

跨文化實踐中的東方主義話語

• 張興成

「東方主義」(Orientalism) 話語觸及到當今世界政治、經濟、文化和意識形態衝突中的諸多問題，成為討論殖民時代和殖民時代以後全球狀態的關鍵詞。

漢語學界對於「東方主義」問題的討論已經很多，但主要停留在兩個層面，一是對薩義德 (Edward W. Said) 思想的引介，二是用東方主義理論剖析中國當代的一些文化現象 (如影視、美術和留學生文學)。論者大多是將「東方主義」作為一種靜止凝固的思想或批評模式加以接受和運用，其中不乏深刻的、頗富啟示性的討論，但研究依然十分有限。本文企圖沿着薩義德的問題意識對「東方主義」話語作進一步的思考，從東方與第三世界批評的角度來審視東方主義思維模式、權力運作邏輯和話語策略的演變，在跨文化實踐中來探討東方主義話語的多維層面和流動的歷史意蘊，尤其是它從第一世界到第三世界、從宗主國到受殖者的「理論旅行」(traveling theory) 中的演變圖景。

德里克認為，歐美東方主義的認知和方法在二十世紀已經成為了東方「自我形象的構成」。東方主義原本表示亞洲社會與歐美社會之間的一種疏離，現在，隨着亞洲社會以全球資本主義的能動參與者的身份出現，它似乎表達全球現代性內部的諸種差異了。

「東方人的東方主義」

薩義德的東方主義強調了他者問題中的單向書寫一面，即西方怎樣生產東方他者形象的問題，這是由他的批判目標所決定的。如果我們將薩義德的問題進一步延伸拓展，站在東方的角度來看「東方主義」的消費與流通，可以提出這樣的問題：東方主義是歐美發展的、爾後拋向「東方」的一個自治產物，抑或是歐美與亞洲之間一種擴展中的關係的產物？德里克 (Arif Dirlik) 認為這是理解東方主義及其在現代性中的位置的根本^①。他認為，歐美東方主義的認知和方法在二十世紀已經成為了東方「自我形象的構成」。東方主義原本表示亞洲社會與歐美社會之間的一種疏離，現在，隨着亞洲社會以全球資本主義的能動參與者的身份出現，它似乎表達全球現代性內部的諸種差異了。在此掩蓋之下，東方主義為衝突的意識形態之間的競爭提供了場所，而這些意識所效忠的中性力量已不再容易辨別

出是東方的或西方的，中國的或非中國的了^②。基於此，德里克提出一個明確的概念：「東方人的東方主義」，探討東方社會的知識份子是如何促成了作為實踐和概念的東方主義的出現的。

對此，岩淵功一在〈共犯的異國情調——日本和它的他者〉一文中提出了一些頗富啟示性的闡述。該文主要探討了日本國內的日本學如何利用來自西方（主要是美國）的他者塑形，在一種「自我東方論述」(self-orientalism)中獲利。岩淵證明了他者形象與被他者化的民族—國家主流意識形態達成一種默契——「共犯」。

岩淵在文章一開始就提出：誰在想像建構「日本特性」？是東方主義、西方主義 (Occidentalism) 還是日本的「自我東方論述」？很顯然，這一提問是在全球化語境中延伸了「東方主義」話題。他者形象並非《東方學》(Orientalism) 中那種單向的指認與強制命名，「西方對日本的東方論述，支持着『日本特性』的建構和維持；而日本亦透過成功地利用與『西方』的差異，自我建構了『日本特性』，這就是梅拿 (Miller) 所說的『自我東方論述』」^③。這種「自我東方論述」雖然也建構了一套關於「西方」的論述，但它不同於薩義德所反對的作為回應東方主義的西方主義，因為日本的自我東方論述缺乏支配西方的力量，它所述及的是它自己，而西方所述及的是其他者。但日本這種自我東方論述絕非一種被動反應，它通過「利用東方論述的凝視 (Orientalist gaze) 把自己轉化為他者」，從而與東方主義構成一種「淵深的共謀」，兩者都是用「他者」去本質化「自我」，鎮壓內部不同的聲音^④：

