

弥尔顿的《逻辑之艺》

作为诗歌之艺

——对《失乐园》第二卷的修辞学解读*

Milton's *Art of Logic* as an Art of Poetry:
A Rhetorical Reading of *Paradise Lost*, Book 2

【美】菲利普·J. 唐纳利 著 时霄 译

[USA] Phillip J. DONNELLY

作者简介

菲利普·J. 唐纳利，美国贝勒大学副教授

Introduction to the author

Phillip J. DONNELLY, Associate Professor of Literature, Baylor University.

Email: Phillip_Donnelly@baylor.edu

Abstract

Why does Book 2 of *Paradise Lost* devote so much attention to the depiction of demonic deliberative persuasion? I propose that the passage dramatizes the political paradoxes that arise from the attempt to limit deliberations about the public good to matters of instrumental judgment. The argument first outlines what I mean by “rhetorical reading.” In doing this, I also suggest how Milton’s text, the *Art of Logic*, bears on such reading practices. The second part of the argument illustrates the kinds of insights regarding *Paradise Lost* that can arise from such reading practices. Ultimately, the narrative poses for readers not simply the task of discerning the difference between virtue and hypocrisy; rather, it invites readers to imagine how a political discourse might preclude such a distinction from even appearing.

Keywords: John Milton, poetics, Renaissance rhetoric, history of English literature, *Paradise Lost*

在牛津版《十六世纪英国文学史》中，路易斯（C.S.Lewis）有一句著名的评论：“诗歌与修辞在现代被视为两种不同的形式，但对于文艺复兴时期的作者和读者而言，这种区分毫无意义。”^①他甚至暗示，文艺复兴与当代英国文学感受力（sensibility）之间的最大不同，或许就在于修辞学品味。对于诗歌和修辞在现代的分裂，其中的关键问题需要进一步澄清。路易斯并不仅仅是说，由于印刷出版业的发展，口头交流的重要性发生了变化。这一变革当然是路易斯所强调的一个部分，但“修辞”在这一语境中之所以十分重要，并不仅仅因为（或首先因为）机械印刷文化的兴起使文学的口头性与书写性特征产生了各种程度的差异。更深层的问题是，一种将“劝服（persuasive）”^②特征赋予所有话语（无论口语还是书面语、历史性还是虚构性）的方式，在现代人的感受力中似乎已经消失殆尽。在路易斯之后，学界对修辞学史的研究已经蔚为大观。近年来，赛尔金森（R.W. Serjeantson）谈道，“来自形式化论证技艺中的惯例（conventions）时常支配着文艺复兴时期的写作；对于此类技艺，

* 笔者曾于2017年11月20日以此为题在中国人民大学文学院进行讲座。张靖、赵惊、雷立柏、彭磊、娄林等老师筹办并支持了此次讲座，笔者寸心铭感，在此谨拜谢忱；也衷心感谢时霄博士的翻译。[This article is based on an invited lecture at Renmin University of China on November 20, 2017. The author is grateful for the kind hospitality and support extended by ZHANG Jing, ZHAO Jing, Leopold Leeb, PENG Lei and LOU Lin, all faculty members from the School of Liberal Arts. The author is also deeply grateful for the translation of this article by SHI Xiao.]

^① C. S. Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama* (Oxford: Clarendon, 1954), 61.

^② “Persuasive”一词的含义可能有些模糊，甚至令人迷惑。我在此使用该词，指的是话语实践的人际交互性（inter-personal）与意图性特征。在这个意义上，我试图提醒，非人性（impersonal）、无目的的性的话语是一个误导性的概念。事实上，语言的劝服性特征提醒我们，任何言说都或有诉讼性（forensic）、或有展示性（demonstrative）、或有审议性（deliberative）目的，但总之会有一个目的。不过，“persuasive”一词也可以专指“审议性”劝服。我的意思并不是说，所有话语都是审议性的。

修辞学是最普遍的一种”。^①当然，一位作者若直接诉诸此类“惯例”，会显得不成熟或缺乏创造力；但是，“文艺复兴时期的读者非常清楚逻辑学与修辞学论证的各种不同形式”，“这不仅可见于当时众多关于此类技艺的教科书——这是语法学校和大学教育早期阶段课程的主要部分，而且可见于现存刊本和抄本中对古典、圣经和俗语文献的分析性文本”。^②为了阐明这种对诗歌的理解在实践中呈现出怎样的面貌，本文将集中分析弥尔顿《失乐园》第二卷中一段广为人知的场景，即所谓的“地狱议会”。

