所谓“非人之道”（*in-humane*）乃是中世纪哥特经院主义所谓的“蛮夷之道”（*barbarism*）。因而，人文学术（*studium humanitatis*）在某种意义上须溯至古代，势必也成了古希腊文明的复活，所以它永远坚守历史地理解的人文主义。就德国人而言，这一传统显然就存在于温克尔曼、歌德和席勒所支持的18世纪人文主义之中。但荷尔德林（济慈以及更晚近的奥尔森，可谓荷尔德林在英语中的对应人物）却不属于“人文主义”，正是因为他以一种比“人文主义”更为本源的方式沉思人的本质命运。¹⁴

海德格尔的思想对于笔者论文的意涵，是清楚明白的。高雅端庄地摹仿一种意在灌输“伟力威权”的模式（“卓越自我”，“向心尺度”，“蓝皮书”，“组织宪章”，“核心课程”），阿诺德、白璧德、瑞恰慈以及范围更大的“哈佛核心课程报告”的执笔者们面对周期爆发的知识爆炸而渴望复兴的“人文化成”教育理念，不是一种误入歧途的思想，而是一种原创性的思想，在同时间与历史的对话遭遇之中，它永远甘自冒险，未免沦为一隅之见；它既不是将教育当做“解蔽”（获知真理），也不是要培育赫拉克利特、巴门尼德、阿那克西曼德、芝诺、柏拉图、亚里士多德，让哲人脱颖而出。反之，它是一种罗马式的教育，基于一种被授权的权威，从希腊人的源始时空（“存在”）体验之中造就一种抽象的精粹，一幅结构的微缩画面。否定地解释差异动力机制，这种代理教育辩护了他们的种植/拓殖，并且提供工具手段，以便让他们有效地种植/拓殖。¹⁵所以，人文化成的教育理念，意在引领桀骜不驯的弟子走出成

¹⁴ 海德格尔：《论人文主义书简》，见 David Farrell Krell 主编《海德格尔基本著作》，纽约，1977年版，第200-201页。

¹⁵ 在《小说话语前史》（载于《对话想象四论》，Caryl Emerson/Michael Holquist 英译，德克萨斯大学出版社，1981年版）一文中，巴赫金提出，离开了对立的喜剧样式，“在罗马人的文学艺术意识之中，则难以想象一种庄严的肃剧样式……在农神狂欢节上，小丑是帝王的替身，而奴隶是主人的影像，滑稽的重影亦在一切文化与文学形式之中被创造出来。所以，罗马文学，特别是低俗的民间文学之中，产生了大量滑稽拟仿之作……正是口头文学的传流以主导方式转换了许多文学形式……正是罗马人教会了欧洲文化如何放声大笑和幽默嘲笑。构成罗马书面传统的丰富的笑文化遗产之中，流传下来的数量微乎其微：这种文化遗产的传承依赖那些眉头紧锁不会发笑的人（即‘高度严肃一本正经’的意识形态拥趸者，*agelasts*，源自希腊语，意为‘不会笑的人’），他们遣词造句务求严肃，而将滑稽的艺术反映当做渎神之举而予以拒绝（譬如，对维吉尔的大量滑稽摹仿所表明的那样）。”（第58-59页）巴赫金从一种略微不同的视野思索和写作，却没有直接论及低俗滑稽的民间文学与高居庙堂的官方文学之间的社会政治关系。但巴赫金提到罗马文字的监护者一脸严肃，只允许他们认为“高度严肃”的文学得以流传，这就表明了他本人对于这个问题的立

年人黑暗的“欲望”丛林，进入正道，行止向善，恪尽职守，忠顺于崇高的家长式权威；引领他们从阴柔羸弱变得阳刚劲道，从“野蛮人”成长为“罗马人”。“学宗博雅，行止于善”，人文化成之鹄的，归根到底就是在霸权帝国之内且为霸权帝国不断产出恪尽职守、忠实可靠的臣民：“我是罗马臣民。”

