

则和国际关系标准的实现并不能带来他们所宣称的和平和稳定。”^①这让格罗沃奎想知道为什么西方思想家仍然是当今国际关系学者唯一的灵感来源。事实上,只要西方思想家仍然是唯一的灵感来源,国际关系理论在应对文化多样性问题时就会受到限制,也就不可能指导人们去建设一个更加和平的世界。因此,国际关系理论的去殖民化必须在两个方向上进行。首先,人们需要记住国际关系理论是一种西方社会科学,其核心范畴建立在几个世纪积累起来的关于非西方他者的东方学知识之上,这些核心范畴并不是对历史实在的真实反映,而且不具有普遍性。其次,国际关系理论家要做的不是将世界的内容具体化并加以歪曲以使之适应西方的概念框架。相反,国际关系理论家必须在承认、对话以及尊重的基础上重新审视非西方国家与西方国家各自的历史与现实,携手设计出一种不同于以往的、强调双方互动的方案。

东方主义、欧洲中心主义与文明论思想： ——阿里·沙里亚蒂与爱德华·萨义德之比较

西亚瓦什·萨法里（首尔大学东亚语言与文明系副教授） 谢晓啸译

爱德华·萨义德的《东方主义》(1978)出版之后引发的争论,使得一些早期的非西方思想家的作品重新得到学术界的关注。这些大多来自亚洲的思想家,致力于对作为一门特定学科的东方学以及作为一种权力话语的东方主义进行批判性反思。他们的思想是亚洲和其他地区后殖民思想的组成部分,并且在东方主义与殖民主义之间建立了联系。他们批评了被东方主义所强化的一种基于殖民主义的假设,即相对于落后和未开化的东方而言,存在文明程度更高的西方。本文区分了后殖民思想谱系中两种不同的批判东方主义的路径,它们对所谓的文明论思想(civilizational thinking)或文明论分析(civilizational analysis)分别持两种不同的立场。而在文明论思想或文明论分析的话语框架中,不同的文明范畴(例如东方和西方、伊斯兰和西方等)被视作基本的分析单元。

倡导和提出第一种路径的,是20世纪中前期活跃在殖民主义边缘地带的批判性思想家,如辜鸿铭、梁启超、泰戈尔、穆罕默德·伊克巴尔(Muhammad Iqbal)和阿里·沙里亚蒂(Ali Shariati)等人。他们试图通过对文明论思想进行后殖民主义式的改造,来改变东方主义的欧洲中心主义特性。这些开拓性的后殖民思想家拒绝将西方文明视为衡量人类进步和思想的普世标准,相反他们将非西方文明(例如中国文明、印度文明、伊斯兰文明等)重新改造成同样有效的文明和知识生产体系。第二种路径的代表人物是萨义德,以及一批当代学者,如桑贾伊·苏拉马尼亚姆(Sanjay Subrahmanyam)、杜赞奇(Prasenjit Duara)、哈密德·达巴什(Hamid Dabashi)、米歇尔·安·斯蒂芬斯(Michelle Ann Stephens)等。这些学者不再代表非西方和殖民地的人民来重新利用文明论思想,而是希望撼动文明这一范式本身并且最终与其划清界限。对这批晚近的后殖民思想家而言,诸如中国文明、印度文明、伊斯兰文明或者非洲文明等文明范畴就算是为非西方人士所运用,同样也会扭曲亚洲和非洲社会中多样化的生活体验。

通过对萨义德和沙里亚蒂著作的对话式阅读,本文试图揭示这两种后殖民思路的异同点。我的

^① Siba N. Grovogui, "Come to Africa: A Hermeneutics of Race in International Theory", *Alternatives: Global, Local, Political* 26, No. 4 (2001), p. 434.