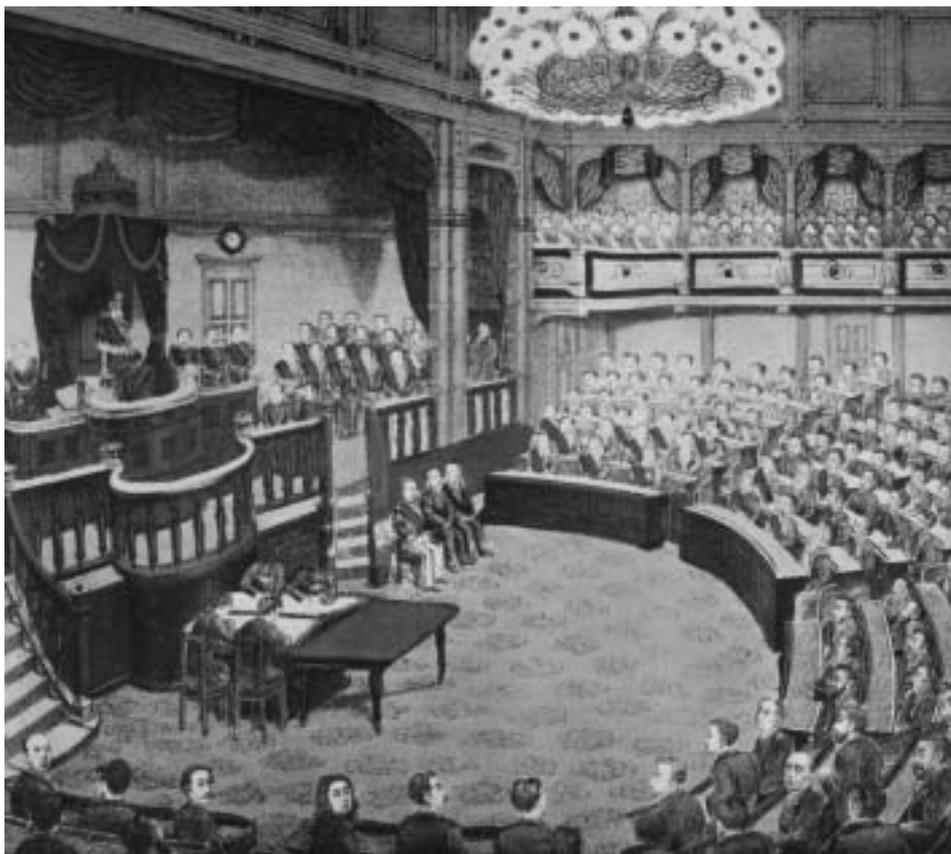
這種看法打開了民族之內和之間知識／權力聯盟的一種向度，「指出」非人化之他者的論述建構如何被權力集團利用，以灌輸民族主義情緒進入人民的思想當中，以及透過把「我們」相對「他們」這一種意象的論述齊一化，如何壓抑民族之內的各種不同聲音。

在現代化過程中，日本權力集團可以利用「日本特性」這樣的東方主義論述，作為動員群眾的一種重要手段，將國家利益（主要是集團利益）極大化，並限制個人意志，個體在一個「想像的共同體」認同中盡忠盡孝。如1910年代日本就曾以「家」為意識形態，強調日本民族和公司如家一般，將社會衝突與異見歸為「西方病」，而忠於集體（家）的「日本特性」理所當然地成為抑制個體對「民主」與人權的訴求。日本的「自我東方論述」帶有「非常選擇性的操控和壓抑性質」，它還壓制了國內其他少數族群和女性、工人階級的聲音，「自我東方論述隱藏了日本的特殊主義 (Particularism) 在日本內部起着統緒作用的事實」^⑤。因此，「東方主義」融化為日本「傳統的發明打造」(invention of tradition)，與日本鎮壓異見合謀。

日本的自我東方論述與東方主義合謀更重要的在於二者從來沒發生過衝突，因為日本的自我東方論述始終是在將西方定義為普世適用的參照點上運作的，也就是說它始終沒有脫離西方的東方論述的邏輯軌道。二十世紀70年代以來，在「走向世界」的口號號召下，日本將普遍主義與特殊主義、國族主義與國際主義相互發明，相互強化。「國際主義掩飾和嘗試吸納所有的本地多元紛雜性質，而國族主義則減少國際主義的威脅和使它更令人喜愛。」^⑥這樣，日本的「他者」成為