这张因缘际会的巨网，无知无觉地笼罩着阿诺德、白璧德和瑞恰慈的话语。其实，他们的同侪之一，T·S·艾略特在其成熟的文化批评之中，无论他对这三位所代表的人文主义包含的地缘意识形态和世俗的夜郎自大精神展开何等尖锐的批评，但其学说仍然体现了这一主旋律。¹⁶艾略特严格遵循人文主义历史构成的逻辑，由此清楚地认识到，“当代历史虚无而又紊乱，给予这一巨幅图景以形式和意蕴”，误入歧途的希腊人无法拯救这个世界。¹⁷同样，文艺复兴时代的欧洲人也无济于事，因为他们所继承的罗马精神已经彻底地忘却了维吉尔的象征意义，或者说让这种深刻的意涵服从于一种世俗的目的论和帝国权力。相反，了不起的是“罗马人”，古典时代（奥古斯都大帝）的罗马人，罗马人的“世界”比荷马的“世界”更加可取，因为它是一个更成熟的世界，一个“更文明的充满了尊严、理性和秩序的世界”。¹⁸依据人文主义的逻辑，这么一个成人世界的典范不是双目失明的荷马，而是眼光八方灵知今古的维吉尔，其传世之作《埃涅阿斯纪》和《第四牧歌》当中的预言/伟业结构（以及驱动这一结构的“经天纬地”的本体论和意识形态，WC，第55、67页），不仅“矫正了”“荷马世界的成人迷误”，¹⁹而且通过以遗传模式神化历史命运观念（*fatum*），而辩护了奥古斯都“罗马帝国”（*imperium romanum*，艾略特语）对于支离破碎的世界之其余部分（尤其是希腊世界）百折不挠的统治诉求，并赋予这一诉求以正当性：

莫要担忧，赛希丽娅。宽慰汝心，氏族之命运千古不移；汝尽可一览利未王应许之城邦，甚至把胸襟宽阔的埃涅阿斯升上星汉灿烂的天宇。初衷未改，吾心不变。吾自知烦恼扰汝，从未和缓，当真心示君，吾儿当知命运之卷隐秘天机：埃涅阿斯于意大利鏖战，狂妄部族将灰飞烟灭，将为他国之民修筑城墙，安身立命……法令成文。岁月流逝，时序将至，特洛亚后裔将奴役阿伽门农、狄欧米德、阿喀琉斯的子孙，征讨过阿尔戈斯，后则君临天下。灿烂王族特洛亚血脉兮，帝王凯撒将生。天命尤里乌斯兮，帝族远祧大伊乌洛斯。寰宇之涯兮，帝国范围广大。威名震天兮，上达灿烂星空。御驾东征兮，帝王斩获无数。忧愁平息之日兮，汝涵纳之入天堂。众生终有一歿兮，虔心呼名祈祷。邪恶偃旗息鼓兮，暴行化入安详。可敬信义之神，家园之神，更有罗慕卢斯与雷穆斯贞礼立法。凶残如魅之战神兮，锁入铁铸之门内。骚乱之主双手反背，上百铜链加身，体下兵器成堆，声嘶力竭，血口张开，无序之灵，

场。霍奎斯特认为，如果我们把巴赫金对于滑稽文学与小说兴起之关系的学理研究理解为对斯大林主义的官方文化社会政治政策的批判评论，那么，上述可能性就被夯实了。参见霍奎斯特：《巴赫金与拉伯雷：理论即实践》，载于《介入：后现代主义，马克思主义与政治》，《疆界2》（双月主题专号），XI，No. 1/2, 1983年秋冬号，第5-19页。

¹⁶ 参见艾略特：《白璧德的人文主义》，《重审人文主义》，载于《艾略特论文选》，纽约，1950年版，第419-428页，以及第429-438页。

¹⁷ 艾略特：《尤利西斯，秩序和神话》，载于《现代小说形式》，William Van O'Connor 主编，印第安纳大学出版社，1959年版，第123页。

¹⁸ 艾略特：《维吉尔和基督教世界》，载于《论诗与诗人》，伦敦，1957年版，第124页，以下简称VCW。关于艾略特对于经典作品观点之中给予“成熟”过分的重要性，参见《何为经典？》，载于《论诗与诗人》，同上，尤其参见第54-55页，以下简称WC：“假如有一个可以固定使用且最大限度地表示我的‘经典’一词的意思，那么这个词就是‘成熟’……一部经典之作只能产生于一种文明成熟之时，语言和文学成熟之时。经典必须是成熟心智之作。”

