

科耶夫與薩義德的《東方學》

◎ 張洪勝

引言

本論文嘗試從黑格爾專家科耶夫 (Alexandre Vladimirovitch Kojevnikov, 簡稱 Kojève, 1902–1968) 的「主人—奴隸辯證法」來解讀愛德華·薩義德 (有譯作薩依德、賽義德等) (Edward W. Said, 1935–2003) 的《東方學》 (*Orientalism*)，進而揭示薩氏作《東方學》的意圖 (intentions)。

一 科耶夫的「主人—奴隸辯證法」

科氏重要之處在於揭示了西方現代性的邏輯和最終的結果。他從黑格爾的「主人—奴隸關係辯證法」 (master-slave dialectic) 入手，指出現代性的基本邏輯 (或說動力) 是「爭取承認的鬥爭」，也就是所謂的「承認的政治」¹。

科氏認為，原初的人與動物為了生存具有同樣的生物學上的欲望，如吃渴的欲望，然而後來人類發展出從生物學角度來看沒有價值的欲望，如愛情、讚賞、榮譽等等，這些欲望說到底是一種要求被承認的欲望：承認其存在及價值。由此，真正的人性立足於對承認的欲望而否定其作為既定的、自然的或動物性之存在性。職是之故，歷史中的人總渴望其特殊性的存在被普遍承認為一種絕對的價值，渴望成為在同類中具有普遍價值的惟一者。然而，為了獲得這種承認，人類社會無可避免地會產生出鬥爭，而正是鬥爭構成了人類的歷史，可以說，是承認構成了人類的歷史。

按科氏的臆想，人類的歷史是這樣的：起初，為了獲得承認，人與人之間的關係進入了敵人般的狀態，因為人總是想被所有人承認，卻反過來又不想承認他人。那麼，要求單邊承認的欲望就會激發起鬥爭，要求對方承認自己，臣服於自己的卻下。結果是，總有些人勝利，有些人則戰敗。戰勝的當了主人 (master, the dominant Self)，戰敗的成了奴隸 (slave, the subordinate Other)。如此的主奴關係不僅拉開了人類歷史的序幕，而且還是世界歷史前進的動力。國家正是源於進行集體戰鬥中勝利者的相互承認，亦即勝利者之間互相承認對方為主人，而不會互相開戰，他們之間的地位是平等的。政治領袖是主人們中承認的權威，領導主人們獲得其他國家對他們的國家之承認的滿足，然而主人們並不因而成為領袖的奴隸。科氏也認為，為承認而戰的結果構築起具有法律性的實體，人類的社會形態如意識形態、政制、法律等都是這場戰爭的產物。這些產物是用來承認勝利者對其勝利品擁有的「權利」。例如，在丈夫和妻子的關係上，在追求承認戰爭的結束後，丈夫被創造為所有者，而合法妻子則被創造為法定的財產。

科氏認為，在主奴的關係中，奴隸是我們了解歷史的關鍵者。當主奴關係確定以後，主人必然迫使奴隸勞役改造自然世界，從而創造了技術世界，人類也因而與自然對立起來；主人也迫使奴隸改造其人性，藉著意識形態改變其人生的態度、信念及生活方式，以致奴隸失去了作為人的本性。然而，奴隸在改造自然和轉化世界的過程中，明白到自己有改變事物及扭轉自己失去的人性的能力。由於奴隸活在一個自己沒有被承認，因此也沒有得到滿足的世界，於是奴隸一方面建構自己的話語來批判及否定它，另一方面企圖通過構造技術、藝術和宗教的想像的理想的世界來贏回自己失去的人性及自由。奴隸千方百計地讓主人們承認他，試圖像主人那樣去壓迫自己的主子，以致出現連翻的血腥革命。