在現代化過程中，日本權力集團可以利用「日本特性」這樣的東方主義論述，作為動員群眾的重要手段，將國家利益極大化，並限制個人意志，個體在一個「想像的共同體」認同中盡忠盡孝。因此，「東方主義」融化為日本「傳統的發明打造」，與日本鎮壓異見合謀。

自明治開國以來到鈴木大松的日本學者，一直將日本文明視為相對於西方普遍主義文明的特殊主義，但對待周邊的其他文明卻以自己為普遍文明價值自居，從而在與西方的東方主義合謀中，製造了亞洲其他文明作為特殊性因而有待「改造」的理論，並以此支持其二十世紀30年代聖戰的「現代化解放」論。



跨／國族主義的共同消費品，「異色餐點」(exotic cuisine) 與傳統主義同台獻藝，日本通過「他者」，將「西方」與傳統同時本土化了。同時，日本必然以同樣的邏輯(東方主義)去對待其他非西方國家，從而發展出一套「日本的東方主義」。它照搬東方主義的權力等級和支配關係，成為一個「非西方的帝國主義力量」，這就是石原慎太郎等人宣揚「日本可以說不」的本質。日本這種對東方主義的利用將東方學的「西方—東方」模式拓展為「西方—日本—其餘」的三分對立關係，當然其本質沒有超越二元對立關係，因為「日本的東方主義」並未改變東方主義的本質與權力邏輯。這一關係的拓展可以看作是全球化語境中權力關係的複雜化結果。這一結構模式也可以作為一套闡釋符碼，用來分析帶種族主義傾向的任何一個民族—國家的文化策略。

其實，酒井直樹對這一問題作過更深入的理論辨析。酒井將現代性問題納入到歷史—地緣政治的對應角度，指出西方—現代性—普遍主義與非西方—前現代性(或仿現代性)—特殊主義的對立思維模式如何建構了現代性神話與陷阱。東方主義無疑是構成西方現代性普世主義觀念的重要組成部分。西方通過將自我普世化而將他者特殊化的方式，確立自我中心地位與支配異己的目的^⑦：

西方永遠不滿足於他體(other)所認識的西方，它總是迫切地要求去接近自己的他體，以便不斷地改造自我形象，它不斷地在它與他者(the other)的交往之中尋找自己；它永遠不會滿足於被認識，相反，它卻寧可去認識他體；它寧願做認識的提供者而不做認識的接受者。要言之，西方必須代表

普遍性的契機，在這個契機之下，所有特殊性被揚棄。誠然，西方本身就是一個特殊性，但是它卻作為一個普遍的參照係數，按照此參照係數所有他者能夠識別出自己是個特殊性，在這一點上，西方以為自己是無所不在的。

東方主義建構的「他者」可以說是西方普遍主義意識的產物與陪襯，不過這種普遍主義是西方特殊主義自我中心意識的膨脹，他們自以為自己代表着普遍立場。以現代化理論為普遍主義理念，不管其實質是歐洲化還是美國化，都是「自認為普遍主義的特殊主義」，酒井認為「某種地方主義 (provincialism) 和對普遍主義的渴望是一枚硬幣的兩個側面。特殊主義普遍主義不是二律背反 (antinomy) 而是相輔相成的。……我們正常情況下稱之為普遍主義的東西是一個自認為普遍主義的特殊主義，很值得懷疑普遍主義究竟有沒有可能以別的方式存在」^⑧。

因此，酒井通過對「別的方式」，即「日本—西方—其他」之間權力關係的內在方法論策略的批判達到了對西方現代性「普遍主義」的質疑。自明治開國以來到鈴木大松的日本學者，一直將日本文明視為相對於西方普遍主義文明的特殊主義，但是它對待周邊的其他文明卻以自己為普遍文明價值自居，從而在與西方的東方主義合謀中，製造了亞洲其他文明，尤其是中國文明作為特殊性因而有待「改造」的理論，並以此支持其二十世紀30年代聖戰的「現代解放」論。在這場戰爭中，日本道德被證明為普遍主義而中國道德被證明為特殊主義，中日戰爭作為一場「道德戰爭」，日本代表着改造者而中國則是改造的對象。這

