

卡莱尔的文人英雄与文化偏至*

乔修峰

内容提要 在 19 世纪英国,“文人”是个相当模糊的概念。托马斯·卡莱尔将文人视为“英雄”,并称之为“现代最重要的人物”,实际上是针对当时的信仰危机和文化偏至而构想出的一种文人范型。他认为文人应该打破机械思维设置的牢笼,开创新时代的“方言”,涤荡遍布英国的“空话”,守护文字和人类存在的精神维度。

关键词 托马斯·卡莱尔 文人英雄 文化偏至 词语

1840 年,托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle)作了题为《论英雄、英雄崇拜与历史上的英雄业绩》的系列演讲(以下简称《英雄》^①)。他在第五讲《文人英雄:约翰逊、卢梭和彭斯》中提出了一个著名论断:文人英雄(the Hero as Man of Letters)是“现代最重要的人物”。^②此说常为后学援引,但在当时,“文人”指的是什么人,卡莱尔又是怎样界定的,文人何以成为“英雄”,“文人英雄”肩负着什么使命,当时的“现代社会”有没有这种英雄?唯有回答了这些问题,才能大致了解卡莱尔提出这一论断的背景和意图。

一、文人与英雄

19 世纪初期的英国人很难说清楚什么是“文人”(man of letters),就像现代人很难说清楚什么是“知识分子”(the intellectuals)^③。

不仅“文人”概念的内涵和外延常随社会与时代而变,文人自身也在不断修正其自我认识。《牛津英语词典》(OED)^④解释说“man of letters”等同法语“homme de lettres”,指饱学之士、学者(a man of learning, a scholar),现通常指以文字为业者、作家(a man of literary profession, an author)。尽管这个定义没有具体界定“文人”的外延,却清晰地指出了内涵的转变,即由“学者”过渡到“作家”。不管哪层意思,知书能文都是基本条件,也是该词最初的所指。19 世纪上半叶,英国教育尚未普及,“文人”只能是少数知识精英。随着时移世易,这一群体在社会中的位置也变得难以界定。^⑤他们开始重新审视自己的角色和使命,构建理想身份,形成了关于“文人”的不同认识。柯尔律治(Coleridge)和卡莱尔就分别强调了上述“文人”概念的

* 本文为国家社科基金青年项目“19 世纪英国文人的词语焦虑与道德重构研究”(12CWW025) 的阶段性成果。

两层内涵。他们的界定在外延上略有重合，但在内涵上却差别很大。

柯尔律治自创了“clerisy”一词，指饱学之士或知识阶层，源出德语“clerisei”或拉丁语“clericia”（*OED*）。其外延为“一国之学士，如诗人、哲学家或学者”，包括“人文及科学”领域的知识精英。^⑥这一阶层大致属于上述“文人”概念的第一个内涵（scholar）。柯尔律治认为，该阶层肩负着传承人类知识的重任，应受国家资助。

卡莱尔所说的“文人”则属于第二个内涵，即靠市场吃饭的作家（author）。他强调这种文人乃“现代”社会的新兴产物，历史不过百年，是随恩主资助传统的衰落和印刷事业的发展而出现的卖文为生的作家。^⑦卡莱尔主要用的词是“man of letters”，偶尔也用“Book-writers”^⑧或“Literary Man”。^⑨这种界定明显地反映在他对德国哲学家费希特的译介中。1805年，费希特做了系列演讲《论学者的本质》（*Über das Wesen des Gelehrten*）。卡莱尔以此作为他文人英雄说的源头，^⑩但没有照搬费希特的说法。首先，他没有将费希特的“Gelehrten”译作“Scholar”（1845年有英译本译作“Scholar”），而是译作“Literary Man”，强调了“文人”的第二个内涵，突出其现代性。如雷蒙德·威廉斯在《关键词》中所考，“literary”非指涉狭义“文学”，该词自18世纪中叶起便指“写作”或以写作为业，与作家从靠他人资助过渡到靠市场卖文关联密切。^⑪其次，费希特在其演讲中区分了表面的学者和真正的学者，并将后者分为三种，即统治者、教师和作家，其中作家属于近代新兴事物。^⑫虽然卡莱尔说他所指的文人英雄就是费希特所谓的“真正的文人（学者）”，但他主要还是谈作家，并没有涉及统治者和教师。

不过，这种以写作为业的作家在19世纪英国的所指也很模糊且变动不居。海克在

《维多利亚时代智识生活的转型》中指出，当时所谓的文人（man of letters），是与科学家（man of science）、学者（scholar）并列的群体，宽泛地说，可以包括诗人、小说家、记者、传记作家、史学家、社会批评家、哲学家、政治经济学家等。^⑬可见，该群体主要活动在人文社科领域，并没有像柯尔律治那样囊括自然科学界的知识精英。当然，也有学者不满地指出，这些“文人”如其英文字面意思所言，绝大多数都是男性。^⑭卡莱尔虽然没有具体界定文人的外延，也很少调侃文人的性别，但他对政治经济学家、小说家、报刊撰稿人的偏见还是非常明显的。而且，如约翰·格罗斯在《文人兴衰史》中所言，自卡莱尔1840年的著名论断之后，“文人”的外延又有减小；到1860年前后已经开始指二流作家，再具体点说就是批评家（critic），他们自认比一般的报界笔匠高出一筹，却也不敢以艺术家自居。这种含义一直持续到第一次世界大战。因此，格罗斯认为，19世纪下半叶推出的“英国文人传记”大系虽然收录了诗人、剧作家和小说家，但已经与当时该词的用法大相径庭。^⑮

