

版權信息

Three Critics of the Enlightenment by Isaiah Berlin  
 Copyright © 2000 The Isaiah Berlin Literary Trust  
 'Vico and Herder' © The Isaiah Berlin Literary Trust 1960, 1965, 1976  
 'The Magus of the North' © Isaiah Berlin and Henry Hardy 1993  
 Editorial matter © Henry Hardy 1997, 2000  
 Simplified Chinese edition copyright © 2014 by Yilin Press, Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號　圖字：10—2011—199號

書  名　啟蒙的三個批評者

作  者　【英】伯林（Berlin，I.）

譯  者　馬寅卯　鄭　想

責任編輯　陳　銳

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544757225

關注我們的微博： [@譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress?from=feed&loc=nickname)

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：[@你好小巴魚](http://weibo.com/1261360957/profile?topnav=1&wvr=6)

目录

[編者前言 3](#_Toc68690935)

[參考文獻說明 6](#_Toc68690936)

[維柯 6](#_Toc68690937)

[赫爾德 8](#_Toc68690938)

[哈曼 8](#_Toc68690939)

[維柯與赫爾德 9](#_Toc68690940)

[作者前言 10](#_Toc68690941)

[引言 10](#_Toc68690942)

[維柯的哲學思想 20](#_Toc68690943)

[一 20](#_Toc68690944)

[二 26](#_Toc68690945)

[三 31](#_Toc68690946)

[四 41](#_Toc68690947)

[五 44](#_Toc68690948)

[六 52](#_Toc68690949)

[七 54](#_Toc68690950)

[八 57](#_Toc68690951)

[九 59](#_Toc68690952)

[十 63](#_Toc68690953)

[十一 69](#_Toc68690954)

[十二 71](#_Toc68690955)

[十三 73](#_Toc68690956)

[十四 76](#_Toc68690957)

[維柯的知識理論及其源頭 79](#_Toc68690958)

[一 79](#_Toc68690959)

[二 83](#_Toc68690960)

[源頭 89](#_Toc68690961)

[三 89](#_Toc68690962)

[四 95](#_Toc68690963)

[五 96](#_Toc68690964)

[赫爾德和啟蒙運動 105](#_Toc68690965)

[一 105](#_Toc68690966)

[二 110](#_Toc68690967)

[三 113](#_Toc68690968)

[四 118](#_Toc68690969)

[五 129](#_Toc68690970)

[六 132](#_Toc68690971)

[七 138](#_Toc68690972)

[八 141](#_Toc68690973)

[九 145](#_Toc68690974)

[十 149](#_Toc68690975)

[十一 151](#_Toc68690976)

[北方的巫師 J.G.哈曼與現代反理性主義的起源 152](#_Toc68690977)

[編者前言 153](#_Toc68690978)

[后記 154](#_Toc68690979)

[德語版前言 155](#_Toc68690980)

[作者前言 157](#_Toc68690981)

[第一章　引言 158](#_Toc68690982)

[第二章　生平 160](#_Toc68690983)

[第三章　核心 168](#_Toc68690984)

[第四章　啟蒙運動 170](#_Toc68690985)

[第五章　知識 172](#_Toc68690986)

[第六章　語言 193](#_Toc68690987)

[第七章　創造性的天才 203](#_Toc68690988)

[第八章　政治 209](#_Toc68690989)

[第九章　結論 211](#_Toc68690990)

[附錄　第六章附記 220](#_Toc68690991)

[參考書目說明 222](#_Toc68690992)

# 編者前言

明年，我們將出版以賽亞·伯林爵士的《啟蒙的三個批評者》。

霍加思出版社的伊麗莎白·杰寧斯致倫敦意大利研究所

1960年5月31日

1960年至1971年間，霍加思出版社在每季度出版目錄中的一系列預告讓人有些摸不著頭腦，吊足了許多期待以賽亞·伯林新作品的讀者胃口。這一系列預告的第一條出現在1960年秋季目錄中，書名為《啟蒙的三個批評者》，內容為對詹巴蒂斯塔·維柯、約翰·戈特弗里德·赫爾德和約瑟夫·德·邁斯特的研究。

但是，這本書不僅沒有以這樣的形式成形，也沒有按照計劃的時間出版，書中的內容也歷經了一系列重大改動，幾乎面目全非。說幾乎是因為和最初的設想相比，只有其中一個部分，即維柯研究這一部分歷經所有的改動之后仍然保留了下來，并且如期出版。十六年后，這部分內容與評述赫爾德的文章一道，題為《維柯與赫爾德：觀念史的兩個研究》出版。

這期間所發生的事情可以簡單概述如下。1965年秋季，赫爾德的部分換成了約翰·格奧爾格·哈曼。1967年春季，《啟蒙的三個批評者》的出版計劃又被另外兩本書替換掉，分別為：《歷史哲學的三個研究》（關于維柯和赫爾德的論文，以及一篇題為《科學歷史的概念》的論文）和《啟蒙的兩個敵人》（哈曼和邁斯特）。1968年秋天，《歷史哲學的三個研究》的書名簡化為《歷史哲學的研究》，再添加了第四篇關于孟德斯鳩思想的論文。1971年秋季，這本書縮水為只有兩篇文章，即分別關于維柯和赫爾德的論文，一直到1976年出版時也沒有再作改動。《啟蒙運動的兩個敵人》這本書則沒有再出現過，但我在20世紀90年代設法將其計劃的內容出版，分別是《邁斯特與法西斯主義的起源》（收錄在《扭曲的人性之材》一書中）和《北方的巫師》（哈曼）。

以上對以賽亞·伯林這部作品出版過程中的種種變故進行了簡要的敘述，以解釋現在這本書的由來。現在的這本書在四十年后出版，仍然沿用了原來的書名，并保留了最初的出版意圖（盡管和最初的計劃內容不太一樣）。您將看到，本書中收錄的三個部分分別針對反啟蒙運動的三位主要人物，在內容的選擇上秉承本書現有標題的要求。以賽亞·伯林一生專注于研究啟蒙運動反對者的觀點，并由此出版了他最佳也是最具代表性的幾部著作。出于這一原因，再加上他多年以來就希望能夠將自己在這一領域的大量論述結集出版，所以這一拖延已久的項目最終得以出版也是遂了他的心愿。

由于本書所選的三部分內容的原始出版物已經絕版或即將絕版，所以我才有機會出版現在這本書。若不是當年本書的出版一波三折，我或許會做出不同的策劃，收錄伯林對于反啟蒙運動思想家的所有研究論述，這樣一本書內容更豐富，可能會更清楚地體現伯林關于這一主題的思路。但是其他可能備選的論文，包括霍加思出版社曾經預告的三篇論文，也都已經收入其他文集，在當前及一段時間內仍然有售。所以，重新出版現在難以獲得的內容，而非復制其他書中已有的內容才是最佳的選擇。（另外，其他著作的書名——《反潮流》和《扭曲的人性之材》——雖然不如本書明確，但是也反映出書中評析的一些思想家所持有的反啟蒙運動傾向。）

這些專門領域的研究如果是首次出版，通常都會按照研究對象的出生年份排序，本書的副標題也沿用此例。此外，由于伯林在特別為《維柯和赫爾德》一書所寫的前言（本書亦原文收錄）中已經將二者聯系起來作了闡述，就不宜將兩部分內容分開編排了。

伊麗莎白·杰寧斯曾邀請伯林為出現在霍加思出版社目錄中的《啟蒙的三個批評者》撰寫簡介。伯林于1960年3月8日的回信中寫道，這本書的連貫主題在某些方面和這一后續出版物相得益彰：

我認為，將這三位作者聯系在一起的是他們對法國啟蒙運動基本思想的厭惡，以及他們對于這一思想深刻而又影響深遠的批判性反思……在今日，啟蒙的擁護者和其批評者之間的爭論至少和剛開始時一樣至關重要，并且在開始時，雙方文章中的觀點表達方式比后來都要更清晰、更簡單、更大膽。

對于這本新的著作，我在維柯的章節做了大量的編輯修訂，特別是對引文和注釋進行了校對和修正，在需要的地方對注釋進行了補充和擴展。我對于譯文也進行了仔細的檢查，在有些需要的地方還補充了部分譯文。赫爾德的部分在收錄進《對人類的適當研究》一書時就已經做了大量類似的編輯修訂工作，現在這本書中收錄的版本又做了必要的修正。本書中，哈曼研究部分的內容幾乎和首次出版時相差無幾，但是增加了作者于1994年特地為德語版所寫的前言。

我所編輯修改的內容對伯林的要義沒有任何影響，但還是請容我向關注腳注的讀者朋友提一建議，維柯和赫爾德的部分請務必參考修訂的版本而非原來的版本，或者至少二者并用；在很多情況下，這樣可免于為追溯引文或他人評述的文獻而勞心勞力，甚至是有時徒勞無功。

利昂·龐帕在維柯這部分內容上給予了我莫大的幫助，我向他致以深深的謝意。我還要感謝安德魯·費爾貝恩、羅杰·豪澤爾（他積極主動、細致嚴謹地幫我校對）、邁克爾·英伍德、雷蒙德·吉爾班斯基、T.J.里德和唐納德·菲利普·維綸，感謝他們幫助我處理各類棘手的問題。

亨利·哈代

牛津大學沃爾夫森學院

1999年7月

# 參考文獻說明

## 維柯

維柯的原文出處所標注的相關頁碼（所引若為《新科學》，則標注段落數）和卷數均以意大利作家版維柯作品集為準：

G.B.維柯，《維柯全集》，貝內代托·克羅齊、喬瓦尼·秦梯利和福斯托·尼科利尼編輯，11卷本中的8卷（巴里，1911-1941：拉泰爾扎出版社）。

本書中，凡提到此書均以《維柯全集》代之。涉及維柯自傳的第5卷，所引頁碼以該書第2版（1929）為準，由于第2版第5卷進行了重新編排，所以其頁碼的標注和第1版（1911）完全不同。當原文引自維柯的主要作品時，不會標明出自《維柯全集》，而是使用以下簡寫：

A　《維柯自傳》（收錄在《維柯全集》第5卷中）

DA　《論意大利人最古老的智慧》（收錄在《維柯全集》第1卷中）

DN　《論我們這個時代的研究方法》（收錄在《維柯全集》第1卷中）

DU　《論普遍法的單一原則及其單一目的》（收錄在《維柯全集》第2卷第一部分中）

IO　《開學典禮演說》（收錄在《維柯全集》第1卷中）

NS　《新科學》，1744年版（收錄在《維柯全集》第4卷中，分為上下兩部分）

NS1　《新科學》第一版（1725）（收錄在《維柯全集》第3卷中）

在引用的意大利語版本的頁碼后面，會盡量標注對應的英語譯本的頁碼（除了引自NS或NS1的情況，因為意大利語版本中的段落編號與英語譯本的使用是相同的。實際上，除了引自A和NS的譯文，本書作者所用的譯文來源多樣，有時甚至是作者自己翻譯的），中間用“/”隔開，英文譯本如下：

A　《維柯自傳》，馬克斯·哈羅德·菲什和托馬斯·戈達德·伯金翻譯[伊薩卡，紐約，1944：康奈爾大學出版社；1944年修訂后重印（原文如此）；1963年（“國徽叢書”，進一步修訂）和1975年再版]；修訂對頁碼沒有影響。

DA　詹巴蒂斯塔·維柯，《論意大利人最古老的智慧：從拉丁語源發掘而來》，L.M.帕爾默翻譯（伊薩卡和倫敦，1988：康奈爾大學出版社）。

DN　詹巴蒂斯塔·維柯，《論我們時代的研究方法》，埃利奧·詹圖爾科翻譯（印地安納波利斯等，1965：博布斯——美林出版社；增補后再版，伊薩卡和倫敦，1990：康奈爾大學出版社）；翻譯版本的頁碼標注沒有受到增補的影響，但是詹圖爾科的導讀部分頁碼進行了重排，參考文獻所使用的是1990年的版本（1990年版本的頁碼減去第xii頁即為1965年版本的頁碼）。

IO　詹巴蒂斯塔·維柯，《論人文教育（1699年至1707年大學開學典禮演說六篇）》，喬治·A.平通和阿瑟·W.西比翻譯（伊薩卡和倫敦，1993：康奈爾大學出版社）。

NS　詹巴蒂斯塔·維柯，《新科學》，托馬斯·戈達德·伯金和馬克斯·哈羅德·菲什翻譯（伊薩卡，紐約，1968：康奈爾大學出版社）；該版本是該書第三版（1744）譯本的修訂版，1948年首次出版，書中使用了尼科利尼的段落編號；此外還有1984年的再版版本，增加了《新科學的實踐》。伯林似乎使用的是1948年的版本：他在書中的相關引用已做修改，以保持和1968年的版本一致。

NS1　《維柯選集》，利昂·龐帕翻譯和編輯（劍橋，1982：劍橋大學出版社），其中包含了《新科學》第一版內容的長篇節選譯文，以及《論意大利人最古老的智慧》、《論我們這個時代的研究方法》和《新科學》（1744）節選內容的其他翻譯版本。

因此，“DA 145/60”表示該內容引自《論意大利人最古老的智慧》一書，位于《維柯全集》第1卷第145頁，而相應的譯文則出現在帕爾默的譯本第60頁。如果所引用內容出自譯者前言，那么相應的標注只有一個頁碼，如“A 40”、“DN xliii”；如果內容引自NS的某頁，會加上“p.”，以便更清楚地表明在這種情況下“p.”后面的數字不是指段落，如“NS p.xxxix”。

## 赫爾德

赫爾德的原文引自《赫爾德全集》，伯恩哈德·蘇范編輯（柏林，1877-1913：魏德曼出版社），分別以卷數和頁碼標注：如：“vii 252”。

## 哈曼

哈曼的著作以及寫給哈曼的信分別引自以下版本：

著作：約翰·格奧爾格·哈曼，《哈曼全集》，約瑟夫·納德勒編輯（維也納，1949-1957：赫爾德出版社），共6卷。最后一卷是非常珍貴的分析索引。

書信：約翰·格奧爾格·哈曼，《哈曼書信集》，瓦爾特·齊瑟默和阿瑟·亨克爾編輯（威斯巴登和法蘭克福，1955-1979：因澤爾出版社），共7卷。遺憾的是，到目前為止這本書信集還沒有主題索引，以及統一的名稱索引。

這些版本分別以W和B表示，所引用的文獻均標明卷數、頁碼和起始行數，如：“W iii 145.13”。

# 維柯與赫爾德

紀念倫納德·沃爾夫

## 作者前言

本書的文章來源于1957年至1958年在倫敦意大利研究中心和1964年在約翰·霍普金斯大學舉辦的講座。有關維柯的論文的初版[1](#_1_64)收錄在《18世紀意大利的藝術與觀念》一書中（羅馬，1960：歷史與文學出版社）；赫爾德的部分最早出現在厄爾·R.沃瑟曼編輯的《18世紀面面觀》一書中（巴爾的摩，1965：約翰·霍普金斯大學出版社），并且在進行了一些小的修改后刊登在1965年7月和8月的《遭遇》（Encounter）上。這兩部分自首次出版后都進行了修訂，維柯部分還進行了大量的拓展。我想借此機會向利昂·龐帕博士表示感謝，謝謝他和我共同探討維柯的觀點，特別是維柯關于科學和知識的思想；我還要感謝羅伊·帕斯卡爾教授，他在信中關于赫爾德的內容對我有很大的啟發意義——我從他們二位那里獲益良多。很遺憾，龐帕博士關于維柯的專著[2](#_2_61)出版時，本書已進入校對階段，所以我無法在這本書中用來參考。

正如文中的文獻引用所示，我在本書所引的維柯原文，倚仗了T.G.伯金和M.H.菲什兩位教授所良譯的維柯的《新科學》。我還要向B.費爾德曼教授和R.D.理查森教授、羅伊·帕斯卡爾教授和F.M.巴納德教授致以謝意，因為文中在引用赫爾德的作品時使用了他們的譯文。我還要特別感謝巴納德教授的文集《赫爾德論社會與政治文化》[3](#_3_56)：他的一些譯文被我逐字照搬，有些則被我進行了適度的修改。我還想要感謝弗朗西斯·格雷厄姆——哈里森，謝謝他對這本書的仔細校對，謝謝霍加思出版社的雨果·布倫納在本書出版中給予的關照、好意，以及在和我交流時表現出的非凡耐心。最后我要感謝我的秘書帕特里夏·烏捷欣，她在我最需要的時候慷慨并鍥而不舍地為我提供幫助。

以賽亞·伯林

1975年7月

## 引言

對于人們業已完成和經歷的事件的社會影響和結果，歷史學家所關心的是如何對它們進行發現、描述和解釋。但是對事實、事件及其特征的描述、解釋和分析，以及選擇和闡釋之間的界限并不清楚，而且如果不歪曲我們通常運用的語言和概念，就做不到這一點。歌德在很久之前就說過：對事實的陳述不可能脫離理論；盡管一些被看作事實的概念比另一些概念更少理論負載，但是在這一點上并沒有達成完全一致的看法。構成事實的標準在不同的知識領域之間以及這些領域的研究者之間是不同的。即使在同一個領域，比如史學中，基督教歷史學家和異教歷史學家之間，或者基督教歷史學家和持有不同視角的后文藝復興的歷史學家之間，都有著明顯的差別；在波舒哀看來不可辯駁的證據在吉本看來則不然，構成歷史事實的東西在蘭克、米什萊、麥考利、基佐、狄爾泰這些人看來是并不相同的。民族主義者和馬克思主義者，牧師和自由主義者注視的似乎不是同一個過去。說到選擇和闡釋，差別甚至就更大了。那些主要依靠量化研究和統計方法的人，他們所用的方法也不同于那些從事想象重構的人；而并非總是有意識地被這個或那個學派的社會心理學、社會學或文化哲學的準則所指導的作家，或者那些在功能人類學、精神分析、結構主義語言理論或想象文學中得到啟發的人們，情形也是如此。

這本書考察了兩位思想家的著作，這兩位思想家的觀念在改變對歷史事實的選擇和闡釋的傳統準則中起了重要的作用，因此也影響了對事實本身的看法。兩位思想家的創作都在18世紀，但直到19世紀他們的學說才產生了最深遠的影響，并且二者的影響都主要是來自他們的學生的努力。這些研究并不打算對維柯或赫爾德的全部作品進行考察：只涉及那些其主題對我來說最具吸引力、最重要和最有建設性的著作。因此，我不想批判地考察任何一位思想家的那些更為技術性的哲學思想，盡管它們中的一些提出了一些相當重要的問題。所以本書只選取三個例子：維柯的科學觀，它涉及通過原因（per caussas）解釋的思想，似乎體現了一種不同于笛卡爾、休謨、康德或現代實證主義者的因果觀，這把他引向一種杰出的動機和原因的學說，而這與今天所熱烈討論的那些問題緊密相關。他在科學和意識之間，以及真理（verum）和真確（certum）之間所作的區分也是如此，這種區分反過來與多數黑格爾派哲學和后黑格爾哲學——唯物主義、馬克思主義、弗洛伊德學說——關于歷史和社會學方法的討論和爭論緊密相關。此外，赫爾德有關目的論和文化解釋的思想，開辟了（或者至少是拓寬了）頑固而徹底的唯物主義者、實證主義者和機械論者未曾考慮過的概念的和心理學的道路，這也導致了思想家們采取了彼此相差甚遠的立場，其中包括那些受馬克思主義、維特根斯坦的學說，以及知識社會學或現象學社會學領域作家影響的思想家。但是對這些哲學發展的討論，像維柯在《新科學》中對現代語言學結構主義的預期一樣，盡管既有趣又有創造性，卻會使人們遠離維柯和赫爾德自己對問題的討論，在這些問題上，他們闡發了他們最具有獨創性的和最有影響的論題——一般而言就是人文研究的本質和發展，具體而言就是歷史和文化的本質。我不打算追尋這些思想的起源，除非以某種試探的方式，也不打算敘述它們得以產生的歷史和社會環境，也不打算敘述它們在那個時代的世界觀中，甚至思想家本人那里所起的確切作用。

沒有誰比維柯更大膽和更猛烈地強調綜合歷史觀的重要性；沒有誰比赫爾德更雄辯和更令人信服地主張：觀念和看法只有從發生學和歷史的角度才能得到充分的理解，它們是它們得以產生的社會的連續發展中的特殊階段的表達。關于這些觀點的知識和意識形態源泉，那些遠比我所期望的更加博學的學者們已經做了大量闡釋：貝內代托·克羅齊、安東尼奧·科爾薩諾、馬克斯·H.菲什、尼古拉·巴達洛尼、保羅·羅西、A.杰爾比，最重要的是福斯托·尼科利尼，他在這方面為維柯做了大量工作。魯道夫·海姆以及最近的H.B.尼斯比特、G.A.威爾斯、馬克斯·魯謝、V.M.日爾蒙斯基和羅伯特·克拉克（這里只選最重要的）已經為赫爾德的學說提出了一個必不可少的框架。即便是我對他們對某些觀點的評估持有異議的時候，我都從他們的努力中受益頗多。思想不是誕生于虛無之中，也非單性生殖的后代：有關社會歷史的知識，有關在特定的時間和地點起作用的各種社會力量的相互作用和影響的知識，以及有關這些力量所導致的問題的知識，對于評估除嚴格的技術學科之外的一切學科的充分意義和目的，都是必要的，而現在，有些事情告訴我們，甚至對精確科學的概念進行正確的解釋，那些知識也是必要的。我也不想否認考慮下述事實的重要性：為什么正是在通常被描述為思想與科學活動高漲時期的文化死水的兩西西里王國，以及東普魯士，產生了十分重要的原創性思想。這是個歷史問題，想要解決這個問題，社會、意識形態和思想條件的知識，很明顯是必不可少的，而據我所知，它尚未被充分考察。但是它與這些論文的主旨并不直接相關。盡管這種歷史的態度對于充分的理解是必需的，但它不可能是掌握每種受歷史影響的學說或觀念的內核的必要條件。羅馬帝國后期或文藝復興時期的新柏拉圖主義者對柏拉圖學說的解釋也許不會像后來更為博學和小心謹慎的評論者那樣可信，因為后者正確地注意到了與他的思想相關的社會和歷史背景，但是如果柏拉圖的主要學說沒有超越它們自己的時間和空間，那么他們就不會在它們上面花費那么多精力——更確切地說，它們就不值得那些天才的學者和闡釋者去費力勞神；它們也就不會激發起普羅提諾、皮科·德拉·米蘭多拉、馬爾西利奧·費奇諾、米開朗基羅或是沙夫茨伯里等后世子孫的想象力了；它們自身也不會有足夠的生命力在我們這個時代引起重要的爭論了。要充分理解洛克的《第二政府論》中的特定段落或致斯蒂林弗里特的一封信，那么，充分了解17世紀下半葉英國的社會、政治和經濟狀況當然是必需的。然而，伏爾泰（他沒有深入這些細節）或者美利堅共和國的奠基者對他的認識則是來自他的著作，不僅如此，甚至主要來自他們自己的想法或問題。精確的歷史知識對理解觀念的意義、力量和影響的重要性可能比許多非歷史學科思想家，尤其是英語世界的非歷史學科思想家所認識到的要大得多，但它并不是全部。如果亞里士多德、斯多葛派哲學家、帕斯卡、牛頓、休謨或者康德的思想沒有一種獨立生命的能力，沒有一種經得起翻譯的能力——誠然，翻譯成一種完全不同文化的語言，雖然是必要的，但有時會改變一些意義——那么，在他們自己的世界消失之后很久，他們現在充其量也只能在帕多瓦大學的亞里士多德學者或是基督徒沃爾夫的著作之旁找到一個體面的休息所，或者在某個歷史古董博物館里發現其在當時的主要影響。歷史解釋學的重要性在過去被缺乏歷史感的英國思想家大大低估了，結果是，鐘擺的搖擺往往顯得就是目的本身。這不過是老生常談，之所以需要提及它，只是因為對早先時代的觀念進行有效考察的可能性的思想——除非它沉浸于豐富的文化、語言和歷史背景中——在我們今天已漸漸受到質疑。盡管維柯和赫爾德的幽靈被拿來支持這種學說，但是歷史上的哲學家的重要性歸根到底在于這樣一個事實：他們提出的問題仍然是（或又一次成為）活的問題，在這種情況下，這些問題并沒有隨著產生它們的那不勒斯或哥尼斯堡或魏瑪社會的消失而消失。

那么，也許有人會問，這些可以超越時間的觀念到底是什么？就維柯而言，我試圖概括出我認為最有吸引力的七個論題：

（1）人的本質并非像長期以來所想象的那樣是靜止、不變的或從未改變過的；它甚至并不包含一個歷經變化而仍能保持同一性的核心或本質；人們在世界中發現自身，使它適應自己的物質和精神需要，他們理解這個世界的努力不斷地改變著他們的世界和他們自身。

（2）制造或創造事物的人們能夠理解它，而單純的觀察者則不能。因為，在某種意義上，人們創造他們自身的歷史（盡管這種創造包含些什么并不十分清楚），人們理解自身的歷史，恰如他們不理解外部自然的世界，因為自然不是由他們創造的，而只是被他們觀察和解釋，所以在他們看來不像自己的經驗和行動一樣是可理解的。只有上帝，因為它創造了自然，所以才能夠完全和徹底地理解它。

（3）因此，人們對外部世界的知識原則上不同于他們對自己所創造的那個世界的知識。對外部的世界，他們能夠觀察、描述、分類、反思，并且能夠記錄它在時間和空間中的規律性；而他們所創造的那個世界則遵循他們自身加之于他們的創造物的法則。例如，數學知識就是如此——它是某種人們自己發明的東西——因此，人們可以對其有一種“內在的”觀點；語言知識也是如此，它是由人而不是自然的力量塑造的；因此，所有人類活動的知識都是如此，因為人既是創造者，又是演員和旁觀者。歷史既然涉及人的活動，是努力、奮斗、目的、動機、希望、恐懼、態度的經歷，因此，它能夠被以這種高級的（“內在的”）方式被認識，我們關于外部世界的知識不可能成為這種方式的范式——在這個問題上，笛卡爾主義者因此一定是錯誤的，在他看來，自然知識是典范。這是維柯在自然科學和人文科學、自我理解和對外部世界的觀察之間所出的涇渭分明的區分的基礎，如同在它們各自的目的、方法以及可知性的種類和程度之間的區分一樣。這種二元論迄今仍然是熱烈爭論的主題。

（4）存在一個普遍的模型，它適用于任何給定社會的所有活動：這種共同的風格反映在思想、藝術、社會制度、語言、生活方式和整個社會的行動中。這種觀念等同于文化概念，不一定是一種文化的概念，而可能是許多文化的概念；其必然結果是：對人類歷史的真正理解如果沒有對給定的社會或民族的文化階段的連續性的認識，就不能取得。這進一步決定了這種連續性是可理解的，而不僅僅是偶然的，因為文化或歷史發展的一個階段與另一個階段不是機械的因果關系，而是由于人們有目的的活動——為了滿足需要、渴望、野心（它們的實現又產生新的需要和目的），因而可以被那些擁有充分自我意識的人所理解，這種關系發生在一種既非偶然又非機械決定，而是源出于生活的諸多元素和生活的各種形式的秩序之中，它只有根據人的有目的的活動才能夠理解。這種社會進程及其秩序對其他的人以及后來社會中的成員來說，也是可理解的，因為他們從事著相似的事業，這種事業為他們解釋處于相似或不同的精神和物質發展階段的他們祖先的生活提供了手段。時代錯誤的觀念注定了這種歷史理解和安排的可能性，因為它要求有能力區分屬于和不可能屬于某種文明和生活方式的給定階段的事物，這又反過來依賴一種在想象中直接和間接地進入這些社會的態度和信仰的能力，一種如果應用于非人類世界則毫無意義的探詢。對維柯來說，每個社會、文化、時期的個性是由各種因素和要素構成的，這些因素可能與其他的時期和文明是相同的，但是它的每個特殊的模式又區別于所有其他的時期和文明；這就決定了時代錯誤的概念意味著缺乏一種對這些文明所服從的可理解的、必然的連續性秩序的意識。我懷疑在維柯之前是否有任何人對這種意義上的文化或歷史變化有一種清晰的觀點。

（5）人的創造物——法律、制度、宗教、儀式、藝術作品、語言、歌曲、行動法則等等——并非被創造出來使人愉悅、供人贊美或傳授智慧的人造品，也非蓄意發明出來操縱或統治人們或促進社會穩定或安全的武器，而是自我表達或與其他的人類或上帝交流的自然形式。早期人類的神話和寓言、儀式和紀念物，按照維柯的那個時代所流行的觀點，是無助的原始人的荒謬的幻想，或是精心編造出來以蒙蔽大眾并使他們服從于狡詐且不道德的主人的。他認為這是根本錯誤的。像早期語言中的神人同形同性隱喻一樣，在維柯看來，神話和寓言和儀式是傳達原始人看待和解釋世界的自成條理的觀點的諸多自然方式。因此，理解這些人及其世界的方式就是要試圖進入他們的思維，通過弄清楚他們在做什么，通過了解他們表達方法的規則和意義——他們的神話、他們的歌曲、他們的舞蹈、他們語言的形式和慣用法，他們的婚葬儀式。要理解他們的歷史，需要理解他們賴以生存的方式，而這只有那些掌握了打開他們的語言、藝術、儀式的意義大門鑰匙的人才能發現，而這把鑰匙也正是維柯在《新科學》中試圖提供的。

（6）因此也就產生了一種新的美學，對藝術作品的理解、闡釋和評價，不是根據超越時間限制的原則和對任何地方的人們都有效的標準，而是要正確地理解它們的目的，以及它們對只屬于它們自己的時代和地點、它們自己的社會發展階段的象征，尤其是語言象征的特殊應用；只有這樣才能夠解開完全不同于我們自身的、迄今為止要么被當作野蠻人的胡亂作為，要么被認為太過偏遠和奇異因而不值得認真對待的那些文化的秘密。這標志著比較文化史的開端，也確實標志著一系列新的歷史學科的開端，如比較人類學和比較社會學、比較法學、語言學、人種學、宗教、文學、藝術史、觀念史、制度史和文明史，的確，逐漸被稱作最廣義的社會科學的所有知識領域，都是從歷史的，即發生學的角度來構造的。

（7）因此，由感覺提供或由啟示賜予的知識的傳統范疇——先驗/演繹，后驗/經驗——現在需要補充一個新的種類，即重構想象。這種知識的產生，依靠的是“進入”其他文化的精神生活中，“進入”各種態度和生活方式中，而這種“進入”只有通過想象（fantasia）才變得可能。想象對維柯來說是一種構想社會變化和發展過程的方式，通過把它與人們尋求借以表達它的象征的平行變化和發展相互聯系起來，并把它看作是由這種平行變化和發展所傳達的；因為象征的結構本身就是它們所象征的現實的一部分，并隨其改變。這種發現的方法，開始于對表達途徑的理解，尋求達到它們預設和表達的現實圖景，它是歷史真理的一種超驗推演（康德意義上的）。直到今天，它還不是一種通過其變化的表象達到不變的現實的方法，而是通過其系統地變化著的表達模式，達到一種變化的現實，也就是人的歷史。

這些觀點中的每一個都標志著思想的一個重大進步。其中的任何一個本身就足以使一個人享有哲學家的聲譽。維柯的著作沒有引起注意，除了他所在的那個城市的一些學者，直到最不知疲倦的思想傳達者維克托·庫辛，使它引起了儒勒·米什萊的注意。這些思想對這位偉大的法國歷史學家產生了最為直接和脫胎換骨的影響，正是他第一個在整個歐洲傳播了維柯的聲名。

盡管米什萊在其生命結束時宣稱維柯是其唯一的主人，但是就像每一個具有深刻獨創性的思想家那樣，他從維柯的《新科學》中只吸取了與自己業已形成的歷史觀相適合的思想。他從維柯那里得出這樣一種觀點：人是其自身命運的鑄造者，為獲得他們的道德自由和社會自由，進行著一場普羅米修斯式的斗爭，他們從自然那里奪取了服務于人類自身目標的物資，并且在這個過程中，在克服社會和個人的障礙的持續斗爭中，創造并摧毀制度，直到完全實現所有人類和所有社會的道德能量和創造天才。那些不符合米什萊激烈的民粹主義觀點的思想，例如，不為人類所知卻塑造著個人和社會命運的神意思想，即維柯的“看不見的手”，或者“理性的狡詐”，米什萊實際上一半翻成了世俗的詞匯，一半忽視了，就像他忽視了維柯的柏拉圖時刻、他的歷史循環理論、他的反民主偏見、他對熱忱的、獨裁的、半原始的社會的尊重一樣，這些正是米什萊對大眾自由的熱烈信仰的對立面。

這是一個不斷重現的現象的例子，思想的重要性和影響并不總是依賴于它們產生于其中的體系的有效性或價值。柏拉圖或斯賓諾莎或萊布尼茨或康德是天才的思想家，這一點即使是那些反對他們形而上學體系的中心原則或者認為它們是有害的人們也很少否認；之所以如此，是因為他們承認這些哲學家提出了一些觀念，這些觀念的深度和力量已經永遠改變了思想史，或者（結果是相同的）他們提出的問題歷久彌新，不斷地操練著之后的思想家的頭腦；即使提出這些問題的那些最具雄心和最著名的思想體系早已失去它們曾經具有的全部生命力，或者頂多只能引發純粹的歷史興趣，這種說法也是正確的。本書所討論的兩位思想家就是如此。維柯肯定自認為已經發現了一門新科學：即能夠產生一些準則的一般原則，這些準則的正確運用至少在原則上能夠完全地解釋人類歷史循環中各個階段的秩序，就像當時成功的自然科學能夠解釋物體的位置和運動的規律一樣。我這里并不想評判這種主張與之前和之后的思想家所創立的對立體系的主張孰是孰非。我所要做的就是試圖說明這一巨大的、雜亂的、有時甚至是稀奇古怪的巴洛克大廈的一些磚塊：出于自身的原因而有價值的石頭，它們能夠被用于建造更堅固且更節制的結構。這支持了一些新穎的觀點：例如（不妨再回想一下），維柯在服從（可知但并非可理解）法則的自然王國和服從（可理解）法則的人造王國之間所做的區分；他的神話和象征、特別是語言功能的理論；他關于概括和表達（他沒有說它決定或統合）各個社會或整個歷史時期的各種活動的核心風格的看法，而這種看法反過來又提出了多樣人類文化的觀點；連同以這種方法研究人類活動所帶來的對美學、人類學、當然還有整個歷史科學的革新含義。

赫爾德也是如此。他也試圖囊括他那個時代知識的整個體系：科學和藝術、形而上學和理論、認識論和倫理學、社會生活、歷史、人類學、心理學，所有這些都是人們在過去和現在乃至（比維柯遠為重視）將來所深感興趣的。像那些深遠地影響了他的英國思想家一樣，像揚、珀西、托馬斯·沃頓、約瑟夫·沃頓和斯特恩（以及蘇黎世的拉瓦特爾）一樣，他是一個牧師和學者，處于一個專業化越來越強，卻仍然瞄準普適性的時代。他是一個詩人、哲學家、文學學者和歷史學家，一個業余的語言學家，一個美學理論家和批評者，一個其時代的生物和物理科學的熱心學生：他希望把所有的關于人及其環境、起源、歷史的科學整合為一個整體。他把人文科學間的邊界看作是學究式的和人造的把戲，是對人類在其無限多樣性和精神力量中進行自我理解的令人厭惡的阻礙，這種多樣性和精神力量是哲學家粗暴的范疇徒勞地想包含的。在從事這個他既無能力又無知識的龐大事業的過程中，他生發了一些思想，并給予了這些觀念以生命和內容，它們中的一些已經永恒地進入了歐洲思想和情感的結構中。

在赫爾德所生發或賦予新生的這些概念中，至少有三個主要的思想自它們發端以來在力量和影響上增強了：一是人們如果想充分實現他們的能力，進入其最佳狀態，那么他們需要屬于可識別的社群，這些社群每一個都有自己的態度、風格、傳統、歷史記憶和語言；二是表現在藝術和文學、宗教和哲學、法律和科學、游戲和工作中的人們的精神活動，不在于創造客體、商品或人造物品——這些東西的價值在于它們本身，獨立于它們的創造者及其性格和目標——而在于與他人交流的各種形式中。人的創造性活動不應被看作為簡單的生產活動，只是生產些供人使用、娛樂或教學的對象，也不應被看作對外部自然世界的補充或改進，而應被看作說話的聲音，看作個人生活圖景的表達，它不應通過理性的分析即解剖為構成因素來理解，也不應通過概念下的詳盡分類、普遍原則或規律下的歸并、整合進邏輯上一致的體系或者運用其他的技術手段來理解，而只需要通過移情（Einfüblen）來理解，這不是一個法官或一個編纂者或一個解剖學家的才能，而是一個賦有歷史洞見和想象的藝術家的才能。“每個法庭、每所學校、每種職業、每個封閉的社團、每個宗派”，赫爾德的導師約翰·格奧爾格·哈曼寫道，“每一個都有其自己的詞匯”，只有帶著“朋友、熟人、愛人”的感情才能掌握這種詞匯；[4](#_4_56)抽象的公式、一般的理論、科學的規律打不開任何個別之門。只有歷史學識加上敏感并富有想象的感知力才能夠發現通向內在生活、世界圖景、渴望、價值、個體或群體或整個文明的生活方式。最后，正是赫爾德激活了這樣一種思想：既然這些文明中的每一個都有其自身的態度和思維、感情和行動方式，都創造著其自身的集體理想，而正是由于這些理想，它才成其為一種文明，那么只有根據其自身的而不是其他某個民族的價值尺度、思想和行動準則，它才能夠被真正理解：最不可取的是根據某個普遍的、非個人的、絕對的尺度來理解，諸如法國哲學家似乎認為，他們有資格如此傲慢和盲目地給所有的社會（不管是過去的還是現在的）都打上烙印，贊揚或譴責這個或那個個體或文明或時代，把一些東西確立為普遍的模式，而把另一些東西作為野蠻或惡或荒唐的東西加以反對。按照自己的，或者其他相異的觀點來評判過去，乃至嘲笑過去，必然導致嚴重的歪曲。古希伯來人不應根據古希臘的標準來評判，更不應根據伏爾泰時期的巴黎或想象中的中國士大夫標準來評判。古挪威人或印度人或條頓人不應當透過亞里士多德或布瓦羅的眼鏡來看。就像他的論敵伏爾泰一樣，赫爾德對歐洲中心論持批判態度。對他來說，人就是人，在所有的時代都有其共同的特征；但是他們的差異是最為重要的，因為正是差異使他們是其所是，使他們成為自己，不同的人和文化的獨特才能正是表現在這里。

無論如何，在赫爾德的早期著作中，對絕對和普遍價值的否定隨著時間的流逝變得愈來愈讓人不安，它帶有這樣一種含義，即各種人類文化所追求的目標和價值不僅是不同的，而且可能彼此根本不相容；多樣性，也許還有沖突，不是人的狀況的偶然屬性，更不是可以消除的屬性，相反，它們可能是人本身所固有的屬性。果真如此，那么，關于存在某種單一、不變且客觀的人生法則的想法，亦即有某種簡單、和諧且理想的生活方式，不管人們是否知曉它，所有的人都渴望它（這種想法是西方思想傳統的主流），這種想法很可能會被證明是不符合實際的；因為存在著許多愿景，存在著許多生活、思想和感情方式，每一個都有其自己的“重心”，[5](#_5_50)它們自我確證，不可合并，更不能被整合為一個天衣無縫的整體。值得注意的是，除去革命性地顛覆了全人類（至少是其理性成員）的道德統一性的古代觀點外，多樣性不可逃避或者有其自身的價值或者二者兼備這種看法，本身也是新穎的。赫爾德可能不是唯一提出這種思想的人，但是多樣性優于統一性，它并非僅僅是人類未能成功地達到唯一正確答案的表現，從而也并非一種錯誤或不完善的形式，他的這種思想是對在一個理性的宇宙中各種價值必定和諧這種傳統信仰的拒斥，不管這種和諧是表象之下的現實，還是被理性和信仰所預設的理想，他的這種激進的背離是非常現代的。古代世界和中世紀對此一無所知。

所有的解釋、所有的理解，事實上甚至所有的生活，都依賴于它們和一個既定的社會總體及其獨特過去的關系，這種關系不能被嵌入某個可重復的、一般化的模式中；定性研究與定量研究之間的鮮明對比；藝術是交流，是一種行動和存在的形式，而并非一種制造脫離制造者的對象的形式；變化和多樣性是人本身所固有的；真和善并非超理性的永恒水晶天堂中普遍而不變的柏拉圖式形式，而是多樣且變化的。一些同樣迫切的主張和目標之間的沖突可能是不可避免的，而且不能得到合理的解決，從而選擇就是痛苦且不可避免的——上述種種思想，都融入了浪漫主義、相對主義、民族主義、民粹主義的許多變種和個人主義的許多分支中，與之相隨的還有對自然科學方法和基于可檢驗經驗證據的理性探尋的抨擊，它們都可以在這里找到其決定性的開端。把這些看法歸功于本書所考察的哪一位思想家都是錯誤的和不公正的。人們無法為其思想的命運負責：更不用說它們所導致的偏差了。

不管是維柯還是赫爾德都傾向于夸大他們的中心論題。這些夸大其詞既沒有什么可奇怪的，也不必為之扼腕嘆息。那些已經發現了（或者認為他們已經發現了）新的和重要真理的人們很容易以從這些真理的視角來看待世界，我們要保持一種應有的平衡感，不要沿著新開辟的道路跑得太遠，而這需要非凡的理智控制。許多獨創性的思想家都很夸張。柏拉圖和斯多葛派哲學家、笛卡爾、斯賓諾莎、休謨、康德、盧梭、黑格爾、馬克思、羅素、弗洛伊德（且不提后來的大師們）都口氣很大。如果他們不這樣，他們的思想就不會沖破已有觀念的抵制或者得到應有的注意。亞里士多德或洛克的溫和是例外而非通則。維柯不是在回答先前思想家們所提出的問題。他對人及其過去的看法使得他激動地（他自己也承認）去構造一些新的范疇和概念，他改造了傳統術語，使其便于向他的同時代人傳達新學科的基本構架，這使得他的思想和當時產生了巨大的鴻溝，而他所使用的術語也變得令人費解和含糊不清。赫爾德則經常在一種激越和狂想中寫作，這無益于清晰地思考或表達。維柯和赫爾德的思考和言說中的激情洶涌，使得他們對他們所猛烈抨擊的思想家的方法的主要優點視而不見。在這種信仰和方法的劇烈碰撞中，雙方必然攻擊過甚、拒斥過度。現在在我們看來很清楚的是，不管有多么卓越和直覺的洞見，試圖通過單純的想象才能，并基于零零碎碎的博學，來重構整個文化的主線，都是不夠的。最終，只有對過去的證據的精細考察，加上對可能被經驗地確立起來的一切進行系統的自我批評式的整合，才能夠證實一個假說，或者削弱、剔除那些不合理的或荒謬的東西。歷史學需要它能夠從經驗知識的任何源泉或方法中獲得的一切。當古文物研究、考古學、銘文研究、古文字學、語文學已經改變了先前幾個世紀的歷史寫作時，定量研究，支持經濟學、社會學、心理學、人類學歸納的統計信息的積累和運用，已經增加和改變了我們關于人類過去的知識，并且這種增加和改變的程度日益加深。化學和生物學技術的運用已經大大地增加了關于人類起源的知識，以及作為我們知識之基礎的遺跡考辨和斷代的知識。沒有可靠的經驗證據，試圖發現過去的最豐富的想象努力必定仍然是猜測，是在培育虛構和傳奇。尚未誕生的學科，它們對歷史研究的影響，沒有任何可以指定的界限。無論如何，沒有這些被激發出來的真知灼見，堆積的資料依然是死的：培根的歸納法是不夠的。一方面是對古文物研究者和編撰者勞動的反叛（伏爾泰是其中第一個嘲諷它們的人），另一方面是對啟蒙運動的意識形態教條的反叛，兩者既改變了文學，也改變了歷史。

甚至在米什萊的引介之后，維柯仍舊披著神秘的面紗。但是赫爾德著作的影響，不管承認與否，無論是直接的還是間接的，卻是廣泛而持久的。在他之后，人們越來越強烈地感覺到：人類歷史不是線性的進步，而是各種獨特和異質的文明的演替，這些文明相互影響，但無論如何，它們都能被看作擁有一種內在的統一性，是單個的社會整體，可以從本身得到理解，而非主要是作為通向其他某種更完善生活方式的諸多步驟。這些文化不能夠按照歸納科學所提供的機械原則一片片地進行重構：它們的構成要素只有在其相互關系中才能被充分把握，而這的確是文明的真義，文明乃是擁著一種可識別模式和一種核心風格的生活方式和社會表達，這種模式和風格貫穿于這個文明的眾多（即便不是全部）活動中，并且即便文明內部存在著緊張、差異和沖突，這種模式和風格也會透露出一種感受和目的的統一性。這種風格或特點是不能從其具體表現中抽象出來的，也不能夠把它當作一種可靠的方法來有效地重構遺漏的事實和填補我們經驗知識中的缺口；它并不由可以發現的規律所支配，也不能夠產生一個公式以界定某種形而上學的本質，以便邏輯地推導出人類的屬性或歷史。它是一種可理解的，經驗上可識別的模式，一種人與人之間的關系網絡，一種人回應其環境及相互回應的方式，一種思想、感情或行動的形式或者說結構。這只有通過想象的運用，通過構想一個社會整體的生活、“使自己感受”[6](#_6_46)它的思想、語言和感情模式的能力才能夠把握；看其姿勢、聽其聲音、追蹤其情緒和態度的變化，并以這種方式去理解其成員的命運。

這兩位思想家都認識到（其中赫爾德比維柯更鮮明），把這些截然不同的數據，和對事件、運動、形勢的解釋整合起來，把這些異質的材料綜合為一幅連貫的圖畫，它們所要求的才能非常不同于研究或歸納的理性方法以及證明特殊的假說所要求的才能：最重要的是，它要求一種在過去的死骸中注入生命的才能，一種創造性的想象力。如果缺乏充足的經驗證據，那么對整個社會經驗的說明可能仍然只是歷史傳奇；但是如果人們不能夠首先體察入微地設想這些世界，那么就幾乎沒有什么東西值得去證實。沒有對人們所希望了解的世界的最初的直覺，數據仍然是無生命的，個體只是名稱，最多不過是一個隊列中的程式化的人物，一個穿著歷史服裝的歌劇角色的表演，或者最多是古典戲劇中的被理想化了的名人。重構（人類的或非人類的）過去的理性方法，比如動物學、古生物學和地質學的，都導致精確或含糊、有效或無效、準確或不準確、正確或不正確的結論，并且通過應用相關領域著名專家所接受的方法而得到證明。但是這些屬性，如“深刻”與“淺薄”、“合理”與“不合理”、“生動”與“死板”、“真實”與“不真實”、“全面”與“單一”等等，往往并不被歸于邏輯或認識論或科學方法的成就，而是更經常地被用來概括藝術和學術著作，后者要求一種對人們是什么和能夠是什么以及他們的內在生命做出洞察、回應和理解的能力，要求一種對他們可觀察到的姿態的意義和暗示而不僅是表象的感知。這些術語被用來描述關于人文研究的著作，比如歷史學、傳記、批評和解釋的著作、哲學的一些分支，以及重構過去遺跡的更為精確的勞動，包括社會、宗教和文學方面的，比如藝術作品、建筑、城市。想象地重構生活的各種形式需要的是心理學的才能——理想而言，就是要像一個筆跡學家閱讀手跡一樣，去閱讀社會和文明用以表達自己的象征，即使不能讀出它們的本來面目，至少也是它們的可能狀況；還需要有衡量經驗證據是有利于還是不利于這些說明的可信度的理知能力，這些才能是新型歷史學所要求的，也把其奠基人伯克和尼布爾、奧古斯丁·蒂埃里和基佐、蘭克、尤其是布克哈特和他之后的狄爾泰，與文藝復興或啟蒙運動時期最優秀的作者截然區分開來。“即使半錯誤的歷史觀也勝過根本沒有”，布克哈特在1859年的一封信中寫道。[7](#_7_44)人的精神被大大擴展了，而打開這扇門的正是本書所要考察的兩位思想家。

## 維柯的哲學思想

他（維柯）的命運多么獨特！他直覺敏銳，每當我們覺得他的思想山窮水盡之時，卻往往是柳暗花明又一村。

皮埃爾——西蒙·巴朗什[8](#_8_44)

真正出色的歷史學家，不對事實進行大體的描述，再根據大致的情況進行解釋，而是深入事實細節當中，揭示出每個事件背后的特殊原因。

詹巴蒂斯塔·維柯[9](#_9_42)

### 一

有些人的生平和命運常常被當作浪漫的傳奇而不被認真對待，在已知的所有例子中，維柯也許是最有代表性的一個，這是一個具有獨創天才的人，他生于他所處的時代之前，被迫在貧窮和疾病中掙扎，在其有生之年被誤解并基本上被忽視，在其死后幾乎完全被遺忘（除去少數那不勒斯的法理學家）。最后，在許多年之后，當他終于被一個驚訝的民族列入其最偉大的思想家行列，而發掘出來并為之歡呼時，他的思想卻被廣泛地誤傳和誤解了，甚至今天他所得的贊譽也比他應得的要少得多，因為他被發現來得太晚了，在他死后的那個世紀，與他相似的思想被其他人做了更好的表達，而他之所以被人們所銘記，卻源自于他最不具價值和獨創性的學說。誠然，維柯的風格有著巴洛克式的散漫和含混不清；而在18世紀幾乎流行著這樣的信條：不把事情說清楚，就不如干脆不去說它，這完全把他埋入了墓穴之中，甚至其最忠誠的意大利評論者也未能完全成功地挽救他。然而他的著作具有引人注目的新穎性，是一個被半放棄了的礦脈，它的觀點非常迷人，卻沒有得到充分的開發，這些觀點甚至在維柯的知識高產時期也是獨一無二的。

維柯的獨創性經得起從任何一點出發進行詳細考查。他的理論涉及人的思維、文化、社會和人的歷史的本質和發展，這些都大膽而深刻。他發展了一種新的知識論，這種知識論被其他人掌握后發揮了決定性的作用。他第一次辨別出一種被先前的思想家所誤解或忽視了的關于人的知識的重要類型。他是自然法和法理學、美學和數學哲學領域的大膽革新者。的確，他有關數學推理的觀點如此具有革命性，以致在20世紀的邏輯學家所實現的轉變之前，它幾乎一直沒有得到完全公正的對待。甚至在今天，它的價值也尚未被充分認識。不僅如此，維柯實際上發明了社會知識的一個新領域，它包含社會人類學，以及對語文學、語言學、人種學、法理學、文學、神話學的比較和歷史研究，實際上就是最廣義的文明史。最后他提出一種循環的人類歷史觀，盡管這種歷史觀非常不同于柏拉圖、亞里士多德、波利比烏斯以及他們在意大利的文藝復興中的追隨者，并且對后來的思想家產生了一些影響，但這很可能是他的所有成就中名聲最大而價值最小的。

不難理解，面對這樣一位豐富而駁雜，且真正有創造力的思想家，一位后來更為著名的思想家們的諸多最大膽觀念的先驅，我們永遠都會面臨一種誘惑，那就是更多更深地去解讀他，尤其是要理解那些暗示，發現他思想中的那些處于萌芽狀態的形式和預想的輪廓，這對闡釋者本人是非常珍貴的。米什萊、狄爾泰、克羅齊，以及科林伍德（而赫爾德和黑格爾在這方面的傾向則不那么確定）都是他的后繼者，其中一些人，尤其是米什萊和克羅齊，他們有意或無意地試圖通過把他們本人許多最個性化的思想和態度歸于維柯的著作來表達他們的感謝，這有時甚至混淆了這些觀念的誕生時代。把自己的思想歸于早先的某個思想家無疑是一種真誠地表達景仰的形式。思想深刻的一種屬性就是：非常不同的思想家都認為他們在其中發現了自己的影子。但是這種特點是要付出代價的，它已經使維柯受到了傷害。無論是米什萊熱忱想象中浪漫的人文主義者，還是似乎更為合理的為克羅齊所贊揚的準黑格爾主義的形而上學家（更不用說秦梯利更為大膽的版本），還是恩佐·帕奇所贊揚的原型——存在主義者，還是尼古拉·巴達洛尼所贊揚的費爾巴哈的自然主義先驅，都足以顯示維柯自己的獨創性的形式和色彩。福斯托·尼科利尼是維柯的編輯和注釋者當中最細心、最博學、最專注的一位，他把維柯豎立成了一座宏大的遺跡，里面包含有維柯清醒的見解，但是也僅此而已。[10](#_10_40)一條在所有真正的思想家身上都靈驗的規則是，沒有什么可以替代原著的閱讀。這絕非輕而易舉，但是僅從個人的體驗出發，人們在這里也能夠說，收獲的回報是豐厚的。就知識的樂趣而言，幾乎沒有什么可與發現一位第一流的思想家相比。

喬瓦尼·巴蒂斯塔·維柯生于1668年，是那不勒斯一位書商的兒子。1744年，他在那里去世。他在鄰近的奇倫托為瓦托拉侯爵多米尼克·羅卡的兒子們做了幾年家庭教師，除此之外，他從未離開過那不勒斯。他畢生都希望在他的故鄉謀求一個法理學的首席教授職位，但只在相關的“修辭學”領域的各種次要職位上獲得了成功，最終他也只是弄了個低級教授職位，在這個職位上他一直從1699年待到1741年。這個職位只給他提供微薄的薪水，卻強迫他做許多開學典禮演說，其中的一些包含著他最具獨創性的思想。他通過接受達官顯貴的委托書撰寫拉丁題詞、官方頌語，并為重要人物寫歌功頌德的傳記，來彌補收入上的不足。這方面最著名的一個例子是他給安東尼奧·卡拉法作的傳，此人是那不勒斯皇帝的雇傭兵隊長，維柯在其中還記載了發生在那不勒斯的那起失敗的馬基亞陰謀案。卡拉法的活動使維柯開始關注國際關系的研究，很可能正是這個原因才使得他去閱讀格勞秀斯和其他哲學法理學家的著作。這對他自己的思想也產生了決定性的影響。馬基亞陰謀的發起者試圖在世紀之交的那不勒斯推翻西班牙人的統治，把政權移交給奧地利人。結果陰謀敗露了，在1701年，主要頭目被西班牙人處死。1702年，維柯發表了對這場陰謀的記錄，他公開譴責事件的參與者，認為他們是罪犯和叛國者。五年后，奧地利還是奪取了那不勒斯，并在接下來的二十七年對它實行著統治。1708年，維柯出版了一本紀念性的小冊子，在這本小冊子中沒有提到他早先的記錄，卻把兩個主要的陰謀家贊揚為愛國者和殉難者。1734年，那不勒斯重新被西班牙占領。新的統治者夏爾·德·波旁適時地受到了站在那不勒斯大學代表團最前面的維柯低三下四的祝賀，第二年，這位統治者親切地指定維柯為皇家史料的編撰者。與萊布尼茨或那個時代的許多其他學者相比，維柯的政治骨氣沒有更多的特點，政治問題似乎也不像此前或此后時代那么清晰，或那么被深刻地感覺到。

1692年，維柯寫了一首舊體詩，表達了絕望之情和人之希望的虛妄。這些著作在今天看來只具有傳記的意義。詩歌（《絕望之人的割腕》）[11](#_11_36)表達了某種盧克萊修——伊壁鳩魯式的感傷，而他在往后的歲月中又非常急切地否認曾懷有這種情感。它不包含任何正統基督教信仰的痕跡，構成了維柯和他思想自由的朋友們在那個世紀的最后十年所思所想的重要證據，他與這些朋友的關系似乎比他的自傳給人們的印象要更加親密。他的第一部包含有獨創性思想的著作出版于1709年，載于他最后一次用拉丁文所作的例行開學典禮演說，幾乎沒有引起什么人的注意。其題目是《論我們時代的研究方法》，[12](#_12_34)包含著他后來著作的重要萌芽。一年之后，他發表了一篇重要的拉丁文論文：《論意大利人最古老的智慧》，[13](#_13_32)引起了更多的關注。這兩部著作，一部采取教育項目的形式，另一部是對奇思妙想的古代意大利思想傳統所作的語言學和法學研究，它們提出了歷史哲學中一些最大膽的假說。大約十年之后，在1719年，他又是用拉丁文出版了一篇論普遍法的演說，其后兩年，他發表了《論普遍法的單一原則及其單一目的》，[14](#_14_32)對那篇演說作了擴展，其第二部分涉及到法理學的具體主題。我們幾乎可以肯定，這是他用來申請他心儀已久的法理學首席教授的籌碼。

選舉在很久以前就預先安排好了，但是他沒有被委任。他多少有點酸葡萄心理地宣稱，這未嘗不是好事，因為這可以使他脫身出來專心致志地思考那些令他著迷的哲學新思想。四年后的1724年，他完成了一部論著，這部論著批駁了當時一些最有聲望的思想家的觀點，其中有法理學家格勞秀斯、塞爾登和普芬多夫，哲學家霍布斯、斯賓諾莎、洛克和培爾，學者卡索邦、索馬茲和博斯。他把這本書獻給了他的贊助人科爾西尼紅衣主教，也就是后來的羅馬教皇克雷芒十二世，而科爾西尼卻拒絕提供他已經答應過的出版費用。絕望之下，維柯賣掉了他僅有的財產：一枚戒指，但是這只夠支付所需費用的四分之一。于是維柯刪掉了這部著作所有“否定”部分，包括對自然法理論家、契約論者、新斯多葛派、新伊壁鳩魯主義者、亞里士多德派、笛卡爾派的抨擊，他們都是當時最有影響的學派，而只保留了他自己創立的學說。被刪除的部分已然遺失了。這本書被壓縮到它原來篇幅的四分之一，于一年之后出版。這就是他最杰出的巨著：《新科學》。第一版出版于1725年；第二版即修訂版，實際上是部新的著作，出版于1730年，在1744年，即他去世的那年，該書作了補充后重印。

也是在1725年，他寫下了自己思想發展的歷程。該書是應一個富裕的威尼斯文藝愛好者波爾恰伯爵吉安·阿爾蒂科之邀而寫作的，這種邀請有學識的人記錄下其思想發展中最重要的步驟的想法可能是他的朋友、修道院院長孔蒂向他建議的。孔蒂也是一位著名的學問人，他與許多德國學者和知識分子是朋友，并有通信聯系。偉大的萊布尼茨就是其中之一，他曾給他們共同的朋友路易·布爾蓋寫信，表達了對那些做出了偉大發現的人們常常沒有記錄下他們達到這些發現的步驟的遺憾。波爾恰伯爵邀請意大利的主要學者和思想家著文闡明他們的精神發展，以專門的文集的形式出版。思想自傳的藝術就以這種偶然的方式誕生了。編輯們表達了對維柯自傳的喜悅之情，他們十分興奮地認識到，這是他們尋求確立的形式的最佳范本。可這讓他感到極度惱怒，因為他們把它作為同類作品的范本發給其他自傳作者。維柯的一生總是不斷地修改和修正自己的作品，他在后來對該書也作了一些補充。

《自傳》生動且引人入勝地記錄了一段完全沉浸于哲學問題中的人生。當維柯說他是一個孤獨的旅行者，穿行在一塊迄今為止無人問津的地域時，這雖然落于古人陳詞濫調的窠臼，卻準確地道出了事實的真相。維柯知道他所做出的發現不同于任何已有的發現，他也知道這些發現具有極端的重要性。他的思想生活緊張激烈，這種生活使得他可以遠離自身低微的學術地位所帶來的焦慮和羞辱，同時它在一定程度上補償了他生活的窘迫，即他不得不依賴宗教和世俗人士的贊助。他生活在貧苦之中；他與他周圍的生活幾乎沒有什么聯系；由于在小時候摔過一跤，他此后便成了一個跛子。他的長子鋃鐺入獄，他的一個女兒一生下來就有病，他的全部心血都花在了他的小兒子身上，他試圖為他贏得他的教授職位的繼承權。除去他的這個兒子，他最愛的就是他的圖書館了。像馬基雅維里一樣，他逃到書的世界來忘掉他的痛苦：柏拉圖、瓦羅、穆修斯·斯凱沃拉、盧克萊修、塔西佗、烏爾比安對他來說比他同時代的作家更真切，也許有兩個例外，一個是他崇拜的培根，一個是他反對的笛卡爾。寧靜和閑暇這兩樣學者最珍貴的財富他畢生都缺乏。他是一個膽小怕事、卑躬屈膝，為貧窮和焦慮所折磨的學者，他寫的東西多而草率，是在“與朋友的談話中間和孩子的哭叫聲中”[15](#_15_32)完成的，但他知道自己已經做出了一個重大的發現，并打開了通向某個世界的門，而他是這個世界的唯一主人，所以在他的自傳中他告訴我們，思想使他愉快而平靜。[16](#_16_32)

他的一個聽眾這樣描述他：一個消瘦之人，長著一雙圓溜溜的眼睛，手里拿著教鞭，他的演講雄辯而緊張，很能吸引學生。他深受同時代博學的意大利人尊敬。偉大的歷史學家穆拉托里介紹他去亞索迪提學院競選；杰出的法理學家格拉維納崇拜他的學識。但是很清楚的是，那個時代的這兩個偉大的人物（誠然，格拉維納死于《新科學》出版之前），甚至連孔蒂都絲毫不認為他們愛戴的朋友所擁有的才能與他們自己截然不同。當然，也沒有任何跡象表明，他的學者同事中有任何人已經認識到維柯是一個天才人物，也沒有人認為他關于歷史和自然法的思想有朝一日會使他們自己的許多假設過時。

他曾受教于牧師，在當時深度神職化的那不勒斯王國接受了嚴格的傳統教育。但是，盡管哺育他的幾乎完全是中世紀的食糧，經院哲學在他的思想中只留下相當少的痕跡，對他生活的束縛只表現在他冗長乏味和書生氣十足的寫作方式。他的興趣是被半個世紀之前格勞秀斯和笛卡爾所開創的新哲學激發出來的，這種新哲學已被他們的追隨者發展和應用，對自然科學和法學、政治學和形而上學的思想產生了革命性的結果。維柯完全理解這種革命的目的和方法。它把他與那整整一代人從亞里士多德和經院哲學家那里解放出來。他一開始接受其方法，但隨后就反叛它；的確，在也許可以稱作早期現代哲學史上的反革新運動中，他是最具獨創性的人物。維柯對數學或自然科學本身并無興趣。盡管有溫琴佐·科科在他自己的那個世紀努力引介維柯，盡管有福斯托·尼科利尼在20世紀歡呼他所做出的地質學和醫學發現，維柯仍然遠離他那個時代的科學革命；他的物理學是芝諾的物理學，只是通過與萊布尼茨的不完美的結識才觸及了一點皮毛。他似乎不知道伽利略所取得的成就，而且沒有感知到新科學對人們生活的影響。他越來越敵視把所有的知識都吸收到數學和物理學的模型中來，并逐漸沉醉于法理學、人文研究和社會心理學的問題。最重要的是，他越來越深刻地相信，先前的哲學不能夠公正地對待他所認為對人文研究最核心的知識類別的方法和力量，即歷史研究。他以最寬泛和最哲學的方式來構想這種研究，他認為這關乎到究竟是什么構成了一個完全意義上的人類社會，更具體地說，這關乎到人們是如何按照現有的方式來思考、感覺、行動和生活的。這種想法出自他一個愈來愈強烈的信條：永恒不變的分析解決不了問題，只有一種發生學的方法，即歷史研究，才能發現和描述人類經驗和活動的各個方面的關系。當然，任何哲學，如果它不能夠提供一種有關這些問題的真理的方法和標準，那么，在他看來，它們在人類知識領域中就沒有任何權威可言。

維柯對笛卡爾的反抗始于他在1708年至1709年間充分闡明的如下信條：笛卡爾派的清晰明確的觀念標準不能被有效地應用到數學和自然科學以外的領域。在笛卡爾派看來，真正知識的范式，只包含清晰明確的真理，以致只有陷入荒謬中，它們才可能是矛盾的；接下來，通過嚴格的推導法則得出的結論，其正確性由顛撲不破的推導和轉化法則所保證，就好像數學的結論，從其牢不可破的、永遠為真的前提所推導出來的一樣。其中的局限不僅在維柯看來顯而易見，甚至笛卡爾當年也清醒地意識到了，即這種模式不可應用于今天我們稱之為人文研究的領域。在歷史學中，或者在古典學術中，或者在文學中，我們到哪里去尋找精確的定義、嚴格的證明、被分析得細致入微的概念、被證明了的定理、淺顯自明的前提，從無情的邏輯出發導致不可更改的結論呢？這樣一種先驗、演繹的模式被應用到任何對藝術作品、歷史、法學著作、里程碑式著作，以及個人或社會的道德思想發展概述的批判性分析中，將不會得出任何結果。笛卡爾也已十分清楚地看出了這一點，結果，他直言不諱地宣稱：盡管歷史像旅游一樣，作為一種偶然的娛樂資源，可能無傷大雅，但它明顯不是知識的一個分支，在知識領域，一旦被確立的東西無須再證明，也只有在知識領域，理性的思想家普遍認可的科學進步才有可能性。他宣稱，這些不過是“值得紀念的行動……可以提升心智”，它們甚至可能“有助于形成判斷”，[17](#_17_28)但是除此之外，它們只具有很小的價值。當理性能夠為困擾我們非理性的祖先的問題提供正確和最終的答案時，為什么還要研究那些關于過去的幼稚傳說呢？更不要說我們黑暗起源的激情和罪惡了。有效的知識只有通過科學的方法才能夠獲得，笛卡爾及其追隨者把這種科學的方法與感知、傳聞、神話、寓言、旅行家的故事、傳奇、詩歌和胡思亂想等這些非科學的雜燴作了比較，他們把后者貶作歷史和塵世的智慧，并不能提供有助于科學地、即數學地處理問題的材料。因此，歷史和人文研究一般被笛卡爾劃作雜亂無章的信息門類，一個嚴肅的人可能會在上面消磨上一兩個小時，但是它不值得人們用畢生的精力來研究和思考。[18](#_18_26)維柯并不準備接受這一點。他的天主教的虔誠就足以讓他反對這樣一種實證主義的態度，此外他還對法學史和古文物研究懷有激情。然而，他用以反駁笛卡爾的證據既非神學，也非修辭學或主觀。他不相信所謂超越時間的真理觀念（它完美無缺、無需修正，它使用普遍象征，任何時間、任何情形下的任何人在受到啟發的一瞬間就足以充分理解），這種真理觀念（只有神啟可以例外）可以說是癡心妄想。他反對這種理性主義的教條，他認為，所有真正的知識，甚至數學或邏輯知識，其有效性只有通過理解它如何產生，即其起源和歷史發展，才能夠被表明。為了證明這一點，他抨擊了笛卡爾派自認為最堅不可摧的這些主張。

### 二

笛卡爾的新真理標準是：宣稱為真的判斷一定包含著清晰和明確的“觀念”，其最終的要素是“簡單的”，即不可進一步分析。這些最終的思想原子實體被認為通過“必然的”邏輯鏈條相互聯系著，也就是說，試圖通過使它們的關系發生沖突來切斷它們，將會導致自相矛盾，因為每個原子在邏輯上注定只與其他特定的原子相聯系，每一套在邏輯上都是一個孤島，獨立而區分于其他相似的相互聯系的原子系統。這種學說進一步認為，這些系統的結構，它們內部或由它們造成的運動，可以被清楚地（即邏輯地或數學地）描述。原則上不能用這些術語陳述的東西就自動被界定為不同程度的幻覺。這種真理觀念尤其被應用于人們缺乏穩定性的感覺中，比如視覺、聽覺、嗅覺和味覺，它們常常伴隨著模糊的輪廓和千變萬化的色調或音調，也尤其被應用于其他定性區別的領域中，如“內在的”心理狀態、肌肉的感覺、感情狀態、夢、圖像、記憶、不確切的思想、希望、目的等等。這種觀念也被應用于考察歷史資料的嘗試，不管其視角是多么細致和嚴密，也不管實際的證據有多么豐富，它們都不能以精確量化的詞匯來表達。就像自然科學業已表明的那樣，知識的進步顯然依賴于把被研究的問題歸結為清晰明確的，即可以通過數學表達的概念和判斷。因此，古文物研究者和歷史學家全身心地致力于重構（比方說）羅馬共和國最后幾年的事件，所能提供給我們的信息，哪怕再多，（像笛卡爾所輕蔑地評論的那樣）也不超過西塞羅的一個女傭可能具有的信息。這種學科能夠配得上科學的尊榮嗎？除了不學無術之徒或盲信的冒險者，有誰會否認數學知識是人類可以達到的所有知識的范式，有誰會否認它是人類通過自身的努力迄今所發現的最清晰和最明確的珍寶，有誰會否認它是人類業已達到的最確實可靠的知識？

這是維柯起初接受且附和，繼而猛烈抨擊的勝利宣言。他確信，精確科學盡管非常輝煌，但是當我們作為參與者和創造者，而不僅僅是觀察者，去了解關于我們自身和他人的經驗時，我們能夠了解更多知識，而這些知識當我們只能從外部觀察非人的自然時，是無法知曉的。之后，他便開始反駁笛卡爾的說法。他很清楚地意識到，在某種意義上（他努力想弄清這種意義）外在的世界對于人仍然是不透明的，而他們自己的思想、感情、目的和意志卻十分清晰，并且能夠被理解。這就是他于1708年在他的第七次開學典禮演說中給自己定下來去捍衛的立場。他在“外在”知識和“內在”知識之間作了區分，后來，它們逐漸被區分為自然科學（Naturwissenschaft）和人文科學（Geisteswissenschaft）。維柯打響了戰斗的第一槍，從那之后，戰斗從未停止過。

維柯承認，數學知識確實是完全有效的，它的命題是確定的。但其理由也很清楚：“我們能夠證明幾何學，是因為我們創造了它”；[19](#_19_27)在新科學》中，他認為幾何學，“當它從自身元素中構造量的世界，或者沉思那個世界時，它是在為自身創造那個世界”。[20](#_20_25)這是一個更為廣泛的原則的特殊應用，這個原則就是，所有的知識只有“通過原因”（per aussas，維柯的拼法），才可能是知識；[21](#_21_26)按照這個原則，在如下情況下，我們才能被認為充分認識了一個事物，即當并且僅當我們知道為什么它是它所是的那個樣子，或者它是如何變成那個樣子的，以及它具有什么樣的屬性。

通過原因的知識優于任何其他知識的看法是一種古老的觀點，它經常出現在經院哲學中。因此，上帝理解世界是因為他以只有他自己知道的方式和原因創造了它；[22](#_22_26)而我們不能在那種充分的意義上認識它，因為我們沒有創造它，世界對我們來說是“現成的”，它被作為一種“殘忍的事實”而給予我們。對于事物的創造者來說，特別是當他（如上帝）像創造了人工制品一樣，也創造了他造物的材料，并發明了造物的規則時，那么，在原則上沒有什么東西是不能夠理解的。他對其負全責，他按照自己的意志把它造了出來，而制造它們的材料，他知道其存在和行為的原因，因為他為了他自己的各種目的而創造了它，對這些目的，只有他（因為他是創造者）能夠完全理解。從這種意義上我們可以說，小說家能夠充分理解他小說的人物，畫家或作曲家能夠充分理解他自己的繪畫或樂曲。誠然，就作家或作曲家而言，并非一切都是由他創造的——他使用的詞，他應用的聲音，在很大程度上，不是由他發明的，在那種意義上，某些東西甚至對他來說也是“殘忍的事實”，即一個在一定的限度內由他自由選擇的給定媒介，但是對這個媒介，他一旦選擇了它，就必須服從它，他不一定能理解它的所有物的“原因”，因為他不是通過原因認識它，而且，只是在有限的限度內，他能夠改變它。只有在理想的意義上，即當我們真正從虛無中制造或設計某物時，我們才能夠充分地說，我們理解了我們所制造的東西；因為在那種情況下，理解我們在創造什么以及為什么創造，這跟創造本身是一回事。上帝就是這樣進行創造的。藝術創造越是接近這種限定情況，即純粹創造的因素越大，服從“外在于”它自身規律的“殘忍”物質越少，我們越是有理由說我們通過原因理解了它，而我們真正知道的也就越多。代數和算術的情形事實上就是如此。而我們所使用的象征的種種形態，不管是聽覺的或視覺的，則是由給定的感覺材料塑造成的，這也是不假的。但是它們是被任意地選定的，被用作我們自己自由發明的游戲的籌碼。

“我們能夠證明幾何學，是因為我們創造了它。”維柯肯定熟悉霍布斯的《存在論》，在這本書的一開頭，就有這樣的話。但是他對其做了進一步的引申：“如果我們能夠證明物理，我們就可以創造它。”[23](#_23_26)如果我們能夠真正證明物理學的命題，那么，我們應當創造它，即我們應當創造它的對象，物質世界。但是我們做不到這一點。只有上帝能夠這樣做，因為“只有在他之中才有事物的真正形式，自然界正是按照這些形式來塑造的”，[24](#_24_26)正是對這種實在的尋求，把我們引向上帝，只有他是真理和道路。這是基督教柏拉圖主義或新柏拉圖主義的一種形式，它使我們回想起文藝復興的信條：認識某物就要成為某物：無論如何要駕馭它。因此帕特里齊說認識就是與所認識之物結合為一體，[25](#_25_26)而康帕內拉則宣稱認識就是成為被認識之物。[26](#_26_26)關于結合的概念，有一部神秘的戲劇叫作《認識》，其名為《交媾》的一幕中有這么一句話：“認識”就是與被認識之物成為一體。這也許來自古代形而上學（和神秘主義）學說，柏拉圖的《宴飲篇》包含了其最值得紀念的版本：最初，主體和客體、人和自然、感覺和思想是一個東西；其后一場大災難把它們分開了；從此之后，它們無休止地尋求重新結合、重新聚合，而這只有在“再”認識中才能夠達到。因此巫術信仰認為，只有當施術者進入對象，使自己沉浸于對象之中，使對象與自己同化才能夠獲得巫術力量，這也是文藝復興時期自然哲學的核心。這就是皮科·德拉·米蘭多拉在其《辯解書》中的著名陳述：“巫術等于智慧”。[27](#_27_26)維柯毫無疑問有著類似的信條：完美的知識等于創造，但是對他來說，只有上帝能夠在這種意義上認識現實；人不能夠直覺地感受到它，就自然界這一外在世界而言，任何意義上，他們都不能夠沉思出柏拉圖式的本質。跟達·芬奇一樣，他不相信理性會消除對經驗的需要。[28](#_28_26)不僅如此，經驗——經驗知識，即對過去所有遺跡的研究——就是一切。但是，維柯就像一尊兩面神，他也面對著兩個世界；他的反數學偏見與他的真正的經驗主義奇特地結合起來，梅尼克撇開了他主要學說明顯的現代性，而把他描述為基本上是一個巴洛克人，這么描述也并非不恰當：盡管它敘述的只是維柯轉向過去的一面。然而，無論如何，更重要的是他的主要學說，使他大大超越了霍布斯的論題，即數學知識原則上不同于真實世界的知識：甚至不等于物理學知識，不管這種科學已被證明受到多少數學方法的影響。因為實際上我們不能夠真正像他在代數和幾何中所假設的那樣創造物理世界。

在當時那個時代，數學幾乎被普遍認為是一種關于自然的事實知識的形式；是所有科學中最深刻、最有吸引力和最確定的；是形而上學洞見的具象，無法被粗糙的感覺所獲得；是人類理性的殊榮，能夠顯露事物的真正屬性，而不是它們經常模糊不清且誤導他人的表象，在這樣一個時代，宣稱數學的確是最清晰、最嚴格和無可辯駁的，其原因在于它是我們自己頭腦的自由創造，即便數學命題真實存在，那也不過是因為我們自己制造了它們，維柯這樣的觀點絕對是里程碑式的一步。這就是維柯那條著名的公式（“真理和造物是可以相互轉化的”[29](#_29_26)）所包含的意義。當時這些杰出的個人，如那不勒斯的維斯瑞，或聽維柯闡釋過這個原則的格里馬尼紅衣主教，他們是否意識到這句話的里程碑意義，這是值得懷疑的。在這一點上，他們與他們那個時代或者后來的大多數有學識的人們并沒有什么不同。

代數是不可動搖的演繹大廈，但是它不能夠給我們提供事實信息，它所有的僅限于一個游戲或我們用于為自己描述世界的一個虛構物。數學不是由在它之外它必須服從的現實決定的，而是由我們自己的幻想或創造性的想象決定的，想象隨心所欲地塑造原料（此處即象征和規則）。一旦你試圖把數學應用于世界，例如把它應用于機械科學，那么結果也就到此為止了，它們不會像純粹數學的結果那樣確定，因為一個并非由我們自由創造的因素介入了，即外在世界的“殘忍”物質，它與我們的思維相抵制，而機械學卻試圖成為它的科學。在維柯看來，物理學、心理學、歷史學在其確定性的序位上依此減弱。[30](#_30_26)確定性與并非由我們創造而只是由我們發現的東西的多寡成反比。由我們自己引入的自由創造中的因素越少，我們知識的確定性也就越小。數學是一門操作科學：“真理的標準”，他在《論意大利人最古老的智慧》中宣稱，“在于創造了它”。[31](#_31_26)“證明是操作；真理是我們業已創造的東西，正是因為這個原因，我們不能證明物理學是通過原因而產生的，因為構成自然的因素外在于我們。”[32](#_32_26)在整個宇宙之外，我們不能憑空多造出一塊鵝卵石來。在這一點上，在以數學領銜的科學大家族中，歷史學仍然處于比較低級的層次：物理學也的確被降格了，這指向笛卡爾主義的預設，但是根據真理，人文科學的位置更低。這是維柯在其中年即1710年前后的準笛卡爾派立場。任何主體——物質的可認識程度既是由其“因素”的穩定程度和規則程度決定的，又是由研究對象的“明晰性”或“透明性”決定的：因此“外界存在的事實是模糊的，因為它是自然形成的，是有限的”。[33](#_33_26)因此我們得到了一個由思維所能夠深入它們的程度所決定的科學序列。因此，物理學比機械學更不透明，機械學比幾何學和算術更不透明；而倫理學甚至比物理學更不確定，因為它涉及不穩定的情感，這種情感受制于任性的力比多和由激情所擺布的內在精神的不規則運動。歷史學就出現在這個混亂的地帶，與倫理學大致處于同一水平。換句話說，物理學從笛卡爾派塔尖的位置下來了，但是歷史學的地位尚未被提升；那種激進的運動還沒有到來。[34](#_34_26)在維柯思想的這個階段，他還沒有擺脫笛卡爾派的深刻影響，在八年前，即1702年，他就站在笛卡爾主義的立場上，當時在他的第三次開學典禮演說中，他這樣來嘲笑他的人文學科同事：“語言學家，你們吹噓說對羅馬人的家具和衣服了如指掌，對羅馬的街道、部落和崗位比對你們自己的城市還熟悉。這有什么可驕傲的？你所知道的一點也不比羅馬的陶工、廚師、皮匠、傳訊員、拍賣商所知道的多。”[35](#_35_24)這呼應了笛卡爾對羅馬歷史學家的嘲笑，即他們所知道的再多，也不超過西塞羅的女傭。然而，在十年后，即1712年，在第二次回應針對《論意大利人最古老的智慧》的批評時，維柯抱怨說，今天“按照笛卡爾的權威”，語言學研究被視作無用之學，并重復了有關女傭的評論，而這次則是明顯的不贊成。[36](#_36_24)

如果完美的知識只能通過原因獲得，即以創造者認識他的創造物的形式，那么笛卡爾派所謂清晰和明確觀念的最重要標準又是什么？維柯勇敢地將戰火引進敵國。他宣稱，造物主張雖然可能無比清晰，它甚至看起來完全是自明，然而它卻是錯的。[37](#_37_24)如果一個命題的真實性或有效性只有一個標準，即這樣的命題包含著或能夠被分解為“簡單的”、不可再分的因素，那么這立刻就會把我們絕大部分經驗從知識的領域中掃除出去，只要它不適于定量方法的研究。這種知識可能并非真理，即不能在邏輯上證明，但無論如何它是真確的知識，它基于對世界的直接經驗，任何時代、任何地方的任何人都熟稔這種知識，因為所有的經驗知識都建立于其上。這種“確定性”可能并非不能糾正的，但是它是人們必然賴以生存的：像笛卡爾那樣，把它降格至僅僅是看法的領域，就是理想化地暗示，人類僅僅依靠真正的知識，即真理，就能夠生存。維柯認為，如果笛卡爾的先驗知識觀是正確的，那么情形就不可能如此。因為我們能夠徹底認識（在笛卡爾所要求的意義上）的唯一對象，就是我們完全創造的東西。即使是幾何學，仔細想來，如果它被理解為對空間的度量（而不是作為純粹的代數），仍然是一種只能得出試驗性結果的工具；因為我們沒有創造物理空間本身。如果唯一真正的知識是有關必然聯系的知識，那么它只能是我們自己所創造的事物的知識：因為沒有任何其他東西能夠被認為是先驗的。[38](#_38_23)我們必然僅僅能夠完全保證那些我們自己完全創造的事物的有效性：但是這將明顯地排除整個人類和自然的世界。我們不能夠先驗地認識人類和自然世界，對我們來說它不可能是真理。然而沒有人類和自然世界，我們又無法著手去認識，因為它構成了一切人類經驗的基本材料。在這個意義上，可以說只有造物主擁有知識，他打量著或者毋寧說內觀著他自己，即等同于他自我的宇宙。作為萬物的創造者，他只不過是在思考他自己創造活動的果實。相應地，人們能夠完全認識的僅僅是那些他們（被按照上帝的形象創造出來，從而也進行有限的創造）所創造的事物。但是他們不是上帝；他們必須從并非由他們自己所創造、因而也不能被他們完全認識的材料開始。

在培根之后，霍布斯講出了一段意味深長的話：

在學科中，有些是可以證明的，有些是不可證明的；可以證明的是那些主題的構造在學科專家掌控之下的學科，這些學科專家在其證明中，所做的只不過是演繹他自己操作的結果……幾何學因此是可證明的，因為我們用于推理的線條和圖形是我們自己畫出和描述的；公民哲學是可以證明的，因為我們自己創造了國家。但是由于我們所認識的自然物體并不是我們創造的，而是我們試圖從結果中尋求的，那么就不存在對我們尋求物體的原因的證明，而只是對它們可能是什么的證明。[39](#_39_21)

維柯通過指出物理學中最充分和最清楚的知識與充分的證明（它甚至不等同于物理學中的證據）之間的關鍵區別而發展了這個觀點。因為“物理學中被證明的東西是那些我們能夠完成與其相似事物的東西，我們對于公認具有最完美明晰性的自然事物的觀點，來自于那些我們能夠借助實驗加以支持的東西，實驗是我們目前模仿自然的方式”。[40](#_40_21)但是實驗不是創造，然而由于我們再造了自然過程，所以它仍然能夠提供知識。對我們能夠拿來拆解和重組的東西，我們認識它們，我們認識它們的“工序”，這種認識的真確性遠高于那些我們僅僅看到的表面的和外在的變化的東西。然而，我們自身并不創造自然物質或者它的規律，在這個意義上，物理學不是一門可以證明的科學，因此不是完全可知的。只是在它能夠進行試驗和能夠代入數學方法的有限范圍內，它才可以被稱為一門科學。

關于這個論題，維柯非常雄辯且毫不含糊：

真理的規則和標準就在于親手創造它。因此，清晰和明確的思維觀念（即笛卡爾主義的標準）不僅不能夠成為其他真理的標準，而且它也不能成為思維自身的標準；因為當思維理解它自身時，它并非自己創造的，因為它并非自己創造的，它就不知道它借以理解自己的形式或方式。[41](#_41_21)

接下來的說法更為大膽：“那些試圖證明上帝先驗地存在的人們犯了懷有邪惡好奇心的罪。因為那樣做就等同于使自己成為上帝的上帝，因而，也就否定了他所尋求的上帝。”[42](#_42_21)

如果我只能正確認識我自己已經創造或本來能夠創造的東西，那么，只有數學能夠被稱為知識。維柯認為，這顯然太荒謬了。因為由此可以推出，不僅自然科學的知識不再能夠被稱為知識，而且連形而上學和神學，如果不把它們看作是人為的虛構，也將站不住陣腳。即便是笛卡爾認為有效的知識，我們都將從中刪掉很大一部分。維柯既不是一個懷疑論者，也不是一個反理性主義者，他將此看作是一種歸謬法。這樣笛卡爾就不再被看重了，首先是因為他（心理上）的真理標準并不恰當，其次是因為他沒有認識到數學之所以是嚴格的，僅僅因為它是任意的，即它所運用的慣例類似游戲中被自由采用的慣例；而不是像迄今被普遍假定的那樣，是一套固有客觀的規則或關于世界結構的發現。這種把數學理論作為對計算的處理，直到我們這個時代才成為一種主要信條，而在當時這種觀念仍未引起注意。[43](#_43_21)它不應當與這種觀點相混淆：即數學命題是分析的或同義反復。同義反復是陳述，盡管它們可能沒有敘述任何東西；而發明，像發明游戲中的規則或運動，根本不是陳述。認為演繹推理不提供給我們任何新的信息（一種自古就有的老生常談），與說它像音樂一樣，是一種活動，是完全不同的兩碼事。與此相仿，提醒不要把事物的原因與它們的定義相混淆，不要把事實與象征相混淆（這一點唯名論者甚至在奧卡姆之前就已經做到了），這是一回事，而像維柯所說的則完全是另一回事，他假定形式科學，就像數學和邏輯學一樣，根本不是發現的形式，而是發明的形式，以致如果它們被稱作真或假，這種聲稱所包含的意義就完全不同于它被應用于陳述的時候。[44](#_44_21)

### 三

維柯下面邁出了一大步，顛覆了已被接受的知識分類，這種分類法把一切知識分為三類：形而上學或神學知識，即基于理性直覺或信仰或啟示；演繹知識，像在邏輯或語法或數學中那樣；以及感知知識，基于經驗觀察，通過假設、實驗、歸納和自然科學的其他方法使其精確或擴展。然而，對維柯來說，還存在另一類知識，它不像先驗知識，因為它是經驗的；它不像演繹知識，因為它產生關于事實的新知識；它也不像對外在世界的感知，因為它告訴我們的不只是存在的或發生的東西，也不只是它們存在和發生時所處的空間和時間位置，還能告訴我們它們為什么存在，為什么發生，以及它們的本質，即通過某種意義上的原因。這個種類就是自我知識，它是關于活動的知識，而作為認識主體的我們本身是這些活動的創造者，帶有動機、目的和一個連續的社會生活，對這些東西，我們又能夠按照其本來的樣子內在地理解它們。在這里，也只有在這里，我們不是從外部觀察的消極觀察者，這種消極的觀察伴隨著我們對外部世界的沉思，在外部世界中，我們所能看到的全部是事件，或關于內在生活或其目標的“表面”，而無論它們是否確實擁有的目標或內在生活，對此我們都只能在一片迷茫中進行沉思。

就外在世界而言，自然主義者在有一點上是正確的：即我們所認識的全部都基于感覺所報告給我們的。我們能夠把它們的內容分類成規則的統一體，應用數學技術，把它們分解為更小的部分，重新合并它們，但是我們的研究結果只不過是它們在空間中相繼或平行的關系。然而認為這就是我們關于人類所能知道的全部，認為我們理解外在世界的方式和技術從而也就是我們在彼此了解中能夠運用的一切，這種說法未免過于保守，它否定了我們認為是真的東西。就人類行為而言，我們當然可以問人們為什么按照實際的那個樣子行動，不僅可以問其中伴隨著什么樣的精神狀態或事件，例如情感或意志，后面伴隨著什么樣的行動，而且可以問為什么；不僅是這種或那種精神狀態中的人們會不會以一種既定的方式行動而且還有他們為什么如此行動，他們理性或應該或有權做出的行動是什么，他們在各種行動進程之間進行抉擇，其原因到底是什么，諸如此類。簡而言之，我們從目的、動機、意志行為、決定、疑慮、猶豫、思想、希望、恐懼、欲望等等方面來評判人類的行為；我們通過它們把人類區別于人類以外的自然。我們期待知道這些問題的答案，不論是否能夠滿意。但是從這些方面來看待人類以外的自然是荒謬的：對這些分類的濫用，稱為擬人論或泛靈論，是“神靈”或“英雄史詩”年代原始社會的特點，而當詩人在更先進的時代使用這些分類時，則有可能被稱為感情的誤置。

維柯在赫爾德之前就堅持這些觀點，浪漫主義者也將這些觀點據為己用。在意大利的文藝復興時期，特別是在新柏拉圖主義者中，以及16世紀的法國史學界，已經出現了這類觀點的雛形，但是也僅僅止步于此。維柯提出了前無古人的觀點，認為我們的知識可以不像數學（以及神明的全知）一樣進行論證，也可以不像自然科學那樣，通過認識而得到，就像我們對物質客體或者動物和植物的知識那樣。我們可以認識和描述桌子、樹木、螞蟻，不斷了解它們的行為，尋找其中的規律，如物理學、植物學、昆蟲學等等。但是所有規律，即便是完美無缺，也只能告訴我們桌子、樹木、螞蟻的外部特征，以及類群的運動方式和其中的因果聯系。但我們仍然無法知道成為桌子、樹木、螞蟻是什么樣子，無法達到我們對自身的感知，因為我們不僅僅知道人類是什么樣子，人類的行為是什么樣子，我們還知道成為人類是什么樣子。按照笛卡爾的嚴格規則，如果我們認為真正的知識只能通過物理或者其他自然科學建立，那么我們就只能局限于行為主義的實驗來獲取知識，而這可能會導致和擬人論相反的謬誤，即不加批判地將人類世界同化為非人類世界，我們關于人類特征的知識將局限在其與非人類世界的相同之處；這種認識將導致用非人類世界的術語解釋人類行為，就像古今一些行為主義者和極端唯物論者，認為（或幻想）存在一種統一的自然科學，并受其蠱惑，極力主張對人類世界的認識非人化。也許比起它的敵對思想，純粹“物理主義”的語言有時能夠表達得更多；但是它的表達必然是不充分的。我們應當認識到，自己常常對他人進行著思考、發表言論，思考與言說他人最為自然且與生俱來的東西，卻不為自己強加上文認識論中的嚴苛。其中的原因并不難找：人類在思考問題時總是推己及人。

我們可以肯定地說，我們不僅僅是空間中的主體，受到可觀的自然力驅使，我們還可以思考、選擇、遵守規則、做出決定，換句話說，我們擁有內心，我們的意識確知其存在，也能對其進行描述，同樣的，如果被問及有關他人的問題，我們也會理所當然地回答說，我們確定他人也擁有相似的內心，若非如此，則交流、語言和人類社會（而非簡單的人類個體的總和）的概念，就會變得難以理解。擬人論錯誤地將人類特有的特點強加于非人類實體，如上帝、河流、行星，或者抽象的概念。因此，一定存在一個適用擬人論的領域，一個此類特征不會被誤用反而是合理邏輯的領域，即人類世界。如果要假設人類沒有這些特點，或者人類可以“降格”到和非人類實體共同的特點，僅憑這些特點便可構成任何確立的自然科學的研究客體，這樣一來就是忽視人類和非人類自然的區別，無視物質客體和精神或者情感生活的區別。人們如此專注于外在世界的知識，卻忽視了人類世界的知識，這不是很奇怪嗎？維柯認為，人類思考問題時如果不從物質出發就會很困難，因為在他們的共同經驗世界里，物質才是他們最熟悉的實體。維柯不斷地重復強調，專注、辨別和描述精神活動是多么的困難。“由于人類感官的特性使然，人類的思維很自然地傾向于從外部觀察自己，若要通過自我反思來理解自己則要克服巨大的困難。”[45](#_45_21)因此，才會出現使用物質世界的術語去描述精神現象的強烈傾向，這在一方面會導致機械唯物主義，另一方面會導致物品崇拜以及泛靈論。

關于這兩種知識的區別的強調，始終貫穿在維柯的所有思想中，它事實上就是自然科學和人文科學的目標和方法之間差異問題的雛形，即我們所熟悉的自然科學和人文科學之間、知識和理解之間頗具爭議的差別。如果說闡釋人類行為的“某些核心思想”在本質上不同于解釋動物、植物或者其他東西的核心思想，這一區別就至關重要。因為這一區別指向了一種新的知識，它至少在某些方面不同于推理演繹、感知和以感知為基礎的歸納總結，不同于我們通常理解的科學知識或者直覺知識。維柯簡單地認為這些認知凌駕于任何僅僅通過觀察所獲得的認知之上，因為這些知識在一定程度上是我們創造的，我們自身也由此擁有了通過原因（“源于自身”）的知識，這實際上是人類最初就被賦予的天資，但我們卻不自知，好比茹爾丹先生不知道自己話語如同散文一般。

早期的意大利思想家并不是完全沒有意識到這一區別。1452年，賈諾佐·馬內蒂在他的著作《論人的尊嚴與卓越》中指出：“我們的，也就是人類的，因為是由人類創造的，就是我們所注目的：所有的房屋、所有的村鎮、所有的城市、世界上所有的建筑……繪畫是我們的，雕塑是我們的，藝術是我們的，科學是我們的……以及所有的發明創造，所有的語言是我們的，還有各式各樣的字母……”[46](#_46_21)即和自然相對的就是我們的。所以，馬爾西利奧·費奇諾也指出：“我們不是自然的奴隸，我們要駕馭自然。”[47](#_47_21)這句話也得到了皮科、博維爾和布魯諾的回應。人類是自主的生命，人是自身與世界的創造者和塑造者。這一觀念常常出現在文藝復興時期，但實際上在文藝復興以前以及16世紀的法國就已經出現了。維柯的重要成就在于將這一觀念與中世紀哲學家的舊觀念相結合，即我們能真正了解的只有自己的創造物；[48](#_48_21)并且維柯最大膽的一點在于，他不僅僅是從永恒的這一角度出發，將這一觀念普遍應用于人類的創造中，如城市、藝術和科學，而且應用于他的歷史觀中，認為歷史是集體的、社會的經驗在時間維度上的拓展；這表示人類并不被動地接受降臨在自己身上的“思想”（如笛卡爾和洛克對于人類意識殊途同歸的思考），而是認為歷史是永恒的“有目的”的行為，不斷地利用歷史上變化的觀念、分類和解釋（神秘的、象征的、形而上學的、邏輯的、經驗的）無盡地探索、質疑、要求、塑造和追尋，這便是永不停歇的人類思想的特征。

這揭示了維柯在他漫長的后半生，也是他非常富有創造力的歲月中所闡釋的內容。笛卡爾具有很強的欺騙性，他強調外在世界的知識是所有知識的范例，由此將哲學引入了一條錯誤的道路。我知道樹木是什么樣子，但是我無法知道作為樹木又是什么樣子。但我的確知道思想是什么樣子，因為我有自己的思想，它是我自己創造的。“創造你想要認識的真理；并且我在認識你所提出的真理的過程中，會‘使得’自己對這一真理打消疑慮，因為我也在思考的過程中創造了這一真理。”[49](#_49_21)維柯在這里所談到的是“科學的”（在這一語境中，即數學的）思想。但是維柯所說的適用于所有的人類創造。人類在行為中、理解中、渴望中“創造”；在這些過程中，人類是主動的，而不僅僅是被動地記錄。因為人們通過行為“創造”，或者在精神上經歷了其他人的“創造物”，所以人們對于自己行為的了解，要比對于僅僅是通過觀察外在世界所獲得的自然信息更為直觀和密切。這就是維柯為什么相信人文研究，因為人文研究同時關注了整個人類活動的內容與形式（藝術和科學、習俗與法律，通過遺跡、儀式，或者象征和文字表達的每一種尚未發展和已經成熟的，情感和反思的，抽象和具體的，集體和個人的生活和人類關系），這一偉大的領域是人類可以理解的，因為人類是它們的創造者，也只有人類可以成為它們的創造者。這是上帝的創造物去了解上帝的知識的最可能方法，但是只有萬物的創造者才能了解一切。

真正革命性的創舉是將真理/造物的原則應用于歷史的研究。維柯很可能在霍布斯的思想中摸索到了線索。[50](#_50_21)霍布斯認為“公民哲學是可以證明的，因為我們自己創造了國家”，[51](#_51_21)這種觀點似乎提到了有意識的計劃和安排：構造或者計劃，以及其他的人類思想的構建；例如，就像幾何圖形一樣，這種思想的構建是可以完全被理解的，或者“被證實的”，因為它們都是真實創造出來的。維柯把這一觀點改頭換面，并且賦予其更大的廣度和深度（但同時也增加了其危險的投機性），將這一觀點拓展到了隨著時間的成長的集體和社會意識，特別是其前理性和半意識階段，還拓展到了從最初就主宰人的思想和感覺的夢境、神話和意象中。維柯在《新科學》里一篇著名的文章中提出了這一大膽的觀點，他似乎也是唯一宣揚這一觀點的人。

……夜色沉沉，最古老的年代隱沒其中，離我們這個時代極為久遠，真理那毫無疑問的永恒不滅之光照耀著：公民社會的世界當然是由人類創造的，并且這個世界的準則也是基于我們人類思想的改變而呈現。但凡對此進行反思的人，都必然會敬佩這些哲學家，他們本應把全部的精力去研究自然世界，但卻沒有。自然世界是上帝創造的，所以只有上帝才能了解：他們本應忽略民族世界的研究，或者公民世界的研究，卻沒有，因為這個世界是人類創造的，也只有人類才能了解它。[52](#_52_21)

維柯通過“改變”想表達的是我們所理解的成長階段，或是人類思想、想象、意愿、感覺的范圍和方向，而任何具有充分想象（以及通過理性獲得的知識）的人都可以“進入”其中。據我所知，維柯從未完全或者準確地解釋過人與人之間互相理解的渠道，“理解他們的思想”，了解他們的目標、觀點，以及思考、感知和行為的方式。他沒有解釋，通過借助移情、類比推理、直覺，或者整體的世界精神，我們如何了解其他人，無論是個體還是集體，無論是生人還是死者。這些內容都留給了后人去挖掘。他用自己的例子驗證了自己的信念，因為人的思想都是相同的，所以這些人所創造的，原則上其他人也可以“進入”。[53](#_53_21)

這就是在宣稱歷史研究是獨立的，歷史研究是凌駕于自然科學研究之上的。這一論斷的雛形出現在《普遍法》（1720-1722）中。維柯的觀點經歷了一次徹底的變化。自1709年至1710年，歷史學已經從相對于其他類別的知識較低的位置得到了提升，因為歷史學在此時已經自成體系，并且其地位也位居自然科學之上。維柯不能要求歷史學和數學一樣確定：但歷史學包含著那創造性學科提供的“神圣”愉悅，而且這種創造性的學科不受“不透明的”事實的束縛。歷史學具有對世界中的事物的認識，是所有關于現實研究的王者。

人類可以理解自己和其他人，是因為他們的思想正是如此布置的；因為他們知道思想是什么，自己和他人的計劃和目的又是什么。總之，人類知道成為一個人是什么樣子，他不僅僅是一個獨立的個體，而且是一個社會中的人，與其他人相互交往，會有意識地和其他相似的人合作。這類自我知識是通過原因的知識即不僅只知道原因和方式，所以它才是人類最接近神圣知識的方式。如果我能夠完全了解我自己，即便我沒能做到完美，還是可以學著做得更好，我就不再只是對外界信息進行記錄、分類，或者推理。

這種認識后來被德國思想家區分為“理解”。無論對事實的認識多么系統和科學，它都與之不同。理解其他人的動機和行為，盡管不夠完美且有待提高，是一種在原則上不同于認識外在世界的心態和活動。我們通過觀察認識事實，但是我們卻不能理解石頭或者甲蟲。由于我沒有創造自己的個性，即我的心理特征或者我思想中的內容，所以我不敢說，我以認識由我或者其他人創造的數學一樣，徹底認識我自己；或者就像我的創造者認識我一樣認識我自己。另一方面，數學是虛構出來的，是由人類創造的數字構成的，并且要遵循人定的規則，所以數學不能提供關于現實的知識。因為我沒有創造自己，所以對自己的了解不像對數學或者邏輯（或者還可以加上象棋、紋章學和小說）那么“透徹”；但是因為我，或者其他人，不只是被動的觀察者而是行為人，并且理解或者說可以“進入”目的、心態或者意志（行為是其表達），這些知識（因為其原則都受到了人類思想的改變，而且這些原則對不同文化的人類來說都是共通的）就更接近于通過原因的數學知識，比對自然事物的更替和共存的思考更加“透徹”。這些歷史學的見地似乎游離在科學和意識的中間地帶。前者是上帝創造物，以推理為基礎，后者則屬于確定而且不可磨滅的、晦澀難懂而又“野蠻的”自然。我理解人類的過去，即我所在的社會和其他社會的經歷（“亞西比德[54](#_54_21)所做的和所經歷的”），可是在某種意義上來說，我無法在原則上理解石頭、樹木或者動物的歷史。因此，石頭、樹木和動物盡管都有可以認識的過去，但是卻不能被我們稱為歷史。歷史學知識不僅僅是關于過去事件的知識，能夠成為歷史學知識的必須是目前為止進入人類活動中的事件，并且作為個人或是集體記錄的一部分。[55](#_55_21)只有對于知道成為人類是什么樣子的生命來說，歷史才是能夠理解的。不管人類創造了什么、思考了什么、要做什么或者想象了什么，因為這些事物都遵循了確定的規則和原則（可以識別或者制定），都只能被在相似的規則所指導下的其他人（即便上帝是所有事物的最終源頭）所理解。

那么，交流是如何產生的呢？一個人對著另一個人說的話，或者是其他形式的直接表達是如何被理解的呢？它當然不是依靠歸納推理。對其他人的知識可以通過科學的方法進行補充、推演可能性的高低、系統化、糾正并判定，但這些知識不是通過科學的方法獲得的。維柯認為，這些知識是人類富于想象的理解能力的成果。歷史學家在進行研究時不能沒有這一能力，而且他們的成功在一定程度上也要取決于他們從這一能力中獲得了多少，以及他們是否擅長利用這一能力。就好比我可以試圖去理解此時此刻正在和我說話的人想傳達什么信息，包括我對他的一些觀點和社會背景的理解，比如他的過去或者他各種可能的行為，同理，我也必然能夠理解（如果我足夠努力，并且擁有所需的天賦）作為一個原始人會是什么樣子：比如沒有在有組織的社會中生活過，或者沒有語言。維柯大方地承認，這可能需要付出“巨大的努力”。[56](#_56_21)從現在回到過去，思考遙遠的社會和文明，想象自己成為一個原始社會的野蠻人穿行在“地球的浩瀚森林中”，[57](#_57_21)能用的手勢語言和圖像語言比現代的小孩還要少得多，幾乎不能交流；這種“進入”幾乎不可能實現，但也不是絕對的。我們不可能完全重現過去。這樣“進入先人的龐大想象超出了我們的能力”。[58](#_58_21)但是（維柯再次固執地回到這一點）歷史終究是由人類創造的，因此歷史最終總是會被人類所穿透，而如果不是人類所創造的東西，如巖石、樹木和動物，就不會被人類所穿透。這使我可以設想與我同時卻不同地的人類的感受、思想、行為、不同的習慣、語言和心理，最終使我也能夠理解遙遠的文化。

這在實際中又是如何做到的呢？對于霍布斯所描述的兇猛野獸，或者格勞秀斯所說的無助的笨蛋，抑或普芬多夫筆下的流浪兒[59](#_59_21)以及自然狀態理論家的臉譜化人物，我們如何去理解他們的思想和意愿呢？維柯在年輕的時候深受盧克萊修的人類起源觀點的影響；他也有過吃喝享樂以及信奉笛卡爾的階段，并且他的天主教正統性也曾遭到嚴重懷疑；但正因為他是一名真正虔誠的基督教徒，他才會撰寫《新科學》。因此，可能是維柯對于普遍存在的創造精神的信仰（上帝創造了他，他為上帝而活，他是焰心中的花火）引領著他走向形而上學，相信人可以以一些非經驗的方式，與自己所處的時空以外的精神活動產生直接的關系。人們常常評論說，從他的語言中常常可以看出他有泛神論或者萬物有靈論的傾向，而非正統的天主教。但是，不管維柯在多大程度上是泛神論者，或者說像克羅齊及其追隨者所認為的那樣，是一個絕對的理想主義者，也不論他的信仰的心理根源到底是什么，他的歷史學觀點實際上不需要超自然的假設。維柯所要求的只不過是某種想象重建的強大能力，設想人類思想變化的能力，認識到人類能夠做什么，能夠思考什么，不能夠做什么、不能夠思考什么的能力。人們因此可以明白成為野蠻人是什么樣子，或者至少相信能夠做到這一點，而這將不需要依靠神秘的或者非經驗的預設。比如說，維柯認為羅馬人的《十二表法》（羅馬法的起源）不可能是從梭倫執政時期的雅典（羅馬保持了其傳統）借用而來的，但是他所強調的不在于他是否確切知道確有此事（他并未聲稱自己直接通過形而上學的異常洞察力了解過去），而僅僅是強調羅馬人不可能這么做，因為按照已有的證據來看，像羅馬人這樣的野蠻民族在當時幾乎就不可能知道雅典在哪里，或者雅典文化中擁有這樣一種可以直接為羅馬所用的東西，或者是梭倫這些作為的本質或價值。維柯還知道，即使有人荒謬地假設史前羅馬人預言到了這些，羅馬人也幾乎不可能把阿提卡語文字翻譯成這么地道的拉丁語，幾乎看不到一絲阿提卡原語的痕跡，羅馬人所使用的純粹拉丁語詞匯如auctoritas，這個詞在阿提卡語中就沒有對等詞。

維柯指出這些不可能是羅馬人的所作所為，借用一說根本就不成立。他的論點并不十分依賴于各種場景和情況下人類行為證據的經驗積累。根據這些證據的經驗累積，可以通過科學的推理（盡管如此，但這毫無疑問同樣是必要的）得出這樣的結論，比如說能夠立即理解了什么是開化和文明，與原始和野蠻有何區別，又如基于人的構成的一些觀念，在一定程度上了解個人和社會中自我意識的增長階段，再如覺察到自然因素和精神因素相互作用的方式和時序可能在不同時期、不同條件下，導致了不同的能力、感覺或表達的方式，以及各種觀念和客觀實物的演化，與之緊密聯系的制度、習慣和“生活方式”。除非我們通過科學或者“常識”的方法，獲取了實際發生的事件的信息，否則這些普遍的觀念將缺乏內容——實際上也不可能出現。但是不論是事件的信息還是推理的力量都是不夠的。[60](#_60_21)不理解以下方面的內容，即便了解了經驗事實也沒有太大的用處，這些方面包括：什么是有思想，應激反應是怎樣的，它與遵守規則或者奉行政策有何區別，與愛或者恨有何區別，與崇拜或者認可權威有何區別，什么是有想象力或有判斷力，什么樣是幼稚或成熟，什么是淡泊或強烈的控制欲，什么是宗教和無神論，什么是主人或仆人。只有有意識的生物才具備這種基本的理解能力，也只有相類似的生命才能相互理解——就像天使和天使，人類和人類。我們從這一理解能力開始。我們的理解能力還處在初級階段，但是如果沒有這一能力，我們的歷史可能不會開始，我們也不能成為人類。這一初步的能力是人類與生俱來的。[61](#_61_21)

歷史觀的感覺（因為這是維柯具有革命性的新發現）在沒有經驗數據的佐證下，不能“憑借直覺感知”到底發生了什么；充其量可以排除掉什么是沒有發生的。歷史觀的感覺與模糊的基本概念共同作用，這些概念包括變化、因果關系、成長、文化模式、時間順序、時代錯誤等——我們按照這些概念整理數據、分配特點并且獲得對不可逆轉關系的意識。如果構成13世紀和14世紀英國歷史的事件沒有發生，那么15世紀英國社會（或者經濟、宗教）狀況也不會是當時的情況。因此不管一個人對12世紀的歷史了解得多么清楚，僅僅根據12世紀的歷史是不可能理解或者解釋15世紀英國發生的事件；或者像《哈姆雷特》或者類似的故事，完全不可能創作于3世紀的外蒙古社會，并且認為任何相信這種可能性的理論都過于荒謬，完全不值得注意；這些“不會”和“不可能”都屬于歷史學意義上的范疇，即哪些事情會在哪些階段發生，而哪些事情不可能在哪些階段發生。社會和個人一樣都會經歷嬰兒、青年、成年、老年和消亡這一不可逆轉的過程，并且社會發展的每個階段都會有自己的語言或者儀式或者經濟關系。維柯似乎認為，他同時代的或者其他時代的哲學家或者法學家都沒有充分地認識或是理解這一過程，否則他們就不會把自己復雜的思維過程強加到早期人類身上了。[62](#_62_21)這種盲目的理解會讓他們的努力付諸東流，并且我們有必要在這個基礎上重建整個人文科學。維柯所謂的這種科學是指所有與人有關的研究，比如他們的身體，或者他們的生命賴以延續的物質特點。

維柯挑出來指責的理論家在他看來都犯了歷史年代的錯誤：就像自然法和社會契約理論的支持者，他們認為原始人類在他們當時的“宏偉”年代已經具備了一些文明的特點；[63](#_63_21)而像笛卡爾和斯賓諾莎這樣的唯理主義者，或者霍布斯和洛克這樣的實用主義者，或者像伽桑狄這樣的“伊壁鳩魯派”，不管他們互相之間存在多大的差異，他們都認為存在一種固定的、不變的人性，對所有人，在所有地區、所有時期都是一樣的；存在一種發展完全的道德和心理結構，權利、義務、法律都源自于共同的目標，對所有人都是同樣的，可以通過邏輯推理得來。維柯還指責偉大的法學家格勞秀斯、塞爾登、普芬多夫，這些人的天資和博學都是維柯所欽佩的，并且對于他們關于社會規律的觀點（特別是格勞秀斯），維柯表示了深深的感激；然而正是因為他們對于發展觀念的無知，才使得發展脈絡（nascimento）這一觀念得以誕生，而在這個觀念之下，一代又一代的人和文化不斷地成長。看不到這一點，他們就看不到社會發展任意特定階段不同領域的活動之間所存在的有機關聯。總之，維柯指責他們忽視了最重要的真理，而它對所有有效的解釋都是必要的也是其重要的原因，不管是出于人類的目的（該目的會隨著環境的改變而改變），還是由于這些目的本身導致環境的變化（即通過人的行為），或者是目的和“盲目”的環境之間的相互作用（常常導致意外結果的出現）。

維柯思想的核心內容是：無論是個人還是社會，都是一個階段緊隨另一個階段，而不遵照偶然性（伊壁鳩魯主義的思想），也不按照因果關系的機械順序（斯多葛派觀點），而是一系列追尋清晰可辨的目標過程——人類理解自己和他所在的世界所做出的努力，并在這個世界施展自己的能力。在維柯看來，歷史是個有序推進的過程（在天命的引領下發揮人們的能力），人們對世界的理解不斷加深，人們的感受方式、行事方式和表達方式不斷推陳出新，青出于藍而勝于藍。每一種類型或者文化的必要特點不一定可以在其他的類型或者文化中找到。所以開始出現了有關人類經歷和活動的“現象學”概念，認為人類的歷史和生命是由他們自己決定的，最初是無意識的狀態，隨后不斷有意識地進行塑造，即對自然的掌控，對生與死的把握。在黑格爾和馬克思以及他們的追隨者所給定的框架內，這一思想主宰了當今世界。也正是因此，馬克思對他青眼有加。在這一人類和歷史的觀點方面，不管好與壞，維柯都是先驅。

我們是如何發展到現在的，為什么我們像現在這樣思考和行事，我們真正需要，真正想要的又是什么？對于這些問題，我們該如何去尋找答案呢？這只有通過研究我們自身的發展過程才能得到答案。個人與社會、微觀世界與宏觀世界、個體發育和系統發育的古代類比，在維柯思想中占據著主導地位。而其中的任務是要去揭示文化的興衰演變的過程和原因。這也是新科學要告訴我們的：我們該如何去獲得？我們手中掌握著方法。人們還沒有使用過它們，是因為他們還沒有認識到它們的巨大潛力。[64](#_64_21)人類的過往經歷是打開大門的鑰匙，而這些經歷可以從神話、語言、社會和宗教習俗中了解。它們還尤其可以從早期生活形式的現存證據中找到，也可以在古代歷史遺跡、對于早期人類的風俗和制度的敘述，以及不經意間留存下來的風俗和制度中感知到，它們也可能出現在一些與世隔絕的地方，落后或者未開化的民族中，尤其可能會出現在詩歌、巫術儀式以及原始社會的法律體系中。假設這一過程是可以理解的，那么我們就可以在混沌中找到秩序——阿里阿德涅[65](#_65_21)的線團將不僅僅幫助我們走出米諾陶洛斯的迷宮，還可以找出復雜的原因所在。對此，維柯傾向于在柏拉圖的思想中——不是在柏拉圖的靜止的理想模式中，而是在“成長”的動態原則中，是永恒的運動的原則，指導著人類的進化——尋找答案。歷史的展開（狀態的更替）是一個過程；但是模式都是一樣的。維柯展開了這一柏拉圖式的真理，他聲稱那個可以理解的“本質”只有一個，但是發展的“形式”卻是多樣的。[66](#_66_21)

這種單一、不變、核心的真理，在它的許多“形式”或表象中得到不同明晰和充分程度的理解——從不充分發達社會的真確到高級文化的真理，從專注于感覺的詩歌的形象比喻，到形而上學的抽象思考[67](#_67_21)——而人們通過系統地對古代和現代各民族的開端和晚近進行比較才能掌握。正是這種方法（通過抽象得出文化的不同發展階段所共有的特點，維柯稱之為“歸納”）展示了不可改變的內在模式，即柏拉圖式的規律，這個規律不僅塑造了我們的世界，（而且既然“興起、發展、成熟、衰落和滅亡”是一個普遍原則）它也對所有可能的社會都是永遠有效的。[68](#_68_21)這標志著成熟的現代歷史主義的誕生，這種學說在其經驗的形式上激發和豐富了歷史想象，而在其教條的、形而上學的形式上，則是對這種想象的束縛和扭曲。

天命的運作（維柯先于黑格爾的“理性的狡詐”[69](#_69_21)提出了這樣的概念）遵循（或強加）了這種柏拉圖模式。正是天命把人的本能和目的轉變為制度的創造，而制度又服務于人們在塵世的真正目的，但是，當他們仍是原始殘酷的野人時，他們是沒有條件去構想這種制度的，更不要說有目的地去創造了；天命等同于這種柏拉圖模式，即統治著各民族的理想的永恒歷史。[70](#_70_21)回顧一下，人們（至少維柯）能夠發現野獸的邪惡渴望（關于這一點，描繪出了“人的真面目”[71](#_71_21)的塔西佗被維柯看作是最高專家）已經被轉變成正義和真理的訴求，前者的種子被罪惡所埋下，仍然在最墮落的野人那里繼續存在著。[72](#_72_21)最重要的是，我們不應把人的本質當作不斷變化的經驗中的某種不變的、靜止的“核”去尋找，而是應當在變動本身中去感知它，即制度“在特定時代、以特定的形式”的“生成”。[73](#_73_21)人們過去與現在的道德、宗教和審美視野，或者他們的社會、經濟、語言習慣，所有我們能夠搜集到的關于人的一切，都在逐漸變化和發展之中，而這也是所有那些比較神話學、哲學、法理學、人類學、人種學、社會學，以及關于人的其他科學，適時地開始研究、涉足的領域。但是人們必須要看得進去、聽得進去。無怪乎維柯在向他的同時代人傳達這樣一種革命性的普世看法時困難重重。

### 四

人們創造他們自己的歷史，即他們塑造他們自己的生活，這種塑造既是故意的，又沒有明確的意圖，它既是對物理環境的反應，也是對他們自己本質中“遵循天命”的無意識的變化的反應。要理解人們的現狀，要能夠回答困擾他們的最緊迫問題——經濟的、道德的、社會的、法律的、宗教的——就要理解這些人如何進入到這一種狀況中，只有在這種狀況中，這些問題才以這樣或那樣一種特殊形式出現。例如，為什么我們應當服從我們法定的上級？理論家們給出的答案五花八門、相互矛盾；最終，每一個答案都訴諸一個有關人是什么的特殊模式，這種模式一般來說是理論家的虛構，混雜著他們在自己有限和短暫的世界中所遇到的那些特點，或者他們的理論所需要的那些特點，或者二者兼而有之。但是不管是格勞秀斯的自然人，還是霍布斯無情的自我主義者，還是斯賓諾莎自由的和理性的思維，這些抽象概念能夠與任何真實或可能的東西相符合嗎？形形色色的自然法理論家、社會契約論者、功利主義者、個人主義者、唯物主義者和理性主義者，在維柯看來，都已走入死胡同，因為他們不理解觀點和動機的系統發展和更替，受到人的本性中不斷變化的需求的掌控，而人的本性是個發展脈絡，即一個過程；對他來說，人的本性在尋求自我滿足的過程中，必然會改變自己，這樣就不斷產生了新的特點、新的需要、新的思想和行動范疇。當時的主要理論家，比如法學家和哲學家，都沒有看到這一點，因為他們不理解歷史、社會和個人靈魂的本質。他們熱衷于談論“古人無與倫比的智慧”，[74](#_74_21)似乎先人已經能夠令人信服地知道比他們后代所知更多的東西，盡管他們的后代繼承了過去的所有發現和發明并對它們做了改進；或者，更為荒謬的是，似乎先人是完全理性的存在，或者住在（或本來能夠住在）一個與我們自己的世界相似的世界，或者面臨著那種必然屬于我們自己獨特的歷史發展階段的問題。如果我們不研究起源，那么我們將無從知道我們祖先的思想和行為是對什么樣的問題做出連續回應；既然他們的回應從根本上說塑造的不僅僅是他們，而且還有我們，那么如果我們不把我們自己的發展追溯到它的根源，我們就不會理解我們自身。“它們所論及的問題從哪里開始，學說也就從哪里開始。”[75](#_75_21)也只有這樣，我們才會理解人如何成為他所是的那個樣子，也才會理解困擾我們的問題對我們來說何以成為問題。

這就是歷史主義萌芽期的全部學說。發生心理學知識，社會意識史知識，對我們足跡的追尋，對我們已經走過的道路的闡明——僅此就足以解決教條的法學家和政治思想家的紛爭。只有在他們自己的社會歷史語境中，問題才可以理解，才可以解決。過去的理論家罔顧所有的歷史證據，就假定在早期的野蠻社會里，會突然涌現出詩人和立法者，就像全副武裝的雅典娜從宙斯的頭中蹦出來一樣，這些憑空出現的古人具有廣博的知識和圓滿的智慧，但是他們絲毫不把它們歸功于原始人，盡管他們正是從那些原始人當中被培育出來的，他們所擁有的深奧知識、智力、道德品質和洞見是當時的社會所夢想不到的，他們開始向他們的人民傳授永恒的法律和萬古常新的智慧，這種想法簡直是可笑的。所以，維柯問道，我們賦予來庫古、德拉古、荷馬、梭倫和古代所有被神化了的賢哲們的恰恰不正是這些嗎？[76](#_76_21)難道我們不是煞有介事地假定：“最初的人們是愚蠢、麻木和恐怖的野獸”，[77](#_77_21)諾亞的邪惡后代，在地球的大森林中徘徊，而這些生物竟然能不費吹灰之力就構想出一套永恒、不變、普遍的原則（“不論何時何地都為所有人相信”），[78](#_78_21)這套原則對所有時代的所有人都有約束力，并且一勞永逸地制定了人們所做之事和應做之事：對這些原則，最深刻的哲學家和最博學的法學家的反對之聲廣為人知，但據說它們自古以來就深入所有人的心中？[79](#_79_21)像維柯那樣，面對當時最高的權威，面對亞里士多德、塞內加和西方的主要傳統，去否定存在著一個不變的人性，其特性和目標是可以先驗地知道的，這可以說是天才的神來一筆。

有人反駁道：盡管這些關于人性的模型可能在歷史上或心理學上是不真實的，然而作為分析的虛構，它們可能是有價值的（像原子或經濟人），根據這些虛構，一門科學可能會建立起來，也就是說實體也許確實是虛構的或理想化的，但盡管如此，它在制定標準或模型時具有一種必不可少的作用，根據對這些標準或模型的偏離程度，可以對自然對象進行度量和分類。維柯對這種論調的回應包含在他對自然法理論和社會契約論的批評中，這種批評試圖表明：忽略了歷史就使得人的模型完全偏離了現實，從而變得毫無用處。此外，當人的彈性，特別是他們通過自己的創造性活動來改變自己的能力，被從這個模型中省略之后，它就成了一幅失真的漫畫，如果應用到現實中，就只會導致錯誤和荒謬。維柯指出，在他那個時代占據了主導地位的社會契約論之類的東西，想當然地認為，那些走出森林簽訂契約一起生活的原先孤獨的流浪者，已經理解了什么是契約。他指出，這顯然是荒謬的，因為這些人不可能理解如此復雜的想法，更不用說去運用它了，除非他們已經生活在一個由規則統治的社會，因為只有在這樣的社會里，契約或承諾的概念，即一個精巧的社會機器或習俗，才能夠產生或被理解。人們不可能通過所有人對所有人，或所有人對一個人承諾的方式（無論它是民主的或君主的）來發明社會組織，因為如果社會關系（包括規則、習俗、契約等等）都不曾存在，那么承諾的看法對他們來說就失去了指涉的對象。因而，認為國家建立在承諾之上，而非相反，這在邏輯上是荒謬的。

這不僅證明了被稱作社會契約的制度不可能是后來的社會習慣的歷史起源，而且甚至作為一個分析工具，它也不能解釋我們今天何以這樣行動（或者認為這樣行動是正確的）：為什么我們不反叛，為什么我們譴責對權威的抵制，為什么我們要償還債務，為什么我們認為服軍役是正確的，為什么我們允許國家向我們征稅，等等。[80](#_80_19)而且，如果認為事實上我們沒有制定過任何契約，然而從我們現在的行動（像霍布斯或盧梭所認為的）來看，這樣一個契約（無論公開的還是心照不宣的）實際上還是存在的，這種說法忽略了或誤解了這樣一個事實：人的信仰、行為、性格、經驗是今天的那個樣子，并非屈從于歷史虛構，而只是因為它們曾經是它們當時所是的那個樣子，即作為時間中連續演變的一個階段。由此可以推出，如果我們不知道他們通過什么樣的步驟逐漸成為現在的那個樣子，那么就沒有人能夠理解他們如何或為什么按照那個樣子來行動。像社會契約這樣的靜態模型省略了社會學和心理學的事實，即過去對現在的滲透，傳統的影響，繼承下來的習慣以及它們所呈現的形態。它忽視或扭曲了這樣一種正確的社會觀，即把社會看作是某種混合物，它混合著各種互相交織不斷變化的意識、半意識和被深埋著的記憶，混合著個人和集體的反應和情感，混合著我們稱作家庭特征、部落特征、民族特征、歷史時期特征的各種社會生活模式，它們的根絕沒有喪失，這種根在不透明的和充滿誘惑的過去仍然是可以追尋的。追根溯源需要想象力和知識，只有具備了它們并對根源進行重構的人們，才能夠在現在理解其結果，或者評價其價值和前景。契約，或對普遍理性的屈從，或理性的自我利益的計算等諸如此類令人難以置信的神話，被霍布斯和斯賓諾莎置于他們體系的中心，但在維柯看來，只不過是用來掩蓋無知罷了。如果我們理解我們從哪里來，那么我們就離如下撲朔迷離的問題的答案更近了，比方說為什么我們會是現在的樣子，以及我們繼續這樣下去是否是一種正確的選擇，或者是否能夠滿足我們的愿景。凡是說明了我們的性格和制度的東西，也將會說明我們的價值，那些價值本身只屬于人類歷史中它們自己的特定階段，而且只有在它們自己的特定階段才是有效和可以理解的。道德、審美、社會的絕對標準的觀念是啟蒙運動的基石，而根據這種觀念，整個人類的過去基本上是一個錯誤、罪惡、欺騙的歷程；這種絕對標準的觀念是對凝固、終極、不變的人之本性的錯誤信仰的必然荒謬結果。但是維柯關心的主要不是道德或價值判斷。斯賓諾莎通常是維柯腦海中的對手，[81](#_81_19)然而他就像斯賓諾莎一樣，似乎對止步于理解感到心滿意足。當然，實際上他也做出道德判斷，其中他也會毫不猶豫地肯定他自己的信仰和文明中包含的價值的有效性；但是這與他“歷史主義”的保守論題是十分一致的。他有時也會提醒自己：基督教價值是永恒和絕對的；但是在大多數情況下，他忘記了這一點，并認為必要的時候，其他時空也可以有其他的價值標準。

如果有關過去的知識對我們理解自身如此重要，那么我們將運用什么方法去獲得這種知識呢？證據就散落在我們周圍，然而歷史學家堅定地忽略了它們，卻告訴我們一個自相矛盾，還經常表現出某種內在的不合情理的故事，對于那些無論以何種方式掌握了人類實際發展的人來說，這種不合情理是一望即知的。但是問題的答案就在手邊。維柯宣稱，人類歷史的真正知識包含三個不腐之源：語言、神話和古物；它們不會撒謊。他用學識、想象和勇氣發展了這個論題。

### 五

人們把他們的感情、態度和思想體現在象征之中。這些象征是自我表達的自然方式；它們既不是為了誤導后人，也不是為了取悅他們而創造的。因而，它們是思維和觀點的可靠證據，它們就是思維和觀點的載體，只是我們要知道如何去解讀它們。人們思考著，然后環顧四周尋求表達它們的方式，但語言并不是這類人的蓄意發明。觀念和用以表達觀念的象征，甚至在思想當中都是不可分割的。我們不只通過象征言說或書寫，我們只有通過象征才能夠思考，不管是話語的象征還是思維的象征；二者實際上是一回事。[82](#_82_19)從話語及其運用方式我們能夠推斷其使用者的心理過程、態度和觀點，因為“思想（ingenia）是由語言的特性塑造的，而不是語言由那些使用它的人的思想所塑造。”[83](#_83_19)

這是一個具有重要啟示意義的看法：人誕生于言說和書寫的傳統中，它們塑造著思維，就像思維塑造著它們。盡管這個看法很可能只是由發生在維柯那個時代的一次著名爭論所引發出來的，在那次爭論中，布烏爾神父和其他人主張法國文學風格較之于意大利文學風格具有優越性，這種觀點包含了極其重要的一個內涵，即對永恒不變，邏輯上完美的語言的可能性進行了否定，否認這種能夠反映基本的語言結構的完美語言的存在，這個著名的革命性的論題最初是由萊布尼茨提出來的，在現代又被羅素和他的一些學生做了發展。維柯認為，無論如何，在人的世界中，沒有這樣的結構，也沒有完善的、具有不變本質的世界。那么人們曾經用什么樣的詞語來表達他們與世界、他們之間、他們與他們過去的自我之間的關系？維柯提到了思維的“詩意”表達，即詩意的語言、詩意的法律、詩意的道德、詩意的邏輯等等。在他看來，“詩意的”這個詞是指人類早年純樸的大眾（按照德國人的做法，這是我們習慣于歸于人們或“民族”的特點）所運用的表達方式，而不是其晚近時代的孩子們，即那些具有自我意識的學問人、專家或圣賢。最早的人類，如原始人和野人，他們為了交流，使用自然符號和手勢：維柯稱之為“無聲的行動”，[84](#_84_19)即用某個實際的事物來代表或指涉與其相似的其他事物，或者用某物的圖示來代表與其相似的一整類實體。例如，象形文字和表意文字就是這么做的，維柯猜想，象形文字和表意文字一度被廣泛使用，但是只在埃及和中國（以及在新世界的印度人中間）留存了下來，因為這些國家的文明長期以來與人類文化的主流隔絕開來。出于這個原因，他相信，書寫先于言說。這些對象、符號、圖片或手勢不僅能夠指涉物質對象，而且同樣能夠指涉我們現在應當稱之為精神性的東西，因為當時尚未出現單獨的術語來指涉它們。維柯（錯誤地）認為原始的語言極端貧乏，因而這些手勢或圖片也被迫代表抽象的觀念。之所以如此是因為在早期，“詞的指涉功能從身體的屬性延伸到思維和精神領域”。[85](#_85_19)這種進化觀比統治著18世紀早期的那些更為著名的理論更富有成果，例如孔狄亞克的契約功利理論，后者認為語言是以約定俗成為基礎的，或者與此相反的觀點，即把語言追溯到對自然界中聲音的模仿，或者秀斯密爾的語言神性起源說，或者盧梭等人的情緒理論。

人類進化的下一個階段以象征、明喻、形象等的運用為標志，它們具有我們現在稱之為詩意的（在通常的意義上，而非維柯的意義上）語言特征。維柯告訴我們，原始人在指示事物時并非逐個都用其“自然的”名字（誠然，亞當給每個事物都取了自己獨一無二的名字，但是那場洪水淹沒了他建立的高級文明），而是用“具有生命的實體”來命名。[86](#_86_19)寓言和神話，或者其中出現的人物是“想象的一般概念”，[87](#_87_18)古人試圖在沒有適當的一般術語的幫助下（在這個階段，抽象的能力還未充分發展）指稱整類的實體，因此就得通過具體類別（尚未被清楚地視作一個類別）中被宏大想象力所催生的個體，來指代自身以及整個類別。因此，“朱庇特”既是天空的名字，同時又是諸神之父和宇宙之王的名字，還是雷霆、恐怖和責任的源頭，他既是所有的強迫性力量的化身，又是這些力量的掌管者，人只能戰戰兢兢地臣服在這些力量面前。“赫拉克勒斯”既是一個英雄個體的名字，他是帶來宏大福祉的行動的執行者，而且也是所有形形色色的神話中所有英雄的集體名字：因此，每個人都崇拜自己的赫拉克勒斯。“尼普頓”是一名手握三叉戟的神祇，也指世界上所有的海洋。“西布莉”象征著地球，也象征著巨人之母。[88](#_88_20)維柯稱之為“可信的不可能”，[89](#_89_19)并將此看作是“詩歌”的“恰當素材”。這些形象的多義可能在后來逐漸變得怪誕，然而維柯確信這不只是某種語用的混亂：早期人類正是以此為范疇進行思考的。他提醒我們，除非我們做出了巨大努力進入這種精神狀態，我們將永遠不會深入到我們祖先的遙遠世界中去，而只有這個遙遠的世界持有我們自己世界的鑰匙。“身體自然不可能是思維，但是古人卻認為打雷的天空即是朱庇特。”[90](#_90_19)天空是一個令人恐怖的巨人，即朱庇特。這就是維吉爾在說“一切中都充滿了朱庇特”時所表達的意思。[91](#_91_19)我們現代人在抽象中思考，但是他們還沉溺于感覺中無法自拔。因此，“進入那些早期人類的巨大想象中，是……我們力所不能及的，他們的思維一點也不抽象、精巧或精神化，因為他們完全沉迷于感覺，受激情所左右，專注于身體。”但是我們必須盡力“進入”這些巨大的想象中。[92](#_92_19)為了理解他們何以將一切原因歸于某些人的形象，我們必須降到這些“野蠻本性”的水準。[93](#_93_19)有時他們甚至說他們看見了這種神性的存在，[94](#_94_19)例如朱庇特，并且相信他“通過符號發布命令，這些符號是真正的詞語，而大自然則是朱庇特的語言”。[95](#_95_18)因此，占卜便應運而生，它是“關于諸神語言的科學”，希臘人則稱之為神學；不僅是希臘人，連后來的神秘主義者，甚至維柯更為年輕的同時代人貝克萊和哈曼都這樣稱呼它。同時，“他們把整個自然界當作是一個龐大的生命體，能夠感受到情感和外界的作用”，[96](#_96_18)他們把自然擬人化為一個“女主人”，一個“具有同情心的自然”，某種我們肯定不能夠理解的東西；[97](#_97_18)然而如果我們想掌握早期社會的狀況，這就是我們必須試圖“進入”、“降至”、“理解”的世界。維柯把這種人類學的方法看作是他最重要的成就：“為了發現這個遠古世界……進步為文明社會的方式，我們遇到了無法想象的困難，它足足花費了我們二十年的研究……從我們的這些人性和精致的本質降到那些十分粗獷和野蠻的本質，我們對此難以想象，只有付出巨大的努力，才能夠理解他們。”[98](#_98_18)對此，我們切不可從我們的思維之外去尋找證據，而是要像形而上學那樣，通過思考者本身的思維修正去理解，[99](#_99_18)即通過一種自我分析，通過追尋自身思維的發展階段，從童年時代到成熟。

我們通常要對語言的字面運用和隱喻運用做出區分。所謂字面運用就是用它們恰當的名字來稱呼它們，用明白簡單的詞匯描述它們；而隱喻運用是一種修飾或提升這種表面運用的精巧或詩意的方法，它們或是為了增加樂趣，或是為了創造生動的想象效果，或是為了證明用語的獨創性；這通常被看作是有意識的苦心經營，只有付出足夠的努力，它才能夠被還原為明白或字面的意義，它只是這種意義經過人工提升的表達。隱喻和明喻，甚至寓言，對維柯來說不是蓄意玩弄的花招。它們是用以表達不同于我們的生活景象的自然方法。照維柯的說法，人們曾經在形象中而非在概念中思考，“把感覺和感情……歸于天空、大海、土地這樣的龐然大物”。[100](#_100_18)對我們來說，修辭手法是或多或少有意識的運用，但對他們來說，卻是他們命令、聯系和傳達他們所感覺、觀察、記憶、設想、希望、恐懼、崇拜的東西（簡而言之，就是他們的全部經驗）的唯一手段。這就是維柯稱作“詩意的邏輯”的東西，[101](#_101_18)它是英雄時代的語言和思想模式。象征的運用先于而且一定先于，詞的“字面”運用，就像詩一定先于散文，歌唱一定先于言說；“一切詩意表達方式都源于兩個因素：語言的貧乏，以及解釋與被理解的需要。”[102](#_102_18)早期的人、萬物有靈論者、神人同形論者在思考時所運用的，是我們現在稱之為隱喻的方式，這種方式的水到渠成和不可避免就如同我們現在進行“字面”思考一樣。因此，大量現在被視作字面用法的文字實際上吸收了一些僵化的隱喻，其起源已很少為人所記得，以致人們實際上對它們連模糊的感覺都不再有了。既然一種語言變化著的結構“告訴我們這些詞所表征的制度的歷史”，[103](#_103_18)那么我們就能夠從中收集一些東西，來展現我們的祖先是如何看待他們的世界。因為原始人不會抽象，在當時，“隱喻就構成一切民族語言的主體”。[104](#_104_18)維柯猜想，這些人用明喻、形象和隱喻來直接傳達某種事物，就像今天的人們運用旗子、制服，或法西斯式敬禮一樣普遍；這是一種對符號的運用，我們今天無論稱其為隱喻還是字面，似乎都無法傳達其真正的內涵。維柯相信，當一個原始人說“血在我心中沸騰”時，[105](#_105_18)就相當于我們說“我生氣了”，其“隱喻的”表達是當時的人們思考、覺察和感知方式的寶貴證據。當他說到血在沸騰時，他的這種隱喻與他對鍋爐里沸水的感覺有著非常直接的聯系，而我們今天把他的隱喻和生氣的感覺聯系起來，這種聯系的直接性要小得多。早期詩人所創造的妙不可言的形象和流傳千古的措辭，在維柯看來，不能歸功于幻想有意識的飛翔，而是由于這樣一個事實：這些人的想象及其直接感知的能力比我們要強得多，以至于產生了質的不同、而他們的精確推理和科學觀察的能力卻遠不發達。因此，如果我們要理解他們的世界，我們必須設身處地地進入那些與我們迥然不同、擁有著這些不熟悉的力量的頭腦中。在這樣一個世界里，人們會自然而然地談到茶杯的嘴唇、耙子的牙齒、河流的嘴、土地的脖子、事物的心、礦物的靜脈、地球的腸、嘟嘟囔囔的波浪、吹著口哨的風、微笑的天空、呻吟的桌子和哭泣的柳樹，[106](#_106_18)這個世界一定與其他任何世界有著深刻和根本的不同，其他世界把這種表述視作隱喻，從而與所謂字面語言相區別。這是維柯最具有革命性的貢獻之一。在維柯看來，詞語像觀念一樣，直接由事物所決定，事物也就是人們生活于其中的具體環境，因此，是他們最可靠的證據。他一如既往地用富于想象的例子來闡釋他最具有獨創性和最重要的觀點：他指出這樣一個事實：“森林”中的生活在日期上早于“茅屋”中的生活，更早于鄉村、城市或學院文明。[107](#_107_18)這似乎通過語言跡象得以證實：在維柯看來非常古老的拉丁語，就源于與森林相聯系的生活；為了證明這一點，他在一篇發生語源學論文中把諸如“lex”（acorn）、“ilex”、“aquilex”、“legumen”和“legere”這樣的詞匯成一組，它們是典型的來自于森林生活的“森林”詞，這些詞后來逐漸被用來指稱非常不同的活動、狀態和對象。[108](#_108_18)此外，語言還“告訴我們這些詞所表征的制度的歷史”，[109](#_109_18)從最早時期這些詞的原初意義開始，在后繼的文明階段中得到修正，并對修正做出回應，由此來闡明歷史的變化。語言反應了這些階段：“首先是森林，其次是茅屋，再次是鄉村，然后是城市，最后是學院。”[110](#_110_18)

像許多思想家一樣，維柯被“三”這個數字的魔力所吸引。人類經歷了三個階段。[111](#_111_18)首先到來的是由“各種感覺”所統治的“神圣”時期，那時，“詩意”語言是“自然象征”，是象形文字或表意文字，亦即“沉默的”符號。打雷和其他自然現象是諸神的語言：動物的內臟或鳥的飛行也是如此：這是牧師或占卜師等專家才能讀懂的符號。接下來的是“英雄”時期，由“英雄們”的寡頭政治所統治，這個時期的語言特色是含有豐富的明喻和隱喻，它們所動用的想象仍然與自然直接相關。最后到來的是“人”的時期，在這個時期理性和我們現在所熟悉的語言占據統治地位，此時的語言是一套純粹約定俗成的符號，可供人們隨心所欲地杜撰和改變，“（人民）是這種語言的絕對主宰”。[112](#_112_18)維柯試圖表達得更具體。他說首先到來的是擬聲的單音節字，然后是多音節字，接著是感嘆詞、代詞、介詞，最后是動詞。這并非偶然，而是源于這樣一個事實：動作所傳達的“之前”和“之后”以及運動的概念必定比對事物的理解晚到，而事物是物質材料的集成，這些名詞所指稱的客體，在次序上又比個人身份感或者原始欲望所傳達的狀態晚到。最早的動詞形式一定是祈使語氣，維柯就此也提供了相當奇思妙想的論證。

但是這些奇想不應當模糊維柯拓寬我們思路的中心觀點，即象征體系的詞態學發展，是伴隨著它作為其主要因素的文化發展而來的。而且他相信，既然哪里的人都是人，那么盡管有多少種風俗和景觀就會有多少種語言，但是“在人類的本質中必定有一種對所有民族都通用的精神語言，這種精神語言掌握了人類社會生活中切實可行的事物本質，并且隨著這些事物相互不同的方面，而以不同的修正形式進行表達。”[113](#_113_18)這個統一的因素使得人類在穿越歷史的過程中能夠保持物種的單一性，而這一統一因素的存在，在維柯看來似乎被許多語言中習語的相似性所證明，他認為可以根據對所有民族都通用的基本觀念來編寫一部詞典，即便這些文化可能在不同的環境中以不同的速度發展。這些基本觀念（或者說詞語，因為他堅信試圖區分這二者是錯誤的）包括“神”、“家庭”、“英雄”、“預兆”、“父權”、“犧牲”、“權利”（對一塊地）、“命令”、“權威”、“征服”、“勇氣”、“名聲”。實際上，這是一切人類在特定時刻必定會構想出來和借以生活的基本詞匯或觀念；在維柯看來，通過考察這些觀念的演變，那些包含它們的各色社會的歷史就能得到重構。[114](#_114_18)這也許是個過于簡單大膽的計劃，但是其種子中所包含的力量將最終在德國歷史主義的影響下，從根本上引發歷史書寫的革命。然而，在當時時機尚未成熟。維柯用他的新方法走出了相當遠的距離，當時有一場著名的論戰，討論古人的智慧是否優于現代人，維柯將其新方法運用其中，取得了令人矚目的效果。

維柯注意到人們懷有一種深層、反復、懷舊的傾向（在他那個時代被培根和自然法理論家們所復興），這種傾向假定一套偉大的科學體系曾經存在，但由于我們的罪過或者壞運氣，我們丟失了它，而我們也許能夠從可能保存了它的某種信息的古物中重現它。[115](#_115_18)它的背后潛藏著這樣一個信條：古代的神話必定銘記著某種對我們自己時代來說深刻的教訓，因為它們體現了我們上古祖先所擁有的純粹知識，他們由圣人所引領，這些圣人們的詩歌、預言、格言，即部落的古代敘事和傳說，包含著久已失散、遺忘，或者被他們的不肖子孫所扭曲的深奧真理。維柯對這種普遍信仰直言不諱的反對是他一大原創性主張。在他看來，歷史上不曾有過黃金時代。盡管正統基督教信仰向他解釋說洪水業已淹沒了一切早期文化、包括伊甸園，但他也克服這種困難。[116](#_116_18)在那之后，人再一次成了在“大地森林”中漫步的野蠻孤獨的野人。古代的詩歌確實需要聰明的大腦去闡釋它，但是它不是通向被遺忘的永恒真理的道路：它是一個通向殘忍和野蠻的世界，通向全然不同于我們自己的法律和習俗的窗戶；“古代的法學是一種嚴酷的詩”。[117](#_117_18)我們現在區分開來的文類：散文和韻文，法律和歷史，在當時還是渾然一體的。羅馬法是“一首嚴肅的詩”。[118](#_118_18)“詩意”是維柯用以指代“原始的”、形式化的和社會的意象的詞，它告訴我們在它被創造的那個時代人們如何看待他們自己和他們的社會關系。“詩意”法律對于那個特殊的演變時刻是“自然的”語言，充滿了泛靈論和拜物教。之所以如此，是因為“當面對未知的一切時，人類思維……把自身的規則應用于宇宙萬物”，“當人們不知道事物產生的自然原因，甚至不能通過類比于相似的事物來解釋它們時，他們就把他們自己的本性賦予它們。例如，老百姓說，磁鐵愛鐵。”[119](#_119_18)在維柯看來，這并非有意識地夸大或對這些詞的蓄意妄用，它們是演化的特定階段的自然語言，表征著一種特定的不成熟理解，在人類精神發展的清晰可辨、反復發生的模式中，它占據了它自己獨一無二、不可改變的位置。

維柯對詞語以及使用方面的哲學意義的敏感度非常現代化。例如，他注意到語言擁有“述行”功能，這是在我們這個時代才被分析和劃分的內容，[120](#_120_16)即語言本身不僅能夠描述或吸引人們注意語言之外的東西，而且它本身可能就是行動或行動中的內在因素，例如，它們在法律判決或宗教儀式中所扮演的行動角色。詞語并非總是被用來描述、命令、威脅、驅逐，或傳達形象和感情，而自身可能就是一種行動形式，這種思想無論在何時被提出，都是一種新穎重要的思想。維柯宣稱：農民仍然認為他們的權利（比如說土地權）在于契約的實際用詞，因為語言本身有一種強制性的力量，所以在原始社會中，如奴隸的解放、對財產的占有、對傷害的報復等重要的行動，是通過語言的方式實施的，而這些語言本身就具有行動的力量。阿伽門農和耶弗他（他們屬于“諸神”世紀）犧牲了他們的女兒，因為發出誓言這個行動本身就有自然因果關系的力量，話語一經講出就直接改變了現狀。對維柯來說，語言能夠以這種方式發揮作用的社會和語言不能夠被這樣運用的社會，在看待、感覺、思考和行動方面必然有著不同的方式，我們可以設想在后者社會中，語言只能被用來描述、解釋、表達、祈禱、命令，或玩某種文字游戲，諸如此類。

比起維柯實際取得的成就，這一假說（以及他的其他特定假說）是否正確已經不重要了。他的大部分發生語源學和語文學觀點顯然是幼稚、不完善，乃至荒謬的。但是同樣明顯的是，就我所知，他是掌握了如下創新且革命的真理的第一人，即語言形式是理解那些語言使用者思維的關鍵，也無疑是理解社會的整個精神生活、社會生活和文化生活的關鍵。他比他之前的任何人，甚至比偉大的瓦拉（一個半世紀前）及其學生們，都更加清楚地看到：一種特定類型的措辭，語言的運用和結構，與特定類型的政治和社會結構，與宗教、法律、經濟生活、道德、神學、軍事組織等等，有一種必然的“有機”聯系。他確信，這種“有機”聯系出現在這些同一個語言模子里出來的人們的活動的各個方面；這些在其總體上構成了生活方式和文化方式的相互聯系，并非以一種隨意的次序相互連接，而是構成了一種發展模式，從而每個階段都源于前一階段，并且同時又是對前一階段的發展和反抗；而且，這一模式是可以被人們認識的，因為它源于人的本性，源于人身上那些發展著的能力，正是這些能力使得人成為人，使得人在個人和社會的成長階段中遵循著客觀普遍的次序，使得這個過程不僅能夠被記錄，而且能夠被理解。它能夠被理解是因為（盡管維柯也許不是感知到這一點的第一個思想家）人作為參與者而不是旁觀者，從內部意識到了他們自己的力量，以及各種動機、反應和社會關系；所以，維柯相信，人從自己的經驗中不僅能夠看到自身目標的運作，還能窺到上帝的安排。他宣稱，天命塑造了我們的生活，盡管它有時與我們有意識的目的背道而馳；但是它通過我們的渴望，我們的目標，我們的動機，我們的行動來達成它的目的。至少在這種意義上，正是我們創造了自己的歷史。這類似于黑格爾的觀點，他把人的激情視作理性的狡詐所使用的動力，也類似于馬克思的觀點，他把階級利益視作進步的火車頭。[121](#_121_16)對人的正確研究需要關注人不斷演進的特點以及它在其中得以具體化的文化模式。由此他能夠理解，相較于作為他的環境和原材料的“外部”自然，他親自以一種截然不同、更為深刻的方式進行了創造。對語言的研究是通向這種自我認識的一條路徑。維柯的這些思想都特別具有原創性和生命力。

恢復過去的第二條偉大途徑是神話。神話既不是像文藝復興時期的新古典理論家所主張的試圖刺激我們想象的詩人的別致發明，也不是像理性主義者所堅信的肆無忌憚的牧師或其他自私自利的吹噓者為欺騙或麻痹無知大眾而散布的謊言和寓言。神話也不是神話論者所宣稱的那樣，是被大眾的想象提升到神或英雄地位的超凡之人的混亂記憶。在維柯看來，神話是看待世界、理解世界，對世界做出反應的系統方式，這個世界也許只是對于它們的創造者和使用者才是完全可以理解的：“在寓言中，各民族以一種粗糙的形式和一種人類感覺形式的語言敘述了這個科學世界的開端，此后的學者們則用專業化的研究通過推理和概括為我們做了闡明。”[122](#_122_16)神話是“早期人類的市民歷史，這些人無論身處何處都是詩人”，[123](#_123_16)這就是說，神話對于當時的人們來說，是感覺、思考、言說的自然表達方式，但是我們只有以想象的最大努力才能掌握它。

維柯問道，我們如何能夠完全進入一個理所應當地把天看作朱庇特的化身（像“朱庇特充滿了一切”這樣的句子對于我們來說意味著什么？朱庇特怎么能夠同時既是諸神之父又是整個天空？），[124](#_124_16)把自然看作是一位龐大的女性或者“一個能夠感受到情感和外界的作用的龐大生命體”[125](#_125_16)的世界。我們再一次被提醒，對我們來說，以“肉身的”的范疇去思考和感覺，“進入最初的那些人們的巨大想象中”幾乎是不可能的。[126](#_126_16)古代民族，例如希臘人和羅馬人，他們的神不是惡魔（像早期基督教神學家教導的），這些神的屬性和歷史不是現代意義上的詩意構造，或者長時間苦心經營，為美學考慮所創造的蓄意產物，而是早期人類意識的“詩意”（即通過民族精神產生的）創造，但是它們現在已經死了，變成了化石，準備接受專家的解剖和分析。神話是早期人類集體想象的具體表達模式，對于現代的批評家來說，這是有關它們創造者的肉體和精神習慣與社會生活方式的知識的最豐富資源。寓言是真正的風俗史。[127](#_127_16)荷馬就是關于希臘歷史的豐富信息寶庫。[128](#_128_16)寓言是“非猶太民族的最早歷史”，因此，神話是“人們學會的第一門科學”。[129](#_129_16)它們反映了它們誕生的那個時代的現實。所以，諸神的關系必須根據他們象征的原始社會來理解：被他們的“不道德”所震驚，或為其忍俊不禁，或者把他們看作是詩歌處理的材料，就像希臘或羅馬的詩人、哲學家、批評家所做的那樣，這些都是后來頭腦更為復雜的作家們對古希臘多神宗教的誤解，他們缺乏歷史感，通過把他們自己的社會和道德范疇應用到遠離他們自己的世界而誤解了過去。至于現代作家寓言般的想象，它們與真正的神話風馬牛不相及，他們與神話相隔何止十萬八千里。

只要有發展規律，就會有系統科學的可能性。維柯試圖通過他的新原則用神話重構久已消失的世界，而保存了這些神話的語法家們卻尚未開始掌握其“真正的”意義。他一再追問，什么樣的社會能夠產生這種或那種寓言或形象？維柯是古代傳說的闡釋之父，這種闡釋在他那個時代已然非常引人注目，甚至還預示著后來的人類學，特別是馬克思主義作家的方法。例如，在他看來，特修斯和阿里阿德涅的故事主要關注的是早期的航海生活。人身牛頭怪物代表了把雅典人綁架到船上的海盜，因為在古代，公牛是船頭的典型徽記，而無論是希臘人還是古代日耳曼人，都給予海盜行為以很高的榮譽。阿里阿德涅即航海技術，她的線是導航，迷宮是愛琴海。此外，當人身牛頭怪物不是海盜的化身時，他就成了混血兒，一個來到克里特島的外國人，表明來自大陸的移民在當時很常見。

任何神話都逃不過維柯的熱情：每個傳說都是他社會經濟學磨房的谷物。卡德摩斯是個原始人，他殺死毒蛇意在傳達砍伐大片森林的想法。他把毒蛇的牙齒播在地里，牙齒實際上是耕犁的齒。他投擲在他周圍的石頭是硬土塊，即英雄時代的寡頭貴族們不允許讓希望獲得土地的農民所獲得的土地；犁溝是封建社會的秩序；從牙齒里跳出來的帶武裝的人是英雄，但是他們不像神話所記述的那樣彼此作戰（在這一點上，維柯像許多高級批評家或者更少受束縛的弗洛伊德門徒和榮格門徒一樣，認為有必要“修正”證據），而是攻擊搶劫者，即威脅著定居農民生命的漂泊不定的浪子。瑪爾斯被密涅瓦傷害是平民遭到貴族的擊潰。陰謀反對朱庇特的密涅瓦是聯合起來反對暴政的貴族，諸如此類。早期階級戰爭的想法迷住了維柯。C.E.沃恩[130](#_130_16)編撰了一份實用的目錄，記載了維柯使用的一部分象征，主要內容是關于叛亂的平民為了他們的權利而反對貴族階層。目錄中包括塞壬、斯芬克司、瑪爾敘阿斯、賽絲、伊克西翁、丹達羅斯、邁達斯、法厄同、安泰，被邁那得斯撕成碎片的俄耳甫斯，被朱庇特推翻的伏爾甘，以及向珀涅羅珀求婚的人。他把所有這些都看作是記憶、象征，以及后來被理性化的集體創傷經驗，它們是所有社會成員關鍵的轉折點（創傷在這種過程中持續著）。

另一方面，飛馬有一種非常不同的、邏輯上更加有趣的功能：維柯告訴我們，乍看起來，它可能被認為代表了騎術的發明；但是我們可以鉆研得更深一些。因為在遠古時期，普遍的觀念尚未達到，而復雜的觀念通過對帶有相關特點的空間合并而得到表現，結果就產生了自然的妖怪。就飛馬而言，翅膀代表了天空，天空代表了鳥，鳥的飛翔則是最為重要的占卜。因此，翅膀加上馬相當于騎馬的貴族加上占卜的權利，憑借這一點，貴族就能確立對人民的權威。神話表現出力量、機構、社會秩序中的根本變化；因此，在維柯看來，沒有什么比試圖把一個明顯的神話人物塞入真實的編年史更荒謬的了，比如權威的象征立法者德拉古，在中國和埃及以及希臘神話中發現的毒蛇，或者邁諾斯或者赫爾克里斯或者伊尼亞斯。諸神、英雄、凡人，他們都是神話和象征。伊尼亞斯降臨到阿弗納斯是播種的象征。畢達哥拉斯和梭倫被證明是純粹的神話，例如梭倫只是代表了雅典下層階級對平等權利的渴望。阿波羅[131](#_131_16)象征著歷史上前后相繼的人類和社會功能，首先，他是一個獵手，其次他是以樹干為武器的人，再次他是一個發明者和一個騎手，同時他又總是那個不朽的長發青年（因為這些都是歷史的不同時期的社會習慣或理想典范）。維柯比沃爾夫和他的學派早了足足75年，他在荷馬身上看到的不是一個寫作《伊利亞特》和《奧德賽》的個人，而且希臘人民自身的民族天才，這兩部史詩清晰地提供了一個有關其自身經驗的視角。[132](#_132_16)七個希臘城市爭奪荷馬誕生地的榮譽，不是因為他出生于它們之中的一個，而是因為他不出生于其中的任何一個——“希臘人民本身就是荷馬”，[133](#_133_16)他是全體希臘人創造性的詩意想象，這種想象綿亙了幾個世紀，這使得《伊利亞特》與《奧德賽》是這樣不同，前者由一位希臘東北部詩人所寫，歌唱著“驕傲、憤怒和渴望復仇的……阿喀琉斯，他是暴力的英雄”；后者為一位西南部詩人所寫，頌揚“阿爾喀諾俄斯的奢華……卡里普索的歡樂……莎琳的歌聲”和“尤利西斯，智慧的英雄”。[134](#_134_16)荷馬的詩篇在我們自己的這個世紀之初常常被某些古典學者稱之為“流動的史詩”。

### 六

維柯的一些思想帶著顯明的夸張，但是也有一些具有最偉大的意義。維柯的以下思想，盡管大部分都源于其他作者和學派，卻已經影響了我們自身對人類與歷史書寫的看法，比如他認為在想象（個體與群體的半意識心理過程，不同的個體和群體以不同的速度演進）之中，存在著一些永久的象征，某些形象在人類歷史中持續性地重現，如救贖和復活，災難和重生；神話、魔術和正式的儀式可能是處于特定語言、社會和心理發展階段的人類描述他們經驗的一種自然的——以歷史的視角來看也是唯一的可能——方法；態度、信仰、文化是社會變化特定階段的產物，當然也是階級結構和階級斗爭的特定階段的產物，它們不能夠在任何其他階段產生出來（這個假說的黑格爾主義和馬克思主義的形式導致了知識和文化社會學的現代學派）。自維柯時代起，無論是比較神話學、語文學、人類學、考古學、藝術史，還是在黑格爾、馬克思、孔德、涂爾干、韋伯、弗洛伊德之間相互競爭的理論和體系影響下的關于古代人類的一切相互關聯的研究所明示的觀點；用經驗的方法在歷史發展的浩如煙海的社會經驗之下發現秩序和意義；在我們和人類的較早世紀之間，橫亙著一條鴻溝，或者至少是存在著很大的距離，因而任何試圖理解那個遙遠的世界的人，都必須進行一個強有力的，但并非不可能的想象跳躍；這些革命性的觀念都在被米什萊欽佩地稱為“《新科學》的小戰場”上激蕩著。[135](#_135_16)維柯還提出如下思想：語言、神話、古跡直接反映了社會、經濟和精神的問題和現實是如何反映在我們祖先思維當中的；因此那些看似深刻的神學沖突或不可逾越的社會禁忌并非思維機械的思想家所想的那樣，是物質過程、生物學、心理學、經濟學等等的副產品，盡管它們也許包含這樣的成分，它們實則主要是認知社會事實和對它們做出反應的“扭曲”或原始的方式。他還提出如下觀點：儀式、象征或崇拜的對象（從拜物到現代民族主義），它們實則都是表達形式，表達了對某種社會壓力的抵制、生殖中的快樂、對權力的崇拜，或者對統一、安全、戰勝對手的追求（后來的理論家稱之為意識形態），它可以采取各種不同的形式：神話學、形而上學、美學，通過這些不同的視角，現實得以被理解和改造。他是第一個提出如下想法的人：只有通過以上方法，我們就有可能獲取進入過去的窗口，即獲取一種“內在的”視野，不僅僅是去重構過去名人雅士的生活，穿上他們的舊衣裳，做一些偉大的事業或者遭受某些可怕的命運，而且是對整個社會風尚的重構，這些社會抗爭著、思想著、崇拜著、理性化著又愚弄著自己，它們信仰著巫術的手段和神秘的力量，并且以一種在我們看來可能是奇怪，然而又不是完全不可理解的方式感知著、相信著和創造著。維柯在當時提出了這些極其大膽的假說并把它們應用于當時的世界，可是當時的世界將會在之后許多年中都對這種“心理學的”、反笛卡爾主義的、反“物理主義”的態度抱有敵意。[136](#_136_16)維柯能在一個思想隔絕、因循守舊、畏首畏尾、封閉狹隘社會的污濁狀態中完成這些思想的構建，他完全接受這個社會，并且在其中度過了其漫長、抑郁和未受尊重的生活，這一切在今天看來簡直令人無法相信。

現在我們可以更充分地重述新方法的原則了。對真理的尋求在很大程度上是一種發生學和自我分析的探求。只要人不僅僅是一個旁觀者，即處于自然科學領域之外，處于他只能作為一個觀察者的客觀規律領域之外，處于他發明的因此通過它自身不能產生關于真實世界的信息的數學領域之外，只要他作為一個演員參與其中，那么他就能夠在與外在世界的相互聯系中考察自己精神的活動。這種活動在人類的建制中塑造和留下了自身確鑿無誤的痕跡，其中最主要的是語言、風俗、宗教儀式、傳說、神話、道德和法律體系、文學、藝術，這些東西一起構成了文化或生活方式。對幸存遺址的一手考察是進入人類過去的直接之門，闡明了人們過去的狀態和行動，以及他們如此的原因和動機，這比后來的編年史家和歷史學家講述的故事更為可靠，因為后者當中的許多人缺乏知識，尤其是歷史想象，他們經常會出現時代錯亂，而且心思粗鄙淺薄，想象雜亂無章，帶有無知或敗壞的個人偏見。人們必須根據新的批評原則重新書寫歷史，把大量熟悉的資料作為素材，但要使它們服從于全新的問題：哪種人能夠談論、書寫、崇拜、統治他們自己？這些人必須擁有什么樣的本性和生活？他們必須經過什么樣的社會經驗的塑造，才能產生他們借以發展的前后相繼的各個階段？[137](#_137_16)我們可否通過因果和形而上的必然性，證明這些階段中存在著一種固定的次序和模式，來自于這些人（也可能是所有人和所有社會）不斷變化的本性？如果存在這種模式，它們是線性和不可重復的，還是循環或周期性的？所有“粗俗的”傳統一定都有“真理之根基”，就是說它們都是其世界的化身，提供了一種直觀的視角，“被全體民眾經過很長的時期保存下來的”：維柯的新科學的功能就是“恢復這些根基”。[138](#_138_16)這就是他所謂的學科，即《新科學》，尤其是修訂過的1730年的第二版，這個版本正是維柯試圖建立這個學科的嘗試。

對維柯來講顯而易見的是，不管解決發展問題的正確方法是什么，當時的那些時髦的理論都是錯誤的。如果說人們依靠單一的集體意志去行動，“從托馬斯·霍布斯的放蕩和粗野之人開始，或從雨果·格勞秀斯的孤獨、孱弱、困頓的傻瓜開始，還是從薩繆爾·普芬多夫的在沒有神的關照或幫助下被拋進這個世界的流浪者開始”一路發展到最近的狀態，這絕對是無法想象的。[139](#_139_16)斯賓諾莎的心理學也并未按照人的本來面目來解釋人，也并未按照他們可能的面目或已經達到的狀態來解釋人。自利永遠也不可能是行動的主要動力：激情、義務、傳統、人類或民族團結感、羞恥、良知、敬畏、對神的存在的感知，這些不可能被低賤地歸結為對一個店主和“商販”[140](#_140_16)民族理性自我的“修正”[141](#_141_16)，而那種自我還經常被非理性的激情偏轉方向或者被無知挫敗，維柯稱其為斯賓諾莎對人的諷刺畫；洛克也好不到哪里去。通往過去的真正道路潛藏于大眾的傳統，這些傳統“一定含有真理的公共根基”。[142](#_142_16)但是這些證據已經不可避免地被時間的流逝，被人的遺忘和虛構的傾向，被民族和學者的虛榮心（boria），[143](#_143_16)以及被語言的變化所扭曲，而語言變化的影響尤其明顯，它使得詞的意義在一個時代不同于另一個時代。盡管如此，還是存在一些《新科學》以之為基礎的社會發展規律；而且，群體記憶不會磨滅，有些東西會存留下來，如果我們以正確的方式來對待它（因為我們都是人，在我們所有人之間都有某種精神相似性，這樣一代人所做的或所遭遇的事情，另一代人也能夠“進入”，并且作為自己自傳的一部分來理解），并且做出維柯不厭其煩地談論的那種想象上的巨大努力，我們就能對遠古的野蠻人，甚至更遠古的野人如何看待這個世界有個粗淺的認識。維柯認為人類早期的遺跡清楚地表明人類的起源是粗陋和野蠻的。這些過去的遺跡被我們自己“啟蒙、有教養和輝煌的時代”的學者錯誤地解釋，他們對“古代無與倫比的智慧”胡說八道，[144](#_144_16)把他們自己的知識歸屬到過去，沉溺于文化和民族的傲慢和自我中心主義，他們尤其傾向于認為，他們感興趣的事情和他們所認識的事情一定有史以來就一直存在而且被認識。

### 七

就像一切事物的本性一樣，人的本性可以通過追問如下問題來發現：“它變成了什么樣子？在何時？以何種方式？”[145](#_145_16)人最初所處的狀態并非盧梭所說未被制度敗壞的天真，而是半獸的巨人，“愚蠢、麻木和恐怖的野獸”[146](#_146_16)，充滿了恐懼、欲望和關涉畏懼的迷信。[147](#_147_16)天際的一聲驚雷就是一個向他們說話的聲音，這個聲音或是向他們發怒，或是向他們提出警告，或是向他們下達命令。他們被這種自然界的恐怖所震動，從而尋求藏身之所；某種超出人類力量的羞愧和恐懼使得他們帶著女人一起進入他們藏身的洞穴，由此隱私和婚姻便從謹慎和欲望中生發出來。這些維柯所說的早期道德形式被可怕的儀式和獸性的殘忍扭曲了形態了。[148](#_148_16)他認為這些人很像《奧德賽》中的獨眼巨人波呂斐摩斯，他們是原始家庭的父親，專制、野蠻、暴力、殘忍，只有通過最嚴酷的紀律，通過強加絕對的服從才能生存。對這些人來說，自然界充滿了令人感到恐怖的力量；制度行為的儀式和嚴格形式作為一種自我保護機制從一開始就存在：他們宰殺自己的孩子來滿足看不見的統治者（維柯舉了腓尼基人的摩洛神作例子），這是恩尼烏斯帶著恐懼提到的“非猶太人”的實踐。[149](#_149_16)盡管這些父輩對絕對權力的實踐看起來是殘忍的，但是它也受到萌芽狀態的羞愧感和敬畏感的修正：這是宗教感情的根，是天命把人從其野蠻的開端提升起來而運用的手段；這絕不是自利，因為自利永遠無法充分克制其野蠻的自我中心。沒有這樣的感情，他們就不會成為人：沒有羞愧和敬畏，就不可能有自我控制和自我引導，沒有這些，就不會有哪怕是最低限度的文明，后來法律下的自由就更不可能出現了。[150](#_150_16)這些人對美一無所知；維柯評論道，甚至現在，農民對美的概念也知之甚少。

這些原始農場的主人面臨著更加無法無天的“自然”人的進攻，他們是些四處流浪的野人。為了抵制這些掠奪者，他們彼此聯合起來，最早的有組織的群體創造了最早的萌芽狀態的定居。在野人當中，一些人由于恐懼更為強悍的生命，來到這些抵御野人“臭名昭著的濫交”[151](#_151_16)的原始圍欄中尋求保護，這樣，就出現了最早的傭人和奴隸階級，與之相伴隨的是階級結構和階級斗爭。認為最早的政治生活形式是王權（例如，博丹在維柯之前一個世紀就持這種觀點），這種看法是不正確的。維柯說，那是一種典型的謬誤，它很可能基于一種非歷史的詞源學，荷馬和早期作家在他們的時代用“王”這個詞表達的意思不是個體而是統治集團。最早的社會是小型寡頭政治的“共和國”，父親群居在一起，他們通過鐵的法律聯系起來，這是生存的必要條件，并由此對婦女、兒童、傭人和奴隸進行統治。這是一個眾神的時代：充滿了“啞的”符號和象形文字。起初，統治者謹慎而節制，[152](#_152_16)后來他們開始濫用法律，奴隸進行反抗，要求獲得認可，強制達成某種妥協。[153](#_153_16)這標志著第一個公民秩序的創立，它對貴族和平民這兩個階級的權利都做了界定（維柯完全著迷于羅馬歷史）。這是英雄的時代。

在赫爾德發明民族靈魂（Volksseele）這個詞之前，維柯把一個社會的“共識”稱作時代信仰，即“被整個階級、全體人民、整個民族或整個人種所共享的無需反思的判斷”[154](#_154_16)，它們最生動地體現在其文字記載中。早期詩歌的驕傲、貪婪和殘忍忠實地反映了“英雄”的時代，[155](#_155_16)囊括了每個統治權貴及其產生的文化的典型特征。法律是殘酷的，因為在這個“英雄”時代（對維柯而言，荷馬時代以及西方封建主義的初期對應著這個階段），人們不可能以任何其他方式被統治。這些法律以及體現它們的社會秩序逐漸形成了，因為在這個階段沒有它們，人們就不可能生存。但是如果它們只是出于個別的人類意志而頒布的，就會缺乏絕對權威，正是這一權威使得桀驁不馴的野蠻人臣服于它們面前。

原始人遵守的規則比起現代社會的規則要嚴苛得多，而且只有當規則在他們看來似乎不是他們自己制定的，而是客觀和絕對的，背后隱藏著某種巨大的外在約束的權威，比如自然、上帝或者某種十分神秘可怕以致不可提及的事物時，他們才能夠進步。這些人類思維的無意識創造，在社會發展的特定階段是不可避免的，在精神發展的這個水平上，它們必須同樣不可避免地把自己表現為外在的實體，它要求絕對的服從，如果違抗規則，就要受到嚴厲的懲罰。這就是著名的物化理論的第一個主張，物化是異化的一種形式，而異化理論又是黑格爾的歷史哲學與馬克思的社會學的基石，這種理論主張，長期以來人們被僵硬的信仰、看不見的神祇、法律和制度所統治，這些東西實際上是人們自己所創造的，然而他們卻把它們幻象成類似客觀、永恒、不變物理世界的法則的客觀存在，由此從中得出其權威性。維柯的歷史觀在費爾巴哈之前很久就利用了這種觀念。人們害怕死亡，就集體發明了比死亡更強大的諸神。他們追求法則，就發明了被稱作法律、正義和神意的客觀實體，來維持和保護他們的生活形式。激發恐懼的——盡管是無意識的——儀式被創造出來，用以保護部落，來對抗外部和內部的危險和敵人。然而，所有這些都是人們自己的創造，人們能夠逐步理解它，不管這種理解多么不完善，因為（盡管他正在實現的是上帝設計的計劃，而不是他自己設計的計劃）正是他創造了這種儀式。在他看來，正是這一點使得歷史變得可以理解的，而在這種意義上，自然是永遠無法參透的。

英雄時代的制度是“神圣”、不可侵犯的法律構架，是統治者施加于其臣民之上的殘酷紀律，這一制度主宰著社會進化的第二個階段。但是我們不應被其中的用語所誤導。這些人為之奮斗的是保護自己免受篡權者和暴君侵害的自由，而不是奴隸或侍從的自由，對于后兩者，他們只會無情地懲罰和消滅。維柯指出，后來的時代嚴重誤解了諸如“自由”和“人民”等等在“英雄”時代的著作中出現的詞語，并且賦予了它們一種民主的內涵，這體現了他們歷史感的缺乏。在一定時候，平民開始不滿意他們低微的身份，這種低微身份的基礎是他們對本性固有的不平等的形而上學的假定，這種不平等不允許他們享有他們主人的權利，如繼承權、土地所有權、婚姻權、繼位權等等。這時不斷累加的社會壓力再次出現，有時會爆發成爭奪公民或宗教權利的武力斗爭。富豪統治和對美德的獎賞替代了寡頭政治，而這樣的統治模式，又在大多數非特權人士的人民主權要求下分崩離析了。富人缺乏危機意識，他們被平民百姓所擊敗。民主正義的規則上位，伴隨它而來的是自由討論、合法爭論、散文、理性主義和科學。言論自由不可避免地滋養了對既有價值的無限制質疑，這就是哲學與批判，它們最終瓦解了社會的既有結構。個人主義過度膨脹，由此破壞了聯系人民大眾的紐帶，人民大眾不再出于對無情的超自然法則的恐懼而緊密聯系。這導致了懷疑主義的萌芽，虔敬和統一信仰的毀滅，以及被緊密編織起來的“有機”國家的解體。這個過程或者終于無政府狀態，或者（維柯于其深心是一個反民主思想家）終于“自由民族未經審視的自由，這種自由是最為糟糕的獨裁”。[156](#_156_16)公民美德消失于無形，取而代之的是混亂和任意的暴力。這種疾病適時地孕育出了其自身的猛藥：它要么被一個強大的個體鎮壓，由這個個體統治著社會并恢復秩序與道德（就像奧古斯都在羅馬所做的那樣）；或者被一個處于早期原始發展階段，更具鮮活生命力的社會所征服。但是有時候病入膏肓了，衰敗社會的成員墮入了一種二級野蠻狀態，這并非一種年輕或者“感知”的“野蠻狀態”，而是一種“反思”的“野蠻狀態”，即一種衰老和無能為力的狀態，那時每個人都生活在其自我中心、充滿焦慮的世界里，不能與他的同伴交流或合作。在這種處境中，盡管人們在物理上仍聚集在一起，但“像處于深刻的精神和意志孤獨中的野獸一樣生活著，幾乎任何兩個人之間都不能達成一致，因為每個人都依他自己的喜怒而行事”。[157](#_157_16)人類因為“反思的野蠻狀態”而不再為人，這種“溫柔言辭和擁抱下的下賤野蠻”[158](#_158_16)最終使得人們屈服于他們自己的弱點和腐朽。社會分裂為碎片；可怕的戰爭（無論是自相殘殺還是與異邦仇敵之間的戰斗）毀滅了社會的成員，文明坍塌了，人們四處逃散，城市陷落了；在它們的廢墟之上又出現了森林。一個循環完成了自身的輪回，一個新的循環又開始了。

簡單、粗暴，以及獨眼巨人般的“父親”再一次居于統治地位。在死去文化的遺跡上又長出了一片處女林，人們再一次變得“敬拜宗教、可信和忠誠”。[159](#_159_16)作為社會唯一的真正有凝聚力的力量，宗教再一次占據了其恰當位置。野蠻人肆虐之后的羅馬就是如此，新的循環打開了，伴隨著它的是文明的三個階段的不可避免的前后接替：首先到來的是獨眼巨人般的法蘭克國王，他們修建了原始的堡壘抵御游牧野蠻人，他們具有盲目的權威，弱者從強者那里尋求保護，這是封建主義的開端。接下來就是第二個“英雄”時期，其象征是武器的紋飾，這其實是這個文化階段自然象征的紋章圖案，它被后人錯誤地解釋為有意識的巧工。第二個循環并不是第一個循環的精確復制，即便只是因為它包含著前朝的記憶。除此之外，第二個循環依然信奉基督教。[160](#_160_16)這個運動本身是螺旋式的，而不是循環的。盡管如此，它們之間的相似之處還是引人入勝的。中世紀社會，就像古典世界的英雄時代一樣，是由牧師統治的，它適時地誕生了它自己的偉大詩人，這就是“英雄的”新意大利語巨匠但丁，他是第二輪人類文化的荷馬。奧林匹斯諸神的位置現在被基督教的圣徒占據了。甚至公共儀式也在重復著自己：在荷馬時期，當一個城市被包圍時，城市的諸神在其被最終洗劫和毀壞之前，會被莊嚴地祈求離開；而現在則是前來征服的基督教軍隊邀請諸圣徒離開行將毀滅的城市。這種寡頭政治秩序又會被富豪統治所替代（在維柯的時代），并且毫無疑問，它也將適時地被民主、個人主義、懷疑主義、無神論，最后的獨裁或征服所相繼替代。一個高度文明的時代又將進入衰退和墮落，此后又是不可避免的原始森林。這就是著名的發展路徑和重復路徑，它是維柯形式的文明交替演進的循環模式，在他所有學說中，這一點也許是最有名的。他因其最無趣、最沒有道理、最少原創性的觀點而聞名于后世，對于這位特別不幸的作家來說，這尚且不是他最大的不幸。

### 八

人類歷史循環運動的觀點是一種古老的思想，在維柯生活的時代，這種思想受到了廣泛的討論。柏拉圖、亞里士多德、波利比烏斯及其后繼者，特別是文藝復興時期的學者們[161](#_161_16)發展了相似的假說。維柯后來被稱作人類精神現象學的思想，才是他觀點的新穎之處。他把人類歷史看作是“一種理想的永恒歷史，其中貫穿著每個民族興起、發展、成熟、衰落和消亡的歷史”。[162](#_162_16)這是他全部思想的核心觀念。他借此表達一種人類社會必須遵循的發展模式，不管這種社會出現在何處。的確，這種模式就像一個柏拉圖式的理念，是使人性成為人的東西：它不像高高在上的神，或是萬物之基的物質自然，從外在給人的靈魂或身體強加一種必然性。它是一種生長原則，按照這種原則，自然本身得到界定，它是一種發展脈絡的自然，包含誕生與成長。人從“粗鄙的”開端攀升到我們自己“輝煌的時代”，[163](#_163_16)人的本性應當據此得到動態的界定，況且誰知道它還會達到什么樣的無法丈量的高度呢？

對維柯來說，人類既不是笛卡爾所說的物質，也不是可以按照亞里士多德的生命原理或者本質得到界定的靜止實體，在亞里士多德的概念中，它們的發展在于永久地潛藏在它們當中的屬性的次第出現，從開始，到逐漸形成，到“展開”和顯現，就像一張張書頁或者孔雀尾巴的羽毛。在維柯看來，人的概念并不能從其實際發展過程中直接得出，而這發展既是物理的、道德的、理智的、精神的，同時又是社會的、政治的、藝術的。對他而言，只有根據人與社會外部世界及其他人的關系，人的本性才能夠得到理解，而人在他們必定追求的目標的過程（這個目標只有通過作為總體的社會，而不是僅僅通過個人才能夠實現），與他人的互動就是人類的歷史。這個“理想的永恒歷史”是所有的社會在其興起和衰落的過程中遲早注定要完成的單一、普遍的模式。特定的社會以不同的方式和變化的節拍穿越這條道路。一個社會的發展可以同時被看作是另一個社會的崩潰，它也受到另一個社會崩潰的影響。但是旅程的各個階段是以不可更改的秩序設定好的，因為每個階段都產生于前一個階段潛力的完成所創造出來的需要。那些等待實現的潛力不會在一開始就共存，因為每種潛力發展的可能性僅由其前一個潛力的完成而觸發。它們之間有一個客觀的秩序；只有通過前一個潛力造就的變化所創造出來的需要變成現實時，某種機能、能力、視野、感覺和行動方式才能出現。對維柯來說，人們精神生活的這種成長就是社會的制度生活的成長。當一個社會朝氣蓬勃、精力充沛、紀律嚴明的時候，它是“詩意的”，繼而是“英雄的”，統治它的是神話和盲目的教條。當它被批判的理性主義削弱時，哲學、民主和科學也改造社會組織。道路被“心靈”結構所決定，[164](#_164_16)對所有的人和所有的社會（當然也包括“非猶太人”社會）來說，都是如此，因為正是它使得他們成為人。在黑格爾和圣西門之前，維柯把人的本性定義為一種活動，它必定是一種社會活動。

用機械論的術語來講，這種進步并沒有被看作一個因果過程。維柯的基督教目的論傾向一點也不比奧古斯丁和波舒哀少。他相信，人類所追求的目的，上帝早就一勞永逸地為他們設定好了。但是與波舒哀不同，維柯相信這個目的尚未直接顯現給所有的人，而只是顯現給“哲學的”猶太人，而猶太人則是從摩西和眾先知們得知人類的目標的。似乎唯獨猶太人不受宇宙巨輪的限制。“理想的永恒歷史”這一不可改變的模式，是“非猶太人”的歷史。與其時間順序的普遍結構相反，盡管這一歷史的內容已經被形而上地確定了，但卻不能先于事實被人們認識。但是這一歷史既不是一個經驗的假說，也不僅僅是推測。它是永恒正確的，事件不能證偽它：用萊布尼茨的語言來說，它是一個真理，不是事實的真理，而是理性的真理。我們如何理解它？維柯從未清楚地告訴我們：但是毫無疑問他假定一旦我們全神貫注于具體的歷史證據中，我們就應當把這種模式看作一種先驗的真理，通過科學的原因成為真理，因為維柯時代的思想家一般假定科學的主要原則是為人所知的，就像笛卡爾、斯賓諾莎和牛頓對自然規律的設想一樣；而維柯則相信社會發展的規律比外部世界的那些規律更確定，它們也的確是向人敞開的關于世界最確定的知識。誠然，他也譴責了諸如格勞秀斯（可能也批判了博丹），他所提供的不是“必然”的而只是“可能以及看似真實的”[165](#_165_16)原則，然而，歷史的“真正構件（或‘因素’）”[166](#_166_15)能夠通過柏拉圖而不是培根的方式，以絕對的確定性得到確立。這些“因素”是歷史思維預設的范疇和基本關系嗎？[167](#_167_15)不管維柯的確信是屬于形而上——萊布尼茨式的，還是批判——康德式的，似乎正是這種確信許可他把自己的發現稱作一種新“科學”：即某種一勞永逸、無須修正的發現，是人類歷史命定的時間表。[168](#_168_15)即便如此，人也不能達到只有整個宇宙劇的作者才能擁有的完善知識。盡管這些歷史知識必然是有限的，它仍然優于一切其他人類知識；因為歷史各個部分的演員在某種意義上通過自己的表演創造了這些部分，所以如果他們對社會活動的目的和方法的固定和周期性的結構有著足夠的理解，那么他們對歷史的理解就會在本質上優于旁觀者所擁有的知識，不管那些旁觀者是多么敏銳。在歷史中，我們是演員；而在自然科學中我們只是旁觀者。[169](#_169_15)這是維柯最為不朽的觀點，遠超他其他一切所有學說。因為正是基于此，才有人文科學與自然科學的區別。圍繞著這個區別的紛爭一直在繼續，直到今天也沒有衰減的跡象。

### 九

在閱讀維柯時，要不斷地去粗取精。此項任務并不輕松。他的所有哲學著作，特別是《新科學》，都是真知與無稽之談的混合物，是一堆雜七雜八的觀念，其中有些明白易懂、引人入勝，而有些則散漫無形、模糊不清，大膽而新穎的思想混雜著一種僵死的經院傳統的殘渣，在其極度豐富但又十分無序和過勞的思緒中，一切都擁擠在一起，亂作一團。他既著迷于一種單一的關于人類及其歷史的觀點，在這種觀點之下，人類及其歷史嚴格地遵循著社會發展的規律，而他正是發現這片新大陸的第一人；他同時又被這一中心主題的太多細節與含義所吞沒，其中有各種大大小小的事物在同時尋求著表達。他拼命地試圖把一切都塞入他中心模式的框架中，但是他的新觀念又太與眾不同、太豐富、太自足了，以致無法嵌入提供給它們的構架中；大量的資料過于冗余，有時甚至完全不相關，而堆積這些資料的維柯，他的思維也是分散而直覺的，這使得處理這些資料的新觀念各奔東西，追尋著自己的道路；然而它們固有的力量和獨一無二的屬性卻在一定程度上獲得突破。此外，維柯缺乏文學才能，他費盡周折而又經常不能創造出恰當的詞匯來充分傳達那些新穎而又與他所處時代的精神完全不合拍的思想，這種狂放不羈的想象吸引了后來眾多的作家把他們自己各不相同的思想灌注到了他思維的茂密叢林中，在身體不佳和粗劣之作的間隙，他的巨著在匆忙和笨拙中拼湊而成（更確切地說，是從更加宏大的未出版的著作中痛苦地抽取出來的），隨后沒完沒了地修訂、再修訂、補充和改動，他處于一種持久的壓力之下，無休止地提供著他不能組織的例證、暗示、比擬、關聯，一切都圍繞著他癡迷的同一個中心觀念；如果考慮到所有這些，那么《新科學》的缺點及其缺乏讀者就不難解釋了。然而，它仍然是一部天才之作。

我不打算評價維柯關于人類歷史的特定模式的合理性。他對三階段的迷戀影響了后世的思想家；他對文明的崛起、頂峰和衰落進行的比較打開了歷史架構的歷史先河，并在那由圣西門、傅立葉、孔德、巴隆舍、斯賓格勒、索羅金、湯因比的一系列歷史形態學研究中達到頂峰；他對希臘和羅馬歷史和語文學的獨特闡釋（這是他的范式），以及許許多多其他類似內容在今天似乎都引不起人們的興趣。確實，他對過去的具體重構按照后來的研究來看幾乎不能令人信服。維柯的優點不在于發現了新事實，而在于提出了新問題，給出了新建議，確立了新范疇，對這些新范疇的掌握業已改變了我們在如下問題上的觀念：對于理解歷史來說，什么樣的事實是重要的，為什么？野人在名詞方面的詞匯比我們要貧乏這種說法可能是錯誤的；語言的變化或演變在維柯的時代可能已是不言自明；但是，每個類型的社會都有其獨特的神話結構（或語言、藝術創造、經濟習慣），用來表達其獨一無二的世界觀，這是一個十分重要的觀念。每個社會都像羅馬那樣必定不可避免地經歷如下同樣的階段：寡頭政治、奴隸制、農奴制、佃農制和“公民”所有制，這種想法并不正確。但是，社會制度在由于財產關系而產生的階級沖突的壓力下演進，這是我們時代偉大的革命性假說之一。當維柯先于赫爾德、黑格爾和馬克思而做出如下斷言時，即社會變化的每個階段都有與其相適應的特定類型的法律、政府、宗教、藝術、神話、語言和態度；寓言、史詩、法律準則和歷史表達了制度進程和結構，這些結構都屬于結構的一部分，而非“上層建筑”（馬克思主義術語）的一部分；它們一起形成了某個單一的模式，其中每一種因素都是其他因素的條件并反映其他因素；這種單一的模式是一個社會的生命，[170](#_170_15)他所覺察到的都是最具革命性的真理。當他宣稱社會歷史在很大程度上是（但不完全是，而后來的馬克思主義教條則認為完全是）“一無所有者”爭取權利（包括擁有土地的經濟權利；對法律地位、特別是婚姻和繼承的訴求形式出現的道德權利，這些權利原來只局限于貴族，后來在經過了一系列血腥的暴動后，也逐漸為平民所贏取；參與國家治理的政治權利，例如占卜吉兇以便對其運勢進行引導的權利）的斗爭時，他說出了某種重要的東西。而且，他還在新的領域，在那些迄今還遠離政治或社會問題的古物中尋求這些社會斗爭的證據和反映，例如在“被剝奪了基本權利”的小神祇們為了取得奧林匹斯山的完全公民權而受到的持續壓迫的經歷中尋找證據，而大神祇們，即羅馬大貴族的神迄今還享有無可爭議的至尊地位。

維柯告訴我們：人類活動的這些領域相互之間的“有機”聯系（今天很少有人會懷疑）基于如下事實：人類的生活并非像伊壁鳩魯與他的追隨者霍布斯和馬基雅維里所認為的那樣是由變化所主宰的，也并非像斯多葛派、芝諾和斯賓諾莎所相信的[171](#_171_15)那樣是由命運所主宰的，因為這會使得歷史不能夠得到合理的解釋，人類的生活實際上是由人身上的神性之光所主宰的，他要努力擺脫獸性，走向“人性”或“文明”。他們的權利意識產生于良心、羞恥、對精神或是神性權威的感知、法的意識和責任感，只有具備了最低程度的權利意識，他們才能在生活中發展他們的潛力；這些人們自我實現的“神圣”追求（掩飾作天命）驅使他們達到的正是這樣普遍的人類目標。法律和習俗是反映多變的社會需求的社會產物。它們并非高踞于歷史之流之上的少數圣哲構造出來的完美無缺和永遠正確的法則的化身，它們絕不像那些所謂的完美法則一樣永恒不變，可以適用于一切人、一切時代、一切地點。因為人類在進化：這種亙古不變的思維或亙古不變的法則就不可能會存在。

文明始于粗鄙的開端、“肉身的想象”和“駭人的宗教”。[172](#_172_15)人性脫胎于其黑暗、迷亂的起源（后來謝林對此論述甚多），它緩慢而痛苦地前進，通常在混亂、斗爭、殘酷的壓迫和尖銳的矛盾之后達到成熟。一定要付出這種代價嗎？維柯的整個學說都奠基于對必須付出這種代價的確認上。他引述了那些持不同想法的人。伊壁鳩魯最偉大的弟子盧克萊修就認為宗教的影響應為人類的大多數罪行和痛苦負責。在更早些時候，波利比烏斯曾經宣稱“如果世界上存在過哲學家，那么宗教就沒有存在的必要”。[173](#_173_15)這意味著如果聰明而理性的教師曾經存在過，那么他們在任何時候都能夠把人類從其愚昧、罪孽和痛苦中解救出來，因此，對于人類來說，在緊要關頭沒有圣人出現，或者圣人沒能傳布他們的觀點只是表明人類有點運氣不佳，伏爾泰和啟蒙運動時期的其他思想家強烈地暗示著這種觀點，他們反對有神論者求助于上帝的神秘意志，那些人以其盲目的信仰為榮。維柯曾經滿懷敬意地閱讀過盧克萊修的壯麗詩篇，并且借鑒了其中的思想（尤其從第五本著作中，即便他在后來隱瞞了這一點），他甚至從波利比烏斯處受惠更多。此外，他還崇拜斯多葛派，尤其是羅馬的斯多葛派。他還是一個虔誠而古怪的基督徒。但是他滿懷激情地全盤反對這些觀點。那種認為人從一開始就可能是理性的、正直的、英明的觀念，也就是說要不是那些不受人類控制的力量的介入，野蠻和原始狀態本來是可以避免的；或者說宗教蒙昧主義以及導向這種蒙昧主義的恐懼和無知要么是無謂發生的災難，要么是不可理解的神秘，以上這些觀念對他來說都失之盲目和誤解，沒能看出人的本性乃是一種隨著歷史進化的實體，或者沒能理解作為一個人到底意味著什么。在維柯看來，人是根據他們的發展來界定的，這種發展遵照一條可以理解、前后階段互證的序列進行。人不可能像雅典娜那樣全副武裝地從宙斯的腦袋蹦出來。合理性的獲得以痛苦為代價。正如個體必須經過成長，超脫嬰兒、孩童、野人視野的早期經驗模式，離開直接感覺和想象的世界，達到一定程度的成熟，我們才能對其理性的完全進行設想；所以維柯就像帕斯卡（他把人類比擬為一個世紀老人）一樣，他認為人的社會只有經歷了高峰之前必須經歷的各個階段，只有窮盡了較為簡單的生活形式，如威權、神秘、萬靈論和多神教，才能獲得諸如公民平等、一神教或是共和政體的美德，然而在那些復雜的生活形式中，文化的充分繁榮既是完成也是毀滅。因此，在維柯看來，波利比烏斯的錯誤在于他忽視了歷史的根本范疇，這就釀成了他的如下錯誤假說：哲學智慧可能在任何時候在任何社會氛圍中產生，它花去了那么長的時間才達到純屬意外，在這段空白期間，它把這個領域留給了它的可怕對手，即宗教；更為不幸的是，當哲學（或科學）終于講出了它的真理，這些真理卻應者寥寥，很快就遺失在中世紀貧瘠的漫漫長夜中。維柯認為波利比烏斯缺乏正確的歷史感；但是他本來也可以把這頂帽子扣給笛卡爾[174](#_174_15)、格勞秀斯、斯賓諾莎，或是伏爾泰。

個體與社會、微觀宇宙與宏觀宇宙之間的類比至少可以追溯到柏拉圖的年代。但是人文主義運動的觀念更多地受惠于斯多葛派和文藝復興時期的人文主義者。所以，馬爾西利奧·費奇諾說：就殘忍程度而言，孩子勝過成人，愚人勝過智者，瘋子勝過健全人，因為前者更少人性，還不是完全意義上的人：殘忍是不成熟的一種形式。這種學說是維柯和啟蒙運動的共同之處。然而，對于啟蒙運動者來說，這些階段只是代表了有待超越的不完善，而對維柯來說，它們卻擁有迷失在文明進程中奇異的“詩意”品質。在我們自己的“輝煌時代”，創作不出《伊利亞特》，也創作不出《神曲》，它們只可能出現在“英雄”時代，統治者的貪婪、殘忍和傲慢是那個時代固有的品質。這就是維柯的現象學：在他的思想和他那個時代進步的知識分子之間沒有真正的聯系。那些知識分子眼里通過理性而獲得的解放的開端，在維柯看來則意味著社會結構解體的開始。

維柯所抨擊的信條在他自己所處的時代以及其后兩個世紀的啟蒙運動學說中居于核心位置。任何不以理性為基礎的信仰和實踐，諸如宗教思想感情、非理性思想感情或是主觀思想感情，都是對唯一、永恒且亙古不變的真理的嚴重偏離，這個論調在笛卡爾那里只是以謹慎的隱晦形式表達出來，而在18世紀的激進分子那里，則得到了大膽而清楚的聲張。在這種觀點看來，人類的愚蠢、惡行、罪孽和痛苦主要是因為：在最需要博學、高尚和具有權威的老師把人類引向正確的道路，并打破迄今為止一直摧殘著人的生命的愚者和騙子的統治的時候，他們卻并未出現（為何不出現卻沒有得到解釋）。在維柯看來，他的“理想的永恒歷史”學說否定的正是這種可能性，在“理想的永恒歷史”中，人的本性既改造自己也改造環境，那些樂觀的改革家，如愛爾維修、霍爾巴赫、孔多塞（以及他們19世紀和20世紀的追隨者），如果他們閱讀過維柯的著作的話，他們會在那里發現他們義憤填膺地反對的一切東西：維柯相信歷史主義；相信歷史階段和發展含有某種獨特的屬性和必不可少性，尤其是相信人類已經經歷和將要經歷的每個時期在其自己發展階段的正當性；相信一種非物質的靈魂及其自身固有的成長規律，這種成長規律盡管會被外在的因素所修正，卻不會受制于機械的因果論；相信相對于人們理解外部世界的方式，他們對自身，以及自身的歷史作品有著不同，甚至是更高超的理解；認為歷史在某種意義上是對人的研究，而物理學則不是；最后，維柯還相信，人類的目標是天命設定的，他們的過去和未來嚴格地受到天命的統治，甚至是他們深惡痛絕的事物同樣受到天命的統治。在這種意義上，維柯是一個與啟蒙運動的主流背道而馳的反動派，一個反革命的人物。他敵視笛卡爾、斯賓諾莎、洛克以及把自然科學的概念和方法應用到人類事務上的所有企圖，在他看來，所有這些企圖都相當于把人非人化。較之哈曼、赫爾德、伯克和浪漫主義運動的立場，維柯有捷足先登的意味。“他講座的聽眾中本來應該有一個弗朗切斯科·德·桑克提斯，或者格奧爾格·黑格爾，或者巴托爾德·尼布爾，這些人將會繼續推進他所開創的批評、哲學和歷史。”[175](#_175_15)這也許在一定程度上可以解釋他的著作被深受自然科學的發展所影響的那幾代人本能地忽視的原因。

### 十

然而在另外一種更深刻的意義上，維柯（就像孟德斯鳩一樣）比起他的唯物主義和功利主義對手來說，更像一名經驗主義者。因為盡管他相信人的本性和潛能以及主宰著他的法則已經被造物主賦予，以使他能夠實現上帝為他選定的目標，但是維柯也相信我們不能得知造物主的最終目的，而造物主是知道它的；而且他相信理解這種本性、這些潛能和法則的唯一辦法，就是進行歷史重構。我們必須密切注意歷史事實，即人們在塵世間的日常生活和活動的故事，正是這些故事揭示了人類的模式，而這種模式決定了人在過去、在過去的過去是什么樣的以及本來可能是什么樣的，能夠是什么樣的和將要是什么樣的。維柯和萊布尼茨（萊布尼茨的發展學說有時看起來與維柯的學說有相似處）不同，維柯完全沒有表達過如下的意思：一種具有充分洞察力的理智能夠通過對任何給定的靈魂或任何“時代精神”的結構（“本質”）的單純洞見，先驗地推導出其注定的狀態和行為，這樣，我們就能夠在原則上不訴諸經驗證據而計算出所有人的過去、現在和未來。他也不像17世紀的大多數法學家和18世紀的啟蒙運動者，他并不認為一套相對簡單的心理學規律就足以分析人們的性格和行動。維柯致力于相反的假設：只有關于實際發生的事情的經驗知識（有時是深奧和奇特的）和對其施展的不同尋常的想象力，才能揭示塑造了人類特點的“永恒”模式的效應，才能揭示為使得心理和社會結構相互并行、相互一致的法則，這些心理和社會結構的并行和一致在時空、種族上彼此隔絕的社會之間或個體之間被發現，由于這種一致性，盡管它們互不相同，但是這些社會在一個大的旋轉升降樓梯中建立起了聯系。這種螺旋式或循環式的結構中的每一步都以一種明了的方式通向下一步，因為它們都被同一種發展所決定，即被天命所引導的創造性人類思維。這個“思維”在維柯看來有時僅僅就是在追求各自需求和利益時相互影響的人，它受到天命的統轄，通過記憶、想象、理解力以及基于維柯的歷史科學觀的新方法，把它自己過去的狀態理解為朝向其永遠不會完全實現的終極目標的一些階段，它在這些階段的恰當時刻實現著自身的潛力，這些潛力是對其先行階段的運作所創造的需求的回應，每種潛力都產生了觀點、制度、生活形式、文化以及各種各樣的活動和思維或情感狀態的“有機”交織，既有物質的，也有精神的；既有宗教的，也有法律的；既有政治的，也有經濟的；既有自發的，也有自覺的，激發它們的是恐懼或利益、愛欲或羞恥、敬畏或權利意識，對秩序、知識、自由、權力或愉悅的渴望。這些活動和狀態的總和就是人類歷史。

因此，在維柯看來，因為古人的行為與我們現今的道德相齟齬就去譴責他，這是一種傲慢而狹隘的態度。原始的宗教以其恐怖而實現著一種在它們自己的時代必不可少的功能，即把一群混亂的烏合之眾約束（維柯認為“宗教”這個詞就根源于此）為一個有序的整體。而且（他一再回到這里），許多人類行為產生了并不刻意達到的結果，而這些結果又具有巨大的效用和重要性。就像他之前和之后的許多思想家一樣，維柯將此解釋為人眼所看不到的最高目的的證據，它超越了個體的目的，是天命看不見的手，沒有它，歷史運動就不可能被掌握，這頗似黑格爾的“理性的狡詐”。[176](#_176_15)“天命通過一些制度把人類的這座偉大城市安排得井然有序，它不僅無需人的智識或建議，而且經常與人的設計背道而馳。”[177](#_177_15)源自“殘忍、貪婪和野心”的法律創造了“軍人、商人和統治階級”，通過這種方式產生了“聯邦的力量、富有和智慧”；因此，法律盡管源自這三種必定能夠摧毀地球上一切人類的大惡中，它卻“實現了公民的幸福”。[178](#_178_15)

霍布斯和曼德維爾都曾經表述過諸如此類的意思，后來的愛爾維修、亞當·斯密和邊沁又再度表述過這樣的意思。賞罰分明的法律可以把私人的惡習變成公共的美德。人們的自利本能能夠通過教育改造為公益。但是這并非維柯要表達的意思。維柯解釋了欲望和恐懼如何使得人類走向婚姻和家庭，或者主子對仆人的暴力如何導致反抗乃至城市的建立；對平民的壓迫如何終結于它的對立面，終結于法律和自由；人民的起義如何產生了君主制；各個被統治者敗壞的民族走向了與統治者目的相反的結果，即被更強壯和更單純的民族從外部征服；自我毀棄和墮落導致了孤獨和野蠻，[179](#_179_15)然后由于某種奇跡又使得鳳凰從灰燼中的重生，人類歷史進入了新的循環，維柯想要表達的與赫爾德的思想以及其后的謝林和黑格爾的思想更為相近。他就像他們一樣，相信存在著一種廣大無邊、帶有目的的傾向，這種傾向以一種明了的方式把人的激情與渴望塑造為社會生活的制度和形式，因此，它不能像功利主義者所設想的那樣，通過聰明的專家有意識的控制來完成，即便那些專家知道如何為了社會的福祉或者為了他們利己的目的而疏導人的弱點。[180](#_180_15)

天命安排人世；人是自由而又嚴重受限的；他能夠從他的激情中產生美德，但是只是那些他業已達到的特定階段使他在心理上和社會上能夠想象的美德。從這種意義上講，他是不自由的，因為他是由宇宙的興亡設計，由他所不能控制的發展路徑和重復路徑所注定的。文化不是彼此隔絕的；一種文化能夠影響另一種文化，但是這個影響的程度，取決于它已經達到的階梯或循環中的特定階段；一種文化可能會在完成其循環之前被其他民族的入侵或某種災難所摧毀——非猶太人的理想的永恒歷史只有在沒有干預的情況下才能完成自身：這依賴于天命，但天命從根本上說又是深不可測的。從長遠來看，人必定是自我毀滅的，但是更長遠地看，維柯又似乎相信人類社會不會徹底毀滅：用席勒的話說，人類社會的“新生命會從廢墟中誕生”。[181](#_181_15)這并非人類精心設計的結果，而是服從其本質的人類心靈的作品，它是由一個先驗的上帝創造的，這種創造的方式盡管在事后是可以理解的，但在事先卻經常是無法預見的。那種認為人能夠打破這種循壞，控制他自己的命運，隨心所欲地制定其自己的法律，在堅不可摧的基礎上進行建造，并且永遠自由、明智和理性的觀念是孔多塞、圣西門、孔德和馬克思的信仰，而不是維柯的信條。

維柯是個顯而易見的相對主義者，[182](#_182_15)也是一個虔誠的基督徒，但是他并不試圖在這二者之間進行調和。他的正統性表現在許多方面。他提到人的墮落狀態，并在描述所有文明不可避免的解體時清楚地采納了這種說法。他崇敬格勞秀斯的著作，但是他說他不會為其作評注，因為這些書的作者既是一個新教徒，也是一個異教徒。他絕少提到《舊約》，而把自己主要限定在希臘和羅馬的經典作家所提供的人類學的證據上面，還有那些殘缺的并且經常是虛構出來的故事，在他那個時代，這些故事被錯以為是原始的塞西亞人、日耳曼人，或凱爾特人的歷史；除此之外，還有對暹羅人，那些依然生活在諸神時代的美洲印第安人和其他偏遠異邦社會的描述。他自始至終都堅信：他的模式只對“非猶太民族”有效，因為對猶太人來說，上帝直接通過《圣經》向他們顯示了自己；如果他們忽略了賜予他們的道德或靈性的真理，那么這是因為他們任性或者蓄意視而不見，而不是像非猶太人那樣，因為他們除了等待對真理的意識歷史性地降臨外，別無選擇。誠然，正是人們自己創造了這個“各民族的世界”，[183](#_183_15)但是他們并非僅憑自身，就像馬克思后來所說的那樣，并非“憑空創造的”。[184](#_184_15)有限的頭腦并沒有發明他們要遵守的規律，因為為了發明這些規律，他們就不得不存在于這些規律之前；在發明規律的過程中，他們的思維應該遵守著什么樣的規律？天命主宰了這一切，維柯不厭其煩地重申這一點。然而，他的異端性，就像經常被評論的那樣，也同樣是顯而易見的。他對語言的自然起源的堅信就不是基督教的信條。歷史循環論也不是基督教的信條，這種理論似乎是整個猶太——基督教目的論的序曲，尤其是它預示了整個歷史在一次獨特的事件中（一切創造都趨向的第二次降臨）進入高潮。此外，盡管維柯將重復路徑專門限定于“非猶太人民”，但其中也顯然包含了基督教的年代，對當地圣徒的態度難道不是與對古典時期諸神的態度相仿嗎？但丁難道不就是他那個時代的荷馬嗎？他對格勞秀斯自然法學說的批評非常具有顛覆性，而即便他直接抨擊這一學說的天主教版本（比如阿奎那和他的先驅以及西班牙的托馬斯主義者的學說，格勞秀斯的理論根植于此），其顛覆性也不會更強。《新科學》實際上拒絕了絕對、永恒價值的觀念，它的歷史主義對于基督徒的重要性不亞于它對自然法的任何其他學說的重要性。他的學說認為人類從野獸（至少是在大洪水之后開始在地球上游蕩的獸性動物）進化而來，而正如所有的評論者所注意到的那樣，這一學說取自于伊壁鳩魯和盧克萊修，但是歐里庇得斯、西塞羅、賀拉斯、狄奧多羅斯·西庫路斯，以及18世紀及其后臭名昭著的自然主義者和無神論者也持同樣的觀點；但是它與正統天主教沒有絲毫關聯。博學多才的多明我會教徒弗朗切斯科·菲內蒂于1768年對它進行的批評[185](#_185_15)是完全可以站得住腳的，并且就像克羅齊最終所承認的那樣，杜尼企圖為維柯自許的正統性做出辯護，但這是完全不能令人信服的。他的現代編輯福斯托·尼科利尼幾乎不費吹灰之力就將那些希望把維柯列入正統天主教理論家中去的現代作家（最博學而有趣的是佛朗哥·阿梅里科）的努力化為泡影。[186](#_186_15)

盡管維柯專門把野獸區別于“格勞秀斯的無助的笨蛋”、“普芬多夫的流浪兒”和“霍布斯的兇猛野獸”，[187](#_187_15)但是它們之間并無什么根本差異；維柯對此抱怨甚多，正如他盡心竭力地獻身于教會的訓誡。也許就像科爾薩諾所認為的那樣，他害怕羅馬設在那不勒斯的宗教裁判所，這里雖不像它所取代的西班牙宗教裁判所那么野蠻，但是也懲處了他一些有自由思想的朋友，并令其他人三緘其口，所以維柯的虔誠盡管發自內心，他沒有理由不感到害怕，就像笛卡爾于1619年因為瓦尼尼的悲慘命運而感到害怕一樣。尼科利尼認為這種說法有些夸大其辭了，因為那不勒斯宗教裁判所的受害者非常少見，而且情形不明，他們也沒有被剝奪生命。克羅齊正確地把維柯刻畫成一個窮困潦倒的教師，在這副畫像中，這個教師緊張不安地跪拜著以免失寵或者受到審查，他心急火燎地期望被看作其教會虔誠的一員，盡管他的觀點是可疑且不合常規的。米什萊在1854年寫道：維柯“付出驚人的努力去相信他仍然是個忠誠的信徒”，[188](#_188_15)這呼應了他1831年的評論：維柯的思想“或許比作者自己所猜想的更加大膽……但幸好這本書獻給了教皇克雷芒十二世。”[189](#_189_15)此外，維柯對高等批判之父斯賓諾莎和西蒙神父所首先應用的批評方法的運用是十分顯而易見的。維柯厭惡斯賓諾莎，但是并未擺脫其方法的影響；他只是把它應用到異教徒的古代史中，但是他畢竟還是應用了。

維柯的作品中還可能會出現更為奇怪的心理矛盾。例如，他認為在反基督的方向上走得更遠的馬基雅維里，在寫作他的贖罪頌歌[190](#_190_15)時，或者在其臨終時所做的最后懺悔是不真誠的，這顯然是毫無根據的。霍布斯很可能也把他自己看作一個基督徒。在維柯去世后，有人在阿維羅伊主義的立場上對其進行捍衛的努力——其根據是：他的哲學觀點與他的宗教或神學信念分屬不同的領域，因此在它們之間沒有沖突的可能性——不管在哲學上是否是可以辯護的，無疑都反映了維柯這類人的真實心理，他們盡管表達了不同政見，但自身思維仍然十分正統，并滿懷激情地渴望自己仍然是教會或黨派或民族忠誠的成員。毫無疑問，在他生命的整個第二階段，也就是最具創造力的歲月，維柯生活在與牧師和修士最親密的交往中，向他們尋求同情、幫助、建議和保護。他對唯物主義、無神論、自然科學的厭惡以及他對他自己所生活的那個世紀重大科學進步的忽視是顯而易見的。他是“唯靈論”和宗教的忠實熱忱的同盟。他重構原始人生活的基石是如下信仰：宗教，不管它是多么原始和具有迷惑性，它創造和保存了社會紐帶，只有它人化和馴化了野人。沒有天命，就沒有進步；它可能通過人的能力起作用（因此我們能夠在一個有限的程度上發現其方法），但是沒有神圣的安排，我們就仍然還在早期世界的“大森林”中游蕩。宗教（在居住在天堂的非比尋常的上帝面前的羞恥感，一種被真正的上帝植入的敬畏感）是天命把我們的惡轉變為我們存續和進步手段的最初和最有力的方式。敬畏感、虔敬感和宗教權威感的削弱意味著整個社會結構的死亡并導致了第二次野蠻，維柯在《新科學》的一個著名段落中描述過這種野蠻（引人注目的是，它不止一次地被引用過），那時的人們盡管聚集在一起，但是卻像“野獸一樣生活在精神和意志的深深孤獨中，任何兩個人都很少能夠達成一致，因為每個人都追尋他自己的快樂或意愿”。[191](#_191_15)宗教對他的意義和對孔德甚或圣西門不一樣，宗教對他來說不僅僅是一種社會粘合劑：它是使人成為人的東西；它的喪失會使人退化和非人化。盡管維柯顯然是非正統的，也許還具有異端色彩，但是他自始至終都是非常虔誠的。

盡管存在著這些偏離和矛盾，但是維柯的中心思想并不含混。本質上它仍然是一種歷史理論，其基礎是把人的本性看作受他自己的內在目的所驅使的形而上概念，這些人懷著一種活力論的社會學，這種社會學同時能夠被無神論者和基督徒所熱情接受。“公民社會的世界已經確定被人們創造出來了，”因此，“它的原則將會經由我們對自己思維的修正而得到發現。”[192](#_192_15)這才是真正重要的。正是這個人文主義的學說（既非機械論，也非決定論，又非先驗）在他死后不到一個世紀為它帶來了“反動”的標簽，為法國或意大利民族主義的世俗捍衛者所接受，而他們不可能會去信奉一種不折不扣的神權政治或威權主義學說，諸如波舒哀、邁斯特，或者甚至伯克的學說。之所以如此，是因為維柯對歷史上的神力的辯護最終只不過是這樣一些論點：態度、目的和武力從來不是完全人造的或計劃出來的，特別是，一些最有益、永恒和普世的人類建制不是人有意識的意圖的結果。但是所有這些表明：即便說人們基本上創造了他們自己的歷史，他們也并非獨自做到這一點的，至少他們并沒有創造他們自己。一個無神論者可以隨意假定人類生活的共同作者是一個非人格、實際上是無目的且無生命的自然界，其法則是完全可以被物理科學所發現的。維柯毫無疑問會反對這一點；正是天命塑造了我們的生活，因此人們宣稱完全理解其方式是一種狂妄自大，但是由于他們是天命的工具，有一種與其相隨的精神屬性，因此能夠理解他們自己所創造的東西。

“理想的永恒歷史”，即主宰了“每個民族的興起、發展、成熟、衰退和毀滅的歷史”的法則，[193](#_193_15)似乎建立在一種復調明喻之上，在這里，每組樂器（每個民族，每種文化）都演奏它自己的曲調，其結構與由其他組樂器在另外的音調上以另外的節拍（其他民族和文化，在其他地方，在其他時代）所演奏的相同、至少相似的曲調相一致。[194](#_194_15)晦暗和問題仍舊存在。在維柯那里，人能夠追蹤興起、發展、成熟、衰退和毀滅的循環，因為人“創造”了它們；相應地，他們能夠通過足夠強大的心智想象的努力來復原它們。這是如何做到的呢？人們能夠因為與“一個永恒而無限，洞察和預知世間的一切的思想”[195](#_195_15)保持交流并活在其中而做到這一點的嗎？能夠因為他們是普遍精神的一部分而做到這一點的嗎？正是這一普遍精神使得克羅齊在提到維柯時稱他如果不是一個泛神論者，至少也是一個絕對的唯心主義者。但是在當時，我們如何理解維柯對一個人格化的上帝，對正統天主教超驗之神的強調？或者人們能夠理解歷史，是因為“公民社會的世界已經確定被人們創造出來了，”因而“它的原則將會”通過真理/造物原則，“經由我們對自己思維的修正而得到發現”[196](#_196_15)嗎？也就是說這并非經由對神圣思維的修正而聲稱的“理解”，因此也就不致荒唐和瀆神。此外，如果真理的標準是“業已創造了它”，并且我們宣稱知道我們的過去，那么，神的介入又成了什么呢？當維柯提到“我們人類的思維”、“我們的理解”、“民族的特定思維”、“我們的人文思想”、“我們的精神”[197](#_197_15)等諸如此類的東西時，這些短語是指涉所有的個體思維都共有的東西呢，還是某種“集體”思維（如榮格帶有泛神論意味的集體無意識）呢？“我們”這個詞的運用是單純隱喻性的還是有所指的？或者是“人民”創造了規律嗎？是因為他們自己業已創造了它并且理解它，所以他們剛好在這個程度上是理性的，而如果它被一種神秘莫測的天命強加于他們之上時，情形就不是如此了？維柯是位學識淵博的思想家，思想具有啟發性和原創性，但是他的表述很少清晰明了、條理分明。在此，我不禁想再次引用比才對柏遼茲的著名評價：“天縱奇才，毫無能力”。[198](#_198_15)在《新科學》中，維柯有兩個問題沒有解決：一是他的有神論和人文歷史主義之間的沖突；二是他認為存在高明的天命和他一直以來所強調的人在創造和自我改造中所付出的努力之間的沖突；如果將沖突美其名曰為辯證，那只是在借用這一萬能術語掩蓋事實真相；維柯天主教思想的解讀者強調前一個沖突，而米什萊和人文主義思想家則強調后一個沖突，兩派各執一端。顯然，人文主義的觀點似乎讓他的一些話語煥發了更大的生機。人類在看到這一偉大的宇宙思想的循序漸進時有著“神圣的喜悅”；[199](#_199_15)說它神圣是因為我們看到了自己的創造性活動。“自己是創造者，同時又是敘述者，不存在比這更確切的歷史了。”[200](#_200_15)維柯有一篇文章，觀點奇特并且費解，但卻噱頭十足、頗具個性。在這篇文章中，他補充道：“（非猶太人類的先祖）通過邏輯創造了語言；通過道德創造了英雄；通過經濟學創建了家庭，通過政治學創造了城市……通過人類自身的物理學，在一定意義上創造了他們自己。”[201](#_201_15)此處的“一定意義上”是指什么呢？維柯沒有進行解釋。不管是懷有何種信仰的何種人類，都是自己創造了自己；即便不是個體的功勞，那也是集體的功勞。如果整個人類可以化身為一，那他很可能記住所有的事情，理解所有的事情，而且可以說出需要說的一切。因為整個的人類歷史并不是由每一個個體所創造的，所以他們不可能像數學家了解自己所創造的事物一樣了解真理；但是因為歷史的主體不是虛構的而是真實的，所以《新科學》即便不像數學一樣直觀通透，但是告訴了我們真實世界的真理，而幾何、算術，或者代數都不可能做到這一點。

歷史、神話、文學、法律——這些研究告訴人類他們現在是什么樣、過去是什么樣，為什么會是這樣，他們可以成為什么，“人的本性”是如何“一步步從最初的野蠻到殘酷到溫和，再到高雅，最后道德淪喪”；[202](#_202_15)他們經歷過其中哪個階段，在漫長的歷史階梯中他們又處在什么位置，哪條道路才是他們最好的選擇。許多理論都試圖以與眾不同的方式探討或者應用《新科學》中的現象學，如黑格爾主義、馬克思主義、孔德的實證主義、天主教中的“轉生說”，以及受到弗洛伊德及其追隨者影響的一部分社會心理學，人們借此對自己的童年和青少年時期進行精神分析，并且以此進行預測。

維柯全然醉心于自己新思想的獨創性和強大力量，導致他在為自己的結論搜集充足的證據方面幾乎沒費什么心思。17世紀末，旅行者的敘述和異域民族的故事大量涌入，18世紀的孟德斯鳩和許多社會和道德理論家對此趨之若鶩。維柯也簡要地談及了這些內容，在不同的地方也多有涉及，但是總體而言，維柯很少實際運用它們。像維柯那樣思想受到強勢的革命性觀點主導的人，他們的世界觀受到了改變，于是他們有時候不愿意仔細觀察經驗事實。維柯的觀點和方法不同于基于歸納科學的觀點和方法；他既是哲學家也是法學家，從整體的角度進行思考，偶爾應用實例進行支撐，但并不關注用于驗證假設的詳細證據。[203](#_203_15)

他仿佛看不到自然科學對西方文化的決定性影響。正因如此，他的作品在他死后便被淡忘了。在物理科學取得非凡成就的年代，維柯在《論意大利人最古老的智慧》一書中大膽聲稱，物理不可能解釋所有事物的真理，而（維柯后來相信）歷史學更接近這個目標；維柯激烈反對原子論、“伊壁鳩魯主義”、功利主義等主導當時社會和政治思想的機械模型，他這一反抗的形象，（有時固執己見的）樹立了一座原創性和獨立性的豐碑。

### 十一

維柯確信自己發現了哲學和歷史的真諦，但是他認為自己首先是名法學家，并且在反對把笛卡爾和格勞秀斯的謬見應用于法律領域中付出了巨大的努力。維柯不遺余力地批判自然法重要學派的學說。他對17世紀的法學大師格勞秀斯、塞爾登和普芬多夫（實際上還包括了中世紀的基督教理論家，但維柯言辭隱晦）的批判主要在于他們都認為人性是恒定不變的，是普遍的，而且根據人性的需求可以推導出一套唯一的行為準則，處處適用，人人適用，時時適用；這一準則也因此成為所有人類法律的永恒基礎，只需隨著時間和環境的變化而做出相應的特殊調整和修改。維柯認為，不存在所謂恒定不變，不需要有任何一點改變的準則。“制度的本質僅僅是在某個時間以某種形式形成的（發展脈絡）。”[204](#_204_15)自然是變化的、發展的，是力的相互改變、相互作用的結果。其中，只有這種流動的模式是恒定的，但內容是變化的；自然演變所遵循的規律的最普遍形式是恒定的，但內容是變化的。真正的自然法既不是“哲學家的自然法”，[205](#_205_15)也不是一套普適的規則（盡管這套規則可能十分籠統、條目稀少、歷史悠久），而是在社會領域，隨著新的生活方式的出現而出現，用來描述新的生活方式的新法則。例如，“公民平等”不是一個永恒普適的準則，也并非潛藏在所有人的心中，而是由被烏爾比安稱為“一小部分……開始明白維持人類社會需要何種法則的人”[206](#_206_15)所建立的。不可否認，每個社會都有一套治理的規則，這套規則至少是其所有成員廣泛同意的，但它們并不是天然存在的客觀真理，有待天才立法者發現之后，由于他對現實的視野，再被洞察力有限的普通人，或者整個國家所“接受”；事實上，這些規則是基于這樣一個事實產生的，即在一定的環境下，人們會以相同的方式信賴、表達、生活、思考和行動。“每個民族，或說是每個國家”所具備的“共識”（維柯認為其類似于集體社會觀）“制約著社會生活和人們的行為，使得它們與全體人民或整個國家所共同認可的一致”。[207](#_207_15)這一共識使一個國家的各種法律之間保持一致，使得“國家與國家之間不必亦步亦趨”。[208](#_208_15)這就是維柯對真正的自然法的看法，自然法是國家的而不是哲學家的。[209](#_209_15)毫無疑問，一些制度在所有人當中有共通之處，比如某種形式的宗教、婚姻和葬禮。維柯提出，在所有的社會中都會存在這樣的社會形式。但是顯然，他認為這些不足以構成不變的普遍法的基礎，因為它們的形式因人民而異，因時代而異。要概括出一個持續動態變化過程中所有階段的共性是不可能的，這就好比要概括出所有形狀、所有顏色、所有人的面孔和生活的共性，并宣稱什么是基本的（或自然的）形狀和顏色，抑或什么是基本的自然人的面孔和生活。這也是為什么試圖概括共同不變的信念并且稱其為自然法是徒勞無功的。

那么，什么是國際自然法，即萬民自然法？維柯獨樹一幟，解釋說如果“自然”的意思是單調的因果重復，那么自然就是人類所抵制和超越的東西。鳥類一代一代不學新東西，只會一遍又一遍地重復著它們祖先的行為，永遠不變。這是人類可以擺脫也必須擺脫的機械“自然”。對人類來說，自然不是固定的，而是“不斷發展為社會”（同樣源于發展脈絡），國家則是由人類社會自身創造出來的（每一代人都用肩膀托起他們的下一代），而不是由圣賢在上發號施令，或者以客觀秩序（像過去的理論學家常常說的那樣是“自明的事物”[210](#_210_15)）——的名義而顯現。每個社會都有自己的“民法”，適應其文化發展的具體階段。但是處于“詩意”時代或是“英雄”時代的民族，尚未形成基本的思路，尚不能推想自身緩慢發展的歷程，就會傾向于將他們對過去的感覺歸于神話（神祇或是傳說的立法者在一次偉大的創造中賦予他們所有的法則），比如來庫古、德拉古、梭倫都被視為他們的始祖、他們整個社會的標志。但是要明白神話的本質就必須深入到它背后的真相。[211](#_211_15)法律體現了整個社會逐步、集體的回應。所以，古代的詩歌（維柯主要是以《荷馬史詩》為例）是一個偉大的“寶庫”，[212](#_212_15)從中可以窺知希臘人的法律和習俗，以及他們對于生活的認識。且不說希臘人對于《荷馬史詩》源于何處有何見解，他們理所當然地認為其體現了他們民族的傳統價值觀，但他們對其背后的歷史原因幾乎沒有自我意識，也永遠不會完全了解。這樣的傳統智慧隨著自我意識和自我批評的發展，往往會受到質疑。因此，只要平民不質疑自己卑微地位的形而上學基礎，他們就會樂于接受這一點，即他們天生比出生高貴的貴族卑賤。一旦出現了有說服力的理由，導致他們質疑這一信條，直至最終拒絕它，那么反抗之路就打開了。古羅馬神話中的“平民脫離事件”和“護民官制度”就體現了這一點。神話讓位于隱喻，隱喻又讓位于語言的慣例使用，這恰好與哲學、民主、非詩歌語言運用的增多相一致，與此同時，還有詩歌中自我意識的增強以及非自然內容的增加。自然法和制定法不再通過古羅馬法律體系的“嚴肅詩歌”[213](#_213_15)形式來表達。通過觀察前后法律條文的表達用語的變遷，法律的進化（以及人性進步的整個過程）可以通過“語言學”的考量，獲得最好的追溯。

維柯的智慧所顯示出的勇氣是巨大的，盡管這是他僅有的勇氣。古人認為自然法是普適、絕對和客觀的，是一套永恒的真理，歐洲也按照這一套自然法生活了兩千年。他對這一自然法的駁斥是頗具勇氣的。維柯想要改變自然法的觀念，指出自然法并不能夠涵蓋社會經歷中的方方面面，它的組成不是源自于一套唯一的永恒公理，而是來源于它與人類實際思考和行為的基本類別（并非是不能改變的）的聯系，但是在當時那個時代（當時偉大的法學家宣稱自然法就像數學規律一樣是確鑿無疑的，連上帝也不能改變），他這樣的行為是需要極大的勇氣的。正確與錯誤，財富與正義，平等與自由，主仆關系，權威與懲戒，這些觀念在每一個階段都會演變，但它們之間存在著一種相似性，就如同歷代祖先相似的容貌一樣，歷代社會實踐也存在相似之處。但是通過過濾掉所有的差異來尋找內在的相似之處（最初的家庭），并且宣稱這一毫無特點的共性就是人類的永恒面貌，這樣的行為是毫無意義的。

### 十二

凡是自然法理論家抽象的地方，維柯都將其具體化；凡是自然法理論家所創造的假設，如自然人，或者自然狀態，維柯都堅持尊重他所謂的歷史。這一歷史可能不夠準確，但是徹底被時間限定。自然法學家將道德和政治區別對待，維柯卻將其視作一個有機的演化過程，與社會人的所有其他自我表達相關。自然法學家將人視為獨立個體，維柯則牢牢抓住人的社會屬性，他認為如果將人視作獨立行事的魯濱遜，那么大部分的人類活動都會變得難以理解。在維柯看來，人類如此行事的原因在于他們在社會群體中的成員資格，以及他們對這一關系的認知，這一資格和認知是基礎的和決定性的，如同他們對食物、住所和生育的渴望，情欲與羞恥心，對權威和真理以及人之所以為人的所有原因的追尋。凡是在自然法學家看來是準確、清晰、正式、理性以及實用的，維柯仍保持虔誠、模糊、本能、無序以及極端的晦澀。

維柯所謂的真理與真確的歷史也是自成一格。[214](#_214_15)他反對笛卡爾的數學模型，因為它忽視了人類經驗中最豐富、最重要的部分，就是不屬于自然科學范疇的一切，包括日常生活、歷史、人類的法律和制度，以及人類自我表達的方式。在兩百多年前，維柯就認為數學就像一門藝術或者類似象棋的游戲，是一種憑空創造，而非一個描述性的過程或者同義反復。維柯認為美學（他稱之為詩學）關乎人類的一項基本活動，尋求的不是帶來愉悅或是美化真理，[215](#_215_15)而是表達一種世界觀。這一活動可以在法律和政治的層面上進行研究。在維柯看來，語言和神話是人類精神的自由創造，相比刻意的記錄，它們為人類歷史提供了更可靠的資料。維柯對歷史的理解不僅和當時絕大多數人不同，和自希羅多德起兩千年來對歷史的理解也不一樣，他認為歷史不是“通過案例的哲學教學”，[216](#_216_15)不是對輝煌過去的吟誦，不是發現機械地反復出現的因果，或者在某個特定時刻到底發生了什么，不是為死去的人尋求正義，也不是為了娛樂。維柯認為歷史是對社會組織和社會意識前后相繼的各個階段的記錄和解釋。維柯在康德之前就指出了功利主義的缺陷，在盧梭和黑格爾之前指出了社會原子論的缺陷。他區分了確定性和判斷的準則與有效性和可論證真理的準則，區分了發現與創造，區分了創造歷史與記錄歷史，區分了原則、規則、法律的本質與命題的本質，區分了認知的范疇與意志的范疇，并且早于19世紀，以及更多20世紀法律哲學家、道德哲學家和哲學社會學家，提出了他們在后世才能夠提出的思想。維柯反對自然法，強調人類的可塑性，闡釋了社會生活的方方面面，他是德國歷史學派真正的奠基者。他先于黑格爾和其他社會心理學家，指出社會的發展方向很可能完全不等于各社會成員有意識的目標的總和，所以可以說一個社會的所有成員，或說是大部分成員作為個體在有意識追求的目標和整個社會所追求的目標之間存在偏差。維柯比哈曼、謝林、尼采、涂爾干以及精神分析的創立者們更早認識到了神話、原型意象和象征結構所扮演的成形作用。如果說有一個人獨自創立了一個偉大的研究領域，涉及神話學、人類學、歷史考古學、語文學以及語言學、藝術的歷史批評，那么這個人就是維柯。更重要的是他指出了歷史是文化的發展。他在圣西門之前就指出階級斗爭在歷史中的中心作用，他認為新一輪的野蠻必將會替代文明的這一觀點早于赫爾岑和索雷爾，他對于英雄主義價值的看法也早于尼采。總之，維柯一直不斷探索著自然科學與人文科學的分界線，而這一分界線一直都存在爭議。自然科學通過假設和證明，利用歸納和演繹的方法，論證普遍原理和由現象的共存和演替的一致性得出的理想模式，并將這些方法奉為圭臬。人文科學則試圖準確地描述人類的經歷，并由此強調多樣性、差異性、變化性、動機和目的性以及個性，而非一致性、時間不相關性，以及毫無改變的重復模式。維柯是第一位領悟到了科學分析與歷史分析之間的根本區別（就像X光成像與肖像畫的區別）的現代思想家。科學的分析方法是在大量的不同的例子中發現并抽象出相似性，從而建立起一些規則或模型并將其運用于未知的將來或過去。歷史的分析方法與此迥然相異，它不在于揭示不同例子背后的共性，而在于尋找每個例子的個性，因為正是這些個性使得每一個活動、事件、個人、社會、藝術學派或者文學作品都與眾不同。維柯通過將人類放在其所在具體時間和環境、自身的倫理、知識、歷史和社會的“語境”下考慮，其參考的標準比人們用于日常生活中交流的標準更細化，但并非根本上不同。維柯認為只有將所有個體的具體事實展現出來的歷史學家才是有價值的，而像哲學家通常所做的整體概括則一無是處。培根對此也略有涉及，但是維柯的研究更深入。[217](#_217_15)他先反問自己，是否存在將歷史（和人生）的研究方法向自然科學的研究方法靠攏的可能性，接著又否定自己；反過來他又反問自己，是否存在將自然科學的研究方法向歷史的研究方法靠攏的可能性，再接著否定自己。他是第一位這樣思考的思想家。在這一問題上的爭議，我們現在比維柯所處的時代要活躍得多。

### 十三

有誰讀過維柯嗎？現在還有誰在讀嗎？著名的風雅人物，如資助了維柯出自傳（這在當時還是相對較新的體裁，“自傳”這一現代名稱還沒有出現）[218](#_218_15)的威尼斯修道院長孔蒂和波爾恰伯爵，發現維柯是個了不起的人物，而不僅僅只是當地知名的博學者。維柯的資助人科爾西尼紅衣主教，即便被選作教皇后，也沒有完全忘記他，但是維柯基本上既默默無聞又沒能受到重視。他最多被認為是一個偶爾有靈感閃過的古怪作家，只有一些專家對他有些興趣。孔蒂在孟德斯鳩去威尼斯的時候，把維柯的《新科學》推薦給了他。盡管克羅齊確信孟德斯鳩讀過并且收藏過這本書，但是實際上沒有確鑿的證據。[219](#_219_15)雖然勒克萊爾一直支持維柯，但是維柯的名聲仍然僅限于那不勒斯地區，他只是當地的一名著名學者，同時也是格拉維納和穆拉托里的朋友，只有一些從事研究的意大利學生會慕名而來。在他死后，帕加諾、切薩羅蒂、杰諾韋西和加利亞尼開始逐漸介紹他的作品。加利亞尼神父是維柯的一位教會資助人的外甥，他才華橫溢，也很健談，是位富有創見的作家，還是位外交家、經濟學家，也是霍爾巴赫和愛爾維修的朋友和同盟。他曾清楚地表明，他給予維柯這位怪才同胞的最高贊賞就是，他是走在孟德斯鳩前面的先驅。他曾經說過：“維柯很勇敢，他試圖穿過這條危險的形而上河流。盡管他淹沒在其中，但是他卻為越來越多的后繼者架起了一座橋梁。”[220](#_220_15)

1787年，那不勒斯律師菲蘭杰里給了歌德一本《新科學》，歌德看了一眼后就拿給了雅各比。后來，歌德寫過這樣一段話：

（菲蘭杰里）向我介紹一位舊時作家的作品，他超凡的智慧令這一代所有堅持正義的意大利人耳目一新，頗有啟發意義。他叫詹巴蒂斯塔·維柯，大家都把他的地位置于孟德斯鳩之上。略讀過這本書后，我覺得它簡直就是本圣書，它預言了在未來終將迎來的美好與正義，這一有遠見的預言是基于對生命和傳統的深入研究所得來的。一個民族有這樣的精神領袖是非常美好：終有一天，哈曼在德國會有和維柯比肩的《圣經》地位。[221](#_221_15)

大家都知道誰是最不了解《新科學》中的學說的，歌德的評價與書中的內容沒有什么關系。很明顯，歌德不會費心去讀這樣一本“預言”書籍。[222](#_222_15)但是，從各學者的引證中可以看出，在這一點上他與當時的其他德國人對《新科學》的態度差不多（以為不值得一看）。J.G.哈曼（歌德所指的精神領袖）在1777年就買了這本書，他顯然是以為這本書涉及了新的經濟學，不然所謂新科學還能是什么呢？在一封寫給他的年輕朋友赫爾德的信中，他提到《新科學》的引言對他而言就像是一篇“對諷刺漫畫的冗長乏味的解釋，其中形而上學和對荷馬的刻畫就是主角，剩下的就是象形文字。”[223](#_223_15)二十年后，赫爾德自己看了《新科學》后，把維柯同“培根、哈利頓、米爾頓、西德尼、洛克、弗格森、亞當·斯密和米勒”比較后認為“維柯是在探索物理學、倫理學、法學和國際法學的共同準則……尋求全世界所有人的準則，而他認為自己在天命和智慧中發現了這一準則。”[224](#_224_15)這確實是比歌德前進了一步，但是程度非常有限。

但是，維柯的理論與赫爾德的相似之處頗引人注目；實際上，我們很難不認為赫爾德有時是在有意識地呼應維柯的理論。然而赫爾德在1797年以前并未讀過《新科學》，而他自己的主要著作的出版時間要比這個時間早很多。即便哈曼在大約20年前向他提起過維柯（目前還沒有確鑿證據），這也比赫爾德出版他最接近維柯的思想要稍晚幾年。從歌德那里收到這本書五年后，雅各比才著手閱讀。他和巴德爾都認為維柯比康德的先驗方法更早，這一判斷更多的是告訴我們，他們是如何通過歷史主義的方法對康德進行解讀，而非康德和維柯之間有哪些共同的核心思想。著名的古典學者F.A.沃爾夫在1795年革命性地提出荷馬不是一個人的“荷馬多人說”，但是十年后他卻發現，維柯在一個世紀以前就已經提出了類似的猜測。于是，沃爾夫感到不快，并且在1807年提到維柯的理論時輕描淡寫且略顯煩躁，試圖忽略這一事實的存在。對于偉大的尼布爾來說，發現自己對羅馬史做出的具有劃時代意義的變革，在一個名不見經傳的意大利法學家的書中早就清楚地提及，這件事令他非常不高興，不論是奧雷利直白地向他指出，還是幾年后詩人萊奧帕爾迪（據拉涅里所稱）在1816年堅持將其呈給尼布爾看以引起他的注意。

歷史法學派重要人物薩維尼在一定程度上表現得更寬容，盡管他感到有必要幫助他的偉大同胞兼朋友澄清剽竊的嫌疑：

維柯，天賦異稟，在他所處的時代中獨樹一幟，被視作本國的怪人，被輕視，被嘲笑，盡管意大利現在正力圖樹立起他國家財富的形象。在這樣不利的環境下，維柯的思想在當時沒能開花結果。人們發現維柯關于羅馬史的零星思想與尼布爾的思想相似。但是這些思想就像是劃過黑夜的閃電，不僅未能指引摸索維柯思想的人走上正路，反而令他們誤入歧途。在這些未能在自己的道路上找到真理的人身上，其他人也很難獲益。具體到尼布爾身上，他很晚才了解維柯，而且是從別人那里了解的。[225](#_225_15)

維柯的轉運開始于那不勒斯愛國主義者溫琴佐·科科，他為了替1799年抵抗法國入侵者而在他的故鄉發動的失敗的自由革命辯護，指出維柯是反雅各賓主義、漸進主義和溫和民族主義的起源。科科還借用維柯的思想向法國人說教，指出將一種制度從一個社會移植到另一個社會是如何的困難，因為每個社會都遵循著自己特殊的“有機”法則。科科的宣傳有許多成功之處：夏多布里昂、約瑟夫·德·邁斯特、巴朗什和其他的反革命作家猛然發現維柯就是意大利的埃德蒙·伯克。科科去世六年后，維柯受到王政復辟時期公法學家的推崇與贊許，認為他是馬爾西利奧和馬基雅維里所開創的意大利政治現實主義思想承上啟下的重要人物。焦貝蒂和曼佐尼又將維柯的聲望傳播到了國外。賈內利撰寫與維柯相關的內容時很有技巧，但是鮮有人讀過。[226](#_226_15)洛莫納科、薩爾菲和普拉蒂試圖在法國為維柯建立起聲望，彼得羅·德·安杰利斯也曾努力勸說維克托·庫辛這位對多家學說兼容并包的哲學家去了解維柯的貢獻。庫辛將德·安杰利斯介紹給了自己的同事，歷史學家儒勒·米什萊。米什萊意識到自己遇到了一部天才作品，他也是第一個認識到這一點的人。米什萊被《新科學》深深地震撼了。他在1824年寫道，自己感到好似但丁受到維吉爾的指引來到了神秘的世界：“1824年。維柯。奮發努力，地獄的陰影，宏偉壯麗，金色的樹枝。”[227](#_227_15)他聲稱維柯徹底改變了他的思想，他第一次認識到歷史是在人與自然無休止的抗爭中，對人們精神上的自我創造的記錄。在巴黎的藝術圈和知識界，米什萊成為了維柯狂熱的終身信徒。米什萊對《新科學》的節譯于1827年在巴黎出版，盡管語言多有改動，但仍然極具可讀性。1835年，米什萊翻譯的另一本維柯文選集也付梓出版。他還向他的朋友埃德加·基內推薦了維柯的著作，埃德加·基內當時正在著手將赫爾德的著作譯成法語。九年后，一本更為大部頭但翻譯也更精確的維柯作品法語譯本以著名的貝吉歐裘索公主的名義出版，但這很可能出自基內的譯筆。

米什萊可謂是維柯真正的再發現者，也是維柯唯一一位具有天賦的門徒。1869年，米什萊仍然寫道：“有且只有維柯是我的導師。他關于生命的力量的理論和人類創造了自己的基本思想，是我的著述和學說的源泉。”[228](#_228_15)米什萊不懈的宣傳為維柯創造出了一個新的形象，他變成了浪漫主義運動和人道民族主義的先驅。維柯名噪一時，巴黎學界涌現出大批追隨者，譬如巴爾扎克和福樓拜，都稱他為著名的思想家。早期法國作家如沙特呂、德熱朗多和福里埃爾對維柯的客觀認識蕩然無存，全部被米什萊的雄辯口才所吞沒：

形而上學歷史觀的創立者龐雜繁多，自成一體，其中已然存在現代學術的萌芽。和沃爾夫一樣，維柯認為《伊里亞特》是整個民族的創造，是博學的作品和最終的表述，是經過幾個世紀發展的創造性詩篇。與克羅伊策和格雷斯不謀而合，他把遠古的英雄和神圣人物解讀作思想和象征。在孟德斯鳩和甘斯之前，他就揭示了法律是如何從人們的習俗演變而來的，以及法律是如何忠實反映其歷史發展的。經過大量的研究，尼布爾發現了荷馬的秘密，而維柯則比他更早預測到了；他重現了羅馬元老和氏族。當然，如果說畢達哥拉斯尚能記起前世的自己曾在特洛伊城墻下戰斗過，這些知名的德國學者也該記得他們的思想都曾在維柯的著述中存在過。在《新科學》喧囂的文本中包含有所有的批判巨人，且尚有充足的空間。[229](#_229_15)

但是，盡管有米什萊熱情似火的追捧，以及孔德更為冷靜但同樣堅定的崇拜，人們對維柯的興趣卻在下降。即便是米什萊翻譯的《新科學》也無人問津。泰納雖然對他表現出些許興趣，但是也毫無收獲。維柯的名字只存在于百科全書中以及更全面的哲學史中。

在英國，維柯名氣的傳播要歸功于在英國流亡的意大利人，其中最重要的人物是烏戈·福斯科洛和馬志尼，他們都是維柯忠實的崇拜者。柯勒律治在1816年提到了維柯，并表現出相當的興趣。盡管托馬斯·阿諾德（此人理解維柯并對他充滿敬意）和F.D.莫里斯都表現出對維柯的興趣，盡管維柯在赫爾德旁邊擁有實證哲學家的一席之地，并且受到布里奇斯和格羅特以及英國孔德派哲學家的追捧，盡管維多利亞時代的羅伯特·弗林特曾為其撰寫專著，但是維柯的影響力仍然微不足道。雖然他被認為是歷史哲學的奠基人，但就像其他先驅一樣，他在英國不過是在專業人士的圈子里小有名氣罷了。

在德國，維柯受到了相對較多的重視：《新科學》在1822年被翻譯成德語并于1854年編輯出版。1837年，黑格爾主義的激進分子愛德華·甘斯宣稱維柯是走在黑格爾前面的先驅。馬克思向拉薩爾推薦了維柯，并認為他是人文科學史的奠基人。一本維柯的德語專著于1881年出版，但和弗林特的專著差距很大。溫德爾班德和其他哲學學派的代表人物只對維柯表現出了模糊的興趣。維柯的同胞貝內代托·克羅齊一直極力宣揚維柯的哲學思想，并且為此撰寫了一部杰出的專著，而維柯的老鄉福斯托·尼科利尼在此基礎上不遺余力地對維柯的思想進行了闡釋。直到此時，他的一系列書作終于引起了英美（尤其是美國）思想家的興趣，[230](#_230_15)維柯終于自立門戶了。但是這些在維柯思想和文風的茂密叢林中所展現的難以解決的難題并未隨著時間的推移而消失。秦梯利和科林伍德發展了他的學說。帕雷托和喬治·索雷爾、喬伊斯和葉芝以及埃德蒙·威爾遜都證實他極具天才，但這也改變不了什么。他不斷被人們提起，卻也不斷被冷落在一旁。他的作品仍然不具有可讀性，也很少會有人涉獵。

### 十四

對于思想博大精深但又不夠嚴謹，而且還令人費解的思想家來說，存在這樣一個問題，即他們的崇拜者易于過度解讀他們的思想，并且在毫無意識的狀態下變成了自己的臆想。米什萊從維柯的思想中選擇自己所需要的內容，以支撐自己的歷史觀。所以，他筆下的維柯思想，其實更接近于他自己的思想。如果說弗林特沒有因為把自己的個性強加于維柯而受到譴責，那只有一個原因，就是他沒有哲學個性可以強加于人，或者可以強加在維柯的思想中。在維柯的現代追隨者中，不論是克羅齊還是科林伍德都沒能做到這點，甚至不愿去抵制添加自己主觀看法的沖動。不僅是克羅齊寫的關于維柯的書，就連他自己哲學思想中的一大部分，都是將維柯的學說朝黑格爾的方向發展，而黑格爾實則根本不可能理解這樣一種嫁接的思想。克羅齊對維柯的感激之情太過慷慨：因為他所加入的自己的思想遠遠超過了他從維柯那里所獲得的。維柯和所有具有創造性的思想家一樣，他思想的真諦難免有時會被克羅齊所改寫的思想所掩蓋；克羅齊為維柯樹立了一座豐碑，但卻把他變成了一位絕對的理想主義者。索雷爾（或許還有托洛茨基和葛蘭西）則認為維柯是馬克思主義的先驅。他被冠上各種名號，如實用主義者、天主教的辯護者、那不勒斯愛國者、法西斯主義的先驅、存在主義者以及其他種種。秦梯利將維柯的學說拓展過頭，只能根據后期新黑格爾主義的跳躍性思辨才能解讀。科林伍德是維柯最具天賦的英國追隨者，他關于每一種文化的“絕對預設”觀點成果豐富；[231](#_231_15)“絕對預設”即是對特定年代或文化最基本的劃分及概念的總和，決定了該年代或文化中思維活動的結構特征，并揭示其固有的截然不同于其他文化的問題。這些觀點實際上都源自于維柯，甚至可能完全就是維柯的觀點。但是在此基礎上，科林伍德所增加的部分頗具爭議性，比他的導師維柯走得更遠，認為我們具備能夠進入距今年代久遠的某個歷史時代或是歷史人物的思想當中去的能力，這種超驗的飛躍不受時間約束，能跨過時間的障礙，其終極表現為進入尤利烏斯·愷撒的思維，或進入清教運動、哥特復興等時代思想。維柯提到，我們有必要付出巨大的努力將自身的視界調整至與古代世界同步，我們需要從完全不熟悉的角度來看待古代世界，但是這和按照字面意義來理解的化身為其他人的思想和進入其他年代的準神秘行為非常不同，而科林伍德顯然認為自己具有這種能力。

這也可能是因為，維柯的很多思想直到19世紀甚至20世紀才得到清楚的表述，并被人接受，而我自己實則也犯了上述同樣的錯誤。但是，我發現很難說服自己認識到事實就是如此。前一個時代的思想超過了后一個時代，這樣的事情很少發生，但是它確實發生了。一位思想家最具創造性的思想，在同時代遭人誤解甚至不屑一顧，這不僅僅發生在不切實際的虛構中。在科學時代的全盛期，當經院哲學的辯護者在最后茍延殘喘之際，當人們最終走向新興的啟蒙運動時，維柯沒有向任何一方清楚明白地解釋他所做的區分。他對兩個方面做了區分，一方面是觀察、測量、演繹推理、理想模型的構建、虛構的實體以及它們在真實世界的模糊邊界中的應用，即被自然科學系統化的“外延”知識；另一方面是對人造模式中各元素之間的關系，以及各元素與其所屬的整體之間的關系的感知，包括手段與目的之間的關系，個體目標及態度與群體或世代活動之間的關系。他首先闡明了種類繁多的姿態、詞匯、行為、儀式、規則如何匯集成同一種類型的表達，成為一個階層、一個民族、一個年代、一種文明的特點。而且，維柯指出了如何運用科學的學術方法，去理解，去發現，去詳細地追溯這一點。同時，維柯還指出了這種人類的自我調查是如何影響一個人的基本信仰。在解釋的過程中，維柯區分了質的差異和量的差異，區分了細微差別和可測量的差別，并區別了個人、群體、機構隨時間不斷成長的過程中影響因素的知識和共存或演替的因果、重復的統一性的知識，他還區分了理解和技巧，前者是一位學者對文本的理解，比如說他可以對其進行修訂，或者是某人對其朋友、藝術活動、或是政治風味的理解，這種理解不能夠付諸精確的分析，與這種理解相關的技能可以得到訓練、得到強化，這種技能涉及對規律和法則的運用，但是不能夠被系統化，對于不夠敏感或缺乏天賦的人而言，即便心智健全，也無法習得；而歸納、實驗或者演繹過程中所采用的技巧可以傳播，可以教給任何一位具備邏輯思考能力的人。他沒有像狄爾泰一樣，將這些對比進行分類，但是他把這一對比運用在區分關于人的知識和關于物的知識。他相信人可以了解自己，因此也就可以了解他人，所以人可以了解自己所從事的歷史，對自己和他人而言，世界是什么樣子的，世界為何如此，但是對于僅能從外在觀察其行為的事物、植物和動物，人無法真正了解它們。總之，他意識到各種不同的元素是如何融入社會存在——這一模式伯克和赫爾德、謝林和黑格爾、托克維爾和布克哈特、狄爾泰和馬克斯·韋伯都曾試圖傳達——這是一種能力，可以理解歷史上“無意義的因素”和有意識的行為和目的相互作用是如何最終產生了意料之外的結果，這是一種區分、整合和關聯的準審美能力，歷史學家、批評家、小說家對其需求的程度，勝過在自然科學中對于創新發現必不可少的抽象、概括和抽離的能力。在過去的一百年里，維柯關于這一分界線的發現和公布，被批評家和評論家認為是他最主要的成就。

毫無疑問，維柯言過其實了。先驅者們在創新的興奮時刻，往往容易夸張，對于維柯這類主要靠自學成才、并且生活在自我構建的世界里的偉人而言，尤其如此。而且，不靠夸大其詞，新發現的真理幾乎難以抵抗固有成見的反撲。柏拉圖、斯多葛派、笛卡爾、斯賓諾莎、休謨、康德、黑格爾都夸大了他們的學說，而且他們如果不這么做的話很可能得不到其他人的關注。維柯也屬于他們中的一員（盡管他不是其中的代表人物），因為他的思想只有標新立異的天才才能夠得出。他很可能也希望能夠表述清楚：他的四位學術偶像，柏拉圖和塔西佗，培根和格勞秀斯，都擁有這份令人妒忌的天賦。但是他沒能成功，他的思想常常晦澀到讓人覺得可望而不可及。他也沒能如他所愿，通過發現社會生命不可逃脫的循環，而創立一門新的科學。這一觀點無論是在他前代后世富有想象力的思想家看來，都最終成了一團鬼火。而他就像哥倫布，就像他筆下的恐怖野獸跟隨著自身的欲望卻抵達了意外的結果一樣，他踏入了一片未知的國度：將人類的過去作為集體的自我理解的形式來研究。

也許就像其他的原創思想家的境遇那樣，未來的一代又一代人會認為，我們的判斷太過受到我們所處時代的經驗的限制，并且（就像詹姆斯·喬伊斯的后期作品中頻頻出現維柯的典故）挑選出維柯作品的其他方面，供學子們關注思考。

## 維柯的知識理論及其源頭

### 一

《新科學》的中心思想之一便是區分真理和真確，這一思想可以追溯至1708年的《論我們時代的研究方法》和1710年的《論意大利人最古老的智慧》。但是，不論是在這些著作中，還是在其他地方，維柯都沒有徹底闡明這一根本區別。在他的著作中，常常同時存在太多新穎而不成熟的思想，它們熱切地想要得到表達，而所用的語言卻極不適合這一目的。維柯的著作充滿清晰或混亂的見解、對古籍的回憶，以及不斷的跑題，這使得維柯的風格，特別是在《新科學》中，成為一股狂想曲般，有時甚至是火山般的力量，但卻表述不清。盡管如此，一種引人注目的新學說還是誕生了。但是這個學說一直都沒有獲得部分人的承認，他們或貶低其創新性，或缺乏對其的理解，或出于民族驕傲，或出于意識形態上的反感，或心懷妒忌，擔心影響到其他思想家的名聲。[232](#_232_15)然而，單單憑借他對歷史認識觀念的區分以及新見解，維柯對哲學思想的貢獻就已然是一流的。

按照維柯的思路，我們從真確開始，這是我們對事實的熟知與信念，是所有思想和行為的前提條件，從而可以達至真理，即對普遍真理的認識。但是維柯沒有表述清楚，從一者到另一者的轉換，即便是在理論上，是否可以實現，或者說究竟如何實現。如果沒有普遍真理，就不存在科學，所以如果《新科學》要與書名相符，就必須包含一個邏輯連貫的體系，有關時間中的事實與事件的一般真命題的體系。如何實現這一點呢？在維柯看來，真理即先驗真理。先驗真理類似于數學推理，從公理開始，每一步都是可論證、無可辯駁的；但是要實現這一點（就人類的思想來說），就必須只能把它局限于與外在世界沒有必要聯系的人為構建、邏輯虛構中。根據1710年的“真理僅見于造物”[233](#_233_15)的標準，我們在邏輯上僅能保證我們自己的造物才是真理；在嚴格意義上來說，單就這一點而言，科學是存在的。但是，如果這一真理的結構是我們設計的，那它如何能夠宣稱“科學地”反映和描述了其外界的事物，即外在世界的特點，并且是顯而易見、無可辯駁的呢？

維柯接受了這一令人吃驚的結論。真理見于造物：由于數學是人造的，[234](#_234_15)所以它是科學。我們不能在空間中創造出新的事物，因此物理對我們來說不是真理；維柯跟從奧古斯丁，認為只有對上帝來說，物理才是真理，“因為上帝是原初的造物主。”[235](#_235_15)可以在虛無中創造出事物的這一觀點，來自于猶太基督教，而非希臘。[236](#_236_15)對畢達哥拉斯來說，宇宙、自然的對稱性、其數學結構，都內置于事物的本質。同樣，對于柏拉圖來說也是如此：《蒂邁歐篇》中，造物主創造世界所依據的計劃不是他自己創造的，這一計劃來源于永恒。希臘黃金時期的思想家和藝術家至少已部分了解宇宙和諧的觀念；這一觀念可以再度發掘，世界也會因此更加美麗和理性——這正是文藝復興的中心觀點。它在剝下神秘外衣之后，還給了啟蒙主義以靈感，特別是重農主義者與信仰“看不見的手”[237](#_237_15)和“理性的狡詐”[238](#_238_15)等理論的人，而這些理論會一直盛行下去。洛維特[239](#_239_15)正確地指出，對維柯來說并非如此，維柯相信上帝是從無到有進行創造的。

由于物理學的對象自然界并非人類創造的事物，所以維柯的第一步（1708年至1710年）便是將物理學請下了笛卡爾所推崇的神壇位置，置于和其他人類發現的但并非人類創造的學科同等的地位；由此物理學的地位雖然仍然高于歷史、文學以及其他只有認識，沒有科學的學科，但是卻和它們處于一個大類，在這些學科里，我們只能獲得真確，即事實上的真理。這種知識是通常的理性行為所倚仗的。其原因清楚明白。一旦要求你的思想和其外在的事物相一致（與事實相一致）卻又保持獨立，你就不再能確保真理，因為真理必須完全在你的掌控中；最好的情況下，你也只能談論確定性、自明性，即后來所稱的現實感。維柯正確地認為它和邏輯上得到證明的真理是不一樣的。維柯并不使用這些術語，但他做出了劃分，一方面是形而上的真理和邏輯的真理，另一方面是普通觀察或感知（包括自省）的真理。確定性（維柯有時也稱之為“權威”）是我們賴以生存的概念。它總體上講不是歸納知識（這是培根的概念，維柯有時混淆了它），反而是我們對直接經驗的基本數據的掌握。直接經驗的基本數據是科學假設的起點，也是最終確認的終點。維柯對“確定性”的解釋不是來源于感知的外在世界，而是來源于他主要興趣所在的領域，即社會關系——“人類社會生活的必需品和工具。”[240](#_240_15)我們甫一出生便置身于某種文化（對維柯來說則是一個社會過程），其中應這些必需品和工具的訴求而產生了各種社會機制，組成一張網絡，社會生活的形式隨著時間變化，我們在其中生活、思考、存在。語言就是一種這類社會機制：“語言創造了思想，而非思想創造了語言。”[241](#_241_15)這句話出自于維柯的《論我們時代的研究方法》。盡管從語境來說。這句話可能是指，相較于枯燥、理性、直白的法國寫作風格，他更熱愛意大利充滿想象力的寫作傳統，然而這句話在我們今天看來，代表了他社會語言學的考量。我們的思考和表達都受限于我們特定的文化，而且只能通過文化的社會結構所提供的方法來思考或表達，因為這種文化具有自身的特點，代表了在可辨別的過程或發展模式中的社會發展的特定階段。因此，我們從“無聲”符號[242](#_242_15)（“諸神時代”的表意文字和象形文字）的文化，發展到“英雄時代”詩意的隱喻和明喻的語言，并由此一步一步地上升至民主生活的法庭上和哲學批評中使用得更貼切、更精確的非修辭表達。沒有人能夠創造出一套永久通用的象征系統，也沒有人能夠創造出一種永久通用、不論何時何地，但凡理性的人均可采用的生活方式。在具體的歷史語境中，只有一種特定的象征體系和生活方式；誰都無法逃離這個特定的范疇，不論是社會的、心理的，還是精神的、情感的，這一范疇建立于特定的時間和地點，并且受到發展規律的制約。自然是不斷發展的。這是一個社會不斷演進的共識世界，所謂共識，即是“被整個階級、全體人民、整個民族或整個人種所共享的無需反思的判斷”。[243](#_243_15)這樣的判斷包括的不是可證的真理，而是（假定的）偶然的真理。總之，我們離不開這些判斷，它們這對我們來說是偶然的事實。如果我們像上帝（世界的創造者）一樣了解這個世界，那么偶然的真確就會轉化為先驗的真理。[244](#_244_15)但是，我們對于自身（個人的、社會的，還包括過去的，即同時包括人作為個體所擁有的，以及與他人共享的）思想和意愿的了解，并非作為粗淺的事實呈現在我們眼前：我們對自己的理解，區別于我們對牲畜和石頭的不理解。人的能力是有限的，難免會犯錯誤，所以人即使是對自己的心理過程也難以完全理解。了解他人，了解他們是誰，了解他們所“創造”的世界，就是在我們自身人類意識的潛能中，在我們對自己思維的修正中，[245](#_245_15)去認識（運用想象力去掌握）他們的經驗。至于和我們自己完全不同的東西，我們無法去了解。我們可以了解的，僅限于和我們自身直接關聯的事物，即在不改變自己作為人的身份的前提下，人們可以抵達的存在。正因如此，我們才有可能跨越重重艱難險阻，去窺探與我們相距遙遠，甚至截然不同的人類的內心世界——他們的思想、感覺、恐懼、希望、野心、想象經歷——比如說我們最早的祖先，“恐怖”的野獸，山洞里的波呂斐摩斯。去了解他們的動機和目的，去了解他們為什么人會這么做，會這么生活（盡管不能完全領會），就是去獲得通過原因的知識，這種知識不論多么不完備，都高于單純的“事實性知識”，且比之更具神性，[246](#_246_15)因為“事實性知識”屬于“來自外部的”認識，只能提供自然科學的信息或外在世界的普遍知識；這種通過原因的知識同樣也高于“方法論知識”，因為“方法論知識”只是對一種技能或方法的習得和掌握。

霍布斯指出，實驗毫無疑問可以幫助我們了解自然。但是維柯認為，僅僅只是把一樣事物分解后再拼接起來并不能完全了解它。因為我們僅能了解我們精神的“內部”運動，而實驗中我們按照自己的意愿重新安排的物質，其根本組成仍然不屬于我們，而來自我們之外。[247](#_247_15)通過原因的知識，就是創造者對自己創造物的了解，就像藝術家了解自己的作品或是自己的創造性活動。就連文藝復興時期的新柏拉圖主義者馬爾西利奧·費奇諾、皮科和蘭迪諾，也認為詩人所做的無非是創造出一個世界，平行于上帝所創造的世界。而且，這一觀點受到了塔索（雪萊在《為詩辯護》中誤引）、菲利普·西德尼、丹尼斯、沙夫茨伯里以及18世紀浪漫主義先驅的推崇。

維柯走得更遠。他認為不僅只有詩人才能創造虛構的世界，實際上所有生活在早期“詩意”文化階段的人只能“通過這種方法”來構想真實世界，創造性的想象力在這一發展階段的常規意識中發揮了主要作用，所以歌曲是語言出現之前的自然表達形式，詩歌早于散文，書寫符號早于口頭話語；維柯認為，這種現實觀雖然比后繼的現實觀來得原始，但不一定會更高級或低級；它比后繼的現實觀更粗鄙，卻與之具備同等的價值（如果談不上精神價值相當，至少有同等的美學價值），或許在純粹的力量和自發的活力方面，比更為開化的后繼現實觀還要高明。

這實際上與當時的潮流背道而馳。在17世紀，隱喻的使用受到廣泛的質疑，特別是在進步思想的中心，如法國、英國、荷蘭，因為這類豐富的意象都聯系著前科學的或是反科學的思想框架。隱喻連接的是充滿古代迷信、夢境、神話和恐懼的虛假世界，駭人而野蠻的想象充斥其中，導致錯誤、反理性主義和迫害。[248](#_248_15)英國皇家學會的創始人之一托馬斯·斯普拉特宣稱，能言善辯包含了“似是而非的比喻和意象”，應當被“所有公民社會所摒除，因為它會破壞和平與良好的禮儀”；皇家學會應當避免“模糊與不確定”，回歸到“親切、直白、自然的說話方式……讓所有的事情都盡量像數學一樣樸素直白”。[249](#_249_15)同樣，霍布斯在他所有的著作中都摒棄了隱喻，只為精確地尋找真理。[250](#_250_15)洛克、休謨和亞當·斯密也都想法類似，但是休謨認為古板地遵守“幾何學般的真實和精確”可能會讓讀者覺得“味同嚼蠟，毫無興趣”。[251](#_251_15)這一問題最后引發了一場著名的爭論，法國風格與意大利風格的捍衛者在17世紀末爆發論戰，在18世紀，主要陣地轉移到了法國（特別是二者在歌劇領域的交鋒）。這一爭論就如同古人和現代人之間的戰斗一樣激烈。拉辛、莫里哀和布瓦洛等法國大師的風格之所以可圈可點，其中飽受贊譽的就是沒有使用隱喻、夸張和放肆的想象。在法國的“大世紀”，一位著名的法國批評學派領軍人物布烏爾神父認為虛構、隱喻、明喻等手法，只有在清楚明白如“透明的面紗”，不會遮蔽它們可能掩蓋的內容時，才可以使用。他還認為能使用修辭格的唯一理由是，此類可允許的謊言會帶來愉悅。[252](#_252_15)

但是對維柯來說，隱喻等手法同屬于一類基本的范疇，人類在發展的特定階段，會自然而然地借助這一范疇的現實觀來看待世界，對他們來說，隱喻就是現實，既不僅僅是裝飾，也不是秘密智慧的貯藏室，不是去創造平行于真實世界的另一個世界，也不是現實的附加物或是現實的扭曲（不管是有害的還是危險的，故意的還是不自覺的）；隱喻這一類范疇的產生和發展，是人類在特定的時間和地點、特定的文化發展階段，對現實的一種感知、解讀和解釋的方式，它在當時是最自然的方式，盡管不可避免地如曇花一現，卻是在其誕生和發展階段中唯一可能的方式。他認為，這樣的說話方式只有到了后世，才變得充滿人為痕跡且工于點綴，因為人們在后世已經忘記隱喻是如何產生的，其最初的目的又是什么。這樣的神話及其表達模式，盡管在我們這個復雜的時代（對于早期的“古典”時期亦是如此）的神學家或哲學家看來是錯誤的，但在曾經是恰當且條理分明的。為了理解“英雄”時代（民謠、詩歌和史詩的世界）的隱喻，我們必須通過想象讓自己回到那個時代，借助博學的思索和洞察力，來重建它們所構建的有機的、不可剝奪的部分。

維柯所處的時代，容不下上述有關人類、社會、歷史的觀點；它或許比前一個世紀更要糟糕。盡管這一學說的根源非常古老，但是直到赫爾德，這一歷史主義觀點才開始全面地吸引歐洲思想界的關注。盡管維柯盡了最大的努力，盡可能多地把自己的思想展現給當時意大利國內外具有影響力、博學的批評家，但仍然沒有獲得他所預期的認可。當時，反對他的潮流太過洶涌。

### 二

在這一點上，有必要首先揭示維柯認識論的主要特點。維柯大體將知識分為了四類：（1）科學：獲得真理的知識。這一真理是先驗的，一個人只能認識他自己的創造物或是想象物，包括邏輯的、數學的、詩歌的、藝術的。從這個意義上來說，只有上帝自己才完全了解他所創造的世界。（2）認識：無差別地展現在所有人面前的“外在”知識，即一個人對外部世界中事件、人物和事物構成要素的“外在”行為所持的真確。（3）維柯所欽佩的大師柏拉圖所擁有的那類知識：模式、永恒的真理和原則（維柯一直都認為神啟是知識的來源之一，對猶太人來說如此，對神父來說更是如此）。這很可能是我們辨別理想的永恒歷史的固定模式的方法，而這一理想的永恒歷史正是“非猶太”民族的歷史。但是，在沒有上帝的眷顧和神啟的情況下，人類是如何獲得這類世俗的形而上學思想的，維柯并未解釋清楚：這當然不是從博丹或是培根的觀點中歸納而來的，也不是他們的觀點；格勞秀斯則因為將其歸源于博丹或是培根的思想而受到了批判。或許這和（4）“內在”的或是歷史的知識有關，但是維柯沒有特定的命名。人們作為演員，而不是置身事外的觀察者，他們對自己的行為、自己的努力，對古往今來、熟悉或陌生的目的、方向、觀點、價值和態度，以及帶有他們特色并反過來決定他們的體制，都帶有一種“有目的性”的意識。這自然就是維柯所說的通過原因的知識，通過對我們的思維進行修正而獲得，它引導著我們了解人、社會或文化的目的，這意味著不僅僅是去了解人、社會或文化發生了什么，也不僅僅是了解這三者作為病因和病體做出反應和行動的機制，還需要了解思想和行動、觀察、理論、動機、實踐之間內在的關系和相互聯系，這才是僅靠對外在世界以及事物共存與延續的觀察所不能給予我們的。在物質世界里，我們只能看到是否存在相似性、連接性、規律性、延續性，這些可以在笛卡爾或者牛頓的系統中根據定律和必然總結得出；但是這不會讓我們了解事物本質的緣由；因為除了這個世界的創造者以外，沒有人了解世界的由來與目的。關于“內在”和“外在”的觀點、機械的原因和目的、理解與知識、人文科學和自然科學這幾對概念，后期的許多思想家，如赫爾德、邁內·德·比朗、費希特、謝林、狄爾泰和克羅齊都對它們做了大量的區分，馬克斯·韋伯也在一定程度上有所涉獵。他們也因此受到了批評，批評者認為他們的區分存在反實證主義、反科學以及蒙昧主義的傾向。

維柯是一位忠于形而上學的思想家，但就知識的分類而言，我認為維柯真正想表達的僅僅是積極的參與和被動的觀察之間的區別。要了解人之行為的本質（維柯稱之為運作）就得在人的動機、目的、理想與環境和人們工作所需的物質的關系中，以及在個體與其他有目標、有激情、有活力的人之間的關系中，理解人的動機、目的和理想，這在維柯看來和僅僅關注精神和/或身體階段的延續是不同的，也不同于對他們以及他們的行為按照統一的模式進行系統的分類，這種分類使得人們能夠進行預測和操縱。在維柯提到的通過原因的知識中，原因不僅僅是特征或事件的統一性之間的相互關聯，而是某人（個人或者集體的：生命對他來說是一種集體活動）積極地、有目的地去做一些事情。[253](#_253_15)維柯對于原因和結果的看法是，我們談到一個人、一個階層、一次運動，或者一個觀點時，著眼點在于其導致了一個人（或者一個群體）思想的改變，或者促成甚至導致一次革命。對于活動和經歷的被動記錄之間的區別的強調，以及對歷史無甚意義的要素和帶有動機的人之間的區別的強調，這些強調在關于行動、歷史、思想以及道德和社會生活的哲學理論中發揮著重要作用。

維柯認為自然和時間中的事件，并不倚仗人的行為。他明確地認可了歸納法和演繹法在學者的研究中所處的重要地位，特別是在科學歷史學家從虛構中篩選事實的過程中所起的作用。但是對維柯而言，這和運用想象的理解是不一樣的。前者這類批判學術的能力是不可或缺的，維柯的朋友偉大的穆拉托里的實踐證明了這一點，但這種能力只能用于構建最精準、最不可動搖的真確，在本質上同自然科學沒有差別。但是，對于材料的選擇、分類，尤其是解釋（正如埃里希·奧爾巴赫在他關于維柯的杰出研究中所指出的）都是我們自己決定的：完全主觀，依賴于我們自身的經驗，是我們對于自己思維的修正所做的深入調查。譬如某些聲音盡管獨立于聽者而存在，但在不同的文化背景的聽眾耳中，他們從這些相同的聲音中注意到并且選擇出的模式都不盡相同；而經他們篩選出的各個旋律、和聲和節奏卻都是同樣真實存在的。

實際上，維柯創造了理解（understanding）的概念，狄爾泰等人則把它稱為理解（Versteben）。在維柯之前，一些語文學家、歷史學家或者法學家可能都模糊地有所提及，但是維柯揭示了其本質。讀完維柯的著作之后，我們就會明白，存在兩種理解：一類是對一種感情、一個手勢、一件藝術品、一個人的性格的理解；對于整體文化或是一個笑話的理解；對于貧窮、嫉妒、陷入愛河、皈依宗教、背叛、經營銀行、參與革命、流放國外的理解；而另一類理解則是對諸如一棵樹比另一棵樹高，希特勒寫了《我的奮斗》，或者一篇文章和另一篇文章有何不同，中子是什么的理解；以及我們理解微積分、知道如何拼寫單詞、如何拉小提琴、如何上火星、何為虛數、是什么阻止我們超越光速等等。雖然都是理解，但二者的意義（稱得上完全）不同。維柯所謂的理解更接近于一種意識，由多種多樣的活動和經歷發展而來，且在不斷的豐富當中，比如事物在不同的情況下是什么樣子；世界以何種概念和形式，展現在處于不同社會和情感狀況下的個人和群體面前。這類知識可借用如下的詞語來談論，如可信的或荒唐的，真實的或理想的，可感知的或不可捉摸的；它使我們得以采用準確明了的詞語來描述歷史學家和社會理論學家、藝術家和行動派的思想，不僅能夠以博聞強識、技巧十足、表達清楚、誤入岐路、愚昧無知等詞來評價，還可以進一步區分出聰明或愚蠢的、有趣或無聊的、淺薄或深奧的——這些概念皆不屬于當代思想家吉爾伯特·賴爾所探討的兩類知識，即“事實性知識”和“方法論知識”。而維柯所謂的想象就是：人們想象性見解和重建的獨特能力。

我們還有另外的方法來認識這些區別。當我們感知并且處理的事務領域由真確來主導，而對人類來說，真理則主導著人類創造的領域，如規范、準則、標準、法律，還包括那些形成“事實”的事物本身。這些都屬于意志、行動、創造性想象的范圍；它們是由個人或者集體所創造的產物，而非由心理學家或是人類學家等在之后通過追根溯源、歸納推導所發現的，卻仍然同許多獨立于其創造者存在的造物一樣，至少可以被創造者預先了解，像（僅以有意識的目的的產物為例）決定、一致認可的慣例、法律規章，或是人們創造并遵照其生活的另外一些制度，這些都可以預先為人們所了解，因此邏輯上并不要求它們與“外在的”事物結構相“對應”。只有當人類預先的安排錯誤地向客體或者自然法則靠攏時，其實體化（即黑格爾派哲學家和馬克思主義哲學家所謂的“物化”）才會出現，伴隨著它出現的還有“錯誤的意識”以及人從他們參與創造的世界中被異化的感覺。當然，區別不是絕對的：“事實”并不是一團團經驗構成的堅固小球，獨立于用以區別、分類、感知、解釋和塑造它們的概念和分類。盡管如此，康德、威廉·詹姆斯以及他們的追隨者，或者是受到黑格爾或馬克思影響的思想家，以及20世紀的心理學家、人類學家、語言學家仍然堅持這一差別。我們提出的問題受到制度生活的影響，我們為解決這些問題而進行感知和做出行動，然而我們不可能天馬行空地給出答案，它們不是“憑空捏造的”。[254](#_254_15)我們問題的答案并不是我們任意編造出來的，但是答案的形式取決于問題的實質：選擇是一種創造性的藝術。從這一點來說，維柯是浪漫主義時期唯意志論者、理想主義者、實用主義者和存在主義者的鼻祖，他們強調個體或集體的行為能夠強有力地改變人們的經驗，此外，就那些傾向于形而上學的思想家而言，他們比維柯走得還要遠，認為世界便是通過這些活動得到確認的；而與此相對的是，維柯反對嚴格決定論者、實證主義者、哲學實在論者、唯物主義論者，以及帶有機械主義偏見的心理學家、社會學家、科學哲學主義者等人的觀點。

早在1700年，維柯在他第三次開學典禮演說中就提出“人是他所選擇的存在，他成為了他想成為的人”。[255](#_255_15)個人可以自由地運用意志改變自己，這一傲慢的信念（實際上在《新科學》中已經做了實質性的修改）和文藝復興的唯意志論是一致的，其中最著名的言論便是皮科·德拉·米蘭多拉關于人的尊嚴的偉大論述。然而維柯還認為，可以歸結出一套人類文化發展的客觀科學，其基礎便是具有一致性的精神之聲，即所有民族通用的基本符號或觀念，體現了偉大“自然的”、非任意的、體制化的人類規范——不同的人類群體，盡管在時間和空間上相距遙遠，面對相似的情況也能做出相似的回應，因為這是源于人類相似的需求。維柯所舉的例子有神靈、婚葬儀式，以及家庭、吉兇、犧牲、父權等觀念。它們廣泛存在于世界各地，互相之間差異甚小，正是以這些“庸俗智慧的箴言”[256](#_256_15)為代表的回應，使得對一種單一的人類文化發展的總結成為可能。但是，在一個人對這些觀念或體制進行總結和使用抽象概念進行概括之前，一個必不可少的步驟，是去認識它們、熟悉它們——特別是在特定時刻特定地點的具體現象。在維柯看來，文化的歷史，就是人類從沒有組織的野蠻和野性的感知，進化到批評的自我意識和組織（從對物體的感官感知到“通過困惑卻又激昂的精神”[257](#_257_15)去經歷）再到平靜的思想，每個階段都有其合適的圖像、神話和象征。這一概念可能會受到人們的詬病，因為它具有排他性的人類中心主義，過于社會化，完全忽視了生理和生物兩方面自然因素，更別說心理方面的因素了。這一偏見可能源于維柯對于笛卡爾的機械論和原子論觀念過于暴力的回應。他渴望從真確走向真理，即便不完全是真理，至少是通往真理的方法——從未經提煉的事實到明白易懂的帶有目的的行為。維柯的這一渴望主導了他的思想。

那么有限的生命能夠跨越真確和真理之間的鴻溝嗎？我們能從并非我們自身創造的事物的知識，跨越到類似數學的先驗知識，以及上帝對存在的一切所擁有的知識嗎？這在原則上有可能嗎？維柯沒有解釋清楚。他認為我們可以從物理學中單純的外在觀察，上升到能在實驗室里人為復制自然過程和物體的階段。實際上，霍布斯和培根在這一點上也有類似的觀點。[258](#_258_15)

那么，我們自身的歷史發展過程中的所有事物都是我們自己創造的嗎？難道“我們自身之外的自然”[259](#_259_15)（我們的軀體，生理和生物的整個自然存在）不是同觀念、關系、感覺一樣，在人類活動中起著重要作用嗎？如果我們不能“創造”這一切——也不能創造我們所有的思想狀態（更別提維柯著重強調的由行為所造成的出人意料的后果，因為在維柯看來，它們證明了歷史“遵從天命”的本質）——那么維柯的這一門新學科又怎能堂而皇之地冠以科學之名？這個詞匯原本只是依附于真理，依附于先驗的知識，依附于科學運作的自由創造。

我認為答案包括兩方面：它蘊含于維柯標記為“柏拉圖式”和“塔西佗式”思想之間的相互作用之中，即普遍和特殊、永恒和暫時、必然和偶然，理想和真實之間的相互作用。[260](#_260_15)有的人會認為這種關系是“辯證的”。至于維柯是否曾經從黑格爾派或是后黑格爾派的觀念來理解“科學”，我不得而知。不論事實如何，在維柯關于歷史知識的概念中，出現了經驗主義或者塔西佗思想的要素，體現在通過想象特定人群特定活動而獲得的理解當中，比如過去的某些特定人群有什么樣的目的，他們想要什么，感受到什么；他們如何去應對這個大體上并非由他們創造的世界；他們不僅僅根據腦海中形成的思想，去特意追尋有意識的目的，同時，他們也采用無意識的、本能的、習慣使然的、他們不完全（或完全不）理解的方式，不論他們在反思這些行為時會如何對自己（或他人）進行解釋。

維柯（可能是受到與物體變為一體的“巫術”理論影響，這在文藝復興時有著廣泛的傳播）是理論和實踐統一這一學說的真正鼻祖，該學說后來在黑格爾及其追隨者的努力下，在各個方面得到了長足的發展，并且在馬克思、尼采和弗洛伊德的努力下開拓出許多新的方面。他相信，原則上我們可以在腦海中復現（通過合情的想象“進入”我們的思想）一個階級、一個社會、乃至一個個體（盡管維柯沒有給出例子）的目的；這些體制與個體需要什么，為什么而工作，追求的是什么；又是什么促進了他們、或是妨礙了他們滿足自己的需求；他們是如何受到自己在文化上或是歷史上的創造物的影響。他認為我們可以通過一種想象的觀念，將每一個自在（an sich，黑格爾哲學中的用語，即外界所觀察到的實體，即便這是他自己的思想或身體的狀態）變成自為（fur sich，被一個人有目的的“精神”活動所同化的元素）。即便是維柯已經指明了道路，如果我們沒能實現這種轉變，那么（對維柯而言）也只能是因為缺乏充分的想象力（這種重建的想象不被對過往作家的民族主義思想或哲學思想作品的閱讀所產生的時代錯誤類比所扭曲）。一部分人（盧克萊修、塔西佗、培根）生來具有超群的想象力天賦；而即使是他們，在想象方面顯然也遠不及造物主。但是這種缺乏并不會阻礙邏輯或者形而上學的發展，而是會對經驗主義產生影響，使人們難以獲得“原始的”事實。有多少人有足夠的重建能力，在人類系統的演變中，在他們的社會和階級的整個歷史中，準確重現人類長久的需求？基本上，只要有足夠的想象，再加上維柯自認為發現的“定律”（即維柯所構想的民族的“理想的永恒歷史”定律），人類歷史上的任何階段都可以在思想中復生。人們“創造了自己”，因此人也可以在想象中重新體驗這個過程。想象創造了神話和儀式，關于世界的原始概念因此而出現，這種能力也可以激發我們理解過去。維柯的邏輯險些將他引向此種假說（雖然他沒有明確指出）即便是在如今復雜的、具有自我意識的文明條件下，我們的歷史意識觀念，也可能只屬于我們目前的特定發展階段：它本身是一種神話，是文明的神話；或者換句話說，所有的歷史都是神話——它不是必須與獨立于文字的事實結構嚴格對應的記錄，而是人們的想象所創造的、出于實踐需要、出于人們適應世界需要而形成的一種模式。

如果沿這個邏輯思路一直走下去，就會摧毀歷史作為一種理性學科和歷史作為神話思想之間的所有區別，至少理論上如此。但是不同于一些現代反理性主義思想家，[261](#_261_15)維柯沒有踏入雷池。謝林和尼采受此啟發，提出了理想的永恒歷史概念，雖然在愛國主義和其他思想方面與維柯一脈相承，卻曲解了他關于人類發展現狀的觀點。科學與神話混淆不清的隱患一直存在。《新科學》的內容，并不是要把柏拉圖對人應有的樣子的觀點，與塔西佗從人并不完美的角度出發的觀點綜合在一起。對于真理和真確之間的關系的處理，它們是完全不同的。毫無疑問，維柯認為，在人類社會的發展過程中，存在一個固定的模式或者順序，理論上只有“非猶太人”才會遵循它，盡管維柯有時忘記補充這一前提，致使他的觀點似乎在表述某些主導著整個人類的發展路徑和重復路徑。每個（顯然無盡的）輪回都有著同樣的特征：從黑暗野蠻的開始走向年輕、成熟、衰敗、崩潰——這樣的故事結構就是理想的永恒歷史，即柏拉圖的模式，真理在根本上是可知的、先驗的。它不是可被證偽或部分證偽的假說，也不是基于經驗主義證據的歸納總結——相關證據我們永遠只能片面地了解，且無法得出唯一的正確解讀。理想的歷史結構受到天命的塑造和引導，是永恒的真理，也是維柯的一個重要發現。而維柯正是由于發現了真正的神義論，從而以新科學的奠基者身份名垂千古。

我們是如何理解文化的呢？很明顯，并不是因為我們創造了它。從某些意義上來說，我們創造了自己的文化，卻沒有創造我們所遵守的法則，法則是上帝的杰作。它們可能是其神圣發明者的規則，但是對我們來說就是無情的法律。它們并非出自我們的計劃，即使是在半意識的情形下，或者是以“詩歌”的方式：它們是真理，就像物理一樣并非是我們的造物。它們的運作是因為神圣的天命，若非天命的垂青，我們永遠也不會比野獸高貴。實際上，敬畏最初的意義就是雷聲所激發的原始的恐懼，雷聲讓野獸在光天化日之下亂交感到羞恥，因此躲進了洞穴中，這是天命所造成的，盡管是人自己的行為，但不是源于人們自身。同樣，把人類的邪惡轉變成創造社會團結、道德和文明之力的神秘機制，也不是人類自己創造的。人類歷史的階段有著普遍、不可改變、永恒、循環的特點，這一“理想歷史形式”學說的根源與畢達哥拉斯、柏拉圖、新柏拉圖主義者和文藝復興有關系。這完全就是真理，但是很難認識到，因為它不像可辨別的人的目的內容，不論多么神秘，都能為人所掌握。但是維柯領會了它，也知道自己領會了它，同時將它視為重要發現。這是他的思想中柏拉圖的影子，也是他和黑格爾哲學思想以及泛神論學說的聯系。人們所“創造”的事物和主導它們運作的規律與范疇的關系，就像價值和事實之間、人類的目的和事物的本質之間、自由和決定論之間、行為和“條件”之間相聯與制衡的關系，維柯似乎比后康德理想主義者和馬克思主義者分析得更清楚。后面兩者還在這個問題上掙扎。我羨慕那些幸運的思想家，他們在一個偉大的形而上學系統中，找到了這些古老疑惑的最終答案。

天命就是宇宙戲劇的作者，但是按照維柯看來，這場戲劇的演員可以理解并完全融入他們的角色，而且在根本上可以達到自我了解。對于上帝的創造和人的自我創造之間關系的本質，對于由人所不能控制與理解的外在力量給予及決定的事物，與人類能夠塑造的事物之間關系的本質，維柯卻沒有給出答案，可能是出于過度的謹慎，或者因為他自己也沒能考慮明白。但有一點很清楚，他相信人和社會的發展和改變不僅僅是因為自然的因素，同樣還有他們自身追求目標的行為以及理解目標的能力，因而不存在不會改變或不能改變的人的本性，也不存在任何固定的永恒目標。引用M.H.菲什的一句精彩言論，“維柯同馬克思主義者和存在主義者一致，持有消極思想，認為我們無法從個人的特征中歸納出人類共有的本質；而他也和馬克思主義者一致，持有積極思想，認為人性的本質是社會關系的總和，或者說一套發展的制度系統的總和。”[262](#_262_15)維柯的理論是否站得住腳，或者說在多大程度上站得住腳，這是另一個問題，但是誰也不能否認他在理論上的杰出原創性。

### 源頭

### 三

在思想史中，對于一個真正銳意進取而又影響深遠的思想，關于其源頭的問題常常擺在歷史學者面前。這樣的大膽創新中也總是伴隨著獨特的危險。假設說任何思想都不可能是完全原創的，即所有的思想都可以追根溯源，那么即便不是機械的組合，也至少是前人思想的進一步發展或獨特綜合，通過分析皆可還原出最初的思想組成。這似乎包含了一個古怪的前提，即任何“第一次”說出的話語都不可能是字面意義上的“第一次”：在這個世界上不存在絕對的原創。這一難以接受的悖論似乎來源于物質守恒理論（一種粗暴的原子論）在藝術和思想領域的牽強應用，好似所有的思考都始于笛卡爾的想法或者洛克的“簡單觀念”，從一開始就存在某種非創造的單元，然后對其進行整合或修改，至多是對其進行發展，使得我們得到了之后所有的觀念。

顯然，歷史學的觀念（特別是文化歷史的觀念）似乎包含著文明延續的觀念，認為人的生活中存在人為因素和非人為的因素之間復雜且不斷發展的相互作用。由此可以看出，有時候，無論一個天才的藝術作品或者思想作品體現出多么大膽的創新，都完全歸功于他的前人，并且只在知曉其語境、其根源以及其環境（促使它出現并引導其前行的“潮流”）的情況下才能夠被理解清楚。這一思維方法如果嚴格運用的話，可能會消融掉任何個人因素在人類中的成就，統統歸為非人為因素，導致某種歷史主義的去人類化。從某種意義上來說，任何人都不及維柯在這一學說上所做出的貢獻。維柯實際上將人的“本質”和本性融入進了他們世代的歷史進程中。所以便存在著兩個極端：一個是細究作品的根源及創作過程，另一個是堅持認為只有最終結果是重要的，只看到花朵的美麗或是果實帶來的愉悅，卻拋棄相關的知識根源。所以應該避開這兩個極端，轉而選擇折中的方案，在花朵的含苞和價值間畫一條分界線，同時認為知識根源是全面認識這朵嬌花所不可或缺的（而且認為它實際上構成了唯一能這樣了解的終極理由），然后即便如此，我們依然會發現，這一準則雖然可以運用在對大部分其他一流思想家的分析上，但用于分析維柯卻困難得多。這是因為，維柯理論的闡釋者認為，維柯的主要發現似乎沒有清晰的來源，他的理論常常被人們奉為原創理論的典型代表，于虛無之中受靈感激發而誕生，這對于極端浪漫主義的擁護者是彌足珍貴的，因為在他們眼里，就連歷史主義也似乎過度委身于令人厭惡的古典主義和模仿主義的教條。但是這個理由真的站得住腳嗎？維柯的思想真的尋不著根源，沒有任何先驅嗎？維柯最具革命性的思想真的是從無到有創造出來的嗎？

埃里希·奧爾巴赫在對比赫爾德和維柯時，[263](#_263_15)指出赫爾德的思想明顯受到了沙夫茨伯里和盧梭、莪相和德國愛國主義，以及反伏爾泰思想和新生物學的影響，但是維柯卻無法解釋，于是他遺留下這個問題。當然，為了追尋維柯思想的源頭，許多人付出過努力。M.H.菲什[264](#_264_15)強調宗教改革對歷史編纂產生的巨大推動力，一是由于開放了一直以來封存在修道院貯藏室里的書籍和手稿；二是羅馬教廷方面認識到，需要運用歷史的武器與歷史對自己的攻擊作斗爭。他還提到，新的民族國家所擁有的民族驕傲（維柯稱之為虛榮心）也成為了歷史編纂的推動力；同時，培根所宣傳的反對抽象提倡具體數據也對其有影響。盡管這些動力是真實的也是重要的，并且解釋了17世紀對于歷史興趣上漲的原因，也為博蘭德會學者、莫爾會學者和以英國人為代表的世俗學者對文獻的分析方法提供了思路，但是它本身還不足以成為維柯原創理論的根源。即使加上自新世界發現以來，東西方日益繁盛的新興游記文獻的影響力，也助力無多。維柯對這些資源的提及出乎意料地少。他有時會借用異國風俗和野蠻人的習慣來印證他的理論，[265](#_265_15)但是這些例證在他著作中所占的比重相對較少。當然，在追尋維柯作品中各個學說的源頭的過程中，許多原創而又富有啟發性的工作是由思想史學家所完成的，特別是以克羅齊（我們這個時代維柯的真正再發現者）和孜孜不倦的尼科利尼為首的意大利學者。而卡爾·洛維特[266](#_266_15)則反對克羅齊[267](#_267_15)，他強調阿奎那和托馬斯主義在真理/造物學說上產生了重要影響。這一學說根源于奧古斯丁的教理，即上帝了解他所創造的生命，所以對他來說理解和創造二者同一，這一學說又回歸到了神圣之道的概念上；只有上帝了解一切，因為他創造了一切。因為人是按照上帝的形象創造的，所以人只有有限的創造力，因此只對自己的創造完全了解，對其他則一無所知。不管人們是否同意洛維特，認可維柯的觀點起源于的正統天主教教義（這對我來說是可信的）或者是贊同克羅齊與之相反的觀點（他引用了19世紀神學家海梅·巴爾梅斯的理論來支撐自己的觀點），有一點似乎很清楚，即真理/造物學說是中世紀、基督教，以及（在維柯的時代）神學界的老生常談。維柯對這一學說的運用才是更加有趣的事情。

再者，尼科利尼花費半生心血編纂了維柯的文集，并附上了一小部分他人對于維柯生活和著作方方面面的解釋，成為了文化史的杰出典范。結合科爾薩諾和法索、保羅·羅西和帕奇、巴達洛尼和詹圖爾科、阿梅里科和坎泰利、沃恩和菲什、惠特克和亞當斯的著作，我們獲得了很多對維柯有影響的古代和現代作家的信息：波利比烏斯、盧克萊修、康帕內拉、費奇諾、新柏拉圖主義者、桑切斯、博丹、培根、霍布斯、格勞秀斯、普芬多夫、塞爾登、笛卡爾、培爾、勒克萊爾，以及他家鄉的學者，如科爾內利奧、奧利西奧、卡普阿等等。所有這些內容都頗具價值：它們極大地詮釋了維柯關于人的上升以及其“野獸”源頭的思想，而且還特別解釋了維柯思想中神話和儀式這兩個實用工具在人類力圖主宰周圍環境時所起的作用，以及在維柯看來法律同政治和道德的關系，此外還包括了米什萊所謂的其他諸多散落在“《新科學》喧囂的文本”中的思想、理論和典故。[268](#_268_15)但是這對于尋找維柯兩個主要理論的來源，或者至少對于尋找其先驅效用甚微。這兩個主要的理論（維柯于1710年著述《論意大利人最古老的智慧》，于1720年至1722年年著述《論普遍法的單一原則及其單一目的》，在兩書面世之間的“空檔”期，他居留于那不勒斯，正是在此期間他的這個觀點逐漸明晰）分別是：堅信真理/造物的原則可以在最廣泛的意義上應用于人類歷史，應用于人類所做的一切和經歷的一切；以及由此產生的歷史思想范疇內的文化概念，和整體上作為思想范疇的文化概念。

維柯把兩個學說聯系在一起的思想極具顛覆性，他單憑這一點便足以流芳百世。這一思想來源于哪里呢？我們還可以在其他哪些地方發現真理/造物是理解歷史的萬能鑰匙這一觀點呢？或者說還有哪里可以找到這樣的學說，認為存在多種多樣的自主文化，存在截然不同的生活方式，每一種都有著自己與眾不同的世界觀和價值觀，而不僅僅只是一系列努力與探索的接續，伴隨著此種或彼種成功，為同樣的普世目標而奮斗？這一觀點實際上是把文化作為生活方式的中心形式，作為人類社會所有感覺、思想和行為的中心形式。在維柯敬佩的作家中，盡管有一些人深切關心的事情遠比重要事件的先后順序、重要人物及其言行要廣闊，但是他們中沒有任何一位清楚地表明文化是一個個體社會的總體表現，是滲透和聯系著社會成員不同活動（文學和宗教、政治和藝術、語言和法律、軍事、經濟結構、階級構成和道德）的中心形式。在這些作家中，不論是柏拉圖還是波利比烏斯，還是瓦羅，沒有任何一位談及一種統一的形式，既是個人的，也是不斷發展的（梅尼克的表述），處在一個特定社會的獨特結構的核心位置（因此其構成部分可以在一定程度上相互反映），因此可以把它當做是一個可辨別的、可理解的整體，和人類歷史所包含的其他相似的不斷演化的結構和文化區分開來。維柯如癡如醉地在古今的浩瀚文獻中汲取營養，那其中能否追溯這一觀點和方法的來源呢？又或者說維柯的觀點難道產生于他天馬行空的想象？

自然而然，人們會去維柯所處的社會和知識環境（17世紀的那不勒斯王國）中尋找答案。尼科利尼[269](#_269_15)和科爾薩諾[270](#_270_15)一直朝這個方向努力。他們對那不勒斯王國的社會、政治和宗教生活的重建，堪稱清楚易懂而又富有想象力的研究典范。在這一研究方法上，巴達洛尼[271](#_271_15)的研究是最新的也是最具雄心的。他在那不勒斯的科學思想歷史中，特別是在卡拉姆耳主教和書斯甘蒂學會的科學思想中，找到了答案。他的研究涉及文藝復興時期的新畢達哥拉斯主義；他熱烈贊成塞韋里諾和德拉波爾塔的理論，認為萬物的運動是由單一的動力準則驅使的，人和動物的區別只是地位的不同；他談及巴爾托利和科爾內利奧相信思想和自然的統一；他談及波爾齊奧認為人類是自然最成熟的果實，乃至唯一偉大的內在精神最成熟的果實；他談及博雷利和卡拉姆耳強調實驗和假說的作用，強調經驗可能性，反對笛卡爾主義主張所有科學知識都存在的可用數學方法證明的先驗性質。巴達洛尼特別強調了博雷利的震動力和意志動力理論，認為它們是當時活力論的自然哲學的核心。

當然，維柯的思想中有很多方面與此相關。同樣，維柯也形成了一套自然法則的理論。他相信存在“形而上學的點”，[272](#_272_15)并且以意志動力為其特征。這個點是在上帝和物質實體間的“平衡點”。[273](#_273_15)維柯將這一理論歸屬于芝諾（尚不清楚是兩位名叫芝諾的希臘哲學家中的哪一位：或許維柯也沒有對此進行區分）。在《論意大利人最古老的智慧》這一著作中，維柯談及“火焰燃燒、植物生長和動物在草地上嬉戲而遵循”的運動[274](#_274_14)——顯然是運動和意志動力讓世界運轉——這一思想的來源。但是這一文藝復興的形而上學思想、新柏拉圖主義和活力論，雖然還影響了萊布尼茨，卻并不是維柯思想中最具原創性、最重要的部分。維柯是否研讀過，或曾多么深入地研讀了巴達洛尼所引證的作品，這點根本無足輕重，更應關注的重點在于，所有意志動力和運動相關的理論，盡管是由博雷利、萊布尼茨或德拉波爾塔提出來的，卻無法為人類思維所洞察；我們無法從因果關系上理解它們的運行機制。所有這些都是維柯關于外在世界學說的一部分，我們從外在世界中獲得意識，但是還不能超越真確——知識這個客體在人類的智慧面前有所遮掩，而與此相對，同樣作為認識客體的人類智慧有一項關鍵特征，即人類自身的意志、思想和行為是透明的。據我所知，維柯從來沒有提到過“形而上學的點”和它們的意志動力之間存在延續性，也沒提過它和人類行為存在延續性。在他之前的自然哲學家帕拉塞爾蘇斯，或者還有康帕內拉，以及他之后的赫爾德、謝林和浪漫主義思想家，他們反對笛卡爾和康德，并且一直保持著延續性，形成了他們思想的核心。哈曼、歌德、柯勒律治也以各自的方式形成了他們的思想。巴達洛尼所提到的早期那不勒斯科學家很可能也屬于這些作家的先驅。但是維柯觀點的新穎之處恰恰與此相反：不在于辨別，而在于區分自然的過程和人類的活動。一方面，自然的過程或多或少是不可理解的；另一方面，人類的活動我們是可以“介入”的。所以，維柯的思想不僅并非來源于一元論的先驅者們，如謝林、拉韋松、伯格森、德日進以及各類自然哲學的現代追隨者，反而是和他們對立的。誠然，卡拉姆耳以及巴達洛尼所提到的其他早期科學作者都是反亞里士多德派和反笛卡爾派的，他們都是培根的追隨者。維柯也是同樣如此。也許正是他們對實驗主義和實際調查的強調影響了維柯，譬如卡拉姆耳（當然培根也是）求助于感知和想象，厭惡抽象的概念和推理演繹。而且，維柯對自然哲學的思想并非完全沒有興趣，因為天才往往能做到觸類旁通，但它并非他的主要思想，就像物理學之于笛卡爾，或者說種族論之于康德。當巴達洛尼在奧利西奧的《圣經》神話學理論或者格里馬爾迪關于真理和真確的觀點，與維柯相應的思想之間畫上平行線；當他引導我們去關注卡普阿的神話理論，或是理論和實踐的關系的理論時，他在我們對維柯的理解方面增加了新穎、有用而又有趣的內容。但是巴達洛尼的中心觀點——維柯的主要理論思想是可以追溯至卡拉姆耳以及書斯甘蒂學會——從此卻無人為繼。[275](#_275_14)

卡拉姆耳和他的追隨者的研究核心在于證明對自然的知識，乃至所有事實性知識（不同于神學）的了解都是由經驗一點一點搭建起來的，而不是靠先驗的推理演繹得來的。因為推理只能無限接近事實，卻無法達到事實：先驗的確定性是圈套，是幻覺，從這個意義上來講，他們的觀點接近于培根。但是維柯的中心觀點，也即他的天才之處，在于假定歷史知識的潛能實際上遠不止于此：即使談不上具有更高的真理，但它作為真理的性質有別于自然科學而且優于自然科學。巴達洛尼說：“維柯的所有哲學思想，都可以認為是向使用調查實驗方法的公民（即社會和政治）哲學和思維的形而上學層面的轉變”，[276](#_276_14)他的哲學不再適用于自然世界，而是（巴達洛尼繼續說道）“像蘇格拉底當年一樣，從天堂來到了凡間”。如果事實如此，那么維柯會說，歷史和社會科學應當滿足于無限接近事實的可能——在維柯之前幾乎沒有人質疑這一老生常談。如果說自然科學在方法和結論上都不屬于先驗的學科，這一說法即使不是革命性的，至少也大膽地反對當時廣為傳播的笛卡爾學說；同時，即使它不是要直接反駁亞里士多德本人，至少也是對強勢的亞里士多德學派的抵制。對歷史作出這樣的定論，無非是重申包括笛卡爾思想在內的幾乎所有哲學和普遍認識所堅持的觀點：真正的確定性無法在人類事務中取得。誰不相信這一點呢？這種追根溯源使得維柯的思想淪為陳詞濫調，實際上是將維柯貶為狹隘的經驗主義者。

不論維柯是什么樣的人物，他都不像卡拉姆耳和他的支持者那樣，是明顯的一元論者。維柯成為了二元論者：這實際上才是維柯真正的態度。他沒有像笛卡爾一樣，在思想和物質的分界點上劃一條界線，以區分出真實世界的先驗知識和感官世界不可靠的次要后驗感知。維柯也畫過類似的界線，但是是在其他的地方：積極與被動之間，人類事務中的思維和自然世界中的思維之間。人類學問中的思維具化為人，雖然是受上帝和天命的指引和決定，但是他們本身是具有創造性的，創造出了文明世界和政治歷史世界。自然世界中的思維是上帝的工具，上帝可以理解它，但是對于人類來說，因為自然世界中的思維不是他們所創造的，所以是難以理解的、神秘莫測的。這一鴻溝，雖然處于形而上學的另一個研究領域，本身卻和笛卡爾所劃分的界限一樣鮮明。發展作為維柯的核心觀點（維柯的精神現象學），沒有消弭這一鴻溝：他的這一觀點沒有從自然上升到思想，沒有從偶然性上升到邏輯的必然性（類似萊布尼茨），也沒有從事物的自在上升到人類的自為（類似如晚期的理想主義）。巴達洛尼對于維柯的真理/造物準則的闡釋是他自己的整體理論的一部分，但是不能令我信服。他說，這一準則是用于削減思維——人類的思維——的主導作用，它必須考慮到自然，或者說是考慮到造物。這二者之間必定存在相互的作用。我們可以推斷出，在思維和真理之間不存在這樣的相互作用，因為真理對思維來說是內在固有的，實際上是由思維創造出來的。但是在這種情況下，思維和造物之間也不會存在“相互作用”，因為維柯清楚地表達過，造物和真理在字面上是可以互換的。[277](#_277_14)上帝借助人類所創造出來的就已經是人類自己的了，而上帝在外部世界所創造的，人類則是無法理解的。維柯在1710年曾說道：“真理的原則和標準就是創造。”[278](#_278_14)這正是真理和造物是可以相互轉化的真正含義。而真正的斷裂存在于人們思維所“創造”的對象和它們發現并對其采取行動的對象之間：前者對于思維是透明，或者存在透明的可能性；后者則抵觸思維的探索。

對維柯來說（在此有必要再次提出），自然仍然是難以理解的。他能準確地攻擊新的科學思想的弱點，是因為這些科學思想都將科學的方法（實際上只適用于“外部世界”）奉為解決所有問題的萬能鑰匙。[279](#_279_14)保羅·羅西在我看來更傾向于認為維柯是一個保守的人（但還不能說是極端保守，反對社會進步的人），在思想和人格上接近于耶穌會士，比如說他的反機械主義思想，以及他對于自由意志搖擺不定的態度。[280](#_280_14)盡管維柯迷戀于文明的發展，但他的整體思想還是偏保守傾向的，特別是他對于客觀秩序的強調，即理想的永恒歷史。這似乎意味著一個人無法推動前進的步伐，打破和過去的關系，迅速創造出持續的理性秩序，就像維柯同時代的彼得大帝所做的那樣。這正是胡克、馬修·黑爾、孟德斯鳩、伯克、黑格爾，甚至是約瑟夫·德·邁斯特[281](#_281_14)的思想。不管什么才是對維柯立場的正確闡釋，將影響深遠的神學歷史主義的鼻祖，劃為科學理性主義和激進的社會進步主義的擁護者，或者皇家學會、伏爾泰，以及恩格斯和自然辯證法的盟友，這是明顯與事實背道而馳的。恩佐·帕奇[282](#_282_14)認為維柯是用存在主義者的眼光看待自然，把自然看作是野蠻可怕的原始深林，里面住著恐怖的野獸，這是言過其實了。帕奇還指出這一觀點甚至出現在了維柯紛繁復雜的巴洛克世界中，比如維柯筆下粗鄙野蠻的士兵安東尼奧·卡拉法的傳記。但是帕奇在有一點上是肯定正確的，他強調維柯思想的中心內容是兩個世界的對比：一個是難以控制的外部世界，在這個世界里我們只能在天命的限制范圍內活動；一個是人的世界，這個世界是由我們的精神“創造”的，其中反復出現的意象、神話和象征，縈繞著人類的集體意識；縈繞著人類塑造的世界，只有在這里我們才是真正的公民，只有在這條歷史的河流中，我們才體會到歸屬感。

巴達洛尼的著作博大精深，對17世紀那不勒斯的科學進行了豐富詳實的記述，但《新科學》的作者維柯是那個時代那不勒斯唯一具有重要性的人物，這部著作卻沒能為維柯中心學說的源頭問題給出一個令人信服的答案。難道他與傳統斷裂的激進思想和早于他的思想之間就沒有任何明顯的橋梁嗎？難道說歷史主義是憑空出自于一位孤僻的意大利古人的大腦中，降臨在牛頓、洛克和伏爾泰的世界里，而且羽翼豐滿，體系完整？對于這個問題，人類的知識雖然如此博大，卻遠不能找到一個滿意的解答，而在承認事實正是如此之前，我想先對這個問題試探性地提出一個不夠完整的答案。

### 四

維柯的名聲主要源于他對歷史知識的本質與方法論的見解，以及關于歷史知識與自然科學理論及方法論之間是否存在關系的探討，而非他身為歷史學家或法學家的成就，因而學者們傾向于從哲學、神學、科學理論等領域尋求他的思想源泉。然而，他的首要角色仍然是法學學者，醉心于法學史研究，尤其是羅馬法律史，那是他理想的永恒歷史的核心范式，也往往是他理論推溯的終點。他沉浸在古老律法的研究中，比形而上學甚至神學都更為癡迷；這是他最為熟悉的學術方向，對爭議的焦點了如指掌；他極度渴望在這個領域樹立名望，卻遭到不公平的質疑，向往已久的地位沒有為他敞開大門。不過，也許還有一個尚未得到充分探究的方向。

究竟是什么將文化多樣性的觀念首次植入了他的腦海？對此，人們的注意力通常集中在一個老生常談：新世界發現的奇異新社會，為希臘詭辯家就習俗多樣性與價值觀相對性的著名觀點提供了新的證據。然而，這個常識性觀點卻需要謹慎對待。旅行者講述的關于美國印第安人以及遠東民族的故事，被廣泛用于支持自然法普適性的學說，不論是古典自然法還是基督教自然法，天主教自然法還是清教自然法，因為人們相信，自然法作為人類普遍的律典，脫胎于遙遠的原始社會，與歐洲墮落的道德觀的源頭涇渭分明；它以質樸的形式流傳至今，在墮落的道德觀的包圍中出淤泥而不染。上述觀點部分體現了人文主義的一個傾向，即通過尋找統一性與普遍性，來審視現實在道德、社會、物理、哲學等方面的基本結構，重拾曾在中世紀的長夜中被人遺忘和扭曲的現實。旅行者的發現，對于要強調態度與價值觀相對性的學者來說，是可有可無的，現代文明中相關的例證早已俯拾即是，僅在歐洲范圍內就有帕斯卡的例子，他提出的著名道德觀在比利牛斯山以北是正統，到山南就成了異端。

維柯所引證的例子的確來自遙遠的社會（原西班牙美洲殖民地、暹羅、凱爾特），但C.E.沃恩對所有的例證進行統計后表示，例證的總數僅有十幾個；[283](#_283_14)這一點與其他學者形成鮮明對比，如孟德斯鳩、拉菲托、伏爾泰，甚至博丹，他們援引的相關材料遠遠比維柯豐富得多。縈繞在維柯腦海中的是古羅馬，除了羅馬外便是希臘——這本是自然法理論家尋本溯源的經典獵苑，維柯卻從中提取出與自然法學家所持截然相反的道德觀：人的本質不應著眼于個人，而應從社會屬性方面考慮；人的本質在于運動和變化，而非固定與靜止；人的本質應歸納自具體的歷史，而非某種超越時間的形而上學。維柯這些觀點的影響，遠不止是提出或重申了“歷史意識”的概念（其根源詳見M.H.菲什的著述[284](#_284_14)）。認為歷史知識不同于科學知識是一方面，但維柯認為歷史知識比科學知識的基礎更深厚，這個論點與前者完全不同，且更為大膽。一批個人和群體的努力，如宗教團體博蘭德會與莫爾會、馬比榮、蒙福孔、萊布尼茨、穆拉托里，提升了人們對起源和歷史的興趣，他們或將歷史視為善惡與成敗的案例寶庫，以供后世鑒得明失；或將之視為《圣經》真理與啟示的目擊物證；或將之視為一個國家、一個教派、一項運動所獲成就的記載，以及對一項傳統可靠或腐朽的記錄，特別是圍繞羅馬天主教廷的史實。這樣一來，歷史就成了天主教徒與宗教改革派之間、耶穌會與詹森教派之間論戰所優先選擇的陣地。這種為論戰而研究歷史的動機，解釋了在文藝復興和宗教改革時代人文主義者與教士對歷史學習迸發出的新熱情，也解釋了新興的以科學為根據的笛卡爾派實證主義者對這類人的鄙視。但這樣的研究遠不足以發現真理/造物的結論，即我們對人造物的理解與對自然的理解之間有著根本的區別，只有造物主上帝才能完全理解自然。

初期的現代法學史更趨近于維柯的主要興趣所在，也許在那里能最終找到人們探尋已久的線索。

### 五

論及這一話題，后世的歷史中還有不少插曲，其中最著名的當數羅馬法學家與其批評者之間的爭議，這一爭議在16世紀達到高潮，受到政治因素和單純的學術需求推動，而政治因素比起學術因素只多不少。特別是在法國，在文藝復興法學家率其門生研究歷史所付出的努力背后，有一個核心的動機：他們相信偉大的古希臘和古羅馬思想家曾得知了永恒的普遍真理，對世界各處的人類行為具有不可估量的價值，而我們只要付諸足夠的努力，定能重現那些真理。他們相信，一旦將拜占庭及中世紀時期法典編纂人及闡釋者——上起查士丁尼的法典編纂人特利波尼安，下至中世紀注釋法學派和評論法學派及其傳人（教會傳統的反異端偏見認為兩派的后繼者也不幸受到了影響）——扭曲、混淆、姑妄添加、刻意蒙蔽的內容鑒別出來并予以剔除，同時讓最初的法典文本得到發掘、重建和理解，真理就能得到光復。從一定程度上講，光復工程還受到了其他因素的推動，如單純的對學術的熱愛、對知識的渴求、意欲將真理從無知、錯誤與蓄意扭曲中拯救的渴望，以及對古典世界純粹的敬仰，不含一絲功利或倫理的目的。但是除了這類非功利的動機之外，明顯還有神學及政治上的熱情在起著作用：新教的、反教皇的、反中世紀的、法國天主教主義的、民族主義的，后兩者在法國尤盛。然而，其中真正的主要動力仍舊是柏拉圖式信念和人文主義信念，這些信念認為天賦異稟、精力充沛的人們，如果沒有受到此世悲觀學者的非難，并且掙脫了迷信而蒙昧的圣職使命的暴虐，他們能夠重新發現的理想真理與美的標準，能夠再度發展出人類本質的豐富潛力，創造無愧于新發現的知識與創造性天才的人生。一旦數百年來積聚的垃圾從地面上清除干凈，建立羅馬法（不論是自然法、萬民法，還是公民法）時所參考的永恒原則，便會被那些認為中世紀的天平已然傾覆的理性人所用，為全新的社會和個人生活筑下基礎，而那些理性人所運用的永恒不變的自然法則與偉大的哲學家與法學家所規劃的人類理性是相一致的。然而，正是由于他們對復原古典文本的癡迷，導致了兩個意料之外的結果，它們自相矛盾，頗為有趣。[285](#_285_14)