樣，日本製造了一套針對中國的「日本人的東方主義」，而其理論來源卻正是西方的現代化理論。「促使他們(日本學者)這樣做的遠遠不是一種反西方的決心而是追隨現代化道路的意志。只要中心化和同一化是現代化的組成部分，他們的世界歷史哲學理論便會證明多個中心並不存在，從而自相矛盾地表明戰爭是不可避免的。」^⑨所以酒井指出，日本始終生活在西方的陰影中，批判西方應該從日本開始，「對日本的批判也涉及到對西方的根本批判」^⑩。因此酒井贊同竹內好的觀點：「現代性是強加給非西方的……東方只有等到它變成了西方的對象的時候才開始進入現代時期。因此，對非西方來說，現代性的真諦就是它對西方的反應……」^⑪這種「反應」不管是模仿還是對抗，酒井透過竹內好的論述表達了一種蒼涼的感喟：即使是抵抗也逃不脫現代性的圈套。

華倫斯坦 (Immanuel Wallerstein) 認為，現代世界的民族主義並非成功的往昔文明。它們是既想同化為普遍性，同時又想固守特殊性，即重新發明差異這種要求的模糊表達。它是經由特殊主義到達的普遍主義和經由普遍主義到達的特殊主義^⑫。這在一定程度上切中了文化民族主義權力運作的基本邏輯。在今天「差異」成為了一種權力，文化民族主義的基本策略就是要讓「差異」成為一種普遍的認同，以特殊性自居，通過東方主義式的權力運作方式確立自我與他者之間的區分與定位，在一種傑姆遜 (Fredric Jameson) 意義上的後現代消費主義的「懷舊」潮流中發明傳統，而不是發現傳統。這樣，文化民族主義在東西二元區分的同時，有可能將「西方」與「傳統」同時本質化、他者化。更為重要的

「東方人的東方主義」一方面因內化了東方主義的歷史前提而鞏固了「西方」的意識形態霸權，另一方面又通過確立民族主義敘事的合法性權威地位而成為壓制國內差異的內部霸權，即一種「內部殖民」。同時，它還將東方主義文化霸權衍化為第三世界民族國家之間權力爭奪的話語策略。

來自第三世界的文學與來自第一世界的理論之間存在着一種「相互依存關係」。一邊是西方普遍主義意義上的理論，另一邊是「第三世界」提供的文化產品與現象。「第三世界文學」就成為一個整體的、同質化的歷史產物而被西方理論重新編碼、塑形，這是一種典型的東方主義。

是，東方主義同樣可能成為受殖者、第三世界民族國家之間權力爭奪的策略與手段。在這個過程中，西方既是它們攻擊的對象，也是它們利用的神祇，因而，對西方的反抗隱含着以「西方」來對抗西方的悖論式的方式。

所以，「東方人的東方主義」實際上是一個多重角色，它鞏固了兩種霸權形式，它通過自我東方主義化而自動本質化 (self-essentialization)，一方面因內化了東方主義的歷史前提而鞏固了「西方」的意識形態霸權，另一方面又通過確立民族主義敘事的合法性權威地位而成為壓制國內差異的內部霸權，即一種「內部殖民」。同時，它還有第三重角色，即「東方人的東方主義」還將東方主義文化霸權衍化為東方人或第三世界民族國家之間權力爭奪的話語策略，從而使東方主義問題進一步複雜化、頑固化。它鼓舞了一種民族主義文化是一股現代化力量的意識形態，主張在全球化語境中現代化途徑的多元性與獨特性，但其基本邏輯仍然沒能脫離「把資本主義作為歷史的終結的一種目的論之中」。所以「更重要的是質疑資本主義現代性 (不僅僅是歐洲中心主義) 的前提，東方主義是這種現代性的必然表現。新近對歐洲中心主義的挑戰已經同化了資本主義的目的論 (如儒學的復興)，促進了而非取代了東方主義。現在要做的是拒斥歷史目的論的一切表現。……這要求不僅要質疑大陸的區別 (東方／西方)，而且要質疑作為分析單位的民族，因為後者也興起於文化的同質化和物化」^⑬。