從科氏的思想來看，現代性的內在邏輯或動力就是一場奴隸（即一切在民族、種族、階級、性別等上被逼迫的人）爭取自己失去的人性及爭取被「承認」為平等自由者的歷史。按科氏的構想，一旦全人類之間被承認的欲望得到滿足，即承認所有的人都是平等及自由的，就會出現一個「普世同質的國家」（the universal and homogeneous state），亦即是說，現代性最終的結果將會實現一個普世同質的國家²。人類千百年為了承認的滿足之勞役與鬥爭史最終將會指向的是一個普世同質的國家，而所謂的同質性也就是平等。缺少同質性就會為種族、階級、性別的區別留下空間；缺少普世性就意味著仍有可能出現黨派、宗教、民族、國與國、內戰的鬥爭。普世同性的國家是一個具有超民族、超政治的世界憲政的「全球」國家，其中每人都有意識地知道及實踐每人所有的平等的尊嚴，其中也再沒有集體的不滿，因為所有人都承認每人是平等與自由者。一言以蔽之，每人都完全意識到已被充分地承認，得到了最徹底的被承認的滿足。這時人們再不需要進行任何的顛覆活動，然而儘管藝術、體育、娛樂、科學發明等仍然會繼續下去，但人卻無意義地活著，所謂無意義是由於人再不必為了承認而鬥爭，亦即是說，人類最終返回到最初沒有承認欲望的動物性狀態。這就是人類歷史的終結³。

法國後現代哲學就是在理念上回應、反對或抵制這種現代性的邏輯及其最終的結果。例如巴塔耶（Georges Bataille）就力圖阻擋普世同質國家的降臨，企圖保持人類在歷史終結後將失去的活力和衝勁。後來，傅柯（Michel Foucault）⁴也加入反對科氏的行列，同樣要重拾人因普世同性國家的出現而失去活力與衝勁及維護人的自由與人性。日後的德里達（Jacques Derrida）⁵沿著巴塔耶及傅柯的路線，用譜系學的方式進一步拆解普世同質國家式的理性主義（邏各斯中心主義）的必然性及單一性。相反，也有一些法國後現代學家慶祝科氏普世同質國家的來臨，如Queneau（超現實文學領袖）⁶。

二 《東方學》與「主人—奴隸辯證法」

若我們深入閱讀薩義德的《東方學》，就會發現薩氏的思想遙契科氏的「主人—奴隸關係辯證法」，我們可以從下面的引文得到印證⁷：

〔被殖民者如要反抗西方殖民者的話，〕關鍵在於重新發現和恢復原住民文化中過去被帝國主義的種種手段所壓制的東西。這樣我們便可理解法農（F. Fanon）為何強調重新解讀黑格爾的主—奴關係辯證法，把這種關係擺進殖民情形中。……獲得承認等於重新標繪和佔領帝國文化形式中保留的從屬位置，具有自我意認地佔領它，在同樣的領土上爭取得到承認，因為在這領土上原住民以前只知道逆來順受地甘心做被定格的卑賤者。

上述的話能充份顯示出薩氏是有意識地從主—奴關係來理解殖民者和被殖民者的關係的。事實上，在薩氏的學術中，主奴的關係是個中心點。薩氏作《東方學》的「意圖」是要表現（represent）主奴的關係，藉此協助奴隸解放自己及尋回失去的人性。薩氏說他一生念念不忘就是人類的啟蒙和解放，在其自選集「最後」的一頁，他說：「重要的是〔我〕把認識到的東西寫下來，表現出來，給人提供可以把握的信息，頭腦裏想著某種目的。轉來轉去又回到了解放和啟蒙。我是說，我之所以得出這個結論，是因為除了對解放和啟蒙作理論認識或者說有一天我將這麼做以外，別無選擇。我認為這是世俗知識分子最重要的作用。」⁸薩氏在他的《文化與帝國主義》也說：「需要記住的倒是，關於解放和啟蒙的最有力的敘述也應是融合而非分隔的敘述，應是那些過去被排斥在主流之外，現在正在為自己的一席之地而鬥爭的人們的故事。」⁹

在其《東方學》中，薩氏首先要表現人們鬥爭的故事，更準確地說是表現「國與國間」的被欺壓與反抗的鬥爭故事。按其描述，在十八世紀至二十世紀中期，西方列強法國、英國、德國、俄國、西班牙、葡萄牙、意大利、瑞士相繼入侵中東的埃及、巴勒斯坦、敘利亞、土耳其，非洲的阿爾及利亞、剛果，亞洲的印度、中國、越南，拉丁美洲和澳洲等國家，以武力戰勝它們，令戰敗國俯首稱臣，成為它們的奴隸。於是被殖民國在被迫的情況下與殖民國發生了特殊的關係。薩氏要研究的是重現兩者如何理解及看待這種關係的話語（discourse）。

