

华中师范大学文学院教授文库

# 现代性与当代艺术

——  
张三夕自选集

张三夕  
著

华中师范大学文学院教授文库

# 现代性与当代艺术

——张三夕自选集

张三夕 著



## 新出图证(鄂)字 10 号

### 图书在版编目(CIP)数据

现代性与当代艺术——张三夕自选集/张三夕 著. —武汉: 华中师范大学出版社, 2013. 5

(华中师范大学文学院教授文库)

ISBN 978-7-5622-6027-1

I. ①现… II. ①张… III. ①文艺理论—文集 IV. ①I0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 076262 号

### 现代性与当代艺术

——张三夕自选集

© 张三夕 著

---

责任编辑: 罗 艺

责任校对: 王 炜

编辑室: 学术出版中心

出版发行: 华中师范大学出版社

社址: 湖北省武汉市珞喻路 152 号

电话: 027-67863280/3426

传真: 027-67863291

网址: <http://www.ccnapress.com>

印刷: 湖北恒泰印务有限公司

字数: 318 千字

开本: 710mm×1000mm 1/16

版次: 2013 年 5 月第 1 版

定价: 42.00 元

封面设计: 新视点

封面制作: 胡 灿

电 话: 027-67863220

邮购: 027-67861321

邮编: 430079

电子信箱: [hscbs@public.wh.hb.cn](mailto:hscbs@public.wh.hb.cn)

督印: 章光琼

印张: 17.25

印次: 2013 年 5 月第 1 次印刷

欢迎上网查询、购书

---

敬告读者: 欢迎举报盗版, 请打举报电话 027-67861321

# 华中师范大学文学院教授文库

## 编写说明

华中师范大学文学院已走过百年,其前身为文华书院大学部 1909 年设立的中国文学系(文华大学 1924 年更名为华中大学)。百年来,华中学人严谨治学,代有建树,为今天文学院的发展奠定了深厚基础。此次借“211 工程”建设项目东风,并获得学校和出版社支持,我院筹谋编辑“教授文库”,逐年推出教授自选代表作,结集出版,旨在弘扬学术,传承薪火,以延文学院之文脉,亦尽我辈之责任。

文学院教授文库编委会

2009 年 10 月

# 目 录

## 一、东方文化·现代化·现代性

|                           |      |
|---------------------------|------|
| 论东方文化的含义与亚洲视角的建立·····     | (3)  |
| 论现代化理念及其两个维度·····         | (14) |
| 论现代化的东方道路·····            | (28) |
| 论“现代性”的含义及其与“现代化”之关系····· | (39) |
| 打开视域,思考“中国特色”·····        | (52) |
| 从古代的政治流放地到现代的经济特区         |      |
| ——论海南岛与大陆文化认同的历史性特征·····  | (58) |
| 论海南岛生态建设的精神性要素·····       | (71) |
| 痛定思痛——关于“非典”的哲学思考·····    | (75) |
| 历史、未来与人际关系·····           | (87) |
| 越界之思——谈谈超越学科界限的通人之学·····  | (89) |

## 二、当代文学

|                              |       |
|------------------------------|-------|
| 作为一种生活方式的文学——关于文学前景的思考·····  | (97)  |
| 转向“语词”的小说——评韩少功新著《马桥词典》····· | (100) |
| 《马桥词典》的官司意味着什么?·····         | (105) |
| 克服“失语”的焦虑,坚持思想的劳作·····       | (109) |
| 在“商业原则”的背后·····              | (113) |
| 写作的自由与自律                     |       |
| ——谈柯云路的写作道路兼评《中国气功大趋势》·····  | (115) |
| 当代“讲述”与文学幽灵·····             | (117) |
| 医疗史的另一种叙事                    |       |
| ——评杨念群《再造“病人”——中西医冲突下的空间     |       |
| 政治(1832—1985)》的书写策略·····     | (123) |
| 韩国人的精神面貌速写·····              | (133) |
| 从历史与当下看韩国·····               | (137) |

|                                |       |
|--------------------------------|-------|
| 历史的足迹与当下的感受——读香便文《海南纪行》札记····· | (166) |
| 学会聆听——谈谈文学批评的伦理态度·····         | (172) |