卡莱尔没有费心去界定文人或作家概念的外延，主要是因为他对当时的文坛状况并不满意，想构建一种理想的文人范型——“文人英雄”，因而更加看重文人的本质或功用。他在之前的四次演讲中论述了古代作为神明、先知、诗人和教士的英雄，认为现代作为文人的英雄将肩负起前四种英雄的使命，用“印刷的书籍”说出所受的神启。^⑯他坚信英雄的首要乃至全部特征便是能够“透过事物表象看到事物本质”。^⑰由是，文人英雄最突出的能力便是“看”（see），即“够透过表象看到本质”。^⑱这个本质也就是费希特所说的“神圣理念”（Divine Idea），文人的使命便是洞察并阐述这一理念。^⑲卡莱尔在《德国文学状况》（1827）一文中解释说：

费希特认为,“神圣理念”遍布于可见的宇宙之中,后者乃其象征和外在表现。可见的宇宙自身并无意义,离开了该理念甚至无法存在。芸芸众生看不到这个理念。但觉识并把握该理念,完全生活其中,乃是一切真正的美德、知识与自由的前提,因而也是各时代精神奋斗的目标。文人就是该理念的指定阐释者,也不妨说,是一个永恒的教士阶层……²¹

卡莱尔在《英雄》中重申了这一观点,并将“神圣理念”与歌德所说的“公开的秘密”(open secret)相提并论。²²虽然费希特和歌德的概念旨趣并不相同,但卡莱尔汲取了两者所共有的永恒、无限以及不为众生所见等特征,将它们等同了起来。²³从卡莱尔早年的文字²⁴也可以看出,这两者还等同于基督教所说的“圣言”或“道”(Word)。19世纪游学欧洲的辜鸿铭似乎也受此影响,在《中国人的精神》中将费希特的“神圣理念”等同于中国哲学中的“道”(Tao),一种“神圣的宇宙秩序”,也即孔子所谓五十而知的“天命”(the Ordinance of God)。²⁵这些概念虽然语境不同,却有共通之处,与前引《德国文学状况》中的文字遥相呼应。卡莱尔就是要将文人英雄与宗教信仰相系,使之成为引导俗众的“世界之光”。²⁶在他看来,“精神总是决定物质”,而书籍又在现代社会中担负了大学、教会、议会的诸多功能,因此,著书立说的文人英雄自然也就是“现代最重要的人物”。²⁷即,“在现世所有的教士、贵族和统治阶级当中,没有一个阶层能与‘文人教士阶层’(that Priesthood of the Writers of Books)的重要性相提并论”。²⁸文人英雄就是精神权威,不管他们被称作“王、教士还是其他称号”,“全世界都应照他们说的做”,因为他们有“思与看”的能力。²⁹卡莱尔在《过去与现在》中迫切希望“文人也可

以成为‘骑士’,甚至成为实际的而非虚构的教士阶层”,为混乱的精神世界带来秩序。³⁰但他深知,现实并非如此。

尽管印刷书籍日渐增多,读者群也在不断扩大,但文人并没能成为精神权威。一方面,文坛受商业精神侵蚀,对金钱与地位的渴求日益迫切,以致卡莱尔抱怨说“我们现在没有文人,只有文学绅士”。³¹而且,“文学共和国”(Republic of Letters)的人口增速甚至超过了美利坚合众国,³²严肃的文学已经沦落为二手的评论;³³作为“看”世界的眼睛,文学已经瞎了。³⁴文学本应揭示“公开的秘密”,但现在拿笔杆子的人多如牛毛,却都只是在制造“流行小说、滥情诗文、悲剧闹剧、游记”等垃圾和泡沫;英国徒有三千作家,却都看不见那“公开的秘密”。³⁵1832年逝世的歌德是《英雄》中惟一提到的文人英雄典范。³⁶从卡莱尔对歌德的崇拜不难看出他对英国当时所谓“文人”的鄙视。他在1825年的书信中称歌德为“可敬的圣哲”,并说“在现世所有的‘文人’之中,我最敬爱他,因为他是知书能文的巨人(man of letters),而不是知书能文的侏儒(dwarf of letters)”。³⁷

另一方面,卡莱尔认为现代社会已经成为一个“无神的世界”。18世纪的“怀疑主义”(scepticism)是这种“精神瘫痪”的罪魁祸首。在这样一个“除了机械生活之外一无所有”、“虽然活着,(在精神方面)却已经死了”(death-in-life)的时代,很难生出英雄。³⁸