薩氏認為，在戰鬥完畢後，西方列強需要藉著戰敗國來重新理解自己的身份與位置，這是因為，從根本上說，自我建構需要他者，「每一個文化的發展和維護都需要一種與相異質並且與其相競爭的另一個自我（alter ego）的存在。自我身份的建構……牽涉到與自己相反的『他者』身份的建構，而且總是牽涉到對與『我們』不同的特質的不斷闡釋和再闡釋。」¹⁰戰勝國正要闡釋與戰敗國的身份關係，它以主人的姿態身份來了解自己，要求戰敗國「承認」自己的優越性及高貴性，因為兩者根本不可能是平等的。作為主人的西方認為「東方是非理性的，墮落的，幼稚的，『不正常的』；而歐洲則是理性的，貞潔的，成熟的，『正常的』」¹¹，於是「東方一下子可悲地成了非人道、反民主、落後、野蠻等的代名詞」¹²。結論就是：東方人應該被西方人統治。例如，英國人就認為埃及人（甚至是所有亞拉伯人）容易受騙，「缺乏熱情和動力，大都淪為『阿諛逢迎』、陰謀和狡詐的奴隸，對動物不友好；東方人無法在馬路或人行道上散步（他們混亂的大腦無法理解聰明的歐洲人一下子就明白的東西：馬路和人行道是供人散步用的）；東方人對謊言有頑固的癖好，他們『渾渾噩噩，滿腹狐疑』，在任何方面都與盎格魯—撒克遜民族的清晰、率直和高貴形成鮮明對比。」¹³背後的矢向很明顯：埃及人應被英國人統治，作英國人的奴隸。直至今今天，美國這帝國仍然視亞拉伯人是無理、好色、反民主、恐怖份子、劣等種族等，是要臣服的對象¹⁴。作為主人的「我們」與作為奴隸的「他們」存在著不可逾越的鴻溝，「前者總在侵蝕著後者（甚至走到使「他們」完全淪為「我們」的工具的地步）。」¹⁵總而言之，「與東方人不同，〔西方人〕是人類的真正代表。……原因只是『他們』本質上不像『我們』那樣具有人性。」¹⁶我們可以用這一句總括上述的意思：「既然東方人乃臣屬〔低下〕民族之一員，就必須使其臣服：道理就是這麼簡單。」¹⁷這當然是主人的聲音及合理化其統治的虛言。

薩氏進一步認為，這種心態深入西方民心，形成一種「東方話語」。在這種話語中，東方成為西方因界定自己而所作出的一種相對的想像、形象、觀念、人性和經驗的符號，東方學就是這種符號的結晶。東方學以東方與西方兩者之間這一本體論和認識論為基礎，對東方的觀

點作出權威的裁斷，對東方進行描述、教授、統治、殖民等方式來處理。它確立了價值標準，與之奉為真理的某些觀念，與其所形成、傳遞和再生傳統、感知和判斷無法區分。東方學不斷重申和強化這一觀點：「歐洲民族和文化優越於所有非歐洲的民族和文化。」¹⁸實際上，與東方學有關的表述可以直接追溯到這一不平等之教條中。薩氏在書中不斷強調，這種東方學其實是一種思想方式和體制，因為「東方學歸根到底是從政治的角度察看現實的一種方式，其結構擴大了熟悉的東西（歐洲、西方、『我們』）與陌生的東西（東方、『他們』）之間的差異。這一想像視野（vision）在某種意義上創造了以這種方式構想出來的兩個世界，然後服務於這兩個世界」¹⁹。因此，東方不是一個客觀的存在，不是現實存在的東方，而是被東方化的東方，是被支配的客體，它是為西方而存在的存在。「除了政治上的主人／奴隸關係外，還有甚麼別的東西能……極好地描述那種東方化了的東方？」²⁰因此，東方不是一個思想與行動的自由主體，而是西方獲得力量和自我身份的他者。「由於這一趨勢處於西方東方學理論、實踐和價值的核心，西方對東方的強權因而被人們想當然地作為科學的真理而加以接下來。」²¹東方與西方之間的確存在著一種權力、支配和霸權的關係，歸根到柢，這源於東方諸國不敵西方列強而成為奴隸的結果。