### 三、当代艺术

|                                 |           |
|---------------------------------|-----------|
| 论现代艺术的边界·····                   | (177)     |
| 行为艺术讲座震惊海大·····                 | (188)     |
| 附录：裸体与鲨鱼共舞——与行为艺术家翁奋对话·····     | (190)     |
| 简论张舜徽先生的“谈艺录”·····              | (195)     |
| 文化转型中的特立独行与温文尔雅                 |           |
| ——论肖丰综合材料、装置与行为艺术作品的文化意蕴·····   | (201)     |
| 艺术的普遍性基础何在·····                 | (210)     |
| 交流学理论的整合与建构——评周晓明《人类交流与传播》····· | (213)     |
| 历史正剧与历史文献基础——《康熙王朝》重大史实辨误·····  | (218)     |
| 垂钓、喝酒及其他——电视剧《多雪的森林》艺术欣赏·····   | (229)     |
| 电视观众的良师益友——《电视辞典》评介·····        | (231)     |
| 当代电影艺术点评(2009)·····             | (233)     |
| 2011年维也纳新年音乐会感言·····            | (245)     |
| 在琴台听高山流水·····                   | (246)     |
| 艺术文本的新形态：社会建筑师与社会建筑·····        | (248)     |
| 发现与建构——社会建筑作品《发现黑暗》前言·····      | (251)     |
| 周细平的艺术人生·····                   | (255)     |
| <br>主要著述目录·····                 | <br>(258) |
| 后记·····                         | (266)     |



一、东方文化 ·  
现代化 · 现代性





## 论东方文化的含义与亚洲视角的建立

东方文化与现代化的关系，是二十世纪以来时代所提出的富有挑战性的课题之一。进入这个课题，有两个前提条件或问题必须搞清楚，即怎样理解东方文化？从什么视角来看现代化？本文就是对这两个问题的探讨或评论。

让我们先从第一个问题谈起。

毫无疑问，“东方”首先是个表方位的地理概念。东方，是先民对自然的方位现象观察、命名后的约定俗成。先民把太阳出来的方向称为东方，把太阳落下去的方向称为西方，正如《史记·历书》上所说：“日归于西，起明于东。”<sup>[1]</sup>太阳的升、落，为东、西方的二元对立作了最高的自然性规定。日本国的命名及国旗的标志，还留有这种自然性印记。甚至“西方人心目中的东方”，也是“逐渐向日出方向延伸”<sup>[2]</sup>。希罗多德的《历史》就记载了古希腊人看东方国家向日出方向延伸的笼统经验。黑格尔在《历史哲学》中把作为世界精神体现者的世界历史发展行程，视为类似于太阳的行程。太阳从东方升起，在西方沉没。世界历史也是从东方向西方发展。黑格尔的说法虽然多少带有一些隐喻的味道，但他仍以自然的实在的太阳为基点：“有一个决定的‘东方’，就是亚细亚。那个外在的物质的太阳，便从这里升起，而在西方沉没，那个自觉的太阳也是在这里升起，散播一种更高贵的文明。”<sup>[3]</sup>

记住“东方”在地理方位上的自然起源是相当重要的。因为方位的自然历史性质往往与其他一些重要的自然因素联系在一起，比如地理环境、资源、气候乃至人种等等。这些东西成为某一方位文化的先在条件。

任何方位概念都有一定的相对性。在不同的时代或语境下，随着说话人的立足点不同或观察者的视点不同，“东方”或“西方”可能会发生位移。中国元明时代把今南海以西的地区（包括印度、非洲东部等）称为“西洋”，而明末清初以后，则把大西洋两岸的欧、美各国称为“西洋”。站在中国看日本，日本为东方，反之，中国为日本的“西邻”<sup>[4]</sup>。同样是“东方”，在层次上也可细分，比如西方人把东方划分为远东、中东、近东，至今还在沿用。

