

Mc
Graw
Hill

Education

西方社会科学基本知识读本

- 丛书英文版主编\弗兰克·帕金
- 丛书中文版主编\周殿富 韩冬雪
- 丛书中文版执行主编\曹海军

东方主义

[英]齐亚乌丁·萨达尔 著
马雪峰 苏敏 译

Mc
Graw
Hill

吉林人民出版社

Orientalism

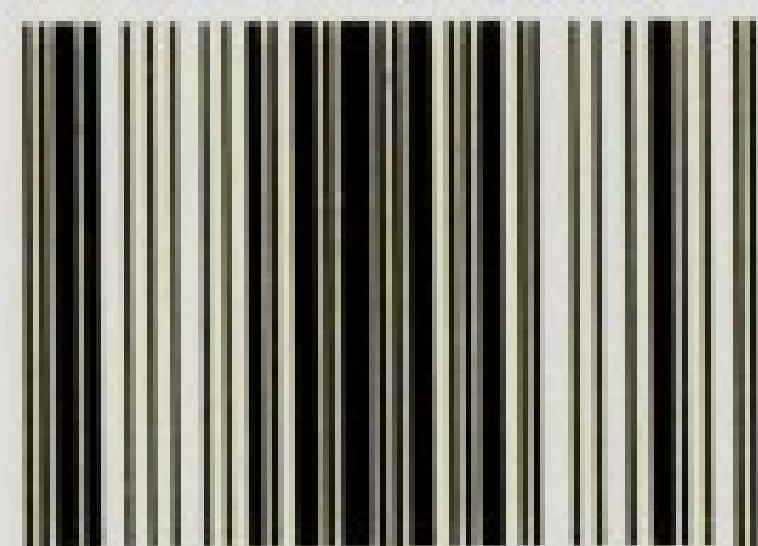
20世纪90年代以来欧美高等教育最权威的社会科学教材之一
中国10余所最高学府知名学者联合推荐

策划编辑: 崔文辉
责任编辑: 贺 萍
装帧设计: 陈 东

Orientalism

作者简介: 齐亚马丁·萨达尔, 既是作家、文化批评家, 也是著名的《未来》(Futures) 杂志的编辑。他还是伦敦城市大学(City University) 文化政策与管理系后殖民研究(Postcolonial Studies) 客座教授。其重要著作包括《穆斯林文明的未来》(The Future of Muslim Civilisation) (1979) 和《伊斯兰的未来》(Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come) (1985)。他近年的著作包括《野蛮的“他者”: 有关西方种族主义的声明》(Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism) (1993)、《文化研究引介》(Introducing Cultural Studies) (1997), 以及《后现代与他者》(Postmodern and the Other) (1998) 等。

ISBN 7-206-04685-1



9 787206 046858 >

ISBN 7-206-04685-1

定价: 14.00元

东方主义

[英]齐亚乌丁·萨达尔 著
马雪峰 苏敏 译

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

东方主义/(英)萨达尔著;马雪峰译.—长春:吉林人民出版社,2005.5

(西方社会科学基本知识读本)

书名原文:orientalism

ISBN 7-206-04685-1

I.东… II.①萨… ②马… III.东方哲学

IV.B3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 043359 号

Ziauddin Sarder

Orientalism

(Original ISBN:0-335-20207-1)

Copyright © Ziauddin Sarder

Original language published by The McGraw-Hill Companies, Inc. All Rights reserved. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Simplified Chinese translation edition jointly published by McGraw-Hill Education (Asia)Co. and Jilin People's Publishing House.

本书中文简体字翻译版由吉林人民出版社和美国麦格劳-希尔教育(亚洲)出版公司合作出版。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或抄袭本书的任何部分。

本书封面贴有 McGraw-Hill 公司防伪标签,无标签者不得销售。

吉林省版权局著作权合同登记 图字:07-2005-1367

东方主义

著 者:齐亚乌丁·萨达尔 译 者:马雪峰等

责任编辑:贺 萍 封面设计:陈 东 责任校对:陆 雨

吉林人民出版社出版 发行(中国·长春市人民大街 7548 号 邮政编码:130022)

网 址:www.jlpph.com

全国新华书店经销

发行热线:0431-5395846

印 刷:长春市永恒印务有限公司

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:7 字 数:110 千字

标准书号:ISBN 7-206-04685-1

版 次:2005 年 5 月第 1 版

印 次:2005 年 5 月第 1 次印刷

印 数:1-5 000 册

定 价:14.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

《西方社会科学基本知识读本》编委会名单

主 编：周殿富 韩冬雪

学术咨议(按姓氏笔画排序)：

万俊人	马德普	马敬仁	丛日云	孙晓春
李 强	任剑涛	应 奇	何怀宏	林尚立
姚大志	胡维革	施雪华	贺照田	高 建
袁柏顺	徐湘林	夏可君	顾 肃	梁治平
曹德本	葛 荃	谭君久	薄贵利	

编 委：孙荣飞 朱海英 刘训练 彭 斌 叶兴艺
赵多方 陆 彬 王 冰 王 新

第一期执行编委：孙荣飞 朱海英

《西方社会科学基本知识读本》

总序暨出版说明

自 19 世纪中后期西学东渐以来，在西方思想和相关书籍引入方面的成就可谓蔚为大观，但总的来说，大都强调系统理论的引进和评介。自 20 世纪改革开放以来，大规模的介绍和翻译西方人文与社会科学的著作成为了“文化热”的先导，其中商务印书馆的《汉译世界名著》、三联书店的《现代西方学术文库》、华夏出版社的《二十世纪文库》，以及《现代西方思想文库》等丛书曾经滋养和影响了数代学人的学术生命。

本套丛书立足于社会科学领域的基本概念，虽名曰基本知识，却并非简单意义上的学术普及，每本小册子的著者皆是该研究领域的专业权威人士。以往这类书籍的引进通常表现为编纂学科史的教材形式，将知识的引介停留在教科书的层次上。故此，作为单纯的基本概念的追本探源式的梳理工作略显不足，这也就使得研究者对各家各派的观点难以获得系统的了解。而从可读性和理论的深入性上来说，本套丛书既适合于初次涉猎该领域的非专业人士、本科生，成为他们的领航性的参考文献，也能够满足于对此领域具有相当知识积累且有一定专深研究的研究者的专业化要求，因此能够将系统性理论的引入与基本概念的拓展齐头并进，可谓一举两得。

需要指出的是，该套丛书以社会科学自诩，而社会科学与自然科学的不同之处就在于它反映了不同于自然科学的文化内涵和根本的价值取向，因此它并不具有自然科学本身拥有的客观性和普世性。毫无疑问，这套丛书是西方社会科学家以西方特有的文化视野和价值取向为基点，看待西方世界和社会的世界观、价值观、人生观的集中反映。对此，我们应该确立批判与扬弃、借鉴与建构并举的思想立场。毋庸置疑，在与西方世界的文化交流与相互学习的过程中，我们不可避免地要接触并吸收西方有益的社会科学文明的普遍性成果，借鉴和利用有益于我国社会主义现代化建设的合理经验以及社会科学研究的分析框架。与此同时，我们也坚决反对食洋不化的崇洋心态和西化倾向，坚持马克思主义的哲学和社会科学观，在坚持学术自主性的“洋为中用”的前提下，实现社会科学的本土化、规范化、科学化。

编者

出版导言

东方主义 (Orientalism) 这一概念，所关涉的是“西方”表述“东方”的理论和实践。这种表述，有悠久的历史和其内在的逻辑结构。萨达尔此书，正是对这一历史和结构的一种梳理。在梳理东方主义的历史及其内在的逻辑结构的同时，萨达尔也梳理了晚近有关东方主义的诸多理论和批评，并讨论了东方主义在当代西方的演化和实践。

萨达尔将东方主义的历史追溯到公元 11 世纪的十字军东侵时代。正是在与东方的接触中，西方发展了其有关东方的观点，开始了关涉东方的想像。“从这一起源点开始，西方养成和发展了一种姿态、一些思想、以及一种操作手段，以之来解释、描述、建构、使用有关东方的思想”。从一定意义上来说，东方主义与东方无关。“东方主义并不是西方对一个确定的目标，即东方的外部凝视”，东方主义所关注的，不是东方，其

所关注的，是西方的智识关注，是西方关注的问题、恐惧以及欲望，但是，西方的这种关注是通过对一个虚构的被称为东方的对象的想像来体现的。正如萨达尔所言，“东方是什么，这是一个多变的、不确定的一览表，东方是某物，其等同于作家、题写者、或者假想的观察者那时所欲使之意味的或想使之成为的事项。”西方对东方的想像和构建，并非为了理解东方，也不在于东方对自身的理解，通过对东方的想像和构建，西方所要解释、说明和论证的是其自身的时代关注。

如今，在欧美以及中国学界，对东方主义的阐述，最为人所知者，为已故巴勒斯坦裔学者萨义德（Edward Said）。萨义德于1978年出版了其著名的《东方主义》（*Orientalism*）一书，引起欧美学界的热烈反应，之后，各国学界也纷纷翻译此书，其对文化研究、后殖民批评产生了重要的影响，成为后殖民批评的经典著作。萨义德并不是第一个论述东方主义的学者，其对东方主义的阐述，也非最好。在萨义德之前，提巴威（A. L. Tibawi）、阿拉塔斯（Syed Hussein Alatas）、阿卜杜勒-马利克（Anouar Abdel - Malek）、贾伊特

(Hichem Djait)、阿卜都拉·拉鲁伊 (Abdullah Laroui)、阿萨德 (Talal Asad)、潘尼迦 (K. M. Panikkar)、撒帕尔 (Ramila Thapar) 等学者对东方主义有不同程度的论述。提巴威 1964 年既已发表其经典性的论文《说英语的东方主义者》 (*English Speaker Orientalists*)，在这篇论文中，作为历史学家的提巴威，对东方主义有精巧的剖析。阿拉塔斯、阿卜杜勒-马利克、贾伊特等人对东方主义也有精彩的论述。萨达尔认为，萨义德的《东方主义》能够引起新的讨论，主要在于其三个革新性的特征：其一，在标准的学术和历史分析中，萨义德增加了文学批评的新维度；其二，萨义德将各类批评置于一个单一的多学科框架之内，这一框架将对东方主义的各学科批评转换成多学科的文化分析；其三，对福柯的话语理论语言和文化批评理论的使用。相对于之前的学者，萨义德没有提出任何新的问题，其论述也并非更“深刻”。其成功，与萨达尔所指上述几个方面有关，但也与其所处的西方宗主国学术机构的位置、文学批评的时髦风格有关，与萨义德相比，提巴威、贾伊特等人，不是身处第三世界，就是以非英语语言写作。如萨达尔指出的那样，“《东方主义》的成

功所建基的动力首先正是那将东方主义支撑为主要话语者”，这本身就是一个悖论。

东方主义是一种人为的建构。这种人为的建构，妨害了人们之间的相互理解，造成东西方的巨大误解，正如萨达尔所指出的那样，“对东方主义的讨论在于敦促人们远离这种误解，看清那些被隐匿的事物；在被数世纪的近视想像所歪曲了的图像中，辨认出一种与之不同的概图”，对东方主义的批评，其目的正在于为人们之间的相互理解找到一种新的基础。这正是东方主义批评的论题所在。

中国社会自 19 世纪后半叶以来，开始引进西学，自 19 世纪后半叶以来的中国学术和中国社会的变迁，深受西学的影响。对西方理论的引进和接受，我们需要有所批判和反思。东方主义批评对于我们的意义正在于此，它使我们明了东方主义在西方学术传统中普遍性。明了这一点，我们在看待和借鉴西方理论时，才能有所批判和反思，从而保持一种自我的“清明”。如本书的作者所指出，东方主义是西方对于东方的一种想像下的产物，是西方一部分人希望东方所应呈现的样貌，而不是东方真实的面目，其中充满了一厢情

愿的自我臆想的夸张和偏颇，更多的则是对于东方妖魔化的描述，作者在文章中引用了西方思想史中俯拾即是对于东方的诋毁和侮蔑之语，（其中包括了对于东方各种文化形态可笑而偏私的误解：对于中国、印度、伊斯兰等丑化描述）并对其进行了非常深刻和严厉的批评，并认为这些对于东方妖魔化的想像暗示了西方文明缺乏包容性和平等对待其他文化形态的信心。（对于作者虽然站在西方的立场，却能保持一种批判意识，我们是非常赞同的）虽然作者引用的许多文字反映了西方人在认识东方的过程中非常荒唐、可笑，甚至是黑暗的一个侧面，其中也确实包含了许多污蔑、偏激的段落，但是，由于本书作者的观点是建立在对之进行批判的基础上的，这些段落是本书的必要组成部分。所以，我们除了对于个别过于露骨、淫秽，或者反动的文字进行删改外，基本上还是保留了其原貌的，我们在阅读时一定要注意到这些部分，应该对于它们进行分析批判，对于其中将东方妖魔化的内容更应该进行批驳，这也正是本书最重要的目的。

编者

2005年4月20日

前 言

东方主义 (Orientalism) 问题，使得对其轮廓的剖析和展示成为一个棘手的问题，这正是其存在的事实之所在。由于东方主义的存在，我们对所处世界之事实的感知、表达和体验极为不同，并且相互之间存在巨大的误解。对东方主义的讨论在于敦促人们远离这种误解，看清那些被隐匿的事物；在被数世纪的近视想像所歪曲了的图像中，辨认出一种与之不同的概图。

客观而不偏不倚的东方主义是不存在的。在定义上，它是具偏见和派性的主题。涉及这一主题者，皆有其背景和理论。许多人的理论由这样一种假设组成，即考虑到东方主义的悠长历史，在这一主题之中，或在关涉这一主题的某处，存在着有关东方的真实的知识；这种知识能够用于发展一种对西方 (the West) 之东方 (East) 文化的理解。本书的任务在于打破这种假设，并表明，虽然东方主义事业已远过了其“销售日期” (sell by date)，但它仍然在向新的领域拓殖。在学术以及

东方主义

文学想像方面有所收敛之后，东方主义已经转向了对电影、电视广播事业、以及 CD-ROM 的征服。今日，东方主义之主题并不仅局限于传统上的“东方”（Orient），也涉及到了作为其起源地的欧洲。

虽然东方主义确实存在，但是，其仍然只不过是一种人为的构建。其所构建的东方，与东方（East）内部理解的东方（East），即由东方理解的东方截然不同，且与之毫不相干。在这一主题内，没有路线图，没有路线来勾连这种分裂。东方主义之事实通常会妨碍东方和西方之间的理解，这正是我的论题。我们需要从不同的前提重新开始，为与西方之东方关联的人、地点、历史、观念以及当前存在的真正相遇，找到一种新的基础。东方主义的整个事业包括这么多学术、文学以及想像性的文本，在其中，存在诸多危险，这是一项令人不安、不受欢迎以及令人烦恼的使命。它强烈地令人想起由刘易斯（Alun Lewis）的诗“马拉地加特山脉”（Maratha Ghats）所提出的问题。这首诗写于第二次世界大战期间，刘易斯作为一名飞行员正在印度服役，这首诗本身就是一个有趣的东方主义文本：

一千年徒然地就过去了吗？

另一个千年又要重新开始了吗？

对两个问题的回答正是克服重重困难写作一本有关东方主义的书之过程。是的，两个方面都是这样。作为有关东方（East）之知识的可靠基础，东方主义的一千年确实毫无益处；

另外的千年或者是敌对和非敌对 (non - and hostile) 遭遇之轨迹的延续，或者标志一种新的起点。就写作而言，最困难之处在于当面临如书库般浩繁的东方主义著述时，承认我们真正一无所知。

我愿意借此机会感谢我的朋友玛莉·戴维斯 (Merryl Davies)^①，在我写作本书的每一阶段，她都提供了真正宝贵的支持和帮助。她有关欧洲和非洲西方历史的渊博知识、加上几乎是即问即答的记忆，对我来说，是一个持续不断的令人惊异的源泉。我也要感谢史蒂夫·富勒 (Steve Fuller)，是他第一个建议我写作这本书，我还要感谢维内·拉尔 (Vinay Lal)，他经常与我讨论和争辩这里提出的许多观点，感谢朱丽叶·斯特恩 (Juliet Steyn)、肖恩·库比特 (Sean Cubitt) 以及 Sohail Inayatullah 的评论和批评。最后，我要感谢盖尔·巴克斯维尔 (Gail Boxwell) 和柯林斯 (Aoife Collins)，感谢他们在本书探讨过程中给予我的巨大帮助。

① 玛莉·戴维斯 (Merryl Wyn Davies)，英国知名作家及人类学家，也是英国 BBC 著名的宗教节目制作人，其与本书作者合著有 *The No - Nonsense Guide to Islam*、*Why do people hate America?* (已有中译本) 等书。她还著有《了解对方：形塑伊斯兰人类学》(*Knowing one another: Shaping an Islamic Anthropology*)、《达尔文与基本教义派》(*Darwin and fundamentalism*) (台湾已有中译本) 等书。——本书所有脚注均为译者所加 (下同)。

目 录

前言	1
第一章 东方主义 (orientalism) 的概念	1
第二章 简短的历史	19
第三章 理论和批评	87
第四章 当代实践	123
第五章 展望后现代	173
注 释	190
译者后记	202

第一章 东方主义 (orientalism) 的概念

东方，位于西方东边的大陆，是一个充满传奇的地方。然而，实际上，（西方人）常常以讲故事的形式将其简化为一个事件、一部小说、或者一个传说。它引发人们的想像。因此，就让我们以一个故事来开头。一个在中国工作的法国外交官遇上了一个京剧“女”主角，并与之坠入爱河。他们之间的这种关系最终使得外交官受到审判并被控犯有间谍罪。这就是戴维·克罗南伯格 (David Cronenberg) 令人震撼的电影《蝴蝶君》 (*M. Butterfly*) (1993) 的基本故事情节。这部电影改编自黄哲伦 (David Henry Hwang) 的一部舞台剧，电影剧本也是黄哲伦所作。“取材于真实故事”的《蝴蝶君》呈现了有关东方主义的一种完整话语。一开始，伽里玛 (Rene Gallimard) 是驻北京的法国使馆中的一个小官员，一个会计，精于算计，在同事中人缘不好。他是一个略显忧郁的男人：沉闷、优雅、有知识、羞于参加各种聚会。黄哲伦用“爱情故事”和伽里玛传记的方式勾勒出东方主义的本质特征和主要论题。故事开始于1964年的中国，延至“文化大革命”的开始，即1968年法国

东方主义

学生革命之前。故事发生的时间涵盖了越南战争时期。越战期间，法国充当了美国在中国的耳目。这一背景使得黄哲伦能够展示东方主义在政治上的实践运用；当他展开西方的权力政治（realpolitick）时，他精确地识别出西方精神中的东方主义病理学。二者不是相异的故事，它们是东方主义整体叙述中重要的组成因素。东方主义想像的病理学基础在于两种同时并存的要求：西方男性对于东方的神秘感和性事的个人要求，以及在政治和经济方面教导和控制东方的集体目标。通过涉及 1968 年的学生革命这一参照，黄哲伦也将使用东方作为西方内部批评、要求改革的一个策略包括在内——巴黎街头的学生革命者们都挥舞着毛泽东的“红宝书”（Little Red Book）。因此，东方主义既服务于占有东方的外在个人和集体欲望，也服务于利用东方的内部要求。

伽里玛象征着西方，而作为伽里玛欲望目标的宋丽玲（Song Liling），则是西方有关东方的表述。西方和东方都不是均质的整体性实体；二者都是复杂、不明确和异质性的。过去和现在，东方都由西方东边的那些伟大的文明组成：伊斯兰、中国、印度和日本。西方不但不能否认这些文明的历史，而且，它还不得不承认它们的力量和财富。而且，正是其智力和军事的力量，以及经济和文化财富引发了东方主义。如此，在地理上，东方主义是确定的——其来源于这样一个事实：东方强大的文明对于西方文明的欲望是有诱惑力的；而且，在西方的攻击下，东方文明并没有立即崩溃。但是，西方自身并非一直是“西方”。作为政治实体意义上的西方概念可以回溯到

16世纪。在这之前，是基督教。东方主义的起源及其大部分历史所要追溯的正是基督教与其近邻伊斯兰教的遭遇过程。虽然《蝴蝶君》涉及的是中国，间接也涉及了日本，但是，西方欲望所指向的最初目标是伊斯兰。正是在与伊斯兰教的遭遇过程中，西方开始发展了其对于东方的观点：难以理解的 (unfathomable)、充满异国情调的 (exotic)、色情的 (erotic) 地域，那里是神秘故事的居所，是残酷和野蛮的上演地。^①新教改革以及奥斯曼帝国 (Ottoman Empire) 的崛起导致了基督教界到“西方”的转换 (transformation)。在十七八世纪，“西方”在很大程度上是一个地理名称，与“欧洲” (Europe) 和“欧美国家” (Occident) 同义。“欧洲”这一术语有一个较长的历史，可追溯至古代希腊和罗马时期，其使用较为宽泛。

只有到了19世纪，对印度、中国、以及中东的殖民渗透之后，作为欧洲帝国事业 (imperial project) 的象征，“西方”才扮演了一个更为突出的政治角色。也只有到了这时候，“西方”才开始将先前所称之为“新世界”的美国包括在内，并且，开始与“文明” (civilisation) 这一概念联系起来，“文明”这一术语由启蒙运动的哲学家们所提出，用来描述社会演化的目标，他们视之为标志私有财产、家庭以及货币关系之发展的过程和制度。^②

① ② 本处有删节。——编者

东方主义

从而，就像先前的基督教那样，西方文明成为了一种标准，以之来衡量东方诸文化和文明。“西方”这一概念范畴相对于“东方”这一概念，东方成为所有非西方之物以及西方现实欲望对象的标志。¹

在《蝴蝶君》中，西方与东方的相遇，开始于一场使馆招待会。当晚的娱乐活动是演出普契尼（Puccini）的歌剧《蝴蝶夫人》（*Madame Butterfly*）^①中的一场死戏（*death scene*），由一位本地演员宋丽玲表演。伽里玛承认，在这之前，他从未看过《蝴蝶夫人》。虽然其他观众认为这个本地演员演得并不好，但伽里玛却被迷住了。他走近宋丽玲，他们的第一次对话开启了故事的对抗意味：

伽里玛：我常以为歌剧演员都是肥胖的妇人，身材很糟糕。

宋：对于西方人来说，身材糟糕并不独特。

伽里玛：我从未见过像你这样令人信服的表演。

宋：令人信服？把我当做一个日本女人？你可知

^① 贾科莫·普契尼（Giacomo Puccini, 1858—1924）意大利歌剧作家，《蝴蝶夫人》（*Madame Butterfly*）是其知名作品。《蝴蝶夫人》剧情取材自美国作家约翰·阿瑟·朗（John Luther Long）的小说和由大卫·贝拉斯科（David Belasco）改编的话剧。剧情大意为：天真、活泼、纯洁的日本姑娘巧巧桑（“蝴蝶姑娘”），为嫁给美国海军上尉平克尔顿，背弃了自己的宗教信仰，加入了基督教会。婚后不久，平克尔顿回国，三年之间杳无音信。巧巧桑苦苦等候平克尔顿。平克尔顿回国后却与他人另结新婚，置蝴蝶夫人于脑后。当他借美国夫人重登长崎，苦苦等候三年的蝴蝶夫人悲愤交加，在交出了伶俐的儿子后，刎剑自尽。

第一章 东方主义 (orientalism) 的概念

道，二战中，日本人用成千上万的中国人来做医学试验？不过，我推想，这样一个讽刺对你是不起作用的。

伽里玛：不，我的意思是说，你使我看到了故事的美。她的死是完美的牺牲，他并不值得她那么做；但她能做什么呢？她非常爱他。非常美。

宋：啊，是的！对于一个西方人来说。

伽里玛：对不起，我没有听清。

宋：那是你的幻想而已。温顺的东方女子，残酷的白人男子。

伽里玛：我不这样认为。

宋：试想一下，如果一个金发碧眼白皮肤的啦啦队队长爱上了一个矮小的日本商人，你会说什么。他娶了她，然后就回家了，待了三年，在这期间，她天天对着他的相片祈祷，并且拒绝了一个年轻的肯尼迪的求婚。当她获悉她的丈夫再婚后，她自杀了。现在，我相信你会认为这个女孩肯定是一个神经错乱的白痴，对不对？但是，当一个东方女子为西方人自杀的时候，你却发现这很美。

如今，大部分受过教育的人都知道，在中国传统戏曲中，女人的角色是由男人来扮演的。这也是莎士比亚和莫里哀的欧

东方主义

洲传统。但是，伽里玛坚决地将宋丽玲不仅视为一个女人，而且是特定类型的女人的化身：“温顺的东方女人”。黄哲伦所讨论的是，东方主义幻想之成见的本质是并不知晓的欲望。所爱恋的对象并非物理上的宋丽玲这个人、或者作为男性或扮演剧中女人角色的男人。所爱恋的对象是歌剧所创造的蝴蝶夫人，伽里玛决意要在宋丽玲身上找寻的也正是蝴蝶夫人。东方主义幻想所派生的假想知识，并不以精确性和效用为基础，而是基于其能满足西方人自大心理的程度。其通过编造比事实更为真实、在审美上更为合意的小说来达此目的。因此，东方主义是一种构建的无知，是有意的自欺，这种无知与自欺，最终投射到了东方。

在西方学术性传统中，这种编造扮演了一个主要角色。对西方之东方诸文化和文明的表述（representations）（东方主义所表达的意思）基于一种构建的无知，即，作为“遏制”（contain）和“管理”（manage）这些文化和文明的工具，它们是被有意编造和生产的。作为一种学术传统，东方主义通过确认、剪辑、阐释亚洲诸文明的基本文本，与有关亚洲文明的研究相牵涉，并且，通过既有的教师—学生链，将这种学术传统从一代传给另一代。其主要关注点在于伊斯兰，伊斯兰的研究成为东方主义的主要分支。因此，东方主义以欧洲有关上帝、人、自然、社会、科学和历史的思想来研究伊斯兰以及亚洲其他文明，并且，它们始终如一地发现，非西方的文化和文明是劣等和落后的。东方主义对东方的接近，带着特殊的文化历史观念，包括宗教的起源与发展、理解和阐释神圣文本的方法、

第一章 东方主义 (orientalism) 的概念

有关政治和人类社会进化和发展的观点。东方主义学问过去是——现在也是——有关政治欲望的学问：其将西方的欲望融入诸学科中，并且将这种欲望投射到有关东方的研究中。例如，其发现，伊斯兰、中国、以及印度的科学并非科学，而且，它们虚构说，真正的科学由西方所创造并属于西方，它们也使得这种虚构一直延续下来。同样地，伊斯兰的法律并非真正意义上的法律；中医并不值得作为一种医学来谈论；印度文明中没有理性 (rationality) 的观念——真正的理智 (reason) 是西方文明独有的特权。在进化的序列中，东方总是位于西方之后。通过其自身的整个体制——教学的方法、沟通网络、以及由教师向学生传递“薪火”的体系——学术上的东方主义成为一种被高度强化的制度。以区分西方和东方的本体论和认识论为基础，其养成了自身的思考风格和分析模式。变成了一个使自身永存不废的封闭的传统，它盛气凌人地抵抗所有内部的和外部的批评；其变成了一种专横的制度，今天，它依然如殖民时代一样活跃。

黄哲伦主要关注的是通过展现东方主义最为关键的成分——性的吸引以及对温顺的东方女子的幻想——来呈现一种对东方主义心智的研究。其作品的标题来源于这种东方主义幻想的主要代表之一的《蝴蝶夫人》(Madame Butterfly)；普契尼歌剧中的音乐和场景贯串了整部电影。作为在具有文学生命的真人身上发现其完美表达的东方主义综合症的化身，蝴蝶夫人

东方主义

列于克利奥帕特拉 (Cleopatra) 和玛塔·哈丽 (Mata Hari)^① 之旁。现实与虚幻的相互影响是一个关键点，凭此，东方主义者获得了完整的存在和力量。在黄哲伦《蝴蝶君》的描写中，伽里玛是东方主义者的形象化身，是一个纯粹的相似物。

对于伽里玛来说，《蝴蝶夫人》令人难以忘怀，因为它的故事是美丽的，这种美是一种“纯洁的奉献”。当他通过电影发展出这种思想的时候，他将其扩大为一种东方妇女对不值得男人的无条件的爱。对于西方来说，这是一种醉人的观点。毕竟，在某种意义上，这与基督教神学惊人的相似。虽然黄哲伦似乎并没有涉及宗教，但是，《蝴蝶君》本质上是一个宗教文本。黄哲伦很精巧地展示了重要的基督教思想，以此说明基督教思想在东方主义幻想之创造中的整体作用。纯洁的奉献、对不值的无条件的爱，这些熟悉的术语，实际上是基督教的重要思想。对于黄哲伦来说，下述事实——比之完美爱情的想法，西方男性较少着迷于性行动——在某种程度上类似于一个禁欲牧师的激情。在伽里玛与其称为“我的蝴蝶” (my Butterfly) 的宋丽玲之间的关系方面，性别的模糊性是一个关键主题。他感到宋丽玲男性的身体令他神魂颠倒，是因为其像一个“年轻

^① 克利奥帕特拉 (Cleopatra)，即克利奥帕特拉七世，为古埃及最后一任法老，有“埃及艳后”之称。玛塔·哈丽 (Mata Hari, 1876—1917)，荷兰女舞蹈家。天生丽质，貌美聪颖，当过人体模特、在专供上流社会妇女消遣的“庭院晚会”上裸体表演过东方舞和骑术。在剧场首次登台即以精心裁制的透明舞衣、近乎裸体的优美身姿和令人销魂的表演一鸣惊人，从此名扬巴黎。曾到各地巡回演出，所到之处引起轰动。1917年因涉嫌间谍案被法国警方逮捕，同年被判处死刑。

女孩”的身体，这是一种表露在外的恋童癖情结。但是，性别成分更加模糊和复杂得多。对孩子的爱也可以理解为是无条件的，为了培养、教育和教导的需要，其给予被爱者以更多的柔和。恋童癖者的冲动也为吉卜林 (Kipling)^① 非西方的“一半像邪魔，一半像小孩”的他者 (other) 观念增加了一些新的含义。在伽里玛的幻想中，东方妇女提供了所有的这些魔力，甚至更多。东方主义者建构的东方是一个被动的 (passive)、如孩子般 (childlike) 的实体，可以被爱、被虐，可以被塑造、被遏制、被管理、以及被消灭。

伽里玛的蝴蝶贡献给他 (她) 的羞愧、保持一种神秘性的质朴。当伽里玛在京剧演出时第一次与宋丽玲相遇的时候，“她”在一道薄纱的门帘后面，这是一幅充分暗示了 [穆斯林

^① 吉卜林 (Rudyard Kipling) (1865—1936)，英国作家，1907年获诺贝尔文学奖。他有一首著名的诗，*THE WHITE MAN'S BURDEN*，是为美国1898年在争夺菲律宾的美西战争中的胜利而写，他鼓励美国人要担负起教化当地土著人的义务，其中充满了西方人的文化优越感。其诗的第一节是这样写的：

Take up the White Man's burden——
Send forth the best ye breed——
Go bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait in heavy harness,
On fluttered folk and wild——
Your new - caught, sullen peoples,
Half - devil and half - child

其大意是：担负起白人的负担，把你们最优秀的品种送进去；绑起你们的孩子，将他们送出去，去为你们的俘虏服务，让他们背负起沉重的甲冑，去伺候那些刚被抓到、又急躁又野蛮、又愠怒，一半像邪魔一半像小孩一样的人们。

东方主义

的] 闺房及其隐藏的快乐图画。宋丽玲告诉伽里玛，虽然她是一个处女，“虽然没有经验，但我并不无知”，作为一个东方妇女，有人教她做爱、调情等方面的奇妙技艺。西方精神内的性愉悦通常与东方的罪孽观念相联系，在天主教精神中，完美的生活是禁欲的，性通常带有罪孽和诱惑的暗示。于是，性扮演了东方主义宗教基础之角色。西方凝视下的东方，充满了异国情调的、罪孽的、性的愉悦，所有这一切都掩盖在一种古老的、神秘的、不可思议的传统中。

承认这一点是重要的：即，经由东方古老的文化和传统的吸引，伽里玛获得了完整的东方主义。“他的蝴蝶”是一个京剧演员，一个古代文化的管理者，伽里玛拜访过的“她”的家，是典雅和传统的。伽里玛所理解的东方妇女形象是嵌在古老文化传统中的一种角色；古老的文化传统形塑了她的特征，给予她知识。当其与红卫兵第一次相遇的时候，伽里玛所产生的这种表面印象开始破裂，在他们烧毁京剧服饰（他是从“他的蝴蝶”曾戴过的制作精美的头饰认出这些服饰的）的时候，这种破裂达到了顶点。在伽里玛所体验的恐惧中，存在一种强烈的对古代传统的怀念意味，其暗示，西方进步和变迁，而希望东方固守其传统保持不变；因此，保持落后，埋葬在古代历史中。

东方主义者的学术对于传统有一种特别的姿态。首先，其对古典的强调超过对现存传统的强调。它发现了东方的“过去”，对于这个过去，其比本地人有更大的权威、更大的支配权。例如，对于具有长期历史和传统的伊斯兰法律，东方主义

第一章 东方主义 (orientalism) 的概念

者不仅仅是研究它，他们还创造它。法律东方主义以一种本质主义 (essentialist) 的方式来介绍伊斯兰法，并且用这种策略来争论说穆斯林与落后的传统和习俗相联系，基本上是保守的。对于印度，东方主义者不仅“发现”了其过去，而且以一种特别的二元的方式来构建它：因此，穆斯林变成了外来者，其代表的不是真正的印度，而真正的印度人及其本土文明却不得不遭受人侵者的压迫。就这样，有关印度黄金时代的新历史被捏造出来，入侵者的暴政使这个黄金时代衰落下去。当英国人开始控制孟加拉时，其中的两个英国官员将这种二元论带到了一种愚昧的极限。当受请对现为孟加拉国 (Bangladesh) 的孟加拉 (Bengal) 穆斯林人口所占的大致比例做出估计时，地理学家詹姆斯·伦内尔 (James Rennell)^① 和前总督亨利·维德斯特 (Henry Verdst) 居然都对议会委员会说，穆斯林人口仅占孟加拉总人口的五分之一！² 这种历史上著名的法律上的建构习惯于将东方诸社会的特征描述为生来就是专制的。东方专制主义是缺失市民社会制度的产物，没有市民社会制度，要打破封建制度获得自由是不可能的。例如，穆斯林社会没有独立的都市、或者没有理性官僚制度、或者没有法律的稳定性、或者没有富有进取心的资产阶级、或者没有与一定法律和市民文化相对应的权利和自由等。从而，在个人与国家之间总体上缺少一种独立的制度。因此，个人将永远遭受专制君主的武断统

^① 伦内尔 (James Rennell, 1742—1830年)，英国地理学家，1764—1777年在孟加拉从事测绘工作。

东方主义

治。市民社会的缺失不仅造就了东方专制主义，而且使得穆斯林社会在经济上得不到发展。因此，封建主义、专制主义以及经济落后是伊斯兰社会的特征。

伽里玛所敬奉的理想化的东方妇女形象也引出了东方主义的另外一个特征——神化白人男性综合症（the white man as god syndrome）。被神化的白人男性是被深爱的导师，而最自然的教导对象就是尚未成熟的孩子，孩子给予导师无条件的爱，而这种爱又强化了导师的自大感。白人男性被误解为神已是当代图书、卡通、以及电影中最古老的陈词滥调之一——想想取材于吉卜林的小说，由约翰·休斯顿（John Huston）导演的电影《王者》（Man Who Would Be King）^①，冒险片《印第安那·琼斯之死亡神殿》（Indiana Jones and the Temple of Doom）^②；以及任何几乎所有动身前往非洲内陆的冒险等。这些并非客观的报道或者文学谎言，而是有意使用的意识形态，以之说明欧洲天然的优越性。在前现代东方主义看来，当西方第一次与伊斯兰和中国的伟大文明碰撞时，被神化的白人是带来了基督教训的传教士。在其与非洲以及美洲的“新世界”相遇时，传教士被无知卑贱的野蛮人误认为神。这个神话以这样一个传说为基础：阿兹特克人（Aztecs）^③ 允许一伙全身污泥的西班牙人进入其

① 有时也被译为《霸王铁金刚》，其讲述的是一个英国士兵被土著人误认为神灵，并被奉为土著人国王的故事。

② 也译为《魔宫传奇》。

③ 阿兹特克人（Aztecs），墨西哥印第安人的一支，14-15世纪时曾建立阿兹特克帝国，16世纪初，阿兹特克帝国被西班牙殖民者摧毁。

帝国的中心地带，因为他们相信，这些人就是神话所预言的来自西方的白帝神 (the white god)。同样的神话被用来解释为什么夏威夷人起初会接受库克船长 (Captain Cook)^① 并将之崇奉为罗诺 (Lono) 神，然后在再次扮演的罗诺神话的仪式性戏剧中将他杀死。彼得·谢弗 (Peter Schaffer) 的剧本以及电影《太阳之战》 (Royal Hunt of the Sun) 也使用了这种老套的欧洲传奇，而这次，愚昧无知的野蛮人是将西班牙殖民者当成了神。

在现代，更多的时候，白人男性变成了科学奇迹和先进技术之神。对于那些自身不会想像这种精确的奇迹的天真的他者 (Other) 而言，带来这种进步者必是神奇的。就像伽里玛所注意到的那样，在戏中，平克顿 (Pinkerton) 抛弃了蝴蝶夫人之后，她长久地多次凝视着平克顿的照片。“一半是小孩”的思想全然与性诱惑和性吸引相伴而生，其带来了异国情调的性放纵，在与基督教相关联时，这一观念必然唤起一半是邪魔的观念。有一种更深层次的连接牢记在心。在中世纪的西方思想中，东方是伊甸园的所在，因此，被放置在所有的中世纪地图上。当哥伦布 (Columbus) 第一次到达美洲时，他以为他已经成功到达了东方——中国 (Cathay) 的边境地区，他把奔腾的奥里诺科河 (Orinoco)^② 看做是流经伊甸园的天堂河 (the Riv-

① 库克船长 (Captain James Cook)，英国著名的探险家，1778年1月，库克船长首次发现夏威夷群岛，1778年11月，当他及其船员在夏威夷群岛的一个岛登陆时，库克船长及其船员受到当地土著人的礼遇。1779年2月，库克船长被当地土著人杀死。

② 是南美洲的重要河流。

东方主义

er of Paradise) 人口。一个人在伊甸园所能发现的，除了预备以被禁止的知识引诱人类 (man) 的夏娃 (Eve) 以外，还能有什么呢？黄哲伦敏锐地指出了东方主义想像在西方精神中的根深蒂固。他也说明了东方主义的想像是如何从西方精神的基本原则中建构起来的。东方主义不是源自东方经验的产物。它是一种先在的西方思想的虚构，是对东方的夸张，并将之强加于东方。以其妇女的形象为例，东方是顺从的——这是对“神”的惟一正确的反应。

伽里玛一旦认识了蝴蝶夫人，就沉迷于并追逐着“他的蝴蝶”。重要的一点是这种新的着迷对于伽里玛的影响。忧郁的男人发生了转变。他的外表、穿着、以及言谈举止都发生了改变，在工作上他得到晋升，负责情报工作。最为重要的是，他坚定地以充分的自信谈及了中国的性质、其意图、以及东西方关系的权力政治。伽里玛生活中的事业方面是其秉持一种真正的东方主义观的延伸。在这里，在另一张天衣无缝的网上，一半是邪魔/一半是小孩这种说法，带有一种偏执、种族主义、以及沙文主义的性质。就像许多剧本台词所显示的那样，秉持理想化的东方妇女形象者往往发现作为整体的东方人是缺乏吸引力的。但是，在有关现实政治世界的知识中，最有启迪作用的一点产生于对法国在印度支那殖民历史的讨论。美国正在进行越战，在越南的奠边府 (Dien Bien Phu)，法国人曾经受到越南人的羞辱^①，为了美国的利益，伽里玛必须要获取有关的

^① 在 1954 年的奠边府战役中，越南在此击败了法国。

第一章 东方主义 (orientalism) 的概念

情报。“你真的认为那些矮小的家伙能够在没有我们无意识应允的情况下打败我们吗”他问法国大使。与东方妇女关系的影响成为其一切政治判断的基础。此外，伽里玛告诉大使，中国的奥秘在于在很深的程度上它已经被吸引到西方的道路上来了，虽然它并不愿意公开承认这一点。孩子随时准备接受教导，对一个白人男性的无条件的爱本身是对西方及其整个方式的爱的标准表述。因此，中国最终将对西方开放。此外，顺从并不仅仅是东方妇女的一个方面，其也是东方特征的一个主要方面，其总是对更强的力量表示顺从。因此，对于美国在越南的成功而言，其必须显示其力量和决心。

权力是东方主义的一个本质因素。对于那些迷恋于与东方型妇女之关系者而言，权力的运用是残酷的，给人带来痛苦的惩罚。这一点被坦率地表述出来：在他们第一次私下接触时，宋丽玲指责伽里玛残酷，而且，其在给伽里玛的信中，反复强调这一点。东方提供了施虐受虐的所有快感，而得到这种快感之关键在于给予痛苦。伽里玛所享受的正是将“他的蝴蝶”想像并视之为一个奴隶，一个其能够残酷对待的奴隶，而且其对奴隶所实施的惩罚是不受责罚的，其职责被定义为羞辱性的。皇权就是如此对待其臣民的。东方主义正是在于证明其对亚洲人民的剥削以及政治征服是合理正当的。

宋丽玲，作为与东方主义化身的伽里玛相对应的人物，黄哲伦对她的描述是远离伽里玛的白日梦的。虚构和不定性在一种公开的话语中相遇。宋丽玲不是符号，而是一个有意识的人，其深陷于其真实世界之中，在真实的世界中，东方主义的

东方主义

幻想既能够服务于其个人需要，也能够博得官方的赞许，东方主义的这种诡计使伽里玛成为一个对共产主义官方有用的信息来源。宋丽玲所获得的有关美军在越南投入的军队数量的信息是清楚而准确的，而与之相比，作为一个间谍，伽里玛所获得的成果只是其想像。看来，黄哲伦所要讨论的是：欺骗、真实与谎言、虚构与事实等论题是东方主义话语的主要组成部分。

“文化大革命”的开始打破了伽里玛的世界。因提供错误的情报而受到了处分，伽里玛被送回法国。告别伽里玛之后，作为资产阶级反动分子，宋丽玲被下放进行再教育。回法国后，伽里玛参加了一场《蝴蝶夫人》的演出。沉重的现实也未能击碎他的东方梦。宋丽玲到达法国后，她能够说服伽里玛为中国进行公开的间谍活动。他成了一个通信员并已检查为由移交外交邮袋（diplomatic pouch）^①。毫不奇怪地，他被抓住并被审判。宋丽玲以其真正的身份——一个男人，出现在法庭上。当法官问宋丽玲，是不是伽里玛并不知道这一骗局？宋丽玲回答说，伽里玛从未问起，因而并不知道。当宋丽玲和伽里玛被同一辆警车从法庭带走时，宋丽玲剥去自己的衣服，将自己展现在伽里玛面前。最终，伽里玛接受了这一事实：“如此了解