在这篇以圣经为题材的史诗所处理的问题中，最基本者有三：一、恶如何进入人类历史；二、上帝允许恶进入人类历史，是否可以被理解为“公正”之举；三、堕落天使撒旦的故事如何阐明前两个主题。在批评史上，撒旦的形象得到的关注不可胜计。由于《失乐园》处理人类堕落后的神圣正义问题，以及撒旦在人类堕落中扮演的角色，其第二卷的叙事焦点就带来了一个明显的问题。这部史诗“从中间开始”，在开篇叙述了撒旦和堕落天使从天国被打入地狱之后所发生的事：堕落天使变成了魔鬼，重新集结，商议如何应对当前的处境。由于其商议的内容大致占据了第二章的前半部分，不免令人心生疑惑：为什么弥尔顿要如此浓墨重彩地描绘魔鬼的劝服说辞，尤其是此类审议性劝服？在某种意义上，弥尔顿描绘堕落天使的故事，是在讽刺人类政治的败坏；^③或许可以说，关于魔鬼议会的叙述也是这个讽刺写作的一部分。^④笔者并不否认这种论断，但希望表明，这段叙

^① R. W. Serjeantson, "Testimony: The Artless Proof," in *Renaissance Figures of Speech*, ed. Sylvia Adamson, Gain Alexander, and Katrin Ettenhuber (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007), 181.

^② *Ibid.*, 181. 收录该文的《文艺复兴修辞格》一书在参考书目中列了从路易斯到赛尔金森几十年间关于文艺复兴修辞学的代表性历史研究文献。[Adamson, et al., eds., *Renaissance Figures of Speech*, 291-94.]

^③ David Norbrook, *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric, and Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999), 433 ff.

^④ Sharon Achinstein, *Milton and the Revolutionary Reader* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 177-223.

述还揭示出另外的问题：一旦将对公共之善的思考局限于工具性判断的领域，将会出现怎样的政治悖论。本文的论证分为两步。首先，笔者将勾勒何为“修辞学解读”，并揭示弥尔顿的《逻辑之艺》与这种解读实践有怎样的关联。然后，本文将表明这种解读方式可以为理解《失乐园》带来何种洞见——坚持神圣正义之公开的模糊性所造成的政治后果，在堕落天使的演说辞中得到了戏剧性呈现。最终，笔者认为这段叙述不仅可以启发读者思考如何区分美德和伪善，而且会使读者看到，一篇政治话语甚至可能阻止人们对美德和伪善进行分辨，使两者的区分都成为不可能。

由于“修辞学解读”这一短语可以指向各种解释路径，在此需要澄清本文所使用的含义。笔者指的并不是“新批评”的形式主义，^①不是读者一反应批评，^②也不是修辞格和修辞结构分析。^③有学者将“修辞学解读”作为后现代解构诡辩的代名词，而这也不是笔者所使用的意思。^④笔者的方法或许可以称作“以历史为基础的修辞学解读”，借鉴的对象是历史学家彼得·麦克（Peter Mack）关于文艺复兴修辞学教育的研究作品。据其所论，对于受到修辞学传统影响的早期现代文本，我们若想恰切理解这些文本中的劝服性因素，必须

^① 比较Boris Eichenbaum, “The Theory of the ‘Formal Method,’” tans. Lee T. Lemon and Marion J. Reis, in *Russian Formalist Criticism* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1965), 99-139 and Cleanth Brooks, “The Formalist Critics,” *Kenyon Review* 13 (1951): 72-81。

^② 例如, Stanley E. Fish, *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), and *Is there a Text in this Class?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980)。

^③ 比较William Pallister, *Between Worlds: The Rhetorical Universe of Paradise Lost* (Toronto: University of Toronto Press, 2008) 以及前引《文艺复兴修辞格》中的多篇关于文艺复兴文献的论文。

^④ 参见Paul de Man, “Semiology and Rhetoric,” *Diacritics* 3.3 (1973): 27-33, Stanley Fish, “Rhetoric,” in *Doing What Comes Naturally* (Durham, NC: Duke University Press, 1989), 471-502. 比较Robert Danisch, “Stanley Fish is not a Sophist: The Difference between Skeptical and Prudential Versions of Rhetorical Pragmatism,” *Rhetoric Society Quarterly* 42.5 (2012):405-423.

去考察其特征描述与叙述行动的动态关系——读者可以注意到，这些动态关系所形塑的戏剧性故事中镶嵌着（并不必然直接表达出）许多道德格言（maxims）。^① 笔者认为，弥尔顿试图使读者从文本中为自己提取格言，而非被动接受既成之说——在弥尔顿看来，这也是荷马和维吉尔等古代诗人的做法。据麦克所述，早期现代修辞学教育鼓励人们以一种独特的方式阅读史诗。他并没有强调“常谭之书”（commonplace books）与文艺复兴修辞学解读的碎片化特征，^② 而是强调，对其中道德格言的解读要建立在悉心领会这些文本整体性劝服特征的基础上。^③ 在讲授言辞技艺（verbal arts）时，文艺复兴的教育者有意识地拒斥经院哲学方法，要求学生综合所有作品、考虑复杂的修辞语境，然后撷取并思考其中的道德箴言。^④ 这种阅读方式不仅仅要求辨识其中的谚语（或众所周知的格言），而且要求在戏剧性叙事和论说性文本中主动提取新的格言。在这种意义上，“修辞学解读”并不是简单地分类记录各种修辞手段和既成格言，而是要求动态地辨识镶嵌在戏剧故事中各种含混或隐藏的格言。^⑤ 笔者认为，这种要求读者全神贯注、启迪心智的阅读方式，恰恰是弥尔顿的意图所在。