薩氏進一步追查東方話語是怎樣形成的，他發現其中一個重要的原因，就是西方的知識份子（包括東方學家、小說家、詩人、翻譯家、旅行創作家等共同塑造了一個東方的形象）推動、重覆及傳播東方話語，並成為西方的敘事意識。薩氏認為知識份子應為主—奴關係的建立負上道德之責，因為他們積極地參與了當中的建設，並成為西方的代言人。如果知識分子辯稱這是純粹學術上研究，薩氏視之為天真的想法，因為「這些過程並非一種純粹的精神操練而是一場生死攸關的社會競賽，……簡而言之，身份的建構與每一社會中權力運作密切相關，因此決不是一種純學術隨想。」²²薩氏考察了不少東方學者，發現他們有意或無意地受到東方學話語的支配來看待東方，例如，語言學家Ernest Renan最後就認為閃米特人（Semites）是「人類劣根性之淵藪」²³。知識份子很多時忽視或否認了他自身的現實環境：他屬於一個在東方具有確定利益的強國一員，而這一身份很多時令他站在強國的立場看待事物（薩氏稱這種情況為隱伏的東方學）。總之，「學術研究領域……是受制於社會，受制於文化傳統，受制現實情境，受制於學校、圖書館和政府這類在社會中起著穩定作用的機構的。」²⁴根本沒有我們經常設想的客觀性。東方學是西方與東西戰爭的意識形態的產物，是主人建構其身份和改變奴隸人生的態度、信念及生活方式的思想工具，知識份子尤其是東方學家參與了這種建構，難怪乎薩氏有這樣的批評：「東方學的局限……乃伴隨棄除、抽離、剝光其他文化、民族或地區的人性這一做法而來。」²⁵

作為奴隸的被殖民國對其主人即宗主國不無反抗，也不甘心永遠作奴隸。薩氏指出，作為奴隸的東方人總是被表現為一個被奴役的對象及在西方內部扮演著特殊角色的局外人，「從西方對東方進行思考的一開始，有件事是東方一直無法做到的，那就是表述自己。」²⁶他們總是得不被承認「存在」的滿足，於是他們的怨恨和惡意的嫉妒累積起來，起來反抗主子，贏回自己失去的人性、自由及存在的價值。於是被統治的東方力圖尋回失去的自我身份，不願成為他者身份的客體，結果是：在六十年代後，大部份的殖民地意識到自身臣服於歐洲民族的處境（一種奴隸的醒覺）²⁷，於是它們強調民族的個性，動員反抗西方的鬥爭力量，藉著示威、遊行、暴力打擊、報復等行動，它們終於爭回屬於它們的土地，擺脫了宗主國給予它們的枷鎖，重新收回命名的權力，重寫經典，重新佔有文化和自我表現的方法，等等。正如薩氏所說：「解放和啟蒙的敘述動員了人民奮起擺脫帝國主義的統治。」²⁸薩氏接著指出，

隨著民族解放運動的成功，便出現下一浪的鬥爭，就是由女權主義者發起的對不公平現象如納妾制、一夫多妻制、階級不平等等鬥爭²⁹，旨在除掉許多殖民統治時仍然存在的態度，如對應於宗主國統治的父權統治，對應於被殖民者統治的婦女被欺壓³⁰。

薩氏預測人類的鬥爭仍然會持續下去：「我們不應假裝認為和諧的世界已經具備」³¹，因為「在今天的學術研究中，仍然無法回避一系列強大的政治的、最終是意識形態的現實。……即使不存在東方／西方之分，也會存在南方／北方之分、有／沒有之分、帝國主義／反帝國主義之分、自色／有色之分」³²。例如，薩氏認為經濟全球化就會令全球受到跨國公司的支配，令南方臣服於北方³³。以上的種種區分就意味著人類的鬥爭還會持續下去。還有，薩氏也提醒我們東方學已成功地與新的帝國即美國合流了，發揮著它舊有的功能和角色，協助美國施行其文化帝國主義霸權，試圖支配著全球，入侵每一文化。今天，「東方的學生（和東方的教授）仍然想跑到美國並且投到美國東方學家的麾下，然後回來向本地的聽眾重複……東方學教條的那些陳腔濫調。」³⁴事實上，正如我們所看到，美國的行徑十足像個宗主國，支配及統治著很多國家及民族，不屈從的就會受到它的攻擊³⁵。這樣，被統治的國家及人民就有了反抗及鬥爭的動因，正如阿爾蓋達所做的。