透過「東方人的東方主義」，我們可以說薩義德的東方主義既是一個起點也是一個終點。說它是起點，是因為薩義德主要講了故事的一半^⑭，他

有力地批判了東方主義的生產，而忽略了東方人是如何消費和再生產東方主義的。說它是終點，是說東方主義不管在西方人那裏還是在東方人那裏，其基本的權力運作邏輯和問題癥結並未發生改變，甚至隨着全球化和世界權力爭奪的加強而變本加厲。西方也許是問題的原因，但不是全部結果，批判東方主義不能將責任一勞永逸地拋向「西方」，對自我文化民族主義的批判就是對東方主義更徹底的批判。

「第三世界批評」的東方主義邏輯

自二十世紀80年代中期以來，「第三世界批評」一直是全球文化討論中的重要話題，沿着「東方人的東方主義」問題邏輯，從「第三世界批評」的角度來進一步審理東方主義權力運作方式，有利於加深我們對東方主義在當今文化研究中的角色的理解。

傑姆遜的〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉在第三世界得到廣泛回應。其中譯文於1989年底發表在《電影藝術》第六期上，很快就在國內形成了有關「第三世界文學」的討論與爭鳴^⑮。傑姆遜的文章中充滿了東方學的論述邏輯。阿赫默德 (Aijaz Ahmad) 敏銳地指出傑姆遜在論述「第三世界文學」的文本生產方式時，採取了一種粗暴的單一決定論，將「第三世界文學」統統規劃為民族主義與政治意識形態統一力量的結果。文學文本是以一種高度差異化的方式寫成的，產生於相互爭論的多種語境和複雜的意識形態，傑姆遜的總體化指認無疑是對「第三世界文學」的「東方化」與本質化^⑯。

傑姆遜這種做法並非單一的現象，博埃默(Elleke Boehmer)指出，這實際上是後結構主義和後殖民批評家可能犯的一個通病，它使我們清晰地看到來自第三世界的文學與來自第一世界的理論之間存在着一種「相互依存關係」。將「第三世界文學」看作是由統一歷史力量所界定的、自成一體的知識領域的傾向，結果造成「西方的後殖民批評，又重新產生一種可以追溯到殖民時期的不平衡的話語格局：一種把宗主國的觀念結構投射到全球其他地方的話語格局」^⑦。一邊是西方普遍主義意義上的理論，另一邊是「第三世界」提供的文化產品與現象。「第三世界文學」就成為一個整體的、同質化的歷史產物而被西方理論重新編碼、塑形，這是一種典型的東方主義。「與東方學一樣，後帝國的批評話語在對待其他文化的多樣性和神秘性時，也會蠻橫地搞包容一切的專制主義那一套。從它自封的中心出發，這種話語只拿取為自己的理論目的服務的東西，凡是認為『無從理解的』就棄置不顧。」^⑧後結構主義後現代理論在移民文學身上大談邊緣性、雜交性、含混性以及對二元對立的消解等等，不過是作為自我理論的印證，作為批判啟蒙話語的工具，而對真正的移民文學、第三世界文學作為其「具體實在的文化和歷史(一種或多種)的產物」的理解，幾乎是不可能的，他們不過是將「本來非常不同國家的寫作放在同一個鍋子裏煮了」^⑨。「後現代的差異觀念和具有肯定價值的邊緣性本身，當被第一世界的批評家用來批評第三世界文學時，可以(以更加隱蔽的方式)重複殖民化的統治策略：其利益和關懷為帝國主義所盜用的確切點恰恰是爭論的熱點」^⑩。

中國二十世紀90年代的「第三世界批評」雖然問題是從西方借來的，但討論主要發生在本土與「域外」的中國知識份子之間，即處於西方第一世界的中國學者與大陸學者之間的論爭。有趣的是在這個論爭過程中，「域外」的學者不自覺地扮演了「西方」的角色，站在一種普遍主義立場，對大陸的相關問題進行「家長式」的指責；而大陸學者往往以本土經驗自居，張揚一種民族經驗的認識論優先權與問題切身性，批評「域外」學者的「洋涇浜」英語與隔靴搔癢式的批評困境^⑪。也許問題是，「域外」學者對內時秉承了西方老大的口吻，但他們在第一世界發言時，不是經常以第三世界的特殊經驗自居嗎？同樣，大陸一些「後」學者在面對域內其他話語時，有時不又讓人覺得是在扮演西方普遍主義角色嗎？在這變動不居的東方主義權力運作邏輯中，我們很難分清誰是真正的「第三世界」發言者。