^① Peter Mack, "Rhetoric, Ethics and Reading in the Renaissance," *Renaissance Studies* 19.1 (2005): 1-21. 与托马斯·富尔顿不同，笔者并不认为弥尔顿仅仅是原则性地拒绝使用任何格言；事实上，用事先写好的箴言代替读者的思考，才是弥尔顿所拒绝的东西。比较Thomas Fulton, *Historical Milton: Manuscript, Print, and Political Culture in Revolutionary England* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 2010), 50-61。

^② 此方面的论述，参见Anthony Grafton and Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities* (London: Duckworth, 1986)。

^③ Mack, "Rhetoric, Ethics and Reading in the Renaissance," 3.

^④ *Ibid.*, 4-12.

^⑤ 修辞学解读实践指的不仅仅是在页边标识各种修辞格和道德箴言，而是意味着在观察各种劝服目的的基础上关注整个文本的话语形态。富尔顿在其《历史上的弥尔顿》中正确地指出，弥尔顿对学究式边注法持否定态度。参见Fulton, *Historical Milton*, 50-61.

行文至此，笔者将简要说明弥尔顿关于逻辑学的作品如何与“修辞学解读”相关。弥尔顿的《失乐园》第一版于1667年出版，12卷版出版于1674年。在此期间，他于1672年出版了一篇介绍逻辑学的拉丁文作品：《逻辑之艺的更完整过程，遵循彼得·拉姆斯的方法》（*Artis Logicae Plenior Institutio ad Petri Rami Methodum concinnata*）。这部作品或许最早撰写于17世纪40年代——弥尔顿为何觉得，需要在生命的最后几年中发表这部逻辑学导论？

在回答这个问题之前，我们需要首先明确弥尔顿如何解释总体的“技艺（art）”，即一整套关于“制作东西”的知识。因此，言辞自由技艺（语法、修辞、逻辑），就是关于如何用词语制作东西的知识。^① 在1644年的《论教育》（*Of Education*）中，弥尔顿描述了逻辑学和修辞学与诗歌语言技艺的关系。在简述语法学和伦理学之后，弥尔顿提出，学生应该“在最后”学修辞学，也即“一种工具性的技艺——它使人们清晰而优雅地交谈与写作，符合崇高、中庸和卑微的风格”。他继续写道：

逻辑学是有用的，相关精细的标题和部目（well coucht Heads and Topics）因此需要得到运用，直到她[译按：逻辑学]张开紧握的手，转变为优雅而华丽的修辞学……诗学处在修辞学之下，但在实际上，它处在修辞学之前，因为诗学不那么琐碎和细小，而是更朴素、更具感官性、更有激情。我说的不是诗的韵律（这是语法学的基本内容）。这种崇高的技艺……教导的是：什

^① 笔者用“言辞自由技艺”指称传统“七艺”中的“三艺”（trivium），即语法、逻辑和修辞；“四艺”（算术、几何、音乐和天文）则可称为“数学自由技艺”。三艺中每一者所涉及的言辞有所不同：语法关乎言语表达及其方式；逻辑关乎使用推理进行论证；修辞关乎使用话语进行劝服。

么样的规则能造就真正的史诗、戏剧、抒情诗，什么是合适（decorum）——宏伟的杰作要遵守这一原则。^①

这段话颇耐人寻味，其中有两点最值得注意：一、逻辑学的目的，最终完成于劝服活动；二、修辞学技艺包括了作为“崇高技艺”的诗学。^②除此之外，弥尔顿还澄清了其所谓“诗学”的含义：不仅仅指形式韵律的技巧，而是关乎更广阔意义上的想象性写作。在弥尔顿看来，学生应当首先学习修辞学，然后学习诗学，虽然诗学“更简朴、更有感官性、更有激情”，正如修辞学比逻辑学更优雅。宏伟的杰作需要做到“合适”，尤其是因为这一原则密切关联着对材料、形式、读者和话语意图的分析——在此意义上，诗学是劝服技艺的最高形式。当然，这不是说诗学仅仅是一种工具性的东西，或者说有一种明确地审议性目的，而是说即使最普通的描写也有一个目的，哪怕这个目的仅仅是“表现”；换言之，单纯的“描述”同样“劝服”读者接受事物（包括想象的事物）的外表。在弥尔顿所承袭的教育传统中，语法学、逻辑学和修辞学这三种技艺不仅仅都以“言辞”为材料，而且具有同样的意图性特征。