然而，薩氏另一方面卻流露出渴望人類鬥爭的終結的感情，他說：「這個世界是一個擁擠的地方。如果每個人都要堅持自己聲音的純正性和至上性，我們得到的將僅僅是無休止的爭鬥聲和血腥的政治混亂。在歐洲重新出現的種族主義政治中，在美國出現的關於政治正確性和屬性（gender）政治的爭論的噪音中，我們都可以看到。」³⁶因此，薩氏認為，「提高人類群體的知識和自由這一共同的目的比種族和國家差異重要。」³⁷尤為進者，他盼望人類可以「超越『我們』對抗『他們』這種思考模式」³⁸，因為「我們」與「他們」的區分是人類鬥爭的淵藪。在《東方學》將要結束時，他以盼望的口吻說：「儘管激發我對作為一種文化現象和政治現象的東方學產生興趣的那種敵意和平等依然存在，但現在人們至少已經達成了一種基本的共識：這些東西並不代表一種永恆的秩序，而只是一種歷史經驗，它們的終結，或至少是減弱，也許指日可待。」³⁹簡言之，薩氏渴望有一天人類的鬥爭可以停止⁴⁰，得享太平，活在一個自由平等的國度中。這個自由平等的國度在本質上就會是科氏的普世同質的國家，因為若果薩氏所渴望的那個國度不具普世同質國家的性質，鬥爭仍然存在，他的渴望便會落空。

從上可見，薩氏的《東方學》所用的措辭基本上與科氏的主奴關係辯證法是契合的，他們同樣強調了主人的統治（尤其是在思想上對奴隸的支配及統治）和奴隸的反抗，並矢向一個普世同質的國家之出現。

三 《東方學》與歐洲中心主義

薩氏提醒學者在文化研究上要對主奴鬥爭的歷史給予應有的重視，批判了後現代知識份子在他們的敘述中忽略了這一點，企圖模糊及弱化人類仍在進行中的鬥爭及其目的。說到底，他們的問題在於「存在著更為嚴重歐洲中心論傾向，其理論和審美重心嚴重地向局部和偶發問題傾斜，強調歷史只不過是無足輕重的裝飾物，強調碎片的拼貼和消費主義」⁴¹。薩氏繼續批評道：「有一條後現代規則，顯現是由叫做利奧塔德的某某人制定的，那就是以人性解放

和啟蒙為宏旨的敘事被認為已經過時。這個論點，不論是在現代西方還是現代化的第三世界，都有些使我大為困惑。」「我想爭辯的是，而且對此我至今深信不疑，只要有機會這樣做，人們仍然會運用啟蒙和解放這樣的範疇來思想，而至關重要的是，人文學科和知識分子應該把它當作議程重新提出。」⁴²他批評了傅柯和德里達輕視了這些議題，認為傅柯的問題在於長期沉浸於思考權力的運作，而不夠關切對抗的過程，部分原因是由於他的理論來自對法國的觀察，他根本不了解殖民地的變動，對於世界其他地方所出現的有異於他所知道的解放模式，他似乎也沒有興趣。尤為甚者，傅柯根本不接納一種符合人類所能理解的人性需要的未來社會，認為平等自由的未來社會是想像的烏托邦。這說明他不願意認真思考如何對抗權力的問題⁴³。薩氏對德里達有這樣的評論：「我認為發生於德里達、傅柯和其他某些人身上的……則是他們成為自己言語的囚犯，他們真正做的是產生更多忠於以往的作品。……我認為德里達對於擁有信徒和跟隨者很感興趣。」⁴⁴而不是有關人類的鬥爭史。他對傅柯及德里達有一個總論性的看法，就是「在七十年代初期和之後，他們出奇地以歐洲為中心。他們只對歐洲感興趣——真正來說甚至不是歐洲中心（Eurocentric），而是法國中心（Franco-centric）。而我一向反對任何的中心（centricity）」⁴⁵。說到底，傅柯及德里達都不重視人類的鬥爭及解放的歷史，而這一點恰恰是薩氏最關切的⁴⁶。在這個問題上，薩氏讚賞後殖民主義的做法，因為後殖民知識份子對主—奴鬥爭史給予了適當的重視，看到「那些宏偉敘事仍然存在，儘管其執行和實現目前受到了懸擱、推延或阻遏。後殖民主義急迫的政治歷史要求與後現代主義對此類問題的相對漠視之間的重大差異，使二者採用了截然不同的方法，產生了截然不同的結果。」⁴⁷後殖民主義不懈地批判歐洲中心論和西方霸權，重視民族解放、下屬研究（subaltern studies）、屬性研究（gender studies）、種族研究、文化與歷史之關係研究，等等。之所以有如此多的研究，正顯明後殖民知識份子看到了人類之間仍然存在著很多不平等、壓迫和統治的現象，這亦暗示了人類的鬥爭仍然在進行中。另外，薩氏認為，後殖民主義向我們揭示：真正的解放應是全人類的解放，要從殖民或帝國主義行為及思維模式中解放出來，而並非是以帝國主義的方式重新思考人類的經驗。這種重新思考的方式排除了人類殘酷的剝削和不平等的形式⁴⁸。這一點正是後現代知識份子所忽視的。在此，薩氏也展示了知識份子應有的特質，就是應該致力於一種更有統一精神的人類社會觀和人類解放觀，而不囿於特定的時代與環境，應該作人民的喉舌，作公義及弱者／受迫害者的代言人⁴⁹。