首先，要忠實地重建任何形式的人類交流，這個過程要求正確理解交流內容的意義。隨之即要求了解所研究語言的特征與意圖，尤其是相關交流發生時所處的社會結構，如環境、時代等，其中最重要的是約束著語言和生活的具體習俗，因為只有將語言中使用的術語放在特定的社會語境及特定的發展時期之中，才能正確理解其意義和用法，不論是在法律、道德、宗教，還是文學領域。因此，對人類文明任一方面的細致探究，都必然將研究者帶往具體的研究對象之外——從法律程式，到法律所規約的人們的習慣與目的；從禮拜的語句，到宗教儀式、信仰與宇宙觀，因為只有了解了它們，才能正確解釋相關詞匯的功能，正確解讀體現著這些內涵的文獻。隨之又會要求探究更深層次的起源——各種習俗、法律、觀念、制度的根源和發展，以及法律或神學語言在其中扮演的角色。因此，社會歷史、歷史社會學或者人類學的研究者總會需要涉足復原古物的工作，不論自己對[286](#_286_14)職之外的歷史領域多么不感興趣，也不論自己是否情愿。重建的需求從而成為強大的推動力，刺激著歷史研究和歷史主義的態度：推動人們去社會的發展中，在錯綜復雜的社會因素的相互作用中——這決定著某套符號、某項法規、某項制度在特定人群生活中的作用，而這一特定人群的目標和生活方式（引用《新科學》的話）“是這樣而不是那樣”，是因為它們形成于“特定的時間和特定形態”[287](#_287_14)——尋找法學、神學及政治問題的答案。

人們對研究文物與習俗的熱情日漸高漲，也許與他們對敘事體歷史自身可靠性產生的深度懷疑并非全無關系。[288](#_288_14)自普魯塔克開了抨擊希羅多德的先河，16世紀初的科爾內留斯·阿格里帕和16世紀中葉的帕特里齊等批評家，對敘事史學家的可信度發起了最為猛烈的攻擊。歷史學家和編年史家被批為智力不足、[289](#_289_14)無知，帶有不理性和腐壞的動機，如虛榮、狂熱，出于個人、政治或宗教原因的嫉妒與憎惡，為了愛國而夸張，受人之賄，或是目的與手法反復多變等等，這些因素致使各路史學家往往從一開始便見解迥異，無法調和。攻擊有時也會太過，部分抨擊者認為，歷史在本質上無法到達真相，甚至無法觸及表面的真相，因為所有歷史都終歸是基于目擊者或至少是其同時代人的證實；這就有兩種情況：一是他們自身卷入了所記述的事件，二是與之沒有關聯。前一種情形中的敘述容易失之偏頗；而后一種情況下，敘述人所獲得的是二手數據，其中有可能漏掉最隱秘的，有時甚至是最重要的信息，因而永遠不會了解當事人行為背后的真正動機，不會知曉只有參與者才清楚的關鍵因素，他們極可能受到蒙蔽，將有失公允的信息提供給歷史學家，或者出于追求個人的野心，為了成就個人事業，為了滿足惡愿，為了沽名釣譽、謀取錢財，達到如此種種不可告人的目的，而賄賂史家篡改歷史。所以即便歷史學家掌握了充足的信息，也極有可能心存偏見；而倘若他們偏聽偏信，更易受到誤導，甚至走向蒙昧。自有史以來，這個叫人束手無策的窘境便以這樣那樣的形式在嚴肅的史學家面前耀武揚威。但情況不止于此。一百年后，笛卡爾及其追隨者等歷史的哲學對手，建起了新的大營發動攻擊，認為歷史在任何情況下都不可能成為系統知識的來源，因為它缺乏公理、定義、推理規則，不具備知識上的嚴密性。[290](#_290_14)

敘事體歷史，或者說歷史本身，陷于多面夾擊之下，很難在重重艱難險阻之間穩住陣腳，幸而一批新興的“語文學”大家為之提供了抵擋懷疑論調的新武器。來自文學界、考古界和法學界的天才學者和批評家們，開始運用縝密的科學方法推導結論，不使用舊時敘事體歷史的材料和方法，而是以文物為基礎——文學資料、碑銘、錢幣、獎章、藝術與建筑遺跡、[291](#_291_14)法律、儀式、依然存續或已消亡的傳統——他們認為“客觀”實體，不會腐化墮落，不會失節忘本，也不會撒謊。他們希望復原已被人遺忘或扭曲的永恒的真實性，并最終在古物研究復興的基礎上創造了新的歷史理解的維度，同時，人們重新對瓦羅或斯凱沃拉式的人物心懷敬重，而古時的敘事史學家地位卻遭到貶低，即使是其中最著名的偉人也不例外。

以上述方式重建出的真相，也許比敘事史學家們所呈現的更為籠統，但同時由于它顯得更有根有據，因而具備更廣泛的意義。帕特里齊指出，文物可以被代入幾乎任意一種模式，并以此為磚石修砌出任意形態的大廈，在這點上，它的作用其實與故事相差無幾，這個說法確然算不上荒唐，但肯定有所夸張；對重建的內在連貫性的檢測，比如伯里克利時代的雅典憲法，或羅馬時代由烏爾比安或蓋尤斯編纂的私法，原則上應當與醫學或地理學的檢測方法同樣嚴格。語文學家和“語法學家”對經驗證據的強調（具體例子如培根和康帕內拉都著重強調的對普遍原則的應用）奠定了新方法的基石。于是，人們隨之相信，通往真實的歷史之路必然要經過“語文學”。瓦拉（以及迪穆蘭和庫薩的尼古拉）在鑒偽“君士坦丁的捐贈”的過程中，踐行了這條道路；而比代、屈雅士、阿爾恰蒂等偉大的歷史法學家及其門生，則運用新方法清除了中世紀的瓦礫和拜占庭時期草率的流毒，在他們看來，偉大羅馬法學家真實的文本正是被這些障礙所掩蓋。

法國天主教徒和新教徒之間圍繞梵蒂岡的權威展開論戰，擁護者與批評者之間戰火激烈：兩方都援引傳統。M.H.菲什[292](#_292_14)曾指出，援引傳統本身給歷史研究帶來了巨大的激勵；而與維柯形成其觀點關系更大的，是向傳統靠攏過程中采取的主要形式，即細究詞源、文物、資料與敘事體歷史等。法國天主教偉大的論客夏爾·迪穆蘭既是瓦拉的弟子，也曾經是加爾文的朋友，他曾為反對羅馬普世主義、力保法國君主制而運用語言學來闡釋真實的傳統。而為羅馬力爭正統地位的雷蒙·勒魯則指責迪穆蘭過分拘泥于字面意思：詞語的意義會改變；法學家只有研究事實而非單純的詞語，才不會犯下為詞語敲定不變含義的錯誤；即使是核心的術語，在不同的時代和情況下意思也會改變。[293](#_293_14)然而這幾條原則握在羅馬的反對者手中，也能產生同樣的效力：語言和文物不僅可以用來揭露教會的偽造與倒行逆施，還可用以重建古代社會的結構，只有這樣，才能理解烏爾比安和《法律匯編》的意義。[294](#_294_14)因此弗朗索瓦·博杜安要求每個聲稱真正精通法律的人首先要具備普遍歷史的知識；一個人要理解教會的傳統，就必須理解“事實上哺育了（教會）的”共和制；[295](#_295_14)理想狀態下，所有的歷史與法學可以統一于同一個文本中。[296](#_296_14)法律與歷史互為一體，不可分割。[297](#_297_14)比代、屈雅士、阿爾恰蒂、德埃倫及其弟子正是堅持了這個原則，才成功肅清了羅馬法文本中被中世紀的“野蠻人”——評論法學派和注釋法學派——橫加的扭曲和錯誤。確實，只有運用這些方法，才能暴露查士丁尼的法典編纂人特利波尼安的問題——不顧歷史，將不同時代的羅馬法文本拼湊到一起，而那正是法國新的法學派唯恐避之不及的東西——繼而為各文本建立正確的時間順序，確定相互之間的關系和意義。瓦拉不是已經宣布，關鍵術語中可以解讀出，它的歷史意義到底是“源于制度”或是“源于虛構”嗎？[298](#_298_14)這與弗朗索瓦·奧特芒及其導師屈雅士的學說大體相當。就連天主教徒勒羅伊也宣稱，“語言，就像人類所有的東西一樣，有著開始、發展、完善、衰敗和結束的過程”。[299](#_299_14)

“理想的永恒歷史”的語言亦是如此。查勘中世紀或拜占庭時代法典編纂中時代錯誤的工作，自15世紀就開始了。[300](#_300_14)到了16世紀，法國等地產生的法學和宗教上的論戰，促使這項工作更加系統化了。人們更為敏銳地意識到文風的變化，從而意識到不同文風反映了西方基督教區歷史的流動與生活方式的改變，這無疑為通往過去打開了一扇新的大門：“語文學”與法律相結合，乃是“高盧方式”對理解歷史作出的一大貢獻。早在維柯之前的一百年，博丹就已將神話與民間傳說視作社會信仰與結構的證據。而維柯的觀念更加博大精深：他區分出了哪些可與整個文化的某個發展階段相兼容，哪些不可調和，而非僅僅是著眼于某條語言使用規則、某部法律、某部憲法規章；在他看來，某個文明中細化的規則本就屬于其統一模式里的具體方面，在該文明的所有外部表現中均有所展現。然而，各歷史法學家的方法在根本上和細節上都依然有相似之處，尤其是奧特芒、博杜安和維柯。他們普遍有如下的心理：不相信敘事體歷史；反對永恒的原則，不論是自然法的原則，還是后來笛卡爾主義中的原則；相信“語文學”，把它作為一種初步且普遍的人類學和社會心理學。同時，他們幾乎都同樣疏遠那不勒斯哲學家之前的先驅，如廣受認可的奧古斯丁、阿奎那、桑切斯等等。[301](#_301_14)

在這一點上，維柯沒有就布代、迪穆蘭和奧特芒作任何討論，但是像“屈雅士式的”、“博丹式的”、“奧特芒式的”這樣的字眼在他的著作中卻并不少見：如果說畢生研究歷史法學的維柯，會全然不了解或者是完全忽略了上文所述的大論戰，這個假設肯定站不住腳，其實放到任何一個法學家身上都說不過去。如果說有人要說是那些精通古典（尤其是羅馬法）研究的語文學大師，而不是歷史學家打開了通往歷史的大門，這種說法并不荒謬。因為文化史這個概念本身，誕生于（尤其是在法國）關于文本或傳統真實性的激烈爭論中，不管這種爭論在形式和方法上具備多么強烈的學術特征，其根源卻是社會、政治和經濟的沖突。爭論雙方各執一詞，辯稱自己擁有真實有效的權力實施相關政治行為，一系列尋根究源的方法由此而生而興，維柯的學說，正像是對這些方法所采取的轉折性的大膽改進。同時，我們也不能言過其實；就我們所知，維柯的作品中并未正面提及這些大論戰；而相應地，這段完全的空白也確實需要解釋。顯然，反教皇派要么持有不同政見，要么是異端——在維柯所處時代的那不勒斯王國，要承認自己的思想直接來源于他們，或者過于熱情地提及他們，這么做既不十分安全，又可能招致維柯的朋友和資助人的懷疑，尤其是他一生都走得很近、明顯相處甚洽的教士階層。他明確提及并表示贊賞的有格勞秀斯、塞爾登、普芬多夫、培根——皆是新教徒——但其中至少有三人的核心思想，他是拒不接受的；而前述四人雖也曾在政治和神學領域向梵蒂岡教廷開戰，挑戰其權威，卻沒有達到16世紀法國宗教領域之戰的激烈程度。此外，他或許也和其他許多原創真理的發現者一樣，不愿承認此類直接的知識來源。不過，在目前的知識情況下，我們也不能說，有證據證明維柯的一部分核心概念就來自于歷史法學家：我們只能認為，要說他完全沒有受到歷史法學家的影響是幾乎不可能的，畢竟那是他最熟悉的領域。

第二個矛盾其實已經提到了。努力去復原蓋尤斯或帕比尼安稿本的最初動機之一，就是相信那些文本中包含著對普遍行為規則最清楚的陳述，不論是多么野蠻、多么扭曲的人類，天性都向往遵守那些規則，因而基于羅馬法原則的思索會給所有人歸屬感，仿佛從中世紀的長夜回到陽光之下，回到理性的規則之中。人們本意為尋求獨一無二的真實傳統，卻漸漸發現找到的無非是一種看似遙遠，或至少是不甚熟悉的生活方式。越是忠實地將中世紀可鄙的穿鑿附會剔除，古典世界就變得越是陌生：究其就里，后世的思想中曾看似貼近古本典籍的部分，反倒更接近所謂的僧侶的歪曲。這是新斯多葛派、新亞里士多德派，以及文藝復時期的柏拉圖主義者和新柏拉圖主義者都始料未及的。這個現象被一部分人用作有利的證據，希望能借以保衛本地自治自由與特權，反對中央大權的侵犯——不論是教皇還是君主的權力。法學史學家們時常提及奧特芒的不懈努力，同時表面上又看似在全心全意地進行學術研究，以期能確立羅馬法的真實意義，并強調羅馬法以及自然法規則與法國古習俗之間的天壤之別——后者源于當地真實的“法蘭西——高盧”傳統；他們得出結論，不論是“市民的”，還是國際的羅馬法，都與法國毫無關聯。奧特芒及其支持者堅持認為羅馬法與當地“上古的”法蘭西——德意志傳統之間存在鴻溝，只是想借以維護當地封建的國家權力，反對統一的中央集權，批駁對手運用永恒的普遍真理來支持教皇權威凌駕于一切之上的企圖。

這一偉大論據的產生有諸多根源，如民族意識的雛形、改革者的熱情、法國天主教中主張限制教皇權力的人及其他持異議者對羅馬等級制度的反對，以及各階層、省議會和自治機關反對中央行政權的宣言：凡是有利于強調不同地點、時間、生活方式之間差異的行動或觀點，都被授予用武之地——它甫一出現便被反教皇派緊緊抓牢，力保本地的習俗、古制、個人傳統，這些東西因地而異，根源久遠而紛繁，無法理性辨析并歸結入任何一個通用系統。這場政治上和神學上的大沖突，作為偉大的意識形態斗爭之一，一直持續到了今日。盡管它并不經常披著法律的外衣，卻要求遵循判例和歷史制度，而這條道路是由參與論戰的法學家和語法家所修筑的。奧特芒致力于弱化羅馬法的權威，削弱市民法的效力，認為市民法不僅不是，而且也沒有成為自然法應用于特定情況的可能。他認為，是“生活習慣與環境的時節與變化”[302](#_302_14)將一個民族與其他民族、一個民族的現在與過去區分開來；法國人有自己的膚色和性情。[303](#_303_14)他們與起源于另一個國家且早已消亡的社會的法律之間，存在什么關系？格蘭西及其先人對羅馬法的解讀，加上梵蒂岡教廷按部就班的解釋，以及萌生于遙遠雅典、興盛于比之稍近的羅馬的古文明，其代言人所宣稱的一系列“自然法”規范，與我們法蘭克民族所獨有的特性，與我們最終成為的“法蘭西——高盧”民族，抑或是日耳曼民族的個性及“膚色”之間，有什么聯系呢？奧特芒在他的《反對特里波尼安》（維柯曾在另一個話題中有所引述）一書中，[304](#_304_14)便利用歷史延續性的要求，來對抗皇室宣布反對高盧地區習慣法的行為，聲援從王國子民不同團體的需求和傳統之中發展出的其他法典。羅馬的政體是共和制而非君主制：艾蒂安·帕基耶認為，法國政府與羅馬政府之間“毫無共同點可言”。[305](#_305_14)羅馬人的行為與現代情況“毫無關聯”的論點被握在不同身份的特權衛士手中，成為一把有力的武器——孟德斯鳩后來為此類中間團體的辯護，以及他反中央集權的多元主義，都是從各類社會系統之間的鮮明對比中汲取營養，因為這些系統在各自的時代都運行穩健。由此又涌現了相對主義、歷史主義、政治多元主義，尤其是抽象的懷疑論，質疑井井有條的籠統架構，不論是先驗的還是自然主義的，不論其受到誰的支持——亞里士多德、塞內加、烏爾比安、《法律匯編》、阿奎那、笛卡爾、洛克、啟蒙運動哲學家。因而自洛倫佐·瓦拉和新“語文學”出現后，最有吸引力的材料便成了在明確的時間與地點條件下特定具體的內容。

通往過去的新路徑，也不僅僅為歷史法學家所獨有。“高盧方式”對歷史也有充分的領會。艾蒂安·帕基耶將法律視為書面記錄中的習俗，隨著社會及其語言與習慣的變化，法律需要持續的修正。一個人要重建過去，靠的不止是研究敘事體歷史，還需要重新研習議會法令、司法卷宗、教皇訓令、詩歌、錢幣、雕塑；歷史學家往往擺脫不了主觀性，一句“我對激情一無所知”[306](#_306_14)就很容易影響他們，尤其是在宗教這個話題上。[307](#_307_14)帕基耶對羅馬法及羅馬建筑的厭惡，讓羅馬歷史與法國傳統之間的差異成為了十足的萬幸：這是布爾日、瓦朗斯、圖盧茲、都靈等地學院所授理論引向的直接必然結果。維涅對荷馬和《圣經》都態度漠然，如同他對錢幣和鐫文的態度一樣。他對“難以追憶的古代智慧”也毫無敬意。拉·波普利尼埃爾致力于通過細究一個民族的“傳統及行為方式”，[308](#_308_14)他們的“生活方式”[309](#_309_14)來達成對古代生活方式，對“希臘人的禮儀，以及希臘社會的普遍本質”[310](#_310_14)的理解；而通向理解的路徑取道于他們的歌謠、舞蹈、傳奇、語言用法——因為“我們的語言往往與我們的生活方式和諧一致”（帕基耶語）。[311](#_311_14)相應地，他對古代史官的可信程度持懷疑態度——要考察其真實性，我們必須了解他們的國家、宗教、來源、保護人，他們注意避免什么樣的指摘，他們所展示的連續性程度如何。即便如此，他也和博丹一樣，認為他們的結論永遠達不到必然：這一點單憑歷史學家之間的分歧就可以肯定。

自然，維柯認為自己能做到更好，運用重建性的“想象”，可以達成一定程度的必然性，而非僅僅是可能性；在他看來，像“語文學”一樣的人文研究可以宣稱自身比自然科學更具有優越性：它所要理解的是一個由人類創造的世界，不受模糊的外部世界所包含的科學定律的制約。不論他在這一點上是否錯了，我們都要意識到，在這個重要方面，他從根本上不同于博丹和那不勒斯的“蓋然論者”（巴達洛尼徒勞地想把維柯劃歸此派），這點十分重要；科學于他具有永恒的真理性；的確，他對格勞秀斯的指責，正是后者認為《新科學》中的“科學”所研究的歷史命題永遠不具有確定性。然而，我們很難相信，他的歷史方法，或者說他的整個發展構架，會完全獨立于法國法學家、“語法家”和歷史學家的學說：巧合的臂膀可伸不到這么遠。但有一個觀念完全是他的首創，即將歷史看作是人類在努力征服人類社會和自然界所有障礙的過程中，人類與人類制度不斷的自我變革，歷史是人類的活動，是人類組織的成果，因而可以被人類理解，正如人們無法理解自然。這個觀點前無古人，后啟來者：[312](#_312_14)他首創的學說啟發了米什萊和克羅齊，也博得了馬克思和狄爾泰的崇拜。[313](#_313_14)

在英國，思想上踏出的這一步采用了多種形式，如柯克對普通法的理解，馬修·黑爾關于法律天成而非人為創造的學說，以及伯克之前的先驅學者（如休謨和博林布羅克）反對斷章取義且枯燥的“有序理性的嚴格”，“走向習俗的、本土的、封建的、野蠻的……原始的、口齒不清的、易變的”歷史。[314](#_314_14)在17世紀，該思想傳播到瑞典、荷蘭、西西里以及英國，經過伯克和赫爾德的意識形態辯論，最終形成了德國歷史學派和薩維尼的法學浪漫主義。

倘若這段歷史基本正確的話，那么文藝復興后期誕生了兩個影響深遠的觀點。第一個觀點認為，歷史，即對過去的復原，不僅僅包含對一系列事件或行為的公布，也不僅是描繪偉大人類活動家及其人生，甚至不僅僅是提供社會、經濟、人口、“文化”等方面的事實及其相互聯系，以及對藝術風格的評論，如伏爾泰就首先站出來選擇、討論并評價藝術風格的思想家；歷史還應當包括將歷史的洪流作為整體來理解，只有這樣，對一部法律、一種宗教、一項政策、個人或民族的行為或財富的研究才具有意義；達到這種理解的最可靠路徑就是取道“語文學”，或許只是因為文物和制度（如語言、習俗、法律、貨幣、藝術、大眾信仰）與歷史學家不同，它們也許會被曲解，但它們本身不會撒謊。

第二個觀點認為，過去的高度文明與我們自己“光榮時代”之間的差異，比自然法支持者所以為的還要大；它們作為社會的表達方式，與我們的文明具有一定相似性，不至于完全無法理解，同時又具備自己的獨立結構和發展模式，不至于對我們施加威權的影響；后世對它們的著迷也正是因為它們的遙遠，它們包含著與我們不同的，或許比我們更為先進的價值觀，而兩套價值觀無論如何都是水火不容的。在我看來，這是真正將文化視為完整的生活模式的思想開端，我們既可以像鉆研一個團體的藝術、科技和思想一樣，將具體模式作為個案研究，[315](#_315_14)也可以研究其核心風格在法律、詩歌、神話、家庭生活形式、經濟結構、精神活動中同等的反映（一個社會、一個傳統、一個時代所有行為的多個不同領域，形成一個互相聯系的整體和單一的發展模式，即便不能明確定義甚至無法描述，其個性卻足以讓我們認識到它必然與某些文明不兼容的可能），它既不是希臘、也不是羅馬、也不是法國、也不是中世紀。這是拉·波普利尼埃爾所謂的社會的“行為方式”，[316](#_316_14)它是我們歸于該社會的特征，有別于其他社會。簡而言之，我們見證了一個新觀念的產生：每個時代、每個世界觀、每個文明都有其獨特性和個性。

時代精神觀認為，一個時代或一個文化的所有現象，都是由毫不動搖的時代精神塑造而成的，這種觀念如果走向極端，就會給歷史強加上教條主義的先驗性限制條件，不論這些條件實際存在與否，而不符合該理論的事實，統統都被消除或加以粉飾。即便是審慎的馬克斯·韋伯和赫伊津哈等作家也偶爾會犯此錯誤，更別提像斯賓格勒或波克羅夫斯基這類模式化狂熱分子了。然而，認為有一種核心風格滲透著整個時代的觀念，指向人類活動互不相干的領域之間的聯系和相似點，從而改變了歸因的手段，創造了文化史這個學科。

毫無疑問，亞洲及美洲原住民文化的發現，提升了人們對習俗與態度多樣性的意識。但是從一定程度上講，它也揭示出羅馬文化實際上比我們之前所設想的更為遙遠，這一點實則卻更為重要。美洲印第安人或暹羅人的社會代表著我們當今文明的原始版本：一些人表示欽慕，認為它們是人類本性腐化墮落之前的產物，另一些人則棄之如敝履，認為它們不成熟、粗鄙而野蠻。即便是受人景仰的中華文明，也被伏爾泰定性為一種受限的發展。羅馬則完全不同：它是發展完備的文明范式，既不是我們文明的前期階段，也不是先于我們的全盛時期。一些人青睞羅馬共和時代，另有些人偏愛奧古斯都時代或安東尼時代：二者都代表了所處時代的文明頂峰。伏爾泰認為，伯里克利時代的雅典、奧古斯都時代的羅馬、文藝復興時期的佛羅倫薩、路易十四治下的法國，都各自在人類進步的某個階段內達到了頂峰。他的這個觀點在啟蒙運動中廣受發揚。然而，如果連鼎盛時期的羅馬與希臘也完全不像現代的西方，即文藝復興之后的西方，那么就可能存在不止一個同樣真實、同樣發達的文化，這樣的文化可能是極其多元化的，也許完全不可比較、不可衡量。這就涉及到真正的多元主義，并對人類共同本質的觀點作了直率的批駁，而共同本質的觀點相信，任何地方的人類在任何時候都擁有相同的本質，在追求各人自我價值的同時，追求著相同的一個目標。如果不同的文化有著自己獨有的理想和不可簡化的特性，共同本質的觀點就不能成立。15世紀的人文學家李奧納多·布倫尼曾有一句名言：“用希臘語說的內容，無法用拉丁文表達。”[317](#_317_14)這就是說，一切東西都具有獨一無二的本質；翻譯可以做到相似、相仿、對等，卻無法做到根本的同一，因而從一個語境下的語言出發，不可能到達另一個語境中完全的（赫爾德爾后來補充了“令人滿意的”）翻譯。自然法的觀念或者永恒人類本質的觀念如果要流傳下來，就必須更加靈活變通。這方面的修正，與嚴格的托馬斯主義，以及笛卡爾、斯賓諾莎、伏爾泰等人的學說都不相兼容。啟蒙運動的核心原則，就是認為存在永恒不變的真理、法律、行為規則、發現與追求。這個觀點還認為，不變的行為規則所牽涉到的人生目標，從理論上講，是任何人在任何時間、任何地點都能認識到的；而所謂的追求，就是所有人類行為指向的唯一值得的目標。對它的排斥，同時要求更為廣泛的心理學想象，標志著西方思想史中決定性的轉折點。

在此，我試探性地奉上我自己的看法。研究維柯思想源頭的學者們，通常會在哲學、神學和科學的觀念中去探尋，然而關于維柯對于文化的觀念，以及我們可以如何了解文化，有兩個觀點能更好地解釋其思想源頭——通過“語文學”而獲得理解的觀點，以及前后相繼的（或同時存在的）多個自主的、真實的文化不可互相同化的觀點。初看之下，我倒認為法律、歷史和文學領域的學術研究更可能與他畢生的興趣最貼近。[318](#_318_14)

即便如此，他的理念創新分毫不減，這點不言自明。將真理/造物的概念應用到歷史上，仍然是他的首創，不可抹煞。古老的基督教學說，與文藝復興時期關于不同社會的精神活動各方面之間互相聯系的觀念相綜合，構成了維柯區分自然與文化、事件與行為的基礎，隨之也就將歷史與非歷史區分開來：人類思維能“進入”歷史，卻無法進入非歷史。人類思維總是體現在各種制度、傳統、全民族甚至全人類的共識之中，它在天命的指引下，努力理解真實的自己，以及過去的自己在不斷為力求解釋、掌握自己與外部世界的過程中，所披上的各種外衣。各法學家、考古學家、歷史學家受其影響而偶然閃現的領悟，終于由此熔合，鑄就一種強大的、卓有成效的歷史方法。當維柯的著作中一切荒唐、短淺、混亂、迂腐、瑣碎都被忘卻，沉淀下來的則是關于人到底是什么的新思想。他摒棄了人類本質靜止不變的觀念（有一個不變的核心，“不論何時何地都為所有人相信”[319](#_319_14)），代之以系統變化的模式。對他而言，歷史眼光就是人們作為有目的的生物的自我意識，其思維、感覺和行為模式隨著新的需求和活動而改變，由此產生新的制度，甚至是全新的文明，體現著人類的本質。不論多么遙遠的文明都總能被他人理解，且理解的方式與其對外部世界的理解不同，之所以如此，是因為所有文明都主要是人為的產物。由此產生了文化類型的概念，進而又產生了“時代精神”和“民族精神”以及一系列相關的觀念，內容含糊，帶有欺騙性，往往被形而上學哲學家誤用作一種奇特類別的、獨立構成原因的力量。不過，這個觀念指向一個容易被人忽略的真理：所有的分類、選擇、解釋終歸都是主觀的，這就是說，它們與外部世界的“客觀”發展路徑之間，并不像數學素質超群的現實主義者所認為的那般對應或符合（盡管維柯本人宣布其構架具備客觀有效性）；我們可以借用布克哈特的名言作出結論，“同一個文化時代的輪廓，在不同的觀者眼中皆是不同的圖畫”。[320](#_320_14)

維柯的作品中有一個鶴立于一切之上的中心思想，即我們所稱的制度的本質即它們的歷史，因其本質“不過是它們在某些時間以某些方式產生出來的。時期和方式是什么樣，產生的制度也就是什么樣，而不能是另一樣的”。c原始世界與當今復雜世界完全不同，就像富人與窮人的世界、教徒與無神論者的世界一樣；由此可以推知，任何一種語言在翻譯成另一種語言時，不可能完全不留一絲痕跡，因為它們對現實有著完全不同的歸類方式。這些思想沖破了始于希臘時期，終于啟蒙運動的傳統，深深地轉變了人們的觀念。正是這場轉變，加上其他一些因素，讓受其影響的人們難以甚至是無法重獲有關人類本質和真實世界的觀念，盡管這些觀念曾由笛卡爾、斯賓諾莎、伏爾泰和吉本所掌握，此外還有當代的羅素和卡爾納普；他們也難以相信傳統觀念中（如萊布尼茨提出的）歷史所具備的功能，諸如滿足人們對事物起源的好奇心、揭露自然的統一性、替天行道、予人以啟示、通過例子提供教益。維柯畢其一生攻擊這個觀點，態度激烈，自身言辭卻模糊混亂；雖有真知灼見，卻良莠不齊，不成體系，偶有驚人的天賦流露。曾任他叱咤風云的爭議雖還未蓋棺定論，但至少如今雙方界限已更加分明。

## 赫爾德和啟蒙運動

我們生活在一個由我們自己創造的世界里。[321](#_321_14)

### 一

赫爾德的聲譽建立在這樣一個事實之上：他是民族主義、歷史主義和民族精神這些相互關聯的思想之父，是對古典主義、理性主義以及對科學方法萬能的信仰進行浪漫反抗的領袖之一，一句話，他是法國啟蒙哲學家及其德國門徒的對手當中最令人生畏的人。這些啟蒙哲學家當中最知名的有達朗貝爾、愛爾維修、霍爾巴赫，還有伏爾泰、狄德羅、沃爾夫和賴馬魯斯，他們相信現實是根據普遍、永恒、客觀、不變的規律來安排的，而這些規律是可以通過理性的研究得到發現，但是赫爾德堅信每個活動、條件、歷史時期或文明都擁有一種它自己獨特的個性；企圖把這些現象歸結為一些相同的因素的結合，或者根據普遍的法則來敘述或分析它們，恰恰容易抹煞構成研究對象（不管是自然中還是歷史中）的特殊品質的那些至關重要的差異。對于倫理學或美學、物理學或數學中的普遍規律、絕對原則、最終真理、永恒的模式和標準這種觀念，他反對在適用于研究物理性質的方法和人的變化發展的精神所要求的方法之間作根本區分。人們相信他已把新的生命注入到社會模式、社會發展的觀念中，他指出質的因素和量的因素一樣具有極端重要性，而這些難以碰觸、難以考量的因素正是自然科學的概念忽視或否認的。他沉醉于（不管是個體的還是群體的）創造過程的神秘之中，對有著概括、抽象、同化另類、統一異物之傾向的理性主義，發動了一場全面的進攻；這種進攻尤其是針對其標榜的目的：創立一個包羅萬象的知識體系，原則上它能夠回答一切可理解的問題，即一門關于現存萬物的統一的科學理念。在宣傳反對理性主義、科學方法和可理解的規律的普遍權威的過程中，他被認為激發了特殊主義、民族主義以及文學、宗教和政治的反理性主義的發展，從而在改造下一代人的思想和行動中扮演了重要角色。

這種在一些關于赫爾德思想的最著名的論著中可以發現的描述，大體上是正確的，但簡單化了。他的觀點的確對后來的思想和實踐產生了深遠和具有革命性的影響。一些人稱贊他是一名旗手，用信仰反對理性、用詩意和歷史的想象反對法則的機械應用，用洞見反對邏輯，用生命反對死亡；另一些人則把他劃入混亂、倒退、甚或是反理性主義的思想家行列，這些思想家誤解了他們從啟蒙運動那里學來的東西，并且滋養了德國沙文主義和蒙昧主義的濁流；還有一些人試圖在他和孔德、達爾文、瓦格納或現代的社會學家之間找到共同的基礎。

我這項研究的目的并非直接針對這些問題發表看法，盡管我傾向于認為他對當時自然科學的熟悉和忠誠程度經常被嚴重地低估了。科學發現對他的吸引和影響一點也不比歌德受到的吸引和影響小，并且他像歌德一樣，認為錯誤的一般推理經常來自于它們。他畢生都對百科全書派提出尖銳和堅定的批評，但是他接受科學理論，甚至為它們歡呼，而百科全書派的社會和倫理學說正是以科學理論為基礎；赫爾德只是認為從最新確立的物理學或生物學的規律中不能夠得出這些結論來，因為它們明顯與任何敏感的觀察者從社會自我意識一開始就認識到的確鑿無疑的人類經驗和活動相矛盾。[322](#_322_14)但是我要討論的不是赫爾德對當時自然科學的態度。我希望把自己盡可能限定在（有時不然）赫爾德真正具有原創性的觀點，而絕非將他的一切思想盡收眼底；我尤其試圖考察其洶涌思想中的三個主要觀點，這些觀點在兩個世紀中都產生了巨大的影響，而且它們本身也是新穎、重要和有趣的。這些觀點是與他那個時代的主流背道而馳，我把它們叫做民粹主義、表現主義和多元主義。[323](#_323_14)

讓我從指認赫爾德受惠最顯著的其他思想家開始。[324](#_324_14)歷史科學的恰當主題是共同體的生命而不是個人（政治家、士兵、國王、王朝、探險家和其他著名人士）的業績，赫爾德的這個論題已經被伏爾泰、休謨和孟德斯鳩，被施洛策爾和加特雷爾，以及被他們之前的16世紀和17世紀早期的法國歷史作家，尤其是被維柯以無可比擬的想象力和創造性陳述過。就我所知，沒有確鑿的證據表明赫爾德讀過維柯的《新科學》，直到他自己的歷史理論形成至少二十年之后他才讀了這本書；但是即便說他沒有讀過維柯，他還是聽過說維柯的，而且很可能讀過韋格林，以及切薩羅蒂那荷馬式的評論。此外，偉大的詩人們表達了他們所處社會的思維和經驗，是它們最真實的代言人，這種思想在赫爾德的成長年代廣為傳播。沙夫茨伯里把藝術家頌揚為他們時代的神靈之聲。瑞士的馮·穆拉爾特、博德默爾和布賴丁格把莎士比亞、彌爾頓和古德國的吟游詩人遠遠置于法國啟蒙運動的偶像之上。博德默爾在這些論題上的觀點是與維柯忠誠的崇拜者彼得羅·卡萊皮奧伯爵一致的；[325](#_325_14)在赫爾德的青年時代，巴黎及其德國追隨者在文學上的歷史主義與新古典主義之間的斗爭激戰正酣。這也許足以說明維柯和赫爾德之間的觀點何以驚人地相似，也足以排除對更為直接的線索的漫長而無望的尋求。無論如何，在他所處的那個時代，文化模式說絕非什么新鮮玩意兒，就像他早期的《另一種歷史哲學》的題目所著意強調的。而這個主題也已經被他的主要敵人伏爾泰在其著名的《風俗論》中以及在其他地方以概括的術語有效地展現了。

同時，文明的多樣性在很大程度上取決于物理和地理因素的差異（通常用“氣候”這個一般術語來指代），這種觀念自孟德斯鳩以來已成了陳詞濫調。在孟德斯鳩之前，它出現于博丹、圣埃佛爾蒙、迪博神父及其追隨者的思想中。

至于文化上的傲慢，即根據現代價值來評判古代社會的傾向，其危險性已經由比赫爾德年長的同時代人萊辛（盡管萊辛很可能受到他的影響）作為一個主要的論點提出。沒有誰比伏爾泰更尖銳地批評了歐洲的習氣：把偏遠的文明，諸如中國的文明，看作是低等的，而他為了揭露除了自身之外不承認任何價值的“野蠻的”猶太——基督教世界觀的排他性和瘋狂，卻對這些偏遠的文明大加贊揚。赫爾德把這個武器轉向伏爾泰自己，責備他犯了18世紀巴黎人觀點上的狹隘，這樣一個事實并不能改變如下事實：一切反對歐洲中心主義的源頭都是歐洲本身。伏爾泰稱贊了古埃及，而溫克爾曼稱贊了希臘人；布蘭維利耶提到了北方民族的優越性，而馬萊在其著名的丹麥史中持同樣觀點；貝亞特·路德維希·馮·穆拉爾特早在1725年就在他的《關于英國人和法國人的通信》中把瑞士人的獨立精神和英國人進行了對比、尤其是把英國作家和法國人的習慣上的矯揉造作進行了對比；赫德、米勒，以及在他們之后的尤斯圖斯對伏爾泰和百科全書派當作黑暗時代而不屑一顧的中世紀的歐洲唱起了贊歌。誠然，他們是少數，而且盡管尤斯圖斯·默澤對古代撒克遜人被查理曼大帝殘酷地文明化之前的自由生活的贊歌可能受到過赫爾德的影響，但它們畢竟不是赫爾德原創的。

歷史上確實存在著對文化差異的重新重視，以及對永恒的一般規律和法則的反抗。拉辛和高乃依在歷史感上的缺乏，使得他們給古典或異域的東方人士穿上了路易十四時期朝臣的服裝，由此被迪博批評，也被圣埃佛爾蒙冷嘲熱諷。在天平的另一端，一些德國牧師，其中最主要的是阿諾德與青岑多夫，著力強調這樣一種見解：每種宗教都有一種專屬于它的獨一無二的洞察力，基于這種信仰，阿諾德勇敢而充滿激情地呼吁寬容對路德正統的偏離，甚至寬容異端和不信教者。

一個民族或一種文化的精神觀念不僅對于維柯和赫爾德有著中心意義，而且對于著名的出版家弗里德里希·卡爾·文·莫西爾（赫爾德認識他并讀過他的作品），對于博德默爾和布賴丁格，對于哈曼，以及對于齊默爾曼都具有中心意義。博林布羅克曾提到人們在彼此之間劃分出不同的民族，這一行為深深地扎根于自然本身當中。到本世紀中葉，有許多凱爾特狂和哥特狂，其中特別是愛爾蘭人和蘇格蘭人，他們贊揚蓋族部落或日耳曼部落的優點，認為他們不僅在道德上和社會上比古希臘人或者羅馬人優越，甚至比現代拉丁和地中海地區民族的頹廢文明更優越。盧梭著名的致波蘭人的信建議他們通過頑固地堅持他們的民族風俗和特點來抵制俄國的武力同化，這封信表現了同樣的精神，盡管對于當時的世界大同主義來說，這是不可接受的。

至于伯克和赫爾德強調的社會有機體的觀念，此時已是陳詞濫調了。有機體的隱喻這種用法至少與亞里士多德一樣古老；沒有誰比中世紀的作家們運用得更濫了；它們是索爾茲伯里的約翰的政治小冊子的靈魂和中心，是胡克和帕斯卡有意識地用來反對新的科學——機械觀的武器。這種觀念確乎毫無新穎之處；相反，它代表了一種向更舊的社會生活觀的蓄意回歸。對于伯克來說，情形也是如此，他同樣傾向于運用從新的生命科學中得出來的類比；我沒有見過有任何證據可以表明伯克讀過或聽說過尤斯圖斯·默澤或赫爾德的思想。

什么使得人和社會幸福？有關這一理想的不同版本已被亞當·弗格森在其具有高度原創性的《論公民社會的歷史》一書中生動地闡明了，赫爾德曾讀過該書。[326](#_326_14)

在赫爾德用自然主義的術語解釋事件的過程中，他采納了洛克、愛爾維修和百科全書派乃至整個啟蒙運動的追隨者所采取常規的方法。赫爾德不像他的老師哈曼，他受到了自然科學發現的決定性影響；他給予它們一種活力論的解釋，盡管與赫姆斯特赫斯、拉瓦特爾和其他“直覺主義者”贊成的神秘的或神智學的解釋并不相同。

自然那單一、偉大的宇宙力體現在有限、動態的中心，這種古代觀念被萊布尼茨賦予了新的生命，并成了他的全部門徒的共識。

神圣計劃在人類歷史中得到實現，這一觀念也被不間斷地傳遞著，從《舊約》及其猶太解釋者到基督教神父，再到波舒哀的古典闡釋。

時空上彼此相隔絕的原始民族（一面是荷馬時期的希臘人和早期的羅馬人，一面是印第安人或日耳曼部落），它們之間的相似性已經被豐特內勒和法國的耶穌會士拉菲托神父指明；18世紀早期這種方法的鼓吹者，尤其是像布萊克韋爾、托馬斯·沃頓與約瑟夫·沃頓這樣的英國作家，在很大程度上受惠于這些猜測。這已經成為了在英國以及意大利（在維柯的推動下）興盛的荷馬學的一個部分。當然，切薩羅蒂覺察到了這種方法對于比較語文學和人類學文獻的更為廣泛的意義；當狄德羅在編撰《百科全書》時，他在寫作一篇古希臘哲學的總論的過程中，把荷馬貶作“一個神學家、哲學家和詩人”，他還引證了一個“眾所周知的人”的觀點，認為在將來不可能有多少人去閱讀荷馬，[327](#_327_14)這是一種典型的幫派主義的怪想，吻合了笛卡爾和皮埃爾·培爾的精神，反對膜拜過去和無聊的博學，是古代人和現代人之間的紛爭的遲到回聲。維柯不敢觸及的《圣經》本身，也不是無懈可擊的。從先前的斯賓諾莎和西蒙神父就已開始的對這個文本的哲學和歷史批評被小心地延續下來——盡管遭致了一些來自基督教正統的反對，既有天主教的，也有新教的——按照世俗學術的規則進行嚴格的考量。法國的阿斯特呂克，英國的洛思，以及在他們之后德國（和丹麥）的米夏埃利斯，他們都把《圣經》看作是在幾個不同時代合力完成的東方文學的紀念碑，大家都知道吉本受惠于莫斯海姆對早期基督教教會史的冷淡的世俗態度。作為一個并非訓練有素的研究者，赫爾德可以借鑒的東西有很多。

同樣，這也適用于赫爾德語言學上的愛國主義。對德語的捍衛自17世紀早期以來就被馬丁·奧皮茨堅定地承擔起來，自那之后，它已經構成了神學家、學者和哲學家有意識的計劃的一個部分了。門克、霍內克、莫舍羅施、洛高，以及格呂菲烏斯的名字對于今天的英國讀者來說也許沒有太多含義；但是在宗教改革之后的兩個世紀，他們堅定并成功地在路德的旗幟下開展了反對拉丁語與法語的斗爭；一些更為著名的人士，如普芬多夫和萊布尼茨、哈曼和萊辛，也參加了這場很久以前就開始的運動。赫爾德開始于在那個時代已經作為一種傳統的德意志態度確立下來的東西。

還有著名的價值轉向，即具體對抽象的勝利，向直接、給定、經驗的東西的轉向，尤其是遠離抽象、理論、概括和程式化的模式；質先前高于量的地位，以及直接的感覺材料高于對物理原始性質的地位都得到了恢復，而正是在這項事業中，哈曼得以成名。這種價值轉向構成了拉瓦特爾的“面相學”研究的基礎；它至少與沙夫茨伯里一樣古老；它與年輕的伯克的著作也密切相關。

在赫爾德登上舞臺時，人們反對通過對理性主義和科學原則的應用重組知識和社會的活動正值高峰。盧梭在1750年用他的《論科學與藝術》點燃了這把火。七年后，他致達朗貝爾的那封反動的書信譴責了這個階段，標志著與法國啟蒙哲學家決裂，而這一點雙方都立刻注意到了。在德國，這種情緒被牧師運動的內省傳統有力地強化了。在這些小的群體中，人們的團結和相互尊重被他們熾熱的新教信仰激發起來了；他們對樸素的真理、對善的力量、對內在之光的信仰；他們對外在形式的蔑視；他們對責任和紀律的堅定不移；他們永無休止的自我檢討；他們對惡的存在的狂迷（有時采取歇斯底里的或虐待狂的形式，并產生了大量虛情假意的偽善）；尤其是他們對精神生活的全神貫注（只有它能夠把人們從血肉和自然的紐帶中解放出來）所有這些品性在這種嚴酷的氛圍中長大的人們的身上都是非常強烈的，尤其見于東普魯士人、克努岑、哈曼、赫爾德、康德那里。盡管一條巨大的理智上的鴻溝把康德和赫爾德分開了，然而他們也共享著一個元素：追求精神的自主性，反對迷迷糊糊地跟著未經批判的教條（不管是神學的還是科學的）隨波逐流，追求道德的獨立性（不管是個人的還是群體的），尤其是道德的救贖。

如果赫爾德所做的僅僅是從這些態度和信條中完成了一種綜合，并且利用它們建構了一種（即便不是某種體系）連貫的世界觀，這種世界觀注定會對他的國家的文學和思想產生決定性影響，那么僅此就足以為他在文明史中贏得一個獨一無二的位置。發明不是一切。如果要一個人在洛克或盧梭、邊沁或馬克思、阿奎那甚或黑格爾的學說中尋找嚴格意義上屬于他們自己獨創性的內容，那么用不著費多大勁，他就可以把他們的所有學說都追溯到早先的“源頭”。然而這無損這些思想家的原創性和天才。“拿破侖金幣等額的零錢不等于一枚拿破侖金幣。”然而，從整體上評價赫爾德并非我的目的，我只是要考慮他所創造的某種獨樹一幟的學說；討論它們不僅是出于歷史的公正，而且也是因為它們是些與我們這個時代特別相關和富有興味的觀點。如果我是對的，那么赫爾德的最終地位不必依賴于他思想中最獨創的東西。因為他的巨大影響有時反而導致遮蔽了他真正投射在這個世界上的東西。

### 二

讓我們回過頭來看這項研究的三個主題，即：

一、民粹主義：對隸屬于一個群體或一種文化所自有的價值的信仰，對赫爾德來說，這種信仰至少不是政治的，在某種程度上，它甚至是反政治的，它不同于民族主義甚至正好與民族主義相反。

二、表現主義[328](#_328_14)：這種學說主張一般的人類活動（尤其是藝術）表現了個體或群體的完整個性，人們能夠做到什么程度，也就能夠對它們理解到什么程度。更為特別的是，表現主義宣稱：人類的所有作品（尤其是人類訴說的話語），無論美丑或趣味與否，都不是與它們的創造者分離的客體，它們都是人們之間活生生的交流過程的一部分，它們不是獨立存在的實體，外在觀察者不能像科學家（或任何不接受泛神論或神秘主義的人）看待自然客體那樣，用冷漠而不帶感情的視角來看待它們。如果這種觀點更進一步，那么人類自我表現的每種形式在某種意義上都是藝術的，自我表現是人類自身本質的一部分；它們反過來決定了這樣一些區別，諸如內在的和外在的，奉獻的人生和荒廢的人生；并從而帶來了阻礙自我實現的各種人和非人的障礙的觀念，而自我實現正是自我表現最豐富和最和諧的形式，所有的人都在為這個目標而生活，不管他們對此是否有意識。

三、多元主義：它不僅是對多重性的信仰，而且是對不同文化和社會的價值的不可通約性的信仰，此外，也是對同樣有效的理想的不相容性，以及暗含的革命性后果的信仰，也就是說關于理想的人和理想的社會的古典觀念，在本質上是不連貫且無意義的。

這三個論題中的每一個都是相對新穎的；它們都與啟蒙運動核心的道德、歷史和審美學說相沖突。它們并非彼此獨立。赫爾德的著作所展現的一切內容都編織在一幅無邊界、多樣化、極其豐富的全景圖中。誠然，差異中的統一的觀念，甚至是統一中的差異觀念，即一和多之間的緊張關系，乃是他的中心思想。因此，他對一個恒常主題的討論便反復出現：個性與它引導的生活形式的“有機”統一，肉體與精神在經驗和形而上學層面上的統一，把它們區分為智識、意志、感情、想象、語言、行動，這些區別和劃分在他看來，往好了說是膚淺的，往壞了說是教人誤入歧途。因此，他強調思想和感情、理論和實踐、公共和私人的統一，他一門心思堅持不懈地把宇宙看作是一個單一的過程。

他最著名和最富雄心的著作《人類歷史哲學的觀念》的開篇名言：“我們的地球是眾星中的一星”[329](#_329_14)是非常有代表性的。接著是論述地質學、氣候、礦物、動植物生命、自然地理中的教訓的章節，最后才講到人。相應地，他努力把所有的藝術和所有的科學聯系起來，把宗教、藝術、社會、政治、經濟、生物學和哲學的經驗呈現為一個活動的不同側面；既然模式只有一個，事實和價值就是不可分割的（赫爾德對休謨和康德的著作耳熟能詳）。對他來說，理解一件事情就是要把它放在一個給定的語境中，一種特定的文化或傳統中，看它如何按照當時的觀察來觀察，按照當時的估量來估量，按照當時的評價來評價。對于赫爾德來說，要掌握一種信仰、一套儀式、一個神話、一首詩或一種語言的運用對一個荷馬時期的希臘人、一個立沃尼亞的農民、一個古希伯來人、一個美國印第安人意味著什么，在他的生活中扮演著什么角色，就不僅要能夠給出一種科學的或常識的解釋，而且要能夠給出所考察的活動的原因或理由，或者至少朝著這個方向走一大段路。因為，解釋人類的經驗或態度就是使自己能夠通過同情的想象置身于被“解釋”的人類的情境當中；這意味著理解和傳達一種特定的生活方式、感情和行動的一致性；從而也理解和傳達給定的行為或行動，它在生活中扮演的角色，以及在那種情境中顯得“自然”的世界觀。理解和辯護關涉到原因和目的、可見的現象和不可見的內涵、對事實的陳述和根據與它們相關的歷史的價值標準所做出的評價，它們相互交融，對于赫爾德來說似乎屬于一類而非幾類思想。赫爾德是事實和價值、理論和實踐、“是”和“應當”、理智判斷和情感活動、思想和行動相互統一的世俗學說的發起人。

赫爾德最尖銳的批評者也總是為其想象的力量和廣闊所折服。他的確具有一種構想過去和現在的各種現實和可能的社會的令人驚異的能力，對它們都無一例外地報以同情的無可比擬的溫情。他為按照其本來面目重構生活形式的可能性所鼓舞，他為揭示出它們的個體形態以及體現于它們之中的人類經驗的完滿性而歡呼：一種文化或一個個體越是古怪、越是與眾不同，他越是興奮。他幾乎不能譴責任何展現出色彩或獨特性的東西：印第安人和波斯人，希臘人和巴勒斯坦人，阿米尼烏斯和馬基雅維里，莎士比亞和薩伏那洛拉，在他看來似乎具有同樣的吸引力。他對統一的力量，對一種文化或一種生活方式，對另一種文化或生活方式的同化，不管是生活中的還是歷史學家書中的，都深惡痛絕；他憑著良心尋找統一性，但吸引他的卻是例外。他譴責在不同的屬別之間豎起高墻，但是他在一個屬別中盡最大可能地尋求不同的物種，在一個物種里盡最大可能地尋求不同的個體。哈曼曾教導他對特殊的歷史和文化現象保持敏感的必要，避免被整齊的概念網絡所要求的分類和歸納的熱情弄得死氣沉沉，這種熱情是一種致命的傾向，他將其歸咎于自然科學及其法國奴隸，他們希望通過科學方法的運用改造一切。像哈曼一樣，赫爾德保持著其孩童般的敏感性——他對由感覺、想象、宗教神啟、歷史、藝術所提供的凹凸不平、不規則、不總能被描述清楚的數據保持著本能反應。他并不急于將它們歸到形形色色恰當的概念中去；他浸透著新的經驗主義的精神，即事實的神圣性精神。赫爾德抵制了這樣一種誘惑：把經驗的異質之流規約到同質的單元，給它們貼上標簽，把它們塞進理論框架以便能夠預測和控制它們，在這一點上他不及哈曼，但超過了萊辛和狄德羅，并遠遠超過了像孔狄亞克或愛爾維修這樣的正統唯物主義者和“感覺論者”。他的思想以枝繁葉茂和雜亂無章出名，但這不僅是因為他具有一種天馬行空的和混亂不堪的思維，同樣是因為他對事實本身復雜性的感受。作為一個作家，他熱情洋溢而不循規蹈矩，但并不模糊和含混。即便在他最入迷的時候，他也沒有夢游或自我陶醉；甚至在他最有激情的時刻，他也沒有像他那個時代德國的形而上學詩人（如格萊姆、烏茨、克洛卜施托克，歌德也會偶爾如此）一樣從事實飛向理想的王國。偉大的科學家和哲學家經常通過對他們的創造性洞見夸大其詞而造勢。但是赫爾德不能夠就這樣放過他看到、感到、聽到和學到的一切。他對現實紋理的感覺是具體的，而他的分析力量是虛弱的。構成這項研究的主題的三個原創性論題一再說明了這一點，最終使得更有條理、更清楚、邏輯上更有天才的思想家不勝其煩。

### 三

讓我們從赫爾德的民粹主義開始，或者說從他關于屬于一個群體到底是怎么回事的思想開始。大家似乎都同意赫爾德起初是18世紀啟蒙運動偉大理念的一個典型的、幾乎是循規蹈矩的捍衛者，即一個人道主義者、世界主義者、和平主義者。后來他似乎被認為轉向一種更為反動的立場，讓理性和智識服從民族主義、對法國的憎惡和直覺，以及對傳統不加批判的信仰。但這某種程度上不也是當時以及隨后的年代德國其他思想家的演變之路嗎？幾乎毫無例外，他們開始時狂熱地歡迎法國大革命，種植自由之樹，抨擊德意志三百諸侯陳腐和暴虐的統治，直到紅色恐怖令他們感到害怕，革命后的法國軍隊對德意志的軍事羞辱也令他們十分受傷，然后又經歷了拿破侖，他們才轉變為愛國者、反動分子和浪漫的反理性主義者。這不正是費希特、格雷斯、諾瓦利斯和施萊格爾、施萊爾馬赫和蒂克、根茨和謝林，以及偉大的自由主義者席勒所遵循的道路嗎？難道歌德和洪堡（以及喬治·福斯特，盡管他死于反動開始前）不是幾乎單槍匹馬地忠誠于理性、寬容和人類的統一，忠誠于擺脫了民族主義的自由，忠誠于與康德和黑格爾的一致，忠誠于他們對各種形式的集體情感沖動的厭惡？假定這種背叛理性的過程也發生在赫爾德身上難道就不合理嗎？誠然，他死于拿破侖予以德國軍隊和諸侯最慘烈的失敗前；難道赫爾德不也從一開始的世界主義者最后變成了一個民族主義者嗎？受傷的民族自尊心，漸長的年齡，以及青年時期烏托邦情懷的冷卻，都注定在這里造成了它們各自的影響。然而，這種觀點在我看來是站不住腳的。不管費希特或弗里德里希·施萊格爾的思想發生了什么樣的變化，赫爾德的民族主義形式終其一生沒有發生改變。他的民族感情不是政治的，也從來沒有成為政治的，他在其漫長而卷帙浩繁的智識活動中也從未放棄或修正他開始時的普遍主義的特殊印記，不管這兩種傾向是否一致（他很少關心）。

早在1765年，在里加（在21歲那年他在這個官方上屬于俄國的城市里擔任路德教傳教士）的一次演講中，赫爾德在回答“我們是否仍有一個像古代那樣的共和國或祖國”[330](#_330_14)這個問題時，宣稱現今已經和過去不同了。在希臘，城邦的強大和榮耀是一切自由人的最高目標。宗教、道德、傳統——人類活動的每個方面都源于城邦、指向城邦、維系城邦，它遭遇的任何危險也危及所有這些人的存在以及他們賴以生存的一切；如果它倒下了，一切也就隨之倒下。可是然后，他接著說，基督教來了，人類的地平線變得無限寬廣。他解釋道，基督教是一種普世宗教：它包容所有人和所有民族；在對普遍和永恒之物的崇拜中，它超越了所有局限于當地和當時的忠誠。

這個論題非常具有德國啟蒙運動的基督教人文主義特點，盡管有各種與此相反的說法，但赫爾德從未放棄這種觀點。直到他的晚年，他中心信仰的用語還和他早年著作中的表述相似：“吹噓國家是最愚蠢的自負形式……民族是什么？長滿了毒草和良苗的巨大的野生花園”；邪惡和荒唐與美德和善行相混雜。堂吉訶德會為了這個達辛妮亞而去一決勝負嗎？[331](#_331_13)愛國主義是一回事，民族主義是另一回事：對家庭、語言、自己的城市、自己的國家、它的傳統的純真依戀是不應受譴責的。他接著說，形形色色的侵略性的民族主義是可憎的，而戰爭簡直就是犯罪。[332](#_332_13)這是因為一切大規模的戰爭本質上都是內戰，既然人皆兄弟，那么戰爭就是一種可恨的兄弟相殘的行為。“一個祖國與另一個祖國火并是人類詞典中最野蠻的行徑。”[333](#_333_13)一年后，他又補充道：“我們能夠成為比阿喀琉斯更高貴的英雄，比豪拉提烏斯·科克萊斯更高尚的愛國者。”[334](#_334_13)這些觀點不能僅僅歸因于以下事實（盡管人們有時用這些事實來解釋它）：在一個由幾百個諸侯所統治的衰弱而分裂的國家里，政治上的民族主義是一種太不現實的想法；以致在這樣的一個國度尋求它，都表明了一種歷史感的缺乏。畢竟同樣分裂且政治上孱弱的意大利人，卻形成了一種至少可以追溯到馬基雅維里的7對政治統一的本能追求，而且在意大利占支配地位的社會和政治條件與18世紀的德國相去不遠。

赫爾德的態度很明顯是他那個時代標準的啟蒙態度；然而，關鍵在于他并沒有放棄它。他信仰親緣關系、社會團結、民俗和民族性，但是他畢生都憎惡和抨擊各種形式的集權、高壓政治和侵略，這些在他和他的老師哈曼看來，都體現和代表著受詛咒的國家。自然創造了民族，而不是國家。[335](#_335_13)國家是為了一個群體謀幸福的工具。[336](#_336_13)他抨擊最為猛烈的是帝國主義，這是一個共同體對另一個共同體的壓迫，地方文化在侵略者鐵蹄的踐踏下被消滅。他對體現于特定的生活形式中的生命力長久的傳統和制度的溫情絲毫不亞于尤斯圖斯·默澤，而這些生活形式已經在人的共同體中創造了統一性和連續性。他不關心早期道德這個詞在文藝復興時期的意義。亞歷山大大帝、尤里烏斯·愷撒、查理曼大帝對他來說都不是英雄。國家的基礎是征服，國家的歷史是暴力的歷史，是血腥的征服史。國家是伊克西翁的車輪，號召無意義的自相殘殺。憑什么為了滿足一個頭戴王冠的瘋子的奇思怪想，或者一個啟蒙哲學家的胡言亂語滋生的幻想，成千上百的人就應當忍饑挨凍？[337](#_337_13)

這可能特指腓特烈大帝和他的法國顧問，但是其中包含的意義是普遍的。所有個人對其同類的統治都是非自然的。真正的人際關系是父子關系、夫妻關系、手足關系、兄弟關系、朋友關系和同胞關系；這些詞表達了使人們幸福的自然關系。國家給予我們的只是沖突和侵略，也許最壞的是非人化。[338](#_338_13)成為“一架機器上的一個盲目齒輪”有什么幸福可言？[339](#_339_12)上帝用山和海把世界分開，以防止某個令人恐怖的民族征服世界。《人類歷史哲學的觀念》把征服者的歷史描述為人類獵人的歷史，這種觀念早于社會主義歷史學家。盡管赫爾德宣稱以一種同情的、至少是不懷偏見的眼光看待所有的文化和民族，但是他還是無法原諒羅馬對它征服的民族的文化的摧殘，甚至不能原諒它對迦太基的摧殘。也許它在效率和統一方面可能有其價值，但是在他看來，那只是毀滅的邊際效應；即如此野蠻地將這么多自發的和自然的人類自我表現形式棄之不顧：“這些表現形式的本質通過語言、風俗、特點相互區分，任何人都不應該人為地將它們融合在一起。”[340](#_340_13)而這正是羅馬試圖做的以及整個羅馬帝國維系在一起的方式。它的“神圣”繼承者也絲毫不比它強，它是一個非自然的怪物，把完全不同的文化荒唐地拼湊在一起，“獅子的頭、龍的尾巴、鷹的翅膀、熊的爪子，在一個沒有愛國主義的結構中黏合出一個國家”。[341](#_341_13)猶太人現在盡管是“寄生蟲般”的放貸者，[342](#_342_13)但他們至少不進行自我崇拜；他們沒有使巴勒斯坦成為世界的源泉和中心，他們沒有把自己的祖先理想化，沒有把他們的譜系追溯到神或半神（正是這最后一點使他們能夠經受得起散居的狀態），他們正是因為這些原因受到贊揚。[343](#_343_13)帝國，尤其是多民族帝國（把各個部落和民族在一個王權之下混雜起來）[344](#_344_13)的維系倚仗武力；它們長著泥腳，所以必垮無疑。神權政治如果建立在某種非政治原則之上，某種精神或宗教力量之上，例如中國或埃及，它們只接受非基督教信仰，相比之下卻比其他文明更加持久。精神之劍要勝過單純的野蠻武力：即便是最可怕的貧窮、最深重的苦難，更不用說對權力的野心和喜好，都不應使人求助于武力。像默澤一樣，赫爾德為如下事實扼腕長嘆：德國的人民貧窮、饑餓、受人輕視；路德的遺孀不得不向丹麥國王乞求幫助；開普勒死于饑饉，德語使用者離散并流亡到英國、美洲、俄國、特蘭西瓦尼亞；天才的藝術家和發明家被迫背井離鄉，在異國他鄉揮霍他們的才智；黑森雇傭兵被像黑奴一樣販賣時，他們的家人卻在饑荒中死去。然而，侵略并不是問題的答案。他整個一生都在闡明帝國主義的愚蠢和兇殘。

在其論哲學史的第一篇論文（《另一種歷史哲學》，1774）中，他把羅馬征服者稱為鮮血、欲望、邪惡的混合物。[345](#_345_13)在隨后的二十年，甚至在其生命的最后歲月，他繼續譴責古代的和現代的殖民統治的非人性：“外國人被（羅馬）按照不為他們所知的習俗來評判”；[346](#_346_13)羅馬人對他們施加暴力，這扭曲了被征服者的性格，直到“羅馬鷹……啄瞎了他們的眼睛，吞食了他們的內臟，并用它衰弱的翅膀覆蓋了（他們）悲慘的尸體”。[347](#_347_13)當羅馬的血腥暴政與基督教結合起來的時候，這絕不是一個值得慶賀的日子。[348](#_348_13)羅馬毀滅了希臘，而條頓的騎士和新近皈依的波蘭人滅絕了普魯士人，并奴役了貧窮的波羅的海東岸地區居民和熱愛和平的斯拉夫人。

在歐洲人所到之處你能說出這樣一塊地方嗎（他在其《論人類進步書簡》中問道）：在那里，他們在不設防的、對他們充滿了信任的人面前，沒有用不義之詞，沒有用貪婪的謊言，沒有用殘酷的壓迫，沒有用疾病，沒有用他們帶來的致命的禮物把自己搞得聲名狼藉，你能找到這樣一個地方嗎？地球上我們所占據的這個地方不應被叫做最智慧的地方，而應被叫做最傲慢、最富侵略性、最財迷心竅的地方：他們給予這些人的不是文明，而是對他們自己已取得的初步文化成就的毀滅。[349](#_349_13)

這就是英國人在愛爾蘭、在蘇格蘭高地的所作所為，這就是歐洲人在他們的殖民地的所作所為，當地人“所形成的情感非常涇渭分明”，由此我們認為他們“已然成熟，適于皈依我們的信仰”。[350](#_350_13)在1802年，在他的期刊《阿特拉斯提》中，他設想了一個亞洲人和一個歐洲人之間的對話；在對話的過程中，這個亞洲人（印度人）說：

“告訴我，你們還在一邊勸人皈依你們的信仰，一邊盜竊他們的財產，對他們實施了搶劫、奴役、謀殺，還剝奪他們的土地和國家嗎？你們難道不知道你們的習俗在他們看來是背信棄義的嗎？設想一下，如果他們中的一個來到你們國家，以一種傲慢的姿態宣布一切對你們來說最為神圣的東西（你們的法律、你們的宗教、你們的智慧、你們的制度等等）都不過是一派胡言，你們會怎樣處置這個人？”“噢，但是性質完全不一樣”，這個歐洲人回答道，“我們有權力、船只、金錢、大炮和文化。”[351](#_351_13)

對這個話題，赫爾德毫不妥協，并保持著熱情：“‘你為什么往我頭上灑水？’一個將死的奴隸問一個基督教傳教士。‘為了讓你進天堂。’‘我不想進一個有白人的天堂’，他回答道，翻身死去了。”[352](#_352_13)歐洲人就是用這種方式從事著鑄造鎖鏈的工作，用以捆綁其他的民族。[353](#_353_13)赫爾德像卡爾·馬克思一樣確信：那些壓迫和剝削別人，把他們自己的制度強加給別人的歐洲人，他們的行為不過是在為自己掘墓，有朝一日，他們的受害者將起來反抗他們，用他們的口號、他們的方法和理想來鎮壓他們。

德國的使命不是征服；它的使命是成為一個思想家和教育家的民族。這是它真正的光榮。[354](#_354_13)犧牲（自我犧牲）不是一個人對另一個人的統治，而是人類的正當目的。赫爾德堅決反對一切掠奪，除了自衛，反對以任何理由使用武力。十字軍東征不管其多么富有基督教的精神，在他看來都是可恨的，因為他們征服和壓迫其他人的社會。然而，對他來說，同意是社會的一個虛假的基礎，因為不管多么合理或自愿，同意本質上是一種屈服于力量的形式，而人的關系必須建立在尊敬、關愛、親緣、平等的基礎之上，而不是建立在恐懼或謹慎以及功利的算計之上。當宗教忘記了人的目的而變為一種空洞和機械的儀式，它們才演變為一種對僵死教條的背誦，牧師便不再理解他們自己的信仰，變成了其他力量（尤其是國家和控制國家的人）的工具。在他那里，就像在尼采那里一樣，國家是一切冷酷的怪物當中最冷酷的；對他來說，在整個人類歷史當中，沒有什么比充當政治權力的工具的教會和牧師更可恨的了；他用與伏爾泰或霍爾巴赫同樣的口氣談到它們；至于國家（他所援引的話語可能來自盧梭），它掠奪人的自我。[355](#_355_13)國家變成了一種麻醉劑，人們在它的幫助下，試圖忘記自己；國家變成了一種自生的方法，幫助人們逃避生活、創造和選擇的需要。而且，官僚政治活動的實踐是一種自我迷醉的形式，他把它稱作一種鴉片，借助于它，人變成了機械的職員。個人的和文學上的深刻的差異，逐漸把赫爾德與歌德和謝林區分開來，但是，在他們攜手完成的《諷刺詩刊》中，他們說

德意志？但它位于哪里？這是個我找不到的國度。

在那里，知識的王國伊始，政治的王國終止。

以及

把你們自身鑄成一個民族，你徒勞地尋覓著德意志人。

你反倒能做成這樣一件事，把你們自身自由地鑄造成人。

他們也替赫爾德發聲。[356](#_356_13)國家把生活變成了機械運作，是一種前景，也是一種現實，赫爾德對它的恐懼一點也不亞于盧梭。

那么，什么是正確的人類生活？他們應當生活在一種自然的單位中，即生活在被一種共同的文化統一起來的社會中。而且，自然并不使一些民族天然地優于另一些民族。因此，不管古代德國人的特質是什么，把他們看作是上帝選定的歐洲民族（由于他們與生俱來的能力，上帝賦予他們擁有整個世界和接受其他人服侍的權利），就必然成了一種野蠻人無恥的自負。[357](#_357_13)沒有所謂的上帝選民（Favoritvolk）。[358](#_358_13)一個民族之所以被塑造成這樣而不是那樣，是由于“氣候”、[359](#_359_13)教育、與鄰邦的關系，以及其他可變的和經驗的因素，而不是由于一種不可觸摸的內在本質或一種諸如種族或膚色之類的不可改變的因素。所有這些在他生命的晚期表述的內容都是啟蒙運動的真諦。赫爾德心懷某種惡意的滿足（哈曼也是這么干的，懷著同樣的揶揄的快感）抗議偉大的自由主義者康德在他的《實用人類學》中對種族和膚色強調得太多了。他對康德“人是一種需要主人的動物”[360](#_360_13)的命題同樣義憤填膺；他回應道：“這個句子應該倒過來：需要一個主人的人是一個動物；一旦他變成了一個人，他就不再需要一個主人。”[361](#_361_13)他也抨擊康德的歷史哲學，按照這種哲學，正是人類的惡（對權力的渴望和對地球上的稀缺資源的控制）激發了競爭和斗爭，也從而導致了進步，而個體的苦難對于物種的進步是必不可少的（這種學說注定在黑格爾那里，在斯賓塞的進化論的另一種形式中，在社會達爾文主義的奇談怪論中達到其頂峰）。赫爾德以純粹的自由主義、個人主義、魏瑪世界主義的精神駁斥了這些學說。無疑，任何鼓吹在龐大抽象物——人類、社會、文明、進步（后來的思想家會說種族、國家、階級和神選的精英）——前犧牲個人的學說都包含某種殘酷和險惡的含義，這種感知的起點正是始于此處。

康德并不隱瞞他對赫爾德來勢洶洶而又粗枝大葉的概括的反感，他抱怨說這些概括既沒有得到充分證據的支持，也欠缺嚴格的論證，這也許可以部分說明赫爾德為什么故意選擇了康德（這個責任的無情的聲音、人的道德平等、個體的無限價值的出名擁護者）作為他的靶子，闡釋自己充滿激情的反種族主義和反帝國主義，捍衛所有人類和民族都有沿著他們自我選擇的道路發展的權利。在赫爾德看來，多樣性并不一定導致沖突。他不明白為什么一個沉浸于自身天賦發展的群體卻不去尊重其他群體相似的活動。康德在《道德形上學探本》或《論永久和平》中可能會同意赫爾德，但他在《實用人類學》和其他論普遍歷史的論文中卻顯然不會同意。康德在個人的道德和自然過程的不和諧之間劃了一條明顯的界限，前者是普遍、絕對，沒有內在的沖突，基于一種與自然、歷史和經驗實在完全不相關的先驗理性；后者的目的則是保存物種，通過競爭和斗爭促進進步。赫爾德則完全不這樣認為。他發現這種二元論完全不可理解。不同的經驗秩序之間、精神和肉體的官能之間、理性和想象之間、感性世界和知性世界之間、倫理意志和先驗知識之間的嚴格區分，對他來說，不過是些人為的區分，它們是哲學家們建造的“木墻”，[362](#_362_13)在現實中找不到與它們相對應的東西。赫爾德的世界是有機的、動態的、一體的：它的每一個因素既是獨一無二的，又通過最終不能被分析甚至不能被充分描述的無窮變化的關系與每個其他的因素相互交織。“相似性、階級、秩序、舞臺，”他于1775年寫道，“只不過是……游戲中無法實現的計劃。萬物的創造者并不通過人類的眼睛看世界。他不認同任何階級；每個事物只與它自身相似。”[363](#_363_13)“我不敢肯定我是否明白‘物質’和‘非物質’的含義。我不相信自然在這些術語之間豎起了鐵墻……我從來沒有見過它們。”[364](#_364_13)他生怕丟掉現實的任何一個部分，生怕為了將其塞進一個體系，使它們剛好納入一個公式而擦掉、刪除、抹平不規則的事物。他從他的老師哈曼那里學會了在完滿性中把握整體，在其全部獨特、復雜、隨歷史而變化的表現中把握整體（這正是當他們1770年相遇時令年輕的歌德著迷并永久地影響了他的東西），他遠比舉起了反對簡化大旗的孟德斯鳩要走得遠。[365](#_365_13)生命的源泉是神秘的，對于那些對一個社會、一個時代、一個運動的精神本質缺乏感覺的人，是隱而不彰的，而這種敏感性已被法國的啟蒙主義者及其德國的學院模仿者實施的解剖殺死了。像哈曼一樣，他確信：分析、理性、秩序井然的排列所要求的清楚、嚴格、敏銳，只有付出極大的代價才能實現，不管是理論上還是實踐上。在這種意義上，他是啟蒙運動的一個最深刻的批評者，他像伯克或邁斯特一樣令人敬畏，但又擺脫了他們的反動偏見和對平等、博愛的仇視。

### 四

至于赫爾德的表現學說，在他看著，這與人們的生活方式和手段深刻地聯系著。是什么決定著人們“自然地”生活于其中的單位？盡管他傾向于把家庭和家族制度看作人們聯系的基本形式，但是赫爾德并未明確地肯定亞里士多德（以及盧梭）的如下學說：一個“自然的”或令人滿意的人類社會只能由較小的人群構成，在這里，人們能夠面對面地互相認識，一個報信人可以通知到所有人（用亞里士多德的話說）。人群不管是大的還是小的，都是氣候、地理、物理和生物需求等類似因素的產物；他們被共同的傳統和共同的記憶凝結到了一起，其中首要的鏈條和媒介（誠然，不只是媒介，已經是其化身）是語言。“對于一個民族來說……有什么東西比它祖先的語言更珍貴嗎？其中寄寓著它的傳統、歷史、宗教、生存原則的整個世界；它包含著民族的整個心和靈魂。”[366](#_366_13)之所以如此，是因為人們必定用話語和其他符號來思考，因為思考就是運用符號；他認為（如同他之前的維柯），他們對生活的感情和態度，被整合到符號形式中了，它們包括崇拜、詩歌、儀式。不管他們為的是消遣還是謀生：舞蹈、狩獵——通過神話和固化表現所表達和保存的社會團結的原始形式——情形都是如此，事實上，維系人與人之間關系的整個信仰和行為網絡只有借助于共同、公共的符號，尤其是借助于語言才能夠被闡明。

赫爾德從哈曼那里衍生出了他的如下觀點：話語和思想是一回事。實際上，人們并非通過思想和觀點思考，然后去尋找詞給它們“穿上”合適的外衣，好似為一只完全成型的手尋找手套一般。哈曼告訴我們，思考就是運用符號，否定這一點與其說是錯誤的，不如說是不可理解的，因為沒有符號，人們就容易荒唐地把單一經驗的諸多方面劃分為單獨的實體——笛卡爾就是這么做的，他提到思維和身體、思想及其對象、物質和思維，好像它們是互相獨立的存在似的。我們在思想和感情（以及其“對象”）、肉體感覺和智識、道德意識和審美意識之間所做的這些區分，在哈曼看來（人們能夠理解他的地方），是一種把人們的注意力時而吸引到單一經驗的這個側面，時而吸引到那個側面的企圖；是一種一旦過頭就會把一個側面從另一個側面中分離和抽象出來的傾向，如果再過頭，就會導致虛構出抽象客體或理想化的實體，把現實變成一連串人造的虛幻物。它源于一種對清晰的科學分類的追求，但是它扭曲了事實，把對自然和上帝的活的感覺的連續之流凝結為死的片斷，抹殺了對現實的真實感覺的源泉（想象、對神圣啟示的意識、與現實的直接接觸，而這些都是通過感知獲得的），而它們是那些未被理性主義的邏輯和形而上學所敗壞了的人們一直具有的。

哈曼是一個帶有神秘主義的基督徒：他把世界、自然和歷史看作是上帝說給人的話；上帝之言好似象形文字，常常深邃無邊，它們又象是寓言，或者是打開了通向洞察真理之門的符號，只要人們正確地看和聽，它們就能回答他們頭腦中和心中的問題。[367](#_367_13)哈曼本人并不是一個預言家，他沒有獲得任何特別的啟示，但是，當處于嚴重的精神危機中時，他求助于《圣經》，當他意識到猶太人的歷史包含著一種普遍和超歷史的真理時，他被震驚了：因為它象征著他自己，以及每一個人對上帝痛苦的追尋。人是上帝按照自己的形象創造的，但是就像哈曼虔誠的祖先所教導的，人是有罪的和軟弱的，他跌倒了再起來，因為他試圖聽到他的父親和主人的聲音，那位父親和主人既內在于他又外在于他，只有他能使人成為完整的人。人只有通過讓自己屈服于生命的統一，通過讓他的整個存在（精神和肉體、思維、意志、尤其是感覺）理解上帝在《圣經》中直接說給他的話（它也通過自然活動和人類歷史模式呈現出來）才能被救治。自然和歷史是邏各斯的符號和密碼，供那些未被形而上學的精巧所敗壞的人去解讀。罪是對神恩與上帝賜于人的東西的否定，它們包括以各種形式顯現的生命、感性自然、創造和生殖的激情、渴望、愛、愉悅感。誠然，此種現實的存在不能夠被證明。休謨是正確的：沒有什么事實或事件能夠通過理性來證明其存在。然而，我們接受它們，因為我們不得不如此，因為它是屈服于感覺的動物對外在世界的信仰，我們全憑它來進行思考和行動。上帝、感知的世界、話語的意義，一切都直接而親切地呈現給任何人，只要他令自己看見、聆聽和存在。

赫爾德則避免了神秘主義。哈曼影響赫爾德的是他對理性主義分析的反對、他赤裸裸的感覺主義和經驗主義，以及他單純的基督教信仰，而不是導致哈曼在《圣經》中的個別希伯來人或希臘人的微言大義中去試圖理解上帝隱秘目的的古怪神秘的唯名論。哈曼的語言學說——只有語言是一切理解和一切有目的的行動中樞，人最主要的活動就是對他者（對人們、上帝或他們自己）言說，只有通過語言，個體或群體，以及他們體現在詩歌或儀式中的意義，或者人的建制和生活方式中的意義才能夠得到理解——這個偉大的啟示變成了赫爾德信仰的一個部分。理解人就是理解他們意圖、打算、希望傳達的內容。創造就是傳達。在18世紀關于人類語言起源的大爭論中，他說語言既不是像秀斯密爾和其他正統的基督教作家所主張的遽然而至的上帝的神奇禮物，也不是像法國科學家莫佩爾蒂和孔狄亞克認為的那樣，或者是蒙博多明確堅持的那樣，是特定的人在某個特殊時刻的精心發明，一種像輪子或羅盤一樣改善生活的工具，他由此在歐洲獲得了一定聲譽。語言是一種自然的發展，與任何其他形式的自然發展相比，其神秘性不多也不少，如果你信仰上帝具有創造性的話，那么你可以說語言是神賜的，上帝賦予人語言就像他賦予人精神活動的能力一樣；產生符號的力量、交流的力量、意向性的力量，是這種發展中固有的。

在另外的時候，也許是哈曼喚起了他作為一個路德教牧師的信仰（他畢竟是魏瑪大公國的首席神職人員），赫爾德放棄了他的上述主張，而承認語言的確是被上帝通過一種專門的創造活動移植或傳授給人的。但是他不能這樣止于他的信仰。如果某種生物在精神上沒有發展到足以使用語言，它如何能夠突然具備這種能力呢？如果不能夠思考（即符號的使用，不管是圖像還是手勢還是話語），精神的發展如何可能？到了晚年，赫爾德背離了嚴格的路德教，公開轉向這樣一種信仰：語言是意識發展的自然過程的一個本質部分，也無疑是建立在相互溝通之上的人類團結的一個本質部分；因為要成為一個完整人就要去思考，而思考就是溝通；社會和人失去彼此間的任何一個，都是不可想象的。因此，“沒有語言的純粹并單一的理性完全是一個烏托邦”。[368](#_368_13)赫爾德的意思是它是不可想象的而不是不可能的。話語通過把激情和事物、現在和過去連接起來，通過使記憶和想象成為可能，創造了家庭、社會、文學和歷史。他宣稱，用話語言說和思考就是在繼承下來的形象和話語的溪流中暢游；我們必須接受這些媒介，信任這些媒介：畢竟僅憑我們自己是沒法創造它們的。[369](#_369_13)所謂完全與世隔絕（不同于人為地自我孤離）的概念對他來說就像是對于亞里士多德或者我們這個時代的一些語言哲學家一樣是不可思議的。單純的沉思結不出真理之果；只有生活，即與他人合作或對抗的行動，才會產生真理。對赫爾德來說，人是通過自身與其他人的聯系被塑造的，因此也必須根據這種聯系來定義。

我們能夠純化或改革一種語言，但是我們不能從虛無中創造出一種語言；因為創造一種語言就是去思考，而思考就是運用語言。這個循環不能被打破。特定的話語或話語群與特定的事物的關系在邏輯上或形而上學上并非必然的，而是偶然的或約定俗成的。特定的詞被用來傳達特定的經驗，這或者是由于自然的影響——環境因素，在孟德斯鳩之后被統稱為“氣候”，或者是由于心理的影響，或者純屬偶然，或者是人為決定，他們通過“自然的”手段（在某種前理性的狀態）獲得了一些術語，便隨心所欲地發明了另外一些。這就是為什么說關于真實本質的學說（沃爾夫通過概念的分析發現真理的計劃）是一個妄想。洛克是正確的：我們對“本質”沒有任何真知灼見。只有經驗能夠告訴我們在一個特定文本中X的表達與Y的表達是否具有同樣的意思。因此，瘋狂的宗派主義者對這個或那個神圣文本具有唯一意義的獨斷論式確信，是非理性且毫無根據的。語文學知識（語言的歷史發展）僅僅講述語言的使用和含義的不斷變化的歷程。赫爾德是反機械論的：但他是一個經驗主義者，直接承襲了奧卡姆和英國的自然主義者。只有勤勉的歷史研究，對言說者的目的的同情洞察，對人類借以理解彼此的溝通機制（不管是直接的還是跨越幾個世紀）的掌握，才能夠在相互不同又并非完全隔絕的文明之間架起一座跨越鴻溝的橋梁。語言表達了群體的集體經驗。[370](#_370_13)

一個民族還有什么比這更為珍貴的東西嗎？從對本國文學的研究中，

我們能夠深刻地了解那些時代和人民，這要比沿著政治史和軍事史那欺人、荒蕪的小道要有效得多。從后者那里，我們只能看到人民如何被統治、他們如何放任自己被屠殺；在前者那里，我們能夠了解他們如何思考，他們希望什么、追求什么，他們體味著哪些快樂，他們如何被自己的老師或者傾向偏好所指引。[371](#_371_13)

因此，赫爾德強調發生學研究和語言史的重要性，因此，他也強調比較語言學、比較人類學和動物行為說，尤其是偉大的語文學運動，這在他的晚年和在隨后的那個世紀里成了德國學術的驕傲。他自己在這個方向的努力與維柯一樣，是發人深省和深思熟慮的。在宣布了“語言的人相學”[372](#_372_13)（借用拉瓦特爾的說法）的重要意義之后，他堅信（例如說）保留了詞性這一語法結構的語言（例如俄語，赫爾德在其駐留里加期間曾接觸俄語）意味著一種與無詞性的語言不同的世界觀，代詞的特殊運用也是如此。他堅信，動詞先于名詞，前者與動作有關，后者與對客體的思考有關；積極的民族使用的語言模式不同于消極的民族使用的語言模式；語言的細微差別指明了經驗（世界觀）的不同形式。邏輯對他來說只是一種對活語言或死語言的抽象。不存在各種形式的理性思想所預設的“深刻的”邏輯結構；在他的《論語言的起源》中，邏輯近似于同構語言中的普遍物，而同構語言在其使用者的經驗中，則指向一種更高程度的相似物。對于赫爾德來說，人類學才是理解人類及其世界的關鍵，而不是形而上學或邏輯，不管它們來自亞里士多德，還是萊布尼茨，還是康德。正是語言史最清楚和連續地揭示了這些現象（如包含幼年、青年、成熟、衰退的循環的社會發展），它們對于個體和民族都是共同的。

語言與思想是一對矛盾的關系，盡管在某種意義上，它們是一回事。無論如何，寫作是把思想凝結為一種永恒形式的技藝，一方面，它創造著一種連續的社會自我意識的可能性，并且向他人展示自己和另外的世界；另一方面，它也扼殺著這種可能性。在寫作中被記下來的預言，沒有不斷適應和變化那個活生生的過程，也沒法對不可分析、不可捕捉的現實經驗之流進行不斷表達，而語言若想充分傳達，必須具有這樣的能力。僅靠語言就能使經驗成為可能，但是它也會凍結經驗。哈曼曾提到過一個遍布枯骨的峽谷，而只有“先知”[373](#_373_13)（諸如蘇格拉底、圣保羅、路德，也許還有他自己）才能為其重鑄血肉。赫爾德提到了人們會在某個特定的時刻起來對尸體（語言的石化形態）進行反抗。語言革命的歷史是文化更替的歷史，是人類歷史中的真正革命。可曾有一種對所有人通用的語言？他不希望證實這種論斷。一方面，他堅持一個世界、一種基本的人格、萬物間“有機”聯系的觀念；另一方面，他堅信抽象、破碎、把人格分裂為相互分離的官能具有某種愚蠢和危險，然而不僅沃爾夫，連康德在其心理學中都是這么做的，他們嚴格地把身體和靈魂、自然和精神、經驗和先驗、歷史和永恒分割開來。然而赫爾德也是個基督徒，他忠誠于亞里士多德和《圣經》關于自然分類的學說。人是獨一無二的；蒙博多勛爵和自然主義者必定是錯誤的。毫無疑問，這就是為什么說語言必然是上帝的一個禮物，而不能是理性存在物從某種前理性的自然狀態（動物王國和低于人類的感覺形式，甚至是無感覺[374](#_374_13)）中漸進產生出來的原因。矛盾從來都是不可調和的。

赫爾德唯一從來沒有放棄的一致性是思想和行動、語言和活動的一致性。詩歌（尤其是早期的史詩）對他來說是純粹的活動。像他的許多同時代人一樣，他被莪相迷住了（欺騙了？）。他很可能是從這些詩歌中，而不是從荷馬那里（盡管他提到荷馬的詩是即興之作而不是矯揉造作的產物）得出了詩歌是活動的觀點。他堅信，詩歌具有巫術的特點，尤其在早期民族那里；它不是對自然或者其他任何東西冷冰冰的描述：它激發了英雄、獵手、情人的行動；它具有鼓舞和引導的作用。那些書齋里的學究們是無法領略其中的滋味的，只有那些身處于這些詩歌誕生場景之中的人才能夠理解它們。在從里加到南特的航海旅行期間，他觀察了惡風險浪海面上的水手。他們生活在殘酷的自然法則中，心懷恐懼，與那些他們試圖控制的自然元素親密接觸，在赫爾德看來，這些面色陰郁的水手，重現了古代斯堪的納維亞的吟游詩人、北歐海盜和《埃達》的世界。[375](#_375_13)那些風平浪靜地從事著研究的語文學家，那些慵懶地翻著書頁的遺世獨立的文學伊壁鳩魯主義者，是不能理解這個世界的，他們無力重造這個世界，而這些詩歌卻正是對這個世界的耳聞目睹。話語、韻律、行動是同一個經驗的不同方面。在今天這已經是常識。但是在赫爾德生活的那個時代（維柯可能是個例外）卻遠非如此。

“一個民族愈是野蠻，即愈是鮮活和熱愛自由（因為那是這個詞的直接含義），它的歌（如果它有歌的話）也就必定愈是野蠻，愈是鮮活、自由、感性、充滿激情”，他在1773年如是寫道。[376](#_376_13)他把這種“對想象的鮮活呈現”的歌與“為付諸文字而寫”的歌做了對比。“野蠻的阿波羅之箭刺穿了心臟，隨之帶來了靈魂和記憶。”[377](#_377_12)“一切未被雕琢的民族都愛唱愛動；他們歌唱他們的所作所為，因此也就在歌唱歷史。他們的歌是他們民族的檔案，是他們科學和宗教的寶庫……是他們家庭生活的畫面，有快樂，有憂傷；有婚床，有墳墓……這里，每個人都在刻畫自己，每個人都在真實地表現自己。”[378](#_378_12)關于觀點、信仰、起源、歷史、民族融合，語言、內容、音調告訴我們的要比旅行家的故事告訴我們的更多。然后出現了巧技。當話語從音樂中分離出來，當詩人開始“慢騰騰地、為了被閱讀”而寫作時，[379](#_379_12)藝術可能有所收獲，但是巫術和“神奇的力量”卻消失了。[380](#_380_12)關于這些，我們現代的批評家、“音節的計數者”、“韻律分析的專家”、死學問的大師都知道什么呢？“心！溫情！血！人性！生活！”[381](#_381_12)“我感覺！我存在！”[382](#_382_12)這些就是赫爾德的座右銘；無怪乎狂飆運動的詩人們在他的作品中認出了他們自己。

他夢想著游歷北海，一邊閱讀著“當地的故事，一邊看著故事發生的那個島嶼”。他在去法國的旅途上經過了斯堪的納維亞和英國的海岸，這使他欣喜若狂：“這就是處于海天之間鮮活又具有創造性的大自然”，[383](#_383_12)與他生活的那個“只會反思和推理，而很少目睹和感覺”[384](#_384_12)的世界迥然不同，在他的世界里，詩人們發明了臆想的激情和品質，而它們的靈魂卻不為任何人所知，詩人所欣賞的詩文，所寫的對象也無法令人們思考、感覺和想象。他在英國學者羅伯特·伍德那里感到一種相似的精神，后者一卷荷馬在手，就看到了特洛伊的毀滅。[385](#_385_12)他必須到蘇格蘭高地去，看看偉大的莪相描述過的地方，聽“活生生的人唱的活生生的歌”。[386](#_386_12)畢竟，“希臘人也曾經是……野人，在他們的鼎盛時期存留在他們身上的自然本性，也要比一個目光狹隘的學究或一個古典的學者所能描繪的多得多。”荷馬追溯到古代的圣賢，提爾泰奧斯追溯到民謠，阿里翁和俄耳甫斯是“高貴的希臘薩滿”，薩福的歌更像是我們這個時代一名立沃尼亞少女的歌。[387](#_387_12)我們的學者和譯者對此毫無概念。讓我們看看他如何評價信仰基督教的二流詩人埃瓦爾德·克萊斯特翻譯的一首拉普蘭人的歌：

因為這首歌，我愿意放棄克萊斯特所有矯揉造作的模仿。不要奇怪（他寫給他的未婚妻卡洛琳），一個既不知道學校也不知道寫作，也幾乎不知道上帝的拉普蘭年輕人，唱得會比克萊斯特好。要知道，當這個拉普蘭人駕著他的馴鹿在雪上滑行時，他即興創作了他的歌，而在通向他的愛人所住的歐拉湖的路上，時間過得如此緩慢。[388](#_388_12)

瑞士和英國的學者頌揚荷馬、但丁、莎士比亞、彌爾頓。赫德、揚、珀西、洛思和布萊克韋爾則復興了對古典詩歌的研究。在盧梭的推動下，對原始社會集眾之才所達成的成就的熱情轉變成了一場由赫爾德激情倡導的歐洲運動。

一切真正的經驗表達都是有效的。它們因生活的不同而不同：也許因為地軸的傾角是24度。這導致了不同的地球物理學“氣候”、不同的經驗、不同的社會。對赫爾德來說，任何正宗的東西都讓他歡欣鼓舞。他有他的偏好：他對希臘人、德國人和希伯來人的喜愛勝過羅馬人、古埃及人，以及他那個時代或17世紀的法國人。但是至少在理論上，他準備一視同仁地為他們辯護；他希望并認為他能夠滲透（“移情”[389](#_389_12)，Einfühlen是他的發明，比利普斯、狄爾泰和克羅齊早了一百年）到他們的本質中去；能夠掌握他們生活、沉思目標、行動和反抗、思考、想象的獨特方式，這種方式由他們的環境所決定；能夠掌握這些群體借以被確定的生活模式。這里的中心概念是自然發展，它既是生物學的，也是情感和智識的。自然就是發展，這一點博德默爾和布賴丁格已經提及，也許是對維柯發展脈絡的回應，自然便是自發的自然發展，而不是布瓦洛的美學中靜止的“真正自然”，或者巴特的美麗自然，在巴特看來，藝術家們必須學會在單純經驗的波濤中識別和揭示美麗自然。

一切自然的東西都是有價值的。那種認為罪惡、墮落和侵略與一切人之潛能豐富且和諧的發展一樣自然的觀點（如薩德侯爵的觀點）是不受許可的。在這方面，赫爾德是啟蒙運動最具有想象力和敏感性而又最幼稚的階段的真正繼承人。當阿圖爾·洛夫喬伊斷言赫爾德屬于下列思想家的行列中時，他是完全正確的：這些思想家（也許在西方是大多數）把導致事物成為它實際所是的原因歸結給自然規律的“必然性”，這一“必然性”連同規范法則的“應當”無情地統治著這個世界，這一“應當”顯然來自于同一個自然、只有服從它才會把人們導向幸福、美德和智慧。但是這種共識有其限度。赫爾德與法國啟蒙運動的中心思想有著明顯的不同，而且這種不同不只是他的所有評論者已經指出的那些方面。

通常人們首先強調的是他的相對主義：[390](#_390_12)他崇拜每一種按照其本來面目存在的真實文化，他堅持認為觀點和文明必須根據它們自己的發展階段、目的和觀點來從內部來理解；其次是他對笛卡爾理性主義中的主要傾向的尖銳批判，笛卡爾理性主義只把被嚴格的邏輯關系統治的普遍、永恒、不可改變的東西（局限于數學、邏輯、物理學和其他自然科學）看作是真正的知識。

但是赫爾德以一種甚至更為深刻的方式反抗啟蒙運動，他反對那種認為在自然或經驗中存在著不可跨越的障礙（各種類型的意識、能力、觀點和自然對象之間的障礙）的觀點。在笛卡爾、康德和法國啟蒙哲學家這些迥然不同的思想家之間讓他反感的是，他們都堅持經驗的各種“能力”和類型之間的嚴格區分，在他看來，他們引入這些區分似乎只是為了使分類和歸納變得可能。他對萊布尼茨的崇拜勝過對康德的崇拜：他承認數學真理和事實真理之間的邏輯鴻溝，但是他認為前者（很可能是追隨休謨）是同義反復，是與自然無關的陳述。[391](#_391_12)在認識論方面，他是個徹頭徹尾的經驗主義者。康德的先驗范疇對他來說似乎是分析和綜合的一種荒誕的合并：他反對“先驗綜合”，認為這是一種可惡的混亂。[392](#_392_12)對他來說，現實并不承認任何先驗法則；康德企圖從關于經驗的必然判斷中區分出偶然的東西來，在他看來，這比起萊布尼茨和斯賓諾莎在建立他們體系時所區分的直覺必然性和觀察到的偶然性，要更加誤導人。范疇、關于實在本質的各種真理的嚴格區分（如同在詞和概念之間所作的相似區分）不僅在認識論和邏輯中，而且在政治學、倫理學和邏輯中，甚至一切經驗領域中，都扭曲了判斷。他堅信，所有的活動都表達了完整且不可分割的人，而笛卡爾和康德以幾種方式竭盡其所能，用他們官能心理學的“理性”、“想象”、“直觀”、“情感”、“意志”把這個人劃分成不同的區間。[393](#_393_12)他宣稱他不明白康德是根據什么標準來區分他的認知、感知和意志——它們全都不可分解地統一在活生生的人的有機個性中。

1799年赫爾德在《純粹理性批判之元批判》中對康德的批評概括了他一生的態度。在赫爾德看來，這些新經院哲學家用這樣黑白分明的術語來描述人這樣一個不可窮盡的復雜有機體是任性和武斷的。相反，如果他們自問人有多么自由，從什么中獲得自由或為了什么而自由，在什么地方和什么時間自由，以及在哪些方面或者是什么導致了他們自由多一點或少一點，這些思想家就會獨斷地宣稱：人是自由的，在某種絕對的意義上是完全自由的，相反，動物是完全機械的，或者至少完全缺乏自由。他們指出人因擁有理性而卓越，根據選取的某些屬性來界定人，而且要么一個人完全具有這些屬性，要么就完全不具有；他們根據非此即彼的人為二分法來描述他，這種二分法武斷地破壞了自然的多樣性，而自然本來是相互交織且連續的，有時是不規則、流動、無形狀的，常常是不可分析的，但總是可感、動態、豐富、無邊界且永恒的，[394](#_394_12)這樣，他們就向哲學家和歷史學家提供了扭曲的鏡頭。在一個普遍的法則之下把如此復雜和如此多樣的表現撮合到一起的企圖（不管是尋求知識的哲學家還是尋求組織和統治的政治家）在赫爾德看來無異于尋找最小公分母，尋找人們生活當中可能是最不典型和最不重要的東西，因此導致理論上的淺薄和在實踐上強調畸形統一性的傾向。赫爾德是統一性的最早的反對者之一，他將其視為生活和自由的敵人。

自柏拉圖以降，西方傳統的一個主要學說認為：善只有一個，而惡有許多面；每個真正的問題只有一個正確答案，但是錯誤的答案有許多個。即使是亞里士多德，他雖然認為柏拉圖那永恒不變、完全統一的社會太過死板，因為它不允許人的性格和希望的多樣性的，卻仍然把這一觀點當作一個事實來描述。倫理學和政治學中的主流就像形而上學、神學和各門科學一樣，具有一元論的色彩：它試圖把多數整合為一個連貫、系統的統一體。赫爾德是多樣性一個較早的熱烈擁護者：他認為統一性是一種摧殘和毀滅的力量。他在1774年寫道，中世紀的“喧囂”至少“堵住了專制主義的血盆大口”，專制主義傾向于

把一切都壓制得死氣沉沉、整齊劃一。現在對于人類來說，是只為一個巨大、僵硬、沒有思想的機器生產毫無生命的齒輪更健康有利，還是激發和激活具有活力的不同能量更健康有利？即使制度是不完美的，即使人不總是誠實的，即使有某種無序和大量的意見不一，但它還是好過以下狀態：人們被迫在自己一生中腐化和墮落。[395](#_395_12)

即使是孟德斯鳩（他認為激活社會的法律和制度的“精神”和社會本身存在差異，他這一新穎的觀點廣受贊譽），也試圖把人們生活和文化中的這些豐富的多樣性壓制成三個基本類型的拘束衣：“三種可惡的歸納！……一切時代和民族的歷史（其連續性構成了上帝的偉大而生動的作品）走向毀滅，被整齊地分割為三堆……噢，孟德斯鳩！”[396](#_396_12)

一切地方主義者，一切與普世相對的地區捍衛者，一切根深蒂固的生活形式的支持者，不管是反動的還是進步的，也不管是反對科學發展的真正的人文主義者還是蒙昧主義者，都在一定程度上受惠于赫爾德給歐洲思想引入的學說（而且，其影響遠比默澤、伯克或弗格森廣泛和深遠），不管他們是否意識到這一點。維柯可能在一定意義上取得了相同的成就。但是他不曾被（甚至現在也不被）閱讀；就像薩維尼所評論的，他的聲譽來得太遲，以致沒有產生決定性的影響。

不管赫爾德給“自然分類”開出了多大的空頭支票，總體上他把自然看作是一個統一體，在這個統一體中，力[各種神秘、動態、尋求目的的力量（它們的相互影響構成了一切運動和發展）]相互滲透、沖突、聯結、融合。這些力量并不像笛卡爾理論中那樣是偶然和機械的；也不像在萊布尼茨的《單子論》里那樣是相互絕緣的；他有關力的觀點更多地是受到新柏拉圖主義和文藝復興神秘主義的影響，也許還有愛留根納的創造的自然，而不是當時的自然科學的影響。在赫爾德那里，現實是這些力（其特點仍然晦暗不明）與某種靜態環境的一種共生；如果環境驟然改變，就可能會導致某種崩潰。

關于這一點，赫爾德發現了越來越多的證據。在不適宜的氣候下移花接木，它們就會枯萎；人類亦然。格林蘭人在丹麥就會失掉生氣。非洲人在歐洲承受著痛苦并且不斷衰敗。歐洲人在美洲會萎靡不振。征服者會衰敗，而移民有時候會導致衰弱——缺乏活力，千人一面，一種令人悲傷的統一。《人類歷史哲學的觀念》就充滿了這樣的例子。就像他之后的傅立葉一樣，赫爾德相信一切潛能的完全可實現性（“一切可能的都是現實的；一切能夠生成的都將生成；如果不是今天，那么就是明天”），[397](#_397_12)是因為每個事物總有適合它的地方。只有不自然的人工是毀滅性的，在藝術中如此，在生活中也是如此。出于便利的婚姻，只有冰冷的感情，會毀掉孩子，對于他們來說這比純粹的獸性還要糟。家長有時候會實施嚴厲和殘酷的權威：但這至少比哲學家的人為推理更“自然”——因此更少傷害。赫爾德對“推理”懷有一種盧梭式的猜疑。他不認為伏爾泰的干巴巴的格言或者沃爾夫的三段論比原始人嚴厲但自然的行為對孩子更好。任何事物都比違背自然地把一種文化的理想強加給另一種文化，以及排列、調整、導向統一的“人相學”的體系更有利，“自然的”狀態是一種創造性的無序，只有在這種狀態下個性和自由才能夠存在和發展。他抨擊一切對人過分地分門別類的理論家，例如，他們把人劃為幾個種族或社會階層，從而把他們彼此分離開來。集權和統治是人類的敵人：甚至某種程度的低效率也勝過“人們被迫在自己一生中腐化和墮落的狀態”。根據同樣的精神，“政治改革必須自下而上”，[398](#_398_12)因為“即使當人濫用他的自由時，他仍然是王者；因為他仍能選擇，即使他選擇了最壞的；他能夠統治他自己，即使他規定自己是一只禽獸”。[399](#_399_12)與同樣是法國啟蒙思想家反對者的默澤、康德、盧梭和伯克相比，赫爾德與他們的差異是顯而易見的。

赫爾德所抨擊的人類學把人當作一個總體來對待，剝奪了個體身上多樣的個性。甚至連傳統（它起著人群至關重要的個性的防腐劑作用），當它變得機械，變成麻醉藥時，也會變得很危險，在赫爾德看來，這在亞洲已經發生，消除了健康生活所需的多種要素，去除了對于生活和活動來說不可缺少的力，而使生活變得昏昏欲睡。赫爾德沒法精確地表達這種思想，但他的表述帶有某種暗示性，并且指出了一個清楚的總方向。“愛自己、愛妻子和孩子……并且為了其部落的利益而勞作，仿佛是為了自己的利益一般……這種野人在我看來比那有教養的幽靈更真實……這種幽靈貌似世界的公民，燃燒著對其幽靈同伴的愛，愛著某種虛構的怪物。住在茅屋中的野人為任何陌生人都留有空間……而被過剩的世界主義充塞的心卻容不下任何人。”[400](#_400_12)他在整本《人類歷史哲學的觀念》中都不厭其煩地重申：原創性（選擇和創造的自由）是人身上神圣的因素。當一個野人有力而精確地說話時，他就優于一個文明人，因為后者足下的基座是由其他人修建的。[401](#_401_12)在《人類歷史哲學的觀念》中，赫爾德談論了許多按照他人的敘述而生活的人（這一點后來在費希特那里得到了回應）：他們被看作是感情枯竭的“過剩的世界主義者”、沒有人性的生物、自然或歷史的犧牲者、道德上或身體上的跛子、寄生蟲、戴著腳鐐的奴隸。

人們何以失掉他們的人性？人一旦依靠他人以及他人的勞動和思想而生活，他就失掉了人性。與原始主義者不同，赫爾德愉快地接受了發明、藝術和科學是人的創造力的果實，通過它們，赫爾德充分達到了有目的的自然的高度。發明本身并不會使人敗壞（在這里赫爾德與盧梭的《論科學與藝術》和《論人類不平等的起源和基礎》不同）；只有當一個人靠其他人的發明而生活，他才會變得機械并失去活力。[402](#_402_12)在這里，就像我們在馬布利、盧梭、弗里德里希·卡爾·馮·莫澤[403](#_403_12)的著作中所看到的，他開始為青春的一去不復返，為業已喪失的人類生活中早期更加生氣勃勃的時代而悲傷，這種悲傷在19世紀更為典型，而在我們這個時代也許可以更經常地聽到。在談到現代人和現代藝術的瑣碎和沉寂時，赫爾德與密爾、卡萊爾或羅斯金一樣，充滿了憂傷之情，它們與早期人類的激情、勇猛、獨立形成了鮮明的對照，在那個匿名卻更加充滿活力的時代，人們是偉大的史詩和歌曲的創造者。他先于亨利·德·圣西門，對文化史中創造性的時代和相對貧瘠的時代做了對照。赫爾德也有樂觀的時刻，這就是當他認為復興具有可能性的時候：只要人能夠“不再與他自身處于沖突之中”并且“回到他自身”，只要各民族能夠“找回自己”并學會不“通過其他民族的思想來思考”，[404](#_404_12)那么，他們就能夠根據現代的觀點來恢復、復興和創造新的藝術作品，它們會與過去業已創造的任何作品一樣高貴并表現他們的真正本質。只有一條道路是赫爾德堅決反對的：即任何返回過去的企圖。人們在那里得不到拯救。在希臘人身后嘆息，希望復歸到他們（他懷疑溫克爾曼就是如此），這是荒唐的，也是不可能的。溫克爾曼把希臘人理想化為藝術的發明者，認為藝術在他們那里達到了埃及人從未達到的神圣的高度，這種看法是完全非歷史的，只不過是一種糟糕的錯覺。[405](#_405_12)

自由發展面臨的危險有許多種。首先，可能會出現中央集權國家；它能夠奪走我們身上某種本質的東西：它能夠奪走我們的自我。也可能會出現“像毒瘤”[406](#_406_12)一樣吞噬著德國民歌的外國文化，而這種民歌回應了最深刻的人類追求，回應了試圖以象征形式體現共同經驗的集體渴望，而這種象征形式是伏爾泰的哲學所不敢夢想的。外語還有一種更為具體的危險：我費了九牛二虎之力才能結結巴巴地使用一門外語；它的精神躲避著我。然而我們卻把一生中最好的時光獻給了它。[407](#_407_12)但是我們不是希臘人，也不是羅馬人；我們不可能變成他們。希望回歸即是接受虛假的幻象的統治，是一種跛足的錯覺，與它企圖治療的疾病一樣致命。模仿是一種可怕的詛咒：人的本性在不同的氣候下是不同的；“整個事物和聲音的世界都不同了”。[408](#_408_12)那么，我們該怎么辦呢？我們必須尋求成為我們自己。“讓我們具有我們民族、語言、生活的特點，讓后代去決定我們是否具有他們眼中古典的意味！”[409](#_409_12)與它本來可能達到的相比，也許克洛卜施托克的《救世主》算不上成功，因為它不夠“民族”。[410](#_410_12)正是在這里，赫爾德表達出了其最熱烈的民族主義情感：“但是現在！我再一次吶喊，我的德意志兄弟們！但是現在！一切活生生的民間生活（Volksdenkart）的殘余都滾進了遺忘的深淵……所謂文化的光芒像毒瘤一樣吞噬著一切。”[411](#_411_10)“我們講著外邦人的話語，而它們使我們與自身的思想斷絕了關系。”[412](#_412_10)他在戴著假發的農民身上看不到任何優點，就像哈曼談到“假鼻子”一樣。[413](#_413_10)他呼吁德意志人認識他們自己，理解他們的位置，尊敬他們在宇宙中、在時空中的角色。

### 五

這是民族主義嗎？在一種顯而易見的意義上它是。它是反法國的，正是南特和巴黎的航海之行（像后來的羅馬之行一樣）使赫爾德倍感沮喪。他遇到了一些最杰出的啟蒙哲學家，但是顯然沒有與他們取得任何程度的溝通。他感受到了嫉妒、羞辱、崇拜、怨恨和鄙夷，心里五味雜陳，這是一種落后民族面對發達民族，低層階級成員面對高層階級成員時體會到的感受。被傷害的民族感情（這幾乎用不著說）培育了民族主義，但是重要的是要認識到，赫爾德的民族主義從來都不是政治的。如果說他抨擊個人主義，那么他也同樣憎惡壓制和損害自由人個性的國家。他的社會觀是與政府、權力、統治敵對的。路易十四和腓特烈大帝（像他們之前的愷撒和查理曼大帝一樣）代表了一種可憎的理想。赫爾德不渴求權力，不希望宣稱自身階級或本族文化或德意志民族的優越性。他希望創造一個這樣的社會，在這個社會中，不管是誰都能夠過一種充實的生活，實現自由的自我表達，“成為有意義的人”；他認為，統治越少越好。我們不能夠返回到希臘的城邦。

對于后來注定要發展為充分和具有侵略意義的民族主義和沙文主義來說，這可能的確是它們的第一個階段。不管這種前后相繼從歷史學和社會學上來看是否正確，顯然赫爾德本人并不懷有這些情感。盡管民族主義（Nationalismus）這個詞似乎是他造的，但是與費希特或黑格爾或政治上的社會主義者的理想相比，他的好社會概念似乎與梭羅、蒲魯東，或克魯泡特金的無政府主義，與歌德和洪堡這些自由主義者所倡導的文化觀更為接近。對他來說，民族不是一個政治實體。他厭惡狂熱地吹捧古代蓋爾人或北方人的當代凱爾特狂和條頓狂的主張。他贊美德意志的先祖，是因為他們是德意志文明的一部分，并且照亮了他們自己的文明，而不是因為德意志文明在某種尺度上高于其他文明。“在想象和感覺的作品中，民族的整個靈魂以最自由的方式展現了自己。”[414](#_414_10)這被西斯蒙迪、米什萊和馬志尼發展為一種全方位的政治文化學說；但是赫爾德的立場與羅斯金、拉梅內，或者威廉·莫里斯的觀點，與民粹主義和基督教社會主義，與今天所有那些反對地位或權力的等級制度或者任何一種操縱者的影響的人更為接近，他與那些抗議機械主義和庸俗化的人們站在一起，而不是與過去幾百年的民族主義（不管是溫和的還是激烈的）站在一起。他贊成自給自足，但只是在個人生活中；就是說在藝術創造和自然的自我表達的權利中。他對民族精神（這個詞可能由弗里德里希·卡爾·馮·莫澤創造）及其許多別名（人民的精神、人民的靈魂、民族的精神、人民的天才，和更經驗主義的民族性格[415](#_415_10)）的使用，都旨在強調什么是我們的東西，而不是他人的東西，即便從某個更為巨大的天平上來看，他人的東西在本質上更有價值。

然而赫爾德不承認有這樣的天平：文化是可以比較的，但它不能度量；每一個文化即是它本身，在其自身社會（從而對作為總體的人類）來說具有真正不可估量的價值。對他來說，蘇格拉底既非啟蒙運動永恒的世界主義圣賢，也非哈曼口中自命不凡的知識主張的摧毀者（他的反諷和自供的無知打開了通向信仰和拯救的道路）。最重要的是，蘇格拉底是公元前5世紀的一個雅典人，而那個時代已經結束了。亞里士多德可能比萊布尼茨更有天才，但是萊布尼茨是我們的，而亞里士多德不是；莎士比亞是我們的，而其他偉大的天才，比如荷馬或摩西則不是。個性是一切；古和今、本土和異邦的人為結合，導致了錯誤的觀念和破壞性的事件。[416](#_416_10)讓我們遵循我們自己的道路；不管他人如何頌揚或詆毀我們的民族、我們的文學、我們的語言，它們依然是我們的，它們就是我們本身，這就夠了。[417](#_417_10)不管德意志人到底怎么樣，他們要好于偽裝的希臘人、法國人和英國人。[418](#_418_10)但是當赫爾德說，“醒來吧，德意志民族！不要讓他們搶走你們的守護神！”[419](#_419_10)當他宣告恐怖的風暴即將到來，警告人們不要像約拿一樣在暴風雨中沉睡，當他告訴人們從波蘭被瓜分的前車之鑒中吸取教訓，[420](#_420_10)并說“可憐的、被撕碎的、受壓制的德意志，請心懷希望！”[421](#_421_10)當他說“德意志人，講德語！把塞納河丑陋的泥漿吐掉吧！”[422](#_422_10)人們就很難不去認為正是他哺育了格雷斯和雅恩、阿恩特和特賴奇克，以及他們可怕的現代繼承者。然而赫爾德的話純粹是指文化的自我決定；他憎恨政治上的民族主義。[423](#_423_10)對他來說，民族性一個純粹和嚴格的文化屬性；他相信人們能夠且應當捍衛他們的文化傳統，他們需要永不放棄。盡管他忘情地沉迷于猶太人自古以來的傳承，但他依然譴責他們，因為他們沒有保持一種充足的集體榮譽感，沒有努力返回到他們在巴勒斯坦的家園，而只有在那里他們才可能再度發展壯大為一個民族。他所感興趣的不是民族性，而是文化、世界、各民族的整體經驗；他所贊美的這種經驗的方面是：個人關系、友誼與敵意、對自然的態度、戰爭與和平、藝術與科學、追求真理、自由與幸福的方式，尤其是偉大教化的領導者與忘恩負義的暴民之間的關系。就像英國早期的浪漫主義者一樣，也像揚、托馬斯·沃頓和約瑟夫·沃頓一樣，赫爾德害怕組織本身，他想保存生活和藝術當中不規則的和獨一無二的東西，這些東西沒有任何體系能夠完全包容它們。

他對政治上的集權化和思想上的兩極化的批評出于同一個源泉。當他設想世界是一個百花齊放的花園時，當他提到一切民族文化之間可能且可望的和諧時，他并沒有單純地忽略了民族國家的侵略潛能，也并非溫情地假定在各種民族主義之間沒有沖突的可能。相反，他對政治、經濟和軍事的集權化發展深惡痛絕，但是他找不到文化上自主的各個共同體之間有什么理由需要沖突。當然，假定一種自給自足不會導致其他更為危險的自給自足，是有其不現實和非歷史的一面。但是這種不現實并非他以及一般而言的啟蒙運動經常遭受指責的那種不現實。他并不信仰民族主義、集體主義、條頓狂主張，或浪漫的國家崇拜，而是信仰某種與上述理念完全不相容的東西。他是那些神秘的力的擁護者，它們是“活生生且有機的”。[424](#_424_10)他和沙夫茨伯里（后者就像揚和卡萊爾等英國思想家一樣，對德國人的影響遠大于對他自己同胞的影響）所見略同，認為最終只有一個偉大的創造性的力：“在創造的各種形式、各種形態、各種渠道中有一種活的東西，那是一種精神、一束單一的火焰。”[425](#_425_10)這幾乎不是一種經驗或科學的觀點。他在為人民的靈魂唱頌歌，它是萊布尼茨的生活力的社會化身，“奇妙非凡、獨一無二……無法解釋、不能消滅，與民族一樣古老。”[426](#_426_9)當然，它最生動的表達不是國家，而是“它語言的人相學”。[427](#_427_9)

我想強調的是，赫爾德這種學說的真正后裔并不是權力政治學，而是被稱作民粹主義的東西。正是這一點，使其在東歐受壓迫的人民中獲得了動力，后來擴展到亞洲和非洲。它激發的不是國家干涉主義者，而是“草根”的信仰者——俄羅斯的斯拉夫主義者和民粹主義者、基督教社會主義者，以及一切民間藝術和大眾傳統的崇拜者，他們的熱情既有嚴肅又有荒謬的形態，到今天仍然可以偶見。民粹主義也許經常采取反叛的形式，并且滋生了侵略性的民族主義思潮；但是赫爾德所提倡的形式是民主與和平的，它不僅是反封建王朝和反精英的，而且是反政治的，矛頭直指有組織的權力，不管是民族的、階級的、種族的，還是黨派的。我把它稱為民粹主義，是因為這種運動不管是在歐洲還是在歐洲以外，在我看來似乎與赫爾德的理想最為近似。它根據其本身的規律應該是多元主義的，把政府看作一種惡，像盧梭一樣，傾向于把“人民”等同于尚未被財富或城市生活敗壞的窮人、農民、老百姓、庶民大眾；[428](#_428_9)直到今天，它還鼓舞著民間的熱心者和文化狂熱分子，平等主義者和地方自治的煽動者，藝術、手工和簡單生活的擁護者，以及五花八門天真的空想家。它基于對松散結構、志愿組織、自然紐帶的信仰，堅決反對形形色色的軍隊、官僚組織和“封閉”社會。

從歷史上來看，民粹主義當然與真正的民族主義緊密地交織在一起，它也的確常常為盲目的仇外情緒和反理性主義提供土壤，促使其惡性生長；這并不比民族主義和民主、浪漫主義，或自由主義在19世紀的不同時刻的聯盟更加偶然。然而，把一個時期的意識形態與它在另一個時期的后果或者與它在另一種語境中并與其他因素結合起來的變形等同起來，這便是一種歷史錯誤和道德錯誤。赫爾德在英國或美洲的后繼者主要可以在那些沉迷于不同于自己文化的古董和生活形式（古代的和現代的）的業余愛好者中找到，而他在亞洲、非洲，或者歐洲或美洲的“落后”地區的后繼者，則可以在古代詩歌的專業愛好者和收藏家那里，在巴爾干或阿拉伯原始的生活形式時而感傷的熱心信徒那里找到，此外還有懷著鄉愁的旅行家理查德·布爾頓、道蒂、拉夫卡迪奧·赫恩（英國甘地或伊本·沙特）、文化自主主義者和非政治的青年運動，以及語言和社會方面嚴肅的學生和哲學家。

也許赫爾德最典型的后繼者會在他懷有持久興趣的俄國找到。在那個國家，他的觀念進入了那些批評家和創造性的藝術家的思想中，他們不僅發展了本民族藝術的民族形式和偽民族形式，而且不管他們在何處表現自己，他們都熱情地擁護著藝術和自我表達的各種“自然”、“自發”和傳統的形式。這些種族膚色和多樣性的崇拜者（比如穆索爾斯基和斯塔索夫），以及一些受他們啟發的音樂家和畫家，他們遠離對權威和壓制的支持，在政治上站在左翼，同情各種形式的文化表達，尤其是受迫害的少數群體——格魯吉亞人、波蘭人、猶太人、芬蘭人，也包括西班牙人、匈牙利人和其他“未被重建的”民族。他們因為所謂的世界主義，因為商業主義，因為一種鼓吹生活的平面和機械形式而摧毀地方和民族差異的傾向——簡言之，因為無根（這個術語后來在蒙昧主義者和沙文主義者的嘴里變得如此險惡和不祥）、無情、壓迫和沒有人性——而譴責（不管這種譴責多么不公正和過分）這些“手風琴演奏者”，諸如羅西尼和威爾第，或者新古典學派繪畫。所有這些都是典型的赫爾德風格。

某種類似的東西也可能進入了馬志尼的青年意大利黨理想：一旦他們扔掉了壓迫人的帝國主義、朝代的專制統治、否定一切“自然的”人類單位的手銬，達到自由的自決，那么他們就將與德國青年乃至各民族的“青年”和諧共處、相互理解。這些觀點也許是徹頭徹尾的烏托邦。但是如果說它們是民族主義的，那么它們也與其后來貶義的意思大不相同。民粹主義可能部分地為孤立主義、地方主義，對一切平穩、大都市、優雅和在社會上高人一等的東西的猜疑，對各種形式的上流社會的仇視負責；但是與此同時民粹主義還伴隨著對中央集權、獨斷論、軍國主義、自作主張的敵視，換句話說，民族主義包含對一切通常與19世紀羽翼豐滿的民族主義相關的東西的敵視，對平民的深刻同情——赫爾德區分了人民（即民族的實體）和烏合之眾[429](#_429_9)——以及對暴力與征服的仇恨，其激烈程度絕不遜色于歌德、維蘭德、席勒和任何其他的魏瑪人文主義者。赫爾德的忠誠追隨者在以往也許經常（可能以后還會）迷惑、感傷、不切實際、無能為力，有時還顯得荒唐可笑，但他們絕不是威壓、算計和殘忍的。對此沒有人比赫爾德本人做過更深刻的比較。

### 六

在這種聯系中，我們就應該去考慮赫爾德對18世紀三大神話的態度了，正是這三大神話滋養了19世紀的民族主義思潮。第一個神話是某個特定部落文化具有優越性。他對愛國的自負（選民學說）的譴責已經被提及過了。《另一種歷史哲學》中最常被引用的一個句子告訴我們：“每個民族有其幸福的內在核心，就像每個球體有它自己的重心一樣。”[430](#_430_9)這是歷史學家、批評家、哲學家必須掌握的，沒有什么比同化不同文化的核心更致命的企圖了。人們必須“進入”一個民族的“時間、空間、整個歷史”；[431](#_431_9)人們必須“通過移情體驗一切”。[432](#_432_9)這正是當代歷史學家（他特別提到了施洛策爾）顯然做不到的。[433](#_433_9)他告訴我們，僅僅像牛津的學者羅伯特·洛思所做的那樣理解希伯來語的《圣經》，把它看作一件優秀的藝術作品并且拿它的美與荷馬作品相比較是不夠的；我們必須讓自己移入那個遙遠的地方和時代，把它當作猶太人這個畜牧和農業民族用古代、簡單、鄉村、詩意的語言，而不是哲學或抽象的語言寫就的民族詩歌來閱讀。“如果你希望在它們誕生的氛圍中享受這些創造，那么就要成為牧羊人中的牧羊人，農業人群中的農民，東方的原始居民中的東方人。”[434](#_434_9)德意志人不是古代的希伯來人；《圣經》的形象來自于一個與他們完全不同的世界。當《圣經》的詩人提到黎巴嫩的雪或者迦密令人愉快的葡萄園時，它們對一個德意志詩人來說都是些空洞的詞！[435](#_435_9)“從海洋經過他們的陸地通向阿拉伯的可怕風暴，對他們來說是駕著耶和華的戰車穿過云霄的咆哮戰馬。”[436](#_436_9)他說，對一個當代詩人而言，復制這些猶太形象還不如去歌頌電火花；對《圣經》而言，彩虹是上帝之屋的腳凳；對古斯堪的納維亞的吟游詩人而言，它是巨人們試圖通過暴風雨襲擊天堂的火橋。[437](#_437_9)所有這一切對我們來說都是半明半暗的。德意志人不是《圣經》中的猶太人，他們也不是古希臘人或古羅馬人。[438](#_438_9)每種經驗只能體現在其本身。理解它就是掌握在留下的紀念中試圖表達它的那些人們來說，它到底意味著什么，而我們正是通過這些留下的紀念來試圖理解這種經驗。一切理解必定都是歷史的，啟蒙哲學家（戈特舍德、萊辛和摩西·門德爾松）不僅缺乏一切歷史視野，他們還傾向于根據道德的卓越程度來打分數。在這種（他把它看作是一種斯賓諾莎的）情緒中，赫爾德在1774年的《另一種歷史哲學》中反對任何意義上的道德評價（盡管他本人在當時和以后都有這種傾向），呼吁批評家首先要去理解，如果一個人非要譴責和表揚的話，那么，這只有在共情的洞見（人的移情能力）之后才可以這樣做。

《另一種歷史哲學》包含著對最新發現的歷史感的最雄辯的描述，它與維柯的描述驚人的相似，而據我們所知，赫爾德直到二十年之后才讀到維柯。

傳達個人的特殊性有著多么不可言說的困難，精確地說出是什么使個人、他的感覺和生活方式與眾不同是多么不可能，一旦用他自己的眼睛來看事物，用他的靈魂來掌握事物，用他的心來感受事物，一切變得多么不同和獨特。一個民族的性格是多么深不可測啊，不管你多么頻繁地帶著好奇和驚訝去觀察和凝視，它總是逃避著試圖去捕捉它的言詞，即使是被這種言詞捕捉到，它也很少被認為是可以普遍理解和感知的。如果真的如此，當一個人試圖用一瞥、一感、一句話來掌握各民族、各時代、各個國家的整個海洋時，會是怎么樣的情況！詞，蒼白的影子游戲！帶著天空和大地的特點的生活方式、習慣和需求，這幅完整的活生生的畫面必須被加進來，或預先提供；如果一個人想要對一個民族的傾向或行為進行點滴或全面的了解，那么，他必須從與它共情開始。[439](#_439_9)

他接著說，希臘不是雅典。在那里居住并且進行統治的有雅典人、皮奧夏人、斯巴達人、科林斯人。埃及人和腓尼基人一樣同是商人。馬其頓王國和羅馬一樣是征服者。偉大的希臘思想家有著與現代思想家一樣敏銳的思辨頭腦。然而他們（赫爾德不厭其煩地重復）是埃及人、羅馬人、希臘人、馬其頓人，不是我們這個世界的居民。萊布尼茨是我們的；而柏拉圖不是。相似性不是同一性；人們必須看清樹木和樹林，盡管只有上帝才能夠完全做到這一點。一切歷史都是一般觀念和特殊觀念之間的一場無休止的沖突；一切一般觀念都是危險的、誤導人的和不可避免的抽象。人們必須試圖看清整體，不管這個目標似乎多么遙不可及。只有那些頑固地把一個理想的模型強加給現實的多樣性的人們，才對例外和偏離感到驚訝。休謨和伏爾泰、羅伯遜和施洛策爾因使用他們自己時代的量桿而受到抨擊。一切文明都是不可通約的。[440](#_440_9)批評家必須盡其所能地向歷史的作者投降，并試圖用作者的眼睛去看。

赫爾德不同意狄德羅著名的演員理論：當演員扮演一個角色時，他本質上偏離了這個角色。[441](#_441_9)真正的闡釋者必須尋求透入（全神貫注于）他按照其本來面部重新創造的原作中，即使他不能夠完全做到這一點。把一種語言（即生活方式）真正翻譯為另一種語言，當然是不可能的；任何真正的習語都是無法確切翻譯的：生長于柏拉圖學園周圍的密涅瓦的神圣橄欖樹不可能被挪到雅典邊界之外。“甚至當斯巴達摧毀了雅典，女神還保護住了她的小樹林。因此沒有人能夠從我們身上掠走我們語言的美：這種美織進了它的紋理，猶如柔紗之下芙里尼的胸脯那樣光彩奪人。”[442](#_442_9)翻譯就是美化或丑化的創造；翻譯必定是一種原創性天才的創造；[443](#_443_9)當然，由于創造者不是其他任何人，也不處于其他任何地方，他受到自身的限制，所以大量的東西丟失了，也必定會丟失。埃及不應根據希臘的標準或者沙夫茨伯里的現代標準來判斷，一個學童并不因為他沒有從一個成人的娛樂中獲得快樂而郁郁寡歡，中世紀也并不會因為它們沒有取悅伏爾泰而失去其價值：在黑暗世紀的偉大喧囂中包含著比荒唐的里普利安族或撒利族法典更有價值的東西。西方的中世紀必須被看作是對羅馬令人窒息的集權的一種偉大反叛，“給一架巨大的破鐘重新上緊了發條。”[444](#_444_9)譴責它或把它理想化同樣是荒謬的：“我絕不是要為不斷的移民和破壞、封建戰爭、游僧、朝圣、十字軍東征辯護。我只是想解釋它們：表明貫穿其中的精神，人類力量的騷動。”[445](#_445_9)這在1774年是夠有原創性的了。中世紀不是通向文藝復興的一個走廊，也不是異教或基督教的前廳。一種文化絕不僅僅是另一種文化的手段；即使在某種意義上可以說作為一個整體的人類在前進著，[446](#_446_9)其中的每一個階段也是其自身的一個目的：人們不會追尋一個超越了他們自身的目的。赫爾德與他的反對者康德一樣，積極宣揚這樣的學說，全部的人與社會，只有作為其本身時才是好的。這些格言在今天（至少在西方）看來已是陳詞濫調的東西，在18世紀中葉的巴黎及其思想屬地中卻是反律法的異端。

關于主導模式的神話就說到這里。而赫爾德拒斥當時那個世紀的歷史神話則更為勇敢；[447](#_447_9)法國神話認為古典文化為高盧羅馬人所創造，那里有法國的真正靈魂，野蠻人把它們摧毀了，他拒斥這樣的法國神話，同樣也拒斥了相對應的法蘭西征服者具有優越性的神話，而孟德斯鳩、馬萊和布蘭維利耶都曾經支持過這種神話。同樣，赫爾德也不接受文藝復興的神話：被陰暗且熱衷摧毀的基督教所葬送的陽光燦爛的異教世界。他使用尖刻的話語來形容壓制了古老的日耳曼歌曲的僧侶；但是這并不意味著中世紀是伏爾泰、吉本、休謨以及后來的海涅和所有的新異教徒所描述的由妖怪、奴隸、惡魔般的牧師和暴君[448](#_448_9)所籠罩的黑暗世界。但是他也并不贊同被克洛卜施托克美化的阿米尼烏斯，這個切魯西武士赫爾曼被德國新教徒們傳為高貴無畏的傳奇人物，后來又被瓦格納修飾成年輕的齊格弗里德，置入了德意志民族主義者的萬神殿。這些幻想并沒能提供出路。一切逃離的企圖，不管是逃到現代的巴黎還是逃到黑暗的德國森林，都被赫爾德一律譴責為欺人之談。那些不管出于什么原因不去面對現實的人注定是不幸的。

18世紀的第三大神話是平穩進步的神話，如果說進步不是不可避免的，則至少是近乎確定的；與此相伴的是對黑暗過去的輕蔑，它導致了這樣一種觀點：一切先前的世紀不過是邁向現在的好日子和將來更加輝煌的生活的一個個階梯。赫爾德全然不接受這一點。每一種文化是一把和諧的七弦琴，人得有足夠聰慧的耳朵才能傾聽其優美的旋律。那些尋求理解的人們必須學習掌握一些知識，比方說亞伯拉罕先知、列奧尼達一世或愷撒并非我們這個時代的人，人們必須學習按照變化實際發生的狀態來看待變化，而不是將其置于并置的片段中進行分離、比較，并且按照它們的優點在多大程度上與我們啟蒙運動的標準相吻合來給它們打分。那么，就沒有進步了嗎？一切文化的價值都是相同的嗎？赫爾德并不這樣認為。進步是存在的，但這與杜爾哥、孔多塞，尤其是赫爾德重拳出擊的伏爾泰和瑞士的歷史哲學家伊澤林所闡明的進步觀不是一回事。他們的歷史觀是一種淺陋的、非歷史的欺人之談。多樣性是一切。這是赫爾德全名為《關于人類文化的另一種歷史哲學》的著作的中心論題，也幾乎是其所有早期著作的中心論題：

我們這個時代一般、哲學、慈善的傾向試圖把關于美德和幸福的“我們自己的理想”擴展到每個偏遠的民族，甚至擴展到歷史上最遙遠的時代……迄今為止那些以解釋幾個世紀的進步為己任的人們通常鐘情于這樣一種觀念：更大的美德和幸福必將到來。為了支持這一點，他們美化或編造事實，貶低或壓制與之相矛盾的事實……把只言片語當作著作，把啟蒙當作幸福，把智識的復雜當作美德，并從而虛構了“世界的普遍進步”這個臆想之物。[449](#_449_9)

其他人認識到這是一個危險的陷阱，由此陷入了沒有希望的懷疑論，像蒙田、培爾、休謨，從根本上說甚至還有伏爾泰和狄德羅。

這源于對什么是進步的誤解。它存在于各種文化中，這些文化彼此不能通約，不能被固化在某個單一的進步或倒退的天平上。每個社會，每一種文化，都以其自己的方式發展著。每個時代都是不同的，“每一個時代都包含其幸福的核心。青年并不比無知和滿足的孩童更快樂；心平氣和的老人也并不比精力充沛的壯年人更不快樂。”[450](#_450_9)中世紀充滿了“可憎的事物、錯誤和荒唐”，[451](#_451_9)但是也有我們這個時代用其“衰弱的冷酷……和人類的痛苦”[452](#_452_9)幾乎不能理解的“某種健康、連貫、高貴和莊嚴的東西”，[453](#_453_9)“光并不滋養人類”，[454](#_454_9)秩序和富足是不夠的；更不用說“掌握在一個或幾個替大家思考的人手中”[455](#_455_9)的技術成就了。生活方式和真理都是多種多樣，認為一切事物非真即假是我們這個進步的時代一個普遍的可憐幻想。真正的進步是人類作為完整的整體的發展，更具體地說是他們作為群體的發展，即被語言和風俗所決定，從他們共同經驗的總和中創造出來的部落、文化和共同體，它們表達在藝術著作中，在與其可變的，但并不會大變的自然環境中形成了科學、工藝，以及社會、政治、文化生活的形式，它們相互作用，實現了一個特定社會的渴望（有意識的和無意識的）并發展出各種能力。

捆綁和審問這個普羅特斯（它通常被稱作民族性，并且既表現在一個民族的慣例和行為中，也表現在其著作中）是一種高級和美麗的哲學。它最真確地在詩歌中得到了實踐，因為在……想象和感覺的作品中，民族的整個靈魂最自由地展現了它自己。[456](#_456_9)

這就是古希臘人如此神奇地成就的業績。盡管有哈曼的種種詛咒，赫爾德還是禁不住表達了他對雅典文化的熱情崇拜，一種他與歌德和黑格爾、荷爾德林和席勒，以及他那個時代大多數有教養的德意志人分享的感情，不管是浪漫主義者還是反浪漫主義者。赫爾德認為，希臘人的成就部分地歸功于希臘的自然之美，這種美激發了被那些幸運的居民（錯誤地但情有可原地）看作是客觀和普遍有效的原則。但是選民是必定不存在的；他馬上在清單里加上了克什米爾人、波斯人、布哈拉人和切爾克斯人，他們也生活于美麗的自然環境中，長得英俊大方，并創造了美麗的文化（不像希伯來人，后者的優點不是審美的）。希臘人前進了；他們和諧而成功地發展了他們自己的能力，因為自然垂青于他們，因為沒有重大的自然災害遏制這種發展。但是他們不是通向羅馬人的通道，羅馬的文明必須根據它自己的內在標準、它自己的“重心”來判斷。

赫爾德稱之為進步的東西是一種文化在它自身環境中朝著它自身目標的內在發展；但是因為有一些品質是普遍地存在于人身上的，所以一種文化能夠研究、理解和崇拜另一種文化，盡管它不能返回到它那里，如果它試圖這樣做，只會使自己顯得愚蠢。有時赫爾德會和波舒哀持近似觀點，仿佛歷史不是一段插曲，而是一部大戲；仿佛上帝的手指在以某種目的論的方式指導著人類的命運，在它的演出中，每一個偉大的文化時期都是其中的一幕。他沒有進一步發展這種觀點，而正是這一觀點導致波舒哀把每一幕在某種程度上都看作是它的先驅和后繼者的鏈環。赫爾德更經常說的是，歷史好像的確是一部戲，但卻是一部沒有結尾的戲，仿佛它是一部宇宙交響樂，其中每個樂章在其自身都是重要的，但是無論如何，我們不能聽到整體，因為只有上帝能夠做到這一點。后來的樂章不一定更接近于或預示著某個根本的目標并因此而優越于前面的樂章。生活不是一個拼圖玩具：每個部分都必須被塞入某個模型之中，只有根據這個模型，它們才是全部可以理解的，以致那些孤立的情況下不合情理和丑陋的東西，實則是和諧整體中的一個不可或缺的組成部分，而在黑格爾的著名圖示中，這一世界精神達到了對自身完全的自我意識。赫爾德相信交響樂的每個樂章（戲劇的一幕）按照它自己的目的，它自己的價值來展開，它們絕不會因為它們行將結束、毀滅，或被其他樂章接替而受到貶損或在道德上變得沒有價值。

赫爾德將人道稱作是終將被人類生活實現的一般目標。對赫爾德以及啟蒙運動而言，這是一個非常模棱兩可的詞，它暗示著一切不死的靈魂朝著普遍有效的目標的和諧發展，這個目標就是：理性、自由、寬容、個人和社會之間的相互的愛和尊敬，還有身體和精神的健康、優異的感知、對地球的征服、實現上帝在他的最高貴的作品中植入的，以及按照自己的形象所創造的一切。[457](#_457_9)這是典型的包羅萬象、提綱摯領且樂觀的魏瑪人文主義公式，赫爾德的確運用了這個公式（因為它沒有確切的含義），尤其在其后的著作中，但是他似乎并沒有把它用作一種普遍的解釋標準或價值標準。

赫爾德尤其想要做到全面和公平。他不喜歡哥特建筑，盡管他就此發表的長篇大論給歌德造成了非常深刻的印象；他厭惡騎士精神，厭惡中世紀的一般價值，但是他保護它們免受伏爾泰的苛責。他并未賦予原始主義本身以很大的價值，尤其在其晚年，在這方面他不同于它18世紀的真正崇拜者。然而對古代和現代、歐洲內外的土著人口的殖民鎮壓總是被赫爾德描繪為在道德上可惡的反人類罪行。如果我們需要保護異教免受基督教的進攻，那么我們也需要保護荷馬免受克洛茨和《百科全書》的傷害，保護基督教免受霍爾巴赫、伏爾泰的傷害，保護中國人和蒙古人免受歐洲人傲慢的傷害。他認為中亞的薩滿不只是騙子；神話也并非像培爾和伏爾泰業已教給這個世界的那樣，只是邪惡的牧師為了欺騙大眾和獲得統治他們的力量而編造的關于現實的虛假陳述；詩人的創作也不只是為了娛樂或教導。這里他與維柯的立場是一致的，雖然這時他尚未讀過維柯（人們會懷疑他是否曾經不只是掃視了一下維柯的著作）。薩滿以神話和迷信的形式表達了人們自然愿望的對象——詩歌天然地產生于并表達了這種世界觀。這些詩歌創造了諸多世界，這些世界配得上人及其創造力，它們與其他世界不可通約，但是同樣值得我們關注，同樣需要我們的洞見，因為它們是人創造的世界；通過沉思它們，我們可以成功地掌握我們能夠成為什么，以及能夠創造什么。我們做到這一點不是靠吸取過去的教訓（他有時說過去重復自己，但是他的中心學說與休謨和伏爾泰相反，認為歷史的每一頁都是獨一無二的），而恰恰是因為過去創造的景象激發我們發現我們自己的重心、我們自己的核心，或我們所隸屬的群體（民族、宗教、共同體）的重心。

沒有這些隸屬關系，就沒有真正的創造，也沒有人的目標的真正實現。因此，把一套不同的價值塞給另一個民族（就像傳教士已經在波羅的海諸省所做的以及例如在印度正在做的）既是無效的也是有害的。[458](#_458_9)最凄慘的是那些沒有群體的人們，因為他們被流放或自我流放，不管是身體上的還是精神上的（對赫爾德來說這二者沒有太大不同），注定不會結出什么果實。這種解體在他看來似乎正威脅著他那個時代的德意志人。他的一些現代的批評者憤怒地指出他譴責法國（18、19世紀的法國！）是一個枯竭了的社會。但是不管他的預測出了什么問題（他用許多聲音說話，其中一些很不清晰，經常發出矛盾的情感），作為一個社會心理學家，他超出了他的同代人；他比任何其他作家更為清楚地構想和闡明了“隸屬”這一至關重要的社會功能，構想和闡明了隸屬一個群體、一種文化、一個運動、一種生活形式到底意味著什么。這是一個最富有原創性的成就。

### 七

一個作曲家作為一名社會成員的責任，是對他的人類伙伴說話，是為他的人類伙伴發聲。

我信仰根、聯系、背景、個人關系……我的音樂現在扎根于我生活和工作的地方。

本杰明·布里頓[459](#_459_9)

隸屬的觀念是赫爾德所有思想的核心。他關于理論和實踐相統一的學說，如他的民粹主義那樣，只有依據其本身才可以理解。隸屬并非一種消極的處境，而是積極的合作，是社會勞動。“只有行為才是完全的真理”。[460](#_460_9)不管是讀他《人類歷史哲學的觀念》的最后幾冊，還是較早的論文《論希伯來詩歌》，還是關于莎士比亞、莪相、荷馬的評論，還是后來的《阿特拉斯提》或《卡利貢涅》，人們都會發現，主導所有這些著作的是這樣一種觀念：存在著中心的模式，根據它們，每種真正的文化（以及建構了它的人類）才得以且必定被識別出來。對赫爾德來說，成為一個群體的成員，就是以一種特定的方式，根據某些特殊的目標、價值、世界觀來思考和行動；以這樣的方式去思考和行動就是隸屬于一個群體。這些觀念是完全同一的。成為一個德意志人就是要成為一條獨一無二的溪流的一部分，語言是其中的主導因素，但仍然只是各種因素中的一種因素。他傳達了這樣的觀念：一個民族（比方說德意志人）說話、運動、吃、喝的方式，他們的筆跡，他們的法律、他們的音樂、他們的社會觀、他們的舞蹈形式、他們的神學，有著共同的模式和品質，而他們與某個其他群體（法國人、冰島人、阿拉伯人、古希臘人）在相似的活動方面并不共享或者在一種非常小的程度上才共享這些模式和品質。這些活動中的每一個都屬于必須作為整體來把握的集合：它們相互映照。任何研究德意志人的言語節奏、歷史、建筑或身體特點的人，將因此對德意志的立法、音樂、服裝獲得一種更深的理解。所有這些不同的活動都獨一無二地表明一種不能夠被抽象和闡明的屬性，即德意志人之所以為德意志人的東西。狩獵、繪畫、崇拜這些在非常不同的時間和地點許多群體共有的活動，將會彼此相似，因為它們屬于同樣的種類。但是每一類活動所展示的特殊性與同種文化[461](#_461_9)的完全不同的活動的共同之處要多于與另一種文化的特別相似的活動的共同之處。或者，至少同一種文化的各種不同活動之間的共性（共同的普遍模式，根據這種模式，它們被看作是同一種文化中的因素）是更為重要的，因為它們與本文化和其他文化和其他人群在相應活動的更為表面的相似性相比，在一個更深的層次上，說明了這些活動的特點。換句話說，德意志的史詩與德意志的家庭生活、德意志的立法、德語語法的共同之處決定了這些活動的模式——比德國的詩歌與印度或希伯來詩歌的共同之處更深刻地貫穿在它們當中。

這種共同的屬性并不神秘莫測；發現它并不需要非經驗的能力；它是一種自然的屬性，并且向經驗的研究敞開著。盡管他研究神學，他信仰宗教的首要性，他運用諸如集體“靈魂”和“精神”這些形而上學的概念，盡管他提出了神秘的力，盡管他偶爾會迷失于自然分類的教條，但赫爾德自始至終比萊布尼茨、康德甚至愛爾維修更接近一名經驗主義者。然而受他影響的下一代德國形而上學家醉心于先驗的公式之中，這使得赫爾德的這一屬性變得不為人所知了。可是在他的有生之年，他有時卻被他更為嚴格的傳教士同伴們猜疑為有唯物主義異端的危險傾向。他的經驗主義的核心在于他賦予歷史和自然中模式發現的重要性。正是這種直接可感，但是字面上不可分析的模式性質，根據它，德意志人所思、所做或所說的通常具有明白的德意志特點。在他看來，正是這種格式塔性質[462](#_462_9)使我們把行動者和行為、思想家和思想歸于一種處于特定發展階段的特定的德意志文化。

適應這一模式就是隸屬：正是因為這個原因，一個背井離鄉的德國人，或者一個被迫生活在別處的撒克遜人或一個普魯士人，不會有在家里一般的感覺；而沒有在家里一般的感覺，無論是誰都不能自然地、自由地、慷慨地、沒有自我意識地進行創造，這是一種席勒稱之為“童真”的方式，赫爾德對這種方式最為尊崇和信仰，不管他是否承認。他關于民族性格、民族天才、人民的靈魂、人民的精神等的談話最終都歸結到這一點上來。他有關隸屬于一個家庭、一個宗派、一個地方、一個時期、一種風格的本質的看法是他民粹主義的基礎，也是后來一切分散、流亡或異化的人們之間進行自我整合或再整合的有意識規劃的基礎。他提到他不幸的鄉親們所使用的語言，他們被貧窮或他們主人的專制驅逐到俄國、特蘭西瓦尼亞和美國成為奴隸，這不僅僅是流放者物質和道德痛苦的一曲挽歌，而且基于這樣一種觀點：把人從他們的生活中心，從他們天然所隸屬的組織中隔離出來，或者強迫他們坐在遙遠的巴比倫河邊，或者為了陌生人的利益濫用他們的創造本領，就是對他們的貶損、非人化和摧毀。[463](#_463_9)

人的歷史決定，人只有在唯一一種條件下才可能充分地生活，而對于脫離這種條件對他們造成的傷害，沒有哪位作家比赫爾德強調得更為鮮明。他一再堅持，沒有哪種環境或群體或生活方式必定優越于另外一種；要讓事物保持本來面目，如果像法國啟蒙運動所倡導的那樣，同化為一個法律、語言、社會結構的單一普遍模式，將會摧毀生命和藝術中最鮮活或最有價值的東西。因此，他對伏爾泰進行了激烈的批評，后者在他的《風俗論》中宣稱：“一般而言，人總是他現在所是的樣子”，[464](#_464_9)或者道德在一切有教養的民族中都是一樣的。[465](#_465_9)因此，根據定義，似乎可以得出結論：其余部分是野蠻或愚蠢的：高盧人是“大自然的恥辱”。[466](#_466_9)也因此，他抨擊了祖爾策，因為后者要求一種普遍的哲學語法，按照這種語法規則，人們就能夠判斷一種民族語言完善的程度，并且如果需要的話，可以根據這種普遍的規則來矯正它的規則。不必說，對赫爾德而言，這既是根本虛假的，又是詩歌和一切創造力源泉的死亡。每個群體都有權以其自己的方式獲得快樂。斷言要想快樂，每個人就都應當成為歐洲人，這是一種可怕的自負。[467](#_467_9)之所以如此并非因為伏爾泰所主張的那樣，其他文化可能比我們的文化優越，而只是因為它們是不可比較的。“沒有人能夠充分向我傳達他的感情特點，或者把我的存在轉變為他的存在。”[468](#_468_9)“黑人同樣有資格認為白人在墮落……就像白人可以認為黑人是黑色的野獸一般……人類文明不是歐洲人的文明；它按照時間和空間，在各個民族中顯現自己。”[469](#_469_9)此外，也不存在選民。赫爾德只是認為，要完全成為一個人，即具有充分的創造性，人們就必須隸屬于某個地方、某個群體或某個歷史溪流，而且只能根據一種傳統、環境和文化的遺傳術語來界定，而這些術語本身就產生于各種自然力量，即外部世界和生理結構與生物需求，這些力量與每個個體的思維和意志相互作用，創造了動態的集體過程，我們稱之為社會。

這種理論不需要神話。對赫爾德來說，一切群體從根本上來說是個體的集合；他對“有機的”和“有機體”的使用仍然完全是隱喻性的，而不像后來更形而上學的思想家那樣只是半隱喻性的。沒有證據表明他把群體看作是形而上學的“超個體”實體或價值。對赫爾德而言，它不是歷史的奧秘，也不是犧牲個體所達成的一種存在，更不是特定人種、特定民族，甚或是整體人類的高級智慧。然而理解人就是根據他們的歷史，根據他們從中感到在家里一般且無拘無束的各種精神和物質“力量”的復合體，從起源上理解他們。這種在家里一般的觀念以及相應的無家可歸的觀念（他曾經評說，鄉愁是一切痛苦中最高貴的）源于他的一個中心觀念，后者是他反思世界大同的空洞的關鍵，也是反思社會屏障以及陌生人、分離和專門化的壓迫對人們造成傷害的關鍵，比如剝削和人們之間相互異化，并最終與自身異化這些相互關聯的概念。人的痛苦不僅是貧窮、疾病、愚昧、無知造成的，也可以是因為他們不適應、成了局外人、沒有談話對象；沒有友愛，自由和平等就一錢不值；只有那些跟從一位領袖，但是不服從任何主人的社會才具有人性；[470](#_470_9)只有把握了上述觀念的人才把握了赫爾德的中心思想。他的著作激進地改變了對人們之間相互關系的看法。黑格爾把自由看作是依靠自身的存在的著名定義，[471](#_471_9)連同他的承認學說（人們之間的相互承認）在我看來在很大程度上受惠于赫爾德的思想。人在本質上具有社交能力，這種主張已經由亞里士多德提出，并且被西塞羅、阿奎那、胡克、格勞秀斯、洛克等不計其數的人重申過。赫爾德論人的聯系及其變遷的著作的深度和廣度，他據以發展隸屬概念的具體歷史和心理觀察的財富，使得這些套話似乎成了空洞的抽象并把它們從流傳中永久地逐出。赫爾德之后，再也沒有嚴肅的社會理論家敢于鼓吹諸如此類的陳詞濫調；他對社會的遠見主導了西方的思想，可是他的影響力卻不總是受到認可，大概是因為它已太深地進入到普通思想的脈絡中。他的巨大影響——歌德曾提到，J.S.密爾也曾見證——主要是由于他的中心論題，即一起生活、一起行動到底意味著什么，他的其余思想也出自這個論題并不斷回到這個論題。這種思想是一切民粹主義的中心；它已經進入此后試圖獲取社會真理的每一個企圖中。

### 八

赫爾德對理解人類及其歷史所做的特殊貢獻就講到這里。他關于人的概念有兩個含義尚未引起他的闡釋者充分注意。首先是他關于人的個性不可分割的學說，以及必然由此得出的他關于藝術家及其在社會中的表現角色的觀念；其次是他的多元主義以及人們的根本目的之間互不相容的學說。

眾所周知，赫爾德執著于審美問題，并試圖在藝術最豐富和最充分的形式中尋求其所有表現。他試圖在人類早期的創造中發現它們。對赫爾德來說，藝術是人們在社會中最充分的表現。說藝術是表現就是說它是一種說出來的聲音而不是一個對象的生產，比如一首詩、一幅畫、一只金碗、一首交響樂，所有這些都擁有它們自己的屬性，像自然中的對象一樣，不依賴于創造者的目的、特點和環境。[472](#_472_9)通過恰當地把書名取作《民歌集》，并通過明白的論據，赫爾德試圖證明一個人說的、做的和創造的一切一定表達了他的完整個性，不管他是否有意這樣做；既然一個人置身于一個群體之外是不可想象的（即使他從中分離出來，他還是在一種殘缺的狀態保留了其特點），個人也就傳達了其集體的個性[473](#_473_9)，文化也就被看作一條奔流不息的思想、感情、行動和表現之河。他尖銳反對的觀點在他所處的時代就像在我們的時代一樣富有影響，這種觀點認為藝術家的目的是創造一個其優點獨立于創造者的個人品質或意圖（不管是有意識的還是無意識的）或社會條件的對象。

這種審美學說在為藝術而藝術的學說被公開提出來之前，統治了相當長時間。按照這種觀點，制造金碗的工匠有權利說，那些獲得或崇敬他的創造的人們，不應該詢問他本人是否真誠或算計，信仰虔誠還是持無神論觀點，是否對婚姻忠貞，是否在政治上可靠、是否具有同情心，是否在道德上純潔。赫爾德是以下學說的真正創立者：藝術家的使命是在他的著作中表達他自己內在經驗的真理；[474](#_474_9)從中可以推導出：對這種經驗任何有意識的歪曲，不管出于什么動機——尤其是任何不過是為了滿足他的消費者的口味，為了愉悅他們的感官，或者甚至為了通過與他自己的生活或信條無關的方式給他們提供指導，或者為了運用技術或技巧進行超脫自我的操練，或者為了施展藝術技藝或獲取由它帶來的愉悅的企圖——都是一種對他職業的背叛。

這也暗合了后來的狂飆運動，赫爾德正是這場運動的領袖之一。有一個觀點認為人作為一個專業人士在制作藝術品時表現了自己特定的部分，而其余部分則與之無關，得以觀察這一表現；還有一個觀點堅信一個人作為父親、法國人、政治恐怖主義者的行為可以完全和其作為木匠、醫生、藝術家的職業功能完全割裂開來，如果伏爾泰曾經考慮過這一觀點，他也幾乎不可能給出任何反對意見，但這兩個觀點對于狂飆運動的所有作家來說，都是致命的誤解和對人的本性以及他與他人關系的扭曲。既然人事實上只是一個整體而不能分裂為多個部分（那些真正人格分裂的人實際上不再是精神健全的人），那么不管一個人是藝術家、政治家、律師，還是士兵，他所做的任何事情表現了他的全部存在。

在狂飆運動的代表人物中，有一些人仍然是個人主義的，例如海因澤和克林格爾。但是赫爾德與這些自大狂勢不兩立。對他來說，個體無可逃避地是某個群體的成員；相應地，他所做的一切必然表現他所隸屬的群體的渴求，不管是有意識的還是無意識的。因此，如果他意識到他自己的行動（一切自我意識都屬于胚胎狀態的評估，因此都是批判的），那么這些意識，像一切真正的批判一樣，不可避免地是一種高級的社會批判，因為獲得社會意識是人的本性：表現就是交流。赫爾德感到一切歷史都表明事實就是如此。割裂（而不僅僅是區分出一個實體的各個側面或方面）身體與靈魂，科學與工藝或藝術，個體與社會，描述與評價，哲學評價、科學評價與歷史評價，經驗陳述和形而上學陳述，仿佛這些當中的任何一個都能夠獨立于其他因素，這對赫爾德來說是錯誤、膚淺且誤人子弟的。

身體是靈魂的肖像和表現，而非它的墳墓、工具和敵人。在身體和靈魂之間沒有“鐵幕”；[475](#_475_9)每個事物都能夠通過萊布尼茨在其《人類理智新論》中談到的不可感知的過渡進入到每個其他事物中去。人曾經“是一切：詩人、哲學家、土地測量員、立法者、音樂家和武士。”[476](#_476_9)在那個時代，存在著理論和實踐的統一，人和公民的統一，這是一種被勞動分工破壞了的統一；在那之后，人們“一半變成了思想家和一半變成了行動者”。[477](#_477_9)他評價道，所謂不行動的道德家、缺乏英雄氣概的偉大詩人、不是政治家的演說家、不能創造任何事情的美學家，這里面一定出了什么問題。一旦學說在不經批判的情況下被當作教條，被當作不可改變且永恒的真理來接受，它們就變成了死的公式，或者它們的意義被嚴重扭曲。這種僵化和腐朽導致了思想中的胡說八道和實踐中的荒謬行為。[478](#_478_9)

這種學說注定會達到一個偉大的繁榮，不僅體現在應用異化概念的青年馬克思和他的左翼黑格爾派的朋友們的著作中，以及那些在我們自己的時代運用這些觀念的人身上，而且更為顯著地體現在前馬克思主義的俄國激進主義者和革命者身上。從未有過任何人像19世紀的俄國知識分子那樣如此虔誠和熱烈地相信人的統一。這些人一開始是貴族當中的持不同意見的成員，然后擴展到許多階級，他們被一種火熱的信仰統一起來，他們相信一切人都有權利和責任根據所有人都被賦予的理性和道德洞見實現他們的創造潛能（物質的和精神的、思想的和藝術的）。18世紀法國啟蒙哲學家和德國浪漫派所鼓吹的，正是這些人試圖去實踐的。他們的光來自于西方。既然在俄國，識字的人（更不用說受過良好教育的人了）的數量與生活于無知、痛苦、無望的饑餓和貧窮中的人的數量相比如九牛一毛，那么很明顯，任何體面人士的首要職責就是竭盡全力把他的兄弟們提升到一個能夠讓他們過上一種人的生活的水準。

有一個觀念從中誕生，即歷史以神圣的命令召喚知識分子，將其畢生精力獻給一切可能手段（理智的和道德的，藝術的和技術的，科學的和教育的）的發現和運用中，竭力發現真理并在他們的生活中實現它，并在它的幫助下拯救饑寒交迫的人們，使得他們有可能在自由中生活，并再一次成為人。人是統一不可分割的，不管他的存在與行為都源自于同一個中心；但是同時他又切實地存在于一個社會網絡中，他作為一分子在其中扮演其固有的角色；忽視了這一點就是歪曲人的本性。這個著名的學說，即藝術家，尤其是作家有社會義務表現他生活于其中的環境本質，他沒有權利在某種理論——這種理論要求道德中立或者要求專業化，要求藝術或者其特殊的審美功能（一種布道者式的使命，要求保證藝術不受污染，尤其是政治的污染）的純粹性——的掩蓋下人為地把自己孤立出來，這一整套觀念，以及在之后的那個世紀圍繞著它進行的殘酷的論戰，都來自于赫爾德關于人的統一性的學說。

“人們著手去成就的一切，不管它是通過行為、話語，抑或某種其他方式所產生的，必定來自他所集結的全部力量；一切分割是可鄙的。”[479](#_479_9)哈曼的這個原則受到歌德的頂禮膜拜，也塑造了赫爾德，它也（通過席勒和弗里德里希·施萊格爾）成為俄國激進批評家的信條。不管一個人做什么，如果他是他應當所是，他必將表達他的整個本性。最壞的罪莫過于，為了服務某種虛假審美、政治，或宗教的理想而損害自我，壓制自己的某個方面。這是反抗18世紀經過修剪的法國花園的核心所在。布萊克為這種信仰激情地發言，絲毫不遜色于哈曼、赫爾德或施萊爾馬赫。理解任何創造者（任何詩人，或者就此而言，任何不是半死的人）就是理解他的時代和民族，他的生活方式，以及“通過他進行思考”的社會（如同沙夫茨伯里身上的自然）。赫爾德一再重申真正的藝術家（在最廣的意義上）只能通過他整個社會的經驗的完滿性，特別是通過塑造了它的集體個性的記憶和古跡才能進行創造；他指出，喬叟、莎士比亞、斯賓塞都受到了他們民族民間傳說的深刻影響。關于這一點，他有可能是錯誤的，但是他的思考方向是足夠清晰的。詩歌，乃至一切文學和藝術，都是不受壓抑的生活的直接表現。生活的表現可能有章法可言，但生活本身一定不是如此。早期的詩歌帶有巫術性質，對于英雄、獵手、愛人、行動者來說，它是一種鼓舞，是經驗的一種繼續，因此，在做出必要的修正后，它現在也依然如此。自那之后，社會已經令人悲傷地解體了，赫爾德承認，狂放的克洛卜施托克現在也許能夠有意識地表現的只是他自己個體，而不是共同體的生活；但是他必須表現他身上的東西，他的言辭將要向他的同伴傳達他的社會經驗。“一個詩人是一個民族的創造者；他賦予它一個沉思的世界，他掌握著它的靈魂。”[480](#_480_9)當然，在同等的程度上，他也被這個民族所創造。[481](#_481_9)人生活在一個世界上，在某種意義上，他與別人一道是這個世界的創造者。“我們生活在一個我們自己創造的世界上。”[482](#_482_9)赫爾德的這些話注定被費希特、謝林、黑格爾和哲學中的唯心主義放大并植入浮夸的形而上學體系中；但是它們同樣是馬克思最深刻的社會學洞見以及他所發動的歷史觀革命的源泉。[483](#_483_9)

赫爾德可能是藝術家要為藝術而獻身這種主張的創始人之一，而在哈曼有意識地談論（就像人們對這位民粹主義的奠基人所期待的那樣）完全獻身的作家時，他應該是第一位如是想的思想家，這一主張認為藝術家本來就應該為藝術獻身，而不可以把自己割裂開來，不可以把肉體與靈魂、塵世與神圣，特別是生活與藝術割裂開來。他自始至終都相信一切人在某種程度上都是藝術家，而一切藝術家首先和最終都是人——父親、兒子、朋友、市民、同道的禮拜者，被共同的行動統一起來的人。因此，藝術的目的不是為了自身的緣故存在（后期的《阿特拉斯提》與《卡利貢涅》對這種他懷疑是康德與歌德鼓吹的學說進行了猛烈的抨擊），或者服務于功利主義和宣傳，或者為“社會現實主義”添磚加瓦；當然，更不僅僅是尋求裝點生活，發明愉悅的形式或者為市場生產工藝品。藝術家是神圣的化身，他被他的時代、地區和社會的精神所塑造，并且是這種精神的最高表達。他盡可能地傳達一種總體的人類經驗，以及一個整體的世界。這種學說在德國浪漫主義和法國社會主義的推動下，深刻地影響了對藝術家及其與社會的關系的看法，也鼓舞了19世紀30年代后期一直到《日瓦戈醫生》的俄國批評家和作家。藝術作為總體表現和藝術家作為見證真理的人這樣一種理論與把藝術家看作一個傳播者（不管多么天才和熱忱），或者看作一個神秘宗教的牧師的觀點是截然相反的，它進入了19世紀偉大的俄國小說家的實踐中，甚至像屠格涅夫和契訶夫如此“純粹的”作家也概莫能外。通過他們的著作，它對西方乃至整個世界的文學和批評，甚至是道德和政治思想、行為都產生一種偉大的、甚至決定性的影響。因此，當赫爾德如此自信地歡呼藝術家在未來的世界中扮演的角色時，他也許不完全是錯誤的。

不管是作為一個美學批評家，還是作為一個歷史哲學家，還是作為一個創造了非異化的人這一觀念的思想家，還是作為分類者最猛烈的批評者，赫爾德（與哈曼）成為了藝術和生活、理論和實踐相統一的學說的創始者。在所有鼓吹通過文明和人道的發展來恢復破碎的人類的布道者當中，他是最雄辯的一個，不管這種方法是通過水源探索來重現和延續被埋葬的真正的人文主義傳統之河，還是像盧梭所要求的，通過社會變革來達成這一目的，而社會變革能夠摧毀禁錮和限制人們的枷鎖，并允許他們進入和重新進入他們失去的伊甸園，這一伊甸園在他們屈服于相互組織和統治的誘惑時失去了。一旦把他們隔離開來的圍墻（國家或階級或種族之墻）被推倒，他們就會復歸到他們自己，再一次成為人并獲得創造性。他的這部分學說對其他人思想的影響非常巨大，這些人表述得更加清晰，行動中帶來了更為深遠的政治影響。[484](#_484_9)

### 九

最后，我來討論一下赫爾德思想內涵中也許是最具革命性的部分，即眾所周知的他對絕對價值的拒斥，也就是他的多元主義。

在赫爾德看來，人只有在適應的環境中才能興旺，在這種環境中，他們所屬的群體已經與它借以形成并反過來塑造的環境達成了一種富有成果的關系。在這里，個體被愉快地整合進“自然的共同體”中，[485](#_485_9)這種共同體像一株植物一樣自發地生長，而不是被人造的夾子夾到一起，也不是被單純的強力焊接到一起，也不是被專制暴君或者他的官僚們發明出來的法律和法規管制到一起。每一個這樣的自然社會都在自身中包含著（用《另一種歷史哲學》的話說）“它的自我完善的理想，完全獨立于與其他社會的理想的一切比較”，[486](#_486_9)如果這是事實，我們應如何回答有記載的歷史以來人們就提出，而在18世紀被偉大的啟蒙哲學家們如此清晰和權威地解決了的這個問題，即對于人們來說，什么是最好的生活？更具體地說，什么是最完善的社會？

畢竟，辦法并不缺乏。每個時代已經提供了它自己的方案。一些人在《圣經》中、啟示中、得到靈感的先知的話語中、有組織的教士傳統中尋求辦法；而另一些人則在高超的形而上學家的理性洞見中、在科學的觀察和實驗中、在并未被哲學家或神學家“亂涂亂畫”也并未由“自私的錯誤”敗壞的人們的“天然的”良好感覺中尋找它。還有一些人則只是在純樸善良的人們未被腐化的內心中尋找它。一些人認為只有訓練有素的專家才能夠發現偉大而寶貴的真理；而另一些人則相信，在價值問題上，一切健全的人都同樣有資格判斷。一些人認為這樣的真理在任何時候都可能被發現，花費了如此長的時間才發現最重要的真理或者它們如此容易被忘記只不過是運氣不好罷了。而另一些人則堅信人類受發展的規律支配；只有人類達到成熟——理性階段，真理才能夠被充分察覺。一些人甚至對此心存懷疑，說人們在世上永遠不能夠獲得這些知識；或者即使能夠獲得，也不大可能在實踐中遵循它們，因為這種完美只有通過天使或者在來生才是可以實現的。但是所有這些觀點都有一個共同的假定：無論如何，只要界定出一個給定的社會或一個給定的個人在多大程度上缺乏這種理想，那么勾勒出完美的社會或完美的人的輪廓在原則上是可能的。如果人們想要比較不完美的程度差異，這種行為就非常有必要。

但是這種對最終客觀答案的信仰并非絕對普遍的。相對主義者相信，不同的環境和性格要求不同的方法；但是甚至他們也在很大程度上認為，盡管路線可能不同，但最終的目標（人類的幸福，人類愿望的滿足）是同一個。古代世界的一些懷疑論思想家（例如卡涅阿德斯）走得更遠，他提出了這樣一種令人不安的思想：一些根本的價值可能彼此不可比較，以致沒有什么辦法可以邏輯地把所有這些價值整合起來。不僅在希臘人當中存在著這種關于完善社會思想邏輯的懷疑，而且在文藝復興時期，在蓬塔諾、蒙田，馬基雅維里那里，以及在他們之后的萊布尼茨和盧梭那里也存在這種懷疑，他們認為有得必有失。[487](#_487_9)在某種意義上，它似乎也是索福克勒斯、歐里庇得斯和莎士比亞悲劇的核心。然而，西方傳統的主流卻幾乎沒有被這種根本的懷疑所影響。中心的假設是：價值問題在原則上是可以解決的，終究是可以解決的。至于這種辦法是否能夠被不完善的人類所執行則是另一個問題，它不影響宇宙的理性。這是古典大廈的基石，在赫爾德之后，它開始土崩瓦解。

如果赫爾德的人類觀是正確的，如果18世紀的德國人不能變成希臘人、羅馬人、古代希伯來人、純樸的牧羊人，更不用說所有這些的總和了，如果他通過共情的移情傾注了如此多生命的每一種文明都極不相同并且確實不可結合，那么如何能夠存在一種哪怕只是在原則上對所有人、在所有時代、在所有地方都有效的普遍理想？文化的面相學是獨一無二的：每一個都代表在其自己時代、地點和環境中的人類潛能的輝煌展現。我們被禁止對比較價值做出判斷，因為那是在測量不可公度的事物；盡管赫爾德本人在這方面并不總是連貫的，因為他聲討和頌揚全部文明，但是他的學說，至少在其最初的著作中，并不允許這樣做。他本人做出了勇敢的努力去實踐他早期的原則，這也是無可懷疑的：盡管他厭惡僵硬的中央集權的埃及建制、羅馬的帝國主義、中世紀殘忍的騎士制度、天主教會的教條和不寬容，但是他不僅僅試圖是公平地對待這些文明，而且認為它們當中的每一個都實現了一個理想，具有不可抹煞的有效性，它們作為人類精神的一種特定顯現的表達，都具有本身的價值，而不僅僅是邁向更高秩序的一步。

啟蒙把每一種文明要么看作是通向更高文明的階梯，要么看作是向更早或更低文明的復歸，正是這種對啟蒙運動中心信條的反對賦予他宏大的全景鳥瞰以力量、現實感和說服力。誠然，在《人類歷史哲學的觀念》中他放棄了人類緩慢地向普遍的人道理想攀登的觀念，而赫爾德一些解釋者忠實地試圖把他早期的相對主義看作他后來超越的一個思想階段，或者把它與赫爾德的朝向人道的單一進步運動的模糊觀念相調和。因此，馬克斯·魯謝認為赫爾德把歷史看作一個戲劇，劇中的每一幕、也許每個場景都能夠而且應當被獨立地理解和評價；但它并不妨礙我們感覺到這些情節放到一起時構成一個前進和上升的過程。[488](#_488_9)也許赫爾德的確一開始相信這一點，或者相信他相信這一點。但這仍是一個含糊不清的觀念；即使在《人類歷史哲學的觀念》中，他的技巧和想象也是著重致力于再現個別的文化而非這些文化之間的所謂聯系。論點的全部核心（不論是在像《人類最早的遺產》，《論德意志的本質與藝術》，《論希伯來詩歌》，《批評之林》這些早期的著作中）還是在其后期言辭比較溫和的（《論人類進步書簡》以及《人類歷史哲學的觀念》這本著作本身，更不用說他在《另一種歷史哲學》中對歷史主義的經典陳述中）都在表現和頌揚獨特性、個體性，特別是他如此熱情地描述和捍衛的各種文明相互間的不可通約性。[489](#_489_9)

但是如果所有這些生命形式都可以通過自身的方式（且只能通過自身的方式）得到理解，如果每一個都是一個“有機的”整體，一個不能被復活更不能被合并的目的和手段的模式，那么，它們就不能被當作一個宏大、客觀上可以認識的進步——依據它們的關系，比方說，接近或反映了人類正在向其行進的最終目標（不管這個目標是多么不確定），其中的一些階段被自動地視作比另一些階段更有價值——中的些許環節了。這使得赫爾德的世界觀（就其連貫性而言，不去考慮它與后世哲學所分享的一切洞見）置身于現代的各種“完備性”哲學之外，就像其遠離萊辛或孔多塞所鼓吹的理性增長決定進步學說，或者伏爾泰的“常識”，或者不斷發展的自我理解和自我解放的理想，不管這種解放是精神的還是社會的，黑格爾的還是馬克思的，它也同樣遠離波舒哀（甚或伯克）的神的旨意。

如果赫爾德不可通約文化的平等有效性觀點被接受下來，那么，理想國或理想人的概念就是自相矛盾了。這是對傳統西方道德根基更為激進的否定，遠遠超過了休謨曾經發出的任何反對聲。赫爾德的倫理相對主義是一種不同于古希臘智者學派、孟德斯鳩和伯克的學說。大體來說，這些思想家一致同意人追求的目標是幸福；他們只是指出情況的差異以及“氣候”與人的本質（被認為大致相同）的相互作用，創造了不同的性格和觀點，特別是創造了不同的要求，需要不同的制度手段來予以滿足。但是他們承認在一切已知的人類活動形式中存在一個更大的目的同一性或相似性，正是這樣的普遍的和永恒的人類目標把他們團聚為一個人種或大社會。這至少在理論上使得如下情形成為可能，即存在一些具有足夠社會想象力且見聞廣博的普世君主（假如他足夠英明的話），他們用一種符合個人需要的關心來統治每個社會，并且推動它們走向一種最終的普遍和諧，每一個都通過它自己的道路邁向同一個目的——幸福和智慧、美德、正義的統治。這就是萊辛在《智者納丹》中以三個戒指的著名寓言中所表達的觀念。

赫爾德實則對啟蒙有深刻的共鳴，他的確以樂觀主義的精神和雄辯的力量書寫了人類向理想人道的上升，抒發了一種萊辛和歌德本來能夠贊同的情懷。然而，盡管要考慮一些權威學者的觀點，[490](#_490_9)但我不相信任何帶著他所請求的移情閱讀赫爾德如此精彩的著作的人還會維持這樣的印象：他滿腦子裝的都是啟蒙的魏瑪的理想。他是一個多產、含蓄、啰嗦，具有神奇想象力的作家，但是卻欠缺清晰、嚴格或確定性。誠如康德尖銳抱怨的，他的思想經常是混亂的，有時是不連貫的，而從來都不是明確的或精確的。結果，許多解釋者可能（和已經）被他的著作欺騙了。但是他整個思想的核心內容，那些影響了后來的思想家特別是德國浪漫主義的內容，以及通過這些思想家影響了整個民粹主義、民族主義和個人主義的內容，則是他不斷回歸的主題，即人們不應當根據另一種文化的標準來評判一種文化；不同的文明有不同的發展，追尋不同的目標，體現不同的生活方式，被不同的生活態度所主導；因此，要理解它們就必須實施一種想象的“移情”，通過它們的眼睛盡可能“從內部”進入到它們的本質中去，用古希伯來人的話說，就是成為一個“牧羊人中的牧羊人”，[491](#_491_7)或者于暴風雨中在北海航行，在跌跌撞撞地駛向斯卡格拉克海峽的船上再一次閱讀《埃達》。[492](#_492_7)

這些大相徑庭的社會及其理想是不可通約的。因此，它們中的哪一個是最好的？甚或人們應當偏好哪一個？哪一個更接近于哪怕是主觀想象的普遍人類理想（人道），即最可能使人成為其應有的樣子的模式？諸如此類的問題對于一個像赫爾德這樣的思想家來說歸根到底是毫無意義的。“世界上沒有一個人、一個國家、一個民族、一部民族史，一個政府與另外一個相似。因此，它們身上的真善美也不會相似。”[493](#_493_7)這是赫爾德于1769年在他的期刊上寫的話。相對主義或者更確切地說多元主義的偶蹄，甚至在赫爾德關于普遍理想的最正統的討論中都顯露了它的蹤影；因為他認為人道的每個肖像都是獨一無二和自成一體的。[494](#_494_7)正是他思想中的這種張力，而不是他與他的時代分享的陳腐的普遍主義的語言打動甚至也許震撼了同時代的啟蒙主義者、康德主義者和進步論思想家。因為這與認為人類作為一個整體是在穩步前進的觀點是針鋒相對的，在后者看來，這個前進過程盡管存在困難和倒退，但必須或至少能夠或應當進行下去；德國人對這種主張的迷戀絲毫不遜色于法國或意大利的啟蒙運動。[495](#_495_7)

赫爾德不是一個主觀主義者。他相信判斷的客觀標準，這些標準來源于對生活和個別社會的目標的理解，它們本身都是客觀的歷史結構，它不僅要求移情的想象，而且要求廣博而嚴謹的學識。他所反對的是絕對的價值標準，根據這種標準一切文化、特征和行動可以得到評價。每一種被研究的現象都提出它自己的量桿，它自己內在的價值體系，只有根據這個體系，“事實”才能夠被正確地理解。這要比認識到人不能夠實現完美要徹底得多，而后一觀念被溫克爾曼所承認，[496](#_496_7)被盧梭所哀悼，被康德所接受；也要比那種認為有所得必有所失的信條徹底得多。[497](#_497_7)因為從這里可以得出：人們業已為之奮斗并且有時為之犧牲的各個最高目標，彼此間是格格不入的。即使復活過去的榮耀是可能的，就像那些呼吁回到古希臘或羅馬的英雄美德的前歷史主義思想家（例如馬基雅維里或馬布利）所認為的那樣，我們也不能夠把它們都復活和統一起來。如果我們仿效希臘人，我就不能同時仿效希伯來人；如果我們以中國人為楷模，不管是現實中的他們，還是伏爾泰的喜歌劇版本，我們就不能同時是文藝復興時期的佛羅倫薩人，或者18世紀想象中的天真、安詳、好客的野人。即使每一個都是可能的，我們能夠在這些理想間進行選擇，那么我們應當選擇哪一個呢？既然沒有據以評價它們的共同標準，也就不可能存在對人究竟應該追求什么樣的目標這樣的問題的最終解答。這樣，那種認為這個問題至少在原則上能夠獲得正確和最終的回答的主張就被瓦解了，自從柏拉圖信以為然以來，這種主張還幾乎沒有被嚴肅地懷疑過。

赫爾德當然譴責那種復活古代理想的愿望：理想屬于產生它們的生命形式，如果沒有了這些生命形式，它僅僅是一種歷史記憶而已：價值和目標是一個社會整體的固有成分，并與之同生共死。每個集體的個性都是獨一無二的，都有它自己的倫理、社會、審美目的和標準，這些目的和標準隨著社會的消亡都不可避免地被其他目標和價值取代。這些體系中的每一個在自己的時代，在把一切都變成過眼煙云的“大自然的永恒”過程中都是客觀有效的。一切文化在上帝的眼里都是平等的，每一個都有它存在的時間和地點。蘭克精確地表述過這一點：他的神義論包裝了赫爾德的觀點，并對此沾沾自喜，他同樣直接反對黑格爾和道德懷疑主義的主張。如果真是如此，那種認為理想的人類可以從中實現其充分潛能的完美文明的觀點也就明顯是荒謬的：這種觀點不僅難以闡明，或者在實踐上不可能實現，而是自相矛盾、不可理解的，這也許是迄今對西方古典哲學所給予的最有力的一擊，在這一古典哲學看來，完美的觀念（至少在原則上普遍而永恒地解決價值問題的可能性）是最為根本的。

赫爾德的學說并沒有取得立竿見影的效果。他被認為是一個勇敢而具有獨創性的思想家，但不是一個共同的道德假設的顛覆者。當然，他自己不這么認為。赫爾德帶來的影響，只是在浪漫運動的最高潮，試圖推翻舊的秩序建立于其上的理性和教義的權威時，才達到頂峰。直到現代反理性主義運動（民族主義、法西斯主義、存在主義、情感主義，以及以前兩者的名義而發動的戰爭和革命的興起），它的爆炸性潛能才得到充分的展現；也就是說，直到我們這個時代它的潛能才被充分實現，也可能直到今天還沒有徹底實現。

### 十

赫爾德的著作，正如人們所預料的那樣充滿了矛盾：“我身上思考和工作的力量在其本質上就像把太陽和星星聚集到一起的力量一樣永恒……不管我在哪里，也不管我會成為誰，我都將是我現在所是，一種處于一個力量體系中的力量，一種處于上帝世界的不可估量的和諧中的存在。”[498](#_498_7)可能是什么，就將要是什么。一切潛能都將被實現。赫爾德相信完全，相信存在的偉大鏈條，相信一個沒有屏障的自然界。受自然主義者、里特爾以及馮·哈勒的影響，他把人看作動物當中的一種動物：由于緩慢起作用的自然原因，因為他直立行走，或者由于他頭骨中的一個腔，人成為他所是的樣子。然而他也認同亞里士多德和《圣經》，相信自然種類，相信特殊的創造行為。他相信一個普遍的人之本質，一個核心的人之特點：像萊布尼茨在《人類理智新論》中所教導的，它像大理石上的一條紋理，由理性和想象培育出來；人人都是本杰明，是“自然的永恒的愛人”，是創造性過程的頂峰。然而，他也相信這種人的本質采取相互沖突的形式：類型相異，區別無法逾越。他做出了新奇的努力，試圖把斯賓諾莎世界中（盡管在赫爾德看來，它采取了更為靈活和經驗的形式）一切實體在邏輯上嚴格的相互聯系的一元論觀念與萊布尼茨動態的自我發展的個性化實體結合起來。[499](#_499_7)在赫爾德的自然主義與目的論之間，他的基督教信仰與對自然科學發現的熱情接受之間存在著一種緊張關系；這種緊張關系也同樣存在于下列情形中：一方面，無論如何，他對法國百科全書派的一些成就非常尊敬，這些學者相信定量的方法、精確性以及知識的統一模式；另一方面，他又偏好歌德、謝林以及他們的熱烈追隨者的定性態度。此外，在他有時非常強烈的自然主義決定論與人們能夠而且應當抵制自然沖動和自然力量的觀念之間也存在矛盾；[500](#_500_7)因為人們要是不抵制，他們就會被這些沖動和力量所吞沒。猶太人被羅馬人所傾覆；他們的災難性命運被歸因于自然因素；然而，他堅信這種命運本來是能夠避免的；同樣，羅馬人所遭受的厄運，本來也是能夠成功抵制的。赫爾德對自由意志的問題不像康德等人那樣敏感。他身上有著太多矛盾的緊張關系。像大多數自我決定論者一樣，他可能相信當人們能夠選擇自己想做的事情時，他們是自由的，但是在某種意義上，去問人們是否能夠自由地選擇卻毫無意義，因為他們顯然沒有這個自由；然而，他的著作幾乎沒有表明他試圖為這個由來已久卻又基本不能令人滿意的“解答”尋求出路。[501](#_501_7)此外，赫爾德一方面堅持人道的多種形式，如作為一個普遍人類理想的人道（也許只有在未來的世界才能被完全實現）和“諸民族的上帝之道”[502](#_502_7)（一個后來被黑格爾所借用的短語和概念）；而另一方面，則是他的更為常見和典型的多元主義和相對主義。在他對古代日爾曼部落生活的（不管是真實的還是想象的）激情與他對羅馬及其教會不情愿的崇拜之間存在著顯而易見的緊張關系，他認為前者是自然產生的，創造性的和自由的；后者則體現了普遍主義、秩序，以及理性組織的能力。然而，更為重要的是如下對比：一方面，他相信流動自然的連續性、創造的自然、磁和電的能量、動植物和人的能量、語言和藝術的能量——一種普遍延續的生命力，萬物都是它的體現，而它的規律可以在他那個時代的物理科學，以及他喜愛的生物學、心理學、歷史地理學和人類學中發現；而另一方面，他又把關鍵的角色歸之于天才、神奇事件和純粹偶然的無法解釋的跳躍，歸之于真實創造不可分析的過程，并隨后認為單純通過技術的運用無法取得任何偉大或持久的成就；與之相伴的是，使人或文化個性化并賦予它們所擁有的一切色彩、力量和價值的內核則是不可言傳的，它們只對有想象直覺的眼睛才是開放的，不能被還原為可傳可教的科學方法。最后，還有他對教化的禁止，但同時情不自禁地歡呼人類存在的偉大時刻，連篇累牘地詛咒人類統一和創造性的敵人——沾滿鮮血的征服者、殘酷無情的集權者、狹隘和浮淺的系統化帶來的精神的枯萎，可憎的伏爾泰是所有這些惡人的領袖，他的反諷和瑣碎使一切失去活力，也缺乏對人實際上是什么的洞見。他那個時代的所有這些混亂似乎都充分映射在他雜亂無章而又總是發人深省的著作中。

### 十一

在某種意義上，赫爾德是一個先兆，是暴風雨來臨前的信天翁。法國大革命建立在這樣一種觀念之上：人人生來皆具有的理性能力，可以發現永恒的真理。它致力于創造或恢復一個建立在不變原則之上的靜態和諧的社會，這是一個古典的完美的夢想。它鼓吹一種和平的普遍主義和一種理性的人道主義。但是其結果卻凸顯出了人類制度的不穩定性；突變顯然無法避免，而這一現象令人煩擾不已；不可調和的價值和思想之間的沖突；簡單公式的不充分；人與社會的復雜性；行動、毀滅、英雄主義和戰爭的詩意；群眾和偉人的效力；偶然性所起的重要作用；被瘋狂接受的信條面前，理性的不堪一擊；事件的不可預見性；意想不到的結果在歷史中所扮演的角色；對水底下三分之二的人性冰川的作用的無知無覺，而這一冰川只有其可見部分被科學家研究過，被法國大革命的思想家考慮過。

這些考慮也可以用于俄國革命。它的理想耳熟能詳，無須復述；它的結果也使得人們懷疑（不管這種懷疑是否有道理）19世紀的自由派和激進派所爭取的那種民主的效力；懷疑理性的人解釋和控制非理性力量的能力；懷疑革命的作用，它是否能夠促進自由、拓寬文化、促進社會正義。它迫使人們醒悟到組織嚴密的政黨堅定共謀的效力；醒悟到大眾的非理性；醒悟到西方自由和民主制度的弱點；醒悟到民族主義激情的力量。涂爾干、帕雷托和弗洛伊德對待俄國革命的態度（他們對非批判地運用民主和自由這樣的大字眼的觀點，他們有關在促進社會團結或解體的過程中，理性和非理性因素的相互作用的理論，這些思想深刻地影響了我們今天的思想和行動）就是赫爾德對待1789年發生的事件的態度。對友愛和自我表現的追求，對理性具有決定價值的能力的不信任，統治了19世紀，甚至統治了我們自己的時代。赫爾德活到1803年。他并不像圣西門、黑格爾和邁斯特以各自非常不同的方式所嘗試的那樣，試圖把自己的學說與德國或歐洲命運聯系起來。也許他在19世紀死得太早了。無論如何，他比他的任何同時代人都更清醒地感知到在那個時代被如此眾多的人所堅持的啟蒙信仰的根基的不可靠性，甚至當他也半接受了這種信仰的時候。在這種意義上，那些認為他擁有特殊力量（我們知道，他有時被叫做巫師，而他也是歌德的浮士德[503](#_503_7)的一個原型）的人們并沒有不公正地對待他。

# 北方的巫師 J.G.哈曼與現代反理性主義的起源

致亨利·哈代

## 編者前言

以賽亞·伯林第一本涉及哈曼的著作出版于1956年，出現在他一本18世紀哲學家選集的一個章節里。[504](#_504_7)此后，他還在自己的一些文章中討論過哈曼。[505](#_505_7)雖然在伯林的思想史研究中，哈曼的思想具有不可動搖的地位，但是之前任何發表的作品中都沒有出現過深刻的剖析，不得不說是一個遺憾。我曾經認為這種缺失的遺憾是無法彌補的，直到我偶然拜讀他一系列成于20世紀60年代的手稿。這些手稿串在一起，清楚地展示了他對于哈曼思想的更加詳細的研究。在我找到這些手稿之前，伯林早已將這些內容拋之腦后，還向我保證絕對不存在這些東西。但事實卻是存在的，而這本書也正由此而成。

以賽亞·伯林寫作這些手稿的動機來自于他在1965年受邀前往紐約哥倫比亞大學開設的伍德布里奇講座。講座的題目是“啟蒙運動的兩個敵人”；而哈曼之外的另一個敵人是約瑟夫·德·邁斯特。[506](#_506_7)原本的出版計劃是以講座的講稿為藍本出版一個修訂版，但是伯林在講座后雖然完成了一定程度的進一步修訂，卻仍然對自己所寫的內容不滿意，遂將手稿擱置一旁。二十五年后，這些關于邁斯特的文字終于得以重見天日，以一篇長篇論文的形式出現在伯林最新的文集中；[507](#_507_7)而哈曼的到來還要更晚一些。

接下來，我要向許多人致以感謝，但我還要先贅述幾句，談談感謝背后的事實。在把手稿拼接在一起后，我發現在關于語言的那章的最后，出現了大量且關鍵的內容缺失（最后發現是缺了若干頁）。如果不是這些失而復得的手稿材料，這一著作的出版就沒有可能。幸運的是，這些手稿所依據的部分口述錄音尚未銷毀；但是這些材料是運用早已淘汰的“口述錄音帶”技術錄制，一開始我以為已經無法提取出來。然而，在國家音頻檔案管的幫助下，我們在倫敦科學博物館中找到一臺類似的機器。只要這臺機器能夠工作，我們就能夠把保存在口述錄音帶中的錄音轉錄到磁帶上。似乎就在那一刻，奇跡發生了，重獲新生的錄音竟然真的包含了那些遺失稿紙的內容；實際上，錄音里還包含了一些其他的遺失內容，要不是聽了錄音，我們根本想不到還有這些內容。我要向貝尼特·貝爾貢齊、蒂莫西·戴以及他們在國家音頻檔案管的同事致敬，感謝他們莫大的幫助和專業的技術。如果沒有他們，這本書不可能呈現出現在的樣子。

除了后來補上的這一部分空缺，這本書主要依據的是基本上前后連貫的打字機手稿。文本的其余部分則是許多不連續的零篇斷章，長短不一，有些篇章甚至看不出可以嵌入該書整體結構的哪個位置。顯然，這部分內容需要融入到書中。但是，這項工作在最后的成書過程中被放棄了。在將這些片斷并入主體手稿時，我的目標是盡自己所能，把它們拼接成一篇具有可讀性的文章，并且其中的論述符合自然的順序。我相信任何遺留下來的銜接痕跡以及瑕疵都不會對閱讀構成障礙。以賽亞·伯林詳細閱讀了全部內容，給予了肯定，而且還做了大量的修訂；[508](#_508_7)重訪和修訂蒙灰幾十年的零碎草稿可不是件輕松愉快的工作，我深深地感激他心甘情愿地接下了這個任務。

我的另一項重要工作是尋找和確認文中大量的引用的出處，盡可能的列出參考文獻。[509](#_509_7)這項工作時而將我領入一些始料未及、鮮有人問津的偏僻小道中，幸虧我得到了許多學者的幫助，才得以完成這項工作，我要向他們表示感謝。英語世界里的哈曼研究首席專家詹姆斯·C.奧弗萊厄蒂教授，盡管已經被其他工作壓得喘不過氣來，但還是在百忙之中不惜犧牲自己的時間，奉獻自己的知識：毫不夸張地說，他的幫助是不可或缺的，我對他的感激之情也是無以言表。[510](#_510_7)雷納特·諾爾教授有著關于哈曼及其思想的淵博知識，幫助我解決了一些原本可能舉步維艱的難題。羅杰·豪舍爾耐心十足，不厭其煩地在許多地方為我提供關于德國及其思想史方面的幫助，為本書作出了巨大的貢獻。帕特里克·加德納不止一遍閱讀初稿，幫助我在許多地方做出了顯著的改善。我還獲得了以下眾多人士的幫助：弗雷德里克·巴納德教授、岡納·貝克、朱莉·柯蒂斯博士、安娜·哈代博士、維羅妮卡·豪舍爾、亞瑟·亨克爾教授、列奧弗蘭克·霍爾福德——史蒂文斯博士、艾琳·凱利博士、齊夫·利維教授、T.J.里德教授、約翰·沃克博士和羅伯特·沃克勒博士。此外，許多圖書館管理員對我的幫助也遠超過了他們的職責范圍：在牛津我最需要感謝的是沃爾夫森學院的圖書管理員阿德里安·哈爾，以及博德利圖書館和泰勒學院圖書館的工作人員。

我還要提及三個慷慨相助的團體和個人。首先，我要對三家慈善基金會的慷慨支持表示感謝，沒有它們的幫助，就不可能開展這項浩大的工程，而這本書只是這項工程的第一步。其次，我不得不承認自己詞匯的匱乏，無法恰如其分地形容本書作者的秘書帕特·烏捷欣對我的工作所給予的重要幫助，以及對我心靈上的莫大鼓勵。最后要感謝的是布洛克勛爵，若不是他插手相助，我斷不可能悠悠然在此陳辭致謝。

牛津大學沃爾弗森學院

亨利·哈代

1993年4月

### 后記

在這本書的英國版本第一版付諸印刷之后，第1、2章（至本書第268頁）以及第7章的內容于1993年10月21日在《紐約書評》（64-71）上刊登。作者進行了許多小的更改，而我也將大部分的更改都編入書中。同時，我還借此機會，修改了出版以后發現的不少筆誤和不恰當的地方。我要向給我指出問題的人們表示感謝。我還希望借此機會感謝雨果·布倫納，蓋爾·珀基斯以及他們在約翰·默里出版社的同事，感謝他們的耐心與專業精神，感謝他們容忍我的吹毛求疵，希望我的感謝還不算晚。

1993年10月

## 德語版前言

正如亨利·哈代在前言中清楚說明的，我關于哈曼的記述完全是基于將近30年前所做的兩次講座的講義內容。當時，我并未打算涵蓋哈曼的所有思想；實際上，由于講座時間有限，要想面面俱到是不現實的，而我也沒有想過要在這當時寫完就幾乎沒有修改過的內容上假裝如是。我想做的不過是討論哈曼的主要思想理論中，在我當時看來（我現在仍然這么認為）最震撼、最創新、最重要以及最具影響力的部分，即他對于歐洲哲學的整個理性主義思潮的反對，包括從古希臘到中世紀的經院哲學，文藝復興時期的哲學，而最重要的是哈曼時代的法國哲學家和之后兩百年里追隨他們的門徒。哈曼作品中有豐富思想——特別是哈曼的宗教思想，是他所是、所感、所信仰的一切的核心——我自認為沒有能力去評判，就更別提我根本不可能把這些內容容納在短短兩個小時的講座時間里。

自從我第一次讀到哈曼以來，我注意到有許多關于哈曼的學術著作，大部分是在德國。如果讓我現在寫作本書的話，我自然而然會談到一些近期關于哈曼的著述，特別是這些著述的一個主要觀點是質疑把哈曼描繪成一個站在理性方法論對立面的巫師形象，以反映出實際上哈曼是真正的理性和啟蒙思想的捍衛者。盡管如此，我對哈曼的描述也不會發生本質的改變。目前的一些對于哈曼思想的解釋可以理解為是與過去的觀點存在實質性的不同，而非只是對于一些詞匯（特別是“理性”一詞的使用）的使用上存在爭議，我并不認同他們的觀點。如果我被他們說服的話，我就不會同意以現在這樣的形式出版我的著述了。

爭論的焦點在于哈曼關于理性和理性思想的觀念。美國知名學者，維克森林大學的J.C.奧弗萊厄蒂教授對我作出了極為中肯、極有見地的善意批評，他認為哈曼不是一位非理性主義者，而是“一個啟蒙運動的孩子”，[511](#_511_7)是對于被恰當理解的真正的理性的捍衛者。所謂被恰當理解的真正的理性并不是他所謂的“話語理性”，而是“直覺理性”，這才是他所認為的對理性這一概念的正確使用。他的觀點得到了許多人的贊同。

我理解他使用的“話語理性”的意義。話語理性存在于思想、觀念、觀點、描述、規則、假說、辯論、論證、理論及類似的事物的表達之中，構成了自然科學和數學的內容，并且同樣也是人文學科的重要部分，包括哲學、歷史、法律、社會研究和批判主義等等。哈曼對這種理性形式（即理性方法）的攻擊，是他（或在我看來應當）被現代思想史學家所銘記的原因。

其中一些與我意見相左的人，引用哈曼著作中對“正確和真實”的理性以及“經院理性”進行對比的內容并得出結論，認為哈曼所描述的理想主義和現實主義之間的差別，是完全的空想。[512](#_512_7)對于后者，他們引用了哈曼的原話“這一具有普遍性、絕對的可靠性、過度的合理性、確定性和不言自明性的受到高度褒揚的理性是什么？理性的存在……”[513](#_513_7)并再一次地引用了“人們談論理性，就仿佛理性是真實存在的”。[514](#_514_7)接著，他們繼續反對理性的概念，即哈曼所認為的理性的存在，是創造出來的事物，是他所認為的“真實的”理性能力（哈曼被認為具有這種理性能力）。但是這一觀點在我看來，并非與通常所說的理性思考相近，而是更接近于他對于思想和語言的認同，這也是他最重要、最具創造性的發現。在他致赫爾德的一封信中，對這一觀點有一段著名的闡述，也被所有的評論家所引用：“理性是語言，是邏各斯。我啃著這塊髓骨，要一直啃到死為止。”[515](#_515_7)

當然，我不想說哈曼瞧不起普通的理性思考，即我們所說的理性人或理性行為。在我看來，哈曼對于指導普通思考的理性的觀點更接近于我們所定義的“理解”，而不是其對立面知識，后者通往對于現實和上帝的創造的正確觀念；通往對于人生中的具體事務、個體、獨特性和流動性的關注；通往與真實的面對面的接觸。正是這一點吸引了雅各比和歌德：而正是這種想象的類藝術觀點被威廉·狄爾泰和他的追隨者所大力發展，它觸怒了集大成者黑格爾，并且僅僅因為這一原因可能還引起了克爾愷郭爾的興趣。哈曼認為，上帝、人類和自然之間深層次的相互交錯的關系，是源自于“最初”[516](#_516_7)的神圣邏各斯，并且世界也循著它而出現。這一深奧的宗教思想可通過以下這些語句傳達：“如果沒有語言，我們就不會有理性；沒有理性，也就沒有宗教”，[517](#_517_7)還有“只要沒有話語，就不存在理性，也就不存在世界”。[518](#_518_7)此處充分反映出了神圣邏各斯的創造力，是它讓所有的事物成為現實，讓人類的心靈有了生命，因為自然、歷史、《圣經》以及其他種種都是上帝假以與我們對話的聲音。這顯然不是科學的理性所表達的意義，或者說是法國哲學家笛卡爾概一般化的科學或理性的方法，而這卻是歐洲啟蒙運動的毫無爭議的傳統。哈曼全力反對的正是這一理性的觀點。正是這一對于系統、目標、無法打破的一致性、數學方法的運用以及計算的反抗，才是我和其他人所談及的他的反理性主義——他所舉起反啟蒙運動舉起的大旗——以及其對于源于19世紀初期德國的所謂浪漫派思想的一些哲學家及其后人的影響。

繼續回到“直覺理性”的觀念。據我所知，這不是哈曼所使用的表達，而是源自康德在致哈曼的信中所使用的一句諷刺。在信中，康德向哈曼請教他的弟子赫爾德的一段深奧難解的內容，并請他在回復的時候“盡量說人話；因為我這個可憐的凡人，還沒有能力去理解直覺理性的神圣語言。”而我也同樣沒有這個能力。當代最權威的思想史學家A.O.洛夫喬伊，似乎也在他的專著《理性、理解和時間》中表達了對這個概念相同的困惑。在這一問題上，我很高興和杰出學者魯道夫·翁格爾有著一致的看法，我自然也從他的權威作品《哈曼與啟蒙運動》中獲益良多。對于理性，哈曼有著強烈的批判，有時入木三分、鞭辟入里，而對于理性的使用，哈曼的反對也取得了明顯的成功，哈曼批判的這兩個對象不僅構成了17世紀的偉大理性主義者的思想基礎，還成為了受到科學影響的法國啟蒙運動的思想基礎。這些方法為后來的大量著名思想家和哲學家所使用，或許談不上是絕大部分，至少也稱得上是高人云集，如杰里米·邊沁、J.S.密爾、弗朗茨·馮·布倫塔諾、威廉·詹姆斯、伯特蘭·羅素、維也納學派，以及主宰了英語國家和斯堪的納維亞國家的分析哲學的所有學派。他們使用這些方法表述、闡明和證明他們的觀點，并以此來攻擊他們的反對者。

對“理性”一詞的理解眾說紛紜；比如說休謨對于“理性”的使用就和神圣邏各斯存在巨大的差別。但是各位哲學家（包括實證主義哲學家和形而上學哲學家）之間對這一詞語的常用意思達成了共識。而事實上，哈曼是現代第一位反對這一觀點的人。他全力反對該詞，這也促使他成為了反啟蒙思想的奠基人，更準確地說是成為有關“理性”應用及相關著作的主要反對者，即像通常所理解的，把理性運用于記錄了人類每天的直接經歷的現實，特別是精神層面的。因此，我認為對于哈曼思想的新近闡釋，即將其思想解讀為一種我們所不熟悉的理性主義的觀點，并不會影響我的核心觀點。我所寫的已然成型，贊同還是駁斥，就由批判的讀者來決定吧。

以賽亞·伯林

1994年2月

## 作者前言

“癡迷于上帝的人”這個著名的短語放在哈曼的身上遠比放在被18世紀德國批評家肆意浪漫化的斯賓諾莎身上更為合適。對哈曼來說，一切現存的東西和一切可能存在的東西，不僅都由上帝創造并服務于他的隱秘目的，而且都對我們（這個按他的形象創造的生物）言說。一切都是啟示。一切都是奇跡。偶然性是幻覺。上帝意志創造的一切顯現著現實和真理，對那些認真傾聽、仔細觀察的人言說。石頭在對你說話；但是上帝不僅通過石頭和巖石言說，他通過一切萬事：當然，首先是《圣經》、圣徒的話語、基督教教父和博士的話語，他們在猶太和希臘的基督教先驅的話語，還有與上帝唱反調的孩子伊斯蘭教。整個歷史、事實、事件，人類所是、所想、所感、所做的一切（不僅人類：自然、動植物、大地、天空、山川、河流，以及一切自然事件）都向我們直接言說；它們都是上帝借以把知識灌輸到我們身上的語言形式與實質。

但是哈曼清楚地表示，只有當我們能夠閱讀這種語言時，即只有當它的意義顯示給我們時，我們才能夠接受它的信息，而這種語言會在個體與社會之間產生極大的差異。有些人錯誤地相信人類、個體的發明和創造才是重要的，如藝術和科學，特別是在其接連不斷的活動中使宇宙鮮活的生命窒息的一切理論、體系和人造物，這種想法真是混淆視聽。自發性才是一切：想象性直覺，而非理論家們的邏輯、分類和體系，打開了神圣之光借以到達我們的窗戶。我們所是所做所造的一切（包括藝術、科學和我們借以度過日常生活的手段）除去作為上帝傳達給我們的旨意的表現以外，都是毫無意義的；現存的一切（不管是生氣勃勃的還是死氣沉沉的）構成了一個天衣無縫的整體。我們不能看到全部，因為我們是有限的存在，只能看到部分和片斷，但是對于給予我們理解來說，這就足夠了；理解不是那些整理、安排、搜集、分配和建造體系的專家和科學家的知識。歌德說，色彩斑斕、上下翻飛的花蝴蝶一旦上了摩西·門德爾松的緊箍咒，就變成了一具灰暗的死尸；[519](#_519_7)哈曼也把對現實的直覺洞察和富有想象力的把握與系統化者和解剖學家的僵死的對象加以對比。這是他關于認知、經驗、存在和世界的理論核心。普遍性并不存在，只有特殊性是真實的。他的核心觀點是直接啟示而不是分析。

但是我必須承認，哈曼的觀點不是這篇論文的主題：哈曼的神學和他的宗教形而上學我既沒有興趣也沒有能力去討論，除非當它們是他所寫的其他內容的一部分時。這一點已被其他人很好地論及了。我的興趣在于這樣一個事實：哈曼是他那個時代法國啟蒙運動的第一個徹底的反對者。他對啟蒙運動的抨擊較之于后來的那些批評者，更不妥協，并且在某些方面更尖銳、更有力地揭示了其缺點。他懷有很深的偏見、成見和片面性；赤誠、嚴肅而富有創見；他是飽受爭議的反理性主義傳統的真正奠基人，隨著時間的流逝，這個傳統對于塑造西方的思想、藝術和感情起到了巨大作用，不管這個作用是正面的還是（很可能）負面的。我不是作為哈曼觀點的一個擁戴者而說話，而只是作為真正顯露在這位古怪思想家的散亂的、不成體系的、充滿激情的傾心之作中的許多東西的一個見證人而說話，這樣的思想家即便常常令人瘋狂，卻又是文明的一個重要的異類。

以賽亞·伯林

1993年3月

## 第一章　引言

要么一無所為，要么無所不為；普通中庸與我格格不入：我寧要極端。

哈曼致J.G.林德納，1756年5月20日[520](#_520_7)

少想多活。

哈曼致J.G.赫爾德，1765年5月18日[521](#_521_7)

約翰·格奧爾格·哈曼是啟蒙運動，特別是那個時代（他生活于18世紀，也去世于18世紀）一切形式的理性主義的最有熱情、最一貫、最極端、最不妥協的敵人。他對以各種面目出現的普遍主義和科學方法的浪漫主義反抗的直接和間接影響，是巨大的，并且也許是至關重要的。

乍一看，這似乎是一個在英語世界鮮為人知的人的胡言亂語，這個人作為一個混亂和含糊到完全不可理解地步的深奧作家，或者作為一個古怪和離群索居的人物，最多在某些較大或較專業的百科全書中偶爾被提及，他只是吸引了某種高度個性化的基督教派，這種基督教通常被敘述為虔敬主義的一種形式，信仰神的啟示的神秘真理和《圣經》的字面靈感，反對那個時代的法國無神論和唯物主義，他最多只是以狂飆運動而聞名的德國文學運動的一個小人物，除去這個事實，關于他的觀點，實際上基本沒有太多討論。一些文學史和專著有時把他看作一個對18世紀60年代和70年代“前浪漫時期”德國文學的騷動做出了次要貢獻的人；他還作為同時代哥尼斯堡的市民，作為康德曾經幫助過后來又放棄，在沒有理解康德的情況下批判康德的不快的哲學愛好者、一個業余哲學家出現在康德的傳記中；一些歌德的傳記，偶爾會美言他幾句，這些話語都摘自歌德的自傳《詩與真》。

但是對于哈曼的定論并沒有出現：他在這些史書中（就像其一生的境遇一樣）仍然處于主要思想運動的邊緣，是一個讓人略感驚異的對象，一個令新教神學的歷史學家多少感興趣的對象，或者更為經常的，是一個被完全忽視了的對象。然而，在改變歷史和社會寫作方面發揮過幾乎無可爭議的作用的赫爾德，曾經給哈曼寫信說，“他能夠牽引馱著《古蘭經》的駱駝，在這匹緩慢行進的圣獸面前撿拾圣果就已經非常滿足了。”[522](#_522_7)赫爾德景仰哈曼，認為他是一個天才，把他看作自己最偉大的導師，在他死后，把他的骨灰視作一個先知的遺體來崇敬。美洲是哥倫布發現的，卻以亞美利哥·韋斯普奇（AmerigoVespucc）的名字命名，而在這件事情上，赫爾德會樂于承認他的哥倫布就是哈曼。[523](#_523_7)

哈曼的弟子F.H.雅各比把他的許多思想傳播到19世紀初的浪漫主義形而上學之中。謝林把他看作是一個也許雅各比根本不理解的“偉大作家”；[524](#_524_7)尼布爾提到了他的“魔”性及其超人的力量；[525](#_525_7)讓·保羅說“偉大的哈曼是一個充滿了用望遠鏡才能看到的恒星和許多星云的深邃天宇，任何人的肉眼都無法看清”，[526](#_526_7)他甚至為了這個浪漫主義作家用聞所未聞的篇幅贊揚其獨一無二的、不可超越的天才；J.K.拉瓦特爾以同樣的精神說他滿足于“從他的桌子上搜集金屑”，[527](#_527_7)弗里德里希·馮·摩西這位“德國的伯克”，崇拜他像鷹一樣的飛翔。[528](#_528_7)即使其中一些溢美之詞可以歸于幾乎沒有給后來人留下什么痕跡的同時代人的熱情，但它仍然足以激起我們的好奇，去探究這位被其弟子的聲譽半掩蓋了的古怪人物的性格。

哈曼是值得研究的：他是現代為數很少的富有獨創性的批評家之一。我們看不出他受了任何其他人的影響，他卻抨擊了風行一時的整個正統，所用的武器中有一些已經被廢棄，而另一些則是無效和荒唐的；但是在它們身上有足夠的力量去牽制敵人的前進，把同盟吸引到他自己的反動旗下，并開始（在所有人中最配得上這個發端）對18世紀啟蒙和理性的行進進行抵制，這種抵制在浪漫主義、蒙昧主義和政治反動中，在一場藝術形式的偉大深刻革新中，最終在對人們的社會和政治生活的永久摧毀中適時地達到高潮。這樣一個人物當然要求某種程度的關注。

哈曼在各個領域都是反理性主義的先驅。他的同時代人盧梭和伯克都沒有理由被這樣稱呼，因為盧梭的公開政治觀點帶有古典的理性主義色彩，而伯克盡管譴責建立在抽象基礎上的理論，卻訴諸具有反思能力的人的冷靜常識。哈曼完全不是如此：凡是理性、理論、普遍化的禍患露出了一點丑陋苗頭的地方，他就迎頭痛擊。他提供了一個武器庫，從這個武器庫中，更為溫和的浪漫主義者（赫爾德，甚至像年輕的歌德乃至黑格爾這些曾經對他的著作發表過長篇不太友好評論的冷酷人物，甚至像頭腦冷靜的洪堡及其自由主義同伙）也都獲取了一些他們最有效的武器。他是最終席卷了整個歐洲文化的一場運動的被忘卻了的源泉。

## 第二章　生平

從外在的方面來看，哈曼的生平無論如何都算波瀾不驚。1730年8月27日，他出生在東普魯士首都哥尼斯堡。[529](#_529_7)他的父親約翰·克里斯托夫是盧薩蒂亞人，他是一個理發師外科醫生，后來成為市政浴室的監管人，這是一個他引以為豪的職業。他的母親麗亞·瑪格達萊娜是呂貝克人。因此，他的社會出身與康德和席勒沒有太大不同，而要比歌德、黑格爾、荷爾德林和謝林卑下很多，更不用說貴族之子了。這個家庭的背景是虔敬派教徒；那就是說，盡管不顯著，但是它屬于17世紀即將結束時在德國爆發的對書本知識和理智主義的抗議中產生出來的德國路德宗的那翼，強調個人信仰的深度和真摯以及與上帝的直接結合，這是通過小心謹慎的自察，熱烈而又深沉內省的宗教情感，心無旁騖的全神貫注和祈禱達到的，只有這樣，有罪的、敗壞的自我才能謙卑，靈魂才能向神的保佑和恩典敞開。

德國新教高度主觀的這一翼，在摩拉維安兄弟會，在如下這些人的神秘主義當中，可以找到其相似物，他們包括雅各比·伯麥的英國弟子（如波戴奇）、魏格爾、阿恩特，以及18世紀的威廉·勞、衛理公會教派的傳教士——衛斯理兄弟與懷特菲爾德——史威登堡及其弟子（如威廉·布萊克）的追隨者。它在斯堪的納維亞、英國和美國，在法國和德國的共濟會和玫瑰十字會的分會中廣泛傳播。德國的虔敬派因個人的情感主義，特別是17世紀下半葉陰郁清教徒式的謙卑和苦行，以及對此世快樂特別是世俗藝術[530](#_530_7)的堅決反對（日內瓦、蘇格蘭和英格蘭的加爾文派也曾因其而聞名）而引人注目。

即便這種世界觀的苦行和內省性質能夠在哈曼的性格和觀點中追尋到，但在康德（與哈曼有著相似的背景）那里有明顯痕跡的嚴格的清教徒主義，在哈曼那里卻是完全缺乏的。某些虔敬派懺悔作品的淺薄并且有時歇斯底里的情感主義也是如此。哈曼看起來在同等程度上既擺脫了對學問的狹隘敵意（這導致萊布尼茨的弟子、哲學家沃爾夫在17世紀早些時候被從哈雷驅逐出去），又擺脫了德國新教的更富自我表現的形式，盡管他終生矢志不渝地獻身于路德的生活和個性。

他所受的教育有些時斷時續。他曾經受教于一個退休的牧師，這個牧師相信，教拉丁文無需教語法。他和他的兄弟不停地從一所骯臟的小學校轉到另一所骯臟的小學校，從未獲得對任何一種體系的尊敬。到他15歲那年（這個年齡在當時的德國應當接受高等教育），他好不容易擠進哥尼斯堡大學，在那里他聆聽了歷史、地理、哲學、數學、神學和希伯來語的講座，并且展示了相當的天才。他聽取克努岑（他曾教過康德）的哲學講座，并對天文學和植物學感興趣。他似乎對神學沒有熱情。在他的自傳中[531](#_531_7)，他告訴我們他喜歡“古代、批評……詩歌、小說、語文學和法國作者，這些作者擁有發明、描述的奇特天才和愉快想象的能力”。[532](#_532_7)他蓄意逃避有用的知識，執意為了它們本身的緣故而去從事人文研究，決定一直做繆斯的仆人。[533](#_533_7)

他在大學里浪蕩了六年，參加了學生文學出版，交友，被描述為一個富有激情、仁愛、敏感的人，率真而易于沖動，性子急，需要愛，膽小，高傲，對文學的口味挑剔。他那個時期的作品沒有太大價值。他的風格還沒有發展為令其在后來聲名狼藉的怪異。在他20歲那年，在文學期刊《達芙妮》上，他表現為啟蒙運動中的一個典型的德意志年輕人，毫無保留地鼓吹來自時髦的法國作家的保守情感，帶有一種在當時的德國作家中共有的冗長風格傾向，努力模仿高盧的精神與歡愉，卻經常在德國人手里變得笨拙、龐大、尷尬、缺乏智慧。他的閱讀量驚人而又混亂無序，積累了大量明顯無關的信息，這些信息在后來堆砌充斥于他的字里行間。

大學畢業之后，他對選擇什么職業沒有把握：他被看作一個有前途的文學新秀，是法國啟蒙哲學家的弟子，他可能會作為一個評論家或新聞記者而留下他的痕跡。與那個時代的其他貧窮學生一樣，他給當地富裕資產階級的兒子當了家庭教師；他與里加[534](#_534_7)這座城市中的富商貝倫斯兄弟交朋友，無論到哪里，他們都說服他陪伴著他們。克里斯托夫·貝倫斯是一個開明的人，他對那時正興起的經濟科學懷有深刻的信仰，并且指引哈曼把注意力轉向當時的法國經濟學著作。哈曼翻譯了法國經濟學家當熱勒的一本著作，并自己加了一個附錄，在這個附錄中，他先是模仿揚（而不是盧梭）的《夜思錄》，附加了一個自傳性的補注，談到了他作為一個領路人的悲慘生涯，他對人類的敵視，以及他所經歷的各種苦悶和憂郁，然后，他試圖引用特倫斯、西塞羅、格拉芙格尼夫人、蓋勒特、色諾芬、孟德斯鳩、普盧塔克、蒲柏、休謨、教會的早期會議、柏拉圖、曼德維爾、埃涅阿斯·西爾維厄斯、貝略尼侯爵、馬圖林·雷尼耶，以及一伙走私犯的首領的政治遺囑。他贊揚了法國百科全書派，最后同樣大大稱頌了商人，這些人致力于增加物質幸福，培育和平的藝術，而反對強盜式貴族，懶散和腐化的中世紀僧侶，毀滅人類的丑惡戰爭，與之相比較，18世紀幸運地成了一個和平的時代。[535](#_535_7)如果柏拉圖和埃涅阿斯·西爾維厄斯活到現在并且熟悉貝倫斯兄弟，他們就不會貶低貿易，也不會去鄙視比雷埃夫斯的商人或意大利的銀行家。貿易是一種利他的善行，商業帶來的福祉遠遠超過霍布斯或馬基雅維里沾滿血跡的暴君。

所有這些都足夠保守，貝倫斯兄弟必定非常高興：他們是進步的商人，渴望用典雅的文化作品來裝飾他們的商業活動。他們自己喜歡涉獵經濟學，盡管哈曼顯然是一個怪人，不像那些法國風格的循規蹈矩的模仿者（這樣的人在當時的德國比比皆是并洋洋自得），他有著這些人所不具備的奇思異想，但他卻對這個家庭恭敬有加。

哈曼時不時與他的資助人爭吵，并在波羅的海沿岸的德意志貴族家庭里成為了家庭教師。他好面子，對波羅的海資助人在當時（甚至后來）遠近聞名的施惠和庸俗的混合心存怨恨。他對其基督徒母親的死亡，以及對揚的銘文（“他悼念死者，他們活著，像他們所渴望的一樣”）[536](#_536_7)的沉思默想，完全是一種例行公事。1756年，他本可以以下列身份被記載下來：法國批評家的一個二流的德國模仿者，對經濟學懷有特別的興趣，[537](#_537_7)伏爾泰、孟德斯鳩和夸耶神父的讀者，自由和平等的朋友、公民道德和公共精神的捍衛者。簡言之，這個階段的哈曼是正在興起的資產階級的一個發言人，反對士兵和貴族；是那些贊同康德和他們的共同朋友貝倫斯的進步青年之一，就像貴族對他們的“好出身”充滿自豪一樣，貝倫斯這些中產階級市民靠“會掙錢”而充滿了自豪。[538](#_538_7)這一切也是萊辛、狄德羅、魁奈，以及所有進步、私人事業、和平與啟蒙的擁護者所共有的，在那個時代來說，可以說再尋常不過了。[539](#_539_7)如果哈曼在那時去世，那么，他現在的不為人知是可以理解的；但是，1756年他進行了一次注定改變他生活的旅行。

哈曼為何在1756年被送往倫敦？原因還不太清楚。我們所知道的是，貝倫斯的公司委派給他一個他未能實現的使命。這個使命的確切性質迄今仍是一個謎。可能有一些根據表明它既是政治的又是商業的。因此，有些研究者猜想他的任務是向英國政治生活中的主要圈子遞交一項建議，要他們考慮“德意志的”波羅的海地區脫離俄羅斯帝國以形成一個獨立的或半獨立的國家的可能性，由于英國對擴張的俄羅斯帝國的假想恐懼，這個計劃很可能有吸引力。如果這是實情，那么，這個計劃就完全失敗了，而如果說存在著有關它的任何記錄的話，那么這個記錄至今尚未發現。

1756年在史威登堡看來，是最后審判的先兆，在這一年，舊的教會即將毀滅，而真正基督教新的和“真正的”普世教會將像鳳凰涅槃一樣從灰燼中復生。盡管世界總體上來說沒有經歷任何諸如此類的顯著災難，但這正是在哈曼身上所發生的。他生活中的這種危機改變了他，并創造了將在很大程度上改變那個時代思想的人物。

在18世紀中葉德意志所有的省份中，普魯士的進步是最有意識和最強勁的。在腓特烈大帝不遺余力的驅動下，柏林開明的官僚付出巨大而連續不斷的努力來提高普魯士的社會和文化水平，以求趕上西方那些令人欽佩的地方，其中，最重要的是法國，它的首都的至高地位被整個文明世界所承認。在國家的幫助和控制下，工業和貿易得到創立、鼓勵和發展；金融得以合理化，農業得以改進；外國專家，尤其是法國人，被邀請到到波茨坦法庭，并做出了很大貢獻。法庭語言是法語。法國人不僅被委派主要的腦力勞動崗位（伏爾泰、莫佩爾蒂和拉梅特里只是其中最著名的），還負責管理行政部門，這令所有真正的普魯士人（特別是這個國家傳統的東部）沮喪，他們抱怨，但是只能服從。由于殘酷的三十年戰爭以及接踵而來的民族屈辱和巨大的社會文化黑暗，導致了德國生活和文明的嚴重坍塌，于是人們嘗試了每一種方法，試圖把這個國家從這種曠日持久的負面影響中拯救出來。相對開明的家長式統治始于勃蘭登堡選候腓特烈·威廉，并被他的兒子腓特烈一世這位戰爭狂人提到了一個新的高度。他本人不僅是一個天才的士兵和管理者，而且也是一個有成就的作家和作曲家，而東普魯士和波羅的海的貝倫斯們這樣的開明商人的出現，以及以康德和柏林科學院為首的思想復興，是與民族潛能這種新的覺醒完全一致的。

這是年輕的哈曼希望開創一番事業的世界。他的朋友知道他不是一位典型的啟蒙主義者，他對宗教和經濟的喜好古怪地混雜在一起，而他在哥尼斯堡大學所正式學習的法律卻表現平平，他時而好逸惡勞，時而又爆發出能量，驅使著他走向不可預期的方向，他缺乏體系，他常陷入精神憂郁癥的符咒，他口吃，他病態的驕傲導致他與他的資助人發生爭吵，他不能靜下來從事任何固定的職業，所有這些使得他不能在一個中央集權的現代國家成為一個理想的官員或者文學家，這樣的國家沉迷于對權力和成功的渴望，以及在巴黎的影響下沉迷于對文化發展的追求，而萊辛、門德爾松、尼古拉這些啟蒙哲學家正是這一文化發展的領袖。然而，像康德和他在哥尼斯堡的其他朋友們顯然希望哈曼的天然能力和想象能夠多少受些規范以變得有用。他們不能認識到的是，盡管他早期顯然是中規中矩的人，信仰啟蒙，但是他在秉性上強烈反對整個體系：他基本上是一個17世紀的人（宗教的、保守的、“內向的”，不能在理性、集權、科學進步的光明新世界中呼吸），卻誕生于一個異己的世界。哈曼像英格蘭的薩繆爾·約翰遜一樣，代表了一種更古老的態度：對他來說，個人關系、內在生活總比任何外在世界的價值更有意義。他既沒有典型“進步論者”的理想也沒有其性情；他憎惡腓特烈大帝這個“普魯士的所羅門”[540](#_540_7)及其世俗智慧。像后一個世紀俄國的斯拉夫派一樣，他把家庭看作真正人類存在的基礎，而建立在仁愛、傳統、地方（甚至各省）價值基礎上的松散組織，受到訓練有素的專家和偏遠地區官員的最小程度的干預，這種組織才是一種真正基督教生活唯一可以忍受的基礎。他從來都不是一個無神論者或不可知論者。他似乎從未被新的、思想自由的、反教權的法蘭西——普魯士組織所吸引。在去倫敦旅行之前，他對此一無所知，他也不知道他那大膽的經濟觀點和對專制的天然仇恨蒙蔽了他和他朋友們的雙眼。但他們很快就要知道自己需要面對的到底是什么了。

他怡然自得地游歷了柏林，在那里，他結識了摩西·門德爾松、尼古拉，以及這個德意志思想之都的其他主要學者，接著，他訪問了呂貝克、不來梅、漢堡、阿姆斯特丹、萊頓和鹿特丹，然后于1757年4月18日到達倫敦。在未能肩負著他的使命如愿訪問俄國大使館之后，他在一個音樂老師的屋子里安頓了下來，并決定品嘗一下這個偉大的西方城市的富裕生活的一切快樂。他試圖治愈自己的口吃，嘗試學習演奏魯特琴，陷入了一種他后來敘述為放蕩不羈的生活中。除去他自己（一個悔改的罪人）的說明外，我們沒有其他證據證明發生了什么。在十個月的行程結束時，他欠下了300英鎊的債，處于一種極其孤獨和痛苦，有時甚至是萬分絕望的狀態。他偶然發現，他的音樂家宿主與一位“富裕的英國人”陷入了同性戀，[541](#_541_7)這個駭人聽聞的事件似乎成了他生活中巨大精神危機的契機。

他的使命失敗了；他窮得一文不名，孤苦伶仃（尤其是孤苦伶仃）沒有人理解他在說什么。他祈禱能有一個朋友引他走出可怕的迷宮。他回到了他先前的生活；他離開了音樂家的房子，在一間簡陋的木板房安頓了下來，重新開始了他的虔敬派教徒的生活：他做著虔敬派教徒在精神壓抑狀態下所做的事情——他從頭至尾地閱讀《圣經》。他以前也這樣做過，但是他現在終于發現了“住在自己心中的朋友，無論到哪里，當我感到空虛、黑暗和荒蕪時，他都會前來相助。”[542](#_542_7)原先他極端缺乏愛，現在他已經找到它了。他于1758年3月13日開始了對《圣經》的真正閱讀，而且，以虔敬派教徒的方式，日復一日地記錄著他的精神進步。[543](#_543_7)不久之后，他就像路德的真正弟子一樣寫道：文字是肉，在它的下面，有一顆不朽的靈魂，有上帝的呼吸，有光和生命的呼吸，這光在黑暗中燃燒，人們必須要用眼睛看見它。

經歷過這種體驗之后，哈曼徹底改變了。不像那些皈依到當時在歐洲正在興起的新的神秘流派（部分與啟蒙運動的自由的個人主義傳統結成同盟，部分則強烈地反對這種傳統）的人經常宣稱經歷過神秘的靈見和特殊的啟示那樣，哈曼沒有任何這樣的經歷。他和馬丁主義者、共濟會會員，以及光照派（其在德國的中心位于東普魯士和巴伐利亞）沒有任何聯系。他已經皈依到他孩提時代的宗教，皈依到路德的新教。正是他對這束直到他生命結束都為他燃燒的新光芒的專注，賦予了他歷史重要性。

他皈依了什么？不僅是他孩提時代的簡單信仰，而且是所有那些熟悉德國新教神秘主義者及其斯堪的納維亞和英國的追隨者的著作的人們都知曉的信條，在這些人看來，猶太人的神圣歷史不僅是對那個民族如何在上帝的全能之手的指引下從黑暗走向光明的記錄，而且是每個個人靈魂的內在史的永恒寓言。個人的罪就像民族的罪。哈曼自己在倫敦的宗教皈依采取了在自身上發現一切以色列孩子們的罪行的方式：就像他們也曾跌跌撞撞，也曾崇拜偶像一樣，他也陷入了享樂主義、唯物主義和唯理主義，因此偏離了上帝；就像神恩慰藉使他們能夠站起來復歸上帝，悔改他們的罪，重新開始他們痛苦的朝圣一樣，他也重歸他的天父，他身上的基督重生了，他痛哭流涕地悔悟，得救了。他宣稱，以色列人的迷途經歷，他們的旅行地圖，就是他的人生經歷，他的人生故事。這是《圣經》話語的內在意義。理解它們就是理解他自己，對無論任何事物的理解都是自我理解，因為只有精神才能夠被理解。為了發現它，人只須也必須觀照自身。圣言是天堂和塵世間的階梯，它被用來幫助弱小和愚蠢的孩子，只有通過它，他們才能瞥見他們是什么，為什么他們是現在的樣子，他們身處何方，他們必須做什么，必須避免做什么。《圣經》是一部偉大的普世寓言，每時每刻發生的事件都有它的影子。當然，被正確理解的人類歷史和自然界也是如此——不是用分析的理性之眼來理解，而要用信仰、對上帝的信任、自省的眼睛來理解，因為所有這些都是一個東西。

他余下的生活經歷相對來說不那么重要。他回到他的資助人貝倫斯的房子，貝倫斯以巨大的同情心來對待他，并且馬上開始與康德合計為他獲得一個新的崗位。康德建議他們可以一起寫一個物理學的初級讀本，但是他們的方法差異使得這種寫作變得不可能。[544](#_544_7)哈曼向貝倫斯的妹妹卡塔琳娜求婚，但是由于她哥哥的反對，他收回了這個意圖。他到波羅的海沿岸拜訪過一兩次朋友，然后在戰爭與王室領地部的辦公室得到一個薪水很低的職位。他堅持了一陣子，但是這個職位掙得太少了，即便是相對于他微薄的需求——他喜歡吃喝，但是除此之外，他幾乎沒有什么別的愛好。他回到他父親的房子，并在《哥尼斯堡學術與政治報》工作，這是一個由書商坎特出資的報社，此人對他總是格外友好，借書給他并以各種方式鼓勵他。他開始出版他奇怪而又引人注目的小冊子：零散文章和未完成的論文，哲學、文學批評、語文學、歷史和個人陳述的古怪混合物，吸引了柏林文學界的注意，他們試圖把這個怪才誘導到他們的圈子中，但很快就意識到這沒法成功。他沒有結婚，但是與他父親的一個傭人生活在一起，他畢生對她保持著忠誠，并與其生有四個孩子。她是一個天真、不識字并慈祥的女人，而他也樂于將此作為借口，拒絕了可能令她感到尷尬的職務。1767年，他從新聞業再一次回到公共事業中來，成為當時由腓特烈的一位法國專家主持的海關總署的一名官員，但是哈曼與這位專家一直關系惡劣。此時，他已經遇到了赫爾德，后者成為了他最忠實和熱忱的學生，當赫爾德自己名聲和影響越來越大時，也就在整個德語世界把他老師的思想傳播開來。

哈曼給其含糊而又富有論戰性的小冊子起了奇怪的名字，并在其中全力抨擊自由主義神學家，在他看來，他們比無神論者更可鄙。他和門德爾松的來往也很快結束了，接下來的對象是F.K.馮·摩西，這是一個被他的原創性所吸引的開明官僚。他與瑞士牧師拉瓦特爾通信，此人是他那個時代各種光照派教義和宗教經驗的最偉大的倡導者，并因他的理論而成名，按照這種理論，人相學的分析提供了理解各種特點、性情和才能的關鍵。他偶爾旅行到了德國西部，還至少到過一次波蘭。在后來的歲月中，他遇到了哲學家F.H.雅各比，他是那個時代最著名的思想家之一，哈曼征服了雅各比的頭腦和心靈；雅各比代替了赫爾德，成為他最器重和贊賞的學生。在他的晚年，他放棄了他的職位，因為他覺得這個職位處處使他受辱，而他的上級也頻頻針對他個人采取卑鄙的行動。他并不是一個稱職的官員：他終生都著迷于這樣一種想法，即他對抽象的敵視本身就是他實踐性和能力的一個充分保證。他的晚年是在安逸中度過的，因為富裕的雅各比把他引薦給一位名叫布赫霍爾茨的更為富有的宗教探索者和一位尊貴的女士戈利岑公主，她是一位俄國外交官的德國遺孀。盡管布赫霍爾茨略顯古怪，但戈利岑公主則頭腦清楚，她是一名天主教徒，把哈曼看作一個圣徒，正是在他的手里，她得到了她生命中最大的精神安慰。1788年，他在她位于明斯特的家中去世，并被安葬在附近，一個謎一樣的古怪人物就這樣走到了終點。

哈曼也并非沒有意識到他的某些缺點，他經常自暴自棄。他宣稱：“做任何事我都感受不到輕松，無論是作為一個思想家抑或一個商人我都毫無用處……我既不能忍受上流社會，也不能忍受修道院的孤獨”；[545](#_545_7)“把我自己想得多么壞都不過分”；[546](#_546_7)“我一直都很愚蠢”；[547](#_547_7)“低能是形容我最恰當的詞”：[548](#_548_7)他像蘇格拉底一樣，是一個“無知的人”；[549](#_549_7)他的大腦是“吸墨紙”，只留下混亂的總體印象。[550](#_550_7)他不斷證實他自己的怪異風格在他身上激起的只有厭惡和恐懼，他并不企望被太多人閱讀，因為對百分之九十九的讀者來說，他的著作都是毫無意義的。[551](#_551_7)他希望他仍舊是個商人。他知道天才的標記就是要消滅多余的東西，就是在最少量的詞語中表達最有力的思想，他遠遠沒有達到他的目標。然而盡管如此，他還是半遮半掩地接受了赫爾德、雅各比和他的其他弟子們對他天才的認可。

他在某種程度上渴望保持他的神秘，渴望成為他同時代人的一個謎。當康德請求他講人話時，甚至當忠誠的赫爾德也承認面對那些汩汩而來的晦澀話語不知所措時，他還為自己辯護說：不是每個人都能成為一個建造體系的蜘蛛，[552](#_552_7)那種對體系的熱情是虛榮的一種形式。[553](#_553_7)的確，他沒有達到精確性和系統的展示，他只“適合于片斷、跳躍、暗示”，[554](#_554_7)而且，體系是發現真理的障礙。[555](#_555_7)這里涉及到康德。“我的唯一法則就是沒有法則。”[556](#_556_7)他在給康德的信中寫道：“我看待哲學中最好的證明，就好比一位理智的女孩看待情書一般”[557](#_557_7)——既快樂又有猜疑。

他并未低估自己：他宣稱自己具有原創性且特立獨行，迫使模仿者倉皇逃竄。他把自己看作一個先驅、一個唯信仰論者、一只蘇格拉底式的牛虻；赫爾德把他描繪為發現了新大陸的哥倫布，他欣然領受了，在致尼古拉的一封信中他寫道：“天才是荊棘的皇冠，品位是掩蓋被鞭子抽破的背部的紫色斗篷。”[558](#_558_7)確實，他的風格令人驚異：扭曲、黑暗、引經據典，充斥著跑題、難以捉摸的參照物、私人笑話、連環的雙關語、生造的詞匯、密碼文，指代過去和現在的人們、觀念、洞見真理的不可表達的內容的秘密名字；只要出現不能靠口頭傳達的精神，他就馬上試圖去模擬和仿效已被忘記的過去神秘教義者的卡巴拉表達方式，在這種表達中，誰也說不清模仿到底從哪里停止，戲仿從哪里開始。除去像克爾愷郭爾這樣尊敬他并在提到他“巨大的天才”時認為他是那個時代唯一真正的哲學家的幾位發現者之外，他仍然沒有讀者。[559](#_559_7)

很明顯，問題出自他自身。“對其他人來說是風格，對我來說是靈魂。”[560](#_560_7)當門德爾松說哈曼的風格太荒誕、扭曲、夸張、難以理解，有太多只有那些隱秘的小圈子才能理解的話題和圈內笑話——“具有諷刺意味的想象、狂野的精神跳躍、多彩絢爛的暗示、奇異的隱喻、批判的預言，這是一幅多么混亂的景象！——再夾雜著取自《圣經》中的段落，點綴著拉丁語和英語的詩篇，信手拈來柏拉圖、培根、米夏埃利斯、奧索尼烏斯、韋希特爾、《圣經》、佩特羅尼烏斯、莎士比亞、羅斯康芒、揚、伏爾泰和許多其他人”[561](#_561_7)時，他只不過是講出了實情，并最終認為哈曼的文本令人絕望而放棄了對他的研讀。然而，門德爾松也感覺到哈曼有著某種非凡的東西，感覺到他與有史以來的任何其他作家非常不一樣。他發現他不得不與一個懷著輕蔑和義憤來看待他本人及其朋友們的學說的敵對天才打交道。此外，哈曼對待柏林的啟蒙理性主義者的反叛態度，也與盧梭對待巴黎的啟蒙哲學家和百科全書派的態度并無什么不同，甚至有過之而無不及；也許更像D.H.勞倫斯對待凱恩斯、羅素、莫爾和整個布魯姆斯伯里圈子[562](#_562_7)的態度，對勞倫斯來說，他們的存在本身就是對生命力和他所崇拜的自然力的一種侮辱。像盧梭和勞倫斯一樣，哈曼準備只挑選出這個沒有價值的群體中的個別人物來交往；就個人而言，他喜歡康德，他也批判康德，卻不愿意勞神理解他的學說，這很像勞倫斯對英國知識界的抨擊；他接受了康德的幫助，并沒有報之以仇恨，他稱康德為一個適合于聊天的可愛侏儒，盡管顯然不明真理。由于門德爾松及其朋友們的注意，他得到了很大的滿足，盡管最終無論在思想上還是在個人關系上，他走向了他們的對立面；他對萊辛保留了一些敬意，盡管其可悲的斯賓諾莎主義和冷靜的理性主義對哈曼來說，似乎把世界和人的精神的一切激情和色彩都掠奪了。萊辛對哈曼則不感興趣；但是門德爾松這位普魯士最公正和最沒有偏見的知識分子，覺察到了某種獨一無二、原創且重要的東西。他這一見解完全正確。

## 第三章　核心

在哈曼的觀點和人格中，有什么樣的東西值得在今天來復興呢？肯定不是他的神智學，盡管這是他的中心觀點，從新教的宗教信仰史角度來看也相當有趣和重要。在那些相信通向理解的唯一道路是啟示的人們當中，在那些相信祈禱、默想、基督徒生活和精神的純真會使靈魂更容易完整的人們當中，在那些相信作為整體的自然能夠被看作一本書（在這本書中，在偉大而明亮的字母中，整部世界和人的歷史能夠被那些知道如何閱讀的人閱讀）的人們當中；在那些相信一切事物和事件都是某種龐大的象形文字，需要一把鑰匙來解讀，而上帝能提供這把鑰匙來揭示人的本性和命運以及他與世界和上帝的關系的人們當中，他既非第一個，也非最偉大的一個。這些已經以各種形式存在于埃克哈特、陶勒、伯麥，以及整個德國神秘主義傳統中，在這種傳統中，虔敬派是路德派中相對內省的一支。

盡管這是哈曼新世界觀的核心，但真正具有深刻獨創性的是他關于人的本質的觀點，用以確立這種觀點的方法以及他對這種觀點具有爭議的運用。他對他所處的那個世紀懷著一種幾乎是病態的仇恨，以一種無與倫比的尖銳和力量抨擊那個世紀中最典型的東西。他不僅是抨擊這種或那種錯誤，也不僅是抨擊新文化的罪惡（比如在盧梭最為批判的時候，他和百科全書派之間的共識比他自己所否認的要多得多，而他也通過華麗的修辭激流掩蓋了他前后的不一致），而是現代第一個抨擊啟蒙運動及其所有作品的作家。哈曼奮起反抗整個科學、理性和分析的結構，他對其優點的反抗甚至超過其缺點。他認為啟蒙的基礎是完全錯誤的，其結論是對人及其創造者本性的褻瀆；較之于在神學或形而上學的準則、教義、先驗論據中（啟蒙運動經過某種證明，認為它們作為論證的方法是不可信的）尋找證據，他更愿意在他的日常經驗中，在經驗上（而非直覺上）可感的事實本身中，在對人及其行為的直接觀察中，在對人自身的沖動、感情、思想、生活方式的直接內省中尋找證據。

這是些啟蒙運動終究無法漠視的武器。浪漫主義、反理性主義、對一切理論和知識結構的懷疑，認為它們在最好的情況下也不過是有用的虛構，在最壞的情況下則認為它們是顛倒是非的媒介，即一種逃避面對現實本身的形式，這些思想實際上始于哈曼。在文藝復興時期的新柏拉圖主義者那里，在帕斯卡那里，特別是在維柯那里，可以看到更多這樣的東西。但是前沿進攻卻是由哈曼發動的。他的觀點常常考慮不周、言過其實、幼稚、可笑、夸張、不負責任，包含痛苦野蠻的蒙昧主義，對人類最高貴的道德、藝術、思想成就的盲目仇恨，這些事實也許削弱了他思想的價值，但并不削弱其重要性。哈曼思想中最具原創性的一些內容都被證明在很大程度上驚人的可靠。他的敵人既有那些他稱之為法利賽人的大教義組織支持者、羅馬教會、法國君主政體、其仆人和德國模仿者，也有那些稱作撒都該教派的人——巴黎、柏林，以及愛丁堡的自由思想家。盡管他們的成就是巨大的，而哈曼對他們肆無忌憚和不分青紅皂白的攻擊顯然是不公正的，甚至是荒唐的，但是若要無視他能夠看到的東西，全人類都要為此付出沉重的代價，這種代價不僅是一種知識上的錯誤，而且要導致錯誤的實踐和可怕的人類痛苦，它們是由這些相互對立的組織的學說的影響所促成的。僅此就足以表明哈曼真誠而迂回的思想值得以一種必定非常不同于他自己的精神來考察。哈曼皈依之后的思想既沒有真正的發展，也沒有有序的展示。他關于人的本性的觀點；關于認知模式（信仰、知識、理解、想象、推理、信念）的觀點；關于自然、歷史和上帝的觀點；關于語言、天才、表現、創造的觀點；關于感知、激情，以及身體、意志、思維的關系的觀點；關于歷史和政治的觀點；關于人的宿命和解放的觀點；這些觀點從他30歲直到他58歲去世，實際上從未真正改變過。從他的哪一部著作讀起并不重要，因為根本沒有什么開始、中間或結束；一切都是由于偶然的機緣而提出，如渴望指導一個朋友，駁斥某個敵人或某個顛倒真理的人，激起某個舊相識或對手的好奇心或者迷惑他們。論證的思路不斷地被其他論證或話題打斷，跑題中還能跑題，這種情況有時甚至出現在一個大段落中，在地下隧道長時間的旅行之后，在某個料想不到的地方，思想的連續性出現了，但是很快它又再一次埋葬在哈曼思想和意象那奢華、不可遏制、混亂和分散的瘋長中，此種情形甚至令他最忠誠和最景仰的朋友也既欣喜又瘋狂。

在這顆野性而蓬亂的樹木對比之下，即使像狄德羅或赫爾德這樣非系統化的作家的著作也顯得條分縷析、秩序井然，然而哈曼的著作中有一種思想和觀點的統一，即便是沒有立即對他的風格和含混產生厭惡的人，也沒法在其閱讀中很快領會到這一點。無論是他學說中肯定的方面還是否定的方面都不曾受到嚴肅的懷疑。細枝末節可能令人困惑甚至令人氣憤；主線（其實蘊含其中）則是堅定不移的，貫穿于其四分之一個世紀時斷時續，卻又多產的寫作之中。從所有人處都有所獲益的歌德，也從他那里準確獲得了自己想要的東西，歌德把他的思想看作一種內在的姿勢，通過一種內在模仿的方式來表現他的生命，而我們只有通過讓自己進入他的內在狀態，通過明喻和寓言的視角（他正是借此傳達它們的）才能把握。[563](#_563_7)哈曼的生活、他的風格、他的信仰和他的思想是一個東西。他積極的學說表現為對某些需要根除的虛假事物的猛烈攻擊：他是最不相信思想寬容，也是最不愿意實踐它的。例如，他的知識學說扎根于對笛卡爾以數學的方法研究自然科學的抨擊，扎根于對《百科全書》（這是一部在巴黎這個可憎的城市中構想和策劃出來的作品，而康德曾考慮不周，建議從倫敦返回后處于失業和負債狀態的哈曼能夠翻譯這部作品，以便能夠惠及他愚昧的普魯士同胞）中包含的人和自然的連貫理論知識結構的抨擊。

## 第四章　啟蒙運動

我們應該銘記的是，哈曼對待啟蒙哲學家及他們所有著作的態度無疑是與如下這個事實聯系在一起的：就像這個時期的許多德國思想家那樣，他們思維成型的歲月伴隨著啟蒙運動新學說的興起，盡管天主教教會和新教教會都反對該運動，這一運動還偶爾受到法國和意大利部分地區世俗政權的鎮壓，但是它很快就躍升為歐洲思想中最強有力的一場運動。

啟蒙運動內部有許多分支。與這個主題的傳統歷史相反的是，并非每個法國百科全書派人物或德國理性主義者都相信人本質上是好的，只是由于牧師或統治者的愚蠢或邪惡或者由于殘缺的制度才敗壞了。一些人（如孟德斯鳩和愛爾維修）以自己的方式相信人天生既不好也不壞，而主要是由于環境、教育、偶然性，或所有這些塑造成他們所是的樣子。另外一些人（如拉梅特里，伏爾泰有時也這么認為）則相信人本性上是殘酷，具有侵略性且軟弱的，不得不用特意強加的紀律來限制這些不良傾向的發展。在這些新興的哲學家中，一些人相信不朽靈魂的存在，一些人則不相信；一些是自然神論信仰者（甚至是有神論者）；另外一些人則是不可知論者或者好斗的無神論者。一些人相信自然環境（氣候、地理，以及某種幾乎不可改變的生理和心理特點）對人類施加了影響，完全決定了人類的行為；另外一些人則相信教育和法律作為人們掌握在他們自己手中的武器，幾乎具有無限的威力。一些人（如伏爾泰和孔多塞）注意歷史發展；另外一些人（如愛爾維修和霍爾巴赫）則不然。一些人（如達朗貝爾和孔多塞）把希望建立在數學和自然科學的進步及其在人類事務中的運用；另外一些人（如馬布利、盧梭、雷納爾、摩萊里）則傾向于原始主義，并夢想回到一個簡單、天真、內心純潔的“自然”人的社會，免受大城市腐化生活和有組織的宗教的暴政的有害影響。一些人相信開明專制，另外一些人則相信民主；一些人（如孔多塞）相信人的平等；另外一些人（如霍爾巴赫和康德）則譴責整個大陸的人口都是劣等種族。一些人把發現和知識的公理和方法看作是對特殊的理智能力或直覺洞察的先驗啟示，并相信自然法和自然權利；另外一些人則是堅定的經驗主義者，相信一切知識都依賴生理感覺的經驗，拒斥一切先驗的確定性。一些人是決定論者、功利主義者、目的論者；另外一些人則相信道德感、自由意志或偶然性。

然而，盡管存在著這些分歧（并且它們遠比對啟蒙運動浮光掠影的考察所指明的要深刻得多），但是也存在著對整個進步和文明的某些或多或少共同的信仰，這也是將其稱為一個獨立運動的原因。這些信念包括：世界或自然是一個整體，這個整體受到唯一一套規律的支配，這些規律在原則上是可以被人的聰明才智發現的；統治無生命的自然界的規律原則上與統治植物、動物和有知覺的存在物的那些規律是一樣的；人能夠提升自己；存在某些可以公正地說所有人都在追求的客觀上可以認識的人類目標，即幸福、知識、正義、自由，以及那些在一定程度上被含糊地敘述為美德但卻得到很好理解的東西；這些目標對所有人都是實際上共同的，并非不可實現的，也并非不相容的，人的痛苦、罪惡和愚蠢主要是由于對包含著這些目標的東西的無知，或是對實現它們的手段的無知——而無知反過來是由于對自然規律認識不充分。此外，盡管孟德斯鳩及其追隨者心存懷疑，但是一般而言人們相信，從根本上來說人的本性在一切時間和空間中是相同的；與永恒的內核相比，地方的和歷史的變化是無關緊要的，正是根據這個內核，人類才能夠被界定為一個獨立的物種，如同礦物、植物或動物所各自被界定的那樣。由此，發現統治人們行為的一般規律，把它們清楚且邏輯地整合為科學體系——心理學、社會學、經濟學、政治科學等等（盡管當時可能并不使用這些名字），決定它們在包含一切可以發現的事實的偉大知識體系中的位置，所有這些，通過代替猜想、傳統、迷信、偏見、教條、幻想以及迄今為止被當做人類知識和人類智慧的“自私的錯誤”（教會至今仍是它們的主要保護者和蠱惑者），來創造一個嶄新、健全、理性、快樂、公正，且能使自身永存的人類社會，在到達了可以實現的完善頂峰之后，這個社會將能夠保護自己免受一切敵對的影響，只有少數不可抗拒的自然力量除外。

這是從文藝復興直到法國大革命，甚至超出了大革命，直到我們這個時代的啟蒙運動的偉大傳統所包含的高貴、樂觀、理性的信條和理想。它所依賴的三個最有力的支柱是：對理性的信仰，即依賴證明和確證的邏輯上相互聯系的規律和概括結構；對超越時間的人的本質的同一性和普遍的人類目標的可能性的信仰；最后，相信通過實現第一個支柱，便可以達到第二個支柱，相信通過受到邏輯和經驗指導的批判智識（它原則上能夠把萬物分析至最根本要素，能夠發現萬物之間的相互關系以及它們所遵循的單一規律體系，由此，但凡是清楚的頭腦為了發現真理而提出的一切問題，它都能夠解答）的力量，可以確保物質和精神的和諧與進步。

當然，在無生命的自然王國似乎已經精確地成就了這一點的牛頓力學以其巨大的成功和聲望，大大增強了道德和社會思想家的信心，他們相信，同樣的方法在自身領域的運用必將會在未來產生同樣普遍和不可改變的知識。盡管帶有明顯猶豫和保留，贊成把這些方法運用于形而上學和神學問題的運動在不斷壯大（特別是在新教中，羅馬天主教也在一定程度上存有這種傾向），由此表明基督教信仰與新的理性主義并非不相容的，而且在許多情況下具有同一性或者相互補充。萊布尼茨和沃爾夫在德國的學生，以及英格蘭和蘇格蘭的自然神學院，都沿著這條道路前進。理性宗教、理性形而上學、理性政治、理性法律，這些信條都被解放的人類理性那不可抵制的力量推動著前進。在對極端壓迫性和非理性的法律體系或經濟政策進行改革的需要下，或者在消滅今天幾乎已被遺忘的政治和道德的不正義和荒謬的需要下，這種精神激發人們寫作出了最無畏、最人道和最開明的作品，它與激發人們推動物理和生命科學進步的精神是同一個東西；它有時也會促成怪胎，例如沃爾夫的奇異信仰，沃爾夫在反對神跡的爭論中聲稱基督能夠把水變為酒，約書亞能讓太陽在吉比恩駐足，因為他們獲得了更為高深的（幾乎是超人的）化學或天體物理學知識。一切的解釋原則必定是一樣的。確實，這就是理性的存在場所。

至今被銘記的這個時期的思想家當中，并無多少人公開反對這個主要原則。哈曼則是其中之一。他對這整個世界觀毫無保留地進行了批判；他覺得自己就是被上帝揀選來討伐巨人哥利亞的大衛，他單槍匹馬、孤身奮戰。他試圖在敵人的整個前沿陣地對他們進行攻擊；他把他反動的規劃體現在三個主要信條中（如果那些有頭無尾，有尾無頭，充滿了謎語、警句與黑暗，盡管有時候也包含著驚人的深意的句子也能被叫作信條的話）。這些信條包括他對自然的看法，對知識與信仰的源泉與效力的看法；他的語言理論以及更為普遍的象征理論；他對天才、想象、創造，以及上帝與人的關系的觀點。

## 第五章　知識

歷史和偶然的真理永遠不可能用來證明理性和必然的真理。

萊辛，《論精神和力的證據》[564](#_564_7)

笛卡爾相信，通過演繹推理從先驗的源泉獲得關于現實的知識是可能的。在哈曼看來，這是現代思想的第一個驚人的謬誤。這個錯誤信條的唯一真正顛覆者是休謨，[565](#_565_7)哈曼對休謨的讀解帶著一種強烈的認同感。確實，要說《圣經》和休謨是他思想的兩個奇怪地相互交織的源泉并不過分。

休謨宣稱，我們關于我們自己和外部世界的知識的基礎是信仰，它沒有先驗的理由；一切原則、理論、我們思維最連貫和完備的（理論或實踐）構造最終都能歸結到信仰。我們相信在我們周圍存在著以這種或那種方式起作用的物質客體；我們相信在時間的流逝中我們與自身同一。用哈曼的話說：“我們自身的存在與我們之外的一切事物的存在必須被相信而不能以任何其他方式被決定。”[566](#_566_7)而且，“信仰不是智識的產物，因此也不會遭受智識的損害：因為信仰幾乎沒有像味覺或視覺那樣的根據。”[567](#_567_7)信仰給我們帶來了一切價值、天堂和塵世、道德和現實世界。“哲學家們，你們要知道在原因和結果之間，在手段和目的之間，搭建橋梁的不是物質而是精神和理想。”[568](#_568_7)我們并不感知自然界中的原因或必然性；我們相信它們，我們的行動仿佛默認了它們的存在；我們根據這樣的信仰來思考和闡明我們的觀念，但是它們本身是精神習慣，是人類行為的實際形式，所以企圖從它們當中演繹出宇宙的結構，就是把我們的主觀習慣（在不同的時空中和不同的個體之間有所不同）改變為自然那不可改變、客觀的“必然性”的一個怪誕嘗試。

哈曼十分認真地閱讀了休謨。休謨當然是一個不信神者，是基督教信仰的敵人，但是上帝總是通過他來講述真理。他是“先知中的掃羅”，[569](#_569_7)是某種巴蘭，是真理的不情愿見證人，盡管他不信神，卻是我們的同盟。[570](#_570_7)哈曼翻譯了休謨的《自然宗教對話錄》，他對這部著作評價甚高，他把康德看作是普魯士的休謨，[571](#_571_7)盡管康德忽視了休謨論信念的學說：在這些學說中，休謨得意地宣稱，我們既不能知道也不能合理地追問為什么事物是它們所是的那個樣子，相較于我們看到、聞到和聽到東西，我們必須讓自己更滿足于描述我們禁不住相信的東西，康德試圖為這些經驗習慣確立范疇。“休謨一直都是我的人。”[572](#_572_7)“《自然宗教對話錄》充滿了詩意的美，一點也不危險”。[573](#_573_7)“為了吃一個雞蛋，為了喝一杯水，休謨需要信仰；[574](#_574_7)……但是如果甚至連吃喝都需要信仰，那么休謨在評判高于吃喝的事物時為何要打破他自己的原則？”[575](#_575_7)一切智慧都開始于感覺。“智慧是感情，是父子之情”；[576](#_576_7)而且，“最小的事物的存在依賴于直接的印象，而不是推理。”[577](#_577_7)信仰是我們關于外部世界知識的基礎。我們也許在渴求某種別的事物：邏輯推導，真確的直覺給予的保障。但是休謨是對的，我們擁有的一切是一種動物的信念。這是哈曼試圖用來摧毀傳統形而上學和神學大廈的巨大攻城之槌。

休謨的原則是，從一個事實中不能推導出任何其他事實，必然性是一種邏輯關系，即象征之間的關系，而不是世界中的真實事物之間的關系，凡是不基于經驗的存在命題或者通過純粹思想的方法推出其他存在命題的學說的鼓吹者，要么是自欺，要么是欺人，要么既自欺又欺人。哈曼畢生對此堅信不移：這是他對科學啟蒙的方法和價值的全部批評的基礎。理性主義者、笛卡爾、萊布尼茨和柏拉圖主義者所謂的先天觀念并不存在。我們依賴于與外部自然界的新陳代謝：“感覺之于理智，如同胃之于分離出更精致更高級血液的血管；血管從胃當中提煉出它們需要的東西……我們的身體只不過是我們或我們父母的胃的產物。我們理性的活力和溶劑只應當是啟示和傳統。”[578](#_578_7)傳統是過去信仰的積累；啟示是上帝通過自然或《圣經》向我們的顯現。

除去這種形而上學的含義外，哈曼不厭其煩地強調：啟示是一個精神與另一個精神之間、上帝與我們自己之間的直接聯系。我們看見的、聽到的、理解的，都是直接給予我們的。然而，我們并非像洛克教導的那樣只是消極的容器：我們積極和創造性的力量是不同的人或社會以不同程度和種類所擁有的經驗屬性，因而任何歸納都不能保證長久有效。哈曼大膽地把休謨的懷疑論轉變為一種對經驗知識的信仰的肯定，而這種信仰也是它自己的保證：它是最終的材料，對它來說，尋求某種普遍的原理是毫無意義的。

通過這種方法，哈曼把那些早些時候被用來反對獨斷神學和形而上學的經驗武器轉而用于反對（笛卡爾的、萊布尼茨的和康德的）理性主義認識論，就像崇敬他的克爾愷郭爾用它們來反對黑格爾派一樣。自然界和觀察變成了武器，先驗或準先驗地反對進步的保證，自然科學公理，任何其他龐大的、以形而上學為根基的、涵蓋整個世界的藍圖。從這種觀點來看，形而上學家費希特宣稱經驗主義對盧梭、法國大革命，以及他們所訴求的絕對原則是或可能是一個危險，他的這一觀點是正確的。哈曼是最早的經驗主義反動者之一，他們試圖通過訴諸（有點像伯克，但是更深入、更激進）不對稱的、不規整的現實來摧毀大膽的科學理性結構，這個現實顯現給人們時，沒有被形而上學的棱鏡或某種人們聲稱正試圖發現的關于某種存在的老套知識所扭曲；因為，沒有信仰、非理智的信仰作為其基礎，就沒有知識。

一切普遍命題都有賴于此。一切抽象歸根到底都是武斷的。人們按照他們的意愿或者他們習慣的做法來剪裁現實或者他們經驗的世界，沒有自然的任何特殊授權，沒有一種先驗的規范。然而，我們最著名的哲學家砍掉了他們屁股底下的樹枝，像亞當一樣，羞羞答答地隱藏著其不可避免且愜意的罪；[579](#_579_7)他們否認殘酷的事實和非理性的事物。事物就是它們所是的那個樣子；如果不接受這一點，就沒有知識，因為一切知識都建立于信仰或信念之上，對椅子、桌子、樹木或者上帝及其《圣經》的真理的存在的信仰，一切都交付給信仰和信念，而不是任何其他能力。信仰和理性之間的對比對他來說是一個深刻的謬誤。信仰時代和理性時代并非前后相繼。這些是虛構。理性建立在信仰之上，它不能取代信仰；沒有哪個時代不是理性和信仰并存的時代：對比是不真實的。理性的宗教是一種自相矛盾的表達。一種宗教具有真理性并非因為它是理性的，而是因為它直面真實：現代哲學家像堂吉訶德一樣追逐理性，最終也像他一樣喪失了理智。存在在邏輯上先于理性；就是說，存在著的東西不能被理性證明，而必須首先被體驗，然后人們才可以在其之上建立理性結構，但其可靠性不會高于比原始基礎。前理性的現實是存在的；[580](#_580_7)我們如何來安排它從根本上來說是隨意的。這在本質上是現代存在主義的胚胎——它的發展軌跡從休謨和德國的神秘主義延續到到哈曼，從哈曼延續到雅各比、克爾愷郭爾、尼采和胡塞爾；梅洛——龐蒂和薩特所走的道路也源于這里，但是它的扭曲和轉向則是另一個故事了。在這段鏈條上，哈曼的觀點是一個不可取代的鏈環。

在18世紀的德國思想家中，無論是理性主義者萊辛還是反理性主義者雅各比，都深刻地被萊布尼茨在哲學的一般陳述和經驗實在、普遍的“理性真理”和“事實真理”之間劃出的“深淵”所困擾。令萊辛苦惱的問題是：必然真理如何“不論何時何地都為所有人相信”，[581](#_581_7)比如說，上帝、不朽靈魂或普遍客觀的道德真理（即理性真理）的存在，如何能夠從經驗上已知的因而是偶然的歷史命題中推出。上帝在特定的時間、特定的地方對人講話，耶穌是在一個特定的時間、特定的地方被釘死的，某些使徒講述神圣的真理，并在特定的時間、特定的地方遭遇超自然的經歷：這種沒有證據表明它們絕對無誤的描述所講述的神圣歷史，它們能夠揭示出永恒的真理嗎？這如何能夠被接受？最后，他懷疑，伴隨著人類知識的進步，這些偶然和經驗的命題是否會逐漸導致必然的、可以先驗認識的、永遠有效的真理？并且由此進一步斷言，走向它們的形形色色的宗教途徑只不過是達到唯一的核心真理的試驗性努力——因此，所有這些形形色色的道路有同樣的權利值得我們尊敬和敬重；從這里他推斷出普遍寬容的原則，體現在他的劇本《智者納丹》中三個戒指的著名故事。然而，“歷史的、偶然的真理”何以能夠“成為理性的、必然的真理的證據”？[582](#_582_7)它們不能成為證據。“這是一條令人憎惡的鴻溝”，萊辛寫道，“我無法跨過，不管我多么經常和熱切地試圖逾越它”，[583](#_583_7)他可憐巴巴地祈求光明。然而，果真存在必然真理嗎？它們的理性基礎又是什么？雅各比相信，萊辛是作為一個無神論者而去世的；摩西·門德爾松激烈地反對這一點——他宣稱，萊辛是作為一個信徒而去世的。不管真相如何，問題仍然存在。

雅各比同樣也被他稱之為他的心與腦之間的鴻溝所折磨：“光在我心中”，他說：“但是一旦我試圖把它運到我的理智中時，它就熄滅了。”[584](#_584_7)一方面是冷冰冰的科學體系，另一方面是現實世界，這個世界只有通過熱情的內在信念之火才給予他——雅各比找不到連接心的直接經驗與理性或科學的普遍命題的道路，它們之間似乎沒有任何接觸點。他選擇心，即信仰的真理。但是這樣問題就不存在了嗎？哈曼批評了萊辛并試圖幫助雅各比：但是對他來說，沒有真實的問題，沒有“令人憎惡的鴻溝”，沒有深淵。但是，希望“解釋”存在意味著什么？思想——或者更確切地說作為復數的思想、觀念，乃至一切心理事件——是宇宙的組成部分。在宇宙之外無物存在，人們置身于其中，而又對其進行評判、譴責、辯護、解釋、證明。這里根本沒有鴻溝：理性的無限不能夠被整合為一個平庸的事實。哈曼在一封致雅各比的信中寫道：

形而上學有其自身的學派和專門用語……我既不能理解它們也不能運用它們。因此我逐漸猜想我們的整個哲學體系包含的語言比理性更多，對不計其數的話語的誤解，對任意抽象的人格化……已經產生一整個世界的問題，試圖解決它們就像當初把它們制造出來一樣徒勞無益。[585](#_585_7)

這些問題都是虛假的問題。整個先驗的世界都是虛構的。哈曼就像貝克萊主教或任何現代實證主義者一樣，對此深信不疑。人們應避免把自己的理論幻想強加給世界。理性的傾向是發明實體，是從感覺上給定的東西出發，然后將其膨脹為“純粹理性的觀念”或“純粹存在”的觀念。從來不曾有人理解亞里士多德或康德的真正含義。智慧是生命之樹的果實。一切惡都源于科學之樹。人們應當說“我在故我在”，否則人們就又會建造起輝煌的虛構，當作偶像來崇拜。雅各比認為存在某種特殊的能力，一種帕斯卡的“心的理性”，某種非理性的力量，某種特殊的感覺，通過它們，他將達到最終的現實和上帝；他在斯賓諾莎和柏拉圖之間徘徊，最后選擇了柏拉圖。哈曼報怨雅各比正在尋找的是某個特殊的器官，一組比偶然更偶然的特殊偶然真理，而這是荒唐的。為了知道有什么，我們必須看、感覺、也許還要構建假說，但是更要懷疑它們實則是我們自己的構建，特別是不能允許它們僭越直接經驗的位置。在不同的時代甚至不同的個體那里，經驗是不同的，這個事實絲毫不會與之相齟齬。普遍主義是一種徒勞的追求，一種把宇宙的豐富多樣性歸結為單調的統一性的企圖，它本身就是一種不面對現實的形式，試圖把現實囚禁在預制好的邏輯牢籠中，這是對創造的一種侮辱，對那些試圖這樣做的人來說，是一種愚蠢的和不可原諒的預設。一切形式的宗教護教學也都是如此，它們都試圖通過個人孱弱的智性所發明的術語，來消解面對上帝的直接經驗，不管是神秘的體驗還是通過閱讀和理解他的話或破譯他在自然界的作品；這是一種馴化上帝，把他置于自己的某個了無生氣的標本館的企圖。

按照心理學的術語，我們可以說，在哈曼身上，被擊敗和被羞辱的德國人的信仰熊熊燃燒起來，反對西方的壓迫者及其千篇一律的理性主義，并沖出了一條普遍的抗議和運動道路，反對整個科學哲學體系，最后擴展到每個容納了理性精神的領域，包括歷史、文學和政治。哈曼有時說他是從揚的《夜思錄》中獲得這些思想的。如果這樣的話，揚可想不到他正在打開的是怎樣一個潘多拉的魔盒。揚鼓吹需要讓自然在黑暗的信仰土壤和歷史中有機地發展。但是這轉變成了某種更加可怕的東西，轉變成了一種對所有領域的理性主義的普遍批評，非常像20世紀的一些最典型的學說（哲學中的存在主義或宗教中的巴特反理性主義，海德格爾及其弟子們的學說，倫理學中的情感主義、藝術中的超現實主義，以及反對19世紀末20世紀初的實證主義的一切其他表現），是一種深刻不安的征兆。在這個意義上，圣西門和邁斯特從不同的視角正確地把路德看作是既有秩序最早和最偉大的反叛者，也正是這一力量的化身在1789年摧毀了法國的秩序，盡管新教中存在著各種各樣的寂靜主義和對順從的鼓吹，但這種力量打開了個體自我主張的欲望大門，這一欲望對強加于其上的統一性憤懣不已。

直接經驗對哈曼來說是一個具體的事實，是現實一切真正知識的基礎。它的敵人是體系，而體系則必然由表示抽象或數字的詞語構成。“有了數字，就像有了詞語一樣，人就可以做任何他想做的事情。”[586](#_586_7)所有這些都是哲學家們教導我們與現實混淆在一起的理性存在。這些哲學家們如何行事？通過“撕碎大自然已經結合起來的事物，統一已經分離開來的事物”。[587](#_587_7)分析的工作是肢解（盡管它不能摧毀），綜合的工作是結合（盡管它不能真正熔合）。[588](#_588_7)“只有學究的理性把自己劃分為現實主義和理想主義；正確和本真的理性對這些想象的劃分一無所知。”[589](#_589_7)分析和綜合同樣都是武斷的。[590](#_590_7)一切哲學家的錯誤都在于引入了武斷的劃分，為了建造“空中樓閣”對現實閉上眼睛。[591](#_591_7)自然界的語言不是數學，上帝是個詩人，而不是個幾何學家。[592](#_592_7)我們無疑需要常規的符號，但它們是不真實的。諸如“原因”、“理性”、“普遍性”這樣的詞語只是造物，并不與真實事物相對應。世界上最大的錯誤是“把詞語和概念混淆，又把概念和實物混淆”。[593](#_593_7)哲學家們被囚禁在他們自己的體系中，這些體系就像教會中的體系一樣成了教條。哈曼恰當地提到了康德：“我們必定可以料想，每個體系的建造者對待自己的體系的態度，恰如每個天主教徒對待他心中真正的教會的態度。”[594](#_594_7)幾何學的方法可能對像斯賓諾莎這樣網中捕蠅的蜘蛛來說是適用的，[595](#_595_7)但是把它應用于活生生的經驗，認為“理性”、“存在”這樣的詞語指涉現實中的任意事物，而不是不存在的關系，認為它們的作用不僅僅是為了博眼球，那就將導致私下的妄想。“如果現實材料是現成的，為什么要用想象材料？”[596](#_596_7)追求它們就是為了（虛幻的）知識果實而丟掉了生命之樹的果實。[597](#_597_7)哲學家對抽象的激情導致了關系的物化，[598](#_598_7)例如時空關系。在音樂的韻律中，在我們心跳和呼吸的節奏中，[599](#_599_7)時間來到了我們這里，它是直接可感的，而非像康德所說的那樣是“一種理解的形式”。空間是一種我們刻畫或描繪的形狀、姿態等等之間的關系；每一種關系都是一個特例，歸納它們就是創造虛構的網絡。而且，除非在關系當中，一切都是不可理解的，因為世界通過“不傷害自己或他物就不能被斷開的線”懸掛著，[600](#_600_7)而這只有在每個具體的特例中才能被感知到。將此歸納為一種名稱對關系、實體對屬性的學說，就是再一次用現實去交換虛構。

對哈曼來說，理性所從事的是分裂和瓦解的工作；例如，時間被它分裂成分離的“瞬間”。只有通過天命的聯合，才能為它們穿上連續性的“線”。只有這條線“以一種強有力的和不能分解的方式保證了流動的瞬間和部分的連續性，以致它就是一個整體”。[601](#_601_7)如果不是這個原因，我們的分析理性就會把我們的經驗分解為自然科學的虛假單位，而不能把它們重新統一起來。哈曼喜歡英國詩人，因為“他們不分析，他們不解剖”。[602](#_602_7)例如，英國詩人戴爾關于羊毛的詩，而萊辛的寓言只不過是索然乏味的哲學探討。

哈曼的總體傾向是清晰的，但是同樣清晰的是他對自然科學本身帶有嚴重的偏見。當康德于1768年在哥尼斯堡的英國商人朋友格林的花園說天文學已經達到如此完美的程度以致其中任何新的假說都是不可能的時，哈曼深感震驚。[603](#_603_7)這是要壓縮上帝及其創造的無窮可能性嗎？康德發動抽象之軍是要反對不可窮盡的神的（和理性的）豐富性嗎？任何普遍命題（更不用說理論了）都不能捕捉生活的多樣性和具體性。也許可以說，哈曼對科學的仇恨（他承認這一點）部分是由于其對他虔敬的危險。[604](#_604_7)這種仇恨被理性化為對固化宇宙秩序的全面進攻，而這一宇宙沒有自發性、沒有驚訝、沒有無窮的可能性。因此，就有了對決定論的抨擊，因為它似乎把人造的緊身衣強加給不可歸類的對象，強加給上帝的自然，在哈曼看來，每個人都生活于上帝的自然中又為其而生活，卻又不能表達它，因為表達就是運用象征，而象征就是把現實限制、抽象和切割為任意的碎片，就是為了試圖傳達不可傳達的東西而對它進行摧毀。

揭露抽象和建立在抽象之上并來自抽象的虛假知識的有害影響，便成了首要任務。哈曼認為自己便是現代的蘇格拉底，這就是他為自己設想的任務。他也心知肚明，把蘇格拉底這個啟蒙運動的偉大圣徒、理性主義之父、偏見、傳統和宗教的殉道者描繪為這一新正統的批評者乃至敵人，具有某種諷刺意味。在18世紀，有關蘇格拉底的作品有很多，他扮演著很多角色：對一些人來說，他是批判性探索之父，是迷信、傳統價值，以及一切抵制理性方法和邏輯論證的事物的敵人；對另一些人來說，他主要是一個自然神論者，或一個自由思想家；對又一些人來說，他是一個神秘主義者，注定要在一切方面遵從其內在的“惡魔”之聲，或者是一個受神靈啟示的基督教先驅（文藝復興時期柏拉圖派的基督徒便是這樣看待他的），或者是一個早期虔敬派教徒，與他的靈魂及其精神源泉（即宇宙的主人，上帝本身）相交流。對哈曼來說，蘇格拉底全然不是這些化身，而是這些詭辯學者的反對派，是一切宏大建制的牛虻，是謊言、假說、廣泛接受的觀點、錯覺，以及一切徒有其表、自作聰明的事物的揭露者，也是編造各種毫無根據的知識的大騙子的揭露者。[605](#_605_7)愛爾維修、伏爾泰、笛卡爾、萊布尼茨、康德、盧梭、門德爾松是當時那個時代的詭辯學者。在對真理的追求中，一個人的首要任務就是揭露它們空洞的文字虛構，宣布理性的任務不是增加理論知識——只有完整的人，連同他的激情、情緒、渴望、生理反應等等，才能走向真理——而是證明知識的有限性，揭露人的無知和軟弱。

這就是《回憶蘇格拉底》用來對準詭辯學者康德和“啟蒙”商人貝倫斯的矛頭，也是其試圖表明的觀點。蘇格拉底使雅典人發狂；哈曼準備給哥尼斯堡和里加的資產階級添堵，揭露他們的習見，表明18世紀官方的基督教只不過是異教，比起路德派的牧師和基督教的理性主義護教者，上帝真正的子民更接近于竊賊、乞丐、罪犯、流浪漢和強盜，即生活中離經叛道的人。哈曼像蘇格拉底一樣，是一個具有諷刺的懷疑、諷刺的謙卑、內在的光明和催眠的天才的人，一個令所有資產階級吃驚的中產階級人物。

在哈曼看來，啟蒙運動似乎是對自然價值的顛覆。1759年，他的朋友弗里德里希·卡爾·馮·莫澤發表了《主與仆》，哈曼對這篇贊揚開明專制的論文進行了嚴厲的抨擊，在文中，哈曼把科學方法等同于詭辯術，等同于馬基雅維里對人的操縱；他認為啟蒙運動的政治就是把人看作機器；他抗議科學的僭越，它從人的優良和無限的創造能力的仆人搖身一變成為在道德上、政治上和人格上決定他的地位的獨裁者。

哈曼并沒有指明如何產生出比科學命題更優越的命題，即受啟示的真理或是阿奎那或格勞秀斯所構想的自然法公理。他把（實踐的而非理論的）經驗知識與科學法則對立起來，認為經驗知識屬于任何生活在與上帝和自然的恰當關系中的人。他無意識地模仿霍布斯說，詞語是籌碼；語言則是貨幣，天才的人們能夠使用它，而官員們則像他們改變一切那樣，把它變為貧瘠的教條主義，并接著把它們獻給自己和大眾的崇拜。這就把人的關系變為機械關系，并把活生生的真理，把某種能夠自發地以合適的方式行動的能力，變成了僵死的規則、偶像崇拜的對象。這是一種布道，反對非人化和物化，盡管這些詞在當時都還沒被構想出來。

哈曼的大敵是（形而上的或科學的）必然性。他懷疑必然性把特定的人之所見（啟發或通常理解的瞬間，在這個瞬間，人掌握了他的形勢，并知道如何行動，由此可以實現其自發構想出來的目的）變成了一種權威的偽客觀源泉，即一道公式、一種法律、一種制度，某種外在于人的東西，看作是永恒、不可改變、普遍的，一個人既沒有創造也不能改變的必然真理（數學、神學、政治學、物理學）的世界，一個令無神論者神圣崇拜的固化的、純粹的對象。對此，他決然拒斥。在必然真理和偶然真理之間不需要任何橋梁，因為人生活于其中的世界的規律就像其中的“事實”一樣是偶然的。如果上帝再做抉擇的話，一切現存的事物都有可能是別樣的，也有可能仍然如此。上帝的創造力是無限的，而人的創造力則是有限的；沒有什么是永恒不變的，至少在人的世界是如此，而人的世界之外，我們一無所知，至少對于此生來說是如此。“必然”之物是相對穩定的，“偶然”之物是相對變化的，但是這是一個程度問題，而非性質問題。

在認知類型和實體類型之間（在“現實”和“表象”之間的任何一種二元論）引入一條深刻的分界線的任何企圖，在他看來，似乎都是對經驗統一體的全然否定，都是在遁入神話學。在這方面，他與反對正統宗教和西方形而上學主要傳統的經驗主義的實證主義者站在一起；在這里，反對理性主義的神秘主義和經驗主義聯盟也許第一次有力地出現了。哈曼是一個真正的唯名論者，這一點在他的語言理論中可以清楚地看出來。因此，他強烈反對如下觀點，即具有永恒本質的世界，通過邏輯關系或本體論的紐帶得以內在聯系起來，而萊布尼茨肯定會確信不疑，而笛卡爾也許會相信，這個世界的骨架可以被理想的清晰語言反映出來。他也反對那種認為必然特點或者（更為瘋狂）一種必然的過去和一種必然的未來，在原則上能夠從這種本質中推導出來的觀點。在他看來，世界包含人、物以及它們的實際關系，而它們的唯一證據是經驗，在經驗之外一無所有，只是對他來說這種經驗不僅包含著人和上帝的關系，而且還把這種關系作為其中心。

他一發現二元論的魔鬼，就對其窮追猛打，在其最早的著作中，他運用休謨嚴格的經驗主義來摧毀所謂本質上的必然聯系，以及其形而上學的保證和發現它們的特殊的非經驗道路。后來，他運用相同的方法，駁斥了理性主義的政治學和倫理學，例如門德爾松或萊辛的嘗試，他們試圖把人的生活的一個方面與另一個方面割裂開來，比方說，把宗教和公民法、“內在”和“外在”、國家和宗教等等割裂開來。

在哈曼所批評的著作《耶路撒冷：呼吁對猶太人的寬容》中，門德爾松的主要目的是要建立自然法和自然權利的道德和政治責任，當它們在公民社會中發展時，這些法和權利要與相對不完善的權利和相對不嚴厲的法律和義務區別開來。哈曼反對門德爾松的具體觀點，在現在看起來已無關緊要：爭論在其中得以進行的整個框架基本上已經過時。但是具有典型意義的是哈曼對門德爾松的憤慨，后者認為人是理性和情感的復合體，他能夠被切割成個別成分進行分析，以致人們可以說，他作為一個人有某些自然權利和義務，他作為一個公民有另一些權利和另一些義務；例如，人作為人的權利（比方說他可以持有任何宗教觀）不能被他作為一個公民的義務（比方說在公共領域服從于政府）所侵犯，因為按照假說，公共領域不可踐踏私人領域。這些劃分（一個人歸于上帝的部分和歸于愷撒的部分，“公共的”和“私人的”領域）在哈曼看來是一種把人當作像行尸走肉切割為碎塊的致命方法。對他來說，人是一體的：情感塑造信仰，信仰也塑造情感。如果宗教被真正嚴格地對待，它就必須滲透到人的生活的每個方面；如果它是真實的，它就是一個人存在的心臟和靈魂；一種局限于其“恰當”領域的宗教簡直就是個笑話。與其限制宗教，把它貶為一種在一個人為劃定的領域不能越雷池一步的不痛不癢的實踐，還不如像一個無神論者那樣全盤否定它。哈曼有關基督教社會的全部觀念建立于與上述觀念截然相反的熱烈信仰之上：人是一體的，如果上帝（就像他所相信的那樣）不僅存在，而且進入到人的經驗的每段根須、每個隱秘處、每個裂隙中，那么，那種把他局限于他的“領域”的想法，那種制造邊界反對對他的崇拜的想法，就是一種褻瀆和自欺。即便這種信仰將導致公私混淆，導致干涉和不寬容，哈曼也毫不在乎：對差異的寬容就是對它們重要性的否定。人是一體的，他也必須承擔由此帶來的一切不良后果；任何表明世俗國家（例如斯賓諾莎、萊辛，事實上還有法國功利主義者、愛爾維修所鼓吹的那樣）會鼓勵那些持續對“和平”、“和諧”、“理性”（不管是宗教的、政治的還是任何其他的）作出貢獻的信仰的嘗試，在他看來無異于否定信仰和真理的重要性。一切劃分公私、內外、偶然必然（這里，他錯誤地認為康德對其負有主要責任，單單是“純粹理性”這個詞就激怒了哈曼，他對《純粹理性批判》的誤解達到了相當荒謬的地步）的努力在他看來只不過是逃避現實，是給它的各個方面貼標簽和分類，為它們發明想象的屬性和功能，旨在把人從“本真”的痛苦（就像一種后來的哲學所稱呼的那樣）中，從真正理解他們自己及其與他人的關系的痛苦中解救出來。一切哲學眼鏡對哈曼來說都是扭曲的鏡頭，都是一種從現實躲進理論安全中的努力，而真實生活的崎嶇道路被從中清除出去了。

在某種意義上，與門德爾松和柏林的人文自由主義者的大爭論甚至比他自己更為明顯的神學著作更鮮明地展現了哈曼的立場，即他在倫敦皈依之后的立場。門德爾松是啟蒙運動的一個典型代表：真誠、理性、仁慈、無創造性、溫和、條理清晰。這些品質中的每一個都令哈曼惱怒（甚至真誠也近似于一種平靜和妥協的習性），因為他相信在嚴肅的事務中，超脫、不帶感情的評判、企圖公正地對待事情的各個對立面，只不過是怯懦和冷漠的外衣。對他來說，理論就是實踐，實踐就是意志的操練，就是對不僅被認識到而且被感知到、以及在某種意義上在永久的戰斗中全力以赴決意實現的事物的獻身，這種戰斗或者是為了圣言，為了它在塵世的實現，或者是反對它的實現。對此的冷漠（猶豫不決、冷靜）就是不能面對現實的一種可鄙形態。

門德爾松闡明了自然法正統的自由主義學說，按照這種學說，國家建立在統治者和被統治者的相互承諾和契約的基礎之上，每一方都要實現其恰當、約定的功能，這一國家依賴于承諾的神圣性，就像所有理性人都認可的自然法所賦予的那樣，而這種法律要求普遍的服從。他從中得出了之前的斯賓諾莎也得出的通常的自由主義結果：既然承諾只有當自由地做出時才是有效的，那么，它就要求思想和表達的自由，要求不能壓制人們的信仰，包括他們對承諾的有效性建立其上的自然法的認可；因為如果人們不能自由地得出由自然理性的運用所指明的任何結論，那么源于它的自然法和責任的觀念，以及政府的理性基礎的觀念就不可能實現。盡管政府可能有限制或強迫行動的權利和義務，但是如果不摧毀它自己權利的基礎，它就不能夠強制實施信仰或鎮壓不采取暴力形式或不試圖擾亂公共秩序的不信教行為。這就是17世紀的斯賓諾莎、洛克和自由主義的啟蒙運動的一切奠基人所信奉的宗教異見在18世紀的結晶。

哈曼與此迥然不同。其中的一切在他看來都是錯誤的：自然法的觀念，基于例如承諾這種理智的同意行動的國家或任何其他人類制度的觀念，在他看來似乎都是荒謬的。守信就是作為一個思想著的、感覺著的存在物去正常行動。它作為一種自然現象，是社會賴以存在的基礎。[606](#_606_7)國家是人類聯系的一種形式，它來自于本身不能被解釋的自然需要，這些需要是創造的神秘的一個部分，這個神秘就是為什么事情如其所是，而不是別樣的，就是某種上帝并未具體選定啟示給我們的東西。上帝以多種方式對人說話：通過歷史，通過自然，通過《圣經》，他的話通過他的先知和他的獨子啟示我們。

成為一個人就是在某種程度上理解一個人在世界上的目的是什么，而這種理解只有通過理解自我才能達成，而理解自我只有在人類的交往中才能達成，因為在這種交往中，人們是彼此的鏡子；在這種交往中，通過理解別人，通過溝通，通過被別人理解，我們才能理解自己；因為如果我在世界上是孤獨的，那么，溝通、語言、思想（對哈曼來說都是一個東西）就永遠不能發展。因此，一個復雜的人類關系網絡的存在就成了思想可能性的預設，而并不需要其結果來為其辯護。實際上，它根本不需要任何辯護：它就是一個被接受下來的給定的事實，違背它，就是無視現實，從而墮入錯誤和瘋狂。

哈曼認為為社會和國家辯護的觀點，就像試圖為語言、愛或藝術的存在或者世上動植物的存在辯護一樣荒謬。為什么我應當服從國王，或者任何人？不是因為我做出了承諾——這既沒有歷史上的真實性，又不是邏輯的要求，為什么我要承諾？抑或是為了幸福的緣故？但是這并非我試圖在此世尋求的，只有法國人和功利主義者尋求它（在這些問題上，他的口氣與尼采十分相似，特別是針對英國人時）。實際上是因為我是一個人并試圖以我生來就注定的方式實現我的力量：生活、創造、崇拜、理解、愛、恨、吃、喝、生殖，如果我跌倒了，誤入歧途了，我就只好閱讀《圣經》，研究人的歷史，或者轉向自然，探究上帝的創造物究竟應該做什么；因為在我們周圍到處都有寓言和隱喻。亞伯拉罕的故事、路得的故事、東方族長的故事、摩押女人的故事，但是它們也是每個男人和每個女人的故事。同樣，在我的共同體的歷史中，也有一些事件；在我周圍的自然界中，也有一些現象，所有這些都是造物主向我說話的方式，它們有時顯得晦暗不明，但是最終所采取的方式即使連最卑微的靈魂也能從中得到某種啟示，告訴我我是什么，我能夠是什么，如何實現我自己，不是沿著從沉思我虛構的本質中邏輯推導出來的道路，而是通過理解我與上帝以及我與世界的關系。這種關系只能在行動中、在實際的生活劇目中、在對目的的追求中、在強迫自己直面困難的過程中才能實現；只有信仰能提供正確的方向和應做的事情，沒有這種信仰，休謨就沒法吃雞蛋，也沒法喝水，沒有這種信仰，我們就沒有外在世界，沒有過去，沒有對客體或人的意識；這種信仰本身并不建立在理性考量之上，因為正是它產生了理性，而非通過理性而產生；它本身是每個意識行動的預設，因此本身不能被證明，因為正是它證明了一切其他事物。

作為政治責任基礎的承諾就談到這里。對哈曼來說，自然法同樣是一個丑惡的怪物，一種根本沒有現實性的合理化理性的死氣沉沉的宏大構造。在他生命中最暗淡的時刻在倫敦挽救了他的圣言（即信仰）以不同的方式在不同的場合對不同的人說話。任何單一、普遍、公共、客觀的結構（自然法或宇宙的理性結構，或哲學家們發明的任何別的東西）在任何時候能夠被任何人沉思，而且如果他有充分的理智力量的話，它永恒不變的本質和權威就能夠被感知到。柏林圣哲們的全部理性主義構造在他看來都是對活動、多樣性、活力、生活、信仰、上帝以及人與上帝的獨特關系的否定。就像人們可能料想到的，他的謾罵開始帶有人格暴力的印記，對說教者、異端，以及猶太人[607](#_607_7)的仇恨混雜其間。門德爾松曾經是哈曼的朋友，在某種意義上也是他的資助人；然而，哈曼與他那個時代和環境中的其他作家們（足夠奇怪的是，其中有時還有康德）同樣毫不留情地抨擊唯物主義、理性主義的非現實主義，以及反基督教的自由主義文化的傲慢權威（這是對自命的僵化教條主義精英的構想）。他抨擊柏林，認為它被世俗、自由主義的文化所統治，有一種實證、批判、無神論、分析和分裂的氛圍；這個注解后來也出現在邁斯特和19世紀的整個反理性主義、反閃米特的文字中，直到最終在德奧種族主義和國家社會主義中達到一種猛烈的歇斯底里的地步。猶太人、沃爾夫主義者、現代巴比倫的唯物主義的居民[608](#_608_7)對于哈曼來說都是一回事。猶太人作為基督教世界永恒的批判者和超然物外、不承擔義務的裁判而出現。容忍其作為一種有組織的宗教就是屈服于自由主義和理性主義，它們否定人的目的，認為其并非在塵世中生活的每個時刻服務于真正的上帝，聆聽他的話，感知、渴求、實踐這些話。在這一點上，普通人比統治著政治和思想生活的自作聰明的人（開明專制的法庭上順從的哲學家）懂得更多。這里，蒙昧主義、民粹主義、僧侶主義和反理智主義、對普通人的信仰、對自然科學和批評的仇視再一次結合到一起，這種結合在隨后的兩個世紀將會產生如此有力和致命的影響。

哈曼把人類看作孩子：而他們的父親則對他們言說，他們在父親的膝下學習一切知識，而孩子所能夠學習的內容，要看根據他自己的童年處境，根據他虔敬派教養中處于中心位置的《圣經》，他能夠在多大程度上理解其父親的思想，而在危機和絕望的時刻，他又能夠不斷地回歸到這些思想去。人必須經常被當作是聽力有障礙的孩子，必須不辭辛勞地向他們重復某些詞語，因為即便是這些詞語的發音他們都常常不能理解。[609](#_609_7)如果他們溫順聽話，他們就絕不會“把他們的理性和創造必然性的習慣與他們的本性對立起來”，[610](#_610_7)也就不會導致這樣一些二元論：一方面是本性、直覺，與他人及自然對象的親緣感，另一方面是懷疑主義和分析性的個體化理性；一方面是創造物，另一方面是造物主；一方面是自然，另一方面是超自然或反自然；[611](#_611_7)一方面是必然，另一方面是偶然。

法國唯物主義者不斷訴諸的這種自然界或自然的東西的范疇是什么？是現象當中的統一性嗎？但是我們用什么來保障它們的連續性？只有上帝的意志能做到這一點。“在自然界中，在最普通的自然現象中，有什么東西對我們來說不是奇跡，就這個詞的最精確的意義而言？”[612](#_612_7)奇跡之所以是奇跡，是因為我們借以區分正常和奇跡的因果聯系只不過是我們自己的虛構、發明，而不是（哈曼高興地說休謨已經指出了這一點）某種與現實、與觀察對象、與感覺，與我們任何其他直接的理解相符合的東西。從這里他發展出一種與馬勒伯朗士和貝克萊的偶因論相近的觀點，這種觀點是滋養了那些浪漫主義哲學家的溪流之一，在這些哲學家看來，現實不是遵循不變規律的僵死物質，而是一種自我生成的過程，一種活的意志的推進，這種意志在謝林、叔本華和柏格森那里是盲目和無意識的，在黑格爾和馬克思的形而上學體系中（不管是在精神——文化的發展中，還是在反對自然和他人的更加物質的斗爭中）逐漸達到了一種越來越大的自我意識，或者就像我們在基督教形而上學中看到的那樣，實現了上帝意志所固有的神圣目的。

世俗哲學家說，理性只有一種，在所有人身上都是同樣的，但是情況并非如此，否則就不會有這么多觀點相互沖突的哲學，它們都宣稱同一種理性能力證明它們是合理的。真理唯一的源泉當然是啟示，理性或理性主義的沖突只會走向巴別塔，而它已然化作廢墟；只有當上帝降臨到我們身上并道成肉身時，統一的信仰才是可能的。這個上帝肯定不是自然神論者的抽象，而是充滿著創造性熱情，尤其是一個通過歷史和自然向我們講話的人，一個能夠被愛和崇拜的人，而不是諸如沙夫茨伯里或門德爾松及其基督教朋友所謂的抽象統一與和諧。就像讓·布盧姆所說的，這當然是一個大眾意識的上帝，而不是抽象思想的虛幻之神。他補充說：“那些通常并不思考的人，如果他們真的去思考，就會產生和哈曼同樣的想法。”[613](#_613_7)

既然哈曼熱烈信仰一個創造了天地并按照他自己的意志來統治它們的人格化的上帝，他就是一個目的論者，但不是理性主義的目的論者，更不是一個樂觀的功利主義者。統治他的三個概念是創造、意向性及其關聯性的理解。理解就是理解某人；事物、事件或事實本身并不能被理解，只能被記錄或描述；它們自己并不向我們說話，它們并不追求目的，它們并不行動、需求或奮斗，它們只是發生著、是著、存在著，同時也生成、消逝著。理解就是理解一個正在說話的聲音，或者如果不是一個聲音，那么就是理解某種傳達意義的別的東西，即對某種東西的運用，如一個聲音，一塊色彩，一個動作，都指涉或代表某種別的東西。如果我們宣稱理解歷史，我們只是借此意味著我們不僅理解發生了什么（那只不過是抄寫），而且理解為什么，其中有什么目的；不僅理解事物是什么，而且理解它們的指向；而如果它們（比方說無生命的客體）并不指向任何事物，只是因果鏈條中的一個接續，是發生在某種可以確認的秩序中的事件，那么，說我們理解它們就必須意味著我們理解那些有意識或無意識生產它們的人們打算用它們干什么；如果沒有人打算用它們干什么，如果它們只是沒有任何原因地發生，那么就根本不存在對它們的理解，理解范疇是不適用的。但是在歷史中我們當然理解行動者的目的，這些行動者不僅是完全意識到他們在追求什么的個體（他們當中也有一些人意識到他們為什么在追求它），而且也是人類的群體、文化、民族、教會，它們也許可以說是在追求集體目的，盡管這種看法分析起來十分困難。哈曼無疑認為不同的文明追求不同的目的，并且有不同的世界觀，它們都是他們生活方式的組成部分，即他們所屬的文明的組成部分；他把這個思想傳給了赫爾德，后者在改變人類科學和人們關于他們自己的思想方面起了巨大作用，但赫爾德顯然沒有從與他自己的思想相近，并且在某些方面更具原創性也更深刻的維柯思想中受益。

但是在這樣的情況下，什么是自然？一方面我們在普通生活中沉思它，并且它構成科學的主題；另一方面，在與積極的行動者的互動中，它作為與人類的行動者這個經紗相對應的緯紗進入了人類歷史的網絡中。如果理解自然界這一觀念要獲得某種意義，那么，它只能是因為它也有所指向，它也盤算著、奮斗著、行動著；否則自然就是他人這樣做的工具。哈曼不是一個泛神論者，他也不是任何意義上的萬物有靈論者。與那些異教徒不同，他不相信石頭或樹木當中的活力，不管是作為某種無所不在的神性的一個部分，還是作為有目的的行動的獨立中心。他相信的神具有人格，為了他自己通常不可探究的目的而創造了世界。在這個意義上，哈曼與亞里士多德、阿奎那、黑格爾這些目的論者站到了一起。而他與他們的尖銳分歧在于，他否定神的（或宇宙的）目的必定是理性的，他與宇宙的關系與任何塵世的計劃者與宇宙的關系沒有什么兩樣，即使在一種無限高的程度或意義上。在哈曼看來，這似乎把我們自己貧乏的范疇歸因于上帝，貧乏是較之于可能存在的方式的無限而言的，一個行動者能夠按照這些方式行動，而這種無限性卻無法被我們特定思想裝置網絡所捕捉到。既然上帝存在，那么，他所創造的一切都體現了他的目的，但是試圖從被造的世界中推出他的存在，這在他看來就是一種特定的墮落的神人同形同性論，認為上帝就像一個數學家、一個建筑師，或者其他某種理性實踐者，這是一個武斷和褻瀆神明的假定。

哈曼對理性和科學懷有強烈的偏見，在他看來，它們似乎提供了一種有關人類可能性的極其貧乏的觀點。對他來說，行動的意義在個體自我表達的無限多樣和豐富的世界中得到了更好的體現：孩子們向他們自己描繪事物的努力，傳達渴望和幻想的努力，通過創造傳達他們想象力的藝術作品來表現他們個性的努力，即通過運用原始的涂鴉或某種與他們自己不同的東西來傳達意義，呈現他們想象或認為其存在并值得確認的事物的努力。孩子們做的事情原則上與所有人做的事情是一樣的，從最簡單的身體動作或洞穴墻上的涂鴉，到藝術、哲學、文學、宗教中的最復雜和深刻的精神表現，而各民族、教會和文化借以表達自己的全部生活方式也都是相同的。

上帝是深不可測的。但是哈曼認為，如果說有一把鑰匙的話，那么它絕不是把自然設想為一個理性體系（遵循著構建這個體系的計劃的非凡邏輯，能夠從這個體系中的任何一個部分推導出任何其他部分）。他看不到任何證據證明有這樣的體系。對他來說，關鍵在于理解；即在于向人們啟示創造者意欲傳達的東西。如果我們通過一組給定的符號、聲音、藝術表現所要表達或言說的東西（無論以何種形式發生，且哈曼把這看得總是有些神秘）啟示自己，由此來理解他人，那么我們必須在我們的能力范圍內，通過以這種方式審視上帝的創造物來理解他的用意。

然而上帝的用意可以與我們走得更近。哈曼相信，在《圣經》中天父是直接對我們講話的。我們對上帝用意的理解程度，只能達到我們作為德國人，作為哥尼斯堡公民，這樣的人類處境中所獲得的特定觀念和意義范疇中所能達到的程度；我們能夠通過學習其他語言、其他藝術風格，以及其他任何事物來擴展我們的力量，只要不學習僵死的人為象征（如各門科學的技術術語）就行，對他來說，這樣的僵死的象征不是來自任何豐富的、想象的源泉，也沒能以足夠人性的方式來傳達目的和生活。為什么上帝的意圖一定要嵌入我們狹窄、理性的范疇中？即使一切類比都是不恰當的，把上帝設想為一個其目的可以真正無限多樣化的藝術家，這至少是一種更寬泛、更慷慨的比擬；只有當我們把藝術，把每個具體的表現本身理解為一個獨立的整體，而不是理解為某個機械或邏輯體系（這個體系機械地運作著，人們根本不需要任何想象力就可以理解它）的一個鏈環，它們才是可以理解和明白的。當我們像理解藝術一樣去理解自然，把它當作永恒的神圣創造物，其固有的模式可以在某些偏遠的領域為我們點明神圣的目的時，我們才真正理解了它。對自然的正確理解，對神圣目的的追尋，不管多么微弱和不確定，都可能在歷史中，在我自己的個體生活，或任何別的地方闡明神圣的目的。

這就是哈曼的世界：上帝作為全能永恒天父的極其簡單的觀念與一種絕不簡單的創造、意義、理解理論的結合：就上帝而言，我們注定要通過敬畏、愛和完全依賴而與他緊密相連，這種關系也許是一切人類態度中最廣泛和最原始的；就這種理論而言，就像我們今天所認識到的，對它的充分掌握創造了人文科學，它是人類意識的一種遲到和深奧的產品。除此之外，哈曼還有這樣一個信條：一切都是被創造出來的，即被它的創造者打算用來做點什么或者代表點什么——既然假定在解決一個藝術家、一個情人、普通環境中的一個普通人做什么或意味著什么時運用理性是荒唐的，那么，當這種想法應用于上帝時，就更是何等的荒唐！哪里有創造，哪里就總是有啟示。[614](#_614_7)

哲學宣稱是對生活的解釋，但是“生活是行動”，[615](#_615_7)而不是一個像植物學家的標本一樣等著被分析的靜態事物。行動不能在笛卡爾主義者甚或洛克主義者和萊布尼茨主義者所提供的范疇中被描述，盡管他們也談到運動和變化。真正哲學的任務是在其所有的矛盾中，在其所有的特質中解釋[616](#_616_7)生活；而不是撫平它，或者用和諧、整潔、美麗、虛假的“空中樓閣”[617](#_617_7)來代替它。

要注視的第一個地方是我們最熟悉的地方，即我們自己。“自我認識和自愛是我們認識人和愛人的真正標準。”[618](#_618_7)而且，“我們的一切認知力量都把自我認識作為它們的對象。”[619](#_619_7)渴望按照我們所是的樣子認識我們自己，渴望成為我們自己，不接受任何替代物——通過自我認識“下到地獄”[620](#_620_7)——是我們整個活動的基礎。[621](#_621_7)“不要為了我思，而忘記高貴的我在。”[622](#_622_7)像夏甲[623](#_623_7)一樣驅逐形而上學，我們還能在我們自己身上發現什么？我們的內心有時試圖用謊言來滿足渴望、激情和信仰，因為我們的心天生就是個騙子。[624](#_624_7)壓制我們發現的東西，而贊成僅僅神化我們的某一種能力——理性分析的能力——是一種自我損毀，只能導致我們本性的顛倒和真理的扭曲。血肉和激情都已給予我們；它們并不因存在而有罪；它們能夠被引入歧途，但是誘惑者總是冰冷的理性，它渴望確證自己的權威，并侵犯其他能力的權威。

神秘理性主義鄙薄血肉，并試圖用他自己的東西來代替上帝的創造物，這就是希臘人在艾琉西斯[625](#_625_7)試圖做的事情。哲學理性主義則走得更遠，它是神秘多樣性的軟弱無力的替代物。它鼓吹自立，企圖從邏輯、地理、化學以及其他有用的虛構集合所提供的資源中構建宇宙，這些虛構試圖用它們自己來代替對現實的直接觀察。為了實現這個目的，沒有什么比理性更不充分的了。我們是渴望、激情和理性的混合體：我們恰當的角色是從歷史、自然和上帝中學習，去創造我們自己。揚說過，被洗禮神圣化的不僅是理性，而且還有激情。我們必須用我們自己的全部去創造，不僅是我們的大腦，而且是整個有機整體。

在哈曼的文章中，諸如“損毀”、“閹割”這樣的詞俯拾皆是。“一個損毀了其器官的人如何能夠感覺？”[626](#_626_7)在同一個段落中，他引用了培根的話來控訴哲學家用他們的抽象來損毀自然界。激情就像四肢一樣。[627](#_627_7)鋸掉它們就不僅是剝奪我們感知的力量，而且是剝奪我們理解的力量。[628](#_628_7)哲學能夠控制和指導，但是絕不開天辟地。[629](#_629_7)一切能量都是心理——生理的：它開始于身體和靈魂的統一。馴服激情就是削弱自發性和天才。那么，如何避免惡的結果呢？通過信仰——甘心屈從于天命的臂膀。既然上帝都道成肉身，那么這也不會壓垮我們的身體和激情。在哈曼那里，感官主義與對上帝的屈服結合起來了；對后者的放棄會導致貧乏的無神論，對前者的放棄會導致同樣貧乏的清教徒主義。自發性與屈服相容，而與體系不相容。

孔狄亞克曾寫過一篇有關感覺的論文，哈曼在其晚年對這篇論文產生了某種興趣，但是哈曼最憎恨的正是像孔狄亞克這樣小心的實證主義者，這只是因為他們沒有深入鉆研被毀滅的人的靈魂的深刻性和偉大，因為他們試圖把自然建造成一個雅致的前花園。（歌德后來宣稱被赫爾德從這種淺薄的分類中解放出來，實際上，赫爾德在斯特拉斯堡向他鼓吹的是哈曼提出的學說。）現代作家已經把末日野獸的殘暴轉變為萊辛溫情的道德影像，把伊索的鮮明見聞轉變為賀拉斯的端莊和優雅。要真正理解，就必須縱酒狂歡，沉入酒神和谷神的懷抱之中。[630](#_630_7)紐汶蒂、牛頓和布封的發現不能像神話那樣激發詩的靈感。自然界已經被理性主義者殺死了，因為他們否認感覺和激情。“只有激情把手、足和翅膀賦予了抽象和假說；它使形象具有了精神、生命和語言。哪里還能找到更敏捷的論證？哪里還能找到雄辯的響雷，以及它的伙伴閃電單音節的明快？”[631](#_631_7)為此，我們必須走向藝術家，而不是現代哲學家；走向《圣經》和路德，而不是希臘人；走向彌爾頓，而不是法國的拙劣詩人。[632](#_632_7)

如果我們要為自身的整體性祈禱，并避開可憐的奧利金[633](#_633_7)或阿伯拉爾[634](#_634_7)的命運——苦行、枯燥的理智主義、沒有激情的思辨、自我閹割在他的頭腦中被結合為一個象征模式——那么我們就不應壓制我們“低級的”本性：毫無疑問，就像其他一切一樣，它是上帝賦予我們的。1768年他在給赫爾德的信中寫道：“我總在試圖識別和挑選出肉體的低級部分，而不是一個上半身的高級部分”；“我粗鄙的想象力所描繪出的所有具有創造性的精神都有生殖器。”[635](#_635_7)為什么榮耀的生殖器成了羞恥的對象？在這個主題上，人們不應當提到普遍的人類情操；它并不存在；“孩子們沒有那么多假正經，野人也沒有，犬儒派哲學家也沒有。”[636](#_636_7)假正經是一種繼承下來的道德，是一種歸因于共識的習慣。對哈曼來說，共識是最壞的權威，訴諸常識和馴服的中產階級的情操，而反對上帝和啟示的雷聲。“如果激情僅只是一種羞恥，它們因此就不再是生殖的工具了嗎？”[637](#_637_7)而且“我們有機體的羞恥與我們的心和腦的深層秘密如此緊密地統一著，以致這種自然統一的完全破裂是不可能的。”[638](#_638_7)把肉體與精神割裂開來對創造了完整的我們的上帝來說是一種褻瀆。真理通過《圣經》啟示給我們，《圣經》故事是如此簡單、真誠和現實，因為它孩子般的幼稚，因此是人類生活的真正體現。既然孩子們不像18世紀的文明人那樣對他們的身體感到恥辱，那么，在這種意義上，我們必須真正聽取基督的話，在我們自己身上尋求恢復相對完整、更為自發的生活觀，它可以在天真的人們那里發現，這些人沒有受到政治、科學或藝術中的開明獨裁者的學說或某種專制社會組織的迷惑。

哈曼的反理性主義，他對生命完整性的強調，特別是他對人身上一切有生殖力、創造性、充滿激情的東西——他的情色想象中最富靈感和最具有宗教性的是性的隱喻——的重要性的強調，與威廉·布萊克的觀點有明顯密切的關系。當布萊克說“沒有對立面就沒有前進。引力和斥力、理性和活力、愛和恨，對人的存在來說是必然的”[639](#_639_7)時，那是純粹的哈曼風格。下面這首詩也是如此：

瞧哪，一個恐怖的陰影在永恒中升起！

不為人知，不結果實？

自我封閉，排斥一切……

這黑色的力量隱藏著陰森可怖的秘密。[640](#_640_7)

“恐怖的陰影”當然是“鬼怪”，即冰冷的理性，它枯燥、堅硬、渴求統治、狂傲、野心勃勃、激烈、憎恨、殘酷、不可救藥地自私、墮落、貪婪，與溫和、可愛和創造性的“分身”形成了鮮明對比。“鬼怪是人身上的理性思考的能力”；[641](#_641_7)“鬼怪在不健全的巨人身上”；[642](#_642_7)它是一種“否定一切的抽象的反對力量”[643](#_643_7)，是“殘忍、變形的……無休止的貪欲，追逐和貪婪”[644](#_644_7)。這正好呼應了哈曼類似的情感。與普通生活的“植物宇宙”[645](#_645_7)和“自然界的植物玻璃”[646](#_646_7)相反的“真實與永恒世界的想象”，它們之間的對比也是如此。

布萊克與哈曼的不同之處是：他把外部世界看作是“我腳上的污垢，不是我的一部分”，[647](#_647_7)以及他的普遍的反經驗主義，但是鬼怪的自夸在很大程度上是哈曼的傳統：“難道我不是培根、牛頓和洛克嗎……我的兩翼：伏爾泰和盧梭？”[648](#_648_7)對人造的法律的仇視也是如此，這些法律是用來把人們隔離開來的：

他們的孩子在哭泣，

在荒無人煙的地方修建墳墓，

并擬定了審慎的法律，然后把它們稱作

上帝的永恒律法。[649](#_649_7)

這恰恰就是哈曼的學說。反禁欲主義的雷聲也是如此：“人們被允許進入天堂，并非因為他們約束或控制他們的激情或者沒有激情，而是因為他們培養了他們的理解。天堂的財寶不是對激情的否定。”[650](#_650_7)哈曼如果看到以下詩句，他肯定會產生深刻的共鳴：

他們把恥辱和罪惡

稱作上帝居住的愛的廟宇

而把赤裸的神圣人形

隱藏在秘密隱藏的神殿里

把這個靈魂用以展翅高飛的東西

變成一種非法的存在。[651](#_651_7)

以及

未來一代的孩子們

閱讀著這憤怒的一頁

知道在先前的一個時代，

愛！甜蜜的愛！被當作罪惡。[652](#_652_7)

或者《耶路撒冷》中的詩句：“我不是一個遙遠的上帝，我是一個兄弟和朋友……瞧！我們是同一個人。”[653](#_653_7)他對與形形色色的決定論相對立的自由意志的熱情捍衛，他通過藝術——他把藝術等同于上帝的洞察，最終得出了基督徒等于藝術家的等式——得到拯救的學說，與哈曼更為接近。“耶穌、他的使徒、他的門徒都是藝術家”；[654](#_654_7)這與古希臘的生活觀形成了鮮明對比，那種生活觀在布萊克看來是理性、科學、世俗和盲目的。最后，沒有什么比“藝術是生活之樹……科學是死亡之樹”[655](#_655_7)更具有哈曼的色彩了。D.H.勞倫斯也會同意這一點。

至于布萊克的政治觀點及其神秘的無政府主義，那是另一個問題了。哈曼盡管反對普魯士國王，但終究是一個德國人和普魯士人——后者的成分比前者更多些，誠如他不厭其煩地向赫爾德所指出的，他懷疑赫爾德放棄了普魯士，而代之以德國。[656](#_656_7)這部分可以從如下事實得到解釋：他們都受到伯麥的影響，伯麥是東德文化的產兒；而布萊克則受到史威登堡的影響，史威登堡生活的北歐，其思想環境與哈曼所處的環境有一定相似性。

自由創造與性的生殖能力，乃至宗教意象與性意象之間的緊密關系已廣為人知。像布萊克一樣，哈曼把理性等同于強迫。他本人就耽于聲色并為他生活的完滿性而驕傲。理論與實踐的統一對他來說不是一個抽象的學說：凡是限制人的精神的東西，以及諸如此類的一切規則和規章，他都深惡痛絕。它們也許是必要的，但即便如此，它們也是必要的惡。他回到了他最喜歡的隱喻領域，說規則像維斯塔貞女：正是因為維斯塔被侵犯了，羅馬才增加了人口，[657](#_657_7)如果規則不被違反，就不會有傳承；人們必須有規則，但是也必須打破它們。[658](#_658_7)哈格多恩說：“我們不能根據例外來評判畫家。”[659](#_659_7)哈曼回答說：“我們可憐的讀者就是這樣做的；對我們來說，博物館的一切杰作都是例外。一個不能生產例外的人，是不能生產杰作的。”[660](#_660_7)

被哈曼非常博學的學生魯道夫·翁格爾所苦心搜集的這些語段通常被看作是他自己豐富的色情想象的征兆。但是它們遠不止如此：它們是一種激烈抗議，反對他眼中啟蒙運動不健全的理性主義，盡管它宣稱具有經驗主義，但是它并未對人身上的非理性的因素給予充分注意，不管是這些因素的正常表現還是反常表現。色情的作家如克雷比永、帕爾尼等，在把激情瑣碎化的道路上走得更遠；薩德侯爵的著作在當時并未被嚴肅對待；狄德羅對性行為的非凡探究甚至在啟蒙哲學家當中也未吸引太多的注意。比這些人影響要大得多的盧梭在這些問題上則非常正經，恪守清規戒律。即便他提到了這些，也只是為了懺悔，提請人們注意他自身，以及他不可逃避的惡行，還有他熱情的率真并免于偽善。哈曼以及其后的布萊克，都認為完全自我表現的需求，是自然人渴望自由的目標，他們是浪漫主義之前屈指可數的幾位持有這樣觀點的作家，而且他們的筆觸并沒有激動或恐怖，而是具有深刻和同情的洞見。歌德、席勒、雪萊、華茲華斯，甚至雨果，這些作家能從18世紀狂熱的理性主義律法的道德專制和審美專制中的解放出來，其根本在于對人類完整本質的敵人的反叛（彼時采取了宗教的形式）。

哈曼的大敵是康德和愛爾維修。他責難康德“對數學陳舊冷酷的偏愛”，[661](#_661_7)“對事實帶有一種諾斯替主義的仇恨”，并“對形式帶有一種神秘的愛”，[662](#_662_7)盡管鼓吹幸福主義（Glückseligkeitslehre，這成了他那個時代德國的詛咒）的是愛爾維修，他在德國讀者甚眾。至少盧梭和狄德羅認識到了人身上精神沖突的存在。愛爾維修相信：公共效用是頭等重要的東西；正義是權力支持的公共利益；私人的誠信對社會來說是無足輕重的，因為惡行能夠像美德一樣成功地為公共利益所掌控；沒有公共權力支持的美德是荒唐可笑的；為了善而愛善就像為了惡而愛惡一樣是不可能的；道德的公共評價的“溫度計”是不斷變化的，[663](#_663_7)因此絕對價值本身是一個荒謬的概念；天才是人造文化的產物，而革新的教育能夠按照未來社會的需要經常性且大量地將其培育出天才；個人自由，如果它成為了理性的社會組織的障礙，那么就可以被壓制，而這就是哈曼的天敵。這里的一切都是錯誤的：心理學、價值天平，關于人的本質的觀念，對人的內在生活的完全無視，或者是奧古斯丁、帕斯卡、但丁和路德筆下的深淵，而愛爾維修及其朋友們則把深淵當作需要醫生或“人類靈魂的工程師”來治療的非理性的反常。