在上述引文中，弥尔顿提到了逻辑学的“标题和部目（Heads and Topics）”，继而暗示出一个逻辑学传统：“部目逻辑学（topical logic

^① John Milton, “Of Education (1644),” in *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. 2, ed. Ernest Sirluck (New Haven: Yale University Press, 1959), 402-403; 译按：“poetry”在早期现代英语中可以表示“诗学”，与“poetics”含义相同。

^② 如下两段内容，笔者另曾撰文讨论：Phillip J. Donnelly, “Homer Writes Back: Rhetorical Art and Biblical Epic Justice in *Paradise Lost*,” in *The Edinburgh Companion to the Bible and the Arts*, ed. Stephen Prickett (Edinburgh, UK: University of Edinburgh Press, 2014), 461-62。

或place logic)”。^①这一传统始于亚里士多德和西塞罗,并得到了波爱修斯(Boethius)的发扬。^②在16世纪的文艺复兴人文主义者看来,部目逻辑学成为取代以三段论和有效推论为重心的经院逻辑学的另一种选择。文艺复兴时期的部目逻辑学吸纳了修辞学选材(rhetorical invention)中的“通用部目(common topics)”。根据传统修辞学,演说家的第一步是为一个特定的主张去“invent”^③或曰“发现(discover)”论据。为发现此类修辞学论据而使用的“通用部目”包括定义(definition)、比较(comparison)、关系(relationship)、环境(circumstance)和证词(testimony)。文艺复兴逻辑学文本吸纳了这些修辞学通用部目。例如,弥尔顿《逻辑之艺》中讨论了对某个事物的“定义”如何可以作为“论据(argument)”的来源。^④弥尔顿所说的“argument”含义较广:它不仅指严格的论证,而是扩展到“展现、解释或证明(showing, explaining, or proving)”;^⑤为表明其含义,弥尔顿还引用了维吉尔的话“Fear argues degenerate souls”(恐

^① 译按:“topic/topical”在此指的并不是既定的“主题”,而是与希腊文词源topos相关,表示一个“区域”或“论域”。下文所谓“选材(invention)”,即从某个“区域”(如定义、比较、关系、环境、证词)中去“发现”论据(argument)。此修辞学术语颇难译,罗念生先生将之译为“部目”,译者从之。见亚里士多德:《修辞学》,罗念生译,北京:三联书店,1991年,29页。[Aristotle, *Rhetorics*, trans. LUO Niansheng (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1991), 29.] 值得注意的是,下文所谓“common place”与意为“寻常笔墨”或“老生常谈”的“commonplace”含义也不相同。

^② Boethius, *De Topicis Differentiis*, trans. Eleonore Stump (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978). 本书编者斯顿普在附录中讨论了波爱修斯在晚期中世纪逻辑学传统中的接受(Ibid., 205-236)。波爱修斯明确区分了“辩证法部目”和“修辞学部目”。(*De Topicis Differentiis*, Bk IV, 1205C) 遵循阿格里考拉(Rodolphus Agricola)和拉姆斯的文艺复兴逻辑学教科书似乎倾向于将这两种部目合而为一。关于拉姆斯体系与部目逻辑学传统,参见Donnelly, “Logic,” in *Milton in Context*, ed. Stephen B. Dobranski (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2010), 349-55。

^③ 译按:invent旧义“寻找”“发现”,invention为传统“修辞五法”第一法,其含义是对论据的寻找和发现,笔者在本文中译为“选材”。

^④ Milton, *Art of Logic*, 310-17.

^⑤ Ibid., 220.

惧表现出卑劣的灵魂)。^①其中的关键在于,此类文本使逻辑学转向了更广阔的劝服性实践。

在文艺复兴部目逻辑学传统中,彼得·拉姆斯(Peter Ramus)的作品是弥尔顿《逻辑之艺》所遵循的对象。由于瓦尔特·昂(Walter Ong)的广泛影响,人们常常认为拉姆斯将逻辑学分离于修辞学——这甚至被认为是现代“事实—价值”区分的前奏。^②然而,这种说法极具误导性。在实践中,拉姆斯的教诲“基于修辞学与辩证法[译按:即逻辑学]的联合,关乎对古典文学的阅读,聚焦于对学生有实践意义的东西”。^③弥尔顿与拉姆斯一样,明确表示修辞格根植于逻辑学选题的通用部目。例如,他在论述逻辑学选题“比较”的时候也讨论了“隐喻”修辞格,在论述逻辑学部目“定义”时也讨论了“描写”修辞格。^④事实上,修辞格是通用部目的延伸,要与某个话语的内容、场合、听众和目的相关。在这种意义上,《逻辑之艺》暗含一种诗歌之艺,即使它与拉姆斯体系不同,认为诗学独立于拉姆斯体系的逻辑学编排。^⑤

在弥尔顿看来,修辞学范畴不仅仅关乎写作,也关乎阅读。通过部目逻辑学训练,文艺复兴时期的人文主义者常常将亚里士多德“四因”(质料因、形式因、动力因和目的因)作为理解自己和他人作品的启发性工具。弥尔顿的《逻辑之艺》也把四因作为论据的来源,以之解释一事物如何得以形成。^⑥用四因说去启发性地理解文本,需

^① Ibid. *Aeneid*, IV. 14: “degeneres animos timor arguit.”