观点是,尽管我们可以将萨义德的著作理解为是对沙里亚蒂的批判,但是考虑到他们之间的许多共同点和交叉之处,以及他们各自的长处和局限性,这两种不同的后殖民思想应当被视为具有一种互补的,而非难以兼容和互相矛盾的关系。

沙里亚蒂:对文明论思想的后殖民改造

作为20世纪中叶伊朗的一名重要的公共知识分子,阿里·沙里亚蒂(1933—1977)被许多人视为“去殖民性”(de-coloniality)^①的早期倡导者之一,同时也被视为是全球南方世界(global South)中最早挑战知识生产中的欧洲中心主义的知识分子之一。^②这些评论者注意到,沙里亚蒂对于伊朗历史和伊斯兰历史作出了革命性的再解读,此外他还号召第三世界的知识分子在对本土的和流行文化的资源进行提炼和改良的基础上,发展出扎根于特定语境的革命意识话语。另一方面,沙里亚蒂的批评者强调,他对回归本土文化资源的强烈呼吁,处在堕入身份本质主义陷阱的危险边缘。包括萨义德在内的批评家指出,沙里亚蒂是在一个东方和西方范畴居于中心位置的文明论框架中提出他的特定的伊斯兰话语的,其思想的这一特征反映出一种本土主义(nativism)、本真主义(authenticism)和西方主义(或逆向的东方主义)的倾向。尽管上述批评可能会帮助我们认清沙里亚蒂思想中的某些内在局限性,但它忽视了沙里亚蒂试图撼动和超越东方与西方、传统与现代这种体现了霸权主义和总体化倾向的二元体系的努力。

在伊朗的巴列维王朝试图以西方的现代性为样板来改造整个国家这一特定的话语中,作为代替官方主导的现代性话语的一个选择,沙里亚蒂建构了他自己的文明话语。在一次题为“文明与现代化”(Tamaddon va tajadod)的讲座中,沙里亚蒂指出,真正的发展并不需要一种自上而下强制树立起来的西方现代性表象,而是需要一场与每个特定社会的文化(文明)资源进行持续性批判互动的自下而上的激进变革。^③沙里亚蒂区分了“文明”一词的两种不同含义。他认为,文明在特定的意义上指的是“某个特定的人群或社会所获得的经验与成就的总和。”^④这些经验和成就反映了不同社会在历史和地理环境上的差异性,并且为每个社会成员提供了一种归属感以及建立自我意识的基础。^⑤另一方面,文明在普遍或一般意义上意味着“全人类共有的精神和物质经验与成就的总和”。^⑥

沙里亚蒂相信,尽管在人类的历史长河中存在过许多长久不衰的文明,而且每一个文明都发展出各自的特点、规范和价值,但所有重要的文明都体现了人类共同取得的成就,并且都继承了之前的文明遗产。^⑦沙里亚蒂援引法国语言学家埃米尔·本维尼斯特(Émile Benvenist, 1902—1976)对不同

① Walter D. Mignolo, “Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality”, *Cultural Studies*, Vol. 21, No. 2, 2007, pp. 449–514; Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, 2011, p. xxx.

② Raewyn Connell, *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity Press, 2007, p. 134.

③ Ali Shariati, “Civilization and Modernization”, 1969, Collected Works 31, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

④ Ali Shariati, “Culture and Ideology”, 1971, Collected Works 23, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

⑤ Ali Shariati, “General Discussion about Civilization and Culture”, 1969, Collected Works 11, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

⑥ Ali Shariati, “Culture and Ideology”.

⑦ Ali Shariati, “Culture and Ideology”.