^① 在本国政府与驻外外交代表机构之间传递往来文件及其他重要物品的密封口袋。它是外交特权和豁免权的体现，他国不得予以开拆、检查、扣留或阻碍通过。外交邮袋的特征是：加以密封后盖上公章，再进行漆封或铅封。它由外交信使递送，也可委托轮船、飞机等交通工具的负责人凭证明文件代为递送，或根据国家间协议，交由普通邮政传送。参见“大唐资料库”（<http://info.datang.net/index.htm>）。

第一章 东方主义 (orientalism) 的概念

我的你为何会犯这样的错误？”他说。“你把真实的自己展示给我。我之所爱只是一种假象，可爱的假象 (the lovely lie)”。然而，东方主义是西方文明中最大的假象：有关西方的性质、以及西方东边的伟大文明和文化的性质之假象，关于我们和他们之假象。作为一种集体制度 (corporate institution) ——包括神学、哲学以及社会学、呈现技术、虚构类型、以及游记写作、表述权力和事实的模型、以及一种精细的用于解释差别的制度 (为了控制和遏制东方) ——东方主义由一种强烈的“可爱的假象”之爱支撑着。

因叛国罪而被关押的时候，伽里玛准备为同室演出《蝴蝶夫人》中的一场死戏。他意识到，对于他的同胞来说，他是一个笑料，因此，他告诉他的观众他们不应嘲笑这样的男人。电影的高潮是伽里玛的独角戏，他用舞台化妆品将自己化妆成了蝴蝶夫人。这是黄哲伦对于东方主义的最强有力的申明：伽里玛已经变成了东方主义。他最后的话是：我的名字叫伽里玛，人们也叫我蝴蝶夫人。根本的模糊性在于，东方主义者为自己所毁灭。东方主义是西方精神的造物，其释放出权力，但是，到了最后，其最为重要的影响不在于对政治、经济和军事关系的真实世界之统治和权力关系。其最大的力量在于西方自身精神之内，作为对完美爱情的完美想像，其有最大的审美力量。如果生活没有了这种想像，其不仅仅是丧失了对真实世界的政治、经济、以及军事力量的控制，而且，西方自身也丧失了部分自我。当伽里玛戴着一副可笑的假发，古怪地模仿一个日本妇女的时候，普契尼的音乐响起。在至关紧要的时候，当同狱

东方主义

者在为其与他们分享的秘密拍手喝彩的时候，伽里玛割开了自己的喉咙。《蝴蝶君》得出了一个令人沮丧的结论：西方宁愿死也不会放弃其东方主义的想像，即使这只是一种聪明的无知的虚构，而且，这种虚构的掩饰是众所周知的。黄哲伦指出，这种创造的对东方的想像已经成了西方审美情趣中不可分割的一部分。在《蝴蝶君》中，有关审美立场，西方宁愿选择死亡也不选择真实。世界如果没有了对东方的想像，那将是何等可怕。

第二章 简短的历史

东方主义有长久的历史，适于这样一个带有西方自我认同的生命力的概念。通常，其历史被表述为一种事实研究的出现，这种事实研究，经由智识上的不断进步，抛弃了较早时候的轻信、无知、以及误解。就其现代伪装而言，东方主义是日益进步的、更为公平的、不偏不倚的、理性的探究和学识的产物。在捍卫东方主义作为一种理性的“科学化的”探究时，最为普遍的观点是，作为一个值得研究的客观存在的东方，实际上是存在的。就像实际上已经做的那样，对东方主义历史的检视表明，这一断言是不真实的，因为其论断和假设是虚假的。东方主义的历史表明，东方主义并不是西方对一个确定的目标，即东方的外部凝视。东方主义是一种形式的内部反思，其所关注的是西方的智识关注、问题、恐惧以及欲望，而这些都降临到一个虚构的按照惯例被称为东方的对象身上。东方是什么，这是一个多变的、不确定的一览表，东方是某物，其等同于作家、题写者、或者假想的观察者那时所欲使之意味的或想使之成为的事项。作为与假历史相对的东方主义的真正历史，

东方主义

必须关注建构了流动的圣节 (movable feast) (即东方主义者建构的东方) 之各种线索 (strands)、倾向 (trends)、以及惯例 (conventions)。一部东方主义的历史, 本质上是一部鼓动了西方的思想史, 最为明确的是, 其不是西方为卷入或了解东方而进行的一场亲近运动的历史, 那不是主要的, 只是相伴而生的细节。东方主义者的东方是一个构建的赝品, 通过东方, 西方解释、说明、论证了其自身的时代关注, 并使之具体化。

为了说明在东方主义传统内, 历史是如何运作的, 让我们来看两个主要的例子。其中一个例子发生的时间大约是东方主义历史刚开始不久的时候, 而另一个例子是不久前发生的事情: 即《马可·波罗游记》¹ 和魏特夫 (Wittfogel) 的《东方专制主义》(Oriental Despotism)²。数个世纪的时间里, 马可·波罗先生的著作都非常著名而且具有权威性。据称, 其重要性在于, 它通过讲述有关西方人原来一无所知的中国的无数故事 (ilmlione), 开始了西方对中国 (Cathay, China) 的想像。这本书本身就是非常含糊不清的, 并不存在真正的原稿, 而且流传下来的每一个抄本都不一样, 其中包括不同抄写者的篡改、阐释、错误、添加等。所有这些巨大的模糊性使得最近有人争辩说, 马可·波罗可能根本就没有到过中国。³ 对于有关东方的许多早期撰述来说, 这并不重要, 传说并不重要, 就因为它是传说, 但是, 当人们以事实 (可能只是传说) 的名义做、想、以及声称知道时, 传说就是重要的。传遍整个欧洲, 成为西方经典的一个基本部分的是这样一本喧嚣的书, 其实际上将东方变成了西方人欲望的天堂。我们所了解的有关这本书的写作情况

有两方面的重要性。马可·波罗这一本书，是他口述给雇佣文人、影子作家（ghost - writer^①）鲁思悌谦（Rusticello）的，当时，他们两个都是战争囚犯。对于马可·波罗来说，其似乎想将这本书作为其旅行商人为权贵服务的一种履历、一种证明。马可·波罗通过详细述说其为忽必烈大汗（Great Cham, Kublai Khan）执行任务来实现这一目的。在马可·波罗书中，忽必烈大汗是以最为强大、富有和受人尊敬的皇帝形象出现的。忽必烈的帝国辽阔、人口稠密，拥有欧洲无法想像的财富。确实，马可·波罗所想像的东方囊括了世界上所有美好的事物，只剩下了一点残渣给欧洲。当然，东方也是未开化的，是异教徒的，因此，也是处于基督教世界的传统法令和约束之外的，因此，马可·波罗的讲述充满了色情和异国情调。回来报告这样一个欲望之殿的人必须适合于为其本社会的经济、政治和情报需要服务。此书的大量形式都是传统的，属于欧洲早已形成的文学传统。这种文体是鲁思悌谦的贡献，鲁思悌谦同时也被认为是为爱德华（Edward）王朝写作亚瑟王的传奇故事（Arthurian romances）的作者。在这一个案中，有个显见的关联需要澄清。在鲁思悌谦，亚瑟王的传奇故事（在这一时期，鲁思悌谦可能在写作这些故事）是一种占有手段，通过这种手段，诺曼英伦的殖民社会接收了被征服的凯尔特人（Celtic）边疆地区的文学传统，这一地区正是亚瑟王传统的发源地。⁴因而，鲁思悌谦知道所有关于如何将适当的信息吸收到主导传统中来的

^① ghost - writer 指受雇为别人捉刀者。

东方主义

事项。因此，当东方在某种意义上更为强大和富有时，同时，其也是偏僻、屈从和劣等的。正好是这种混合，保证了此书在长久性和中心性方面优于有关中国的其他报告，这些报告可能更为理性，在写作手法上也更为精当，但是它们却沉入了学术空想的沼泽，几乎不留一点痕迹。

在东方主义建构者的编年史中，魏特夫（Karl August Wittfogel）差不多是最为独特的：他懂中文，因此当在写作有关中国著作的时候，他能够核对其材料的来源，实际上，他到过中国。他的主要著作《东方专制主义》出版于1957年，是其结束一项有关中国的研究后写作的。无论如何，了解魏特夫的经历对于我们理解其文本及其所提论题是更为重要的，只有这样，我们才能理解其著作的历史局限以及其在副标题“一项对绝对权力的研究”（*A Study in Total Power*）中所表述的偏见。魏特夫出生于德国，其父亲是新教路德教会的一名教师。当他还是一名学生时，受到罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg）和卡尔·李卜克内西（Karl Liebknecht）分离主义运动的影响。1919年，罗莎·卢森堡和卡尔·李卜克内西死后，魏特夫加入了共产党。他是一名教师、剧作家、以及党的积极分子，同时，他还在法兰克福大学（University of Frankfurt）学习欧洲经济史和中国历史及语言。他的主要兴趣是马克思的“亚细亚生产方式”（*Asiatic mode of production*）概念，他想通过综合马克思和韦伯来推进对这一概念的研究。在共产主义圈子中，他有一个剧作家朋友，叫伯特伦·布莱希特（Bertram Brecht）。1931年，布莱希特有争议的戏剧《评估》（*Measures Taken*）上演后，魏特夫

主持讨论有关俄国共产国际在中国革命、及其有关其某种程度的异端马克思主义路线的讨论。在某种程度上，魏特夫自己被视为是一个反叛者，其激烈地反对纳粹，他不同意共产国际有关避免与纳粹发生直接冲突的决定。其结果，尽管他是公认的有关研究亚细亚生产方式的专家，仍然被拒绝参加在俄国举行的有关亚细亚生产方式的大会。1933年，纳粹掌权后，魏特夫被关押进纳粹集中营达一年时间，后由于国际学界的压力被释放。然后，他去了中国，在中国时，他了解了有关中国共产党人的许多事情，虽然他曾拒绝与毛泽东会面，但是，他确曾想让中国共产党人相信斯大林清洗运动的残酷。日本人入侵中国，他就去了美国，并在那里定居下来。他与共产党人的完全决裂是在获悉了斯大林—希特勒协定^①之后。一场右翼政治旅行之后，他对左倾日益怀疑，最终变成了自由主义知识分子，他支持1950年的麦卡锡（McCarthy）调查，对极权主义权力多有成见；所以，《东方专制主义》是有关一系列极权主义的研究。中国历史，实际上包括整个东方的历史，都是当代共产主义之先兆。在构建东方方面，魏特夫是一个传统的东方主义者，他所构建的东方，实际上是“印度”（the indies）——一种模糊的用法，以之来指涉欧洲以外之任何空间，正是这种用法导致哥伦布将美洲本地人称为印度人（Indian），以至今天我们仍然将加勒比海群岛称为西印度群岛。其研究不仅涉及中

^① 斯大林—希特勒协定：可能指的是1939年8月苏联与德国签订的《苏德互不侵犯条约》。

东方主义

国，而且涉及印度、中东、以及玛雅（Mayan）、阿兹特克和印加（Inca）帝国。简而言之，魏特夫将东方视做一个对西方有警戒性作用的巨大的历史和当代叙述。东方过去永远是那样，现在它也仍然是那样。

马可·波罗和魏特夫提醒我们，东方主义是一种集合（compendium），其范围涉及所有的学科领域，而且，其受到政治和文学传统的影响，正像其通过这二者来体现，同时其也以自身的癖好对二者产生影响一样。东方主义的历史，就是西方自身的历史，是其思想、行为、关注和风尚，东方主义体现于其一切形式之中，无论是公开的，还是隐蔽的。传统上认为，西方的历史开始于源自古希腊和古罗马的知识遗产之汇合。因此，东方主义的历史也应该从希腊和罗马有关东方知识之局限即古代的东方主义着手。虽然东方主义的许多特征保留希腊和罗马打破旧习的态度、思想和知识，但是，以这样一种方式展现一种历史的传统本身只不过是东方主义的另一种应用而已。这种传统服务于对东方的他者、其与西方起源的分离、以及西方自我意识的非连续性认同之论证。在西方自我意识的关键时期，这种传统巧妙地模糊了东方主义的实际起源。这一时期要求创造东方这一概念，从而使得其对整个西方知性大厦的明显威胁被疏远、毁誉，被放置在其所属的外面遥远的黑暗之地。无论如何，希腊和罗马的脉络延续下来了，甚至在今天，它们确实持续存在着，东方主义的历史以伊斯兰历史为开端，对于这一空前的、固有颠覆性的新危机，必须找到一种急迫的解决方案。只有在这一危机背景下，欧洲才能够动员那些它称之为

自己的所有一切——包括希腊和罗马的遗产——来制造一个概念，一种形式的自我定义代理，这也是说明和立场的约定，这一约定所指向的不是西方或西方自身，而是东方。

伊斯兰以及其他怪物 (monsters)

从一开始，伊斯兰呈现给基督教世界的是“一个问题” (a problem)。在上帝的儿子被钉死在十字架上并复活的 600 多年之后^①，新的启示传给了一个阿拉伯的先知，目的何在？在伊斯兰内部，伊斯兰本身包容了对基督教及其合法性的承认：伊斯兰对自身的记叙综合了亚伯拉罕 (Abraham)、摩西 (Moses)、耶稣 (Jesus)^②、以及其他所有先知所传达的启示；伊斯兰接受了有关耶稣的贞女诞生说，并视之为一个重要的先知；伊斯兰接受圣经为上帝的经典之一（但是遭到人为的篡改）。对于伊斯兰，基督教不构成“问题” (problem)，在穆斯林的土地上，从一开始，教堂都得到开放，伊斯兰为基督教及其机构在穆斯林土地上的存在提供了所有必需的保证。但是，基督教没有回报这种好意。欧洲仍然在自己的边界内劝诱改宗

① 根据基督教，公元 1 世纪 30 年代，耶稣被罗马人钉死在十字架上并复活；根据伊斯兰教，先知穆罕默德于公元 610 年接受造物主安拉的启示并开始传教。从耶稣受难到先知穆罕默德接受启示，不到 600 年。

② 对于上述三人名字的翻译，在汉语学界，传统上，从英语翻译过来时，一般译为亚伯拉罕、摩西和耶稣，而从阿拉伯语翻译过来时，一般译为易卜拉欣、穆萨和尔萨。

东方主义

基督教信仰，努力确立一种正统，这种正统以基督教信息和作为地球上传达上帝意旨的媒介的基督教会的排他性宣称为基础。在伊斯兰教最初的一百年内，欧洲在其边界发现了它，伊斯兰成为一个政治问题。另外，穆斯林文明所取得的成就使得伊斯兰教成为了知性、社会和文化问题。于是，作为欧洲应对伊斯兰挑战的理论基础的东方主义出现了。

东方主义之地基，由倭马亚王朝（Ummayad）哈里发叶基德（Yazid）的密友、基督教学者、大马士革（Damascus）的约翰（John）^①（d. 748）所打就。他宣称，伊斯兰教是一个异端教派（pagan cult），麦加（Makkah）的克尔白（Ka'aba）^②是一个偶像，先知穆罕默德是一个放肆而漠视宗教的人。他宣称，穆罕默德（Muhammad）经由阿里乌斯派（Arian）^③僧侣的指导，将新约和旧约拼凑在一起，构成了其学说。大马士革的约翰的著述和指控成为所有有关伊斯兰教的基督教著述的经典来源。东方主义已被证明是一个最具持续性的框架，其要素中，很少有完全消失的，因此，可以说，作为最早期代表的大马士革的约翰是最近一项研究的导向之源和灵魂，此项研究即是由帕特丽夏（Patricia Crone）和迈克尔·库克（Michael Cook）撰写

① 大马士革的约翰（约700—约754）基督教东方教会最后一位教父，著名的系统神学家，著有《知识的起源》（*The Fountain of Knowledge*）一书。

② 克尔白：系阿拉伯语音译，位于沙特阿拉伯麦加城内禁寺的中央，是所有穆斯林礼拜的朝向和朝觐的中心。

③ 阿里乌斯派（Arian）：是基督教的一个教派，由出生利比亚的主教阿里乌斯（Arius）所创，因反对“三位一体”学说，曾被视为基督教异端。

的《夏甲主义》(Hagarism)⁵，此书所使用的论证结构和对伊斯兰教起源的看法，与约翰如出一辙，或许，其还应该加上约翰的敌意。大马士革的约翰的看法在基督教界能够引起回应，不仅仅是因为其视伊斯兰教为一个明显不同的宗教，而且因为，穆斯林社会反映了一种与统治欧洲的生活方式完全不同的生活方式。正像萨瑟恩(R. W. Southern)所解释的那样：

在中世纪的大部分时间里，在绝大部分的地区，西方所形成的社会以农耕、封建制度、以及僧侣为基本特征，而同时代，在伊斯兰力量所及的许多大城市，宫廷富裕、远距离交通畅通无阻。与本质上禁欲的、僧侣政治、宗教等级制度西方的理想相比，伊斯兰主张一种真诚的宽容的、世俗的俗人观点，大体上是平等主义的，享有一种显著的思索自由，没有像西方一样建筑在社会基本结构中的牧师和修道院。⁶

一种新的宗教迅速发展，而且其造就了一种完全不同的社会形式，这似乎挑战了上帝对基督徒虔信的允诺，面对这样一种新宗教，基督教的领袖们能做些什么呢？他们求助于圣经。在《但以理书》(*the Book of Daniel*)中，保罗·阿尔韦聿(Paul Alvarus)(d859)说，伊斯兰的繁荣仅会持续三个半时期，每个时期70年，即，总共245年。他写下这些的时候是公元854年，伊斯兰历法开始于公元622年，对于他来说，得出世界末日即将到来的结论并不困难。由于一种奇怪的巧合，852年，

东方主义

科尔多瓦城 (Cordova)^① 埃米尔阿卜杜·拉赫曼 (Abdar - Rahman) 三世逝世，穆罕默德 (Mahomet) 一世继位，他被基督教界广为描述成“我们时代所诅咒的人”。⁷ 阿尔韦聿和他的同僚有一本穆罕默德 (Mahomet) 的小传记，是有关耶稣生平的拙劣模仿，其作者是一个西班牙僧侣，这个人将穆罕默德 (Mahomet) 逝世的年代命名为西班牙时代的 666 年。当然，666 这个数字正是基督的敌人、启示录野兽 (Beast of Revelation) 的数目^②。这副图画现在清楚了。因此，穆罕默德 (Muhammad) 作为基督敌人的形象、以及伊斯兰教作为一种反对基督教的险恶阴谋的形象被创造出来了。这就是萨瑟恩所指出的“有关伊斯兰教的初始的、僵化的形象在西方被创造出来”。这是无知的创造，但是，这种无知是一种特殊的无知：

创造出这种观点的人，其所写作的正是那些他们深深体验过的，并且，他们将他们的经验与可利用的坚实基础——圣经——联系起来。他们对伊斯兰教的无知，不是因为他们像卡洛林王朝的学者们那样远离伊斯兰，其原因恰恰相反，是因为他们身在其中。如果说他们对于其周围的伊斯兰教很少耳闻和了解，对

① Cordova：位于西班牙，8 世纪时，伊斯兰教已传入西班牙，后来，阿拉伯后倭马亚王朝 (929—1031) 在此建都，此城是当时世界著名的文化中心。

② 圣经启示录 13 中说到基督的敌人 Beast 将强迫每个人接受一个在他右手或者前额的印信，每个人除非具有记录着这个他的名字或者名字号码的印信，否则将无法进行正常的买卖……这个 Beast 的数目是 666。

作为一个宗教的伊斯兰教一无所知的话，那是因为他们希望一无所知。⁸

顽固的误解和渊博的无知持续引导着东方主义的精神，它已经目中无人地延续了下来，并且，当可供选择的信息已经很容易获得的时候，其仍然保持其支配的地位。构成东方主义的是那些西方所希望知道之事，而非其能知道之事。当伊斯兰教继续发展的时候，被构建的东方主义也变得越来越难以改变。

随着十字军东侵之到来，作为一种维持十字军东侵精神的工具，一种新的奇异想像被加诸于其所宣传的伊斯兰的形象之上。1096年，教皇乌尔班（Urban）在法国克莱蒙（Clermont）鼓动了第一次十字军东侵。在已有的欧洲思想的基础上，他抛出了一些有关十字军东侵的新思想：好工作和朝圣。通过宣称基督徒有统治基督出生地和曾经是基督教罗马帝国（Christian Roman Empire）领土一部分之领土的权利，他提出了一些开创性的欧洲自我意识的建构基础（building block）。他的理论是作为整体的基督教对抗其敌人——作为整体的伊斯兰教。鼓吹十字军东侵煽起了一场真正的欧洲人的响应，引起了一场巨大的人口向圣地的（Holy Land）横向流动。就像格温·威廉斯（Gwyn A. Williams）所指出的那样：“混合了热忱、殖民主义的贪欲、以及对神圣的渴望，十字军东侵统治了欧洲人的想像。”⁹因此，十字军东侵极大地控制了大众的想像，以至于十字军东侵之思潮成了西方思想和文学的一个中心主旨，在十字军入侵中东的战役结束之后，这一现象还持续了数个世纪之

东方主义

久。十字军东侵所寻求的物质空间，对于所有的欧洲人来说，都是非常熟悉的。中东就是圣经所描述的那块土地。作为信仰文本和旅行指南的朝圣文学是欧洲文学的主要流派，在十字军东侵运动赋予这种传统一种新的歪曲手法之前很长时间，这类文学具有一种显著的倾向性，全神贯注于对与圣迹有关的地区的描述。在想像和象征的意义上，这块土地已经是属于基督教各民族的了，通过对实际统治权利的论证，十字军东侵运动实现了一种字面（literalist）的飞跃。

作为向天堂般的新耶路撒冷（New Jerusalem）朝圣的生命旅行的思想，很容易就变成了十字军东侵运动的理想，这一运动旨在针对地球的中心——人间耶路撒冷——而指向东边（东边变成了东方）的征服和统治。如果没有伊斯兰教的存在，十字军东侵将是不可想像和不可思议的。就如十字军东侵之主旨深深植入欧洲人的意识之中那样，因此，与伊斯兰教相对立的因素也深植于欧洲人意识之中；这两个方面难解难分，纠缠在一起，缺少其中一个方面，另外一个方面也就失去了存在的基础。无论是胜利主义（triumphalism）还是对被围困的狭小而孤立的领土的勇敢的蔑视（十字军东侵思想包含这两种观念），敌人的明显化（palpable）都是关键，这两种观念深植于十字军东侵理想的建构之中。邪恶的宣传有意识地进一步强化了建立在对伊斯兰教的渊博的无知的基础之上的十字军东侵之理由，并极端地进行扩展。十字军东侵所带给他们的并非知识，而是神话，这种神话聚焦于将敌意指向那些统治着基督（Christ）所行走过的土地的人们。就这样，穆罕默德（Ma-

homet) 成了摧毁非洲和东边教堂的巫师。他通过允诺男女乱交来吸引人们相信他的邪恶宗教。最后，在一次病痛发作时，他和一群猪一起死去了。在他死的时候，一头白色的公牛出现了，它把基督的恐惧放入了他的信徒心中，用它的角带走了穆罕默德 (Mahomet) 的律法 (laws)。穆罕默德 (Mahomet) 的坟墓被磁铁悬挂在空中。

1099 年，第一次十字军东侵完成对耶路撒冷的洗劫。在中东建立了许多十字军王国 (Crusader kingdoms)，这些王国持续存在达两个多世纪；直到 1244 年，穆斯林才夺回耶路撒冷，基督徒于 1291 年丧失对艾可城 (Acre) 的控制。十字军东侵不是简单的“到了那儿一回来” (there - and - back - again) 式的朝圣旅行。它是一个持续几个世纪的过程，在几个世纪中，新的十字军东侵持续不断，欧洲不断有新的人潮补充进去。这一不断延续的运动的本质特征是其意识形态内容，为了维持对十字军东侵运动和东侵兵士的物质和财政援助，也为了防止中东地区的人民“走向野蛮”，这一意识形态内容不断得到补充和重申。因此，十字军东侵留给东方主义的是扭曲的想像、被建构的歪曲，这种歪曲排除了近距离的接触 (增加彼此了解的媒介)。实际上，有人也许会说，接触本身成了“问题”，那需要概念上的距离，就像诺曼·丹尼尔斯 (Norman Daniels) 所说的那样，把伊斯兰教“变成其根本不可能有的东西”。就像丹尼尔斯所指出的那样，这种建构之无知的一个组成部分是众

东方主义

所周知的俗曲集《武功歌》(chansons de geste)^①，在其中，先知穆罕默德(Muhammad)首次被称为恶棍的同义词Mahound。最早的一部武功歌是《罗兰之歌》(The Song of Roland)，由克雷蒂安·特鲁亚(Cretien de Troyes)写于1130年左右。它通过援引历史以支持十字军东侵，它通过回到公元778年查理大帝(Charlemagne)时代的隆萨伏之战(Battle of Rancevals)，来建立起对伊斯兰教的仇恨，这是欧洲思想虚构性的开始。它将穆斯林描述成一群异教徒，崇拜Mohomme身旁的三位一体之神。如格温·威廉斯所指出的那样，特瓦冈神(Tervagent)、阿波连神(Apolin)和朱庇特神(Jupiter)^②带有凯尔特人的神的特征，因此，亚瑟王传奇故事的扩展和十字军文学难舍难分地混合在一起。虽然，十字军东侵是一场针对伊斯兰教的浩大运动，但是，历次十字军东侵运动在欧洲内部也针对不断出现的非基督教信仰团体和异教徒。一般而言，《罗兰之歌》和《武功歌》潜在的假设是，“撒拉逊人”(Saracens)^③的世界只是基督教世界的一个镜像(mirror-image)，其构成的方式是完全一

① 11世纪至14世纪流行于法国，以颂扬封建统治阶级的武功勋业为主要题材，故称“武功歌”。

② 《罗兰之歌》中，作者表现出对伊斯兰的教义相当无知，完全以基督教的模式来想像穆斯林的信仰，认为穆斯林也信仰三位一体的神，即穆罕默德、特瓦冈神、阿波连神，如《罗兰之歌》第194章提到，“他们(指穆斯林)抱怨他们的天神，特瓦冈、穆罕默德和阿波连，他们都不再相信……”，第195章又提到“他们(指穆斯林)好意地做了不恰当的祝愿，‘愿保佑我们的穆罕默德垂怜，还有我们的尊神特瓦冈和阿波连’”(参见《罗兰之歌 特利斯当与伊瑟列那狐的故事》，第137页，杨宪益、罗新璋译，北京：人民文学出版社，2000年12月第1版。)

③ 阿拉伯人。

样的，但是，在每种道德意义上，都是相反的。因此，如果一名勇敢的撒拉逊人是基督徒，他将是一名理想的骑士（chevalier）。当英雄罗兰（Roland）死的时候，他很慷慨地把他的灵魂给予天使，但是，当撒拉逊人 Marsilla 死去的时候，却需要“精力旺盛的魔鬼”使劲才能将他的灵魂与他分开。

在西班牙，与穆斯林文明之间长期的相互影响，以及诸十字军王国的存在，使得欧洲成为一个实质上模仿其敌人的社会。东边富有黄金、珠宝和新产品，它们被热心地介绍到欧洲，成为必需品。但是，这不仅仅是一个商品的问题。大学（university）的概念，学术术语以及课程设置，全盘来自穆斯林世界 8 世纪时即已发展起来的“madrassas”。穆斯林学者保留和发展了古典时代的学问，而这些知识，在西方已经被丢失。因此，（欧洲人）对阿拉伯知识的渴望是如此热切——这些知识构成了 12 世纪阿奎奈（Aquinas）^①、彼得·阿伯拉尔（Peter Abelard）^②、以及罗杰·培根（Roger Bacon）^③ 时代文艺复兴（Renaissance）的基础——以至于当局开始很严肃地担忧其所造成的影响，这些不受欢迎的、异端的思想正在对基督教学术界发生影响。宣传者不得不再次以更大的气力来拾起其任务。同对阿拉伯诗歌的强烈爱好相对的是但丁（Dante Alighieri, 1265—1321CE）的诗论。在《地狱篇》（The Inferno）第二十

① 阿奎奈（Aquinas）（1226—1274），意大利中世纪神学家和经院学家。

② 彼得·阿伯拉尔（Peter Abelard）（1079—1142），法国神学家和哲学家。

③ 罗杰·培根（Roger Bacon）（1214? —1292），英国男修士，科学家和哲学家。

东方主义

八章中，有“穆罕默德”（Maometto）：

我看见一个身体从下巴直到放屁的地方被劈开的鬼魂，甚至连桶底掉了中板或侧板的木桶肯定都没有他的伤口张开得那么宽。他的肠子垂到他的两腿中间；人体的重要器官以及那个把咽下去的东西变成屎的脏口袋都露了出来。我正定睛注视着他时，他望着我，用手扯开他的胸膛，说：“你看我怎样把自己撕开！你看穆罕默德（Mahomet）被砍伤得多厉害！”在他前面哭着走的是阿里（Ali），他的脸从下巴直到额发全被劈开；这里看到的所有其他的鬼魂生前都是散布流言和制造分裂者，所以他们都被这样劈开……①

穆斯林哲学家的影响也被感觉到了。阿维森纳（Avicenna/ibn Sina）②清楚地表述伊斯兰的哲学观点——即人不能直接拜谒上帝——开始在基督教学术界发生影响。它为托马斯·阿奎那 1250 年左右写就的一个冗长的讨论所提出的问题，提供了一种正统而机敏的回答。但是，为了为其神学立场辩护——即，受祝福的灵魂能够享有对上帝的直观——阿奎那又不得不

① 此段译文参考了田德望先生的翻译，见《神曲·地狱篇》，第 222 - 223 页，但丁著，田德望译，北京：人民文学出版社，1990 年 1 月第 1 版，1997 年 3 月第 3 次印刷。

② 阿维森纳（Avicenna）（980—1037），伟大的波斯医学家和哲学家，其名著《医典》，在欧洲直到 17 世纪仍被作为标准的医学教科书。

依靠另外一位穆斯林哲学家阿威罗伊 (Averroes/ibn Rushd)。如果说错误是由阿维森纳所启发的,那么,反驳的语言和方法论就是由阿威罗伊所提供的。对于阿奎那来说,穆斯林和犹太人是极端顽固和无知的,听到了基督教的信息,却拒绝它,与那些没有接触到改宗信息的真正无知的民族一样。罗杰·培根 (d. 1292) 将利用伊斯兰哲学发起一场鼓吹反对伊斯兰教的行动视为他的任务。他宣称,“哲学是异教徒的一个特殊领域:我们所拥有的全部来自他们。”¹⁰但是,对于他的努力,教皇视而不见。约翰·威克里夫 (John Wycliffe)^① 写于 1378—1384 年期间的著作,将伊斯兰不仅视做神学上的异端,而且视作道德和实践上的异端。基督教变成了衡量“正常”生活方式和是否根据自然法生活的标准。塞戈维亚 (Segovia)^② 的约翰 (d. 1458) 认为,伊斯兰教将在古兰经的基本层面被解决掉。基本的问题是,古兰经是否是上帝的语言?如果检验其内容,发现其中有矛盾、混乱、错误、以及拼凑的痕迹,那么,这将使所有人都确信,其并非它自己所宣称的那个样子。1312 年的维也纳会议 (the Council of Vienna)^③ 论定,穆斯林麻木、轻视圣经 (the Scriptures)、拒绝争辩,并且,他们坚持《古兰经》 (the Qur'an) 的一整套谎言,因此,不能通过说服或使用武力而使穆斯林改变其信仰。所以,维也纳会议决定,应该着手从学

① 约翰·威克里夫 (John Wycliffe) (1328? —1384), 英国神学家和宗教改革者。

② 塞戈维亚 (Segovia), 位于西班牙中部。

③ 1311—1312 年举行的天主教大公会议。

东方主义

术上对撒拉逊人进行攻击,在巴黎、牛津、博洛尼亚(Bologna)^①、以及萨拉曼卡(Salamanca)^②等地设立教授阿拉伯语之教职。1343年,这一教令在巴塞尔(Basle)得到重申^③,但是,直到17世纪中叶和18世纪初期,阿拉伯语教席才设立。

十字军在中东的存在开启了游记写作作为一种朝圣文学形式的发展。那些写作其旅行者,是欧洲社会各方面代表:传教士,政府使团:商人、从确定无疑的东方财富中寻求利益者,以及晚近的传统意义上的朝圣者、以及那些进行智力朝圣的朝圣者——晚近的教育旅行、开拓视野的旅行,这种传统产生于中世纪时期。有人也许会说,这些旅行作品的指导精神来自对吉贝尔(Guibert of Nogens)和圣伯纳德(St Bernard)的编辑。吉贝尔写了一本穆罕默德(Muhammad)传,他承认,他是基于想像来写作这本传记的,他认为,将某个明显是基督敌人的人说成是邪恶的,这很安全。圣伯纳德在一个穆斯林死亡的时候颂扬基督的荣耀。发生过奇迹的东方圣地很容易就变成了一块神奇之地。其典型是流行于11世纪的《东方的奇迹》(Wonders of the East),这是中世纪动物寓言集的先驱,其中记述了各种怪异的人类种族,一个概念从古典时代被继承下来,其潜伏于欧洲经验的东方边缘。在这本书中,东方指的是埃及(Egypt)和巴比伦(Babylonia),它们环绕着地球的中央,即,作

① 意大利城市。

② 位于西班牙中西部。

③ 巴塞尔宗教会议的时间应当是1431年—1449年。

为圣地的中东。就像玛丽·坎贝尔 (Mary B. Campbell) 所指出的那样,“‘中东’是一个与任何纯粹的地理区域相分离的概念。本质上,它是‘其他地方’ (Elsewhere)”。¹¹对于中世纪以及后来的东方主义作者及其祖宗而言,根据那些偶然的联系和利益,恐怖种族的居所可以从一地到另一地,从东方到东方。恐怖种族、食人族、穴居人、狗头人等等、以及与之相似的这些怪异的种族的存 在,对于西方来说,才是最为本质和持久的,这是一种比喻,其象征了一种概念距离,这将东方置于西方之外,并使其对于西方的目的产生意义。旅行写作或许可称为一种“世俗” (secular) 类型,但是,它表达了一个特定社会的世俗偏见,其来自对其自身同代社会的意识和想像,带有这一社会的价值、渴望和理解。它告诉我们,什么是中世纪社会认为重要的、其所注意和了解的。在中世纪时期,所有的作品都具有道德目的,并且,所有道德目的中,最重要的是善 (good) 与恶 (evil) 的区分,是对魔鬼的骗局和假冒神圣迹象的清楚辨别。通过以恐怖种族为实例、视之为上帝的创造性力量的神圣标志,奥古斯丁 (St. Augustine) 为自己这种观点提供了一种正当的理由。他们富有概念上的象征意义,铭刻于地图上、以及书的旁注之中,成为所有那些在欧洲之外旅行的欧洲人的期望中和谐的一部分。旅行者所看到的是他所希望看到的,他所报告的是家乡的读者所期待的、感兴趣的、和乐于接受的。对一切事物的描述,都受到中世纪经院哲学手法的束缚,这一手法有关同与不同的分类,其强调欧洲是一切事物的量度器和标准,并将这一强调具体化。1291年,佛罗伦萨人

东方主义

(Florentine) 蒙蒂克罗斯 (Ricoldo da Montecroce) 去巴格达 (Baghdad), 其对代表了那个时代文明所达到的最高水平的穆斯林知识和学术成就完全视而不见。他的主要关注点在于对伊斯兰教的攻击, 即他所谓的不严肃 (lax), 他用糊涂的、虚假的、无理性的、暴力的、卑贱的等等, 这样的词来描述穆斯林。1323 年, 爱尔兰 (Irish) 圣方济会 (Franciscan) 的西蒙 (Simon Semeonis) 到巴勒斯坦 (Palestine) 旅行, 他随身携带了一本他经常引用的古兰经, 但是, 他每次提及穆罕默德 (Mahomet) 的名字, 都要冠之以一些粗野的绰号, 如猪、野兽、恶魔之子、兽奸者等。然后, 还有所有旅行作家的楷模和老前辈约翰·曼德维尔爵士 (Sir John Mandeville)^①, 这位东方主义者的原型和庇护者。

欧洲逐步积累了有关包括伊斯兰东方在内的东方的许多材料, 以至于“旅行者”甚至没有必要离开自家。东方主义原则中的主要部分, 是由那些从未与东方有任何直接接触 (除了通过书本) 的各种类型的西方人的思考、想像、以及写作来提供的。从书本到书本的言说将那种渊博而无知的想像凝结成西方自我意识及其信息指令系统的具体基础。这就是约翰·曼德维尔爵士所持的立场, 根据他自己的说明, 他于 1356 年米迦勒节 (Michaelmas)^② 的时候离开了圣奥尔本 (St. Albans)。然

① 著有《约翰·曼德维尔爵士旅行记》 (the Travels of Sir John Mandeville) (1371 年左右), 描写在东方的种种奇异的旅程, 是中世纪欧洲最为流行的书之一。

② 纪念天使长米迦勒的基督教节目 (9 月 29 日)。

而，实际上，或许并没有这样一个人，或许，写就了这本最为著名、也最为长命的游记的人，其所去过的东方，可能并没有超出他的书房。曼德维尔《游记》(the Travels)的长寿使许多现代学者感到困惑，他们试图否认其想像力的中世纪飞跃，并寻求为后世更具科学性的读者所构建的理性主义基础。然而，他们都不得要领。《游记》最后一次众所周知的改写出版于1785年，在其中，健壮的自耕农约翰爵士于1732年离开了圣奥尔本。整个文本的表述是同时代的，就好像四百年前根本就没有发生过任何事一样，因为在最为重要的概念意义上，它们完全不相关。到了1785年，启蒙运动已经发生，科学也诞生了，人类足迹也已遍及整个地球，全球每个地方都多少为人所知，或者为欧洲所征服。就如珀西·亚当斯(Percy Adams)所指出的那样，旅行谎言和旅行说谎者都被认为是事实，经常优于从其他途径容易得来的我们称之为“真实”的那些东西。因此，在其百科全书式的《地球概要》(Outlines of the Globe)(1798—1800)中，托马斯·彭南(Thomas Pennant)将曼德维尔描述成“其同时代、或者所有时代中最为伟大的旅行家”。开始于过去的对旅行者故事的阅读仍然在继续，而指导这种阅读的，不是理性主义、科学主义、也不是精确性，而是由东方主义的想像所构造的东方主义理解的概念需求，是《约翰·曼德维尔爵士旅行记》的作者们所理解和推广的那些原则。

《游记》的目的是到圣地朝圣，因而，合于传统。作为旅行指南的朝圣文本，其形式是百科全书式的；对于约翰爵士体裁来说，真实包括与其所提及的每个地方有关的圣经的和正统

东方主义

知识。这些地方悬于时间之中，作为变化的历史意义仍然没有诞生，而其对同时代中东的实际生活毫无兴趣，这是大部分中世纪作品的共有特征。首要的问题是这些地方与圣经及其与欧洲历史的关联。因此，约翰爵士记述了圣海伦娜（St. Helena）^①的经历，这位君士坦丁（Constantine）皇帝的母亲捏造了许多圣经地点，这些地点都变成了朝圣地，而这些并无助于我们了解她是英国人、Coel王的美丽女儿。最为有趣的是约翰爵士对伊斯兰教的意味深长的温和人文主义阅读。他知道穆斯林相信贞女诞生说（virgin birth），并且敬重圣母玛利亚（Virgin Mary）和耶稣（Jesus）。他利用大马士革的约翰对伊斯兰教起源的解释捏造了一个谎言。他仔细地阅读，选择消息来源，从所有关涉伊斯兰的著述中过滤出种种故事。他能够给出一个令人信服的有关穆斯林信仰的陈述，这使他得出了一个也许具有讽刺意味的结论：他们能够皈依。他也叙述了穆斯林的历史，即苏丹（Sultans）的编年史，他所叙述的穆斯林历史，是一部有关谋杀、下毒和抢掠的嗜杀成性的故事。然后，他记述了他与苏丹的一次私人谈话，就这样，东方主义写作的完整文类（genre）产生了。苏丹被安排来哀叹欧洲基督教国家的腐败，作者不能否认的一点是：

那些苏丹，既没有正确的信仰，也没有完备的法

^① 她于公元326年左右到耶路撒冷朝圣，从那时候起，欧洲基督教会开始了到耶路撒冷朝圣的风气。

律，但是，他们对其虚假法律的遵守也强于我们对耶稣基督之法律的虔诚，因而，他们应该谴责我们；那些本应被我们的好榜样感召而信仰耶稣基督的正信和律法的人，反被我们邪恶的生活方式赶跑了，这是使我感到极大羞耻的一个原因。¹²

很明显，苏丹已经从他暗中指派的情报人员（为了“除去我们的污点”以商人的方式从事情报工作）那里了解到了欧洲国家的状况。就像他所写的其他作品一样，在这方面，约翰爵士在很大程度上隐现了东方主义传统的时代，他用非基督教和非欧洲的东方来批评同时代西方社会和生活状况。由中东开始，约翰爵士继续周游世界所有已知的地方：印度、中国和东南亚，最终，在伊甸园（Paradise）边界的东方结束了其旅程。

在其有关中心东边各地的百科全书式的冗长记述中，囊括了所有怪异的种族、以及大量的地理知识。《游记》于1470年第一次印刷。克里斯多佛·哥伦布（Christopher Columbus）以很大的热情阅读了此书，哥伦布在其中发现了球形世界和可以从西方航行到东方的思想的确证。哥伦布第二次航行时船上的外科医生昌卡（Chanca）在其航海记录中，几乎逐字逐句的复述了曼德维尔《游记》中的一部分。关于食人族养肥其所食者的养人场（human battery farms）（据曼德维尔，其位于东南亚），是由一个加勒比海的“印度人”解释给 Chanca 医生的，然而，这个操希伯来语和阿拉伯语的解释者并不存在，两个交谈者也