^② Walter Ong, “Introduction,” to *Art of Logic* (1672), tran. Walter Ong and Charles J. Ermatinger, in *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. 8 (New Haven: Yale University Press, 1982), 158-59. 另参Walter Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958)。

^③ Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011), 136.

^④ Milton, *Art of Logic*, 284-85, 310-13.

^⑤ Ibid., 395.

^⑥ Ibid., 223.

要厘清劝服性主题（质料）与作者、隐含读者（动力因的某些方面）之间的关系，以及文类（形式）和特定劝服效果之间的关系。就此而言，有两点尤为重要。首先，思考各个原因之间的互动，可以带来最有帮助的洞见：例如，某个特定的布局（arrangement，形式因）如何服务于某个特定的劝服性目的（目的因），某些关键话语中的某个原因是否被忽略或夸大，等等。其次，探讨各种劝服性意图——传统上分为诉讼性（forensic）、展示性（demonstrative）和审议性（deliberative）三种——如何互相嵌套，尤其有助于理解文本的目的因。例如，对过去某个事件的诉讼性论证可以揭示某个人的性格，因此是一种展示性主张；同理，一个关于事情应当如何的展示性主张，也可以揭示关于未来行动的审议性目的。通过这种方式，文艺复兴教育的修辞学方向直接影响了人们的阅读方式。弥尔顿作为一个读者，也经历了这种训练：悉心关注某个特定文本中的各种主张（无论明确还是暗含的），同时思考这些主张之间，以及这些话语与话语整体的劝服性意图之间有怎样的关系。

论及弥尔顿《失乐园》第二卷，其中一个重要修辞手法值得注意：笔者称之为“异域话语”（allos topos discourse）。这种手法使用一个想象的“异域”来呈现政治、社会和道德方面的洞见，针对的实际上是隐含读者所处的现实地域。这种话语传统可以上溯到荷马笔下的阿基琉斯魂影所处的“异域”——哈德斯地狱；但丁的天堂、哈姆雷特的丹麦、托马斯·莫尔的“乌托邦”，大致同属此类。《失乐园》也参与了这个传统，地狱、天堂和伊甸园即是其中使用的异域。笔者认为，弥尔顿的目的是让读者有机会重新辨识、间接探索那些并不直白可见的东西。在弥尔顿笔下，异域话语也成为一种“神话”（mythic）叙述。笔者所谓“神话”，并不是说它是说虚假的或恶劣的意识形态，而是使用它在柏拉图对话中意义（如《理想国》中古格斯[Gyges]指环的神话、厄尔[Er]的神话），即一种必要的虚构，一种与现实具有相似性，能够很好地揭示现实（或现实的败坏）的

故事。实际上，异域叙事是一种展示性劝服话语，它试图通过虚构世界的“他者性”向读者揭示或展现一些东西。虚构的地域与隐含读者所处的地域之间具有显著的差异，反而可以激发一种独一无二的反思。

《失乐园》有一个引人注目的叙述特点：在经过漫长铺垫之后，第九章的高潮方才迟迟到来。倘说弥尔顿需要用很长的篇幅为人类堕落的故事做准备，则第二卷的叙述仍然令人疑惑：对地狱论辩的描述为何占据了一半的篇幅？它是否不仅仅是对现实政治的讽刺？弥尔顿显然知道，他的17世纪英国读者不会认为他主张恶魔崇拜是通往幸福的道路。既然如此，他为何详尽呈现魔鬼的言辞？笔者认为，通过地狱这一“异域”，弥尔顿得以戏剧化地呈现一种极致的伪善。下面，笔者将讨论这场辩论如何展开，以及其开端和结尾的叙述构架。这段叙述可以激发读者去思考故事中人物和叙述者之间的不同视角，进而理解弥尔顿为什么给我们呈现出伪善的戏剧化场景。

魔鬼会议中第一个出场的是摩洛（Moloch）。对于如何应对失败的局势，他认为应当向上帝发动“公开的战争”（2.51）。^①他解释说，胜利的希望非常渺茫，倘若再次失败，可能遭受完全的毁灭或进一步的惩罚。叙述者声称摩洛的建议出于一种“绝望的复仇欲望”，并在他登场的时候形容他“在天上的战斗中是最勇猛的精灵，现在因为失望，反而更加勇猛”（the strongest and fiercest Spirit / That fought in Heav'n; now fiercer by despair）。（2.43-44）他如今更加无所畏惧，不是因为他更有勇气，而是因为他现在已经失去了所有顾虑（48-50）。他代表的不仅仅是绝望，而且尤其是一种独特的愤怒甚

^① 本文所引《失乐园》将随文标注行号，使用的版本为：Roy Flanagan, ed., *The Riverside Milton* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1998). 译按：译者参鉴了朱维之的中译，某些词句略有改动，不单独注明。见弥尔顿：《失乐园》，朱维之译，上海：上海译文出版社，1984年。[The translator of this article has consulted the Chinese translation of *Paradise Lost* by ZHU Weizhi (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1984).]