但是，在世界历史和洲际观念的影响下，“东方”含义已从“方位”层面进到“地域”或“地缘”层面，那就是“亚洲”的命名。在“亚洲”的意义上，“东方”概念又具有相对的稳定性或确定性。在某种程度上，“亚洲”等同于“东方”。

现代性与当代艺术——张三夕自选集

不过，两者的语用感觉似乎有所不同。如果说“东方”的含义还具有某种笼统性或含混性，那么，“亚洲”却是一个有确切地理学所指的概念。作为位于东半球东北部的“亚洲”，地理学对其面积、界限、人口、人种、气候、山川、湖泊等自然资源，都作了明确的界定。今天，我们应当知晓这样一些事实：亚洲的面积约占地球全部陆地面积的30%，是世界上最大的一个洲，人口占世界人口总数一半以上，居民主要是黄种人，亚洲是世界文明古国（中国、印度、巴比伦、亚述）的发祥地，第二次世界大战前后，多数国家或地区相继取得独立<sup>[5]</sup>。正是这些基本的事实，内在地规定了亚洲在文化上的某种共性，并且能够与其他洲（尤其是欧洲）的文化加以区别，也为我们下面要谈的“亚洲价值观”、“亚洲视角”奠定了一定的“物质基础”。亚洲人常常会以整体上相似的外表形象出现在其他洲的人面前。欧洲人（白种人）看亚洲人（黄种人）好像都“一个样”，欧洲人至今很难分清中国人、日本人、韩国人的区别，反过来看也如此。人种指认上的困难，恰恰是洲际间文化差异的一种最直观的反映。（如果以人的自然肤色给文化命名，那么“东方”文化可以叫做“黄色文化”，而“西方”文化则可叫做“白色文化”。）

萨义德在其《东方学》一书的“绪论”中曾提出一个假定：“东方并非一种自然的存在。”他的意思是说，东方和西方一样，不仅仅存在于自然之中，而且扩展到地理的领域。作为一种地理的、文化的和历史的实体，“东方”和“西方”这样的地方和地理区域都是人为建构起来的<sup>[6]</sup>。套用这个假定，从“东方”到“亚洲”，正反映出从自然存在到地理区域的扩展过程，“亚洲”完全是人为建构起来的一个地理区域概念。然而，即便是人为的建构，也不能否认，任何地理区域概念之所以能被人为地建构起来，仍然离不开一定的自然性或物质性的基础，如人种之类。因此，萨义德在交代其假定前提后，马上加了一个限定：“做出东方本质上乃一种观念或一种没有相对应的现实的人为造物这一结论将是错误的。”<sup>[7]</sup>

“东方”的第二层含义是社会、经济方面的。

东方在漫长的历史演变过程中，形成了某些共同的社会属性，或者说，形成了相对统一而稳定的社会政治形态。这既是西方长期观察东方的某种结果，也是西方不断分析东方的出发点。自从亚里士多德以后，“东方”总是与某种专制政体联系在一起。“东方专制主义”，是西方对东方社会政治形态的一种经典性概括。平心而论，这种概括多少反映或总结出东方历史的一些客观事实。

如果说“东方专制主义”的概念，是西方启蒙运动以来对东方社会的总体性的类型概括，那么，从马克思以后，“亚细亚生产方式”则成为概括东方社会经济结构共性特征的又一经典性说法。马克思在《政治经济学批判》序言、

《资本主义生产以前的各种形式》手稿等大量论著中，对亚细亚生产方式的具体特征进行了深入、系统的研究<sup>[8]</sup>。尽管围绕以农村公社为主要因素的亚细亚生产方式，在一些具体问题上，学术界还有争议，但一谈起亚细亚生产方式，那只能是专指“东方社会”，则没有什么疑义。