哈曼憤怒異常，而在后來，像他這樣的科學勝利行軍的敵人，最后都陷入了尖刻而野蠻的蒙昧主義：自由思想家不僅對于健全的宗教來說是一個危險，而且對于道德、對于公共秩序來說也是如此；他們是政治叛變的煽動者。一切都以常識作為參照實際上是一種危險的主觀主義：它把一群無神論者的觀點作為無可辯駁的標準。[664](#_664_7)“服從理性……是一個公開叛亂的口號。”[665](#_665_7)如果理性是不順從和否定的，那么隸屬關系就被打破了，隸屬就成為不可能的。[666](#_666_7)權威必須只有一個，而不能有多個。它不在理性當中，而在悖論中、荒謬中、“希臘人眼里的愚蠢”中。[667](#_667_7)（在隨后的那個世紀，克爾愷郭爾對此做了回應。）在信仰和理性之間不可能有任何和平。所以，就像托馬斯主義所教導的，宗教至高無上地超過了理性，人們必須決定要么贊成信仰，要么贊成批判；要么完全獻身，要么公開懷疑。在尼古拉的柏林期刊中，有一篇很可能是他自己寫的文章溫和地評論說：“在世界上有你們的地盤，也有我們的地盤。”[668](#_668_7)這正是哈曼所否定的。根本沒有真理和謬誤共存的地盤：它們中總有一個必將在戰斗中毀滅。猶太人必定留守在他們自己的地盤；從西方帶來分裂思想的一切異邦人也必定如此。然而，他并未與攻擊啟蒙運動的小冊子作者和神職宣傳員結成同盟。只是在萊辛死后，他才允許自己吐露說，聲名狼藉的格策牧師[669](#_669_7)可能自有其道理。不管哈曼對后來的反動派有什么樣的影響，他都是腓特烈大帝一個太獨立、太古怪、太桀驁不馴的臣民，以致他沒有參加任何追捕，也沒有與任何政府或教會運動合作。

更有典型意義的是，他對字母h的捍衛。1773年，市面上出現了一卷題為《沉思宗教》的著作，作者是C.T.達姆，他是一位深受柏林有教養的公眾尊敬的年老的沃爾夫神學家。達姆抨擊字母h在許多德語單詞中的運用，在他看來，這是多余的，例如在兩個音節之間或者一個輔音之后。哈曼以《為字母H的新辯護》[670](#_670_7)為題予以還擊。這次，他不再是蘇格拉底，也不再是他任何恐懼的化身——戰斗的哲學家、病榻旁的玫瑰十字會武士、女巫、啟示錄的秘法家、阿伯拉爾·威耳比俄斯、北方的巫師[671](#_671_7)、圣哲阿里斯托布魯斯、來自基立溪的憤怒先知、北方野人、稅吏長撒該、亞哈隨魯·拉扎勒斯、重生的以利亞、士大夫苗曼浩[672](#_672_7)，或者斯瓦比亞的新教牧師。現在他化名作一位簡樸的普魯士老校長海因里希·施羅德；他抽著煙斗，晚上啜飲杯中的啤酒，他有三個班級要授課，他垂青于字母h，那是他教名的第一個字母。

達姆的論據是什么？這個不發音的h是多余的，也許更糟的是，它可能教給學生盲目的信仰，可能剝奪他們的批判力。語言應當被理性化；它應當健全、實用，并擺脫一切隨意的因素。但是這是不可能的；完善的邏輯語言簡直就是怪物；一切“隨意的”和非邏輯的因素都不能從生活中剝離出來——那將使其單調乏味。字母h，這個無用的寄生字母，這個討厭鬼，對哈曼來說體現了現實中不可預期的因素，體現了上帝對世界指引中的幻想因素。這篇文章成了對潔白無瑕、枯燥無味的宇宙的詛咒，以及對不規則與非理性之美的謳歌。理性是一個“不幸、可憐、盲目、赤裸的東西。”[673](#_673_7)“你的生活”，字母h對它自己也對達姆及其同類[674](#_674_7)說：“你的生活是僅僅是一口呼吸。”[675](#_675_7)上帝業已創造了可憐、弱小、無用的h，而它將不會從地球上消失。接下來是一首美妙且最令人感動的對上帝的贊美詩。通過意圖來證明上帝的自然神論者沒有像我這樣的信仰；他們的上帝只有借助徒勞、夸張的邏輯學家那不確定的邏輯才得以存在，即邏輯學家顯然在邏輯上先于上帝。在這樣一個宇宙中，我和h都不能生存，但是感謝真正的上帝，我活著并將繼續活著。

捍衛古代的制度和慣例，擔心它們的靈魂會連通肉體一起被殺死，這離為h辯護已然不遠了，在哈曼看來，法國的改革者似乎就走在這條路上。在一個愛爾維修所建造的世界上，將沒有色彩、沒有新奇、沒有天才、沒有雷聲或閃電、沒有痛苦、沒有變化。當年輕的歌德在斯特拉斯堡提到霍爾巴赫的《自然的體系》在他看來是多么黑暗、多么陰森、多么像行尸走肉時，[676](#_676_7)當他興高采烈地提到哥特式教堂原始、自發的詩意和不馴服的德國精神時，他假定自己正在他的新朋友赫爾德的影響下講話；事實上，他們二人都是哈曼的回聲，哈曼至少在德國代表了對全副武裝的啟蒙運動一種孤獨的個人反抗。那些在他之前只存在于遠離和反對大世界的自我隔絕的小宗教團體中的思想，正是他發力把它們轉變為公共舞臺上的武器。他是浪漫的個人主義對理性主義和極權主義發起戰爭的偉大的第一槍。

## 第六章　語言

在哈曼豐富而紛亂無序的思想世界中，他的語言觀既是最主要的又是最具原創性的學說，也許還是最富饒的：從他播下的種子中（盡管他像往常一樣并不料理這株植物，而是任憑其隨心所欲地生長）發展出了赫爾德的語言學歷史主義和心理主義，以及現代語言分析中的一個強有力的因素（沒有什么比這讓哈曼更加深深地感到恐懼）。

18世紀中葉發生過一場著名的爭論，這就是由孔狄亞克于1746年[677](#_677_7)發起的關于語言起源的爭論，在這場爭論中，一些人相信語言是人的發明，而另外一些人則料想語言必定是上帝賜予人類的。那些認為語言是人的發明的人們宣稱它要么是自然的產物，要么是藝術的產物，可以從人類在其他方面的發展類推出來，它最初源于生物學的需要，并且就像莫佩爾蒂在1756年[678](#_678_7)所認為的那樣，是從肢體語言和自然的叫喊中發展出來的。在某種程度上，這種主張——盡管有很大不同——在1765年由德·布羅斯闡明。[679](#_679_7)其他的“自然主義者”理論包含在詹姆斯·哈里斯的《赫耳墨斯》（1751）以及蒙博杜勛爵的著名論文《語言的起源和發展》（1773-1792）中。由約翰·彼得·秀斯密爾[680](#_680_7)所領導的基督教神學家隊伍起而反對這種觀點，他們認為——實際上，盧梭已經在他1755年的《論人類不平等的起源和基礎》中宣布過——如果語言是人的發明，是人創造出來用以滿足需要的某種東西，那么它必定是思想的產物，因為反思是語言的一個不可或缺的前提，正如語言是思想不可或缺的前提一樣。但是，在秀斯密爾看來，一切思想都運用象征，因此，語言，或者至少象征，已經預設在發明象征的行動中，因此，它不可能是一個純粹的發明。這個極為有效的論證——它的有效性體現在反對語言就像輪子或螺絲是人創造出來的工具——成為神學論證的老生常談，它還被波納德大量運用于他對孔狄亞克反駁中。從這個論證中，秀斯密爾及其他人得出的結論是，既然語言不是人的創造，那么，它就是上帝賜給人的，它是神恩的神奇禮物，就像人類靈魂本身一樣。

在這場爭論中，最偉大的人物是赫爾德，他用從哈曼那里拿來的武器攻擊秀斯密爾。認為在人的理性發展到一個相對成熟的程度之前，會冒出一種具有完備語法結構的完善語言，這種念頭是異想天開。一切人類的能力都在發展；它們處于一種不斷的互動狀態之中。[681](#_681_7)語言是這個有機發展整體的表現之一，也是人類才能相互滲透的表現之一。語言并非被發明出來的，也不是一個完全成形的工具，在某個好日子像一個激動人心又意想不到的珍貴禮物一樣，被啟示給一個喜出望外的人。語言就像一切其他事情一樣，在時間的流逝中，伴隨著人的認知、情感和其他才能（力）以同樣的步調發展著。毫無疑問，即使語言起源于人類，“但它卻在更高的層面上反映了上帝：他的作品是人的靈魂，而人的靈魂本身繼續創造它自己的語言，因為靈魂是上帝的作品，因為那是人的靈魂。”[682](#_682_7)與任何其他的人的活動相比，其神性不多也不少。上帝在我們身上內在地起著作用，而人，以及他所是和所做的一切，是在上帝的形象中創造的，自始至終。

哈曼并沒有與這種反先驗論和反理性主義的立場相沖突的觀點，可他卻被其中自然主義的程度（在他看來過頭了）激怒了：它賦予人太大的力量，賦予自然太大的創造能力。他激烈地抨擊赫爾德，而赫爾德由此放棄了他的主張，轉而靠近秀斯密爾的立場和觀點，即認為語言、象征和思想是神奇地（或者至少是原則上無法發現的非自然原因）附加于人類動物身上的，由此把這一動物變成了人，具有不朽的靈魂，一個與其造物不斷對話的存在，與自然中其他事物區別開來。兩個新教神學家之間（本質上來說，哈曼的新教神學家屬性比起赫爾德有過之而無不及）的這場爭論激發哈曼去闡發他的語言理論，盡管這種理論像通常一樣，仍然以片斷和突然跑題、腳注、不相關的括號為形式，但不乏特有的大膽和生命力。

哈曼的觀點實際上是這樣的：他認為思想和推理的過程，是人“內在”的一個獨立活動，存在于他的大腦或心靈的某個部分，他可以隨意選擇把它表述為一套他為了這個目的而發明的（或者從他人那里得來的，完全成形的）象征體系，但是要說他可以通過某種免除意象、聲音、視覺材料的非經驗介質，來思考非言語、非象征的觀念，這種想法則是毫無意義的幻想，然而人們卻常常對其信以為真，甚至到現在都對其篤信不疑。哈曼是最早明確地持有下列觀點的思想家之一：思想是對象征的運用，而非象征的思想——既沒有象征也沒有意象的思想[不管是視覺或聽覺的象征或意象，還有二者模糊的結合，甚或來自其他感官，比如肌肉動覺或嗅覺（盡管就我們所認識的人類不太可能具有這種感官的思想）]——則是一種令人無法理解的觀念。[683](#_683_7)思考（考慮到這一概念的所有含義）就得有目的地應用肖像、紙上的標注、聲音，即標示對象：物、人、事件、事實。至于什么象征被用來做標示則是另外一個問題：有些可能被追溯到無意識根源以及生物學和心理學的原因，另外一些新詞、技術術語等，則可以追溯到人為的發明。但是在任何情況下，思想（或語言）都是象征的運用。維柯曾經說過與此非常相近的話，但是哈曼就像其他有學問的人（除去幾個意大利學者）一樣，顯然并沒有讀過他。[684](#_684_7)

哈曼說：“語言是理性的第一個也是最后一個器官和標準。”[685](#_685_7)笛卡爾認為存在著一些能夠被一種內在的眼所沉思的清楚明白的觀念，這些觀念處于一種純粹的狀態，與詞語沒有關聯，能夠隨意地翻譯成文字，這一想法是所有的理性主義者所共有的，并且它以經驗的形式為洛克及其追隨者所廣為傳布，可這在哈曼看來，它是一種需要根除的核心謬見。事實恰恰相反。語言是我們用以思考的工具，而不是用來轉換思想的東西：“語言”這個概念的意義就是象征運用。意象先于詞語，[686](#_686_7)而意象是由激情所創造的。[687](#_687_7)我們的意象，以及后來我們的詞語（只不過是按照規則以系統的方式所運用的意象，而哈曼因為仇視系統，所以不會認同這一點；他更愿意認為語言是一種自發的流露，一種他人直接理解的手勢）都是豐富多彩的，可以被我們感覺經驗中最微小的變化所改變。我們的藝術、思想和宗教源于同一個根，源于我們對外在因素的回應，在哈曼那里，就是上帝，他像一個父親一樣對我們講話，教我們語言的基本原理，并從而為我們闡明我們的世界；就像我們的象征在變化一樣，我們的概念和范疇也在變化，它們只不過是象征的排列。如果它被轉換成一種無神論的語言，這可以表現為一種對自然界和其他人的回應。哈曼的確對后者做了補充：人在對其同類的回應中思想和行動；除非通過與上帝和他人的永恒交流，通過對他自身過去的回朔[688](#_688_7)（這種回朔由上帝教給他，或者經驗主義者會認為是由人的父母和老師等其他人交給他），否則他的本性是不可理解的。

一切言語、一切藝術、一切反思皆可歸結為對象征的不同運用。哈曼的新美學（他在這里也表現出一種高水準的原創性）建立在這樣一個命題之上：語言和藝術的形式與藝術本身一樣，是不可分割的整體，這與正統的美學理論家，如布瓦洛、巴特、戈特舍德及其弟子們形成鮮明對比，他們相信規則為了這樣一個目的而存在：把同樣一個“內容”置入最好或最合適的“載體”或媒介，使得內容、形式、風格、語言成為一個復合物（對哈曼而言，即一個不可分割的“有機”實體）的獨立又可操縱的組成部分。有時哈曼提到感覺和理性，說它們就像在雅各的梯子上上下運動的天使，相互融合，最終變得彼此相似，沒有顯著的區別。[689](#_689_7)

何謂理解？如果你希望理解《圣經》，你就必須領會“把我們帶到我們種族和我們宗教發源地的東方人的修辭特點”。[690](#_690_7)“每個法庭、每個學校、每個職業、每個封閉的組織、每個宗派，它們中的每一個都有其自己的詞匯。”[691](#_691_7)我們如何克服這個障礙？我們需要“一個朋友、一個至交、一個愛人”[692](#_692_7)的激情——信念和信仰再一次成為主題——最重要的是，不通過規則來做到這一點。這甚至同樣適用于神學。他為路德的評論（他在本格爾那里發現）感到激動：神學只不過是圣靈話語的語法。[693](#_693_7)因為除了研究上帝對我們說過的話以外，神學還能是什么？只有話語才是最重要的，而不是思想或真理，因為思想或真理可以用其他方式和象征來闡明，卻在字面上傳達了同樣的意義：因為意義和詞語是一回事，而一切轉換都是扭曲。有些句子可能彼此相似，或者負載著相似的意義，但是任何句子都不能被任何其他句子完全替代，因為話語和意義的聯系是有機的、不可分割的、獨一無二的。話語是感覺活生生的載體，只有學究和學者通過分析來拆解它們，或者用死板的公式殺死它們。詞語是生命的印記，越豐富越好。

哈曼的隱秘風格具有磁鐵般的吸引力，這種風格是他有意采取的某種東西，他一半為他自己的晦暗而遺憾，一半把它作為抽象的一種解毒劑；組成這個世界的特性無窮無盡，而要傳達這種特性的完整性只有倚仗這種風格，而歌德和雅各比正是這種風格的見證人。他決意要創造的意義具有不可估量的深度和無限的遠景，能夠中止在整齊的公式中界定、限定和封閉的努力；他為不規則、繁茂、不可窮盡和不可描述的東西、令人驚訝的東西、神奇的東西、雷擊、黑暗中剎那間的光明而歡呼。他講話時滿嘴謎語，但是那些崇拜他的人被這個神秘、深刻的人，以及他所展現的不同尋常、令人吃驚的視野所吸引。在他的那個時代，從來不曾有人站在如此清醒的對立面，所帶有的狂熱經常演變為盲目的任性。“對我來說，”他說道，“每本書都是《圣經》。”[694](#_694_7)他當然不是希望借此表達任何一種泛神論，他把泛神論視為一種淺薄的異端。他想說的是，每個作者都賦予他的書以生命，書籍是作者活生生的表達，要理解它，人們需要直接的洞見，需要獲得作者本身的感覺、他的時代感、他的意圖、他所居住的世界、他的表達所從屬的視野，而最重要的是要獲得那轉瞬即逝的一瞥，即他的書中、他的本性中、他的歷史中所包含的關于上帝話語的最不充分的知識。而赫爾德所謂的“移情”于個人、風格或時期，正是這種對話、交流和直接理解的感覺，而它們與理性、受規則主導的分析所形成的反差為歌德所采納，它實際上來自于哈曼。

每當他開始離題到語文學的道路上時，他所尋求的是一個詞、一件藝術作品、一個儀式、一種生活方式的意義本質，而不是逃離現實世界后所抵達的異域風光。例如，他提出一切神話中的河流都是陽性的，因為它們題目中所隱藏的主語不是陰性的河流而是陽性的河流，這表明了某種維柯式的渴望，試圖理解某種內在過程，有關偏遠時空的人們的世界觀；它并沒有反映出回到中世紀的渴望（如博德默爾和布賴丁格等瑞士學者，甚或是自由主義者戈特舍德所展示的那種德國民族主義情懷，在哈曼看來，這種民族主義是一種不足取的非現實主義，它拒斥現實世界，而贊成某種歷史虛構）。哈曼的這種態度感染了他的學生赫爾德，他曾暗示列托人的詩歌與他們勞作的節奏相關，[695](#_695_7)由此敦促赫爾德去研究這些詩歌，還把赫爾德的注意力引向對冰島薩迦的學術研究。語言和思想是一回事，像上帝及其顯現和神龕一樣。[696](#_696_7)“沒有話語的地方，就沒有理性，也沒有世界。”[697](#_697_7)“一切關于理性的閑言碎語只不過如風過耳；語言是它的工具和標準！”[698](#_698_7)這就是為什么當康德認為自己是在談論理解的范疇和概念時，他實際上是在談論語言的形式——一種流動、水銀狀的物質，它不僅隨著整個生活形式而改變，而且隨著個體、隨著態度、隨著職業、隨著情緒而改變。認為人們能夠一勞永逸地決定思想的永恒不變的規律（可以翻譯成任何語言和任何象征體系，而這種象征體系是一種內在的、堅若磐石的現實，而語言不過是其表面或外套，不過是一個人造的事物，為了匹配象征體系而創造出來），這是一切誤解中最深刻的誤解。

世界上根本不存在非象征的思想或知識。一切相信如下觀念的思想家：所有現有語言形式都會表述出謬誤，而這些謬誤可以被非語言的方式所察覺，人們能夠發明一種新的語言來更為精確地傳播真理，這些思想家在哈曼眼里，都在涉足毫無意義的研究，忽略了處境的本質；而那些不這么認為的思想家，則把語言當作一種自我批判的工具，試圖探尋隱藏于其后的某種意義（例如萊布尼茨，以及在語言上敏感的羅素，后者這類現代哲學家有時也認為他們在從事這樣的研究）。哈曼就像貝克萊一樣，認為世界就是上帝的語言；即上帝就像我們通過象征思考一樣，通過樹木和戰爭，通過巖石與海洋，通過受他啟發的先知所使用的希伯來字母和希臘字母思考，而這些先知并非以他們自己的名義言說，而是以上帝的名義言說。他從未放棄如下觀點：

每一種自然現象都是一個名稱，是神圣能量和觀念那新生、秘密、不可言喻，但卻非常密切的神選結合、交流的符號、象征和承諾。人在這些開端中親耳聽到、親眼看到、沉思到、或親手觸摸到的一切都是活生生的道。因為上帝就是道。他的口中和心中有了道，語言的起源就像孩子的游戲一樣：自然、切近、簡單。[699](#_699_7)

這就是亞當在伊甸園時的情形，然后便出現了墮落、傲慢、巴別塔，企圖用理論理性的冰冷構造來替代感覺和直覺的直接性。

對哈曼來說，思想和語言是一回事（盡管有時他也自相矛盾，說好像思想和語言之間可以相互翻譯）。[700](#_700_7)因此，盡管哲學假裝自己是對事物的批判，或者最多不過是關于事物的觀念，但它實際上批判的是我們對語言或象征的運用，因為它只不過是關于言語的言語，是第二級的判斷。如果情況是這樣，那么就存在一個在某種程度上能夠被直接感知到的事物的形而上學結構，或者存在一種保證，使得我們的觀念甚或我們的語言運用以某種神秘的方式符合這樣一種客觀結構，那么我們也許可以設想，哲學通過直接的形而上學直覺，或者通過專注于觀念或語言，并借助于它們（因為它們符合）專注于事實，就成了一種認識和評判現實的方法。但是對哈曼來說，這是一種徹底荒謬的構想，盡管這種構想源遠流長，由來已久，甚至整個歐洲理性主義都建立于其上。相應的，所謂符合的觀念，即認為一方面存在著一個客觀世界，另一方面，人及其工具（語言、觀念等等）試圖接近這個客觀現實，這種觀念也是一種錯誤的構想。只存在一種內外的感覺之流：色彩、味道、視覺、聽覺、嗅覺、愛恨、悲痛、同情、憤慨、敬畏、崇拜、希望、懊悔、憤怒、沖突；尤其是指向他人（其他人類或者是造物主，世界和人類的父，全能的上帝）的信仰、希望與愛。

我們意識到了這種經驗之流，超越其上的只有上帝借以對我們講話的自然和歷史。我們對這些現實的接受建立在信仰（或休謨的信念）之上。我們通過象征的媒介進行學習，通過同樣的象征，我們的創造性想象構造不在場的過去和未來。但是象征的本質是溝通：我與他人的溝通或者我與根本上具有人的本質的上帝的溝通。假定人類社會建立應當建立在承諾、對功利的渴望、對危險的規避，或者某種其他的“理性”考慮之上，假定它是通過這種計算被建造的或者通過它能夠證明是合理的，以致如果這種證明被成功地推翻，我們就能夠并且在理性上應當使社會解體，并以某種其他方式生活，這種想法之所以是荒唐的，上述觀點當然是原因之一。對哈曼來說，真理當然是人們逐漸認識到，只有在關系語境（他在這個語境中是一種復合物）中，他才是自己所是的樣子，這種關系首先是他與上帝、與他人、與自然的關系，其次是他自身出于這些關系的構造（制度、科學、藝術、生活形式、希望和理想）。當然，最重要的是，這種關系網絡由于上帝的父權和不斷監護的滲透而結合起來的。

于是便有了這樣的意象：人從事著永恒的活動，或者從事對他自己的生活和他人生活的構建中，他們的建造中運用的是感覺和想象所提供的磚，它們被稱作象征，有時被錯誤地命名為抽象的觀念，仿佛抽象觀念也有獨立的生命一般；有時甚至被（中世紀的哲學唯實論者）錯誤地看作先驗世界的非感性、永恒的特點，或者被稱作共性，即超自然世界永恒、不變的居民，對這個超自然的世界，柏拉圖以一種方式構想，笛卡爾以另一種方式構想，而康德（盡管在這方面哈曼嚴重誤解了他）又以一種方式構想。但事實上存在不過是人的世界，以及他們構想自身經驗的方法（被決定他們關系的工具所決定）。當哈曼說創造是語言[701](#_701_7)或“萬物都是借助（語言）創造的”，[702](#_702_7)或者當他把人的語言描述為一種創造性動能的形式時，他所表達的正是意思。這就是為什么說最大的罪就是把“詞與概念相混淆，把概念與實物相混淆”[703](#_703_7)的原因，實際上，形而上學家們正是這樣干的，他們用自己構造的想象的實體把人包圍，然后對其頂禮膜拜，好像它們成了現實的力量或神，這些想象的實體扭曲著他的生活（這是盧梭和狄德羅關于人的異化的觀念的一般化），因為在人實際上所是（自我表達的、具有創造性的、會愛會恨），與他自己根據想象的存在所發明（盡管不是蓄意的）的社會、道德、審美、哲學標準之間存在著沖突。哈曼試圖接近這一想象的存在，確證這種存在不過是人們自己創造的怪物，用以對自己進行評判，他稱之為“輿論”、“人類的共同道德”、“國家”、“教會”，或者把它看作某種更為個人化的事物，如果說是某種更為專制的東西的話，就是神，他在其面前戰栗，他認為神的權威是絕對的，但是，進一步的考察表明，它只是一個虛構或臆想，這種虛構或臆想源于某種弱點或失誤，某種對現實的視而不見，以及企圖通過一種荒誕的理智和想象的怪異發明對此進行彌補。

狄德羅在其著名的《演員的悖論》[704](#_704_7)中談到了自然行動和角色扮演的對比：“感性的人只服從于自然沖動，他只遵循心底里發出呼喊；他一旦試圖緩和或強化這種呼喊，那就不再是他自己了，而成了一個正在演戲的演員。”[705](#_705_7)而且，“遵從本性時，人才是自己，而模仿他人時，人就成了他人。”[706](#_706_5)這種“他者性”，這種對強加的（也許是由個人及其同伴過去的行為所造成的意外結果，使人錯以為是來自外部的實體，威脅并脅迫著人們）角色扮演，就是盧梭、黑格爾、克爾愷郭爾、馬克思，以及現代心理學和社會學都十分重視的異化現象。

盡管哈曼當時還沒有這樣稱呼它，但他是最先提出人的這一處境的那批人。他就像許多基督教思想家一樣，認為人被異化了，人這一存在被從現實的源泉（上帝和他人，以及感情和感覺經驗的直接性）疏離出去了。一旦人開始構造另一個世界，構建新的平衡（科學的抽象世界、超感覺的形而上學世界），來補償他在此世所失去的平衡，他就完了。這是最致命的一種形而上學、幻想、偶像崇拜和自尋煩惱。這就是哈曼新語言觀的根基。

墮落有好幾個階段。就啟蒙運動而言，首先，它致力于把理性與風俗和傳統以及對它們的一切信仰割裂開來。[707](#_707_5)這被稱作理性的自治。接下來它致力于把人與他自己的個體經驗割裂開來，為任何時代和任何地點的所有人確立普遍法則，就像笛卡爾或康德所做的那樣。而最糟糕的就是把意義與話語割裂開來，這種努力暗示著人們能夠在一種赤裸無言的狀態中掌握意義；但這總是失敗，因為沒有話語，就沒有思想，話語不是永恒、始終如一的實體，而是隨著每次個體、社會、歷史的顫動而變化。他談到了話語，但是將此擴展到了一切象征（任何意圖交流的事物），但這并沒有改變他的意思。任何宣稱能夠脫離事實，獨立地談論其純粹形式的人都在以這種方式騙人，而康德正是因其“對事實帶有一種諾斯替主義的仇恨”，并“對形式帶有一種神秘的愛”[708](#_708_5)而遭到這樣的詬病。康德提到了謬論（理性的悖論），但是它們不是源于對理性的誤用，而是源于對語言的誤用，源于不理解語言如何在我們對現實的感知和解釋中，特別是如何在我們的行動中發揮作用，它實際上與我們的思想和感情是一回事。這是一種非常現代的學說，并且在哈曼一次飽受折磨沒完沒了的自省中，他對赫爾德講到：“理性是語言，是邏各斯，我啃著這塊髓骨，要一直啃到死為止”，[709](#_709_5)這時，他講出了他最偉大，乃至不朽的學說。這是他終身魂牽夢縈的思想的準確概要，他說過這句話不久后就去世了。

具有意識、能夠辨別，其實就是運用象征。象征和話語都不是它們的使用者發明的，而是被神恩、被“偉大的萬物給予者”作為一件免費的禮物給予他們的。[710](#_710_5)理解或思考就是參與到創造的戲劇中。[711](#_711_5)我們自由地參與到劇中或者從中退出和死去——決定論是一種科學虛構。但是我們不能隨心所欲地如愿以償，因為我們被創造出來是我們所是、為我們所為。赫爾德認為語言是一種自然的功能，它像嗅覺或味覺一樣發展變化，他的這種主張受到尖銳批判，對哈曼來說，一切都是來自人格神的禮物。赫爾德在放棄了其先前的信仰之后，在其晚年又回到了他的自然主義，并試圖對不同的語言如何發展，以及它們與其使用者的地理、生理、心理和社會特征具有什么樣的關系，給出一種經驗——發生學的解釋。哈曼認為，在所有這些屬性之間存在著一種有機聯系，歷史也許會把這種聯系揭示出來，但是對他來說，重要的是堅信上帝和歷史所創造的聯系本身只是一部巨大而生動的寓言。事實當然按照實際發生的樣子發生著，歷史學家所揭示的事件也確乎發生過，并且通過苦心孤詣的學術研究來重建它們也是可能的；但是他所強調的是，我們能夠在這些類型的事件和事實中領悟到人是什么，他的目的是什么，上帝創造他為了什么；我們也能從《圣經》中領悟到這一點；我們能夠從自然中領悟到這一點；對哈曼來說，這些才是重要的東西。

也許另外一些人為了滿足他們的好奇心，只對事實本身感興趣；而他們發明創造，或研究科學是為了滿足同一種好奇心；或者他們這樣做是為了更好地控制物質力量。所有這些可能都是事實，但對哈曼來說，它們都微不足道，最重要的就是要去回答那個終極的問題：為什么我們在這里？我們的意圖是什么？我們的目標是什么？對于那些如果得不到問題的真實答案就不得安寧的人們，我們該如何減輕他們的精神痛苦？自然就像希伯來字母表。它只包含著輔音字母。我們必須為自己提供元音字母，否則，我們就不能讀懂那些話語。[712](#_712_5)我們如何提供它們呢？通過休謨曾經提到過的信念或信仰，沒有它，我們一刻也不能生活；通過我們牢不可破的確定性：一個外在世界存在著，上帝存在著，我們與其交流的其他人存在著——這成了一切其他知識的預設。假定它是錯誤的，懷疑它，只不過是自我反駁的懷疑主義，是對意識的懷疑（而沒有這種意識我們連懷疑都無法形成）。我思故我在。

人始于感覺與意象，因此也就有了歌與詩，接著便有了散文，[713](#_713_5)它是自發的自我表達形式，而不是由于物質需要的壓力。盡管赫爾德在文明史方面有時傾向于一種歷史唯物主義，但是哈曼完全不是這樣。“就像花園先于耕地，繪畫先于寫作，歌唱先于演講，隱喻先于推理，物品交換先于貿易”，[714](#_714_5)那么，奢華就可能先于必然性。必然性不是發明之母，否則為什么東方人成為最早給自己穿上衣服的人們，而印第安人則凍得瑟瑟發抖？[715](#_715_5)與其把當代理性追溯到原始開端，他寧愿注意現代生活中原始非理性的生存跡象。為什么我們要假定原始人是不思考、半動物的生物，全部的生活都消耗在斗爭和生存的行動中？盡管“他們的運動是一種喧囂的舞蹈”，然而，他們“也能在沉思默想或驚異中坐上七天，并張開嘴巴講出意味深長的話”。[716](#_716_5)換言之，在生活的每個階段，甚至在最早的階段，都存在上帝、奇跡、啟示、冥想，而不僅僅是肉體需要。

沒有任何證據表明哈曼對原始人有任何了解；這些段落是純粹的想象。它們的價值僅僅在于闡明其永久的擔憂：人類生活的豐富性和人類特點的多面性可能被誤解了、狹隘化了，遭到了不公正地對待，被某個狂熱的整理狂擠進了某個先驗的科學圖式構架中。要理解過去，我們就必須首先理解那些創造過去的人所使用的話語。在這方面，學者們的才能經常十分匱乏。最偉大的東方學學者哥廷根的J.D.米夏埃利斯，他的著作《希伯來人的死語言》是“哲學近視”[717](#_717_5)的一個典型事例。希伯來人的語言并沒有死去，死去的只是米夏埃利斯教授對待它的方式。在他的偉大著作中，沒有任何跡象表明他熟悉運用這種語言的人們的精神，因為他壓抑了自己身上的感性因素，而許給他理智、推理的能力以太大的發揮空間；這生產出了一堆無用的學問。對此，如何療救？只有通過放棄18世紀四平八穩的亞里士多德方法，這種方法認為，人以一種理性、和諧、不帶感情色彩的方式朝著他指定的終點（他預想的目標）平穩地前進。我們必須深入鉆研那些慘遭蹂躪的人類靈魂的深度和光輝。18世紀甚至連褻瀆神明都算不上，它只是對深淵視而不見，因此，對其創造者的榮耀也視而不見。異教徒歌德因此適時地贊揚了他，弗洛伊德可能也這樣做了，可能是出于同樣的原因，而且他也不是一個基督徒。社會建立在語言之上。[718](#_718_5)“一個民族的歷史包含在它的語言當中。”[719](#_719_5)歷史是民族的生命，而語言及其方言也是民族的生命。在哈曼看來，象征的關系與人們之間的關系沒什么兩樣。[720](#_720_5)普遍語言并不存在，而普遍理性更是不存在，而“自然語言”，就像“自然宗教”、“自然法”，以及形而上學家一切其他的虛構一樣都是荒唐的。一切都是具體的，都處于世界中它所處的位置，處于與其他具體實體的特定關系中，沒有某種一般化能力（這種一般化能力把一切都分析為整齊劃一的單位，然后還奇怪多樣性、色彩、意義都到哪里去了）之外的某種能力，它就不能被掌握。德國哲學的浪漫學派注定要提出諸如此類的具有爭議性的主張。

哈曼基于自身大量的語言知識提出了這些觀點。他通曉法語、英語、拉丁語、希臘語、意大利語、葡萄牙語，略通列托語、希伯來語和阿拉伯語；他抨擊翻譯，認為它所丟掉的，恰恰是把一種類型的內在經驗與另一種類型的內在經驗區別開來的東西；他相信一個人只有在他的母語中才能真正地進行創造。“在母語中寫作的人享有的權利相當于一家之父”，并且“如果他有力量行使這些權利”，他就能實現他的全部本性，而“用外語寫作的人不得不像一個情婦那樣扭曲自己的精神”。[721](#_721_5)一個人要恰當地進行創造，就必須成為他話語的主人，這樣他甚至能夠刻意地誤用它。那些遵循學院規則或者其社會優良品位的人，就像受雇的打油詩人一般奴性地追隨著他人的思想。真實性才是一切。做一個主人的仆人在根本上還是降格，即便這個主人是某種想象的非人權威（這里再一次令人想起了盧梭，而哈曼認為盧梭在其他立場上要抽象得多）。因此，他反對改革，不管是語言的改革還是任何其他事情的改革，在他看來這些似乎都是對上帝秩序的蓄意反叛，而只有在這種秩序中我們才可能和諧地實現我們自己，或者至少遭受那些痛苦和沖突，最終變得純潔而強大。因此他批判了F.G.克洛卜施托克[722](#_722_5)（他真誠地欽佩其虔誠的宗教信仰、愛國主義和心醉神迷的思緒翱翔）希望引入句法改革的愿望；所有這些在上文已經提到過的《為字母H的新辯護》中以一種諷刺的形式出現了。這是哈曼熱忱信仰的重要部分：人只是一個，他的生命只是一個；字母就是精神，精神就是字母；沒有精神的字母甚至不是字母；而沒有字母的精神根本就不存在。

因為這個原因，他相信私人生活不可能與公眾生活截然分開。因此，沒有教會的國家是沒有生命的尸體，是“喂給禿鷲的腐肉”，[723](#_723_5)而沒有國家的教會則是幽靈，是嚇唬鳥兒的稻草人，而門德爾松及其理性主義朋友希望基于安全與公共和平的需要建立國家，這只不過是無神論者霍布斯的改頭換面，霍布斯希望能切入社會活生生的肌體，并把它變成一種功利主義的裝置。哈曼宣稱這令人想到死亡并感到惡心，它把生活變成了機械裝置，殺死了人們賴以生活的一切。[724](#_724_5)幾乎可以肯定，正是他激發了赫爾德對東方文學和古希臘羅馬經典的興趣，也激發了他對大眾語言，以及語言、思想、環境和不同類型的人們的心理結構之間的緊密關系的興趣。這使得赫爾德揚帆起航，走上了開創社會心理學的道路，他認為人深植于信仰、制度、生活形式的紋理中，只有根據這個紋理，他們才能夠得到描述，他們的思想和行動才能夠得到解釋；這也使赫爾德走上了開創一種新的藝術美學的道路，這種美學把藝術看作是個體或集體人格的感性表達，看作是一種道德的社會承諾形式，與早期的藝術理論形成鮮明對比，早期的藝術理論把藝術從日常生活中分離出來，當作裝飾、模仿、教化或富有靈感的表述。盡管如此，赫爾德還是走在他自己的路上，并試圖用當時自然科學的發現來解釋人類社會的進化；而哈曼則反對這種偉大的進步——在這個進步當中，他作為抽象的圖式（如贗品、“虛假的鼻子”、“空袋子”）而活著——他一方面熱情地捍衛經驗主義，反對康德，并贊揚休謨（一個情不自禁地講出了真理的敵人），另一方面又把進步與對神圣啟示的信仰和神秘主義唯名論統一起來。沒有信仰，我們連一個雞蛋也吃不到（對此原則上沒有任何理由），所以我們知道上帝已經向我們講話（沒有人能夠說服我們放棄這樣的想法），因為一切爭論所預設的能力都保證了神圣啟示的真理；象征是靈魂的清晰表達，而既然人只有進入到這種象征的身體和精神時，才能夠獲得真正的理解，那么他就必須研究和重復研究《圣經》的話，上帝用這些話為我們創造了世界，并告訴我們應該成為什么樣的人，并把我們的構成啟示給我們，還啟示我們必須希望些什么、恐懼些什么和做些什么，而這都發生在倫敦的一個夜晚，彼時的哈曼在一本古希伯來人的編年史中看到了自己大寫的生活。

翁格爾說哈曼既世俗又虔誠，而他由此把這兩個特點統一到一個學說中去。但是情況要比這更古怪。在哈曼的著作中不僅有世俗品位和單純虔敬的聯盟，而且還有一個聯盟，這個聯盟一方面是新興獨創的理論，涉及語言及其與現實的關系，這種理論注定要到我們這個時代才能迎來它最偉大的勝利；另一方面卻是對《圣經》的每個音節虔誠、熱情、不加批判的吸收，而他對理性的虛飾的攻擊，遠比康德（康德所希望達成的攻擊能夠為信仰留出空間[725](#_725_5)）更為猛烈、更為深遠，也更加沒有根據。康德對這種信仰的描述是模糊的，而哈曼從頭至尾是熱情的、生動的和具體的。作為具體性、特殊性、直覺性、個性、非系統性的一個捍衛者，他是獨一無二的，對于像特勒爾奇和梅尼克這樣的文化歷史學家來說，正是這種傾向把德國人與理性、一般化、科學的西方區分開來，甚至割裂開來。他是謝林、尼采和存在主義者的真正先驅，是有組織的宗教的所有支持者的危險同盟。

## 第七章　創造性的天才

在大多數德國和歐洲文學史中，哈曼（如果有幸被提及的話）被看作是德國狂飆運動的一個靈感來源，這場運動最顯著的特征之一是相信應當把自己交付給自發的感情和沖動，對規則的仇視，藝術家不受限制的自我表現和自我肯定的欲望，不管是在生活中還是在創作中，它秉持這樣的觀念：詩人和思想家是一種高人一等的存在，遭受著不為常人所知的痛苦的折磨，試圖以某種獨一無二、猛烈、聞所未聞的方式實現自己，只服從于自己的激情和意志。這在部分上是正確的。哈曼把一個有角的潘神象征放在他的某些著作中，他的著作很可能激發了一些同時代人猛烈地反抗古典主義和秩序，這些著作也的確強調了人的創造能力的非理性源泉，這令他的同時代人惱火。即便他并沒有鼓勵神圣的暴怒，但是相對于他周圍的新古典主義擁護者來說，他至少沒那么反對它。

然而，他的浪漫主義仍然需要許多資格證明。他不是一個“疾風暴雨”般的反理性主義者。當拉瓦特爾因為對信仰沒有把握而給他寫信，訴說自己精神的痛苦時，哈曼回復說：“快快樂樂地吃你的面包，高高興興地喝你的酒，因為你的工作讓上帝喜悅。”[726](#_726_5)太過于關注自己的精神狀況就是對上帝缺乏信仰，只有兒童般單純的信仰才是一切事物的基石；自我懷疑和自我折磨（盡管哈曼對它們并不陌生）不過是病態的征兆。雅各比抱怨說，他不能讓自己的心靈與頭腦妥協，哈曼用相似的話來答復說：無論我們的前路中有多大的障礙，只有服從才能通往祥和與真理的道路，普羅米修斯式的斗爭做不到這一點。我們的父母傾聽到“清涼的夜晚中，上帝在花園里散步的聲音”。[727](#_727_5)我們也許再也不能回到那里，但我們必須以倚仗那光明的景象來生活。我們都是上帝的孩子，只要我們在生活中謹記這一點，我們就不會步入歧途。

羅馬天主教的戈利岑公主不知道她的所作所為，是否配得上一位好基督徒的行為，也不知道她的生活是否足夠純潔和虔敬，她由此為自己的良心不安所苦惱，哈曼也告訴她說，她應當把自己的信心播種到上帝中去。不要枯等種子開花，不要急于尋求良心的安寧，人必須學會支撐他的“虛無”，并對上帝的仁慈懷有信仰。一個人必須做在他自己看來正確的事情，這就夠了。沉迷于個人的道德是一種狂妄自大，是一道阻隔上帝的圍墻。她尤其為她的孩子的教育問題而苦惱。從她的日記中，我們得知哈曼心平氣和地宣揚謙卑的神圣性，他告誡說人要學會滿足于甚至喜悅于自己的渺小，這使她從自我折磨中解脫出來。上帝通過他的作品，通過他給予我們的世界，對我們，特別是對我們的感官講話，不要把試圖把他或他的世界還原為某種內在的核心，某種不可還原的和終極的實體。接受給定之物，無論是血肉抑或激情，不要試圖解釋它們，改造它們，或者推演它們。給定的已經給定了；學會去服從就是學會去理解。

然而，哈曼自然而然地產生了一些關于天才的有趣思想。人身上自由、自發、創造性的沖動根本不理會什么規則，或者說它隨心所欲地創造，這種想法正如人們所期望的那樣，滲透到他寫的所有作品中；當然，他不是這種想法的發起者，但是，他賦予其一個全新的、具有歷史重要性的維度。天才是神啟，甚至藝術家本人也并不總是知道自己在干什么，因為他只不過是一個更高、超人的力量借以表達的工具，這種觀點至少像柏拉圖的《伊安篇》一樣古老。揚關于這個主題的著名論文[728](#_728_5)釋放了德國人在這個主題上被壓抑的洶涌情感。在18世紀的下半葉，對狹隘和專業化的抨擊，對束縛并限制著人，妨礙“完整的人”（其實現被看作一個和諧的過程，迄今為止，妨礙它的只是人類的錯誤或罪惡及其所滋生的毀滅性的制度）的最充分實現的東西的抨擊都隨處可見。這不限于德國作家：狄德羅也提到了在文明人身上存在的自然人和人造人之間的戰斗，而盧梭對人類制度的毀滅性后果的告誡已經眾所周知，人正是在這種制度的影響下被塑造出來的。但是對新古典主義的真正反抗來自德國，并且把矛頭指向了巴黎思想家的優勢地位。

法國教育和法國學說基于錯誤的心理學和錯誤的上帝觀與自然觀，而哈曼盡管位列抗議其影響的最早一批歐洲思想家，但這并非他在這個領域最富原創性的貢獻。他感興趣的主要不是為一小撮精英創造出自由表達的條件，由此讓普羅大眾為之付出代價，或者超出了他們的理解范圍。法國百科全書派認為，在一個合理組織起來的社會中，任何人在原則上都能夠變成天才，托洛茨基似乎相信這一點（這是狄德羅以其現實感，在他關于愛爾維修的《論人》的文章中大肆嘲笑的），哈曼則對這種天才的社會構想完全不感興趣；他也不贊同門德爾松和尼古拉，后兩者認為天才包含于思想交流中，直到它們被普遍接受并且把人類生活提高到一個新的階段。

與對社會條件的強調相反，哈曼相信天才是個人的，不能被社會組織訓練或培養；每個人是他所是，見他所見，他只對理解他的那些人講話，不是每個人，而是那些和他有著特殊親和關系的人；至于天才的數量是多是少，則根本弄不清。與門德爾松和尼古拉相反，他堅信只有自由的人能夠理解、激勵他人或受他人激勵；而自由在于既是主人，又是最忠誠的臣民；接受普遍的規則就永遠是奴隸，“相信別人的判斷勝過自己的判斷，這樣的人不再是人。”[729](#_729_5)盡管溫克爾曼認為現代人通過模仿希臘人將會變得不可模仿，但哈曼仍然保持懷疑。像普羅米修斯一樣，我們必須偷盜圣火，而不是畫餅充饑：誰試圖奪走藝術的想象和任性的自由，誰就是在試圖奪走它的榮譽和生命。我們必須從事“對原初的、動物的自然之光的一種普羅米修斯式的剽竊”；[730](#_730_5)這樣，才有原創性與奴隸、自發性與退位的二分；這樣，也才有對古典模式與功利主義，或道德和美學啟蒙主義的其他分支的仇視。

但是，這并非哈曼的主要關切。他對藝術精英的需求不感興趣。他是一個道德主義者和生活的批判者，希望與整個人類的敵人進行斗爭；他希望幫助人類得到解放。他的原創性在于把對個人良心權威的訴求，和對那種孩提時代就以虔敬主義熏陶著他的制度權威的拒斥，轉變為對整個生活的訴求；假如自我在他那里意味著與他人或上帝不斷交流的某種東西，意味著只有透過這些關系的媒介并屈服于它們才能看到真理，不管是實踐的或理論的，那么，自我認識（對他來說，它是從與上帝的交流中獲得的）就不是對個人自由的威脅，也不是人為自我約束的痛苦行為。他全面反對虔敬派的清教主義：那種觀點認為，人只不過是一種不潔的器皿，集結著許多罪和腐敗，既然所有人都是可憎的，他們就必須試圖從他們身上剔除一切自然渴望，正如當時的一句虔敬派詩歌所寫的：“勝利存在于死亡中；生命存在于死亡的過程中。”[731](#_731_5)

就像哈曼對法國啟蒙哲學家所鼓吹的對激情的功利主義調和所持的強烈反對態度一樣，他也同樣強烈地反對以上觀點。他走得如此之遠，以致接受了虔敬派的以下學說：理性是毒蛇、大異端、上帝及其真理的偉大敵人，而約翰·康拉德·迪佩爾[732](#_732_5)就是如此，就像之后的叔本華一樣，他認為一切痛苦都是由永遠不能滿足的渴望引起的。但是，此后哈曼與這個可怕的宗派分道揚鑣了，其程度遠甚于他們的其他子孫，比如伊曼努爾·康德。哈曼對他農民妻子的贊美之辭[733](#_733_5)（甚至他與她一起生活的動機）植根于他對一切看起來健康、純真、自然的東西的愛，它們擺脫了由于對上帝賦予我們的感覺和語言的濫用而使有學問的人產生的自我折磨：更好的地方風尚植根于地方生活，它們要勝過冷漠的統一性、溫室植物、勾心斗角的學院生活中的死氣沉沉；最大的罪就是使理智偏離“最真切的感性深淵”。[734](#_734_5)“要有光！”[735](#_735_5)這就是創造的歡樂，是感性的歡樂！上帝本身就是有血有肉的，否則，他就不能對同樣是有血有肉的我們講話；但是我們割裂了精神與肉體的聯系。“把碎片搜集到一起，是學者的工作；解釋它們，是哲學家的工作；模仿它們或塑造它們，是詩人的工作。”[736](#_736_5)詩歌賦予統一和生命。因此，歷史也只是一個死尸之谷，[737](#_737_5)除非“一個先知”到來給他們加上肉體，像以西結那樣。

真正地去生活與創造是一回事：這就是1762年以《果殼中的美學》為題加之于米夏埃利斯頭上的《猶太神秘主義散文中的狂想曲》的精髓。[738](#_738_5)生活就是行動，[739](#_739_5)而不是某種非人格的形而上學力量，也不是黑格爾的自我發展的理念，或者馬克思的實踐，這些術語難以在具體的空間或時間中來鑒別，即使在最唯物主義的方面，它們仍然保留著其形而上學起源的神秘性；生活是日常的行動，是對本能的信仰，是對理解（沒有理解就沒有與他人的交流）的信仰，是對直面人與事物的信仰，對生活完滿性的信仰。這就是藝術家創作的方式，但是它也是一切人在他們身上實現最人性的東西的方式，是社會實現精神統一和社會成員統一的方式，這些社會成員是實踐智慧、愛和肉欲滿足的混合物，這種混合把完全的人與理論家們荒謬的二維虛構區別開來，也與理論家們自身的內在乏味和異化區分開來，正是這些東西使他們把現實生活與他們冷冰冰的、程式化的范疇混淆起來。一個坐在書房時而望著墻上的畫出神時而厭倦沉思的專家，根本上已經不是一個活生生的人，而是一個木偶。法國人筆下的才子永遠看不到晨曦的降臨，因為他們不相信肉體的復活。不！再說一遍，自然是希伯來語中失卻了元音字母的輔音字母，是一個至少有一個未知數的方程，我們只有通過行動而不是依據規則沉思，才能解出這個未知數。[740](#_740_5)

什么樣的行動？他一如既往地用隱喻講話。我們必須強暴自然，進入她，與她融為一體：“自然是我們的老祖母……與這個祖母亂倫是最重要的戒律，它卻沒有得到遵從。”吹毛求疵的現代專家以自然為恥，把她蓋住，只關心他們用以隱藏她的漂亮衣服，他們又怎么能做到這一點呢？[741](#_741_5)哈曼對理性主義者的抨擊，對來自真正參與生活的智慧（在天才中達到了極致，在尋求自我實現的人們那里也有各種各樣的表現）的堅持，也許是反對規則和標準，反對冥想高于行動的最早圣歌。“少想多活”，[742](#_742_5)他對赫爾德說——這來自于對歌德所稱的“灰色理論”[743](#_743_5)的反對，以及對生活的擁護，這種觀念開始于德國的狂飆運動，從海因澤的《阿爾丁海洛與幸福島》，[744](#_744_5)熱情地號召丟掉一切陳規陋習，讓激情實現它們自己，不管在體面的人看來是多么具有毀滅性，多么丑惡，到雅各比的《阿爾維》和《瓦爾德瑪》（及其核心學說，即“不會出錯的東西……本身沒有多少內容；不能濫用的東西幾乎沒有實用價值”），[745](#_745_5)再到施萊格爾的《盧琴德》[746](#_746_5)中對放蕩不羈的個人主義的禮拜，并在拜倫、施蒂納、尼采、哈姆遜和D.H.勞倫斯那里得到繼續。

“每種生物都有自然權利去最大限度地占有周圍的一切”；這些限度只有通過其他生物的抵制才能確定。對紀律的一切吁求只不過是“敗壞人的資產階級秩序”的表現，它和“野蠻的立法”沒什么兩樣。[747](#_747_5)他承認，海因澤的這些學說在那些市儈民眾的眼里或許是野蠻、墮落和可怕的，[748](#_748_5)但這些學說將統轄真正自由人士的生活，只有他們理解它們，這些不是哈曼的觀點，他相信服從上帝的法律，因為我們用我們的全部存在感知到了它們；然而，盡管他反對這種鼓吹無政府狀態的普遍精神，他還是很喜歡包含這種觀念的小說。海因澤說：“美是我們整個存在的真實顯現”，[749](#_749_5)而這也是哈曼的學說。美是最典型、完整、動態、可感的形式中的生活，也許充滿了沖突和矛盾，因為它沒有被某個戴著假發穿著絲襪的飽受理論折磨的法國人所消除和規整得井然有序。這就是他傳授給赫爾德的學說，它注定影響德國的浪漫主義，并通過它進而影響了整個歐洲思想。

他對這種態度的乏味模仿的憎恨超過了對法國唯物主義的憎恨。例如，他厭惡被浪漫派頂禮膜拜的施蒂納，因為盡管他破除了習俗和規則，但是他十分陶醉于他自己的任性，他的態度太自戀，不夠熱情和誠實，不嚴肅，只是單純地偽裝成離經叛道，而實際上則一直深刻地陷于習俗，是對市儈和正統的搔癢；他同樣憎恨維蘭德及其弟子們“縱酒談情”的詩歌，認為它們是偽田園風格的實踐，比例如伏爾泰固執卻令人敬畏的活動離行動更遠，盡管哈曼在很大程度上對伏爾泰的學說持批判態度，但卻在同樣的程度上崇拜其非凡的才華與活力。

讀者也許要問，為什么沒有把盧梭包含在反理智主義的自然主義的這個目錄當中？原因在于哈曼對盧梭的態度，像許多反理性主義者一樣，是極其矛盾的。一方面，《愛彌爾》和《社會契約論》是理性主義的著作，它們對人持一種非自然的觀點，這種觀點也是伏爾泰、雷納爾、達朗貝爾或柏林痛苦的理性主義者贊成的，這些人在反狂熱主義的戰斗中已經變成了理性主義的狂熱信徒、兇手、煽動者、強盜、上帝和人的騙子。盧梭是烏托邦主義者，他在抽象能力方面，只是個粗淺的涉獵者；他的教育理論建立在“美麗的自然、良好的品位和平衡的理性”[750](#_750_5)的荒謬神話之上；學校并非像盧梭所說的那樣是教師和學生的一種平心靜氣的和諧，而是“一座像多坍一樣的上帝之山，在以利沙周圍充滿了殺氣騰騰的戰馬和戰車”。[751](#_751_5)另一方面，在他的小說中，有一種超過理查德遜的“感官迷醉”，[752](#_752_5)而他對沙龍和傳統習俗的義憤填膺，他希望“通過人和他人的完滿獲得關于人心的知識，并用來服務于人”，[753](#_753_5)這種希望則是富有同情心的。哈曼的所有這些表示都發表于他閱讀盧梭的《懺悔錄》之前，甚至在這本著作出版之前。他對狄德羅也有些善意之言，說他是法國人當中最像德國人的，盡管持有糟糕的理性主義觀點，但他認識到規則不是一切，“某些更直接、更密切、更隱蔽、更確定的東西”才是重要的。[754](#_754_5)但是，狄德羅信奉一種錯誤的哲學，他偶爾對其心生悔意，但是大多數情況下則陷入錯誤當中。哈曼也許會贊成狄德羅對天才的贊美歌（在《沙龍》中獻給畫家卡爾·凡·洛的一節）是某種黑暗、狂野、不可靠近的東西，與流行智者的喧鬧、魅力、甜膩形成鮮明對比。[755](#_755_5)然而，哈曼并非始終如一的：他先是對《新愛洛綺思》頂禮膜拜，后來又抨擊它。圣·皮瑞是個白癡，我的愛德華勛爵不是一個英國人。朱莉不值得愛和崇拜，也不應該向扶不起的沃爾馬荒唐地供奉她的愛和崇拜：盧梭的語言不包含激情，而是注重修辭的。這一切都是錯誤的。這一切都是法國的。

盡管盧梭的口氣，特別是在《新愛洛綺思》和《懺悔錄》中，具有一種自由、反叛的精神，他鼓吹擺脫舊的（習俗、科學或藝術的）束縛，以便在我們心中重新注入一種不可磨滅的永恒法則：即被柏拉圖與一切時代和地區的真正圣人所珍視的舊道德。這不是哈曼要鼓吹的東西。他希望毀滅在他看來凝固的、僵死的規則和規章制度，以便在人身上重新喚醒他與上帝的統一感，使他自發地活在上帝之中（如果處在一種麻煩的關系中），[756](#_756_5)不屈從于任何一種能夠落實于任何文字的法則，無論是暫時的還是永恒的，越是永恒越不可能。因此，盧梭最終對他來說，就像普羅泰哥拉對蘇格拉底來說一樣，也許是詭辯學者當中最好的，但仍然只是一個詭辯學者。

歌德曾（向魏瑪大臣米勒）提起過哈曼，“在他那個時代，他有一個清醒的頭腦，知道他想要什么”，[757](#_757_5)但是康德說，“晚期的哈曼有這樣一種思考普遍事物的天才，但是他沒有能力清楚地指出它們的原則，或者至少沒有能力從他的這種批發貿易式的著述中分離出任何特定的東西。”[758](#_758_5)這既是有趣的，也是真實的。但是哈曼盡管知道康德對他的態度，卻仍然不為所動，這一點當然從他對康德的看法中得到證實，他認為康德是一個聰明卻盲目的人，康德為了更清楚地感知他自己內在、虛構的結構，而對現實緊緊閉上了他的眼睛。哈曼的判斷在浪漫主義劇作家克林格爾處找到了回響，克林格爾曾說過：“康德的學說就像羅德港的太陽神巨像，用一根頭發高懸于道德世界之上”，而他的學說不是解釋或評判人類的合適工具。[759](#_759_5)作為一個不太謙虛的人，哈曼把他自己看作德國的蘇格拉底，拒絕與詭辯學者們進行空談，[760](#_760_5)讓那些胡攪蠻纏的雅典人安靜下來，不要拿太多的問題糾纏他，并以自己樹立榜樣，給他的學生們帶來征服虛榮心的勇氣。他的使命就是破壞一成不變的價值，既包括傳統的價值也包括哲學的價值，組織一場回歸簡單性和反對新科學的傲慢和樂觀主義的信仰的反革命。

蘇格拉底試圖通過分析理性來進行他的工作。哈曼則認為自己也在做類似的事情，不過他所采用的是其他方法，他要利用一切能夠沖破習慣或教義外殼的武器，來打碎一成不變的習俗和期望。在他自己看來，這就是他赫耳墨斯式行文的辯詞，他用以迷惑、吸引和喚醒讀者的神秘公式，他從一個主題到另一個主題的不斷變換，他的觀念的無序接替，他不斷地化身為各種取自神話、詩歌、他自己狂放不羈的想象的奇異角色，以及一切使讀者止步，折磨他、震驚他、激怒他，并為他打開新景觀的窗口的東西；最重要的是，打破了讀者非自我批判的生活、精神、文學指南的權威已經使他適應的通常的聯系序列。因此，哈曼希望真正的上帝之言汩汩流入覺醒的讀者那里，揭示精神和肉體的統一，生命的統一性，生活和創造的需要，信仰的最高權威，理性的脆弱，一切精巧的答案和構造出來的理論的欺騙性，一切算計著把精神引誘到現實的虛假夢幻中的事物。實踐的人的真實形象是夢游者，這樣的人有無窮的智慧、反思、連貫性，談論、行動、從事著危險的事業，哪怕他的眼睛只是睜開一點點，他就將不會，也不能以更大的確定感來做到這些事情。

這種悖論幾乎可以在每個浪漫主義作家那里聽到回響——夢游者的信心，他的自信來自于他的盲目：現實是煩人的，但必須面對。要喚醒這些被蒙蔽的人，唯一辦法是打碎他們通常以之觀察現實的眼鏡，通過瘋狂之情，通過后來的諾瓦利斯、霍夫曼、果戈理，以及我們這個時代的皮蘭德婁、卡夫卡和超現實主義者所運用的的方法。當然，只有具有原創性天才的人們才能夠達到這一點，而哈曼肯定相信他自己就是這樣的一個天才，一點也不遜色于蘇格拉底。天才并不健康，而是一種神圣的疾病，就像希波克拉底所說的，同時具有神性和人性[761](#_761_5)，把天堂和塵世統一起來。在世俗的意義上，天才是瘋狂的，因為這個世界的智慧是愚蠢的；理性的唯一作用不是賦予我們知識，而是向我們自己揭露我們自己的無知，并由此走向謙卑。那就是我們從蘇格拉底那里所學到。但是，就像休謨正確地指出的，理性本身是無力的，而當它發號施令時，它就成了一個篡位者和冒牌貨。

這就是哈曼的主要思想，以及他自己為他的方法所做的辯護。如果說哈曼因為思想的混亂和無序才導致他的寫作晦澀難懂，如果他的辯護是對該事實（假定它是一個事實）的理性化，那么，這個辯護是聰明的，并產生了強有力的歷史影響。康德有理由感到恐懼：他說，“人只能嘲笑”這些“天才的人，或者也許是天才的猿”——“人只能嘲笑并堅持不懈地、井然有序地、明明白白地繼續走他自己的路，而不要理會這些騙子。”[762](#_762_5)毫無疑問，他是正確的。然而，如果沒有哈曼的反抗（或者至少某種相似的東西），赫爾德、弗里德里希·施萊格爾、蒂克、席勒，甚至還有歌德的世界是否會形成就成了個疑問。赫爾德受惠于哈曼甚多，他和雅各比（后者受惠于他的甚至更多）與施萊格爾兄弟是同路人，施萊格爾兄弟不僅在德國而且在歐洲都是秩序、理性主義、古典主義傳統的主要顛覆者。這位德國的斯塔埃爾夫人拉開了這場騷亂的一角帷幕。這場反革命在歐洲舞臺上交替投下光明與黑暗，并且不管是作為原因還是征兆都不可分割地與我們這個時代最具創造性和最具破壞性的現象聯系在一起。沒有這場反革命，費希特、謝林、甚至黑格爾的學說就可能不會產生，它們是對健全的、謹小慎微的理性歐洲思想家秩序井然的過程的野蠻入侵，并打動了在盎格魯——撒克遜哲學傳統中成長起來的讀者；哈曼是這場抗議的第一個旗手，而且也許是最有原創性的人物。

## 第八章　政治

一如既往，哈曼政治觀點的最清晰表達，出現在他對一個激怒了他的特定立場（即康德最好的一篇短文：《什么是啟蒙？》）的抗議中。康德的主要論點是：啟蒙就是獨立、自我抉擇，并對自己的選擇負責，即便在必要的時候服從法定的權威：不讓他人牽著鼻子走，不要讓自己遭到孩子、未成年人、受監護人的對待。它是對家長制的激烈抨擊，不管其多么仁慈，也是對個人自由、平等、尊嚴的呼吁，康德把它們等同于成熟和文明。

哈曼當然義憤填膺。驕傲、獨立是一切精神幻覺中最致命的。他抗議的當然不是康德對孩子般依附的不滿，而是他歸屬于真正被啟蒙的人的行動自由的概念。誰給了國家、其統治者和受其雇用的教授們告訴別人如何生活的權利？誰把他們封為最終的權威，使得這些自命的智者和專家精英宣稱自己不會犯錯誤，并認為可以向別人發號施令？在他看來，啟蒙與思想和政治的（本質是一回事）專制攜手并進。啟蒙運動不過是一種北極光，冷酷而虛幻。在那些解放的孩子們（哲學家）——他們自命為監護人（諸侯）的監護人——的“閑言碎語”中，他看不到任何有意義的東西。所有這些理性主義者的“喋喋不休”對他來說就像月亮的冷光，不能指望它來照亮我們蒼白的理性或者溫暖我們薄弱的意志。[763](#_763_5)他尋求信仰，并發現它在未受過教育的大眾那里更唾手可得。

哈曼仇恨權威、獨裁者、自封的領袖——他既民主又反自由——體現了民粹主義和蒙昧主義的最早結合，體現了對普通人及其價值和他們生活脈絡的真誠感情，并伴隨著對那些自詡能夠告訴他們如何生活的人的強烈厭惡。這種反動的民主：反理智主義與對平民大眾認同的相互結合，后來既可以在科貝特那里找到又可以在拿破侖戰爭中的德國民族主義者那里找到，并且在奧地利的基督教社會黨、19世紀末法國的沙文教權政治，以及法西斯主義和國家社會主義中順理成章地成為了最顯著的思潮之一。

然而哈曼確乎以其慣常的深刻性指出了康德大廈的弱點。作為一個忠誠的普魯士國民，康德宣稱如果王子或君主命令我去做某件我認定是錯誤的事情，那么作為一個個體我也必須執行它，而作為一個官員，就更是如此了；我無權不服從；但是作為一個理性的存在和理性社會的成員，我有義務批判這樣一道命令。我是一個復合體：一方面是一個個體，另一方是宣傳家、哲學家、神學家和教授，我的職責就是公開地表達我的意見。哈曼對這種“方案”評價不高。他問道，在康德看來，人是否同時既是主人又是奴隸，既是監護人又是未成年人。“所以，理性和自由的公共使用只是一道甜點，而對這些好東西的私下使用則使我們必須放棄的日常面包，我們反倒要吃甜點而不吃面包。”[764](#_764_5)在公共場合，我穿著自由的華裳，而在家里我只有奴隸的破布？這有什么用處呢？于是他又回到他通常對信仰的訴求中，因為只有它給予我們抵制監護人和導師的力量，這些人不僅殺死我們的身體，而且掏空我們的口袋；信仰是眾所周知的具體經驗，而康德抽象的“善良意志”，不過是一個空洞的學究式套話。盡管如此，他還是喜歡康德；康德盡管執迷不悟，沉迷于自己無可救藥的幻想，但卻是一個正派的老朋友，他的性格令人心生尊敬。這是一種奇特的關系。

哈曼崇拜腓特烈大帝作為一個統治者的偉大，及其作為一個人的“溫情”，[765](#_765_5)但是憎惡他的政策和觀點，尤其是他把理性、組織和效率凌駕于人性、上帝、多樣性和感情之上；哈曼對他的憎惡還因為他創造了一個冰冷、優雅、輝煌、無情的社會機器，由工于邏輯的詭辯學者、“政治算術家”、[766](#_766_5)法國人、荷蘭人，以及天知道從哪里引進的一些非人的統一著裝的人物所操控；還因為他蔑視基督教乃至全部宗教，還因為他打破了過往密切、地方的哥尼斯堡——里加社會。哈曼是先知以利亞，而腓特烈是邪惡國王亞哈，他的國民腐化、傲慢，是瀆神的異教徒，他們讓先知饑寒交迫，幾乎死去。他們一個月從他那里拿走五個泰勒，或者至少法國的統治者是這么做的，而這讓他沒法享受取暖設施。這種賦稅是“反韻律和理性的——我相信陛下兩者都愛”，他在一次呼吁正義的過程中寫信給他說。[767](#_767_5)哈曼是耶利米，是贊美詩作者，他把詛咒和神恩轉化成沉重的嬉戲、憤慨、憂郁、反諷、先知之火。讓國王回到基督教的信仰，讓他趕走吃著他國民的肉的邪惡法國異教徒（德·拉特和吉夏爾）。腓特烈是尼祿，他是叛教者尤里安，[768](#_768_5)他不是所羅門，他是亞哈。其中的意思就是腓特烈對待哈曼就像亞哈對待拿伯：他拿走了他的葡萄園。[769](#_769_5)腓特烈是一個哲學上的敵基督，取代了天主教的敵基督。[770](#_770_5)他為了一個空洞的世界主義理想，把普魯士賣給了外國人，賣給了智者，賣給了這種新宗教的謊話連篇的先知（也許是指伏爾泰，也許是指腓特烈本人）。哈曼把自己描述為“心懷大憂慮的小哲學家”，反對“那些毫無憂慮的大哲學家”。[771](#_771_5)暴君和詭辯學者是人類的敵人：他們把自己凌駕于普通人群之上。[772](#_772_5)他們是赫爾德的諷刺畫的原型，以為自己是與原野野獸面對面的創造主。腓特烈是“普魯士的所羅門”，[773](#_773_5)他很明白統治道路有兩條。“君主要么必須壓迫國民，要么必須欺騙國民。”[774](#_774_5)當然統治者必須隱藏這個事實，這就導致了他們的虛偽。只有上帝能將愛和統治并行。慈善和權威在塵世間不可能結合起來。君主要愛自己的臣民就必須上他們的當，仿佛偉大的上帝一般；或者成為他們的替罪羊，仿佛上帝受人愛戴的兒子一般。如果要在這個世界上獲得資源，就必須背棄慈善和權威。只有鮮血和黃金才能統治世界，而它們是惡魔的武器。言外之意就是，腓特烈和他那類的開明君主所累積的正是鮮血和黃金。

他提到腓特烈時有一定程度的歇斯底里。腓特烈是在思想上和行動上反對信仰的理性陰謀的頭目和領袖。有時哈曼以淫穢的語言提到他的同性戀傾向。然而，當然哈曼仍是一個不抵抗的忠誠的國民、一個寂靜主義者，在這方面他很像他的朋友，路德教普魯士人伊曼努爾·康德，后者服從于一切形式的權威，急于擺脫無序。哈曼對新的政治理想的極端仇視傳達給了也許并不需要它的赫爾德。兩人都更鐘情于波羅的海沿岸原始土著的風俗和歌曲，而不是新的、管理有序的現代國家，后者建立在統一、明晰易懂、公正無私的法律之上的，由訓練有素的、受到啟蒙的官員來管理，他們對過往親切的普魯士建制的傳統或羊腸小道，對其在前羅馬時代喪失的根基幾乎不報敬意。不管在古代傳統大廈的蜘蛛網之下充塞和積攢著多么可怕的非正義和痛苦，那把將這一切都清掃干凈的新掃帚卻是哈曼和赫爾德最為敵視的東西。[775](#_775_5)

## 第九章　結論

在哈曼的學說中，還有許多有價值的東西，也有許多荒唐的東西。他對荷馬和莎士比亞的崇拜現在已經引不起我們的興趣，因為這是一場他與他的學生贏得已久的勝利——如果我們銘記伏爾泰關于莎士比亞的著名評論，而且注意到這個事實：偉大的法國百科全書派根本就沒有關于荷馬的單獨論文，而狄德羅在希臘哲學的條目中提到他時，將其稱作“一個神學家、哲學家和詩人”，這個條目接下來引用了一個“著名人士”的觀點：在接下來二十年內，荷馬不可能被廣泛地閱讀，盡管狄德羅也反對說，這“表明了一種哲學和趣味的缺乏”，[776](#_776_5)那么這場勝利實際上并不像其現在看起來那樣不可避免。哈曼同赫爾德一起閱讀了《哈姆雷特》，盡管他沒有親口證實，但他提到自己的優柔寡斷、笨拙、無法應對好生活，這導致他的解釋者認為他部分地把自己等同于那位丹麥王子。然而毫無疑問的是，他自認為是一個天才和先知：蘇格拉底是其唯一真正的前輩。

一個天使降臨……驚擾了貝塞斯達之井，在它的五個洞穴中，許多病人、盲人、跛子、癆病患者躺在那里等待著水被攪動。所以天才必須屈尊降紆去壞規則，否則水就仍然靜止不動；如果一個人想要體驗規則的功效，那么在水被驚擾的時候，他就必須第一個跳進去。[777](#_777_5)

常識是敵人：病人、孩子和半神半人不可能享有常識，他告訴他的偉大朋友林德納牧師說。[778](#_778_5)林德納曾經問他，只是為了在生活中和藝術中保存秩序和體面的話，有一些規則是否實際上并不必要？常識難道不是哲學家和批評家的日常面包嗎？是的，他回答道，“嬰兒需要牛奶”，[779](#_779_5)而人類是為了他們的目的而尋求他們天父的孩子，這個天父經常令他們驚異，拋給他們一些難題、制造地震、發動戰爭、通過他選定的先知之口說一些令人深為苦惱的事情。摩西沒有讓以色列的孩子在沙漠中安息。赫爾德高興地把哈曼的美學描述為一種鑲嵌畫。哈曼能夠對赫爾德講話，是因為赫爾德在他看來非常孩子氣，并且有一顆維吉爾般的處子之情，而康德是個不茍言笑的老學究，他不理解任何值得理解的東西。對康德來說，世界（自然）是個用來觀察、分析和貼標簽的僵死的永恒客體；相關的概念和范疇將得到恰當的考察，它們的關系將得到確定，而世界這個龐大的自動機對于他來說可以通過一個嚴格而枯燥的體系來描述和說明，并且如果這個體系要是正確的話，就將會永遠正確。毫無疑問，這比起法國唯物主義者更為粗糙的機械觀來說已經有所改進，但是預設仍然是同樣的：一系列邏輯上相互關聯的描述性定理能夠解釋一切，人類、野獸、物質客體、生命、靈魂、天堂和塵世的行為和廣大宇宙能夠根據一個體系化的統一工具得到分類和闡釋，而這種工具實則是一種正確的理論，任何人都能夠發明或者至少理解，只要他足夠公正，有足夠的能力，并為之付出足夠的精力。

哈曼窮其一生不遺余力地反對和揭露這種思想。他的學說和他的文風交相輝映，他把世界看作各個事件的無序接續，每個事件都承載著它自己的價值，這種價值只有通過直接經驗，即“親歷”這種經驗，才能理解；由他人來報告，就變得無法理解和僵死。人必須為了自己而活著，而不是作為別人的跟班，為了自己而活著就是報告——或者也經常是不報告——他親歷了什么，當直接經驗出場時，理論就成了可以丟棄的拐杖了。但是通過這些手段，無法獲得關于任何東西的完整描述。康德在他的那個時代公正地獲得了勝利，但是哈曼和他的追隨者卻對這種殷勤的想當然，對如此之多的遺漏（也許必要，但絲毫沒有惋惜、不安，仿佛理論所不能包括的東西不過是可以丟棄的垃圾：比如心理上的特異、怪癖和另類，這些東西是理論所不能注意到的，而且在一個理性的宇宙中，這些東西會自然而然地被消除，只剩下與終極無誤的理論框架相匹配的事實）持續地進行反抗。

哈曼在羅馬教會和法國百科全書派所鼓吹的普遍科學的夢想中看到了同樣的征服一切的一元論；在他看來，這忽視和抹掉了思想和感情中的差異，并在實踐中對它們不予理會。他懼怕體系、中心化、一元論等等，在他看來，他那個時代的科學所要求的權威角色是天主教教階制度的世俗版本，他的觀點在后一個世紀的奧古斯丁·孔德那里得到了回響，只不過，哈曼對其深惡痛絕，而孔德則是舉雙手贊成。哈曼在這個集合中看到了“對立面的統一”的另一個例證，這個學說是由庫薩的尼古拉發明的（哈曼誤把他當成了喬達諾·布魯諾）——盡管不清楚他在多大的程度上理解了它，他一定賦予其一種自己的理解。無論如何，在這場于兩條戰線上（右邊是教會，左邊是科學）進行著的反對宣稱掌握全部知識的戰爭中，哈曼也許是最義無反顧、激情澎湃的，也是最早、最具有代表性的，并且由此深深地影響了浪漫主義者和他們之后19世紀的個人主義的自由主義者。當赫爾岑把（卡貝或巴貝夫主義者筆下的）共產主義看作是頭腳倒立的沙皇制度，即同樣壓迫人和忽視人的個性的制度時，當巴枯寧抱怨馬克思的獨裁主義時，他們正在繼續著這一傳統，即對任何限制個體并摧毀了其最深刻的價值的制度心懷恐懼。

如前所引，在提到“我思故我在”時，哈曼已經以一種非常典型的表達概括了這一點，關于什么是我思（即理性主義）是很清楚的，但是何謂“高貴的我在”？[780](#_780_5)任何強調一般性、非個人性、概念性、普適性的學說在他看來都很可能是在摧毀一切差異、特殊性、怪癖，為了包羅萬象的考慮，而夾緊了靈魂的翅膀，由此妨礙了靈魂的自由飛翔。把一切知識“牛頓化”的野心會損失敏感性的每種飛逝細節，會降低經驗印象的感染力，它為了強調形式而犧牲內容，為了強調統一性而犧牲多樣性、生活的完滿性、實際經驗的五花八門的形變，而這種經驗能夠沖破最完備的概念網絡的網眼。就像一個世紀之后的威廉·詹姆斯一樣，哈曼是個體的、復雜的、特別是無意識的和不可捕捉的事物的鼓吹者。他捍衛了無法言喻的事物、神秘的事物、有魔力的事物、黑暗的區域和神秘的深度，而這遠為詹姆斯所不及。道德和博愛絕不能代替同情、愛和精神慷慨。哈曼反對18世紀的樂觀主義者和自然主義家對人身上動物因素和魔鬼因素的漠視，而當康德在他的《單純理性限度內的宗教》中提到根本的惡，并呼吁重生時（這是某種連赫爾德都感到陌生的東西，更不要說歌德和希勒了），惟獨哈曼領悟到了其真諦。“弱點和缺陷，是關于人類本性最深和最高的知識，人只有據此才能夠達到理想”，[781](#_781_5)只有下到自我認識的地獄才能修筑成圣之路：[782](#_782_5)康德引用了這句話。[783](#_783_5)

由此也就有了哈曼對意志自由的熱情捍衛：

倘若沒有作惡的自由，就沒有美德，倘若沒有行善的自由，就無所謂負罪，實際上也就沒有任何善惡的知識。自由是我們一切自然力量的最大值和最小值，既是這些力量全部方向的基礎和目標，也是其發展和回歸。

無論是本能還是常識都不能決定人……每個人是其自己的立法者，也是他自己最直接的第一位子民。[784](#_784_5)

只有自由意志論才能解釋人種的精神發展，因為沒有“自由法則”，人就只不過是一個模仿者；“因為人是一切動物中最會模仿的。”[785](#_785_5)他在政治上、道德上相信這一點，在自我認識的領域也是如此。

對各種形式的一元論（不管是試圖無所不包的科學論點，還是中央集權的宗教或政治制度）的恐懼，通常是受困的人（或階級）的呼喊，因為他無法認識到被統治或被消滅或者是不可避免的，或者是被渴求的；他或他人所依附的觀念可能是不那么令人滿意，或者甚至是讓人深惡痛絕的，但是與其決裂必定會引發痛苦和絕望的呼喊。舊的生活方式可能會受到譴責。孟德斯鳩小心翼翼地鼓吹在作出變革時須謹慎和緩慢，因為他認為激進的改革（即便是在他的時代，人們也開始對此做出要求）是無效或暴虐的。哈曼聲討一元論，是因為在他看來，一切一般化都包含虛假的價值。伯克在抨擊法國大革命時表現出了保守的情感，托馬斯·潘恩由此對他進行了譴責，認為他光崇拜鳥的羽毛，卻無視鳥行將死去。哈曼無須為伯克特定形式的心滿意足而帶有負罪感，然而，他也以自己的方式對人類痛苦的呼喊熟視無睹，除非這種呼喊是一個個體的或精神的形式。那些終結了殉節風俗，消滅了貧民窟，或在某個窮困潦倒的族長制地區創造了可以忍受的生活條件的人們，理當不受到大多數人們的責難。哈曼贊賞那些聽到了犁下蟾蜍的呼喊的人們，即便從它們身上犁過是正確：因為如果人們不能聽到這種呼喊，如果他們是聾的，如果蟾蜍因為受到“歷史的譴責”而理應被抹去，如果失敗者永遠不值得留意，因為歷史是勝利者的歷史，那么這些勝利將為它們自己埋下禍根，因為他們將傾向于摧毀價值，而價值卻是這些戰斗本身的名義。腓特烈大帝的新掃帚清掃得如此干凈且永久的呼喊抵制著這把掃帚，而我們在哈曼的所有著作中所聽到的正是這種呼喊。他對人類根本價值的宣揚絲毫不遜色于他的啟蒙對手，如伏爾泰和康德，而后者卻作為人權的捍衛者而受到崇敬。

哈曼知道，每一百位讀者當中，能夠理解他的著作的人可能連一個都不到，但是，他以一種混合著痛苦和傲慢的奇妙語氣懇求說，他應當得到的對待，要像蘇格拉底對待赫拉克利特那樣：蘇格拉底相信那些他不能理解的段落，因為他所能理解的其他段落而包含了偉大的價值。他把自己的散文比作一系列相互孤立的群島；他不能在島嶼之間架設橋梁，因為那正是他所反對的，那樣做就是在建造一個體系，這個體系會扼殺最生動、最個性化、最真實的東西。讓他著迷的是處于永恒再創造過程中的世界圖景，這是一個不能被阻止的過程。用來描述它的詞匯不可避免是靜態的。它不是一個緩慢的增長——哈曼不是一個歷史主義者；他不相信發展，或者至少對其不感興趣。對他來說，世界要么變得更好，要么變得更糟。但是存在著一個原初、先驗的模式，實際上，一切都是對這個模式的反映、類推或模仿。在伊甸園，在被逐出天堂之前，亞當是知曉它的：“亞當是上帝的，上帝親自創造了我們種族最早的祖先，以便他可以擁有封地，并繼承這個世界，而這個世界是通過上帝嘴里的話完成的。”[786](#_786_5)

每一種自然現象都是一個名稱，是神圣能量和觀念那新生、秘密、不可言喻，但卻非常密切的神選結合、交流的符號、象征和承諾。人在這些開端中親耳聽到、親眼看到、沉思到、或親手觸摸到的一切都是活生生的道。因為上帝就是道。他的口中和心中有了道，語言的起源就像孩子的游戲一樣：自然、切近、簡單。[787](#_787_5)

在關于哈曼語言觀的第六章中，我已經引用過的這個幽暗而神秘的段落，這是我們能夠抵達中心思想的最近途徑。它是哈曼所設想的思想和對象——他稱之為言語（道）與世界——的統一的方式，就像神秘主義者和形而上學家經常設想的思想和情感未被打破的統一，并非直接性和知識的統一，也尚未分裂為主體和客體、認識者和被認識者，而人則永遠試圖超越這種分裂。在哈曼看來，不管是誰，不管是在何時，不管是在何地，人都有兩個選項可供選擇。第一個是尋求真正地去理解，這意味著通過自然或歷史的直接經驗，或者通過閱讀《圣經》的話（這是這種統一表達自己的一種方式，其使用的預言即便是有限的人也可以理解）去感知這種最初的模式可能是什么，以及它們能夠做什么（盡管作為有限的人，他們永遠都看不到全貌）；第二個選項是通過構造體系，通過相信傳統的制度，根據常識的要求來生活，而與現實隔絕。“有三樣東西……我不能理解，可能是四樣：明明擁有健全的判斷力卻要尋求賢者之石；化圓為方；大海的大小；明明是一個天才，卻崇拜健全人類理性的宗教。”上帝是一個詩人：世界是按照一個模式進行永恒創造的劇目，這個模式不能被歸約為法則，它只能通過這樣的反思和這樣的事實被感覺到：上帝的每個創造物都不止是它們本身，即一切事件和客體是它們自己，但同時也是其他所有事物的象征、象形和隱喻，為我們理解其他所有事物提供線索。

除去這種深刻的反理性主義精神世界的固有價值，它在思想（和實踐）史的重要性，就像向自稱能夠回答人類一切核心問題的（不管是經驗的還是先驗的）科學發起決斗時，扔下的一只手套。哈曼最終只認可個體及其秉性，他認為一切一般化的努力都導向沒有面目的抽象創造，這些抽象把個體作為其原材料，盡管其提出的理論聲稱敘述或解釋個體，結果卻并沒能觸及到個體的核心，而法律、道德和美學的體系（行動原則的每一種方案）要么忽略了個體（雖然它們最終是從個體中得出其經驗），要么強迫個體嵌合某種普羅克汝斯忒斯之床，強迫其遵循規則，而這些規則一定會傷害甚至可能摧毀個體。

當哈曼猛烈抨擊所有的抽象時，他所說話語的字面意義基本上都是純粹的胡言亂語。沒有某種一般化，就不可能有象征、言語和思想。當一種東西被用來代表另外一種東西時（哈曼最喜愛和最有原創性的思辨領域），一般化就發生了，某種東西就會被用作象征：它脫離了自然的媒介（無論這種媒介是什么），而被用來代表某種別的東西，以便把這種東西與跟其相似或不相似的其他東西區別開來。這樣，無論是象征還是被象征的東西，就只能通過一般的術語進行識別。禁止抽象就是禁止思想，禁止自我意識，以及禁止一切表達；就是把個體限定于感覺、冥想和夢寐，不管是白天還是夜里，而無力對其進行命名。這一定不是哈曼的本意，但是他偶爾的表述似乎帶有這一層意思；他對科學（因其將抽象提升到了普通話語之上）的譴責，轉變成了對它們在其各自領域必要功能的否定，轉變成了對科學思想的攻擊，只要它與感覺或藝術創造中的神秘相對立。

哈曼在抽象思想和具體確定性之間所尋求確立的差異實際上是不正當的，當這種差異被過分夸大后，它就成了一種盲目的蒙昧主義，一種對批判思想、對差異的判斷、對假說乃至推論本身的構想的攻擊，這種抨擊源自于對批評的憤怒和仇恨，并最終把根源擴展到一切精神活動。盡管哈曼的言語經常熱情洋溢富于修辭色彩，在思想方面缺乏深思熟慮，但是他的總體傾向是不含糊的。像后來的伯克一樣，他認為把科學準則應用于活生生的人類將導致錯誤，最終將大大貶低對人本身的看法（人就成了物質，一個物理學、化學和生物學研究的領域），并導向一種非人的態度，因為并沒有人尖銳地意識到理論與實踐的統一。但是那些拒斥科學，并允許人們生活于可療治的貧窮、無知和壓迫中的人們，他們的實踐中包含著同等程度（如果說不是更大程度）的非人性，哈曼對此卻無動于衷。有時候人只有偏執于一個窗口，他才能看得更清楚。

哈曼是一個狂熱分子，他的生命觀——盡管上帝的信仰者和神學家從中發現了真誠、深度和價值——作為一種普遍的生命哲學，是極其片面的：它過分夸大了人和事物的獨一無二性，過分夸大了它們身上重要的共同特征不能被抽象化和理論化的特點；他義憤填膺地仇視人們希望通過大眾可以理解的術語來理解宇宙和自身，希望通過重視科學知識來規范自己和自然，來達到大部分人在大部分時間都共有的目標。這種仇視和盲目的反理性主義助長了導致社會和政治反理性主義的思潮，尤其在德國，在20世紀，使得蒙昧主義（這一黑暗中的狂歡）對用多數人可以理解的原則進行理性討論的做法不屑一顧，殊不知，只有這種做法才可以增長知識，才能為基于對共同理想的有意識接受的自由合作創造條件，并促進迄今為止唯一名副其實的那種進步。

哈曼的重要性不在于他尖銳反啟蒙的特殊主義，也不在于他對體系思想和那種要求行動應當根據自由和公開的爭議原則得到解釋的主張的貶低，盡管那是他自己持續不斷的實踐，在他與康德的爭論中時常表現出來；他的重要性在于這個敏感得不同尋常且極其率真的人，對人類生命中那些科學容易忽視（乃至由于科學的本性而必然忽視）的方面所持有的富有靈感的洞見。他的吶喊源于出離憤怒的敏感：他的言論代表了一個被對理智的激情所冒犯的情感人的立場，也代表了一個道德主義者的立場，這種道德主義者明白倫理學關涉到真實的個人之間的關系（他們都在最終統治者的上帝之下，并試圖做他的仆人服從于他）；他也代表了被某種原則的闡明所冒犯的人的立場，這種對原則的闡明所訴諸的偽科學客觀性并非來自于個體或社會的經驗；他也代表了一個被傲慢且（在他看來）精神盲目的西方所羞辱的德國人的立場；他也代表了一個行將滅亡的社會秩序的謙卑成員的立場，這種社會秩序受到了政治和文化領域非人的集權化所踐踏。在傲慢的獨裁者腓特烈和伏爾泰的壓制下，他奮起反抗，發動了一場反對理性的猛烈運動。然而，就像在大多數反抗所需要面對的那樣，他也面臨著真正的壓制，而這里的壓制則是針對遲早定會爆炸的個體性和人身上的非理性和無意識的力量。盡管哈曼依然獻身于混雜難解的神學領域，但是他點燃了導火線——就我所知，沒有人更早或者更直接地做到了這一點（盡管誰能說得清沒有他的話，人類歷史的過程是否會非常不同？）——引發了偉大的浪漫抗議，否定存在著一個一切知識和價值都從中產生，所有的行動都據此來進行檢驗的客觀秩序（一種自然法則），不管是事實的還是規范的。

革命在德國開始——也許因為政治原因，其禁止社會運動、政治運動和公開討論，并把批判強行變成了“美學理論的平靜大海”[788](#_788_5)（語出亞歷山大·赫爾岑）。這一革命的中心是：一、語言與思想的同一性；二、有關藝術的理念，藝術既不是對客觀上所有人都可理解的對理想的美的模仿，也不是一種愉悅給予手段；三、休謨經驗主義（殺死了先驗原則的權威）與對個體自我表達最高價值的強調的相互結合；四、上帝在每個有感覺力的精神中以其不可理解的方式發揮著獨一無二的作用，它不一定與其他發揮作用的因素協調一致。所有這些觀念形成了一種猛烈爆發的思想混合物，不管它本身是否是社會或經濟張力的結果，最終都成為了一種偉大且改變世界的力量，帶來了令人驚駭的后果，而19世紀的海涅在他的研究中警告法國人不要低估沉默的德國哲學家的力量時，非常精確地預見到了這一點。如果哈曼不曾（盡管以其獨特的方式）闡明那些被得意洋洋的理性主義學派所輕蔑忽視（不僅發生在他生活的那個世紀，而且在偉大的維多利亞時代以及那些在理性盛宴方面比較后進的國家中都得到了延續）的真理，那么，他發動的這場運動就不會在思想和行動上產生如此令人驚異的后果，尤其是在我們所生活的這個可怕的20世紀。這就為我們提供了充足的理由，從純粹文學或神學專家的故紙堆中把他搶救出來。

人們只需比較一下教會中的官方辯護士對啟蒙運動的信條所做的反駁嘗試與自由的神學家（哈曼所謂的黑色野獸）所做的妥協嘗試，就可以對哈曼的原創性有充分的認識。在索邦神學院和天主教的反對派這一方，人們在很大程度上要么是發現了盲目的獨斷主義，以及在他們自身領域中，對科學或歷史研究的可信性進行古怪的否定，要么是發現他們試圖徒勞地證明：啟蒙哲學家宣稱能做的事情，教會（以其緩慢但合理的方式）可以做得更好。除了此種類型的有組織的反對派，還有新教的各宗派和運動，他們通過敵意的冷漠態度來保護他們自己免受理性主義的傷害，“一無所知”的教派轉向了內在沉思和神圣生活，他們或者出于自愿或者出于政治上的藩籬選擇逃離社會和政治世界。這就把從精神上反對理性的行進的這個任務留給了光照派教徒和共濟會成員，但是即使是他們當中最有影響力和最杰出的代表（比如圣馬丁的著作），就算與哈曼最糟糕、最古怪的作品相比也不可同日而語，少了許多原創性，也很少涉及關鍵的問題（無論是個人的還是社會的）。哈曼他手持他的核心指控（那些宣稱通過直接的觀察來理解人和自然的作家忽視了在他們的日常經驗中與他們最近的生活領域，即人們行動的實際方式和他們信仰的對象），帶著正義、猛烈又毫不妥協的勇猛，把刀子插入在他死后數十年間終于被全部人所看到的傷口中，這給他在思想史中帶來了獨一無二的重要性。

哈曼并非一個帶有鄉愁的中世紀學者，他沒有把想象的過去看作是一個更好、更高貴的時代，并將之與當下沉悶的平庸相比照。他的幻想是超越時代的，而非歷史的。但是像后來的工業文明的批判者一樣，他不僅堅決忽視世俗改革家的起因，而且忽視他們的目的。不管是在腓特烈的普魯士還是在拿破侖的法國或者是約瑟夫二世的神圣羅馬帝國，人們在把理性的方法應用于社會政策時，都把消除猖狂的非正義、非理性沖突、人類苦難和壓迫作為其目的；而其成就構成了人類歷史這個并不出彩的篇章中輝煌的一頁。進步與反動的觀念誕生于如下沖突的過程：一方面是那些渴望引入迅猛變革的人（在這種過程中，他們高估了他們自己的力量和人們的韌性，犯了經驗錯誤，造成了許多不必要的痛苦）；另一方面是由于這種或那種原因進行抵制的人，不管是為了他們的階級或民族利益，還是因為改革家的烏托邦主義在他們看來顯得膚淺和反常。

哈曼屬于后者范疇。改革者尋求建立的世界，對他來說似乎是對他珍視的所有價值，以及他認為最深刻地嵌入人的本性中的所有價值的否定。正因如此，對于他那個時代的政權濫用，他一概視而不見：他只看到了以空洞抽象（理性、進步、自由或平等之類的理想，或者不切實際的頭腦構造出來的巨大氣球）之名摧毀活生生男女的“偉大的簡化者”的惡，所有這些東西加在一起也比不上去熟悉一個具體的事實、一個真實的人，比不上花去一個小時按照其本來痛苦而不完善的面貌，去真正地、內在地體驗一個人的靈魂和身體。

量和質這兩個范疇之間的對照和沖突長期以來已經耳熟能詳，并且采取了許多形式，比如審美、倫理、政治和邏輯的形式。就其社會學形式而言，這確乎仍然是支配著關于人的態度的最深刻的問題之一。但是在哈曼的時代，它是一個相對新的問題。量的一般化不僅可以應用于物理世界（此處的勝利于17世紀贏得），而且可以應用于社會和個人生活中（通過科學原理對生活進行組織，在平等的人們之間計算相關的滿意總量，或者，如果人們是不平等的，就為這種不平等歸納出某種共同的測量標準），這種可能性被孔多塞充滿熱情地預見到了。而量化（對數字穩定的假說的證實，以及在此基礎上的規劃，不管是個人的規劃，還是群體的規劃，或是更大的人類組織的規劃）則還完全沒有進入其第一階段。如果說有什么東西注定被選擇成為開始于17世紀的新世紀的特點，那么，它就是從質的概念到量的概念的轉變，它不僅奠定了物理學和生物學的基礎，而且奠定了與此相聯系的所有社會科學、道德和經濟觀點，以及它在倫理學和美學中的副產品的基礎。

在現在看來，所有這些東西都是不言自明的真理了。我再重復一下我的觀點：哈曼最吸引我們的地方之一是：他比任何其他思想家都更早地意識到了量的時代的來臨，并且對其進行了猛烈的反抗。如果說試圖抵制一個時代和一種文明主流的思想潮流是反動派的話，那么哈曼肯定是一個狂熱且徹頭徹尾的反動派了。他對此心知肚明，并且引以為榮。他以其含糊而猛烈的方式宣揚了他的觀點，比伯克早了整整二十多年，后者為騎士精神時代的消逝和手握計算尺和統計表的骯臟機械人的到來所發出的哀悼也十分著名。[789](#_789_3)在法國大革命之后，當英國工業革命的成果滲透到生活的每個領域時，諸如夏多布里昂、邁斯特、柯勒律治、弗里德里希·施萊格爾、諾瓦利斯這些人的保守反應就可想而知了。哈曼屬于擁有一種特殊天賦的極其敏感小眾，這種天賦也可以說是一種不幸，它預言了未來的輪廓，不管是歡迎它們還是拒斥它們，而哈曼則對其充滿了恐懼和敵意。幾成定勢的是，這些人所擁有的詞匯只能將其表達為某種類似感覺的東西，而不是一種清晰的視野，然而，作為詩人（他們天然過敏的反應體質，能夠首先對人類生活中這些深刻的變化做出反應），他們找到了詞語來表達他們風雨欲來的感受，不管這些詞是多么含糊和帶有主觀感情。這些人被公正地稱作先知，而且不管自己是否意識到，他們帶有一種不同尋常的歷史感。當他們到來得太早時，對他們來說，向那些具有普通視角的人，傳達他們的存在的每一個毛孔中都感覺到的事物是非常困難的。要看見其他人尚不能看到的東西（尤其當它作為一個正在降臨的末日的確切征兆出現），而且無法對其保持沉默，這就驅使著這些活生生的占卜棍進入自閉的沉默之中，或者逃離到某個免于他們被迫生活的那個漸昏世界的領域中去。而那些處于文化邊緣、面臨劇烈改變的落后社群的成員，他們不僅感到無力改變現狀，而且自覺更深刻地聯系于即將被代替的先前文化時，他們就尤其會敏感地感受到這種變化：無論是站在17世紀轉折點的那不勒斯，還是半個世紀之后的哥尼斯堡，它們都沒有處在事件的中心，無論是政治上的還是思想上的。無論如何，哈曼的案例符合一種社會學的解釋，而他畢生都把這種解釋當作一種對歷史的錯誤闡釋而加以抵制。他成長時的家庭氛圍，他的父親為自己感到驕傲的巴斯檢察官身份，都被腓特烈的改革及其接受啟蒙思想的官員們粉碎了。在新的體制中，哈曼從未找到一個安全的位置，而且他就像許多想法大膽、言辭激烈的人一樣，本性怯懦、柔順、缺乏自信、極易受傷。盡管他給予其他深受困擾的靈魂平靜和穩重的建議，讓他們別再苦惱，全身心地服從上帝，心滿意足地吃他們的面包喝他們的酒，但當他自己的薪水被減少五個泰勒，當他花園的面積被縮小時，他卻無法釋懷。他猛烈抨擊這個量化的世界；他的攻擊經常考慮不周，但是他通過拒絕接受他們的到來，而提出了一些我們時代最偉大的問題。

## 附錄　第六章附記

在第六章中，我提及了哈曼的語言學理論在我們現在這個時代所取得的成功；還提及了哈曼的語言學觀點和他的宗教信仰與反理性主義的奇怪組合。[790](#_790_3)在這里我想再談幾個問題：

實際上，哈曼持有以下觀點：

（1）“邏輯上完美的語言”可以正確反映出來的現實的客觀“結構”并不存在。

（2）因此，哲學家所提出的具有普遍效力的主張是沒有價值的。

（3）規則和法律應當得到遵守，但在必要的時候應當予以打破。

（4）理論中存在的問題（和實踐中的錯誤）與其說是由邏輯、形而上學、心理學的理論中的錯誤所造成的，不如說是對理論具有普遍永恒的效力的狂熱信仰所造成的，這一信仰認為，如果某個理論不能回答我們所有的問題，那么一定存在其他的理論可以回答所有的問題。正是對這一理論的迷信，特別是對科學理論的迷信，產生出想象的實體，與現實生活中的事物混淆，導致精神混亂，有時還會導致精神折磨，原因在于人們固執地堅持人造之物，而該物正是因為人們對普遍性的追求而產生的，而哈曼把這一愿望稱為賢者之石。

（5）每一種語言都代表了一種生活方式，而生活方式是基于經驗的模式而形成的，無法進行批判，因為在其之外找不到一個阿基米德支點對其進行這樣的批判性檢驗；所能做的至多是檢驗這一經驗模式用來進行表達的符號體系。我們能夠這么做是因為思考即使用符號，符號是什么樣，思想就是什么樣。總之，內容和形式是不能分開的——交流媒介的所有元素都有機地結合在一起，而意義則潛藏在每個單獨的，從根本無法進行分析的整體中。

（6）詞匯、語法、詞源、句法之間的完美翻譯在原則上是不可能的，并且對普遍語言的探索是所有怪物中最為荒誕的，自然語言的非理性成分和各自的特質都會被它抹除，然而萊布尼茨卻相信這一可能性（萊布尼茨稱之為“普遍文字”），或者相信能夠滿足人類所有需求的科學普遍語言，而繼他之后，孔多塞以及他之后的許多實證主義思想家也都有過這樣的夢想。

（7）根據（6）的推斷：僅僅通過運用語法、邏輯以及任何其他的規則，人們無法理解他人的語言，只有通過“進入”（赫爾德稱之為“移情”）其符號體系才能理解其語言，即必須保留現在和過去的實際用法。方言和行話（當它們帶有“生活的烙印”時）是生活方式的核心，當我們試圖創造語言的一致性時，我們便創造了生活的一致性，而它則會反過來摧毀這種方言和行話。

（8）因此，當我們無法靠規則來解決問題時，我們就必須懷疑它，不要被它們所蒙騙，拒絕、忽視，或者殘暴地對待實際經歷所提供的不規則和特異性。

這種學說，在20世紀英語世界哲學家之間實在是再熟悉不過了。

如果這一語言和意義的概念站住了陣腳，那么任何倫理、美學、意識形態、宗教的信仰都不能置身事外。但還有另一個推論。既然所有的思想和言語對哈曼來說都是交流，那么這一交流也必定發生在特定的個體之間。但是如果這些個體要以地球上生命最大的限度互相理解，他們一定會進入到個體的意象和紋理中，這和人正在說的具體內容（如果是他藝術家，那么就是他正在創作的具體內容）是不可分割的。去尋求任何地方的任何人都明白的話語或者藝術品，就和尋找普遍語言的行為一樣荒謬。所有的標準里最差的就是常識，即笛卡爾所認可的人們普遍具有的常識，這在哈曼看來是對淺薄、平庸的保護，是對把一切事物貶低到同等平凡的扁平化力量的保護。因此才有了他對這種隱秘的維護。這可能確實是他的一種自我辯護，為自己熱情地保持神秘，只對少數幾個能夠理解他的人言說進行辯護，但是他從中概括出一條學說，認為所有藝術和所有創造都是神秘的，它們一旦被賦予規則，一旦被公之于眾，就會變得扭曲和墮落：這正是古希臘人和現代法國人犯下的罪行，他們將這一完全是私人的，有時甚至令人感到恐怖的過程轉變成了機械的技藝，使得每一個人都可以操作、回應，讓這兩種活動都最終失去了價值。

在他一生中，哈曼始終對神秘教會的信仰者懷有一定的興趣，即使當他知道這些人不過都是江湖騙子，比方說令哥尼斯堡的市民感到震驚又好奇的披著山羊皮的“先知”考夫曼，哈曼和他的關系含混不清、令人遐想。哈曼情愿把自己表現為一個神秘智慧的傳播者，他不奢望被人完全理解。他把自己看成是反諷的蘇格拉底、一位玫瑰十字會騎士、一位《新約外傳》的預言家，或者類似的人物。盡管他從未這樣表達出來，但是他希望自己是一名智慧之師、一位智者、一位古魯、一位挽救那些不幸陷入啟蒙思想巨大網絡的受害者的解救者。

## 參考書目說明

對于沒法（輕松）閱讀德語文獻的讀者來說，他們可能會樂于了解一些哈曼作品英譯的詳細信息。我不能斷言我找到了所有的譯本，但是也給出了我在以賽亞·伯林的文字中所遇到的全部作品的詳細信息。我還需要為法語讀者補上納德勒版的哈曼作品第二卷，其中包含了大部分他用法語寫作的文章（在第三卷中也有一篇法語文章）。

Aesthetica in nuce：[791](#_791_3)A Rhapsody in Cabbalistic Prose，trans.Joyce P.Crick，載H.B.Nisbet（ed.），German Aesthetic and Literary Criticism：Winckelmann，Lessing，Hamann，Herder，Schiller，Goethe（Cambridge etc.，1985：Cambridge University Press），139-150，notes 275-286。

Golgotha and Scheblimini！，trans.Stephen N.Duning，載于他的The Tongues of Men：Hegel and Hamann on Religious Language and History（Missoula，1978：Scholars Press），209-228，notes 247。

Hamann’s‘Socratic Memorabilia’：A Translation and Commentary，by James C.O’Flaherty（Baltimore，1967：Johns Hopkins Press）.

Letter to Kant，27 July 1759，載Kant：Philosophical Correspondance

1759-1799，ed.and trans.Arnulf Zweig（Chicago and London，1967：University of Chicago Press），35-43.

“The Merchant”（這是對哈曼為他自己翻譯的Plumard de Dangeul，Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Gr.Bretagne，par rapport au commerce，&aux autres sources de la puissance des états的附錄未署名英譯，省去了開篇和結尾的幾頁），載Frederic H.Hedge（ed.），Prose Writers of Germany（Philadelphia，1848：Carey and Hart），121-127。

Ronald Gregor Smith，J.G.Hamann 1730-1788：A Study in Christian Existence，with Selections from his Writings（London，1960：Collins）的部分選文。該文獻的大部分翻譯都是節選，但也有少數完整的文章，即：Fragments；The Wise Men from the East in Bethlehem；New Apology of the Letter H by Itself；幾篇對康德的《純粹理性批判》的評論；Metacritique。

Gwen Griffith Dickson，Johann Georg Hamann’s Relational Metacriticism（Berlin and New York，1995：Walter de Gruyter）包括一系列作品翻譯：Socratic Memorabilia；Aesthetica in nuce；“Herderschriften”；Essay of a Sibyl on Marriage；Metacritique of the Purism of Reason。

此外，我把我了解的另外一些關于哈曼的英語書籍，也在這里列出。在它們的參考書目中，可以找到其他英語文獻的信息，以及其他語種里不斷增多的文獻信息。

W.M.Alexander，Johann Georg Hamann：Philosophy and Faith（The Hague，1966：Martinus Nijhoff）.

Terence J.German，Hamann on Language and Religion（Oxford，1981：Oxford University Press）.

Walter Leibrecht，God and Man in the Thought of Hamann，trans.James H.Stam and Martin H.Bertram（Philadelphia，1966：Fortress Press）（德語原版，1958）。

Walter Lowrie，Johann Georg Hamann：An Existentialist（Princeton，1950：Princeton Theological Seminary）.

James C.O’Flaherty，Unity and Language：A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann（Chapel Hill，1952：University of North Carolina；New York，1966：AMS Press）.

James C.O’Flaherty，Johann Georg Hamann（Boston，1979：Twayne）.

James C.O’Flaherty，The Quarrel of Reason with Itself：Essays on Hamann，Michaelis，Lessing，Nietzsche（Columbia，SC，1988：Camden House）.

Larry Vaughan，Johann Georg Hamann：Metaphysics of Language and Vision of History（New York etc.，1989：Peter Lang）.

亨利·哈代

[[1]](#1_8)該文在本書中作為兩篇獨立的論文處理，而非一篇論文的兩個部分。

[[2]](#2_8)Leon Pompa，Vico：A Study of the“New Science”（Cambridge，1975：Cambridge University Press）.

[[3]](#3_8)劍橋，1969：劍橋大學出版社。

[[4]](#4_8)W ii 172.21，171.15.

[[5]](#5_8)v 509.

[[6]](#6_8)v 503.

[[7]](#7_8)于1859年6月20日寫給小威廉·菲舍爾的信。

[[8]](#8_8)Essais de palingénésie sociale：第3卷，338，載Oeuvres de M.Ballanche（Paris and Geneva，1830）。

[[9]](#9_8)DA 145/60.

[[10]](#10_8)不論是以安東尼奧·科爾薩諾和保羅·羅西為首的意大利學者，還是令人敬佩的德國批評家埃里希·奧爾巴赫和卡爾·洛維特，抑或是維柯的英語國家學生（其中以馬克斯·哈羅德·菲什最為突出），盡管他們互相之間對維柯思想的闡釋存在巨大差異，但是都不應控訴他們通過維柯暗度陳倉來表達自己的觀點。

[[11]](#11_8)《維柯全集》，第5卷，313-317。

[[12]](#12_8)De nostri temporis studiorum ratione，發表于1708年，并于次年由那不勒斯的莫斯卡出版社出版。譯者埃利奧·詹圖爾科專門為該演講進行了詳細的闡釋，作為他的譯本的前言，內容頗具啟發性（見本書xii）。

[[13]](#13_8)該書全名為《論意大利人最古老的智慧：從拉丁語源發掘而來》（De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda），通常簡稱為《論意大利人最古老的智慧》。

[[14]](#14_8)De universi juris uno principio et fne uno，1720-1722（《論普遍法》的第一部分）。

[[15]](#15_8)A 46/163.

[[16]](#16_8)事實與他所希望的，或者說他所認為的不一樣。他在晚年渴望獲得認可，但是在那不勒斯卻事與愿違。這一點可以在1722年1月9日他寫給某學術刊物編輯（法國清教徒）的書信中發現。讓·勒克萊爾曾給他寫過一封褒獎的信，于是維柯給這位知識分子寫了數封書信，希望他能在他的刊物中對自己的作品多加美言，維柯堅信這一定會讓自己的大名響徹歐洲。《維柯全集》，第5卷，177。

[[17]](#17_8)Oeuvres de Decartes，ed.Charles Adam and Paul Tannery（Paris，1897-1913），第6卷，5，第23-25行。

[[18]](#18_8)笛卡爾關于人文學科的觀點可以從以下語句中獲知：“一個有文化的人想了解羅馬帝國的歷史，并不需要懂得希臘語或者拉丁語，這就好比他要了解歐洲最小的國家的歷史，也不需要懂得瑞士的方言或者布列塔尼語”（La Recherche de la vérité par la lumière naturelle：Oeuvres，第10卷，503，第1-5行）；或者在Discours de la méthode的一段廣為人知的段落中，關于旅游的不重要的和歷史學家會夸大事實的討論（Oeuvres，第6卷，6-7）；此外還有“The Passions of the Souls”里首篇文章關于經典研讀的偏見性言辭（Oeuvres，第11卷，327-328）。就Discours而言，笛卡爾認為不加區別地認真對待所有知識是毫無根據的，而維柯的觀點則直指這一點。

[[19]](#19_8)“Geometrica demonstramus，quia facimus.”DN 85/23。

[[20]](#20_8)NS 349.

[[21]](#21_8)維柯表達這一意義時還會使用“a caussis”，見DA 149-150/64-65。

[[22]](#22_8)事實上，對于上帝而言，理解和創造是同一種行為，就像奧古斯丁和阿奎那所宣揚的：Aquinas，Summa theologiae，I.14.8，引自Augustine，De trinitate，15.13。關于這一點請參見Karl L?with，“‘Verum et factum convertuntur’：le premesse teologiche del principiodi Vico e le loro conseguenze secolari”，載A.Corsano等所著的Omaggio a Vico（Naples，1968），73-112，這相比克羅齊在演講中關于維柯思想來源的敘述更可信[“Le fonti della gnoseologia vichiana”，1912年3月10日在蓬塔尼阿納學院宣讀，發表在Atti della Accademia Pontaniana 42（1912），第6篇，并收錄在R.G.科林伍德翻譯的The Philosophy of Giambattista Vico（New York，1964）（原版為La flosofa di Giambattista Vico，Bari，1911）一書的“Appendix III：The Sources of Vico’s Theory of Knowledge”中。這本書是克羅齊關于維柯的哲學思想最重要，也是最有影響力的書籍]。

[[23]](#23_8)DN 85/23.

[[24]](#24_8)出處同上。

[[25]](#25_8)“cognitio，nihil（est）aliud，quam Coitio quaedam cum suo sognobili.”Panarchia，第15冊，“De intellectu”，fo.31va，載Nova de universis philosophia（Ferrara，1591）。

[[26]](#26_8)恩斯特·卡西爾認為康帕內拉的原則是“認識就是成為被認識之物”。參見他的Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance（Leipzig/Berlin，1927）一書的英文譯本，169，178-179，由馬里奧·多曼迪翻譯成英文（Oxford，1963）。在這篇文章中，卡西爾還引用了其他的新柏拉圖主義模式，有時不夠準確，并且缺少出處，就像現在的這個例子中，這些精確的詞語更像是對康帕內拉思想的提煉，而非直接的引用。以下是一個準確引用康帕內拉的原文的例子：“當我們被其他事物改變成現在這些事物時，我們通過理解自己而理解了其他事物。”[“intelligimus alias res，quoniam intelligimus nos ipsos mutatos ab aliis rebus in ipsas”：Universalis philosophiae，seu metaphysicarum rerum，iuxta propria dogmata，partes tres（Paris，1638），1.1.8.1，60a（請注意頁碼的不連續性）]；“認識即存在”（“Cognoscere est esse”出處同上，2.6.8.1，59）；“去認識的人即是他所認識的事物或者會成為他所認識的事物”[“cognoscens est esse cogniti：vel ft”：出處同上，2.6.8.2，60（標題）]；“顯而易見，所有的認識與成為被認識的事物（是一樣的），去認識的人被改變了……因此……認識即成為（“palam est，omnem cognitionem esse entitatem rei cognitae，in quam res cognoscens mutatur……ergo……cognoscere est esse”：出處同上，61b）。

[[27]](#27_8)Magia idem est quod sapientia”，載Pico，Opera omnia（Basle，1557），170。

[[28]](#28_8)“（I）ntendi la ragione，e non ti bisogna sperienzia.”Il codice atlantio，fo.147v：載Il codice atlantio di Leonardo da Vinci（Milan，1894-1904），459。

[[29]](#29_8)“‘Verum’et‘factum’……convertuntur”。這一大膽的論斷于1710年發表于那篇關于意大利人古老智慧的論文中，后面提到該書均稱為《論意大利人最古老的智慧》（DA 131/45；參見出處同上132/47，“古意大利的哲人認為真理和造物可以相互轉化”）。關于真理和造物可以相互轉化的這一論斷是否源于中世紀存在許多爭論。貝內代托·克羅齊在前面提到的演講中認為，總體而言這一論斷與托馬斯主義或者經院哲學無關，有力地駁斥了認為這一論斷源于費奇諾、卡爾達諾、司各脫，甚至奧卡姆（由薩爾皮提供的版本）等人的觀點。這些作者，以及其他許多的作者，確實提及創造者可以完全理解其創造物，但是沒有說明反過來是否也成立，即創造者所能夠理解的東西僅限于他的創造物；完美的認識，不管是理性的還是基于信仰的，都僅限于創造者自己所創造的事物，這一觀點并非正統的經院哲學觀點。在克羅齊考察過的這些作者中，真正在維柯之前形成了“真理和造物可以相互轉化”這一觀點的是桑切斯。克羅齊指出，維柯的確讀過桑切斯的著作，并且是從一個與眾不同的角度來引用他的Opera Medica（1636）一書中的內容。但是，在桑切斯的著作中，這似乎只是平常的觀察結果，并且帶有16世紀以及17世紀早期作者中常見的懷疑意味：人類的創造極為有限，所以人類的知識不過是滄海一粟。維柯是第一位從這一觀點中領悟到其深層含義的人，他將人的創造物和可以認識的事物，與人無法創造的事物并因此不能理解的事物區分開來。斯賓諾莎提出過關于ordo et connexio idearum和ordo et connexio rerum之間關系的觀點，即認為“觀念的秩序與關聯和事物的秩序與關聯是相同的”（Ethics，第2部分，命題7；參見NS 238，“觀念的秩序遵循著體制的秩序”）。盡管一些評論認為維柯的觀點和斯賓諾莎的這一觀點之間存在一些關系，但實際上似乎并不可信。維柯的觀點和與下述文藝復興的觀點類似，二者之間的關系更值得討論。文藝復興的觀點認為人類是行自然之事的自然縮影，就像只有上帝可以理解他所創造的世界（這和大自然是一樣的），所以按照這一“神圣”（或稱完美）的觀點來看，人類僅僅可以理解自己本身的創造物。人類的創造力盡管依附于神，卻依然有著神性。而且，從文明各個階段必要的承接和個人成長中精神特質和能力的發展中會獲得統一性和平行（這是維柯的核心觀點），這種觀點內含的文藝復興時期關于宏觀與微觀之間關系的觀點顯然處于中心地位。這一觀點的全面發展可以在Hegel，Phenomenology中找到。它構成了馬克思、孔德和克羅齊的歷史主義理論的基礎，并且直接促成了一些精神分析理論中的系統發生學與個體發生學相互平行的觀點的產生。本書接下來的一部分還會繼續討論維柯思想的其他可能的來源。

[[30]](#30_8)DA 136/52.

[[31]](#31_8)“Veri criterium……（est）ipse fecisse.”出處同上。

[[32]](#32_8)“Demonstratio eadem ac operatio（est），et verum idem ac factum.Atque ob id ipsum physica a caussis probare non possumus，quia elementa rerum naturalium extra nos sunt.”DA 150/65.

[[33]](#33_8)“phisica sunt opaca，nempe formata et fnita”：DA 150/66。這是《論意大利人最古老的智慧》一文的中心觀點。

[[34]](#34_8)“我們的科學對物質的研究越深入，不確定性就會越大：比如，機械學的不確定性就要高于幾何學與算術，因為機械學考量的是依賴機械的運動；物理學的不確定性又要高于機械學……倫理學的不確定性又高于物理學。”（“Scientiae minus certae，prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur：uti minus certa mechanice quam geometrica et arithmetica，quia considerat motum，sed machinarum ope：minus certa physice quam mechanice……minus certa moralis quam physica”）。這是因為“思想運動隱藏得很深”（“motus animorum，qui penitissimi sunt”）它非常不確定，而物理學考量的是“自然物體的確定的內部運動，物體本身是確定的”（“motus interni corporum qui sunt a natura quae certa est”）。

[[35]](#35_8)“Gloriaris，philologue，omnem rem vasariam，Romanorum nosse et magis Romae，quam tuae urbis vias，tribus，regiones callere.In quo superbis？Nihil aliud scis，quam fgulus，coquus，sutor，viator，praeco Romanus.”IO 35-36/89.

[[36]](#36_8)DA 274/183.

[[37]](#37_8)維柯懷疑，笛卡爾關于清晰和明確的標準，更多地來自于某種心理的需求而不是邏輯的推理，因此它很主觀并且很可能是錯誤的——見他于1726年寫給埃斯波提的信，《維柯全集》第5卷，201-203，位于202。

[[38]](#38_7)或許正是這一觀點導致雅各比，以及后期的弗朗茨·馮·巴德爾認為維柯是康德思想的先驅。

[[39]](#39_7)The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury，ed.Sir William Molesworth（London，1839-1845），第7卷，183-184。

[[40]](#40_7)DA 136-137/52.

[[41]](#41_7)DA 136/52.

[[42]](#42_7)DA 150/65.

[[43]](#43_7)在寫這本書的時候，我發現維柯至少是以下這一方面的先驅：庫薩的尼古拉曾經在15世紀中葉就勇敢地背離了柏拉圖的正統學說，并且指出數學是純粹的人類創造物。我們理解數學是因為我們是數學的唯一創造者。Nicholas of Cusa，De coniecturis 1.11（該編號適用于約瑟夫·科克和卡爾·博爾曼編輯的版本，內容包括了第3卷[Hamburg，1972）Nicolai de Cusa opera omnia（Leipzig andHamburg，1932-）；早期版本中這一章節的編號為1.13]。盡管庫薩的尼古拉并未將他的真知灼見運用于歷史學知識或者其他人文研究，但是他仍然值得贊賞。這一點可以在Lewis White Beck，Early German Philosophy，Kant and His Predecessors（Cambridge，Mass.，1969）一書中了解到。在這一杰出的作品中，我有幸發現了維柯的學生所沒有注意到的內容（見67，69-70）。關于這一點，貝克并未提及，但他發現了維柯與康德的相似之處。

[[44]](#44_7)讓我舉個例子說明一下。托里拆利認為說一匹馬具有理性就像是在表述一個數學矛盾，但這對于亞里士多德哲學思想的追隨者，甚至是對于笛卡爾思想的追隨者來說，這或許是符合邏輯的。但是對維柯來說，這就是將兩種不同類型的真理加以混淆（并且也沒有意義），所以這樣的類比在大方向上走錯了。

[[45]](#45_7)NS 236.

[[46]](#46_7)“Nostra namque，hoc est humana，sunt quoniam ab hominibus effecta quae cernuntur：omnes domus，ominia oppida，omnes urbes，omnia denique orbis terrarum aedifcia……Nostrae sunt picturae，nostrae sculpturae；nostrae sunt artes，nostrae scientiae……omnes adinventiones，nostrae omnia diversarum linguarum ac variarum litterarum genera.”第2冊（第20段）：77，第18行，伊麗莎白·R.倫納德版（Padua，1975）。

[[47]](#47_7)“non servi（sumus）naturae，sed aemuli.”Theologia platonica 13.3：295，載Ficino，Opera（Basle，1576）。

[[48]](#48_7)關于在這一過程中發揮積極作用的（相對于消極來說）高級知識。

[[49]](#49_7)《維柯全集》，第1卷，258；詹圖爾科翻譯，DN xliii。

[[50]](#50_7)維柯是否讀過霍布斯的原著呢？M.H.菲什認為維柯至少讀過拉丁文版的：A 211（注釋39）。

[[51]](#51_7)見前引文。

[[52]](#52_7)NS 331.

[[53]](#53_7)這一觀點可以從許多方面進行闡釋，其中黑格爾與他在意大利的追隨者克羅齊和秦梯利（以及其中的異類，即黑格爾在英國的追隨者科林伍德）在此基礎上提出了絕對唯心主義。一些權威學者認為這是唯一可以在維柯的書中找到的形而上學的觀點，但是在我看并不可信。維柯的主要思想對德國哲學家威廉·狄爾泰的影響，對法國歷史學家儒勒·米什萊的影響，以及對社會人類學家、語文學家和文化歷史學家相對間接的影響更多的是經驗的而非推斷的。

[[54]](#54_7)亞里士多德對于歷史主題的解釋。Poetics 145111。

[[55]](#55_7)這是黑格爾眾所周知的自在和自為的根源。

[[56]](#56_7)NS 338.

[[57]](#57_7)NS多處可見，例如13，195，301，369，736，1097。

[[58]](#58_7)NS 378；以及338。

[[59]](#59_7)NS1，synopsis：《維柯全集》，第3卷，5；參見NS 338，553。

[[60]](#60_7)他完全認可演繹推理的方法在檢查和評判來源時是不可或缺的，但是正如所預料的，對于斯賓諾莎和西蒙神父這些消極的《圣經》批判者所依賴的懷疑論，他是表示質疑的。（關于他和斯賓諾莎的關系，可參考阿納爾多·莫米利亞諾寫的一篇有趣的文章，題目是“Vico’s Scienza Nuova：Roman‘Bestioni’and Roman‘Eroi’”，載History and Theory 5（1966），3-23。）他認為幻想的力量，即富有想象力的見解，對于他所處的時代快速增長的反叛學術風格來說，是一種解毒藥。但非常諷刺的是，在他過世后不就他就因此遭到正統天主教批評家的惡毒指控。

[[61]](#61_7)關于這一點，請見Leon Pompa，“Vico’s Science”，History and Theory 10（1971），49-83。龐帕的這篇文章論證充分，試圖證明維柯的“科學”是真正科學的，但在我看來并不是完全合理。維柯認為“變化”（龐帕在闡釋這個關鍵的概念上花了很多心思）不是個體的，而是社會的“目的、必然性、功能，這些都屬于社會世界”，并且在維柯看來，思想是一種社會普遍意識，受到建立新科學的定律的約束。這可能是完全正確的；維柯探討了社會和階層的目的，但是幾乎沒有涉及到“世界歷史性”的個人的目的。維柯認為后世人類可以“進入”早期野蠻時代遠古社會的“目的和需求”等。維柯對于這一點的解釋在我看來仍然非常模糊。適用于連續歷史階段的發展路徑和重復路徑的法則太少太籠統，無法重建起具體的社會和文化現象：自然科學中運用的科學方法不包括在內，因為運用這些方法只能獲得“外界的”知識，而我們對于人的行為和作品懷有“內在的”視角。如果說科學方法不要求人類所賴以互相理解（時有誤解）的互相交流的能力——這種能力，即狄爾泰所稱的參與式理解，使得人們理解（誤解）同文化的不同時代，或不同時代的不同文化——那么維柯指的是什么意思？他提出人類具有通過想象“進入”與我們所在的世界不同的世界的能力，運用這種能力，甚至能進入任意一種遠遠談不上很熟悉的經歷——但這種幻想可能會犯錯誤，而且不論在何種情況下，也無法構成獲得歷史事實的充分條件，還有待常規研究方法的確認；但是，如果我們缺乏這種能力，就連我們所要尋求的內容——如可能存在的世界，或某個社會、某個時代的“描摹”——都無法思索，難道這還不能說明幻想并不僅僅是一系列數據或假說的集合，而可能是一種必要條件嗎？毫無疑問，要理解自己，除了理解他人之外別無他法；而要理解自身現狀，除了理解我們的歷史和演進之外別無他法；但是同樣，要理解他人，除了理解他們與我們以及我們世界的關系外別無他法；而要理解人類的過去，除了從我們的現在追溯回去以外別無他法。如果這是正確的，維柯是否有資格稱其為“科學”，即便只是以他的時代所理解的那個含義？但是龐帕可能不想強求這一術語的合理性——在這一點上我和他沒有太多分歧。關于整個問題的出色討論，也見Peter Winch，The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy（London and New York，1958；第二版，London，1990）。

[[62]](#62_7)在上一條注釋所引用的文章里，龐帕讓我陷入了思索：依據維柯的觀點，我們任意的自我思索，都必須以歷史的眼光為條件，這其中涉及到連貫性和這種眼光缺失時的不可信等基本概念，如果這種必要性真的存在，那維柯也就很難去指責某些現代學者用“非歷史”的眼光進行思考，盡管在他看來，這種為他所不齒的方法正是造成許多年代錯亂和錯誤解釋的緣由。但是我認為，不論是維柯還是我，似乎都不必為這一錯誤感到內疚：在一個特定的社會里，什么是可能的，什么是不可能的甚或不可想象的，一個人對此的意識不需要通過是否與自己的世界相符合來判斷；只有最寬泛的分類和連貫性的觀念才是必須的。理解一個給定社會的活動所需的數據，可以通過普通經驗主義的研究方法來獲得：觀察現象、提出假說、驗證假說等。但是為了準確地解釋這些數據，歷史學家需要設立一系列的原則，即維柯所認為的新科學，它是對于每一種文化必須經歷的時代更替都適用并且可以理解的“法則”。這一發現似乎是與不可逆轉的個體生命模式，或是與個體所在社會近期較短的歷史時段相類比而得出的。除了從歷史的角度，我們無法想象自己的生活（他似乎是這樣設想），或者想象我們社會剛剛經歷的過去，抑或是在時間和空間上都足夠接近的過去——就像結構化的流程，一些是由我們自己的生活所形成的，另一些則是由我們所生活的社會模式形成的。一些學者混淆了歷史年代，他們的錯誤就在于沒有將固定次序的觀念（顯然是確定的或者說是不可避免的）應用于遙遠的過去——如原始階段接下來就是成熟階段，成熟階段接下來就是衰退階段。龐帕對維柯理論的解讀讓我豁然開朗，我向他致以深深的謝意。

[[63]](#63_7)NS 123.

[[64]](#64_7)博丹和培根都指出，從寓言和神話中可以了解原始人類的信仰和社會結構，但是兩人在這一點上的見解，不論是在深度還是廣度，都不能和維柯相提并論。盡管維柯沒有主動承認，但他還是從他們以及讓·勒克萊爾、拉菲托和拉姆齊處受益良多。

[[65]](#65_7)米諾斯和帕西法爾的女兒，曾給特修斯一個線團，（幫助）他走出米諾陶洛斯的迷宮。——譯注

[[66]](#66_7)NS 1096.見維爾納·斯塔克對于維柯的柏拉圖主義思想的精辟解析，這是我讀到過的最好的最有說服力的闡釋：“Giambattista Vico’s Sociology of Knowledge”，載Giorgio Tagliacozzo and Hayden V.White（eds），Giambattista Vico：An International Symposium（Baltimore，1969），297-307。

[[67]](#67_7)NS 821.

[[68]](#68_7)NS 349，348.

[[69]](#69_7)Georg Wilhelm Friedrich Hegel，S?mtliche Werke，ed.Hermann Glockner（Stuttgart，1927-1951）第5卷，226；第6卷，127；第8卷，420；第11卷，63。

[[70]](#70_7)見本書《維柯的哲學思想》第八節。

[[71]](#71_7)A 138.

[[72]](#72_7)見Alain Pons，“Nature et histoire chez Vico”，études philosophiques，New Series 16，1（January——March 1961），39-53。

[[73]](#73_7)NS 147.

[[74]](#74_7)NS 128.

[[75]](#75_7)NS 314；參見338，394。

[[76]](#76_7)然而他認為猶太人卻符合這種想法，因為他們是直接獲得上帝的啟示而掌握真理的。維柯小心翼翼地避免討論神學史；他試圖否認在原始的非猶太人中存在自然法的原則，或者其他神秘的知識，所以他否認于埃、博沙爾、維特修斯和其他人所持有的觀點，即異教徒從猶太人那里獲得了自然法，并破壞了自然法；他還否認阿塔納修斯·基歇爾的觀點，即象形文字中隱藏了神秘的基督教真理。上帝通過純粹自然主義的方法改變了異教徒的生活。關于這一點請見Arnaldo Momigliano，“La nuova storia romana di G.B.Vico”，Rivista storica italiana 77（1965），773-790，779-781。

[[77]](#77_7)“primi uomini，stupidi，insensate，ed orribili bestioni.”NS 374.

[[78]](#78_7)“quod ubique，quod ab omnibus creditumest”，Vincent of Lérins，Commonitorium 2.3.

[[79]](#79_7)這一說法并不完全恰當，因為這些思想家并不認為所有的人都必須能夠確切地表述他們所遵守的原則，而盡管在理論上他們應該都能夠做到這一點。維柯也不認為原始人類甚至能夠下意識地遵守這些原則。

[[80]](#80_7)在后來休謨對于政治安排依賴于契約（即正式的承諾）這一觀點的反對中，可以發現與此類似，但并不是完全相同的觀點。他認為，那些解釋這些承諾的神圣屬性（休謨眼中的社會效用）的理由本身，都足以成為這些社會制度形成的原因，而承諾正是在制度中得到解釋和辯護的。

[[81]](#81_7)見Arnaldo Momigliano，見前引書，特別是781。還可參考他的“Vico’s Scienza Nuova”。

[[82]](#82_7)參見約瑟夫·德·邁斯特的評論，盡管寫于一百多年前，但是內容仍然新穎。“思想和話語不過是兩個華麗的同義詞”：Oeuvres complètes de J.de Maistre（Lyon/Paris，1884-1887），第4卷，119。這一觀點很可能是源于維柯，而非哈曼或者赫爾德，因為邁斯特的是當時僅有的幾位讀過維柯著作的人，而哈曼和赫爾德的觀點傳播到巴黎（和皮德蒙特）要晚于維柯。

[[83]](#83_7)DN 95/40.

[[84]](#84_7)NS 32；參見401，434。

[[85]](#85_7)NS 237.

[[86]](#86_7)NS 401.這是維柯保存正統基督教教義的方式，由此避免了伊壁鳩魯進化論者的異端學說，后者在17世紀末的宗教法庭中遭到審判，由此給維柯在那不勒斯的一些朋友以及同時代人帶來了殘酷的迫害。盡管維柯可能害怕異端學說的指控，但是沒有理由認為維柯有必要在各種陳述中弄虛作假。

[[87]](#87_7)見NS 209，381，403，933。

[[88]](#88_7)NS 402，549.

[[89]](#89_7)“l’impossibile credible”：NS 383.

[[90]](#90_7)出處同上。

[[91]](#91_7)“omnia plena Jovis”：Virgil，Eclogues 3.60；參見Aratus，Phainomena，2-4；在NS 379中以錯誤的詞序引用。

[[92]](#92_7)NS 378.

[[93]](#93_7)NS 338，375.

[[94]](#94_7)NS 375.

[[95]](#95_6)NS 379.

[[96]](#96_6)NS 377.

[[97]](#97_6)NS 378.

[[98]](#98_6)NS 338.

[[99]](#99_6)NS 374.

[[100]](#100_6)NS 402.

[[101]](#101_6)NS 400 ff.

[[102]](#102_6)NS 34.

[[103]](#103_6)NS 354.

[[104]](#104_6)NS 444.

[[105]](#105_6)NS 460，935.

[[106]](#106_6)NS 405.維柯的例子用人的身體作喻體。

[[107]](#107_6)NS 239.

[[108]](#108_6)“比如lex。首先，它的本義是一堆橡果。由此便產生了ilex，即橡樹（而aquilex則表示收集水的人）；因為橡樹產生橡果，常常吸引豬群前來覓食。其次，Lex表示一堆蔬菜，于是lex就派生出蔬菜即legumina。后來，在記錄法律條文的通俗文字還沒有誕生的時候，lex按照民眾的需要，就意指聚集在一起的公民或者公眾議會；于是這些公民討論所得出的就是lex，或‘法律’，反映了他們的意志……最后，收集這些文字形成每個單詞，就像是把谷穗束在一起，稱為legere，即閱讀。”NS 240。

[[109]](#109_6)NS 354.

[[110]](#110_6)NS 239.

[[111]](#111_6)孔德關于神學、形而上學和實證的三階段法則，顯然受到了維柯關于神、英雄和人的三時代概念的影響。維柯告訴我們（NS 173）這一概念從“古埃及……流傳至今”。

[[112]](#112_6)NS 32.

[[113]](#113_6)NS 161.

[[114]](#114_6)恩佐·帕奇在他對維柯的研究中，Ingens sylva，saggio sulla flosofa di G.B.Vico（Milan，1949）提醒大家注意，維柯關于人類集體意識發展（以及其潛意識區域）中反復出現的深刻主題的觀念和德國浪漫主義代表人物謝林、諾瓦利斯，特別是理查德·瓦格納等人的偉大神話思想具有相似性。法弗納和法索特，女武神和齊格琳德，都屬于維柯筆下“恐怖野獸”的早期野蠻時代；維柯應該能夠理解瓦格納的宇宙神話。

[[115]](#115_6)教會認為拉丁語中蘊藏著其他語言無法比擬的人類智慧，所以給予了拉丁語特殊的地位。但是百年以后，約瑟夫·德·邁斯特對此表示反對（盡管他也承認這是一門非常古老的語言）。

[[116]](#116_6)值得注意的是，一百年前讓·博丹（維柯對他的著作非常熟悉）以幾乎同樣的理由反駁了這一黃金時代的觀點，例如Jean Bodin，Methodus（1566）：見Oeuvres philosophiques de Jean Bodin，ed.Pierre Mesnard（Paris，1951）226，第1欄（法語譯本427-428）。

[[117]](#117_6)NS 1037.

[[118]](#118_6)出處同上。維柯認為，羅馬的《十二表法》同《荷馬史詩》中的慣例法是對等的，見NS 154，156，904。

[[119]](#119_6)NS 181，180.

[[120]](#120_6)由J.L.奧斯丁提出。霍布斯以及他之后的休謨都對此略有提及，但其完整意義的提出是在我們這個時代。

[[121]](#121_6)關于這一點，見本書《維柯的知識理論及其源頭》第二節。

[[122]](#122_6)NS 779.

[[123]](#123_6)NS 352。

[[124]](#124_6)見注釋86、87。

[[125]](#125_6)NS 377.

[[126]](#126_6)NS 378.

[[127]](#127_6)NS 7.

[[128]](#128_6)出處同上。

[[129]](#129_6)NS 51.僅針對“非猶太民族”。因為猶太人得到了上帝的啟示成為理智的人（NS1 317ff，第3冊，第18章），所以在《圣經》中，上帝對猶太人的歷史已有直接的記錄，無需考古重建。顯然，維柯避免借用《圣經》中關于猶太人的例子來說明自己的觀點。盡管他刻意將自己的目光從《圣經》中豐富的神話和事實中移開，但是他還是時不時地，或者說有意無意地將目光投向了那里。寓言和傳奇反映了過去的價值標準，并且“最早的歷史學家都是詩人”，這些觀點出現在16世紀的法國編史中，例子載博丹和拉·波普利尼埃爾，以及培根。

[[130]](#130_6)載“The Eclipse of Contract：Vico Montesquieu”，Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau，第1卷，From Hobbes to Hume（Manchester/London etc.，1925），232，注釋4。

[[131]](#131_6)NS 533-538.

[[132]](#132_6)NS 873.

[[133]](#133_6)NS 875.

[[134]](#134_6)NS 879-881；參見789，904。

[[135]](#135_6)Histoire romaine前言：Jules Michelet，Oeuvres complètes，ed.Paul Viallaneix（Paris，1971-）（后文簡稱Oeuvres），第2卷，340-341。

[[136]](#136_6)見下一篇文章的第一部分。

[[137]](#137_6)半個多世紀后，德國形而上學家F.H.雅各比從中發現了康德的先驗方法的雛形；而且這一類比并非無稽之談。

[[138]](#138_6)NS 149，150.

[[139]](#139_6)見前引文。

[[140]](#140_6)NS 335.

[[141]](#141_6)參見本書《維柯的哲學思想》第三節的例子。

[[142]](#142_6)NS 149.

[[143]](#143_6)NS 124-128.

[[144]](#144_6)NS 123，128，384.

[[145]](#145_6)見NS 147。

[[146]](#146_6)NS 374；參見243，296，338，547，644。

[[147]](#147_6)例如，NS 503-504。

[[148]](#148_6)NS 516.

[[149]](#149_6)“并且腓尼基人習慣將自己的孩子獻祭。”（“et Poenei solitei sos sacrufcare puellos”），Ennius，Annals 237，摘自NS 517。

[[150]](#150_6)按照這一形式，最早神學詩人創作了最早的神圣寓言，其中最偉大的創作是朱庇特的寓言。最偉大的朱庇特力量強大、令人恐懼，但同時也是救世主，因為他不僅沒有摧毀他們，反倒使他們安定，為他們提供了儀式、制度和社會結構。NS 379.

[[151]](#151_6)NS 1099.

[[152]](#152_6)出處同上。

[[153]](#153_6)NS 1100.

[[154]](#154_6)NS 142.

[[155]](#155_6)NS 38.

[[156]](#156_6)NS 1102.

[[157]](#157_6)NS 1106.

[[158]](#158_6)出處同上。

[[159]](#159_6)出處同上。

[[160]](#160_6)但是盡管如此，他們不似前基督教時代的猶太人，他們注定要經歷異教徒的“理想的永恒歷史”階段。維柯似乎沒有對這一不合常理之處進行解釋，這對信仰基督教的作家來說很不尋常。

[[161]](#161_6)馬基雅維里是他們之中最知名的。

[[162]](#162_6)“una storia ideale eternal，sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne’loro sorgimenti，progressi，stati，decadenze e fni”：NS 349；參見245，393。其他提到“穿越時間的永恒法則”（“un diritto eterno che corre in tempo”）的地方有：NS1 49。

[[163]](#163_6)NS 123.

[[164]](#164_6)在《新科學》中，并沒有形成一個清晰的“思維”概念：它常常用來指代個人的思想，但是有時似乎又指代集體的思想，這一點與德國唯心主義思想中的精神這一模糊的概念是相似的。所以可以預料到，這會造成對維柯形而上學思想的相互沖突的闡釋——包括黑格爾視角、天主教視角、馬克思主義視角、存在主義視角、經驗主義視角，以及結合了所有這些視角的闡釋；并且看不到結論。

[[165]](#165_6)“probabilies verisimilesque”：DU 32.

[[166]](#166_5)“very elementi della storia”：NS1 208.

[[167]](#167_5)如果我沒有理解錯的話，這也是龐帕的觀點，見前引書。

[[168]](#168_5)NS 348.

[[169]](#169_5)關于16世紀對這一點的表述（載Baudouin，De institutione historiae universae）。

[[170]](#170_5)他審慎地指出習俗的改變是緩慢的（NS 249），因此新的生活形式常常會“在一段時間內保留以前習俗的印記”（NS 1004）。

[[171]](#171_5)NS 342。“西塞羅告訴伊壁鳩魯派人士阿提格斯，除非他承認天命的存在，否則無法和他討論世間的法則。西塞羅這么做是完全正確的。”NS 335。格勞秀斯和普芬多夫在他們的假說中都忽視了這一點，塞爾登則視其為不證自明的；但它的確立卻是由羅馬法學家完成的。見NS 310，350，394-397。

[[172]](#172_5)例如NS 376，379。

[[173]](#173_5)NS 179，1043（維柯轉述波利比烏斯，6.56.10）。

[[174]](#174_5)笛卡爾認為斯巴達的偉大之處在于，它的法律“完全是由個人創立的，目的也只有一個”：Discourse on Method（Oeuvres，第6卷，12，第20至25行）。一百年前，馬基雅維里對來庫古也致以了同樣的敬意。對維柯來說，來庫古是一個社會神話，他認為這種個人主義是笛卡爾思想的特點，完全忽視了人類和歷史的本質。

[[175]](#175_5)福斯托·尼科利尼版《維柯全集》（Milan/Naples，1953）的前言，x。

[[176]](#176_5)見前引文。

[[177]](#177_5)NS 342.

[[178]](#178_5)NS 132.

[[179]](#179_5)造成這一情況的主要原因是宗教遭到破壞，因為維柯認為，宗教是社會的粘合劑和“王子之盾”，沒有了宗教意味著“沒有了防御之盾……沒有了支撐的基礎，甚至沒有了（人類）在世界上存在的形式。”NS 1109。

[[180]](#180_5)這一觀點在《新科學》宏大的結尾部分得到了表達：“這個包括所有各民族的人類世界確實是由人類自己創造出來的（我們把這一點確定為本科學無可爭辯的首要原則。這是我們沒能從哲學家和語言學家那里找到的原則），但是這個世界所導源的那種心靈往往與人們自己所追求的那些特殊的目的不一致，有時是彼此相反的，而且經常超出了后來的那種刻意；天命利用這些狹隘的目的來為較廣泛的目的服務，由此使得人類這一種族能繼續存續于這個地球上。人類存心要滿足自己的淫欲而拋棄自己的子女，而他們卻開創了婚姻的圣潔，并由此產生了家庭。家族的長輩存心要對受到他們庇護的人毫無節制地運用他們的權利，而他們最終只能屈從于民主的權利，并由此產生了城市。貴族的統治階層存心要對平民濫用他們的自由，而他們卻不得不服從法律，而法律奠定了民眾自由的基礎。自由的人們想要擺脫法律的束縛，而他們卻最終臣服于獨裁君主。獨裁的君主想要鞏固自己的地位，于是使用各種淫逸的壞風氣來腐化臣民，但結果卻把人民推向了更強大的民族去忍受奴役。這些民族想要瓦解自己，而他們之中的幸存者卻逃到荒野里尋求安全。在荒野里，他們就像鳳凰涅磐一般，重獲新生。造成這一切結果的都是心靈，因為人們是依靠理智做出這些行為的；造成這一切結果的不是命運，因為他們做出了選擇；造成這一切結果的也不是偶然，因為他們永遠都會達到相同的結果。”NS 1108。無論是哈曼，抑或他更具影響力的弟子赫爾德，都沒有閱讀過維柯的歷史哲學，甚至在他們創造了自己的歷史哲學后依然沒有細讀維柯，這令人難以置信；而維柯和早期赫爾德（他的中心觀點和《新科學》的觀點有著某種神秘的相似性）之間唯一的聯系便是維柯的弟子切薩羅蒂，由于他對荷馬的評論，赫爾德也許才勉強記得托馬修斯曾提及過維柯。這很可能便是真實的情況，因為沒有任何證據證明存在著任何其他的結論。思想家之間的影響時常是間接的；盡管梅尼克及其弟子付出了諸多努力，在德國歷史學派達到頂峰的有關社會和社會演進的新概念的崛起歷史仍然有待它的歷史學家的到來。

[[181]](#181_5)Wilhelm Tell，第4幕，第2部分，第2426行。據說愛因斯坦在去世前不久被問道，“原子核”技術之后緊跟的將會是什么技術，愛因斯坦的回答是“弓與箭”。

[[182]](#182_5)見注釋389、390。

[[183]](#183_5)NS 331.

[[184]](#184_5)Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte（1852），第1章：第8卷，115，載Karl Marx，Friedrich Engels，Werke（Berlin，1956-1983）。

[[185]](#185_5)G.F.Finetti，Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta undbestia（Venice，1768），克羅齊再版時改名為Difesa dell’autorità della sacra scrittura contro Giambattista Vico（Bari，1936）。其他與此類似的批評還有1736年的多米亞諾·羅馬諾，1754年的科西莫·梅伊，1780年的多納托·羅加代奧等。了解更多關于反維柯的參考書目，請見Benedetto Croce and Fausto Nicolini，Bibliografa vichiana（Naples，1947-1948）和“Giambattista Vico”，載Walter Binni（ed.），I classici italiani nella storia della critica，第2卷，第2版（Florence，1961）。

[[186]](#186_5)見Fausto Nicolini，La religiosità di Giambattista Vico：Quattro saggi（Bari，1949），特別是引言。

[[187]](#187_5)NS 553。

[[188]](#188_5)引自“Maliberté，Virgile，Vico”，這是1854年為Le Banquet：Oeuvres其中一章所寫的草稿，第16卷，658。以下是這一評價前面的內容：“維柯指出了神靈是如何創造出來的，又是如何被拋棄的……是人類創造了（他們）。他不停地創造自己，創造自己的天和地。最終揭開了神秘的面紗。真相太讓人驚訝，就連維柯自己都害怕。”

[[189]](#189_5)Histoire Romaine序言：出處同上，第2卷，341。

[[190]](#190_5)盡管它們的真實性遭到質疑。

[[191]](#191_5)NS 1106.

[[192]](#192_5)NS 331.

[[193]](#193_5)參見注釋162。

[[194]](#194_5)這是萊布尼茨的描述，而非共同的認識（幾十年后可能才能夠被理解），就像比如說在黑格爾的有機論中，個人聲音的意義——世界歷史發展中的特定存在——如果不和其他的“聲音”放在一起可能是無法理解的。這些“聲音”本身有時可能會令人不快，或者毫無意義，并且只有作為一個有機整體，或者從一個整體的角度來看的時候被“傾聽”才具有意義和價值。

[[195]](#195_5)NS1 45.

[[196]](#196_5)NS 331.

[[197]](#197_5)維柯使用的這些名詞——“nostra mente umana”、“nostro intendere”、“una certa mente umana delle nazioni”、“nostro umano pensiero”和“nostra anima”——都列于Thomas Berry，The Historical Theory of Giambattista Vico（Catholic University of America Ph.D.thesis：Washington，D.C.，1949），76。

[[198]](#198_5)引自他于1871年6月致萊奧妮·哈勒維的信（信上沒有具體日期）：載Letters de Georges Bizet：Impressions de Rome，322；La Commune（1871）（Paris，1907）。

[[199]](#199_5)NS 345.

[[200]](#200_5)NS 349.

[[201]](#201_5)NS 367.

[[202]](#202_5)NS 242.見前引書，恩佐·帕奇認為維柯將人類地位的上升歸因于“野獸”與“英雄”的斗爭。當然，維柯沒有將遙遠的過去理想化，也沒有理想化其他任何階段。

[[203]](#203_5)本書讀者要知道，菲什并不同意這一點，他認為《新科學》是由歸納和假設推動的：Giambattista Vico，423。我必須承認，我在文中沒有窺得半點這樣的蛛絲馬跡；而且，這會和維柯的中心觀點相沖突——自然科學方法和歷史學科方法之間存在著無法逾越的鴻溝。

[[204]](#204_5)NS 147.

[[205]](#205_5)NS 313.

[[206]](#206_5)NS 320.

[[207]](#207_5)NS1 46.

[[208]](#208_5)NS 311；參見142，145-146。

[[209]](#209_5)NS 332；參見135。

[[210]](#210_5)這一用語似乎源于Justinian，Digest第1.2.2.11.2條，NS 584，1007（錯誤地）引用了這一段。——編注

[[211]](#211_5)它的天主教批評家言之鑿鑿地質疑道，如果按照這一方法連荷馬和來庫古都可以去神話地進行解釋的話，先知摩西和基督教的創始人是不是也同樣去神話地解釋清楚？

[[212]](#212_5)參見NS 156，904。

[[213]](#213_5)NS 1037.

[[214]](#214_5)關于整個問題的討論，見下一篇文章。

[[215]](#215_5)賀拉斯幾乎被全盤接受的格言[“詩人期望或有用武之地，或給人愉悅”（“aut prodesse volunt aut delectare poetae”），（Ars poetica，333）]正是維柯所反對的。赫爾德認為藝術創造是一種自我表達形式，它的目的不在于提供美麗的藝術品，其價值更不會獨立于其創造者，藝術創造是一種交流，而不是制造，維柯比赫爾德更早地想到了這一點；在這一方面，他是浪漫主義批評的先鋒。

[[216]](#216_5)（Henry St John，Viscount）Bolingbroke，Letters on the Study and Use of History，第2封，第2卷，177，載The Works of Lord Bolingbroke（London，1844）。博林布羅克稱自己在狄俄尼索斯的書中讀到過這部分內容，他沒有記錯（見Ars rhetorica 11.2），除非Ars rhetorica這本書不是狄奧尼索斯的著作。偽狄奧尼索斯認為自己的觀點（“歷史就是事例中的哲學”）來源于修昔底德，但是實際上這一觀點是對修昔底德在1.22.3中內容的創造性改寫。——編注

[[217]](#217_5)見本書《維柯的哲學思想》，第二段引言。

[[218]](#218_5)出版物審查員卡洛·羅多利神父為此根據希臘語創造了一個新詞：他將該種體裁稱為“Periautografa”，而該體裁的作者為“Periautograf”。見D（on）Angelo Calogra，“Prefazione”，Raccolta d’opuscoli scientifce，flologici 1（1728），xvii。

[[219]](#219_5)關于孟德斯鳩和維柯，見Rober Shackleton，Montesquieu：A Critical Biography（London，1961），114-116中的描述。

[[220]](#220_5)引自“Galiani，ses amis et son temps”，這是L’Abbé F.Galiani，Correspondance，ed.Lucien Perey，Gaston Maugras（Paris，1881），第1卷，xxxvi的引言。但是加利亞尼認為，至少有一位法國作家借鑒過維柯的思想而沒有表示感謝。一百多年后，弗朗切斯科·普雷達里對《新科學》進行了編校，他在為《新科學》寫的序言中稱休謨、德·布羅斯、達朗貝爾、愛爾維修、邊沁等人都借鑒了維柯的思想。但這似乎是無稽之談。La Scienza Nuova di Giambattista Vico，ed.Francesco Prredari（Turin，1852），xxx——xxxi。

[[221]](#221_5)Italienische Reise，1787年3月5日：第3卷，27-28，載Goethes Werke（Weimar，1887-1919）。此處引自奧登和邁耶的譯本，W.H.Auden and Elizabeth Mayer：J.W.Goethe，Italian Journey（London，1962），182-183。

[[222]](#222_5)弗里德里希·梅尼克在他的著作Die Entstchung des Historismus（Munich and Berlin，1936）中——J.G.安德森譯為Historism：The Rise of a New Historical Outlook（London，1972）——對此不過是順帶一提，顯然只是出于對德高望重的歌德的尊敬。

[[223]](#223_5)1777年12月21-22日的信：B iii 394.3。

[[224]](#224_5)《論人類進步書簡》，第115封（1797）：xviii 245-246。

[[225]](#225_5)Friedrich Carl von Savigny，Vermischte Schriften（Berlin，1850），第4卷，217-218。菲什為他和伯金翻譯的《維柯自傳》一書寫的引言具有很高的參考價值，該歷史描述從中獲益良多。薩維尼評論的譯文在A 70。

[[226]](#226_5)見保羅·羅西的敘述，見前引書。

[[227]](#227_5)引自M.H.菲什，A 76，但是沒有標明出處。我最近看到這句話是在Jules Michelet，Journal：Tome IV（1868-1874），ed.Claude Digeon（Paris，1976），110（1869年4月3日）：“我的青春被這些猛進所吞噬：1824年：維柯和那巨大的陰影。”——編注

[[228]](#228_5)他最出名的著作1869年版L’Histoire de France：Oeuvres的前言，第4卷，14；譯自A 79。

[[229]](#229_5)Histoire romaine前言：出處同上，第2卷，340-341；譯自A 78。

[[230]](#230_5)菲什和伯金所做的工作，特別是《新科學》和《維柯自傳》的引言，對這一研究發揮了巨大的作用，是這一哲學研究中最富啟發性的成果之一。

[[231]](#231_5)R.G.Collingwood，An Essay on Metaphysics（Oxford，1940），多處可見，特別是第5章。

[[232]](#232_5)最新的一個類似的例子是喬治·于佩爾在他的著作The Idea of Perfect History：Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France（Urbana etc.，1970）（下文以于佩爾代之）中的斷言，維柯只不過是“觀念史上的落伍者，反映了博丹的思想，稱不上是黑格爾的先驅”（166）。這一觀點沒有看到維柯思想的積極成果，以及維柯和博丹對于歷史的觀念的重要分歧。幸好，這句一筆帶過的譏誚對于哈伯特的主要論點來說無足輕重，也絲毫不會降低他那部有趣而又令人收益頗豐的書的價值。

[[233]](#233_5)“Verum est ipsum factum.”DA 131/46.

[[234]](#234_5)DA 133/48.

[[235]](#235_5)“quia Deus primus Factor.”DA 132/46.

[[236]](#236_5)關于這一點，見Karl L?with，“Geschichte und Natur in Vicos‘Scienza nuova’”，Quaderni contemporanei 2（日期未注明，可能是1969），135-169，位于137-139。

[[237]](#237_5)Adam Smith：The Theory of Moral Sentiment 4.1.10，格拉斯哥版第184頁（Oxford，1976）；An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations 4.2.9，格拉斯哥版第456頁（Oxford，1976）；比較他的Essays on Philosophical Subjects，“History of Astronomy”3.2，格拉斯哥版第49頁（Oxford，1980）。

[[238]](#238_5)見注釋65。

[[239]](#239_5)見前引文。

[[240]](#240_5)NS 347.

[[241]](#241_5)DN 95/40.

[[242]](#242_5)見注釋82。

[[243]](#243_5)NS 142.

[[244]](#244_5)關于必然的（理性的）真理和偶然的（事實的）真理之間的關系，萊布尼茨也發展了類似的學說。只有對上帝而言，所有的真理才都是必然的。但是，這樣的二分法沒有給維柯關照的內容留下空間，即對制度、關系、目的和態度的理解，這改變了人們的行為，這既不是完全偶然的，也不是推理的先驗。

[[245]](#245_5)“dentro le modifcazioni della nostra medesima mente umana”：NS 331.

[[246]](#246_5)參見“ad Dei instar”（《論上帝的模范》），DA 135/51。

[[247]](#247_5)“上帝了解所有事物的所有組成，不論是內在的還是外在的，因為上帝創造和安排了所有事物，但是人類的思想是有限的，并且外在于所有人之外的事物……所以人類可以思考現實，但是不能完全理解現實。”DA 132/46.

[[248]](#248_5)M.H.Abrams，The Mirror and the Lamp：Romantic Theory and the Critical Tradition（New York，1953），285.

[[249]](#249_5)Tho.Sprat，The History of the Royal-Society of London，for the Improving of Natural Knowledge（London，1667），111-113.

[[250]](#250_5)Leviathan，第4章，“Of Speech”，理查德·塔克版（Cambridge，1911），26，31。

[[251]](#251_5)“Of the Standard of Taste”：236，載David Hume，Essays：Moral，Political and Literary（London，1963）。M.H.Abrams，見前引書，第10章，針對這一非常普遍的“笛卡爾”觀點給出了其他的許多事例和參考資料。

[[252]](#252_5)（Dominique Bouhours），La Maniére de bien penser dans les ouvrages d’esprit：dialogues（Paris，1687），對話1，尤其是10-17；所引用的話語在17。

[[253]](#253_5)他沒有像亞里士多德一樣區分制作（doing）和創造（making）；在他看來，這種區分并沒有必要。

[[254]](#254_5)見注釋182。

[[255]](#255_5)“Unus homo est quod vult，ft quod lubet.”IO 27/74.

[[256]](#256_5)NS 161.

[[257]](#257_5)NS 218.

[[258]](#258_5)卡爾·弗里德里希·馮·魏茨澤克對《論我們時代的研究方法》的評論中——見他為維柯的這本書寫的后記De nostri temporis studiorum ratione/Vom wesen und Weg der geistgen Bildung（Godesberg，1947），特別是162——迫切地想了解，隨著現代技術的進步，以及人的改變、復制和創造新事物的能力在以驚人的速度發展的情況下，維柯對于外界的觀察結果和我們自己創造的知識之間的重要區分是否在接近消弭的邊緣。這讓他對于人類濫用新力量的態度消極晦暗。盡管自從維柯的時代以來，科技的形象發生了深刻的變化，我們會贊同，或者說實際上是和魏茨澤克有著同樣的社會和道德顧慮，但對我來說，他的理論觀點的基礎卻明顯是個錯誤。只要我們仍然無法從無到有進行創造，只要我們無法改變自然一致性的限制，并且只要這種自然的持續存在依然是技術可能性的基礎，那么維柯的區分就仍然有立足之地。隨著各種類型、各種程度的“確定的”經驗知識之間的差異，或者說是基于這些知識不斷增長的技能之間的差異在不斷縮小，辨別其中的差異令人困惑。只要我們還是僅僅改變“已有的事物”，即我們無法創造的事物，那么在維柯看來，我們的知識就仍然停留在外在的層面上，也即維柯所謂的認知的，而非“內在的”，亦非他自己的知識。我認為，漢娜·阿倫特提出類似觀點的理由更充分：見她的Between Past and Future：Six Exercises in Political Thought（London，1961），57-58。

[[259]](#259_5)“elementa rerum naturalium extra nos.”DA 150/65.

[[260]](#260_5)A 26/138-139.

[[261]](#261_5)例如N.O.布朗在他晚期的著作中借用了維柯的觀點；同樣的還有詹姆斯·喬伊斯，特別是在《芬尼根的守靈夜》中。

[[262]](#262_5)NS p.xxxix（J4）.

[[263]](#263_5)“Vico and Aesthetic Historicism”，Scenes from the Drama of European Literature（New York，1959）.

[[264]](#264_5)收錄在他翻譯的《維柯自傳》的引言中，這也是迄今為止關于維柯的知識體系最好最簡明的敘述；見A 20-31。

[[265]](#265_5)維柯提到的古代日耳曼人和塞西亞人，以及現代匈牙利人和撒克遜人，就是從“英雄”文化向“人文”文化轉變的例子。見Giuseppe Giarrizzo，“La politica di Vico”，Quaderni contemporanei 2（日期未注明，可能是1969），63-133，位于114-117。

[[266]](#266_5)見前引書。

[[267]](#267_5)見前引書（出處同上）。

[[268]](#268_5)見前引文。

[[269]](#269_5)La giovinezza de Giambattista Vico（1668-1700）saggio biografco，第2版（Bari，1932），以及Uomini di spada di chiesa di toga di studio ai tempi di Giambattista Vico（Milan，1942）。

[[270]](#270_5)Antonio Corsano，Umanesimo e religion in G.B.Vico（Bari，1935），以及Giambattista Vico（Bari，1935）。

[[271]](#271_5)Nicola Badaloni，Introduzione a G.B.Vico（Milan，1961）.

[[272]](#272_5)DA 152 ff./68 ff.（第4章，第2節）。

[[273]](#273_5)DA 152/68，156/74.

[[274]](#274_4)motus“quo flamma ardent，planta adolescit，bestia per prata lascivit.”DA 166/83.

[[275]](#275_4)所有這些都與維柯對卡拉姆耳主教和書斯甘蒂學會到底有多少了解這一問題無關。保羅·羅西將維柯的宇宙論稱為“卡巴拉認識論”毫無疑問是正確的，這一詞語源于海爾梅斯和新柏拉圖主義的神秘傳統，可以追溯至Timaeus（羅西版《維柯全集》（Milan，1959）引言，26）。維柯似乎沒有意識到在他所處時代所發生的偉大的知識革命，所以在自然科學史上堅持要冠以維柯一定的名號，似乎是一種偏執的崇拜。H.P.亞當斯在The Life and Writings of Giambattista Vico（London，1935），131提到，維柯認為神話是對社會生活——事實上是一種神話化的政治——而非自然的想象性重建。這一觀點為維柯在社會學史上贏得了崇高的地位，同時，維柯對于階級斗爭是歷史發展的主要因素的強調，也使他成為了圣西門和馬克思思想的真正先驅。

[[276]](#276_4)見前引書，291。“Nel suo complesso la flosofa del Vico deve seeere interpretata come aggiornamento sul piano della flosofa civile del metodo sperimentale degli investganti，e della metafsica della mens.”

[[277]](#277_4)參見注釋29。

[[278]](#278_4)DA 136/52。

[[279]](#279_4)NS 331.

[[280]](#280_4)見前引書，22。

[[281]](#281_4)見Elio Gianturco，Joseph de Maistre and Giambattista Vico：Italian Roots of de Maistre’s Political Culture（Columbia University Ph.D.thesis，1937）。

[[282]](#282_4)見其關于維柯的最具原創性的研究，Ingens sylva。

[[283]](#283_4)見前引書，227。

[[284]](#284_4)見注釋264。

[[285]](#285_4)關于這一問題，我的主要參考資料來源為J.G.Pocock，The Ancient Constitution and the Feudal Law：A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century（Cambridge etc.，1957），特別是其中的引言。到目前為止，這似乎是我讀到過的關于這一問題最新穎、最具啟發性，同時也是最深入淺出的論述。波科克論述和分析了這一爭論背后的意義，但是他只是順帶提及了維柯，且并未將其與維柯的學說相互聯系起來。關于16世紀這一新興的歷史意識（尤其是在法國）的源頭，我認為最具價值的還有（按照作者姓名首字母順序排列）：Arthur B.Ferguson，“Bishop Pecock”，Studies in the Renaissance 13（1966），147-166；Julian H.Franklin，Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History（New York and London，1963）；Eugenio Garin，Italian Humanism：Philosophy and Civic Life in the Renaissance（1947），trans.Peter Munz（Oxford，1965）；George Huppert，The idea of Perfect History；Donald R.Kelley，（a）“Historia Integra：Fran?ois Baudouin and his Conception of History”，Journal of the History Ideas 25（1964），35-57；（b）“Guillaume Budé and the First Historical School of Law”，American Historical Review 72（1967），807-834；（c）“‘Fides Historiae’：Charles Dumoulin and the Gallican View of History”，Traditio 22（1966），347-402；（d）“Legal Humanism and the Sense of History”，Studies in the Renaissance 13（1966），184-199；特別是（e），這是其最重要也是最出色的著作，Foundations of Modern Historical Scholarship：Language，Law，and History in the French Renaissance（New York and London，1970），文獻（e）對前述的大量內容（但不是所有的）進行了總結、利用和討論，為歷史學源頭和文化歷史的源頭都提供了新的思路，這在其他地方是絕無僅有的；Frank E.Manuel，Shapes of Philosophical History（London，1965），第3章；Arnaldo Momigliano，（a）“Ancient History and the Antiquarian”，Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 13（1950），285-315；（b）“La nuova storia romana di G.B.Vico”；（c）“Vico’s Scienza Nuova：Roman‘Bestioni’and Roman‘Eroi’”；Franco Simone，（a）“Introduzione ad una storia della storiografia letteraria francese”，Studi francesi 8（1964），442-456；（b）“La coscienza storia del rinascimento francese e il suo signifcato culturale”，Convivium 22（1954），156-170。

[[286]](#286_4)注釋中所列出的文獻在下文中引用時僅以作者名字代之（在有必要的情況下，用字母作區分）：如Kelley，Foundations of Modern Historical Scholarship即引用為Kelley（e）。

[[287]](#287_4)NS 147.

[[288]](#288_4)在英語文獻中，富蘭克林對于下述問題的記述無疑是最佳的：“皮浪懷疑主義”以及“歷史主義者”對此的反應，特別是風俗習慣、傳統主義和地區多樣化的捍衛者把對自然法觀念的攻擊用于政治目的。富蘭克林對于反普世主義和反理性主義的研究具有重要價值，并且早于孟德斯鳩和伯克對16世紀政治思想的傳統敘述提出了大量的質疑。

[[289]](#289_4)三百年后，亨利·托馬斯·巴克爾再次對此進行了指責，他認為歷史并沒有像科學一樣進步，原因很簡單，因為歷史學家天資不如科學家，當代最智慧的學者都投入到自然科學的研究中。一旦一些真正有能力的人投入到歷史研究中，歷史學轉變成為結構嚴謹的自然科學就指日可待了。

[[290]](#290_4)見本書《維柯的哲學思想》“他曾受教于牧師……他抨擊了笛卡爾派自認為最堅不可摧的這些主張。”，特別是“有助于形成判斷”的注釋。

[[291]](#291_4)見Momigliano（a）。

[[292]](#292_4)A20-21.

[[293]](#293_4)見Kelley（c）。凱利的著作（列于本書邊碼150頁，注釋①）是這一思想運動的最佳歷史導讀。

[[294]](#294_4)見Kelley（d），多處可見。

[[295]](#295_4)Fr.Balduinus，De institutione histories universae，et eius cum iurisprudentia coniunctione，προλεγομ?νωνlibri ii（Paris，1561），30.

[[296]](#296_4)出處同上，129。

[[297]](#297_4)“一具身體不可分割的部分或者肢體既不可以也不應當分開”（“……unius corporis indivisae partes aut membra divelli neque possunt neque debent”）：出處同上，104。關于博杜安，見Kelley（e），129-141。博杜安著作的題目本身已是昭然若揭。

[[298]](#298_4)Dialecticae disputationes 1.14：676，載Laurentii Vallae opera（Basel，1540）[影印再版為Laurentius Valla，Opera omnia，第1卷（Turin，1962）]。

[[299]](#299_4)Loys Le Roy，De la vicissitude ou variété des choses en l’univers……（Paris，1576），22.

[[300]](#300_4)弗格森對此的敘述很詳盡。

[[301]](#301_4)還有一些學說早過維柯的學說：比代和勒羅伊曾提及文明的生命周期，從文明的孩提時期的詩歌和原始信仰發展到具備學識與口才的青春期，最后以衰弱和腐敗告終。[見Kelley（e），64，83。]法國16世紀歷史編纂家拉·波普利尼埃爾對此也多有提及，并且認為詩人是最早的歷史學家（出處同上，140-141）。關于寓言——民間傳說——真理的延續可以在克里斯托夫·米利厄、勒羅伊、波利多爾·弗吉爾等的著作中找到（出處同上，304），并且帕基耶“意識到了文化現象之間的相互聯系”。就我所知，凱利是第一位發現這些重要聯系的學者。他告訴我們“維柯更多的是古老的科學（語文學）的守護者，而非‘新科學’的創造者。從這一意義上來說，維柯對于歷史主義的繼承要多于他對歷史主義的貢獻”[Kelley（e），7]。但是在我看來，這似乎低估了維柯所取得的成就。維柯提出利用想象去努力嘗試，完全再現陌生的、蒙昧的過去，進入“這些最早的人類的廣闊想象”（“la vasta immaginativa di que’primiuomini”）之中，這是通往“恐怖野獸”（NS 374）的世界的道路，因為他們以及繼任他們的“英雄”時代的人使用儀式、詩歌和法律來傳達這些想象，我們不應當將其看作是我們這一更加文明的社會的原始形態，或者我們社會之前的階段，而應將其看作是殘酷而又令人恐懼，但是又生機勃勃、自成體系的文明，具有內在的聯系和本身的特殊價值和創造，比如說《荷馬史詩》，就是我們自嘆弗如的。即使是對于最大膽的文藝復興時期的語文學家、法學家和文學家來說，維柯的思想也遙遙領先于他們。在我看來，維柯的創造是全新的，而不是程度上的不同。即使是他關于人類學起源的異想天開（以及他具有深遠影響力的對于文化標志的經濟學闡釋）似乎也突破了瓦拉和比代的語文學幻想或是法學遐思所囊括的知識領域。

[[302]](#302_4)“les saisons et mutations des moeurs＆conditions d’un people”，“L’Anitribonian ou Discours……sur l’estude des loix”，第2章末尾：9，載Opuscules fran?oises des Hotmans（Paris，1616）。

[[303]](#303_4)見Kelley（d），195。凱利提出了和勒卡龍、迪穆蘭、皮埃爾·艾羅以及其他地方主義和民族自治支持者相似的看法。

[[304]](#304_4)見克羅齊和尼科利尼，前引書，51，關于存在于吉本的這一爭論，376-377。

[[305]](#305_4)致阿德里安·蒂爾內布的信（沒有具體日期）：第2卷，第293C欄，載Les Oeuvres d’Estienne Pasquier（Amesterdam，1723）。見于佩爾的著作，其中有許多類似的表達形式，而關于這一說法所包含的意思，見16世紀法國的奧特芒、帕基耶、拉·波普利尼埃爾和其他學者的著作。

[[306]](#306_4)Pasquier，“Pour-parler du prince”（1560）：出處同上，第1卷，第1034C欄。

[[307]](#307_4)于佩爾關于新歷史的誕生的創始性研究包含了大量有價值的內容，涉及法學家和歷史學家在這方面的聯系。

[[308]](#308_4)“Coustumes＆fa?on de faire”（拉·波普利尼埃爾）載L’Idee de l’histoire accomplie：該作品另外兩部作品一起結集出版，名為l’Histoire des histories，avec L’Idee de l’histoire accomplie，plus Le Dessein de l’histoire des fran?ois……（Paris，1599）；頁碼在第二部作品中開始重新標注，但是第三部作品沒有重新標注頁碼；這篇文章在L’Idee，95。關于拉·波普利尼埃爾，見于佩爾，第8章。

[[309]](#309_4)“forme de vivre”，Le Dessein，352。

[[310]](#310_4)“les moeurs，＆en general la Police des Grecs”，L’Idee，95。

[[311]](#311_4)“nostre langage symbolise ordinairement avec nos moeurs.”致克勞德·德·凱爾基菲南的信（沒有具體日期）：見前引書，第2卷，第45B欄。

[[312]](#312_4)誠然，博杜安在De institutione historiae universae的開頭和結尾段中指出，在歷史中人類不但能夠扮演觀眾和批評者的角色，他同樣能夠扮演表演者的角色，因為這是他的本質使然；凱利敏銳地指出了這一觀點與維柯觀點的相關性，還提及了克羅齊和特勒爾奇。盡管這一點不同凡響，但是至多也不過是上述維柯大膽新觀點的萌芽，水平大概就像馬內蒂關于人類創造（“我們的”）和“非人類創造”之間的比較一樣。

[[313]](#313_4)于佩爾對于維柯的思想一知半解（167），導致他認為米什萊和德國學者錯誤地向維柯致以敬意僅僅是因為他們不了解維柯思想的來源。雖然我對于15世紀歷史編纂的知識都來源于二手資料，比如說他所寫的一本內容豐富的著作。對于這些顛覆性的觀點，比如人類具有自我改造的本能，或者語言、神話和標志性的儀式是經驗的類型和對現實的闡釋。這些觀點一直都存在于帕基耶、拉·波普利尼埃爾，甚至博杜安的著作中，只是未被發現而已，這令我感到難以置信。

[[314]](#314_4)Pocock，15。于是梅特蘭曾經稱之為法學的“哥特復興”由此開始。“English Law and the Renaissance”（1901）：146，載Selected Historical Essays of F.W.Maitland，ed.Helen M.Cam（Cambridge，1957）。

[[315]](#315_4)例如伏爾泰的思想就是如此，盡管他和他的闡釋者并不承認這一點。

[[316]](#316_4)見注釋309。

[[317]](#317_4)“……nihil Graece dictum est，quod Latine dici non possit”，“De interpretatione recta”（c.1420）：95，載Leonardi Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften，ed.Hans Baron（Leipzig and Berlin，1928）。

[[318]](#318_4)關于維柯法律研究的范圍，見Giuseppe Giarrizzo，前引書，從中我們可以確知，這一范圍“從烏爾特斯延伸至戈德弗羅伊，從屈雅士延伸至奧特芒”（113）。此外，于佩爾告訴我們（168）法國歷史作者在16世紀被人們廣泛閱讀。

[[319]](#319_4)見前引文。

[[320]](#320_4)Jacob Burckhardt，Die Cultur der Renaissance in Italien：ein Versuch（Basel，1860），1.c NS 147.

[[321]](#321_4)viii 252.

[[322]](#322_4)關于此，見H.B.Nisbet，Herder and the Philosophy and History of Science（Cambridge，1970），以及G.A.Wells，Herder and After：A Study of the Development of Sociology（The Hague，1959）。

[[323]](#323_4)我不得不略去了許多相關且有趣的內容：比如說赫爾德對浪漫主義、活力論、存在主義，尤其是他幾乎親手建立的社會心理學的主導影響；以及施萊格爾、雅各布·格林（尤其是在他們的語言學雜文中）、薩維尼（他把赫爾德有機的國家成長觀念應用于法律）、格雷斯（他的民族主義根植于赫爾德的視野中，盡管對其有所歪曲）、黑格爾（他關于非人身關系的制度的形成、成長和特征的概念降生于赫爾德的書頁中）等作家，以及19世紀和20世紀的歷史地理學家、社會人類學家、語言哲學家、歷史哲學家和歷史作家對他不精確，常常前后不連貫，但總是具有多個層面，且對人很有啟發的想法的運用。我之所以選擇這三個觀念傾注我的注意力，主要原因在于它們在原創性和歷史重要性上占據著第一序位，而它們的起源和性質卻沒有受到足夠的關注。我的目的在于公平地對待赫爾德的原創性，而并非他的影響力。

[[324]](#324_4)我所知的這個主題的最佳討論出現在馬克斯·魯謝翻譯的赫爾德的《另一種歷史哲學》（Paris，未注明出版日期）的法語版本的出色導言，92-105。

[[325]](#325_4)對此的一番有啟發性的討論見Carlo Antoni，Lo storicismo（Turin，1957）。

[[326]](#326_4)哈羅德·拉斯基把弗格森形容成“冒牌的孟德斯鳩”，這只為我們點明了拉斯基批判性判斷的水準，在這個例子中很可能只是回應了萊斯利·斯蒂芬。Harold J.Laski，Political Thought in England：From Locke to Bentham（New York and London，1920），174。

[[327]](#327_4)狄德羅載《百科全書》，希臘（哲學）詞條下，908，第1欄。狄德羅至少抗議說他所引用的觀點“展現的是哲學和品位的缺乏”，而且《百科全書》還包含論《伊利亞特》和《奧德賽》的文章。

[[328]](#328_4)我對這個術語的使用采納了它最寬廣、最一般的含義，并不特指20世紀前幾十年的表現主義畫家、作家和作曲家。

[[329]](#329_4)xiii 13.

[[330]](#330_4)i 13-28.

[[331]](#331_3)xvii 211.

[[332]](#332_3)見xvii 230 ff。

[[333]](#333_3)xvii 319.

[[334]](#334_3)xviii 86.

[[335]](#335_3)xiii 339-341，375.

[[336]](#336_3)xiii 340.

[[337]](#337_3)出處同上。

[[338]](#338_3)例如xiii 341：“地球上數以百萬計的人并不生活在國家之下……父親和母親、丈夫和妻子、兄弟、朋友——這些是令我們幸福的自然關系；而國家能夠給予我們的不過是個人創造的發明，不幸的是它還能剝奪一些對我們來說更為基本的東西——把我們的自我搶走。”

[[339]](#339_3)xiii 340.

[[340]](#340_3)xviii 206.

[[341]](#341_3)xiii 385.

[[342]](#342_3)xiv 67；參見xiv 283-284。

[[343]](#343_3)赫爾德驚嘆于猶太人的存續；他把他們看作是帶有自身顯著特色的“人民”的范例（x 139）。“摩西把他人民的心靈捆縛在了他們的故土”（xii 115）。土地，通用語言、傳統、親情、作為自由接受的“契約”的通用法律——所有這些相互交織的因素，與他們神圣文學所產生的紐帶共同發揮作用，使得猶太人在離散中能夠堅持他們的身份——但尤其是他們的雙眼仍然注目于他們原初地理上的故鄉這一事實（xii 115，viii 355，xvii 312）——重要的是歷史延續性，而不是種族（xii 107）。正是這些構成了歷史個性（xii 123，xxxii 207）。在這整個主題上，尤其是把“猶太問題”看作是民族和政治問題（需要靠后來被稱作猶太復國主義方案來解決），而非宗教問題的觀點，見F.M.Barnard，“Herder and Israel”，Jewish Social Studies 28（1966），25-33。也見同一位作者的“The Hebrews and Herder’s Political Creed”，Modern Language Review 54（1959），533-546。

[[344]](#344_3)xiii 384.

[[345]](#345_3)v 508；參見v 515。

[[346]](#346_3)xiv 201.

[[347]](#347_3)出處同上。

[[348]](#348_3)xiv 202.

[[349]](#349_3)xviii 222-223；參見xiv 410。

[[350]](#350_3)v 546.

[[351]](#351_3)xxiii 498.

[[352]](#352_3)xviii 224.

[[353]](#353_3)v 579.

[[354]](#354_3)有關赫爾德對德國人塵世的痛苦和靈魂的任務的構想的最有說服力的陳述出現在他的詩體書信，《德意志的民族榮耀》，寫作于18世紀90年代，但在其死后的1812年才初次出版（xviii 208-216），而此時他同胞的心境，受到了雅恩、阿恩特、克爾納和格雷斯的民族主義狂熱的煽動，已完全是另一幅景象了。

[[355]](#355_3)尤見xiii 362。

[[356]](#356_3)Xenien 95-96，“Das deutsche Reich”和“Deutscher Nationalcharacter”：第1卷，320-321，載Schillers Werke，政府審定版（Weimar，1943-）。

[[357]](#357_3)xvii 212.

[[358]](#358_3)xviii 247；參見xviii 248，此處赫爾德認為不應有“等級順序……黑人同樣有資格認為白人在墮落……就像白人可以認為黑人是黑色的野獸一般。”

[[359]](#359_3)見iv 204-205，xiii 265-273。

[[360]](#360_3)Kant’s gesammelte Schriften（Berlin，1900-），第8卷，23，第2行。但另見康德的“Beantwortung der Frage：Was ist Aufkl?rung？”（出處同上，33-42），以及赫爾德給哈曼的信，1785年2月14日。

[[361]](#361_3)xiii 383.

[[362]](#362_3)viii 315.

[[363]](#363_3)出處同上。

[[364]](#364_3)viii 193.

[[365]](#365_3)見例子，De l’esprit des lois，第24冊，第18章：卷1B，290，載Oeuvres complètes de Montesquieu，ed.A.Masson（Paris，1950-1955）。

[[366]](#366_3)xvii 58.

[[367]](#367_3)這一觀點在基督教神秘主義和新柏拉圖主義中的源頭，以及它在其他哲學系統（比如說貝克萊）中的形式，還沒有得到充分的探究。

[[368]](#368_3)xiii 357.

[[369]](#369_3)尤見xiii 362。

[[370]](#370_3)參見例子，xi 225，xvii 59，xviii 346，xxx8。

[[371]](#371_3)xviii 137.

[[372]](#372_3)xiii 363.

[[373]](#373_3)W ii 176.13.

[[374]](#374_3)G.A.威爾斯，見前引書，43，提出這一觀點，在我看來非常具有啟發性。

[[375]](#375_3)見《赫爾德和啟蒙運動》“在這種聯系中，……這只有在共情的洞見（人的移情能力）之后才可以這樣做。”

[[376]](#376_3)v 164.

[[377]](#377_2)出處同上。

[[378]](#378_2)ix 532.這一引文，以及本段早先的引文，基于伯頓·費爾德曼和羅伯特·D.理查森（編輯）的翻譯，The Rise of Modern Mythology 1680-1860（Bloomington/London，1972），229-230。

[[379]](#379_2)viii 412.

[[380]](#380_2)見viii 390。

[[381]](#381_2)v 538.

[[382]](#382_2)viii 96.

[[383]](#383_2)v 169.

[[384]](#384_2)v 183.

[[385]](#385_2)v 169.

[[386]](#386_2)v 167.

[[387]](#387_2)ix 534.

[[388]](#388_2)給卡洛琳·弗拉克斯蘭德的信，1771年1月2日。

[[389]](#389_2)v 503.

[[390]](#390_2)在這篇文章的許多地方，我把赫爾德形容作一名相對主義者。盡管我希望我文辭的思路能夠清楚地說明我所用的這個術語的含義，但我的表述已然造成了一些誤解（例如見Arnaldo Momigliano，“On the Pioneer Trail”，載New York Review of Books，11 November 1976，33-38）。我曾試圖在一篇題為《18世紀歐洲思想中所謂的相對主義》，重印于我的一本雜文集，《扭曲的人性之材》中嘗試明晰我的立場。尤其是在當前對赫爾德的研究中，我有時對“相對主義”這個術語的使用并不是指一種人們通常認為的倫理的或是認識論的主觀主義，而是指我在另一處定義的客觀多元主義，并不帶有任何主觀主義的色彩。I.B.1996。

[[391]](#391_2)xxi 36.

[[392]](#392_2)xxi 38.

[[393]](#393_2)赫爾德認為，靈魂從環繞它的混沌事物之中發展出自己的模式，并“通過自己內在的力量創造出為數眾多中唯獨屬于它的一個”（xiii 182）；參見xv 532和H.B.Nisbet，見前引書，63。從分離的數據中創造出整合的整體的方式是人類本性的基礎組織活動，對這一概念的信念是赫爾德整個社會和道德觀念的核心：對他來說，所有有意識的和無意識的創造性活動，產生了格式塔，并反過來被它自身的格式塔所決定，對此每一個個體和團體都努力感知、了解、行動、創造并生活。這一觀念主導了他對社會的結構和發展，可辨認的文明的本質，以及人們賴以生存的東西的構想（見v 103-105）。在我看來，尼斯比特把赫爾德形容成是格式塔心理學先驅是正當的。關于此也見如下文章Martin Schütze，“Herder’s Psychology”，Monist 35（1925），507-554，和“The Fundamental Ideas in Herder’s Thought”，Modern Philology 18（1920-1921），65-78，289-302；19（1921-1912），113-130，361-382；21（1923-1924），29-48，113-132。

[[394]](#394_2)見xiii 194。

[[395]](#395_2)v 516.

[[396]](#396_2)v 566.

[[397]](#397_2)xiv 86.

[[398]](#398_2)xxxii 56.

[[399]](#399_2)xiii 147.

[[400]](#400_2)xiii 339.

[[401]](#401_2)xiii 371-372.

[[402]](#402_2)赫爾德在他論莪相的文章中，把它當做關鍵的勞動分工的起源，由此產生了人民、階級、層級之間毀滅性的壁壘，而腦力和體力勞動的分工掠奪了人們的人性。物質進步可能與文化的退步同時發生；歌德和席勒也論述過這個話題，并由馬克思和馬克思主義者發揚光大。（這個觀點我受惠于羅伊·帕斯卡爾教授。）

[[403]](#403_2)尤其在Moser，Von dem deutschen Nationalgeist，出版于1765年至1766年，談及德國人被所有人鄙視、忽視、嘲笑、掠奪。

[[404]](#404_2)xiii 160-161.這些詞語幾乎字對字地呼應了哈曼所表述的，后來被稱作是“異化”的問題。

[[405]](#405_2)viii 476-477；比較出自《另一種歷史哲學》的以下句子（v 565）：“世上從來沒有哪一個國家，可以在文明的進程中倒退一步，再次回到它曾經的狀況。命運的路途如鋼筋般無法逆轉……今天能變成昨天嗎？……托勒密無法再創埃及，哈德良無法再創希臘，愷撒也無法再創耶路撒冷。”這些文化層盛極一時。“寶劍已然損毀，只余破碎的空劍鞘。”

[[406]](#406_2)xxv 11.

[[407]](#407_2)iv 388-389，xxx 8.

[[408]](#408_2)iv 38.

[[409]](#409_2)ii 57.

[[410]](#410_2)v 259；參見i 268。魯謝，見前引書，98（參見出處同上，52），對一位基督教牧師的抱怨感到令人可以理解的吃驚，該牧師抱怨說基督教對于德國詩歌來說可能是一個過于陌生的主題。

[[411]](#411_2)xxv 11.

[[412]](#412_2)iv 289.

[[413]](#413_2)B vii 460.27.

[[414]](#414_2)xviii 58.

[[415]](#415_2)I 263；ii 160；iii 30；v 185，217；viii 392；xiii 364；xiv 38，84；xxv 10；以及多處可見。

[[416]](#416_2)xiv 227；xv 321；xviii 248.

[[417]](#417_2)xviii 160-161.

[[418]](#418_2)i 366-367.

[[419]](#419_2)xvii 309.

[[420]](#420_2)xxix 210.

[[421]](#421_2)viii 433.

[[422]](#422_2)xxvii 129.

[[423]](#423_2)見v 555；參見v 524。

[[424]](#424_2)xiii 172；參見xiii 177。

[[425]](#425_2)viii 178.

[[426]](#426_1)xiv 38.

[[427]](#427_1)xiii 364.

[[428]](#428_1)赫爾德的這一筆調非常強烈，尤其是在他早期的時候：例如《哲學家和大眾，為有用而聯合起來！》（xxxii 51），寫作于1765年，此時的赫爾德年僅21歲。我們也曾引用過，他還堅持政治改革必須總是“來自底層”（xxxii 56）。

[[429]](#429_1)xxv 323.

[[430]](#430_1)v 509.

[[431]](#431_1)v 502.

[[432]](#432_1)v 503；參見ii 118，ii 257，v 536。

[[433]](#433_1)v 436-440.

[[434]](#434_1)x 14（寫作于1780-1781）。這對洛思很不公平，他比他的批評者早了很多，他把《圣經》詩句當做“噴涌成直率、熱忱、迅速和顫栗的詞句”的文字，并宣稱我們必須通過它們的眼來看所有事物……我們必須努力……像希伯來人過去讀他們的文字那樣閱讀它們。Robert Lowth，Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews（1753），由G.Gregory從拉丁文譯成英文（London，1787），第一講和第五講（第1卷，37，113）。

[[435]](#435_1)I 258-259.

[[436]](#436_1)I 264.

[[437]](#437_1)出處同上。

[[438]](#438_1)“噢，‘經典’這個被詛咒的詞！它把我們的西塞羅變成了一位經典學派的修辭家，把賀拉斯和維吉爾變成了經典學派的詩人，把愷撒變成了一位迂腐的人，把李維變成了一位空談家。正是‘經典’這個詞把表達從思想中分離出去，把思想從產生它的事件中分離出去。”這個詞變作了我們與所有真正教育之間的壁壘，它把很多古人變作了活的樣板。“這個詞把多少天才埋藏于堆砌的文字之下……用死語言的磨石碾壓他們”（i 412）。當一位德國詩人被形容作第二位賀拉斯、一位新的盧克萊修，第二位像李維那樣的歷史學家，這根本沒什么可值得驕傲的；“但如果我們這樣談論這些作家：‘如果賀拉斯、西塞羅、盧克萊修、李維在這個特定的文化階段，在這個特定的時間，帶有這個特定的目的，呈現給這些特定的人民，帶有其特定的觀念和語言來寫作這一主題，他們就將會這么寫’，那么這對我們來說就將會是巨大的、稀少的、值得羨慕的榮耀”（i 383）。

[[439]](#439_1)v 502.

[[440]](#440_1)v 509.

[[441]](#441_1)“我們感知，我們；他們，他們觀察”：Oeuvres complètes de Diderot，ed.J Assezat and Maurice Tourneaux（Paris，1875-1877），第八卷，368。

[[442]](#442_1)ii 44.

[[443]](#443_1)i 178.

[[444]](#444_1)v 526.

[[445]](#445_1)出處同上。

[[446]](#446_1)赫爾德沒有清楚表明他所說的人類的進步（Fortgang）是什么意思：它表面的相對主義和對客觀進步的信念并不協調。然而見下一頁中開始的討論。

[[447]](#447_1)Rouché，見前引書，尤其是17，魯謝比起評論赫爾德的更有名的德國評論家們來說更忠實地處理了這個問題。

[[448]](#448_1)v 486.

[[449]](#449_1)v 511.

[[450]](#450_1)v 512.

[[451]](#451_1)v 527.

[[452]](#452_1)v 527.

[[453]](#453_1)v 524.

[[454]](#454_1)v 525.

[[455]](#455_1)v 538.

[[456]](#456_1)xviii 58.

[[457]](#457_1)見對人道的評論，xiii 154ff。

[[458]](#458_1)viii 210；參見viii 303。

[[459]](#459_1)On Receiving the First Aspen Award（London，1964），12，21-22。

[[460]](#460_1)“Die volls?ndige Wahrheit ist immer nur That”，他在1774年如上寫道（viii 261），遠早于菲希特和黑格爾。

[[461]](#461_1)這一觀念可在哈曼處找到。

[[462]](#462_1)自原初寫下這一觀點后，我很高興地看到它被下書有力地證明，H.B.Nisbet，“Herder，Goethe，and the Natural‘Type’”，Publications of the English Goethe Society NS 37（1967），83-119。

[[463]](#463_1)“沒有哪位提爾泰奧斯”，他于1778年寫道，“會追隨我們被當作士兵販賣到美洲的兄弟，沒有哪個荷馬會為這場悲傷的遠征吟誦。當宗教、人民和國家被碾碎時，當這些觀念逐漸變得模糊時，詩人的七弦琴只能發出沉默的、被勒住的聲音。”（viii 434）。

[[464]](#464_1)Oeuvres complètes de Voltaire，ed.Louis Moland（Paris，1877-1885），第11卷，21。

[[465]](#465_1)參見Le philosophie ignorant，第31節：出處同上，第26卷，78-79。

[[466]](#466_1)出處同上，第11卷，260。

[[467]](#467_1)xiii 333-342，尤其是342。

[[468]](#468_1)xiii 333-334.

[[469]](#469_1)xviii 248-249.

[[470]](#470_1)參見《赫爾德和啟蒙運動》“德國的使命不是征服……這種感知的起點正是始于此處。”

[[471]](#471_1)見前引書，第11卷，44。

[[472]](#472_1)在赫爾德看來，像布瓦洛（類似度波神父、巴托神父的人）的門徒那樣的藝術美的巴黎專橫仲裁人持有這類學說。

[[473]](#473_1)v 502.

[[474]](#474_1)但維柯比他搶先一步。

[[475]](#475_1)viii 193.

[[476]](#476_1)viii 261.

[[477]](#477_1)出處同上。Karl Marx，German Ideology的引言中受人推崇的對完滿人生的描述可以被看作是對這一學說的直接回應。

[[478]](#478_1)xiii 195.

[[479]](#479_1)這一文字形式屬于歌德，載Dichtung und Wahrheit，第12冊，第28卷，108頁，第25行，載前引書。它被羅伊·帕斯卡爾在他的The German Sturm und Drang（Manchester，1953）的9-10，134中有引用，在該書中他對整個運動給出了精彩的描述，在英語文獻中無出其右者。

[[480]](#480_1)viii 433.

[[481]](#481_1)ii 160-161.

[[482]](#482_1)viii 252.

[[483]](#483_1)非常奇怪的是，哈曼最卓越的一項觀察——他所熟知的里加和米坨附近農村的立沃尼亞農民的詩歌和他們日常工作的韻律結合在一起——顯然沒有給他的門徒留下任何印象。赫爾德著迷于行動和話語之間緊密的關系，例如，在他解釋（他如是假設）為什么在原始話語中，動詞會在名詞之前，卻忽略了工作的影響。這在后來圣西門和馬克思的影響下被成功地指出。

[[484]](#484_1)就像其他熱情的傳播者那樣，赫爾德所為之請求辯護的正是他自身所明顯缺乏的。正如有時，先知所看見的常常是一個宏偉的補償性想象。人類個性聯合的視野，及其通過“自然”的方式整合入社會有機體，和赫爾德本身的性格和行為處于兩個極端。從各個方面看來，他是個極度分裂、敏感、忿恨、刻薄、不幸的人，常常需要支持和贊揚，神經質、學究、難以相處、多疑且常常令人無法忍受。當他談及“活著那簡單、深刻、無法替代的感受”（xiii 337）并把它和比方說祖爾策那悉心照料、過分安排的世界相比較時，他明顯在談論一種他自己渴望經歷卻常常缺乏的經驗。人們常常評論說，正是深受折磨且不平衡的人格（盧梭、尼采、D.H.勞倫斯）才會以特別的熱情去贊揚肉體的美、力量、慷慨、自發性，尤其是一致性、和諧和平靜，這些正是他們不可饜足地渴望的品質。即便是處在腓特烈二世時期的普魯士，甚至是歌德、維蘭德和席勒的啟蒙時代的魏瑪，赫爾德仍然比任何人都不幸。最為友善和忍耐的維蘭德都覺得赫爾德太癲狂。歌德則說他內心有某種強迫的惡毒之物（好比說一匹惡毒的馬），一種咬噬和傷害的欲望。他的理想時常都鏡像似地反映出了他自身的挫折。

[[485]](#485_1)這是一個真實的社會，與后來（甚至在滕尼斯之前）虛構的“法理社會”形成對照。但是在赫爾德的作品中，還沒有顯明的形而上的弦外之音：實現于集體生活的法律（他可能是從萊布尼茨處衍生出這一力）并沒有以任何先驗或是超驗的方式被發現，或是實際運作：但他們也沒有被認為容易被科學試驗證偽；它們的本質對他的評論者來說是一個謎團，但在赫爾德看來這明顯并不成問題。

[[486]](#486_1)xiv 227.

[[487]](#487_1)iv 472.

[[488]](#488_1)Rouché，見前引書，尤其是9，48ff，62ff。

[[489]](#489_1)梅尼克在Die Entstehung des Historismus（Munich and Berlin，1936）第二卷，438，J.E.安德森翻譯的Historism：The Rise of a New Historical Outlook（London，1972），339中討論了這一點，而他的結論被G.A.威爾斯在下文中尖銳地批評，“Herder’s Two Philosophies of History”，Journal of the History of Ideas 21（1960），527-537，尤其是535-536。盡管受到了威爾斯的詰難，梅尼克的中心論點——即赫爾德學說是系統的相對主義——在我看來，基于上文提出的原因，仍然是有根據的。

[[490]](#490_1)例如Rudolf Stadelmann，Der historische Sinn bei Herder（Halle/Saale，1928）；Robert Arnold Fritzsche，“Herder und die Humanit?t”，Der Morgen 3（1927），402-410；Hermann Vesterling，Herders Humanit?tsprincip（Halle，1890）。

[[491]](#491_1)xxv 323.

[[492]](#492_1)見v 169。

[[493]](#493_1)iv 472.

[[494]](#494_1)xiv 210.

[[495]](#495_1)在現代思想家中，赫爾德的相對主義和溫德姆·劉易斯對“藝術進步的魔鬼”的反抗最為相像。在那本以此為名的小冊子（London，1954）中，那位敏銳，或者說乖張的作者以特別激烈和刻薄的雄辯，譴責了如下觀念，即存在一種正當的普適標準，使得人們可以斷言或是否認某一時代的藝術作品優于或者不如屬于完全不同傳統的另一個藝術作品。這一斷言由此便可以引出如下含義，菲狄亞斯相較于米開朗基羅和馬約爾更優秀或不如他們優秀，或者歌德或托爾斯泰代表著荷馬、埃斯庫羅斯、但丁、《約伯書》以降的進步或是墮落。

[[496]](#496_1)例如在他的Geschichte der Kunst des Altertums（Dresden，1764），第4冊，第2章，第21節中，他談及“完美，人并非它的合適器皿”；赫爾德幾乎逐字重復了這句話（v 498）。

[[497]](#497_1)Die philosophische Schriftenvon Gottfried Wilhelm Leibniz，ed.C.I.Gerhardt（Berlin，1875-1890），第3卷，589；（Henri de）Boulainvilliers，Histoire de l’ancien gouvernement de la France（The Hague and Amsterdam，1727），第1卷，322；盧梭給米拉博的信，1767年7月26日。赫爾德可能在韋格林1770年關于歷史哲學的文章中讀到這一點：見（Jakob von Daniel）Weguelin，“Sur la philosophie de l’histoire：premier mémoire”，Nouveaux Mémoire de l’Académie royale des sciences et belles-lettres，1770（Berlin，1772），361-414。

[[498]](#498_1)xiii 16.

[[499]](#499_1)這在下書中有詳細的展開，God，Some Conversations（xvi 401-580），他在書中為雅各比對斯賓諾莎提出的無神論和泛神論的控訴進行辯護。

[[500]](#500_1)見獻給人類自由和人類抵抗自然的力量的偉大贊歌，xiii 142-150。

[[501]](#501_1)Pace，G.A.Wells，他激烈地提出了這一闡釋：見前引書，37-42。

[[502]](#502_1)v 565；參見Georg Wilhelm Friedrich Hegel，Grundlinien der Philosophie des Rechts[Samtliche Werke，336。

[[503]](#503_1)例如Gunter Jacoby，載Herder als Faust：eine Untersuchung（Leipzig，1911）。歌德自己厭惡這一身份對等。關于其討論，見Rober T.Clark Jr.，Herder：His Life and Thought（Berkeley and Los Angeles，1955），127ff。

[[504]](#504_1)《啟蒙的時代：18世紀哲學家》（Boston and New York，1956；Oxford，1979），270-275。

[[505]](#505_1)《反啟蒙運動》（1973）和《休謨和德國反理性主義的起源》（1977）中的敘述最為詳盡，二者都重印于《反潮流》；其中前者還同時收入于《對人類的適當研究》。另見本書的前部分文章。

[[506]](#506_1)講座共分四場：其中有一整場講座和另一場的部分時間都是關于哈曼的。由于時間有限，在關于哈曼和邁斯特的講座中，省略了講稿中的許多內容。

[[507]](#507_1)《邁斯特與法西斯主義的起源》，載《扭曲的人性之材》。

[[508]](#508_1)書的內容沒有進行系統的校訂，沒有考慮近期關于哈曼的著作，但是對于本書的中心思想沒有影響。

[[509]](#509_1)保留下來的伯林原注常常包含了必要的線索，但是其他的注釋似乎已經消失了。研究哈曼的學者可能會對一本重要的文獻感興趣，它在通常關于哈曼的書目中是不常見的，這便是V.A.Kozhevnikov，Filosofa chuvstva i vey v eya otnosheniyakh k literature i razionalizmu XVIII veka i k kriticheskoi flosof（《在與18世紀文學和理性主義，以及批判哲學的關系下的感覺和信仰的哲學》），第1卷（Moscow，1897），書中對哈曼的思想進行了深入的分析。

[[510]](#510_1)奧弗萊厄蒂教授不僅幫我尋找出處，而且在許多問題上都給了我啟發。即便如此，也不應認為奧弗萊厄蒂教授與以賽亞·伯林持有相同的觀點。僅有以賽亞·伯林對本書中的內容負責。

[[511]](#511_1)New York Review of Books，18 November 1993，68.

[[512]](#512_1)B vii 165.13.

[[513]](#513_1)W iii 225.3.

[[514]](#514_1)B vii 26.34.

[[515]](#515_1)B v 177.18.

[[516]](#516_1)《約翰福音》1：2。

[[517]](#517_1)W iii 231.10.

[[518]](#518_1)B v 95.21.

[[519]](#519_1)1770年7月14日致小黑茨勒的信：第四部分，第1卷，238，第19行，載前引書。

[[520]](#520_1)B i 202.2.

[[521]](#521_1)B ii 330.30.

[[522]](#522_1)B ii 315.35.

[[523]](#523_1)歌德視哈曼為偉大的喚醒者，是人的統一性思想（人這一最偉大創造物的所有官能、所有心理、所有感情和所有肉體都是統一的）的第一位捍衛者，而這個“人”的活動經由毫無生氣的法國批評派的分析，而受到誤解、受到歪曲、受到傷害。在《詩與真》的第12章中，他是這樣表述哈曼的主要觀點的：“一個人想要獲得的任何事物，不論是通過行動、語言還是其他方式，都一定是出自于自身所有力量的聯合；分崩離析的事物是不可接受的”。同上引文。在寫給施泰因夫人的信中，歌德說他很高興，自己比其他人更懂哈曼的思想。

[[524]](#524_1)F.W.J Schelling’s Schelling’s Denkmal der Schrift von den g?ttlichen Dingen etc.des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi……（Tübingen，1812），192.

[[525]](#525_1)Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner n?chsten Freunde（Hamburg，1838），第2卷，482。

[[526]](#526_1)Jean Paul，Vorschule der ?sthetik，第1部分，64，載諾伯特·米勒版（Munich，1963）。

[[527]](#527_1)Friedrich Heinrich Jacobi’s auserlesener Briefwechsel，ed.Friedrich Roth（Leipzig，1825-1827），第2卷，438。

[[528]](#528_1)B ii 230.9.

[[529]](#529_1)現在歸屬于俄羅斯聯邦，自1946年起正式名稱是加里寧格勒州。

[[530]](#530_1)見《安東·賴澤爾》中有趣的敘述，這是莫里茨寫作的一本知名小說，他也是歌德的崇拜者。

[[531]](#531_1)Gedanken uber meinen Lebenslauf（W ii 9-54）.

[[532]](#532_1)W ii 21.3.

[[533]](#533_1)W ii 21.25.

[[534]](#534_1)現拉托維亞的首都（拉托維亞在當時稱為立沃尼亞，是俄國的一部分）。

[[535]](#535_1)西班牙王位繼承戰爭、奧地利王位繼承戰爭、以七年戰爭而告終的混戰，以及英法戰爭和在印度及其他地區的殖民戰爭，似乎都對他毫無影響。

[[536]](#536_1)Edward Yound，Night Thoughts（1742-1745）ii 24，引自W ii 233。

[[537]](#537_1)即使他的主要思想有了改變，但他仍然保留了對經濟學的興趣，這一點可以從他對那不勒斯的加利亞尼神父的著述的欣賞中看出。此外，盡管加利亞尼的觀點不算是正統的思想：他反對自由貿易和自由放任，強調社會“福利國家”類型中的非經濟考慮因素，并且對孟德斯鳩也頗有微詞。見Ferdinando Galiani，Dialogues sur le commerce des bleds（London，1770），以及Philip Merlan，“Parva Hamnniana：Hamnn and Galiani”，Journal of the History of Ideas II（1950），486-489。

[[538]](#538_1)貝倫斯的評論引自赫爾德的《論人類進步書簡》：xvii 391。

[[539]](#539_1)見Philip Merlan，“Parva Hamaniana：J.G.Hamann as a Spokesman of the Middle Class”，Journal of the History of Ideas 9（1948），380-384，以及Jean Blum，La Vie et l’oeuvre de J.G.Hamann，e‘Mage du Nord’，1730-1788（Paris，1912），32-33。

[[540]](#540_1)例如W ii 320.29，W iii 55-60。

[[541]](#541_1)W ii 37.7.

[[542]](#542_1)W ii 39-40.

[[543]](#543_1)魯道夫·翁格爾在他有些艱深的杰出著作Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange Seines Denkens：Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden（Munich，1905）中，以增補的形式收入進他的Hamann und die Aufkl?rung（Jena，1911）。他在該書中指出，像弗蘭克（1693）和約阿希姆·朗格（1733）這樣的虔敬派教徒的經文閱讀指南之間存在相似性。這種說法極有可信度，盡管哈曼從來不是正統的虔敬派教徒，并且從該運動的正統視角而言，他會經常莫名其妙地爆發出各種憂慮情緒。他和虔敬派的關系有些類似于布萊克和非妥協主義和史威登堡思想的關系，布萊克深受這兩種思想的影響。

[[544]](#544_1)哈曼說，如果不把自己降低到孩子的水準，不去愛他們，就無法和孩子交流。一位聰明自負的思想家如何能做到這一點呢？（盧梭可能對此有所論述，肯定了情感融通的價值，但是盧梭處理的是龐大的觀念，而哈曼則堅持靠直覺選擇的實際案例。）沒有哪一位哲學家能夠拋開自矜，為孩童嚼食以哺。然而，上帝的確是如此待人的——放下自己的身段，給人講故事，和人平起平坐，最終成為人，替人受難。這也是學者大師必須要做到的。物理學太過抽象，歷史學和自然歷史學則好得多。《圣經》更是最佳典范。所有這些都包含在了致康德的信中（B i 446-447），但是康德沒有回信。

[[545]](#545_1)B vii 193.25.

[[546]](#546_1)B vi 128.34.

[[547]](#547_1)B vi 270.17.

[[548]](#548_1)B v 365.17.

[[549]](#549_1)B iv 4.16.

[[550]](#550_1)B iv 7.4；參見B vii 27-35。

[[551]](#551_1)B ii 85.20.

[[552]](#552_1)B ii.203.37.每當論及斯賓諾莎（Spinoza），哈曼免不了會提到與之雙關的Spinne（德語詞，即“蜘蛛”）；他著作中的雙關語可能要遠遠多于其他思想家。

[[553]](#553_1)B i 367.13.

[[554]](#554_1)B I 431.30.

[[555]](#555_1)B vi 350.6.

[[556]](#556_1)Mittheilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin.Adelheid Amalia von Gallitzin nebst Fragmenten und einem Anhange（Stuttgart，1868），24.

[[557]](#557_1)B i 378.32.

[[558]](#558_1)B ii 168.23.

[[559]](#559_1)Howard V.Hong and Edna H.Hong（eds），S?ren Kierkegaard’s Journals and Papers（Bloomington/London，1967-1978）（以下用Journals替代），第2卷，F——K，252。[毋庸置疑，克爾愷郭爾對哈曼懷有深深的景仰，但這也并不是沒有限度的，正如他自己在Concluding Unscientifc Postscript：223-224，trans.David F.Swenson（London，1941）中所明確指出的。沃爾特·勞里的觀點認為哈曼“是唯一讓克爾愷郭爾深受影響的作者”：Kierkegaard（London etc.，1938），164，這一觀點也影響到了其他一些批評家。但似乎有些夸大其詞：實際上在Johann Georg Hamann：An Existentialist（Princeton，1950），4中，勞里坦言，這一觀點“沒有太多證據，有些自說自話”。當然，他誤用了其中的一個證據，用來論證克爾愷郭爾稱哈曼為“帝王”的古怪謎題。在Kierkegaard中，勞里寫道（164-165），“他在日記中第一次提到哈曼的時候就恭敬地尊他為‘帝王’”；隨后指出該則日記寫于1836年9月10日。但是克爾愷郭爾在前一天也提到了哈曼（Journals，第2卷，158），提及他早先對哈曼作品的閱讀，勞里對于9月10日的日記中記載內容的解讀很牽強。以下是完整的記錄內容：“在這樣一個時代，盡管作者之間互相剽竊成為社會的規則，但偶逢個性十足的作者仍令人驚喜，好似每個詞語都留下了他們特異秉性的烙印，凡是在新的地方首次看到他們作品的人，都禁不住贊嘆一句：‘讓愷撒歸愷撒吧。’”（Journals，第1卷，A——E，53）。首先，為什么這篇記載會被明確地認為是關于哈曼的呢？克爾愷郭爾的確在同一天在另一篇較早的日記的后記中提到了哈曼（Journals，第2卷，199），但是即便此處提到了哈曼，即便前一天的日記中也提到了哈曼（記載的內容主要是關于歌德的），似乎都不能據以妄下定論。第二，不論提到了誰，克爾愷郭爾都沒有稱其為“帝王”（盡管在丹麥語中的Keiser，即愷撒在合適的上下文中可以譯為“帝王”）。對于克爾愷郭爾直接引用的人人皆知的耶穌的話語，勞里似乎曲解了意思。另外一個觀點認為克爾愷郭爾稱哈曼是他“唯一的導師”，這似乎同樣也是毫無根據的。見Walter Leibrecht，God and Man in the Thought of Hamann（Philadelphia，1966），5，沒有給出任何參考文獻。我也沒能在克爾愷郭爾的著作中找出這樣的用于詞語。——編注]

[[560]](#560_1)B iii 378.36；參見B iii 104.26。

[[561]](#561_1)Moses Mendelssohn’s gesammelte Schriften，ed.G.B.Mendelssohn（Leipzig，1843-1845），第4卷，第2部分，410。

[[562]](#562_1)英國倫敦中北部的居住區，因在20世紀初期的知識界人物（包括弗吉尼亞·伍爾夫、E.M.福斯特及約翰·梅納德·凱恩斯）而聞名于世。——譯注

[[563]](#563_1)歌德卓越的領悟力確實有的放矢：他認為意大利人也有他們自己的哈曼，即他們的精神領袖詹巴蒂斯塔·維柯（盡管他對維柯幾乎沒有興趣），這是一個偉大的發現。

[[564]](#564_1)Gotthold Ephraim Lessing，Gesammelte Werke，ed.Paul Rilla（Berlin，1954-1958），第8卷，12。

[[565]](#565_1)當然，洛克宣稱真正的知識，它的唯一來源不是理性的直覺，或是批評推理無法反駁或者置疑的、不證自明的永恒真理，而是經驗，是感知到的赤裸裸的事實——我們所見即所得，所聽即所得，構成了我們行為的畫面。但是洛克對此含糊其辭，為分析推理留下了相當的余地。

[[566]](#566_1)W ii 73.21；參見B vii 167.10.

[[567]](#567_1)W ii 74.2.

[[568]](#568_1)W iii 29.10.

[[569]](#569_1)B i 380.6.

[[570]](#570_1)見Philip Merlan，“From Hume to Hamann”，Personalist 32（1951），11-18。

[[571]](#571_1)B iv 293.36.

[[572]](#572_1)B iv 294.7.

[[573]](#573_1)B iv 205.33，34.

[[574]](#574_1)哈曼很喜愛休謨的學說，休謨認為，即使是最細微的行為也在某種程度上一致地意味著不可言傳的信念。

[[575]](#575_1)在他1759年7月27日致康德的信中（B i 379.35）。

[[576]](#576_1)B iii 35.1.

[[577]](#577_1)B vii 460.6.

[[578]](#578_1)W iii 39.7.

[[579]](#579_1)W iii 190.23.

[[580]](#580_1)W iii 191.24.

[[581]](#581_1)然而他認為猶太人卻符合這種想法，因為他們是直接獲得上帝的啟示而掌握真理的。維柯小心翼翼地避免討論神學史；他試圖否認在原始的非猶太人中存在自然法的原則，或者其他神秘的知識，所以他否認于埃、博沙爾、維特修斯和其他人所持有的觀點，即異教徒從猶太人那里獲得了自然法，并破壞了自然法；他還否認阿塔納修斯·基歇爾的觀點，即象形文字中隱藏了神秘的基督教真理。上帝通過純粹自然主義的方法改變了異教徒的生活。關于這一點請見Arnaldo Momigliano，“La nuova storia romana di G.B. Vico”，Rivista storica italiana 77（1965），773— 790，779— 781。

[[582]](#582_1)見前引文。

[[583]](#583_1)出處同上，14。

[[584]](#584_1)Friedrich Heinrich Jacobi’s Werke（Leipzig，1812-1825），第1卷，367。

[[585]](#585_1)B v 272.3.

[[586]](#586_1)B vii 441.22；參見W iii 285.28-35。

[[587]](#587_1)W iii 40.4.

[[588]](#588_1)B vii 169.37.

[[589]](#589_1)B vii 165.13.

[[590]](#590_1)W iii 284.36.

[[591]](#591_1)B v 265.37.

[[592]](#592_1)這一觀點引起了歌德的興趣，他對此評論道：“數學無法消除偏見，無法減少固執或者黨派之爭；數學在道德的世界里毫無作為。”Goethe，Maximen und Refexionen，ed.Max Hecker（Weimar，1997），No.608（132）。

[[593]](#593_1)B v 264.36.

[[594]](#594_1)B vi 350.17.

[[595]](#595_1)B ii 203.36，B I 378.7.哈曼還稱斯賓諾莎為“猶太捕蠅鳥”（B vii 181.6）。

[[596]](#596_1)B vi 331.22.

[[597]](#597_1)B vi 492.9.

[[598]](#598_1)例如B vii 173.8 ff。

[[599]](#599_1)W iii 286.17.

[[600]](#600_1)B iv 59.1.

[[601]](#601_1)W I 126.3.

[[602]](#602_1)B ii 78.33.

[[603]](#603_1)B ii 416.29 ff.

[[604]](#604_1)B ii 416.33 ff.

[[605]](#605_1)哈曼對柏拉圖有所了解，但是對于蘇格拉底的了解似乎來源于Fran?ois Charpentier，Life，trans.Christian Thomasius。[Charpentier，“La Vie de Socrate”在1650年首次出版，收錄在他翻譯的Xenophon，Memorabilia，并在此后進行了多次修訂。在托馬修斯1693年的譯本中，書名譯為Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi，order：Das Leben Socratis；哈曼有該書的第二版（Halle，1720）。]

[[606]](#606_1)W iii 300.27 ff.，301.25 ff.

[[607]](#607_1)哈曼對猶太人的態度曾是一些爭論中的主題。例如見Ze’ve Levy，Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklarung，Bernhard Gajek and Albert Meier（eds），（Frankfurt am Main etc.，1990），327-344，其中論述了哈曼和門德爾松在這一問題上的論戰。但是毫無疑問，在哈曼的著作中不時可以看到反猶太人的言論（比如見W iii 146.34，151.31，359.11，397.18，B vii 181.6，467.26以及Golgotha und Scheblimini！中的一些文章）；盡管他當然會堅持自己所認為的真正的猶太教，反對對此的曲解，并且就個人而言對門德爾松頗有好感，但是據此否認他的反猶傾向是不合理的。在這一點上，他具有他那個時代的典型特征。

[[608]](#608_1)見W iii 397.18。

[[609]](#609_1)W i 14.19.

[[610]](#610_1)W i 24.25.

[[611]](#611_1)W i 24.27 ff.

[[612]](#612_1)W i 24.30.

[[613]](#613_1)見前引書，47-48。

[[614]](#614_1)當然，哈曼關于上帝的思想還有很多可以挖掘的。上帝不僅僅是最初創造了世界的詩人，還是“末日的盜賊”（W ii 206.20；參見《啟示錄》16：15），正是他自己創造了這一切，然而現在他又要自己來充當裁判的這一角色。而且，上帝不僅僅是富有同情地放低自己的身段和自己的創造物保持平等，他還通過展示神之謙遜的具象——以奴仆的形象，來作為啟示的一種形式。而他的統一性包含了對立——無限的平靜和無限的力量（W ii 204.10）——庫薩所談論的“對立的巧合”正是他思想的精髓所在。這正是哈曼的神學理論，但是哈曼更引人注目的理論則是關于上帝和他的創造物之間的關系。

[[615]](#615_1)B iv 288.29.

[[616]](#616_1)W ii 199.1.

[[617]](#617_1)B v 265.37.

[[618]](#618_1)B iv 6.20.

[[619]](#619_1)W i 300.17.

[[620]](#620_1)“Hollenfahrt”，W ii 164.17.

[[621]](#621_1)W iv 42-47.

[[622]](#622_1)B vi 230.35.

[[623]](#623_1)B vi 231.12.

[[624]](#624_1)B i 297.12.圣保羅是哈曼最喜歡的使徒。

[[625]](#625_1)艾琉西斯：希臘東部的一座古代城市，位于雅典附近，是艾琉西斯秘密儀式的所在地。艾琉西斯秘密儀式是古代希臘最負盛名的神圣宗教崇拜儀式，它向新加入秘儀者揭示了生與死的偉大秘密，以及人死后靈魂所發生的事情。在公元前7世紀當艾琉西斯王國被雅典人占領而降格成為他們的一個“德墨斯”，也就是城邦的一個行政區時，艾琉西斯秘密儀式獲得了聲譽。——譯注

[[626]](#626_1)W ii 206.1.

[[627]](#627_1)B i 442.32.

[[628]](#628_1)W ii 206.1.

[[629]](#629_1)W ii 162.33.

[[630]](#630_1)W ii 201.4 ff.

[[631]](#631_1)W ii 208.20；“單音節”是因為閃電在德語中對應的是“Blitz”。

[[632]](#632_1)這些文章令人聯想起伯克論崇高和美麗的文字。哈曼當然讀過伯克的著述：二者之間存在相似性，特別是相比古典的完美，對于崇高的歌頌。但是兩人觀點的相似也不應過分強調。邁斯特對法國啟蒙運動的批判和他們類似，但是他不可能聽說過哈曼。

[[633]](#633_1)古代基督教希臘教會神學家，以其對舊約全書的解釋而著稱。他認為上帝的創造既自由又受制于必然性，既超乎萬物之上又具有內在能動性。上帝與宇宙相互需要與依賴。認為信徒應堅信基督教的基本教義信條，但又可自由探索。其神學觀點在4世紀時已遭到強烈反對，在6世紀時被指責為異教徒。但他一直是希臘神學史上最有影響的教父。——譯注

[[634]](#634_1)法國神學家和哲學家。他因把古希臘邏輯原理應用于對中世紀天主教義的闡釋而被控為異端。——譯注

[[635]](#635_1)B ii 415.20.

[[636]](#636_1)W ii 199.28.

[[637]](#637_1)W ii 208.11.

[[638]](#638_1)B v 167.16.

[[639]](#639_1)The Marriage of Heaven and Hell，第3版。接下來引用的布萊克的這些文本可以在William Blake’s Writings，ed.G.E.Bentley，Jr（Oxford，1978）中找到。對這個版本的參考在相關注釋最后的括號中注明了卷和頁碼，比如：（i 77）。

[[640]](#640_1)The First Book of Urizen，版畫3，第1-3行，第7行，（i 241）。

[[641]](#641_1)Jerusalem，版畫74，第10行（i 581）。

[[642]](#642_1)出處同上，版畫37，第4行（i 495）。

[[643]](#643_1)出處同上，版畫10，第14行（i 434）。

[[644]](#644_1)Vala，版畫85，第36-38行（ii 1196）。

[[645]](#645_1)Jerusalem，版畫77（i 587）。

[[646]](#646_1)“Vision of the Last Judgement”，69d（ii 1010）.

[[647]](#647_1)出處同上，95（ii 1027）。

[[648]](#648_1)Jerusalem，版畫54，第17-18行（i 352）。

[[649]](#649_1)The First Book of Urizen，版畫28，第4-7行（i 282）。

[[650]](#650_1)“Vision of the Last Judgement”，872（ii 1024）.

[[651]](#651_1)“The Everlasting Gospel”，50（ii 1060）.

[[652]](#652_1)Songs of Experience，版畫51（“A Little GIRL Lost”），第1-4行（i 196）。

[[653]](#653_1)Jerusalem，版畫4，第18、20行（i 422）。

[[654]](#654_1)“Lacocoon”，警句16（i 665）。

[[655]](#655_1)出處同上，警句17、19（i 665，666）。

[[656]](#656_1)比如：“你為自己是德國人而驕傲，為自己是普魯士人而羞恥，可是普魯士卻比德國要好上十倍。”（B ii 434.5）。對比下面這一出現在致舍弗納的信中的評論：“我幾乎沒有想過要做一名德國人……我是名東普魯士人，不多也不少”（B v 199.15）。我這兩處的引用都來源于格魯納·貝克。

[[657]](#657_1)“規則就像是住在羅馬的維斯塔貞女，幸虧有了例外，才得以不朽。”W ii 345.11.羅穆盧斯和雷穆斯就是維斯塔貞女雷亞·西爾維亞的孩子。

[[658]](#658_1)W ii 362.16 ff.

[[659]](#659_1)C.L.von Nagedorn，Betrachtungen über die Mahlrey（Leipzig，1762），第1卷，150；被哈曼引在W ii 345.4。

[[660]](#660_1)W ii 345.9.

[[661]](#661_1)W iii 285.18.

[[662]](#662_1)W iii 285.15.

[[663]](#663_1)De l’esprit，第1篇，第7章，第11卷，116，載Oeuvres complètes de M.Helvétius（Liege，1774）；參見第2篇，第13章。

[[664]](#664_1)W iii 385.29.ff.

[[665]](#665_1)W iii 193.37.

[[666]](#666_1)W iii 194.1.

[[667]](#667_1)W iii 410.5，W iv 462.6；參見《哥林多前書》1：23：“我們卻是傳釘十字架的基督。在猶太人為絆腳石，在外邦人（即希臘人）為愚拙。”

[[668]](#668_1)Allgemeine deutsche Bibliothek，第25-36卷（1775-1778）的副刊，第4部分，2479[重印于Hamann’s Schriften，ed.Friedrich Roth（Berlin，1821-1843），第8卷，ed.Gustav Adolph Weiner，第1部分，282]。

[[669]](#669_1)格策是路德教牧師中反對萊辛最激烈的人。一位萊辛的尊崇者曾經說過，他寧愿堅持萊辛的錯誤，也不會轉向格策的正確。

[[670]](#670_1)W iii 89-108.

[[671]](#671_1)這個名號最初是F.K.馮·莫澤給他封的，他本人亦表示喜歡。他憑借這一名號為許多同時代的人所熟知，而且在過去的兩百年中，德國作家對他的討論也往往以此名號代之。這個名號的來歷一方面是在1762年，哈曼寫了一個小短篇，題目為《來自東方伯利恒的巫師》，他在文中借愛爾維修棺材上一顆特殊的釘子之口，說巫師的所作所為乍看荒謬——他們拋棄了自己王國和臣民，誤將古老的東方傳說當作寶貝，尋找那個會招致可怕結果的異邦孩童的出生地，默許分封王腓力屠殺無辜的人（災難性的事件）——但是卻（如所有天才一樣）含蓄地指出“外在的”行為對同時代的人看似荒謬，但是如果上帝真的在心中，這一行為是永恒的、無價的。而其來歷更是由于開普勒預言1761年6月將會發生金星凌日；同年，庫克船長出發前往南部海洋；知識淵博的東方學家米夏埃利斯勸說丹麥國王腓特烈五世派出博學的考察團前往阿拉伯。哈曼靜下心來研究《古蘭經》。正是因為這一系列的事件，才會出現巫師的概念、金星凌日、東方考察團，以及有些諷刺意味的昵稱“北方的巫師”。

[[672]](#672_1)Mien Man Hoam，哈曼在寫作《作者的獨白》時所用的自造筆名，來自他自己名字的重組改編，中國歷史上并無此人。——譯注

[[673]](#673_1)W iii 100.21.

[[674]](#674_1)他們被人喝作“你們這些波西米亞的小預言家”，暗指Le Petit Prophète de Boehmischbroda（n.p.，1753），這本小冊子名義上記錄的是一位出生在波西米亞村莊的預言家的預言，其實是著名的巴黎評論家弗里德里希·梅爾希奧·馮·格林男爵自己的預言。他是凱瑟琳皇后的眼線，也是狄德羅、霍爾巴赫以及許多啟蒙派人物的朋友。

[[675]](#675_1)W iii 105.4.

[[676]](#676_1)Dechtung und Wahrheit，第2冊，第28卷，載前引書。

[[677]](#677_1)Essai sur l’origine des connoissances humaines（Amsterdam，1746）.

[[678]](#678_1)“Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées”，這是1756年5月13日發表的一場演講。Oeuvres de Mr de Maupertius（Lyon，1756）第1、3卷，435-468。

[[679]](#679_1)Traité de la formation méchanique des langues et des principes physiques de l’étymologie（Paris，1765）；德語譯本名為De Brosse über Sprache und Schrift（Leipzig，1777）。

[[680]](#680_1)Johann Peter Süssmilch，Versuch eines Beweises，da? die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen，sondern allein vom Sch?pfer erhalten habe，該著作可追溯至1756年，但是首次出版是在十年以后（柏林，1766年）。秀斯密爾最雄辯、最具有說服力的盟友是18世紀晚期的安托萬·庫爾·德·熱伯蘭。

[[681]](#681_1)W iii 237.28.

[[682]](#682_1)這是赫爾德關于語言起源最著名的論文，Abhandlung über den Ursprung der Sprache（Berlin，1772），收入蘇范的版本，221：v 146。哈曼引用了這篇文章，但是著重點不同，見W iii 18.19。

[[683]](#683_1)有這樣一則故事，經濟學家凱恩斯被問到他是用文字思考還是用意象思考時，他答道：“我是用思想在思考。”如果哈曼的思想是正確的話，那么這一回答雖然滑稽但卻荒謬。

[[684]](#684_1)他的確于1777年訂購過一本《新科學》，并且在收到后感到失望，因為他看到書名時以為書中的內容是他感興趣的政治經濟學內容；不管怎么說，他在這之前就已經形成了自己的理論思想；即便維柯通過意大利的荷馬學者影響了德語讀者，也沒有任何證據表明《新科學》對哈曼有直接的影響。

[[685]](#685_1)W iii 284.24.

[[686]](#686_1)W ii 199.4 ff.

[[687]](#687_1)W ii 208.20，25.

[[688]](#688_1)語言，就像所有的知識一樣，“不僅僅是創造，更像是一種回朔”（W iii 41.11）。

[[689]](#689_1)例如：W iii 287.29。

[[690]](#690_1)W ii 170.37.

[[691]](#691_1)W ii 172.21.

[[692]](#692_1)W ii 171.15.

[[693]](#693_1)Johann Albrecht Bengel，Gnomon novi testament in quo ex native verborum vi simplicitas，profunditas，concinnitas，salubritas sensuum coelestium indicatur（Tübingen，1742），前言，第14部分，xxiv。見B ii 10.1 ff。

[[694]](#694_1)B i 309.11.

[[695]](#695_1)這一觀點出現在圣西門和馬克思的作品中，但是并沒有出現在赫爾德的作品中。

[[696]](#696_1)W iii 237.10.

[[697]](#697_1)B v 95.21.

[[698]](#698_1)B v 108.6.

[[699]](#699_1)W iii 32.21.

[[700]](#700_1)例如：“說話即翻譯”，W ii 199.4。

[[701]](#701_1)B i 393.28.

[[702]](#702_1)B vi 108.24.

[[703]](#703_1)B v 264.36.

[[704]](#704_1)Paradoxe sur le comédien（作者去世后的1830年出版）：第8卷，361-423，載前引書。

[[705]](#705_1)出處同上，387。

[[706]](#706_1)出處同上，404。

[[707]](#707_1)W iii 284.8.

[[708]](#708_1)W iii 285.15.

[[709]](#709_1)B v 177.18.

[[710]](#710_1)W iii 38.3.

[[711]](#711_1)參見B iii 104.26。

[[712]](#712_1)B I 450.19.

[[713]](#713_1)維柯也有過此論述，但是正如我所提到的，在18世紀除了少數那不勒斯的學者之外，沒有任何其他的學者關注他的作品。英國學者洛思主教——在他的Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews（1753）一書中——和布萊克韋爾都說過類似的話語，但是沒有理解其內涵，而伏爾泰則于1776年評論過洛思的著作，但卻也沒有注意到這句話。

[[714]](#714_1)W ii 197.15.

[[715]](#715_1)W ii 198.17 ff.

[[716]](#716_1)W ii 197.18.

[[717]](#717_1)W ii 123.12.

[[718]](#718_1)W iii 300.31.

[[719]](#719_1)B i 393.23.

[[720]](#720_1)B v 40.16，51.28.

[[721]](#721_1)W ii 126.9.

[[722]](#722_1)著名的德國詩人，虔誠的教徒，同時也是基督教史詩《彌賽亞》的作者。對于這部史詩，赫爾德批評其不夠德國味。

[[723]](#723_1)W iii 303.13.

[[724]](#724_1)Golgotha und Scheblimini！（W iii 291-320），內容緊扣該主題，抨擊了門德爾松的政治思想。

[[725]](#725_1)進一步討論見附錄　第六章附記。

[[726]](#726_1)B iv 5.17.

[[727]](#727_1)W iii 31.30，暗指《創世紀》3：8。

[[728]](#728_1)Conjectures on Original Composition（1759）.

[[729]](#729_1)B i 377.35.

[[730]](#730_1)W iii 22.16.

[[731]](#731_1)Nordische Sammlungen，welche unterschiedene Exempel einer lebendigen und wahren Gottseligkeit，im Reiche Schweden，in sich halten……，第1卷（Altona，1755），第1部分，123。

[[732]](#732_1)Christen-Statt auff Erden ohne gew?hnlichen Lehr-Wehr-und Nehr-Stand……（n.p.，1700；以“Christianus Democritus”的筆名出版），18，78-79，111。

[[733]](#733_1)B iii xxi.21 ff.，B iii 263.1 ff.

[[734]](#734_1)W iii 287.31.

[[735]](#735_1)W ii 197.26.

[[736]](#736_1)W ii 198.34.

[[737]](#737_1)W ii 176.12.

[[738]](#738_1)Aesthetica in nuce（W ii 195-217）《猶太神秘主義散文中的狂想曲》是哈曼的副標題。

[[739]](#739_1)B iv 288.29.

[[740]](#740_1)B i 450.18.

[[741]](#741_1)W ii 342.28，33.

[[742]](#742_1)B ii 330.30.

[[743]](#743_1)Faust，第1部分，第2038行。

[[744]](#744_1)Johann Jakob Wilhelm Heinse，Ardinghello und die glückseeligen Inseln（1787）.

[[745]](#745_1)《阿爾維》（書名與后面的修訂版不同）首次出版于1775年，《瓦爾德瑪》首次出版于1779年。來自《瓦爾德瑪》中的引文可能會出現在前引書，第5卷，113。

[[746]](#746_1)出版于1799年。

[[747]](#747_1)Wilhelm Heinse，Ardinghello und die glückseeligen Inseln，ed.Carl Schüddekopf[他所編輯的Heinse，Sammtliche Werke（Leipzig，1903-1925），第4卷]，111，155。

[[748]](#748_1)Wilhelm Korte（ed.），Briefe zwischen Gleim，Wilhelm Heinse und Johann von Müller（Zürich，1806），第1卷（Briefe deutscher Gelehrten，第2卷），123；參見出處同上，10，55。

[[749]](#749_1)出處同上，255。

[[750]](#750_1)W ii 356.26.

[[751]](#751_1)W ii 356.16.

[[752]](#752_1)B ii 104.19.

[[753]](#753_1)B ii 105.22.

[[754]](#754_1)B ii 84.11.

[[755]](#755_1)Diderot，Salon de 1765：第10卷，251，載前引書。

[[756]](#756_1)W iii 312.36.

[[757]](#757_1)Kanzler（Friedrich）von Muller，Unterhaltungen mit Goethe，ed.Ernst Grumach（Weimar，1956），99，1823年12月18日。

[[758]](#758_1)見C.H.Gildemeister，Johann Georg Hamann’s，des Magus in Norden，Leben und Schriften（Gotha，1857-1873），第6卷：Hamann-Studien，56。

[[759]](#759_1)F.M.Klinger，Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenst?nde der Welt und Litteratur，§55：第11卷，40，載F.M.Klinger’s s?mmtliche Werke（Stuttgart/Tübingen，1842）。

[[760]](#760_1)W ii 73.2 ff.

[[761]](#761_1)On the Sacred Disease，xxi，誤引于W ii 105.24。

[[762]](#762_1)?Immanuel Kant，Anthropologie in pragmatischer Hinsicht，第1部分，第1冊§58：第8卷，226，第10行，載前引書。

[[763]](#763_1)B v 291.3 ff.

[[764]](#764_1)B v 292.5.

[[765]](#765_1)?B vi 533.5.

[[766]](#766_1)W iii 60.18.

[[767]](#767_1)出處同上。在另一封致普魯士總署的信中（W ii 325-326），他請求準假一個下午去賣自己的書，否則生活將難以為繼。他還向鹽稅處請求一個不起眼的職位，并且他只想獲得這個職位，而不需要這個職位的荷蘭前任所留下的花園。在哈曼試圖打通門路的過程中，他受到斥責、羞辱、排擠，最終陷入負債的狀態。

[[768]](#768_1)參見W iii 145.9.

[[769]](#769_1)詹巴蒂斯塔·維柯有著同樣的處境，盡管他表述了杰出的思想，卻也曾為薪資和權力而苦苦抗爭，在這些方面維柯都稱得上是哈曼的前輩：兩人雖然躊躇滿志，但卻生不逢時。

[[770]](#770_1)B iv 260.26，在致赫爾德的一封信中，內容主要是關于其他問題的；參見哈曼的觀點，他認為哲學是“通過理智精神化的羅馬教義”（W ii 290.36）。

[[771]](#771_1)W ii 319.19.

[[772]](#772_1)參見W ii 302.17。

[[773]](#773_1)例如W ii 320.29，W iii 55— 60。

[[774]](#774_1)W ii 302.16.“治理方式有兩種”，一位19世紀知名的英國政治家在某次非公開談話中說道，“強壓或者欺騙。”

[[775]](#775_1)這并沒有阻止哈曼責備腓特烈犧牲自己的臣民來嬌縱自己的寵物：“拿著孩子面包丟去喂小狗是不正確的。”W ii 293.20；參見《馬太福音》15：26，《馬可福音》7：28。

[[776]](#776_1)見前引文。

[[777]](#777_1)見前引文。

[[778]](#778_1)W ii 361.1 ff.

[[779]](#779_1)W ii 361.3.

[[780]](#780_1)B vi 230.35.

[[781]](#781_1)B iii 34-33.

[[782]](#782_1)W ii 164.17.

[[783]](#783_1)見前書引，第7卷，55。

[[784]](#784_1)W iii 38.8.

[[785]](#785_1)W iii 38.20.

[[786]](#786_1)W iii 32.8.

[[787]](#787_1)W ii 32.21.

[[788]](#788_1)Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh，（Moscow，1954-1966），第9卷，21。

[[789]](#789_1)“但是騎士精神的時代已經逝去。詭辯家、經濟學家和精于計算的人如日中天；歐洲的輝煌一去不復返。”Edmund Burke，Refections on the Revolution in France（1790）：127，載The Writings and Speeches of Edmund Burke，ed.Paul Langford（Oxford，1981-），第8卷，The French Revolution，ed.L.G.Mitchell。

[[790]](#790_1)見本書《第六章 語言》“因為這個原因……彼時的哈曼在一本古希伯來人的編年史中看到了自己大寫的生活。”

[[791]](#791_1)《果殼中的美學》。

分享譯林更多好書：

* image01579.jpeg官方微博：image01580.jpeg[﹫譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress)



* image01582.jpeg豆瓣小站：image01580.jpeg<http://site.douban.com/yilin>

* image01583.jpeg官方微信：

您有任何意見及建議，歡迎您通過以上方式與我們聯系！



版權信息

A Critique of Postcolonial Reason by Gayatri Chakravorty Spivak

Copyright © 1999by Gayatri Chakravorty Spivak

Published by arrangement with Harvard University Press through

Bardon-Chinese Media Agency

Simplified Chinese translation copyright © 2014by Yilin Press，Ltd

All rights reserved.

著作權合同登記號圖字：10-2013-494號

書　名 后殖民理性批判：正在消失的當下的歷史

作　者 ［印度］佳亞特里·斯皮瓦克

譯　者 嚴蓓雯

責任編輯 許 昆

原文出版 Harvard University Press，1999

出版發行 譯林出版社

版　次 2014年5月第1版

書　號 ISBN 978-7-5447-2905-5

image01586.jpeg官方微博：image01587.jpeg[﹫譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress)

image01588.jpeg官方微信：

獻詞

獻給

塔拉克·納特·森

保羅·德·曼

前 言

首先，我要說明的是，本書目的是通過不同實踐，即哲學、文學、歷史和文化，追蹤勾勒本土提供信息者（Native Informant）[[1]](#_1_66)的形象。但我立刻發現，這種追蹤本身將一個自身不斷與本土提供信息者脫離的殖民主體顯示出來。1989年后，我開始感覺到，某種后殖民主體已經反過來在重新編碼殖民主體，侵占本土提供信息者的位置。如今，全球化無往不勝，技術通信的信息學以本土知識的名義，直接染指本土提供信息者，對他們進行基因剽竊。[[2]](#_2_63)因此，我在第一章分析的“排除在外”（foreclosure）[[3]](#_3_58)這一行為，不但在持續，而且變本加厲。由聯合國教科文組織主持編寫的《生命保障系統百科全書》，將人類歷史的土著期“定義”為“遠古……的時段，與無反應的態度關聯，這些態度毫不關注環境惡化及環境可持續性問題”。對土著來說，他們當然不可能思考什么可持續性，就像對亞里士多德來說，因為“內在于［他們］生活中的社會的歷史局限”，他也難以“破譯……價值表達的秘密”一樣。[[4]](#_4_58)然而，土著那種按生態生物群落節奏生活的實踐哲學，現在卻必須因“不關注”而遭摒棄。

在這種對抗性態勢的沖擊下，本書描繪了一個研究者從研究殖民話語到研究跨文化的歷程。后一個立場，也就是我寫作此書時——它試圖捕捉正在消失的當下——所立足的“移動基地”，在敘事性的注腳中宣布了自身的存在。有些讀者可能會覺得這點讓人惱怒或困惑；但我也希望有讀者能夠共享這一挑戰。我在第四章里揭露出的隱含讀者面目如此之多樣，很難說他們共有一個明確的興趣和確定的基礎。基于自身不確定的學術取向，有時我也會為新的文化研究召喚出提供信息知識的讀者。本書還試圖探討那些理論精英以及自稱學院派的“專業人士”的“被認可的無知”（sanctioned ignorance）。這些認可也各自出處不同。因此，讀者的位置和作者的位置一樣并不穩當。但是，難道這不是所有文本的狀態嗎？雖然在寫作和閱讀中，我們一直抵抗這種狀態。

第一章考察哲學：康德如何將土著排除在外；黑格爾如何將歐洲的他者放在標準偏差的模式之中，殖民主體如何讓黑格爾得到凈化；馬克思如何克服差異問題。

第二章讀解了以下作家的文學文本，以顯示殖民主義和后殖民如何被刻畫：勃朗特、瑪麗·雪萊、波德萊爾、吉卜林、里斯、瑪哈絲維塔、庫切。在我的讀解中，瑪麗·雪萊和最后提到的三位作家，都沒有將他性的倫理（ethics of alterity）展現為一種身份政治：這為我們的斗爭上了一課。如今，在那清單上，我至少會加上牙買加·金凱德的《露西》，這是一個并列結構的有力文本，絲毫沒有失去反抗剝削者的尖銳鋒芒，因為它敢于在結尾通過一個超越其選擇的他性，消解中心人物的專有名稱，以致可以用虛擬語氣要回主體被拒絕擁有的愛的權利/責任，這主體希望能從受害者狀態中選擇行動權。

第三章通過檔案勾勒19世紀印度山區王國皇后的經歷，思索當時寡婦殉葬的處置。我也許應該提到，這是對最初發表在《馬克思主義和文化闡釋》（Marxism and the Interpreta tion of Culture，edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg，Urbana：University of Illinois Press，1988）一書中《屬民能說話嗎？》（“Can the Subaltern Speak?”）這篇文章的修訂。

第四章考察后現代時尚和女人在織品/文理（textile）史中的地位。

除了《屬民能說話嗎？》這篇文章，本書部分內容的早期版本曾出現在以下書刊中：《舍摩國王妃：讀解檔案》（“The Rani of Sirmur：An Essay in Reading the Archives”，History and Theory 24，no.3，1985：247——272）；《三個女性的文本和對帝國主義的批判》（“Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism”，Critical Inquiry 12，no.1，Autumn 1985：243——261）；《帝國主義和性差異》（“Imperialism and Sexual Difference”，Oxford Literary Review 1，1986：225——240）；《邊緣的諸版本：庫切的〈福〉如何解讀笛福的〈魯濱孫漂流記〉/〈羅克珊娜〉》”（“Versions of the Margin：J.M.Coetzee’s Foe reading Defoe’s Crusoe/Roxana”，in Conse quences of Theory，edited by Johnathan Arac and Barbara Johnson，Balti more：Johns Hopkins University Press，1991，pp.154——180）；以及《時間與時機：法律與歷史》（“Time and Timing：Law and History”），最初發表于《時間型態》（Chronotypes，edited by John Bender and David E.Wellbery，Stanford University Press，1991by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University），并獲得原出版者許可。

這些章節并非各自為政。它們松散依附于一根鏈條，也許可以如此形容：支配者（dominant）的哲學假設、歷史挖掘和文學表達——新興后殖民共有這些元素——也勾勒出本土提供信息者（土著及/或屬民）潛在的、不連續的出現。這不是通過“第三世界文學”的言說、書寫和形象所表達出來的一個比喻。它如何將自身從不可能的視角，轉移為抵抗的網絡以及過度剝削的對象，是故事的一部分。織品/文本（text-ile）之未決性中似乎包含著一個尾聲。在敘事中，這根鏈條時常切斷——但是，我希望切斷的線索會重又出現。

這是一部女性主義著作。在第一章中，女性主義議題處于“前生成”（pre-emergent）（雷蒙·威廉斯[[5]](#_5_52)之語）狀態。它們是其余部分的主旨。在第四章中，我對當代文化主義普世主義的女性主義做出了批評。

這本書在上架時，應與貝爾·胡克斯、堪蒂尤逖（Deniz Kandiyoti）、凱圖·卡特拉克、盧比昂諾（Wahneema Lubiano）、鄭明河、莫汗娣、王愛華（Aiwah Ong）和蘇拉蕊（Sara Suleri）的書放在一起。在寫作本書的數年間，這些女性及我在此沒有提名道姓的其他人，大大推進了后殖民女性主義研究。蘇拉蕊和我更多關注主流文本。這些學者的著作和我的著作之間那未被承認的相似性，是我們投身同一種斗爭的證明。

但是，即便在我試圖探尋什么樣的屬民被策略性地排除在有組織的抵抗之外時，我仍更多地關注主流文本。我們所棲身的女性主義，與主導文化的傳統有某種關聯，即使兩者互相敵對時也是如此。莫汗娣在其新書中專辟一章精彩論述了自我就業婦女協會（SEWA）。[[6]](#_6_48)埃拉·巴哈特女士在尚為年輕律師時，不顧領導人反復警告：“但你怎么組織她們？這些女人沒有老板！”——創立了“自我就業”這一門類，作為她那獨特的革命計劃的第一步，她得以勸誡這些婦女存入最少的錢，以建立一個賬戶。否則，她們就仍會被策略性地排除在有組織的勞工運動之外。而如今，我卻聽說，在被問及世界婦女銀行在做什么社會工作時，阿瑪特羅德反復提到自我就業婦女協會，并引證說，自我就業婦女協會的錢德拉·本恩握著她的手說，世界婦女銀行是她們的恩人！我相信，在認識世界的時候，訓練一種文學思維習慣，而且只有當這種訓練并不認為承認共謀不便時，它可以嘗試限制那種超級強權的必勝信念。因為我的這本書審視了后殖民理性之生產的結構，因此是種“批判”。

如果這種強權不減其強健，我們就在兩個問題間左右為難：一邊是支持“向上層階級流動——模仿和裝扮——就是直接抵抗”這種思想的各種理論（不管這些理論如何被巧妙論證）；另一邊是沒能“認識到……那一時代已經過去”，“在那一時代里，西方尤其是美國愿意寬容第三世界的修辭”。[[7]](#_7_46)教授文學閱讀的教師的任務因此是：當師生一起反復討論“免于……的自由”和“有權享有……的自由”時，要艱難地、以非強制性方法重新理出這種訴求的脈絡，而不是單純肯定對美國階級權力的訴求就是直接抵抗。

因此，盡管艾哈邁德[[8]](#_8_46)和我都批判大都市的后殖民主義，但我仍然希望我的立場稍微不那么地方主義，而是更細膩，更具建設性，坦承共謀。我總是想在下判斷前慎重考慮，像別人將會看待我們那樣看待自己。但是，這不是意在停工，而是讓這工作不那么褊狹排外。我從解構中不斷學到的東西也許有某種異質性，但它仍是我自己的特色。

我并不足夠博學，可以跨越多個學科，但是我可以打破規矩。從這一點中，你可以學到什么嗎？我這么問我以前的兩個學生夏普和派爾，本書的早期篇章以課堂教學形式出現，他們陪我一起探討了其中大部分內容。而最后，我要感謝以下三位讓我有機會學到其他學問的朋友：瑪哈絲維塔、法里達和法哈德。

【注釋】

[[1]](#_1_65) 指為研究者提供語言或文化方面信息的人。——譯注

[[2]](#_2_62) 指科學家或私人公司在沒有尊重基因產地及本土居民培育基因的成果的情況下，私自為某種基因甚至是整個動植物資源申請專利，從而限制其他人包括基因產地本土居民使用該種動植物資源。這對于基因產地及本土居民來說，無異于盜竊了他們的動植物資源及智能成果，也限制了他們使用原本屬于大眾、無所謂產權的動植物資源。比如美國一家稻米公司把印度香米與另外一些矮稈稻米品種雜交，并成功為這種新品種的印度香米申請專利，在美國和西方國家獨家出售，亦限制其他人采用相似技術培育印度香米。印度香米原本只能在印度、巴基斯坦和尼泊爾種植。過去，印度農民一直使用和培育不同品種的印度香米，以配合不同的環境和氣候。印度香米既是他們的本土資源，也是他們的智能成果。美國稻米公司不僅沒有肯定他們的智能成果，更通過沒有絲毫新意的培育技術，盜取了印度香米的名稱，還限制了印度農民培育印度香米，同時，也對印度出口市場構成很大的威脅，破壞農民生計。最后，在印度政府的要求下，這家公司終于放棄這些專利，還了印度農民一個公道。該解釋參考http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache：zo8cDnp3koMJ：www.cyberschool.oxfam.org.hk/glossary.php%3Fcod%3D 9+biopiracy&cd=4&hl=zh-CN&ct=clnk&lr=lang\_zh-CN%7Clang\_zh-TW&source=www.google.com.hk。——譯注

[[3]](#_3_57) “foreclosure”本指抵押品贖回權的喪失，即取消抵押品贖回權的行為。含有不承認某樣東西曾經存在，從而將之排除在外之意。作者所指的意義在本書第4頁（原書頁碼，見本書邊碼，下同）有詳細闡釋。——譯注

[[4]](#_4_57) 《生命保障系統百科全書：概念框架》（Encyclopedia of Life Support Systems：Conceptual Framework，Whitstable：Oyster Press，1997，p.13）；卡爾·馬克思，《資本論：政治經濟學批判》（Karl Marx，Capital：A Critique of Political Economy，tr.Ben Fowkes，vol.1，New York：Vintage，1976，p.152）。

[[5]](#_5_51) 雷蒙·威廉斯（1921——1988），英國馬克思主義文化批評家，文化研究的奠 基人之一。他認為在討論整體文化與文化產品如文學作品的關系時，要認識到文化變化過程及歷史內在的延續性。任何社會的文化系統都是多元并存的，文化的變化實際上是各種文化因素的重組過程，既有主導的文化因素，也有過去的社會文化延續殘存著的文化因素，還有醞釀潛伏著的新文化因素。——譯注

[[6]](#_6_47) 莫汗娣，《女工與資本主義書寫：統治的意識形態、共同利益和團結政治》（Chandra Mohanty，“Women Workers and Capitalist Scripts：Ideologies of Domination，Common Interests，and the Politics of Solidarity”，in M.Jacqui Alex ander and Chandra Talpade Mohanty，eds.，Feminist Genealogies，Colonial Legacies，Democratic Futures，New York：Routledge，1997，pp.26——27）。

[[7]](#_7_45) 詹姆斯·特勞布，《安南的下一考驗》（James Traub，“Kofi Annan’s Next Test”，The New York Times Magazine，March 29，1998，p.46）。

[[8]](#_8_45) 艾哈邁德，印度左翼理論家。——譯注

第一章 哲 學

一

無意中銘記了一樣失落之物的后殖民研究，除非被放在一個總體框架中，否則就有可能成為無罪辯詞。當殖民話語研究只關注被殖民者的表達或殖民問題時，它們有時會通過將殖民主義/帝國主義安全地放置在過去，以及/或者通過假設從古至今有一條持續不斷的線索，為當下新殖民知識生產服務。這種情形使得以下事實更為復雜：后殖民/殖民話語研究成為了實實在在的分支學科限制區。盡管這些研究有被招安的可能，但是毫無疑問，如果它們不能提供持久的疏浚，那看似清澈的學科主流就會混濁不堪。因為，當這種疏浚工作不斷對充分意圖主體進行自以為正義的羞辱時，它是反生產的，所以解構在此就有作用。（盡管德里達反復援引學科問題和歐洲意識危機，但他利用解構達到這些目的的少數嘗試，并不被人認為與解構文學或哲學批評有密切關系。這并非偶然。）[[1]](#_1_68)

主流從不清澈，也許也永遠無法清澈。部分主流教育包含了一門學問，就是用一種“被認可的無知”，完全忽略這一點。因此，在開篇第一章，我解讀西方哲學傳統里三本重要著作，這些著作都認可了無知。

在《三個世界》的結語中，卡爾·普萊奇這么說：

我們的挑戰并不僅是將社會科學在概念上的確定次序行為（分為三個世界）扔在一邊，而是要批判它。而且，我們必須要明白，康德、黑格爾和馬克思的批判任務在此意味著什么。換句話說，我們必須戰勝三個世界這種觀念必然強加在社會科學上的限制。[[2]](#_2_65)

要表明前蘇聯解體后世界中的新南北劃分如何強加了新的限制，在此書討論范圍之外，盡管我的論點將不斷試圖偷偷越線。[[3]](#_3_60)但是，我們也許可以認為，我們從事人文學科（普萊奇寫到了社會科學）的研究者，如果能認識到，殖民主義將自己徹底替換成新殖民主義時，也將舊殖民地替換為“第三世界”，就能更好地保證我們對那個過程的理解。（我所謂的新殖民主義，總是指主要以經濟而不是領土為基礎的帝國主義事業。殖民主義與帝國主義之間的區別對歷史學家來說非常關鍵，但在此并不是最為重要。）前蘇聯解體后的形勢，將這種敘事移入全球金融化的社會力量中。[[4]](#_4_60)這種“宏大敘事”正在成為越來越有力量的運作原則，而在美國學界的我們也參與到這一敘事中。這正是為什么也許以下認識會很有趣：認為康德、黑格爾、馬克思是久遠的話語論述的先驅，而不是認為他們的思想儲存了清楚明晰或有根有據的“理念”。[[5]](#_5_54)我一直希望，一些讀者會因此發現在我們自身立場與他們立場之間，存在一種建設性而非破壞性的共謀關系，因為在辯解與指控、蹚渾水與抹黑之間，常常似乎別無選擇。

隨著時代發展，研究康德和馬克思的成果越來越多，歐洲話語生產和帝國主義公理之間的關系也隨之變化，盡管后者持續扮演著“使話語主流顯得更為清澈，使自身顯得是唯一可協商方式”的角色。在永不停歇的運轉過程中，偉大文本以這種或那種方式，極其需要一個不可被承認的要素，我將稱之為“本土提供信息者”；但這一要素被這個過程排除在外。

我從拉康心理學中借來了“排除在外”這一術語。我認為心理分析是一種將敘事的“前生成”（雷蒙·威廉斯的術語）解讀為倫理實例的技術。[[6]](#_6_50)讓我以“排除在外”一詞為條目，簡單描繪一下這種技術，在《心理分析語言》一書論述弗洛伊德到拉康的章節中，“排除在外”仍然是一個相當有用的通用詞。[[7]](#_7_48)我的隱含讀者將在第四章中顯示她自身，而她將必須學會參考專門詞匯的用法。

正如《心理分析語言》一書指出的：

拉康突出指出的這一感覺……比如說，可以在弗洛伊德……［關于］“某類更有力且更成功的防御。在此，自我不僅抵制［verwirft］不相容的觀念，也否認其影響，它表現得似乎這個觀念從未在自我身上發生”的論述中［找到］……拉康在他的“狼人”案例中，極為欣然地接受并支持了弗洛伊德關于“排除在外”的觀點。（楷體為筆者所標）

“否認影響”這一概念，可以讓我們將心理分析式的思索脫離實踐科學（這需要專門訓練）的位置，而放到倫理責任（人之為人的負擔）上。而且，記住這點也很有用：是狼人分析的歷史讓尼古拉斯·亞伯拉罕和瑪麗亞·托洛克開始思考“秘名”，即對一個名字的加密。[[8]](#_8_48)德里達通過在心理分析實踐的生產和消費之循環中放棄“責任”這一概念，而造成上述這種脫位，這一做法模仿了對父系姓名的加密和在一個追悼其父親的語境中尋找不可能的母系姓名的行為。[[9]](#_9_44)在這一章中，我將闡明將“本土提供信息者”的名字加密為人的名字——這個名字帶有宣布此人為人的作用——這一做法的前前后后。我們無法在此診斷出一種精神錯亂，但是我們可以為弗洛伊德——他講求倫理，寫出了《文明的不安》一書——補充這一思想：這種對影響的否認曾是，現在仍是對教化使命的有力且成功的辯護。

當“排除在外”這個詞勾勒出“否認影響”這一概念在弗洛伊德著述中的發展時，它提到了這個概念包含著一個內外轉換：一種對情感貫注［Besetzung］的內在棄絕，變為“對真實外部世界的否認［Verleugnung］”。[[10]](#_10_42)“在最終清算中，我們該如何理解這類進入了外部世界的‘抑制’……對情感貫注［Besetzung］的棄絕也是對意義［Bedeutung］的棄絕。”

以這內——外兩步為指引，“拉康將‘排除在外’定義為……［弗洛伊德］用自己語言所闡釋的……‘那被排除在象征外，又在真實中重現的’”。因此，“排除在外”與弗洛伊德的“‘基本過程’相關，這種過程具體體現為兩個互為補充的運作：Einbeziehung ins Ich，引入主體；Ausstoβung aus dem Ich，逐出主體”。真實就是被逐的標記，或者攜帶著被逐的標記。

我認為，“本土提供信息者”作為一個名字，標志著從人之名中被逐出，這個標記刪去了種族關聯的不可能性。

當然，我是從人種學那里借用了這個術語。在那門學科中，本土提供信息者得到極為認真嚴肅的對待，盡管西北歐（代號“西方”）傳統一貫認為本土提供信息者沒有自傳。他（偶爾是她）是一個空白，雖然能生成一個只有西方（或西方模式的學科）才能銘寫（inscribe）的文化身份。一些富有善心的當下文化本土主義者的實踐可以與此相比，盡管他們的“封面故事”充滿自我展現的聲音意識。漸漸地，出現了自我邊緣化或自我團結的移民，或用后殖民裝扮一番的“本土提供信息者”。我要從這一堆人中清楚區分出本土提供信息者。我所讀解的文本并非人種學文本，因而也并不贊美此類形象。我所讀解的這些文本想當然地認為“歐洲人”是人類規范，由此為我們提供描繪和/或規定。不過，即便于此，本土提供信息者也仍然既被需要，又被排除在外。在康德的著述中，需要本土提供信息者作為例子，來證明決定的他治，以襯托反思判斷的自治，這種自治讓理性意志的自由得以成為可能；在黑格爾的著述中，本土提供信息者又是精神從無意識到意識的活動的證據；而在馬克思那里，本土提供信息者為對生產方式的敘事添加了標準性。這些行為如今以各種各樣的偽裝仍然存在著，并抑制著我們試圖克服局限的努力。通過對世界的最新劃分，這些局限強加在我們身上，而這種劃分到了以下程度：因為北方看起來繼續在“援助”南方——以前帝國主義就是這樣“開化”了新世界，所以南方對北方的關鍵幫助（以維持北方耗竭資源的生活方式）被永遠排除在外。我這本書認為，如今被排除在外的本土提供信息者的類型，就是南方最貧窮的婦女。但是，此章中我們探討的時期和文本，將使得——引用葛蘭西的敏銳洞見——本土提供信息者（們）成為未列出的痕跡的所在。要以斯庫拉的文化相對主義和卡律布狄斯的本土文化主義為舵[[11]](#_11_38)，在這一時期內航行，我們不僅需要對敘事和反敘事的信任，也需要對（另一）敘事呈現出來的（不）可能性的信任。

正如我開篇對普萊奇的引用所泄露的，我們的批判意識太由康德、黑格爾和馬克思所決定了，以至于不能將他們作為“被帝國主義推動的帝國主義者”而拋棄，盡管這也是批判帝國主義的批評家太過經常表現出的空洞姿態。對文本的解構性讀解策略，將承認決定論和帝國主義，將搞清權威文本如今能否為我們所用，因為新的統治學說正以他者的名義建構自身。[[12]](#_12_36)

福柯的歷史寓言將主權話語的瓦解和權力微邏輯的出現，定位于18世紀末的法國和英國。在同樣的精神下，我們也許可以認為，“德國”（如果“德國”是稱呼那個時期的、前后一致的合適名稱）18世紀的末期，為一種關于危機處理的敘事提供了素材：“科學”編造對自我和世界的新表現，這樣就可以提供辯詞，證明殖民地和帝國的建立所帶來的控制、剝削和知識暴力統統無罪。

當我們穿行在文化自我表現的宏大敘事中時，指出德國帝國主義活動一直到19世紀后半葉才得以鞏固強化，是非常恰當的。[[13]](#_13_34)因此，在西方語境中，“德國”文化自我表現的敘事有所不同。正是此奇異性提供了與早期自我表現場景的某類關聯，那一場景并不承認“德國”這一名稱，這表明德國缺乏統一國家身份，只能通過重新發現德意志古代來找到一個更完整的建國基礎；也表明德國沒有參與歐洲文藝復興，因此在德國會有文藝復興的一個現代的、活躍的再現。[[14]](#_14_34)

很難標示出一個民族（是那一群體的換喻：這一群體自覺意識到它是文化的監管人）創建那些闡釋所依據的劃分，這闡釋能建立其所謂的文化身份。然而，也不能否認，這樣的劃分線一直在被畫出和重新畫出。如果想到我們自身的文化身份和角色，經由從大眾到學術的宏大敘事，或顯或隱地被跨越和再跨越，就不難得出以下看法。文化和智識上的“德國”——它自認為與其余那些仍然被認為是歐“陸”和英國的地方有著風格差異——曾是一種學術的主要發源地，這種學術極為認真細致，在比較語言學、比較宗教學甚至比較文學剛剛萌芽的話語中，建立了關于原型（學科意義上的“比較”）身份或血族關系的詞匯，而沒有直接利用殖民者和被殖民者之間的那一他者差異。威廉·瓊斯和赫爾德[[15]](#_15_34)各自為梵語分了類，并通過語言/文化來思考他性，他們之間語調的差異將使我的觀點更為清晰。在可能身份的這張網絡上，“非洲”仍然是與之分離的土地，仍然是引發困惑或癔癥的地方。[[16]](#_16_34)

哲學的范式是科學和真理的融合，這一領域本身仍然未受到比較沖動的影響。在這一領域內，德國產生了權威的“普世”敘事，其中，主體毫無疑問仍然是歐洲人。這些敘事——康德的世界大同、黑格爾的理念路線、馬克思的社會主義順勢療法——都沒有開啟或強化對帝國主義事務的學術控制。

卡爾·普萊奇警告我們，在我們拆解第三世界話語時，不要成為康德、黑格爾和馬克思式的人，然而，這一警告仍然是上述三人影響歐洲倫理——政治主體之形成的又一例。在我看來，這些歐洲倫理——政治的自我表現的素材文本，也同樣與如今一種自我定義風格的后殖民話語有著共謀關系。在我讀解的空白邊緣，是我稱之為本土提供信息者的想象及（不）可能的視角。當我們的批判顯然大部分沿用了（盡管有時出于無意）他們的觀點時，故意背棄這三位大家就是否認他們的能動性作用，是靠否認歷史而建立王國。

另一方面，如果設想在他們的所有著述中對他者的定位一直沒變，那就是在假設，與他者的唯一真正的交集，終究是在“客觀的”社會科學學科中。我的觀點是，我們人文學科研究者，在把他者的位置看做是暗含的“主體（性）”位置時，也必須根據所面對的文本而改變我們的假設。悖論性的是，每一位著書立說的思考者的確在這么做，就好像他是某類“本土提供信息者”，或者是從孩提時就每天數小時（即便是被要求如此）在某種學術文化中接受熏陶，這一文化包含這三位大家，他們常常在文化的激進版本中處于邊緣，但有時也處于保守版本的中心。我寫作時的信念是，有時最好的辦法是破壞手邊難以撼動的東西，而不是一邊發明一種無從測試的工具，一邊又言不由衷地講說各種各樣的自由主義多元論。

我將稱我對康德的讀解是“誤讀”。我將“經驗的和人類學的知識”引入了一個哲學文本，并慢慢引導大家走向對道德本身的理性研究，我相信，對我這一做法倍感憤怒的人，在學術上有其充分理由。但我希望，這樣一種讀解也許會讓人重視，為了歷史的敘事化[[17]](#_17_30)，哲學曾經并繼續被歪曲。我的實踐也許會被稱為一種“小心謹慎的歪曲”：我想制造一個反敘事，能清楚顯示出主體如何被排除在外，而主體無法獲得敘事者的位置這一情形，正是鞏固康德立場的可能前提。如果“結合了這些才能（其中就有‘混淆經驗和理性’）的人，只成為一個搞糟事情的拙劣者”，那么讓我們記住，“搞糟”也許正是創造的同義詞。[[18]](#_18_28)

康德的《純粹理性批判》詳細說明了理性的運作，它如何從理論上認知自然。《實踐理性批判》則分析了理性意志的活動。而審美判斷的運作，讓關于自然與關于自由的概念一起作用。

《判斷力批判》分為“審美判斷力批判”和“目的論判斷力批判”兩部分；而“審美判斷力批判”進一步分為對美和崇高的探討。[[19]](#_19_29)在對美的體驗中，主體（沒有認識自身）建構了一個所謂的認知客體（沒有客觀參照）；在美中感受到的愉悅，是對主體能力的喜悅：主體不用參照就能夠表現認知客體，雖然對真正的認知來說，這參照必不可少。在此，我們發現了審美判斷和理論理性王國之間的關聯：主體通過事物能被認知的方式，表現了等待認知的客體，而藝術讓自然的概念可以無根據地發生。

在感受崇高的那一刻，主體向理性意志讓步。經常被指出的是，理性意志插手，掩蓋主體喪失的一刻。嚴格說來，沒有關于崇高的完整體驗。“對崇高的感覺是……因以下兩者不一致而產生的一種痛苦感，即由想象形成的……審美判斷和由理性形成的審美判斷的不一致。”這種看法認為“我們最偉大的感覺能力是不充分的”，但是因為這種判斷是合理的、正確的，因此“一種愉悅［被］喚起”。理性超越情感的優越性“在我們心中喚起了一種超感覺的確定［Bestimmung］感”（CJ 96——97）。[[20]](#_20_27)如下這么說并不過分：借由崇高引起的痛苦，我們被規劃好（或更好的說法是，被轉向）去感覺那種想象的不足與無力（因此進入了理性優越性的循環）。語言總是一種無法逃避的責任，盡管存疑的概念就是自由概念。“朝向這種確定［Bestimmung］的趨勢，存在于我們的本性之內，然而它的發展和實踐卻仍然是我們的職責所在，義不容辭。”（CJ 102）康德經常使用“anlage”一詞，通常被翻譯成“趨向”，就含有設計藍圖或設計程式的意味。

這樣一種被設計好的模式，將自由概念理解為“理性……控制［著］感性”的愉悅（CJ 109），它暗含以下前提：這種“自由”——由一種確定或設計而產生——是自由的轉義。事實上，“自然的崇高感”是一種偷偷摸摸的轉喻（用結果替代原因）。崇高感是“對我們自身的決定［Bestimmung］的敬重，而通過某種‘偷換’（subreption），我們將之歸為對客體本質的敬重”。這是一種掩飾，“用對客體（自然的崇高）的敬重，替換［Verwechselung］對我們主體內的人性理念的敬重”（CJ 96；楷體為筆者所標）。

這一切都關乎數學的崇高，而不是“力學的”崇高這個高級范疇。但是，我樂意強調康德的描繪性詞法的一些特征，在他關于人類獲得理性意志的所有論述中，這些特征都很普遍。人類獲得理性意志的途徑是被建構的，就像是對一種結構上的必然缺乏，進行設計好的增補。要將這種增補命名為“對自然/本性的感受”，最多是通過某種“偷換”而達成的轉喻。“偷換”是個情感非常強烈的詞，在《教會法》中，它意味著“抑制真相以獲得放縱”（OED）。[[21]](#_21_28)

事實上，在康德對力學崇高的討論中——“就好像它并沒有控制我們”，他同樣標出了這一時刻：將綽號不恰當地錯放在自然之上，并含蓄指出，這種用法不可避免：“所有引發我們心中這種感覺［對我們身上和我們之外的本性的優越感］的東西……都被稱為崇高（盡管不恰當）。”（CJ 104；楷體為筆者所標）

崇高的結構是一種轉義。自然的崇高是由一種鬼鬼祟祟的不恰當所運作的。我們是靠修辭和偷偷摸摸獲得了道德。《判斷力批判》因而反復提醒我們，要警惕想對理性意志加以認知控制的各種企圖。[[22]](#_22_28)

“朝向崇高感的思維的轉向［die Stimmung des Gemüts；這個隱喻與‘Bestimmung’或‘確定’中的隱喻一樣］”——我前文所描述的增補和補充的必然結構——“需要它對理念的接受能力［erfordert eine Empfänglichkeit desselben］”（CJ 104）。這種接受能力是種“本性的”可能性，它作為最終人性之計劃設計的一部分，只能靠文化［“Kultur”（文化）而不是“Bildung”（教育或教化）］來實現：

理性在感性［Sinnlichkeit］之上施加一種強力，為的是讓感性充分［angemessen］擴大，與理性自身的領地（實踐領地）相應，并讓它［lassen］在上［auf］望向對它來說就是深淵的無限……但是，盡管對自然中的崇高的判斷需要文化修養……它并不因此主要由文化產生……它的基礎［Grundlage］在人的本性中……在對（實踐）理念也就是道德［zu dem Moralischen］的傾向［Anlage］中。（CJ 105）

讓我們注意對判斷力的這一相當特殊的銘寫，這種判斷力在本性中被設計好，它需要文化，但不是由文化產生。如果你本性上與這種文化相異，那么就不可能在這種文化中變得有文化。我們應該在此悖論框架內，理解康德對想通過文化將人類恰當地人性化的愿望的描寫：“沒有道德理念的發展，我們經過文化教養的準備而稱為崇高的東西，對于粗人［dem rohen Menschen］來說就會是純粹的恐怖。”（CJ 105；楷體為筆者所標）形容詞“roh”（粗魯的、未開化的）非常引人思考。它通常被譯為“未受教育的”。但事實上，在康德的著述中，“未受教育的”專門用來指兒童和窮人，“本性上未受教育的”就指女人。[[23]](#_23_28)與之相對照，“der rohe Mensch”指原始粗魯的人，在其能指領域內，包含野蠻人和原始人。

聲稱我們心中的道德沖動有其認知基礎，就是沒能認識到它的起源其實是一種增補。而且，不加批判地將自然定義為崇高，就是沒能認識到這一命名在哲學上的不恰當。然而這些認識錯誤是成熟文化的一部分，甚至它們都有功能作用。就像康德之后會說的，它們可能是“有益的幻覺”（CJ 313）。只有有文化的人才容易受這些特殊錯誤及其修正的影響。用對（主體中）人性的敬重替代對客體的敬重這一轉喻，是標準的亂用譬喻（catachresis），是對比喻行為的“有益的”濫用。（字典將“亂用譬喻”定義為對比喻或隱喻的濫用或曲解。）正確命名或錯誤命名之間的區別，在此本身可能并不確定。另一方面，原始粗魯的人——對他們來說，無限之深淵與其說崇高，不如說令人畏懼——所犯的錯誤，必須通過文化本身得以修正，盡管在這一工作之始，存在著之前提到過的生產性文化和自然文化之間的特殊關聯。（這種關聯的一個意識形態后果是以下信念：盡管帝國主義的文化任務永遠也不會真正成功完成，但仍必須著手去做。本書之后會審視這一立場對后殖民及當下困境的進一步影響。）

那些受文化滋養的人，可以將自然“命名”為崇高［erhaben nennen］，盡管必然是通過一種轉喻來命名。而對原始粗魯的人來說，深淵作為純粹可怕之物而出現［erhaben vorkommen］。[[24]](#_24_28)原始人尚沒有達成或擁有一個主體，該主體的傾向或規劃設計包含了道德感的結構。他還不是在三種判斷力中被區分或賦予視角的主體。換言之，他還不是或者就不是“三大批判”[[25]](#_25_28)的主角，即主體本身，自然和理性存在的唯一例證。主體本身和尚未成形的主體之間的溝壑，可以依靠文化在有利情形下跨越。就像弗洛伊德指出的，（自然之無限的）深淵，通過理性的增補性冥思——從深淵［Abgrund］到土地［Grund］的來回強烈變化——從恐懼轉化為崇高，這與俄狄浦斯場景有著不止一處相似。[[26]](#_26_28)

席勒將康德論述崇高中隱含的敘事給擬人化了，因此受到批評。[[27]](#_27_28)而事實上，康德所謂的獲得崇高，也的確太容易被讀解為一種敘事，在教育規劃內，其充分表達將產生正確的、經驗——心理上的反省。在此，也許應該留意康德自己對這種實踐的警醒。[[28]](#_28_28)盡管席勒小心翼翼地將自己的設想明確詳述為從經驗心理學層面提出的審美教育，但在保羅·德·曼看來，他的讀解實踐卻最終背叛了他。

德·曼暗示，席勒脫離常規的理解也許是對已出現在康德文本中的某種思想的必要補充，因而也是一種可能的替代：

康德試圖解決的是嚴格意義上的哲學問題，是哲學的、認識論的問題，但他出于自身理由，選擇用人際的、生動的詞匯來表述，因此也從人際出發，生動地訴說了一些純粹是認識論的、跟人與人之間關聯的實用性毫無關系的東西。但在此，席勒的闡釋卻完全是經驗主義的、心理的，絲毫不關注認識論內涵。正是因為這個原因，席勒可以接著聲稱，康德以對危險的類比替代了真實的危險，以對危險的想象替代了對危險的體驗，在他的這種跨越和安排中，靠此比喻性的替代，崇高取得了勝利，崇高得以產生，崇高達成自身，集成了一種新的綜合……席勒因而表現為康德批判哲學的意識形態。[[29]](#_29_28)

如果決定完全避免擬人化來修正這一偏常（德·曼一直在堅持這么做），也許最后會顛倒了席勒的問題，因而也就倒置了它的合法性。我在此提出，應該將康德思想中的擬人化一刻“情境化”，而不是刪除（或為之申辯：“康德基于自己的理由，選擇如此表述……”）。這一時刻在他的文本中無法還原，就像在任何話語實踐（當然包括德·曼或我的）中那樣。我們所能做的，最多就是嘗試去做出闡釋。否則，就是在康德的比喻或比喻實踐面前止步，忽略康德文本中遮掩的主體的歷史和地理學。如果我們稱此為“主體的政治”，那么這樣一種嘗試僅是遵循阿爾都塞以往對如何理解哲學的指示：“任何論及政治的東西，也許對哲學都至關重要，因為哲學靠政治維生。”[[30]](#_30_28)而從哲學學科內部來看，這樣一種讀解永遠也無法證明自己合理。

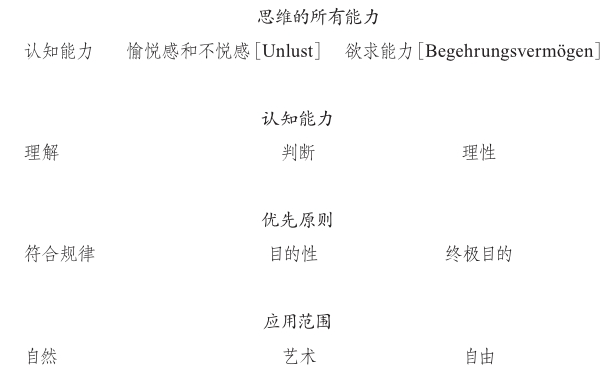
因為本書的一部分任務是展示解構如何能夠幫助讀解，所以在此我們也許會注意到，在德里達的早期論文中，他責難了整整一代人，天真的地把哲學人類學化，同時也從策略上勾勒了這么做的可能性。他給出的理由似乎暫時證明了我的嘗試是合理的：“西方充滿焦慮、忙忙碌碌的座談會不斷增加，這無疑是……跟完全是他者的秩序存在差異的結果，而不是意見的內部或哲學上存在差異的結果……這種差異用一種不斷增長且具有威脅的沉默壓力，沖擊西方對話的封閉性。而后者無疑努力將這種差異內在化……通過以它來影響它自身而掌控它。”[[31]](#_31_28)

最后，在1968年，大概是說給“西方”（即人文主義里的“我們”所意謂的一切）聽的，德里達寫道：“也許我們處于［房屋周圍執勤的守衛（批判警惕？）和被將要到來的日子喚醒（激進實踐？）］兩者之間……但是，我們是誰？”[[32]](#_32_28)二十年后，德里達似乎通過與混雜、遷徙的形象玩“去——來”游戲[[33]](#_33_28)而給出了答案。[[34]](#_34_28)讓我在此論證之外另說一點，如果賦予移民毫無疑問的優勢地位，他們最后也許會變成一個抹除本土提供信息者的形象。

我對康德著述中的人類學因素的嘗試性解讀，其實與保羅·德·曼的解構版本相呼應。特別是在對盧梭的分析中，德·曼表明，某些事物聲稱自己真實而實際上不過是種譬喻這一發現，如何是他所謂解構之舉的第一步（比喻）。[[35]](#_35_26)而第二步（實踐）就是揭示在比喻分析內的修正沖動如何被迫制造謊言，以試圖將之建立為真實的被修正過的版本。德·曼在不少作家中追蹤了這一雙重結構的展示：盧梭、尼采、荷爾德林、普魯斯特、葉芝。在康德的思想中，正是剛萌芽的帝國主義公理這一預設，拆穿了比喻性解構的虛偽性。在《判斷力批判》的最后一部分“目的論判斷力批判”中尤其可以清楚地看到這一點。

在康德批判體系的結構設計中，“目的論判斷力批判”占據著一個奇怪的位置，這在《判斷力批判》導言（CJ 34，英譯文有改動）的結語中展現出來，因為這篇導言是在書完成后所寫，所以非常有意思：

下表也許有助于根據其系統整體性來一覽所有較高能力。



《判斷力批判》的位置是在上面中間一欄。根據這張表，判斷力才能的唯一應用范圍似乎是藝術。然而藝術只是《判斷力批判》的一個部分的主題，也就是說第一章第一卷、第二卷后半部分以及整個第二章——所有這三者都屬于第一部分（“審美判斷力批判”）——的主題。嚴格來說，“對崇高的分析”——在此結構中第一次勾勒出對“存在”添加道德法則——位于上表所表明的判斷的應用范圍之外，因為“審美判斷力對自然之客體的推斷，不能引向我們所謂的自然中的崇高，而只能引向美”（CJ 120）。在康德的著述中，沒有關于崇高藝術的例子。

但是，最值得注意的是，如上表所列，目的論批判處于判斷應用范圍之外。它跟藝術沒有一點關系。它的主題是自然存在目的的可能性，以及世界存在一個睿智創造者的可能性。兩種都是增補情形，與對崇高的分析中展示的結構相類。

因此，“目的論判斷力批判”在康德體系（我們能感覺到這一體系是封閉的，《判斷力批判》勾勒了這一封閉體系）的內部和外部空間得到闡明。康德將判斷力的最關鍵問題——政治和宗教、自然／社會和神圣正義——放在一個結構如此不穩定的位置上，真是非常奇怪。這幾乎就好像是隱匿真相或壓制真相（原本它們可以毫無原由地為藝術贏得在判斷力應用中的合法位置）在結構上被凸顯了出來，盡管康德在文本中的宣告將藝術，而且是美的藝術（沒有目的的目的性）安全地放置在目的性優先原則作用的唯一合法領域內。當然，我這么說，是因為崇高是（盡管不太恰當）被限制在關于自然的判斷中。通過上表中的空白，例外也許制定了規則，而合法的則變成了例外。不確定性以不止一種方式預告了康德思想中關于道德的問題。如果嚴格遵守上述概括綱要，《判斷力批判》的絕大部分將會“被康德”標注為在判斷力的恰當范圍之外。然而，它將會被增補為哲學。[[36]](#_36_26)

在“目的論判斷力批判”中，我們認為自然有一目的、人類生活有一目的、世界的睿智創造者有其意義的這些認識占據了欲望的位置，而我們對實踐理性的欲求能力（Begehrungsvermögen，想要得到的能力）靠塑造了目的論而開始發揮作用：

為了獲得以下認識的理性基礎，即如果……按照目的論原則，自然是一個絕對整體，它必須與人的幸福相一致——［而去］假設［人是］造物的最終目的……這一假設只是欲求能力［Begehrungsvermögen，通常譯為“欲望能力”］……那是他唯一能夠給予自身的價值，并且這價值存在于……他如何行動及他行動依據的原則中……而這一原則不是因為他是自然的一員，而是存在于他的欲求能力的自由中。也就是說，善良意志就是：僅靠善良意志，他的存在［Dasein］就有絕對價值；而以善良意志為參照，世界的存在可以獲得最終目的。（CJ 293）

在欲求能力和善良意志之間，有一個不引人注意的滑移。前者是思維的一種內嵌特征，后者是一種刻意的或性格上的特性。這個部分討論的就是一方如何必須將自身展陳為另一方。在諸如上面所引段落中，康德自己的文本似乎就在反復預演它所揭露的這一場景。如果我們將此理解為，它在警告我們它自己如何易受它所描繪體系的影響，它就成為康德倫理之莊嚴宏大的一部分。

康德稱我們責任感的來源為“被命令的結果”［eine gebotene Wirkung］（CJ 121；楷體為筆者所標），而不是一個純粹的指令或一個下令的原因。我一直艱難地追蹤實踐理性概念的增補產物，它們是一個結構構造的結果，是一種傾向的結果。如果我們將那必然無基礎——然而——必然是增補的結構記在心里，康德本人對自由概念之增補產物的揭示，就能從內在得以說明，因為它本身就是深淵的增補：“哲學家的責任……是揭露上述幻覺，不管它如何有益。”（CJ 314）在這句話之前幾行，幻覺也被形容為一種“增補”［Ergänzung］，雖然是“任意的”增補。（CJ 313）

欲望的自由是自由概念可能性的前提。然而，在很多章節中，這種自由的功能卻被描繪為一種強迫：“……為了解釋……與最終目的相稱［gemäss］的事物的存在，我們必須假設，作為世界的創造者，最初不僅有一個智慧的存在（因為自然諸事物的可能性，我們被迫判斷它們為目的），而且也有一個道德的存在。”（CJ 306；筆者將“必須”與“被迫”標為楷體。）

想要自由的那種沖動，經由去進行增補的義務而運作。康德在對信念的描繪（它重新書寫了關于荒誕的更古老主題）中銘寫了不確定性，這一銘寫非常著名：

因此，是思維假定為真的堅持［beharrlich］原則——因為有義務要這么做［wegen der Verbindlichkeit zu demselben］，才是最高道德終極目的之可能性的條件，盡管其可能性就和［so wohl auch］其不可能性一樣，我們都無法一窺究竟［von uns nicht angesehen werden kann］（CJ 324；楷體為筆者所標）。

實踐理性的這種雙重束縛必然避開所有終極問題，因此只能通過類比，而不是認知（CJ 307）或歸于“恰當含義”（CJ 315——316）來運作。然而，欲望的能力（欲求能力）被迫去增補每一缺席，也被迫去解決上述舉動產生的每一處自相矛盾。

關鍵的自相矛盾是，我們必須思考一個最終目的，但我們卻無法認識它。判斷力的一部分必須認為，因為“我們認知才能的有目的的配置”（CJ 232），自然依靠機械原理而有目的，這一部分判斷力是自治的，因為它“擁有純粹的主體合法性”（CJ 236），也因為它“在客觀上相當需要/缺乏一種法則或一個概念”（CJ 232）。這種缺乏，被判斷力的另一部分——那是他治的——所增補，這另一部分“依靠理解”，“必須根據與自身相異的法則調整［richten］自身”（CJ 236）。后一種判斷被稱為“決定”，盡管如果被稱為“做決定”，即德語詞“bestimmend”，今天的英語讀者會更好地理解其后續影響。（我們注意到它本身是被決定的，或“被轉調的”，因而能做決定。）哲學家“必須揭露和拆解［auflösen］”兩類判斷之間的任何混淆。

康德小心翼翼地為理性設定了界限，他認為理性是自由的，然而也是受縛的，它決定去補充那必然總是缺乏的東西。人類只有在無法認知自己的時候，他才是道德的。康德并沒有給予理性主體以認知力量，而且事實上，他使得自己的文本易受那被決定的，然而有時有益的幻覺（他試圖去揭露那些幻覺）的體系的影響。也許這就可以稱為對自由概念的一種比喻性解構。

是在自然神學、倫理神學，而不是在哲學中，對缺乏的增補是任意的、不充分的，無法給予“恰當的意義”。在康德看來，似乎有著一個“恰當的增補”，它的名字就是上帝。這就用崇高之名，填補了令人畏懼的無限之深淵。以下這一段落無疑回應著“對崇高的分析”：

因此，我們也許可以假設一個正直的人［einen rechtschaffenden Mann annehmen］……他堅定地相信沒有上帝……他寧愿希望無私地僅僅促成善好，［道德］法則會將他的所有力量引向那里。但是他的努力受到限制……欺騙、暴力和嫉妒將在他四周橫行［ihn im Schwange gehen］，盡管他本人可以是誠實、溫和與善意的［wohlwollend］；而他遇上的正直的人——不管他們多么配得幸福……將像地球上其他［den übrigen］的動物一樣。所以，這種情況將一直延續下去，直到一座巨大的墳墓將他們一起吞噬［verschlingt］……墜入物質之無目的的混沌深淵［Schlund］，那是他們所來自之處……如果他希望一直獻身于［anhanglich］他內在的道德決定的召喚……他必須……假定存在［Dasein］一個道德上的創世者，那就是上帝。（CJ 303——304）

在此，深淵是我們所來自的地方——自然的子宮，也是墳墓——吞噬之口［Schlund］；而不單純是“Abgrund”（在論述“崇高”的段落中表示“深淵”的德語詞）的無根無基。必須先假設有上帝，以宣告我們的道德存在的法則，這一上帝——比如在上一段落中——似乎超越了哲學家所必須揭露的有益幻覺；盡管根據論述的系統性，他必然是一個幻覺。哲學家的立場在此不那么確定了；他似乎被迫也有這么一個需求：假定世界有一道德上的創造者，因為在子宮與墳墓的界限內，他也是上述正直的人。他無法把上帝的命名行為完全形容為偷偷摸摸的轉喻，盡管其結構預示了這種可能性。相似的是，關于欲望的話語變為信念時，他的立場也妥協了。康德此書結尾的一個審慎注釋中，思辨理性本身被放在了第二位。道德法則不能是一個有益幻覺。它是真實的，因為思考它時不會出現什么矛盾。

“因此，我們在自身內擁有一條原則”，就在《判斷力批判》結尾總論之前的結論部分，康德如此寫道：

這一原則能把在我們心中的對超感覺的理念，由此［dadurch］也把在我們之外的對超感覺的理念，規定為一種哪怕只是從實踐角度來看可能的知識——對此，純粹的思辨哲學（哪怕它能給予自由一個單純消極的概念）必然非常絕望。結果是，自由的概念……能把理性擴展到超出那些邊界，在那些邊界之內，每一個自然的概念（理論性的概念）必然仍是毫無希望地受限的。（CJ 327）

這當然可以解讀為自然被再次銘寫為自由概念的不受限制，其無限之深淵的一個例子。難道不能說，只有在“目的論判斷力批判”中，在似乎是外在于體系的不確定的（無）位置中，跨越了審美討論之橋（盡管之上并沒有橋梁），自然和自由才能共聚，哲學本身（的產物的實踐）才因此是崇高的范例？然而，論述崇高的哲學家也同樣有義務表明，用那個綽號稱呼它，就是用偷換增補一個不恰當。因此，讓它具有資格的說明依然是：“只有從實踐角度看”，在崇高中扮演著主體角色的哲學才能如此做。整個《判斷力批判》就是對那個角度之不穩定性的解釋。

如果細讀文本，那么即使這些顯然是修補的姿態，也可以被看做是給予讀者的信號，標示著文本自身的解構；或正如大膽假設所認為的，即使在實踐領域，理論（分析著崇高）也總是早已被實踐所規范（不得不假設一個道德存在）。在此書結尾，康德以一種我們期望的強迫和確定的語言，更為公開地確定了思辨理性的位置：

［思辨理性］將道德法則本身，視為在其實踐一面［inpraktischer Rücksicht ansehen］對我們理性的純粹欺騙。但是，因為思辨理性完全說服我們，［這］永遠不會發生，但在另一方面，其客體存在于自然之外［über die Natur binaus liegt］的那些概念可以不含矛盾地被思考，它就必須為了自身的實踐法則，為了通過它而強加的任務［die dadurch auferlegte Aufgabe］，承認那些概念是真實的，為了不自相矛盾。（CJ 323——324；楷體為筆者所標。）

我們只有承認，一個比喻性解構的無限重復的動作，使得文本的行為性表述成問題，也將文本表述為（自身）成問題，我們才能看清，主體本身內那未被承認的區分，如何以一種明顯的方式，推動著康德的文本。

讓我們回到我所謂的實踐理性的雙重束縛。它只有靠類比而不是通過認知或歸為“恰當意義”才能運作。然而，欲求能力被迫去增補每一缺席。這在“物質的和意識形態的……闡釋方法”之間產生了自相矛盾。通過指出反思判斷的自治，康德去除了自相矛盾的任何可能性（CJ 236）。相反，決定判斷的他治“必須根據通過理解而給予的……法則調整自己”（CJ 236）。通過深淵的比喻解構，將康德的雙重束縛及其解決辦法確定和控制為一種“布爾喬亞征象”，就是忽略我們在其內部的位置，在前蘇聯解體后的世界新秩序中的位置。必須堅持將這點作為本書的推動論題之一。

如果我們仍然在決定判斷之內，自相矛盾就做出如下姿態：“根據其內在形式而判斷一樣事物是一個自然目的，與將那樣事物的存在作為自然的一個目的非常不同。為了后一斷言，我們不僅需要一種可能目的的概念，而且需要對自然的終極目的（scopus）的認知［Erkenntnis］。這需要去參照遠超［übersteigt］我們對自然的所有目的論認知［Erkenntnis］的某種超感覺。”（CJ 225）

在《判斷力批判》的其余三十多個章節中，康德逐步闡明了那一超越認知的超感覺參照——恰當的增補——上帝。然而，一個合法調整的、有合法基礎的決定判斷，將會產生，也僅會產生一個例子：

牛存在需要草，人的生存又需要牛；但接著，我們不明白為什么人必須應該存在［如果我們偶然想到（wenn man etwa...in Gedanken hat）新荷蘭人（即澳大利土著）或火地島居民，這不是一個容易回答的問題］。這樣一件事情因此［alsdem ist ein solches Ding］甚至不是一個自然目的；因為它［或它的所有物種（Gattung——在此不能忽視“人類種族”中“種族”的內涵）］并沒有被認為是自然產物。（CJ 225）

在此，“對崇高的分析”——崇高陷在深淵——影響中，沒有移至“土地”——中的原始人被命名了。他只是思維的偶然客體，而不是范例。他不是主體本身，也不是作為自然產物的事物或其物種的例子。如果你偶然想到他，那么你的決定判斷無法證明他或他的一個物種需要存在。當然，哲學的“恰當”讀解，會將此作為一個并不重要的修辭細節而不予考慮。但是，如果在康德的世界中，新荷蘭人或來自火地島的人可以被賦予言說的能力（成為言說的主體），他很可能堅持認為，這一天真然而無法回避且事實上也是關鍵的例子——這是關于自相矛盾的例子，理性將會增補這自相矛盾——運用了一種“人是什么”的特殊思維方式，將他排除在外。在此，我們發現，帝國主義公理作為一種自然論證，表明了（文化）人的認知局限。但關鍵是，在《判斷力批判》的世界中，新荷蘭人或火地島土著不可能是言說或判斷的主體。[[37]](#_37_26)康德思想中的主體本身有著地理政治學的差異。［讓我們提醒自己，想一想緊接著“對崇高的分析”的那個段落，它論述了自然——文化——習俗和傾向（見第11頁）］。康德的文本不太能提這一點，而且事實上也無法展開這一論證。但是，它在《判斷力批判》中的重要存在無法被否認。它提供了“那種自然辯證”的唯一佐證，“那種自然辯證是一種無法避免的幻覺，我們必須在我們的《判斷力批判》中揭露和解決這一幻覺，到最后也許它不再欺騙我們”（CJ 233）。事實上，它提供了決定性判斷之結論的典例，哲學家所說的反思判斷的自治，將會修正這一結論。（因此也將之排除在外：“Einbeziebhung ins Ich”，引入反思判斷；“Ausstoβung aus dem Ich”，逐出主體、進入本體。）在18世紀末，這不是一個偶然例子。[[38]](#_38_25)

［相反，對性差異問題，康德有著一個扎根于父權制的、堅定且經過深思熟慮的答案，他賦予性差異一個獨特位置，對他的體系運作來說毫不重要：[[39]](#_39_23)

只有一個外在目的性，它與組織機構的內在目的性相連，卻服務于一種手段與一個目的的外在關聯，而不用詢問那必然會出現的問題，即如此建構的這一存在，必須為了什么目的而存在。這就是兩性為了種族繁衍而建立的互動關系中，他們的結構……為什么這種成對物必須存在？答案是：這一對首先構成了一個機構化的整體（organizing whole），盡管不是一個在單一身體內的有機整體（organized whole）。（CJ 275）

在這之后，“為什么那里（ist da）有此物”這個問題再次被提出，最后引向這個答案：“所以，盡管在某種參照中，人也許被尊為一個目的，但在另一種參照中，人的地位是：他只是一種手段。”（CJ 277）新荷蘭人和火地島人的出場，是為了回答這一問題的前一關聯。本書論點之一就是性差異和種族差異之間的不連續性。當女性被主人主體（Master Subject）放置在哲學之外時，她只是不被考慮，而不是作為一個隨意的修辭姿態被預先排除在外。針對種族他者的詭計則與此不同。］

如果我們讓德·曼對解構的認識，“通過用解構影響文本”，從而領會文本“之外”的東西，那么，在康德文本這一結構不確定的部分中，康德的體系正展現了它所解構的，而且，如果我們仔細閱讀，會發現，這一體系也能去解構它所展現的。但是，如果我們注意到并質疑主體本身的歷史和地理差異，就不可能有后一步。通過殖民/后殖民途徑，及因此最終通過諸如本書這樣的書籍來制造本土提供信息者的可能性，存在于一個事實中，即為了帝國主義的真正需求，未——成熟的、未——成年的、非——源起的超——主體不能在理論上被建構為：他們在這個世界上的功能完全被凍結，無法發揮作用，而這個世界中，目的論被系統化，成為地理——書寫（geo-graphy，書寫這個世界）。這一“成為——人”（beinghuman）的受限途徑，是本土提供信息者進入后殖民的通路，在關于倫理和種族特性的各種各樣不斷變化的討論中，這一通路依然未獲得承認。多虧這種被認可的忽視，哲學家的責任（跟其位置相連）似乎適用于所有人，以便能夠預設平等：是哲學家的責任去幫助人通過理性，利用上帝（盡管其存在沒有認知基礎）為父的假設，將自然母親的可怕深淵轉變為崇高，因此從實踐上解決可以被知道的與必須被思考的這兩者之間的矛盾。是否在個體層面，這是成為人的途徑，對這點，康德在《批判》里幾無言及。開始成為人類這一計劃，就是文化（附上那條為非歐洲人的受限途徑而設的不被承認的條款）、民事立法和信念的計劃。席勒將稱此為審美教育，它是“審美的”，是因為根據崇高一詞命名的詞法，只有通過審美的冥思才能接近目的論。

如果就像德·曼認為的，席勒以一種毋庸置疑的方式將康德的計劃擬人化而將之摧毀，那么，認為康德是資產階級社會的哲學家這一批判，必然也忽略了有特定地理政治差異的主體。比如，如果按照曼弗列德·李德爾的敏銳認識，“康德默默將經驗概念再次引入規范性方法”，以掩蓋他關于市民社會的概念中規范與事實的兩難，那么，對我們的讀解來說，重要的是，通過將“市民”或公民刻畫為“獨立的”，才能做到重新引入經驗概念。[[40]](#_40_23)

對康德來說，訓練思辨理性、讓它看清自身的“局限”和道德理性的“無限”這一文化計劃，預設了一個屬于更早期（或其他）社會的“未受教化的［或未建構的——‘unangebautet’］理性”（CJ 310）。

但是他們永遠也不會想到，自然與其內在倫理法則［innere Sittengesetz］相一致的可能性，會有任何其他原則［Prinzip，而不是“Grundsatz”］，他們認為這一原則只可能是一個至上原因，它根據道德法則控制世界，因為在他們心中作為義務而提交出來［anfgegeben］的終極目的，和一個沒有任何外在于他們［ausser ihnen］的終極目的、但［gleichwohl］終極目的又應當［soll］現實地在其中形成的自然，這兩者是處于矛盾［im Widerspruche steben］之中的。（CJ 310）

接下去兩行，康德向我們描繪了他那不變的場景。其他文明制造了無意識的增補物。漸漸進入哲學將會用恰當增補彌合上述矛盾，這恰當增補是只有在思辨理性被訓練得不害怕自身的局限時才出現的道德法則。多神論在此被定義為魔鬼信仰，而基督教一神論被定義為“令人驚奇的”［wundersam］，這是因為，在某種意義上，一神論幾乎就是哲學，是哲學的增補，那些準備好接受它的人并不真正需要它是一種特定宗教（CJ 325，注釋33；CJ 310）。

對那些早已獲得一般水平文化的社會來說，市民社會中的社會市民結構，可供借鑒。[[41]](#_41_23)康德的哲學計劃——無論是崇高還是布爾喬亞——都是根據一個隱含的文化差異而運作。

對實踐理性及其計劃的系統描繪（CJ 34），必須假定人就如他的主體本身一樣是本體。盡管在此沒有對文化差異的任何討論，但很顯然，原始人是從這一限定舞臺中被還原出來的。相反，這種原始人的未經教化的理性卻無法將人概念化為本體。事實上，如果我們將原始人引入人作為本體的討論，我們就會陷入決定——反思的混淆中，而人們認為批判哲學要揭露和解決的，恰是這種混淆。束縛不止兩重。因為“人被視為本體……就無法再詢問為什么……他存在”（CJ 285；楷體為筆者所標）。然而這人確實進入了一個特定的“人類學”領域，因為毫無疑問，哲學家所依賴的正是主體的“善意”和“常識”（CJ 293）。“《批判》不斷預設這一常識，卻抑制對它的分析。可以看出，這一懸置確保了一種道德話語和一種經驗文化主義的共謀。這是永遠必需的。”[[42]](#_42_23)

一旦到了本體人，體系就可以運作了：“既然現在人只有作為道德存在，我們才承認他是造物的目的，我們就首先有了基礎（至少是主要前提），將世界視為根據諸目的而相連的整體、一個諸終極原因的體系。”（CJ 294）如果新荷蘭人和火地島人可以對這一問題發表意見（當然是擬人化的，而這兩種人甚至都沒有“人”的資格，而只不過是錯誤擬人化產生的形式），那么，什么概念——比喻會隱含在以下這段“純粹”哲學中，其中，比喻根本沒有它的位置？“只有在人之中，也只有在作為道德［Moralität］主體的人之中，才能找到在目的上無條件的立法，因而只有這種立法，才使得只有［allein］人有能力成為終極目的，全部自然都在目的論上從屬于這個終極目的。”（CJ 286）如果我們先將主體看做決定判斷中的［歐洲］文化的無分差主體，然后轉換為反思判斷中的無分差的［歐洲］主體，這一過程將會是一個謹慎警告，讓我們警惕想在政治行動中充分表達哲學的欲望，警惕經驗——超驗的混淆，對米歇爾·福柯來說，這一混淆是現代性的話語構成的標記之一。[[43]](#_43_23)而另一方面，如果心中想著的是有著全球差異的主體，一個因其本性就（幾乎）是人的主體，那么，再來看這一過程，它似乎證明了歐洲人成為全球立法者的合理性。后者是從本土提供信息者的不可能（因為在歷史和話語中都不連續）視角得出的結論，本土提供信息者成了讀者而不是證據。［你無法在哲學法的法庭上“證明”這點，因為帶著適當的尷尬或興致所給出的、取決于哲學家——法官之未被承認的政治學的判決，將是“一個范疇錯誤”！當然，如果我們太過關注哲學（這一哲學只會讓人信服，而不是說服人）文本中的修辭和比喻，也會被看做是一個錯誤。］

在歐洲文化語境內，是“自然的考古學家”，而不是哲學家

可以推測地球的子宮［Mutterschoss］，那時地球（像一只巨獸）走出她的混沌狀態，在一開始以一種不那么帶有目的的形式，誕生各種造物，而這些造物再誕生其他，后者根據它們的產生［Zeugungsplatz］狀態和它們彼此間的關系更為恰當地［angemessener］教化［ausbildeten］自身。直到這一子宮［Gebärmutter］本身變得麻木、硬化，限制［eingeschränkt］它的生產，生下不再退化［fernehin nicht ausartend］的限定［bestimmt］物種。（CJ 268）

相反，哲學家的任務就是通過將人作為本體和哲學的主體來思考，賦予人名字。

原始人和主體本身的不連貫文本之間的困境，應該使得康德關于判斷力的批判在嚴格意義上無法讀解。只有無視那困境，借由帝國主義的公理通過它，它才可以讀解。康德本人對這種不可讀解性的闡釋，必然仍排除他對主體本身的構架或分差的任何思考。在他自己的闡釋中，我們看到了某種像德·曼在《閱讀的寓言》一書中所分析的盧梭身上的兩部分計劃那樣的特點。首先，借助比喻邏輯，通過恐懼制造出諸神。其次，借助理性在比喻上的解構作用，制造出上帝，來修正上述比喻。在這一階段，“人之存在［Dasein］的內在的道德［moralische］目的使命［Bestimmung］，就增補了［ergänzte］在自然知識［Naturerkenntnis］上所損失的東西”（CJ 298）。我承認康德文本的偉大，但我試圖注意到，即便當人性的表面發展階段早已過去，它依然表現出對增補的依賴。但是，從結構上來說，而且也是關鍵的一點，自然/文化——分差的類主體仍然在著作之外，用德里達的話來說，仍是附錄的[[44]](#_44_23)。

根據有機的人體，德里達認為，“《判斷力批判》所噴吐而出……的一個副產品，就是超驗唯心主義的一般論題”。如果認為《判斷力批判》間接配置了一個普世主義目的論，那么它所收獲的副產品就是原始人。在德里達的讀解中，這一“替代別人感受的可能性”是“無法命名的”。[[45]](#_45_23)我認為，當針對全然他者的“純粹的”“相異影響”，是“由上而下”，而不是作為“汝應投向無限”地“由下而上”時，強制命名的暴力一刻就無法避免。新荷蘭人和火地島人不過是隨口說出的名字，只是用于標記在此書中常常出現的事物。然而，“沒有關系的關聯”［rapport sans rapport］對系統來說仍然很重要。在我看來，德里達提到的“替代別人感受”，成為了一種產生共鳴的（未被）讀解的（不）可能性，這就是“本土提供信息者”的視角。對康德的普世主義的任何解讀都無法闡釋這一刻。依據如下提議，解構讓我因此目的而挪用它：

沒有任何“理論”、“實踐”、“理論實踐”，可以在［歷史、經濟、政治銘寫的］［那一］領域內進行有效干預，如果它無法估量架構［parergon］并對其施壓的話。這一架構是重要事物的決定結構，它在意義內部（受到整個闡釋學、符號學、現象學和形式主義傳統的庇護）的隱形界限上（或之間），以及所有關于外部的經驗主義的隱形界限上，而經驗主義因無法看見及讀解，完全忽略了問題所在。[[46]](#_46_23)

但是，解構必然會導致挪用嗎？此章結尾我們討論馬克思時會探討這個問題。

當證明市民社會正當這一著名論段被提出時，其所處語境是架構內的成熟文化。這一段落十分出名，不用長篇引述。讓我們提醒自己注意其中“人類之不平等”的“悲壯”，它與“人類種族的自然傾向［Naturanlagen］的發展緊密相關”，也提醒自己留心其中的思索，即戰爭也許是“無上智慧”所“計劃”的，用來提供一個“動機”［Trieh］，以“培養可為文化服務的一切才能”（CJ 282——283）。在這一確定場景內，這種計劃也是“把意志從欲望的專制中解放出來”的哲學任務（CJ 282），這樣，欲求能力可以轉而為理性服務。也是在此確定場景內，康德列出了專制的欲望——病態沉迷、野心、控制欲、貪婪。這是“那些擁有權力［Gewalt］”（CJ 280）的人誤入歧途的欲望。也是在這發達世界的語境中，康德提議“自愿服從……一個世界性［weltbürgerlich］的整體，即所有那些處于互相侵害的危險中的國家的系統”。（CJ 282）

當“市民立法”成為“道德目的論”的一種類比時，“理性就把促進與道德和諧［Einstimmung］的幸福視為終極目的”（CJ 299，302）。當我們開始轉入關于信念的論述時，康德就開始為理性主體本身——作為本體的人——設計了一個全球計劃，如果虛幻的新荷蘭人和火地島人能夠閱讀和思考（我們知道為什么在此引入他們是錯誤的了），那么這個計劃對他們來說，就像是授權以下任務：將他們從原始人轉變為哲學人。對作為社會使命的帝國主義來說，上帝的形象就是統治者的形象：“他是世界的創造者和統治者，同時也是道德法則的制定者。”（CJ 307）[[47]](#_47_23)如今，“在這世界上，至善將通過自由［durch Freiheit zu bewirkende］而實現”，這一至善事關信念（CJ 321）。盡管未加區分的“思維”必須接受終極目的的不確定性，但“信念［所說的是地道的信念（schlechthin so genannt）］，是相信這一設計能達成，推動這一計劃是種責任［Beforderung］，但其實現［Ausführung］的可能性……卻并非我們所能理解［einzusehen］”（CJ 324）。這是因為，“盡管對實踐理性來說，義務的必要性是很清楚的，但實現義務的終極目的，就這目的并不完全在我們的控制范圍內而言，卻只是為了理性的實踐運用起見［zum Behuf des］而假定的，因此就不像義務本身那樣在實踐上是必需的”（CJ 323）。

這一部分的最后一句告訴我們，“對一種心懷疑問的信念來說……因思辨理性導致的確信的缺乏，只是一個阻礙，對理性局限性的批判性洞察可以去除它對行為的影響，而換上替代性的［zum Ersatz hinstellen］‘認之為真’［Fürwahrhalten］”（CJ 325）。我希望通過稱贊康德對信念（假定不確定的真理）與心懷疑問的信念（通過暫時的“認之為真”而運作）的微妙區分，來結束我對康德的討論。對細節前后一致性的關注讓他無法在此使用普遍的增補［Ergänzung］話語。這只是個贗品，替代物，不僅不是信念（faith），甚至不是信仰（belief）。然而，我仍然堅持認為，即便在康德的微妙區分中，仍隱含著歪曲，僅在翻譯中它就顯露出來：“überwiegendes praktisches Fürwahrhaltn”的最后譯文，竟成了“極為重要的實踐信仰”！

我不是試圖要診斷康德在此隱藏的“信仰”。反之，我建構了一種書寫，在此書寫中，他的文本也許被認為是有理的。閱讀幾頁主人話語——它允許本土提供信息者的不可能眼光唱著主唱段——將使一個模模糊糊的相反場景顯露出來。然而，主人和本土之間的二元對立，連顛倒一下的影響也無法承受。康德“不是騙子；毫無疑問，當他踏上他那偉大的發現之旅時，他是偉大的開化者，是啟蒙的普洛斯彼羅[[48]](#_48_23)”。[[49]](#_49_23)然而，盡管莎士比亞非常偉大，我們卻無法再繼續扮演凱列班[[50]](#_50_23)了。解構的一個任務也許是不斷嘗試置換顛倒，揭示本土霸權和帝國主義公理之間的共謀。要探討這一點，我將轉向黑格爾對《圣典薄伽梵歌》的論述。印度有它自己的火地島人、新荷蘭人。印度土著在英國殖民印度之前并不興盛。我在下一章通過阿明[[51]](#_51_23)的論述要說明，“帝國主義從歐洲開始”這一認識，含有某種歐洲中心主義。

二

我們以不同方式賦予“時間”（time）一詞以肌質。康德將理論理性與實踐理性之間的關系哲學化了，他教導歐洲人，不先有這種姿態，即賦予時間意義，他就無法思考或行動。[[52]](#_52_23)弗洛伊德說，“真實被經歷的時間”是由“心靈劇場”機制制造出來的，由此，他用其簡單讀解——真實被經歷的時間的首要性，就是給了我們生命本身——解釋了康德的這一教導。[[53]](#_53_23)將人生和基礎層面的歷史理解為發生在許多人身上和周圍的事件，如此理解的一個共同方式是將“時間”充實為一個系列過程。讓我們稱此為“時機”（timing）。對人生和歷史的這一感覺，在考慮主導利益時，并在時間甚或時間的真正運動定律的名義下，常常被認為是不合適的。我認為，時間常常作為一種隱含的圖表而浮現，只有沉浸在時間進程中的人才會誤獲。我曾就黑格爾論述《圣典薄伽梵歌》的一篇文章，還有《圣典薄伽梵歌》一書本身撰文，大致勾勒了這一關于“可見”、關于“好的書寫”的專制。[[54]](#_54_23)

可見或書寫凌駕于純粹只是活過的生命之上，對這種專制的激烈批判，涉及到我將從黑格爾著述和《薄伽梵歌》中揭露的某種姿態。書寫是一種結構，它確保了在傳達者缺席的情況下意義也可能被傳遞，這一結局開放式的解構概念，也是對那一姿態的批判，不過不是以“活過的生命”的名義。它會在“活過的生命”留下的印痕之下、之旁、周圍甚至更遠的地方尋找，所以“活過的生命”的權威也被摧毀，盡管其重要性永遠無法被否認。[[55]](#_55_23)

只要解構工作可以開展，它們總是因開展者（在此情形中是讀者）的“旨趣”不同而不均勻。我的興趣是追蹤本土提供信息者的軌跡，它驅使我去解構黑格爾和《薄伽梵歌》之間的對立，而不是取消文本中人類行動者阿朱那[[56]](#_56_23)意義上的“活過的時間”。這一公開表達的興趣，讓我的讀解成為一種“錯誤”，而沒有這種“錯誤”，任何實踐都無法使自己成為可能。我希望，能注意到這樣一種來自兩種不同文化書寫的權威文本間的結構共謀，就是一種姿態，這種姿態反對過于簡單的西方——非西方兩極對立，在殖民和后殖民話語研究中，這種對立有時非常興盛。而在我看來，這樣一種兩極對立，是本身通過顛倒而合法化的殖民立場。

對黑格爾辯證法的常見政治批判是認為它最終為一切洗脫了罪名。[[57]](#_57_23)