或暴怒——在其他人看来，这反而是一种英勇气概，是对“正义”的欲求（在魔鬼看来，正义即复仇）。实际上，在这个地狱议会中，每个出场的魔鬼都有类似的特点：每一个恶，都披上了美德的伪装。在摩洛之后出场的比列（Belial）提出了与摩洛截然相反的主张：他认为在上帝的暴政之下，魔鬼应该追求最大限度地减少痛苦；然而叙述者称，比列“追求的是卑劣的安逸、平静的慵懒，而非和平”（*counsel'd ignoble ease, and peaceful sloth / Not peace*）。（2.227-28）第三个登场的魔鬼玛门（Mammon）则认为公开的战争和被动服从的和平都是“徒劳”，声称他们应该“通过劳动和忍耐”（*through labour and indurance*）（2.262），努力把地狱变成一个比天堂还好的地方。叙述者继续解释说，玛门的建议获得了赞许，因为魔鬼们既害怕痛苦，也有建立一个帝国的欲望。在此之前，叙述者还告诉我们，玛门尤其贪恋金钱（1.682）——由此可知，他表现出勤勉的样子，实际上是出于胆小和贪婪。由此可见，这场魔鬼的议会不仅仅为读者展现愤怒、懒惰和贪婪几种恶德，而展现出愤怒如何看起来像是勇敢，懒惰如何看起来像是和平，贪婪如何看起来像是勤劳：每一种恶，都伪装成了一种美德。在此意义上，对于故事之外的读者来说，魔鬼的审议性演说可以呈现为戏剧性的展示性演说——恶德的虚伪外表得到了揭露。不过，除了呈现极致的伪善之外，其中还有更多意涵。

需要注意的是，整场地狱辩论从头到尾的整体结构展现了一种工具化的（*instrumentalized*）政治话语。也就是说，其中从事审议性劝服活动的参与者都认为，要想在公共事务中获得成功，并不需要公开诉诸一个超越政治体制的“善”。在这场审议性演说开始之前，撒旦说：

Where there is no good
For which to strive, no strife can grow up there
From faction; for none sure will claim in Hell
Precedence, none whose portion is so small

Of this present pain, that with ambitious mind
Will covet more. With this advantage then
To union and firm Faith, and firm accord,
More then can be in Heav'n we now return
To claim our just inheritance of old. (2. 30-38)

（正因为没有好东西可供争夺，不会引起/党派的纷争；在地狱里谁要/争居优先呢？大家受的痛苦并不多，/谁愿意胸怀野心去招来更多的苦呢？/因此，比天上更有利于团结，/更加赤胆忠心，更加齐心协力/现在我们要恢复旧时的产业。）

撒旦声称地狱比天堂更能使他们团结一致，实际上是因为“没有好东西/善”（no good）可供争夺：没有更高的欲求对象，就不会带来野心和党派纷争的问题。在第一章中，撒旦已经说过，“在地狱里统治，胜过在天堂服务”（better to reign in hell than serve in heaven）（1.263）；他认为对统治的欲望是一种“有价值的追求”（worth ambition）（1.262）。笔者希望强调，这实际上表达了一种社会契约论的正义观念。撒旦对正义的追求，基于不言自明的共同协定，这种协定订立者们放弃了超越直接政治目标的“善”。作为一种审议性辩论演说，撒旦的话为接下来的魔鬼演说辞定下了基调：其目的都是“复仇”，而复仇也就是他们所谓的“正义”。然而，后面魔鬼们的演说逐渐揭示出，所谓“以复仇为正义”的目标，实际上也是另有企图：事实上被作为“善”的，是他们的愤怒、懒惰和贪婪，而不是复仇。此即工具化的政治话语。

论辩结束之后，叙述者的几行旁白颇令人惊异：

O shame to men! Devil with Devil damn'd
Firm concord holds, men onely disagree

Of Creatures rational, though under hope

Of heavenly grace. (2.496-99)

(啊, 人类真可耻! 判了罪的群魔/都能紧紧地团结一致, 可是人类, /虽然是有理性的生灵, 且有/得到上天恩典的希望, 却只是互相纷争。)

根据这几行诗, 魔鬼之所以比人好, 是因为他们更善于自私自利地进行理性计算, 因而也更忠实地遵守社会契约所要求的政治一致性。然而, 这段话另有深意: 根据这种基于自私自利和计算的政治实践, 人类没有救赎的希望。在《失乐园》第三卷中可以看到, 有没有救赎的希望, 恰恰是人类和魔鬼的差异。换言之, 社会契约的正义观念让人类降低到了魔鬼的位置。^① 这里的关键问题在于, 美德与伪善的区别对于读者而言非常明确, 但对故事中的角色却不然。唯有当叙述者明确道出魔鬼们真实的恶, 他们的伪善方才直接地呈现于读者。^② 笔者所谓“伪善”, 意即对美德的实践实际上是为了某种外在于美德本身的利益。事实上, 如果美德是为了其他东西而实践的, 则其实践者真正追求的是其他利益, 他们需要的也仅仅是德性的外表。究竟是真正的美德, 还是徒有美德的外表、实际另有所图——从《失乐园》中堕落天使的