除了“东方专制主义”、“亚细亚生产方式”之类概括东方社会类型的概念之外，经济的发达程度也是人们区别东方和西方的重要标准。西方是发达国家的代名词，而东方则是发展中国家的同义语。由于从“发展中”到“发达”是一个可变的历史过程，因此，某些东方国家的东方属性也不是一成不变的。日本自福泽谕吉提出“脱亚入欧”以后，经过明治维新，迅速成为向西方看齐的现代化的军事强国。第二次世界大战后又成功地实现了经济腾飞，在亚洲率先进入发达国家行列，成为“西方七大工业国”的成员。位于东方的日本因经济发达水平而获得某种意义上的“西方”身份，这个事实表明，在现代化过程中，东方的地理方位属性，随时可能受到经济变量的突破或解构。

“东方”的第三层含义，在我看来，也是最重要层面的含义，是文化方面的。

文化的东方，其历史内涵的丰富性，远远超过地理、方位或社会、经济意义上的东方。东方在历史和世人面前所显示的整体性主要体现为文化性。东方的文化与文化的东方，浑然一体。东方文化作为某种类型的文化，在人类文明史上占据着特殊的地位。

就历史遗产而言，印度、中国、巴比伦、亚述创造了辉煌的文明古国。其中，中国的成文历史几千年绵延不断，是世界上独一无二的文化现象。汉字文化圈的历史之悠久，文本之丰富，使用人数之众多，代表着东方文化的极高成就。

就宗教信仰而言，世界上最有影响的几大宗教均诞生于东方。以儒、释、道三教为主体的中国文化或东方文化，以印度教为主体的印度文化，以神道教为主体的日本文化，以伊斯兰教为主体的阿拉伯文化，共同从文化上建构出浓郁的“东方”特色。

就艺术而言，东方充分展示了她的多姿多彩，陶艺、刺绣、民乐、歌舞、书法、绘画、烹调、茶道等各种艺术样式，都蕴含着东方所特有的审美标准和工艺传统。多少世纪以来，东方艺术吸引着无数非东方人（主要是西方人）持久的兴趣和爱好。无论这兴趣和爱好是出于“猎奇”还是真诚的喜欢，由东方艺术所表达的东方文化都有着不朽的魅力。

除了历史、宗教、艺术等显性领域，东方文化所包含的内容实在太广泛了，如被人们视为东方神秘主义的一些领域，像瑜伽、气功、针灸、坐禅、打坐等等，都是东方文化所特有的，并且成为西方人经久不衰的学习对象，

现代性与当代艺术——张仟自选集

成为东西方文化交融的重要渠道<sup>[9]</sup>。

这里，我们没有必要罗列也没有可能穷尽东方文化的所有内涵。当然，我们也不赞成把东方文化的范围扩大到非洲和拉丁美洲。

也就是说，我们不想一般性谈论东方文化方方面面的特色。当我们将“东方”概念作了简要的清理后，就要转入我们所感兴趣的问题：东方文化中哪些因素或内容与现代化发展关系最为密切，最为直接？

我们认为，东方文化中的价值观念体系是最紧密、最直接关系到东方现代化发展的重要因素。

自从以马克斯·韦伯为代表的现代化理论出现以后，大多数有关东方文化与现代化关系的论著，都不能绕开或回避东方价值观念问题。我们虽然不一定完全同意“‘价值’几乎就是传统文化的代名词”<sup>[10]</sup>这类说法，但我们认为，价值或价值观念体系确是文化中的重要组成部分，尤其是在与现代化发生关系时。在时下流行的话语方式中，东方文化中的价值观念通常被表述为“亚洲价值观”。

那么，亚洲价值观究竟有什么内容和特点呢？

在谈到一种共同性或整体性的亚洲价值观时，我们必须预先考虑到这样几种情况及性质：

其一，亚洲有许多国家，国与国之间的历史条件及文化传统毕竟有所不同，各国之间的一些具体的价值观念势必有一些差异。要充分认识到亚洲内部价值观念的差异性<sup>[11]</sup>。

其二，亚洲价值观与非亚洲价值观（如西方）之间，虽然有很大的差别，但其中也有一些共通之处<sup>[12]</sup>。不能忽视亚洲与非亚洲世界在价值观念上的相同性，而且随着二十一世纪现代化在全球的推进，由于东西方更广泛的交往和相互渗透、相互改造、相互影响，这种共同性也许会越来越多<sup>[13]</sup>。