換一種說法就是，因為黑格爾將所有歷史和現實放在一個圖表上，一切都與圖表合得上了。因此，在黑格爾于《歷史哲學》、《法哲學原理》和《美學》中對精神之旅的描繪里，歷史的運動規律變得可見，同時，黑格爾的詞法也得以充實。[[58]](#_58_23)法則的時間（The Time of the Law）有著情勢（rebus）的各種空間，對它們的積極讀解將產生歷史的時機（timing）。用黑格爾自己的話來說，“可理解之物［das Verständige］在其固定的確定性及與他者［von anderen］的差異中，在概念中保存［stehenbleiben］；而辯證［das Dialektische］在可理解之物的傳遞和消解中，展示了它們”。[[59]](#_59_23)作為一個受過訓練的批評家，我將集中討論《美學》中的幾個段落。因為我是印度人，生來就是印度教徒，所以我也將通過聚焦黑格爾對印度詩歌的一點評論，以試圖滿足一種不斷增長的，有時也可疑的需求，即種族要為自己言說。在此，本土提供信息者/后殖民作為一種來自邊緣的重要質疑聲音，發揮著作用。

根據黑格爾的觀點，藝術作品有三要素。形式、內容和意義。不僅藝術作品的真正意義，還有任何現象表象的真正意義，都是精神在其走向“自知”這一過程的圖表上的位置。（這同時也基本上是一種圖表的直覺：并不是精神以一種主體的模式，漸漸“認識自身”，而是圖表引向精神及其知的完全一致——當它們重疊時。）

內容和形式在一個未被認知的統一體內互相交織為意義，從這點出發，必須帶點暴力來分離其元素，以使它們的協調最終有效成為知識。在充分重疊或“認同”這一階段，符號（內容/形式）和超驗意義（自知中的精神）之間沒有分離，因此也就沒有藝術。“藝術”是圖表兩軸，即精神及其知之間失擬的名稱或標記。

眾所周知，上演著自知這一幕的精神，不像是一個宏大的個體主體。相反，考慮到世界歷史之微妙區別的其他語境中，它更像主體性原則。

那么，在黑格爾對藝術形式發展的敘述中，我們讀到的不是一種認識論，不是關于個體主體或主體們如何知道或已知道并（已）制造相稱藝術的說明；而是一種認識圖表（epistemography），一種關于知識（符號和各種意義之間的充分相符）如何形成的分級圖表。藝術標示了這一形成過程中的不充分性。這是一個動態的認識圖表：符號（精神）與意義（知識）之間的最終充分關聯的出現，是雙方為了彼此匹配而互相角力的結果。在對前一個爭斗階段的揚棄中，每一新的構造都往前邁出了一步。從系統的終極目的來看，“偏離”——匹配的缺乏——因此是“規范的”。[[60]](#_60_23)

在此認識圖表，即知識的形成這一分級圖表上，波斯、印度和埃及的藝術并沒有被賦予這一地位，即由精神造就的產物，無論此類藝術與真實知識的圖表有多不匹配。它們不過都是無意識象征這一領域內的規范的偏差。用德里達最新近的語言，我們也許可以說，它們隱秘地攜帶著一個它們并沒有選擇、也無法了解的秘密——精神的路線。黑格爾式哲學家研究藝術的任務就是分析那一匿名，描繪那一認識圖表，拼讀出精神簽下的花筆[[61]](#_61_23)，這是精神在署名自己為歐洲精神這一過程中簽下的。在波斯、印度和埃及的藝術中，形式和內容之間的關系，只能是一個證據，證明了那一力圖獲得意義的斗爭，而不是一個有意的集體符號，標志著走向勢均力敵之旅的一個階段。

在我們探討印度藝術之前，其形式一直被（作為主體的精神，而不是印度個體）感知為與意義相分離。在黑格爾看來，印度藝術試圖從外部，充分表達意義的宏偉，這一宏偉被認為超越了現象性。因此，與由固有內在過程所推動的場景不同，印度藝術并不能取代或揚棄形式和意義之間的矛盾。這一矛盾“應該產生一種真正的統一……然而”，在印度藝術中，“一方被轉化為另一方，此后又再次被推回前者，它被無休無止地拋向此處彼處，而在力圖找到解答的這種努力的搖擺振蕩中，它認為找到了平靜”（LA 1：333——334）。因此，“在人類精神對這個統一體所能達到的理解這一意義上，印度人并不知道任何與梵［印度教的所謂絕對的概念］的和解與同一”（LA 1：335）。（在此，這“印度人”是誰顯然不重要。）[[62]](#_62_23)

諾克斯將“verstandlose Gestaltungsgabe”譯為“對形狀構造的愚鈍才能”，黑格爾認為，在時間表上的靜態“印度”的時刻內，這一才能是精神的規范的美學/認識表達，這一表達延續了幾千年——至少是從公元前20世紀到公元5世紀，其中包括分散在《吠陀經》、《往世書》的宇宙誕生幻想、《圣典薄伽梵歌》和迦梨陀娑的戲劇《沙恭達羅》（歌德翻譯了這部作品）中的例子。在康德的著述中，庫克船長的幾次航行只是產生了一個押韻的對句，作為被動構成的一刻不值得研究。而這一延展的、顯然是被徹底研究過的“一刻”，標志了批判哲學和歷史哲學的差異。然而，這差異也許共有一個類的相似性。因為，在黑格爾的論述中，與印度一刻之千年跨度形成對比的，是對基督教不同階段的詳細說明，以及對羅馬和希臘的仔細區分。

在黑格爾對“印度”的讀解中，我挑出他對兩段《薄伽梵歌》[[63]](#_63_23)的評論，因為它們最生動有效地體現了我的論旨：在黑格爾著作和印度經典文本中，為了文化政治上的闡釋，圖示為法則的時間，都操縱著被視為時機的歷史。

黑格爾引用了《薄伽梵歌》中兩段相當優美的詩章。與比如《歷史哲學》中論述非洲和歷史的令人極為不快的段落相比，黑格爾此處的論調顯然非常親切。[[64]](#_64_23)

例如，是這樣描述克利須那神的：“地、水、風、氣、火、識、智、自我，這是我生命力量的八個因素；但是你還應在我身上見出另一件東西，一種更高的存在，他灌注生氣于世間一切眾生，撐持這個世界；他是一切眾生的本原；你須知道，我是全世界的本原，也是其寂滅；我之外沒有什么比我更高級，一切都聯結到我身上，就像一串珍珠都串在一根繩子上那樣；我是一切流液中的美味，日月中的壯觀，圣書中的神秘詞匯，人中的人性，土地中的純香，火焰中的壯麗，一切存在中的生命，懺悔者的沉思，一切有生的生命力量，智者的智慧，光中之光；諸凡真正的、耀眼或黑暗的自然，都來自于我，不是我在它們里面，而是它們在我里面。眾生迷于三性的幻覺，都被蠱惑，錯認我是不變的；但甚至那神性的幻覺，摩耶，也是我的幻覺，難以超越［duratyaya——難以跨越］；不過那些追隨我［受我庇護］的人必須超越幻覺［mayametam taranti——跨越這幻覺］。”[[65]](#_65_23)

這段話把實體太一［無形和陸生現象之多樣性的統一］說得最為清楚，既說明神內在于一切事物，也說明了神超越［hinwegschreiten］個別事物。以同樣口吻，克利須那神說他自己在一切不同存在中總是最完美的：“在星宿之中我是燦爛的太陽，在十二宮里我是月亮，在圣書里我是頌歌，在各種感覺里我是內在感覺，在山巔中我是須彌山，在野獸中我是雄獅，在字母中我是元音“A”，在一年四季中我是繁花盛開的春天”，等等。（LA 1：367）[[66]](#_66_23)

不管黑格爾的評論有多親切或多贊賞，它們最終仍然指向印度人構造形象的那種愚昧才能［verstandlose Gestaltungsgabe］，它們缺乏推進歷史的力量。

顯然，黑格爾不得不在引用中列出清單，因為他需要表明，印度精神以一種來回激烈振蕩的方式，列出了單調不變的清單。黑格爾從這些相當難讀的篇章里得出的結論，可以總結如下：恰是由于內容的相似性，對最高存在的復述仍然極其單調，且總體來說也空洞乏味，就像形象的純粹變化一樣，在這些變化中，我們眼中看到的總是那一個，也一再是那同一個事物。

不同于黑格爾的另一讀解，并不必然要說《薄伽梵歌》在政治、哲學或美學上是正確的、意義深遠的、杰出的。我認為，另一建設性的讀解是，要能充分認識《薄伽梵歌》及其在歷史敘事中的地位，需要明白《薄伽梵歌》本身也可以被認為是另一個強有力的闡釋，解釋了歷史考證問題如何被壓制。事實上，對《薄伽梵歌》在歷史敘事中的地位的此種認識，是由《薄伽梵歌》在史詩《摩訶婆羅多》中所處的位置提供的。《薄伽梵歌》是篇結構嚴密的對話，處于《摩訶婆羅多》的敘事的中間，這一敘事是對古代有親緣關系的兩大家族之間的浩瀚戰爭的長篇累牘的、多種形式的、層層分敘的描述。此處，戰爭停止，人類王子阿朱那的神性御者克利須那神就可以說動他去作戰。圍繞著《薄伽梵歌》的，是神話、歷史、故事、進程、“時機”。在文本的暫停行為中，是時機之超驗的運動規律的展開，這時機就是宇宙的時間。《薄伽梵歌》也為了政治干預而替代了內在的哲學意義，在政治干預中，殺戮成了行動本身的換喻。[[67]](#_67_23)

［我應該要區分一下我的方法與以下兩種讀解方法的不同。我選擇這兩種讀解作為創新理解《薄伽梵歌》或重現其輝煌的代表。一種是高善必在《〈薄伽梵歌〉的社會及經濟層面》（“Social and Economic Aspects of the Bhagavad-Gitā”）一文中使用的方法。我之前已經引用過這篇文章。另一種在馬提拉的最后一部著作中得以闡明，這部著作通過印度史詩研究當代印度文化的形成。[[68]](#_68_23)因為我賦予它們這種代表地位，所以我將不時地提及它們。

對普通讀者來說，高善必的文章仍然是最佳指導，幫助我們理解《薄伽梵歌》在其“恰當的歷史及地理語境中”，它的非范例性的特征，事實上就是它的獨特性。他確立了對《薄伽梵歌》獨特的矛盾的闡釋，并下結論說：“《薄伽梵歌》提供了一個書面文獻，對它的使用可以不用違背已被接受的婆羅門方法論，（因而也可以）從中汲取靈感、證明一些社會行為的正當性，從某種程度上來說，這些行為并不被統治階層的一個分支所認可……該文獻如何取得了這一獨特地位，尚不清楚。”對此他的回答是：“《薄伽梵歌》的有用性來自于它的特別根本的缺陷，也就是說，看似去調和那不可調和之物的機巧。”[[69]](#_69_23)對高善必來說，得到這一答案的方法，除了展示出所有公開的唯心主義都包含著作為權宜之計的模棱兩可外，還可以通過現實主義的、性格學上的敘事分析。

然而，與之相反，我的目的基于我作為學院教師這一情境。我不斷嘗試拆解殖民者與被殖民者之間的對立，這一對立常常沒有得到審視，暗含在許多殖民話語研究中。因此，我必須表明，在黑格爾的論述與《薄伽梵歌》的情節結構之間，存在著策略性的共謀。我也試圖填補被殖民者話語的空白，不管方式如何不完美；并提議一種適合英語系或文化研究學科的方法，這一方法顯然不適合研究印度歷史的專家。與高善必強調性格研究的現實主義方法不同，我的方法因而是指出文本結構與文理中的動作——《薄伽梵歌》是制作之海，即《摩訶婆羅多》的龐大插曲敘事中的一座陳述之島，在此意義上，這動作是行為性表述，我的這一方法將說服史詩的讀者或接受者，同意將神話變為書寫。

馬提拉論著的一個目的，是試圖通過指出他所認為的文本中的“不同聲音”，來解構殖民主義者與民族主義者、講求發展的現實主義者與注重神話的文化論者之間的對立。我必須對比我自身的立場與這一做法。馬提拉的新讀解策略在印度語境中也許是有用的。在英國哲學的學科環境中——馬提拉曾是在牛津教印度哲學的專家——馬提拉的最后一本著作與分析哲學中的倫理論證有關，這種論證由伯納德·威廉斯或托馬斯·內格爾[[70]](#_70_23)這些學者清楚說明，他們的立場一貫是歐美的。而我自己的學科立場——就我自己的理解而言——我早已大致提過。］

《薄伽梵歌》全名《圣典薄伽梵歌》，是很晚以后才增添到史詩《摩訶婆羅多》中的一段戲劇敘事。[[71]](#_71_23)表面看來，這首長詩的其余部分由詩人毗耶娑吟唱，而這一部分則由榮耀之主梵天吟誦，這正是此著全名的意思所在。簡稱“薄伽梵歌”的意思只是“吟唱”，但它當然暗示了全稱，因為其中主體如此強大，即便缺席也不會被主動忘卻。對史詩的這一增添的“意圖”，顯然是要闡釋政治。這是一部為闡釋而構成的文本（因此也被硬生生拉離其“恰當語境”，而被命名為吠檀多哲學之一，吠檀多哲學教導《吠陀》的終極見地，《吠陀》被顯示及建構為知識）。[[72]](#_72_23)

為了和我的總體任務相一致，以下我將根據法和歷史的運作，對《薄伽梵歌》的實際敘事做出不盡成熟的“辯證”讀解。黑格爾也是用這一方法這么讀解的嗎？我認為是的。我在此提出的讀解，遠沒有《精神現象學》中對《安提戈涅》的著名讀解那么復雜，也并不需要比黑格爾聲稱自己擁有的關于“印度背景”的知識更多的了解。它僅僅需要意識形態動機之不太可能的、不合時宜的缺席，以證明一個幻想中的印度，存在于我們今天所謂的黑格爾象征的“前意識”中。[[73]](#_73_23)

因為“黑格爾”（在此，這個名字是世界——歷史的換喻）想要，也需要證明印度是精神圖表之旅中這一站的名稱，所以，他讓他的“印度”為他證明這一點。［例如，正如黑格爾壓縮了2500年以證明印度人不能推動歷史，他也以他無法讀到的缺失章節為基礎，證明印度“反復描摹民族起源，而不是精神創造的觀念”：“（英國譯者不想逐字翻譯這段話，因為它把一切貞潔和羞恥都拋到九霄云外了）……施萊格爾就沒有翻譯故事的這一部分。”（LA 1：344）］

這一舉動在帝國主義理論家中并非不尋常，常常可見。然而必須要問：黑格爾詞法如此重要，在此情況下，執著于這些受限于時間的細節，是不是氣量狹小、過度好辯，最終也是錯誤的？如果這包括將詞法也一并拋棄，那的確就是如此。但是，要從內部來批判它，讓它轉離自身，就必須注意到，這些所謂的受時間所限的細節對整個體系來說非常關鍵。

這樣一種讀解當然也是“錯誤”的，因為它試圖使用“本土提供信息者”那（不）可能的視角，在人種學中，本土提供信息者只能提供數據，等待認知主體為了讀解來闡釋。[[74]](#_74_23)事實上，對這類讀解不可能有什么正確的學術范例。嚴格說來，它之所以“錯誤”，是因為它試圖將人類學中的“本土提供信息者”的所在，轉變為一個讀解立場，而根據定義，這一所在只能是為了生產出權威描述而被解讀。這是個（不）可能的視角。在討論康德時，我們并沒有主張恢復一個澳大利亞土著或火地島人的“奇跡化”視角。[[75]](#_75_23)在此，我們也并不是在建議恢復與黑格爾同時代的印度人的視角，看看他們對黑格爾讀了印度文本后覺得迷惑茫然這一現象怎么看。（事實上，幾十年后，帝國主義文化在認識論上的緩慢誘惑，會修改《薄伽梵歌》，這些修改本著一種精神贊成《薄伽梵歌》的世界歷史作用，這一精神至少在類別上是“黑格爾的”，盡管實質上不是“黑格爾的”。而這些修改將來自印度“民族主義者”。如果文化研究的學者希望深究下去，那么，康德與黑格爾著作中各自本土提供信息者的成形之間的細微差異，將引導她去考察以下兩者間的差異：一個是對澳大利亞土著和像火地島人那樣的族群的壓迫，一個是對主流印度殖民地主體的生產，而不是去假定一個一元的“第三世界”，這一“第三世界”在第一世界的少數族裔中失落，或更可疑的是，被發現只在第一世界的少數族裔中棲居。）

在此，本土提供信息者也許被描繪為一個與《薄伽梵歌》“同時代”的隱含讀者。這給了他——經過考慮選此性別——兩個世紀的跨度去遨游，不過仍然比黑格爾在圖表上給予印度的時間要短。這樣一位讀者或聽眾，接受了《薄伽梵歌》這一富于勸誡的古代敘事的結構，將自身當作訓詞的接受者。這一方法是結構方法，而不是歷史或心理方法，因為我們無法知道，是否有任何當時的讀者或聽眾曾這么表現。但是，（a）如果他這么做了，我們可以猜測，他將困惑于以下事實：這個文本顯然否定和消除了歷史（如果他可以用英文思考，可以想象他也可以思考黑格爾），但卻被用來證明反——歷史性萬古永在；（b）黑格爾本人以及閱讀過去異域文學的許多當代讀者，的確都曾經也正在假設有這樣一種不太真實（常常不被承認）的當時讀者：他們與文本共時，遠離“我們”的時代；（c）因拒絕集權要求成為一位本土提供信息者的命令，作為一名教師，我呼喚這樣一位評論家或教師：他千辛萬苦學習語言和歷史（并不非得與專業訓練相同），從而能夠制造這么一個“當時讀者”，以利于主動攔截闡釋，而重組闡釋格局；而不是去教新殖民知識的生產者一致頌唱“人無法真正了解其他地方、其他時代的文化”，然后繼續用霸權讀解做出診斷。

有趣的是，高善必和馬提拉兩人都預設了這一讀者形象。高善必如此寫道：“低階層必須成為聽眾，古代戰爭的英雄事跡吸引他們反復背誦。這使得史詩成為最為便利的工具，可以灌輸婆羅門想要傳達的任何教義。”[[76]](#_76_23)馬提拉則如此寫道：“也許歷史學家不得不偷聽以下兩者之間的對話：一是過去，一是早期的那個當時。”

文本中訓誡的隱含接受者是阿朱那，那個不想在戰斗中殺害自己親人的王子。訓誡的發出者是克利須那，他不僅化身為御者之神，也是一族王子，他的家族并不包含在戰爭的兩大主要作戰方之內。在近乎完整無損的訓誡中，有一關鍵時刻，那時，敘事讓阿朱那以最簡單的方式詢問歷史問題。阿朱那從作為順序或時機的歷史中尋找證據，證明克利須那僭越了歷史，此時，他問克利須那：“是你出生在后，（太陽神）毗婆藪出生在前。我怎能理解，是你先宣講這一切？”（對歷史問題的這一提問，在故事中展開，它必須與關于歷史性的問題嚴格區分開，后者試圖將故事的可確定的真值，確立為語內表現行為。[[77]](#_77_23)）

問題中詢問的“這一切”是詩篇第三章，在那一章中，克利須那的長篇大論，教導阿朱那如何富有見地而不帶欲望地行動。阿朱那的問題被放在第四章一開篇，這給予克利須那一個開場白，讓他有機會緊扣第三章的教誨，繼而說明如何通過洞悉真諦的行動而獲得解脫。克利須那聲稱，是他告訴了太陽神毗婆藪這一洞悉真諦的（受自然法則支配的）行動的不變之道[[78]](#_78_23)，阿朱那的問題顯然因此而起。

在此，提出歷史問題非常恰當。克利須那并沒有根據一個更為原始的存在模式，給出自己的闡釋，在那種模式中，時間還沒有被理解為連續性的。事實上，克利須那的聲言以自然律法為媒介，誘使以太陽為中心的時間，進入按譜系延續的時間。在此情形中，自然法則是克利須那的秘密，它由永恒遵守法則的太陽，傳遞給虛構的人類律法制定者摩奴。正如文本展現的那樣，這就是克利須那言論的實質，也是阿朱那提問的顯見理由。摩奴又將之傳給與毗婆藪朝代齊名的祖先甘蔗王伊克斯瓦庫，在毗婆藪朝代中，“毗婆藪”成了授予最佳血統國王的固有敬稱。因此，在此，我們可以恰當地預設，在真理和作為時機的歷史之間，存在著某種關聯，并且詢問：“我怎么知道你說的（真理）？我如何證實你說的，既然你生也晚？”

對此問題，克利須那給了三類答案，將作為時機的歷史服從于作為時間之圖表的律法：

1.你和我，都經歷了許多生。我知道所有一切，而你不知道這一切。我們無法只靠這一個歷史來證明時間是連續的。克利須那因此訴諸自身的優越或完美，讓自己成為知識的恰當行動者或主體。

2.我棲居在自己的本性中，憑借自己的幻力而出生，盡管我的靈魂處于不生不滅的不變之道（第51頁注釋解釋了這一名號），盡管我是（早已存在的）眾生之主。

我希望，從我小心翼翼的笨拙翻譯中，可以明顯看出，在第二類答案中有著重要的哲學問題。對被命名為“本土提供信息者”的這一視角的形成來說，對這些問題的廣泛討論在此并不重要（在康德的例子中情況不同）。[[79]](#_79_23)我們足以注意到，在此，人類歷史性作為闡釋或證明模式，沒有太大用處。因為，在此，知識的特權主體，或知識的特殊主體，也被稱為例外起源的主體，由一個自我分離的自我觸發所產生。神性的男性通過將自身從自身中脫離，去觸動自身的一部分，從而創造。在人類男性身上，只有已散落種子留下的印記，但在神的身上，這印記變成自我起源、自我分差。[[80]](#_80_21)其中的自然（prakrti），早已用作與（尤其是男性的或與生殖有關的）“人”（purusa）相對照的女性原則（也是英語中“自然”的兩個最普通的意思）。我所譯為“棲居”的詞“adhisthān”，的確含有“處于恰當所在”之意，就像一個地方守護神被恰當放在他守護的地點。而如果自我產生的主體恰當地讓女性棲居于它自身之內，以致它可以生成，那么，這種手段就是他自己的“māyā”。我將“māyā”一詞譯為“幻力”，但在《薄伽梵歌》的梵語中，它早暗含“幻覺”之意，就如幻象（Erscheinung）中的發光（Schein）一樣，“Schein”這個德語詞通常被譯成“現象表象”。在此，通過研究擁有形而上意義的暗喻，而非僅僅將寓言概念化，我們可以說，通過時間上在場而進行的歷史證明，不僅被克利須那的宣言所拋棄——克利須那宣稱，人類存在過許多次，也被進一步的引證所駁回，引證表明，當我在場時，我是通過一種與任何其他機制都不同的機制而存在。我給出歷史時間性之外的邏輯，是因為我擁有生理義務之外的陽力。[[81]](#_81_21)我們作為當代本土提供信息者的讀者，不會有這種特定詞匯，但黑格爾他有。

3.一旦正法衰落，我就創造自己。

我們可以很容易地理解這三部分，它否定以男性生殖為中心，也否認歷史。但是，即便這種對歷史的否定——否認歷史是以自然法則為媒介的時機（在這一時刻，連續的人類此時性消失，變成了一個命名為時間的不當用詞）——也不是文本的最終勸誡手段。克利須那展示了在關鍵點上通過屈服于人類錯誤而形成的例外。為了在結構上總結一個高度重復的交流，我們認為，克利須那，這一時間的擁有特權的、例外的主體，通過展示對公認錯誤的沉迷，退回到純粹的人類時間內，退回到歷史的舞臺。帶著這一認識我們看第十章，其中，克利須那將自己置身連續性的（如果不是時間的）一個模式之內，將自己描繪為許多令人困惑的不連續系列的最佳代表。（這章是黑格爾引為總在單調重復千年印度美學表達的章節之一。）在第十一章，阿朱那對敘事的前半部分（它整個是“超驗地”或“例外地”超歷史的）的反應，是公認的錯誤之一，是乞求沉迷的祈禱：

evam etad yathattha tvam ātmanam paramesvara drastum icchami te rupam aisvaram purushottama

這一對句的強烈情感，體現在兩行之間極為顯著地暗含著的“然而”。第一句的意思是“是，至高的神啊！你就是你所謂的那樣”：依據超驗的不可表達性，你是一個特殊法則的擁有者，也是它的個別例子。第二句意思是“我想看到你的這一神式形象”。兩句之間的關聯因此就是，“抱歉，我知道這不對（范疇錯誤？缺乏信任？人類脆弱？），然而……”這一要求暗含自我辯解，正是在對它的反應中，文本展示了克利須那將自己表現為宇宙圖表，而且事實上在特定方面，是一個可以包含歷史圖表的本體圖表。（這是黑格爾所引的又一個段落，用以證明千年靜止“印度”的浩瀚美學表達，總在單調重復。）受歷史所限的人類，堅持以時間為基礎的證明，因為沉浸在這種堅持中，所以在此，在有些非真實地延長了的當下中，作為例外論圖表的時間，就必須被否定，變為更世俗的圖表姿態（展示自身）——在《薄伽梵歌》中即著名的“宇宙形象之幻影”。[[82]](#_82_21)

讓我詳細闡釋“可以包含歷史圖表的本體圖表”中令人憎惡的新詞。

克利須那在回答那不可背書的要求時，向阿朱那顯示他自身包含了宇宙，同時他也必須延伸自己身體的維度（我意識到，這是史詩的慣用主題）：千臂千眼，等等。這被黑格爾駁為“沒有目的與標準的畸形”（LA 1：338）。事實上這是律法與歷史之辯證中文化上的慣用詭計。我更感興趣的是，讓克利須那包含所有起源、所有發展，也包含現時現刻的那一做法。

在此，阿朱那身處戰場。他看著交戰雙方。這邊是他自己的人民——那邊是他的堂兄弟。

所有這些東方持國天王（阿朱那的叔叔，他敵人的父親）的兒子，和其他許多國王一起，毗濕摩、德羅納和迦爾納，還有我方許多作戰首領，迅速進入你的嘴，里面布滿可怕的獠牙。他們有些在牙縫里，腦袋已被壓為齏粉。

這一生動難忘的段落，是對阿朱那所處之實際奇異當下的描寫。他正在看著這個克利須那的另一形式，后者嘴里咀嚼著所有這些人。克利須那是對（一個）超驗存在［本體圖表］的圖像表達，他包含了流動的“時間中的當下”［歷史圖表］。在此不需要任何解釋了：依照要求，有圖有真相。存在>就在被吃掉。時間的圖表，就是對作為時機的時間的吞咽。

在“時間中的當下”（他的此時此地）中的人類作用者，再也無法相信此時此地是可驗證性的堅實基礎。接下來，阿朱那對那個到那時為止一直是他朋友的克利須那說了些話，這些話在結構上最為適當，也證明了文本對“當時接受者”的勸誡力量。這些最為打動人的語句，是為以下行為辯解，單純情感的現象性證明這種行為無可厚非：“如果，我當你是朋友［sakheti］，冒昧稱呼你，嘿，克利須那，嘿，雅度人［幾乎是個父名］，朋友［sakheti］；如果，出于對你的崇高偉大的無知，或出于鐘愛或疏忽，我為開玩笑而對你不尊重［asatkrta］——當我一人及在眾人中，走著，睡著，坐著或吃飯時——因為你是無量的，我請求你，原諒我。”[[83]](#_83_21)

通過（由阿朱那）對克利須那一個怪誕現象的表現（他咀嚼著立刻能被感覺到的時空中的現象真實的細節），此時此地的權威性被摧毀，而且，在（阿朱那的）反應中，情感的現象性也被否認，被制造為一個借口。［可以注意到，在上引段落的第一句中，阿朱那將“sakheti”（像是朋友）一詞不僅用作修正“yaduktam”（我說的一切）的狀語短句，也用作一種致辭方式，是呼格情況中的一個名詞——“像是朋友的你”。因為嚴格說來，第二種情況從文法上來說是“不正確的”、“不必要的”，或純粹是不完全合乎文法的，所以這一點就更引人注目。在此，雅各布森式的詩學功能——“像是朋友”重復了兩次顯然是為了對稱——強調了基于情感現象性的判斷的幻覺性。］

詩歌展現了鮮活的時間和情感的顯見的現象性，以圖表或可見的表達形式，對這種現象性進行揚棄（否定并用另一種呈現保存），是出于什么利益？再次，如果不公正對待一個復雜的、重復的文本，就可以提出，這是為了在一個框架內巧妙表達一個具體的社會秩序，而如今卻揭示出，這個框架是對人類錯誤的一種縱容允許。《薄伽梵歌》的這一部分，在當下情境中并不出名，正如“目的論判斷力批判”并非《判斷力批判》中最受到細讀的部分一樣。我認為，在這一部分中，實際的社會勸誡并不是來自于，或被設計為一種背叛或抵觸，即對十分著名的超驗部分的背叛或抵觸，而是一種恰當的讓步，一種對人類錯誤的承認，一種縱容。此后，敘事語調變得更為“此時的”（用那個充滿感情的形容詞）。（與“優美的”超驗書寫相反，“糟糕的”社會寫作被放任地、偷偷地置入，來響應人類的錯誤。“人類”為那時候的事情，制造出不在場證明。）

那么，正是通過這些章節，印度四個種姓——婆羅門、剎帝利、吠舍、首陀羅——最后可以被命名如下：

對思維和各種感覺的控制、苦行、純潔、忍耐、正直、智慧、知識和虔誠，是婆羅門本性［svabhāva］的行動。勇敢、威武、堅定、善戰、不臨陣逃脫、慷慨布施、大將風度，是剎帝利本性的行動。耕種、畜牧、經商，是吠舍本性的行動。以侍候他人為己任，是首陀羅本性的行動。[[84]](#_84_21)

適合對被命名為首陀羅的存在的快樂，被描述如下：“這種幸福，無論始終，來自昏睡、懶惰和妄想。”

這些小插曲事實上遠離超驗圖表的圖示。它們被習慣性地當作證據，證明印度社會行為中存在功能上的異端行為。我的觀點是，在這一權威文本中（黑格爾視之為靜態的、單調的），通過在文本上巧妙地運用自我辯解的、不可背書的錯誤請求，此類概括得到了承認，這請求被認可為對人類錯誤的縱容，它必然通過所謂具體的、鮮活的當下，否認情感的現象性，否認證明的基礎。種姓的專有名稱，代表了一種標記，它涵蓋了從譜系的部落社會到更像國家的某種形態的轉變。在部落社會中，人不能殺死自己的親族，而在國家中，人類的忠誠是為了自我指涉而對更為抽象的范疇表示忠誠。[[85]](#_85_21)

通過對《薄伽梵歌》中這一時刻的不盡成熟的辯證讀解，我試圖拆解黑格爾的圖表式的自我分化，將之與印度（無意識象征的一個階段）的主體相區分。我試圖表明，“黑格爾”和“《薄伽梵歌》”可以被讀解為兩種相當不同的操縱歷史問題的方法，它們出于政治利益操縱歷史問題，以利于法的明白揭示。

它們之間的一個差異是，在《薄伽梵歌》例外論的位置上，是黑格爾的歐洲目的論規范。在第三章中，我將在社會性別生成的語境中，探討例外論有可能成為印度規范心理傳記的一部分。[[86]](#_86_21)

在早期一篇批判黑格爾的文章中，馬克思用一種與黑格爾體系的圖解形象相一致的方式寫作。如果注意到馬克思文章在其語境中的宏偉編排，那么我相信，它也可以被視為在暗示，即便那一體系似乎在展現，通過一系列必要的他者化和揚棄［Entäusserung/Aufhebung］，存在回到了自己的家園，但它實際上卻使得與自身疏離的存在［sich entfremdetes Wesen——可以說，對它自身特定輪廓來說不夠充分的存在］顯露出來：“這是在存在的否定［Verneinung］中……以及在它變為主體的轉變中，確認［Bestätigung］表象的存在，或自我疏離的存在。”[[87]](#_87_20)

如果將馬克思對“Verneinung”一詞——如今常被譯成“否定”——的運用，與弗洛伊德之后對這個詞的運用（兩者并不一致）聯系起來，那么可以產生一個有趣的讀解：“否定判斷［die Verurteilung］，是思維中對‘抑制’的替代；它的‘否’就是確認抑制存在的標記［Merkzeichen］，是其起源——比如說，‘德國制造’——的憑證。”[[88]](#_88_22)通過這樣的推理，判斷成了否定的可見圖表標記。

如果在閱讀馬克思的文章時，腦子里回味著弗洛伊德的這段話，那么，黑格爾的圖表可謂清楚顯現了起源被抑制的憑證：“資本主義制造（或為資本主義的結果或條件而制造）。”馬克思如此表明這一點：他將這一體系轉為“政治經濟領域”，以揭露這個體系的疏離、脫軌，這樣，它計算的結果就被顛倒了過來，不再相干：“在政治經濟領域中，勞動的實現［Verwirklichung］對工人而言，表現為現實［Entwirklichung］的喪失，客體化［Vergegenständlichung］表現為客體的喪失并被客體束縛［Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes］，而占有［Aneignung］表現為疏離［Entfremdung］和異化［Entäusserung］。”[[89]](#_89_21)

弗洛伊德如此指出否定的有用性：“通過［vermittels］否定的象征，思考從抑制中脫身，用對發揮其特有功能來說不可或缺的材料，豐富自己。”也許，是在對一個豐富的、特定的否定（主要是弗洛伊德而不是嚴格“哲學”意義上的否定）功能的承認中，在我上面所引文字之后，馬克思將黑格爾的體系定位在“否定的努力”（das Aufheben）的敘事時間中，而不是定位在“已完成的否定”（Aufhebung）的時間圖表中。

在否定的努力與已完成的否定（如果有這樣的完成的話）之間悄悄滑移，此種舉動有一個臭名昭著的例子：被殖民者沿著階級聯盟和階級形成之路，可以獲得帝國主義的遺產和文化。換句話說，并不僅是在政治經濟領域本身，“‘Aneignung’［占有］變成了‘Enfremdung’［疏離］”。如果我們認為，文化基礎存在一個“我性”（或“Eigenschaft”）——對這種計算來說，這一假設只是策略上的必要——那么，通過這種劃分階層而接近帝國主義文化所得到的一切，都是一種疏離。通過這些手段鞏固文化基礎的每一嘗試，都拙劣模仿了康德著述中的“排除在外”，它將以下這些人定義在外：他們無法作為那一假定基礎的構成成分，事實上也無法獲得那一假定基礎。這種疏離和“排除在外”，如今被重新上演為“本質主義”的各種變體，被抑制的東西回歸了。當下北美人文教學的激進分子心中對第三世界那種不加批判的狂熱情緒，使得學者要求第三世界居民作為他或她之傳統的真正的、種族的全權代表而說話。這一要求大體上忽視了一個公開的秘密：不受歷史興替影響的、可以作為調查對象而熟練處理的種族特性，是人類學家在學科上的虔誠，早期殖民者、部分受到他們啟發的歐洲學者以及本土精英民族主義者在知識上的好奇，依靠帝國主義文化共同致力造就的一個精制產品，而（調查的）那個（特有）對象卻因此“失落”了。

美國的第三世界主義是“左派”的替代，也是“左派”的表達，它和建構殖民主義/民族主義的對象之間有許多未受審視的交流協商（雙方都讓對方合法化了），對此，我們可以說上許多。但在此，我將關注只集中到這一點上：當下這種交流不多不少正取代了殖民主義和民族主義之間的談判協商，即便民族主義顯然在其語境中強烈反對殖民主義：

在反抗殖民主義統治的斗爭中，兩者間的矛盾吸引了民族主義的意識形態，它［導致了］……一個解決方案，即將文化范圍分成兩個領域——物質文化和精神文化。是在物質文化領域內，西方文明的訴求最為有力。科學、技術、經濟結構的理性形式、國家管理的現代方法——這些曾給予歐洲國家力量去征服非歐洲國家人民，將他們的統治強加給整個世界。要戰勝這種統治，被殖民的人民必須學會那些建構物質生活的優越技術，將它們融入自身的文化。這是民族主義者將傳統文化合理化以及改造傳統文化的計劃的一個方面。但是，這并不是意味著要在生活的方方面面模仿西方，因為這樣，西方與東方之間的差異就會消失——民族文化的自我認同本身會受到威脅。事實上，就如19世紀晚期印度民族主義者所爭論的，他們不僅不希望模仿生活物質層面以外的西方的一切，而且也沒有必要這么做，因為在精神層面，東方優于西方。必須做的是，既學習現代西方文明的物質技術，同時又保留并增強民族文化的獨特精神精粹。這完善了民族主義者計劃的表述，也為選擇性地挪用西方現代性（其統治影響一直持續至今）提供了意識形態上的合理證明。[[90]](#_90_21)

在這一場景中，《薄伽梵歌》再次在精神和文化領域的表達中占據重要地位。[[91]](#_91_21)許多杰出的民族主義者如今聲稱，《薄伽梵歌》有著一個無關時間的核心，這個核心是超歷史的，而不是像黑格爾論述中那樣是尚未形成歷史的。我的“為時間畫出圖表”的概念暗喻（不管它如何不成熟），通過普遍人類思維的永久結構這一觀念，在此運作。我將論述說，就像民族主義在許多方面是對殖民主義的一種替換或顛倒，從而將它合法化了，我的這一方法，也是對我們曾命名為“黑格爾體系”之事物的置換。

我重復一遍，殖民地主體和后殖民主體都沒有本土提供信息者或當代隱含接受者的（不）可能視角。“黑格爾”被折射進入殖民地主體。以下引文來自三份材料：首先是《論〈薄伽梵歌〉》（1916），這是由后來成為圣人的著名民族主義者——行動主義分子奧羅賓多·高斯所創作的冥思文本；其次是《印度生活觀》（1927），這是由成為政治家的民族主義者——哲人拉達克里希南撰寫的權威著述；最后是《馬克思主義與〈薄伽梵歌〉》，這是一個機械的馬克思主義文本，于1982年出版，印度本土博學者對它抱以姑且容忍的輕蔑。[[92]](#_92_21)

在第一則引文中，就像被殖民的國家一樣，《薄伽梵歌》文本本身被分為物質的和精神的。它的結構被抹平了。如今被診斷為受時間所限的文本的物質一面，與我一直費勁指出的巧妙的、結構上的鮮活，當然毫無關系了。以下是奧羅賓多先生所言：

毫無疑問，［在我們努力讀解《薄伽梵歌》的嘗試中］我們也許會將許多出自我們自身個體性的錯誤，與出自我們按其生活的觀念的錯誤相混，而在我們之前的偉人也曾這么做過。但如果我們將自身沉浸在這一偉大經典的精神中，而且，最重要的是，如果我們試圖按那種精神生活，那么，我們可能可以肯定，在它之中能夠找到我們能夠接受的所有真正真理，而且，也能夠找到精神上的影響和實際的幫助，我們想親身從文本中得到這些。而說到底，經典被寫出來，就是要給予我們這一切；其余則是學術爭論或神學教義。只有那些可以不斷更新、重生的經典、宗教、哲學，才一直對人類具有鮮活的重要性。它們充滿著永恒的真理，在一個發展中的人性的內在思想和精神體驗中，這些真理不斷被重塑，不斷得到發展。而其余那些只是過去的紀念碑，對未來沒有任何實際力量或實質推動。在《薄伽梵歌》中，只有很小一部分只是關乎地方或只是關乎時間，而它的精神如此廣博、深遠、普遍，以至那一小部分都可以被輕易普遍化……[[93]](#_93_21)

這幾乎表明，黑格爾描繪的精神之旅的整個圖表，被突然徹底轉變為一個去種族化的普世主義了，其中，有文化教養的殖民地民族主義者可以否定殖民主義。“一種發展中的人性的精神體驗”既不是印度的，也不是黑格爾的，而是兩邊都沾點邊。

到1927年，“學術爭論”之聲本身高舉正當性的火炬。以下是拉達克里希南在牛津大學寫下的文字：

印度的宗教改革方法，幫助產生了名義上而非內容上的變化。當我們被允許保留同一名稱時，我們被鼓勵深化其含義。舉個熟悉的例子：“摩西五書”中的耶和華是個令人恐懼的神靈……而《以賽亞書》和《何西阿書》則宣稱了上帝這個概念：他愛憐憫而非犧牲，他憎惡燔祭，他向那些渴望了解他的人顯明。在耶穌的啟示中，我們有了上帝作為完美之愛的概念。“耶和華”這一名稱是共同的聯系，連接起這些不同的發展階段。而當印度教接受新的祭儀時，它的名字被保留，但對內容的改進卻被抹殺了。從早期梵語文學的一個例子來看，很顯然，形象多變的卡莉是位非雅利安女神。但是，她漸漸被等同為超級之神……相似的，在《薄伽梵歌》中，克利須那成為至尊之神，不管他過去出身如何。[[94]](#_94_21)

拉達克里希南可以在從前雅利安到雅利安和從猶太教到基督教的發展之間，作出清晰充分的對比。在敘事的鼓動下，人性的精神處于發展之中這一模式，與“黑格爾”結盟，后者向德國科學家洪堡說，現代學術的發現，早就去除了聲稱印度哲學超驗偉大的任何基礎。這不過是畢達哥拉斯及其追隨者胡編的神話（見第47頁注釋）。印度教的行動者是高度殖民主義/民族主義的主體，他們“改進”宗教，使之進入普世譜系。（我們也許可以注意到，“梵語化”的字面意思就是“修正”。）《薄伽梵歌》如今是雅利安人哲學的源頭，其中，種姓制度被重新銘寫為與馬克思名言非常一致的“自由的秘密”：“人造就自身的歷史，但不是出于其自由意志。”[[95]](#_95_20)

從領土帝國主義內的民族主義高雅文化，演化或轉移到對“民族身份”的尋求，在此過程中，常常有著風格的某種喪失，在新近獨立的國家中，這種“民族身份”常常和宗教、文化、意識形態相混。盡管仍然可以遇到《薄伽梵歌》早期被普遍化的某些成分，但更典型的是一種強勁的宗教激進主義或本土主義。與之對立的是一種同樣強勁的“馬克思主義”習語，對古代文本的折疊與褶子，它照常不太耐煩（也許也可以理解）。在對相對定慧來說是例外論的典范——由絕對例外的克利須那提供——的評注中，“馬克思主義”方法這么說：

我們讀到著名詩篇這么寫：“所有造物的黑夜，是他的不眠。所有造物的不眠，是他的黑夜。”所以，對你和我來說是光的，對定慧來說是黑暗，我們的黑暗是他的光。其中的含義很明顯。大眾沉陷于無知、貪婪、奢侈、誘惑、暴力。他不是。看見光的那人絲毫不受所有人類弱點的影響。[[96]](#_96_20)

在此，針對黑格爾或民族主義者的編造，沒有人質詢它們的任何哲學前提。文本贏得贊同的各種不同尋常的方式，都必然被忽視了。事實上，民族主義者為保存一種“民族延續”感而對《薄伽梵歌》進行的贊美，不管有多蒙人，都被視為讓這部經典在其時間和位置上顯得崇高的辯詞。

美國學界很想使用一種教授“第三世界”知識的新教學方法，但這種沖動無法將自己與一系列置換搭上脈（在此，我用非常寬泛的連接將這些置換放在一起）。這一教學法的重要作用恰是不要去恢復一個失落的“歷史印度”，黑格爾的時間圖表刪除了這一印度，而它如今潛伏在被普遍化了的本土心靈內；由此也許太不加批判地制造出了對“混雜”的稱頌，反而倒過來不經意地將“純粹”合法化了。然后，本土主義者就可以忘卻，其實并沒有任何歷史上可及的、現在可以接續上的（hervortreten）真正的（eigentlich）印度觀，他們反過來重新要求，這一印度觀在世界歷史敘事中應該有其正當位置。如果我們作為文學批評家和教師，可以教導自己和學生去接近那“失落的”視角的可靠形成的話，那么，地理政治的、后殖民的情境就可以被當作以下思考的某種范式，即認為歷史本身是種形成，它用“真實的木塊”構塑出某種東西。

因在大都市或前殖民地寫作，我們大部分人都試圖開辟一條道路，與帝國主義認識論圖表進行積極協商。在操縱法律和歷史的微觀邏輯中，有一些陰暗區域影響遍及帝國主義的宏大敘事，對此不值得有正面評價。而我們的學科善意會喪失警惕，變成那些區域的共謀。我在此想要刻畫這種警惕。此處論題涵蓋寬泛，無法細細闡明那些陰暗區域。還是讓我魯莽行動吧。因為本書的策略是（至少部分是）試圖通過一個個關聯或重組格局的不連續性來說服讀者，所以我將邀請文化研究的學者，來指出我對帝國主義時間圖表的敘事的說明，和下面來自法學家國際委員會和亞洲基督教會議的報道之間的關聯：

在［南亞和東南亞地區的］一些國家中，“拒絕”［給予各種被剝奪權利的人以基本公民權和民主權］被寫入憲法和法律，而在一些地區，它則被裝扮成宗教激進主義［我認為，查特吉和賈亞瓦迪那等作家也贊同，這兩者在后殖民話語形成中是互換的雙方］……在某些情形中，立法擁有相同的名稱——比如馬來西亞和印度都有《官方機密法》——或相似的名稱（比如印度的《國家安全法》、尼泊爾的《公共安全法》、韓國的《國家安全法》、馬來西亞和新加坡的《內部安全法》、巴基斯坦的《內部安全法》）……宗教，或以宗教名義施行的專制教條，被寫入一些國家的憲法中，以禁止［那些少數族裔、女性等的］權利。[[97]](#_97_20)

現在看看“第三世界”本土精英形容這些做法之基礎的用詞：“建國五項原則這一強迫性的國家意識形態，它的單一教義由以下信念構成：‘信仰唯一至上的主，公正文明的人性，（國家的）統一……’”

如果我們始終被困在聲明和不聲明立法及判決的時間圖表的往復矛盾中——沒有任何學科構建可以完全回避這一點，那么唯一一個取代對真實種族的夸張贊美的方法，也許就是宣布：“這一備受挑戰的巨人［美國］……事實上，也許正處于以下這點上：它正在成為第三世界這個日益成長的巨人歌利亞面前的大衛。我夢想我們的子孫，裝備著我們關于理念、邏各斯和形式的錯誤認識和循環認識，一句話，即古老的猶太教——基督教歐洲，并帶著大衛的錯誤與困境，愿意加入到大衛的隊伍中。如果這只是個幻覺，我仍愿相信它在未來會實現。”[[98]](#_98_20)

為了與這種合理的二元對立保持距離，我們也許可以利用本土提供信息者的（不）可能視角。就如我早已表明的，本土提供信息者的可能性，被銘寫為證據，證明了歐洲關于他者文化的科學知識或學科知識的生產：通過人種學從田野調查進入人類學。將“時機”（鮮活的）屈從于“時間”（律法的圖表）這一表面看去仁慈的做法，當然無法重新回溯到一個可以恢復的起源，如果在那里可以找到起源的話。[[99]](#_99_20)但是，抵抗的讀者和教師至少可以（而且堅持）通過將“本土提供信息者”這一名稱構造為讀者的視角，來嘗試拆解仍在持續的、使人處于從屬地位的行為。我們仍然注定要圍著“理念、邏各斯和形式”打轉，還是至少能喚起一種（脫）軌？

三

當世界繼續前進時，對馬克思主義者來說，馬克思也在與時俱進。我一直想換一種方法來撰寫這一部分。一種方式是引用《共產黨宣言》：“手的操作所要求的技巧與氣力越少，換句話說，現代工業越發達，男工也就越受到女工的排擠。”[[100]](#_100_20)盡管這段話緊跟在對前福特主義工廠的描繪之后，但是，在后福特主義和全球家庭工作的爆炸式膨脹中，充滿了馬克思的先見。如今，處于從屬地位的女性在相當大程度上支持著生產制造。

馬克思認為商品形式是順勢療法的所在，該療法可以監控資本主義與社會主義的延異。接下來是對這種讀解的解讀。我認為，在國際共產主義和國際資本主義兩種情形中，帝國主義引導生產走向社會化這一點都得到了證明。而且，在前蘇聯解體后的國際經濟新秩序中，被父權制定義為屬民的婦女，她們的勞動被最有效地社會化了。

我將運用馬克思主義理論，將生殖工程和人口控制視為勞動力再生產的社會化，由此深化我的上述闡述。［這種理論探討讓我在教學中嘗試性地確定一種分類，雖然它永遠也不會徹底詳盡。我在此簡略陳述一下這種分類，希望積極抵抗經濟全球化的馬克思主義女性主義者將來能夠再現這種分析。但她們會對康德和黑格爾感興趣嗎？無論如何，以下是編碼話語上對生育身體新社會化管理的簡單分類：（a）生育權（用權利的抽象平均主體，作為換喻代替女性認同）；（b）代孕（用抽象平均生育勞動力，作為暗喻代替履行為母職責的女性主體）；（c）人工授精（置換了色欲和即時情感的普遍預設主體）；（d）計劃生育（將被剝削女性主體客體化，從而通過人口統計學上的合理化，為超生辯解）；（e）后福特時代家庭工作（將理性的幻覺，以經典方法編碼為經驗主義個人主義，并由性別意識形態使之復雜化）。只有討論了一種可能的分類學——它重新編碼了這種社會化——之后，我才可能描繪全球抵抗運動的表現，其中，這些問題如今已非常重要。］[[101]](#_101_20)

我將指出，目前對稱為“本土提供信息者”的視角的再次銘寫，被馬克思主義傳統所擯棄，而且一直被排除在外。因為馬克思是歐洲資本主義的有機知識分子。[[102]](#_102_20)（這一點也需要討論。）為了證明這一排除，我將引述發展中世界的左翼選舉，以及在開羅召開的關于人口和發展的聯合國會議（1994年）、在北京召開的關于婦女的聯合國會議（1995年）；雅克·德里達的《馬克思的幽靈》、史丹利·阿諾維茲的《美國左派的情況》等內容，證明它們都擁有一種視角，這種視角“并不將統治體系視為全球化的地方傳統，而是視為一種普遍傳統”。[[103]](#_103_20)

作為“本土提供信息者”的社會化婦女，將內套入本書。[[104]](#_104_20)她將會讓本書超越它的框架，因為在當前版本中，最后一章在結尾時正向前看著她。但我能做的，最多只是留下這一標記，標志著那一可能的內套，因為要徹底重寫已經為時太晚。在一種不盡充分的彌補中，我悄悄地將“否定”改為“延異”，將后者作為資本主義和社會主義之間關系的名稱。在全球化計劃本身（全球金融化）的語境中，這一改變尤為緊迫。

那么，讓我接著本章之前曾提及的往下說。

卡爾·普萊奇敦促我們要對全球被劃分為三個世界這一現象，進行一種康德、黑格爾和馬克思式的解構。我將人其實無法對任何東西“進行”“解構”這一難題先拋在一邊。相反，我讓自己去表明，即便在我們運用康德或黑格爾式的洞見，去理解這種劃分的時候，我們也必須同時知道如何理解這些偉大的歐洲哲人與維持那種劃分的共謀關系。我認為，本土提供信息者這一形象非常關鍵，但在康德的《判斷力批判》和黑格爾對無意識象征的討論中，這一形象卻被排除在外，它是一個必然“失落”的對象。不過，我們無法以同樣的方式來評論馬克思的文本。康德和黑格爾不及馬克思那樣具有全球性。而在那全球性中，一個主要關鍵之處就是理解歷史敘事的本質和內容，以及將非大西洋國家建構為歷史的主體（能動者）。一個非歐洲國家將從何處，又將如何，將自身置入預期藍圖中？這藍圖被理解為馬克思主義者對歷史能動力的許諾。在馬克思主義中，本土提供信息者作為革命主體這一個問題，被以先鋒的名義——也許這是一個更為老到的排除在外的方法——融為制度的一部分，盡管馬克思本人似乎對能動性（制度上確認為有效的行為）問題更感興趣。

因此，在馬克思的情形中，我并不想分析文本。我想要考察馬克思也許只用過一次的臭名昭著的短語：“亞細亞生產方式”。[[105]](#_105_20)因為這個術語此時或彼刻在大部分非歐洲國土的廣泛范圍內得到運用，所以就很難在此設想一個本土提供信息者的視角。因此接著我將思考馬克思的“價值形式”這一概念，它對拓展適合這種視角的研究領域非常有用。

馬克思主義文學批評對這些術語從來沒有興趣。因為對馬克思主義文學批評來說，“亞細亞方式”這一問題，通常被認為由諸如魏復古的《東方專制主義》[[106]](#_106_20)這類有傾向性但極易讀到的著作解決了。1986年，美國高等教育更有特權的研究機構，普遍對研究全球文化感興趣，詹明信因此在一篇影響深遠的文章里如此寫道：

在資本主義漸漸擴張到全球時，經濟體系就面臨著兩種非常不同的生產方式，對資本主義的影響產生了兩種截然不同的社會和文化抵抗類型。一邊是所謂的原始或部落社會，另一邊是亞細亞生產方式，或官僚帝國主義制度。19世紀80年代，非洲社會和文化成為系統殖民化的對象，因而成為資本主義社會和部落社會共生的最突出例子；而中國和印度則是相當不同的另一類型，它們是資本主義與所謂亞細亞方式的偉大帝國的結合……然而，拉美還提供了第三種發展方式。[[107]](#_107_20)

這是在努力將非歐洲國家（沒有更優美的詞匯足以稱呼它了）置入一個歐洲中心主義的敘事規范：“我們的經濟體系……以及社會和文化上對其影響的抵抗。”“亞細亞方式”在此只是一個分類學術語。中國和印度被合并成一類。但是，不可否認，詹明信本人堅決反對大西洋——歐洲統治。那么，為了理解全球化，我們必須復興古老的亞細亞方式嗎？對此模式，佩里·安德森在1974年寫道：“當然，［他書中的］這些基本對照，甚至不能成為比較實際生產方式的起點，這些生產方式的復雜結合與更替，確定了歐洲之外這些廣大地區的實際社會形成。這些對照不過是……排除了任何想要將它們簡單同化為一個共同的亞細亞生產方式的實例的企圖。我們還是讓這一概念體面入葬吧。這是它應得的。”[[108]](#_108_20)

亞細亞生產方式標志著將他者理論化的古老一刻。解釋這點的通常方式是說，馬克思和恩格斯提出這個詞只是為了回答以下問題：資本主義的規范邏輯，為何不能以同樣方式放之四海而皆準？或“更為理論化的表達”是，世界歷史是單線還是多線發展？就像盧梭詢問語言的起源一樣，以下問題導致對亞細亞生產方式的大體并不令人滿意的表述：為什么會有不同？為什么“歐洲”不是唯一的自我同一的“相同”？為什么會有“亞洲”？眾所周知，在這一表述中，“亞洲”一詞跟經驗上可以認識的那個空間，很快就沒有任何相像之處了。[[109]](#_109_20)

馬克思是怎么提出差異問題的？亞細亞方式是不是他提出這一問題的唯一一種形式？為了給這些問題一個回答，我將考察對馬克思早期生活的一種大概看法。

在這一行……簽下他的名字時，［馬克思］也許是孤身一人……尤其就他留下等待簽署的政治未來而言。當我們閱讀［馬克思的］文章時，我們怎么避免不去考慮……這一點？只有考慮到這一點，我們才可以理解［馬克思的著述］……從所有［他］［關于社會公正或不公的］著述中，簽下這巨大的傳記性花筆——這是……我們必須積極記錄的東西……如果我們將之理解為對身份的一種簡單表現，認為我們早就知道在自我表現和身份表述［“我，這樣一個人”，男性或女性，個人或集體主體；“我，心理分析”，“我，形而上學”，（我，共產主義）］中包含著什么，我們就……大錯特錯了。[[110]](#_110_20)

讓我們通過以此方式理解的傳記[[111]](#_111_20)，來探討馬克思如何讓屬于他的專有名稱生效。《1844年經濟學哲學手稿》因此就可以被理解為“一個成品、一道‘開胃菜’、一個標記或一份傳單，其慣用主題就像（其）時間性一樣，將以下兩者奇怪地脫離開了：一個是我們帶著不變確信理解為生命的時間，一個是生命敘事的時間，通過生存而書寫生命的時間”。[[112]](#_112_20)

即便對那些認為“正確的”馬克思始于《資本論》的人來說，“馬克思本身”也始于《經濟學哲學手稿》。從馬克思原文來看，他如何理解自己的生命過程，他到那時為止的履歷？什么是他自我假設的主體立場？很久之后，在著名的《資本論》第一卷第二版后記中，馬克思——那時他五十五歲——含蓄形容自己“代表……無產階級”。[[113]](#_113_20)我認為，可以說，對1844年時年二十六歲的馬克思來說，一切只有有力例證了辯證的韻律，才“有意義”。這一辯證韻律是：提出立場——否定——揚棄（對否定的否定——摧毀并在另一層面上保留，延續著辯證的韻律）。那他如何將他自己的生命編入這種韻律——他的立場是哲學家，他的否定是行動主義分子（對哲學學科內存在的不公的發現，為否定提供了能量），而他的揚棄是奉行行動主義的哲學家（他摧毀了哲學，同時又在另一個完全不同的層面上保存了哲學）——去思索與普遍人類［而不只是在經驗上的此時此地與他相像的人們］都相關的實踐哲學？向這種揚棄提供力量的，是對謹慎妥協的發現，這種謹慎妥協存在于純粹是話題上的行動主義中。

（如果這些書頁里關注的只是馬克思的花筆，那么，讀者將不得不考慮一種偏離的路線。對《經濟學哲學手稿》的重新解讀，讓我們重新思考得到全球關注的兩份材料。一是《共產黨宣言》——它一方面強調對資產階級和普羅大眾的辯證利用，另一方面又強調贏回家長制作坊或手工藝作坊的不切實性——它打消了各種各樣羅曼蒂克的反資本主義者的妄想。二是《德意志意識形態》，它嘲諷了以自證合理的哲學方案解決社會邪惡的徒勞及其修辭的夸張。[[114]](#_114_20)正如《路易·波拿巴的霧月十八日》和事實上所有關于法國內戰的著述都表明的，1848年革命的失敗，讓馬克思不再相信資產階級——無產階級的必然結合。[[115]](#_115_20)就如我們在名為《政治經濟學批判大綱》[[116]](#_116_20)的筆記里看到的，在中間這些年里，馬克思致力于重新讀解；為了調教無產階級把依情境而定的多因素決定改變成資產階級和無產階級之間的辯證信任，我們看見國際工人聯合會[[117]](#_117_20)于1866年成立，看見在1867年［那一年“德意志帝國”建立］出版《資本論》的過程中，馬克思為第一國際撰寫章程花費了極大心血。［談到國際工人聯合會，如果我是在今天撰寫這部分，我會嗅出一絲排斥婦女的味道。在總是必然將歐洲概括為“國際”、將有組織國際機構概括為“男人的機構”的情況中，如今婦女將是馬克思主義的行動者。］最后，在《資本論》中，我們看見其中出現了馬克思對商品形式的理解，他因此將勞動力看做是操縱資本主義與社會主義之延異的杠桿。接著是1871年巴黎公社失敗引起的失望，巴黎公社本身是對1793年雅各賓派的民族主義重演，它幾乎被同一布爾喬亞“現代”保皇派［奧爾良家族支持者］所鎮壓，早在1852年馬克思就警告要小心這部分人。是馬克思另辟蹊徑的時候了。國際工人聯合會的總部搬到完全位于歐洲之外的紐約。在對資本三種循環的深入精彩分析［恩格斯將之作為《資本論》第二卷的一部分］中，以及在《資本論》第三卷對“階級斗爭”的歷史定位中，馬克思幾乎完全專注于作為藥毒[[118]](#_118_20)的商品形式，以及資本的資本主義生產方式和社會主義生產方式之間的延異關系。當歐洲民族主義者于1914年終結第二國際時，馬克思已經故世，另辟蹊徑的任務被轉交給馬克思主義知識分子或共產主義國家建設者，強調重點也轉向了意識形態，直到我們得出了這樣荒誕的論點：馬克思是這一征侯的始作俑者，或馬克思是可悲的非法僑民，因此對“本土提供信息者”的排斥也被秘密封存了。[[119]](#_119_20)因為《資本論》第二卷和第三卷沒有得到仔細閱讀，馬克思因此被其追隨者、誹謗者、自詡的繼承人和后馬克思主義者等變為天真的個人主義者。1989年后，再也沒人去寫《布爾什維克革命的霧月十八日》了。

但是，今天我無法在這里重寫討論馬克思的這部分。讓我們回到他的早期文本和1844年的馬克思吧。）

因此，處于揚棄者/揚棄的主體——立場中的馬克思，打開了政治經濟學的教科書，來（悖論性地）考察否定在人類本質之構成中的運作。他的論證的專門載體有兩面：自然和人類，物種——生命和物種——存在。它們都被標示為純粹自性（ipseity）而不是他性（alterity）。前者無法進入社會，是自然在其中成為人類的“無器官身體”之處。[[120]](#_120_18)在人的這一方面，自然是悖論主體，它沒有聲音——意識，只是通過人類的物質和精神生活（或是所有生命的物質和精神生活？），被銘寫為與自身相連。

人靠自然滋養生活，也就是說，自然是他的身體，如果他不想死，他必須在一種持續過程［in beständigem Prozeβ bleiben］中保持與它的關系。說人的物質和精神生活與自然相連，不過就是說自然與自身相連，因為人是自然的一部分。

對馬克思來說，這一觀念——人是有生命的元素，可以作為推動（或操作）銘寫的手段，不管積極消極，也不管受何影響——仍然非常重要（盡管在其后期作品中，他從強調個人主體轉向了強調集體能動者），要證明這點，可看以下這段常常被引用的文字，它探討了資本家在邏輯上是資本思維運作的代表：

作為資本的貨幣的流通本身就是目的，因為只是在這個不斷更新的運動中，才有價值的增殖。因此，資本的運動是沒有限度的……只有在越來越多地占有抽象財富成為他的活動的唯一動機時，他才作為資本家或作為人格化的、有意志和意識的資本執行職能。[[121]](#_121_18)

這是對意圖主體的本質批判，貫穿了馬克思的所有思想。人們很容易認為，意識形態概念和階級意識是這一模式的其他個體化表現。這個模式就是“人類”工作——在自然、社會、歷史、意識形態中工作——的模式，并非帶著完整意圖，而是通過銘寫推動。要理解這一點（去認識）、控制這一點（去做），只能是（最強烈意義上的）批判事業，因為它違背事物所是的方式、違背人性要素工作的方式。要證明理性因此像幽靈一般，神秘掌握了“人類本質”中的技術，超過了本書討論的范圍。

二十六歲時，馬克思將自己的“坐席”繪制為“揚棄”，他看到了這種批判事業在人——物種存在——的“人”性中的必要性。他繼承了德國哲學關于物種存在的概念，這一延承可以立刻辨認出來。“人是物種存在……因為他將自身看做是普遍的，因而是自由的存在。”[[122]](#_122_18)是這種對人的限定判斷，將個別的自我看成一般的或普遍的自我。就如我們在上文中看到的，一種關注本體主體的哲學，就可以將這種判斷當作倫理的形式可能性。年輕的行動主義哲人希望在哲學中置入歷史敘事，改變哲學的形式，并在最嚴格的意義上證實它；因此，他認為，因為社會不公，不可能每個人都能夠將他自己（我們應該在此加上“或她自己”）當作人之存在本身的正確普遍情形。（需要和制造之間存在差異，這是商品形式資本化的秘密，而人有能力做出這一區分，將來這會被認為是普遍情形。）歷史敘事提出了規范（倫理？）主體的自我相同或自我認同內的差異。在此，不難感覺到馬克思主義思想的一個指導原則。在其早期階段，馬克思自己的公開計劃，似乎是想通過獲得自主——這種自主廢除了由歷史建構的差異——來建立自我認同。（佩里·安德森曾指出，在每一預設中都存在主體和結構之間的矛盾，同樣，這里的這一矛盾——一邊是對每一預設的意圖主體的批判，一邊是基于意圖主體的終極目的——也讓馬克思主義從內部分裂，這也許也是因為，作為給定劇本的創造性表演，行動是從基于責任而非權利的系統中學會的，而馬克思的直覺是朝向前者，然其信念卻由后者產生。）[[123]](#_123_18)在這一早期階段，在關于價值的概念形成表述之前，馬克思的社會主義目標是要廢除歷史建構的差異，盡管他還沒有看清楚自己的道路。

黑格爾一直將哲學局限在一個排他領域，以此將無法消解的差異這個可能性阻擋在外，所以，他的體系接近揚棄——未完成的否定。相反，馬克思在尋找一種體系，它會在探討差異之后去除差異。因此，計算差異這一緊迫要求位于馬克思體系的核心。

這就是為什么只是埋葬掉“亞細亞生產方式”這個概念，說它從經驗或理論上來說對馬克思都不足夠或不重要，并不能解決我之前勾勒出的問題。這并不僅僅是給詹明信列出一份閱讀書目。不管“亞細亞生產方式”表面看來有多粗略，它都是一種差異的名稱，是想象中對這種差異的充實，以便符合資本主義的發展，也與對資本主義的抵抗相一致，它作為“相同”，與這種抵抗相稱。要看到它的運作，我們必須看看斯大林關于民族主義和多元文化的演講，以及對前蘇聯等級劃分合理性的證明。通過“發展”和經濟重組，“亞細亞生產方式”同時操縱著向歐洲中心遷徙的經濟移民和全球金融化。以下事實充分證明了這一點：這一關鍵項無法就被當作不重要的而被排除在外，相反，當“差異”想要變成在“相同”內的行動者時，它具有某種特殊的重要性。“亞細亞生產方式”這個名字，在馬克思早期手稿完成十年后才出現，標志著想要將他者理論化的欲望，以使在自身空間內仍然失落的那一客體，可以變成一個“亞洲”，通過革命或征服這樣的危機，進入“相同”的循環。而那被排除在外的“非洲”，在詹明信將“部落生產方式”普遍化的章節中，得以出現。

馬克思《資本論》的第一卷和第二卷似乎更致力于闡明價值概念，而不是說明差異。一旦思考出價值概念，就確定了對“人之為人”的所謂另一種判斷。當人的自我意識行動（物種——存在）在價值形式中出現，而價值成為可以估量和交易的一個純粹無內容的“物”時，人的自我意識行動就表明，它能夠制造出比人類在物種——生命（生存）里維持“成為自然”所需要的更多的價值。然而，需要和制造之間的這種差異，不僅意味著交易的可能性，而且意味著可供進一步交易（或使用）的剩余價值的可能性。馬克思預設了這一判斷，也因此關注價值的經濟編碼。經濟編碼的邏輯引向資本的發展，馬克思認為，這種發展可以在資本主義之外被顛覆。因此社會主義和共產主義——其中，每一個人都可以是人類本身的范例——都預設了資本。資本主義產生了階級差異，必須通過走向普遍自主的階級斗爭來消除。

在資本主義內部，存在著一種差異和過剩的邏輯，這種邏輯的圖解版本存在于歷史敘事所表達出來的更大差異的架構內。并不是全球所有地方都走在通往資本/主義的邏輯道路上。如何來解釋這樣一種差異，這樣一種歷史地理對邏輯的僭越？亞細亞生產方式是描繪的/歷史的闡釋，而不是邏輯的闡釋，它是一種他治的決定判斷，仍然允許康德所謂的自治的反思判斷偷偷盡一份自己的力量。在《政治經濟學批判大綱》關于前資本主義形成的著名章節中，馬克思重新將自然概念恢復為“人的無器官身體”，在十來年前的早期手稿中，已經出現了這一概念。[[124]](#_124_18)要成為沒有任何土地財產的共同體的一員，“像大部分亞洲土地形式那樣”，就是要擁有這樣的財產：這種財產“通過由全部整體的割讓，而顯得……轉交與他……這一割讓以專制君主形式實現”。在此，濃重的哲學語言（我用楷體強調了某些字詞以表明這一點）解釋了“財產”對個人來說意味為何，這個個人仍然只是根據物種——生命而不是物種——存在來確定。因為對這個個人來說，“財產”是“個人與勞動及再生產之自然條件的關聯”，“作為客觀的、自然賦予的身體［沒有他的主體性的器官］而從屬于他”。

這就幾乎好像是物種——生命還沒有將自己分差為物種——存在。在這一“個人”與《判斷力批判》里作為類主體的原始人以及黑格爾的無意識象征領域之間，有某種類似的關聯，它跨越了哲學研究之間的差異。如果帶著點弗洛伊德的后見之明，我們甚至可以想象這一孩童坐在地球之膝上，成為地球母親的陽物，而不是擁有自己的陽物。因為那個中介，在馬克思看來，就是作為“父親”的專制君主。

到了論及第二和第三種生產形式——分別為羅馬和德意志生產形式時，《資本論》的語言不再那么明顯哲學化了。第二種形式仍然帶有與自然關聯的痕跡，在手稿中，自然被表達為物種——生命：“地球本身……完全無法抵抗［人類試圖］認為它是無生存個體之器官的自然。”以德意志形式，我們進入了歐洲中世紀和歐洲封建制度，因此“亞細亞歷史是某種城市和鄉村的無差異整體……而中世紀（德意志時期）始于土地是歷史的中心，其進一步發展走向了城鄉矛盾；現代就是鄉村城市化”。這不是一種闡釋，而是讓歷史預設符合邏輯模式的嘗試。人可以從兩個方面來看——自然的（沒有人類器官特征的部分自然——物種——生命）和人類的（自我例證的個人——物種——存在），這一早期觀念如今被重鑄為連續的（歷史的）故事，也是空間的間距（地理）。（就如我在第68頁注釋中指出的，威廉斯和巴利巴爾延續了這一傳遞。）

秉持解構性讀解的精神（通過拆解而進行的非指控、非辯解、留心的、以情境為基礎的生產），我們必須要說，當全球的“不同”部分想要進入“相同”的預言之流（當下的大量的過去引向當下的大量的未來，歷史是這一過程不可避免的結果）時，正是這種對時間的認識——時間是有序的大量當下的系列——讓解構努力能夠經歷意圖的徹底顛倒。馬克思對自己的警告——“資本家為了假定自己為資本……而必須提出的前提，屬于資本自己的歷史預設……但絕不屬于它的當代歷史……除非是早已可用的、之前的工資勞動——這屬于資本的遠古條件”——正反都有效。[[125]](#_125_18)它可以有另一種發展，但這是我們所擁有的唯一一條通往現代的道路。讓歷史預設（“第一種形式”——以“東方專制君主”為中介——沒什么特殊性）符合哲學的努力，反過來變成了讓哲學詞法同意俄國或中國的“當下”有其歷史地位的嘗試。

一些學者認為，亞細亞方式是第一種形式——原始共產主義——的一個版本。[[126]](#_126_18)這可以理解為馬克思對起源差異的敘事化。它早已呈現不對稱，也事關特定利益。第一種形式是自我相同的一個版本，人本質上作為物種——存在，一只腳已經跨進了歷史。第二種形式為他者標出了位置，它被鎖定在物種——生命中，永遠困陷在無法成為規范的背離中。在我看來，這兩種形式都是理論上的虛構，是方法論上的預設，沒有這預設，就無法確保論證的內在一致性。為了保證論證能展開對資本之自主的符合邏輯的敘事，馬克思求助于“第一種形式”。現實主義者想要將馬克思的思辨詞法當作追求社會正義的充分藍圖，在這一做法中，原始共產主義安全坐落于遠古年代，尚沒有造成什么重大問題。但亞細亞生產方式卻揭示出：它既非在歷史地理上是“亞洲的”，也非在邏輯上是種“生產方式”。

不過眾所周知，此種“揭示”絕沒有被普遍接受。政治及學術領域內的馬克思追隨者，花盡力氣想闡釋這種超——歷史和超——邏輯的理論虛構，從而為證明國家計劃和社會建設的合理性，提供充分或大致依據。正是這些努力，廣泛確定了對殖民主義的討論。以下決定常常維持了馬克思主義和民族主義與民族主義和反馬克思主義的尷尬共存（以及女性非對稱地插入其中）：將一種理論虛構讀解為證明政治行動合理性的充分根據，即便行動時“亞細亞方式”的實際名稱和譜系已被忘卻。[[127]](#_127_18)正如我們看到的，在范圍更為有限的文學批評領域，這兩種理論虛構都能被當作證明基礎，就算只是為了文學分類學。但是，即便是文學分類學，也并非與政治毫無關聯。

那么，亞細亞生產方式和原始共產主義，就是棲居于前歷史或超——地理的空間/時間中的名稱，它們標示出封建主義——資本主義循環的外部。在社會主義/共產主義中貫徹馬克思主義，就可以一直揚棄或延異資本主義。沒有資本主義，馬克思專有的實踐辯證法就無處下手。

革命問題位于這一更寬泛的需求內。嚴格來說，革命帶來新的生產方式。不過，前種方式和新方式之間的關系，必須與封建主義——資本主義——共產主義/社會主義這一系列確切一致。這就是為什么一定要確定在俄國大革命前夜，俄國早已被置入一個發展的資本主義經濟體系的理由之一。葛蘭西通過“南方問題”，引入了不平等發展這一概念。[[128]](#_128_18)而毛澤東則大膽看到了在價值生產的文化編碼中進行指示性文化大革命的需要，因為價值的經濟生產方式并不合適。在多民族的前蘇聯，列寧考慮的是國家，斯大林考慮的是民族。而在官僚等級化的中國，毛考慮的是文化。這一公式化表述也許有其附帶問題；但作為一種強調，似乎有理。

資本主義因此是馬克思主義的藥毒。[[129]](#_129_18)它制造了運用辯證法帶來社會主義的可能性，但因其自身的資源，它也是阻礙那種運用的罪魁禍首。

就如理論上最矛盾的情境一樣，這里有著一種不對稱。在第一個例子中，當資本主義（伴隨著其社會生產最大化）讓馬克思主義辯證法可以在其中一展身手時，我們所說的資本主義只是指經濟領域。但如果我們談的是整個社會肌理，馬克思主義就只能是一種批判方法。馬克思寫作之時，后工業資本主義及其中工會運動的轉型尚未出現。在今天看來，僅靠以下章節，無法進行大范圍道德勸誡：

即使得到貸款的工業家或商人是沒有財產的人，那也是由于相信他會用借來的資本執行資本家的職能，占有無償勞動。他是作為可能的資本家得到貸款的。一個沒有財產但精明強干、穩重可靠、經營有方的人，通過這種方式也能成為資本家，這個事實得到經濟辯護者的贊賞……它鞏固了資本的統治，擴大了它的基礎，使它能夠從社會下層不斷得到新的力量來補充自己。這和中世紀天主教會的一個做法相似，就是不分階層、不分財產，在人民中間挑選優秀人物來建立其教階制度，以此作為鞏固教會統治和壓迫俗人的一個手段。一個統治階級越能把被統治階級中的最杰出的人物吸引過來，它的統治就越鞏固、越險惡。[[130]](#_130_18)

如今地球上沒有一個國家不是資本主義經濟體系的一部分，也沒有一個國家能夠希望完全繞道而行。事實上，在經濟領域內，馬克思主義——其最好狀態是，作為一種思辨的詞法，它由行動主義哲人設計，這位哲人足夠了解當代經濟，能將之視為人的（因為是社會的）學問，而且，通過這種角度，對政治經濟進行徹底批判——只能作為對一種體系的持續批判而在當今世界里運作，這一體系是以微電子技術為主導的后工業世界資本主義，而政治不可能不希望存在于其中，因為那就是現實情境的“真實”。將一種有力的思辨當作預言性的社會建設，假設有一個完全理性的人類主體，意識到自己的權利，也意識到非個人的責任，這樣做只能產生暴力的、破壞性的結果。不用說，將自身建立于預言框架的基礎上的文學分類學，不管其操縱手段有多微妙，也將會在自身的有限領域，產生暴力的、破壞性的結果。

在第二個例子中，資本主義因其自身的資源，通過不平等發展邏輯，阻礙了馬克思主義的運作。在此，只能靠以集體責任為基礎的倫理體系（盡管受到社會性別說的猛烈攻擊）——這是本土提供信息者的領域，來對抗資本主義的遺產和新殖民主義的運作；而歐洲啟蒙運動及緊接著的資產階級革命，只能給予我們通過權利概念糾正社會的理念。馬克思是出現在后一領域的一種特殊批判現象。權利和責任之間的拉鋸，不斷折磨著資本主義和社會主義的延異這一領域。這一沖突的其中一出戲碼就是全球抵抗被清楚表明，那是隨著“地方微觀問題……漸漸……開始關聯……經濟發展和市場經濟的宏觀政策，對這地方微觀問題的反應引起世界銀行這樣的發展機構和國際金融機構之時”。[[131]](#_131_18)在這出戲碼中，如今的“本土提供信息者”扮演著他們并未選擇的角色，他們集體想要創造自己的歷史，雖然劇本的目的是要讓他們失語、隱身。[[132]](#_132_18)

我們清醒意識到對馬克思錯誤論斷“亞細亞方式”這一失言的熟悉的縱容。就如我早已指出的，我并不認為依靠填補馬克思的知識漏洞，以證明亞細亞生產方式是或不是在經驗上和/或理論上有效，就可以解決整個問題。因此，我并不試圖整理消化就這一主題而制造出來的巨量文獻，相反，我集中討論三個容易獲得的二手文本。[[133]](#_133_18)而且，它們似乎對抗著馬克思的所謂“亞細亞”方式所包含的廣泛議題，這些議題很快就失去了與任何“真正”亞洲的任何關聯：拉納吉特·古哈的《孟加拉財產規定》（1963），佩里·安德森的《〈絕對主義國家的系譜〉后記》（1974）和阿明的《不平等發展》（1973年于法國出版）。[[134]](#_134_18)當然，我最希望的是，文學領域具備跨國讀寫能力的學生和老師——這定義意味著他們不是跨國事務的專家——將會分析考慮這些文本，以綜合出一種研究方法。而對本書這樣一本書來說，必須做好最壞的準備：不同領域的精英理論家和所謂的行動主義者都基于被認可的無知而挪用這些素材，或對它們充滿敵意。

《孟加拉財產規定》讓我們看到“亞細亞方式”在印度的運作，這不可否認是馬克思關于亞細亞方式的主要“來源”。古哈集中討論孟加拉，因為孟加拉是英國最早占領的地方。

在馬克思之前的一個世紀，在東印度（基本上是比哈爾和孟加拉）的東印度公司工作的官員菲利普·弗朗西斯早就認為，在那個地區，土地使用期限與馬克思的全面概括完全不同：沒有土地私有權，地租和國稅等同。“弗朗西斯認為，‘統治權在地主手上’這一官方說法的基本前提……‘既是事實錯誤，在理論上也相當荒誕，在實踐中更是危險’。”[[135]](#_135_18)古哈詳細分析了東印度公司官員群體在政治經濟上的預設，這些官員調整了當地普遍的地租體系，以符合殖民框架。古哈認為這些官員中的最不實際者，尤其是菲利普·弗朗西斯，在重農和重商（這是馬克思批判的對象——政治經濟學所替代的兩個學派）之間搖擺。從這一角度來看，弗朗西斯似乎尤其在嘗試的，就是讓印度那一地區，英國在次大陸上的第一塊殖民地，可以順利地在土地財產的非線性邏輯內運作，而這一土地財產邏輯早已在歐洲實施：由此，差異被抹殺了。

（還不是時候稱它是資本主義生產方式的準備。相反，這些倡議者將孟加拉看做是進入自由貿易的實驗室實驗。將近一個世紀后，馬克思向我們表明，土地資本化期待著工業資本主義，卻對用自己的邏輯將土地資本化、理論化沒多少興趣。特別針對政治經濟的馬克思主義批判，還沒有將生態絕對命令[[136]](#_136_18)理論化。）[[137]](#_137_18)

這一早期實驗——壟斷資本殖民主義的第一次運作——并沒有將某種類似“亞細亞生產方式”的東西當作自己的前提，因為它不需要這么做。在努力了解之前體系的乏味細節后，他們很快發現這種宏大的概括原則變得毫不重要。當然，馬克思的素材來自于那些與這一轉變工作并不那么直接相關的人寫下的文獻。

無論如何，在一群歷史學家看來，殖民者里最開明的人預想這一實驗能讓本土地主成為農業資本主義發展中的自由中介，但最后并沒有成功。我沒有這方面的基礎學識以在此做出判斷，盡管我的“個人體驗”（我是在外土地所有者的經理的孫女）支持以下這點：

他［托馬斯·羅，這一政策的“主要支持者”之一］希望銷售機制按以下方式運行，即在時間進程中，除了那些擁有必要創業能力的人，其他人都將失去土地所有權，而“本土士紳階層”將會出現，取代他們。……他為之充滿喜悅，沒有意識到，自《永久居留法》頒布后，三十二年內，它偏離了他如此計算精準的軌道，而他所謂的“士紳”，盡管都是沒有高貴出身的新富，卻證明他們自己超級喜歡傳統地產經營方式：他們并不模仿亞瑟·楊[[138]](#_138_18)所謂的模范地主，相反，他們高高興興地靠土地資源生活，但如果沒有，也過得很舒適。[[139]](#_139_18)

我讓讀者自己決定她想如何拼湊出整個故事，包括將像巴班尼王妃這樣的女地主不對稱地置入敘事。[[140]](#_140_18)闡釋殖民主義和闡釋民族主義中性別化運用的整個話語，在此是重疊的。我所要強調的只是，“亞細亞生產方式”作為一種對“實際實踐”的“真實”描繪，在其看似恰當的時間和地點都不是問題。將來，會需要它作為關鍵的理論虛構，設定機制，對黑格爾主義進行解放性的轉變，使黑格爾主義將自己展現為一種普遍體系。（在20世紀50年代，魏復古可以稱蘇維埃體制是以亞洲或東方模式為基礎的專制，以此與西方民主相區分；而在90年代，期待將東半球“現代化”的商人則將社會主義定義為“國家是你的客戶”，以此與所有制的個人主義相區分。）而當它行使其功能時，它所呼喚的因此就是它所排除的。

但是這樣，“亞細亞生產方式”就不再有什么特別重要或精確的經驗意義上的主張了，它只是作為政治策略的一段有趣歷史。佩里·安德森論及通過一個預設——這一預設悖論性地用來支持將北大西洋系統形容為“西方”這一可能性——來衡量中國和伊斯蘭國家的龐大國家體系這一問題：“要從理論上闡釋封建歐洲之外的歷史場域，任何嚴肅的闡釋都將不得不放棄與封建歐洲進行傳統而泛泛的對比，而采用一種具體準確的類型學，這一類型學劃分社會形成和國家體系，尊重它們之間結構和發展的重大差異。是在我們的無知的黑夜中，所有異己的形狀都披上了相同的光暈。”[[141]](#_141_18)

這些基本是揣測的/經驗的二手材料，如果要繼續列出對它們的清晰分析，我認為，阿明的《不平等發展》（初版于1973年）正是這樣一種嘗試。阿明并沒有完全把“亞細亞生產方式”扔在一邊。他不過是重新調整了視角。他的興趣不在“修正”“亞細亞生產方式”。他希望我們關注以下事實：這一生產方式的主要來源是“貢稅”。因此，他分析時使用的邏輯，不是關于資本主義的目的論敘事（這開創了以下可能：社會主義可以作為延異/揚棄，進入共產主義），而是全球帝國主義的變動潮流。因此這種分析就可以建立關于統治和剝削的完整圖表（我們的分析工具箱），而不是認為，統治不過是經濟的潛臺詞，是最抽象的邏輯例證。［而如今，在“資本主義（正在）轉變成帝國主義”——貿易和金融資本的全球化——這一當下階段，本土提供信息者被排除在外的視角，落在全球女性的屬下性（subalternity）上，因此，通過全球帝國主義的變動潮流，來估算歷史宏大敘事，似乎更為恰當。］[[142]](#_142_18)

從這一視角來看，關鍵焦點不在于如何為（a）土地變成資本提供充分理由，問題也不在于（b）國稅和地稅的所謂等同。非西方世界學者常常碰到以下難題：在非西方無領域施展的詞語（符號）及概念，被用來指示缺乏。（a）和（b）是非常復雜的概念/能指。阿明想象，全球歷史具有一個更為包容的特征，由此讓我們把“相同現象”不是理解為失敗的資本主義，而是理解為成功的帝國主義——貢稅形式的經濟結構。這些就是封建主義的成功或“有力”的例子。如果封建主義這一定義并不局限在歐洲例子，那么，歐洲就可以看成虛弱或失敗的封建主義的例子。（阿明接著相當詳細地論述了這一點。）可以推測，歐洲情形是這樣一幕場景：其中一個大體不那么“先進的”文明（我們可以毫無疑問地應用在上述帝國主義的承受者身上的一個大詞、難詞），征服了一個更“先進的”文明。資本主義發展為對歐洲封建主義的“虛弱”一刻的一個“危險增補”，因為征服者并不能建立一個健全國家。[[143]](#_143_18)

從這種大膽的重新銘寫中，可以得出大量結論。出于本書目的，可以立刻得出以下這些結論：

首先，認為“亞細亞生產方式”在歷史上是靜態的，因而從社會方面來說劣等的這種認識，是將不易受哲學詞法（即辯證法，而且只從一個敘事例證來理解）運動的影響，與歷史靜止相混淆；而且，從這種混淆中，得出社會性的結論，（不可避免地）認為它在道德上劣等。馬克思也受制于這種混淆，這不僅是因為通常給出的理由，即他是19世紀的歐洲人。我認為，我們可以認為，馬克思能將自身定位為揚棄的中介，恰是依靠打破純粹哲學的封閉。通過將哲學重新放置于政治經濟領域（將哲學與“歷史”“混淆”），并追逐差異問題一直進入歷史的敘事，他成功做到了這一點。這種方法論上的強烈“混淆”，其危險在于它重建了同一等級劃分：哲學（科學）在最上端，被“應用于”歷史（物質或原質）——辯證唯物主義和歷史唯物主義都是如此。

馬克思的巨大范式轉變，是造成第一波全球馬克思主義的激烈后果的原因，對于這點，我們無法為馬克思辯解。在軍事和政治壓力的多種多因素決定論下，第一波全球馬克思主義在現實主義假設內來理解這一范式轉變，這一假設認為一種思辨詞法是社會公正的充分藍圖。但另一方面，我并不是提倡對馬克思主義本身進行學術上的譴責，去提供建立在相似預設基礎上的替代方案，這種預設認為解構主題可以立即轉化為社會主義霸權。[[144]](#_144_18)在此，我試圖致力于解構性的“讀解新政治”，其中包含著要努力進入馬克思文本的“原本”（protocol），來重新銘寫以利用它。[[145]](#_145_18)

如果我們能認為，阿明的重新銘寫是將歷史闡釋當作切入點，那么我們就能思考從實力和虛弱中產生出來的差異，這實力（成功的封建主義、偉大的貢稅系統）阻礙著轉型，而這虛弱（虛弱的封建主義、歐洲農奴生產方式）重新將自身疆域劃定為歷史。這使我們意識到，在對“亞細亞生產方式”的討論中，前資本主義的帝國文明的杰出成就大體被忽視了，與之相反，資本主義的不斷變化的社會成就卻總是被吟誦，不管為這些成就付出了多大代價。（我這一論述當然不是為了支持帝國主義，我只是在指出將歷史敘事化的歐洲中心主義策略，歐洲因此能夠慶祝自己的進步，即便只是心里默認。）可以得出的第二個結論是，阿明的重新銘寫，讓我們可以把宗教、文化（達成共識的必然不充分模式）和“民族主義”的各種變體看做強大的/危險的和有效的/壓制的藥毒，而不必非按照發展完善的歐洲模式的民族——國家（不僅是資本主義）來充分編碼。宗教、文化和民族主義這三者長期被統治群體用來鞏固鎮壓，但同時它們也被屬民群體用來強化異議，兩者之間的界限之所以總在變動，恰是因為符號的藥毒特征。無論好壞，在前蘇聯解體后的世界秩序將資本主義重新編碼為民主的過程中，它們仍處于不斷的沖突中。

對普通讀者來說，《不平等發展》的最大貢獻是它關注黑非洲的社會物質性。后來，詹明信宣稱所有非洲都是以“部落生產方式”與世界體系的資本主義相連，我們可以引用以下這個并非強調的段落來予以反駁：

為了迅速獲得［一個］工人，殖民者用暴力解散了非洲的鄉村公社，故意將他們趕回貧窮受困地區，那里沒有任何途徑可以將農業現代化和密集化。他們因此迫使傳統社會成為一個暫時或永久流動人口的供應商……因此，我們再也無法說大陸的這部分［肯尼亞、烏干達、坦桑尼亞、盧旺達、布隆迪、贊比亞、馬拉維、安哥拉、莫桑比克、津巴布韋、博茨瓦納、萊索托、斯威士蘭和南非］有傳統社會。[[146]](#_146_18)

古哈的《孟加拉財產規定》表明，關于“亞細亞生產方式”某種相似物的任何假設，都在與其相宜的時間、地點毫不重要。安德森的《絕對主義國家的系譜》提醒我們，成問題的不單是歷史是單線還是多線發展（政治辯論的通常用詞），還有一個激進的視角主義。阿明的《不平等發展》試圖從歷史社會學學科內部進行視角轉換，重新定位被錯誤命名的“亞細亞”方式。我討論了這三份二手材料，因為它們似乎以各自不同的方式，勾勒了和這一爭論保持距離的途徑。

“亞細亞生產方式”事實上可以作為一個解構杠桿，以一種解除——建構的方式，撬開馬克思的文本。首先，“亞細亞生產方式”的概念——暗喻，使得作為示例范疇的生產方式，它那以位置為特點的局限顯露出來。[[147]](#_147_18)在藝術的當下狀況中，安德森選擇“文明”一詞，而文化研究修正了這個詞的意思，并且在前蘇聯集團里更為“西方”的部分，一些社會學家將這個詞用作進入資本主義文化的通行證。[[148]](#_148_18)安德森仍然期待著這一時刻：那時，運用恰當的非歐洲中心主義的研究方法，對這些其他地方的“真實生產方式”的分析將成為可能。[[149]](#_149_18)而阿明根據主流例子，更為大膽地從理論上重新分配了強調重點，以此重新表述了分析術語，該分析就是作為前提的是否應該是全球而不是歐洲例外論：

所有貢稅模式的邊緣社會［其中包括西北歐］促成了資本主義的誕生……［相反，］發展完善的貢稅模式的歷史延續卻……原則上，非常漫長。不過，這種與歷史進步的兼容，意味著相對受到阻礙的發展，我是說與不那么發達、不那么成熟的社會結構中的進步相比；在那些社會結構中，生產關系和生產力之間的沖突很快顯示出來，并迫使在前資本主義關系之外，出現進步。[[150]](#_150_18)

巴里·海因茲和保羅·赫斯特用兩個步驟，探討“亞細亞生產方式”的越界潛能。在《前資本主義生產方式》中，這兩位學者認為，亞細亞生產方式是唯一一個沒資格稱為生產方式的。《生產方式和社會構成》“拋棄了生產方式這個概念的針對性”。[[151]](#_151_18)這本書非常精彩，充滿智慧。它只是用馬克思主義證明了，對資本主義的分析必須先預設資本，運用它的簡化法，并且將過去看做資本的前歷史。我這么說并不是指責。“正如生產方式這個概念被轉換了，生產關系與社會形成這些概念也獲得了理論上的重要性。”（MP 6）他們歸納而下結論說，“分離中的占有……是分析階級的關鍵概念”（MP 64）。一般認為，知識挪占它的客體，或者知識與其客體相應。他們批判這一觀念，寫道：

概念在有序的接續中被運用，以產生［分析和解答的］結果。這一順序是由理論工作本身的實踐產生的：確保這個順序的，不是必然“邏輯”或“辯證”，也不是任何與真實本身相應的必要機制……話語冗長而無窮盡……因為終結形式——關于正確性的認識論標準預言了這些終結形式——并不起作用。（MP 7——8）

我們當然可以質疑他們這種毫不妥協的姿態，但總體上來說，他們的新立場似乎令人激賞。但是，按他們自己術語的邏輯結果來看，應該是亞細亞生產方式（按其存在的方式），是他們的主要說教例證。由權威話語理論體系賦予的社會關系，擁有著系統知識的線索，它必然在所謂的“亞細亞”內創造出一個例外。因為亞洲無法讓它的地方（歐洲）聯結終結、被普遍化，所以它必須被定義為分離的；然而這一分離揭示了占有和被占有體系的荒誕。這仍然是“分離中的占有”，而不是非洲特有的徹底種族隔離。

在海因茲和赫斯特的自我批判中，亞細亞生產方式并不擁有這種具有優勢的說教地位。他們僅是重復說，他們“并不否認稅收/地租中的各種社會關系形式的存在可能性”（MP 43）。他們并沒有否認內在于亞細亞生產方式中的各種關系，從而否定了他們最終拋棄的理論話語與亞細亞生產方式之間的關系（他們自身與之的共謀）。“它沒有工具”——換句話說，與工具分離——“去支配勞動過程”。這一觀點以兩處重述而結束：亞細亞生產方式不夠資格成為一種生產方式（完全沒有提到這一顯見“事實”已經改變：生產方式這一概念如今已被棄而不用）；以及這令人厭倦的陳詞濫調：亞細亞生產方式沒有（而不是沒有擁有）方法，因而不能走向資本主義生產。

為了我們自己的目的，我們權且稱這杯子為半滿，阿明就是這么做的。最好這么做，將“沒有擁有工具”顛倒為“貢稅生產方式的力量”，“方式”的意思在此被置換了，分析的術語轉向了人民千年以來的運動。阿明的著作無法依據資本的內在邏輯預言什么將會發生，它維護自己對將那一邏輯作為主要闡釋模式的批判（幾乎就是海因茲和赫斯特的批判困境在結構上的對立面）：在前蘇聯解體后的全球金融化中，布雷頓森林體系將某種非理性貢稅體系作為“自由市場”強加在幻想中的、巨大可怖的全球“國家”之上，該貢稅體系的“經濟公民”，與所謂的民族——國家共同運作，又與所謂的民族——國家相分離，以此，南方本土資本就無法以其自身的自由邏輯蓬勃發展。[[152]](#_152_18)

對亞細亞方式的嚴肅思考，也讓學者提出“作為偏差的規范”這一概念。我們早在阿明關于以下重要問題的論述中看見這一點，而亞細亞生產方式應該為這一問題提供答案：為什么資本主義只在歐洲發展？在20世紀60年代前蘇聯關于這點的討論中，一些前蘇聯學者質疑馬克思的“五個部分”模式，他們從“奴隸這一在語義上被混淆的概念”出發，最終“不得不……得出結論說，馬克思和恩格斯定義的‘古典’社會秩序是種偏差現象”。[[153]](#_153_18)如果我們把前蘇聯的論證和阿明的論題結合起來考慮——前者直接源自對亞細亞生產方式的思考，后者源自對多線性發展的相關問題的思考——那么，歐洲從古代到封建主義的這條道路以及從封建主義到資本主義的轉變，可以被理解為沿著一連串的虛弱和偏差而發生。解構的一瞥，不會看到一個非歐洲規范站在書寫了歷史的偏差的動力學對面。相反，它會認為，這一他者視角解開了規范和偏差之間的嚴格對立，并使得在一個被證明真實的（歐洲而不是亞洲的）起源的基礎上，后革命社會建設和不確定性的任何論斷一樣，都令人憂慮不安。在最初的書寫和當前的修訂中，最后一句話為自己做了辯護。“真實的”亞洲［以及（已做必要修正的）非洲］社會建設模式，產生了伊斯蘭教的、印度教的，或者仍然是種族的民族主義，它們常常被種族誤解所激化，前景不妙。

因此，在一個嶄新而多樣的全球化讀解政治中，亞細亞生產方式清晰顯示出將歷史闡釋為（歐洲）生產方式這一做法中的錯誤。它可以增補主導闡釋內的空白，以此方式，讓主導的自我認同開始動搖。然而，在其正統表述中，恰是這一鴻溝的名稱，讓上層（國家）和下層（農民公社）無法投身到革命的辯證中。因為根據這一闡釋，歐洲有義務不去增補，而是附在其后，從而提供一個讓它的抵抗辯證得以成為可能的（殖民/資本主義）國家。帝國主義的這一規范化視野，輪廓太過簡單，這一點已被充分證明。我在此想要表明的是，即便亞細亞生產方式的實質內容和闡釋及預言的潛能正受到或已經受到懷疑，詭稱危險的增補是種停滯，為了它自己好，必須被中止，這一詭計仍與我們同在。在那一意義上，詹明信的文章有著重要的象征意義。在美國開始進行全球文化研究之初，這篇文章縫合了兩種爭斗。

也許是時候承認，就像德里達評論尼采和納粹時說的，要撇清馬克思文本與閱讀馬克思文本可能是為了支持極權或現代化之間的關聯，不過是徒勞。[[154]](#_154_18)所有可能的解讀都不是誤——讀。進行駁斥、消解偶像崇拜，其精神不過是一種同性愛欲上的歷險，不過是把游戲交付給最佳辯手、權力的最佳操縱者。解構的挑戰不是去辯解，而是懸置指控，并耗費心血審視原文是否包含那一刻：可以制造什么來產生新的、有用的讀解。在早期的一次論述中，德里達使用了一個不同的概念——暗喻，即“名字‘X’作為干預杠桿”，“來維持對之前機構的掌控”，這一機構，為了新的用途，“需要被有效改變”。[[155]](#_155_18)這樣一種杠桿——進入詞匯的其他部分——可以被認為是文本中的僭越一刻——或是受困一刻，它不僅泄露了讀解新政治的局限，也開啟了讀解新政治的可能。羅蘭·巴特對兩者都進行了盡責的討論，他選擇作者之死這一強烈暗喻，來形容一種相關現象；就像尼采選擇了上帝之死。[[156]](#_156_18)解構的角色既是一種共謀，也是（因此也完全既不是/也不是）弒神——弒父。巴特的論述結尾只懷抱對后者的信念：“以一種人文主義［它轉過頭來偽善地贊頌讀者的權利］之名譴責新的寫作是可笑的……讀者的誕生必然以作者之死為代價。”即便我們質疑馬克思的權威，他的幽靈依然與我們同在；只是，就像在康德的例子中一樣，“本土提供信息者”的幽靈，與《馬克思的幽靈》結尾處出現的救世主般的非法移民完全不同。我們還不如說：bhindeshi……[[157]](#_157_18)樣做。“他死了——這是一個無關緊要的證據，但是當你認真考慮這點，當他名字的真實或虛幻仍然在那里讓我們忘記他已死去這一事實時，它仍然足夠令人難以置信。無論如何，‘已死’意味著，任何收益或赤字、善或惡——不管計算過與否——都永遠無法再交回給那一名字的承擔者。只有名字可以繼承下去。”（第7頁）“不過，讓我們記住，他曾‘發誓’不出版這些講稿［《我們教育制度的未來》（Future of Our Educational Institutions）］。”（第22頁）

無論如何，相比巴特的“新生讀者”[[158]](#_158_18)，德里達所提出的改變了的讀解政治，更為周到（circumspection）。而且，是本著這種周——到（circum-spection）的精神——它圍繞著（或脫軌于）已被接受的讀解的正反兩面，我們會問：在馬克思的文本中，那將文本顛倒過來、為利用而解構它的杠桿在何處？那僭越或受困的一刻在何處？在我過去十年對馬克思的讀解中，那杠桿和那時刻（這兩個概念——暗喻必然混雜在一起）就是價值。

在經濟理論中，圍繞著價值概念的有用性，一直爭議多多，相反，馬克思主義文化批評對此卻保持著奇怪的沉默。不管是英國的雷蒙·威廉斯和斯圖爾特·霍爾，還是西德或美國的批判理論，還是美國的詹明信或社會文本派，抑或法國的阿爾都塞派或后阿爾都塞派，也都沒有探討價值的內涵。對那些研究意識的歷史學家來說，我認為有一個文本非常重要，但我暫且把它放在一旁，先來強調以下段落，其中，馬克思警告我們，勞動價值理論受限于對價值外觀形式發展的敘事，在英國，如果一種分析建立在這一理論上，就將面臨其作為一種通用闡釋模式的局限，也會得出有益英國的結果。我說的這一段落是《資本論》第三卷“對外貿易”這一章節。整個章節值得一讀再讀，以便理解馬克思的論證：對外貿易的利益表達如何似乎推翻了他本人政治經濟分析的有效性，尤其是這種表達堅持認為利潤率有下降趨勢。這里有幾句意思隱微的話可以作為標記：“一般利率潤會不會由于投在對外貿易，特別是殖民地貿易上的資本具有較高的利潤率而提高呢？……但是，只要撇開貨幣形式，這種假象就會消失。”因此，以下這句話的意義就絕非尋常：“例如，如果我們想把英國的利息率和印度的利息率比較一下，就不能采用英格蘭銀行的利息率，而要采用比如那些把小機器租給家庭工業小生產者的人所用的利息率。”[[159]](#_159_18)這一暗示，將完整無損地進入全球和（后殖民）民族文化研究之間的關聯。

讓我們在狀語從句“只要撇開貨幣形式”這句話上暫停一下。

在《資本論》第二卷，馬克思定義產業資本就是

在總循環過程中采取而又拋棄這些形式，并在每一形式中執行其相應職能的資本……不僅每一特定的循環都把其他的循環作為前提（包含在內），而且一種形式的循環的重復，已經包含著其他形式的循環的進行［bloss formaler］。因此全部區別將自己［stellt sich dar］表現為單純形式上的［bloss formaler］區別……資本的循環是個不斷被打斷的過程；……其中每一個階段不僅以另一個階段為條件，而且同時排斥另一個階段。[[160]](#_160_18)

因此只通過其中一種流通來理解產業資本，與其說這不正確，不如說不完整。我們在提到貨幣流通時，要記著這一點。

馬克思論述那一特別流通的整個章節，都是在強調貨幣和貨幣資本不是一回事。不過，既然兩者都是貨幣形式，資產階級經濟學家就很容易掩蓋這一事實，而將產業資本展現為只是貨幣的神奇再生產。[[161]](#_161_18)如果這在產業資本情形中因其理性復雜性誠然如此，那么，在“對外貿易”情形中，盡管馬克思將他的例子局限在勞動力的價值大小上，但諸如“對外貿易……使可變資本轉化成的必要生活資料變得便宜”及“對奴隸和苦力的使用”這樣的段落，仍然讓我們可以用以下意見來增補馬克思的分析：尤其是在“殖民貿易”這一對外貿易的分支中，“貨幣形式”作為例證模式特別誤導人的一個原因是：為跟“特權國家”的社會生產力相關，“價值的總和或擴大形式”在殖民地仍然有效。就如我在其他地方說過的，這一形式由“一系列……［或］無窮無盡的互不關聯、種類不同的價值表現”所構成，特別有助于分析價值形式在經濟以外領域中的表達。[[162]](#_162_18)然而，在我前面所引《資本論》第三卷的第二個段落中，雖然資產階級將資本解釋為錢生錢，馬克思卻似乎表達了不同看法：英格蘭銀行與本土借貸“不一致，也不相連”。

價值的貨幣形式總是被偷偷放入價值的總和或擴大的形式，為了描繪我們的本土提供信息者在這一領域的視角，我們必須讓價值形式行進大軍，走出歷史性的革命故事情節。通過阿明的帝國形成網絡，“亞細亞生產方式”這一便利術語中所包含的不同種類的、發展不均衡的社會文理，就可以被視為相似沖突的不同所在，沖突雙方是價值的一般形式和價值的總和或擴大形式。在這些不同所在上，一種虛弱變體走上了資本主義道路：馬克思在《共產黨宣言》里作為標準進步而給出的農奴——成為——資產階級的故事。資本，作為帝國總體政治內含的一種虛弱的結果，是可以成為療藥的毒藥。資本主義在帝國形成的更為寬泛的劇本中扮演著自己的角色，因此，它表面上的進步又被拉回帝國主義的轉型，這種轉型恰是通過貨幣流通——金融資本——的方式完成的。我們如今就生活在這樣一種轉型中。因自我和他者、權利和責任的不斷拉鋸，資本主義的細微特性越來越強烈，轉變成社會主義的不同可能被終止了。[[163]](#_163_18)在變動中的帝國主義形成的連續敘事中，外國援助（國際貨幣基金組織和國際復興開發銀行）和對外貿易（《關貿總協定》和世界貿易組織）實行著債務綁定和貢稅體系，而在資本主義的當下布局內，是新性別化的屬民扛起了這一體系。[[164]](#_164_18)并非偶然的是，當她依然是屬民身份時，長久以來的文化形成從認識論上對她進行侵害，將她的心智束縛在毫無緣由的責任上。而且，盡管這最后一點已經脫離了本書的討論，但仍然值得一提的是，帝國主義在基礎層面上全球擴張，當她與其他人集體抵抗援助貿易的帝國主義時，她就身處這樣一個舞臺，其中，爭取地方自我管理的各種運動——每一運動似乎都有其價值鏈條——為了全球化立即干預這種集體抵抗。回到馬克思對“對外貿易”的論述，似乎“本土產業”應該質疑英格蘭銀行。但相反，悖論性的是，北方追求多元文化正義的自覺“全球”努力，卻仍然受到北方民族國家市民結構的束縛。

馬克思闡釋“對外貿易”時，用的是一種基于貨幣形式的分析，但在殖民貿易語境中，這種分析既不夠充分，也具有誤導性。但是資產階級經濟總是用貨幣形式來解釋資本。而且，對資本家來說，生產的循環（價值作為資本——但以貨幣形式表達出來——而不是商品或服務的這一循環）是最佳闡釋模式。在前蘇聯解體后的世界中，當全球金融化最終疑似可能時，結合了以上兩點的資本家對此問題的解決方法是，以上述分析所適合的方式“發展”和重新建構“殖民地”。馬克思也認為，資本家殖民主義將沖擊亞細亞生產方式，使之進入規范的歷史演變，這樣就可以開啟單向度的抵抗。因此，難怪馬克思會發現價值的總和或擴大的形式“有缺陷”了。[[165]](#_165_18)

對分析資本邏輯來說，價值的總和或擴大的形式是有缺陷的。但對讀解認知、文化、政治或情感方面的價值生產來說，這是我們都已經默許的形式。（如果我是在今天寫這一部分，我會援引第87頁注釋中的看法，并指出，就從下而上對“發展”進行全球抵抗的“多元文化”——希瓦對這個詞的理解接近這個詞的拉丁語根義，其中，“根義”本身既是隱喻義又是字面義——而言，這一形式非常有用：即本土提供信息者的視角，而如今所謂的激進批判正將它排除在外。在此，我繼續修正早期文本：）如果我們將價值的總和或擴大的形式與必然的經濟編碼脫離，我們可以看見，以下兩組概念——暗喻屬于同一類，非常相像，它們在結構上存在相似性，事實上在話語中也有連續性：福柯所謂的“價值”（馬克思用“Wert”）和“權力”，德勒茲與瓜塔里在《反俄狄浦斯》中說的“欲望”。毫無疑問還可以找到其他例子。在價值的總和或擴大的形式中，是價值編碼的種種不同的可能性，組成了這個領域。價值編碼的鏈條變得意味深長，它構成了交易，轉而又消散，即使抵抗的兩極將它們自身扣連上這一鏈條，又或彼此連接為伙伴。抵抗的所謂現象性，依靠話語構成得以存在，就像價值的不同外觀形式，表達為不同的實質內容一樣。

在《性史》的同一章節，福柯認為，單單研究局部焦點［foyers］，對分析權力/知識來說并不足夠。必須同時追蹤總體策略的更大線索。我們知道，福柯警告我們，不要根據法來研究權力。正如他質疑馬克思一樣，他似乎也將自己放在了根據生產方式進行粗線條描繪分析的對立面。然而，在歐洲啟蒙和后啟蒙的語境中，他自己的分析卻似乎以一種普遍方式，將生產方式和社會構成之間的關系視為理所當然。[[166]](#_166_17)如果我們試圖用“價值”作為杠桿，來同時讀解馬克思和福柯，那么，也許可以說，在對總體策略的分析中，經濟編碼并不是事實上可有可無的，它是權力策略和知識機構的最重要的客觀動力。[[167]](#_167_17)經濟是最后的例證，因為它最抽象。利奧塔爾反對“思考能夠通過從一處到另一處，而積累它在每一處產生的觀點，來建立關于思想云團的全部知識的體系這一觀念”，認為這是“最典型的罪惡，思維的無知”。[[168]](#_168_17)然而，如果允許不像歷史學家或哲學家那樣思考，那么，在經濟學者/資本家（倫理和計劃中的理性期待）的思考中，最令人震驚的一點是，這一“罪惡”取得了成功，事實上還以它自己的方式極具誘惑力，正如它為新帝國主義提供辯解借口時那樣。

因此，福柯的雙重陣線分析（double-fronted analysis）這一概念，如果通過“價值”而與對馬克思的解構性讀解連接在一起，就特別適合跨文化研究。而且，正如我繼續堅持認為的，反之亦然。在粗線條概括中，經濟是最抽象、最理性的例證。集團機器（aggregative apparatuses）無法簡化的要素，就是那個擁有各種各樣成分的能夠/可能領域。是在清晰可見的集團機器中，價值的總和或擴大的形式被不斷地在感情上、認知上編碼，并且通過被命名的方式，在被抹殺的同時也在被揭示。

我之前說過，如今屬民婦女的經濟抵抗中運用了這兩個焦點：當地對抗全球，多樣知識對抗單一文化。盡管嚴格說來，這些婦女并沒有本土提供信息者的視角，但下層階級流散婦女的流亡困境，也可以用這兩個焦點來考量。因為，如果經濟是總體策略領域中最重要的因素之一，那么性別化也是局部的擴大的形式中最重要的因素之一。如果不假設兩性存在差異，人類就無法自處，這差異以“性/社會性別體系”的價值形式出現。[[169]](#_169_17)盡管《反俄狄浦斯》從來沒有真正使用過價值形式這一概念，但它幾乎就是在討論，價值理論作為一種無內容（the contentless），可能可以立刻在馬克思文本中被編碼。對兩位作者來說，這就是“欲望生產”。就如“價值”本身是一個誤導人的詞——因為嚴格說來，它是用詞不當，“欲望”也具有誤導性，因為它對一個位于起源處的非凡激情，進行了古語轉義，從哲學上的“意向性”轉到了心理分析上明確的“缺乏”。通過假定機器是人的確定謂項，兩位作者試圖繞過這一誤用。這也許可以和馬克思相比，后者不管何時衡量價值，不管是使用還是交易，總是堅持采用平均抽象勞動，對大部分讀者來說這都有違直覺。

在此，并不適宜就德勒茲和瓜塔里對馬克思的重新讀解進行廣泛討論。簡要地說，他們的認識是，首先，編碼（的生產）比交易（的生產）更重要。在我看來，這是因為只有在經濟領域，交易的抽象計算才最為可行，最為重要。其次，他們始終讓欲望生產和社會生產之間保持一種無法計算的關系（盡管對分析來說計算不可避免），并讓兩者都具有優先性。第三，他們想著將無器官身體命名為正在成為一個編碼的欲望生產機制的一部分。因此，在他們的著作中，不僅資本，還有自然這個名稱也被“制造”出來。

馬克思在欲望——生產和社會——生產（后者被認為絕對優于前者）的編碼內寫作，他將他的整個意識形態批判，建立在“資本［是］資本家存在的……無器官身體”這一判斷上。[[170]](#_170_17)但是在另一極，在人之為人的界限、自由王國、物種——生命之處，那里，“自然是沒有人之器官的偉大身體”，對德勒茲和瓜塔里來說，這也可以解釋為：“完整的身體……可以是大地的身體、專制的身體，或資本的身體。”[[171]](#_171_17)不管稱所有無處不在的欲望機器的結果是什么——資本，或自然，或專制，在此之前，大量難以理解的編碼已經開始了。引用德里達的話來說，這種難以理解就是難以決定，所有決定都必須克服這種難以決定性。[[172]](#_172_17)因為，在資本或專制或自然這些名稱之間，當然有著巨大的政治差異。

在法國，《反俄狄浦斯》的主標題是“資本主義和精神分裂癥”。它對制度性心理分析的批判，至少和重新讀解馬克思著作一樣重要。簡要來說，這一批判可以表述如下：心理分析使得價值編碼的總和或擴大的領域（后來稱為根莖——狀）——以各種類似現象的方式而層疊的欲望生產/社會生產——服從于價值的一般形式，而最終產生一個情感/認知編碼的一般（普遍）等價物的體系。

在這一迫切欲望和資產階級經濟學家想要用貨幣形式來闡釋所有經濟現象的欲望之間，有沒有一種關聯？心理分析的引誘與貨幣形式的引誘相似嗎？都是一種“探測不到的”解碼裝置？當心理分析應用到后殖民、移民和后解放話語中時，這一可能性變得尤其棘手。因為當我們在文學和文化批評中，運用心理分析來生產分類描繪時，消失的正是實踐的舞臺，后者一直規范著責任行為中的心理分析預設。換句話說，在心理分析中，倫理時刻不斷變動，于轉讓和反轉讓之間來回移動，但在上述理論行動中，它被傾倒一空。在對“療救”的希望中，屬民并沒有向著理論家跨出重要一步。作為文化批評里的集體性分類描述，除了可理解性，心理分析在倫理和政治上還有什么打算？

為了與他們宏大的重新布局計劃一致，德勒茲和瓜塔里對亞細亞生產方式進行了簡要評論，對非專業人員來說，這些評論出人意表，極具創新性。下面我列述一些重要觀點。

他們的創新解讀非常令人驚訝，因為他們不加質疑就接受了摩根——恩格斯劃分，就是將世界歷史劃分為原始、野蠻和文明。在形容野蠻歷史的形成時，他們賦予馬克思所謂的亞細亞生產方式一個變化的軌跡和韻律的流動性，由此溫和地改寫了馬克思的思想，而這正是一般馬克思解讀版本中所沒有的：“正是以這種方式，馬克思定義了亞細亞生產：它是國家的更高級統一體，將自身建立在擁有土地權的原始農村公社的基礎上，而國家為了與外在客觀運動保持一致，而成了土地的真正擁有者；在所承擔的偉大項目中，外在客觀運動為國家分配生產力，并讓它看起來是占有的集體條件。”[[173]](#_173_17)

因此，因為他們將社會成員看做是重新編碼（重新劃定疆域）的表層，所以他們可以顛覆革命的模式，并將作為——原因的——專制——或——國家，解釋為作為——原因的——整個——集團的——其中一個——名字，就像是資本或自然。從社會的一般成員這一角度來看，革命模式在其最簡單的意義上就是意識形態模式。

再者，因為德勒茲和瓜塔里將欲望/社會生產（或者同時反過來說）作為日常生活的編碼和重新編碼（它們與制造神話的宏大敘事存在共謀），所以他們可以將亞細亞生產方式看做不斷連接之地，而不是未跨越及無法跨越的鴻溝。雙方都被包含在內，因為雙方都是碎片式不相連地交織的、用零碎部件拼接在一起的機器，“人類”機器也包含于其中：

專制國家……形成了一個新的去疆域化的完整身體；另一方面，它又維持著舊的疆域，將它們整合為新機器中的生產的部分，或生產的器官……國家是原始抽象本質，不能與一個開端相混淆。……對子集本身，即原始疆域機器來說，它們就是具體本身……但它們的部分在此建立了與本質相應的關系。[[174]](#_174_17)

德勒茲和瓜塔里不是亞洲研究專家。但是，在我看來，因為他們將自己對于價值生產和編碼的明晰直覺，應用到全球化研究中，所以他們可以暗示一種理解“第三世界”的方法，這個世界充滿了編碼的“能動者”。很久以前，馬克思的確表示“沒有經濟改變，只有政治變化”，其中，能動性被轉交給殖民者，后者野蠻地插入“相同”的循環中。因此，德勒茲和瓜塔里可以用插入語扔出這一安靜的炸彈：“從這一角度來看，沒有巨大變化，國家只是保證統治階層（它與國家不同）的私有財產。”[[175]](#_175_17)從這一角度來看，亞細亞生產方式與歐洲生產方式之間也沒有什么巨大改變，因為對德勒茲和瓜塔里來說，其議題或目的并不僅僅是討論資本主義的出現。這里有一個差異，一組差異。但是“專制機器和原始機器一樣都認同這一點……解碼的恐懼在流動”。[[176]](#_176_17)通過這一論證，我們看到，資本主義對此也深感恐懼，而心理分析因此出現，來平息這一恐懼。

蓋爾·魯賓認為，在社會中，對女性的建構是多種多樣的，正是這種信念，讓她非常欣賞我們在馬克思之后所稱的“價值的總和或擴大的形式”。因為她如此信任作為闡釋模式的心理分析和結構人類學——它們都是關于一般（普遍）等價物的體系，這一點就更令人印象深刻。

魯賓稱生理性別/社會性別體系的多形式編碼為“政治經濟學”。因為價值的經濟編碼在價值理論中有著如此突出的抽象地位，持質疑抽象和單義性的立場的人，會希望不要跟它扯上關系。但像魯賓論文這樣的文章出現時，美國和大西洋國家的女性主義者都意識到，生理性別/社會性別是異質編碼體系的前提和結果。因此，自然可以說，盡管魯賓的論述仍然在人文主義個人主義的框架及預設內，但她必然是那些思想家中的一員：他們推動馬克思價值思想進入讀解新政治。就算我指出她論文中有一個相當具有征兆性的問題，我們也是本著共同斗爭的精神。

就如我早已指出的，魯賓相信心理分析和結構人類學。她希望運用這些新工具（被女性主義改造過），揭露恩格斯對她史（herstory）和他史（history）的連接。她為這兩個新學科選擇了恰當的行動領域，對我來說，這一選擇似乎可以在反帝國主義的論證內得到解釋。這是詹明信《第三世界文學》一文最大問題的另一表現，雖然還未被承認。對我們來說，是心理分析（不過如此）。對他們來說，是人類學（在詹明信的觀點中，是民族主義）。就如喬納斯·費邊曾指出的，對人類學家來說，“空間中的散布［可以］直接……反映……時間中的序列”。[[177]](#_177_17)（在第三章中，我將提議對規范心理傳記進行調查。）魯賓分派給心理分析和人類學一些功能，她的做法與讓——弗朗索瓦·利奧塔爾、羅伯特·莫里斯及某種程度上的列維——斯特勞斯（我在最后一章會討論所有這些人）相同，而事實上，身處這一立場，即像撰述本書這種著作的我們大部分人，也都有一種傾向，要將靜態的種族特性分派給他者，以批判或確認西方最精深的思想或行動。我認為我們都有必要警惕這一太具有誘惑力的行為的精巧策略。我在其他地方稱此警惕為“堅持去批判我們無法不需要的東西”。再次，本著追求團結的精神，我指出，這就是為什么盡管我們可以在魯賓的論述中看到對恩格斯的女性主義批判，卻找不到可以批判“亞細亞生產方式”的成分，而恩格斯的《家庭、私有制和國家的起源》視它為既定方式。[[178]](#_178_17)

在文章結尾，魯賓許諾，如果男性至上主義運用她的分析方法，分析自身與對生理性別/社會性別體系的構建的共謀關系，女性主義將能夠幫助男性至上主義消除俄狄浦斯情結。而一種解構方法，悖論性地對偉大結果持更為“現實”的態度，它將會采用一種堅持努力和延宕完成的語言，并寄希望于一個并不僅僅是未來“當下”的“未來”。如果《反俄狄浦斯》無法突破女性主義，魯賓也就無法與俄狄浦斯情結決裂。對手邊處理的東西半是介入半是退出，與在暴力之前存在的結構進行協商，這種工作方法就是有效方法，不管純粹主義者怎么說，解構說：這就是事物的運作方式。

在這一章中，我試圖解讀康德和黑格爾著作中的兩個時刻，以揭示，在對現代大西洋思想傳統的一些主要思索中，在倫理和歷史的構成中，本土提供信息者的視角如何被排除在外。因為馬克思仍然算是我們與之爭辯的同代人，我圍繞著“亞細亞生產方式”和“價值”兩個概念收集了一套材料；我認為，其中一個概念的征候，可以被對另一個概念的概念圖式的運用所不斷抑制；而且，兩者以不同方式都可以被用作解構杠桿，來重新解讀馬克思這位哲人，他希望將歷史置入倫理。我的總體努力，就是要讓大家清楚看到，解構在揭示這些軌跡時特別有用。

這是（歐洲）大陸傳統里最后三位智者。我用他們來追蹤本土提供信息者如何被排除在外。后面幾章將探討女性文本、女性生活片段、對女性的表達。當歷史敘事從殖民轉向后殖民，又轉向全球化時，本土提供信息者就作為一個秘名，被拋出——在此使用弗洛伊德的“Verwerfung”（拒絕，取消）這一概念——暗喻——而進入話語世界，棲居在我們身上，使我們再也無法聲稱擁有自己的專有名稱。

【注釋】

[[1]](#_1_67) 有關學科問題，見《誰怕哲學？》（Qui a peur de la philosophie?，Paris：Flammarion，1977）；《理性的原則：學生眼里的大學》（“The Principle of Reason：The University in the Eyes of Its Pupils”，Diacritics 13.3，1983）和《杠桿；或學院的沖突》（“Mochlos；or，The Conflict of the Faculties”，in Richard Rand，ed.，Logomachia，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1992）。除了第二章討論的文本，以下文章最強有力地提出了帝國主義問題：《種族主義的遺言》（“Racism’s Last Word”，Critical Inquiry 12，Autumn 1985：290——299）和《反思原則：尊敬的曼德拉》（“The Laws of Reflection：Nelson Mandela，in Admiration”，in Derrida and Mustapha Tlili，eds.，For Nelson Mandela，New York：Seaver Books，1987）。事實上，在最后一篇文章中也可以找到我在這段和本書里的論點，即第三世界主義/殖民話語形成的批判以不在場證明的形式，無意中“表（證）明”了新殖民主義正在做和早已做過的事情：“［一個現代國家機構所］恰當行使的行為，必須制造出（宣布）它以一種證實行為的形式所純粹聲稱的、宣告的、確保其描繪的東西……它不能讓自己被遺忘，就像建立在種族屠殺或類似大屠殺的事件之上的國家”（第18頁；英譯文有改動）。寫作最初也是如此。德里達的后期著作在這條路上走得更遠。我在整本書的文本及注釋中指出了這一軌跡。

[[2]](#_2_64) 卡爾·普萊奇，《三個世界，或社會科學勞動的分野，1950——1975》（Carl Pletsch，“The Three Worlds，or the Division of Social Scientific Labor，circa 1950——1975”，Comparative Studies in Society and History 23.4，October 1981：588）。

[[3]](#_3_59) 這句話是在最后修訂一開始寫的，作者在南北方之間來回穿梭的當下活動讓它有點混亂。這本書是“研究者從殖民話語研究進入跨文化研究的歷程”。因此，我在最后一章里記錄道，以全球化的、電子化的、虛擬化的女性的名義，我的研究超越了我能把握的東西，禁止越界的警戒標志也開始讓路。注釋變得更長、更具敘事性，開始擠入文本。對那些對解構感興趣的人來說，鑒于我總是不時嚴厲抨擊那必需卻難以忍受的模式，我會問他們：這是《分界線》和《割禮告解》里有意研究的東西的通俗版本嗎？［德里達，《在分界線生活》（Derrida，“Living On/Border Lines”，in Harold Bloom et al.，Deconstruction and Criticism，New York：Seabury Press，1979，pp.75——176）和《割禮告解》（“Circumfessions”，in Derrida and Geoffrey Bennington，Jacques Derrida，Chicago：Univ.of Chicago Press，1993）］

[[4]](#_4_59) 因此，工業（尤其是后工業）資本主義如今是商業資本主義的一種阻撓性延異（différance），它是金融資本市場的世界貿易。注意到這種延異，就是向德里達學習；然而德里達自己對這兩者之間差異的堅決忽略，卻在這延異中被捕獲。如果用一種提前腳注來表示的話，這與某種被稱為“解構”的東西的內在/外在關聯，也是本書寫作的驅動力之一。［有關對此意義上“阻撓性”的闡釋，參見馬克思對資本三個循環之間的關聯的說明（馬克思，《資本論》，tr.David Fernbach，New York：Viking，1979，vol.2，第109頁及其他各處）。有關對此意義上“延異”的闡釋，參見德里達，《延異》（Derrida，“Differance”，in Margins of Philosophy，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1982，p.17）。］我們必須與這一奇怪的“事實”——延異不會有一個“意義”——真正地較勁，而不只是用嘲諷來掩飾我們對這個詞匯并不完全理解。有關德里達對工業和金融之間差異的明顯漠視（或忽略），見斯皮瓦克，《德里達研究馬克思的局限與開放》（Spivak，“Limits and Openings of Marx in Derrida”，in Outside，in the Teaching Machine，New York：Routledge，1993，pp.97——119）以及《捉刀》（“Ghostwriting”，Diacritics 25.2，Summer 1995：65——84）。

[[5]](#_5_53) 就像一貫及通常所是的那樣，我發現米歇爾·福柯在《知識考古學》（Michel Foucault，The Archaeology of Knowledge，tr.A.M.Sheridan Smith，New York：Pantheon，1972）第三章提出的“話語構成”這個（后來不太可信的）概念非常有用。所謂“話語生產”，我認為它處于“表述［énoncés］之形成及轉化的一套體系”的條件或結果中（Foucault，Archaeology，p.130）。

[[6]](#_6_49) 我已經在《回聲》（“Echo”，in Donna Landry and Gerald MacLean，eds.，The Spivak Reader，New York：Routledge，1995，p.178and passim）一文中討論過這種方法。這章稍后我會重復那一總體觀點的部分內容。

[[7]](#_7_47) 拉普朗什和彭塔力斯，《心理分析語言》（Jean Laplanche and J.-B.Pontalis，The Language of Psycho-Analysis，tr.Donald Nicholson-Smith，New York：Norton，1974，pp.166——169）。所有關于“排除在外”的引文均出自這幾頁。

[[8]](#_8_47) 亞伯拉罕和托洛克，《狼人的魔力之詞：秘名》（Nicolas Abraham and Maria Torok，The Wolf Man’s Magic Word：A Cryptonymy，tr.Nicholas Rand，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986）。

[[9]](#_9_43) 我在《〈喪鐘〉一文：評論》（“Glas-piece；A Compte-rendu”，Diacritics 7.3，Fall 1977：22——43）一文中探討了這一問題。正如德里達在《死亡的贈禮》（The Gift of Death，tr.David Wills，Chicago：Univ.of Chicago Press，1995，p.85f）中詳細論述的，父子之間的這種情境是猶太傳統中倫理和犧牲發生沖突的基本場所。

[[10]](#_10_41) 我們也許該在以下循環中思考這一否認：情感貫注（Besetzung）：：法（Gesetz）：：安置（Setzung）→陳述（Satz）。本土提供信息者（“法之外的次要種類？”）因而從對成為人的表述（énoncé/Satz）中滑脫。

[[11]](#_11_37) 斯庫拉和卡律布狄斯是荷馬史詩《奧德賽》中的兩個女妖，分別居住于墨西拿海峽兩岸。現實中的斯庫拉是位于墨西拿海峽（意大利半島和西西里島之間）一側的一塊危險巨巖，它的對面是著名的卡律布狄斯大旋渦。英語中有“between Scylla and Charybdis”的說法，指前有斯庫拉巨巖，后有卡律布狄斯旋渦，表示“進退兩難”。——譯注

[[12]](#_12_35) 再次參閱德里達，《論文字學》（Derrida，Of Grammatology，tr.Spivak，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1976，p.24）；《耳傳：他者之耳》（“Otobiographies：The Ear of the Other”，in The Ear of the Other：Otobiography：Transference：Translation，tr.Peggy Kamuf，New York：Schocken Books，1985）；及德里達，《理性的原則》。

[[13]](#_13_33) 參見約翰·諾耶斯，《殖民空間：德屬西南非洲話語中的空間性，1884——1915》（John Noyes，Colonial Space：Spatiality in the Discourse of German Southwest Africa：1884——1915，Philadelphia：Harwood Publishers，1992），以之為出發點。盡管此書的論述是從理論上推演的，但它的材料頗有用。正如書名顯示，它并沒有涵蓋德國所有的殖民活動。

[[14]](#_14_33) 在《民族人文主義的本體論神學：為一個假設所作的緒論》（“Onto-Theology of National-Humanism：Prolegomena to a Hypothe sis”，Oxford Literary Review 14.1——2，1992）一文中，德里達將“馬克思曾帶著些許氣勢嘲諷過”的卡爾·格律恩（1817——1887，德國小資產階級社會主義者，“真正社會主義”思潮主要代表人物之一，政論家。——譯注）引證為德國潮流的典范，之前他在費希特身上確定了這一潮流，且通過這一潮流，“宣布自身為世界大同的民族——哲學的聲言……以一個反政治的民族（而非個人）的名義……表明了自身的自相矛盾，這種自相矛盾也是未來的范式……我們應該在最極端的兩方（即海德格爾和阿多諾）身上找到這一點的反復出現的后果”（第17，22頁）。我們需要記住，哈貝馬斯——其作品本身顯現為戰后德國的未來范式——也許也要從這一潮流來讀解。

[[15]](#_15_33) 威廉·瓊斯（1746——1794），英國東方學家、語言學家、翻譯家，他最早正式提出梵語和拉丁語、希臘語等語言同源，對后世的語言學產生了深遠的影響；赫爾德（1744——1803），德國哲學家、文學評論家、歷史學家及信義會神學家。他在《論語言的起源》一書中堅持咬字清晰的語言之興起出于自然而非超自然的力量，因此對于現代學術性語言學貢獻良多。——譯注

[[16]](#_16_33) 見穆迪姆貝，《創造非洲：真知、哲學和知識秩序》（V.Y.Mudimbe，The Invention of Africa：Gnosis，Philosophy，and the Order of Knowledge，Bloomington：Indiana Univ.Press，1988），其中有對這一現象的抵制的哲學闡述。對在學術細分中這一分離的當代后果的仔細分析，見《比較與總體文學年鑒》（The Yearbook of Comparative and General Literature 43，1995）。

[[17]](#_17_29) 敘事化就是將敘事性這一特定的宏觀框架運用于閱讀。當遇到帶有敘事文這一文類標記，但看上去極不連貫、難以理解的敘事文本時，讀者會想方設法將其解讀成敘事文。他們會試圖按照自然講述、經歷或觀看敘事的方式來重新認識在文本里發現的東西；將不連貫的東西組合成最低程度的行動和事件結構。這里就是指將歷史改寫為一種連貫的敘事。——譯注

[[18]](#_18_27) 康德，《道德形而上學的基礎》（Kant，Foundations of the Metaphysics of Morals with Critical Essays，tr.Lewis White Beck，New York：Bobbs-Merrill，1969，p.5）。

[[19]](#_19_28) 康德，《判斷力批判》（Kant，The Critique of Judgment，tr.J.H.Bernard，New York：Hafner Press，1951）。所有對此書的指涉都融入了我自己的理解。必要之處，我修改了譯文。（后文提及此書時，標為“CJ”，并隨文標注頁碼。引文翻譯也參考了鄧曉芒譯本，人民出版社，2002年。——譯注）

[[20]](#_20_26) “Bestimmung”這個詞有各種英譯。因為德語中這個概念中的隱喻的一致性［比如“Stimme”（聲音）和“Stimmung”（調音）——其中有個暗指是“轉調”（tuning）］，所以當康德文本中出現這個詞時，我都用“Bestimmung”來表示。

[[21]](#_21_27) 在《教授就職論文》中，康德“通過與‘偷換’這個術語已被接受的意義進行類比”，對“‘偷換’的形而上謬誤”非常嚴厲，“……我稱這種混合公理（稱它混合，是因為這些公理提供必然與智識概念聯系在一起的感性東西）為偷偷摸摸的公理。這些思想錯誤的原理極大地侵擾了形而上學，它們事實上就源于那些偽造的公理”［康德，《教授就職論文及關于空間的早期著述》（Kant，Inaugural Dissertation and Early Writings on Space，tr.John Handyside，Chicago：Open Court，1929，p.74）］。在下一頁，康德繼續提議“一種對任何可疑公理的還原……原則”。我會在本書中做詳細探討。

[[22]](#_22_27) 有關這種聯系，請參見帕特里克·萊利對漢娜·阿倫特《康德政治哲學演講》一書的批評（Patrick Riley，“On De Leue’s Review of Arendt’s Lectures on Kant’s Political Philosophy”，Political Theory 12，August 1984）。

[[23]](#_23_27) 在《尊重女性（康德和盧梭）》［Sarah Kofman，Le Respect des femmes（Kant et Rousseau），Paris：Galilee，1982］一書中，作者莎拉·考夫曼論述到，崇高就是通過讓女性無法接近而使她們無法獲得的東西。此書以及吉納維夫·勞埃德的《理性之人：西方哲學中的“男性”和“女性”》（Genevieve Lloyd，The Man of Reason：“Male” and “Female” in Western Philosophy，Minneapolis：Univ.of Minne sota Press，1984）、貝弗利·布朗的《康德對于80年代：論希爾斯·米勒的〈文學研究基礎探索〉》（Beverley Brown，“Kant for the Eighties：Comments on Hillis Miller’s ‘The Search for Grounds in Literary Studies’”，Oxford Literary Review，1987：137——145），都認為康德的著述中富含對女性的［主題和形象的］研究，即便是采用一種否定的技巧。而我希望自己的文章能表明，“本土提供信息者”這一形象相反卻被排除在外。在論述中的最重要時刻，在修辭上關鍵的東西，卻并不是論述的一部分。是否就是在這種裂隙中，如今普世主義女性主義的教化使命播撒了它的種子？充其量，這不過是將充當本土提供信息者的南方女性重新編碼、重劃地域，這樣她們就可以成為論證的一部分。在此書的思考中，我探討聯合國的所作所為在世界新秩序之創建中所扮演的角色。南方嬰兒通過被領養而大規模地美國化是另一個問題。盡管在大部分這些例子中，個人善意（事實上是種著迷）不容置疑，但我們也必須記得塞西爾·羅茲（1853——1902，英國駐南非財政與殖民總管，也是南非戴比爾斯鉆石礦業公司創始人之一，主張“擴張即一切”。——譯注）的看法（當然已做必要修正）：“我認為我們是世界上的最優等種族，我們在這個世界上棲居得越廣，對人類這個種族來說就越是件好事……如果上帝存在，我認為他也會希望我盡可能地將英屬非洲涂成紅色。”［轉引自斯塔夫里阿諾斯，《全球大裂變：第三世界的崛起》（L.S.Stavrianos，Global Rift：The Third World Comes of Age，New York：Morrow，1981，p.263）］國內語境中，現在已成為經典著作的《所有女性都是白人，所有黑人都是男性，但我們中的一些人是勇者：黑人女性研究》（Gloria T.Hull et al.，eds.，All the Women Are White，All the Blacks Are Men，But Some of Us Are Brave：Black Women’s Studies，Old Westbury N.Y.：Feminist Press，1982）探討了這一問題。我并不是說，康德論述殖民主義和種族的觀點——它們可以在比如說相對邊緣的文本如《三論永久和平》（“Third Definitive Article for a Perpetual Peace”，in Perpetual Peace and Other Essays on Politics，History，and Morals，tr.Ted Humphrey，Indianapolis：Hackett Publishing，1983）或《通論種族獨特性》（“On the Distinctiveness of Races in General”，in Earl W.Count，ed.，This Is Race：An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man，New York：Henry Schuman，1950）中找到——應該被忽視，盡管它們的假設從歷史角度來說都可以得到解釋。我所想說的是，一種修正過的讀解策略，可以賦予以下行為充分價值：在被認為重要的文本的邊緣施展修辭能量。

[[24]](#_24_27) 這一暗喻映入我眼簾，是因為吠陀傳統嗎？這一傳統在獻祭之火中制造世界，或把世界制造為獻祭之火，作為婆羅門（大致可理解為“哲人”）的特定任務。馬拉穆德在《世界之皮：古代印度的禮儀和思維》（Charles Malamoud，Cuir le monde：Rite et pensée en Inde ancienne，Paris：Découverte，1989）一書中，精辟地為西方讀者展示了這一傳統，盡管他并沒有評論它在維持社會等級方面的作用。

[[25]](#_25_27) 即康德的《純粹理性批判》、《實踐理性批判》和《判斷力批判》。——譯注

[[26]](#_26_27) 《康德的絕對命令因此是俄狄浦斯情結的直接遺產》（“Kant’s Categorical Imperative Is Thus the Direct Heir to the Oedipus Complex”，in Sigmund Freud，The Standard Edition of the Complete Psychological Works，tr.James Strachey et al.，New York：Norton，1961——1976，vol.19，p.167）；后文再引此書時簡稱為“SE”。弗洛伊德沒有注意到性差異與自然之間的特殊作用關系，自然就是可怕母親的深淵。另見考夫曼，《尊重女性》，第42——44頁。經常有人指出，其中《崇高分析》（“Analytic of the Sublime”）的第27段充滿了暴力意象。

[[27]](#_27_27) 保羅·德·曼，《康德和席勒》（Paul de Man，“Kant and Schiller”，in Aesthetic Ideology，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1996，pp.129——162）。

[[28]](#_28_27) 這些警告涉及暴力革命問題。眾所周知，在康德看來，“不能將民眾的一致意志或契約視為經驗量。這種理解不僅從哲學角度來看是錯誤的，在政治上也是危險的……康德接受法國大革命的主張，但譴責雅各賓派的恐怖主義”［見赫費，《康德》（Ottfried Höffe，Immanuel Kant，tr.Marshall Farrier，Albany：SUNY Press，1994，pp.183——184）］。也許可以認為，在所有倫理計劃和決定在實踐中實現這些計劃之間，“有”著徹底的非連續性——如果在存在模式中可以提到非連續性。事實上，這就是德里達《法的力量》（“The Force of Law”）一文的論點（見附錄）。在康德看來，通過將正義自身（而不是法律中的責任）只托付給集體的衡量，可以避免這一裂隙；或者，仍用康德的話，托付給“人類靈魂的公認責任……這一責任要改進憲法以符合自然法”［見康德，《學院的沖突》（The Conflict of the Faculties，tr.Mary J.Gregor，New York：Abaris Books，1979，p.157）］。有關自然法和制定法之間關聯的討論，讓我們轉回到德里達的《法的力量》（第927頁f）。基于優先選擇的倫理理論的主要問題之一，是它們無法將此關聯融入到它們的計算中，以有效地動搖它們。比如，可參見《功利主義及其他》（Amartya Sen and Bernard Williams，eds.，Utilitarianism and Beyond，Cam bridge：Cambridge Univ.Press，1982），這是一本集合多種觀點的精彩文集。

[[29]](#_29_27) 德·曼，《康德和席勒》，第143，147頁。

[[30]](#_30_27) 路易·阿爾都塞，《列寧和哲學及其他》（Louis Althusser，Lenin and Philosophy and Other Essays，tr.Ben Brewster，New York：Monthly Review Press，1971，pp.29——30）。

[[31]](#_31_27) 德里達，《人之終結》（Derrida，“The Ends of Man”，Margins of Philosophy，p.113）。楷體為筆者所標。

[[32]](#_32_27) 同上，第136頁。

[[33]](#_33_27) 弗洛伊德的理論。他曾經描述他看見小孫子做一種有趣的游戲。他把布娃娃扔出去，喊道“去”，然后又把它拉回來，喊道“來”。這表明兒童已意識到母親肉體的離去是無可避免的，他只有接受語言（去——來）作為不能滿足的欲望的替代品。——譯注

[[34]](#_34_27) 《另一航向：思考當今歐洲》（The Other Heading：Reflections on Today’s Europe，tr.Pascale-Anne Brault and Michael B.Naas，Bloomington：Indiana Univ.Press，1992）是最早論述分裂自我作為遷徙混雜這一論題的著作：“我在其他事物中感受歐洲，這一宣稱會不會也或多或少是歐洲式的？……無論如何，這是其他人，也是其他人中的我需要決定的事情。”（第83頁）而《絕境》（Aporias，tr.Thomas Dutoit，Stanford，Calif.：Stanford Univ.Press，1993）一書將這個問題拉回到混雜——天主教西班牙——的一個更早期文本，并引入了馬拉諾人（中世紀在西班牙和葡萄牙境內，被迫改信基督教而暗地里依然信奉原來宗教的猶太人或摩爾人。——譯注）：“如果有人在心中刻畫這一形象，他會稱馬拉諾人［si l’on appelle marrane，par figure］是任何在他居住的地方仍然忠于一個他未選擇的秘密的人。”（第81頁；英譯文有改動）對這一形象（如果不是暗喻的邏輯）的這種描繪，可以讓人認為，德里達用來批判西方形而上學的那絕對具有說服力的主要話語，包含著為了應對共有威脅、由集體契約所隱藏的先在身份的各種征象（或至少是各種符號）。因為父子情境——圍繞犧牲而展開的倫理論爭之地——所具有的重要性，也因為德里達在其串講中堅持反復論述黑格爾、弗洛伊德、尼采、讓·熱內以及他本人的生平，所以指出以下這點也許并非毫無意義：他將他兒子給他看了關于馬拉諾人的一個文本這件事公之于眾。這是否在一個影響豐富的“狹隘”意義上，命名并明確（也必然抹除）書寫字素（graphematic）？也就是說，是否所有揭露也是抹除（且并未偏離詞源）——通過一種“是”不是的差異，或若真的存在的才能？廣義與狹義之間的狡猾過渡，似乎存在于以下這段關于位置的第一和第二句話之間（但我是在讀出我想讀的東西嗎？但難道我們不常常都是這樣嗎？）：“在起源之夜［nuit sans contraire］（廣義），那時任何歷史見證的徹底缺席讓他（‘le tient’并不一定是‘他或她’）身處顯然掌握時間次序的主流文化之中（狹義）”，“這一秘密占有了馬拉諾人，甚至在他守住這個秘密之前”——不管我主張什么，總是那另一文本在運作（第81頁；另參見第77頁）。同時，可以說，之前在同一文本中，對混種移民的描繪，也同樣被一般化為絕對的抵達者，他們“并沒有跨越區分兩個可以確認的地方的界限”（第34頁）。關于馬拉諾人的章節，通過將馬拉諾人的家明確為“第一或第二個抵達者的家”（第81頁），他們因而從“一個可以確認的地方”而來，也/或要到“一個可以確認的地方”去，使我們清楚抵達者的意義不是“絕對的”。由此，這只差一步就把馬克思銘記為移民和馬拉諾人——他的亞伯拉罕的彌賽亞主義重新導航了“猶太問題”。“我們”因此也和古老的歐洲人一樣是馬拉諾人。因為我在本書中認為，“后殖民”作為一種形象，裝扮了也過度書寫了我稱之為“本土提供信息者”的被排除在外的位置，所以這么說似乎可謂恰當：這種可能的德里達式路線，沒有任何地方是狹義上的“后殖民的”。德里達并沒有在他的路線里將阿爾及利亞銘寫為一個新近解放的民族國家。而在那種銘寫中，德里達的角色將是一位可敬的、生活優裕的、向歐洲中心遷徙的經濟——文化移民：因移民活動而贏得巨大聲名，組織公眾和學院的討論會；只受到對移民行動主義在反全球化抵抗運動中的地位的泛泛批評。第四卷將討論反全球化抵抗運動。

[[35]](#_35_25) 德·曼，《閱讀的寓言》［De Man，“Allegory of Reading：（Profession de Foi）”，in Allegories of Reading：Figural Language in Rousseau，Nietzsche，Rilke，and Proust，New Haven：Yale Univ.Press，1979，p.236and passim］。

[[36]](#_36_25) 如果這看來太異想天開，我們可以注意，康德曾反復承認自己的政治寫作不太嚴肅，這記錄在漢斯·薩內爾的《康德的政治思想：起源與發展》（Hans Saner，Kant’s Political Thought：Its Origins and Development，tr.E.B.Ashton，Chicago：Univ.of Chicago Press，1973，p.1）。

[[37]](#_37_25) 康德選擇這兩個特殊地區的居民，可能只是因為讀音悅耳，盡管就像他在“自然的相對目的性區別于自然的內在目的性”部分中提到“格陵蘭人、拉普蘭人、薩莫耶德人、雅庫茨克居民等”（CJ 215）所表明的，他對實體主體的建構，大致建立在對土著的拒絕［Verwerfung］上。在德語中，這兩個詞是“Neuholländer”和“Feuerländer”。在此，我們也許可以想到雅克布森的著名宣言：“詩性功能將等價原理從選擇軸線拋向了結合軸線”［《結語：語言學和詩學》（Jakobson，“Closing Statement：Linguistics and Poetics”，in Thomas A.Sebeok，ed.，Style in Language，Cambridge：MIT Press，1960，p.370）］，也會考慮在選擇他治例子中它的可能用法的反諷性，這些例子無法作為人是理性存在的自治例子。對于康德在使用“西方主體”時面臨重重困難的精彩思考，我們必須參考讓——呂克·南希的著作，尤其是《絕對律令》（Luc Nancy，L’impératif catégorique，Paris：Flammarion，1983）。也可參見《主體之后是誰到來？》（Eduardo Cadava et al.，eds.，Who Comes after the Subject?，New York：Routledge，1991），此書“展示了當下19位法國哲學家對現代哲學的一個重要主題——對主體性的批判或解構——的研究”（第vii頁）。所有這些文章都承認以下可能性的重要性：“很有可能康德本人處于如是‘西方’之開端”（第1頁）。這些文章大部分都意識到，某種策略性的排除在起作用。文森特·德貢布甚至說：“只要沒有進行政治行動，就無法提出‘是誰’這個問題。”（第132頁）但是，就像許多分析哲學家一樣，他無法探討倫理規劃和決定之間的不連續性（見注釋23），而且，就像全球許多歐美思想家一樣，他也受困于民族國家。愛嘉辛斯基將被排除在外的命名為女性（第16頁）。考夫曼冒著“愚蠢”（第178——197頁）的危險探討笛卡兒，就像我冒著“犯錯”的危險解讀康德。南希問：“‘在主體之前/之后’：是誰……：這不是一個關于本質的問題，而是一個關于身份的問題……地方就是地方。”（第7頁）我從這些讀解的精妙中、從南希承認律令的危險中學到了很多，但我的確想過在主體之后誰會到來，也就是說，如果我們是以在主體之前到來者的名義開始探討的話。在此，是南希用如此復雜的語法所呼喚的簡單答案：土著。因此，那兩個民族的專有名稱（很可能是偶然地）內套于我的文本中。比席勒更糟的是，我把它們當作真實的名字，開始解讀它們。有一件事一開始就很清楚。這些人群是否是人，是歐洲普遍辯論的一部分。康德只是以一種哲學而非經驗的方式來否定回答，就像德·曼會說，“他出于自身理由，選擇用這種方法，用［人類學］術語來表述”（《康德和席勒》，第143頁）。土著居民的各種語言和文本如此異質，以至于手稿被封存多年。［如何處理“土著居民”這個詞？悖論是，康德賦予它們一個荒誕的民族身份（Neuholländer，跟現代移民的連字符一樣荒誕，除了在此沒有出埃及式的大遷離）。］當然，在此過程中，我發現，就像地球上任何民族一樣，如今，澳大利亞土著古利人（Koorie）也出現不同階層，也因其野心而分化。我認識到，對所有那些不是歐洲啟蒙運動的恰當主體的民族來說，他們走向“現代性”的道路永遠充滿了阻礙，它是混雜的，不是“歐洲”的。（事實上，如果將混雜性理解為一種絕對，那么所謂的歐洲現代性道路也是混雜的。）當瓦勒皮里土著將“歐洲人的到來描繪為‘做夢的末日’”，他們既在將他們的混雜現代性理論化，也在將之形容為他們控制力的失落。“當羅西·納普盧拉在澳大利亞小鎮拉賈曼努這么說的時候，她解釋道，這并不是說現在從‘做夢’里學不到什么了，而是說，從那時起，瓦勒皮里人不再生活在‘做夢’中了。”［《瓦勒皮里人的夢和歷史》（Yimikirli：Warlpiri Dreamings and Histories，tr.Peggy Rockman Napaljarri and Lee Cataldi，San Francisco：HarperCollins，1994，p.xx）］我無法探討這點，因為我無法用我學習英語（以及某種程度上遜色一點的德語）所用的毅力和技巧，學習他們的語言。因此，我感覺我被“遺失語言”這一提法激活——這一提法被南非東金伯利地區的早期居民所使用（我這本書的最后一章要討論這點）。就火地島人而言，昂珀雷爾在《海洋游民》（José Emperaire，Les nomades de la mer，Paris：Gallimard，1955）一書中勾勒的他們如何被清除的故事，并不可信。《紐約時報》描繪了一個博物學者前往這個地區旅行，文章對當地動植物的迷醉說明，徹底掩蓋了滅絕一個民族的血腥歷史；這一民族曾被我們時代一個最偉大的倫理哲學家如此隨意濫用［見沙利文，《麥哲倫的火地島之旅》（Mary Ellen Sullivan，“Magellan’s Route in Tierra del Fuego”，9October 1994，sec.5，pp.10，38）］。而陶席格那本理論上頗為精細的《模仿和改變：感覺的專門史》（Michael Taussig，Mimesis and Alterity：A Particular History of the Senses，New York：Routledge，1993）則將殖民遭遇的鏡面變得清晰可見，但也讓我們的思考止步于此。在本書第二及第三章，我探討了這一點的諸種局限。《海洋游民》一書中有最后的火地島人的照片。我并不了解他們的性格習俗，所以無法讀懂第160和161頁上考斯托拉的迷人微笑，她光著身子蜷縮著，抱著孩子。而通往現代性的混雜道路，讓一個觀眾能夠對第96和97頁上基葉瓦“陰郁而狡猾的？”面容做出含義豐富的闡釋。我無法說，其他書都充滿著康德式的輕蔑。但帶著新手缺乏判斷的眼光，來看一下兩本非常不同的書的記錄，一本是《西方土著：過去與現在》（Ronald M.and Catherine H.Berndt，eds.，Aborigines of the West：Their Past and Present，Nedlands：Univ.of Western Australia Press，1979），另一本是《揭開大洋洲的面紗：發現大洋洲過程中荷蘭航海者的作用》（Günter Schilder，Australia Unveiled：The Share of the Dutch Navigators in the Discovery of Australia，tr.Olaf Richter，Amsterdam：Theatrum Orbis Terrarum，1976），就會感覺，想要逃離政治正確的人類學、哲學和殖民話語——學術上對勞動的細分和學院身份政治的監牢——是何等艱巨的任務。而學界評論通常如“‘審美判斷力批判’為反思判斷提供了一個豐富得多的語境，一個關于人性的更為令人滿意的概念……康德關于人的概念在《判斷力批判》中得到了豐富”，等等［如《作為哲學人類學家的康德》（Frederick P.Van de Pitte，Kant as Philosophical Anthropologist，The Hague：Nijhoff，1971，pp.75，77）］。一個細節也許可以拆穿康德的漠然：“昂珀雷爾之前，沒有人（當然，除了他們自己）知道他們給予自身的名字：‘Kaweska’，即民族”［見《誰會記住》（Jean Raspail，Who Will Remember，tr.Jeremy Leggatt，San Francisco：Mercury House，1988，p.ix）］。

[[38]](#_38_24) 有關康德的“恰當主體”的生動描繪，見利奧塔爾，《論崇高之分析》（Jean François Lyotard，Lessons on the Analytic of the Sublime，tr.Elizabeth Rottenberg，Stanford：Stanford Univ.Press，1994，p.24）。

[[39]](#_39_22) 利奧塔爾對《判斷力批判》的讀解十分典型，事實上也“有助于避免讀解康德文本時犯的某些錯誤”（《論崇高之分析》，第ix頁）。然而，鑒于歐洲哲學中女性的地位，賦予哲學家反思判斷的想象對應物一個女性角色，特別不公平：“她‘反思’，他‘決定’。（父系的）道德準則決定了自身，決定了思維去行動……但母系的、自由的、反思的想象，只知道如何配置形式，沒有先在規則，也沒有一個已知或可知的目的。”（第179頁）

[[40]](#_40_22) 曼弗列德·李德爾，《超越政治？政治合法性和康德的市民社會概念》（Manfred Riedel，“Transcendental Politics?Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant”，Social Research 48，1981：602）。

[[41]](#_41_22) 在此，重申我之前已論述和之后將要論述的觀點，這一“一般水平”表達了性別歧視和階級偏見的勾連。與康德公開表達的對種族或殖民的看法相當不同，我在此指出的是在論述那個主體獲得理性意志及它被鞏固為超驗主體的重要文本中，對一般野蠻人與被命名的野蠻人的神秘運作。

[[42]](#_42_22) 德里達，《附錄》（Derrida，“Parergon”，in The Truth in Painting，tr.Geoff Bennington and Ian McLeod，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，p.35）。

[[43]](#_43_22) 米歇爾·福柯，《詞與物：人文科學的考古學》（Michel Foucault，The Order of Things：An Archaeology of the Human Sciences，tr.anon.，New York：Vintage，1973，p.318f）。另見本書第15頁注釋。我們之后會看到，殖民主體與后殖民主體是由這種話語在歷史上的不連續性的緩慢錯置而制造出來的。跨國中介成功完成了其表達。

[[44]](#_44_22) 原文為“par［a-］ergonal”。——譯注

[[45]](#_45_22) 德里達，《經濟模仿》（Derrida，“Economimesis”，Diacritics 11，June 1981：21，25）。

[[46]](#_46_22) 德里達，《附錄》，第35頁；摘自第61頁。

[[47]](#_47_22) 我在《左翼領域的心理分析；及田野考察：合題的例子》（“Psycho analysis in Left Field；and Fieldworking：Examples to Fit the Title”，in Michael Münchow and Sonu Shamdasani，eds.，Speculations after Freud，New York：Routledge，1994，pp.59——60）一文中討論過弗洛伊德對上帝作為統治者的有趣運用。

[[48]](#_48_22) 莎士比亞劇作《暴風雨》中的主角。米蘭公爵普洛斯彼羅被篡權者放逐，和女兒流落到一荒島。他不僅用魔法解救了島上的受苦精靈，還借助精靈的力量將仇敵引來，令他們悔悟、認錯。他寬恕了他們，離開海島回到米蘭。——譯注

[[49]](#_49_22) 加納納什·奧貝塞克里，《庫克船長的神化：太平洋的歐洲神話制造》（Gananath Obeysekere，The Apotheosis of Captain Cook：European Mythmaking in the Pacific，Princeton：Princeton Univ.Press，1992，p.24）。這段引文本指庫克船長。

[[50]](#_50_22) 《暴風雨》中的精靈，長得非常丑陋，海島原來的主人，普洛斯彼羅到來后，成為普洛斯彼羅的仆人。——譯注

[[51]](#_51_22) 薩米爾·阿明，生于開羅，父親埃及人，母親法國人。新馬克思主義理論家，著名的全球化問題專家，國際政治經濟學家。——譯注

[[52]](#_52_22) “時間不是一個源自任何體驗的經驗概念，因為如果對時間的表達不是一個先在基礎［zum Grunde lage］，那么，與時間的共在或連續，我們都感知不到……時間必然是種表達，它是所有知覺的基礎［zum Grunde liegt］。”引自康德，《時間》（“Time”，Critique of Pure Reason，tr.Norman Kemp Smith，New York：St.Martin’s Press，1965，p.74）。我總是使用令人震撼的“他”一詞，如果這一詞性表述符合作者的精神。光用代名詞的虔敬，而不違背論證的原意，就無法讓康德的體系在社會——性別上公正。［比如，見利奧塔爾的《理性人》（Man of Reason），尤其是第四章。］這也提醒我們一些人，當我們思考性別差異倫理時，我們發現，傳統歐洲倫理哲學完全否認它的性別分差，或仁慈地將它自然歸化了。

[[53]](#_53_22) 對此論述的最佳闡釋仍是德里達作出的，《弗洛伊德和書寫場景》（“Freud and the Scene of Writing”，in Writing and Difference，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1978，pp.196——231）。

[[54]](#_54_22) 有關“好的書寫與差的書寫”的論證，見德里達，《論文字學》（Of Grammatology，tr.Spivak，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1976，pp.15——18），后文提及此書時，標為“OG”，并隨文標注頁碼。

[[55]](#_55_22) 就如我在本書附錄里指出的，在德里達的晚期作品中，（語詞）經驗（無需加引號）默默地標出了他者和主體——他性和行動者——之間的不連續性。

[[56]](#_56_22) 《薄伽梵歌》里的王子，《薄伽梵歌》借他與黑天神克利須那的問答，闡述存在的本質、神的本質和人類理解神的途徑。——譯注

[[57]](#_57_22) 五十多年前，霍爾海默有力指出：“試圖給每一概念、每一歷史人物以正當性，試圖在歷史偉人祠里將以往革命的英雄緊挨著得勝的反革命將軍，這一種表面上不受約束的客觀性，是以資產階級站在反專制復辟、反無產階級兩條前線上為前提，它在黑格爾的體系中，同時也在絕對知識的唯心主義悲惋中，獲得了合法性。”［《論真理問題》（“On the Problem of Truth”，in The Essen tial Frankfurt School Reader，eds.Andrew Arato and Eike Gebhart，New York：Urizen Books，1978，p.418）］

[[58]](#_58_22) 黑格爾，《歷史哲學》（The Philosophy of History，tr.J.Sibree，New York：Dover，1956），《法哲學原理》（The Philosophy of Right，tr.T.M.Knox，Oxford：Clarendon Press，1962），《美學》（Aesthetics：Lectures on Fine Arts，tr.T.M.Knox，2vols.，Oxford：Clarendon Press，1975）。最后一書（《美學》）的所有引文在我本書中均標為“LA”，隨文標注頁碼。

[[59]](#_59_22) 黑格爾，《哲學入門》（The Philosophical Propadeutic，tr.A.V.Miller，Oxford：Blackwell，1986，p.126）。所有英譯必要時（包括此處）都有改動。

[[60]](#_60_22) 在我的《在他者的世界中：論文化政治》（In Other Worlds：Essays in Cultural Politics，New York：Methuen，1987，pp.258——259）一書中，我標示出政治無意識和黑格爾的認識圖表之間的關聯。令人驚異的是，詹明信在《馬克思主義和形式：20世紀文學辯證理論》（Marxism and Form：Twentieth-Century Dia lectical Theories of Literature，Princeton：Princeton Univ.Press，1971，pp.329——330）一書中，竟然接受了這種“規范偏離”。我認為，到目前為止臭名昭著的文章《跨國資本時代的第三世界文學》（“Third World Literature in the Era of Multinational Capital”，Social Text 15，Fall 1986）中浮現出來的，就是這種信念或假設，艾哈邁德的《詹明信關于他者性和“民族寓言”的修辭》一文（“Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’ ”，in In Theory：Classes，Nations，Literatures，New York：Verso，1992，pp.95——122）也對此觀點作了批判。在此讀解中，其論爭前提是對黑格爾認識圖表（不管它如何偽裝）的“科學”聲明的質疑。

[[61]](#_61_22) 簽名后，在名字下畫上一個花飾，最初是為了防止冒充。——譯注

[[62]](#_62_22) 黑格爾在此所提出和預設的，是一個“東方主義的”、閃族化的、近乎一神論的同質宗教，它被稱為“印度教”。見《研討會》（Seminar），1985年9月。在阿希斯·南迪的《親密敵人：殖民主義中自我的失落和復得》（The Intimate Enemy：Loss and Recovery of Self under Colonialism，Delhi：Oxford Univ.Press，1983）中，也可找到對這一宗教之構造的心理分析。“將婆羅門文獻當作整個印度社會的代表”當然仍是普遍做法［見高善必，《神話與現實：印度文化形成研究》（Myth and Reality：Studies in the Formation of Indian Culture，Bombay：Popular Prakashani，1983，p.38，n.3）］。不過應將這一方法，與將婆羅門文獻作為心理傳記的其中成分來分析的做法——就如我在第三章中所為——嚴格分開，在心理傳記中，預設了一種作為行為而非構成的文化生產中的強制因素。“所有創作既是欲望的，同時又是社會的。”［德勒茲和瓜塔里，《反俄狄浦斯：資本主義和精神分裂癥》（Anti-Oedipus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Robert Hurley et al.，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986，p.296）］混淆這兩種方法，就是心懷偏見。

[[63]](#_63_22) 下文涉及到《薄伽梵歌》的原文，參考了黃寶生先生的譯文（《薄伽梵歌》，商務印書館，2010年）。——譯注

[[64]](#_64_22) 黑格爾，《歷史哲學》，第99頁。我在《教育機器中的邊緣性》（“Marginality in the Teaching Machine”，in Outside，pp.53——54）一文中探討了現代語境中亞洲和非洲的差異。有關對《歷史哲學》中印度論述的大致討論，見佩里·安德森，《絕對主義國家的系譜》（Lineages of the Absolutist State，London：Verso，1974，pp.469——479）。

[[65]](#_65_22) 諾克斯指出，策納如此翻譯最后一句：“整個宇宙被內在于構成中的存在的這三個階段導入迷途，并不理解我已遠遠超越它們，我不會改變，也不會消失。”這一翻譯也值得質疑。

[[66]](#_66_22) 此處參照朱光潛譯《美學》卷2，商務印書館，1981年版，第84——85頁。——譯注

[[67]](#_67_22) 著重探討換喻邏輯的論述將指出，文本的比喻力量推動譜系的“早期”符號領域進入新興國家的“后期”符號領域［見塔帕，《從家族到國家：公元前1世紀中葉恒河流域的社會結構》（From Lineage to State：Social Formations in the Mid-First Millennium B.C.in the Ganga Valley，Bombay：Oxford Univ.Press，1984）］。這里成問題的是血親之間的殺戮，這在早期社會結構中是被禁止的。克利須那神自己可能是“母權向父權生活過渡”的一個標記，“父權生活允許在附屬層面上實踐原始祭儀”（高善必，《神話》，第28頁）。比喻邏輯的一部分，也許建立在對被認可的自殺的可能調整規范上（當知道靈魂不朽時，可以殺人或被殺），我在第三章里討論了這一點。無論如何，這不是一個乏味的論證。

[[68]](#_68_22) 見即將出版的馬提拉與斯皮瓦克，《史詩與倫理：印度例證》（Bimal Krishna Matilal and Spivak，Epic and Ethic：Indian Examples，New York：Routledge，n.d.）。

[[69]](#_69_22) 高善必，《神話》，第15，17頁。

[[70]](#_70_22) 伯納德·威廉斯（1929——2003），英國學者，早年在英國牛津大學研究哲學和古典學，曾先后擔任倫敦大學、劍橋大學、牛津大學和美國加利福尼亞大學伯克利分校的哲學教授。主要研究倫理學、知識論、心靈哲學和政治哲學。托馬斯·內格爾（1937——），美國分析哲學家，以研究政治哲學、倫理學、認識論和心靈哲學而著稱。——譯注

[[71]](#_71_22) 《〈摩訶婆羅多〉中的〈薄伽梵歌〉》（J.A.B.van Buitenen，tr.，The Bhagavadgitāin the Mahābhārata，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981）是普通人可以讀懂的權威雙語版本。不過我自己也翻譯了梵文本，因為這常常是避開某種裝模作樣的唯一辦法，古代經典文本的最好翻譯也充斥著這種一本正經。除了“梵語”、“克利須那”這些詞（它們為那些不懂專業拼寫的普通讀者所熟知）之外，我都嘗試遵循梵語的當代讀音拼寫。對這種不一致我深感抱歉，但因為此書并非專業印度學者著作，我認為堅求一致是種做作。

[[72]](#_72_22) 比如可參見《印度生活觀》（Sarvepalli Radhakrishnan，The Hindu View of Life，London：Alien&Unwin，1961，p.18），后文我對此書有大量援引。

[[73]](#_73_22) 米切爾·胡林在《黑格爾與東方》（Michel Hulin，Hegel et l’orient：Suivi de la traduction annotée d’un essai de Hegel sur le Bhagavad-Gita，Paris：Vrin，1979）一書中巧妙批評了黑格爾對東方的論述。胡林將黑格爾對《薄伽梵歌》的主題及《薄伽梵歌》與印度哲學之關系的兩個評論收在書內。想要認真思考黑格爾的東方主義這一專門主題，需要仔細閱讀黑格爾的這些文章。我個人的興趣是關注這些著名文章如何深含帝國主義公理，因此我也緊扣《美學》來談。從黑格爾的信件中可以看出，很顯然，他熟識研習梵語的一些當代德國學者。我用“前意識”來區分黑格爾詞法中的印度藝術與波斯藝術。維爾納·哈馬赫爾已經細致討論過為火之場景提供前起源空間的“發光本質”（未發表講稿，斯坦福大學講座，1988年5月10日）。在此我也許會提一下，盡管我對以下關注，即對在開始與終結之時“遲延”（stalling，哈馬赫爾的用詞）的“時刻”（moments）（我只好用這詞，因為沒有別的詞足以表達這概念）（“延異”和“絕境”只是這些時刻的其中兩個名字）在解構上的通常關注（并非總為德里達所認同）深懷興趣，但我更感興趣的是因一個無法還原的“錯誤”（不會來自先前“正確”的步驟）而造成的動搖不定的中間的產生。我在《再論女性主義與解構》（“Feminism and Deconstruction，Again”，in Outside，p.131）一文中已探討過這個問題。離第一次談論這點已經八年了，值得一提的是，德里達本人的問題也轉到了動搖的中間。在1992年第二個德里達十日討論會（第一個十日討論會在1982年舉辦）上，德里達發表了《終結》（“Finis”，Aporias，p.14）一文，其中，他總結了自己早期的思想傾向，并通過隱秘問題“如果除了海德格爾的所謂‘凡俗’，真的沒有別的時間觀念了，那該怎樣？”，標示出自己的轉向；而1968年，他曾寫道“也許并沒有‘時間的凡俗觀念’”（也許他意謂的是“同一回事”？），接著，他呼喚“痕跡的痕跡、對痕跡的抹殺的痕跡……的在場”（《實體與書寫：對〈存在與時間〉中一條注釋的注釋》）（“Ousia and Grammè：Note on a Note from Being and Time”，in Margins，pp.63，66）。德里達的最新轉向超出了本書討論的范圍，其最深刻的展示也許在《割禮告解》一文中。讓我們將此作為一個插曲保留在一條注釋中，作為對《實體與書寫》的一條注釋的注釋。對《安提戈涅》的讀解，見《精神現象學》（The Phenomenology of Mind，tr.A.V.Miller，Oxford：Oxford Univ.Press，1977，pp.261——262，284——289）。

[[74]](#_74_22) 有關“不［（im）］”的意義，見斯皮瓦克，《在他者的世界中》，第263頁。

[[75]](#_75_22) 有關“奇跡化”，見德勒茲與瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第10頁及其他各處。

[[76]](#_76_22) 高善必，《神話》，第18頁。

[[77]](#_77_22) 真值，指敘述或命題的真假。語內表現行為，指在特定語境中一講出即完成的言語表達行為，如答應、允許等。——譯注

[[78]](#_78_22) “洞悉真諦的行動的不變之道”原文是“avyaya yoga”，意義更像某種“不會減損的技巧”。“Yoga”一詞該如何翻譯這一難題已廣為人知。讀者也許會有興趣知道，在文法術語中，名詞的限定詞是不變詞的分詞主格。

[[79]](#_79_22) 黑格爾并沒有把“本土提供信息者”排除在外，相反，通過將他們挪入一種尺度，黑格爾重新評價了文化文本。要探尋對“土著”的排斥，應該進入黑格爾的非洲，或《薄伽梵歌》對首陀羅的描寫。我們正探尋殖民地主體的足跡，他們通過重新劃定自己的地域，當然模仿了主人的種族主義（及階級偏見）。（男性至上主義被用來重新編碼兩性區分。）

[[80]](#_80_20) 德里達認為，優秀的神性書寫被用來對抗糟糕的人類書寫，其中，男性的自我觸發是個例子。如果這種認識有任何邏輯可信度，我的“本土提供信息者”就應該可以思考德里達的認識。我希望讀者能夠將這種建議，與使用“解構”以讓異域文本合法化的挪用區分開。就我所知，在“印度”的規范心理傳記中，并沒有任何譴責手淫的語調。見《摩奴法典》（The Laws of Manu，tr.G.Buhler，Oxford：Clarendon Press，1886，canto 2，11.180——181，p.63）。我非常感謝馬提拉提供這條參考書目。

[[81]](#_81_20) 我自己的《薄伽梵歌》雙語版本，是我在十幾歲時買的，當時我深受19世紀閃米特化印度教的影響。這一版本提供了在這種印度教框架內的標準概念化寓言性讀解：“盡管我的靈魂不生不滅，盡管我是眾生之主，我依然讓本性服從我，憑借自己的幻力出生。”（Shrimad-Bhagavad-Gitā，tr.Swami Swarupananda，Cal cutta：Advaita Ashrama，1956，p.99）關鍵是，在西方，這一版本比用希臘詞匯（它們在此時帶著“德里達”風味）進行的讀解，更為著名。布依特南的權威翻譯如下：“盡管事實上我尚未出生，也永不滅亡，盡管我是萬物之主，我仍然求助自然，我的自然，通過我自己的幻術誕生。”

[[82]](#_82_20) 很多因素可以造成這個事實：“darsana”——幻影，通常被譯為“哲學”，盡管這一譯法在此顯然并不恰當。另一用法，即巧妙地將超驗物體等同為凝視的對象，指出了通過翻譯“強暴”文化文本的困難［darsana=哲學=偶像崇拜的尊敬；因此，印度（=梵語的印度教）沒有哲學，只有宗教/迷信］；也給出了以毒劑（毒品/毒藥）、補充（添加/填洞）、延異（抹去/揭露）等為模式的一個解構工具的可能性。（這“同一件事”能通過觀看來做到嗎？我不知道。）因為在此我不是要對《薄伽梵歌》做出一個解構的闡釋，而是要將解構作為我的視角形成的一個理由，所以我無意跟著思考的這一線索走下去。我也應該指出，對人類脆弱這一傳統主題的獎賞，在《薄伽梵歌》及其他地方非常之多，比如奉愛瑜珈（通常被解釋為“獻身之道”）的合法化。高善必指出：“要將［封建——這個詞如今遭到印度歷史學家的質疑］社會與其國家團結在一起，最好的宗教就是強調奉獻的作用、個人的信念，即便獻身的對象也許會有顯見的缺點。”（高善必，《神話》，第32頁）正如我將在下文中闡明的，這和我對突出人類錯誤的分析不同，我將這一突出解釋為從超驗向社會轉變的修辭動力。

[[83]](#_83_20) 阿朱那在此提到的是人與神之間的差異。毫無冒犯之意，但對我來說，布依特南根據純粹“關于［社會］優先權的事件”來闡釋這點相當書生氣（第167頁注釋9）。而高善必的講求實際的研究方法，也必然會使文章變得單調無味，因為他的讀解并不細致：“魔鬼般的神自己指出了道德：戰場上的所有戰士實際上都被他摧毀；因此，阿朱那將他們殺光只是一個純粹的形式事件，他由此可以贏得那個富饒王國。”（《神話》，第17頁）

[[84]](#_84_20) 到現在，只有專有名稱剎帝利（戰士）被數次用到，對阿朱那來說，它不是作為四個種姓的一個，而是作為意識形態中的一種通用召喚。這一詩段（4.13）的宣言性策略，總是被拉達克里希南和其他許多人選擇作為一種證據，以證明克利須那在《薄伽梵歌》中提出的關于種姓的自由靈活的職業定義（《印度評論》，第79頁），但我們應該在作出任何聲明之前，先仔細分析這一部分。馬提拉將一種批評傳統放置在婆羅門正統論本身（不管它如何被定義）之內。他將戰場看做印度教的場域，看做遵守法則的場域；他通過解釋種姓與因果報應之間的關聯而批評馬克斯·韋伯；他敏銳追蹤正法和自體本性之間的滑移。這一切，正如我早已指出的，都將他的研究與以下研究相連：對印度次大陸上文化的形成及這種文化的當今流散變體、全球變體的研究。黑格爾對種姓的大致立場可以在《歷史哲學》第168頁中找到。

[[85]](#_85_20) 如果從德勒茲和瓜塔里在《反俄狄浦斯》中論述的地域化與編碼之間的姻親聯盟辯證（第145頁）來看這一點，會很有趣。但我們必須記得，盡管德勒茲和瓜塔里批判人種學和心理分析之間的關聯，他們本人卻共有一些由帝國主義文化支持的歷史偏見（比如相信“東方專制”）。比如，見德勒茲和瓜塔里，《千高原：資本主義與精神分裂癥》（A Thousand Plateaus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1987，p.351f）。

[[86]](#_86_20) 馬提拉認為克利須那是可以仿效的道德行動者，而我將克利須那視為例外的調整者，而這點不同恰好指出了對文化的分析研究和解構研究之間的差異。（見斯皮瓦克和馬提拉，《史詩與倫理》，第二章。）

[[87]](#_87_19) 馬克思，《早期著作選》（Early Writings，tr.Rodney Livingstone and Gregor Benton，Harmondsworth：Penguin，1975，p.393）。

[[88]](#_88_21) 弗洛伊德，《心理學著作全集標準版》19：236。

[[89]](#_89_20) 馬克思，《早期著作選》，第324頁；楷體為馬克思本人所標。我不便在這里繼續論述我的這一認識，即我深信，在馬克思的著作中，疏離和異化通常各有其意——前者是哲學在與政治經濟的合作中所犯的本體論錯誤，而后者是述謂（人類）存在和行為的邏輯必然。

[[90]](#_90_20) 帕爾塔·查特吉，《女性問題的民族主義解答》（Partha Chatterjee，The Nationalist Resolution of the Women’s Question，occa sional paper 94，Calcutta：Centre for Studies in Social Sciences，1987，p.6）。另可參見庫馬里·賈亞瓦迪那，《女權主義和第三世界的民族主義》（Kumari Jayawardena，Feminism and Nationalism in the Third World，London：Zed，1986，pp.254——261and passim）。

[[91]](#_91_20) 南迪，《親密敵人》，第47頁。

[[92]](#_92_20) 奧羅賓多·高斯，《論〈薄伽梵歌〉》（Essays on the Gitā，Pondicherry：Sri Aurobindo Ashram，1972）；拉達克里希南，《印度生活觀》（The Hindu View）；以及薩爾德賽和伯斯，《馬克思主義與〈薄伽梵歌〉》（Marxism and the Bhagvat Geeta，New Delhi：People’s Publishing House，1982）。想要考察持續的學術論述，可參見哈爾達，《新黑格爾主義》（Hiralal Haldar，Neo-Hegelianism，London：Heath Cranton，1927）。此人即吉卜林在《吉姆老爺》中嘲笑的人。

[[93]](#_93_20) 高斯，《論〈薄伽梵歌〉》，第3頁。

[[94]](#_94_20) 拉達克里希南，《印度生活觀》，第32，33頁。

[[95]](#_95_19) 馬克思，《流亡縱覽》（Surveys from Exile，tr.David Fernbach，New York：Vintage，1974，p.146）。

[[96]](#_96_19) 薩爾德賽和伯斯，《馬克思主義與〈薄伽梵歌〉》，第24頁。

[[97]](#_97_19) 《壓迫者的國際主義》，（“Internationalism of Oppressors”，Economic and Political Weekly 23.4，23Jan.1988：108）。當代印度尼西亞政治的詳情以及這里所說的“宗教”的位置，是如此復雜，超越了我的見識。就讓這一輕微入侵留在這里，以標示出我無知地提出的思考可以抵及的范圍。

[[98]](#_98_19) 朱麗亞·克里斯蒂娃，《我記憶的夸張》（“My Memory’s Hyperbole”，in Domna C.Stanton，ed.，The Female Autograph：Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，p.235）。此書修訂時，正值“沙漠風暴”行動完全展開，這些話因此增添了暴力色彩。克里斯蒂娃代表“外國人”勸誡美國——它被收錄在第二屆約翰內斯堡美術展目錄內——但這些勸告仍然是歐洲中心主義的，令人困惑。

[[99]](#_99_19) 這一類型的斷言在大都市反殖民主義者和越來越龐大的本土城市知識分子群體之中激起了憎恨，后者本身批判印度的霸權民族主義，然而卻悖論性地易受將“印度”與來自城市中心——他們居住并教書的地方——的觀點等同這一做法的影響。這常常會轉變成一種相當陰險的民族主義，剝奪了所有流散分析的權利。我并沒有對分析這一立場的進一步論證懷有偏見，相反，我愿意提出一種保證作為讓步，即我保證這種斷言探討的也是普遍的“真實”起源的本質，它反對已充分建構起來的、具有統治地位的起源（比如“黑格爾”）的權威。我們警惕的因此是，對由本土統治者說出的另一些起源的反聲明——他們將之作為屬民的自我選擇的代表，不要靠純粹的顛倒，將已建構“起源”的先驅活動合法化。

[[100]](#_100_19) 馬克思，《共產黨宣言》（The Communist Manifesto，ed.Frederic L.Bender，New York：Norton，1988，p.62）。

[[101]](#_101_19) 商品形式是持續的順勢療法之處，這種療法監控著社會主義和資本主義之間的慢性延異——因為，依靠物，它產生了“更多”（Mehrwert=剩余價值），而依靠人，它允許抽象，因此也脫離了個人意圖。巴利巴爾的權威文章《尋找無產階級》（“In Search of the Proletariat”）可以大大吸收利用這一點，如果它能徹底拋棄擋路的殘余商品拜物教的話［見巴利巴爾，《大眾、階級、觀念：馬克思之前與之后關于政治與哲學的研究》（Masses，Classes，Ideas：Studies on Politics and Philosophy before and after Marx，tr.James Swenson，New York：Routledge，1994）］。讓我們松開“只是作為商品的勞動力”和種族——性別——遷徙之異質等級之間的二元對立（第147頁；楷體為作者所標），而看到一種穿梭往返，其中，對商品化的理性計算，保護我們免于陷入純粹是碎片化的身份政治的危險——而且不僅僅是在經濟領域內。巴利巴爾說：“‘無產階級’這個只意味［著］工人階級之‘變化’本質的術語……強調［著］，要想完全沒有困境或矛盾，而將歷史唯物主義與對《資本論》的批判理論聚攏在一起，是有難度的。”（第126——127頁）當“歷史”、“文化”、“真實生活”（都是大詞，難詞）總在變動中時，為什么馬克思主義知識分子對將這些東西結合在一起那么有興趣？這是我在第四章里詢問詹明信的一個問題。巴利巴爾認為這種變動不居是種無能，是無力“將無產階級意識形態這一概念陳述為無產階級的意識形態”（第148頁；楷體為作者所標）。我們必須將這點解讀為那一時刻，那時，馬克思主義文本超越了自身的原本（protocol）——到目前為止，巴利巴爾是我們的向導——這樣它就可以轉過頭來，讓屬民（其涵蓋范圍并非與無產階級相同）進入殖民期，而到了今天，又為全球包圍的、處于被抹殺狀態的民族主義者的南方主體（而不只是向歐洲中心遷徙的移民）騰出位置，這些人會通過不斷打斷（像永遠插入劇情的主唱段），來脫離經濟公民身份（德·曼，《閱讀的寓言》，第301頁）。那么，從世界貿易向金融市場的轉變——后蘇聯局勢之標記——就并不非要用培克（撲克牌游戲中的一種籌碼，從一個玩家傳到另一個玩家，表示一種責任，尤指輪到某人發牌時。——譯注）的殘留語言來形容，說從經濟領域轉向了政治領域。當然，“‘資本’的主體”（第143頁）是“形式的”，其他一切都從此而來。馬克思的任務是要讓主體的一個受限定義［它忽視了比自身價值更多的“超過等值”（Mehrwert=剩余價值）］，脫離作用者的意圖，這樣，它就可以為其他人（不僅是自我）占據（besetzen——“集中精神于？”）這一主體位置。我們可以說，這一做法并不能靠生產（經濟的）或統治（政治的）模式的變化本身來維持；盡管這些計算都提供了支持。因此是延異，而不是一次性了結的否定。我們就是以此來反駁巴利巴爾對“‘團結一致的’工人階級這個神話”的尖銳批判（第149頁），而不是通過斷定“‘人口運動’是闡釋‘群眾運動’的主要基礎”（第146頁）。十年前，雷蒙·威廉斯為英國用了馬克思主義，將之銘寫為《國家與城市》（The Country and the City，New York：Oxford Univ.Press，1973）。后殖民向歐洲中心遷徙移民是種歷史現象，它是“［生產的資本主義關系的］［后］現代形式的一個有機層面”，“現代”的“團結一致的”工人階級也是如此（第149頁）。除非我們比薩米爾·阿明看得更透，后者將這種闡釋縮小，以適合歐洲之前的世界歷史（見本書第89頁），同時審視原住民/土著之前的群眾運動的大致觀念。正如作家瑪哈絲維塔、托尼·莫里森和庫切（還有其他許多人）了解的那樣，在此，“歷史”進入了地理［見本書第二章及斯皮瓦克，《做點事/談談身份》（“Acting Bits/Identity Talk”，in Henry Louis Gates，Jr.and Anthony Appiah，eds.，Identities，Chicago：Univ.of Chicago Press，1995，p.171）］。事實上，對商品化的順勢療法的有用批評，來自于當下局勢中的“國家”。馬克思認為土地資本化是資本前歷史的一部分。在如今對生物多樣性的開采、挪占和污染中，這一敘事連續性受到了技術后現代化的挑戰。而且，因為土壤不可代替、沒有動機，所以更多價值的循環只是在讓它枯竭。這是作為根基的一個局限。這是我無法書寫之書。

[[102]](#_102_19) 這是葛蘭西提出的一個概念。有機知識分子不同于傳統知識分子的地方在于，后者不承認自己有價值取向且這個取向同他們的階級地位聯系在一起。他們僅僅解釋這個世界，但是不批判。有機知識分子的傳統，可以從馬克思算起。簡單地說，以往的哲學家只知道解釋世界，而有機知識分子想要改變世界。——譯注

[[103]](#_103_19) 德里達，《馬克思的幽靈》（The Specters of Marx：The State of the Debt and the New International，tr.Peggy Kamuf，New York：Routledge，1994）；史丹利·阿諾維茲，《美國左派的情況》（“The Situation of the Left in the United States”，Socialist Review 23.3，1994：5——79）；范達娜·希瓦，《思想的單一文化：論生物多樣性和生物技術》（Monocultures of the Mind：Perspectives on Biodiversity and Biotechnology，London：Zed，1993，p.10）。

[[104]](#_104_19) 一如既往，我對“內套”的定義遵循德里達在《類型的法則》中對它的運用（“The Law of Genre”，in Derek Attridge，ed.，Acts of Literature，New York：Routledge，1992，pp.227——228）。作為一個部分，同樣在交錯關聯中（就像交錯法的修辭格）包含著整體。

[[105]](#_105_19) 馬克思，《政治經濟學批判》（A Contribution to the Critique of Political Economy，tr.S.W.Ryazanskaya，New York：International Publishers，1970，p.21）。

[[106]](#_106_19) 魏復古，《東方專制主義：極權比較研究》（Oriental Despotism：A Comparative Study of Total Power，New Haven：Yale Univ.Press，1951）。

[[107]](#_107_19) 詹明信，《第三世界文學》（“Third-World Literature”，Social Text，1986：68——69）。

[[108]](#_108_19) 安德森，《絕對主義國家的系譜》，第548頁。

[[109]](#_109_19) 關于差異、單一或多種起源和歷史的這些問題，當然是帝國主義的副產品。19世紀60年代，倫敦人種學協會與倫敦人類學協會之間的沖突就是例子。他們關注差異能否根據語言而不是種族來表達。“［大不列顛和愛爾蘭成立于1871年的］人類學學會，彌合了人類學協會造成的創傷，并讓它回歸到科學協會的傳統英國模式上，后者只解決科學問題。”［羅納德·雷吉爾，《種族、政治和科學：19世紀60年代的倫敦人類學協會》（“Race，Politics，and Science：The Anthropological Soci ety of London in the 1860s”，Victorian Studies，Autumn 1978：70）］本土提供信息者甚至質疑“傳統英國模式”。

[[110]](#_110_19) 德里達，《耳傳：他者之耳》，第6——7，10頁。在此，德里達指的是尼采，后者在其著作中展現了這種花筆。以此來理解，我在引用中做了恰當調整，但仍嚴格符合德里達的總體論證。

[[111]](#_111_19) 原文為“bio-graphy”，也可理解為“生命書寫”。——譯注

[[112]](#_112_19) 德里達，《耳傳：他者之耳》，第11頁。

[[113]](#_113_19) 馬克思，《資本論：政治經濟學批判》（Capital：A Critique of Political Economy，tr.Ben Fowkes，3vols.，New York：Viking Penguin，1977，1：98）。

[[114]](#_114_19) 在他成熟的理論文章中，馬克思并非主要關注意識形態問題，相反，他關心的是獲得X光般的理性洞察力這一實證目標，這一洞察力將穿透商品的拜物教特征。工人將理解并開始促進商品資本主義的循環。看一下下文中分派給理性的透視角色：“商品資本作為資本主義生產過程的直接產物，使人想起它的起源，因而，它在形式上比貨幣資本較為合理，不像貨幣資本那樣沒有概念區別，在貨幣資本中，資本主義生產過程的任何痕跡都已消失……既然在這里，一個貨幣額的一部分成了同一貨幣額的另一部分的母體，那么‘M……M’（M = m）’的表達式是不合理的。但在這里，這個不合理性消失了。”（馬克思，《資本論》2：131）。

[[115]](#_115_19) 馬克思，《路易·波拿巴的霧月十八日》（“The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”，Surveys from Exile，pp.143——249）。

[[116]](#_116_19) 馬克思，《政治經濟學批判大綱》（Grundrisse：Foundations of the Critique of Political Economy，tr.Martin Nicolaus，New York：Viking，1973）。

[[117]](#_117_19) 即第一國際。——譯注

[[118]](#_118_19) 原文為“pharmakon”，兼有毒藥和解藥之意。——譯注

[[119]](#_119_19) 盧卡奇那部影響深遠的著作《歷史與階級意識：馬克思主義辯證法研究》（History and Class Consciousness：Studies in Marxist Dialectics，tr.Rodney Livingstone，Cambridge：MIT Press，1985）事實上提供了對商品形式的有力解讀。但是，就西方馬克思主義讀者的哲學假設而言，盧卡奇的物化理論，還沒有被認為與勞動力作為商品的動態角色相容。同樣，他偶爾提及《資本論》第二卷——在討論“物化”的那章中只提到一次——泄露了他對作為具體的使用價值的偏重。

[[120]](#_120_17) 馬克思，《早期著作選》，第328頁。因為自然絕不是“無機的”，所以毫無疑問，無生命意味著無器官。下面一段出自同一頁，英譯文有改動。

[[121]](#_121_17) 《資本論》1：253——254。

[[122]](#_122_17) 馬克思，《早期著作選》，第327頁。

[[123]](#_123_17) 佩里·安德森，《歷史唯物主義的軌跡》（In the Tracks of Historical Materialism，Chicago：Univ.Of Chicago Press，1984，pp.32——55）。

[[124]](#_124_17) 馬克思，《政治經濟學批判大綱》，第472——479頁。所有《大綱》的引文都出自這幾頁，不再分別作注。

[[125]](#_125_17) 馬克思，《資本論》3：459。

[[126]](#_126_17) 梅洛蒂，《原始公社及其分解的多種形式》（Umberto Mellotti，“The Primitive Commune and Its Various Forms of Dissolution”，in Marx and the Third World，tr.Pat Ransford，London：Macmillan，1977），第28頁的論述是典型例子。

[[127]](#_127_17) 一邊是諸如亨利·克里馬爾，《解殖：英帝國、法帝國和荷蘭帝國，1919——1963》（Henri Grimal，De colonization：the British，French and Dutch Empires 1919——1963，tr.Stephan De Vos，London：Routledge，1978）和詹姆斯·布勞特，《民族問題》（James Blaut，The National Question，London：Zed，1987）這類“早期”文本，另一邊是本尼迪克特·安德森，《想象的共同體：反思民族主義的起源與蔓延》（Imagined Communities：Reflections on the Origin and Spread of Nationalism，London：Verso，1983）和帕爾塔·查特吉，《民族主義思想和殖民世界：一種派生話語？》（Partha Chatterjee，Nationalist Thought and the Colonial World：A Derivative Discourse?，London：Zed，1986），兩者之間的復雜相互作用，以新形式展開舊爭論。其最有趣的置換是在證明發展合理性的論證中。

[[128]](#_128_17) 葛蘭西，《南方問題》（The Southern Question，tr.Pasquale Verdicchio，West Lafayette，Ind.：Bordighera，1995）。

[[129]](#_129_17) 藥毒（pharmakon）是出于醫療而有意用的毒藥，見德里達，《柏拉圖的藥劑學》（“Plato’s Pharmacy”，in Disseminations，tr.Barbara Johnson，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，pp.61——172）。

[[130]](#_130_17) 馬克思，《資本論》3：735——736。

[[131]](#_131_17) 拉格哈旺，《再殖民化：〈關貿總協定〉、烏拉圭行動和第三世界》（Raghavan，Recolonization：GATT，the Uruguay Round&the Third World，London：Zed，1990，p.34）。

[[132]](#_132_17) 馬克思，《路易·波拿巴的霧月十八日》，第143頁。

[[133]](#_133_17) 有關總體說明，見斯蒂芬·P.鄧恩，《亞細亞生產方式的起起落落》（Stephen P.Dunn，The Fall and Rise of The Asiatic Mode of Production，New York：Routledge，1982）。當然，因為不懂俄語，我無法接觸更多文獻。

[[134]](#_134_17) 拉納吉特·古哈，《孟加拉財產規定：論永久殖民地觀念》（Ranajit Guha，A Rule of Property for Bengal：An Essay on the Idea of Permanent Settlement，2d ed.，New York：Apt Books，1982）。另參見阿明，《不平等發展：論外圍資本主義的社會形成》（Samir Amin，Unequal Development：An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism，tr.Brian Pearce，New York：Monthly Review Press，1976）。

[[135]](#_135_17) 古哈，《孟加拉財產規定》，第98頁。

[[136]](#_136_17) 生態絕對命令（Ecological Imperative），生態倫理學的概念，表示支配人類生態活動中道德行為的原則。這一無條件的和絕對的原則是“愛并從而尊重生命”。——譯注

[[137]](#_137_17) 范達娜·希瓦，《生態學與生存的政治：爭奪印度自然資源》（Ecology and the Politics of Survival：Conflicts over Natural Resources in India，New Delhi：Sage，1991），希瓦和殷耿·摩賽（編），《生物政治：生物技術的女性主義和生態學讀本》（Shiva and Ingunn Moser，eds.，Biopolitics：A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology，London：Zed，1995）中的文章，《生態學家》（The Ecologist）雜志中的許多文章以及關于環保運動的其他出版物，當然都在馬克思主義范式內詳細論述了這一問題。但它們都沒有重新思考馬克思的城市目的論，也沒有思考勞動力作用者在專門生態討論中的位置。詹姆斯·奧康納的新書《自然原因：論生態馬克思主義》（James O’Connor，Natural Causes：Essays in Ecological Marxism，New York：Guilford，1998）預示了這一領域的重大事件，但此書出得太晚，我已來不及將他的認識融入我這本書中。

[[138]](#_138_17) 亞瑟·楊（Auther Young，1741——1820）：英國農業經濟學家，貨幣數量論的擁護者。——譯注

[[139]](#_139_17) 古哈，《孟加拉財產規定》，第179，182頁。另參見維克多·基爾南，《馬克思主義與帝國主義》（Victor Kiernan，Marxism and Imperialism，New York：St.Martin’s，1975），第191頁。

[[140]](#_140_17) 古哈，《孟加拉財產規定》，第57，58頁。

[[141]](#_141_17) 安德森，《絕對主義國家的系譜》，第549頁。

[[142]](#_142_17) 列寧，《帝國主義是資本主義的最高階段》（V.I.Lenin，Imperialism：The Highest Stage of Capitalism：A Popular Outline，New York：International Publishers，1939，p.22）。

[[143]](#_143_17) 當然，我這里是在比較論證風格而不是選出“正確的”選項。不過，即便有這一附加條件，我也不敢完全肯定為什么彼得斯認為軍工企業與來自“虛弱封建主義”的論證相抵觸：“歐洲從辯證的落后中興起這一闡釋，沒有注意到十字軍東征的強大軍事力量和帝國主義成就……當歐洲商業虛弱時，他們用武裝力量來彌補歐洲的落后。是歐洲之外帝國構成的虛弱，才是歐洲興起的部分前提。”［彼得斯，《帝國和解放：世界范圍的力量與解放》（Jan Nederveen Pieterse，Empire and Emancipation：Power&Liberation on a World Scale，London：Pluto Press，1990，p.91）］資本主義和資本主義帝國主義的興起，不能根據虛弱商業對抗虛弱帝國主義的拉鋸來論證；也不能根據任何其他東西來成功論證。我再次想說明，論證的風格，生產知識和有效聲明的政治，才是問題所在。

[[144]](#_144_17) 當然，我指的是埃內斯托·拉克洛和尚塔爾·墨菲那本充滿煽動性、又富含學識的著作《霸權與社會主義策略》（Ernesto Laclau and Chantal Mouffe，Hegemony and Socialist Strategy，tr.Winston Moore and Paul Cammack，London：Verso，1985）。

[[145]](#_145_17) “原本”不是指邏輯上的優先性，而是先于理解的程序上的優先性；是退出王權前的領地，而不是走最快捷的道路；是給予“對理性的公共使用”以優先性，而不是采取更為現實主義的方式：（男）人（不僅僅）是理性動物；你無法通過合理的期望理論來計算理性的界限。

[[146]](#_146_17) 阿明，《不平等發展》，第327——328頁。對這一論證，馬哈茂德·馬姆達尼增添了新的文化材料，顯示出英國如何建構非洲的“習俗”，并用這種殖民化勾勒的“習俗”給予“酋長”統治權［《公民與主體：當代非洲和晚期殖民主義的遺產》（Mahmood Mamdani，Citizen and Subject：Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism，Princeton：Princeton Univ.Press，1996）］。我在第三章會提到這一論證。

[[147]](#_147_17) 巴里·海因茲和保羅·赫斯特，《“亞細亞”生產方式》（Barry Hindess and Paul Q.Hirst，“The ‘Asiatic’ Mode of Production”，Pre-Capitalist Modes of Production，London：Routledge，1987）。

[[148]](#_148_17) 我在《在性別化的后殖民性中思考學術自由》（Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality，Cape Town：Univ.of Cape Town Press，1992）一書中探討過這個問題。

[[149]](#_149_17) 安德森，《絕對主義國家的系譜》，第548頁。

[[150]](#_150_17) 阿明，《不平等發展》，第54，56頁。我并不是暗示有正確或“真實”的敘事。我甚至不是暗示可能會有正確的敘事。我只是在此評論對已被接受的敘事價值的顛倒與錯置。相對而言，《歐洲中心主義》（Eurocentrism，tr.Russell Moore，New York：Monthly Review，1989）既更為切題，也更為無力。喬杜里的《歐洲之前的亞洲：從伊斯蘭教興起到1750年之間印度洋的經濟與文明》（K.N.Chaudhuri，Asia before Europe：Economy and Civilization of The Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1990）也許進一步錯置了對價值的敘事，但它并沒有用更為華麗的辭藻來顛倒已被接受的教條。

[[151]](#_151_17) 巴里·海因茲和保羅·赫斯特，《生產方式和社會構成：對前資本主義生產方式的自我批判》（Hindess and Hirst，Mode of Production and Social Formation：An AutoCritique of Pre-Capitalist Modes of Production，Atlantic Highlands，N.J.：Humanities Press，1977，p.2）。后文提及此書時，標為“MP”。

[[152]](#_152_17) 一種擴展的“文學”批評——它也關注社會“文理”的制造——其任務在此超出了它的邊界。閱讀倫理［希利斯·米勒，《閱讀倫理學：康德、德·曼、艾略特、特羅洛普、詹明信和本雅明》（J.Hillis Miller，The Ethics of Reading：Kant，de Man，Eliot，Trollope，James，and Benjamin，New York：Columbia University Press，1987）；韋恩·布斯，《我們的伙伴：小說倫理學》（Wayne C.Booth，The Company We Keep：An Ethics of Fiction，Berkeley：University of California Press，1988）］開始研究對自我團結的他者的表達［薩義德，《東方主義》（Edward W.Said，Orientalism，New York：Pantheon，1978）］，但沒有注意到以下危險：要停止指責同樣自我團結的、本質化的殖民者或帝國主義者，就是要倒過來將殖民主義/帝國主義合法化。在最初的寫作中，承認帝國主義“授權侵犯”，就是那一危險的結果。馬克思相信帝國主義轉型有一定益處，這是對這一信心的重新規劃：“只有當一場偉大的社會革命能夠掌握資產階級時代、世界市場和現代生產力的結果，并將它們置于最先進人民的共同控制之下時，人類進步才不會再模仿可怕的異教徒偶像，這偶像只會從被屠殺者的頭顱中啜飲美酒。”［《英國在印度統治的未來結果》（“The Future Results of the British Rule in India”，New York Daily Tribune，8Aug.1853，in Survey from Exile，p.325）］如今，對另一種發展而不是對圍繞著階級的文化主義本土主義的追求，似乎是那種危險的結果。在這后一個舉動中，“文學”或“文化”研究與特定冒險領域不再相連。而對“亞細亞方式”中“亞細亞”的拒絕——以另一種被人們共同松散地“認可”的土地社會化的名義——以及以南非后種族隔離的名義對部落方式中“非洲”的拒絕，則更凸顯出來。

[[153]](#_153_17) 鄧恩，《亞細亞生產方式的起起落落》，第97，102頁。

[[154]](#_154_17) 在此值得引三小段德里達的《耳傳》，這只是想表明，如果讀者想用相應的方法閱讀馬克思，可以參考德里達的整個文本。這也指示出一種關注，它是解構閱讀所賦予的。讓這一注釋控制我這方不要做出以下任何表面的嘗試，“將［馬克思的］生平視為經驗事件的集合，它在體系外留下了一個名字和一個簽名，這一體系本身會被進行一個內在的哲學讀解”（第5頁），或用“以‘教訓’為形式的目的論洞見，來啟發‘年輕人’”（第23頁）。以下是德里達所言：“我們可能會覺得好奇，被如此天真地稱為‘偽造’的東西為何又如何可能（我們無法偽造任何事情）？‘相同的’詞語和‘相同的’表述——如果它們確實相同——為何又如何能多次被用來服務據說是不同的，甚至是不相容的某些意義、某些語境？我們還會好奇，為什么那成功將尼采的教導當作模范的唯一一種教學制度（或只是一種制度的開端），最后會成為納粹制度？”（第24頁）而尼采并沒有后見之明，知道你這

[[155]](#_155_17) 德里達，《與烏德比納和斯卡爾佩塔的訪談》（“Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta”，in Positions，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，p.71）。

[[156]](#_156_17) 羅蘭·巴特，《作者之死》（“The Death of the Author”，in Image-Music-Text，tr.Stephen Heath，New York：Hill and Wang，1977，p.148）。

[[157]](#_157_17) 參見斯皮瓦克《捉刀》的題詞。

[[158]](#_158_17) 這當然借用埃萊娜·西蘇和凱瑟琳·克萊門特的《新生婦女》（Hélène Cixous and Catherine Clement，The Newly-Born Woman，tr.Betsy Wing，Minneapolis：University of Minnesota Press，1986）一書的英文書名。我在文章里使用這一短語是想強調女性作為讀者和模范，與一般的讀解新政治之間的關聯。

[[159]](#_159_17) 馬克思，《資本論》3：344——347，732。

[[160]](#_160_17) 馬克思，《資本論》2：133，181，182；英譯文有改動。

[[161]](#_161_17) 仍然讓我驚訝的是，德里達一直堅持這一觀點。（我不斷在想，就像有些人認為德里達通過強調文字學侮辱了偉大的口頭文化一樣，我一定也遺漏了他的某個隱含哲學觀點。）比如，參見《特定時間：I.假鈔》（Given Time：I.Counterfeit Money，tr.Peggy Kamuf，Chicago：Univ.of Chicago Press，1992，pp.157——159）一書中他對亞里士多德的理財學和這一概念在先前柏拉圖思想里的對應物的討論，就是嚴肅完整的經濟學闡釋。

[[162]](#_162_17) 馬克思，《資本論》1：154；斯皮瓦克，《教育機器中的局外人》（Outside，in the Teaching Machine，pp.75——76）。

[[163]](#_163_17) 在將“自我”從/到他者進行不可還原的最初切分之后，這是第二階段，即我們每天生活在自我/他者（資本主義/社會主義）的激烈拉鋸（即我們的時間化的延異）中。

[[164]](#_164_17) 狂熱分子常常用到這句話。我指的只是社會底層人民，她們早已是家長制行為的受害者。只要我們想到“世界貿易”，我們就會引用家庭勞作、血汗勞工、童工，這些都是很容易去反對的現象。而當我們步入金融化的全球化后，全球普遍主義女性主義對性別化屬民的信貸資助（即所謂的女性小企業）懷抱未受審視的熱情，這是在為帝國主義服務。

[[165]](#_165_17) 馬克思，《資本論》1：156——157。

[[166]](#_166_16) 這一傾向在《規訓與懲罰》（Discipline and Punish，tr.Alan Sheridan，New York：Pantheon，1977）中表現得最為明顯，也是《分期》（“Periodization”，in History of Sexuality，vol.1，tr.Robert Hurley，New York：Vintage，1990，pp.115——131）一文分析現代性的潛在論據。

[[167]](#_167_16) 經濟上“被抹殺”這一概念，在斯皮瓦克的《對價值問題的點點思考》（“Scattered Speculations on the Question of Value”，in In Other Worlds，p.168）一文中得到了闡釋。

[[168]](#_168_16) 利奧塔爾，《游歷：法、形式、事件》（Lyotard，Peregrinations：Law，Form，Event，New York：Columbia Univ.Press，1988，pp.6——7）。

[[169]](#_169_16) 蓋爾·魯賓，《女性交易：論性的“政治經濟學”》（“The Traffic in Women：On the ‘Political Economy’ of Sex”，in Rayna R.Reiter，ed.，Toward an Anthropology of Women，New York：Monthly Review，1975，pp.157——210）。呂斯·伊里加雷（Luce Irigaray）發展了一種性差異倫理學，并堅持這種理論，不僅僅把它當作純粹的信仰。有關對此的討論，見斯皮瓦克，《重估法國女性主義》（“French Feminism Revisited”，in Outside，pp.163——171）一文。不管可能有多不便，研究性差異這一假設，至少要知曉一種語言［參見艾倫·魯尼在《什么需要完成》（Ellen Rooney，“What Is to Be Done”，in Elizabeth Weed，ed.，Coming to Terms：Feminism，Theory，Politics，New York：Routledge，1989，pp.230——239）一文中對此點的評論］。在資助對社會性別的全球文化研究時，我們很難不掉入新殖民主義。否則，像馬克思這樣的人沒有什么可以用來理解社會變化時，就可以診斷說，“沒有社會變化”。而如今，在更為局限的文學批評領域，像詹明信這樣的人沒有受益于感受語言的隱微和裂隙之處時，他就可以診斷說，通往“心理主義和私人主體性”之路被“否認”了，而就在語言的隱微和裂隙之處，這樣的通路可以被阻斷。

[[170]](#_170_16) 德勒茲和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第10頁。

[[171]](#_171_16) 馬克思的章節（第78頁注釋已引），出自《早期著作選》，第328頁。德勒茲和瓜塔里的章節，出自《反俄狄浦斯》，第10頁。

[[172]](#_172_16) 《法的力量》，第963——965頁。對死者罪行的審判中，總有難以確定之處，在對保羅·德·曼的戰時寫作和海德格爾的政治觀的無休無止的爭論中，對這一點的承認使得支持方和反對方心中都產生了不安和偽善。見德里達，《多義的記憶：為保羅·德·曼而作》（Mémoires for Paul de Man，tr.Cecile Lindsay et al.，New York：Columbia Univ.Press，1986）和《論精神：海德格爾和問題》（Of Spirit：Heidegger and the Question，tr.Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby，Chicago：Univ.of Chicago Press，1989）及我在《責任》（“Responsibility”，in Boundary 221.3，Fall 1994：19——49）一文中對后者的評論。德里達會在這些著作中說這樣的話，就算是被迫，也非常令人震驚。

[[173]](#_173_16) 德勒茲和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第194頁。

[[174]](#_174_16) 德勒茲和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第198——199頁。對土耳其作為一個持續連接之地的“專制”國家的討論，見斯皮瓦克，《對文化研究問題的點點思考》（“Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies”，Outside，pp.263——266）。

[[175]](#_175_16) 同上，第196頁。

[[176]](#_176_16) 德勒茲和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第197頁。

[[177]](#_177_16) 喬納斯·費邊，《時間和他者：人類學如何造就其對象》（Time and the Other：How Anthropology Makes Its Object，New York：Columbia Univ.Press，1983，p.12）。

[[178]](#_178_16) 恩格斯，《家庭、私有制和國家的起源》（The Origin of the Family，Private Property and the State，New York：International Publishers，1942）。

第二章 文 學

一

正如預期，這章將探討本土提供信息者作為文學表現中的人物，其興衰變遷。我在此仍使用哲學與文學之間相當老式的二元對立；前者關注論證，而后者描繪不可能。對兩者來說，本土提供信息者都是繞不過去的對象。讓我們堅持這一對立，哪怕只是當作一種延異，其中一個推擠另一個，我們的話語才得以存在。

我在最后一章中寫道，當女性被主人主體放在哲學之外時，依靠論證，她成為“不予考慮者”，而不是作為一個偶然的修辭姿態被排除在外；針對種族他者的詭計與此不同。文本中的此種傾向是已被接受觀念的前提和后果。抵抗和抵抗的對象常常在這種可以達致的傾向中，發現它們最好地連接在一起，成為給予和接受召喚（interpellation）[[1]](#_1_70)的現成場所。我可以理解19世紀西北歐資產階級女性主義所爆發的強烈能量，而她們的后繼者——作為身處國際圖書業中的女作者，我們至少部分地算她們的后人——在那一現成場所內，被召喚為抵抗。這樣一種敘事可謂“真實”，因為她們的確有動員作用。在所有的體制建立中（不管多無體系），女性主義的主體是由宣布獨立的行動性表述所生產出來的，在斷言女性的認同及/或團結的同時，它必須必然將自己表述為自然、歷史、社會及心理上的主體。當這樣一種團結認為自己必將獲得最后的勝利時，它必須想要“去贊美女性而不是解構男性”。[[2]](#_2_67)但是，這樣一種贊美、這樣一種宣布獨立的主體，是何種女性呢？如果她與我們拒絕解構的男性有著未被公開承認的共謀關系，那么一種持久的批判也許是適宜的。[[3]](#_3_62)以下說法得到公認：法律是由它自身的僭越組成的；19世紀女性主義與帝國主義公理之間的關系有著些許親密性。

通過對女性創作、男性贊美女性、男性和女性在他們文本的實質和修辭中批判帝國主義等方面的解讀，我似乎只是在反復重申一個廣為人知的敘事：西北歐男性哲學家將“本土提供信息者”排除在外，從而將西北歐洲主體構建為“相同”，不管從上往下還是從下往上。著書立說的女性作者接近于本土提供信息者，但又畢竟不完全是，即便對女性主義學者來說也是如此。當出版作品的女性作者來自統治“文化”時，她們有時候和男性作者一樣，都有創造一個模糊“他者”（常常是女性）的傾向，這一他者甚至不是一個本土提供信息者，而不過是一絲具體證據，再次將西北歐主體建構為“相同”。此種文本中的傾向是已被接受觀念的前提和后果。然而，我們必須逆風而行，相信這事并非已經板上釘釘，我們仍有可能從內部去抵制這一傾向。

為了抵制這一傾向，我們必須提醒自己，原則上，研究19世紀英國文學時，應該記住，對英國人來說，被認為是英國社會使命的帝國主義，是英國文化表現的關鍵部分。文學在制造文化表達中的作用，不容忽視。當我最初寫下這些語句時，這兩個明顯“事實”顯然被19世紀英國文學解讀所忽略。而相反，如今，所謂后殖民女性主義中的一部分研究者，又懷抱某種自戀堅持這些事實。這本身證明了帝國主義計劃不斷獲得成功，它只是被置換或散播為更現代的形式。

我還想說，在我最初寫作這一章節的時候，我們中有一些人希望，如果不僅在研究英國文學的過程中，也在研究帝國主義偉大時代的歐洲殖民文化的文學的過程中，記得這些“事實”，那么，我們可以在文學史中制造出關于曾被稱為“第三世界”的“世界形成”（worlding）的敘事，如今，在對第二世界的并不均衡的關注中，這一世界漸漸被稱為“南方”。最終，當下局勢制造出一個“文化主義者”的優勢地位，后者似乎完全傾向于培養視從前的第三世界為遙遠文化的觀念，認為這些文化雖然飽受剝削，但仍然保有完整無損的豐富文學遺產，等待被發現、被闡釋、被翻譯成英語/法語/德語/荷蘭語而進入教學；并促成一個“南方”的出現，為跨民族文化交流提供證明。

似乎特別不幸，女性主義批評顯現出來的視角卻再次復制了帝國主義的公理。對以女性為主角的歐洲和英美文學作品的孤立性贊美，建立了女性主義的最高規范。它由一種讀取恢復信息的方法所支持和運作，來理解“第三世界”（這個含侮辱之意的詞越來越“興起”）文學，這一手段常常帶著一種自覺的“正確判斷”，故意采用“非理論”的方法學。

我曾詳細描述過后蘇聯世界中的這一現象。在這一章中，我將審視它在19世紀文學中的征兆。我也將探討兩個20世紀文本，它們想要改變這一情形，用批判的眼光再次重構早期文本。作為在這一路線之外的后殖民作家，我對這些文本的一瞥并不均衡。

首先是著名女性主義文本《簡·愛》。[[4]](#_4_62)讓我們勾畫一下這本小說所涉及的范圍及其所理解的事物，然后找出它的結構動力。接著，讓我們將《藻海無邊》[[5]](#_5_56)作為對《簡·愛》的重寫，將《弗蘭肯斯坦》作為對諸如《簡·愛》所描繪的“世界形成”的一種分析——甚至是解構。[[6]](#_6_52)里斯和雪萊著作的主旨和修辭都批判了帝國主義公理。瑪哈絲維塔·黛維的《翼龍》一文將這些話語移置入后殖民話語內。

我幾乎不需要提及，我的調查對象是出版的書，而非其“作者”。當然，要做出這樣一個區分，就是要忽略解構的教導。就如我在前一章里所說，解構批評方法的其中一種就是松開書本的束縛，拆解被命名主體（比如“夏洛蒂·勃朗特”）的言說文本和生命——書寫之間的對立，而將這兩者視為彼此的“寫作場景”。在這樣一種讀解中，將自身書寫為“我的生命”的生命，既是心理空間（也可以找到其他名稱來稱呼之）的產物，也是由被命名生命的掌握者所書寫的書——這本書之后被交付給最經常被認可為真正“社會的”領域：出版和銷售的世界。[[7]](#_7_50)但是，在此，以這種方式觸及勃朗特的“生命”，過于冒險。[[8]](#_8_50)我們最好躲在更為保守的方法內——這一方法希望不要失去美國女性主義贏得的重要優勢，繼續尊重可疑的二元對立（書籍與作者、個人與歷史）——并從以下確認開始：我在此的解讀并非想要削弱個體藝術家的卓越。如果這樣的解讀能取得一點點成功，就會激起對帝國主義將歷史敘事化這一行為的某種仇恨，因為這種行為為我們想要贊美的女性，制造出了如此可悲的一個原本。我提出這些確認，是為了給自己留出一些空間，可以從歷史決定性的角度來看待女性主義個人主義，而不是簡單將它作為女性主義本身而推崇。

富有同情心的美國女性主義者曾經說，我并沒有公平對待簡·愛的主體性。在此做些解釋也許比較恰當。我的預設的大致內容是，對帝國主義時代的女性主義個人主義來說，危險重重的恰恰是人的造就：不僅將主體建構和“召喚”為個人，也建構和“召喚”為“個人主義者”。[[9]](#_9_46)這一危險表現在兩個方面：撫育孩子和靈魂塑造。前者是通過兩性繁殖而造就家庭——社會，傾注精力在“伴侶之愛”上；后者是帝國主義任務，將精力傾注在通過社會使命而造就公民——社會上。當女性個人主義者——不全然不是男性（即似乎像是男性，但畢竟不是男性）——以多變的關聯將自身連接在這一危險之上時，“本土屬民女性”（作為一個所指，在話語內）就被排除在這一新興規范的任何份額之外。[[10]](#_10_44)如果我們在“大都市”語境內，從一個孤立主義者的視角來解讀對簡·愛的描述，就只會看見一個好斗女性主體的心理傳記。相反，像我這樣的讀解，是要努力讓自己擺脫女性個人主義者的這種“主體——建構”的催眠術。

要進一步闡明我的姿態并不非得是譴責姿態，我將提到雷塔馬爾在《凱列班》里的一段話，盡管我本人并不認為后殖民應該將凱列班視為一個逃脫不了的模式，但我也希望讀者讀完此書后會明確意識到這一點。[[11]](#_11_40)何塞·恩里克·羅多[[12]](#_12_38)在1900年提出，拉美知識分子跟歐洲的關系的模式，可以類似莎士比亞的精靈愛麗兒[[13]](#_13_36)［與主人的關系］。[[14]](#_14_36)1971年，雷塔馬爾否認有一種可以確認的“拉美文化”，將羅多的愛麗兒模式改造為凱列班模式。并不令人驚訝的是，這一有力轉換仍然對瑪雅、阿芝臺克、印加或那些我們如今稱為拉丁美洲的一些更小民族的文明，不予任何特殊考慮。[[15]](#_15_36)讓我們仔細注意，在我論證的這一階段，歐洲和拉美之間的這種“對話”（對“土著”之“世界形成”的政治經濟并沒有給予特殊考慮），為以下嘗試提供了一種充分的主題描述：我們嘗試去對抗種族中心主義和反種族中心主義的仁慈的雙重束縛（也就是說，將“土著”視為我們熱心進行信息恢復的對象，因此否認它有自己的“世界形成”），我在開篇即勾勒了這一雙重束縛。

在《凱列班》的一個動人段落中，雷塔馬爾將凱列班和愛麗兒都定位為新殖民主義的知識分子：

沒有真正的愛麗兒——凱列班兩極：它們都是異族魔法師普洛斯彼羅手下的奴隸。但是凱列班是這一島嶼的難以馴服的粗魯主人，而愛麗兒卻是空氣般的精靈，盡管它也是小島的孩子，但它是知識分子。丑陋的凱列班——它被奴役，它的島嶼被奪走，普洛斯彼羅教會它語言——這么駁斥普洛斯彼羅：“你教會我語言，我得到的好處就是/我知道了如何下咒。”（C 28）

在我們試圖拋棄我們作為愛麗兒的所謂優勢，而“從［一個特定的］凱列班那里，在其反叛及顯耀的隊列中，尋找一個榮耀的位置”時，我們并沒有要求我們的學生或同行仿效我們，而是要求他們應該留心我們（C 72）。但是，如果我們是受對失落起源的懷舊感所驅使，那么，我們也就會冒以下危險：抹殺“土著”，像“真正的凱列班”那樣大步前進；忘記他不過是劇中的一個名字，是由可以闡釋的文本所限定的無法抵達的空白。[[16]](#_16_36)對凱列班的展示與對歷史的敘事化同步進行：聲稱要當凱列班，就是將我們必須不斷嘗試從內部摧毀的那種個人主義合法化了。

伊麗莎白·福克斯——杰諾維塞在一篇論述歷史和女性歷史的文章中，向我們展示了如何根據女性接觸個人主義來定義西方女性主義產生的歷史一刻。[[17]](#_17_32)爭取女性個人主義的戰斗，在建立精英個人主義的更大舞臺上演，根據“創造性想象”這一意識形態，精英個人主義被編入審美領域。福克斯——杰諾維塞的預設，將引導我們進入《簡·愛》那完美編排的開場。

這是主角邊緣化、私人化的一幕：“那一天不可能去散步了……這就不可能再在戶外活動了。我倒是很高興。”（JE 9）[[18]](#_18_30)接下來，簡·愛打破了“回避”在地形學上的恰當規矩。在中心的家庭回避入客廳（withdrawing room）或廳（drawing room）[[19]](#_19_31)，這是被認可的避退的建筑空間；而簡·愛卻將自己插入——“我偷偷溜進了”——邊緣——“與客廳連在一起的一間小小的早餐室”（JE 9；楷體為筆者所標）。

在18和19世紀英法布爾喬亞追求上流階層品位的潮流中，如何經營居家空間廣為人知。似乎合宜的是，簡·愛所退回的空間既不是客廳，也不是被認可的家庭用餐之地——正式餐廳，也不是適合讀書的圖書室。早餐室里“有一個書架”（JE 9）。就如魯道夫·阿克曼在他的《總覽》（1823）一書里所說，在19世紀英國流傳的眾多品位手冊中，有一冊記載說，設計這些低矮的書架和小支架，是用來“收納起居室里想要擺放的、不用參考圖書室的書就能閱讀的所有書籍”。[[20]](#_20_29)即便是在這么一個早已三重去中心的地方，“把波紋紅呢窗簾幾乎完全拉攏后，我［簡］盤腿而坐，像躲在雙重隱蔽中”（JE 9——10）。

在此，在簡自我邊緣化的獨特性中，讀者成了她的同謀：讀者和簡結為一體——都在閱讀。然而簡仍然保持著她的奇特優勢，因為她繼續從不在該在的地方做該做之事。她不想讀應該讀的東西：“印刷文字”。她讀的是圖畫書。這種獨特闡釋學的力量，正在于它能使外部成為內部。“翻著書頁的當兒，我時不時地打量一下冬日午后的景色。”玻璃窗的明亮窗格下，雨水不再滲進來，“陰沉11月的某天”更像是等待被“打量”的一個單維“層面”，它不像“印刷文字”那樣被解碼，卻像圖畫，被邊緣個人主義者的獨特創造性想象破解。（JE 10）

在追蹤這一獨特想象的軌跡之前，讓我們思考一下以下看法：我們能夠通過家庭/反家庭這一成對物的有序排列，來描畫出簡·愛的發展圖表。在小說中，我們首先碰到的是合法家庭里德一家，以及已故里德先生的外甥女簡，她是近乎亂倫的反家庭的代表。接著，是合法家庭布洛克爾赫斯特一家，他們經營著一所學校，簡被送到那里；以及代表反家庭的簡、譚波爾小姐和海倫·彭斯，她們不符合家庭的定義，因為其成員只有女性。第三，是合法家庭羅切斯特先生和瘋婦羅切斯特太太，以及作為違法的反家庭的簡和羅切斯特。還有一些可以按此順序添加到這一主題之鏈上：在結構上行使著反家庭功能的羅切斯特和情婦塞莉納·瓦朗；偽合法的羅切斯特和未婚妻布蘭奇·英格拉姆；等等。是在這一序列中，簡從反家庭走向了婚后家庭。在下一序列中，簡將尚不完善的兄弟姐妹共同體里弗斯一家，恢復為完整的家庭。此書的最后一個序列是家庭共同體，其中心是簡、羅切斯特和他們的孩子。

根據這本小說的敘事能量，簡如何從反家庭走向婚后家庭？是帝國主義積極的權力——知識，或使事物有意義的能力，提供了這一話語領域。[[21]](#_21_30)

［我對“話語領域”（discursive field）的定義，必須假設社會隨處存在離散的“符號系統”，每一系統都與一個特定的公理相連。］我在別處詳細闡釋了以何種方式，這一定義處于社會實例的更大層面，而不是基本層面的亞個人或前本體“低語”，或“權力”和“知識”的網絡。福柯用理論將“權力”和“知識”簡化為力量和言說。我將這些系統等同于話語領域。“作為社會使命的帝國主義”就使這樣一種公理的產生得以成為可能。我希望通過以下例子闡明，個體藝術家如何穩健地（如果不是以超越歷史的洞察力）敲擊手邊的話語領域，以使敘事結構前進。關鍵是，我們對這種例子的分析，不能僅停留在對其“種族主義”的最低限度的診斷上。］[[22]](#_22_30)

讓我們來探討一下伯莎·梅森這個人物，她就是根據帝國主義公理制造出來的。通過牙買加白種克利奧爾人[[23]](#_23_30)伯莎·梅森，勃朗特呈現了人類/動物的邊界，其模糊性可以被接受，這樣就可以提出比法更偉大的善。以下是以簡之口說出的著名段落：“在幽深的陰暗處，房間的那一頭，一個人影跑過來跑過去。它是什么，是人還是動物，我無法……辨出：它似乎在以四肢攀爬；像什么奇怪的野生動物又抓又撓：但是它披著衣服，有著濃密灰白的頭發，像馬鬃一樣散亂，蓋住了它的頭和臉。”（JE 295）

在對應的一個段落中，用羅切斯特對簡的言語，勃朗特展現了要求超越法的緊迫：就好像被神的命令而不是人的動機所驅動。根據我在這章的論證，我們也許可以說，這并非呈現了純粹婚姻或兩性繁殖，而是呈現了歐洲及它的尚未進化成人的他者，呈現了靈魂的鑄造。帝國征服的領域在此被描繪為地獄：

“有天晚上我被她的叫喊吵醒了……那是一個熾熱的西印度之夜……

“‘這種生活，’我最后說，‘真是地獄！這種空氣，這些聲音——都屬于無底深淵！如果可以，我有權離開那個地方……讓我走吧，回到上帝的懷抱！’……

“來自歐洲的新鮮空氣吹過大洋，沖進敞開的窗欞：風暴大作、大雨滂沱、雷鳴電閃，空氣變得純凈了……那時，真正的智者安慰了我，給我指示了正確道路……

“來自歐洲的甜美之風仍在沖刷一新的枝葉上低吟，大西洋正在榮耀的自由中吼叫……

“‘走吧，’希望說道，‘重新回到歐洲生活去吧……上帝和人類所要你做的事，你都已經完成了。’”（JE 310——311；楷體為筆者所標）

由此，帝國主義公理這種無可置疑的權力——知識，是簡從反家庭場景進入婚后家庭場景的前提。諸如特里·伊格爾頓這樣的馬克思主義批評家，只是從女家庭教師這一模糊的階級地位出發，來看待這一現象。[[24]](#_24_30)而另一方面，桑德拉·吉爾伯特和蘇珊·古芭則只是從心理學角度將伯莎·梅森視為簡的黑暗分身。[[25]](#_25_30)

我并不想進入他們的這種批判爭論。我只是想闡明，19世紀女性主義個人主義可以設想一個比走進核心家庭封閉圈子“更為偉大”的計劃。那就是超越“純粹”兩性繁殖的靈魂鑄造大計。在此，土著“主體”不是近乎野獸，而是可以被定義為“侵害”的行為的對象，這種行為以絕對命令（categorical imperative）之名行事。[[26]](#_26_30)

在這章中，我用“康德”作為一種換喻，來比喻我在前一章中讀解的18世紀歐洲最可變通的倫理時刻。康德創造了“絕對命令”一詞，視之為純粹理性所賦予的普遍道德法則，并“由實踐［理性］……［作為］我之實現……而分配給實踐思維［再給經驗意志］”，這一過程經由以下方式：“在造物中，他［人］所希望的一切，以及他可以控制的一切，可以只被用作手段；只有人，而且，也是因為人，所有理性造物其本身就是目的。”[[27]](#_27_30)這因此是將基督教倫理從宗教變成哲學的感人置換。[[28]](#_28_30)正如康德所說：“這樣一條命令，即‘首先愛上帝，然后愛人如愛己’的可能性，與這一點完美回應［stimmt zusammen］。因為，作為一條命令，它需要注意［Achtung］律法，這律法規定了愛，且不讓人隨意將愛變成原則。”

康德的“絕對”在以決定為基礎的行動中無法充分體現。事實上，讓——呂克·南希在《絕對命令》中的中心論證就是，絕對命令是倫理中“他性”（alterity）的標記（就像上述引文暗示的，愛并不取決于自由選擇）。然而，哲學的危險轉變力量就在于，它形式上的微妙可以為了服務國家而被歪曲。在絕對命令這一例子中，這種歪曲可以通過制造出以下程式來證明帝國主義計劃的合理：讓異教徒成為人，從而使他本身可以當作一個目的；為了承認原始人是實體；昨天的帝國主義就是今天的“發展”。[[29]](#_29_30)在《簡·愛》中，這一計劃被表現為某種離題，它逃脫了敘事結局的封閉圈。這一離題是圣約翰·里弗斯的故事，他被賦予結束文本的重要任務。

在小說結尾，基督教心理傳記的寓言性語言——而不是我指出的小說開篇那種遣詞造句，創造性想象的那種看似私人的語法——標志了帝國主義計劃本身難以進入初生的“女性主義”場景。《簡·愛》的結尾將圣約翰·里弗斯放在《天路歷程》[[30]](#_30_30)的那一類人中。伊格爾頓沒有注意到這點，但他接受了小說的意識形態詞匯，這種詞匯將在加爾各答生活等同于不帶疑問地選擇死亡，以此樹立了里弗斯的英雄主義。吉爾伯特和古芭稱《簡·愛》是“平凡簡的歷程”[[31]](#_31_30)，認為小說不過是將男性主角換成了女性。她們沒有注意到兩性繁殖和靈魂鑄造之間的距離，雖然兩者的實現都是依靠帝國主義預設的未受質疑的習語，這習語在小說最后一部分十分明顯：“堅定、忠實、虔誠、充滿精力、熱情和真誠，［圣約翰·里弗斯］為他的同類工作……他的嚴厲是武士大心[[32]](#_32_30)的那種嚴厲，保衛著他護送的香客不受惡魔亞玻倫[[33]](#_33_30)的襲擊……他的抱負是崇高的主的那種抱負……他們毫無罪過地站在上帝的寶座跟前；共享著耶穌最后的偉大勝利；他們都是被召喚、被選中的人，而且也都是忠誠的人。”（JE 455）

在這段之前的部分，圣約翰·里弗斯本人證明了這一計劃的合理：“我的天職？我的偉大事業？……我的希望？我要成為他們中的一員，將所有志向都投入到讓他們的人民生活得更好的光榮事業中——把知識帶到無知的王國——用和平取代戰爭——用自由取代奴役——用宗教代替迷信——用對天堂的希冀取代對地獄的恐懼。”（JE 376）帝國主義及其疆域拓展和主體構建計劃，就是試圖強烈拆解這一段所強調的對立。

出生在加勒比海島嶼多米尼加的瓊·里斯，很小就讀了《簡·愛》，被伯莎·梅森這一人物所打動：“我想書寫她的經歷。”[[34]](#_34_30)那本薄薄的小說《藻海無邊》描繪的就是那一“經歷”，出版于1965年，是里斯的最后一部作品。

我已經指出，伯莎在《簡·愛》里的功能，就是呈現人和動物之間的模糊邊界，因此在這一精神（如果不是法）下，小說削弱了她的權利。簡·愛聽到“嚎叫、抓扒的聲音，好像狗在吵架”，接著看到了流血的理查德·梅森（JE 210），當里斯重新書寫這一幕時，她讓伯莎的人性絲毫未損。最初出現在《簡·愛》里的另一人物格萊思·普爾，在《藻海無邊》里向伯莎描述了這一事故[[35]](#_35_28)：“這么說你不記得你用刀子刺這位先生了？……他的話我只聽見了一句‘我無法在法律上干涉你和你丈夫的事’。是在他說‘法律上’這個詞的時候，你向他撲過去了。”（WSS 150）在里斯的重新敘事中，伯莎從“法律上”一詞感受到理查德的奸詐，這讓她反應激烈，并不是她本身有什么獸性。

《藻海無邊》中，羅切斯特執意給安托萬內特重新起了個名字：伯莎，通過這一人物，里斯表明，像個人和人的身份這樣私密的事物，都可能是由帝國主義政治所決定的。安托萬內特作為白種克利奧爾人的孩子，在牙買加解放時期長大，被夾在英國帝國主義者和黑人土著之間。在敘述安托萬內特的成長時，里斯重新銘寫了那喀索斯的一些主題。

文本中有許多顯著的鏡像形象。我且從第一部分引一個。在這一段落中，蒂亞是個黑奴小女孩，她是安托萬內特最親近的同伴：“我們曾在一個鍋里吃，一張床上睡，一條河里洗澡。我一邊跑一邊心里想，我要和蒂亞住在一起，我要像她一樣……我跑近時看見她手里拿著粗糙不平的石頭，不過我沒看見她往外扔……我們彼此對望，我臉上流著血，她眼里含著淚。就好像我看見了自己。像在鏡子里一樣。”（WSS 38）

一系列夢境增強了這種鏡像想象。第二個夢有一部分場景是“關鎖的園”（hortus conclusus），即“圍起來的花園”，里斯在小說中用了這一詞（WSS 50），“關鎖的園”是一曲羅曼司，將那喀索斯主題改寫為與愛相遇之處。[[36]](#_36_28)只是，在圍起來的花園內，安托萬內特遇上的不是愛，而是一種奇怪的威脅聲音，它光說著“在這里面”，邀請她進入偽裝為愛之合法的監獄。（WSS 50）

在奧維德的《變形記》中，那喀索斯將他的他者認定為他的自我，這時，他的瘋狂一覽無遺：“他就是我。”[[37]](#_37_28)里斯讓安托萬內特在她的他者——勃朗特的伯莎——身上看見了她自己。在《藻海無邊》最后，安托萬內特上演了《簡·愛》的結局，認為自己是桑菲爾德莊園里那個所謂的幽靈：“我又走進大廳，手里拿著那支長長的蠟燭。就在這時，我看見了她——那個幽靈。那個披頭散發的女人。有一個鍍金的框子把她圍住了，但我認得她。”（WSS 154）金框圍著一面鏡子：就像那喀索斯的池塘映出了被自我化的他者，這一“池塘”映射了被他者化的自我。到此，夢的序列結束了，結束時召喚的正是蒂亞，這個無法被自我化的他者，這是因為斷裂的帝國主義而非奧維德的池塘，進行了干預。（后面我會再探討這一難點。）“那是我第三次做這個夢，這次有了結果……我大喊一聲‘蒂亞’，就跳了下去。我醒了過來。”（WSS 155）那么，正是在書的結尾，安托萬內特/伯莎可以說：“我終于知道了為什么我被帶到了這兒，我必須要做什么。”（WSS 155——156）我們可以將此解讀為，她被帶進了勃朗特小說中的英國：“我夜里在里面走的這所硬紙板的房子”——硬紙封皮包住的書——“不是英國”（WSS 148）。在這一虛構的英國，她必須扮演她的角色，上演她的“自我”如何變成那個虛構的他者，必須一把火燒了那房子，燒了自己，這樣簡·愛就可以成為英國小說里的女性主義個人主義的女主人公。我必須將此理解為帝國主義普遍認知暴力的一個寓言，是為了殖民者的社會使命的榮耀，對自我犧牲的殖民地主體的建構。[[38]](#_38_27)里斯認識到，這個殖民地女人，并不該為了她姐妹的所謂“鞏固統一”，被當作瘋狂動物獻祭。

批評家認為，《藻海無邊》對羅切斯特充滿了理解和同情[[39]](#_39_25)。事實上，是他敘述了故事的整個中間部分。里斯清楚表明，他是父權制繼承權限制法的受害者，而不是父親天然偏愛長子這一現象的受害者：在《藻海無邊》中，羅切斯特的情境顯然就是，次子被送到殖民地，去購買一個女性繼承人。

如果里斯在安托萬內特和她的認同上利用了那喀索斯主題，那么，在羅切斯特和他的遺產繼承上，她則觸及了俄狄浦斯主題。［她以此為我們的“歷史一刻”把脈。如果19世紀，主體建構被表現為兒童撫育和靈魂鑄造，那么，20世紀心理分析讓西北歐可以將主體的路線，設定為從那喀索斯（“想象”）走向俄狄浦斯（“象征”）。[[40]](#_40_25)但是，這一主體是規范的男性主體。里斯對這些主題（它們在男主人公和女主人公之間被劃分）進行了重新銘寫，其中，女性主義和對帝國主義的批評一起出現。］

“來自歐洲的風”這一幕中，里斯描繪了一封壓抑住沒寫給父親的信，這封信將是對此書悲劇的一個“正確”解釋。[[41]](#_41_25)“我想起一星期前應寄回英國的那封信。親愛的父親……”（WSS 57）

第一件事是：信沒寫成。小說緊接著寫道：

親愛的父親：三萬英鎊已給我了，既未提出任何問題，也不附帶任何條件。沒有作任何保證她生活的規定（這是一定要保證的）……我永遠不會給你或你偏愛的兒子、我親愛的哥哥丟臉了。我再也不會給你寄信要錢，提出討厭的要求。也不會干出一個次子的那套偷偷摸摸的卑鄙勾當了。我出賣了我的靈魂，或者是你出賣了我的靈魂，不過，說到底，這交易不壞，不是嗎？大家都認為這女孩挺漂亮。她也的確挺漂亮。但是……（WSS 59）

第二件事：信沒寄走。正式寄走的那封信毫無趣味；我只引一部分：

親愛的父親：幾天不適顛簸后，我們從牙買加來到了這里。向風群島的這片小小產業是她們家財產的一部分，安托萬內特對它很有感情……一切都不錯，按你的計劃和愿望進行著。當然我是和理查德·梅森打交道……他似乎和我有了感情，并完全信任我了。這個地方很美麗，但我大病之后仍十分虛弱，還不能充分欣賞這美景。過幾天我再寫信給你。（WSS 63）

以及等等。

里斯對俄狄浦斯主題的改寫是一個反諷而非封閉的循環。我們無法知道這封信是否到達了目的地。“我心想他們這里怎么寄信，”羅切斯特沉思著，“我把信折好，放進書桌的抽屜里……我頭腦里有無法填補的空白”。（WSS 64）這好像文本強迫我們注意到信和頭腦存在類比。

里斯拒絕給勃朗特的羅切斯特一樣東西，而在俄狄浦斯情結接替中，這樣東西應該被確保：父親之名，或教名。在《藻海無邊》中，跟羅切斯特對應的那個人物沒有名字。在最嚴格的可能意義上，他給父親寫那封最終定稿的信這一行為，被教名的失落這一意象所指導：“書桌上方有一個用三塊木板搭成的簡陋書架，我看了看上面的書：拜倫的詩集、司各特的小說，《癮君子自白》……在最后一塊擱板上有一本《……生平及書信》，書名的其余部分已模糊不清。”（WSS 63；楷體為筆者所標）

《藻海無邊》的一個長處在于，它以一種離奇的清晰，在安托萬內特的黑人奶媽克里斯托芬身上，標示出它自身話語的局限。我們也許可以說，克里斯托芬的未完故事是《藻海無邊》敘事的離題，而圣約翰·里弗斯的故事是《簡·愛》的離題，以此來猜度兩書之間的距離。克里斯托芬并非牙買加土著；她來自馬提尼克島。從分類學上說，她屬于良仆，而非純粹土著。但是在這些分界內，里斯創造了一個具有強烈暗示性的人物。

克里斯托芬是文本中的第一個闡釋者，第一個被起名的言說主體。“牙買加的貴婦們對我的母親向來不以為然，按克里斯托芬的說法，‘因為她漂亮得沒法再漂亮了’。”（WSS 18）盡管這是一個被當作商品的女人［“她是你爸爸給我的結婚禮物之一，”安托萬內特的母親解釋道（WSS 18）］，里斯卻在文本中分派給她一些重要功能。是克里斯托芬認定說，黑人的巫術有著文化特殊性，白人不能把它用作廉價藥方來治療社會邪惡，像羅切斯特對妻子安托萬內特缺乏愛意就是這樣一種邪惡。更為重要的是，里斯只讓克里斯托芬一人對羅切斯特的行為進行了激烈批評，與他面對面對抗。整個段落都值得分析，我在此只簡單摘錄一些：

她是個克利奧爾姑娘，身上充滿陽光。打開天窗說亮話吧。她可沒到那個叫英國的地方的你的家去，她并沒有到你漂亮的宅子里去求你跟她結婚。沒有。是你老遠跑到她家里來——是你求她嫁給你。她愛你，把一切都給了你。現在你說你不愛她，把她搞垮了。你把她的錢怎么著了，嗯？”［之后，羅切斯特，這個白人，這么默默對自己說：］她的語調仍然很平靜，但她說到“錢”時帶著咝咝的聲音。（WSS 130）。

但是，里斯并沒有將被壓抑一方的個人英勇行為浪漫化。當男性訴諸法律和秩序的力量時，克里斯托芬承認了他們的權力。這暴露出公民的不平等，以下事實更強調了這點：就在男性的成功威脅之前，克里斯托芬曾援引牙買加奴隸解放，宣布說：“這里沒有用鎖鏈拴在一起的囚犯，沒有處罰囚犯的機器，也沒有黑牢。這是個自由的國家，我是個自由的婦女。”（WSS 131）

就如我之前提到的，克里斯托芬是敘事的離題。里斯的文本并不試圖將她包含在這樣一本小說內：這本小說是在歐洲小說傳統內，為了白種克利奧爾人而不是土著，重寫了經典英國小說。沒有一種批判帝國主義的視角可以將他者轉變為自我，因為帝國主義計劃總是，也早已經從歷史上，將無法相容的、不相連續的他者，改變為鞏固了帝國主義本身的、已被馴化的他者。（我在本書中將繼續強調這一點。）雷塔馬爾的凱列班被困在歐洲和拉美之間，即反映了這一困境。我們可以將里斯對那喀索斯的銘寫，理解為她是將這同一困境作為主題來呈現。

當然，我們無法知道里斯對這一事情的感受。不過，我們可以看看文本那一幕對克里斯托芬的銘寫。就在她和男人交涉后、結局到來之前，她被悄悄移出了故事，這一點既沒有敘事上也沒有性格學上的合理論證：“‘我不識字，不會寫字。其他的我都懂。’她頭也不回地走開了。”（WSS 133）她是在驕傲地宣布文本——“識字和寫字”——的退位。在我看來，對這一退位的展現，是《藻海無邊》的非凡長處，而非缺點。[[42]](#_42_25)

事實上，如果里斯通過摧毀對“合法性”的濫用，來重新書寫瘋女人對男人的攻擊，她仍然無法處理與圣約翰·里弗斯證明自己犧牲合理這一情節相對應的段落，因為那些證明已經被移置到關于現代化和發展的當今習語中。試圖將“第三世界女性”樹立為能指這一努力，提醒我們，關于文學的主流定義本身困在帝國主義歷史中。一個完整的文學重新書寫，不會在帝國主義的破碎或斷裂中輕易繁榮，而這種破碎或斷裂，被一套異化的法律系統所遮蔽，它作為法本身而運作；被一種異化的意識形態所遮蔽，它被建立為唯一的真理；被一套人文科學所遮蔽，它忙著將“本土”構建為一個自我團結的他者。

至少，在印度的情形中，僅僅通過在文學教學的既有規范內重新安排課程或教學大綱，難以找到一條意識形態線索，來理解帝國主義計劃好的認知暴力。對晚期帝國主義（那時，殖民地主體已穩固建立）來說，我們可以試作直截了當的比較：也就是，比如，一邊是《達洛衛夫人》中從功能上被刻畫為無知的印度，另一邊是20世紀20年代印度的文學和文化生產。但是，我們無法通過文學史或文學批評，來質疑19世紀上半葉，因為，在狹隘意義上，文學史或文學批評都是由支持（或反對）殖民學科生產的公理所定義，兩者都暗含在制造愛麗兒的計劃中。要重新打開這一裂縫，又不陷入對失落起源的懷舊，文學批評必須轉向帝國主義統治的歷史檔案。[[43]](#_43_25)

瑪麗·厄米里（見第131頁注釋）認為，瓊·里斯的書中專門使用了加勒比海風格的技巧，這使得對此書的讀解更為豐富。我發現她對諸如“被放逐孤島”這些細節的說明，非常具有說服力。她大膽假設，《藻海無邊》的文本書寫借鑒了非洲土著的奧比巫術，也運用了后者的技巧，這讓我的“他者無法完全自我化”這一認識更為復雜。我只能認為這是一種標志，它標示出了想要將他者自我化的欲望的局限，這一欲望反映在里斯本人的詩歌《奧比之夜》中，最后兩行是一個腳注：“愛德華·羅切斯特或雷沃斯/寫于1842年春天。”[[44]](#_44_25)就如我此后要討論的一本小說《福》中的“星期五”一樣，我必須將對克里斯托芬的離去的安排，視為保衛邊緣的一個舉動。

瑪麗·雪萊的《弗蘭肯斯坦》出現在英國階級歷史演變的另一個關口。我認為，這一最初的女性主義文本仍然含義隱微，這只是因為它并沒有運用女性主義個人主義的語言，我們稱贊這種語言為英國文學中高等女性主義的語言。芭芭拉·強森的簡明研究，試圖將這一頑抗的文本解救出來，以服務于女性主義自傳。[[45]](#_45_25)相反，喬治·列文在創造性想象和關于寫作本身的語境中解讀《弗蘭肯斯坦》。他認為，這是一本關于該小說自身寫作以及關于寫作自身的小說，是關于閱讀的一個浪漫寓言，在此寓言中，簡·愛作為沒有自覺意識的批評者，與它非常相稱。[[46]](#_46_25)

我計劃讓《弗蘭肯斯坦》脫離以上批評領域，而從這章開篇所呼吁的英國文化認同這一意義，聚焦這一文本。在此焦點內，我們必須承認，盡管《弗蘭肯斯坦》顯然是關于社會中男性的起源和進化的故事，但它并沒有為了文本的重要功能而采用帝國主義公理。

讓我同時說，《弗蘭肯斯坦》中的確有大量附帶的帝國主義情感。但是，在此文的論證中，我想要說明的是，帝國主義的話語領域并沒有為此書的敘事結構，制造出毋庸置疑的意識形態關聯。在雪萊的小說中，帝國主義話語以一種奇怪的強有力方式浮現出來，后文我將探討它出現的一刻。可是，《弗蘭肯斯坦》卻不是男性和女性個人主義對抗的戰場，兩者通過兩性繁殖（家庭和女性）和社會主體制造（種族和男性）相連。在維克多·弗蘭肯斯坦的實驗室里，那個二元對立被破除了，這個實驗室是兩項任務同時進行的人造子宮，盡管實驗條件從沒有公開說出。弗蘭肯斯坦的公開對手是造物主上帝本人，但他的真正競爭者也是能生孩子的婦女。不僅他夢到的母親和新娘去世（這位新娘后來真的死了）與這有關，他丑陋恐怖的同性愛人“尸體”[[47]](#_47_25)的報復也與此有關，由于被剝奪了一個確定的童年，這一報復非同尋常[[48]](#_48_25)：“我小時候，沒有父親在一旁顧盼照看，也沒有母親的笑臉和親撫為我祝福；就算有過這些事吧，我過去的全部生活已被抹掉了，成了混混沌沌的、什么也無法辨認的一片虛茫。”（F 115）是弗蘭肯斯坦自己對怪物真實復仇動機的含糊錯誤理解，揭示出他的競爭對手是作為制造者的女性：“我創造了一個有理性的生物，因而也對他負有義務，應竭盡自己所能，保證他幸福安康。這是我的責任，但我還有比這更重要的義務，對我自己同胞的義務，我更應當把這放在心上，因為這關系到更多人的幸福或痛苦。正是出于這樣的考慮，我拒絕為我的第一個造物再造出個同伴來，我這么做是對的。”（F 206）

很難不注意小說對逾矩的強調，正是對逾矩的擔憂，讓弗蘭肯斯坦結束了自己創造未來夏娃的實驗。但是，即便是在實驗室中，他所制造的女性也不是一個擁有身體的尸體，而是“一個人”。她體現出來的隱喻（非）邏輯是，她在弗蘭肯斯坦終止實驗前已經存在，她不是等待他重新“組裝”的已死之尸：“那具未完工就被我一手毀掉的造物的殘骸，橫七豎八地躺在地板上，我差不多真的覺得，被我肢解的，乃是個有血有肉的活人。”（F 163）

在雪萊看來，男人驕傲地視自己為靈魂的制造者，這既篡奪了上帝的位置，也（徒勞地）試圖否認女性在生理上的特權。[[49]](#_49_25)事實上，如果在此沉浸于弗洛伊德式的幻想，我可以竭力主張，如果給予和拒絕給予母親一個陰莖，是那種男性偶像崇拜，那么，給予和拒絕給予男性一個子宮，也許就是女性偶像崇拜，但是，是在不可能從心理分析上平等對待男女性的世界里。[[50]](#_50_25)男性體內的崇高子宮這一形象，當然就是他那多產的大腦，腦袋里的那個容器。

在經典心理分析的判斷中，陽物崇拜的母親只能靠有閹割焦慮的兒子而存在；而在《弗蘭肯斯坦》中，子宮躁動的[[51]](#_51_25)父親（維克多·弗蘭肯斯坦擁有他的實驗室——理論理性的子宮）卻無法制造出一個女兒。在此，種族主義語言——被理解為社會使命的帝國主義的黑暗一面——與男性至上主義的歇斯底里結合在一起，成為（拋棄）兩性繁殖而不是主體構建的習語；并受到文本的審判。男性和女性個人主義的角色因此被顛倒和錯置。弗蘭肯斯坦無法造出一個“女兒”，因為“說不定她會比她的同伴邪惡幾萬倍……［也因為］那惡魔如饑似渴想要獲得異性的安慰，其直接后果之一就是后代的出世，這一來，魔鬼的種族將在地球上繁殖衍生，置人類于危如累卵的可怕境地”（F 158）。

這一特別敘事線索，也引發了對18世紀歐洲話語的徹底批判，這一話語表示社會起源于（西方基督教的）人。難道不該指出，就像盧梭在《懺悔錄》里所言，弗蘭肯斯坦宣稱自己“生來就是日內瓦人”（F 31）？

在這一顯然是說教的文本中，雪萊的觀點是，社會建設計劃不應該只建立在純粹理性、理論理性或自然科學理性的基礎之上，這是她對一個功利社會的含蓄批評。為了這個目的，她在精心設計的故事的開始，描繪了三個自小的朋友，他們似乎代表了康德關于人類主體的“三部分”概念：代表了理論理性或“自然哲學”的力量的維克多·弗蘭肯斯坦；代表了實踐理性或“事物道德關聯”的力量的亨利·克勒伐爾；以及代表了審美判斷力（“詩人的愛麗兒般的創作”）的伊麗莎白·拉凡瑟，在康德看來，審美判斷力是“恰當中介，它連接了自然概念王國和自由概念王國……促進了……道德感”（F 37，36；CJ 39）。

［在第一章，我試圖表明，在為審美而保留的一個計劃好的部分中，崇高有一個未計劃好的位置，這一位置就像簡·愛蜷縮的隱秘處，在結構上被拋棄，在這位置上，是對本土提供信息者的排除在外，讓康德可以連接自然和自由。而在這一章中，我試圖表明，瑪麗·雪萊的文本試圖在怪物身上突顯出某種本土提供信息者。在我看來，雪萊的文本與它必然使用的哲學資源的敘事支持之間，有種無解的關系（是否因為我與解構也存在相似關系，我與弗蘭肯斯坦產生了共鳴？）；詢問怪物有關康德對二律背反的解答的問題，將摧毀能使系統成立的可行敘事。[[52]](#_52_25)而事實上，這一系統并不成立，這也是因為，就如康德論述表明的，男性主體一直想要單獨操縱這系統。］

這“三部分構成”的主體并沒有和諧運作。一個證據是，按說亨利·克勒伐爾與實踐理性相連，那就應該“按計劃去印度……他相信自己通曉印度的各種語言，了解印度這個社會，因此有能力切切實實地促進歐洲殖民事業和貿易的發展”，而我之前提到的一部分附帶的帝國主義情感也是證據（F 151——152）。應該指出，在此所說的語言更是企業家而非傳教士的語言：“他來到大學，想要全面掌握東方語言，從而為實現自己的人生抱負開辟廣闊天地。他決心干一番轟轟烈烈、名垂青史的事業，將目光轉向東方，因為那里大有可為，可以充分發揮他的創業精神。波斯語、阿拉伯語、梵語把他吸引住了。”（F 66——67）

維克多·弗蘭肯斯坦對自然哲學有著奇怪迷戀，當然是他最有力地證明了，如果讓女性和本土提供信息者進入那一封閉圈，康德的三部分主體的多重視角將無法和諧合作。弗蘭肯斯坦光從自然哲學中，就創造了一個假定的人類主體。他錯誤地總結說：“憑著一陣熱情的瘋狂沖動，我造出了這個有理性的生物。”（F 206）說康德的絕對命令最容易被誤解為假定命令——這一命令將只有道德意志才能領會的事物建立在認知理解的基礎上，因為它將自然哲學放在實踐理性的位置上，一點也不牽強。

這里需要抓緊多加一句，這樣的解讀并不必然是在指責夏洛蒂·勃朗特心懷帝國主義情感，同樣也并不必然是在贊美瑪麗·雪萊成功書寫了一個康德式寓言。我最多只能說，我們可以在帝國主義的框架內，在康德的倫理一刻中，以一種有益政治的方式，讀解這些文本。而這樣一種方法，必須天真地預設，一種“無偏見無利益”的閱讀，試圖清楚呈現主流讀者的利益。（當然，也可以提出其他“政治”讀解——比如，那怪物是新興工人階級。）

《弗蘭肯斯坦》的形式繼承了一種多框架的既有書信體傳統。在這一多框架的核心，怪物敘述了（由弗蘭肯斯坦告訴羅伯特·沃爾登，后者在信里轉述給他姐姐）他如何秘密地幾乎學著變成了人。我們總是注意到，怪物讀《失樂園》，認為它是真正的史書。但我們并不常注意到的是，他也讀普魯塔克的《希臘羅馬名人傳》，即“古代共和國的締造者們的業績”，將之與“我的保護人那種家長制生活”相比（F 123，124）。而他的教育則來自沃爾內寫的《帝國的滅亡》，這本書據說是法國大革命的預示，它在法國大革命發生后、在作者用實踐完善了他的理論后出版（F 113）。沃爾內的書試圖描述啟蒙后的普遍世俗歷史，而非歐洲中心的基督教歷史，這歷史是從“底層”敘事者的視角出發而寫成的。[[53]](#_53_25)

惡仆凱列班式的怪物接受這種（普遍世俗的）人性教育的途徑，是偷聽（主人）給愛麗兒式的精靈上課。這個愛麗兒式的精靈名叫莎菲，是成了基督徒的“阿拉伯人”，“說什么也不愿在土耳其生活”（F 121）。在描繪莎菲時，雪萊用了18世紀自由主義的一些套話，這些話到今天還有許多人在用：莎菲的穆斯林爸爸是（壞的）基督教宗教偏見的受害者，但他本人詭計多端、忘恩負義，并不像莎菲的（善良的）基督教母親那么道德高尚。嘗到了人之解放的快樂后，莎菲再也不愿回家了。“土耳其”和“阿拉伯”之間的混淆在今天也有其對應。

盡管我們在此所看到的遠非《簡·愛》里未受審視的、隱蔽的帝國主義公理，但是，我們仍不該贊美雪萊（兩位反福音人士的女兒）所制造的有時限的虔敬。對我們來說，更為有趣的是雪萊對他者的區分，她把他們分為凱列班與愛麗兒，而且，她無法使怪物等同于那些教導的恰當接受者。對我來說，這種小心翼翼地保持距離的姿態，是此書政治重要性的標記。盡管怪物“聽到美洲大陸的發現。而且，當聽到美洲大陸土著居民的不幸命運時，禁不住與莎菲一起泫然流涕”，但莎菲無法回應他的情感。第一眼看到他時，“她顧不上照看她的朋友［阿加莎］，轉身沖出了茅屋”［F 114（楷體為筆者所標），129］。

在人物的分類上，穆斯林——基督徒的莎菲和里斯的安托萬內特/伯莎同屬一類。而事實上，也就像良仆克里斯托芬，《弗蘭肯斯坦》中由自然哲學許可而創造的這一主體，也是離題的、未獲解決的因素。這怪物內心是人、外表恐怖，不過是被挑起了報復心，這一簡單看法顯然不足以承載如此沉重的歷史困境的負擔。

事實上，曾有一刻，雪萊的弗蘭肯斯坦的確試圖馴服怪物，將他帶入法的領域，而讓他有人性。他“前去拜訪鎮里的治安官……簡明扼要但堅決地陳述了［自己的］經歷”——第一個敘述弗蘭肯斯坦故事的不含偏見的版本——“各件事情發生的確切日期都交代得清清楚楚，沒有偏題，也沒有破口大罵……講完之后，我對治安官說：‘我要控告的就是這樣一個家伙，我請求閣下全力以赴將他捉拿歸案。這是閣下作為執法官的責任。’”（F 189，190）

雪萊筆下“日內瓦治安官”的世俗聲音中，有著絕對的社會合理性，提醒我們全然他者無法自我化，怪物有著“恰當”手段無法遏制的“稟性”：“我極愿效勞，”他說，“您盡管放心，我如能抓到這怪物，一定會對他量罪論處。但我擔心的是，從你描繪的他的稟性來看，他有這么大的本事，我怕權力再大，也無濟于事，因此，盡管我將采取一切必要措施，你最好做好心理準備，可能要大失所望。”（F 190）

最后，在大部分讀者看來很明顯，人的個性差異似乎從小說中消失了。怪物、弗蘭肯斯坦和沃爾登似乎成了各自的接替。弗蘭肯斯坦的故事終結于死亡；而沃爾登在他作為書信作者的框架內，結束了他的故事。在他敘事的結尾，他是位自然哲學家，從弗蘭肯斯坦的例子中獲益良多。而在文本的結尾，怪物向他的制造者懺悔了自己的罪惡，顯然是要自我了斷，卻被一片浮冰帶走了。我們沒有看見火化他的木柴堆燃燒——在文本中自我獻祭并沒有完成：他也無法被包含在文本內。我堅持認為，展現這種無法包含是《弗蘭肯斯坦》的長項之一。根據敘事邏輯，“在遠方的朦朧黑夜”（F 211）——這是小說的最后一句——他“消失”而進入一種存在的時間性，這種時間性既與個人想象的領土擴張（就如《簡·愛》的開場）不一致，也不符合基督教心理傳記的權威場景（如勃朗特作品的結局）。在雪萊文本的范圍內，兩性繁殖和社會主體制造之間的關系——“帝國主義中的女性主義”這一19世紀的有力主題——仍然大有問題，而且，它悖論性地構成了雪萊作品的力量所在。

早先，我認為，《弗蘭肯斯坦》里的女性是擁有子宮的人，現在，我認為，書中一個框架性的女性，她既不離題，也沒有被包含進去，或者說，尚未被包含進去。“薩維爾夫人”、“了不起的瑪格麗特”、“親愛的姐姐”是對她的稱謂和血緣銘寫（F 15，17，22）。盡管不是主人公，但她是小說的誘因。她是女性主體，而非女性個人主義者：她在小說中的功能無法簡化：她是收信人，這些書信構成了《弗蘭肯斯坦》。我已評論過，在《簡·愛》開篇，讀者與簡一起閱讀，展現了特有的闡釋學。在此，在以下關鍵意義上，讀者必須與瑪格麗特·薩維爾一起讀信：她必須截取接收——功能，作為接收者來讀信，從而讓小說存在。[[54]](#_54_25)瑪格麗特·薩維爾并沒有回信，以讓小說封閉為一個框架。因此，框架同時又不是框架，怪物可以走“出文本”，“消失在黑夜中”。在我們閱讀的寓言內，這個有著巨大缺陷的文本，讓這位英國女士與無法命名的怪物的位置，都懸而未定。后殖民讀者會滿意地認為，這就是對這部19世紀英國小說的很好解讀。雪萊本人充分“認同”維克多·弗蘭肯斯坦。[[55]](#_55_25)

雪萊的解放愿景，無法超越殖民事業的鏡像情境，其中，只有主人有歷史，主人和主體被鎖在當下的有裂隙的鏡子中，而主體的未來，盡管并不確定，但有特定的方向，要么走向主人，要么離開主人。在這一受限的愿景內，雪萊賦予怪物權利，他拒絕被限制在主人的回望中，拒絕思維中的種族隔離，可謂：“‘我并不想跟你作對……我怎樣才能打動你的心腸呢？’……［他］伸出可惡的手，擋在我［弗蘭肯斯坦］眼前，我用力把它們甩開了；‘我可以讓你不看到你所討厭的東西。而同時，你還是可以聽見我說話。’”（F 95，96）

就像我們看到的，他要的（雖然并沒被準許）是一個有性別的未來，一個殖民的女性主體。

現在我想把這一點說得更深些，做一個比照。作為后殖民作者，作為歷史事實上并沒有制造出來的殖民女性主體的后裔，我的任務不能只停留在《弗蘭肯斯坦》如此有力地展現的主人——奴隸鏡像的封閉圈內。因而我轉向瑪哈絲維塔·黛維的《翼龍》，來衡量以下兩者之間的一些差異：一邊是對以下情境的充滿同情與支持的殖民展現：拒絕為了怪物般的殖民地主體，對鏡像交流的抑制；另一邊是對建構的后殖民表現，就是建構新民族的構成性主體：將它們建構為屬民而不是，常常通過重新命名殖民地主體，而建構為公民。[[56]](#_56_25)在此過程中，本土提供信息者進入了前一章最后一部分所描繪的當代語境。

黛維聚焦于印度的所謂土著或原住民（以及之前不能觸及的印度最低階層），在最近一次統計中，這些人有8000萬，但在殖民及后殖民研究中基本未受重視。[[57]](#_57_25)這些人可分為三百余個族群，大部分有其獨有語言，可分為四大語言群。我多次公開說，為了將屬民置于霸權之下——給他們后殖民國家公民的身份，構成性的主體身份——黛維所參與的運動，將一種結構上的統一，強加在這一巨大群體上。這是對啟蒙的錯誤——使用[[58]](#_58_25)，而非多元的認同主義。

在《翼龍》后記中，黛維凸顯了對土著整體的這種濫用（或用詞不當——沒有一個詞可以照字面意義指稱“原始印度民族”或“ādim bhāratiya jāti”概念）精神：“［此書中，沒有任何名稱——如‘Madhya Pradesh’（中央省）或‘Nagesia’（納格斯阿村）——照字面意義運用。在此，‘Madhya Pradesh’指印度，而‘Nagesia’村指整個部落社會。我有意地將南亞不同部落和族群的規矩和習俗，與‘祖先靈魂也就是我的靈魂’這一觀念融合起來。我不過想通過翼龍神話，試圖表達我基于經驗對印度土著社會的看法。］——瑪哈絲維塔·黛維。”[[59]](#_59_25)

在《追憶似水年華》結尾，普魯斯特冗長地描繪了他面前的任務，那就是創作我們剛讀完的多卷本大部頭。黛維的姿態也屬于這一主題。讀完整部中篇小說后，作者告訴我們，故事中的唯一權威是修辭。她交給我們一份禮物，是一個小巧但關鍵的無解，故事的真實值被作為添寫放在方括號內，“寫作的嚴格體系，將陳述控制在學科內，這一學科是關于被嚴密監控的標記的學問”。[[60]](#_60_25)這一真相并不精確。我們無法只靠閱讀文學文本，或已做必要修正，社會歷史文獻，來“了解”屬民。“就是說，的確有法，但法未必公正。”[[61]](#_61_25)有責任讀書，但書本知識不是責任。

在此，本土提供信息者并非用詞不當，相反是最滋養人類學的人。小說結尾告訴我們，作者將不是一個人。在故事本身內，至少有兩個強大的人物，無法被挪入本土提供信息者的視角。他們無法被挪入，一部分原因在于這一主題：是原住民在抵制發展（在我讀解馬克思的裂隙中有所暗示）。最極端的例子是香卡，他原本很容易成為可信的本土提供信息者，但他對這種可能性卻毫無興趣：“‘我不懂你的意思。但我極其謙卑地對你說，你什么也為我們做不了。一旦你進入我們的生活，我們就變得不潔。我們不要修路，不要救濟金——你要怎樣補償那個民族消失了的土地、家園、墓地？’香卡走上前來，說，‘你能離開得遠遠的嗎？非常遠？非常，非常遠？’”（IM 120）

黛維用她貧乏的知識、憤怒與愛的絕望，展現了后殖民國家的運作。[[62]](#_62_25)有被鎮壓的持異議的激進分子，有尋求公開選舉的民族政府，有不分善惡的機構官僚，對這些國家官員屬民來說，民主的所謂啟蒙原則有違直覺。然后是后殖民性的最糟糕的副產品，就是那類印度人，他口口聲聲發展有理，以此剝削部落、摧毀他們的生活體系。反抗他的是少數盡責而有理解力的政府工作者，他們通過官方的暗中破壞活動和小的妥協這一套系統來運作。其中心人物是記者普倫·薩海。（黛維本人除了是一名生態——健康——教養的行動分子和小說作家，也是不知疲倦的干預性記者。我一直小心翼翼不去指責作家。贊譽有加則不在此限。）

黛維微妙地在國內社會的性別——解放框架內，敘述普倫的私人生活，他屬于大都市和城市的中低階層，這一點值得單獨討論。在小說中，普倫離開了這一架構的場景，翻越帕沙山，來到帕沙村，這是一片發展中的土著地區。（普倫的這種“脫離框架”，也是一種“去限制”。）他旅行的收獲，就是為他的盟友哈里希蘭寫的報道，而這正是黛維本人曾寫過的有條有理的報道。除此之外，我們沒有看見他將為報紙寫的更為公開的報道。這也是一份并未發出的報道，但在以下意義上，可以說“發出了”：我們可以在小說的文學空間內讀到它，這些來自山區的小品文，挑戰了解殖國家的每一個宣言。

就像《弗蘭肯斯坦》里的怪物，普倫也走到了故事的敘事之外，但是他卻進入了后殖民新民族國家內的行動：“一輛卡車過來。普倫揚了揚手，上了車。”

到目前為止，我概括了這樣一個故事：它說的是新民族中的屬民自由。但是這個故事也只是個框架。在我繼續揭露故事的奇特核心之前，讓我提醒讀者，普倫的女性朋友薩拉瓦提，這位印度本土世襲階層中自我“解放”的非精英女性，以及其他那些盡職盡責的工人的妻子，都在這一框架之外的框架之內等待。對屬民的自由以及甚至是本土中層女性（自我）解放的敘事，無法繼續。[[63]](#_63_25)

故事的核心因此是：這是一個關于葬禮的故事，通過這一葬禮，普倫這位干預性記者，開始承擔屬民的責任，這責任與權利爭取并不一致（兩者是漸進的、不對稱的、無解的、脫離話語的、延異的）。一個原住民孩子在洞穴墻壁上畫了一幅翼龍圖。普倫和一位“好心”的政府官員不允許將這幅畫公之于眾。再次沒有本土提供信息者。因為無意中成功“預言”了降雨，普倫被記入了族群一直在記載的歷史中。他看見了翼龍。或者說，也許翼龍以精靈的特殊有形性，向他現了身。[[64]](#_64_25)

如果無名怪物（沒有歷史）與維克多·弗蘭肯斯坦之間的交易，最終是對被阻止鏡像的徒勞拒絕，那么，將土著與非土著團結在一起的翼龍（史前）和“民族”歷史之間的凝視這一情境，某種程度上有所不同。這里不可能有鏡像；在文本空間內——這一空間從修辭上與反事實的葬禮脫離，土著和非土著必須齊心協力。以下是翼龍顧盼（也許是看著普倫）時，普倫的話：

你的翅膀合攏著，沒法動，我不想碰你，你在我的智慧、理性和情感之外，誰可以把手放在中生代第三階段末和新生代地質年代初的軸向力矩上？……它的眼睛想告訴普倫什么？……眼神間沒有交流。只有朦朧的等待，沒有盡頭。它想告訴我們：我們是因不可避免的自然地質進化而滅絕。你們也面臨危險。核爆炸、戰爭，或弱肉強食的侵略進攻會讓你們也滅絕……想想你們是要前進還是后退……一味濫用人造物質殘害了自然后，最終你們能在土里種什么？……陰郁而無眼瞼的眼睛仍然毫無反應。（IM 156——157）

對現代印度人來說，從經驗上來講，翼龍不可能存在。而對現代印度原住民來說，翼龍也許是祖先的靈魂，就像作者想象的那樣，而作者將自己的簽名放在了框架之外。[[65]](#_65_25)小說并沒有在真相和準確的語域之間作出判斷，而只是在不同的空間里呈現它們。這不是科幻小說。翼龍不是象征。

翼龍死了。那個男孩香卡因驚嚇而失聲，他不再與人交流，而成為翼龍“保護者”、它的“祭司”。他把翼龍埋在河流旁的地洞中，洞窟四壁滿是輝煌的“未被發現”的洞穴壁畫，也許是古代留下的，也許出自當代人之手。在文本中，原住民并沒有被當作博物館的展品收藏。香卡允許普倫跟著他。葬禮本身與當代原住民做法不同。香卡說，現在，他們像印度人那樣先火化。“我們埋了骨灰，得到一個石碑。我聽說過去我們是埋葬尸體的。”當然，這一記憶是一個被想象出來的認同的想象，是小說的虛構。這一哀悼不是人類學的，而是倫理——政治的。（普倫的人類學研究，把本土提供信息者說的話轉換成現代人能理解的語言，這雖然有用，但對這些事件來說并不合適。）

普倫是印度世襲等級，在如今以印度人為主體的土地上，他是個遙遠的陌生人，但他贏得了權利去幫助埋葬前土著文明，當這一文明被想象為一個修辭空間內種族和記者方面抵抗發展的各自計劃——對彼此來說，它們都是無解的，都是困境所在——的統一時，它本身就是用詞不當。這一修辭空間在文本上與框架敘事分離，后者也可能就是中心敘事。

葬禮開始都會有一段悼詞，但小說中，這一虛幻的挽歌被放在了敘事的結尾，就在普倫跳上卡車和作者簽名的后記之前。挽歌的主體，被懸置在記者——小說人物和作者——形象之間：

普倫吃驚地發現，自己心里充滿了對帕沙的愛，也許他再也無法做一個生命的冷淡觀眾了。翼龍的眼睛。香卡的眼睛。哦，古老的文明，印度文明的創始和基礎，哦，最初的持續的文明，我們真的被打敗了。一片大陸！我們尚未發現它，就已經摧毀了它，就像我們摧毀原始森林、水源、生物和人類一樣。一輛卡車過來。普倫揚了揚手，上了車。（IM 196）

我認為（盡管這種看法受到強烈的批評異議），《藻海無邊》必然受限于歐洲小說的范圍。《翼龍》也是如此。就像里斯調用奧比巫術一樣，它也調用了一種土著的敘事性。我們毫無選擇，只能讓文學想象充滿了混雜。但是，作為批評家，如果我們希望重新開始探討帝國主義在認識論上的斷裂，而不用屈從于對失落起源的懷舊情緒，那么，我們必須轉向帝國主義統治的檔案。在這章中，我沒有這么做。但在下一章中，通過對“檔案”適度而非專業的“解讀”，我試圖在歐洲小說傳統之外，擴充《藻海無邊》里最有力的一個暗示：可以這么闡釋《簡·愛》——它編排與展現了伯莎·梅森如何作為一個“賢妻”而自我犧牲。如果我們對以下歷史沒有足夠了解，那么這一暗示的力量就并不明朗：英國駐印度殖民當局曾從法律上操縱寡婦殉葬。在此意義上，也許可以認為，我下一章的努力是在文化研究一個不那么受限的實踐方向跨出的一步。

是依靠這樣的舉動，而不僅僅是依靠決定贊美女性，女性主義批評才能是改變學科的一種力量。但是，要這么做，就必須承認它和它在其中尋找空間的制度有著共謀關系。慢慢努力也許可以使這一關系從對立轉變為批判。

讓我用一種理論的和歷史的方法，形容一下這種共謀里的某個區域：

有限使用批判或抵抗方法，也許會讓我們發現，真理假說[[66]](#_66_25)的基礎不過是種比喻。在學院派女性主義的例子中，我們發現，要把白人特權男性當作普遍人性的規范，也不過是有政治利益的建構。這是一個比喻，卻將自身定為真理，聲稱女性或種族上的他者，不過是那個關于人的真理的喻說，而且，他們必須被理解為不同（不——等同），但又與之參照。只要去做出這一發現，即便是最“本質主義的”女性主義或種族分析，也就是在進行一種比喻性的解構。但是，因為它建構了這一發現的真相，它也開始表現出一些問題，而這些問題內在于認識論的生產機制中，換言之，就是對任何“真理”的生產中。依此邏輯，各種女性主義理論和實踐必須考慮這一可能性：就像其他話語實踐一樣，它們由它們產物的領域所標示和組成，而這一領域又是它們建構的。如果我這里所說的，似乎大多既可以應用到帝國主義學科實踐的一般運作上，也可以運用到女性主義上，那是因為我希望指出，不承認兩者之間的關聯是危險的。

（這些問題——“真理”只能靠策略性排除，靠宣布共謀是對立，靠否認隨機的可能性，靠宣稱暫時的起源或出發點是其基礎這一切來支持——是解構關注的實質問題。洞察真理假說的比喻本質，其代價就是真話訴說也有其盲點。）[[67]](#_67_25)

總的來說，我的歷史告誡是，社會關系和大都市制度內的女性主義，與19世紀歐洲向上層流動的資產階級文化政治中的爭取個人主義有點關系。因此，即便我們女性主義批評家發現了男性至上主義真理假說的比喻錯誤，即宣稱有所謂的普遍性或學院客觀性，我們也撒謊說，我們建構了一個關于全球姐妹情誼的真理，其中，迷惑人心的模式依然是男女辯手搭檔，他們的性別可以被一般化或普遍化，是歐洲辯論中的主辯。為了聲稱兩性有差異（這一聲稱制造了差異），全球姐妹情誼必須接受這一表達，即便受到質疑的姐妹是亞洲人、非洲人、阿拉伯人。[[68]](#_68_25)或者，我們中的一些人已然這么想。在如今人們心懷必勝信念的全球化氛圍中，“發展中的女性”這一古老的口號，被欣然改為“性別與發展”，而世界銀行的宣傳冊上，一位頭戴安全帽的白人女性，在為穿著民族服裝的、微笑著的阿拉伯女性指路，這樣的烏托邦被交付給將要到來的未來。

二

我將試圖通過解讀以下三個男性至上主義的文本，來進一步強化我的大致觀點：波德萊爾的《天鵝》、吉卜林的《征服者威廉》和東印度公司董事會秘密會議上提交的一份討論文件。前兩者——一首精妙的抒情詩和對帝國主義情感的一個經典“通俗”敘事——都向我們提供了一面鏡子，鏡照我們如何行使某種帝國主義意識形態結構，即便我們是在解構贊美女性的男性至上主義的比喻錯誤。而第三個文本不過是幾分鐘會議，卻顯示了那些結構和種族主義的一些拙劣預設之間的關聯。

波德萊爾這首令人印象深刻的詩歌如此開頭：“Andromaque，je pense à vous”（安德洛瑪刻，我在想著你）。詩人將關于都市風景記憶的“真理”，轉變成文學史的寓言性比喻，暗指他那強烈的憂郁。其中那位婦女安德洛瑪刻皇后，就是詩人的對象，不僅通過霸氣十足的“我在想著你”，被帶入文本存在而進行展示；不僅被贊美為荷馬筆下的善良女英雄，另一邊是做了錯事的海倫；不僅被用來建立歐洲詩歌兄弟情誼的經典連續性——從荷馬到維吉爾和拉辛，一直到現在的波德萊爾，都有贊美女性的傳統；而且，也通過小心翼翼地援引一位哀悼丈夫的婦女，而被利用。[[69]](#_69_25)似乎這還不夠，標題中大膽顯眼的雙關［法語中的“cygne”（天鵝）和“signe”（符號）讀音相同］從一開始就賦予她符號而非主體的地位。但是這種傾空——按語音中心主義的慣例，符號意味著本身之外的東西，而人是自我無限接近的，甚至是自我等同的——伴隨著通常的夸張贊美姿態。在“真正”的天鵝出現之前，它作為符號的比喻表達法并不確定，這恰是因為“cygne”一詞恰巧——實際上或字面上——意指“天鵝”。就好像因為安德洛瑪刻成為了詩人威力的符號，她不僅僅是天鵝本身了。現在看來可能是：在波德萊爾的詩歌世界里，比起人物地位，符號地位并不必然在本體論上更為不恰當，或實際是，在《天鵝》中，人之為人也許并不是依照日常語音中心主義的法則——超過任何純粹符號系統的聲音——意識的特權——來運作。[[70]](#_70_25)然而，就像我在別處說過的，不管我們如何偏離語音中心主義，也不管語音中心主義如何受到批評，作為控制主體而運作的詩人和作為符號而被操縱的女性之間的本體差異不會消失。[[71]](#_71_25)

一旦承認這一點，我們就可以注意到，在詩歌的句法和隱喻邏輯中安德洛瑪刻的力量。靠著“jadis”（曾經）的力量，對真實城市的記憶（以簡單的報道敘述），被置于神話人物安德洛瑪刻倒影的魔咒下（由她本人的悲傷換喻性地表達），她的身影倒映在她自己淚水形成的虛幻河流中（在四個階段中表現），這一記憶被策略性地重復：

Ce petit fleuve

pauvre et triste miroir ou jadis resplendit

L’immense majesté de vos douleurs de veuve

（那細長的小溪，

是你的可悲鏡子，曾經閃亮

映照你寡婦之悲莊嚴無比）[[72]](#_72_25)

（1——3；斜體為筆者所標）以及，“Là s’étalait jadis une ménagerie”（就在那里曾經有過一個動物園；1.13，斜體為筆者所標）。如果每一次讀詩的時候，安德洛瑪刻都因詩人的念想而總是在場，那么真正的天鵝——它在咒語般的“曾經”之后被引入詩歌——則由絕對的過去所控制，這一過去比英語過去時態還要強烈：“je vis”（我曾看見，1.14）。

因此，安德洛瑪刻是天鵝意象得以出現的條件。但是，她也是其結果，因為當詩人通過她的血緣銘寫來限定她時，他用“vil bétail”一詞（卑劣的牲畜；這個詞有“牲畜繁殖”的含義，這也與以下行為——讓安德洛瑪刻成為滋養波德萊爾記憶的前因后果——產生了有趣關聯），在換喻意義上將她與天鵝作了對比。在偉大傳統中，刻畫了安德洛瑪刻這一作為皇后的女性的困境，與此不同，對詩人困境的描寫，并沒有在修辭上在前因和后果的位置之間來回。第29到第33詩行（“Paris change...une image m’opprime”——巴黎變了……壓在我心上的形象）自成一體。事實上，我們不能肯定是什么形象壓在詩人心上；他保守著秘密。這里，詩人的“自我”被密封起來，是讀者的他者。下一詩段第一句帶著一種微妙的并列姿態：“Je pense à mon grand cygne”（我想到了我的大天鵝；1.34）。這一姿態當然引誘讀者認為那形象就是天鵝的形象。但是，難道這一著迷的、抑郁的、憂愁的言說者，不是應該可能轉向一種親切的記憶，以逃脫這一形象對他的壓制嗎？當然，T.S.艾略特會聲稱，在以下問題上，他與波德萊爾有著一種親緣關系：“逃離人格，以進入一種媒介……在此媒介內，印象和經驗以特別的、令人意想不到的方式結合。”[[73]](#_73_25)既然并列比修辭問題更能展現這種非直接性，那么，我們可以期望這首詩精心構造的句法，可以為這種非直接性提供棲身之處。

由此，我要指出的是，安德洛瑪刻作為滋養的作用者，不管對她的鏡像操縱機理為何，在《天鵝》中，詩人——言說者在句法上保留了一個堅固堡壘，在修辭上保留了一個謎樣的“主體性”。

在詩歌的結尾，“penser à”（我想起）中的“à”，似乎改變了功能，成為向擁擠的寂寞人群獻呈的“給”（to），直到最后，文本似乎消失在“bien d’autres encore”（以及其他許多人）的模糊矛盾中。盡管此刻安德洛瑪刻并沒有出現，她對詩歌生產的單一控制（作為由詩人的呼語[[74]](#_74_25)構成的記憶——符號），通過對比的力量，被再次肯定。在對象并非一人的呼語中，她仍然是唯一的“你”：“我在想著你。”對這位強大女性的暗喻，似乎使詩人的自我解構得以成為可能。

這一解讀框架不僅展示了男性的力量，甚至展示了男性的自毀，它通過對女性的比喻而進行。當我們學習用這種方式來讀解同性愛欲的偉大傳統時，我們當然應該認為這是我們教育中的重要時刻。[[75]](#_75_25)西北歐模式的女性主義文學批評，它的兩個最無可非議的重要活動是：一，將女性主體性理論化；二，恢復女性為考察的對象；對此，以上讀解也許并非無關緊要的補充。然而，熟悉這樣一種對男性至上主義的比喻性解構，其代價是對文本中的其他女性視而不見。

詩歌結尾引入一系列無名人，其中，一位無名女性在泥濘中躑躅，能辨別她的只有膚色，由她的種族而得的可笑名字：“Je pense à la négresse”（我想到了女黑人；1.42）。在此，念想的對象顯然是第三人稱。事實上，這一模糊人物和她的固執的、憔悴的眼睛，幾乎被“中立化”或“去人格化”了。（相反，“自然的”[[76]](#_76_25)天鵝像奧維德詩里的人一樣望向天空，它可以被視為“人格化”了。）女黑人并非指號過程[[77]](#_77_25)的形象，而是德·曼所謂的“無目的列舉”的“結巴、躑躅”（她在詩中的唯一被命名的動作）的形象[[78]](#_78_25)。天鵝卻被賦予言說的才能。詩人聽到他說，“Eau，quand donc pleuvras-tu?quand tonneras-tu，foudre?”（哦，雨啊，你幾時落下？幾時雷劈？11.23——24）這位婦女是無聲的。安德洛瑪刻開始了這首詩歌，并侵占了第二部分的前半部分，通過再次稱呼她的名字，通過維吉爾的交錯回聲、指定她為赫克托爾的寡妻、赫來奴的妻子，波德萊爾結束了這一部分。安德洛瑪刻的地理并不僅僅隱含在她的歷史中。首先，在一個暗喻性的性別——轉換中，安德洛瑪刻用她的淚水造就的那條虛幻的河流西摩依河，滋養了他對巴黎這一變化之城的復雜制圖的記憶，而巴黎本身又被荷馬英雄的名字難以置信地遮蔽了：“Ce Simois menteur qui par vos pleurs grandit，/ A fécondé ma mémoire fertile”（這流淌的小河出自你的淚汁，突然間灌溉我肥沃的記憶；11.4——5）。男性與女性間有著迷宮似的特征和交流，與此相對，并置著女黑人空間的無限的模糊性，而這空間只用了三個詞來銘刻：“la superbe Afrique”（壯麗的非洲；1.44）。

事實上，如果安德洛瑪刻是標題形象（天鵝）出現的前提，這一前提被過于詳細地指定，那么，女黑人的唯一可能功能，就是標示出這一指定性在詩歌結尾時消解的模糊一刻。波德萊爾并沒有通過文本來展現她的“未被——包含”（里斯和雪萊就是這么對待克里斯托芬和弗蘭肯斯坦的），相反，詩人把她包含在內，以帶出作為詩歌后裔的“許多其他人”。

讓我們在文本從隱含讀者走向隱含接受者的途中，用激活本土提供信息者的方式，中途截取文本，以此回想一下這樣的解讀觀念：先是拒絕接受歐洲目的論傳統所認可的自傳；接著是以主流調查者或田野工作考察者為中介寫下的“自傳”，它們被用做人類學及種族語言學這些“科學”的“客觀證據”；然后再是在“口述史”中，對這個他者的奇怪的“被客體化的”主體定位，它被例外化的“證詞”政治化了。

就如我已經指出的，這樣一種讀解是一個“錯誤”，對文本來說并不恰當。但是，解構方法表明，每一種讀解都可能寄生在文本上而造成一種突變。在此，我“為了解讀”而使用解構的資源，以形成一種與讀解情境相稱的策略（而不是理論），這一策略也許可以引向對帝國主義的文學批判，盡管正因為它被包含在書內，導致了它被抹殺，或被中立化為僅僅是一種策略。在某種意義上，這樣一種讀解也許會成為其自身批判的獵物。

如果要形成這樣一種視角，從中關注對女黑人的命名，那么，我們會發現一個奇怪的故事。她當然也許“是”波德萊爾的著名歐非混血情婦珍妮·杜瓦。但是，也有另一個文本線索。《天鵝》第41到第44詩行，引用了波德萊爾的另一首詩歌《給一位馬拉巴爾姑娘》（“A Une malabaraise”）中的兩行：[[79]](#_79_25)“L’oeil pensif，et suivant，dans nos sales brouillard，/ Des cocotiers absents les fantômes épars”（沉思的眼睛，在我們骯臟的濃霧中尋求，缺席棕櫚樹的逝魂；11.27——28）。《天鵝》中女黑人的“原型”，是對《給一位馬拉巴爾姑娘》中主人公“原型”在文本上的重寫，她是波德萊爾分別在毛里求斯和留尼汪島遇到的兩位女性中的一位。誰是這些“馬拉巴爾姑娘”？馬拉巴爾在印度西南海岸的最南端。而毛里求斯島和留尼汪島是法國和英國軍事占領的殖民區，當地有大量印度后裔，這是英國輸入印度勞工的結果。這些人并不必然，甚至主要不是來自馬拉巴爾海岸。對他們的命名，就像“美洲印度人”或“土耳其火雞”，是霸權的錯誤分類的產物。在波德萊爾創作的時代，法國殖民者對待這些不幸的人們如此殘酷無情，英國帝國主義政府最終禁止再從印度移民勞工（1882年）。這一面目模糊的女性——在兩個殖民地遇到的隨便哪一位——被白人的慣例錯誤命名，波德萊爾為了詩歌的需求，改變她、將她錯放在一般化為“非洲”的一個想象出來的本土位置上。文學史重新發現了她，認為她是因階層流動而遷徙來的歐化了的穆拉托[[80]](#_80_23)女性移民。在此，就好像是對莎菲/弗蘭肯斯坦的展現一樣，安托萬內特/克里斯托芬被放在了在文本的秘密邊緣。[[81]](#_81_23)

新批評原則不允許將這種“外部的/無關的”考慮引入詩歌解讀。讀者會想起我在本書第73頁，曾召喚解構方法來探討文本的“生命”。在這本書中，我帶著克制使用這種方法——之前是解讀馬克思，這里是解讀波德萊爾。在此我應該指出，與心理傳記批評不同，解構性讀解并不給予文本的生命特權，認為它是必須的考察對象。文本只有部分被以其他方式、在其他地方閱讀和書寫。[[82]](#_82_23)在此，我就試圖解讀文本那部分里的一小點，來表明，盡管波德萊爾將自己銘寫為歐洲詩歌傳統里的一位詩人，對那一傳統的特征持一絲不茍的態度，但是他將自己設定為女黑人的愛慕者這種銘寫，卻只能靠詩歌范圍之外的臆測來解釋。這種揭示看上去與文本的固有功能并不相干。而且，它們深陷在淡漠的泥沼中，這種淡漠即慣常認可的對種族身份的毫不在意，根本無視以下顯見的“事實”：所有的身份都是混雜的、無法簡化的，都不可避免地由表述行為的表現所構成。[[83]](#_83_23)我進一步認為，如果我們辨認出第一種情況中支配關系的基本輪廓，但卻忽視第二種情況中的“排除在外”，我們就部分是波德萊爾的共謀。

事實上，至少有三種方法忽視對“女黑人”的銘寫。首先，就像我班上一個美國女學生，她宣稱說，也許波德萊爾意在關注她的困境，她被驅逐流放，失去了歷史或地理的標記。如果不去留心形成本土提供信息者的視角，這樣一種宣稱就只能不幸流于麗莎·賈汀所謂的“從一些表面保守的寫作中發現隱蔽的激進信息”。[[84]](#_84_23)第二種忽視女黑人的方法，是介紹珍妮·杜瓦或難以描述的馬拉巴爾海岸的詳細信息，卻沒有關注到詩歌中展示女黑人的方式。第三種也是最讓我困惑的一種忽視方法，就是像愛德華·艾赫恩已經那么做的一樣，暗示女黑人在某種程度上是波德萊爾的黑暗分身。[[85]](#_85_23)我們當然會想到簡和伯莎。這些讀解，在解構一個錯誤的同時，本身上演了一個謊言。

教授西北歐文學的具有多國讀寫能力的學者，并不用取道很遠就可以找到研究的材料。波德萊爾、吉卜林和東印度公司會議記錄被放到一起，也是種偶然。我之所以在波德萊爾的詩歌中發現了這一丑聞，是因為我教授一門在實踐批評中結合理論和歷史的課程，我想在課堂上討論瓦爾特·本雅明曾談論過的一位作者：對“［歐洲］革命時代”的各種反應都不能被繞過。吉卜林的故事，則是我從一位激進南非白人朋友借給我的一卷書里讀到的，因為我跟他說我迫切需要一本床頭讀物。一個南非人給一個印度人一本企鵝版《英文短篇小說》，讓這本書幫助她進入夢鄉，其中是不是有某種歷史反諷？我在倫敦的印度事務圖書館“尋找什么別的東西”的時候，發現了東印度公司的會議記錄。帶著解構的細心，尋找著共謀——在這共謀中，覺得只存在著對抗的喜悅，這種細心使得這隨意的三個文本被集中到一起，造成一種令人困擾的雙重標準，這種雙重標準在學院女性主義批評的保護下運作。運動中的當下——以及以其他方式在其他地方寫成的文本——的確變成了文化政治研究學者的無盡田野工作。如果成功的殖民地主體——他（她）與本土提供信息者相連但不相等——他本人（或事實上，她本人）是一個“狂熱的人類學家”，并在他（她）獲得“文明能力”時，成功變成他（她）所強加的研究對象的一個模擬物［模仿的（女）人］，那么，為了抵制對全球混雜的單純贊美，后殖民主體必須利用那種野蠻訓練，并更為精心地將歐美國家的遺產變成人類學知識。

吉卜林在19世紀80年代寫作，并嘗試在他的短篇小說《征服者威廉》里，創造某類新女性；在這種嘗試中，他卻泄露出一種仁慈的男性至上主義[[86]](#_86_23)的大部分缺點。威廉是女主人公的名字。通過狡猾暗示她俘獲男主人公的心，可以與諾曼征服英國相提并論，吉卜林是在制造對“個人即政治”的戲仿嗎？我們無法知道。不過，如果在沉思這一問題的過程中，我們忽略了在羅曼史的掩蓋下，對印度的征服被抹殺，并被重新銘寫為歷史上恰當的事件，而非任何事實上可謂的“征服”，那么，我們就再次在應用“黑暗分身”標準。

吉卜林的新女性顯然并不美麗。“她的臉慘白如枯骨，前額中間那個晶亮的傷疤，有一個先令那么大——這是德里之痛的標記。”[[87]](#_87_22)她做著最不女性化的事情：1876年到1878年馬德拉斯大饑荒期間，她和男人一起，乘坐破舊的火車，穿越可怕的印度到處旅行，去照料貧窮的野蠻印度人。吉卜林毫無疑問是在諷刺（在某種程度上再次是狡猾的，但那是他的慣用語氣）在殖民地到處亂跑的英國女人。不過，為了彌補這一點，他對待“威廉”相當不同，他讓她幾乎成了男人。她“比任何時候都看起來像個男孩”（WC 229），而她的兄弟也承認“她跟男人一樣聰明，真討厭”（WC 235）。但是，最后，吉卜林表示，女人終是女人，她是通過愛來征服人。“和一些事情太多、幾乎沒時間去做的男人生活在一起，教會她行事低調、自立自強。”（WC 236）而且，她培養了一個真正的“屬于男人的女人”的恰當情感：“那［嘲笑姑娘］可不同……她只是個姑娘，不過是走起路來像只鵪鶉。真的是。但是嘲笑男人就不行了。”（WC 257）

吉卜林并沒有微妙地書寫兩性差異。我再指出一個細節，表明這一功能在他文本中發揮的作用。為了創造一種“不同”的羅曼史，吉卜林賦予他的主人公一些溫柔的、“女性的”氣質。當他教她怎么給山羊擠奶，來喂養饑餓的印度嬰兒時，兩位主人公彼此相愛了。但是，這一可能的女性氣質，被一個固有的客觀關聯——這關聯出自有《圣經》內涵的經典牧歌——給預先阻止了：“等在帳篷門邊，她看見了一個年輕的男人，他像帕里斯那樣俊美，像籠罩著金色塵土的神，慢慢地走在他的牧群前面，他膝邊，小小的、赤裸的丘比特們奔跑著。”（WC 249）[[88]](#_88_24)在我們把這段描寫只看做是維多利亞時代的庸俗——一些評論卻覺得這一段寫得很好——而扔在一邊之前，應該注意到，這是故事中代行父母權的帝國主義的象征。[[89]](#_89_23)后面幾頁，作者費心使這一點更為清晰：“她第二十次夢見了這個籠罩著金色塵土的神，醒來后精神百倍，又去喂養那些令人作嘔的黑人孩子。”（WC 261；“吉卜林對孩子的態度，帶著特殊的親切和同情”）[[90]](#_90_23)無論如何，兩人的愛情不斷滋長，在小說結尾，圣誕節那天，“向斯科特走近的……是喜極而泣的威廉”，正是那時候，俱樂部里的一些男人唱起：“我帶來歡欣的潮水/涌向你和全人類。”（WC 274）這是帝國主義的陳詞濫調之一：殖民地的安定——科威特的解放？——是這些歡欣潮水的一部分。

故事里有許多自覺的“當地色彩”。由此，初看來，對波德萊爾的那種抱怨，即認為他拒絕給女黑人特有名字和特定空間，無法被包含在此。而且，說吉卜林是“印度生活”的記錄者，當然也沒有錯。因此，讓我們稍微探討一下吉卜林詳細描繪印度的技巧。

文本一開始就是“那正式宣布了沒有？”，接著敘事邏輯花了很大力氣，來回答這個問題。事實上，《征服者威廉》的敘事力量的第一個舉動，似乎就是例證對這一問題的肯定回答如何形成。慢慢地，讀者意識到，問題中的“那”是精確的說明性的實詞“饑荒”，而對這最初發問的肯定回答，在仁慈的帝國主義內被編碼：“《饑荒法》的實施”（WC 223）——那被激怒然而卻充滿英雄主義的英國，照顧著無能的、非理性的、孩子氣的南印度。南部印度種族眾多，地理風貌多種多樣，而這一全景由單一醒目標題“饑荒”宣布，并與它并置在一起。

敘述“饑荒”——南印度的特定性——的目的是工具性的。當饑荒被用來促進兩個人類（也就是說，英國的）角色之間的愛情時，這一標題被消解了，宣布被拆解：“這樣，愛在大白天在帳篷內奔涌，那時，人們撿拾愛的碎片，將它們整整齊齊放在八省饑荒區之外。”（WC 204）[[91]](#_91_23)

故事情節回到西北印度，它在那里開始。在此是對那一情節的闡釋：“家鄉的大部分公開名字都很好聽。溫巴拉、盧迪亞納、菲勞爾、賈朗達爾，它們就像婚禮上的鐘聲在她耳邊回響，威廉為所有這些陌生人和外人——訪客、游客以及那些剛被派來為這個國家服務的人——都感到深深的、真誠的歉意。”（WC 273）

這些洪亮的地名都在印度西北部旁遮普邦。我們把馬德拉斯留在了身后，就像我們把“饑荒”留在身后一樣。“家鄉”和“外地”這個提法，根本不是對印度的說明，相反，卻意味著印度的消失——如果印度是印度人的居住地的話。對威廉和斯科特去北方的“回家之旅”的描繪，讓人產生這樣的鮮明印象：北方更加英國——這里印度退居一旁。我上面所引這些地名就是這么被介紹的：

寶塔和棕櫚樹的南方，滿是印度人的南方，終于再見了。這里是她熟悉的土地，在她面前，是她理解的美好生活，身邊是自己人，跟她同一等級，有著同樣的思想。幾乎每一站都有這樣的人上車——來過圣誕節的男人和女人，帶著球拍、獵狐犬和馬鞍……斯科特會不時踱到威廉的窗邊，喃喃道：“太好了，不是嗎？”而威廉會快樂地嘆口氣：“太好了，真的。”（WC 272）

因此，這些名字的魔咒，根本不是將地點組合在一起，而恰是以下兩者的結合：一邊是對其特定性的抹殺，一邊是可謂侵犯的占有。早先它還以一種和善的方式展開，那時，男主人公穿上了晚裝：“斯科特悠閑地走進他的房間，換上這個國家的當季晚裝；從頭到腳裹在沒有一點污跡的白色亞麻中，腰間圍著寬寬的絲腰帶。”（WC 225；楷體為筆者所標）“這個國家的當季晚裝”縫合了自然和文化，并恰當地銘寫了自然。因此，“家鄉”與“外地”成為區別印度的舊英國人和新英國人的詞。“旁遮普人”和“馬德拉斯人”兩詞一直用來指在印度那些地方“服務”的英國人。而“本土人”（native）一詞——它應該指“本地人”（autocthonous），卻悖論性地被重新編碼為未個體化的“類似——人”，沒有資格成為真正的居民。[[92]](#_92_23)

吉卜林在他的文本中使用了許多印度斯坦的詞語，不過是洋涇浜印度斯坦語，對本地人來說這是野蠻人的語言，完全沒有句法關聯，總是不貼切，也幾乎總是不正確。但吉卜林的敘事卻認可這種用法，把它確定為“正確的”，當然也沒有譯成英語。這是英國洋涇浜，起因是他們覺得印度斯坦語是仆人的語言，不值得主人去“正確”掌握；這就是從文本上被確定為“正確的”語言版本。[[93]](#_93_23)相反，小說里印度仆人說的印度斯坦語，卻被費力譯為古樸拗口的英語。如果仆人偶爾突然使用英語，他的口音就會被嘲笑。讓我們稱這一套行為——事實上是將語言看成從屬的標記——為“作為侵犯的翻譯”。也讓我們將此與對翻譯本身的討論中那高雅的歐洲因素相比。

論及將希臘文譯成德文，本雅明這么說道：“翻譯不能意似……相反，它必須以自己的語言，根據原文的表意方式，謙和地、詳細地形成表述，使得兩種語言都可以辨識為一種更大語言的破碎部分。”這一段話從邏輯上認定，譯者翻譯的原文，從結構上來說是權威的語言，而非從屬的語言。德·曼就此評論道：“總是逐字翻譯的‘信’，又如何能做到同時也是‘達’？只有揭示出原文的不穩定性，將那種不穩定性揭露為比喻和意義之間的語言張力，它才能做到‘達’。純粹語言也許更存在于譯文而非原文中，但是是以比喻的模式。”[[94]](#_94_23)

這一關于翻譯的高雅話語，其遙遠模式是歐洲文藝復興，當時，對古代文本的大量翻譯，幫助形成了主流歐洲文化的自我表達。（在18和19世紀，德國文化并未參與文藝復興的自我表達，這使得德國對翻譯問題的思考有其特色。）然而，當帝國主義暴力跨騎在一個臣服的語言之上時，翻譯也可以變成某類侵犯。從歐洲文藝復興中推導出的以比喻造就通達的論證，并不能直接應用到吉卜林文本中的侵犯式翻譯上。[[95]](#_95_22)

就像他們并沒有否認所有語言都是混雜的，無法簡化。當瑪哈絲維塔建構了一種獨特的東印度下層混雜語言，巧妙地運用它來對照孟加拉梵語時，她運用這一技巧的政治與吉卜林的截然不同。

我已經說過，從比喻上解構男性至上主義，并沒有讓我們免于上演帝國主義的謊言。讓我們在那框架中看一下阿諾德論述馬德拉斯饑荒的文章。（阿諾德提供的一些材料，使得高貴白人幫助無能黑人這一場景頗成問題。）[[96]](#_96_22)在我的經驗中，課堂上對吉卜林這篇小說的大部分討論，都是對兩個白人主人公之間常規的馴服男孩氣女孩的分析。在這樣一堂課快結束的時候，我把討論引向阿諾德的一篇文章，其中談到泰米爾人一首關于性別角色顛倒的打油詩，這是農婦祈求干旱結束而吟唱的：“一件怪事發生了，哦，我主！男人在碾米，女人在耕地。/你的心沒有被憐憫打動么，哦，我主！/婆羅門寡婦在耕地。”為了相信這民俗潛在有效，這位婦女必須把兩性的父權式勞動分工很當回事，因為她提醒宇宙已經一片混沌，而它應該具有神性的秩序。在課堂所剩的一點點時間里，一位年輕女性堅持說，那位農婦唱打油詩時一定意在反諷。這當然是其中一種可能性。但是，如果我們忽略歷史框架，忽略在此框架內建構和召喚主體的知識——權力機制，那么，堅持認為這是大眾心理的反諷這一看法，就難免會從以下做法中冒出來：在第二波美國學院派女性主義中，我們將自身的歷史建構和意志建構，強行定義為女性思維的“自然”反應的“普世”模式。[[97]](#_97_22)這也許也可以稱為侵犯式翻譯的一個例子。

侵犯式翻譯中呈現的結構，更為直接地描繪了第三世界文學教學中的一些趨勢。我一直認為，除非第三世界女性主義對這些趨勢心懷警惕，否則它會不由自主地參與其中。當教師或批評家絲毫不懂原語言，或根本不了解正被討論的被區分了社會性別的社會行動者的主體建構（學生因此也無法感覺這是種缺失）時，我們自己對“第三世界文學”文集的癡狂，則更多秉持侵犯式翻譯的邏輯，而非懷抱以比喻造就通達的翻譯理念。在其中運作的，是一種可謂“被認可的無知”的現象，如今“全球化”（用來掩蓋全球金融化的一個詞）或“多元”（用來抹殺所有語言不可簡化的混雜性的一個詞）的符咒，比以往任何時候都更加支持這種現象。

讓我們再快速看一下東印度公司的材料。（盡管是家商業公司，但在18世紀末和19世紀中期，東印度公司控制了它在印度的轄區。下一章我會更詳細地談到這一點。在此，它足以提醒我們自己，我們是在閱讀在印度人自己統治下雇用印度人的文件。）其語言如此清晰明了，幾乎不需要什么分析。讓我列出我想強調的一些觀點。這份文件反映了一種企圖，即為了效率而修正基于膚色差別（皮膚顏色的顯見不同）的種族歧視。（膚色差別似乎也制約了美國反種族歧視的女性主義的官方哲學。當她們不說“第三世界女性”時，掛在嘴邊的就成了“有色婦女”。這導致了許多謬論。比如日本女性就不得不被編碼為“第三世界女性”！西班牙女性自然是“有色婦女”，而那些后殖民女性主體，即便是亞洲和非洲的本土精英，而且顯然是愛麗兒的交配產物，也會被裝扮為處于邊緣的凱列班。這種命名的基礎，就是心底認為“白色”就是“透明”或“無色”，因此這種命名也是對白人自我表現的反應。）

這份文件將種族歧視規定為合法，它應用的標準表明，本土男性與女性顯然都比歐洲女性低一等。事實上，就像《征服者威廉》和對此小說的課堂反應所表現出的，只有在白人領域，才有兩性差異。只有引入歐洲人，兩性結合的合法性概念才開始形成。而且，就連凱列班也在定義上被排除在外，只有被制造出來的愛麗兒才被允許進入這個領域；而那歐亞混血兒要被接納，則必須接受“歐洲博雅教育”。[[98]](#_98_22)以下這段摘錄自這份材料：

［1822年3月6日召開的洪寶公司秘密董事會上］董事會主席面前攤開一份由他本人和副主席簽署的文件，里面提出了一些建議，準備修正1791年頌布的現行規定，該規定指出“不得在公司的民事、軍事或海事部門雇用印度土著的兒子”。[[99]](#_99_22)

下面是關于色差和接受歐洲女性的段落：

也許可以充分推導出，在董事會看來，那些人的膚色，是嚴厲拒絕雇用他們的理由……另一考慮對象是歐洲人和混血兒通婚的后裔；而歐洲血統是傳承自男性還是女性似乎無關緊要。自1791年起，想要入職公司的申請人如果是這一類人，就要接受董事會委員的審查；如果他們在膚色或其他方面顯示出一點土著出身的跡象，委員會就會根據他們的膚色深淺而決定是否雇用。但這些拒絕雇用……產生了一些異例。哥哥被雇用了，弟弟卻沒有。另外就算其雙親都是歐洲人，但如果膚色較深，也很有可能被拒絕……董事會委員所持的這些不同看法產生了歧義。（楷體為筆者所標）

為了有效解決這些異例和荒謬，東印度公司提出了以下標準。其中我們將看到，土著交配被含蓄認為沒有合法性；明確要求接受“歐洲博雅教育”。

提交如下：

印度原住民土著，以及印度東部葡萄牙裔印度土著、西印度土著、非洲土著，他們與歐洲人通婚的子女，不論男女，都不符合錄用條件……但第二代及之后的印度原住民土著的后代可以錄用……條件是根據特定證明……申請人的（外）祖父或（外）祖母……是地道的歐洲人……申請人的父親或母親是地道的歐洲人。需要申請人父母的結婚證明。申請人的洗禮證明。來自大不列顛及北愛爾蘭聯合王國聞名神學院的院長（們）的證明，證明申請人在他或她的指導下接受了為期六年的博雅教育……通過保證其合法出身和接受歐洲博雅教育的資質……就可以消除不加選擇、不帶條件地允許第二代及之后的印度原住民土著的后代進入公司工作所帶來的不便。（楷體為筆者所標。）

重復一遍，這份文件描繪了對黑人進入白人世界的權利渠道的有效表達，在這白人世界里，黑人被管理。[[100]](#_100_22)我認為一定要強烈指出這點，所以，在我的論證中，我將提交另一份證據，證明許多所謂跨文化學科實踐（即便是“女性主義”）都復制了殖民結構，同時又將這種結構預先排除在外：被認可的無知，以及對主體地位及因此對其之為人的否認；一種未受審視的色差論不僅不是解決方法，而且也是殖民公理的一部分。看著這份材料，它似乎遠比女性主義批評領域內所發生的任何事情都更殘忍。[[101]](#_101_22)但是單純善良的意圖并不能去除這種可能性，即這兩種單獨的現象共有著一個事實的結構后果，這事實就是“進入規范的通道是有限制的”。

當我在學院里的女性資源團體及諸如此類的團體面前陳述這一總體論證的各種版本時，大家幾乎總是立刻感同身受。然而，因為雙重標準的存在，對第一和第三世界事務的討論和分配，其品質或層次的差異仍然十分驚人。在課程設置里也可以看到這一落差。在資源的分配中，女性主義文學批評在單數的、個人主義的層面上，贊美北大西洋傳統中的女英雄；而以一種復數的、不完善的方式，贊美其他地方女性的集體存在。學校代表“有色婦女”爭取扶持行動[[102]](#_102_22)的斗爭，或使用一次性基金（軟性捐款）而召開的國際會議（而不修改課程本身），都沒有遮沒這些趨勢。我們當然應該全力參與這些校園斗爭，也應該組織這些會議，會上不再是白人男性對后殖民性侃侃而談。但是它們是暫時的反對性別歧視、反對種族主義的行為，應該與一種專門的女性主義革命相區分，后者通過在課堂上堅持批判態度，而變革思考和介入的習慣。失去了一貫的警惕，就無法保證美國學院里向上層流動的有色女性不會參與到我剛才勾勒的結構中——至少是在以下程度上：混淆美國的種族控制問題與跨國勞動分工的剝削問題；就像許多英國學者傾向于將之與《移民法》問題混淆一樣。想到以下這點也許很痛苦：這也是擁有證明的混血兒有限進入規范的一個情形。就好像只有當你是北方居民或渴望成為北方居民時，才有資格在女性主義內探討種族問題。

事實上，我們中那些要求實行這些標準的人，正在主流女性主義內被邊緣化。我們對用比喻解構男性至上主義普世主義深感興趣。但是，當女性主體效應的銘寫問題浮現時，我們并不希望自己不得不在制度上上演帝國主義謊言。我們知道，對一種解構表述的“修正”，是指向另一比喻的、因此也是另一錯誤的表述，也就是說，必須一直保持批判。我們希望有機會進入那一迅速變化的進程。而這并非不可能，只要你根據學科標準，將歷史、地理、語言特殊性及理論能動性的各種平等權利，賦予南方徹底分層的更大劇場（所謂解殖的舞臺）。但如果女性主義用美國研究取代種族研究，用移民混雜取代后殖民主義，南方就再次被遮蔽，流散移民就取代了本土提供信息者。

三

美國當今的文學批評，關注對邊緣的表達及其自我表達。當我們肯定（這當然沒錯）這一點時，最好要記得上述內容。事實上，這種關注已經到了這樣的程度：現代語言協會（MLA）年度會議的主席論壇，幾乎一直在探討邊緣性問題。美國比較文學協會（ACLA）在最近充滿自省的文獻里，也注意到多元文化主義。[[103]](#_103_22)這些肯定完全恰當，因為不久，要求美國文化保持純粹“西方”的強烈呼聲就不斷出現，這也許就是這些努力所激發的一個反應。[[104]](#_104_22)但是，即便這種對抗十分重要，它也不足以保證與南方同等的表達；它只是證明了為了回應全球趨勢，北方開始內在轉變。在這種內部辯論的壓力下，我們常常將兩者合并討論；我們也傾向于為我們所謂的“邊緣”，樹起一座紀念碑，其中南方與北方的差異被馴化了。然而，為了此基礎層面上的日常工作，我們必須堅持提高自我批評之聲，以免不知不覺地填補了本土提供信息者的主體位置，如今我們未承認這一位置已被錯置。

當我們試圖支持自己的辯護時，我們傾向于不去觸碰地區研究、人類學等關于邊緣的專門學問的政治。英語世界的第三世界研究，包括第三世界女性主義研究，變得如此無力，以致文化研究所需要的所有語言特殊性或學術深度，常常被忽視。事實上，常常是漫不經心翻譯的英譯本，或近期在全球解殖地區用英語或歐洲語言寫成的著作，或由所謂少數族裔作家在第一世界內寫成的著作，開始建構所謂的“第三世界文學”。在這一文學高等教育領域內，向上層移動離開邊緣、正當地尋找著有效性證明，有助于邊緣性成為一種商品。有時，懷著好意，以便利為名，建立了制度上的雙重標準：一套用來測試我們同類，而另一套測試世界上所有其他人。我們力爭建立對邊緣性的制度性研究，但即便我們參與到這一努力中，我們也總是會繼續說“然而……”。