^① 有趣的是, 这一点可以把康德和弥尔顿联系起来, 而森福德·巴迪克《康德与弥尔顿》(Sanford Budick, *Kant and Milton* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010]) 一书却没有注意到。巴迪克或许认为这一点太显而易见, 因而不值一提。然而, 《失乐园》的确预示了康德的观点, 即社会契约的正义理论足以管理魔鬼的社会, 使其私人的恶得到公共的约束。比较《失乐园》2.496-99与Immanuel Kant, “Toward Perpetual Peace,” in *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, trans. David L. Colclasure (New Haven: Yale University Press, 2006), 90-91。

^② 需要澄清的是, 叙述者的声音并不等于作者的声音, 也不意味着正确的答案。唯有整体理解戏剧化审议性演说和叙述者声音之间的互动关系, 整个文本最终的劝服目的方可浮现出来。这种修辞学解读关照整体的劝服效果, 思考各种声音之间的互动, 并避免两种倾向: 将文本化约为单一的声音, 以及(相反的情况)因声音的杂多而推导出解释的(和政治的)不可能性。中国人民大学博士生陈龙的问题启发笔者做出这一补充, 在此谨致谢忱。

视角去看，这两者之间的区分是无效的，因为他们觉得美德永远是“另外的东西”。这种区分根本无法出现，原因就在于他们的政治话语：根据前述撒旦的言辞，并不存在任何值得为之奋斗的、超越政治的善；“美德本身”的概念本身已经消失，无法区分于徒有其表的伪善。对魔鬼来说，所有的德性都是工具性的。如前所述，他们的目标仅仅是回答一个审议性问题：“我们下一步该怎么办”；但是，这个审议性目的被放在了整个叙事更大的展示性目的之中。这个展示性目的关乎故事之外的读者，如今我们已经可以清晰地进行辨识：通过戏剧性地表现一个审议性论辩，这首诗展现出，如果没有超越政治之上的善，美德和伪善的区分就会消失。

魔鬼的辩论并没有随着玛门的演说辞而结束。别西卜（Beelzebub）重新叙述了撒旦最初的提议：需要有人去考察预言中的“另一个世界”（2.347），并试图通过败坏这个世界来实现复仇（或曰得到“正义”）。表面看来，这个决定与整场论辩似乎不太协调，但笔者以为，弥尔顿内在逻辑的有效性无可挑剔。综合考虑到魔鬼对正义的定义（复仇）和他们的处境，唯有这一决定能够使他们获得一种并非徒有其表的正义（复仇）。他们之前的建议似乎不得不借助于伪善，在某种程度上需要披着德性的外衣；而别西卜的提议，则试图超越这些不可避免的虚伪外表，直接通过诉诸赤裸裸的复仇（“正义”）。由此可见，在一个把“善”仅仅作为工具性目的的群体之中，实际上仍然存在一种持续而强烈的欲望，试图超越这个特定的现实政治框架。

在最后，笔者将说明“以历史为基础的修辞学解读”如何为我们呈现《失乐园》这段文本的意涵。这段史诗将一个道德格言置于一场辩证法争辩之中，最终展现出比其中直接呈现的审议主题更多的东西。其中有四个基本要点：

1) 一则需要思考的格言：“共同契约能够建立一种纯粹政治的正义（被理解为复仇）。”（撒旦开场演说中的那段话可以总结为这

一格言。)

2) 戏剧化的审议性劝服, 回应的是“什么样的行动可以实现‘正义’(复仇)”这一问题。(魔鬼们的辩论所试图解决的明确、直接的问题。)

3) 对于上述格言, 这场戏剧化的审议性论辩所展示的东西: “如果正义仅仅来自共同的契约, 则美德与徒有其表的美德, 就没有任何区别。”(唯有意识到故事中魔鬼的视角和叙述者视角之间的不同, 意识到嵌套于展示性目的中的审议性劝服目的, 这一点才变得清晰可见。)

4) 对2)中问题的直接回答, 与3)中审议性话语所最终展示的东西, 恰好一致: 如果要超越徒有其表的“正义”, 需要诉诸仅在言辞中为人所知的“另一个世界”(这与别西卜最后的发言也恰好一致)。^①