因此，對「第三世界批評」的東方主義邏輯可以做出如下的認識：

在「第三世界批評」中，「第三世界」仍然是西方世界「強大」的陪襯、欲望的飛地與「他者」。同時，這一敘事邏輯承襲了東西方、現代性與前現代性等二元對立原則，從而置落後的貧窮的民族國家於資本主義現代化目的論之中，為第三世界知識份子成為維護這一霸權的「共犯」提供了契機。

作為「差異」角色的「第三世界」未得到進一步的差異化，而是被粗暴地劃入了統一的同質的受支配角色。因此，這裏的「第三世界」概念在後殖民批評中常常掩蓋了內部社群、階級、種族、區域文化之間的複雜多樣性以及它們相互之間的矛盾衝突。東方主義在地緣政治學的粗糙劃分中，實際

在處於西方第一世界的中國學者與大陸學者之間的論爭中，「域外」學者對內時秉承了西方老大的口吻，但他們在第一世界發言時，不是經常以第三世界的特殊經驗自居嗎？而大陸一些「後」學者有時又讓人覺得是在扮演西方普遍主義角色。我們很難分清誰是真正的「第三世界」發言者。

上掩蓋了一系列複雜的問題。隨着全球化的深入，階級、種族等等問題也在急劇地複雜化，在第一世界內也會出現「第三世界」，而在第三世界內也會出現「第一世界」。這也正是英國社會學家斯克萊爾 (Leslie Sklair) 發出的疑問，在跨國主義的全球化中，當許多理論宣稱一個國家剝削另一個國家時：「難道這意味着即使那些生活在北美的窮人也在剝削生活在南美的富人嗎？」^②

事實上，一旦「差異」從文化走向政治，其危險性就更大。薩義德認為中東問題就是一個例子^③：

差異會成為一種意識形態傳染病。……這個世界已經被大量的社會經濟問題和大量的對此具有阻止作用的種種意識形態和信條所包圍。而這些意識形態和信條中的大多數，卻被欺騙、詭詐和對真理的十足的蔑視掩蓋起來了。中東很少像現在這樣顯得如此的幫派化和分裂化，在錯綜的死氣沉沉的政治背景下，猶太復國主義、排外主義以及形形色色的反動的民族主義，都在上面簽着自己的名字。

因此，「第三世界批評」的背後驅動力到底是甚麼，每一個文化批評者必須有清醒的認識。

德里克認為，最重要的是當今第三世界已經不再是為早期「民族解放」口號而鬥爭，「民族解放構想不再創造別樣的社會形態，而是創造別樣的資本主義形式」^④。從這個意義上看，「第三世界文化批評」的實質就可能是「資本主義的不同文化」的論爭，由之而興起的「文化民族主義」就可能成為資本主義全球化的推動器而不是阻礙物。這很容易陷入亨廷頓 (Samuel P.

Huntington) 的論斷：「在諸文明的政治中，非西方文明的各民族和各政府不再是作為西方殖民主義目標的歷史客體，而是與西方一起成為歷史的推動者和型構者。」^⑤因此，以民族特色為口號的「第三世界批評」成為進入資本主義世界的合法化依據與必然策略，一方面張揚民族主義可以成為抵抗資本主義全球化帶來的抹平趨勢的最好藉口；另一方面由文化民族主義帶來的自給自足或尋找自我現代化路徑的口號成為加入現代資本主義世界體系最富吸引力的一種權力運作方式^⑥：

建構民族本質的目的是將融入全球資本主義的行為合法化；或者說，是為了證明民族文化與加入資本主義經濟在本質上是一致的，即便不是必然要求。近年來，文化民族主義討論與資本主義的民族文化討論不可分割。激進的理論排斥一切本質主義，實踐中卻將民族文化本質化，這表明在我們的時代，激進的理論與世俗的政治實踐之間的鴻溝。說得更準確些，第三世界主義拋棄了從前的民族解放目標，把民族文化加以新法西斯主義的具體化；不再為資本主義對世界的建構提供別樣選擇，反而在全球範圍內將資本主義合法化，並復活了法西斯主義。