其三，任何地域的价值观念都不是永久不变的，亚洲也不例外。有些价值观念，会随着时代的变化而变化。上一个世纪或上一代人非常看重的价值观念，也许下一个世纪或下一代则不视为那么重要，甚至被抛弃，尤其是在现代化这样的社会剧烈转型期。因此要仔细估计价值观念的变异性。

在承认上述三个前提条件下，我们认为，亚洲价值观在整体上仍然有自己共同的特点。这些共同的价值观是亚洲人民千百年来在相近的地理环境中，在相同的文化圈内逐步通过多方面交往而形成的<sup>[14]</sup>。它们具有相对的稳定性，有的甚至已深入到集体无意识层面。正是这些共同性特点，把亚洲人与非亚洲人（主要是西方人）的价值观念区别开来<sup>[15]</sup>，从而形成所谓的“亚洲方式”<sup>[16]</sup>，进而深刻影响到东方现代化的发展与面貌。

基于上述认识，我们现在来列举亚洲价值观的主要内容，这种列举当然

只能以极其简略而概括的方式来表达，而且大都是综合人们的一些共识。

一、在人与自然关系上，注重和谐、秩序，信奉天人合一，不崇尚征服自然，而倾向于顺应自然。

二、在人与社会关系上，重视社会稳定，政治价值优先，强调集体主义精神，强调对国家和集体的无私奉献精神，肯定对国家和社会的报恩或献身意识，肯定上下级的忠诚关系，遵守纪律，官本位，官民一体化，习惯于“人治”，办事讲“关系”。

三、在人与人的关系上，不突出个人，以家庭为本位，稳定家庭生活，家庭有照顾好成员的职责，重视教育，望子成龙，以储蓄、勤俭为核心的财富态度，坚守以孝道为中心的家族主义，个人利益服从家族或组织利益，敬业乐群，和睦人际关系，注重个人自我修养，等等。

如果把这些价值观用一些中心词语再进一步提炼出来，我们就可以得到这样十二个词：

和谐、和睦、稳定、忠诚、孝道、守纪  
服从、关系、储蓄、教子、勤俭、实用

这十二个词大体上能代表亚洲价值观最核心的内容。它们所蕴含的深厚的历史感，凝结着东方文化某些深层次的特质，并且在亚洲现代化进程中发挥着或隐或显的持久的多方面的作用。

二十世纪五十年代以来，随着亚洲(主要是东亚)经济的突飞猛进，韦伯理论和其他有关理论，成为人们从传统伦理的价值角度来解释东亚现代化何以成功的有效途径，海内外学者对此作了长期、大量研究，有关的文献相当丰富<sup>[17]</sup>。人们从东亚经济崛起的新经验中，看到了东亚现代化中传统文化因素所起的种种作用。所谓东亚传统文化因素主要是指儒家伦理。于是，问题就转化为：以儒家伦理为主要内涵的东方文化传统是有助于东亚的现代化呢，还是有碍于东亚的现代化呢？这里，我们仅从《现代化新论》一书的援引中概述几种有代表性的理论或观点，为我们进一步探讨亚洲视角提供一个学术背景。

“大过渡理论”的创始人赫尔曼·康恩(Herman Kahn)认为，东亚社会有一些共同的儒家伦理，如：工作勤奋，敬业乐群，和睦人际关系，尊敬长上，强调配合协调与合作，不突出个人或个人利益等等。这些“现代儒教伦理”不同于早期新教伦理所提倡的个人对组织的忠诚、奉献、责任等，这对于现代社会和现代企业组织都大有裨益。这种“新儒教文化”比西方的新教伦理更适合于经济增长。