四 普世同質的國度之代價

如在第三節末所言，薩氏渴望有一天人類可以不再需要鬥爭，得享一個平等自由的國度，這從其對後殖民主義所制定的議題中亦可見一斑：「後殖民研究最令人感興趣的一個發展是對經典的文化作品進行重讀，其目的並非試圖貶低這些作品的價值，而是對它們的某些假定前提進行重新審察，超越某種主人／奴隸式二元對立關係對它們的控制。」⁵⁰個人認為，超越主奴式二元對立的關係而出現的實體不可能不是科氏的普世同質的國家，因為它代表了最平等、最自由的國家：在那裏人與人、國與國之間都得到「最平等」的對待，得到了最徹底的被承認的滿足。如何何以超越主奴式二元對立的關係而又不會出現一個普世同質的國家？這是反對者要解答的問題。

對我來說，真正的問題是：這樣的國度是否值得人類追尋呢？甘陽認為普世同質的國家意味

著「人世間以後將沒有高貴與卑賤之分、沒有聰明與愚蠢之分、沒有優美與醜惡之分、沒有深刻與膚淺之分、沒有高雅與庸俗之分，沒有好詩與壞詩之分、沒有經典著作與垃圾作品之分。一切都拉平的、平等的，因此最通俗、最流行、最大眾化的就是最好的，因為這樣才是最民主、最平等、最政治正確的。」⁵¹然而，這是人類的真正危機；亦有人會說，這正是人類的新紀元。

對我而言，普世同質的國家只是一個神話，旨在為人們在千百年鬥爭中所給予的一種安慰。

註釋

- 1 甘陽：《政治哲人施特勞斯》（香港：牛津大學出版社，2003），頁40-41。
- 2 同上，頁41。
- 3 關於科氏的「主人—奴隸關係辯證法」，詳參Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel* (by Lectures on the Phenomenology of Spirit assembled by Raymond Queneau), Allan Bloom ed., James H. Nichols, Jr., Tr. (New York: Basic Books, 1969) 及詳參劉小楓編、科耶夫等著、賀志剛等譯：《馴服與欲望》（北京：華夏出版社，2002），編者前言頁1-13及頁1-25。
- 4 傅柯不僅公開讚賞科氏及巴塔耶，而且深受他們的影響，詳參Michel Foucault, *Language, Countermemory, Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), pp. 29-52.
- 5 德里達的著作部份是針對黑格爾式思想的。德里達不僅熟悉黑格爾的思想（德里達於1974年寫了一本關於黑格爾的專著，即*Glas* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986)），而且也熟悉及稱讚科氏的思想。有關德里達及黑格爾式思想的關係，詳參Stuart Barnett ed., *Hegel After Derrida* (New York: Routledge, 1998).
- 6 關於巴塔耶、德里達及Queneau在思想上與科氏的關聯性，詳參Shadia B. Drudry, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics* (New York: St. Martin's Press, 1994), pp. 103-140, 203-240.
- 7 愛德華·賽義德著、謝少波等譯：《賽義德自選集》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁267-268。
- 8 同上，頁312。
- 9 愛德華·薩義德著、李琨譯：《文化與帝國主義》（上海：三聯，2003），頁23。
- 10 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》（上海：三聯，1999），頁426。
- 11 同上，頁49。
- 12 同上，頁198。
- 13 同上，頁48。
- 14 同上，頁364-414。
- 15 同上，頁289。
- 16 同上，頁142。
- 17 同上，頁264。「我們已清楚意識到近年來婦女文化表達所受到的限制與下層階級和種族作品中所受到的壓制。在所有這些性別、階級和種族的方面，現代西方社會中的慣有力量形成并制約著對所謂低等人類的表達，……這種表達本身的特點是，使從屬者處於從屬地位，卑賤者居於卑賤地位。」愛德華·賽義德、謝少波等譯：《賽義德自選集》，同上，頁241。
- 18 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁10。