语言结构之间存在的跨文化共同性的研究,来支持他的一个观点,即所有的人类文明系出同源并且都具备一种普世性。^①在沙里亚蒂看来,如果我们将文明理解为“人类共同体长期积累的物质和精神经验”,那么严格来说,就不能用“伊斯兰的、基督教的、中国的、印度的、东方的或者是西方的”这些词来形容文明。^②而且,我们必须认识到,尽管某个特定地区的文化和科学发展可能会经历成长和衰落的周期,但人类文明却在世界各地不断发展着,并且不会受到任何固定的文化和地理边界的限制。^③

虽然沙里亚蒂将包括现代西方在内的所有文明都视为普世的和共享的人类文明的表现,但是他也认为,随着欧洲殖民主义的兴起,我们如今面对的是一个史无前例的真正全球化了的文明,一种正在不遗余力地试图将所有其他文化传统和文明遗产排除在外的文明。在沙里亚蒂看来,“过去我们不曾有过一个单一的全球文明。也就是说,每个国家、每个种族、每个民族都拥有各自独特的文化和文明资源……但是在正迅速发展成为‘全球化实体’的工业化的欧洲现代性的攻击下,所有这些不尽相同的文化正在遭到毁灭。”^④

沙里亚蒂强调,由于18世纪以来西方重要的思想家(包括大多数欧洲的东方学家)都曾经倡导一种欧洲中心主义的文明话语,因此他们在欧洲殖民主义和帝国主义的全球扩张中扮演着一个至关重要的角色。^⑤在沙里亚蒂看来,现代西方取得的成就只是不断在发展和变化的人类文明进程的一个最新表现,但现代欧洲的社会学家、历史学家和哲学家却没有认识到这一点,他们声称西方的现代性是人类文明进化和发展的终点。非西方世界,要么被视为次要的文明,例如亚洲文明;要么被视为根本没有发展出任何文明和文化,例如非洲文明。对欧洲思想家来说,亚洲和非洲的社会不是跟随现代西方的步伐进入文明阵营,就是永远落后于西方及其取得的文明成就。^⑥

沙里亚蒂进一步强调,通过抹去所有非西方文明的痕迹以及它们对现代人类所取得的成就的贡献,欧洲中心主义的现代性话语为欧洲人相信自身的优越性以及为他们在全球范围内强制性地推广一种特定的文明模式,提供了依据与合法性。^⑦在他看来,尽管欧洲在亚洲和非洲的扩张,往往与一种文明话语携手并进,但西方帝国主义的真正目的是将非西方社会纳入一个资本主义的全球体系中,并将之转化为欧洲商品的消费者。通过否定第三世界多样化的历史特性和传统文化,帝国主义成功地在全世界范围内强行建立起一种同质化的生产和消费模式。^⑧沙里亚蒂认为,在这个全球化的现代文明中,“不管是身处德黑兰还是巴黎”,每个人都仅仅是一个劳动者和消费者。^⑨

沙里亚蒂对文明论范畴中的各种欧洲中心主义构想持批评态度。他尤其反对东方主义话语将西方视

① Ali Shariati, “General Discussion about Civilization and Culture”.

② Ali Shariati, “What is Civilization?”, 1970, Collected Works 11, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

③ Ali Shariati, “What is Civilization?”.

④ Ali Shariati, “The Characteristics of the Modern Centuries”, 1968, Collected Works 12, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

⑤ Shariati, “What is Civilization?”.

⑥ Ali Shariati, “Return to the Self”, 1972, Collected Works 4, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

⑦ Ali Shariati, “Return to the Self”.

⑧ Ali Shariati, “What Is to Be Done?”, 1971, Collected Works 20, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

⑨ Ali Shariati, “How to Preserve”, 1976, Collected Works 2, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

作是理性的和科学的,而将东方则描绘成是神秘的和反理性的。沙里亚蒂认为,这种二元结构植根于一种殖民主义和帝国主义的框架中,在这种框架中,欧洲垄断着现代性和现代文明。^①在沙里亚蒂看来,“由于欧洲人无法像否认非洲文明那样无视东方文明的存在,因此,他们将东方简化为灵性(spirituality)和形而上学,并且将它与一个理性的、现实主义的西方对立起来”。^②沙里亚蒂将这种基于欧洲中心主义的东、西方的二元对立结构,理解为一种“种族化的本质主义”,^③并且批评从黑格尔到尼采和卢梭在内的众多欧洲知识分子始终在重复一种西方卓越和东方低下的神话。^④沙里亚蒂严厉驳斥了19世纪法国东方学者厄内斯特·勒南(Ernest Renan)和20世纪德国社会学家西格弗里德·克拉考尔(Siegfried Kracauer)的观点,即西方文明天生就是善经营的、工业的、官僚的和文明的,而东方文明则是感性的、不具有理性分析能力的。此外,他还批评了法国知识分子和法国共产党的长期领袖莫里斯·多列士(Maurice Thorez),后者提出阿尔及利亚和其他北非国家的人民并非民族,而是正在形成中的民族。^⑤