卡莱尔常用“混乱”、“无政府状态”等词来表述他对精神权威真空的担忧,这也促成了他对文人英雄的崇拜。他借费希特的文人观来倡扬文人英雄形象,也是一种纠正文化偏至、重塑文化氛围的努力。《论学者的本质》的英译者威廉·斯密在1845年的译序中对费希特的评价也道出了这种需求“在我们工业的铿锵声中,在我们商业的喧嚣声中,尤其应该提高他的声音,以重新唤起人们对神圣的敬

畏之心”，这是文人的责任。^③即便没有文人英雄横空出世，树立并传播这种理念至少可以对弥散于现代社会的机械思维有所制衡。

二、“罗辑先生”与“文化偏至”

卡莱尔对现代社会的忧思，核心在于工业社会中人的生存状态。他在《时代征兆》（1829）一文中提出，如果只用一个词来形容他所处的时代，那便是“机器时代”。^④机器，在马克思看来是工业革命的起点，^⑤在卡莱尔眼中则是机械主义兴起的标志。^⑥他认为工业化进程改变了“人的整个生存方式”，人的心、脑、手都已经机器化，也即说不仅包括人的行为方式，还包括人的思维和情感模式。^⑦现代人不仅不再关心道德、宗教和精神状况，精神领域也被物质领域的机器化倾向所侵蚀，“不仅外在的、物质的方面为机器管控，内在的、精神的方面也未能幸免”。^⑧这便是卡莱尔文人英雄说的锋镝所向，即机器时代的思维模式对信仰或精神世界的破坏。

他在该文中指出，“机器信仰”造成了“知识的偏颇”。物理学、化学、生物学成了主流科学，不仅贬抑了形而上学和道德哲学，还使机械模式渗透到了整个哲学、科学、艺术和文学研究之中。于是，“一切有关人、有关神圣的东西，我们都有渺小的理论”。^⑨从卡莱尔一以贯之的论述中不难看出，这些“理论”的源头便是“怀疑主义、不真诚和机械的无神论”^⑩，具体说就是功利主义所代表的机械思维，也即民初国内学人所说的“罗辑先生”。卡莱尔认为，“渺小的批评家们正在竭力瓦解信仰，促进普遍的精神瘫痪”。^⑪智力（Intellect）原本是认知和信仰的能力，现在被等同于逻辑；其工具不再是沉思，而是论证。没有了爱恨的哲学家如同冷冰冰的“逻辑工厂”（Logic-mills），只推求因果，不探寻本源。外在知识完全靠机械原则研究，内在知识则因机械原则无能为力而遭唾弃。^⑫他在《英

雄》中认为这种思维方式“太过狭隘和渺小”，^⑬将神秘世界“理论化”的企图注定劳而无获，因为那是逻辑不应涉足的地方。显然，卡莱尔是在界定认知或思维方式的“权界”。他在《时代特征》一文中提出，在“有限”的物质世界之外，还有一个超验的、不可见的“无限”世界，无法生搬机械思维或经验主义的方法来参悟；机械的“体系”制造者和“逻辑纸堡”建造者理解不了无限。^⑭他还将德国小说家里希特尔（Richter）的哲学思想视为认知“无限”世界的范例“它不是机械的或怀疑主义的；不是来自论坛或实验室，而是来自人类精神的深处；它最美的成就就是生出了高尚的道德体系和坚定的宗教信仰。”^⑮有评论家指出，“人的心灵深处”（depths of the human mind）本是当时流行的批评术语，但经卡莱尔改造，已经变成了“反理性主义、反机械论”的特色武器。^⑯

借用并改造流行的概念和词语是卡莱尔惯用的手法。他还借用康德对理性（Vernunft）和知性（Verstand）的区分，来说明文人英雄和逻辑运用者的根本区别。他在《旧衣新裁》中区分过两种思维方式：一种是“低级逻辑”（vulgar Logic），一种是“纯粹理性”（Pure Reason）。前者认为人不过是“穿裤子的杂食性二足动物”，后者则认为人是“灵魂、精神、神的影子”。^⑰他在《德国文学状况》中解释说，理性与知性都是发现真理的途径，但有“根本不同的方法和适用领域”：“理性（Reason）认知真相本身”，“知性（Understanding）则认识关系”。后者适用于实用知识和物质世界，如数学、物理、政治经济学等，但不可越界去侵占理性的领域，否则会毁掉人类的精神世界。^⑱卡莱尔的这种阐述已经与康德有了较大分歧，尤其是将理性与精神世界相连，更接近于柯尔律治对康德这对概念的理解。^⑲卡莱尔在《诺瓦利斯》一文中指出“所有的诗歌、德性和宗教都超越了知性的疆域，知性无法认

知它们,除非是得出错误的认识。”⁵⁵他认为,康德的方法是由内及外,洛克的方法则是由外及内。⁵⁶这也类似于穆勒(J. S. Mill)对柯尔律治和边沁(Bentham)的区分:边沁对一切既有观点都厕身其外加以考察,柯尔律治则试图从内部来审视它们。⁵⁷从这个意义上说,卡莱尔是依从柯尔律治和康德,反对洛克与边沁。确切地说,是反对后者越界用其“理论”来瓦解信仰。