¹⁹ 艾略特的同事，基督教人文主义者C·S·里维斯在《维吉尔与后发史诗的主题：〈失乐园〉序》（重印于Steele Commager 主编《维吉尔批评文集》，新泽西，1966年版）一文中，清楚地论述了艾略特论述荷马的《尤利西斯》和《伊利亚特》的“不成熟性”的涵义：“欧洲诗歌与维吉尔一起成长。因为有某种情绪说明，维吉尔之前的诗歌差不多都是儿戏诗歌，其魅力所在与局限所在，都取决于某种纯朴天真，在心醉神迷和极度绝望之中，都同样存在这种纯朴天真。”

目空神明。

天神丘比特如是说，遣送墨丘利自天而降，收拾迦太基河山与城邦，与特洛亚子孙以避难之地，好让盲目于命运的王后狄多驱逐敌手于千里之外……。²⁰

命运观念铭刻在历史时代的“大书”之中，“荷马的英雄与埃涅阿斯命运却不相同”(WC, 第129页)。艾略特记得，维吉尔通过引入命运观念而赋予帝国扩张的合法性，从而预示了“西方世界的未来”(WC, 第128页)。维吉尔的文本不仅建立了“罗马帝国”，“罗马和平”，以此作为现实化为历史的基督教“圣道”的天命神恩之最高形式(范型)，更准确地说，是最高构型。²¹此乃“时间的圆满”之中所许诺的神圣罗马帝国及其和平(VCW, 第130页)。²²而且，在这种建构之中，他的文本还成为整个欧洲“独特经典体系的中心”，占据着“准则体系”的地位，提供了“经典之作的标准”以及“经典的尺度”。“在经典体系的渐渐毁损和变型过程之中”，维吉尔的文本尤其构成了更大和谐世界得以发展的有机母体”(WC, 第69页)。

窃以为，在希腊罗马伟大诗人中间，我们的经典圭臬，受惠于维吉尔甚巨……他经天纬地，而且以殊异的方式包罗万象，恰恰归因于罗马帝国和拉丁语言在我们的历史上独一无二的地位：据说这种地位服从于它的命运。在《埃涅阿斯纪》中，这种命运感上升为明晰的意识。埃涅阿斯本人自始至终都是“命运中人”，他既不是冒险家也不是阴谋家，既不是流氓无赖，也无勃勃野心【注意：滥用了荷马《奥德修斯》的典故】；他完成自己的使命，不受任何强制，也不服从任何武断命令，而且确实不是出于对荣耀的欲望，而是主动让意志服从于一种更高权力，这种权力隐藏在不是引领就是阻挠他的诸神后面。他本来可以孤独终老于特洛伊，可是他溘死流亡。他无家可归，浪迹天涯，为的是一个目的，它比他所能知道的目的更为崇高，而实际上他已经认识；在属人的意义上，他既不幸福也不成功。可他是罗马的象征。埃涅阿斯之于罗马，正如古罗马之于欧洲。因而，维吉尔占据了独一无二经典之中心；他位居欧洲文明的中心，这一地位乃是别的任何一位诗人都无法分享无法攫夺的。罗马帝国与拉丁语言不是任何一个帝国、任何一种语言，而是事关其自身之独一无二命运的一个帝国、一种语言。如果一个诗人让这个帝国和这种语言在自己身上显现其意识，表现其灵魂，那么，这位诗人就属于独一无二的命运。(WC, 68)²³

艾略特认为，维吉尔作为核心的象征人物，乃是不可超越的。决定性典范仍然为当代诗人效尤，仍然为当代论者和教师传承，而在学校里仍然为当代莘莘学子修习。人们偏袒地方标准，“混合偶然与必然，暂时与永恒”，厚今薄古，数典忘祖，废黜维吉尔的“帝国典则”，

²⁰ 维吉尔：《埃涅阿斯纪》，C. D. Lewis 英译本，纽约，1953年版，I，第256-263行，第283-300行。

²¹ 当然，笔者在此是指教父时代经学家所完美践行的目的论阐释学，他们将时间/历史的激进转型纳入恒常不变的圣道天命目的，特别是将旧约事件纳入新约。虽然并没有自觉地意识到其强制性和悖谬性，笔者很久之前就已经指出，这种类型学和预成论方法构成了《大教堂谋杀案》之后艾略特戏剧与文化批评的核心。参见《近代英国诗剧的基督教传统：圣礼时代的诗学》(新泽西，1967年版)之中论及艾略特的章节。关于构型的形象阐释，参见奥尔巴赫：《构型》，载于《欧洲文学戏剧景观六论》，Ralph Mannheim 英译本，纽约，1958年版，第53-54页。