东方主义

没有共同的语言，这是关于东方主义方法的一个恰当例子。^① 由于其与圣经的关联，因而，对于欧洲人来说，东方，通常情况下，首先指的是中东。通过这个入口，到达东方的其他地区。当哥伦布沿着曼德维尔的方向航行的时候，欧洲面临与一个新的“现实恐怖世界”的对抗，即弗朗西斯·培根（Francis Bacon）所谓的：奥斯曼向欧洲的扩张。伊斯兰教是推动欧洲向全球探险的主要力量。被逐出圣地、为新的侵袭所困扰〔即，所谓的在澳大利亚和巴尔干（Balkans）的泛欧防御〕、在经济上仰赖于穆斯林国家，这些都使得欧洲渴望打破这种孤立的束缚。一个引人注目的动机是寻找获得黄金的直接通道，以改变欧洲与穆斯林世界之间进出口交换比率（terms of trade）的巨大差距。欧洲不得不从马格里布（Maghreb）进口黄金来支付从黎凡特（Levant）^② 购买的东方货物。另外一个动机是寻找那个被假想出来在东方某个地方的基督教君主祭司王约翰（Prester John）^③，或者是另外一个对抗奥斯曼的潜在同盟——马可·波罗笔下的大汗。哥伦布对美洲的幸运而偶然的发现，以及由同时代所发生的宗教改革所带来的智力和精神上的动力，使欧洲人改变了其与东方的对抗性关系。如果哥伦布不是在美洲着陆，那么，到达“印度”的计划将完全是一项沉闷的

① 哥伦布第一次航行的时间是 1492 年，到达加勒比海巴哈马群岛的一个小岛，哥伦布以为到达了印度；其第二次航行美洲的时间是 1493 年。

② 地中海东部沿岸诸国家和岛屿。

③ 传说中的中世纪基督教牧师兼国王，据传他在远东或埃塞俄比亚地区统治着一个基督教王国。

工作。不但没有找到祭司约翰，而且，靠近海岸向东航行的葡萄牙人（Portuguese），最后在居民大部分是穆斯林的印度卡利卡特（Calicut）^① 的马拉巴尔海岸（Malabar）登陆，^② 达·伽马（Vasco da Gama）的小型船队是在一名穆斯林领航员的带领下才从东非穆斯林港口到达印度的。在印度的贸易特权必须由穆斯林显贵来安排。被皮尔斯（Pires）描述为富饶之角马来西亚的马六甲王朝（Court. Melaka）^③，是当时世界最大的贸易中心，是一个穆斯林苏丹国家。在香料群岛（Spice Islands）中，摩鹿加群岛（Moluccas）想要成为商人，这使得 Ternate 岛和 Tidore 岛的苏丹处于敌对状态。面对新的东方，欧洲精神以及欧洲人的自我知觉（self-perception）变成了创造东方主义的下一个时代，在许多方面，这一时代仍然没有结束。

文艺复兴及其综合影响、以及宗教改革，产生了一整套对非西方的新看法。新大陆及其诸民族使得有关历史和人类起源的复杂问题凸现出来，实际上是有关人类本性和自然生活以及法律的定义的问题。最强有力的宗教改革要求重新回答西方知性（understanding）的整套框架，从存在的目的和意义到世界的性质和起源。这一询问计划的智力资源是由西方思想的基础

① 即，今天印度的科泽科德。

② 指的是葡萄牙人达·伽马于 1498 年到达印度卡利卡特，开辟了欧洲到印度的新航线。

③ 马六甲王朝：15 世纪初，由 Parameswara 创立，是当时世界上著名的港口和贸易中心。马六甲王朝的繁荣迎来了葡萄牙的入侵，1511 年，葡萄牙人入侵马六甲王朝，开始在马来半岛的殖民统治，以后的几个世纪中，马六甲先后为荷兰和英国殖民地。

东方主义

性来源提供的：圣经、古希腊和古罗马的古典遗产，从这些智力资源中，诞生了理性主义科学世界观。东方诸国和印度成了“遗留的实验室”（reserved laboratory），西方人可以从中收集新的资料，以解决西方自我意识中的主要问题，从中，新的理论（speculation）被制造和检验，并且声称得到了证明。“遗留的实验室”是厄内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）^①的术语，他所涉及的是人类学家对其学科对象的态度，但是，它实际上是东方主义观点的最恰当的术语，特别是西方的现代概念被明确地表达出来的16世纪到18世纪这一时期。居于贫乏的证明，宗教改革的和反对宗教改革的欧洲人都很快宣称，他们已经进步了，其进步不但超过了古人，而且超越了那些东方伟大的文明（伊斯兰、印度和中国）所取得的成就。所有中世纪东方主义及其偏见、态度、技术都被保留下来，而且，当欧洲能够使整个的东方从富饶、强大、优秀、变成明显的贫穷、邪恶、无能、以及劣等时，实际上，这些保留下来的因素都成了影响西方自我感知和认识转变的基本要素。完整的校正花去了数百年的时间，数百年对西方内部问题的关注，利用对非西方数百年的统治和与东方数百年的牵涉所形成的基础，西方建构了现代性。

对中东、中世纪东方的研究获得了新的意义。阿拉伯语被视为对增进古希伯来人的知识具有根本性的作用，其有助于圣

^① 厄内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）（1925—1995），剑桥大学社会人类学教授。20世纪晚期现代性和民族主义研究的著名理论家。

经被翻译成欧洲本地语言，取代拉丁文圣经（Vulgate Latin）。当代东方的生活方式和习惯被认为对于解释圣经时代那些地区人们的生活具有根本性的作用。约翰·夏尔丹爵士（Sir John Chardin），这位在中东游历许多年后定居英国的法国新教徒宣称，他喜欢“在许多圣经（Holy Scriptures）段落中做注解”，“对这些注解的说明需要依赖对东方诸国的风俗习惯的了解。”¹³因此，大主教劳德（Laud），这位英国宗教改革的支柱，在牛津资助了一个阿拉伯语教席，主要致力于收集阿拉伯语手稿，这些手稿最终会被收藏入牛津大学图书馆，这一工作得到牛津第一位阿拉伯语教授爱德华·朴考克（Edward Pococke）的热情支持。剑桥大学第一个阿拉伯语教席设立于1632年，首位执掌这一教席者为威廉·贝德韦尔（William Bedwell）。剑桥的院长们（the Head of Houses）制订了这一教席的职责：（1）“通过发现隐藏于其所研究语言中的更多知识，促进文献方面的进步”；（2）“在我们的商业中，为国王和政府做良好的服务”；以及（3）“凭借上帝的力量和威力，以扩大教会权力的边界，并且将基督宗教传播给向那些仍然蒙昧的人们。”¹⁴贝德韦尔被称为英国阿拉伯语研究之父，其有很好的阿拉伯语造诣，其对有关伊斯兰教和穆斯林的知识也有相当的积累。但是，面对强烈的憎恨，真正的文献价值何在？就如贝德韦尔的传记作者阿拉斯泰尔·汉密尔顿（Alastair Hamilton）所写的那样：

在每种场合下，甚至在他的字典中，贝德韦尔都

东方主义

表现出对伊斯兰教毫无理由的极度憎恨。其态度在其作品的标题中展露无遗：初版时书名叫《穆罕默德的骗局》（*Mohammedis Imposturae*），第二版时书名改为《脱去假面具的穆罕默德》（*Mahomet Unmasked*），其副标题是“一个十足的伪造物的发现，亵渎神明的骗子穆罕默德之谎言与可憎的不敬：对包含于受诅咒的古兰经中的法律缺陷的证明”。¹⁵

在宗教改革后的欧洲观点中，对于自我的定义和了解，宗教甚至变得更加重要了。诺里奇（Norwich）的教长汉弗莱·普瑞蒂克斯（Humphrey Prideaux）1697年的著述视穆斯林为令人费解的上帝的目的之一部分：是对基督徒罪孽的一种惩罚。¹⁶因此，强大的土耳其伊斯兰帝国（*Islamic Empires of Turkey*）、波斯（*Persia*）、和莫卧儿印度（*Mughal India*）^①的持续存在：“这是对我们基督徒的责备，（上帝）通过耶稣基督、我们的主对我们的慈悯，使我们接受了如此神圣和如此优越的宗教，而我们却未能按照基督教导我们的方式生活”。¹⁷对普瑞蒂克斯来说，穆罕默德是“不识字的野蛮人”。¹⁸这种敌意和态度与教皇乌尔班（Urban）何其相似。普瑞蒂克斯同时代人彼得·黑林（Peter Heylyn）认为，古兰经是一个“松散而充满同义反复的，十足荒谬、不纯和低俗的混合物，因此，被其所骗者，必须将

① 莫卧儿印度（*Mughal India*）：指16—19世纪统治南亚次大陆绝大部分地区的伊斯兰帝国，也称印度莫卧儿王朝。

其天生的理性 (reason) 放在一边”。¹⁹像黑林这样有重要影响的作家及其看法，连接了中世纪的多数人意见和 19 世纪的自然哲学研究者，一直回荡至今。

基督教的优越感、作为“上帝选民”的宗教改革观念、以及对伊斯兰的诽谤是一直持续不变的特质。但是，社会和科学进步感是新出现的。编织这一新结构的众多线索之一是奥斯曼帝国自身。在中世纪，欧洲已经强烈地意识到了穆斯林文明学识的博大，但是，这样一种关系并不适用于奥斯曼人，他们通常被说成是来自塞西亚 (Scythia) 的鞑靼人 (Tartars)，这一地区自古典时代以来，以邪恶的野蛮人故乡著称。因此，在一封从阿勒颇 (Aleppo)^① 寄给约翰·洛克 (John Locke) 的信中，罗伯特 (Robert Huntington) 才能总结新的舆论说：“这个国家是极其腐朽的，已经名誉扫地，并且，有声望的是有势力的人，而曾经，有声望的是东方的贤达和有学识的人：其使用太阳历 (motion of the sun)，普遍倒向西方”。²⁰从维柯 (Vico) 到赫尔德 (Herder)、到黑格尔 (Hegel)，这是经常被反复说起的咒语。在每个有意义的层面上来说，西方和欧洲的优势在于在损害东方的情况下赢得了一场战役的胜利，一种西方和东方的概念相互关系的延续。毛歇尔 (Henry Maundrell) 认为，土耳其人 (Turks) 是粗鲁的腓力斯人 (philistines)：“其观念通常最为粗俗，对于快乐，除了对人和野兽都一样的那种肉欲，不知何者为快乐。”²¹提凡诺 (Andre de Thevenot) 说“他们在科学方

① 叙利亚西北部城市。

东方主义

面没有什么进步，对他们来说，读和写就足够了”。²²阿拉伯天文学变成了土耳其占星术。黎凡特的英国领事保罗·莱克特（Paul Rycout）爵士说：“对于像逻辑、医学、形而上学、数学、以及我们大学中讲授的其他科学，他们是彻底的无知”。²³土耳其社会也是构建东方专制主义的原型。威廉·坦普尔（William Temple）爵士认为，奥斯曼帝国是“世界上最为残忍的”。²⁴为大臣们所辅佐的苏丹是一个绝对的统治者，说大臣是可世袭的贵族，毋宁说是奴隶。他们因他一时兴致而飞黄腾达，因他最轻微的不满而丧命。军队的核心是奴隶团。从最高到最低，通过残酷和恐怖来强迫服从。没有人是安全的。最终的结局是贫穷和毁灭，一个被政府不断掠夺的群体，除了他们基本的需要以外，根本就没有动机进行生产。再一次，最接近欧洲、也使欧洲最为恐惧的东方国家获得了其特征，这一特征最终标志了其他所有的东方国家。

对奥斯曼统治的评价产生了一个透镜，所有的东方都被通过这个透镜来看待。因此，弗兰克斯·白尼尔（Francois Bernier）——这位曾作为医师为莫卧尔王朝服务的没有争议的莫卧尔专家——将奥斯曼人和波斯、以及莫卧尔印度联系起来，得出结论说，“与上帝和自然律法的授权相比，亚洲的国王更加被一种盲目和邪恶的野心所驱动，他们攫取一切，直到最后他们失去一切。”²⁵因此，莫卧尔政府统治下的印度，国家富饶，贸易顺差，却产生了贫困，土地也荒芜。奥斯曼行为的其他方面是其对非穆斯林的苛刻，这连同他们的好色和柔弱一起，不断被重复。在这些理性时代（Age of Reason）所做的有

关东方的判断中，带有一种强烈的讽刺意味。欧洲学术的实际状况是，欧洲人对于其从穆斯林文明中所吸取的知识和思想，几乎没有什么发展。就像牛顿（Isaac Newton）这样知识渊博的人，也对炼金术怀有很大的兴趣，牛顿也对圣经编年学（Biblical chronology）有强烈的兴趣。在抱怨土耳其人残酷对待基督徒时，介于宗教改革战争的恐怖、以及欧洲人在美国如何对待新的非基督徒臣民，欧洲人确实将其最糟糕的过失归给了它的敌人。东方主义的历史包括了一种特殊形式的分裂主义。东方是一个不连续的范畴，是一个对于西方人自身及其社会的自我反思有效用的东西，但是，对于西方人及其社会而言，东方是外在的，与西方是分开的。因此，出于正确理解圣经经文的伟大目的，对当代东方习俗极感兴趣的约翰·夏尔丹爵士论证说，有关印度人习俗的知识对于其本身“是毫无用处的”。只有对西方的目的有用才会得到良好的尊重，而东方各民族自身最主要的仇恨和嫌恶，却没有引起丝毫的关注。东方的古代被认为是有价值的，因其对解决西方存在的主要问题之有用性而受到赞美，然而，现居东方的各个民族，作为异教徒和野蛮人，一律遭到诽谤。东方主义是一套用于发掘和选择的装置。一个人不能选取那些看起来受人赞同的观点和态度，并将之作为一种

东方主义

“辉格式历史” (Whig history)^① 的足迹，即，近日政治正确性之阵痛的艰难阵痛。那些受赞许的观点和态度深深嵌入其整个文本之中。对东方有深入的思考者通常是边缘的，并且，表面的欣赏通常为一致的厌恶所平衡。因此，特维诺 (Thevenot) 能够评论说，“在基督教界，许多人认为土耳其人是魔鬼，他们野蛮、没有信仰和不诚实，但是，凡是了解并与他们交往过的人，都有另外一种不同的看法……他们虔诚而宽容，并且对其宗教非常热心。”²⁶对伪宗教的盲目忠诚被认为是东方的主要错误，这是一种主要的陈词滥调。个别的情况仅属隔壁，或者更一般的情况是以敌人为例子，针对对其社会内部的改革提出其希望，表明其态度。下面是托马斯·拜内斯 (Thomas Baines) 爵士与土耳其教师范先生 (Van Effendi) 的交谈，其中，拜内斯爵士就表达了这样一种观点：

他相信，一个生活得无愧于其律法的穆斯林，毫无疑问可能会得到拯救。他认为他自己有责任……不

① 在英国历史上，曾有过两个对立的政党，即辉格党 (Whig) 和托利党 (Tory)。19 世时，辉格党的一些历史学家从辉格党的利益出发，站在该党的立场上来描述英国的历史，以历史为工具来论证该党的政治主张。后来，英国历史学家巴特菲尔德 (H. Butterfield) 在其于 1931 年出版的《历史的辉格解释》(the whig interpretation of history) 一书中，扩充了“辉格式的历史” (Whig history) 这一概念，使之具有一般意义，得到历史学界的认同。晚近所谓“辉格式的历史”的概念，主要指的是历史学家从其所处时代的眼光和立场出发来看待历史，即参照近日来研究过去，以今天的框架去套过去的历史。似乎过去所有的历史都朝着今天，今天的事件都能够在过去找到确切的原因。在编订历史时，以今日为中心来选择人物和事件，以达到对当下的立场和目标的认可和赞同。

能因宗教的不同而对穆斯林有丝毫的伤害，而是要在力所能及的情况下给他们帮助、援救与爱护。谈到此，范先生流下了眼泪，并且说，他不能相信，若非他们都成为皈依者，哪个基督徒会与虔诚的穆斯林如此接近。²⁷

无理性时代

土耳其人画了一条线，这条线将中东过去的幸方面与其现在分开，并且加强了这种对过去的憎恶感。他们造成了一个平台，以之来评估现在欧洲已经能够到达的其他东方国家，这是一个比较框架，西方人从这个框架中来看待印度和中国。这种看待贯注于时间和世界历史的再形成问题，同样关注于可到达的新东方对于欧洲商业和战略目标之现实的可利用性。新东方是击败奥斯曼帝国的手段和欧洲重商主义竞争行为演出的竞技场。伊斯兰和奥斯曼的东方确定对待印度和中国的态度。莫卧尔帝国只不过是奥斯曼帝国的一个变体。印度的印度教(Hindu)群体较少受到关注。爱德华·特里(Edward Terry)认为他们“非常愚蠢、并且酗酒，是一群无知的人，他们的教义存在诸多矛盾，就好像他们几乎不了解他们所尊奉之具体事项”。²⁸他们无疑是一个古老的民族，因此，一般意见认为印度人就是圣经旧约所提到的异教徒(Gentiles)，印度教的神明(Pantheon)提供了旧约所提及的偶像崇拜的

东方主义

意义，因此，几个世纪里，对于他们最惯常的称呼是异教徒（Gentoo）。^①

欧洲对中国的认识主要通过耶稣会士（Jesuits）的记载，因此，打上了他们特别关注的印记。没有人怀疑马可·波罗（Marco Polo）的结论：中国是个巨人，富饶而人口众多。它也不属于穆斯林，这既有几分微妙，但只要能够找到使其皈依的正确手段，也是很好的机会。最初的葡萄牙人报告为到中国的早期使团的痛心经验所渲染，例如佩雷拉（Galeote Pereira）^②报告就是如此。他记述了他以及全体人员如何被捕、许多成员如何被处死、中国官员如何对被监禁者施以酷刑，并如何将他们流放到中国南部、以及他如何与果阿（Goa）的耶稣会士取得联系等。这些都包括在他们的年度报告中，随后在全欧洲出版和翻译。这些报告将中国冷酷无情的形象深深植入西方人的想像中。佩雷拉也重申了马可·波罗的一个发现：鸡奸这种恶习“在下等人中极为常见，在上等人中也毫不稀奇”，²⁹对欧洲

① Gentoo一词，是葡萄牙语 Gentio（异教徒）的讹字。参见 <http://www.hblo.net/indiahistory>，《印度史》（网络版），李树梓编著。

② 佩雷拉（Galeote Pereira）：葡萄牙人，1549年，其所在葡萄牙船队在福建被中国海防军俘获，佩雷拉成为俘虏，后来被流放到广西等地。《中国报道》被认为记述的是他在中国的经历。参见《南明行记》，伯来拉、克路士等著，何高济译，中国工人出版社2000年1月第一版。

人有关中国的信息影响最大的是耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）^①，他于1583年随第一个耶稣会传教团到中国。1616年，他的札记首次编辑出版。利玛窦的目标是劝中国人皈依天主教，因此，他不得不尝试着理解中国文明。他将中国描述成一个儒家帝国（Confucian Empire）——本质上温和、秩序井然、组织有效。与穆斯林统治者的反复无常相比，中国皇帝将其人民的福祉放在首位，其对意见和批评是开放的，通过定期公开的考试从有学识的人中选择官员，皇帝的统治在巨大的中国获得了惊人的统一。中国被像管理一个大家庭一样来治理。有关孔子本人，利玛窦写道：“如果我们严格考察一下历史上所记录的孔子的言行，我们会被迫承认，他与异教哲学家们不相上下，并且比他们中大部分都要出色”。³⁰儒家是一套道德体系，不能与宗教等量齐观。劝化的一个主要障碍是佛教（Buddhism），利玛窦将佛教视为由无知的并且经常是邪恶的僧侣所培植起来的大量原始迷信；另外一个深植于人们信仰中的占星术，这取代了科学的天文学；所有这些中，最大的障碍是祖先崇拜。这位耶稣会士的回答，在有关中国礼节方面变得很著

^① 利玛窦（Matteo Ricci 1552—1610）：意大利天主教耶稣会传教士。1552年生于意大利中部教皇邦安柯那（Ancona）省的马塞拉塔（Macerata）城。1571年，他在罗马加入耶稣会，后来自愿到远东传教。1577年利玛窦参加了耶稣会派往印度传教的教团。1578年，他从里斯本乘船前往东方，于同年9月到达果阿。1582年，他自果阿起程，同年8月抵澳门。此后，直至逝世，他一直在中国传教。关于利玛窦的生平介绍，可参看《利玛窦中国札记》（利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译，广西师范大学出版社，2001年9月第一版。）中何兆武、何高济两位先生的“中译者序言”。

名，他的回答是一种天主教教义的调和形式。是葡萄牙人在印度的据点果阿所阐明的马拉巴礼（Malabar^① Rites）的汇编，它给出了对童婚（child marriage）、印度教标记及姓名、以及种姓隔离的容忍标准。在中国，祖先崇拜被重新定义为是一种对已逝者的一种敬意行为，而不是为获得帮助或好处而进行的宗教祈祷。同样，中国人祭孔仪式也被认为是这样的性质。因此，虽然中国人在皈依之前不得不放弃他们纳妾的念头，但是，他们可以保留其原有的一些仪式。利玛窦也重复了早期记述中的一些看法，即，在中国，同性恋很普遍。在报告中国手工业以及商业的有关情况时，利玛窦说，他观察到，中国在科学方面已经落后于西方，因为他们“没有逻辑规则的概念”，因此，“他们的论理科学是一系列模糊的格言和推论”。

虽然利玛窦有关中国的观点从来不是没有争议的，而且通常会引起争论，但是他有关中国的观点在相当的时期内，仍然处于支配的地位。多明我会（Dominican）的修道士闵明我（Domingo Navarette）与在中国的耶稣会士发生冲突，回到欧洲后，他在其大部头的两卷本论文 *Tratados e Controversias* 中发泄了他的愤怒。他将中国新的满族统治者称为鞑靼人（Tartars），这一称谓在习惯上一般用来称呼野蛮人，这在过去与现在之间做了另外一种划分。对他来说，中国人的独创性、他们对科学的理解以及学识加起来，与模仿毫无差别，包括在沿海模仿欧洲的商品，然后再把这些商品当做欧洲货卖到内陆去。尽管有

① 今印度西南部马拉巴尔海岸地区。

这些明显相反的根据，但是，温和的耶稣会士还是占主导地位。其中，最具影响力的是莱布尼兹（Gottfried Wilhelm Leibniz）^①。1646年，莱布尼兹生于正经历动荡的三十年战争^②的德意志，他对于宗教和逻辑的兴趣是致力于寻求极端之间的平衡，对于这，他在中国思想中发现了很大的适应性。他被中国《易经》中六十四卦思想所吸引，这与他所提出的二进制思想非常接近。然而，因为确信了欧洲科学的宣称——“在那些方面，我们更先进”——他赞扬中国的“民间社会的规则”：“实际上，很难描述，与其他民族相比，中国所有的法律是如何完美地导演了公共的和谐的取得和社会秩序的建立，因此，人们之间的关系极少受到破坏。”³¹中国的“实践哲学”或许弥补了其社会的缺陷，因为表述于儒家中的中国人的道德感和其他的价值一起构造了一种“自然宗教”。

理性时代更多关注锻铸西方对科学进步（现代人、古代人斗争之成果）的感知。关于西方进步的一个概念是有关启蒙运动的先天假设，在有关东方性质不变的同样严格的假设中，西方发现了它的最大特点。一种新意义的历史在西方被发展出来，这种历史需要东方的停滞来为其提供解释性力量。对西方来说，超越宗教意义的战争猛烈得多，其导致将某些非常古老

① 莱布尼兹（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716）：德国著名的数学家、物理学家和哲学家。微积分和数理逻辑的先驱，设计制造了演算机，提出了二进制。

② 三十年战争（1618—1648），德意志因新旧教之间的斗争而引发的战争，西欧、中欧、北欧的主要国家也卷入其中。

东方主义

的技术运用于基督教自身，这些技术首次运用于中世纪对伊斯兰教的解释和研究中。对于西方的现代性来说，启蒙运动重要的思想家实际上正好是典型，他们是东方“遗留的实验室”中的专一工人。为了防御自然神论（deism）^①、自然宗教、以及正统基督教世界历史的奚落，他们利用了东方。他们发现，中国（较小程度上，印度教也是这样）具有自然宗教的某些特征，而且，这是一种似乎先于圣经的自然宗教，因此就推翻了所有基督教宣称中最为重要的宣称。当伏尔泰（Voltaire）论证说，在神奇的印度和中国宗教背后，站立着一个上帝的概念、灵魂和肉体的分离、以及灵魂及一套道德说教的不朽时，在没有参考圣经或基督教的情况下，他提出了宗教的当代定义。因此，相比于传教士混淆，他提出了一个条理分明的政纲，是欧洲社会政治（而非宗教思想）巨大变迁的传播媒介。曾经，古兰经被检查，通过显示其多种来源、内部矛盾、错误、以及混淆来怀疑其宣称，那么，现在轮到圣经了。

其关键在于，使正统基督教思想有“问题”的正是那些有关中国和印度古代的宣称。18世纪时得到的一些丰富材料得出有关印度的一些断言，这些断言将其文明的起源推早了4866年。通过翻译波斯文的译本，一些梵文文本传入欧洲。很碰巧，梵文知识也慢慢增长起来，因此，即使是那些公认的

^① 欧洲近代流行的一种神学理论，简单来说，就是依据理性对宗教进行再解释，否认圣经的特殊启示，主张宗教的普遍性，认为上帝是钟表匠，即如同钟表匠一样，一旦把钟表做好后，就不再干预钟表，其也自行运转。上帝在创世之后，就不再干预世间事务，而让世界按照它本身的规律存在和发展。

专家，也会放下一些大的错误。例如，纳撒尼尔（Nathaniel Brassey Halhed）声称，印度教中没有大洪水（the Flood）^① 的概念，而大洪水这一概念是中东、古代、以及更为现代的所有宗教的共有特征。然而，事实上，这在《往世书》（Puranas）^② 中就有记载。印度教的时间概念分为四个时代（yugas），地球的年龄是八百万年左右，这比厄舍尔大主教（Archbishop Ussher）所推算的公元前 4086 年的创世时间早了许多。耶稣会士中，最严谨和最具有权威性的杜赫德（Du Halde）^③ 认为中国有稳定管理的历史是 4000 年，同时，对有关中国公元前 2155 年就有关于日蚀记载的事实，他进行大量的科学论证。这种对认为占统治地位的正统观点——即，认为犹太人是地球上最古老的民族——的挑战，被牛顿所巩固。正统观点的拥护者发现，很容易以占统治地位的正统观点来解释中国人和印度人的宗教。世界上所有的民族都起源于中东，自巴别塔（the Tower

① 指旧约上记载的发生在诺亚时期的大洪水。

② 印度教的经典丛书之一，记载着印度教的神祇们的来源、世系、神迹、传说、及言行记录等等，供后世学习效法，该经典集结于公元 300—750 年之间，总计有 18 部。

③ 杜赫德（Du Halde）（1674—1743）：法国耶稣会士，其对中国的研究，被认为是 19 世纪以前法国耶稣会士汉学研究中最具代表性的，其编撰了《耶稣会士书简集》第二卷，出版于 1711—1743 年。杜赫德还参与编纂了《中华帝国全志》一书，出版于 1735 年。

东方主义

of Babel)^① 倒塌之后，各个民族就分散了，神话和宗教思想中的任何类似之处，都可以用大分散之前人类首次习得的思想的遗留来解释。当然，问题是大分散发生于大洪水之后，而大洪水发生的日期是公元前大约 2550 年，大约公元前 1600 年摩西 (Moses) 五书 (Penteteuch) 的写作现在被用于圣经中没有提及的印度和中国的起源。孟加拉亚洲学会 (The Bengal Asiatic Society) 的创立者威廉·琼斯 (William Jones) 爵士，将印度和中国的起源年代与正统的顺序一致，从而解决了年代问题。他还发现了梵文、希腊语和拉丁语在结构上具有许多相同点，从而提出了印欧语 (Indo-European language) 的概念，遥远过去共同的起源不仅反映在语言中，也反映在神话中。他既然发现单一语族起源于中东的某个地方，那么，他就认为他已经确定了创世纪 (Genesis) 的大概轮廓。

在哲学家 (Philosophes) 以及所有那些分享其知识性情者的控制下，东方成了反思和重塑欧洲姿态及理解的思想宝库。利用东方来批评欧洲，18 世纪是一个高潮，东方成了以之来讽刺欧洲自身、指出其过失的符号手段。当笛福 (Daniel Defoe) ——他的《鲁宾逊漂流记》(Robinson Crusoe) 被许多人作

^① 巴别塔 (the Tower of Babel): 又名通天塔，来源于圣经。据《圣经·创世纪》中的记载，挪亚的后裔用烧制砖头来建造了一座城池，又想在城里盖起高塔，用来显扬自己的名。上帝怕他们联合成一个民族，讲同一种话，以后会为所欲为，无法无天。于是就把他们的语言搅乱，让建塔的工人无法沟通，从而使通天塔的计划最终失败。后来上帝更将这群狂妄自大的人分散到世界各地。这就是当今世界多种语言的源起。那座差一点儿建成的高塔便是巴别塔。

为一个事实而不是虚构的故事来接受——很尖刻地辱骂中国时，一些人发现，其有益于接受更多讨人欢喜的描绘，以之作为一根木棍来敲击其所中意的替罪羔羊，发展其所欢喜的思想。戈德史密斯（Goldsmith）^① 著名作品《世界公民》（The Citizen of the World），是一部以一个中国学者与其儿子的一系列通信的方式来表述其观点的通信体小说。艾迪生（Addison）、斯梯尔（Steele）^②、约翰逊（Johnson）、以及霍勒斯·沃尔浦尔（Horace Walpole）^③，都将东方作为他们争论性著作的背景。在英国，政治辩论是通过有关女眷或宫廷宦官的讽刺文学作品来进行的，而且，有关当代英国政治人物的作品如此之密集，以至于详细的重要的解释性部分也得以发表。讽刺性文学作品表达了他们的观点，因为腐败和受贿被认为是东方朝廷的自然伴随物。当孟德斯鸠（Montesquieu）创作他的《波斯人信札》（Persian Letters）时，他就做如是假设。伏尔泰在《老实人》（Candide）中以乐观主义的潘若斯博士（Dr. Pangloss）

① 戈德史密斯（Goldsmith）（1730?—1774）：英国18世纪的著名作家，其作品有长诗《荒村》（The Deserted Village）、《威克菲尔德的牧师》（The Vicar of Wakefield），《委曲求全》（She Stoops to Conquer）等。他的《世界公民》（The Citizen of the World）原名为《中国人信札》（Chinese Letters），虚构了一个在伦敦游历的中国河南人李安济（Lien Chi Altangi），把他在伦敦的所见所闻写成书信寄回北京礼部官员，以中国人的眼光对英国的政治、司法、宗教、道德、社会风尚进行批评。

② 艾迪生（Addison）（1672—1719）、斯梯尔（Steele）（1672—1729）：都是英国著名作家，两者共同创办和编辑了《闲谈者》（The Tatler）和《旁观者》（The Spectator）。

③ 霍勒斯·沃尔浦尔（Horace Walpole）（1717—1797）：英国作家、历史学家。《奥特朗托堡》（The Castle of Otranto）是其重要作品。

东方主义

来讽刺莱布尼兹。但是，伏尔泰以其对中国的热情，于1755年创作了《中国孤儿》(Orphelin de la Chine)。这其实是对一个中国故事译本《赵氏孤儿》(The Orphan of Chao)^①的改写，但是，伏尔泰认为，他的改写本比原本好得多。他以此剧为媒介来论证蒙古成吉思汗(Mongol Genghis Khan)如何最终被儒教中国的价值和秩序所教化：“我以前是一个征服者，现在，我是一个君主。”其最初对中国的热情过后，1760年代，因一篇名为“Ezour Vedam”的手稿，伏尔泰发现了印度教。现在已经知道，那篇手稿是伏尔泰最大的敌人耶稣会士们所制造的一个“美妙适宜”的伪造品。因此，他很快宣称，印度人是地球上最古老的民族，他们把一神论教给中国人，提出了灵魂与肉体分离、以及灵魂不朽的概念。无论东方对于解决欧洲问题有什么作用，通过启蒙运动的学术气质，以及与西方进步相对的东方的停滞，一种超越一切的多数人意见被构建出来，并植入具体问题之中。在某种意义上，这仅仅是中世纪欧洲永久性同时代感的理性化，缺乏变化的时间感。这就允许后哥伦布时代早期的旅行者，像中世纪的那些关于遥远地方的著作那样反复地应用古典时代所遗留下来的那些奇闻轶事，就好像那些地方没有发生任何变化或者不可能发生任何的变化一样。这一惯例运用于东方(orient)^②，然后扩展到所有东方，因而，从西方自身及其独特经验中分离出来。改变存在范围是西方自我意识的

① 见《史记·赵世家》。

② 可能指的是中东。

根本任务，在西方的自我概念中，公认的思想和安排给东方的特定处境，排除了将变化能力扩展至东方的任何需要。

对起源与世界历史的回答使得法国和苏格兰（Scottish）启蒙运动的思想家成了伟大体系的建构者。他们思考的惯例是，所有的思想和现象都可被化约为一个单一的关键。历史的关键是其类型学所提供的意义，这一类型学涉及一系列的阶段，这些阶段又逐渐变成了一个发展的阶梯。毕竟，启蒙运动之光是自东方古代的知识家园向西传送的古老火焰——且不论是哪个东方的某个思想家恰好首先帮这个忙。根据 18 世纪末的看法，当知识之光在东方熄灭后，它所留下的只是停滞和落后。开创性的作品是孟德斯鸠（Montesquieu）出版于 1748 年的著作《论法的精神》（*Spirit of Laws*）。他将人类历史简化为三种形式的政府：君主政体（monarchies）、专制统治（despotisms）、以及共和政体（republics）；每一种政府形式都由一种单一的原则所指导：荣誉、恐惧、以及德行。君主政体有关荣誉的原则产生了等级制度（hierarchy）；专制政体有关恐惧的原则产生了成为其激情之奴隶的孤独的统治者；然而，共和制政体有关小规模德行的原则导致了公民中平等的增长。与其作为一种类型学一样，这也是有关欧洲恰当的政治发展的一种观点。它提供了 19 世纪的社会思想和社会科学所赖以产生的语言和概念：道德、方式和法律的三分法（threefold distinction）。与这一类型学相伴而来的是解释性的思想，如，气候对性情、家庭结构、商业、宗教、以及历史的影响——这样一些 19 世纪社会科学的环境论题。这更加导致产生了一种最为重要的观点：在亚

洲，强国和弱国同时存在，因而，一个必然是征服者，其他必然是被征服者，这与欧洲极不相同，在那里，所有国家的气概都处于同一个水平。这就增加了“欧洲自由与亚洲受奴役之趋向；我所想到的一个原因，之前从未被观察到。这就是为什么在亚洲，自由从未有所增长，反之，在欧洲，根据其环境，自由得以增加或减少。”³²

伏尔泰在其出版于 1756 年的《风俗论》(*History of Manners and Spirit of Nations*) 中重复了这种论调，在书中，伏尔泰写到，中国已经停滞，“另一方面，在我们的发明中，我们虽然前进缓慢，但是却能迅速地使一切臻于完善”。³³ 亚当·佛格森 (Adam Ferguson) 在其 1767 年的《市民社会的历史》(*Essay The History of Civil Society*) (1986) 一书中，也沿用了这种历史三分法，在他有关野性 (savagery)、未开化 (barbarism) 和文明 (civilization) 的划分中，亚洲被坚定地定型为专制的土壤，专制主义的土壤从奥斯曼一直扩展到整个亚洲。³⁴ 18 世纪，是以欧洲人对中国式花园、饰品、茶饮、以及其他更多中国物品的激情开始的。“如果 18 世纪的英国人对中国的想像是一幅小桥交错、柳树依依的精致图画的话，那么，他们的这种想像本质上只是欧洲人自我想像的建构”。³⁵ 柳树图案是由欧洲带往中国的一种图案设计，用于复制到出口到欧洲的瓷器上面。但是，到了 18 世纪末期，在“遗留的实验室”中的工作发生了显著

的变化。根据赫尔德³⁶ (Johann Gottfried von Herder)^① 的描述，“古代中国作为世界边缘的一个古老遗迹”，“一具涂满香料的木乃伊；裹着丝绸、写满了象形文字”，统治这个国家的是一种“永远不变的幼稚制度”。马歇尔 (Marshall) 和威廉姆斯 (Williams) 提到了关键的一点：

把解释的变化仅仅归结为新知识的结果这样一种解释，无疑是不适当，而且是幼稚的。事实上，在有关中国的例子中，差不多相反的方面似乎也是真实的。就不列颠所关注的新知识而言，在整个 18 世纪期间，这种新知识都是相对有限的，但是，解释的变化是非常剧烈的……可能有点夸张，但是，一个接近事实的观点是：18 世纪时，欧洲为了适应其关注点的变化，而“建构” (made) 和重构了亚洲，而不是说由于有关亚洲的新知识的增加，从而使得欧洲的偏见发生了根本性的变化。³⁷

印度也经历了这种修正主义。虽然旅行家们从未考虑过印度大众有何优点，但是，从实际经验中，豪威尔 (Holwell) 发现，现代印度人“与已知世界中的任何民族一样，退化、诡计

① 赫尔德 (Johann Gottfried Von Herder 1744—1803)，是德国重要的哲学家、文学评论家、历史学者及信义会神学家。他在德国 18 世纪文学复兴中扮演了极为重要的角色，同时，他对“狂飙及跃进时代” (Sturm und Drang) 的兴起和浪漫主义文学有重要影响。赫尔德被认为是德国浪漫主义的先驱。

东方主义

多端、迷信、爱争论和邪恶”。³⁸然而，他发现，印度教圣典中有关道德和邪恶起源的教义是“理性和崇高的”，在实际生活中遵循其规范而生活的少数婆罗门（Brahmins）是“现存的或者地球上所能发现的真正虔诚的最纯楷模”，雷诺（Abbé Reynal）也做过这种区分，“在许多荒谬的迷信中、幼稚而奢侈的习俗、怪异的仪式、以及偏见中，我们或许会发现崇高的道德、深刻的哲学和精密的政策”。³⁹早期英国“哲学的”印度教的学者都是些明显的基督教一神论者，或者不信奉国教者，“哲学的”印度教被严格地从被认为是不值得学习的“大众的”印度教中分离出来。他们将印度教解释成一种非教条式的基督新教。《薄伽梵歌》（Bhagavad - Gita）的翻译者查尔斯·威尔金斯（Charles Wilkins）认为，婆罗门就是一神论者。就像马歇尔所写的那样：“在内心深处，他们所有的人都参与了同时代的欧洲论争。就像欧洲人通常试图所做的那样，他们以他们自己的想像来构建印度教。稍后，数代热衷于神秘主义的欧洲人就能够将印度人描绘成神秘主义的鼓吹者”。⁴⁰

但是，一个世纪的智识努力创造了一个有关印度社会性质的新的信赖感；因此，在对印度的真实情况没有真正了解的情况下，英国国会就能够制定出对印度的政策。因此，1781年，在一个国会特别委员会上，埃德蒙·伯克（Edmund Burke）能够带头要求国会通过给予印度“与人民性情和风俗一致的法律”来敦促国会恢复孟加拉的和平，并且得到了威廉·琼斯（William Jones）的支持，其从未涉足印度，但是，他认为能够起草一项议案来保护印度“享有所有那些古代法律和惯用法、

权利和特权”。⁴¹但是，事实上，当印度开始改革其古代法律和习俗的时候，更多的受到了伯克的家乡爱尔兰英国习俗的影响，而不是任何已知的印度法律或习俗。一个连续的环已经被建构出来，在其中，东方的事实是完全不相关的，因为，那些被认为重要的东西，在欧洲图书馆的书架上就能够找到。因而，印度 19 世纪的统治者：

19 世纪印度的统治者，预先就怀有强烈的信念，这些信念在送往国内的备忘录和急件中表露无遗，在国内，有关印度的政策常常被大量有关印度社会的断言证明是恰当的。而这些断言所根据的主要是学者和旅行家有关印度的著述，然而，这些著述是以同样的方式在 18 世纪时通过对印度状况的实际观察而积累起来的。⁴²

“那是一个有各种奇异的人们盲目地信奉的宗教的大陆，那里的人们几乎没有什么变化”⁴³——以上被马歇尔和威廉姆斯称之为有关亚洲的最大的两个陈词滥调，这些陈词滥调本质上是欧洲人根据其对穆斯林文明的理解所作出的判断，有关穆斯林文明的这种理解又无情地扩展至囊括了整个亚洲的所有文明。陈词滥调中的第一种解释了第二种，正是东方人的宗教要求东方人永远保持不变。有关亚洲停滞的观点正是约翰·曼德维尔爵士四百年前的观点：

东方主义

就这样，这位君主的生活沿袭着其祖先的风俗，这一习俗又被其后继者以同样的方式继承下去。这样，他们将他们的胃作为他们的神，因此，他们并没有实现任何的价值，或者是过一种勇敢的生活，仅仅是沉醉于一些肉的愉悦或快乐，像那猪圈里的猪。⁴⁴

假定的知识扩展了信息的内容，但不是判断。当启蒙运动的理性主义者的性情屈服于法国大革命浸满血的恐怖时，伴随着其因乡村古物而对乡愁的重新强调，西方对其自身的失望产生了对浪漫主义的反应；当工业主义改变了欧洲面貌的时候，乡愁也随之增加了。这为西方对不变的东方的兴趣，提供了一种新的理论基础。与浪漫主义运动（Romantic Movement）同时出现的是宗教信仰复兴运动的高潮和大量福音派的觉醒。19世纪是最为卓越的新的传教世纪。对中国和印度看法的修正、及其蕴藏其中的对以伊斯兰东方建构出来的呆板、腐朽、专制等特征，使得所有的东方都成了传教努力的丰产地。有关腐朽的强调成为傲慢的维多利亚时代（Victorian era）仁慈的冲动之理由。试图为对抗欧洲的伊斯兰敌人的军营增加改宗者这一目的鼓舞了西方扩张的第一次哥伦布时代的积极转变。与东方联系的日益增加、以及西方自我认知术语的改变，使传教运动发生了意想不到的新转机：将西方所独有的进步精神，作为一种药剂，提供给那些遭受残暴统治的东方民族。在西方，19世纪时，那些为了增加对海外善举的财政资助而制作的有关传教的信件、杂志、以及小册子等，是最普遍的信息形式，通过这

些媒介，有关东方的知识被传递给大众。当18世纪，英国东印度公司（the East India Company）抵制往印度送传教士的时候，一些新的被灌输了福音热情的公司职员制造了有关印度的报告，这些报告导致了有关印度政策的变化。作为一个典型的例子，查尔斯·格兰德（Charles Grand）的看法为这一政策概括了总的基础；他写到：“事实上，从整体上看，人们的堕落是很普遍的，他们堕落、盲目、和鄙劣。”⁴⁵