文人英雄有洞察力(insight),与运用逻辑者不同,不是依从逻辑和计算,而是凭借直觉和想象,拥有能“看”的“眼睛”。文人英雄的“理性”乃是一种同情之理解,是智识与情感的共同作用,与边沁式思维的刻板机械和缺乏情感形成了鲜明的对比。⁵⁸这也是卡莱尔在《时代特征》中所说的“健康的理解”(healthy Understanding):“不是逻辑和论证,而是直觉,因为理解的目的是证明或寻找原因,而是认知和信仰。”⁵⁹直觉需要依赖想象力,如《旧衣新裁》中所说,“真正统治我们的国王是想象力,而非逻辑和测算的能力”,“想象就是你的眼睛”。⁶⁰功利主义者不过是“动机工厂的匠人”(Motive-Millwrights),⁶¹其灵魂已被机械主义侵蚀,是没有了信仰的“瞎眼”巨人。⁶²

机械思维的越界加剧了现代社会的文化偏至倾向,引起了维多利亚时代文人的警觉。马修·阿诺德(Matthew Arnold)曾与卡莱尔同声相应,在《文化与无政府状态》中批判过“工具信仰”(faith in machinery)。⁶³他们都认为,现代社会的病灶不仅在于重物质而轻精神的偏至现象,更在于思维方式的越界。这种越界在本质上是一种错误的崇拜,是失去“目的”之后对“工具”的信仰。正如巴兹尔·威利在综述柯尔律治关于两种认知方式的区分时所说,理性寻求终极目的,知性则研究工具。⁶⁴在评论家杰姆逊(Fredric Jameson)看来,目的是属于宗教或某种神秘主义的东西,

它的缺失是“晚期资本主义”社会至今未能解决的问题。⁶⁵

三、“方言”与“空话”

卡莱尔的同时代人已经注意到他与边沁的对立,这种对立也明显地反映在语言上。1844年有文章指出,边沁关注物质世界,卡莱尔则向往精神天地,两人各创了一种独特的语言。⁶⁶卡莱尔已经意识到需要一套新词汇和新概念来改变文化偏至造成的社会、文化和道德问题。早在1833年的日志中,他就写下了自己在语言方面的焦虑。在他看来,各时代都有一种“道”在谕告世人,使灵魂最深处感到震颤,“但如何找到这种道?找到了又如何表述它?”⁶⁷卡莱尔比费希特更关注神圣理念的表述。费希特认为,文人参悟神圣理念后,会自然地生出表述它的语言,从而“塑造自己的读者”。⁶⁸卡莱尔却认为,英国人不能静待“道”与“文”的水到渠成,因为当时的英语已经呈现出了文以害道之势。针对遍布英国的“空话”(cant),他提出文人应寻找新时代的“方言”(dialect)。

卡莱尔“援引”费希特说,每个时代都有自己的“方言”来表述神圣理念,这是文人应该做的事情。⁶⁹“方言”是贯穿《英雄》的核心概念,并不侧重地域差别,而是强调时代变迁。首先,“方言”之变证明了“道”之不变。神圣理念是永恒不变的,各时代的英雄用不同的话语来阐释它,形成了各种“方言”。“方言”会过时,但神圣理念不会随之消失。也即说,维多利亚时代的宗教信仰之所以出现危机,根源就在于旧“方言”已经与时代脱节,需要文人去寻找新“方言”。其次,各“方言”虽因时而异,但考其历史,总能找到它们共有的根本特质。现代文人应使自己的语言符合这些特质,剔除与之相悖的成分。由是,新“方言”应借助“有翼的词句”(winged words),如晴天霹雳一般,打破逻辑

先生设置的牢笼。^⑦与这种“方言”相对的是机械思维入侵精神领域后制造的“空话”。

“空话”是当时的关键词（《牛津英语词典》中该词条的例句均出自18和19世纪），主要指缺少真情实意的套话、流行的虚语、伪善的言辞等。该词源出拉丁语“吟唱”（cantare），^⑧18世纪之后有两层相互关联的意思，均暗示了语言的腐化。首先，它指一种为迎合时尚而宁为虚假的措辞方式。卡莱尔对此深恶痛绝。他将塞缪尔·约翰逊的名言“心里不要有空话”视为福音，盛赞约翰逊所言皆“真心实意之语”（sincere words），是在“以词指物”。^⑨其次，该词还特指虚伪地使用宗教语言。约翰逊的《英语词典》收入了“cant”词条，例句之一为艾迪生（Addison）在18世纪初所言：“明目张胆、直言不讳的渎神行径已经在我们社会中流行多年，如溯本追源，则不难发现，其根源正在于空话和虚伪。”该词条还援引了斯威夫特（Swift）的话，说作家们引入并繁殖了这些空洞的言辞（cant words），对语言造成了最具破坏性的腐蚀。^⑩这两个例句明显地指向了卡莱尔所忧虑的问题，正如他的好友弗劳德在《卡莱尔传》中所说，他认为“英国到处弥漫着空话——宗教的、政治的、道德的、艺术的空话，无处不闻空话，无事不含空话”；由是，真诚面对自己的灵魂、向人坦言自己的信仰，也就成了人类最高的责任之一。^⑪