我們看一下，第二次世界大戰爆發后不久，薩特如此說到他對事業的獻身：

盡管人的計劃［projets，這個詞一般有著存在主義意義，即去構建一個生活］也許各不相同，但至少它們沒有一個是我完全陌生的……每一個計劃，即便是中國人、印度人或黑人的計劃，都可以被歐洲人理解……1945年的歐洲人可以讓自己脫離（投射出）一個情境（他在其中同樣深受限制）［se jeter à partir d’une situation qu’il conçoit vers ses limites］，然后……在自己身上重新制定［refaire］中國人、印度人或非洲人的計劃……只要掌握足夠的信息，就總有辦法理解一個白癡、一個孩子、一個原始人或一個外國人。[[105]](#_105_22)

我們絲毫不懷疑薩特個人的良好政治愿望。然而，1968年，在評論薩特將海德格爾人類學化時，德里達這么寫道：“一切的發生就像‘人’這個符號，沒有起源，沒有歷史、文化或語言界限。”[[106]](#_106_22)事實上，如果看一下“沒有一個［人的計劃］是我完全陌生的［humani nil a me alienum puto，語出羅馬劇作家泰倫斯的《哲學》］”這句話中殘留的羅馬修辭痕跡，我們會明白，這里被湮沒的歷史，是激進歐洲人道主義良心的傲慢，它通過將他者邊緣化而鞏固自己，或就如薩特所說，通過收集信息，“在自己身上重新實施他人的計劃”。而我們文學批評的全球主義或第三世界主義，大部分甚至連這種傲慢的良心都沒有。

另一相反觀點（盡管不能否認其政治重要性）認為，只有邊緣的才能為邊緣發言，其制度性結果就是將這種良心的傲慢合法化。面對著這種雙重束縛，讓我們思考以下一些方法學上的建議：

1.讓我們學會區別“內部殖民”——在像美國或英國這樣的大都市國家中，對被剝奪公民權的群體的剝削和統治模式——和對其他空間（魯濱孫·克魯索漂流到的島嶼就是一個“純粹”例子）的殖民。[[107]](#_107_22)

2.讓我們學會區分殖民主義、新殖民主義和后殖民這些術語。殖民主義在18世紀中期到20世紀中期歐洲形成的過程中出現。新殖民主義是在舊領土帝國的不均衡瓦解后，我們這個世紀出現的經濟、政治和文化上的支配性操縱。后殖民是當代全球狀況，因為第一個術語代表的狀態被認為已經過去，或正過渡為第二個詞所代表的狀態。

3.讓我們認真思考以下可能性：當我們確保我們自身的文化——我們自身的文化闡釋時，我們就控制了表現系統。考慮以下這套看法：

a.要成為美國人，就至少要有一種欲望，即想進入憲法所規定的“吾民”。我們不能將它作為純粹的“本質主義”拋在一邊，去站在反民權，反《平等權利修正案》，或反對支持婦女生育權的改革意見的立場上。身處美國的我們不可能不想居住在這一理性抽象物（美國）中。

b.從傳統上來說，想要進入“吾民”這一抽象美國人集體的欲望，被對少數族裔居住地、具有情感聯系的亞文化、生存假象的編造而重新編碼，這種編造聲稱要保存種族的起源，卻離起源族群或民族的變化更替越來越遠。“我們［非洲人］能把……［艾麗絲·沃克筆下的］非洲多當真呢？她的書讀起來就像在一個被大概以為是［西非國家］尼日利亞的版圖上，鋪開了南非。”[[108]](#_108_22)

c.我們當下傾向于抹殺以下兩者間的差異：一邊是美國的內部殖民，一邊是解殖空間里以純粹本土的名義而進行的轉型和變遷，后一趨勢占據了上述早已制訂的種族文化的計劃。它最壞也能確保與憲法中的我們相對的、發展中的或侵入的他們。而在最好情況下，它符合我們的制度便利，把第三世界帶回了家。雙重標準就可以開始運作了。[[109]](#_109_22)

面對歐洲中心主義的傲慢或未受審視的本土主義的雙重束縛，上述看法實質存在。謹慎的解構將幾乎在它們周圍（我們永遠也無法是徹底批判性的），或在它們之間，放置一個批判框架，這樣我們就不會因想象這一雙重束縛太易解開而混淆問題。事實上，而且在最實際的意義上，偏執于單方面解決困境，要比雙重束縛使得困境存在，危險得多。因此，如果我們只記得這些實質看法，我們也許會希望努力使歷史語境化，以此來幫助自己。而這如果不輔以批判閱讀的習慣，或許也會滋長薩特宣稱的歐洲中心主義傲慢：“只要掌握足夠的信息，就總有辦法理解［他者］。”必然開放著的批判框架提醒我們，歷史語境的制度結構就是我們不可避免的出發點。問題仍然是：有了這必要的準備，再次引用薩特的話就是，“歐洲人”——或在新殖民語境中是美國人文學科的批評家和教師——如何“在他［或她］自己身上重新制訂中國人、印度人或非洲人的計劃”？

面對這一問題，解構也許會擺出一個雙重姿態：從你所在之處開始；但是，在尋找絕對正當理由的過程中，要記得，邊緣本身是劃分全然他者的不可能邊界，而與全然他者的相遇（這一過程也許會描繪出的），與我們自身的倫理原則有著不可預期的關聯。被命名的“邊緣的”本身既是邊緣的隱藏，也是邊緣的揭露，而在他/她所揭露之處，他/她就是個別的/獨特的。這一雙重姿態使得德里達在1968年一次哲學研討會上說道：“首先，我在想所有這些（文化上的、語言上的、政治上的，等等）地方，在那里，組織一次哲學研討會沒有任何意義，鼓動它與禁止它都一樣毫無意義。”[[110]](#_110_22)

要思考作為邊緣的全然他者的形成，我將探討南非白人庫切所寫的一本英語小說《福》。[[111]](#_111_22)這本小說讓我們重新關注試圖構建邊緣性的18世紀早期的兩個英語文本：丹尼爾·笛福的《魯濱孫漂流記》（1719）和《羅克珊娜》（1724）。[[112]](#_112_22)《魯濱孫漂流記》中，在叢林里被邊緣化的白人，遇到了邊緣中的野蠻人“星期五”。《羅克珊娜》中，個人主義女性滲入了新生的資產階級社會。庫切的小說則上演了一個雙重姿態。在敘事中，羅克珊娜從所在之處開始建構邊緣，但是，當她的計劃接近完成時，文本介入進來，提醒我們“星期五”就在邊緣本身內，他是全然他者的代理（lieutenant），是使得不可能性清晰可見的人物。

我將庫切的小說作為一種教學上的幫助，以此與我的學生一起分享我一直在探討論述的一些問題。至于可謂歷史語境的實質性先期準備資料，我采用阿特里奇的《壓抑的沉默：庫切的〈福〉和經典的政治》（Derek Attridge，“Oppressive Silence：J.M.Coetzee’s Foe and the Politics of the Canon”）一文。[[113]](#_113_22)我的解讀試圖補充他的論證。我關注文本的修辭行為，因為文本展現了寫作和閱讀的過程。我希望這種關注將能指出，傳統的、歷史上的、被語境化的闡釋，也許會制造出一些結論，它們既是合理的、令人滿意的，但也存在問題；而且，“［傳統歷史批評家的］‘最高裁決’所回應的危險，就是不可決定性”。[[114]](#_114_22)盡管文學批評使用了所有合法努力來解讀文學作品，但文學仍然是個別的、不可證實的。

庫切的小說即描繪了這種個別的、不可證實的邊緣，它是折射屏障，擋住了我們認為身處黑暗中的全然他者。[[115]](#_115_22)在那遮蔽下，本土提供信息者消失了。[[116]](#_116_22)

如果我們想要開始探討些什么，我們必須忽視：盡管我們花了所有力氣，但出發點仍然動搖不定。如果我們想達成什么認識，我們也必須忽視：盡管我們做了所有準備，但結果仍然沒有結論。這種忽視并非主動的遺忘；相反，它是對邊緣中的濕地、沼澤以及堅實基礎的缺乏，自始至終地進行積極的邊緣化。我們中“知道”這一點的人，也知道，是在那些邊緣中，哲學哲學化了。這些必然地、主動地邊緣化了的邊緣，就像好奇的守護者一樣，一直縈繞著我們的開始和結束。而悖論性的是，如果我們不將它們邊緣化，而是使得它們成為關注的中心，它們反而會溜走，我們什么也得不到。也許，其中一些問題，帶著一些被辨認出是解構的東西，它們是表面看上去的固定，有著被延緩的開始和被延緩的結束；延異和絕境的許多名字。德里達對倫理、正義和贈禮的研究，就直面這些問題。[[117]](#_117_22)在此，請讓我更直言不諱地說：如果我們忘記因我們深懷關切所做之事，在邊緣中被判斷，而帶來的不安，那么，在政治領域中，我們就會獲得所謂自由多元主義（其內涵是壓抑的寬容和被認可的無知），以及各種宗教激進主義、極權主義和文化革命；而在創作和教授文學的領域中，我們就會獲得贊成既有建制的善意或怨恨的保守主義，以及特權者舉辦的多元文化主義者的化裝舞會，他們要么化裝成被剝奪了權利的人，要么化裝成他們的解放者，兩者對“文學本身”的個別性和不可證實性都缺乏尊重。

這就是廣義上的“邊緣”，它不多不少就是把事情做好的程式：對邊緣中的陌生守衛者進行積極的、必然的邊緣化，是他們阻止我們成為政治文化的先鋒派。而狹義上的“邊緣”就是受害者，他們是著名的集權史——異性戀的、基督徒的、白人的男性有產者，作為倫理主體而出現——的受害者。因為廣義和狹義之間存在某種聯系，可以用另一種方式來表述在女性主義領地制造邊緣的問題。在埃萊娜·西蘇影響巨大、如今已成經典的論文《美杜莎的笑聲》中，她寫道：“作為為歷史而存在的主體，女性在幾處同時出現。”[[118]](#_118_22)這句話的意思是，在單個男性人物或男性集體被確切定義的歷史敘事中，單個婦女或婦女們本身無法嚴絲合縫地放進既有的、歷史分期的類目或范疇中。正如西蘇進而所說，這頂多意味著，在某種程度上，女性主義女性成為所有斗爭的一部分。

美國學院派女性主義并非真的參與所有斗爭。但是，如今學界對多元文化主義或后殖民邊緣性的興趣、對狹義上的邊緣性的興趣，越來越大，這種興趣是全球化狂風呼嘯中學院女性主義的一根稻草。這一興趣的滋長有時忽略了一個問題：對女性以及男性——他們并未在同一個文化銘寫中被書寫［這一假設在殖民情境中很有效］——的關注，無法以同樣方式動員為對研究者自身的社會性別的調查。這并非難以做到，但是必須學習和教授新的方法，而對廣義邊緣的關注，必須不斷更新。當另一性別銘寫的人們想要加入到我們的斗爭中來時，我們就更容易理解這點。比如，在幾個世紀的父權制特權統治（包括對女性的惡意和仁慈）下，如果我要贊美一個由男性書寫的關于婦女的文本，我承認，我難免會有點不安，雖然顯然并沒有規定不可以贊美。不過，當我們想要干預殖民遺產或新殖民實踐時，我們將以我們的善意作為保證。

在庫切解讀《魯濱孫·克魯索的生平與歷險》的開始，有一個馬克思論述笛福小說的段落。[[119]](#_119_22)人們通常將這段話看做是論述資本主義，但事實上不是。在出現這段話的那一章節，馬克思的大意是，一般化商品生產中，商品有物神的特征。這既體現了物之間的關系，也體現了人之間的關系。在不是資本主義的生產方式中，這一物神特征消失了。馬克思選擇了四個例子，其中三個是前資本主義生產方式，一個是后資本主義生產方式。在三個前資本主義生產方式例子中，魯濱孫是最有趣的一個，因為其他兩個是交易情境——盡管不是一般化商品的交換。魯濱孫的例子是使用價值的生產。

羅曼蒂克的反資本主義制造出令人愜意的公理：使用是好的，交易是壞的；使用是具體的，交易是抽象的；等等。但事實上，對馬克思來說，使用價值和交換價值都是表面形式［Erscheinungsformen］。而且，如果要衡量價值量——不管是使用價值還是交換價值，唯一方法就是通過抽象平均勞動。經驗事實是，人通常不需要去衡量他要使用的東西的價值量，這一事實在此立刻使交換價值和使用價值沒有差別：“因此，一種使用價值，或商品［Gut］，之所以有價值，只是因為抽象人類勞動在其中被物化［vergegenständlicht］或物質化了。”[[120]](#_120_20)馬克思論證這一點的偉大例子就是魯濱孫。他對政治經濟學家包括李嘉圖的批判是，他們以文學評論家認為的馬克思讀解《魯濱孫漂流記》的方式來讀解它；運用了資本主義標準。

馬克思對小說本身并不感興趣，所有英譯本都掩蓋了這一點，它們將他對魯濱孫的介紹呈現為：“讓我們先看看魯濱孫在他的島上。”相反，對馬克思來說，魯濱孫這個人物作為自然人而出現，能夠計算抽象平均勞動，因為所有的勞動都是他的：“讓魯濱孫最初出現在他的島上”，馬克思這么寫道。在作為自然人的情境中，魯濱孫早就“必然”想到了抽象勞動。馬克思在向工人傳授反直覺的教導：使用價值和交換價值的共謀表明，私有是通過社會可能性來衡量的，在它之中也包含了社會可能性。看上去具體的個人，被抽象的可能性所斷定[[121]](#_121_20)：“他知道……這只是同一個魯濱孫的不同活動形式……只是人類勞動的不同方式……在此，魯濱孫和他自己創造的……物之間的全部關系……如此簡單明了……但是……價值的一切本質上的規定都包含在這里了。”時間而非貨幣是魯濱孫的一般等價物。我在討論《福》之前先說明這一基礎，是因為在我的讀解中，庫切的著作似乎對空間而非時間更感興趣，因為它展現了在拒絕被銘寫的空間面前進行計時研究的難度。[[122]](#_122_20)

馬克思沒有（也許不能）讓魯濱孫以簡單的殖民者形象出場，而庫切必須這么做。《福》的主題更多是關于劃分空間和置換，而非關于勞動的時間選擇。就如牙買加白人瓊·里斯對19世紀英國經典小說《簡·愛》的重寫，發現簡不能作為女性主義規范的范本一樣，南非白人對18世紀經典的重寫，也認為克魯索無法作為使得建構性時間記錄清晰可見的規范自然人。這個克魯索給不確定的未來，留下了一個草草銘寫的空間[[123]](#_123_20)：“‘我們沒有能力去栽種，’他說，‘我們沒什么可種——這是我們的不幸……這些是為那些在我們之后到來的人而準備的，他們有先見之明，隨身帶著種子。我只負責幫他們清理好土地。’”（《福》33）畢竟，從土地到土地資本的轉變，不過是帝國主義使命中一根重要的線。

《福》中的“克魯索”對記錄時間沒有興趣。事實上，《福》中的敘述者（不是克魯索[[124]](#_124_20)）“查看柱子……但沒有［找到］任何雕刻，甚至沒有任何刻痕，顯示他在計算自己流放了幾年，或是月亮的周期”（《福》16）。她乞求他做個記錄，但被斷然拒絕。盡管克魯索由商業資本主義所造就，但他無意成為它的代理，甚至不愿成為它的挽救工具。庫切關注的是性別與帝國，而不是資本的故事。

這位《魯濱孫漂流記》的女性敘述者是誰？我們知道原小說沒給女性留下任何空間。其中有形象刻板的母親，她的作用就是扮演仁慈的寡婦，還有那個沒有名字的妻子，作者一句話就寫完了她的婚姻與去世，因此可以讓克魯索就在英格蘭銀行成立那年前往東印度；最后，也是最重要的是，故事結尾他送去“七個婦女”，“都是經過我親自挑選，有的適于干活，有的適于給那些愿意娶她們的人當老婆”，還有“五頭母牛，其中有三頭已經懷了小牛”（RC 237）。所以，這位女性敘述者是誰？是時候列出庫切在引征笛福時改編其作品的一些方式了。

首先我們考慮一下書名。我們當然知道福原是笛福的姓。他是詹姆斯·福和安·福的孩子。但是在恢復這一專有名詞的過程中——它因此也暗示這是真正作者寫的真正的書，庫切也使之成為一個普通名詞。福先生是誰的福？讓我們把這個問題暫時先擱一擱。

《福》的敘述者是位說英語的女性，名叫蘇珊·巴頓，她想要在福先生的幫助下將她的故事寫入歷史，做她故事的“父親/創造者”。庫切應付一個有社會性別的立場有點困難；他和文本之間的張力使得這種困難引人注目。這一文本本身不會去抵抗那種不可確定性和想象一個女性的不適感。是不是父親這個權威詞，在此被變成一個錯誤但有用的類比（用詞不當）了？還是庫切的蘇珊被用來表現關于性別顛倒的傳統男性至上主義主題（我們在《弗蘭肯斯坦》里已見到過），使得福“懷胎”了？我們無法知道。正如阿特里奇指出的，《福》里談到了“自由選擇”。

無論如何，蘇珊·巴頓寫過《漂流的女人》（The Female Castaway）[[125]](#_125_20)，還有一部回憶錄及許多書信，她把它們寄給福先生，不過不是所有都抵達了目的地。[[126]](#_126_20)“我承認，在你筆下，這些描述可能會被改變，因為你不僅要說出關于我們的真實故事，還要取悅讀者。但是，請你記得，你沒寫完你的故事之前，我的生活將凄涼地懸蕩在那里。”（《福》63）。《漂流的女人》怎么樣了？小說開始，蘇珊·巴頓用一對引號引了自己的文字：“最后，我再也劃不動了。”（《福》5）這第一部分就是她的回憶錄，記敘了發現克魯索和“星期五”、克魯索在回英國途中死在船上、她和“星期五”回到英國這些事情。至于她的歷史，究竟是《魯濱孫漂流記》還是《福》，我們不得而知。在這一點上，它不過是一個標記，表明每一次閱讀就是引用和改變；也是一則關于守衛者的寓言，它看守著所有通過引用來證明文本真相的聲明。在文本的開篇，是一句沒有確定來源的引用。

在關于創造/父親的故事進一步發展之前，有一段奇怪的插曲。就好像精裝書的邊緣本身消解為一個一般文本性。庫切將笛福小說《羅克珊娜》的最后一段，放入《福》對《魯濱孫漂流記》的引用中。庫切的蘇珊·巴頓也就是笛福的羅克珊娜，羅克珊娜的名字就叫蘇珊。（還有其他一些不經意的相似。）

因為克魯索和蘇珊/羅克珊娜被放在同一文本中，我們不得不進一步問：在對邊緣的再現中，當性別確定的不均等平衡被允許打破時，什么發生了？

在18世紀早期想象中，男性邊緣人可以是孤獨的、冥思的基督徒，即便他被商業資本主義的動態敘事放置在別處，也仍然擁有帝國主義賦予的靈魂鑄造的權利。而女性邊緣人則是突出[[127]](#_127_20)的事業女性，對她來說，當男人愚蠢無比時，婚姻契約就是羈絆。（一個半世紀后，蒂莉·奧爾森[[128]](#_128_20)寫了一個動人的悲劇故事，小說女主人公是一位杰出的革命女性，她嫁給了一個迷惘的、僅僅是“正常”的家長制男人。）[[129]](#_129_20)不僅是因為笛福本人的父權思想，也是因為流浪漢題材小說的傳統手法，他的女主人公必得是一個流浪者——一個社會邊緣人，最終通過婚姻讓自己回歸中心。在這一事業中，她利用貴族擁有的錢和商人掙來的錢；而且，將自己的性能力用作勞動力。

在表現這一敘事時，笛福至少會碰到兩個可以預見的難題：它們提出了關于原則和原則的偽裝的重要問題；也提出了關于通過價值的生產和編碼，使得所有承諾可協商的重要問題。

首先：原則和原則的偽裝之間的關系。笛福不可能讓他的羅克珊娜表達她對女性自由的熱情，而只能將之巧妙設計為她想要擁有、控制和管理金錢的真實欲望：

雖然我可以拋棄我的貞操……但我不能放棄我的錢，盡管這是事實，可是要我承認這一點未免太下賤了……我不得不轉而用一種高調的口氣……來這么談這個問題：我告訴他，我對婚姻的觀念，也許與公認的慣例給予我們的看法不同；我認為婦女和男人一樣，是一個自由人，她生來就是自由的，如果她能恰當地支配自己，就可以享受跟男人一樣的自由。（RC 147）

第二：與女性個人主義的命運相對照時，對身為人母的情感價值的再現。蘇珊·蘇萊曼最近在《寫作與為母》（“Writing andMotherhood”）中探討過這種二元對立的大量衍生。[[130]](#_130_20)我在此之上，增加一個對笛福再現問題的理論闡釋：性能力在婚姻制度之外被用作勞動力（這不僅發生在18世紀早期的英國，也不僅發生在資產階級中），產生了作為商品的孩子，這商品無法合法交易，而且也可能制造出一種無法被完全編碼的情感價值。我們時代的代孕現象就使得這點一目了然。

我認為，這些問題對庫切來說都毫不相干，是出于一個相當重要的理由：他對文本的修正，在歷史上難以置信，但在政治上卻極具煽動性。他試圖表現在資本主義發展早期，資產階級個人主義女性是利他倫理的能動者，而非自私自利的私心倫理的斗士；她是簡·愛的對立人物，是受到約束的、更為復雜的吉卜林的威廉。她是為歷史而在的主體。因此，她身處將邊緣人建構為知識對象的過程中，這邊緣人包括克魯蘇（Cruso，庫切的拼法）和“星期五”，也包括作為小說人物的她。《福》的修辭（特別是在最后一部分中）表明，這樣一位能動者，也是反抗不可確定性的工具。這就是歐洲人特有的“對人類良心的責任感”。[[131]](#_131_20)

因此，對庫切來說，在島上，婚姻和性的基本主題不再受沉重的歷史決定論束縛，而成為徹底的反事實：是婦女在需要中讓快感成為使用價值，而不帶任何通常的情感。所以，在《福》中，笛福的問題——他將對金錢的控制巧妙掩飾為對自由的欲望——被抬高了，這一欲望完全成為了資本主義能動性（盡管未被認出、未被承認、未發展成熟），而我們也早已注意到了：蘇珊對“自由選擇書寫她的歷史”的渴望，蘇珊對將時間用作一般等價物的欲望，她乞求克魯蘇標記時間、仔細記錄書中關于她那部分內容的日期（事實上，從她最初住在時鐘巷開始）；而對與占有性女性個人主義野心相對立的、身為人母的情感價值的表達，這一問題被庫切的蘇珊·巴頓拋在一邊，她認為這只是福先生對女性兩難的認識，用一句“是父親所生”就打發了。

如果我們在此認真考慮女性的不確定雙重價值或父親的深不可測性（abyssality），做出決定就并不容易。“為了不冒險進入那危險的必然”，讓我們決定從女性主義者作為能動者這一觀點，來重新表現這一問題，試圖將“身為人母”從歐洲父權編碼中解救出來，同時將“土著”從殖民闡釋中解救出來。[[132]](#_132_20)從由他者作為導向的倫理政治的角度來看，在這一母親——女兒的次要情節中，庫切標示了一個絕境。

蘇珊·巴頓去布蘭卡港尋找她的女兒，歸途中船上發生叛亂，她被拋棄，漂流到克魯索所在的島上。（盡管笛福的羅克珊娜是西北歐世界的一個偉大旅行者，期待著商人資本和商業資本帶來騷動轉變，但她并不敢進入新繪制的征服空間。）接著，一位聲稱是她女兒的女人追蹤她的足跡，希望重新相認。但是，蘇珊·巴頓不承認這是她遺失的孩子，想盡各種辦法擺脫她。她確信，這一相遇和追蹤都是福先生的杜撰。（阿特里奇提示我們笛福對這一場景的“歷史”貢獻。）但我們無法被這種解釋說服。在日常的普通意義上，在此，蘇珊·巴頓的可信性或神志是否清醒都值得懷疑。但在此書中（或在“文學”中），可信性或可證實性究竟處于什么地位？此書是對笛福真實之書和巴頓虛構之書的或真實或想象的引用，在某種程度上與夢對清醒現實的“引用”相似。我認為，在此，此書在指向以下不可能性：我們不可能恢復帝國的歷史，也無法在這相同的語言呈現中重新獲得“身為人母”的失落文本。誠然，我們每人都是多因素決定[[133]](#_133_20)的，一部分取決于歷史，一部分取決于母親，以及其他許多決定因素。但是，如果濃縮在夢中的謎被分析厘清，多因素決定本身就可以被揭露出來。因為存在這種錯位，在作用者們一貫多因素決定的多樣性上，不可能建立什么政治。社會化資本用不可確定性和多元性的語言，開啟了一個連續的空間，在這個空間里，從策略上偽裝自己想要政治結盟，想要懷抱本著良心的多元主義，不過是種辯護。在《福》的中間，對女兒的這種神秘驅逐，就可以讀解成標志著這種絕境。（在《示播列》[[134]](#_134_20)一文中，德里達引用了保羅·策蘭提及的1936年2月西班牙內戰前夜的口號“禁止通行”，并將它嚴格譯為“絕境”。）[[135]](#_135_20)人無法通過絕境。但是，佛朗哥[[136]](#_136_20)通過了。策蘭的詩歌像是衛兵，標出了日期，1936年2月13號，提醒我們一段未曾發生的歷史。《福》的主體敘事也經歷了這一難以控制的插曲——無法連結為一個故事的小說碎片。蘇珊·巴頓引誘她那陌生女兒進入森林深處，告訴她：“你是父親所生。你對你父母的了解來自于故事的形式，而這個故事只有一個來源。”（《福》91）但這也可以只是夢。“我說的‘父親所生’是什么意思呢？”在寫給福的一封信里重述這件事時，蘇珊·巴頓這么問自己。“倫敦的黎明，灰蒙蒙的，我醒來，耳邊還縈繞著‘父親所生’這個詞……我最終將她趕走、放逐、遺失在森林里了嗎？”但是，在引證的夢里包含的夢，是否代表了權威的喪失？這第一次斷絕并不純粹。后來蘇珊又寫信給福說：“我還是想說說那個出生不久就死掉的嬰孩的事情。”在莫爾伯勒外幾英里處的一個地溝里，她解開了女嬰的襁褓：“我心里不由得想，這個睡著的小東西再也不可能醒過來了，那緊閉的眼睛再也看不到天空，那蜷曲的手指再也不會張開。那個孩子是另一次生命中的我嗎？”（《福》105）我也將這“另一次生命”讀解為另一個故事，另一個記錄，并繼續傳遞下去，傳遞給更多似乎有理的闡釋，這些闡釋由這個文本所提供，它本身存在著多種多樣的似乎有理的解釋。

我們自己可以用各種方法來“解釋”這一奇怪的插曲。我們可以指責庫切，他沒有讓一個女性能夠同時自由獲得作家和母親兩種身份。我們也可以夸贊他沒有專斷地只以母親身份講述完整故事。我寧愿留下這本書，稱它標志出在中心的絕境，教導我的學生，一個政治計劃不可能建立在多因素決定上。[[137]](#_137_20)

在這一特殊絕境的框架內，保留還是拋棄母女故事的決定，根據敘事的制造而被展現出來。首先，蘇珊是被想象出來的，而她在想象著福，想象著他正在想象《漂流的女人》的歷史。在我看來，這些想象方式就表示笛福對女性兩難的認識，并在此化為這一主題：福創作故事的困難。首先，蘇珊·巴頓想象了一個拋棄：“我寫了信，封了箋，扔進郵筒里。哪一天我們離開了，你可以拿出來掃一眼。‘還不如只有克魯蘇和‘星期五’呢。’你將對自己這么叨叨：‘還不如沒有女人。’但是，哪里能沒有女人？……你能編出克魯蘇、‘星期五’，還有那島……嗎？我想不能。你有許多才能，但是卻沒有創造力。”（《福》71——72）

這些話將丹尼爾·笛福的《魯濱孫漂流記》描繪為我們現在所看到的樣子，沒有作為創造者和起源的女性。但是，在庫切的故事中，它只不過被描寫為一條未走之路。事實被表現為反事實。制造出《福》的笛福的《魯濱孫漂流記》，其實并不存在。

其次，當蘇珊遇到福時，后者試圖詢問她情節的細節。這是一長串問題，而福自己給出了答案，他告訴蘇珊自己講述《漂流的女人》這個故事的結構：

“因此我們將故事分成五個部分：女兒的失蹤；巴西尋女；放棄尋找以及荒島歷險；女兒尋母；母女重逢。這樣，我們這本小說包含了失落、尋找，失而復得；有開始，有中間，還有結尾。就新奇而言，這由荒島段落——正好是故事中間的第二部分——所賦予，也由故事倒轉——母親放棄了，女兒開始尋找——所賦予……荒島本身不足以構成一個故事。”福溫和地說。（《福》117）

在《福》中，我們并沒有讀到這計劃好的故事。我傾向于認為，根據文本策略，庫切的文本使得［笛］福的小說共有同樣的關注。我之前對母女這一次要情節的形式特殊性的評論，包含著這樣的暗示：女性主義（在“相同”文化銘寫中）和反殖民主義（支持或反對種族“他者”）無法占據連續的（敘事）空間。在此，福先生被迫在他的結構策略框架內，做相似的決定。荒島既是真實的《魯濱孫漂流記》的中心故事，也是這一虛構的、計劃要寫的《漂流的女人》的中心故事。在前者，敘事框架是資本主義和殖民。而后者的敘事框架將是母女故事。這兩者無法占據一個持續的空間。蘇珊·巴頓想要探索真正的邊緣，以此打破二元對立，從小說第一頁起，這一探索就縈繞在文本中。而對這一侵入或探索的中止，就是《福》的故事：“‘在你尚未讀過的信里，’我說，‘我告訴了你我的想法：如果這個故事顯得愚蠢，是因為它總是固執地保持沉默。里面有你感覺到的故事缺少的那部分：那就是‘星期五’失去舌頭的故事。’”（《福》117）

在《福》中，據魯濱孫所言，“星期五”的舌頭被奴隸販子割掉了。（一次訪談中，阿特里奇提供了庫切就這一點說的“真實”細節。訪談是一個控制不可決定性的文類。）蘇珊想要了解“星期五”，讓他說話，從他身上學習，成為他的故事的創造者，而這故事也將是她的故事：“星期五”到倫敦后變得越來越無精打采，讓她深感痛苦；她渴望知道“星期五”想要什么，結果不過是讓自己惱怒萬分；她想要將“星期五”建構為一個主體，讓他因而成為她的信息提供者，這一切無法一言道之。她讓“星期五”通過幾幅畫來解釋他失去舌頭的緣由，結果不得不懊惱地承認，也許是她畫上的魯濱孫割去了他的舌頭，“不過這幅畫上，克魯蘇仿佛仁慈的父親，喂年幼的‘星期五’吃魚”（《福》68——69）。每一幅圖都這樣失敗了，沒法給出解釋。個別事件的不可重復性只能被不完整地重復。然后是，“誰敢說在非洲不存在這樣的部落，男人是啞巴，只有女人能說話？”（《福》69）究竟誰這么說？蘇珊想不出來。那也是一個邊緣。當她“開始跳起‘星期五’的舞蹈”時，這并不是一個對——話（con-versation）——共同轉變——“因為‘星期五’懶散地睡在門后的跨欄內”（《福》104）。但是，她的計劃仍然是讓“星期五”“發出聲音”：“關于‘星期五’舌頭的這段故事，是一個無法被講述的故事，或無法由我來講述的故事。也就是說，關于‘星期五’的舌頭的這段故事，可以有很多版本，但真正的故事只有‘星期五’才知道，而他卻無法說話。除非我們通過藝術找到讓‘星期五’發聲的法子，否則我們無法聽到真正的故事。”（《福》118）實現這一技術科學愿景的保證在哪里？（“藝術”也是“人為的”、“增補的”。）阿特里奇確信“星期五”是藝術品的暗喻，但他的保證又在哪里？而且，就算是按照以往傳統的解讀原則，蘇珊·巴頓是這本書的聲音嗎？

將此與笛福的文本相對照。《魯濱孫漂流記》首次出版后，我們很快注意到笛福將“星期五”的語言學習能力置于很低的水平。另外值得注意的是，初遇“星期五”時，“我就開始跟他說話，并教他如何跟我說話”。（RC 161）像我們一樣，克魯索并不需要去學會說劣等種族的話。克魯索當然知道野蠻人有他們自己的語言，而長久以來的傳統主題也是：依定義而言，野蠻人不說人話。但是，這里的這一對比也存在于殖民主義者和大都市的反帝國主義者之間，前者教土著說話，而后者想要讓土著自己發言。（在阿特里奇所引的一次訪談中，庫切指出了克魯索的“星期五”和他自己創作的“星期五”在種族上的差別。我讓學生注意這一點，不要讓它成為獲得徒勞結論的方式。）蘇珊敘事中的最后一幕是對雙方的警示。在我解讀之前，我想提醒我們自己，《魯濱孫漂流記》中有描繪“星期五”的最后一幕。“星期五”不只是約翰·里切蒂所稱的“被教化的原型”，[[138]](#_138_20)他也是成功的殖民地主體的原型。他學習主人的語言，替主人工作，快樂地宣誓對他忠誠，相信主人的文化更優秀，并抹殺自己的另一個自我以進入西北歐的隱秘平原：成為向歐洲中心遷徙的經濟移民。腳掌酸痛的人們剛逃脫狼群。寒夜漫漫。在這一刻，“星期五”提議跟那只龐大可怕的黑熊玩玩，給大家找點樂子，而令人驚訝的是，魯濱孫同意他這么做了。“星期五”跟黑熊說起英語。熊好像懂得他的音調和手勢。就像親兄弟般，他們在林間跳起舞來。最后，“星期五”把槍口塞進黑熊的耳朵，一槍把它打死了。“星期五”重新銘寫了自己的野蠻。這是土著的消遣。他讓他的主人成為觀眾，用槍代替了箭。他在走出邊緣的路上。如果說伯莎·梅森不得不占據人獸之間的模糊空間，克魯索的“星期五”則跨過了那一空間。

現在，讓我們來看看蘇珊敘事中關于“星期五”的最后一幕。福先生要蘇珊教“星期五”寫字。這兩個歐洲主角之間對言說和書寫的討論意義重大。蘇珊認為這個想法不怎么樣，但她同意了，因為她“發現如果不照做就是不識好歹”（《福》144）。對這一關于書寫的偏題一幕的展現，需要在課堂討論里徹底地審視一番。

巴頓想教“星期五”的詞語之一是非洲。這一努力飽含意義和局限。大都市反帝國主義者無法教會土著書寫他的國家或大陸的專有名稱。而且，“很難將大陸與島嶼、半島或群島區分開”。[[139]](#_139_20)非洲（Africa）是希臘人所謂的“利比亞”（Libya）的羅馬名，它本身也許就是北非柏柏爾部落“Aourigha”（也許讀為“阿非利加”）這個名字的拉丁化。它是一個換喻，指示出一種巨大的不確定性：我們出生于其中的空間的神秘性。非洲只是一個受限于時間的命名；就像其他所有專有名稱一樣，它是與它的指涉物任意聯系的標記，是一個用詞不當。[[140]](#_140_20)地球作為暫時棲居地，沒有基本名字。民族主義也不過是反抗壓迫的重要政治行動。盡管它對相反面如此渴望，但也無法提供關于身份的絕對保證。

書寫一幕也是對散播（dissemination）的未完成的主題化，其中，詞語失去了它們作為語義單位的存在模式。“‘星期五’寫下了四個字母：“h-o-u-s”，或是四個像這些字母的圖形：它們是否真的代表了那四個字母，是否真的代表了房屋［house］一詞，或是我畫的圖案，或是就是個東西而已，只有他自己知道。”（《福》145——146）

在這一階段，“星期五”能復讀的唯一一個字母似乎是“h”。在這本書中，“h”是個奇怪的字母——它是個不發聲的字母，代表了無聲本身。當克魯蘇最初向蘇珊展示“星期五”的殘缺時，

他說：“拉——拉——拉（la-la-la）。”然后示意“星期五”重復。“哈——哈——哈（ha-ha-ha），”星期五從喉嚨深處說。“他沒有舌頭，”克魯蘇說。他揪住“星期五”的頭發，讓他的臉湊近我。“你看見了？”他說。“太黑了，”我說。“拉——拉——拉，”克魯蘇說。“哈——哈——哈，”“星期五”哼哼。我退開了，克魯蘇放開了“星期五”的頭發。（《福》22——23）

“h”是啞巴的失敗的言語模仿。整本書中，“H”這一字母從印刷排字上就高于整行字，與那行字分離，大致模仿著18世紀的打字機字體。這可以明顯注意到，因為沒有其他字母也被這樣處理。它是否也在提醒我們歷史的他性，一條我們無法跨過的界限？

第二天，“星期五”穿上了福先生的衣服，開始寫字：他寫了一串字母“o”。“‘這是個開始，’福說，‘明天你一定要教他寫“a”。’”（《福》152）這是蘇珊敘事結束之處，用對課程的一個命令結尾，而這教授書寫的持續課程從未發生。我們當然可以說福先生錯了。這不是開始，除非人忘記了之前的遺忘；而且，“o”也可以是結局（omega），即終結。

我們還記得，在《魯濱孫漂流記》中，“說‘O’”是“星期五”的洋涇浜翻譯，指土著語中的“祈禱”；而且，是圍繞著對祈禱實踐的說明，魯濱孫與我們共有對理性的兩個否定。在自然法中，否定理性的東西是非理性的。其例子就是“星期五”和他的部落語言“O”。而在神律中，理性被神啟所超越和否定。其例子是“星期五”天真地指出，基督教教義不連貫。就如蘇珊承認自己不是教授書寫的好老師，魯濱孫也承認自己不是一個好的宗教指引者，因為他無法讓沒什么理性的野蠻人獲得神啟（RC 169——173）。根據這一點，特別有趣的是，我們注意到，庫切在書寫課第一天和第二天之間的敘事中展示了以下內容：“趁著我和福在說話的工夫，‘星期五’在他的寫字板上畫滿了睜大的眼睛，每只眼睛都長在一只人腳上面：成排成排的眼睛：會走路的眼睛……‘給我！把板給我，“星期五”！’我命令道。結果他不聽我的話，反而將三根手指放進嘴里蘸點口水，把石板擦干凈了。”（《福》147）

這是對邊緣的守衛。但敘事和文本都沒有給予這一點以醒目的位置；“星期五”也許只是模仿著對邊緣的積極邊緣化；但此種深不可測的猜測何時是盡頭？這一事件只在以下程度上改變了福和蘇珊的對話進程：蘇珊最終說，“‘星期五’連自己的名字都不知道，又怎么會懂得自由？”答案也許就在那無法滲入的邊緣內，我們為了繼續前進而必須忽視的地方。

那些行走的眼睛是畫謎、象征文字、表意文字嗎？還是它們擁有的秘密根本不是秘密？每一種解碼式的細心破解都會有所得；但也有一種結構可能性，那就是它們什么都不是。就算那種涂鴉書寫，但是小說沒有給這一爭辯留下余地。[[141]](#_141_20)

根據蘇珊·巴頓的敘述，這種制止至關重要。前一夜，蘇珊對福說：“我仍然能夠引導和修正我自己的故事。最重要的是，我可以制止。以此手段，我仍然努力成為我的故事的創造者。”（《福》123）此后，福和蘇珊·巴頓才第一次做愛。

然而，是“星期五”而非蘇珊，才是制止文本發展的作用者（這一點沒有被強調）。對被殖民主義編碼為價值的每一片領土空間來說，以及對都市反殖民主義要求土著發出自己的“聲音”的每一個命令來說，都有一個由秘密標示出來的制止的空間，這秘密也許并非秘密，但無法解開。“土著”（不管意味著什么）不僅是受害者，也是作用者。他是邊緣的奇怪守衛者，不愿意提供信息。

貝尼特·帕里曾經批評霍米巴巴、阿卜杜爾·簡穆罕默德和斯皮瓦克[[142]](#_142_20)如此迷戀解構，以至他們不肯讓土著說話。[[143]](#_143_20)她忘了我們也是土著。我們也像笛福的“星期五”那樣說話，不過就是說得好多了。畢竟從笛福創造出“星期五”以來，已經過去了三百多年。領土帝國主義讓位于新殖民主義和如今的全球化。在我于此提出的寬泛分類學內，也在我寫作這本書的過程中，種族隔離的殘忍計劃，讓南非深陷那一領土帝國主義模式中。[[144]](#_144_20)但如今它進入了解殖語境。我毫不懷疑，在都市空間的移民人群中，作為抵抗力量的后殖民南非人，如果她/他看上去不用虔誠的狂熱贊美本土聲音，同樣將成為恥辱。

來自前殖民地國家的后殖民人群能夠互相交流（也能和都市人群交流）、交易、建立社交，這是因為我們都可以接觸到所謂的帝國主義文化。那么，我們應該賦予那一文化一種“道德運氣”的量度嗎？[[145]](#_145_20)我想毫無疑問答案是“不該”。這種對一個結構——人們批判它，但又親密地棲居于其中——而言的不可能的“不該”，是種解構立場，其中，后殖民性是一個歷史案例。新殖民的反殖民主義者依然渴求一種本著良心的人種學的研究對象，有時候對女性主義者來說，這一對象被標出了社會性別：“其中，婦女將自己銘寫為療傷者、修道者、圣歌的吟唱者、手藝人和藝術家。”[[146]](#_146_20)

我并不反對本著良心的人種學，盡管我事先就很警惕它與人類學學科史的關系。但是我特別想對帕里說的是，她的努力（讓土著說話）和我的努力（警惕隨之而來的問題）一樣，都受陌生邊緣的評判，在這邊緣中，“星期五”和他那不讓別人亂涂的石板，只是一個虛擬標記。那一任意名字——“星期五”——也許是“以下可能性的名字：保守一個只可從內［à l’intérieure］、無法從外［à l’extérteure］看見的秘密”。[[147]](#_147_20)

《福》一書復原了這一邊緣嗎？小說最后一部分由一位讀者講述，我們不知讀者的具體性別，也不知道講述的具體日期，它仿佛是某類讀解課程，暗示了可能有相反的答案。要重新揭開這一暗示，讓我們回到巴頓和福先生的交歡。

庫切用裝模作樣的語言呈現了男歡女愛的陳詞濫調。這是第二次來表現母女故事的失敗。夜里早些時候，一個自稱是蘇珊女兒的人出現了。以下非同尋常的話結束了這一幕：“她的外表，或她的幻影，或不管是什么，現在都不怎么讓我傷腦筋了，因為我更了解她了。”（《福》136）福引誘性地撫摸巴頓，把她留住了。在床上，她聲稱“感到‘初夜的特權’……然后我褪去襯衫，騎在他身上（他好像并不習慣女人這么做）。‘這是繆斯女神造訪詩人的方式，’我低語。”（《福》139）

這繆斯所愛——連同——父親所生（musing-cum-fathering）的歡愛行為，也被有意展現為［未來的］寫作場景（與“星期五”被制止的寫作不同）。然后，在歡愛過后的愉悅暫息中，蘇珊昏昏欲睡，福卻無來由地提起了海怪；并接著說：“［‘星期五’］留給我們任務，就是掉到那海怪的眼睛里［而他劃著船駛過，安然無恙］。”（《福》141）

在對書寫的最初情景的再現中，產生了這一海怪形象，但它也出自莎劇《暴風雨》，這出劇被反復解讀為表現了殖民——被殖民的辯證。是這一海怪讓間接讀者——小說最后一幕的中心人物——走下樓梯，走進了“‘星期五’的家”。[[148]](#_148_20)換言之，這一解讀與蘇珊所說的“父親所生”的奇怪一幕嚴絲合縫，而將“星期五”的寫字課置于一邊。

“在屋子的一角，比頭頂高一些的地方，一塊匾額掛在墻上。上面寫著‘作者：丹尼爾·笛福’，藍底白字，匾上還有其他字，但是字太小，看不清。”（《福》155）我們在倫敦看見過這些匾額。紀念笛福去世，但日期的字太小，看不清。

在已故父親的名字底下，我們走進去，發現了巴頓未出版的書。最上層的書頁已經脆裂。然后這位讀者讀著那句自引的話（它是《福》的開頭），現在它的表達就很恰當了：“親愛的福先生。”這是清晰的文本標志，標示了受控制的閱讀。

然后，引號消失了，讀者填補了主體的位置，因為巴頓的文本在繼續。這是簡單的閱讀。沒有引用，一切都既真實又虛幻，讀者可以完全沉浸到狹義的虛構小說中，他是這一旅程的唯一旅行者。道路順暢，但旅途不是引向克魯索的荒島，而是蘇珊·巴頓橫尸其中的駁船殘骸。沒有寫到魯濱孫·克魯索，福先生也被取消了，因為巴頓再也到不了克魯索的荒島了。“星期五”肯定在那里，邊緣被困在符號帝國中。“在這里，身體就是它們本身的符號。這是‘星期五’的家。”（《福》157）我們必須否認此書之前提到的所有東西，而不問：這一信念的保證來自何處？

為此目的，文本是多孔的。它們透過孔隙，想要實現愿望。然而，我們也知道，庫切的整本書警告我們，“星期五”的身體不是它自己的符號。我認為這一結尾展現了侵入邊緣的愿望，其中，海藻似乎在低嘆：如果沒有文本就好了。這一結尾寫得很動人，我們不會放棄它。但是，我們也無法在一個連續的敘事空間內，將以下幾樣結合在一起：書結尾的閱讀之旅、蘇珊·巴頓的敘事、土著（他不會成為提供信息者）不讓寫字的石板。

也許這正是小說傳達的信息：多因素決定（身為人母、身為作者、在文本“中”讓土著發聲；一位白人男性南非作家參與文本“外”的此類銘寫）的不可能政治，不應該被調整為一個輕率的連續體，讓歐洲人在她自己身上重新制訂原始人的計劃。然而，這種不可能的政治可以引向一種小心翼翼地進行區分的政治，它取決于“你在何處”。庫切的文本可以被解釋為：

1.以同志情誼修正了笛福對邊緣的想象

2.將白人女性重寫為能動者，是作者的非對稱的另一面（也許關于“父親所生/創造”的形象的問題，標志了這一不對稱）

3.將多因素決定的政治作為一種絕境

4.在“星期五”面前停住，因為對此時此地的庫切和蘇珊·巴特以及丹尼爾·笛福來說，“星期五”作為一個任意名字，標記了被制止的人所受的限制。

最初我希望用以下句子收尾：福先生是每個人的福先生，是被授權的侵犯者，因為沒有他，就沒有可引用的文本。但寫完這章一個月后，我聽說德里達寫了論友誼的文章。[[149]](#_149_20)現在我想說，在歷史中，這位福先生[[150]](#_150_20)是敵友分界被拆解之處。當一個人想成為另一個的朋友時，它撤出了它的書寫空間。福允許這故事被講述。

毫無疑問，是因為我聽說也閱讀了德里達關于友誼和邊緣的文章，也閱讀了伯納德·威廉斯的《道德運氣》，我才能完成這一辯證實踐。我知道，斯坦利·費什并不反對接受解讀理論獲得的結果。[[151]](#_151_20)理論本身并沒有共同——順序（con-sequence）。它是自然順序的（autosequential），而不是自主的（automatic）。理論是理論的產物，在它開始工作時，它已經失落了。它總是從那開放結尾之處被撤回，然而也是從那里，理論想要理論化。理論有點像福先生，總是游移離題，但是，它正是我們努力拆解的。沒有理論，就只剩下被期望的自然身體的不善表達：“涓涓的細流，沒有間歇，沒有中斷”，被期望它的詞語的間隔背叛（《福》157）。

在我的學生因受過教育而感同身受地閱讀干預主義者的寫作（“虛構作品”以及“非虛構作品”）時，我希望，他們能夠把積極邊緣化的這個狡猾能動者——理論，我們的朋友福——記在心里。蒙甘·西羅特的《浴血重生》就是一部干預主義小說，它所面向的讀者，并不“必然是身為精英的國際讀者，比如我們自己，而像J.M.庫切和納丁·戈迪默這樣的南非作家就希望寫給他們看”。《并非實驗玩具：三位南非女性的各自生活》則是對尋找（而非抑制）土著能動性的“非虛構”說明［這一行動由我們這一世紀（20世紀——編注）中葉，一位反殖民行動主義的白人都市女性和一位成功的黑人殖民女性主體發起，她們都渴望助人］，那位土著名叫莉莉·莫婭，她是信奉基督教的貧窮孤兒、一個十來歲的“班圖”女孩，但這一行動不可避免地失敗了。[[152]](#_152_20)

在寫給白人反殖民行動主義者梅布爾·帕爾默的一封信中，莉莉如此寫到她的信念：“我們讓人們相信，文明與邪惡相伴而來。”不到兩年，帕爾默“慷慨資助莉莉去另一所學校就讀的同時”，又傳遞給她“情感上徹底拋棄她”的信息，這之后，莉莉動搖了那一信念，寫道：“我從不是鐵石心腸，但人的情感也不是實驗玩具。”[[153]](#_153_20)這鐵石就是（在）邊緣（中）。

在最近一次研討會上，庫切將南非作家莫沙比·穆特羅茨和納丁·戈迪默寫的兩個段落并置在一起，評論道：“南非白人作家處于不可能的立場。”[[154]](#_154_20)解構認為這一不可能的體驗，就是存在的典型情況。但是，這一共同的人類本質，只有在極端處，也就是例外中才清晰可見[[155]](#_155_20)：在這里，是靠那些有責任感的南非白人作家。庫切聲稱，他與福和蘇珊·巴頓之間有一種矯正過的戰友情誼和共謀關系，由此，他展示了那一體驗的范圍。歷史或民族精英并沒有放棄責任，而走上通過成為先鋒派（這當然必須永不被承認）而呼吁武裝斗爭的簡單道路，此時，庫切的小說展現了“對不可能的體驗”的出現。

一位同事對我說，我的這本書就像男人間的所有交流一樣，其中，女性在交流中不過是無名的人，這讓我很氣餒。我對這一看法持懷疑態度：我寧愿用它來重復我開始時就提到的警告。“‘女性’這一符號沒有起源，沒有歷史、文化或語言的界限嗎？”我們看到了《魯濱孫漂流記》里的女性。在《福》中，善良白人女性的痛苦被一種無知給消除了，這種無知似乎只有靠人類學才能去除：“誰敢說在非洲不存在這樣的部落，男人是啞巴，只有女人能說話？”我在美國到處旅行，積極建議開展文化研究項目，可我在大學教授中碰到了許多抵制，當我從另一方面聽到這樣的批評——文化研究摧毀了文學研究的學術嚴謹性，我無語了。這種對研究的抵制，和要求庫切在小說里書寫女性“星期五”（然后我們就能批評他表現得不夠完善了）之間，有什么關聯？我寧愿保留這一痛苦的時刻，它幻想著在屬民的他性中，存在著一個女性擁有權力的社會，學術研究里也經常會碰到這樣的浪漫化想法。

我的同事還說：“庫切讀了許多理論，這一點表現出來了。但是……”但是什么？“理論應該引向實踐。”（有那么多沒有結果的理論。）[[156]](#_156_20)那么，在這一情形中，應該是什么實踐？是一本沒有展示讀解理論、卻更像“［女性主義或政治］小說應該所是”的書，呼吁武裝斗爭，滿足學院派卻從不觸及政策制定者？難道我的同事不知道，她關于知行合一的美好觀念，已經也正在世界上造成許多痛苦嗎？如果比喻被看做是理論生產（許多實踐中的一種）的一個例子，或者它使得不可能變得可見（這是所有理論開始工作的這一可能性的前提），讀解的另一政治能否引她達致這一結論：她想要幫助不同種族的殖民他者的愿望，也有其門檻和局限？“我很喜歡元小說，但是……”她又添上一句。對哪類描述具體體驗的元小說，我們必須持保留意見？工作領域已是一片斷裂不平之地。一種政治正確的單一議題，不過是在兩個出口標志之間，走最短距離的通常的高速公路罷了。

【注釋】

[[1]](#_1_69) “interpellation”一詞，是阿爾都塞提出的概念，說明意識形態如何召喚人成為一個主體，使他將自己在社會論述中被給定的位置，及與社會的關系視為真實，并因此產生相關的社會對應與連結。——譯注

[[2]](#_2_66) 沙莉·班史托克，《左岸婦女》（Shari Benstock，Women of the Left Bank，in News from Nowhere 6，Spring 1989：64）中的評論。

[[3]](#_3_61) 有關一個相似警示，見阿瑪蒂美，《男性的女兒，女性的丈夫》（Ifi Amadiume，Male Daughters，Female Husbands，London：Zed，1987，p.9）。

[[4]](#_4_61) 夏洛蒂·勃朗特，《簡·愛》（Jane Eyre，New York：n.p.，1960）；后文提到此書標為“JE”，隨文標注頁碼。

[[5]](#_5_55) 這是經典小說《簡·愛》的前傳，作者是加勒比海地區長大的瓊·里斯。殖民地生活的經驗豐富了里斯寫作的角度，她將故事場景從《簡·愛》中寒冷晦暗的英國，拉至陽光普照的牙買加，揭露羅切斯特先生遇到簡·愛前的生活和他與神秘前妻的故事。——譯注

[[6]](#_6_51) 瓊·里斯，《蒼海茫茫》（Wide Sargasso Sea，Harmondsworth：Penguin，1966）；后文提及此書，標為“WSS”。瑪麗·雪萊，《弗蘭肯斯坦》（Frankenstein；or，The Modern Prometheus，New York：New American Li brary，1965）；后文提及此書時，標為“F”。瑪哈絲維塔·黛維，《翼龍，普倫·薩海，帕沙》（Mahasweta Devi，“Pterodactyl，Puran Sahay，and Pirtha”，in Imaginary Maps，tr.Spivak，New York：Routledge，1994，pp.95——196），后文提及此書時，標為“IM”。有關“世界形成”，見馬丁·海德格爾，《藝術作品的起源》［“The Origin of the Work of Art”，in David Farrell Krell，ed.，Basic Works：From Being and Time（1927）to the Task of Thinking（1964），San Francisco：Harper，1993，pp.137——212］。海德格爾的觀念，即只要文本是份藝術作品，其制造過程中的沖突特征就被設定或放置在它之內，在此非常有用。我在此對這些文本的解讀，顯然受到我對以下認識的理解的影響：解構的“開始工作”模式，如何是對海德格爾將藝術放在優先位置這一認識的重新銘寫。（見本書附錄）

[[7]](#_7_49) 在我的文章《〈到燈塔去〉中的拆除與建造》（“Unmaking and Making in To the Light house”，in Spivak，In Other Worlds，pp.30——45）中，我試圖做到這一點。

[[8]](#_8_49) 在前一章中已經討論了理解“一個生命”、“一個專有名稱”的解構方法（見本書第73頁注釋）。學者們帶著相當不同的預設，研究過并繼續研究勃朗特的生活。除了麗貝卡·弗雷澤的《夏洛蒂·勃朗特》（Rebecca Fraser，Charlotte Brontë，London：Methuen，1988）和《勃朗特一家：夏洛蒂·勃朗特和她的家庭》（The Brontës：Charl otte Bronte and Her Family，New York：Crown，1988）之外；還有林德爾·戈登的《夏洛蒂·勃朗特：激情的生命》（Lyndall Gordon，Charlotte Brontë：A Passionate Life，New York：W.W.Norton，1995）；伊麗莎白·蓋斯凱爾的《夏洛蒂·勃朗特生平》（Elizabeth Cleghorn Gaskell，The Life of Charlotte Brontë，ed.Alan Shelston，Harmondsworth：Penguin，1975），這是一本可愛的充滿女性色欲的當代傳記；瑪戈·彼得斯的《不安的靈魂：夏洛蒂·勃朗特傳》（Margot Pet ers，Unquiet Soul：A Biography of Charlotte Brontë，Garden City，N.Y.：Doubleday，1975）；湯姆·溫尼弗里斯的《夏洛蒂·勃朗特新傳》（Tom Winnifrith，A New Life of Charlotte Brontë，Basingstoke，Hamp shire：Macmillan，1988）；1899年，孜孜不倦的漢弗萊·沃德太太開始收集勃朗特書信，編寫《勃朗特姐妹的生平與著作》（Humphrey Ward，The Life and Works of Charlotte Brontëand Her Sisters，London：John Murray，1920——1922），一直到1929年。我們所能做的，就是在下文指出小說中的“將……排除在外”的結構。

[[9]](#_9_45) 就和往常一樣，我的表述來自阿爾都塞的《意識形態和意識形態國家機器》 ［Louis Althusser，“Ideology and Ideological State Apparatuses（Notes Towards an Investigation）”，in “Lenin and Philosophy” and Other Essays，tr.Ben Brewster，New York：Monthly Review Press，1971，pp.127——186］一文。對個人和個人主義之間的敏銳區分，見沃洛西諾夫，《馬克思主義和語言哲學》（V.N.Volosinov，Marxism and the Philosophy of Language，tr.Ladislav Matejka and I.R.Titunik，New York：Studies in Language，1973，pp.93——94，152——153）。有關對英國“個人主義”之根源及其分支的“誠實”分析，見麥克弗森，《占有性個人主義的政治理論：從霍布斯到洛克》（C.B.MacPherson，The Political Theory of Possessive Individualism：Hobbes to Locke，Oxford：Oxford Univ.Press，1962）。

[[10]](#_10_43) 我正在建立與霍米巴巴的“不全然/不白”（not-quite/not-white）這一有力概念的類比，他在《論模仿與人：殖民話語的曖昧》（Homi Bhabha，“Of Mimicry and Man：The Ambiguity of Colonial Discourse”，October 28，Spring 1984：132）一文中提出了這一概念。我還應該說明，我在此加上了“本土”，來回應“第三世界婦女”一詞。當然，這一術語無法對西印度和印度語境以及由遷徙形成的各種帝國主義語境，應用同樣的歷史公正。下一章會定義屬民的含義。在此，足以說，我們是在殖民地資產階級興起的對照下來考察本土屬民女性，而她在女性解放中的參與是另一回事。在這個意義上，《簡·愛》中的瘋女人伯莎·梅森并不是一個屬民。就如我之后要論述的，因為她的瘋狂，她的資產階級的階級流動性被去除了；瘋子是一種特定的屬民。還可以再說一句，屬民性類別就和流放類別一樣，對女性來說，用法不同。

[[11]](#_11_39) 雷塔馬爾，《凱列班：論對我們美國文化的討論》（“Caliban：Notes towards a Discussion of Cul ture in Our America”，tr.Lynn Garafola et al.，in Massachusetts Review 15，Winter-Spring 1974：7——72）；后文提到此文時，標為“C”。

[[12]](#_12_37) 何塞·恩里克·羅多（1871——1917），烏拉圭思想家、作家、散文家、文學評論家，在1900年出版的代表作《愛麗兒》中對美國在拉美的殖民擴張進行了抨擊，將美國描繪成粗暴而又貪婪的“半人半獸怪物”凱列班。羅多的思想在拉美國家廣為流傳，成為這一地區反美主義思潮的起源。——譯注

[[13]](#_13_35) 出自莎劇《暴風雨》，是個空氣般的精靈，聽命于來島上的主人普洛斯彼羅，心甘情愿做他的幫手。——譯注

[[14]](#_14_35) 何塞·恩里克·羅多，《愛麗兒》（Ariel，ed.Gordon Brotherston，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1967）。

[[15]](#_15_35) 《愛麗兒》的編輯戈登·布若斯頓繼而寫了一本《第四世界之書：從他們的文學解讀美國土著》（Gordon Brotherston，The Book of the Fourth World：Reading the Native Americas through Their Literature，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1992），這本書受在探討拉美身份問題時對美國土著的有效排除這一認識啟發。

[[16]](#_16_35) 對“由可以闡釋的文本所限定的無法抵達的空白”的詳細闡釋，見第三章。

[[17]](#_17_31) 伊麗莎白·福克斯——杰諾維塞，《將女性歷史放在歷史內》（“Placing Women’s History in History”，New Left Review 133，May——June 1982：5——29）。在這里，也許我要多說一句，這些年來，我發現越來越難以認同福克斯——杰諾維塞從此洞見得出的結論。

[[18]](#_18_29) 以下有關《簡·愛》的引文，參考了祝慶英譯本，上海譯文出版社，1980年版。——譯注

[[19]](#_19_30) “withdrawing room”，16世紀英國豪門貴族稱呼客廳的用詞，其中“withdraw”指避開其他人，以求清靜，是房主夫婦和尊貴客人才能享受的特權，后簡稱為“drawing room”。——譯注

[[20]](#_20_28) 魯道夫·阿克曼，《藝術、文學、商業、制造業、時尚和政治總覽》（The Repository of Arts，Literature，Commerce，Manufac tures，Fashions，and Politics，London：R.Ackermann，1823，p.310）。

[[21]](#_21_29) 有關權力——知識（pouvoir-savior）作為使事物有意義的能力（making-senseability），見斯皮瓦克，《再論權力/知識》（“More on Power/Knowledge”，in Outside，pp.34——36）。

[[22]](#_22_29) 這一警惕似乎特別重要。很顯然，“種族主義”是個非常復雜的問題。（我們可以通過參考安東尼·阿皮亞、金伯利·克倫肖、肯德爾·托馬斯和帕特里夏·威廉斯的著作，感覺它在理論上的復雜性。）但對它的輕視和診斷性應用則是另一回事。自從本章最初在1985年作為論文發表，至今至少重印了11次，而且還在以驚人的速度不斷重印。本文最初的寫作源于一種震驚，在這樣一部印度獨立后幾乎所有孩子都讀過的小說《簡·愛》中，發現了帝國主義公理。因此，本文并沒有意識到此后緩慢發展的與階級有關的共謀。只是簡單援引種族和性別，而沒有任何自我批判的精神作為一種牽制，就成功地掩蓋了剝削。我相信，這是早期版本受歡迎的原因。

[[23]](#_23_29) 克利奧爾人是出生于西印度群島或西屬美洲的歐洲人的后裔，是黑人和歐洲血統白人的混血兒。——譯注

[[24]](#_24_29) 特里·伊格爾頓，《權力神話：對勃朗特姐妹的馬克思主義研究》（Myths of Power：A Marxist Study of the Brontës，New York：Barnes&Noble，1975）；這是此書的主要論斷之一。

[[25]](#_25_29) 桑德拉·吉爾伯特和蘇珊·古芭，《閣樓上的瘋女人：女作家和19世紀文學想象》（The Mad-woman in the Attic：The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination，New Haven：Yale Univ.Press，1979，pp.360——362）。

[[26]](#_26_29) 在不特定種族女性的語境中，德里達將康德視為“絕對色情作品作者”（categorical pornographer）［《喪鐘》（Glas，Lincoln：Univ.Of Nebraska Press，1986，p.128）］。

[[27]](#_27_29) 利奧塔爾，《論崇高之分析》，第175頁，以及康德，《實踐理性批判》（Critique of Practical Reason，tr.Lewis White Beck，New York：Macmillan，1993，p.90）。下一段康德引文出自第86頁。

[[28]](#_28_29) 這一歷史關頭對伊斯蘭教來說沒有用，有關與此的比較，見斯皮瓦克，《解讀〈撒旦詩篇〉》（“Reading The Satanic Verses”，in Outside，pp.238——240）。

[[29]](#_29_29) 在第三章中，我嘗試證明將社會歷史問題簡化為公式或命題的做法是合理的。我所說的“歪曲”并沒有作為一個偶然，落在康德的純粹倫理之上，相反，就如我在第一章中所說，它作為一個可能的增補，存在于這一倫理框架內。有關將人呈現為孩童而不是異教徒，我的公式可以在比如說康德的《什么是啟蒙》（“What Is Enlighten ment?” in Kant，“Foundations of the Metaphysics of Morals”，“What Is Enlightenment?” and a Passage from “The Metaphysics of Morals”，tr.and ed.Lewis White Beck，Indi anapolis：BobbsMerrill，1959）一文中找到。在1994年9月哥倫比亞廣播公司晚間新聞報道美國駐軍海地時，主持人丹·拉瑟提到海地人是“孩子”。另參見斯皮瓦克，《學術自由》（“Academic Freedom”，in Pretexts 5.1——2，1995：117——156）。

[[30]](#_30_29) 《天路歷程》為英國人班揚所著，該書借用寓言和夢境的形式，描寫基督徒背負世界重擔前往天堂的故事。——譯注

[[31]](#_31_29) 這里化用了《天路歷程》的書名。——譯注

[[32]](#_32_29) 《天路歷程》中引導克里斯蒂安娜進天城的人。——譯注

[[33]](#_33_29) 《圣經》中的人物，無底坑的使者，折磨不信上帝的人的蝗群的王。——譯注

[[34]](#_34_29) 伊麗莎白·弗里蘭與瓊·里斯的訪談，引自南希·哈里森，《瓊·里斯和作為女性文本的小說》（Nancy Harrison，Jean Rhys and the Novel as Women’s Text，Chapel Hill：Univ.of North Carolina Press，1988，p.128）。瑪吉·休姆［《跨境：當代女性作家策略》（Maggie Humm，Border Traffic：Strategies of Contemporary Women Writers，New York：Manchester Univ.Press，1991，pp.62——93）］和其他一些學者隨后更為徹底地細化了西印度背景，遠比我能夠做到的更多。但休姆的出色論文毫無根據地認為我“不重視”《蒼海茫茫》里的黑人奶媽克里斯托芬。我要重復這一點：里斯小說的一個優點在于，它將克里斯托芬的“非包含在內”（non-containment）展現出來。她當然是個強有力的母親形象，但在小說最后，也從文本上來說，她被拋棄了。

[[35]](#_35_27) 以下《蒼海茫茫》引文，參考王家湘譯本，人民文學出版社，1986年版。——譯注

[[36]](#_36_27) 見路易絲·溫吉，《到19世紀早期為止西歐文學中的那喀索斯主題》（Louise Vinge，The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early Nineteenth Century，tr.Robert Dewsnap et al.，Lund，Sweden：Gleepers，1967），第五章。（“關鎖的園”指圣母和圣子圍在花園中，一群天使陪伴著圣母和圣子。它喻指《雅歌》里的一句話：“我妹子，我新婦，乃是關鎖的園。”——譯注）

[[37]](#_37_27) 有關對這一文本的詳細研究，見約翰·布蘭克曼，《文本中的那喀索斯》（John Brenkman，“Narcissus in the Text”，Georgia Review 30，Summer 1976：293——327）；以及斯皮瓦克，《回聲》（“Echo”，in Donna Landry and Gerald McLean，eds.，The Spivak Reader，New York：Routledge，1995，pp.126——202）。

[[38]](#_38_26) 我必須向穆赫吉（Arun P.Mukherjee）聲明，我并不認為這是帝國主義所實施的唯一暴力［《審問后殖民主義：一些令人不安的危機》（“Interrogating Postcolonialism：Some Uneasy Con junctures”，in Harish Trivedi and Meenakshi Mukherjee，eds.，Interrogating Post-Colonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Inst.of Advanced Study，1996，p.19）］。正是因為像她和我這樣的人會不知不覺受到這一認知暴力的影響，所以有必要指出這一點。

[[39]](#_39_24) 比如，參見托馬斯·斯特利，《瓊·里斯批評研究》（Thomas F.Staley，Jean Rhys：A Critical Study，Austin：Univ.of Texas Press，1979，pp.108——116）。有趣的是，斯特利對這點感到不安，因此對這本小說有所不滿。

[[40]](#_40_24) 當然，這只是對拉康理論的粗略總結：拉康清除了弗洛伊德描繪場景里的敘事內容，進行了提煉。本書中所有對“理論”的運用，要么是重新布局，要么是小心翼翼的“誤用”。有關對心理分析的重新布局式使用，見本書第283——286頁。讓我一直十分感興趣的是，盡管弗洛伊德和拉康使用的證據基礎如此薄弱，批評家卻發誓它普遍適用。

[[41]](#_41_24) 我試圖將閹割與壓抑住沒寫的信聯系起來，見我的文章《如同利刃的信》（“The Letter As Cutting Edge”，in In Other Worlds，pp.3——14）。

[[42]](#_42_24) 瑪麗·厄米里從文脈上來說更為充實的意見，在某種程度上與我不同［見《瓊·里斯在“世界盡頭”：殖民流放和性流放小說》（Mary Lou Emery，Jean Rhys at “World’s End”：Novels of Colonial and Sexual Exile，Austin：Univ.of Texas Press，1990）］。當然，我無法（根據可獲得的心理傳記）在克里斯托芬的文本內“負責”，雖然我在下一章中試圖為巴杜里負責。但是我們需要“負責”，從而對克里斯托芬的表達，大膽作出一個判斷。這是非地方主義者的文化研究——它不局限于民族出身——的局限性和開放性。

[[43]](#_43_24) 歌麗·維斯萬納森（Gauri Viswanathan，印度裔學者，從事后殖民理論研究。美國哥倫比亞大學比較文學與英語文學教授，跟隨薩義德多年，深受影響。——譯注）正在撰寫的著作是論述這一轉向的杰出之作。

[[44]](#_44_24) 瓊·里斯，《奧比之夜》（“Obeah Night”，in The Penguin Book of Caribbean Verse in English，ed.Paula Burnett，Harmondsworth：Penguin，1986）。有趣的是，小說中，里斯擺出了破壞這一腳注的姿態。她都不讓羅切斯特有一個名字。

[[45]](#_45_24) 芭芭拉·強森，《我的魔鬼/我的自我》（Barbara Johnson，“My Monster/My Self”，Diacritics 12，Summer 1982：2——10）。

[[46]](#_46_24) 瑪麗·普維，《我的丑陋后裔：瑪麗·雪萊和浪漫主義的女性化》（Mary Poovey，“My Hideous Progeny：Mary Shelley and the Feminization of Romanticism”，PMLA 5.95.3，May 1980：332——347）。另參見喬治·列文，《現實主義想象：從〈弗蘭肯斯坦〉到〈查特萊夫人〉的英國小說》（George Levine，The Realistic Imagination：English Fiction from Frankenstein to Lady Chatterley，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，pp.23——35）。

[[47]](#_47_24) 瘋狂科學家弗蘭肯斯坦造人的辦法是用許多碎尸塊拼接成一個“人”，然后用閃電將其激活。——譯注

[[48]](#_48_24) 以下《弗蘭肯斯坦》的引文，均參考了陳淵、何建義譯本，江蘇科技出版社，1982年版。——譯注

[[49]](#_49_24) 20世紀80年代后期，我曾提議讀者去參考“女性主義國際網絡”的出版物，它們最好地概述了當時的生殖技術討論。到了90年代中期，我就會這么提議，要一方面參考聯合國出版物，一方面參考“女性主義反生殖和基因工程的國際網絡”（FINRRAGE）。對最終分析來說，來自地方女性的田野報告無可替代。本書結尾時就童工問題略微談到這點。

[[50]](#_50_24) 有關男性偶像崇拜，見弗洛伊德，《物神崇拜》（“Fetishism”，SE 21：152——157）。有關對《弗蘭肯斯坦》的更為“嚴肅”的弗洛伊德式研究，見瑪麗·雅各布斯，《這個文本里有女性嗎？》（Mary Jacobus，“Is There a Woman in This Text?” New Literary History 14，Autumn 1982：117——141）。我的“幻想”當然會受到以下“事實”駁斥：男性/女性的對立不是對稱的，對女性來說，居于一個物神崇拜者的地位比男性更困難，見瑪麗·安·多恩，《電影和化裝舞會：對女性觀眾的理論探討》（Mary Ann Doane，“Film and the Masquerade：Theorising the Female Spectator”，Screen 23，Sept.——Oct.1982：74——87）。這再次是個范疇“錯誤”。我寫這些的時候，還沒有開始研究梅蘭妮·克萊因。現在我可以不用道歉了。因此我在即將發表的《割禮告解：我的故事作為（母親）他者的故事》（“‘Circumfession’：My Story as the（M）other’s Story”）一文中繼續闡發了這一觀點。

[[51]](#_51_24) 原文為“hysteric”，歇斯底里，其詞根為“hustera”（子宮），舊思想認為是子宮里的不安引起歇斯底里。——譯注

[[52]](#_52_24) 有關可行敘事（permissible narratives）這一概念，參見梅蘭妮·克萊因，《愛、愧疚與修復》（Melanie Klein，“Love，Guilt and Reparation”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，London：Hogarth，1975，pp.317，328）。

[[53]](#_53_24) 沃爾內，《帝國的滅亡；或對帝國革命的思考》（Constantin François Chasseboeuf de Volney，The Ruins；or，Meditations on the Revolutions of Empires，tr.pub.，London：n.p.，1811）。在《時間與他者》（Time and the Other）中，費邊向我們展示了在“新”世俗史中一種相類的對時間的操縱。很多人忽略了怪物通過沃爾內而獲得教育，最令人震驚的是桑德拉·吉爾伯特的《恐怖的孿生子：瑪麗·雪萊的畸形夏娃》（“Horror’s Twin：Mary Shelley’s Monstrous Eve”，Feminist Studies 4，June 1980），要不是這種忽視，這篇文章就非常精彩。她隨后的著作極其令人信服地填補了此類空隙，比如她對哈格德《她》（She）的評論文章《萊德·哈格德的黑暗之心》（“Rider Haggard’s Heart of Darkness”，Partisan Review 50.3，1983：444——453）。

[[54]](#_54_24) “信件總是且先在地被中途截取……其‘主體’既非信息發送者，也非信息接收者。……信件由對它的攔截所構成。”［雅克·德里達，《討論》（“Discussion”，after Claude Rabant，“Il n’a aucune chance de 1’entendre”，in Affranchissement du transfert et de la lettre，ed.René Major，Paris：Confrontation，1981，p.106）］瑪格麗特·薩維爾被設計，來占有讀者的“主體”，挪用進她自己的“個性”簽名中。

[[55]](#_55_24) 最驚人的內在證據是作者序，在夢到那時尚無名字的維克多·弗蘭肯斯坦這一形象并（通過，他雖然不是完全通過他）被怪物嚇了一跳——后來雪萊在弗蘭肯斯坦的故事里再現了這一場景——之后，“第二天”，雪萊著手創作這個故事，“……用了這樣的語句：‘這是11月的一個陰沉夜晚’”（F xi）。這也是完成之書第五章開始的話，在這章中，弗蘭肯斯坦開始敘述他實際制造怪物的過程（F 56）。

[[56]](#_56_24) 應該指出，瑪哈絲維塔·黛維的著作絕非當代孟加拉（或印度）小說的代表，因此，也無法用作詹明信所謂的“第三世界文學”的例子。

[[57]](#_57_24) Dhirendranath Baske，Paschimbanger Adibasi Samaj（Calcutta：Shubarnorekha，1987），vol.l.，projected from p.17.

[[58]](#_58_24) 原文為“ab-use”，意為“濫用”。

[[59]](#_59_24) IM 196；英譯文有改動。“原始印度民族”中包含的用詞不當，并不光因為在如今稱為“印度”的地方，沒有一個包含所有原住民的“部落”，也因為“印度”這個概念本身不是“印度的”。而且進一步說，“印度”也不等同于“Bhārata”（婆羅多）這一概念，就像“民族”和“jāti”有不同歷史一樣。此外，整個民族作為起源之地這一觀點，也不是原住民話語形成內的表述，在后者，地方性重要得多。我詳細指出這點，是因為，首先，“用詞不當”這個詞是“難以理解”這一普遍罪行的最壞罪犯之一；其次，在最細致的考察下，即便是最為霸權的身份，也會顯示出用詞不當；最后，為了建立市民社會而（濫）用啟蒙，使得屬民話語形成搖搖欲墜而解體。還需指出的是，盡管因為非洲情境，“部落”一詞不再受國際歡迎，但它仍然可以在印度的本土語言使用中找到，在印度，這個詞語是用來反對“世襲階級”的。

[[60]](#_60_24) 德里達，《論精神》，第32頁。

[[61]](#_61_24) 德里達，《法的力量》，第947頁。

[[62]](#_62_24) 1942年，黛維加入了傳奇般的未分裂的印度共產黨。她積極參與反殖民斗爭，也見證了解殖的失敗。在她的小說中，鮮見“殖民話語”。在《緊身胸衣背后》（“Choli ka pichhe”，in Devi，The Breast Stories，tr.Spivak，Calcutta：Seagull，1997，p.140）中，有一個精彩的反諷因素，它反對將當代社會的所有毛病都歸咎于英國殖民主義。

[[63]](#_63_24) 這是文本里的一個微小因素，構成了普倫的被限制。但是，是對這種差異的否認，可以產生全球金融化所需的世界姐妹情誼。是誰被女主角禁聲了？（見本書第353——421頁，這是本書的最后論述。）

[[64]](#_64_24) 德里達，《馬克思的幽靈》，第6頁及其他各處。

[[65]](#_65_24) 作者簽名保證了文本（的禮物）確實是種偽造，有關作者簽名的迷宮式動力學，見德里達，《特定時間》，第107——172頁。這里重要的不只是“鏡像的”。它與以下事實有點關聯：通過閱讀文學作品，我們學習去從獨特的、無法證實的事情中了解情況。

[[66]](#_66_24) 原文為“truth-claim”，指未被經驗證實的假說。——譯注

[[67]](#_67_24) 在保羅·德·曼的晚期著作和德里達的早期著作中，到處可以找到對這些關注的提及。有關專門參考，見德·曼，《閱讀的寓言：盧梭、尼采、里爾克、普魯斯特的比喻語言》（Allegories of Reading：Figural Language in Rousseau，Nietzsche，Rilke，Proust.New Haven：Yale Univ.Press，1979，pp.205，208——209，236，253）以及德里達，《有限公司指南》（“Limited inc：abc”，Glyph 2，1977）。

[[68]](#_68_24) 因為拉美國家與美帝國主義有著更為直接、更為持久的關系，因此姐妹情誼及需求更為廣泛和明確，即便在它們受壓迫的時候也是如此。里戈貝塔·門楚（危地馬拉土著人權利領袖，1992年諾貝爾和平獎得主。——譯注）可以被拉美研究協會奉為偶像。

[[69]](#_69_24) 在《尋找女性主義讀解：但丁——葉芝》（“Finding Feminist Readings：Dante-Yeats”，in Spivak，In Other Worlds）中，我曾試圖展示另一個召喚歐洲詩人兄弟情誼的例子。我已經不止一次引用吉納維夫·勞埃德的《理性之人》。德里達在《喪鐘》的左手欄里（心理分析術語，原指在紙的左側寫下心中想說而未說出的話。——譯注）展現了歐洲哲學的同性——愛欲。

[[70]](#_70_24) 有關波德萊爾作品中“人之為人”的可疑（未知）真相，見德·曼，《盲點與洞見：論當代批評修辭》（Blindness and Insight：Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism，2d ed.，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，p.35）以及《浪漫主義修辭》（The Rhetoric of Romanticism，New York：Columbia Univ.Press，1984，p.243）。

[[71]](#_71_24) 斯皮瓦克，《錯置與女性話語》（“Displacement and the Discourse of Woman”，in Mark Krupnick，ed.，Displacement：Derrida and After，Bloomington：Indiana Univ.Press，1983，pp.184——186）。

[[72]](#_72_24) 夏爾·波德萊爾，《波德萊爾》（Baudelaire，tr.Francis Scarfe，Baltimore：Penguin，1961，p.209）。詩行的行數標在文本中。

[[73]](#_73_24) T.S.艾略特，《傳統與個人才能》（“Tradition and the Individual Talent”，in The Sacred Woode：Essays on Poetry and Criticism，7th ed.，London：Methuen，1967，pp.58，56）。

[[74]](#_74_24) 用于直接稱呼不在場或虛構的人物。——譯注

[[75]](#_75_24) 比如斯皮瓦克，《尋找女性主義讀解》，注釋4。

[[76]](#_76_24) 原文為“natural”，也有中立之意。——譯注

[[77]](#_77_24) 指語言或非語言起記號指代作用的過程。——譯注

[[78]](#_78_24) 后面我將探討波德萊爾的歐非混血情婦珍妮·杜瓦。在此，讓我說，我關注的是文本中女黑人形象的展現。二十四歲時，波德萊爾在自殺遺書中寫到，杜瓦“是我曾愛過的唯一一個女人——她一無所有”。［波德萊爾，《書信集》（Correspondance générale，ed.Jacques Crépet，Paris：Louis Conrad，1947，vol.1.p.72）］即便將這首詩看做是直白的傳記書寫，我們還是會對這種歷史的反諷感到驚訝：詩人唯一一位摯愛的女性，竟然按這種級別排列來表現。

[[79]](#_79_24) 波德萊爾，《惡之花》（Les Fleurs du mal，ed.Antoine Adam，Paris：Gamier，p.382）。

[[80]](#_80_22) 白人與黑人的混血兒。——譯注

[[81]](#_81_22) 有關東方主義與關于非洲的話語之間的重要區別，見克里斯托弗·米勒，《茫茫黑暗：法國的非洲主義話語》（Christopher Miller，Blank Darkness：Africanist Discourse in French，Chicago：Univ.of Chicago Press，1985，pp.14——23）。

[[82]](#_82_22) 參見德里達在《喪鐘》、弗洛伊德在《明信片：從蘇格拉底到弗洛伊德及其他》（The Post Card：From Socrates to Freud and Beyond，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987）中對黑格爾的策略的解讀。

[[83]](#_83_22) 有關后一點，見德里達，《獨立宣言》（“Declarations of Independence”，in New Political Science 15，1982：7——15）。

[[84]](#_84_22) 這句尖銳的話，是她在1985年于南安普敦召開的“兩性差異大會”上說出的。但講稿發表后，這句話不見了，不過它當然與其總體論述一致。見麗莎·賈汀，《女孩的談話（給左派男孩聽），或邊緣化女性主義批評實踐》［“Girl Talk（for Boys on the Left），or Marginalising Feminist Critical Praxis”，Oxford Literary Review 8.1——2，1986：208——217］。

[[85]](#_85_22) 愛德華·艾赫恩，《黑人女性，白人詩人：波德萊爾關于珍妮·杜瓦的詩歌中的流放與利用》（“Black Woman，White Poet：Exile and Exploitation in Baudelaire’s Jeanne Duval Poems”，French Review 51，1977：212——220）。安德魯·布什關注波德萊爾本人的戀母情結，通過一種忽略文本修辭肌理的連續派（continuist）方法，他推導出詩人對兩個女性的非對稱性運用［《〈天鵝〉：誤讀的歷史》（Andrew Bush，“‘Le cygne’ or ‘El cisne’：the History of a Misreading”，Comparative Literature Studies 17.4，Dec.1980：419，423）］。愛德華·W.卡普蘭認為挪占子宮和一般女性氣質的愿望，在宣言中得以實現［《波德萊爾對作為寡婦的詩人形象的描繪：三首散文詩和〈天鵝〉》（Edward W.Kaplan，“Baudelaire’s Portrait of the Poet as Widow：Three Poèmes en Prose and ‘Le Cygne’”，Symposium 34.3，Fall 1980：245，246）］。克里斯托弗·米勒提供了對這首詩歌的一種同情性讀解，他將之讀解為“不帶偏見的他性”（《茫茫黑暗》，第136頁）；盡管他當然認識到“有一個阻止了整體平等的因素：詩人主體”（第138頁）。正如他書中的副標題顯示的，他的研究專門關注法國的非洲主義，而這本身補充了我更為綜合的讀解。還要稍稍提一提德·曼的寓言概念的有用性。米勒的素材似乎來自于《時間性的修辭》（“The Rhetoric of Temporality”，in Blindness and Insight，ed.Wlad Godzich，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，pp.187——228）。即便是在那篇文章中，在“時間差異”的空無中假定“同一……的不可能性”，也并不是假定“成為純粹同一的純粹差異”。要“拒絕”懷舊，（德·曼所做的）恰恰就是不要讓它“無效”（米勒，《茫茫黑暗》，第138頁）。然而，就如我在第一章中默默指出的，德·曼的寓言定義來自《閱讀的寓言》，此書把我們引向一個包容一切的“反諷”，其中，寓言的定義被否定了：永遠的中場插入唱段、持續的打斷。米勒在注釋47（第134頁）中提到一段對話，說德·曼“‘徹底否定了這篇文章（《時間性的修辭》）’”。1970年，在愛荷華大學擁擠的英語系休息室，一次講座和討論后的休息時間，我向德·曼表達了對他最近發表的《時間性的修辭》的贊美，德·曼用令人放松的話回應說：“我那時還沒讀過德里達呢。”當米勒寫道，“如果‘寓言’這個詞在最寬泛的意義上表示話語及其對象之間的距離，那么，所有非洲主義敘事都是寓言性的”（第136頁；楷體為筆者所標）；我們應該推薦德·曼對寓言的解構性定義：它溢出而成為了“反諷”——我始終如此翻轉德·曼——這種反諷重視“換其他方式說話”的行動主義；也應該指出，如今關鍵是將距離轉變為不斷打斷，其中，寓言的中介——位于無法定位的他性中，這他性由可靠的、最起碼的同一主義所預設——因此被認為坐落于他種方式的他者中。這與馬克思的堅決主張有某種關聯，馬克思認為，除非利潤率的下降趨勢有效地變成了危機，否則社會主義不會變成——在這一行動主義的意義上——對資本主義的諷刺寓言（馬克思，《資本論》3：317——375；當然，馬克思沒有用“寓言”一詞，他只知道這個詞的通常意思）。如果米勒的論證與種族相關，馬克思的命令就與階級相關。在《做點事：談談身份》（“Acting Bits：Identity Talk”，in Dennis Crow，ed.，Geography and Identity：Exploring and Living Geopolitics of Identity，Washington：Maisonneuve，1996）一文中，我在性別語境中使用了寓言這一概念。

[[86]](#_86_22) 我希望讀者能夠容忍“男性至上主義”（masculism）這個詞。我喜歡這里面“muscling”（發揮強力）的微弱回聲。“男性至上主義”似乎關乎如何成為具有男性氣概的人，而相應的那個跟具有女性氣質相關的詞，就是“女性主義”。

[[87]](#_87_21) 魯德亞德·吉卜林，《散文韻文集》（The Writings in Prose and Verse，New York：Scribner’s，1913，vol.31，no.1，p.227）。后文提到此書時，標為“WC”。“這是一個關于‘一類新女性’的故事，凱莉［魯德亞德的妻子］這么寫道，而‘她最后光彩奪目’……她得到了全面的刻畫，吉卜林之前的女主人公都沒有受到這樣的待遇。”［查爾斯·卡林頓，《魯德亞德·吉卜林：他的生平與著作》（Charles Carrington，Rudyard Kipling：His Life and Work，London：Macmillan，1955，pp.276，277）］但是即便是這樣一種適度的“女性主義”姿態，也很快被誤解了。女主人公被形容為“剛硬的年輕女性，喜歡粗魯男人”［斯蒂芬·盧修斯·格溫，《吉卜林先生的瘋狂》（Stephen Lucius Gwynn，“The Madness of Mr.Kipling”，in Kipling：The Critical Heritage，ed.Roger Lancelot Green，London：Routledge，1971，p.213）］。

[[88]](#_88_23) 我無法抵制在此將東方主義包含在內的誘惑，實際的印度場景被轉變為《圣經》里的東方，在J.W.凱伊的當時著作《印度兵反英叛變》（J.W.Kaye，History of the Sepoy War in India，1857——1858，London：W.H.Alien，1880——1888）里也可以找到。凱伊描繪道，在所謂的印度兵變時期，印度起義軍讓英國婦女碾磨玉米：“當她們坐在地上時，這些基督徒俘虜一定隱約回想起他們的《圣經》學習，回想起在東方，碾磨玉米如何被認為是奴役的象征。”［凱伊，《印度兵反英叛變》2：355，楷體為筆者所標；引自穆赫吉1989年12月23日在于加爾各答召開的屬民研究大會上的發言《〈撒旦解放了地球〉：1847年印度革命中的坎普爾大屠殺》（Rudrangshu Mukherjee，“‘Satan Let Loose upon Earth’：The Massacres in Kanpur in the Revolt of 1847in India”）。］

[[89]](#_89_22) 有關對這一段落的贊美，見格林（編），《吉卜林評論集》（Kipling：The Critical Heritage，ed.Roger Lancelot Green，London：Routledge，1971，p.213）及卡林頓，《魯德亞德·吉卜林：他的生平與著作》，第224頁。

[[90]](#_90_22) 金斯利·艾米斯，《魯德亞德·吉卜林和他的世界》（Kingsley Amis，Rudyard Kipling and His World，New York：Scribner’s，1975，p.25）。

[[91]](#_91_22) 在此，我并不想討論關于吉卜林的“帝國主義”這一有爭議的問題。相反，我關注的是文本中兩性差異只有對殖民者才變得相關這一事實。然而，還是值得指出一項有力證明了帝國主義影響的證據。幾乎我讀過的所有西方批評家——其中許多人（比如T.S.艾略特、喬治·奧威爾、萊昂內爾·特里林、蘭德爾·賈雷爾）的看法都收入格林的《吉卜林評論集》和艾略特·L.吉爾伯特的《吉卜林及其評論》（Eliot L.Gilbert，ed.，Kipling and the Critics，New York：New York Univ.Press，1965）中，很方便找到——都提到吉卜林的長短篇小說對他們少年時代性格形成的影響。請將下面一位孟加拉作家的評論與上述集體證明做比較：“我十歲的時候，在東孟加拉一個村，第一次讀了吉卜林的《森林王子》，但之后再沒有讀過他的任何其他作品，因為害怕他的種族傲慢會傷害我的感情。”［尼拉德·喬杜里，《落單的狼》（Nirad C.Chaudhuri，“The Wolf without a Pack”，TLS，Oct.6，1978）］上引這句話是喬杜里文章中的一段回憶，之后他反思了所謂的解殖和對經濟發展的拒斥，這我無法茍同。

[[92]](#_92_22) 對地名的這種挪用在美國更為驚人。有關印度和美國之間的“失敗的對應”，見斯皮瓦克，《對文化研究問題的點點思考》，第262頁。當認識上的侵犯成功實施，這些重新編碼就內在化了。但這不一定就是死胡同。這種內在化也可以被去除霸權，充滿了抵抗意味的壓迫者的名字，有益于策略上的統一。有關對印度部落語境里這種行動的評論，見斯皮瓦克，《差異中的女性：瑪哈絲維塔·黛維的〈慷慨的杜蘿緹〉》（“Woman in Difference：Mahasweta Devi’s ‘Douloti the Bountiful’”，in Outside，pp.75——95）。

[[93]](#_93_22) 當然，我并非是在說那些研究印度語言（通常研究語法構成和語言學）的英國學者。這一專門化的工作，在建構學科的歷史以及帝國主義的認知計劃中開展。下一章我會簡單談一下這點。

[[94]](#_94_22) 德·曼，《“結論”：瓦爾特·本雅明的〈譯者任務〉》（“‘Conclusions’：Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”，in The Resistance to Theory，Minneapolis：Univ.of Minnesota，1986，pp.91——92）。

[[95]](#_95_21) 我在《翻譯政治》（“The Politics of Translation”，in Outside，pp.179——200）一文里以更長篇幅闡述了這一論點。

[[96]](#_96_21) 大衛·阿諾德，《農民意識和行為中的饑荒：馬德拉斯，1876——1878》（David Arnold，“Famine in Peasant Consciousness and Peasant Action：Madras 1876——1878”，in Ranajit Guha，ed.，Subaltern Studies：Writings on South Asian History and Society，vol.3，Delhi：Oxford Univ.Press，1984，pp.62——115）。引文出自第73頁。

[[97]](#_97_21) 卡羅琳·海爾布倫的精彩著作《書寫一位女性的生活》（Carolyn G.Heilbrun，Writing a Woman’s Life，New York：Norton，1988）的最后一章，第124——131頁，也是例子。

[[98]](#_98_21) 有關南非奴隸經過篩選而被同化為基督徒的介紹，見羅伯特·謝爾，《被縛的孩子：好望角奴隸社會史，1652——1838》（Robert Shell，Children of Bandage：A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope，1652——1838，Hanover，N.H.：Univ.Press of England，1994）。

[[99]](#_99_21) L/P&S/l/2，《秘密董事會記錄，1784——1858》（Minutes of the Secret Court of Directors，1784——1858）。

[[100]](#_100_21) “原住民”一詞在這里指血統完全屬于次大陸的人。

[[101]](#_101_21) 在從事寫作十多年后，我從以下事實得到了安慰：早在1977年，科萊特·吉約曼就提到了這一點。見吉約曼，《種族主義、性別主義、權力和意識形態》（Colette Guillaumin，Racism，Sexism，Power and Ideology，tr.Robert Miles，London：Routledge，1995，pp.141——142及其他各處）。我們如何理解在美國示威的生產過程中出現的宗教篤信和民族主義？想一想“嚴重懷疑聯邦共和國政治文化中回歸趨勢的重要性”［理查德·沃林，《導論》（Richard Wolin，“Introduction”，in Jürgen Habermas，The New Conservatism：Cultural Criticism and the Historians’ De bate，tr.Shierry Weber Nicholsen，Cambridge：MIT Press，1989，p.xxxi）］。想一想第二次世界大戰，你讀到了約翰·岡田的《男孩禁忌》（John Okada，No-No Boys，Seattle：Univ.of Washington Press，1957）（此書記載了第二次世界大戰后日裔美加移民所受到的不平等待遇和政治迫害。——譯者注），參見哥倫比亞大學桑達·倫（Sanda Lwin）即將完成的博士論文。想一想全球化，你開始明白吉約曼所謂的“種族的觀念”其實是在性別領域，它不是“性的觀念”，而是社會性別；而且在“當下世紀”結束時，它可以更容易地“轉變”成“［全球資本；作為一個歐洲人，處于冷戰中期，她仍然在說著‘國家’］達到其統治、剝削和消滅之目的的手段。這事實一目了然”（第99頁）。卡卡爾（Malini Karkal）論文的一個部分，就是探討屠殺女嬰的人口控制政策。為實現全球金融化，“發展中的女性”變為“性別與發展”（世界銀行/聯合國的公認政策），這是我當下研究工作的一部分，它一直動搖著本書的寫作。

[[102]](#_102_21) 扶持行動，保障少數族裔學生入學的優惠政策。——譯注

[[103]](#_103_21) 其研究結果收在伯恩海默編纂的《多元文化時代的比較文學》（Charles Bernheimer，ed.，Comparative Literature in the Age of Multiculturalism，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1995）一書中。

[[104]](#_104_21) 最初的一些文本是：艾倫·布盧姆，《美國精神的封閉》（Allan Bloom，The Closing of the American Mind：How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students，New York：Simon and Schuster，1987）；E.D.赫什，《文化素養：每個美國人都需知道的》（E.D.Hirsch，Cultural Literacy：What Every American Needs to Know，New York：Vintage，1988）。將這些書與比如納森·格拉澤，《熔爐之外：紐約黑人、葡萄牙人、猶太人、意大利人和愛爾蘭人》（Nathan Glazer，Beyond the Melting Pot：The Negroes，Puerto Ricans，Jews，Italians，and Irish of New York City，Cambridge：MIT Press，1963）這樣的書相比較，會很有趣。這里只是最初出現的著作。但是這一領域變化很快。在我修訂本書的時候，文獻已經激增。小施萊辛格的《美國的分裂》（Arthur Schlesinger，Jr.，The Disuniting of America，New York：Norton，1992）勸誡新多元文化主義以被認可的美國方式，擁抱多元論美國夢。丹尼爾·帕特里克·莫伊尼漢的《萬魔殿：國際政治中的種族劃分》（Daniel Patrick Moynihan，Pandaemonium：Ethnicity in International Politics，New York：Oxford Univ.Press，1993）和茲比格紐·布熱津斯基的《失控：21世紀前夜的全球動蕩》（Zbigniew K.Brzezinski，Out of Control：Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century，New York：Scribner，1993）則挪用了另一方的一些口號。查爾斯·泰勒的《多元文化主義和“認可政治”》（Charles Taylor，Multiculturalism and “The Politics of Recognition”，Princeton：Princeton Univ.Press，1992）、布魯斯·阿克曼的《自由革命的未來》（Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution，New Haven：Yale Univ.Press，1992）和約翰·羅爾斯的《政治自由主義》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）以更為老到的方式，在前蘇聯解體后的后蘇聯時期，與多元文化主義和解。關于“逆向歧視”（指歷史上的弱勢群體成員，得到相對優惠的待遇，且以歷史上強勢群體的利益為代價。相對于一般的歧視概念，“逆向歧視”指強勢集團成員因其身份受到不利對待。這個概念用于批評積極平權措施也會造成不公平對待。——譯注）的令人生厭的論證，我原收集在此，不過還沒有更新。他們的解決方式，向我正在撰寫的論著發出信號。現在回到原先的注腳。我還沒有為了扭轉歧視，用我收集到的這些令人生厭的論證更新我原來的論述：“左派教師創造了這樣一種氛圍，其中，如果有人質疑女性研究和種族研究的價值，他們就被貼上標簽，被說成是‘性別歧視者’、‘種族主義分子’或‘冷戰衛士’”［勞倫斯·海曼，《文化斗爭》（Lawrence W.Hyman，“The Culture Battle”，On Campus 8，Apr.1989：5），也參見里·當貝爾，《斯坦福左翼審查制度》（Lee Dembert，“Left Censorship at Stanford”，New York Times 5，May 1989，p.A35）］。羅杰·金巴爾的《擁有終身教職的激進分子：政治如何污染了我們的高等教育》（Roger Kimball，Tenured Radicals：How Politics Has Corrupted Our Higher Education，New York：Harper，1990）仍然是一部可疑的經典著作。我忍不住還要提以下兩起沖突：一個是加州州長皮特·威爾遜作為加州大學理事，責成大學放棄扶持行動；而另一個是耶魯大學將2000萬美元還給了校友里·巴斯，后者捐助此款項，讓學校教授“西方文明”課程。這一腳注很容易就內套進本書，因為如今本土提供信息者就像國債那樣變化迅速。我認為，我的《為這個時代而教學》（“Teaching for the Times”，in Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh，eds.，The Decolonizing of the Imagination，London：Zed，1995，pp.177——202）一文仍然中肯。但我們必須為未來的人類學而寫作。

[[105]](#_105_21) 薩特，《存在主義與人道主義》（Sartre，Existentialism and Humanism，tr.Philip Mairet，New York：Haskell House，1948，pp.46——47）。英譯文有改動。

[[106]](#_106_21) 德里達，《人之終結》（Derrida，“The Ends of Man”，in Margins，p.116）。他此后在《論精神》中論述過海德格爾哲學與納粹的共謀。

[[107]](#_107_21) 有關內部殖民，見阿明，《不平等發展》，第369頁；菲利普·方納和喬治·沃克，《黑人民族和國家慣例的形成進程，1865——1900》（Philip S.Foner and George E.Walker，Proceedings of the Black National and State Conventions，1865——1900，Philadelphia：Temple Univ.Press，1986）；切麗·莫拉加，《最后一代》（Cherrie Moraga，The Last Generation，Boston：South End Press，1993）。

[[108]](#_108_21) J.M.庫切，《非洲（女）人的開端》（J.M.Coetzee，“The Beginnings of（Wo）man in Africa”，New York Times Book Review，30Apr.1989）。

[[109]](#_109_21) 最后幾段引自我自己的文章《對文化研究問題的點點思考》，第278——279頁。

[[110]](#_110_21) 德里達，《人之終結》，第112——113頁。

[[111]](#_111_21) 庫切，《福》（Foe，New York：Viking，1987）。

[[112]](#_112_21) 丹尼爾·笛福，《魯濱孫漂流記：權威文本/背景/材料/批評》（Robinson Crusoe：An Authoritative Text/Backgrounds/Sources/ Criticism，ed Michael Shinagel，New York：Norton，1975），后文提及此書時標注為“RC”；丹尼爾·笛福，《羅克珊娜：幸運的情婦》（Roxana：The Fortunate Mistress，ed.Jane Jack，Oxford：Ox ford Univ.Press，1964），后文提及此書時標注為“R”。

[[113]](#_113_21) 收入凱倫·勞倫斯（編），《解殖傳統：對20世紀“英國”文學經典的新思考》（Karen R.Lawrence，ed.，Decolonizing Tradition：New Views of Twentieth-Century“British” Literary Canons，Urbana：Univ.of Illinois Press，1992，pp.212——238）。

[[114]](#_114_21) 沃納·哈馬切爾，《新聞，政治：論保羅·德·曼的戰時記者生涯》（Werner Hamacher，“Journals，Politics：Notes on Paul de Man’s Wartime Journalism”，in Responses：On Paul de Man’s Wartime Journalism，ed.Werner Hamacher et al.，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1989，p.439）。

[[115]](#_115_21) 1972年，德里達出版了他的《邊緣：論哲學》（Marges：De la philosophie，Paris：Minuit）。我被標題中的停頓（在此表現為傳統的冒號）所吸引。在《論文字學》中，德里達用了獨立的標題。而五年后，更為謹慎的德里達在一個相對有結構的標題“論哲學”前用了“邊緣”一詞。顯然可以推測：我，哲學家，在邊緣中進行哲學思考；在邊緣中哲學有其奇特存在；在此我以非權威的方式進行哲學思考，關注各種邊緣；而他者們，充滿了我的思維。在此缺席的詞是單數的“邊緣”。

[[116]](#_116_21) 1987年到1988年，在英語協會發言中，我躲在看似是解構包圍領域的大致非哲學的邊界中。解構以其精微細節使我折服。

[[117]](#_117_21) 見《法的力量》、《特定時間》、《死亡的贈禮》、《絕境》及其他各處（如他們所說）；參見附錄。

[[118]](#_118_21) 埃萊娜·西蘇，《美杜莎的笑聲》（Helene Cixous，“The Laugh of the Medusa”，in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron，eds.，New French Feminisms：An Anthology，Amherst：Univ.of Massa chusetts Press，1980，p.252）。

[[119]](#_119_21) 馬克思，《資本論》1：169——170。除非另有標注，所有該著作引文都出自這兩頁。

[[120]](#_120_19) 馬克思，《資本論》1：129。

[[121]](#_121_19) 我在《對價值問題的點點思考》（第154——175頁）和《德里達研究馬克思的局限與開放》（第97——119頁）中更為詳細地論述過這點。

[[122]](#_122_19) 歐洲人對《魯濱孫漂流記》這本書的解讀，最好的當屬皮埃爾·馬舍雷的研究［見馬舍雷，《文學生產理論》（Pierre Macherey，Theory of Literary Production，tr.Geoffrey Wall，New York：Methuen，1978）］；以及米歇爾·德·塞爾托，《相異性：論他者》（Michel de Certeau，Heterologies：Discourse on the Other，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986）。兩者都強調時間。

[[123]](#_123_19) 本書中，《福》的引文參考了王敬慧譯本，浙江文藝出版社，2007年版。《魯濱孫漂流記》的引文參考了徐霞村譯本，人民文學出版社，1989年版。——譯注

[[124]](#_124_19) 庫切在《福》中，用克魯蘇（Cruso）替代克魯索（Crusoe）。——譯注

[[125]](#_125_19) 書名里的“castaway”也有拋棄、放逐之意。——譯注

[[126]](#_126_19) 要深化此處性別差異的主題，我們可以參閱德里達，《真相傳播者》（“The Purveyor of Truth”，in The Post Card，pp.411——496）。如果信件沒被收到，會怎么樣？

[[127]](#_127_19) 原文為“exceptional”，也有例外之意。——譯注

[[128]](#_128_19) 蒂莉·奧爾森（1913——2007），猶太裔美國活動家、作家。她是一名共產主義者、女權主義者、終生關注平民階級和婦女問題。——譯注

[[129]](#_129_19) 蒂莉·奧爾森，《告訴我一個謎語》（Tell Me a Riddle，New York：Peter Smith，1986）。

[[130]](#_130_19) 見雪萊·內爾森·伽馬（編），《母親（他者）之語：論女性主義心理分析闡釋》（Shirley Nelson Gamer et al.，eds.，The（M）other Tongue：Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985，pp.352——377）。

[[131]](#_131_19) 茲比格紐·赫伯特，引自蘇拉·馬克斯（編），《并非實驗玩具：三位南非女性的各自生活》（Shula Marks，ed.，Not Either an Experimental Doll：The Separate Lives of Three South African Women，Bloomington：Indiana Univ.Press，1987），題詞。

[[132]](#_132_19) 要意識到危險的必然，不要冒險接近它們，這是將邊緣積極邊緣化的早期形式。見德里達，《論文字學》，第74——75頁及附錄。

[[133]](#_133_19) 心理分析用語，指一種無意識的機制，通過它，每一精神現象或一個夢的每一成分都是由一個以上的聯想決定的，即夢或現象的每一成分都是許多因素的結果。阿爾都塞也用了這一術語，指“多元決定”。——譯注

[[134]](#_134_19) 示播列，指一種只能在特定語言中以特定方式講述的秘密語式。依據《舊約》的記載，以色列的士師耶弗他帶領基列人與以法蓮人爭戰得勝后，基列人把守住約旦河渡口，以防止以法蓮人逃亡。有人想要過去一定要說出“示播列”一語。因為以法蓮人無法準確發音，只能說出“西播列”，基列人便可辨識出誰是以法蓮人而將他殺死。參見《舊約·士師記》12：4——6。——譯注

[[135]](#_135_19) 德里達，《示播列》（Derrida，“Shibboleth”，in Attridge，ed.，Acts，p.399f）。另參見此文早期一個稍微不同的版本，其譯本收入《猶太〈圣經〉注釋和文學》（Midrash and Literature，ed.Geoffrey H.Hartman and Sanford Budick，New Haven：Yale Univ.Press，1986，pp.307——347）。

[[136]](#_136_19) 佛朗哥（1892——1975），西班牙軍人和政治領袖，領導民族主義政府在反對西班牙內戰中擊退共和黨員的武裝力量，并于1939年到1975年任國家元首。——譯注

[[137]](#_137_19) 盡管這句話不是拉克勞和墨菲想出來的，但他們的《霸權與社會主義策略》一書卻大致尋找著使這一計劃可能的方法。相反，阿爾都塞的《矛盾與多元決定》（“Contradiction and Overdetermination”，in For Marx，tr.Ben Brewster，New York：Vintage，1969）更關注理論而非策略。

[[138]](#_138_19) 約翰·里切蒂，《笛福的敘事：情境與結構》（John Richetti，Defoe’s Narratives：Situation and Structures，Oxford：Claren don Press，1975，p.56）。

[[139]](#_139_19) 喬杜里，《歐洲面前的亞洲》（Chaudhuri，Asia before Europe，p.23）。在同一段稍前，我們看到，“很容易認為，只要‘集之系統’，即歐洲的身份完整無缺，‘被排除在外的集’，即亞洲［以及非洲］，其身份和整體性就可以延續”。

[[140]](#_140_19) 對受限于時間的命名行為的暴力的說明，見米勒，《茫茫黑暗》，第6——14頁。

[[141]](#_141_19) 見德里達，《馬刺》（Spurs，tr.Barbara Harlow，Chicago：Univ.of Chicago Press，1979，pp.125——128）。

[[142]](#_142_19) 他們都是印度裔學者。——譯注

[[143]](#_143_19) 貝尼特·帕里，《當下殖民話語理論的問題》（Benita Parry，“Problems in Current Theories of Colonial Discourse”，Oxford Literary Review 9，1987：27——58）。

[[144]](#_144_19) 與當下事態的對話，產生了不同的內在機制，這已超出了本書的討論范圍。南非彼得馬里茨堡大學的戴維·阿特維爾向我指出，南非存在“特殊類型的殖民主義”這一概念，它是一種大體上并不輸出剩余價值的殖民主義。有趣的是，他的這個看法也可以用來闡釋庫切的克魯蘇對待古典城市利益的曖昧態度。我遵循著自己關于領土存在的并不那么精準的觀念——即便如此，在此，我們還是要牢記像南非、澳大利亞、加拿大和美國這樣的定居殖民地，與以次撒哈拉非洲、阿爾及利亞、印度等地為模式的領土帝國主義之間，存在差異。

[[145]](#_145_19) 伯納德·威廉斯，《道德運氣：哲學論文，1973——1980》（Bernard Williams，Moral Luck：Philosophical Papers 1973——1980，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1981，pp.20——39）。（傳統倫理學宣稱，一個人的道德形象不受運氣，即不受人們不能控制的機遇或因素的影響。——譯注）

[[146]](#_146_19) 帕里，《當下殖民話語理論的問題》，第35頁。

[[147]](#_147_19) 德里達，《死亡的贈禮》，第108頁。

[[148]](#_148_19) 阿特里奇指出了《福》對《暴風雨》的多處回應。另見羅伯·尼克松，《加勒比海和非洲作家對〈暴風雨〉的挪用》（Rob Nixon，“Caribbean and African Appropriations of The Tempest”，in Robert von Hallenberg，ed.，Politics and Poetic Value，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，pp.185——206）。

[[149]](#_149_19) 德里達，《論友誼的政治》（“The Politics of Friendship”，tr.Gabriel Motzkin and Michael Syrotinski，American Imago 50.3，fall 1993：353——391）。這篇文章隨后被擴充，以書的形式《論友誼的政治》（The Politics of Friendship，tr.George Collins，New York：Verso，1997）出版。我這里指的是我聽了第一稿的口頭發言。出版的書中對第109頁“敵人（foe）一詞的現代復興”這個短語，有一個很不錯的腳注（注釋13）。

[[150]](#_150_19) 福的名字“Foe”也有敵人之意。——譯注

[[151]](#_151_19) 斯坦利·費什，《結果》（Stanley Fish，“Consequences”，in Doing What Comes Naturally，Durham：Duke Univ.Press，1989，pp.315——341）。

[[152]](#_152_19) 蒙甘·西羅特，《浴血重生》（Mongane Serote，To Every Birth Its Blood，New York：Thunder’s Mouth Press，1989）。所引的話出自威廉·芬尼根，《小鎮中的遙遠隆隆聲》（William Finnegan，“A Distant Rumbling in the Township”，New York Times Book Review，7May 1989，p.38）；蘇拉·馬克斯，《實驗玩具》。莫婭被診斷患有“精神分裂癥”（第201頁），這是對德勒茲和瓜塔里在《反俄狄浦斯》中的論證（第166——184頁）的離奇例證。

[[153]](#_153_19) 馬克斯，《實驗玩具》，第42，89頁。我為了文章的連貫，調整了段落的幾個部分。

[[154]](#_154_19) “重新界定邊緣”會議，1989年3月30日在美國塔爾薩大學召開。庫切在別處將這一立場形容為“由不再是歐洲人、但還不是非洲人的人的關注產生”（見《白人寫作：論南非寫作文化》（White Writing：On the Culture of Letters in South Africa，New Haven：Yale Univ.Press，1988，p.11）。庫切將穆特羅茨在《重建》（Reconstruction，ed.Mothobi Mutolatse，Johannesburg：Ravan Press，1981，p.6）中的編者導言、恩德貝勒的《南非英語語言和社會變化》（N.Ndebele，“The Eng lish Language and Social Change in South Africa”，Tri-Quarterly 69，1987：235，n.17）中對此的征引，以及納丁·戈迪默的《空白期的生存》（“Living in the Interregnum”，in The Essential Gesture：Writing，Politics and Places，New York：Knopf，1988，pp.275——276）并置。

[[155]](#_155_19) 比如，在極其細致地推測性“讀解”保羅·策蘭的“……背后的灰燼——榮耀”后，德里達說，我們不需要大屠殺，就可以體驗保羅那首詩開篇所表現的見證和作證的悖論。在對日常交流可能性的已被理解的預設中，我們就可以感受到這些悖論（“秘密與證詞”研討會第二天，紐約大學，1994年秋）。這是普遍例外的悖論，見德里達，《死亡的贈禮》，第82——85頁。

[[156]](#_156_19) 在我看來，道聽途說的批評簡單地將亞里士多德的理論打發為評估理論，但亞里士多德相當小心地將理論的對象（集中的關注）從實踐（良好的行為）中分離出來。因為理論的對象是不變的［áïδια］，所以，它們“沒有起源”［αγέυτα——生態循環，或“e = mc2”就符合這一條件］，而且無法［直接］措詞［αφραζτα；《尼各馬科倫理學》（Nicomachean Ethics 6.3.3）］；就如第一章中一樣，我的翻譯如此笨拙，是為了要避免“永恒之物不生不滅”［《倫理學》（Ethics，tr.H.Rackham，Cambridge：Harvard Univ.Press，1956，p.333）］這樣基督教氣息濃重的措詞。亞里士多德坦率指出，思維［διáνοια］本身打動不了任何東西（《倫理學》6.2.5），而且，懷著警惕定理被剪剪貼貼的心情，他開始假設，依靠陳述或否認，只有五種方式可以獲得真理，在這一名單之首，他認為是“τέχνη”——“一種取得真理的理性品質，它關注的是引人走向善惡的實踐”（《倫理學》6.5.4；拉克姆，第337頁）。

第三章 歷 史

如果按老派的看法，哲學是在連接，文學是在描繪，那么，女性主義的歷史書寫就常常在挖掘。歷史學家的本土提供信息者命運如何？就如任何一個攻讀學位的歷史研究者都知道的，歷史知識不能建立在個別案例上。因此，這一章不是歷史著作，正如第一章并非哲學思考一樣。所謂跨學科研究的焦慮是，研究者都是用一種學科的方法論訓練在思考，不管它改變多大。這一章說的是歷史中的本土提供信息者的兩則故事。

在前一章中，我試圖論證，批判性地運用解構方法，可以幫助都市女性主義者承認，雖然他們贊美女性，但他們負有保留他者痕跡（更不用說他者斗爭）的責任。這種承認既是種復原，也是全然他者的喪失。[[1]](#_1_72)在我們開始所言的雙重束縛內，就書寫了對歷史個體的這種挖掘、復原和贊美，以及將她帶回我們可以接近的地方的努力。但是，一個公正的世界必須規范化；對正義的許諾必須不僅留心權力的引誘，也留意這一苦惱：知識必然壓抑了差異和延異，一個完全公正的世界是不可能的，它被永遠延宕并與我們設想的不同；也是面對以下情境時我們無法決定的東西，即我們必須冒險認為我們可以聽見他者。

1982年，埃塞克斯大學一群文學社會學家提議召開名為“歐洲及其他者”的研討會。我提議會議改名為“作為他者的歐洲”。[[2]](#_2_69)它標志著過去十五年所完成的研究量，這一名稱放到今天就十分恰當了，但那時，至少在三個方面，這一名字欠缺考慮。首先，將歐洲表現為他者的努力中，包含了就他者這一問題的謹慎的學科準備，也包含了政治上對歐洲事務的急切關注。但我們還不是這樣一群人。討論他者文化對歐洲的表現，需要足夠寬廣和深入的準備，能阻止膚淺的熱情與輕率的譴責。（穆迪姆貝的《非洲的創造》就是這種寬度和深度的典范。）[[3]](#_3_64)但愿對學術政治的社會學研究不會阻礙學者思考我們自身的理論貢獻。

其次，十五年前我提出的另一名稱，忽視了這樣一個事實：這樣一種會議希望（事實上也應該）暴露的歷史和理論，恰恰是歐洲人如何通過將其殖民地定義為他者，而將自身強化為主權主體；即便它出于管理和市場擴張的目的，而將殖民地設計為近乎那一主權本身。第三，我所提出的修改含有一種懷舊情緒，它假設，對帝國主義的批評會把主權還給殖民地那失落的自我，這樣歐洲就可以被一勞永逸地放在他者的位置上，就像它一貫所是。但事實上這就是否認那個他者的痕跡，而那個他者即我們混雜歷史中的粗略的專有名稱“歐洲”，如今，它要求承認自己的過去是混雜的。[[4]](#_4_64)

如果相反，我們學科的研究框架或重點，能關注收集歐洲被強化為主權主體（實際是主權和主體）這一路線的材料，并進行理論化研究，那么，我們就可以指向如今全球南方的“世界形成”的另一地理。當我開始寫作本書時，“第三世界”提供了大城市激進批判內部的一個完全具有特權的話語領域。在這一領域中，“第三世界女性”又是尤具特權的能指。[[5]](#_5_58)就如我早已指出的，如今，為了全球金融化，“發展中的女性”變成了“性別與發展”。[[6]](#_6_54)其結果是南北方之間加速發展的文化研究交流，其中，民族身份必須保持完整無損。[[7]](#_7_52)（文化研究關注民族主義與種族主義的對立，而非全球化與帝國主義慈善，這一錯誤線索轉移了注意力，讓自我批判變得尤其困難。）在那一交流的領域，來自南方的女性成為特別具有特權的能指，指示客體和中介；就像她是跨國資本全球化擴張在市場中偏愛的中介工具一樣。[[8]](#_8_52)我將在此章后面指出跨國資本的階級特權工具在當下的具體化身。但是，讓我們先看下舍摩國王妃（Rani of Sirmur），一位來自其他地方的特權階級女性的早期典型，她是工業資本主義新生帝國的代理/工具。[[9]](#_9_48)

將一位19世紀英屬印度的人物強化為知識的對象，有許多困難，其中一個主要困難是，過去十五年來，英屬印度被艱難地建構為一個功能可疑的文化商品。微電子新資本主義造成的勞動國際分工日益深化、世界范圍新殖民侵略的不斷擴張、核毀滅的可能性以及如今全球化的緊迫需求，不斷蠶食著英美國家日常生活的建構。電視、電影和平裝小說中的超現實主義，抒情地描繪了19世紀英國強權下的世界和平時期的宏偉，同時又在可以控制的、仁慈的自我批判的虛假面目下，向觀眾證明帝國主義的合理。唉，是在歷史和所謂的行動主義后殖民批判中，這一點最為明顯。

如果我們將這一計劃與美國的“懷舊電影”（詹明信稱為“可謂色欲的歷史主義”）做比較，即可在最為淺表的層面上，看到上述計劃輕蔑的虛偽性。詹明信發現，“20世紀50年代”是“美國人的……具有特權的欲望失落對象”，這至少部分是因為他們意味著“和平美國的穩定與繁榮”。說到《體熱》[[10]](#_10_46)這樣一部“用懷舊模式展現當下令人察覺不到的殖民化”的電影，詹明信評論道：“其場景被策略性地精心搭建，以避開大部分符號象征，這些符號通常傳達了美國在其多民族時代的同時代性……盡管［其敘事］被設定在永恒的30年代，但它超越了真正的歷史時間。”[[11]](#_11_42)而如果拍攝的是英屬印度和殖民非洲的欺騙性擬象，就根本不需要這樣的機巧。很容易將《甘地傳》或《走出非洲》里的鄉村景色，喬裝為英國統治印度時期或英國殖民非洲時期的背景，事實上，這是如今非洲或印度農村無人踏足的荒野。印度和西北歐對《家園與世界》的不同反響就是一個例子。

針對這些學科和文化上的再現趨勢，我在80年代中期提出，要對大量檔案材料、許多“未經處理的歷史記錄”進行“讀解”。[[12]](#_12_40)在那一階段，關鍵是將這一讀解與以下事實調和，即在歷史學科內部，像多米尼克·拉卡普拉、海登·懷特這樣頗具影響的人物正在質疑檔案的特權：

語言……是意識和意識所居世界之間的媒介工具［懷特略帶嘲諷地寫道］……這一點對文學理論家來說不是什么新聞，但是，那些埋頭故紙堆的歷史學家卻尚未聽說，他們希望依靠他們所謂的“事實過濾”或“資料掌握”找到現實的形式，這一形式將是再現的對象，因為他們認為，“當所有事實都被了解”，他們最后也“弄清了整個故事”后，他們將會撰文著述。[[13]](#_13_38)

具有霸權地位的19世紀歐洲歷史編纂，指定這些檔案是“事實”的倉庫，而我提議它們應該被“解讀”，從這點來看，我的立場與懷特的可謂一致。但我閱讀的資料表明，東印度公司的軍隊和管理者建構了再現的對象，這一對象成為印度的現實。這就是廣義上的“文學”——檔案選擇性地保留了知識的傳遞——作為其條件；狹義上的“文學”——所有文類——作為其結果。后來，檔案與文學之間的區分有點模糊了。要掌握這一區分，文學批評者必須轉向檔案。因其對文學在某種程度上寶貴的呈現，可以說，這就是小說的建構，小說的任務是制造“關于真實的結果”的全集；也可以說，對這一“虛構”的“誤讀”，制造了“印度”這一專有名稱。殖民者在建構殖民的時候，也建構了自身。其關系非常親密，是不可能成為官方知識的一部分的公開秘密。

作為一名學院里的文學批評者，我因此懷疑，懷特將文學批評特權化了。揭示歷史研究的本質是無法簡化的比喻，無疑是公正對待歷史學科。但是，這樣一種建議也十分重要，只要它是從以下角度提出：既了解歷史研究，也了解文學研究作為制度化學科的特殊性。在《當代文學理論中的荒謬主義因素》（“The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory”）一文中，懷特既展示了在歷史的學科化內部歷史的詳細（敘事）史、歷史編纂和歷史哲學，又提出了關于近期文學批評發展的一個松散分類，但這一分類遠遠脫離文學批評的制度化歷史。他似乎只看美國新批評的表面價值，后者的意識形態仍然統治著我們這一學科。這讓他由此可以提到“道德”和“審美”，就好像它們不過是就選擇基礎而言的單純偏愛。[[14]](#_14_38)

也許因為拉卡普拉從懷特的開創性研究中獲益良多，也接觸了德里達、福柯和拉康的更多有益思想，所以他的立場似乎更為大膽，也更為節制。他同樣“敦促歷史學家學習……文學批評和哲學領域內的發展”。但是他也清醒意識到：

目前，文學批評的更為實驗性的形式，因并沒有取代以往種類的形式批評或“新”批評，就只能停留在精微細巧的層面……歷史本身被引為一個極端抽象（事實上是非時間）的范疇，它要么捍衛更形式、更微觀的批評方法，要么指責它們。或者，讓一種解釋更為充實的“語境”，也許是狂熱推測而非細心研究的結果。[[15]](#_15_38)

但是，拉卡普拉也警惕熱情的、不加批判的“檔案主義”，警惕它的

與霸權主張捆綁在一起的……不予區分的秘法……檔案作為物神迷信，是過去之“現實”的文學替代品，對歷史學家來說，這一過去“總是早已”失去。當它被物神化后，檔案就不僅僅是過去痕跡的倉庫，可以在推論性地重構過去中被使用。它也是過去的替身，帶來了事物本身的被神秘化體驗——當我們在書寫或進行其他銘寫時，這一體驗總是值得質疑。[[16]](#_16_38)

我發現這些警告非常有理，盡管我仍然有點介意他以一種狂想方式賦予一個“過去”本體論地位。不過，拉卡普拉這么做是為了捍衛（西方）歷史學家對“偉大作品”的考量。但是，就如我在前一章指出的，在知識翻新、建立“文學”與“殖民”親密關系的這樣一個時期，對文學的讀解可以用可疑的輕易，直接增補歷史的寫作。[[17]](#_17_34)在第二章中，我提出，偉大文學作品不會在斷裂或不連續性中輕易繁榮，而一種裝扮為法律本身的異化法律體系、一種樹立為唯一真理的異化意識形態，以及一套忙著將“土著”建構為自我團結的他者的人文科學（“知識暴力”），掩蓋了這種斷裂或不連續性。要研究19世紀早期的印度，文學批評必須轉向帝國統治的檔案，來增補將被認可為“民族主義”文學的集合。帝國主義主題的引入，再次改變了激進論斷。“材料的維度，常常使某一類文本有著自身的歷史性以及與社會政治進程的關聯（比如權力關系），”拉卡普拉這么寫道，“而當這些材料被純粹簡單地用作事實采集的出處，來重建過去時，這些維度常常會被過濾掉。”[[18]](#_18_32)即便是像這篇文章一樣，如此溫和地思考帝國主義對象的建構，也難免不犯那個錯誤。

也許我的意圖是置換（而不是超越）拉卡普拉大部分著作中對文學與檔案內涵的純粹顛倒。對我來說，文學與檔案似乎是共謀關系，它們都是濃縮的交叉陰影、重疊象征符號中的交流，太容易被解釋為彼此的“通過置換而重復”。作者的權威，受到統治者的對抗，后者是真理的官方管理人。[[19]](#_19_33)而自然，我們深感興趣的是檔案化過程。

拉卡普拉在一個略微不同的語境中重新思考知識史，他提出，“過去的實踐與對它們的歷史說明之間的關系”是“移情的”；他還說，“我是在一種修正過的心理分析意義上，使用‘移情’一詞，指將過去重復——置換為現在，而現在必將影響未來”。

在心理分析中，移情——情境是，兩方都在進行欲望拉鋸戰，一邊是接受心理分析者，另一邊是分析者，而且不可避免地強調接受分析的一方。它們都以一種不均衡的進——退變化，占據了主體位置。建構一個“歷史”的任務，落在雙方身上。想要在學科歷史編纂中重現這一點，也許只要標出學院知識分子對權力的欲望。這一欲望可以在以下兩種看法之間悄悄滑移：一是認為過去實踐和歷史闡釋之間的關系是移情的，二是認為必須對“移情關系”進行“批判協商”（不管有多困難），拉卡普拉在后面四段話里就繼續這么說。[[20]](#_20_31)前一個立場中，歷史學家不安地坐在心理分析學家的沙發上。而后一個立場中，類比邏輯使得歷史學家也分享了心理分析學家的責任。這兩個立場之間的滑移的距離，正是“治療”這一暗喻。盡管我大致贊同拉卡普拉在學科批評中，以及在批判歷史編纂的純智學派時，采用移情模式，但我無法忽視以下事實：為了掩飾“治療”的空間，就認為出自移情的任何方法論上的類比都沒有資格。我在別處直接討論心理分析式文學批評時也說過，這一資格剝奪也許是無法復原的。[[21]](#_21_32)第一章探討德勒茲和瓜塔里對心理分析本身更為嚴肅的批判，他們將之視為應對資本主義危機的一般等價物的產物。表示人文科學內跨學科實踐的心理分析暗喻總是一種不當用詞，因為在診所診療之外，移情性神經癥和再憶之間沒有任何差異：更不要提至少在弗洛伊德的解釋中，移情性神經癥是科學的來源。[[22]](#_22_32)

拉卡普拉思維非常縝密，不會不懷疑這一點。在這一用詞不當之處，他給了我們一個“虛構”：“以下這種批判性虛構非常有用，它認為，等待解釋的現象文本可以回答我們的問題，甚至足夠令人信服，可以改變人的想法。”[[23]](#_23_32)如果“過去”是完全的“他者”，那么，這一“有用的虛構”也許能勾勒建構“自我團結的他者”的機制，過去是過去的現在——從某種意義上來說，它是歷史學家之譜系的歷史。其中被標示的是欲望所在之處。就此我不再冗述。

我應該與舍摩國王妃建立一種移情的關系。我反過來祈禱被她輕盈的魂靈纏身，而避開自以為能治療他人的那種傲慢。在檔案中沒有太多在她名下的文本。當然，我們并不聲稱在她的魂靈和檔案保管人的心靈舞臺間有一個文化銘寫的連續體。要建立某種連續體的幻象，就是“知識侵犯”，我曾用自己更為夸張的話引用過這詞。這種知識侵犯從王妃兒子的世代開始。她只是殖民的工具媒介。

被纏身也是打消對以下做法的任何希望：“追蹤［一種］未被打斷的敘事的痕跡，從而給文本表面恢復［一個］基本歷史的被壓抑、被埋葬的現實，［在這一歷史中］政治無意識學說找到了自己的用處和必要性”，這是詹明信幾年前提出的任務。[[24]](#_24_32)如果對我們來說，對移情的確信讓位給被纏身的可能性，那么，對我們來說，那無意識的唯一形象，就是一系列不連續的打斷。在單純模仿那一形象的過程中，我們也許可以說，關于帝國主義的知識故事，就是一系列打斷的故事，是對時間的重復撕裂，它無法縫合。就如我在前一章指出的，如今的文化研究在憑以下愿望行事之前必須再三深思：想要做到那不可能的縫合，認可薩特的崇高信念：“只要擁有足夠信息，總有辦法可以理解一個白癡、一個孩子、一個原始人或一個外國人。”

但是，在如今的世界里，如果想要冒險進入剝削的舞臺（我在下一章將探討這一點），男主人和女主人在全球化中根本不去嘗試消除與普通婦女或女孩在知識上的不連續性，就像東印度公司官員對王妃所做的那樣。而且，盡管相比這些章節最初寫成之時，對（后）殖民主義的指涉更為頻繁，但關于指涉的故事仍然沒有改變：對西方歷史的有意的（自我）敘事，仍然將之粉飾為中立的歷史，即便批評家認為已經觸及了它的無意識。[[25]](#_25_32)

用纏身取代移情，用無意識作為打斷。我必須承認我還是不得不用些弗洛伊德的術語。就我能夠理解的我自己的實踐而言，我這么做是為了借用一種誘人的、大膽的說明詞匯和有力的隱喻，而不是要建構一個集體社會政治的主體，也不是為了要找到讀解在分析情境中的類比。我之后會更多論述這點。第三世界批評這一領域這么快就變得如此豐富，以至于我必須重復關于在方法上保持警惕的另一看法，我在讀解黑格爾對《薄伽梵歌》的引用中，已經提出了這一點：在美國，如今在人文學科漂游的第三世界主義，常常是一種公開的種族主義、原始主義。在閱讀黑格爾著作的時候，我想要傳遞一個顛覆性信息。但在此沒有這種清晰的顛覆。我出生在印度，在那里接受了小學、中學和大學的教育，包括在研究所工作兩年。我對印度的研究，因此可以視為對自身身份之失落根源的懷舊研究。然而，即便我知道人無法自由進入“動機”的叢林，我仍然堅持認為，我的主要任務就是警惕學院派所懷抱的這種懷舊，他們是向歐洲中心遷徙的經濟移民，硬讓自己處于一種自我流放的狀態；因為我自己也感受到這種情緒。我轉向研究印度材料是因為，在缺乏更高等學科訓練的情形下，我純屬偶然地在印度出生和接受教育，這為我提供了歷史背景感以及對相關語言的理解，這一理解是用現有知識進行研究的人的有用工具——尤其當她接受了馬克思懷疑精神，懷疑“具體經驗”是最后仲裁，也接受了對學科形成的批判時。不能認為印度例子代表了可以被調用為“作為自我的歐洲的他者”的其他所有國家、民族、文化等。這一警惕似乎非常重要，因為，另一方面，對18世紀英語、法語和德語的研究，仍然反復被引證為那種“民族共識”出現的代表，而對愛默生、梭羅和亨利·亞當斯的研究則被認為是對美國心智的研究。我以瑪哈絲維塔為例，是因為我既懂孟加拉語，又懂英語，而她也的確是一個后殖民案例。

為了設定研究舍摩國王妃的背景，讓我們思考出自《文獻匯編》的三個例子，這些匯編是用馬匹、人力或船只，辛苦繞過好望角而遞送，且用羽毛筆書寫和抄寫備份的公文、信箋和會議記錄，它們圍繞著19世紀前二十年對西姆拉山區許多邦國的“殖民”操縱，而這些操縱現在大致已被遺忘。[[26]](#_26_32)西姆拉位于小喜馬拉雅山脈的丘陵叢林地帶，西邊是旁遮普，東邊是尼泊爾和錫金，南邊是統稱為西北省的地區——如今是印度的北方邦。這個地區在薩特累季河和亞穆納河之間，因此叢林間掩著兩個山谷：卡拉達山谷（Kaardah）和德拉山谷（Dehra，或頓河山谷）。這些山區的許多國王都維持著各種各樣極不穩定的均勢狀態，周圍環伺著軍事和政治上十分積極的旁遮普錫克教徒和尼泊爾廓爾喀族人，以及那些相對遙遠的“最高統治權力”，即莫臥兒皇帝和德里的帕坦國王，后者由錫爾欣的納濟姆[[27]](#_27_32)代為統治。這是多少世紀以來權力空間不斷彌散的場景，伴隨著對表現——這一表現成功運作，雖然并沒有讓所有人都相信它是對真理的表現——的不斷再現，而且，最重要的是，西姆拉不想與周圍那四大權力做任何斗爭。因此，當1784年8月2日，大衛·奧克特洛尼寫信秘密咨詢董事會總督，說“廓爾喀族人的入侵迫使我們訴諸武力，以捍衛我們受辱的榮譽”時，大部分山區國家并沒有——事實上也不可能——特別結盟。[[28]](#_28_32)而這賦予東印度公司權利聲稱，它有權擁有這些國家的殖民地。

對引入我的第一個例子來說，以下這一最簡的說明非常必要，它出自杰弗里·伯奇上尉（總督助理）寫給住在德里的查爾斯·梅特卡夫的信。梅特卡夫又將信抄送給約翰·亞當，身在加爾各答威廉堡的總督秘書。時間是1815年年底。這封信的抄本從年輕的杰弗里·伯奇（法國大革命前出生于米德爾塞克斯郡一個小商人家庭，這時二十九歲）手中送出，經過200英里旅途，穿越中央平原，從德里的住所來到總督秘書的手上。與此同時，伯奇正在推進自己的事業，在一個當地人的陪護下，騎馬穿行在山間。如果我們在小說中或電影熒幕上遇見這么個人，他將是一個稍微帶點浪漫色彩的人物。伯奇強迫土著傾注精力將自己家鄉的土地建設為他者的空間，由此實際投入到強化歐洲自我的行動中。我們已經在第二章的《征服者威廉》里看到這一行動的已完成版本。他在為土著自己的世界建構一個世界，這一世界遠非未曾銘寫的土地，而是通過迫使他們安于外來者成為他們的主人的狀態，而被更新。當然，在定居殖民地里可以找到對這一點的許多“厚”描寫，這殖民地是加在美國“土著”、南非黑人、澳大利亞土著、北歐芬蘭人……身上的“世界形成”。

就如前一章里提到的，對一個位于未曾銘寫土地上的世界進行“世界的形成”，暗指了海德格爾的《藝術作品的起源》。海德格爾再次暗示，推進的世界和安居的土地之間的爭執（暴力侵犯的強烈概念暗喻），在作為藝術作品的藝術創作中被表現為爭執，即被理解或斷定為爭執。在那篇文章中，海德格爾舉的許多例子是空間例子。如果海德格爾關于土地和世界的概念暗喻，被用來描繪帝國主義的任務，那么，從裂縫的暴力中出現的，是地圖展現的世界的各種各樣的事物性（Dinglichkeit），而非像哲學家和文學批評家不斷點評的一些歐洲藝術杰作所展現的那樣，純粹是“油畫憑其本身所肯定和凸顯的物質性”。上述“裂縫”（Riss）一詞，在海德格爾的著作中強烈暗指斷裂——“戰場作戰”、“對手的親密”，而非像“縫隙”（gap）那樣擁有相對“冷靜”的內涵。[[29]](#_29_32)狹義上，這一繪圖式轉變的作用者，并不僅僅是像凡高那樣的名人，也有杰弗里·伯奇和其他政策制定者這樣微不足道的人物。這一技術是經營資本的偉大匿名技術，就如我們在古哈對《財產原則》的討論中看到的，它被理解為重農主義、商業主義、自由貿易，甚至是教化使命（社會生產力）。我也認為，必要然而也充滿矛盾地假設有一片未曾被銘寫的土地，是對一個世界進行世界建構的可能性前提，它產生了一種力量，使得“土著”視自己為“他者”。我認為，解構的“開始工作”模式會發現，海德格爾的理論被按以下力量評判：在工作中（這里指帝國殖民）建設和拆解一個被建構為世界的世界的力量。在此，在那片無限的力量領域中，這一故事的敘事只是微小部分。

喬治三世需要軍校生，只是因為后者“在普通分數、寫作方面基礎良好……寫得一手漂亮字，也學完了拉丁語法”。[[30]](#_30_32)東印度公司軍事委員會也執行同樣的規則。伯奇上尉也有上述學識準備，還服役了十三年（他十六歲就入伍了），他可以有效地、強有力地將一話語置于另一話語之下。他信里的如下內容在那個時期及那些語境中絕非罕見：“［我踏上這一旅途］以熟悉他們所臣服的人，因為我懷疑，他們并沒有獲得恰當的信息，而且也似乎只通過耳聞我們征服廓爾喀人，以及偶爾途中遇見幾個歐洲人，才得知我們的存在。”[[31]](#_31_32)

在這一國家里騎馬穿行的伯奇，將自己視為一個代表形象。在他眼里，在他嘴中，閑言被信息所取代，山里的歐洲人原來是陌生人，現在被重新銘寫為主人，是帶著一個大寫字母“S”的享有主權的主體（Subject），正如土著縮小為正在鞏固的、臣服的主體。陌生人的真理價值，被建立為這些荒野地區的真實（插入）歷史的參照點。

伯奇上尉是決定的作用者，讓這一點提醒我們，殖民權力遠非鐵板一塊，它的階級組成和社會位置必然是混雜多元的。

我的第二個例子是少將大衛·奧克特洛尼爵士寫的一封秘密咨詢信件，他是執行和代理總督。這封信是寫給總督秘書約翰·亞當的。跟伯奇相反，奧克特洛尼將軍是位紳士，從心底里仇恨山區人民。人們在反帝國主義的最初熱情中想象要對抗的，就是他那類人。他信里讓人難忘的語句，對他那一身份的人來說，也并不鮮見。漂亮的對稱句，事實上讓人想起19世紀小說對帝國主義作為社會使命這一話題的描寫，比如《簡·愛》里的圣約翰·里弗斯就這么說：“弗雷澤先生……認為這些蘇格蘭人有著所有美德，而在我看來，他們只擁有缺乏勇氣的最粗魯時代的所有殘忍和奸詐，以及缺乏知識和優雅的現代時期的所有墮落和背叛。”我的特別例子來自上述那封信最后一段：“我不認為，”奧克特洛尼寫道，“［對山區國家的］恢復會被當作權利那樣當作責任來接受，而且我覺得，如果任何恢復之舉不交還未轉讓的領土，所有封建關系的稅收不減少……就會有不滿和怨言（如果不是騷亂的話）。”[[32]](#_32_32)也許，考慮到東印度公司的發展關鍵，是它自己貿易權利和市場的建立和擴張，一種開明的分析將會認為，這種所謂的“恢復”是土著國王的一種權利。但是，我認為，硬說奧克特洛尼信里提到的患梅毒的舍摩國庫拉姆部落首領佩卡什有這種開明的洞察視角，歷史上不可信。對我們來說，更為有趣的是，盡管領土被原封不動地交還，稅收減少一半以上，“土著的”（國王的）主體地位仍然再次將自身重新書寫為帝國主義的對象。起初被認為是權利的，被當作責任——被當作義務而接受。這是現在經常看見的開明的觀點：長久以來，帝國主義的受害者一定只感到義務——而接受。這里不需要解釋社會政治無意識。如果我們想要在弗洛伊德的幻想里繼續探討，我們可以說，這就是“潤飾”[[33]](#_33_32)的一刻。

我的第三個例子是寫給總督黑斯廷斯侯爵（即莫伊拉伯爵）的一封信，這封信由東印度公司位于倫敦肉類市場街的辦公室里的通信委員會起草，而東印度公司的管理委員會寄走信之前刪除了信里的一些內容。如果從杰弗里·伯奇到大衛·奧克特洛尼已經是社會階層上的一大跨越，那么，從代理總督到公司訓斥總督并糾正董事會的世界，則是一跳躍到了最上層。這一例子用來再次強調殖民權力的異質性。我們再次見證了他者化的生產。在此，土著國家被與“我們的［殖民］政府”區分開來。

這封信的基本語境如下：總督允許支領半薪的屬民參加本土政府的常規軍。董事會起草了一封信譴責他這么做。我覺得這一段很有趣，因為它無情地顯明了一項政策，而這項政策更多是在諸如教育、改變信仰或普通法的可及性等較為普遍的意識形態生產領域被注意到。

有些知識“表明”（對他人而言）和“知道”（對自己而言）殖民主體是歷史的他者（這一他者近乎變成自我了），如果帝國主義的任務，就是將這些知識歪曲拼湊在一起，那么，關于這些刪除的例子，就清楚表明了總被隱含的事情：意義/知識貫穿在權力中。這些刪除揭示了對軍事訓練的拋棄，就像我所舉的其他例子一樣，都是為“誰是土著？”這一問題編造一個答案。對帝國主義——作為——歷史的敘事，特別容易理解，因為它是計劃的；在此，與福柯的看法相反，“語言［langue］和符號的模式”與“戰爭與戰役的模式”存在共謀。[[34]](#_34_32)

下文所引段落由董事會草擬，后來由東印度公司管理委員會刪除。新德里國家檔案館發現的那封總督實際收到的信，并不包含這一段：

你所犯的錯誤，首先也是最主要的一點是，你允許那些不在公司工作的歐洲人留在印度。［這一做法］將會導致當地軍隊訓練的潛在改進，而這一點也是通過那些代理軍官做到的，他們并不服從《軍事法》，所以無法被印度政府［東印度公司在孟加拉、孟買和馬德拉斯管區的統治］充分控制。應與良好政策保持一致，讓擁有當地權力的軍隊與英國政府聯盟，這些程度有限的學問應該由我們自己的軍官來傳授：因為只有靠這些軍官，我們才能確切保證我們的意圖不會受到 侵犯。[[35]](#_35_30)

乍一讀，這一段表現出無恥的坦率。我們不該忘記，此時董事會委員正包括那些“高尚的主席們”，如查爾斯·格蘭特、愛德華·帕里及其他一些人，他們對在印度推行基督教的癡迷廣為人知，不值得贅述。在此，與其說我關注這種以絕對公然的方式一手宣傳基督教，而另一手又確保軍事優勢的政策，不如說，我關注的是對主人和土著（與我們更為熟悉的主仆關系相對，有微妙的不同）進行有計劃的表達的策略。主人是學問或知識的主體。在此，被討論的學問，是“有利害關系的”關于戰爭的學問，而非“無利害關系的”知識本身。對教授這一學問的操縱，也是出于這樣的“利益”：創造出一樣事物，它將被視為“主人”和“土著”之間的“自然”差異，一種人種或種族差異。

東印度公司的通信委員會留下了這段大膽的內容。但管理委員會刪除了它，直接命令停止雇用屬民。在被刪除段落所在的地方，他們添上了以下內容：“不管你如何看待這些命令的恰當性，我們希望私底下它們能被遵守：而且我們也希望，我們不用再次做出痛苦選擇，到底是用顯然苛刻的方式行事，還是以商議的方式默許，而這商議不僅沒有獲得我們的同意，而且事先你一定知道我們不會贊同。”

繼續我們弗洛伊德式的或狂野的心理分析幻想，我們在此看見某種計劃：將歐洲主人形象制造為一個（妄想狂的——精神分裂的）超我——一個令人恐懼的人物，在他身上，欲望與法律必須一致：如果你們以我們的名義進行統治，那么，我們的欲望就是你們的法律，即便那種欲望還沒有被表述為必須被遵守的法律。[[36]](#_36_30)

我的三個例子以不同方式宣告了：（a）將一瞥而過的陌生人確定為信息的主權主體——作為一種工具的代理人：杰弗里·伯奇上尉；（b）將權利重新銘寫為蒙受恩惠——作為帝國主義惡棍之刻板形象的代理人：總督大衛·奧克特洛尼；以及（c）將欲望事先發布為法律的大城市里意見不一的主人：因是公司整體而沒有具體名字的代理人。所有這三種人都投入制造“他者”文本——關于土著山區國家的“真實”歷史——的工作中。

在批判意識形態和唯理性的三位偉大歐洲思想家馬克思、尼采和弗洛伊德中，弗洛伊德是唯一一位在學科制度內進行研究的人，而且真正致力于創立一門制度性的學問。批判意圖主體（intending subject）和創立一門“學問”之間的沖突，使得弗洛伊德文本的細微之處極具生命力。因此我們可以為我們在學院學科中從事和制造“有利害關系的”批評的愿望，找到一個較大規模的警告模式。[[37]](#_37_30)相反，僅是在心理分析內設定一個診斷分類學，或用另一種方法來反對之，不過是忽視了以下事實：弗洛伊德質疑任何這樣的方法論表述，即總是用推論這樣開始：“我選擇，是因為……”

在《夢的解析》中討論“夢的運作”的經典章節里，弗洛伊德逐步闡明了“多因素決定”這一概念，將之作為在夢——文本中構造形象的原則。在解讀夢——文本時，我們無法簡單認為文本就是表達，在文本中，表達的動因，完全自我展現為主體的深思熟慮的意識。因此，可以認為，在擴充“決定”這一概念的過程中，弗洛伊德是在這一哲學傾向內工作：它更關注確定——Bestimmung，轉向——而非因果關系。當我們試圖探討帝國的帝國主義再現這樣一種混雜多個種類的構成時，“決定再現”（determinate representations）這一概念，比“故意原因”（deliberate cause）或“蓄意原因”（deliberated cause）要有用得多。我是出于這種想法，要簡略介紹一下弗洛伊德的論述，而不是因為我想將帝國主義制造的文本與一個夢相比較。[[38]](#_38_29)

弗洛伊德通常會將一個夢——文本中多因素決定的形象，說成是許多決定的壓縮：mehrfach determiniert。但是，在“再現手段”這一部分中，弗洛伊德雖然仍然提到多因素決定，但卻用了“anders determiniert”（另外決定）一詞。夢——文本中的形象的性質，是“由兩個獨立的契機［Momente］”所另外決定的。弗洛伊德是在任何精確意義上使用“契機”（Moment）這個充滿哲學意涵的詞嗎？在《心理著作全集標準版》中，這一詞被譯為更為通俗的“因素”（factor）。我們不得而知。[[39]](#_39_27)但是，如果我們假定弗洛伊德這個文體學家使用正確，那么，另外兩個決定夢——文本的獨立契機，似乎與意識表象的不同哲學契機相類似。第一個是我們的老朋友“愿望實現”，其中，心理作用似乎貼近于一種思考意識，我們通常視為“自我”。就第二個契機而言，當弗洛伊德要處理作用（agency）問題時，他用了“工作”（work）一詞來代替。讓我們注意他話中的躊躇和實際的暗喻：“如果我們用這些術語來描述，我們不應該改變這一建立在經驗上的主張的意思：夢里的某些元素顯示了最大強度，而所有壓縮工作都已利用了［die ausgiebigste Verdichtungsarbeit in Anspruch genommen wurde］這些元素的意象化［Bildung］。”誰能知道弗洛伊德對不對呢？我們能注意的，就是他標示出與我們的欲望相似的一個欲望的所在：將一個愿望和一個實際放在同一種思維中的欲望。在我們閱讀的文本中，這種欲望就是，不去責備某種龐大的、近乎蓄意的“英國的”或“殖民的權力”，但同時也不假裝去理解就是去原諒。弗洛伊德寫道：“我們也許會期望，最終可能可以用一條公式，就表達出這一條件［Bedingung］和另一條件（也就是說，和愿望實現的關系）。”他所謂的“另外決定”，并不是指構成了夢——文本的意象的類型，而是指“對所有心理價值的重新評估”。我在所引檔案材料里，于點點處處看到了重新評估的話語轉變，就此而言，能找到一個更好的概念——暗喻嗎？

那么，使用弗洛伊德的概念——暗喻作為一種形式的而非方法論的模式，我想要指出，只揭露社會行為中的種族——階級——性別的決定，就是將多因素決定只視為許多的決定。[[40]](#_40_27)如果我們注意到，壟斷帝國主義的知識暴力不可還原地造成了闡釋和話語的斷裂，那么，我們就會開始接受這樣一種可能性：一種決定的基礎本身是一種建構：一種“另外決定”。當然，弗洛伊德從未提及帝國主義。但是，“在基礎層面上的建構”（與非——本質主義相當不同）這一概念，就在弗洛伊德對“Entstellung”（移位）的廣泛論述中顯現出來，也就是，在意義的出現過程中被替換為基礎。

讓我們首先討論第一章最后一部分的研究對象：對生產方式的敘事。我們故事中的歷史時刻，并不完全符合從半封建主義到資本主義的轉變空間，因為通常認為其正確構造形式只在歐洲被發現。

我們很容易猜測說，在東印度進行貿易的聯合商業公司——也稱為東印度公司——預示了國家形成和我們如今生存于其中的經濟危機處理機制之間的多變關系。東印度公司的利益并不是偶然從商業利益轉變為領土利益的。（以下事實怎么重復都不夠：在金融全球化過程中，車輪轉了一圈又回到原地。如今，金融資本的利益需要國家的去權威化。如果我們只局限于世界貿易問題，就無法充分意識到文理網絡的廣泛覆蓋，以及女性在其中被利用的情況。）[[41]](#_41_27)

作為事實上第一個大型跨國公司，東印度公司遵循著表面看來必然的法則，投入到國家形成的事務中。它制造了一個畸形可怕的國家的丑聞，盡管這個國家在定義上由英國授權，但是它突破了大城市或母國的邊界。印度政府是東印度公司政府，印度軍隊是東印度公司軍隊，印度重新制定法律的努力是東印度公司在重新銘寫法律。事實上，對印度地理的重新繪制，對它的體系的規范化，包括讓那些山區國家成為“殖民地”，從而成為體系的一部分，都是由東印度公司來進行的。而恰是1813年，東印度公司對印度的嚴格貿易壟斷權被取消之時，這些活動迸發了新的活力。

誠然，1813年以后，英國國會對教育的興趣大大增加。要追尋這一敘事，就是要追蹤對男性和女性資產階級的并不均衡的解放與建構。在這些將要納入帝國的山區國家里，那套敘事開始較晚，而且在相當長的時間里以男性為主。這是個不同的故事，是國家形成（它關注邊界描繪策略）的偶然進程中一個不合邏輯的片斷。毫無疑問，它沒有以下這個故事那么重要，這個故事描繪了兩者間的曲折關系：皇室和政黨一邊調節英國國內企業，一邊調節對外貿易。而我關注伴隨這一過程的必然但也幾乎是暗中進行的國家形成。因此，我的論點同樣與描繪印度獲得國家身份的官方敘事截然不同，它通過被納入大英帝國，而獲得國家的地位。[[42]](#_42_27)因此，通過增補法則（它似乎既是斷裂，也是重復），我們面對的不是東印度公司的帝國，而是東印度公司的國家，它是專門建構的，英國在此是表示民族的形容詞，而不是專有名詞。在此，經濟學最后的闡釋力量凸顯出來，正如當時相對的政治自治導致了隨性的治國方針，產生了異常內套的國家內的國家，在這個國家中，部分比整體還大。[[43]](#_43_27)除非我們接受這一闡釋，否則就無法理解在關于舍摩國王妃的文本中出現的東西。我并不只是在吟誦東印度公司的簡單歷史；而此處所謂的女性主義也并不局限于社會性別關系。

標準的印度歷史學家只是從印度缺乏國家地位這一角度，分析這一特定的國家形成，而標準的反對意見也并非必然不贊同。[[44]](#_44_27)這再次假定歐洲（尤其是英國）增長模式是毋庸置疑的規范，這種看法只是從國內語境來考慮問題，強調殖民的就是規范的。在此，對歷史的敘事化不僅被認為是“它真正所是”，也暗暗被認為是“它應該所是”。

顯然，我并非歷史學家。雖然對殖民話語深感興趣，但我還沒有成熟的歷史學科判斷，對我這樣一位文學研究者（就像當年遠赴艾塞克斯會議）來說，標準歷史學家而非創新歷史學家更為重要。她沒有學術基礎進入那樣的學科辯論。因此，我選擇了珀西瓦爾·斯皮爾，他關注1813年以后對印度地理的相當活躍的重新繪制，并認為這種情況部分是因為以下事實：“印度領導人的勝利是他自身的勝利；而英國總督的勝利是整個英國的勝利。”從這一點來看，就不難不加懷疑地如此刻畫1813年至1818年了：“印度重新開始的時機成熟了。”[[45]](#_45_27)在此，在一個“非理論的”語境里，一個似乎不成問題的短語“重新開始”，有力掩蓋了復興任務和我們之前已經注意到的“形成”一個“世界”的計劃之間的矛盾。（這一矛盾被移入我們自身關于“傳統”和“發展”的道德困境中。）事實上，即便焦點是英國而非印度，我們也可以認為，那一部分（印度當局）開始改變整體（國內政府）的性質，而不是必然相反。[[46]](#_46_27)

讓我們轉向內套的國家使得“最后經濟”赤裸可見這一看法。以下是出自另一標準文本的段落：C.H.菲利普斯的《東印度公司，1784——1834》：

任何購買了東印度公司股票的人都是股東，可以獲準參加股東大會。持500英鎊股票的股東有權參加“舉手”表決；持1000英鎊股票的股東可以投一票，3000英鎊的可以投兩票，6000英鎊的可以投三票，一萬及一萬英鎊以上的可以投四票，最多只能投四票。當時一位作家心懷敵意地將董事會形容為“平民議會；不區分公民身份——英國人、法國人、美國人都行；不在意宗教差異——猶太人、土耳其人、異教徒都行；也不受性別阻礙——不管是哪個性別的老女人”。

有趣的是，“薩克雷《名利場》里的混血女繼承人在東印度公司股東名單中也占有三席（三票）”。[[47]](#_47_27)這一場景，就是“公司保護婦女，保護兒童”這一條款在殖民地所確保的場景。這也是一個事關表現/再現的問題：將她描繪為人物形象，也描繪為代理人。[[48]](#_48_27)

直到19世紀下半葉，印度才成為帝國的財產。到那時，我們所謂的“殖民生產”的基礎已經牢牢打好了。印度兵變（印度反英暴動）后一年，即1858年，東印度公司解散。

由此，在當下民族國家與跨國公司充滿沖突的語境中，當年帝國政府和東印度公司之間沖突日益增長的這段綿延歷史，即便不是專治歷史的專家，也會感到似曾相識，正如專家提醒我們的，民族國家與跨國公司之間的沖突，是對更早些時候兩方沖突的遲到補充，一方是出于商業利益的行政管理，另一方是國家。英國首相皮特·威廉試圖通過1784年《印度法案》來抑制東印度公司的勢力。他的主要成就之一就是建立了管理委員會，后者對東印度公司加以控制。我在第二部分所舉的最后一個例子就闡明了這一點。東印度公司董事會寫信給它的印度總督，說：“你所犯的錯誤，首先也是最主要的一點是，你允許那些不在公司工作的歐洲人留在印度。”而作為公司一部分、被認為代表其整體的管理委員會，將這句話替換為：“不管你如何看待這些命令的恰當性，我們希望私底下它們能被遵守。”在此，在歷史關頭，政治（國家）和經濟（東印度公司）之間的沖突變得極其明顯。東印度公司是一個超民族的實體，它以一種特別的方式建立起自身的政治領域。它的間接影響溢出了英國和印度，比如，就進入了初生的美國。[[49]](#_49_27)民族國家，即集權政治權力的專門所在，它的目標是讓東印度公司處于自己的意志控制之下，而它最后也成功做到了這一點。這預示了政治和經濟之間存在破壞性的、變化多端的、具有生產力的各種矛盾，如今，我們就生活在這樣的矛盾中。要確定殖民主義只是斷裂的，還是只是連續的，就需要將多因素決定簡化為決定論的一個種類。

然而，東印度公司的個體行動者所能接觸到的政治話語當然另有出處。盡管東印度公司的理論家可以通過重農、商業主義和自由貿易這樣的經濟術語，或用權力/知識話語（特別是在像山區國家這樣的“受保護的”民族國家的例子中），將“永久居留”理論化，但是，封建主義話語才最為隨手可用。[[50]](#_50_27)奧克特洛尼寫信給總督，秘密商議道：“如果成立一個似乎有統治權的本土政府，它應該有主權的所有可見象征，而這一主權與它跟英國政府的封建關系不相沖突，也會給它一點殖民主體眼中的責任。”[[51]](#_51_27)

這是封建主義、商業主義和軍事主義的精致混合，隱隱預示了新殖民話語的出現。這一混合可以在約翰·亞當寫給奧克特洛尼的信里找到：

你要記得，曾有人提議為了公司永久占領卡拉達河谷。這一地區，除了從軍事角度看極具重要性外，也有助于貼補英國政府必然會產生的花費……而通常來說，要［他們］履行出于封地關系而對我們負有的所有責任；要確保我們的商人及他們的貨物自由過他們各自的地區；或者，要另外在所有地區頒布一份公告保證這一點。[[52]](#_52_27)

我們早已論述過義務和責任的主題。公告的刊發證實了這些偽倫理要求的事實基礎。這些事實被視為建立在封建主義公理基礎上，即便關于這一時期的都市文學可以表明它們出自帝國主義公理。如今，我們可以說，這些建構“事實”的機制，在正史記錄（關于事實的書籍）里被掩蓋，而這些正史記錄，通過像斯皮爾的《現代印度史》那樣的書籍，在普通教育層面被制度性地傳授。

東印度公司之所以求助封建話語，是因為他們無法或拒絕承認他們通過侵犯領土而實現商業壟斷的原則，此時，這一原則卻被當地人當作他們所謂權利的一種地方化做法。因此杰弗里·伯奇這么跟約翰·亞當說：

請允許我指出一種迫害，而且要補救的話，政府一定要付出點代價。卡爾斯（Kalsee）是亞穆納河和東澤河之間整個國家的市集，而且，也常常有來自葛爾沃（Gurwal）和巴沙爾（Bussahir）的貨物。由于當地沒有投宿的旅館，鎮上的生意人會邀請商人去家里下榻，而且我知道，他們有種共識，別人不能干預在他的家里進行的交易，其結果是，商人只能聽憑他開價，這價格與食宿費用或貨物的重量和價值都無關。[[53]](#_53_27)

伯奇希望通過引入受監督的、公平的衡量制和量度標準，來“糾正”這一壓迫。這里，確實是有這么一刻，古典馬克思主義話語似乎有了闡釋上的重要性。因為，正如這一片富于爭議的領土上，正在繪制新的地圖，沒有外在經濟強迫的剝削被引入。勞動力好像被解放了。但是，對這點來說，分析必須十分復雜。因為，為了控制被不加限制地“解放”的勞動力這一領域（它初步預示國際勞動分工），運用了關于種族的幻想話語，這是為帝國主義辯護的西方馬克思主義者無法解釋的事情。在此，我的論點當然是：在我的最后一個例子中，帝國主義不是種族決定論。19世紀的嚴重問題并不是種族劃分。從封建主義——資本主義角度將殖民的界限書寫下來，在此過程中，有效利用那個與兒子共守但與丈夫分居的王妃，是對社會性別的復雜運用。

那么，為了將舍摩國王妃建構為知識的對象，我們需要明白，她出現在檔案中，是出于東印度公司的商業/領土利益。在前一章中，我們認為，殖民語境并不允許輪廓清晰的“工人階級”出現。[[54]](#_54_27)在這一章，我們將從社會性別化過程中的角色挪用這個角度，簡單討論對種族話語的運用。

在討論舍摩國王妃之前，我必須先說一說羅伯特·羅斯。他從認知角度描繪了山區國家的地理情況。

1789年，羅斯出生于蘇格蘭珀斯。十六歲來到印度。他真是一個極其普通的小伙。在與東印度公司打交道的過程中，他有點隨心所欲，不太遵守規則。1854年，他死在好望角，晚景有點凄涼。對我們來說，重要的是，就是這個小伙，在二十三至二十五歲之間編纂了一份簡略的《塔馬什河與薩特累季河之間山區國家的統計學和地理學研究報告》（“Statistical and Geographical Memoir of the Hill Countries Situated between the Rivers Tamas and Sutlej”）。這是一份從道聽途說和詮釋的對話中建構的“權威”材料，經董事會自己認可下達給孟加拉，后者因此獲準“恢復”山區古老王國。[[55]](#_55_27)而王妃成為一個工具。由此定了這樣的臺詞：根據西方對史實性的定義，來恢復（一位）女性的歷史。

羅斯對山區的簡略人口統計學分析認為，那里的人都是“各種土著”；錫克族、廓爾喀族和莫臥兒人是“外來統治”的各個人種；這片土地的合法君主應該是印度教首領，不過對他們的出身或血統，羅斯未置一詞。非常奇怪的是，這種天真的或幻想的具有種族差異的歷史人口統計，其寬泛框架與雅利安人對古印度人的說法一致，印度歷史學家羅米拉·塔帕質疑了后者。[[56]](#_56_27)這里重要的是“世界形成”，它是對一種地域描繪的重新銘寫，而且，必須將自身（再）表現為毫無瑕疵。我之前已經討論過這一矛盾，它包含在對一個未曾被銘寫的地區的必然的殖民主義預設中。這一令人不安的矛盾清楚顯示在：一方面，董事會對羅斯那一講究種族區分的、毫無根據的歷史人口統計學，雖然有一點溫和的“建議”，但仍然采納為“證據”，并最終忽視了“他應該向當局證明，他的細節建立在什么基礎上，特別是他從遙遠古代推導出的那些歷史陳述建立在什么基礎上”；另一方面，他們又警惕，拒絕承認羅斯的報告是“本土”地圖。“這一繪圖，盡管在本土人手上，大衛·奧克特洛尼爵士也不敢輕信，但卻可以給我們一些認識。”[[57]](#_57_27)

即便羅斯和伯奇希望，通過“沒有任何外在經濟強迫而榨取和占有剩余價值”（自由薪資勞動），并對土著進行（我們現在會稱作）“消費主義訓練”（與“提高生活水準”相當不同——他們的口號是“潛移默化地改進人們的習慣和生活方式”），可以改變“土著主體”，[[58]](#_58_27)但事實上，他們認可和授權的仍是印度人的首領。七十年后，在威廉斯爵士創作的散文里，可以看到這一授權在整個意識形態領域的昌盛：表現為對種族話語的區分運用。威廉斯爵士的文章雖然漂亮但無甚美學價值，如今被銘刻在牛津印度研究所的門口，最后一句這么寫道：“愿雅利安和盎格魯的友誼與日俱增。”

當然，即便是這種從種族主義角度對印度社會等級制度的挪用，仍然是不對稱的。建立英國體系的一個結果，就是在以下兩者間產生了令人不安的分離：一邊是研究機構的學科形成，一邊是“高雅文化”的本土（現在是另類）傳統。在前者中，權威學者制造的文化闡釋，開始符合教育和法律領域內已計劃好的認識暴力。[[59]](#_59_27)

我這里指出的不僅是1883年牛津印度研究所的建立，也有1784年孟加拉亞細亞協會的建立，以及由像亞瑟·麥克唐奈和亞瑟·貝里代爾·凱思這樣的學者所進行的艱巨的分析和分類工作，這些學者既是殖民地管理者，也是梵語事務的組織者。他們充滿自信地為梵語學生和學者制訂了實用主義——霸權主義的計劃，從這點來看，他們很難想到，日后梵語在普通教育系統里受到侵略性壓制，而在婆羅門主宰的印度日常生活里，梵語的表述使用則日益“封建化”。歷史的一個版本在漸漸建立，其中，婆羅門被表現為與制定法律的英國人一樣，也想要制定印度法規：“為了保存印度教社會的完整性，［原始婆羅門的］繼承者必須讓一切成文，而且使它們越來越嚴格。這樣，盡管有接連不斷的政治顛覆或異族入侵，印度教社會仍然得以保留。”[[60]](#_60_27)

這是夏斯特里在1925年表達的意見，他是一位學問淵博的印度通，最能代表殖民主義生產出來的本土精英。為了標示出權威和闡釋（取決于權威的種族等級）之間關系的不對稱，我們可以比較一下英國知識分子愛德華·湯普森在1928年的一番評論：“印度教表里一致……它是更高級的文明，戰勝了［與之對抗的］阿克巴[[61]](#_61_27)和英國人。”[[62]](#_62_27)還可以看看上世紀[[63]](#_63_27)最后十年一位英國士兵兼學者寫的信：“在印度生活的那二十五年里，學習‘諸神的語言’梵語讓我享受到巨大的快樂，但是，我想說，它并沒有讓我像有些人那樣放棄對我們自己的偉大宗教的誠摯信仰。”[[64]](#_64_27)

讓我們回到舍摩國王妃這一例子。在一種種族區分的歷史編纂支持下，羅伯特·羅斯描畫了每個山區國家“原初的”過時的輪廓，然后標出下一個時期（通常是17或18世紀）的輪廓。他想要恢復每個國家這一第二起源的大概。然而，在這一語境中，正如對階級結構的論述無法是充分的，從種族區分出發的論述同樣如此。

恢復原初面貌的計劃并沒有應用于舍摩國。當我們探討舍摩國的時候，我們從階級和種族話語進入了性別話語——如此我們就處于陰影的陰影下。舍摩國首領卡拉姆·普拉卡什被英國人廢黜。表面理由是他極其野蠻放蕩。因為對其野蠻的指控是在英國人反對大多數首領的秘密通信中做出的，因此，剝奪他的王位似乎理由并不充分。那么，剩下的唯一一個理由就是他得了梅毒，我想這就是信中所謂的“惡疾”。王妃因此成為她的兒子、幼主法塔赫·普拉卡什的直接監護人，因為王室里沒有其他值得信任的男性親屬。這在某種程度上似乎也令人難以置信，因為杰弗里·伯奇就與一位來自舍摩國王室的王公杜里普·辛格騎馬走遍山區，伯奇極為贊賞他的機敏。因此，之所以必須由孤兒寡母來掌控舍摩國，是因為隨后舍摩國將要“被瓜分”（一封秘密通信如此清楚地說道）。舍摩國整個東半部必須被立即吞并，而這一切最終將確保東印度公司的貿易路線和邊境不受尼泊爾侵擾，并得以調查“開通商業通道”的可能性，這條道路將“經過布薩爾（Bussaher），到達雪山上國家”。[[65]](#_65_27)

這就是王妃作為一個個體出現在檔案中的原因；她是國王的妻子，是偉大博弈棋盤上的一個弱者。我們并不確定她的名字究竟是什么，有時候她被稱為“古拉尼王妃”，有時是“古拉里王妃”。東印度公司高層官員通常稱她為“王妃”，杰弗里·伯奇和羅伯特·羅斯則稱她“這位王妃”。

因為女性不屬于男性范疇，而且，因為王室婦女有著特殊地位，所以我必須再次引用愛德華·湯普森《殉夫自焚》[[66]](#_66_27)一書中的一些殖民話語。

對早期殖民地印度的婦女名字的最詳細記錄，是在寡婦殉葬的語境中。有許多殉葬者的名單（她們的名字都被可憐地拼錯了），她們的丈夫有工匠、農民、祭司、放債人、文書和來自孟加拉（那里殉葬最為普遍）的類似社會群體。在此框架下，讓我們看看愛德華·湯普森對查爾斯·赫維總督評價殉葬問題的贊美：“赫維有一段話，說出了這一制度的可悲，它只要求女性漂亮和忠貞。他獲得了那些殉葬者的名字，她們死在焚燒比卡內爾王公的火葬柴堆上：‘光芒皇后、日之光、愛之愉悅、花環、美德、回音、溫柔之眼、安慰、月光、相思、心愛、眼波、生于阿布爾、微笑、愛苗、幸福預兆、薄霧籠罩或涌自云端——最后一個名字我最喜歡。’”[[67]](#_67_27)

沒有什么比這更危險的消遣了：將專有名字置換成普通名詞，翻譯它們，并用作社會學的證據。當我試圖重建那一名單上的名字時，深深感到赫維和湯普森的傲慢。比如，“安慰”究竟是什么名字？是“Shanti”嗎？讀者由此會想到艾略特《荒原》的最后一行。[[68]](#_68_27)“Shantih”一詞帶有一種印度套話的標記——普世的《奧義書》的莊嚴。或者是“Swasti”？讀者又會想到萬字飾（swastika），這是婆羅門關于居家平安（就如“神佑吾家”）的儀式性標記，卻被僵化，被雅利安霸權進行了可恥的戲仿。在這兩種挪用之間，我們漂亮忠貞卻殉葬了的寡婦在哪兒？這些名字的調調更像是愛德華·菲茨杰拉德這樣的作家所賦予的，他是《魯拜集》的譯者，通過翻譯的所謂“客觀性”（而非社會學的精確性），幫助建立了對東方女性的某種刻畫。[[69]](#_69_27)當代法國哲學家或享有聲望的美國南方公司的董事會，會隨意收集一些人名并翻譯它們，依上述判斷，這些被翻譯過來的專有名字證明了他們強烈支持建立一個天使和圣徒的神權統治。

與這種傲慢侵犯婦女名字形成對照的是，我們手中有東印度公司謹慎保存的公司的每一個實習生的洗禮記錄。如果沒有洗禮證明，就用一系列令人印象深刻的合法證明確立其身份。但是，用一個頭銜及模糊的名字來稱呼舍摩國王的妻子就足夠了，因為她只服務特定的目的。根據第一份契約，“行政權在王妃手中，而政府憲政官員則服從伯奇上尉的控制和指導，后者聽從代表英國政府的大衛·奧克特洛尼的命令，國防要移交給英國政府”。

王妃只有兩個舉動被記錄下來。她遭廢黜的丈夫被驅逐出境后，他的另外兩位妻子（因害怕她們圖謀不軌而將她們送至別處）立刻要求回到王室，王妃同意了。不久，她又想起丈夫很久以前與嬸祖母爭吵，就撥了一筆養老金給她。王妃很狡猾。她撥出900盧比，但最初只答應給700盧比，因為她知道嬸祖母會要更多。因為這些事情關乎花銷，所以被記錄了下來。奧克特洛尼這么寫道：“伯奇上尉有必要時時強行干涉王妃的行為，讓她處理起事務來不那么方便。”[[70]](#_70_27)我們可以想象，在破敗不堪的王室里，遠離毫無疑問家長制的、放縱的丈夫的權威，她突然在自己家里受控于一位年輕的白人男性。這樣的例子必須放在我上文描寫的世界的“世界形成”的認知暴力中來理解。因為這也是在本土空間內，突然出現了一個“真實”歷史的異族代理人。這里沒有浪漫故事。王妃夾在家長制和帝國主義之間，處于典型的困境中，作為她的主體——孩子的代理人，她被“封建”轉手給“現代”，這一交易將建立歷史性。

然后，王妃突然宣布想要殉夫。我們無法指責杰弗里·伯奇對王妃這一舉動的報道太過仁慈。因此，特別值得注意的是，他將這件事通報給德里的殖民官員時，不得不采用一種充滿情感的語言：

這位王妃看起來對她的丈夫全心全意，從以下我跟她早些時候的一次交談，您完全可以做出這樣的判斷。當時她說“她和國王生死同心”，我由此推斷，她這里暗指自己想在他葬禮上自焚。所以我回答說，她必須打消這樣做的念頭，將愛奉獻給兒子，為他而活。她大意是，這是天命，而她不能聽從違背天命的建議：所以我認為，她已經下定決心要殉葬。[[71]](#_71_27)

接下來，伯奇述說了對她私人生活的一次特別操縱（我意識到在此語境中引入“私人生活”這一概念會有些問題。讓我們假設這個詞就是指在本土家長制和殖民政府的“利益分割”中被控制的一切）：“如果政府可以授予我一個合適的職位去干預此事，阻止王妃實現她的意圖，我將很感激。干預此事的最好辦法可能是當場阻止她，但是我覺得如果政府能授權我行動，我就會感到莫大的榮幸。”

這一章結尾將分析婆羅門對寡婦殉葬的論述：從《梨俱吠陀》聲稱這種做法擁有權威開始，經過訓誡性文本《摩奴法論》，一直到16世紀及之后的合法認可。我致力于得出這個結論：寡婦殉葬是對女性的主體——形成的操縱，通過一種建構的對女性意識的反敘事，進而是對女性的存在、女性的幸福生活、好女性的欲望、女性的欲望的反敘事；所以，既然殉夫自焚并不是強制寡婦一定要做的事情，這一被認可的自殺行為，可以悖論性地成為與眾不同女性的能指。我認為，不列顛忽略了殉夫自焚的空間其實是一個意識形態的戰場，而將婦女建構為屠殺的對象，于是對她們的拯救將可以標志出：在這一刻，從國內的混亂中，不僅可以產生一個公民社會，而且它也是一個良好社會。在家長制的主體——形成和帝國主義的客體——建構之間，作為女性的有性別主體的自由意志或能動力這片領域被成功抹去了。[[72]](#_72_27)

對女性“主體”來說，印度教家長制話語內的被認可的自我獻祭，用另一種呈現方式贊美了選擇行為，也消除了未被同意的自殺所附帶的“墮落”后果。通過對有性別主體的無情的意識形態生產，這樣一種死亡可以被女性主體理解為她自身欲望的一個突出能指，大大超越了寡婦行為的一般規矩。寡婦殉夫并不是儀式規定的定文。但是，如果寡婦確實決定這么做，逾越儀式條文，那么，要臨時反悔就違反了一種特殊種類的懺悔的規定。在這一做法被廢除之前的時期，一位英國小警官必須出現在每一個寡婦殉葬現場，以查明其“合法性”，并試圖說服她們放棄這一決定，而這決定相反被認為是真正的自由選擇，對自由的選擇。在關于自由的兩個互相沖突的版本中，活著的女性主體的建構，被徹底摧毀了。

那些年，不列顛也通過咨詢印度學者和祭司，認真考察殉夫自焚的合法性。（結果，在擬定廢除殉夫自焚的法律時，再次運用了野蠻印度人相對高貴印度人這一種族區分的話語，在這種話語的表達中，后者跟英國人一樣，同樣對殉葬做法很憤怒。）

顯然，王妃并不容易受這些針對殉夫自焚的舉措的影響。拯救她并不能提供一個建立良好社會的傳統主題。正如我們已經論述過的，雅利安人權威的恢復，原住民的原始無產階級化，這互相沖突的兩者的結合，早已滿足了那一要求。因此，無法賦予王妃進行自由選擇的權利。伯奇要求她為兒子而活；而她則從家長制形成的內部出發來回應。不能允許她進行甚至是“合法的”殉夫自焚，而且因此，也無法為她咨詢印度學者，從固有的家長制出發給予合法認可。在她的情形中，印度學者必須被迫給出權宜之計。在此，話語表達幾乎承擔了分析的地位，盡管——如果我們開始好奇“每一個影響和說服［她］的手段”意思是什么——那種自信開始動搖。

以下是總督秘書給殖民地長官的信：

所說的這個問題非常微妙，吸引了總督的極大注意。英國政府通常不用權威干預與土著民眾宗教偏見密切相關的事務，必須考慮到，這一做法尤其適用于處于王妃這樣生活狀況的人……這樣的考慮必然會影響政府……王妃所處情境的特殊環境，以及她在國王法塔赫·普拉卡什年幼時期一直管理舍摩國的政治重要性，大大幫助我們做出這樣的考慮。因此，當總督無法以任何權威下達命令或強行干涉這一情形時，他熱切期望，運用每一個影響和說服她的手段，來勸王妃放棄她的所謂決定。他也希望，她對兒子名下政府的實際管理、她繼續發揮與那一情形相符的公共職能的重要性，再加上她和丈夫之間應該存在的實際利益分割，這一切如果用合適的技巧來闡釋和表達，并轉告給可能會打消王妃念頭的印度學者和婆羅門，將會讓他們站在他們的立場上說服王妃，讓她另下決心……總督因此授權伯奇上尉，他可以拒絕將她丈夫普拉卡什的任何消息告訴王妃［以免她想跟他一起被流放到更遙遠的地方］，并這樣告訴他和王妃本人……監護年幼國王和他臣民的至高責任，必須取代她對丈夫的應盡義務，而在其他情況下，她也許可以變通地、恰當地順從他的愿望。

（我應該在此指出，“至高”一詞永遠和帝國權力相關。）在信的最后一行，權威將自己的權力完全授給代理人：“伯奇上尉將據此調停，阻止王妃在未經總督同意的情況下離開舍摩國。”[[73]](#_73_27)“與丈夫的利益分割”，這是當代貸款誘惑介入夫妻關系的主要做法之一；貸款只撥給女性。這是文化干預的一種多因素決定：資本既抗衡家長制，也與家長制共謀。

但是伯奇上尉真正明白王妃的意圖嗎？說到底她會不會只不過想和丈夫在一起，離開那個被殖民的、像監獄一般的王宮？如果伯奇錯誤領會了她的動機和愿望，這就是危險的主體——斷定的一個例子：用一種粗魯但成功的壓迫方式，對主體做出判斷。秘密交流里接下來的幾封信，只表明對國王的進一步流放被推遲了，就好像他們不想考驗王妃的決心。

事情就這樣不了了之。

研究過檔案記錄的人都知道故事的結尾。然而我的確還想再談一談我們太過熟悉的這一現象，來指出完成這一熟悉功能的“排除”模式。當歷史記錄被建立后，誰被排除在外？什么時候？為什么？我們想到那些小心謹慎列成表格的實習生名單，對生產歷史描述來說，他們的存在被認為足夠“合理”。而只有當帝國生產的空間里需要王妃時，王妃才會出現。

我沒有接受過檔案研究的訓練，也沒有這方面的天資。我在《皇家駐外代表記錄》、《印度管轄區記錄》、一套《秘密董事會申訴》和《孟加拉會議記錄》中，查閱了大量跟印度有關的政治通信和秘密通信。在這些通信中，沒有王妃的蹤跡。在廢除王制的時代，皇室的寡婦殉葬不過是件小小的尷尬之事。

從學術角度來說，故事的結尾平淡無奇。我發現，相當有可能的是，王妃最后是自然死亡。殖民歷史學家通過常規調查也可以獲得這一發現。但是我想在這一“平凡”上多停留一會。我想問，是什么并沒有得到學科隱含部分的足夠重視？那些部分之所以被隱藏，只是因為它們的典型性太為人們耳熟能詳，從而使那些致力于拯救恢復知識的人沒有任何興趣。我想詳細闡述這一點，因為在用解構方法研究主體、關注結局的倫理意義時，福柯讓我越來越意識到日常生活中被忽略細節的重要性。（我早先對福柯在他最后轉向之前的研究路線并不滿意，在本章的中心部分，我盡量不受這種情緒的干擾。）

當它發生時，歷史是由什么組成的？是由在被延緩——被區分的行動“整體”中、人們的被區分——被延緩的“認同”組成的。當我們在這一復雜層面上討論，試圖領會最不復雜、最不自覺的存在方式，它的難以達到的親密時，是尋找王妃過程中發現的那些不引人注意的零零碎碎，最富于教育意義。我所說的并不是這樣一種歷史書寫：它關注日常生活的客觀細節，而非僅僅關注對宏大事件的敘事或知識分析，盡管這確實是很大的收獲。我所說的是這樣一種歷史：它能夠關注那些細節，它們為日常生活而拼湊出一個表面連續的自我。這也許就是歷史書寫的局限。在海德格爾看來，這樣一種書寫是“史學家的”而非歷史的。而為了做到這一點，福柯最后與作為年表的歷史保持距離。德里達則保持著對偶然性的興趣，而在對上述連續性的必然生產中，這種偶然性必須得到控制。

這些不僅是書寫舍摩國王妃歷史的問題，也是書寫一般的歷史的問題。悖論的是，對邊緣歷史的修補恢復，是一種經驗教訓，不僅讓我們可以審視對女性的歷史勝利的書寫，也可以審視對歷史的最為霸權的闡釋。直到完成充分研究，這才僅僅是修辭策略。或者，如果是這樣的話，那它就是最有力的修辭，致力于研究語言碎片之間的沉默，從而看清什么將作為意義而運作，而避開只充滿噪音的沉默。而這“直到”標示出一種邏輯上、而非編年的將來，這種邏輯在系統研究無法企及之處，說明了自我的日常意義所支持的東西。我要強調這些界限，所以簡單提一下那些被漸漸淡忘的觀點，這些觀點體現在重新按常規描述王妃去世的消息中，這些描述毫不引人注意。必須記住，通過對這些觀點的說明，我展現出邏輯的修辭局限，而這些局限通過拉起警戒隔離線，反過來揭示了修辭性的暴力局限。沒有人可以“展現”它們，或者說，展現（它們）就是再現。也必須記住，在18世紀晚期和19世紀，印度小喜馬拉雅鄉村地區，有一種與眾不同的權威和管轄結構。要試圖確定王妃的位置，我們也許會在西方正史的邊緣區域探索，但我們其實并沒有身處邊緣女性所處的語境。（那一與眾不同也許并不必然是指革命進程的早期階段；它也許與不同的倫理有關，我們若在此探討將會過于離題。）

第一步就是去納亨，舍摩國現代地區政府所在地。與那些檔案不同，在檔案中，過去早已被消化為歷史書寫的原始材料；在納亨，過去是記憶的過去，它在不同的主體內在關聯中，以不同的方式構成自身。這是文學試圖從修辭上捕捉的消逝，也是常規“歷史小說”試圖否認的東西。[[74]](#_74_27)前殖民地中的后殖民性，它最吸引人的一面就是前殖民和后殖民連續體的沉淀，但強加于上（并不充分）的一種啟蒙知識使這一連續體斷裂，而啟蒙知識本身又在18和19世紀城市社會的形成過程中被歪曲了。生活在英屬印度之外的舍摩國遙遠山區的普通村民，被這一斷裂重新——編碼，他們被侵犯而非被授權。獨立印度將所謂的選舉政治的標記和農村地主階層的經濟重組，強加在現代喜馬偕爾邦（舍摩國是其一部分）的這片“落后”地區之上。從法律上來說，舍摩國的所謂皇宮不復存在。然而，一個相當普遍的悖論是，在殖民勢力下，這座皇宮卻更為強烈地感覺到自身的“皇室”性，它以歐洲模式，甚至以歐洲人對“土著”國王的認識，來書寫自己的構造。這一重新劃定疆域的自我表現，其歷史就源于法塔赫·普拉卡什統治時期。這位末代“國王”的最后一位大臣于1948年去世，我表現出對他深感興趣，因此找到了關于這位國王的許多賬本、畫像和照片。19世紀末，我們開始看到很多王妃的照片，它們是講述印度國王的電影或薩耶吉特·雷伊《家園與世界》中被解放女性的模型，如今在印度民族主義斗爭中，這些女性成為可以動員人民的形象（見第210頁注釋）。老“家臣”（似乎沒有別的合適字眼了）的懷舊之情，便是對這一前信息時代的殖民地“超現實”的感傷。如今住在皇宮里的是國家立法機構的一位代表，他似乎完全投入到后殖民對“民主”的重新編碼和重新劃定疆域中，就像他的高祖父曾經對文化政治能指“貴族”所做的一樣；兩人都誤打誤撞地關聯著歐洲的社會形成。而我的王妃則站在這一殖民/后殖民（不）連續性的前歷史的陰暗邊界上。可以援引她做例子，因為她是法塔赫·普拉卡什的母親，而他被書寫在歷史中——歷史是按西方模式來理解的。但是她不會被銘記。

我去過納亨很多次，每次都不得不在一個網絡中選擇支持哪邊，這網絡讓人想起好訟而非好斗的《曾達的囚徒》[[75]](#_75_27)。法塔赫·普拉卡什這邊的血脈最后是女性，如今是齋浦爾的年輕王妃。幼子這邊的男性后裔則居已名存實亡的王位。但齋浦爾的大王妃[[76]](#_76_27)正在爭奪這王位。

齋浦爾是西北印度一處美麗景點，著名粉石宮殿旅館的所在地，是英屬印度最負盛名的前土著王國之一。于此，我們必須想到全球都市精英的不斷跨國旅行。移民和本地人之間的界限在上層發生移動，盡管在這里也可以找到如今流行的印度民族主義。只要在當代印度語境中考慮古拉里王妃，就會引出那個愛好訴訟的世界主義精英齋浦爾大王妃。我的說明頂多可以標示出斷裂的、消退的、殖民的不連續性。

事實上，作為訴訟的結果，修繕加固的舊皇宮被妥善鎖藏。感謝齋浦爾代表的好意，我在這皇宮里住了一晚，這里就是舍摩國王妃在杰弗里·伯奇監視下生活的地方。夜幕降臨，我被反鎖在宮內，因為案子尚未判決，牽涉訴訟的任何一方都不該在場。皇宮作為一個空間，被徹底寫入英國民法，以及英國人所編的印度法（合法性和繼承權）。寬敞的外屋讓人想起《遠大前程》里描繪的一些恐怖場景，牢籠般的內屋天花板低低的，前部難掩粉刷痕跡。

這一非學術描寫中所包含的敘事悲情，與批判哲學的嚴謹做法相當不同。但是，絕對他性在延異上的侵染（甚至連說出這些話也是將它們與其他東西區分開，這當然不太可能），讓我們可以模擬表現對他者的責任，不會讓這種悲情就此消退。當我通過一系列偵探舉動接近她的住處時，我在模擬一條未知的、推進的延異路線，一種我如何無法了解她的“體驗”。這里沒有什么不尋常，因此沒有人認為它值得一提，值得注意。

這座皇宮是這一延緩和差異的傳奇。在南邊，經過開放的露臺，就在那下面，一眼望去，是喜馬拉雅山脈連綿的山峰。歐洲關于崇高的話語讓我停下腳步，由此我又想到了歌德非常喜愛的五世紀宮廷梵語詩人迦梨陀娑，兩者王妃都接觸不到。東邊是婦女居住的兩層翼樓，沒那么高，灰泥墻上的百葉窗現在被永遠鎖上了，毫無疑問那是王妃的住處。我被安排在男性居住的翼樓內，這是19世紀新添的一棟建筑，里面，落地鏡失去了光澤，真人大小的畫像品質平平。兩棟翼樓之間是一座卡莉女神廟，被一棵巨大的菩提樹環抱。我從小就加入了信仰卡莉女神的教派，在此，我自身的意識形態形成讓我停下了腳步。信仰卡莉女神是與所謂孟加拉復興交錯在一起的東印度的一種現象，顯然王妃接觸不到。[[77]](#_77_27)這里沒有資料——我此次參觀的表面理由，當然，也沒有王妃的痕跡。再次，我想要接近，但什么也沒有發現。

我總共去了納亨五次。這一次是最后一次。在第一次去納亨尋找皇宮的時候，我去了那些不通公交車的山區。靦腆、勤勞的婦女在山坡上撿拾樹葉和青草等喂羊。她們對王妃不可能有什么歷史記憶。而且，她們從歷史上就遠離文化帝國主義以及王朝國家與民族國家的更替，后者將王妃的后裔卷入它的歷史潮流和旋渦中。她們是鄉村屬民，是女性主義的真正對象，與處于危機和抵抗中的都市女性無產階級極其不同，她們接受自己的命運。如果我放棄人類學田野考察在知識上對她們的重寫，直接接觸她們的日常生活，那么，真的，我說明她們生活目標所花的力氣，將遠少于我在歷史中徒勞捕捉王妃的蹤跡所花的力氣。這是理解的令人熟悉的局限；當解構工作指向它時，我們為什么要抗拒呢？

對印度婦女的發展研究告訴我們，這群婦女，這群沒有組織、沒有土地的女性勞動者，是超級剝削的對象之一，在這一剝削中，地方資本、民族資本和國際資本糾纏在一起。[[78]](#_78_27)我必須考察我所能獲得的統計數據，來研究喜馬偕爾邦是否也落入這一范疇中。[[79]](#_79_27)經由那一超級剝削，這些婦女被帶進資本主義邏輯，帶進危機和抵抗的可能性中，而且，悖論的是，對此的質疑也更為容易了。的確如此。她們不是任何統一的“第三世界婦女抵抗”的一部分，后者是基于資本邏輯的一個概念。這是對帝國主義“道德運氣”的戲仿，我也由此成為一個女性主義者。公共汽車途中經過水泥工廠。王妃再次隱退。

我在一個“另類”記錄里找到了王妃，這是為了祭司方便而做的最簡死亡記錄。舍摩國皇宮的祭司都住在哈德瓦。在他們的家中，過去不是記憶的過去。事實上，那里沒有過去。“書籍”是長卷，每一卷都非常相像，都是以死亡作簡單句讀而“發布”的某類“鮮活當下”。[[80]](#_80_25)羊皮紙記錄歷史的長河始于何處？你可以通過考察正確的素材，或讓自身成為一種素材，做出一種學科性的“歷史”回答。但事實上，它根本沒有源頭，因為可以找到的最早書卷是從歷史中間開始記錄的。王妃并不是殉葬而死。她死于1837年，而她葬禮所需物件的單子，表示她的死亡是“正常的”。

英美理論界的朋友認為我對王妃的追蹤太過關注“歷史現實”，而太少關注“理論”。我對這種批評仍然深感困惑。我希望，再一次的解讀能夠說服他們，我所關注的是如何編造對所謂歷史現實的表達。

在這一認識系列的另一端，是批判思維的守護者，他們詢問“什么類型的社會可以建立在”“語言虛無主義”之上？他們用粗率的、“基于特定旨趣”的解讀，簡化出一種與解構相關的“語言虛無主義”。[[81]](#_81_25)一種細心的解構方法，會重視調查者自身的共謀關系，由此置換對立，而不是顛倒對立（比如殖民者與被殖民者之間的對立）。我提醒讀者，我對弗洛伊德的運用就是一個警示范例。這種解構方法并不希望在社會的建立基礎上發揮作用，相反，它希望成為討人厭的吹毛求疵者，與“批判”“思維”保持距離，就像她標示出“寫作”與對歷史的書寫之間的距離一樣。“德國哲學”也許教會我們思考倫理主體，但帝國主義卻利用女性，通過“解放”她以使自身合法化。

那么，我們就遵循這樣一個假設：生產方式敘事之外的女性，標示出學科歷史的書寫中漸隱的那些點，盡管那些點在模仿“書寫本身”，即痕跡（誰的痕跡？什么的痕跡？——我們被錯誤地要求去詢問這些）的足印時，在揭露這些痕跡的同時也在抹去它們。如果就如詹明信指出的，敘事生產方式是最后參照，那么，這些女性在那一敘事中沒有被充分表達，或無法被表達。我們可以作為摘要附上她們，但我們根本無法領會她們。被附身的可能性，被纏身的可能性，都被強加資本主義剝削模式的強硬合理性這一做法所切斷。或者，為了梳理馬克思理論而非遵循詹明信的觀點，生產方式敘事之所以如此有效，是因為它是根據對價值的最有效、最抽象的編碼（即經濟）而建構的。因此，重復之前提到的直覺，對我們來說，難以找到書寫這些女性生命的基本價值編碼。這些編碼只能在價值的總體或擴大的（起起伏伏的）模式中被衡量，從一個理性主義角度來看，這模式是“有缺陷的”。當我們將這些女性闡釋為人類學描繪的一般例證時，我們付出了這樣的代價：這一重新轉寫在認知上是斷裂的。[[82]](#_82_25)

作為一位讓解構方法為解讀服務的女性主義文學批評家，我更關注那些難以捉摸的人物，盡管我當然也非常有興趣去闡釋那些與生產方式敘事步調一致的女性，她們是參與者/抵抗者/受害者。如果資本主義和社會主義之間的關系的確是“藥毒”的關系（與毒藥延異的藥物），那么這些難以捉摸的人物標示出藥物或毒藥都無法完全捕捉的因素。事實上，她們只有死亡了，才進入一種為我們而存在的敘事，她們才可以被描繪。在她們日常生活的節律中，這一難以捉摸性令人熟悉地上演著，或未上演著，因為在行動中躲避證實并不一定是種表演。我關注這些人物，因為她們一直給我們恢復過去的技術強加最高標準，盡管她們并不是以我們的理性主義方式來判斷這些標準。事實上，因為她們超出我們的努力，所以她們的判斷也不是我們意圖獲得的東西。遵循德里達的某種表述，也許我們反而應該說：她們作為對不可能的體驗，是正義的形象。[[83]](#_83_25)

在這一部分，我將關注這樣一個人：她想要被恢復，她在用她的身體書寫。就好像她通過將身體呈現為一個書寫單位，試圖跨越死亡來“說話”。[[84]](#_84_25)在檔案中，古拉里王妃只在被召喚、被需要時，為了殖民資本，作為被迫的能動者/工具/見證而出現。她是淡隱之“更為純粹”的形象。這位女性試圖加入反殖民主義的（男性）能動者，他們是未受脅迫的意圖主體。她在一百多年后出生于加爾各答，懂得什么是“民族主義”——另一個有效編碼。[[85]](#_85_25)預見她（雖然是無心）會成為世界歷史的產物，古拉里成為話語形成字母表中的一個字母，這一話語形成間接啟動了將“印度”定義為民族國家的過程，這民族國家是國家——作為——意圖的奇跡化所在，而“印度”一詞只有作為“解放”的對象時，才能得到清晰完整的闡述，然后可以用來建構“身份認同”。古拉里王妃身處這一進程，試圖在極端中成為決定性人物，卻在正義無法判定的女性空間里迷失了自己。她“說話”了，但婦女們未曾、現在也沒有“聽見”她。在探討她之前，我先要說一大段離題的話，在其中亮出一些決定性判斷，這是幾年前為探討她的神秘，我大膽提出的看法。

不管這些思考可以發揮什么樣的力量，我都是通過以下手段來獲得這一力量的：出于政治上的利益，我拒絕承認無法判定的東西，并將自己欲望的基本預設推至極限，只要它們還在我的掌握范圍內。這一分三步走的步驟，既可以應用在最為堅決的鮮明觀點上，也可以用在最為反諷的話語中，它闡明了阿爾都塞如此恰當命名的“否認哲學”（philosophies of denegation），以及德里達在心理分析面前所謂的“斷念”。[[86]](#_86_25)在近期對主權主體的大部分批判中，質疑研究者所處的位置，仍然是種毫無意義的傳統做法。盡管我試圖徹底探測自己立場的不穩定性，但我知道這樣的姿態永遠也不夠。

80年代，西方出現了一些極為激進的批判，這是出于利益想要保存西方的主體，或保存作為主體的西方的結果。多元化的“主體——作用”理論常常為這一知識主體打掩護。盡管歐洲作為主體這一歷史，被西方法律、政治經濟和意識形態所敘述，這一被隱藏的主體卻假裝自己沒有“任何地理政治的決定論”。而對主權主體的更為公開化的批判，實際由此宣布了一個主體的誕生。為了論證這一結論，我將分析這一批判的兩位偉大開創者的一個文本：《知識分子和權力：米歇爾·福柯與吉爾·德勒茲的對話》（“Intellectuals and Power：A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”）。[[87]](#_87_24)最終，就像一些“第三世界女性”的批評將工人階級女性的團結斗爭浪漫化了一樣，這些擁有文化領導權的激進分子，也賦予工人斗爭完整未分的主體性。我的例子在這兩種路線之外。因此必須先花些時間研究擁有文化領導權的激進分子。

我選擇歷史上兩位行動主義哲學家之間的友善交談，是因為它拆解了權威理論生產和隨意對話之間的對立，讓人可以一瞥意識形態的軌跡。（就像研討會一樣，談話是泄露思想的地方。）早先在其他章節，我曾評價過他們在理論上的卓越。這章事關另一種學科錯誤：以歷史的名義講述生命的故事。

這一對話的兩位參與者都強調了法國后結構主義理論的最重要貢獻：首先，權力/欲望/利益這一網絡，其成分如此多樣，不能將它們簡化成一個連貫一致的敘事，因此對此需要一直保持批判；其次，知識分子必須嘗試去揭露和理解社會的他者的話語。然而這兩位哲學家從體系上令人驚訝地忽略了意識形態問題，以及他們自己在知識和經濟的歷史中與意識形態的牽連。

盡管對話的一個主要假設是對主權主體的批判，但是，福柯和德勒茲之間的對話框架卻是兩個龐大的、匿名的“革命中的主體”：“毛主義”（FD 205）和“工人斗爭”（FD 217）。然而，知識分子卻被命名、被區分出來；此外，中國毛主義沒有任何施展空間。毛主義不過創造了某種敘事特定性，若非對“毛主義”這個專有名稱的天真挪用（用來指法國知識界的“毛主義”這一古怪現象及隨后的“新哲學”），將“亞洲”呈現為一覽無余，這種敘事特定性不過是一種無害的修辭上的陳詞濫調。[[88]](#_88_26)

德勒茲提到工人斗爭同樣成問題；它顯然是種謙卑崇拜：“我們被廣泛的權力全面包圍，不知道這一點，就無法動搖［權力的］任何運用，所以，我們必然被引向……想要徹底擊垮權力的欲望。每一個局部的革命進攻或防御，都以這種方式與工人斗爭相關。”（FD 217）這一顯見的陳詞濫調標示出一種否認。這種表述忽略了勞動的國際分工，這一姿態常標志后結構主義政治理論。（今天的后蘇聯普世主義女性主義者——聯合國風格的“性別與發展”——就掩飾了這一點，隨著自本章推進到下章，它的作用將清晰可見。）[[89]](#_89_25)

對這工人斗爭的征引，正因其無辜而極其有害；它無法處理全球資本主義問題：在民族——國家意識形態內，對在其中心的工人和失業者的主體生產；外圍工人階級越來越被排除在剩余價值的實現之外，因此也被排除在消費主義的“人文”訓練之外；在外圍，類資本主義勞動大規模存在，農業的結構也多種多樣。忽略國際勞動分工，將“亞洲”（偶爾還有非洲）呈現為透明（除非主體顯然是“第三世界”）；重新建構社會化資本的合法主體——這些都是大部分后結構主義理論以及“常規”理論的共同問題。（當前局勢變化中，對“女性”的征引也成問題。）為什么竟是這些知識分子允許這樣的思想閉鎖，而他們恰恰是異質性和他者的最佳預言者？

與工人斗爭的關聯存在于以下欲望中，它想要擊垮權力在任一層面的應用。這是一種過度讀解，美化了想要摧毀任何權力的任何欲望。瓦爾特·本雅明通過引用馬克思，批判了波德萊爾的相似政治學：

馬克思這樣繼續描繪密謀家：“……他們只有一個最直接的目標，就是推翻現政府，他們極其不愿意對工人階級進行理論上的啟蒙，也鄙視他們的階級利益。這說明他們對“黑色燕尾服”（多少有些教養的人）的憎惡，并不是無產階級的，而是純粹平民的。他們永遠無法與那些代表［vertreten］了運動那一方的、或多或少有教養的人士完全脫離干系，也無法和黨派的正式代表［Repräsentanten］完全脫離干系。波德萊爾的政治洞見在根本上并沒有超越這些密謀家……”他也許可以將福樓拜的那句話變成他自己的：“所有政治中我只懂一樣：造反。”[[90]](#_90_25)

這最低限度也是將應負的責任重寫為自戀；或許我們只能這么做，但我們可以更留心這點。要不然，為什么非要提及“贈禮”呢？[[91]](#_91_25)

簡單地說，與工人斗爭的連接，位于欲望之中。這并不是《反俄狄浦斯》里所說的“欲望”，那是對普遍流動（general flow，其中“主體”是殘留）的有意的錯誤——命名，因為找不到一個充分的名字：一個唯名論的用詞不當。我十分欽佩那一大膽努力，特別是它與另一唯名論用詞不當——“價值”——的連接方式。為了阻止心理主義，《反俄狄浦斯》運用了機器的概念——暗喻：欲望并不缺乏任何東西：它并不缺乏其對象。相反，是主體缺乏欲望，或欲望缺乏固定主體；除非靠壓抑，否則不會有任何確定主體。欲望及其對象是一個整體：它就是機器，一個機器的機器。欲望是機器，欲望的對象也是一個相關聯的機器，所以其產物就從生產制造過程中被挪出，某樣東西自身與生產制造脫離，而與產品結合，從而給予流浪的、游牧的主體一個殘余。[[92]](#_92_25)

解構中最謹慎的因素就是，從早期到現在，它一直在警示用詞不當與“經驗”相關。[[93]](#_93_25)由于缺乏這樣的實踐謹慎，哲學家在理論上的用詞不當和實踐中的天真現實主義之間搖擺，這在特定語境中也許是一個無害的矛盾，其中，許多良好意愿被認為理所當然。但就如我們每天見到的，理論與其判斷之間的這個矛盾，如果“用之”全球，是非常可怕的。

因此，在《反俄狄浦斯》中，欲望作為用詞不當，并沒有改變欲望主體（或主體——作用的殘余）的專門性，它與“經驗”欲望的特定例子相關聯。偷偷浮現出來的主體——作用，非常像理論家的一般化了的意識形態主體。這也是社會化資本的合法主體，它既非勞動者也非管理者，但持有“強勢”護照，使用“強”通貨或“硬”通貨，被認為可以不成問題地進入正當程序。聯合國風格的女性主義官僚再次與之幾乎相同；就她所處的位置，她反對父權的抗爭值得敬佩；但如果“用之”全球，則是可怕的。在資本全球化時期，經驗中的舊名新用，用種種特別方式，侵染了用詞不當的“欲望”和“全球”（作為無器官身體的全球外殼）。這是橫切（七國集團）而過的（歐美）支流。

德勒茲和瓜塔里在“經驗的”或構成的層面上，探討欲望、權力和主體性之間的關系，但他們采用了一種略微不同步的模式：一是反抗家庭，一是反抗殖民主義。這使得他們無法將關于利益的一個普遍或全球的理論，在文本中與事態聯系起來。在此語境中，他們對意識形態（對理解表達體系內的構成利益非常必要的理論）的漠不關心，雖然令人驚訝，卻與他們的思想一致。福柯的著作無法說明意識形態在主體——建構方面的呈現，是因為他的著作執著于一方面探討亞個體，另一方面探討龐大的集團機器。然而，就如他和德勒茲的這一對話記錄所表明的，即便是在激進的估算中，也必須假設經驗主體、意向主體，甚至自我本身。因此，在其影響甚巨的論文《意識形態與意識形態國家機器（調查筆記）》［“Ideology and Ideological State Apparatuses（Notes towards an Investigation）”］中，路易·阿爾都塞必須身處那一不可避免的中間地帶，來假設一個主體，即便他是在使用“一種更為科學的語言”描述抽象平均勞動或勞動力：“勞動力的再生產不僅需要對勞動力技能的再生產；同時也需要對向統治意識形態屈服的再生產，這種意識形態是為工人而設；以及對正確操縱統治意識形態的能力的再生產，這是為了實行剝削和壓迫的人，這樣，這些人就可以‘在語言中，并通過語言’為統治階層的統治服務。”[[94]](#_94_25)

當福柯思考權力無處不在的異質性時，他并沒有忽略制度的巨大異質性，阿爾都塞在此就試圖將這一異質性體系化。相似的，德勒茲和瓜塔里在《千高原》里提到符號、國家與戰爭機器的聯盟與體系時，也揭示了那一領域。[[95]](#_95_24)但是，福柯不能承認，一種成熟的意識形態理論，可以認可自己在體制及“形成與積累知識的有效機制”內（PK 102）進行物質生產。[[96]](#_96_24)因為這些哲學家似乎要被迫拋棄所有那些論證，即將意識形態概念命名為只是體系概念而非文本概念，所以，當他們的用詞不當不可避免地浸潤“經驗”領域時，他們同樣被迫在利益和欲望之間制造一個體系上的機械對立。因此，他們無意中與資產階級社會主義者聯盟，這些社會主義者用連續的“無意識”，或類主體性的“文化”，填滿意識形態領域；或者與布雷頓森林體系的行動主義者聯盟，這些人只提“文化”。欲望和利益間的機械關系，在以下話語中清晰可見：“我們的欲望從不與利益相悖，因為利益總是追隨欲望，在欲望所在之處找到自身。”（FD 215）一種未分差的欲望就是作用者，而權力偷偷溜進來，以制造欲望的效果：“權力……在欲望層面——也在知識層面——制造積極的效果。”（PK 59）[[97]](#_97_24)

這個類主體性的母體，錯綜蘊涵著異質性，并偷偷引入未命名的主體，至少對那些知識工作者來說是這樣，他們受到純粹用詞不當的新霸權的影響。“最后一個例子”中的種族，如今就處在經濟與權力之間。用詞不當侵染了經驗，這點未被承認，也不可避免，由于這一點，按照正統模式，欲望被默默而重復地“定義”，因此，它可以單獨地對抗“被欺騙”。阿爾都塞質疑作為“虛假意識”（被欺騙）的意識形態。他認為，即便德意志帝國也暗指關于集體意志的概念，而不是暗指欺騙與未受欺騙的欲望的二分：“我們必須接受德意志民眾的叫喊：不，大眾沒被欺騙；在一個特定時刻，他們真的想要一個法西斯政權。”（FD 215）

這些哲學家不會認為構成里面內含矛盾——他們在此公開告別左翼的陪伴。以欲望的名義，他們將未劃分的主體默默地重新引入權力話語中。在實踐中，福柯似乎常常將“個體”與“主體”混在一起；[[98]](#_98_24)而這一點對他自己的概念——暗喻的影響，在他的后繼者身上也許變本加厲。由于“權力”一詞的力量，福柯承認，他使用了“點的暗喻”，這個點“日漸照亮周圍”。在不那么小心的人那里，這一失誤成為常態而非例外。而那一照亮周圍的點，有效制造了以太陽為中心的話語，用理論的歷史太陽（即歐洲主體），填補了作用者的空白位置。[[99]](#_99_24)

因此，并不奇怪的是，在從經驗層面呈現抵抗話語之后，福柯又提出接了另一推論，就是否認意識形態在社會關系再生產中的作用：他不加質疑地將被壓迫者限定為主體，限定為“客觀的存在”，就像德勒茲所贊美的，“提供條件，讓囚犯自己可以發言”。福柯添了一句說，“大眾完全知道，顯然，”——再次是被欺騙的主題——“他們知道的遠比［知識分子］要多，也當然能很好地說出來”（FD 206，207）。聲稱屬民在心中說話，是左翼知識分子的慣用手段。

在這些聲明中，對主權主體的批判怎么了？德勒茲展現了表現主義現實主義的局限：“現實是在工廠、學校、兵營、監獄和警察局里確實發生的事情。”（FD 212）這種認識排除了反霸權意識形態生產這一艱巨任務的必要性，并非有益。它幫助實證主義經驗主義——它證明發達資本主義的新殖民主義有其合理基礎——將自己的施展舞臺定義為“具體經驗”、“確實發生的事情”。（就如在資本主義殖民主義以及名為“發展”的剝削中的情況一樣。以這種未受質疑的方式對待全球南方的民族主體，證據每天都在出現。它要求受信貸誘惑的女性提供證詞，以證明全球化無罪。）事實上，囚犯、士兵和學童有他們的政治訴求，而保證了這些訴求的具體經驗，卻通過知識分子的具體經驗被揭示出來，是他們在分析評價著知識。[[100]](#_100_24)德勒茲和福柯似乎都沒有意識到，全球化資本中那揮舞著“具體經驗”這一武器的知識分子，通過使“具體經驗”的其中一個模式成為那一個模式，幫助強化了國際勞動分工。我們在自己的學科中天天可以見證這點，因為我們將后殖民移民視為常態，因此也再次遮蔽了本土。[[101]](#_101_24)

將具體經驗定格為被壓迫，卻對知識分子的歷史作用毫無批判，這一立場中未被認識到的矛盾，由言語滑移維持。德勒茲曾做出如下驚人聲明：“理論就像工具箱。跟能指沒什么關系。”（FD 208）考慮到理論世界的措辭無法還原，它通往任何針對它而被定義為“實踐”的工作的道路也無法還原，這樣一種宣言（它只指與闡釋學的內訌）只能讓知識分子焦慮萬分地去證明腦力勞動也不過是體力勞動。

當能指被留下照管自身，語言滑移就發生了。“再現”（representation）這一能指就是相關例子。德勒茲一刀切斷了理論與能指的聯系，以同樣的輕蔑語調，他又說，“再沒有什么再現；只有行動”——“彼此接替相連并形成網絡的理論行動和實踐行動”（FD 206——207）。

這里德勒茲指出了重要的一點：理論的生產也是實踐；我們太快、太輕易地將抽象“純粹的”理論和具體“應用的”實踐對立起來。[[102]](#_102_24)但是德勒茲對這個觀點的論述有問題。再現的兩種意義被混在一起：一是作為“代表……發言”的表現，比如在政治中；一是作為“再——表現”（re-presentation）的再現，比如在藝術或哲學中。既然理論也只是“行動”，那么理論家并沒有表現被壓迫群體（為他們發言）。事實上，主體并沒有被看成一個表現意識（充分再——現現實的意識）。一方面，在國家形成和法律中，另一方面，在主謂關系中，再現的這兩種含義既是互相關聯的，又是斷裂的，這一斷裂難以還原。用一個類比（被表現為證據）來掩蓋這種不連續性，再次反映了悖論性的主體——特權。[[103]](#_103_24)因為“言說和行動的人……總是多樣的”，所以沒有什么“擁有理論的知識分子……［或］黨派或……團體”可以代表“那些行動和斗爭的人”（FD 206）。難道那些行動和斗爭的人是沉默的，與那些行動和發言的人對立（FD 206）？這些巨大的問題隱含在那些“同一”語詞的差異中：意識和良知（在法語里都是“conscience”），表現和再——表現。對民族國家和政治經濟體系內意識形態上的主體構成的批判，如今可以被抹去，“意識轉換”的行動理論實踐也可以被抹去。左翼知識分子列出一份自覺的、政治謹慎的屬民名單，這一陳腐的做法具有揭示意義；知識分子為他們表現，卻將他們再現為透明。

如果不放棄這樣一種批判、這樣一種計劃，那么，以下兩者之間一直在變換的區分就不該被消除：一邊是國家和政治經濟體系內的表現，另一邊是主體理論內的表現。讓我們來看《路易·波拿巴的霧月十八日》里一個著名段落中對“vertrete”（第一個意思，即表達）和“darstellen”（第二個意思，即再現）的使用，在這個段落中，馬克思將“階級”展現為一個描繪性的、轉變的概念，在某種程度上，他的這種處理方式比阿爾都塞對階級本能和階級立場的區分更為復雜。不管是對這兩位哲學家，還是對來自城市的“政治上的”第三世界女性主義來說，在探討工人階級的論證語境中，這一點都非常重要。

在此，馬克思的主張是，對階級的描繪性定義可以是一種區分性定義——與所有其他階級的斷絕與差異：“只要百萬家庭生活在現有的經濟條件下——這些條件使他們的生活方式、利益以及構成，與其他階級的生活方式、利益以及構成不同，并讓兩者處于敵意對抗［feindlich gegenüberstellen］中——他們就形成了一個階級。”[[104]](#_104_24)這里沒有什么“階級本能”。事實上，家庭存在的集體性——也許會被認為是“本能”發揮作用的舞臺——與階級差別性的隔離并不連貫，盡管它由后者運作。比起與國際邊緣地區的相關性，這一語境與法國20世紀70年代更為相關，在此語境中，階級的形成是人為的、經濟的，而經濟作用或利益，是非個人的，因為它是體系化的、異質的。這一作用或利益，與海德格爾對個體主體的批判相連，因為它標示出在那個沒有歷史和政治經濟主體的過程中主體的空位。這里，資本家被定義為“資本無限運動的自覺承擔者［Träger］”。我認為，馬克思并沒有在創造一個欲望與利益一致的完整的主體。“階級意識”并不是朝向那個目標而運作。無論是在經濟領域（資本家），還是在政治領域（世界歷史作用者），馬克思都被迫建立一個被劃分的、脫離了其位置的主體的各種模式，這主體的各個部分并不連續，彼此也不一致。馬克思著作中的一個著名段落將資本描繪為《浮士德》中的魔鬼，就生動地說明了這一點。[[105]](#_105_24)

下一段繼續征引《路易·波拿巴的霧月十八日》，這段話也致力于探討流散的、脫離其位置的階級主體的結構原則：小農業主階級的（缺席的集體）意識，在一個似乎為其他利益服務的“代表”中發現了它的“承載者”。這里，“代表”一詞并非源自“darstellen”；這凸顯了福柯和德勒茲所回避的對比；也就是說，代理人和人物形象之間的對比。當然，代理人和人物形象之間有關聯，但至少在歐洲傳統中，這一關系在政治上、意識形態上被惡化，詩人和智者、表演者與言說者都被認為是有害的開始。在后馬克思主義對權力場景的描繪中，我們因此碰到了一個久遠得多的論爭：作為比喻的表達（或修辭）和作為說服的表達（或修辭）之間的論爭。“darstellen”屬于前一個集合，“vertreten”——更強烈地暗示替換——則屬于后一個。它們再次是相關聯的，但是，將它們混合使用，尤其是為了說明，在兩者之外是被壓迫主體為他們自己發言、行動和了解的地方，就會導致一種本質主義的、烏托邦的政治，而當這種政治轉變成單一的性別問題而不是階級問題時，就會不加反思地幫助全球金融化。全球金融化在受信貸誘惑的農村婦女中，無情地建立一種普遍意志，正如通過聯合國行動計劃，將她“格式化”一樣，這樣，她就可以“發展”了。就如修辭服務于“真理”時，總是將自身展現為直接可用一樣，在這一串聯之外，同樣直接可用的是大量被調用的被壓迫主體（比如女性），她在發言、行動，知道“發展中的性別”是為了她好。是在這一可悲木偶的陰影中，未被注意的屬民的歷史必須得以展露。

以下是馬克思文本中的段落，在英語使用“represent”的地方，它用了“vertreten”。這段話討論一個社會“主體”，他的意識脫離了他的“Vertretung”（既是替代也是表達），與“Vertretung”不一致。小農業主

無法表現自身；他們必須被表現。表現他們的人必須顯得同時是他們的主人，是在他們之上的權威，是不受限制的政府權力，保護他們不受其他階級的傷害，賜予他們陽光雨露。因此，在讓社會服從于它的這種執行力［Exekutivegewalt——德語中這個詞沒有那么個人化；在《法的力量》中，德里達將另一語境中的“Gewalt”譯為暴力］的過程中，小農業主的這種政治勢力［它處于階級利益的位置，因為沒有統一的階級主體］，找到了其最終表達［非常明顯，“Vertretungen”在此暗指一串替代］。[[106]](#_106_24)

“勢力”的來源（在此例子中是小農業主）、代表（路易·拿破侖）以及歷史政治現象（執行控制）之間，必然存在裂隙，這樣一種社會內在不一致的模式，不僅暗示了對作為個人能動者的主體的批判，也暗示了對集體能動性的主體性的批判。歷史這一機器，必然總是產生位移，而它會移動，是因為那些小農業主的“利益認同”，“無法制造出共同體感、民族聯合或政治組織”。作為“Vertretung”的表現事件（它總匯了作為說服的修辭），表現得像一個“Darstellung”（或作為比喻的修辭），它在以下裂隙中占據了自己的位置：一邊是（描繪的）階級的形成，一邊是（轉變的）階級的并未形成：“只要百萬家庭生活在現有的經濟條件下，這些條件區分了他們的生活方式……他們就形成了一個階級。只要……他們的利益認同無法制造出一種共同體感……他們就沒有形成一個階級。”[[107]](#_107_24)只有當我們不用同一個詞，將“vertreten”和“darstellen”狡猾地糅合在一起時，我們才能理解它們之間的共謀，它們作為實踐場所而表現出的“差異中的相同”，而這種共謀恰是馬克思必須揭露的，他在《路易·波拿巴的霧月十八日》里也的確這么做了。

以下看法不過是種偏見：對馬克思著作的這種解讀過于文本化了，使得普通“人”無法理解，這普通“人”作為常識的受害者，如此根深蒂固地處于實證主義的思想遺產中，以至于盡管馬克思一再強調否定的作用、強調去除對具體的物神崇拜的必要性，這些不可簡化的強調，仍總是被最強勁的論敵——無所不在的歷史傳統——所曲解。[[108]](#_108_24)我試圖指出，不普通的“人”——實踐中的當代哲人、不普通的女人、“第三世界抵抗”的城市狂熱分子，有時展現了同樣的實證主義。

如果我們同意，在馬克思的思想中，從一個描繪性的階級“立場”來闡明一個轉變中的階級“意識”，并不是意識的基礎層面上的任務，這一問題的重大后果就顯而易見。階級意識仍然與屬于民族聯合和政治組織的共同體感有關，而不是與其結構模式是家庭的共同體感有關。盡管家庭與自然并不等同，但這里，它與馬克思所謂的“自然交易”會聚在一起，從哲學意義上說，自然交易就是使用價值的“占位者”。[[109]](#_109_24)“自然交易”與“社會往來”相反，其中，“往來”（Verkehr）就是馬克思通常用來指“商業”的詞語。這一“往來”因此占據了交易的位置，導致剩余價值的生產，而且，也是在此往來的領域中，必須發展出一種共同體感，導致階級能動性的產生。充分的階級能動性（如果有這樣的能動性），并不是在基礎層面上的意識的意識形態轉化，不是能動者及其利益想要獲得的認同——這一認同的缺席困擾著福柯和德勒茲。它是充滿爭議的替換，也是挪占（一個增補），而被替換和挪占的就是“區分了他們生活模式的現有經濟條件”——它一開始就是“人為”的。對于這種萌芽的對個人和集體主體能動性的批判，馬克思的陳述體現了一種謹慎的尊重。對他來說，階級意識和意識轉化的計劃，是一些不連續的議題。如今的類比就是“跨國讀寫能力”，它與未經審視的文化主義的潛在動員力量相對立。[[110]](#_110_24)但是，當代認為“性欲經濟”和欲望是決定性利益，對它們的調用與（在社會化資本下）被壓迫人民“為自己說話”的政治實踐相結合，在似乎最質疑它的理論內，恢復了主權主體這一范疇。

雖然家庭是一個特定的階級結構，但毫無疑問，對家庭的排除是男性至上主義框架的一部分，在這個框架中，馬克思主義宣告誕生。[[111]](#_111_24)在歷史上，并且在當今的全球政治經濟中，家庭在父權制社會關系中的作用如此多種多樣、富有爭議，僅僅在這個問題上替換掉家庭并不能打破既有框架。而它的解決方案，也不是用實證主義方法將“女性”作為鐵板一塊的集體性，內含在被壓迫者的名單內，未斷裂的主體性讓被壓迫者可以反抗同樣鐵板一塊的“相同體系”，為自己發言。

馬克思闡述了一個策略性的、人為的、二級層面的“意識”，在此語境中，馬克思使用了父名這一概念，并讓它永遠處于表達作為“Vertretung”的更寬泛概念中：小農業主“因此無法用他們的專有名稱［im eigenen Namen］來有效表現他們的階級利益，不管是通過議會還是代表大會”。“歷史傳統”可以提供的唯一專有名稱，就是父名本身，即父親的名字（這里所秉持的精神與瓊·里斯的無甚不同：她曾拒絕給她的虛構人物羅切斯特一個父名），填補了非家庭的、人為的、集體性的專有名稱的缺席：“歷史傳統讓法國農民相信奇跡會發生，就是一個名叫拿破侖的人將恢復他們所有的榮耀。而一個人突然出現”——這一難以翻譯的“es fand sich”（發現自身是個個人？），推翻了關于能動性或能動者與其利益關系的所有問題——“他自稱就是那個人”（相反，這一主張就是他唯一的專有作用），“因為他頒布了［trägt——這個詞指資本家與資本的關系］《拿破侖法典》，法典命令”“不許調查父系血統”。雖然馬克思在此似乎是在父權制隱喻里討論，但我們應該注意到這一段落在文本上的微妙性。是父親的法律（《拿破侖法典》），悖論性地禁止了對自然（親生）父親的尋求。因此，是嚴格遵守歷史的父親的法律，才使得這一成形的，卻也尚未形成的階級對自然父親的信念被否認了。

我花了那么多時間討論馬克思的這一段落，是因為它清楚說明了“Vertretung”或表現在政治語境中的內在動態表現。經濟語境中的表現是“Darstellung”，這是表現作為“展示”，或事實上“表示”的哲學概念，它以一種間接方式與被分割的主體相關。最明顯的段落廣為人知：“在商品的交換關系［Austauschverhältnis］中，對我們來說，它們的交換價值與使用價值完全無關。但是，如果我們從勞動力產品中扣除它們的使用價值，我們就獲得了它們的價值，就是這樣決定的［bestimmt］。因此，在交換關系或商品的交換價值中表現自身［sich darstellt］的共同因素，就是它的價值。”[[112]](#_112_24)

在馬克思看來，在資本主義關系中，價值由必要勞動和剩余勞動制造，它被計算為客觀化了的勞動（嚴格與人類勞動區分開）的表現/符號。相反，因為還沒有一套關于剝削的理論，資本主義剝削必然被看做一種統治（權力機制本身）。剝削就是對（剩余）價值的榨取（生產）、占有和實現，這價值是對勞動力的表達。德勒茲認為，“馬克思主義的要點，就是本質上根據利益（掌握權力的是按利益定義的統治階級）來確定這個問題［即權力比剝削和國家的結構形成更為分散］”（FD 214）。

我們不能反駁對馬克思計劃的這一最簡要概括，就像我們無法忽視，在《反俄狄浦斯》的部分章節中，德勒茲和瓜塔里的論述是建立在對馬克思貨幣形式理論的出色（可以說是“詩學的”）領會上。但是，我們還是要用以下方式來強化我們的批評：全球資本主義（經濟剝削）和民族國家聯盟（地理政治統治）之間的關系在邏輯上如此宏觀，以致它無法解釋權力在微觀邏輯上的文理。[[113]](#_113_24)亞個人的微觀邏輯無法領會“經驗”領域。要做出這樣一種說明，我們必須借助意識形態理論，即關于主體構成的理論，主體形成在微觀邏輯上常常不規律地控制著利益，這些利益凝聚了微觀邏輯，并在宏觀邏輯內被凝聚。這樣的理論無法忽略這條線索是不穩定的，而在其兩種意義上的表現的范疇十分關鍵。它們必須注意到，在表現中（在它的寫作場景中，它的“Darstellung”中）對世界的展示，如何掩蓋了對“英雄”、父權的代理人、權力的作用者——“Vertretung”——的選擇和需求。

我的觀點是，激進實踐需要留心表現的雙重性，而不是通過將權力和欲望概念總和起來，重新引入個人主體。我還認為，馬克思將階級實踐領域限制在抽象的二級層面，由此有效開啟了（康德和）海德格爾對作為作用者的個人主體的批判。[[114]](#_114_24)這種觀點并沒有讓我忽視，通過含蓄地將家庭和母語定義為基本層面（在這層面上，文化和習俗似乎是自然獨有的方式，這一方式建構了“她”自身的顛覆），馬克思本人重演了一個古老的詭計。[[115]](#_115_24)但是，在后結構主義標榜批判實踐的語境中，相比對主體本質主義的偷偷恢復，似乎更容易恢復馬克思思想的力量。

理論家為了發表新的闡釋理論，常常將馬克思簡化為一位親切但過時的人物。在福柯和德勒茲的對話中，議題似乎是：不存在表現，也沒有能指（這是不是在假設，能指早已被處決？那么，就是說，也沒有操縱經驗的符號——結構，因此也可以“埋葬”符號學了？）；理論是實踐的接替（因此將理論實踐問題也“埋葬”了）；被壓迫者能夠了解自身，代表自身發言。這至少在兩個層面重新引入了構成主體：權力和欲望的主體，它是不可簡化的方法論上的假設；被壓迫者的自我接近（如果不是自我等同）的主體。進一步說，知識分子（他們不是這兩種主體/主體）在這種接替運送中成為透明的，因為他們只報告未被表達的主體，分析（卻沒有一直分析）（未被命名的主體的）權力和欲望的運作（權力和欲望不可還原地預設了這一主體）。制造出來的“透明”，標出了“利益”的位置；它由激烈否認所維持：“如今，我絕對拒絕選擇仲裁者、法官和普遍見證者這一角色。”批評家的一個責任也許應當是閱讀和書寫，這樣，就能重視以下不可能性：有特定利益的個人不可能拒絕被賦予主體的制度特權。對符號系統的拒絕，阻礙了在“經驗”領域的意識形態理論的發展。在此，我們也可以聽見那一特別的否定語調。針對雅克——阿蘭·米勒[[116]](#_116_24)的說法“制度本身是話語”，福柯回應：“是的，你可以這么認為，但是對我的機器概念來說，說這是話語那并非話語無關緊要……因為我的問題并非語言問題。”（PK 198）話語分析的大師為何在此合并了語言和話語？

薩義德批判福柯提出的權力概念是一種充滿魅力的、神秘化的范疇，讓他可以“抹去階級的作用、經濟的作用、叛亂與造反的作用”，這一批判非常中肯，盡管也不該忽視“權力”之名在亞個人中的重要性。[[117]](#_117_24)除了薩義德的批判，我想在此添上權力和欲望的秘密主體這一概念，這一主體由知識分子的透明標示出來。

通過否定，主體/主體被奇怪地結合在一個透明中，它屬于國際勞動分工中的剝削者一方。當代法國知識分子無法想象那一類權力和欲望，它們棲居在歐洲的他者的沒有被命名的主體身上。不僅僅是他們所閱讀、批判或不加批判的所有東西，被困在對那一他者的生產的討論中，這些討論支持或批判著歐洲這一主體的構成；而且，在建構那一歐洲的他者的過程中，不僅依靠意識形態和科學生產，也依靠法律制度，花了很大力氣去抹除其文本原料，而這些原料可以讓這樣一個主體在上面傾注自己的心力，占有（投入？）自己的路線。然而，不管一種經濟分析看似多簡約，法國知識分子都忘了他們的危險，即多因素決定的這一整體建構事業，是為了一個動態經濟狀況的利益，而這一狀況需要無情地擾亂利益、動機（欲望）和（知識的）權力的位置。如果將那一脫位當作如今的一個根本發現，認為它應該讓我們視經濟（從描述上分離出“階級”的存在條件）為一種過時的分析機制，那就是讓那一脫位繼續運行，并無意中幫助保證“霸權關系的新平衡”。[[118]](#_118_24)縱然在將他者不斷建構為自我的映像這一做法中，知識分子可能是其同謀，但是知識分子還是可能從事一種政治實踐，那就是使經濟處于“被抹除”的狀態，并且，當經濟因素重新銘寫社會文本時，將經濟因素視為無法簡化的東西，即便當經濟因素聲稱自己是最終決定或超驗所指時，它被抹除了（不管多不完全）。[[119]](#_119_24)

到目前為止，對這一知識暴力，我們所知道的最清晰可見的例子，就是將殖民地主體建構為他者，這是一個在遠方編排、分布廣泛、成分多樣的計劃。這一計劃同時也是對那一他者痕跡的不均勻抹除，這痕跡處于它的不穩定的主體——性中。眾所周知，福柯指出的一個知識暴力，就是18世紀末在對知識的徹底翻新中對瘋癲的重新定義。[[120]](#_120_22)但是，如果這種特別的重新定義，只是在歐洲和在其殖民地的歷史敘事的一部分，會怎樣？如果知識翻新的這兩個計劃，其實都出自一個巨大的兩手操作的機器，是它的脫位的、未被承認的部分，會怎樣？也許這只是要求承認帝國主義重寫敘事的亞文本是“被征服的知識”，是“不夠資格的一整套知識，因為對他們的任務來說，這知識并不充分或不夠詳細：它就是本土知識，位于等級下層，在認知或科學性所需的層面之下”（PK 82）。

這并不是要去描繪“事物真正所是”，或賦予歷史敘事以特權，說帝國主義是歷史的最好版本。[[121]](#_121_22)相反，它繼續去闡明，關于現實的一種解釋和敘事，如何被建構為規范敘事。我很快就會展開關于中歐和東歐例子的相應說明。要詳細論述這點，讓我們先簡單探討一下英國編纂印度法律的時機和基礎。

我再次要說明，我不是一個南亞學家。我之所以探討印度文獻，是因為我出生在那里，碰巧有些研究的便利。

以下是對印度法律編纂中的知識暴力的大致勾勒。如果這能闡明知識暴力概念，那么，我最后對寡婦殉葬的討論就會更有意義。

18世紀末，印度法律（就其可被形容為一個整體系統而言）是根據四個文本來運作的，這四個文本展示了由主體對記憶的運用所定義的四部分知識：所聞（sruti）、所記（smriti）、所計算（sāstra）、所執行（vyavahāra）。[[122]](#_122_22)所聞所記的來源并不必然連續或相同。對“所聞”的每一次借用，從技術上重新敘述（或重新開啟）了原來的“聽聞”或受啟事件。后兩種文本——學會的與去做的——被認為辯證相連。法學家和法律從業人員都無法確定，這一結構是描繪了法律的主體，還是描繪了解決爭辯的四種方式。法律施行的結構是多形態的，它“內在”不一致，兩端又開放，而通過一種二元認識，將它合法化，就是對編碼的敘述，我將此作為知識暴力的一個例子。

讓我們來看看麥考利臭名昭著的《印度教育備忘錄》（1835）中經常被引用的綱領：

目前我們必須盡最大力量形成一個階級，可以做我們和我們所統治的百萬民眾之間的翻譯；這個階級在血統或膚色上是印度人，但在趣味、判斷、道德和思想上是英國人。我們可以讓這一階級來改造當地的世俗方言，用借自西方術語的科學詞匯豐富那些語言，并讓它們漸漸成為向大多數人傳遞知識的合適工具。[[123]](#_123_22)

對殖民主體的教育，補充完善了在法律中對他們的生產。建立一套英國體系的后果之一是，以下兩者之間漸漸產生了令人不安的分離：一邊是梵語研究的學科構成，一邊是梵語“高雅文化”的本土（如今反而是另類的）傳統。在本章第一節討論中，我曾指出，在梵語研究的學科構成中，由權威學者制造的文化闡釋，與法律大計的知識暴力正相符合。

那些權威，是非梵文專家的法國知識分子進入他者文明的最佳資料來源。[[124]](#_124_22)但是，當我說福柯和德勒茲并不能接近作為主體的他者時，我所說的權威并不是指像斯脫利那樣的殖民生產的知識分子和學者。我想到的是非專家的一般人、階級分布中的非學者，知識對他們默默行使著它的規劃設計功能。如果不考慮剝削的這一地圖，他們又將這一混雜人口放在“壓迫”這一坐標系中的什么位置呢？

讓我們接著來探討由這一知識暴力所標示的巡回路線的邊緣地帶（我們也可以說這就是沉默的、被禁聲的中心），包括目不識丁的農民、土著和城市亞無產階級的最低階層中的男男女女。在福柯和德勒茲（他們身處第一世界，處于社會化資本的標準化和管轄中，盡管他們似乎并不承認這一點）看來，以及相應的，在只對資本邏輯內的抵抗感興趣的城市“第三世界女性主義者”看來，如果給予被壓迫者機會（這里表達問題不能被略過不談），那么他們在通過政治聯盟走向團結鞏固的道路上（這里運作的是馬克思主義命題），可以了解自身的情形，為自己發言。我們現在必然面臨以下問題：站在因社會化資本而造成的國際勞動分工的另一邊，身處帝國主義認識暴力作用圈的內部和外部（帝國主義的法律和教育補充了更早期的經濟文本），屬民能說話嗎？

我們早已討論過以下可能性：即便殖民者迫切要求開始留下記錄，形同工具的女性（舍摩國王妃）也沒有被充分書寫。

葛蘭西對“屬民階級”的討論，拓展了《路易·波拿巴的霧月十八日》里關于階級——立場/階級——意識的論證。也許因為葛蘭西批判了列寧主義知識分子的先鋒立場，所以他非常關注在屬民奪取領導權的文化政治運動中知識分子的作用。這一運動必須能夠確定歷史的生產是（真理的）敘事。在《南方問題》這樣的文本中，葛蘭西在一種可謂閱讀的寓言內，討論了意大利歷史政治機制的運動，它來自或預示了國際勞動分工。[[125]](#_125_22)然而，當他的文化宏觀邏輯，是通過從知識上干預伴隨著帝國主義計劃的法律和學科定義，來（不管是多么遠程地）運作時，對屬民發展階段的說明就亂了套。我在本章結尾討論女性作為屬民的問題時，將提出，通過對女性能動性的操縱，那一集體性本身就可能被排除在外。

我提出的命題是，帝國主義計劃使得屬民的階段發展更為復雜，而這命題的第一部分，面對著“屬民研究”團體的質詢。他們必然會問，屬民能說話嗎？在此，我們身處福柯本人對歷史的認識中，身邊是承認他影響的人。他們的任務是從殖民占領期斷斷續續的農民起義這一角度，重新思考印度殖民歷史編纂。這事實上就是薩義德曾討論過的“敘事的許可”問題。[[126]](#_126_22)就如屬民研究團體的創始編輯拉納吉特·古哈所認為的：

印度民族國家的歷史編纂長期以來都受精英論——殖民主義精英論和資產階級——民族主義精英論——支配……它們都有一個偏見：印度國家的形成，以及確定了這一形成過程的意識——民族主義——的發展，都只是或主要是精英的成就。在殖民主義和新殖民主義歷史編纂中，這些成就被歸于英國的殖民統治者、管理者、政策、制度和文化；在民族主義者和新民族主義者的書寫中，又被歸于印度的精英分子、制度、行動和觀念。[[127]](#_127_22)

對那些對他者聲音感興趣的第一世界知識分子來說，某些印度精英當然是本土提供信息者。但是，我們必須堅持說，被殖民的屬民主體是多種多樣的，這種異質性不能簡化。

為了反駁本土精英，我們也許可以將古哈所謂的“人民的政治”，既放在殖民生產循環的外部（“這是一個自治的領域，因為它不源自精英政治，其存在也不依賴精英政治”），也放在殖民生產循環的內部［“盡管有（殖民主義），但它繼續富有活力地運作著，根據英屬印度時期何種情形占優勢地位而調整自身，并且在許多方面從形式和內容上都發展出全新的特色”］。堅持印度確有活力，完全自治自主，對這一說法，我無法完全認可，因為編史的實際緊迫要求，不會允許賦予屬民意識特權地位。可能有人會指責古哈的研究方法是本質主義的，對此，古哈確立了人民（本質的所在）的定義，即人民只是差異中的同一。他提出了一個動態的、分層的網格，來詳細形容殖民社會生產。即便名單上的第三群體，也被定義為一個居間位置，它是個緩沖群體，存在于人民和偉大的宏觀結構統治群體之間。群體因此劃分為：代表了精英的“外來統治群體”、“整個印度以及地區和地方層面的本土統治群體”，以及“［包含在“人民”和“屬民階層”這些術語中的］社會群體和成員，他們代表［著］整個印度人口和所有被我們形容為‘精英’的人之間的人口統計學上的差異。[[128]](#_128_22)

這里提出的“研究任務”，是“調查、確定和衡量偏差的特定性質和程度，即［構成了第三群體的］元素與理想模式的偏差，并確定其歷史定位”。“調查、確定和衡量那一特定種類”：這個計劃太過本質主義、太講求分類學了。然而這里有一種奇怪的方法論上的強烈驅使。我已經論證，在福柯——德勒茲的對話中，后表現主義的詞匯掩蓋了本質主義做法。在屬民研究中，因為帝國主義的知識、社會和學科書寫的暴力，一個用本質主義術語來理解的計劃，必須借由關于差異的激進文本實踐而通行。在這一情況中，這個群體的研究目標，甚至不是人民本身，而是地方精英的流動的緩沖區，地方精英是理想模型（人民或屬民）的偏離，它本身被定義為與精英不同。研究所導向的是這一結構，這一困境與第一世界激進知識分子自我診斷的透明相當不同。什么樣的分類學能適合這一空間呢？不管他們自己是否感覺到這一點——事實上，古哈是在主仆辯證內看待他對“人民”的定義——他們的文本都清楚表明了這一艱巨任務：將其自身不可能性的條件，重新書寫為可能性的條件。“在地區和地方層面，如果［占統治地位的本土群體的］……社會階層在等級上低于那些占統治地位的全印度群體，他們就會為了后者的利益而行事，該利益與跟自身社會存在真正相應的利益不一致。”[[129]](#_129_22)當這些作家用本質化的語言，提到中間群體的利益和行動之間的落差時，他們的結論更接近于馬克思，而不是德勒茲在這一問題上所表現出來的自覺的天真。古哈和馬克思一樣，根據社會存在而非性欲存在來談論利益。《路易·波拿巴的霧月十八日》里父親之名的意象，可以幫助強調，在階級或群體行動的層面，“真正符合自身存在”就像父名一樣，是人為的，或社會的。

這章探討的第二位女性屬于這一中間群體。統治模式在此主要由社會性別而非階級決定。受支配的社會性別一方面在民族主義的挑戰內追隨著統治者，另一方面仍然受困于性別壓迫，這并非秘密。

對“真正的”屬民群體（性別未定）來說，它的身份就是它的差異，沒有任何無法表達的屬民主體可以了解自身、為自身說話；而知識分子的解決方案是不要放棄再現。問題是，主體走過的路線沒有留下痕跡，無法吸引正在表達的知識分子。在印度群體略微過時的語言中，問題就成為：在我們考察人民的政治時，如何觸及人民的意識？屬民能用什么樣的聲音——意識發言？

我的問題是如何與舍摩國當代山區女性“秘密相遇”，這就是上述問題的實踐。我在這部分要談論的女性并不是一個“真正的”屬民，而是一個城市中產階級女孩。進一步說，她書寫和言說她的身體的努力，帶有責任理性（這是自覺責任感的工具）的味道。但是，她的言說行為被拒絕了。其他女性迫使她無法在死后發言。在這章的早期版本中，我總結了這一歷史淡漠及它的結果：屬民無法說話。

西孟加拉邦馬克思主義者A.K.喬杜里對古哈尋找屬民意識的批判，可以說代表了那將屬民生產包含在內的生產過程的一個時刻。[[130]](#_130_22)喬杜里認為，馬克思關于意識轉化的觀點包含了社會關系的知識，大體上，這一認識似乎非常敏銳。然而，挪用了正統馬克思主義的實證主義意識形態遺產，卻迫使他添上以下附文：“這并非說，理解純粹形式的農民意識或工人意識不重要。它豐富了我們對工人和農民的認識，也許闡明了一個特定模式如何在不同地區采取不同形式，這被認為是古典馬克思主義中第二重要的問題。”[[131]](#_131_22)

這一“國際主義馬克思主義”的變體，相信意識有一個純粹的、可以恢復的形式，而這么做只是為了可以把它扔在一邊，因而閉鎖了在馬克思思想中仍然具有生產力的掙扎困惑的因素。這一變體可以即刻成為福柯和德勒茲拋棄馬克思主義的誘因，同時也成為屬民研究群體批判動機的來源。這三者結合在一個假設中：意識有純粹形式。在法國“場景”中，存在能指的混亂：“無意識”或“被壓迫主體”偷偷填充了“意識的純粹形式”這一空間。而在正統的“國際主義”學術性馬克思主義中（不管是在第一世界還是第三世界），悖論性的是，意識的純粹形式仍然是物質結果，因此也是第二順序的問題。這常常使得它背上種族主義或性別歧視之名。在屬民研究群體中，它需要根據它自己的表達的方式來發展，雖然這些方式未被承認。

在屬民主體被抹掉的路線內，性別差異的痕跡被雙重涂抹。[[132]](#_132_22)問題不是女性參與反英叛亂，或勞動的兩性分工的基本原則，因為對這兩者來說，都有“證據”可尋。問題是對性別的意識形態建構——它是歷史編纂的對象，也是叛亂的主體——使得男性占統治地位。如果，在殖民生產的競爭中，屬民沒有歷史、無法說話，那么，女性屬民就被籠罩在更深的陰影中。

本章第一部分，我們探討了一位難以捉摸的女性，她服務殖民主義。而在本章最后一部分，我們將看看反殖民民族主義中的一位相應人物。兩個例子都與關于寡婦殉葬的規范心理傳記有關。為了此書的內套空間，讓我們提醒自己，世界新秩序中的新屬民已漸漸出現。

當代國際勞動分工是對19世紀領土帝國主義劃分領域的置換。用抽象資本主義邏輯來看，在工業資本主義和商業競爭覺醒之時，一些國家（基本上是第一世界）處于投資的立場；而另一些國家（基本上是第三世界）則通過屬下的本土資本家和它們毫不受保護的流動勞動力，為投資提供了領域。為了維持工業資本的循環和增長（也為了隨之而來的在19世紀領土資本主義內的管理任務），交通、法律和標準教育體系得到發展——正如當地工業被摧毀或重建、土地被重新分配、原材料被轉移到殖民母國。伴隨著所謂的解殖運動、跨國資本的增長以及管理職責的減輕，“發展”如今不再包含國家層面的大規模立法，也不再包含以一個相應規模建立教育體系。這阻礙了前殖民地的消費增長。隨著在亞洲的兩端，出現了現代電信和發達資本主義經濟制度，維持勞動國際分工可保持邊緣地區的廉價勞動力的供應。1989年前蘇聯解體更是掃除了全球金融化的道路的障礙。早在70年代中期，伴隨著電信發展，就出現了新型電子股票交易，這讓全球資本主義通過基于出口的轉包合同和后福特主義得以出現。“按照這一策略，總部設在發達國家的制造企業將生產過程中勞動強度最大的工作，比如縫制和裝配分包給第三世界國家，在那里，勞動力相當便宜。一旦裝配完畢，跨國公司就將出口加工的商品重新輸入——通過大幅免除關稅——給發達國家，而不是銷售給當地市場。”在此，與培養當地消費主義的關聯幾乎被切斷了。“自1979年以來，全球經濟衰退明顯減弱了全球貿易的投資力度，國際轉包就興盛起來……在此情形下，跨國公司更容易去抵制好斗工人、革命劇變，甚至經濟低迷。”[[133]](#_133_22)

當然，勞動力本質上無所謂“廉價”或“昂貴”。勞動法的缺席（或區別執行各種勞動法律）、極權主義國家（常常是周邊的發展和現代化使得它存在），以及工人那方最低限度的生存必要條件，這些都會保證勞動力的“廉價”。為了保護這關鍵一點不受影響，就不能對如今被稱為“發展中”國家的地區中的城市無產階級，進行系統的消費主義意識形態（它號稱是無階級社會的哲學）訓練，而它克服一切困難，為抵抗做好準備，福柯曾提過要通過聯盟政治進行這種抵抗（FD 216）。國際轉包合同不斷增多，加劇了與消費主義意識形態的這種脫離。

在前蘇聯解體后的世界中，布雷頓森林體系與聯合國一道，開始為這畸形的北方/南方全球國家立法，在微觀邏輯上，這全球國家開始成為之前提到過的貿易控制的殖民國家。如果麥考利曾提到過這樣一個階級：印度血統或膚色，英國趣味、判斷、道德和智識，而馬克思曾批判資本家是《浮士德》里的“機器人”，那么，如今就有了這樣一個非個人的“經濟公民”，他是權威和立法的所在，棲居于金融資本市場和跨國公司之中。[[134]](#_134_22)如果在后福特主義和國際轉包的情形下，沒有組織的或永遠臨時的女性勞工，早已成為世界貿易的中流砥柱，那么，在當代全球化過程中，所謂“援助”機制則由南方最貧窮婦女支撐，她們構成了我在其他地方所說的遍布全球的斗爭（生態、抵制“人口控制”）的基礎，在那些斗爭中，全球和地方的分界變得模糊。這是新屬民——與我們之后將要討論的民族主義例子相當不同——出現的基礎。要面對這一群體，不僅要在沒有基礎設施支持的情況下在全球代表（vertreten）他們，而且也要學會表現（darstellen）我們自身。這一論點將帶領我們批判人類學學科，以及基礎教育和學科構成之間的關系。它也將質疑知識分子的含蓄要求，這些知識分子選擇了“自然清晰”的壓迫主體，他們要求這樣一個主體經歷簡略生產方式敘事的歷史。

“發展中”國家的本土統治群體以及當地資產階級的一些成員，發現聯盟政治的語言非常具有吸引力，這一點并不奇怪。他們認同發達資本主義國家里似是而非的抵抗形式，這種認同與拉納吉特·古哈所描繪的資產階級歷史編纂的精英傾向是一致的。

在對“發展中”國家的“國際女性主義”深感興趣的統治階層女性中，以及在北方有良好社會地位的南方流散移民中，對似乎可信的全球聯盟政治的信念日益普遍。而在標尺的另一端，城市亞無產階級女性和“婦女、囚徒、入伍士兵、醫院病人和同性戀者”（FD 216）一樣，最不可能結成聯盟。在她們的情形中，拒絕和抑制她們消費，以及剝削的結構，由父權社會關系混雜在一起。

德勒茲和福柯不僅忽略了帝國主義的知識暴力，也忽略了國際勞動分工，但如果他們并沒有在談話將結束時談到第三世界問題，以上忽略就不那么重要。在法國，很難忽略他們的“第三世界”問題，即以前法屬非洲殖民地的居民。德勒茲將他對第三世界的探討，局限在那些以往的當地和地區本土精英身上，而他們原則上就是屬民。在此語境中，當德勒茲提到維持剩余勞動力大軍時，就陷入倫理顛倒的感傷中。因為他提及的是19世紀領土帝國主義的遺產，所以他指涉的就是民族國家而非全球化中心：

法國資本主義非常需要失業工人的漂浮能指。從這個角度，我們開始看到壓迫形式的統一：對移民的限制，而一旦限制被認可，最艱苦、最不討好的工作就交給了移民工人；工廠里的鎮壓，因為法國人必須重新培養對日益艱巨的工作的“趣味”；反對年輕人以及教育系統里的壓抑。（FD 211——212）

這當然是一種可以接受的分析。然而它再次表明，只有當聯盟政治局限于可以直接進入第一世界的第三世界群體時，第三世界才可以進入這種反對“統一壓迫”的聯盟政治的抵抗計劃中。[[135]](#_135_22)第一世界對作為他者的第三世界的貌似仁慈的挪用和重寫，是如今美國人文學科中大部分第三世界主義的根本特色。

福柯借助地理不連續性，繼續批判馬克思主義。而“地理（地理政治）不連續性”的真正標記就是國際勞動分工。但是，福柯用這個詞來區分剝削（對剩余價值的榨取和占用；是馬克思主義分析領域）和統治（“權力”研究），并認為，后者可以向抵抗提供的更為巨大的潛能，建立在聯盟政治的基礎上。他無法承認，是剝削過程的一個特定階段，使這種對“權力”概念的一元的、統一的做法（從方法論上假設有一權力主體）成為可能，因為他對地理不連續性的認識，從地理政治上來說特定屬于第一世界：

你所說的地理不連續性也許是如下意思：一旦我們反抗剝削，無產階級就不僅領導了斗爭，而且也確定了它的目標、方法、位置和工具；要將自身與無產階級聯合起來，就要與它的立場、意識形態聯合在一起，就要再次接受他們戰斗的動機。這意味著全情投入［馬克思主義計劃］。但是，如果反抗的是權力，那么，所有認為無法忍受權力的人，就可以根據自己的主動性（或被動性）隨時開始斗爭。通過投入自己的斗爭——他們十分理解其目標，也可以確定所用方法——他們進入了革命進程。他們當然是無產階級的盟友，因為權力的運作是要維持資本主義剝削。他們真誠地為無產階級的動機服務，在那些他們發現自身受壓迫的地方起來抗爭。如今，婦女、囚徒、入伍士兵、醫院病人和同性戀者開始了反抗權力特殊形式的特定斗爭，這權力的特殊形式就是施加在他們身上的限制和控制。（FD 216）

這是地方化抵抗的令人欽佩的計劃。在它可以動作的地方，這一抵抗模式不是替代，而是補充沿著“馬克思主義”路線進行的宏觀斗爭。然而，如果這一情境被普遍化，它就包含了未被承認的賦予主體特權。沒有意識形態理論的支持，它就會導致一種危險的烏托邦主義。而且，如果它局限于北方國家的移民斗爭，就會危害全球社會公平。

帝國主義對地理的重新書寫，從來沒有貫穿于福柯的前提假設。請注意下面一段話對以下事實的省略：17和18世紀的新的權力機制（如果用馬克思主義來描繪，就是沒有外加經濟強迫地榨取剩余價值），是靠領土帝國主義的手段——地球及其產物——在“其他地方”確保的。在以下這些場景中，對主權的表達十分重要：“在17和18世紀，產生了一種重要現象，即出現（或不如說發明）了一種新的權力機制，它擁有高度專門的程序技術……我認為，這一新機制也絕對與主權關系不相容。比起地球及其產物，它更依賴身體和身體行為。”（PK 104）

有時候，似乎正是福柯對歐洲帝國主義時代的分析的精彩之處，制造了那一霸權現象的縮微版本：對空間的管理——但靠醫生；行政的發展——但在收容所；對邊緣的考慮——但就瘋子、囚徒和兒童而言。診所、收容所、監獄和大學——似乎都是關于屏障的寓言，將解讀帝國主義的更寬泛敘事排除在外。（我們可以對德勒茲和瓜塔里關于“去領土化”的極端主題展開相似討論。）“對不知道的東西當然可以不予評論，”福柯也許會咕噥道（PK 66）。然而，我們早就提到，批判帝國主義的每一位評論家，都必須勾勒出那一被認可的無知。

相反，德里達早期卻似乎意識到知識生產中的種族中心主義。[[136]](#_136_22)［在第一章提到的他對康德的評論中，我們可以看到這一點。比如“躲在文字學知識領域里的……經驗調查”，不得不“通過‘范例’來操作”（OG 75）。］

德里達舉出一些例子，表明文字學作為實證科學的局限，這些例子來自一個帝國主義計劃在意識形態上的恰當的自證合理。他寫道，在17世紀的歐洲，文字書寫的歷史中存在三個“偏見”，它們構成了“歐洲意識危機的征候”（OG 75）：“神學偏見”、“漢字偏見”和“象形文字偏見”。第一個偏見可以表示為：上帝書寫了一種原始的、自然的文字，即希伯來文或希臘文。第二個是：漢字是哲學書寫的完美藍圖，但只是藍圖。真正的哲學書寫“與歷史無關”（OG 79），而且會揚棄漢字，使之成為一種容易學習的書寫，替代實際的漢字。第三個是：埃及文字太崇高，難以描繪。

第一個偏見保留了希伯來文或希臘文的“現實存在”；后兩個（分別代表“理性”和“神秘”）則串通起來支持第一個偏見，其邏各斯中心被認為是猶太——基督教上帝（通過同化而挪占希臘他者的位置，這是更早的故事了）。這一偏見仍然努力將猶太——基督教神話對世界的繪制，抬高到地理政治史的地位：

中國書寫這一概念因此發揮著某種歐洲幻覺的作用……這一作用遵從嚴格必然性……它不受那時可以獲得的……關于中國書寫的知識的侵擾……象形文字偏見產生了同樣帶有利益的盲目。這一蒙蔽遠不是……出自……種族中心主義的輕蔑，它采取了一種夸張欽佩的形式。我們還沒有展示完這一模式的必然性。我們的世紀也沒有脫離這一模式；每次我們陡然或炫耀地顛倒種族中心主義，總有些努力默默隱藏在所有突出效果的背后，強化一個內在，從中撈取一些本國利益。（OG 80；其中德里達標為楷體的只有“象形文字偏見”，其余為筆者所標）

這一模式從文化上，不僅為發展所遭遇的事情——比如在約翰·羅爾斯的《政治自由主義》中碰到的——做了辯解，也為所有未經審視的城市混雜主義做了辯解。[[137]](#_137_22)

德里達以此結束那章討論：他再次表明，文字學的計劃被迫在“此在的話語”之內發展。這不僅是對此在的批判，也是意識到自身批判內的此在話語的路線，這恰是一種警惕，留心對透明的過分要求。“書寫”這一詞語作為文字學的對象和模式的名稱，是一種“只在歷史封閉內”的實踐，“也就是說，在科學和哲學的局限內的實踐”（OG 93）。

17世紀晚期和18世紀早期歐洲存在一種關于書寫的學問，德里達稱其中呈現出來的種族中心主義，是歐洲意識的普遍危機的一個征候。當然，它是更大征候的一部分，或也許就是危機本身，它是通過第一波資本主義帝國主義，從封建主義到資本主義的緩慢轉向。對我來說，就帝國主義對殖民地主體的建構和對“本土提供信息者”這一形象的排除來說，追蹤其中通過同化他者而承認他者的這一路線似乎更為有趣。

屬民能說話嗎？為了警惕對屬民的持續建構，精英們需要做些什么？在此語境中，“女性”這一問題似乎最成問題。在如今大部分美國和西歐人文學科的激進思想（通過同化而承認）中，存在一種極度標準化的仁慈，同時，也存在對甚至是中心——外圍表達之邊緣（“真正的、有差異的屬民”）的排除，面對這一切，這一領域中的階級意識而非種族意識的類比，似乎在歷史上、學科上以及實踐中，都被左翼和右翼所禁止。

在如此充滿著各種爭議的領域內，提出作為主體的屬民女性這一問題并不容易；因此，更有必要提醒實用主義激進分子，這樣一個問題并不是一個理想主義者在轉移話題。盡管所有女性主義的或反性別歧視的計劃都無法簡化成這一問題，但是忽視它就是一種未被承認的政治姿態，這一姿態由來已久，并與男性至上主義激進主義勾結，后者依靠策略上的排除，將“民族主義者”等同于“人民”（就像將“女性主義者”與“女性”等同一樣起反作用）。

如果我問自己，怎么可能希望用活活燒死自己這樣一種儀式來哀悼丈夫，我就是在詢問關于屬民女性的問題。我詢問時，是把（被確定性別的）屬民女性作為主體，而不是像我的朋友喬納森·卡勒在某種程度上暗含偏見地建議的那樣，試圖“通過區分制造差異”，或“呼吁……一種性別身份，這種身份被定義為與這一身份相連的本質的、有特權的經驗”。[[138]](#_138_22)在此，卡勒是西方女性主義主流計劃的一部分，這一計劃既延續了爭取個人權利的斗爭，也置換了那一斗爭。這斗爭存在于向上流階層移動的女性和男性中。有人懷疑，美國女性主義和歐洲“理論”（表達理論的常常是來自美國或英國的女性）之間的爭論，在那一斗爭版圖內占據了重要一角。我對呼吁美國女性主義要更具“理論性”，大致懷抱贊同態度。但是，情況似乎是，盡管對失落起源的“本質主義”找尋，無法解決關于屬民女性這一沉默主體的問題，呼吁英美學界提出更多理論，同樣無濟于事。

上述訴求經常以批判“實證主義”的名義做出，在此，實證主義被認為等同于“本質主義”。然而，對現代首先研究“否定的運作”的黑格爾來說，本質概念并不陌生。而對馬克思來說，在辯證法內奇怪地堅持本質主義，是個深刻的、建設性的問題。因此，實證主義/本質主義（可以認為是美國）和“理論”（可以認為是通過英美的法國或法德）之間嚴格的二元對立，也許是虛假的。這種對立除了壓制本質主義和對實證主義的批判兩者之間的曖昧共謀［德里達在《文字學作為實證科學》（“Of Grammatology as a Positive Science”）一文中承認了這點］外，也錯在暗示實證主義不是一種理論。這一舉動使得一個專有名詞、一個實證本質出現：理論。再一次，調查者的立場仍然未受質疑。如果，而且也當這種領土爭論轉向第三世界時，將看不到任何方法上的變化。這一爭論無法重視以下這點：在女性作為屬民的情形中，作為一個被區分了性別的主體，而不是人類學研究的對象，要建構它的痕跡的路線，能夠收集起來定位散播的可能性的成分非常之少。

然而，我仍然非常贊同將女性主義、對實證主義的批判、去除對具體的膜拜這三者結合起來。我也根本不反對學習西方理論家的工作，盡管我已經學會堅持標志出他們作為調查主體的立場。在這些情況下，作為一位文學批評家，我有策略地面對作為屬民的女性的意識這一巨大問題。我用一句話改造了這個問題，將它轉變為一個簡單指號過程[[139]](#_139_22)的對象。這樣一種轉變意味著什么？

這一轉變姿態標志以下事實：關于他者主體的知識在理論上是不可能的。學科里的經驗研究一直在默默地進行這一轉變。它從第一——第二人稱的行為，轉向第三人稱的論斷。換句話說，它既是控制的姿態，也是對局限的承認。弗洛伊德為這樣一種立場上的冒險，提供了一種同源現象[[140]](#_140_22)。

莎拉·考夫曼曾提出，弗洛伊德將女性用作替罪羊，其中的深度曖昧可以解讀為對以下欲望的一種反應——構成：一種最初和持續的欲望，想要讓歇斯底里者發聲，將她轉變為歇斯底里癥的主體。[[141]](#_141_22)男性至上主義——帝國主義的意識形態構成，將這一欲望構塑成“女兒的誘惑”，這是建構了鐵板一塊的“第三世界女性”那一相同構成的一部分。當代的城市研究者無不受那一構成的影響。我們“消除影響”計劃的一部分工作就是，要將我們在那一形成中的參與，表達成調查的對象，如果必要，就通過測量沉默來做到這一點。因此，當我們面對“屬民能說話嗎？”以及“（作為女性的）屬民能說話嗎？”這樣的問題時，如果我們努力讓屬民在歷史中發聲，就將成倍面對由弗洛伊德的話語所帶來的危險。就是因為我承認這些危險，而不是將它們當作對一個問題的解答，所以我整理出“白人男性將有色女性從有色男性手中解救出來”這句話，這句話是如今的“性別與發展”的主線。我的沖動，與弗洛伊德考察“一個孩子在被打”這句話時遇到的沖動，并無二致。[[142]](#_142_22)

在此對弗洛伊德的運用，并不是在暗示，在主體構成和社會集體行為之間存在同源類比，而德勒茲和福柯在對話中提到德意志帝國時，卻常常會這么做。換言之，我并不是說，“白人男性將有色女性從有色男性手中解救出來”這句話，表明了一種集體幻想征候，即幻想在一個集體帝國主義事業中，存在施虐受虐壓抑的集體的路線。當然在這樣一種類比中，有著令人滿意的對稱，但是我寧愿邀請讀者，將之視為“狂熱的心理分析”中的一個問題，而不是臨床醫療的方案。[[143]](#_143_22)弗洛伊德堅持讓女性成為“一個孩子在被打”以及別處中的替罪羊，就如這種堅持泄露了（不管多不完全）他的政治興趣，我堅持帝國主義主體生產是這句話的誘因，也泄露了我無法避開的政治。

此外，我試圖借用弗洛伊德策略的大體方法，他從病人告訴他的許多相似實質說明中，建構了一句話，“一個孩子在被打”。這并不是說，我將提供一個“分析中的移情”的例子，作為讀者與文本（在此就是被建構的句子）之間交流的一個同源模型。就如我在這章里反復說的，移情和文學批評或歷史編纂之間的類比，就是一個建設性的用詞不當。說主體是一個文本，并不表示反過來可以說：言說文本是一個主體。

相反，我對弗洛伊德如何斷定制造了最后那句話的壓抑之歷史，非常感興趣。這一歷史有雙重起源，一個隱藏在嬰兒的記憶缺失中，另一個則棲身于我們的遠古過去，通過暗示，它假定有一個起源前的空間，其中人類和動物尚未得到區分。[[144]](#_144_22)我們被驅使著給馬克思主義的敘事，強加這一弗洛伊德策略的同源理論，來闡釋帝國主義政治經濟的意識形態偽裝，并勾勒出一個壓抑的歷史，它制造了如下的一句話：“白人男性將有色女性從有色男性手中解救出來”——將榮耀的白人性賜給恰是關于此議題的殖民地主體。這一歷史也有雙重起源，一個隱藏在1829年英國廢除寡婦殉葬做法背后的操縱中，[[145]](#_145_22)另一個則棲身于“印度教印度”的古典的、吠陀梵語的過去中，即存在于《黎俱吠陀》和《摩奴法論》中。對于這一他者歷史，太容易斷定說有一種未經區分的超驗的前起源空間了。

我所創造的那句話，是描繪有色男性和白人男性（有時插進有色女性和白人女性）關系的眾多置換中的一種。[[146]](#_146_22)它是帶有“夸張贊賞”或虔誠內疚的句子之一，德里達在提到與“象形文字偏見”的關聯時，曾提到這些句子。帝國主義主體和帝國主義的主體之間的關系，至少非常曖昧。

印度寡婦爬上了焚燒丈夫遺體的柴火堆，在上面，將自已作為一種祭品。這就是寡婦祭品。（梵語寡婦一詞的通常翻譯是“sati”。早期殖民英國將它譯為“suttee”。）這一儀式并沒有被普遍實踐，也不局限于特定的種姓或階層。英國對這一儀式的廢除，通常被理解為“白人男性將有色女性從有色男性手中解救出來”的一個例子。白人女性——從18世紀英國傳教士到美國學者瑪麗·戴利[[147]](#_147_22)——并沒有制造出另一種理解。反對這一看法的是印度本土主義表述，一種對失落起源的懷舊的模仿：“這些女人真的想死”的說法仍然在被提出（見第210頁注釋）。[[148]](#_148_22)

這兩句話花了很長時間來彼此合法化。而從來沒有女性聲音意識的證詞。當然，這樣一種證詞不會超越意識形態，或是“完全”主體性的，但它會構成產生反駁的因素。當我們看到警察記錄中所記載的殉葬寡婦的名字時——這記載包含在東印度公司的記錄內，名字都被荒誕地寫錯了，我們無法湊成一個“聲音”。我們最能感覺到的，是巨大的異質性，它甚至突破了這樣一種粗略而無知的說明（比如，種姓就經常被描繪為部落）。面對這兩個辯證地互相扣連的句子——它們可以被建構為“白人男性將有色女性從有色男性手中解救出來”和“這些女人真的想死”，城市女性主義移民（離開解殖的實際場景）提出簡單指號過程的問題——“這意味著什么？”，并開始密謀一個歷史。

就如我在前一章里指出的，要標志出這樣一個時刻——從國內混亂情勢中不僅產生了公民社會，也產生了良好社會——常常會借助各種個別事件，它們打破了法律條文，以創建其精神。男性對女性的保護經常提供了這樣的事件。如果我們記得，英國人曾吹噓他們會絕對公平地對待土著的習俗/法律，不予干涉，那么，在J.D.M.德瑞特的下述評論中，我們可以看到為了貫徹這一精神而對法律條文的侵犯（這一侵犯被認可）：“印度法的最初立法，其執行沒有得到一個印度人的同意。”這里所謂的立法沒有具體指明是哪個法案。第二句話就指出了具體措施，如果考慮到殖民地建立的“良好”社會在解殖后幸存而產生的影響，那么，這句話同樣非常有趣：“印度獨立后殉葬事件仍不斷發生，這也許是蒙昧思想的復興，但即便在相當落后的地區，它也無法長時間存在。”[[149]](#_149_22)

不管這一評論是否正確，讓我感興趣的是對女性（如今是“第三世界女性”）的保護，成了建立良好社會（如今是良好全球）的能指，在此類宣布社會創立的時刻，對女性的保護必須僭越純粹的合法性或法律政策的公平性。在這一特定情形中，這一過程也允許將那些曾經被容忍、知情或奉為儀式的行為，重新定義為罪行。換言之，印度法里的這一項，跨越了私人領域和公共領域之間的邊界。

盡管福柯的歷史敘事只聚焦西歐，只看到了18世紀晚期在犯罪學發展之前對罪行的容忍（PK 41），但他對“知識”的理論表述，在此仍非常相關：“知識是‘機器’，它使之成為可能的，不是區分真假，而是區分非科學與科學。”（PK 197）儀式與罪行對立，前者由迷信確定，后者則由合法科學確定。[[150]](#_150_22)

殉葬從私人領域進入公共領域的跳躍，與以下轉變有著清晰但復雜的關系：從重商的商業英國轉向領土的行政英國；從警察局、下級法院和高級法院、董事會、攝政王朝廷等此類機構之間的通信來往中，可以勾勒出這一點。[[151]](#_151_22)［指出以下這點很有趣：從本土“殖民地主體”的角度來看，在“封建主義——資本主義”的轉變（因為“殖民”必然有所傾斜）中，殉葬是一個能指，帶有顛倒的社會意涵：“殉葬群體暴露在西方沖擊之下，呈現出心理上的邊緣性……她們被迫要證明（既向別人也向自己），她們的儀式很純粹，與傳統高雅文化相連。對她們大部分人來說，殉葬成為在古老規范內部就已經岌岌可危之時，遵守這些古老規范的重要證明。”］[[152]](#_152_22)

如果重商——領土/封建——資本的變遷，為我那句話——“白人男性將有色女性從有色男性手中解救出來”，提供了一個最初的歷史起源，那么這一起源就明顯在更為概要的人類勞動史中失落了。馬克思將人類勞動史的起源，放在人類與自然之間的物質交換或“新陳代謝”、資本主義擴張故事、勞動力作為商品的緩慢解放、生產方式的敘事、從封建主義經由重商主義進入資本主義的轉變之中。[[153]](#_153_22)就如我在第一章里所說，即便是這一敘事的并不穩定的規范性，也是由亞細亞生產方式那假定沒有變化的停滯所維持，每當以下事情變得顯然的時候，它就介入來維持：資本邏輯的故事是西方的故事，只有帝國主義能強硬堅持生產敘事方式的普遍性，如今忽視或侵略屬民就是（不管愿不愿意）繼續帝國主義計劃；以現代化之名，謀全球化之利。我這個句子的起源，因此就失落在其他更有力話語之間的推諉中。就算禁止殉葬本身值得贊揚，那么是否仍然可以問，對我這個句子的起源的洞察，是否也許包含了干涉主義的可能性？

我在后文將把動員女性殉葬放在以下位置上：“英雄主義”的偉大案例——以“國家”之名自盡；“殉難”——以“上帝”之名自盡；以及其他種類的自我“犧牲”。這些都是時間的贈禮（的代理）的超驗形象。女性主義計劃不單要將女性展現為受害者，而且要問：為什么“丈夫”成了徹底他性的恰當名稱？為什么“存在”等同于“為人妻”？這也許甚至會引向諸如當代人將“存在”等同于“有薪工作”這樣的問題。[[154]](#_154_22)讓我們暫且停下這一串詢問，因為這樣，普通讀者將不再把殉葬包含在“文化差異”特殊論中，而這種特殊論允許帝國主義在它的“教化使命”中，賦予自身另一個合法性。這一“教化使命”如今被重新編碼、重復使用，成為更能讓人接受的詞組“性別與發展”，其中的連詞“與”（及它所隱藏的增補意義），替代了之前更為透明的口號“發展中的女性”。[[155]](#_155_22)

帝國主義（或全球化）作為良好社會的建立者的形象，以支持將女性當作保護的對象/客體，免受同類傷害為標志。我們該如何審視這種父權策略的虛偽，它表面上賦予女性作為主體的自由選擇權？換言之，如何從“英國”轉到“印度教”？即便這一嘗試表示，就像發展一樣，帝國主義并不等于膚色歧視，或僅僅是針對有色人種的偏見。為了探討這一問題，我先簡單分析一下《摩奴法典》和《梨俱吠陀》。盡管這是兩類非常不同的文本，但它們可以在我借自弗洛伊德的同源中，代表“古老起源”。我的解讀是一位移居海外女性的一種有特定旨趣的、非專業的審視，考察對壓抑的構造，亦即建構的對女性的意識的反敘事，進而是對女性的存在、女性的幸福生活、好女性的欲望、女性的欲望的反敘事。悖論的是，同樣的做法也讓我們可以見證，女性作為一個能指，在社會個人的書寫中，位置并不固定。因此，“女性”被夾在以下兩者之間，一邊是資本出于利益對她的“規范化”，另一邊是被殖民男性對她重新感到“嫉妒”。[[156]](#_156_22)“被啟蒙”的殖民地主體開始規范女性，并不詢問不那么“實用”的心理傳記問題。在解殖失敗的裂隙中，殉葬回歸了，它再次被當作與文化英雄主義相對的犧牲者形象。是有些狂熱的梅蘭妮·克萊因，給了我信心，讓我指出，忽略暴力在良知發展中的作用，就是將自殺的重現美化為應盡責任。[[157]](#_157_20)

詢問心理傳記的問題，是什么意思？我應該需要更多學識來說明這一點。但是，遺憾的是，古典學識的萎縮，讓學者無法去追問根本問題。[[158]](#_158_20)

《摩奴法典》里的兩個因素讓我深感興趣，它們分別是論述被認可的自殺的話語以及送葬儀式的本質。[[159]](#_159_20)在這兩個話語的框架內，寡婦的自我殉葬似乎是規則的例外。根據通常書面教義，自殺應受譴責。但是，教義又為某些特殊形式的自殺留了余地，它們作為公式化的行為，在現象上與自殺不同。第一類被認可的自殺出自于“tаtvajnānа”，或關于正確原則的知識。在此，認知主體領會了自身身份的非實質性或純粹現象性（可能與非現象性是一回事）。在某一個時刻，“tаttvа”被解釋為“那個你”，但即便沒有這種解釋，“tatva”就是指“彼性”或“本質”。因此，被啟蒙的自我確實知道自身身份的“彼”——性。它對那一身份的摧毀并非“ātmaghāta”（殺死自我）。知道知識的局限，這一點的悖論在于，對作用力的最強烈確認，就是否定作用力的可能性，而這無法成為它自身的例證。說來奇怪，諸神的自我獻祭是被自然生態所認可（它有利于自然和宇宙的系統的運作），而不是被自知所認可。在置換的這一特定鏈條上，在邏輯上居先的階段——棲居著諸神而非人類，自殺和獻祭之間的區別，似乎與“內在”認可（自知）和“外在”認可（生態）之間的區別一樣，都相當不明顯。

但是，這個哲學空間并不符合殉葬婦女的情況。就她而言，我們尋找另一種被認可的自殺，這種自殺不能聲稱真理——知識是一種狀態，在任何情況下，這個狀態都容易被證實，且從屬于“sruti”（所聞）而非“smriti”（所記）領域。一般自殺規則的這第三個例外，抹去了自我獻祭的現象同一性或非理性，如果這一自我獻祭是在某些特定地方，而非在某種開明狀態下做出。因此，我們從內在認可（真理——知識）走向了外在認可（朝圣之地）。女性可以做出這一類型的（不）自殺行為。[[160]](#_160_20)

然而即便是朝圣之地，也并非一個讓女性通過摧毀她的固有自我而消除自殺惡名的恰當地方。因為她只能在死去配偶的火葬柴堆上進行自我獻祭。（古代印度，有少數幾個表明男性在另一男性的火葬柴堆上自殺，以證明自己對主人或長者的狂熱與忠誠的例子，它們揭示了儀式內的統治結構。）

這種不是自殺的自殺，可以被理解為既在模擬真理——知識，也在模擬對一個地方的虔誠。如果是前一種情況，那就好像在一個主體中對自身的非實質性和純粹現象性的認識被如此戲劇化，以至于死去的丈夫成了熄滅了的主體的形象化的例子和所在，而寡婦則成為“將之表現出來”的（非）能動者：這是將能動性放在他性之內的邏輯后果：將倫理轉變為一種制度上的計算，這種計算可能可以將缺席能動者的意圖編碼。而如果是后一種情形，那就好像對所有圣地的換喻詞就是正在燃燒的木床，它由詳細的儀式所建構，在這木床上，女性的主體被合法地從她自身中移出，被消滅。正是根據“女性主體的移置”這一深刻的意識形態，自由選擇的悖論開始運作。應當注意，對男性主體來說，重要的是自殺的得體，這一得體將取消而非建立自殺地位本身。而對女性主體來說，這是一種被認可的自我獻祭，正如它去除了與未被認可的自殺相連的“墮落”效果，它以另一種方式為選擇行為換來了嘉許。通過對兩性主體的無情的意識形態生產，這樣一種死亡可以被女性主體理解為她自身欲望的一個例外能指，超越了規定寡婦行為的通常規矩。

在某些時期和地區，這一例外原則成了特定階層的普遍原則。阿希斯·南迪將它在18和19世紀早期孟加拉的明顯流行，與從人口控制到村社厭女心理的各種因素聯系起來。[[161]](#_161_20)當然，之前幾個世紀它在孟加拉流行，是因為在孟加拉，與在印度其他地方不同，寡婦可以繼承遺產。因此，英國人只看到可憐的女性受害者將要被屠殺，實際上它卻是意識形態的斗爭戰場。就如研究《摩奴法典》的偉大歷史學家P.V.迦奈正確評論的：“在孟加拉，即便是在印度教大家庭中，沒有子嗣的寡婦，實際上還是有同等權利繼承亡夫應該擁有的家庭財產……［這一事實］必然經常導致其他活著的家庭成員，借著她還對亡夫懷著忠貞與愛情這一最悲傷時刻，來除掉這個寡婦。”（HD II.2，635）

然而，善意的、已被啟蒙的男性對女性在這方面自由選擇的“勇氣”，過去和現在都非常同情。因此他們常常接受對被區分了性別的屬民主體的生產：“現代印度并不認為殉葬行為合理，但是，現代印度欽佩和尊敬印度女性鎮定堅決的勇氣——因珍視她們的婦德理想而成為殉葬品或做出‘畏辱自殺’[[162]](#_162_20)行為，如果因為這一點而斥責現代印度，那就是心智扭曲。”（HD，II.2，636）

這一父權觀念表達的欽佩，與殉葬做法的邏輯一致。相反，英國的仁慈與那一邏輯之間的關系，事實上卻是“一種沖突……因為沒有可以同時適用于兩方的判斷原則，因此這一沖突無法得到公正解決。一方擁有合法性并不暗示另一方缺乏合法性”。[[163]](#_163_20)從歷史上來說，合法性當然是靠抽象制度權力建立的。誰能在19世紀的印度等到女性時代的到來呢？

在歧論中，有些東西“要求”被用措詞來表達，但卻承受著無法立刻被措詞的不公正。這就是以為他們可以用語言作為交流工具的人類，從伴隨沉默的痛苦感（以及伴隨新習語的創造而來的快樂感）中認識到的東西，即他們受語言召喚，不要通過現有習語增加可交流的信息的量，從而獲益，而是要認識到，那些仍然等待被措詞的，超越了他們目前可以措詞的，他們必須被允許去創立尚未存在的習語。[[164]](#_164_20)

當然，難以想象，可以為了或通過英屬印度非資產階級女性的能動性而做出這種允許，就如今天在全球化中，以女性主義的名義做出這種允許一樣難以想象。最終，就如被改革者視為異教儀式或迷信的話語被貶為罪行一樣，對女性自由意志的一種診斷被替換為另一種。在這章最后的論證中，我們將見證一種努力，它想要在書寫具有生育力的身體的過程中，創建一個符合語言習慣的因素。它并未被見到或聽到；它仍然停留在差異的空間內。

我們必須記住，寡婦殉葬并不是一成不變的儀式規范。然而，如果寡婦決定超越儀式條文，那么反悔就是犯罪，需要接受特定類型的處罰。[[165]](#_165_20)相反，在當地英國警員對殉葬過程的監視下，如果被說服放棄決定，卻標志著真正的自由選擇。在對這些殉葬女性的純潔、堅毅和愛進行民族主義浪漫化的過程中，本土殖民精英立場的曖昧性被揭露出來。這兩套說辭，一是泰戈爾的贊歌，致“自我棄絕的孟加拉祖母”，一是庫馬拉斯瓦米[[166]](#_166_19)對殉葬的稱頌，認為它是“身心完美合一的最后證明”。[[167]](#_167_19)

顯然，我并非鼓吹要殺死寡婦。我想說的是，在關于自由的兩個沖突版本中，對女性主體生命的建構，是差異的所在。在寡婦殉葬的例子中，殉葬儀式并沒有被重新定義為父權，而是被定義為罪行。[[168]](#_168_19)殉葬的嚴重后果是，它在意識形態上被集中表達為“報答”，就像帝國主義的嚴重后果是，它在意識形態上被集中表達為“社會使命”。夾在父權制和發展之間，這就是當今屬民女性的處境。湯普森對殉葬作為“懲罰”的理解，因此遠未切中要害：

歐洲國家也有殘忍的刑罰，而且它們早已知道，就在殉葬震驚英國人良知之前不到一個世紀，歐洲就有焚燒女巫、對之進行宗教迫害的狂歡，那么，讓釘死活物并剝皮的莫臥兒人對自己的行為感到震驚，就像英國人對殉葬的感受一樣，似乎并不公平，也不合邏輯。但是對他們來說，差別是，歐洲酷刑所折磨的人，至少被法律認定為侵犯者，而殉葬受害者并無任何冒犯行為卻受到懲罰，她們在身體上是虛弱的，任由男性擺布。殉葬儀式證明了一種墮落和傲慢，任何其他人類冒犯行為都沒有顯露這種墮落和傲慢。[[169]](#_169_19)

大錯特錯。在戰爭、殉教、“恐怖主義”（通常是自殺行為）的情況中，“得體”的殉葬者也許會（或被想象會）認為，她在超過并超越倫理。這就是它的危險。不是所有士兵都是不情愿地死去。更別說還有女性自殺式人肉炸彈了。

整個18世紀中晚期，在法律編纂過程中，在印度的英國人與飽學的婆羅門合作，咨詢他們，根據他們的印度法的一般說法，殉葬是否可被判定為合法。殉葬因此仍然被包含在對文化相對主義的出于利益考慮的運用中。這種合作常常有其特點，就像被說服放棄自殺的情況。有時，就如在經典律法禁止子嗣尚幼的寡婦殉葬的情況中，英國的合作方似乎又困惑不已。[[170]](#_170_19)19世紀初，英國當局，特別是在英國的英國人反復表示，這種合作好像顯得英國寬恕了這一做法。當法典最后編定時，長期的合作歷史卻被抹殺，言語贊美高尚印度人，他們反對屈從于野蠻暴行的卑劣印度人：

殉葬行為……違背人類天性的感情。……許多殉葬情形充滿了殘暴行為，讓印度人自己都感到震驚……出于這樣的考慮，而且不想偏離英國駐印度政府的制度中最初也最重要的一個原則——確保所有階層的人都能遵循他們的宗教習慣，只要堅持這制度不會違反關于公平和人性的無上律令——總督認為可以制定以下法規……（HD II.2，624——625）

（總之，這是對《弗蘭肯斯坦》中莎菲控制了怪物的贊頌。）

對按等級認可作為例外的多種自殺，而不是將它銘寫為“罪過”這一點來說，這不過是另一種意識形態，這一點過去沒得到認識。當然，殉葬不能理解為基督教女性殉難，其中已故丈夫代表了超驗的上帝；也不能理解為在戰爭情形中丈夫代表了主權或國家，而為了主權或國家，可以動員令人迷醉的殉葬意識形態。它必須被劃入謀殺、弒嬰和棄老這一范疇。作用者永遠是男性；女性永遠是受害者。女性作為被建構的、被區分了性別的主體，她的自由意志的可疑地位被成功抹殺了。我們再沒有可以重新追溯的路線。因為其他被認可的自殺并不包含這一建構場景，所以它們就既沒有進入位于古老起源之處——《摩奴法典》傳統——的意識形態戰場，也沒有進入將儀式重新銘寫為罪行——英國廢除殯葬——的場景。唯一有關的轉變是圣雄甘地將“satyāgraha”或絕食這一概念重新書寫為抵抗。但是，這里不適合討論那一巨變的細節。我僅僅邀請讀者來比較寡婦殉葬與甘地抵抗的各自氛圍。“Satyāgraha”的第一部分和“sati”有著相同的詞根。

自《往世書》時期開始（最早的《往世書》可以追溯至公元前4世紀），飽學的婆羅門開始爭論，殉葬在教義里是否恰當，通常，殉葬就是被認可的在圣地自殺的行為。（今天仍然在以一種學術探討的方式爭論這個問題。）有時，這一做法在種姓制度中的起源仍然存疑。然而，規范寡婦行為的一般法，規定她們應該遵守梵行期（brahmacarya）[[171]](#_171_19)，卻幾乎從未被質疑。將“brahmacarya”譯為“獨身”并不完全。應該認識到，在印度教（或婆羅門教）規范心理傳記的四個生命周期[[172]](#_172_19)中，梵行期這一社會行為，先于婚姻的血親銘寫。男人——鰥夫或丈夫——通過林居期（vānaprastha），保證自己進入成熟的獨身期并終止棄世期（samnyāsa）。[[173]](#_173_19)而女性作為妻子，無法擺脫家居期（gārhasthya），也許會陪著丈夫一起進入林居期。根據婆羅門教，她無法進入最終的禁欲獨身期，或棄世期。作為寡婦的女性，根據神圣教義的一般法律，必須回歸到居先的停滯狀態，即梵行期。這一法律的制度罪惡已為眾知；我所考慮的是它對區分了性別的主體的意識形態構成的不對稱影響。不管是在印度人之中，還是在印度人與英國人之間，對寡婦的這種無一例外的命運（回到“梵行期”）都毫無爭議，卻對寡婦殉葬的例外規定，展開了積極的辯論，前者比后者意義更為重大。[[174]](#_174_19)在此，重新恢復一位（性別上的）屬民主體的可能性再次失落了，被多因素決定了。

這種主體地位的法律編排的不對稱性，有效地將女性定義為一位丈夫的物品，這顯然是為了男性在法律上對稱的主體地位。因此，寡婦的自我獻祭成了一般法律的極端例子，而不是法律的例外。那么，我們自然會讀到，上天會對殉葬有所報答，在天堂里，從一而終的品質，通與其他女性競爭的方式得到強調，那些狂熱的天堂舞者，是女性之美和男性喜悅的典范，他們吟唱著對她的贊美：“在天堂，一心一意獻身丈夫的她，被成群的天堂舞者贊頌，只要十四個因陀羅神依然統治世界，她就和丈夫一起嬉戲。”（HD，11.2，631）

將女性自由意志放置在自我獻祭中，其深刻反諷，再次在附隨上面所引段落的一段韻文中揭示出來：“只要女性［作為妻子：stri］沒在亡夫火葬柴堆上自焚，她就永遠沒有從她的女性身體［strisarir——也就是說，生命的輪回］中解脫［mucyate］出來。”即便這句話最為狡猾地表達為從個人能動性中解脫出來，特屬于女性的被認可的自殺，仍通過將個人能動性與超個人等同，獲得了它的意識形態力量：只要在丈夫的火葬柴堆上殺死自己，就可以殺死整個生命輪回中的女性身體。

在這一悖論的進一步扭曲中，這種對自由意志的強調確立了一點：擁有女性身體是特別不幸的。表示的確被焚燒了的自我的那個詞，是表示精神的一個標準用詞，這種精神是非個人意義上的最高貴的精神（ātman）；而動詞“解脫”，因為其根義是最高貴意義上的拯救（muc → moksa），則是被動語態；此外，表示在生命輪回中被取消之物的用詞，就是表示身體的日常詞匯。20世紀善意的男性歷史學家的欽佩之中，透露出了這種意識形態信息：“契托和其他地方的拉其普特婦女，做出了‘畏辱自殺’之舉，她們認為這樣好過落入獲勝的穆斯林之手，受到難以形容的殘暴虐待，這一點廣為人知，不需要再詳細說明。”（HD 11.2，629）[[175]](#_175_19)

盡管嚴格來說，“畏辱自殺”并不是一種殉葬行為，而且，盡管我并不愿意為那些得勝男性軍隊（穆斯林或其他）的被認可的性暴力說話，但是，面對強暴，女性殉葬就是將強奸合法化為“自然”，而且長期以來，這么做是為了在生殖上獨占女性。由戰勝者實施的集體強奸，就是換喻意義上對獲得領土的慶祝。就如施于寡婦身上的一般法律未受質疑一樣，女性英雄主義行為也一直是講給孩子的愛國故事，因此在意識形態再生產的最原初層面上運作。它也恰是一個多因素決定的能指，在印度地方自治主義中扮演著重要角色。（關于印度教徒在孟加拉被“種族屠殺”，因特網制造了一些虛假的統計數據。）[[176]](#_176_19)同時，關于性別主體建構這一更廣泛的問題，通過突出殉葬的可見暴力，被隱藏起來。恢復一個（性別上的）屬民主體的任務，因此在古代起源的制度文本性中失落了。

就如我之前提到的，當財產擁有者的合法主體地位可以臨時賦予女性未亡人時，就迫切需要執行寡婦殉葬。15世紀末16世紀初的法律學家拉古南達納對殉葬的法律闡釋，被認為賦予此種強制執行以最大的權威性。在他的文本里，他引了最古老的印度圣書，也就是第一本吠陀經《梨俱吠陀》中一段奇怪的話。由此，他遵循著一個幾世紀之久的傳統，而這傳統正在其認可自殺之處，銘記著一個特殊的、顯然的誤解。以下就是勾勒了祭亡儀式里某些步驟的韻文。即便是簡略一看，也可以非常清楚地發現它根本不是“向寡婦致辭，而是向那些已故男性家庭里的女性致辭，她們的丈夫都還在世”。那為什么它被視為權威了？從已故丈夫悄悄轉向在世丈夫，這是在古代起源之處的另一類的神秘，與我們一直在討論的不同：“讓丈夫既可敬又在世的那些婦人進入房屋，沒有眼淚、健健康康、打扮得漂漂亮亮。”（HD 11.2，634）

但是這一關鍵轉變并不是這里唯一的錯誤。權威來自一個富有爭議的段落和另一種讀解。在第二行——這里譯為“讓那些妻子先進入房屋”——表示“先”的詞是“agré”。有些人將它讀解為“agné”，即“哦，火”。然而，就如迦奈指明的，“即便沒有這一改變，阿帕拉爾卡[[177]](#_177_19)和其他人也以此韻文為根據，支持殉葬做法”（HD IV.2，199）。在屬民女性主體的一個歷史源頭，圍繞著另一層屏障。如果有人這么說，“因此必須承認，要么《梨俱吠陀》被抄錯了，要么拉古南達納犯下了無心過失”（HD II.2，634），那么它是一種歷史解夢嗎？必須提及，詩歌的其他部分，要么關于規定寡婦“停滯的梵行期”行為的一般律法（對此，殉葬是一例外），要么關于“niyoga”——“指定死者的一位兄弟或任何男性近親正式提出迎娶他的寡妻”。[[178]](#_178_19)

如果P.V.迦奈是研究《摩奴法典》歷史的權威，那么，穆拉的《印度法原理》就是實用指南。我們在這里拆解的，是弗洛伊德稱為“破釜邏輯”[[179]](#_179_17)的歷史文本的一部分，而穆拉的文本用它明確舉證，所引的《梨俱吠陀》證明了“在一些古老文本中，寡婦再婚和離異是被承認的”。[[180]](#_180_17)

我們無法不好奇“yoni”一詞的作用。在上下文中，通過定位的副詞“agré”（在前），“yoni”這詞意味著“所居——之地”。但是，這并沒有抹殺它的原始意義：“生殖器官”（還沒有也許特指女性的生殖器官）。我們怎么將這段話，當作支持寡婦殉葬選擇的權威描述呢？這段話贊美裝扮漂亮的妻子進入一處居所，在此情景中，是通過它的“yoni”之名，召喚出“進入居所”這一行為，這使得這個語境外象征，就幾乎成為一個入口，進入公民的生育或出生。悖論是，陰道與火之間的想象性關系，賦予這一權威——聲明某種力量。[[181]](#_181_17)拉古南達納對韻文的修訂強化了這一悖論，我們因此讀到：“讓她們先登上流動的住所［或當然那有‘yoni’之名的源頭——ā rohantu jalayōnimagné］，哦，火［或火的所在］。”為什么我們該接受這種解釋：這“可能意味著‘愿火對她們來說，就如水一般清涼’”（HD II.2，634）？火的流動的生殖器官，這一被訛誤的措詞，也許描繪了一種性別上的不確定性，它為“tattvajnāna”（真理知識）在智識上的不確定性提供了擬象，我在本書第292頁和第293頁已經討論過這一點。這些思索當然跟我所引的那些一樣并不荒唐。換言之，宗教經典中的認可，是種證明的姿態，而不是理性的文本支持。

我之前討論過一種對女性意識的被建構的反敘事（進而是女性的存在、女性的幸福、好女性的欲望）。恰在殉葬（sati）一詞，即“sat”的女性形式內所銘寫的斷裂中，可以看見這一滑移。“sat”一詞超越了關于男性氣質的特屬于性別的任何概念，不僅進而代表了人類，也代表了精神上的普遍性。是這個動詞“去成為”（to be）的現在分詞及其本身，不僅意味著存在，也意味著真、善、義。在經典文本中，它是基本的、普遍的精神。甚至作為一個前綴，它都指示著恰當與得體。它足夠高貴，進入了現代西方哲學最具特權的話語：海德格爾對存在的冥思。[[182]](#_182_17)“sati”，這一詞匯的女性形式，就意指“賢妻”。

事實上，“sati”或“suttee”作為寡婦殉葬儀式的專有名詞，銘記了英國這方的文法錯誤，就好像“美洲印第安人”（American Indian）這一說法銘記了哥倫布違反事實的錯誤一樣。在印度的不同語言中，這個詞是指“‘sati’的自焚”或賢妻，她因此逃脫了處于梵行期的寡婦的回退性停滯。這例示出殉葬這一情境中的種族——階級——性別的多因素決定。甚至當它變成呆板敘事時，也可以看得出來：白人為了從有色男性手中拯救有色女性，在這些女性身上強加了更大的意識形態建構，他們在話語實踐中，通過一個無知（但被認可）的提喻，將賢妻之道與在丈夫火葬柴堆上自焚絕對等同起來。這樣，就將殉葬建構為一個對象，而廢除（或去除）殉葬，可以提供時機來建立一個與純粹公民社會相區分的良好社會；在這種做法的另一面，就是我曾試圖討論的印度對女性主體——建構的操縱。

（我早已提及1928年出版的愛德華·湯普森的《殉夫自焚》。在此，我無法公平對待將帝國主義正當化為一種教化使命的這一完美范本。在這位公然宣稱“熱愛印度”的人所寫的書里，沒有任何地方質疑在印度的英國人的“仁慈的無情”，而這種情感的動機是領土擴張或經營工業資本。事實上，他的著作的問題就是再現的問題，此書站在國家首腦和英國管理者立場上，從“具有良好判斷力的人”——理性人性的代表——的角度，去建構一個連續的、同質的“印度”。另一方面，“印度”可以經由它的帝國主人被再現。我這里提到“suttee”的理由是，湯普森在他書中開篇第一句話，就巧妙地將“sati”這個詞表達為“忠貞”，這是不準確的翻譯，然而卻是張英國通行證，讓女性主體可以進入20世紀話語。[[183]](#_183_17)在這樣馴服主體后，湯普森就可以在“殉葬心理學”標題下寫道：“我想要嘗試審視這一點；但事實是，它不再讓我感到迷惑。”）[[184]](#_184_17)

在父權制和帝國主義、主體構建和客體形成之間，女性形象消失了，它并沒有消失進入一個樸素的無，而是消失進入一個激烈的來回變換中，它是“第三世界女性”的被置換的形象，身處傳統與現代化、保存文化與講求發展兩方的夾擊中。這些考量會修正下述判斷的每一細節，這些判斷對西方兩性史來說似乎是有根據的：“這就是壓抑的屬性，它將壓抑與由簡單刑法維持的禁止區分開：壓抑作為對消失的判決，發揮著良好的功能，但它也作為對沉默的命令，確定非存在；而且隨之表明，對于所有這一切，無甚可說、可見、可知。”[[185]](#_185_17)殉葬例子作為婦女身處帝國主義的例證，將挑戰，也將解構主體（法）和知識客體（壓抑）之間的這一對立，并且，用并非沉默和不存在的東西，即一個主客體地位之間的極端絕境，標志出“消失”的位置。[[186]](#_186_17)

“sati”作為女性的專有名詞，在今天的印度也使用相當廣泛。給一個女嬰起名“賢妻”，有其自身預想中的諷刺，而因為這一普通名詞的含義并非那個專有名詞的最初意義，就更為諷刺了。[[187]](#_187_17)在給嬰兒起名的背后，是印度神話中的那個“Sati”，即化身為賢妻的杜爾迦女神。[[188]](#_188_17)在那個故事中，“Sati”——她已被稱為此名——不請自到，來到了父親的朝廷，甚至也沒有人邀請她為神的丈夫濕婆。她的父親開始辱罵濕婆，令“Sati”在痛苦中死去。濕婆于狂怒中沖來，將“Sati”的尸體扛上肩，在天空中舞蹈。毗濕奴肢解了“Sati”的尸體，將尸塊撒滿大地。每一遺留的碎塊周圍，都形成一處朝圣的圣地。

像女神雅典娜這樣的形象——“父親的女兒，自稱未經子宮污染”——對建構女性意識形態上的自我貶低非常有用，這種自貶與針對本質主義主體的解構態度非常不同。“Sati”的神話，雖然顛倒了儀式的每一敘事要素，卻行使著相似的功能：活著的丈夫為妻子報仇，這是偉大男性神祇之間的交易，他們摧毀了女性身體，因此也在大地上銘寫了神圣的地圖。要將此當作女性主義的證明，認為古典印度教或印度文化是以女神為中心，因此也是講求女權的，就在意識形態上被本土主義或倒退的民族中心主義所污染；同時也是一種帝國主義，抹去了杜爾迦女神身為母親的好斗形象，而且讓專有名詞“Sati”只含有無助寡婦作為祭品在儀式中被焚燒，且只有那樣才能被拯救這一個意義。相比講究“合理性”（英國警察）的白人神話對殉葬的輕視或用懲罰表示幫助，用所謂迷信（杜爾迦女神）對這種做法表示授權，難道不是轉型的更好的出發點嗎？當局慈善事業那出于利益考慮的“做善事”行為，值得我們對這問題三思。[[189]](#_189_17)

如果在后現代資本下的被壓迫者，并不必然可以走向“正確”的抵抗，那么來自外圍的歷史的殉葬意識形態，可否被揚棄而成為任何干預性實踐的模式？因為此篇文章的基礎是以下觀念：對失落起源的如此清晰的懷舊情緒是可疑的，當它們作為反霸權意識形態生產的基礎時更是如此，所以我必須舉一個例子來說明問題。[[190]](#_190_17)

1926年，一個十六七歲的年輕女孩布巴內斯瓦爾·巴杜里，在她父親位于北加爾各答的小公寓里上吊自殺了。這一自殺令人迷惑，因為，當時布巴內斯瓦爾正處于生理期，顯然不是懷了私生子。將近十年后，人們在她留給姐姐的一封信里發現，她是那些參與印度獨立武裝斗爭的群體之一的成員。她被指派去執行一項政治暗殺任務。她無法去執行這一任務，然而又清醒意識到只有去做才能贏得信任，面對兩難，她選擇了自盡。

布巴內斯瓦爾心里明白，如果她死了，人們會認為這是私情所致。因此她等待著月經期的來臨。在等待中，布巴內斯瓦爾，這位無疑很想成為一位賢妻的獨身者，也許以一種干預主義方式重寫了殉葬自殺的社會文本。（在嘗試闡釋她難以解釋的行為時，有一種看法認為她可能得了憂郁癥，因為父親去世，姐夫又多次嘲笑她是嫁不出去的老姑娘。）布巴內斯瓦爾通過對身體的生理書寫，花費極大力氣去置換（而不是僅僅否認）身體的禁錮（它的合法激情只能奉獻給一位男性），拓展了女性自殺的被認可動機。在當前語境中，她的行為是荒誕的，是一種譫妄而非清醒。那一置換姿態——等待月經來臨——首先就推翻了不許處于生理期的寡婦殉葬的禁令；傳統中，不潔的寡婦必須公開等待，一直到月經期結束后四天，洗凈身體，才能擁有她那可疑的特權。

在這一讀解中，布巴內斯瓦爾的自殺，一方面是屬民對殉葬自殺的社會文本的非著重的、特別的重寫；另一方面，也是對光彩奪目、好斗驍勇、熱愛家庭的杜爾迦女神的主流闡釋。在對好戰母親的那一主流闡釋中浮現出來的充滿爭議的可能性，通過印度獨立運動的男性領導人及參與者的話語，被清楚記載下來，也被人民廣為牢記。而身為女性的屬民卻無法被聽見，被看到。

我是通過家里的關系了解布巴內斯瓦爾的生與死。在更為徹底地研究她們之前，我詢問了一位孟加拉女性。她是一位哲學家和梵語學者，其早期的精神生產幾乎與我相同。我得到兩個回應：（1）她的兩個姐姐賽利斯瓦爾和瑞思斯瓦爾過著那么豐富精彩的生活，為什么你對那個不幸的布巴內斯瓦爾那么感興趣？（2）我問了她的侄女們。她們認為她的死是因為私情。

交流的失敗讓我如此身心俱疲，以致在這篇文章的初稿中，我以強烈的哀嘆語氣寫道：屬民無法說話！這一斷語現在看來并不妥當。

在以論文形式發表本章后半部分與進行這次修訂期間，我受益于許多對此的回應文章。我在此指出兩篇：《屬民能投票嗎？》以及《被禁聲的希克拉庫斯》。[[191]](#_191_17)

就如我一貫堅持認為的，布巴內斯瓦爾并不是真正的屬民。她是中產階級，可以（不管多秘密）參與追求獨立的資產階級運動。事實上，舍摩國王妃聲稱自己出身高貴，也根本不是屬民。我在本章試圖討論的部分問題是，女性中途攔截“屬下性”、聲稱自己是屬民這一做法，可以通過以下做法而被標示出來；異質環境通過讓她們噤聲而跨越定義的嚴格界限。古拉里無法對我們說話，是因為本土父權“歷史”只會記錄她的葬禮，而殖民歷史則只當她是偶一用到的工具。布巴內斯瓦爾嘗試通過將她的身體變為女性/書寫的文本來“說話”。我當時激動地說“屬民無法說話”，就是出于這樣的絕望：還不到五十年，她已經被自己的家人，被女性成員遺忘了。我在此并不是要將女性被禁聲怪罪到殖民權威頭上，而布西亞似乎就這么認為：“斯皮瓦克的《屬民能說話嗎？》的第四部分，非常具有說服力地闡釋了‘消失’在英國立法史中的印度女性這一情況中的作用。”[[192]](#_192_17)

相反，我想指出的是她更為解放的孫女輩對她的沉默：一種新的主流。對此要加上兩個更新的團體：其中一個就是追求自由主義、多元文化的城市學術界，就像蘇珊·巴頓的曾孫女輩；如下：

我一直在說，我認為，承認我們自己在這一噤聲中的共謀非常重要，恰是這樣，才能夠使我們的思考長遠來看更為有效。如果總是尋找替罪羊，我們的工作就不可能有進展。作為后殖民移民調查者，我們必然身受殖民社會構成的影響。當布西亞指出，畢竟我能讀到布巴內斯瓦爾的故事，她因而也以某種方式說了話時，她為未來的研究指出了確定的方向。布西亞說的當然沒錯。所有言說，即便是看上去最為直接的言說，都會讓別人在一定距離外解讀，而這一解讀最多就是中途截取。這就是言說的所謂。

我承認這一理論觀點，也承認，對未來研究保持樂觀在實踐上于人于己的重要性。但是，許多年后由學院制度（不管愿不愿意，它都是知識生產工廠）里的他人做出的并無實際意義的解釋，不能被太快等同于屬民的“言說”。殖民或后殖民屬民被定義為在差異另一面的存在，或一種認知斷裂（甚至是與其他被殖民群體的斷裂），這么說并不是單純的同義反復。當我們堅持說屬民說了話時，危險是什么？

在《屬民能投票嗎？》一文中，三位作者將危險問題應用于“政治言說”。對我來說，這似乎是一種富有成效的方式，可以將我對屬民言說的讀解擴展進入集體的舞臺。通過成為（國家中的）投票人，而獲得“公民身份”（公民社會），這實際上象征了動員屬下性進入霸權這一線路。這一領域不斷在民族自由主義與全球化之間協商，它讓我們可以審視投票行為本身，如今投票行為被視為一種習慣做法，是屬民主體表達愿望的“言說”。我當下的關注，部分是要看清這一套做法如何被操縱，以使全球化合法；但這一思考超出了本書的范圍。在此，讓我們還是把討論局限在學術文章的領域，并提出以下三點：

1.并不能僅僅因為我們是后殖民或少數族裔成員，就說我們是“屬民”。這一詞匯是留給解殖空間里純粹異質的成員。

2.當屬民群體中的一員與公民權或制度性通路之間，建立起一條溝通渠道，屬民就被置入了通往主流的漫長道路。這絕對是值得渴望的好事，除非我們想要成為“保留屬下性”（用詞何其矛盾）的浪漫純粹論者或原始主義者。（當然，以建立博物館或編入課程的方法追溯種族起源——另一場必開之戰——與保留屬下性絕不相同。）記得這一點可以讓我們以自己的工作為傲，而不用發表任何傳教般的宣言。

3.當政治行動主義者的悲傷情感，不是從膚淺的烏托邦理想中涌出，而是從馬提拉所謂的“道德之愛”深處噴涌，那么，這一痕跡——結構（揭露中的抹殺）就浮現出來。瑪哈絲維塔·黛維本人就是一位不屈不撓的行動主義者，她在《翼龍》中非常微妙小心地記下了這一情緒。

最后，是第三群人：布巴內斯瓦爾姐姐的長女的長女的長女，她是美國新一代移民，最近晉升美國跨國公司的執行官。她將對拓展南亞新興市場非常有用，這恰是因為她是一個有良好社會地位的南方流散移民。

對歐洲來說，新資本主義明確取代舊資本主義的時刻可以相當精確地確定下來：那是20世紀初……隨著19世紀末的繁榮和1900年到1903年的經濟危機……卡特爾成為整個經濟生活的基礎之一。資本主義轉型為帝國主義。[[193]](#_193_17)

如今全球金融化計劃，延續了那一接替。布巴內斯瓦爾曾經爭取民族解放。她的曾孫輩卻在為新帝國服務。這也是對屬民的歷史禁聲。當那位年輕女性的升職消息在家族內廣為傳播、大加慶祝時，我忍不住對席中最年長的女性家人說：“布巴內斯瓦爾”——她的乳名是塔露——“白白上吊死了”，不過聲音不太大罷了。這位年輕女性是一個堅定的多元文化論者，相信自然分娩，只穿棉布衫，誰會覺得奇怪？

【注釋】

[[1]](#_1_71) 梅蘭妮·克萊因（1882——1960，德國心理學家，客體關系理論與兒童精神分析的創始者。——譯注）關于“修復”的論著在此非常切題。嬰兒靠想象召喚出部分客體。當孩童長大時，他/她開始建構整體人物，這一情境標示出原始差異場景的喪失，它由未發展完全的主體空間和一個部分客體——通常是乳房——標示出來。關于責任的反復場景被視為對整個雙親人物（意象的和“真實的”）的修復，當這一場景被捕獲時，在某種意義上，它是對作為失去的那最初喪失的紀念。現在顯然不是體味克萊因論述孩童的驚人細致之作的時候。我希望將來有機會能詳述它的看法和可能性。關于“修復”的概念，最著名的論述發表在《愛、愧疚與修復》（“Love，Guilt and Reparation”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，London：Hogarth Press，1975，pp.306——343）一文中。

[[2]](#_2_68) 這一會議記錄結集出版為兩卷本《歐洲及其他者》（Francis Barker，ed.，Europe and Its Others，Colchester：Univ.of Essex Press，1985）。

[[3]](#_3_63) 穆迪姆貝，《非洲的創造：直覺、哲學和知識秩序》（Valentin Y.Mudimbe，The Invention of Africa：Gnosis，Philosophy，and the Order of Knowledge，Bloomington：Indiana University Press，1988）。

[[4]](#_4_63) 有關歐洲的混雜過去，見德里達，《另一航向》（第83頁）以及本書第17頁注釋。霍米巴巴論述的眾多優點之一，就是他從未忽視殖民地的混雜性。

[[5]](#_5_57) 一方面，她是美國特權教育制度下任何班級里的少數族裔學生。而另一方面，她又是［巴西女作家］克拉麗絲·李斯佩克朵的《世界上最小的女人》（Clarice Lispector，“The Smallest Woman in the World”，in Lispector，Family Ties，tr.Giovanni Pontiero，Austin：Univ.of Texas Press，1972，pp.88——95）里敏銳而又譏嘲的女主人公。

[[6]](#_6_53) 這一名稱變化毫無疑問反映在世界銀行的各種報告中，盡管在我寫作本書時世界銀行網站上沒有一個條目這么寫。這是我參加第四屆世界婦女大會（北京，1995）的體會。有興趣者可參見世界銀行的職業介紹“性別與發展項目主管”（《經濟學人》，1997年3月22日）。1997年4月，世界銀行建立了一個“性別之家”網頁，“以促進銀行、其合伙人與全世界關注性別與發展的機構和個人之間的對話；一旦系統測試完畢，大部分材料都可以在網站上看到”（楷體為筆者所標）。

[[7]](#_7_51) 見譯者前言，IM xxiii——xxix。

[[8]](#_8_51) 有關極為深刻尖銳的分析，見法麗達·阿赫塔爾，《生育權和人口控制的優生學和種族假設》（Farida Akhter，“Eugenic and Racist Premise of Reproductive Rights and Population Control”，in Depopulating Bangla desh：Essays on the Politics of Fertility，Dhaka：Narigrantha Prabartana，1992，pp.41——56）。我必須馬上說，其中一些立場的明顯傾向性是行動主義者被重重圍困而深感痛苦的結果，這與我們這方文化上陳詞濫調的、被認可的無知，絲毫不具可比性。

[[9]](#_9_47) 此章后面將提出屬民言說和屬下性問題。海瑞士·屈沃蒂指出，“我們不應該在一位王妃身上尋找屬下性”，這是對的，但她認為這是我此處的計劃，這是錯的［見《印度和后殖民話語》（“India and Post-Colonial Discourse”，in Harish Trivedi and Meenakshi Mukherjee，eds.，Interrogating Post-Colonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Inst.of Ad vanced Study，1996，p.240）］。兩句題外話：首先，因“queen”一詞所帶的所有英國或歐洲用法的意涵，所以將“Rani”翻譯成“王妃”有點輕率（但我也提不出另一種譯法）［見保蘭·洪通吉在《非洲哲學：神話和現實》（Paulin Hountondji，African Philosophy：Myth and Reality，tr.Henri Evans，London：Hutchinson，1983）一書中對非洲“哲學”的思考］；以及斯皮瓦克和馬提拉在《史詩與倫理》中對將“dharma”譯為“宗教”，將“nyãya”譯為“邏輯”等等這些問題的討論。其二，我于1986年參觀納亨的舍摩國“皇宮”，令人震驚的是，我發現檔案記錄是從王妃以后才開始的。關于殖民和前殖民問題以及對有良好社會地位的女性的使用，是這一章的共同線索，還有以下這些從未被注意到的議題：女性嘗試的言語行為、王妃的殉葬、布巴內斯瓦爾的反殉葬。

[[10]](#_10_45) 《體熱》，又名《致命吸引力》，美國1981年拍攝的犯罪片。《甘地傳》是1982年英國和印度合拍的史詩電影，記錄了印度圣雄甘地史詩般傳奇的偉大一生，1983年獲第五十五屆奧斯卡最佳影片等八項大獎。《走出非洲》是1985年美國拍攝的電影，講述了女主人公在丹麥故居終日緬懷往昔［20世紀初］在東非肯尼亞度過的十幾個春秋的故事，1986年獲奧斯卡最佳影片獎。《家園與世界》1985年由孟加拉導演薩耶吉特·雷伊執導。——譯注

[[11]](#_11_41) 詹明信，《后現代主義：或晚期資本主義的文化邏輯》（Fredric Jameson，Postmodernism；or，The Cultural Logic of Late Capitalism，Durham：Duke Univ.Press，1991，pp.20——21）。