被击溃的东方

透过穆斯林文明所遗留的另外一组透镜，有关东方的流行想像被建构出来。1704年，安托万·加拉尔（Antoine Gallard）出版了一部名为《一千零一夜或波斯和土耳其故事》（*Persian and Turkish Tales or 1001 Nights*）的译本，英文译本出现于1714年。其最知名的名称是 *Alf Laila wa Laila*^① 或《天方夜谭》（*Arabian Nights*），正满足了欧洲人的想像欲。它令人满意地刻画了一个奇异的东方，这种刻画与从实际上一开始就已经存在的所有旅行者有关东方的故事以及学者们有关东方的观点都如此吻合。这制造了一种有关东方故事的时尚，许多模仿很快随之而来。到19世纪早期，这种想像的东方已经成了舞剧的惯常用法：于1788年第一次被搬上舞台的《阿里巴巴》（*Ali Baba*）、《辛巴德》（*Sinbad*）、《阿拉丁和他的神灯》（*Aladdin and*

① “一千零一夜”的阿拉伯语音译。——译者注。

东方主义

His Wonderful Lamp), 以及查尔斯·狄布汀 (Charles Dibdin) 的《中国小丑》(The Chinese Clown)。东方对于西方的效用, 在于西方的想像, 而不在舞剧本身。在有关东方的知识以及对东方的解释方面占统治地位的学者的判断保证了旅行作家、小说家、剧作家、以及诗人对东方的使用。他们使用他们所喜欢的东方式的惯例、框架、以及语言, 来进行他们的写作。像贝克福德 (Beckford)、叟喜 (Southey)、以及穆尔 (Moore) 等作家, 他们贪婪地阅读了如威廉姆·琼斯爵士 (他翻译了许多阿拉伯语和波斯语诗歌) 这样的东方主义者的所有学术著作。当西方文学自己假装成为东方时, 就像其描写和使用的那样, 有关东方性质方面的公认的多数人意见, 就得到了这种想像性著述的确认和强化。正是《天方夜谭》向后投射了有关色情、放肆、残暴、盲信、背叛、专制、野蛮的所有思想。这种想像性的再投射普及了这些习得的学术内容, 并增强了这些内容的说服力, 学术内容也为这种再投射提供了资源和合理性。这是另一种封闭的连续回馈循环, 在这一循环中, 关于东方 (不管是什么样的东方) 的事实与之毫不相干。欧洲的作家们经常将他们自己受压抑的性欲投射到他们对东方的想像中去。例如, 在威廉·贝克福德 (William Beckford) 的东方故事《法赛克》(Vathek) 中, 险恶、放纵过渡、富有的小哈里发 (Caliph), 作为剧中的英雄, 他不允许任何东西影响他的性欲。但是, 小哈里发的故事正是贝克福德自己的故事。而且, 通过对法赛克与 Nouronihar 之间关系的描述, 贝克福德还描述了自己与其堂兄妻子路易莎 (Louisa) 的通奸关系。

有关伊斯兰教及其先知的公认思想现在获得了《天方夜谭》的东方框架。例如，在托马斯·穆尔（Thomas Moore）于1813年出版的小说《拉拉·露哈》（Lalla Rookh）中，对伊斯兰教的所有传统敌意都能够看到，其中包括将先知穆罕默德描写成一个冒名顶替者和一个术士。穆尔没有试图区分传说和历史，在他的小说中，一个波斯拜火教徒这样谴责穆罕默德：

一个将自己供奉到天堂的卑劣的人
为他的上帝拉皮条者。⁴⁶

在将《天方夜谭》的形象定型为东方的现实方面，没有人比得上理查德·伯顿（Richard Burton）^①。像许多欧洲旅行家和冒险家一样，他在穆斯林世界中寻求自己被压抑的性欲的满足，并且，出于间谍的目的，与英国政府保持密切的联系。他将每一种想像的性变态都投射到东方身上。伯顿将东方妇女描述成性欲的对象，她们能够进行多种多样的性交，同样的，也应得到多种羞辱：

埃及人高度珍视一种怪癖；阴道肌肉的收缩和括约，在这一点上，阿比西尼亚（Abyssinian）妇女最

^① 理查德·伯顿（Richard Burton 1821—1890），英国探险家和东方学家。他假扮成帕坦人游历了禁城麦加和麦地那（1853年），1858年他试图探索尼罗河源头，但未成功。他最有名的作品是《天方夜谭》（1885—1888年）的译本。

东方主义

为出名。^①

因此，伯顿对他的同时代人宣布，你不能在维多利亚时代的英国得到的那些违禁的东西，你可以在东方找到。伯顿的声誉很响，作为东印度公司著名的雇员，他参与了寻找尼罗河（Nile）源头的工作，他还游历了麦加（Mecca）和麦地那（Medina）。《天方夜谭》译本的成功教会了他什么真正能够引起阅读公众的注意。因此，在他事业的后期，凭借对《爱经》（Kama Sutra）^② 和《芳香花园》（Perfumed Garden）^③的翻译和更多注释，他赚取了他最丰厚的金钱回报。

同时，旅行写作持续加固着最初由阿尔韦聿所构想、后又由武功歌和汉弗莱所添加、由数世纪的东方主义所加强、由山鲁佐德（Scheherazade）^④ 的模式所提供的伊斯兰形象。因此，对夏多布里昂（de Chateaubriand）^⑤ 来说，穆斯林国家是盲信、野蛮、残酷、专制、奴性、暴力和不信的，它们“与刀剑有本

① 本处有删节。——编者

② 《爱经》（Kama Sutra），是印度古代哲人棊子（Vatsyayana）所作的一部专门论述爱欲之学的作品。参见谈瀛洲：“印度房中书之祖——《爱经》”载《书屋》，1996年第2期。

③ 《芳香花园》（Perfumed Garden），是北非一位酋长于16世纪时写成的一本有关性爱知识的小册子。

④ 《天方夜谭》中为国王讲故事的女子。

⑤ 弗朗索瓦-勒内·德·夏多布里昂（François-René de Chateaubriand, 1768—1848），是法国19世纪初叶早期浪漫主义的代表作家。他曾站在王政主义者的立场上，为波旁王朝摇旗呐喊，为宗教教义四方游说。他曾到近东旅行。回国后先后发表了《殉教者》和《从巴黎到耶路撒冷纪行》等书。

质联系”，它们的历史是否定文明自身的。希沙姆·贾伊特 (Hichem Djait)^① 写道：

很难想像有什么人的态度会是比夏多布里昂在从巴黎到耶路撒冷行纪中所体现的态度更加本质二元论 (Manichaean)；他唤起了中世纪时期的所有激情，重新肯定了他所引以自豪的残忍而排外的“我们” (we) 的显赫，重复不断地将中世纪视为一个伟大传统的核心和历史上的一个关键时期。⁴⁸

莱恩 (E. W. Lane) 在《现代埃及》 (Modern Egypt) 中将埃及描述成不可思议的、充满了占星术和炼金术、大麻和鸦片、玩蛇者、变戏法者、公共舞者 (public dancers)、迷信、超自然信仰以及挑战想像的奇异事件的珍宝库。除了盲信、性和奇异的事件之外，通常还有老一套的：以道德和宗教褊狭包装的直接蔑视。在《阿拉伯沙漠旅行记》 (Travels in Arabia Deserta) 中，道蒂 (Doughty)^② 对伊斯兰教以及他所混杂期间的人们是完全蔑视的。在声称“穆斯林宗教使人类理解力的某些部分麻木和死亡”⁴⁹之后，有关伊斯兰教的先知，他咆哮说：

① 突尼斯历史学家和哲学家，著有《欧洲和伊斯兰教》 (Europe and Islam)。

② 道蒂 (Charles Montagu Doughty 1843—1926)，英国旅行家和作家，曾出版《阿拉伯沙漠旅行记》 (Travels in Arabia Deserta)。

东方主义

在他们心目中，最值得尊敬的是穆罕默德个人的形象……（没有任何东西能够）改变我们有关阿拉伯人野蛮无知、以及他的宗教制度中的诡计和要命的残酷的观点；或者，（没有任何东西能够）减缓我们对其歇斯底里的先知主义和一夫多妻制生活的蔑视——活着的时候，穆罕默德说服了其他人，使之相信自己；他死了，人们被他的学说所说服。⁵⁰

在介绍道蒂迂回曲折的路程时，劳伦斯（T. E. Lawrence）写到，道蒂“冷静地到这些人中间”，因为“道蒂试图讲述的是他所看到的所有完整而精确的事实”，因而，“本书是完全真实的”。通过将之放在更为精确的术语中，劳伦斯突出了道蒂对阿拉伯人的态度：

与他们的内部陈设相一致，闪族人（Semites）是黑白分明的，这不仅体现在视觉上；黑和白不仅是明确的，而且是并列的。他们的思想最容易走极端。他们选择住在最好的地方……他们是狭隘的小心眼民族，其迟钝的智力毫无好奇心地潜伏着……他们不渴望大工业，全然没有精神或实体组织。他们没有发明哲学或神话体系……⁵¹

文学和旅行写作中的偏见、种族主义、以及褊狭受到了殖民官员的经验主义支持。例如，克罗默（Cromer）再三坚持认

为“埃及东方人是最愚蠢的民族之一，……它的主要特征是愚蠢，而不是狡猾，”⁵²埃及人的心灵“像其他所有东方种族一样，很自然地，其思维和表达是不精确的”，⁵³因此，东方只能向权力显示其奴性的屈服，几乎所有的东方民族，都缺乏治理其本社会的能力。因此，在《现代埃及》中，他专门用五个章节来描绘这种东方特征的容貌：

阿尔弗莱德·赖亚尔（Alfred Lyall）爵士曾对我说：“精确与东方人的思维水火难容。每位印度的英国侨民都应该牢记这一点。”缺乏精确性，很容易蜕变为不可信赖，实际上是东方思维的主要特征。……东方人的思维……显然缺乏对称性。他的推理属于最不严谨的描述一类。虽然古阿拉伯人在辩证科学方面取得过较高的成就，但是，其子孙却在逻辑推理方面有着严重的缺陷。他们常常不能从他们所认定的简单前提中得出最为明显的结论。⁵⁴

《天方夜谭》、拜伦（Byron）的土耳其史诗、托马斯·穆尔的冒险故事《拉拉·露哈》、福楼拜（Flaubert）的《萨朗波》（Salammbô）、戈蒂埃（Theophile Gautier）^①的《木乃伊的故事》（La Roman de la Momie）、以及雨果（Victor Hugo）的《东方诗集》（les Orientales），以及夏多布里昂、伯顿、大仲马

^① 戈蒂埃（Gautier, 1811—1872）法国诗人、小说家和评论家。

东方主义

(Alexandre Dumas pere) 的旅行报告——所有这些都为描述东方主义学派的成长提供了肥沃的土壤。在从东方返回欧洲后，拜伦于 1811 年创作了《土耳其故事》(Turkish Tales)。这是一些有关无理由的暴力、无理性的复仇、以及冷酷的残暴的诗——表现了浪漫主义较黑暗的一面。但是，拜伦所遇到的土耳其人是另外一种人。正如他在英国国会上议院所讲述的那样：

我们很难说他们（土耳其人）怎么样，但至少我们可以说他们不怎么样；他们不是背信弃义的，他们不是胆怯的，他们不是该下地狱的异教徒，他们不是狂热的暗杀者，也没有敌人在进攻他们的首都。他们忠于他们的苏丹，直至他不再适宜实施统治为止，他们虔诚于他们没有宗教裁判所的上帝。如果他们明天被从圣索菲亚刚走，那么，法国人或者俄罗斯人将被任命为主教，代替他们的位置，欧洲是否能够通过交换而获利将成为一个问题。当然，英国将成为失败者。⁵⁵

但是拜伦的这种观点并没有阻止他支持希腊独立运动，这使他成了伟大的浪漫主义偶像。拜伦的文学东方衍生自东方主义的历史，一种虚构的形象，一个奇异的想像之地，这是拜伦创造的有关自我角色的想像。这种想像滋养了一大批东方主义

画家。例如，著名的法国画家德拉克洛瓦(Eugene Delacroix)^①，1827年受到拜伦的启发，创作了《撒丹那巴尔国王之死》(La Mort de Sardanapale)。根据拜伦的一首流行的同名诗，绘画描写了一个东方的专制暴君，其向后倾斜在他奢侈的大床上，无动于衷地看着他现世所有的毁灭。一切都围绕着他，他的马正要被牵走，而他裸体的嫔妃们被三个黝黑的恶棍刺中和杀死。叙述性的混乱和暴力与色情搅在一起：垂死的嫔妃们处于一种性的狂喜状态，她们的死亡被描述成一种既被撒丹那巴尔(Sardanapalus)，也被我们窥阴癖似的观察的奇异的公开展览。莱恩的《现代埃及》成为许多描述穆斯林闺房内部的绘画的来源。穆斯林的闺房是与东方有关的异国情调和相异性的最强有力的象征。它象征了西方人所信仰的有关性的所有的对立面。这种思想，在古典主义者安格尔(Jean Auguste Dominique Ingres)^②的作品中得到了最为清晰的表达。早在1814年，他就创作了《大宫女》(Great Odalisque)，随后又创作了其著名的《宫女和女奴》(Odalisque and Slave) (1839) 和《土耳其浴室》(Turkish Bath) (1862)。《大宫女》中的宫女似乎有意看着观者：她知道她是消费的对象和凝视的目标。她是被动的，准备接受的，肉体 and 灵魂都同时准备着被占有。闺房中的随身物品仅有一支鸦片烟枪和一把孔雀羽毛扇，强烈的蓝色和绿色加强

① 德拉克洛瓦(Eugene Delacroix, 1798—1863)，19世纪法国浪漫主义美术的代表人物。

② 安格尔(Jean Auguste Dominique Ingres, 1780—1867)，法国古典主义美术的重要代表人物，曾获罗马奖，早年游学意大利。

东方主义

了松弛和奢华诱惑氛围——在她的眼中表露如此明显。《宫女和女奴》进一步表现了彻底的肉欲满足的思想。由于她身边水烟枪中的鸦片、奴隶演奏的音乐、她躺着的柔软的丝绸、背景花园中的芳香、宁静的树和水中的天鹅、以及她周围高雅的色调，这幅画中的妇女已经异常的陶醉。像撒丹那巴尔一样，她不在意自己的命运。来吧，征服我们！《土耳其浴室》中展示了在奇异的土耳其浴室中的各种姿态的二十六个裸体妇女。画是圆的，描述了一个阴险的窥阴癖者通过一个锁眼窥见了妇女们的浑圆的乳房和腹部。这种凝视是单向的：观者正在看的是一个私人的空间，但是，没有一个妇女往外看或看着彼此。

旁观者被以一种窥视东方禁区的手段的方式展示出来。因而，这个窥阴癖者是这幅画的本质部分。他进入了一个性放纵的世界；他看，但没有被看。画中的女子似乎都是从一个模型克隆出来的，就好像用无穷的各种姿势来描述一个女子。她们以各种爱欲的姿态缠绕在一起，暗示了一种女同性恋关系。画中并不见什么实际的沐浴活动，这个浴室似乎是一个暴露和调情的场所。这幅画，实际上是一幅以陈腐的东方式淫荡为主题的明显的拼贴画；彼此爱抚的女子、芳香的味道、熏香、以及音乐——所有这些都传达了这种场合下潜在的无穷的性欲满足。这种性欲亢奋，毫无疑问是无意识地成了对自身的一种滑稽模仿。大量肉体的汇集，打扰，却未唤起。这是满足的剩余。⁵⁶

与闺房和浴室中被动而充满魅力的女性相对应的，是毫无节制的野蛮而粗鲁的男性。最能象征暴烈的穆斯林男性形象的绘画或许就是雷根劳特（Henri Regnault）的《格拉纳达摩尔人国王治下的草率处决》（A Summary Execution Under the Moorish Kings of Granada）（1870）。当雷根劳特 1869 年访问格拉纳达时，他完全被红宫（Al-Hambra）^① 的美丽征服了。但是，他的主要兴趣在于“展现摩尔人本来的面目，富有而强大，可怕而奢侈，这只有在过去的历史中去寻找”。⁵⁷雷根劳特根据红宫里一场荒诞而草率的处决来描写这一历史；标题为这幅画提供了其所需要的所有历史正确性。一个人刚刚被处死。他的刚被砍下的头颅就跌落在楼梯一端的阶梯上。刽子手不可一世地站着，冷漠地往下瞄着刚被砍下的头颅，用衣袖抹着沾满血迹的剑身。刽子手黝黑壮硕的躯体和强壮的肌肉，与他深橙色的束腰外衣形成鲜明的对照。被砍下头颅者的肤色与身材与刽子手相似——暗示对同胞的杀戮。当我们仰望刽子手和上演这一幕暴行的阿拉伯式图饰背景时，从躯体上滴落的、以及凝聚在被砍下的头颅上的红色的血扩散进橙色和桃色的阴影中。画中，没有人目击这一幕，这显然是秘密进行的，没人懊悔或感动，

^① 红宫（Al-Hambra）：也称艾勒哈卜拉宫，是西班牙格拉纳达的奈斯尔王朝的宫殿。这座宫殿展示了西班牙穆斯林登峰造极的装饰艺术体系。是建筑史上的一大里程碑。约 1248 年，由穆罕默德一世开始兴建，然后由艾卜勒·哈查智·优素福（1333—1354 年在位）和他的继任者穆罕默德五世（1354—1359 年在位）继续修建，以至于竣工。参见希提（Philip K. Hitti）著，马坚译：《阿拉伯通史》，第四十一章“艺术和建筑学”，商务印书馆，1979。

东方主义

只有技术功效和整体的冷酷——这正是东方。当这幅画在卢森堡宫美术馆（Musée du Luxembourg）展出时，观众被它的逼真所征服，几近昏厥，毫无疑问，他们对东方最坏的怀疑被彻底证实了。

暴力而野蛮的穆斯林男性与淫荡、被动的女性一起，象征性地表现了西方所理解的完整东方：他们熔合在一起，生产了一个性欲、专制从而是劣等的具体形象。这种相反的原则产生了对东方的预期，这种预期的实现，从来都是将内部动力加之于根植在扭曲的欲望和想像中的具体形象之上。苏格兰东方学家威廉·艾伦（William Allen）的作品《君士坦丁堡的奴隶市场》（*The Slave Market, Constantinople*）（1838）混合了东方由两种相反的原则构成这一思想。在蓝色清真寺（Blue Mosque）^①的圆顶和尖塔下面，一个家庭正在奴隶市场上被出售。这个家庭的成员被粗暴地分隔开。男人已经被卖给一个骑在马上上的切尔卡西亚（Circassian）武士，正在被拖向一种黑暗、野蛮而暴力的生活。而女人朝相反方向的闺房走去。许多人漠不关心地观看着这场交易，就好像在观看一场正在演出的戏剧。在前景中，两个坐着谈话的奥斯曼人，对于他们面前的残酷行为无动于衷。

^① 蓝色清真寺（Blue Mosque），位于土耳其伊斯坦布尔的苏丹艾哈迈德清真寺，是伊斯兰世界著名的清真寺。建于17世纪。它有6个宣礼塔，是世界上现存的惟一六塔清真寺。因造型别致，又以“蓝色清真寺”闻名于世。

循环学术

东方主义绘画将阿拉伯人描绘成一个孤立的种族 (race)。19 世纪的学者们，在他们的哲学中，表现了这种种族主义观念和启蒙运动的先天进步感。斯宾赛 (Spencer) 和孔德 (Comte) 将种族主义观念“科学化”，从而生产了社会生活发展的各个阶段；达尔文 (Darwin) 将他们的思想“生物化”，从而不自觉地奠定了社会达尔文主义 (Social Darwinism) 的基础，社会达尔文主义成为有关人性和历史的一种全新的思维方式。这一种族观念可见于从低到高的发展序列中，其开始在有关社会历史的评价中扮演一个更加明显的角色。组成这种评价的那些说辞，是非常古老而为人熟知的。黑格尔 (Hegel) (1770—1831) 奠定了这种基调。黑格尔哲学 (Hegelian) 的中心思想是发展。历史似乎是一个进化的过程，这个过程经由各个时期和文明，朝向一种理性进步的自我实现。在黑格尔哲学的框架中，历史的发展经历四个阶段：东方世界、希腊世界、罗马世界以及最后的阶段，人性进化的目标是黑格尔自己生活的日耳曼世界。黑格尔视日耳曼世界为文明的典型，黑格尔认为，日耳曼世界通过使自由成为国家的基础，从而使理性成为绝对主宰。在这一框架中，伊斯兰教属于东方世界，其惟一的用途在于作为人性最终实现，即创建日耳曼世界的垫脚石。对于黑格尔来说，伊斯兰意味着“对惟一，即充满吸引力与信仰力的绝对之物的崇拜”。⁵⁸但是，伊斯兰教对“惟一” (One) 的

信仰，太抽象，太极端；它实际上排斥了对人类世界的兴趣。这就是为什么穆斯林的情绪会像一个钟摆一样在狂热和绝望之间来回摆动，从一个极端到另一个极端。由于这种极端性，伊斯兰文明是有自毁倾向的，几乎要从历史中隐退了。现在，伊斯兰教所提供的，除了狂热、性享乐、以及专制之外，再没有其他东西了。欧洲的命运在于抑制伊斯兰的对立面，并将之变成自我新的主题。黑格尔简单地说明了西方人对伊斯兰的焦虑和恐惧：在欧洲命数的梦乡，伊斯兰，作为一个梦魇迫近了。黑格尔所秉持者，为其他哲学家所跟随。在其著名的《世界史》（*Weltgeschichte*）（1881—1888）一书中，兰克（L. Von Ranke）^① 宣称伊斯兰将会成为基督教欧洲的对立面。雅格布·布克哈特（Jacob Burckhardt）^② 也同意这种观点。欧内斯特·勒内（Ernest Renan）^③ 声称，穆斯林是伊斯兰教的第一批牺牲品。他们必须像欧洲打破宗教暴政的锁链一样，打破伊斯兰教对他们的控制。但是，勒内不能确定，穆斯林（无论其历史怎样）是否能够符合欧洲文明业已建立的标准。其原因在于种族——历史背后变动的精神。伊斯兰教和基督教不仅仅是两种

① 兰克（L. Von Ranke, 1795—1886），是德国著名的历史学家，倡导实证主义史学。他的著作包括《教皇历史》（*The History of the Popes*）等书。

② 雅格布·布克哈特（Jacob Burckhardt, 1818—1897），瑞士著名历史学家，重要的代表作包括：《意大利文艺复兴时期的文化》（*Die kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*）。

③ 欧内斯特·勒内（Ernest Renan, 1823—1892），法国文献学家、哲学家和历史学家，著有《基督教起源史》（*History of the Origins of Christianity*）、《耶稣的故事》（*The Life of Jesus*）等。

不同的宗教，它们也是两个不同种族的产物：基督教的精髓源自雅利安种族（Aryan race）的天赋，而伊斯兰教的狂热和堕落直接来自闪米特种族（Semitic race）。在一个名为“伊斯兰教和科学”（Islam and science）的讲座中，借用伏尔泰的思想，勒内声称，东方的心智缺乏哲学和理性的思考，阻碍了穆斯林世界科学和学术的发展。穆斯林所创造的为数不多的科学和哲学，是其反叛伊斯兰的结果。这样一种观点——即穆斯林没有创作任何原创性的科学，其只是将希腊知识传往欧洲的一个传送带——变成了一种为人普遍接受的正统观点，直到20世纪中叶。马克思（Marx）接受了黑格尔的观点，即，历史是一种过程，一种人为的过程，可以被控制和修改。对马克思来说，历史是人类斗争和解放、允诺和拯救的竞技场。未来，当拯救到来的时候，历史获得了其意义，但是，拯救的到来，不是通过神的怜悯，而是仰赖于人类集体的行动。因此，作为犹太—基督教（Judaeo-Christian）的异端邪说，马克思主义以历史唯物主义取代了宗教末世论。但是，东方的拯救和解放首先要求其毁灭。亚当·斯密（Adam Smith）、穆勒（Mill）、马克思、恩格斯（Engels）都在西方与东方历史之间作了一种类型学的区分。他们的讨论以东方的气候和农业实践为基础。他们认为，东方的生产模式依赖农业，因而，在那些干旱的地区，就不得不实施巨大的灌溉工程，而这些巨大的灌溉工程只能由国家来组织并由其资助。因此，东方的政府往往趋向于过于强大和专制，这一点就不会令人奇怪了。而伊斯兰教正好为这种说法提供了一个典型的例子。因此，东方的解放要求摧毁其生产模

东方主义

式；因而，英国殖民印度就是正确的，它负有双重的使命：“一种使命是破坏性的，另一种使命是重建性的——亚洲社会的毁灭和在亚洲社会铺设西方社会的实质基础”。⁹⁹其结果，二者皆是破坏性的；对马克思来说，东方只不过是妨碍他实现他的救世幻想的无用者。

柯尼斯堡（Konigsberg）的历史学家汉斯·普鲁茨（Hans Prutz）发出了一种合乎情理的声音。在其有关十字军的历史著作《十字军时代的文化史》（Kulturgeschichte der Kreuzzuge）（1883）中，普鲁茨认为，西方不仅仅从伊斯兰那里学到了对理性能力的使用，而且，通过与穆斯林世界的交往，欧洲还学会了将自己从教会令人窒息的桎梏中解放出来。如以前一样，一场狂怒随之而来，普鲁茨的声音被各种喧闹声所淹没。一年之后，勒邦（Gustav le Bon）^①在其《阿拉伯的文明》（La Civilization des Arabes）（1884）中指出，欧洲诸大学靠穆斯林的智识成就为生的时间超过五百多年。但是，斯宾格勒（Oswald Spengler）的出现，使勒邦和普鲁茨都黯然失色。在其著名的《西方的没落》（The Decline of the West）中，斯宾格勒将人类文化分为三种基本类型：古典文化、枚斋文化（Magian）^②、以

^① 勒邦（Gustav le Bon 1841—1931），法国社会心理学家，其著作有《乌合之众》、《各民族进化的心理学规律》、《社会主义心理学》、《俄国大革命和革命心理学》、以及《战争心理学》等书。其中《乌合之众》影响最为深远。

^② “Magian”是斯宾格勒的用语，有其特殊含义。中国学术界在翻译其《西方的没落》时，将之音译为“枚斋”，本书从之。“magian”的基本意思，指的是古波斯的祆教僧侣。

及浮士德文化 (Faustian)。⁶⁰在这里, 作为枚斋文化类型最明确的表达, 伊斯兰教处于中间, 与其他东方宗教, 如犹太教 (Judaism)、早期基督教、古代占星术 (Chaldean) 社会、以及拜火教 (Zoroastrianism) 等“宗教”文化共享“枚斋心灵” (Magian life - feeling)。斯宾格勒论述说, 枚斋文化是严格二元论的、是灵魂与精神分裂的、并且, 有强烈的救世感。枚斋文化的个人经历的是作为洞窟的世界, 并将这种经验投射在他们的神圣建筑物身上, 如基督教和非基督教的教堂 (Basilica)、希腊人 (Hellenic) 和犹太人 (Jewish) 会堂、巴力 (Baal) 崇拜的建筑、拜火教 (Mazdian) 的庙宇、以及伊斯兰教的清真寺等。由对世界的洞窟经历衍生而来的这种神圣建筑物的最典型象征就是圆屋顶; 第一座清真寺像罗马皇帝哈德良 (Hadrian)^① 建造的万神殿 (Pantheon)! 因此, 穆斯林所能宣称的作为真正伊斯兰的事项就消解在模糊而遥远的古代历史的过去中。在几乎每一点上, 斯宾格勒都完全是错误的。他的材料已经被证明是虚假的, 其观点也已被许多学者所推翻。以“东方哲学家”著称的穆斯林学者穆罕默德·伊克巴 (Muhammad Iqbal) 指出, “他对穆斯林有关时间问题的思想、以及作为自主管理的经验中心的‘我’ (I) 在伊斯兰宗教经验中的定位方式的无知, 简直令人震惊”。⁶¹ 尽管如此, 就像大多数的历史哲学家或多或少是黑格尔的孩子那样, 斯宾格勒的影响仍然以这样那样的方式继续着。但是, 并非只有如汤因比 (Toynbee)、

① 其 117—138 年间在位。

东方主义

芒福德 (Mumford)、索罗金 (Sorokin)、铃木 (Suzuki) 这样的历史哲学家才是彻头彻尾的斯宾格勒追随者，甚至于像尼克松 (Nixon) 这样的政治家、基辛格 (Kissinger) 这样的政策制定者也发现了斯宾格勒理论对于理解当代现实的好处。无论如何，阿诺德·汤因比对斯宾格勒理论的吸收超过了大部分人。在《历史研究》(A Study of History) 中，汤因比认为二十一种文明构成了人类文化的总体。⁶²大量借鉴了伊本·赫勒敦 (Ibn - Khaldun)^① 的理论，汤因比认为，每种文明都要经历三个阶段。起源通常出现在宗教中，而不久之后，宗教就会被制度化为一个“普世性组织” (universal church)，进而导致对“普世性国家” (universal state) 的创造。当国家的文化中心受到外来的蛮族侵袭时，国家就会崩溃。在伊斯兰的例子中，普世性组织指的是乌玛 (ummah) 这一全球性的穆斯林共同体，而普世性的国家指的是阿巴斯王朝 (Abbasid caliphate)。在这里，蛮族的角色由中亚的土耳其人和蒙古游牧部落、北非的柏柏尔人 (Berbers)、以及阿拉伯半岛的阿拉伯游牧部落来扮演。汤因比还认为，穆斯林文明有两个明显分离的社会组成：“阿拉伯”和“伊朗”。至于以阿巴斯王朝为“最后阶段”的“母体” (parent society) 这一“基本问题”，汤因比认为是叙利亚 (Syria) 的古代社会。以汤因比的观点来看，伊斯兰被简化为仅仅是对希腊文化 (Hellenism) 的一种反应；并且，汤因比将伊斯

^① 伊本·赫勒敦 (Ibn - Khaldun 1332—1406)，著名的阿拉伯历史学家，他的《历史导论》(Muqaddimah) 是历史理论的一部重要著作。

兰文明的起源定位在范围狭小的“叙利亚”社会——差不多是15世纪的早期。

匆匆越过这许多个世纪的西方历史，是为了缩减其复杂性。但是，在我们所再三确认的循环模式中，被缩减的，既不是东方，也不是西方所熟悉的东方。对每个时代中西方对每个东方的同一解释的不断重复的更多细节，以及诸多观点和意图中的一致性已经被展示出来了。但是，对于结论性的观点，这些细节很少会增添什么：在西方历史的复杂性下面，存在一个连续性的被称为东方的必然构建。一些最重要的观点是在信息极其有限的时候被提出来的，当信息扩大之后，其对于西方内部目的的意义和影响改变了，但是，连续性是东方的本质特征。改变的是东方被使用的方式，以及来自“遗留的实验室”的何种信息被用来意指人性、历史，以及引导生活的正确方式。但是，其首先所专注的是西方自身，以及为西方的目的，在这之后，才能经由统治关系的扩展，才会涉及对东方各民族的后果（后果是巨大的）问题。这些陈词滥调的所有方面早期都已出现过，只不过，在不同的时期，在西方思想的特定领域中，更为突出的是这种一贯描述的不同方面。但是，各个方面之间也存在某种程度的分离，一部分涉及的是文学和艺术流派，另外的部分可能在其他领域占优势。东方这一对象并不被考虑在内，因而，没有逻辑性或整合的需要。东方仅仅是西方为了自身行动中的现实效用以及西方思想的进步而所作的一种建构。作为一个明确的对象的东方根本就从未存在过；东方仅仅是一本模式化了的书，西方人可以从其中挑选各种各样的情

东方主义

节，并将之塑造成适合于西方时代的趋向。我们从历史中所看到的仅仅是这种模式的一瞥，这种模式构成一种理论，并且在实践上，其将自身运用于文学、艺术、思想的任何领域。虽然这种具有一致性、但又经常被重写的理论和实践只是存在于西方之东方的荒诞故事、神话、以及对现实的有目的的再创造，但是，对于西方而言，这是一种常态（normality）与理性（reason）的循环。这种理论和操作模式就是东方主义。

第三章 理论和批评

指出历史的确切起点的宣称有点夸张。有关过去的讨论也是一种表述过去的尝试。这种表述的有效性、以及有关起源点的持续适当的证明，只能在潜藏于今天和已被描述的昨日实践中的一致性里找到。许多极其重要的要素集合在一起，使得东方主义成为可能。但是，在这些完全不同的要素找到一个焦点之前，东方主义是不可想像的。对过去的表述与西方对伊斯兰之起源以及穆斯林文明之扩展的反应联系在一起。从这一起源点开始，西方养成和发展了一种姿态、一些思想、以及一种操作手段，以之来解释、描述、建构、使用有关东方的思想，并与之相互影响。在阐明这一反应时，与其对其所构建的特殊的伊斯兰东方的认识相比，西方更多的是对其自我形象的意识和发展。在其与其他东方诸国发生具有重要意义的相遇之前，与伊斯兰东方并存的西方、以及其东方主义思想已经持续存在了八百年。从查理·马特（Charles Martel）挡住穆斯林往欧洲前进

东方主义

的图尔之役 (the Battle of Tours)^① 的 8 世纪到 1096 年鼓吹十字军东侵这一段时间是早期，就像我已经说明的那样，这一段时期被定义为东方主义的开始时期。东方主义的主要荧光出现在从鼓吹第一次十字军东侵到达·伽马在印度卡利卡特登陆这持续不断的 400 年的时期内。当新的东方进入到西方经验中的时候，东方主义思想已经古老而根深蒂固了。因此，考察西方与东方诸国的互动和相互关系如何为过去的八百年所发展起来的思想 and 映像所模铸，是行得通的。

对同时代与伊斯兰东方之关系的关注推动和形成了对于新的东方的反应。对过去的表述已经显示出在东方主义思想中出现了变化、多样性、以及再阐述。其也说明了，西方对伊斯兰东方的建构作为一种强力因素影响了这些重点的改变，同时，也为这些改变所影响。为了搞清楚今日东方主义之所在、以及有关东方主义概念的讨论如何进行，因此，就像我们在描述过去时所做的那样，把关注点集中于伊斯兰的东方，将是有益的。通过对线性发展中的一套有限文本的讨论来阐明东方主义的历史，可能会被视为将东方主义看做是一套完整的体系。这样一种描述可能是实在论的，即将东方主义视为一套确定不变的话语。过分简单化的、实在论的阐释没有考虑到这样一个事实，即东方主义已使自身适应了各种历史情境；这种阐释可能

^① 公元 732 年，越过比利牛斯山进入法兰克的阿拉伯人和柏柏尔军队在巴黎南部平原的图尔城 (Tours)，被法兰克的统治者查理·马特击败，战败后的穆斯林军队撤回比利牛斯山以南，伊斯兰教向西方的传播，遂到此为止。

用同一把刷子来涂饰所有的东方主义者，无论他们的个人立场怎样，控告他们妖魔化伊斯兰以及其他文化；它可能忽视西方和非西方的任何抵抗点；它可能将东方主义视为一种囊括一切的总体。将东方主义视为一种完整的系列话语，是变化的、适应历史的、学术性的、以及具有文学倾向的，但是，其又是通过一套一致的共有特征相互连接起来的。这种一致性和共有特征，在西方与伊斯兰东方的主要关系中，似乎表现的最为明显。如我们将在第四章看到的那样，西方仍然在东方主义思想的一贯特征上蠕动，这证明数世纪的学术成就并没有能够消除或战胜这种僵局，以达到相互的理解。从电影到小说、从外交政策到各种辩论，伊斯兰都被视做和描述成“一个问题”，是西方文明与其全球化的命数之间固定不变的障碍。这种僵局就在于，作为一种理论和实践的东方主义思想在西方的继续运作，就像其已经做的那样。

抵抗东方主义

对东方主义的实在论描述自然容易导致反妖魔化。如果我们将东方主义视为一种元叙事 (meta - narrative)^①，那么，东方主义者就可以被描述成一群准备撕裂伊斯兰之宗教、文化、以及文明的狼。并且，东方主义很容易就会被描绘成一种首要

^① 元叙事 (meta - narrative)，参见《后现代状况》(法)让 - 弗朗索瓦·利奥塔 (Jean - Francois Lyotard) 著，岛子译，湖南美术出版社，1996 年版。

东方主义

的反对伊斯兰并扩展至反对所有非西方文化的共谋。这是对东方主义最早的抨击之一。在《伊斯兰与东方主义》(Islam and Orientalism)一书中,备受欢迎的巴基斯坦(Pakistani)作家玛丽娅·贾米拉(Maryam Jameelah)在回顾了六个东方主义者的著作之后,总结说“东方主义不是一种由最好的学术传统中忠实可靠的信士对伊斯兰及其文化的冷静、客观的研究”。相反,它是“一种有组织性的共谋”,其以社会达尔文主义为基础,有计划地“唆使我们的年轻人去厌恶他们的信仰,蔑视伊斯兰历史和文化的全部遗产,视之为过时的废物”。¹毫不奇怪的是,她将伊斯兰描述成她自己所理解的东方主义的二元对立面:历史上确定不变的、反启蒙主义的。一种先天怀有敌意的东方主义被用以与总体上对西方充满敌意的拘谨的伊斯兰相对抗。

很幸运的是,大部分穆斯林和阿拉伯人对东方主义的批评,其水平要高得多。在其经典研究《说英语的东方主义者》(English Speaker Orientalists)^①一书中,提巴威(A. L. Tibawi)对东方主义的技术和方法论进行了精巧剖析。作为一个历史学家,提巴威选择以历史的精确性和客观性为基础来揭露东方主义。他有意抓住“活着的”,而非“死去的东方主义者”来进行剖析,以强调这一传统的延续性。他写到,许多东方主义者有关伊斯兰的研究:

^① 提巴威此文于1964年发表于《伊斯兰季刊》(Islamic Quarterly)。

因其博学而著名，但是，如果你查看其底下学术脚注的注解及其来源，你一定会发现其中有许多投机、臆测、以及随便的判断之处，其程度令人吃惊，而且，这些注解很少或者根本就没有提出任何证据。当然，擅长于译解阿拉伯语（波斯语或土耳其语）文献是一回事，在公认的专业意义上使精选的材料成为一种历史文献，又是另外一回事。历史学通常最易受到来自外学科的谴责；其经常假定任何人，只要有一枝笔，即可写历史。在伊斯兰的材料方面，语言的、文学的、以及历史的材料之间如此盘根错节，以至于学者们在尝试多次之后，几乎是无意识地，很容易就会发现自己其实对于书写历史这一任务而言是不够资格的。²

提巴威指出，无论作者的立场怎样，其有义务“充分而清楚地从整体上来陈述”穆斯林的信仰和观点，以至于“不会留下任何误解的空间”。³ 作者一旦这样做了，那么，他们就有权利用这一问题以及这些观点来讨论他们自己的立场。提巴威断言指出，而东方主义者实际所做的是，他们陈述自己的观点，就好像他们自己就是事实，可以从中得出推论似的。例如，东方主义者断言，古兰经是穆罕默德自己写的。从这一断言中，他们得出了许多具有深远影响的历史、神学、文学、以及语言学判断，通过“纯粹的重复，这一断言就上升到了事实的层面”。要证明穆罕默德写作了古兰经这样的断言，东方主义者

东方主义

们就必须证明，七世纪上半叶一个既不会读、也不会写的人为了写作名为古兰经的这样一部著作，在其研究中参考和引用了以前一些作者的著作。但是，在没有提供这样的证据的情况下，东方主义者们就开始将伊斯兰的“起源”定位为对犹太——基督教的承继。因此，在《穆罕默德传》（*The Life of Muhammad*）一书中，纪尧姆（A. Guillaume）声称，穆罕默德间接提到了福音书（*Gospel*）；蒙哥马利·瓦特（Montgomery Watt）在《伊斯兰教与社会整合》（*Islam and the Integration of Society*）一书中提出，穆斯林的早期著作中散落着“引自圣经的文句”。提巴威批评说，“那时，并没有阿拉伯语圣经（*Arabic Bible*）可供引用，这种情况怎么可能发生呢”？⁴

较早时候的辩论者，为了对伊斯兰进行破坏，对其进行故意的歪曲和诽谤。提巴威指出，但是，晚近的学术以更为客观为其目标。新方法依赖简单化的比较方法学来揭露伊斯兰的“缺陷”。因此，无论何时将基督教与伊斯兰进行比较，其情形“总是不利于后者”。并且，东方主义者擅取解释的权力，披上了穆斯林传统之保护者的外衣。他们定义传统并保护之。他们鼓吹“改革”，但这种改革受其摆布。一方面，东方主义者宣称，伊斯兰过于呆板，必须进行某种变革。但是，当人们运用伊斯兰教法进行了某种具有深远影响的变革时，变革的鼓吹者们却宣称，这种变革正在破坏真正的伊斯兰传统。由西化的穆斯林所宣传的极端变革通常会受到欢迎。但是“有大量追随者的真正的本地改革家往往会被贴上极端‘保守分子’的标签”。既非那些选择中间道路者，也不是那些与其鼎盛时期的先辈多

少有些相似者会被承认为是合格的，因为，我们被告知，“他们走的还不够远”。提巴威指出，什么样的变革是必须的、以及如何进行这种变革，的确是穆斯林社会（community）需要考虑的。伊斯兰内部的变革须以两个指导性的原则为基础：其一，变革应当与共同体（community）的利益相一致（maslahah），其二，变革应当是正义的（adl）。是穆斯林大众，而不是东方主义者必须决定其自身利益之所在。东方主义学术也为西方外交政策和帝国主义服务。如果阿拉伯国家有违西方的利益，那么，古兰经和先知传统就被利用来表明他们的行为有违背伊斯兰的精神。古典穆斯林学者的著作被曲解，以证明阿拉伯人和穆斯林不适应现代世界。例如，即使如“阿拉伯爱国主义”（Arab patriotism）和“阿拉伯民族”（Arab nation）这样的术语，总体上都是与伊本·赫勒敦的观点背道而驰的。在讨论中东问题、特别是巴勒斯坦时，只有“社会、宗教、农业、工业、生物”方面的问题是可分析的，政治方面的问题通常就被忽略了。

通过简洁而犀利的分析，提巴威得出了三个基本结论：

1. 现代东方主义，尽管其学术上有所进步，但其主要依靠的仍然是中世纪的伊斯兰形象；“其只不过是更为现代的装束而抛弃了旧式的服装”。有关其原来的旧思想持续存在的证明比比皆是，其不仅关涉古兰经以及穆罕默德，而且，毫不令人惊奇的是，也涉及伊斯兰的神学、法律与历史。⁵

东方主义

2. 对于穆斯林的观点，东方主义学术缺乏清晰的思考、客观的标准、以及基本的谦逊、容忍、以及节制。多数情况下，东方主义者的宗教和政治从属关系在其学术判断中占上风。
3. 东方主义学者有关伊斯兰起源的大部分作品，没有为其论点，即伊斯兰借自圣经或犹太教经文，提供具体或具有决定性意义的证据。在这点上，东方主义者的宣称是未经证实的“含糊概括”；并且，东方主义学术只不过是一种明显是在生产“投机性话语”的学术过程。