美国社会学家彼得·伯格(Peter L Berger)认为，中国士大夫儒学思想是

现代性与当代艺术——张三夕自选集

有害于现代化的，但没有读过儒家经典的老百姓在日常生活中的工作伦理，如对现实世界的积极进取态度，实用主义，守纪律与自我修养，勤俭，稳定的家庭生活等等，则是一种世俗的儒教，或称之为“后儒教伦理”，东亚的经济活力就蕴藏在这种儒家伦理之中。柏格因此提出两种现代化的观点：一种是西方式现代化，另一种是东方式现代化，后者也称为“儒教资本主义”。

有人又针对“儒教资本主义”命题，将儒家文化的价值系统分为两组：一组属于官僚或权力阶级，即精英价值系统，其特点是：利他，重道德操守而轻实利，重视精神报酬。一组属于平民价值系统，其特点是：利己（以家庭为单元），重实际利益，追求物质上而不是精神上的满足，台湾的经济奇迹反映出后者对于前者的吞食<sup>[18]</sup>。

近年来一些学者运用社会学和行为科学进行研究后认为，儒家思想中蕴涵许多“实践理性”的东西，但儒家思想通过科举制度与官僚体系结合以后，传统中国文化最明显的特质变成了强调维持系统整合的价值，而不重视目标达成的价值。儒教文化是一种世俗性文化而不是宗教文化，因此它重视教化而不是传教。台湾学者有关台湾“人治式”的家庭企业所做的实证研究显示，这类传统式企业在儒家式的人际关系交往中成功地引入现代西方的“形式理性”（规章制度）来约束员工行为，使勤奋劳动的工作伦理得以充分发挥，使家族企业从“人治”走向“法治”<sup>[19]</sup>。

儒家伦理在韩国、新加坡这两个有着不同文化背景的国家的现代化中所发挥的影响作用，也得到专家们的充分评估，这里我们不再一一引述<sup>[20]</sup>。

东亚崛起的现代化经验所昭示的意义是丰富的，它不仅挑战韦伯有关儒家理性或价值观不利于落后国家现代化启动的权威看法，唤起人们重新评估儒家伦理在东亚现代化中的重要作用，而且还启发了人们站在亚洲（东方），而不是欧洲（西方）的立场看问题，对亚洲的价值观进行符合经验事实的梳理与总结。

从近半个世纪以来众多的“亚洲价值观”的论述中，我们注意到这样一种认识上的转向：亚洲价值观作为某种整体性的观念体系的“崛起”或“被发现”，实际上是与东方现代化研究中“亚洲视角”的转化问题相互关联的。所谓亚洲视角，就是站在亚洲的立场或角度，从亚洲自身的历史文化传统中，从亚洲内部的地域史关系中思考、揭示或分析亚洲地区现代化发展过程中的诸多问题，如成功或失败的原因、伦理价值作用等等。“亚洲视角”的核心意义就是调整、解构、反对或纠正“西方中心论”，即“西方视角”或“欧洲视角”。

“亚洲视角”是如何被建立起来的？

我认为，至少有三股力量参与了“亚洲视角”的形成和确立。

其一，西方学者调整了自己的思维方向和研究方法。

最初的转折来自施宾格勒、汤因比等人,《西方的没落》、《历史研究》等著作标志着西方学术界有意识地对“西方中心论”进行反省,至少在文明的类型意义上,把东方文化或亚洲文明视为与西方文化或欧洲文明具有并列和同等重要的地位。

接下来可以西方的中国学研究的视角转换为代表。在很长时间里,西方学者研究中国近现代史,主要的解释模式是“冲击—回应”模式,显然这种模式是西方的视角。把中国近现代的社会变革归结为对西方外部世界强制性冲击的被动性反应,不仅在因果关系上带有一定的片面性,而且导致解释空间的狭窄以及解释有效性的削弱。1984年,保尔·柯文(Paul A Cohen)出版《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,适时总结了一种新的研究趋向,他称之为“走向以中国为中心的中国史”,即所谓“中国中心观”,“这一努力不是要恢复古老的‘中国中心主义’,而是试图把‘起点放在中国而不是西方’看问题”<sup>[21]</sup>。其实这就是视角的转换。由罗兹曼主编、一批亚洲历史问题研究专家参编的《中国的现代化》一书,成书于1980年,在“导论”中罗兹曼特别指出解释现代化的两条原则,第一条就是:“无论对于现代化的先行者还是后来者而言,现代化过程实质上都是一种国内转变。”<sup>[22]</sup>这种“国内转变”的解释原则的确立,实际上也透露出一种“视角转变”的学术眼光。