[[12]](#_12_39) 懷特，《元歷史：19世紀歐洲的歷史想象》（Hayden White，Metahistory：The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1973，p.5）。

[[13]](#_13_37) 懷特，《話語的轉喻學：論文化批評》（White，Tropics of Discourse：Essays in Cultural Criticism，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1987，pp.125——126）。

[[14]](#_14_37) 懷特，《元歷史》，第xi——xii頁。

[[15]](#_15_37) 拉卡普拉，《重思知識史：文本、語境和語言》（Dominick LaCapra，Rethinking Intellectual History：Texts，Contexts，Language，Ithaca：Cornell Univ.Press，1983，p.344）。

[[16]](#_16_37) 拉卡普拉，《歷史與批評》（LaCapra，History and Criticism，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985，p.92，n.17）。

[[17]](#_17_33) 這一輕易，反映在本尼迪克特·安德森的《想象的共同體》中，在此書中，他借助小說生產極具影響的民族主義理論。有關孟加拉例子中對“文學”一詞的翻新，見本拉吉，《雅座和街道：19世紀加爾各答的精英和大眾文化》（Sumanta Banerjee，The Parlour and the Streets：Elite and Popular Culture in Nineteenth Century Calcutta，Calcutta：Seagull Books，1989）。

[[18]](#_18_31) 拉卡普拉，《重思知識史：文本、語境和語言》，第31頁。

[[19]](#_19_32) 德里達，《檔案熱》（Derrida，“Archive-Fever”，Diacritics 25，Summer 1995：9——63）。

[[20]](#_20_30) 德里達，《檔案熱》，第72——73頁。當齊澤克的著作運用拉康的闡釋模式來理解法律（當然是低級別的個案）、其后果和范圍時，它仍然是這本書形容的闡釋循環的例外。特別參見《等待否定：康德、黑格爾和意識形態批判》（Slavoj Zizek，Tarrying with the Negative：Kant，Hegel，and the Critique of Ideology，Durham：Duke University Press，1993）。這也跟以下事實有關：齊澤克曾在政府上層部門工作，也極其活躍，他“參與”政治算計，很少有學院文學批評家能做到這點。如果弗洛伊德定下調子，從學科制度上將對敘事的讀解規定為對倫理的例示，那么，齊澤克對拉康的運用也將對敘事的讀解看做對政治的例示，最大程度上消減了將情節梗概解讀為心理分析詞法的“無中介表達”這一問題。

[[21]](#_21_31) 斯皮瓦克，《如同利刃的信》，第3——14頁。另見斯皮瓦克，《差異中的女性》，第77——95頁。羅納爾德·印德恩有種有趣的看法，他認為歷史材料是“夢”，見他的《想象印度》（Ronald Inden，Imagining India，London：Blackwell，1990，pp.55——56，40——41）；當然，印德恩并非說批評可以在此進行一種移情。有關對夢的超現實反事實的闡釋，見穆霍帕德耶，《印度的夢歷史》（Bhudeb Mukhopadhyay，“Swapnalabdha Bharatbarsher Itihash”，in Bhudeb Rachana Sambhar，ed.Pramathanath Bisi，Calcutta：Mitra and Ghosh，1969，pp.341——374）。

[[22]](#_22_31) 弗洛伊德，《超越快感原則》（Freud，“Beyond the Pleasure Principle”，SE 18，18，50——51）。我當然并不認為心理分析是一種療法。

[[23]](#_23_31) 拉卡普拉，《歷史與批評》，第73頁。

[[24]](#_24_31) 詹明信，《政治無意識：敘事作為社會象征行動》（Fredric Jameson，The Political Unconscious：Narrative as a Socially Symbolic Act，Ithaca：Cornell Univ.Press，1981，p.20）。

[[25]](#_25_31) 海登·懷特對未被打斷的敘事（其基本歷史必須被恢復）有自己的看法：它是意識歷史本身，是“歷史想象的［比喻上進步論的］深層結構”，是“歷史思維的單一傳統”（《元歷史》，第ix——x頁）。在此，一切都在前進，就好像“意識”這一符號沒有歷史，沒有地理政治特殊性。為了將他關于“政治無意識”的理論當作巨大容器，來容納基本歷史的未被打斷的敘事，詹明信也選擇了心理分析。他在拉康的想象、象征和現實的主體——范式/話語——秩序，和文本與歷史的功能之間，建立了一種充分的類比。在我看來，是拉卡普拉成功地分析了這一成問題的做法，他認為這是對拉康理論的相當嚴重的錯誤運用。（《重思知識史》，第245——251頁）

[[26]](#_26_31) 為了給文學讀者確定方向，應該指出，這要比《印度之行》（A Passage to India，1924）中的虛構時間早一個多世紀。這本小說的虛構空間是一個殖民者安居的民族國家，感受著民族解放的最初聲浪。作者福斯特的個人經歷，發生在更富裕而不那么僻遠的印度中部。我提到的國家則位于西北喜馬拉雅山脈的丘陵地帶，完全是另一個博弈。［見霍普柯克，《偉大博弈》（Peter Hopkirk，The Great Game，New York：Kodansha，1994）及斯皮瓦克，《福柯和納吉布拉》（“Foucault and Najibullah”，in Kathy Komar and Ross Schidler，eds.，Lyrical Symbols and Narrative Transformations：Essays in Honor of Ralph Freedman，Columbia，S.C.：Camden House，1997）］這些博弈都是謊言，如今研究者又有了在這些國家中尋找一個“印度教印度”的興趣，以與“英屬印度”形成對照，前者是印度獨立共和國的基礎。這也由此為一個神權國家——它以一種表面民主的結構運作——開啟了道路。比如，參見由這些國家之一的一位公民所拍攝的直接呈現式“紀錄片”，其中展現了一位會講英文、熱衷選舉的“現代”王妃，她給予下一代文化教導，包括支持寡婦在超越普通意義的亢奮一刻，自由選擇自殺。［《閨房：場景和回憶》（“A Zenana：Scenes and Recollections），羅杰·桑德爾和賈拉于1982年拍攝的獨立影像］這一觀點倒過來被膚淺的“女性主義”立場合法化，后者認為婦女總是受到強迫。我在本章后面將詳細探討寡婦自殺殉葬這一問題。這里比較一下資產階級女性主義者、狂熱“個人主義者”、印度電影制作者阿帕納·珊拍攝的電影《狄甘達》（Diganta）直接呈現的“現代化”。這部電影試圖聲稱墮胎就是生育權，而這生育權被粗率理解為對自我的擁有權。電影中，丈夫愛玩吉他，懷孕的妻子像孩子般幼稚，出于憤怒，這妻子去墮了胎，因為懷孕讓她“無法”繼續從事她的事業，即到一個遙遠的城市進行歌舞演出。關于將古典舞建構為女性事業的一個領域，以及后殖民話語所說的“女性主義表演”，見我的《如何講解一本“文化上有差異”的書》（“How to Teach a ‘Culturally Different’ Book”，in Francis Barker et al.，eds.，Colonial Discourse/Postcolonial Theory，Manchester：Univ.of Manchester Press，1994，p.131）。

[[27]](#_27_31) 印度及伊斯蘭各國高級警官。——譯注

[[28]](#_28_31) 《董事會資料匯編，1819——1920》（Board’s Collections，1819——1820），摘自《孟加拉秘密會議記錄》（日期不詳）。所有檔案材料均來自倫敦的印度事務部圖書館。

[[29]](#_29_31) 海德格爾，《藝術作品的起源》，第174，188頁；詹明信，《后現代主義》，第59頁。1935年此文剛寫成時，海德格爾對這一“爭執”的態度遠非寬厚。比如，可比較下面我所引的兩段話中，海德格爾如何編排使用“Streit”（沖突/爭執）一詞。第一段出自《作品與真理》，第二段出自《真理與藝術》：“作品之作品存在就在于世界與大地的爭執（Streites）的實現的過程中”；“爭執（Streit）并非作為一純然裂隙之撕裂的裂隙，而是爭執者相互歸屬的親密性”。不能用帝國主義的殖民故事來填充這些框架，盡管海德格爾不斷誘人這么做。我們回到了德·曼的“康德——席勒論證”。借助德里達的些許幫助［他在《繪畫中的真理》（The Truth in Painting）一書中，將《藝術作品的起源》一文無限拉長了］，在面對海德格爾的康德時，我扮演席勒角色。

[[30]](#_30_31) 《伍爾維奇皇家軍事學院入伍規定》，《服役名單：孟加拉》卷2，軍事記錄，日期不詳。

[[31]](#_31_31) 《董事會資料匯編，1819——1920》，日期不詳。

[[32]](#_32_31) 《孟加拉秘密通信》，1815年9月27日。

[[33]](#_33_31) 潤飾，弗洛伊德所謂的醒后把夢中無條理的材料系統化來掩蓋真相的行為。——譯注

[[34]](#_34_31) 米歇爾·福柯，《權力/知識：訪談與其他著作選：1972——1977》（Michel Foucault，Power/Knowledge：Selected Interviews and Other Writings：1972——1977，tr.Colin Gordon et al.，New York：Pantheon，1980，p.114）。

[[35]](#_35_29) 《發往孟加拉的公文》，卷82，匯編13，990——14，004，由孟加拉軍事委員會于1819年12月8日草擬。

[[36]](#_36_29) 在此，梅蘭妮·克萊因的認識再次非常有幫助。尤見克萊因，《兒童心理分析》（The Psycho-Analysis of Children，tr.Alix Strachey，New York：Free Press，1984）。當妄想狂的——精神分裂的超我成為被壓抑的超我時，態度更為溫和。這就是殖民地主體。克萊因直陳意識形成過程中暴力的作用。我們可以運用她的洞見，看清如今的后殖民批評是如何被制造出來的。我稱此為授權的暴力。貝尼特·帕里一定會否認這一點，而德勒茲和瓜塔里則會拋棄之。我在前一章里討論過帕里的看法。至于德勒茲和瓜塔里對克萊因的尊崇和批判，見《反俄狄浦斯》里零星提到的內容。自然，克萊因的論述方式是描繪性、療愈性的，而非分析性、革命性的。但是，德勒茲和瓜塔里誤解了她，他們認為，克萊因所謂的部分主體在文本中忠于“一個失落的統一體或將要到來的全體”（第324頁）。不過這點已超出本書范圍，不該在此討論。

[[37]](#_37_29) 拉克勞的精彩文章《解構、實用主義》（“Deconstruction，Pragmatism”）歡迎這一沖突，認為它是一種解決方式，而非訓誡的絕境，這一絕境必然總是將你引入歧途，即便某些東西將要在先前的未來（作為過去的未來）中形成。

[[38]](#_38_28) 如果這句話中有一個被指定的“愿望”在運作，那它也沒有什么闡釋價值。

[[39]](#_39_26) 弗洛伊德，SE 4：330。下面所引的弗洛伊德的三段話都出自同一頁。值得一提的是，在黑格爾的著作中，“確定存在［Dasein］是確定的存在［英譯中失去的是德語中被確定的‘確定存在’的‘名字’］；它的確定性是存在中的確定性［seiende Bestimmtheit］，即性質”。（黑格爾，《邏輯學》［Science of Logic，tr.A.V.Miller，New York：Humani ties Press，1976，p.109；楷體為原作者所標］）。對我們來說，討論弗洛伊德的“determinieren”（決定）和黑格爾的“bestimmen”（確定）之間的嬉戲，就離題太遠了。

[[40]](#_40_26) 這是新社會運動的多元主義的基礎。見拉克勞和墨菲，《霸權與社會主義策略》，第 198頁。

[[41]](#_41_26) 在過去四十年充分的學術研究基礎上，莫汗娣公正地評論了婦女在支撐世界貿易方面的關鍵作用。［見莫汗娣，《女工》（“Women Workers”），特別是第5頁和第7頁］。但是，在金融化過程中，女性的微型企業——以貸款為誘餌，而沒有下層基礎設施的支持——通過世界婦女銀行和未經反思的普世女性主義的聯盟，將最貧窮的農村婦女置于國際商業部門的直接商業剝削之下。我們不能無視金融資本，而只注意到全球化導致了薪資勞動的惡化。否則，貸款誘惑就可以被當作一個“解決方案”了。在資本通過股票交易計算機化、后福特主義的家庭工作化以及所謂的自由貿易優先，而走向全球化的過程中，女性薪資勞動的狀況日益惡化。可能在“1989年革命”之后，世界貿易如今在掌控全球全面金融化方面排第二位。隨著我這篇文章的推進，這一點將會闡釋得更為清楚。

[[42]](#_42_26) 有關學科性的歷史編纂所展現出來的商業主義和帝國主義之間的關系，見塞梅爾，《自由貿易帝國主義的產生：古典政治經濟學：自由貿易帝國主義的帝國，1750——1850》（Bernard Semmel，The Rise of Free Trade Imperialism：Classical Political Economy：The Empire of Free Trade Imperialism，1750——1850，Cam bridge：Cambridge Univ.Press，1970）。標準觀點可概括如下：“［貿易保護主義的］主體因此本質上與英國相關，只是順帶著與印度相關。”［見約瑟夫·托馬斯，《商業主義與東印度貿易》（Parakunnel Joseph Thomas，Mercantilism and the East India Trade，London：Frank Cass，1963，p.v）］馬克思在《東印度公司：歷史與結果》（“The East India Company——Its History and Results”，1853）一文中，論述了英國議會與東印度公司之間的沖突，當時，他也認為這是商業主義沖突的一種表現。馬克思自然不熟悉民族國家和多國及跨國公司之間的晚期資本主義沖突，因此，他將之形容為商業和工業、家庭制造和殖民制造之間的沖突：“因此印度成為工業利益與財閥政治、寡頭政治之間競爭的戰場。制造者意識到他們在英國的優勢，因此要求鏟除印度的這些敵對力量，要求摧毀印度政府的整個古老建制，讓東印度公司最終滅亡。”（馬克思，《流亡縱覽》，第315頁）

[[43]](#_43_26) 我在第一章中已經討論了這種內套。

[[44]](#_44_26) 提到“標準反對意見”，我想到的當然是查特吉的《民族主義思想和殖民世界》以及《民族及其部分：殖民和后殖民史》（The Nation and Its Fragments：Colonial and Postcolonial Histories，Princeton：Princeton Univ.Press，1993）。

[[45]](#_45_26) 珀西瓦爾·斯皮爾，《現代印度史》（Percival Spear，India：A Modern History，Ann Arbor：Univ.of Michigan Press，1972，pp.229，235）。任何延伸思考都會“解讀”“檔案”，以質疑普遍的“事實”概述，比如“鄉村的耗竭”、“生活的普遍停滯”以及“社會疾病”等等，從而對這種多因素決定的生產提出疑問，這是一種超越了專業大學生知識范圍的策略，大學生是意識形態生產的積極單位，針對他們，此種權威文本才被書寫。對“印度”和“印度人”（就像所有專有名稱一樣）毋庸置疑的善意的愛和感激，是“真實的結果”，是“表達”，也應該被這么理解。斯皮爾只探討現實和事實，他以一種實際的、目的論的敘事開篇，并在書中繼續擴展這一點：“這本書的目的是描繪印度如何在西方沖擊下轉型為一個現代民族國家。”（斯皮爾，《現代印度史》，第231——233頁，第vii頁）事實上，我選擇斯皮爾的著作而非最新的歷史研究著述，是因為他的思想更接近美國的一般看法。將話語形成的這一動蕩的巨大沖擊，命名為“轉型”，其實排除了殖民和后殖民歷史中的所有其他東西，只留下這一路線：本土提供信息者/殖民主體/后殖民主體/全球化主體——我這本書就是想要勾勒這一路線。冷戰后，在美國有一種美國必勝的情緒。“民主化”是國家資本主義轉型（通過對未開化地無效而有效）的代號，也是它的殖民地轉變為合理化的全球金融化的進貢經濟體的代號，它攜帶著早期殖民主義教化使命的氣息。大家再次把“轉型”掛在嘴邊。而這一詞語如今更專門針對社會性別。這是一個被全球化的主體。性欲的合理化；對性別關系的侵略性重新建構；以女性微型企業為名，用貸款誘惑貧窮女性，而事實上并沒有基礎配套設施的建設；將“發展中的女性”（現代化）修訂為“性別與發展”（世界經濟新秩序）——這一切都被視為所謂的全球姊妹情誼。舍摩國王妃不過是久遠的先驅。

[[46]](#_46_26) 比如，可見克里斯托弗·希爾，《英國經濟史》（Christopher Hill，Pelican Economic History of Britain，vol.2，New York：Penguin，1969，pp.216——220）。

[[47]](#_47_26) 菲利普斯，《東印度公司，1784——1834》（C.H.Philips，The East India Company，1784——1834，Manchester：Manches ter Univ.Press，1961，p.2）。

[[48]](#_48_26) 關于如今將第三世界女性表現為受害者，見莫汗娣，《在西方眼中：女性主義學術與殖民話語》（“Under Western Eyes：Feminist Scholarship and Colonial Discourses”，in Chandra Talpade Mohanty et al.，eds.，Third World Women and the Politics of Feminism，Bloomington：Indiana Univ.Press，1991，pp.51——80）。

[[49]](#_49_26) 有關東印度公司在美國的貿易，見菲利普斯，《東印度公司》，第106——107，156——158頁。如今學界的文化研究也可能成為沿此路線的知識產權貿易的一小部分。

[[50]](#_50_26) 見斯皮瓦克，《再論權力/知識》（“More on Power/Knowledge”，in Outside，pp.25——51）。

[[51]](#_51_26) 《孟加拉秘密通信》，1815年8月2日。

[[52]](#_52_26) 同上，1815年5月22日。

[[53]](#_53_26) 《董事會資料匯編，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密會議記錄》，1815年11月12日。

[[54]](#_54_26) 對于在孟加拉語境中（但有著更為廣泛的應用）對這一點的討論，見迪佩什·查卡拉巴提，《重思工人階級史：孟加拉，1890——1940》（Dipesh Chakrabarty，Rethinking Working-Class History：Bengal，1890——1940，Princeton：Princeton Univ.Press，1989）。

[[55]](#_55_26) 《發往孟加拉的公文》，卷22，匯編13，990——14，004，孟加拉政治部，回信，1816年12月10、12和28日；以及摘自《服役名單：孟加拉》，卷2，軍事記錄。

[[56]](#_56_26) 在《古代印度：中學歷史課本》（Ancient India：A Textbook of History for Middle Schools，New Delhi：NCERT，1975）及《中世紀印度：中學歷史課本》（Medieval India：A Textbook of History for Middle Schools，New Delhi：NCERT，1978）中，塔帕教授試圖在中學教育層面控制這種敘事的生產。［另參見塔帕，《闡釋早期印度》（Romila Thapar，Interpreting Early India，New York：Oxford Univ.Press，1992）］民族政治、全球政治以及政治經濟的各種力量，利用羅斯著作的內容，發動大規模的印度民族主義暴力行動，這種暴力認為自身是種應對和恢復行為，因而是合理的。要關注這種敘事在全球的活動，見《天下一家：世界中的印度人》（Biju Mathew et al.，“Vasudhaiva Kutumbakam：The Hindu in the World”），即將收錄于《流散》（Diasporas）。

[[57]](#_57_26) 《發往孟加拉的公文》，對1816年12月11日政治信件的回信；日期為1819年12月1日。

[[58]](#_58_26) 《董事會資料匯編，1819——1820》，摘自《孟加拉秘密會議記錄》，1815年10月12日。

[[59]](#_59_26) 歌麗·維斯萬納森，《征服的面具》（Gauri Viswanathan，The Masks of Conquest，New York：Columbia Univ.Press，1989），為這種現象提供了文獻敘事。

[[60]](#_60_26) 夏斯特里，《孟加拉亞細亞協會保管的政府所收梵語手稿的目錄說明》（Mahāmahopadhyāya Haraprasad Shastri，A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal，vol.3，Calcutta：Asiatic Society，1925，p.viii）。

[[61]](#_61_26) 阿克巴（1542——1605），莫臥兒帝國皇帝（1556年到1605年在位），征服了印度北部大部分地區并推行宗教寬容政策。——譯注

[[62]](#_62_26) 愛德華·湯普森，《殉夫自焚：印度寡婦殉葬儀式的歷史和哲學探究》（Edward Thompson，Suttee：A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of WidowBurning，London：1925，pp.130，47）。

[[63]](#_63_26) 指19世紀。——譯注

[[64]](#_64_26) 親筆信（G.A.雅各布致未署名收件人），附在斯特林紀念圖書館（耶魯）所收《阿闥婆吠陀》（The Mahanayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana，ed.Colonel G.A.Jacob，Bombay：Govt.Central Book Depot，1888）抄本封面內側，楷體為筆者所標。這一認識所導致的特別危險，是我在本章內討論的種族差異的慣用主題。

[[65]](#_65_26) 《發往孟加拉的公文》，1816年12月11日政治信件的回信，日期是1819年12月1日。這里，我們處于第210頁注釋所提及的“偉大博弈”中。

[[66]](#_66_26) 殉夫自焚，舊時印度寡婦為完成作為妻子的真正職責，在丈夫葬禮上以柴堆自焚。——譯注

[[67]](#_67_26) 湯普森，《殉夫自焚》，第132頁。

[[68]](#_68_26) 《荒原》最后一句是“Shantih，Shantih，Shantih”，意思是“平安，平安，平安”。——譯注

[[69]](#_69_26) 在此，薩義德的《東方主義》（Edward W.Said，Orientalism，New York：Pantheon，1978）仍是權威文本。這并不是說那些名字不重要。1996年，梅加瓦蒂·蘇加諾普翠在印度尼西亞動員政治力量。她拋棄夫姓，而以“蘇加諾普翠”［意指“（前總統）蘇加諾的女兒”］為姓，用意十分明顯。她名字的意思是“涌自云端”，據她父親說，那是為了紀念她出生那天下了雨。芭芭拉·克羅塞特在《紐約時報》的文章認為，她是亞洲的王朝女性領導人之一［見《被亞洲統治女性奴役？看清楚再說》（Barbara Crossette，“Enthralled by Asia’s Ruling Women?Look Again”，The New York Times，10Nov.1996，sec.4，p.3，col.1）］。歐洲女性領導人——撒切爾夫人或帕梅拉·哈里曼——則等同于資本。在資本主義和家長制之間如何選擇：女性主義并不太了解曾經的和目前的社會主義國家。如果想研究蘇加諾普翠的改名，必須思考所有這一切，更不用說在印度尼西亞政治中，它源自梵語而非阿拉伯語。而我一位名叫“Hasi”（微笑）的同學已經在圣安東尼奧一家醫院里當了二十年醫生了。

[[70]](#_70_26) 《董事會資料匯編，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信記錄》，亞當致奧克特洛尼，1815年5月22日。

[[71]](#_71_26) 《董事會資料匯編，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信記錄》，伯奇致梅特卡夫（附在梅特卡夫致亞當的信中）的一封信的抄本，1816年3月5日。

[[72]](#_72_26) 有關主體和能動者之間的區分，見斯皮瓦克，《閱讀〈撒旦詩篇〉》和《對文化研究問題的點點思考》（in Outside，pp.217——241，255——284）；以及《關于民主的對話》（“A Dialogue on Democracy”，in David Trend，ed.，Radical Democracy：Identity，Citizenship，and the State，New York：Routledge，1995，p.218）。

[[73]](#_73_26) 《董事會資料匯編，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信記錄》，亞當致梅特卡夫，1815年5月22日。

[[74]](#_74_26) 我將在此援引兩個不同文本，里爾克，《布里格手記》（Rainer Maria Rilke，The Notebooks of Malte Laurids Brigge，tr.Stephen Mitchell，New York：Random House，1983）和黛維，《翼龍》。

[[75]](#_75_26) 《曾達的囚徒》，英國作家安東尼·霍普所著小說。——譯注

[[76]](#_76_26) 原文為“Maharani”，它和“Rani”都指印度前土著邦國的王妃，但“Maharani”位階比“Rani”高。——譯注

[[77]](#_77_26) 有關“孟加拉復興”，見古普塔（編），《孟加拉復興研究》（Atulchandra Gupta，ed.，Studies in the Bengal Renaissance，Calcutta：National Council of Education，1977）。王妃的兒子參觀過印度教改良派組織梵社。

[[78]](#_78_26) 見巴德漢，《婦女、工作、福利和地位：印度傳統與變革力量》（Kalpana Bardhan，“Women，Work，Welfare and Status：Forces of Tradition and Change in India”，in South Asia Bulletin 6.1，Spring 1986）。

[[79]](#_79_26) 這里有另一內套的痕跡。這句話寫于1990年。所做的就是查閱《經濟政治周刊》或在電腦上查閱圖書館目錄。但是此書作者愛好文學，常常被個別的以及未經核實的文本吸引，又受到解構思想的足夠影響，認為生活是被織就的或有文（紋）理的。（這也是我對文學作家所下的判語。）對她來說，“考察”開始包含與這些女性（的情境）的漸增的批判性親密。而她再次明白，生活文本就像文字文本一樣，甚至不是在語言中而是在習語中被理解。（這也是對愛麗兒——凱列班爭論所拋棄的東西，我所做的論證。）她尊重與譯員一起進行的“治療性地”解決問題的危機處理；但是她所能做的就是對屬民教學之文理的“預防性”工作。她因此發現以下奇怪現象：在印度激進女性主義書寫中，很少提到國家那“令人生畏的雜語”，它是對“秘密相遇”的限制［見斯皮瓦克，“譯者前言”，IM，xxv；以及《對語言文化問題的點點思考》（in Proceedings of the International Symposium on Linguisticulture，Osaka：Univ.of Osaka Press，1996，pp.i——viii）］。遵循她“必須去考察……”這一要求，她退回這些領域：其中，她不僅能說和教授這種語言，而且也具有足夠的便利條件來改變習語。令人羞愧的是，作為一位一直在批判孟加拉沙文主義的批評家（本書的隱含讀者對此所知甚少），她不得不將她的“考察”定位于西孟加拉和孟加拉國。關于這一舉動的一些標記將在第四章中出現。在這里可以這樣說，即便在那撤退中，普路賴（Purulia）和吉大港地區的本地語言和緬甸若開族的混雜習語就讓她止步在那里。然而本書不準備止步于這些局限。另一方面，在偉大機器的層面，當金融資本取代世界貿易成為主導后，沒有基礎設施投入或不牽涉社會再分配（見第222頁注釋）的貸款誘惑這一奇特現象，創造了屬民對全球金融化的普遍愿望。這就是新的被全球化了的主體，與超級剝削的可見暴力相當不同。這本書現在從那一他者文本包圍了我，就像王妃的軌跡曾經對我做的一樣。

[[80]](#_80_24) 德里達認為，只有在主體思考自己的死亡時，才能觸及胡塞爾所謂的“鮮活當下”（the living present），見《言辭和現象：再論胡塞爾的〈符號理論〉》（Speech and Phenomena：And Other Essays on Husserl’s Theory of Signs，tr.David B.Allison，Evanston：Northwestern Univ.Press，1973，pp.53——54）。

[[81]](#_81_24) 肯尼斯·阿舍爾，《解構方法對尼采的利用和濫用》（Kenneth Asher，“Deconstruction’s Use and Abuse of Nietzsche”，Telos 62，Winter 1984——1985：175）。

[[82]](#_82_24) 因此，聯合國必須在它們能夠發展“女性”之前先將她合理化。然而，如果這些女性仍然是個別的、秘密的（有關“秘密”的，見IM xxv），那么舍摩國王妃和布巴內斯瓦爾（參見下文），以及事實上莉莉·莫婭和里戈貝塔·門楚［見《并非實驗玩具》以及《我，里戈貝塔·門楚：危地馬拉的印度婦女》（I，Rigoberta Menchú：An Indian Woman in Guatemala，tr.Ann Wright，London：Verso，1984）］，將非常具有啟發意義。她們必須溢出體系，以文學形式來到我們面前。資本仍然是大體可以被理解的抽象——數學的要素（matheme）已經被人類意識侵染。心理文化體系——包括規范的心理傳記、心理分析——也傾向于做到這點。在尋找論述中的抽象物——它們是具體個別的前提和結果——的過程中，福柯非常聰明，選擇了薄描而非“厚描”［有關文獻，見斯皮瓦克，《再論權力/知識》（“More on Power/Knowledge”，Outside，pp.25——51）］。但是，我們必須也留意門楚，而且針對她說的必然是身份政治的習語來解讀她，那些習語借自反抗殖民征服的更為久遠的集體策略：“當然，我需要大量時間來告訴你我的人民的事情，因為這并不容易理解。而且，我認為我已經在敘述中表明了這一觀點。然而，我仍然對我的印度身份保密。我仍然對那些我認為別人不該知道的事情保密。就算他們是人類學家或知識分子，不管他們有多少書，也不能發現我們的所有秘密。”（第247頁）這一文本不在書中，是秘密對我們保密，而不是我們保有秘密。

[[83]](#_83_24) 因為這種書寫，對歷史的文本研究有了自己的生命。對美國文學批評家來說，《表達》（Representations）雜志里有最豐富的成果。其他突出文本有卡洛·金茲伯格，《神話、象征、線索》（Carlo Ginzburg，Myths，Emblems，Clues，tr.John and Anne C.Tedeschi，London：Hutchinson，1990）以及馬丁·杰，《力量場域：在知識歷史和文化批評之間》（Martin Jay，Force Fields：Between Intellectual History and Cultural Critique，New York：Routledge，1993）。彼特·德·柏拉在《損毀歷史面目》（Peter de Bolla，“Disfiguring History”，Diacritics 16，Winter 1986：49——58）一文中論述了后結構主義歷史。這份書單還可以再列下去。瓊·瓦拉赫·斯科特通過否認所有似乎作為基礎來運作的事物的不變性和先驗性，將［歷史學家分析框架的力量和作為他或她研究對象的事件之間的關系］雙方都歷史化了，從而富有成果地拆解了拉卡普拉的移情寓言［見《經驗》（“Experience”，in Judith Butler and Joan W.Scott，eds.，Feminists Theorize the Political，New York：Routledge，1992，p.37）］。斯科特的模式可以讓“責任”不對稱地繼續。但是，王妃的不對稱性如此強烈，“責任”無法企及。在殖民主義過渡期，她為了殖民話語而先期出現。而在后殖民占主導地位的“印度”話語中，她是缺席的，只通過葬禮名單作為一具尸體而存在。事實上，那一主導話語通過她的生命——恰是作為女性（妻子和母親）——而秘密存在。這里沒有任何可能將歐洲外省化，就像迪佩什·查卡拉巴提會做的那樣，也沒有任何可能從最小語義單位上來理解，就像杰·史密斯會做的那樣［見查卡拉巴提，《后殖民性和歷史的技巧：誰代表“印度”過去說話？》（Chakrabarty，“Postcoloniality and the Artifice of History：Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”，Representations 37，Winter1992：1——26）；史密斯，《別再玩語言游戲：詞語、信念和法國現代早期政治文化》（Jay Smith，“No More Language Games：Words，Beliefs，and the Political Culture of Early Modern France”，American Historical Review 102.5，Dec.1997：1416）］。在王妃這個人物身上出現的，就是闡釋本身；那一歷史的任何系譜都可以視她就是非實體的、語言上的工具。她像文學作品一樣無法證實，而她卻被書寫進作為殖民性的歷史中，事實上，她允許了這種書寫，所以后殖民就可以將她的“歷史的自我定位”視為一個問題［見維韋克·達勒什瓦爾，《我們的時代：歷史、主權和政治》（Vivek Dhareshwar，“‘Our Time’：History，Sovereignty，Politics”，Economic and Political Weekly，11Feb.1995，pp.317——324）］。

[[84]](#_84_24) 有關所有言辭行為都是書寫單位的論證，見德里達，《簽名事件語境》（“Signature Event Context”，Margins，pp.307——330）。

[[85]](#_85_24) 王妃理解民族主義，也超越了民族主義，就像我們在這章其余部分將會看到的那樣，不管她如何費盡力量想要“發言”，她都保守著自己的秘密。我在本書中已經引用了本尼迪克特·安德森（《想象的共同體：反思民族主義的起源與蔓延》）和帕爾塔·查特吉的話，他們兩人對這一編碼的機制進行了詳盡的闡釋，但是，就如霍米巴巴在《散播民族》（“DissemiNation”，Nation and Narration，New York：Routledge，1990，pp.291——322）一文中所指出的（他特別提到安德森），對編碼的說明無法解釋過度或“不可比較性”。霍米巴巴的論證與少數族裔的不可分解性特別相關；而我在此的論述與“性別不同”（sexuate）的過度特別相關，就如伊里加雷的《性別權利的必要性》（“The Necessity for Sexuate Rights”，in Margaret Whitford，ed.，The Irigaray Reader，Cambridge：Blackwell，1991，pp.204——211）一文一樣。是在“性別不同”的、永遠在逃避的形式化的過度中（有關這點與德里達的關聯，見附錄），布巴內斯瓦爾在發言，在保守秘密，也被禁聲。文本的剩余部分通過研究殉葬的心理文化體系，緊緊圍繞這一謎題。

[[86]](#_86_24) 阿爾都塞，《列寧和哲學及其他》，第66頁。德里達，《斷念》（“Desistance”，in Philippe Lacoue-Labarthe，Typography：Mimesis，Philosophy，Politics，tr.Christopher Fynsk，Cambridge：Harvard Univ.Press，1989，pp.1——42）。

[[87]](#_87_23) 米歇爾·福柯，《語言，反記憶，實踐：論文與訪談選》（Michel Foucault，Language，Counter-Memory，Practice：Selected Essays and Interviews，tr.Donald Bouchard and Sherry Simon，Ithaca：Cornell University Press，1977，pp.205——217），此后標注為“FD”。在需要忠于原文的地方，我改動了此書英文版的表述以及其他英譯。指出以下這點很重要：西歐知識分子對美國教授和學生的“影響”，是通過他們的論文集而非翻譯過來的長篇論著。而且，在那些論文集中，可以理解，更具話題性的文章傳播更為廣泛。［德里達，《人文科學話語中的結構、符號和游戲》（“Structure，Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”，in Richard Macksey and Eugenio Donate，eds.，The Structuralist Controversy：The Languages of Criticism and the Sci ences of Man，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1972），就是一例。］因此，從理論生產和意識形態再生產的角度來看，我要討論的這篇對話并不一定已經作廢。在我自己不足的生產中，我最不在意的談話類別卻令人尷尬地被證明最受歡迎。不言而喻，沒有人制造出塞繆爾·亨廷頓［《文明的沖突和世界秩序的重建》（The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order，New York：Simon&Schuster，1996）］那樣的觀點來反駁這點。后面我會更多討論亨廷頓。

[[88]](#_88_25) 這里暗指1968年毛主義在法國掀起的浪潮。見米歇爾·福柯，《論普遍正義：與毛主義者的討論》（Michel Foucault，“On Popular Justice：A Discussion with Maoists”，Power/Knowledge，p.134），后文標注為“PK”。對這一指涉的說明使挪用機制一覽無遺，強調了我的觀點。此討論中中國的地位就是范例。如果福柯堅持說“我不了解中國”，那么他的對話者（毛主義者）對中國的態度，則是德里達所謂的“中國偏見”。

[[89]](#_89_24) 正如艾瑞克·沃爾夫在《歐洲及沒有歷史的人民》（Eric Wolf，Europe and the People without History，Berkeley：University of California Press，1982）一書中所說的，這是更大征象的一部分。

[[90]](#_90_24) 瓦爾特·本雅明，《夏爾·波德萊爾：發達資本主義時代的抒情詩人》（Walter Benjamin，Charles Baudelaire：A Lyric Poet in the Era of High Capitalism，tr.Harry Zohn，London：Verso，1983，p.12）。福柯在波德萊爾作品中發現了現代性的典例［見福柯，《什么是啟蒙？》（Foucault，“What Is Enlightenment?” in Paul Rabinow，ed.，The Foucault Reader，New York：Pantheon，1984，pp.39——42）］。

[[91]](#_91_24) “即便贈禮只是擬象，我們也必須為這一擬象的可能性提供說明。而且，我們必須提供對欲望的說明，以呈現一種說明。如果反對理性原則，或沒有理性原則（principium reddendae rationis），就做不到這點，即便后者在其中發現了自身的局限和資源。”（德里達，《特定時間》，第31頁）

[[92]](#_92_24) 德勒茲和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第40——41頁，及其他各處，第26頁。

[[93]](#_93_24) “什么是寫作？如何確定它？本質的什么確然性必須指導經驗調查？……且讓我們躲在文字學知識的領域，不去冒險觸及‘什么是’這一問題或反問題的危險必要性。”（OG 75）在《斷念》一文中，德里達指出，這種批判總是被教條污染，因此使得康德的區分成為“臆測”。在《喪鐘》中，哲學命題是書寫模仿，而不是如我們在討論的對話那樣，以意圖行為“上演”。有關后一部著作中經驗范疇的浮現，見附錄。

[[94]](#_94_24) 阿爾都塞，《列寧和哲學及其他》，第132——133頁；英譯文有改動。

[[95]](#_95_23) 德勒茲和瓜塔里，《千高原：資本主義與精神分裂癥》（Deleuze and Guattari，A Thousand Plateaus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1987，pp.351——423）。

[[96]](#_96_23) 有關這點，也可參見斯圖爾特·霍爾，《意識形態問題——沒有擔保的馬克思主義》（Stuart Hall，“The Problem of Ideology——Marxism without Guarantees”，in Betty Matthews，ed.，Marx：A Hundred Years On，London：Lawrence and Wishart，1983，pp.57——84）。

[[97]](#_97_23) 我在別處從更為欣賞的角度做了闡釋，試圖繞過這一危險（盡管從未完全做到）。見斯皮瓦克，《再論權力/知識》。

[[98]](#_98_23) 有關例子，見PK 98。

[[99]](#_99_23) 由此，難怪福柯的著作（早期和后期）都建立在一個太過簡單的壓迫/壓抑概念上。在此，他的論敵是弗洛伊德，不是馬克思。“我有種強烈感覺，要分析權力的機制和作用，［壓抑概念］完全不夠充分，而這一概念卻如此普遍地用來形容當今社會的特點。”（PK 92）弗洛伊德的論點——在壓抑中，情感在現象上的等同是模糊的，因為不悅可以被欲望為快樂，這由此也徹底重寫了欲望和“利益”之間的關系——的微妙敏銳之處，在此似乎被完全貶低了。有關壓抑概念的詳細闡述，見OG 88，333——334，以及德里達，《有限公司基本知識》（Limited inc.abc，Evanston：North western Univ.Press，1988，pp.74——75）。這里的問題還是福柯拒絕考慮被建構的主體這一層面——以未被侵染的用詞不當的名義。

[[100]](#_100_23) 阿爾都塞對這一特別情境的表達也許過于概略，但相比我們這里考察的論證，這種看法似乎對它的范式更為小心。阿爾都塞寫道：“階級本能是主觀的、自發的。階級立場是客觀的、理性的。要達致平民階級立場，平民的階級本能只需要被教導，而相反，小資產階級（因而也是知識分子）的階級本能則必須被革命。”（《列寧和哲學及其他》，第13頁）這一謹慎范式的極為費力的雙重紐帶、它的總是早已被通過的絕境，也許才是對德里達目前看法的一種讀解：德里達堅持認為正義是對不可能的體驗，并堅持認為，從范疇上來說，就它們的前提假設而言，決定總是并不充分（見附錄）。

[[101]](#_101_23) “重復在此有用嗎？”我的匿名讀者問到。我只在上百的隨機例子中引一例：1997年11月7日在哥倫比亞大學舉辦的“學科和跨學科：與邊緣對話”研討會。整個會議呈現了美國（這里指紐約）不同少數族裔之間的友善關系，這是激進女性主義的目標，面對表面底下暗流涌動的惡意在認同上的沖突，這個目標似乎是有益的。但是，一個被強化的多元文化美國主體、后殖民性的最新面孔，對全球化仍然毫無用處，也許還有害。唉，所以這一點仍然值得再說一遍。

[[102]](#_102_23) 福柯隨后對德勒茲這一表述的解釋（PK 145）更接近德里達的概念，即理論無法是一種徹底分類，它總是由實踐來規定。

[[103]](#_103_23) 參見PK 141，188所采納的令人驚訝的不加批判的表達概念。我總結這一段落、批評知識分子對屬民群體的表達的論述，應該與聯盟政治嚴格區分開，后者是在社會化資本內考慮其框架，并將人民團結起來，這么做并不是因為這些人受到壓迫，而是因為他們被剝削。這一模式在議會民主里最為吃香，其中，表達不僅未被驅逐，反而被詳盡展現。

[[104]](#_104_23) 馬克思，《流亡縱覽》，第239頁。

[[105]](#_105_23) 馬克思，《資本論》1：254，302。

[[106]](#_106_23) 這是馬克思著作中語調極為諷刺的一個段落，是針對以下語境寫的：一邊是路易·拿破侖的欺騙性“表達”，一邊是資產階級利益對“革命農民”的經常性鎮壓（《流亡縱覽》，第239頁）。許多草率的讀者認為馬克思在這里提出的是他自己對所有農民的觀點！

[[107]](#_107_23) 馬克思，《流亡縱覽》，第239頁。楷體為筆者所標。

[[108]](#_108_23) 見埃羅爾·勞倫斯對常識的精彩而簡短的定義和討論［《不過就是常識：種族主義的“根源”》（Errol Lawrence，“Just Plain Common Sense：The ‘Roots’ of Racism”，in Hazel V.Carby，et al.，The Empire Strikes Back：Race and Racism in 70s Britain，London：Hutchinson，1982，p.48）］。馬西婭·蘭迪的《電影、政治和葛蘭西》深入討論了葛蘭西關于“常識”和“良好判斷力”的概念（Marcia Landy，Film，Politics，and Gramsci，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1994，pp.73——98）。

[[109]](#_109_23) 可以認為，馬克思所謂的“使用價值”是一種“理論虛構”，就像“自然交易”一樣是潛在的矛盾修辭。我試圖在《對價值問題的點點思考》（第154——175頁）中闡明這一點。

[[110]](#_110_23) 有關這點的闡述，見斯皮瓦克，《為這時代教學》（“Teaching for the Times”，in Bhikhu Parekh and Jan Nederveen Pieterse，eds.，The Decolonization of the Imagination，London：Zed，1995.pp.177——202）；以及《新舊流散民：跨國世界中的女性》（“Diasporas Old&New：Women in a Transnational World”，in Textual Practice 10.2，1996：245——269）；另外，專門探討印度的文章，見馬修（編），《天下一家》（Biju Mathews et al.，“Vasudhaiva”）。

[[111]](#_111_23) 德里達，《日內瓦語言學圈子》（“Linguistic Circle of Geneva”，in Margins，尤其是第143——144頁），可以提供一種方法，來評估家庭在馬克思關于階級結構的詞法中不可簡化的位置。

[[112]](#_112_23) 馬克思，《資本論》1：128。這是常識。馬克思接著表明，價值意味著使用和交換的抽象。對這一點的闡明，不在本書討論范圍內。

[[113]](#_113_23) 世界新秩序中，情況變化了。讓我們稱世界銀行/國際貨幣基金組織/世界貿易組織是“經濟”，聯合國是“政治”。它們之間的關系被以性別（“文化”）的名義進行協商，這也許就是微觀邏輯本身。

[[114]](#_114_23) 我意識到馬克思主義和新康德主義之間的關系充滿了政治。我自己無法知道，在馬克思本人的文本和康德的倫理時刻之間，如何建立一條連貫的線索。但是，對我來說似乎是，馬克思對作為歷史能動者的個人的質疑，應該在以下語境中被解讀：與康德對笛卡兒的批判所開創的個人主體斷絕關系。

[[115]](#_115_23) 馬克思，《政治經濟學批判大綱》，第162——163頁。

[[116]](#_116_23) 雅克——阿蘭·米勒，哲學家，拉康的女婿和后繼者。——譯注

[[117]](#_117_23) 愛德華·W.薩義德，《世界、文本和批評》（Edward W.Said，The World，the Text，and the Critic，Cambridge：Harvard Univ.Press，1983，p.243）。

[[118]](#_118_23) 黑茲爾·卡比（編），《帝國反擊：70年代英國的種族與種族主義》（Hazel Carby，et al.，The Empire Strikes Back：Race and Racism in 70s Britain，London：Hutchinson，1982，p.34）。

[[119]](#_119_23) 斯皮瓦克的《點點思考》闡述了這一論點。《反俄狄浦斯》再次并未忽視經濟文本，盡管它的處理也許太富寓言性。就此而言，《千高原》里從“精神分裂”到“根莖”的分析也許并無益處。

[[120]](#_120_21) 見福柯，《瘋癲與文明：理性時代的瘋狂史》（Foucault，Madness and Civilization：A History of Insanity in the Age of Reason，tr.Richard Howard，New York：Pantheon，1965，pp.251，262，269）。

[[121]](#_121_21) 盡管我認為詹明信的《政治無意識：敘事作為社會象征行為》（Political Unconscious：Narrative as a Socially Symbolic Act，Ithaca：Cornell Univ.Press，1981）具有重要批判價值，或許因為我這么認為，但我希望在此，我的研究計劃可以與他以下恢復特權敘事的遺跡的做法相區分：“是在對那一未被打斷的敘事的痕跡的追蹤中，是在將這一根本歷史的被壓抑、被掩蓋的現實還給文本表層的過程中，政治無意識學說找到了其作用和必要性。”（第20頁）

[[122]](#_122_21) 有關對寺廟舞者例子中這一轉變的詳細說明，見庫納勒·帕克（Kunal Parker）即將出版的著作。

[[123]](#_123_21) 托馬斯·巴賓頓·麥考利，《印度教育備忘錄》（Thomas Babington Macaulay，“Minute on Indian Education”，in Selected Writings，John Clive and Thomas Pinney，eds.，Chicago：Univ.of Chicago Press，1972，p.249）。

[[124]](#_124_21) 我在《國際框架內的法國女性主義》（“French Feminism in an International Frame”，in In Other Worlds，pp.136——141）一文中，談到克里斯蒂娃的《論中國婦女》（Julia Kristeva，About Chinese Women，tr.Anita Barrows，London：Marion Boyars，1977）一書時，更詳細地探討過這個問題。

[[125]](#_125_21) 葛蘭西，《南方問題》（Antonio Gramsci，The Southern Question，tr.Pasquale Verdicchio，West Lafayette，Ind.：Bordighera，Inc.，1995）。通常，我所謂的“閱讀寓言”是保羅·德·曼提出的那個意思。

[[126]](#_126_21) 薩義德，《敘事的許可》（“Permission to Narrate”，London Review of Books，16Feb.1984）。

[[127]](#_127_21) 古哈，《屬民研究》（Guha，Subaltern Studies，Delhi：Oxford Univ.Press，1982，1：1）。

[[128]](#_128_21) 古哈，《屬民研究》，第4，8頁。由斯皮瓦克發起，《屬民研究選》（Selected Subaltern Studies，New York：Oxford Univ.Press，1988）在美國出版，但這時，古哈這一嚴格定義的術語（“屬民”）的有用性在很大程度上失落了。古哈編寫的《屬民研究讀本》（A Subaltern Studies Reader，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1997）一書對此進行了糾偏。在如今的一般用法中，恰是占據了一個差異空間的屬民這一概念，在以下這樣的表述中失落了：“在強行灌輸下，屬民挪用了主人文化”［艾米麗·阿普特，《法國殖民研究和后殖民理論》（Emily Apter，“French Colonial Studies and Postcolonial Theory”，Sub-Stance 76/77，vol.24，nos.1——2，1995：178）］；或更糟的是，詹明信將屬下性奇怪地定義為“低人一等的體驗”［《馬克思的被盜的信》（“Marx’s Purloined Letter”，New Left Review 209，1994：95）］。

[[129]](#_129_21) 古哈，《屬民研究》1：1。

[[130]](#_130_21) 自那以后，在印度，關于印度民族主義的選舉爭議和恐怖活動不斷增加，這產生了學科影響，其中更為令人擔憂的指責對準了屬民研究群體。見艾哈邁德，《在理論上：階級、民族、文學》（Aijaz Ahmad，In Theory：Classes，Nations，Literatures，New York：Verso，1992，pp.68，194，207——211）；以及蘇米特·薩卡爾，《同盟家族的法西斯主義》（Sumit Sarkar，“The Fascism of the Sangh Parivar”，Economic and Political Weekly，30Jan.1993，pp.163——167）。

[[131]](#_131_21) 喬杜里，《社會科學新浪潮》（Ajit K.Chaudhury，“New Wave Social Science”，Frontier 16——24，28Jan.1984，p.10）。楷體為筆者所標。

[[132]](#_132_21) 近來有種傾向，就是土著或被逐（dalit=被壓迫）知識分子書寫的一切，都會被浪漫化，我并不相信這一做法會解除屬民被抹殺的狀況。

[[133]](#_133_21) 《轉包的貧窮》（“Contracting Poverty”，Multinational Monitor 4.8，Aug.1983：8）。這份報告由約翰·卡瓦納和喬伊·哈克爾撰寫，他們在政策研究所工作，參與國際公司計劃。楷體為筆者所標。

[[134]](#_134_21) 扎森，《論經濟公民》（Saskia Sassen，“On Economic Citizenship”，in Losing Control?Sovereignty in An Age of Globalization，New York：Columbia Univ.Press，1996，pp.31——58）。

[[135]](#_135_21) 將第三世界制造為一個能指的機制，特別容易被卡比在《帝國反擊：70年代英國的種族與種族主義》里的那類分析——它探討作為能指的種族的建構——所接受。在當代局勢中，為了回應向歐洲中心遷徙的移民的增長——它是后殖民性、新殖民主義、前蘇聯終結以及全球金融化在人口統計學上的附帶結果——南方（過去的第三世界，加上以往第二世界的一些轉變成分）被重新創造為北方中的南方。即便是巴利巴爾和沃勒斯坦所寫的精彩著作《種族、民族、階級：曖昧的身份》（Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein，Race，Nation，Class：Ambiguous Identities，tr.Chris Turner，New York：Verso，1991）也從這一虛構出發，將之作為毋庸置疑的前提。

[[136]](#_136_21) 但之后，就如我在別處（《教育機器中的局外人》，第113——115頁；《捉刀》，第69——71，82頁）詳細指出的，他這方面的論著開始有一種將遷徙和轉移視為起源的思考傾向（見本書第17頁）；這一傾向出現在他對馬拉諾人這一絕對抵達者形象的分析中，以及在更為近期的對“好客”的討論中。他從城市混雜的角度來刻畫本土屬民的形象，認為它是文化保守主義、地理泥古主義、本體懷舊主義的關聯（《馬克思的幽靈》，第82頁）。在此，他再次用早已存在的傾向思考。就像德里達及其他人告訴血統純正的馬克思主義者的，必須用馬克思的方式來解讀馬克思，讀者仿似被馬克思的幽靈纏身；因此可能對解構進行解構（正如克萊因用弗洛伊德的思想來分析弗洛伊德）：不要指責、不要辯解，讓它成為“你自己的”，反過來為你所用——沒有任何保證——除非這一程式到了明天或就在這樣說它時變得無用：“每次我們陡然或炫耀地顛倒種族中心主義，總有些努力默默地隱藏在所有突出的效果背后，強化一個內在，從中撈取一些本國利益。”

[[137]](#_137_21) 約翰·羅爾斯，《政治自由主義》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）。

[[138]](#_138_21) 喬納森·卡勒，《論解構：結構主義之后的理論與批評》（Jonathan Culler，On Deconstruction：Theory and Criticism after Structuralism，Ithaca：Cornell Univ.Press，1982，p.48）。

[[139]](#_139_21) 指語言或非語言起記號指代作用的過程。——譯注

[[140]](#_140_21) 在生物學種系發生理論中，若兩個或多個結構具有相同的祖先，則稱它們同源（homology）。在文化理論中，認為社會階層跟文化消費緊密相連，比如，來自高社會階層的人偏好“高雅文化”，來自低社會階層的人喜歡“通俗文化”，就稱為同源，它意味著藝術形式與社會生活也具有同樣的平行關系。——譯注

[[141]](#_141_21) 莎拉·考夫曼，《女性之謎：弗洛伊德筆下的女性》（Sarah Kofman，The Enigma of Woman：Woman in Freud’s Writings，tr.Catherine Porter，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985）。

[[142]](#_142_21) 弗洛伊德，《“一個孩子在被打”：性倒錯的起源研究》（Freud，“‘A Child Is Being Beaten’：A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversion”，SE 17）。有關對西方批評界建構“第三世界女性”的諸多方式的介紹，見莫汗娣，《在西方眼中：女性主義學術與殖民話語》，第51——80頁。（弗洛伊德這本書指出，孩子看到兄弟挨父母打時，希望自己也被打，對自己受寵的地位感到不自在，覺得只有一起受懲罰才能達到與兄弟的親密。弗洛伊德在此書中處理了享樂與受苦如何能連結這個理論上的問題，并拓展他的論述至包含受虐狂與性倒錯。——譯注）

[[143]](#_143_21) 弗洛伊德，《狂熱的心理分析》（Freud，“‘Wild’ Psycho-Analysis”，SE vol.11，pp.221——227）。大量心理分析式的社會批評符合這一描繪。

[[144]](#_144_21) 弗洛伊德，《“一個孩子在被打”：性倒錯的起源研究》，第188頁。

[[145]](#_145_21) 有關對寡婦殉葬的“現實”在殖民時期如何被建構或“變成文本”的精彩說明，見拉塔·馬尼，《有爭議的傳統：論殖民印度的寡婦殉夫自焚》（Lata Mani，“Contentious Traditions：The Debate on Sari in Colonial India”，in Recasting Women：Essays in Colonial History，Delhi；Kali for Women，1989，pp.88——126）。在此書寫作之初，我與馬尼博士對此進行了討論，從中獲益良多。在此，我僅提出一些自己與她立場不同的看法。她所征引的“孟加拉語翻譯中的印刷錯誤”（第109頁），與我討論的錯誤并不相同，我談的是古梵語翻譯中的錯誤。當然，有趣的是，對殉葬做法合理的證明中，應該有所有這些錯誤。一種規范的心理傳記與“文本霸權”（第96頁）并不等同。我同意馬尼的看法，后一種闡釋模式無法將“地區差異”納入考慮范圍。但當一種規范的心理傳記不僅制造了“女性意識”，也制造了“社會性別知識”（知識對象的建構機制和知識表述的有效標準）時，它是“文本主義壓迫”的另一模式。在此，你就不用非得“閱讀言語文本”了。這與葛蘭西的“不帶痕跡的目錄”有些類似［見葛蘭西，《獄中札記》（Antonio Gramsci，Selections from the Prison Notebooks，tr.Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith，New York：International Publishers，1971，p.324）］。和馬尼（第125頁注釋 90）一樣，我也希望補充高善必的“策略”。對“智慧地使用考古學、人類學、社會學和恰當的歷史角度，補充對古印度文化問題的語言學研究”［高善必，《印度學綜合方法》（Kosambi，“Combined Methods in Indology”，Indo-Iranian Journal 6，1963：177）］這點來說，我想添上心理分析的洞見，盡管不是規范的心理傳記。唉，盡管我們十分崇拜事實，也唯有“事實”可以解釋女性的壓迫，但它們永遠不讓我們接近社會性別區分，在我們決定事實為何時，我們自身就深陷這一網絡之中。因為知識偏見，高善必大膽而平實的言說會被誤解，也已經被誤解；但他的“生命”一詞可以包含心靈戲劇這一更為復雜的概念，馬尼卻做不到這點：“遠離城市的鄉村中的印度農民，比起撰寫了《往世書》的婆羅門，他們的生活方式更接近于《往世書》被寫成的那段時日。”（楷體為筆者所標）的確。社會性別化過程中的自我表達，由《往世書》的心理傳記所規范，婆羅門是其范本。最后一章中我將探討高善必這句話里所提到的內容：“再往前的階段是部落群體的可悲片斷，他們通常淪落為邊緣階層；他們極度依賴采集食物，其心智情況與之相應。”高善必懷抱的有點教條性的馬克思主義，只會讓他認為部落知識當然是落后的。在1987年9月魯普·坎瓦爾殉葬之后，出現了大量關于這一當代情形的文學。那需要相當不同的觀照［見拉達·庫馬爾，《反對寡婦殉葬的怒潮，1987——1988》（Radha Kumar，“Agitation against Sati，1987——1988”，in The History of Doing，Delhi：Kāli for Women，1993，pp.172——181）］。

[[146]](#_146_21) 見庫馬里·賈亞瓦迪那，《白人女性的他者負擔：英國殖民統治時期的西方女性與南亞》（Kumari Jayawardena，The White Woman’s Other Burden：Western Women and South Asia during British Colonial Rule，New York：Routledge，1995）。在缺乏倫理責任的情況下，通過嫉妒、激烈反應、反應——構成，這些努力會造成反效果。在此語境中，我曾反復征引梅蘭妮·克萊因和阿西亞·杰巴爾的觀點。見斯皮瓦克，《左翼的心理分析》（“Psycho-analysis in Left Field”，pp.66——69）。

[[147]](#_147_21) 瑪麗·戴利（1928——2010），女性主義哲學家、神學家以及語言學家。——譯注

[[148]](#_148_21) 拉塔·馬尼在她的精彩文章《19世紀早期孟加拉關于殉葬的官方話語生產》（“Production of an Official Discourse on Sati in early Nineteenth Century Bengal”，Economic and Political Weekly 21.17，26Apr.1986，women’s studies supp.，p.36）中，舉出了女性腹語共謀的例子，這證實了我的觀點。我不是說一種拒絕不會是爭取女權的腹語。我不會說只有后者是正確的自由意志。我想說的是，意志的自由是可以協商的，我們能夠證明一種行為（在這種情況下指反對焚燒寡婦進行獻祭）合理，并讓所有人滿意，其基礎并不是中立的自由意志。倫理絕境則不可協商。我們的行動必須考慮這點。

[[149]](#_149_21) J.D.M.德瑞特，《印度法的過去與現在：對印度法典制定前的爭議的說明》（J.D.M.Derrett，Hindu Law Past and Present：Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code，and Text of the Code as Enacted，and Some Comments Thereon，Calcutta：A.Mukherjee and Co.，1957，p.46）。

[[150]](#_150_21) 高善必自然評論過這一轉變。例如，關于那大受贊揚的寡婦再婚改革，他寫道：“他［班達卡（R.G.Bhāndārkar）］從沒想到，在他試圖為整個印度發言時，提到的只是非常狹隘的一個階層，其他當代‘改革家’也是如此。不過，重點從種姓轉移到了階級這一無聲的變化，是必要的進步。”［高善必，《神話與現實：印度文化形成研究》（Myth and Reality：Studies in the Formation of Indian Culture，Bombay：Popular Prakashan，1962，p.38，n.2）；楷體為筆者所標］我們會說“轉變”而非“進步”；因為是這種無聲的、世紀之久的知識轉變，讓如今的印度民族主義聲稱自己是反種姓的，是民族的——甚至是“世俗”的。順便說一句，將對殉葬的建構局限在殖民協商中，最終局限在孟加拉改革者羅姆摩罕羅易與英國總督威廉·本廷克之間的交流中，也就是回避“屬民意識”這一問題。對馬尼和斯皮瓦克之間不同看法的進一步論述，見蘇米特·薩卡爾，《重思東方主義：現代印度史書寫中的薩義德框架》（Sumit Sarkar，“Orientalism Revisited：Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History”，Oxford Literary Review 16，1994：223）。我仍然非常感謝薩卡爾教授注意到“斯皮瓦克在《屬民能說話嗎？》一文中更為實質性地討論了有關殉葬的前殖民話語和殖民話語，馬尼的文章明顯與之相反”。聲稱種姓或陰蒂切除術不過就是殖民建構，這一做法如今無甚裨益。羅米拉·塔帕告訴我，7世紀的歷史學家波那跋吒（Bānabhatta）就反對殉葬。假設帝國主義從歐洲開始這一看法，也許就有些歐洲中心主義。

[[151]](#_151_21) 如今，對女性文化隱私的干涉，仍然是以下計劃的一部分：一是要讓農村女性可以進入經濟領域中的微型企業，一是要改善女性在政治領域的生活。而對更負責任的發展速度（女性的時間）——以使變革暴力不傷害知識——的要求，常常被不耐煩地當作文化保守主義而予以拋棄。

[[152]](#_152_21) 阿希斯·南迪，《殉葬：一個關于女性、暴力和保護的19世紀故事》（Ashis Nandy，“Sati：A Nineteenth Century Tale of Women，Violence and Protest”，Rammohun Roy and the Process of Modernization in India，ed.V.C.Joshi，Delhi：Vikas Publishing House，1975，p.68）。

[[153]](#_153_21) 《資本論》3：958——959。

[[154]](#_154_21) 斯皮瓦克，《流散》，第248頁。

[[155]](#_155_21) 在《系詞的增補：語言學之前的哲學》（“The Supplement of Copula：Philosophy Before Linguistics”，Margins，pp.175——205）一文中，德里達認為，每一個系動詞都是一種增補。在他自己的著作中，通過研究倫理，他重新開啟了系詞問題（見附錄）。這一句話中的系詞也許意味著，男性和女性之間的關系在理性化之前一直是父權的。這一點與意識覺醒或古典馬克思主義都差別不大。這些建議都呼喚《福柯和納吉布拉》一文中暗示的“哀悼工作”。

[[156]](#_156_21) 我使用的“嫉妒”一詞，是梅蘭妮·克萊因在《嫉妒和感恩》（“Envy and Gratitude，” in Envy and Gratitude and Other Works，New York：Free Press，1975，pp.176——235）里所說的意思。

[[157]](#_157_19) 克萊因，《孩童良知的早期發展》（“The Early Development of Conscience in the Child”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，1921——1945，p.257）。

[[158]](#_158_19) 正是本著這種精神，阿西亞·杰巴爾尋求阿拉伯學者的幫助，讓她能夠富于想象地閱讀某些阿拉伯編年史，以寫出《遠離圣地麥地那》（Far from Medina，tr.Dorothy Blair，London：Quartet，1994）一書。范彼德在《殉葬和梵語：從東方主義走向印度教》（Peter van de Veer，“Sati and Sanskrit：The Move from Orientalism to Hinduism”，in Mieke Bal and Inge E.Boer，eds.，The Point of Theory：Practices of Cultural Analysis，New York：Continuum，1994，pp.251——259）一書中表示的認可，讓我大受鼓舞。

[[159]](#_159_19) 因為我并非專家，以下說明大大依賴于迦奈的《〈摩奴法典〉史》（Pandurang Vaman Kane，History of the Dharmasastra，Poona：Bhandarkar Oriental Institute，1963）（后文標注為“HD”，隨文標注卷冊、部分及頁碼）。

[[160]](#_160_19) 達古爾，《印度自殺史：導論》（Upendra Thakur，The History of Suicide in India：An Introduction，Delhi：Munshi Ram Manohar Lal，1963，p.9）列出了非常有用的梵文中關于圣地的第一手材料。這本費心寫就的佳作，泄露了殖民地主體精神分裂的所有征兆，比如資產階級民族主義、父權制的共產主義以及“被啟蒙的合理性”。

[[161]](#_161_19) 阿希斯·南迪，《殉葬：一個關于女性、暴力和保護的19世紀故事》。

[[162]](#_162_19) 原文為“jauhar”，指貴族拉其普特人的戰爭寡婦或將要成為戰爭寡婦的女性的集體自殺行為。而拉其普特人是印度北方一部分專操軍職的人，自稱古印度武士種姓剎帝利。——譯注

[[163]](#_163_19) 利奧塔爾，《差異：辯論的措詞》（Jean-Francois Lyotard，The Differend：Phrases in Dispute，tr.Georges Van Den Abbeele，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1988，p.xi）。

[[164]](#_164_19) 利奧塔爾，《差異：辯論的措詞》，第13頁。

[[165]](#_165_19) HD，II.2，p.633。有看法認為，這一“明文規定的處罰”被社會實踐嚴重僭越。請注意在此書1938年版后面的段落中，在像“勇氣”和“個性力量”這樣的措詞中運作著的，是印度基督教教徒關于女性自由意志的假設。這一段落未經審視的前提也許是，將寡婦——妾徹底變成一個客體/對象，就是對女性放棄勇氣（保持勇氣這種權利是主體地位的能指）的懲罰：“然而一些寡婦沒有勇氣去經受火焰的考驗；她們的心靈和性格也沒有足夠力量去實踐指示她們去做的苦行［brahmacarya］。悲哀的是，她們最終淪為小妾或被監禁的妻子［avaruddha stri］”。愛爾提卡，《女性在印度文明中的地位：從前歷史時期到當今》（A.S.Altekar，The Position of Women in Hindu Civilization：From Prehistoric Times to the Present Day，Delhi：Motilal Banarsidass，1938，p.156）。

[[166]](#_166_18) 阿南達·庫馬拉斯瓦米，錫蘭學者，藝術史家，策展人。——譯注

[[167]](#_167_18) Dineshchandra Sen，Brhat-Banga（Calcutta：Univ.of Calcutta Press，1935），vol.2：913——914。

[[168]](#_168_18) 在《死亡的贈禮》中，德里達論述了亞伯拉罕的獻祭在今天如何被判定為罪行（第 85——86頁）。

[[169]](#_169_18) 湯普森，《殉夫自焚》，第132頁。

[[170]](#_170_18) 在此，有關婆羅門對殉葬的爭論，見馬尼，《19世紀早期孟加拉關于殉葬的官方話語生產》，第71頁f。

[[171]](#_171_18) 梵行期，印度教生命周期之一，一般指禁欲以獲得內心感悟。——譯注

[[172]](#_172_18) 分別為梵行期、家居期、林居期和棄世期。——譯注

[[173]](#_173_18) 在此，我們說的是婆羅門教的規定規范，而不是“事情本來所是”。見羅伯特·林格特，《印度古典法》（Robert Lingat，The Classical Law of India，tr.J.D.M.Derrett，Berkeley：University of California Press，1973，p.46）。

[[174]](#_174_18) 古代印度寡婦再婚的殘存可能性，以及1856年寡婦再婚的合法制度，都是男人之間的交易。寡婦再婚絕對是個例外，也許是因為它沒有觸及主體構成的計劃。在所有寡婦再婚的“傳說”中，是父親和丈夫的改革勇氣和無私精神得到了贊賞。就如高善必會提醒我們的，我們這里考慮的只是種姓制度下的印度教印度。

[[175]](#_175_18) 我那一代中產階級的孟加拉孩童，通過泰戈爾的《卡希尼國王》（Abanindranath Tagore，Raj-Kahini，Calcutta：Signet，1968）接受了這種教導。這是對詹姆斯·托德（1782——1835）著名的《拉賈斯坦邦編年史及其古代風俗》（James Tod，Annals and Antiquities of Rajasthan，London：Oxford Univ.Press，1920）一書的想象性重寫。

[[176]](#_176_18) 馬修（編），《天下一家》。

[[177]](#_177_18) 阿帕拉爾卡（Aparārka），印度哲人耶若婆佉（Yajnavalkya）的著作的最早注釋者。——譯注

[[178]](#_178_18) 莫尼爾——威廉斯爵士，《梵英詞典》（Sanskrit-English Dictionary，Oxford：Clarendon，1989，p.552）。歷史學家常常不耐煩現代主義者似乎試圖將“女性主義”判斷引入古代父權制。當然，真正的問題是，為什么父權統治結構應該不加質疑地被記錄下來。只有當學科之外的人質疑由霸權傳統保存下來的“客觀性”標準時，歷史上對爭取社會公平的集體行為的認可，才能被闡明。指出以下這點并非不合適：像詞典這樣如此“客觀”的工具，也可能會運用充滿深刻性別偏見的闡釋性表述：“為已故丈夫立嗣！”

[[179]](#_179_16) 破釜邏輯，弗洛伊德在《夢的解析》里提出的理論。甲將水壺借給乙用。乙還壺的時候，甲發現原本完好的水壺破了個洞。乙先說壺沒破，又說壺本來就有個洞，最后說他根本就沒借過水壺。這些狡辯理由只要有一條被認為是真，他就脫罪了。——譯注

[[180]](#_180_16) 德塞，《穆拉：印度法原理》（Sunderlal T.Desai，Mulla：Principles of Hindu Law，Bombay：N.M.Tripathi，1982，p.184）。

[[181]](#_181_16) 我感謝三一學院的艾利森·芬利教授，與我探討這一段落。芬利教授是研究《梨俱吠陀》的專家。我趕緊添上一句，她將發現我的讀解是不太可靠的文學批評，就像古代歷史學家會認為它是“現代的”一樣。

[[182]](#_182_16) 馬丁·海德格爾，《形而上學導論》（Martin Heidegger，An Introduction to Metaphysics，tr.Ralph Manheim，New York：Doubleday Anchor，1961，p.58）。

[[183]](#_183_16) 湯普森，《殉夫自焚》，第37，15頁。有關專有名詞作為“標志”的地位，見德里達，《我的機遇：與一些伊壁鳩魯分子約會》（“My Chances/Mes Chances：A Rendezvous with some Epicurean Stereophonies”，in Joseph H.Smith and William Kerrigan，eds.，Taking Chances：Derrida，Psychoanalysis，and Literature，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1984，pp.1——32）。

[[184]](#_184_16) 湯普森，《殉夫自焚》，第137頁。

[[185]](#_185_16) 福柯，《性史》1：4。

[[186]](#_186_16) 在此，歐洲語境有些不同。就如德里達在《死亡的贈禮》里專門討論克爾凱郭爾時所論述的，在一神論傳統中，獻祭的一刻——亞伯拉罕準備好了殺子獻祭——將愛轉化為恨，并置換了倫理。德里達曾問將女性引入這一敘事意味著什么，而約翰·卡普托（美國維拉諾瓦大學天主教哲學家和闡釋學專家。——譯注）則試圖通過用歷史上男性對女性的想象所提供的不同聲音來說話，從而給出一個仁慈的美國女性主義回答；他甚至想承認“亞伯拉罕之妻撒拉之名……就是暴力之名。為了保護她兒子以撒的遺產，她讓亞伯拉罕打發夏甲——亞伯拉罕的妾和撒拉的埃及奴隸，以及亞伯拉罕和夏甲的私生子以實瑪利，遠赴沙漠，拋棄他們。以實瑪利的后裔，即‘以實瑪利人’，成為流浪的游牧部落”［約翰·卡普托，《違背倫理：論義務的詩學論文集，以解構為永遠參照》（John Caputo，Against Ethics：Contributions to a Poetics of Obligation With Constant Reference to Deconstruction，Bloomington：Indiana Univ.Press，1993，pp.145——146）］。但是，如果限于時間，我們所記的只有弗洛伊德所謂的直覺，那么母親的犧牲讓我們想起的，也許就不僅是《圣經》中的人，也是前一神教及類一神教世界［弗洛伊德，《摩西和一神教》（“Moses and Monotheism”，SE 22：83）］。“在一個沒有他者，沒有法的世界里”（卡普托，《違背倫理》，第141頁），不只有亞伯拉罕可以被想象——卡普托就想象他是“沉默的約翰娜”（克爾凱郭爾筆下的溫柔女性）。在小說《寵兒》中，托尼·莫里森向我們描繪了母親的犧牲，將要獲得自由的女奴塞絲（她既不是非洲人也不是美國人），歷史性地身處那一沒有法的世界。歷史要求在那不可能的通道上的母親做出犧牲，而且，并不讓母親住手放棄。契約的圓章印——塞絲無名母親胸口上的烙印——并不保證延續性。歷史性沒有被變成系譜。奴隸制度的母系傳承，在地鐵路上斷裂。塞絲并不理解她母親的語言。在從泛神論到去霸權的基督教的劇烈轉變的點上，是母親的犧牲。它標志出對理性諷喻手法的倔強拒絕。只有在這流血犧牲之后，第一個非洲裔美國人才誕生了。她名叫丹佛，取自幫助塞絲生產的白人女性的名字。美國公民社會（當然，以及美國文化——莫里森的下一本書就是《爵士樂》）使這一轉折點歸順了。而《寵兒》仍然是一個不要流傳下去的故事，寵愛的魂靈被埋葬。不顧拉美印第安人（這一命名中體現了多種錯誤的歷史）面對西班牙征服者時聲稱保守秘密的傳統主題，我仍然在某種程度上被多麗絲·薩默說服，她認為莫里森和門楚作品中都有秘密主題［多麗絲·薩默，《沒有秘密》（Doris Sommers，“No Secrets”，in Georg M.Gugelberger，ed.，The Real Thing：Testimonial Discourse and Latin America，Durham：Duke Univ.Press，1996，pp.130——157）］。

[[187]](#_187_16) 這個詞也被用來稱呼出身良好的女性（“夫人”），這一事實使事情更為復雜。

[[188]](#_188_16) 應該記住，這一說明無法窮盡她在萬神殿里的多種化身。

[[189]](#_189_16) 我在《動人的黛維》（“Moving Devi”）一文里，進一步分析了大城市多元文化主義，以深入探討這個問題。這篇文章是為1999年3月在史密森尼博物館的薩克勒畫廊舉辦的展覽而寫的。

[[190]](#_190_16) 反對將懷舊情緒作為反霸權意識形態生產的基礎這一立場，并不認為這反過來就是可行的。例如，在當代政治經濟的復雜性中，如果主張，眼下印度人工人階級焚燒新娘——她們沒帶來足夠嫁妝——隨后又將謀殺掩蓋為自殺，這種罪行是對殉葬自殺傳統的利用或濫用，這種說法就相當可疑。我們最多能說，這是指號過程鏈上的一次置換，將女性主體置換為能指，它可以帶我們回到我們在解構的敘事。顯然，我們必須用各種方法阻止焚燒新娘的罪行。但是，如果這一任務由不加審視的懷舊情緒或其反面情感完成，它就會有力支持在女性主體的位置上，替換上作為能指的種族/民族或單純的生殖主義。

[[191]](#_191_16) 梅多沃伊等（編），《屬民能投票嗎？》（Leerom Medovoi et al.，“Can the Subaltern Vote?” Socialist Review 20.3，July——Sept.1990：133——149）；以及布西亞，《被禁聲的希克拉庫斯：論非洲殖民話語和失聲的女性》（Abena Busia，“Silencing Sycorax：On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female”，Cultural Critique 14，Winter 1989——1990：81——104）。

[[192]](#_192_16) 布西亞，《被禁聲的希克拉庫斯》，第102頁。

[[193]](#_193_16) 列寧，《帝國主義是資本主義的最高階段》（V.I.Lenin，Imperialism：The Highest Stage of Capitalism：A Popular Outline，London：Pluto Press，1996，pp.15，17）。

第四章 文 化

在前三章中，我們討論了事情過去所是。現在，讓我們探討當下的歷史，它是一直在延異的事件：其編碼是“我們的文化”。讓我們通過分析20世紀80年代詹明信論述后現代的富有爭議的文本，來進入這一探討。[[1]](#_1_74)

80年代，哈貝馬斯 進行了一系列情緒高昂的訪談，其結果就是產生了合并后結構主義與后現代主義的趨勢。他聲稱，后結構主義者可被視為“年輕保守派”，他們在現代主義態度基礎上……證明了一種不相調和的反現代主義是合理的。[[2]](#_2_71)隨后，哈貝馬斯與利奧塔爾之間展開的爭論，雖然并不直接切題，但的確有助于那一合并輕松進行。[[3]](#_3_66)因此，我們就在此看到一個將文化歷史主敘事編造為文化闡釋的例子。最近二十年里，這一敘事化被用來消除這一領域實踐者心中的不安，雖然這種不安情有可原，也富有成效。很顯然，權威的、延續的文化史敘事的制造者，無法接受這樣的假設：后結構主義與后現代主義的合并，也許是對一種文化史敘事進行元批評的附帶結果，這種批評將文化史定義為文化生產，而不是對這樣一種歷史的中立說明。換言之，為什么非得在結構上——既然不能同意共謀論，那就不能挑剔知識分子利益團體——壓制在后結構思維中批判現代化的潛能呢？在批評領域，通過將后結構主義放置在本世紀初的先鋒運動邏輯中，我們得以應對這樣一種問題的純粹可能性。[[4]](#_4_66)

對美國文學學術研究的一般語境來說，詹明信的《后現代主義，或晚期資本主義的文化邏輯》一文，也許是合并后現代主義與后結構主義的最精彩例子。我在本章與大家一起探討他文章中的矛盾。

第一個矛盾：想抹去主體位置的愿望。當我們談論“我們的世界”時，我們的日常生活暗指了這一主體位置。要讀懂詹明信的文章，讀者必須去填補這個主體位置，它至少指國家、制度、英雄儀式、對研究對象的建構：一位有很高激進聲譽的著名美國人文學科教授評論后現代文化主流：新“游牧民”之一。當我們訴諸經驗時，尤其要記得這一點，即便它削弱了我們判斷的普遍性。現在讓我們來看以下這句話：“至少可以從經驗層面上說，我們的日常生活、我們的精神體驗、我們的文化語言，與盛期現代主義之前的時期不同，如今是由空間而非時間范疇所支配。”[[5]](#_5_60)

事實上，“文化主流”理論最要小心的是主體位置的特定性，因為它被困在雙重束縛中：對文化主流的權力分析，注定會讓對新興異質的壓制清晰可見：而除非非常小心，這種分析本身可能通過不讓新興異質擁有文化描述習語的地位，從而參與那一壓制。詹明信想要控制異質的欲望，反映了這一雙重束縛：

我根本不覺得如今所有的文化生產都是“后現代的”，這里的“后現代”指我將賦予這個詞的寬泛意義。后現代是力場，其中，不同文化動力——雷蒙·威廉斯所謂的文化生產的“殘余”及“新興”形式（這些用詞非常有用）——必須開辟自己的道路。如果我們不能得出一種文化主流的一般意義，我們就會重新回到這樣一種觀點：把當代史看做純粹的異質、隨機的差異、許多不同且效用無法確定的力量的共存。（PM 6）

無法立即看清楚，為什么文化批評只有這些出路，盡管我非常同意，新興或殘余的文化形式必須在主流領域開辟自己的道路。但是，如果我們只關注主流領域，就會忘了，各種新興文化形式和殘余文化形式之間的差異，也許就是對主流領域的激進抵抗和保守抵抗之間的差異，盡管這絕非定論。在“新興”形式中，威廉斯又謹慎而堅決地區分了“替代”和“對立”形式。[[6]](#_6_56)而且，為了衡量風險的確定性，我們必須關注異質的痕跡。就如威廉斯所說：“我們不得不一再觀察的，實際上是新興形式出現之前的階段，它很活躍，也很緊迫，但尚未被完全表達出來，不像那些明顯的新興形式，可以被更確切地命名。”

對詹明信來說，這一附帶條件也許并不相干。在以上所引他的段落的最后一句話中，代名詞明確表明，在這一領域內重新開始的，是馬克思主義與解構之間的斗爭。因為這一沖突與作為對一種文化主流的描述的“后現代主義”生產相關，我應該指出它造成的一些后果。[[7]](#_7_54)

詹明信將后現代主義形容為一個力場，因此他被迫將馬克思主義中立化為一種權力分析。馬克思主義實踐與權力有關，必須冒價值目的論（有目的考慮的價值體系）之險。這就是詹明信以“道德主義”這一該死的詞而擯棄的：“對后現代主義得到的一些正面道德評價，無甚可多說……但是，在那一情況下，當后現代主義及其本質的淺薄與偉大現代主義那烏托邦式的“莊嚴”這二者并置時，拒絕將對前者的譴責道德化就十分自然合理了：這是左翼和激進右翼兩方都有的看法。”（PM 46）

我們當然贊同這一段落里體現出來的良好判斷力。但是，由于詹明信勾勒出一種“全新”的思想傾向，即“一項真正辯證的努力，要在歷史中思考我們的現時”，于是這一段導向了第二對矛盾。[[8]](#_8_54)

跨國讀寫能力讓抽象本身，即經濟，在被抹除時保持可見。但是，它無法僅僅因為它是主流的，就以“文化主流”的名義，忽略文化那不可化約的異質性。詹明信想象，文化的半自治（赫伯特·馬爾庫塞），因而也必然是相對自治（路易·阿爾都塞），已經“被晚期資本主義的邏輯所破壞”，他接著說，“可以說，我們社會生活中的一切，在某種原初的，因而尚未被理論化的意義上，……都已成為了‘文化的’”（PM 48）。

不如讓我們這樣說。也許是因為文化闡釋話語有著半自治或相對自治性，因此它可以重新編碼一般抽象；而跨國主導就可以將“我們社會生活中的一切”以及他們社會生活中的一切，書寫為“文化的”。對我們來說，是主流文化；對他們來說，是異質性和文化相對主義。我下面會指出，在“文化”一詞使用中的唯名論理論實踐，要從城市公民社會的下層階級多元文化主義來了解。“辯證”也許是一個哲學主導項，它剝奪那些不適合它的東西的資格，將它們作為他者排除在外，反之亦然。我們因此想起海因茲和赫斯特的精到評論：“概念以有序順序被運用，以產生［分析和解答的］結果。這一順序由理論工作本身的實踐產生：確保這個順序的，不是必然‘邏輯’或‘辯證’，也不是任何與真實本身相應的必要機制。”（見本書第94頁）

因此，盡管詹明信似乎反對對歷史進行純粹的分期，但是，仍然有例子表明，他用一種頑固的同構理論，論述生產方式、風格及伴隨它們的文化闡釋之間的關系，詹明信承認，這一理論對他的論證來說非常關鍵：“我從文化上劃分了現實主義、現代主義和后現代主義三個階段，我的這一認識，受到［歐內斯特·］曼德爾[[9]](#_9_50)的三階段理論的啟發，也得到了這一理論的確認。”（PM 36）

我們是否應該認為，盡管后現代主義與“跨國資本”相連的方式，與早先的風格（或文化主流？）跟早先的價值生產方式相連的方式同構，但“我們的”跨國資本世界仍然擁有一種本質，使得后現代主義完全是個新生事物？如果是這樣，那么梵高的畫作《農夫的鞋》和安迪·沃霍爾的海報《鉆石粉鞋》之間的對比，并沒有具有說服力地將這一差異理論化。

梵高那幅畫作的“內容，那些最初的原始材料”——它們是相同的嗎？——“不過被理解為農業困苦的整個客觀世界”（PM 7）。這里再次運用了相當實際的藝術與社會關系的理論。下一步就是將“油畫中純色的絢麗呈現”，理解為“一種補償行為……它制造了一個全新的烏托邦領域……這一領域如今［將視覺］重構為……資本主體的新勞動分工，新興感官的新分裂，這感官復制了資本主義生活中的專門化與分工，同時也恰在這一分裂中尋找對專門化與分工的絕望的、烏托邦式的補償”（PM 7）。

資本主義的這種“來自現實化的烏托邦精神”，從詞法上（理論上），與“喪失現實感的異常幸福”（它當然是“跨國資本”精神的悖論性現實化）并無不同，在詹明信文章后半部分，“喪失現實感的異常幸福”是關于后現代主義的尚未被理論化的全新事物（見PM注釋33）。而且，如果我們關注沃霍爾的“鞋子”這個例子——詹明信緊接著就提出這幅作品，作為現代主義與后現代主義對比的代表——我們會發現，就如梵高的“鞋子”是困苦農民的客觀世界一樣，沃霍爾的鞋子就是商品拜物教，是“放在一起的死物”（PM 8）。而且，我們也許可以認為，沃霍爾作品中的“補償性的、裝飾性的愉快”（PM 10），與梵高作品中的烏托邦因素，在詞法上也并無不同。這并不是一個理論上的差異，而是實質區別。事實上，詹明信也認識到了這一點，他稱沃霍爾對“照相底片”的運用，是“對梵高烏托邦姿態的倒置”（PM 9）。一種倒置（像一個顛倒）屬于同一理論空間；它并不是尚未理論化的東西。盡管有種欲望要稱“后現代主義”為一種斷裂，但它也是一種重復。這是這一術語的生產機制的一部分，也是我調查對象的一部分，而我將從中得出政治教訓。

比如，為什么照相底片被認為是“［正在成為］一套文本或擬象……的客觀世界”（PM 9）？文本與擬象是等同的嗎？沒關系。如果藝術家沃霍爾在用這一特別含義填充這一能指（照相底片），那么，他也和批評家詹明信一樣，想要聲稱徹底的不連續或斷裂。因為，照——相——對太陽的書寫——也是對客觀世界之存在的保證。事實上，如果有人想要延伸這一概念——暗喻，他可以在膠片（照相底片）和錄像（電子虛擬空間）之間放置一個斷裂，并且擴展詹明信的同構實踐，說后現代主義（以及作為后福特主義的后現代化）與微電子跨國資本主義相關，而不是與多國晚期資本主義相關。于是，國際女裝工人工會（International Ladies Garment Workers’ Union）就可以向我們揭示，高科技后福特主義其實在低端是由勞動實踐所支持，這勞動實踐完全適合傳統工業資本主義。[[10]](#_10_48)

詹明信對洛杉磯鴻運大飯店的精彩分析，說明了（想要斷裂的）欲望和（重復）行為之間的矛盾很有成效。詹明信關于這一飯店的論題是，它是“對所有現代文化的自我指涉性的辯證強調”（PM 42）。然而，他將大飯店闡釋為“對［一個］過去散步的……寓言性能指”（PM 42），當然也是一個“縮微城市”（PM 38），因為這文本是要將一缺席的話語縮微化。我們欣賞詹明信文章極具情緒張力的說服力，對他的政治立場也有合理的信心，這使得我們沒有注意這一矛盾自身已淪為荒誕：“在此，敘事性的閑逛，已經被運輸機器所加強、物化和替代，這機器成為對于我們再也無法進行的過去散步的寓言性能指：這就是對所有現代文化的自我指涉性的辯證強調，而現代文化傾向于依賴自身、指定自己的文化生產為其內容”（PM 42；楷體為筆者所標）。但是，沒有什么自我指涉之物，可以理所當然成為以往之物的寓言性能指。

事實上，根據詹明信所提供的分析成分，我們完全可以（不管對錯）做出相反闡釋：這飯店作為店外城市的縮影，不斷指向城市，以便讓分析者和參與者能夠獲得城市的動向。大部分烏托邦忘了烏托邦乃烏有之鄉，反而去進行經驗上的再現（這種姿態并不局限于后現代性甚至現代性）。在某些情勢下，這些烏托邦可以有成效。但這一去烏托邦成了令人討厭之物，它指向危機但沒有解決危機（沒有話語生產的轉變），而當地商人再也不能滿意地或有效地從事他們的貿易，這一切也許應該與自我表現的各種文化政治相關。[[11]](#_11_44)

我如此耐心介紹詹明信對后現代的理論論述（它表面是斷裂，但實際是重復），是因為我認為，他文章的說服力在別處。事實上，面對梵高、沃霍爾和蒙奇（比如，對蒙奇畫作的大膽分析就充滿了關于表達和象征的哲學困惑，但這又有什么好擔心的呢？）的作品、身處鴻運大飯店，詹明信將他的論述建立在一般美國意識形態主體的推導出來的經驗之上。詹明信的整個分析沒有證明主體已消失在后現代性中，而是緊緊圍繞主體在后現代混雜空間內的在場，是在那里，它感覺到那一過時的事情：認同的喪失。后現代作為現代的倒轉，重復了現代的話語。

詹明信用來確保后現代主義是種斷裂的最有趣的策略之一，是他對解構的挪用。對詹明信來說，德里達（書寫，文本性，去中心的主體）才是后現代理論家的典范。我之前早已指出那一段話中，其中詹明信將左翼的反后現代主義姿態去道德化，以便把也許可以被大致形容為解構的東西（異質性、不確定性）排除在外。[[12]](#_12_42)但是，在文章其余部分，他卻向我們展示，解構詞匯如果被用來描繪后現代現象，將如何發揮政治作用。要做到這一點，他必須將哲學語素轉為敘事語素，將邏輯轉為時間編年。[[13]](#_13_40)詹明信行文風格極度華麗，他即興用插入語來做到這點：

（在這一概念，即主體的“死亡”或去中心的兩種可能表述中——歷史學家認為古典資本主義和核心家庭時期曾經存在的、處于中心的主體，在如今機構官僚的世界中消解了；而更為激進的后結構主義立場認為，主體原本就從未存在過，只是構成了某種類似意識形態的幻象——我顯然傾向于前者；因為后者無論如何都必須重視“表象的現實”）（PM 15）。

這就已不只是諸多選擇或聲明中的一個偶然了。我在別處討論了黑格爾和馬克思著作中哲學語素與敘事語素之間關系的意義。[[14]](#_14_40)在此，我應該論述一下對德里達進行這種分析的內涵，因為他是最為詳細地說明了“表象的現實”的“激進后結構主義者”。對理解馬克思關于實踐的理論來說，這些內涵并非毫無意義。

德里達早年花了大量時間來確定書寫結構（graphematic structure）。他用這個詞，是因為書寫在歷史上被確定為一種結構，它在其源頭，即發送者缺席的情況下運作。德里達指出，若沒有這一結構上的必要因素，沒有一個編碼可以運作。因此，以主體的自我在場為基礎賦予言辭以特權，在理論上是不可行的。任何建立在此種理論基礎上的做法，都將授予主體理論，霸權，可以自我聲稱它擁有主體本身的價值。[[15]](#_15_40)

在一個相關但不相同的舉動中，德里達指出，在任何論證的開始，都必須假定它的基本術語起源相同，這樣才能開始論述。然而，如果審視這一假設的機制，就會發現，一個重復的結構——無法假定它源自某些作為先在存在的東西——在那一過程中被壓抑或巧妙處理了。這點很復雜，而德里達的幾乎所有寫作，都是在討論在不同文本中使用不同方式進行的這種壓抑或處理（有時被定義為純粹反例或難題）。概括來說，讓我們稱這種壓抑是對書寫結構的壓抑，它是某種不可還原地非自我呈現之物的痕跡，與在源頭已經開始之物不同。然而，決定如此稱呼它，是方法論上的必需步驟，無法用解構理論來背書。那似乎棲居于所有思維和行動的創始之中的書寫結構，是類似書寫那樣的結構，卻不是通常所認為的書寫。盡管我們稱它為書寫，卻不能認為它是一個缺席在場的標記。這是建立了所有解構理論的實踐的雙重束縛。這雙重束縛在本書提出它的策略時，多次出現。“書寫”之“書”，就像解構中的所有概念——暗喻一樣，是個用詞不當，一個（概念上的）錯誤暗喻，也是/或是一個（暗喻性的）折中概念。

是在這個意義上，個人對“主體”的認識是書寫的、用詞不當的。因此，人類通過處理關于書寫結構的假設，思考他們的自我。在上一段勾勒的兩個步驟之前，沒有任何方法可以掌握主體。當然，只用幾句話就表述任何復雜的思考，會失之偏頗。然而，如果說我在此的概括，是對著名的、去中心（絕非已死）的主體的說明，也不算太離奇。[[16]](#_16_40)我懷疑，像詹明信、特里·伊格爾頓和弗蘭克·蘭特里夏這樣的英美批評家，如此特別強調去中心，強調對去中心的敘事，是因為他們仔細讀過的第一部也是最后一部德里達著作，只有《結構、符號和游戲》和《論文字學》第一章，其中有些對“我們的時代”，尤指一個認為語言具有特權并用結構思考的“時代”的召喚。“我們只能通過對一個在起源處的書寫結構的處理，才能思考主體”，事實上，認為這個觀點是種不斷的替代，替代了主體正因跨國資本主義而去中心，或前蘇格拉底哲學正在消逝這些看法，就是對這個觀點做出一個“出于特定利益”的誤讀。[[17]](#_17_36)

以此方式解讀，解構關于主體的論證，可以如下所述：主體總是被處于中心。解構堅持注意到——為了去注意，它不得不讓自己處于中心——這一處于中心是一種“效果結構”，它產生了模糊的分界，而這分界只能被解讀為決定性的。沒有一種政治能只專注于這一點。但是，當一種政治分析或政治計劃忘了這一點時，它就會冒將后現代宣稱為斷裂而不是重復的危險——這一冒險會凝結為各種極權，且常常與表面政治立場無關。想象決定是由自我在場的主體做出的，這種想象既危險又愚蠢：“‘crisis’（危機）一詞源自希臘文‘Kríno’、‘Krísis’（去決定），指決定性介入的一刻、轉變的一刻、斷裂的一刻。就如歷史學家科澤勒克指出的，危機是客觀上矛盾，然而主觀上干預的一刻。”[[18]](#_18_34)在解構語言中，無限自我批判的授權時刻出現了：“即便我們假設，我們擁有無限的時間和謹慎，擁有對知識的無限耐心和對條件的無限掌控，決定不管來得有多晚，仍然在結構上是有限的，是緊急或倉促的決定，在沒有知識和沒有規則的夜晚進行。”[[19]](#_19_35)解構不會承認，“曾經”有一個居于中心的主體，它也不會承認，應該有一個“解構”的政治，其主體應該去中心。只有某種特定的“旨趣”才可以聲稱，對主體的解構論證是后現代主義，它表明，“盛期現代主義的概念……與以往關于所謂居于中心的主體的概念（或經驗）一直共命運、共浮沉”（PM 15）。而批評旨趣再次被以括號標示出來。

［在德里達的晚期著作中，“不可能的經驗”開始扮演重要角色（見附錄）。而去中心的能動力的不可能性，開始進入由可以說明的理由，而得到的觀點。在我們繼續這一批判之前，不妨先引用德里達本人在哥倫比亞大學所做的演講中一段關于“不可能的經驗”的話，其中他提到，現代大學里學院派人士的責任，必然與后工業管理社會的結構層層重疊：“說起來很簡單，我們可以毫無疑問地將主體去中心，而不用重新檢測以下兩方面之間的聯系：一邊是責任，另一邊是主體意識的自由或意圖的純粹。”[[20]](#_20_33)海德格爾通過使用“Destruktion”（破壞結構）一詞（好像他能控制它一般），繞過了這一后果極其危險的挑戰。脫離實際的解構者，任意將他/她的主體去中心，“否認（先在的）總體公理體系，而通過做出一些‘合乎禮數’的小小調整和并不嚴格的日常妥協，讓它像一個幸存者一樣繼續存留。在如此竭盡全力的處理、操作下，一個人什么也解釋不了，也對什么都不承擔責任：既不為所發生之事，也不為那些理由，就是繼續承擔沒有概念的責任的理由。”］

詹明信希望聲稱后現代有一個全新的“經驗”，并希望忘記馬克思主義的道德論：變得不用對任何東西負責。我認為，一個理論提出藝術家正在贊頌喪失現實感的體驗，這種體驗在后現代社會中產生了去中心的主體，這理論即便是正確的，也是在說個體如何被遺棄在高科技社會里、失去控制感。正因為如此，詹明信自然就可以聲稱，如果教會個人主體如何閱讀藝術和建筑中的后現代寓言，他（或她？）也許會知道自己在世界體系內的位置。

我對這一點并不完全確定，文章結尾我會再來探討這樣的不確定感。現在，我要說，詹明信的這一主體與康德、黑格爾、海德格爾或德里達所謂的主體不同，這主體不是一個“它”（德里達曾經不斷批評這一主體暗含的性別區分，但這不是這里要討論的），她/他是一個“他或她”。只要詹明信真的是在探討早已個人化的主體，那他的認識就非常令人受啟發，在此他對“后現代崇高”的說明也是恰當的。而且在此，他的看法也與威廉斯的呼應，后者認為“意圖概念”是主流問題中的“關鍵重點”。[[21]](#_21_34)

根據這一說明，技術似乎極其難以表達，就如對康德來說，崇高無法表達一樣。要應付這一點，“普通人”（個人主體？我們永遠無法確定，因為當詹明信在第76頁引用博物館例子時，從未提出“誰去博物館”這一問題）嘗試將自身與全球計算機聯網連接起來。（自那以后，因特網“馴服”了崇高，有些像兩個世紀前開墾那些廢墟與荒野。）就像白南準[[22]](#_22_34)的多視頻屏幕，或波特曼設計的鴻運大飯店，后現代藝術將科技的難以表達性寓言化了，從而使得個人主體假定可以將它表現出來。而主體需要學會去做的（詹明信的最后一個例子具有正確的教學作用），就是處理那些看上去似乎同樣極其難以表達、但卻可被繪制的東西：“經濟和社會制度的……巨大的、恐怖的他者現實。”（PM 38）

很清楚，到現在為止，我大致同意這一計劃。但是，同樣清楚的是，詹明信關于“難以表達的科技”的寓言，與康德對崇高的分析并非完全斷裂。在該寓言中，“難以表達的科技”引向（通常是不能解決問題的）妄想狂般的社會實踐、（如果被正確理解就能解決問題的）精神分裂般的藝術實踐，以及認知的（不是“道德的”）政治實踐，它就是從心理學角度對后者的挪用，就如席勒早年以政治而非審美的名義挪用康德分析一樣。詹明信指出，技術作為他性的現象是康德無法見到的，這當然沒錯。但是這一點，就如在梵高和沃霍爾的例子中一樣，是一個實質性的歷史差異。面對后現代技術崇高，詹明信當作正確認知實踐而使用的詞法，是在個人層面上，對康德所謂的“兩個步驟”的某種前批判的置換，兩個世紀之前，康德描繪了這“兩個步驟”：“我雖無法理解，但我擁有理性的意志。”康德警告我們，倫理主體的這一重新自我確定，不可能是認知上的自我確定，盡管它必須將個別的表達為普遍的。而詹明信站在某種馬克思主義（他在拋棄道德論時，也批判了馬克思主義的原則）的戰線上，必須堅持說理性的就是認知的。因此，以目的論判斷的主體的姿態，詹明信必須為幾乎自然的世界提出一種歷史目的：有一個最終的創造者，它有著歷史這一神秘之名，其謂項就是“令人痛苦之事”。[[23]](#_23_34)一個觀點清楚顯示了那一立場中（讓我們想起康德所謂的“只在實踐理性中的”警惕）未受審視的矛盾，該觀點認為下面的立場就是“真正辯證的”歷史哲學：

馬克思有力敦促我們去做那不可能之事，也就是說，去同時正面和負面地思考這一發展；換言之，以一種方式思考，即在單一的思考中能夠同時理解資本主義誠然有害的特征，以及它那非凡的、解放的力量，而沒有削弱任一判斷的領先任何力量。（PM 7）

“在單一思考內同時進行正面和負面思考，而沒有削弱任一判斷的任何力量”，這更像是一個絕境，而非認知上的地圖繪制[[24]](#_24_34)：但是一個絕境只有作為一個交叉點才能顯露自身。而任何被編入這一市民社會的個人，都早已通過了那一交叉點。就如《政治經濟學大綱》整個第一部分表明的，辯證動力學并不允許否定工作“在單一思考內”停滯不前。看清以下這點很有趣：在英國新黑格爾主義的影響下，一位根本不是馬克思主義者的對抗現代主義的詩人，如何在想要繪制世界地圖的欲望中，表達了對這種辯證的馴服。“系統［的］……對經驗的風格安排……幫助我在一個思考中同時掌握了現實和正義。”[[25]](#_25_34)薩特用理論表述了想要自由的強迫沖動，他也許就是這兩個立場間的連接，而詹明信的指令或欲望與這兩個立場有某種關聯。

讓我們轉到《資本論》第三卷，從差異（德里達）中尋找一個絕境（德·曼）。我這里指的是我過去說過，解構詞法快速轉變為關于墮落的敘事，這對馬克思主義實踐理論來說，具有非常重要的意涵。

在這一段落中，馬克思的確提到了“資本的一個教化方面”。[[26]](#_26_34)語言是一種運動：

它引向一個階段，在那一階段中，社會的一個部分以另一部分為代價，強制和壟斷社會發展（具有物質和思想的優勢）的情況消失了；而在另一方面，它又為一些結構［Verhältnissen］創造了物質手段、播下了種子，在社會的更高級形式中，那些結構允許將剩余勞動結合起來……（楷體為筆者所標）

在這段話中，馬克思指出，不是去同時思考資本主義的好處與壞處，而是必須努力從資本主義之中吸取精華、去除糟粕，緊接著這段話，他有點突然地提出了一個我將根據我在本書第322頁上的描繪而稱為“書寫單位”的形象：“自由王國”。

根據這段話，“必然王國”包含了“所有可能生產方式下的……社會的所有形式”。“此領域內的自由……總是［在］必然領域［內］。真正的自由王國，以人類力量的發展本身為目的，在它之外開始。”

就如此處闡述的，自由王國是一個脫離了必然王國的終極目的，但如果必然王國可以形成它的基礎，情況則不同。此前大約三十年，一個更是起源而非終結的王國，被馬克思想象為可疑的自由王國（實際上描繪了后來所謂的必然王國），它在所有計劃好的實踐上強加了一個限制：“自然是人的無器官身體，這就是說，迄今為止，自然不是人的身體。人遠離自然生活。”[[27]](#_27_34)異化勞動作為抵抗工具這一秘密，在異化勞動通過價值量尺被合理化時，還未被解開。

必然王國或物質生產，被包含在那一可疑的起源和這一平靜的終極中。這兩個空間包含了命名的可能性，去命名跟爭取社會公平的所有努力根本不同的東西。前一段話似乎形容了只是自然的東西（其中，人類幾乎是被抹去的因素），而后一段則形容了只是人類的東西（其中，所有對自然的指涉都是挪用）。在《資本論》第三卷的這一段中，這兩個外部的內部被形容為“以理性方式掌控了人類對自然的新陳代謝……而不受作為一股盲目力量的自然統治。自然與人性之間的這一更大張力（兩端是純粹自然和純粹人性，它們是理性計劃的界限）將資本本身的敘事包含為它其中的一個因素。盡管馬克思寫道，在生產相對剩余價值的某一刻，機器開始決定工人的自我表達，但是，在馬克思著作中，科技崇高的可怕他性，將仍然被書寫在自然和人類的張力內。在此，詹明信應該仍然被迫將馬克思“歷史化”，其方式跟他將康德歷史化完全相同。這無疑就是他會訴諸晚期資本主義的原因。

對我來說，更為有趣的是馬克思試圖侵入純粹自然和純粹人性的那一起源之前和終極之后的純粹外部的方式。“對……新陳代謝”這一概念將允許侵入前者，而“對”一詞，則悄悄將新陳代謝的“主體”位置從“自然”轉到了“人”，即便仍將新陳代謝保持在“唯物主義”的框架之內。[[28]](#_28_34)

而且，因為通過相同的概念——暗喻，“作為目的本身的人類力量的發展”仍然保留著一種身體（它在恰當的廢物處理后建構自身）的味道（人類本身的斷語仍然是“唯物主義的”），馬克思才可以聲稱與“存在于它之外”、“在它之外開始”的東西的關系：“只有當必然王國是其基礎時，自由的純粹王國……才可以繁榮發展。”（眾所周知，“新陳代謝”這一概念——暗喻是馬克思文本及論證中的一個重要概念——暗喻。《資本論》第一卷導言中討論細胞的著名段落也依據這一話語邏輯。）[[29]](#_29_34)這樣一種增補的關系打破了計劃好的（《資本論》第三卷）或革命性的（《經濟學哲學手稿》）行動的界限，這關系之所以可能，只是因為有某種東西早已區分了在起源和終極之處的顯然純粹的表述，區分了人類在自然中的痕跡以及自然在人類中的痕跡，當然也區分了作為概念——暗喻的“新陳代謝”的原先意義[[30]](#_30_34)。起源之前與終極之后被他者的痕跡所銘寫，因此，作為純粹的“之前”或“之后”，它們在它們的表達中被抹去。

這似乎不過是一個政治文本故作深奧。讓我這么說吧：因為（或盡管）這一書寫單位在理論實踐（計劃經濟或革命）的兩端穿梭，所以可以證明，在馬克思思想中，實踐地點仍然無法全面概括。因為，盡管有許多（也許未被承認的，或是秘密的）努力想要侵占它的邊界，但實踐的舞臺（等同于必然的舞臺）依然受制于“自由”的這兩個王國，所以，對所有人類/自然現實來說，它永遠也不夠充分，永遠也無法被絕對正當化。當詹明信將整段話理解為“將自由王國從必然王國中掙脫出來”，事實上他的所作所為正是這段話所不允許的，這是將永遠在自我分差、自我延宕的理論實踐舞臺，一個關于“在這個［必然］領域內的自由”的故事，擴展為整個故事。就如馬克思段落里所展現的，實踐舞臺將相反地暗示，這一實踐的主體——它屬于生產方式的限定敘事——必須被放置在理性管理的中心；不管怎樣，它總是受限于可能不確定的分界，雖然馬克思必然將不確定界限解釋為決定性的（見本書第323頁）。一種沒有被立刻重新寫進生產方式敘事的解構方法，可以在馬克思的這些書寫元素上做工，并將這些元素發展為理論和實踐之間的持續不對稱，而不用將辯證轉化為一種無解的思想矛盾，或將馬克思思想中無法簡化的倫理——政治元素，當作道德論而予以拋棄。[[31]](#_31_34)在被認為不過是必然王國，并且不可簡化地取決于環境的舞臺上，這樣一種方法可能可以領會馬克思那段論述里的最后一句話“工作日的減少是基本前提”，而不是在策略上將之排除在外，在那段話中，馬克思勾勒了一個恰當、務實的計劃。

詹明信在馬克思文本中，為馬克思的“資本主義同時具有積極和消極作用”一語尋找辯詞，這一解讀層面并不符合詹明信通常的老到。它凸顯出對矛盾的處理，對排除在外的掩蓋。還原到它最普通的形式，對馬克思的這種讀解，就是對國家資本主義絕對合理的證明與對發展絕對合理的證明開始相混之處，而且，在一種奇怪的同構中，一個理解后現代主義的訴求，開始運用帝國主義公理來操縱一個論證中的危機，因而應付這個論證：文化的殘余形式和新興形式必須在主流領域開辟它們的道路。在詹明信的論述中，有一種魔咒，呼喚著跨國資本主義，卻沒有注意到它的跨國后果；也有對詩歌的討論，這種討論“似乎將精神分裂的碎片化作為其基本審美”，而其具有預示性的第一行恰好是“中國”。

派里曼[[32]](#_32_34)的詩……結果與所謂中國那一指涉沒什么關系。事實上，作者敘述了他在唐人街漫步時，如何偶然看到一本攝影集，它那獨特語法的標題，對他來說就是空文（或許應該說，是物質的能指）。被討論的詩行，實際上就是派里曼自己對那些圖片所加的標題，它們指向另一形象、另一缺席文本；而且，詩歌整體不再在它的語言中，而是在它本身之外，在另一個缺席文本的限定整體內。（PM 30；楷體為筆者所標）

這是一個令人印象深刻的寓言性敘事，寓指后現代主義生產是審美實踐的描繪術語。后現代主義生產在此的用法，可以與它在建筑實踐語境中的用法相比。

當后現代建筑的“歷史主義”從遙遠年代借來建筑習語，而不考慮習語的一致性或對恰當語境的再生產時，這一做法就與仿哥特式建筑，或英國的帕拉第奧建筑，或英聯邦的喬治王時代風格建筑不同，它可以被認為突出體現了徹底的引用，并突出表明，原創的“氛圍”無法在結構上擁有優勢。它遠不是對過去的“抹去”（PM 18），相反，它可以被認為是在質疑將歷史的連續敘事等同于歷史本身這一做法，甚至可能是一種提醒：它告訴公共空間的使用者（他們必然是階級混雜的），在界限上，歷史不是權威力量（或權威闡釋）的超驗能指，而是一種用詞不當、一個沒有字面指涉的暗喻。[[33]](#_33_34)在此，建筑師主體的位置由與歷史的主導敘事的距離和差異（而不是抹殺）所決定。

解構實踐的一個特別律令是，不要將批判眼光定在二元對立兩極的假定同一上，而要定在驅使兩者分差的隱藏的倫理——政治計劃上。[[34]](#_34_34)這事實上就是解構實踐如何總是留心“歷史一刻”的最終發生。[[35]](#_35_32)這樣一種強制命令使得我們注意到，后現代建筑將自己與可識別的歷史敘事區分開，派里曼的《中國》那樣的詩歌（在詹明信的讀解中）將自己與中國區分開，或事實上詹明信自己通過策略性地召喚“跨國資本主義”，而與馬克思的道德論區分開，這些行為都不是政治上同等的姿態，因為這些姿態都由相當清楚地分派的主體——位置和客體——位置所建構：建筑師所引用并加以碎片化的敘事是主流的，它們被非常完好地記載下來；詹明信拋在一邊的道德論，也是當代政治主流（包括那些以體系方式運作“跨國資本主義”的人）以扣“紅色”帽子方式加以政治迫害的對象；唐人街的中文具有豐富的能指，而白人閑逛者對這能指的抹除及挪用，不管就個人而言多么無辜，都并不屬于小心記載的主流歷史敘事，而這主流敘事是為美國大一學生設立的必修課程的一部分。換言之，“中國”作為指涉，掩蓋了唐人街的混雜，這一混雜隱藏在它對文化上無特色的北美白人的厭惡中。

唐人街的一本攝影集，通過對邊緣移民的多種多樣的立體描繪，指向中國，在那繪制地圖中，派里曼有自己的位置。作為一個混種（因為是美國人），他如何迫使中國進入美國習語？他如何用處于詩歌位置上的洞，使得他的文本有所指？[[36]](#_36_32)這首詩的文化政治，端賴于他在這一地圖內往某個方向行進的驅動力，而不是指涉問題。簡單來說，就是“現代主義”。每一個公開聲稱的斷裂都是一次未明言的重復。

由此，歐美空間的“外人”與全球的外人或中國的臺灣、香港、大陸（它們是同質空間嗎？）的白人閑逛者混合在一起，這種混合有著某種文化政治。清空（或否認）具有能指作用的可能性，以及將自己的說明文字強加在一個地理政治的他者身上，這個他者被看做未被銘寫的大地，這些行為自然要仰仗帝國主義公理；但是，我的看法是，在都市中，在邊緣性的地圖內，情形有所不同；不是說更好或更壞，只是不同，因為唐人街里的華裔畢竟是美國人。閱讀詹明信所舉的派里曼的姿態，我們發現，不管這姿態在其意象實踐中看來有多“后現代”，而且事實上也不管它的個人詩學有多無辜，它都無法與（a）德里達對1968年法國革命的評論簡單等同：“那么，我所謂的‘法國’……將是關于‘人’之問題的一個運動、一個結構以及一種表達的非經驗場所”；也無法與（b）80年代后現代建筑的“歷史主義”等同；或與（c）濟慈對希臘甕上的雕刻指涉的懷戀相反。[[37]](#_37_32)解讀派里曼的這首詩，我們必須記住，表意文字之所以是“物質能指”，要么是因為“規范的”西方主體對“中國”的無知，要么是因為美國的多文化團結無法依賴于民族認同的分享——這里知識與知識的讓位之間沒有作用，就像波特曼鴻運大飯店里的（無）漫步場所那樣。要么，它是與“后現代”主義爭論的生產及后現代本身的共謀（不管它有多不知情），就像18世紀晚期開始的關于歷史分期的其他西方術語（它們通過掩飾地理政治上的他者而被制造出來）一樣。要么，它就像《天鵝》里的波德萊爾漫步時那樣，在文化殘余及新興形式在主流中開辟道路的過程中，表明了自己的立場。我們作為讀者的任務，就是要在“無知之夜”冒險做出決定，而不是僅僅去學習在同一時間思考正負作用。否則，后現代話語在此的作用就是指出，微電子資本主義的文化（而不僅僅是經濟）邏輯是普世的，倫敦、巴黎、利物浦和內華達城的文化邏輯，也是香港、班古拉或貝魯特的文化邏輯。唉，這一看來是描繪性的姿態其實是行為性的：物是詞所造就；文化就是文化闡釋，說一切都是文化的就是讓一切都只是文化的。激進多元文化主義認為，“文化”是一個特定社會內的一套復雜策略情境的名稱——殘余作為新興進入了主流領域。

［實際上，派里曼詩歌中的一些單獨詩行，讓我想起布萊希特；而另一些又帶我這位讀者回到70年代偉大的“美國中西部詩歌研討會”的天真氛圍（在那里，在那時，她有幸結識了詩人）。詩歌結尾相當絕妙但不起眼，兩行詩句一起產生意義，以一種假冒的福餅[[38]](#_38_31)里的字條，吹開了詩的偽裝：“該醒了。/但最好習慣夢境。”］[[39]](#_39_29)

現在就不難理解，為何在尋找符合后現代情形的多元化“類邏輯政治”時，利奧塔爾會創造“異教徒”，就如派里曼“創造”了“中國”，巴特“創造”了“日本”一樣。[[40]](#_40_29)

我在此書中常常離開已被接受的學術或批判實踐。我試圖去想象或建構（不）可能的實踐，為了學科批評而將經典重新匯聚為難以置信的、不相干的解讀，稱贊那些無法導向行動模式的姿態，努力從內部與理性原則真正保持距離（而無須走向非理性）：走鈍角路線。在此章中，我也試圖走另一條道路。在討論了文學批評后現代之爭中一個重要人物后，我將轉到下一個空間，其中，后現代一詞成了可辨識現象的一個診斷名稱。

最初寫作此章時，我從以下想法開篇：每一斷裂都是重復，所謂后現代主義所產生的認知實踐，也完全符合現代。

其間，“后現代”一詞就像“屬民”一詞一樣被籠統化了。[[41]](#_41_29)可靠來源表明，兩位著名的生態和女性主義活動家已簽訂合約，共出一本書來推翻后現代主義，她們所簽約的出版社是一家激進的英國出版社，不過以隨風倒而臭名昭著；而在任何一家自尊自重的圖書館，都增添了名為“反對后現代主義”的最新搜索條目，收在“實踐”這一抽象名稱下。要定位近來的這一點點自以為是，我將考察十幾年前在城市時髦文化里被定義為不是后現代的事物，并試圖表明，就像前帝國主義西方與后帝國主義西方所使用的斷代的、文化上的描述或闡釋術語一樣，“不是后現代的”與“后現代的”，都在地理政治上的他者生產中操縱著這一他者；就像南方的“明星”對北方所做的那樣，南方“明星”向選民提供被認可的無知，而選民為了自己，錯將口舌之爭當作抵抗本身。

切斷線頭。我現在嘗試進入文本/織品——文理（text-ility）的網絡，因為它作為正在消失的當下，正被織入社會文本。

建筑和服裝都在文化內銘寫了自然，它們都是銘寫的特權舞臺。在建筑領域，后現代話語有著特別的自覺。后現代建筑最初挑戰著現代建筑的前提它，可以被定位為許多運動中的一種。[[42]](#_42_29)但是服裝時尚顯然轉瞬即逝，也很顯然與市場流通掛鉤（也因此，比如，可以直接利用電子通信系統，進入后福特主義的、信息決定一切的“小即是美”的自由選擇），因此長久以來，它的語言也與“審美本身”、“無概念的”超現實結合在一起。這也可以解釋魯道夫·阿克曼論述中未被闡釋的寓言——暗指一類詞匯，因此產生了預示性的指涉，或者不如說，解釋了知識——效果。[[43]](#_43_29)在此，城市干預主義小報——它有限許諾關注城市福利和種族/性別問題——編織為一個未受質疑的（事實上，如果將之理論化，就是無解的）矛盾空間。假稱激進精英并未投入政治實踐，這種說法可以裝扮得很酷。其中，對諸如“后現代主義”、“極簡主義”這樣的文化能指的理解，被視為理所當然。這當然是非常“輕率的”文化教育學，這種教育學將這些術語確定為一般精英文化領域內的快速診斷法，不管這精英文化（它也制造了詹明信所謂后現代主流文化中的未被命名的主體）發揮什么樣的作用。

以下文字摘自《村聲》（1984）里的一篇文章，標題為“像男孩一樣”：

設計師是日本的川久保玲[[44]](#_44_29)……她是一位有著總體審美觀和世界觀的女性……強硬、獨立，擁有設計天分，對市場和商業有著敏銳的感覺，她渴望控制感，獨具慧眼地認識到1984年的女性需要什么……據說川久保玲最初創立“Comme des Garçons”品牌，是因為這樣她能夠完全控制自己的生活，而不用應對任何人。總之，這是個非常女性主義的故事……對她的極簡審美來說，沒有后現代轉向……當紐約后現代的調色板興盛發展時……日本設計師沉下心來堅持東方高科技……川久保玲是女性主義者嗎？很難說。她很少對媒體發言。在照片中，她有一張強悍、帥氣、嚴肅的臉，不需要任何化妝。約翰妮·西弗接受沃森獎學金資助在日本待了兩年，研究當代藝術中女性藝術家的興起，她說，在日本，沒有美國女性在70年代經歷的那種有組織的女性主義運動……每個為川久保玲工作的人都相信她的觀念……一切都是為了最簡單、最純粹的生活……川久保玲似乎抵達了某種［比時尚］更政治的東西：女性主義；自由；革命。[[45]](#_45_29)

這不是第419頁注釋里的孟加拉進入跨國化的方式；日本和美國是同輩。但是，“所有主要問題”仍然“歸結為最大的法律問題：這是哪個國家的法律？”看起來，在1984年，紐約銀行是建筑，而東京富士銀行是商品。[[46]](#_46_29)而我要重復一句，是我這章的最后一個運動，將轉向嚴格意義上的跨國資本；不是這一個。

我曾說過，主流激進分子常常將一個作為地理政治他者的主體位置，贈與新殖民空間的特權居民。（當計劃要參加或正在參加國際會議時，最強烈感受到這點。）

川久保玲如此理解流行——她為梅爾塞·坎寧安[[47]](#_47_29)設計了演出服，并經歷了如許多的改頭換面，因此對她創業時期的這份說明，看來只能無助地追溯到婦女別致服裝時期。但這不是我想說的。

到目前為止，我們可以辨識出那一策略。她多與眾不同，她多日本。然而，定義了她和事實上定義了日本的權威文化話語，被放置在歐美文化歷史中。而與此形成鮮明對照的是，紐約城最重要的消費指南所報道的她的自我描繪，她說自己正脫離歐美那一歷史，這是一個恰當的回答，以我們幾乎可以在背景中聽到的那個問題為前提，報紙如此謹慎地說：“川久保玲，四十一歲，日本杰出女商人/設計師……1943年出生于東京……長崎原子彈爆炸時三四歲。”報道還說：“‘我總是覺得，’她說，‘不要受傳統、習俗或地理的束縛。這一點很重要。’1943年出生的日本人如何接受了這套自由觀？下面我們將看到，更早些時候，是通過第二次世界大戰后的努力。如今，當然是通過微電子資本主義了。那么歐美時尚倡導者又如何看待這一點？在接下來的幾頁里，我想要把構成一個答案的一些因素放在一起，并希望用本書剩余部分的論述，讓讀者感受到正在運作的帝國主義公理。為什么它們在運作著？因為一邊是帝國主義和解殖之間的接觸渠道，一邊是世界資本的大步行進，兩者一起建構了今天最全面的敘事危機——制造看上去可靠的故事，使得商業能如常繼續。無疑，我們無法用這種方法來了解“文化的真實”。但在我看來，“文化的真實”就是生產文化闡釋合法化的爭奪戰。

《村聲》的作者認為，川久保玲認為，通過從她設計的服裝里去除階級標記，她能擺脫傳統或所在地點：“（她對移動性的兩個指涉讓我想到，她的意思是沒有任何社會指征）。”當然可以立刻否定這一論述。1986年圣誕促銷時，她紐約店里最便宜的T恤要135美元，最便宜的棉布襯衫要195美元。

讓我們還是回到一個討論，這討論特別關注日本的興起，在文化認同和文化差異（相同——但——還——不同，不同——但——并不——不同）的文本中——這是對如此特定屬于“我們時空”的東西的編織，日本出現了。讓我們看一段日本文化史中相當有趣的材料，“竹內好[[48]](#_48_29)……對……戰時研討會‘戰勝現代’……的長期思考”。[[49]](#_49_29)

這是對認同和差異的思考：“獨立”（而非為了帝國主義主人）參與第二次世界大戰及隨后屈從于美國占領：

因為日本的戰后立場，日本認為自己能夠領導亞洲革命。但是，亞洲后帝國主義國家并不相信這一點。對它們來說，日本必須因此將它自身展現為先進西方的一部分。但日本必須展示自己是亞洲國家，以說服西方它是亞洲的最好代表。這讓日本政治文化意識陷入了絕境。因此如今日本知識界必須堅持創造無盡的張力。[[50]](#_50_29)

文化自我表現的計劃永遠也無所謂正確與否。它們是文化銘寫的實質內容。關鍵不是川久保玲和日本在亞太地區的真正當下狀況還沒有實現竹內好的預言。關鍵是，川久保玲的聲明被銘寫在一條置換的鏈條上，這鏈條可以容納她的聲明。“我總是覺得，不要受傳統、習俗或地理的束縛，這一點很重要”這句話，使得其反面合法化了：“對西方來說，日本人必須表現自己是亞洲國家”，就像塞繆爾·亨廷頓將麥克盧漢合法化了一樣。這兩種表述都不允許的就是，他們的主體位置受階級限定。事實上，為了當下世紀[[51]](#_51_29)的政治，日本作為一種文化能指的興起，就是認同與差異的斗爭，就像上世紀的印度一樣。

要定義川久保玲，特洛伊挪用她，將她放在新紐約的城市空間地理內，這直接違背了川久保玲表達過的“不受地理束縛”的愿望。而《時尚》（Vogue）雜志的文案撰稿人（特洛伊引用）則遵循藝術史的行話（其中，“后現代主義”就像其他任何詞一樣是個診斷術語），將她銘寫為歐洲的他者：“川久保玲不是后現代主義者，她是極簡主義者和概念主義者，因此對歐洲關于服飾的概念并不感興趣。”即便美國新聞媒體時不時認為日本的武士道自殺精神是它經濟增長的秘密，美國電子工業（及其他工業）與日本打交道時，仍然被迫將它視為“同等對手”（一種認同形式）。[[52]](#_52_29)與此同時，川久保玲的服裝，不管是否是極簡主義的，都恰由那些去博物館、酒店，玩高科技產品的人所穿著，這一群體是可辨識的全球主體，它是學習認知地圖的候選人。這些跨國主義的不情不愿的主人，可以穿梭在白南準（認同——不用提他的后殖民出處了）和派里曼的中國書（差異——不用提唐人街中國人的流散本質了）之間。時尚的“另類”話語仍然與激進理論非常靠近，就像服裝工業十分靠近時尚設計一樣。打扮入時的激進分子以其見多識廣的善意，在一個絕境般的跨越中、在一個不可能的交錯中，縫合了一條漸進線。一份名叫《六》（Six）的精美室內設計雜志，有著自己的獨特風格，像《喪鐘》那樣無法歸類，體現了上述縫合。這些為“Comme des garçons”公司在東京出版的漂亮、厚重、超大型的雜志，任用著名攝影師、設計師和歐美世界的高雅文化成員（偶爾也有日本人），去制作一類帶有理論氛圍的前理論證據，它們好像羞于承認自己是嚴肅學院派，也羞于說時尚套話。我希望能在別處研究這一現象。

如果我在此似乎過于堅持，那是因為本土提供信息者（一位日本工人，一個唐人街居民，即中國攝影集的隱含讀者）那徹底變形了的（不）可能視角，將只看見——如果可以看見——對它的痕跡的挪用：在主人的激進話語的有力文本中，在它們的間隙內，它的痕跡被挪用。（這些被一般化了的本土提供信息者，有時出現在國內報紙的周日增刊上，為我們說出我們想聽到的答案，以此肯定我們的世界觀。這一事實無助于以上情境。）對那些后現代主義、現代主義或極簡主義（80年代中期，川久保玲有一兩季的衣服被認為是極簡主義）文本來說，這種挪用似乎非常普遍。

比如，讓我們看一下羅蘭·巴特《符號帝國》的開篇。[[53]](#_53_29)這本極具現代主義精神的書，精心擴寫了波德萊爾的散文詩《邀游》（“Invitation to a Voyage”）：

我的孩子，我的姐妹，

夢想那甜蜜的溫柔

去那里，一起生活……

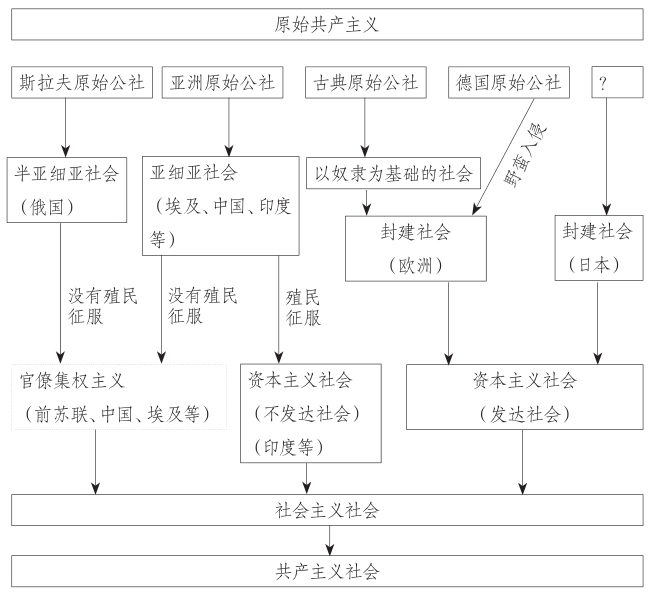
那里一切都有序而美麗

富饒、寧靜、宜人

注釋者真可愛，他們給了波德萊爾的“國度”一個真正的名字！他們一致同意那是比利時。[[54]](#_54_29)

巴特在此第一部分（題為“國度”）前幾行里就清楚說出了問題所在，以此先發制人。這是晚期巴特以超越符號學的名義，重新恢復地理政治上有差異的自白主體。他的文本因此可以這樣開始：“如果我想憑想象虛構一個國度，我可以為它杜撰一個名字……我也可以……將那里［國度］的一組特征抽出來……而且……用這些特征精心構成一個系統，我要稱它為：日本。”[[55]](#_55_29)

我想，我能，我要。在整本書中，我的觀點一直是，這個我的主體位置是由歷史建構和制造的，所以它能隨心所欲地變得透明（即便屬于像目前作者這樣的流散海外的本土后殖民精英）。當然，巴特并沒有忽略這一切。他在構建他的對象時，進行某種偷偷變換。當提到有著杜撰名字的虛構國度時，他意識到“是在那時，我用文學符號損害了幻想本身”。但是，用歷史上確有其名的地方為基礎玩“杜撰游戲”，并不存在什么損害。我當然不是說歷史是真實的，虛構是非真實的。我只是在問，巴特本人創造的二元區分如何兩方面都說得通。作為“其他地方”的“日本”這一名字，它所包含的歷史沉淀，既不是中國或近東，即17和18世紀歐洲的羨慕好奇這一夸張情感的對象；也不是印度，即18和19世紀英國與德國認同——與——差異的顛倒基礎；而恰是那日本，它是馬克思規劃的亞細亞生產方式里的那個“其他地方”（見下表）；是一種想象傾注的繼承者，我們通過葉芝和龐德（他們經由費諾羅薩[[56]](#_56_29)了解東方）的象征主義——意象主義習語，開始認識到這種想象傾注，接著又通過美國占領呈現出來；它本身也在那一游戲中（亞洲對西方——西方對后帝國主義亞洲），它就是符號帝國。就如18世紀，新荷蘭人——火地島人并不是偶然被選作例子，來代表被建構的主體（盡管也許是為了押韻[[57]](#_57_29)而特別選了他們）；19世紀，古典印度并不是偶然被選作例子，來代表停滯的審美歷史性；1970年，日本也可能完全不是偶然被選中。（例子是“情境化的”。）這就好像在歐洲想象中，水池邊的那喀索斯逃離了俄狄浦斯的黑格爾式軌跡，而在日本，這鏡像的夢幻之地卻被層層守衛。



對馬克思歷史發展概念的重構。引自梅洛蒂，《馬克思和第三世界》（Umberto Melotti，Marx and the Third World，tr.Pat Ransford，London：Macmillan，1977，p.26）。

正如“‘性手槍’[[58]](#_58_29)和‘亞當和螞蟻’[[59]](#_59_29)樂隊的傳播者”馬爾科姆·麥克拉倫[[60]](#_60_29)以為的：“日本一直是座孤島，因此一直無法忘懷它對觀念之地位的渴求。”[[61]](#_61_29)

即便歷史是宏大敘事，我仍然認為，本土提供信息者的主體位置（非常關鍵但被排除在外），也是在歷史上，因而在地理政治上被書寫。不管你如何貼上“符號帝國”的標簽，從本土提供信息者那歷史上（不）可能的，然而又是歷史的視角來看，在巴特和派里曼的類屬相似面前，關于另一種不同斷代的各個符號消失了。“那么，［《符號帝國》里的］這些話，”詹明信那樣的評論家也許會說，“是［巴特］自己給那些特征所加的標題說明，它們指向另一形象、另一缺席文本；而且，［此書的］整體……在另一個缺席文本的限定整體內……被找到”（見本書第331頁）。于是否認就更為顯著：“在我看來，東方無關緊要”——從本土提供信息者那（不）可能的視角來看，這再次是一種共有的語調，它跨越了晚期巴特和中期海因茲和赫斯特（見本書第94頁）之間的巨大理論差異——

［它］只不過提供一套特征，它的運作——它那被創造出來的嬉戲——讓我“沉浸”于這一想法：有一種從未聽說過的象征系統，它與我們自己的完全不同。在思考東方時，能被表達的不是……另一種形而上學、另一種智慧（盡管后者看起來也許十分令人滿意），它是一種差異的可能性，一種變革的可能性。[[62]](#_62_29)

對這一主體位置的假設，聲稱他者是差異的基礎，對一些人來說，這種假設所體現出來的頭腦清醒的無知傲慢，似乎也許比表面的仁慈更為可取。我們注意到理查德·羅蒂的論證里有著一種相似的自信：只要認為啟蒙大計并非客觀普遍有效，而是歷史特定的群體即我們自己的珍愛價值，那就完全可以捍衛它。[[63]](#_63_29)

《符號帝國》扉頁上有一張日本人的頭像照片，其人英俊瀟灑，穿著所謂“傳統服裝”。如果“在布萊希特史詩劇最為激進的形式中……對臉的抹除是一種象征標記……表明［對］主體性這一資產階級概念的摧毀，從而為主體性的另一種根本不同的形式留出白板底子”，那么，這里將臉置于“抹除下”，使它充分可見（盡管又因情感的清空而被刪除），就完全阻止了任何形式的被指定的主體性出現，不管這主體性有多深不可測。[[64]](#_64_29)19世紀，織布編織被“寓言性地”挪用到時尚體系內，以此為模式，本土提供信息者的（不）可能視角，在此也許也可以拼湊出一個“寓言”。其做法就是在那無動于衷的“日本”臉龐旁，放上川久保玲“Comme des garçons”專賣店1983年法國產品目錄里的模特臉龐和身體。[[65]](#_65_29)（《六》雜志直到1989年才創刊。）目錄里這些臉龐和服裝也可被認出是“日本”的，但沒有“真正”的日本特征，可以與到目前為止作為神話藝術客體的“印度”、喬治·哈里森的歌曲《親愛的上帝》[[66]](#_66_29)，或英國當代“印度風”，或事實上派里曼的“中國”相比。[[67]](#_67_29)盡管目錄里，就像阿克曼的書里［見本書第410頁］那樣，標題引導個人主體進入認知消費，但對我們來說，文本的另一層面也許更能生產出寓言的過剩。在阿克曼的卷冊中，“寓言”總是由一些平凡普通、未經區分的英國帕拉第奧式建筑所建構，這種建筑是柱式支撐的代表；它們就像巴特的日本人，是沒有特征，然而又充滿意識形態的符號。在川久保玲的目錄里，其框架（也許只是扮成純粹背景）由建筑照片組成。這些是可辨認的紀念碑，以某種方式證實了歷史：既反對又合法化了阿克曼對帕拉第奧建筑的表達的壓制。如果說英國從羅馬那里吸取了帝國的精髓，那么“Comme des garçons”則從法國那里汲取了風格。法國就是時尚，日本就是他者。主體仍然是歐洲，在《六》中，就是有著微妙差異的歐洲克隆，不管其個性創造者標記為何。

但是，川久保玲既非后現代主義者，也非巴特同道。我們被反復告知，她是個“極簡主義者”。看著她設計的服裝（讀者也許會覺得難以相信，我被設計的豐富而有力的異想天開所打動），我猜測這一描繪很可能是因為她樣品陳列室的倉庫式設計，以及她對暗黑、啞金和灰色的偏愛。不管怎么樣，我現在應該來看看定義了極簡主義的著名文本：羅伯特·莫里斯的《與納斯卡聯盟》（“Aligned with Nazca”）。[[68]](#_68_29)

莫里斯是一位實踐藝術家，沒有巴特或羅蒂那樣明顯的傲慢。而紐約藝術雜志《藝術論壇》是一份介于《村聲》和《新左翼評論》（The New Left Review）之間的雜志，而詹明信的文章最初就發表在《藝術論壇上》。如今，它管理著新興的南非約翰內斯堡和韓國光州雙年展，試圖用視覺藝術的數字化自戀，應對電子資本主義的危機。在1970年代中期，那時歐美經濟衰退剛剛開始，莫里斯這篇文章細致、成熟、高雅，深受主客體討論影響，非常對學院派策展人的口味。它與詹明信的“后現代主義”不可思議地吻合。每一位作者都聲稱自己的運動空間而非時間，不僅是藝術的恰當素材，事實上也是“文化主流”的恰當材料。這當然不是莫里斯的原話，但他深深意識到時間在運動中的行進。記住詹明信以主體死亡或去中心的名義（主體因此清空了情感及隨后的欣快感），聲稱空間對后現代主義來說十分重要；莫里斯強調，為了一個感知的自我與它的身體更為協調，空間要從（比如說貝克特[[69]](#_69_29)的）內部解放出來。讓我們注意，后者強調要將各個階段的極簡主義與“60年代藝術”區分開來：

60年代藝術大體來說是開放的，有沖動想要走向公眾。因為它結構中的邏輯，它是不正規的，這種結構由……相信歷史是由正規模式展開的信念所支撐，這種信念與對進步的信念非常接近。那十年的藝術是一種對話：個體藝術家貢獻給公眾的力量，是相對穩定的形式，直到60年代末，批判策略都無法摧毀它。進入70年代中期，藝術視野里一個充滿能量的部分卻有了完全不同的面貌。個人沖動替代了公眾沖動。空間本身有了另一番意義……在對超出身體所及范圍的經驗的深刻懷疑中，所討論的作品中更為形式的一面提供了一處地方，其中，感知自我能衡量自身物理存在的某些方面。（AN 39）

極簡主義對參與任何公共藝術事業同樣懷疑，通過以上闡釋，它的另一面的確揭示了單獨個體的局限，即這個體在審視、檢測，乃至最終塑造自我內在空間過程中的局限。

莫里斯和詹明信都是語音中心主義者。對前者來說，書寫是人剝削人的標記。對后者來說，“寫”是主體在晚期資本主義下死亡的標記。對莫里斯來說，將空間視為“真正”空間而不是書寫的平面空間，就是“把自然的力量輸送到人類的設計中。自然的力量通過藝術家的標記而流動”。［此處沒有像佩切斯基對阿赫塔爾（見本書第386頁）的那種譴責。］對詹明信來說，“寫”作為文化主流的產物，讓我們將個人與歷史而非自然放在一條陣線。而且，即使莫里斯筆下的藝術家將“有兩種術語：平面和空間……抽象形象與具體存在”，詹明信的個人主體也將保留一個“辯證”觀點，并認識到，心懷主體問題就是倒退。沒有任何關于諸如自然或歷史這種概念——暗喻的書寫結構的觀念，沒有任何對人類的新陳代謝或自由的有限領域的思量，可以干擾這些前提。

莫里斯呼吁我們注意，秘魯一些神秘幾何石刻與極簡藝術的這些原則之間，可能有某種理論上的親緣關系。顯然，他極為小心地指出，沒有人知道秘魯土地書寫的“真正”意義。在文章中間，他寫道：

我們可以推測，畫在沙漠里的這些線條是精神的灌溉系統，將周圍山脈某些有權的地方連接到低地平原……可以想象，納斯卡人……跋涉進入水晶般的高地，試圖記錄一條長線，它通往其中一座被特殊權力包圍的山峰。不管沙漠上這些形式的意圖是什么，它們從形態上與我們今天看到的某些藝術相關。如果納斯卡的意圖在過去已經失落，那么它們仍然有益地映照著我們當下的語境。（AN 33）

我們無法不欣賞那些石刻，上述引文試圖避免任何要求正確闡釋納斯卡線條到底何謂的主張。支持了那些石刻的二元對立，存在于意圖和形式之間。在巴特關于幻想和現實的例子中，看上去中立的二元讓帶有利益考慮的敘事得以進行。對我們來說，納斯卡石刻仍然有其形式（形式這個概念的純粹輪廓至少無意中借自柏拉圖），而未被區分的“我們”既有形式，又有意圖。在詹明信的例子中，闡釋主體需求的人并不需要聚焦于主體，因此在此被闡釋的，并不是極簡主義在形態上的表現，而是其意圖的歷史，因為“所有20世紀藝術似乎都由一類笛卡兒式計劃所推動”（AN 33）。其結果是，極簡主義極其細微的歷史特性，可以根據與納斯卡藝術相似的形式，來表達自己的意圖。事實上，是納斯卡的意圖最終得到了闡釋，因為誰能否認納斯卡藝術那么接近自然呢？

首先，是極簡主義自身的意圖主旨：“也許極簡主義最引人注目的一面是，它是唯一關于物的藝術……它曾試圖在關注平面的符號知識（系統，即圖表的、邏輯建構和定位的、預想的知識）與對物的關注（深度感知的相對性）之間建立間接關聯。”[[70]](#_70_29)接著是稍微往后一段時期的意圖：“后期的創作的傾向涉及為自我而造成的封閉空間，這一傾向與極簡主義審美有著復雜關聯，因為它強調對反身性和感知前提（只有前期創作承認這些前提）的某些態度。”再就是，當然是對早得多的創作，即納斯卡線條的真正闡釋；這一闡釋在文化政治內，在歷史，“我們的”歷史之外，非常有效。暗喻的方向闡明了那被倒置的：“根據這些對平面和空間之本質的評論，納斯卡線條的意義更為深遠。因為，在此，就如在極簡主義中一樣，平面和空間建立了間接關聯。”換言之，意圖主體要么沒有歷史，要么其歷史就是當代歐美人的歷史，而歐美人盡管因為對充滿笛卡兒思想的20世紀進行了書寫干預，受到污染，因而也受到譴責，但他們似乎看上去仍然能夠通過藝術的力量，去重新獲得納斯卡心懷警惕的前起源的態度，這態度防備著將要到來的書寫。不管最初的辯解為何，是意圖主體揭示了納斯卡線條的“更深意義”。[[71]](#_71_29)

也許有人會引證說，主觀主義藝術家擁有聲名不佳的“反歷史性”態度，從而不理會這種隱含的歷史敘事的無知。讓我們來看一下文本如何會使得這一做法大成問題。

文章開篇是簡短的“序言——日記”。接著是一段“航行日志”，其中，旅行者的日記難以覺察地成為了一種權威評論。再接著，是一個沒有標題的段落，包含了所有闡釋，到目前為止，我的引文都出自這一部分。

德里達曾詳細論述過旅行見聞這一寫作形式在18世紀的先例（OG 117）。讓我們在此僅注意，“日記”開篇相當無情地指出了差異：“秘魯……左派軍事小集團。共產化的種植莊園，國有化的公共事業。試圖避免阿連德[[72]](#_72_29)難以奏效的民主。不到六年，皮薩羅[[73]](#_73_29)用兩百個人、八十匹馬一舉拿下了它。”[[74]](#_74_29)這里有著太多濃縮的政治亞文本，難以全面評論。讓我們僅是再次注意，論文的一般看法很普通；比起任何后殖民設定的理性計劃，“自由世界”的藝術更容易觸及前殖民天堂的人性核心。

“日記”里，一些陽具中心主義的有力想象，被用來傳達這一自然的共鳴：“充滿色欲的陶器。熟透變爛的水果。買來的鱷梨。勃起形的細瘦水壺……灌溉溝渠里古銅色皮膚閃閃發亮的光身子男孩。想起赫雷拉博物館里的女木乃伊……腹股溝處戀尸癖的刺痛。勃起形的泥壺。她來自帕拉卡斯。木乃伊。三千多年前。”這段話后面，就是對遠遠看到的一位真實婦女的描繪。接著，不時穿插著議論秘魯女性美標準的并列句：“削鱷梨皮的手……赫雷拉的女木乃伊。一副完美的牙齒。手上沾滿了血和鱷梨汁。”接著是對穿孔和不同文明概括的描述。最終，“用來噴水的勃起形的水壺。滲進沙漠。長長的灌溉裂口和溝渠。渾身閃閃發亮的光身子男孩在洗澡。泥水中古銅色的勃起”。

D.H.勞倫斯使這篇文章變成了一個易被破解的生殖崇拜符碼。在這類通過器官充血膨脹而達致的血統——認同中，其文明也許無法被“他者化”。來自另一世界的藝術探索者，找不到他想找到的東西。所以，在這一簡略章節最后，“沒有線條。光芒漸漸暗淡，它們消失無蹤。明天再試”。下一章開篇是旅行見聞的習常用語：“第二天早晨七點半。我回到了科羅拉多河流域南美大草原，尋找前一天我錯過的那些線條。”（AN 26）刻意展現了身心對立后，我們開始去解釋納斯卡線條的揚棄。

生殖崇拜的性欲想象在此有某種滑移。女性的性客體形象，顯然代表了早已消亡但保存良好的文明，但由帶勃起形狀噴嘴的水壺暗指出來。但是，這也是種“真實”的情欲，是藝術家下腹“真實”的躁動，它伴隨著他與自然的親密交流，那時，他“真實”的血與“真實”的鱷梨汁混在一起。是男性親密關系形成的那種超歷史、超政治的可能性，讓極簡主義揭示了納斯卡線條的“更深含義”：“在此，就如在極簡主義中一樣，平面和空間建立了間接關聯。至少就我對它們功能的假定理論來說，這些線條傾向于這一中介作用。”[[75]](#_75_29)

我在本書中指出，如果我們將本土提供信息者的（不）可能視角視為對他者性的提醒，而不是永遠受困于一些認同，那么，文學評價的另一標準——盡管必然是暫時的——就會浮現出來。一種主導的藝術批評或文學歷史分期，其微小細節通常取決于在表達上與集體思想傾向有關的描繪性評價，它們將帝國主義公理的一些因素排除在外，這些因素只能不規則地加以體系化。而另一種歷史敘事，揭示了“排斥在外”這一舉動不規律的共同點——其中藝術與時尚之間的分界變得模糊，而不是揭示了對歷史的“真實”闡述所妥帖構建的分期。

在第二章中，我們看到，美國原住民逃脫了愛麗兒——凱列班爭論。而在此，我們注意到，同樣的，納斯卡可以用被啟蒙了的極簡主義來闡釋。日本“近代的超克”[[76]](#_76_29)爭論中關于東西方的無解談論，遵循著相應的結構線索，因此，絲毫不提日本本土少數族裔。（事實上，鑒于澳大利亞東金伯利地區的土著，替換了自由/激進多元文化的對立［見本書第401頁］，以下這點至少很有趣：沖繩阿依努土著師法澳大利亞，參考他們對解放的立法。）

在第二和第三章中，我指出，像川久保玲這樣極具影響的女性個人主義者，作為女性主義/大男子主義偏愛的主體/客體而出現，常常讓另一種女性消失了。[[77]](#_77_29)在后現代主義語境中，這樣的她是誰呢？要試著回答這一問題，我將打開艙門，跳進資本空間，放出論證的線頭，直到我被文理之網再次捕獲。

在多元文化主義的斗爭中，對“文化”一詞的運用，與福柯對“權力”一詞的運用相似。它被借去指示一個特定社會中的一個復雜策略性情境。[[78]](#_78_29)“我們的文化”所聲明的是一種超越理性本身的行為方式，它與歐洲啟蒙文化對理性本身的訴求相對立。在文化的原先意義——換言之，作為有一段歷史的名稱——及在其習慣力量方面，多元文化（只要它不將模仿編碼為抵制）批判了文明社會的理性結構的局限，不管這批判有多不成熟。

在一篇題為《從人類學出發將芭蕾視為種族舞蹈》（“An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance”）的文章中，裘安·凱莉依諾霍姆[[79]](#_79_29)寫道：

研究舞蹈的西方學者并不是從客觀意義上使用種族一詞；他們將之用作一種委婉說法，來替換“不信上帝者”、“異教徒”、“野蠻人”這些老式詞匯或更近期的“異國風情”。……由于社會風氣不再認可我們之前指示“他們”的那些詞匯的意涵，也因為替“他們”說話的衛道士所采用的某種老練，說英語的學者難以找到詞匯來指示他們希望討論的那種非西方舞蹈。[[80]](#_80_27)

如果多元文化論者是像福柯運用“權力”一詞那樣運用“文化”，那么，善意的歐美支持者中一群自由分子，也許就是根據凱莉依諾霍姆指出的策略來運用“文化”一詞。在此，提出對文化的學術定義同樣不會有太大作用。理查德·羅蒂非常聰明，總是能夠注意到皇帝衣柜的空虛，他指出，“如果我們更坦率表明自己是種族中心主義者，而少那么自稱是普世主義者，我們西方人力圖讓每個人都更像我們而使用的修辭，就會得以改進”，這話將了凱莉依諾霍姆一軍。[[81]](#_81_27)這里，公開劃出了戰線。

如果多元文化論者的多種文化無法被教科書定義所捕捉和記錄，羅蒂的啟蒙文化顯然也不行。簡單地說，鮮活的文化總是在前進，永遠在變化。我們的任務是審視以下兩種策略：一種是文化作為戰斗口號，反對某種文化聲稱擁有理性本身，反對聲來自該文化內部，也來自外部；一種是文化作為一個漂亮名稱，指代外部的異國情調。

對那些站在自由民主立場上發言的人來說，就如對多元文化行動主義者來說一樣，文化內套在文明社會中，哪一方都無法公開聲稱擁有它的權威。啟蒙之子聲稱擁有公民社會的幸福主體身份，這一聲稱本身太龐雜、太顯見，無法作太多分析：它就是“聲稱擁有某些基本的直覺性觀念，這些觀念潛藏在民主社會的公共政治文化中”。[[82]](#_82_27)

對激進分子來說，福柯所說的“特定社會”是大城市里的公民社會，而不是超現實的“國際公民社會”，后者避開了全球性中的國家。而“復雜策略情境”不僅顛覆了歐洲啟蒙對其幸福公民身份（阿爾都塞所謂的意識形態主體）的聲稱，也希望在其中置入作用者，即公民的位置。這些要求包括：從公民承認文化上的多元實踐，經由獲得文化綜合課程的主流教育，一直到在藝術、文學、電影、電視中提及文化主題，以及最終以稍微有些不同的舉措發展到雙語主義（但從未發展成熟為多種語言）。這也是內套，但其驅動力量是批判而非保守的。

前幾章中，我們探討了一些哲學、歷史和文學文本，它們層層重疊在社會文本內，這些社會文本制造了任何可以閱讀我這本著作的人。而在此，我們似乎更為直接地在社會的文理內、在文理的社會折痕內思考。這里有名稱的迅速發展：殖民，后殖民，新移民，混血，跨國；后現代，屬民。“我們的文化”。因此，再次記住“文化”也是調整人如何了解事物的規范這一點非常有益：福柯提出的表示了解能力的著名對子——作為了解能力的權力/知識，就是基本層面的“文化”。（當然，福柯用的是別的詞，最著名的是“話語”。）從此觀點來看，文化分類學是可能的，也是有用的。但是，任何在運作的“文化”都是與這些分類學不同的差異的游戲（如果你可以將運作與游戲分開）。這不是后結構主義宣言。簡單來說，這是語言的差異游戲，它展示其意義如何與字典不同。然而，字典也是可行的，有用的。沒有什么語言——暗號或系統——進程的區分，可以捕獲這種嬉戲——運作著的文化。鮮活的文化總是在前進、永遠在變化。沒有理由絕望。理論先鋒派的力量有其局限，對這一局限，我們展開研究。

因此，我是研究文化政治的學生。差異是根據什么利益而區分的呢？當作為過程的人修正了作為系統的人，又該做什么？當我在本書（它已逃離我）結尾探討這一點時，我當然愿意傾聽你的觀點。你將評判我進行中的實際行動。

就我的理解，我的實際行動仍然是一種老派的馬克思主義。馬克思試圖讓工人重新思考，他們是生產的作用者，而非資本主義的受害者。他們加快了他們的勞動，但資本家支付的卻只是部分報酬。他們要求要回剩余未支付部分，這就是在主張社會主義（說的低調點：福利國家；說的高調點：公民社會）。如今，在老牌的城市國家內，資本主義是“創造就業”的慈善家，而工人則被全面剝奪了福利，因為那是“免費”的禮物。假定我們從全球化角度類推。如今在前蘇聯解體后的世界內，私有化是經濟重建的支柱，這一切是為了全球化。它意味著全球經濟模式的大幅改變——“依靠，也經由‘市場’在世界上強加一元化的新嘗試”。對新興國家或發展中國家——新近開始解殖或以往已解殖的國家——來說，它們比以往更不可能逃脫“新自由主義”世界經濟體系的正規束縛，而這一經濟體系以發展以及如今的“可持續發展”的名義，掃除它自身與脆弱的國家經濟體系之間的所有障礙，以致于社會重新分配的任何可能性都遭到嚴重破壞。在此新跨國性中，“新流散”，即“發展中”國家種子的新播撒（這樣它們可以在發達的基礎上扎根）就意味著：向歐洲中心移民、男性和女性勞工輸出、跨越國境、尋求政治庇護，以及令人困擾的就地驅逐亞非“慰安婦”。與上述馬克思主義計劃相比，松散地屬于第一和第四類的歸化美國公民[[83]](#_83_27)，也許會重新思索自己的身份，他們可能是剝削的作用者，而非受害者；然后，他們現在稱為家園的民族國家，為了鞏固服務于國際資本的新統一，“幫助”了他們仍然稱為文化的民族國家，這一認識，也許就會催生出我所謂的“跨國讀寫能力”。由此，我們的多元文化，或我們對“文化”一詞的運用，將只是從我們想要成為發達公民社會的作用者這一欲望出發，去命名一種不同的策略情境。我們不用放棄這一渴望；但讓我們向往一個不同的作用者，稍稍改變一下位置。我一貫堅持，讓經濟在被抹殺中保持可見。[[84]](#_84_27)這有什么好處？誰知道？光讀馬克思的著作并不足夠，而關于他事跡的著述，又局限于組黨前的爭論以及他個人生活的變化。你幫我制訂個行動計劃吧！

近年來，一個值得警惕的發展是學院——文化的“后殖民主義”浪潮，它似乎沖擊著歐洲的精英移民。1996年夏，我應邀出席了不少歐洲“后殖民主義”論壇。在法國，我激怒了一位高社會地位的馬格里布裔法籍人士以及一位教授英語的印度裔法籍教師，因為我警告說，美國學院里的后殖民主義大部分是胡扯，這里我會更負責任地闡明這一點。［值得注意的是，阿爾及利亞人的說法完全不同；他們是從阿爾及利亞解殖失敗出發，來面對他們的差異。2月，我與阿爾及利亞斗士馬蘇迪坐在同一論壇講座上，他在面對宗教暴力時清醒意識到跨國資本主義的存在就是例證。］[[85]](#_85_27)在德國，我受到一位印度裔德籍英語教師的嘲笑，因為我大談德里達、杰巴爾、克萊因以及迪亞米拉·埃爾迪[[86]](#_86_27)，而不是我的印度混種靈魂。我沒有足夠時間來詳細闡述所有這些置換與結合。

在文化政治敘事化的粗略描述中，我在此要冒一個一般化的危險。精英“后殖民主義”似乎除了以它的名號發言外，也是一種將自身與種族下層區分開的策略。

讓我從更早些時候的事態提供一個闡釋，這個闡釋者的著作在面對全球化時，還未被地方內套。[[87]](#_87_26)畢竟，這一章是一位女性，在正在消失的當下的歷史的流動底基上蹣跚，追逐著逃跑的“文化”，注定要失敗。在插入語中，我已經指出現在如何更新這一早期版本。

始于18世紀末的資本主義領土殖民主義和帝國主義時期，被認為結束于20世紀40年代中期，那時，新殖民主義開始了。在那一階段早期，本土知識分子官員應運而生，他們不全然不是白人，扮演著外國統治者和本土被統治者之間的緩沖器角色。這是對所謂殖民地主體最可理解，也最抽象的說明。是這種敘事支持了主導性歐洲主體的主人敘事。

當我們因此興致勃勃地追蹤后殖民時，我們確實可能會問：當偉大的領土帝國主義開始瓦解、解殖時期開始展開時，本土精英的文化政治命運為何？在新民族國家中，他們擁有強硬的手腕制造新的文化認同。這并不一直與大都市的文化政治情境相吻合。因為本土精英并沒有一個確定的新信息提供者的位置。他們并沒有60年代英國“民族”文化研究萌芽期的那種立足點，因為那一運動的基礎是工人階級，而且幾乎從一開始針對的就是移民文化。冷戰期間涌出的各類區域研究的學科，支持了美國的自我表現，它宣布自身是解殖工作的監督人，而這些學科吸納了那一精英階層的一些成員。一直到70年代，巨額股票交易計算機化、基于民族國家的資本開始瓦解，一種善意的對第三世界的文化研究沖動才開始影響美國學術界。[[88]](#_88_28)

這一沖動具有通過知識生產來處理危機的巨大潛能，它將殖民主體安置為后殖民的、轉向了的本土提供信息者。這一位置通常如此受到一種普遍敵意的圍攻——傳統人文主義權威對任何干擾歐美經典的做法都懷有深深敵意，以至于在討論它自身的文化政治起源時，難免懷有忠誠被分裂的不安感。在此，有如許多真正的誤解，我必須也加緊說一句：我并不是在談論“新”民族國家里從殖民到后殖民的緩慢變化。[[89]](#_89_27)我只是想解釋為什么美國英語研究的舞臺上，后殖民信息提供者突然凸顯出來。

后殖民信息提供者對解殖國家本身內部被壓迫的少數群體幾乎無甚可說，最多除了那些做過專門充足準備的調查者。然而，與那些遙遠的被壓迫對象保持認同這一氛圍，卻緊緊縈繞這些信息提供者，盡管他們照樣頂多只能認同大都市空間里的種族和人種上的少數族裔。但最壞的情況是，他們利用這一氛圍，借口否認參與知識生產機制，扮演未受污染的本土提供信息者的角色。因此，最后這一群體，要么通過將關于文化、種族的特殊性及延續性和關于民族認同（某類“回溯性幻覺”）的宏大合法化敘事拼湊在一起，模仿新第三世界的效果，而摧毀斗爭的基礎；[[90]](#_90_27)要么，更為近期的情況是，更為光鮮的這群人斷定向上層階級流動的移動性是一種抵抗，他們將都市人群的不穩定化，僅僅局限在人口的種族構成的變化上。這一掩蓋行為的持續多樣的產物，就是一個“他者”或“基準層面行為”，是后現代性的“新興話語”，某類內置的批判因素。種族下層和屬民南方退回邊緣陰影中。

這一行為產生了某類程式：殖民主義是現代化/現代主義，后殖民主義是對后現代主義的抵抗；或它是“真正”的后現代主義；如今，只有后現代的后殖民主義者，才能懷著必勝的信念地自稱為混雜。就信息掌控的通信社會而言，實際的后殖民地區進入它的途徑非常有限，既受限于階層特定性，也受限于國際控制，而這一途徑常常也是本土接觸點或關于文化特定性及差異的話語的來源。我的看法是，學院里對這一差異的宣稱，支持了種族立場假裝的特殊性，這宣傳常常掩蓋了后殖民服務新殖民主義的暗中合作關系。（如今這一合作又被替換為混雜的后民族話語，贊美實為美國化的全球化。）這一假裝——掩飾的雙重步驟，可以接受女性主義話語。就如巴德漢所寫，在后殖民性中，

女性很難構成一種有共同利益和需求的集體性。她們像男性一樣分為多層。……在此語境中，性別政治很難替代階級政治。……如果薪資和權利差異遵循傳統特權的路線，那么注意力很容易就偏離資本主義剝削過程的高度適應性，而放在封建價值［民族——文化——種族特定性？］的頑固不化上，而實際上，兩者之間存在共生關系。[[91]](#_91_27)

（如今，聯合國風格的普世主義女性主義，卻模擬了一種女性的集體性，可以說，無意中為了貪婪者的利益而利用了窮苦人的需求。區分了性別的“后殖民”在此起到相當重要的作用。）我寧愿稱這一關系是串通（折疊在一起），而非共生（靠依賴/侵蝕彼此為生）。不管是在我們生活的細微方面，還是在政治的最寬泛結構內，通過折疊在一起，我們靠依賴/侵蝕存在于另一邊的東西（不管是什么）而活。我自己的著作就是在折疊中書寫，被閱讀。要求阻止這一點，就是荒誕地否認歷史。一種謹慎、一種警惕、一種總是與全面介入步調不一致的保持距離、一種對永久中場暫停的渴望，這是所有負責任的學術批評可以追求的。在學術范圍內，任何比上述愿望更大的野心都不過是騙人的把戲。[[92]](#_92_27)

1992年，在印度，印度民族主義的爆發導致了阿約提亞的清真寺被毀，這給了我們一個教訓，意識到印度解殖的失敗；作為遙遠的動力，它也讓大批我們這樣的人離開母國，我們已成為全球快跑的后殖民，準備投入到新的全球共謀中。

因為不僅是國內右翼政治權力掮客以充滿歷史權威的民族認同之名，動員激進主義力量；左翼理論家中也有一種孤立主義的反民族主義。流亡左翼里有一些人宣稱自己是反民族主義者，他們滿懷熱情反對母國的宗教民族主義，而這正泄露了流亡國外者的反動民族主義的力量。民族主義就像文化一樣，是差異的一個流動的底基（“socle mouvant”，再次引用福柯之語），它既非常危險，又非常有力，總是先于它所仰賴的定義（正面或負面定義），或被這定義所延宕。針對這點，全球性（或后民族主義話語）是對全球金融化或全球化的一種表達，這種表達既是“Darstellung”（再現）或上演全球化，也是“Vertretung”（代表）或授權全球化為“職員”。在這種特許中，出現了我之前所說的向上層移動的詭計，它將模仿重新編碼為抵抗。[[93]](#_93_27)在民族和國家（后者被金融化力量一步步抵押）之間的松散聯系中，激進民族主義產生了，盡管其決心從不明晰。在下面的各個對子中，前一項是模糊的，后一項是抽象的：民族——國家，主體——能動力（制度使之有效的行為），認同——公民身份。大部分操縱、調遣和動員，都可以為了后者的利益，而以其模糊伙伴的名義而進行。[[94]](#_94_27)從此中所獲得的經驗，暗示了另一種用民族主義來施展魔法的方法，不過不是以全球的名義，而是以全球包圍的名義。

為了全球的金融化或全球化，全球性被援用。思考全球性，就是去思考“從全球性出發進行思考”的政治。大眾政治的大概輪廓是如何被銘寫的？就“具有分水嶺作用的知識分子”來說，馬歇爾·麥克盧漢是一個相當次要的例子。但他的《地球村》的確為我們當下的歷史，為下層多元文化主義的反沖，提供了某種深度背景。[[95]](#_95_26)我將麥克盧漢的著作與利奧塔爾的《后現代狀況》放在一起，后者提供了對詹明信論題的一個不同卻相關的重復，而且正是在學院孕育“理論”的那些地方，它有一種分水嶺般的作用。[[96]](#_96_26)盡管麥克盧漢屬于60年代瘋狂科學家階段，而利奧塔爾則依賴于對現代主義科學范式的批判，這些范式由諸如庫恩、費耶阿本德、巴斯卡、卡特萊特等科學哲學家所制造，但這兩人依然共享一個共同的、確定的前提。[[97]](#_97_26)也就是說，電子技術的進步，讓“西方”（麥克盧漢）或“信息社會”（利奧塔爾）有可能重新擁有前資本主義那樣豐饒的精神財富（而沒有它們附帶的不適）。這最后將變成讓后現代資本主義與全球電子通信合法化，后福特主義的后現代資本主義只有表面看來是去中心的。麥克盧漢根據左腦行動與右腦行動的對立而發起論證，右腦行動是講究整體、講究聽覺的行動——感謝電子技術，西方已經完全學會了；而左腦行動是講究理性、講究視覺的行動——到目前為止，西方一直在進行這一行動。為了證明這一點，他提議通過四元論[[98]](#_98_26)的理性模式，重寫科學發現史，而至于這個四元論，他只當作一個暗喻，沒有更多論述。[[99]](#_99_26)

在麥克盧漢看來，盡管第三世界到目前為止是通過整體的右腦來運作，但如今它越來越傾向于運用左腦。唉，太容易解釋麥克盧漢是如何設法從摩爾人、阿拉伯、秘魯、印度、韓國、中國和日本的主流傳統中得出這一荒誕結論了，但是這需要分析辯論，而這里我也不再加以詳述。問題是，

當然，到世紀之交，第三世界將因不同原因內爆：人口太多、食物太少……癌細胞的四分體從微觀揭示出世界今后的狀況：癌癥增強了細胞復制，重新獲得了原始細胞的進化，并將自身轉變為自我消耗……新的科技人……必須成為他兄弟的監護人，就算要犧牲自己……生態學將“白種男人的負擔”轉放到“路人”的肩膀上。[[100]](#_100_26)

傳統與現代——啟蒙與社群主義，就說到此。這為發展、為新帝國主義的教化使命（現代化/民主化），提供了一般的辯護。“西方”是如今的新世界，我們必須將過去的新世界扛在我們的肩膀上。什么將是我們遵從的模式？

“EFTS（電子基金轉賬系統）……也許被認為是所有……地球上的數據基礎……的工作原型……當一個機構成為國內最大的經濟團體時，它就是社會結構”（GV 108，124）。而且，我們也許還會加一句，這種金融化就是全球化的秘密，在前蘇聯解體后的時代，它可以不受任何阻擋而前進。該書接下來的內容可謂為貝爾電話系統和美國電話電報公司熱情唱頌的一曲贊歌。[[101]](#_101_26)所以，毫不奇怪，該書最后是一條特別的民族主義/帝國主義注解：“加拿大人和美國人都有非常寶貴的共同點：他們感到自己是最后的邊境。加拿大北部取代了美國西部。”（GV 147）

當然，利奧塔爾并不胡亂擺弄右腦意識理論。在他的書中，整個論證被消音了。他提出以下認識：每一個“狀況”（社會的？歷史的？性欲的？——也許，是所有這一切）都提供了為合法化而運用的語言游戲，或是為合法化而運用的語言游戲制造了每一個“狀況”，我們無法肯定。利奧塔爾認為，在信息通信或電子世界中，不管是關于社會公平的敘事（馬克思），還是關于發展的敘事（資本），都無法提供合法性。[[102]](#_102_26)現在，合法性是根據一種模式來提供的，這一模式產生了沒有預期目的的各種形式（要不然就被認為是短篇故事）：成形的、創新的，但不是目的論的各種形式。盡管此處并沒有對一種覺醒意識的單純信念，但學習并獲得一種新的語言游戲，以符合信息或電子狀況，這一獲得表明一種（許多人都共有的）天真信念：思想會集體改變，并跟世界結構的改變同步。

利奧塔爾從程式化的口述史詩傳統中，得出短篇故事這一合法化模式。這一論證本身就是一個隱含的宏大敘事，如下所示：在最終走向現代化的緩慢歷史進程的壓力下，諸如《伊利亞特》、《奧德賽》、《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》，當然還有北歐傳統史詩這樣的偉大口述史詩，都走向了敘事的終結。它們成為有開端、發展和結尾的長篇故事。然而，前現代的游吟詩人在表現史詩時，他的合法化來自于，他能根據自己對口頭表達程式的記憶，講述出多少新情節、多少新故事。我們這完全信息化的社會，擁有大量非個人的“虛擬”記憶，被認為已處于前現代的前資本主義狀況，但無須受它的任何問題的困擾，而我們現在能像以前的游吟詩人那樣繼續前進。利奧塔爾的模式，取自美國土著種族群體卡什那華（Kashinahua）的游吟詩人。順便說一句，古老的史詩傳統經歷了漫長的歷史變形后，不僅在土著屬民中仍然鮮活完好存在，也在反全球化革命劇場中存在，在那里，它們被挪用，被重新配置。事實上，反全球化革命劇場是所有反話語政治（亦即政治動員的舞臺）的最風格化的一端，在這一劇場內，史詩傳統并不必然采用霸權語言，也與歐洲小說傳統無甚關系，雖然本尼迪克特·安德森等人曾沒完沒了地這么認為。[[103]](#_103_26)這一現象超出了北方制造的世界文學的良性定義。文化政治。

利奧塔爾和麥克盧漢都虔誠指出，“知識所在之處，將［麥克盧漢］或應該［利奧塔爾］被所有人共享”，這一點并不奇怪。萬歲，電子治下的和平。通過分配給每個人的“自由電子通信”，我們正走在通往世貿組織的“公平競爭”的道路上。美國國際開發署（USAID）在1997年全球知識大會上的形象，就是一位身著布衣的非洲女性，將手機貼近耳邊。[[104]](#_104_26)

同樣毫不奇怪的是，在冷戰之后的熱和平中，事實上是偉大的聯合國會議將自身合法化了，這些會議大部分以女性名義，用一種創新及制造出新形態的方式，增生著對女性來說似乎是國際行動主義的官僚形式，而這些女性永遠不被允許去接觸屬民的權力/知識。但是，利奧塔爾的看法也許也是錯的：他推測，古代游吟詩人僅僅通過人們承認他們沒有目的論，而將自身合法化了。認為“線性”和“分層”或“循環”時間之間存在二元對立，這樣的思維方式特別“現代”。另一種同樣不加批判的前提是，集體主體與文化闡釋的社會結構是同構的。[[105]](#_105_26)事實上，這些自我合法化的現代（化）會議，只是就它們如此充分宣稱的終極目的“女人的目的是人的目的”而言，才是無目的的。

有關發展的宏大敘事并沒有消亡。像《地球村》或《后現代狀況》這種著作的文化政治，以及我們常常聽到的對斥責全球電子未來的好心斥責，為證明發展（全球化）——民主化（美國使命）的敘事無罪，提供了辯詞。我們這一代出生于印度獨立之前的印度人，太明白行使帝國主義教化使命的職能官員是出于“好心”。[[106]](#_106_26)這里關鍵不是指責個人。而事實上，這些公職人員給予我們的，常常是我所謂的“授權的侵犯”，即產生了健康孩子的強奸，而健康孩子的存在并不能證明強奸就是正當的。帝國主義不能因為印度通了鐵路或我說英語這些事實就被證明是正當的。承擔教化使命的許多公職人員的確出于善意；不過，唉，你做好事的時候，可以心懷輕蔑，也可以心懷父母姐妹般的仁愛。而如今，你可以在背后捅貧窮國家一刀，然后向它們提供邦迪，以便照相留下“幫助”的那一刻。用這種可怕方式使殖民主義成為替罪羊，保護了將剝削作為發展的新帝國主義。

關于民族認同的一種大致理論——印度人這么要求我們，索馬里人這么要求我們，非洲人這么要求我們——被用來將這一敘事合法化，也壓制了對立。[[107]](#_107_26)而另一種發展的集體，即民族當地的健康保健、生態環保和有文化教養的集體，長期以來在其恰當位置上，也在草根層面發揮著重要作用。但他們的聲音為何罕被聽聞？這些對抗的結構就是本土的非政府組織。在前蘇聯解體后的世界里，不結盟的可能性消失后，發展中國家的政府背負著國際發展機構的巨額貸款。政府和本土非政府機構群體之間的關系，就如流暢調用的“民族身份”一樣，既曖昧又復雜。[[108]](#_108_26)在聯合國會議“非政府組織論壇”上登場的各種非政府組織，都被捐助國徹底審查過，而它們陳述的內容，也都根據聯合國提供的分類而組織，其主體和客體都和“實情”無甚干系，請原諒我這么說。

投資并協調關于發展的宏大敘事的主要作用者，是世界銀行。在應對全球性的所有機構的話語中，都可看見“可持續發展”這一短語。發展去持續什么？全球發展的一般意識形態就是種族主義家長式統治（以及，唉，越來越多的姐妹情誼）；它的一般經濟學就是資本密集型投資；它的主要政治學就是壓制抵抗和屬民的聲音，一直收編他們反抗的修辭。

某些歐洲的文化和教育機構，似乎受控于美國式的學院“后殖民主義”。其前提和結果都是：社會一般拒絕尋求庇護的經濟移民潮。我選擇瑞典作為例子，是因為我在關于地球村的一次會議上，提到了這本書最后幾頁里的內容。對思考關于當下的歷史來說，這么做似乎非常適當，因為瑞典一般來說算是“開明的”援助國；在全球化和全球后殖民性中負有責任。冷戰的所謂終結造成了移民大潮，是在瑞典國內對此移民大潮的態度中，它的開明開始瓦解：后殖民的移民潮。本書在全球后殖民性與后殖民移民的折縫中翻尋。因此，指出以下這點對我們來說很重要：無論何時我們身處那些扶植古巴的右翼自由分子所發起的論爭中，桑地諾[[109]](#_109_26)革命分子總是引證瑞典作為模范；也不管在全球援助的領域中，瑞典國家的形象有多正面；盡管如此，最終因為全球性產生碎屑（移民），瑞典終止了福利。它似乎是第二國際社會主義的最終終結。我說最終，是因為我們習慣認為，當德國社會民主黨在1914年投票支持戰爭時，它已經終結了。然而，就如伊曼努爾·沃勒斯坦[[110]](#_110_26)和其他人指出的，從西北歐的一些國家結構中卻能感受到第二國際留下的有益影響。而1976年《僑民法》修訂法案引入了“拒絕入境的特定理由”，調整并拋棄了這些益處。在經濟重建和世界新秩序的壓力下，北方單一國家內的社會主義也瓦解了。

就如我曾經猜想過的，在世界新秩序或熱和平中，民族和國家之間的連接比以往更為松散；而在那一裂隙中，本質主義卻漸漸感染潰爛。即使是瑞典，也可以提供這樣一個例子。在摧毀清真寺的那個可怕冬天，我深刻思考了一番印度民族主義：印度也曾經是一個“擁有復雜經濟體系的社會主義國家”。我們有我們的羅摩王（神話中的印度國王，是印度民族主義者心中的英雄），而瑞典，也有它的卡爾十二世。[[111]](#_111_26)瑞典人對1992年11月30日暴行（一群年輕的瑞典種族分子手舉國王旗幟游行）的抗議，非常強烈。然而，除非相信（許多人的確相信），堅信人類平等完全是瑞典民族的一種自然特征（下層多元文化反對的正是此類認識），否則，我不得不指出，一直到12月6日大屠殺之前，我們這些不屬于任何宗教派別的印度人相信，“這種事不可能在這兒發生”。

盡管我們必須致力于選出那些有擔當的公仆，他們必須擔當起支持福利國家之益處的責任，但是，單單如此，無法成為全球未來的中流砥柱。

現在，讓我們把文化研究放置在光譜的學術那一端，而這一跨越政治的光譜，最終消失進入必然的倫理不可能性。[[112]](#_112_26)因此光譜是：文化研究，“激進”藝術，主流化，包圍全球的運動。我用某些某種程度上說很個別的例子，來分別解釋前三項，以最終說明第四項。再重復一遍：我仍然是個受過訓練的文學批評者；因此將這些個別例子學科化了。也許這也是激進干預所要面臨的問題，在已穩固建立的習俗（學術或藝術）內，它們不僅對全球性，而且對自身在全球化中無意所處的位置和角色，都不夠機警。我下幾頁里的內容，一部分引自我在瑞典研討會前一周向印度文化研究學者所做的演講（參見IM，xxiii——xxxi）。我提這一點是因為，我作為“精英”，介入了當下的歷史，成為從一地趕到另一地參加這種新“會議文化”的主體，而我也仍然在后殖民性和都市移民之間的溝壑中著述。[[113]](#_113_26)詹明信在中國臺灣和大陸的巨大影響，加上他那典型的混淆中國與“中國”的作風——就像我之前討論的他對鮑勃·派里曼詩歌的讀解，同樣描繪了當代文化研究交流的軌跡。[[114]](#_114_26)

印尼萬隆會議（1955年）最初的意圖是想建立第三種道路，它既不是東方道路，也不是世界體系里西方集團內的道路，這第三條道路是要應對第二次世界大戰后建立的世界新秩序，但這一想法并沒有伴以思想上的相應努力。在文化領域，為培養新興第三世界而運用的唯一習語，屬于這樣的立場：它們從所謂世界舊秩序中的抵抗（即反帝國主義和/或民族主義）中浮現出來。這些習語填充了世界新秩序的空隙，表明在文化游說團體在生產有讀寫能力的跨國作用者方面又一次毫無幫助。這些習語是：民族起源、亞國家主義、民族主義、文化本土論或相對論、宗教，以及/或北方激進形式的混雜多元主義、后民族主義。是最后一組習語制造出大部分文化研究討論。向此印度聽眾發言——他們大部分人在美國完成了基礎教育，我引用了安東尼奧·葛蘭西的話。葛蘭西必然沒意識到非裔美國人斗爭的豐富歷史，因此，當他提出美國擴張主義將利用非裔美國人來征服非洲市場并普及美國文明時，這一假設在某種程度上并不在點子上（盡管南非例子以及美國軍事侵略中對非裔美國人的利用，都支持了葛蘭西的論點）。[[115]](#_115_26)但是，如果他的假設應用到新移民知識分子以及他們的母國身上，在今天來說就顯得特別恰當。文化研究、自由多元文化、后福特跨國資本主義，它們當然是一伙的，一起援助以出口為導向的外資投資，以及所謂的自由貿易。全球化拆解了這套組合和發展本身之間的差異。（在印度海得拉巴的行動主義/學院派聽眾中，找不到最新面孔，即推動金融化的女性流散者。她在開羅，在北京，在世界婦女銀行。在布拉格，馬德琳·奧爾布賴特[[116]](#_116_26)在推動北大西洋公約組織時哭得稀里嘩啦，這句說捷克語，下句又說英語，就好像是個流散者最終回到了家鄉那樣，而1997年7月14日，她驅散了法國大使館的“巴士底獄日”集會群眾。）

也許是因為這種全球化中的伙伴關系，美國的同一群學生，花了大量時間金錢（國外的獎學金、推薦信，等等）想要學會主流語言，可以理解拉康或內格里[[117]](#_117_26)——更不用說海德格爾或馬克思了——但想一想，有人提議學習移民群體精英的語言嗎？當國際事務、發展經濟、商業管理快樂穿梭在跨國性中時，文化研究說著跨學科甚至后學科話語，卻不會去走為跨國讀寫能力（而非專門知識）而設的道路；那太令人望而生畏了！[[118]](#_118_26)針對這樣一個頑固的群體，我下面要說的話，似乎特別無力。但是，盡管每一次勝利都是一次警告，我們也無法忘卻，1993年3月，人民的確將世界銀行逐出了印度納爾默達河谷。

那么，為了跨國讀寫能力，這章的作者四處游走。南方的民族主義，北方的福利國家。現在讓我們轉向帶著他（她）的善意模式的舊主人：表現倫敦移民團體的一場具有場所特定性的藝術秀。由一位常常代表大赦國際[[119]](#_119_26)的、講求社會團結的流浪藝術家，表現一種未受審視的文化主義。當我提議，讓我們拿出族裔企業家為跨國機構拉皮條、將族里婦女賣給血汗工廠（毫無法律規范，肆意降低工資）這一事實的證據時，那一推行合作的藝術家的反應是，他并不希望展現社區共同體內的性別剝削。他希望就展示白人的種族主義。文化政治。責任的讓位。移民都是好人。白人都是壞人。把兩者顛倒過來就合法了。顛倒的種族主義。

對我來說，似乎必須做的不是繼續贊美殖民者/被殖民者、白人/黑人這種本質化的道德主義，而是要讓觀眾看到這一領域內的行動主義者知道些什么。堅持將移民與發展分開，其結果是讓倫敦東區成千上萬缺乏技術訓練的孟加拉家庭女工，無意中與孟加拉當地出口型服裝業里成千上萬缺乏技術訓練的女工，展開了競爭。后者之所以“獲得了勝利”，是因為她們每人每年的工資比倫敦的女工要少500鎊，可以為“發展中的女性”作證。［當我們贊美混雜的女性主義/個人主義設計師（見本書第352頁）時，我們現在開始接近那些消失了的女性。］族裔內部女性被過度剝削是全球現象，它是同一大型故事里的一段情節，這大型故事制造出我們對跨文化主義的需求：成功的拉皮條需要這一跨文化主義。最終，在英國報紙《衛報》關于這次表演的報道中，藝術家和記者的無知被贊揚為伏擊了政治藝術的解構，因為我曾經用“看不見的”一詞來描繪婦女的血汗勞動。

這類兩地婦女之間沒有中介的競爭是北方和南方貿易集團，以及世界新秩序中北方和南方工業之間更為廣大的競爭的一部分，而這種競爭是任何沒有連字符相連的國際團結（文化或經濟上的）的一個障礙，事實上，在任何戰線上都是如此。這是一個例子，但它們能在各種不同且不相連的層面上被無限增加：“在對孟加拉施行優惠放寬措施時，加拿大也許不得不對所有其他最不發達國家給予同樣的便利，包括越南和海地。對孟加拉來說，越南尤其是一個嚴重的潛在威脅，盡管目前它的優勢被持續的貿易禁運所限制，因此也讓孟加拉的服裝出口合法化在起跑線上短暫領先。”[[120]](#_120_24)這就是通常所形容的“自由市場”。世界銀行和世貿組織是此類競爭的主要操縱者。[[121]](#_121_24)而如果你不具備跨國讀寫能力，不重視被迫的競爭，你就無法解開種族主義中的移民與首字母“D”大寫的發展（Development）之間的難題。似乎有趣的是，就是這個藝術家，現在又在盧旺達上演所謂“形象的墓地”的演出（他最近在那里待了十二天），這一演出贊美國際非政府組織，認為它們是呈現盧旺達人民受苦受難形象的唯一正確途徑。我并不懷疑他真心感受到的震撼，或他對現代主義審美成規所做出的精微創新。但歷史大于個人善意，而我們必須學會負起責任，也必須學習具有政治敏感度。“世界拋棄了非洲，”這位藝術家對《芝加哥論壇報》（1995年2月19日，第27頁）如此說道。如果他參加過一次我所就職大學舉辦的研討會，或者閱讀過世界銀行關于“新興”股市的定期公告，就不會有此種感受了。由于缺乏對全球的分析，賣弄地壓抑著的感傷主義——他的照片放在封存的盒子里，我發現這一手法已經有人模仿——不過是重復了已被充分傳達的感傷主義那令人咋舌的恐怖罷了。[[122]](#_122_24)

從我們的學術或“文化工作”這些小環境來看，我們可以用“主流化”來補充包圍全球的運動，這一主流化位于從事第二職業和教導公共輿論之間的某處。我的例子是一位經濟學教授，因此其干預似乎過于老套而缺乏新鮮內容。但是，我認為，在文學或藝術方面難以找到全球主流化的例子（既非浪漫的反資本主義，也非宏大的反帝國主義），這點并非無甚所謂。審美的和政治的？想一想再得出結論，盡管懷舊的美國民族主義并沒有這么做。我此刻的例子是阿馬蒂亞·森[[123]](#_123_24)，面對世界銀行堅持發展中國家不該過于強調高等教育（因為沒什么用），他為支持南方高等教育所做的辯護，就是切題的案例。[[124]](#_124_24)同時，我自己所在的大學戰勝了其他競爭者，開啟了一項由世界銀行提供基金的項目，符合條件的學生是來自發展中國家的中層官僚。可以在哥倫比亞大學接受高水平教化，但在達卡或德里就不能接受高等教育。

在當代語境下，當世界被粗分為南方和北方，世界銀行和其他國際中介就可以將世界劃分為一些地圖，該地圖使得地理——書寫的不可簡約的抽象性質清晰可見。地理的主導原則之一“民族”——它與語言（與絕對他者的綜合）和出身［易受類——生命（妊娠）和類——存在（法律）的影響］的神秘現象難解難分，而語言和出身既揭露也抹去了這一抽象特征。[[125]](#_125_24)但是，在這些新地圖或“信息體系”上縱橫交錯的分界，從來不是民族的或“自然的”。它們是投資界限，因國際資本快速移動的動力學而不斷變化。在草擬這些地圖的過程中，其中一個并非可以不受重視的原動力，就是以發展之名對第四世界[[126]](#_126_24)生態系統的侵占。現在，你轉到了在全球化中越來越被挪用的“本土提供信息者”本身。

在不均衡地插入表象的民族形式后，前民族如今被全球化了。

通過欺壓美國原住民的土地掠奪和重新造林，對斯堪的納維亞半島、芬蘭和俄國的馴鹿森林的破壞，欺壓印度原始民族的砍伐樹木和大范圍種植桉樹，以及欺壓孟加拉漁民和佃農（光榮的第四世界公民）的所謂防洪規劃，一種親族關系可能在剝削中被動員起來。事實上，這樣一種親族關系潛藏在所有早期文明之間，這些文明被推回或推開，來為地圖上和當今世界中更為傳統的地理元素讓道。

在北方/南方世界的主體之上，為了維持世界銀行地圖的幻想分類，另一種統一實行著。就如我之前所說，脆弱的民族經濟與國際資本之間的界限正被去除，在所謂發展中國家內，社會重新分配的可能性（它頂多是不確定的）正進一步消失。在此，我們必須注意到，發展中民族國家不僅同樣遭受著影響深遠的生態損失、森林河流這些生命根基的喪失這一共同現象，而且，還受到當地發展商權力陣線與全球資本力量的共謀的侵害，不管這共謀關系看上去離它們有多遠。往好里說，滿口全球化的能言善辯的理論家，或那些仍在控訴舊式帝國主義的人，對這一共謀并不知情，但這一點，對爭取非歐洲中心生態公平的全球運動發起人來說，卻并非秘密。

為什么是非歐洲中心的生態公平？理論家曾經將“新社會運動”定義為反體系運動，而如今，這些理論家又說，未來的希望在于這些運動。[[127]](#_127_24)但是，他們仍充滿懷疑，因為他們以歐洲經濟共同體為模式來看待這些運動，就不免認為它們渴求國家權力。但是，如果焦點從歐洲經濟共同體上移開，那么，發展中國家的困境是，盡管它事實上與民族主義進行著協商，盡管它也仍然實踐著公平和重新分配，它卻已不再是那些必然渴求影響全球的運動的主要舞臺了。這些全球包圍的運動不得不站在國家背后，內部受到內在殖民力量和當地資產階級的侵擾，而外部又受到全球經濟重建下越來越教條的經濟局限的侵害。因此，在爭取生態公平的非歐洲中心全球運動中，攫取國家權力并非其主要計劃。事實上，主張選舉的左翼政黨常常認為它們不夠政治。全球化受策略而非危機所驅使，在它的內部，只能被稱為民族主義甚或民族主義地方主義的這一手段，當然不在北方對“他者文化”的善意研究范圍之內。在此基礎上，就非常容易通過私企的“國際公民社會”，而為全球金融化培養“后民族主義”了，這一社會繞開了個體國家，在其中，強有力的非政府組織以新聯合國為中介，與布雷頓森林體系合作。

在第三世界資產階級和第一世界移民之間，有一種強烈的關聯，事實上是一種共謀，這一點不容忽視。不管承認情感亞空間有多重要——在這個空間中，移民尤其是下層階級必須忍受種族主義，若要談論全球化，我們都不得不承認，移民的利益（不管有多微小）處于主流全球資本內，這是倫理情境內不可能性的一條令人痛苦的誡令。移民身處第一世界空間內。我完全支持那些反對在種族、性別和階層上剝削下層移民的城市行動主義者，但是我們這里討論的是全球化。有一些嚴重的教訓我們必須知情。我們必須尤其將此牢記腦海，因為這也是從南方宗教民族黨派到北方文化研究群體的出口/進口路線。（北方的工會運動進一步加劇了南北方的分別，當世界銀行作為經濟重建的一部分，要求私有化、摧毀南方工會——否則工會就會煽動工人要求更為仁慈的勞工法時，北方工會被要求甚至通過訴諸“人權侵犯”，來避開《關貿總協定》。后文對此將有更多論述。）

見識過基督教解放神學所起到的強大但危險的作用后，我們中一些人夢想起萬物有靈論的解放神學，以此懷抱一個也許是不可能的愿景：生態公平的世界。[[128]](#_128_24)事實上，神學這一名稱與這一想法背道而馳。在這種夢想生態公平的思維和認知方式中，自然也是超自然。（請注意，在此我不是在提出一些一般化的部落思維。）即便是超自然的“超”都不搭調。因為，依據此思維，自然這一人類共同體的神圣他者，也被責任倫理結構綁定。沒有什么個人超驗神學，即認為活在此世只是為了來世，不管來世的重要性如何被輕描淡寫的觀點，能使我們這么想。

事實上，我堅信，考慮到人們必然會過分努力達到的不可能性，在人們必然會夢想的那一不可能的、未分化的世界里，生態公平的國際性無法通過調用任何所謂的世界偉大宗教而獲得，因為關于這些宗教偉大性的歷史，深深地層疊交錯在對權力起落的敘事中。這么看來，在印度教印度的例子中——這個短語像“基督教歐洲”那樣讓我們害怕，對《吠陀》自然詩歌的再多重新改寫，都無法拆解那一歷史。我毫不懷疑，我們必須學會向世界種種原創的、實踐的、生態的哲學學習。再次強調，我無意浪漫化，就如解放神學并沒有將每一個基督徒都浪漫化。我們討論的是以某種方式，來運用世界上最強有力的動員話語，這是為了全球，而不僅僅是為了讓第四世界騰飛。我再次提到這一點，是因為我們太容易將此作為唐吉訶德式的道德主義而拋在一邊。只有通過靠愛來增補集體力量，才可以嘗試去進行這一學習。配得上愛之名的，是一種照顧到雙方的緩慢努力（我們沒法控制這一努力，但也不能感到難以接受）——如何不靠強迫或危機，來贏得屬民的注意？——它改變雙方的思想，去獲得一種無法確定的倫理特異性的可能性（從來不是可持續情形）。我們所必需的集體努力，是要去改變法律、生產關系、教育體系和醫療保健。但是，若沒有改變思想的、一對一的、負責的接觸，什么都不能長久。[[129]](#_129_24)

關于倫理特異性，我要說一句，它不是一個指示大眾接觸或參與人們常識的花哨名詞。它可以用以下情境來形容，只要我們記住，我們（a）在將人物當作現象看待，（b）我們所說的不是徹底他性：

我們都知道，當我們與一個人深入交往，回應，即回答是來自雙方的。讓我們稱此為回應能力，也稱為“回答”能力或可說明性。我們也知道（如果不知道，何其不幸），在這樣的交往中，我們希望揭示再揭示，毫無隱藏。然而，雙方都有一種感覺，有些東西沒有被理解（沒有被傳達）。這就是我們所謂的“秘密”，它并不是某人想隱藏的東西，而是他渴望在特異性、回應能力和可說明性的這一關系中所揭示的東西。（“秘密”是一切都無法被理解/傳達這一事實或可能性的名稱，這么說更具哲學意味。暫且不多說。）在此意義上，倫理特異性可以成為一個秘密的相遇。（請注意，我并不是說秘密地相遇。）[[130]](#_130_24)只有回應從雙方流出，我們才能接近倫理特異性。否則，如果我行善的對象和我一樣，擁有我那樣的權利，他或她將過得更好的這個想法，就不會開始揭露——抹去倫理關聯的（不）可能性。（當然，以下態度也是如此：對作為他/她的文化范例的那人的絕對羨慕。）

在印度原住民中，關于1952年被“除名”的部落[[131]](#_131_24)，我只了解一小部分的一小部分。這些居住在森林里的部落，被英國人認為是“犯罪部落”，不僅遭到英國人的拋棄，印度的印度教和穆斯林文明對他們也不管不顧。他們不是“激進分子”。但是，他們因為（與更大的倫理群體不同）被置之不理，所以遵從某些文化規范，像我們一樣認為文化是自然，并具體展現出某些對我們來說極其有益的態度，而我們在我們的全球化困境中，已然失落了這些態度。他們積極的文化書寫，就像其他任何人的文化書寫一樣，既等待理解，也難以理解。我們并不是提議要理解他們的文化，而是要利用某些殘留，去抵抗那不可還原地改變了我們的統治。他們本身也想改變他們的生活模式，而我們也應該盡可能領會這一愿望。（下面我們將討論澳大利亞土著對“語言的失落”的看法。）他們文化習俗的一部分，將他們前民族時期保持生態健全的方法內在化了，但是，在少數民族迫切需要的融入現代國家的過程中，難道這部分就必然不能挽回地輸給所謂全球公平嗎？

在“當下”的歷史中尋找“我們的文化”時，我們遇到了另一個“前民族”群體——屬民女性，它被強行放入統計學集體的可疑“統一”中。從這一角度來看，如果非歐洲中心的生態運動向我們提供了未區分世界的一個愿景，那么，反對人口控制和生殖工程的女性運動，則向我們提供了另一個。在此，國家的作用再次可以被闡釋。國家既向世界經濟新秩序的強權諂媚，同時也向國際人口控制命令卑躬曲膝。麥克盧漢寫道，“生態學將‘白人男性的負擔’轉到‘路人’肩上”（見本書第366頁），他正確預見了如今國際人口控制政策的“破釜邏輯”。現在，人們指責南方人口爆炸耗盡了世界的資源。也由此指責南方最貧窮的婦女。這又使得女性成為問題，并且這被當作是所謂援助的合理性證明，將注意力從北方的過度消費上轉開：全球化的兩張面孔。麥克盧漢本人當然根本沒有想到女性。但是，如今，在前蘇聯解體后的世界中，當全球化成了游戲的名稱，一個更為古老的傳統主題被激活。我在第三章中表示過，為了標示一個不但是公民社會并且良好的社會從國內混亂中誕生這一時刻，常常會征引那些打破法律條文以灌輸其精神的各種個別事件，而男性對女性的保護常常就是其一。在這一資本主義/女性主義階段，是資本家女性拯救了女性屬民。發展中的女性（WID）——美國國際開發署（USAid）的附屬機構，以及婦女環境與發展組織（WEDO）是通常由北方控制的國際非政府組織，有一些著名的南方女性作為代言人。對發展中的女性進行女家長式的監督和結為姐妹，也是壓制屬民聲音的一種方法，也應該與第三章所舉的單一例子放在一起來看。[[132]](#_132_24)

學院里思考跨國性的流散女性或少數族裔女性，必須具有足夠的跨國讀寫能力，能夠質問：“cui bono”[[133]](#_133_24)，是為了誰工作，出于何利益？在《身體作為財產：重思女性主義》（“The Body as Property：A Feminist Re-Vision”）一文中，羅莎琳德·波拉克·佩切斯基[[134]](#_134_24)引用了孟加拉行動主義者法麗達·阿赫塔爾的幾句話，而這幾乎只是為了替代卡羅爾·佩特曼[[135]](#_135_24)的觀點，在佩切斯基看來，佩特曼的“批判”似乎與阿赫塔爾有一種“親緣關系”，但卻“更系統、更全面”。佩切斯基不止滿足于用替換來壓抑阿赫塔爾的聲音，而是繼而通過人種學（新幾內亞部落女性與孟加拉被后福特主義剝削的女性相差無幾！），提出了替代這種“本質主義”的“女性主義”。她所舉的人種學例子，先是在16世紀的巴黎，于英國平等主義派[[136]](#_136_24)女性中流傳的“關于人擁有自己身體的觀念的早期現代歐洲起源”，最終是非裔美國法學理論家帕特麗夏·威廉斯[[137]](#_137_24)的著作。以下是她對阿赫塔爾的呈現：

法麗達·阿赫塔爾是孟加拉一位關心婦女健康的行動主義者和研究者，她譴責“女性支配自己身體的個人權利”不過是“資本主義——父權制意識形態的一種無意識的鏡照……其前提是資產階級個人主義的邏輯與私有財產的內在動力”。在阿赫塔爾看來，婦女擁有自己的身體這一觀念，將身體變為“生殖工廠”，將之客體化，并否認了生殖能力是“我們自身攜帶的自然力量”。在她就女性的這種“自然權利”而呼吁“新社會關系”的背后，存在著“自然”女性與“社會”女性的分裂，這讓阿赫塔爾更加接受激進女性主義者對“差異”的本質化信仰，這是相對她的馬克思主義理論框架的可能提示而言。[[138]](#_138_24)

在《資本論》第一卷中，馬克思寫道，社會主義抵抗運動的重點，在于必須認識到，唯有勞動力這一商品才是私人的與可社會化的之間動態斗爭（Zwieschlächtigkeit）的場所。如果工人不再把工作視為私人的或個人的工作，而認識到它是潛在商品（勞動力），他/她是它的部分主體（因為勞動力是抽象平均概念），他/她就可以開始抵抗對剩余價值的侵占，而將資本轉向社會再分配。作為一位一直在組織對抗跨國化斗爭的學者，阿赫塔爾期待讀者熟悉抵抗的這第一門課程。無產階級微不足道的意義在于，他/她除了身體一無所有，因此他/她“沒有束縛”。但如果執著于這一點，那就沒有什么社會主義的可能性，只有對一線員工的雇傭了。“私人”與“社會”（勞動和勞動力）之間的這種斗爭，就是阿赫塔爾所謂的“自然”與“社會”的分裂。我們要注意到，為了保持與馬克思的一致，她運用了“力”一詞，而佩切斯基將之替換為“女性”。事實上，這里有一個小小的悖論：人類身體中的“自然”應該容易被“社會化”！為什么阿赫塔爾要提到“生殖力”？因為在反抗資本主義/個人主義生殖工程的掠奪中，她每天都意識到生殖勞動力在被社會化。當她呼吁一種“新的社會關系”時，她對這一詞的使用，嚴格遵循了馬克思意義上的“生產的社會關系”。之所以“新”，是因為馬克思對所有其他商品和勞動力的區分，在此并不適用。被制造出來的商品不是物，而是孩子，他們在情感價值形式內被編碼。美國人本主義無法想象馬克思對社會化勞動力的反抗性使用之冒險表述，就像它將弗洛伊德大膽的超心理學，簡化為自我心理分析一樣。進一步說，因為美國人本主義的隱含主體是以權利為基礎的資產階級自由主義的行動者，所以，它無法從無產階級視角出發，將擁有的身體想象為一個死胡同。它只能是“抽象”法律身體的承載者，而這“抽象”的法律身體被編碼為“具體”。（當然，以美國為大本營的聯合國女性主義，也是在為了全球金融化也就是發展而工作。因此在此，我必須談談對佩切斯基的看法，就像我在第二和第三章就勃朗特和弗洛伊德所說的一樣。阿赫塔爾用更為簡潔的“無意識鏡照”表達了相似的情感。）順便一提，同樣可能的是，“自然”與“社會”之間的分野，就是物種——生命與物種——存在之間的區分，年輕的馬克思提出了這一認識，并在后期著作里將之替代為自由王國與必然王國之間的劃分：規劃的局限。我們早已在此章稍前部分對詹明信的討論中觸及了這一問題。

要展示以美國為大本營的女性主義如何無法認識到南方在理論上的復雜性——對她們來說，這一復雜性只是容納了人種學上的“文化差異”——需要以課堂的節奏一步步論述。這里，一言以蔽之（當然并無不敬），卡羅爾·佩特曼當然不是一個認識更為“系統全面”的阿赫塔爾。佩特曼對婚姻和賣淫的精彩分析，將討論延伸到封建主義向資本主義的過渡；而阿赫塔爾探討跨國資本，后者將身體視為書寫的劇本；如果要求在世界新秩序中（前蘇聯解體后的金融化，拿屬民身體的基因去申請專利以研發藥品，等等）建立一種新的社會生產關系，那么絕對無法通過引述人類學和早期現代歐洲而呼應這一訴求。[[139]](#_139_24)事實上，這并不是一個引征有色民族來反對有色民族的問題，而是要理解這樣的分析。但是，也許文章中最糟糕的，是對帕特麗夏·威廉斯的引用。通過一位北方有色女性來壓制南方的批判聲音，對這一做法的倫理——政治意圖，我難以置評。但至少顯然，奴隸制度中對身體的濫用性建構，并不是對被剝削身體的社會化。奴隸身份的母系傳承，并不可以用作情感上的辯護，證明將生殖力商品化這種做法無罪。威廉斯本人也清楚表明，如今的下層非裔美國人，在反抗她的特定歷史和情境時，希望感受到對身體的擁有。而那一情境，就是利用奴隸制度來促進工業資本主義這一做法的矛盾。帕特麗夏·威廉斯也寫到了美國司法系統內部的這一做法，這一過程。佩切斯基無法用她來進一步“駁斥”南方的危急困境。跨國世界里的女性——注意佩切斯基將同為印度裔的流散藝術家米拉·奈爾和米娜·亞歷山大[[140]](#_140_24)的藝術表達用作證據；更不用提在跨國化中，孟加拉和印度情形完全不同這一事實了——必須謹防對理論的挪用里所包含的政治。

全球包圍者沒有時間也沒有金錢去鼓吹和宣傳。“個體女性之間的聯系，批判性的草根調查。”抵制生殖工程與遺傳工程的女性主義國際聯盟（FINRRAGE）宣傳單里這些無關痛癢的短語，如果從行動來看，就是通往雙行道的路標，需要的時候，就讓那個被損害的他者成為老師。

如果在全球包圍的生態學中，一邊要對抗世界銀行，另一邊要學會贏得一次（不）可能的秘密相遇，那么，在此類反對人口控制和遺傳工程的女性主義主動性中，女性主義運動一邊面對著跨國制藥公司，但另一邊，再次是秘密相遇的緩慢增補節奏。否則，都市女性主義者就只是一味要求所有女性都像她一樣：死胡同世界里的公民。在全球性中，對女性的權力/知識的重新編碼，是一個巨大的研究領域。墮胎是權利還是謀殺、女同性戀是偏好還是罪惡、代孕是實現愿望還是進行交易，不過是其中的三項內容。對此種認識顛覆的考量，這里就不再贅述。

然而在全球包圍那必須卻又不可能的任務中，其中一項是所謂“抵制發展”，這是另一種發展的策略：組織家庭工作者——在“血汗”條件下在家工作的女性。

這類女性勞動可以追溯至資本主義之前，因此在線性軌跡上，它處于居先位置。在全球性中，它是一早就伴隨著工業資本主義的殘留現象的繼續惡化。在國際轉包合同和如今后福特資本主義的狀況下，它從阿倫群島[[141]](#_141_24)的血汗工廠，擴展到在家工作的高科技計算機終端。如今全世界的女性，都身處這一抽象的、用詞不當的整體（“共同命運”）中，通過在家工作，消化了行政管理、健康醫療、工作場地安全等方面的花費。我們必須因此學會不要將在家工作視為外圍現象，就好像它不過是無償家務勞動的延續。我們必須一直努力去解構家庭和工作的斷裂（我們的全球斗爭的意識形態認為這是斷裂），從而抵達這一女性基本層面（同時也是最高層面——性別化通過展示階級聯盟而運用它），它支撐了當代全球資本。[[142]](#_142_24)我們必須面對這一艱難真相：女性自身內在化了的性別區分，被認為是“文化”書寫內的倫理選擇，它以一種心甘情愿的信念接受了性別歧視的同時，也接受了剝削，這一信念認為，一個好女人應該這么做，它甚至是女人應遵循的倫理。我們必須非常努力去通過一些法律，而且也要非常警惕它們是否被貫徹實行。但是，斗爭的真正力量來自于實際運作者，她們思考以下可能性：組織起來反對家庭勞動，并不等于就不再是一個好女人、一個負責任的女人、一個真正的女人（因此是有丈夫有家庭的女人）、一個女人；也只有在那時，在一個雙向回應的結構中，我們一起走向一種預設的可能性，而這一做法不僅僅是雙向思考：做一個好女人，方式有很多。[[143]](#_143_24)在此，“文化”收緊了，而我們必須加入到那群人中，她們從文化書寫內部來解除束縛。

盡管倘若沒有提及家庭工作者爭取公平的斗爭，對當代全球化包圍運動的說明就不算完整，但嚴格來說，家庭工作大體是一種城市現象。“地球村”這一表達含有麥克盧漢——利奧塔爾聲稱的占有農村的意味。在此范圍內，家庭工作與“地球村”相關聯。在爭取生態、環境和生育公平的運動中，農村——地方直接面向全球，而“村”也是一個被經驗所污染的概念——暗喻。

村子必須教導我們讓地球成為一個世界。我們必須學會去學習。否則文化研究就只是一個表征而已。生物多樣性的電子化是殖民主義的新詭計。我們學習從秘密相遇者的“原始共產主義”中學習生態的健全，當我們從這一點一直走到計算機化的數據時，我們走得如此之遠，已經不是程度的差異，而是種類的差別了。從學習的無限關注和熱情出發，我們繞過了知識（如今它已過時），進入了信息指令的信息通信后現代文化中。[[144]](#_144_24)

美國前勞工部部長羅伯特·賴克告訴我們，

電子資本主義……使得最為成功的人，脫離了社會其余部分。現在，對高層管理人員、專業人員和技術人員來說，他們可以與他們在全世界的同類直接交流，從而為世界其余同類生產新的產品和服務，而不用在經濟上依賴于低工資、低技術的人的生產力……“共同體”一詞……如今意味著非常誘人的形象。但在現實中，很少有人能生活在社會經濟多種多樣的鎮區中。[[145]](#_145_24)

是“信息指令的信息通信社會”這一部分，驅動著整體。嚴格來說，“后殖民”這一標題屬于更早些時候的話語構成。在新移民的夢想中，“非常誘人的形象”的“超現實”共同體，與分離論的全球網絡共存。[[146]](#_146_24)因特網可以提供“形象”的共同體。[[147]](#_147_24)實時硬拷貝[[148]](#_148_24)的生活方式希望進入白人或克隆白人的文化飛地，這個圈子提供了大量“高層管理人員、專業人員和技術人員”，他們能夠“脫離社會其余部分……而與他們在全世界的同類直接交流”，羅伯特·賴克提到的就是這些人。換言之，這是潛在全球主體的滋生地。這一飛地可以——取決于它的階級關聯——包含以下沖動：作為自己感性訓練的一部分內容，將文化變成博物館展品。新移民人文學科教師則將與這一沖動的制度機構化建立起聯系。

新移民，就像新移民本土提供信息者或事實上的后殖民一樣，是一種形象的名稱，這一形象被編織進文本的褶子內。如果一種形象讓不可能成為可見，那它同樣也呼喚想象，來將不可能改變為一種體驗，一個角色。[[149]](#_149_24)而且，因為商業資本主義（依靠剝削和征服）和跨國金融化（決定了“后殖民→新移民”的生產方式）之間的差異，如今在實時硬拷貝中，這一角色正被體驗。火地島人和新荷蘭人讀不懂康德。（而康德無法“讀解”他們這一事實，卻被認為標志了康德的被默認的卓越。）來自非洲國家布基納法索或阿爾巴尼亞的人，可以通過扮演新移民——無論是字面意義上的，還是嚴格意義上的——這一角色，而否定福山的論斷。[[150]](#_150_24)這些是這一章的重要問題；它們將與（比如說）為了奧地利克拉根福大學的阿爾巴尼亞學生而進行的多元文化努力發生聯系。

在全球“游歷”一番后，現在讓我們把“后殖民”移入“新移民”這一框架，并回到都市多元文化里的女性身上。第二回合。

前幾章中，我們追蹤本土提供信息者的蹤跡，匆匆走遍了歐洲。現在，讓我們以美國作為流動基地開始環游。我們必須因此認識到，從誕生之初，美國就是一個移民國家。第一批歐洲移民中的勝出者常常激烈聲稱，這片土地屬于他們，因為他們支配著工業革命。而美國國家的起源，被重新表達為以一種大致是托克維爾式[[151]](#_151_24)的方式逃離封建主義的故事。眾所周知，在美國立國憲法中，非洲奴隸和原住民族被銘寫為（白人的）私產，以此避開了將奴隸表現為財富這一問題。[[152]](#_152_24)

這些都是邊緣化的極端例子，其中，術語本身讓道：非人化、流放、種族屠殺。當我們要把新移民放置在世界新秩序的情境中時，我們不能在起源處的那一暴力場景內開始，而是要從文化空間里被感知到的主流的對立面，從已經漸漸反駁著我們的現象（邊緣聲音）開始。我們無法將“文化認同”用作許可證，以進入差異；也不能將之用作工具，來否認向歐洲中心遷徙的經濟移民（以及最終甚至包括政治流亡者）仍堅持希望擁有資本主義制度下的公平。這個未被承認、丑聞性的秘密，就是我們統一的基礎。它將“非法外僑”和熱心的學院人士結合在一起。我們可以將此基礎重新改造為跳板，以進入對應著這些時刻的讀解/著述/教學。

新移民自己幻想了他們的“民族起源”，到目前為止，這民族起源還沒有為未被美國承認的、更為遙遠的歷史文化做出貢獻，所以，我們現在需要的是美國承認我們的彩虹是它當下的歷史的一部分。[[153]](#_153_24)既然我們的國家大部分從領土上來說并不曾是美國的殖民地，那么，這一交易主要跟我們作為新美國人的地位而不是跟我們的母國有關聯。事實上，相對來說，我們自認為是美國邊緣這一自我表現，也許包含了一種否認，即否認對我們的母國而言，我們身處統治地位；這就好像約翰·斯圖亞特·穆勒承認，自己在國內是民主派，在國外則是暴君。[[154]](#_154_24)

我們毫無疑問必須聲稱與自由多元文化有某種聯盟，因為另一邊是施萊辛格和布熱津斯基。[[155]](#_155_24)自由多元文化是由當代跨國資本主義的需求所決定的，這點并非秘密。這是一種重要的公關舉動，顯然要贏得全球金融化主導計劃中的發展中國家的贊同。（我認為，我們已經離開那些國家，到美國來生活，如果仍然繼續否認全球化的責任，我們就會成為問題的一部分。）美國跨國公司定期向海外輸送具有商業管理專門知識的學生，去學習那里的語言和文化。早在1990年，《美國州長協會報告》就提出了這樣的問題：“如果我們還沒學會客戶的語言，怎么在全球經濟體系中銷售我們的產品？”全國的語言科系（包括我自己所在的大學），以文化研究之名與商業團體勾結，不僅吸引會講那些語言的當地學生，尤其吸引來自特定民族國家的前殖民地的新移民學生，好讓他們也可以進入那個白人——克隆圈子。如果我們要質疑這一多元文化的扭曲原理，同時又利用它的物質支持，我們就必須同樣認識到，這個國家當下的種族主義主流的激烈反撲，已經與當代的地理政治步調不一致了。我們被困在一個更大的斗爭內：一邊是通過扭曲的多元文化，設想更新的辦法來開發跨國性；而另一邊則對跨國劇本所驅動、書寫及運作的是什么所知甚少。是在這種無知的沖撞中，我們不得不尋找并定位我們的能動力，并一遍遍試圖拆卸那沖突的機器。像福柯運用“權力”那樣運用“文化”已經不夠了。

新移民的不同民族起源之間彼此同情、感到擁有同樣的差異，這種情感的基礎，是我們早已提到的社會概況，即我們都是懷抱著在資本主義社會里找到公平或幸福的希望，來到這里。（即便是在經濟移民中，女性仍然常常處于被驅逐狀態。這個定義通常是性別敏感的。）我們來到這里，躲避戰爭，躲避政治壓迫，逃離貧困，為自己尋找機會，以及更重要的是，為我們的孩子尋找機會：希望在一個資本主義社會里找到公平。嚴格說來，我們把前殖民地（如今則是力爭幸免于新殖民主義及全球化蹂躪的“發展中國家”）里的后殖民性問題留在那里，可到頭來卻只是發現，白人至上主義文化想要聲稱它擁有資本主義的全部能動力，并將之重新編碼為民主遺產內的法律原則，它這么做，都只是為了它自己；我們還發現，這社會的唯一入口，是遺忘自己的民族出身，或為了階層流動性而將它當作博物館展品；或將這一舉動編碼為“抵抗”！在自由多元文化的課堂里，我們努力尋找第二次選擇，把它看做對遺忘的抵抗，但是，這必然是為了更為長遠的利益，即常常被否認的我們對民主資本主義的共同信念：“一種必然性，其作用者構成了它本身，而他/她為這必然性提供了行動場景，而不用真的成為其主體。”這一必然性就是將我們團結在一起的東西，而除非我們承認它（“而且即便我們承認它”），否則我們無法希望承擔起新興主流的責任。[[156]](#_156_24)作為“抵抗”的高深理論“曇花一現”，就是問題的一部分。

我們中間那些頑固倔強的人，也許會希望有一個更寬廣的視角，它不僅指涉國際勞動分工，而且也不憚麻煩去獲得世界新秩序中的跨國讀寫能力，在第二個千年的最后十年，這一新秩序已經或正在形成：如果你喜歡，可以稱它為多樣化的歷史地理的信息系統指令；稍稍勝于認知地圖。為什么將資本對一致性及合理性的要求，與民主那實質但抽象的平等混為一談？詹明信勸我們拋開道德論，同時從好壞兩方面來思考資本主義。但這種態度對不滿于將多元混雜浪漫化的新移民來說，同樣不夠。因為選了毒藥作藥品，就必須學會一種計劃和衡量技巧，并且預先假定，它至少有一半療效，可以堅持不懈地去阻止金融化這一難以控制的疾病的發展。在高度殖民主義中，本土提供信息者常被排除在外。當我們被敦促成為本土提供信息者——連帶——混雜全球主義者時，我們該思考些什么？

當我們這些身處美國的文學圈中人，如今致力于多元文化女性主義研究時，在我們的個人研究領域和民族出身內，我們傾向于做三類事：從身份認同或理論出發（有時同時從這兩者），對用英語或其他歐洲語言寫成的文學/電影文本進行分析；從一個描繪性文化主義或意識形態批評的觀點出發，對更清楚表現為政治的現象進行說明；以及當我們用通常方式談論跨國性時，從大眾流行文化、軍事干預和跨國公司的新殖民主義角度，思考全球混雜性。

我們如何拓寬我們的視野，進入更大的跨國讀寫能力呢？

不管如今的世界多么具有跨國性或全球性，公民社會的界限依然劃分出個體國家，而這些界限也依然是從民族上來定義。我之前提到，如今，我們制造出一個超現實的、通過階層凝聚而成的、所謂的國際公民社會，來確保后中央集權主義的局勢，正如宗教民族主義和種族沖突可以被視為達成資本主義后現代化中國家轉型的“倒退的”方式。從我上述論證來看，可以得出結論，即具有跨國意識的女性主義者也將認識到，正是她們尋求以支持性別公平的此處公民社會結構，可以繼續提供辯詞，證明主要而具有決定性的跨國活動、全球金融化，以及因此對解殖可能性的壓制統統無罪，而解殖就是要在彼處建立并鞏固公民社會，這是在每一處都能通過計算持續、有效維持性別公平的唯一手段。

辛苦培養這樣一種認知——它是矛盾的、事實上無解的，也是實際的，是解殖心智的基礎。但是，我們無法呼喚被剝奪了公民權的當今或以往的流散女性，在此無解絕境上居留。她的所有能量必然消耗在成功遷入或進入這新國家上，而且常常以新民族里的舊民族的名義。她是私人化的全球公共文化的所在：真實移民行動主義的恰當主體。她也可能是以舊民族名義而運作的暴烈家長制的受害者——民族主義中的女性的可憐擬象。梅蘭妮·克萊因的著述讓我們有可能去思考，家長制的這種男性暴力，是嫉妒盎格魯白人或類盎格魯白人的一種反應性替換，而不是起源文化必然更父權的證據。[[157]](#_157_22)

由此，被剝奪了公民權的新時代或舊時代的流散女性，就無法投入到公民社會的批判能動者（最健全意義上的公民）中，去抵抗“全球經濟公民身份”的侵蝕。[[158]](#_158_22)因此，我們不要壓制她的聲音，不要忽視她因一些政治正確的不可能的等級秩序而承受著痛苦，而且，我們也不要再讓她有負罪感。對她來說，斗爭就是要取得自己在新國家公民社會里的主體身份：基本的公民權。她逃離國內國外的解殖失敗，在絕望或機緣中選擇了這個新國家，還沒有站穩腳跟，所以根本無法設想去擺脫腦海中跨國性的重負。但是，也許她的女兒或孫輩——只要是獲得高等教育的一代——可以。而干預主義學院派人士可以幫助她們獲得這一可能性，而不是向她們逐漸灌輸一種未經反思的文化主義。

全球化的跨國代理，為了雇傭和合作，非常需要這群被性別化的內部外人。因此她們應該將自身看作一個集體，不把自己當作下層受害者，而當作上層作用者，在抵抗全球化后果的同時也調整移民的文化更替，這一要求并非完全無益。這可能是對政治想象的實質挑戰：既重新思考她們的母國——它們不僅是文化懷舊的寶藏，也是地理當下的一部分；也重新思考離開了美國大熔爐的全球性。如果她們把自己的母國當作入口，而加入包圍全球的南方社會運動，她們也許可以獲得堅持將財富積累重新引入社會再分配的可能性。自由多元文化如果缺乏全球社會主義覺醒意識，就不過是擴張美國的基礎，無論是公司還是公有制社會的基礎。

說到這里，我必須承認，這一群體也是我的隱含讀者。我想對這一群體說：盡管自由多元文化充滿自戀的誘惑，但移民的所謂直接體驗并不必然與跨國讀寫能力一致，就像個人勞動的痛苦，并不與社會化抵抗的推動力一致一樣。

新移民形象有一個根本的界限：那些在同一地方待了三萬多年的人。我們不需要評價這一界限本身，但我們必須重視它。在這里可否找到人類的另一種愿景？學會向無比緩慢的生物節奏學習，這一學習的節律，不僅將帶我們脫離流散狀態，也將不輕易給出答案或結論。讓這成為指示流散問題里的他者的名稱吧。這些時日，流散問題一直被如此理所當然地當作抵抗的必然歷史基礎，它標示出對這一名稱的遺忘。是那個“星期五”嗎？而這里也存在著對不可能的體驗，這一體驗不斷將資本從自我這邊挪到他者那邊，對重新分配來說，經濟增長既是癌癥，也是藥物：藥毒。

要不然，自由——民主人士和下層多元文化行動主義者的領袖之間的二元對立，就會不停搖擺。對雙方來說，“文化”都內套進公民社會中。它在方向力度上有差異：保守或批判（本書第333頁），但稱謂依然是“我的人民”。[[159]](#_159_22)這里，“我們可以重新思考……我們的話語賴以為生……的對立雙方，這不是為了看清對立如何抹除自身，而是為了看清是什么表明了術語里的每一方都必須顯示為……‘相同’體系內那個不同的、延宕的他者”。[[160]](#_160_22)土著群體并不在此拉鋸戰之外。

當我呼喚另一愿景的可能性時，我并不是想將實際的土著浪漫化，也不想像康德或福山那樣（歷史重演第一次是悲劇，第二次是鬧劇），我無意在土著身上找到人性本身的微不足道的證據。我所談論的特定小群體，就如我清楚表明的，是近來“被除名的部落”。[[161]](#_161_22)

來自中介群體的土著屬民（布巴內斯瓦爾在結構上屬于這一群體），“行事是為了［處于統治地位的民族群體的］利益，并不符合他們自身的社會存在”，他們如何將自身內置入這一保守/批判的拉鋸戰？

在解讀佩切斯基對阿赫塔爾的讀解時，我指出，以美國為大本營的女性主義無法認識到南方的理論復雜性。這是跨國讀寫能力所希望補充的一個缺乏。讓我們看看那些飽受掠奪、被迫妥協的屬民，如何希望將自身寫入下層移民和自由民主人士之間的都市多元文化延異內。這與認為她們是模仿上層的各種診斷理論，或以混雜作為本身目的的混雜必勝主義相當不同。

要區分這些體系寶藏里的異質成分，我們必須計算不同模式的定居者殖民行為所做出的舉動。而只有在這樣一種殖民的殘留中，我們才能搜集一丁點理論，來拆穿本體論和身份認同文化主義的虛偽。

這一教訓理論上包含在東金伯利地區澳大利亞土著的哲學思考“失落了我們的語言”中：目的論理性走了一圈回到原地。[[162]](#_162_22)這一表達并不意味著牽涉其中的人不懂他們的土著母語。以一個社工的話來說就是，它意味著“他們失去了與他們文化基礎的聯系”。他們不再用它來“計算”。它不是他們的“軟件”。這些土著是定居者殖民壓迫的承受者及后代，因此，他們所要求（這要求很恰當）的是主流教育、進入公民社會，以及課程里包含一些關于他們文化的信息；在這種情況下，這是唯一實際的要求。在此，“語言”這一概念——暗喻，代替了一個詞，后者命名了上演按自然節律生活（被稱為“生命”）的主要手段。土著正在要求的是，能夠控制大量的敘事和對實踐的描繪，這樣，對那一手段的表達，可以作為所謂“戲劇”（或藝術，或文學，或事實上是文化，甚至理論）而上演。[[163]](#_163_22)但是，因為土著的多種語言與移民浪潮和殖民冒險（圍繞著工業革命敘事）之間存在斷裂，要求多語教育，就顯得極為可笑。[[164]](#_164_22)

在傷膝谷大屠殺后，印第安酋長“坐牛”的小木屋被帶到1892年芝加哥世博會展覽。在這一個案中，主流聲稱有權演出，這恰好與我的論述相反。或者，并不完全相反。因為歷史上的屬民“有”語言可以失落，而統治者所做的就是摧毀了它。介于兩者之間的是“野牛”比爾·科迪，他獲準釋放了許多傷膝谷屠殺的參與者，這樣他們就可以展現“傷膝谷事件”了。如今處處受限的多元文化流散者，會在科迪身上發現自己的原型。而今是抽象意義上的資本，“釋放”了向歐洲中心遷徙的經濟移民，好讓他們在第一世界多元文化主義內展示“文化”。

“野牛”比爾·科迪獲準釋放許多傷膝谷屠殺的參與者，這樣他們就可以展現“傷膝谷事件”。屬民的這個角色不可忽略；另一方面，這并不完全是屬民在說話。而這一點，一定要與那些知道他們已經“失落了自己語言”的人的需求完全區分開。如今的多元文化流散者會在科迪身上看到自己的原型。我想以屬民群體里的另一女性作為個案，她在一次表演中失落了，在這表演里，女性被流散者釋放，這樣，她們就可以上演“女性”了。

德里達曾精彩駁斥了列維——斯特勞斯認為巴西土著南比克瓦拉人“沒有書寫”這一想法：

難道不是對某種翻譯或某種國內對等物的草率滿足，總是透露出歐洲中心主義嗎？單單因為可以將一個民族用來指示銘寫的行為，翻譯成“繪畫線條”，就說一個民族不知道如何書寫，這難道不就像通過將與“說話”對應的詞匯，翻譯成“哭喊”、“歌唱”、“嘆息”以及事實上的“結巴”，而不讓那民族說話了？［法語“balbutier”（結結巴巴說話）←希臘語“barbaros”=斷斷續續地說話，也許是制造噪音而非發出有意義的聲音；因此就是“未開化的”（barbarian）］（OG 123）[[165]](#_165_22)

接下來讓我們看看，作為本土提供信息者的性別屬民，是如何被一種相同的人種學偏見（它在普世主義女性主義團結的超現實內運作）——高貴野蠻人沒有書寫——壓制了聲音。

1996年春，從事希臘研究的美國A.S.奧納西斯中心推出了名為“沉默的裂縫”的展覽。這是一件很勇敢的作品，一個移動的表演，其中，希臘與土耳其女性（九位基督徒、兩位穆斯林），言說著她們的女性身體，腳本出自在希臘科莫蒂尼建立的一個創意寫作工作室——科莫蒂尼是“一個存在著穆斯林、基督徒、吉卜賽人、亞美尼亞人和俄羅斯——希臘人的種種仇恨的地方”，用希臘語寫成，執筆人是“擁有美國衛斯里女子學院和布朗大學學位的劇作家和學者”克里斯蒂亞娜·蘭布林尼迪斯。[[166]](#_166_21)我不懂現代希臘文。我無法知道那些話語里有多少“詩性”成分是工作室編輯的成果。英譯本有某種程度的一致性，這也許是因為由同一個譯者譯出。讓我感到困惑不安的是，演出參與者見證了處境優越的流散者的良好政治——她的工作室讓她們向自身的女性特質敞開（也將她們帶到美國來演出）。我責備自己，對這一善意的項目太過挑剔。

有一位女性沒有參加這一群體的演出：哈妮菲·阿里。根據按字母排序的小計謀，她的名字列在“作者/演員簡介”第一位。所有其他人的條目都是以第一人稱書寫的。但她的那條以“她是”開始。[[167]](#_167_21)她是唯一一個吉卜賽人，她丈夫不許她來美國。還有，我們被口頭告知，她的來信總是以“圖畫”完成。

在表演之后的討論中，我一直等到快結束時才提出哈妮菲的問題。據說，在歐洲和美國的巡回演出后，我是第一個提她名字的人。而其他人，我不免苛刻地認為，忙著與滔滔不絕地言說的奔波旅途的屬民討論了。

結果是，哈妮菲并非“純粹”的吉卜賽“他者”。她是吉卜賽社群的頂尖人物，曾為美國訪客做過翻譯。而且，不讓她來美國的也不是她丈夫；是她的伴侶。在召開研討會的紐約大學蒂詩藝術中心房間里，與會的不少男女學者都是與伴侶同居，沒有締結合法的婚姻。稱這些人為“伴侶”，或其他相應詞匯，從來不是一個問題。但每次提到與哈妮菲同居的那位男性，人們卻都說，“我想，你該稱他為她丈夫”。

而且，他是如何不讓她出門的？有人透露，每次蘭布林尼迪斯去科莫蒂尼，都得通過他才能接觸到哈妮菲。這當然可以“意味”許多事情。在舍摩國王妃的例子中，我們只能猜測。但鑒于如今國際女性主義者傾向于擺出南方女性的年長監護人的派頭，認定她們從屬于性別壓迫的二等文化，這至少可以被理解為一種決定，即不想為了換取表面的性別自由，而犧牲種族和階層；它也是對阿克曼、羅蒂、亨廷頓的抵抗，不管這抵抗有多不成熟、多微弱。而最后，是通過這一途徑，蘭布林尼迪斯知道哈妮菲無法前來。

經過進一步詢問，我們發現，哈妮菲根本不是一個唯唯諾諾的人。來工作室時，她不會與希臘婦女或土耳其婦女坐在一起，也不會與工作室領導坐在一起。她會坐在桌子的另一頭，恰好與工作室領導面對面，處于平等位置。[[168]](#_168_21)她會就布景提出建議，而且專門提議放一個紅緞沙發，當然，轉訴者這么告訴我們的時候，帶著縱容的微笑。（我自己倒覺得，那紅沙發，會給樸素的現場舞臺裝飾添上一道令人愉快的奇觀。）

而且，她不是寫信，是“畫”信。

當我希望有人解釋這一點時，許多聽眾紛紛開口：她更貼近自身的體驗，總是畫出那些直接的表意字符，等等。但是，因為我之前幾年一直在教授那些并不是來自傳統上有識字背景的地方的孩子和成人識字，在這方面積累了不少經驗，所以我堅持追問。在這里“傳統/習俗”是關鍵詞。在字母的書寫傳統中，沒有什么固有章法。字母書寫沒有明確動機。我們這些“擁有書寫”的人，在書寫的傳統中進行書寫。而那些來自“沒有書寫”背景的“新學字母書寫的人”，在書寫的得體之外，扭曲了書寫行為：

難道不是對某種翻譯或某種國內對等物的草率滿足，總是透露出歐洲中心主義嗎？單單因為可以將一個民族用來指示銘寫的行為，翻譯成“繪畫線條”，就說一個民族不知道如何書寫，這難道不就像通過將與“說話”對應的詞匯，翻譯成“哭喊”、“歌唱”、“嘆息”以及事實上的“結巴”，而不讓那民族說話了？（見第405頁）

“屬民無法說話”提到了一個個別而獨特的例子。就如《屬民能投票嗎？》所指出的，“造成無法說話”也是壓制人聲音的一種方法。那就是新本土提供信息者哈妮菲被用來支持新全球超現實的方式：北方與南方團結一致；“女性”而不是種族、階層和帝國，才至關重要。新口號是“性別與發展”，而不是“發展中的女性”。織品的紋理（文理），亦即此書的最后論述，告訴我們的不會有任何不同。被魅力超凡的流散設計者“壓制聲音”的女性，根本不在那里，盡管在小屏幕上很容易看見。

最后，重新進入文理之網。

首先先大致掃一眼英國在殖民文理內的文化自我表現；其次，看看當代北方，特別是服裝業用女童工，來進行“社會傾銷”[[169]](#_169_21)1，讓它被迫支撐著新的全球超現實。關于這一點的寫作，我沒有進行學術研究，而是作為身份尷尬的兼職行動分子，進行了一些實地考察。[[170]](#_170_21)也是紐約讓我意識到，我們中的一些人必須繼續將南方放在它自身當下的歷史中，而不是將它視為懷舊和/或人類利益所在。

二次審視：總結一下在此書寫作過程中，我如何能夠根據現實及時調整自身的批判路徑。但是，紋理（文理）性逃脫了，進入了世界貿易的動態進程。

那么，首先讓我們談談殖民話語；它讓人想起正在拍攝中的《簡·愛》。如果我想舉出一些在時尚界猖獗的新殖民主義的簡單個案，我本來可以選擇更為明顯的例子，比如在許多關于英屬印度時期的電影和視頻之后，以及在《走出非洲》的“遺贈”之內，新殖民主義將無法識別的“印度”和“非洲”重新銘寫到時尚中。但是，可以想見，我對帝國主義公理在激進批判的用詞中的潛在運作更感興趣。因此，我選擇了一個更為微妙的例子。為了敘述如何通過時尚話語（這些話語自如地采用一套激進的審美詞匯，并將之放入那些公理），而對自我團結的他者進行建構，我將回溯幾個世紀，更詳細地論述我在之前章節里引用過的文本：于1809年至1929年出版的魯道夫·阿克曼的《藝術、文學、商業、制造業、時尚和政治總覽》（Repository of Arts，Literature，Commerce，Manufacture，Fashion and Politics）（見本書第119頁）。

這本手冊型雜志的每一期內容，當然都包含了（連同市場報告、破產企業名單和對一種動人生活方式的詳細介紹，以供有抱負的資產階級選擇）對當季時尚的大概介紹，而且也有所謂的“包含了英國制造業例子的寓言性呈現”。

典型的特點是，每一設計都配上了英國帕拉第奧建筑主題的繪畫，這種通常影射羅馬的主題，其一般含義就是帝國。它們“標示出一種更深入、更持久的主張：民族的當下是過去的一部分”。[[171]](#_171_21)手舉這些設計的通常是兩個（有時是三個）壯碩優雅的希臘羅馬人物形象，男的都沒有男根，女的則披著衣服。設計本身是兩件、三件或四件真實的織布，大概是19世紀英國制作。討論這些真實的布料或絲綢，感覺非常怪異，它們有將近兩百年歷史，比人的尸骨更像沉默無聲的經驗，卻沒有像博物館里的真正古董那樣被公開合法化，如此不牢固地固定在這些脆弱的紙張上。令人奇怪的是，對這些“寓言”，并沒有給出什么闡釋或解答，盡管在一場又一場的爭論中，它們都被稱作“寓言”。所提供的只有對織布材料的簡短說明，以及對它們恰當用途的大概提示。這些布料常常是對中國或印度織布的粗糙仿制，盡管它們當然從來沒有被那樣稱呼。如果并不想對被指定的形象做出闡釋，那么我們可以分派給這個特定命名，即“寓言”的意義，又是什么呢？以魯道夫·阿克曼可以理解的意義，一個寓言難道不恰是至少二級的符號學編碼，其存在就是要被解碼？

當然，我們可以假定，那些“寓言”僅僅暗指在帝國的權威下，存在著對意義的巨大建構，這意義讓英國女性階級主體的日常自我表現，充滿著遠超過她自身領會能力的詞匯重負；也好像是提醒她，作為地理政治語境中的這樣一個主體應擔負的責任。（我們可以想象，詹明信為美國男性階級主體傳授的“認知地圖”這一教學計劃，是一個優秀的對策，可以響應如今在運作中的意識形態構成。）[[172]](#_172_21)

另外還有一個指示性的讀解，可以理解雜志為何要炫耀強調“寓言”在這些表現性設計中的地位。它們掩飾了另一個敘事：這些抽象拼貼畫（在嚴格意義上，這些是“粘貼上去”的事件）生產的文本，無意中將帝國織品貿易寓指為意義的特定所在，一個在指涉上具有特權的話語領域。[[173]](#_173_21)整個設計標志著某種類似“管理”之物，它通過賣弄地指向一些其他的巧妙“物件”，而掩蓋了殖民主義剝削與侵犯的一面。這一“物件”就是再現的材料/布料，“在歷史上”至少五次被銘寫（從希臘到羅馬，到基督教，再經由英國，到帝國），它凸顯了自身卻沒有被解碼。這點“真實”的布料——在英語中不過是“材料”或“料子”——將自身置入表現這一符號帝國被承認的領域中，并被仔細編碼。沒有一個說得出名字的主體（詹明信論文里的梵高、沃霍爾、波特曼和派里曼）贊美這一編碼，其中也沒有欣快癥烏托邦的任何跡象。這一“隱喻”烏托邦，是帝國主義商業（對布料貿易消費者的操縱）這一“概念”的一部分。在我的幻想中，寓言性的布料，無聲預示了那一無限的可能性，就是那點材料本身的表意潛能更為錯綜復雜的無限可能性。它們本身是實實在在的換喻，是能標志矛盾修辭的換喻：文本由原材料編織而成，然后在剝削的舞臺上被呈現，這一舞臺為“個人（女性）主體”提供了一個效仿模式。時尚不是對主流文化審美風格的規范敘事，這些審美風格對生產方式的敘事，在構造上亦步亦趨。相反，這是關于生產的故事——愛出風頭的“個人主體”的主流自我表達的生產，這些自我表達是文化闡釋的源泉。詹明信或波德萊爾對“我們的世界”的驚人直覺，以及紐約時髦激進分子那充滿自信的喋喋不休，也屬于這一系列。與之相反，如今的“社會傾銷”則壓制了新屬民的聲音。

“跨國性”這一文化研究的新專門術語，在進一步和轉喻的意義上，越來越成為“人的流動”的同義詞。要將資本決定里的一個變化，重新編碼為文化上的變化，這是文化研究特別是女性主義文化研究里一個令人驚恐的跡象。一切都在成為“文化的”。我希望讀者能夠注意到這一表述與詹明信的表述（本書第315頁）之間的差異與相似。

就像聯合國跨國公司資料庫告訴我們的，一個跨國公司是一個企業，它在兩個或多個國家內進行價值增值活動。[[174]](#_174_21)

對我來說，這里，“價值”這一詞匯，既是對馬克思的嘲笑，也是對學院派馬克思主義的譏諷，后者表明“價值”在理論上并不可行，以此顯然厚葬了這一馬克思概念（就像海因茲和赫斯特根據其他理論，讓“生產方式”安息了一樣）。[[175]](#_175_21)然而，因為“價值”或“價格”（德語是“Wert”）（對馬克思來說，就是能夠用各種方法衡量的“純粹無內容形式”）就像“增補”一詞一樣，含糊而易變，它如今被用來衡量他們勞動的“廉價”與我們企業的花銷之間的落差：它就是價值增值——以商業資本主義的超現實電子模擬方式進行。

在一個跨國公司內，生產關系是跨越國界的對外直接投資——美其名曰轉移配套資源（技術或管理技能），因此，也再次為全球超現實提供了支持；有時，它通過被壓制聲音的屬民在海外重新定居的曾孫女做到這一點。我想我該用一小則軼事作為例子，來證明這一顯見的事實。

在我這么做之前，讓我解釋下為什么我每次提到跨國性或另類發展，都會提到孟加拉國。只要這本著作關注殖民/后殖民話語，那么，印地語（印度國語）的一般知識、梵文（印度教古典語）的基本知識、孟加拉語（我的母語）與英語的雙語背景，以及一個有良心的流散者的政治/文化知識面，都讓我能夠一路鉆研，只要我不妄稱自己是南亞專家。隨著我對跨國當下的歷史的興趣越來越濃，有兩件事情變得很清楚：首先，反對全球化的真正前線，是全球包圍運動的無數地方舞臺。孟加拉是一個亞殖民小國，它在跨國電子剝削開始掌權時建國，為抵抗全球化提供了一個更為活躍的領域；盡管印度當然也參與了廣為人知的大規模運動。我同樣意識到，如果想要介入——而不是不再與行動主義領袖交換看法——那些看上去是由“當地”發起的活動，并從中學到些什么，就必須對那門語言足夠熟悉，以跟得上各種方言變化，而對我來說，那門語言就是孟加拉國的國語孟加拉語。

印度和孟加拉在跨國性方面的差異相當重要。印度獨立是第一次大規模進行的解殖運動。1947年到1949年制定的憲法在新殖民主義萌生時寫成，當時，人們還想象新興的布雷頓森林體系會分配全球的社會公平。那部憲法提供了一種經濟結構，在某種程度上使它免遭國際剝削的掠奪。但我的故土西孟加拉邦（孟加拉語是當地語言）的情形，卻與之相當不同，因為它的政府二十多年來都由左派陣線執掌。因此，印度（其經濟受保護）以及并尤其是西孟加拉邦（左派陣線執政），都不是對外直接投資的沃土。（當然，在前蘇聯解體后經濟重組的情況下，情況急速變化。）

為了將基于出口的本地服裝業放置在跨國性內，讓我們用一件每天都會發生的平常事，來解釋跨國性并不主要意味著從一個地方流動到另一個地方的人群，盡管勞動力輸出當然是我們調查的一個重要對象。我曾在討論女性主義文化研究的一次研討會上，提出過這件平常事。

這個例子就是一個冬日里紐約新博物館開幕式上的佳亞特里·斯皮瓦克。我在紗麗外套了件夾克，而且，為了讓自己更暖和，在夾克下又穿了件長袖棉布上衣。那是一件極為普通的“FCUK”牌[[176]](#_176_21)素色便宜貨，“孟加拉制造”。相反，我穿的紗麗，雖然也是由孟加拉制造，但卻是由普拉巴塔納織品公司（Prabartana Weavers）與藝術家法麗達·阿赫塔爾和法爾哈德·馬茲哈爾合作出品的一塊極其精致的織布。在我看到那些工作著的織工之前，我對自己孩童及青年時期如此艷羨的印度細棉布“jāmdānis”是如何編織的一無所知。那是非常復雜的集體編織，同時飛快地刺繡，如果不是親眼所見，很難相信，就像制作蕾絲花邊一樣精巧困難。與國際服裝業相關的對外直接投資，導致孟加拉悠久的手搖紡織傳統正在消失。普拉巴塔納不僅資助和“發展”編織團隊，還試圖通過承認她們是藝術家，取消織工所承受的認知暴力。這并不僅僅是對阿克曼《手冊》的一種倒轉，而且也是對它的置換；這里沒有以寓言為指涉的改寫。因此，我站在博物館里，穿著展現跨國性矛盾的衣服，像一件展品，盡管沒人知道這一點。也沒有任何人或人群四處走動，發現這一點。可以有與跨國性相關的勞動移民，但鑒于后福特主義和出口加工領域，事實上這也并非必然。勞動移民的人口統計上的決定因素存在于別處，也超出了本章結尾所討論的范圍。

下面我要論述的，并非是對童工貿易的泛泛評論。甚至不是關于到處都有的童工，當然消除這一現象毫無疑問是件好事。我要論述的是：使人權成為與貿易有關的一項投資；聯合抵制政治的輕易的善意；道德帝國主義貪圖方便的殘酷；與當地企業家做交易，而他們本身受制于自身的貪婪與全球貿易的貪婪，后者導致了沒有任何勞動法；在此之中尋找證據，證明通過外資援助而一直介入他國事務這種行為的正當性；等等。因此作者再次呼吁承認地方抵抗的能動性，它與包圍全球的人民運動相連。

1994年《關貿總協定》簽定后，市場相對來說更為開放，似乎北方市場將要充斥著南方制造的成衣。這就是為什么在1995年停止《關貿總協定》、建立世貿組織作為獨立且永久的監督者之后，現在所謂的“社會傾銷”開始專門在基于出口的服裝業中執行：抵制他們的產品，因為他們雇用童工。在這方面，在管理背后，運用了民族主義和種族主義來統一北方勞工。1993年，美國參議院在一份報告的基礎上，通過了臭名昭著的《哈金法案》（1993年《禁用童工法》），這份報告由美國勞工聯合會——產業工會聯合會編纂，這個機構常常與美亞非自由勞工研究所（AAAFLI）合作，以摧毀南方的勞工需求。美國全國廣播公司在一次電視報道中向公眾揭示，在這一法案的最初版本及最終定稿期間，52%的外資、孟加拉生產的服裝（換言之，并非我穿的紗麗，而是我的“FCUK”上衣——在歷史與經濟中紗麗是另一種織品文本）進入美國市場；接下來，《華爾街日報》又報道說，美國最大的零售商沃爾瑪因為進口由童工生產的服裝，其股票每股跌了0.75美元。[[177]](#_177_21)

在我所在學校的一次性別研究會議上，有人解釋，對“童工”議題這種別有用心的利用，是阻止進口發展中國家出口商品的一種方式，但是這種闡釋被一位推崇美國民族主義（國內）福利的社會學家，用一種荒誕的文化相對論而草草拋棄：就好像童工不過是孟加拉文化的一部分，我們不該干涉！要進一步闡述這一不耐煩姿態的社會脈絡，已超出了本書討論范圍。不過簡單地說，恰如殖民主義曾經并正在別有用心地利用家長制一樣，跨國資本也利用種族主義，從而分裂了工會運動，這一運動早就關注基層職業安全與高層協作管理（“感謝”美國最高法院1980年作出的葉史瓦裁決[[178]](#_178_21)，美國學院人士不管愿不愿意都成了高層管理人員）。第二國際的悲慘故事再次上演，這次具有一個全球焦點。

與家長制的共謀，將世界資源的過度消耗，全部歸咎于南方最窮婦女的兩腿間，讓藥商可以向這些婦女傾銷危險的、強制性的長期避孕藥物，這是一種未經審視的人口控制，應與計劃生育嚴格區分開。但北方不具備跨國讀寫能力的善意女性主義者，帶著“無知的好心”，全心全意支持這種做法。[[179]](#_179_19)任何對此的批評，都被歸為反對計劃生育的文化保守立場。

相似的，與種族主義的共謀，也讓不具備跨國讀寫能力的善意自由派，支持對雇用童工的南方服裝工廠進行法律制裁。［對那些好心人來說，關鍵是通過貫徹更為公平的勞動法，讓勞動力不那么“廉價”——提高可變資本成本，但是，在“熱和平”中，這不過是個白日夢；世界銀行就是反對工會的力量。鑒于羅蒂都輕易上當（見本書第354頁注釋），我對這點不再肯定。真正的計劃顯然是，“美國及其他發展中國家的成年工人，他們的工作不該因進口發展中國家童工生產的產品而處于危險中”。（1993年《禁用童工法》，第九條）美國政府可不是那么好騙。］所謂充滿人情味的影像早已就位，比如那部紀錄片，非常抒情地拍攝了巴基斯坦制磚女孩的辛勞一天，還“授權”配音替換掉她講的烏爾都語；又比如另一部紀錄編織地毯的男孩的影片。這些影片的觀眾既不愿意，也無法看懂或聽懂那些所謂童工向這一領域的勞工行動分子提供的無數不帶感情色彩的、符合事實的簡短證詞。[[180]](#_180_19)這些兒童在介紹他們的工作條件時，當然不持贊美態度。但是，因為缺乏任何實質救濟或基礎設施方面的支持，他們發現，那些遠道而來的美國人要奪走他們工作的決定，完全令人不解。[[181]](#_181_19)

那些天真但狹隘的狂熱分子，其眼界無法超越簡單的道德主義，也聽不見孩子如何被迫“不言說”自身，在這些狂熱分子身上，發生了什么？之前已經解釋過，在此我只能討論孟加拉的例子。任何理論結論都必須因具體情況而修訂。孟加拉例子并不適用于整個南方。當我們身處大城市的單一國家公民社會時，更容易談論后殖民。但對發展中國家的經濟描繪，取決于地理政治地圖上的民族的歷史。輕易提出的世界大同，有可能成為證明地理政治無罪的辯護。

這章至少回溯到魯道夫·阿克曼，在這一章中，我們必須思考操縱著文理的資本的文本。服裝業并沒有將自身建立在未被銘寫的土地上，為女性開創“發展”。誠然，那些女性否則就困在家中了，她們去工廠工作，因而也進入了世界。但是，沒有基礎設施作為支持就進入世界，并不是一件毫無疑問的好事；這就是有心的讀者必須重新引入倫理特異性之處。在此方面，鼓勵成立女性微型企業——沒有基礎設施的信貸誘惑——就是金融資本領域的一個相應現象。

聯合抵制行動開始后，工廠有時會雇用一些虛報年齡的孩子。而當這些孩子的確失去了他們的工作時，他們就成為了二十四小時的家庭工人，報酬少得可憐甚至沒有報酬，也許會淪為雛妓——不然就挨餓。有時一些女孩子跟著她們年長的女性親戚前來工作。這當然已經是最迫不得已的“兒童看護”了。但是，因為沒有基礎設施的跟進，這些童工、被壓制聲音的屬民，就連這點損失也承受不起。《哈金法案》卻這么寫道：“用少得可憐的薪資雇用十五歲以下兒童，摧毀了家庭的穩定。”（第八條）對女孩來說，這些話似乎是難以理解的譏諷。

早在1995年，孟加拉服裝制造及出口協會與許多當地非政府組織達成協議，并獲得國際勞工組織和美國駐孟加拉大使發表聲明支持，該聲明說它將在經濟上補貼那些問題兒童的父母，而那些孩子也將接受初等教育。補貼的錢并不多——按當時匯率，大概一個月7.50美元；而至于教育費用，“每個孩子每年大概36美元”。[[182]](#_182_19)

讓我們注意，這里提供的“教育”沒有什么實際用處，因為它絕對無法跟民族教育體系接軌。要獲得入學許可，必須出示機器打孔的身份卡，而這身份卡早已隨著他們失去工作而失去了（交給原先的雇主了）。等到曾經的童工有一張這樣的身份卡，可以入學，兩年或更多年頭已經過去。達卡的皮亞拉巴格棚戶區，就有十五對父母說，如果孩子不用那些沒用的身份卡（不是帶有照片的身份證）就可以入學，他們愿意放棄每月津貼，但這要求遭到了拒絕。而補助金的支付拖拖拉拉，日漸減少，需要田野考察者不斷追討。電視上不時報道的數字，跟現實幾乎沒什么關系。不難理解，當局極不情愿公布信息。遣散童工后，當局連哄帶騙，任他們自生自滅，面對這一切，《哈金法案》義正詞嚴的憤怒，或海外捐助者的善意，都喪失了所有可信度。我本人直接介入就是要評估基礎學校教學的性質、質量、有效性及實用性。有人呼吁恢復那些兒童的童年神圣性，那些兒童在外方直接投資的成衣工廠里工作，但我敢肯定，在這所謂恢復之后的可悲情境中，這些問題不可能被提出。[[183]](#_183_19)

我的信息提供者西瑪·達絲（Seema Das）做了許多實際的跑腿工作，我向她保證，我會在最主要的渠道輸入這些信息，這樣，那些充滿悲情、感傷和所謂人情味的影像，不會讓那女孩無法言說自身。（她和我都堅信——雖然尚未被證明正確，田野考察領域之外的學術書籍有一定影響力。）當我（在請求下）勉為其難地對達卡一小群作家、記者、大學生和知識分子談論解構時，西瑪聽了十分鐘后，就悄悄退席了。知識分子、行動主義者和企業家在那邊并不必然團結在一起，就像他們在此并不團結一樣。而我將我這部微末的著作，放在那三分的分歧中。

在本章中，我試圖審視多元文化和全球性的相互影響。后現代主義是晚期資本主義的文化邏輯嗎？在此爭論中艱難行進，我逐步整理出文理的文本之流，從而讓我可以與那本書相遇，當我修訂本書時，我曾不得不一直將它推在一邊。也許我可以如此重新表述詹明信那個富有思想性的書名：經濟后現代化的受害者不是文化主義者；他們教會我們始終關注被刪去的后現代性的資本邏輯。關鍵也許不是同時思考資本主義的善惡。相反，請我們決定，當文本與文理之網漸進延伸時，我們是否可以將康德的《判斷力批判》和像孟加拉馬克思主義雜志《愛》（Chinta）那樣的文獻（見本書第415頁注釋）縫合在一起，而不用以一種日常的或錯誤的做法損害從決定論向反思判斷（例如首要/次要、數據/研究、田野考察/人種志、本土提供信息者/主人話語）的轉換，我們在研究和教學里常常進行這種轉換；反之亦然。[[184]](#_184_19)馬克思可以將《邏輯學》與藍皮書結合在一起；但那仍然只是針對歐洲；而且，在那過程中，縫合被拆解了。

【注釋】

[[1]](#_1_73) 最初討論源自對詹明信的《后現代主義，或晚期資本主義的文化邏輯》（“Postmodernism：or，The Culture Logic of Late Capitalism”，in New Left Review 146，July——Aug.1984：59——92）一文的爭議。此文后來成為詹明信1995年出版的同名書的第一章，但它本身影響更為深遠。進一步說，它的假設在書中得到了詳細闡釋，與全書內容并不沖突。我因此將討論局限于這篇文章，盡管引文頁碼有所變化。

[[2]](#_2_70) 這些訪談被收入哈貝馬斯，《自治與團結：訪談錄》（Jürgen Habermas，Autonomy and Solidarity：Interviews，ed.Peter Dews，London：Verso，1986）。

[[3]](#_3_65) 有關這些爭論的進路，見《哲學手冊》（Les Cahiers de philosophie 5，Spring 1988）。

[[4]](#_4_65) 彼得·比爾格，《先鋒派理論》（Peter Burger，Theory of the Avant-Garde，tr.Michael Shaw，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1984），他接著又寫了《現代主義的衰落》（The Decline of Modernism，tr.Nicholas Walker，Cambridge：Polity Press，1992）。

[[5]](#_5_59) 詹明信，《后現代主義》，第16頁；后文提到此書時標注為“PM ”，隨文標注頁碼。

[[6]](#_6_55) 雷蒙·威廉斯，《馬克思主義文化理論的下層與上層結構》（Raymond Williams，“Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory”，in Problems in Materialism and Culture，London：Verso，1980，pp.40——42）；《馬克思主義與文學》（Marxism and Literature，Oxford：Oxford Univ.Press，1977，pp.121——127）。下一所引段落出自《馬克思主主與文學》第126頁。

[[7]](#_7_53) 我希望到現在可以清楚，我并不是在此討論當代印度藝術。有關印度藝術的歷史分期，見吉塔·卡普爾，《中心——外圍模式；或我們被如何擺放？印度當代文化實踐》（Geeta Kapur，“The Centre-Periphery Model；or，How Are We Placed?Contemporary Cultural Practice in India”，Third Text 16/17，Autumn/Winter 1991：9——17）；以及《全球化和文化》（“Globalization and Culture”，Third Text 39，Summer 1997：21——38）。

[[8]](#_8_53) PM 46，楷體為筆者所標。對“全新”事物的宣告，給予詹明信的著作某種魅力。

[[9]](#_9_49) 歐內斯特·曼德爾（1923——1995），比利時馬克思主義經濟學研究者，他曾將資本主義劃分為三階段：市場資本主義、壟斷資本主義、晚期或跨國資本主義。——譯注

[[10]](#_10_47) 簡·布羅維，《為服裝業女工規劃未來》（Jan Borowy，Designing the Future for Garment Workers，Toronto：International Ladies Garment Workers’ Union，1995）。

[[11]](#_11_43) 有關一個“負責任的”的吻合，見德洛麗絲·海登，《七個美國烏托邦：共產社會主義的建筑》（Dolores Hayden，Seven American Utopias：The Architecture of Communitarian Socialism，Cambridge：MTT Press，1976）。有關地方的、自我種族化的、后殖民的、文化上自我表達的、制造“不相稱”的、宏大的、公共建設的空間，見查爾斯·柯里亞，《公共、私人和神圣》（Charles Correa，“The Public，the Private，and the Sacred”，Daedalus 118.4，Fall 1989：93——114）。這是挪用“神圣”，來表示黃金時代主要宗教的文化保守觀點，它當然認為那并不是真正宗教的：“所謂神圣，并非只指宗教的，也指原始的。”這一表述出現在美國一份高端普世主義雜志上，這份雜志有著一個與之相稱的懷舊的希臘刊名《代達羅斯》［也適時地在印度相似類型期刊上轉載：《建筑與設計》（Architecture and Design 8.5，1991：91——99）］。將此與我下面的討論比較：在我們試圖理解原住民文化習俗時，“神圣”是作為徹底他性的自然的名字。我們的問題是，講求權宜之計、以階級為基礎的世俗論者，誤以為我們提倡柯里亞那樣的懷舊論斷，于是不再支持我們；而美國文化主義的道德帝國主義則認為這種自我種族化的懷舊相當有用。一種未經審視的國際文化研究，與一種未經審視的美國本土種族研究聯起手來，大大加速了只能稱作意識形態國家機器的機制的運轉。華盛頓大學建筑學院教授普拉卡什寫道，“［在印度，］大量日常建筑師受托在全國各地進行小型建筑特別是家庭住宅的設計，他們將‘vastu-parusha mandala’［柯里亞的研究主題：印度經典建筑體系］”用作模本，當然，省略了早先為建造廟宇而進行的復雜天文計算。普拉卡什接著又說，“我認為這也是常見的：他們在名片上宣傳他們將印度經典建筑體系用作設計模本”（未發表的私下溝通）。這是一種新殖民類型的知識暴力，是在日常都市生活層面上進行的種族自我翻新，它與第352頁注釋里巧妙提到的湯米·希爾費格牌夾克衫關聯緊密。德里的小裁縫鋪，在街燈柱上貼手寫的廣告“門族（應為民族，原文如此）服裝”。建筑和服裝是我們容納和書寫我們的生命、身體與家具的方式。我想說的是，不是對原始純粹的某種渴望，拒絕將此視為后民族多元抵抗的一個變體。事實上，是這樣一個事物那和善卻狡詐的面容拒絕的，這個事物允許美國向“更古老文化”“出口民主”，即便游歷世界的自我種族化者是因差異而受到邀請的。而且，就如《對外事務》（Foreign Affairs，美國政府對外事務委員會雜志）的編輯所認為的，只有人均收入至少6000美元的國家才能夠實行民主；因此，先要“通過外部援助、警力計算機化而不斷干涉國家事務［就如在坦桑尼亞］，以促進他們的經濟發展，然后再來考慮輸出民主”。（于1998年3月19日至21日在美國弗吉尼亞大學召開的“美國身負推行民主的使命嗎？”研討會上提交的論文；引號內部分是對原意的復述。引號用來表示每個詞的編碼價值。這一編碼也內套進此書中。對編碼的一種被認可的無知，唉，還有正在進行的忽視，使抱必勝信念的多元主義和有懷舊之感的本土主義得以發揮作用。一切還是老樣子。）

[[12]](#_12_41) 詹明信本人也許并不承認那一串概念指向德里達。但是“不確定性”呢？

[[13]](#_13_39) 從最初寫作開始，拉克洛和墨菲的《霸權與社會主義策略》就指出了將解構主題最有效地轉換為政治描述的做法。另參見《解構、實用主義、霸權》（Laclau，“Deconstruction，Pragmatism，Hegemony”，in Chantal Mouffe，ed.，Deconstruction and Pragmatism，New York：Routledge，1996，pp.47——67）。

[[14]](#_14_39) 《屬民研究：解構歷史編纂》（“Subaltern Studies：Deconstructing Historiography”，in In Other Worlds，pp.200——201）。

[[15]](#_15_39) 在《簽名事件語境》一文中，書寫結構被形容為一種結構的名稱，它類似于對書寫的邏各斯中心論斷，這一結構當然跟人類利益本身有關，而且，在某種無關緊要的意義上，也是錯誤的。

[[16]](#_16_39) 事實上，文本分析顯示出，所有所謂的后結構主義者，在他們最為理論化的層面，都將主體情境化了，而非殺死主體，或宣布主體已經死亡。人文主義將人（最多是人類存在）命名為未受審視的主體能動性的主人。質疑這一信念并不是要“殺死主體”。

[[17]](#_17_35) 在早期一篇愛挑毛病的論文中，沃勞德·高澤西正確指出，我應該修改一段盧梭引文的現有譯文［見《通俗化德里達》（Wlad Godzich，“The Domestication of Derrida”，in Jonathan Arac et al.，eds.，The Yale Critics：Deconstruction in America，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，p.40，n.10）］。他說，“作為顯現的真理……預設了可被記錄的神靈顯現例子的出現……德里達的尷尬在于，為了使邏各斯中心主義顯露出來，他必須敘述它的故事……德里達對敘事的雙重依賴，讓他的解構被邏各斯中心主義所損害”（第34頁）。但是，就文章標題而言，我想讀者無法猜到，也許高澤西是在斥責德·曼“將德里達通俗化”，因為他在這一“損害”中發現一種“不連續性”，一種“盲見”？但大多數批評家都不會猶疑，他們會認為對這一無法還原的絕境的認知，不過是道德的、政治的、邏輯的等各種各樣問題。吉爾斯·古恩的《批評文化與文化批評》（Giles Gunn，The Culture of Criticism and the Criticism of Culture，New York：Oxford Univ.Press，1987，pp.60——61）一書就是典型例子。出于對這一傾向，特別是約翰·塞爾將理論微妙性診斷為失敗的憤怒，德里達在《簽名事件語境》一文中創造了“sec”（“signature event context”的縮寫）這一表達。

[[18]](#_18_33) 科林·海，《重思危機：新右翼的敘事和危機的構建》（Colin Hay，“Rethinking Crisis：Narratives of the New Right and Constructions of Crisis”，Rethinking Marxism 8.2，Summer 1995：63）。

[[19]](#_19_34) 德里達，《法的力量》，第967頁。

[[20]](#_20_32) 德里達，《杠桿：或學院之爭》（Derrida，“Mochlos：or，The Conflict of the Faculties”，in Richard Rand，ed.，Logomachia：The Conflict of the Faculties，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1993，p.11）。下段引文也出自這一頁。這一段也值得探討，是因為在此前三頁，德里達引用了海德格爾的教區致辭，對這一致辭做了簡短分析后，他評論道：“我今天無法探索這條道路。”（第8頁）我相信，通過《論精神》中的探索，他得出的結論與《杠桿》的結論不同。

[[21]](#_21_33) 威廉斯，《唯物主義與文化中的問題》（Problems in Materialism and Culture，London：Verso，1980，p.36）。

[[22]](#_22_33) 白南準（1932——），先鋒藝術家，新媒體藝術先驅。曾用當時先進的手持錄影設備，創造出《電視大提琴》（TV Cello，1971）、《電視佛陀》（TV Buddha，1974）、《電視羅丹》（TV Rodin，1978）等一系列錄像藝術。——譯注

[[23]](#_23_33) 詹明信，《政治無意識：敘事作為社會象征行為》，第102頁。這是解構的天分，能臆想這一“事件的不可改變的形式”，解纜“關于必然性的經驗”，讓它成為關于不可能的必然經驗。歷史作為“徹底他性”的名字，并沒有“拒絕欲望”，而是通過以計謀使得順應時勢處于時間化之前，甚至超越時間化，從而讓欲望繼續。

[[24]](#_24_33) 認知地圖，心理學名詞，指在過去經驗的基礎上，產生于頭腦中的對某個空間的認知圖象，類似于一張現場地圖的模型。它是一種對局部環境的綜合表象，既包括事件的簡單順序，也包括方向、距離，甚至時間關系的信息。——譯注

[[25]](#_25_33) 葉芝，《幻象》（W.B.Yeats，A Vision，New York：Macmillan，1961，p.25）。

[[26]](#_26_33) 《資本論》3：958。這段話的其余部分在第958——959頁。我將“Verhältnis”譯為“結構”，是因為馬克思對這個詞的使用，一直表明它比“Beziehung”（相互關系）更具系統性。［見黑格爾，《邏輯學》（Hegel，Science of Logic，tr.A.V.Miller，New York：Humanities Press，1969，p.554）。在德語中，“關聯”一詞是“Verhältnis”。］這類似“革命”與“Umwälzung”（顛覆）之間的關系。在德語中，我所強調的這個短語放在整句話前面，使得剩余勞動的有益結合在更深程度上依賴于社會的更高級形式，也減弱了對純粹資本主義的贊美。對馬克思著作中的結構萌芽這一概念的批判，見德里達，《位置》（Derrida，Positions，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，p.78）。當然，這對我在此的論述沒有影響。

[[27]](#_27_33) 馬克思，《早期著作選》，第328頁。英譯文有改動。

[[28]](#_28_33) 我的論證，受惠于阿爾弗雷德·施密特大量研究的資料《馬克思的自然概念》（Alfred Schmidt，Concept of Nature in Marx，tr.Ben Fowkes，London：New Left Books，1971，pp.76——93，127——163）。當然，很顯然，我關于界限的概念與施密特的不同。

[[29]](#_29_33) 馬克思作為一位相當不錯的希臘文化研究者，不可能忽略以下事實：“μεταβολη”通常指統治的變動，就像“σνμβολη”既指沖突也指契約。

[[30]](#_30_33) 原文為“paleonymy”，意思是“原先的意義”，但它同時也有“讓原來的東西黯然失色”、“使美好的東西變樣”的意思，因此跟“抹除”（erasure，effacement，斯皮瓦克經常用的詞）有關。——譯注

[[31]](#_31_33) 從我最初寫下這些話以來，德里達的《馬克思的幽靈》至少證明了這句話的后半部分是正確的。我期待巴利巴爾即將發表的對那一文本中“救世主情結”的評論。

[[32]](#_32_33) 鮑勃·派里曼，美國詩人、編輯、教授，寫過《中國》一詩。——譯注

[[33]](#_33_33) 這當然并不是說從未發生什么。這是德里達與羅蒂的一個小的共同點，是在AF里可以找到的故意平實化的實用闡釋。我與這一立場的差別將在這一章稍后進行說明。

[[34]](#_34_33) 隱藏的暗喻也許并不恰當，因為對揭露來說，這一掩飾也許是必要的。稱它為一種清楚說明共謀關系的重寫或字謎吧。

[[35]](#_35_31) 事件——“événement”或“Ereignis”（海德格爾）——是一個沉重的哲學論題，我沒有受到處理它的訓練。我只能以更通俗的方式在此提出我的看法：德里達書寫中的“événement”，指無限延異的“當下”——“eine differente Beziehung”（黑格爾）。

[[36]](#_36_31) 還有一點證據可以表明德里達不是后現代主義者。他關于不可簡化的可復述性（“引用”不可避免）這一概念，導致了持續挖掘的創傷結果，這一挖掘是由對一個“原創”的不可還原的、假定的延異施行的。因此甚至文本/織品——文理（text-ile）或編織的暗喻也是可疑的。弗洛伊德曾指出，婦女“編織”陰毛，以掩蓋她們缺乏陽具的事實，由此將這一暗喻“自然化”了［《女性特質》（“Femininity”，SE 22：132）；我不得不再次失禮地說，這位維也納紳士“科學”地提出了這點，上百萬男女認真地思考這點，而一位婦女將法麗達·阿赫塔爾（孟加拉電影演員，在20世紀70和80年代很活躍，也積極加入了好幾個為婦女兒童爭取權利的非政府組織。——譯注）作為“本質主義者”而不予考慮，這一切讓我震驚］。“可復述性”就是剪切、粘貼——在此指剪下又縫上（couture et coupure），而切口在流血。［必然但不可能的第一“剪”就是與“原創”的延異，比如活在時間之中的原始傷口。“所有突出例子都是如此被剪切（se découpent）。如果可能，請注意那些洞……在此，我所做的、也只能（puis）做的，就是引用，就如也許你剛才所見，（或就如也許你將要所見——“comme vous venez peut-être de voir”，《喪鐘》一書的教導）：只有替換圍繞著生理傷口的句法排列，不管這傷口是真正的還是偽造的（feinte），才能指向（signale）他者并使得他者被遺忘。”（德里達，《喪鐘》，第208頁b，第210頁b，第215頁b；英譯文有改動）］。派里曼在對話中提到的這些中國照片和表意標題，就是“例子”。（這可以與所有關于波德萊爾詩里的“女黑人”的傳記材料相比。）從混雜表意文字，到混雜表音書寫，到吸引注意，到被遺忘（注銷？抹去？），這一句法排列的替換，遠比缺席指涉更為復雜。如果你愿意這么想，派里曼在詩歌里要對移民問題負責。你必須決定，在此，被主流社會意圖拽入而成為一個新興形式的（各種）殘留形式（中國懷舊以及美國懷舊），到底是種替換還是對立；它們與前新興形式混雜在一起。無論如何，對德里達這樣的人來說，所有這樣剪切的傷口都會流血。而對斯皮瓦克來說，這是從闡釋的大男子主義（父名中的缺席指涉）模式到女性主義（前新興形式的流血）模式的轉換。

[[37]](#_37_31) 德里達，《人之終結》，第114頁。

[[38]](#_38_30) 又稱幸運簽餅，西式中餐里常見的一種飯后贈送甜品，內藏預測運氣的小紙條。——譯注

[[39]](#_39_28) “我不是像詹明信所寫的那樣，是看了攝影集之后才開始寫那首詩的，而是在看了某類中國初級讀本后寫的，那里面有關于‘世界’的簡單四色圖片：家庭、廚房、學校、河流、機場和鄉村節日。”［鮑勃·派里曼，《詩歌的邊緣化：語言書寫和文學史》（Bob Perelman，The Marginalization of Poetry：Language Writing and Literary History，Princeton：Princeton Univ.Press，1996，p.176，n.37）；注釋中所有派里曼的引文都出自此書］這里有一個選擇，它由你拿在手中的這本書的所有不均衡利益所預示，就是視“派里曼”為文本人物，編織詩歌和批評，或將詩歌編織為批評，而不要合并兩者。初級讀本歸化了美籍（兒童）進入母語（他者語言）的通道。個體發生學與殖民/后殖民移民的更大經濟制度之間的共謀關系，由派里曼早先征引過的美國詩人雷·阿爾曼特勞特（Rae Armantrout）的《立正》（“Attention”）一詩標示出來。就像大部分傾向理論的文學批評家一樣，派里曼沒有意識到拉康在很大程度上受到梅蘭妮·克萊因的影響，而這一點未被承認。“‘腹語術/是母親的語言，’”派里曼寫道，“它關聯到一種模式，即語言主體如何通過一套復雜的模仿、控制和反叛而得以形成，這一模式使得所有的自我都是彼此的多重主人和傀儡；這就是濃縮為一句難忘的話的拉康學說。”（第22——23頁）對梅蘭妮·克萊因的讀解，讓在語言另一邊的主體，進入了召回時間贈禮（如果有的話）的痕跡結構；也讓主體從母語向前，進入將生命時間化的寬泛倫理經濟機制，在此情形下，就是文化沖突的混雜生活。派里曼謹慎地寫道，“70年代［作為一個時期，那時］對現代主義抱負會重生的信念，以及對詩歌的文化中心性會重生的信念，比90年代更易保持。如今的‘并置’可以說是晚期資本主義的征兆，而非對抗”（第62頁）。——“并置”是雷蒙·威廉斯的用詞。但并置需要語法，而且，就像“一個符碼…………在整個敘事內，讀者……都被這符碼所指”［巴特，《敘事結構分析》（“The Structural Analysis of Narrative”，in Image/Music/Text，tr.Stephen Heath，New York：Hill and Wang，1977，p.110）］一樣，可以運作一個持續的主唱段，因此，也就可以為對立開啟道路，并在單面性中綁定主體。為了“從中獲得自由”，這單面性可靠地雙重束縛了每一對立，而這一“從中獲得自由”，被“通向……的自由”的可怕前景所縈繞。派里曼詩歌開篇對龐德和德里達的區分，可以與他的這段話一起記在心中：“它［《喪鐘》］真的/我是說/與《詩章》那么不同嗎？（是的，《詩章》日漸增強的內在不一致，反映了龐德的無意之語/寫作情境；但德里達的反復表達很重要。與龐德不同，德里達的剪切線頭總是到處都是。）”（第9頁）

[[40]](#_40_28) 利奧塔爾，《教育異教徒》（Lyotard，Instructions pa?ennes，Paris：Galilee，1977）；《異教徒入門》（Rudiments paîens：Genre dissertatif，Paris：Union Générale d’Editions，1977）。王爾德和巴特的日本，與海德格爾的希臘、德里達的法國不同。在后者，“剪切的線頭總是到處都是”，而你可以用它們來編織“jamdani”（一種印度細棉布），不管編得“好”還是“壞”。

[[41]](#_41_28) 不管這兩個詞語是連接的（正面的或負面的）、去連接的，或分別使用的，都將指示文化政治。“后殖民”一詞常常以不同方式在兩者間調停。

[[42]](#_42_28) 彼得·布魯克（編），《現代主義/后現代主義》（Peter Brooker，ed.，Modernism/ Post-Modernism，London：Longman，1992）以及馬克·威格利，《解構的建筑：德里達的幽靈》（Mark Wigley，The Architecture of Deconstruction：Derrida’s Haunt，Cambridge：MIT Press，1993）兩本書可以讓我們感到時間的行進。詹明信明確聲稱，80年代在建筑方面明確存在后現代主義，如今這種說法已經過時，我這本書最初采用的殖民話語或麥克盧漢對第三世界的預測也是如此。

[[43]](#_43_28) 在瓦爾特·本雅明和保羅·德·曼的影響下，早些時候，我開始理解文學生產領域里的這一點，看來如此。見斯皮瓦克，《詩的寓言與歷史》（“Allégoric et histoire de la poésie：Hypothèse de travail”，Poétique 8，1971：427——444）；以及《思考寓言原則》（“Thoughts on the Principle of Allegory，” Genre，Dec.1972：327——352）。

[[44]](#_44_28) 川久保玲（1942——），日本著名時裝設計師，其服裝品牌“Comme des garçons”就意為“像男孩一樣”。——譯注

[[45]](#_45_28) 卡羅爾·特洛伊，《像男孩一樣》（Carol Troy，“Like the Boys”，Village Voice，14Feb.1984，pp.37，41）。此書所有引文都出自這兩頁。作為東方主義的、女性主義的、資本主義的文化至上主義者的刻板描寫，整篇文章都值得讀解。我以這篇文章作為例子。我并不認為卡羅爾·特洛伊必然特別愚蠢或奸詐；這不過是激進的、時髦的小報新聞作風罷了。我也不認識川久女士，無意說叨她的好壞。我對她感興趣，是因為她代表了，也自我表達為在有用的論述領域內的論述生產，其中，歷史和話語是正被抹殺的經濟的前提與后果。同時，我也視她為某種例子。我可以用一位孟加拉女性設計師和巴黎大眾雜志《她》（Elle）作為例子，但我認為這樣我就無法保持例證的距離。對建筑來說，很容易對比日本和紐約，但如果看一下著名建筑設計師伯納德·屈米的《事件——城市（實踐）》（Bernard Tschumi，Event-Cities［Praxis］，Cambridge：MIT Press，1994），這一對比就會被推翻。就日本女性主義來說，日本女性參與全球范圍的抵抗運動令人印象深刻；我手中就有一本日本活動家以孟加拉文（而不是譯成孟加拉文）寫成的關于分娩的書（Mugiko Nishikawa，Japaner Motoichi Gramer Janmo-poddhotir Poriborton o Adhunik Dai，Dhaka：Narigrantha，1992）。松井耶依的《女性的亞洲》（Yayori Matsui，Women’s Asia，London：Zed，1989）也敘述了一個不同的故事。

[[46]](#_46_28) 就如1998年3月12日紐約晨間新聞報道的，這些法律逼得日本企業家不得不上吊自盡。我們跟不上正在消失的當下。讀者要記得，那一時期亞太地區金融資本正在崩潰。

[[47]](#_47_28) 梅爾塞·坎寧安（1919——2009），美國著名舞蹈家和編導，他的前衛作品包括《廣場游戲》（1976）。——譯注

[[48]](#_48_28) 竹內好（1910——1977），戰后日本重要左翼思想家。——譯注

[[49]](#_49_28) H.D.哈魯圖涅《可見的話語/不可見的意識形態》（H.D.Harootunian，“Visible Discourses/Invisible Ideologies”，South Atlantic Quarterly 87.3，Summer 1988：453——454）。

[[50]](#_50_28) 竹內好，《近代的超克》（Takeuchi Yoshimi，“Kindai no chokoku”，in Takaaki Yoshimoto，ed.，Gendai Nihon shiso taike，vol.4：Nashonarizumu sboshū，Tokyo：Chikuma Shōbo，1964，p.402）。引自野口武彥，《文學中民族主義的再現和“戰后時期”的終結》（Noguchi Takehiko，“The Reappearance of Nationalism in Literature and the End of the‘Postwar Period’”，tr.Betsey Scheiner and Yoko Woodson，paper delivered at University of California，San Diego，12May 1983）。

[[51]](#_51_28) 指20世紀。——編注

[[52]](#_52_28) 我還沒有更新這方面的材料。

[[53]](#_53_28) 中文譯文參考孫乃修譯巴特，《符號帝國》，商務印書館，1994年版。——譯注

[[54]](#_54_28) 波德萊爾，《波德萊爾全集》（Baudelaire，Oeuvres，Paris：Pleiade，1944，pp.66——67）。

[[55]](#_55_28) 巴特，《符號帝國》（Barthes，Empire of Signs，tr.Richard Howard，New York：Hill and Wang，1982，p.3，楷體為筆者所標）。

[[56]](#_56_28) 歐內斯特·費諾羅薩（1853——1908），美國著名漢學家和詩歌理論家，其漢字詩學奠基作《漢字作為詩媒》曾對以龐德為首的意象主義詩歌運動產生過重大影響。——譯注

[[57]](#_57_28) 新荷蘭人（Neuholländer）火地島人（Feuerländer）英文單詞的結尾都是“länder”。——譯注

[[58]](#_58_28) 英國最有影響的朋克搖滾樂隊之一。——譯注

[[59]](#_59_28) 英國后朋克音樂家亞當·安特所創立的樂隊。——譯注

[[60]](#_60_28) 馬爾科姆·麥克拉倫（1946——2010），原英國朋克樂隊“性手槍”經理，朋克搖滾時代的開創人之一，英國“朋克之父”。——譯注

[[61]](#_61_28) 引自特洛伊，《像男孩一樣》，第41頁。

[[62]](#_62_28) 巴特，《符號帝國》，第3頁。

[[63]](#_63_28) 我們當然能既不指責巴特，也不為他辯解，而是利用他的材料，就如我希望我對待德里達的材料那樣。以下是在另一位解構實踐學者格里格·烏爾默［曾著《應用寫作學：從雅克·德里達到約瑟夫·波依斯的后教學》（Greg Ulmer，Applied Grammatology：Post（e）-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1985）］指導下寫作的論文提要：“這篇論文主要從羅蘭·巴特的《符號帝國》中推導出一種方法……根據教育學應用，常常會提到觀光一詞，它代表電子化課堂所需要的新態度。要學會在龐雜信息中獲得和連接信息，需要研究者像游客那樣在信息間穿行；在杜撰的觀光中，信息學和發生學增補了記憶。”［薩帕，《觀光與杜撰：羅蘭·巴特的〈符號帝國〉》（Craig Jonathan Saper，Tourism and Invention：Roland Barthes’s “Empire of Signs”，Ann Arbor：Univ.of Michigan Press，1994，n.p.）］電子化教室會通過清空世界的其余“真實”細節而增補電子資本主義嗎？這留給讀者決定。

[[64]](#_64_28) 雷納·納格勒，《木偶游戲和哀悼劇》（Rainer Nägele，“Puppet Play and Trauerspiel”，Qui Parle 3.1，Spring 1989：40；詞序有所調整）。

[[65]](#_65_28) 《像男孩一樣》（Comme des Garcons 81，5July 1983）。

[[66]](#_66_28) 英國歌手喬治·哈里森對印度文化非常著迷，他的歌曲《親愛的上帝》就體現了他對印度冥想的感受。——譯注

[[67]](#_67_28) 在世界新秩序的支持下，此種權威的混雜之生產——這權威的混雜是未被標識的起源的表現和代表，就是游戲的名稱，尤其是在文化意識形態領域，其中，文化替管理抽象經濟機器的政治計算服務。

[[68]](#_68_28) 《藝術論壇》（Artforum 14.7，Oct.1975：26——39），此后標注為“AN”，隨文標注頁碼。

[[69]](#_69_28) 指塞繆爾·貝克特，愛爾蘭作家，經常按極簡風格寫作。——譯注

[[70]](#_70_28) 莫里斯的這一段及隨后兩段話均出自AN 38。

[[71]](#_71_28) 德里達的《形式和意義：論語言現象學》（“From and Meaning：A Note on the Phenomenology of Language”，in Margins，pp.155——173）一文清楚表達了這一策略。

[[72]](#_72_28) 薩爾瓦多· 阿連德（1908——1973），1970年當選智利總統，軍事政變中被殺害。——譯注

[[73]](#_73_28) 弗朗西斯科·皮薩羅（1475——1541），西班牙早期殖民者，開啟了西班牙征服南美洲（特別是秘魯）的時代，是現代秘魯首都利馬的建立者。——譯注

[[74]](#_74_28) 這段及以下兩段引文出自AN 26。

[[75]](#_75_28) AN 38。莫里斯非常謹慎：“至少根據……”但對什么在邏輯上而不是時間上居先，他并沒有搞錯。

[[76]](#_76_28) “近代的超克”，這是日本當時主要批評家、思想家、學者和作家所組織的一次在日本近代思想史上非常重要的討論會，會上提交的論文針對現代性與歐洲中心論的關系，明確反對以歐洲文明來為整個人類定義現代性。——譯注

[[77]](#_77_28) 但是，套用一種說法，時尚變幻無常，而且，我們這里說的是后工業速度。平心而論，我應該說，川久保玲不能再說是“女性主義者”（不化妝）和“極簡主義者”了。不管她個人的化妝風格為何，她現在已經被納入紐約“變成日本人”這一混雜話語中［林恩·耶格爾，《物質世界：太平洋序曲：變成日本人》（Lynn Yaeger，“Material World：Pacific Overtures：Turning Japanese”，Village Voice，3Sept.1996，p.34。所有引文都出自這一頁）］。我并非極簡主義者——“商品拜物教將我［如美國全國廣播公司的女主持人桑迪·皮特曼般］放在欲望的真正巔峰——在一件淡色絲絨質地的裙子與一件蓬松的‘Comme’棉布褲［此時，川久保玲的服裝品牌已簡稱‘Comme’，不再具有異域風情，之前，特洛伊那篇文章的標題，還是對法文“comme des garcons”的英文翻譯。但她仍然跟之前一樣，被視為并非沒有階級區分］之間，我舉棋不定：兩件衣服我全都真心想要，但最終很可能一樣也得不到——裙子要1785美元。”但是，這位小報作者［原《村聲》編輯，后為《時尚》編輯，現為時尚界權威評論家。——譯注］如今對這些絕代艷后扮演擠奶女工的結構了如指掌，盡管她本人也必須在彼處（là-bas！）和此處之間做出必然的區分：“盡管在他們本土，情形無疑不同（也許每個人都身著巴寶莉或希爾費格走來走去），在紐約……［日本設計者的］所有四個品牌都很昂貴……所以，請跟著我說：我把這些商店當做實驗室！我吸取了這些概念！我可以到廉價店里去復制這些！我要買一臺縫紉機……尤其是這一季，‘Comme’如此高雅精致，超出了甚至最迷戀風格的凡人的想象！一組漂亮的平絨服裝，設法結合了皇室正裝的優雅和最蹩腳二手店‘哦！內襯露出來了？’的天真訴求。”是，川久保玲不過就是個例子。總體的論點依然成立。《村聲》上的照片，是包裹在混搭和服里的性感白人。

[[78]](#_78_28) 在《性史》中，米歇爾·福柯如此形容了他對“權力”一詞的用法：“毫無疑問，我們需要唯名論：權力不是制度，不是結構；它也不是賦予我們的某種力量；它是一個名稱，被借去［prêter］指示特定社會中的一個復雜策略性情境。”（第93頁；楷體為筆者所標）

[[79]](#_79_28) 裘安·凱莉依諾霍姆，美國人類學家、教育家，跨文化舞蹈資源研究組織的共同創立者之一，她在與跳舞相關的主題方面寫了許多書和文章。——譯注

[[80]](#_80_26) 羅杰·科普蘭和馬歇爾·科恩（編），《什么是舞蹈？理論與批判讀本》（Roger Copeland and Marshall Cohen，eds.，What Is Dance?Readings in Theory and Criticism，New York：Oxford Univ.Press，1983，pp.546，547——548）。

[[81]](#_81_26) 羅蒂，《正義作為更深的忠誠》（Rorty，“Justice as a Larger Loyalty”，in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants，eds.，Justice and Democracy：Cross-Cultural Perspectives，Honolulu：Univ.of Hawai’i Press，1997，pp.9——22）。另參見《團結或客觀性》（“Solidarity or Objectivity”，in John Rajchman and Cornel West，eds.，Post-Analytic Philosophy，New York：Columbia Univ.Press，1985，pp.3——19）及《團結》（“Solidarity”，in Rorty，Contingency，Irony，and Solidarity，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1989，pp.189——198）。但是，是在此書所引文章及《學術自由有哲學預設嗎？》（“Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?” Academe 80.6，Nov.——Dec.1994：52——63；此后標注為“AH”）一文中，他的立場揭示出其政治內涵，揭示出它與更為保守、不那么明智的文本的親緣關系，后者包括亨廷頓的《文明的沖突與世界秩序的重建》（Samuel P.Huntington，The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order，New York：Simon and Schuster，1996）。兩位作家都沒有提到國際資本的敘事史。因此，當羅蒂寫道“我們想得到的客觀性與我們不想要的政治化之間的唯一區別，就是從各自名義出發展開的社會實踐之間的區別”（AH 55）時，我們同意他的說法，并指出，是因為那些將資本主義重新編碼為教化使命（帝國主義）、發展（新殖民主義）以及民主（后蘇聯全球化）的社會實踐，我們才審視啟蒙的特殊遺產，而多元文化論的“文化”才質疑其“繼承人”，因為這些繼承人“敦促……我們西方人坦陳自己的種族中心主義……［同時也］將啟蒙自由主義從啟蒙理性主義中分離出來”（《正義作為更深的忠誠》，第19，20頁）。通過將一種傳統從理性主義中剝離出來而宣稱它的存在，其秘密正是激進城市多元文化在共謀中似乎要面對的東西。羅蒂聲稱，預設并不重要，預設所解釋的實踐才重要；因此似乎將文化作為闡釋一筆勾銷了。這是種狡猾做法，因為他顯然無法論證，“真實對應于現實”中的“對應”，它的“空”是“隨意的”。他必須因此利用一些區分，諸如公（實踐）對私（信仰——學術信仰或神學信仰），或短期（信仰不重要）對長期（“長期看來，修辭更為實用的物理學家而非西方理性主義者，是一個更好學術共同體里的更好公民”，AH 58）。那么，是為了長遠利益，我們才支持增補康德而非丟棄康德。在第一章中，我們已經看到，我們也許可以這樣理解康德：他指出，人類被規劃成以上帝之名增補理性道德。通過克爾凱郭爾——列維納斯——德里達，而非杜威——羅蒂的線路，上帝這一名稱也許可以被視為徹底他性的一個名稱，自我作為“敘事的重心”，被規劃好在責任倫理中進行想象。然后，對責任（人之存在的已被設計好的程序）的呼喚這一能動性，被放入沒有任何［=具有所有］差異的全然他者的身上。不僅是不同的假設前提，會引向相同的實踐；而且相同的前提會引向不同的實踐。當后殖民主體被挪入到全球性當中時，讓我們不要再用“恐龍”和“高山”來命名徹底他性（話語無法觸及之物，AH 63，n.21），而是遵循本土提供信息者的不可能視角，在那里而不是自我內，放置一個永遠先在的作用者。這也許會推動資本主義走向社會主義。那種堅持不懈的努力（通過抹除徹底他性而揭露對作為受惠人的他者的責任）是微觀邏輯的，總不徹底，但并不因此只是完全“沒有任何規則可言的……瞎攪和”（AH 55）。羅蒂提到哲學論證時，常常屈尊于“非專業學者”的意見（比如AH 54）。玻璃屋。而在他本人并不專業之處，他卻輕信如此華而不實的論證：跨國公司遷址南方，是為了全球社會公平。不，執行總裁不是康德信徒。他知道，那“公平”之事將讓勞動力價格同樣上升，因此堅決反對工會和福利國家；就好像假如羅蒂教授思考一番“經濟社會公平”的實踐意義后，他就不會假設說，必然需要“犧牲政治自由的福祉”（《正義作為更深的忠誠》，第22頁）。只要愿意，他可以看看英國傳統。這也許就是（比如）雪萊的所謂，他指出，新經濟體系的詩學（通過通常的暗喻和比喻與他者相連，與一般人性相連），不會像它在1818年所做的那樣，引向“人類不平等的惡化”，因為那時信息過量，“我們希望擁有創造性的才能，去想象我們知道的事情”［雪萊，《詩辯》（Percy Bysshe Shelley，“A Defence of Poetry”，in Bruce R.McElderry，Jr.，ed.，Shelley’s Critical Prose，Lincoln：Univ.Of Nebraska Press，1967，p.29）］。如果你可以，請在雪萊未承認的尚古主義與羅蒂的“坦率種族中心主義”之間做出選擇。但讓我們不要預期自身的走向，盡管預期羅蒂已超出此書范圍。《成就吾國：20世紀美國左翼思想》（Achieving Our Country：Leftist Thought in Twentieth-Century America，Cambridge：Harvard Univ.Press，1998）一書中特別的愛國心，尚須等待。

[[82]](#_82_26) 約翰·羅爾斯，轉引自拉詹，《平等尊嚴的政治》（Rajeswari Sunder Rajan，“Politics of Equal Dignity”，Book Review，Dec.1995：23）。

[[83]](#_83_26) 指入了美國籍的流散者。——譯注

[[84]](#_84_26) 斯皮瓦克，《對價值問題的點點思考》，第168頁。

[[85]](#_85_26) “抵抗與沉默”研討會，文學工作室（柏林），1996年2月17日至21日。有關阿爾及利亞的解殖失敗，見沃爾·索因卡，《大陸的公開痛處：尼日利亞危機的個人敘事》（Wole Soyinka，The Open Sore of a Continent：A Personal Narrative of the Nigerian Crisis，New York：Oxford Univ.Press，1996）。

[[86]](#_86_26) 杰巴爾，阿爾及利亞作家；埃爾迪，西班牙裔的智利作家。——譯注

[[87]](#_87_25) 比如，1989年，有一份好心的名單，列出了運用后現代主義的優秀都市女性主義者，我位于其中，而名單上其他一些人，她們的研究完全與我不同：“解讀后現代主義，如果不提及女性主義著述在其中的關鍵作用，就是粗略的……比如，在《現代主義之后的藝術》一書中，題為‘性別/差異/權力’的那一部分，就有三位女性主義者的文章。勞拉·馬爾維的《視覺愉悅和敘事電影》（Laura Mulvey，“Visual Pleasure and Narrative Cinema”）、康斯坦絲·彭利的《“拒絕差異”：女性主義電影理論》（Constance Penley，“‘A Certain Refusal of Difference’：Feminist Film Theory”）以及凱特·林克的《表達與性》（Kate Linker，“Representation and Sexuality”）。然而除了這些之外還有許多影響巨大的著作：杰奎琳·羅斯的《視覺領域的性》（Jacqueline Rose，Sexuality in the Field of Vision）、帕克和波洛克的《女性主義形成》（Roszika Parker and Griselda Pollock，Framing Feminism）、《性別差異：照相機的兩面》（Sexual Difference：Both Sides of the Camera）里阿比蓋爾·索羅門——戈多的文章，（康斯坦絲·彭利、珍·溫斯托克、米根·莫里斯等人發表于）《暗房》（Camera Obscura）雜志的文章、安妮特·庫恩的《形象的力量：論表達和性》（Annette Kuhn，The Power of the Image；Essays on Representation and Sexuality）、斯皮瓦克的《在他者的世界中》（In Other Worlds）以及更近期的米根·莫里斯的《海盜的未婚妻：女性主義，解讀后現代主義》（The Pirate’s Fiancee：Feminism，Reading Postmodernism）。所有這些文章一起，促進了對后現代努力尊重他性的討論。”［蒂莫西·德魯克里，《解讀后現代主義》（Timothy Druckery，“Reading Postmodernism”，Camera-work 16.1，Spring 1989：20——21）］

[[88]](#_88_27) 有關區域研究，見普萊奇，《三個世界》。

[[89]](#_89_26) 吉塔·卡普爾，《印度/第三世界藝術的現代主義何時開始？》（Geeta Kapur，“When Was Modernism in Indian/Third World Art?” South Atlantic Quarterly 92.3，Summer 1993：473——514）一文，在印度藝術分期這一語境中列出了這種變化。

[[90]](#_90_26) 鮑德里亞，《擬象的運動》（Jean Baudrillard，“The Precession of Simulacra”，in Simulations，tr.Paul Foss et al.，New York：Semiotext（e），1983，p.22）。

[[91]](#_91_26) 巴德漢，《婦女、工作、福利和地位：印度傳統與變革力量》，第3，5頁。

[[92]](#_92_26) 城市后殖民主義者和南半球對后殖民主義的學術批評，都反對我呼吁警惕［比如羅伯特·揚對斯皮瓦克的評論（Robert Young，Review of Spivak，Outside，in Textual Practice 10.1，Spring 1996：238）；以及海瑞士·屈沃蒂在《質問后殖民主義：理論、文本和語境》（Trivedi and Meenakshee Mukherjee，Interrogating Postcolonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Institute of Advanced Study，1996，p.240）里的看法］。我通常會引用法爾哈德·馬茲哈爾（孟加拉作家、詩人、爭取人權運動的行動主義者。——譯注），因為他對文學的文本性富有見地，對“行動主義”的文本性也極具見識，但兩者并不相同。他不無諷刺地寫到哪一類“第三世界文學”會受到國際喜愛。而對資本與宗教的共謀，他十分憤怒：好吧，筆記本。這次你是不是打算得菲利普斯獎了？努力吧，努力吧，真主安拉是你希望。注意點兒。小心。警惕。看著點兒。我在復制草叢的蔓延。我在取下美洲虎的虎掌。我滑倒了。腳失去了平衡。我用腳后跟解決下了我的立足問題。小心。小心。注意。以前你不得不在帶刺的鐵絲網那邊戰斗。我有個想法，我想到了民族解放斗爭，想到了邊境和監獄。但是在后殖民性中，在解殖的失敗中—— 現在要在兩方：右翼和左翼，下和上，水中和陸地。走向鱷魚，補好你的牙。從蛇那里，得到能屈能伸的脊梁。走向蝙蝠，喂養自己 我的伙伴，我的不合時宜的筆記，現在時辰很壞。四面八方，小心你的步子，我的朋友 接著，是最后一句，是英語，但是，是用孟加拉字體寫的：小心！［《不合時宜的筆記本》（“Ashomoyer Noteboi”，Ashomoyer Noteboi，Dhaka：Protipokkho，1994，p.42，英文為筆者譯自孟加拉文）］ 當然，我們無法將詩歌解讀為宣言。但是，詩歌的確力勸我們保持警惕，因為在后殖民性中，你無法再認出你的朋友。［“誠”然，將朋友算作任何集體性，也有其危險。當德里達復述蒙田復述亞里士多德之語“哦，我的朋友，沒有朋友”時，他如此問道：“我們有多少人？”（見德里達，《論友誼的政治》，第x頁及各處）然而，我們必須要向朋友表達，當我們脫離非政府組織或學校時，這么做也顯得有點危險。］這首詩是在大選之后，在各種高層會議、各種聯合國會議之后寫的。其作者經營著一個大型生態農業集體機構，因此可以對生物多樣性進行獨立的實際研究。文化研究學者根據為下層歐洲中心移民爭取國內公平的框架結構——這一結構常常甚至都沒有觸及社會地位高的、所謂的后殖民知識分子的自戀情緒，這些知識分子接著認同自己正好與那一下層聯盟——而熱情擁抱全球化問題，但這一全球化問題繞開了以下事實：南方的當地人直接參與了全球的貪婪。那么，我再次瞥見我希望窮人保持警惕這一情感的來源。因此，我的不受歡迎的立場，并不僅僅是一個反對共識的立場，而是反映了這位作者在反全球化抵抗運動中，從她與工人的接觸中所學到的東西。

[[93]](#_93_26) 比如，參見阿帕杜萊，《愛國精神及其未來》（Arjun Appadurai，“Patriotism and Its Futures”，Public Culture 5.3，Spring 1993：411——429）。

[[94]](#_94_26) 有關南方被逐步抵押給金融化力量的資訊，在各方面都在不斷增加。對其原則的簡略介紹，見謝里爾·佩耶，《借出與失落：外國信貸與第三世界發展》（Cheryl Payer，Lent and Lost：Foreign Credit and Third World Development，London：Zed，1991）。在羅杰·阿特曼的《90年代核武器》（Roger C.Altman，“The Nuke of the 90’s”，Sunday New York Times Magazine，8Mar.1998，pp.34——35）一文里可以找到有趣的闡述。正如雜志所告訴我們的，這位作者是個“投資銀行家，在卡特總統與克林頓總統任期內任職于美國財政部”。而至于能動力，當窮人被徹底剝奪權利后，諸如宗教和性別這樣的古老“制度”（它們可以簡化看似程式化的抽象概念），展開了它們自己的確認機制。

[[95]](#_95_25) 馬歇爾·麥克盧漢，《地球村：21世紀世界生活媒介的改變》（Marshall McLuhan，The Global Village：Transformations in World Life Media in the 21st Century，New York：Oxford Univ.Press，1989；此后標注為“GV”）。

[[96]](#_96_25) 利奧塔爾，《后現代狀況：關于知識的報告》（Jean-Francois Lyotard，The Postmodern Condition：A Report on Knowledge，tr.Geoff Bennington and Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1984）。

[[97]](#_97_25) 托馬斯·庫恩，《科學革命的結構》（Thomas S.Kuhn，The Structure of Scientific Revolutions，Chicago：Univ.of Chicago Press，1970）；保羅·費耶阿本德，《反對方法：知識的無政府主義理論概要》（Paul K.Feyerabend，Against Method：Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge，New York：Schocken，1978）；羅伊·巴斯卡，《科學的現實主義理論》（Roy Bhaskar，A Realist Theory of Science，Hassocks，Sussex：Harvester，1978）以及南茜·卡特萊特，《物理法則如何說了謊》（Nancy Cartwright，How the Laws of Physics Lie，Oxford：Clarendon，1983）。

[[98]](#_98_25) 又稱“媒介四元律”，是麥克盧漢晚年重新為自己的學說構筑的科學基礎。“媒介四元律”只是提出四個問題：這種媒介或科技延伸了什么（比如汽車，延伸的是腳）？淘汰了什么（走路）？什么被恢復了（探險）？什么被逆轉了（渴望人行道）？因此都是比喻，沒有論證。——譯注

[[99]](#_99_25) 解讀這一舉動，我們要參考概念與暗喻之間的有利害關系的差異史，而我這里沒有時間詳述這一點。我向你們推薦德里達的兩篇文章《白色神話：哲學文本中的暗喻》（“White Mythology：Metaphor in the Text of Philosophy”，in Margins，pp.207——271，文章中，白色也指“白種人”，白色神話即指理性）和《暗喻的撤退》（“The Retreat of the Metaphor”，Enclitic 2.2，1978：5——33）。麥克盧漢的開創性也是對語言的深刻否定，這一否定假定大腦的這一模式是正確的（這一假設絕非未受質疑），從而以可被稱為“文化的”各種方法，協調著大腦所謂兩方的裂隙。

[[100]](#_100_25) GV110，93。同樣的西方文化至上主義立場，在支持全球化的同時，如今又提出了相反的論證：“感謝西方創造的互聯世界……越來越難以減緩技術被傳播到其他文明的速度了……20世紀后半葉科技的傳播和非西方社會經濟的發展，如今產生了向歷史模式的回歸……到21世紀中葉（如果不是更早），領先文明社會里的經濟產物分配和制造業出口，可能會類似1800年的情形［當時中國是世界最大經濟體］。西方兩百年來在世界經濟中的‘顯示信號’將熄滅。”（亨廷頓，《文明的沖突》，第87——88頁）

[[101]](#_101_25) 在前一個注釋中，我們已經評論道，三十年后，鼓吹科技的西方的至上主義預言家，又做出相反的判斷，不僅暗暗支持經濟全球化，也支持政治（文化）全球化：“這些［非西方］社會應該采取最近西方的方式，比如拋棄奴隸制，實現宗教寬容，讓婦女接受教育，允許跨界通婚，容忍同性戀和反戰良知，等等。作為一個忠誠的西方人，我認為他們真的應該這么做。關于什么是合理的，什么樣的社會我們西方人應該接納為全球道德共同體的成員，我同意羅爾斯的看法。但是我認為，如果我們更坦陳我們是種族中心主義的，我們西方人為了讓每個人都更像我們而采用的修辭，就會得以改進。”（羅蒂，《正義作為更深的忠誠》，楷體為原文作者所標）我們不得不指出，早已征引過的這一段，比起從普世主義理性中得出的論點，無疑能為軍事行動和剝削，提供一個更為方便的借口。雖然我們認為麥克盧漢的論述并不正確，但讓我們暫且因為證據不足而假定他沒錯，然而，我們還是要指出，他關于美國電話電報公司心懷全球善意的斷言，是無的放矢。恰是對美國電話電報公司異常大量裁員的反應，讓美國前勞工部長說出了我在本書第392頁上所引的話。“真理也許比虛構更離奇”的古老的二元對立原則，讓我們回想起在巧合事件年表里將會遺漏的一個事件。1995年的亞特蘭大奧運會期間，電視上充滿了心懷民族主義必勝信念者的慶祝，其想象和修辭與法西斯國家社會黨的不朽必勝信念極其相似，而緊接著是美國電話電報公司的裁員，其中恰是美國電話電報公司被預言性地命名為“地球村”的高科技通信成分，遭到了重創。羅蒂和亨廷頓認為世界將走向新的熱和平（而非冷戰），但這舉動反過來完全摧毀了“教化——使命——連帶——地球村化”的無罪證據，阻礙了高科技管理人員這一講求全球分離論的社群的前進，麥考利的殖民地主體轉了一圈回到原地。注意到這點，就無法再預期我在此章中的論述。它將像本書這樣的著作，它的敘事性腳注以及一切，都變成一個之前事態的大事記，試圖去捕捉正在消失的當下。

[[102]](#_102_25) 利奧塔爾本人的敘事十分尖銳，然而完全是西歐對馬克思主義的不滿，在《紀念馬克思主義：致皮埃爾·蘇伊里》（“A Memorial of Marxism：for Pierre Souyri”，Peregrinations：Law，Form，Event，New York：Columbia Univ.Press，1988，pp.45——75）一文中，這一敘事展露無遺。附帶說一句，在第27頁，可以找到對資產階級民族解放運動及其隨后解殖失敗的一個相當尖銳的批評。

[[103]](#_103_25) 安德森，《想象的共同體》，第28——40頁。這一已被普遍接受的觀點，在保守思想和自由思想及文學和政治上的影響，范圍及領域十分廣泛，且遠在安德森提出以前就已存在。瑪格里特·杜迪在《小說的真正故事》（Margaret Doody，The True Story of the Novel，New Brunswick：Rutgers Univ.Press，1996）一書中，力圖用簡明扼要的論述打破這一現代主義者的褊狹之見，這給了我希望，也許可以對其他偉大的古老傳統進行相似研究。是學科——歷史的，事實上應該說是學科——他——史編纂（his-toriographical）的決定因素，使得這樣的研究還未開展。在對反例缺乏足夠考慮的情況下，在將陳詞濫調轉變為學術前提的過程中，肯定在某種程度上存在以未經證明的假定為依據進行辯論的情況吧？然而必須再說一句，這樣的學術研究，也許很快就會被當作“民族主義的”、“狹隘的”研究而棄置一邊。在印度的例子中，《紐約客》最近（1997年6月23日及6月30日兩期）有一組關于“印度”的議題，這一討論牢牢建立在我所謂的“被認可的無知”之上，它將所有印度地區文學純粹當作古董而拋在一邊。而它們有些有著一千年的歷史，而且在當代也依然活躍，雅克·德里達就為1997年加爾各答書展剪彩，在書展上，大部分展出書籍是用孟加拉文或印度其他語言寫成。我理解薩爾曼·拉什迪編纂的《印度文學精萃》（The Vintage Book of Indian Writing），里面全是用英文寫成的篇章。顯然，在地球村里，必須運用相同的（語言）交流系統；必須補充完整帝國主義著述，這真令人悲傷。著名的話語一直在重復：“我對梵語或阿拉伯文一無所知……我從來沒有發現，他們［東方學者］有人可以否認，單單圖書館一個書架的優秀歐洲文學，就抵得上印度和阿拉伯的所有本土文學……在印度，英語是統治階層的語言。它是身為政府官員的本土高等階層的語言。它有可能成為整個東方海域的商業用語。它是兩大正在崛起的偉大歐洲共同體的語言，一個在非洲南部，另一個在澳大拉西亞……目前我們必須盡最大力量形成一個階級，可以做我們和我們所統治的百萬民眾之間的翻譯；這個階級在血統或膚色上是印度人，但在趣味、判斷、道德和思想上是英國人。”（麥考利，《印度教育備忘錄》，第241，242，249頁）這一關于主導“歷史”、主導“知識”之生產的令人遺憾的政治，可“媲美”我在前言中所引的聯合國教科文組織的“生命保障系統百科全書”計劃的那段：它將人類歷史上的土著時期，“定義為”“遠古的時段……它與無反應的態度相連，這些態度毫不關注環境惡化及可持續性問題”。（《生命保障系統百科全書：概念框架》，第13頁）。我認為，我僅在前言中提出的論點，值得在此再次重復，因為文本將賦予它實質內容。讓土著去思考可持續性當然不可能，就像亞里士多德不可能去“破譯……價值表達的秘密”一樣，這是因為“［他們］生活于其中的社會的內在歷史局限”。（馬克思，《資本論：政治經濟批判》，第152頁）然而，順應生態群落之韻律的生命的實踐哲學，很難說它“毫不關心［環境］”而將它拋在一邊！在信息學時代，被后殖民主體所拋棄的本土提供信息者，卻被重構，從而可以對他們進行（知識上的）剝削。

[[104]](#_104_25) 有關騙局如何運作的極具說服力的說明，見納杰馬·薩迪克，《“他們”如何操縱了世界》（Najma Sadeque，How “They” Run the World，Lahore：Shirkat Gah，1996，pp.28——30）。我對這本精彩小書的唯一反對意見是，它沒有強調在帝國主義中對殖民地主體的生產，因此也就無法強調我們的共謀，而我們真要有所行動，必須得承認這一共謀。

[[105]](#_105_25) “如果除了海德格爾所謂的‘塵世’，就沒有別的時間概念，會怎樣？”我從其處獲益良多的德里達如此問道。不管人們如何將時間理論化，理論反映了一種自然化的心智這一觀念，也許是現代主義的錯誤。對我們來說，也對他們來說，時間理論就是與時間的“塵世”經驗沖突之處。“如果外在絕境因此以某種方式處于不可還原狀態，呼喚著忍耐，會怎樣？或者，我們是否應該寧可說它是一種經驗，而不是說它存在于與所謂塵世概念相反的事物之中？這事物從一條不可分割的線條兩邊（即一個其他的概念與一個非世俗的概念）而與所謂塵世概念相反？”（德里達，《絕境》，第14頁）。

[[106]](#_106_25) “無數男人女人的心以理想主義熱情響應著［塞西爾·羅茲的］號角，因為不用說，成為英國屬地，對非洲或對任何其他地方來說，都是一件好事。因此，在這一點上，思考以下這點也許有用：哪一種讓我們的心搏動得更快的理想主義，將在一百年后，在那時的人們看來似乎是種執迷不悟？”［多麗絲·萊辛，《非洲的笑聲：四訪津巴布韋》（Doris Lessing，African Laugh ter：Four Visits to Zimbabwe，New York：Harper，1992，p.3）］

[[107]](#_107_25) 鐵板一塊的民族認同，完全忽略了一個國家內部的批判多樣性。我請讀者耐心看我所舉的一個隨機例子：在德里出版的雜志《座談會》（Seminar）第404期刊登了“電信革命”專題。（注釋里的所有引文都出自這一期。）雜志編輯的政治意圖，是要批判發展。然而在這一期中，就像在其他幾期中一樣，雜志允許各方圍繞這一話題發言。有工業或管理背景的“印度人”當然支持發展。有位作家在論述印度的逐漸私有化時，如此寫道：“社會主義模式的思潮，其一個方面是傾向于將‘公平分配’、鄉村窮人的需求奉為神圣不可侵犯之物……即便這出于真心實意，但仍然是錯誤的優先考慮。在需要電話之前，農村和城市窮人都更需要食物、住處、飲水、教育、醫療和其他基本層面的東西。”［阿瑟瑞婭，《經營電信社會》（M.B.Athreya，“Managing Telecoms”，p.3）］另一個人呼喚“地球村”，建議以印尼為模式，接受徹底的“國外的……直接的……大范圍投資”［維塔爾，《建設新未來》（N.Vittal，“Shaping a New Future”，p.39）］。只有一個來自印度理工學院應用電子學研究的聲音，指出了紙張消耗上升（與所有預測相反）、信息過量，以及“市場本身可能惡化而非改善我們經濟中的某些嚴重扭曲”這一事實，并分析說，“我們今天的真正隱患”是“由技術輸入提供的大范圍尋租機會所導致的扭曲”［因迪雷森，《社會和經濟內涵》（P.K.Indiresan，“Social and Economic Implications”，pp.14，17）］。請“真正的”印度人站出來好嗎？他將被稱為“打破共識者”。

[[108]](#_108_25) 女性主義者知道，如果引入女性問題，每一種普遍化都會出現偏移。思考下這種扭轉：在貧窮國家，通過建立非政府機構，改變薪資結構，脫離國際基金的控制，可謂一種相當無辜的消遣。即便在這樣的情況中，以下兩者之間還是存在差異：一邊是大村落或小城市里的男性——他們實際構成了當地非政府組織，一邊是薪水遠比他們少的無私農村女性勞動者——她們靠這一結構擺脫家庭束縛，可以在田間工作。

[[109]](#_109_25) 桑地諾（1893——1934），尼加拉瓜反美游擊隊領導人。他堅決的抵抗意志，使得他成為拉丁美洲反抗美國控制的標志性英雄人物之一。20世紀60年代，尼加拉瓜反對索摩查的民主革命運動，即被命名為桑地諾運動，參與者被稱為桑地諾革命分子。——譯注

[[110]](#_110_25) 伊曼努爾·沃勒斯坦（1930——），美國著名社會學家，世界體系理論的思想領袖和主要代表。——譯注

[[111]](#_111_25) 對非瑞典讀者，我稍作解釋：卡爾十二世（1682——1718）是瑞典浪漫民族主義者的民族英雄。作為最后一個專制國王，這位年輕的軍事家、大男子主義者、具有超凡魅力的君主，奮戰十八年，英勇地、悲劇性地、徒勞地要將廣闊的瑞典帝國團結在一起。雖然節節戰敗又痛失戰友，他仍與一位同伴三天行進千里，騎馬回來繼續在家鄉前線戰斗。在堡壘上偵察敵情時，他被冷槍射中而亡。似乎令人驚奇的是，這位輸掉整個王朝的君主，最終卻成為了民族英雄。但是，身份政治常常試圖以民族的名義，通過許諾讓被壓抑的光榮歷史重放光彩，來重新成功管理國家。對這種研究“民族”之“不滿”的“狂熱”心理分析來說，一個失落的對象可以制造出更多政治——意識形態上的要素。也許應該回想到，在史詩《羅摩衍那》里對羅摩王經歷的敘事化過程中，是羅摩王在不公平的流亡生涯中恪守孝道、尚武和奉行種族英雄主義的精神，滋養了“民族”想象；他的實際統治并沒有被凸顯出來。事實上，被選為印度“當代”稱號的梵語名字，是婆羅多王國的婆羅多，他是羅摩王同父異母的弟弟，并以“自己的名義”統治了國家。“繼續卡爾十二世的使命”或“重建以羅摩之名統治的國家”都是心理動員的更好計劃。

[[112]](#_112_25) 我在IM 197——205中曾經詳細論述過倫理一刻和秘密相遇。有朋友問我，我說的“文化是證明‘發展’無罪的辯詞，而發展又是證明全球金融化無罪的辯詞。‘文化的’新主體是經濟重構的知情或不知情的代言人”（Travcsia 3.1——2，1994：286）是什么意思。我認為這一部分就是對那一認識的間接擴充。

[[113]](#_113_25) 《開始工作（跨國文化研究）》［“Setting to Work（Transnational Cultural Studies）”，in Peter Osborne，ed.，A Critical Sense：Interviews with Intellectuals，New York：Routledge，1996，pp.170——172］。

[[114]](#_114_25) 見張隆溪，《西方理論與中國現實》（Zhang Longxi，“Western Theory and Chinese Reality”，Critical Inquiry，Autumn 1992：108——109）；唐小兵，《東方主義與普世性問題：中國當代文學理論的語言》（Xiaobing Tang，“Orientalism and the Question of Universality：The Language of Contemporary Chinese Literary Theory”，positions 1.2，1993：410，n.2）；王瑾，《文化高燒：鄧小平時代中國的政治、審美和意識形態》（Jing Wang，High Culture Fever：Politics，Aesthetics，and Ideology in Deng’s China，Berkeley：Univ.of California Press，1996，p.245）。我感謝斯蒂文·溫丘里諾提醒我注意這些文章。