提巴威对东方主义的指责并不是全盘性的。他很乐于承认那些对历史知识的增加有真正贡献的东方主义学者的著作。在其经典“危机关头的东方主义”（*Orientalism in crisis*）一文中，阿卜杜勒-马利克（Anouar Abdel-Malek）首先也肯定了有关伊斯兰和阿拉伯的东方主义研究中的积极方面。“对古代文明的研究、收集阿拉伯原稿并将之藏入欧洲的图书馆、编辑各种原稿目录、出版了许多重要著作”以及“各种论文的编辑，虽然从语言方面看经常是有缺陷和错误的，但是他们在方法上仍然是严格的”，这些都促进了我们对过去的理解。⁶但是，阿卜杜勒-马利克也指出，这些都不能代表“在传统东方主义中占统治地位视野”，其已经深深植入各种假设、假定、以及哲学的和历史的观念之中，从而破坏了东方主义学术所谓的客观性。根据阿卜杜勒-马利克，东方主义者的主要目标是考察和

“开发其将要占领之地，了解各个民族之意识，以更好地保证欧洲力量对这些地区这些民族的征服”。然而，这种现象并非东方主义所独有的。其：

是帝国主义渗透和殖民时期欧洲国家所有社会科学的一个组成元素：墨索里尼（Mussolini）统治下的意大利东方主义；以劳伦斯（Lawrence）及其学派为例的政治心理渗透，以及之前的传教区域、军队与东方主义者之间的关系——特别是1878年在里昂（Lyon）召开的东方主义者第三次地区大会（the Third Provincial Congress of Orientalists）。⁷

阿卜杜勒-马利克区别了“传统东方主义”——混合了“学术界人士、商人、军人、以及殖民官员、传教士、宣传家、以及冒险家”——和“新东方主义”（neo-Orientalism）。⁸ 二者都将东方以及东方人视为一个被研究的“客体”，带有异他性的烙印——一个异类。这个对象被认为是被动的、非参与性的、以及“被赋予一种‘历史’主体性，这种主体性首先是非能动的、非自治的、以及无自己主权的”。⁹ 而且，他们用实在论的术语概念来审视东方的国家、民族和文化诸主题，这些概念转化成了“独特的种族类型学”（a characteristic ethnist typology）。这种经常转换为种族主义的类型学，基于一种真实的独特性，但却与历史分离，因此被认为是不可触摸的、本质的”。¹⁰ 因而，自古希腊以来，欧洲人成了世界各地所有人的衡

东方主义

量标准。

像提巴威一样，阿卜杜勒-马利克也寻求揭露这种东方主义方法论。他认为，这种方法论主要包括四个方面的内容：

1. 东方主义集中研究的是东方各个民族和文化的过去。通过将东方诸国最为辉煌的时期严格地假定为历史上的某个时期，从而，使东方的衰落成为自然而不可避免的现象。
2. 对东方过去的研究，所研究的是其文化（语言、宗教）方面，与其社会的演化相分离。因此，如果以阿拉伯语为例，对阿拉伯语的研究，就好像阿拉伯语是一种死语言一样。阿卜杜勒-马利克指出，就好像一个人在阅读武功歌的基础上，就开始写作一个有关法语（马丁·杜伽尔^①、萨特、和阿拉贡^②的语言）的评论一样，或者参照盎格鲁撒克逊语（Anglo-Saxon）来评论萧伯纳（Shaw）或者罗素（Russell）的英语、或者通过阅读古拉丁语，来评论克罗齐（Croce）^③、葛兰西（Gramsci）或者莫拉维亚（Moravia）的意大利语。¹¹
3. 这样一种对历史的解读，使得活着的或复活的历史仅仅是“一个伟大而有限的过去延续”。同样地，东方的

① 马丁·杜伽尔（Martin Du Gard），法国作家，曾获得1937年的诺贝尔文学奖。

② 阿拉贡（Aragon），法国诗人，超现实主义的奠基人。

③ 克罗齐（Croce），意大利哲学家、历史学家和评论家。

历史不再是一种提升生活 (life - enhancing) 的力量，而是被化约为仅仅是一种异国情调。

4. 东方的成就以及他们对科学和学术的贡献被故意忽略或者隐瞒。在整体上，他们被贬低或者被认为很少或者没有什么价值。这种手法常常将东方的“落后”归因于其贫瘠的 (unproductive) 历史，并且，被断言的这种东方历史的贫瘠性被以“东方现实的一种特殊的组成性特征”突显出来。从而，殖民主义的罪恶得到开脱。

阿卜杜勒 - 马利克进一步指出，这种方法论的使用与许多研究“方法”结合在一起。第一手的研究资料都是从东方收集和征用而在欧洲的大都市中积累起来的。因此，本土学者被迫只能使用间接材料来研究自己民族和文化的历史。东方主义者所严重依赖的二手材料都“深深沾染了各种族裔主义 (ethnism)、种族主义及其各种变体”，其最不极端者也沾染了家长式作风，浸透了异国情调。¹² 这些二手材料由殖民地官员和宗教使团的报告、以及社会管理部门的报告、各种旅行见闻、文学上的胡编乱造等组成。阿卜杜勒 - 马利克指出，这种材料没有、也不能为我们提供可靠而客观的研究。

与阿卜杜勒 - 马利克相比，阿拉塔斯 (Syed Hussein Alatas)^① 提出了一种对东方主义的社会学分析。他的关注点是

① 马来西亚穆斯林学者。

东方主义

“懒惰的原住民” (lazy native) 这一观念，这种观念，在对马来西亚 (Malaysia)、印度尼西亚 (Indonesia)、以及菲律宾 (Philippines) 人的描述中，非常普遍。那些殖民地官员 (往往是学者) 以及到东南亚旅行的旅行者，在将“厌恶工作”视为这一地区的人们的“首要特征”这一点上，其意见往往一致。以其细致的研究，阿拉塔斯分析了从16世纪到20世纪，原住民是如何被描述成是懒惰的，他为这种荒诞说法的出现和延续提供了一种社会学的解释。在形构对马来人 (Malays) 的东方主义表述方面，瑞天成 (Frank Swettenham) 出力最多。其曾任马来西亚的英国总督 (British Resident)，视马来人为宿命论者的和迷信的穆斯林。他声称，他们尊敬“被认定的权威”、“擅长模仿”、甚至可以被说服接受“改革”，他反驳认为马来人是靠不住的这样一种流行的观念：“我怀疑其应受的责任是否应比其他人多”。但是，他的社会学和历史的分析已经使他相信，马来人仅仅是对脑力和体力劳作不感兴趣。“无论原因是什么”，瑞天成写到，“毫无疑问，半岛的马来人过去和现在都坚定持续地抵制工作”。并且，无论什么事，马来人都缺乏主动性。他们仅仅做他们的统治者告知他们所要做的：“他们从来不思考何者对何者错，也从来不考虑什么对他们个人有利或者不利，一切都在于‘酋长 (Raja) 的命令是什么?’”。¹³阿拉塔斯问到，如果马来人不工作，那么他们怎么活下来呢？

大部分的马来人、日本人、以及菲律宾人，都是每日有规律地辛勤劳作的。他们在农田里辛勤工作，种植、收获、打鱼、建房盖屋、做许多乡村生活的家务杂事。那么，懒惰的原

住民人的形象是如何出现的呢？阿拉塔斯指出，这类工作处在殖民者的视线之外。造成马来人有懒惰的声誉的一个主要因素是其完全的独立性。马来人主要生活在农村，他们与欧洲殖民者的联系是有限的：

欧洲人很少有被马来人伺候的经验。马来人不是他们舒适生活的支柱。在酒吧里、客栈中、宾馆里、商店中，都没有马来人伺候欧洲人。他们做的最多的是驾车和园艺。在建筑工人、道路修建、以及书记类型的工作中也没有马来人，简而言之，现代私人资本主义经济部门中都没有马来人。

作为一个完整的体系，殖民资本主义并不仅仅限于经济领域。它包括行政体系、学校、以及其他所有相关机构。因此，如果政府要修一条铁路，那么，那些修铁路的工人和那些铁路的经营者都进入了殖民资本主义网络中。通过行政机构，马来人也间接进入了这一网络。他们为殖民资本主义控制下的政府行政部门服务。既然这种服务并没有使马来人与欧洲殖民当局发生直接而经常的联系，那么，这种服务就不是被赏识的。在殖民资本主义的整套生活模式中，马来人都没有发挥作用。¹⁴

另一方面，欧洲人安逸生活的几乎所有方面都有华人为其服务。他们当仆役、做酒吧服务员、修铁路、经营小生意等，

东方主义

这些为欧洲人提供了“丰富的奢华生活”。因此，有必要构建一套有关华人的不同神话：“他们抽鸦片、毫无节制地撒谎、只要有机会他们就会欺骗、以诡计骗人、以及背信弃义。”¹⁵但是，除这些以外，华人被认为是勤劳的，这仅仅因为他们提供了最低形式的劳动。由于相同的原因，印度人的地位与华人是一样的。华人和印度人，由于其移民身份，被迫像奴隶一样劳作，被诱骗进行采矿以及种植园工作，对于这些，阿拉塔斯有相当详细的描写。马来人被认为是懒惰的，不是因为他们真的懒惰，而是因为他们的抵抗，他们倔强地抵制着，不想成为殖民资本主义的一个主要部分。“这就是马来人懒惰形象的社会学和意识形态起源。”¹⁶

《懒惰的原住民之神话》(The Myth of the Lazy Native)是一部极富创新精神的著作，其对东方主义研究有深远的影响。它第一次对东方主义进行了社会学分析。继阿拉塔斯的研究一年之后，希沙姆·贾伊特的著作《欧洲与伊斯兰教》(Europe and Islam)以法文出版，其第一次提出了东方主义的哲学解释。贾伊特指出，相当荒谬的是，欧洲历史的“独特性”使其“不能与其他所有社会相比较(或者相对)”。在这种情况下——即，对于欧洲而言，通过定义，伊斯兰成了一个问题——一项有关宗教和文明的比较研究几乎不可能被证明是恰当的。伊斯兰构成了一个比其他所有非西方文明更大的问题。例如，与中国完全不同的差异性相比，伊斯兰与欧洲有许多共同点，而且，实际上是欧洲“崛起”的“根源之一”。欧洲与伊斯兰教的中心问题是在欧洲崛起的过程中，伊斯兰教扮演了一个主要角色，

其为欧洲提供了智识、科学、以及技术发展的基础，“遭受并为欧洲的扩张付出了代价，最后幸存下来，并不为它所带来的现代性所动，拒绝与之合作”。

贾伊特的工作，并非仅仅是对东方主义思想和学术的富有洞察力的考察——主要集中在关注的是法国东方主义。他视东方主义为现代性之女仆，利用东方主义来提出一种对现代性的有力批评。他也关注以下两点：撕碎东方主义施之于穆斯林心智的符咒，以及将西方从东方主义学识的狭窄禁闭中解放出来。现代性的出现既留下了东方主义问题，也重新引起了这一问题。东方主义不是要求穆斯林西化其心灵，而是坚持穆斯林使其生活现代化和理性化。但是，现代性已使西方文明碎裂。贾伊特写到：

西方文化与道德价值以及一种特定的基本渴望有密切关系。然而，当保护其整体目标时，这二者都已设法改变其内容。西方文明就是其想像生活为一个整体的方式、其征服自然的企图、其在城市和乡村建筑一种特定的人类存在的努力、以及其为人类活动提供的一种方向。到工业革命时，才有文化和文明，除此以外，再无其他。后来，直到最近，这两种构造才成功地支配了新生的技术力量，文明通过控制来实现其支配，而文化仅仅通过忽视就实现了其支配。但是，科技现代性的入侵已经打破了一方的节奏，耗尽了另一方的内容。西方的不适来自如下的事实：由于其现

东方主义

代主义的逻辑，其既不能拯救其文化，也不能拯救其文明。如果西方渴望有明显的改变，使得这类分裂得以发生，那么，其不可为的原因，正是在于工业化对文明的深远影响，以及更为重要的，科技思想自身正是来源于（即使是间接地）一种赞成理性的重要的文化选择。对地方主义的重新强调、有关现代苦恼之诸激昂问题的出现、流派激增、文化边缘、公有制社会价值的重新发现等——所有这些反应慌乱地证明了对于非人性潮流之出现的不适。只有当人们在任何其他地方都能发现对那种现代性的渴望与达到现代性的极度困难时，这种反应才显现出来。¹⁷

在贾伊特的分析中，现代性成了东方主义的延伸。现代性试图将非西方文化带入其自身人性观念的企图是东方主义的延续，也是西方意识危机的反映。像东方主义一样，现代性使人西洋化，以继续将其普罗米修斯式的想像（Promethean vision）付诸行动：通过现代性，“在征服的痛苦或历史死亡的情况下，他将其进程和选择强加于别人”。现代性忽视了真正的历史、其斗争、其暴力、以及其要求。它将非西方煽动起来，用自己的武器与西方抗争，并为发展而使自身处于一种狂乱状态之中。在塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）论及这一论题之前二十年，贾伊特指出，假设我们正在走向一种文明的对抗，这是非常愚蠢的。更确切的说，对所有文化和文明的威胁来自一种工具性、现代性。“如果有任何团结能够为一种真正的普遍

性渴望提供一种根据的话，那么这种团结的确就是包括西方在内的诸文化的团结，以抵御否定所有文化的这一敌人：不受控制的现代性。在这种框架内，伊斯兰能够贡献其卓越的信息。”¹⁸

穆斯林对东方主义的反应和对欧洲的抵抗，现在可以有一个更为积极的转变。穆斯林知识分子需要从其内部理解西方文明，“置疑其本质，以同情、参与、以及不带偏见地探究其轮廓”。贾伊特以其卓越洞察指出，当西方文明变得狭隘保守的同时又重新思考其起源时，这一做法将变得特别贴切。西方文明的这种倾向，从其政治来看得非常明显。贾伊特论证说，这种“自动反思是混乱和怀疑的征兆”。这可能就是那种孤注一掷的自命不凡的前奏。在任何情况下，欧洲将不能再忽视外面的世界，或对其起源的谦逊态度。但是，伊斯兰也不能忽视西方“内部的动力”，或者以“单一而虚幻的术语”来理解其自身。伊斯兰需要对其自身更加自信，这是非常明显的，无论是西方文明还是马克思主义都不能耗尽其文化基础。因此，伊斯兰内部历史的和批评性的思考能够获得对整体形势的新的理解。“伊斯兰知识分子能够从特定的距离来考虑规范的伊斯兰，剔除其过去的神话色彩而无需紧张自责。”因此，穆斯林知识分子的角色不是审判欧洲的诉状或理性，而是要“向其他类型的规范、其他价值、或许还有其他类别，深入地揭示欧洲经验的整个范围。这将是锤成一种普遍原则的方式，这种普遍原则既不是乌托邦式的，也不是破坏性的，而是创造性综合的结果”。¹⁹

东方主义

穆斯林对东方主义的抵抗必须坚持理性和历史的层面。无论这种说法在绝对意义上多么荒谬，穆斯林必须接受这一点，即他们是“落后的”。但是，这种“落后性”实际是什么意思呢？“它的意思就是，有一天，西方突然离开了其伙伴，跑到了前面，使它自己和其他伙伴都精疲力竭。但是，在这场有奇特规则的奇特比赛中，跃到前面者抑制了其对手，并且，落到后面者被压垮了。”穆斯林的落后性“是这场由西方操控的扣人心弦的比赛之黑暗面，西方已经选定了步伐、地形和目标”。然而，由于这种“落后性”真实地存在，因此，其使得现代性更有吸引力，也使得赶上西方更为必要。但是，既然这种裂缝不可能弥合，那么对伊斯兰来说，保持其其他价值：一种认同、文化、文明，就是更为重要的。换句话说，伊斯兰“应该捍卫、培植、和净化其在人类事业中的重要共享”。²⁰

爱德华·萨义德 (Edward Said) 及其批评者

在爱德华·萨义德出版其被人广为引用和争论的著作《东方主义》(Orientalism)^①之前，对东方主义的批评主要限于伊斯兰研究、语言学、人类学、社会学、历史学、以及历史哲学等学科范围内。作为巴勒斯坦裔美国 (Palestinian/American) 学者、知识分子和活动家的萨义德，其借鉴了前人如提巴威、

^① 萨义德此书，中国大陆学者译为《东方学》(王宇根译，北京：1999，三联书店)，台湾学者译为《东方主义》(王志弘等译，台北：1999，立绪出版)。

阿拉塔斯、阿卜杜勒-马利克、贾伊特、以及其他如阿卜都拉·拉鲁伊 (Abdullah Laroui)、阿萨德 (Talal Asad)、潘尼迦 (K. M. Panikkar)、撒帕尔 (Ramila Thapar) 等学者的研究。但是，他没有对其中任何一位表示感谢。实际上，《东方主义》一书，一出现似乎就是现成而羽翼丰满的，似乎一鸣惊人地塑造和支配了这种争论。

那么，《东方主义》与先前著作的区别何在？阿赫默德 (Aijaz Ahmad) 认为，是萨义德对法国东方主义者，如夏多布里昂 (Chateaubriand)、内瓦尔 (Nerval)、以及福楼拜 (Flaubert) 的论述，以及他以《东方主义》的独特方式对福柯 (Foucault) 的话语理论 (discursive theory) 的使用。²¹ 然而，与贾伊特对法国东方主义者富有洞见的分析相比，萨义德的论述就显得相形见绌了。并且，远在福柯和萨义德变得时髦之前，马歇尔·霍奇森 (Marshall Hodgson) 在其 1940 年到 1960 年陆续出版的一系列文章中已经指出，作为一种学科和权力话语的东方主义，使得西方对于非西方的统治得以无限期地延续下来。²² 霍奇森指出，东方主义者的观点根源于西方世界历史的观念，东方主义和西方文明都基于这样一种假设：即文明皆有其本质，而这些本质就存在于其所产生的伟大作品 (Great books) 之中。霍奇森指出，有关伟大作品的理论将历史简化为一出闹剧，这就抹煞了变化，以戏剧的形式来表述过去：以穆斯林文明为例的不幸，或者以西方社会为例的胜利。因此，我所认识的西方历史就是一部自由和理性的历史，而东方的历史 (“选择一个东方，或者任何东方”) 就是一部专制和文化停

东方主义

滞的历史。霍奇森进一步指出，将文明视为一个不连续的区域性存在的思想是毫无意义的。例如，穆斯林文明并非只限于中东或亚洲。其全球性使得将之作为一个不连续的区域性存在来研究是困难的。伊斯兰打破了许多地区和文明壁垒，产生了许多新的社会和文化的混合形式，不可否认地，这些混合形式是伊斯兰的，但毫无疑问同时也是阿拉伯的、印度的、中国的、土耳其的、以及非洲的。只有伊斯兰被当做一种全球性现象来进行研究的时候，其历史才有意义。在其著名的三卷本著作《伊斯兰冒险》（*Venture of Islam*）中，霍奇森展示了以伊斯兰视角来进行研究的世界历史之面貌。²³很突然地，穆斯林文明不是以西方断章取义的版本出现，而是作为以其观点书写的全球历史的创造者出现。虽然霍奇森没有使用福柯话语理论的语言，但他视东方主义作为一种重要叙事，其不仅被用来歪曲伊斯兰，而且将伊斯兰的历史删减为西方世俗文明宏大的世界历史的一条小支流。

那么，《东方主义》说出了什么新的东西吗？当然，萨义德没有提出任何新问题，他也没有提出比前人更为深刻或者更为彻底的批评。就像詹姆斯·克利福德（James Clifford）所注意到的那样，“萨义德所提出的这类批评性问题，自阿尔及利亚（Algerian）战争^①以后已经很常见，1950年以前就可以找到强

^① 阿尔及利亚战争（1954—1962），也称阿尔及利亚独立战争。是阿尔及利亚民族解放阵线于1954到1962年领导人民进行的抗法武装斗争，战争以法国于1962年签署《埃维昂协议》结束。

烈的此类批评的表达”。²⁴在英国，通过一连串扎实的书和论文，诺曼·丹尼尔（Norman Daniel）和萨瑟恩已经呈现了一幅有关伊斯兰的西方形象的起源、发展、以及持续的统一图画。在纯粹的学术术语方面，无论是与霍奇森、丹尼尔、以及萨瑟恩，还是与提巴威、阿拉塔斯、贾伊特相比，萨义德的贡献都不是非常重要的。然而，萨义德的书确实开启了一种新的论争，这一论争所特别关注的是被称之为“东方”事物。那么，这种新的讨论，其根据何在呢？

新的讨论建立在《东方主义》的三个革新性特征的基础上。第一，在标准的学术和历史分析中，萨义德增加了一种新维度：文学批评。在像奥克利（Ockley）和吉布（Gibb）这样的阿拉伯语学者、像克罗默和寇松（Curzon）^①这样的殖民地官员、像伯顿和道蒂这样的旅行家、像缪尔（Muir）这样的历史学家、以及像佛尔尼（Volney）和夏多布里昂这样的法国人等几类之外，萨义德增加了一个新的类别：即，那些能够授予帝国和皇室以剥削之权利的价值标准。形塑这些价值标准的，不仅仅有像吉卜林、福斯特（Forster）、以及康拉德（Conrad）这样的作家的小说，而且还有那些我们很少将其与帝国主义相联系的作家——如奥斯丁（Austen）、狄更斯（Dickens）、哈代（Hardy）、以及亨利·詹姆斯（Henry James）——的作品。实际

^① 可能指的是曾任印度总督的寇松（George Nathaniel Curzon, 1859—1925），其为英国保守党领袖之一。曾任印度事务次官、外交事务次官。1898—1905年任印度总督，曾镇压印度西北边境地区的民族起义，并加强印度的殖民政府机构。

东方主义

上，萨义德认为，没有一部欧洲小说不存在帝国主义。第二，萨义德能够将各类批评置于一个单一的多学科框架之内，这一框架将对东方主义的各学科批评转换成多学科的文化分析。第三，通过对福柯的话语理论语言和文化批评理论的使用，萨义德对重新包装后的东方主义批评有个新的战略性定位。正是这种定位使得萨义德对东方主义的表述成了“所有叙事中的最伟大者”，成了不仅描述了而且包容了东方的全面的包容性（all-encompassing）话语，这才是《东方主义》成功的关键。当然，萨义德自己所处的西方宗主国学术机构的位置、以及文学批评的时髦风格也很重要。与之相比，提巴威所从事的是相对冷门的伊斯兰研究，而阿拉塔斯住在新加坡（Singapore），所从事的是从第三世界的观点进行研究的 sociology，贾伊特以阿拉伯文写作，况且，他住在突尼斯（Tunis）（虽然他的作品首先被译成法文，随后又被译成英文），严格来讲，霍奇森是一个世界史历史学家，而丹尼尔和萨瑟恩主要从事欧洲史的研究。悖论的是，《东方主义》的成功所建基的动力首先正是那将东方主义支撑为主要话语者！

在将东方主义表述为一种元话语（meta-discourse）时，萨义德将其先前所有关于东方主义的定义都并入其分析之中。因此，萨义德将东方主义定义为：

1. 依靠其语言和著述来研究一个区域的古典传统。因此，任何教授、研究者、或者写作有关东方者即为东方主义者。正是通过这些形式，以专门的东方主义者为其

主要权威，并依靠各种教条和学说，东方主义得以延续。

2. “一种根据东方在欧洲西方经验中的特定位置来处理、协调东方的方式。”²⁵
3. 是一种包罗万象的思维方式，具有一种回到古代的历史，以“东方”和“西方”（the Occident）之间本体论和认识论意义的区分为基础。
4. 一种“西方用以控制、重构和君临东方的方式。”²⁶
5. “东方主义是一种大家普遍拥有的、在某些方面甚至是一致拥有的信息库或资料库。将此资料联结在一起的是一组相似的观念和一套统一的价值，这些观念和价值在许多方面都被证明是有效的。这些观念对东方人的行为做出解释，它们为东方人提供心性、谱系和氛围；最为重要的是，它们使欧洲人得以将东方处理为、甚至视为具有固定特征的现象。”²⁷
6. 是一套“由一整套各种力量所构想的表述体系，这些力量将东方带进西方学术、西方意识、以及后来的西方帝国之中。”²⁸
7. 是负责处理东方的西方“集体制度”（corporate institution）：对之进行描述、遏制和控制，教授它和研究它、发表有关陈述、授权有关它的某种观点、以及通过这样那样的手段来对它进行统治。

使用这些包括一切但又相互矛盾的定义，萨义德将东方主

东方主义

义构想为跨越从古代到当代的整段历史过程的一种相对统一的话语。萨义德这本书呈现了东方主义的谱系，在这一谱系中，这一话语的各个基本要素在人类历史的各个时期不断地复制着自身。萨义德最为有意义的讨论在于东方主义“文本不仅能够制造知识，而且能够创造他们似乎想描述的那种现实。久之，这种知识和现实就会制造一种传统”，²⁹然后，这种传统就会形塑所有有关东方的学术。并且，这种知识传统与经济和政治权力的结构是如此和谐，以至于其变成了殖民主义的女仆；实际上，它清楚地表达了殖民渴望的影响并预先证明了殖民主义的正当性。《东方主义》一书试图说明欧洲如何发明有关东方和东方人的想像，进而这种表述又如何作为一种工具被用于殖民主义的征服和控制。很明显，这样一个广泛而包容一切的东方主义定义包括了许多争论点。因而，《东方主义》一书所接受的赞誉和受到的嘲笑一样的多。

或许我们应当首先说明一些显而易见的观点。《东方主义》不是反西方的攻击，也非亲伊斯兰（pro-Islamic）的。萨义德既没有将东方主义描述成一种阴谋，也没有将西方视为是邪恶的。所有这些都已被其他一些很有名望的作者指出了。作为对此书的一种反击，一些有关西方和帝国主义之东方主义实践的辩护也是显而易见的。例如，老资格的犹太复国主义史学政治

家伯纳德·刘易斯 (Bernard Lewis)^① 说, 东方主义是客观的学术, 因此上述批评缺乏说服力而且可笑, 不值得认真对待。收入其文集《伊斯兰和西方》(Islam and the West) 的许多文章为萨义德的批评提供了极好的原型, 刘易斯认为, 东方主义是不偏不倚的、清白的传统学科, 经得起外界的批评。³⁰ 并且, 东方主义与政治和权力毫无关系; 东方主义与帝国主义之间、东方主义学术的崛起与欧洲人在亚洲和非洲的帝国统治之间、以及东方主义与作为欧洲之黑暗面的伊斯兰形象之间, 毫无关联。刘易斯似乎也为东方主义的多学科性所烦恼; 一个学者为维护其学术领地而辩护是很自然的事。因此, 他置疑萨义德的专业能力: 像提巴威那样的学者或许有资格与刘易斯较量, 而萨义德有什么资格在伊斯兰研究这块智力土地上游荡呢? 这种有关东方主义的荒谬观点也为厄内斯特·盖尔纳 (Ernest Gellner)^② 所持有。指责萨义德为“浅薄的反殖民主义”的盖尔纳是“社会科学”和“科学”性和启蒙运动事业的强烈信奉者。因此, 他斥之为一个被制造的“幽灵”(bogey) 的东方主义观念使其烦恼是毫不令人奇怪的; 像伯纳德·刘易斯和盖尔纳这样的东方主义者, 提供了一种对伊斯兰和其他文化的“不偏不倚的分析”。很明显, 盖尔纳的客观性是非常主观的, 因为他

① 美国普林斯顿大学近东史讲座教授, 被称为美国伊拉克战争的“理论教父”, 美国发动伊拉克战争前, 曾受邀为白宫和五角大楼讲课, 在越战中积极主战, 911 后三个月他六进白宫, 向布什政府提出反恐战争建议, 主张美国以武力推翻伊拉克萨达姆政权。1982 年, 其与萨义德在《纽约评论》曾有激烈辩论。

② 生前任剑桥大学社会学人类学教授, 被称为“最后一个社会科学家”。

东方主义

老是渴望着突出帝国主义的好处。在评论萨义德的《文化与帝国主义》时，他写到：

比之过去，在现代世界中，流动性、平等主义、以及认同的自由选择都有着更好的前景。就那些评价这种个人主义的认同自由选择的人来说，对于那个使得这种自由选择变得非常容易的那个过程（即使正是这一过程造成了现代性的先受益者与晚受益者之间力量的最初差别），难道就不应该有某种至少是感激性的表达吗？³¹

刘易斯和盖尔纳都表达了对萨义德的批评性姿态，理查德·福克斯（Richard Fox）将之描述成“一种不假思索的敌对，其拒绝改变其有关价值中立（value-free）思想的学术，而这种价值中立思想，其神话性不亚于任何印度英雄故事（epic tale）”。³²

然而，《东方主义》自身以及萨义德自己在这种话语中的立场也存在着深层次的理论问题。他有关“东方”的观念太狭窄又太宽泛。言其狭窄是指其限于中东，并且，这暗示着，其在被西方或者帝国主义者表述的方式上或被制造的与其有关的压迫性著述方面，都是独特的。就像我已经试图指出的那样，东方主义之施用决不限于伊斯兰和穆斯林；无论其有无修正和改变，都同样被强烈地施加于其他所有的东方国家：中国、印度、东南亚、以及其他地区。但是，萨义德的东方又是如此广

泛，以至于其超越了时间和历史、学科和类型，因此，同样地，其在分析力和解释力方面都受到限制。

通常对萨义德的一个批评是说他将东方主义描述成一种不变的、完整的、占统治地位的男性主导 (male - orientated) 话语。相反，东方主义自身所表达的是各种各样的声音：有恐惧伊斯兰的 (islamophobics)，也有热爱伊斯兰的；有霸权运动，也有反霸权的努力；根据性别、意识形态、以及性偏向的不同而有所区别。萨义德对这种多样性与异质性的化约实际上等于西方主义 (occidentalism) ——一种反过来的陈词滥调。在《东方主义：历史、理论和艺术》(Orientalism: History, Theory and the Arts) 一书中，约翰·麦肯齐 (John Mackenzie) 将阐明东方主义真实的多样性和变化的特征视为己任。在对东方主义艺术、戏剧、音乐构思、以及建筑作详细考察之后，麦肯齐总结说：

有关帝国文化的艺术报告实际上是不不断变化、不稳定、异质、以及完全是可渗透的。我们不可能认识“本质上基本没有变化的自我 (Self)”或静止的“作为一种基本客体 (objecthood) 的他者 (Other)”。事实上，西方文化总是在寻求混合，胡乱地通过与其他传统的联系来寻求复兴。并且，自我和他者都受困于这共同的修正过程，有时是缓慢但不变的，有时就像一条刚解冻的河一样快……“对东方的迷恋”是一种持续不断而又经常变化的现象，再三适应于时代的要

东方主义

求以及革新的渴望。通过对异族事物的处理，作者们反复发现了他们最为与众不同的声音。这些不是偶然的时尚，也不仅仅是最终留下未被改变的西方形式的修饰……消化的能力经常遮掩了这种移植，但是，作为结果，艺术有机体毫无疑问是新的、不同于那些未与他者作如此接触者。³³

但是，当我们在论述说，就像麦肯齐所描述的那样，东方主义是多变的、异质的、以及多孔性的，但我们又论述说，其也是被包裹在一种世界观之下，这种世界观以一种本质主义的观点来看待东方，而这种观点所暗示的是某种持久不变的东方现实，这其中是否存在某种矛盾（更不用说可能是一种不可调和的不一致了）？例如，以伊斯兰为例，在伊斯兰中，存在一个专一的世界观，这个世界观建基于“认主独一”（*tawheed*）的思想，即是独一的、全能的上帝这样一种观念，而从这种世界观又产生了一系列不同的观点、传统、习惯以及生活方式等。的确，多样性和复杂性并没有排除这样的可能性，即存在一种集体的傲慢，或者一种远离并高于东方的西方定位。就像麦肯齐所指出的那样，仅仅是因为“东方主义是不断变化的，一时是赞美和崇敬，一时却又是诋毁和贬低”³⁴这并不意味着，在贬低他者（即使以一种羡慕的方式）的同时，其不会为他者所迷。一个恋童癖者，在其诋毁和贬低小孩之前是赞美和崇敬小孩的！麦肯齐的讨论建立了一种以不是/或是的逻辑（*either/or logic*）为基础的虚假二元性；东方主义的复杂性表明，

其过去现在都可能是包含两方面的：构建于一种主要叙事之内的丰富而多变的事业。

如果像萨义德所主张的那样，东方主义只由那些与“真正的东方”几无关涉的表述组成，那么，这种想像的构建及其知识如何才能为真正的帝国主义、殖民征服、占领、以及管理服务呢？扬（Yong）指出：

这意味着，在某一特定的时刻，作为表述的东方主义就不得不与什么才是“实际的”状况相遇，而且意味着它以一种权力和支配的形式，在一个实质层次上有效地呈现自己。如果萨义德也认为“东方主义”为实际的殖民征服提供了必要的知识，那么他又如何能说“东方”仅仅是一种表述呢？³⁵

并且，一切表述都是歪曲吗？就像萨义德有时所暗示的那样，如果表述能够抓住事实的本质，那么，就如丹尼斯·波特（Dennis Porter）所问的那样，“以一种预示了通过意愿或者意识的行为无法步出一种既定的推论形式的根本性话语理论为基础，其如何能够证明其正当性呢？”波特认为，“由于萨义德的两个师傅（*maitres*）——福柯和葛兰西——的理论，即话语理论与霸权理论（*hegemonic theory*）之间的不相容性”，³⁶《东方主义》存在这种根本性的“矛盾”。“作为一种上层建筑冲突——在其中，权力关系得到不断重申、挑战、和修正——的演化领域”，霸权包括“具体历史事态中的”历史过程的一些观

东方主义

念——这正是“萨义德书中所缺乏的”。³⁷因此，萨义德：

被导向于认为，亚历山大大帝（Alexander the Great）的希腊和卡特（Jimmy Carter）总统的美国之间存在一种表述的连续性，这一主张似乎使得历史变得一文不值，同时，它亦援引了关于帝国的权力/知识的历史。因而，很显然，萨义德之所以不能够指出今天东方主义所选择的形式的重要原因，在于他对话语理论的使用妨害了他看到有关过去这种选择性的任何证据。事实上，由于他没有思考霸权作为过程的重要性，因而，他忽视了存在于西方学术和创造性写作中的反霸权思考的所有表现形式……其结果是严重的。对于这些成就和贡献的忽视不仅使萨义德面临助长西方主义的指控，而且，其也使得他首先想要阐明的东方主义思想得以延续。³⁸

萨义德认为，东方主义的失败，“既是学术的失败，也是人类的失败；因为在不得不对被其视为与自身相异的地区采取一种难以复归的立场的过程中，东方主义没有能够与人类经验相认同，也未能将这一经验视为人类的经验”。³⁹然而，萨义德所谓的有关“人类”的思想正是构成东方主义的传统的组成部分。扬指出：

其正好源于同一种文化，这一文化不但构筑了反

人文主义 (anti-humanist) 的东方主义, 而且还构筑了如萨义德自己所指出的“白人”(White man) 之优越性的种族主义意识形态, 阿诺德 (Arnoldian) 的“高级文化人文主义”的花言巧语的被定义为反对殖民地的学术和文化的堕落。⁴⁰

扬指出, 萨义德不想呈现出其立场的复杂性; 阿赫默德注意到, 萨义德对人文主义价值理想的信奉, “正好是在作为历史的人文主义 (humanism-as-history) 被人们毫不含糊地丢弃的时候”。⁴¹ 萨义德与西方人文主义之间的悖论关系导致了某些奇怪的异常之处。特别是, 阿赫默德指出, 其表明:

- (a) 存在一种统一的有关历史起源的欧洲/西方认同, 其通过其思想和文本, 形塑了这一历史;
- (b) 这种天衣无缝的统一的欧洲认同和思想的历史, 通过一套本质上相同但变得越来越浓厚的特定的信仰和价值, 从古希腊一致绵延至 19 世纪, 然后又进入 20 世纪;
- (c) 这一历史内在于其伟大的经典之中, 因此通过这些伟大的经典可以重构。即使萨义德明显地置疑了一些“伟大”经典的伟大性, 但是他仍赞成这种理想主义者的形而上学的结构。换句话说, 恰在其揭穿这一传统的时候, 他也从中复制了所有的过程 (他从传统中借用了它们)。⁴²

东方主义

对《东方主义》的一个普遍异议在于，对于其所批评的话语，它没有提出可选择者。实际上，萨义德没有看到应有一种选择的原因之所在：“构成有关‘东方’的知识的普遍的、本质主义的范式也首先将‘东方’构建为一个对象——在争论中，要为东方主义提供一种选择就要接受这一事物的存在”。⁴³萨义德坚持认为，客体（东方）不能通过发展替代性模式来挑战主体（东方主义者）。但是，就像迈克尔·理查森（Michael Richardson）已经指出的那样，“既然客体并非真实的存在，那么，仅仅作为主体心智的一种概念化，前者不依后者行事就不会成为问题”。打破这一僵局的惟一方法在于主体更为忠实地表述客体。但是，如何才能如此？通过与萨义德自己的理解相一致的那种表述？“萨义德有何权利来代表东方？他因此被迫持有这样一个立场，而这一立场所依赖的正好是其所要批判的话语”。⁴⁴因此，当萨义德口头上赞成女权运动及其次级研究这样一种替代性话语时，他实际上并没有使用这些话语。

我认为，对于萨义德而言，不存在世俗人文主义及其高级文化之外的另外选择，因而，对他来说，东方主义之外的另外一种替代性选择是不可能的。对于萨义德来说，只有一种文化：以某种方式包含了所有抵抗和解放之种子的欧洲高级文化。萨义德所展示的对于非西方事物的憎恶程度与东方主义者所显示的对于东方事物的憎恶程度是一样的。萨义德一些有关巴勒斯坦的书，即使是对其最为严厉的批评家也表示了赞扬，但就是在这些书中，其对伊斯兰和伊斯兰文化的憎恶也是非常

明显的；并且，在其对穆斯林的描写中，萨义德从来就没有远离古典东方主义团伙。例如，在其《流离失所的政治》（*The Politics of Dispossession*）^①一书中，有信仰的穆斯林，被作为“传统”——这正好是含有劣等观念一词——、无知、易激动的墨守成规者而不被考虑在内。萨义德告诉我们，“五千八百万埃及人”都“后陷于伊斯兰顺从性的简单模式中”，从其宗教寻求“情感的慰藉”。⁴⁵对于萨义德来说，这样一些观念——即宗教对于人民可能有其真正的意义，以及其可能像人文主义一样是理性的——完全是迥异的。因此，他退入欧洲对东方的传统描述之中，即将东方描述成一种纯为情感需要所驱动的幼稚存在。在萨义德的想像中，根本就不存在可选择的余地，在他想像的世界中，没有伊斯兰或穆斯林依其自我定义而存在的空间。对于萨义德来说，整个伊斯兰只不过是某人的想像所虚构的事物，是“意愿和阐释之事”，⁴⁶世俗人文主义作为某种真实而具体的事物出现于其头脑中，就像所有新殖民主义（neo-colonialism）势力一样。

这就是《东方主义》明显缺乏任何有关抵抗的观念的原因。接受这一话语的本地人被动而沉默——这是萨义德在“东方主义之再思考”（*Orientalism Reconsidered*）中一再重申的观点。⁴⁷西方也不能为东方主义话语提供一种内部抵抗。因此，我认为，萨义德的东方主义建构并没有为欧洲中心主义（Eurocentrism）的抵抗提供任何东西，其所采取的方案是朝向新轨

① 有人译为《一无所有的政治》以及《强取豪夺的政治》等。

东方主义

迹的世俗以及欧洲中心论的话语。他的世俗批评是一种“思想模式”，也在本体论和认识论上根植于“东方”与“西方”（the Occident）之间的区别，这一区别正是萨义德所描述的东方主义的主要特征。实际上，直接平行于“东方”和“西方”，萨义德又假定了一种新的双重二元性：“世俗世界”与宗教世界——所仿效的是萨尔曼·拉什迪（Salman Rushdie）^①的“世俗主义的光明”对“宗教的黑暗”之间建构。“世俗世界——我们的世界”，萨义德写到，为我们提供了历史和人之为人的意义、以及对“各种文化所崇敬的正式偶像”的“健康的怀疑主义”。⁴⁸另一方面，宗教建基于迷信，没有思考的基础，其也不能解释任何东西，“除非通过舆论或者诉诸权威”。那么，现在这就不仅仅是一种特定的宗教启蒙运动的观念，其也是一种伊斯兰的东方主义建构——经由多数人意见的作为一种独特的伊斯兰的权威思想。萨义德认为，经由这种“诉诸权威”，人类遭受了更多的暴力、冲突、以及压迫。宗教战争和冲突是历史上、以及我们的时代无数灾难的主要原因。这种对宗教的不加鉴别的立场不仅错误，而且缺乏批评能力。就纯粹的统计学术语而言，各种极端国家主义的世俗意识形态：斯大林主义（Stalinism）、民族主义、工具性、现代性、发展以及其他观念都产生过不同程度的暴力，其程度不仅比任何宗教冲突所能够

^① 萨尔曼·拉什迪（Salman Rushdie, 1947），英籍印度裔作家，出生于印度孟买穆斯林富商之家，他的争议小说《撒旦诗篇》（Satanic Verses）因为不恰当地影射先知和《古兰经》，引起穆斯林世界广泛抗议。

产生和控制的暴力都要大，而且，其程度可能是好几个数量级。萨义德将“伊斯兰原教旨主义”（Islamic fundamentalism）描述成一种非历史的现象，然后又将伊斯兰纳入其框架内。他对西方高级文化的浪漫联想蒙蔽了自己，不仅使之未能看到像殖民主义一样，东方主义破碎了西方文明自身，并使之非人性化——贾伊特已经雄辩地论证过的一个观点——而且使之未能明白人文主义是伊斯兰世界观中所固有的。实际上，就像乔治·马克迪西（George Makdisi）已经深具洞察地说明的那样，人文主义于伊斯兰中有很深的根基。⁴⁹12世纪时，随同大量穆斯林学术文献一起，人文主义从伊斯兰传入欧洲。萨义德不仅拒绝承认这一历史，而且，他从未打算让伊斯兰——其世界观、其历史、其开明的学术——为自己说话，而是坚持在其自己的构建中对伊斯兰进行怪诞的拙劣描写。

这将我们带回有关“知识分子资格”的问题，萨义德对其评价比对“真理或自由”的评价为高，因为它是后现代知识分子所获得的“新奖赏”。⁵⁰但是，萨义德自己对伊斯兰的处理无意中暴露了其对一系列伊斯兰历史、精神实质、伊斯兰政治理论、伊斯兰科学和学术的历史的忽视，对大量当代穆斯林的抵抗以及替代性选择的学术，他也没有提及。但是，这里起作用的并非仅仅没有资格。如萨义德所构造的，东方主义话语的逻辑结论在于，所有的专业学术，用布鲁斯·罗宾斯（Bruce Robbins）的话说，都是“天生的精英的以及非民主的”，“其基础是对被压迫者自我表述的否定，使得无异议的垄断以及那些为占支配地位的群体服务的专家对他们的丑化表述得以可能”。