沙里亚蒂强调,如果东方更多地表现出一种灵性(spirituality)特征的话,那主要是因为东方相较于西方而言拥有更长的文明史。沙里亚蒂主张将灵性界定为一种文明意识的产物,由于东方是主要的文明和宗教的发祥地,因此灵性不可避免地在东方拥有很深的根基。他同样认为,灵性正在从东方走向西方,并且在人类文明的进化中扮演了一个主要的角色。^⑥沙里亚蒂的文明论思想,特别是他对东方的灵性主义倾向和西方的理性主义倾向的看法,很可能在一定程度上受到了当时主流的欧洲东方主义话语的影响。

众所周知,沙里亚蒂在法国攻读博士学位期间,曾受到法国著名东方学家路易·马西尼翁(Louis Massignon, 1883—1962)的影响,并将后者的许多作品从法文翻译成波斯文。马西尼翁是一名虔诚的天主教徒,他曾花费大量时间来研究中世纪的伊斯兰神秘主义以及穆斯林神秘主义者的生活和教义。在沙里亚蒂翻译的马西尼翁的作品中,有一本是关于7世纪的波斯神秘主义者萨尔曼·帕西(Salman Parsi)的著作。马西尼翁对另一位波斯神秘主义者哈拉智(Mansur al-Hallaj, 855—922)的喜爱,也深深地影响了沙里亚蒂。除此之外,沙里亚蒂在1960年至1962年期间,曾担任马西尼翁的研究助理,协助其撰写过一本关于法蒂玛的著作。^⑦根据沙里亚蒂的传记作家阿里·雷尼马(Ali Rahnama)的说法,马西尼翁提出的伊斯兰文明具有灵性的观点对沙里亚蒂的宗教思想和社会政治话语产生了深远影响。^⑧事实上,沙里亚蒂本人也确实将马西尼翁视作自己的一个导师,并且从他提出的灵性主义影响了穆斯林的文化 and 世界观的观点中获得过启发。^⑨

萨义德:超越文明论思想

爱德华·萨义德出版于1978年的《东方主义》一书,或许是最为人们所熟知的一项系统解构文

① Ali Shariati, "What is Civilization?".

② Ali Shariati, "What is Civilization?".

③ Ali Shariati, "Return to the Self".

④ Ali Shariati, "Extraction and Refinement of Cultural Resources".

⑤ Ali Shariati, "Return to the Self".

⑥ Ali Shariati, "Spirituality, Equality, Freedom", 1976, Collected Work 2, *Ali Shariati: The Complete Collection of Works* [CD ROM], Shariati Cultural Foundation, 2010 [Persian].

⑦ Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, Tauris, 2000, p. 120.

⑧ Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, p. 135.

⑨ Ali Shariati, "Return to the Self".

明论分析和东方/西方二元结构的研究。该书的部分主要观点早在一年前就由萨义德发表在《佐治亚评论》(The Georgia Review)上的一篇同名文章中提出。在这篇文章、《东方主义》一书以及他的许多后续作品中,萨义德对作为一门学科的东方学,以及后者在欧洲殖民主义中的作用,进行了批判性分析。在萨义德看来,欧洲在亚洲和非洲的殖民主义扩张一开始便与一种知识话语(从根本上来说是一种权力话语)相辅相成。这种话语在信奉普世价值的欧洲,以及唯有被欧洲加以研究才有意义的东方之间,划出了一条文明的界线。在这种特定的文明话语的建构中,西方成为人类演化和进步的标尺,而东方则成为与西方对立的他者。^①萨义德认为,这条出现在殖民主义文明话语中的区分西方和东方的界线,更多地是一种“人为的产物”和“想象的界线”,而非一种自然现象。^②