[[115]](#_115_25) 葛蘭西，《知識分子》（Antonio Gramsci，“The Intellectuals”，in Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith，tr.，Selections from the Prison Notebooks，New York：International Publishers，1971，p.21）。

[[116]](#_116_25) 馬德琳·奧爾布賴特，捷克裔，美國歷史上首位女國務卿。——譯注

[[117]](#_117_25) 安東尼奧·內格里（1933——），意大利馬克思主義社會學家和政治哲學家。《帝國》作者之一，以研究斯賓諾莎而著名。——譯注

[[118]](#_118_25) 有關教學建議，見斯皮瓦克，《為這個時代而教學》，第177——202頁。

[[119]](#_119_25) 大赦國際，又稱國際特赦組織，于1961年5月28日在倫敦成立。——譯注

[[120]](#_120_23) 《多纖維協定（MFA）對孟加拉的沖擊研究》（“Impact Study of the Multi-Fibre Arrangement（MFA）on Bangladesh”，unpublished document prepared by Econolynx International，Ltd.，Nepean，Ont.，1992，p.i）。

[[121]](#_121_23) 有關這一沖突的吸引人的前史，見黎慧儀，《模式現代性：書寫遠東》（Colleen Lye，“Model Modernity：Writing the Far East”，Columbia Univ.dissertation in progress），第一章。

[[122]](#_122_23) 在這位藝術家最近的工作中，他似乎試圖將統計行為個別化，聚焦于一位見證了恐怖的女性的眼睛（盡管對他的觀眾而言，有太多時間可以理解藝術家的悲傷文本，卻沒什么時間進行眼神交流，即在倫理上面對面的第一個姿態）。針對此點創作的是《盧旺達并非那么無辜：當女性成為殺手》（Rwanda Not So Innocent：When Women Become Killers，London：African Rights，1995），此書認為大量女性參與了種族屠殺。我聽說拉基亞·奧馬爾駁斥了后一看法，他是非洲人權協會的共同主管之一，同情盧旺達的少數族裔圖西人。從跨國讀寫能力，走向熟稔“指派的主體位置”，這是艱難的一步。我感謝馬哈穆德·馬姆達尼在《公民與主體》中提供了歷史評估的材料，并繼續在《國家形成的基礎：從征服到共識——反思盧旺達》（“From Conquest to Consent as the Basis of State Formation：Reflections on Rwanda”，New Left Review 216，Mar./Apr.1996：3——36）中給予了說明。

[[123]](#_123_23) 阿馬蒂亞·森（1933——），印度經濟學家，因在福利經濟學和社會選擇理論研究方面的突出貢獻，以及對社會最貧窮成員所面臨問題的關心，于1998年獲諾貝爾經濟學獎。——譯注

[[124]](#_124_23) 有關辯護，見《20世紀90年代的教育和訓練：發展中國家的需求和策略》（Education and Training in the 1990s：Developing Countries’ Needs and Strategies，New York：UN Development Program，1989）。有關世界銀行的論爭，見薩卡羅普洛斯，《發展中國家的高等教育：成本效益分析》（George Psacharopoulos，Higher Education in Developing Countries：A Cost-Benefit Analysis，World Bank Staff Working Paper 440，Washington：World Bank，1980）；《為發展而教育：投資選擇分析》（Education for Development：An Analysis of Investment Choices，New York：Oxford Univ.Press for the World Bank，1985）。

[[125]](#_125_23) 見斯皮瓦克，《深入教育機器》，第39頁。

[[126]](#_126_23) 第四世界，泛指所有在一個國家內，其原有土地與自然資源已被部分或完全剝奪了的原住民后代，包括南、北美洲大陸的印第安族群，愛斯基摩人，北歐土著，澳大利亞土著，及其他非洲、亞洲和大洋洲的原住民等。——譯注

[[127]](#_127_23) 如果說美國前國務卿勞倫斯·伊格爾伯格是典型例子，那么，美國政策制定者甚至不知道這一詞匯。3月21日，前國務卿伊格爾伯格詳細地說明，21世紀的政策制定領域將是大規模殺傷性武器、環境問題和全球金融；如果美國不在這些領域研究出真正的政策，它很快就會不得不成為勉強尷尬的世界警察。他對注重細節的非歐洲中心“新社會運動”的持久抵抗一無所知，這難道不令人振奮？同日，《對外事務》編輯——一位亞洲流散者——提出了第318頁注釋里提到的建議。他當然知道那些運動的存在，并表示出相應的輕蔑。

[[128]](#_128_23) 有關對拉美解放神學之危險的批判，見奧菲莉亞·舒特，《拉美思想中的文化認同與社會解放》（Ofelia Schutte，Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought，Albany：State Univ.Of New York Press，1993，pp.175——205）。

[[129]](#_129_23) 我曾提出，公共財產轉型、信息指令替代學習，以及隨后的將國家變為投資地圖里的原材料市場，這些毀壞了孟加拉延續數世紀之久的生態文化，對此，世界銀行環境部副部長安德魯·斯蒂爾說我在“布道”（歐洲議會，1993年4月28日）。然而，在《關貿總協定》關于知識的新資本協定里，恰是南方本地和鄉村人民的傳統知識，被挪用、申請為專利，并被南方“賣”回當地，而根本沒有試圖去了解這些知識所附帶的、一直在解構人與自然之對立的生物節律。身處一個獻祭傳統內，我還不夠“可靠”，因此不能猜測，如果沒有人類學家的污染，人類/自然的對立如何轉變為了人類/動物的對立。正是因為德里達在此領域也并不“可靠”，所以他的“新國際”如此自命不凡又虛弱無力（有關更廣泛討論，見斯皮瓦克，《捉刀》），而他以如此晦澀冗長的方式書寫“aimance”（是“loveness”？如是“loveance”似乎有些滑稽），以至它永遠無法開始運轉（德里達，《友誼的政治》，第8頁）。聯合國會議以一種倫理為名，替為了資本而非社會而突然中止這些努力提供了辯護，而對這種倫理的成就，這些會議卻所知甚少。最糟糕的侵犯者——恰是因為她們有膽見證聯合國所為，就是所謂的美國女性主義者，她們的“行動主義”只不過是懷著強烈的領導權情結和對出風頭的無盡渴望，組織那些研討會。我故意用這些激烈的形容詞，是讓大家警惕來自那些角落的動不動就聲稱的“達成圓滿團結”，他們致力于“在屏幕上”進行附帶形象的生產。我理解聯合國設立機構去監督保護本土知識產權的那些計劃。而這樣一種現在看來似乎必要的計劃，是在侵犯土著的原始“共產主義”而且扼制他們，使他們淪為帝國保護的對象的暴行中形成。

[[130]](#_130_23) 這一討論，應歸功于德里達關于責任的零星著述，我對責任的理解在《責任》一文中已試圖表述過。而秘密這一主題，是我將德里達《激情》（“Passions”，in David Wood，ed.，Derrida：A Critical Reader，Cambridge：Blackwell，1992）一文中的一個元素通俗化了。

[[131]](#_131_23) 1871年，英國殖民政府在制定《犯罪部落法案》時，將上百部落列在“犯罪部落”名單中；到了1952年印度獨立五年后，印度廢除了這一法案，也就是將這些部落從名單上“除名”。但是，印度很快又通過了《習慣性違法者法案》，此法案與《犯罪部落法案》可說殊無二致，因此，雖然這些部落被“除名”了（不再被列為犯罪部落），部落成員還是被以相同方式對待，甚至就算他們離開了被迫勞動的囚營，仍然經常被警察逮捕，而且他們必須使用一種特別的通行證。此注釋參考http://zonble.net/archives/2005\_10/817.php。——譯注

[[132]](#_132_23) 有關國際人口控制的詳細專題論文，見斯皮瓦克，《回應格羅·布倫特蘭》（“A Reply to Gro Harlem Bruntland”，Environment 37.1，Jan.——Feb.1995：2——3）。

[[133]](#_133_23) 拉丁文，意為“何人得益?為何目的?”。——譯注

[[134]](#_134_23) 羅莎琳德·波拉克·佩切斯基，女性主義者。她反對“技術本身就具有父權政治屬性”這種觀點，因此反對認定生殖技術是男權對女性身體的控制，而強調生殖技術對婦女生活所起到的復雜多面的作用。她認為，婦女有時對這些技術有著自發的愿望，因為她們有著生養孩子的真實需求，而且通過生殖技術，可能獲得更強的控制感和自我能力的實現感。——譯注

[[135]](#_135_23) 卡羅爾·佩特曼，牛津大學哲學博士，英國女權主義者和政治理論家，參與民主論者。她的《性契約》一書認為，社會契約是一個關于自由的故事，而性契約是一個關于隸屬的故事；性契約是契約論中一個被壓抑了的層面；社會契約以性契約為前提，而政治權力的真正起源是性權或者婚姻權。——譯注

[[136]](#_136_23) 英國17世紀40年代資產階級革命中的激進民主派，鼓吹男性公民普選權，法律面前人人平等，議會民主以及宗教寬容。——譯注

[[137]](#_137_23) 帕特麗夏·威廉斯，女性主義者，爭取黑人民權的斗士。——譯注

[[138]](#_138_23) 見金斯伯格和拉普（編），《構想世界新秩序》（Faye Ginsburg and Rayna Rapp，eds.，Conceiving the New World Order，Berkeley：Univ.of California Press，1995，pp.39——395）。另參見卡羅爾·佩特曼，《性契約》（The Sexual Contract，London：Polity Press，1988）。

[[139]](#_139_23) 就如讀者一直被反復告知的，作者本人意識到，此書的隱含意圖是追蹤“本土 提供信息者”的痕跡。申請基因專利（“美國聲稱擁有大部分人類‘基因組’”）是作為 “新無產階級”的本土提供信息者的死胡同，他們擁有的只是自己的身體，而后殖民主 義的康莊大道卻直通資產階級女性主義。有關對這些爭論的概述——只是起點，而非 最終權威論述——可見《人、植物和專利：知識產權對貿易、植物生物多樣性和鄉村社 會的沖擊》（People，Plants，and Patents：The Impact of Intellectual Property on Trade，Plant Biodiversity，and Rural Society，Ottawa：International Development Research Centre，1994）。引文出自第116頁。我感謝法爾哈德·馬茲哈爾給了我這本書。就如我在最后定 稿里指出的，我偶然看到《生物技術的世紀：人類生命作為知識產權》（Jeremy Rifkin，“The Biotech Century：Human Life as Intellectual Property”，in The Nation，13Apr.1998：11——19）一文。這是一篇記錄了許多事實的好文章，因為它致語《民族》的讀者，所以不僅 提及“我們對自我和社會的感覺很有可能［在未來］將會發生變化”，并且安慰讀者說歐洲 歷史上也有相應現象：“就像六百多年前早期文藝復興精神橫掃中世紀歐洲。”（第11頁，楷體為筆者所標）我要指出的是，當這一變化的感覺出自南半球的某人時，我們卻無法察 覺。盡管上述所引段落有一種奇怪的樂觀論調，但在文章結尾，里夫金先生卻流露出相應 的憂慮。他問，“在這世界中……生命本身［被簡化］至客觀化地位，對在這個世界里成長 的之后幾代人來說，這可能意味著什么呢”（第19頁）。在解構的后尼采時代的倫理舉動 中，身體的超心理書寫——德里達早在寫作《論文字學》一書時就特別提到遺傳書寫—— 是他性的一個形象，這一他性將人類定義為由他者召喚去擔負責任的人，而不是只會吵吵 嚷嚷要權利的“獨特及本質特性”的所在。在政治——法律的算計中，“基因權”事實上“很 可能成為未來時代的根本問題”（第19頁）。既然現在已經開始剝削南半球的人類基因，那 情況應該正如所說。我們寫下這些，希望它不要喪失它的倫理重要性，即被書寫的身體作 為對不可能的體驗，它所謂為何。

[[140]](#_140_23) 米拉·奈爾（1957——），印度著名作家、編劇、導演，以拍紀錄片成名。1988年，她拍攝的劇情片《孟買，你好》獲得奧斯卡最佳外語片提名。2001年，《季風婚禮》獲得威尼斯電影節金獅獎。米娜·亞歷山大（1951——），美國當今文壇頗負盛名的學院派女作家，1951年出生于印度中北部城市阿拉哈巴德。——譯注

[[141]](#_141_23) 阿倫群島，愛爾蘭西部的三個小島，位于哥爾威灣入口處。這些荒蕪、原始的島上有許多史前及早期基督教遺跡。——譯注

[[142]](#_142_23) 見米特，《同命運，共紐帶》（Swasti Mitter，Common Fate，Common Bond，London：Pluto Press，1986）以及沃克沃茲和艾倫，《家庭工作：神話和現實》（Carol Wolkowitz and Sheila Allen，Homeworking：Myth and Reality，London：Macmillian，1987）。

[[143]](#_143_23) “解決方案不在法庭上，而在警覺清醒的人群中”［穆米亞·阿布——賈邁爾，《在死囚牢中生存》（Mumia Abu-Jamal，Live from Death Row，Reading，Mass.：AddisonWesley，1995，p.102）］。

[[144]](#_144_23) “聯合國開發計劃署（UNDP）基于此出版物，開始與中南美地區、亞太地區，以及如果可能非洲地區的本土機構進行磋商。我們試圖尋求他們的看法：對保存他們的傳統知識、認可他們的創新和貢獻來說，什么是最適宜的策略。”［廷普森和戈麥斯——埃切韋里，《保存本土知識：整合兩個創新體系》前言（Sarah L.Timpson and Luis GomezEcheverri，“Foreword”，in Conserving Indigenous Knowledge：Integrating Two Systems of Innovation，UNDP，n.p.，p.iv）］這句話意味著什么？如果通過“磋商機構”就可以思考“υποκειμευα”［事物］，那就無須學習心智或“知識”了。無論好壞，在這些人成立機構與聯合國團體進行協商之前，話語構成早就斷裂了。宣傳手冊標題里的“保存”與“整合”這些詞匯，講述著它們自己的故事。不管怎么說，我們這里面臨著無解的絕境。當斷裂工作或多或少完成時——通過安心在其合適位置的私有化而進行殖民——這些保存整合將獲得高度的便利。靠此機制，這些保存整合將會經受時間的考驗。帝國主義社會轉型的成功，斷言了這一點。這并非一個盧德派立場（強烈反對提高機械化和自動化——譯注），而是恰恰相反。我接受所謂自然智慧的科技性的后果。它無法像人工智力那樣升級。相形之下，關于計算機輔助教育的修補論證和關于虛擬現實的理論，太過天真。克洛克等人所編的《書寫鄉村：五種文化地理》（P.Cloke et al.，Writing the Rural：Five Cultural Geographies，London：Paul Chapman，1994），試圖將鄉村從更為實證主義的地理學中脫離出來；而尤其是馬丁·菲利普斯的《哈貝瑪斯、鄉村研究和批判社會理論》（Martin Phillips，“Habermas，Rural Studies and Critical Social Theory”）一文，成功地通過與以往相當不同的公有——私有分野，重新思考了鄉村問題。然而，因為自身局限于歐美地域，他們完全無法想象，鄉村——地方和虛擬——全球之間的二元對立如今如何被拆解，前者的抵抗新形式又如何直接沖擊著后者，盡管前一章已經討論過的沖突的（無）關聯，仍然在文化領域。

[[145]](#_145_23) 見羅伯特·賴克和大衛·本納赫姆之間有關“進入母體”的對話（http://www.reach.com/matrix/meme2-02.html，1996年1月24日獲取）。

[[146]](#_146_23) 我所說的新移民，一直是指因1965年10月1日頒布的《美國移民與國籍法》而持續涌入的移民，林登·約翰遜總統以此法案“同時廢除了出生地所在國體系與亞太地區三角關系”，恰是這些群體以這樣那樣的方式逃離了解殖。“完全沒有預料到的是，這一法案將造成比如發展中國家大量人才外流，亞洲移民暴增五倍等后果。”［艾倫·瓊斯，《美國移民》（Maldwyn Allen Jones，American Immigration，2d ed.Chicago：Univ.of Chicago Press，1992，pp.266，267）］出于下定義的目的，我在其他著述里重復了這一注釋。不言而喻，在前蘇聯解體后的時期，這一“新”移民模式呈現出快速變換的動態。立法與選舉中不斷增強的反移民聲浪，也強化了我這篇文章的論證。然而，對此反移民聲浪的膚淺理解，加劇了我一貫批判的未經反思的文化主義抗爭。

[[147]](#_147_23) 《天下一家》一文探討了因特網上呈現的“全球印度人”形象。毫無疑問，新移民的其他“文化起源”，讓他們以類似方式團結于美國族裔認同中。阿皮亞和小蓋茨所編的《全球文化詞典》（Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates，Jr.，The Dictionary of Global Culture，New York：Knopf，1997），是一部令人欽佩的著作，提出一種在不同族群間建起橋梁的可能性。

[[148]](#_148_23) 硬拷貝，資料經印刷機、打印機、復印機等顯示到紙上稱作硬拷貝，而資料顯示在屏幕上叫作軟拷貝。——譯注

[[149]](#_149_23) 福柯關于被分派在文章褶子中的主體——位置的考古學概念（《知識考古學》，第91——92頁），被讀解為邀請對自我進行戲劇化；據認為席勒也如此對待康德。

[[150]](#_150_23) “阿爾巴尼亞或布基納法索人民有什么奇怪念頭無關緊要，因為我們關心的是，在某種意義上，什么能被稱為人類的共同意識形態遺產。”［弗朗西斯·福山，《歷史的終結？》（Francis Fukuyama，“The End of History?” The National Interest 18，1989：9）］我并不是提議比較福山與康德。第一次是悲劇，第二次就是鬧劇。（馬克思之語：歷史經常重演，第一次是悲劇，第二次就是鬧劇。又，福山的《歷史的終結？》一文認為，西方國家實行的自由民主制度也許是“人類意識形態發展的終點”和“人類最后一種統治形式”，并因此構成了“歷史的終結”。——譯注。）

[[151]](#_151_23) 托克維爾（1805——1859），法國歷史學家、社會學家。主要代表作有《論美國的民主》。在此書中，他通過對美國社會的考察和分析，確立了內心的民主觀念，并認為美國的民主制度是一種最接近理想的民主制度。——譯注

[[152]](#_152_23) “反抗英國人的斗爭的關鍵口號是‘無代表席次就不納稅’。……奴隸作為財富應該讓南方投票人有權獲得額外代表席次，承認這一點，就將對奴隸制的認可植入了憲法的核心。”拉賓·布萊克本，《推翻殖民奴隸制：1776——1848》（Robin Blackburn，The Overthrow of Colonial Slavery：1776——1848，London：Verso，1988，pp.123，124）。

[[153]](#_153_23) 請注意，比如說，關于印度裔美國人個案的這一細節，我最為了解，因為我是居住在美國的印度籍外國人。印度學生委員會——與印度緊密相連的美國多元文化組織［見馬修等（編），《天下一家》］——關注所謂印度遺產和印度教在美國的詳細情況，它無法也沒有像其他少數族群那樣，聲稱課程設置抹殺了印度教在美國的歷史經驗。因此，它用南亞地區研究里常見的“東方主義——和——雅利安主義”以及美國大眾文化里仍然殘留的一點印度奧義，來建構一個文化上“沒有標識的”面孔。

[[154]](#_154_23) 這是約翰·斯圖亞特·穆勒的《論自由》（John Stuart Mill，“On Liberty”，in Richard Wohlheim，ed.，Three Essays，Oxford：Oxford Univ.Press，1975，pp.5——141）的基本主題。霍米巴巴在與海庫·帕瑞克的對談［《在游行的身份》（“Identities on Parade”，Marxian Today 33.6，1989：27）］中，提出了這一點。

[[155]](#_155_23) 這些人是自由主義的白人文化至上主義者（既不要與種族主義的白人至上主義者混淆，也不要與自由主義的多元文化主義者混為一談）。這一群人在國內仍然飽受批評。小阿瑟·施萊辛格在《美國正在分裂》中如此寫道：“我們的任務是結合以下兩者，一方面贊賞民族燦爛多姿的多樣性，另一方面強調個人自由、政治民主和人權這些偉大的一元化的西方觀念。”而茲比格涅夫·布熱津斯基則在《失控：21世紀前夜的全球騷動》（Out of Control：Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century，New York：Scribner’s，1993p.231）中說：“人類狀況既復雜又偶然，承認這一點就是強調，在21世紀日漸擁擠、密切的世界中，政治上需要一種道德共識。”前者字里行間表現出令人振奮的美國夢信念，后者則心懷對世界的警惕。自由多元文化在學術主流的高潮中清晰可見，查爾斯·泰勒的《多元文化和“承認的政治”》（Charles Taylor，Multiculturalism and “The Politics of Recognition”：An Essay，Princeton：Princeton Univ.Press，1992）、布魯斯·阿克曼的《自由革命的未來》（Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution，New Haven：Yale Univ.Press，1992）以及約翰·羅爾斯《政治自由主義》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）都是證明。這些重要著作顯然無法只在注釋中予以討論。不過，這里足以說，這三本著作與它們認真贊美的帝國主義教化使命有點關系。阿克曼的立場公開建立在“我們贏了，你們輸了”的態度上，而且，并不奇怪的是，在1994年太平洋美國哲學協會大會上，他提出，他的立場就是要證明外國援助和解放發展中國家婦女的正當性。他的著作特別回應了世界新秩序的需求；其中一章就是“1989年的意義”（第113——123頁）。約翰·羅爾斯到目前為止是三人里最為敏銳的一個，他承認自由主義作為政治的局限，從而從道德和學說上將它保留為“公民社會的‘背景文化’”（第14頁）。查爾斯·泰勒從“歐洲”對宗教世俗分離論之出現的歷史敘事中，推導出多元文化的主體（我很難將之想象為單一性的），這么做損害了他那頗有見地的研究的價值。現在我明白，當那些多樣元素的存在，必須要被安全放置在所謂發達國家的母體公民社會里時，這一點無法避免。鄧肯·肯尼迪的睿智著作《性感衣著等：論文化認同的權力與政治》（Duncan Kennedy，Sexy Dressing，etc.：Essays on the Power and Politics of Cultural Identity，Cambridge：Harvard Univ.Press，1993）也有同樣的特征。對他來說，移民時代穩固處于早已過去的時間里（第50——55頁）。他無法理解新歐洲中心主義經濟移民的浪潮。對羅蒂和亨廷頓來說，我們已經揚棄了對立。在所有這些作家中，唯有肯尼迪直覺認識到，成為人，就是被他人命名。他用一種欺騙性的田園語言，來說明這一點：“在日復一日的體驗中，似乎從當地層面來說，一切早已在別處被決定。”（第ix頁）

[[156]](#_156_23) 皮埃爾·布迪厄，《哲學制度》（Pierre Bourdieu，“The Philosophical Institution”，in Alan Montefiore ed.，Philosophy in France Today，Cambridge：Cambridge Univ，Press，1983，p.2.楷體為筆者所標）。

[[157]](#_157_21) 梅蘭妮·克萊因，《嫉妒與感恩》（Melanie Klein，Envy and Gratitude，London：Tavistock，1957）。當然，這是對羅蒂——亨廷頓立場展開積極歷史批判的基礎。

[[158]](#_158_21) 就如我在第三章中所言，經濟公民身份建立在世界金融市場而非個體民族——國家的基礎上，它作為權威和合法性的所在，是扎森在《失控？全球化時代的主權》（Saskia Sassen，Losing Control?Sovereignty in An Age of Globalization，New York：Columbia Univ.Press，1996）里提出的一個概念。它在美國也運作著。看看媒體如何試圖讓它喜劇化。經濟公民并非受困于所謂的民主進程，相反，他指揮著這一進程。以下是“比爾·克林頓1992年參加總統競選時的政策顧問詹姆士·卡威爾［如何］在那場大選中發現：必須去取悅一股強大的力量，盡管技術上來說它并不投票”。“‘該死的債券市場，’這位顧問說，‘誰他媽的知道它那么厲害？……如果有來生，我希望自己托生為債券市場。這樣，每個人都會怕我，都會乖乖按我說的去做。’”［亞當·史密斯，《投資參選人》（Adam Smith，“Investing in a Candidate”，New York Times Magazine，15Sept.1996，p.28；第一處楷體為筆者所標，之后的引文都出自這頁）］文章作者（他也是國家公共廣播公司“知識”頻道主持人）繼續寫道：“我喜歡‘把債券市場想成多變怪獸’這個念頭，這巨獸就像瓦格納歌劇《萊茵的黃金》里的巨龍法夫納，守護著財富的黃金指環。”他運用一個更早的符號學領域，讓后現代資本通俗化了。我在之前的著作中，也在對德里達于《馬克思的幽靈》中討論莎劇《雅典的泰門》的論述中，評論過這一點。這里，問題的關鍵是，在前蘇聯解體后的世界新秩序中，是金融市場（債券）而非世界貿易（股票），控制了全球化。就像大部分“資產階級經濟學家”那樣——他們對當今狀況的描繪是正確的，但在政治上拒絕承認這一點，亞當·史密斯（“他真名是杰瑞·古德曼”）標出兩者的差異，但又在意義上將兩者等同，由此模糊了這一問題：“現在，我們有了另一種選舉。債券市場在喘著粗氣、鼻孔翕張嗎？財富和權力的另一巨龍股票市場又是什么樣？”（楷體為筆者所標）他將抵抗時刻定位為“不曾預料”，對此定位說，同樣的路線也有效。“這對巨龍雙胞胎有著不像龍的能力：它們知道報紙上說的一切。而我們其他人知道的一切，它們早已摸透。”荒誕怪異的龍之比喻，成功地將更時髦的后現代形象呈現出來：在信息高速公路上，它們走的是快車道（一閃而過，馬克思曾預期過）；電子資本。“所以，只有驚奇和未預料之事才讓它們有所反應。”但是，未預料之事并不局限于美國總統選舉的無常變幻。它也是全球包圍運動里的無數“地方”抵抗。這一腳注因此可以無限繼續：1996年9月20日，哥倫比亞廣播公司的《今晨》節目，打趣地報道了由牛生長激素哺育出來的“超級奶牛琳達”，它取代了以下兩頭著名奶牛的位置：一是“跳過月亮的奶牛”，一是引發芝加哥大火的“奧利里太太家的奶牛”（根據之前的時刻，這里有著同樣的差異：讓愛爾蘭移民成為替罪羊）。《前線報》（Frontier）如此報道：“極為功利的指導創新規范，如今讓動物成為制造藥物的工廠［請將此與本書第387頁所引法麗達·阿赫塔爾對女性的論述聯系起來］……政府、農業綜合企業、制藥和化學資本在過去二十年里飛速流動，造成了可謂生物大屠殺的后果。那些人只忙于強調原子測試的核副作用，支持‘不要成為第二座廣島’運動，而從來沒有真正對生物危害發表過一句評論，雖然后者的恐怖一點不亞于核危險。尤其是《關貿總協定》之后專利法的改變，強烈推動人們力圖壟斷新基因組合和它們制造出來的新生物。曾經無法想象的觀念，即微生物、植物或動物的種類可被控制，如今在新帝國主義機構世貿組織強行改變了的專利法下，已成為被接受的實踐……不僅是第三世界國家富含基因的生態系統，而且，本地人的細胞和基因，如今都被預想為能夠使人獲利的目標……在許多第三世界國家內，新出現了‘動物藥/毒’綜合征……誰需要牛生長激素？……答案似乎是，四個主要美國跨國公司，即美國氰氨公司、禮來公司、孟山都公司和普強公司正在全世界推廣牛生長激素。”（1996年8月24日，第2——3頁）。

[[159]](#_159_21) 貝茜·海德的“瘋狂”伊麗莎白，用自由間接風格，形象地展現了我們的論證：“如果有人說‘我的人民’時特別強調那些人的黑膚色，他們就在追求統治王國和永遠孩子般的奴隸。”［貝茜·海德，《權力問題》（Bessie Head，A Question of Power，London：Heinemann，1974，p.63）］

[[160]](#_160_21) 德里達，《延異》，第17頁。這是德里達對尼采畢生規劃的概述。

[[161]](#_161_21) 以下這點再次令人思考：在“開采”“當地知識”或“屬民身體”的基因時，跨國機構十分了解，真正資源是更小、更偏遠的群落，它們在歷史上遠離主流文化（不管出于什么原因）。

[[162]](#_162_21) 凱·蒂斯，《土著看待教育：東金伯利地區考察》（Kaye Thies，Aboriginal Viewpoints on Education：A Survey in the East Kimberley Region，Needlands：Univ.of Western Australia，1987）。

[[163]](#_163_21) 最近我在卡塔爾迪和納帕拉賈里的《伊米克里：瓦爾比里的夢想與歷史》（Lee Cataldi and Peggy Rockman Napaljarri，Yimikirli：Warlpiri Dreamings and Histories，San Francisco：Harper Collins，1994，pp.xx——xxii）一書對澳大利亞中北部瓦爾比里人的描繪中，發現了“語言的失落”和進入文化表演的路徑的確證。我在這方面沒有第一手的知識，但我希望慢慢開始進入對“文化作為翻譯”的理解。1996年2月，在于西班牙奧維耶多召開的英聯邦文學歐洲協會的年度會議上，我做了報告，初步展示了在我這方面的第一份微弱努力。毫無疑問，接下來我會長期投入這一工作。

[[164]](#_164_21) 見戈登·布若斯頓，《第四世界之書：通過其文學解讀美洲土著》（Gordon Brotherston，Book of the Fourth World：Reading the Native Americas through Their Literature，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1992）；以及在當代加拿大爭取雙語教育的語境中，哈桑的《表達與強迫：加拿大的語言危機》（Merwan Hassan，“Articulation and Coercion：The Language Crisis in Canada”，in Border/Lines 36，Apr.1995：30——35）。

[[165]](#_165_21) 在庫切的《等待野蠻人》（Waiting for the Barbarians，New York：Penguin，1982）中，徹底他性的不可能爆發，通過在死亡逼近那刻，主體與聲音的分離而體現出來：“身體內部發出一種聲響，仿佛知道自己的損毀已不可修復，咆哮著表達它的恐懼。即便鎮上所有的孩子都能聽見，我也無法控制自己：就讓我們祈禱，他們不再模仿長輩的游戲……‘他在呼喚他的野蠻人朋友，’有人說道。‘你聽到的是野蠻人的語言，’有人笑道。”（第121頁）這一段是在警告讀者不要讀下一段了，下一段由“關于如何去死的夢”引入，并由恰是長輩模仿孩子的共濟失調，標示為作者的看法：“這是帝國的錯誤！帝國創造了歷史。”（第133頁）。寄居在帝國腹內，靠帝國為生，這樣一種本質化的尋找替罪羊的行為，不過是廉價的驚悚。庫切恰是通過排比，打破了這個受控的白日夢——“我并非不知道這樣的白日夢意味著什么”——這與之前的失控是如此不同。由“帝國！”——這個詞就像鐘聲——所帶出的掉尾長句（掉尾句，又名圓周句，指主要意義至句尾始明的句子。——譯注），通過一個短句的突然中止（“沒有月亮”）而終結（第134頁）。

[[166]](#_166_20) 《沉默的裂縫：大膽如何被教會》，項目說明（未標頁碼）。蘭布林尼迪斯是一位強悍而富有同情心的女性，她是“國際公民社會”的一員。“她最新的一部劇作，是《圖茲拉的女性：勇氣的神話》（“Women of Tuzla：Mythography of Courage”），由［土耳其］圖茲拉難民營里二十位波斯尼亞婦女的文本構成，在歐洲議會、綠黨和比利時女性組織的贊助下，1996年3月12、13和14日在［比利時］安特衛普上演。”（《沉默的裂縫》）在討論佩切斯基的著作時，我已提出直接將藝術用作證據這一問題。

[[167]](#_167_20) 顯然，在她的詩歌中，一些第一人稱的材料，被轉譯成第三人稱。進一步說，在她的希臘語材料中，那些“意識流”篇章，被譯成平鋪直敘的散文詩，而其他作者的情況不是如此。我感謝門察斯幫我厘清這些情況。

[[168]](#_168_20) 她在節目單里的碰巧位置也是如此。她在一頭，與另一頭的三位美國人對等，后者也被用第三人稱進行描述。她們中間是以第一人稱描述的官方推薦人。

[[169]](#_169_20) 社會傾銷是出口國利用廉價和缺乏保護的勞動力，以遠低于市場價格的價格，在工業化國家銷售商品。——譯注

[[170]](#_170_20) 對我來說，“實地考察”意味著另一些東西，即在田野里考察時，為了有利于學習與那些基于責任的心智產生共鳴，要學會如何不太快下結論；而不是為學術或半學術的改寫而進行通常匆忙的準備。

[[171]](#_171_20) 我倒轉了威瑟斯的表述［《地方、記憶、紀念碑：在當代蘇格蘭高地紀念過去》（Charles W.J.Withers，“Place，Memory，Monument：Memorializing the Past in Contemporary Highland Scotland”，Ecumene 3.3，July l996：327）］，因為在殖民主義中，殖民沖動挪用一個“過去”，并重新勾勒它的領土，以便更堂而皇之地讓自身順應時勢。馬克思在《路易·波拿巴的霧月十八日》里根據資產階級革命重新規劃之后封建歐洲的領土，指出了這點。

[[172]](#_172_20) 麥克林托克的《帝國皮革》（Anne McClintock，Imperial Leather，New York：Routledge，1996）詳細論述了這一點。

[[173]](#_173_20) “去掩飾，就是去假裝并不擁有他擁有的東西。”［鮑德里亞，《仿真》（Simulations，tr.Paul Foss et al.，New York：Semiotext（e），1983，p.5）］鮑德里亞所論的是疾病。難道我們不該把殖民貪婪也視為一種疾病，就像馬歇爾·麥克盧漢會說，“僧多粥少”是“一種強化細胞復制的癌癥……它將自身變為自我消耗”？勞動密集型的棉紡工業，是美國南方大量引進黑奴的動力，它也是相同疾病的一部分。

[[174]](#_174_20) “跨國公司是在兩個或多個國家內擁有及控制價值增值活動的企業。擁有及控制模式通常是由對外直接投資操縱，但是，跨國公司也可以通過與國外企業結成合作聯盟，參與到國外生產中。”（《導論：跨國公司及其活動的本質》）（“Introduction：The Nature of Transnational Corporations and Their Activities”，in John H.Dunning，ed.，The Theory of Transnational Corporations，New York：Routledge，1993，p.1）我感謝索納莉·佩雷拉在我希望找到“最簡單的可能定義”時，給了我這份材料。

[[175]](#_175_20) 我在《對價值問題的點點思考》一文中更為詳細地論述了價值問題。

[[176]](#_176_20) “FCUK”是英國時裝品牌“French Connection United Kingdom”的簡稱，風格時尚簡潔，喜用黑色、棕色、白色等素色。——譯注

[[177]](#_177_20) 引自Seema Das Seemu，“Garment Shilper Shishu Sromik：31Octoberer par kee hobey?” Chinta 4.15，30Oct.1995。同一期中，沙米姆提出了關于“兒童”的話語建構這一重要問題，這也是都市女性主義理論在探討身為人母的意識形態時廣泛討論的問題。在此，許多人唯恐因擔上“支持童工”的罪名而遭到立即解職，開始自我審查！

[[178]](#_178_20) 1980年，美國法院在裁決一場大學勞資糾紛案件時表態說，大學教授屬于“資方”或管理階層，而非勞方，因為他們在高校的日常管理和運作過程中對課程設置、學術標準、學生錄取、學習成績、課時安排等一系列重大問題享有決定權，而且現任教授直接參與新教授的招聘、錄用、晉升等管理過程，所以，按照《國家勞工關系法》的規定，大學教授沒有資格享受通過集體談判進行交涉的權利。這從根本上否決了私立高校教授加入工會、與校方進行集體談判的任何可能性。——譯注

[[179]](#_179_18) 所以，我并不是指責她們濫情，讓我趕緊說一句，“無知的好心”這句話出自葉芝《1916年復活節》（Yeats，“Easter 1916”，Collected Works，New York：Macmillan，1963，p.203）。

[[180]](#_180_18) 這些影像［《對與錯：童工》（“Rights and Wrongs：Child Labor”），305號和414號，全球傳播基金會國際中心］基本上記錄的是抵押勞工，為了“償還”債務，成人與兒童因此都在奴隸般的條件下工作，而債款利息如此之高，有時得幾代人連續工作才能償還。這些都是非常精彩的影像，而美國公眾當然也需要了解這些情況。它們傳達給作為消費者的公民的信息，就是抵制由童工生產的產品，盡管要改變惡劣的生產勞動條件近乎不可能。影像表明，兒童在制磚或編織地毯。東方地毯是種奢侈品。而且，盡管巴基斯坦被挑出來單獨呈現，印度情形當然也是如此，而中國、土耳其、伊朗、尼泊爾這類國家可能也在使用童工。標新立異的消費者不可能會突然抵制購買地毯，地毯貿易價格的下跌也不可能為兒童教育帶來基礎支持。伊克巴爾·馬西（Iqbal Masih，1982——1995，巴基斯坦人，四歲時被人拐騙，并作為兒童奴隸被以12美元的價格賣到地毯加工廠。在拉合爾市一個小城鎮的地毯加工廠里，他被繩子拴在一臺織毯機旁，每天工作12個小時。十歲時，他成功地逃脫奴役，之后加入了巴基斯坦勞動解放前線組織，為全世界遭受奴役的兒童爭取權利。1995年他被謀殺，兇手很可能是“地毯黑手黨”，因為伊克巴爾的演講和營救童工活動遭到一貫使用童工的地毯行業的仇視。2000年，聯合國創辦世界兒童獎，為了紀念伊克巴爾·馬西為爭取兒童權利所作出的貢獻，人們把第一屆世界兒童獎授予了他。——譯注）是個十歲的男孩，他想突破這種情況進入抵抗，但卻被帶離地方抵抗群體，美其名曰他是本土提供信息者。他被帶到波士頓，授予人權獎，美國國家電視臺進行了轉播（“我長大想成為亞伯拉罕·林肯那樣的人”），但最后不過就是被送回了家。他猛然成為家喻戶曉的公眾人物，卻又毫無保護，結果被槍殺了。盡管無法證明這次槍殺跟貿易有關，但是他的死是一個寓言：孩子本身的問題，如何與美國善意的展示無關。這兩部影像，搭建起瑞典電視錄像制作人芒努斯·貝里馬克制作的紀錄片的框架。這些紀錄片的確指出了當地抵抗，盡管婦女的話語沒有得到完全翻譯，有時候還被畫外音所淹沒。（瑞典是開明的捐助國。）背景資料由一位非裔美國婦女講解，的確只關注服裝工業，而這與債務勞動相當不同（在一些南亞國家里，債務勞動是種“傳統”），因為服裝工業是外商直接投資的血汗工廠。［我的文本討論“社會傾銷”（尤其是在孟加拉服裝工業中）的微觀邏輯。］旁白保持著美國民族主義的口吻——甚至語言都不是政治正確的——在通常使用“發展中”一詞的地方，使用了“不發達”。脫口秀節目女主持人凱茜·李·吉福德在鏡頭前哭訴，以“我出生在一個美好國家”這句話開始，敘述她如何從童工生產服裝的穿著者（她衣服的標簽可以顯示出來），轉變為抵制童工的行動主義者和支持抵制運動的監護者，紀錄片這時達到了高潮。相反，兩位匿名訪談者編纂的《奴隸制的小手》（The Small Hands of Slavery，New York：Human Rights Watch，1996），仍然關注印度的債務勞動，根本沒提服裝工業。里面的許多資料都有學術價值。（書中第一個腳注里提到塔尼米·薩卡爾，她的父母都是我的老師，她是我在印度的中學和大學校友。）此書多處記錄被忽視的“南方的批判之聲”——當地非政府組織，并且正確指派給他們幫助和管理國家的任務。小書的主體也相當正確地指出印度政府對法律和制度保障的嚴重疏忽，而這些法律和制度保障早有明文記載，最早的有七十六年歷史！當然，這點不可寬恕。但是，此精彩著作有一兩處引用世界銀行的作用來論證對地方非政府組織的分析，卻從未認為世界銀行也是銀行經濟重組所存在的普遍問題之一：經濟重組是國家的當務之急，卻嚴重妨礙了社會分配。而且，當網上“債務勞動”內容提及此書時（使用搜索引擎Alta Vista搜出1，246，120條相關內容），它們都認為唯一當務之急——“在印度你能做什么”——就是抵制和制裁。為了研究債務勞動，如果輸入“行動主義”，出現的一個代表條目是“公司接管的倫理考量”，結果發現，它是一份由教會主持的研討會的說明，許多首席執行官、智囊團和銀行家參加了這個會議，其中就有世界銀行和美國大通銀行。沒有任何人權監察機構會評論這些金融機構的后續記錄。資本主義是比債務奴隸制好。但是，難道唯一的出路是剝削嗎？《奴隸制的小手》記錄了一個“將對債務勞動童工予以重大打擊”的“社區儲蓄和信貸計劃”的例子（第147頁）。唉，這就為信貸誘惑打開了大門，在全球化下，毫無基本建設改革的信貸誘惑為了全球徹底金融化而堂皇進入；或者，它又證明商業部門向世界窮人敞開是正當的，因為那時，此類資助微型企業的機構的官員，常被要求提供社會參與的范例。我們早就注意到拉什迪對印度語言文學的拋棄。而第二章也已指出瑪哈絲維塔·黛維在《翼龍》中對后殖民政治的分析。這里我將引《慷慨的杜蘿緹》里的一段話：“有人等著通行證，有人等著開吉普，但卻沒人打火。”（Devi，“Douloti the Bountiful”，in Imaginary Maps，New York：Routledge，1995，p.88）拉什迪大概會鄙夷地說這是“地方褊狹之見”。但仍然要指出的是，與懷抱必勝信念的美國道德帝國主義——被代表的判斷力量——相反，說出上面所引話語的那個人，是博諾·納格西亞，一個從事抵抗運動的原住民，而且，他是對犯罪國家之審判（這個國家存在著大量操勞的原住民婦女）的最后例證，這一例證如此評判獨立后的印度：“從東海到喜馬拉雅山脈的整個印度半島，躺著卡米亞妓女杜蘿緹·納格西亞備受折磨后的尸體，背負的債務勞動如禿鷲覓食，身體因性病而腐爛，干枯萎縮的雙肺嘔干了所有的鮮血。如今，8月15日，在像甘地這樣的印度人心里，杜蘿緹根本沒有留下一點位置可以插上獨立之旗……杜蘿緹遍布整個印度。”（第93頁）

[[181]](#_181_18) 這些闡述大部分可以在田野考察手稿里找到。我還聽到一些一手資料。有關一小部分但具代表性的抽樣報告（孟加拉），參見Chinta 5.16——17（15May 1996）刊登的詳細報道。

[[182]](#_182_18) 《被解職的未成年勞工基礎教育實施提案》，油印品，Gonoshajja Sangstha.Apr.1995，p.10。

[[183]](#_183_18) 僅供索取的未出版文獻。

[[184]](#_184_18) 必須承認，德里達曾在《喪鐘》中為了批判男根——邏各斯中心主義，而嘗試進行這樣一種縫合。但那一做法也只是歐洲中心主義。他試圖干預全球性（《馬克思的幽靈》），或為（還是從？）阿爾及利亞發言，或作為法屬馬格里布人發言，這些努力必須在另一種呈現里保留。

附錄 解構開始工作

“解構”這個術語是由法國哲學家雅克·德里達（1930——）創造出來的，后來，最早出現這個術語的兩份材料變成了《論文字學》（De la grammatologie，1967）的一部分。這個術語第一次出現是在1965年到1966年之間，當時法國《批評》（Critique）雜志上進行的一系列討論，提到了“解構”這個術語。這個詞語的出現，一部分應歸功于馬丁·海德格爾（1889——1976），尤其要歸功于其《康德和形而上學問題》（Kant and the Problem of Metaphysics，1929）的第二部分，題為“以此時之存疑為向導，探討本體論歷史的現象學解構的基本特征”（The Fundamental Characteristics of a Phenomenological Destruction of the History of Ontology under the Guidance of the Problematic of Temporality）。“解構”就是在那時候獲得了命名，它意味著在海德格爾的范式中，出現了一種決定性修正。人們應該記住，海德格爾是弗里德里希·尼采（1844——1900）的有力解讀者，在尼采的著作中，“毀壞”這個概念也扮演了一個特殊的角色。

不過，本文要特別加以闡釋的是雅克·德里達著作中的解構概念。

在德里達的早年寫作中，解構是用來考察哲學文本如何在將某些定義確立為論述的出發點時，并沒有留意這樣一個事實，即所有這些論證行為，都是從“它（詞匯）所不是”出發的。德里達認為，要將一個定義展示為一個論題或一段論證，可能就是驅走那些反義詞。這樣一種論證，包含了去追蹤由一些詞匯所運用的修辭操縱的軌跡，譬如盧梭的“增補”（見《論文字學》）、柏拉圖和亞里士多德的“藥毒”和“共存”［見《柏拉圖的藥劑學》（“Plato’s Pharmacy”，1968，in Dissemination：“Qusia and Grammè：Note on a Note from Being and Time”，1968，in Margins）］。這些操縱似乎要隱藏的正是第一次“延異”（一個由德里達創造的詞語），即上文描繪過的“出發”，另外要隱藏的也是延異的延續，即對反義詞的驅走，這在前面也說過了。這種先前的區分差異和持續延宕的軌跡，也就是所謂的“痕跡”。

結構主義者強調了語言，或者更確切地說是符號系統，并把它當作終極解釋范式。在《論文字學》中，德里達指出，弗迪南·德·索緒爾（1857——1913）未能承認，在他的著作中，他的洞見的意義是，語言可能性之源起，是一種表達語詞單位和口語單位之間差異的能力，而不是某種內在化了的知識或大量語匯的積蓄。在《言辭與現象》（“Speech and Phenomena”，1967，in Speech and Phenomena）一文中，德里達認為愛德蒙·胡塞爾（1859——1938）關于“當下”的現象學概念，使主體的死亡成為了必然，因為它暗示，在任何給定主體的生存或生命之前及之后，有一種“當下”的延續狀態。在法國學派形成之前發表的重要理論干預《延異》（“Différance”，1968，in Margins of Philosophy）一文中，德里達將這種區分差異和延宕的不可避免性，命名為“延異”，即從所有不是我們正在定義或提出的東西的痕跡和軌跡所開始的區分差異（出發）和對之的延宕（驅走）。這是一個“必要然而不可能”的步驟（一個對解構來說變得很有用的程式）；因為，在被命名的過程中，“延異”已經開始遵循自己的法則，如上面所概述的那樣。

這一痕跡的不可還原的作用，在所有哲學對立關系中，不僅僅制造出關于相同和相異的自由機制（而不是關于否定和揚棄的相對受限的辯證），同時還通過那些只能“被命名為”徹底他性（因此也必然被抹去）的東西，將我們的自我（自性）放置一種延異的關聯中。這篇含義豐富的短文向解構主義者暗示了某些重要的解構原則。

在《簽名事件語境》（“Signature Event Context”，1977，in Margins）一文中，德里達指出，約翰·蘭肖·奧斯汀（1911——1960）在建構話語行動理論時——這一理論認為語言不純粹是表述，也是行為——承認了語言的力在意義中所起的作用。然而，他還是不能承認他對語言的那種不可簡化的認識（語言是用來表意的）所帶來的后果：講述真相也是一種行為慣例，帶來一個不局限于語義內容轉移的后果。每一種作為后果的情境都改變了被反復申明的真相。話語分享了我們通常稱為“書寫”的結構，這種結構被交付給沒有特征且多種多樣的情境之中的使用開放性。

德里達和其他哲學家，比如伊曼紐爾·康德（1724——1804）、奧爾格·弗里德里希·黑格爾（1770——1831）、索倫·克爾凱郭爾（1813——1855）、弗里德里希·尼采、西蒙格德·弗洛伊德（1856——1939）、愛德蒙·胡塞爾、瓦爾特·本雅明（1892——1940）及埃馬紐埃爾·列維納斯（1906——1995）之間的“親緣關系”，已經得到了證實，這里列舉的只是其中一小部分。但是，不能否認，在德里達的所有哲學文章和其他早期著作中，關于問題優先性的海德格爾式主題（即對所有本體論研究來說，存在之優先性的問題，如海德格爾《康德書》第二章標題所表明的）一直存在。因此，在這里耐人尋味的是，在《暴力與形而上學：論埃馬紐埃爾·列維納斯的思想》（“Violence and Metaphysics：An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas”，1964，in Writing and Difference）一文中，德里達接受了列維納斯對海德格爾的批判，即便當時他是在做與之前早已提到過的拆解相似的拆解工作。

這種帶著批判性的親密——而非通常的保持批判性距離——正是積極性解構的一個標記。

在《人之終結》（1968，tr.1972，in Margins）一文中，德里達再次通過區分自己與海德格爾的計劃，展示自己的研究工作。這篇文章可能是德里達對以下這一論點的第一次清晰表述，這種表述在《論精神》（Of Spirit，1987）和之后一些文章中繼續著。德里達的觀點是，在30年代那次著名轉向后，海德格爾背叛了他堅持的命題，即在所有考察探詢開始之時，都已經預先存在了一個不能被充分回答的問題。這里值得提及的是，德里達那篇重要的文章，結尾是開放性的，指向一個不確定的未來。

在1982年于塞里西拉薩爾（Cerisy-la-Salle）舉行的“人之終結”研討會上，德里達也描述了自己作品中的一個運動。那是從“守衛疑問”——堅持那個無法回答的問題，即延異問題的先在性——轉向“呼喚全然的他者”，即那個他者必須被賦予差異并且被延宕，以便我們確定自己的位置。正如我們在對《延異》中的徹底他性的討論中已經看到的那樣，在德里達的作品中，一開始就勾勒出一個相似的雙重任務。如今被德里達宣布開始的那一運動——被理解為一個指向他者的、離開純粹哲學意義之正確性問題的轉向——提醒我們去關注對倫理及它與政治之關系的更多強調。

預示了這一轉向的一個早期文本是《獨立宣言》（1976，tr.1982，in New Political Science 15）。這里，德里達借用奧斯汀話語行動理論中的術語，論證了立憲主體是通過宣布獨立這一行為性表述被生產出來的，而這一主體必須必然表明自己在一種關于民族身份的陳述性表述中早已給定了。［要了解“行為性表述”和“陳述性表述”之間的重要區別，參見奧斯汀，《如何用詞句來行動》（How to Do Things with Words，1962）。］這個文本揭示了德里達多次介入哲學上的民族主義問題，而他對所有制度之舉的解讀也是如此。

《法的力量：權力的神秘基礎》（1989）一文可以被認為是德里達倫理學轉向的重要聲明，即從“守衛疑問”到“呼喚全然的他者（徹底他性）”的轉向。如果觀照《特定時間》（1991）、《死亡的贈禮》（1992）、《絕境》（1993），我們會發現德里達操縱的一些主要概念。

德里達的早先工作——主要被理解為從延異開始的、必需然而又不可能的論證——堅持認為，所有體制的起源都遮掩了與某種不是那起源的東西的分裂，以便讓那個“起源”可以被建立起來。這就使得任何關于起源問題的答案都變得模棱兩可，據此，在描繪或定義中，所謂的起源事物或思想所從中來自的東西是什么，被加以辨別。正是這個問題——在起源時就被制定了——是解構第一個階段就必須盯緊，或當作一項任務的問題。

如果德里達自定的特別分期是可信的，那么解構的第二個階段則更具“積極性”（affirmative），“積極性”這個詞是德里達在70年代中期開始使用的。對全然他者的這種積極性召喚或呼吁，大致表達出了所有優先于那種痕跡，即非起源制定著起源的“痕跡”的東西；而這大部分是通過“對不可能的體驗”這一新的概念——隱喻表達出來。如果在早期，徹底他性被設想為一種方法論上的必需預設（在被命名的時候也同時被抹去），那么現在，“預設”這個范疇被故意地模糊化了，并且使它跟“體驗”一樣更易受攻擊。

現在，諸如正義、道德等無法估量的事物都可以被看做“對不可能的各種體驗”：對徹底他性的體驗。正因為如此，它們是不可解構的，因為，如果將它們向解構開放，就是將它們向延異的法則開放。建于此種體驗之上的決定包括絕境，或“沒有通路”（non-passages）。絕境與諸如兩難或悖論這類邏輯范疇截然不同；就像體驗與預想不同一樣。絕境在它們被穿越這一體驗中被了解，雖然它們是“沒有通路”；它們因此在被抹殺中被泄露出來，由此也就經歷了對不可能的體驗。在穿越或“解決”絕境的過程中，形式化形成了，它把這些絕境當成實際的邏輯問題。因此，在解構的第二階段，這些對不可能的體驗的各種形式化可被看做“中途歇腳之地”，指向“開始工作”的開放終點［最后這個主題是德里達在80年代早期的一個文本《理性的準則：學生眼中的大學》（“The Principle of Reason：The University in the Eyes of its Pupils”，1983）中提出的，它不僅讓人想起海德格爾的同名文本，也讓人聯想到這位老一輩哲學家在1933年發表的那篇著名的校長就職演說］。

“法律不是公正，［雖然］存在法律是公正的。”這是《法的力量》中的說法（請注意，必須添上這個連接詞；因為德里達運用了語言的修辭維度，所以他是在交互式地進行哲學探討——由讀者提供連接詞，以便讓文本運作）。

公正不能直線通到法律；這直線是一條“沒有通路”，一個絕境。然而公正恰在自身被抹去之時在法律中被揭露出來。這是關于解構的信念的一個奇異特質。另外，在對解構的信奉中，倫理是“對不可能的體驗”，而政治是行為的計算。存在的空間（可謂）是時間的禮物——我們墜入了時間之中，于是我們開始“存在”，真是未曾預料。稱它為禮物，就是要通過思考“贈予”我們時間的另一（個），來解決那個絕境。這樣，生命就可以作為對全然他者的召喚而被度過，這一召喚必須必然得到責任的回應（當然，在它的遺忘中，我們假設，在主體未曾預料地嵌入時間之前，已經有一個禮物存在），這一責任由應負責任的理性所限定。倫理作為對不可能（因此也無法被計算）的體驗，卻是作為可能的計算而存在，這種計算涵蓋了從自私自利到責任之間的范圍，其中也包括政治上合法的東西。公正和法律、倫理和政治、禮物和責任，都是沒有結構的結構，因為每一組概念里的第一項既不是可得的，也不是不可得的。正是考慮到公正和倫理是不可解構的，是對不可能的體驗，所以必須作出法律和政治上的決定，這些決議在經驗層面上是小心謹慎的，但在哲學層面上卻是偏離正道的。（當然，即便這種對立也是極度無法維持的。）概述，就是抹去必然會存在的非連續性，在對這樣一種可能性的認識下，我做出了如下概述：在諸如上述那些概念組合中，對每一組第二項的計算，對負責任的行為來說是絕對必要的，請始終考慮到這個特性。這些概念組合是不可互相替換的，但同在一條不連貫的置換軌道運行。在每一組概念中，“和”開始了以下任務，這一任務是德里達在《連接詞的增補：語言學之前的哲學》（1971）中正式提出的：連接詞“和”是一個“增補”——德里達在盧梭的著述中第一次追蹤到了這個含糊易變的（“不確定的”）詞語——這一判斷，涵蓋了多種不確定的關聯關系，因為增補既補足了一個匱乏，同時也增添了一個過度。就像他在《理性的原則》和《杠桿；或學院的沖突》（1980，tr.1984，in Logomachia）中所論證的那樣，如果負責行為在計算的系統中得到充分闡明或被完全證實合理，它就不能保持自己對他者的痕跡所應承擔的責任。它必須讓自己敞開接受開始工作的判定，而這一開始行為不能從系統內來確定。與此有關的一個實例可見《馬克思的幽靈》（1993）中關于救世主的討論。

在這種“開始工作”和極其審慎地定義的“ins Werke setzen”（在工作中開始或進行假定）之間，是否存在著一種重新銘寫的關系？“ins Werke setzen”這個概念不僅可以在《存在與時間》中找到，而且后來海德格爾還在《藝術作品的起源》（1935，tr.1950and 1960）一文（德里達在《繪畫中的真理》中討論了此文）中加以詳盡說明。這一圈下來，足以說，雖然對海德格爾來說，在負隅頑抗的土地之上，“世界形成”的每一次沖突，都在藝術作品的“地貌”內被斷定為工作，但是對德里達來說，“工作”這個詞語所標記的，卻在哲學表述之外，且與哲學表述不連貫。哲學將自己定義為終點，擁有著純粹是計算的邏輯系統。一項“工作”處于哲學的學科工作之外或一邊，這樣一個概念是由德里達在其稱為“銘刻”或“補遺”的文章中作為一個主題也是修辭而提出的。在《論文字學》里，德里達再三聲明，文字學不可能是一種實證科學，因為哲學家不能也不愿“膽敢去接近”面對在起源處無法回答的問題這一“危險的必然性”。看來是，這位成熟的哲學家如今接受了那個極大的危險，并開始走出他在早期文本里所借助的那個“庇護所”。處于起源處現在成了對不可能的必需體驗，它作為一種沒有擔保的計算而存在。

文學——更確切地說，是詩學——保持了一種姿態，即提供對不可能的體驗；正如《示播列》（1986）里對保羅·策蘭作品的討論所提示的那樣。德里達更早時候對斯蒂芬·馬拉美［見《雙學時》（“The Double Session”，1970，in Disseminations）］、弗朗西斯·龐熱［見《符號的龐熱》（Signsponge，1975）］、莫里斯·布朗肖［見《血親們》（Parages，1986）］等人的討論，也都圍繞和集中在這個立場周圍。而他對視覺藝術的直覺并非與此有沖突，只是不那么確定。《繪畫中的真理》（1978）將焦點對準了文森特·梵·高的《農夫的鞋》，這幅畫在上文提及的海德格爾的文章里也討論過，德里達在這里提出了一個簡單的問題：什么是藝術中的“習語”（意義的一個子系統產物）？這一可以引向可計算意義之系統的能指邏輯，反過來似乎又為對繪畫中的“真理”進行任何研究提供了出發點。

許多所謂的種族哲學（道、禪、虛無主義、龍樹菩薩的哲學、各種類型的蘇菲神秘主義，等等）都顯現出和解構的一些部分的親緣關系，這是一個令人好奇的事實。這可能與它們對意圖主體的批判有關。只要它們還在將超主體的權威超驗化，它們和解構就不那么是“同一回事”。但是，只要它們將能動性定位于徹底他性（通常稱為“宿命論”）中，德里達所描述的倫理中的工作領域之外的范圍，就與它們似乎有某種關聯。因此，雖然德里達本人對他自己的體系與其他任何“神學”之間的相似極其謹慎［《民族人文主義的本體論神學：為一種假設所作的緒論》（“Onto-Theology of National-Humanism：Prolegomena to a Hypothesis”，1992，in Oxford Literary Review 14.1——2）］，但轉向后的解構，在其“開始工作”模式中，可能會對那些被邊緣化的文化系統感興趣，并將之當作康德啟蒙主義后果內的一個新發展。以此，它們自身的計算（在反應中起主導作用）成為一種妥協（尤其是社會性別上的妥協）和停滯，就像海德格爾在康德式思路本身中所覺察到的一切。當然，只要“開始工作”模式仍然在學術或學科計算的描述和/或正式化實踐內被理解，這些關聯的可能性就仍然是可疑的。而只要解構哲學的他者化，依然局限在至少是相關學術學科（如文學、建筑學、宗教學或者女權主義）可以進入的話語領域，那么，它就會引發有限然而有用的爭論。

當前，在被邊緣化的文化系統中，最具批判性和充滿活力的“孤島”存在于反全球化群體或者另類發展模式的激進主義（就像全球金融化是啟蒙最強有力的先鋒一樣）之中。在這個領域里，解構的“開始工作”模式遲疑地闖入對全球化冷酷計算的積極抵抗中，其中，“民主化”常常是對政治重組的一種描繪，國家資本主義及其殖民地轉型為合理金融化的貢稅經濟體系，造成了這種政治重組；又或者，解構的“開始工作”模式也許也投入到以下工作中：通過提出其他的“發展”建議，來取代經濟增長和幸福安樂之間的二元對立。當然，這些努力并沒有生產出一種可被認為是解構的可持續的正式理論。這是無所保留的解構的風險。

在此可以非常尖銳地感受到例證的絕境。生產出這些實例的個體和集體，與以下這些人之間有著一種悖論性的聯系。這些人對前者的工作領域——全球化和發展——要么離得很遠，要么一無所知，但他們卻生產了自成系統的規則。這種情況也許可以用美國解構主義文學批評家保羅·德·曼（1919——1983）定義“諷喻”（感覺上近似我們通常所說的寓言）的方式來加以描述：對一個素材的永久離題或者持續中斷，這一素材在“另一方面”［allegorein（寓言）=換句話說］，與意義（包括解構的形式化以及另一抽象層面上的全球化發展邏輯）的不斷展開相聯系。進一步說，如果將社會主義從資本主義中分離的基礎可以被認為是上述自我保存和召喚他者之間的機制，那么這一毫無保留的解構的“開始工作”——完全不同于那些建立另一種體系的失敗經歷——就可以被描述為對資本家支配資本的社會生產力的一種持續“排斥”（分差和延宕）。

上述這種無結構的結構——也就是說，在對不可能的體驗中，一個概念組合的某一項既是可能的又是不可能的——可以通過各種方式在美學上加以描述。在小說《寵兒》（1987）里，托尼·莫里森將“非洲”——非裔美國人或新大陸非洲人的前史（從而與當下被命名的非洲大陸嚴格區分開）——放置在對不可能的無法解構的體驗中。因為這種對他者的召喚存在于一種非裔美國意識（它意識到了自身的權利）的計算中，所以《寵兒》將這種在抹去中的泄露，描繪為一種母親的犧牲，“它無法被傳遞”。歷史需要它處于不可能的通道中，而不是留在母親的懷抱里。小說主人公殺死了她的孩子，只是為了將他從白人世界里拯救出來。契約的魔戒——那烙在她自己母親（一個無名奴隸）胸膛上的烙印——并沒有確保它的連續性。歷史性沒有變成家族系譜。

兩個問題必須在結論里提及。第一，德里達自己的立場——作為法屬馬格里布人（他自己這么描述：一個有猶太血統的阿爾及利亞人）——他并不傾向于用一種常規而非解構的方式面對全球化斗爭：他傾向于《馬克思的幽靈》一書提出的召喚一種在經濟上意識到的人權愿景。他更加以詳述的論證來自于遷徙：新歐洲的雙重責任（《另一航向》，1991），這是一篇關于本體論——有些類似于（多元）文化同一主義——的評論，“一種將當下存在的本體論價值，和它的語境，和一種地方性的穩定且可表達的決定，難以分離地聯系在一起的公理，地方性就是一片地域、本土土壤、城市、身體的傳統主題”（《馬克思的幽靈》，第82頁）；以及絕對到達者形象（像任何可計算的流散那樣生活的他性的不可解構的形象）。當德里達提及早年在阿爾及利亞的生活時［《割禮告白》（1991，in Jacques Derrida）］，他所說的并不是一個剛剛經歷了民族解放的國家，因此也不是任何準確意義上的“后殖民的”國家。第二，對德里達的倫理轉向以及他和海德格爾之間關系的學術研究，以及對后殖民主義和解構的學術研究，雖然在極少數情況下該研究冒險通過打破自身框架以開始工作，但它依然不能等同于解構在專屬于學院機制的正式化計算之外的“開始工作”。

索 引

（條目后的數字為原書頁碼，見中文本邊碼）

阿爾都塞，路易，Althusser，Louis：論階級本能和立場，255n，257；論文化，315；論意識形態，252——253，254，356；論哲學，16——17，247

阿爾都塞派，Althusserians，99

阿爾及利亞，Algeria，18n，358，431

阿赫塔爾，法麗達，Akhter，Farida，386——387，388，403，414

阿克曼，魯道夫，Ackerman，Rudolf，119，410，414，419

阿明，薩米爾，Amin，Samir，37，59，86，89，93，101

阿諾德，大衛，Arnold，David，163

阿諾維茲，史丹利，Aronowitz，Stanley，70

阿特里奇，德里克，Attridge，Derek，174，183，186，187

阿芝臺克文明，Aztec civilization，117

阿朱那，Arjuna，39，45，50——51，54，55，56

埃及，Egypt，41

艾哈邁德，艾亞茲，Ahmad，Aijaz，vii，41n，273n

艾赫恩，愛德華，Ahearn，Edward，155

艾略特，托馬斯·斯特恩斯，Eliot，T.S.，151，232

愛嘉辛斯基，西爾維亞娜，Agacinski，Sylviane，27n

愛麗兒（莎士比亞筆下人物），Ariel，117——118，131，137，165，352

安德森，本尼迪克特，Anderson，Benedict，369

安德森，佩里，Anderson，Perry，72，78，86，88，93

《奧德賽》，Odyssey，368

奧爾布賴特，馬德琳，Albright，Madeleine，376

奧爾森，蒂莉，Olsen，Tillie，181

奧克特洛尼，大衛，Ochterlony，David，213——214，217，225，229，233

奧斯汀，約翰·蘭肖，Austin，J.L.，424，426

奧維德，Ovid，126

《奧義書》，Upanisads，232

巴德漢，卡爾帕納，Bardhan，Kalpana，361

巴杜里，布巴內斯瓦爾，Bhaduri，Bhubaneswari，306——308，309，310——311，403

巴黎公社（1871），Paris Commune，75

巴利巴爾，埃蒂安，Balibar，Etienne，68n，69n，330n

巴斯卡，羅伊，Bhaskar，Roy，365

巴特，羅蘭，Barthes，Roland，98，336，342——345，347，

柏拉圖，Plato，349，424

《暴風雨》（莎士比亞），Tempest，The（Shakespeare），192

北方——南方劃分，North-Sout h divide，2，6，95；聯盟政治與，279；文化研究交流，200；生態公平與，380——382，386，390；女性主義與，167——169；文學與，114，170；工資競爭與，377——378

本體，noumenon，人作為，26n——27n，32，34，36，124

本體圖表，ontograph，54，55

本土提供信息者，native informant，4，9，35，52，342；能動力與，85；他性與，352；人類學與，142；亞細亞生產方式與，101；成而為人與，5——6；流散的，169；其替換的主體——位置，170；申請基因專利與，388n；對其排除在外，76，89，103，110，111，113；在《弗蘭肯斯坦》（雪萊）中，135，136；本土精英作為，270；知識生產與，360；馬克思主義與，68——70，98；后殖民民族身份與，141；其生產，30；作為讀者，33，49，53，66——67；作為革命先鋒，71；女性作為，70

本雅明，瓦爾特，Benjamin，Walter，157，162，250，425

本質主義，essentialism，172，259，264，271，282——283，386

比較學術研究，comparative scholarship，8

比喻，tropology，16，18——19，25，34；歷史編纂與，203；大男子主義與，148，151——152，163，168；表達作為，259

必然，neccessity，自由與，327——330，388

畢達哥拉斯，Pythagoras，64

邊緣性，marginality，171，174，176，180——181，239，333

編碼，coding，103，105——106，108，109，181，245，247

《變形記》（奧維德），Metamorphoses，126

辯證，dialectic，39，83，316，326，330；亞細亞生產方式與，97；殖民者——被殖民者，192；詹明信論，315；法與歷史的，55；馬克思的，74，75，90；主人——奴隸，272；《圣典薄伽梵歌》與，58

表現（代表），Vertretung/vertreten（representation），259，260，262，264，276，364。參見表現

表現（再——現），Darstellung / darstellen（re-presentation），257，258——259，260，263，264，276，364。參見表達

表現/再現/代表，representation，172，196，211；東印度公司與，224；對英國人來說，英國的，113；對歐洲的，199；社會性別與邊緣性，180——181；歷史檔案與，202——203；帝國主義與，218，303；知識分子與，272；理論與行動的，256——257；其兩種含義，257——264

波德萊爾，夏爾，Baudelai re，Charles，148——149，150，152——157，159，250——251，334，342，412

波斯，Persia，41

剝削，exploitation，263，278

伯奇，杰弗里，Birch，Geoffrey，211，212，213，217，226——227，229；舍摩國王妃與，231，233，234，237

勃朗特，夏洛蒂，Brönte，Charlotte，115，121，136——137

《薄伽梵歌》，Bbagavadgitā（Gitā）參見《圣典薄伽梵歌》

《不平等發展》（阿明），Unequal Development（Amin），86，89，92

不確定性，indeterminacy，22，36，121，125，153，276

布朗肖，莫里斯，Blanchot，Maurice，429

布雷頓森林機構，Bretton Woods organizations，95，276，381，413

部落社會，tribal societies，58，71——72，141，142n

財產，property，80，86，294

策蘭，保羅，Celan，Paul，184，195n，429

差異，difference：亞細亞生產方式與，72，79，82；其抹殺，86；認同與，340，341，344；知識與，199；馬克思的看法，73，79，82；歷史的敘事與，90；原始的，198n；種族相對語言，73n；種族的，187；對哲學的讀解與，17；規范主體的自我認同與，78；兩性的，29，38n，105，274

《懺悔錄》（盧梭），Confessions（Rousseau），135

崇高，Sublime，（康德的）概念，10——13，15——16，20，23，135，325

川久保玲，Kawakubo，Rei，247，338，339，340，341，342，352

創造性想象，creative imagination，119，132

《純粹理性批判》（康德），Critique of Pure Reason，The（Kant），10

《存在與時間》（海德格爾），Being and Time（Heidegger），428

《達洛衛夫人》（伍爾夫），Mrs.Dalloway（Woolf），131

大男子主義，masculism，134，179，282，352；對女性的贊美，148；對它的解構，151——152，163，168；俄狄浦斯情結與，110

貸款誘惑，credit-baiting，223n，237，243n，255，259，419

黛維，瑪哈絲維塔，D e v i，Mahasweta，115，140——141，143，310。參見《翼龍》

檔案，archives，202——203，204，239

道德，morals，9，12——13，14，19，20，33，90，135

道德主義，moralism，315，324，326，330，332，377，398，418

德·曼，保羅，de Man，Paul，16，18——19，27n，34；論寓言，156n；論反諷，430；論席勒，31；其戰時寫作，106n

德貢布，文森特，Descombes，Vincent，27n

德國，Germany，7——8，99，163，358

《德意志意識形態》（馬克思），German Ideology，The（Marx），74——75

德勒茲，吉爾，Deleuze，Gilles，58n，253，272，279；論編碼，105，107——108；對心理分析的批判，207，217n；論欲望，103，252；論認同，261；馬克思主義與，263，273；主體作為他者，268，269；表達與，255——256，258；“第三世界”與，277；論工人斗爭，248，249——250

德里達，雅克，Derrida，Jacques，1，17，69，184，204，247；對種族中心主義的批判，279——281；解構與，98，175，423——431；延異概念，3n，175；論倫理，5，15n，175，304n；論種族中心主義，405；作為后現代主義者的范例，320——325；論友誼與邊緣，193——194；“象形文字研究者的偏見”，280，286；論歷史，238；論康德，34——35；摩爾人與，17n——18n，280n；論尼采與納粹，97；論薩特，171；論旅行見聞，350；論書寫，52n

德瑞特，J.D.M.，Derrett，J.D.M，288

笛福，丹尼爾，Defoe，Daniel，174，177，179，187，192

《地球村》（麥克盧漢），Global Village（McLuhan），364，371

地租，ground rent，86，89

帝國主義，imperialism，1，19；被殖民者進入它的文化，60；其統治檔案，132，146，205；亞細亞生產方式與，89——90；仁慈的，160；英國統治印度時期的，235——236，270；資本主義與，101，340；其教化使命，6，14，36，113，116，121，179，214，290，296，303，371；對它的批判，7，199——200；其文化，191；確定的，3；話語生產與，4；作為夢——工作，218；生態與，380；歐洲中心主義與，37；女性主義與，113，139；證明它合理，201——202；語言與，162——163，369n；認知的局限與，26；文學與，131，136——138；馬克思的觀點，95n——96n；生產方式與，290；其敘事，267，279；其中的他者與自我，130，131；家長制與，234，235；哲學與，123——124；后殖民認同與，30；其權力/知識，120——122；其偏見，58n；學術與，8——9；其變動形成，102；社會化與，67——68；領土的，64，190，274，275，277，279，359；時間與，49

第三世界，“third world”，2——3，49，60，173；聯盟政治與，276——278；萬隆會議（1955），375；編碼與，108；其拆解，9；女性主義與，164——165，170，269；文學與，114，170；后結構主義與，250；其原始主義概念，209；其中的宗教專制，66；科技與，365——366；“第三世界女性”作為能指，131；美國對它的教學，65

第四世界，“fourth world”，380

第一世界，First World，278，382

電子治下的和平，Pax electronica，370

定慧，sthitaprajna，64

《東方學》（薩義德），Orientalism（Said），95n，232n

東方主義，orientalism，42n，48n

東方專制，oriental despotism，58n

《東方專制主義》（魏復古），Oriental Despotism（Wittfogel），71

東印度公司，East India Company，86，148，156，164，203，211，213，214；其檔案，287；其瓦解，224；馬克思論，221n；舍摩國王妃與，227；國家構成與，220——221

《東印度公司（1784——1834）》（菲利普斯），East India Company（1784——1834），The（Philips），223——224

動物，animal，與人的分界，121，125，187，285

杜瓦，珍妮，Duval，Jeanne，152n，153

杜威，約翰，John，Dewey，355n

對外貿易，foreign trade，100——102

多神論，polytheism，31

多因素決定，overdetermination，183，184，193，218，219，299，303

多元文化主義，multiculturalism，79，102，169，316，374；文化的概念，353——358；自由主義與，396——398，402；文學與，176；都市的，394，405；民族認同與，334；先鋒與，176

俄狄浦斯，Oedipus，110，127——129，344

俄國，Russia，82，83

恩格斯，弗里德里希，E n g el s，Friedrich，72，76，107，109，110

二元對立，binary oppositions，116，186，332，392n；增長與良好生活，430；意圖與形式，349；男性與女性個人主義，133；多元文化與，402；哲學與文學，112；實證主義/本質主義與“理論”，282——283

發展，development，275，291，296，304，368，371，430；生態系統與，380；女性主義與，388；社會性別與，377，386；證明其合理，330，366；對它的抵抗，390；“可持續”的，372——373。參見資本主義；殖民主義；帝國主義

法，Law，51，55，67，215；解構與，304；民主與公民權，65；欲望與，216，217；神圣的，189；歐洲主體性與，248；印度法，267——268；歷史與，58；帝國主義與，205，275；正義與，427；文學中的，121，125，138；自然的，189；家長制與，262；權力作為，103；表達與，257；主體——建構與，266

法國，France，7，258，334；其中的阿爾都塞派，99；資產階級的，119；殖民主義的，154，358；風格與，246；“第三世界”與，277

法國革命，French Revolution，15n

《反俄狄浦斯》（德勒茲與瓜塔里），Anti-Oedipus（Deleuze and Guattari），58，103，105——106，110，217n，251——252，263，266n

反思判斷，reflective judgment，28——29，80

梵行期，Dharmāsastra，235，286，291，292——294，298，301

梵語，Sanskrit，8，47n，48n，136，413；英國帝國主義與，229——230；作為“高雅文化”，268

非裔美國人，376

非政府組織，Non-Governmental Organizations（NGOs），372，378，381，386

非洲，Africa，52n，92，94，172，196，357，430；殖民的，202；文化認同與，8；遭遇殖民主義，72；黑格爾論，43；民族認同與，371；名字的起源，188

《非洲的創造》（穆迪姆貝），Invention of Africa，The（Mudimbe），199

菲茨杰拉德，愛德華，Fitzgerald，Edward，232

菲利普斯，C.H.，Philips，C.H.，223

吠舍種姓，Vaisya caste，57

《吠陀》，Rg-Veda，235，286，291，301，302，383

《吠陀經》，Vedas，42

費邊，喬納斯，Fabian，Johannes，109

費什，斯坦利，Fish，Stanley，194

費希特，約翰·戈特利布，Fichte，Johann G.，8n

費耶阿本德，保羅，Feyerabend，Paul，365

封建主義，feudalism，55n，81，83，88，89——90，91；在美國的缺席，394；亞細亞生產方式與，108；其話語，225，226；轉型為資本主義，96，281，289，388

諷喻，irony，430

否定，Veneinung（denegation，negation），59——60

《弗蘭肯斯坦》（雪萊），Frankenstein（Shelley），114，132——140，179，297

弗朗西斯，菲利普，Francis，Philip，86

弗洛伊德，西格蒙德，F r e u d，Sigmund，4，5，17n，38，59，207，425；超心理學與自我心理學，387——388；俄狄浦斯場景，15；論抑制，254n，285；科學與，217——219；女性與，283——284

弗洛伊德主義，Freudianism，134，214

服裝，clothing，337——342，347，414

服裝業，garmentindustry，415——416，419

符號，signs，89，149，193

《符號帝國》（巴特），Empire of Signs（Barthes），342，344，345

符號學，semiotics，264，342

《福》（庫切），Foe（Coetzee），132，174，178——190，191——194

福柯，米歇爾，Foucault，Michel，7，33，204，215，258；公民社會與，356；對馬克思和馬克思主義的批判，103——104，273，278——279；論想要的認同，261；論“知識”，288；論歷史，238；論意識形態，252，253，254——255；論作為主體的他者，268，269，270；“權力/知識”概念，121；論權力，103，248，249，265，353，354，397；“第三世界”與，277

福克斯——杰諾維塞，伊麗莎白，FoxGenovese，Elizabeth，118——119

福利國家，welfare state，374，377

福山，弗朗西斯，Fukuyama，Francis，394，403

父名（教名），patronymic。參見父親之名

父親之名，Name of the Father，129，192，262，272

父權制/家長制，patriarchy，29，45n，68，400；資本主義與，233n，237，296，304；殖民主義與，416；其中家庭扮演的角色，262；女性主義對它的反抗，252；歷史學家與，301n；遺產繼承法與，127；婚姻與為母，181，183；反對資本主義，74；殉夫自焚與，234，235，236，294；兩性勞動分工，163；屬下性與，102n

甘地，圣雄，Gandhi，Mahatma，298

高善必，U.D.，Kosambi，U.D.，45，46，50，56n

高斯，奧羅賓多，Ghose，Aurobindo，62

戈迪默，納丁，Gordimer，Nadine，194，195

歌德，約翰·沃爾夫岡·馮，Goethe，Johann Wolfgang von，42，241

革命，revolution，15n，39n，79，83，85，97，329

葛蘭西，安東尼奧，G r a m s c i，Antonio，6，83，269，376

個人主義，individualism，109，118——119，282；女性的，181，182；女性主義與，148；文學中的，116；性與，134——135

工會，labor unions，84，382，416

工業革命，Industrial Revolution，394，404

工業資本主義，industrial capitalism，100，201，274，317，389

公民，citizen，刻畫，31

公民社會，civil society，31，116，142n，309，316；其文化，402；其理性結構的局限，353；都市的，356；后民族性與，399，400

《共產黨宣言》（馬克思），Communist Manifesto，The（Marx），67，74，101

共產主義，communism，76，80，82——83

共同體，community，120，260，261

貢稅，tribute，帝國主義與，89，91，93

古芭，蘇珊，Gubar，Susan，122，124

古哈，拉納吉特，Guha，Ranajit，86，212，270，271，272，276

古羅馬，Rome，ancient，43

古希臘，Greece，ancient，43

瓜塔里，菲力克斯，Guattari，Félix，58n，253，263，279；論編碼，105，107——108；對心理分析的批判，207，217n；論欲望，103，252

《關貿總協定》，General Agreement on Tariffs and Trade（GATT），102，382，383n，415

國際工人協會，International Workingmen’s Association，75——76

國際貨幣基金，International Monetary Fund（IMF），101

國家，State，the，107——108

國家資本主義，state capitalism，223n，330

國稅，state tax，86，89

哈貝馬斯，尤爾根，Haber mas，Jürgen，8n，312

哈馬赫爾，維爾納，Hamacher，Werner，48n

海德格爾，馬丁，Heidegger，Martin，106n，171，303，324，376，425；論藝術作為藝術品，115n，212，428——429；解構與，423；歷史與，238

海因茲，巴里，Hindess，Barry，93——96，316，345，412

含義，signification，41，424

合法化，legitimation，368，370——371，377

荷爾德林，弗里德里希，Holderlin，Friedrich，19

荷馬，Homer，149，152

赫爾德，約翰·哥特弗雷·馮，Herder，Johann Gottfried von，8解釋學，256

赫斯特，保羅·Q.，Hirst，Paul Q.，93——96，316，345，412

黑格爾，格奧爾格·威廉·弗里德里希，Hegel，Georg W.F.，3，17n，37，68，71，110，425；論藝術，40，41；論種姓制度，57n；論差異，78——79；本質主義與，282；本土提供信息者與，6，52，53；《圣典薄伽梵歌》與，39，43——44，47——49，52——54，58，63，64，209；其“普世”敘事，8；對印度的看法，47——48，54

黑格爾主義，Hegelianism，58——59，63，65，88

宏觀邏輯，macrology，263——264，269，279

后福特主義，postfordism，337，376，414；后殖民主義與，317，365；屬民女性與，67，68，276，386，390；電信與，275。參見資本主義

后結構主義，poststructuralism，249，250，264，312，313，320，356

后現代主義，postmoder nism，312——320，323，334；在建筑中，337；對它的批判，336；（去）中心的主體與，347；女性主義與，359n；信息與，392——393

《后現代狀況》（利奧塔爾），Postmodern Condition，The（Lyotard），364——365，371

后殖民話語，postcolonial discourse，1，9，39，107，141

后殖民性，postcoloniality，33n，172，191，239，358，373，398

胡塞爾，愛德蒙，Husserl，Edmund，424，425

話語構成，discursive formations，3n，103

話語領域，d iscursive field，120——121，200

懷舊，nostalgia，202，306

懷特，海登，White，Hayden，202，203——204，208n

婚姻，marriage，181——182，298，388

混雜，hybridity，17n——18n，28n，157，319n，399；其美國語境，332；種族劃分與，155；語言的，163，164；后殖民主義與，361

火地島居民，Tierra del Fuego，inhabitant of，26，26n——28n，30，32，35，36，394。參見土著；新荷蘭人

貨幣，money，99——102，263

霍爾，斯圖爾特，Hall，Stuart，99

霍爾海默，馬克斯，Horkheimer，Max，39n

霍米巴巴，Bhabha，Homi，190，200n

基督教，Christianity，63，137——138，305n；其倫理，123；黑格爾論，43；帝國主義與，216；康德論，31；解放神學，382，383

吉卜林，魯德亞德，Kipling，Rudyard，62n，156，157——160

吉爾伯特，桑德拉，Gilbert，Sandra，122，124

《吉姆老爺》（吉卜林），K i m（Kipling），62n

極簡主義，Minimalism，347——351

極權主義，totalitarianism，97，176，323

迦梨陀娑，Kalidasa，42，241

迦奈，P.V.，Kane，P.V.，294，301

家庭，family，119——120，122，133，261——262，264

《家庭、私有制和國家的起源》（恩格斯），Origin of the Family，Private Property，and the State（Engels），110

家庭工作，homeworking，67，68，391

《家園與世界》（電影），Home and the World，The（film），240

賈汀，麗莎，Jardine，Lisa，155jauhar，300

價值，value，71，79，83，99——105，261；其生產與編碼，181；生理性別/社會性別與，109；其理論有效性，412——413；使用與交換，177——178，263

《簡·愛》（勃朗特），Jane Eyre（Brontë），114——115，120——122，146，178，409；其中的基督教心理分析，124——125，139；其中的家庭，119——120；其中的帝國主義，124——125，138，214；簡的主體性，116

簡穆罕默德，阿卜杜爾，JanMohammed，Abdul，190

建筑，architecture，331，332，334，337，429

交易，exchange，105，141，177，263

教育，education，215，383，420；“審美”的，30——31；帝國主義與，229——230，268，275；《弗蘭肯斯坦》（雪萊）里魔鬼所受的，137；被認可的無知與，2

階級，classes：其聯盟與形成，60；資本主義與，80；殖民權力的階級構成，213，214；殖民精英，359；其形成，231；在印度，50，240；馬克思論，257——262；全球分離論的，392——393

階級斗爭，class struggle，80

階級偏見，classism，32n，52n

階級意識，class consciousness，77，258，261，269，282

結構主義，structuralism，424

解放神學，liberation theology，382，383

解構，deconst r uction，l，3n，110——111，195，198；挪占與，35；帝國主義公理與，37；與馬克思主義的斗爭，314——315；用詞不當與，251——252；其挑戰，98；其批評，244；主體的（去）中心與，323——324；德·曼的版本，18——19，30；在德里達的著作中，423——431；日常生活與，238；外來文本與，52n；海德格爾與，212——213；“歷史時刻”與，331——332；帝國主義的，125；詹明信對它的挪用，320；男性的，113；馬克思的，81，92——93，104；非歐洲發展模式的，96；后殖民雙重束縛與，173；哲學的解讀與，17；理性的，34；土著的言說與，190，191；主體性的，27n；“第三世界婦女”與，304；“三個世界”概念的，70；比喻的，24——25，34，147，151，163，168；書寫與，38

解碼，decoding，190

解殖，decolonization，40，358，359，360，362n，363，399，413

金融資本，finance capital，3n，89，101，220，419

金融資本主義，financial capitalism，69n

進步，progress，93，348

進一步轉喻，metalepsis，14，23

《經濟哲學手稿》（馬克思），Economic and Philosophical Manuscripts（Marx），73，74，329

精神，Geist（spirit），39，40，41

決定判斷，determinant judgment，26，28

絕對命令，categorical imperative，123，136

《絕對命令》（南希），Impératif catégorique，L’（Nancy），123

《絕對主義國家的系譜》（安德森），Lineages of the Absolutist State（Anderson），86，92

絕境，aporias，175，217n，326，327；階級本能和立場，255n；在《福》（庫切）中，183，184；作為“沒有通路”，427；種族主義與發展，378；主體與客體，304

卡勒，喬納森，Culler，Jonathan，282

卡莉（女神），Kali（goddess），63，241——242

卡特萊特，南茜，Cartwright，Nancy，365

凱莉依諾霍姆，裘安，Kealiinohomoku，Joann，353，354

凱列班（莎士比亞筆下人物），Caliban（Shakespearean character），117——118，130，137，165，352

凱思，亞瑟·貝里代爾，Keith，Arthur Berriedale，229

康德，伊曼努爾，Kant，Immanuel，3，4，70，71，98，394，421，425；論審美判斷，135；論絕對命令，123，136；《判斷力批判》，10——14，19——36；《實踐理性批判》，10；《純粹理性批判》，10；論欲望，35——36；論信念，36——37；將主體排除在外與，9，110；論自由，21——23；論原始人的人性，27n——28n；馬克思主義女性主義者與，68；本土提供信息者與，6，110；論理性意志，325——326；論反思判斷，80；席勒與，15——16；論崇高，10——13，15——16，19——20，325；其“普世”敘事，8；對女性的看法，13

康德主義，Kantianism，264

考夫曼，莎拉，Kofman，Sarah，27n，283

科迪，“野牛”比爾，Cody，Buffalo Bill，405

科學，science，153，207，216；帝國主義與，7；哲學與，8；其哲學，365；心理分析與，4

克爾凱郭爾，索倫，Kierkegaard，Søren，355n，425

克萊因，梅蘭妮，Klein，Melanie，198n，217n，291，335n，400

克里絲蒂娃，朱麗亞，Kristeva，Julia，66n，268n

克利須那，Krishna，43——44，45，50——52，56，64；54——55

庫恩，托馬斯，Kuhn，Thomas，365

庫馬拉斯瓦米，阿南達，Coomaraswamy，Ananda，296

庫切，約翰·馬克斯韋爾，Coetzee，J.M.，174——175，177，178，182，186，191，194，405n——406n

跨國資本，transnational capital，317，38H，394，397

跨國資本主義，multinational capitalism，316，330，341

拉達克里希南，薩瓦帕利，Radhakrishnan，Sarvepalli，57，62，63

拉古南達納，R ag hu na nd a na，300——301，302

拉卡普拉，多米尼克，LaCapra，Dominick，202，204——207，208n

拉康，雅克，Lacan，Jacques，4，5，204，208n，335n，376

拉美，Latin America，117——118，130，148n

拉辛，讓，Racine，Jean，149

賴克，羅伯特，Reich，Robert，392，393

賴希，威廉，Reich，Wilhelm，254，284

蘭布林尼迪斯，克里斯蒂亞娜，Lambrinidis，Christiana，406，407，408

蘭特里夏，弗蘭克，Lentricchia，Frank，322

狼人（弗洛伊德案例），Wolf-Man（Freud case），4——5，196；作為屬民，270，281——282，283，

勞動分工，labor，division of：文化與，316；國際的，227，250，255——256，265，269，275，398；兩性的，274

勞倫斯，戴維·赫伯特，Lawrence，D.H.，351

雷塔馬爾，羅伯托·費爾南德斯，Retamar，Roberto Fernandez，117——118，130

雷伊，薩耶吉特，Ray，Satyajit，240

冷戰，Cold War，360，370

李德爾，曼弗列德，Riedel，Manfred，31

里切蒂，約翰，Richetti，John，187

里斯，瓊，Rhys，Jean，115，125——132，146，153，178，262

理財學，chrematistics，l00n

理論，theory，256——257，264，283

理論理性，theoretical reason，135

理性，Reason，123，353，355；作為強迫，24——25；文化與，31；責任與，21；作為經驗主義個人主義，68；自由與，11；其局限，22——23；其否定，189；崇高與，15，30

理性意志，rational will，10，325——326

歷史，history：其檔案，202——203，204；作為比喻，65；黑格爾的觀點，39——40；在印度，44，48；法與，43，51——55，55，58，67；其敘事，116，118，266；其中的規范與偏離，96；懷舊電影與，202；其分期，316；視角主義與，92；哲學與，90；在《圣典薄伽梵歌》中，50——51；女性作為其主體，176，182；其書寫，205，238——239，244

歷史編纂，historiography，54，55，198，203，206，270，274，285

《歷史哲學》（黑格爾），Philosophy of History，The（Hegel），39，43，57n

歷史主義，historicism，331，334

利奧塔爾，讓——弗朗索瓦，Lyotard，Jean-Francois，104，110，312，335——336，364——365，368，369——370

利潤率，profit，rate of，99

聯合國，United Nations（UN），13n，69，384n；女性主義與，252，361；性別與發展，245n，250，259，370；全球國家與，276；非政府組織與，372

兩性差異，sexual difference，29，38n，105，160n；全球姐妹情誼與，148；在吉卜林的著作中，158——159；屬民主體與，274；白人性與，165

兩性繁殖，sexual reproduction，123，124，128，133，134，139

列寧，弗拉基米爾，L e n i n，Vladimir，83

列維納斯，伊曼紐爾，Levinas，Emmanuel，355n，425

列維——斯特勞斯，克勞德，LéviStrauss，Claude，110，405

列文，喬治，Levine，George，132

靈魂鑄造，soul making，123，124，128，134

龍樹菩薩，Nagarjuna，429

盧梭，讓——雅克，Rousseau，JeanJacques，18，19，34，72，135424，428

《魯拜詩集》，Rubayyat of Omar Khayyam，232

魯賓，蓋爾，Rubin，Gayle，109——110

《魯濱孫漂流記》（笛福），Robinson Crusoe（Defoe），179，180，185，186.193，196；其中的語言與言說，187，189；邊緣性與，174；馬克思論，177——178

《路易·波拿巴的霧月十八日》（馬克思），Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte，The（Marx），257——260，269，272

倫理，ethics，30，78，382，419，427；作為他性，426；基督教的，123；倫理個別性，383——384；福柯與，238；歷史與，110；康德的，21，264n；其計劃與決定，27n；責任與，4——5，15n

倫理神學，ethicotheology，23

《論〈薄伽梵歌〉》（高斯），Essays on the Gitā（Ghose），62——63

《論文字學》（德里達），Of Grammatology（Derrida），322，424

羅，托馬斯，Law，Thomas，87

羅蒂，理查德，Rorty，Richard，345，347，354，355

羅多，何塞·恩里克，Rodó，JoséEnriqué，117

羅爾斯，約翰，Rawls，John，281，396n

《羅克珊娜》（笛福），Ro x a n a（Defoe），174，180

《羅摩衍那》，Ramayana，368

羅斯，羅伯特，Ross，Robert，227——230，229，230，231

羅茲，塞西爾，Rhodes，Cecil，13n

馬爾庫塞，赫伯特，Marcuse，Herbert，315

馬克思，卡爾，Marx，Karl，3，4，64，154，217，376，421；能動性與，357；亞細亞生產方式與，102；論陰謀家，250——251；差異與，73，80；其早期生活與寫作，73——79；經濟學與，84；本質主義與，282；其幽靈，98；其全球性，71；其黑格爾主義，58——59；論印度，22n；論勞動力，387；作為摩爾人，18n；生產方式概念，94；本土提供信息者與，6；論自然與人性，328——329388；論表達，257——264；論魯濱孫·克魯索，177——178；論社會利益，272；實踐理論，321；其“普世”敘事，8——9；論價值，99——105，412——413；論婦女與生產，67

《馬克思的幽靈》（德里達），Specters of Marx（Derrida），70，98，330n，400n，428，431

馬克思主義，Marxism，67，68，91，209，269，357；為帝國主義辯解，227；與解構的論爭，314——315；其批判本質，84；“國際主義”的，273，274；其大男子主義框架，262；民族主義與，82；后現代主義與，324；權力理論，263；先驅與，71

馬克思主義——女性主義，Marxistfeminists，68

《馬克思主義與〈薄伽梵歌〉》（薩爾德賽和伯斯），Marxism and the Bhagvat Geeta（Sardesai and Bose），62

馬拉美，斯蒂芬，Mallarmé，Stéphane，429

馬拉諾人，Marrano，其形象，17n——18n，280n

馬提拉，比馬爾·克里希納，Matilal，Bimal Krishna，45，46，50，310

馬茲哈爾，法爾哈德，Mazhar，Farhad，414

瑪雅文明，Mayan civilization，117

麥考利，托馬斯，Macaulay，Thomas，268，276

麥克拉倫，馬爾科姆，McLaren，Malcolm，344

麥克盧漢，馬歇爾，McLu han，Marshall，364——366，369——370，385

麥克唐奈，亞瑟，Macdonnell，Arthur，229

賣淫，prostitution，388

毛澤東，Mao Zedong，83

毛主義，Maoism，249

美國，United States，66，99，339；其中的流散學生，376；東印度公司與，225；其內部殖民，172；其文學批評，169；其多元文化主義，334；作為移民國家，394——396；其懷舊電影，202；冷戰后，223n；其第三世界主義，209，278，360

《美學》（黑格爾），Aesthetics（Hegel），39

《孟加拉財產規定》（古哈），Rule of Property for Bengal，A（Guha），86——88，92，212

孟加拉國，Bangladesh，380，386，389；其童工，416，419——421；與印度的對比，413——414；其生態文化，383n；其服裝工業，377，378，419——420

《夢的解析》（弗洛伊德），Inter pretat ion of Dream s（Freud），218

米勒，雅克——阿蘭，Miller，JacquesAlain，265

秘名，cryptonymy，5，41，111

民主，democracy，88，92，143，240，257n

民族國家，nation-state，223n，242，357；東印度公司與，225；其歐洲模式，91；全球化與，95，364，373；領土帝國主義與，277；工人斗爭與，250

民族主義，nationalism，49，60——62，399，467；作為編碼，247；精英主義與，270；在歐洲，75，76；其中的社會性別，88；印度的，62——65，96，240，241，289n，362——363，373——374；認同與，188；都市知識分子與，67n；美國的，379

模仿，mimicry，353，364

摩根，劉易斯·H.，Morgan，Lewis H.，107

《摩訶婆羅多》，Mahābhārata，44——45，46，47，368

莫里森，托尼，Morrison，Toni，305n，430

莫里斯，羅伯特，Morris，Robert，110，347——348

莫尼爾——威廉斯，莫尼爾，MonierWilliams，Monier，229

母親權利，mother-right，45n

目的論，teleology，19——21，24，34，58，326；其缺席，370——371；資本主義的，89；帝國主義和，30；在馬克思的著作中，87n，328——329；馬克思主義和，315；道德的，36；理性與，404；從屬于自然，33

穆迪姆貝，V.Y.，Mudimbe，V.Y.，199

穆勒，約翰·斯圖亞特，Mill，John Stuart，396

穆特羅茨，莫沙比，Mutloatse，Mothobi，195

《拿破侖法典》，Napoleonic Code，262

那喀索斯，Narcissus，126，127——128，344

納粹主義，Nazism，97

納斯卡線條，Nazca lines，極簡主義與，348——350，351，352

南迪，阿希斯，Nandy，Ashis，294

《南方問題》（葛蘭西），Southern Question，The（Gramsci），269

南非，South Africa，190——191，194，195，376

南希，讓——呂克，Nancy，Jean-Luc，27n，123

內部殖民，internal colonization，172

內格爾，托馬斯，Nagel，Thomas，46

內格里，安東尼奧，Negri，Antonio，376

內——外動力，inside-outside dynamic，5

能動性，agency，71，85，108；他性中的，293；資本主義的，182；階級的，261，262；對能動性的棄絕，9；在種族哲學中的，429；女性主義的，183；人文主義與，322n；個人與集體的，77；地方抵抗的，415；本土與，194；表達與，260；自殺與，299；女人的，193，270，295

能指，signifiers，89，200，256，274；其缺席，264；自我指涉性與，318；擬象與，317

尼泊爾，Nepal，210，211，231

尼采，弗里德里希，Nietzsche，Friedrich，17n，19，97，98，217，423，425

擬人化，anthropomorphism，16，18，32——33

奴隸制度，slavery，389

女性，women：聯盟政治與，277，278；資本主義的，386；階級特權的，201；貸款誘惑，223n，237，243n，255，259，419；其經濟抵抗，104；對其排除在外，6，75；歷史與，176；帝國主義對其使用，244；康德的看法，13；作為兒童的創造者，133；在馬克思主義和民族主義中，82；在大男子主義詩歌中，150——154；作為鐵板一塊的集體性，262；其名字，232——233，287；自然的與社會的，386——387；在哲學中，29n，30；對其保護，288，291；作為讀者，98n；其表達，111，259；在《魯濱孫漂流記》（笛福）中，179，196；作為屬民，270，281——282，283，405；作為生產的支持，67，68；世界貿易與，220

女性的意志，will，female，295——296，298，299

女性主義，feminism，109——110，352，429；資產階級的（19世紀），13，112；對女性的贊美，198；階級與，258；與制度的共謀，146——148；其選民，242，激進女性主義的終結，256n；人種學與，191；印度教與，306；在帝國主義中，114，139；個人主義的，116，118——119，122，132，148；日本的，338n——339n；在文學中，128；邊緣性與，176——177；多元文化與，399；后殖民的，114；后殖民主義與，359n；其內的種族與種族主義，167——169；理論與，282，283；第三世界主義的，164——165，170，269；普世主義的，13n，102n，220n，250，252，361；美國的，116，164，176，282，384n，388，403

挪用，Aneignung（appropriation），59，60，320，342

歐洲，Europe，8，33，81；其中的資本主義發展，96，97；其倫理——政治主體，9；其女性主體文學，114；資本主義起源與，37；其他者，122，265——266；與拉美的關系，117——118；其興起，90n；其自我認同，72，209，211；其自我表達，163；作為主體，254

歐洲中心主義，Eurocentrism，66n，69n，173；亞細亞生產方式與，72；帝國主義的起源與，289n；進步與，91

帕里，貝尼特，Parry，Benita，190，191，217n

排除在外，foreclosure，4，6；對“土著”的，52n；藝術——歷史分期與，352；亞細亞生產方式與，88；對它的掩蓋，330；文化與帝國主義的，60；馬克思主義與，68——69，71，75；主體與敘事的，9

《判斷力批判》（康德），Critique of Judgment，The（Kant），10——14，19——36，57

佩切斯基，羅莎琳德，Petchesky，Rosalind，386，387，388，389，403

蓬熱，弗朗西斯，Ponge，Francis，429

批判理論，Critical Theory，99

《漂流的女人》（故事中的故事），Female Castaway，The（story within story），180，185，186

婆羅門種姓，Brahman caste，57，230，234——235，286n，297，298

普萊奇，卡爾，Pletsch，Carl，2，3，6，9，70，360n

普魯斯特，馬歇爾，Proust，Marcel，19，142

普世主義，universalism，35，63，147——148，168，354

齊澤克，斯拉沃熱，Zizek，Slavoj，206n

啟蒙，Enlightenment，28n，37，85，103，141，143，239，429；其辯護，345；金融全球化與，429——430；意識形態主體與，356；理性與，353

“恰當含義”，“proper signification”，22，23，25

《千高原》（德勒茲和瓜塔里），Thousand Plateaus，A（Deleuze and Guattari），58，253，266n

前蘇聯，Soviet Union，68，79，96，275。參見前蘇聯解體后的世界秩序

前蘇聯解體后的世界秩序，postSoviet world order，2，3，25，102，275，276；其中非聯盟政治的消失，372；其中的女性主義，114，250；其中的移民模式，393n；多元文化主義與，169n；其中的民族國家，95；私有化與，357；其中的資本主義的重新編碼，92。參見前蘇聯

《前資本主義生產方式》（海因茲和赫斯特），Pre-Capitalist Modes of Production（Hindess and Hirst），93

強奸，rape，300

強森，芭芭拉，Johnson，Barbara，132

喬杜里，阿吉特·K.，Chaudhury，Ajit K.，273

瓊斯，威廉，Jones，William，8

去疆域化，deterritorialization，279

全球化，globalization，金融的，3，18n，89，190，208；作為美國化，361；亞細亞生產方式與，96；其中的資本主義和社會主義，70；國家的去權威化與，220；欲望作為用詞不當與，252；作為“發展”，79；本質主義政治與，259；性別與發展，200——201；全球性與，164，363——364；現代化與帝國主義，290；多元文化自由主義與，397；民族解放與，309——310，311；“后民族主義”與，381；對它的抵抗，413；屬民與，102，255；技術與，366；信息通信與，275；跨國性與，357；作為貢稅制度，95

全球性，globalit y，356，358，363——364，382

權力，power，103——104，249，252，264；階級利益與，263；福柯論，254，265，278；知識與，215；馬克思主義作為對其分析，315

權力——知識（使有意義的能力），pouvoir-savoir（making-senseability），120——122，164，356，370，390

《權利哲學》（黑格爾），Philosophy of Right，The（Hegel），39

熱內，讓，Genet，Jean，17n

人的名字，name of Man，5，6，34

人口控制，population control，68，385，390，416

人類學，anthropology，29n，67，153，170，196，242，245，388；種族劃分與，60；人種志/人種學與，73n，191；人類學中的本土提供信息者，n，49，142；結構主義的，109——110

人類與動物的分界，human，boundary with animal，121，125，187，285

人文主義，humanism，17，60，98，109，171，250，322n

人種學，ethnography，6，49，58n，70，67，191，386

認識論，epistemology，41

認識圖表，epistemograph，41

認同，identity，6，27n，73；想要的，261；差異與，340，341，344；英國文化認同，133；本質主義與，282；歷史與，238；其混雜，155；帝國主義與，125——126，127；多元文化與，334；發展的敘事與，371；民族的，64，426；民族主義與，188，247；后殖民精英與，359；女性的，112

認知，cognition，10，22——23，25，26

日本，Japan，338——340，343——346，352

《如何用詞句來行動》（奧斯汀），How to Do Things with Words（Austin），426

瑞典，Sweden，373——374，375

薩特，讓——保羅，Sartre，Jean-Paul，171，173，208，327

薩義德，愛德華，Said，Edward，95n，265，270

色差，chromatism，164——166，291

森，阿馬蒂亞，Sen，Amartya，379

《沙恭達羅》（迦梨陀娑），Sakuntala（Kalidasa），42

剎帝利種姓，Ksatriya caste，57

莎士比亞，威廉，Shakespeare，William，37，117

商品——形式，commodity-form，68n，75，78，177，317，387

商業主義，mercantilism，212，221n，225，290，394，413

上帝，God，23，26，52，63；之死，98；作為父親，30；作為統治者，36；猶太——基督教的，280；作為人的創造者，133，134；其生產，34

舍摩國王妃，Rani of Sirmur，201，208，209，222，233，239，241——244，407；檔案中的，231，234，236——237，246——247；作為英國帝國主義的工具，207，228，269，308；作為知識的對象，227

社會工程，social engineering，96，135

社會構成，social formations，103

社會科學，social sciences，3，9，84

社會文本派，Social Text group，99

社會性別/區分社會性別，gender/ gendering，85，88，104——105，176——177；殖民主義與，227；發展與，290，409；民族主義與，272

社會主義，socialism，88，357，387；馬克思對其目標，78；與資本主義的關系，67，76，80，83，245，430；第二國際，373，416

身份政治，identity politics，69n，374n

身為人母，mothering，181，182——183，193

深淵，abyss，自然的，14——15，21，23，24，30

神圣的法，divine law，189

神學，theology，429

審美判斷，aesthetic judgment，135

生產方式，modes of production，76，82；對其批判，72，93——94，95；文化與，316；啟蒙語境，103；其敘事，219——220，244——245，276，290；革命與，83。參見亞細亞生產方式

《生產方式和社會構成》（海因茲和赫斯特），Mode of Production and Social Formation（Hindess and Hirst），93——94

生態，ecology，87，366，380——382，385，390

生育權，reproductive rights，68

《圣典薄伽梵歌》，Srimadbhagavadgitā，37，38，42，45——47；文化表達與，61——65；黑格爾與，39，43——44，47——49，52——54，58，64，209

剩余價值，surplus value，261，263，278，279，328，387

《失樂園》（彌爾頓），Paradise Lost（Milton），137

時間，Time，37——38，45，48n，55，67；揚棄與，60；勞動和價值與，178；作為法，43，51；在馬克思的著作中，81

時間圖表，chronotypography，66

時尚，fashion，337——342，352，412

實踐理性，practical reason，32，36，37，136，326；其雙重束縛，22，25；文學中的，135

《實踐理性批判》（康德），Critique of Practical Reason，The（Kant），10

實證主義，positivism，260，262，273，282，283

史詩敘事，epic narrative，46——47

使用價值，use value，261，263

世界新秩序，New World Order，13n，274

“世界形成”，“worlding”，114，115n，118，200，211，228，428

世界銀行，World Bank，372，378——379，416；債務勞動與，418n；社會性別與，200n；工會與，382；對其抵抗，85，377

世貿組織，World Trade Organization（WTO），102，370，378，415

手淫，masturbation，52n

首陀羅種姓，Sudra caste，57

書寫，writing，38，188，192，281，348，425

書寫結構，graphematic structure，321——322，327，348

疏離，Entfremdung（estrangement），59，60

屬民，subaltern，67，68，89，102，104，117，242，在英國統治的印度，215，216；知識分子與，255，257；在后殖民印度文學中，140——146；多元文化與，405；心理分析與，107；壓制其聲音，353，373，386，412；言說與主體性，269——270，272——273，281，308——309；對殉葬意識形態的揚棄，306——308；投票與，309——310

屬下性，subalternity，141，201n，271n，309，310

私有化，privatization，392n

斯大林，約瑟夫，Stalin，Joseph，79，83

斯皮爾，珀西瓦爾，Spear，Percival，222

蘇萊曼，蘇珊，Suleiman，Susan，181

所記，smriti，293

所聞，sruti，293，301

索緒爾，費爾迪南·德，Saussure，Ferdinand de，424

他性，alterity，8，76，196，328；絕對的，241；絕對命令與，123；本土提供信息者與，352；激進的，290，425，426

他者，Other，7，9，110；其同化，280，281；歐洲作為，199——200；歐洲的，265——266；女性主義者與，113；在《弗蘭肯斯坦》（雪萊）中，138；知識分子與，249，250，268，270；尚未成人，122；種族的，30，147，185，197；自我與，126——127，130，138，171，209，211；自我團結的，207；作為主體，268；“第三世界”作為，278

塔帕，羅米拉，Thapar，Romila，228

泰戈爾，拉賓德拉納特，Tagore，Rabindranath，296

湯普森，愛德華，T h o m p s o n，Edward，230，231，296，303，304

陶席格，邁克爾，Taussig，Michael，28n

《天鵝》（波德萊爾），“Cygne，Le”（Baudelaire），148——154

《天路歷程》（班揚），Pilgrim’s Progress（Bunyan），124

同伴友愛，companionate love，116

童工，child labor，415——418，419——420

統治，domination，263，278，293

土著，Aborigines：澳大利亞的，26，49，352，385，404；印度的，141——142，144，145，228，229，236，384——385，419n

托洛克，瑪麗亞，Torok，Maria，5

晚期資本主義，late capitalism，317，328，348

萬隆會議（1955年），Ba nd u ng conference（1955），375

《往世書》，Purānās，42，298

威廉斯，伯納德，Williams，Bernard，46，194

威廉斯，雷蒙，Williams，Raymond，4，69n，99，314，325

威廉斯，帕特麗夏，Will ia m s，Patricia，386，389

微邏輯，micrology，263——264

韋伯，馬克斯，Weber，Max，57n

維吉爾，Virgil，149，152

魏復古，卡爾，Wittfogel，Karl，71，88

文化，culture：開始成為人類，30；康德論，12——13；物質的與精神的，61；多元文化與，334，353——358；自然與，264，385；后現代主義與，312——320；原始人與，14；理性與，31

文化相對主義，cultural relativism，6

文化研究，cultural studies，196，208，374——375；語言與，397；民族（后殖民）的，99，359——360；南北交流與，200；跨國性與，104，414

文化主流，cultural dominants，313——315，338，347，348

文明，civilization，61，91，93，117

《文明的不安》（弗洛伊德），Un-ease of Civilization，The（Freud），5

文學，literature，8，369，404，428——429；檔案與，203；歷史書寫與，205；帝國主義與，113——115；“民族主義”的，205；女性與，112——113

文藝復興，Renaissance，7，162——163

文字學，grammatology，428

烏托邦，Utopias，316，318，411

無產階級，proletariat，68n，69n，74，75，92，275，278

無器官身體，body-without-organs，76，105，106，252，328

無意識象征，Unconscious Symbolic，71，80

物神崇拜，fetishism，134，177，204，317

物種——存在，Species-Being，76，78，79，80，81，379，388

物種——生命，Species-Life，76，79，80——81，106，379，388

西班牙，Spain，I7n

西德，West Germany，8n

西方世界，Western world，17，88；確定的，6；其中的女性主義，112——113；日本與，240，344；其物質與精神文化，61；作為主體，248；其中的科技，365

西羅特，蒙甘，Serote，Mongane，194

西蘇，埃萊娜，Cixous，Hélène，176

希瓦，范達娜，Shiva，Vandana，87n，103

席勒，弗里德里希·馮，Schiller，Friedrich von，15——16，30——31，325

夏斯特里，馬哈馬霍帕迪亞雅，Shastri，Mahamahopadhyaya，230，268

先鋒派，vanguardism，176，196，357

現代性，modernity，28n，33，61，368

《現代印度史》（斯皮爾），India（Spear），226

現代語言協會，Modern Language Association（MLA），169

現代主義，modernism，313，315，317，333，361

現象表現，phenomenal representation，56

現象性，phenomenality，53，56，58，103

想象的，imaginary，the，128

向歐洲中心遷徙的經濟移民，Eurocentric economic migration，79，209，277n，357，363n，395，405

“象形文字研究者的偏見”，“hieroglyphist prejudice”，280，286

象征（弗洛伊德的），Symbol ic（Freudian），5，128

象征（黑格爾的），Symbolic（Hegelian），47，58，71，80

消費主義，consumerism，275——276

歇斯底里，hysteria，134

寫，écriture，320，348

心理傳記，psychobiography，110，154；基督教的，124，139；女性主體的，117；印度的，52n，298；殉夫自焚與，274，285n，286n，291

心理分析，psychoanalysis，4——5，109——110，217，247；對其批判，106——107；欲望與，105；人種學與，58n；規范男性主體與，128；“政治無意識”，208n；移情，206——207，208

《心理分析語言》（拉普朗什和彭塔力斯），Language of PsychoAnalysis，The（Laplanche and Pontalis），4

新荷蘭人（澳大利亞土著），New Hollander，26，30，32，35，36，394。參見土著；火地島居民

新黑格爾主義，neo-Hegelianism，326

新女性，New Woman，157，158

新批評，New Critics，203——204

新社會運動，New Social Movements，381

新移民，New Immigrant，393——394，398——399，402

新哲學，New Philosophy，249

新殖民主義，neocolonialism，2n，85，177，190，359，361，398；確定的，3，172；其話語，225；社會性別化與，105n；意識形態與，255；其萌發，413；知識分子與，118；跨國公司與，399

新自由主義，neoliberalism，357

信念，faith，36，37

信息通信，telecommunications，275，365，370

性別主義，sexism，32n，52n，274，391

《性史》（福柯），History of Sexuality（Foucault），103，304，353n

性欲作為勞動力，sexuality，as labor power，181——182

虛假意識，false consciousness，254

敘事，narrative，3，185——186，193；資本（主義）的，89，328；編碼與解碼，108；其危機，340；文化歷史與，312——313；歐洲主流主體的，8——9，359；將主體排除在外與，9；在《弗蘭肯斯坦》（雪萊）中，137，139；歷史的，71，78，111；帝國主義的，65；合法化與，368；《摩訶婆羅多》的，46；生產方式與，6，290，330；敘事終結，368；心理分析與，4

雪萊，瑪麗，Shelley，Mary，115，132——140，153

殉夫自焚（寡婦殉葬），sati（widowself-immolation），232，234——236，238，267，274，289；現代印度焚燒新娘，307n；英國廢除之，285，287，290，296，298；英國與其合作，295——296，297；《摩奴法典》與，292——294，298；印度法與，297，298——302；在現代印度，294；對其意識形態的揚棄，306，307。參見自殺

《殉夫自焚》（湯普森），Suttee（Thompson），231，303

雅利安人，Aryans，63，64，229，232，236

亞伯拉罕，尼古拉斯，Abraham，Nicolas，5

亞當，約翰，Adam，John，213，225，226

亞里士多德，Aristotle，196n，197n，370n，424

亞細亞生產方式，Asiatic Mode of Production（AMP），71——73，79，80，110，290；德勒茲和瓜塔里論，107——108；圖表的，343；帝國主義與，89——90；在印度，86——88；馬克思的觀點，85，102；原始公社與，82——83；越界潛能，92——97；價值形式與，101。參見生產方式

亞洲，Asia，94，357

閹割，castration，134

延異，différance，3n，112，175，241，424；他性與，425，426——427；資本主義的與社會主義的，67，70，83，85，89，245；知識與，199

言說，speech，26，186——189，257，269，321，425

言說行動理論，Speech Act theory，424，426

揚棄，sublation/aufheben，50，53，56，60；存在與，59；延異與，70；在黑格爾的著作中，78——79；對殉葬意識形態的，306，307；在馬克思中，74，76，77——78，79——80，90，327——330；納斯卡線條與，351

陽具，phallus，80，134

陽具中心主義，phallocentrism，350——351

耶穌，Jesus，63

葉芝，威廉·巴特勒，Yeats，William Butler，19

一神論，monotheism，31，42n

伊格爾頓，特里，Eagleton，Terry，122，124，322

《伊利亞特》，Iliad，368

伊斯蘭教，Islam，88，96

藝術，art，256，316，404，428；黑格爾論，40，41；印度的，48n；康德論，19——20；極簡主義，347——351；后現代，324，325

異化，Entäusserung（alienation），59

異質性，heterogeneity，314，315，316，320

意大利，Italy，269

意識，consciousness，261，273，274。參見階級意識

意識形態，ideology，64，66，75n，76，77，205，265；聯盟政治與，279；阿爾都塞論，252——253；其消費主義，275——276；對其批判，217，249，257；作為錯誤儀式，254；社會性別與，68；帝國主義與，215；馬克思對其批判，106

《翼龍，普倫·薩海，帕沙》（黛維），“Pterodactyl，Pirtha，and Puran Sahay”（Devi），140——146

因特網，Internet，300，325，393

隱匿真相，subreption，11，12，20，23，24

印度，India，37，46，344，373，389；其土著人口，141，384——385；其藝術，41——42；其亞細亞生產方式，72，86——88；在波德萊爾的詩歌中，154；英國的，201，202，205，209——211，224，240，241，295；其基督教化，216；與孟加拉的對比，413——414；其解殖，363；流散知識分子與，67n；東印度公司與，220——221；社會性別化與例外主義，58；印度法，267——268，288；獨立的，240；文學中的，131，136，158——162；民族身份與，141n，221，222，247；其中的宗教與權力，383；其表達，303——304；其刻板形象，232

印度法，Hindu Law，267——268，288，297

《印度法原理》（穆拉），Principles of Hindu Law（Mulla），302

印度教，Hinduism，42n，53n；英國帝國主義與，229，230；在文學中，141，144，145——146；民族主義與，62——65，96，210n，228n，240，241，289n，362——363，373——374；哲學與，54n；殉葬與，235——236，295n，297，298——302；社會行為與，58

印度尼西亞，Indonesia，66n

《印度生活觀》（拉達克里希南），Hindu View of Life，The（Radhakrishnan），62，63

印度斯坦的語言，Hin dust hani language，162

印加文明，Incan civilization，117

英國，Britain（England），7，8，99，119，154，172；其女性主義，282；虛構的，127；對印度的統治，235——236，270；羅馬帝國與，246；語言中的學術，162n；文理與殖民主義，409，410

英國銀行，Bank of England，101，102，179

英國治下的和平，Pax Britannica，201——202

用詞不當，catachresis，53，142，179，254，285；定義的，14；作為欲望，251——253；書寫的，322；作為歷史，331；印度民族身份與，141n——142n；心理分析與，207；作為受限于時間的命名，188；價值與，105，251

猶太教，Judaism，63

猶太教——基督教神話，Judeo-Christian myth，280

“有色婦女”，“women of color”，165，168

宇宙形式之幻影，viswarūpadarsana（vision of universal form），54

宇宙學，cosmograph，54

語法，grammar，56

語言，language，215，322，379，425；其習得，187；他性與，8；差異與，73n；話語與，265；全球化與，397；在印度與孟加拉，413；作為暗喻，404；其起源，72；結構主義與，424；翻譯與，162

語言學，philology，8

語音中心主義，phonocentrism，149

《浴血重生》（西羅特），To Every Birth Its Blood（Serote），194

欲望，desire，20——21，103，105，249，264；作為用詞不當，251——253；與利益一致，258；信念與，24；克利須那的看法，51；法與，216，217；心理分析的移情及，206；理性與，35；其所在，207；女性的，302

欲望——生產，desiring-production，105，106，108

寓言，allegory，53，127，132，137，140，156n，180，324，346，410——411，414

原始共產主義，primitive communism，82——83

原始人，primitive man/raw man，13，14，26，32，123——124

《閱讀的寓言》（德·曼），Allegory of Reading（de Man），34

越南，Vietnam，378

《藻海無邊》（里斯），Wide Sargasso Sea，114，125——132，146

責任倫理，responsibility，ethics of，355n，382，427

增補，supplementation，22，23，37

詹明信，弗雷德里克，Jameson，Fredric，99，105n，244，398，411，412；論亞細亞生產方式，71——72，79，97；論“政治無意識”，208n；論后現代主義，312——320，322，324——238，330，332，347——349，421；“第三世界文學”與，109；論美國“懷舊電影”，202

戰爭，war，35

召喚，interpellations，112，116，164

哲學，philosophy，8，123；基督教與，31；解構與，423；歷史與，90；在印度，54n；文學與，112；邊緣性與，175；政治與，16——17，33；表達與，256；科學的，365；物種——存在與，78；其揚棄，74；崇高與，24；目的論與，20

真實，Real，the，5

正法，svadharma，57n

正義，justice，247，328；作為他性，426；在資本主義社會中，395，398；生態的，380——382；歷史學家與，301n；家庭工作與，391；不可能性，199，246；法與，427；合法化與，368

政治，politics，20，256，259，276——277，278，368

政治經濟，political economy，60，87，90，109——110，177，257

《政治經濟學批判大綱》（馬克思），Grundrisse（Marx），75，80，326

《政治無意識》（詹明信），Political Unconscious，The（Jameson），267n

《政治自由主義》（羅爾斯），Political Liberalism（Rawls），281

知識，knowledge，94，216，266；差異與，199；帝國主義與，267；其局限，291；民族的，349；其對象，227，304；權力與，103，104；其生產，360；在《圣典薄伽梵歌》中，52

“知識”，“episteme”，288

知識分子，intellectuals，250，259，265——266，268，270，272

殖民主義，colonialism，1，88，177，274；生物多樣性與，391；資本與，246；色差與，167；其教化使命，223n；確定的，172；對其否定，63；在印度，201，202，205，209——211，224，240，241，295；康德的看法，13n；民族主義與，60——61，82；政治與經濟，225；成為替罪羊，371；在南非，190——191；言說與，187；不均衡發展與，85；其價值編碼，190

中國，China，72，82，83，88，249n，344；“中國”作為指涉，246，331——335，375

“中國偏見”，“Chinese prejudice”，280

種姓制度，castes，57，58，141，165——167，230，286n，298

種族，race，13n，32n，112，227，231，282；差異與，73n；其話語，229；殉夫自焚與，285，287，289，303；作為物種，26

種族隔離，apartheid，190

種族特性，ethnicity，30，60，110

種族中心主義，ethnocentrism，306，354

種族主義，racism，52n，94，121，373；色差與，164——165；馬克思主義與，274；移民與，382；多元文化主義與，397；民族主義與，96；顛倒的，377

重農主義，physiocracy，212，225

主仆關系，master-slave relation，140

主體，Subject，16，58，112，263，286；作為歷史作用者，71；殖民地的，33n，127，140，187，215，266，268，359，360；其建構/構成，133，134，139，164，235，257，283，298，303；文化與，14；之死，347，348；（去）中心的，320，322——324，347；本質主義的，306；倫理的，244；歐洲作為，199——200，265；將其排除在外，9；其社會性別化，324——325；具有地理政治差異的，31；全球化的，223n，243n；黑格爾對其批判，258，264；意識形態的，252，356；對其“召喚”，116；康德的，10，135，136；多元文化的，256n；自然作為，76——77；規范男性的，128，133，176；本體的，26n——27n，32，34，36，78；后殖民的，33n；權力與欲望與，264——265；自我認同與相同，113；未區分的，254；西方的，27n，248

主體——位置，subject-position，313，339，341，343

主體性，subjectivity，40，116，346

傳記，autobiography，6，132，153，208

《追憶似水年華》（普魯斯特），Remembrance of Things Past（Proust），142

資本，capital，80，100，212，245n；資本家與其關系，77，258，262；金融的，220；其順勢療法本質，101；工業的，100；國際勞動分工與，269；民族經濟與，380；其規范邏輯，72；價值與，103

《資本論》（馬克思），Capital（Ma r x），74，75——76，79，99——103327，328，329，387

資本主義，capitalism，3n，67，68，330，398；土地資本化，87，179；殖民主義與，87；其興起，108；其剝削與控制，263；帝國主義與，281；工業的，201，274，317；馬克思主義與，83；跨國資本的，316，330，341；父權制與，233n，237，296，304；后工業的，84；其重新編碼，354n；魯濱孫·克魯索與，177；社會主義與，245；揚棄與，327——330；作為“虛弱”封建主義的增補，90；其技術與合法化，365。參見政治經濟；后福特主義

資產階級社會，bourgeois society，31，174，221

自然，nature：藝術與，348，349，351；對其認知，10；文化與，385；生態與，382；家庭與，261，264；作為女性原則，52；其無限，14——15，21，23，24，30；在馬克思中，76——77，80——81，289——290，328——329；作為母親，30；其目的性，22，25；與自由的關系，135；兩性差異與，15n；在《圣典薄伽梵歌》中，52；其中的崇高，12，14，20；目的論與，20——21

自然法，natural law，189

自然神學，physicotheology，23

自然哲學，natural philosophy，135，136，138

自殺，suicide，45n，292——293，297，306——308。參見殉夫自焚

自體本性，svabhāva，57n

自我表現，self-representation，7，9，73，163，165；英國殖民主義與，409，411；文化的，340——341；美國邊緣的，396；其政治，318；重新劃定疆域，240；美國與解殖，360

自我批判，autocritique，121n，170，200

自我認同，self-identity，78

自我影響，auto-affection，52

自我指涉性，autoreferentiality，318

自性，ipseity，76，424

自由，freedom，21——22，24，327——330，388

自由主義，liberalism，388，396——398，402

“自知”（黑格爾），“self-knowledge”（Hegel），40

宗教，religion，20，215，230；比較的，8；生態公平與，382——383；民族主義與，64；哲學與，31，54n——55n，123

宗教激進主義，fundamentalism，religious，60，65，176，364，373

《總覽》（阿克曼），Repository（Ackerman），119

作者之死，author，death of，98

作為侵犯的翻譯，translation-asviolation，162——164

分享譯林更多好書：

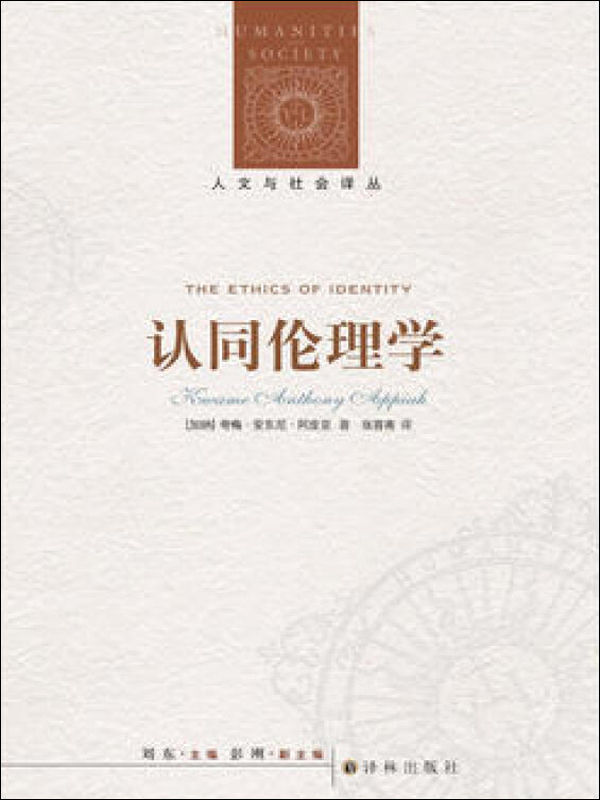
* image01586.jpeg官方微博：image01587.jpeg[﹫譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress)



* image01593.jpeg豆瓣小站：image01587.jpeg<http://site.douban.com/yilin>

* image01588.jpeg官方微信：

您有任何意見及建議，歡迎您通過以上方式與我們聯系！



版權信息

The Age of Enlingtenment by Isaiah Berlin  
 Copyright © 2002 by The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy,  
 Editorial Matter by Henry Hardy  
 This edition arranged with Cyrtis Brown-U.K.  
 through Big Apple Agency  
 Simplified Chinese edition copyright © 2010 by Yilin Press,Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號 圖字：10-2010-055號

書  名　啟蒙的時代：十八世紀哲學家

作  者　【英國】以賽亞·伯林

譯  者　孫尚揚　楊深

責任編輯　陳銳

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　978-7-5447-2697-9

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

導論

當人們提出有關自己或他人的問題時——盡管這些問題迥然相異，卻具有一些共同特征——哲學問題便應運而生。這些問題往往是非常一般性的，包括一些原則問題，并且很少或者根本不關心實際功用。但是，使這些問題更具特征的是：似乎沒有明顯的普遍為人接受的程序以便回答這些問題，也沒有任何我們可以自動求助的專家能解決這些問題。的確，關于這些問題本身，有一些獨特的東西；那些反躬自問的人對他們需要什么樣的答案，甚或對怎樣著手去發現這些答案似乎沒有任何把握。舉個例子：如果我們問“1955年在冰島發現了大烏鴉嗎？”，我們知道如何開始回答這個問題——正確的答案必須基于觀察，而博物學家正是我們能夠求援的專家。但是，當人們問“宇宙中有物質客體嗎？（或者，也許相反，它是由種種心靈及其狀態構成的嗎？）”，我們采取什么步驟解決這個問題呢？表面上，這兩個句子仍有一種相似性。再者，如果我問“滑鐵盧戰役發生在十七世紀嗎？”，我們知道怎樣去尋求相關的證據。但是，當被問及“宇宙在時間上有開端嗎？”，我們該怎么辦呢？我們曉得怎么回答“你敢肯定他認識你嗎？”，但是，如果有人想知道“我能永遠明了另一個人頭腦中所發生的一切嗎？”，我們怎樣給他一個滿意的答案呢？回答“為什么愛因斯坦的理論優于牛頓的理論？”比回答“為什么科學家的預言比巫士的預言更為可信（或者相反）？”容易；回答“等式x2=2的正數根是多少？”比回答“有無理數嗎？”容易；回答“‘蒙昧主義者’一詞的精確意義是什么？”比回答“‘如果’一詞的精確意義是什么？”容易；回答“我應該怎樣修理這臺損壞的打字機？”比回答“我（或者一般意義上的人）應該怎樣生活？”容易。

在上面各例中，試圖回答每對問題中的第二個似乎都要遇到障礙。正如每對問題中的第一個都有證據充分、廣為接受的求解方法一樣，第二個問題卻沒有這種方法。然而，這些問題似乎相當明確，而且對一些人來說，這類問題已經表明它們是令人迷惑不解的，而且著實使人縈懷煩惱。那么，為什么要得到一勞永逸地解決這類問題的答案有如此之多的困難，并且這些問題世世代代總是不斷以新的形式出現呢？想提供明確的答案卻又屢試不得，由此而產生一種印象：哲學中沒有進步，而只有意見的主觀分歧，沒有發現真理的客觀標準。

這些問題及用來提供答案的方法的歷史，實際上即是哲學史。不同時代的不同思想家們，都試圖在各種觀念的構架中，通過各種方法達到關于這些問題的真理，而這些觀念的構架和方法，即這些問題本身得到解答的方式自身，由于眾多力量的影響而嬗變。這些力量中有年代稍早的哲學家所給的答案，時下流行的道德、宗教和社會信仰，以及科學知識的狀態，最主要的還有當時的科學家們所運用的各種方法，尤其是當他們取得了驚人的成就并因而使他們的理解影響他們自己及后代的想象時。

這些問題的一個基本特性是——這一點似乎只是在我們的時代才變得更加顯著——無論如何，它們都既不是經驗的問題，也不是形式的問題。也就是說，哲學問題不能像經驗的問題——無論是科學的還是常識性的——那樣通過引證觀察結果或經驗來予以回答。諸如“什么是至善？”，或者“我怎么能肯定你的感覺與我的感覺相似？”，或者“我怎么能肯定在任何時候都真正地理解你所說的一切，而不只是在我看來是這樣？”。這些問題從表面上看，是不能由人類知識的兩個偉大工具中的任何一個來予以回答的，這兩個工具一個是以經驗為根據的研究，另一個是用于形式科學的演繹推理——比如說出現在數學或者邏輯或者語法規則中的那類論證。

確實，幾乎可以說，與科學相關的哲學史部分地存在于把那些要么是經驗的（歸納的）要么是形式的（演繹的）問題從大量充塞著人們頭腦的問題中清理出來，并且把它們歸在與之相關的經驗或者形式科學的名下。正是通過這種方式，諸如天文學、數學、心理學、生物學等才從哲學的母體中分離出來（它們曾經是哲學的一部分），并開始了作為獨立科學的富有成果的事業。只要這些科學解決它們的問題的各種方法尚不明晰，因而易于與其他和它們相對而言少有共性并且彼此間的區別也尚未充分辨明的問題相混淆，它們便滯留于哲學的領地。科學和哲學二者的進展似乎與經驗的和形式的成分在其適當領域的累進分配密切相關。然而，由于通常留下沒有得到解決（主要是沒有得到分析）的問題的核心，這些問題的普遍性、模糊性，最主要是其顯著的（或真實的）在經驗或形式上的不可解性，賦予它們一種特有的狀態，我們傾向于稱之為哲學的狀態。

達到對這一真理的認知（如果它是一個真理的話）歷時甚久。自然的傾向乃是將哲學問題與其他問題一視同仁，并認為哲學問題可以通過類似的方法，尤其是通過在回答這些“其他問題”時甚為成功的方法予以解答。事實上，這些“其他問題”要么呈現為經驗的問題，要么呈現為先驗問題，盡管二者的區別并不總是被自覺地劃分開來。當人類探究的一些分支比如物理學或生物學通過運用這種或那種新的收獲豐富的方法，從而贏得令人注目的成功時，總有人試圖也將類似的方法用于解決哲學問題，其結果難料。這種企圖是人類思維史中一個持久的因素。因此，十七世紀數學方法所取得的史無前例的成功影響了哲學，這不僅是因為當時數學沒能明確地從哲學中分離出來，而且因為數學方法也被用于哲學，這種方法即是按照固定的規則從“自明”的公理出發所進行的演繹、內在一致性的驗證、先驗的方法，適于數學的明晰而嚴格的標準；這種方法用于哲學的結果是，上面這種特定的模式在這時期的哲學中，也在當時的自然科學中占據統治地位。它導致了引人注目的成功和失誤，因為對這些方法的狂熱和盲目的運用在一個領域里能取得豐碩的成果，但當它被機械地用于另一個領域里時，并不必然類似于第一個運用這些方法的領域那樣產生相同的結果。如果說統治十七世紀的是數學模式，那么，在十八世紀到處被模仿的則是力學模式，更準確地說，就是牛頓的理論體系。事實上，哲學問題是獨具特色的，它之類似于力學問題并不多于它類似數學（或生物學，或心理學，或歷史學）問題；然而，一個模式與另一個模式對哲學的影響卻是非常不同的。正是這一點形成了本書收錄的所有非常不同的哲學家的共同特征。

十八世紀也許是西歐歷史上認為人類的無限知識這一目標唾手可得的最后一個世紀。上世紀物理學和數學的空前發展改變了普遍持有的關于物理世界的本質，甚至關于真實知識的本質的看法。這種轉變是如此之甚，以至于這個時代仍然像一道關卡一樣橫亙于我們和在它之前的年代之間，并且使得中世紀甚至文藝復興時期的哲學觀念看起來遙遠模糊，奇異怪誕，有時甚至不可理喻。將數學的方法和語言運用于感覺所揭示的可測性質一時成為發現與解釋的惟一可靠的方法。笛卡爾和斯賓諾莎，萊布尼茨和霍布斯，全都期求賦予他們的論證以數學式的結構。一切能說的必定可以用帶有數學性質的語言陳述出來，因為缺乏精確性的語言可能會隱含謬誤和含糊性、大量混亂的迷信和偏見，這些正是令人生疑的神學和其他形式的關于宇宙的獨斷學說的特點，而新科學已逐漸清除并取代它們。牛頓的影響是最強有力的惟一因素，這一狀況一直持續到十八世紀。牛頓完成了解釋物質世界這一沒有先例的任務，這一任務也就是通過相當少的幾條關于宏觀領域和力的基本規律，使得至少在原則上去確定宇宙中每一物質實體的每一質點及其運動狀態成為可能，并且還要一定程度的精確性和簡明性，這是此前人們不曾夢想過的。現在，秩序和明晰性君臨物理科學的王國：

自然和自然規律隱沒在黑暗中。

上帝說，要有牛頓！萬物俱成光明！

然而，形而上學、邏輯學、倫理學，以及所有與人類社會生活相關的古代學科卻仍停留在一片混亂之中，臣服于以往冥頑不化的時代的思想和語言的混亂。那些被新科學解放出來的人們理應尋求將他們的方法和原理用于那些顯然比外在世界更加急需秩序的課題上去，這是自然的，也確實是幾乎不可避免的。的確，這一任務至關重要：因為如果沒有一幅關于人類心靈的基本“能力”及其運用的可靠、清晰的圖畫，我們就不能確定應該怎樣去界定人類知識的來源及其限度，也不能確定知識的各種形式之間的關系。除非弄清這些問題，否則無法徹底揭穿不學無術又假充內行者之流的主張，也不能將關于物質世界的新圖畫與對人類甚為重要的其他問題——道德行為、美學原則、歷史和社會政治生活的規律、情感和想象的“內在”活動方式，以及其他一切對人類具有頭等重要性的問題——充分地聯系起來。一種關于自然的科學已被創立，而關于精神的科學也得以創立。二者的目標必須保持同一：在觀察（“向內的”或“向外的”）的基礎上，必要時在實驗的基礎上形成一般規律；當形成了這些規律時，由此出發演繹出一些特殊的結論。對每一個真實的問題都有過眾多的錯誤解答，但只有一個是正確的，一旦發現了這個正確的解答，那它就是最終的——放之四海而皆準；最需要的乃是一種可靠的發現答案的方法，而舉世無雙的牛頓先生已經運用過與這種描述相符的一種方法，如果他的仿效者遵循同樣的箴言，也將在人類精神領域里獲得并不亞于牛頓的豐碩成果。如果諸種規律是正確的，它們賴以立腳的觀察是可靠的，推理是合理的，那么，正確且無可辯駁的結論，將提供關于這迄今為止尚無人探究的王國的知識，并將一改目前無知而又毫無根據地加以推測的混亂狀態，從而獲得一種各個因素在邏輯上互相關聯的明晰而又首尾一致的體系——自然的神圣和諧的理論版本或者類似的東西。而這種神圣和諧對出于人類的無知或懶散或任性的觀察是隱而不現的。對一個理性的動物來說，理解它即是在他的所有信念和行動中遵從它，因為只有這樣，才能使人幸福、合乎理性且自由無拘。

重要的是，在相信研究結果之前必須保證其手段的效力。這一認識論上的偏好成為從笛卡爾提出懷疑方法一直到十九世紀歐洲哲學的特點，并且在十九世紀哲學中仍是一種強烈的傾向。將有關人類知識的各種形式及其范圍的研究成果直接用于政治學、倫理學、形而上學、神學等傳統學科，旨在一勞永逸地結束它們的困境，是十九世紀的哲學家們竭力完成的規劃。他們嘗試運用的原理乃是十七世紀新的科學規范：如果沒有實驗證據，就不會有來自在中世紀被奉為金科玉律的“自然的”原理的先驗演繹，諸如“所有物體在不受任何外力作用的情況下將漸趨靜止”，或者為了自我完滿天體運行的“自然”軌道必然是圓形的。建立在觀察（如由丹麥天文學家第谷·布拉赫搜集的大量資料）和實驗（伽利略自己進行的）基礎上的開普勒或伽利略定律與這些“自然的”原理是矛盾的。這種對觀察和實驗的運用需要采用精確的測量方法，并且導致將許多不同的現象用非常精確的、以數學術語普遍地形成的定律聯系在一起。其結果是：只有實在的可測量的方面才被認為是真實的，即被認為是可以用方程式描述出來的，這些方程式將現象的某一方面的變化與其他現象的可測量的變化聯系起來。認為自然是由不可化減的特性與不可逾越的“自然的”品種復合而成的整個觀念最終被拋棄了。亞里士多德的終極因范疇被當做不科學的東西拋棄了，而且實際上在涉及到沒有意志和目的的無生命實體時，這一范疇被當做不可理喻的東西拋棄了——終極因范疇是根據每一個客體實現自己的內在目的或外在目標的“自然”傾向而對現象所作的解釋。這種解釋也是對客體為什么存在及它試圖履行什么樣的功能等問題的回答——而對這些觀念在原則上不能找到任何經驗的或實驗的證據。那些形成現象的并存狀況的規律——各種事物和事件之間被觀察到的秩序和聯系——足以描述宇宙中一切可以描述的東西，預測一切可以預測的東西，而不必引入不可感觸的實體和力。空間、時間、質量、力、動量、靜止等力學術語，逐漸取代了終極因、實體形式、神圣目的和其他形而上學概念。中世紀的本體論和神學那套玩意兒被完全拋棄了。人們轉而支持有關宇宙被呈現給感覺或以其他方式被測量或推論的方面的符號論。

這種態度不僅在洛克和休謨的著作中，而且在貝克萊的著作中都是極其清楚的。洛克和休謨對自然科學敬重備至，貝克萊則深切地關注著否定自然科學的形而上學預設。對牛頓，實際上是對牛頓以前的物理學家來說，物質世界可以根據統一的微粒加以描述，而微粒運動的規律即是它的相互作用的規律。洛克對這些物理學家的著作可能相當了解。英國經驗主義哲學家們的著作逐漸統治了歐洲人的思想，這些哲學家們采用了心靈這一概念，心靈被認為仿佛是一個盒子，其中包含了與牛頓的質點相似的精神等價物。這些精神的質點被稱做“觀念”。這些觀念是清晰的、獨立的實體，是“簡單的”，沒有任何可被分離的部分，就是說，它們是字面意義上的原子，來源于外在世界，就像沙粒落入沙漏一樣降臨于心靈之中。在心靈中，這些簡單觀念或者繼續保持獨立，或者被復合而形成復雜觀念，就像外界的物質客體是被分子或原子的復合物化合而成的一樣。洛克試圖弄清我們心靈中觀念起源的歷史，并對心靈中觀念的活動及諸觀念彼此之間的結合與分離加以解釋，就像一個當代化學家分析化合物的成分及其物理運動一樣。對洛克來說，思維，至少是反省的思維，是一種與接納外在世界的有形的眼睛相對應的內在的眼睛。當洛克把知識界定為“對觀念的聯結和符合或不符合及不相容性的知覺”時，他把這種“知覺”設想成能分辨兩個觀念——就好像它們是可分辨的微粒一樣的某種東西，而內在的眼睛因此便能看清這些觀念是否符合，以及斷言這些觀念的聯系的命題是否正確，正如外在的眼睛能辨別兩個有色物體并能看清二者的顏色是否相稱一樣。當貝克萊批判洛克抽象的一般觀念理論時，他主要攻擊的是這樣的想法：既然觀念是實體，那么就會存在一個并不是絕對確定的印象的觀念；而且，在貝克萊看來，洛克為了解釋一般名詞怎樣具有意義而援用的“抽象觀念”在字面上就是矛盾的，因為如果它們是觀念，它們必定就是具體的實體，而不能同時又是抽象的——即不確定的，沒有任何呈現給感覺和印象的具體的性質。不論貝克萊對洛克的攻擊公正與否，兩人（和休謨及許多其他同時代的經驗論者，特別是法國的經驗論者們）的共同特點是假定心靈是個容器，在這個容器中觀念就像籌碼一樣，在一個復雜的吃角子老虎機中滾動并構成圖案。牛頓的三維空間在心靈的內在“空間”中有了它的副本，這副本由內在的眼睛即反省的能力所統轄。

哲學因此將被改造成一種自然科學。它要研究的事實將通過內省發現。正像任何一種別的真正的人類學問一樣，哲學必須始于經驗觀察。休謨這樣說道：“由于關于人的科學是其他科學的惟一堅實的基礎，所以，我們能賦予這門科學本身的惟一堅實的基礎必須基于經驗和觀察。”哲學實際上是一種科學的心理學；在這一學說的極端追隨者中，尤其是在法國的那些追隨者中，哲學變成了一種生理學——行為主義或“物理主義”的一種早期形式。洛克和休謨的法國信徒們，如孔狄亞克、愛爾維修、拉美特利將這一點推向極端。孔狄亞克致力于以“簡單”觀念重建個人的經驗——即最復雜深奧的思想或“心靈的運動”、想象的最精致發揮、最微妙的科學思辨。而這些“簡單”觀念也就是被呈現給我們的某一個正常感官的可分類的感覺，實際上，在感覺之流中，每一個感覺都能被確定分派在它的恰當位置上。這一時代的偉大普及者們——由伏爾泰、狄德羅、霍爾巴赫、孔多塞領導，他們的著作影響了法國國界之外的許多國家的有教養的讀者——以及他們的追隨者們都一致贊同感覺主義研究的無比重要性，無論他們有多少別的分歧。在狄德羅和莫伯爾丟及博爾德的著作中出現了“有機的”（反原子論的）思想，其中一些思想可能對康德產生過影響。但主流思想是支持將每一事物，不論它是物理的還是心理的，分析到終極的不可化簡的成分。休謨相信“數學科學和自然哲學（即自然科學）及自然宗教依賴于關于人的知識”，原因是哲學的任務即是研究所有存在的終極成分。他關于心靈的理論是機械論的，是通過與牛頓的萬有引力理論進行類比構想而成的，觀念的聯結在心靈中被委任去履行與萬有引力在物質世界中相同的功能。他把這種觀念的聯結描述為一種“吸引作用，這種作用在精神世界中將像它在自然界中一樣產生同樣奇特的功效，并表現于同樣多的、同樣富于變化的形式之中”。拉美特利將真正的哲學家設想成一種能將人類心靈這種裝置分解成片段的工程師。伏爾泰把真正的哲學家描寫成卓越的解剖學家，他能解釋人類的理性，正如他能解釋人體的活力一樣（在這一點上，伏爾泰贊揚洛克）。在法國的哲學家以及他們在外國的信徒們中，充滿著科學的想象。十八世紀初，巴特勒把自然設想成一種有機體，半世紀后，帕萊教長又將自然比做一座鐘表。像植物或動物的生命一樣，“自然道德”和“自然宗教”（人所共有的，但在最淳樸的——鄉村的或原始的——社會中更為明顯）可以得到科學的研究。狄德羅將社會生活比做一個巨大的制作工廠。

貝克萊非但不因為他是一個基督教徒和主教而覺得這種經驗主義不合口味，相反，他發現這種經驗主義與浸染著他的一切信念的唯心主義簡直一模一樣。在他看來，如果說洛克是一個經驗主義者的話，也并不是一個十足的經驗主義者。確實，在某種意義上，貝克萊是正確的。洛克推崇并試圖運用到精神現象之中的十七世紀科學絕不是嚴格的經驗主義。相反，伽利略和笛卡爾認為，感覺世界是模糊的、有欺騙性的、含混不清的，充滿了只能以定性詞匯描述的現象，也就是說，感覺世界不能容納恰當的、定量的、科學的世界圖式。科學所研究的“第一”性質本身并不是直接呈現給感官的。存在著兩個領域：定量的、可以精確測量的存在于空間的客體領域，具有諸如運動和靜止、一定的形狀、體積、作為微粒運動的特定溫度等性質；這與顏色、氣味和味道、冷暖程度、聲音高低等領域正相反對，后者是主觀的，因而是不可靠的。洛克從“除了來自感覺的知識外，我們沒有任何別的知識”這一原則出發，卻發現：對他來說，如果想保持一致的話，就難以解釋為什么“第一”性質必須和“第二”性質一樣依賴于感覺的證據，然而又必須給予第一性質以似乎是物理學賦予它們的首要地位和權威。因此，他在下面二者之間必居其一：前后矛盾和半心半意地去嘗試著把第二性質描述為由第一性質以某種方式引起的，而第一性質與其說是明顯可感的，倒不如說是莫名其妙地在因果關系上對感覺材料負責。關于物質實體，洛克也發現他陷入了類似的困難，對物理學家來說，物質實體當然不是直接呈現給感官的，也沒有任何事物能這樣直接呈現給感官，因而，對嚴格的經驗論來說，物質實體必定是不可接受的。貝克萊極其一貫地抵制物理學“姑息”的企圖，并且抵制一切與這種企圖的所謂要求妥協的努力。確實，他認為這種二元論與他所倡導的徹頭徹尾的經驗論是不相容的。主觀感覺與事物的客觀性之間的差別是似是而非的。感覺是知識的惟一來源。世界是由思想、情感、感覺——也就是由存在于上帝的代理者和他的創造物人的心靈中的“觀念”所構成的。至少就物質世界來說，觀念之外別無他物。他把關于物質世界的經驗論與對精神實體——永恒的靈魂和精神——能動的存在的實在性的信念結合起來，這種能動的實體的存在并不像被動的實體一樣依賴于被感知到，或者要不然就依賴于成為某人的經驗內容——對這種實體我們沒有任何“觀念”而只有（就像他的十七世紀先驅們稱呼這種不可感知的意識一樣）“概念”，既然這種實體也是明顯不可感知的，它也可能包含諸種關系。貝克萊在這一點上的觀點——對柏拉圖主義和感覺主義的一種獨特的結合——并非像自休謨以后批判他的人所認為的那樣是自相矛盾的。

對貝克萊來說，外界實體的概念與可能的感性經驗是如此割裂無關，以至于沒有任何關于這些實體的觀念能在原則上被形成，因而是不可理喻的。他既是個唯心主義者，也是個一以貫之的感覺主義者。他的整個論證立足于這樣的觀點：如果我們不想使自己迷惑于那些暗示不可感知的事物的存在的科學術語，而與此同時將我們所有的知識都建立在而且只建立在那些可以被感知到的論據的基礎之上，那么，我們將達到一種正統的基督教立場，即宇宙在本質上是精神的。相反，對洛克和休謨來說，數學代表知識的最完美形式——確實，所有其他關于知識的主張與這種明晰性和不可辯駁的確定性的典型相比較而言都是有缺陷的——對貝克萊來說，數學則暗示了并不存在于世界中的虛構的實體的存在。對他來說幾何形體不是理想的實體，真實的實體必須通過經驗的觀察來證明它們自身的存在，而幾何形體卻無需這種證明，相反，幾何形體之為感覺的內容并不遜于任何別的東西。一條直線是由一定數量的、原則上可數的感覺極小點構成的——并且，如果它是由奇數的感覺極小點構成的話，那么，無論幾何學家怎么說，它也不能被精確地平分為二。只要它只是作為極端的經驗論和唯名論所能達到的結論的證明，這種偏執的思想就是有趣的。

洛克和休謨兩人對數學都持有似乎相當合理的觀點，而且，盡管他們對數學推理的解釋并不總是令人信服，但他們與萊布尼茨一樣明白地認識到數學推理與經驗事實的陳述之間的區別。尤其是休謨對形式蘊含陳述即邏輯和數學或代數的陳述（他對幾何學的看法模糊不清且猶疑不定）與事實蘊含陳述即對存在的斷定之間的區別了如指掌。的確，休謨的主要成就恰恰是建立在這樣的認識的基礎上：既然嚴格說來諸如必然性和同一性等概念屬于形式學科的世界——即唯理論者所稱的“推理的真理”，它們被這樣認識是因為它們的矛盾是自相矛盾（與“事實的真理”相反，這種真理不能由任何純形式的程序予以驗證）——那么，這些概念在關于世界的陳述的領域里就不能占一席之地，這些學科所包含的假設對形而上學這種偽科學的存在本身負有主要責任。

必然性和同一性是這樣一些關系，它們既不能通過對外界的觀察而被發現，也不能通過內省發現，更不能通過對這些“能力”的材料的聯結發現。因而，它們既不是聯結實在實體的實在關系，在現實世界中也是不可發現的。所以，知識必然具有兩種類型：或者它聲稱是“必然的”知識，在這種情況下，它以形式的標準為基礎，但不能提供任何關于世界的消息；或者它聲稱提供了關于世界的消息，在這種情況下，它不能超越或然性，也并非永遠正確；如果我們的意思是只有通過邏輯或者數學才能得到那種必然性的話，那么這種知識就不能具有必然性。這兩種類型的判斷的區別跟“綜合判斷”與“分析判斷”及“后天判斷”與“先天判斷”之間的區別密切相關，這種區別是一場偉大的爭論的起源，而正是這場爭論使康德從獨斷論的夢中清醒過來，從而改變了近代哲學的歷史。

想使哲學成為自然科學，這一大膽嘗試通過與發展迄今的唯理論和經驗論兩種傳統的決裂而宣告結束。這一決裂由康德發起，他的哲學觀點是十九世紀眾多思想的來源，但這不在本書討論范圍之內。正是康德第一次牢牢地把握了這個真理：哲學的任務不是——而且永遠不是——為關于事實的經驗的問題尋找答案，這種問題只能由具體科學予以解答，或者在另外一種水平上由一般常識予以解答。它也不可能是被諸如邏輯或數學所運用的那種純粹的演繹學科。康德是第一個弄清了以下問題的偉大哲學家：哲學的主要問題，既不是那些可以通過經驗研究（比如說關于觀念的起源問題，即一種想探尋它們“從何處來”的企圖，就是一個應交給生理學家、心理學家、人類學家等的問題）而找到明確解決方法的問題；也不是可以通過從自明的或先驗的公理出發的演繹而得到解決的問題，正如經院哲學家和唯理論者所認為的那樣，因為所謂自明——或者信仰和直接天啟之事——會因人而異。康德正確地認為，演繹對我們關于事物或人性的知識都不能有所增益；并且也不能回答那些看起來是獨特的哲學問題，或者解決那些看起來是獨特的哲學困惑。他所提出的問題及他所運用的方法（不論可靠與否）主要涉及對我們最一般、傳播最廣的概念和范疇的分析。他根據陳述所需要的證據的種類及陳述所包含的概念之間的相互關系而對陳述進行分類。

康德對一個問題尤其清楚，關于這個問題所產生的混亂占據了十八世紀哲學的主要錯誤的核心。這個問題就是：關于包含在通常經驗中的判斷的類型和范疇的種類問題，與關于我們的材料或信念或態度的“來源”問題毫不相同。很顯然，在諸如“每一事件都有其原因”或“這張紙不能同時既是藍色的又是褐色的”這些命題，與諸如“愛爾蘭沒有蛇”或“我昨天頭痛”這些命題之間，必定有邏輯原理（而不只是來源）的差別。如果有人懷疑每一事件是否有其原因，或者懷疑畢達哥拉斯定理是否正確，或者懷疑這張紙是否同時既是褐色的又是藍色的，那么，為他積累越來越多的彼此以這種或那種方式聯系著的事件的例子，或者為他積累更多的紙張的例子——其中一些純褐色的，其余的是純藍色的，但沒有兼具二色的——這都是徒勞無益的。這些反駁懷疑者的方法是無用的，因為使人們信服這些命題的真實性的方法與我們用來證明關于世界的事實命題的真實性的方法，即通過某種經驗論據的結果證明其真實性的方法顯然是非常不同的。這里的問題是：“為了某某命題的真實性，什么是我們必須提供的正確證據或保證？”這一問題與諸如“我或者你（或者一般意義上的人）怎樣認識到某某命題的真實性？”這類問題是完全不同的。對后面這個問題的回答屬于發生心理學，并且依賴于很多經驗的偶然事件和一個人的生活變遷。混淆這兩類問題，并且假定對后面這類問題——即關于知識的起源或認識的方法的問題——的某種回答自動地以對第一類問題——即什么是確定一個既定命題的真實性的正確程序和在這個既定命題中包含什么概念的問題——的某種回答為前提，這是偉大的古典經驗論者們的特點（甚至也是休謨的特點，他非常敏銳地意識到了邏輯類型的區別，并且相當成功地證明了恰恰因為歸納論證永遠不能變為演繹論證，所以存在著關于事實的確定性在其中乃屬不可能的感覺。他證明的結果是具有破壞性的）。

這種混亂產生的方式是，這些哲學家傾向于把兩個個別的問題合并為一個很不明晰的探討：“我們怎么能認識命題X？”這個問題既不是問“什么是像X這樣的命題的正確證據或者證明？”，也不是問“我們從什么地方得到關于X的知識（或印象）？”。這種混亂的一個最好的例子可在洛克的《人類理解論》的第一卷中找到。在那里，他告訴我們：比如說兒童就不是生而具有關于非矛盾律的知識；他似乎認為這對這類命題的邏輯地位有所證明。知識的來源問題是一個事實的問題，那些追隨霍布斯和洛克的經驗論者們認為，知識既不是“天賦的”，即不是在出生之前就由上帝或自然“印”在心靈上的；也不是來自“直觀”，即不同于并且優于感覺的其他途徑。這些經驗論者實際上是在說，對這些問題的回答只能由心理學提供。他們倒是正確地將心理學設想成一門經驗科學。正是那種想表明哲學存在于經驗的過程當中的嘗試（因為如果哲學不建立在觀察的基礎上，它能有什么價值呢？）導致了十八世紀思想中最光輝燦爛的洞見，同時也導致了敗壞這種洞見的重大謬誤，即以科學證明哲學。

康德本人也絕沒有擺脫這種錯誤；然而，他卻轉移了哲學強調的中心，即從“根據什么可以演繹出什么？”和“無論是在外在的世界中，還是在心靈的世界中，存在哪些實體？”這兩個問題轉移到考察我們據以思考和推理的最一般的概念和范疇——參照構架和關系系統——諸如空間、時間、數、因果性、物質性，這些概念和范疇看來是我們不能拋棄的，哪怕是在想象中只是不完全地拋棄它們也是不可能的；在各種專門的具體科學的教科書中，這些范疇和概念也沒有得到論述，因為它們太普遍太廣泛了，而且無論如何，它們確實不適于分類——不論是將它們歸于經驗的還是歸于形式的都不適合。哲學的歷史主要地存在于對這些問題的研究之中，而這些問題的主題是難以劃分歸類的；它也存在于解決或者至少是闡明這些縈人心懷的難題的努力之中，而這些難題與一些具體科學中的困難煩擾人們的方式是相當不同的，找到對后者的答案的方法雖然困難，但這些方法本身并不是一個謎。這些哲學問題從一個時代到另一個時代不斷變化，但并不呈現為直線式的進步（或后退），這正像人類的思想和語言在決定著人們用來思想、感受、交流的形式和概念等各種因素的影響下不斷變化一樣——這些因素似乎并不尋求那種可以明確分辨的有規則的形式。

這些考慮對那些在本書中可以見到他們著作精選的十八世紀偉大的經驗論哲學家們來說是較為陌生的。每一事物對他們比對除了他們為數不多的后繼者以外的任何人都更為清楚明白。科學在物質世界領域里已獲得的一切，當然也能在精神領域里獲得，更進一步，也能在社會和政治關系的領域里獲得。牛頓已經確切證明了的物理世界賴以構成的合理結構，并且也是洛克和休謨及其在法國的信徒們似乎用來著力解釋思想和情感的內在世界的合理結構，同樣也能運用到社會領域里。人之為自然中的客體并不亞于樹和石頭之為自然中的客體；人們之間的相互作用可以像原子和植物的相互作用一樣得到研究。一旦發現了支配人類行為的規律，并使之在一門類似于物理學或動物學的理性社會學中得到具體化，那么，就能研究并揭示人們的真正意愿，并能通過那些與物理和精神事實的本質相符合的最有效方式使這些意愿得到滿足。自然是個和諧體，其中不會有任何不和諧；既然諸如會做什么、怎么生活、什么將使人公正或合乎理性或幸福這類問題全都是事實的問題，那么，對其中任何一個問題的正確回答都不可能與對任何別的問題的回答不相容。因此，建立一個完全公正、完全有德性、完全令人滿意的社會這個理想，便不再是空想了。

這種觀點并不局限于自然科學家及其盟友與代言人之中。萊布尼茨的唯理論追隨者們及其信徒沃爾夫也同樣自信地持有這種觀點。他們認為，合理的思想是一種獲得關于宇宙真理的方法，這種方法大大優于經驗論方法。他們也相信真理是一個惟一的、和諧的知識整體，在這一點上與他們的經驗論的論敵相比，如果說有什么不同的話，那就是他們有過之而無不及。他們堅信以前的一切體系——各種宗教、宇宙發生論、神話——都只不過是通向同一合理目標的各種不同途徑罷了。其中，有些長遠些或者寬廣些，有些更曲折并且更幽暗些。他們相信所有科學和所有信念、最荒誕的迷信和最野蠻的習俗，當它們的不合理因素通過文明的進步而被“清除”后，都能與終極的真正的哲學和諧一致，這種終極的真正的哲學能為所有人在任何地方任何時候解決所有理論的和實踐的問題。這種崇高的信念激發了堅信理性的萊辛和堅信科學的杜爾哥，也激發了信仰上帝的莫澤斯·門德爾松和不信仰上帝的孔多塞。盡管他們的氣質、觀點及信仰有很大的差別，這卻是他們的共同基礎。有神論者和無神論者、自發進步的信仰者和懷疑論悲觀主義者，寡情的法國唯物主義者與多愁善感的德國詩人和思想家們，在一個信念上似乎統一起來了，這個信念即是認為所有的問題都可以通過發現客觀的答案而得到解決，一旦發現了這些客觀答案——它們為什么不該得到發現呢？——它們對所有人都將是清楚明白的，而且是永遠可靠的。確實，只是在這個世紀中期，首先是在德國，然后在英國，才開始引起一片反對的聲音；持異議者們堅持認為不管是人還是他們的社會都不類似于無生命的客體，甚至不類似于動物的王國；并認為像過去那樣研究人們及其社會必然要導致災難。約翰遜和柏克、哈曼和赫爾德（在某種程度上甚至包括孟德斯鳩和休謨）開始了這場注定要日益壯大的反叛，但這些人還停留在孤立的懷疑之中。

毫無疑問，通過把科學的方法運用于人事法則的謹慎的嘗試，已經做了大量有益的事情：減輕了人類的苦難，避免或者阻止了不公正，揭示了無知；教條得到了反駁，偏見和迷信成功地受到了公眾的嘲笑。人們日益確信求助于主義、無知和權威以證明專斷行為的合理性，全都是隱含著自私的利益或者理智的懶惰或愚昧的無聊的眾多托詞，這種信念通常能得到成功的證明。但是，主要的夢想，即證明世界上的每一事物都按照力學的方式運動，所有的災難都能通過適當的技術步驟而得到消除，在人類靈魂和肉體上都存在著工程師，卻被證明是虛妄不實的。然而，事實最終表明，這種理想與十九世紀通過同樣錯誤卻在理智上和政治上更為不祥和更具壓迫性的論證而對它發動的攻擊比較起來，卻更少引人誤入歧途。十八世紀天才的思想家們的理智力量、誠實、明晰、勇敢和對真理的無私的熱愛，直到今天還是無人可以媲美的。他們所處的時代是人類生活中最美妙、最富希望的樂章。

第一章  
 約翰·洛克

洛克的哲學對整個十八世紀的思想產生過無可爭辯的影響。他生于1632年，二十六歲時在牛津大學獲碩士學位。他斷斷續續地生活并執教于牛津大學，一直到1683年，也就是“光榮革命”四年之前。他的思想對這場革命的形成貢獻頗多。由于有參與輝格黨特別是他的庇護人莎夫茨伯里勛爵密謀的嫌疑，洛克被驅除出境。他曾做過莎氏的政治顧問和醫生。洛克流亡到荷蘭，只是在得到威廉·奧倫治的準許之后才回到英國。在生命的最后十五年里，他平靜地生活在鄉村。正是在這段時間里，他出版了大量改變了人類思想的哲學和政治論文。

他為人彬彬有禮，羞怯而又秉性和藹可親，廣泛地受人愛戴和尊敬，沒有敵人，而且天生有一種吸收并以簡練的語言解釋一些有創造性、革命性思想的驚人能力，這些思想只有在他的時代才是豐富的。他同他的時代諧調一致，他所涉及到的一切課題無不成就輝煌。他是西方世界，尤其是美國的主要哲學和政治傳統之父，他的實踐才干也不是無足輕重的。因為他的健全的思想給近代英國的經營機構特別是處理商務的機構留下了印記。

如果說笛卡爾通過嘗試運用數學和自然科學的方法、標準和一些概念而消弱了經院哲學的魅力（他本人對數學和自然科學的進步貢獻很多），那么可以說，在科學上造詣很平庸的洛克則把哲學從哪怕是這種程度的專門化中解放出來了。對十八世紀來說，他至少不再把哲學描繪成一門深奧的學問，而只是一門基于經驗觀察和常識判斷的正常能力之上的學科。笛卡爾僅僅認為，那些得自嚴格演繹的論據才是值得注意的，這些演繹都是從自明的或被認為是正確的先天前提出發的，洛克則求助于對自然界的觀察，試圖追溯心靈的當下信念與狀態的心理來源，并解釋它們由此而來的“自然”的增長。像霍布斯一樣，他首先把人看做自然中的客體，與其他自然的客體并沒有本質的區別；并且把人看做是可以通過心理學的自然科學的發生學方法予以描述和解釋的——盡管他并沒有這樣稱呼那種方法。他的一些理論經常是十分奇異怪誕的，他所犯的錯誤在于有很多前后矛盾、曖昧不清的地方，并且陷入了他本人應該反對的思維方式。然而，他的思想或者至少是他表述這些思想的技巧所產生的后果（十七世紀后半葉和整個十八世紀的文學趣味顯然與我們不同）確實是革命性的。他認為很多基本的錯誤都應歸于指稱事物的詞的誤用。心靈——或者它們的思想——能寫就其自然史而并不遜于植物或動物，且同樣令人驚嘆，富有成果；哲學家的發現不應遠離穩定的常識信念（幾乎可以說是洛克發明了常識這個概念）；哲學問題并不通常都起源于哲學家心靈中的混亂，倒不如說起源于問題固有的困難——所有這些觀點都改變了人們的思想，僅僅是伏爾泰的無限傾慕就足以證明洛克著作的影響。他認為自己正在實踐牛頓的方法，而事實上他更像一個試圖醫治各種疾病（這里指對外界和人的精神能力所產生的錯覺）的醫生（他曾做過醫生）。而追溯這些疾病的根源，考究它們的癥狀則是這過程的一部分；由此洛克發現他自己正在編纂的東西部分地是一部解剖學教科書，部分地是一冊治療方案指南。這部著作是以樸實明晰的語言寫就的，這種語言極大地有助于揭示許多思想本身的含糊與曖昧。開場白《致讀者》就具有理智上謙遜而有魅力的特點。他告誡讀者，要得到正確的知識，并不需要和神學家一塊飛入云端，也不需要和形而上學家們一起潛入黑暗之井，而只需要研究他自己的本質。這一點如果做得謹慎小心，將清除“虛榮與無知的庇護所”——即無意義詞語的浮云——并因此為堅實的、關于人的經驗科學掃清道路。通過這種告誡，洛克感染了當代讀者，從而贊同他的思想。

下面所有洛克的引文都選自《人類理解論》[[1]](#_1_76)。

〔致讀者

如果你們不嫌厭煩，那么我可以把這篇論文的來由告訴你們。有一次，有幾位朋友在我屋里聚會，并且談論與這個題目相距甚遠的一個課題，很快，我們發現各方面都面臨著困難，因此便都停了下來。在迷惑片刻之后，既然對煩擾我們的問題的解決沒有一點進展，我就想到我們選擇了一條錯誤的路，想到在開始考察那類問題之前，我們必須先考察自己的能力，并且看看什么對象是理智所能解決的，什么對象是我們的理智所不能解決的。我向朋友們提出這個建議后，大家都立即同意；都愿意以此為我們研究的第一要務。下次聚會時，我就把自己對于自己以前從未考慮過的草率、粗疏的思想記錄下來，作為這篇談論的入門。不過這個議論的開始既由于偶然，其持續又是由于敦促；寫的時候又是東鱗西爪的，毫無連貫；又是長時間的擱置，隨后全憑興之所至或機緣的允許，才予以重理；最后，避世閑居，修身養神，方得閑暇，這本書才能呈現出今日的模樣。

……目前，學術界并非沒有大師宗匠，他們那些促進科學的偉大設計將留做永久的紀念碑，以為后人傾慕；但并不是人人都必須期望成為一個波義耳[[2]](#_2_73)，或者一個施坦漢姆[[3]](#_3_68)：在一個產生了像哈根留斯[[4]](#_4_68)和舉世無雙的牛頓先生這樣的大師及其許多其他同類人的時代，我只想當一個小工，來掃清地基，清理通向知識的道路上所堆積的垃圾，這也就夠野心勃勃的了；現在的聰明勤懇之士的努力如果不曾受到妨礙，那么世界上的知識一定有了很大的進步；可現在的人們竟自矜博雅，虛偽造作，在各種科學中應用了奇怪、荒誕而不可理喻的許多名詞，炮制一套玩意兒，以致使本應成為關于事物的真正知識的哲學被認為不適合或不能引入大雅之前、高談之中了。含糊而又無意義的說法，同牽強附會的言辭，久已被認為是科學的秘密所在；而且生僻誤用而又很少或全無意義的詞語，由于約定俗成，竟具有被錯認成博學深思的表現特權，以至于我們很不容易使說者和聽者都相信那些詞語只是對無知的掩飾，對真知的阻礙。因此，我想，要是單刀直入，砸碎虛榮和無知的庇護所，對人類的理智一定是一種功勞；盡管人們不易相信在運用文字時，他們自己騙了別人或被人所騙；也不易相信他們所處的宗派運用的語言含有任何應當考察修正的錯誤。因此，如果在本書第三卷中論及這個問題時稍嫌冗長的話，還希望得到讀者的原諒；我竭力想表明任何根深蒂固的邪說，任何流行的風尚都不足以辯護人們為什么不應當留心自己文字的意義，為什么不應當讓人來考究自己用語的含義。〕

在詳細論述了這一中心問題之后，洛克更詳細地解釋了他提議應該做以及怎樣做的東西，勾畫出如下艱巨而又必要的任務的輪廓；這個任務也就是使人們轉而考察自己的對象——即“試圖抓住自己的尾巴的思想”——自從這個任務成為近代哲學的核心后，就取代了那些未受敏銳的自我意識煩擾的明晰、素樸的觀點，正是這些觀點形成了大多數古典的和中世紀的思想的特點。

下文引自第一卷《論天賦觀念》。

〔第1章 搖引論

1.對理智的研究愉快而有用——既然正是理智使人高出于其余一切有感覺的生物，并且賦予人們以一切優勢及對這些生物的統治權，那么，哪怕只就理解的高貴性來講，它也是值得付出勞作加以研究的課題。理智就像眼睛一樣，它雖然可以使我們觀察并知覺別的事物，但對自己卻不注意；因此，如果想把它置于一定的距離之外，使之成為自身的對象，那是需要技巧并付出一定辛苦的。但是，不論這種研究的道路上有多少困難，也不論有什么東西使我們自己陷于暗中摸索，不得究竟，但我確信，任何我們能夠接納的照耀我們心靈的光芒，以及我們對自己的理智所能得到的任何了解，不但會使人愉快，而且在探究別的事物時，也會在指導我們的思想方面給我們帶來很大的便利。

2.構想——既然我的目的是探討人類知識的起源、確定性和范圍，以及意見、同意的各種根據和程度，那么，眼下我不愿意從物理學方面來干預我對心靈的思考，不愿意為了考察心靈的本質由何物構成而煩惱自己；也不愿研究是憑精神的什么樣的運動或者什么樣的身體的變化而使我們通過感官得到感覺，或者在理智中得到一些觀念，也不愿意研究那些觀念在形成時是否部分地或全部地依賴于物質。這類思辨雖然奇異而有趣，我卻要拋棄它們，因為它們全在我的構想之外……

3.方法——因此，值得一做的是搜尋出意見與知識的界限，并且考察我們應當憑什么準則對于我們還沒有確定知識的事物來規定我們的同意，緩和我們的信仰。為了達到這一目的，我將遵循下述方法：

第一，我將研究人們所觀察到并且在心靈中意識到的那些觀念、概念（不管你愿意怎么稱謂它們）的起源；并且要研究理智由什么方式得到那些觀點、概念。

第二，我將努力表明理智通過那些觀念能得到什么樣的知識，并且要指出那些知識的確定性、證據及范圍。

第三，我將對信仰或意見的本質和根據作些探討；我這里所說的意見，是指我們把尚未確知其為真的那些命題認做真的，并由此給予它們的同意。這里我有必要考察同意的各種根據及其程度。

7.論文的緣起——這便是原來我所以要寫關于人類理智論的理由，因為我想，要滿足人們極易陷入的各種研究，第一步應該是觀察自己的理智，考察自己的各種能力，看看它們適合于什么樣的事物。在做到這一點之前，我總懷疑我們是從錯誤的一端開始的；如果讓我們的思想馳騁于存在的大海之中，就好像無限的范圍都是理智自然而無可懷疑的所有物，其中任何事物都離不了它的判斷，逃不了它的識別，那么想心安理得、確定不移地把握我們最關心的真理，以求對自己的滿足，都只能是徒勞無益的。〕

這概括了洛克對哲學的“認識論的”探討，以及他對哲學家的任務的想法（“當一個小工，來掃清地基，清理通向知識的道路上所堆積的垃圾”）；他認為哲學家的工作有助于科學家發現客觀事實的工作。

他繼續采用“觀念”一詞，這個詞對他的闡述是很關鍵的，并且注定要在后來的哲學中起決定性的作用。

〔8.觀念代表什么——關于人類理智論的寫作緣起，我想必須說的也就這么多。不過，在我進而發表我對這個論題所有的思想之前，在這入門之初，我還得請讀者們原諒我常常運用“觀念”一詞，在下面的論述中你會發現這一點。這個名詞，我想最足以用來代表一個人在思想時理智中的所有對象；因此，我就用它來表示假象、概念、種，或心靈在思想中所能運用的任何東西；我常常采用這個詞實屬在所難免。

我猜測，人們都容易承認在人心中是有這些些觀念的；人們不但意識到自己有這些觀念，而且別人的言語和行為也會使他相信別人的心靈中也有這些觀念。

因此，我們第一步將研究這些觀念是如何在心靈中產生的。〕

對“觀念”一詞的運用是心靈這一半機械性概念的重要組成部分，也是下述觀念的重要組成部分，這種觀點認為哲學家好像是在從事于研究被稱為心靈中“觀念”的一些實體的自然史（描述觀念的起源、發展、活動）。“觀念”一詞比后來的一些概念諸如“印象”、“現象”、“外觀”、“知覺”、“感覺”、“感覺材料”、“給定的東西”等要寬泛得多，但與它們又有明顯的密切關系。

〔第2章 搖人心中沒有天賦原則

1.由我們獲得知識的方式看來，足以證明知識不是天賦的——在有些人中間流行著這樣一種根深蒂固的看法，認為在理智里面存在著某些天賦原則，即是說，存在一些基本概念、共同的思想、記號，這些東西好像是印在人心上一樣；靈魂在最初存在時就獲得了它們，并且把它們一同帶到這個世界上來。為了使沒有偏見的讀者相信這個假定的錯誤，我只要指出（我希望在論文的下面各部分中這樣做）這一點就夠了：人們單憑運用他們的自然能力，不必借助于任何天賦的印象，就能夠獲得他們所擁有的全部知識；他們不必有任何這樣一種原始的概念或原則，就可以得到確定可靠的知識……

2.人們以為普遍同意是最大的論據——再也沒有比下面這一點更為一般人視做理所當然的了：有某些思辨的或實踐的原則（因為這兩方面他們都談到）是全人類普遍同意的。因此，他們爭辯道：這些原則一定是一些恒定的印象，是人的靈魂在最初存在時就獲得的，是人們把它們一同帶到世界上來的，猶如人們必然要而且事實上確實把自己的任何一種內在能力一同帶到世界上來一樣。

3.普遍同意不能證明有任何天賦的東西——不過得自普遍同意的這一論據卻有自身的不幸。因為，即使事實上有一些為人類普遍同意的真理，那也不能證明它們是天賦的，如果能夠指出人們對于他們所同意的那些事物還可以有別的途徑達到這種普遍同意的話；而這一點我相信是可以做到的。

4.人們不能普遍地同意：“凡存在者存在”，“同一物不可能既存在又不存在”——更糟糕的是，普遍同意這個論據本來是被用來證明天賦原則的，但在我看來卻正好證明了沒有任何的天賦原則的，因為根本就沒有什么全人類普遍同意的原則。我首先來談思辨方面的原則，例如，就可以把那些備受推崇的論證原則提出來考察，其中一個是“存在者存在”，另一個是“同一物不可能既存在又不存在”。我想這兩個原則乃是所有原則中最可以被稱為天賦原則的。而且這些原則具有如此確定的被普遍承認的公理的聲譽，以至于只要有人似乎要懷疑他們，便會被認為是奇怪的。但是，我敢大膽地說，這些命題不但未曾得到普遍的同意，而且大部分人根本就不知道這回事。

5.所謂天賦原則不是自然地印在心靈上的，因為兒童和白癡都是不知道它們的——首先，所有兒童和白癡顯然一點也沒有理解或想到這兩個原則，既然他們想不到這兩個原則，這就足以消除所謂普遍的同意了，這種普遍同意乃是一切天賦真理必不可少的伴隨物。說有些真理印在靈魂上而靈魂并不知覺到或理解它們，那在我看來近乎一種矛盾；因為所謂“印”，如果有任何意義的話，不外是使某些真理被人知覺到的意思。因為，把任何東西印在心靈上而心靈并不知覺到它們，在我看來幾乎是不可理喻的。因此，如果兒童和白癡的靈魂、心靈有這些原則印在上面，那他們不可避免地必定會知覺到它們，并且必然會認識和同意這些真理；既然實際上不是這樣，顯然可見并沒有這些東西印在它們的心靈上。因為如果它們不是天然地印在心靈上的，又怎么能是天賦的呢？它們如果是印在心靈上面的，又怎么能不為人所知呢？說有一個概念印在心靈上面，同時又說心靈并不知道它，并且從未注意到它，那就使得這個印象歸于虛無。凡是心靈從未知道過、從未意識到的命題，不能說是存在于心靈中的。〕

在展開他自己的知識理論（在《人類理解論》第四卷中）之前，洛克試圖推翻他認為是與自己對立的認識論理論，即那種認為至少有一些知識是天賦的理論。

洛克的論據是一種二難推理。要么就說那種命題（如“存在者存在”或“同一物不能既存在又不存在”；即所謂的同一律和古典邏輯的非矛盾律）是天賦的，從字面上我們意指每個人一出生時，關于這些命題的真理的知識就已經明晰地呈現在他的意識中；要么，我們意指不太偏激的一些東西，比如說，所有人都生而具有知道這些命題的真理性的能力，這種能力只是在我們“運用真理”時才使用。但是，建立在實際經驗證據之上的第一種主張，正如他在上文中所證明的一樣，是錯誤的；因為這種主張真理性的必要條件（正像洛克在上文中所指出的一樣，盡管不是充分條件）是所有人都必須同意這些“天賦”命題，而實際情況顯然不是這樣——洛克援引了兒童和白癡這一事例。相反，如果我們考慮一下這個二難推理的第二方面，那么運用“天賦”一詞是“一種非常不妥的談論方式”，但更糟糕的是，這種理論現在已不能區分那類小而具特權的假設的天賦命題和任何其他其真理性人能逐漸認識的命題（比如說數學命題）。

使洛克的后學困惑（至今仍使他們困惑）的是洛克論敵們的精確的同一性。他的同代人中很少有人能堅持知識在字面意義上是天賦的理論（盡管有人把這種理論歸諸柏拉圖）；很多人煞費苦心地明確否定這種理論。可能的攻擊目標有三：（1）混亂地使用“天賦觀念”[[5]](#_5_62)一詞的笛卡爾和他的一些追隨者；（2）某些當代英國哲學家，即劍橋柏拉圖主義者，尤其是亨利·摩爾，他也堅持一種極為溫和的天賦知識理論；（3）許多頑固的經院哲學的追隨者，他們堅持認為所有知識都是通過從一些已經被認為是自明的真理出發演繹而得到的。洛克要直接駁斥的可能主要是第三種人。在這里和第四卷的攻擊中，洛克不僅達到了摧毀對立的知識理論這一較狹隘的哲學目標，而且在更廣泛的戰線上，他斷定了個人判斷優于權威和教條的地位在神學和政治上的基本重要性；既然“這（即天賦知識理論）一旦被接受，它將使那些懶于艱苦探索的人心安理得，并阻止人們研究在所有被稱為天賦的東西上產生的懷疑。這對那些矯揉造作、好為人師的人來說，倒不是太小的便利，這些人使天賦知識理論成為原則之原則，‘那些原則是不能懷疑的’。”

從歷史上來說，這種對天賦觀念的攻擊，如果說不是經驗論對基于不能找到證據的公理方面龐大形而上學建筑物的最早打擊，也是最大的一擊。所有這些對立的體系都聲稱它們的來源及其可靠性存在于對純粹理性的運用之中：洛克——像他前輩霍布斯一樣——盡管有些猶疑和不一致，也懷疑任何這種發現世界事實的工具的存在。形而上學的可能性直接依賴于它的存在。洛克在下面幾段論述中（選自第二卷，《論觀念》）提供了他自己關于這個問題的明確解釋。

〔第1章 搖觀念通論及觀念的起源

1.觀念是思維的對象——既然每一個人都意識到自己在思維，并且意識到他在思維時，他的心靈是運用在心中的觀念上的，那么，毫無疑問，人們心中有一些觀念，諸如像“白、硬、甜、思維、運動、人、軍隊、酒醉”等詞所表達的那些觀念。所以首先要研究的就是人怎樣獲得這些觀念。我知道，被人接受的學說是：人在出生之初，就有一些天賦的觀念和原始的標記印在他們的心靈上。這種主張我已詳細地考察過；而且我估什，如果我能表明理智是怎樣得到它所具有的一切觀念，及那些觀念是由什么方式，什么層次進入心靈的，那么我在前邊所說的一切，一定更容易得到人們的承認。說到觀念進入心靈的方式和層次，我將訴諸各人自己的觀察和經驗。

2.一切觀念都來自感覺和反省——那么，讓我們假定心靈就如我們所說的一樣，是一張白紙，沒有任何記號，沒有任何觀念。心靈是怎樣得到那些觀念的呢？它是從何獲得由人的匆促而無拘的想象以幾乎無限多的花樣描繪在它上面的那許多貯藏物的呢？它是從何處得到理性和知識的所有材料的呢？我用一句話來回答這個問題：它們都得自經驗。我們的一切知識都是建立在經驗上面的，而且所有知識最終都導源于經驗。我們對外界可感物的觀察，或者對我們自己知覺到、反省到的我們心靈內部活動的觀察，就是供給我們的理智以全部思維材料的東西。這兩者乃是知識的源泉，從其中涌出我們所具有的或者自然地能具有的全部觀念。

3.感受的對象是觀念的一個來源——首先，我們熟識個別的可感覺對象的感官，按照那些對象影響感官的不同方式，把對于事物的一些清晰的知覺傳達到心靈里面。這樣，我們就獲得了我們對于黃、白、熱、冷、軟、硬、苦、甜以及一切我們稱為可感性質的觀念。當我說感官把這些觀念傳達到心中的時候，我的意思是說感官把能在心中產生知覺的那些東西從外物傳入心中。這個我們絕大多數觀念的巨大源泉完全依賴于感官，并被傳達給理智，我把這個源泉稱為“感覺”。

4.心靈的活動是觀念的另一個來源——其次，經驗為理智提供觀念的另一個來源，是對于我們自己心靈用于所得到的觀念時各種活動的知覺：當靈魂對這些活動加以反省和考察時，就為理智提供了另外一套觀念，這套觀念是不能從外面得到的。這就是知覺、思維、懷疑、信仰、推理、認識、意愿，以及我們自己心靈的各種活動。這些活動都是我們所意識到的，都是我們在自身中所觀察到的。我們從這些活動中接受一些清晰的觀念傳達到理智中來，正如我們從影響感官的物體取得清晰的觀念一樣。觀念的這一來源是人人完全自身擁有的；盡管由于它和外物毫無關系，因而不是感官，但它卻很像它，因此可以很適當地稱之為“內感官”。不過，我把另外那個來源稱為感覺，所以把這一來源稱為反省。因為它所提供的觀念只是心靈反省自身內部活動時所得到的。所以，在本論文的以下各部分中，所謂反省，我都意指心靈對于它自己各種活動及活動方式的那種注意，由于這種注意，理智里面才產生了這些活動的觀念。這兩種東西，即作為感覺對象的外界物質和作為反省對象的我們自己心靈的內部活動，在我看來，乃是產生我們全部觀念的惟一來源。“活動”一詞，我在這里用的是廣義，它不僅包括心靈對它自己觀念的各種活動，而且也包括有時從這些活動產生出來的某種激情，諸如從任何思想產生出來的滿足或不安。

5.我們所有的觀念都是從兩者之一而來——在我看來，理智所具有的任何微弱的觀念無不是得自這兩個來源。外物供給我們心靈的各種可感性質的觀念，這些觀念全是外物在我們心中產生的知覺。心靈則供給理智以關于它自己活動的觀念。

如果我們充分考察這些觀念和它們的各種情狀、聯結及關系，我們將會發現，它們包括了所有的觀念，而且我們還會看到，我們心中所有的任何東西無不來自這兩條途徑中的一條。假設讓任何人考察一下他自己的思想，徹底地搜索自己的理智，然后再讓他來告訴我，他所具有的一切原始觀念究竟是不是感官對象的觀念，或者是不是作為反省對象的心靈活動的觀念，無論他想象心中存在多少觀念，在這嚴格的考察之后，他將看到他心中所有觀念無不是由這兩條途徑中的一條印入的，不過人的理智可以把它們組合，增長而產生出無限的變化來；這一點我們將在下面看到。

24.我們所有知識的來源——爾后，心靈又開始反省它自己在通過感覺得到的觀念上所發生的作用，因此，它自己又得到一套新的觀念，我稱之為“反省的觀念”。這些都是由心靈之外的外物和由人心自己內在的、特有的能力所產生的各種作用印在感官上的印象……

25.在接納簡單觀念時，理智大部分是被動的——在這一部分，理智僅只是被動的；它是否要有這些知識的起源也就是知識的材料，不是由它自己的力量所決定的。因為不論我們愿意與否，許多感官的對象總是把它們的特殊的觀念強加給我們的心靈；而我們心靈的作家一定會讓我們對這些觀念至少有一些含混的想法。當一個人在思想時，決不會完全不知道自己在想什么。當這些簡單觀念被提供給心靈時，理智就不能拒絕接受，當心靈上印有這些觀念時，理智也不能改變它們、涂抹它們、或者自己重新制造；這正如一面鏡子不能拒絕、不能改造、不能涂抹它面前的各種物體在它上面所產生的各種影像和觀念一樣。由于我們周圍的各種物體以不同的方式影響我們的感官，心靈便被迫接受這些印象，并且不能避免感知它們所附帶的那些觀念。〕

沒有任何別的引文提供了關于這些主要概念更清晰的圖畫——尤其是在最初兩段里——而正是這些概念構成了十八世紀英國得到發展的新的認識論的基礎：

（1）作為實體的觀念。在被設想成一種中空的器皿或容器一樣的人的心靈中，有許多（“大量貯存的”）完全清晰而且可分的被稱做觀念的實體。這一點被看做是自明的。

（2）作為自然科學家的哲學家。哲學家的出發點是像描述性的心理學家一樣擬出一份這些實體的清單，再予以分門別類，描述它們的活動、變化，等等。

（3）發生學的研究。這些實體一定得自別的什么地方——它們可能從虛無中產生；接下來哲學家的事情是回答如下的問題：“這些觀念是從什么地方產生的？”“它們的來源是什么？”

（4）經驗的方法。將通過一種簡單的準植物學的研究完成這些任務。

在這一節中，洛克推進了十八世紀認識論中經典經驗論的主題：“我們所有的觀察都來自經驗。”這一點后來表現為只有“簡單”觀念直接來自經驗；“復雜”觀念是通過“心靈的活動”由簡單觀念結合而成的；因此，它們也最終來源于經驗。洛克把“經驗”本身區分為直接指向外物（也是受其刺激而引起）的感覺和直接指向心靈本身的活動的反省（現在我們必須稱之為“內省”）。

這里，我們已經能看清洛克將要遇到的眾多困難的根源了。人們可能會問：如果他只有從假設而來的觀念本身，而沒有可供考察的外物，那么他怎么能僅僅通過觀念來自外物這一事實而對感覺的觀念加以區分呢？在這種條件下，觀念是不能被區分開來的，除非存在一些對觀念本身來說是內在的標準。這與洛克對認識論與關于感官的物理學和生理學的邏輯關系的錯誤概念密切相關。在下面段落里，洛克提供了一種分類學——一種關于經驗的基本構成成分即觀念的分類目錄。

〔第2章 搖論簡單觀念

1.非復合的現象——為了更好地理解我們知識的本質、方式和范圍，對我們所具有的觀念我們應仔細注意一件事，那就是：有些觀念是簡單的，有些是復雜的。

盡管那些影響我們感官的性質在事物本身當中緊密聯結著，混合著，因而彼此之間不可分開，沒有距離，但顯而易見這些性質在心靈中所產生的那些觀念卻是經由感官單純而不混雜地進來的。因為，雖然視覺和觸覺常常同時以同一對象得到不同的觀念——比如一個人同時看見運動和顏色，手在同一塊蠟上感覺到的柔軟和溫暖——可是這些在同一個主體中那樣聯結著的簡單觀念，卻是和那些經由不同的感官進來的觀念一樣非常分明的。一個人在一塊冰上所感覺到的冷和暖，在心靈中是互相區分的觀念，正如一朵百合花的香味和白色，或者糖的味道和玫瑰花的香味一樣彼此分明。對于一個人，沒有什么比他對于這些簡單觀念的清楚明白的知覺更明顯了；這些簡單觀念每一個本身都不是復合的，它里面除了包含一個齊一的現象和心靈中齊一的概念外，什么也不包含，而且，它是不能分成不同的觀念的。

2.心靈既不能制造簡單觀念，也不能毀滅它們——這些簡單觀念，亦即我們所有知識的材料，只是由上述兩種途徑亦即感覺和反省提供給心靈的。理智一旦貯存有這些簡單觀念，它就有力量重復它們，把它們加以比較，甚至可用無限多的花樣聯結它們，并且因此能隨意制造新的復雜觀念。但是，最高超的才智或最發達的理智不論憑借多么敏捷和豐富的思想，也無力在心中制造或構造一個不是由上述途徑得來的新的簡單觀念；理智的任何力量也不能毀滅那些現存的觀念。只要試一試在人的理智中構成任何一個簡單觀念，而這個簡單觀念卻不是通過他的感官從外物得來的，或者不是通過反省從他自己心靈對它們的作用得來的，那么每個人都會發現自己沒有如此的能力。

3.這就是為什么盡管我們不能不相信，上帝在創造一個生命時除了他所給人的那五個感官——通常認為是五個——以外，還可能使他具有更多的其他感官或途徑而使理智注意到有形的事物，然而我卻認為，除了聲音、滋味、香氣同可見可觸的性質以外，任何人都不可能想象出物體中還有其他性質，不論那些物體是如何構成的——正是通過這些性質它們才得到注意。如果人生而只有四個感官，那么第五感官的對象就不能成為我們注意、想象的對象，正如現在可能屬于第六、第七、第八感官的對象一樣……我這里遵循認為人只有五個感官的一般意見，盡管可能真有更多的感官，但是兩種假設都可以同樣地用于我現在的目的。〕

這里，洛克指出了簡單觀念和復雜觀念的區別，這種區別對他的心理學原子論（觀念這個概念是不可化簡的終極元素）來說是最為基本的。他堅持認為，當我們看、聽、嗅……一個物質對象時，盡管這個對象本身有很多性質，我們心靈所接受的種種這類性質的“觀念”卻是各自分離的簡單觀念，它們是不能再予以進一步分析的。

復雜觀念則是通過各種“心靈的活動”由簡單觀念構造而成的，這一點洛克將在下面予以描述。但是，簡單觀念本身又都來自經驗。既然簡單觀念是構成一切思想、情感等最基本的東西，那么，想象所能產生的簡單觀念無不是先前被直接感覺到的，它只是復制這些簡單觀念并把它們轉移到新的結合中去。這一點值得與休謨關于想象一種人們從未見過的顏色這個問題的研究加以比較（見本書第163—164頁）。

給觀念分類之后，洛克認為觀念和物質實在的關系是我們與物質實在惟一的聯系，有時這種聯系能得到忠實的反映，有時則只能得到不太直接的反映。洛克的所有論述表現為一種想調和一般的感覺、知覺材料與物理學家研究結果的努力。洛克沒有達到這一點，他的失敗是想解決一個關鍵問題的最早的嘗試之一，對這個問題直到今天哲學家們還存在著分歧。在現時的思想家中，其知覺理論導源于洛克的有彼此個性各異的貝特蘭·羅素、桑塔雅那和列寧。不過，公平地附帶說一句，列寧的哲學觀點也許并不值得嚴肅考慮。

第一性的質與第二性的質的理論起源于希臘的原子論。在早期文藝復興思想家如康帕內拉的著作中可以見到它的蛛絲馬跡，不過，它的近代翻版和巨大影響則必須首先歸于伽利略。自然科學在十七世紀取得了驚人的成就，這種進步不能歸功于任何別的孤立的因素，而只能歸功于放棄中世紀根據不可簡約的性質差別描述客體的實踐，轉而集中描述數量上可測的性質。人們最終能夠以純數學的語言構成具有巨大預測力量的精確規律，從而將這些性質的各種變化聯系起來。此外，在伽利略看來，只有某些可測量的性質即力學的性質才可進入他的規律。正如后來通常發生的一樣，“只有事物的可測量的力學性質才值得構成科學的規律。”這一方法論的箴言被改造成一個形而上學的陳述：“只有事物的可測量的力學性質才是實在的。”通過說明他不能設想沒有形狀、大小、位置而且既不按某種確定方式處于靜止也不按這種方式運動的物體，而與此同時能很容易地設想那些沒有味道，氣味或顏色的物體，伽利略證明了這些力學性質的實存性和一切其他性質（顏色、味道、氣味等）的非實存性。他把后面這些性質斷定為主觀的幻象；只有前者在物體“自身中”才是客觀的、實在的。

這一學說在十七世紀得到了廣泛傳播。到洛克時代已經與兩種更深層的理論密切聯系著：

（1）軌跡運動和碰撞是物質世界惟一的因果作用，因此一切解釋最后都必須以此為依據。

（2）按照笛卡爾的人的概念，心靈是與身體在種類上完全不同的一種東西，身體像盒子一樣包含著心靈，心靈本身這部分叫做大腦。

這兩種理論結合從而產生下面這幅圖景：發源于物質客體的微粒刺激人的感官，在神經系統里產生一系列反應，這些微粒最后產生一種與它們自身完全不同的實體——心靈中的觀念。這種二元論——外界互相碰撞而且具有數學上可翻譯的“第一性的”質的“實存的”實體和僅僅是這種實體在心靈中的主觀副本或副產品的觀念之間——直接導向洛克如下的具有代表性的知覺理論：

〔第8章 搖關于我們的簡單觀念的進一步考察

7.心靈中的觀念，物體中的性質——為了更好地發現我們的觀念的本性，為了明白易曉地討論它們，宜于從兩方面來考察它們：一方面可把它們看做我們心中的觀念或知覺；另一方面可以把它們看做那些在物體里面引起我們這種知覺的物質的變形；這樣，我們可以像平常那樣把觀念認做主體里某種東西的精確映像或肖像。心靈中的大多數感覺觀念并非與存在于我們之外的某種東西相似，正如象征這些觀念的名稱并不與我們的觀念相似一樣，雖然一聽到這些名稱就很容易在我們心中引起這些觀念。

8.心靈在自身中知覺到的東西，或者知覺、思想、理智的直接對象，我稱之為觀念。而那種在我們心中產生任何觀念的能力，我稱為這種力量之所在的主體的“性質”。例如，雪球具有在我們心中產生白、冷、圓等觀念的能力，這種在我們心中產生這些觀念的能力，作為雪球中的東西，我就稱之為“性質”；作為理智中的感覺或知覺，我就稱之為“觀念”；這些觀念，如果我有時把它們說成好像在事物本身里面，那我的意思是指物體里面那些在我們心中產生這些觀念的性質。

9.第一性的質——就這樣被認為存在于物體中的性質，首先是這樣一種性質，不論物體處于何種狀態，它都絕對不能與物體分開；不論物體遭受什么改變或變化，受到什么力量壓迫，物體都能永遠保持它們；在一個體積大到足以被知覺到的物質微粒中，感官常常可以發現它，而且心靈發現它與每一個小到雖然不足以單獨被知覺到的物質粒子不可分。比如，取一粒麥子，把它分為兩部分，每一部分仍然具有凝性、廣延、形狀、可動性等；把它再分一次，它仍然保持這些性質；就這樣一直把它分到各部分都看不出來，它們每一部分必定仍保持著同樣的性質。因為分割（磨、搗或任何別的物體對另一個物質的作用）絕對不能取消任何物體的凝性、廣延、形狀或萬能性，而只是把原來的一個物體變成兩塊以上分明分離的物質，在分割之后把所有這些互相區別的物體計算起來，就造成一個數目。這些性質我稱之為物體的“原初性的”或“第一性的”質，我認為我們可以看到這些性質在我們心中產生一些簡單觀念，即凝性、體積、廣延、形狀、運動或靜止、數目。

10.第二性的質——其次，是這樣一種性質，實際上并不是存在于對象本身中的東西，而是一種能力，這種能力可以借物體的第一性的質，亦即借物體的各個不可見的部分的大小、形狀、組織運動等，在我們心中產生各種不同的感覺，例如顏色、聲音、滋味等。這些我稱之為“第二性的”質。除了這些之外，還可以加上第三種性質，這些性質通常被認為只是一些力量，雖然它們同樣是主體中的真實性質，就像我按照平常的說法稱之為性質，但為分別起見又稱之為“第二性的”質的那些性質一樣。因為，火里面那種借它的第一性質在蠟塊或土塊內產生一種新顏色或新密度的能力，也同樣是火里面的一種性質，就像火借同樣的第一性的質——即它的不可見的部分的大小、組織和運動在我心中引起一種我以前沒感到過的新的熱或燙的觀念或感覺的那種能力一樣。

11.第一性的質怎樣產生它們的觀念——緊接著應該考察的，是物體怎樣在我們心中產生觀念；顯然這是借一種沖擊，因為這乃是我們所設想的物質的惟一作用方式。

12.如果外物在我們心中產生觀念時并不和我們的心靈相接觸，而我們仍然知覺到那些分別落入我們各種感官范圍內的東西的原初性質，那顯然一定是因為有某種來自那些東西的運動，通過我們的神經或“生命精氣”，通過我們身體的某些部分，把它傳到我們關于那些東西的特殊觀念。既然較大的可見物體的廣延、形狀、數目和運動，眼睛可以從遠處知覺到，顯然必定有一些不能單獨被看見的物體，從那些大物體到了眼睛里面，并且通過眼睛把某種運動傳給大腦。就是這種運動在我們心中產生出我們關于那些物體的各種觀念。

13.第二性的質怎樣產生它們的觀念——我們可以設想，第二性的質的觀念的產生方式，與第一性的質產生觀念的方式是相同的，亦即是由不可見的微粒作用于我們的感官而產生的。既然很明顯地有許多細小的物體存在，每一個都細小到我們不能用任何一種感官來發現其大小、形狀或運動——就像有空氣和水的微粒，以及比空氣和水的微粒小得多的微粒那樣。也許后者小于空氣和水的微粒的程度等于空氣和水的微粒小于扁豆和冰雹的程度。現在讓我們假定：這種微粒的各種不同的運動和形狀、大小和數目，在影響我們的一些感覺器官的時候，就在我們心中產生出我們那些關于物體的顏色和氣味的不同感覺。例如，一朵紫羅蘭花，就是借這類具有特殊形狀和大小、以不同的程度和形態運動的不可見的物質微粒的沖擊，使那朵花的藍色和香味的觀念得以在我們心中產生。我們完全可以設想上帝把這些觀念與這些同它們并無相似之處的運動聯系在一起，就像可以設想上帝把刀片割我們肉的運動與同它毫無相似之處的痛苦的觀念聯系在一起一樣。

14.我所說的關于顏色與氣味的一切，也可以適用于味道和聲音以及其他類似的可感覺的性質。這些性質，不論我們錯誤地賦予它們什么真實性，實際上它們不是物體本身中的什么東西，而是在我們心中產生各種感覺的能力，而且像我講過的那樣，依賴于那些第一性的質，亦即各部分的大小、形狀、組織和運動。

15.第一性的質的觀念是與原型相似的，第二性的質的觀念則不然——由以上所說，我想很容易得出這樣的結論：物體的第一性的質的觀念是和第一性的質相似的，它們的原型是確實存在于物體里面的；但是第二性的質在我們心中產生的觀念則根本不可與第二性的質相似。在這方面，沒有什么與我們的觀念相似的東西存在于物體本身之中。這些性質，在我們用它們來稱呼的物體里面，只不過是一種在我們心中產生這些感覺的能力；觀念中的甜、藍或溫暖，只不過是我們稱為甜、藍或溫暖的物體本身里面的不可見部分的某種大小、形狀和運動而已。

16.我們稱火焰為熱的和亮的，稱雪為白的和冷的，稱甘露為白的和甜的，這都是由這些東西在我們心中產生的觀念而得名。這些性質在物體里面的樣子，通常被認為和觀念在我們中里面的樣子相同，后者乃是前者的完善的肖像，就像一面鏡子里的肖像似的。如果有人持不同的說法，就會被大多數人斥為荒唐。但是，一個人如果愿意想一想，同樣的火，離得比較遠，就在我們心中產生一種溫暖的感覺，離得比較近，則在我們心中產生一種極為不同的痛苦的感覺，那就應該反省一下，自己究竟有什么理由可以說：火在他心中產生的這個溫暖的觀念，是確實存在于火里面的，而同樣的火以同樣的方式在他心中產生的痛苦的觀念，則不是存在于火里面的。雪在產生冷和白的觀念時，既然亦同產生痛的觀念一樣，既然都是憑著它那些凝固部分的體積、形狀、數目和運動來的，則我們如何只說，白和冷是在雪中，而痛卻不在其中呢？

17.火和雪的各部分的特殊大小、數目、形狀和運動，是確實存在于它們之中的，不論是否有任何人的感官知覺到它們；因此可以稱它們為實在的性質，因為它們確實存在于那些物體里面。但是，亮、熱、白或冷，則和病痛不存在于甘露里面一樣，并不是確實存在于火或雪里面的。如果取消對它們的感覺；如果眼睛不看光或顏色，耳朵不聽聲音，舌頭不嘗滋味，鼻子不聞氣味，那么所有的顏色、滋味、氣味和聲音，作為這種特殊的觀念，就將消失無存，都還原成它們的原因，即各個部分的大小、形狀和運動了。

18.一塊大到可見的甘露可以在我們心中產生圓形或方形的觀念，通過被由此地移往彼地，又在我們心中產生運動的觀念。這個運動的觀念代表著實際上正在運動的甘露的運動。至于圓形和方形，不論是在觀念中還是在實在中，不論是在心中還是在甘露中，也代表著同樣的實際的性質。運動和形狀都是實際存在于甘露中的，不管我們注意與否。這一點人人都容易贊同。另外，甘露還有一種能力，可以借其各部分的體積、形狀、組織和運動，在我的身上產生出疾病的感覺來，有的還產生出劇烈痛苦的感覺來。這種疾病和痛苦的感覺并不存在于甘露中，而只是它在我們身上產生的作用，我們如果不感覺到它們，它們也就不復存在了。這一點也是人人贊同的。可是，很難使我們相信，甜和白不是真正存在于甘露中的，實際上這兩種性質也只是甘露借其各種微粒的運動、大小、形狀在睛和舌上產生的作用，這正如甘露引起的痛苦和疾病很明顯地只不過是它借其可見的各部分的大小、運動和形狀在腸胃中產生的作用一樣（因為正如以上證明了的一樣，物體不能通過任何別的東西發生作用）……〕

顯而易見，洛克對這一學說的闡發是嚴重混亂的：

（1）將認識論錯誤地等同于自然科學。上述解釋（除了有問題的“心靈中的觀念”）作為生理學可能并不荒謬，但生理學與對關于我們所知道的外在世界的重要問題（生理學家一致認為這些問題已得到解決）的討論并不相關。

（2）既然洛克了解的只是觀念，而且不能把觀念與它們應該與之相似的東西互相比較，那么他怎么能知道我們關于第一性的質的觀念與那些存在于“物體中”的性質相似？

（3）當他說一種性質是或不是“真實地存在于物體中”時，他的意思究竟是什么？確實，在描述物體的可測性質的句子與描述我們的感覺的句子之間存在著差別，就是說，在前面的情形中，有非常清楚的普遍為人接受的對“客觀”真理的檢驗，這種檢驗可以盡可能地獨立于“主觀的”經驗。但這并不含有“本體論狀態”差別的形而上學意義。

（4）洛克的意思如上面第9節中所意指的那樣，僅僅是說每一物體都必定具有一定的大小、形狀和運動（或靜止）嗎？不言而喻，洛克認為是這樣的。因為，如果不滿足這些條件，我們就不能用“物體”這一術語。或者，他的意思是不是說（在上面的引文中他似乎是這樣主張的）我們對大小、形狀等的知覺從來不會發生我們關于顏色、味道等的知覺所發生的那種公認的錯誤？這里，確實如貝克萊所指出的那樣（見第110頁，第139頁及以下），他是錯誤的。如果我們有時恰好像對顏色、味道產生錯覺一樣，對大小、形狀或運動產生錯覺，那么我們有什么理由假定任何第一性的質的存在呢？是因為科學能保證它們的存在嗎？但是，科學家們有什么凡人沒有的發現方法呢？難道只有他們才真正在接觸一個具有穩定比例的確定世界，而別人則都只是沉溺于一堆雜亂無章的模糊感覺之中，都是如此的不確定以致不能勝任精確的描述？——如果真是這樣，那么科學家是怎樣達到這一點的？他們稟賦了什么樣特殊的知覺或直覺官能？笛卡爾或者萊布尼茨已主張發現物體的真實性質不是通過感官，而是通過理性——與感官平行又優于它的一個消息來源。但是，洛克卻否認這一點；因此，他想一勞永逸地劃分清楚第一性的（客觀的）質與第二性的（主觀的）質之間有區別——因為伽利略和牛頓以這一原理建立了他們的表面上成功的解釋——而又保留他自己的似乎與這種二元論不可比較的“感覺論的”之前提，這是不成功的。但這種嘗試的失敗本身卻表明了這一問題的本質。這個問題貫穿在他對“復雜”現象的討論中，而且當他開始分析具有第一性的質的實體概念，也就是物理學家和生物學家認為理所當然地具有實在性的物質對象時，這一問題變得更加尖銳了。他對單個的簡單觀念怎樣結合成復雜的整體的解釋沒有解決任何問題。

〔第11章 搖人心的分辨能力及其他作用

6.組合——其次，我們還可以看到心靈對它的觀念還有一種作用，這就是組合，借這種作用心靈把它從感覺和反省得來的簡單觀念放在一起，并把它們組合成復雜觀念。擴大作用也可以歸在這種組合作用之下，因為在擴大作用中，組合的結果雖不能產生出較復雜的觀念，可是它仍把各種觀念互相結合起來，只是所結合的觀念的種類相同罷了。這樣，通過把一些單位相加在一起，我們就造成了“一打”這個觀念；又如把一些重復的“派齊”觀念放在一起，我們就形成了“弗朗”的觀念。[[6]](#_6_58)

8.命名——如果兒童們通過一再重復的感覺把各種觀念確立在記憶中，他們便開始逐漸學會使用各種符號；如果他們有運用語言器官發出清晰聲音的技術，他們便開始運用語詞把自己的觀念表達給別人。這些語言符號，有時是他們從別人那里借來的，有時則是自己造成的，正如我們常見的一樣，兒童們在最初使用語言時賦予各種事物那些新奇而不尋常的名詞便是。

9.抽象——我們所以使用語言，乃是要把它當做我們的內在觀念的外在符號，而因為這些觀念乃是從各種特殊的事物得來的，所以如果我們所接受的各種特殊的觀念都應該有一個獨立的名稱的話，那么名稱一定是無窮無盡的。為了避免這一點，心靈便把得自特殊事物的特殊觀念改造成一般的，這種改造是由于把它們看做心中獨立的現象，同其他事物沒有關系，同真實事物的一些環境如時間、空間或任何其他相連的觀念沒有關系。這便是所謂的“抽象”。通過這種抽象，那些得自特殊事物的觀念變成了所有其他同類事物的一般代表，而這些觀念的名稱，即一般名稱，適用于一切符合這種抽象觀念的事物。理智把這些確定的，赤裸裸的現象貯存起來（通常給它們加上名稱），并不考慮他們是怎么來的，由什么地方來的，與別的什么現象一起來的。然后，理智以它們為標準，把一些真實的事物按照這些模型分門別類，并相應地稱呼它們。這樣，今天在粉筆或雪中看到的顏色同心靈昨天從牛奶中得到的一樣，心靈只是單獨考究那個現象，并且使它成為一切同類東西的代表；在賦予它以“白”這個名稱后，便以這個聲音代表同樣的性質——無論它在什么地方被想見或被遇及。一般觀念或名稱就是這樣形成的。〕

〔第12章 搖論復雜觀念

1.復雜觀念是由人心從簡單觀念構成的——到現在為止，我們考察了那些心靈只是被動地得到它們的觀念，這些觀念都是由前面所說的感覺和反省這兩種途徑得來的簡單觀念。在那里，心靈不能替自己制造任何一個這樣的觀念，心靈所具有的任何觀念也無不是由這些簡單觀念組成的。但是，心靈雖然在獲得它的簡單觀念時完全是被動的，卻也起到一些自己的作用，從而以簡單觀念為材料和基礎來構成其他觀念……既然人們看見簡單觀念是一組一組地結合在一起的，心靈就能夠把若干結合在一起的簡單觀念看成一個觀念。這不僅僅是說，這些簡單觀念在外物中是結合的，而且是說，心靈自己就已經把它們結合在一起了。像這樣由若干簡單觀念結合而成的觀念，我就稱之為復雜觀念——例如美、感激、人、軍隊、宇宙等。雖然這些觀念是由許多簡單觀念構成的，或者是由簡單觀念所構成的復合觀念構成的，但是，人心可以把它們中間的每一個看成一個完整的東西，并且用一個名稱來稱呼它。

2.它們是由人心隨意構成的——心靈在使自己的觀念重復和聯結在一起的能力方面，有很大的力量使自己的思想對象發生變化、繁多起來，遠遠地超出感覺或反省為它提供的東西。但是，這一切仍然限于心靈從那兩個來源所得到的那些簡單觀念的范圍以內，簡單觀念乃是心靈的一切組合的最終材料。因為，簡單觀念全都是從事物本身來的，關于這種觀念，心靈所具有的不能多于它所接受的，也不能異于它所接受的。心靈不能具有別的可感性質的觀念，只能具有它憑借感官從外界得到的；它也不能具有一個思維實體的任何別種作用的觀念，只能具有它在自己本身之內發現的觀念。但是，心靈一旦得到這些簡單觀念之后，它就不單單局限于觀察，局限于外界供給它的那些東西了；它可以憑借自己的力量，把它所具有的那些觀念結合在一起，構成新的，它以前從未接受過的復雜觀念。

8.最深奧的觀念也是得自這兩個來源——如果我們追溯心靈的進程，并且注意觀察心靈如何重復、積累、聯合它由感覺或反省得來的那些簡單觀念，這將把我們引到比我們最初想象的還遠得多的地方。我相信，如果我們仔細觀察觀念的起源，便會發現即使是最深奧的觀察，不論它看來與我們的感官或心靈的任何作用相離多遠，也仍然只有理智為它本身構成的，其方式是把心靈從感官對象或心靈對這些對象的作用中得到的那些觀念加以重復和聯結。因此，甚至那些廣大而抽象的觀念也是由感覺和反省得來的；也是心靈在一般地運用它自己的能力時可以得到的和已得到的；而且，人心在獲得這些觀念時，其官能也是運用于由感官對象而來的那些觀念，或運用于人心對那些觀念起的一些作用的。〕

關于洛克所運用的心靈的半機械性模式，無需列舉更好的例證。觀念是作為對象存在于心靈之中的。感覺和反省的簡單觀念是流入心靈的，心靈只是被動的貯存器。不過，心靈有它自身的某種“活躍的力量”，由此它能結合一些觀念以形成一個新的復合觀念。

組合是這些活動中最明顯的機械性活動。通過組合，一些觀念被放在一起形成新的觀念，正如磚被結合在一起建成房子一樣。而且它們還可以被拆開。不論我們的觀念與直接經驗的關系多么復雜而又遙遠，這些觀念由以構成的原始材料（簡單觀念）全部都來自感覺和反省。

關于實體的哲學學說真是古老、復雜而又不易理喻。“實體”的最重要特征據說是自我支撐（與它的“樣式”或性質相反）。與洛克同時的經驗哲學家所主張的這一學說可以粗略地敘述如下：世界是由許多獨立的實體構成的，每一個實體要么是神，要么是一個有形的物體，要么就是一個心靈，全都具有這些實體的變化狀態及性質。不存在任何別的東西。實體與樣式的區別在于前者是自我支撐的，即能通過其自身而存在，而后者則需要賴以寄托的實體。作為自我支撐的實體與每一實體好像擁有的一組“樣式”相比較而言，具有更高層次的實在性。

洛克絕沒有擺脫這種（到目前）幾乎難以理喻的本體論。他混淆了這種學說與伽利略或牛頓的物質客體的概念，其結果是陷入了很多窘迫狀況，包括下面幾節中關于“一般實體觀念”的困境，而且在解釋關系觀念時遇到了困難，因為關系似乎是聯結兩個或更多的實體的，并不只是獨立地屬于任何一個實體，所以在這種本體論框架中不能是實在的。

洛克主要討論了兩種實體觀念：

（1）我們的一般實體觀念。他承認這種觀念是非常含糊的，因為，根據假說它是毫無特征的，通過抽去我們關于任何特殊物體（不管是有形物體還是心靈）的觀念的一切性質，我們才得到一般實體現象：然后剩下的是——這些性質的自我支撐的所有者——一個不可知的基質，一個“我不知道的什么東西”，因為不論它可能是什么，我們只能說正是“它”“支撐著”這些性質。作為一種描述，它看來是不能解釋物理世界的——它很像奧古斯丁的否定神學，這種神學把上帝看做是超驗的，而且是不可知的。

（2）關于一個給定的特殊實體的觀念，例如：太陽或者一塊特殊的黃金，就被稱為關于一個實體的觀念。一個特殊實體的觀念是一個由很多性質的觀念構成的復雜觀念，我們經常發現這些性質的觀念是與那些“它們所屬并由其支撐的事物的復雜觀念”結合在一起的。

以上兩種實體概念，以及許多其他概念，在下面幾節中都是互相切近的。

〔第23章 搖關于我們的復雜的實體觀念

1.實體觀念是如何形成的——如我們已經指出的一樣，心靈所獲得的大量簡單觀念，或者是在外物中發現而由感官傳輸進來的，或者是由心靈對自己的作用進行反省得到的。心靈也注意到一定數量的簡單觀念是經常在一起的；由于這些觀念被設想成屬于同一個東西，由于詞語要宜于大家了解，要用來作迅速的思想傳達，于是人們就用一個名稱來稱呼這些觀念，這樣也就把它們結合在一個主體中了。后來我們由于疏忽，往往把這個主體當做一個簡單觀念來看來說，其實它是由許多觀念集合而成的。因為，像我上面所說過的那樣，我們由于不能想象這些簡單觀念如何能夠支撐自己而獨立存在，因而慣于假定一個基質，作為它們的依托，作為它們產生的原因，我們也就因此稱這個基礎為實體。

2.一般實體的觀念——因此，如果有人愿意考察一下他自己關于一般純粹實體的觀念，他就會發現他根本沒有什么別的觀念，只不過有一個假設，認為有一種他不知道是什么的東西在支撐著那些能在我們心中產生簡單觀念的性質，這些性質通常被稱為偶性。如果問一個人顏色和重量所寄托的主體是什么，那他就只能說：是一些有體積有廣延的部分。如果問他體積和廣延依托在什么東西里面，那他的情況就不會比前面所提到過的那個印度人更好。這個印度人說，世界是由一只大象支撐著的；問他大象停在什么上面，他答道，一只大烏龜背上；再問他什么東西支撐著這只闊背烏龜，他就答道——某種他不知道是什么的東西。可見我們在這方面，正像其他一切我們搬用語詞而其實并無清楚明白的觀念的地方一樣，是像孩子那樣說話的。如果問孩子一件他所不知道的東西是什么，他就會不假思索自鳴得意地答道，那是一件東西；這話不論出于兒童或成人，事實上都只不過表示他們不知道它是什么東西；都只是表示他們對自己假裝懂得并且談起的那件東西根本沒有清楚的觀念，因此也就完全不懂得那件東西。因此，既然我們所具有的用“實體”這個一般性名稱來命名的那個觀念只是一種假定的和尚未知曉的支撐物，它支撐著那些我們發現存在著的性質，我們認為這些性質如果沒有某種東西支撐它們，就不能存在——所以我們就稱這個支撐物為substantia[[7]](#_7_56)，這個名詞在通常英文中的真正意義就是支撐或支持。

3.論實體的種類——既然我們這樣形成一個含糊的和相對的一般實體觀念，那么通過把這些簡單觀念的集合體結合在一起，就如通過經驗和人的感官發現它們是一起存在并被假定是從那個實體特殊的內在結構或未知本質中流露出來一樣，我們也就漸漸得到了實體的特殊種類的觀念。因此，我們就漸漸有了人、馬、金、水等觀念，至于人們對這些實體的觀念是否除了一些共存的簡單觀念外，還有別的明晰的觀念，那我就訴諸每人自己的經驗好了。正是鐵和鉆石的可以觀察的眾多性質的結合形成了這些實體真實的復雜觀念。對這些觀念，一個鐵匠或一個珠寶商通常要比一個哲學家了解得更清楚。不管哲學家談論什么實體形式，他除了通過將那些被發現是存在于實體中的簡單觀念結合在一起而形成關于這些實體的觀念外，他并沒有任何別的關于這些實體的觀念。不過，我們必須注意到，我們關于實體的復雜觀念，除了具有它們由以構成的簡單觀念外，通常還對那些它們從屬和寄托的事物具有含混的觀念。因此，當我們說到任何種類的實體時，我們總說它是具有某種性質的一種東西，正如我們說物體是一種有廣延、形狀、能運動的東西，精神是一種能思想的東西一樣。同樣，我們說硬度、脆性、吸鐵的力量是吸鐵石的諸種性質。這一類的說法暗示著：實體總是用來意指除了廣延、形狀、凝性、運動、思想或其他可觀察的觀念以外的某物，盡管我們不知道它是什么。

4.沒有明白的一般的實體觀念——因此，當我們談論或思考任何特殊的有形實體時，諸如馬、石頭等，盡管我們對它們所具有的觀念，仍不過是那些我們常在被稱為“馬”或“石頭”的事物中所發現的結合在一起的可感性質的一些簡單觀念的復合或結合，但由于我們不能設想它們單獨存在或相互依存并受其支撐，因此，我們把這個支撐稱做“實體”，其實，我們對自己假設的作為支撐的事物并沒有明白或清晰的觀念。

5.關于精神的觀念同關于物體的觀念一樣明白——在人心的活動方面，也有同樣的情形：例如思維、推理、恐懼等活動，我們斷言它們不能自存，也不能設想它們依屬于物體，或者由物體產生，因此，我們就容易認為它們是另一種實體的活動，這種實體我們叫做“精神”。因此，顯而易見，關于事物，我們并沒有別的觀念或思想，而只是把它當做那些作用于我們感官的許多性質賴以存在的某物。而通過假定一種思維、認識、懷疑和運動的力量賴以存在的實體，我們也就有了與物體的實體觀念一樣明白的精神的實體觀念。前者被假定為（并不知道它是什么）我們從外界得來的簡單觀念的基質，后者被假定為（我們同樣不知道它是什么）那些我們在自身內部經驗到的活動的基質。顯然，物質方面的有形實體和精神性的實體（或精神）同樣是我們所不能捉摸和理解的；因此，我們不能因為我們對精神實體沒有任何觀念就斷言精神實體不存在，正如不能因為同樣的理由否定物質實體的存在一樣。如果我們因為沒有明白清晰的精神實體觀念，就斷言說沒有精神，那就如因為自己沒有明白清晰的物質實體觀念，就斷言說沒有物體一樣。

6.論實體的種類——不論一般實體的本質多么神秘抽象，我們對特殊的、各別的實體所有的一切觀念都不過是一些簡單觀念的集合體。這些簡單觀念共存于那盡管是未知的但卻使全體能獨立存在的并使之相互結合的原因之中。我們之所以能把特殊的實體顯現給自己，正是通過把簡單觀念結合在一起，此外別無他法。我們心中所有的各種物類的觀念，也只是這些簡單觀念的集合體，也只有通過它們的特殊的名稱諸如人、馬、太陽、水、鐵而向他人有所指稱。任何一個能理解這種語言的人，一經聽到這些名詞就會在他心中構成一些簡單觀念的集合體，而這些簡單觀念正是他通常在觀察和想象中發現在那個指稱之下共同存在的。他假定所有這些簡單觀念都好像是存在于，固著于那個不可知的共同的主體，而這個共同的主體則不能內在于任何別的東西。與此同時，顯而易見的是，人們雖然假設一個好像是給予的基質以支撐他們在觀察中發現一起存在的那些性質或者簡單觀念，但他們只要考察一下自己的思想，就會發現，對于任何實體，比如金、馬、鐵、人、硫酸、面包等，他們并沒有別的觀念，而僅僅只是對那些他們假設是存在于一個共同的主體中的性質有一些觀念。因此，關于太陽的觀察，除了光、熱、圓、恒常的有規則的運動，與我們隔著一定的距離等簡單觀念的集合體外，還可能是別的什么呢？而且，關于太陽的觀念，除了依照那思考和談論太陽的人對屬于他稱之為“太陽”的那個事物的可感性質諸如觀念、或屬性觀察的精確性程度以外，又能是別的什么呢？

7.能力是復雜實體觀念中的主要部分——誰能將存在于實體中的絕大多數簡單觀念搜集并置放在一起，那么他就能得到關于特殊的實體的最完善的觀念，而在這些簡單觀念中，我們可以把主動的能力和被動的能力包括進去。這兩種能力盡管不是簡單觀念，但在這里為了簡便起見，完全可以方便地把它們歸在簡單觀念里。因此，吸鐵的能力是我們叫做“吸鐵石”的復雜實體觀念中的一個觀念。而被如此吸引的能力則是我們叫做“鐵”的復雜的實體觀念的一部分。這些能力都被認為是這些主體所固有的性質。因為每個實體，借助于我們在它之中觀察到的能力，很容易引起別的主體[[8]](#_8_56)中一些可感性質的變化，正如它在我們心中產生我們直接從它那里得到的簡單觀念一樣，所以它可以借助于它導入別的主體中的一些新的可感性質，向我們顯示那些借以間接作用于我們感官的能力，而這些能力間接地作用于我們的感官，正如那些可感性質直接作用于我們的感官一樣地有規則。例如，通過感官我們能直接知覺到火的熱度和顏色，而熱度和顏色，如果思考得不錯的話，只不過是火中能在我們心中產生這些觀念的能力。我們也可以借助于感官知覺到木炭的顏色和脆性，由此，我們又知道火的另一種能力，這種能力改變了木頭的顏色和密度。在前面那種情況中，火是直接地向我們呈現這些性質的。在后面那種情況中，火是間接地向我們呈現這些性質的。因此，我們把這些性質看做火的性質的一部分，因而看做是關于火的復雜觀念的一部分……因為那些多次出現在它們中的能力必然要加以考慮，如果我們想得到一些實體真實而清晰的觀念的話。

8.原因——我們不必疑惑，為什么那些能力構成我們的復雜的實體觀念的主要部分，因為在大多數實體中，它們的第二性的質主要是用來區別各種實體，而且通常形成一些真實而清晰的實體觀念的主要部分。因為，我們的感官使我們不能發現物體的微小部分的大小、組織和形狀，而這些正是物體的真實結構和差異所依賴的東西，所以，我們就愛用第二性的質作為特殊的標記和記號，借以在我們心中形成關于物體的觀念，并使它們互相區別開來：所有第二性的質，如以上所說，都不過是一些能力。因為鴉片的顏色和滋味以及它的催眠和鎮痛的性質，都只是依賴于鴉片的第一性的質的一些能力，鴉片也是借以在我們身體的不同部分產生不同的作用。

9.復雜的實體觀念是由三種觀念形成的——形成我們關于有形實體的復雜觀念的觀念有如下三種：其一是由感官發現的事物第一性的質的觀念，這些性質即使在我們沒有知覺到它們時，也仍然存在于事物中，諸如大小、形狀、數目、環境和物體各部分的運動，不論我們注意與否，它們都確實存在于事物之中。其二是可感的第二性的質，它們依賴于第一性的質，都只不過是那些實體借助感官在我們心中產生一些觀念的能力。不過，這些觀念之不存在于事物本身當中，正如任何事物之不存在于它的原因當中一樣。其三是任何實體中產生或接受第一性的質的變化的一種傾向，我們認為這種傾向使實體在經受這種變化后在我們心中產生不同于以前的觀念。這些叫做“主動和被動的能力”。所有這些能力，就我們所能注意和思想的范圍而論，都只歸結于可感的簡單觀念。因為不管吸鐵石所具有的能力在鐵的微粒中產生什么樣的變化，如果鐵的可感運動不把那種能力表現出來，我們對吸鐵石在鐵上產生作用的能力不會有任何觀念。毫無疑問，我們日常所碰到的物體都有能力互相產生千變萬化，只是由于它們從不以可感的結果呈現出來，致使我們不能覺察到罷了。

10.能力形成實體觀念的大部分——因此，能力確實構成我們的復雜實體觀念的主要部分。人們只要考察一下他關于黃金的復雜觀念，就會發現構成這個復雜觀念的一些觀念只是一些能力：諸如被熔化的能力，在火中不失分量的能力，在王水中溶解的能力：都是在形成黃金的復雜觀念中必不可少的觀念，正如它的顏色和重量一樣。而顏色和重量，只要我們適當地考慮一下，也只是一些不同的能力。因為，真正說來，黃色并不真的存在于黃金中，而只是黃金中的一種能力，把黃金放在適當的光線下，它借助于我們的眼睛在我們心中產生黃金這個觀念。太陽觀念中我們不能略去的熱，并不真的存在于太陽中，正如太陽在蠟上所產生的白色不在太陽中一樣。這兩者都同樣地是太陽中的能力，可借助于它的可感覺部分的運動和形狀，對人們產生作用，使他們具有熱的觀念；又對蠟產生作用，使之能在人心中產生白的觀念。

11.如果我們能發現物體的微小部分的第一性的質，那么物體的第二性的質就將消失無遺了——如果我們有足夠精細的感官分辨清楚物體的微粒，及其可感性質所依賴的真實結構，我相信它們就會在我們心中產生不同的觀念，現在的金黃色一定會消失無遺。相反，我們將發現一定大小、形狀的不同部分的精細組織。顯微鏡清楚地向我們表明了這一點。因為由于感官的敏銳力增加，呈現給肉眼的一定顏色，就會表現為迥然不同的東西；由于這種改變，尋常視力所見的有色物體的微小部分的大小比例就會產生不同于以前的觀念，正如沙或搗碎的玻璃，在肉眼看來，雖是白而不透明的，在顯微鏡下卻是透明的。同樣，頭發在顯微鏡下也失去了它先前的顏色，在很大程度上成為透明的，并雜有一些發亮的光斑，就像鉆石和其他透明物體折射時發出的光一樣。在肉眼看來，血完全是紅的，但在精細的顯微鏡下，血的微小部分便會呈現出來，只表現為一些游離于透明液體中的紅色小球。如果我們能發明一種鏡片，把這些紅血球放大千倍或萬倍，那么我們就不敢確定它們將呈現為什么樣子。

14.復雜的實體觀念——……我認為，我們所具有的實際觀念和我們得到這些觀念的方式，以及我們的特殊的實體觀念，都只不過是一定數量的簡單觀念的集合體罷了。而這些簡單觀念被看做是在事物中結合在一起的。雖然這些實體觀念通常是簡單的理解，而且這些實體的名稱也是簡單的詞語，然而，事實上它們卻都是復雜的，復合的。因此，一個英國人用“天鵝”這個名詞所指謂的觀念是：白色、長頸、紅嘴、黑腿、有蹼，具有在水中游泳的能力，能鳴叫。對一個曾經長期觀察這種鳥的人來說，可能還有一些其他都應歸于可感觀念之內的性質，都是結合在一個共同的主體之中的。

37.總結——因此，我們已經明了我們所有的各種實體的觀念，屬于什么種類，存在于什么地方，我們是怎樣得到它們的。由此，顯而易見：

第一，我們所具有的關于各種實體的全部觀念都只是簡單觀念的集合體，我們假設這些簡單觀念屬于某物，并且存在于其中，不過，對于這個假設的某物，我們簡直就沒有明白清晰的觀念。

第二，所有那些結合在一個共同的基質中，并構成我們關于一些實體的復雜觀念的簡單觀念，都只是我們已經從感覺和反省中所得到的。因此，即使在那些我們自以為最密切、最熟悉的、以我們最詳備的概念最能理解的實體觀念中，我們也不能超出這些簡單觀念。甚至于，有些實體觀念看來似乎與我們在自身中通過反省能夠知覺的任何事物或者通過感覺在他物中所能發現的任何東西并不相關，但是，在這些觀念中，我們所能得到的沒有別的，只有我們最初從感覺或反省中得到的那些簡單觀念，這一點，在我們所有的關于天使，尤其是上帝本身的復雜觀念中，是非常清楚的。

第三，如果正確思考的話，就會看到，形成我們關于實體的復雜觀念的大多數簡單觀念，都只是能力，不論我們怎樣傾向于把它們當做積極的性質。例如，形成黃金的復雜觀念的主要部分是黃色，高比重、可展性、在王水中的可溶性等等，都在一個不可知的基質中結合在一起，所有這些觀念都不是別的，只是與別的實體所發生的眾多關系，而且也不真的僅僅存在于黃金本身中。不過，它們仍依賴于黃金的內在結構的實在和第一性的質，正是借助于這些第一性的質，黃金適于產生不同的作用，并且遭受其他實體的作用。〕

除了上面予以區別的兩種主要的意思之外，洛克也不時地有點像一個化學家一樣運用“實體”這個詞，以指稱一個自然的種或類，即指稱上述第二種意義上的整類實體。例如，在這種意義上，我們關于黃金（而不是一塊黃金）的觀念本身就是一個實體的觀念。在第三種意義上，實體似乎是全部存在個體的類。因而實體觀念便是抽象的，一般的，因為它們只用于類而不用于個體。

第一性的質和第二性的質的學說又一次重現：“能力形成我們復雜的實體觀念的主要部分”，這種能力有兩種，即在我們心中產生關于第二性的質的觀點的能力，以及以特殊的方式與別的實體相互作用的能力。認為產生關于“第二性的質”的觀念的“能力”本身依賴于物體微粒的第一性的質這一理論（在第四卷中所占篇幅很大），在這里表述得更為大膽。

洛克的心靈基質概念并不比他的物理客體基質這一概念更清楚。貝克萊攻擊的矛頭正是指向物質客體的基質。洛克從來不懷疑每個心靈都是一個簡單的實體（觀念存在于其中）這一假設，不論心靈還具有別的什么屬性，諸如創造和行動，以及借助于不同于觀念的其他方式意識到與其他心靈（包括上帝的心靈）的關系。

至此，洛克完成了對我們心靈的考察。他的下一個任務是通過考究語言的運用和那些使哲學家們誤入歧途并阻礙知識增益的途徑，來實現他清理一下知識地基的諾言。在《人類理智論》第三卷中，他著手進行這項工作，不過也有一點貝克萊式天才的和富有破壞性的洞見。在冗長無聊的討論中，最有價值的部分（盡管還有許多別的有價值的部分）是他對抽象觀念和“實在本質”與“名義本質”依次做出的討論。下面的一些段落表述了他學說的核心。要想理解這些思想，我們就必須記住，洛克時代的那些“經院派學者”——還有那些沒有完全與經院派決裂的唯理論者——通常都認為，所有實體都屬于這個或那個具有確定數量的自然的種（或類），其界限則是由上帝或自然精確地確定的。他們甚至認為，屬于一個既定的自然的種，就是“具有”那個種的所謂的“實在”本質。如果我們能得到關于真實本質的知識，我們就能從這一知識出發，絕對確定地推演出那個種的每一成員的所有屬性。洛克是這樣反對這一學說的：（1）“畸形兒和低能兒”的出現與關于一定數量的“自然的”和不可改變的種或性質的學說是不相容的；（2）既然這些假定的種的“實在本質”對人心來說是不可測知的，那么這種說法，從增益人類知識的觀點來看，就是毫無價值的。

然而，洛克卻發現了“實在本質”這一名詞的用處，賦予它科學的而不是形而上學的解釋。他運用“真實本質”一詞以表示一個事物“實在的、內在的結構”，即事物其他屬性所依賴的它的微粒的第一性的質結構。洛克在第四卷論述科學知識時，關于這種實在本質的存在的闡述占了很大篇幅。洛克承認，目前我們并不知道這些實在本質，而且也不能擔保將來能發現它們的特征。然而，我們那些指稱事物的類的一般名詞是怎樣發揮作用的呢？因為它們對人類的交往必定是不可或缺的，如果沒有這些一般名詞，我們根本就不能在不同的時間地點描述、劃分或者談論同一客體。既然這些一般名詞顯然并不指稱不可知的實在本質，那么它們就必須被限定在那些被一致發現是結合在一起的各組性質范圍之內，不論這種并存在共同的原子結構里是否有其基礎。關于這些性質群的復雜觀念，洛克稱之為類的“名義本質”，它們全是“抽象的一般觀念”。

在討論的過程中，洛克對詞和定義提出了一些非常有價值的觀點。摩爾[[9]](#_9_52)堅持認為，那些代表一定觀念的詞并不能在這樣的基礎上來界定，即，這些觀念是簡單的、不可分的，沒有任何部分。因為，他認為所有定義都存在于把一個整體分解為它的各個部分的分析中。這并不是洛克要表述的觀點，洛克正確強調的是：有一些詞的意義并不能通過字面定義充分表達出來，因為對它們的運用依賴于那種直接的檢驗，如果沒有這種最低限度的檢驗，任何符號或者語言根本就不能描述這個世界。只能從“字面上”學會對這些詞的運用，即從這些詞所描述的存在對象中學會，而它們之間的關系則是通過指稱表達出來的，也可以通過別的有效途徑學習對詞的運用。其中的一個例子是我們不能把一個關于顏色的詞的意義完全教給一個盲人。很明顯，字面意義——一組詞代替另一組詞——并不能把“紅色”的意義表達給那些看不見顏色的人。

下文引自第三卷，“論詞”。

〔第3章 搖論一般名詞

1.絕大部分的詞都是一般的——所有存在的事物都是特殊的，按理來說，人們或者會認為，那些應當與事物相符合的詞在其所指上，也應該是特殊的。然而，我們發現情形與此截然相反。那些構成所有語言的詞中的絕大部分都是一般名詞，這并不是無知或偶然機遇的結果，而是理性和必然性的結果。

2.每一特殊事物不可有一個名稱——首先，每一特殊事物不能有一個清楚的特殊名稱。因為詞的所指和用法依賴于心靈在觀念和用做觀念的象征的聲音之間形成的關系，因此，在把名稱用于事物時，心靈必然地對事物應當有清楚的觀念，并且也保留那些屬于每一具體事物的特殊名稱，使那個名稱專屬于那個觀念。但是，要想對我們見到的所有特殊事物都形成并保留清晰的觀念，則是人力所不能達到的。人所見到的一鳥一獸，作用于人們感官的一草一木，并不能在容量最大的人類理智中各自尋得一席之地。

3.每個特殊的事物具有一個名稱也毫無用處——其次，即便這是可能的，也毫無用處，因為它并不能用來達到語言的主要目的。堆積一些關于特殊事物的名稱，卻不能用來交流思想，這對人們來說是毫無裨益的。人們所以學習各種名稱，并且用它們來與別人交談，原意只是想被人理解。不過，只有當在我說話時，我用語言器官所發出的聲音（通過使用或約定），在聽到這個聲音的他人心中激起我心中所指的那個觀念時，才能做到被人理解。這一點是不能通過用于各個特殊事物的名稱做到的，對這些名稱只是我自己在心中才有的觀念，對那些并不熟悉我所注意的這些特殊事物的人來說，這些名稱只能是無所指的，也是不可理喻的。

4.第三，即使承認這是可能的（我并不這么想），每一特殊的事物都有一個清晰的觀念對于知識的增益也沒有多大用處：知識盡管是建立在特殊事物的基礎上的，卻是通過一般的觀點才能有所擴大，對知識來說，在一般名稱之下把物劃分為各個種類，才是真正有用的。

6.一般名詞是怎樣形成的——接著的事情是考察一般名詞是怎樣形成的。因為，既然一切存在著的事物都只是特殊的，我們怎樣得到一般名詞呢？或者，我們從哪兒發現這些一般名詞應假定代表著一般性質呢？詞由于變成一般觀念的符號而成為一般性的詞，觀念由于與時間、地點、環境以及其他任何決定它們成為或此或彼的特殊存在的觀念分離開來而成為一般觀念。通過這種抽象方法，它們便能代表一個以上的個體；其中每個個體，由于與那個抽象觀念相符，便屬于那個類（正如我們所稱謂的那樣）。

7.不過，為了把這一點論證得更清楚一些，我們不妨追溯一下我們的觀念和名稱的起源，考究一下，從孩提時起，我們是循著什么樣的次序，通過什么樣的步驟擴大了我們的觀念。再也沒有比如下的事實更明顯的了：兒童對熟人的觀念（只舉此例）正如那些人本身一樣，都只是特殊的。對乳母和媽媽的觀念都是在心中親切地形成的，而且這些觀念正如圖畫一樣，只是表象這些個體，兒童最初給予這些觀念的名稱都只是限于這些個人自身。兒童所用的“乳母”和“媽媽”這些名稱，也只是限于這些個人。后來，年歲增長，認識的人多了，他們便發現在這個世界上有很多別的事物，在形狀和其他性質方面有些共同之處，因而很像他們的父母，而且他們對這些人很熟悉，他們便形成了一個觀念，他們發現這個觀念是很多個體都有的，于是他們便跟隨別人，給那些事物以“人”這個名稱。因此，兒童們便逐漸有了一個一般的名稱和一個一般的觀念。而在這些名稱和觀念中，他們并沒有任何新的創造，而只是把他們所具有的關于彼得和詹姆斯，瑪麗和珍妮等復雜觀念的特殊成分抽離出來，把他們的共同成分保留下來。

9.一般性質只是抽象觀念——人們最初形成一般觀念和一般名稱，正是通過這種途徑，這一點我認為是……顯而易見的……如果有人認為一般性質和觀念不是那最初從特殊存在物中形成的更復雜觀念的抽象和部分的觀念，那么，恐怕他會不知道從什么地方去發現它們。因為，如果他不相信，可以讓他反省反省，然后再告訴我，他關于“人”的觀念同關于彼得及保爾的觀念，或者關于馬的觀念與關于“布徹法樂”[[10]](#_10_50)的觀念的區別究竟在什么地方？區別不是只在于從前一種觀念抽掉屬于每個個體的特殊成分，而把關于一些特殊存在物各別的復雜觀念中的共同成分保留下來嗎？如果從“人”和“馬”所指稱的復雜觀念中，我們抽掉那些使它們區別開來的特殊的東西，而保留它們相同的東西，由此而形成一個新的獨特的復雜觀念，并給予這個觀念以“動物”這個名稱，那么，我們就得到了一個更一般的名稱。它包括人和一些其他動物在內。如果我們抽掉“動物”這個觀念中的意識和自發運動，而其保留下來且由余下的“身體”、“生命”、“營養”等簡單觀念所構成的復雜觀念，在一個更具概括性的名稱“生物”之下，就變成了一個更為一般的觀念……總的來說，經院哲學中眾說紛紜的所謂種和類的玄秘問題，不過是含義或寬或狹的附有一個名稱的抽象觀念罷了。

11.一般和共相是理智的產物——……顯然，如前所述，一般和共相并不是屬于事物的真實存在，而只是理智的創造產品，理智創造它們只是為己所用，把它們當做一些符號——不管是詞還是觀念。如上所說，詞在被用做一般觀念的符號并因此毫無分別地用于許多個別事物時，就成為一般性的詞了，而觀念在被用做許多個別事物的代表時也就成為一般觀念了。而且，普遍性并不屬于事物本身，即使指稱這些事物的詞和觀念是一般的，事物的存在也全都是特殊的。因此，如果我們離開個體，所余下的一般就只是我們自己創造的產物。它們的一般性質只是理智導入的用來指稱或表象許多個性的能力，因為它們的所指只是人心加給它們的一種關系。

12.抽象觀念是種和類的本質——接著要考察的一個問題是：一般詞所具有的指稱是什么？因為很明顯，一般詞并不僅僅指稱一個特殊事物——如果是這樣的話，它們便不是一般名詞，而只是專名了——另一方面，同樣明顯的是，它們也并不指稱一個復數，因為要是這樣的話，“人”與“人們”的指稱就是一樣的，而語法學家們所謂“數”的區別也就是多余無用的了。因此，一般詞所指的是一類事物，而每個詞之所以能指稱一類事物是由于它能成為心中抽象觀念的符號；作為存在著的事物的觀念如果與它相符，便可以歸到那個名稱之下，或者說，全部屬于那個類。如果拉丁文更受歡迎的話，那么事物的類只是這些抽象的觀念。因為，任何事物之屬于一個類，是由于它們具有那個類的本質；而任何事物之配有那個名稱，則是由于它們與那個名稱所指的觀念相一致，所以，具有那種類的本質，與具有那種一致性，必定是一回事，因為屬于某一個種，和有權配有那個名稱是一回事。因為，比如說，成為一個人或屬于人這個類，和有權配稱得上“人”是一回事。同樣，成為一個人或屬于人這個類，與具有一個人的本質，也是一回事。既然除了與叫做人的這個抽象觀念所代表的意義相符的東西外，沒有任何別的東西能夠成為人，或者配稱得上人；除了具有人的類本質的東西以外，沒有任何東西能成為人，或者配稱得上人；那么，名稱所代表的抽象觀念和類的本質就是一回事。由此，很容易發現，事物的類本質，因而對這些事物的分類，都只是那抽象和形成一般觀念的理智的產品。

13.它們雖是理智的產品，卻以事物的相似關系為基礎——人們不要以為我忘記了，自然在創造事物時，曾經使它們彼此相似。沒有比這一點更明顯的了，尤其是在動物類和所有由種子生長起來的事物方面，更是如此。不過，我認為，可以說在名稱之下對事物所做的分類是理智的產品，因為理智能不失時機地在事物中發現它們的相似性，形成抽象的一般觀念，把它們保留在心中，并給它們命以名稱，用做那些與之相符的特殊事物的范型或形式（因為在這種意義上“形式”一詞具有一個專門的指稱）。因此，這些事物便屬于那個類，得到了那個名稱，或者被歸于那個類……因此，當一般名稱與特殊的存在物有某種關系時，抽象觀念便成為聯結它們的中介。所以，我們所劃分和命名的類的本質，既不是也不能是任何別的東西，而只是我們心中的那些精確的抽象觀念。因此，我們假設的實體的實在本質如果與我們的抽象觀念有所不同，那么它就不能成為我們用來劃分事物的類本質。因為，兩個類可以成為一個類，正如兩個不同的本質可以成為一個類的本質一樣。因此，我要問，馬和鉛中什么樣的變化可以不使它們屬于另外一個類呢？如果用抽象觀念來確定事物的類，這是很容易解決的，但是，如果有人在這里想以假設的實在本質來規范他自己，我猜想，他將會不知所措。他一定不會知道什么時候某些事物確實不再屬于馬或鉛那個類了。

14.每一獨特的抽象觀念是一個獨特的本質——任何人都不會懷疑我所說的這些本質或者抽象觀念（它們是名稱的標準、類的界限）是理智的產品。他會認為，在一些人中，至少同一復雜觀念通常都是一些簡單觀念的彼此不同的結合，因此，對一個人來說是貪婪，對另一個人來說就不是這樣。而且，即使在實體中，雖然它們的抽象觀念似乎是從事物本身中抽象出來的，但它們也并非經常一致。甚至在我們最熟悉、有最密切接觸的一類事物中，我們的復雜觀念也是這樣不一致。例如，人們曾經不止一次地懷疑婦女所懷的胎兒是不是人，甚至爭論應不應該養育他并施以洗禮。如果“人”這個名稱所屬的抽象觀念或本質是自然的產品，而不是理智把一些簡單觀念放在一起，然后加以抽象，賦予一個名稱后所得到的不確定的、變動不居的這些簡單觀念的結合體，那么，就不會存在這種疑問和爭論。所以，事實上，每一種獨特的抽象觀念都是一個獨特的本質，而代表這些獨特觀念的名稱，則是那些本質上互不相同的事物的名稱。因此，圓在本質上不同于橢圓，正如綿羊在本質上不同于山羊；雨在本質上不同于雪，正如水在本質上不同于土；作為一類事物的本質的抽象觀念，不可能傳給另一類事物。因此，任何兩個抽象觀念，只要在任何部分上彼此不同，而且具有兩個被賦予的獨特的名稱，就構成兩個獨特的類，正如世界上最遙遠而且完全相反的兩個東西在本質上彼此不同一樣。

15.實在本質和名義本質——但是，既然一些人認為事物的本質是完全未知的（這并非沒有理由），那么我們不妨考察一下“本質”這個詞的幾種不同的意義。

首先，本質可以是任何事物的存在，事物借此而為它之所是。因此，事物實在和內在的、但一般（在實體中）是未知的結構（事物的那些可以發現的性質賴此而存在），可以稱做事物的“本質”。這也是“本質”一詞原初的本來意義，這一點從其詞源可以看得很清楚。本質（essentia）在最初的用法中，正是指“存在”……

其次，由于經院學派忙于探究和爭論種和類的問題，使“本質”一詞的原初意義幾乎喪失殆盡。本質不是用來指事物的實在結構，而是幾乎完全用來指種和類的人為的結構。確實，通常我所假設的各類事物的實在結構，而且，毫無疑問，一定有一些實在的結構，是那些共存的簡單觀念結合體的依托。但是，很顯然，只有當一些事物符合我們已經賦予名稱的某一個抽象觀念時，它們才在那個名稱下被歸入一個類。每個類或種的本質并不是別的，而只是類名或“種”名所表示的那些抽象概念。我們將會發現這正是“本質”一詞在最通常的用法中的含義。我認為這兩種本質一個適于稱做“實在本質”，另一個適于稱做“名義本質”。

17.假設類是由它們的真實本質區別開來的，并無用處——如果我沒弄錯的話，關于有形實體（只講實體）的本質，有兩種意見。其一是這樣一些人的意見：他們用本質一詞指那些他們不知道是什么的東西，并假設一定數量的這些本質，所有自然的事物都是依照它們而形成的，而且每一事物正是因為準確地分有這一本質而歸入這一類或那一類。另外一種更合理的意見是，一些人認為所有事物的不可感知的部分都有一個實在卻是未知的結構，從中流溢出我們用來把事物彼此區別開來的可感性質，我們可以根據需要據此在一個共同的名稱之下把事物歸入不同的類。我認為前一種意見已經在很大程度上混淆了我們關于自然的知識。這種意見假設這些本質是一定數量的形式或模型，所有存在的自然事物都受其陶鑄并同等地分有它們，而各種動物常有的怪胎的產生，以及人類生出另一種奇怪的后代——畸形兒，給他們帶來無法與這種假說符合一致的難題。因為，就像兩個具有不同屬性的形狀分有相同圓形的實在本質是不可能的一樣，兩個具有不同屬性的事物同等地分有同一個實在本質也是不可能的。就算沒有別的反對這種意見的理由，它假設本質是不可知的，卻又用本質來對事物進行分類，這是毫無用處的，對我們的知識的任何部分都是毫無裨益的。僅這一條就可以使我們對這假設棄之若敝屣，而滿足于我們的知識所能達到的事物的類的本質，只要我們認真思考一下就會發現，這種本質，正如我所說的一樣，只不過是那些抽象的復雜觀念，對這些抽象的復雜觀念，我們都曾賦予清晰的一般名稱。

18.實在本質和名義本質在簡單觀念和樣式中是同一的，在實體中則是有差別的——在把本質區分為實在本質和名義本質之后，我們可能會進一步發現，在簡單觀念的類和樣式中，它們是同一的，但在實體中，它們都通常是迥然有別的。因此，一個包含著由三條直線圍成的空間的形狀，既是三角形的實在本質，也是它的名義本質。它不僅是被賦予了一般名稱的抽象觀念，而且也正是事物本身的本質或者存在——即事物的所有屬性流溢出來，并且使它們不可分地聯結在一起的基礎。但是，如果另外談到構成我手上指環的那團物質，那么它與三角形的本質顯然是不一樣的。因為，正是黃金的不可感的部分的實在結構，成為我們在黃金中發現的諸如顏色、重量、可熔性、堅固性等性質的依托；我們不知道這一結構，所以，對它也就沒有特殊的觀念和作為它的表象的名稱。然而，正是它的顏色、重量、可熔性、堅固性等使它成為黃金，或者使它配得上那個名稱，所以這些性質便是黃金的名義本質：因為除了那些在性質上與被賦予了名稱的那個抽象觀念相一致的東西以外，沒有任何別的東西能被稱做黃金。不過，這種特別屬于實體的對本質的分類，我們在以后考慮它們的名稱時，還會有機會作更充分的討論。

第4章 搖論簡單觀念的名稱

11.更進一步解釋簡單觀念為什么不可界定——前面已經說過，簡單觀念只有通過客體經過各自專門的通路在我們心靈上產生的印象才能得到。如果簡單觀念不是通過這種方式得到的，那么世界上所有用來解釋或界定任何觀念的名稱的語詞就將永遠不能在我們心中產生它所代表的觀念。因為，詞，作為聲音，只能產生關于這些聲音本身的簡單觀念：除了通過它們與通常用法中形成的作為符號的那些簡單觀念的人為的聯系以外，它們并不能在我們心中激起任何觀念。如果有人還有別的想法，那么，可以讓他試一試，看看是否有什么詞能給他提供鳳梨的滋味，并使他對這種精美的水果有正確的觀念。至于他被告知那種水果具有與早已由他的味覺所熟悉的感覺對象而在記憶中那種滋味觀念的相似性，那么，他可能會在心中體會到那種相似性。但這并不是通過定義賦予我們那種觀念，而是通過它們已有的名稱在我們心中激起另外的簡單觀念，而且這個簡單觀念與水果本身的真實味道仍然有很大的差別。在光和顏色，以及所有其他簡單觀念中，情形也是一樣的：因為聲音的意義不是自然的，而只是強加的、任意的……

12.通過雕像和虹的例子說明在復雜觀念中情形正好相反——在復雜觀念方面，情形就頗為不同了，它們是由一些簡單觀念構成的。正是憑借那些代表形成那個組合的觀念的詞的力量，才在心靈中印入了一些從前不曾有過的復雜觀念，并使它們的名稱為人理解。如此把各種觀念集合在一個名稱之下，定義，或者通過別的一些詞來指示一個詞的意義，便有了一席之地，而且可能使我們理解那些從未進入我們感官范圍之內的事物的名稱，并且在別人運用這些名稱時，我們可以形成一些觀念，相應于他們心中已有的觀念。條件是定義中的各個名詞沒有一個不是代表聽解釋的人在思想中已有的任何簡單觀念。所以，“雕像”一詞可以借助于別的詞向盲人作解釋，而“圖畫”一詞則不行，因為他的感官只給了他形狀的觀念，而沒有給他顏色的觀念，詞在他心中不能激起顏色這個觀念……

14.什么時候可以通過詞把復雜觀念的名稱解釋清楚——如前所述，簡單觀念只能借助于經驗從那些適于在我們心中產生知覺的客體中得到。通過這種方式，當我們心中充滿了簡單觀念，知道它們的名稱時，我們便能界定并且通過定義理解由這些簡單觀念構成的復雜觀念的名稱……

第6章 搖論實體的名稱

6.確實，我曾經常提到，各種實體中的實在本質與關于它們的抽象觀念——我稱之為它們的“名義本質”是不相同的。所謂“實在本質”，我指的是任何事物的實在結構，這種實在結構是結合在名義本質當中，經常被發現是共存的那些屬性的基礎。這種獨特的結構是任何事物內部都具有的，與任何外在于它的任何事物都沒有關系。但是，即使是在這種意義上，本質也是與類相關聯的。而且必須假設一個類。因為，它作為屬性所依賴的那種實在結構，必然要假設一個事物的類，這是由于屬性只屬于類，而不屬于個體。例如，如果假設黃金的名義本質是具有如此獨特的顏色和重量，具有韌性，可熔性的物體，那么它的實在本質便是那種物質的各部分的結構，這種結構是以上性質及其賴以結合的依托，而且也是它在王水中的可溶性，以及其他與那個復雜觀念相伴隨的屬性的基礎。這便是本質和屬性，但它們都立基于對被認為是不可變的類或者一般的抽象觀念的假設之上。但是，并沒有個別的一團物質是以這種聯結在一起的性質中任何一個為其本質，或者不能離開它的。屬于事物的本質屬性是它成為此類或彼類的條件：除掉認為事物是在一些抽象觀念的名稱下被歸類的，沒有任何東西對它來說是必要的，或者是它不能離開的。確實，談到實體的實在本質，我們只假設了它的存在，并不切實地知道它們之所是；而仍把它們聯系到一個類上去的是名義本質，而實在本質則是名義本質假設的基礎和原因。

7.名義本質可以界定事物的類——其次要考察的問題是，通過這兩種本質中的哪一種，我們確定實體之屬于此類或彼類。顯然，只能通過名義本質。因為，作為事物類的標志的名稱所指只是名義本質。因此，任何別的東西都不可能確定我們在一般名稱之下對事物所作的分類，而只有那個用名稱所標記的觀念才能做到這一點，而那個觀念，如前所述，也就是我們所說的“名義本質”。為什么我們說，“這是一匹馬，那是一頭騾子，這是一個動物，那是一株草”？任何特殊的事物是如何屬于此類或彼類的？除了因為它具有那種名義本質，或者換言之，除了因為它與被賦予了名稱的抽象觀念相符合以外，還能有別的什么原因嗎？……

9.能界定事物的類的不是實在本質，我們不知道它是什么——的確，借助事物的實在本質，我們既不能對事物進行分門別類，因此也不能給他們命名（這是分類的目的），因為我們不知道實在本質是什么。除了我們在實體中所觀察到的那些可感觀念的集合體，我們自己的能力并不能使我們得到關于實體的更進一步的知識及對它們的區分，這些簡單觀念的集合體，盡管是盡我們所能達到的勤奮和精確性而形成的，但是，如我前面所說的一樣，與一個鄉下人關于斯特拉斯堡的那座著名的大鐘的觀念離它的內部設計遙遠程度——實則他只看到大鐘的外部形象和運動——相比，它離那些性質流溢出來的事物真實的內在結構更加遙遠……

14.假設一定數量的實在本質所遇到的困難——人們通常假設，存在著一定數量事物的精確本質的形式，一切存在著的個體由此被自然區分為各個類，但要依據這個假設，對實體性的存在進行分門別類，則必須有下述條件：

第一，必須確保自然在產生各種事物時總是將它們設計成為有某些規則的、確定的本質，以作為行將產生的事物的模型。在人們完全贊同這一點之前，在它通常被人認為的粗淺的意義上，還需要更好的解釋。

第二，必須知道，自然在產生事物時，是否總是獲得它所設計的那種本質。我們已經見到的各類不同動物的不規則的畸形產兒，總使我們有理由懷疑這兩點。

第三，應當確定，依照經院學派對物類一詞的概念，那些所謂的怪胎，是否真的自成一類。因為各種存在著的事物都有其獨特的結構，然而我們卻發現這些怪胎幾乎沒有或者完全沒有它們所從出且為其血統所屬的應該從那個類的本質中產生出來而且與其相隨的那些性質。

20.綜上所述，可以清楚地看出，我們用名稱對實體所作的分類，完全不是以它們的實在本質為基礎的；我們也不能自夸可以根據內在的本質的差別來精確地對實體加以分類，并對它們予以界定。

21.我們賴以對事物進行分類的是名稱所代表的觀念的集合——但是，如前所述，盡管我們不知道事物的實在本質，卻需要一般名詞，既然如此，我們所能做的一切就是把那些通過觀察發現并存在于現存事物中的簡單觀念搜集到一起，并由此而形成一個復雜觀念。這個復雜觀念雖然不是存在著的實體的實在本質，卻是名稱所屬的類的本質，而且這個觀念和這種本質還可以互相置換；借著這種類本質，我們至少可以試驗這些名義本質的正確性……

28.但它們的任意性并不如混雜的樣式——但是，雖然實體的這些名義本質是由心靈形成的，它們卻不像那些混雜的樣式那樣是任意形成的。為了形成任何名義本質，必須滿足以下條件：第一，它所包含的觀念不管是怎樣復合的，都必須如此結合在一起，以至于只能形成一個復雜觀念。第二，那些如此結合在一起的特殊觀念必須確實是同一的，既不能多，也不能少。因為，如果兩個抽象的復雜觀念不論是在數量上，還是在它們的組成部分的類別上都有差別，那么，它們就只能形成兩個不同的本質，而不是同一本質。在第一點中，心靈在形成實體的復雜觀念時，只遵循自然，它不會把那些在自然中并無聯結的觀念硬放在一起。沒有人會把羊的聲音和馬的形狀結合在一起，也不會有人把鋁的顏色與黃金的重量和堅固性結合在一起，去形成任何實在的實體的復雜觀念。除非他滿腦子都是幻想，談話時滿口都是不可理喻的詞語。由于看到一些性質總是結合在一起并且共存著，人們因此就模仿自然，用這些如此結合在一起的觀念形成他們的復雜的實體觀念。因為，盡管人們可以隨興所至去構成復雜觀念，也可隨意地去給它們命名，然而，如果他們想在談論真實的現存事物時被人理解，他就必須使自己的觀念在一定程度上符合于他們將談論的事物。否則人們的語言就會像通天塔中的語言一樣，每人的語詞只有他自己才能理解，這樣語言就不能用于交談和日常生活，因為它們所表象的觀念不合于日常現象，而且也不合于實在存在著的實體。

35.分類是人確定的——綜上所述，很明顯，是人確定了事物的類，因為，正是不同的本質才形成了不同的類，由此可見那些形成作為名義本質的抽象觀念的人，正是由此而確定事物的類的。

36.自然形成相似性——因此，簡而言之，情況就是這樣：自然形成了許多個別的事物，這些事物在許多感性特質方面，而且也可能在它們的內在組織和結構上彼此互相一致。但并不是這種實在本質把事物區分為不同的類，而正是人經常看到一些性質是結合在事物中的，而且經常發現有很多個體在這些性質方面是一致的，為了給這些事物命名，也為了便于形成涵括性的符號，人們才把事物分成不同的類，在這些符號之下，許多個體依照它們符合這個或那個抽象觀念，被加以分類，得到標記。由此，我們說這是藍軍，那是紅軍；這是個人，那是個鬼魅。我認為，“種”和“類”的全部用處也就包含在這里了。

因此，我們首先得到了特殊觀念，并對它們加以區分，由此得到了關于它們的知識。其次，較不一般的觀念或類觀念則是隨著特殊觀念而得到的。因為，抽象觀念對于兒童和尚未受過訓練的人心來說，不如特殊觀念那樣明白易曉。如果對成年人來說，抽象觀念看上去明白易曉，那只是因為經常和熟練的運用使然。因此，只要我們對它們認真地反省一下，我們就會發現，一般觀念都是心靈的虛構和設計，自身便帶有困難，向心靈自身呈現時并不如我們想象的那樣容易。例如，難道形成關于三角形的一般觀念不需要一定的艱辛和技巧嗎？（這還不是一個最抽象、最概括、最困難的觀念）因為這個觀念必定既不是斜角的，也不是直角的，既不是等邊的、等腰的，也不是不等邊的，而同時就是這些性質的全和無。實際上，它是不完全的東西，是不能存在的；在這個觀念中，一些彼此不同、互不一致的觀念的某些部分就混雜在一起了。[[11]](#_11_46)〕

洛克關于抽象的一般觀念的理論，在關于共相這個哲學問題的漫長歷史中，自成一個篇章。這個問題是這樣產生的：我們總是把許多不同的事物描述為諸如藍色或人，為什么呢？因為它們都具有藍色和人類的共同特征。在一種以一個專名表象——“約翰”或“費多”——一個特殊的人或狗的直接的符號關系中，諸如“藍色”或“人類”等一般詞所表征的是什么東西呢？有人會認為，所有的詞都表象一些事物，那么，一般詞所表象的是什么呢？“共相”是人們給予的一個總括性的答案。因此，對宇宙中實體的分類漸漸不僅包括其中的所有個別的客體，而且也包括了那些被引入的用來與一般的詞和類的名稱相應的不可數的實體——我們便稱這些實體為“共相”，而且自然哲學家們還把它們連同那些“個體”當做研究的對象。而實體可以“進入”這些個體，或者“限定”這些個體，或者通過這些個體而“得到具體說明”。人們所給的這些答案是多種多樣的，而這種多樣性在某種程度上又是與所提的問題本身相關聯的。例如，洛克雖避開了形而上學卻深深陷入了他自己的知識理論，他所問的與其說是本體論的問題：“什么是藍色？什么是人類？”，倒不如說是認識論的問題：“我們怎么把一個對象認作藍色的，或認作一個人？”

對這個最著名的問題，可以總結出如下幾種傳統的答案：

（1）柏拉圖的實在論。“共相”并不存在于現實世界。它們存在于現實世界之外，理智能理解它們，而感覺經驗則不能。感覺經驗世界中的特殊客體由于“分有”或者“模仿”這些永恒的形式而具有一些普遍的特征，這一點暫且不論。

（2）亞里士多德的實在論。共相在一種意義上是存在的：只“存在于”那些以它們為范型的特殊事物之中。它們并沒有獨立的實在性。

這兩種答案顯然與關于“這個世界上有什么”的本體論問題有關系。余下的三種答案更明顯地與認識論問題（我們怎么知道我們之所知）有關，而且一致否認外在于人心的共相的獨立存在。

（3）概念論。人們之所以能把一個存在物認作藍色的或認作一個人，是由于他們發現該事物“符合于”他們在心中所形成的關于藍色或人類的概念或者抽象的一般觀念。

（4）意象論。通過把一事物與我們心中（或者一本關于標準意象的書中）的關于藍色或人的標準的或表象性的意象相比較，我們便把某物認做一個人或者認做是藍色的。

（5）唯名論。只存在著一般詞本身，特殊事物在一般詞之下被分門別類。這些事物被分門別類地組合在一起是根據它們彼此間被知覺到的相似性，或者干脆就毫無根據，即是任意的——后者是這種觀點的極端形式。

很明顯，洛克的思想最接近于概念論。由于發現許多特殊事物具有一定的特征或屬于一個類，我們便形成了一個關于那個特征或類的“抽象的一般觀念”。這便是一般名詞所表象的觀念。然而，洛克似乎對如何形成抽象的一般觀念持有幾種不同的觀點：

（1）抽象觀念只不過是關于這個類的一個特殊個體的觀念，這個觀念被用做整個類的“代表”。

（2）通過抽掉關于這個類中的特殊個體的各個觀念的不同特征，我們形成了抽象的一般觀念。

（3）通過合并關于這個類中任何個體所具有的全部性質的觀念，我們形成了抽象的一般觀念。

以上各種觀點都是互相矛盾的。

貝克萊基本上持第一種觀點，他嘲弄過其余的兩種觀點。他對這個課題的論述是這個課題的歷史中的一個重要階段。

《人類理解論》第四卷（“論知識和意見”）是洛克事業的頂點。在第二卷和第三卷中，他對觀念和詞作了冗長的討論，此后，我們終于可以完成他的主要目的了：界定“人類知識的起源、確定性和范圍”。在第四卷中，可能沒有任何別的章節比下面兩段更重要的了：

“既然人心在它的所有思維和推理活動中，沒有任何別的直接對象，而只是以自己的觀念為對象……那么，很明顯，我們的知識只是關于觀念的知識。”“知識是對我們的觀念[[12]](#_12_44)的聯系和符合或者不符合與彼此間的矛盾的知覺。”

我們將會看到，通過洛克的“觀念的新方法”，人類知識的“范圍”是怎樣不幸地受到限制的。他的表象主義是以創造兩個世界而告終的——其一是主觀世界，我們可以自由地研究并描述這個世界，但它自身卻不包含任何關于它的客觀真理的保障；其二是借助“觀念”的帷幕使我們永遠從中分化出來的外在世界。從那種看來似乎是普通常識的前提出發，他達到的是一種荒謬的二元論，比笛卡爾的二元論更難立穩陣腳。后者至少假設他具有一種先天的方法，可以用來突破我們虛幻的感覺材料從而達到洞察實在。洛克則似乎只得到這兩個世界的糠秕。我們知道的所有事實都是從感覺中派生出來的：但是，只有當這些事實符合外界實在時，它們才能提供真理，我們認為事實經常符合外界存在，可是，我們對此卻沒有任何證據，因此不能證實樂觀主義，甚至不能解釋它。

〔第1章 搖通論知識

1.我們的知識只是關于觀念的知識——既然人心在它的所有思維的推理活動中，沒有任何別的直接對象，而只是以自己的觀念為對象，心靈只是或者只能思考觀念，那么，很明顯，知識只是關于觀念的知識。

2.知識是對兩個觀念的符合或不符合的知覺——因此，知識看來只是對我們觀念的聯系和符合，或者不符合與彼此間的矛盾的知覺。哪里有這種知覺，哪里便有知識；哪里沒有這種知覺，那么盡管我們可以幻想，猜測或者信仰，但我們總是缺乏知識。因為，當我們知道白不是黑時，除了知覺到這兩個觀念的不符合外，我們還能得到什么呢？當我們確定不疑地相信“三角形的三角之和等于兩個直角”這個證明時，除了知覺到三角形三角之和必然等于兩直角而且不能從中分割出來外，我們還能得到什么呢？

3.這種符合有四層意義——為了更清楚地理解這種符合或不符合存在于什么地方，我認為可以把它們歸結為四種：（1）同一性或差異性，（2）關系，（3）并存或必然聯系，（4）實在關系。

第一，論同一性或差異性——我們先討論第一種符合或不符合，亦即同一性或差異性。人心在具有任何意見和觀念時，它的第一個活動便是知覺自己的觀念，而且在它所知覺的范圍內來認識每個觀念的原貌，知覺它們的差別——即這一個不是那一個。這一點是如此絕對必需的，以至于沒有它便根本沒有知識、推理、想象、清晰的思想。由此，心靈清楚而且確實無誤地知覺到每個觀念是與自身相符合的，都各是其所是；而且，也知覺到所有清晰的觀念都是不一致的，亦即這一個不是那一個。心靈毫無痛苦，不費勞力，也毋須推演便做到這一點。而是乍見之下，即可憑知覺和分辨這種自然的能力而了然于心……如果對它發生任何懷疑，我們總會發現那是針對名稱，而不是針對觀念本身……

第二，論關系——其次，心靈在它的任何觀念中所知覺到的下面一種符合或不符合，我認為可以稱為“關系”，也就是對任何兩個觀念——不論這兩個觀念是哪一種，是關于實體、樣式或任何其他東西的觀念——的關系的知覺。因為既然個別的觀念必定會被永久地認做不是同一的，而是普遍地，恒常地互相否定的，那么，如果人心不能以各種方式對觀念加以比較，從而知覺到觀念間的關系，發現各個觀念彼此間所具有的一致性或不一致性，我們就根本不能得到任何確定的知識。

第三，論并存——心靈在我們觀念中知覺到的第三種一致性或不一致性，是同一主體中并存性或非并存性，這一點只屬于實體。因此，當我們談到堅固的黃金時，我們關于這個事實的知識并不多于堅固性，或者能在火中保持不被消蝕的能力，這是一個觀念，總是與特定的黃色、重量、可熔性、延展性和在水中的可溶性結合在一起。而后面這些性質構成了我們以“黃金”一詞所指的復雜觀念。

第四，論實在存在——第四種也就是最后一種是實際的和實在的存在與任何觀念的一致性。我認為，我們所具有或者能得到的所有知識都包含在這四種符合或不符合中。因為，我們對任何觀念所能做的全部探究，對任何觀念所能知道或能確定的一切只是：這個觀念與其他觀念是彼此同一或不同一的，它與其他觀念在同一主體中總是并存或不是并存的，它與其他觀念具有這種或那種關系；或者它在心中具有一種實在的存在。因此，“藍不是黃”，屬于同一性方面；“兩條平行線之間同底的各三角形面積相等”，屬于關系方面；“鐵容易受磁力影響”，屬于并存；“上帝存在”，屬于實在的存在方面。雖然同一性和并存性實際上只是關系，但它們是我們的觀念之間的符合或不符合的特殊方式，理應把它們當做專項予以考慮，而不應歸在一般關系之下。因為，任何人只要反省一下本書在一些地方所做的論述就會很容易地發現，它們是肯定和否定的極其不同的基礎……

第2章 搖關于我們知識的等級

1.直覺的知識——既然如我所說的那樣，我們所有的知識就存在于心靈對它自己的觀念的知覺，而這種知覺，乃是我們以能力、認識方式所能獲得的最高見解和最大的確定性，那么，對知識的明白程度稍加考察，也許并不是不適當的。在我們看來，我們知識的明白程度不同，就在于心靈對自己的觀念的符合或不符合的知覺方式不同。因為，如果我們對自己的思維方式加以反思，就會發現，有時心靈直接通過兩個觀念本身，而不需要任何別的觀念的介入，就能知覺到二者的符合或不符合，我想可以把這種知識稱為“直覺的知識”。因為在這種情形下，心靈并不需要苦于證明或檢驗，而是像眼睛知覺到光一樣，只需要對它，就能知覺到真理。由此，心靈知覺到白不是黑，圓形不是三角形，三大于二等于一加二。對這類真理，只需要看一眼那些結合在一起的觀念，單憑直覺，不需要任何別的觀念的介入，心靈就能知覺到。這類知識是人類的脆弱能力所能得到的最清楚、最確定的知識。這部分知識是不可抗拒的，正像明亮的陽光一樣，只要心靈對它開放一下，它就立刻強迫心靈知覺到它。而且它絕不允許絲毫的猶豫、懷疑、檢驗，就立刻使心靈充滿它的明亮的陽光。我們全部知識的所有確定性和證據都依賴于這種直覺，人人都會發現這種確定性大得讓人難以想象，也就不必再去尋求更大的確定性。因為，每個人都知道自己心中的任何一個觀念就是自己所知覺到的那樣，而且知道他在其中發現了差異的兩個觀念是不同的和不完全相同的，他不能設想自己還能獲得更大的確定性。誰要求比這更大的確定性，誰就是在要求他所不知道的東西，而這僅僅表明他是存心想做個懷疑主義者卻沒能做到。確定性是這樣完全地依賴于這種直覺，以至于在下面一個等級的知識——我稱之為證明的知識——里面，這種直覺在所有這些中介觀念的聯系中是不可或缺的，沒有它，我們便不能得到知識和確定性。

2.證明的知識——下面一個等級的知識，就是心靈間接知覺到的某些觀念的符合或不符合……所以，在這種情形下，心靈不能把它的觀念放在一起，從而通過對它的觀念的直接比較，互相對照或者相互應用來知覺到觀念的符合或不符合。因此，心靈寧愿憑借其他觀念的介入（一個或多個，隨情況而定），來發現它所探究的觀念的符合或不符合。這就是所謂的“推理”。例如，心靈要想知道三角形的三內角之和是否與兩個直角在大小方面符合，就不能憑直接的觀察和對它們進行比較做到，因為不能一次把三角形三內角拿來與任何其他一個或兩個角相比較，這樣，心靈對它們是否符合就沒有直接的知識，沒有直觀的知識，在這種情形下，心靈就必須找出某些其他三角形三內角相等的角來，發現它們等于兩個直角，也就知道了三角形三內角等于兩個直角。

3.這種知識依賴于論證——那些用來表明任何兩個觀念相符合的中介觀念就稱為“論證”，而憑借這個方法使觀念間的符合和不符合清楚明白地被知覺到，就叫做“證明”……

7.每一步都必須有直覺的明證——理性在證明的知識中每進一步，都必須憑直覺認識到它與它用做證明的下一個中介觀念的符合與不符合。若不然，便仍需要一個論證。因為如果沒有對這種符合或不符合的直覺，就不會產生知識。如果它能自己知覺到自己，那么它就是直覺的知識。如果它不能自己知覺自己，那就需要中介觀念，用做共同的標準，以表明它們的符合或不符合。因此，顯而易見，在產生知識的推理中，每一步都有一種直覺的確定性，心靈一旦知覺到它，只需記住它，便可以使我們所研究的觀念間的符合或不符合明顯起來，確定起來。可是，要想使某個見解成為一種證明，就必須知覺到中介觀念的直接符合，憑借這種知覺才能發現所考察的兩個觀念（其中一個經常是證明的首項，另一個則是證明的末項）間的符合或不符合。這種對中介觀念的符合或不符合的直覺的知覺，在證明的每一步驟和進展中，都必須嚴格地保存在心中，而且必須保證沒有疏漏任何一個部分。由于推演太長，所用論證太多，記憶不能總是熟練并且精確地保持這種知覺。因此就造成了，這種論證的知識遠不及直覺的知識完善，以及人們常常把謬誤當做證明。

14.對特殊存在物的感性知識——這兩種知識，即直覺和證明，是我們知識的兩個等級，凡是缺乏其中一個的，不論我們有什么樣的確信，也只是信仰或者意見，而不是知識，至少就所有一般性的真理而言是這樣。不過，心靈確實還有另外一種用于外界有限事物的特殊存在之中的知覺。這種知覺超出了純粹或然性的范圍，卻沒有完全達到上述兩種確定性之一種，也被稱做“知識”。再也沒有任何東西比下述事實更確定的了：我們從外物中獲得的觀念存在于我們心中，這便是直覺的知識。但是，在那個僅僅在我們心中的觀念之外，是否還有他物；我們能否由此確定地推論出外在于我們的與那個觀念相對應的其他事物的存在，這一點有人認為是有問題的。因為，雖然沒有這種事物存在，沒有這種外物作用于我們的感官，我們卻可以有這些觀念。但是，這里我想我們有個明證使我們不致發生那樣的懷疑：請問任何一個人，當他白天看見太陽和晚上想太陽時，當他實際嘗苦艾或嗅一朵玫瑰，或只是想那種滋味或香氣時，他是不是不可抗拒地意識到了一種不同的知覺？就像我們看到有一種差別存在于任何兩個不同觀念之間一樣，我們也清楚地看到有一種差別存在于我們通過記憶在心中喚起的觀念與通過我們的感官實際地進入我們心中的觀念之間。如果有人說：“夢也可以做到同樣的事情，而且可以在我們心中產生所有這些觀念，并不需要任何外物。”那么，他滿可以權當夢見我在這樣回答他：（1）如果一切都是夢境，推理和辯論都毫無用處，真理和知識都是虛無，那么，我能否消除他的疑慮，也就沒有多大關系；（2）我相信他會承認：夢見在火中與實際地在火中之間有非常明顯的差別。但是，如果他存心要做個懷疑主義者，以至于認為我所說的“實際地在火中”也只是一個夢，而且我不能確定地知道任何諸如確實地存在于我們之外的火之類的事物，我會回答到：既然我們可以覺察到某物作用于我們時所伴隨的快樂或痛苦，所以，通過感官，我們可以確定地知覺到，或者夢見我們知覺到這外物的存在，這種確定性與我們的幸福和痛苦的確定性一樣大，在此限度之外，我們有知無知都無大關系。因此，我想，根據我們知覺到和意識到有些來自外物的觀念實際進入我們心中，我們可以在前面兩種知識之外再加上一種關于特殊的外物的存在的知識，并且承認這三個等級的知識，即直覺的、證明的、感性的知識，每一等級都具有不同程度和方式的明確性和確定性。

第3章 搖關于人類知識的范圍

9.關于并存的知識范圍很小——其次，談到第二種，即我們的觀念在并存方面的符合或不符合，我們的知識在這方面是很貧乏的，不過，我們關于實體的知識的最大并且最重要的部分卻存在于這方面。因為我們關于實體的屬的觀念，不外是結合在一個主體中一塊并存的一些簡單觀念的集合體；例如，我們關于火焰的觀念就是一個熱的、亮的、向上跳動的物體，我們關于黃金的觀念則是一個具有一定的重量、黃色、有延展性、可熔的物體。火焰和黃金這兩個不同實體的名稱所代表的，正是我們心中的這些或這類復雜觀念。當我們想對這兩個實體或別類實體知道得更多一些時，除了探究這些實體是否具有別的性質或能力以外，我們還能干什么呢？這不過就是去認識有沒有別的簡單觀念與那些構成復雜觀念的簡單觀念并存著。

10.因為大多數簡單觀念間的聯系是不可知的——不管這種知識在人類科學中是多么的舉足輕重，卻仍然是非常狹窄的，甚至根本就算不了什么。其原因就在于：構成我們關于實體的復雜觀念的那些簡單觀念大部分都是這種觀念，它們在其本質上與其他簡單觀念沒有明顯的必然聯系或與之不相容，而這些觀念的并存卻是我們想要知道的。

11.關于第二性的質的觀念尤其是這樣——構成我們關于實體的復雜觀念的那些觀念，以及我們關于實體的知識以之為主要對象的那些觀念，乃是關于實體的第二性的質的觀念。既然這些性質全部（如已經表明的那樣）依賴于實體的細微不可見的部分的第一性的質——如果不依賴于它們，就會依賴于更難為我們認識的東西——那么我們就不可能知道哪些性質有必然的聯系，哪些性質是彼此不相容的。因為，既然我們不知道這些第二性的質賴以產生的根源，既然我們不知道構成我們關于黃金的復雜觀念的那些性質所依賴和根據的是具有何種大小、形狀和部分的結構，我們也就不可能知道有什么其他性質產生于黃金的不可見部分的同一結構或者與這種結構不相容，因此，或者必定與我們關于黃金的那個復雜觀念永遠并存，或者與之不相容。

12.因為任何第二性的質與第一性的質的聯系全是不能發現的——除了這種對所有第二性的質所依賴的物體不可見部分的第一性的質的無知外，還有另外一種更難以救治的無知，它使得我們對同一主體中的不同觀念的并存或不并存（如果我可以這樣說的話）更難得到確定的知識，這種無知就是：在任何性質和那些它所依賴的第一性的質之間，沒有可以發現的聯系。

14.……因為所有那些并存于任何主體中的性質，如果它們的觀念缺乏這種依賴性和明顯的相互聯系，我們除了通過我們的感官經驗到的以外，就不能知道任何兩個性質是否并存。例如，我們盡管看見了黃色，并且根據試驗而發現重量、可延展性、可熔性和堅固性結合在一塊黃金中，然而，由于這些觀念中沒有一個具有任何明顯的依賴性或必然的相互聯系，我們就不能確切地知道在這種性質出現的地方，必然有第五種性質出現，不管這種或然性有多么高，因為最高的或然性并不等于確定性，而沒有確定性就不能有真正的知識。因為這種并存除了被知覺到外，是不能被認識的；而且，它只能或者通過我們感官的觀察在特殊的主體中被知覺到，或者一般地通過觀念本身的必然聯系被知覺到。

21.第四，關于實在存在的知識……——至于第四種知識，是關于事物真實的現實存在的知識。我們對自己的存在有一種直覺的知識，對上帝的存在有一種證明的知識，對別的任何事物，我們只有一種感性的知識，這種知識并不超出呈現給我們感官的客體之外。

25.因為它們太小——如果說宇宙中大部分甚至絕大部分物體由于太遙遠而逃出我們的注意，那么可以說還有另外一些物體則因為它們太小而同樣對我們隱而不現。這些不可見的分子，作為物質的活躍部分和自然的偉大工具，不但是所有事物的第二性的質的依靠，而且也是大多數事物的自然作用的依靠，而我們對它們的第一性的質缺乏精確清楚的觀念則使得我們對想從它們那里知道的東西處于不可救藥的無知。我確信，如果我們能發現任何兩個物體的微小組成部分的形狀、大小、結構和運動，我們不用試驗就可以知道它們彼此之間的一些相互作用，正如我們現在能知道正方形和三角形的一些性質一樣。如果我們知道大黃、毒草、鴉片和人體的微粒的機械作用，就如一個鐘表匠知道鐘表賴以發揮其作用的機械作用，以及刀銼的機械作用——如果我們用刀銼銼表輪可以改變它們的形狀——那么我們事先就可以說出大黃可以通便，毒草可以致命，鴉片可以催眠，就如一個鐘表匠可以預先說出如果把一小片紙擱在表輪上就會使表停走直到紙片被拿走，或者如果用刀銼銼某個小部分，那部分機器就會停止運動，表就會停走。因此，我們要想知道為什么銀只能在硝酸中溶化，金只能在王水中溶化，卻不能互換，并不難于一個鐵匠知道為什么轉動一把鑰匙可以開一把鎖，而轉動另一把則不能開這把鎖。但是，雖然我們缺乏足夠精敏的感官，不能發現物體的微粒，得不到關于它們的機械作用的觀念，我們卻必須安于對它們的性質和運動方式的無知：對它們，除了通過少數試驗所達到的確信外，我們不能有更一進步的確信。但這些試驗在別的時候是否還能成功，我們不能確定。這就妨礙了我們得到關于自然物體的普遍真理的確定知識，而且，我們的理性在這里使我們對特殊的事實不能越雷池一步。

26.因此，沒有關于物體的科學——由此，我就很容易懷疑：人類的勤奮不論在多大程度上推進關于物理事物的有用的實驗哲學，科學知識終久是可望而不可及的。因為，對那些與我們最接近，大部分在我們控制之下的物體本身，我們缺乏完善的、足夠的觀念……對于我們感官可以考察的那些物體，我們也許能夠有清晰的觀念，但是我認為，對它們中的任何一個我們都沒有足夠的觀念。盡管清晰的觀念對日常交談有些用處，但與此同時，我們缺乏足夠的觀念，我們就不能得到科學的知識，也就永遠不能得到關于物體的一般的、有啟發性的、沒有問題的真理。我們不能假裝得到了關于這些事物的確定性和證明。通過顏色、形狀、味道和氣味，我們得到了關于鼠尾草和毒草的清晰的、有分別的觀念，正如我們具有關于圓形和三角形的觀念一樣。但是，由于對這兩種植物中任何一個的微小部分特殊的第一性的質，我們都沒有任何觀念，對我們想運用這些觀念于其上的其他物體，我們也沒有這種觀念，因此，我們就不能說出它們會產生什么樣的結果，在我們看到這些結果時，我們甚至不能猜測，更不用說認識到它們產生結果的方式……

第4章 搖關于人類知識的實在性

3.顯然，人心并不是直接認識事物的，而是要以它所具有的關于事物的一些觀念作為中介。因此，只有當我們的觀念與事物的實在性具有一致性時，我們的知識才是實在的。但是，在這里應該以什么為標準呢？當心靈只要知覺到它自己的觀念時，它怎么知道這些觀念符合事物本身呢？這一點看似困難，但我認為我們可以確信有兩種觀念與事物是符合的。

第一，全部簡單觀念都與事物相符——……

第二，除了實體觀念，全部復雜觀念都與事物相符——……

6.因此，數學知識是實在的——我毫不懷疑，人們很容易就會認為我們所具有的關于數學真理方面的知識，不僅是確定的，而且也是實在的，它們并不是人腦中空虛無益的幻想和毫無意義的怪物，只要我們思考一下，我們就會發現數學知識只是關于我們心中的觀念和知識。數學家們都把屬于矩形和圓形的真理和性質當做他們自己心中的觀念。因為，在他的一生中，他可能永遠不會發現矩形或圓形以數學的方式即真正精確地存在著。但是，他對屬于圓形或者任何其他數學形狀的真理和性質所具有的知識，其真實性和確定性并不亞于現存的實在事物。因為任何這類命題所考察和意指的只是那些與人心中的原型相符的實在事物。如果我們關于三角形的觀念，即三角形的三內角之和等于兩個直角是正確的，那么不管三角形實際存在于什么地方，這個觀念也是正確的……

7.道德的知識也是實在的——因此，可以推知，道德的知識也能夠像數學知識一樣具有實在的確定性。因為，確定性只是對我們的觀念的符合或不符合的知覺，而論證則只是通過別的觀念或中介對那種符合產生的一種認知，我們的道德觀念和數學觀念一樣本身都是原型，因而都是足夠的、完全的觀念，我們在這些觀念中所發現的符合或不符合都將產生實在的知識，正如我們在數學的形狀方面產生實在的知識一樣。

18.總結——無論在哪里，只要我們察覺到我們任何觀點的符合或不符合，便有確定的知識，只要我們確信那些觀念符合于事物的實在性，便有確定的實在的知識。既然對這種觀念與事物實在性之間的符合，我已經給出了標志，那么，我想我已經表明那種確定性，那種實在的確定性存在于什么地方。這一點不論別人怎樣看，我承認，這一點對我來說是迄今為止我們所極缺乏的必需品之一。

第6章 搖關于普遍命題及其真理和確定性

6.很少有什么關于實體的普遍命題的真理可以為我們認識……

7.因為各種觀念的并存很少能被認識到——我們關于實體的類的名稱專門代表的復雜觀念，是那些我們發現并存于一個被稱做實體的不可知基質之中的性質結合體。但是，我們卻不能確知還有別的什么性質必然與這種結合體并存，除非我們能發現它們的自然的依賴關系。但是，在事物的第一性的質方面，我們對這種自然的依賴關系并不能知道什么；而在事物的全部第二性的質中，則因為上面提到的原因（第三章）我們根本就不能發現任何聯系。第一，因為我們不能認識每種第二性的質各別地所依賴的實體的實在構造。第二，如果我們能認識這種實在的構造，那也只能用來得到實驗的（不是普遍）的知識，而且只能達到那個實例的確定性。因為我們的理智不能在任何第二性的質與任何第一性的質的變化形態之間發現可以想象的聯系……

9.……關于黃金的任何性質，我很樂意找出一個任何人都確知其為真的一般斷定。無疑，人們會立刻反駁道：“一切黃金都是可延展的”難道不是一個普遍確定的命題嗎？我的回答是，如果可延展性是“黃金”一詞所代表的復雜觀念的一部分，那么上面的命題就是一個非常確定的命題。但是，在這里對黃金所做的斷定只是，那個聲音代表了涵括延展性于其內的一個觀念。這類真理和確定性正如說“馬是四足的”一樣。但是，如果延展性并不構成黃金這個名稱所代表的類本質的一部分，那么顯而易見，“一切黃金都是可延展的”就不是一個確定的命題。因為，如果假設關于黃金的復雜觀念不論是由它的任何其他性質構成的，那么延展性就將不再依賴于那個復雜觀念，也不能從它所包含的任何簡單觀念推論出來。而延展性與那些其他性質具有聯系，只是借助黃金的不可感覺部分的實在構造作為中介。既然我們不知道這種實在構造，除非我們能發現把它們聯結在一起的東西，我們就不可能察覺出那種聯系。

11.構成我們關于實體的復雜觀念的性質大多數都依賴于外在的、遙遠的、不可知覺的原因——如果我們所具有的關于實體的觀念能夠使我們知道是什么樣的實在組織產生了我們在實體之中發現的那些性質，而且能知道那些性質是怎樣從那里流溢出來的，那么，借助我們心中關于實體的實在本質的特殊觀念，較之借助感官，我們能更確定地發現它們的性質，發現它們具有或不具有哪些性質，而且要想知道黃金的性質，就不再必須有黃金存在，也不再需要對黃金作各種實驗，正如要想知道三角形的性質，并不需要實際存在著的三角一樣，我們心中的觀念在兩方面都適用……

13.判斷所能達到的范圍可以更遠，但那不是知識——因此，如果在關于實體的一般命題中幾乎沒有發現確定性，那不會使我們感到驚奇。因為我們關于實體的性質的知識，極少能超出感官所能達到并且通報給我們的范圍以外。好研究、勤觀察的人，也許能借助判斷的力量，洞察得更為深遠一些，并且根據從謹慎的觀察中所得到的或然性以及組織得有條有理的線索，經常猜對經驗不能對他們呈現的東西。但這仍然只是猜測而已，它只相當于意見，并不具有知識所需要的確定性。因為一切知識只存在于我們的思想之中，而且只存在于對我們自己的抽象觀念的沉思之中。不論我們在哪里覺察到這些觀念間的符合或不符合，我們便具有一般性的知識。而且通過把這些觀念的名稱相應地結合在命題里，我們就能宣稱獲得了具有確定性的一般真理。但是因為關于實體的抽象觀念……只與少數其他觀念具有可發現的聯系或不相容性，關于實體的一般命題的確定性就很狹窄、貧乏……

15.……我們不能確定地斷言：所有人都隔一段時間睡覺，沒有人能以樹和石頭為生，所有人都會被毒草毒死。因為這些觀念與我們關于人的名義本質的觀念，與那個名稱所代表的抽象觀念沒有任何聯系或不相容。在諸如此類的情況下，我們必須訴諸在特殊主體中所做的試驗，但這也只能在很小的范圍發揮作用。在其他情況下，我們必須滿足于或然性。但是，因為我們關于人的類觀念不包含人的實在構造，這種實在構造是所有與人不可分離的性質結合在一起的根源，也是這些性質從中流溢出來的根源……只要我們缺乏關于各種不同動物的那些實在結構的觀念……我們不必希望達到關于這些動物的一般命題的確定性。只有少數與我們的名義本質，或與它們任何部分具有明顯關系的那些觀念，能夠為我們提供這類命題。但是這些觀念是如此之少，又是如此不重要，以致我們可以公正地認為，我們關于實體的確定的一般知識幾乎等于零。

16.命題的一般確定性存在于什么地方——總而言之，任何一種一般命題，只有當它們所用的名詞代表這樣的觀念，即它們被表述在命題中的符合或不符合能夠被我們發現時，才具有一般的確定性，而且當我們察覺到這些名詞所代表的觀念按照它們被肯定或否定的那樣彼此符合與不符合時，我們就因此能確定它們的真假。從這里我們會注意到，確定性永遠只能在我們觀念中被發現。不論我們到別的什么地方尋找確定性，不論是在實驗中還是在外于我們的觀察中尋找，我們的知識都不能超出特殊的事物之外。正是單憑對我們的抽象觀念的沉思，就可以為我們提供一般性的知識……

第8章 搖關于無聊的命題

7.……在一個人形成任何命題之前，他應該理解他在該命題中所使用的名詞，不然的話，他便像鸚鵡學舌，只是發出他從別人那里學來的聲音；他便不是像一個理性的動物那樣把那些聲音用做他心中所具有的觀念的符號。聽者也應該像說者所運用的那樣來理解這些名詞……因此，一個人在形成這類命題時，如果它所包含的東西并不多于名詞所包含的……就如說“一個三角形有三條邊”，或者“藏花是黃色的”一樣，那么，他只是在玩弄文字，只有當一個人向另一個假定不理解或自稱不理解他意思的人解釋他的名詞時，這種情況才是可以容忍的。

8.……因此，我們能知道兩類命題的真理，具有完全的確定性。第一類便是那種無聊的命題，它們具有確定性，但僅僅是字面上的，而不是有啟發性的確定性。第二類是我們能確切地認知真理的命題，它以此一事物斷定另一事物，這另一事物雖然不包含在此一事物中，但仍然是它精確的復雜觀念的必然結果。例如，“三角形的任一外角大于它的不相鄰的任何一個內角”，在這個命題中外角和任一不相鄰的內角的關系并不構成由三角形這個名稱所指稱的復雜觀念的任何部分，但這是一個實在的真理，并且傳達了有啟發性的實在知識。

第9章 搖論我們關于存在的知識

1.一般性的確定命題與存在無關——迄今，我們還只考察了事物的本質，而事物的本質只是抽象的觀念，而且因此把我們的思想與特殊的存在割離開來（把一個觀念只是當做我們理智中的存在加以考察，是人心在抽象活動中特有的作用），根本不能賦予我們以關于實在存在的知識。這里，我們也許會注意到，我們對概括命題的真假能夠具有確定的知識，但它們與存在并無關系，甚至，所有特殊的斷定或否定如果是一般地形成的，就將是不確定的，它們只與存在有關，它們所陳述的只是現存事物中各種觀念的偶然聯結或分離，而這些觀念在它們的抽象本質中并沒有可知的必然的聯結或不相容性。

2.關于存在的三重知識——但是，關于命題的本質和斷言的不同方式，我們只好留待別處詳論了，現在讓我們繼續探究關于事物的存在的知識，以及怎么得到這種知識。那么，可以說，通過直覺我們得到關于我們自身存在的知識，通過論證得到關于上帝存在的知識，通過感覺得到關于其他事物存在的知識。

3.我們關于我們自身存在的知識是直覺的知識——我們對自身存在的覺察是如此明白而又如此確定，以至于不需要而且也不能夠有任何證明。因為對我們來說，沒有任何東西比我們自身的存在更為明顯了：我思維、我推理、我感覺到樂與苦，但對我來說這些能比我自身的存在更為明顯嗎？如果我懷疑所有別的事物，那么每次懷疑都會使我覺察到自己的存在，而不會使我來懷疑它。因為，如果我知道我覺得痛苦，那么顯然，我對自身的存在的知覺就如我對我所感覺到的痛苦的知覺一樣確定，或者，如果我知道我在懷疑，那么我對在懷疑的東西的存在的知覺就如對我稱做“懷疑”的那種思想的知覺一樣確定。因此，經驗使我們確信我們對自己的存在具有直覺性的知識，而且對我們的存在有一種內在無誤的知覺。在感覺、推理、或者思維等每一種活動中，我們都意識到自己的存在，而且，在這方面，我們并不缺乏最高程度的確定性。

第11章 搖論我們對其他事物的存在的知識

13.關于存在的特殊命題是可知的——由此可見，有兩類命題：（1）一種是關于相應于一個觀念的事物存在的命題，正如假設我們心中有一個關于大象、鳳凰、運動或者天使的觀念，我們自然就會首先考察那個東西存在不存在。這種知識只是關于特殊事物的知識。除了感官給我們的通報以外，沒有任何事物的存在——上帝的存在除外——能被確定地認識。（2）第二種命題表述的是抽象觀念的符合或不符合以及它們相互之間的依賴關系。這類命題可以是普遍的和確定的。所以，如果有關于上帝、自我、恐懼和服從的觀念，我就不能不相信“我應該畏懼并且服從上帝”。如果我形成了一個人類的觀念，而我則是其中的一個個體，那么這個命題對一般人來說就是確定的。但是，人們應該畏懼并且服從上帝這個命題不論如何確定，也不能對我證明人在這個世界上的存在，而只有當所有這些創造物都存在時，這個命題才會是真實的。這類一般命題的確定性依賴于在那些抽象觀念中發現的符合或不符合。

第15章 搖論或然性

1.或然性就是根據可錯的證明出現的一種符合——正如論證是通過一個或多個彼此之間具有恒常的、不變的、可見的聯系的證明作為中介，表明兩個觀念間的符合或不符合一樣，或然性則只是通過那些彼此之間的聯系并不是恒常的、不可變的、或者至少不能像這樣被察覺到的證明作為中介而顯現出來的這種符合或不符合。不過或然性絕大部分都是這樣或看似這樣，因此就足以引導人心去判斷這些命題非真即假或者非假即真。例如，在論證三角形的三內角之和等于兩個直角時，一個人可以認識到在三角形的三內角與那些用來表明它們等于兩個直角的中介觀念之間有一種確定的、不變的恒等關系……但是，另外一個人，從不勞神考察一下這個論證，只是在聽到一個可信的人——數學家斷言“三角形的三內角之和等于兩個直角”時，就同意他，即信以為真，在這種情況下，他同意的基礎就只是事物的或然性……那個使他得到證明的人并不傾向于斷定任何與他的知識相左或超出他的知識之外的任何事物，尤其是在這種情況下……

2.或然性可以彌補知識的欠缺——正像已經表明的那樣，我們的知識是非常狹窄的……對大多數我們思考、推理、談論——甚至以之為行動基礎——的命題，我們不能對其真理具有不可懷疑的知識；但是有些命題仍是如此接近確定性，以致使我們對它們簡直就不加懷疑，而只是堅定地同意它們，而且斷然地依據那種同意去行動，就好像這些命題得到了沒有錯誤的證明，而且我們關于這些命題的知識是完善的、確定的。但是，在這里，從接近確定性和論證本身降到不可保性和不可靠性，甚至降到不可能性的范圍，是有等級的；從充分確信和自信，降到推測、懷疑和不相信，同意也是有等級的。下面我（我認為，既然已經發現了人類知識和確定性的界限）將考察或然性、同意或信仰的一些等級和基礎。

3.或然性使我們在認識事物之前就假定事物是真的——或然性就是可能為真。這個詞的意義本身是指那些有證據或證明使它被當做或接受為真的命題。心靈對這類命題的采納被稱為“信仰”、“同意”或“意見”。這些就是，我們雖然并不確實認識到一個命題是真的，可是會因為各種使我們信其為真的證據或證明而承認或接受它為真。或然性和確定性，信仰和知識的差別就在這里：知識的各部分當中都有直覺；每一個直接的觀念，每一步驟都有其明顯的、確定的聯系，而在信仰中情況就不是這樣。使我信仰的原因乃是在我所信的事物之外的某物，這種東西沒有明顯地把雙方聯結起來，因此沒有明顯地表明那些我們正在考察的觀念間的符合或不符合。〕

在前面的論述中，洛克依照四條頗為獨立的區分標準，將我們的知識劃為四種：

（1）以各種觀念的“符合”或“不符合”為標準的知識。

（a）同一性或差異性（即不相容性）。這似乎給我們以關于明白的邏輯真理的知識。例如“白是白”以及“黑不是白”。

（b）關系。它似乎指包含在各種不同觀念的邏輯聯系由以建立的任何演繹過程之中的邏輯關系。

（c）并存。這類符合或不符合事實上是指在自然科學命題中所發現的結合或分離。拿洛克的例子來說：“所有黃金都是堅固的”（即粗略地說來是固體的、不揮發的、穩定的）就斷定了黃金的有限性質與深一層的“堅固性”之間的并存關系（符合）。

（d）實在的存在。這是觀念與實在的基本關系。正如洛克所表述的一樣，“所有實在的存在都符合某一觀念”。

關于這一點，洛克自己也承認，事實上同一性（或差異性）與并存兩者本身都是關系。而且，他似乎把它們看得這樣特殊、重要，以至于為了分類必須把它們抽繹出來做特殊的研究。因此，我們可以把“關系”這一范疇看做包含關系而不是同一性或差異性的并存。它尤其包含邏輯關系，因為洛克把它看做可以個別地用于一切包含著演繹的地方。至于他的第四個范疇，完全超出了他的知識框架。他似乎想說，通過表明甲的觀念與存在的觀念“相符合”，我們能夠表明某一些實體“甲”的存在。這是所有邏輯錯誤中最意味深長的一個，而且對作為人類的一種思維形式的哲學來說具有極端重要性。康德和羅素曾給這個問題以經典的論述。他們證明了上述思想的基礎在于對諸如“存在”、“是實在的”、“存在于時空中”之類詞的論述，就好像它們是等同于“是紅色的”或“是嫉妒的”的謂詞一樣。而我們通過思想的獨斷的命令，通過對觀念如此這般的安排，便能夠使實體存在，這個事實就表明那是個邏輯錯誤；而且既然上述整個安排過程都是精神性的；我們就能使任何實體——比如說關于獨角獸的觀念，或關于頭比太陽大的人的觀念——“符合”于我們的“觀念”，因為觀念至少是由我們擺布的。仙女故事的杜撰者們正是這樣做的，而且他們已經使仙女與“存在”“符合”，并且僅僅通過這種方式就使仙女們在文字上存在了。中世紀發明的，由笛卡爾重申過的對上帝存在的著名的本體論證明，正是以這個錯誤為基礎的。十分有意義的是，洛克竟把它當做對關于他的第四個范疇“上帝存在”的知識的解說例證。另一方面，同樣富有意義的是，洛克本人并不是通過本體論的證明，而是借助因果證明來尋求確立上帝的存在。

但是，我們顯然不能通過表明關于實體的觀念與關于存在的觀念相符合而證明某些實體是存在的，毋寧應通過一些適合于對有爭議的實體進行分類的過程（例如，在物質對象方面的觀察或基于觀察的證據）來加以證明。洛克因為把知識限定為觀念的符合或不符合，從而使他無法承認我們知道任何存在性的陳述，即對在我們的自由思維和自由想象的王國之外的存在所做的那些斷定。

（2）劃分知識的第二條標準是以洛克所謂的“等級”即確定性的等級為依據。

（a）直覺的知識，在這種知識中心靈能直接覺察到命題的真理。

（b）論證的知識，這里需要一些推理的步驟。

（c）感性的知識，即關于在我們之外的特殊對象的存在的知識。

關于（a）和（b），洛克的確定性標準顯然（像笛卡爾的一樣）是心理學的。

“論證”（即演繹）包含一系列步驟，然而每一步驟又必須能被直覺地認知。只是就我們必須依賴對那些結合在一起的步驟的記憶而言，論證的知識就比“直覺”低一等級。直覺本身簡直就是不可辯駁的。與可憐的感官能力相反的內在的眼睛卻是準確無誤的這一比喻（見導論，第8頁）在對直覺的討論中表現得尤其清楚。由于洛克摘取了偉大的十七世紀可靠理性知識的皇冠，他理所當然地獲得了聲望，但撇開這一層不管，上面那一點也是很清楚的。

依據洛克提出的想法，感性知識簡直就不是知識。首先，他本人承認感性知識沒有完全達到上述任何一個確定性的等級，但他又聲稱感性知識超出了單純的或然性。它好像是在知識與意見之間的邊界上擺動。但是，對洛克來說，這個邊界是一條線（沒有厚度）而不是一個區域，“我所知道的，我必能確定；而我所確定的，我必知道”。知識（確定性）和意見（或然性）之間的差別是種類之間的絕對差別而不是等級之間的差別。沒有折中的辦法。而且，這種知識并不符合他先前的定義，在這里并沒有觀念間的“符合”或“不符合”的問題。洛克告訴我們“這種確定性之大，正如我們并不想超出其外的樂與苦一樣”。這一點可以使他有資格被看做英國偉大的常識解說者之一，但人們不會認為他開創了一種新的思維方式。洛克理應關心我們能或不能認識什么這個重要問題，而不應關心為了幸福對我們所知道的東西我們應該思考什么這個實用的問題。

（3）“實際”知識與“習慣性”知識的差別。

這種有價值的二分法幾乎是自我解釋的。嚴格地說來，在我的一生中我知道許多命題，例如從學校里學來的歷史命題或者數學命題，雖然后來我對這些命題很少或者從來沒有思考過。如果我有機會來考察這些命題，我便因而確信它們的真理性，只是在這樣的意義上我才認識這些命題，不過，在我的心靈意識到這一點之前，我不會對它們持前后一貫的看法。洛克稱這種知識為“習慣性的”，顯然在任何一個確定的時刻，我們絕大部分的知識都是這種意義上的“習慣性”的知識。洛克把“習慣性”知識與“實際的”知識做了比較。“實際的”知識就是“心靈所具有的對任何觀念間的符合或不符合或者觀念彼此之間的關系的隨時考察”，也就是在某一確定時刻我們對知其為真的命題所具有的知識，以及我們在那個時刻正有意識地予以思考的知識。

（4）根據命題是“實在的”還是“無聊的”而區分的兩種知識。

這里，洛克在某種程度上開了康德區分綜合真理和分析真理的先河，像康德一樣，他也沒能認識到分析真理所覆蓋的領域的范圍和重要性。

由于把“習慣性”知識看做他最感興趣的“實際的”知識的擴展（通過記憶），洛克本人并沒有在“習慣性”知識中發現任何哲學問題。而且，他（錯誤地）認為“無聊的”命題對知識理論來說是毫無意義的，對他來說，知識主要是“實際的”和“實在的”——就這些詞在他那里的意義而言。

洛克關于知識的解釋所遭到的最致命的反駁是，根據他的定義，所有的知識都只是關于建立在我們心上的各種觀念的關系的知識。既然如此，我們怎么能確信我們的任何知識都是關于實在世界的知識？問一問我們怎樣能夠發現知識是否可以用于超出觀念之外的任何事物，難道沒有意義嗎？或者，如果說有這種“超越”，它的意思又是什么？由于他的表象主義，洛克最終還是使人類知識陷入了人類心靈的循環之中。

洛克本人常常意識到這個問題，在這一點上，他比他的沒有批判性的法國信徒們要強得多。他聲言“只有當觀念與事物的實在性之間有一致性時，知識才是真實的”，洛克試圖以此來回答這個問題。而且確實有這種“一致性”或“符合”，例如：

（a）在簡單觀念中就有這種符合。因為，它們怎么能出現錯誤？如果觀念沒有部分，是簡單的，那么它們就不能不是那些曾經產生這些觀念的任何事物的真實副本，因而就是真實的。要想弄清所有“簡單”觀念，想象等都是真實的——不能產生錯誤的意思，并非易事。普通人所認識的所有“觀念”都能使人誤入歧途；而且關于簡單元素的化學比喻并不是心理學樂于使用的。在任何情況下，這里的知識所指的都是感性知識，但是我們已經看到，在洛克的知識定義中，感性知識并不是知識。

（b）在復雜觀念中而不是在關于實體的觀念中有這種符合。在這一項中，洛克斷言，在這種意義上，數學知識和道德知識是真實的。

關于數學知識，洛克表現出一種超乎尋常的敏銳。例如，他看到了幾何命題都符合于人類心靈的理想構造而不是符合諸如實在世界中的粉筆痕跡或者測量員的測鏈。純粹幾何學所能告訴我們的一切就是：如果世上的事物精確地符合于歐幾里德關于點、線、面的定義（實則不能）并且遵循歐幾里德定理，那么歐氏公理就符合于這些事物；“任何這些命題所涉及和所意指的實在事物只是那些確實符合人心中的原型的事物”。但是，洛克的敏銳并沒有擴展而至于明白：在這情形下，純粹數學命題，在“實在”命題不同于“無聊的命題”這種意義上，并不是關于世界的知識。的確，正是那些引起洛克關注的關于數學命題的事實，即它們不能通過經驗世界中的事件而被證實或證偽，確證或否證，使得后來的一些哲學家把數學命題稱做“分析”命題。