卡莱尔认为空话源自不真诚（insincerity）。这与他的浪漫主义语言观有关。^⑫有批评家指出，卡莱尔相信经验可以直接写成文字，从而抹去了经验与表述之间的裂隙；只要真诚，就可表述真理。^⑬卡莱尔将现代社会的精神瘫痪归于不真诚：“对于那些可怜的怀疑论者来说，没有真诚，没有真理。半真半假的话（half-truth）和道听途说的风闻被叫成了真理。”^⑭纽曼（John Henry Newman）在其演讲《大学的理念》第一篇中也指出了时人用

词不诚“没有什么比用一个词，却又不用它来表达什么更容易了。异教徒过去常说‘上帝的意志’，但其实他们说的是‘命运’；他们说‘上帝所赐’，但实际指的是‘机遇’……”^⑮他在布道文《真诚与虚伪》中用“伪君子”、“口是心非之人”来讽刺那些满口空话的基督徒。^⑯诚如评论家霍顿所言，说到维多利亚人的“虚伪”时应该加上引号，因为大多数时候它是被当作“不真诚”的同义词。^⑰卡莱尔认为这种不真诚“是最不道德的行为，因为这是道德败坏的开端，或毋宁说，它使今后再无道德之可能——人们内心最深处的道德灵魂已经麻木，陷入致命的昏睡！人已经不再真诚”。^⑱卡莱尔最担忧的是空话侵入“人的心灵深处”，使人们口说空话而不自知，还自以为真诚。这种“真诚的空话”（Sincere-Cant）不仅瓦解了信仰和道德^⑲，也使人的思想失去了立足之地，如他后来在《当代评论》中所说，“一个人最真诚的时候居然也只是在说空话”，“我们不得不说，人类的语言不真实了！这种虚假的程度是近来方有的，前所未闻”，“虚假的语言……扭曲了一切；而思想（语言及行动的源泉）也变成假的了”。^⑳

要消除空话，首先就要真诚。这也是卡莱尔心目中的精神复兴之途。他认为，真诚是“所有具有英雄气质者的第一特征”，而且，“如果英雄指的就是真诚之士，那么我们为什么不能每个人都成为英雄？全世界人都真诚，一个有信仰的世界。这在以前有过，将来必定还会有”。^㉑有学者由是认为，除了卡莱尔演讲中提到的六种英雄，还有“第七种英雄，即自己也是英雄（the hero as oneself）”。^㉒这也是卡莱尔在没有英雄的时代退而求其次的一个方案，即从自己做起，真诚地求索神圣理念，打造时代语言。他在《文人英雄》演讲中主要谈了约翰逊、彭斯和卢梭三人，宣称他们虽然没能参悟神圣理念，没能成为英雄，但都是可

敬的真诚之士,是寻光之人。^⑧他在1827年的书信中也称自己“至少是一个诚实的‘理念追求者’”。^⑨

尼采在《偶像的黄昏》中说,英国人推崇卡莱尔的“诚实”,但英国人本就“空话”连篇,自然不足为信。^⑩这虽然只是揶揄之辞,但也暗示了空话与真诚的对立。其实,卡莱尔已经认识到,真诚是无意识的,人们只能意识到自己不真诚。^⑪但正是意识到了不真诚的状况,卡莱尔才呼吁英国人要真诚,“心里不要有空话”。他自己也在野蛮地改造英语,不遗余力地“拿来”德国文人的概念和词汇,尝试用一种新“方言”来改造民品。小说家乔治·艾略特(George Eliot)肯定了卡莱尔的努力,认为卡莱尔的许多新颖说法都“已变成常用词汇”。^⑫词语离不开它的历史语境,唯有从维多利亚时代英国人的著述中,感受宗教浸微对思想的巨大冲击,才能想见卡莱尔的新“方言”在当时的影响力。诗人勃朗宁夫人认为,“灵魂”、“劳动”、“责任”等词已是老生常谈,但卡莱尔却使这些词改头换面,“让我们感到震颤,仿佛某种新的神圣谕令,如滚滚雷声响彻星空。”^⑬难怪现代评论家G. B. 丁尼生将自己评论卡莱尔的文章取名为《卡莱尔:始自词语》。^⑭

四、词语焦虑与“两种文化”

卡莱尔在构建文人英雄身份时跃然纸上的语言焦虑,不禁使人想到英国思想史上的“两种文化”之争。^⑮其实,鲁迅早在1907年就将卡莱尔放到了这一论争传统中。他在题为《文化偏至论》的文章中批判了19世纪欧洲文明的两大弊病,其一就是“人惟客观之物质世界是趋,而主观之内面精神,乃舍置不一省。重其外,放其内,取其质,遗其神”。^⑯他在同年发表的《科学史教篇》文末提出文化不可偏至,“科学”固应崇尚,“艺文”亦不可偏废,“既有达尔文,亦必有文人如嘉来勒