萨义德指出,“东方”和“西方”这样的称呼不可避免地延续了一种决定论,将人类社会的多种面向简化成单一和固定的范畴。萨义德的研究揭示了包括马西尼翁(萨义德对其思想的深度、人文主义的同情心和严谨的学术研究多有赞赏)在内的众多欧洲东方学学者,是如何在一种东方/西方文明的二元论框架中,书写他们的历史著作并且对当代的社会和政治挑战进行分析的。^③萨义德对东方主义背后隐含的假设提出了质疑,在他看来,这种假设抹杀和扭曲了人类现实的多样性、能动性和复杂性。他还揭示了19世纪和20世纪欧洲的东方学家是如何在宗教、社会和经济这三个层面,鼓吹“东方和西方”的“心智”存在一种内在的“本体论意义上的差异”。^④这些欧洲东方学家将西方精神定义成理性的和企业家式的,而东方精神则是反现代性的和不具备“经济理性的”。^⑤除此之外,在这些东方主义话语中,西方精神被视作代表了成熟的人类文明,而东方精神则处在一种婴儿状态。因此,萨义德注意到,东方主义将人类文明看作一种“远离亚洲走向欧洲的西进(运动)”。^⑥

萨义德对那些在19世纪欧洲殖民扩张的语境中,尝试对以穆斯林为主体的社会进行思想再现(intellectual representation)的欧洲历史学家和人类学家特别感兴趣。正是在这一试图建构一种穆斯林他者形象的过程中,催生出生于19世纪后半叶的、被萨义德称为“伊斯兰东方主义”(Islamic Orientalism)的新生事物。萨义德认为,直到此时,东方才被欧洲视为一个“西方的统治从未遭受过挑战的区域”。这种关于东方的特定印象,主要是受到英国在印度的殖民统治以及葡萄牙、法国和意大利在亚洲其他地区的殖民冒险活动的影响。唯有在“阿拉伯和伊斯兰的东方”,欧洲的帝国主义才遭遇到“在政治、思想以及……经济上无法应对的挑战”。正是因为这种挑战,作为欧洲殖民主义思想帮凶的东方主义,才被打上了一种“欧洲对于伊斯兰矛盾态度的印记”。^⑦

在萨义德看来,“伊斯兰东方主义”的问题在于,它试图透过一个聚焦于宗教身份的还原主义(reductionist)视角,来理解众多不尽相同的亚洲和非洲的社会。^⑧萨义德认为,自1873年在巴黎首次召开东方学家大会以来,欧洲的东方主义便开始将伊斯兰视作东方社会的本质或真正的形象,而对于宗教的关注则相应地成为这个学科的核心所在。由于主要是从圣经的视角来理解“近东”,欧洲的东方学学者将中东和北非视作一个“宗教有着无可动摇的首要影响力的地方”。^⑨此外,对萨

① Edward W. Said, "Orientalism", *The Georgia Review*, Vol. 31, No. 1, Spring 1977, p. 170.

② Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, No. 1, Autumn 1985, p. 90.

③ Edward W. Said, *Orientalism - 25th Anniversary Edition*, Vintage Books, 1994, p. 270.

④ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 330.

⑤ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 259.

⑥ Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", p. 94.

⑦ Edward W. Said, "Orientalism", p. 187.

⑧ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 331.

⑨ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 260.