最终, 弥尔顿对地狱议会的描述可以启发一种独特的认识。然而要获得这种认识, 必须意识到堕落的人类与堕落的天使之间的一个关键不同: 堕落的人类有救赎的希望, 堕落的天使则没有。(3.120-133)通过地狱议会, 弥尔顿戏剧化地呈现了没有希望获得拯救之人的政治处境。然而, 这是否意味着, 只有相信极端加尔文派双重预定论的人, 才能得到上述认识? 并非如此。还有许多契机可以启发这种认识。在现代文化中, 且不论形而上学或反形而上学的种种立场, 许多人都能意识到, 我们生活在一个充满工具性政治话语的世界, 人们常常理所当然地认为, 应该避免公开地诉诸超越政治的“善”。因此, 凡是生活在这种文化中的人, 都可以理解这段史诗所揭示的道理: 对政治学的工具性理解, 与区分美德和伪善之

^① 仔细去看, 可以发现这四点遵循了柏拉图《理想国》第二卷所安排的论辩模式。此类模式贯穿了《失乐园》与《理想国》两部文本, 笔者将专书详论。对于这两部文本的第一卷如何遵循了类似的顺序, 见笔者文章Donnelly, “Homer Writes Back: Rhetorical Art and Biblical Epic Justice in *Paradise Lost*.”

能力的缺失，之间有一种必然的关联。与此同时，还可以看到另一个推论：如果人们在实践上区分美德和伪善，则意味着他们所处的话语语境并不仅仅是工具性的。无论如何，这首诗给人带来启发，使用的不是三段论逻辑，而是一篇“异域话语”。通过提供这种认识，这段史诗并没有给出一个推导性结论，而是提供一个契机，让人们反思甚至参与到一些包含政治生活的外表，但并不可以化约为政治生活之外表的事情中。

译者简介

时霄，杭州师范大学人文学院讲师

Introduction to the translator

SHI Xiao, Lecturer, School of Humanities, Hangzhou Normal University.

Email: shixiao8806@126.com

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Achinstein, Sharon. *Milton and the Revolutionary Reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Boethius. *De Topicis Differentiis*. Translated by Eleonore Stump. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.
- Brooks, Cleanth. "The Formalist Critics." *Kenyon Review* 13 (1951): 72-81.
- Budick, Sanford. *Kant and Milton*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Danisch, Robert. "Stanley Fish is not a Sophist: The Difference between Skeptical and Prudential Versions of Rhetorical Pragmatism." *Rhetoric Society Quarterly* 42.5 (2012): 405-23.
- De Man, Paul. "Semiology and Rhetoric." *Diacritics* 3.3 (1973): 27-33.
- Donnelly, Phillip J. "Logic." In *Milton in Context*. Edited by Stephen B. Dobranski, 349-55. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.
- . "Homer Writes Back: Rhetorical Art and Biblical Epic Justice in *Paradise Lost*." In *The Edinburgh Companion to the Bible and the Arts*. Edited by Stephen Prickett, 459-76. Edinburgh, UK: University of Edinburgh Press, 2014.
- Eichenbaum, Boris. "The Theory of the 'Formal Method.'" In *Russian Formalist Criticism*. Translated by Lee T. Lemon and Marion J. Reis, 99-139. Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.
- Fish, Stanley E. *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967.
- . *Is there a Text in this Class?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- . "Rhetoric." In *Doing What Comes Naturally*, 471-502. Durham, NC: Duke University Press, 1989.
- Flanagan, Roy, ed. *The Riverside Milton*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1998.
- Fulton, Thomas. *Historical Milton: Manuscript, Print, and Political Culture in Revolutionary England*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 2010.
- Grafton, Anthony, and Lisa Jardine. *From Humanism to the Humanities*. London: Duckworth, 1986.
- Kant, Immanuel. "Toward Perpetual Peace." In *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Translated by David L. Colclasure, 67-109. New Haven: Yale University Press, 2006.

- Lewis, C. S. *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama*. Oxford: Clarendon, 1954.
- Mack, Peter. "Rhetoric, Ethics and Reading in the Renaissance." *Renaissance Studies* 19.1 (2005): 1-21.
- . *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2011.
- Milton, John. "Of Education (1644)." In *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. 2. Edited by Ernest Sirluck, 362-415. New Haven: Yale University Press, 1959.
- Norbrook, David. *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric, and Politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.
- Ong, Walter. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.
- . "Introduction" to *Art of Logic* (1672). In *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. 8. Edited and translated by Walter Ong and Charles J. Ermatinger, 144-205. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Pallister, William. *Between Worlds: The Rhetorical Universe of Paradise Lost*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- Serjeantson, R. W. "Testimony: The Artless Proof." In *Renaissance Figures of Speech*. Edited by Sylvia Adamson, Gain Alexander, and Katrin Ettenhuber, 181-94. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

中文文献 [Works in Chinese]

- 弥尔顿：《失乐园》，朱维之译，上海：上海译文出版社，1984年。[Milton, John. *Paradise Lost*. Translated by ZHU Weizhi. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1984.]
- 亚里士多德：《修辞学》，罗念生译，北京：三联书店，1991年。[Aristotle. *Rhetorics*. Translated by LUO Niansheng. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1991.]