- 19 同上，頁54。
- 20 同上，頁126。
- 21 同上，頁57。
- 22 同上，頁427。
- 23 同上，頁183。
- 24 同上，頁257。薩氏也稱這情況為遊戲場（field of play），詳參同上，頁349-350。
- 25 同上，頁142。
- 26 同上，頁362。
- 27 它們藉著演說、書籍等來「解釋殖民主義，宣稱本土文化與西方文化絕對地對抗：西方是敵人，是災疾，是邪惡。」愛德華·賽義德、謝少波等譯：《賽義德自選集》，同上，頁217-218。
- 28 愛德華·薩義德著、李琨譯：《文化與帝國主義》，同上，頁3。
- 29 關於殖民地對殖民者的反抗，詳參同上，頁271-402。
- 30 愛德華·賽義德：〈東方主義再思考〉，收入羅鋼、劉象愚編的《後殖民主義文化理論》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁17。
- 31 愛德華·賽義德、謝少波等譯：《賽義德自選集》，同上，頁205。
- 32 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁420。
- 33 同上，頁449。
- 34 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁416。
- 35 「美國的政策我們者似曾相識。所有追求統治全球的宗主國中心都說過、做過同樣的事。在干涉小國的事務時，總會訴諸權力和國家利益的托詞；每當出現了麻煩時，或當土著奮起反抗，拒絕一個被帝國主義扶持的言聽計從不得人心的統治者時，總是有一種毀滅性的衝動。……更糟糕的是知識份子、藝術家和記者的立場。他們在國內問題上經常持進步態度，充滿使人欽佩的感情，但一日涉及了以他們的名義在海外採取的行動時，卻正相反。」愛德華·薩義德著、李琨譯：《文化與帝國主義》，同上，頁18-19。
- 36 同上，頁15。也參愛德華·賽義德著、謝少波等譯：《賽義德自選集》，同上，頁202。
- 37 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁421。
- 38 愛德華·薩依德、單德興譯：《知識份子論》（台北：麥田出版股份有限公司，1997），頁168。
- 39 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁453-454。
- 40 事實上，薩氏也感覺有一些鬥爭是無必要的。例如，有一天，他在普林斯頓大學宣讀完論文後，有一位女子（大概是個研究生）指摘他沒有引用一些「活著的非裔美國女性」的作品，他就辯稱論文的內容根本與此不相干。後來，那女子在午餐中更甚，指控他這，指控他那，他說：「我想你從來沒讀過我寫的任何東西，因為我絕不像你指控的那樣。」那女子對他說：「該把你送回去的時候了。」「我現在要把你送回你們白人那邊。」薩氏說他對此事感到很苦惱，因為這是無謂的鬥爭。愛德華·薩依德、單德興譯：《知識份子論》，同上，頁204-205。
- 41 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁450。
- 42 愛德華·賽義德、謝少波等譯：《賽義德自選集》，同上，頁309，也參頁213。
- 43 同上，頁131-133，157-159。
- 44 同上，頁189。
- 45 同上，頁190。

- 46 關於這一點，可參Benita Parry, "Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said's Postcolonial Cosmopolitanism", in *Edward Said: A Critical Reader*, Michael Sprinkler ed. (Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1992), pp.19-47.
- 47 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁450。
- 48 愛德華·賽義德、謝少波等譯：《賽義德自選集》，同上，頁10。
- 49 愛德華·薩依德、單德興譯：《知識份子論》同上，頁33, 48-49, 51, 152。
- 50 愛德華·薩義德著、王宇根譯：《東方學》，同上，頁452。
- 51 甘陽：《政治哲人施特勞斯》，同上，頁41。

張洪勝 香港科技大學人文學部博士候選人

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第三十八期 2005年5月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十八期（2005年5月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。