洛克在道德哲學上的觀念頗為怪異。在第四卷中，他聲稱倫理學的真理可以嚴格地從關于上帝和作為理性存在物的我們自身的觀念中推演出來。盡管由于這個問題的極端重要性常常有解釋這種論證的倫理學的迫切要求，但他從來沒有這樣做。他提出的是兩種明顯的字面上的真理，或者用他的話來說，“無聊的真理”，作為這種嚴格演繹的結果的例子。他告訴我們，“哪里沒有財產，哪里就沒有不公正”，就是一個和歐氏論證一樣確定的命題。因為，財產這個觀念對任何事物來說都是一種權力，而不公正這個名詞所給予的觀念則是對那種權力的侵犯或妨害，顯然，由于這些觀念是這樣確立起來的，這些名稱是這樣被給與的，我們就可以像知道三角形的內角之和等于兩個直角之和一樣確定地知道這個命題是真的。在洛克對“財產”和“不公平”的定義的基礎上，我們確實能知道這個命題，因為它是從定義中推論出來的，而且對我們根本就沒有任何啟發。

洛克對科學知識的解釋，或者毋寧說對科學知識（如果我們有的話）應該像什么的解釋，是《人類理解論》中最有興味的事情之一。這種解釋的困難是：據洛克看來，我們關于各類事物例如“黃金”的一般名詞，僅僅代表“名義本質”或者“抽象的一般觀念”，即代表那些我們經常發現是并存的某個系列的性質，盡管對這種恒常的結合我們不能提供理性的（對洛克來說即是像數學真理一樣是可以論證的）解釋。因此，對他來說，像“所有的黃金都是可延展的”這個命題屬于這兩類中的一類。要么延展性已經具體地被包含在黃金的定義中并作為它的一部分（如洛克所說，是“黃金”這個詞所代表的復雜觀念的部分），要么沒有被包含在里面。在第一種情形下，這個命題是從結論那里推論出來的，因而顯然是分析的（“無聊的”）；在第二種情況下，既然我們對這些性質的相互依賴關系沒有演繹的確定的知識，我們就不能確定地知道那個命題總是真的。“除了我們所做的一些實驗所能達到的（確定性）外，我們并不能確知它們”。因此，不論“有用的實驗的哲學”可能在物理事物方面推進得多遠，“科學知識仍是我們可望而不可及的”。洛克似乎偶然地發現了著名的歸納問題[[13]](#_13_42)。之所以說他是偶然發現了這個問題，是因為他似乎沒有認識到這是一個邏輯問題，相反，他認為，如果世界在某些方面只是經驗地不同，那么就不會有這類的問題。

當洛克從經院哲學家那里接受那種使事物成為它之所是的“實在本質”觀念時，他采用了一種與經院哲學家們頗為不同的表述。對經院哲學家們來說，“實在本質”是一個獨立于物質性質的形而上學概念。但是，洛克則把實體的實在本質等同于“事物的可發現的性質所依賴的、實在的、內在的、但在實體中一般來說不可知的構造”，亦即微粒的第一性的（物理的）質。在第四卷的一些章節中，他似乎認為如果世界在某一方面只是經驗地不同——即如果我們具有足夠精細的感官以便發現實體微粒的第一性的質——我們就能推演出那些實體的所有性質。就好像第一性的質與這些別的性質是通過一種準邏輯的必然關系聯系著一樣，并不需要觀察，而只需演繹的力量去追溯它們的微妙路徑。不論霍布斯或者其他人士在這方面有什么模糊的想法，直到休謨提出他的革命性的課題，人們才認識到邏輯上不同的自然實體之間的關系在原則上是不能演繹的，也不能先天地被認識。而洛克的精細的原子構造——不論多么微妙，也不論被多么精細的感官所發現——與其他較大的“宏觀”物質對象的性質之間的關系只能是觀察的對象，或者是歸納推理的對象，或者是靈感的猜測的對象，而不是演繹——準數學的——推論的對象。洛克常常承認，即使我們的感官精細得足以發現微粒的第一性的質，我們也必定因對這些第一性的質和客觀性質之間關系的無知而仍然無所獲益。然而，在這里他似乎又認為這種無知是一個經驗的事實，如果消除這種無知，那么我們就又能獲得關于自然的演繹科學。簡言之，歸納問題對他來說不是邏輯問題——關于推理的本質的問題，而這種推理能使我們從已知的東西進入知之甚少或未知的東西——而應歸于世界的復雜性，這種復雜性擊敗了我們脆弱的感官和推理能力。

因此，洛克把人類知識削減成一個非常貧乏的范圍。所有一般命題都只是關于我們的觀念的命題，并且，它們不能告訴我們關于存在于實在世界中的對象任何東西。關于這個世界，這些命題所能告訴我們的大多數是一些假設的東西。例如，如果一個物體具有某些性質（“符合一個特定的觀念”），那么它必定（“必定”的本質很是模糊）也具有某些別的性質；但是，這種具有某些性質的對象是否存在，我們無法認識。

對此，洛克增加了三種他聲稱我們能認識的命題，這些命題斷定個別對象在世界中的存在：

（1）我們每人對自己的心靈具有一種直覺的知識。

（2）通過演繹我們具有關于上帝存在的知識。

（3）對在我們之外的個別對象，我們具有感性的知識。

我們已經看到，按照洛克自己的定義，他根本就不應該稱感性知識為知識。他對上帝存在的演繹證明基于陳腐的形而上學前提，并不能為后中世紀的讀者提供光明。關于我們心靈存在的假設的直覺知識（洛克不加變化地采用了著名的我思故我在論證）則屬于笛卡爾謬誤的陳跡。除了最后一點外，洛克還接受了許多命題，這些命題事實上都依賴于“我們的觀念間的符合或不符合”，與實在世界無關，我們今天都應該傾向于稱之為“分析的”命題。由于把各種本身毫無根據并且不可能結合起來的學說結合在一起，洛克不得不把人類知識限定在這種令人沮喪的范圍之內。他堅執一種知識確定性的數學——演繹標準；一種從一開始就將實在世界排除在外的知識的表象理論；一種關于心靈的機械的模式；最后，對存在直覺知識能力的一種非經驗論的信念，這種能力在幸運的情況下能提供橫貫知識王國的各種捷徑，而如果要通過觀察、實驗、記憶和歸納推理來橫越這個王國就會更緩慢而又艱辛，而且，只要世界不同，這種能力就能完全把這些低效率的方法棄若敝屣。

這些都是洛克的缺點和錯誤。他的優點是巨大的：他提出了一些問題，而更偉大的天才的哲學家們對這些問題的回答則創立了近代經驗論；他確立了哲學批判、行動、科學進程及思想之間的關系；他所用的語言明白易曉，從而摧毀了經院哲學和唯理論者的繁瑣術語這一魔法，而該魔法是理性進步的全部障礙中的最大障礙。

第二章  
 伏爾泰

讓·弗朗索瓦·馬利·阿魯埃（他自己又取了伏爾泰這個名字）出生于1694年，成為十八世紀最負盛名的人物。作為詩人、劇作家、雜文作家、歷史學家、小說家、哲學家和科學愛好者，他雄辯的天才和嘲諷的才能為他贏得了不朽的名望，時至今日，他在這方面仍然無人可以望其項背。作為君王們的朋友和羅馬教會以至所有制度化了的基督教的死敵，他是十八世紀中最受贊揚也是最令人畏懼的作家，通過令人難忘的和擊中要害的冷嘲熱諷，他對瓦解既成秩序的基礎所做的貢獻超過了其他的反抗者。1778年逝世時，他已成為他那個時代文明世界的智慧與藝術上的王者。伏爾泰雖然不是一個有創見的哲學家，但是他卻付出了比其他任何人更多的努力來提高新興的經驗論的聲譽并增進對它的理解。在伏爾泰看來，與為數眾多的最開明最有才華的同時代人相比，洛克是一位天才，他以其嘗試性的和謙遜的風格為研究人類心靈做出的貢獻可以與牛頓為研究自然而做出的貢獻相媲美。伏爾泰以及他花費巨大精力去教育和解放的那一代人都相信，只要審慎地運用發生心理學——雖然他們并沒有這樣稱呼它——存在于人與自然中任何東西的功能都可以得到解釋，而且所有那些蒙昧黑暗的神秘事物和荒誕的神話故事（懶惰、愚昧和蓄意欺騙的產物），即通常稱為神學、形而上學及掛著其他招牌的隱蔽教條和迷信，都將徹底完結。長期以來，卑鄙無恥之徒正是利用這些貨色蒙蔽那些被他們屠殺、奴役、壓迫與剝削的愚昧無知的大眾。下面的引文是對于光明的偉大傳播者洛克的一篇獨特的贊頌，并且表達了對于整個歐洲啟蒙運動共同具有的新興發生科學的樸素信念。科學的進展將不僅提供存在于世界上和心靈中的一切事物的知識，還將提供它們如何起作用的知識。科學的進展還將告訴人們什么是他們的自然本性——名為“自然”的巨大而和諧的整體的一部分——所需要的；怎樣才能以最無痛苦又最有效的手段獲得它；從而怎樣才能成為富有智慧、合乎理性、幸福和善良的人。至于這個部分是真理、部分是空想的宏偉圖景的某些優點與缺陷，已經在具體評論洛克的各段引文時考察過了。

下文引自《哲學通信》。

〔一個又一個哲學家寫過靈魂的傳奇，但是現在出現了一位賢哲，他更樸實地寫出了靈魂的歷史。洛克在人們面前逐步展現出人類的理性，就像一個出色的解剖學家逐步展示出肯定的斷語，但是他也敢于懷疑。他不是從一個囊括一切的定義中推斷出我們所不知道的東西，而是逐步地考察我們想要認識的東西。他選取一個初生的嬰兒為例，一步一步地追蹤考察他的理智的發展；他注意觀察他與獸類的共同之點，以及他高于獸類之處；引導他的始終是他自己內心中的證據，對他自己思想的意識。〕

第三章  
 喬治·貝克萊

喬治·貝克萊（1685—1753）出生于愛爾蘭，他在那里受教育并度過了一生的大部分時光，在二十歲出頭的英年他就顯示了卓越的才華：保證他享有不朽名聲的著作都是在他三十歲以前出版的。他在都柏林三一學院任教直至1725年，這一年他設想出一個計劃，在百慕大群島創辦一所訓練傳教士的學院。幾乎所有見過他的人都可以證實，他天生具有非凡的仁慈美德和使人傾倒的感染力，這使他幾乎成功地從苛刻寡情的瓦爾波爾內閣爭取到用于他的各種慈善計劃的資金。為了追求他的教育與傳教的目標，他在羅得島的紐波特居住了三年，并且成為耶魯大學的捐助人之一。他于1731年返回英國，并于1734年被任命為愛爾蘭克羅因的主教，他居住在那里寫作并且管理他的教區，直到1752年他到牛津定居。一年后他在牛津逝世，受到廣泛的愛戴和公眾普遍的哀悼。

貝克萊通常被看做既是洛克最尖銳的批評者同時又是其合法的繼承者，貝克萊的觀點也被描述為英國經驗論發展過程中的一個獨特貢獻和必要環節——洛克的“常識”學說與休謨的“懷疑論”之間的“自然的”橋梁。但是這最多只說對了一半。在某種意義上說，貝克萊當然是一個經驗論者：他試圖對“外在的”和“內在的”世界做出一個可理解的首尾一致的說明，這些世界的真理可以通過日常經驗的直接證實來確立，而無須求助于特設的形而上學手段，也不必涉及超出感官界限的隱秘實體。他沿著這一方向走得更遠，以一種比洛克甚至任何前人都更激進的方式攻擊十七世紀唯理論者以及他們的經院學派前輩的本體論。在這個意義上他是一個比霍布斯更狂熱的經驗論者。但是，他的世界觀完全不同于霍布斯或洛克——甚至在某種意義上與他們直接對立。霍布斯和洛克完全陶醉于他們那個時代的科學革命之中。霍布斯熱中于把科學的方式直接推廣到倫理學和政治學領域，甚而更輕率地把它用于邏輯學和心理學。洛克則更謹慎更帶嘗試性地從事于這一工作，并且試圖解釋新興的自然科學學說，以使其能為普通常識所理解并與常識得出的結果相一致。除了其他工作以外，洛克還是自然科學的解釋者與通俗普及者的鼻祖，他試圖把它們描述為（以他們自己的術語來說）不僅與常識不矛盾而且可以（雖稍欠精神性但仍然并非不準確）用普通散文來表達；于是，在這種解釋的過程中，他們自己實際上既為這個學科帶來了光明也帶來了暗昧，創造了他們自己的專門詞匯，也傳播了他們自己的神話，這迫使他們也需要——并造就出——解釋者和專家，直至把普通人和所謂他們的簡單頭腦的需要幾乎忘掉為止。

貝克萊的態度與此截然相反。他的立場是一個傾向于神秘主義的基督教信徒（他是克羅因的主教）的立場。對他來說，世界就是一幅綿延不斷的精神生活的奇觀，首先是在上帝的心靈中，其次是在他的創造物——人們的心靈中。這對于他并不是一種哲學理論或假說，而是一種直接的顯現。他所關心的首要問題是否定在他看來（這說來奇怪）既是無神論的同時又是不可理解的論斷——存在著某種被稱為物質的東西，它既不能被感官所感知到又不能被想象所領悟，既不依賴于神的心靈也不依賴于人類的心靈，它的性質致使世界如此這般運行，這些性質是具有理性的人的正當研究對象。在貝克萊看來，這是一種純屬荒誕的想法，也是一切理智與精神的迷誤的根源。他的哲學宗旨就是要論證：除了精神的活動以外一切都不存在，精神活動就是精神——上帝的無限精神與人們的有限靈魂——的創造過程，而且，依賴于精神并作為精神的內容與限定的人類經驗——想象、記憶、思想、期望、夢想、情感，以及最重要的感覺、感覺的組合與排列就是外部世界。

同時這是一幅比洛克更無情的經驗論的宇宙圖景，其中沒有余地容納那些獨立于經驗的物質客體——終極的物質團塊，以及那些感覺資料固存于其中的神秘的基質，對于這些東西洛克既不能解釋也沒能排除——貝克萊的宇宙圖景根據的是文藝復興以前中世紀的一種唯靈論，這種唯靈論想象所有的存在物都是由精神以及精神所創造或享有的東西組成的。這是貝克萊形而上學的正面內容。至于那些曾引起莫大震動和懷疑的反乎常識的怪論，則是他設計的論戰武器，目的在于消除那些他認為是被哲學家塞進世界的虛構物：其中占首要地位的是無生命的物質，它不是被創造的而是不依賴任何東西獨立自存的；其次是屬性——物體的普遍性質與特殊性質，無論是數學的量度還是感覺的性質與關系，都同樣被賦予了獨立的地位，這樣做的不僅有各個時代的柏拉圖主義者或亞里士多德主義者，還有笛卡爾主義者和萊布尼茨主義者，而且不管洛克自己怎樣含糊搖擺和半心半意，他畢竟也這樣做了。在一些著名的和無可辯駁的章節中，貝克萊試圖戳穿這些在他看來是唯理論和唯物主義中心支柱的迷誤與神話，他還試圖解釋語詞和符號是如何與事物聯系起來的。而且，這些章節具有一種西方哲學中后無來者的堪稱第一流的明晰透徹與優美的文筆。下面的段落選自《人類知識原理》。

〔導論

6.為了使讀者的心靈易于接受下面的理論，不妨以導論的方式先稍微談一下語言的本性和誤用的問題。但是，澄清這個問題就要注意到造成我們的思辨的復雜性與糾纏不清的主要原因以及在幾乎一切知識部門中引起無數錯誤與困難的原因，這就會誘使我在某種程度上提前提出我的方案。上述原因就在于人們以為心靈具有構成抽象觀念或者事物的概念的能力。一個人只要不是完全沒有涉獵過哲學家們的著述和辯論，他就一定會承認，其中的不少篇幅都是用于討論抽象觀念的。這些抽象觀念還在一種特別的意義上被認為是所謂邏輯學和形而上學的科學的對象，而且也就是一切所謂最抽象最崇高的學問的對象；在所有這些學科中，人們難得見到研究任何問題的方式不是預先假定這些觀念存在于心靈中的，并且心靈是很熟悉它們的。

7.各方面的人們一致同意，各種事物的性質或樣式并不是每一個都獨自孤立存在而與所有別的性質相分離的，實際上它們是好幾個在同一對象中混合交融在一起的。但是，人們又說，心靈能夠單獨考察每個性質，或者把一種性質從那些與它混合在一起的其他性質中抽象出來，運用這種方法心靈確實能為它自己構成抽象觀念。例如視覺看見一個有廣延、有顏色又能運動的對象：心靈就把這個混雜的、復合的觀念分解為單純的、各個組成的部分，并且單獨思考每一個性質而排除其他性質，就構成了廣延、顏色和運動三者的抽象觀念，這并不是說顏色或運動可以離開廣延而存在，而只是說心靈可以借抽象作用給自己構成離開廣延的顏色觀念以及離開顏色和廣延的運動觀念。

8.心靈又觀察到在感官所感知的一切特殊的廣延中，有某種共同同同同同與相似的東西，又有其他一些特殊的東西，如這樣或那樣的形狀或大小，使它們相互區分開來；心靈分開加以思考或說單獨選出共同的東西；由此做成一個最抽象的廣延觀念，它既不是線，也不是面，也不是體，也沒有任何大小或形狀，而只是一個完全脫離了這一切的觀念。那么同樣，心靈從感官所感知的特殊顏色中略去使它們相互區分的成分，而僅僅保留一切顏色的共同成分，就可以做成一個抽象的顏色觀念；它既不是紅的，也不是藍的，也不是白的，也不是任何其他特定的顏色。以同樣的方式，不僅從運動的物體，而且從它所勾畫出的軌跡，以及所有特殊的方向和速度中，把運動單獨抽象出來加以思考，也可以構成運動的抽象觀念；這一觀念同樣符合于感官可以感知的一切特殊的運動。

9.既然心靈可以給自己構成性質或樣式的抽象觀念，通過同樣的精確化或說思想上的分離作用，它也可以獲得較復雜的存在物的抽象觀念，這些觀念含有好幾種共存的性質。例如，心靈觀察到彼得、詹姆斯和約翰在形象和其他性質的某些一致點上互相類似，它就可以從彼得、詹姆斯和其他任何個別人的復雜的或組合的觀念中除去每人的特點，僅僅保留所有人的共同點；這樣就構成一個所有個別人都同樣具有的抽象觀念，這個觀念是刪除所有能決定其成為特殊存在物的那些詳情和差別而完全從中抽象得來的。經過這個方法，據說我們就獲得了人的抽象觀念，或者，如果你愿意，可以說是人性或人類本性的觀念：在這個觀念中，誠然含有顏色，因為沒有人沒有某種顏色，但是，這個顏色卻不能是白的，也不能是黑的，也不能是任何特殊顏色，因為沒有一種特殊顏色為一切人所共同具有。同樣，在這個觀念中也含有身材，但是，它卻既不是高身材也不是矮身材，也不是中等身材，而是從所有這些特殊身材中抽象出來的某種東西。其余的性質也是如此。此外，還有很多種其他生物具有復雜的人的觀念中的一些（而非全部）部分，心靈略去人類特有的那些部分，只保留一切生物所共有的那些部分，因而構成動物的觀念，它不僅是從一切特殊的個人，而且是從一切鳥、獸、魚、蟲中抽象得來的，動物的抽象觀念的組成部分是身體、生命、感覺和自發的運動。這里所謂的身體是指沒有任何特殊的形狀或形體的身體，因為沒有一種形狀或形體是一切動物所共有的，也沒有毛、羽、鱗等覆蓋物，不是皮膚裸露的：毛、羽、鱗、皮膚裸露，都是使特殊的動物相互區分的一些性質，由于這個緣故，我們把它們排除于那個抽象觀念之外。根據同樣理由，這里所說的自發的運動必須既不是走，也不是飛，也不是爬；它卻仍是一種運動，但是我們很難設想那種運動究竟是什么。

10.別人是否有這種抽象出他們的觀念的奇妙能力，只有他們自己知道。說到我自己，我確實發現我有能力對我自己想象或表象我所感知到的那些特殊事物的觀念，并且有能力以各種方式組合和分離這些觀念。我可以想象一個人有兩個頭，或者一個人的上半身和一匹馬的身軀連接在一起。我可以把手、眼睛、鼻子抽取出來或與身體其他部分分離開而單獨思考其中的每一個。但是，無論我所想象的手或眼是什么樣的，它必定有某種特殊的形狀和顏色。同樣，我給自己構成的人的觀念，必定是一個要么白色的，要么黑色的，要么黃褐色的，或挺直的，或彎曲的，或高的，或矮的，或中等身材的人。我的思想無論如何努力也不能設想前面所描述的抽象觀念。我同樣不能形成那種與運動物體截然不同的、非快非慢、非曲線非直線的抽象運動觀念；我也同樣不能形成其他所有無論什么樣的抽象的普遍觀念。坦率地說，我承認我自己只能在一種意義上進行抽象，當各種特殊的部分或性質雖然聯結在某一個物體中，然而它們又可以各自真正獨立存在時，我就可以抽出其中的某些特殊的部分或性質來單獨思考。但是，對于那些不能單獨存在的性質，我否認我能從一個性質里抽取出另一個性質或分別地設想它們；我也否認我能照上述方式對個別事物加以抽象從而構成一個普遍概念——后邊這兩種正是抽象作用的本來意義。有理由設想大多數人都會承認他們自己與我有同感。一般淳樸而不通文墨的人們，決不會自夸有抽象概念。人們說，構成抽象觀念困難重重，不經過艱苦的鉆研就不能獲得它們。因此，我們就可以合理地推斷出，如果真是如此的話，那就只限于有學問的人才能獲得它們了。

11.我現在進一步考察，人們有什么理由可以為抽象作用的學說辯護，試一試我能否發現究竟是什么原因促使愛思辨的人們接受一種似乎與常識大相徑庭的意見的。有一位值得崇敬的已故哲學家非常贊成這個學說，他似乎認為人和獸類的理智之所以有極大的差異，正是因為人有這種抽象的普遍觀念。他說：“人和獸所以有天淵之別，就是因為人有普遍的觀念，這種優點是獸類的官能所萬不能企及的。因為我們顯然沒有從它們那里發現使用普遍的符號表示一般的觀念的任何跡象；由此我們有理由想象，它們并沒有抽象的能力，或構成普遍觀念的能力，因為它們并不使用語詞或任何其他普遍的符號。”稍后他又說：“因此，我認為我們可以推測獸類之有別于人類正是在于這一點，正是這種根本差別使人類與獸類徹底分道揚鑣，并最終擴大成天壤之別。因為它們如果有任何觀念，而不只是機器（如有些人所主張的），我們便不能否認它們也有一些理性。在我看來似乎很明顯，在某種情形中，有些獸類確實也能推理，正如它們也有感覺一樣；但是，它們的推理僅限于特殊的觀念，正如它們從它們的感官接受這些觀念一樣。它們最好也只能限于那些狹小的范圍內，而沒有（如我認為的）能力通過任何種類的抽象作用去擴大那些范圍。”（《人類理解論》第二卷，第11章，第10節和第11節）我欣然同意這位淵博的作者的意見，獸類的能力決無可能達到抽象作用。但是，如果這被看做是區別那一類動物的特性，則恐怕許許多多所謂的人都只能歸入獸類去了。他這里所以說我們沒有根據來設想獸類有抽象的普遍觀念，其所舉的理由只是我們沒有發現它們使用語詞或任何其他普遍的符號。他的主張是建立在這個假設基礎上的，即，使用語詞就意味著具有普遍觀念。由此推論出，運用語言的人類就能抽象出或概括出他們的觀念。這就是這位作者的意思和論證，在另一處他回答自己提出的問題時進一步表明了這一點。他問道：“既然一切存在的事物都只是特殊的，那么我們怎么能獲得普遍的名詞呢？”他的回答是：“語詞成為普遍的乃是由于語詞被用做普遍觀念的符號。”（同上書，第三卷，第3章，第6節）但是，似乎一個語詞成為普遍的并不是由于它被用做一個抽象的普遍觀念的符號，而是由于它被用做許多特殊觀念的符號，這個符號一視同仁地向心靈提示這些特殊觀念中的任何一個。例如，當我們說：“運動的改變與所受的外力成正比”，或者“凡有廣延的東西都是可以分割的”，這些命題雖然可以被理解為是關于一般的運動和廣延的；然而并不能因此就說，它們向我的思想提示了一個既沒有運動物體也沒有任何特定方向和速度的運動觀念；同樣也不能因此就說，我必須設想一個抽象的普遍的廣延觀念，它既不是線，也不是面，也不是體，既不大也不小，既不黑，也不白，也不紅，也不是任何其他特定顏色的。這里的含義僅僅是說，我所思考的任何特殊運動，不論是快還是慢，是垂直的是水平的還是斜的，也不論是在什么物體中，關于它的那個定律都同樣地適用。關于廣延的那個公理也一樣適用于每個特殊的廣延，不論它是線是面還是體，不論它具有這樣還是那樣的量度與形狀，都是無關緊要的。

12.通過觀察多種觀念如何成為普遍的，我們也就更容易判斷語詞是如何成為普遍的。這里應該聲明，我并不絕對否認有普遍的觀念，我僅僅否認有任何抽象的普遍觀念。因為，在上述各段中，凡提到普遍觀念的地方，人們總以為它們是按照第8節和第9節的方式通過抽象作用而形成的。但是，如果我們給語詞附加一個意義，并且我們所說的也只限于所能設想的，那么，我相信，我們將會承認一個本身被看做特殊的觀念之所以能成為普遍的，只是由于我們用它來表示或代表所有屬于同一種類的其他特殊觀念。為了使這一點明白易懂起見，我們舉一個例子。假設一個幾何學家正在證明把一條線段分為兩條相等線段的方法。比如說他畫了一條一英寸長的黑線；這條線本身是一條特殊的線，然而關于它的含義卻是普遍的；因為，當人們在那里運用它時，它代表了一切特殊的線；因此，關于它所做的證明也就是關于一切的線所做的證明，或者換言之，也就是關于一條一般的線所做的證明。并且，既然那條特殊的線變為普遍的是由于它被用做一個符號，那么，“線”這一名稱單獨地理解雖是特殊的，但它既是一個符號，也就變成普遍的了。既然特殊的線成為普遍的并不是因為它是一條抽象的或普遍的線的符號，而是因為它是一切可能存在的特殊直線的符號，那么，“線”這一名稱也必須被看做是由于同樣的原因而獲得了它的普遍性，即由于它能一視同仁地指稱各種各樣特殊的線。

13.為了使讀者更清楚地看出抽象觀念的本質，和它們那些被認為是不可缺少的功用，我可以從《人類理解論》中再選一段于下：“對于兒童或未經訓練的心靈來說，抽象觀念并不像特殊觀念那樣顯而易見或易于理解。成人如果覺得它們易于理解，那只是因為經常習用的緣故。因為，當我們仔細反思它們的時候，就會發現普遍觀念只是心靈的發明與虛構，它們給心靈帶來困難，它們自己也不像我們往往想象的那么容易呈現出來。例如，形成一個三角形的普遍觀念（這還不是最抽象、最概括和最困難的）難道不需要一些辛勞和技巧嗎？因為，它必須是既非斜角的，也非直角的，既非等邊的，也非等腰的，也非不等邊的；它同時既是這一切又不是其中任何一個。實在說來，它是不能存在的某種有缺陷的東西；它是一個觀念，在其中有好幾種不同的和自相矛盾的觀念的某些部分混雜在一起。確實，心靈在這種有缺陷的狀態下是需要這類觀念的，而且心靈盡可能匆忙地運用它們以便于傳達知識和擴大知識，這兩種作用正是它的自然傾向。但是，人們仍然有理由猜想，這類觀念是我們的缺陷的標志；至少這足以表明，最抽象最普遍的觀念并不是心靈最先和最容易認識的，也不是像它的最初知識那樣精通的。”（《人類理解論》第四卷，第7章，第9節）如果任何人有能力在他的心靈中構成上述的那樣一個三角形的觀念，那么妄想通過爭辯使他拋棄那個觀念只能是徒勞的，我也不會作此打算。我所希望的，只是要讀者充分地和確定地回答，自己是否有這樣一個觀念。我想，這對任何人來說都不是難以勝任的任務。任何人不都是最容易觀察自己的思想，看看自己有沒有（或能不能有）與上述三角形的普遍觀念相符的一個觀念嗎？他不是最容易知道自己有沒有“非斜角，非直角，非等邊，非等腰，非不等邊，而同時既是這一切又不是其中任何一個”的一個三角形的普遍觀念嗎？

16.但是在這里，人們會詰問，如果我們沒有預先看到一個命題已被證明適用于一個與一切特殊三角形相符的三角形的抽象觀念，那么我們如何能知道那個命題對于一切特殊三角形都是正確的呢？因為，縱使一種性質可以被證明與某一特殊三角形相符合，也不能由此推斷這種性質同樣地屬于在一切方面都與之不同的任何其他三角形。例如，我雖然證明了一個等腰直角三角形的三個角等于兩個直角，但我不能因此斷言，這種性質符合于一切其他非直角、非等腰的三角形。因此，似乎可以說，為了確信這個命題是普遍真實的，我們必須要么為每一個特殊三角形做一個特殊的證明，但這是不可能的，要么一勞永逸地證明這個命題適用于一個三角形的抽象觀念，而一切特殊的三角形都同樣具有這個三角形的抽象觀念的性質，并且它們都同樣可以被它所表象。對此我可以答辯道，當我做證明的時候，我所著眼的雖然是（比如說）一個等腰直角三角形，而且它的多邊都有確定的長度，然而我仍然可以確知這個證明可以擴大到一切其他任何種類或大小的三角形。因為在這個證明中，完全不涉及直角、等腰和特定的邊長。誠然，在我們所見到的這個幾何圖形中包含著這些特殊的細節；但是，在這個命題的證明中，絲毫沒有提到它們。我們所以說三個角等于兩直角，并非因為三個角之一是直角，也并非因為直角的兩條夾邊一樣長。這充分表明，直角也可以是斜角，等邊也可以是不等邊，即使如此，這個證明仍然適用。因為這個理由我才斷言，在一個特殊的直角等腰三角形上已證明為真的，在任何斜角的或不等腰的三角形上也一樣為真，而這并不是因為我曾經在一個三角形的抽象觀念上證明過這個命題是真的。在這里必須承認，一個人可以把一個圖形僅僅作為三角形來思考，而不去注意各角的特殊性質或各邊的特殊關系。僅限于這種范圍內，他可以進行抽象。但是，這決不能證明，他能構成一個抽象的、普遍的、自相矛盾的三角形觀念。以同樣方式，我們也可以把彼得僅僅作為一個人或一個動物來思考，而不必構成上述的人或動物的抽象觀念；因為所有感覺到的性質都不予考慮。

18.現在我們進而考察這種流行見解的根源，在我看來這個根源就是語言。可以肯定，比理性本身的范圍小但又可以成為一種普遍接受的意見的根源的，莫過于語言了。我們可以從很多理由里看出這種看法的真理性，而且也可以從那位主張抽象觀念最力的人的自白中看出這一點，他承認人們構成抽象觀念是為了命名；由此推出的必然結論是，假如沒有言語或普遍符號，人們決不會想到抽象。（參見《人類理解論》第三卷，第6章，第39節，以及其他各處）因此讓我們來考察語詞產生這種錯誤的方式。首先，人們以為每一個名稱都有，或應該有，一個惟一精確和固定的意義；這使人們傾向于認為，有某種抽象的、確定的觀念，它們構成每個普遍名稱的真實的和惟一的直接意義；經過這些抽象觀念的媒介作用，一個普遍名稱才能指示任何特殊事物。然而，事實上并沒有附加在任何普遍名稱上的一個精確和限定的意義，普遍名稱都是不加分別地指示許許多多特殊的觀念。這一點是我們前面論述的顯而易見的結果，任何人只要稍加思索就可以一目了然。對這一點人們會反對說，每一個具有定義的名稱都因此而被限制在一個特定的意義上。例如，一個三角形被定義為“三條直線所圍成的一個平面”，這樣一來，三角形這一名稱就被限于指稱一個特定觀念而不再指稱其他觀念了。對于這一點我可以答辯道，在這個定義中，并沒有說此平面是大還是小，是黑還是白，也沒有說各邊是長還是短，相等還是不相等，也沒有說各邊以什么角度相互傾斜；在所有這些方面，都可以有極大的差別，因此并沒有一個確定的觀念來限制三角形一詞的意義。使一個名稱始終保持同一個定義是一回事，而使它在任何地方都代表同一個觀念則是另外一回事，前者是必要的，后者是無用的和不可能的。

19.但是，為了進一步說明語詞如何能產生抽象觀念的學說，我們必須對以下公認的意見加以評論，即，語言的目的不在別的，只在于傳達觀念，而且每一個有意義的名稱都代表一個觀念。人們不僅接受了這一點，而且還確信，名稱（只要不是被人認為完全沒有意義的）并不總是標記出特殊的、可以想象的觀念，人們就由此徑直得出結論說，那些名稱代表抽象觀念。人人都不會否認，從事思辨的人們所用的許多名稱并不總是對別人提示確定的、特殊的觀念，或者事實上不提示任何觀念，而且稍加注意就可發現，代表觀念的有意義的名稱，并沒有必要（甚至在最嚴格的推理中）在每一次使用中都在理智中激起它們被規定所要代表的觀念。在閱讀和談論中，名稱的運用大體上猶如字母在代數中的運用，在代數中，雖然每個字母標記著一個特殊的數量，然而為了正確進行演算，每個字母也不必在每一步中，都在你的思想中提示出它被指定所要代表的那個特殊數量。

20.此外，傳達由語詞所標記的觀念并不像通常想象的那樣是語言的主要與惟一的目的。它還有其他一些目的，比如喚起某種情感，激起或阻止一個行動，使心靈產生某種特殊的傾向；在很多情況下，語言傳達觀念的目的僅僅從屬于后面這些目的，而且后面的目的如果不經觀念的傳達就可以達到，則觀念的傳達可以完全省略。我認為在語言的常見的使用中，這種情形并不罕見。我懇請讀者反省一下自己，看看自己是不是常常在聽或讀一篇演說時，懼、愛、恨、欽佩、鄙視等情感，在自己感知到某些語詞后，沒有經過任何觀念作媒介就直接產生。起初，語詞的確可以先引起一些觀念，這些合適的觀念再產生那些情感；但是，如果我沒弄錯的話，人們就會發現，一旦熟悉了語言，則一聽字音或一見字形，那些情感往往就會立刻伴隨而來，而那些起初作為情感產生的媒介的觀念現在完全省掉了。例如，別人許諾給我們一個好東西，我們雖然沒有一個它是什么東西的觀念，難道我們就不會因此而受感動嗎？或者，我們聽說有危險，雖然我們想象不出有什么特殊的災禍將要降臨，也不能為我們自己構成一個抽象的危險的觀念，難道這就不足以激起我們的恐懼心理嗎？任何人只要對我上述一切稍加思索，則我相信他一定會明白看到，人們常常是按照語言的正當用法來使用普遍名稱的，說話者并不曾有意用它們標記自己心中的觀念，以借助它們在聽者心中引起這些觀念。甚至我們說出的那些專有名稱，也并不總是在我們心中產生那些它們應當標記的個別事物的觀念。例如，當一個經院學者對我說“亞里士多德曾如此說”，我想象他說這話的意思只在于使我恭敬而順從地接受他的意見，這已經成為附加在那個大名之上的習俗了。在那些習慣于使他們的判斷服從于那位哲學家的權威的人們心中可以立刻產生這種效果，雖然他們以前并沒有關于他的容貌、著作或聲望的任何觀念。可以舉出無數這樣的例子，不過我既然毫不懷疑那些事例是每人的經驗所充分提示于自己的，那么我又何必再多說呢？〕

貝克萊對洛克的抽象的一般觀念的學說的攻擊是共相問題歷史中又一著名的篇章。正如我們前面看到的，洛克在抽象的一般觀念是如何形成的問題上似乎持有三種不同和前后矛盾的觀點。貝克萊在上述段落中攻擊了其中的后兩種，即：（1）諸如顏色或人性的抽象普遍觀念的形成，是通過從各種不同的顏色的“觀念”或各種不同的個人的“觀念”中略去所有那些不是一切顏色或一切個人所共同具有的特性而實現的。（2）諸如一個三角形的抽象的一般觀念的形成，則是通過把所有無論什么樣的三角形所具有的一切特性加以混合而實現的。

貝克萊并沒有區分這兩種根本不同的理論；他也不需要這樣做，因為他根據完全相同的理由認為這兩種理論都是錯誤的。他的理由是，形成任何這樣的觀念都是完全不可能的。他通過指出我們所形成的關于顏色的任何觀念都必須是某一特殊顏色的觀念來摧毀第一種學說；比如拿來一種特殊色調的藍色和一種特殊色調的紅色，然后在思想中把它們的不同色彩完全去掉，那么在我們心靈的眼睛前面則什么也剩不下了：同樣，關于人的任何觀念也必須是某一個特殊的人的觀念，即必須是一個具有確定身高、確定膚色等等的人的觀念。至于洛克提出的第二種學說，比如一個三角形的混合觀念，則是自相矛盾的，因為它自身內部包含了自相矛盾的特性，例如它同時既是等邊的，又是直角的，又是不等邊的，等等。

在《人類知識原理》正文的有關段落中，貝克萊更令人信服地再次闡述了這一反駁。他所依據的是“內在的眼睛”的學說。惟一能在心靈中存在的“觀念”（不同于那些內省的觀念）就是感覺的觀念，或者由感覺的觀念組合而成的其他意象。“內在的眼睛”只能知覺到正常的外在的眼睛所能知覺到的實體，即，具有絕對確定的特性——一種特定色調的藍色、一種特定的橢圓形、一種特殊的笛聲，等等——的對象。到此為止，一切順利。但是，有些人認為共相問題是一個有關某種心理機構的問題，通過這種心理機構我們可以辨認出一個對象屬于某一特定種類或類型（或者用普遍名詞思維某一特定種類所包括的一切成員），持這種主張的人往往會覺得貝克萊自己對這個問題所給予的正面答案并不比洛克的答案好多少，按照貝克萊的觀點，我們的確可以對某一特殊三角形或某一特殊個人（比如彼得）形成一個意象，但并不把這個意象看做代表其自身內的東西，而是看作表象一切三角形或一切人。但是，除非我們已經知道哪些特性為一切三角形或人所共同具有，以及哪些特性僅僅為這個樣本所特有，也就是說，除非我們已經具有了一個關于三角形或人的一般觀念，那么，我們怎么能表象一切三角形或人呢？如果我們不是已經有了一個可以與彼得區別開的人的一般觀念，那么我們怎么能做到貝克萊要求我們去做的事情即把彼得進一步思考為人呢？

貝克萊關于一般語詞和共相的作用的正面學說很容易遭到反對，而且他的反駁實際上并不像表面看來那樣令人信服。因為，真實情況似乎是，大多數人的意象并不總是完全確定的，而常常是淡薄的、模糊的和概略的；而且，事實上我們能夠形成模糊的混合意象，許多自相矛盾的性質以一種混淆的方式共存于這類意象中。并且可以進一步補充道，意象——因為它似乎就是貝克萊用“觀念”一詞所指稱的東西——的作用被過分夸大了。為了確認一個對象屬于某一特定類型，我們不必具有一個心理樣本或心理貯品，無論它是真實對象必須與之相符的一個概念還是這樣的一個表象。與“心靈之內”的某種標準樣本進行比較并不是必不可少的，而且在實際中這類過程很少實行。假如我們每次鑒定一個對象的類別時都必須把它與我們所具有的標準對象相比較的話，那么當我們在心靈中搜索并提取出這個標準的時候，為了確認這個標準本身是恰當的，我們將不得不又把它和另一個標準相比較，如此等等以至無窮。識別與分類的問題不能以這種方法解決。共相問題是一個邏輯問題。一般語詞究竟如何意指？它們是以一種不同于專有名稱或其他種類語詞的方式意指嗎？這樣一個邏輯問題是不能通過訴諸內省以確定我們是否形成概略的或混合的意象來解決的。

但是，在以明顯的心理學術語討論這個問題的過程中，貝克萊的確揭露出產生關于共相的哲學困惑的巨大根源之一，即所謂的一名指一物謬誤。這是哲學史上的一個主要成就，僅僅由于這一成就貝克萊就應該得到不朽的名聲。有一種幼稚的但是很自然的假定，一個語詞若要具有一個意義，它就必須“代表”或指稱一個存在于真實世界中的對象。這一點對于某些語詞來說是正確的，例如在專有名稱中，“喬治·貝克萊”一詞之所以有意義，僅僅因為它指稱一個特殊的存在者。但是一般名詞也以這種“一對一”的方式進行指稱嗎？“主教”一詞顯然不指稱一個獨一無二的存在物；那么它代表什么呢？很清楚，一般名詞不指稱特殊對象；因此，所謂共相的實體是被發明出來作為一般語詞的客觀對應物的。但是這種做法是行不通的。專有名詞可以像帽子那樣設計出來以適合各個特殊的腦袋，但是它們在所有語詞中一般說來并不具有典型性。一般語詞根本不起“命名”作用。它們在語言中的功能是不同的。當然它們也有意義；但是具有一個意義并不就是與任何實體——無論這個被稱為“意義”的實體是一個真實的對象還是一個較為虛幻的對象——處于一對一的關系之中。

貝克萊的天才進一步在下述方面表現出來。哲學家們總是被一種假定引入歧途，這種假定認為，語言的描述的（以及它最精確的一種：科學的）用法即使不是它的惟一用法，也是它的首要用法。他們不斷地受到引誘而把數學、倫理學或美學的判斷解釋為描述判斷。這些判斷是對什么的描述呢？當這些判斷最終可以被證明在某種意義上是描述判斷時，它們也明顯地不類似于對于日常世界的典型的科學描述；于是，它們就被認為是對于某種另外的世界的描述，那種世界里居住著“純粹數學概念”或“價值”或諸如此類的東西。這就導致了關于許多奇怪世界的假定。貝克萊是最先指出語言除了描述以外還被用于許多其他目的的哲學家之一；他們還最先指出，正是為了給所有各種句子尋找同一種意義上的客觀對應物，致使人們發明了許多富有想象力的虛構實體，可是華麗繁復的神話隱蔽了簡單樸素的事實。這同樣是第一等的智力貢獻。

以下段落引自《人類知識原理》第一部分。

〔1.在任何一個觀察過人類知識對象的人看來，顯然，這些對象或者是實際上被印入感官的觀念，或者是由于注意人心的各種情感和活動而感知的觀念；最后，或者是借助于記憶和想象，通過復合、分解或僅僅表象那些由上述方法而感知的原始觀念，而形成的觀念。借著視覺，我可以有不同程度與變異的光和顏色的觀念。借著觸覺，我可以感知到硬和軟、熱和冷、運動和阻力，以及它們在數量上或程度上的大與小。嗅覺供給我以氣味；味覺供給我以滋味；聽覺則可以把各種不同曲調的聲音傳入我的心中。由于觀察到這些觀念中有一些是相互伴隨著出現的，我們就用一個名稱來標記它們，并且它們因而就被認為是一個東西。因此，例如某種顏色、滋味、氣味、形象和硬度，如果經常被發現一起出現，我們便會把這些觀念當做一個單獨的事物來看待，并用“蘋果”的名稱來表示它；另外一些觀念的集合，則組成一塊石頭、一棵樹、一本書和其他類似的可以感覺的東西；這些東西，又因為是適意的或不適意的而引起愛、憎、樂、悲等情感來。

2.不過，除了所有這些無數的觀念或知識對象以外，同樣還有某種東西知道或感知它們，并對它們進行各種活動，如意欲、想象、記憶等。這樣一個能感知的主動的存在者，就是我所謂的心靈、精神、靈魂或自我。我用這些詞并不是指我的任何一個觀念，而是指一個全然與觀念不同的東西，觀念只存在于這個東西之中，或者說，被這個東西所感知；因為一個觀念的存在，就在于被感知。

3.我的思想、情感和由想象力形成的觀念，都不能離開心靈而存在，這一點是每個人都會承認的。而且，印在感官上的各種感覺或觀念，無論被怎樣混合與結合在一起（即不管組成什么對象），也不能不在感知它們的心靈中存在，這一點在我看來，似乎也是同樣明顯的。任何人只要注意一下“存在”一詞用于可以感覺的事物時的意義，我想，憑直覺就可以知道這一點。我說我寫字用的桌子存在，這就是說我看見它并且摸到它；假若我走出書房以后還說它存在，這個意思就是說，假若我在書房中，我就可以感知它，或者是說，有某個別的精神實際上在感知它。一種氣味存在，就是說它被嗅到；一種聲音存在，就是說它被聽到；一種顏色或形象存在，就是說它被視覺或觸覺所感知。這就是我通過這一類說法所能理解到的一切。因為，所謂不思想的事物完全與它們的被感知無關而有絕對的存在，那在我是完全不可理解的。它們的存在就是被感知，它們不可能在心靈或感知它們的能思維的東西以外有任何存在。

4.誠然，在人們中間奇特地流行著一種意見，認為房屋、山河，一句話，一切可感的東西，都可以離開它們被理智所感知而有一種自然的或真實的存在。不過，不論一般人用怎樣大的信心和滿意來采納這個原則，然而，任何人只要留心研究一下這件事，就可以看到（假如我沒有看錯），這里其實包含一個明顯的矛盾。因為，除了我們用感官所感知的事物之外，還有什么上述的對象呢？并且，在我們自己的觀念或感覺之外，我們究竟能感知什么呢？那么，要說是任何一個觀念或其結合體不被感知而存在，那豈不明明白白是背理的嗎？

5.假若我們徹底考察一下這個主張，我們就可以發現：它或許歸根結底是基于抽象觀念的學說，因為，把可感物的存在與它的被感知分離，以便把它們設想為不被感知而存在，這不就是一種最精巧的抽象作用嗎？光和色，熱和冷，廣延和形狀——一句話，我們看到和感觸到的東西——它們除了就是一些感覺、意念、觀念或感官上的印象外，還是什么呢？并且，即使在思想中，我們能把它們與感知分離開來嗎？就我來說，我誠然可以很容易把一個東西與它自身分割開來。我誠然可以在我的思想中把那些或許從未經感官感知其為如此分割的東西分割開來，或設想它們是互相分離的。例如，我可以想象一個人的身軀沒有四肢，或不用想到玫瑰花本身而單單設想玫瑰花的香氣。在這個范圍內，我并不反對我可以進行抽象；如果這可以叫做“抽象作用”的話，這種“抽象作用”的范圍僅僅限于分開設想那些真正可能分開存在或實實在在被感知為分開存在的事物。然而，我的想象能力并不能超過真實存在或感知的可能性以外。所以，正如我不能離開了對于一個東西的實實在在的感覺而看見它或感觸到它一樣，我也不能在思想中設想任何可感的東西或對象可以離開對于它的感覺或感知。

6.有些真理對于心靈非常密切和非常明顯，所以一個人只要睜開眼睛，就可以看出它們來。我認為下面就是這樣一個重要的真理，那就是，天上的一切星宿，地上的一切陳設，總之，構成大宇宙的一切物體，在心靈以外都沒有任何存在；它們的存在就是被感知或被知道；因此，如果它們不是實際上被我所感知，或者不存在于我或任何別的被創造的精神的心中，那么，它們不是根本不存在，就是存在于某種“永恒的精神”的心中。認為這些事物的任何一部分有一種獨立于精神之外的存在，那是完全不可理解的，并且包含著抽象作用的全部荒謬。讀者只要反省一下，試試看在自己的思想中是否能把一個可以感覺的東西的存在與它的被感知分離開來，就可以相信這一點了。

7.從上面所說的看來，顯然，除了“精神”或感知者以外，再也沒有任何別的“實體”。但是，為了更充分地證明這一點，我們還應當認識到：一切可以感覺的性質，都只是顏色、形狀、運動、氣味、滋味等，也就是說，都只是被感官所感知的觀念。既然如此，那么，說觀念存在于沒有知覺的東西中，就是一個明顯的矛盾；因為具有一個觀念和感知完全是一回事。因此，顏色、形狀及類似的性質，在哪一個東西中存在，哪一個東西就必須感知它們。所以，顯然不可能存在那些觀念的不思維的實體或基質。

8.不過，你可以說：雖然觀念本身并不離開心靈而存在，但仍然可以存在與觀念相似的東西，而觀念只是它們的摹本或肖像；這些東西則是可以離開心靈而存在于一個不思維的實體之中的。我答復說：觀念只能與觀念相似，而不能與別的東西相似；一種顏色或形狀只能與別的顏色或形狀相似，而不能與別的東西相似。如果我們稍微考察一下我們自己的思想，我們就會發現，只有在我們的觀念之間，才可能設想有一種相似關系。再者，我還可以問：所假設的那些為我們的觀念所描繪或表象的原本或外物，其本身究竟是能被感知的呢，還是不能被感知的呢？如果它們是能被感知的，那么，它們就仍然是些觀念，這正表示我們的主張勝利了；但是，如果你說它們是不能被感知的，那么，我可以訴諸任何人，看看斷言一種顏色與某種不可見的東西相似，硬或軟與某種不可觸知的東西相似，這種說法是有意義的嗎？其余的性質也是如此。

9.有些人把性質區分為第一性的與第二性的兩種，前者是指廣延、形狀、運動、靜止、堅實性或不可入性及數目而言，后者是指其他一切可感覺的性質如顏色、聲音、滋味而言。他們承認，我們對第二性的質所具有的觀念，并不是任何存在于心外或不被感知的事物的肖像；但他們卻認為，我們對第一性的質所具有的觀念，是存在于心靈以外的事物的摹本或影像，這些事物是存在于他們稱做“物質”的一種不思維的實體之中的。因此，所謂“物質”，我們可以理解為一種惰性的、無感覺的實體，而廣延、形狀和運動正是存在于這個實體之中。但是，從我們已經指出過的看來，顯然，廣延、形狀和運動僅僅是些存在于心中的觀念，并且一個觀念只能和觀念相似，不能與別的東西相似；因此，不論它們或它們的原型，都不能存在于一個不能感知的實體之中。所以很顯然，所謂“物質”或有形體的實體這個概念，本身就包含一個矛盾在內。

10.那些主張形狀、運動及其他第一性的或原初的性質存在于心外不能思維的實體中的人們，都同時承認顏色、聲音、冷熱及這一類的第二性的質是不存在于心外的；他們告訴我們說，這些都是只在心中存在的感覺，這些感覺依存于微細的物質粒子的不同大小、組織結構和運動，并且是由它們所引起的。這一點，他們認為是可以毫無例外地加以證明的、無可置疑的真理。那么，如果確實那些原初的性質是與其他可感的性質不可分離地聯結在一起，并且即使在思想中也不能從它們中抽象出來的話，那么，顯然那些原初的性質也就只能在心中存在了；但是，我希望任何人反省一下，試試看是否他能夠借思想的抽象作用設想一個物體的廣延和運動而不涉及別的可感的性質。就我自己來說，顯然我是沒有能力來構成這樣一個有廣延和運動的物體觀念的，除非我同時給它一些顏色或其他可感的性質；而這些性質是公認為僅僅存在于心中的。總之，廣延、形狀和運動，離開了所有別的性質，都是不可想象的。因此，這些其他可感的性質在什么地方存在，第一性的質也必定在什么地方存在，也就是說，它們只存在于心中，而不能存在于別的地方。

14.我還要進一步補充一點：依照現代哲學家們證明某些可感的性質不存在于“物質”中或人心以外的方法，同樣地，我們也可以證明所有別的任何可感的性質，都是如此。例如，他們說，熱和冷僅僅是心靈的一些感應變化，而全然不是真實事物的摹本，它們并不存在于引起它們的有形實體之中；因為同一個物體，對于一只手顯得是冷的，而對于另一只手又似乎是熱的；那么，為什么我們不可以同樣說，形狀和廣延也不是存在于“物質”中的性質的摹本或肖像呢？因為同一個眼睛在不同的位置，或不同結構的眼睛在同一個位置，其所看到的形狀和廣延都是各不相同的，所以，它們都不能是任何存于心外之確定的事物的影像。此外，人們還證明過，甜并非真正存在于有滋味的東西中，因為這個東西雖然保持不變，而甜卻可以變為苦，比如在患熱癥或其他敗壞味覺的情形下就是這樣。那么，為什么我不可以同樣合理地說，運動也不是在心外存在的呢？因為大家都承認，如果心中的觀念的連續過程變得快一些，則外物雖然沒有任何變化，而運動卻會顯得慢起來。

18.不過，縱使堅實的、有形狀的、能運動的實體可能存在于心外，并且與我們對物體所具有的觀念相應，我們又如何能知道這一點呢？我們要知道的話，必定或者是通過“感官”，或者是通過“理性”。說到我們的感官，我們通過它們只能知道我們的感覺觀念或者那些為感官直接感知的東西，你隨便怎樣稱呼它們都可以；但是，它們并沒有告訴我們說：事物存在于心外，或者不被感知卻又與我們所感知的東西相似。這一點，就是唯物主義者自己也是承認的。——因此，如果我們還能知道外物的話，那就必定只能是靠理性從感官直接感知的東西來推斷它們的存在了。但是（我看不出），什么理由可以使我們根據我們所感知的來相信心外之物的存在呢？因為，就是主張“物質”的人們自己，也并沒有妄稱在外物與我們的觀念之間有任何必然的聯系。我可以說，各方面的人都承認（在睡夢、癲狂及其他類似的情況之下所發生的事實，也可以使這一點無可爭辯），即使沒有在觀念之外又與觀念相似的物體存在，我們也一樣有可能被我們現有的一切觀念所影響，所以很顯然，觀念的產生，并無必要假設外物的存在；因為大家都承認，即使沒有外物的協助，觀念有時也會產生出來，而且可能常常是按照我們目前所見到的秩序產生出來的。

19.不過，雖然我們可能離開外物而仍然有一切感覺，但是人們也許會認為：我們如果假設有與它們相似的外物存在，也許比沒有這種假設更容易設想和說明觀念產生的方式；因此至少我們可以推想有外物這樣的東西，來在我們心中引起對它們的觀念。然而這種說法也是不行的。因為，即使我們承認像唯物主義者所說的外物，可是他們也自認他們并不能因此而更切近地知道我們的觀念是如何產生的；因為他們承認他們自己并不能了解物體如何作用于精神或者它如何可能在心中印上任何觀念。所以，顯然，我們不能因為我們心中有觀念或感覺產生就以此作為理由來假設有所謂“物質”或有形的實體存在；因為他們也承認，無論有沒有這個假設，觀念的產生是一樣不可解釋的。因為，縱使可能有物體在心外存在，但如果我們主張它們真是如此，那就未免是一個非常缺乏根據的意見；因為這樣就等于毫無理由地假設上帝創造的無數事物都是全無用處和全無目的的了。

20.總之，假如有外物存在的話，我們也不可能得知它；假如沒有的話，我們也可以有同樣的理由相信我們仍會有現在所有的觀念。假如——沒有人能否認這是可能的——一個有智慧者，他不借助于外物，也可以感受你所感受的同樣一串感覺或觀念，而且那些感覺或觀念印在他心中的秩序和鮮明生動的程度是和在你心中一樣的；那么我就要問：是否這個有智慧者沒有你所可能有的一切理由來同樣相信“有形實體”的存在，沒有理由來同樣相信這些“有形實體”可以在他心中引起觀念并為那些觀念所表象呢？這一點是毫無問題的。任何有理性的人，只要對這點稍加考慮，就會懷疑他所持以相信心外物體存在的論據的力量了。

24.顯然，我們稍加考察自己的思想，就可以知道，我們是否可以理解：所謂可感物本身的絕對存在，或心外的存在，究竟有什么意義。在我看來，這些語詞要么只是標記出一個明顯的矛盾來，要么就是全無意義。為了使別人相信這一點，我所知道的最方便現成、最公平的方法，就是請他們平心靜氣地注意觀察他們自己的思想；他們在注意觀察之后，如果看到這些說法是空洞的和矛盾的，則他再不用別的東西，就可以確信我的說法了。因此我堅持主張這一點，即所謂不能思維的東西的絕對存在，只是一些沒有意義的或者其中包含著一個矛盾的語詞。這一點是我一再重復和反復教誨的，我誠懇建議讀者認真思考。

25.我們的一切觀念、感覺、概念，或者我們所感知的東西，不論我們以什么名稱來區別它們，它們顯然都是被動的，它們并不包含什么有能力或主動作用的東西在內。所以，一個觀念或者思想的對象，是不能產生或改變另一個觀念或思想對象的。我們要想相信這個真理，只需要觀察一下我們的觀念就夠了；因為，既然觀念和觀念中間的每一部分都只能在心中存在，可見觀念里面除了被感知到的東西以外就什么也沒有了；不論什么人來考察他自己的觀念，感官的觀念也好，反省的觀念也好，都不會在觀念里面感知到任何能力或活動；所以觀念里面不包含這樣的東西在內。我們只要稍微注意一下就會發現，一個觀念的存在暗含著被動和惰性；因此一個觀念是不可能做任何事情的，或者嚴格地說，不可能成為任何東西的原因，并且正如第8節所說明的，它也不可能是任何能動存在物的肖像或摹本。由此可以明白地看出，廣延、形狀和運動都不能是我們感覺的原因。因此，要說這些感覺是物質微粒的形狀、數目、運動和大小所產生出來的能力的結果，那當然必定是虛妄的。

26.我們感知到一連串的觀念；其中有些是被重新引起的，其他一些被改變或完全消失。那么，這些觀念必有某種的原因，為它們所依賴，并且產生和改變它們。從上節看來顯然這個原因不能是任何性質或觀念，或者觀念的結合體。因此，它必定是一個實體；但是我們已經說明，并不存在有形體的實體或物質實體；因此我們只能說，觀念的原因是一個無形體的，能動的實體或“精神”。

29.但是，無論我可以對我自己的思想有什么樣的權力，我卻發現靠“感官”實際感知到的觀念并不同樣依從于我的意志。在光天化日之下我只要睜開眼睛，我就沒有能力來自由選擇看或不看，也不能決定什么特殊的對象應該呈現于我的視野。至于聽覺和其他感官也同樣如此；印于它們之上的觀念也不是我的意志的產物。因此，一定有別的“意志”或“精神”來產生它們。

30.“感覺”的觀念要比“想象”的觀念更為強烈、更為活躍、更為清晰；它們還是穩定的、有秩序的和互相連接的，它們與那些作為人類意志的結果的觀念所常表現的不同，并不能任意刺激起來，它們是在一個有規則的系列中出現的——那令人贊嘆的聯系足以證實它的“創造者”的智慧和仁慈。我們所依賴的那個“心靈”，在我們心中引起“感覺”觀念時，要按照固定的規則或確定的方法，這些規則或方法就被稱為自然規律；并且，這些規律是我們通過經驗學習到的，經驗教導我們，在事物的日常過程中，某些如此這般的觀念，常常伴隨著其他一些如此這般的觀念。

33.“造物主”在我們“感官”上所印的各種觀念就被稱為實在的事物；而那些在想象中刺激起的、比較不規則、不鮮明生動、不恒常的觀念，可以更恰當地稱為它們所摹寫或表象的事物的觀念或意象。但是，我們的感覺雖然非常鮮明生動又非常清晰，它們仍然只是觀念；也就是說，它們存在于心靈中，或被心靈所感知，正像心靈自己構成的觀念一樣。我們承認，“感覺”觀念具有較大的實在性，也就是說，它們比人的心靈的產物較為強烈、較為有秩序和較為連貫；但是，這并不能證明它們存在于心外。它們也較少依賴于感知它們的那個精神或能思維的實體，因為它們是被另一個較有力的“精神”所刺激起來的；不過它們依然只是觀念，而任何觀念不論強弱，卻不能存在于一個感知它的心靈之外。

35.我并不否認我們憑感官或反省所能了解的任何事物的存在。我眼所見的和我手所觸的事物都是存在的，都是真實存在的，這一點我絲毫也不懷疑。我們否認其存在的惟一的東西，只是哲學家稱為“物質”或有形的實體的東西。這一否認并沒有對其余他人造成任何損害，我敢說他們絕不會因失去它而遺憾。無神論者卻會因此而少了一個粉飾其不敬神明的空洞名稱：哲學家們或許會因此而覺得失去了莫大一個閑混的借口和爭論的把柄。

36.如果有人認為我這種主張有損于事物的存在或實在性，那他遠遠沒有理解我用最淺顯的詞句所說的話。這里將前面所說的摘要重述一遍。存在著一些精神實體、心靈或人類靈魂，可以在自身隨意地意欲或激起觀念；不過這些觀念比起它們靠感官所感知的其他觀念來，是暗淡、微弱和不穩定的；感覺觀念是按照一定的自然法則或規律印于心靈上面的，表明它們自己是一個比人類精神更有力量更有智慧的“心靈”的作用結果。感覺觀念據說比想象的觀念具有較大的實在性；這意味體體體體在體著，感覺觀念可以影響心靈，是有秩序的和清晰的，而且不是由感知它們的心靈所虛構的。在這種意義上，我白天看見的太陽是實在的太陽，而我晚上想象的太陽則是前者的觀念。按這里所給出的實在的意義來物物看，顯而易見，每一植物、星宿、礦物，以及一般說來宇宙體系的每一部分，按照我們的原則與按照任何其他原則一樣，都是一個實在的存在物。我請別人觀察一下自己的思想，看看他們用實在一詞所意指的東西物物物是否與我不同。

37.人們還會極力堅持說，至少在這一點上并沒有冤枉我們，即，我們取消了一切有形的實體。對這一點我的回答是，如果實體一詞取其通物物物物物物物常的意義，即被理解為各種可感性質（諸如廣延、堅實性、重量等）的結合體——人們就不能指責我們取消了這種實體；但是如果實體一詞取其哲學上的意義，即被理解為各種心外的偶性或性質的支撐物——那么我確實承認我們把它取消了，如果可以說某人能取消一種根本不存在的、甚至在想象中也不存在的東西的話。

38.但是你會說，如果說我們吃觀念、喝觀念和穿觀念，這話聽起來畢竟是很刺耳的。我也承認這是很刺耳的——在普通談話中，觀念一詞物物并不是用來意指被稱做事物的可感性質的結合體；而且，任何與語言的物物日常用法不同的說法都必定會顯得刺耳而可笑。但是，這不影響這一命題的真實性，如果換一種說法，這個命題只不過是說，我們所吃和穿的是我們靠感官直接感知的東西。結合在一起并組成各種衣服與食物的種種性質，如硬、軟、顏色、滋味、溫暖、形狀等等，我們已經表明它們只存在于感知它們的心靈中，這就是稱它們為觀念的全部意義；觀念這個物物語詞，如果也像事物一詞一樣通常使用，那么我們聽起來也就并不會比物物事物一詞刺耳和可笑了。我所爭辯的不在于用語的恰當與否，而在于它的真實性。因此，如果你同意我的觀點：我們所吃、喝和穿的都是感官的直接對象，而且它們不能在心外或不被感知而存在，我將會欣然承認，若把它們稱為事物而不稱為觀念，這樣更妥當或更合乎習慣。

39.如果人們要問，我為什么使用觀念一詞，而不順從習慣稱它們為事物，則我回答說，我這樣做出于兩個理由：第一，因為事物一詞若與觀念相區別，則人們通常以為它是指稱某種存在于心靈之外的東西。第二，因為事物比觀念的詞義較廣，它不僅包含觀念而且還包含精神或能思維的東西。既然感官對象僅僅存在于心中，而且又是無思想的和被動的，因此，我選定以觀念一詞來標記它們，而這個詞正包含有那些性質的意思。

40.但是，無論我們能說什么，有的人或許還會回答說，他仍然相信他的感官，并且絕不容忍任何貌似有理的動聽論據勝過感官的確實性。那么好吧，你可以盡量提高感官的明證性，我們也樂意這樣做。我所見、聽和觸的都確實是存在的，即是說，都是被我所感知的，對這一點我并不懷疑，正如我不懷疑我自己的存在一樣。但是我看不出感官的證據如何能被用來證明任何不被感官所感知的事物的存在。我們并不想使任神何人變為懷疑論者而不相信他自己的感官；正相反，我們給予感官一切可以想象的重視與信任；沒有任何原則比我們所制定的那些原則更與懷疑論相反了，這一點，我們在后面將明白地指示出來。

52.在日常生活的事務中，無論各種語句若在嚴格的思辨意義上理解將會是如何虛妄，但是只要它們能刺激起我們的適當情感或意向，使我們在幸福所必需的方式下行動起來，則我們仍然可以保留那些語句。而且這種情形是不可避免的，因為語言的恰當與否既然是習慣所規范的，那么語言就是符合于公認的意見的，而公認的意見并不總是最正確的。因此，甚至在最嚴格的哲學推理中，也不可能改變我們所講的語言的傾向和本質特征，而使吹毛求疵的人抓不到把柄來非難和反駁我們。不過，一個公平而坦白的讀者會從論說的范圍、要旨和聯系中來確定其意義，而忽略那些由習慣產生的不可避免的不精確的說話方式。

140.在一個廣泛的意義上，我們的確可以說具有一個關于精神的觀念或毋寧說一個關于它的意念，那就是說我們理解精神一詞的意義，否則我們就不能肯定或否定它的任何性質。此外，我們既然借我們自己的觀念來設想別的精神的心中的觀念，而且以為我們的觀念是他們的觀念的肖像；那么我們也可以借我們自己的心靈來認識別的精神，在這種意義上，我們的心靈就是別的精神的影像或觀念；我們的心靈與別的精神的關系，正如我所感知的藍或熱與別人所感知的這些觀念的關系一樣。〕

貝克萊對于洛克關于感覺、物質客體、一般概念及語言的一般功能的觀點的反駁，已經成為歐洲哲學發展中的一個永久的組成部分了。然而照字面上理解，在其表面價值上，貝克萊此處所說的“我們關于外部世界的知識”對于讀者來說似乎是完全荒謬的；這種觀點似乎（盡管他不斷反駁相反的觀點）導致一種與常識的本體論背道而馳的本體論。因為，貝克萊似乎除了心靈和這些心靈中的“觀念”以外否認宇宙中的任何東西的存在。我們平常稱做蘋果、樹木和書桌的東西都不是在心靈之外又不依靠心靈而憑其自身存在的客體；反之，它們是心靈中的觀念的種種集合。

貝克萊關于感覺的“唯心主義的”理論，是笛卡爾認識論的主觀主義與“自我中心的”出發點同洛克經驗論的結合所必然導致的合乎邏輯的最終結果。洛克在關于我們對外部世界的知識的問題上陷入了絕境，在這一問題上洛克的理論是兩種相互矛盾而各自又站不住腳的感覺理論的結合體，其一是“因果的”理論，其二是“表象的”理論。按照洛克的理論，我們只能認識我們自己的觀念，這些觀念在心靈“之內”。它們有些是第二性的質的觀念，有些是第一性的質的觀念。前者與外界物體“之內”的任何性質只有一種因果關系；它們是由這些物體的微粒的第一性的質所引起的。后者也是由那些物體中的性質引起的；然而，不止如此，而且它們還與那些物體中的性質相像。但是，如果我們所能認識的一切都只是觀念，而物體中的性質卻不是觀念，那么我們如何能得到關于物體中的性質的任何知識呢？我們如何能知道它們引起我們的觀念呢？或者又如何能知道在某些情況下它們與觀念相像呢？一旦貝克萊指出這是不可能的，人人就都可以明白地看出：外界物體及其性質的存在只是一個假設，無論要贊成還是要反對這一假設，我們都不可能——根據洛克經驗論的前提，從邏輯上就不可能——具有任何手段去獲得證據。

事實上，洛克像每一個“表象主義者”一樣，也是永遠被關在他自己的觀念的圈子里——這一事實在他關于知識的論述中（《人類理解論》第四卷）表現得很清楚。但是，洛克關于外部世界的理論中還有另一個方面引起了貝克萊的猛烈攻擊，即，以為存在著某種物質實體、基質或“我不知道它是什么的某物”，這些東西完全沒有那些構成每個物體的基礎的各種性質；貝克萊正確地認為，這也是一個原則上不可證實的（而且不能證明其為正當的）假設。

貝克萊的各種論證具有彼此很不一樣的優點。[[14]](#_14_42)例如那些在《人類知識原理》的開頭部分中的論證，似乎會直接導致上面討論過的自相矛盾的本體論，那些論證依據的是對于“感知”、“具有一個觀念”、“存在于心靈之內”，以及其他一些詞語的使人誤解的用法。貝克萊談到“在心靈內內之內”和“在心靈之外”，好像它們是兩個性質不同但又并列的領域，各種實體可以被安置于其中（只不過恰巧沒有一個實體被安置在后者之中），很像地球表面上的一個點，既可以置于北半球也可以置于南半球。同時，那些論證被一種陳舊的形而上學教條搞得更糟了，這一教條被洛克認為是理所當然的，即，一種性質必定存在于一個實體“之內”，就像一枚針插在針插里一樣。在哲學史上，介詞“在……之內”已經證明是極端不可靠的。在這個例子中，一種未被覺察到的與介詞“在……之內”的空間用法進行的錯誤類比，加上對它的未加批判的形而上學的用法，二者結合致使本來是貝克萊的論證想要消除的混淆反而永久存在了。然而最關鍵的一點——哲學上某些最令人沮喪而糾纏不清的困惑可以溯因于使用一些表面上無害的語詞時的模棱兩可和錯誤類比——在很大程度上應歸功于貝克萊的嶄新的處理方法。介詞“在……之內”就是罪魁之一，人們無意識地假定“在心靈之內”以不知什么方式與“在盒子之內”或“在某個國家之內”相似〔而不與“根據我的觀點”或“一般說來”相似〕，這一假定造成了哲學史上一些最黑暗的時期。

另一方面，在《人類知識原理》和《第一篇對話》中，貝克萊為反駁洛克的表象主義而提出的論證當然是有效的。貝克萊毫無困難地處理了洛克在他的第一性的質與第二性的質的學說中似乎采取的見解。洛克認為，物體的那些被觀察到的大小與形狀等等并不隨著觀察者與中間媒介的條件與位置的改變而變化（這是不正確的），而變化的僅僅是感覺到的顏色、氣味、聲音和滋味；因此，那些“第一性的質的觀念”是那些存在于物體中性質的摹本，而那些“第二性的質的觀念”則不是。貝克萊進一步指出，洛克關于物質實體存在的假設，從邏輯上說，我們根本不可能找到任何贊成它或反對它的證據，因此，這個假設本身只是“一些沒有意義的語詞”。這種觀點很有點現代的味道。

當貝克萊把物體還原為僅存在于心靈“之內”（即，當其被心靈感知時）的觀念的集合以后，現在該他表明態度了：要么物質的存在與否，依照心靈是否感知適當的觀念而定，要么所有的觀念在所有時間內都始終被某個心靈或某些心靈所感知。貝克萊選擇了后者。上帝持續不斷的感知保證了物體的持續存在。如果貝克萊的上帝被引進來僅僅是為了挽救他關于物質世界的理論，那么他可能設定了一個不強于洛克的物質基質的假設。貝克萊聲稱，我們不可能對洛克的“實體”這類幻影具有任何“觀念”；但是，據貝克萊說，我們也不具有關于精神的任何“觀念”，而只有關于它的“意念”。這些說法是什么意思，他沒有給予清楚的解釋。但是，很顯然，上帝是貝克萊形而上學圖景的核心：宇宙依賴于“他”，就像莎士比亞的戲劇人物及其生活依賴于莎士比亞一樣。但是，這一觀點是與貝克萊自稱信奉的經驗論不相容的，而且，引進上帝以拯救一種不這樣做就站不住腳的關于物質客體是什么的觀點，也是不合理的。無論如何，貝克萊的經驗論并不是始終一貫的。上帝不僅感知一切觀念，“他”還是它們的原因。它們靠上帝的意志保持其存在，而且自然界事件的規則性就是上帝意志的范型的規則性。貝克萊沒有分析因果概念，這一概念到休謨手里才第一次受到經驗主義的考察。對于貝克萊來說，也如同對于很多中世紀哲學家以及事實上對于古代人那樣，原因是通過與意志的行為相類比而得以解釋的。

下面的段落引自《希勒斯和斐洛諾斯反駁懷疑論者和無神論者的三篇對話》。

〔第一篇對話

希：斐洛諾斯，我坦率地承認，再抗拒是徒勞無益的。顏色、聲音、滋味，一句話，所有那些所謂第二性的質，當然都不能在心靈之外而存在。不過我雖然承認了這一點，你也絕不要以為我就減損了“物質”或外界物體的實在性；因為，有少數哲學家雖然持這種主張，但是他們離否認“物質”還極其遙遠。為了更明白地理解這一點，你應當知道，哲學家們把可感的性質分為原初的和第二性的兩類。前者是廣延、形狀、堅實性、重力、運動和靜止；他們認為，這些性質是實在地存在于物體之內的。后者是上面列舉過的那些性質；或者簡要地說，是除了原初的性質以外的一切可感覺的性質，他們宣稱第二性的質只是存在于心靈之內而不存在于別處的同樣多的感覺或觀念。不過，所有這些觀點，我相信你早已知道了。至于我自己，雖然早已知道有這樣一種意見在哲學家們中間流行，但直到現在我才完全確信它的真理。

斐：那么，你仍然相信這種意見而認為廣延和形狀固有地存在于外界不能思想的實體之中嗎？

希：我仍然相信。

斐：但是，如果那些用來反駁“第二性的質”的同樣論證也適用于反駁原初的性質，那將如何呢？

希：那我只能認為它們也僅僅存在于心中了。

斐：你主張你憑感官感知到的形狀和廣延都存在于外界物體或物質實體中嗎？

希：是的。

斐：一切其他動物也有充分的根據認為它們所見與所觸的形狀和廣延都存在于外界物體中嗎？

希：如果它們有思想，無疑也會這么想。

斐：希勒斯，請回答我。你認為感官被賦予一切動物是為了它們維持生存和生活幸福嗎？還是只有人才是為了這一目的而被賦予感官的呢？

希：我不懷疑一切其他動物的感官都有同樣的功用。

斐：如果是這樣，它們不是必須能憑感官感知它們自己的肢體和那些能傷害它們的物體才行嗎？

希：當然。

斐：那么，我們必須認為一個蛆蟲看見它自己的足和與足相等或比足更小的東西，就像相當大的物體一樣，雖然同時它們在你看來，則幾乎看不清，或者頂好也不過像一些剛能看見的點。

希：我不否認這一點。

斐：對于比蛆蟲更小的動物來說，那些東西不是看起來更大些嗎？

希：是的。

斐：那么，你幾乎看不清的東西，在另一個極小的動物來看，不是會像一座大山一樣嗎？

希：所有這些我都承認。

斐：同一個事物本身可能在同時有不同的大小嗎？

希：這一點想象起來是荒謬的。

斐：但是從你所主張的觀點必然得出下述看法：你所感知的廣延，蛆蟲自己感知的廣延，各種更小的動物感知的所有那些廣延，其中每一個廣延都是關于蛆蟲的足的真正的廣延；那就是說，你自己的原則引導你得出了荒謬的結論。

希：在這一點上似乎有點困難。

斐：其次，你不是曾經承認過，如果任何物體本身中沒有什么變化，則它真正的固有性質就不能被改變嗎？

希：我曾承認這一點。

斐：但是，當我們逐漸接近一個物體或逐漸離開一個物體時，它的可見的廣延則隨之變化，在一種距離上它可以比在另一種距離上大十倍或一百倍。那么從這里難道不能同樣得出結論說廣延也不是真正固有地存在于物體之內嗎？

希：我承認我也糊涂了。

斐：如果你對這種性質敢于自由思想，就像你對其余的性質所做的那樣，那么你的判斷也會很快決定的。你剛才不是承認，因為水在一只手覺得熱而在另一只手又覺得冷，所以熱和冷都不在水中嗎？你不是承認這是一個合理的論證嗎？

希：是的。

斐：我們推斷出廣延或形狀不存在于物體中，難道不是完全相同的推理方法嗎？因為，同一個物體，在一只眼睛看來是小的、光滑的和圓的，同時在另一只眼睛看來卻是大的、粗糙不平的和有棱角的。

希：是同樣的道理。但是這后一種情況會發生嗎？

斐：你可以在任何時候做這個實驗，一只眼睛用肉眼看，另一只眼睛通過顯微鏡看，就可以看到這種情況了。

希：我不知道如何堅持我的主張，不過我仍然不甘心拋棄廣延，由于讓了這一步，我就看到這么多奇怪的結論跟隨而來。

斐：你說奇怪嗎？在你已經做出了這些讓步以后，我希望你不會因為任何事物有些奇怪就遲疑起來，但是，另一方面，如果這種普遍的推論包括了一切其他可感的性質，卻不包括廣延，那不是會顯得很奇怪嗎？如果承認任何觀念或與觀念相類似的東西都不能存在于一個沒有知覺的實體中，那么就確實可以推論出，我們所能感知的、所能想象的、所能對之具有任何觀念的廣延的形狀或樣式，不可能真正固有地存在于“物質”之內；至于把一個先于并且不同于廣延的物質實體設想為廣延的基質，其必定會遇到的特殊困難就更不用說了。不論可感的性質是什么——是形狀還是聲音還是顏色；它都似乎同樣不可能存在于不能感知它的東西之內。

希：我暫時先放棄這一觀點，同時仍然保留我的權利，如果我今后發現在得出我的意見的推論進程中有任何錯誤步驟的話，我還要撤回我的意見。

斐：這是你自己的不可否認的權利。形狀和廣延都處理完了，我們進而來談運動。任何外界物體中的一種實在的運動能同時既很快又很慢嗎？

希：不能。

斐：物體運動的快慢不是同它在一定空間中運動所用的時間成反比嗎？因此，一切物體一小時運動一英里比它在三小時才運動一英里的情況下要快三倍。

希：我同意你的看法。

斐：時間不是通過我們心中觀念的相繼來度量的嗎？

希：是的。

斐：在你心中觀念相繼的速度不是可以兩倍于它們在我心中或在另一種精神的心中相繼的速度嗎？

希：我承認這一點。

斐：結果就是，另一個人覺得同一物體走完任何空間距離所用的時間，可以只是你所覺得的時間的一半。同樣的推理可以適用于任何其他的比例。這就是說，按照你的原則（兩人所感知的運動既然都真實地存在于對象之內），同一個物體同時在同一方向上就可以既很快又很慢地實在地運動了。這怎么能與常識相一致呢？又怎么能與你剛才承認的相一致呢？

希：我對這一點無話可說。

斐：我們接著談一下凝性；如果你用這個詞不意指任何可感的性質，那么我們就不去探討它了；不過，你如果認為它是指一種可感的性質，那么它就必須要么是堅硬性，要么是阻力。但是，這兩種性質都分明與我們的感覺有關系：很顯然，一個動物覺得很堅硬的東西，另一個力氣更大和肢體更結實的動物卻可以覺得是柔軟的。我所感到的阻力不存在于物體中，這也是同樣明顯的。

希：我承認阻力的感覺（這就是你直接感知的一切）不存在于物體之內；但是這種感覺的原因卻是存在于物體之內的。

斐：但是我們感覺的原因并不是直接感知到的東西，因此不是可感的。這一點我想是早已確定了的。

希：我承認這早已確定了；不過如果我有點尷尬，可要請你原諒，我真不知道如何才能擺脫我的舊想法。

斐：要想擺脫舊想法，你只須認真考慮一下：一旦承認了廣延不能在心靈之外存在，那么對于運動、凝性和重力也必然承認同樣的看法；因為它們都明顯地以廣延作為先決條件。因此若一一對它們詳細考察就是多余的了。否認了廣延，你也就已經把它們的真實存在都否認了……

……

斐：……如果我理解得正確的話，那么你是說，我們的觀念不存在于心靈之外，但是它們是某些存在于心靈之外的原型的摹本、意象或表象？

希：你對我理解得很正確。

斐：那么它們就與外物相像了？

希：是的。

斐：那些東西具有一種獨立于我們感官的穩定與恒常的本性？還是依據我們在自己身體內引起的任何運動——使我們感覺的器官和官能暫停使用，發揮作用或發生改變，那些東西也隨之不斷變化？

希：實在的東西顯然具有一種固定的和實在的本性，不管我們的感官或我們的身體的姿勢與運動發生任何變化，它們的本性仍然保持不變；身體的變化固然可以影響我們心中的觀念，但是如果以為它們對心外存在的事物也有同樣的作用，那是很荒謬的。

斐：那么我們的觀念既然是不斷地轉瞬即逝和變化無常的，如何又能成為任何恒常不變的事物的摹本或影像呢？或者換句話說，既然一切可感的性質，如大小、形狀、顏色等，即我們的觀念，隨著距離、媒介或感覺儀器的每一改變而不斷變化；那么，任何確定的物質對象如何能被一些性質與它迥然有別而各自又互不相同的東西所正確表象或摹畫呢？或者如果你說它只與我們許多觀念中的某一個相像，那么我們如何能夠區分真摹本和一切假摹本呢？

希：斐洛諾斯，我承認我茫然無知。我對此不知該說什么才好。

斐：但還不止于此。物質客體本身是可感知的呢，還是不可感知的呢？

希：能被恰當地和直接地感知的東西，除了觀念以外，沒有別的東西。因此，一切物質事物本身都是不可感覺的，它們只能靠我們的觀念被覺察到。

斐：那么觀念是可感的，而它們的原型或原本則是不可感的。

希：對。

斐：但是可感的東西如何能與不可感的東西相像呢？一個看不見的實在的東西本身能與一種顏色相像嗎？或者一個聽不見的實在的東西能與一個聲音相像嗎？一句話，除了一個感覺或觀念能與另一個感覺或觀念相像以外，還能有任何東西與一個感覺或觀念相像嗎？

希：我必須承認，我認為它們不能相像。

斐：對這一點還能有任何懷疑嗎？你不完全知道你自己的觀念嗎？

希：我完全知道它們；因為我不感知或不知道的東西就不可能是我的觀念的一部分。

斐：那么請你對它們加以考慮和檢查，然后告訴我，在你的觀念中是否有任何東西能在心外存在；或者你是否能設想任何與觀念相像的東西在心外存在。

希：一經考慮之后，我發現除了一個觀念可以與一個觀念相像以外，再不能設想或理解任何東西如何能與觀念相像了。而且最為明顯的是，任何觀念都不能在心外存在。

斐：那么你的原則強迫你否認可感物的實在性了；因為你認定這種實在性的要點就在于它是一種心外的絕對存在。這就是說，你是一個徹頭徹尾的懷疑論者了。我原來想要證明你的原則會導致懷疑主義，現在我達到目的了。

希：目前我雖然沒被完全說服，至少也只得閉口無言了。

第三篇對話

斐：我向你保證，希勒斯，我決不妄自構造任何假設。我肉眼凡胎，思想簡單，相信我的感官，我見到事物是什么樣子，就認為它們是什么樣子。說明白一點，我的見解是，實在的東西就是我憑我的感官看到、摸到和感知到的那些東西。我知道這些東西；而且發現它們可以適合人生所有的需要和目的，我也就沒有理由再關心任何其他未知的存在物了。

例如，一片可感的面包已經可以充饑，比成千上萬片你所說的那種不可感覺，不可理解的真正的面包還要好些。我同樣認為，顏色和其他可感的性質都在物體上面。我不能不想，雪是白的，火是熱的。你既然用雪和火意指某些外界的、不被感知、沒有知覺的實體，自然可以否認白或熱是在它們之內固有的屬性。但是，我既然把那些語詞理解為我看到和摸到的東西，我也不得不像其他人一樣想了。關于事物的本性，我既然不是懷疑論者，那么關于事物的存在，我也同樣不是懷疑論者。在我看來，如果說一個事物可以實在地被我的感官所感知，而同時又不是實在地存在著，這是一個明顯的矛盾；因為甚至在思想中，我也不能把一個可感物的存在從它的被感知中抽象出來或孤立地加以思考。我所命名和談論的木、石、火、水、肉、鐵及類似的東西，都是我所知道的東西。我若不是憑我的感官感知到它們，則我也不會知道它們；而感官所感知到的東西都是被直接感知到的；直接感知到的東西都是觀念；而觀念又不能在心外存在；因此它們的存在就在于被感知；因此，當它們實際被感知到的時候，它們的存在便毫無疑問。那么，整個懷疑論和所有那些荒唐可笑的哲學上的疑惑，都應掃除干凈。一個哲學家只有等到人們根據上帝的誠實無欺來給他證明可感物的存在，他才不再懷疑它們的存在；或者他妄稱我們的知識在這一點上缺乏直觀性或明證性；這是多么可笑的事啊！我要是懷疑我實際看到和摸到的那些東西的存在，那我最好還是懷疑我自己的存在吧。

希：斐洛諾斯，你的推理別這么快，你說你不能設想可感物如何在心外存在，是嗎？

斐：我是這樣說的。

希：假設你被化為烏有，你就不能設想可以被感官感知的東西仍能存在嗎？

斐：我能這樣設想；不過那時它必定存在于另一個心靈中。我否認可感物存在于心外。并不是指我個人特殊的心靈，而是指一切心靈。現在很清楚，可感物是在我個人的心外存在的；因為根據經驗我發現它們獨立于我的心之外。因此，在我感知它們的各段時間以外的間隔期內，它們存在于別的某個“心靈”中；在我出生前它們是這樣存在，在我假定的消滅以后它們也將如此存在。既然同樣道理適用于一切其他有限的被創造的精神，那么必然得出結論：有一個無所不在、永世長存的大心靈，他知道一切事物，理解一切事物，并且以一定的方式、按照一定的規則把一切事物呈現在我們眼前，這種方式和規則是他自己制定的，而我們稱之為自然規律。

……

斐：首先我要說，我否認物質實體的存在，不僅因為我沒有關于它的概念，而且因為那種關于它的概念是自相矛盾的；或者換句話說，因為應該有一個關于它的概念這種看法本身就是矛盾的。有許多東西，雖然我和其他任何人對它們都沒有或不能有任何觀念或概念，也許仍然可以存在。不過那些東西必須是可能的，就是說，在它們的定義里必須不包含任何自相矛盾的東西。其次我要說，雖然我們可以相信我們沒有感知到的東西存在，然而如果這種信仰沒有某種理由，我們便不能相信任何特殊事物存在；而我沒有理由相信“物質”的存在。我既不能直接直觀到它，也不能間接從我的感覺、觀念、概念、行動或情感中推知一個不能思想、沒有知覺、被動的實體——無論是通過或然的演繹還是通過必然的推論。至于“自我”的存在，即我自己的靈魂，心靈或思維本性，我可以通過反省而明白地知道它。請你原諒我為了答復同樣的反駁而重復了同樣的論證。正是在那個“物質實體”的概念或定義中，包含著一種明顯的矛盾。但是關于“精神”的概念可不能這么說。要說觀念竟然存在于沒有知覺的東西中或被不能自動的東西所產生，這是矛盾的。但是，要說一個有知覺的東西可以是觀念的主體，或說一個能動的東西可以是觀念的原因，則并不矛盾。我們承認，我們對于其他有限精神的存在既沒有直接的證據也沒有論證的知識；但是不能由此就說這些有限的精神說與物質實體立于同等地位：因為我們假定有物質雖然是矛盾的，可是要假定有精神則是不矛盾的；我們雖然不能借論據來推斷物質，但是精神的存在卻有很大可能；我們雖然看見一些跡象和效果，它們指示出一些單獨的與我們相似的有限的能動者，但卻看不到任何跡象或征兆可以使我們對“物質”產生一種合理的信仰。最后我要說，雖然嚴格說來，我沒有一種關于“精神”的觀念，但是我有一種關于它的概念。我不是把它作為一個觀念而感知到它，也不是靠一個觀念覺察到它，而是通過反省而知道它。

……

斐：靠想象形成的觀念是暗弱而不清晰的；而且它們是完全依賴于意志的。但是，感官感知的觀念，即真實的事物，則是較為鮮明生動和清晰的；而且它們既然是被一個不同于我們的精神印入我們的心靈的，所以它們不依賴于我們的意志。因此，這些觀念與前一種觀念并沒有混淆的危險；至于夢中暗淡、不規則和混雜的幻象，則幾乎沒有與之混淆的危險。雖然夢像有時也會異常活躍、異常自然，然而由于它們不能作為一個片段被連接到我們生活的前后事務中，所以它們可以被輕易地與實在事物區別開來。總之，在你的方案中你用以區分事物與幻影的任何方法，顯然可以同樣適用于我的方案。因為，我認為，做這種區分一定要憑借某種被感知到的差異；而我并不愿意使你喪失你所感知到的任何一個事物。

希：但是，斐洛諾斯，你仍然堅持認為世界上只有精神和觀念，而沒有別的東西。你不能不承認這聽起來是非常奇怪的。

斐：我承認，觀念一詞通常不是用來代表事物的，因此聽起來有點異常。我使用它的理由是，這個名詞暗示著對心靈的一種必然聯系；而且現在哲學家們通常也用它來指稱理智的直接對象。但是，無論這個命題在字面上聽來如何奇怪，然而在它的意義中并不包含多么奇怪或駭人聽聞的東西；實際上，它的意義只不過是說，世上只有能知覺的東西與被知覺的東西；或者說，每一個不能思想的存在物，出于它的存在的本性，必然被某個心靈所感知；即使不被一個有限的被創造的心靈所感知，也一定被上帝的無限心靈所感知，在上帝的心靈中，“我們生活和運動，并且獲得我們的存在”。而另一種觀點認為，可感的性質不存在于物體上，或說，我們不能確信事物的存在，不能對事物的真實本性獲得任何知識——雖然我們憑借我們的全部感官看到它們，摸到它們，感知到它們；我的觀點是像這種觀點這么奇怪嗎？……

……

希：關于這一點你該說些什么呢？因為按照你的觀點，人們是憑感官對事物的實在性作判斷的，那么一個人怎么會把月亮錯認為一個直徑大約一英尺的發光平面呢？或者他怎么會在遠處觀看方塔時把它誤認為是圓的呢？或者他怎么會當槳的一端放入水中時把它誤認為是曲折的呢？

斐：關于他實際感知的觀念，他并沒有錯誤，錯誤在于他根據他當下的知覺而做出的推斷。因而就槳的例子來說，他憑視覺所直接感知到的當然是曲折的；到此為止他是正確的。但是，如果他由此推斷出，當把槳從水里拿出時他仍可以看到同樣曲折的樣子；或推斷出用他的觸覺感覺它時也像慣常感覺曲折的東西一樣；那樣他就錯了。同樣，如果他要根據在某一位置所感知的月亮或塔便推斷說，當他走近月亮或塔時仍然可以感知到相似的觀念，那他就錯了。但是，他的錯誤不在于他當下直接感知到的觀念（假設他會在這方面犯錯誤，將是一個明顯的矛盾），他的錯誤乃是在于他所做出的錯誤判斷，他錯誤地認為某些觀念應該與那些直接感知的觀念聯結在一起，他錯誤地想象那些出于他當下感知的東西的觀念也可以在別的情況下被感知到。關于哥白尼天文體系的情況也是一樣。我們在這里不能感知到地球的任何運動；但是，我們如果由此就推斷說，假如我們位于距離地球很遠的地方，就像我們現在距離其他行星那么遠，我們那時仍然不能感知到地球的運動，那便是一種謬論了。

……

斐：我滿心愿意。只要你不把任何不同于其被感知的存在歸屬于感官對象，那么如果你愿意，也盡可以保留“物質”一詞，并把它應用于感官對象。我決不會為了一個字眼兒與你爭辯。“物質”或物質實體是哲學家們采用的名詞；而且他們使用這些名詞時，暗示著一種獨立性或一種不同于被心靈所感知的存在；但是，普通人從未使用過這些名詞；或者即使用過，也是指感官的直接對象。因此人們會認為，只要一切特殊事物的名稱以及可感覺的、實體、物實、質料等語詞都保留著，那么在普通談話中就決不會為失去“物質”一詞而感到遺憾。至于在哲學談論中，似乎最好完全廢棄這一名詞；因為，恐怕沒有任何事物會比使用這個意義混亂的一般名詞更能助長和加強人心的墮落的無神論傾向了。〕

除了那些前面討論過的觀點以外，還有幾個重要的學說是在上面引證的關鍵段落中提出的——有些學說充分展開了，有些則只勾畫出大致的輪廓。貝克萊有效地反駁了洛克企圖在經驗論中為第一性的和第二性的質——對象量的方面與質的方面——的區別找到一個基礎的嘗試。這一區別顯然植根于那些偉大的物理學家思想中，因此它必須被保留下來，甚至使之成為核心。但是，為兩種性質所提供的經驗論的證據卻都是一樣的，即感官知覺；而且兩者地位的不同——二元論——與它們同一的經驗本性和經驗來源也是不相容的。洛克為調和這個矛盾做了一次大膽的嘗試；貝克萊則不是想解釋而是想駁倒唯物主義的物理學或非經驗論的數學，他輕而易舉地推翻了洛克搖搖欲墜的建筑物。此外，他提供了一個新的基礎用以區別以下兩個方面：一方面是主觀印象，由有意識或無意識地活動的想象與記憶所產生；另一方面是客觀實在，即鮮明生動性、強制力、不可改變的秩序和規則性，它們決定我們把什么稱做“客觀的”東西，而與那些或多或少是由我們自己隨意產生和操縱的觀念和意象相反。這個學說很容易招致反對意見，例如，幻覺、錯誤的記憶以及其他陳腐固執但不一定使人誤入歧途的經驗，有時也會像我們所謂真實的知覺一樣強烈、鮮明生動、持久、具有內在秩序——但我們仍然把它們歸類為主觀的東西。然而，貝克萊的理論建議總是強烈地誘惑著經驗論者：休謨、穆勒、馬赫、羅素，都對它有所利用；而且今天它仍有可尊敬的擁護者。更有趣的是，貝克萊預示了羅素借用數理哲學的術語而稱為“邏輯構造”的東西。某些人指責貝克萊，既然根據他的觀點，除了觀念以外沒有任何東西存在，那么我們就必定是在吃觀念、喝觀念、穿觀念了，如此等等肯定是荒謬的。貝克萊答復了這些人的指責，他指出，這是一個言語的謬誤而不是哲學的謬誤，造成這一謬誤的原因是，當我們用“觀念”替換了“物質客體”時卻沒有對受到牽連的其余因素做出相應的替換。如果說面包只是我頭腦中的一個觀念；因此當我吃面包時是在吃一個觀念；這種說法忘記了我的身體和吃的動作同樣也都是一些觀念；因此，“我正在吃面包”就等值于“一個被描述為‘我正在吃面包’的經驗（一些觀念）正在發生；并且如果這個經驗（這些觀念）不是正在發生，則‘我正在吃面包’就不是真的”。這一謬誤的產生是由于雖然把面包“還原”為“觀念”，同時卻仍然把身體和吃的動作保留在“未還原的”和“實在的”狀態，并與現在所謂虛幻的面包相對照。[[15]](#_15_42)

現代關于“邏輯虛構”或“邏輯構造”的學說正是從這里發源的，這種學說主張，關于表面上獨立于經驗的實體——從政治“實體”，比如法國、英國憲法、證券交易所、美國民主制、俄國革命，到各種物體與事件，比如桌子、虹、地震、心臟病、手槍射擊——的一切陳述，都可以完全翻譯為不包含任何實體而只包含經驗觀察者的實際經驗或可能經驗的陳述。這樣一來，所有那些假定物質客體、政治“模式”、“有機整體”是組成世界的不可消除的終極成分，并把這一點設想為徹底經驗論的致命障礙的哲學，它們自己都被這種威力無比的緊縮通貨的武器炸毀了。這種學說已不再像它從前那樣令人生畏了，它在現代經驗論中發揮著關鍵的作用。

最后，貝克萊認為，我們關于他人的自我的知識不是根據“觀念”（這會與唯我論相契合），而是依據類推——推想某些不是我們自己卻又與我們相似的觀察者可以存在的見解，這不是他所定義的“觀念”獨創性的洞見，休謨和羅他的這種觀點是一個具有基本重要性和——素由于（正確地）認為它是貝克萊思想中的一個矛盾，而沒能夠從中獲益，這應算做他們自己的損失。

貝克萊對邏輯學以及今天稱做“語言分析”的貢獻是很大的。但是，他在哲學史上永恒的重要性仍然在于他毫不含糊地堅持主張：任何聲稱是關于存在于外界的物理對象的陳述，如果它可能有意義的話，都必定通過某種方式“可以還原為”或“可以分析為”關于直接感官經驗內容的陳述。時至今日這一點一直是經驗論者的感覺理論的主要論題。在這個論題的種種困難當中——這些困難導致了經驗論者的很多晦澀的形而上學——包括一些未能取得一致意見的問題，如：分析（或還原）或者直接感官經驗的內容這些說法究竟表示什么意思。在化學或數學中，“分析”一詞具有一個精確的意義；而哲學家對它的使用卻常常是依據某種未明確定義的類比。

一種為人們廣泛主張的關于感官知覺的現代哲學理論即現象主義，在很大程度上更要特別歸功于《人類知識原理》中的一句話：“我說我寫字用的桌子存在，這就是說我看見它并且摸到它；假若我走出書房以后還說它存在，這個意思就是說，假若我在書房中，我就可以感知它，或者是說，有某個別的精神實際上在感知它。”換言之，說某個現在不被感知的東西存在，也就是說，假如一個觀察者處于適當的位置，他就會感知它。貝克萊自己并沒有沿著這條思路繼續研究。對他來說，正如我們已經看到的那樣，不被感知的對象的持續存在，是借助于上帝而得到保證的。但是穆勒采納了這一建議，他把物理對象描述為“感覺的恒常可能性”，而現象主義是對這一分析的發展。根據現象主義，每一個關于物理對象的有意義的陳述都可以翻譯成一組關于“感官資料”的假設的陳述，即，假如觀察者處于適當的位置（不論任何觀察者是否在事實上處于適當位置），他就會獲得這種感官資料。現象主義者希望以這種方式為貝克萊的經驗論的論題（把關于物理對象的陳述變為直接感官經驗陳述的完全“可還原性”）提供保證。這一希望還沒有實現；為探討“還原”的不同程度的似合理性而做的努力或者仍在繼續進行，或者已導致提出各種精致的解釋，以說明為什么這種還原雖然在實際上不可行，但這一點卻不會造成（至少在理論上）對于這個學說的致命威脅。這一問題仍在激烈爭論之中。

第四章  
 大衛·休謨

搖1711年，大衛·休謨出生于愛丁堡一個有教養的家庭。他并不富裕，但有足夠的財力放棄他父親希望他從事的法律職業，轉而以一種散漫的方式，致力于對哲學和一般學術的研究。1734年，在布里斯托嘗試經商失敗后，他經歷了一場理性的危機，并且在剎那間的靈感中發現了他真正的職業，他去了法國，在那里撰寫他的哲學巨著《人性論》，該書次年出版，用他自己的話來說，“它從印刷機死產下來”。

但是他并不因為學術界和公眾同樣的冷淡而氣餒，1742年他出版了第一個論文集。他做過阿蘭德爾勛爵的私人教師，陪同圣·克萊爾將軍參加過一次反對法國的軍事探險，參觀過維也納和都靈的法庭，其后，返回蘇格蘭，避居鄉間。1752年，他返回愛丁堡，出版了一些政治論文集，并且開始出版他的著名的《英國史》。他沒能得到哲學家的名聲，現在史學家的聲望降臨于他。1761年當他完成出版他的《英國史》時，他已是舉世聞名了。兩年后，他供職于巴黎的英國大使館，在那里他受到了卓越而又開明的知識團體的熱烈歡迎，正是這些團體使得巴黎成為當時文明世界的中心。1766年返回愛丁堡，接著做了副國務大臣，兩年后告退，閑居故里，安度余生。這時，他被公認為他的時代第一流的天才人物之一。在《人性論》之后十四年出版的《道德原則研究》最終遂了他的宿愿：成為他自己或者任何時代最偉大和最反對偶像崇拜的哲學家之一。他卒于1776年，和生前一樣，他至死還是個無神論者，為友人們所愛戴（正如他自己所描述的一樣），是“一個秉質溫和的人，會克制脾氣，性情開朗，樂于交游而又愉快幽然，可以有些眷愛，但幾乎不存敵意，在我的一切情感中都非常有節度，即使我的主要欲望——文名欲，也不能使我的脾氣變得乖戾，盡管我經常失望，我的交往對那些初出茅廬，擔心莽撞的人以及勤奮執著的飽學之士，無不歡迎”。亞當·斯密談到休謨時說道：“他歡快的脾氣在交往中令人愉快，也常不免伴有瑣屑和淺薄的品性，而這一切在他身上當然都伴隨著最嚴肅的專心，最精深的學問，最深刻的思想和無所不通的能力，所有這一切都使我認為他在人類脆弱的本性所能接受的范圍之內最臻于完善的智慧和有德之人的理想——不論在他生前還是在他死后。”只有盧梭曾設法與這位最可愛而又慷慨的人兒挑起爭吵。對休謨的哲學著作至今仍有爭論，不僅對《自然宗教對話錄》，也許對他所寫的有關這個課題的最著名的論文也是這樣。沒有誰比他更深刻、更激蕩人心地影響過哲學思想的歷史。

休謨的哲學著作幾乎不需要解釋，可能除了貝克萊以外，他是那個格外明晰的時代中最流暢的哲學著作家。他有權利認為自己是英國最偉大和最革命（在觀念的歷史中，這些都幾乎是同義詞）的哲學家。他的特殊的哲學概念例如“關于人的經驗科學”是近代哲學的真正開端，這個概念本質上是他思想的發展史，也是與他的思想相對立的。關于“人的科學”必須由自然科學方法即觀察和概括來指導。哲學要變成嚴格的科學必須排除它自己的方法。這些方法都將被揭露而表明為冒牌貨和錯覺。

休謨的知識理論所需要的“觀察”顯然主要是在思辨心理學領域進行的，他的哲學思考幾乎總是難以與這個領域區別開來。正如《人性論》第二卷和第三卷所討論的一樣，“人們在交往，日常事物，享樂活動中的行為”，與對“情感”的解釋和精神哲學的關系比它們與休謨的知識論和對形而上學的批判的關系更為密切。

下文引自《人性論》。

〔導論

……因為關于人的科學是其他科學的惟一堅實的基礎，所以我們所能給予這門科學本身的惟一堅實基礎必須立足于實驗和觀察之上。考慮到實驗哲學用于精神對象要比用于自然晚了一個多世紀，也不必大驚小怪。因為我們發現這兩門科學的起源事實上有著相同的時間間隔，從泰勒斯算到蘇格拉底，這段時間跨度接近于從培根勛爵到晚近的一些英國哲學家的時間跨度。這些哲學家們開始把關于人的科學置于新的立足點上，引起了公眾的注意，激起了他們的好奇心。所以，雖然其他國家在詩歌方面可以與我們相媲美，在其他令人愉快的藝術中可以超越我們，但是理性和哲學的進步則只能歸功于我們這個寬容而又自由的國度。

我們非但不應該認為，在關于人的科學這種晚近的進步為我們祖國增添的榮耀少于自然哲學先前的進步所增添的，而且應該去說明這門科學具有更大的重要性，必須進行一番改革，在此基礎上，把它尊奉為更光榮的事業。因為對我來說，這一點似乎是顯而易見，那就是心靈的本質和外在物體的本質一樣是不可知的，除非在仔細和精確的實驗中，在對心靈于不同的環境和情勢中產生的那些特殊結果的觀察中，我們便必定同樣不可能形成任何關于心靈的能力和性質的觀念。雖然我們應該把實驗推溯到底，解釋清楚從最簡單和最少的原因中產生的一切結果，借此努力使我們的原理盡可能地普遍化，但是我們不能超出經驗，這一點仍是確定不移的。一切自命發現了人類本質的終極原始性質的假說都應當做虛妄和空想予以拋棄……

的確，精神哲學具有這樣一種特殊的不利條件，這是自然哲學所沒有的；那就是精神哲學在搜集它的實驗材料時，它不能帶有目的和預先的計劃，并且不能以這種方式消除關于它自身的可能出現的每種特殊的困難。當我想知道一物體對另一物體在某種情勢中產生的作用時，我只需把它們放在那種環境中觀察所發生的結果就行了。但是，如果我想通過把自己置于我要考察的同樣的情形中，以同樣的方式來努力澄清精神哲學中的任何疑難，那么顯然，這種思考和預計的計劃就會干擾我的自然原理的作用，必定會使我們不能從這種現象中得出任何正確的結論。因此，在這門科學中，我們必須從對人類生活的細心觀察當中搜集我們的實驗材料，而且在塵世的日常生活中，通過人們在交往、事務及其娛樂活動中的行為來取得這些材料。只有審慎地搜集這類材料并把它們加以比較之后，我們才可以希望建立一門其確定性不亞于人類的任何其他理解力，而其實用性質更高的科學。〕

關于“心靈的內容”，洛克和貝克萊不加分別地給它們全都貼上“觀念”的標簽，休謨則把它們區分為兩類：“印象”和“觀念”。印象意指感覺和反省直接給予的材料，而觀念則是記憶和想象的影像。休謨避免了洛克所曾陷入的困境，即借助（感官）印象和觀念各自的來源把它們區別開來，印象“來自在我們之外的物體”。相反，他是借助觀念所不具備的、印象的內在性質，即有力和生動來區別它們的——而且，確實，他曾采用過一種嚴格的認識論處理方法（即給出精神材料的清單，而不是不可知的外在實在的清單），如果他想避免一種惡性循環的話，他必須這樣做。正如休謨本人所說的那樣，這種區分并不令人滿意。因為見于幻覺和譫妄的夢想中的印象可能遠比任何感覺經驗更為“有力”和“生動”。

接著他把我們所具有的每個簡單觀念確定為一個簡單印象的摹本，而且，與此同時，我們可以形成并不是任何觀念的摹本的復雜觀念，這些復雜觀念都是用做為印象的摹本的簡單觀念建構起來的。最終，他證明了印象在時間上先于與它們相似的觀念。首先是由于這樣一個簡單的觀念事實：印象由于觀念而產生；其次是由于這樣一個推論：如果隨后沒有任何相似的觀念，我們可以有印象；但是，如果不是事先就有一個相似的印象，我們就永遠不會有一個（簡單）觀念。這是休謨對經驗論主題思想的陳述，是一種描述性的心理學：所有復雜觀念都是由簡單觀念組成的；所有簡單觀念都是先前曾被經驗到的簡單印象的摹本；因此，我們所有的觀念最終都是從印象中派生出來的。休謨不必證明（似乎是必需的）感覺經驗和反省對我們的觀念的存在在邏輯上是必需的，倒是證明了它們在時間上是在先的，這是當時發生學研究的特征。

舉一個與這種學說相反的關于綠色的中間色的著名例子：如果兩種中間色在持續的光譜刻度上毗鄰于綠色，那么我就能夠想象出一種新的中間色（即一種先前在感覺經驗中并未給定的顏色），這個例子表明了休謨的原子感覺論和他對哲學的整個心理學和發生學研究方法的更一般的不足之處。

休謨的哲學論述似乎并不是將其結果建立在觀察和歸納基礎之上的很精確的自然科學。這一點在下面的段落中是很明顯的。毫無疑問，他對他的一般規律的例外，以及對通過生動性標準把不能令人滿意的印象與觀念區別開來如此不關心，原因就在這里。他并不希望能夠像一些人證明數學公理一樣去證明他的概括是不可辯駁地正確的。世界是一個豐富的混合物，而不是一個笛卡爾式的體系。它并不具有嚴格的界限，我們在上面刻畫的界限必定是我們的創造，我們不能希望關于世界的命題高于“在整體上正確”。

下文引自第一卷，“論理智”，第一部分，“論觀念，它們的起源、組成、聯系和抽象”。

〔第1節 搖論我們觀念的起源

人心中的所有知覺都把它們自己分為顯然不同的兩類，我稱之為印象和觀念。二者的區別在于它們作用于心靈和進入我們的思想與意識的有力和生動程度不同。我們把那些進入我們思想最有力、最強烈的知覺稱為印象。在印象這個名稱之下，我包括了所有第一次出現在我們心靈中的感覺、情感和情緒。觀念，我的意思是指感覺、情感和情緒在思維和推理中微弱的影像，例如，由當下的談論所引起的一切知覺便是觀念，只是要除去由視覺和觸覺所引起的那些知覺，以及由談論可能引起的直接的快樂或不快。我相信，不需多費筆墨就可以解釋清楚這種區別。每人自己都會很容易地察覺到感覺和思維的區別。它們通常的程度很容易加以區分，盡管在特殊的事例中，它們可能會彼此非常接近，因而不可能加以區分。例如，在睡眠、發燒、瘋狂或心靈的任何其他劇烈的情緒中，我們的觀念可能會接近我們的印象。另一方面，有時又會發生這種情況，即我們的印象是如此微弱、低沉，以致我們不能把它們與觀念區分開來。但是，雖然在少數事例中有這種接近的相似，一般來說它們都是迥然不同的，不會有人猶疑不決，不敢把它們歸于不同項目之下并且各個賦予一個特殊的名稱以標志這種區別。

我們的知覺還有另外一種很便于觀察的分別，這種分別一直擴展到我們的印象和觀念兩者之中，此即簡單與復雜的分別。簡單知覺，或者說簡單印象和觀念，不允許有任何區別和分離。復雜印象和觀念則與此相反，可以劃分為一些部分。盡管一種特殊顏色、味道和滋味是一個蘋果中結合在一起的一些性質，但還是很容易知道它們并不相同，至少可以彼此區分開來。

通過這種分別，我們給我們的對象以秩序和排列，現在我們應當致力于更精確地考察它們的性質和關系。第一個引起我注意的情況是：我們的印象和觀念除了有力和活潑程度上不同以外，在其他每一個方面都具有很大的相似性。它們彼此都似乎以某種方式互相反映。因此心靈的所有知覺都是雙重的并且呈現為印象和觀念。當我閉上眼睛思考我的臥室時，我所形成的觀念就是我感覺到的印象的精確表象；觀念中的任何一個情景都可以在印象中見到。在檢查我的其他知覺時，我仍然發現同樣的相似和表象。觀念和印象總是彼此相應而出現的。這種情況對我來說似乎是很突出的，而且立即引起了我的注意。

在更精確的觀察基礎上，我發現我已被初次的現象困惑得過甚了。我必須利用簡單知覺與復雜知覺的區分來限制這樣的一般規定：“我們所有的觀念和印象都是相似的。”我看到我們的很多復雜觀念從來就沒有與之相應的印象，而我們的很多復雜印象從來就沒有在觀念中被精確地復制。我能想象耶路撒冷這樣一個城市，它的街道是黃金鋪成的，它的城墻是紅寶石砌就的，雖然我從來不曾見過這種城市。我見過巴黎，但是難道我能肯定我能形成關于那座城市這樣一個觀念，它以真實和恰當的比例完全再現該城的所有街道和房屋嗎？

因此，我發現，盡管一般來說，在我們的復雜印象和觀念之間有很大的相似性，但是認為它們彼此互為精確的摹本這條原則并不是普遍正確的。其次，我們要考察一下簡單知覺的情形是什么樣的。在做了一些我所能做的最精確的考察之后，我敢斷言這里的規律沒有任何例外，即，每一簡單觀念都有一個與之相似的簡單印象，每一簡單印象都有一個與之相應的簡單觀念。我們在黑暗中所形成的關于紅色的觀念，與陽光下作用于我們眼睛的紅色印象，只是在程度上而不是在本質上有所不同。我們的所有簡單印象和觀念情況都是如此，然而，不可能一一舉例加以證明。在這一點上，每人都可以經過任意檢查多少例證，以使他自己得到滿足。但是，如果有誰竟然否定這種普遍相似性，我也就不知用什么辦法使他信服，只有要求他展示一個沒有相應的觀念的簡單印象，或者一個沒有相應的印象的簡單觀念。如果他不能響應這個挑戰——事實上他肯定不能——我們就可以根據他的緘默以及我們自己的觀察，確立我們的結論。

由此，我們發現所有簡單觀念和印象都是彼此相似的，而且，由于復雜觀念和印象是由簡單觀念和印象構成的，我們就可以一般地斷定這兩種知覺是精確對應的。既然發現了這種不需要進一步考察的關系，我非常想發現觀念和印象的其他性質。讓我們考察一下它們和它們的存在之間的關系，看看哪些印象和觀念是原因，哪些是結果。

充分考察這個問題便是本書的主題。因此，在這里，我們要滿足于確定一個一般性命題：我們所有的簡單觀念，在它們初次出現時都得自于簡單印象，這些簡單印象都和簡單觀念相對應，并且被它們精確地再現。

在尋求證明這個命題的現象時，我只發現了兩種現象，但每種現象都是明顯的，數量眾多的，確定的。首先，通過新的審查，我使自己確信已做的斷言，即每個簡單印象都伴隨一個相應的觀念，每個簡單觀念都伴隨一個相應的印象。根據相似知覺的這種恒常結合我直接得出這樣的結論：在我們相應的印象和觀念之間有一種牢固的聯系，而且一種的存在對另一種的存在具有相當大的影響。在這樣無數的例子中的這種恒常的結合，決不可能產生于偶然，恰好清楚地證明了印象對觀念，或者觀念對印象的依賴關系。為了弄清究竟哪方依賴于哪方，我就考察它們初次出現的先后次序，并且通過恒常的經驗發現，簡單印象總是先于它們的相應觀念而出現，決不會以相反的次序出現。要想給一個孩子以關于深紅或橙黃色和甜或苦的觀念，我就會向他呈現這些物體，換言之，向他傳達這些印象；但我不會荒謬地試圖通過激起這些觀念讓他產生這些印象。我們的觀念在它們出現時，不會產生與之相應的印象，我們不能單靠思維就知覺到任何顏色或感到任何感覺。另一方面，我們發現任何印象，不論是關于心靈的還是關于身體的印象，都恒常地伴隨著與之相似的一個觀念，只是在有力和生動的程度上與之不同。我們相似的知覺間的恒常結合令人信服地證明了其中之一是另一種的原因，而印象的這種優先性同樣證明了我們的印象是我們的觀念的原因，我們的觀念不是我們的印象的原因。

為了進一步證實這一點，我考察了另一個明白而又令人信服的現象，這就是：在任何情況下，如果產生印象的官能由于事故而使其作用遭受妨害，例如如果某人生來即聾或啞，他不僅會沒有印象，而且也不會有與之相應的觀念，因此，在心靈中就不會出現印象和觀念的一絲痕跡。不僅在感覺器官完全被破壞的情況下是這樣，在感覺器官從未進行活動以產生特殊印象的情況下也是如此。如果我們沒有實際嘗過鳳梨，我們自己就不會形成關于鳳梨味道的恰當觀念。

但是，有一個矛盾的現象，可以證明，觀念出現在與之相應的印象之前并不是絕對不可能的。我相信，人們很容易就會承認，由眼睛進入心中的個別的關于各種顏色的觀念，以及由聽覺傳入心中的關于各種聲音的個別的觀念，委實是彼此不同的，盡管它們同時是相似的。如果不同的顏色是這樣，那么同種顏色的不同濃淡程度也必定差不離是這樣，就是說，各種色調都產生一個獨立于別的色調的獨特的觀念。如果否認這一點，我們就可以通過色調的持續漸變，使一種顏色漸變到離它最遠的一種色調；如果你不承認各種中間色是不同的，那么如果你再否定兩極色調是相同，便不能不陷入謬誤。因此，假設一個人三十年來視力正常，完全熟悉各種顏色，只有一種藍色色調，他沒福氣見到過。現在，把藍色的所有色調都放在他眼前，從最深的逐漸過渡到最淺的，中間只缺那種色調；顯然，這個人在缺少那種色調的地方會發現一塊空白；并且會感覺到在那個地方，兩個互相鄰接的色調之間比別的地方距離更大。現在，我要問，他是否可能憑他自己的想象，彌補這一空缺，自己呈現出關于那種特殊色調的觀念，盡管那種色調從未通過感官傳入他的心中。我相信，很少有人會認為他不能做到那點。而這正可用來證明簡單觀念并非總是來自相應的印象。不過，這種例子是特殊而又罕見的，簡直就不值得我們注意，也不值得我們單為了它而改變我們的一般性準則。

但是，除了這個例外，我們不妨就這個題目解釋一下，印象對觀念的優先性原則還必須予以另外一個限定，即，正如我們的觀念是我們印象的意象一樣，我們能夠形成第二種觀念；它們是第一種觀念的意象。這點在我們當前對觀念所做推理中就可以看到。嚴格地說來，與其說它是這條規律的例外，倒不如說是對它的一種解釋。各種觀念在新的觀念中產生它們自己的影像，但是，因為次要的觀念都來自印象，所以說，我們所有的簡單觀念都直接或間接地來自它們相應的印象仍是正確的。

那么，這就是我在關于人的科學中所確立的第一原理。我們不應該因為它顯得素樸簡單而輕視它。因為值得注意的是，眼下關于印象和觀念孰先孰后的問題，和另一個已被人們在不同的名詞下爭辯過而依舊眾說紛紜的問題是一樣的，這個問題就是：有沒有天賦觀念？或者是否所有的觀念都來自感覺和反省？我們可以看到，為了證明廣延和顏色的觀念不是天賦的，哲學家只不過表明它們是通過感官傳入心靈的罷了。為了證明情感的欲望的觀念不是天賦的；他們只是說，我們自身先前就有關于這些情感的經驗。現在，如果我們細心考察一下這些論證，我們就將發現他們只不過證明了觀念之前已經先有了更生動的知覺，這些觀念都來自知覺，再現知覺。我希望對這個問題的這一清晰的陳述將消除在此問題上的爭論，并且使這一原理較之以前更多地用于我們的推理。〕

在導論中，休謨討論了他的關于觀念的結合的學說，這種學說來自哈特萊，以及十八世紀新的心理科學基礎，帶有這種科學的、機械的、化學的模式，這種模式尤其反映在法國哲學的主要學派中。

休謨贊同流行的術語即“心靈的能力”。在下面一些章節中值得注意的是，他在多大程度上把我們所說的一般思維歸于想象的“能力”，觀念聯結的過程正是發生在這種想象的“能力”中。

下文倒數第二段是休謨自覺的科學研究的一個好例子。帶著自然科學家的嘗試精神和對形而上學的厭惡，他建議描述事物是怎樣發生的，而不要尋求它們發生的秘密的原因。

〔第4節 搖論觀念的聯系或聯結

既然所有簡單觀念都可以被想象加以分離，而且又可以任意用一種形式把它們聯結在一起，如果這種能力的作用不受一些普遍原理指導，從而使它在某種程度上在任何時間和地方都與自身保持一致，那么，就沒有任何東西比這種能力的作用更不可解釋。如果觀念完全是松散而沒有聯系的，那就只有偶然性能聯結它們；如果在觀念中間沒有聯結它們的紐帶，和一些聯系的性質，以使一個觀念自然地引導出另一個觀念，那么相同的簡單觀念就不可能有規律地組合成一個復雜觀念（而它們通常正是如此）。我們不能把觀念中的這種聯結原理看做一種不可分的聯系，因為這種聯系已經從想象中排除出去了；我們也不能得出結論說，如果沒有這種聯系，心靈就不能聯結兩個觀念，因為沒有任何東西比那種能力更自由了。我們只能把它看做一種溫和的力量，通常占著優勢，并且是為什么在其他情況下使各種語言如此接近彼此對應的原因。自然以一種方式向每個人指出了那些最適于聯結成一個復雜觀念的簡單觀念。產生這種聯系，并且使心靈通過這種方式從一個觀念過渡到另一個觀念的性質有三種，即相似性、時空接近、因果關系。

我相信大可不必去證明這些性質在觀念中發生一種聯系，并且在一個觀念出現時自然地引出另一個觀念。很顯然，在我們的思維過程中，在我們的觀念的經常變化中，我們的想象很容易從一個觀念過渡到另一個與之相似的觀念，單是這種性質就足以成為想象的充分的聯系和聯結的原則。同樣顯而易見的是，正如感官在改變它們的對象時必然要有規律地改變它們并且把它當做彼此互相接近的一樣，想象必定由于長久的習慣而獲得同樣的思維方法，并且在設想它的對象時依次經過時間和空間的各部分。至于由原因和結果所形成的聯系，后面我們還有機會予以透徹的考察，這里就不詳細討論了。只需注意到這一點就夠了，在想象中，沒有哪種關系能比困果關系在觀念的對象之間發生更牢固的聯系，并且使一個觀念更容易喚起另一個觀念。

為了弄清這些關系的全部范圍，我們必須注意到：不僅當一個對象直接與一個對象相似，或者與之接近，或者是它的原因時，而且當兩個對象之間插入第三個對象，而這個對象對那兩個對象又都具有這些關系之一時，這兩個對象在想象中都可以被聯結在一起。這種關系可以推至很遠，雖然我們會發現每次推移都會大大地減弱這種關系。第四服的堂兄弟是被因果關系聯系起來的——如果允許我這樣說的話，但并沒有兄弟關系那樣密切，更不及父子關系。我們可以看到，血親關系一般以因果關系為基礎，而其遠近則依人們中間插入的聯系的原因之數目而定。

在上述三種關系中，因果關系范圍最廣。不僅當一個對象是另一個對象存在的原因時，而且當前者是后者的行為或行動的原因時，我們都可以認為此二者是處于因果關系之中的。因為在某一點上看來，行為或運動只不過是對象本身，而且那個對象在各種情況下都保持同一，所以很容易想象一個對象對另一個對象的這種影響在多大程度上可以在想象中把它們聯結在一起。

把這一點推而廣之，我們可以說，不僅當一個對象在另一個對象中產生運動或行動時，而且在它具有這種在另一個對象中發生運動或行動的能力時，它們都是由因果關系聯結在一起的。我們可以看到這正是利益和責任的關系之根源，人們正是通過這種關系在社會中相互影響從而處于統治和服從關系之中的。所謂主人即是這樣的人，由于他得自暴力或契約的地位，他有權在特定的事項方面支配我們稱為仆人的行動。而法官則能夠在一切訴訟條件中，通過他的意見判定社會的任何成員之間的任何東西的所有權或財產權。一個人如果具有任何權力，他只需運用意志就可以使之變為行動，這一點在任何情況下都被認為是可能的，而且在多數情況下都是很可能的；在權威方面，情況更是如此，在這里臣民的服從即是長官的快樂和利益。

所以，這些就是我們的簡單觀念聯系或聯結的原則，它們在想象中取代了那種不可分離的聯系，簡單觀念正是通過這種不可分離的聯系在記憶中被聯結在一起。這是一種吸引作用，我們將發現它在精神世界中與在自然界中一樣具有同樣明顯的結果，并且以千變萬化的形式顯現它自身。它的結果在任何地方都顯著可見，但是，它的原因通常卻是不可知的，而必須被歸入人的本質中的原始性質，對這種原始性質我并不想妄加解釋。對一個真正的哲學家來說，最需要的是去遏制那種沒有節制的尋根究底的欲望，在充分的實驗數目之上建立起一種學說后，當他看到進一步的考察將會把他導入含糊和不確定的思辨時，他就應對那種學說感到滿足。在這種情況下，他如果只是考察他的原則的效果，而不去探究它的原因，那么它的研究工作將會得到更好的結果。

在各種觀念的聯結和聯系的各種結果中，最值得注意的是作為我們的思想和推理的共同主題并且是逐漸從我們的簡單觀念的聯結原則中產生出來的那些復雜觀念。這些復雜觀念可以分為關系、樣式和實體。在我們結束眼前這個可以看做哲學的基礎的主題之前，我們將簡略地依次考察一下以上各種復雜觀念，并且附帶研究一下我們的一般的和特殊的觀念。〕

休謨完全接受了貝克萊的以下觀點，即我們普通所謂的物理客體——用休謨的話來說就是“普通人用帽子、鞋子、石頭所指的那些東西”——只不過是可感性質在時間中的結合和持續。當然，他并不相信需要“不可知的某物”（洛克的“基質”），或者相信它的存在。相反，他倒是會說，對“基質”的存在問題的討論——沒有哪種人類經驗能夠揭示它——是毫無意義的。確實，他把以一些性質指稱一個不可知的某物這種做法叫做“虛構”。在第四部分中我們將會發現他研究了一種密切相關的“虛構”，即我們的一種信念：相信物體的持續的存在是獨立于我們，并且在我們之外的。

〔第6節 搖論樣式和實體

……關于實體以及樣式的觀念只不過是由想象聯結在一起的一些簡單觀念的結合體，并且具有一個被給予的特殊的名稱，借這個名稱我們可以對自己或他人喚起那個結合體。但是，這兩個觀念的區別就在于，構成一個實體的特殊性質通常都指一個不可知的某物，而這些性質都是它所固有的；或者，縱使這種虛構不曾發生，那么這些性質至少應該是由接近和因果關系密切地，不可分地聯系在一起的。其結果不論我們發現任何一個新的性質，只要它與別的性質具有同樣的聯系，我們就立刻把它包含在那些性質之中，哪怕它最初并沒有進入這個實體的概念中。例如，我們關于黃金的觀念最初可能是：黃色、重量、可延展性、可熔性；但是，在發現了它在王水中的可溶性后，我們就把這種性質加入到其他一些性質中間，并假設它屬于這個實體，就好像它的觀念從一開始就構成這個復合觀念的一部分似的。既然這種結合的原則被看做復雜觀念的主要部分，它就接納了后來出現的不論是什么樣的性質，而且這些性質就像那些最初呈現自身的性質一樣被同樣地包括在這種聯結原則中……〕

下面的一些段落包含了休謨的一個最重要的原則，這個原則經常用做邏輯蘊含或者毋寧說是邏輯非蘊含概念的心理學的替代物。因此，這里我們應該說他真正想證明的是，例如，如果事件甲的發生并不邏輯地蘊含事件乙的發生，那么事實上他將斷言甲的觀念不同于乙的觀念，因此，按照這一原則，這兩個觀念就是可區別的，可分離的。

〔第7節 搖論抽象觀念

……第一，我們已經發現有差別的對象都是可以區分的，而凡是可以區分的對象都可以通過思想和想象來加以分離。這里我們還可以附加一條：這些命題逆轉過來也同樣為真，即凡是可以分離的對象也是可以區分的，凡是可以區分的對象也是有差別的。因為，我們怎么能夠分離那些不可區分的東西，或者區分那些沒有差別的東西呢？……〕

此外，這條規律的對應面對他來說似乎是沿著與貝克萊相似的線索解決了共相的問題。他相信把獨立的存在歸于各種性質的謬誤源于這樣的事實，即這些性質能夠從它們使之具有特性的事物中區分出來，而且凡是可以區分的就能分離地存在。他反駁了這樣一種觀點，即認為這種區分只是一種“推理”——如果我們把性質從對象那里區別開來，那就什么也不再剩下，因此，在這種意義上我們甚至不能進行區分。但是，我們能比較對象——“按照它們所具有的相似性，從不同的方面來考察它們”——而不需要區分，即把它們解析成一些分離的“觀念”。如果沒有這些不可分的“方面”和“相似性”，對象就是無，而這無在某種意義上也是對象；這些不可分的“方面”和“相似性”被標以一般名稱，而且被錯誤地認為具有獨立的存在——或某種存在。許多現代經驗論者都通過各種變化了的方式和改進而持有這種學說。羅素和別的哲學家們認為這是不能令人滿意的，而且抱怨說共相并不能通過被稱做“方面”和“相似性”就被消除了，這只是一種術語上的變化，它使我們仍留在原地。今天，這個問題決不是無意義的。

〔在我結束這個主題之前，我將運用同樣的原則解釋一下在經驗學派中談論甚多而理解甚少的理性的區分。形象和有形的物體，運動和被推動的物體之間的區分就屬于這種“理性的區分”。解釋這種區分的困難源于上面曾加以說明的原則，即所有不同的觀念都是可分離的，因為由此可以推論出，如果形狀不同于物體，它們的觀念就必定是可分離的而且也是可區分的；如果它們不是不同的，它們的觀念就是既不可分離也不可區分的。那么既然它既不包含差別，也不包含分離，理性的區分又是什么意思呢？為了消除這種困難，我們必須求助于前面對抽象觀念的闡述。的確，如果心靈沒有發現即使是在這種簡單狀況中，也可能包含很多不同的相似性和關系的話，它決不會想到區分形狀和有形的物體，因為實際上它們既不可區分，也沒有差別，也不可分離。例如，當一個白色的大理石球呈現給我們時，我們所接受的只是分布在一定的形式中的白色的印象，而不可能把白色從形式中分離并且區分出來。但是，如果后來看到一個黑色的大理石球和一個白色的大理石立方體，并把它們與前面的球體比較，我們就會在先前看似完全不可分離而且確實完全不可分離的東西中發現兩種個別的相似性。在這樣多試幾次后，我們就開始通過理性的區分來區分形狀和顏色。就是說，既然形狀和顏色實際上是同一而不可區分的，我們就把它們放在一起考察；但我們仍然按照它們所能有的相似性來從不同的方面考察它們。當我們僅僅考察白色大理石球時，我們實際上形成了一個關于形狀和顏色兩者的觀念，但也默默地注意它和黑色的大理石球的相似性。而且，當我們以同樣的方式只是考察它的顏色時，我們就轉而考察它與白色的大理石立方體的相似性。通過這種方式，我們就在我們的觀念上附加一種反省，但是習慣卻在很大程度上使我們不能感覺到這種反省。如果有誰想讓我們設想大理石球的形狀，而不想到它的顏色，那么他是異想天開；但是他的意思也許是我們應該把顏色和形狀一起考察，不過仍然應該注意它和黑色大理石的相似性，或者它與任何別的顏色和別的質料的球體的相似性。〕

在暫時處理了實體和共相問題后，休謨轉向知識問題。他采用了唯理論對自明真理的基本區分：即推理的真理，萊布尼茨的先天的推理的真理和事實的真理，后者至多只是或然的。但是為了他的“科學的”經驗方法，他是通過這些真理的源泉和起源，而不是通過它們的邏輯特征和自容來區分它們的。這就引導出一種注定要使康德從他的“獨斷論迷夢”中驚醒過來并且改變近代西方哲學的思想——不證自明的可知的先天真理是以我們運用詞語和符號的完全獨斷的規則和習慣為基礎的，而且沒有給我們以任何關于這個世界的信息。命題要么是可靠而沒有內容的，要么是有內容而不可靠的。因此，聲稱是既可靠而又有內容的形而上學的知識原則上是不可能的。

下文引自第三部分，“論知識和或然性”。

〔第1章 搖論知識

有七種不同的哲學關系，即相似、同一、時空關系、數量或數的比例、任何性質的程度、對立和因果關系。這些關系又可分為兩類：一類完全依賴于我們并列比較的觀念，一類則無需觀念的變化就可以變化。正是從三角形這個觀念中我們發現了它的三個內角等于兩個直角這一等同關系，只要我們的觀念保持同一，這種關系也就不變。相反，兩個客體間的接近和遠離關系，只要通過它們的位置的變化，而不需客體本身或它們的觀念的任何變化就可以發生變化。而位置則決定于千差萬別的偶然事件，是心靈所不能預知的。同一性和因果關系的情形也一樣。兩個客體，盡管彼此完全相似，而且在不同的時間出現在同一地方，也可能在數量上不同。而且由于一個客體產生另一個客體的能力決不能僅從它們的觀念中得到發現，所以，顯而易見，原因和結果是我們從經驗中而不是從任何抽象的推論和反省中得到關于它們的信息的關系。沒有任何單一的現象，哪怕是最簡單的這種現象能夠從客體呈現給我們的性質得到解釋，或者我們無需記憶和經驗的幫助就能夠預知它。

由此看來這七種哲學關系中只有四種決定于觀念，能夠成為知識和確定性的對象。這四種關系即是相似、對立、性質的程度、數量或數的比例。其中三種關系是一眼就可發現的，最適合于歸在直覺的領域而不歸在論證的領域。當任何客體彼此相似時，它們的相似關系首先就會刺激眼睛，或者毋寧說刺激心靈，而且很少需要再次考察。對立關系的任何性質和程度的情況也是一樣。沒有人曾懷疑存在和非存在彼此消滅，并且是完全不相容和矛盾的。盡管當一些性質諸如顏色、味道、熱、冷之間的差別很小的時候我們不可能精確地判斷這些性質的程度，但是當它們之間的差別相當大的時候，仍然很容易確定它們之間孰強孰弱。我們總是一眼就能得出這種確定，無需任何探究或推理。

我們可以遵循同樣的方式進一步確定數量或數的比例，而且尤其是在差別很大并且引人注意的地方，我們一眼就可以看出哪個較大，哪個較小。至于相等，或者任何精確的比例，從一次考察中我們只能猜猜而已，很小的數和非常有限的廣延的比例則是例外，這是很快就可以理解的，而且在這里我們覺得不可能陷入太大的錯誤。在所有其他情況上，我們必須稍微自由地確定比例，或者以更人為的方式去確定。

我已經說過，幾何學或者我們用來確定形狀的比例的技術，盡管在普遍性和精確性兩方面都優于感覺和想象的寬泛的判斷，但它決沒有達到完善的確切性和精確性。幾何學最初的一些原理仍然是得自客體的一般現象，而且當我們考察自然所能容許的異常的微粒時，那種現象根本就不能給我們提供保證。我們的觀念似乎完全可以保證：沒有兩條直線能有一條共同的線段。但是，如果我們研究一下這些觀念，我們就會發現它們總是預設了兩條直線的一個可見的傾斜度，而且如果這兩條直線形成的角非常小，對這兩條直線我們就沒有精確的標準以保證這個命題的真理。數學的大多數基本判斷也都是同樣的情況。

因此，就只剩下代數和算術這兩門科學是我們能夠在其中把推理連續地推進到任何復雜程度而仍保持完全的精確性和可靠性的。我們具有一條精確的用來判斷數的相等和比例的標準，而且依照數是否符合那條標準而確立它們的關系，而不至于有任何錯誤的可能。當兩個數是這樣地結合起來，以至于其中一個數的單位總是與另一個數的每一單位相對應，我們就斷定它們是相等的。正是由于在廣延中缺乏這種相等的標準使幾何學難以成為一門完善無誤的科學。

這里，我們不妨消除一個可能會在我如下的斷言中產生出來的一個困難，這個斷言即是：盡管幾何學缺乏算術和代數所特有的完美的精確性和確定性，但它仍然優于感覺和想象的不完善的判斷。我之所以把一些缺點歸于幾何學，是因為它的原初的、基本的原理都只是來自現象。或許有人會認為這種缺點必定永遠伴隨著幾何學，從而使它在比較各種對象和觀念時所達到的精確性不能比單憑我們的眼睛和想象所能達到的精確性更大。我承認這種缺點是這樣地伴隨著幾何學以致不能使它達到它所追求的完全的確定性。但是，既然這些基本的原理建立在最簡單和最少欺騙性的現象之上，它們就賦予它們的結論以一定程度的精確性，而這種精確性是這些結論單獨達不到的。人眼不可能斷定千邊形的內角之和等于一千九百九十六個直角，或者做出任何接近這個比例的猜測。但是，當它斷定若干條直線不能重合，過兩點我們不能做一條以上的直線時，其錯誤決不會很大。這便是幾何學的本質和功用；它使我們一直達到那些由于其簡明性而不可能把我們引入重大錯誤的現象。

我想借此機會在這里提出另外一個涉及到我們的論證性推理的意見，這個意見也是由同一個數學論題所提示出來的。數學家們通常都自命那些作為他們的對象的觀念具有一種精細的、理想的本質，使它們不會被歸在想象的概念之下，而必須通過一種純粹的、理智的觀點才能理解，而這種觀點只有心靈的高級能力才能具有。同樣的思想也貫穿于哲學的大多數部門，而且主要是用于解釋我們的抽象觀念，表明我們怎樣形成一個例如既不等腰，也不等邊，也不限于特定的邊的長度和比例的三角形的觀念。很容易就可以看出為什么哲學家們如此熱中于那些理想的、精細的知覺觀念，因為通過那種方法他們可以掩蓋他們的許多謬誤，且可以通過訴諸他含混、不確定的觀念拒不服從清晰的觀念的判定。為了摧毀這種詭計，我們只需反省一下我們如此經常堅執的那個原則：我們所有的觀念都是由我們的印象復制而來的。因為由此我們立刻就可以斷言，既然我們的所有觀念都是清晰而精確的，那么由它的復制出的觀念也必定具有同樣的本質，除了我們自己的過錯以外，絕不能包含如此模糊繁雜的東西。觀念本質上就比印象微弱而不明晰，但是在任何別的方面都是一樣的，因而不可能包含任何極大的不可思議的東西。如果觀念的微弱性使它含混，那么我們的責任便是通過盡可能地使觀念可靠而精確來彌補那個缺欠。如果沒有做到這一點，卻奢談什么推理和哲學，那是毫無裨益的。〕

上面列舉的“完全決定于觀念”的四種關系——有時也叫做“推理的關系”——對休謨來說是產生先天真理的關系。借助直覺和論證對這些關系的知覺是理性的能力所具有的惟一力量。只是對報道這些觀念間關系的命題我們才具有與或然性意見相反的知識。所有其他命題都是借助通過與聯想的原則一致的習慣而進行的想象得到的。

如上所述，休謨和所有其他在康德之前的經驗論者一樣，混淆了邏輯與發生心理學，并且借助于一個假設的關于我們認識真理的方式的心理學事實而把先天真理與其他真理區別開來。

他正確地把算術和代數命題置于先天真理之中，他如此認為的原因是，這些命題是從被直覺地認識的真理中演繹出來。至于直覺是什么，則仍然是含糊不清的。

在《人性論》中，休謨并不認為幾何學是先天的。在第2部分中他以一定的篇幅討論了這個問題。在這部分中他得出了在上面引文中總結出來的一些結論：我們用來證明來自幾何學公理的定理的演繹推理的步驟確實是可靠無誤的，但是公理本身因為“來自事物的現象”，所以不是可靠無誤的，這尤其是因為并不具有（正如我們在算術和代數中對一些數具有）關于空間中廣延相等的精確標準。然而，幾何學仍大大地優于我們別的經驗知識，因為這些幾何學公理盡管不完全可靠，但“依賴于最簡明而且最少欺騙性的現象”。

談到應用幾何學，即描述空間中的實際客體的性質的幾何學，休謨是完全正確的。我們不具備關于比如說兩條實際線條長度相等的標準；確實，談論絕對相等而不涉及到測量工具和它們的錯誤程度是否有任何意義，是值得懷疑的。然而，純粹幾何學并不描述空間的經驗性質。它與英尺、測量員的測鏈以及經緯儀的作用方式毫無關系。它是純粹抽象的關系的系統——是一種用于完全不同的問題的范圍中的邏輯范型，這可以從下面這個事實看出：對它來說只存在著“解釋”（或運用）而不是空間中的事物，在休謨的后期著作《人類理智研究》中，有一含糊的段落暗示了他已認識到這種區分，并且準備把純粹幾何學歸于它所屬的先驗領域。

休謨對因果關系的分析，以及他必然提出歸納問題[[16]](#_16_42)，是他對知識理論的最重要貢獻，也是他的最著名的貢獻。康德研究這個問題的結論的巨大努力開了近代哲學的先河。而對休謨的問題不能提供答案（做這種努力的著作汗牛充棟）則被稱做哲學的恥辱。

休謨從強調因果關系的重要性著手。因果關系是惟一能使我們超出當下直接印象而推知任何對象的存在、或者任何事件的發生的惟一關系。如果沒有因果關系，我們就沒有根據去相信任何超出我們自己當下的直接經驗的事物[[17]](#_17_38)。然后，他繼續考察原因和結果的一個獨特的例子。他所采用的例子，我們也可以銘記心中。這個例子即是：一個彈子球撞擊另外一個彈子球從而引起那個球的運動。在這種情況下，我們說事件甲引起事件乙，我們的意思是什么？休謨說，首先，甲和乙是空間上接近的；其次，甲直接發生在乙之前。但是，這些盡管是因果關系的必要條件，卻不是充分條件。顯然，我們不會說，每一對空間上接近的事件，如果其中有一個是直接發生在另一事件之前，那么它便是另外那個事件的原因。如果你用手指碰一下桌子并且立即感到手指痛，你不會假定第一個事件（碰桌子）必然就是第二個事件（手指痛）的原因，因為第二個事件在沒有第一事件的情況下也可以發生。第三個條件必須得到滿足：必須有一種必然的聯系。

在把因果關系這一觀念解析為它的組成觀念即空間接近，時間在先和必然聯系之后，休謨在第三部分中致力于研究最含糊而且在目前最重要的第三個觀念，即必然聯系的觀念。

通常，在闡明一個模糊觀念時，休謨的研究總是受發生學問題的支配：“觀念來自何種印象？”論證是復雜的而且過程曲折，因為休謨“接觸到了所有鄰近的領域”。因此，在我看來最好用現代語言來做一個總結[[18]](#_18_36)。

讓我們研究一個“甲引起乙”這個特殊的例子。休謨說，第一，這種關系不是一種邏輯蘊含關系，因為“不存在蘊含著其他任何對象的存在的對象”。休謨企圖以心理學標準取代邏輯蘊含，并且質問我們是否能夠設想沒有乙伴隨著的甲；不過這并不是他意欲形成的觀點：不論甲和乙在心理學意義上是不是有差別（在這一點上一個個體可以與另一個彼此不同），它們要么是，要么不是這樣被運用的，即使命題“甲已經發生，沒有直接被乙跟隨”是自相矛盾的。若不然，是什么使我們認為它陳述了一種必然的關系？因此，毫無疑問，我們經常陳述“甲引起乙”這種形式的命題，在這里“甲引起乙”的矛盾是自相矛盾，即命題“甲引起乙”是分析命題；不過這既不是對“引起”一詞最常見的用法，也不是歷史的基本用法。當然，如果我們所有的因果命題都在這種意義上是分析的，而且是從定義和諸如此類的東西中推論出來的，那么，總的來說，探究這些命題之間的關系就將變成一種類似于按照固定的規則交換籌碼那樣的詞典編輯式的游戲，而且，這種游戲不能給我們提供任何關于世界的信息。因此休謨的觀點仍然有效：有許多最重要的因果命題，其中甲和乙的關系是非邏輯的。

但是，如果這種關系不是邏輯的，那么它必定是經驗的。不過，正如休謨所強調的一樣，在任何一個例子中，除了事件的純粹結果以外，沒有任何可觀察的東西。一個彈子球滾回另一處一個彈子球，二者發生接觸，第二個球也開始滾動，在這里沒有任何可觀察的東西能夠被稱做必然的聯系。說一個事件是因另一個事件“發生”的僅僅只是杜撰“被引起”的同義詞——而這正是我們所討論的問題。而且諸如“力”、“功”、“創造”、“動因”等其他詞也不能推動這種研究（可以看到，像力學所用的“力”這類詞并不指稱客體間的不可觀察的聯系，它們是指稱被觀察的現象的被觀察和可觀察的規律的速記方式。對這些詞的擬人化聯想確實會使人誤解，而且已經導致了各種形式的“感情的誤置”，但是它們和力學毫不相干）。總之，關于非邏輯的必然聯系——兩個事件之間的當下可見而且是必然的一種聯系的思想是難以理解的。

休謨接著又注意到第三種性質，它將空間上接近和時間上持續的事例（在這種事例中，我們稱結果為因果性的）與那種事例（在這里我并不把結果稱做因果性的）區別開來：在前者結果是有規則的，即經常看到它發生了而從不會發現它沒有出現。休謨稱之為“恒常聯系”。按照休謨的說法，這當然不是事件之間的實在的、外在的、必然的聯系——世界的一項內容。不過它卻提供了一把鑰匙，以便從心理學上解釋為什么我們認為一些事件是必然聯系著，盡管這種思想原來不過是體現了一種幻象（今天，如果我們接受休謨對因果關系的分析[[19]](#_19_37)，我們應該更傾向于斷言，恒常聯系以及空間的接近和時間的持續構成了正確運用“原因”一詞的標準）。休謨的解釋是這樣的：當我們經常發現一類事件甲總是和一類事件乙結合在一起時，我們的想象中就會建立起一種習慣性的聯想，以至于不論我們什么時候看到一個新的甲，心靈就會以一種勢不可擋的力量產生乙的觀念，這種力量本身是一種通過反省而可觀察的感覺。現在，我們不合法地把這種關于力的感覺設計到外在世界中去，并且認為“力”或“能力”推動或牽引世界中的事件或物體。至于心理學的機制——不可抗拒的聯想，使看來似乎顯然是因果關系的形式——與其說是心理學的還不如說是物理學的內在強制力外在化的傾向等概念，休謨沒有加以分析。如果我們想避免借助內在的因果關系使外在的因果關系得以解釋搪塞的惡性循環，我們就必須假定休謨認為這種過程本身只是規律性，它們本身也是可觀察的，是“冷酷的事實”即對必然性的探究必須停止于此的終點。——休謨關于我們對“原因”一詞用法的分析在其他意義上也是不充分的。在描述在世界中發現的規律時，我們并不采用“原因”一詞，例如，在陳述天文學或者現代物理學規律時，從來就不會出現“原因”這個詞。只是在要滿足特定的具體條件時我們才傾向談及引起彼一事件的此一事件。另外，被觀察到的恒常會合并不總是研究“因果作用”的主要根據——它經常通過我們得自被人們接受的科學理論的演繹得到加強和超越。而這些理論通常被人們接受并不只是以規律為基礎。最后，休謨從心理學上來解釋世界中“實在的”有制約力的聯系的幻象，當然不是完全正確的。這種思想至少可以追溯到關于無生命世界的唯靈論設計，例如意志作用的感覺和也許首先是肌肉作用力的感覺。

但是，這種批判并沒有貶損休謨包含在對歸納問題揭示中的發現的極端重要性，如果我們關于世界的所有一般陳述都是因果關系的（實則不然），如果“原因”一詞代表事件之間的彼此結合的形而上學的凝結劑，諸如在任何情況下如果沒有彼一事件，此一事件不僅永遠不會而且不能發生，那么就不會有歸納問題。而對未被觀察到的事物正如對已觀察到的事物一樣，我們的一般命題都將完全得到“形而上學”的保證。但是，休謨表明了“原因”一詞并不表象任何這樣的不可感觸的實體，因而公開揭示了一個迄今很少為人注意的問題，即，我們似乎能夠認識，而原則上對此卻決不會有確定的認識：任何以被觀察到的現象的事例為基礎的概括，當它被推論到包含不論是過去還是現在的未被觀察到的事例時，都能保持為真。

如果我們想以類似于我們的演繹知識——比如說以數學知識的確定性認識我們沒有觀察過的事實，如果物理學的陳述要想如比方說幾何學那樣堅不可摧，那么，我們所需要的是對“沒有觀察到的事例與被觀察到的事例相似”這條歸納原則的絕對保證。休謨正確地斷言，我們無論在哪里都得不到這種保證——我們既不會也不能發現任何能使歸納像演繹那樣確定的原則。而且——他比他的后繼者們在這個領域里顯得更為敏銳——我們不能不循環地表明這樣一條原則甚至是可能的：“或然性是建立在對那些我們已經經驗到的客體與尚未經驗到的客體之間的相似性的假設之上的。因此，這種假設不可能從或然性中產生出來。”或然性是以無法確立的歸納原則為基礎的，它本身不能用來確立它自己，這是休謨及后來的哲學家們的著名的“懷疑論”的基礎。人們要么以順從來接受這種態度，要么視之為怯懦和荒謬而加以責難。然而要想為上面的兩種做法中的任何一種找到好的理由都是困難的；因為我們所說的懷疑主義只是懷疑把歸納轉變成正好為它所不是的那種演繹的可能性；而這并不是理性的抱負。休謨本人的主要過錯是：和他的同代人一樣，他認為演繹是正確推理的惟一真實的形式；因而把我們從原因到結果的推論歸于“想象”——非理性作用的根源。如果我們想完全地理性化，我們就必須具有對歸納的“證明”。但是，什么能夠證明它？尋求保證就是要求一個其中的事件和物體都是“客觀”必然地聯結在一起的世界。如果休謨表明了什么，那么他所表明的就是這種思想不是不可理解的，是以邏輯機制與經驗事實的混淆為基礎的，并且表明了他希望邏輯的或數學的或語法的符號應該具有客觀的對應物，這種對形而上學體系的追求是所有占據人心的幻想中最令人著魔的幻想之一。[[20]](#_20_35)

〔第2節 搖論或然性和因果觀念

關于這四種作為科學的基礎的關系，我認為要說的就是這些。至于另外三種關系，它們并不依賴于現象。甚至在觀念保持同一時可以不存在或者存在，理應對它們做更詳細的說明。這三種關系是同一性、時空中的位置及因果關系。

各種推理都不過在于比較和發現兩個或兩個以上的客體彼此具有的不論是恒常的還是非恒常的關系。不論是這兩個客體都呈現給感官，抑或都不呈現給感官，還是只有一個呈現給感官，我們都可以做出這種比較。當兩個客體連同它們的關系一起呈現給我們的感官時，我們就稱之為知覺而不是推理，因為在這種情形下，并沒有任何思想或活動的作用，嚴格地說來，只是一種通過感覺器官對印象的被動的接受。依照這種思維方式，我們就不應該把任何對同一性和時空中的關系所做的觀察看做推理，因為在這兩種關系中心靈都不能超出直接呈現給感官的東西，也不能揭示客體的真實存在或關系。只有因果關系才產生這種聯系，使我們從一個客體的存在或行為確信它必然伴隨其他存在或活動，或者以其他存在或活動為前提。而其他兩種關系則不能用于推理，除非它們在影響這種關系或者被這種關系影響的范圍之內。在任何客體中都沒有什么東西可以使我們相信它們要么總是遙遠的，要么總是接近的；而且當我們從經驗和觀察中發現它們在這方面的關系是不變的時候，我們總是斷言有一些使它們分離或使它們結合的秘密原因。同樣的推理可以推廣到同一性。盡管一個客體在我們感官面前時隱時現，我們也容易假定它可以保持其個體的同一，而且不管知覺的中斷，我們還是把同一性歸結它，不論什么時候，我們都斷言，如果我們的眼睛保持不停地注視它，我們的手保持不停地觸摸它，它就會傳來一個不變的不間斷的知覺。但是這種超出我們的感官印象的結論只能建立在因果關系之上。除此之外，我們不能另外提供任何保證，說不論新的客體與先前呈現給我們感官的客體多么相似，這個客體并沒有根據我們而變化。不論我們什么時候發現這類完全的相似關系，我們都會考慮它是否與那類對象相同，是否可能或很可能有在產生這種變化和相似關系時發揮作用的原因；根據我們對這些原因和結果所做的判斷，我們就形成關于客體的同一性的判斷。

因此，這里已經表明，在那些不只決定于觀念的三種關系中，惟一能被追溯到超出我們的感覺，并且告知我們不曾看見或感覺過的存在和客體的是因果關系。因此，在結束理智這個主題之前，我們將努力對這種關系做充分的解釋。

依照程序著手，我們必須考察因果關系的觀念，看看它是從什么來源產生的。如果沒有完全理解我們進行推理的觀念，我們就不可能進行正確的推理；而如果我們不對觀念追根溯源，并且考慮它所產生的原初印象，我們就不可能完全理解任何對象。對印象的考察賦予觀念以明晰性，而對觀念的考察則賦予我們所有的推理以一種同樣的明晰性。

因此，讓我們把眼光投向我們稱做原因和結果的任何兩個客體，并且從各方面對它們加以審視，以便發現那個產生了如此重要的結果的印象。乍看之下，我發覺我不必在客體的任何特殊性質中探尋這個印象，因為在這些性質中不論我選定哪種，我都會發現一些客體雖不具備這種性質，卻仍可歸在原因和結果的名稱之下，確實，不論是外在存在還是存在于內心的東西，沒有不被認為是原因或者結果的，盡管很明顯沒有一種性質普遍地屬于所有存在，并且使它理應得到那個名稱。

所以，因果關系的觀念必定是從一些客體間的關系中得來的，現在我們必須努力去發現那種關系。首先，我發現所有被看做原因和結果的客體都是接近的；在稍微離開其存在的時間和地方以外的時間和地方，任何東西都不能發揮作用。盡管那些互相遠離的對象有時看似可以互相產生，但通過觀察它們便會被發現是由原因的鏈條聯系著的，而這些原因本身之間則是接近的，而且與那些彼此分離的客體也是接近的；在我們不能發現這種聯系的任何情況下，我們仍假設它存在著。因此，我們可以認為接近關系對因果關系是必要的；在我們能找到適當的機會，通過考察哪些客體能夠并列和結合，哪些客體不能并列和結合，從而澄清這個問題之前，我們至少可以依照一般意見假設它是這樣。

我將要談的對原因和結果是必要的第二種關系，并不為人普遍承認，倒容易引起爭議。這種關系即是時間上因先于果的關系。有些人自稱原因先于它的結果并不是絕對必要的。但是任何客體或活動，在它存在的最初一剎那，就可以發揮它的產生性質，從而產生與它本身完全同時的另一客體或活動。但除此以外，大多數情況下的經驗都與這種意見相矛盾。我們可以通過一種推論或推理來確立因先于果這種關系。在自然哲學和精神哲學中，有一條公理，即，一個客體在其完滿狀態中存在了一段時間卻沒有產生另外一個客體，那么它就不是另外那個客體的惟一原因，而要由另外的原則加以補充，這原則能把它從不活躍狀況中推動起來，并且使它發揮它隱含地具有的那種能量。如果一個原因和它的結果可以完全同時，那么依照這個公理就可以確定所有的原因和結果都必定是這樣，因為其中任何一個如果在一剎那間妨礙了它的作用，從而在它原該發揮作用的那個剎那沒有發揮其作用，那么它就不是適當的原因。這樣的結果就不遜于毀滅我們在世上發現的原因的連續，而且確實完全消滅了時間，因為如果一個原因和它的結果同時，而這個結果又和它的結果同時，依此類推，那么顯然就不含有連續這種現象，而所有的客體就必定是共存的。

如果這種論證顯得令人滿意，那就很好。若不然，我懇請讀者寬允我以我在前面擅用的那種自由：即暫時假設它是如此。因為讀者將會發現，這件事本是無關緊要的。

在這樣發現或者假設接近和連續這兩種關系對原因和結果是必不可少的之后，我發現我只得暫時打住，不能再進一步考察原因和結果的任何一個事例。在撞擊時，一個物體的運動被看做另一個物體運動的原因。當我們帶著極大的關注考察這些客體時，我們只發現一個客體接近另外一個，而且它的運動先于另一個物體的運動，但是并沒有任何可感的時間間隔。在這個題目上，即使我們絞盡腦汁思考而又反省也毫無裨益。在研究這種特殊的例子中，我們不能再進一步了。

如果有人離開這個例子，而且妄想為原因下一定義，說它有時可以產生另一客體，那么很顯然，他什么也沒有說。因為他所謂的產生是什么意思？他能給它與因果關系的定義不一樣的定義嗎？如果它能，我要求他給出這個定義；如果他不能，他便是在這里陷入了循環，只是給了一個同義詞，而沒有給出定義。

那么我們將滿足于接近和持續這兩種關系，以為它們提供了一個關于因果關系的完善的觀念嗎？絕非如此。一個客體可以在空間上與另一個客體接近，時間上先于另一個客體，但卻不是另外那個客體的原因。有一種必然聯系必須納入研究，那種關系比上述兩種關系中的任何一種都更為重要。

這里我又從各方面審視客體，以期發現這種必然聯系的本質，并找到這種必然聯系的觀念可以從中產生的印象或一些印象。當我把目光投向客體的可知的性質時，我立即發現原因和結果的關系根本就不依賴于它們。當我考察它們的關系時，我只發現了接近和持續關系，而這些關系我已經認為是不完善的和不能令人滿意的。難道對成功的失望將會使我斷言我在這里具有一個在它之前沒有任何相似的印象的觀念嗎？這將是對輕率和易變的強有力的證明。因為與此相反的原則已經如此確定地被建立起來，以致不容任何進一步的懷疑，至少在我們更充分地考察目前的困難之前是這樣。

有些人在探尋那些對他們隱藏著的任何東西時，沒有在他們所預期的地方發現它，于是在毫無確定的觀點或計劃的情況下，遍處搜索鄰近的領域，希望他們的好運氣會引導他們得到他們所探尋的東西，因此，我們必須像這些人一樣繼續下去。對我們來說，必須拋棄對進入我們原因和結果的觀念中那種必然聯系的本質的直接研究，努力去發現另外一些問題，而對這些問題的考察也許會提供一種可以用來消除目前的困難的啟示。我將繼續考察這些問題中的兩個，即：

第一，我們有什么理由說，每一事物的存在都有個開始，也都有個原因，是必然的呢？

第二，為什么我們斷言，如此特定的原因必定產生如此特定的結果？我們所做的因果互推的推論的本質是什么？在這種推論中我們所懷的信念的本質又是什么？

在做進一步研究之前，我只能說，雖然原因和結果的觀念既是從反省的印象中也是從感覺印象中產生的，但為了簡明起見，我通常只提到后者作為這些觀念的來源，不過我希望關于感覺印象我所說的一切也可以推廣到前者。各種情感和它們的對象以及這些情感彼此之間都是互相聯系著的，這并不亞于外界物體都是互相聯系在一起的。因此，屬于感覺印象的同一種原因和結果的關系也必定是反省印象和感覺所共有的。

第3節 搖為什么一個原因總是必然的

首先從關于原因的必然性這個問題開始。哲學中有一條一般準則，即凡是開始存在的東西必定有一個存在的原因。在所有推理中，這通常都被看做是理所當然的，而既不舉出證明也不要求證明。這是被假設建立在直覺之上的那些準則之一。盡管人們口頭可能會否定它，骨子里卻不可能真的懷疑它。但是，如果我們借上述的知識觀念來考察這條準則，我們將會發現在這條準則中沒有這種直覺的必然性的任何跡象。恰好相反，我們將會發現這條準則具有一種完全異于那類信念的本質。

所有確定性都產生于觀念的比較，以及對那些只要各觀念保持同一就不可改變的關系的發現。這些關系是相是性，數和量的比例，性質的程度，和對立，其中沒有一種關系包含在這個命題中：凡有始者亦有其存在之原因。這個命題便因此不是直覺地確定的。至少，如果有誰斷定它是直覺地確定的話，他必須否定這些關系是惟一可靠無誤的關系，而且必須發現包含在這個命題中的別的那種關系，對這一點，我們將有足夠的時間加以考察。

但是，這里有一個論據，即刻便可以證明上面的命題既不是直覺地確定的，也不是論證地確定的。我們如果不同時表明要是沒有產生原理，任何東西便不可能開始存在的話，那么我們就永遠不能證明一個原因對每一個新的存在或者存在的新的樣態的必然性。如果后一個命題沒有得到證明，對證明前一個命題我們必定會喪失信心。既然后面的命題不可能具有論證性的證明，那么，只要考慮下面這一點，我們便可以滿足了。這就是：因為所有個別的觀念都可以彼此分離，又因為原因和結果的觀念顯然是有別的，所以，我們便很容易設想某一客體在此一剎那是不存在的，而在下一剎那則是存在的，而不必給它加上一個個別的原因的觀念或關于產生原理的觀念。因此，原因的觀念與存在開始的觀念的分離，對想象來說顯然是可能的；其結果是，這樣客體的實際分離，就其不包含矛盾，也不包含謬誤來說，是可能的，因此便不可能被那些僅僅得自觀念的推理所駁倒。而如果駁不倒這一點，便不可能證明一個原因的必然性。

因此，在考察的基礎上我們發現，為原因的必然性提出的每一論證都是錯誤的、詭辯的。有些哲學家說，我們能夠假設某一客體開始存在于其中的時間和空間所有的點，本身都是相等的；除非有某一原因，為一個時間和一個地點所特有，并且通過那種方式決定和確定這種存在，它就必定處于永恒的未定狀態中，而這客體由于缺乏確定其開始的東西，也就永遠不能開始存在。但是，我要問的是，假設時間和空間無需原因就能被確定，比假設以那種方式確定這個存在有更多的困難嗎？在這個課題上出現的第一個問題通常是：那個客體是否將要存在？其次便是，什么時候，在什么地方它將開始存在？如果在一種情況下除去原因在直覺上就是荒謬的話，那么在其他情況下也必定如此。如果在一種情形下沒有一個證明便不能使那個謬誤清晰可見，那么在另外的情形下也就同時需要一個證明。因此，一個假設上謬誤決不能成為另一個假設的謬誤的證明，因為它們都建立在同一立足點上，并且必然要因同樣的推理而成立或失敗。

我發現人們用于課題的第二個論據，也為同樣的困難所苦惱。據說，每一事物都必定有一個原因，因為如果某一事物缺乏一個原因，它就將自己產生自己；即是說，它在它存在之前就已存在，而這是不可能的。但是這種推理顯然是沒有確定性的，因為它假設，在對一個原因的否定中，我們仍然承認了我們明白地否定了的東西，即必須有一個原因，這個原因因此被認為是客體本身；毫無疑問，這是一個明顯的矛盾。但是，說某一事物沒有原因就被產生出來了，或者更恰當地說，就開始存在了，這并不是去斷定它是它自身的原因，而是相反，排除了一切外在的原因，就更加排除了被創的那個事物本身。絕對不需要任何原因而存在的客體當然不是它自身的原因，而當你斷言一物是從另一物中產生出來的，你恰好預設了有爭議的論點，并且認為任何事物完全不可能沒有原因就開始存在是理所當然的。但是，在我們排除了一個產生性的原則之后，我們仍然必須求助于另外一條原則。

用來證明原因的必然性的第三個論據的情形也完全一樣。所有不需任何原因就被產生的東西，是由無產生的，或者換言之，它是以無作為它的原因。但是無永遠不能成為一個原因。正如它不能成為某物，或者等于兩個直角。我發覺無不等于兩個直角，或者是某物，通過同樣的直覺，我們發覺它永遠不能成為一個原因，因此，我們必定發覺每一客體都有其存在的真實原因。

我相信，在我論說了前兩個論據之后，并不需要太多的口舌就可以表明這個論據的弱點。它們全都建立在同樣的謬誤之上，并且來自同樣的思想特征。只需陳說這一點就夠了，即當我們排除一切原因時，我們確實排除了它們，我們既不假設無是存在的原因，也不假設客體自身是存在的原因。因此不能從這些假設的荒謬性中得出論據以證明那種排除的荒謬性。如果每一事物必有一個原因，那么在排除了其他原因之后，我們必須承認客體自身或者無是原因。但是，是否每一事物都必須有一個原因正是爭論的焦點，因此，按照一切正確的推理，我們決不應該把這一點視做理所當然的。

有些人說每一結果必有一個原因，因為原因蘊含在結果的觀念中，這些人就更是輕率的了。每一個結果必然以一個原因為前提，因為結果是個相對的名詞，而它的原因則是它的相關項目。但是，這并不證明每個存在必定以一個原因為前提；正如不能因為每個丈夫必有個妻子，因此就推論說每個男人必定是已婚的一樣。這個問題的正確說法是：是否每個開始存在的客體必須把它的存在歸于一個原因；我已經斷言這一點既不是在直覺上確定的，也不是在論證上確定的，并且希望通過前面的論據已經充分地證明了這一點。

既然我們不是從知識或任何科學推理中得出如下的意見，即每一新的產物都必然有其原因，那么這個意見必然得自觀察和經驗。因此接著而來的問題自然是，經驗怎樣產生這樣一條原則？不過，我發現把這個問題放在下面這個問題中更為方便：為什么我們斷言如此特殊的原因必然有如此特殊的結果？為什么我們要做出因果互推的推論？由于這樣，我將把這個課題留待以后研究。最后也許會發現，同一個答案可以解決這兩個問題……

第6節 搖論從印象到觀念的推論

很容易就可以看到，在探溯這種關系時，我們所做的從因到果的推論不是單從對這些特殊的客體的考察中得來的，也不是從對那些可以表明客體彼此之間依賴關系的本質的洞察中得來的。如果我們只研究這些客體自身，而從不超出我們形成的關于它們的觀念之外，那么就沒有蘊含其他任何客體的存在的客體。這樣的推理就等于知識，而且意味著：設想任何不同的東西是絕對矛盾和不可能的。但是，因為所有個別的觀念都是可分離的，顯然就不會有那種不可能性。當我們從當下的印象轉向某一客體的觀念時，我們可能會把觀念與印象分離開來，并且以另外的觀念取代它。

因此，只有通過經驗我們才能從一個客體的存在推論出另一個客體的存在。這就是經驗的本質。我們記得曾有一個常見的關于一類客體的存在的例子，也記得另一類客體中的各個個體總是伴隨著它們，并且和它們處于一種有規則的接近和連續的秩序中。例如，我們記得曾經見過一類我們稱為火焰的客體，而且記得曾感到過一種我們稱做熱的感覺，我們還向心靈喚醒了在過去一切例子中它們的恒常會合。無需更進一步的程序，我們就把一個稱為原因，把另一個稱為結果，并且從一個的存在推出另一個的存在。在我們所了解的特殊原因和結果結合在一起的那些例子中，原因和結果兩者都通過感官知覺到了，而且被記下來了。但是，在我們對它們進行推理的所有情形中，只有一種是被知覺到并被記住了的，別的則是依照我們過去的經驗補充而來的。

因此，在研究進程中，當我很少期望、而完全忙于另一個課題時，我們已經不知不覺地發現了因果之間的一種新關系。這種關系便是原因和結果的恒常會合。接近和連續并不足以使我們斷言任何兩個客體是原因和結果，除非我們發覺這些關系被保存在一些例子中。現在我們可以看到，為了研究構成因果關系的必要部分的那種必然聯系的本質，放棄對這種關系的直接考察是大有益處的。借助這種方法，我們可以希望最終達到我們的預期目的；不過，說實話，這種新發現的恒常會合的關系似乎使我們在研究過程中推進不了多少。因為它的意義只不過是：相似的客體通常都處于相似的接近和連續關系之中，而且至少初看起來，我們似乎顯然不能憑這種方式發現任何新觀念，我們只能增加而不能擴大我們心靈的對象。或許有人會認為，我們從一個客體中所不能了解到的東西，我們也決不可能從一百個全都一樣的而且在所有條件下都相似的客體中了解到。因為我們的感官在一個事例中向我們表明兩個物體或運動或者性質處于一定的連續和接近關系中，所以我們的記憶只是向我們呈現大量的例子，在這些例子中我們總是發現相似的物體、運動和性質處于相似的關系中。單是從過去印象的重復——即使重復無數次——中絕不可能產生任何諸如必然聯系那樣的新的原初的觀念；在這種情況下，眾多印象比我們只限于一個印象時也并不能產生更大的作用。但是，盡管這種推理看似正確而且明顯，可是失望過早卻不免愚妄，所以，我們將繼續我們的研究線索。而且，既然在發現了任何客體間的恒常會合之后，我們發覺我們總是從一個客體到另一個客體做出推論，那么，我們現在不妨考察推論以及從印象到觀念過渡的本質。或許在最后會表明這種必然聯系依賴于這種推論，而不是推論依賴于必然聯系。

既然已經看到從一個呈現給我們的記憶或感官的印象向一個客體的觀念的過渡，是建立在我們過去的經驗和我們對它們恒常會合的記憶基礎上的，那么下一個問題便是，經驗是通過理智還是通過想象而產生觀念；是理性還是知覺的一定聯系或關系決定我們做出這種過渡。如果是理性決定我們，那么它將遵循下面這個原則而進行：即我們沒有經驗過的事例必定類似于我們已經經驗過的事例，自然的過程總是繼續一致地保持同一。因此，為了澄清這個問題，讓我們研究一下這樣一個命題可能被假設建立于其上的所有論據。由于這些論據必定是從知識或者或然性中產生出來的，我們可以依次觀察這兩種證據的程度，看看它們是否提供任何關于這種性質的正確結論。

我們前面的推理方法將很容易使我們確信不可能有論證性的證據來證明那些我們沒有經驗過的事例類似于我們已經經驗過的事例。我們至少可以設想一種自然過程中的變化，這就足以證明這種變化不是絕對不可能的。形成關于某一事物的一個清晰的觀念，就是它的可能性的不可否定的一個論據，單這一點就足以駁倒任何反對它的偽論證。

或然推論既然不是發現觀念間的關系，而被認為只是發現客體間的關系，它必定在某些方面是以我們記憶和感官的印象為基礎的，在某些方面又是以我們的觀念為基礎的。如果我們的或然推論不雜有任何印象，那么結論就將完全是虛妄的，而如果不雜有觀念的話，那么心靈在考察這種關系時的活動，嚴格地說來就只是感覺，而不是推理。所以，在所有或然性推論中必定有某些東西呈現給心靈，這些東西或是被看見，或是被記住的。由此，我們可以推出某種與它相關而卻既沒有被看見，也沒有被記住的東西。

惟一能引導我們超出記憶的感官直接印象的聯系或關系是因果關系，這是因為它是我們能夠把從一個客體到另一個客體的正確推論建立于其上的惟一關系。原因和結果的觀念得自經驗，而經驗告訴我們這些特殊的客體，在所有過去的事例中都是彼此恒常地會合在一起的。當我們假設一個與這些客體中的一個類似的客體是立即呈現在它的印象中時，我們就因此推測存在著一個與它通常伴隨物相似的客體。按照這種我認為在各方面都沒問題的對事物的解釋，或然推論是以對我們已經經驗到的那些客體和尚未經驗到的那些客體間的相似性的假設為基礎的，因此，這種假設就不可能得自或然推論。同一個原理不可能既是另一個原則的原因又是它的結果。也許，這是關于那種既是直覺地確定的，也是論證地確定的關系的惟一命題。

如果有誰想避開這個論據，而且在沒有確定在這個課題上我們的推理是得自論證還是得自或然性時，就聲稱所有從因果關系中得出的結論都是建立在牢固的推理之上的；那么我只能要求他提出這個推理，以供我們考察。也許有人會說，在有了某些客體的恒常會合的經驗之后，我們按照以下方式進行推理。我們總是發現這樣一個客體產生另外一個客體，如果它不具有一種產生的能力，它就不可能具有這種結果，這種能力必然地蘊含這種結果，因此就要有一個正確的基礎以供從一個客體的存在推斷出它通常的伴隨物的存在。以往的產生蘊含著一種能力：能力蘊含著新的產生，而新的產生則是我們從能力和過去的產生中推論出來的。

我在前面已經說過，生產觀念和因果關系觀念是一回事，而且沒有一種存在確實地、決定性地包含任何其他對象的能力；我如果愿意利用這些說法，或者我如果把我關于能力和效能觀念將來有機會要說的話先在這里提出，如果這樣做是恰當的，那么我就很容易地指出上述推論的弱點。不過這樣一種進行方法似乎會使體系的各部分互相依托，因此削弱我的體系，并且會在我的推論中引起混亂，所以我將力求不借這類幫助而維持我現在的主張。

因此，我們暫時可以承認，在任何一個事例中，一個對象通過另一個對象的產生蘊含著一種能力；而這種能力又與它的結果相聯系。但是，既然我們已經證明，這種能力并不存在于這個原因的可感性質中，而只是有一些可感的性質呈現給我們，那么我就要問，為什么在別的事例中你只是根據這些性質的出現就假定這種同樣的能力仍然存在？你訴諸過去的經驗對眼前的問題也無濟于事，那至多只能證明，在那個事例中，那個產生任何其他客體的客體本身，具有這種能力，但決不能證明這種同樣的能力必定繼續存在于同一客體或者一些可感性質的集合體中，更不用說證明一種相似的能力總是與一種相似的可感性質結合著。如果有人說我們具有這樣的經驗，即同一的能力繼續與同一的對象結合著，而相似的對象具有相似的能力，那么，我將重新提出我的問題：為什么從這種經驗中我們能形成超出我們已經經驗過的那些過去的事例的結論？如果你按照與前面一樣的方式回答這個問題，你的答案仍然會產生同樣的新問題，以至無窮；這就清楚地證明了前面的推理沒有正確的基礎。

因此，不僅我們的理性不能使我們發現因果之間的最終聯系，而且，即使在經驗給我們指出它們的恒常會合之后，也不能向我們證實為什么通過我們的理性我們能超出曾經觀察到過的那些特殊的事例。我們只是假設但決不能證明，在我們已經經驗到過的客體與那些超出我們的發現范圍之外的客體之間必定具有相似性……

在觀念之間確有一條聯系的原則，初看起來就會認為它不同于上面這些原則中的任何一條，但我們會發現它在本質上依靠于同樣的來源。當我們通過經驗發現任何一類客體中的每一個體與另外一類客體的一個個體恒常結合在一起時，不論哪類客體中出現任何新的客體，我們自然會把思想轉移到它的通常的伴隨物上去。例如，因為這樣一個特定的觀念總是附著于一個這樣的詞，所以就不需要任何東西，而只要聽到那個詞就可以產生相應的觀念，而且心靈以極大的努力也不可能阻止那種推移。在這種情況下并不絕對需要在聽到這樣一個聲音后還必須反省過去的經驗，考慮什么樣的觀念曾經總是和這個聲音聯系在一起。對聲音本身的想象就取代了反省，而且如此習慣于從詞推到觀念，以至于在聽到一個詞與想到另外一個觀念之間，并無絲毫的停頓。

但是，盡管我承認這是觀念之間聯系的一條真正的原則，我卻斷言它與因果觀念之間的聯系是一回事，而且是我們依據因果關系進行的所有推理中的一個必要部分。對因果關系，我們沒有別的什么觀念，而只有這樣的觀念：總是結合在一起而且在過去的一切事例中都被發現是不可分離的特定的一些客體。我們不能洞察聯系的原因。我們只是看到事物自身，并且總是發現客體在想象中由于這種恒常會合而得到一種聯系。當一個客體的印象呈現給我們時，我們立刻就形成一個關于它的通常的伴隨物的觀念。因此，我們可以把這確定為意見或信念定義的一部分，即它是與一個當下印象相關聯或聯結著的一個觀念……

第7節 搖論觀念或信仰的本質

關于一個客體的觀念是關于這個客體的信念的必要部分，但并非全部，我們可以想象許多我們并不相信的事物。那么，為了更充分地發現信念的本質，或者我們所贊同的那些觀念的性質，讓我們衡量一下下面的考慮。

顯然，根據因果關系的所有推理都終止于關于事實、即關于客體的存在或它們的性質的結論。同樣顯然的是，關于存在的觀念與關于任何客體的觀念并無不同，而且當我們在得到關于任何事物的簡單概念后，再認為它是存在的時候，我們實際上并沒有增加或改變我們最初的觀念。例如，當我們肯定上帝存在時，我們只是按照人們描述他的樣子形成一個這樣的存在的觀念，并不是通過一個我們加到關于他的其他性質的觀念上、而且能夠又和它們分離開，區別開的特殊觀念來想象我們歸給他的存在。但我還要更進一步，并不滿足于斷言任何客體的存在的概念對它的簡單概念沒有增益，我另外還主張關于存在的信念對那些構成關于客體的觀念之觀念沒有增加新的觀念。當我想到上帝時，當我認為他是存在時，而且當我相信他存在時，我關于他的觀念既沒有增加也沒有減少。但是，由于在一個客體的存在的簡單概念與對它的信念之間確有重大的差別，而且由于這種差別不在于我們想象的觀念的部分或組成之中，因而可以推論出這種差別必定存在于我們想象它的方式之中。

假設在我面前有個人提出一些我不贊同的命題，如愷撒死在他的床上，或者銀比鉛更易熔化，或者水銀比黃金更重，那么，顯而易見，雖然我不相信，但我清楚地理解了他的意思，并且形成了他所形成的全部相同的觀念。我的想象和他的想象具有相同的能力，他想象的觀念并不是我所不能想象的，他結合的觀念也并不是我不能結合的。因此，我就要問，相信和不相信一個命題之間的區別究竟何在？一涉及到被直覺或論證證明了的命題，答案就很容易得出。在那種情況下，同意那個命題的人不僅會按照命題去想象一些觀念，而且還必然地被決定以哪種特定的方式——要么是直接的，要么就通過其他觀念的插入——去想象那些觀念。凡是荒謬的就是不可理解的，想象不可能設想任何與論證相反的東西。但是，由于在根據因果關系所進行的推理，和關于事實的推理中，這種絕對的必然性不可能產生，而想象可以自由地設想問題的兩方面，又由于在兩種情況中，形成觀念都是同樣可能的，必需的，因此，我仍然要問，不相信與相信之間的區別究竟在哪里？

下面這個回答是不能令人滿意的：一個不同意你所提出的命題的人，在以與你一樣的方式想象那個客體后，就會立即以一種不同的方式想象它，而且對那客體具有不同的觀念。這個答案之所以不令人滿意，不是因為它包含一些謬誤，而是因為它沒有發現全部真理。大家都承認凡是在我們不贊同別人的地方，我們都設想問題的兩方面。但是，因為我們只能相信一個方面，那么顯然可以推理出：這個信念必定在我們所贊同的概念與我們不同意的概念之間形成了差別。我們可以用上百種不同的方式混合、結合、分離、組合，改變我們的觀念，但是直到出現某種原則可以確定這些不同的情況中的一種，我們實際上并沒有意見。而且，既然這種原則顯然對我們以前的觀念無所增益，所以它只能改變我們想象這些觀念的方式。

心靈的所有知覺共分兩種，即印象和觀念，這兩者的區分在于它們的有力和生動程度不同。我們的觀念是從印象復制而來的，并且在它們的所有部分都表現印象。如果你想以某種方式改變某一特定的客體觀念，你只能增加或減少它的力度和生動性。如果你對它做出了別的改變，它就會表象一個不同的客體或印象。這種情況與顏色方面的情況一樣。任何顏色的一種特定的色調可以不需任何別的變化而得一種新的生動或明亮程度。但是，當你引起任何其他變化時，它就不復是同一種顏色或色調；因為信念只能改變我的想象任何客體的方式，所以它只能賦予我們的觀念以另外的力度和生動性。所以，一種意見或信念可以被最精確地界定為，一種與我們當下的印象相關或者聯系著的生動的觀念。

這些便是把我們導向這一結論的論證項目。當我們從其他客體的存在推論出一個客體的存在時，一些客體必定總是要么呈現給我們的記憶，要么呈現給我們的感官，以便成為我們推論的基礎，因為心靈不能無窮地推論下去。理性決然不能為我們證實任何一個客體的存在總是蘊含另外一個客體的存在，所以當我們從一個客體的印象過渡到關于另外一個客體的觀念或信念時，決定我們的不是理性，而是習慣，或者一種聯系的原則。但是信念卻比簡單觀念略勝一籌。它是形成觀念的一種特別的方式：而且由于同一個觀念上能通過它的有力和生動程度的變化才能變化，因而總的說來，信念，按照前述的定義，是通過與當下的印象的關系而被產生出的一種生動的觀念。

心靈的這種形成關于任何事實的信念的作用，至今似乎仍是哲學的最大秘密之一；盡管任何人都不曾猜想到解釋這個秘密有什么困難。至于我，必須承認在這方面發現了一個巨大的困難，而且即使當我認為我完全理解了這個課題時，我也不知道用什么詞語來表達我的意思。通過一種在我看來非常明顯的歸納，我斷言一種意見或信念只不過是一種觀念，這種觀念之不同于虛構，不在于它的本質或者它的各部分的秩序，即在于它被想象的方式。可是，當我想解釋這種方式時，卻找不到任何完全符合這種情況的詞語，而不得不求助于每個人的感覺，以便給他一個關于心靈這種活動的完善的觀念。單是想象就可以向我們表明的一個符合感覺的觀念，是不同于一個虛構的觀念的。我想把這種不同的感覺稱做較強的力量，生動性、穩定性、堅定性或穩固性，借此力圖說明它。這種詞語看似沒有一點哲學意味，我只是想表達出正是這種使實在比虛構更親切地呈現給我們的心靈的活動，使它們在思想中更為重要，而且使它們對情感和想象具有更大的影響。如果我們同意這一點，那就不需對詞語爭論不休。想象能完全支配它的觀念，而且能夠以一切可能的方式結合、混合并改變它們。它可以想象客體和它們的時間和地點的全部情景。它可以以一種方式在我們眼前確定客體的真正顏色，就如它們已經存在的那樣。但是由于那種能力本身不可能達到信念，因此，信念顯然不在于我們的觀念的本質和秩序中，而在于它們的概念的方式以及它們給心靈的感覺之中。我承認不可能完全解釋這種感覺或概念的方式。我可以使用那些表示與此相近似的東西的詞語。而它的真實和恰當的名詞便叫信念，這是每個人在日常生活中就足以理解的一個詞語。而在哲學中，我們除了斷言它是被心靈感覺到的、可以把判斷的觀念與想象的虛構區別開來的某個東西外，不能再深入一步。這種信念給觀念以更大的力量和影響，使它們顯得更為重要，把它們灌輸到心中，使它們成為我們一切活動的支配性原則。

我們將會發現，這種定義完全符合每個人的感覺和經驗。我們所同意的那些觀念比關于空中樓閣的散漫式的幻想更為強烈、堅定而又生動，再也沒有比這更明顯的了。如果一個人坐下來把一本書讀做浪漫文學，另一個把它讀做真實的歷史，他們顯然都接受了同樣的觀念，而且是以相同的秩序接受的。一個人的不信，和另一個人的相信并不會妨礙他們把相同的感覺加給他們的作者。作者的詞語在兩人心中產生了相同的觀念，不過他的證據對兩人都沒有相同的影響。后者對所有情節都有更生動的概念，他更深入地體會到了人物和遭際：他向自身表象人物的行為、性格、友情以及敵意。他甚至對他們的形貌、精神和風度形成了一個概念。而前者則不信作者的論據，對所有這些都只是一個更模糊的、倦怠的概念；除了文體的優美和結構的精巧之外，他幾乎不能從這本書中得到愉悅……

第14節 搖論必然聯系的觀念

我們已經說明通過什么方式，我們使推理超出我們當下的印象，并且斷言如此特殊的原因必有如此特殊的結果。現在我們必須回到原路上來考察一下首先出現在我們面前，而被我們在中途擱置下來了的那個問題，即當我們說兩個客體必然地被聯系在一起時，什么是我們的必然性的觀念？對于這個題目，我要重復我在前面曾經說過的那句話，即既然我們沒有不是得自印象的觀念，我們就必須發現產生這個必然性的觀念的某個印象，假如我們堅持我們真的有這個觀念的話。為了做到這一點，我就考察一下必然性通常被假定存在于什么樣的客體中。既然發現必然性總是被歸結給原因和結果，我就把眼光轉向兩個被假定處于那種關系中的客體，并就這兩個客體所能處于其中的所有情況考察它們。我立刻發覺它們在空間和時間中是接近的，我們稱做原因的客體先于我們稱為結果的其他客體。在任何事例中我都不能再進一步，對我來說，也不可能發現客體之間任何第三種關系。于是，我便擴大我的視野，考察若干個事例，在這里我發現相似的客體總是存在于相似的接近和連續關系中。初看起來這似乎對我的目的沒有多大用處，對一些事例的反省僅僅重復了相同的客體，因而決不會產生新的觀念。但是通過進一步的考究我發現這種重復并不是在每個特殊客體中都是一樣的，而是會產生新的印象，而且是通過那種方式產生我眼前考察的觀念。因為，在經常的重復之后，我發現，在一個客體出現時，心靈是被習慣決定著要去考察它的通常的伴隨物，并且通過它與第一個客體的關系以更強的眼光去考察它。正是印象或這種決定，給我提供了必然性的觀念。

我并不懷疑，這些決定初看起來就不難被人接受，因為它們是從我們已經建立并且經常在我們的推理中運用的那些原則中推論出來的明顯的結論。這種在最初的原則和推論中的明顯性會誘使我們不加警覺地達到這種結論，并使我們相信其中不會包含任何奇特的東西，也不值得我們好奇一看。不過，盡管這種粗心輕率會促使人們接受這種推理，卻也會使人們更容易忘記它。由于這個原因，我認為發出一個警告是適當的，就是：我正在考察最高深的哲學問題之一，即關于原因的能學和效能的問題，這是所有科學都非常關心的問題。這樣的警告自然會引起讀者的興趣，并使他希望得到對我這個學說以及它賴以建立的論據的更充分的解釋。這個要求是這樣合理，以致我不能不答應，尤其是因為我希望愈考察這些原則，便愈能得到力量和明顯性。

關于原因的效能或者說使它們被結果跟隨的性質的問題，在古代和近代哲學家中因為它的重要性以及困難引起了眾多的爭論。但是在爭論這些問題之前，我想不妨考察一下我們對那種效能有什么樣的觀念，而這正是爭論的主題。這是我發現在他們的推理中所主要缺乏的、也是我將努力予以補充的一點。

開門見山地說，像效能、動力、力、能力、動能、必然性、聯系及產生性質這些名詞都幾乎是同義詞，因此，如果用其中的任何一個名詞去界定其他名詞，那是荒謬的。由于這一說法，我們立刻便排除了哲學家們給能力和效能所下的模糊的定義。我們不能在這些定義中尋求這個觀念，而必須在它最初從中產生出來的那個印象中尋找這個觀念。如果它是一個復雜觀念，它必定產生于復雜印象。如果它是簡單觀念，它必定產生于簡單印象。

我相信對這個問題最一般而且最流行的闡述便是說，既然從經驗中發現有一些新的物質產物，諸如物體的運動和變化，而且斷言必定在某個地方有一種能夠產生它們的能力，那么我們就通過這種推理達到了能力的效能的觀念。但是，為了使人相信這是一種通俗性勝于哲學意味的闡述，我們只需反省一下兩條非常明顯的原則。第一，單是理性永遠不能產生任何原初的觀念；第二，理性由于與經驗有別，永遠不能使我們斷言原因或者有效的性質對每一存在的開始都是絕對必需的。這兩種考慮都已被充分地說明，因此，眼前我就不復加以申論。

我將只是從這兩條原則中推論出，既然理性永遠不能產生效能的觀念，那個觀念必定得自經驗，必定得自效能的一些特殊例子，而這些事例則是通過感覺和反省的共同通道而進入心靈的。觀念總是表象它們的客體或印象，而相反，每個觀念的產生必然需要一些客體。因此，如果我們自稱具有一個關于效能的正確的觀念，我們就必須提出一些事例，在這些事例中，效能可以明白地呈現給心靈，而效能的作用也會明顯地呈現給意識或感覺。如果舉不出例子，那么我們就得承認這個觀念是不可能的，假想的，因為惟一能夠挽救我們脫離這個兩難境地的天賦觀念原則，已經被駁倒，而且現在在學術界已普遍地被人拋棄。因此，當務之急乃是去發現一些自然的產生過程，這些產生過程中，心靈能清楚地想象和理解原因的作用和效能，而不會有任何含混和錯誤的危險。

在那些自稱發現了原因這種隱秘力量和功能的哲學家們的紛紜意見中，我們發現了巨大的分歧，但是在這里的探究中我們幾乎不能從那里受到鼓勵。有人主張物體是憑其實體形式而發生作用的，另外一些人則主張物體是憑其偶性或性質而發生作用的；有些人主張物體是通過它們的質料和形式而發生作用的；有些人主張物體是通過它們的形式和偶性發生作用的，另外一些人則主張物體是通過與所有這些東西都不相同的潛能和能力而發生作用的。所有這些意見又都以千百種不同的方式混雜并且變化著，從而形成了一種強有力的猜測，其中沒有一個是有任何根據或證據的，而且對物質任何一種已知性質中的效能的假設是完全沒有根據的。如果我們考察一下這些實體形式、偶性和能力的原則實際上并不具有物體的任何已知性質，而是完全不可理解并且不可解釋的，那么這種猜測就會在我們身上增加。因為很顯然，如果哲學家們在諸如清楚而且可以理解的原則中沒有得到滿足，他們顯然不會求助于這種含混而又不確定的原則。尤其在這個問題上更是如此，因為這件事情如果不是感官的對象的話，必定是素樸的理智的對象。總而言之，我們能夠斷言，在任何事例中，都不可能表明原因的力和功能寓于其中的原則、而且最精敏的理智和最平庸的理智在這一點上都同樣地不知所措。如果有誰認為應該反駁這一斷言，那么他不需要費心去炮制任何冗長的推理，而只需立刻向我們昭示一個關于原因的事例，在這個事例中我們可以發現能力或者作用的原則。我們不得不經常使用這種挑戰，因為這幾乎是哲學中證明一個否定命題的惟一辦法……

有些人曾經斷言我們在心靈中感到一種功能或能力，而且在以這種方式得到能力的觀念之后，我們就將那種性質轉移給我們不能立即在其中發現這種性質的物質。（他們說）我們身體的運動，我們心中的思想和情緒都服從于意志。為了得到關于力或能力的正確觀念，我們無需遠求。不過為了使我們相信這種推理是如何錯誤的，我們只需考慮一下在這里被當做原因的意志和它的結果之間并沒有比物質原因與它的相應的結果之間更易被發現的聯系，因為我們遠遠不能發現意志的活動與身體的運動之間的聯系。而且大家都承認，根據思想和物質的能力和本質，沒有任何結果是更不可以解釋的，君臨于我們心靈的意志王國也不是更易理解的。那里的結果是可以與原因區別和分離開來的，而且在沒有關于它們的恒常會合的經驗時也就不能被預測到。我們在一定的程度上對心靈具有控制權，但超出那個限度我們便完全喪失了對它的控制權。如果我們不求助于經驗，我們就不能確定我們的控制權的精確界限。簡言之，心靈在這方面的活動與物質的運動是相同的。我們只能發覺它們的恒常會合，永遠不能超出它進行推理。任何內在的印象并不比外在的客體具有更明顯的功能。因此，既然哲學家們承認物質是借一種不可知的力量而發生作用的，那么，我們希望借助于向心靈請教而得到一個關于力量的觀念，理應是徒勞無望的……

必然性的觀念是從某種印象中產生的。一切由感官傳來的任何印象都不能產生那種觀念。因此，它必定是從一些內在的印象或者反省的印象中產生的。不存在與現在的問題有任何關系的內在印象，與現在的問題有關系只是那種由習慣產生的從客體推移到它的通常伴隨物上去的傾向。因此，這便是必然性的本質。總而言之，必然性是存在于心靈中而不是存在于客體中的某種東西。如果把它看做物體中的一種性質，我們永遠不可能對它形成哪怕極渺茫的觀念。要么是我們沒有必然性的觀念，要么必然性只是依照因果之間被經驗到的結合而從果推到因，從因推到果的那種思想傾向。

因此，正如使二乘以二等于四或者使三角形的三內角之和等于兩個直角的必然性只存在于我們用來考察和比較觀念的理智的活動中，使原因和結果聯系在一起的必然性或者能力就以類似的方式存在于心靈由因推到果、由果推到因的那種傾向之中。原因的效能或者功能既不存在于原因本身，也不存在于神性之中，也不存在于這兩個原因的結合之中。而完全只是屬于心靈，正是心靈考察了兩個或更多的客體在過去一切事例中的結合。而原因的真實能力連同它們的聯系和必然性正應放置在這里。

我感到，在所有我已提到的，而且在本書的進程中將來還會提到的所有似是而非之論中，眼下這個是最為極端的。而且只有通過充分的證明和推理，我才能希望它為人接受，并且克服人類根深蒂固的偏見……

對這種關系可以有兩個定義，它們之不同僅在于對同一對象表現出不同的觀點，并且使我們認為它要么是一種哲學關系，要么就是一種自然關系；要么是兩個觀念之間的比較，要么就是兩個觀念之間一種結合。我們可以把原因界定為“先于并且接近于另一個客體的客體，在這里所有與前者相似的客體都和與后者相似的客體處于相似的先行和接近關系之中”。如果因為這個定義是從外于原因的客體中得來的，而被認為是有缺陷的，我們可以用另外一個定義來取代它，即“原因乃是先于并且接近于另一個客體的一個客體，這個客體與另一個客體是這樣聯系著，以至于關于其中一個客體的觀念決定了心靈去形成關于另一個客體的觀念，關于其中一個客體的印象決定心靈去形成關于另一個客體的印象”。如果這個定義因為同樣的理由而被否定，那么我就別無他法，只好希望表現出這種細心的人以更正確的定義取代它。至于我，則必須承認對這件工作的無能為力。當我以最大的精細考察那些通常被稱做原因和結果的客體時，我發現，在考察單獨一個事例時，一個客體先行于并且接近于另一個客體；而在擴大我的視野，考察若干個事例時，我只發現相似的客體通常都處于相似的連續和接近關系中。另外，當我考察這種恒常會合的影響時，我發覺這種關系永遠不能成為推理的對象，而除了通過習慣的方式外永遠不能對心靈產生作用，而正是習慣決定想象做出從一個客體的觀念向它的通常的伴隨物的過渡，并做出從一個客體的印象向另一個客體的更生動的觀念的過渡。不論這些意見顯得多么奇特，我認為費心對這個課題予以進一步研究或推理，是徒勞無益的，因此我將把它們當做確定的公理而深信不疑。〕

以上所談的是關于這個不可解決的問題——邏輯上辦不到的事情——即怎樣在不引進不合理的先驗自然規律的情況下，通過某種與經驗論相容的原則或真理“證明”歸納是合理的，而它本身既不只是很可能的，也沒有被未加批判地“在直覺的基礎上”被人接受。下文包含了休謨對一個與此密切相關并且同樣重要的議題的論述：所謂物質客體，特別是它們在時空中的持續的同一性是什么意思？而一旦事物的同一性被考察了，那么人的同一性就會成為同樣模糊的觀念。與事物相反的自我的本質，除了洛克和貝克萊粗略地提到過以外，仍是未加討論的問題，不過，貝克萊與其說是對精神與活動或者意志的關系，倒不如說是對精神與知覺的關系提出過一些模棱兩可的意見，后來德國和法國的一些反感覺論的形而上學家們曾對這些意見加以反思。但是戳破唯理論者和有神論者們共同持有的關于永恒不變的實體性自我的獨斷假說的榮譽，只屬于休謨一人。他對自我的分析可能是對他的經驗論方法的最有特色的破壞性運用，他的分析以他特有的方式在這個領域所引起的兩百年哲學恥辱與摧毀歸納的先天根基所引起的哲學恥辱一樣巨大。物質客體對休謨來說是個無害的幻象，但仍然是個幻象。

我們又一次發現休謨聲稱對我們是怎樣持有一種特定的錯誤的信念（“稍加反省的哲學思考便足以使我們看清這種意見的謬誤之所在”）給予了一種心理學的解釋——和通常一樣，想象又是被告，關于這一點，我們今天會傾向于說他所做的是想解釋我們特定的標準——這里是對物理客體的標準的本質。如果我們像休謨那樣違背他的經驗論前提而對外在世界持一種形而上學的理論，按照這種理論，所有存在的東西都是急速流動，異常短命的“印象”的集合體，那么物質客體——或者歸在這個觀念之下的事物——是怎樣由印象復合而成呢？什么是一組特殊的感覺材料的特征？正是根據這種特征使這些感覺材料被認為是專屬于一個客體的。

這個問題事實上包含著盡管部分重疊卻仍舊不同的兩個問題，即屬于同一客體的問題和時間中的連續問題。第一個問題的一個例子如下：當我坐著寫字時，我正在經驗的各種感覺的特征是什么？正是根據這種特征，“紙的”形狀、顏色、氣味等將它們自身作為同一客體（這張紙）的屬性呈現給我，而且與手的形狀、紙的氣味和我的鉛筆的顏色是有區別的。以上各種屬性雖然是同樣并存的，卻不是同一客體的屬性。經驗論者們主要是以紙的屬性的“空間結合”來回答這個問題。當紙的一種屬性運動時，其他屬性（只有它們）總是和它一起運動，等等。如果我們在不同的意義上提出休謨式的問題：為什么我們以這種而不是那種方式將屬性集成一束，其理由必定是獨斷的（部分地是生物學上的），即在我們應付外在世界時，它們必須滿足我們的基本要求——既簡易又方便。

然而，這并不是休謨所討論的問題，他關心的是連續性問題。假設貝克萊的（通常也是洛克的）觀點是：我們所熟悉的一切只是“觀念”，或者用休謨的術語來說，只是“印象”（我們時代的英國哲學家稱之為感覺材料），那么根據什么樣的原則，我們將這些感覺材料的某些（中斷的）時間上的結果結合在一起，把它們當做一個客體的連續的歷史的一部分，并且認為這個客體具有外在于我們的心靈而且在因果關系上獨立于心靈的清楚的、連續的存在？[[21]](#_21_36)

休謨以所謂的“恒常性”和“結合”來回答這個問題。假設感覺材料保持相對的穩定——或者以這樣的一種方式變化，即假設這種變化即使在沒有被知覺到時仍然是連續的，這個假設并不與我們的其他感覺材料不一致——那么我們便說客體在變化中仍是同一的。他的答案在細節上不是不可以批判的，而且他對這種回答的系統闡述在某些點上當然是粗疏的。然而，他的貢獻卻具有最高的重要性。任何接受關于外在世界的感覺材料理論的哲學家遲早都會服膺于休謨所考慮的問題。不論這些哲學家們隨之而來的解決辦法在細節和精確度上可能多么不同，他們在原理的主要之點上不可避免地要與休謨的理論相似。在提出這個問題并且為了得到答案而提供確切的基本計劃時，休謨在發端于貝克萊的知覺理論方面取得了重大的進展。

休謨當然并不認為他只是提出了一種知覺理論，或者甚至只是提出了一種關于物質同一性或物質客體這個概念的運用標準的理論。他認為他從心理學上解釋了我們對一些“虛構”的錯誤信念。其中之一便是我們對客體同一性的虛構性描述。休謨本人很是為同一性這個觀念所煩惱（正如一個半世紀之后的布拉德雷一樣）。他不能明白我們怎么能夠真正地說出像“甲與乙是同一的”，或者用更通俗的話來說，怎么能說出像“甲（人、樹、船等）和乙是一樣的”這種形式的命題。因為，如果“甲”和“乙”真的指稱同一實在。那么——休謨是這樣認為的——詞的形式就根本不會陳述一個有意義的命題（“這個命題也不會包含一個謂詞和一個主詞，然而，它們卻蘊含在這個斷定中”）。實際上它只是說“甲是甲”，而這看起來是單調乏味的同義語反復。但是，如果它們在字面上不是指同一實在，這個命題——由于將根據假說并不同一的兩個實在等同起來——就顯然是假的。

事實上，休謨采用了一種除了在數學和邏輯學中之外不可運用的同一性概念，即字面上的同一概念，不論在哪方面都同一的概念。這種概念不能用于實在世界。當我確實斷定這是我十年前在同一個花園見到的同一棵樹時，我的意見并不是指這棵樹（或者這個花園）在各方面絕對地同一。例如，我們并不希望否定那棵樹產生一些新細胞并且喪失了一些老細胞。即使是像石頭這樣的固態物體，如果它被鑿掉了一點，我們也仍稱它是同一塊石頭，而且我們當然不想否定在石頭的電子分布中有一些變化。又如，就房子、城鎮或者鮮花來說，在我們懷疑它們是否是同一的之前，我們仍承認它們有許多變化。那么，休謨的同一性概念的“理想界限”的一個結果便是：凡是我們說他描述了諸如“他是我一年前在倫敦見到的那個人”、“那是我1946年在地中海見到的同一只船”這類命題的真值標準（因事而異）的地方，休謨都認為他自己從心理學上解釋了我們對同一性的永遠錯誤的描述。這些描述是錯誤的，但是我們顯然不能避免做出這些描述——它們是一種必然的幻象。在討論了物質客體的同一性之后，在他對人的同一性的著名的討論中，這種悖論更著魔似地縈繞著休謨。

下文選自第4章“論懷疑論和其他哲學體系”。

〔第2節 搖論感官方面的懷疑論

因此，懷疑論者盡管聲稱他們不能通過理性捍衛他們的推理，卻仍然繼續推理和相信。而且，由于同樣的規則，他們必須同意關于物體存在的原則，盡管他不能自稱通過一些哲學論證堅持它的真實性。自然并沒有給他留下自由選擇的機會，而且無疑也認為這件事太重要了，不能委托給我們的不確實的推理和思辨。我們完全可以問：是什么原因誘使我們相信物體的存在？但如果我們問：究竟有沒有物體？那是徒勞無益的。在我們的所有推理中，我們都必須認為這一點是理所當然的。

因此，我們現在研究的課題乃是促使我們相信物體的存在的那些原因。我在這個問題上的推理將始于一種區分，這種區分初看起來似乎是多余的，但將大大有助于完全理解下述的道理。我們應該分開考察那兩個通常被混在一塊的問題，即，為什么在即使客體沒有呈現給我們的感官時，我們仍然賦予它們以連續的存在？為什么我們假設它們具有不同于心靈和知覺的存在？在最后這個事項下，我包含了客體的環境和本質，它們的外在位置以及它們的存在與作用的獨立性。這兩個關于物體的連續與個別的存在的問題是緊密聯系在一起的。因為，如果我們感官的對象即使在它們沒有被知覺到時，仍然繼續存在，那么，它們的存在當然獨立于并且有別于知覺；反之，如果它們的存在獨立于并且有別于知覺，那么，縱使在它們沒有被知覺到時，它們必定繼續存在著。但是，盡管對一個問題的解決決定了另一個問題，為了發現這種解決由以產生的人性原則，我們將一直帶著這種區分，去考察究竟是感覺、理性，還是想象產生了關于連續的或者獨立的存在的觀念。在眼前這個課題上，這些問題才是惟一可以理解的。因為關于外在存在被認為是從類上不同于我們知覺的那種想法，我們已經指出其荒謬性。

先從感覺談起，顯然這些能力在對象不復呈現給感官之后，是不可能產生關于它們對象的連續存在的觀念的。因為假設感官即使在停止了一切方式的活動之后仍繼續發生作用，在字面上就是矛盾的。所以，這些能力如果對目前的問題有什么影響的話，必須產生關于獨立的而不是連續的存在的意見，而為了產生那種關于獨立存在的意見，就必須要么把它們的印象呈現為意象和表現，要么把它們的印象呈現為那種獨立的、外在的存在。

我們的感官并不將它們的印象呈現為關于某些各別的或者獨立的而且是外在的事物的意象，這是顯而易見的，因為它們只給我們傳入一種單純的知覺，而絕不會給我們一點兒關于外物的暗示。單純的知覺除非通過理性或想象的推論，便絕不可能產生關于雙重存在的觀念。當心靈之所見超出直接呈現給它的東西時，它的結論絕不能歸源于感覺。當心靈從單純的知覺中推論出一種雙重的存在，并且假定了它們之間的相似與因果關系時，它確實是看得較遠了……

先談關于外在存在的問題。或許可以說，除卻思維實體的同一性這個形而上學問題不論，我們自己的身體顯然屬于我們；而且因為一些印象顯得是在我們身體之外的，我們就假定它們也是在我們的自我之外的。我現在用來書寫的紙是在我的手之外，桌子在紙之外，房子的墻又在桌子之外，當我把眼光投向窗外時，我看見了大片田野和房屋。從所有這一切可以推論出，無需感覺之外的別的能力就可以使我們相信物體的外在存在。但是為了避免這種推理，我們只需衡量一下以下三種想法。第一，嚴格地說來，當我們觀察我們的肢體和器官時，我們所知覺到的不是我們的身體，而是由感覺傳入的一些印象。所以，賦予這些印象以一種實在的有形的存在，是一種和我們目前正在考察的心靈活動一樣難以解釋的心靈活動。第二，聲音、味道和氣味，雖然通常被心靈看做連續的獨立性質，卻并不顯得是任何占有空間的存在，因而對感官來說不能顯現為位于身體之外。我們為什么給它們一個位置的原因，將在后面加以考察。第三，正如那些最理性的哲學家所承認的一樣，甚至我們的視力如果不借助某種推理和經驗，也不能直接把距離和外在性（如果可以這么說的話）報道給我們。

至于我們的知覺對我們自身的獨立性，絕不能成為感官的對象，但我們對它所形成的任何意見必定都得自經驗和觀察。后面我們將會發現我們從經驗得來的結論遠不會支持關于我們知覺的獨立性的學說。與此同時，我們可以看到，通常我們更注意它們的獨立性，而不太注意它們在空間中的外在位置。而且，當客體的存在是連續不斷的并獨立于我們在自身中意識到的那種不斷的變化時，我們就認為它具有充分的實在性。

我對感官所說的話可以總結為，它們沒有為我們提供關于連續存在的觀念，因為它們不能在它們真正地發揮作用的范圍之外去發揮作用。感官同樣也不能產生關于獨立存在的觀念，因為它們既不能把這種獨立的存在作為被表象的東西呈現給心靈，也不能把它作為原初的東西呈現給心靈。要想把它呈現為被表象的東西，感官就必須既呈現出一個對象，又呈現出一個意象；要想把它呈現為一種原初的東西，那么感官就必定傳入一個假象，而這個假象必定存在于關系和位置之中。要做到這一點，它們必須能夠把客體和我們自身予以比較。而且即使在那種情況下也并不欺騙我們，并且也不可能欺騙我們。因此，我們就可以確定地斷言，關于連續和獨立的存在的主張絕不可能從感覺中產生出來。

為了證實這一點，我們可以說有三種不同的由感官傳來的印象。第一種是物質的形狀、大小、運動和堅固性的印象。第二種是顏色、味道、氣味、聲音、熱和冷的印象。第三種是從物體與身體的接觸中產生的痛苦和愉快的印象，諸如肉被刀割，等等。哲學家和一般人都認為第一種印象具有各別的連續的存在，只有一般人才認為第二種印象也處于同樣的地位。哲學家和一般人又都認為第三種印象只是知覺，因而是有間斷的、從屬的存在。

顯然，不論我們的哲學主張是怎樣的，顏色、聲音、熱和冷，就它們呈現給感官而論，是和運動、凝性以同樣的方式存在的。而我們在它們之間所做的區別，在這方面并不單只是從知覺中產生的。人們對前一種性質的獨立連續的存在所抱的偏見是如此之頑固，以致當現代哲學家們提出與之相反的主張時，他們便認為他們幾乎可以用自己的感覺和經驗駁倒它，而且他們的感覺本身就駁斥了這種哲學。同樣顯而易見的是，顏色、聲音等與由力產生的痛苦、由火所生的愉悅最初是處于同樣地位的，而它們之間的差別既不是建立在知覺之上，也不是建立在理性之上，而是建立在想象之上的。因為，既然這兩者被認為只是從物體的各部分的結構和運動中產生出來的知覺，那么，它們的差別究竟何在呢？總而言之，我們可以斷言，就感官作為審判官而論，所有知覺都以同樣的方式存在。

我們也可以看到，在這個關于聲音和顏色的例子里，我們無需求助于理性或者通過任何哲學原則衡量我們的主張，就可以將一種獨立連續的存在歸于各個客體。的確，不論哲學家們可以想象出怎樣令人信服的論據以確立對獨立于心靈的客體的信念，這些論據顯然是鮮為人知的。兒童、農民和絕大多數人并不是通過這些論據而被促使將對象歸之于一些印象而不歸之于其他印象。因此，我們發現一般人在這個問題上所形成的全部結論都與哲學家們所形成的那些結論正相反對。因為哲學家們告訴我們呈現給我們心靈的每一事物都只是知覺，并且是間斷的，依靠于心靈的；相反，一般人則混淆知覺和客體，并且賦予他們所感到或者看見的事物本身以一種獨立連續的存在。這種意見既然是完全不合理的，它必定是從其他能力中產生的，而不是從理智中產生的。對此，我們可以補充一點：只要我們認為我們的知覺和客體是同一的，我們就決不可能從一個的存在推出另外一個的存在，也不可能由因果關系形成任何論證，而因果關系是惟一能使我們相信事實的關系。即使在我們將知覺和對象區別開來以后，我們也可以立刻看到：我們仍不能從一個的存在推出另一個的存在。因此，總而言之，我們的理性并不，也不可能根據任何假設使我們確信物體連續和獨立的存在。那種意見必然完全來自想象，所以現在必須把想象作為我們研究的課題。

既然所有印象都是內在的，忽生忽滅的存在，而且也是如此顯現的，關于它們的獨立和連續的存在的觀念必定是由印象的一些性質與想象的性質的相互配合而發生的；而既然這種概念并不擴展到所有印象，它必定是從一些印象所特有的某些性質中產生的。所以，我們只要比較一下我們認為有獨立連續存在的那些印象與我們所認為內在的和忽生忽滅的印象，就將很容易發現這些性質。

因此，我們可以看到，我們之所以認為某些印象有一種實在性和連續的存在，而不認為其他隨意的、微弱的印象有這種實在性和連續的存在，既不是如一般人所假設那樣，是因為這些印象的非隨意性也不是因為它們有較高的力度和烈度。因為，很顯然，我們所永不假設其他在我們知覺以外存在的那些痛苦和快樂，情感和情緒，比我們假設為是永恒的存在的形狀和廣延、顏色和聲音的觀念，作用更為強烈，而且同樣是非隨意的。火的熱度在適當時，被認為是存在于火之中的，但由于接近它而引起的痛苦則被認為在知覺之外沒有存在。

因此，既然這種一般的主張被人們拋棄，我們就必須探尋一些別的假說，借以發現存在于我們印象中，使我們認為它們具有一種獨立的、連續的存在的那種性質。

在略加考察之后，我們將發現，所有我們認為具有一種連續的存在的那些客體，都有一種特別的恒常性，使它們有別于那些依賴知覺才能存在的印象。現在，我眼前所見的那些高山、房屋、樹木，總是以同樣的順序向我呈現；而當我閉上眼睛或者掉頭不見它們時，立刻發現它們又返回我的面前，沒有一點變化。我的床和桌子，我的書和紙，也以同樣一致的方式呈現它們自身，并不因為我在看或知覺它們時有任何間斷而有所變化。凡是其對象被認為具有一種外在存在的印象，情況都是這樣，而其他印象的情況則不是這樣，不論它們是溫和的還是劇烈的，是隨意的還是非隨意的。

然而，這種恒常性并非如此完善，以致不容許重大的例外。物體經常改變它們的位置和性質，而且在稍微離開或間斷之后，就會難以辨認。但是，可以看到，即使在這些變化中它們也保持一種一貫性，而且彼此之間具有一種有規則的依賴性，而這正是我們根據因果關系進行推理的基礎，并且也正是它產生了關于物體的連續存在的信念。當我離開我的房間一小時后返回室內時，我發現我的爐火與我離開它時情況不大一樣了，但在別的事例中我習慣于看到在相似的時間里產生相似的變化——不論我在與不在，離它近還是離它遠。因此，外在客體的變化中所有的這種一貫性，是它們的一種特征，也是它們的一種恒常性。

在發現那種關于物體的連續存在的意見依賴于這種一貫性和恒常性之后，現在我要進一步考察這些性質是以什么樣的方式產生如此奇特的一種意見的。先從一貫性談起，我們可以看到，盡管那些我們認為是飄忽不定，乍生乍滅的內在印象在它們的現象中也具有一種一貫性或規律性，然而它卻具有一種不同于我們在物體中所發現的本質。通過經驗發現我們的各種情感是互相聯系的，彼此依賴的。但是，無論如何都不必假設它們在沒有被知覺到時仍然存在并且發揮作用，以便保存我們已經驗過的依賴性和聯系。而外界客體的情況就與此不同了。那些客體需要一種連續的存在，否則就會在很大程度上失去它們活動的規律性。我面對著火坐在我房子里，所有刺激我感官的客體都在周圍數碼之內。我的記憶誠然向我通報了許多客體的存在。但這種報道并不擴展到它們的過去存在之外，而且我的感覺或記憶也并不提供任何對它們的存在的連續性的證明。因此，當我這樣坐著反復沉思默想時，我突然聽到好像是開門的聲音，一會兒之后看見一個守門人向我走來，這使我產生許多新的反省和推理。第一，我從來不曾注意到，這個聲音除了從門的運動傳來之外，還能由別的事物產生。因此，我就斷言，除非我記得這間房子另一面那道門仍然存在，眼前的現象就與過去的經驗是一個矛盾。其次，我總發現人體具有一種我稱為重力的性質，阻止人體升入空中。可是，除非我所記得的樓梯并沒有因為我不在而被毀滅，那么守門人就必定是騰空上升來到我面前的。但還不止這些。我還收到一封信，打開后，由筆跡和簽名發現是一位朋友的來信，他住在兩百里格之外，顯然，我如果不在心中展現我們倆之間的整個海洋和大陸，并按照我的記憶力和觀察假設驛站和渡船在發揮作用并且連續存在著，那么，我就絕不可能依照我在別的地方的經驗來解釋這個現象。以某種觀點來思考一下這些關于守門人和信件的例子，那么它們與通常的經驗是矛盾的，并且可以認為它們駁斥了我們關于因果關系所形成的原理。我習慣于同時聽到這樣的聲音，看到這樣運動著的物體。但在這個特殊例子里我沒有得到這兩種感覺。除非我假設那道門仍然存在，并且是在我沒知覺到它時被打開的，那么這兩個現象便是正相反對的。這種起初完全是獨斷的、臆測的假設，由于它是我能用來調和這些矛盾的惟一假設，便因此得到了一種力量和證據。在我的一生中，幾乎沒有哪一刻時間沒有一個相似的事例呈現在我面前，而我并沒有必要假設客體的連續存在，以便把它們過去和現在的現象聯系起來，并給它們以一種彼此之間的結合，這種結合正如我通過經驗發現的一樣，是適于客體的特殊本質和條件的。因此，在這里我就自然而然地會把世界視為實在而持久的東西，看做即使在它不再呈現給我的知覺時也仍保持它的存在……

當我們已經習慣于見到一些特定印象中的一種恒常性，而且發現例如關于太陽或海洋的知覺在一度不見或消失后，又和其初次出現時一樣以同樣的部分和秩序呈現給我們時：我們并不易于認為這些間斷的知覺是不同的（事實上它們是不同的），恰好相反，我們會因為它們的相似性而認為它們在個體上是同一的。但是，因為它們存在的這種間斷性與它們的完滿的同一性是正相反對的，而且使我們認為第一印象已被消滅了，而第二印象則是新被創生的，所以我們覺得有點茫然不知所措，而陷入了一種矛盾。為了使我們擺脫這種困難，我們就盡可能地通過假設這些間斷的知覺是由我們感覺不到的實在存在聯系起來的，以此來掩蓋這種間斷，或者完全消除它。這種假設，或者關于連續存在的觀念，從我們對這些間斷的印象的記憶中，并且從這些印象賦予我們假設它們是同一的傾向性中，得到一種力量和活潑性。而按照前面的推理，信念的本質正是存在于觀念的力量與活潑性之中的……

這種關系傾向于使我們把一種同一性歸于不同的客體，后面我們將看到很多這方面的例子。但這里我們只限于現在的題目。我們由經驗發現在幾乎所有的感覺印象中都有這種恒常性，以致它們的間斷也不能使它們有所變化，也不會妨礙它們像它們的最初存在一樣以同樣的現象，同一位置重又呈現出來。我觀察我房內的家具，我閉上眼睛，然后睜開，我發現新的知覺完全類似于先前刺激我感官的那些印象。這種相似性在千百個事例中被觀察到，并且通過最強有力的關系自然而然地把我們對這些間斷知覺的觀念結合在一起，而且以一種自然而然的推移使心靈從一個觀念過渡到另一個觀念。想象沿著這些不同的、間斷的知覺自然而然地推移或過渡，這和我們考察一個恒常的、連續的知覺時的心理傾向幾乎是一樣的，因此，我們很自然就會把這二者混同起來。

那些對我們的相似的知覺的同一性持有這種意見的人，一般都是人類中不愛思考且無哲學精神的那一部分人（有時，我們全體都是這樣），因而也就是假設他們的知覺是他們的惟一對象，而且從不考慮內在和外在、表象和被表象的雙重存在的那些人。呈現給感官的意象本身對我們來說就是實在的物體，我們賦予一種完全的同一性與這些間斷的意象。但是，由于這些現象的間斷似乎與這種同一性正相反對，而且很自然地使我們認為這些相反的知覺是彼此各異的，所以我們發現自己對如何調和這些相反的意見不知所措。想象沿著相似知覺的觀念的順利過渡使我們賦予它們一種完滿的同一性。而它們現象的間斷方式則使我們認為它們是許多在一段間隔之后出現的類似但仍然是各別的存在。產生于這種矛盾的迷惑心理就產生一種傾向要借著連續存在這樣一個虛構來聯合這些斷續的現象，這就是我原來計劃要加以解釋的那個假設的第三部分……

懷疑主義對理性和感覺兩方面的懷疑是一種永遠不能根治的疾病，不論我們怎么驅逐它，而且有時似乎已完全擺脫了它，它也會不時復發。無論根據任何體系，都不可能捍衛我們的理智，或者捍衛我們的感覺，而反倒會在我們試圖以那種方式為它們辯護時進一步暴露它們的弱點。由于懷疑主義的懷疑是自然而然地起于對這些題目的深刻而認真的反省，我們愈是加以反省——不論與這種懷疑相反還是與它一致——這種懷疑便愈是加劇。只有粗心和不留意才能給我們提供某種治療。由于這個原因，我就完全依賴它們。而且，不管讀者此刻的主張是怎樣的，我假定他一小時之后將相信外在世界和內在世界的存在。在進一步對我們的印象作更細致的研究之前，我想繼續根據這種假設考察古代和近代關于內在和外在世界所提出的某些一般體系。最后，我們也許會看到這種考察并非與我們現在的目的毫不相干。

第5節 搖論靈魂的非物質性

在關于外在實體的每一體系以及我們想象得如此清晰而又確定的物質觀念中，我們既然發現了這樣的矛盾和困難，那么我們自然會預料到，在關于我們易于想象得更加含混而又不確定的我們內在知覺和心靈的本質的每一假說中，將有更大的困難和矛盾。可是在這一點上我們卻欺騙了自己。理智世界雖然陷入了無限的含糊性之中，卻并不為諸如我們在自然界所發現的矛盾而困惑煩惱。關于自然界我們所知道的一切都是自相符合的，而對我們所不知道的我們必須安于把它擱置一邊。

確實，如果我們聽信一些哲學家，那么他們會答應減少我們的無知，不過我擔心這樣會有使我們陷入這個題目本來可以避免的矛盾中的危險。這些哲學家們是對他們所假設的我們的知覺寓存其中的物質或物質實體進行細密推理的人。為了制止雙方的沒完沒了的吹毛求疵，我不知道還有什么更好的方法，而只是想用一句話問這些哲學家們，實體和寓存性是什么意思？在他們回答這個問題之后，而且一定要到那時，我們認真地參加這場爭論才是合理的。

我們已經發現，在物質的物體方面，這個問題是不可能回答的。但在心靈方面，除了苦于所有相同的困難之外，它還為這個題目所特有的另外一些困難而苦惱。因為每個觀念都是從先前的印象中產生的，如果我們沒有任何心靈實體的觀念，我們就必定有一個關于它的印象，這一點如果不是不可能的，也是很難想象的。因為一個印象除了與一個實體相似以外，怎么能表象這個實體呢？而且，根據這種哲學，既然印象不是實體，也不具有任何實體的特殊性質或特征，那么印象又怎么能夠與一個實體相似呢？

但是，假使撇開可能是什么或可能不是什么這個問題，來考察實際是什么這個問題，我要求那些自稱我們具有關于我們心靈實體的觀念的哲學家們指出產生那個觀念的印象，而且明白地說出那個印象是以什么方式發生作用的，它是從什么客體產生出來的。它是愉快的，還是痛苦的，抑或是漠然的？它是一直伴隨著我們，還只是間斷地重又呈現給我們？如果是有間斷的，那么它主要是在什么時候重又返回來？它是由于什么原因被產生的？

如果有誰不回答這些問題，卻說實體的定義是能夠獨立存在的某種東西，并且說這個定義應該可以滿足我們，以此來躲避這個困難，那么我要說，這個定義符合任何可以被想象的事物，但決不能用來區別實體與偶性，或者區別心靈與它的感覺。因為我是這樣推理的。凡是被清楚地想象的東西就可以存在，凡是以某種方式被清楚地想象的東西，就能以同樣的方式存在。這是一條已被承認的原理，而且，任何有差別的事物都是可以區分的，任何可以加以區分的事物都可以被想象分離出來。這是另外一條原則。從這兩條原則我得出的結論是：既然我們的知覺是彼此各異的，而且和宇宙中的任何事物都是有差別的，那么它們也就是各別的，可以分離的，而且可以被認為是分離地存在的，因而也就可以分離地存在，并且不需要任何別的東西來支撐它們的存在。因此，就這個定義說明了一種實體而言，這些知覺便都是實體了。

因此，不論是通過考察觀念的最初起源，還是借助于定義，我們都不能達到令人滿意的實體觀念，這對我來說似乎是放棄關于心靈的物質性或非物質性那種爭論的充足理由，而且使我絕對鄙棄這個問題本身。除了對知覺外，我們對任何事物都沒有完善的觀念。而實體完全不同于知覺，因此，我們便沒有實體觀念。偶存性是假設地支撐我們知覺的存在的必要條件，但并不需要任何東西支撐知覺的存在。因此，我們便沒有偶存性的觀念。對知覺是寓存于物質實體中，這是寓存于非物質實體中這個問題，當我們甚至不懂得它的意思時，又哪有可能加以回答呢？……

這個論據并不影響關于心靈實體的問題，而只影響關于心靈與物質在空間中的結合這個問題，因此一般地考察什么客體能夠或者不能夠有空間上的結合，那也許不是不恰當的。這是一個奇特的問題，或許會引導我們對重大契機的某些發現……

在說明這一點之后，如果我提出為一些形而上學家們所反對的，而且被認為是違反人類理性的最確定原則的一個原理，那就不會令人驚訝了。這個原理是：一個客體可以存在，但可以不存在于任何地方。我斷言這不僅是可能的，而且，絕大部分的存在物都是而且必定是以這種方式存在的。當一個客體的各部分不是排列得彼此可以形成一個形狀或數量，而且整個客體與其他物體的關系也不符合我們的接近或距離觀念，那么，我們便可以說它不存在于任何地方。可以說，除了視覺和觸覺兩者的知覺和對象以外，我們所有的知覺和對象顯然都是這樣的。一種道德反省不可能處在一種情感的右邊或左邊，氣味或聲音不可能是圓形的或方形的。這些客體和知覺，遠不需要任何特殊的空間，而且與它絕對不相容，甚至想象也不能把空間歸給它們。至于它們不存在于任何地方這種假設的荒謬性，我們可以想想，如果情感和情緒呈現給知覺時占有任何特殊的空間，那么廣延的觀念就可以從情感和情緒以及視覺和觸覺中產生，而這是和我們已經確立的理論正相反對的。如果它們是顯現得不占有任何特殊的空間，它們就會以同樣的方式存在，因為凡是我們所設想的都是可能的。

現在并無必要證明：那些簡單而不存在于任何地方的觀念，不可能在任何場合與占有空間并可以分離的物質或物體相結合，因為除非有某種共同的性質的依據，否則便不可能建立一種關系。更值得一提的是：關于客體在空間中的結合問題不僅出現在關于心靈本質的形而上學的爭論里，而且甚至在日常生活中，我們也時時有機會注意到它。例如，我們假設在桌子的一頭有一個無花果，另一頭有一個橄欖。顯然，在形成關于這些實體的復雜觀念時，最明顯的一個就是關于它們的不同滋味的觀念。同樣顯而易見的是：我們還將這些性質與有顏色的、可觸知的性質合并和結合起來，我們假設一種果實的苦味和另一種果實的甜味存在于這兩個可見的物體之中，并且被這張桌子的整個長度所分開。這是一個極其引人注目而又自然的幻象，因此考察它所由以產生的原則也是恰當不過的事情。

盡管一個有廣延的客體不能在空間中與另一個沒有任何空間或廣延而存在的客體相結合，但它們都可以有許多其他的關系。例如，任何果實的滋味和氣味都不能與它的顏色，可觸性兩種性質分離開來；不論其中哪個是原因哪個是結果，它們確實是都永遠同時并存的。它們不僅是一般的并存的，并且在心靈中也是同時出現的。正由于有廣延的物體對感官的作用，使我們知覺到它的特殊滋味和氣味。因此，有廣延的客體和沒有任何特殊空間而存在著的物質之間的這些因果關系，在其呈現的時間上的接近關系，必定在心靈上產生這樣的作用，即當其中的一個出現時，它便立刻使思想轉向另一個的觀念。不僅如此，我們不僅根據客體和性質之間的關系使思想從一個轉向另一個，而且還會努力賦予它們一種新的關系，即場所中的結合關系，以便使推移更順利，更自然。因為當一些客體被某種關系結合在一起時，我們有一種強烈的心理傾向：給它們加上某種新的關系，以便完善這種結合，這是我們在人性中常有機會看到的一種性質，我們將在適當的地方予以充分解釋。在我們排列物體時，我們決不會不把那些彼此相似的物體放在一種彼此接近的關系中，或者至少放在一種相應的觀點之下。為什么？只是因為在我們把接近關系加到相似關系上，或者把位置的相似關系加到性質的關系上時，感到一種滿足。在我們很容易假設的特殊印象與它們外在原因之間的相似關系中，我們已經見到過這種心理傾向的作用。但是我們在現在這個事例中發現了這種傾向更為顯著的作用。在這個例子中，我們從兩個客體間的因果關系和時間上的接近關系中，另外又想象出一種空間中的結合關系，以便加強這種聯系。

但是，不論我們對有廣延的物體（例如一個無花果）與它的特殊的滋味在場所中的結合形成什么含糊的觀念，通過反省，我們必定會在這種結合中看到某種完全不可理解的、自相矛盾的東西。因為，如果我們對自己提出一個明顯的問題，即假如我們認為包含在物體范圍內的滋味，是存在于物體的每一部分中，這是只存在于其中一個部分中，我們必定會立即發現自己有些茫然無措，而且發覺不可能給出令人滿意的答案。我們不能答復說滋味只存在于一個部分中，因為經驗使我們相信果實的每一部分都有這種滋味。我們同樣不能答復說滋味存在于每一部分，因為要是這樣的話，我們就必須假設它是有形狀有廣延的，而這又是荒謬和不可思議的。因此，我們在這里是受了兩個彼此正相反對的原則的影響，即決定我們把這種滋味與有廣延的客體結合起來的我們想象的傾向，以及向我們表明這種結合之不可能性的我們的理性，我們在這個對立的原則中間無所適從，既不想放棄這個，也不想放棄另一個，只是在這個問題上陷入了混亂和曖昧，以致再也感覺不到它們之間的對立。我們假設滋味存在于物體的范圍之內，但它的存在方式使它充滿整個物體卻沒有廣延，而且完整地存在于每一部分之內卻無需分離，簡言之，我們在我們最熟悉的思維方式中就應用了“全體存在于全體，全體又存在于各個部分”，那個經院學派的原則；這個原則若是不加修飾地被提出來，是十分駭人聽聞的，因為那就等于說，一個東西存在于一個地方，同時卻又不存在于那個地方。

所有這些謬誤的產生，全部是由于我們試圖賦予完全不能占有場所的東西以一個場所，而那種試圖則來自于一種傾向，即通過賦予客體以一種場所中的結合而完善那種建立在因果關系和時間中的接近關系上的結合。但是，一旦理性具有足夠的力量克服偏見，那么在目前的情況下，它必定能取得勝利。因為給我們留下的只有如下幾個選擇：要么假設某些事物沒有場所而存在，要么假設它們是有形狀、有廣延的，要么假設當它們與有廣延的客體結合起來時，全體就是全體，全體存在于每一部分中。后面兩個假設的錯誤證明了第一假設的真實性。此外不會有第四種意見。因為如果假設它們以數學的點的方式存在，這種假設就會把自己歸結為第二種意見，并且假設幾種情感可以置于圓形之中，一定數量的氣味與一定數量的聲音結合在一起，可以形成一個十二立方英寸的物體；而只要提到這些，就會顯得荒唐可笑……

由這些關于實體和我們的知覺在空間中的結合的假設，我們可以轉向另一種比前一個假設更易理解，比后一個假設更重要的假設，即關于我們知覺的原因的假設。經院學派中通常說，物質和運動，無論怎樣變化，仍然是物質和運動，而且只會在客體的位置和環境上產生差異。隨你將物體分割到什么程度，它仍是物體。把物體放在任何形狀中，只會導致形狀或者各部分的關系。以任何方式推動它，你仍會發現運動或者關系的變化。如果想象，例如圓形中的運動只是圓形中的運動，而在另一種方向如橢圓形的運動卻可以成為一種情感或者道德反省，或者兩個圓形物體的撞擊可以變成一種痛苦的感覺，或者兩個三角形物體的撞擊可以提供一種快樂，那是荒唐的。因為這些不同的撞擊、變化以及混合是物質惟一能有的變化，而且，由于它們不能為我們提供任何關于思想或知覺的觀念，所以經院學派就斷言思想永遠不可能從物質中產生。

很少有人曾經能夠抵擋得住這種論證的表面上的明顯性，然而世上再也沒有比駁倒它更容易的事情了。我們已經詳盡地證明，我們永遠不能感覺到原因和結果之間的任何聯系，只是由于我們所得到的關于它們的恒常會合的經驗，我們才對這種關系有所了解，我們現在只需對此加以反省就行了。因為所有并非正相反對的客體能夠有一種恒常會合，而且由于任何實在的客體都不是正相反對的，所以我已經從這些原則中推論出，如果對這個問題進行先驗的考察，那么任何事物都可以產生某種事物，而且，不論客體之間具有多大或者多小的相似性，我們決不可能發現為什么一個客體可以或者不可以成為另一個客體的原因。這就顯然破壞了先前對思想或者知覺所做的推理。因為盡管在運動和思維之間不顯現任何聯系，可是所有其他原因和結果也都是同樣的情形。把一個一磅重的物體放在杠桿的一頭，把另一個同樣重的物體放在杠桿的另一頭，你決不會在這些物體中發現依賴于它們與中心的距離的任何運動原則，正如你不會發現思想或知覺的原理一樣。因此，如果你自稱要先驗地證明物體的這種位置決不會產生思想，因為不論你將怎樣鼓搗它，它也只是物體的一種位置；那么你必須通過同樣的推理過程，斷言它絕不能產生運動，因為，在后一種情況下較之在前一種情況下并沒有更明顯的聯系。但是，因為后面這個結論與明顯的經驗是正相反對的，而且因為我們在心靈的活動中也可能有一種相似的經驗并且還會發現思想和運動的恒常會合；所以，如果你單只是從對觀念的考察中就斷言運動不可能產生思想，或者斷言各部分的不同位置不可能產生不同的情感或反省，那么你的推理是太倉促輕率了。另外，我們不僅可能有這種經驗，而且確實有這種經驗，因為人人都可以發覺他身體的不同位置會改變他的思想和情緒。如果有人說這取決于心靈與物體的結合，那么我將回答說，我們必須把關于心靈實體的問題與關于心靈的思想的原因這個問題分離開來，而且當我們只限于后面這個問題時，通過比較它們的觀念，我們會發現，思想和運動是彼此各異的；通過經驗，我們會發現它們是恒常結合在一起的。因果觀念被用于物質的作用上時，它的內容既然就只有這些情況，我們當然可以確定地斷言運動可以是，而且確實是思想和知覺的原因……

因此，如果我們對全部情況做出最后的結論：我們可以說，關于心靈的實體的問題是絕對不可理解的。我們所有的知覺無論是與有廣延的東西，還是與沒有廣延的東西都不可能有空間上的結合。有些知覺屬于這一種，有些則屬于另一種。而且由于正是客體的恒常會合構成了因果關系的本質，所以就我們對那種關系有某些概念而言，物質和運動可以經常被看做思想的原因……

關于人類心靈所能想象的任何對象的作用或持續，任何先驗的結論都是沒有基礎的。任何客體都可以被想象或者為完全不活躍的，或者在剎那間被消滅了的。凡是我們能想象的都是可能的，這是一條明顯的原則。這條原則對物質與對精神同樣正確，對有廣延的復合實體與對簡單的沒有廣延的物體也同樣正確。在兩種情況下，對心靈永恒性的形而上學的論證都是同樣沒有說服力的，而且在兩種情況下，道德的論證和那些得自自然類比的論證都是同樣強有力的，令人信服的。如果說我的哲學因此對證明宗教的論證沒做任何補充的話，但是一想到我并沒有削弱它們，而是使一切都保持原樣，我至少可以感到滿意。〕

休謨對自我這個哲學問題的貢獻始于他對作為實體的自我觀念的批判，笛卡爾和萊布尼茨以及他們的后學持有的這種學說認為，存在著一種單一的心靈實體，它在時間中總是保持同一，構成了我們的“印象和觀念”的基礎，而且在這種心靈實體中實際上“合有”——即實際上具有一種對我們的印象和觀念的關系，這種關系是和洛克的物質實體與物體性質的關系相同的。休謨是這樣反駁這種“久負盛譽”的觀點的：

（1）所謂“實體”和“寓存”是什么意思？這些詞語從來就沒有得到令人滿意的解釋。

（2）我們怎么能夠發現關于這種實體的任何東西？我們對這種實體不能具有一個印象，因為印象只是與它相似的實體的印象。但是，那些相信心靈是一種實體的人的出發點正是：印象與實體完全不同，而且正是由于這個原因，印象才需要一種“寓存”于其中的實體。（我們還記得相信心靈是實體性的貝克萊曾自稱我們沒有關于心靈實體的觀念，而只有一種“相對的概念”。）

（3）論證（2）是邏輯論證，目的在于表明：我們具有所謂心靈實體在邏輯上是不可能的。休謨以一種經驗的證據即求助于經驗來加強這一論證。在第5章中，他對那些實體理論家們嘲笑道：“它〔對心靈實體的印象〕是令人愉悅的，還是痛苦的，抑或是漠然的？它時時伴隨我們，抑或是斷斷續續地光顧我們？”在第6章中，他提出了一種駭人聽聞的觀點：他說當我們在此范圍內考察時，我們實際上決不會得到任何諸如關于單一的、在我們一生中都保持同一的自我的觀念。相反，我們通常只是遇到某種特殊的知覺或者其他的知覺，或者只是遇到一束知覺，而這些大量的個別知覺都“以令人難以想象的速度成功地相互取代”。

（4）古代形而上學家們主張：只有實體才能（在邏輯上）“獨立自存”，因此必定有一種使印象寓存于其中的心靈實體。對此，休謨回答說，既然他能想象“獨立自存”的印象，那么在邏輯上它們一定能這樣存在；所以根據這個實體定義，各種印象本身可以呈現為實體，并且當然無需另外一個實體支撐它們。

他斷言“關于心靈實體的問題是完全不可理解的”。他找不到這種實體：只是感覺材料的集合體，松散地聯系著的一條或若干條思想、意象、感覺、知覺之流。心靈只是“一束不同的知覺或者不同知覺的集合體”。所以留給他的問題是，解釋清楚是什么使我們把一些知覺而不是另外一些知覺“結合在一起”從而構成任何單個心靈的歷史。按照他關于物質事物的觀念的論述，他同樣地鄙視心靈或自我。我們今天會傾向于說，休謨試圖建立某種標準以用于將某些觀念正確地描述為屬于個別人的心靈史，在這種場合休謨認為他自己對我們虛構地把同一性歸給一整套抽象的印象和觀念的傾向，提供了一種心理學的解釋，因為“我們有一種……想象那種單一性和同一性的自然傾向”，而它們實際上是不存在的。

我們已經看到，邏輯或者數學意義上的絕對同一性與對人或事物的識別毫無關系，它不可能具有諸如我們因充足的經驗原因而經常說出的如下命題：“我昨天見到的那位瓊斯先生和我五年前在倫敦認識的瓊斯先生是同一個（人）”，或者“我現在寫字用的這張桌子和十五年來一直在我書房的那張桌子是同一張（桌子）”，或者“廣場上的這棵核桃樹和二百年來一直在那里的那棵核桃樹是同一棵（樹）”。我們說這些命題中有一些是正確的，另一些是錯誤的。由此必然得出的結論是：我們具有正確運用這類陳述的標準。這些標準在任何經驗的事例中都不會相當于休謨的絕對同一性。事實上，這種標準在不同的經驗事例（不同的客體）中，具有不同種類和不同程度的伸縮性和含混性。因此，休謨認為他正在推翻關于實體的形而上學，而主張（同樣不可證明的）關于感覺材料的形而上學，并且另外為我們虛構地把（形而上學的）同一性歸給各種不同一的（經驗的）客體提供了一種心理學解釋，而凡是在這種地方，他實際上是在履行一項更為有用，表面上不太激動人心的工作：當把“與……同一”這個詞用于各類不同的客體時，為它的正確運用提供標準。

休謨把“虛構的同一性的賦予”解釋為起因于想象，而想象由于順利地逾越彼此分離的知覺的觀念，它便趨向于不再認為觀念散亂的材料，而乃是一種單一的“連續的、不變的”客體。最后為了替它自身辯護，它好像“捏造”了某種心靈、自我或者實體，這些東西如果存在的話，實際上就會是單一不變的客體。像通常一樣，使想象被引向這種欺騙性的順利推移的聯想原則是相似關系、接近關系和因果關系。不過，休謨說接近關系在這里作用甚微。

正如休謨本人所認識到的一樣，他自己的建設性的“自我理論”并不令人滿意。他對以下的問題尤其感到迷惑不解，那就是，記憶是產生還是發現人格的同一性，即分離的印象與觀念之間的某種記憶關系在“與……同一”這個詞被用于人的時候，是否構成這個詞的意義或者其意義的部分，或者毋寧說，是否是通過記憶的方式使我們發現一些分離的印象和觀念“屬于”“同一個人”的歷史。這兩個問題是否像休謨所認為的那種各有區別，這一點并不清楚。無論如何，休謨并沒有令人滿意地解釋清楚，在一組印象和觀念中是什么使這組印象和觀念成為我們立即便稱之為單個人而不是若干人或者不是任何人的歷史的這種“束”。什么是這種束的聯結紐帶？

這里的困難之一是，我們拿不準我們究竟要一種“關于自我的理論”做什么。如果我們需要的一切是對我們事實上所用以斷定“甲（在t2時）與乙（在t1時）是同一個人”這種形式陳述的標準的一種解釋，那么答案就會相當清楚。在這類問題中，通常有一些正常地——但并非總是——彼此相互伴隨的標準：

（1）我們通過一種肉體現象的連續性（當然也容許由于年齡和身體狀況等產生的變化）而進行判斷。這是用于我們遇到的熟人身上的第一條標準。

（2）我們很注意生理上和“心理上”的行為方式的連續性。這里值得注意的是如下半形而上學的習慣用語：“他今天不舒服”和“他憤怒得發狂”，它們指稱非連續的材料，但并不持久或者猛烈得足以破壞同一性。

（3）我們主要依靠記憶。當然，我們能夠直接地求助于自己的記憶，但我們也求助于別人的記憶。例如，如果我今天遇到一個自稱是1947年我在巴黎見過的史密斯先生，如果除了外表的相似以外，他對我所記得的我自己和史密斯1947年在巴黎所做的一切做了一種完全錯誤的解釋，那么，在缺乏信息——比如說在他喪失了記憶——的情況下，這就構成了一個明白的證據，據此，我們假設他是一個冒名頂替者，即他不是他所說的史密斯先生。

這些只是關于我們所采用的那些標準的例子。但是，還有另外一些例子，這可以通過以下事實得到證明：我們非常傾向于說吉基爾博士和海德先生是同一個人，盡管吉基爾——海德的復合不能滿足以上三條標準中的任何一條。我認為我們的這種傾向產生于這樣的事實：當吉基爾服了一劑藥變成了海德時，正在那間房子的任何人都會看到一個有形的人體連續地占據著一定容量的空間。當突然發生形體變化時，即使精神的連續性仍然保持著：比如說，如果像在卡夫卡的小說中所描述的一樣，當一個人變成了蟑螂時，他的作為人的記憶仍然保持著，即使這樣，我們也很少傾向于肯定這種同一性。在這種情況下，當我們說這只蟑螂是不久之前還在這張床上的那個商業旅行推銷員時，我們便會倍覺緊張。從這一點似乎可以得出結論說，較之精神特征，我們更注意形體特征。第四條標準在于位居一定的時空軌跡，而且似乎比別的標準更為基本，正如只有它在關于物理客體的事例中才是基本標準一樣。

當這些在絕大多數情況下都是互相配合的、并且正是由于這個原因而頗為有用的標準不能出現時，困惑便由此而生。例如，精神分裂癥患者（最昭著的例子是莫頓·普林斯博士報道的薩利·博查姆，他具有不下五種人格）能滿足第（1）和第（4）條標準，不能滿足第（2）條標準，以不同程度的不完全性滿足第三條標準；記憶缺乏癥患者能滿足第（1）和第（4）條標準，不能滿足第（3）條標準，或許可以在不同的程度上不能滿足第（2）條標準，等等。這里對“患者是什么”的困惑要少于對“應該說什么的困惑”。一些相關的事實呈現在我們面前，而我們拿不準的則是：應該不應該以“這同一個人”所包含的全部意義運用這個詞。我們對應該說什么感到困惑不解，正是因為這些標準在這里正好互相沖突，這里并沒有哲學困難，因為這些標準在邏輯上當然是互相獨立的。我們對所謂“自我”這種單一實體的存在并沒有碰到互相沖突的證據，但面臨著如果我們不想使自己或別人誤入歧途，就不得不確定應該說什么的問題。有時我們解釋說，從某些觀點來看，我們面前的這個實體是同一個人，從其他觀點來看又是兩個（或更多）不同的人，借此，我們試圖逃避那種沖突。例如，一個正在給一名精神分裂癥患者出售火車票的職員把這個患者看做一個人；一名精神病醫生就可能傾向于認為他是兩個人，一名被召來確定他意志的可靠性的法官，則卷入了關于患者法律人格同一性的疑難案例。

這種解釋只是似乎有理，因而令人不滿。因為它似乎遺漏了對自我意識這個最重要事實的解釋，這種自我意識正如康德所說的，即是伴隨我們全部表象的“我思”，正是它使我的特別是在行為和意志中的經驗成為我的經驗。我們并不滿足于把這種自我意識僅僅消解為一種多余的不可反省的感覺或者“感覺狀態”，把它等同于某種“中性材料”的其他元素，這些元素等待著按照全都不很確定的實用原則被劃分為稱做人的分離的“束”。這或許可用于辨別“一朵云”或者“一個浪”。“云”與“浪”是可以互相融合的（正如我的頭痛不能——在“不能”的某種意義上——化為你的頭痛一樣），但是它似乎省略了一道表面上不可識破的屏障，正是這道屏障使人們彼此區分開來，使他們個人的經驗——他們的優點——為他們所特有，彼此之間互不透明而無法測知，一如云和浪卻正相反一樣。休謨試圖建立的使知覺成為一個人的知覺的各種知覺間的關系這種半機械的模式，看起來不僅不值得稱道，而且與“我們所謂的人格的同一性的意思是什么”這個問題毫無關系。要辨別我們提出的問題是什么，弄清為什么當我們要求對自我進行分析時，我們總把一些答案斥為膚淺的或者似是而非的，這其中還有很多工作留待我們完成。

在上面的引文中，休謨的另外兩種重要但卻被忽視了的理論應該引起注意，它們是：

（1）一個客體可以存在，但卻不存在于任何地方。休謨本人并不怎么運用這一格言，他努力通過這句格言表明：這樣的觀念必定是幻象，例如橄欖的滋味與實在的有廣延的物體是在空間中結合一起的；因為橄欖的滋味是一種知覺，說它存在于空間中的任何地方是不合適的。但是，休謨忘記了，根據他的觀點，橄欖的廣延、大小和它的滋味一樣，不多不少正是我們的知覺，他也忘了他并沒有解釋“在空間中的某個地方”是什么意思。除去他用這句格言只是使他陷入了前后矛盾這個事實不論，這句格言和他經常有的直覺體悟一樣具有頭等的重要性。說心靈（以及“存在于”心靈中的生動觀念）存在于某個地方，在邏輯上是荒謬的。空間謂詞并不適用于心靈或者觀念。休謨以這一發現把我們從笛卡爾關于心靈在字面上處于大腦之內的圖景中解放出來，洛克在某種程度上也同意這種圖景，按照這種圖景，正像光線以機械方式先在眼睛里然后是在視神經里，最后是在大腦里產生變化一樣，因此——因果鏈條的最后環節——大腦以一種半機械的方式在心靈中產生觀念。

（2）某些笛卡爾主義者曾經認為，物質和運動兩者在種類上是如此不同，以至于二者都不可能逾越這個鴻溝以“產生”另一方。休謨指出，一旦我們認識到原因只是規則性，“恒常會合”，那么，為什么任一事物不產生任何別的事物就不能夠有先驗的原因。他認為在各種事物或者事件之間并沒有不可逾越的“天然”屏障，并認為任何種類的事件之間的因果聯系都不能被先驗地排除，他的這些原則即使在二十世紀也仍值得注意。

〔第6節 搖論人格的同一性

有些哲學家認為，我們每一時刻都密切地意識到所謂我們的自我，自我我們能感覺到自我的存在以及它在存在中的連續性，我們可以超過論證的確實性而確信它的完滿的同一性和單純性。他們說，最強烈的感覺，最劇烈的情感，不僅不會消解我們的這種觀點，反而會使我們更執著地堅持這種觀點，并且使我們通過它們所帶來的痛苦和快樂考察它們對自我的影響。試圖得到對這種觀點的進一步的證明只會削弱它的自明性，因為不能從我們如此密切地意識到的事實中得到任何證據，如果我們懷疑這一點，我們就不能確定任何事物。

不幸的是，這些獨斷的說法卻違背了可以用來為它們辯護的經驗本身，我們也并不照這里所解釋的方式具有任何自我觀念。因為，這種觀念能得自什么樣的印象呢？要想回答這個問題，不可能不陷于明顯的矛盾和謬誤。但是，如果我們想具有被人認為是清楚明白的自我觀念的話，這個問題就必須予以回答。產生每一個實在觀念的必定是一個印象。但是，自我或人并不是一個印象，而只是我們的若干印象和觀念理應與之具有一種聯系的東西。如果任何印象產生了自我的觀念，那么它必須在我們的整個人生旅程中繼續同一不變，因為自我是被假定以那種方式存在的，但是沒有任何印象是恒常不變的。痛苦和歡樂、悲哀和歡喜、情緒和感覺，總是互相接替而來，從不會同時存在。因此，自我的觀念不能得自這些印象中的任何一個或者得自任何其他的印象，所以也就沒有這種觀念。

但是，更進一步來說，根據這種假說，我們的所有特殊知覺又必定會成為什么呢？所以這些知覺都是有差別的，可以區別，彼此分離，因而能被分離開來加以考察，可以分離地存在，無需任何東西支撐它們的存在。那么，它們以什么方式屬于自我？又是怎樣與自我發生聯系的？對我來說，當我最密切地考察我所謂我自己時，我總是碰到一些特殊的知覺，如熱或冷、亮或暗、愛或恨、苦或樂。我在任何時候都決不可能把握住一個沒有知覺的自我，而且我決不能觀察到任何事物，只能觀察到知覺。當我在一段時間里比如在睡眠中喪失了知覺的時候，我就再也感覺不到自我，說我不存在也是正確的。如果死亡消除了我的一切知覺，我不能思考，不能感覺，不能看，不能愛，也不能恨，在我的肉體解體后，我就完全消失了。我想象不出還需要別的什么使我成為一個完全的非存在了。如果有誰經過嚴肅而不帶偏見的反省之后，認為他有一個與此不同的他自己觀念，那么，我必須承認，我不能再和他推理下去了。我能向他讓步的只是，也許他和我一樣正確，在這一點上我們是有本質的差異的。他也許可以知覺到某種單純而連續的東西，他稱之為他自己。不過，我確信在我心中沒有這種原則。

但是，撇開這類形而上學家不論，我可以大膽地斷言，別的人都只是那些以難以想象的速度互相接續出現的，并且處于永恒的流動與運動中的一束不同的知覺或者不同知覺的集合體。我們的眼睛每在眼窩里轉動一次都不能不改變我們的知覺。我們的思想比我們的視覺更容易變化，我們其他的感官和能力都促進這種變化，心靈沒有任何一種力量會不變地保持同一，哪怕只是一剎那間。心靈是一種舞臺，在這個舞臺上一些知覺接續出現，來回穿梭，悄然滑逝，混雜于無限多樣的情狀和勢態之中。嚴格地說來，在同一時間里，心靈中沒有單純性，在不同的心靈里也沒有同一性，不論我們想象那種單純性和同一性的自然傾向有多大。我們切不可因心靈與舞臺的比較而誤入歧途。只有那些接續出現的知覺才構成心靈。對于表演這些場景的地方，或者這個地方所由以構成的材料，我們連最模糊的觀念也沒有。

那么，是什么給我們如此巨大的一種傾向，使我們賦予這些接續出現的知覺以一種同一性，并假設我們整個一生都具有一種不變的、連續的存在？為了回答這個問題，我們必須把與我的思想或想象相關的人格同一性和與我們的情感或者我們對自身的關切方面相關的人格同一性區別開來。第一種同一性是我們目前的題目，為了徹底地解釋它，我們必須對這個題目做相當深入的研究，并且說明一下我們歸給植物和動物的那種同一性，因為在這種同一性和自我或者人的同一性之間有很大的相似性。

對經過一段假想的時間變化而仍保持不變的連續的對象，我們具有一個清楚的觀念，這個觀念我們稱之為同一性或相同性。對一些連續存在著，并且被一些密切的關系聯系在一起的不同對象，我們也具有一個清楚的觀念。經過精確的觀察，這就為我們提供了一個完善的多樣性觀念，就好像在客體中原來沒有任何聯系一樣。但是，盡管同一性和相關客體的接續這兩個觀念本身是完全有區別的，而且甚至相反。但是，在我們通常的思維方式中，它們確是往往被人混淆在一起。我們借以考察不間斷的和不變的客體，并且由以反省相關客體的接續出現的想象活動，對感覺來說幾乎是同一的，而且在后一種情況中并不比在前一種情況中更需要思想的努力。這種關系促使心靈從一個客體推移到另一個客體，并且使這種推移順利無阻，就好像心靈在沉思一個連續的客體一樣。這種相似關系便是混亂和錯誤的原因，并且使我們以同一性的觀念代替相關客體的觀念。不論在一個剎那中我們如何認為相關的連續是可變的、間斷的，而在下一個剎那仍然一定會賦予它以一種完滿的同一性，并且認為它是不可變的、連續的。我們根據上述的相似關系而犯這種錯誤的傾向是如此巨大，以致我們在還沒有覺察之前就陷入了這種錯誤。盡管我們通過反省不斷地糾正自己，并還回到一種更精確的思維方式，但我們不能持之以恒地堅持我們的哲學，或者消除這種來自想象的偏見。我們最后的辦法是向這種偏見屈服，并且大膽地斷言這些不同的相關客體實際上是同一的，不論怎樣間斷而容易變化。為了向我們自己證明這種謬誤的合理性，我們經常炮制某種新奇的、并且是不可理解的原則把客體聯系在一起，并且防止它們的間斷或變化。這樣，為了消除這種間斷，我們便虛構了我們的感官知覺的連續存在；為了掩蓋這種變化，我們便得到了心靈、自我及實體的觀念。但是，我們可以進一步看到，凡是我們不產生這種虛構的地方，我們混淆同一性與客體間關系的傾向卻是如此巨大，以致我們很容易想象，在它們之間的關系之外，還有某種不可知的神秘東西可以聯系各個部分。我認為這和我們歸之于植物和蔬菜的同一性的情形是一樣的。而且即使在這種情況沒有發生時，我們仍然會感覺到混淆這些觀念的傾向，盡管在那種情況下我們也不能完全使自己感到滿意，也不能發現任何不變的、連續的東西來為我們的同一性觀念辯護。

因此，關于同一性的爭論并不只是語詞之爭。因為當我們在不甚恰當的意義上把同一性歸之于一些容易變化或間斷的客體時，我們的錯誤并不限于表達，而是通常都伴有一種虛構，或者虛構某種不變的、連續的東西，或者虛構某種神秘的、不可解說的東西，或者至少帶有做出這種虛構的傾向性。對每一個公正的研究者來說，能夠使這種假說證明得令人滿意的是，通過日常經驗和觀察表明，那些可變的間斷的但都被假定為保持同一的客體只是由各部分的連續構成的，是通過相似關系、連續性或者因果關系聯系在一起的。因為，既然這種連續顯然符合我們的多樣性觀念，那么就只能是由于錯誤我們才賦予這種連續以同一性；既然把我們導入這種錯誤的各部分的關系實際上只是產生觀念的結合，并使想象從一個觀念到另一個觀念的推移順利無阻的一種性質，那么這種錯誤就只能產生于一種相似關系，即我們心靈的這種活動與我們用來思維同一而繼續的客體時的那種心靈活動的相似關系。因此，我們的主要任務必定是證明：在我們尚未觀察到它們的不變性和非間斷性時就賦予它們以同一性的所有客體，都是由相關客體的連續構成的那樣一些客體。

為了證明這一點，假設我們面前有任何一團物質，它的各部分都是接近的、聯系著的，如果它的各部分都連續地、不變地保持同一，那么不論我們在這團物質的全體或某一部分看到什么運動或場所的變化，我們顯然一定會認為這團物質具有完滿的同一性。但是，如果假設給這團物質加上某一非常小或者細微的部分，或者從中減去這個部分，盡管嚴格地說來這絕對地破壞了整體的同一性，不過由于我們的思想很少那樣地精確，所以我們會毫不猶豫地斷言，我們所見的那個變化很小的物質團仍然是同一的。思想從變化前的客體推移到變化后的客體，是如此順利無阻，以致我們很少察覺到這種推移，而且使我們很容易認為這種推移只不過是對同一客體的連續考察。

這一試驗還伴隨著一個非常值得注意的情況，即，盡管在一團物質中，任何重要部分的變化都會破壞整體的同一性，但我們必定是通過這個部分對整體的比例，而不是借絕對的標準來衡量這個部分的大小。雖然稍許幾時的變化便會破壞某些物體的同一性，但增加或減少一座山并不足以在一顆行星中引起異樣。除非借助下面的反省，我們便不可能解釋這一點：各種客體并不是按照它們的實際大小，而是按照它們彼此之間的比例而作用于心靈的，并照此阻斷或間斷心靈活動的連續性。因此，既然這種間斷使一個客體不再顯得同一，那么，必定是思想的不間斷的進程構成了這種不完滿的同一性。

這一點還可以通過另一個現象得到證實。一個物體中任何一個重要部分的變化都會破壞它的同一性。但值得注意的是：在這種變化是逐漸地、不知不覺地產生的地方，我們便不易認為這種變化具有同樣的效果。顯然，原因不外是這樣的，心靈在緊隨物體的接續變化時，感覺到很容易從觀察物體在此一剎那間狀態過渡到觀察它在另一剎那間的狀態，而且在任何特定的時間都感覺不到心靈活動有任何間斷。從這種連續的知覺中，心靈將一種連續的存在和同一性歸于那個客體。

但是，不論我們如何謹慎地把這些變化逐漸引進，并使這些變化與整體形成比例，可以確定的是，在我們最終看到這些變化是相當大的時候，我們對賦予這些不同的客體以同一性便感到猶豫不決。但是，我們還有另外一個用來促使想象更進一步的手段，那就是，使各部分之間產生一種聯系，并與某種共同目的或目標結合起來。一艘船由于屢經修理，而使重要部分發生了變化，但仍被看做是同一艘船，各種材料的差異也不會妨礙我們賦予它以一種同一性。各部分所謀求的共同目的，在它們的各種變化之后，仍保持同一，并使我們的想象順利地從物體的一種情況推移到另一種情況……

現在，我們進一步來解釋人格同一性的本質，這在英國，尤其是近年來，已經變成了一個如此重大的問題；在英國，人們對所有深奧的學說都以一種特有的熱忱和勤奮加以研究。在這個問題上，顯然，在解釋植物、動物、船舶、房子及一切人工的和自然的復雜不變的產物的同一性所曾成功地運用的那個推理方法，在這里仍然必須繼續運用。我們賦予人心的同一性只是一種虛構的同一性，而且與我們歸之于植物或動物體的同一性相類似。因此，這種同一性不可能有不同的來源，而必定來自想象對相似客體的相似作用。

這種論證盡管在我看來是完全具有決定性的，但恐怕它仍然不能使讀者信服，所以就請他衡量一下下面這個更縝密、更直接的推理。顯然，我們歸之于人心的那種同一性，不論我們可以把它想象得怎樣完滿，也不能使一些不同的知覺化而為一，并使那些知覺喪失作為它們基本要素的區分和差異的特征。這一點仍是正確的：進入人心組織中的每一個別的知覺都是一個各別的存在，并且與其他各個知覺（不致是同時的或接續的）都是有差別的，可以區分的，可以分離開來的。但是，盡管有這種區分和分離性，我們仍假設整個一系列的知覺是被同一性聯結在一起的，由于這一點，對這種同一性的關系自然會產生一個問題：同一性是把我們若干知覺真正地結合在一起的某種東西，還是只把這些知覺的觀念在想象中結合起來的某種東西？換言之，那就是，在聲言人的同一性時，我們是觀察到了他的各種知覺之間的真實聯結，還是只感到對我們所形成的關于知覺的觀念之間有一種聯結？前面我們已經詳細地證明過，理智決不會覺察到客體之間的任何實在的聯系，而且即使是因果之間的聯系，當它被嚴格地考察時，也會把自身化解為觀念的習慣性聯想。只要我們在回復到這個證明，上面這個問題便很容易解決了。因為由此會明顯地得出這樣的結論：同一性并不是真正地屬于這些不同的知覺并把它們聯結在一起的任何東西，而只是我們歸之于這些知覺的一種性質，我們賦予它們這種性質是因為在我們反省這些知覺時，這些知覺的觀念便在想象中結合起來的緣故。而我們能在想象中把各種觀念聯結得起來的惟一性質是前面曾提到過的三種關系。這些關系是理念世界中的聯系原理，沒有它們，每一獨立的客體就會被心靈分離，并且被分離地加以考察，而且任何其他的客體似乎沒有什么聯系，就像它們因最大的差別和遙遠的距離而漠不相關一樣。因此同一性正是依賴于相似關系、接近關系和因果關系這三種關系中的一兩種關系的。而且由于這三種關系的本質正在于它們產生各種觀念的順利推移，所以我們的人格同一性觀念，完全是由于思想依照了上面解釋的原則，沿著一連串關聯著的觀念順利而沒有間斷地進行下去產生的。

因此，剩下的惟一問題是，當我們考察心靈或思維著的人的連續存在的時候，我們的思想這種不間斷的進程是通過什么關系產生出來的？這里，我們顯然必須把自己局限于相似關系和因果關系，撇開接近關系，因為，在現在的情況下，這種關系作用甚微，或者根本就沒有作用。

先從相似關系談起。假設我們能洞察別人的心胸，并且能看清構成他的心靈或者思維原則的那種知覺的連續；又假設他總能保持對過去知覺的重要部分的記憶，那么顯而易見，再也沒有什么比這個情形能更有助于給予層層遞變中的這個連續現象以一種關系了。因為記憶不就是我們喚起過去知覺的意象的一種能力嗎？而且既然意象必定類似于它的對象，那么使這些相似的知覺常常處于思想系列中，豈不必定使想象更容易地從一個環節過渡到另一個環節，并且使整個系列看上去像是一個客體的連續嗎？因此，在這一點上，記憶不僅顯現同一性，而且借助于產生知覺間的相似關系而有助于同一性的產生。不論我們考察自己還是考察別人，情況都是一樣。

至于因果關系，我們可以看到，人心的正確觀念是把它看做由那些被因果關系聯結在一起的、互相產生、互相破壞、互相作用、互相限制的不同知覺或不同存在組成的系統。我們的印象產生它們相應的觀念；反之，這些觀念又產生其他印象。一個念頭驅走另一個念頭，其后又引進第三個念頭，反過來又被第三個念頭驅走。在這方面，再也沒有把心靈比做一個共和國更為合適的了。在這個共和國中，各個成員被統治與服從這種相互關系聯系著，而后生出其他的人，后人繼承著前人，不斷更替地來傳續同一個共和國。同一個共和國不僅改變其成員，而且也改變其規律和制度；類似地，同一個人不僅改變他的性格和氣質，而且也改變他的印象和觀念而不失其同一性。不論他經受什么樣的變化，他的若干部分仍通過因果關系聯系著。依據這種觀點，通過使我們一些彼此分離的知覺互相影響，并通過隨時對過去或未來的苦或樂賦予一種關切，情感方面的同一性就可以用來證實想象方面的同一性。

因為只有記憶使我們熟識這種連續性和這種知覺的連續范圍，所以主要是由于這個原因，它就被看做人格同一性的來源。如果我們沒有記憶，我們就決不會有任何關于因果關系的觀念，因此也就不會有任何關于構成我們的自我或人格的那種因果系列的觀念。但是，一旦從記憶中得到這種因果關系的觀念，我們就可以把這個因果系列，并且因而把我們的人格同一性擴展到我們的記憶之外，還能把我們已經完全忘記了的、但又一般地假設它存在的時間、環境和行動包括在內。因為我們能記住的過去的行動是多么少呢？比如說，誰能告訴我1715年1月1日、1719年3月11日、1733年8月3日他在想什么和干什么呢？或者他是否會因為他完全忘記了那些日子里的事件而斷言現在的自我和那時的自我不是同一個人，并且由此推翻所有關于人格同一性的最確定的觀念呢？由此，在這種觀點看來，記憶與其說是產生了人格同一性，不如說是通過向我們表明我們的不同知覺之間的因果關系而顯現了人格同一性。那些斷言記憶完全產生我們的人格同一性的人們應該義不容辭地解釋為什么我們能夠這樣把我們的同一性擴展到記憶之外去。

整個這種學說把我們導向一個對目前這個問題具有極大重要性的結論：關系人格同一性的一切微妙而深奧的問題都不可能得到解決，與其把它們看做哲學難題，還不如看做語法難題。同一性依賴于觀念間的關系，而這些關系正是通過它們所發生的順利推移而產生同一性的。但是因為這些關系以及這種順利的推移會以不可感知的程度減弱，所以我們就沒有正確的標準來解決關于它們何時得到或失去這種同一性的爭論。正如我們已經看到了的一樣，除了各部分的關系產生某些虛構或想象的聯系原則以外，所有關于聯系著客體的同一性的爭論都只是些廢話冗詞。

我所說過的關于同一性概念（在運用于人類心靈上時）的最初來源及其不確定性的話，無需多少變動或者根本就不需變動，就可以被擴展來用于單純性的概念。各個并存部分都被一種密切關系聯結在一起的一個客體，一定會像一個完全單純而不可分的客體那樣作用于想象，無需更大的思想努力就可以進入想象。根據這種作用的相似性，我們就賦予對象一種單純性，并且虛構一種聯系的原則作為這種單純性的支撐和客體所有不同部分與性質的中心。

這樣，我們便完成了對若干關于理智世界和自然界的哲學體系的考察，在我們各種各樣的推理方式中，我們曾被引入若干論題，這些論題或者表明并證實了本書的前部分，或者為下面的主張廓清了道路。現在該回過頭來對我們的題目做出更加細密的考察，并且在已經充分說明了我們判斷和理智的本質之后，進而精確地剖析人生。〕

休謨對自然必然性、原因、實體、同一性、人格、詞的關系、概念和事物等概念所做的劃時代的分析就介紹到這里。在這種分析的最后他感到了一種理智上的強烈的不安，在他后面著名的陳述所提出的這種不安，帶有他的哲學引他而至的懷疑主義那種典型的坦率和魅力。只要他以與“玩雙六”相反的態度進行推理，他就會“被最深沉的黑暗包裹著”，而且不能給出相信某一事物的很好的理由。只有自然——他以信任和愛慕的眼光看待它——能將他從這種“哲學的憂郁癥和迷惑癥”中解救出來。哲學把他拉上一條道路，但“自然的傾向”卻把他導向被普通人所接受的“對一般原理的信仰”，盡管這些原理可以證明是錯誤的。但是，至少他的“傻氣”，如果不能避免的話，是“自然的、而且令人愉悅的”。然而，我們已經看到，休謨的結論并非像他想的那樣荒謬或者粗魯地違背常識。他所做的一切是想揭露一些人論證的錯誤，這些人要求自然中有一種必然的聯系，或者要求牢不可破地保證自然未被觀察到的部分類似于已被觀察到的部分，或者尋求構成一切物體同一性基礎的、來自假設因而不可觀察的物質實體，或者尋求一種處于每個人的心靈之下或之內、簡單的、連續的、永恒的、不可觀察的自我。休謨表明了：提出這樣的要求既不想弄清人們所要求的是什么，也不想追問什么是邏輯上不可能的東西。在論述中，他對原因觀念實際發生作用的方式，對物質和人格同一性的觀念，對經驗和先驗命題之間的關系，都得出了創造性的見解，并因此在這些題目上引起了其結局至今尚未揭曉的巨大爭論。

〔第7節 搖本章的結論

……因為我已經表明理智在按照它的最一般原理單獨行動時，完全推翻了它自己，而且無論是在哲學還是在日常生活的命題中，都不能留下最低程度的確實性。我們只是通過想象獨特而且表面上淺薄的特性才把自己從這整個的懷疑主義中拯救出來，由于這種特性我們難以表達事物的遠景，而且不能像我們對那些更容易更自然的事物那樣對它們伴以同樣可感的印象。那么，我們是否可以確立一條一般的原理說，任何精細微妙的推理都不應當接受么？請細心考慮一下這種原理的結果。通過這種方式你就完全割裂了一切科學與哲學：你根據想象的一個特性而進行推理，你就必須根據平等的理由接受它們的全部性質。既然這個原理必須建立在前面的推理之上……你在表達上就是自相矛盾的。那么，在這些難題中，我們應該選擇哪些？如果我們接受這個原理，因而斥責所有精細的推理，那么我們就會陷入最明顯的荒謬。如果我們反對這個原理而贊同這些推理，我們就會完全推翻人類的理智。因此，我們要么選擇一種假理性，要么就毫無理性，這是剩下的惟一選擇，舍此別無其他。至于我，我不知道在現在這個問題上應該做什么。我只能說出平常人所做的，那就是，這個難題很少或者根本就沒有被想到過，即使它一朝呈現給心靈，也很快就被遺忘了，只留下一個模糊的印象。非常精微的反省對我們也影響甚微，或者沒有影響，但我們不會，也不能確立一條原理說，這些反省不應該有任何影響，這一說法顯然包含著矛盾。

但是我這里所說的，非常精細的形而上學的反省對我們影響甚微，或者根本沒有影響，那是什么意思呢？根據我現在的感覺和經驗，我不能不取消和摒棄這種意見。關于人類理性中這些多重矛盾和缺陷的執著的觀點，使我如此激動，并且刺激了我的頭腦，以致使我準備拋棄一切信仰和推理，甚至不能認為任何意見比其他意見更為可靠或者更為可能。我存在于什么地方？我是什么？我的存在得自什么原因？我將返回到什么狀態？我應該追求誰的恩寵，懼怕誰的憤怒？有什么樣的存在物環繞著我？我對誰施與了某種影響，誰又對我施與了某種影響？我被所有這些問題迷惑了，我開始想象自己處于可以想象的最可悲的狀態中，被最深沉的黑暗包圍著，并且完全被剝奪了每一器官和每一官能的運用能力。

最幸運的是，雖然理性不能消除這些疑云，自然本身卻足以達到那個目的，并且治愈了我的哲學憂郁癥和迷惑癥，要么通過緩解心靈的癖好，要么借助于一些愛好，和我的感官的生動印象，消除了所有這些幻想。我就餐，我玩雙六，我談話，并和朋友們縱情歡樂，三四個小時之后，當我返回這些思辨時，它們顯得如此冷酷、牽強而可笑，以致我發現再也無心進一步做這類思辨了。

因此，這里我發現自己絕對必然地命定要生活、談話、行動，就像日常生活中的其他人一樣。但是，盡管我的自然傾向，以及我的生氣和情感的趨向，使我回到對世界上一般原理的這種消極信仰，但我仍覺得先前的那種心緒仍保留著，以致我準備把我們所有書籍和論文都扔進火堆，并決心再也不能為了推理和哲學而放棄人生的快樂。因為這些都是憤怒支配著我時所發的意見。在聽從我的感覺和理智時，我就會而且必須順從自然的傾向，而在這種盲目的順從中，我就最完全地表明我的懷疑主義傾向和原則。不過，我是否必須竭力反對這種把人導向懶散和快樂的自然傾向呢？我是否必須使自己在某種程度上斷絕與人們之間的如此令人愉快的社會交往呢？當我對從事玄思和詭辯的痛苦和勤奮是否合理尚不能得出滿意的答案，并且沒有多大的希望通過這種途徑達到真理的確定性時，我是否還必須絞盡腦汁、憚精竭慮呢？我有什么義務如此浪費時間呢？它能用來達到什么目的呢？是于人類有益，還是可以用來達到我自己的私人利益？不能。正像所有進行推理和信仰某一事物的人都一定是傻瓜一樣，如果我要做傻瓜的話，我的傻氣至少應該是自然的、令人愉悅的。當我竭力反對自己的傾向時，我必須有反對自己的正當理由，我再也不想被導入前面曾遇到的凄涼的孤寂和險惡的路途去彷徨猶疑了……

我曾經抱著一些希望，以為我們關于理智世界的理論，不論有多大的缺陷，總可以擺脫人類理性所能給予物質世界的每一說明似乎必然伴有的那些矛盾和謬誤。但經過對人格同一性那一節的較嚴密的檢查，我發現自己竟陷入了迷宮般的困境，以至于我必須承認，我既不知道怎樣糾正我以前的主張，也不知道怎樣使它們首尾一貫。如果這對懷疑主義來說不是一個正當的一般理由，對我來說，它至少是一個充分的理由（如果我還沒有得到大量補充理由的話），使我在我的所有判斷中都保持懷疑和謙遜的態度。我將提出這兩方面的論證，首先提出那些促使我們否認自我或思維的存在物的嚴格的、特有的同一性和單純性的那些論證。

當我們談論自我或實體時，我們必須有一個附著于這些名詞的觀念，否則，它們就是完全不可理解的。每個觀念都是從先行的印象中產生的，而我們對自我或實體并不像對簡單的個體事物那樣具有印象，因此，在那種意義上，我們就沒有關于自我或實體的觀念。

凡是各別的東西，都是可以區別的，凡是可以區別的東西，都是可以被思想或想象加以分離的。一切知覺都是各別的，因此，它們就是可以區分、可以分離的，并且可以被想象成分離地存在著，因而可以分離地存在，這并沒有任何矛盾和謬誤。

當我觀察這張桌子和那個煙囪時，呈現給我的只是特殊的知覺，這些知覺與所有其他的知覺具有一種相似的本質。這是哲學家們的學說。但是，呈現給我的這張桌子和那個煙囪，可以而且確實分離地存在著。這是一般人的說法，而且并不包含矛盾。因此，把這個學說擴展到所有其他知覺時，并沒有矛盾。

一般來說，下面的推理似乎是令人滿意的。所有觀念都得自先行的印象，因此，我們關于客體的觀念，也得自那個源泉。所以，凡是關于客體的可以理解的或一致的命題對知覺來說也沒有不是這樣的。但是，如果說客體是各別地、獨立地存在著的，而無需任何共同的單純的實體或寓存的主體，也是可以理解的，不矛盾的。因此，這個命題對知覺來說永遠不會是荒謬的。

當我把我的反省轉向我自己時，我從來不能察覺這個自我而沒有某一種或更多的知覺，而且除了知覺外，我也不能發現任何東西。因此，正是這些知覺的組合構成了自我。

我們能設想一個思維的存在物具有或多或少的知覺。假設心靈降到甚至低于一個牡蠣的生命階梯之下，假設它只具有諸如饑或渴這樣一種知覺。請在那種情況下仔細考慮一下，僅僅除了知覺以外，你還能設想任何東西嗎？你有任何關于自我或實體的觀念嗎？如果沒有，加上別的知覺也決不能給你提供那個概念。

一些人所假設的隨死亡而來的、并且會完全消滅自我的寂滅，也只是所有特殊知覺的滅絕而已。例如愛和恨、苦和樂、思想和感覺。因此這些知覺與自我必定是同一的，因為二者誰也不能比誰存在得更長久。

自我與實體是同一的嗎？如果是同一的，那么關于實體變化后，自我仍然存在的問題是怎樣發生的呢？如果它們是個別的，那么二者的差別又是什么？在我看來，當它們被認為是與特殊的知覺有差別的時候，我對二者之中的任何一個沒有任何觀念。

哲學家們開始信從了這個原理，即，離開了各個特殊性物質的觀念，我們便沒有外界實體的觀念。這就必定會為關于心靈的相似原理廓清道路。這條原理就是：我們對心靈沒有任何有別于特殊知覺的觀念。

至此，我似乎得到了充分的證據。但是，在這樣分離我們所有的特殊知覺之后，當我進而解釋把這些知覺聯結在一起并使我們認為它們具有實在的單純性和同一性的聯系原理時，我發現我的解釋是很有缺陷的，而且也只是前面的推理的表面證據，才促使我接受這個解釋。如果各種知覺是各別的存在，那么它們便只是通過被聯結在一起才形成一個整體。但是，在這些各別的存在中，沒有任何聯系是可以被人類理智發現的。我們只是感覺到思想從一個對象推移到另一個對象的聯系或確定性。因此，必然的結論是：只有思想——在它反省構成一個心靈過去的一系列知覺時——才發現人格的同一性。這些知覺的觀念被覺得是聯系在一起的，而且自然地互相引導。不論這個結論看起來多么奇特，我們也不必為此驚異。大多數哲學家似乎傾向于認為人格的同一性產生于意識，而意識只是被反省的思想或知覺。因此，就此而論，我們現在的哲學是頗有前途的。但是，當我進而解釋在思想或意識中聯結我們前后接續的各種知覺的原理時，我的全部希望便都消逝了。在這個問題上，我不能發現任何使我滿意的理論。

簡言之，有兩個我不能使它們彼此一致，也不能拋棄其中的任何一個的原理。它們是：我們所有各別的知覺都是各別的存在物，而且心靈在這些各別的存在物之間永遠不能發現任何實在的關系。如果我們的知覺寓存于某種簡單的、個體的事物中，或者，如果心靈在這些知覺之間發現了某種實在的關系，那么在這種情況下就沒有什么困難了。就我來說，我必須要求一個懷疑論者的特權，并且承認，這個困難太大了，不是我的理智所能解決的。然而，我也并不冒昧地宣稱這個困難是絕對不可克服的。其他人或者我自己經過更成熟的反思之后，也許會發現某種假說，用來調和這些矛盾。〕

第五章  
 托馬斯·里德

托馬斯·里德一生始終平凡無奇。他的生平經歷具有其時代、國家和環境的特點。他出生于1710年，二十七歲時成為蘇格蘭教會一名牧師，曾在阿伯丁教授哲學，1764年在格拉斯哥繼亞當·斯密之后擔任道德哲學教授。在他七十五歲時出版了他最著名的著作《人類智力論》。里德于1796年逝世。

里德哲學觀點的重要性主要在于：他大膽地試圖恢復關于外部世界的“常識”的觀點以反對貝克萊和休謨所引起思想混亂的奇談怪論。盡管洛克做過種種努力以跳出每一個單獨的觀察者都被禁閉于其中的他自己“觀念”的魔圈；盡管貝克萊一再申辯他的觀點與普通人的觀點完全一致，申辯他的所謂“觀念”就是通常被稱為“事物”的東西，并且申辯說，并不是他而是那些主張不可見的微粒與不可感知的性質的神秘活動的物理學家，才對虛構出一個遠離熟悉的人類世界的奇怪而不可理解的宇宙負有責任；盡管休謨虛心假意地宣稱，尋找一個在感官“印象”和“觀念”（它們只不過是暗淡的“印象”）“之后”或“之外”的堅實的實在是無意義的；盡管他們做了所有這些申明，在這種徹頭徹尾的現象主義中的確仍然存在著一種不可否認的唯我論形而上學的傾向。這確實意味著沒有任何一種存在不是在觀察者的認知之中的，而那堅實的“客觀”世界就被消融于各種特殊意識之流的“主觀”經驗之中，而這樣的意識之流在彼此的關系中組成了一切存在的東西。里德試圖通過如下的論證來一刀斬斷這個死結：即使貝克萊堅持的主張是正確的，即感覺實際上純粹是主觀的，聲音、氣味、滋味、顏色的感覺只在被聽到、嗅到或看到時才存在，正如疼痛只存在于疼痛的感覺之中那樣；物理的東西既不能嗅也不能看，當然不會具有這類感覺，就像它們也不能感覺疼痛一樣。但是，只要我們不被幻覺困擾，我們就決不能由此得出結論說，那些通常恰恰具有我們認為它們具有的這類性質的物質客體是不存在的。我們實際上不是感覺到這些性質（各種感覺是私人的和主觀的），而是感知到它們，感覺是感知的誘因，感知伴隨感覺而發生，在普通談話中我們并不費心把感知從感覺中區分出來，因為只有“哲學家”才對這一區別感興趣。由于持有這一理論，里德堪稱是英國（實際上是英美）“實在論”之父。從他傳下來的“蘇格蘭”學派或曰“常識”學派勾畫了他們的探討的輪廓，這種探討（主要見于摩爾及其追隨者們的著作）采取了這樣的形式：堅持認為諸如“知識”和“熟知”一類語詞，如果不能被恰如其分地應用于我們生活中最熟悉的客觀事實，它們就毫無意義。這類事實包括：我們生活在一個容納著三維的椅子的空間里，我們知道我們偶然地坐在這些椅子上，我們知道我們的身體從來未曾上升到離地面幾千英里的高空，如此等等。因為如果為了贊同某種理論上的考慮而否認這一點，就是否認我們關于外部世界的全部思想所必須依賴的前提，就是否認科學信念或常識信念的共同基礎——這些信念認為：存在著一個由公共對象組成的外部世界，這些公共對象是可以被討論的，它們是我們的符號（無論是語詞還是意象）所要指示的，而且惟有這些符號才使交流成為可能。他們堅持認為，否認或者懷疑這一點就是自命不相信那些公理，如果我們不想使我們的論證完全無效的話，就不可避免地必須以這些公理為一切的出發點，并且以其為一切的歸宿。因為，批判性的思維可以闡明觀念，重新整理它們并使之系統化，對它們的類型和用法進行分類，消除混淆和謬誤，但是，它不能單靠它本身提供關于宇宙的信息，這種信息可以取消或改變人類直接經驗的基本資料。對于這個現代哲學的中心學說，里德第一個給予了有力的支持。

下面的摘錄選自《人類智力論》（第2篇論文）。

〔第14章 搖關于觀念的一般理論的反思

……當我們看見太陽或月亮時，我們毫不懷疑我們直接看到的這些對象與我們相距甚遠，而且它們彼此也相距遙遠。我們一點兒也不懷疑，這就是上帝在數千年前所創造并從那時起一直在天空中運轉的那個太陽和月亮。但是，當哲學家告訴我們說我們把這一切都搞錯了的時候，我們是多么吃驚啊；他們說，我們所看見的太陽和月亮并不是像我們想象的那樣與我們之間和它們彼此之間都相隔萬里之遙，而是都在我們的心靈中；在我們看到它們之前它們不曾存在，并且當我們停止感知和思考它們時它們又將不復存在；因為我們所感知的對象僅僅是我們自己心靈中的觀念，一旦我們停止思考它們，它們就不能再多存在一秒鐘！

如果一個未受過哲學教育的普通人有信心接受這些故弄玄虛的觀點，那么他的震驚該是多么巨大呀！他被帶進了一個新的世界，他在那里所見、所嘗或所觸的每個東西都是一個觀念——一種剎那生滅的存在物，他能使它在眨眼之間魔術般地成為存在或歸于消滅。

當他的理智多少恢復冷靜以后，自然要詢問他的哲學導師：請問先生，那么是否不存在那種無論我們想到它們與否都會持續存在的、被稱為太陽和月亮的、物質的和永恒的存在物？……

第16章 搖論感覺

……幾乎我們的一切感知都有經常伴隨著它們的相應的感覺，因此二者很容易混淆。我們也不應該指望感覺和與之相應的感知能在普通語言中被區別開，因為普通生活的目的并不需要這種區別。語言生來就是為平常談話的目的服務的，我們沒有理由期望它應當產生不屬于普通用法的特性，因此，一種被感知的性質和與這種感知相應的感覺就常常被冠之以同樣的名稱。

這種情況使得我們大多數感覺的名稱具有了二重意義，這種二義性一直使哲學家們大為困惑。有必要舉例說明我們的感覺和感知的對象之間的區別。

當我嗅一朵玫瑰花時，在這個動作中既有感覺又有感知。如果單獨考慮我所感受到的令人愉快的香味而不關聯到任何外界對象的話，它就僅僅是一個感覺。它以某種方式影響心靈；我們可以設想這種對于心靈的影響而不必想到玫瑰花或任何其他對象。這個感覺只能是它被感受到的狀態本身，而不能是任何別的東西。感覺的本質就在于被感受到，而當它沒有被感受到的時候，它就不是感覺。感覺和對感覺的感受之間沒有任何差別——它們完全是同一個東西。正是由于這個緣故，我們以前注意到，在感覺中沒有任何不同于這種心靈活動（通過心靈的這種活動我們感受到感覺）的對象——而且這一點適用于一切感覺。

接下來讓我們看一下嗅玫瑰花時我們所具有的感知。感知總是有一個外界對象；在這個例子中，我的感知對象是我憑嗅覺辨認出來的玫瑰花的那種性質。由于我注意到，當玫瑰花近在眼前時這種令人愉快的感覺就出現，而當它被移開時這種感覺就停止，因此，我的本性引導我斷定有某種性質存在于玫瑰花中，而這種性質就是這種感覺的原因。玫瑰花中的這種性質是被感知的對象；而那種我借以獲得對于這種性質的確信和信念的我心靈的活動，在這個事例中我稱之為感知。

但是這里應該注意到，我感受到的感覺和我感知到的存在于玫瑰花中的性質，二者都被冠以同樣的名稱。玫瑰花氣味就是給予二者的名稱，因此這個名稱有兩種意義；區別它的不同意義就可以消除一切困惑，并且使我們能夠對哲學家們一直爭論不休的問題給予明白清楚的回答。

這樣一來，如果有人問這種氣味究竟是存在于玫瑰花之中還是存在于感受到它的心靈之中，那么答案是顯而易見的：玫瑰花氣味所意指的有兩種不同的東西；其中一種存在于心靈之中，而且只能存在于一個有感覺能力的存在物之中；另一種確確實實、完完全全存在于玫瑰花之中。我感受到的感覺存在于我的心靈之中。心靈是有情感能力的存在；由于玫瑰花沒有感覺能力，因此在它之中不可能有感覺，也不可能有任何類似感覺的東西。但是，我心中的這種感覺是由玫瑰花中的某種性質所引起的，這種性質和這種感覺都用同樣的名稱來稱呼，并不是由于它們的任何相似性，而是由于它們經常相互伴隨。

我們用以稱呼氣味、滋味、聲音及不同程度的熱和冷的一切名稱都具有類似的二義性；我們關于玫瑰花氣味所說的話都可以適用于它們。它們既表示一種感覺又表示靠這種感覺而感知到的一種性質。前者是符號，后者是被意指的東西。由于二者本性上就是結合在一起的，而且由于普通生活的目的也不需要在我們的思想中將它們分開，因此它們都用同樣的名稱來表達；并且這種二義性可以在一切語言中發現，因為它的理由在一切語言中都存在。〕

第六章  
 孔狄亞克

埃蒂耶納板博諾板德板孔狄亞克是一個十八世紀典型的無神論的神父。他生于1715年，當他加入神父的行列時并沒有對自己的唯物主義信念感到明顯的不安。他一生過著一個法國啟蒙運動學者的生活。他于1780年逝世。他的著作對于十九世紀法國和歐洲的自然主義具有比一般所想象的要大得多的、雖然往往是間接的影響，特別是在文學和通俗科學方面。

孔狄亞克也許是法國“感覺論”哲學家中最典型的代表。作為洛克的忠實信徒，他確信一切精神過程都可以被分解為由不能再分解的感覺基本單位構成的原子成分。為了證明這一點，他運用了著名的關于塑像的形象比喻，一個塑像被一個接一個地逐漸賦于新的“感官”——嗅覺、味覺，等等；并試圖以這種方式一點一點地“建構”起正常的人的世界，從而表明這個世界中的每個東西都完全可以分解為在各感官正常的相互作用下產生的感官物理作用的結果。洛克理論中的困難之一就是對判斷的說明——判斷是我們對于資料做出肯定和否定，相信和不相信，總之對它們進行反省的能力，而不僅僅是就如它們雨點般落在被動的白板（心靈被設想成這樣）上那樣記錄它們的能力。諸如反省和判斷這種經驗似乎需要比較、區別、分類等等活動，看起來顯然與純粹被動的攝影膠片（白板就與此類似）是不相容的。孔狄亞克試圖改進洛克對于“反省的觀念”的不恰當的描述，他把它們解釋為“注意”的結果，而注意在他看來僅僅是另一種感覺。不能認為他的理論是成功的，任何一個費心讀過康德或芒設德設畢朗著作中有關議論的人都可以自己看出這一點。注意、比較、信念、知識不能被等同于“純粹的感覺”，純粹的感覺大概就是純粹的感受性，它沒有反身轉向自己的能力，它也不能從無差別的“原料”中選擇、權衡、拒斥和建立理論，根據假設，它本身充其量不過就是原料而已。感覺的序列不能變成對序列的感覺。所有那些把知識等同于感覺或把信念等同于原子資料的序列的人，從孔狄亞克到卡爾納普，都遇到了類似的困難。但是，孔狄亞克對實際感覺做了精細的分析，這些感覺構成的我們經驗的部分超過迄今所允許的限度，他強調指出注意的中心重要性，所有這些仍然是饒有趣味的。

下面的段落選自《感覺論》（1784）。

〔自從有了雙重的注意的時候起，也就有了比較，因為注意兩個觀念或比較兩個觀念乃是一回事。然而，如果不在它們之間覺察到某種差別或某種相似，是不能比較它們的；覺察到這類關系就是進行判斷。因此，比較的活動和判斷的活動無非就是注意本身；正是以這種方式，感覺相繼變成了注意、比較、判斷。

我們所比較的對象具有許多關系，這或者是因為它們給我們的印象本身就完全不同，或者是因為這些印象僅僅有程度上的差別，或者是因為這些印象雖然其本身相互類似，但在每個對象中的結合卻不同。在這些情況下，我們給予對象的注意就從囊括它們引起的一切感覺開始。但是，由于這種注意被分割為很多部分，因而我們的比較就是模糊的，我們單獨把握到的關系是混淆的，我們的判斷也是有缺陷的或無把握的。因此，我們不得不把我們的注意從一個對象轉移到另一個對象，分別考慮它們的性質。例如，判斷它們的顏色之后，我們再判斷它們的形狀，然后再判斷它們的大小；以這種方式判斷完對象給予我們的所有感覺，我們依靠一系列的比較和判斷發現了存在于對象之間的種種關系，于是這些判斷的結果就是我們形成的關于每個對象的觀念。被如此定向的注意就像一束光線從一個物體反射到另一個物體以便照亮它們二者，我把這稱做反省。這樣，感覺在變成注意、比較、判斷之后，又以變成反省而告終。〕

第七章  
 拉美特利

朱利安·奧弗雷·德·拉美特利生于1709年。作為一位職業醫生，他受到普魯士腓特烈大帝的庇護，并且由于他的著作《人是機器》和《人是植物》的褻瀆內容而獲得了名聲。他在四十一歲時英年早逝。他的著作是最早的、充分發展的行為主義的論文。根據他的理論，人的每一種性格和活動都能以一種純粹機械的解釋來充分說明其原因；“第二性的”原因是公開顯露著供我們所有人研究的；“原始的”原因是隱秘的終極原因，上帝和大自然通過它們而起作用——虛構的事物對于拉美特利來說就像那些形而上學的“翅膀”，人們徒勞地試圖用它們翱翔于耐心的經驗研究所走的艱苦緩慢的道路之上。他的信徒卡巴尼斯醫生后來宣稱大腦分泌思想就像肝臟分泌膽汁一樣；在我們的時代，沃森博士相信人們可以用生物化學的術語為精神和道德生活提供一個詳盡無遺的解釋，他的方法體現了拉美特利的方法的最高峰。

下文引自《人是機器》（1748）。

〔人是一臺如此復雜的機器，要想一開始就對它形成一個明確的概念，從而給它下一個定義，這是不可能的。因為這個緣故，那些最偉大的哲學家先天地進行的一切研究，也就是企圖借助他們智力的翅膀使自己騰空而起，結果證明都是枉費心機。因此只有后天地，或者說似乎通過人體的器官來設法剖析人的靈魂，我們才能——我并不是說明白揭露出人性本身，但至少是——在這個問題上達到最大程度的或然性。

讓我們依靠經驗的探路杖，而避開歷來哲學家們的一切毫無結果的意見吧。既是盲人而又相信不借助于這個探路杖也能行，這才是盲目透頂呢。現代人說，只有虛榮才不從第二性原因里引出它從第一性原因里引出的那些結果，這是多么正確啊！人們可以并且確實應該贊美所有那些杰出的天才們，笛卡爾們、馬勒伯朗士們、萊布尼茨們、沃爾夫們，等等，甚至對他們最無用的勞作也推崇備至；但是我要問，他們所有深刻的沉思和工作的成果在哪里呢？因此，如果想要獲得一種平靜的生活，就讓我們撇開人們已經思考過的東西，而著手看一下我們需要思考的東西……

因此心靈只是一個人們對其毫無概念的空洞符號，一個思想健全的人使用這個符號只是為了指稱我們身體里那個進行思維的東西。只是給出一點兒運動的本原，生命體便會具有它們為了運動、感覺、思維、重復和行為而必須的一切，總之，具有它們的身體活動和依賴于身體的精神活動所必需的一切。〕

第八章  
 約翰·格奧爾格·哈曼

到十八世紀中葉，英國經驗論哲學的勝利似乎已確定無疑；特別是法國哲學家從英國經驗論哲學中引申出來的系統的唯物論的勝利更是如此，這些法國哲學家中最著名的人物，尤其是狄德羅和達朗貝爾編輯的大百科全書的那些撰稿人，用這種唯物論成功地瓦解了既存秩序的神學、政治和道德的基礎。有趣的是，我們發現差不多正在此時德國開始了對這種精神氛圍的反動。德國哲學思想的主流——發軔于萊布尼茨并且被法國實證主義所加強——在啟蒙思想、人道、理性和樂觀主義上并不遜于西方其他地方。但是，逐漸開始聽到了一些不諧調的聲音：謙卑的德國人的情感開始表現自己，反對法國人的世界主義的、平等主義的、科學的、唯物主義的自然神論或無神論，他們針鋒相對地提出了一種關于個人、傳統和習俗——后來又擴大到種族、語言、教會、國家——的獨特性及其無法衡量的、無法分析的、性質上的差異所具有的重要性的概念。他們公開贊揚直覺、想象、歷史感，贊揚預言家、富有靈感的歷史學家、詩人、藝術家的幻想，贊揚天才的頓悟，贊揚傳統或普通人民——那些沒有接觸過復雜的事故或過多的邏輯的人們——一個民族的那些單純質樸的圣賢或富有靈感的行吟詩人的無法追憶的古老智慧，認為這些都具有至高無上的價值。這些思想中的某些內容在盧梭和柏克的著作中是以道德和政治的詞句來表達的，而它們在德國浪漫主義思想家們——赫德爾、費希特、施萊格爾兄弟、謝林，在某種程度上還有黑格爾——的著作中得到了形而上學的系統闡述。

在這些德國思想家的前輩中，最引人注意的是哈曼，“北方的魔法師”，一個傾向于神秘主義的，離群索居、與世隔絕的思想家，康德的朋友和最激烈的反對者之一，哈曼的著作深受赫德爾和歌德的贊賞，但在今天他是一個多半被人們遺忘的人物。哈曼生于1730年，死于1788年，一生貧困和被人忽視。然而，他不該受到這種忽視，因為他是一個有獨創見解的人，他的創見的重要性只是在現時才變得明顯起來。他的觀點是幻想的虔信主義和懷疑論的經驗主義的一種奇怪的混合物；由于深受休謨對理性主義的攻擊的影響，哈曼相信在邏輯和數學的先天命題與斷言世界真理的事實陳述之間沒有連接的橋梁。一切企圖證明事實真理的努力——不論是關于上帝的存在還是靈魂不滅、還是宇宙的起源與結構的真理，也不論是由托馬斯主義者還是笛卡爾主義者還是萊布尼茨和沃爾夫的追隨者所做出的證明，哈曼都看做是癡心妄想。但是，在這一點上，休謨滿足于“自然”引導一切健全和穩健的理智所達到的或然性，而哈曼卻乞靈于信仰：[[22]](#_22_36)

〔我們必須信仰我們自己的存在和一切在我們之外的東西的存在，·仰而不能以任何其他方式來確定這種存在。〕（著重號是作者所加。第二卷，第35頁）

在哈曼那里，信仰采取了如下形式：絕對信仰基督教《圣經》和對天啟真理的神秘解釋，極端不信任那種對于呈現給直覺想象力的自然與經驗不可分的渾然整體做出人為區別的合理化的理智，特別厭惡那些龐大的形而上學和科學的體系，這些體系創造了種種雖然美妙但是杜撰的框架并把它們冒充為實在，由此產生出種種假造的問題，這些問題之所以不可解決是因為它們建立于謬誤的基礎之上。在他的世紀里他是一個孤獨的人物，他敵視那個時代的精神，蔑視它的成就，他一方面上繼德國神秘主義幻想家如埃克哈特和伯埃默等人；另一方面下啟反理性主義的浪漫主義思想家如赫爾德、謝林、克爾愷郭爾、柏格森，以及此后二百年中追隨他們的存在主義者們，而成為連接兩方面的一個中間環節。正如比他早半個世紀而與他非常相似（歌德注意到這一點）的詹巴蒂斯塔性維柯的情況一樣，哈曼隱晦的神諭式的著作常常透露出極其引人注目的洞見的閃光。他最偉大的發現是，語言和思想不是兩個過程而是一個過程：語言（或其他形式的表意符號體系——宗教禮拜、社會習慣等）直接傳達個人與社會最內在的靈魂；我們并不是首先形成（或接受）“觀念”然后再給它們穿上語言的外衣，而是進行思維就是使用符號——意象或語言——因此哲學家們以為他們研究的是關于實在的概念、觀念和范疇，而實際上他們研究的是人類的表達工具——語言——它既是傳達人們關于宇宙和他們自身的看法的工具，同時又是這個世界本身的重要組成部分，而這個世界并不是某種可以與它被經驗和被思考的方式分開的東西。我們的麻煩來自于這個事實：“哲學家們總認為一種分離是真實的，他們把自然使之結合在一起的東西割裂開來，而且反過來也是如此。”（第四卷，第45頁）他又說：

〔形而上學濫用關于我們經驗知識的語詞符號和修辭手段，把它們誤做純粹的象形文學和理想關系的類型，通過這種學究式的有害把戲把語言的直接明確性改制成某種不可信、不穩定、不明確的東西即等于未知的東西，以至除了無意義的聲音以外什么也沒剩下，至多只是一種變幻不定的幻境，正如聰明的愛爾維修所說的，只是對抽象理論實體的超驗的和迷信的信仰的護符和念珠，只是它的空洞的口袋的標語。〕（著重號是作者所加。第七卷，第8頁）

觀念和事物可以而且必須只在它們的具體上下文中被研究，也就是說，只當它們出現在思想中即人們使用的語言中時才能對其進行研究，否則它們就會被誤解和歪曲：

〔要是一位繆斯女神能像金銀首飾匠的爐火和漂洗工的肥皂那該多好啊！——她將敢于把對抽象作用的不自然用法從感官的自然用法中清洗出去，這樣一來，我們關于事物的概念就會變得殘缺不全，正如造物主的名字被字字和被褻瀆一樣。〕（著重號是作者所加。第二卷，第283—284頁）

無論亞里士多德或萊布尼茨會說些什么，也沒有一種被稱做理性的發現工具：

〔所有關于理性的無聊議論都只是空話；語言是它的工具和標準。（第六卷，第365頁）

對我來說，問題并不是：理性是什么？而是：語言是什么？我想后者就是一切謬誤推論和自相矛盾的基礎，人們卻把它們歸咎于前者；因此人們就把語詞當做概念并把概念當做事物本身。（G.，第五卷，第15頁）

如果沒有語言我的理性就無從顯現……（G.，第5卷，第508頁）聚集性是理性和語言的真實原則，通過它我們的感覺的表象得以修改。〕（G.，第五卷，第515頁）

對概念體系的批判首先是對語言的批判。理解別人或我們自己關于任何事物的觀念，就是理解語言如何成為我們的總體經驗中的非語言的組成要素，以及經驗如何修改我們的語言。這就是哲學的任務。

〔假如我像德摩斯提尼一樣雄辯，我就只把一句話重復三遍：理性是語言，是邏各斯。我啃這塊骨頭，我要自己啃它啃到死。對我來說這個深淵的表面仍然還籠罩在黑暗里；我仍在等待一個啟示的天使帶來打開這個深淵的鑰匙。（《致赫爾德的信》，1784。第七卷，第151—152頁）

如果以下問題因此仍然是一個主要問題，即關于思維能力是如何可能的———向經驗之右、向經驗之左、在經驗之前、在經驗之外、伴隨經驗、超出經驗，在如此這般的情況下進行思維的能力是如何可能的，那么為了確立語言在發生系譜上的優先性及其高于邏輯命題和推論的七種神圣職能的優越地位，就不一定非要進行演繹不可。不僅僅全部思維能力依賴于語言……而且語言也是理性誤解自身的焦點……〕（著重號是作者所加。第七卷，第9頁）

人們不必接受哈曼的神學信仰或反科學的偏見，但仍可以看出他關于思想、理性、不易表達的感情（和精神）生活、文化制度（感情生活包含于其中）與人類的語言、符號體系的關系的見解的深刻性和獨創性。法國阿爾卑斯山南面的天主教作家博納爾和德·邁斯特也有這類觀點；但是直到我們自己的時代，特別是作為維特根斯坦及其追隨者們的思想成果，這樣一種處理哲學問題的方法的基本重要性才被認識清楚。作為一個罕見的獨立思想家，哈曼抗拒了（有時是盲目地和剛愎自用地）十八世紀科學啟蒙的極其強大的潮流（并在當時受到相當的懲罰，他的名字被人忽視或被貶低到博學的腳注中，常常與更有才華的維柯一起，被看做一個竟敢批評同時代最偉大的思想家并寫了一些隱晦的神秘主義著作的作家），他理應得到在二十世紀才姍姍來遲的尊敬，他的一些工作預示了二十世紀最富革命性的哲學革新。

第九章  
 格奧爾格·克里斯托夫·利希滕貝格

利希滕貝格1742年出生于達姆斯塔特，就學于哥廷根大學，并留校成為物理學教授。作為天文學家、藝術批評家、幾何學家、諷刺作家，他是一位具有廣泛多樣造詣的人物，他過著一種外表平靜的生活，并把一生貢獻給學術研究。他于1799年逝世。他創作了一些格言，其中一部分具有相當驚人的獨創性，并提出很多與十八世紀產生于法國和德國啟蒙運動的正常明智的觀點大不相同的思想。即使這里引用的少量隨筆也足以顯示出這位非凡而無法歸類的人物所具有的心靈的特性。

下面是他對“我的肉體”、“我的心靈”及二者的聯系的描述。這一描述遠比平常的心理學或生理學教科書中對“心身”關系的描寫要深刻得多。引自《格言集》[[23]](#_23_36)。

〔我的肉體是世界的一部分，這個部分可以被我的思想所改變。甚至想象的疾病也能變成真實的疾病。對于世界的其余部分，我的假設則不能擾亂其中事物的秩序。〕

下面是他關于人的定義：

〔人是一種尋求原因的動物；在精神的種類中，人可以被稱做原因尋求者。其他種類的心靈也許是用別的——對我們來說是不能想象的——范疇思考事物的。〕

這些詞句有一種康德哲學的味道，尤其表現在這些話意味著因果范疇深深植根于我們自身以至它可以成為對人類下定義的特征；但是，我們只以排他的因果術語來思考事物這一情況仍然只是一個“生物性的”事實（而不是一種先天的“必然性”）；因為別的生物可能在別的參照系中進行思維和感覺，不過這些經驗可能是什么卻超出我們的認識范圍之外，因為我們就是我們事實上之所是，而不可能將視野超出我們自己的——顯然是不可改變的——地平線以外。

最后是哲學本身的定義：

〔哲學永遠是做出區別的藝術，你愿意怎樣看這個問題就怎樣看好了。農民雖然也應用最抽象的哲學的一切命題，但是這些命題就像物理學家和化學家所說的那樣，是隱含著的、嵌埋著的、糾纏紛亂的、潛在的；哲學家把這些命題以它們的純粹形態呈現給我們。〕

在這條格言中，利希滕貝格非常簡明地表達出這樣一種概念，即，哲學就是在我們時代被稱為“分析”的活動——它不是一種用來發現關于世界的新真理的工具，而充其量只是以可能達到的最大精確性與嚴格性引出已經包含在普通言語中的東西，以便區別、分離、研究、分類、考察言語（或思想）的各種方式和表達的各種類型的相互關系和功能，它們的種種獨特性是不可能很好地（或根本不能）在這種——模糊的、含混的、模棱兩可的和“不純”的——成分豐富的混合物中被觀察到的，只要這種混合物在現實生活的行為中是有用的，那么普通語言所不可少的必然的東西總是存留于這種混合物中。哲學家的任務就是把引起各種哲學問題的句子“拆”成它們的組成成分，并把日常談話的粗繩子解析為組成它的線股，如果不這樣做，那些問題就不可能解決或“消失”。這肯定是歷來關于哲學的最有獨創性的論點之一。

注釋

#### 第一章 約翰·洛克

[[1]](#_1_75)所有洛克引文都是參考關文運譯本《人類理解論》（商務印書館，1981年版）及《西方哲學原著選讀》（北京大學哲學系編譯，商務印書館1984年版）而譯出的。——譯注

[[2]](#_2_72)可敬的羅伯特·波義耳（1627—1691）是英國物理學家和化學家，皇家學會的創始人之一。

[[3]](#_3_67)托馬斯·施坦漢姆（1624—1689），英國醫生。

[[4]](#_4_67)克利斯提安·哈根留斯（1629—1695），荷蘭數學家、物理學家、天文學家。

[[5]](#_5_61)萊布尼茨在他的《人類理智新論》中抨擊過洛克，他持一種較“溫和的”關于人類所共有的天賦能力的理論，他承認絕對的“推理的真理”——這些真理是潛能而不是呈現給人心的永恒實有的真理——就像雕刻家必須考慮的大理石石紋一樣，而且不論他考慮與否，這石紋也已形成了它的特征。

[[6]](#_6_57)派齊、弗朗都是英國長度單位。1派齊=5.5碼，1弗朗=0.125英里或201.167米。——譯注

[[7]](#_7_55)拉丁文，意即“實體”。——譯注

[[8]](#_8_55)這里的主體指實體，這是一個傳統的用法。——譯注

[[9]](#_9_51)見《倫理學原理》（倫敦，1903）。

[[10]](#_10_49)亞歷山大的戰馬。——譯注

[[11]](#_11_45)這段文字引自第四卷第7章第9節。——洛克原注

[[12]](#_12_43)著重號為編者所加。

[[13]](#_13_41)休謨第一次清楚地表述了這個問題。對這個與他有關的問題的陳述和討論，見本書第159頁及以下。

#### 第三章 喬治·貝克萊

[[14]](#_14_41)他的論證（上面的引文只引用了其論證的一部分）即使不是都用來證明一個完全相同的論點，也是用來證明幾個密切相關的論點，他的論證的數目和種類本身是很可疑的。如果貝克萊論述的那種哲學問題之一被闡述清楚了，那么，為了最終證明有關這個問題的一種答案的真理性，我們不應該要求一連串不同的論證，正如在數學中不需要一連串不同的證明來論證一條定理一樣。

[[15]](#_15_41)著名的俄國馬克思主義者普列漢諾夫在他為一本辯證唯物主義教科書所寫的導言里曾經辯駁道：“老唯心主義者貝克萊說，一切事物都是我們頭腦的產物，因此我們的父母是我們頭腦的產物，因此我們的父母是我們的產物；但是對任何一個捏造出這種謬論的人都不值得去理會。”對于這種想走三四步棋就把對方將死的愚蠢和引人發笑的嘗試，貝克萊的（以及后來馬赫與羅素的）答復給予了很充分的駁斥。列寧后來以一種更粗糙的形式重復了這個論證。

#### 第四章 大衛·休謨

[[16]](#_16_41)洛克曾模糊地意識到這個問題的存在，但他只是一筆帶過，在近代哲學中，因果關系重要性的出現始自休謨。

[[17]](#_17_37)這一點可以稍加發揮。很多對過去的推論可以用記憶為基礎；但即使這樣我們也仍應該限于信念的微妙的集合體之內，并與我們實際持有的信念和假設作一比較。無論如何，對因果關系的依賴涉及到建立記憶的可信性。

[[18]](#_18_35)如果讀者還記得休謨用來證明一個給定的命題不是“分析的”，即不是邏輯地為真——“由推理確立的”技巧，他就會發現很容易領會這種解釋與原文之間的關系。他所采用的不是邏輯的標準，即這樣的命題的矛盾不是自我矛盾，而是我們理應期待的更心理學化的標準—我們能夠想象這種矛盾。

[[19]](#_19_36)這種分析事實上是有缺欠的。

[[20]](#_20_34)這一點只是嚴格地適用于一些想證明歸納具有確定性的嘗試。許多認識到這是毫無希望的哲學家都已努力確立一種顯然更脆弱的論點，即歸納只能被證明有或然性。這是同一類錯誤，然而論證甚繁，恕不詳論。

[[21]](#_21_35)加了著重號的四個詞指的是休謨所討論的客體的性質，不過休謨當然認為它們是被虛構地歸給了神秘的實體。

#### 第八章 約翰·格奧爾格·哈曼

[[22]](#_22_35)下面的段落引自詹姆斯·奧弗萊厄蒂的譯文，這些譯文出現在他的著作《統一性與語言，約翰·格奧爾格·哈曼哲學研究》（切普希爾，北卡羅來納：北卡羅來納大學，1952）。北卡羅來納大學1952年版權所有。注明的出處是指魯特與維納編輯的《約翰·格奧爾格·哈曼著作集》（柏林，1824）的卷數；或者如果前面標有字母“G”則是指吉爾德麥斯特的《J.G.哈曼，北方的魔法師，生平與著作》（哥達，1868）的卷數。

#### 第九章 格奧爾格·克里斯托夫·利希滕貝格

[[23]](#_23_35)他的著作最著名的版本是由格里塞巴赫（1871）和維爾布蘭特（1893）編輯出版的。《格言集》首次出版于1902年。