东方主义

学术事业不仅是要表述那些不能表述自己者，而且还要“阻止那些没有代表资格者来表述他们，防止没有代表资格者用精英的学术工作来代替了被压迫者的声音——即使他们声称他们所表述的正是被压迫者的声音”。⁵¹

我们已经将最有影响的当代东方主义理论和定义纳入东方主义者自身的传统中。仍然有任何被称之为东方主义的理论和实践存在吗？萨义德的定义只是诸多定义中的一个；他试图阐明一种有关东方主义的理论的努力易招致批评。它将自己的选择和结构呈现为一场正在进行的不断翻新的理论和实践的共有特征。在我们中间，作为当代的现实，正是将中世纪与东方主义的多样性关联起来的这一翻新过程在起作用。

第四章 当代实践

在现代，习惯上人们将中世纪视为距离当代世界世俗和科学思想甚远的时代。这种反映是启蒙运动的发明。然而，启蒙时代的思想家们所依赖的思想本质上仍然是属于中世纪的——虽然这种说法可能并不普遍。¹这种依赖形式正是最有趣的地方。为了说明他们的思考方式不是中世纪的思想与信仰模式，启蒙主义思想家们将西方自身特征的诸多方面置于用以构建中世纪的贬抑建构之中，这诸多方面，正是他们所希望与其进步感和重组相区分的。同样地，他们也花了很大的力气来讨论有关或者关于东方这样一个特定的低劣所在的诸多事项。如东方可用于其思想的组织和实施一样，其中世纪的概念亦有用于此。因而，在现代性的记述中，中世纪一直被视为对现代性造成了不良压力。中世纪这一称呼本身便始终是一种责难。但是，这种分离更多的是一种表象而非现实。在中世纪形成的思考方式与普遍映像依然存在于西方精神中，它们不断被利用、重新组合与修订，从而成为“现代”学术。这正是我们检视东方主义时的本质论题。上文分析的模式、持续的互动以及从一

东方主义

一个时代到另一个时代的思想传递使得东方主义成为思想史的一个组成部分，贯串了整个西方学术谱系。

为建立其优越性，现代性的概念需要、也展示了东方主义的组成元素与表现手法。事实上，现代性是以西方的具体化作为标准的另一种应用形式，现代性以此标准来检视所有的东方和印度（Indies）。作为一个概念，现代性不过是西方发展的历史进程中一些特定问题的推断与抽象。继而，这一抽象化的架构被人们作为定义而加以使用。据此定义来检测，东方与印度均是欠发展的。尽管新词语的增长与学术的区分确实走到了尽头，然而术语的变换不应模糊人们对正在进行中的学术进程的认识。正如马歇尔（Marshall）和威廉姆斯（Williams）所指出的那样：“在 20 世纪的新闻中，谈论印度教是‘发展’的阻碍的一些陈词滥调早在 18 世纪便开始衍生了”。² 这种说法对其他的东方国家亦同样适用。现代性与发展这两个概念建基于为西方接受的元素，人们以此设计来比较西方与非西方的他者（the Rest）。在诸多比较中，西方是惟一的标准模型。当现代性被作为一种对西方的外部凝视来使用时，它使用新的语言，术语，及经济学、社会学与政治学概念。然而，现代性试图定义与获取的事项与传教士和种族优越论者的本能完全相同，后者是西方扩张和西方对东方进行武力与智识征服的所有早期阶段的重要组成部分。

现代学术中的东方主义

关涉东方的话题是西方思想运动的一个组成部分。东方主

义学术活动紧随语言变化与变迁的步伐。它逐渐朝向研究的视角，这些研究建基于“改善”东方并使其走向“现代”的议程。诸如此类的变化在一些著作中充分体现了出来，如坎特维尔·史密斯（W. Cantwell Smith）的《现代世界中的伊斯兰》（*Islam in the Modern World*）³，吉布（H. A. R. Gibb）的《伊斯兰的现代趋势》（*Modern Trends in Islam*）⁴，及希提（Philip K. Hitti）的著述《伊斯兰与西方》（*Islam and the West*）⁵。在这些文本中，现代性是衡量东方的标尺；欧洲中心主义的幽灵依然活跃于东方主义者提出的问题之中。东方主义的存在基础大致相同，但方式却变得温和而文雅了些。新的论题（事实上，所谓新论题只不过是旧话题的重现形式）是指，伊斯兰同现代世界格格不入、毫不协调。其试图通过证明同现代性相比的伊斯兰的固有低劣性，来证明这一论点的合理性。为了证明其论点具有一定的合理性，东方主义者常常不得不呈现与现实完全相反的事项。或者说，由于那些隐匿于其认知与描述方法中的诸多假设，这些先人之见充饰着旧的东方主义价值观，东方主义者们只能颠倒地看待现实。因而，我们发现，坎特维尔·史密斯将埃及的 Ikhwan al Muslimun，即穆斯林兄弟会（the Muslim Brotherhood）描述为情感上智力迟钝的人们，他们为“民族的仇恨、挫折、空虚以及具有破坏性的狂怒”所驱动，“长期以来，人们被掠夺以致贫穷、虚弱与恐惧”。“现代世界根本受不了这些人”，而且他们代表的这股力量不是为了解决“问题而是要麻醉别人，后者已无法再忍受不能解决问题的失败”。⁶以学术分析的形式呈现的事实之要素并不重要，对假想的事实的

东方主义

提炼与净化无异于诽谤。穆斯林兄弟会所包含的成员，有一些是为我们这一时代的人最为尊敬的学者，如赛义德·库特布 (Syed Qutb)、阿卜杜·嘎迪尔 (Abdul Qadir Oudah)、穆斯塔法·沙拜 (Mustafa al - Sabai)、以及阿卜杜·阿齐兹·巴德利 (Abdul Aziz al - Badri)。相比之下，这些学者的智识作品使史密斯的著述显得十分苍白无力。兄弟会的普通成员过去不是，现在也不是不理解现代世界的无知的傻子，他们中有科学家、工程师、医生、学者、以及其他专业人员，他们凭着自己的睿智与策略能够吸引大众的支持。值得一提的是，史密斯只字不提迫害并处死了库特布及其他兄弟会成员的纳塞尔 (Nasser)；相反，他认为纳塞尔的政策是阿拉伯民族主义与世俗主义的重要致因。为了支持其论点，即伊斯兰与现代时代水火不容，东方主义者不得不重写伊斯兰的部分历史。其结果是一种辉格式历史的消极变体 (negative variant)。他们坚持将伊斯兰的衰落归咎于所谓的现代化失败。在这些著述中，希提的作品可谓是20世纪五六十年代的标准文本。在《伊斯兰与西方》这本书中，他将先知穆罕默德 (Prophet Muhammad) 描述为冒名顶替的骗子，把《古兰经》 (Qur'an) 说成是以基督教、犹太教和异教徒的资料为基础的十分混乱的文献。他认为，在古老的传统中，除了著名的《天方夜谭》 (Arabian Nights)，伊斯兰对人类毫无贡献。奇特的杰出并不是创造性工业的产物，而是宫廷社会过分放纵、炫耀性消费的后果，他们把大量精力花费在姬妾、歌女和极少的科学发现上。因而，总体上而言，伊斯兰只不过推动了无知，抑制了智识活动。

虽然世俗主义者——如史密斯与希提——更为直接地试图证明伊斯兰同现代世界不相和谐，且只有世俗主义者能够将穆斯林从被遗忘的角落中拯救出来，但那些是基督教徒的东方主义者，如肯尼思·克莱格（Kenneth Cragg）与诺曼·安德森（Norman Anderson），用些基督教陈词滥调（old chestnut）也得出了同样的结论。基督教已经以某种方式使得自身现代化，因而，在他们看来，如果伊斯兰不跟随基督教的做法，它将会走向一条被遗忘的道路。在这个圈子里，有一种观点逐渐成为普遍共识，即在过去的 14 个世纪里，欧洲朝向知识运动的方向发展，以致产生了宗教改革（the Reformation）。而今，伊斯兰教历也翻到了第 14 个世纪，因而伊斯兰教也到了需要改革的时候。在此，潜在的论点又一次体现了出来：人类发展只有一种模式，一个时标（time - scale），而无其他选择。所有的文明都沿循西方所设定的发展线路。肯尼思·克莱格花费毕生精力试图说明，伊斯兰教不如基督教。他认为，穆斯林所能走的惟一条道路只能是伊斯兰的基督教化。这个老牧师说，伊斯兰教逊于基督教，这是因为：

1. 伊斯兰教缺乏赎罪观念（the notion of redemption of evil），反而寻求强制性遏制或消解（forcible containment or elimination）。

2. 伊斯兰教将神圣与世俗的区分结合起来，从而成为一种政治信仰。在基督教看来，上帝积极干预人类的罪恶世界……伊斯兰教将自己置身于社会之中，没有将个人（individual）当做真正的“人”（proper ‘person’）。

3. 正是发展出了对待犯罪的弹性机制 (the evolving flexibility of commitment) 打开了西方怀疑与过失 (sin) 的大门。这是基督教的力量。相反, 伊斯兰教未给怀疑者留下任何空间; 在此, 人们不可能质问上帝, 如此一来, 伊斯兰是完全不适应现代性的。然而, 就此方面而言, 如果伊斯兰教能够实现基督教化, 怀疑与过失的神秘剧便将拉近人类与上帝之间的距离。

4. 通过“始终面临人类的罪恶悲剧 (confronting to the end the tragedy of human evil)”, 《旧约》(Old Testament) 先知提供了有关先知的所有真正表述。伊斯兰教的先知却非如此。因此, 《古兰经》的教义必将为基督教的预言所取代。⁷

诺曼·安德森指出, 穆斯林不可能热爱上帝; 证据在于, 在伊斯兰教看来, “仁慈” (loving) 与爱 (lover) 不是上帝的品性。《古兰经》不是“令人满意的上帝启示录”, 因此, 穆斯林必然转向耶稣。而且, 穆斯林不能了解上帝: 将《古兰经》视为来自上帝的启示录并不会使得穆斯林能够正确认识上帝的启示, 在此, 答案也在于耶稣。⁸

除了这一事实, 即这一切都是错误的种族优越论者的胡言乱语 (errant supremacist nonsense), 无论是克莱格还是安德森都未曾意识到一个十分明显的事实: 伊斯兰教不是基督教。根据基督教神学 (Christian theology) 与基督学 (Christology) 来审视伊斯兰教只是在无根据地试图只“发现”缺位因素, 这只能证实“观察者”自身的先入假设。这样一种观念——即, 伊斯兰可能不同于基督教, 但是, 在不同的思想和概念结构中, 其也

包括了许多与基督教所珍视的价值相类似的观念——很难被东方主义者接受，因而他们也很少做这样一种审视。思想与概念的不同形式与表述并不是人们热爱上帝，及信仰和完全依赖上帝的慈悯的障碍；但是，看起来，这一观点超出了西方学者的想像。然而，这确是穆斯林所经历的事实。从基督教来看，上帝的慈悯与恩典是经由救世主传递的；信仰与恩赐是基督教思想的活心轴。伊斯兰的核心是上帝的慈悯与宽恕的普及，但要接近上帝和获得上帝的慈悯全在于每一个人自己。人与上帝之间是一种直接的关系。现代东方主义学者的作品清楚地证明了，更普遍的相互理解还不是西方学术议程中值得关注的东西。在伊斯兰的自身背景和术语中理解伊斯兰或东方的其他方面还未成为他们的目标。

如史密斯、希提和克莱格所说的那样，20世纪五六十年代的东方主义学术的确有某些可取之处。正如穆斯林所做的那样，人们可以同这些学者辩论，致力于揭示他们的潜在假设，从而将他们拉入到对话中来。然而，在20世纪70年代初，随着古老的东方主义张力以明显的赤裸裸的形式重现于世，这一切也发生了改变。

20世纪70年代早期是穆斯林社会文化觉醒的时代，也是欧佩克石油输出国家组织（OPEC）与伊朗革命的时代。所有这些都被看做是对西方及其主导地位的直接挑战。突然之间，伊斯兰以“好战”（militant）的形象“重现”（returned）了，成为“激进”（radical）而“复活的”（resurgent）宗教，更有“原教旨主义”（fundamentalism）的“复苏”（revival）。这样一个事

东方主义

实——即在整个殖民时期和诸多“发展时代”（development decades）中，伊斯兰始终存在——完全无关紧要。当西方人对穆斯林的“宗教狂热”与“不理性”的印象再度觉醒，萦绕其心头的对伊斯兰的危险而不可思议之力量的恐惧亦获得了新生。昔日东方主义学者一直认为，穆斯林的心理十分不正常，这种不正常根植于其野蛮的宗教；如今这些观点又彻底回现了（return with a vengeance）。作为一门学科，东方主义曾主要是语言学与历史学的研究；而今，这门学科跨越现代政治学与社会学而产生了一种新的东方主义变体。

毫无疑问，20世纪七八十年代是近代史上东方主义著作层出不穷、最为丰富的二十年。20世纪的其他任何时期都未有对伊斯兰与穆斯林世界发动过如此巨大而持续不断的攻击，这种侵袭既遍及学术界，亦具有民间性。在这期间，最具代表性的作品中有三部为：帕特丽夏·克劳恩（Patricia Crone）与迈克尔·库克（Michael Cook）的《夏甲主义：创造伊斯兰世界》（*Hagarism: the Making of the Islamic World*）⁹；迈克尔·库克的《穆罕默德》（*Muhammad*）¹⁰及丹尼尔·派（Daniel Pipes）的著述《通往上帝之路：伊斯兰与政治权力》（*In the Path of God: Islam and Political Power*）¹¹。这三部作品向读者展示了现代东方主义的特性。《夏甲主义》所根据的基本文献是 *Doctrina Iacobi*，这个文献“很可能”由犹太拉比写于7世纪，其大力宣扬的是对伊斯兰的诋毁。它使人联想起出现于18世纪的使得对印度教的独特阐释合理化的“Vedams”和“shastahs”。《夏甲主义》一书的基本论点是，关于伊斯兰教，根本就没有什么是伊斯兰

的；实际上，伊斯兰教是有犹太根源的野蛮共谋。克劳恩与库克采用了最极端的欧洲中心主义思想，这一观点认为，穆斯林所撰写的任何一个词语都不能成为可用的证据。他们将东方主义的保证视为学术，以此为权威来判定与描述何为可信的事实，以致到达了逻辑荒谬的程度：了解穆斯林的惟一途径来自于那些非穆斯林。这是东方主义最纯粹的形式。先知穆罕默德及其追随者从麦加（Makkah）迁到了麦地那（Medina），这必然是以犹太人出埃及的思想为基础的；穆斯林施行割礼（circumcision）与宰牲（sacrifice），这些仪式一定是借自犹太人；如此等等。克劳恩与库克自以为得意的结论是，伊斯兰教是犹太教的经文、教义与仪式传统的混合物。然而，除了并不可靠的 *Doctrina Iacobi*，克劳恩与库克为其论点还提供了什么历史证据呢？答案是：什么都没有。一切都有“可能”，我们总有“理由”（总是未阐明的）“做出假设”；而有关任何“宣称”（reassertions）的“线索”都几乎没有意义。《夏甲主义》的论点可总结如下：早期的犹太人在寒风中瑟瑟发抖，打喷嚏且染上感冒；最初穆斯林也如此，在寒风中颤抖，时不时地打喷嚏而染上某种流感，因此穆斯林一定是源出于犹太人。面对克劳恩与库克的无知，伦纳德·宾德（Leonard Binder）简直就是目瞪口呆。他这样写道：“在所有对伊斯兰教的敌对性评论中，没有哪个比自称为夏甲主义的批判更令人无法容忍的。”他继续指出：

这本书的一贯论调是，无论是作为一个宗教还是

东方主义

一种文明，伊斯兰都有严重的缺陷。最终，任何人能想到的关涉伊斯兰的事项都被作以直接或间接的批判。夏甲主义被形容为：原始的（primitive, p. 12）、异教的（pagan, p. 13）、矛盾的（inconsistent, p. 15）、暴发的（parvenu, p. 16）与野蛮的（barbarian, p. 73）。《古兰经》被描述成“无论在语言还是内容方面，往往模糊不清、不合逻辑”（p. 18）。麦加的意义被说成是“次要的”（p. 24）。传统上先知的逝世日期、关涉“乌玛（Umar）之功能的传统解释，及哈桑（Hasan）与侯赛因（Husain）的历史真实性都令人怀疑（pp. 28, 多处）。犹太教与伊斯兰教都以希伯来律法与古法利赛精神（the pharisaic spirit）为主导思想，但是“在犹太教，硬币的另一面是救世主的希望；而在伊斯兰教，其是苏菲的顺从（Sufi resignation）”（p. 34）。犹太教的价值观与阿拉伯野蛮主义的结合被描述为“阴谋”（conspiracy）（p. 77），这使得夏甲教条（Hagarene doctrine）得以“长期存在”，“被征服的社会得以巩固”。¹²

因此，无论是从宗教的维度，还是从政治与物质的角度而言，除了完全的荒芜，“伦理的真空”，（intellectual austerity）单调、盲目、与野蛮等属性外，伊斯兰一无是处。宾德十分惊讶地发问，那么，为何：

有人信仰伊斯兰教？克劳恩和库克在其令人惊讶的书中最令人惊奇的一节中写道，伊斯兰教的吸引力看起来“令人迷惑”。他们所给出的答案是，尽管伊斯兰教缺陷百出，但它“在家庭中的男人世界”仍有很大的吸引力（p. 147）。“伊斯兰社会的公共秩序早已瓦解……但穆斯林的房屋包含了朝向麦加天房的朝向（qibla）”（p. 148）。这样，克劳恩与库克否认被其他大多数人视为伊斯兰重要而持久的方面，并声称伊斯兰的公共政治面貌只是一种幻觉。因此，伊斯兰文明完全不同，是一些不相干的原子因素以无秩序、无结构的形式结合在一起的混乱物。¹³

在《穆罕默德》一书里，《夏甲主义》的合著者——迈克尔·库克试图重塑汉弗莱·普瑞蒂克斯在其作品《穆罕默德的一生所充分体现出的骗子的真实本性》中（*The True Nature of the Impostor Fully Displayed in the Life of Mahomet*）所描绘的17世纪的图画。尽管书名叫做《穆罕默德》，但全书只有13页在讲述先知穆罕默德的人生经历，其它大部分都是半真半假的陈述，曲解的叙说，直接的伪造与种族主义的交织混合。库克讲道，他所运用的大部分材料都不是在权威的原始资料中找到的：“这里所引用和详细阐述的叙述和教义（traditions）均非来源于《古兰经》”。那么，这些资料从何而来呢？库克没有告诉我们答案。最后，我们看到的是奇怪的谱系化的“神圣历史”。不过，并不令人惊讶的是，这部历史“十分老套地以圣经为依据

东方主义

标准”。¹⁴

克劳恩与库克否认伊斯兰教的存在，将其描绘为犹太教 - 基督教的阴谋产物 (Judaeo - Christian conspiracy)，而丹尼尔·派却认为，穆斯林的存在是对西方的威胁。《通往上帝之路》一书的主要论点是，“伊斯兰的复兴”是石油暴涨 (oil boom) 的产物，其主要设计师是沙特阿拉伯 (Saudi Arabia) 与利比亚 (Libya)，主要同盟为俄罗斯人 (Russians)，其最终目标不外乎彻底摧毁西方。这是对弗朗西斯·培根论点的当代重述，即“世界的现时恐怖” (present terror of the world)。由此，我们得知，作为一个穆斯林这一基本事实会产生深刻的政治后果：若伊朗人是佛教徒，一个宗教领袖便不能击败沙阿 (Shah)^①；如果黎巴嫩人都是基督徒，内战就不会发生；如果以色列人的邻居不是穆斯林，他们就能拥有自己的国业 (its establishment)。诸如此类的东方主义的想像、评论与谩骂纷纷涌现出来，在政治色彩与极端的种族优越性的包装下，作为一种学术呈现于人。在恐外的东方主义话语中，学术与谩骂之间的差异并不总是易于区分。这些主张也是出现于 20 世纪七八十年代的一系列对伊斯兰教所作的非小说类大众新闻文学的主要材料。具有代表性的一例便是约翰·拉凡 (John Laffin) 的著述《伊斯兰之剑》 (The Dagger of Islam)¹⁵，该书旨在警示西方关注伊斯兰教与穆斯林世界所固有的暴力本性。在拉凡看来，伊斯兰的“魔性 (demonic)” 特征源自于《古兰经》自身的愚化教义。穆斯

① 伊朗国王的称号。

林的知识分子，大部分穆斯林都没有抽象思考的能力，没有基督教传统中的“沉思”习惯。人们能够在穆斯林文明中洞察到的任何精确理论都不是伊斯兰教的产物，而是来自于那些为穆斯林所征服了的人们。拉凡认为，伊斯兰“残忍”与“强制（coercive）”的特点亦源出于先知穆罕默德本人的“报复”与“暴力”行为。穆罕默德是寡廉鲜耻的投机主义者，他以合法化自己的复仇手段为目的，他的主要罪行在于其政治性。如此等等。

毫不奇怪，这一理论趋势最终落脚于法兰西斯·福山（Francis Fukayama）自以为是的声明，即“历史的终结”。¹⁶其流行且脆弱的文本声称，进步的结果是西方的内在价值观与议程的最终胜利。西方的自由资本主义规则已成为惟一理性的普世性体制，因此，反对这些规则的任何重要因素并与之竞争的行为就是非理性的、违背了历史的逻辑。与该论点同样流行亦同样经不起考验的是塞缪尔·亨廷顿的论文“文明的冲突”（The Clash of Civilization）¹⁷，该文也视西方的胜利为进步。然而，对于冲突、将来最有可能的冲突存在于诸多文明之间、以及种种冲突产生于本质上与西方文明相反的文明等论调的可能性，他并没有做详尽的阐述。人们对谁是最有可能挑起冲突，未来潜在的“世界的恐怖分子”的候选人并不感到奇怪。亨廷顿声称，伊斯兰及其“血腥的边界”时刻准备着猛扑向西方。

棕色皮肤的撒哈布（先生）（Brown Sahib^①） 与东方化的东方人（Orientalized Oriental）

从20世纪40年代到60年代早期，大部分非西方国家纷纷获得了独立。在这段时期，我们亦可看到存在于学者、作家与思想家之间的一种新的本土化东方主义的出现。以不同的方式，这些本地东方主义者被描述为“心智被俘者”（captive minds）、“棕色撒哈布”（brown sahibs）、以及“东方化的东方人”，他们的观点充满了智识奴役的味道和对西方的全盘依赖。被俘虏的心智并不是不具批判性；不过只有在代表西方的意味上它才具有批判性。索乌克（Nevzat Soguk）将“东方化的东方人”描述成：

身体住在“东方”，有时也在西方，然而在精神上以西方思想为食的人。她/他声称自己是“后-东方的（post-Oriental）”，或“后殖民主义的 post-colonial”；但在艺术、审美、民俗、媒体、教育等相互交织的领域中，他们却是“正在被东方化的”的习

^① “sahib”为殖民地时期印度人对殖民者的敬称，其意为“先生”、“阁下”、“大人”等。萨德尔在此用“Brown sahib”一次，意指接受了东方主义的本地人。综合音译和意译，本书在此将之译为“棕色皮肤的撒哈布”。

俗的实践者。她/他是非西方人，却把自己置身于西方的影像之中：西方的经验，西方的设计，西方的期望……。在她/他看来，“西方”总是更加易于理解而易于满足的，因而比“东方”更具有吸引力。¹⁸

东方化的东方人是独特的西方造物，是超过一个世纪的有意识政策的产物。我们可以将这种创造追溯至麦考利 (Macaulay) 的著名的 1835 年 (印度) 教育备忘录 (Macaulay's famous Minute of (Indian) Education of 1835): “如今，我们必须尽最大努力培养一个阶级，它是我们与我们所统治的百万人之间的翻译官。这个阶层的人，从血缘与肤色上而言是印度人，但就其品味、观念、道德与知识上而言却是英国人”。¹⁹要实现这一目标，用印度统计局局长威廉·亨特 (William Hunter) 于 1871 年所写的话来说，第一步是给予“穆斯林 (Musalman)^① 教育体制”以“致命的打击”。因此，穆斯林的教育机构被系统地连根拔起，而这些教育机构的产物，即那些挑战英国统治的领导人便遭到辱骂与奚落，被看做是穆斯林落后于人的根本原因。英国在印度、马来西亚、英属非洲、西印度群岛的所为，也是法国在马格里布与其他讲法语的非洲国家 (Franco-phone Africa)、亚洲、西印度群岛，荷兰在印度尼西亚的所为。它们的目标是一致的：用维塔奇 (Vittachi) 的话来说，以“殖民模式”重新排列被指派的各个人的“神经智识系统 (neural

① 波斯语，“穆斯林”之意。

东方主义

intellectual circuitry)”，从而“以模糊的棕色殖民主义替代了鲜明的白色殖民主义”。²⁰

因此，渐渐离去的殖民权力为新获独立的国家留下了并未逐渐消逝的遗产：占统治地位的阶级，它是由那些强烈赞同殖民主义文化的政治家、行政官员、官僚、作家、以及思想家组成的。从殖民权力手中接管了国家的政治家与政策决策者——如尼赫鲁（Jawaharlal Nehru）、昂山（Aung Sang）^①、班达拉奈克（Soloman Bandaranaike）^②、李光耀（Lee Kuan Yew）、东姑阿都拉曼（Tunku Abdul Rahman）^③、恩克鲁玛（Nkrumah）^④、以及肯雅塔（Kenyatta）^⑤——其思想已被深深地与广泛地殖民化了。他们的永恒目标是掌握欧洲文明，这意味着贬低地方历史、文学与文化，却十分认可欧洲的历史与文化产物。他们认为本土文化的每个因素都是落后的，只配被丢进历史的垃圾堆里。他们经常以对本土历史的无知为荣，并以公开炫耀其无知为乐。1960年代早期，当辛格（M. R. Singer）研究棕色的撒哈布时，他很惊讶地提到，在这些棕色撒哈布看来，“英国议会是民主之母，霍布斯（Hobbes），伯克（Burke），洛克（Locke）与休谟（Hume）是绝对正确的”；如果哪个棕色撒哈

① 即昂山苏姬（Aung San Suu Kyi），缅甸反对党领袖，获1991年诺贝尔和平奖。

② 班达拉奈克（Solomon West Ridge Was Dias Bandaranaike, 1899—1959），早年留学英国，1956—1959年任斯里兰卡总理，1959年被刺杀。

③ 1957年任马来西亚独立后的第一位首相。

④ 加纳首任总统。

⑤ 肯尼亚第一任总统。

布不了解莫卧尔王朝的基本情况，或不知晓著名的乌尔都语（Urdu）与北印度语（Hindi）的文学作品，甚至不懂得伊斯兰教的基本教义，这些都是情有可原的；但“如果他不知道是谁签署了英国的大宪章（Magna Carta^①）却是完全令人无法想像的”。²¹

殖民时代，即使是那些从未成为过正式殖民地的国家，也确立了传统教育与现代教育之间的完全分离。在学科方面，现代教育由西方学术构建而成，并只建立在西方学术的基础上。现代教育要求非西方的学生吸收那些内在于、且贯串于西方思想与学术的所有分支之中的东方主义构建。因此，人们学到的东方的历史与思想是已经由西方的高级权威决定、评估与描述的。因而，毫不奇怪的是，非西方的或来自非西方的学者在其自身社会所做的社会学与人类学研究，展示了与西方学术完全吻合的连续性。一个十分恰当的例子正是埃及社会学家萨德·爱丁·易卜拉欣（Saad Eddin Ibrahim）²²；关于穆斯林“原教旨主义”（fundamentalism）在当代埃及的兴起，及其对正经历着城市再分配冲击的无家可归的广大群众的吸引这两个问题，他的观点本质上与坎特维尔·史密斯如出一辙。可以说，诸如此类的来自东方的学者创造了一种新的、能够自我实现的连续性反馈回线（feedback loop）。易卜拉欣接受了格拉纳达（Granada）电视记录片《伊斯兰之剑》（The Sword of Islam）的采访，这部

^① 大宪章，1215年6月英国国王约翰在拉尼米德签署的保障公民政治和自由权的宪章。

东方主义

记录片是近期以来最全面的东方主义文本之一。该剧本明确提出了现代埃及的诸多问题，包括为人熟知的发展偏误（*misdevelopment*）的领域，及编剧们自己想像的令人畏惧的困境。这个节目的权威声音表达的不理解（*incomprehension*）不仅表现于，它认为，埃及人应当希望找到取代现代性固有的失败之处的替代项；而且，它还认为，埃及人会赞同这样的观点，即有着 1400 年悠久历史的宗教启示录（*religious revelation*）可以转变成现代世界的政治与经济理念。这种观点将伊斯兰教看做狭隘的个人信仰与道德品质的教义，将清真寺描述为“坟墓”（*sepulchres*）——只有死人才住在坟墓中！这种偏见戴着公正评论的面具，其论据在于一位埃及社会学家的解说，他从疏离（*alienation*）这样的术语、对现代性诸多问题的不满、及根除向城市中心的迁移等方面来导出其结论，即伊斯兰教同现代世界不能和谐共存。由此推测而言，根据这一权威言论，人们受允展开东方主义者的建构，将电视摄像机的关注点引向传统映像。该剧以东方主义者意象最集中的表现作为开头。地球，即我们的世界以空间旋转的形象出现，继而一把弧形的半月形弯刀出现了，它代表“伊斯兰”之剑。半月形弯刀急速旋转，熟练地劈开了地球；伴随着鲜血的涌现，地球分成了不同的区间。在这一开场情节后，接下来的两个小时所述说的编剧们臆想的详细观察显得十分多余。其要旨在该剧的头 20 秒中已被表达出来。过去，我们可以将东方主义视为强加于东方的事项；但如今，东方主义存在于东方，在东方发挥作用，并造成了动荡的意识形态分离，这种分离有其社会、政治与经济后

果。这种来自东方内部的东方主义的影响便是紧张与论争。其中，西方看起来是中立的、不参与其中的观察者；它发现，东方化的东方人的观点极大地抬高了西方的历史与观点，并赋予其以更强的权威。

如上所示，毫无疑问，奈保尔（V. S. Naipaul）^①、与萨尔曼·拉什迪是近期最出名的棕色撒哈布：前者建基于现代性；后者自认为是“后现代作家”。如大多数棕色撒哈布一样，奈保尔抓住每个机会炫耀自己对印度、伊斯兰教与穆斯林的无知。拉什迪求助其文化背景中的“特殊知识（special knowledge）”而塑造一种建构的无知。二者均试图以“凡俗之光亮（the light of secularism）”反对“宗教之黑暗（the darkness of religion）”；在这个过程中，他们抓住一切机会用东方主义的传统色彩涂绘伊斯兰。奈保尔的著述《信徒之间：伊斯兰之旅》（*Among the believers: An Islamic Journey*）²³与拉什迪的作品《撒旦诗篇》（*The Satanic Verses*）²⁴都成了现代与后现代东方主义的经典文本。奈保尔承认其在对伊朗（Iran）和伊斯兰一无所知的情况下，开始了其伊朗之行。他说，一直以来，他都熟悉穆斯林，但对他们的宗教，他一无所知：

教义——或者我所思考的是它的教义——没有吸引我。看起来，它并不值得探究。这些年来，除了旅

^① 奈保尔（V. S. Naipaul），定居伦敦的印度裔特立尼达和多巴哥作家，获2001年诺贝尔文学奖。

行，我在特立尼达岛（Trinidad）孩童时期积累的知识并未获得任何增长。这个宗教的荣耀属于遥远的过去。它并没有产生任何像文艺复兴一样的东西。那些不是殖民的穆斯林国家实行专制统治。而且，在发现石油之前，几乎所有的穆斯林国家都穷困潦倒。²⁵

他对伊朗认识也不比这好多少：

我并未紧密关注伊朗的诸多事件。但是，在我看来，根据四处传布的伊朗人的涂鸦来看，对于伊朗人的反抗，宗教来晚了。只是到了革命开始的时候，我才明白，伊朗人的抗议是有一位宗教领袖的。²⁶

这种无知遍及各个方面，而且是根深蒂固的。知识并不能治愈这种无知。奈保尔启程了，边走边看，并以曾到过那里的一代代西方旅行者的信念与规约为准诉诸评论。他是现代的夏尔丹、白尼尔和由 Guibert of Nogens 与圣伯纳德所繁衍的 Montecroce，是他们的合而为一。当他的共产党向导建议他“要理解这些，我应当前往圣城库姆（Qom^①），与街上的人们聊一聊”，奈保尔加以拒绝。这不仅是因为，对他而言，掌握当地的语言有明显的困难；更是由于，他不想自己的偏见被粉碎。他的无知是多层次的；几乎在任何一个场合下都会被揭露出

① 库姆，伊朗西北部城市，什叶派穆斯林的圣城。

来。比如，一听到阿维森纳的名字，他便喊道“阿维森纳！对我而言，这只是个名字罢了，只是来自中世纪的某个人：我从未曾想到过，他是波斯人”。这也揭示出他对乔叟（Chaucer）^①的无知；乔叟在《坎特伯雷故事集》（The Canterbury Tales）一书的序言中引用过阿维森纳。²⁷当他听到伊朗人在谈论宪法，他感到非常惊讶：“他们不会有什么关于宪法的思想。毕竟，宪法是一个来自穆斯林世界之外的概念”。然而，任何一部书写宪法史的当代作品都应已告诉他，世界上第一部成文的宪法是与先知穆罕默德的麦地那政权相关联的。他写道，以《古兰经》为基础的一生是愚蠢（simple）的一生：“《古兰经》对每一件事都有规定。人人都不得不学习这些规则。”但是，即使是那些已然被翻译歪曲了的《古兰经》译本也已向他说明，《古兰经》里的规定很少。事实上，《古兰经》的三分之一都在致力于劝诫信仰者思考、思索与反思。在吉隆坡（Kuala Lumpur）度假旅馆的晚宴中，他惊奇地发现，星期五居然有时装表演会。他告诉读者，对非穆斯林，或“不遵守安息日（Sabbath）^②的穆斯林而言”，这很普通。很显然，他的特立尼

① 杰弗里·乔叟（Geoffrey Chaucer，1340?—1400）英国著名诗人，被认为是中世纪英国最伟大的文学家。其作品包括《公爵夫人之书》（The Book of the Duchess）（1369）、《特洛伊拉斯和克莱希斯》（Troilus and Criseyde）（c. 1385）、以及著名的《坎特伯雷故事集》（The Canterbury Tales）（1387—1400）。

② 安息日与犹太教和基督教有关，而与伊斯兰无关。犹太教的安息日是星期六，基督教认为耶稣在星期日复活，所以，星期日是安息日，基督徒要到教堂去做礼拜，因此也称“礼拜天”。星期五是穆斯林的“主麻日”，即聚礼日，穆斯林在星期五要到清真寺中在“伊玛目”的带领下一起礼拜。

东方主义

达岛的童年好友没有告诉他，星期五和安息日毫无关联。当他得知，库姆神学院的学生要学习六年时，他感到很震惊：“这六年里他们学什么呢？”然而，奈保尔的无知并不仅限于宗教、历史或当代事件方面，甚至还扩展到了方法论上。他在卡拉奇（Karachi^①）的一个市场上挑选了一本名为 *Chachanama* 的小册子。这是一本类似于《一千零一夜》一样的民间故事书，很受学校孩子们的喜爱。没有哪位记者、历史学家以及哪怕只接受过极少的鉴定培训的人会把 *Chachanama* 视为一本历史文献；这就类似于试图通过与一位出租车司机的交谈来书写文艺复兴的历史一样。然而，奈保尔却将这本民间故事书中讲到的次大陆（the Subcontinent）的历史、伊斯兰的到来，以及各种各样的征服描述成好像它们就是历史事实一样！

在奈保尔的现代世界里，所有的事情都被归入两个分界清晰的范畴里：世俗主义是好的，而伊斯兰及其他与之相关的任何事都是坏的。他对佐勒菲卡尔·阿里·布托（Zulfiqar Ali Bhutto^②）的“专制主义”充满赞扬，却痛恨齐亚（Zia^③）将军的“专制主义”。这仅仅是因为，齐亚试图以伊斯兰的观点来证明专制主义的正当性。巴基斯坦的军事独裁政治很糟糕是因为，巴基斯坦是伊斯兰共和国；但是，印度尼西亚的独裁却是好的，因为，它是世俗共和国。接受伊斯兰教作为个人信仰是对

① 巴基斯坦南部一城市，濒临阿拉伯海。

② 巴基斯坦前总理，1978年被处死。

③ 即，穆罕默德·齐亚·哈克（Mohammad Zia - Ul - Haq），1977年5月接管巴基斯坦政权，实行军法管制。1978年出任总统。1988年8月遇难。

伊斯兰帝国主义的屈从；而接受西方的价值观与文化是自由主义的胜利。假如把世界分做黑与白两部分，毫不奇怪，奈保尔不可能理解在西方接受教育的人们为何会“皈依”伊斯兰教。为什么我们大学的科学与工程学部有很多穆斯林？对奈保尔而言，这些问题太复杂了而无法理解，因此，他沿循了一条精选的无知之路：嘲笑（ridicule）。其第二次穆斯林世界的“旅行”——《超越信仰：改宗民族中的伊斯兰远足》（*Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*）²⁸——完全重复了以往。这本书表述的谬论是，如果你不是一个阿拉伯人，那你只能算是伊斯兰教的皈依者——伊斯兰教只是阿拉伯人的宗教！因此，巴基斯坦人、伊朗人、马来西亚人、以及印度尼西亚人都只能是脱离了其传统与历史的不正宗（inauthentic）的穆斯林。这些人注定是永远不幸、永远烦恼、永远低劣的。奈保尔对“真正的”印度法西斯主义的同情世人皆知，其无知与偏执令人无法理解；奈保尔的阿谀奉承（lionization）表现了对西方文学所构建的东方主义的无限热爱。

当然，真实性（Authenticity）是东方主义者的修辞。只有东方主义者拥有权威来测定与伊斯兰和非西方有关的事项是“真的（authentic）”还是“假的（inauthentic）”；其他人对自己的历史与传统的过于无知使得他们无法了解其过去的真实事项。后现代主义回避了所有关于真实性的思想和那些形塑了现代性的基本观点。如哈贝马斯（Habermas）所言，现代性的事业是根据他们的内在逻辑发展科学、道德、艺术与文学的领域。后现代主义强调每一种艺术的纯洁性和作为整体的文化的

东方主义

自主性 (autonomy)，将现代性视为其逻辑结论。一方面，表面上后现代主义力图推翻“宏大叙事 (grand narratives)”——理性 (reason)、科学、宗教、传统与马克思主义等等；另一方面，实际上后现代主义赋予一种重要的叙事以特权，即自由世俗主义 (liberal secularism)。正是在资产阶级的 (bourgeois) 自由世俗主义囊括一切的保护伞下，所有其他关涉真相的重要观点与观念都被假定为是平等的。毫不奇怪，拉什迪在《撒旦诗篇》一书中认为，伊斯兰比世俗主义低下，因此试图使之世俗化并去除伊斯兰的所有神圣的内容。拉什迪试图通过改写穆罕默德的生平 (Seerah)，即作为穆斯林行为与认同之楷模的先知穆罕默德的一生，并将之封入其教条式的世俗主义者的想像中，来达到此目的。因此，《撒旦诗篇》是这样一种尝试，其既试图削弱伊斯兰的神圣历史，也试图削弱那些使穆斯林之为穆斯林的人格特征，从而抹煞穆斯林的整个文化与宗教认同。若不是反复运用有力的东方主义想像，人们不可能如此尝试。拉什迪凭依东方主义想像到如此之程度以至于，他所编造的穆罕默德 (Muhammad) 被称为穆罕默德 (Mahound)，即武功歌中的恶魔。诺曼·丹尼尔 (Norman Daniel) 是评说中世纪的伊斯兰形象的最大权威。在其经典的 1960 年的研究著作《伊斯兰与西方》的修订版中，他指出，来自中世纪时代的普通读者会非常熟悉拉什迪对伊斯兰及其先知的描述。丹尼尔写道，“无论伊斯兰的敌人动机为何，它们对事实的利用和歪曲却是惊人的相似。就像近来萨尔曼·拉什迪在其著作《撒旦诗篇》中所做的一样；时代风格改变了，但主题却是反复重现”。²⁹因而持各种

观点的穆斯林均一致起来反对这本小说便不足为奇了。

东方化的东方人将其本土文化视为西方之镜。非西方世界的存在是为了成就西方自我的满足：非西方的人是不存在，或者与他者概念化或文化上的现实之人类关系是不存在的。所有的文明都是西方文明，一切历史都是西方的历史。文化被集结在一个等级秩序中：每一种文化都些微上气不接下气地走在历史的倾斜面上，拼命地试图成为像现代性一样的文化，或者被后现代主义，即西方文明的顶点所同化。所有的社会都朝向一个惟一的乌托邦般（utopia）迈进，即最终的西方社会组织原则：世俗主义。《撒旦诗篇》企图通过窃用（appropriate）伊斯兰的神圣领域，并将之世俗化，试图使伊斯兰成为西方文明的附属物，成为世俗主义历史的一部分。这正是我们在面对启蒙运动的制度创建者时已遇到的方案。《撒旦诗篇》贯彻了这种伎俩，并连带了启蒙运动思想家的专长：嘲笑（parody）与奚落。由此，伊斯兰——赋予全世界四分之一的人们的生活以意义的世界观——成了多余之物。当无知（包括被建构的无知）与傲慢结合起来，致命的混合物（amalgam）便产生了。拉什迪与奈保尔在其作品中表现出的对伊斯兰的憎恨是在殖民主义背景下出现的棕色撒哈布规划（brown sahib programming）的产物。而且，作为理想的殖民代理人，棕色撒哈布坚持到底，甚至比西方的东方主义走得还远，从而完成了其殖民雇主的最终愿望。在结论性的分析中，他们确认了在东方主义者的论述中一致被提倡的事项：伊斯兰教的低劣与落后。这正是著名的印度思想家阿西·南迪（Ashis Nandy）为何将奈保尔与拉什迪的

作品描述为“野蛮的与种族灭绝式的”³⁰作品之原因。

流行小说中的东方主义

《撒旦诗篇》是力图成为艺术的纯粹的东方主义。东方主义一直活跃于艺术及其他多种流行文化作品之中。学术思想经由媒介传播出去，直至诸种思想“如现实般稀松平常”（as thin as reality）^①，成为一种被到处重复言说的普遍存在。当代流行小说读者之相信穆斯林决意摧毁民主与自由的堡垒，即美国，这情有可原。这几乎是将美国的对外政策及其所认定的恶魔——现在的巴勒斯坦、当今的利比亚上校卡扎菲（Qaddafi）、伊朗霍梅尼（Khomeini）伊玛目及当今伊拉克的萨达姆·侯赛因（Saddam Hussein）——与流行的粗制滥造作品中的罪魁祸首直接联系起来。从约翰·厄普狄克（John Updike）的《政

① “as thin as reality”可能源自英国剧作家汤姆·斯托帕德（Tom Stoppard）的舞台剧《罗森格兰兹和吉尔登斯坦死了》（Rosencrantz and Guildenstern are Dead）：Guildenstern: A man breaking his journey between one place and another at a third place of no name, character, population or significance, see a unicorn cross his path and disappear. That in itself is startling, but there are precedents for mystical encounters of various kinds, or to be less extreme, a choice of persuasions to put it down to fancy; until – “My God,” says a second man, “I must be dreaming, I thought I saw a unicorn.” At which point a dimension is added that makes the experience as alarming as it will ever be. A third witness, you understand, adds no further dimension, but only spread it thinner, and a fourth thinner still, and the more witnesses there are the thinner it becomes until it is as thin as reality, the name we give to the common experience. “Look, look!” recites the crowd. “A horse with an arrow in its forehead! It must have been mistaken for a deer.”