²² “那么，这种命运……所谓何物？维吉尔心智清明，而他的时代公众也毫不含糊，都以为命运乃是指罗马帝国。依维吉尔所见，这件事本身就是对历史的辨正，意义重大。……汝当谨记：罗马帝国已经转型为神圣罗马帝国。维吉尔为时人指点迷津，对非神圣的罗马帝国，对一切纯然世俗的帝国，示以最高境界，贞立远大理想。作为欧洲文明的传承者，吾人仍旧皆为罗马帝国的公民，因而当他写道‘罗马帝国，时空无垠，永恒不朽’(nec tempora pono: imperium sine fine dedi)，时间却并未证明他的过错。”

²³ 在另外一些文章中，笔者已经指出，艾略特在文化文学批评中就维吉尔、传统、“欧洲精神”所论一切，在他的诗歌之中却被解构了。参见拙文《<荒原>之中的重复：一种现象学的解构-分析》，载于《疆界2》，VII, NO. 3 (1979年春季号)，第225-285页；以及《阐释学与记忆：拆解艾略特的<四个四重奏>》，载于《体裁》XI (1978年冬季号)，第523-573页。

让整个世界成为“活人专属而亡灵不占份额的财产”(WC, 69)。自此以往,文学与文化的历史就渐入迷途。而维吉尔形象则可能有矫枉过正之功,帮助决断未来文学文化叙述模式。如果把注意的重心从艾略特话语的水平方向转移到连续方向上的另一处所,那么,作为经典的维吉尔文本就成为疗治历史归向安详的权威模式。早在17世纪,“感性分裂”酝酿的理智冲突,以及随之而生的知识扩散,让安详平和的历史支离破碎了。

人文主义的历史及其创造性的呈现,手段与目标都千差万别。然而,奥古斯都罗马时代,神圣罗马帝国,文艺复兴即罗马精神的复兴,英国维多利亚,艾略特所憧憬的欧洲,以及瑞恰慈所瞩望的一个世界,无论哪个时代,人文主义概莫能外,本质上都是**一种殖民化**。

艾略特的基督教人文主义将维吉尔的罗马圭臬神秘化(当然,更全面的叙述还必须包括贺拉斯、西塞罗和昆体良这么一些惟规则是遵的作家对于希腊原创思想的系统化),从而牺牲了荷马和早期希腊人迷乱的尺度。在这个脉络之中考量,将人文主义揭示为权力意志藉以统治存在的文化工具,疏离了它的潜能,将潜能转换为报复的力量;我们就只能认为,这是一种**单向运作的**消极方面。人文主义的积极方面在于,它首先复活或者重演了开天辟地而妙趣横生的思想;这种思想之宗旨(意义),“不偏不倚”,又“必有忧虑”,²⁴必须是一种全神贯注和探幽索赜的游戏。而预设于别处的人文主义中心却将这种思想当做一种幼稚而又偏狭的心智而预先排斥在外了。据说这种心智可能释放一个紊乱的世界,同时辩护了文化殖民行为。其次,面对存在,且承认人类存在的被抛状态、分崩离析状态及其彻底时间性乃是偶然契机,人文主义还复活了一种行为举止。于是,它激发了一种具有否定能力的思想:一种水平的而非神授的全景监视的“灵见”。这么一种思想仰仗着偶然契机的尺度,让存在泰然处之,让时间永恒不变地散播的差异自然兴现。这么一种思想乃是尊重差异,造就一种重大的差异:

“存在是怎么回事?”叩问这个问题只不过是重温或再现我们精神性历史存在的开端,进而将之转换为一个新的开端而已。这种重温或者再现完全可能,甚至还是历史的关键形式,因为它的开端乃是根本的事件。然而,重温开端之手法,的确不是将之还原为某些已经为人所知只需摹仿的过去——不是的,开端必须再次开启,更加彻底地伴随着一切同真正开端形影不离的陌生、迷暗和不安。我们所理解的重温,乃是一种藉着古老的方法而改善并且绵延不断的存在物,它们从开端一直延续到如今。(着重号为引者所加)²⁵