二十世纪西方现代性、后现代主义等思潮的风起云涌,也对西方中心论的传统视角起到了重要的解构作用。虽然,这种“解构”并不一直都是直接导向或转化为“亚洲视角”的建立,但它反映出西方学者对“西方视角”的思维方法的反省,间接地为西方学者调整观察非西方世界的角度开放了新的空间或可能。

其二,对“东方主义”的清理与批判。

长期以来,西方学术界按照西方人对东方人的理解方式和解释框架,建立了一整套有关东方文化的学科与知识,如东方语文学、汉学、伊斯兰学等等,这些学科与知识被统称为“东方学”。自1978年萨义德出版《Orientalism》一书后,西方的“东方学”在“东方主义”的名义下受到了严肃的学术清理和思想批判。萨义德的著作在东西方都引起了较为广泛的关注,尽管大陆中译本迟至1999年才问世,但此前有关的评述很多。对东方主义的批判在学理层面上触及到西方中心论的某些痛处,它很容易与对东方文化殖民主义的批判联系起来。作为一个美籍阿拉伯裔学者,萨义德的身份带有某些东西方文化交融的特色。他既有阿拉伯文化的感同身受,又善于用西方学理之矛攻西方学理之盾。“他使用 Orientalism(东方主义)去批评 Oriental learning(东方学)在生产西方中心(特别是种族主义)意识形态方面所扮演的特殊的历史角色。”他试图回答“话语和知识怎样参与历史真实的创造”等问题,并把“问题落实到东西方之间交往的历史之中”,都可看出福柯知识考古

现代性与中国艺术——张仃自选集

学的影响<sup>[23]</sup>。

对“东方主义”的批判除了意识形态批判外，还集中在“想象性东方”的批判。长期以来不少西方人对于东方人或东方文化的看法，不是基于客观而真实的观察，而是单凭某种兴趣（如奇闻怪事）、道听途说（如传教士的介绍）以及心理习惯，主观地想象出一个东方。正如萨义德指出的：“东方几乎是被欧洲人凭空创造出来的地方，自古以来就代表着罗曼司、异国情调、美丽的风景、难忘的回忆、非凡的经历。”<sup>[24]</sup>这种想象性的东方一旦“虚构”成形后，又演变为一种“成见”或文化的传统，相沿成习，直到今天仍然还有一定的市场<sup>[25]</sup>。尽管对“东方主义”的批判不论在东方还是在西方都是一个长期的任务，但是，作为“东方主义”的逻辑前提的“西方中心论”或“西方视角”，今天已经在学理层面基本丧失其“合法性”。对此，似乎不应存有太大的疑虑。

其三，亚洲学者的思考。

随着西方中心论的衰落或被解构，亚洲学者开始摆脱“欧洲视角”，站在亚洲思考亚洲。真正旗帜鲜明地打出“亚洲视角”口号的是日本学者。日本有一批专攻亚洲思想、经济、社会史的学者，他们自觉运用“亚洲视角”来研究亚洲的思想史、社会经济史、现代化发展史等领域的问题，已经产生了一批值得我们重视的成果。其中最具代表性的成果是由沟口雄三主编的七卷本系列论文集《在亚洲思考》，这套丛书迄今尚未见到中译本，但由于孙歌接二连三地在《读书》杂志上作了较详细地评述，使我们对整套书的内容和思想要旨有了一个大体的了解<sup>[26]</sup>。

据孙歌介绍，日本学者的想法是使日本学术走出竹内好的“东—西方对抗”模式，建立多元世界中的亚洲视角。丛书主题为“从亚洲出发思考”，而不是“思考亚洲”，即亚洲不仅是研究的对象，更主要的是研究的视角、框架、方法。丛书所关注的主要问题是：从“地域史”的视点重新认识国家、民族的内涵，以地域史的方法重新解释亚洲历史的多重结构，并确立关键词语及分析对象；重新探讨亚洲历史中“国家”框架的局限，以及“社会”的历史文化内涵；“近代”在亚洲的意义和形态，“亚洲原理”对于世界所具有的普遍意义，等等。