变》(The Coup)³¹到菲利普·卡普托(Phillip Caputo)的《非洲之角》(Horn of Africa)³²、约翰·兰德尔(John Randal)的《最后通告圣战》(The Jihad Ultimatum³³)及弗雷德里克·福塞斯(Frederick Forsyth)的《上帝第一》(The First of God)³⁴，所传递的这一信息响亮而清晰。约翰·兰德尔的作品《最后通告圣战》便是此类作品的一个好例子。一批伊朗恐怖分子抵达纽约，他们以一枚由利比亚上校卡扎菲提供的原子弹为武装，目的在于恐吓美国屈服投降。在扎伊德·阿布杜·汗(Zaid abu Khan)的领导下，伊斯兰圣战恐怖分子要求，美国必须向伊朗提供大量援助，包括金钱、技术、武器等。错综复杂的情节，牵涉到无数的欺骗(double-crosses)、克格勃(KGB)、决心要主导世界的疯狂的戈尔巴乔夫(Gorbachev)、美国中央情报局(CIA)、以及一个久经世故的美国总统；其为东方主义以各式各样的色彩来描绘穆斯林与伊斯兰提供了背景。事实上，在《最后通告圣战》中，所有穆斯林都是恐怖分子和野蛮人。伊朗圣战的领袖扎伊德·阿布杜·汗是为复仇所驱动的、着魔于伊斯兰的邪恶杀手。书中，他漫步时，“狂喜得目瞪口呆”，说着诸如此类的话“在圣战力量的破坏下，美国……将变得丑陋而不适宜人居住”，“我们要横扫北美……将恐怖扎入他们的心脏里”。汗的第二号人物哈立德·拉哈曼(Khalid Rahman)宁愿采取行动而不愿采用政治策略：“在他看来，尽管，如今看起来扎伊德·阿布杜·汗是安拉的代表，但世界上只有一个原因，只有一个领导者，那便是安拉。”拉哈曼如此愚蠢以至于他认为，汗体现了先知穆罕默德的所有特征。军火专家拉希德(Bafd el -

东方主义

Rashid) 是个暴力的邪恶之徒，他粗暴对待其同僚——尤其是阿斯 (al - As)，以保证他们服从于他。阿斯本身是“个残忍的杀手”，因此是“未来的领导者”。伊朗总统瓦基迪 (Waquidi) 十分软弱，其政策受恐怖分子的摆布。美国总统将瓦基迪描述成“来自一个政治与宗教背景与其本人格格不入的国家的三流官吏”。他不了解现代世界。当美国军队攻入德黑兰 (Tehran) 将其俘虏时，他正坐在房间里呶呀胡说；耳闻目睹周围正在进行的战斗，感到十分吃惊。弗雷德里克·福塞斯的《上帝第一》将枪口转向了萨达姆·侯赛因。将剪报内容拙劣地拼补在一起，《上帝第一》以加拿大军火设计师吉拉德·布尔博士被谋杀的事件开篇。拉德·布尔博士正在为伊拉克设计一种名为“超级武器”的大规模杀伤性武器。萨达姆·侯赛因想用这种武器发射原子弹进入轨道，然后在合适的时间又重新进入大气层并摧毁美国。情节涉及两个英国情报人员——理查德·伯顿 (a la Richard Burton) 和查尔斯·道蒂 (Charles Doughty)，他们扮作来自沙漠的贝多因 (Bedouin) 部落男子潜入伊拉克；这两个英国东方主义者对阿拉伯的了解比阿拉伯人自己的认识还要多；他们是英勇的英国商人，对民主而不是出售军火更有兴趣。

穆斯林不是以要毁灭美国的形象出现，就是成了象征伊斯兰之低劣性的滑稽人物。比如，在迈克尔·卡森 (Michael Carson) 的作品《朋友与异教徒》 (Friends and Infidels)³⁵ 中，我们可以看到把阿拉伯人说成根本无力统治自己的典型描述。滑稽的拉斯阿尔苏拉 (Ras Al Surra) 国的国王与居民不能为自己

做任何事；他们需要能干的多年生植物——不列颠（the British）到他们的国家常驻，为其做“拉斯阿尔苏拉根本无法做的”所有事。即使村庄的名字也反应了其无知；故事发生的地点是一个叫做“Jaheel”的镇子，这个词在阿拉伯语中的意思是愚蠢的无知！拉斯阿尔苏拉民众对进步的观念十分陌生，他们不得不向移居国外的人学习电、自来水与卫生设施的重要性，后者“将把所有人都带到繁荣而安逸的天堂”。当然，这是劳伦斯（T. E. Lawrence）眼中的阿拉伯：落后，低级；但在卡森的笔下，相当滑稽和人性。但，另一方面，这种描绘堕为纯粹的种族主义。例如，在菲利普·卡普托的《非洲之角》里，作为卡普托意义上的种族优越，种族主义更加表面化；每一页都跳跃着“文明”这样的字眼。书中，开罗（Cairo）“如一只染上瘟疫的苍蝇，腐朽而混乱”，出租车司机发出“只有阿拉伯人才有的那种诅咒”。当地人的语言充斥着“侮辱与谩骂，似乎阿拉伯语就是用来做这个的”。巴勒斯坦人“时刻准备着为了个人目的而践踏每一项法律与习俗”；他们的信条是“对暴力——为了自我利益的暴力的荒诞崇拜”。Jubaya 是诸多事件的发生地，那里的人们眼中有着如小说主人公在巴勒斯坦游击队员眼中看到的一样的眼光，“比疯狂更无知的某种东西——对其宗教的正确、政治信条或个人命运的绝对信仰”。实际上，眼神说明了一切：“我从他那闪亮的眼睛里得知：他是个狂热的信徒。”整本书的描述被划分为界线清晰的两个部分：一方面，白人的特征是文明、礼貌、仁慈，甚至当白种人犯下大肆屠杀的罪行时，他们依然是理性的；另一边是穆斯

东方主义

林，他们嗜杀成性、奇怪、野蛮而残忍。然而，相对于卡普托的观点，这些描绘与叙述仍然只是第二位的：卡普托对暴力和倾向于此种暴力的“一种人”——穆斯林的“个人远见（personal vision）”。

电影中的东方主义

在好莱坞电影词汇中，将穆斯林描写成具有天生暴力与疯狂特征的描述与流行小说一样普遍。电影是 20 世纪大众流行文化的主导媒体。我们在银幕上看到所有古老的陈规形象被反复应用、再次上演、不断更新和重复投用。尽管这些意符（signifier）所表述的是旧的观念，但其当代的功能却在于将约翰·曼德维尔爵士的世界观维持在西方意识的最前线，轻松地接近新生代，使其很快熟悉此类观念，否则他们会以为过去与今日十分遥远且完全不同。把穆斯林描述成邪恶的恐怖分子深深地铭刻于好莱坞的意识之中，以至于如今恐怖分子被用做标准的情节安排，即使在与东方毫无关联的叙述中也是如此。在《回到未来》（Back to the Future）（1985）一片中，使该故事运转起来的那些看不见的恐怖分子是“利比亚人”；在《伴我雄心》（G. I. Jane^①）（1998）一片中，被当做打靶训练对象的沙漠中姓名不详者说的是阿拉伯语；当勇敢的白人英雄要在美国 cod - Zen 电影中表演武术套路时，如在各类“美国忍者”电影

① 又译为“魔鬼女大兵”、“女兵筒”等。

中，他们总是在同一群阿拉伯恶人搏斗。如今，狂热穆斯林的潜在威胁发挥了美国印第安人所代表的红色威胁（Red Menace）在西方主流的电影娱乐中曾经起到的作用。如今，在西方制作有关印第安人的此类电影已经不再具有政治正确性，在文化上也是敏感的。某些电影也得到重新评估和重新制作。然而，东方并未经历此类变迁。《抗敌英雄》（Lives of the Bengal Lancers）（1935）^① 是对在印度的英国人所作的典型的好莱坞式描述；从结构上而言，它是一种东方的西方，枪骑兵（lancers）是骑兵（Cavalry）更为独特的体现。事实上，仅仅通过改变位置（location）和反面角色（villain），许多东方人便被改塑为西方人：约翰·福特（John Ford）的《最后的巡逻兵》（The Lost Patrol）（1934）描述的是，烧杀抢掠的阿拉伯人不断袭击逐渐减少的英国军队；该片被重新制作为《贫瘠之地》（Bad Lands）（1939），其反面角色是阿巴契印第安人（Apache Indians）；后来又改编为另一部电影《撒哈拉》（Sahara）（1943），反面角色的罪犯换成了纳粹（Nazis）；之后又编成了一部二战剧目《巴坦战役》（Baatan）（1943）。伴随着电影院的产生而首次出现在银幕上的残忍的恶魔般的东方人始终如一；实际上，正是在标准的西方人政治有疑问的那些地方，邪恶的东方人又重新获得了生机：如，《出埃及记》（Exodus）（1960）中的阿拉伯恐怖分子；《沙漠龙虎会》（Khartoum）（1966）里的疯狂的救世主马赫迪（Mahdi）；《不死毒王傅满洲》（The Face

① 又意味“孟加拉枪骑兵的生活”。

东方主义

of Fu manchu) (1965) 中邪恶而危险的中国人；《午夜快车》(Midnight Express) (1978) 里残酷成性、无情的土耳其人；《大使》(The Ambassador) (1984) 中疯狂的恐怖分子，与《铁鹰战士》(Iron Eagle) (1985) 里同样疯狂的“原教旨主义国家”的绑架人质者；影片《龙年》(Year of the Dragon) (1985) 里中国城的歹徒；《尼罗河宝石》(Jewel of the Nile) (1985) 中狡猾的阿拉伯恶徒；《突袭贝鲁特》(Delta Force) (1986) 里的巴勒斯坦恐怖分子；《真实的谎言》(True Lies) (1994) 中红色圣战运动(Crimson Jihad) 的权力狂(power-mad) 领导人；《最高危机》(Executive Decision) (1996) 里的阿尔及利亚恐怖分子；及《全面围攻》(The Siege) (1998) 中的阿拉伯恐怖分子。

正如艾伦·纳德尔(Alan Nadel)所言，好莱坞电影将东方置于“可根据其表现来源而双向移动的位置”。在美国观众看来，奇异的他者(Other)包含于同19世纪后期英国所用的一样的奇异标准形式之中”。³⁶20世纪六七十年代的英国电影透过殖民透镜过滤东方，如在影片《沙漠龙虎会》中，与土著战斗的被围攻的英国军团，或在《西北边境》(North West Frontier)一片里，与死敌对抗，扭转了败局的肯尼思·摩尔(Kenneth More)。在好莱坞的诸多产品中，英国军团换成了美国中央情报局(CIA)，从而“通过一种公认的西方浪漫将我们对东方的理解正常化”。³⁷在《沙漠龙虎会》一片中，苏丹的马赫迪被描绘成一个疯狂的宗教狂人者，他热衷于杀戮那些不接受他为“天选之子”(the chosen one)的埃及人和苏丹人。与之相比，戈登将军却是理性与文明的化身。毫不奇怪，殖民者戈登备受

欢迎他进入喀土穆（Khartoum）的苏丹人的爱戴。然而，是什么激发了马赫迪？马赫迪告诉戈登，“我将发动圣战”，因为“在梦幻中，先知穆罕默德（愿主降和平与祝福于他上）出现在我的面前，他教导我用火与剑攻入喀土穆……恐怖行动将打击并征服我的敌人，使他们远离麦加、巴格达与君士坦丁堡”。在该片结尾，马赫迪属下疯狂而烧杀抢掠的苏丹人刺死了被围攻的戈登。

好莱坞描述阿拉伯恐怖主义者的电影，如《突袭贝鲁特》、《最高危机》、《真实的谎言》与《全面围攻》遵循类似的模式——不过，当然，同可怜的戈登不同，中央情报局的密探总是很“了不起”（kick ass），使文明的旗帜飞扬飘舞。在影片《突袭贝鲁特》中，劫持飞机的恐怖主义者是巴勒斯坦人；在《最高危机》里是阿尔及利亚人。正如《沙漠龙虎会》中的马赫迪，这些恐怖分子都对伊斯兰一无所知；他们甚至不知道礼拜时的朝向，或者说事实上不知道怎样做礼拜——他们不论何时、不论在何种情形下随心所欲地想鞠躬就鞠躬。这是一种长久存在的严重无知，甚至在穆斯林的个性特征受到同情之处，这种无知亦被重述。让我们来看看凯文·科斯特纳（Kevin Costner）主演的《罗宾汉》（Robin Hood）（1991）中摩根·弗里曼（Morgan Freeman）饰演的摩尔（Moor）贵族。该影片以对穆斯林暴行的陈腐想像为开端，罗宾汉在一个充满刑具的穆斯林地牢中被砍掉了一只手。弗里曼扮演的“好”莫尔人将罗宾汉从厄运中拯救了出来，之后帮助他回到英格兰。该片赋予摩尔黑人一定的尊严，准许其展示超越十字军经验的学识与哲学。至

东方主义

此，我们看到的都是混着一定程度的貌似真实的历史的陈词滥调。为何在论及祈祷时，制作者却未能了解穆斯林如何祈祷，以及实际祈祷的内容是什么呢？这是一种持久不情愿知情的精细节（nodule）。但是，正如所有其他对穆斯林祈祷者的描述一样，摩根·弗里曼只是简单地模仿，喃喃地胡言乱语，跪拜，弯腰与磕头。事实上，具有潜在威胁的不会日常祈祷的狂热的穆斯林也出现于《真实的谎言》与《全面围攻》之中：他们全副武装，用各种核武装备武装到牙齿，散布于美国。实际上，《全面围攻》描述的美国同《沙漠龙虎会》中的戈登一样都被围攻了。《最高危机》的情节是这一类型的典型表达。阿尔及利亚恐怖分子劫持了一架飞机。其领导者同马赫迪一样疯狂而愚昧地狂热于伊斯兰，他提出了典型的要求：

我是塔（Al Tar）。美国总统听好了！伦敦爆炸案已证明我的决心有多强。我现在控制了 343 航班。这架飞机和本机乘客都将在我的控制之下，除非你们释放被刑事拘留的阿布·贾法（Abu Jafa）。你们必须严格听从我的指示，不准耍花招，也没有谈判的余地。必须释放萨伊德·贾法（El Said Jafa），把他带到盖特威克机场（Gatwick）；必须清理好盖特威克机场，在一架私人喷气式飞机在那里着陆；必须允许飞机载走萨伊德·贾法。一旦我们的领导人被释放，343 航班将会继续航行到达华盛顿；在那里，我们会用一半乘客交换燃料和价值五千万的金块。阿布·贾法必须在

飞机上，并在格林威治标准时间早上6点与我联络；否则，伦敦市民将替你们再次遭受惩罚，这将会使今天的爆炸显得暗淡苍白。

华盛顿急忙派遣特种部队来解决这些狂妄之徒。特种部队乘坐名为“鲫鱼”（Remora）号的特殊飞机；他们偷偷潜入被劫持的飞机内。然而，事情败露（things go wrong），领导他们的军官死了，只剩下五角大楼的官员大卫·格兰特（David Grant）。在空中小姐微不足道的帮助下，他要杀死恐怖分子，救出人质，令飞机安全着陆，且要确保飞机内的炸弹不能爆炸。恐怖分子的领袖纳吉（Naji）是一个彻头彻尾的恶徒，只有他那残忍的天性能刺激他，其他任何事都起不到任何作用。贾法被释放了，他试图劝服纳吉释放人质，但纳吉加以拒绝——他简直是个恶魔！他说话的时候好像生活在中世纪一般，纳吉声称：

阿布·贾法，我很高兴你获得自由。安拉保佑了我们！命运等待着我们。在几个小时内，你将看到我代表你们取得光荣的胜利。伊斯兰的全体人民将像对待他们的领袖一样围绕你们……我将执安拉之剑刺入异教徒的心脏。

当他的副手请求他舍弃这一使命时，纳吉告诉他：

东方主义

安拉选择我们来完成这个任务，这比贾法的自由更重要。我们是真正的伊斯兰战士，我们的命定要将安拉的复仇注入到异教徒的胃腹之中。

由于与其部属的争执，纳吉开始射杀枪毙他们，并在他开枪打死自己之前继续杀害他看到的每一个人。正如我们所看到的一样，人们的生死仅在暴君一念之间；这正是东方专制统治的本质，是有关东方的陈词滥调中的基本方面。在某些例子中，恐怖分子领导者能够通过演讲来证明自己行为的合理性。在《真实的谎言》这部电影中，“红色圣战（Crimson Jihad）”的恐怖分子领袖阿齐兹（Aziz）被描述为“十分绝对，非常狂热，他是真正的精神性神经病患者，与许多宗汽车炸弹爆炸案有关联”。他只为复仇所激励，支配核武器与按照他自己的意愿使用核武器均充分证明了他的邪恶。如《沙漠龙虎会》中的马赫迪一样，他把真理与权力等同起来；在该电影中关键时刻，他用阿拉伯语说：“在九十分钟内，一团圣火即将点燃天空，向全世界展示，我们说的就是真理。”那么，是什么刺激了阿齐兹？在录像带中，阿齐兹宣布了他的要求：

你们杀害了我们的妇女与孩子，像个懦夫一样离地远远地炸毁我们的城市，你们还敢把我们叫做恐怖分子！如今，备受压迫的人们得到了强有力的剑，用它来回击他们的敌人。除非你——美国立刻并永远将所有的军事力量撤出波斯湾地区，否则，红色圣战每

周都会在一个主要的美国城市燃起火焰，直至我们的要求得到满足。首先，我们将引爆设置在这个无人岛的核武器来证明我们的能力；红色圣战运动的宗旨是人道主义。然而，如果这些要求不能得到满足，红色圣战将每周点燃一个主要的美国城市。

《沙漠龙虎会》一片的结尾是一段长且感伤的叙述，基本上是在论证殖民主义的合理性，为戈登及其为英国作出的牺牲歌功颂德。关涉阿拉伯恐怖分子的电影也是以类似的美式说教作为结束语。比如，影片《突袭贝鲁特》的结尾，在人质被释放，迈考伊（Major McCoy）将所有的恐怖分子都打得遍体鳞伤之后，一听听听的百威啤酒（Budweiser）奉上，用以招待所有的在场乘客；同时，他们唱着美国国歌，为美国中央情报局的胜利而举杯庆祝。

作为天生邪恶的形象，伊斯兰的东方恒久地出现于电影中，在东方主义的编年史中，它一贯如此：狂热地信仰错误的宗教。其他的东方国家亦始终如一地存在于其东方主义者的历史之中。格里菲斯（D. W. Griffith）^① 是现代电影语法规则的发明者。他的作品《一个国家的诞生》（*Birth of a Nation*）（1915）是一部书写美国内战的诗史，结尾是一个苦工在赞美

^① 格里菲斯（D. W. Griffith, 1875—1948），美国电影导演和制作人。他发明了许多电影技巧。《一个国家的诞生》（*The Birth of a Nation*）（1915）是他众多电影中的一部。

东方主义

三 K 党 (Ku Klux Klan), 后者将白人女性从种族间通婚的梦魇中拯救了出来。这部影片因其种族偏见而声名狼藉, 也因此而具有重大的影响力。好莱坞再造了美国的种族关系。经历从黑人小孩、保姆、费奇特 (Step and Fetchit)^① 等阶段的重重困难之后, 直到丹泽尔·华盛顿 (Denzel Washington)^② 的典范: 他是我们能够永远依赖的拯救文明和维护最好的美国价值观的光荣之人。1919 年, 格里菲斯制作了电影《凋谢的花朵^③》(Broken Blossoms)。这是另一个关于种族间通婚的警戒性故事。它取材于托马斯·伯克 (Thomas Burke)^④ 的短篇故事, 确切地说, 这个故事的名字叫做《中国佬与孩子》(The Chink and the Child)^⑤。场景位于伦敦的莱姆豪斯 (Limehouse^⑥), 讲述的是程环的故事。程环来到西方定居, 原本要做一个和平的佛家传教士, 这是史景迁 (Jonathon Spence) 所谓莱布尼茨 (Liebniz)

① 可能指的是美国黑人演员 Stepin Fetchit (1902—1985), 他是美国较早的黑人演员, 有人称之为“天才的喜剧演员”, 是成为百万富翁的第一个黑人演员。但其所饰角色多为“懒惰”、“无能”的黑人仆人形象。——译者注。

② 丹泽尔·华盛顿 (Denzel Washington, 1954—), 好莱坞著名黑人影星。有人评论说, 他“可算是当今黑人男演员中惟一不用做小丑, 也不用靠肌肉与拳头便能在好莱坞主流影片中出演‘男一号’的人物”。——译者注。

③ 亦有译为“娇花溅血”、“残花泪”者。

④ 伯克写过许多有关“中国佬”谋杀、诱奸的恐怖故事。参见周宁:“双重他者: 解构《落花》的中国想像”, 载《戏剧》, 2002 年第 3 期。

⑤ “小说中, 程环是一个没有任何灵气的民族的自命不凡诗人。他没有才气美感, 只有纵欲的念头与阴谋, 他像许多‘中国佬’一样, 对白人女孩充满邪恶的性幻想。”参见上引周宁的文章。

⑥ 伦敦区名, 旧时为华人聚居区。

传统中的中国人形象^①。³⁸程环感到孤独和寂寞，他在莱姆豪斯的酒馆和妓院一次次地吸食鸦片，以排遣孤寂。程环逐渐明白了其年轻邻居的景况，她是一个备受其酒鬼父亲虐待的女孩。程环为女孩提供了避难处，他将她藏在他工作的古董店中，用中国服饰将她打扮小妾的样子。当其酒鬼父亲发现女孩的藏身之处后，他闯了进来，把女儿从那里拖出，并将之打死。然后，程环枪杀了酒鬼，随后自杀。史景迁似乎认为，格里菲斯在讨论布莱特·哈特（Bret Harte）关于19世纪在美华工的诗作时指出，意在表现一种对东方的同情式表述，虽然，有意的同情只不过重新确认了其欲揭露的偏见。在东方主义的编年史中，中国变得意义不明；如这部电影所为，没有出现任何挽回性特征，或许这便是其一致性。当然，某些被建构的陈词滥调的内容依然存在于对沉溺于鸦片的描述，及对小妾的想像中；即使未能得到满足，但黄种人依然是对白种人的肉体有着强烈的欲望。^② 布莱特·哈特与马克·吐温（Mark Twain）都写了许多关于华人移民工人、美国唐人街的诗、故事、以及剧本，普及了另一种主要的华人形象：即，只会讲混杂的洋泾滨英语的滑稽小丑。他们塑造的其中一个角色便是合胜（Hop Sing）。值得一提的是，合胜也是另一部电视剧中一位幽默滑稽的厨师的

① 美国汉学家史景迁在其著作《伟大的陆地：西方心目中的中国》（The Chan's Great Continent: China in Western minds）系统整理了四十八位从马可·波罗到尼克松的西方旅行家、传教士、商人、作家、政治家和学者对中国的看法。其中包括莱布尼茨，其视中国为道德楷模。

② 在片中，程环曾有意诱奸露西。

东方主义

名字，在这部上演了很长一段时间的名为《波纳扎》（Bonanza）的电视系列剧中，他为卡特赖特（Cartwright）一家服务。这部电视剧的许多故事情节均致力于普及对非洲裔美国人（Afro - Americans）和本土美国人（Native Americans）种族关系的修正思想；但是，合胜仍然是合胜。

关于中国之所以为中国的最著名的银幕表述是影片《大地》（The Good Earth），它像是 1937 年的一颗巨型炸弹，在票房和奥斯卡奖项（Oscars）这两方面均获得巨大的成功。该影片以赛珍珠（Pearl S. Buck）的同名小说为蓝本。赛珍珠是传教士，她出生于一个在中国居住与工作的传教士家庭里，她最著名的小说是在中国完成的。赛珍珠的前夫也是一位中国传教士，是魏特夫（Wittfogel）的助手，向魏特夫提供他所搜集的关于中国农业的经济信息。尽管如此，作为影片和小说，《大地》堆砌着种种传统陈论，这都是些关涉东方主义者的想像的陈词滥调。它所描述的中国是无时间的，缺乏与一定历史时期的联系性。该书出版于 1931 年，它所涉及的战争与关于战争的谣言应是因蒋介石（Chiang Kai - shek）民族主义的兴起而产生的混乱。但是，这些战争与谣言都是没有名称且不明确的，如同蝗灾蝗祸一样十分自然，其也是主要情节发展的特征。故事的核心是农民王龙（Wang Lung）与他原为契约仆人的妻子阿兰（O Lan）两人的生命周期。这些农民束缚于土地，为生活而奋斗，因此可能在某种程度上被普遍化了；但是，仍有一种无法渗透的远离感。与影片相比，更值得关注的是《大地》这本书所描写的人情冷淡与人际距离，人物关系中的冷酷算计

是先天性的，而非仅仅是环境使然。对拥有长子（first - born）的骄傲未有转化为慈父般的钟爱，孩子们一出生便成了被忘记的附属物。干无尽苦活的忠贞不渝的勇敢妻子被废为婢妾。王龙的侄子背叛了他；在他年老的时候儿子也计划反对他。王龙与阿兰的婚姻生活刚刚开始的那段日子里，他们过着难以煎熬的贫穷生活，十分悲惨；但是，这种悲惨贯串于二人生命周期的始终。王龙夫妇经历了中国社会种种变迁兴衰，以及中国所有阶层都可能出现的莫名其妙的财富增长。该书对中国社会的描写没有任何新鲜之处：残忍的惟利是图，人们对土地的基本依赖，或是不断聚敛财富，获得财富后的纵情享乐，挥霍金钱于吸食鸦片、纳娶婢妾。可用于比较地审视《大地》的一个恰当的例子是约翰·福特导演的《愤怒的葡萄》（The Grapes of Wrath^①）（1940）。两部影片有许多可比较之处；但是，只有《愤怒的葡萄》中的裘德（Joad）家族才具有真正的高贵形象，因为他们是“我们（Us）”，是完全的人，是完全人性的。当裘德祖母说“我们是人”时，她是在宣称一种特殊的表达；这是未有且不可能延伸到王龙与阿兰之身的。虽然他们牵动着我们的心弦，但是，由于他们深陷于其所代表的永远的他者，即东方之中，因此，他们是在“我们”的认识范围之外的，或者说，是在“人（the people）”之外的。好莱坞与传教士的中国

^① 改编自约翰史坦贝克的经典小说，描述在 30 年代美国经济大萧条的时期，裘德家族随着成千的俄克拉荷马州的农民一样，忍痛离乡背井到加州谋生，尽管现实不太理想，遭人排挤、压榨，但他们仍不放弃希望。

东方主义

有着紧密的联系。格里高利·派克 (Gregory Peck) 凭《王国的钥匙》(Keys of the Kingdom) (1944) 赢得了奥斯卡奖项, 他在剧中饰演一位对中国的他者们没有产生任何影响的热诚的天主教牧师。《六福客栈》(Inn of the Sixth Happiness) (1958) 获得了比之更多的奥斯卡奖项。在这部影片中, 英格丽·褒曼 (Ingrid Bergman) 扮演传教士格拉迪斯·阿尔沃德 (Gladys Aylward)。在诸如此类的影片中, 中国残忍、暴虐、为传统所束缚、混乱; 正如赫尔德所谓, 中国是堕落的“处于世界边缘的废墟”, 永远都在抗拒变迁与抗拒西方。

当中国人来到西方社会, 唐人街不仅仅是可笑的小丑, 即说着洋泾滨英语的洗衣工的所在地, 根据从柯南道尔 (Conan Doyle)^① 到萨克斯·儒默 (Sax Rohmer)^② 的惯例来看, 唐人街更是不公正之穴, 处处潜伏着危险。这里是中国人残忍与诽谤的代表傅满洲的住所, 他的名字意味着黄祸 (Yellow Peril), 他的目标是要建立一个“世界性的黄色帝国”。傅满洲的无情残酷唤起了盖略特·佩雷拉所描绘的中国图像, 这些描述于 16 世纪首次被书写。其依赖于对蒙古游牧部落的想像、以及西方首先表述中国的马可·波罗。正如史景迁所指出的那样, “傅满洲这一形象成为描述邪恶的中国人时所采取的一种持久且权威的国际形式”。³⁹ 在有关傅满洲的电影中, 古老的知识使傅满洲

① 柯南道尔 (Sir Athur Conan, 1859—1930), 英国医师、小说家、推理小说家, 创造了私人侦探福尔摩斯的形象。

② 英国著名的小说家, 以创造出最邪恶的角色——魔鬼博士傅满洲 (Dr. Fu Manchu) 而享誉文坛。

成为试图征服西方的“残酷无情的，世界上最邪恶、最危险的人”。在《不死毒王傅满洲》(1965)一片中，傅满洲要寻求的特殊知识同样被描述为“黑色的山罂粟”和“宇宙生命的秘密”：一方面，这些知识可以被用于摧毁西方；另一方面，也可以为邪恶的东方获取永生。但是，即使傅满洲来自西藏，他也不可能靠自己获得这些知识，他不会说真正的语言；即使这知识源自于西藏，但其守门人与监护者是一位来自东方研究博物馆的西方专家。因此，该影片重申了东方主义的教训：只有西方了解这些知识，西方向东方教授真正的权威知识；当东方不可靠时，东方的秘密掌握在西方人的手中是安全的。在片尾，我们听到充满感激的僧人说道，只有在“外国人的不懈努力下”，傅满洲的邪恶才能够得到约束，才能确保毁灭性知识的安全。值得一提的是，事实上，所有这些电影提到的主要的东方角色都是由白种演员扮演的，他们向我们提供了相当充分的对一种表述的表述。甚至于，高深莫测的东方侦探陈查理(Charlie Chan)也不是由中国演员来扮演的，其最著名的银幕形象是由沃尔特·厄兰德(Walter Oland)饰演的。在其他一些电影中，陈查理也由约翰·卡拉丁(John Carradine)出演，约翰的儿子大卫·卡拉丁(David Carradine)也以此为业，在电视系列片《功夫》(Kung Fu)与《功夫续集》(Kung Fu: The Legend Continues)不断反复运用东方主义者的想像。唐人街是年老的中国恶魔与永恒的罪恶栖息的地方，它位于为影片《功夫续集》创建的“城市(the city)”与“郊区(the precinct)”之内。

东方主义

在另一种对东方的近期浏览中，古老的知识及其权力成了问题。在电影《阿拉丁》（Aladdin）（1992）里，魔仆（genie）拥有的“非凡广大无边的权力”需要被驯服，并交付于美国来利用。或许，阿拉丁是所有的迪斯尼动画片中最具文化暴力的形象。在电影开端，我们的英雄只是阿拉丁，他是上帝的仆人；但是，到了故事结尾，已经认识到真理与美好的阿拉丁说“叫我阿拉就行了（just call me Al）”。最终将阿拉丁与标准的中西部高加索白种男孩区分开来的是他那浅棕的肤色。这部影片完全沉浸于东方主义之中。好人都是不蓄须的；坏人总有面部毛发（facial hair），这是令人特别地联系到东方人和其他邪恶人物的特征。街上充斥着做买卖的阿拉伯人和印度托钵僧，“阿拉伯半岛”是异域之邦。妇女被描绘为色情之徒，穿着闺房里的衣装到处招摇。尽管魔仆落入阿拉伯世界，但是他只懂得西方文化，以天生的东方主义偏见之口吻歌唱着：

哦，我来自一片土地，一个很远很远的地方，那是旅队骆驼漫步的地方；

在那个地方，如果他们不喜欢你的面容，就会割掉你的耳朵；

多么野蛮的地方啊，但是，咳，那里就是家乡。

迪斯尼对阿拉伯裔美国人抱怨的回应，就是在 vcd 版本中更改了最后一句。只要意味着野蛮的专制力量不改变，任何重要的让步几乎都不可能；暴君一念之间的残酷惩罚，是不必说

出其名字便能为人轻易识别的野蛮。这正是陈词滥调存在的原因。如核力量一般，魔仆的力量也能够用于达到邪恶的目的，正如贾法（Jafar）利用魔仆的力量成为地球上最强的巫师时所阐明的那样。沉醉于他新获的力量，连同核力量的权标，贾法转变成了纯粹的黑暗力量！只有当这个故事被世俗化，安拉被置于故事之外，而阿拉进入到故事叙述中来，阿拉丁与茉莉（Jasmine）都变成美国好公民的时候，魔仆的知识与力量才获得解放，为好人服务。如今，魔仆能够：

领导我们——正如他那令人发笑的帽子所言——从种种限制（在电影中代表东方文化）转向比之更好的作为一种西方表述形式的替代物。他令我们相信，世界不仅是安全的，也是恐怖的旅游胜地，其表面上看起来陌生而奇特，但其传统习俗与价值观却是西方的。总而言之，即使你并未获允许居住在那里，它总是一个值得游览的好地方。⁴⁰

通过熟悉的东方主义想像的使用，《阿拉丁》成功完成了当代东方主义的任务，即通过全面重制、改进、恢复而终结历史，并因此有效地彻底摧毁了东方。《阿拉丁》不仅远离于最初的故事，它同《一千零一夜》——迪斯尼从中汲取了大部分事件与形象——的早期版本也截然不同。在好莱坞揭示穆斯林狂热者的目的和意图之前，它利用了《一千零一夜》中的东方，将之视为欲望的殿堂，充满奇迹之地，是奇特的逃避现实

东方主义

主义者的娱乐之所。在电影史上，根据西方利益与风尚的变化，东方国家不断被重塑。它总是多种形象的产物，强调某一方面（如奇异的东方），并未将之与其他方面（如残忍、野蛮、狂热的东方）完全断裂开来。这是强调重点与选择的问题，而它们是由拥有超越这一传统的权威的人士决定的，他们是西方的作家和艺术家。譬如，从《巴格达之盗》（*The Thief of Baghdad*）的两个早期版本中，我们可以认识到其中的某些道德精神。沃尔什（Raul Walsh）1924年的电影指出，幸福必须付出努力。而且，该片将这一主题归结于《古兰经》。而迈克尔·鲍威尔（Michael Powell）等人1940年的版本目的在于为政治改革辩论。故事中的大盗阿布（Abu）是一个社会经验丰富的孩子，他帮助真正的国王从恶魔贾法手中收回自己的君主宝座。贾法之所以能霸占君主之位，是因为国王同人民失去了联系。阿布纠正了这一缺失，因此使得农民揭竿起义，支持国王。相比较而言，《阿拉丁》所援用的惟一的道德精神是，完全笼罩于美国强权下的世界和平。同《一千零一夜》中的其他成就相比，《阿拉丁》肯定是一种卑劣形象。由电影特效制作人雷·哈利豪森（Ray Harryhausen）编剧的辛巴达（*Sindbad*）系列电影，包括《辛巴达七航记》（*The Seventh Voyage of Sindbad*）（1958），《辛巴达奇航记》（*The Golden Voyage of Sindbad*）（1974）与《辛巴达穿破猛虎眼》（*Sindbad and the Eye of the Tiger*）（1977），保留有故事来源地的文化与社会的涵义，在那里，这些故事最初是为了传达某种道德信息。在《辛巴达奇航记》一片中，辛巴达的目的是找到护身符（*amulet*），护身符能够阻止邪恶的国王

古勒 (Koura) 取得绝对权力与接管神话般的城市马拉比亚 (Marabia)。本质上而言, 辛巴达的旅程是自我发现的旅程。护身符的用途可善可恶, 辛巴达的目标是要确保护身符用于正途。当辛巴达向安拉祈祷时, 他在祈求安拉引导人们向善。对辛巴达而言, 信仰是一种有意识的选择。他对伙伴说, “我相信那个古老的谚语: 拴好你的骆驼, 一切托靠安拉” (Trust in Allah, tie up your camel)^①。在辛巴达旅程之末, 他确信了自己的信仰; 他发现, 自由比财富更加重要。因此, 他拒绝戴上“象征着数不清的财富的王冠”, 把王冠还给其合法的主人, 并说: “为了让你戴上它, 难道安拉没有将之由命数之泉交付给我?”