从正面说,解构-分析完成了希腊思想的重生。希腊思想沦为被殖民的对象,或者用德勒兹和居塔里的话说,被纳入了“罗马帝国文化”的地域。²⁶解构-分析解放了那些为“人文之人”的主导话语所建构、编码、收编、压制以及异化的现象(或曰“物自体”),但人文主义者同时又满怀忧虑地指谓、理解、认证、掌控以及解释存在的奥秘(华莱士·斯蒂文森称之为“实在的虚无”)。笔者挪用“原创”来描述“希腊”思想,绝不是说这种思想当下即是、绝对本源、完全在场。它仅仅是颠倒了主导方与顺从方的关系,二元对立逻辑纹丝不动。笔

²⁴ 参见克尔凯郭尔:《约翰·克里马库斯:论怀疑论者和一篇布道词》,T. H. Croxall 译注本,斯坦福大学出版社,1958年版,第151-152页:“反思乃是关系的可能性。这一点也不妨表述为:反思乃是超然无执的。意识即关系,它确实携带功利考虑;因此,它有一种完美地表现为孕育性双重意义的二元性:‘不偏不倚’,‘必有忧虑’”。所以,“意识”就是对差异的意识,就是承认差异,差异总是已经在时间之中散播,而且差异事实上产生差异。海德格尔将“此在”解读为人生在世的“忧烦”,其意正在于此。

²⁵ 海德格尔:《形而上学导论》,Ralph Mannheim 英译本,花园城,1961年版,第32页。又参见《存在与时间》英译本,纽约,1963年版,第437-438页。

²⁶ 德勒兹和居塔里:《反俄狄浦斯:资本主义与精神分裂》,Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane 英译本,纽约,1977年版。参见德勒兹:《哲学与少数派》,载于《批评》(1978):154-155。笔者的学生 Patrick McHugh 提醒我注意德勒兹这个短小而深刻的文本,让我有效地区分多数话语与少数话语,笔者深受启发,在此致谢。

者之意，是说解构-分析/先行-谋划作为正相反对的重影，倒是暗示了一种在生存论上总是已经在奋力自我解救的思想，渴望从“文本”与“档案”定性的约束之中逃逸出来。

解殖民与解地域坐落在人文化成侧面，隐含着一种“培育批判意识”的文化思想。这个概念令人想起法兰克福学派，但笔者采之，意在凸显鲍洛·弗莱耶（Paolo Freire）使用这个概念而引起的社会政治直接反响。此君用“精英化”反对“大众化”来描述第三世界拉美殖民化国家疆界之内解放神学家和他们的同人所实施的“被压迫者的教学法”及其惊人的实践后果。²⁷这么一种解构/筹划的人文化成之举意在教化男人女人，养育他们以解释学暴力反抗包容性统治话语约束的积极能力，养育他们承认差别的消极能力。这些男人女人总是已经在怀疑空间化结构化消融差别的动机，同时又义无反顾地同他者遭遇，冒险展开对话。当然，无处逃脱阐释学循环，这结构化的过去之重负。惟有偶尔以最本源的方式整体上“择取正道入乎其中”²⁸，我们才能够像荷马和赫拉克利特、荷尔德林和海德格尔一样，以及更激进地像福柯和德勒兹、热奈以及品钦一样，既原创地思考存在，同时又解构本体、语言、历史、文化、经济以及社会政治的知识和权力。这么一种水平方向上感兴而发的思想，揭露并展示了这种知识与权力，同时又把这种知识与权力供奉于形而上意识的祭坛，经天纬地，人为物役，天道恒常，全景监控之眼无处不在。在偶然感兴的压力下，学问之道就是回忆之道，满腹乡愁地“重拾”差异，将差异融入有教无类的大写同一。罗马帝国藉着“人文之人”的名号殖民“希腊”的思想和语言，自此以后这个大写的同一就日渐僵化，日益腐败，主导着“博雅教育”的方向。这就为以复活差异（以及他者）之名重演同一大开了方便之门。在“存在连续体”上，自始至终如此，千年万载未变。简言之，解构人文主义的问题意识，展示了一种真正堪称“辩证唯物主义”的人文教化。这的确不是当代历史危境（1985年）之中学术体制所要求的罗马公民之创造。反之，它是培育人民“违背天性刷新历史”的能力。假如我们将诗人济慈的矛盾律令推至极端，就不妨说它是要造就具有颠覆能力的男女（the making of negatively capable men and women）。