当亚洲被作为一种视角和方法时，日本学者有效地摆脱了“西方视角”的陈旧框架，为我们重新思考东方现代化问题打开了一些新的思路。其中的启示之一是，亚洲视角能帮助我们突破过去单一的以国家为单位的纵向的解释历史的一元模式，从横向的、地域的、多元的关系网络中，把亚洲作为一个完全不同于欧洲的整体来思考。

我特别感兴趣的问题是，在亚洲现代化进程中，把亚洲作为一个整体来思考是如何可能的？至少在地域史的意义上，日本学者做出了具有一定说服

力的研究，比如滨下武志推翻 19 世纪东方的朝贡体系与西方条约体系是并存关系的西欧视点，证明了后者实际上是被置于前者的统领之下。孙歌对地域史的“视角”意义给予了高度评价，我以为并不过分<sup>[27]</sup>。

在“亚洲视角”建立过程中，除了上述三种力量以外，亚洲的政治家也起了推波助澜的作用。由于东亚现代化的成功，东亚工业的经济增长所取得的巨大成就，世界或西方国家不得不对“亚洲”另眼相看，而东亚的政治家也不失时机地在世界论坛上宣传亚洲价值观，强调亚洲身份的认同。如被视为亚洲价值观的代言人李光耀与有着“亚洲斗士”之称的马来西亚现任总理马哈蒂尔以及敢于对西方说“不”的日本右派代表人物石原慎太郎等人，均不断发言著文，鼓吹在“亚洲价值观”指导下的“亚洲人的亚洲”。有人认为，这“正是亚洲主体意识的证明，更是亚洲人重拾独立自主的民族尊严之反省”<sup>[28]</sup>。

作为一种冷静的学术思考，我认为，在亚洲政治家的“亚洲人的亚洲”的热情宣传背后，还应看到另一种值得注意的倾向，那便是亚洲自我意识的膨胀，可能导致用“亚洲中心论”来取代“西方中心论”。所谓 21 世纪是“亚洲太平洋世纪”之类的鼓动，其实是亚洲人自我感觉良好的一种片面放大。如果不是在一种多元而开放的视角互动格局和互补关系中看问题，那么“亚洲视角”的价值也是值得怀疑的。这里，我想日本学者岸本美绪的批评仍具一定的现实意义：“她指出‘在亚洲思考’并不能保证视点的弹性与稳妥。所以岸本强调的是在相对化的基础上建立开放的对话空间，认为‘在欧亚大陆’、‘在世界’思考比‘在亚洲思考’更有价值。”<sup>[29]</sup>

任何一种视角都有它的边界和限度，“亚洲视角”也不例外。过分夸大“亚洲视角”的功用或视力，也会造成新的偏见和盲目。对此，应保持必要的警觉。

#### 注释

[1]司马迁：《史记》，中华书局校点本，第 4 册，第 1255 页。参看《辞海》（缩印本），上海辞书出版社 1980 年版，第 46 页。

[2]见朱坚劲：《东方社会向何处去——马克思的东方社会理论》（以下简称《东方社会向何处去》），上海社会科学院出版社 1996 年版，第 4 页。

[3]黑格尔：《历史哲学》，生活·读书·新知三联书店 1956 年版，第 148～149 页。

[4]如冯友兰《三松堂自序》中的一首诗云：“去日南边望北云，归时东国拜西邻（其时日本田中首相访华）。”见冯友兰：《冯友兰学术论著自选集》，北京师范大学出版社 1992 年版，第 490 页。

[5]更详细的数据资料，请参看《辞海》（缩印本）第 1825 页“亚洲”词条。

[6]见萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店 1999 年版，第 6～7 页。

[7]见萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店 1999 年版，第 7 页。