(Carlyle)”。^⑰不过,卡莱尔并没有止步于指出重物质而轻精神的偏至现象,而是进一步批判了物质领域的机器化倾向对精神领域的侵蚀,揭露了罗辑先生力求一统天下、贯通物质与精神世界的野心。对于“赛先生”,卡莱尔没有全盘否定,但也颇多指摘,主要是觉得科学研究的只是表象,而真正重要的是本质。有学者在谈到卡莱尔对达尔文学说的评价时说,卡莱尔认为问题的关键不在于达尔文们对错与否,而在于“他们没有应对核心问题,那些问题有时是个人问题,有时是社会问题,但总是道德和精神问题”。^⑱卡莱尔对“罗辑先生”侵权越界、“赛先生”舍本逐末的认识,来自他对当时信仰危机的忧虑,而这也是他倡扬“精神总是高于物质”这一唯心立场的主要原因。这种忧虑是清末介绍西学的鲁迅,以及民初参与“科玄”之战^⑲的学者难以感同身受的。

“两种文化”之争实质上也是对工业社会中人的生存状态的反思,这一论战传统较少提及卡莱尔,但卡莱尔的语言焦虑却是该论战的题中应有之义。就《英雄》而言,卡莱尔更为关注的是日渐强势的“赛先生”对语言的影响。《英雄》开篇就提出了“科学与信仰”的对立,揭示“平庸的”科学术语对神性的抹煞。^⑳第一篇演讲反复考究词语本源,讽刺现代词汇的苍白和机械。例如,在谈到北欧神话中顶天立地的“生命之树”(Igdrasil)时,他请听众比较一下功利主义所说的“宇宙机器”,并感受两者的天壤之别。^㉑他认为,现代语言麻木了人们的思维,使人舍本逐末,不再向往物质界之外的精神界:

传统、传言、单纯的字词,形成了一层硬壳,包围着我们,使我们的思维变得麻木,把我们形成的每种观念都彻底裹挟了起来。我们把那乌黑的雷雨云中放出的火光叫做“电”,并做出很有学问的解释,还通过玻璃与丝绸的摩擦产生同类的东

西。但它是什么？是由什么产生的？从哪儿来？到哪儿去？科学已经告诉了我们很多；但科学如果遮蔽了那伟大、深邃、神圣、无边无际的“不可知”（Nescience），就是贫乏的科学。那“不可知”是我们永远无法穿透的，所有的科学都不过是漂浮其上，如表面的一层膜而已。尽管我们有了科学和格林总总的科学门类，但这个世界仍旧是一个奇迹；对于任何思考它的人来说，它都是令人惊奇的、不可测知的、神秘的。^⑩

因此，现代社会需要先知或诗人，也就是文人英雄，来剥除“这些不虔诚的硬壳、术语和科学传言”，^⑪使世人回心向道。阿多诺（Adorno）曾说，那些没有了虔诚之心的人只会用机械的语言说话。^⑫而卡莱尔更担忧机械语言会渐渐蚕食掉人们心中残存的那点虔诚之心。如果失去对永恒和无限的沉思，也就很容易成为“一副眼镜，但镜片后面没有眼睛”。^⑬

显然，在卡莱尔眼中，词语不仅影响着人的认知，更会改变人的存在。斯诺（C. P. Snow）所说的“两种文化”之间的鸿沟在卡莱尔做《英雄》演讲时还不明显。^⑭不过，从卡莱尔对文人英雄的界定，不难看出他实际上认为二者在认知上有等级高下之分。他警惕地指出了科学和机械思维对词语的影响，进而将文人对文字的守护提升到对人类生存的神性维度的守护。当代作家艾丽丝·默多克（Iris Murdoch）甚至在《由词语来拯救》一文中提出：“本来就没有两种文化。文化只有一种，其基础就是词语。词语是我们作为人、作为道德和精神行为者生存的地方。”^⑮默多克并非以片面来求深刻。毕竟，词语真正让人忧虑的是它背后的那个精神和思想空间。忽视这个空间，很可能导致托·斯·艾略特后来所担忧的那种危险——“带来了关于词语（words）的知识，却无视道（Word）”。^⑯

在中文语境中，“文人英雄”是个模糊的说法，很难让人联想到卡莱尔界定的这种形象。不过，卡莱尔却在《英雄》中谈到中国文人。他“听说”中国文人可以为官。虽然科举所取之士与他所说的卖文为生的作家不同，他却也赞同让有才智的人高居庙堂之上。只是，这位有着词语焦虑的文人还没有忘记重新给“才智”（intellect）下个定义：“有真正才智的人，正如我一贯主张并坚信的，还是一个心灵高尚的人，一个真诚、正直、仁慈、刚勇的人。”^⑰