結語：「理論旅行」中的東方主義問題

東方主義話語在激活了一系列問題的同時，可能掩蓋、加深了更多的問題。通過東方主義的權力邏輯演變過程，我們可以看到霸權依然

任何以反「東方論述」為名的文化民族主義傾向必然走向文化自戀與文化自禁的境地，同時還會掩蓋自我內部問題，而將一切癥結拋給「西方」。從這個角度看，杜維明等人將「文化中國」的周邊線劃在國際漢學家身上，有一定的合理性。

存在，甚至變本加厲，只是改變了一種名稱或口號，因此，應該避免遺漏了更多的問題而滑入更多的理論盲點。

任何以反「東方論述」為名的文化民族主義傾向必然走向文化自戀與文化自禁的境地，同時還會掩蓋自我內部問題，而將一切癥結拋給「西方」。「能以別人的眼光來審查自我」，但「異我指涉」永遠不能代替「自我指涉」，西方的東方表述常常來自他們自身的問題與需要，雖然不一定必然建立在歐洲中心主義基礎之上。從這個角度看，杜維明等人將「文化中國」的周邊線劃在國際漢學家身上，有一定的合理性，至少可以使我們能通過他者來審視自己，在一種「文化間性」中來理解中國問題。但必須注意的是，漢學家的研究是否真正站在中國處境和問題上來討論「中國」。應該強調第三世界發言必須從特殊性開始，但又必須超越特殊性。差異不能成為一種新的霸權，一種薩義德所說的「意識形態傳染病」。中國「現代性」問題的提出、形成的方式以及它的病理現象都不僅僅只是中國內部問題，也不僅僅只是外來文化移植，「而是在不同的文化和語言共同體之間的互動關係中形成的」²⁷。因此，不能將中國現代性問題看成是被動的反應，必須看到中國的文化歷史自主性進程。從這個意義上講，二十世紀90年代中國文化民族主義的復興或「國學復興」中的問題是多層面的，既有對「西化」、「後殖民化」的反抗，也有現代化的自我路徑探尋或尋找「另一種資本主義現代形式」的思路。事實上，二十世紀90年代對中國近現代文化保守主義人物（如王國維、辜鴻銘、梁漱溟、陳寅恪等人）的激烈討論本身就透露出對「中國問題」

的多面性價值取向與提問角度，很顯然，單純的文化民族主義式指責是過份簡單化了。因此，應該區分「東方人的東方主義」內部的多種聲音，東方主義策略與結構可能是比較穩定的，但使用者和使用的不同，其性質與結果就截然不同，從而使問題更複雜化、語境化。「西方—中國」與「傳統—現代」是相輔相成的。以中國為對象，以西方為方法；以現代為尺度，以傳統為資源；從「呼喚現代化」到「反思現代性」，展示了當今文化討論的多維視角。

透過東方主義問題，我們有必要強調跨文化、跨語際研究的重要性，既要研究西方世界的「東方學」，也要研究中國語境中的「西方學」。西方人出於他們的問題與需要創造了「東方學」，同樣東方人是怎樣引入、利用、闡釋與再闡釋「西方」呢？尤其是近現代以來，西方文藝思潮的湧入與中國語境的接受達成了怎樣的關係？透過西方的東方論述，中國人是怎樣想像現代「中國」的？或許，本文對「東方人的東方主義」的探討僅僅是粗淺地涉及到這一問題，而更多更複雜的問題有待進一步探討。本文將東方主義從西方語境移入東方語境，並考查其權力邏輯變化的目的在於強調一種「跨文化實踐」的分析方法。也許這也是薩義德「理論旅行」的一次展示。

在這複雜的「理論旅行」中，我們可以清楚看到：文化霸權，不管它是東方的還是西方的，第一世界的還是第三世界的，對內的還是對外的，個人的還是群體的，歷史的還是現在的乃至將來的，都必須加以批判與檢審。「換言之，問題不是東方主義，而是東方主義在不同社會和政治環境中的力量及其具體含義」²⁸。

我們既要研究西方世界的「東方學」，也要研究中國語境中的「西方學」。東方人是怎樣引入、利用、闡釋與再闡釋「西方」呢？尤其是近現代以來，西方文藝思潮的湧入與中國語境的接受達成了怎樣的關係？透過西方的東方論述，中國人是怎樣想像現代「中國」的？