义德而言,伊斯兰东方主义对宗教身份的强调,反映了一种特别“危险的”东方/西方二元对立的观念。^①如果远东(也就是东南亚和南亚)给人一种与欧洲“默默地保持着一定距离和疏离感”的印象,那么近东(也就是穆斯林世界)则代表一种“对于欧洲基督教的好战的敌意”。因此,伊斯兰东方主义是一种深深植根于殖民主义的权力话语。对19世纪的欧洲东方学学者而言,萨义德写道“东方首先需要被加以理解,然后再被入侵和征服,最后是被学者、士兵和法官加以再造,这些人会像掘尸一样把那些被遗忘了的语言、历史、种族和文化重新挖掘出来,以便将这些超越了现代东方人理解范畴的事物,树立为可以用来衡量和统治现代东方的、真正的古典东方。”^②

通过分析伊斯兰东方主义的演化历程,萨义德揭示了20世纪的东方主义与19世纪的东方学著作之间的不同之处。萨义德认为,这些差异与欧洲和全球范围内发生的各种变化密切相关。在他看来,在20世纪,特别是在第一次世界大战之后,欧洲是至高无上的这一预设,已经不再轻易地被人们视为一个“自然而然的事实”。更重要的是,人们不再单纯地认为“东方需要得到西方的启蒙”。对处在两次世界大战之间的欧洲而言,重要的是建构“一种超越狭隘的地区主义和排外主义文化的自我界定。”^③在这个时期,东方较少地被视作欧洲的外在敌人或对立面,而是更多地被视作一个欧洲可以加以探索,以便重新构建自身形象的场域。因此,萨义德认为,与早期东方学学者的话语相反,在这一时期东方学学者,例如汉米密顿·吉布斯(Hamilton Gibbs)和马西尼翁的话语中,东方的形象“看上去更像是(欧洲)新近产生的文化自我意识的一个伙伴”。然而,与他们的东方学先驱一样,吉布斯和马西尼翁依然提倡东方和西方之间存在一种内在的本体论意义上的分界,并且将宗教身份视作过去和当下推动以穆斯林为主体的社会发生变化的一种主要力量。^④

萨义德强调,对马西尼翁而言,东方/西方的二元对立主要是一种“传统”与“现代”对立的体现。^⑤但是,马西尼翁并没有将这两个实体(entities)的内在不同视作冲突和敌对的原因,而是提倡一种综合的和对对话式的理解东方他者的途径。马西尼翁相信,通过与东方接触,并且从中获取宗教的和灵性的资源,现代欧洲人能够找回“他们已经遗失的灵性、传统价值以及其他类似的精神体验。”^⑥萨义德承认,马西尼翁终其一生都满怀热情地支持各类欧洲和中东的进步事业,并且他还“认识到在东方与西方的交往过程中,西方要对入侵东方、殖民主义(以及)对伊斯兰无止境的攻击负有极大的责任。”但是,萨义德认为马西尼翁就像其他大多数欧洲东方学学者一样,最终“将伊斯兰的东方与古代联系起来,而将西方视作现代。”^⑦尽管马西尼翁尝试在东方和西方之间展开对话,但他将东西方看作两个拥有不同的准则、结构和价值的实体。^⑧

在对作为一种殖民主义权力话语的东方学的批判分析中,萨义德主张抛弃东西方这类概念范畴以及用于建构这两类范畴的文明论框架。^⑨萨义德认为,东方和西方是殖民主义地理学的产物,它扭曲和压制了不同社会中存在的多样化的生活体验。“除了作为一种意识形态虚构”,“西方文明”这个概念从

① Edward W. Said, *Orientalism*, p. 331.

② Edward W. Said, “Orientalism”, p. 205.

③ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 257.

④ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 259.

⑤ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 296.

⑥ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 271.

⑦ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 270.

⑧ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 296.

⑨ Edward W. Said, “Orientalism Reconsidered”, p. 95.