三

阿波罗**还是**狄奥尼索斯？文化**还是**紊乱？这就是一种教育理论及其实践的逻辑。此种逻辑之精髓，不在于超然无执、不偏不倚的探索，而在于一套尊卑有定的信念体系；此种逻辑在现代世界几乎就毫无合法性可言，无论是在精神史上还是在经济史上，无论是在社会史上还是在政治史上，概莫能外。然而，20世纪60年代人文知识支离破碎，自我摧残，修复人文知识共同体系的运动风生水起，方兴未艾。这恰恰表明，上述信念体系依然盘踞优越地位，在西方尤其是在英美世界继续享有权威地位，仍然是教育体制的纲领。人文教育秩序与物质世界之间，知识生产与语言文化经济和社会政治关系之间，存在着引人注目的重重矛盾，这就证实了学术及其精神殖民主义同霸权统治的社会政治秩序互为表里，沆瀣一气。这套信念体系突出了人文主义二元逻辑链条上的薄弱环节，同时也确定了究竟在哪一点上介入，反记忆批判才可能取得最佳效果。然而，更为重要但更为不确定的是，它为后人文主义教育的理论和实践提供了水平轴的支点。后人文主义教育乃是一种对立的观念，它可能逆消费社会极权主义和无序的潮流而动，在历史上以物质化的方式决定了人文主义二元逻辑的结果；同时，它又可能听命于一个移心世界的对话律令，而一小部分囿于同心圆及其强制秩序的人在历史上将这个世界神秘化和殖民化了。也就是说，这套体系暗示了一种教育理想，承诺反思由本源所派生的语言，这一本源不仅产生了王道结构，并且赋予了其正当性，笼罩着西方

²⁷弗莱耶：《被压迫者的教学法》，Myra Berman Ramos 英译本，纽约，1970年版，以及《培育批判意识的教育》，纽约，1973年版。

²⁸海德格尔：《存在与时间》，第195、363页。

本体论、西方文化、西方性别关系、西方经济学、西方政治学；或者反过来说，在逻各斯中心主义的恶性循环中，它承诺反思西方本体论、西方文化、西方性别关系、西方经济学、西方政治学的王道结构，它不仅产生了由本源所派生的语言，而且赋予了其正当性。如果凝神灌注于所谓“崇高人文主义”（*litterae humaniores*），我们会发现人文主义二元逻辑所集中表现的矛盾昭示了一种求学问道的方式，它以复活和重温（“先行追忆”²⁹）派生的弱势概念之源始意义为己任，如同一所殖民的差异，日神所殖民的酒神，经典所殖民的开放世界性文本，高度严肃所殖民的低俗怪异，单声独白所殖民的杂语喧哗³⁰——在追思怀想之中，通过文化记忆颠倒二元逻辑，让源初的强势概念臣服于派生的意义，而遗忘或压抑源始意义。这种矛盾还预示着一一种求学问道的辩证法，一种批判的阐释学，它将释放迄今为止惨遭殖民蹂躏的弱势方能以己之声自道其志。³¹

在另外一些论著之中，阿诺德为现时代表述人类学中心所认证的二元逻辑建立了一种包罗万象的罗马式借代结构——以部分指代整体的修辞术。³²化用这种修辞术来说，后人文主义教育观念呼吁解除对“无政府状态”（*anarchy*）的殖民统治，消解其地域化特征，将“无序”的“意义”从“文化”的档案化至尊“意义”的统治之中释放出来。假如必须肯定地表达这种否定的律令，那么，历史危机时刻的人文化成之举，就要求彻底解放或者说主动回忆（“希腊”）语词的源始“意义”。先有这种意义存在，然后是本质上真正优雅的西方自我之话语实践强行赋予“混沌”（*chaos*）一词以派生的绝然轻蔑的意义，最后才是西方自我对一个绝对本源的祈望。一个绝对本源，意味着“一个始基”/“一团混沌”（*an-arché*），“无始无终”，“没有开端亦无终结”。如果援引海德格尔的“重复”，与“解蔽”活动敷衍成戏，我们