注释：

- ① 书名的简称方便了行文，但应注意原题中的一个重要限定——“历史上的”。该书正是通过回溯历史来阐述“过去与现在”之间的传承与变革，强调社会维系所需的精神纽带。这是卡莱尔备受争议的一部作品，也是国内对卡莱尔为数不多的译介中着墨最多的一部，至少有三种中译本。关于该书的背景及批评史，可参见美国加州大学出版社新校注本的导论：Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (Berkeley: University of California Press, 1993), "Introduction", xxi - lxxx 页。
- ②⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero - Worship and the Heroic in History*, Centenary Edition, ed. Henry Duff Traill (London: Chapman and Hall, 1893), p. 155, p. 154, p. 159, p. 156, pp. 156, 154, p. 55, pp. 156 - 157, 80, p. 157, pp. 155, 161 - 165, p. 168, pp. 155, 193, p. 157, pp. 170 - 171, p. 176, p. 13, p. 171, pp. 172 - 173, p. 156, pp. 182 - 183, p. 171, p. 122, p. 122, pp. 45, 127, pp. 177 - 178, 158, p. 45, p. 17, pp. 20 - 21, p. 8, p. 9, p. 169.
- ⑳㉑ T. W. Heyck, *The Transformation of Intellectual Life in Victorian England* (London: Croom Helm, 1982), pp. 15 - 17, p. 24. (海克认为，1870年代之前，英国没有“the intellectuals”这个概念和说法；而从“men of letters”到“the intellectuals”的转变不仅仅是一种文字表达的转变，更与经济、社会和概念体系的转变密切相关。)
- ㉒ *Oxford English Dictionary*, 2nd Edition on CD - ROM.
- ㉓ Ben Knights, *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century*

- (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 1 - 2.
- ⑥ T. Ashe ed., *The Table - Talk and Omniana of Samuel Taylor Coleridge* (London: George Bell & Sons, 1894), p. 158; Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of the Church and State*, ed. John Colmer (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1976), p. 46.
- ⑩⑫⑭ C. F. Harrold, *Carlyle and German Thought: 1819 - 1834* (New Haven: Yale University Press, 1934), pp. 13 - 14, pp. 116 - 119, pp. 130 - 133, pp. 140 - 145.
- ⑪⑰ Raymond Williams, *Keywords* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 185, p. 175. (该书并没有将“空话”收作词条,但在“行话”[jargon]词条中谈到了它,并从词源上追溯其意义演变,如从“吟唱”演变为“宗教吟唱”、“托钵僧的语言”等。)
- ⑱⑲⑳㉑ Johann Gottlieb Fichte, *On the Nature of the Scholar and its Manifestations*, trans. William Smith (London: John Chapman, 1845), pp. 125 - 126, 189, 213, pp. 124, 133, 140, p. vi, p. 217.
- ⑲ Carol T. Christ, “ ‘The Hero as Man of Letters’: Masculinity and Victorian Nonfiction Prose ”, in *Victorian Sage and Cultural Discourse*, ed. Thais E. Morgan (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990), p. 21.
- ⑳ John Gross, *The Rise and Fall of the Man of Letters: Aspects of English Literary Life Since 1800* (London: Penguin, 1991), p. 9.
- ㉑㉒㉓㉔㉕㉖ Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, Centenary Edition, ed. Henry Duff Traill (London: Chapman and Hall, 1897), p. 164, p. 51, pp. 177 - 177, p. 176, p. 54.
- ㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ Thomas Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, 5 vols. Centenary Edition, ed. Henry Duff Traill, 1899 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), vol. 1, p. 58, vol. 2, p. 130, vol. 3, pp. 24 - 25, vol. 2, p. 133, vol. 3, p. 58, vol. 2, p. 59, vol. 2, pp. 59 - 60, vol. 2, pp. 62 - 63, vol. 2, pp. 67, 60, vol. 2, pp. 66, 63, 61, 76, vol. 2, pp. 74, 66, vol. 3, p. 6, vol. 1, p. 22, vol. 1, pp. 81 - 82, vol. 2, p. 27, vol. 1, p. 79, vol. 3, p. 57, vol. 3, p. 5, vol. 3, p. 6.
- ㉞㉟ J. A. Froude, *Thomas Carlyle: A History of the First Forty Years of His Life, 1795 - 1835*, vol. 2 (London: Longmans, Green and Co., 1914), p. 368, p. 368.
- ㊱ 辜鸿铭 《中国人的精神》(英文),外语教学与研究出版社1998年版,43页。也见《中庸》(辜鸿铭英译本),先知出版社1976年版,10页。
- ㊲ Thomas Carlyle, *Past and Present*, Centenary Edition, ed. Henry Duff Traill, 1897 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 293.
- ㊳㊴ Thomas Carlyle, *Letter-Day Pamphlets*, Centenary Edition, ed. Henry Duff Traill, 1898 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 191, p. 310, P. 312.
- ㊵㊶ Charles Richard Sanders, Kenneth J. Fielding and Clyde de L. Ryals eds., *The Collected Letters of Thomas and Jane Welsh Carlyle* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1970 - 1995), vol. 3, p. 288, vol. 4, p. 271.
- ㊷ Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (London: Penguin, 1976), p. 497.
- ㊸ Ed. Block Jr., “Carlyle, Lockhart, & the Germanic Connection: The Periodical Context of Carlyle’s Early Criticism”, *Victorian Periodical Review*, 16. 1 (Spring, 1983), p. 25.
- ㊹ J. S. Mill, *Mill on Bentham and Coleridge*, intro. F. R. Leavis (London: Chatto & Windus, 1950), pp. 99 - 100.
- ㊺ Matthew Arnold, *Culture and Anarchy and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 63.
- ㊻ Basil Willey, *Nineteenth - Century Studies* (Harmondsworth: Penguin, 1964), p. 37.
- ㊼ 杰姆逊 《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,100页。
- ㊽㊾ Jules Paul Seigel ed., *Thomas Carlyle: The Critical Heritage* (New York: Barnes & Noble, 1971), p. 239, pp. 239, 242.
- ㊿ Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, ed. David Crystal (London: Penguin, 2006), pp. 115 - 116.
- ① James Anthony Froude, *Thomas Carlyle: A History of His Life in London, 1834 - 1881*, vol. 2 (London: Longmans, Green, and Co., 1897), p. 18.
- ② 艾布拉姆斯在谈浪漫主义理论的《镜与灯》中指出,维多利亚时代的“真诚”除了道德、性格方面的含义,还是一种流行的文学价值标准。见 M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (London: Oxford University Press, 1971), 319页。
- ③ David Riede, “Transgression, Authority, and the Church of Literature in Carlyle”, in *Victorian Connections*, ed. Jerome J. McGann (Charlottesville: University Press of Virginia, 1989), pp. 88 - 120.
- ④ John Henry Cardinal Newman, *The Scope and Nature of University Education*, ed. A. R. Waller (London: Dent,