註釋

①②③④ 德里克 (Arif Dirlik) 著，王寧等譯：《後革命氛圍》(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁278；72；73；288-89。

⑤ 德里克：〈世界體系分析和全球資本主義〉，《戰略與管理》，1997年第1期。

⑥⑦⑧⑨ 岩淵功一：〈共犯的異國情調——日本和它的他者〉，載香港嶺南學院翻譯系文化／社會研究譯叢編委會編：《解殖與民族主義》(香港：牛津大學出版社，1998)，頁194；196；197；216。

⑩⑪⑫⑬⑭ 酒井直樹：〈現代性與其批判：普遍主義和特殊主義的問題〉，載張京媛編：《後殖民理論與文化批評》(北京：北京大學出版社，1999)，頁385；388-89；404；404；405。

⑮ 參見羅伯森 (Roland Robertson) 著，梁光嚴譯：《全球化：社會理論和全球文化》(上海：上海人民出版社，2000)，頁139。

⑯ 德里克：〈中國歷史與東方主義問題〉，載羅鋼、劉象愚編：《後殖民主義文化理論》(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁95。

⑰ 薩義德也注意到東方人參與到自我東方化的行為，但只提到一些簡單現象，主要目的是用以證明西方的東方主義觀念的全面「勝利」。參見王宇根譯：《東方學》(北京：三聯書店，1999)，頁415-18。

⑱ 參見《文藝爭鳴》：張頤武：〈第三世界文化與中國文學〉(1990年第1期)、樂黛雲：〈展望九十年代——以特色和獨創進入世界文化對話〉、伍曉明：〈獨白·對話——在比較中重建東方理論〉、姚曉濛：〈中國電影：第三世界文化的一種文本〉(1990年第3期)、王逢振：〈民族問題和第三世界文化〉、孟繁華：〈第三世界文化理論的提出與面臨的困惑〉(1990年第6期)；《讀書》：張頤武：〈第三世界文化：新的起點〉(1990年第6期)；《電影藝術》：樂黛雲：〈第三世界文化的提出及其前景〉、張京媛：〈第三世界批評：民族·種族·性別〉、廖世奇：〈「第三」的含義：

傑姆遜的故事和我們的處境〉、戴錦華：〈新中國電影：第三世界批評的筆記〉等(1991年第1期)。

⑲ 參見艾賈滋·阿赫默德 (Aijaz Ahmad)：〈詹姆遜的他性修辭和「民族寓言」〉，載註⑳書，頁354。

㉑⑳㉒ 博埃默 (Elleke Boehmer) 著，盛寧譯：《殖民與後殖民文學》(瀋陽：遼寧教育出版社、牛津大學出版社，1998)，頁283；283；282。

㉓ 琳達·哈琴 (Linda Hutcheon)：〈「環繞帝國的排水管」：後殖民主義和後現代主義〉，載註㉔書，頁494。

㉔ 參見《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)上有關爭鳴文章：趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉；徐賁：〈第三世界批評在當今中國的處境〉(1995年2月號)；張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉(1995年4月號)、〈再說「闡釋中國」的焦慮〉(1996年4月號)；張隆溪：〈多元社會中的文化批評〉(1996年2月號)；劉東：〈警惕人為的「洋涇浜」學風〉；崔之元：〈反對「認識論特權」：中國研究的世界視角〉；甘陽：〈誰是中國研究中的「我們」？〉；雷頤：〈「洋涇浜學風」舉凡〉(1995年12月號)；章清：〈從歷史看本土與「域外」的對話〉(1996年4月號)。

㉕ 斯克萊爾 (Leslie Sklair)：〈社會學的幾種不同全球化概念〉，《中國社會科學季刊》，1993年5月，總第3期。

㉖ 薩義德：〈差異的意識形態〉，載註㉗書，頁74。

㉗ 參見亨廷頓：〈文明的衝突？〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1993年10月號。

㉘ 參見汪暉：〈韋伯與中國現代性問題〉，載《汪暉自選集》(桂林：廣西師範大學出版社，1997)。

張興成 1972年生，四川人。北京大學中文系文藝學專業，文學碩士，現為重慶西南師範大學中文系講師。目前致力研究現代性與後現代性問題。