²⁹ 克尔凯郭尔：《重复：实验心理学一论》，Walter Lowrie 英译并导读，纽约，1964年版，第33页：“惟在彼此对立的方向上，重复与追忆才是同一运动；因为，追忆乃是后行重复（*repeated backwards*），而重复是先行追忆（*recollected forwards*）。”笔者在别处指出，先行重复与后行重复，就是克尔凯郭尔的区别：一方面，是黑格尔的追忆（*Er-innerung*）；另一方面，是海德格尔的重复，即把阐释学的循环理解为重复（*Wiederholen*）。参见拙文《海德格尔，克尔凯郭尔与阐释学循环：论阐释作为解蔽的后现代理论》，载于《疆界2》，No. 2（1976年冬季号），第464页以下。

³⁰ 单声独白与杂语喧哗的区别见巴赫金的论文《小说话语前史》（载于《对话想象四论》，Caryl Emerson/Michael Holquist 英译，德克萨斯大学出版社，1981年版）：“古希腊人生活的特定历史时代，在语言学上堪称稳定的时代，单声独白的时代。在这个历史时代，一切情节，一切主体，一切主题，一切素材，以致全部形象、表达方式和表现基调，无不源自本土语言的内心。自外而内地进入这个中心且为数众多的一切都被涵容在强大而且稳定的单语制封闭环境之中，这个封闭系统傲睨万物，带着蔑视看待蛮夷世界的杂语喧哗。单语制稳定强大，无与争锋，古希腊独具一格的文学体裁——史诗，抒情诗和肃剧诗，均出自这一内心。这些文学体裁表现了语言中心化倾向。但是，与这些文学体裁比肩而立，尤其是源于民间文学的体裁之中，滋生并养育了戏仿和滑稽摹仿形式，这些形式延续了古代语言斗争的记忆，且在语言分层化和区隔化的过程中持续得以滋养。”（第66-67页）

笔者在此引入巴赫金对于单声独白与杂语喧哗的区别，意在表明他的小说起源论与小说功能论同笔者的人文主义二元逻辑解构分析确有异曲同工之妙。在巴赫金看来，源自“低俗”民间的嘲笑淫荡而又猥亵，表现了戏仿、滑稽以及狂欢的本能，由此生成了一种永远“未完成的”体裁，因而小说的本质功用自始就是扰乱、决裂和摧毁抒情、肃剧、谐剧、尤其是史诗这些体裁的独占鳌头的权威，它们完美而又封闭，稳定而又强大，反映了一个没有时间因而不属历史的暂时性概念，反映了一个幽闭无光的世界，反映了一个占据统治地位的阶级与文化的精神品格。笔者承认，绝非偶然，启蒙时代以来，那些坚定地倡导经典和保护经典的人面对小说之中那些桀骜难驯的异数深深滴表达了忧虑之情，而在讨论传统或者讨论殖民化历史的时候，这种忧虑之情反而采取了一种“懈怠”的形式，也就是说，他们主动失察，将乔伊斯的《尤利西斯》、贝克特的《瓦特》以及品钦的《万有引力之虹》当中的差异强行纳入一种熟悉的传统文学体裁之中。

³¹ “以己之声自道其志”（*Speak in their voices: to say their say*），这个短语源于 Peter Szondi。笔者化用这个词语，部分意思是指：他将“语文学的精神”（*philological ethos*）用来批判地阐释以政治为本的官方文件，这份文件记载了制度基于“理性”而拒绝柏林自由大学的学生建立一所“批判大学”的议案。参见《论一所自由大学：一个语文学家的提议》（法兰克福，1973年版）。还可以参见 Karl Grob《语文学的理论与实践：反思彼得·桑迪的公开之论》，载于《桑迪研究》，《疆界2》专号，Michael Hays 主编，XI，no. 3（1983年冬季号），第176页以下。

³² 《阿诺德学说的当代意义》一文的附录发表于《批评探索》第9卷（1983年3月号）。这份文献证明，尽管备受责难，饱受质疑，二元对立逻辑及其所反映的意识形态仍然被铭刻在人文主义意识深处。关于这一点，Eugene Goodheart 的《当代阿诺德》便是明证。

就会看到，“无政府状态”本来就是一种永远已经敞开的暂时生命体验，一种神秘惊悚（Unheimlichkeit）的体验，一种对于可能性、怪异性以及陌生性的体验，一种对于先验存在的体验：这种存在尚未开垦、尚未殖民、尚未驯化。