好莱坞总是将穆斯林、中国人与印度人描绘为窃贼、军阀和恐怖分子, 东方自身也被描述成奇怪的粗鄙之地, 在那里, 生命廉价而色情愉悦却很丰富。自瓦伦蒂诺 (Valentino) 的《沙漠情酋》 (The Sheikh) (1921) 伊始, 所有位于西方以东的地方都被描写为许可色欲与性倒错之处, 那里的妇女 (与男孩) 放荡随便, 劣不堪言的事情频频发生。从《天方夜谭》 (Arabian Nights) (1942) 中衣着暴露的闺中妇女与残暴淫秽的专制君主, 到《埃及艳后》 (Cleopatra) (1934 与 1963) 里的搔

^① 这句谚语的意思是劝诫人们要在自己努力的基础上指望安拉的恩慈和护佑。这句谚语源自一条著名的圣训: 信仰安拉, 并拴好自己的骆驼。相传在穆圣时代, 有一个人牵着骆驼来到集市上, 到了集市, 他把自己牵来的骆驼放手不管了, 他对人们说, 安拉会替他保管骆驼的。先知穆罕默德建议他, 先把骆驼拴好, 然后再祈求安拉的恩慈。

东方主义

痒舞与军营舞，《闺房》(The Harem) (1985) 里对白人奴隶深感兴趣的阿拉伯国王，再到《遮蔽的天空》(The Sheltering Sky) (1990) 中廉价的妓女和感染伤寒的原始的阿尔及利亚人等等，这一系列电影都带有很强的东方主义信息，其数量可观，体裁多样。在此，东方总是他者的标尺，是表明西方文明之优越性的永远的证据，也永远在证明西方统治非西方的合理性。其法律、传统与习俗——整个罪恶的社会需要服下一剂强力药，即好的、旧式的自由主义价值观。《午夜快车》(Midnight Express) 总结了所有的寓意。该片讲述一个年轻美国人，比利·海斯(Billy Hayes) 的故事，比利在试图走私毒品到伊斯坦布尔时被抓获。土耳其法官决定罚一做百，判处比利坐监30年。该片的大部分内容是关于土耳其看守如何对待比利的。正如我们在其他电影，如《铁窗喋血》(Cool Hand Luke) (1967) 与《肖申克的救赎》(Shawshank Redemption) (1994) 中所识，现在的监狱看守往往残酷成性，这种人格是真实的，也是野蛮的。《午夜快车》重制了中世纪的残暴、不忠与野蛮的撒拉逊人(saracen) 完整谱系。警卫被用做对土耳其社会自身的一种隐喻：他们没有名副其实的文明，或者，也不具备对社会的理解：比利对法官说：“一个社会的观念以对正义的理解为基础……然而，你们不会知道。”整个土耳其司法体系都是腐败的，正如比利的英国同室告诉他的那样：“这里，所有的法官都腐败，这是一种职业需要……如果你被怀疑是正直的，那么你就干不下去了”；土耳其人天生就是邪恶的：“人人都试图算计别人，这就是土耳其人的报复”；而且，除此以外，他

们都是同性恋：“人人都只要一有机会就做”。与之相比，犯有毒品走私罪的比利（Billy）和他的英国朋友吉米（Jimmy）是正直而仁慈的，这与胆怯的土耳其警察形成了强烈的对比，而且，这些警察非常愚蠢，以至于比利通过简单地穿上警卫的衣服就逃了出去。^①《午夜快车》是1970年代末最有影响的电影之一——它对土耳其人形象的丑化和歪曲的表述直至今日犹存。

对东方作为肉欲快感之地的理解，在西方心智中根深蒂固，这一点，在《唐璜》（Don Juan De Marco）^②（1995）这部电影中有巧妙的总结。来自纽约皇后区的年轻的主人公强尼（Johnny）认为自己就是唐璜（Don Juan）。他不快乐，无聊，且对日常生活大失所望，想自杀。他有关自己的一些虚构和幻想如肥皂泡，是对不幸现实的逃避。他向精神病医生米科勒（Mickler）讲述的有关自己的想像性故事，是一流的东方白日梦：他作为奴隶被卖到阿拉伯半岛，统治当地的苏丹的一个妻子买了他。他打扮成女人待在苏丹的后宫。因此，在两年时间里，他每天都与苏丹的妻子们做爱——苏丹总共有1500个妻子！两年之后，唐璜厌倦了所有那些女人，乘一条船逃了出来。他所乘之船碰上了热带暴风雨，作为惟一的幸存者，唐璜被海浪冲到了荒凉的伊洛斯（Eros）^③岛上，在那里，他遇到

① 本处有删节。——编者

② 也有译为“这个男人有点色”、“天生爱情狂”者。

③ Eros是希腊神话中的爱神，此词也有“性爱”之意。

东方主义

了他所见过的最为美丽的女人唐·安娜 (Donna Anna)。他们一见钟情，他们在海滩上生活，发誓永远在一起。但是，当安娜知道他曾经和 1500 个女人发生过关系后，就离开了他。他很悲伤，以至想死。电影的结尾，治愈了其幻想症的唐璜和米科勒夫妇，一起动身前往伊洛斯天堂岛 (Paradise Island of Eros)。就这样，已经意识到其生活失去激情而变得单调无味的米科勒，又重新点燃了对其妻子久已失去的激情。为了完美地完成这个白日梦，海滩上出现了恒久等待唐璜归来的唐·安娜。从而，对于西方欲望之真正满足和实现，东方是理想之地。20 世纪末，《唐璜》一剧重述了东方主义起始时就聒噪的东方主义预言：它是对早先皮耶·洛替 (Pierre Loti) 世纪末 (fin de siècle) 异国情调的缅怀，也是其衍生物，其倦怠的、东方背景中的性自由的故事鼓动了整整一代法国作家将其目光聚焦于奇异的东方。

第五章 展望后现代

如我们所见，东方主义在当代文化实践中十分活跃。现代性天衣无缝地整合了东方主义主要譬喻的所有方面。尽管东方主义不是一种完整话语，但它确实表现出了贯串于历史的连续一致性特征。人们对东方主义的表述文体不同，观点各异，表达方式与强调的重点亦不断变化。然而，从一个历史时期到另一个历史时期，从中世纪到“探险时代”（Age of Discovery）、到启蒙运动、到殖民主义、再到现代性，东方主义不断地重塑自己，将有关“东方”的传统表述保持在欧洲心智的最前沿。比如，我们在东方主义绘画中发现的不同风格正与东方主义的多样性相似。从澳大利亚新南威尔士（New South Wales）艺术馆举办的“东方主义：从德拉克洛瓦到克勒（Klee）”展览，¹我们可以判断出，在东方主义绘画史中至少有八个主要的文体时期：古典东方主义（Classic Orientalism）、扩展的东方（The Expanding East）、古老的东方（The Ancient East）、杰洛姆范式（Gerome Paradigm）、新浪漫主义（Neo-Romantics）、印象派与露天派（Impressionists and Plein - Artists）、象征主义与修饰

东方主义

(Symbolists and Decorators)、以及先锋派与殖民时代的艺术 (Avant-garde and Colonial Art)。该展览以安格尔 (Ingres) 与德拉克洛瓦的作品为开头, 展示了古典主义和浪漫主义对东方的表达怎样被不断重新赋予并在后来的表述风格中以新的形式出现。绘画风格因史变迁, 但其变呈现出根基稳固的轮廓。历史上, 作为一种综合的表述话语, 东方主义因循着与之相似的路径。各个不同时期的独特艺术形式和交流途径反复应用着典范的想像、图像阐释、以及神话, 从而使消逝的现在 (the past present) 和东方主义充满活力并充分发挥着其作用。

在后现代背景下, 东方主义延续着其传统作用: 歪曲讽刺及在意识形态的意义上压制亚洲诸文明。我们可以在诸多后现代商品, 尤其是在计算机与娱乐厅的游戏中窥见该过程的真实运作, 许多游戏均取自好莱坞电影。诸如《殖民帝国》(Colonization), 《大航海世纪》(Merchant Colony) 及《帝国》(Empire)、以及《工人物语》(The Settlers) 等计算机游戏均是陈列对非西方之表述的旧传统的后现代贮藏室。这些游戏只不过反刍了 19 世纪欧洲的殖民图景, 改头换面成了家庭娱乐。以“殖民地”为例, 它邀请“玩家”(the player) 延续“殖民传统”(之间毫无反讽意味), 挑战他们继续游戏进而不断“殖民”奇异的而愚蠢的土著并“创建新的国家”。《工人物语》创生了通过诱骗古代亚洲与古埃及各种族的代表而寻找乐趣的暴君。这些人被放置在荒岛上, 他们必须在此建设居所, 而且要彼此争斗。其他游戏, 如《红色历险记》(Big Red Adventure) 与《死亡之门》(Death Gate) 重现了所谓的“航海大发现时

代” (Voyages of discovery)。在游戏《波斯王子》 (Prince of Persia) 之第一部和第二部中, 有一些穿得很少的标准东方女性、一名普通却邪恶的维齐尔 (Vizir)^① ——贾法 (Jafar)、以及一位戴着缠头巾 (turban) 却具有典型美国特征的波斯英雄 (all-American Persian hero), 他必须前去营救受到迫害而被关押的波斯王子。孩子们很容易地就可以从当代的资源中摄取一种连贯性的观点、一种广泛的传统、一种使一贯思想具体化的立场。

不断地重新包装诸如此类的表述不仅表现于游戏领域。它也出现在结合了信息与娱乐的“寓教于乐”的 CD-ROM 中, 而且其中毫无批评或批判意识, 这些 CD-ROM 均为能够产生道德影响的教育工具。即使这种信息技术能够提高信息的有限性, 这种“娱教”工具的有限容量也会使选择成为极为重要的问题。因此, 东方主义不仅在选择过程中, 而且亦在实际内容方面找到了当代的声音。实际上, 诸如此类的工具不仅使东方主义的表述得以延存, 而且以新的方式深化了东方主义进程。CD-ROM 形式的百科全书和多媒体节目, 如《微软书橱》 (Microsoft Bookshelf)、《微软电子百科全书》 (Microsoft Encarta)、《康普顿交互式百科全书》 (Compton Interactive Encyclopaedia)、《哈钦森历史图书馆》 (Hutchinson History Library)、以及多林·金德斯利 (Dorling Kindersley)^② 《世界史》 (History of the World)

① 穆斯林国家政府的高官, 尤指奥斯曼帝国的大臣。

② 一家英国出版公司。

东方主义

均透过美国镜像过滤了历史。这些产品的有效市场造就了这样一种展示，这种展示在内容上囊括了所有的历史和以及作为其自身反应的表述。因此，人们都从美国的视角和透过美国的经验来认识包括欧洲文化在内的世界所有文化。美国成为所有人类文明的新巅峰。从野人到白人的线性进步的旧范式被重新包装，其中的细微变化表现于，在进化树顶端的白人不是牛津的学者典范，而是哈佛商学院的男毕业生。

例如，在《微软书橱》中，世界的其他地方都成了美国文明的附属品。作为该产品一部分的百科全书和年鉴，大量涉及的是美国历史、社会、文学、以及文化产品，其他的人类历史、文化、以及文明被视为次要和附属的，仅对之作极短的勾勒。书中仅以几百字便完成了对伊斯兰教的介绍。对穆罕默德的书写还不到一段，言之“伊斯兰以大量传说和传统掩盖了穆罕默德的生活”。文明的火炬发源于欧洲，向西传播到美国。当我们穿越历史，年鉴越来越多卖力地细述了那些必然导致美利坚合众国之建立的诸多事项。一旦涉及到历史存在的问题，它必定专注于哪些在美国意识中为重要者、哪些事发生在他们之中或与其公民有关者。多林·金德斯利《世界史》实践了同样的东方主义。²从第二次世界大战的结局来看，它以美国的冷战视角看待整个世界。因此，现代历史被变成了一场意识形态的斗争，斗争的一方是美国民主及其自由意志论者的自由，另一方是黑暗的共产主义，其中详细记述了共产主义的失败。亚洲历史亦受制于美国东方主义。譬如，日本是从美国船长佩里（Perry）到来后才开始崭露头角的，佩里迫使日本向世界打

开了国门，推动了日本的明治维新（Meiji reform）与幕府统治的倒台。我们被告知，明治维新的实质在于日本采纳了西方的标准与技术。在现代史部分，另外一次对日本的提及，是指其在第二次世界大战中作为美国在太平洋的对手。这一意识形态斗争的结果是所有东南亚国家最终获得独立，脱离欧洲的统治（当然，土著人在取得自身独立方面没有起到什么作用），其中略微提到，曾经为美国统治的菲律宾于1947年获得独立。作为战败国的日本在其征服者的监护下实现了民主。其通过越南战争（Vietnam War）和中国来描述现代世界的亚洲。从中，我们获知，在中国，风行一时的毛主义变成了大跃进（Great Leap Forward）和“文化大革命”下的共产主义。但是，毛泽东死后，中国的共产主义领导人“从美国、日本和其他国家寻求思想和资金”，决定允许“人民购买商品，通过私营企业改善生活质量”。越南战争被写入这段历史，因为，1961—1973年间，有58 000美国人葬身越南，美国国内亦因此掀起了一场反战抗议运动。所有关于战争的表述聚焦于美国经验，战争的存在只被解释为反对共产主义的需要。至于伊斯兰世界被提到，仅在于其为美国提供了廉价的石油。因而，“石油与伊斯兰”是一个复合的范畴，它将古典东方主义的种族主义的陈词滥调全部转变为一种最恶毒的陈词滥调的当代表述。因而，通过供给一种被包装成历史和信息的有效而无耻的意识形态，东方在另一个时代被重制。在一段段插入的时段中展开历史使得东方主义发展了其为一个特定时代提供其所需要的任何解释的多种能力。东方的历史被概括为古老的“传统”惯例，是无法

东方主义

变更的、顽固的压迫；通过西方理解的意识形态责难而被重述为历史。总之，带着其傲慢的、自以为优越的、以及种族主义的诸特征，东方主义再次来临。

后现代时代的一个重要特征是全球化（globalization）。后现代的世界是边界缩小了的世界，人们可以即时交流，流行文化跨越全球。它是一个大众市场（mass market），西方与世界其他地方都在逐渐缩小，在这一市场中，西方娱乐有意识地为全球观众创造产品。后现代世界也是一个为单一超级强权（a single superpower）主导的世界，其中，旧有的欧洲殖民主义已为单一超级强权的新帝国主义超级强权政治所代替。在这样一个世界中，东方主义被转换为一种全球化的权力表达，变成了一种工具，这一工具既实践这一权力、也遏制其所认为的对这一权力的威胁。例如，正如我在第四章所讨论的那样，作为对伊斯兰的总体描述，“阿拉伯恐怖分子”的形象象征出现了，这是美国将伊斯兰世界想像为其威胁的直接产物。这是美国对诸多事项的代表性反应，如石油价格短期上涨、伊朗革命事件、穆斯林世界普遍的文化觉醒、以及已转变为疯狂反对者的各种代理人同盟的活动等。^①在新一轮对伊斯兰和穆斯林原教旨主义的妖魔化过程中，作为学术和社会过程的东方主义串通一气，通过对旧世纪的陈词滥调的更新、卡拉什尼科夫自动步

^① 本处有删节。——编者

枪 (Kaleshnikov)^① 和“毒刺”防空导弹 (Stinger Missile)^② 对半月形弯刀 (scimitar) 的取代, 这种共谋得以实现。

日本亦面临着同样的东方主义过程。正如在这个一千年之初, 基督教世界将伊斯兰视为“问题”一样, 如今在这个一千年之末, 美国正面临“日本问题” (the problem of Japan)。两个事例中, 表述的过程都包含和运用了“问题” (the problem) 一词。虽然日本从未成为西方的殖民地, 但它极力驱逐基督教传教士, 并严格限制欧洲商人和外交官。日本照例被看做同其他东方国家一样的奇异文化, 在西方人眼中, 它是艺妓 (geisha) 所在之地。日本美学——如精致的花园、精巧的建筑、非比寻常的歌舞伎 (kabuki) 以及趣味横生的茶道仪式——为人艳羨, 而日本野蛮的尚武传统——武士 (samurai)、武士道 (bushido)、忍者 (ninja) 以及敢死队 (kamikaze) ——却令人恐惧。日本人被视为毫无感情的机器人, 他们封闭地沉浸于自己的禅宗精神和尚武唯美主义之中。然而, 与东方的其他国家不同, 日本发现了自己的过去。日本研究大部分掌握在日本专家手中。西方想当然地自恃对伊斯兰世界、印度和中国的了解拥有某种权威, 然而, 对日本, 它却不能如此。在第二次世界大战具有毁灭性的高潮中, 西方打败了日本及其历史传统, 只要日本集中仿效西方、吸收并反刍消化西方技术、借用与重新

① 由前苏联兵器设计师米哈伊尔·季莫费耶维奇·卡拉什尼科夫 (Mikhail Timofeevich Kalashnikov) 于 1947 年设计的一种新型自动步枪, 机件结构简单, 坚固耐用, 1949 年被苏联陆军选用, 之后广泛运用于许多国家。

② 由美国通用动力公司波莫纳分公司研制的单兵肩射防空导弹系统。

东方主义

阐释西方理念、以往的问题便不再是问题。日本将变得驯服而平静。如此一来，这样一个日本为线性的历史进步提供了生动的范例，迈向西方所在的顶点，重新确认了西方的优越性。这是一个总是对西方的需求点头称“是”的日本。然而，正如石原慎太郎（Shintaro Ishihara）那本颇具影响力的书的题目所言，那样的日本已不再存在：相反，我们看到的是《能说不的日本》（*The Japan That Can Say No*）。³这是一个新的日本，它颂扬亚洲价值观；尽管经历着暂时的经济滑落，但它对自己的未来充满了信心。而且，这是一个技术先进的日本，它拥有自己的“日本化”的技术。大卫·莫利（David Morley）和凯文·罗宾斯（Kevin Robins）指出，“如果未来是技术的未来，如果技术已成为‘日本化’的技术，那么由此推论，未来也是现在的日本的。后现代时期将成为太平洋时代，日本正是未来，这样的未来看起来似乎将超越并取代西方的现代性。”⁴突然之间，日本成了“问题”和威胁。如今，有关日本的表述便带有一种断然恶意的语调。

我们走出了《秋月茶室》（*Teahouse of the August Moon*）（1956）那段时期，其中，马龙·白兰度（Marlon Brando）在该剧中扮演一名有趣的日本农民，他为美国胜利者和重建日本的教育家充当中介和翻译。天真好心的美国人必须引导日本的旧传统（这些传统看起来以艺妓院为核心），将之塑造成令人满意的现代性。白兰度饰演的角色是一个欺诈狡猾却十分诙谐的小流氓。在诸多影片中，日本人被以古典东方主义的另一面来对待。比如，电影《黑雨》（*Black Rain*）（1989）描绘了一个

邪恶的日本人，他携带着大量伪造的美金，试图藏身于美国；而在具有明显种族主义特点的电影《旭日东升》（*Rising Sun*）（1993）中，头号凶犯坂村（Eddie Sakamura）是一家日本大商社的执行主管，他处于商业与犯罪的虚幻境界（*shadowland*）之中。著名的电视系列剧《律政风云》（*LA Law*）^①中的一段插曲向我们展示了有关日本“问题”的完整话语。该剧集涉及到一宗案子：一家日本商社收购了一间由三位美国主管负责的公司，并许诺保留他们的岗位；然而，没想到他们竟被迫放弃职位，进而被解雇。为了赢得这场官司，在其西班牙同事鼓动下，这位美国黑人律师明白了自己需要做什么：他只需打出种族牌（*racist card*）。这位律师在法庭上说明了日本商社文化的固有差别和顽固性；在这种文化氛围中，雇员必须日本化，且职业女性毫无地位。在总结陈辞中，这位美国黑人律师赤裸裸地诉诸种族优越论和种族主义的黄祸^②（*yellow peril*）恐惧——黄种人买下了洛杉矶所有的房地产，并威胁结束我们所熟知的文明——从而影响了陪审团。“我们”——《律政风云》中的律师——赢了官司，从而保护了其当事人免遭损失。

《忍者神龟》（*Teenage mutant ninja turtles*）中，反面角色施瑞德（*Shredder*）代表了日本的威胁，即对世界霸权的机器人式献身和对美国文化的淹没。施瑞德住在下水道里，除非受到喜欢吃比萨的代表美国的海龟的阻止，否则他会用忍者之术打

① 美国著名法庭剧集。

② 指所谓来自亚洲的威胁，尤指来自中国的威胁。

东方主义

斗，像影子一样移动以腐蚀和破坏美国文明。诸如此类的表述建基于这样一种“恐惧，即，日本与美国有着无法消除的差异，其远离美国的理性和普遍主义，并且对之无动于衷。这也是对西方文化自身可能会被东方的他者所击败的恐惧”。⁵ 这种恐惧与“日本问题”相结合便产生了一种新的东方主义：科技东方主义（techno - orientalism），用上野俊也（Toshiya Ueno）的话来说，科技东方主义“将日本建构和表述为‘机器人文化’（automaton culture），视日本为西方自动化的他者（automated Other）”。⁶ “赛伯朋克”（Cyberpunk）流派的小说，如威廉·吉布森（William Gibson）的作品《神经漫游者》（Neuromancer）、及未来派电影如《银翼杀手》（Blade Runner）（1982）都取样于被科技东方主义所重塑的日本，这一方土地上充满了连环漫画与动画电影如《哥斯拉》（Godzilla），暴力电影如《金属男》（Testuo）（1989）、电子游戏、摄像机、视讯电话（video phone），色情科技、传真、电视、计算机、雅致的建筑物、遍布全国的高速客运火车（bullet train）及过度拥挤的城市。莫利（Morley）与罗宾斯（Robins）写道：

科技东方主义的一面，是更加充满怨恨与更具侵略性的种族主义。如今，技术与日本性（Japaneseness）的结合服务于巩固一种阴冷的、非个人的、机器式的文化形象，这是一种与世界其他文化缺乏情感交流的独裁文化。超级动漫发烧友的一代（Otaku generation）——沉浸于电脑现实而对周围“日常生活

漠不关心”的孩子们，便是这种文化的好例子……这些孩子被想像成变异成了机器的人；他们代表一种未来的自动化代码。这便营造了日本人的非人类形象。在西方政治与文化的潜意识中，日本已经成了缺乏感情、去人化的技术权力象征。它表征着资本主义进步过程中疏离了的反面乌托邦形象。这激起了怨恨与嫉妒。日本人是毫无感情的外星人；他们是半机械人（cyborg），是复制人（replicant）。但是，这也意味着这些突变异种在将来更适合生存。动漫发烧友是后现代人类。用鲍德里亚（Baudrillard）的话来说，看起来未来要转向人造卫星的一面。⁷

把日本看做非人的、独裁的东方，是对赛珍珠的中国版本的逻辑延伸，诸如此类的日本印象为我们提供了另一种链接，即穿越时间的长河，透析那些讲述冷漠无情、残忍、邪恶的东方恶棍最终屈服于世界主导的事项，所有这些都与马可·波罗殊途同归。然而，在这些模式中并不需要任何逻辑，即不需要对任何一种关于特定的东方的思想内在系统化。诸如此类的东方也从未被整合入一个连续、统一的完整结构中。东方是冷淡和盲信的；受训于冷酷、放荡与颓废的艺术；建基于家庭与孝顺，却缺乏存在于亲密的人际关系中的情感温暖。那是充斥着奇异传统与行为的地方，或滑稽可笑，或具有威胁性，又令人觉得恐怖。只有出于现今效用的目的而进行的构建在论点上才能够是同时众说纷纭的。东方主义的构架保留了下来并得以扩

东方主义

展，根据当前形势，古老而为人熟悉的东方主义改头换面而呈现出新的姿态。通过不时的迸发，持续的积累得以实现；当前情况下对特定东方的周期性重制未改变或摈弃的那些观念正是过去的一部分。由于用于实现某种转变的诸多陈词滥调之间的相互关系，某种连贯性一直存在着。而且因为缺乏对所有的东方特性的表达，以至于在某个东方表述中占据优势的观点推而及它，被借用到关于另一个东方的表述中。在被定义为奇异而不可思议的东方，奇迹丛生，一切都有可能。源于不同地方的东方主义文化相互渗透与同化，从而衍生出共享的观点，对诸多东方国家的新表述正是从东方主义者共享的观点中生发出来。对任何东方地区的不同的、甚至潜在地相互矛盾的观念非但并未引发争论、批评与解构，反而推动了彼此的相互巩固。尽管增加了一些新的因素，但旧观念依然存在，且整个系统仍在扩展。因此，这一过程被内在化，并成为“我们”如何思考与推理之整体的必需部分，不知不觉地成为西方意识中的一部分，从而使西方这一术语有了新的涵义，产生了几乎无人瞩目的新东方（new Orient）。在后现代时期，“东方”被全球化，其无处不在，处处遭受西方界定自身之主导观念的东方化。

因而，如今我们能够表明有关新东方的明确陈述。欧洲本身正被转变为相对于美国而言的新东方。我们发现，美国对欧洲的表述遵循着东方主义的古典模式。譬如，在美国电影与电视剧中，英国正被东方化。东方主义认为，非欧洲的他者因传统与历史而被束缚与抑制着，它们主要依靠古老过时的观念来推动社会。而在美国电影中，伦敦亦被表述为被历史僵化了的

城市。在电影《天生一对》(Parent trap) (1998) 中的伦敦，每个人都是富有的上层阶级，城市十分古老、传统而具“异国情调”。在一部流行的电视情景喜剧《欢乐一家亲》(Frasier) 中，达芙尼(Daphne) 说话带着口音，这种设计据想能够强调确实古老而过时的英国世界。同聪明机智的弗莱泽及他那同样彬彬有礼的弟弟尼罗(Nile) 相比，达芙尼不仅愚笨且十分天真、不谙世事，充分反映了她所源出的旧时文化。在电影《虎胆龙威/终极警探》(Die Hard) (1988) 和《虎胆龙威/纽约大劫案》(Die Hard With A Vengeance) (1995) 中，英国恶棍们表现出了“阿拉伯恐怖分子”所具备的全部特征：因贪婪与复仇的刺激，他们生来邪恶而暴力，毫无人性可言。在流行的电视节目《老友记》(Friends) 中，有两段情节的场景为伦敦。它只是用那些老套的形象描绘了这个城市：威斯敏斯特教堂(Westminster Abbey)、大笨钟(Big Ben) 与伦敦塔(Tower of London)，以此强调英国陷于时间的偏离。在该剧中，主角之一罗斯(Ross) 要和他新交的英国女朋友艾米莉(Emily) 结婚。相比较而言，其他三位女主角——雷切尔(Rachel)、莫尼卡(Monica) 和菲比(Phoebe) 虽不够智慧却十分迷人；艾米莉显然不够吸引人，她是一个没有头脑的傻瓜，说话带着令人发笑的口音，令人想到《欢乐一家亲》中的达芙尼。她那丑陋而狡猾的父母极力借婚礼之名向罗斯的父母勒索尽可能多的钱财。罗斯的父亲将艾米莉的父亲说成“窃贼”、“廉价的小伙计”。艾米莉的女管家简直直接来自19世纪：她告诉菲比，“年轻的女士啊，那不是接电话的正确方式。首先你要说明自

东方主义

己是谁，然后礼貌地问对方他想和谁讲话。”艾米莉想在一间古老的教堂举办婚礼，可是那教堂早就被拆除了。最后，决定性的一击在于：罗斯找人修缮了一家几近毁坏的教堂用以举办婚礼。这里传递的信息十分明确：英国是古老而奇特的小地方，那里住着一些十分糟糕的人，他们说话口音怪异。因而，英国需要先进的美国为其配置良药以将其从自身的愚蠢中拯救出来。英国报纸发现这种对英格兰的表述具有“羞辱性”和“诬蔑性”：欢迎来到东方化的英格兰。类似的表述还出现于其他相似的剧情中，如《三个奶爸一个娃》(Three Men and A little Lady) (1990)。电影标题中所说的女娃在贵族居住的英国乡村别墅中被三个美国“父亲”抚养，这可不是什么不好的命运。对于英国的诸如与此的表述包含了东方主义的所有消极特征，这有助于定义主导文化，即美国文化的流动性、自由与固有的优越性。正如过去东方主义囊括了主导文化内所有故事叙述一样，如今，独特的英国故事必须被改造——正如所有的历史与其他的东方国家也必须如此一样——以使之与主导文化的典范相一致，或者其合理性为主导文化的典范所证明，而无论这是否会对文学的真实性或普遍逻辑造成损害。这不只是创造诸如此类的故事以使之与孤立主义者对美国文化的反映相适应的问题。正如我们从其历史所看到的那样，东方主义说的更多。东方主义是主导文化自我定义的代替物，是对东方之差异的运用。确实，历史的书写不会停止。每个时代都参照其自身的社会境况、思想、信仰与所得，凭自身立场来重写历史。如此，生活于当时代的人们便易于理解其历史。然而，东方主义

所意味的并不只这些，因为东方主义是一种通过不对称关系作用的改写，在这种不对称关系中，东方，作为关系的一方，虽然被描述成有描述和定义关系的参与者的自由，但是，事实上，其是被坑害、隔离和被忽视的。在东方主义过程及其构建的这种关系中，由于这一过程精心构建了一个名曰东方的理论大厦，因而，当描述者和被描述者越来越熟悉时，却也变得越来越难以理解和交流。后现代主义包括了东方主义。这是因为，东方主义由许多定义后现代主义的受赞许的技术构成的。如果后现代主义只认可快乐原则（pleasure principle）为唯一的事实；那么，对于“我”（I），即作为支配性的“自我”（self）的满足与自我表达而言，有什么手段会比总是将东方构建为快乐之地的过程更好呢？东方主义是实现想像性占用的手段。后现代主义鼓动我们都通过折中地挪用所有的人类历史与文化来虚构我们自己的认同。作为描述，东方主义永远沉湎于拙劣的模仿、嘲笑和拼贴，以或明或暗的情绪，不是轻视，就是制造令人恐惧的魔鬼。东方主义的无定形性——即，其积聚和忽视矛盾的能力——正好符合后现代主义的性情。从根本上而言，东方主义是一种表述体系，对那些认为表述是我们的一切的后现代主义者而言，是一种自然表达。因此，后现代主义默默认可了东方主义。它符合其对自身的定义，即对一切可能（all that is possible）的必然表述。作为过去一种明确的过程，东方主义可以是解构的对象。作为已被替代的古老元叙事（meta-narrative）的一种功能，东方主义可以接受后现代的解构。但是，所解构的是文化习性（cultural propensity）的一个删简版

东方主义

本，而这种文化习性依然将东方主义方案放置于当今，放置在其通常之地，并使之运转。就其特征而言，我在本书中提到的所有问题都是后现代的。在二者之间，存在一种整体性的同一性。于是，我们又回到了《蝴蝶君》。在这部影片中，西方基于美学的理由，宁愿选择死亡也不肯放弃东方的快乐乐园，因为后现代主义在本质上也是一种美学。因此，后现代主义劲头十足地执著于将东方主义方案扩展到新的领域和新的东方。

东方主义的结缔组织 (connective tissue)^① 不在于其有意识的整体不变性。东方主义建基于对西方文化的建构性想像 (constructive imagination)。东方主义是多变的，正如西方文化的灵活。这正是作为过程的东方主义为何以及如何经久而存的原因，它与其来源与效用之地步调一致，既变迁又连续。表述过程建构了知识和信息，东方主义正是表述过程中的记忆、想像和现实效用。同样地，东方主义不能仅被视为学术话语，它也是一种最宽泛意义上的文化话语，同时，它又只不过是那些已知的和想当然的事项。在流行文化的层面上来讲，东方主义是最普遍和最有效的。因此，所有的阴谋理论 (conspiracy theories)，以及有关建立政府、帝国与间谍活动之间的因果链的所有尝试，都无法令人信服。直接的因果关系、有意识的计划和公开的议程都不是东方主义发挥其效力的方式。东方主义更具地方性、先天性与多样性，并且，其如此已很长时间，因而，

^① 主要由胚胎的中胚层形成的组织，具有高密度的血管基质，包括骨胶原有弹性的网状纤维、脂肪组织、软骨和骨头，它构成身体的支撑和连接结构。

对于西方而言，正是这些构成了真实感自身。而且，正是这种深入的无意识接受过程的持续存在使得东方主义陷入了僵局。各种各样的东方民族不能参与讨论，无人倾听他们对自己的理解，通过以西方人的接纳与感受为条件的背景噪音也不能使他们自己被理解。如果东方主义是一种知识与权力中的直接因果关系的有意识活动，那么它很容易遭到抵抗和驱逐。只有抓住西方自我知觉中东方主义之无意识性、内在性、以及普遍的多样性，我们才能够提出矫正的充分理由。这种矫正必须是一种新的有意识开放，即，对诸东方民族——西方之东边的大众——如何思考、了解以及感知他们自身、他们的文化、以及他们的历史的开放。需要将真实性传统视为一种诡计。变迁与连续、曲解与偏见、以及重新使用与再次阐述必须被视为所有民族文化敏锐的重要部分。由此，东方与西方、不同的民族之间有许多问题可以讨论，就没有谁会还在场外。为了到达一个可持续的多元未来，必须经历一种超越东方主义的进程。进程需要有终点和界端，从而可以将一些人圈定在已经站不住脚的循环观念的网络中。这个界端不是关于东方的传统表述，无论诸如此类的表述在西方的无意识中多么古老。东方主义的表述把自己装扮成现实，如果不先洞察和理解这类表述的局限性，建基于互相尊重并能推动相互理解的多元的未来便不可能出现。我们将继续生活在冲突、不信任、诋毁与边缘化的世界里，而这些正是东方主义的遗产。

注 释

第一章

1. Federici, S., "The God that never failed: the origins and crises of western civilization" in Silvia Federici (ed.), *Enduring Western Civilisation* (Westport, Connecticut: Praeger, 1995), p. 66.

2. Evidence to Select Committee of the House of Commons (1781) vol. 37, p. 107.

第二章

1. Wright, T. (ed.), *The Travels of Marco Polo* (New York: ASM Press, 1968).

2. Wittfogel, K., *Oriental Despotism* (New York: Vintage Books, 1981).

3. 参见 Wood, F., *Did Marco Polo Go To China?* (London: Secker and Warburg, 1995)。

4. 参见 Williams, G. A., *Excalibur* (London: BBC, 1994)。

5. Crone, P. 和 Cook, M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*

(Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

6. Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts: Harvard, 1962), p. 7.

7. 同上, 第 23 - 24 页。

8. 同上, 第 25 页。

9. 前述引用的 Gwyn 的书, 第 120 页。

10. 参见 Bacon, 引自前述 Southern 的书, 第 59 页。

11. Campbell, M. B., *The Witness and the Other: Exotic European Travel Writing 400—1600* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), p. 48.

12. Mandeville, Sir John, *The Travels of Sir John Mandeville* (Harmondsworth: Penguin, 1983), p. 180.

13. 见 *Travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indies* (1686) 的前言。

14. 转引自 Latham, J. D., “Arabic and Islamic Studies in the UK”, *New Books Quarterly*, 1: 2 - 3, 1981, pp. 37 - 8。

15. Hamilton, A., *William Bedwell, the Arabist* (Leiden: Brill, 1985), p. 67.

16. Prideaux, H., *Mahomet: The True Nature of the Imposter Fully Displayed in the Life of Mahomet* (1697).

17. 同上。

18. 同上。

19. Heylyn, P., *Cosmographie* (1682).

20. De Baer, E. S (ed.), *Correspondence of John Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1976—), vol. I, p. 353.

东方主义

21. Maundrell, H., *Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter* (1697), p. 53.
22. de Thevenot, A., *Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant* (1686), pt i, p. 58.
23. Rycaut, Sir Paul, *Present State of the Ottoman Empire* (1668), p. 32.
24. *Works of Sir William Temple* (1814), vol. III, p. 390.
25. Berniev, F., *Travels in the Mughal Empire* (1914), p. 231.
26. 参见前述引用的 de Thevenot 的书, 第 I 部分, 第 58 页。
27. Baines, Sir Thomas, *Early Travels Voyages and Travel in the Levant* (1893), p. 271.
28. Terry, E., *A Voyage to the East Indies* (1655), p. 346.
29. Boxer, C. (ed.), *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, OP, Fr. Martin de Rada, OESA* (London: The Hakluyt Society, second series, 1953).
30. Ricci, M., *China in the Sixteenth Century Journals 1583—1610*, transl. and ed. L. Gallagher (New York: 1953, p. 30).
31. Lach, D (ed.), *Liebniz Novissima Sinica - Latest News from China* (Honolulu, 1957), pp. 46 - 7.
32. Montesquieu, *Spirit of the Laws* (1748), p. 280.
33. Voltaire, *History of Manners and Spirit of Nations* (1756), XXIV, pp. 28 - 9.
34. Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, ed. by D. Forbes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1986).
35. Marshall, P. G. and Williams, G., *The Great Map of Mankind* (Lon-

don: Dent, 1982), p. 87.

36. von Herder, J. G., *The Outline of a Philosophy of the History of Man* (1784), pp. 197 - 8, 296.

37. 参见前面所引 Marshall and Williams 的书, 第 176 页。

38. Holwell, J. Z., *Interesting History Events relative to the Province of Bengal and the Empire of Indostan* (1767), p. 70.

39. Reynal, A., *A Philosophical and Political History of the Settlement and Trade of the Europeans in the East and West Indies* (1777), vol. 1, p. 38.

40. Marshall, P. G., *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 43 - 4.

41. 引自 Marshall, P. G (ed.), *Writing and Speeches of Edmund Burke* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 第 140 - 142 页。

42. 参见前面所引 Marshall 和 Williams 的书, 第 158 页。

43. 同上, 第 94 页。

44. 参见前面所引 Mandeville, Sir John 的 *Travels*, 第 189 页。

45. Grant, C., letter to Methodist minister Thomas Coke, in *Life of Thomas Coke* (London:, 1815), p. 201.

46. 引自 Kabbani, R., *Europe's Myths of the Orient* (London: Macmillan, 1986), 第 34 页。

47. 同上, 第 59 页。

48. Djait, H., *Europe and Islam* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 29.

49. Doughty, C. M. (1888), *Travels in Arabia Deserta* (New York: Dover, 1979edn), vol. 1, p. 21.

东方主义

50. Doughty, C. M. (1888), *Travels in Arabia Deserta* (New York: Dover, 1979edn), 第二卷, 第 405 页。
51. 同上, 第二卷, 第 22 页。
52. Al - Sayyid, A. L., *Egypt and Cromer* (London: John Murray, 1968), p. 77.
53. 同上, 第 143 页。
54. Cromer 引自 Said, E., *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 第 38 页。
55. Byron, Lord, "Notes to Childe Harold's Pilgrimage", *The Poetical Works* (London: 1960), p. 884.
56. 参见前面所引 Kabbani, 第 84 - 85 页。
57. Thornton L., 引自 *The Orientalists: Painter - Travellers* (Paris: ARC Edition, 1994), 第 152 页。
58. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, 转引自 Djait, H., *Europe and Islam* (Berkeley: University of California Press, 1985), 第 80 页。
59. 参见前面所引 Said 的书, 第 154 页。
60. Spengler, O., *The Decline of the West* (New York: Knopf, 1939).
61. Iqbal, Sir Muhammad, *Reconstruction of the Religious Thought in Islam* (Lahore: Ashraf, 1971), pp. 142 - 143.
62. Toynbee, A., *A Study of History* (Oxford and London: Oxford University Press and Thames and Hudson, 1972).

第三章

1. Jameelah, M., *Islam and Orientalism* (Lahore: Yusuf Khan, 1971), p.

105.

2. Tibawi, A. L., *English – speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism* (London: Luzac, 1964), p. 8.

3. 同上, 第 9 页。

4. 同上, 整个段落中的引文都引自第 11 页。

5. 同上, 第 13 页。

6. 最先发表在 *Diogéne* (1963), 44, 第 109 – 142 页。全部引自 Anouar Abdel – Malek, *Civilisation and Social Theory* (London: Macmillan, 1981), 第 75 – 76 页, 这篇论文被收入此书中。

7. 同上, 第 76 页。

8. 同上, 第 76 页。

9. 同上, 第 77 页。

10. 同上, 第 77 页。

11. 同上, 第 79 页。

12. 同上, 第 80 页。

13. Swettenham, 引自 Alatas, S. H., *The Myth of the Lazy Native* (London: Frank Cass, 1977), 第 45 页。

14. 同上, 第 72 页。

15. 同上, 第 72 – 73 页。

16. Alatas, S. H., *The Myth of the Lazy Native* (London: Frank Cass, 1977), p. 75.

17. Djait, H., *Europe and Islam* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 169 – 170.

18. 同上, 第 173 页。

东方主义

19. Djait, H., *Europe and Islam* (Berkeley: University of California Press, 1985), 第6页。
20. 同上, 整段中的引文均引自第171-172页。
21. Ahamad, A., *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), ch. 5.
22. 作者逝世后其文章被结集出版: Hodgson, M. G., *Rethinking World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
23. Hodgson, M. G., *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974; 3 vols).
24. Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988), p. 267.
25. Said, E., *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Pall, 1978), p. 1.
26. 同上, 第3页。
27. 同上, 第41-42页。
28. 同上, 第203页。
29. 同上, 第94页。
30. Lewis, B., *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993).
31. Gellner, E., "The mightier pen? Edward Said and the double standards of inside-out colonialism", *Times Literary Supplement*, 19 February, 1993.
32. Fox, R. G., "East of Said" in M. Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1992), p. 145.

33. MacKenzie, J., *Orientalism: History, Theory and the Arts* (Manchester: Manchester University Press, 1995), pp. 208 – 210.

34. 同上, 第 215 页。

35. Yound, R., *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990), p. 129.

36. Porter, D., “Orientalism and its Problems” in P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post – Colonial Theory* (Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1993), p. 151.

37. 同上, 第 152 页。

38. 同上, 第 153 页。

39. 参见前面所引 Said, 第 328 页。

40. 参见前面所引 Yound, 第 227 – 228 页。

41. 参见前面所引 Ahmad, 第 164 页。

42. 同上, 第 168 页。

43. 参见前面所引 Yound, 第 127 页。

44. Richardson, M., “Enough Said – Reflections of Orientalism”, *Anthropology Today*, 6: 4, 1990, pp. 16 – 19.

45. Said, E., *The Politics of Dispossession* (New York: Pantheon Books, 1994), p. 388.

46. Said, E., *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981), p. 41.

47. Said, E., “Orientalism Reconsidered” in F. Barker et al. (eds.), *Europe and Its Others* (Colchester: University of Essex, 1985; 2 vols).

48. Said, E., *The World, the Text and the Critic* (Harvard: Harvard University Press, 1983), p. 290.

东方主义

49. Makdisi, G., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); and Makdisi, G., *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

50. Said, E., *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994).

51. Robbins, B., "East is a Career" in M. Sprinker (ed.), 参见前面所引, 第 50 页。

第四章

1. 这是一个有争议的领域。见 M. Harris 在 *The Rise of Anthropological Theory* (London: Routledge, 1969) 中的 incomprehension, 就这一点, 他同 M. Hodgen 在 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1964) 一书中的观点展开辩论。

2. Marshall, P. G. and Williams, G., *The Great Map of Mankind* (London: Dent, 1982), p. 143.

3. Cantwell Smith, W., *Islam in the Modern World* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

4. Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947).

5. Hitti, P. K., *Islam and the West* (Princeton: Von Nostrand, 1962).

6. 参见前面所引 Cantwell Smith 的书, 第 110 页。

7. Cragg, K., 见 J. Qureshi 的总结, A. Hussain and J. Qureshi et al. (eds), *Orientalism, Islam and Islamists* (Battleboro: Amana Books, 1984),

pp. 211 – 13。

8. Anderson, N., *Islam in the Modern World: A Christian Perspective* (Leicester: Apollos, 1990).

9. Crone, P. and Cook, M., *Hagarism: the Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

10. Cook, M., *Muhammad* (Oxford University Press, 1983).

11. Pipes, D., *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1954).

12. Binder, L. *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), p. 106.

13. 同上, 第 107 页。

14. 参见前面所引 Cook 的书, 第 37, 38 页。

15. Laffin, J., *The Dagger of Islam* (London: Pan Books, 1991).

16. Fukayama, F., *End of History and the Last Man* (London: Hamish Hamilton, 1992).

17. Huntington, S., “The Clash of Civilization”, *Foreign Affairs*, 72 (3), July/ August 1993, pp. 22 – 49.

18. Soguk, N., “Reflections on the ‘Orientalised Orientals’”, *Alternatives*, 18, 1993, p. 363.

19. 引自 Edwards, M., *Raj* (London: Pan Books, 1969), 第 151 页。

20. Vittachi, V. T., *The Brown Sahib Revisited* (Delhi: Penguin, 1987), p. 14.

21. Singer M. R., *The Emerging Elite* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1964), p. 47.

东方主义

22. 见 Ibrahim, S. E. and Hopkins, N. S. (eds), *Arab Society* (Cairo: American University of Cairo Press, 1985)。
23. Naipaul, V. S., *Among the Believers: An Islamic Journey* (London: Penguin, 1981)。
24. Rushdie, S., *The Satanic Verses* (London: Viking, 1988)。
25. 参见前面所引 Naipaul 的书, 第 16 页。
26. 同上, 第 14 页。
27. 见 Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales: A Selection*, ed. D. R. Howard (New York: Signet Classics, 1969), p. 78.
28. Naipaul, V. S., *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples* (London: Little, Brown, 1998)。
29. Daniel, N., *Islam and the West* (Oxford: One World, 1993), p. 17.
30. Nandy, A., *Traditions, Tyranny and Utopias* (New Delhi: Oxford University Press, 1987), p. 15.
31. Updike, J., *The Coup* (New York: Random House, 1978)。
32. Caputo, P., *The Horn of Africa* (London: Futura, 1982)。
33. Randall, J., *The Jihad Ultimatum* (New York: Pinnacle Books, 1988)。
34. Forsyth, F., *The Fist of God* (London: Corgi Books, 1994)。
35. Carson, M., *Friends and Infields* (Black Swan: London, 1989)。
36. Nadel, A., "A Whole new (Disney) world order: *Aladdin*, atomic power and the Muslim Middle East" in M. Bernstein and G. Studlar (eds), *Visions of the Orient: Orientalism in Film* (London: I. B. Tauris, 1997)。
37. 参见前面所引 Nadel 的书, 第 185 页。
38. Spence, J., *The Great Chan's Great Continent: China in Western Minds*

(New York: W. W. Norton, 1998), p. 167.

39. 同上, 第 140 页。

40. 参见前面所引 Nadel 的书, 第 199 页。

第五章

1. 对该展览的简短讨论见 Beaulieu, J., “Re - viewing Orientalism”, *Third Text*, 43: 98 - 101, 1998.

2. 对 Dorling Kindersley 之 *History of the World* 的详论见 Sardar, Z., *Postmodernism and the Other* (London: Pluto Press, 1998), ch. 3.

3. Ishihara, S., *The Japan That Can Say No* (New York: Simon and Schuster, 1991).

4. Morley, D. and Robins, K., *Spaces of Identity* (London: Routledge, 1995), p. 168.

5. 同上, 第 162 页。

6. Ueno, T. (1997) “Japanimation and Techno - Orientalism” in M. B. Roetto (ed.) *ISEA 96 Proceedings: Seventh International Symposium on Electronic Art* (Rotterdam: ISEA 96 Foundation, 1997).

7. 参见前面所引 Morley and Robins 的书, 第 170 页 Morley and Robins, *op cit.*, 第 170 页。

译者后记

如萨达尔所指出的那样，东方主义牵连甚广，几乎涉及西方人文及社会科学所有学科。因而，梳理这样一个概念，实属不易。对我们而言，翻译这样一部书，也决非易事。当然，翻译虽艰难，我们从中也获益良多。由于学识所限，摆在读者面前的这个译本可能并不成熟，错误在所难免，敬请方家指正。

由于书中所涉及的作品、作家、事件等较多，为了方便读者阅读，我们力所能及地做了一些脚注。在注释的过程中，我们利用了现有的各类工具书、已有的学术成果、互联网上各种资源等，由于所涉甚多，我们没有一一说明，在此一并表示我们的谢意。

全书由马雪峰和苏敏合作完成，前言、第一章、第二章和第三章由马雪峰翻译，第四章和第五章由苏敏翻译，马雪峰校对了第四章和第五章，苏敏校对了前言、第一章、第二章和第三章，最后由马雪峰统稿。

马雪峰、苏敏于北大

2005年3月1日

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文