- 1903), p. 29.
- ⑦⑧ John Henry Newman, *Selected Sermons, Prayers, and Devotions*, eds. John F. Thornton and Susan B. Varenne (New York: Vintage, 1999), p. 229, p. 233.
- ⑧⑩ Walter E. Houghton, *The Victorian Frame of Mind* (New Haven: Yale University Press, 1957), p. 395.
- ⑧⑤ Philip Rosenberg, *The Seventh Hero: Thomas Carlyle and the Theory of Radical Activism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1974), p. 202.
- ⑧⑧ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale (London: Penguin, 1990), p. 86.
- ⑧⑩ George Eliot, "Thomas Carlyle", in *George Eliot: Selected Essays, Poems and Other Writings*, eds. A. S. Byatt and Nicholas Warren (Harmondsworth: Penguin, 1990), pp. 343-344.
- ⑧② G. B. Tennyson, "Carlyle: Beginning with the word", in *The Victorian Experience: The Prose Writers*, ed. Richard A. Levine (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), pp. 1-21.
- ⑧③ 科里尼认为, 斯诺在 20 世纪中叶与利维斯 (F. R. Leavis) 关于“两种文化”的辩论, 还可追溯到 19 世纪下半叶赫胥黎和马修·阿诺德关于“科学”与“文化”的论争, 甚至更早时候柯尔律治与边沁的对立。参见 Stetan Collini's "Introduction" to C. P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), xxxv 页。
- ⑧④⑧⑤ 鲁迅《鲁迅全集》第一卷, 人民文学出版社 1981 年版, 53, 35 页(“嘉来勒”即今译“卡莱尔”, 鲁迅此处所附英文有误)。
- ⑧⑥ Fred Kaplan, *Thomas Carlyle* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 531.
- ⑧⑦ 也即“科学与人生观”的论战, 论战文章可见张君勱、丁文江等著《科学与人生观》, 岳麓书社 2012 年版。
- ⑧⑩② Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, trans. Knut Tarnowski and Frederic Will (London: Routledge, 2003), p. 6.
- ⑧⑩④ 从《牛津英语词典》例句来看, 19 世纪用“man of science”和“scientist”(1834 年才出现)来指现代意义上的“科学家”, 但其专门化程度远不及 20 世纪中叶与“文学知识分子”相对的“自然科学家”。
- ⑧⑩⑤ Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter Conradi (New York: Penguin, 1999), p. 242.
- ⑧⑩⑥ T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays, 1909-1950* (New York: Harcourt, Brace & World, 1952), p. 96.

Word and Words: The Hero as Man of Letters

QIAO Xiufeng

Abstract: Thomas Carlyle redefines “man of letters” as the modern hero who interprets the “Divine Idea” by a new “dialect” against the cant pervasive in Victorian England. His anxiety about the potentiality of the words to embody the Word is a direct response to the religious crisis and cultural dislocation in an industrial age.

Key words: Thomas Carlyle, man of letters, cultural dislocation, words

(作者单位: 中国社会科学院外国文学研究所)

责任编辑: 陈思红