拐弯抹角地提到驯化和腐蚀，就让我们原地转圈，又回到了罗马人授权的区别：“蛮族人”与“罗马人”的区别。“蛮族人”本质上是防不胜防所以居心叵测的他者，而“罗马人”则是文明开化人文化成的牧者，后者（白种人）的“重大使命”是怀柔远人，通过殖民化而涵濡、柔化以及驯服前者，将帝都的权力和规训效果延伸到天远地自偏的外省。事实上，罗马人与蛮族人的对立，乃是文化与无政府状态对立的延伸。我们消解了罗马人对于蛮族人的殖民力量，并且记得，早在罗马文化帝国秩序将其深刻的歧义性强行纳入“敷文化以柔远”的轨道之前，希腊语的“蛮夷”（β α ρ β α ο σ）一词本来就是指“异邦人”、“非希腊人”。于是，我们顿生疑虑：为了“化解”当代历史的危机，我们罗马化的教育体制“必不可少的急务”，就不是打着高雅文化公民的旗号去“重温”核心课程，而是坦然承认核心课程可能就是危机的肇因。我们开始疑虑：由于这个时代的整体匮乏，是必须复活一“重温”——无知、自私、同时共存感（地方主义、夜郎自大）呢？还是复活一“重温”戏仿、狂欢、随机兴发、猥亵下流、低俗怪异、以及在现在看来纯属灭绝的蛮夷世界的一切？康斯坦丁·卡瓦菲斯（Constantine Cavafys），乃是最文明化且最边缘化的诗人之一，隐含在其诗篇之中的微言大义便是以罕见的共鸣见证了上述断制。此君不是西方人，也不是东方人，他既是东方人也是西方人，是 20 世纪的亚历山大里亚希腊人。

聚集在闹市，我们等什么？

据说蛮夷今天要来了。

何以议事会如此不作为？

何以议员们干坐在那里却不立法？

因为蛮夷今天到来。

何以议员们不该立法？

蛮夷要来了，他们将会制礼作法。

我们的皇帝为何早起？

为何他头顶皇冠，称帝登基

却静坐在城邦大门前？

因为蛮夷今天到来。

皇帝在等着，迎接

他们的首领。实际上他

为蛮夷首领备好一纸公文，上面

他已经封赐了许多权力和名头。

为何我们的两位元首和长老

今天都身披红色绣袍出门？

为什么他们都戴上紫色水晶手镯，

指环上金光灿灿，绿宝石闪闪发亮？

为什么他们今天手拿名贵的手杖

华丽地镶嵌着金银？

因为蛮夷今天要来了。
这些物件会让蛮夷开心。

为什么高贵的演说家们如期而至
登堂开讲，自道其志？

因为蛮夷今天要来了。
他们会对修辞与雄辩感到厌倦。

为什么突然如此不安
如此迷惘？（不安与迷惘挂在脸上，不管他们是多么冷静！）
为什么大街广场突然空无一人？
为什么每一个人都茫然失措，匆匆还家？

因为夜幕落下，蛮夷却未到。
有人从边疆来
说再也没有蛮夷。

没有蛮夷，我们怎么办？
只有那些蛮夷族，才为我们指点迷津。³³

重访蛮夷，让蛮夷重生，倒不是徒劳无益地铤而走险，废黜核心课程与文化传统，废黜帝都及其所划定和管辖的地域（好像这不无可能）。同时，重访蛮夷，让蛮夷重生，也不只是质疑那种从直接而狭隘的边缘性将他们教化为“罗马国民”（Civitas Romnaum）的意识形态。这么一种乾坤挪移的姿态只不过是再度强化了二元对立体系而已。解除对一个整体化时空的殖民压制，从而得以重生的蛮夷，既不是局内人也不是外来者，既非开悟者亦非迷途者，既没有安身立命也没有浪迹天涯，既不是罗马帝国的公民也不是帝国疆界之外的世界居民。他或者她，就是局内的外来者，开悟的迷途者，熟悉的异邦人。化用海德格尔笔下的荷尔德林形象，我们不妨说，他或者她就是诗意地栖居在世界与大地裂隙间的男人/女人。因而，蛮夷的重生简直就意味着建构一个反复地自我摧毁的城邦：其核心朗然兴现，其秩序霸气纵横，等级林立，权力结构沿着王朝模式代代相传，它们永远诱惑人们不断重温——这个城邦是随机偶现、即兴而发产物，总是已经开始，总是已经在路途。最后，它是指一座真正革命的城池。

³³ C. P. 卡瓦菲斯：《等待蛮夷》，原文为希腊语，由本文作者翻译为英语。