本质上来说是无意义的。^① 萨义德对非西方知识分子试图重新利用殖民主义的逻辑去建构文明论范畴的做法,同样持一种批判立场。例如,他在《文化与帝国主义》一书中强调,世界上曾经遭受过殖民的地区兴起的反殖民斗争,在催生了许多新事物的同时,也孕育了种族民族主义、文化本土主义以及其他类似的运动。非洲的“黑人精神”运动以及在穆斯林占主体的社会中诞生的伊斯兰复兴主义,便是这种本土主义倾向的两个例子。萨义德争辩说,欧洲中心主义和本土主义是两种“互为依存的”二元力量。^② 尽管本土主义的兴起是为了回应欧洲中心主义以及后者催生的殖民主义,但本土主义仍然接受并且继承了“帝国主义种下的各种恶果,以及帝国主义本身强加给我们的种族的、宗教的和政治的划分。”^③

萨义德进一步指出,正是因为这样一种对于文明论范畴的本土主义再利用,西方永远地成为了一个唯一的参照系。非西方只有对它加以参照,才能理解自身和预知未来的发展方向。在萨义德看来,这种对于西方充满敌意的执迷或者怨忿,在伊朗知识分子贾拉尔·艾尔-艾哈迈德(Jalal Al-e Ahmad, 1923—1969)的《西方毒药》(*Gharbzadeghi*)一书中体现得尤为明显。在这本书中,艾尔-艾哈迈德“指责西方要为世界上大部分的邪恶事物负责”。^④ 萨义德指出,与艾尔-艾哈迈德一样,沙里亚蒂是“通过将本土的文化树立为殖民主义的尖锐对立物的方式来解释殖民主义的:西方是一个敌人、一种疾病、一种邪恶的事物。”^⑤ 尽管萨义德就艾尔-艾哈迈德和沙里亚蒂对东方/西方二元体系所做的逆向东方主义复制提出了质疑,但他仍然对艾梅·塞萨尔(Aimé Césaire)和弗朗兹·法依(Frantz Fanon)提出的更具“想象力”的解放话语保持着积极乐观的态度。^⑥ 在法依观点的基础之上,萨义德提倡一种“超越民族主义意识的后殖民主义式的社会意识的转型。”^⑦

尽管萨义德持一种批判立场,并且呼吁抛弃文明论的分析范式,但他本人并没有成功地突破文明论范畴的局限。正如弗雷德·达梅尔(Fred Dallmayr)所指出的,萨义德在其著作中往往“将东方学话语建构的东方与一个十分模糊的,被称为真正的东方、真实的东方或者东方本身的事物”相提并论。^⑧ 萨义德还曾提到过历史上曾经存在的“东方”与“西方”在文化、物质和思想等方面的关系,并且将欧洲殖民主义的兴起,描述为“西方凌驾于东方之上”。^⑨ 在一篇发表于1985年的题为《东方主义再思考》的论文中,萨义德解释说他对欧洲东方主义话语的批判,并非在暗示“东方与西方之间的分界是单纯虚幻的存在”。相反,他认为,他的分析致力于证明这两个实体,是由当下处在权力关系中的人群所塑造的,因此它们“必须被当作社会的组成部分,而非神圣的或自然世界的一部分来加以研究。”^⑩

结 论

萨义德就摆脱文明论的分析框架所发出的呼吁,是一次试图使后殖民主义思想远离本土主义倾

① Edward W. Said, *Orientalism*, p. 347.

② Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, 1993, p. xxiv.

③ Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, p. 228.

④ Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West*, Trans. R. Campbell, Mizan Press, 1984. 该书1962年在伊朗首次秘密发行,英文版1984年在美国出版。

⑤ Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West*, p. 30.

⑥ Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West*, pp. 242, 307.

⑦ Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West*, p. 230.

⑧ Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, State University of New York Press, 1996, p. xvi.

⑨ Edward W. Said, “Orientalism”, p. 187.

⑩ Edward W. Said, “Orientalism Reconsidered”, p. 90.

向的尝试。我们或许可以得出下述结论,即萨义德的批判揭示了沙里亚蒂和其他学者提出的后殖民思想的局限性。然而,要得出上述结论至少还需要考虑以下两种保留意见和限制性条件。首先,对文明思想的后殖民主义式的重新利用,并不排除一种解构和超越东方和西方这类欧洲中心主义或者东方主义概念的可能性。正如我在文中所指出的,沙里亚蒂已经认识到,并且对文明论范畴的局限性进行了批判,他还试图质疑各种殖民主义和种族中心主义的文明论的表述。此外,正如上文中提到的那样,萨义德本人未能提供任何替代来对历史的、社会的和文化的差异性进行划分和命名;因此,尽管他呼吁放弃建构了东方和西方这类范畴的文明论框架,但还是重新启用了诸如真正的或真实的东方之类的概念。考虑到这些保留意见,我们或许可以将包括达梅尔在内的一批批判型学者在近年来提出的文明论思想,视为一种调和上述两种欧洲中心主义批判的尝试。^①达梅尔倡导一种开放式的跨文明对话,它在拒绝赋予某一种文化或文明拥有超过其他文化或文明的优越性的前提下,肯定了历史上确实存在的文化、社会和认识论上的多元性和差异性。这种开放式的跨文明对话,将超越东方主义和逆向东方主义对历史与现实的歪曲,成为一种面向未来的跨文化相遇的方案。

西方史学界对萨义德“东方主义”的争论

——以《爱德华·萨义德与历史学家》一文及其引起的争议为例

谢晓啸 (上海大学文学院历史系博士后)

历史学家对萨义德《东方主义》的质疑

由美国文化研究学者和文学评论家爱德华·萨义德撰写的《东方主义》(一译《东方学》),是一本对包括历史学在内的多个人文社会科学学科产生巨大影响的经典著作。受福柯话语理论的启发,萨义德在《东方主义》一书中揭示并剖析了作为“他者”(the other)的中东地区和阿拉伯世界,是如何在欧洲中心主义和启蒙理性的知识框架内被建构起来的,并持续性地为19世纪和20世纪西方的殖民主义侵略和统治提供意识形态上的合法性的。^②

作为一本带有作者鲜明个人色彩的著作,《东方主义》甫一面世就在学界内外造成了极大的轰动。^③更重要的是,萨义德在书中提出的主要观点、采用的研究视角和方法,非但没有随着时间的流逝和国际形势的变化而失去其价值,反而显得愈加重要。^④虽然《东方主义》一书对当代西方学术产

① Fred Dallmayr, *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices*, Palgrave MacMillan, 2002.

② 换言之,萨义德在他的研究中力图证明,在18世纪晚期兴起的以研究中东地区的文化、历史和族群为对象的东方学,并非一门完全与现实政治无关的学问。通过将东方塑造成一个落后、愚昧并且一成不变的异化国度(dystopia),一个与进步的、理性的、科学的西方相反的对立物,东方学实际上反映了一种知识与权力的同构关系。

③ 据两位西方学者的不完全统计,从《东方主义》1978年出版至1985年,英美两国的学术刊物和主流报纸已发表了不下60余篇相关的书评。参见 Lata Mani and Ruth Frankenberg, "The Challenge of Orientalism", *Economy and Society*, Vol. 14, No. 2, 1985, p. 178.

④ 在谈到《东方主义》一书经久不衰的影响时,印度庶民研究(Subaltern Studies)的早期代表人物之一吉安·普拉卡什曾表示“如果说萨义德在该书中将‘东方学’描绘成一种政治教条,激怒了许多批评人士——他们指责《东方主义》是一本带有意识形态色彩的著作,那么,萨义德对于‘东方学’的批判性分析同样推动了对于东方主义知识的权威性的攻击。”参见 Gyan Prakash, "Orientalism Now", *History and Theory*, Vol. 34, No. 3, 1995, p. 199。而以研究中东近现代史见长的扎克里·洛克曼则认为“我们很难夸大萨义德的《东方主义》在思想上产生的影响……这本书不但在学界内外都拥有着众多读者,它还引发了诸多争议、被翻译成多种不同的语言,并且推动了不同领域和学科的学者对他们的工作进行反思,运用各种新的方式来处理新的思想问题。”参见 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge University Press, 2009, p. 184.