

普遍与特殊： 何为亚洲性？

酒井直树
孙歌

普遍与特殊： 何为亚洲性？

酒井直树
孙歌

前言

《普遍与特殊：何为亚洲性？》这本小书的出版并非一桩小事。一方面，这本短小精炼的出版物包含了我所敬仰的两位学者，酒井直树教授与孙歌教授近期思想实践的一个小切片；另一方面，这本小书代表了北京中间美术馆的实践中一个重要的面向：高度关注与艺术创作同时代的思想领域的开拓性实践。

2018年1月28日下午，中间美术馆举行了以“普遍与特殊：何为亚洲性？”为题的两场主题演讲与对话。这个学术活动是2017年11月4日至2018年2月4日在中间美术馆展出的“失调的和谐——二十世纪八、九十年代之交东亚艺术观察”展的闭幕活动。

演讲与对话嘉宾为中国社会科学院文学研究所研究员孙歌教授和康乃尔大学亚洲研究与比较文学系酒井直树教授。在此活动中，两位长期致力于研究与表述亚洲问题的学者就近期他们在领域的思考，分别发表主题演讲。演讲之后，两位学者结合亚洲近代以来的历史进程展开对话，针对目前的国际关系格局以及迅速推进中的亚洲一体化的新现实，探讨今天该如何认识亚洲这个范畴。他们的演讲与对谈都涉及了亚洲这个范畴的历史建构，以及，在重新审视被既定的普遍性与特殊性的关系所忽略的问题时，“亚洲”所具有的超越性视角。这个展览以及这场学术活动的策划，深受孙歌教授和酒井直树教授长

期在亚洲论述方面所进行的开拓性与富于想象力的思想实践的启示。在“失调的和谐”展基础上，这个学术活动进一步提出，亚洲与亚洲原理是拥有“问题性”与“主体性”潜质的思想视野，我们需要正视在亚洲实践中所遭遇的种种困境和历史渊源在当代的重要意义。

会后，我们将酒井直树教授只在演讲现场谈及一半内容的论文全文翻译为中文，并与英文讲稿的全文分别出版；同时，我们也将孙歌教授的现场演讲进行笔录，并请她修订延展，形成了收录在此书中的一篇正式文本。因而，虽是本小书，但份量却不小。在此，我要感谢两位教授在此前素未谋面的情况下欣然接受我的邀请，在北京进行这场意义深远的对话，并同意我们将他们的文字集结成书。

中间美术馆始终将其学术立场植根于本土。这不是一个由现在时与所在地构成的本土，而是一个全球视野中的中国。这种意识意味着我们所关注的是处于各种联结中的中国。在这种视角中，我们既与世界各个角落保持关联，也与中国自身的历史进程紧密对话。在美术馆的日常实践中，我时常迫切希望开辟更多的可能性与路径，来更好地认识我们自己，更好地认识我们所立足的思想基础。这本小书的出版记录了这样的焦虑与诉求，也希望能在追求漫长道路上迈出一小步。

卢迎华

2018年4月

北京

什么是亚洲？ ——有关人类学差异

酒井直树

首先，我想感谢本次演讲的组织者，卢迎华馆长与助理策展人杨天歌，以及我的老朋友，孙歌教授。我觉得非常荣幸，能有这次机会以演讲的形式参与“失调的和谐”。我了解到，这次展览提出、分析和讨论了很多重要的课题，而我只了解其中的一小部分。由于时间有限，我今天能涵盖的话题不多，请允许我聚焦于两个问题。我尝试将“‘什么是亚洲？’人类学差异与理论的问题”设立为今天的第一个问题。如果时间充裕，第二个问题将着眼于在现今很多后工业社会（例如日本）中观察到的普遍倾向，即经常被指涉为“对外界毫不关心的社会”；我将处理围绕在这一情境所触发的情绪与幻想周围的政治美学问题。

I

在一个多世纪的时间里，我们经常看到民主议会制的民族国家反复地在半法西斯政治形态里进进出出。在这一大浪潮里，美国也不例外。15年前的911事件，我这里讲的不是1973年智利政变，而是伊斯兰恐怖分子基地组织对美国进行的911袭击事件。这个事件之后，极端的爱国主义热潮席卷了整个美国，以非常极端的形式主导媒体和公众舆论。

在这种政治氛围下，我准备了一份公共演讲的讲稿，也正是这种半法西斯主义的氛围促使我写完并将其刊登在杂志《小说：对虚构的讨论》(*Novel: A Forum on Fiction*)上。2002年6月在杂志出版之前，我在加州大学尔湾分校公共演讲了这份讲稿的缩减版。

我演讲时发现，观众里的亚洲或者是亚裔美国学生非常少，而且能明显地看出，亚裔背景的学生都没有听到最后。很显然，在911事件之后美国的整体社会氛围下，这些亚裔学生和亚裔美国学生都有非常强烈的不安全感。而且，那段时间在（我授课的）康奈尔大学的非欧裔学生中，也能看到这种高度的焦虑情绪。¹

不到15年的时间，另一场半法西斯的政治形态席卷重来。今天我主要想从一个不同的角度来讨论法西斯式的政治形态，以及少数族裔的政治。所以在开始讨论这个问题前，我想先回顾一下20世纪30年代早期，因为在这一历史时期，极端爱国主义、反移民种族歧视的爱国言论热潮盛行。

30年代与我们现在这个时代没有那么大的区别。那个时候，“亚洲”这个词和当时民粹主义倡导的“欧洲人的欧洲”相联系，拥有能够引起某种情绪的内涵。正因为诸如此类的言论获得了广泛支持，大众才会深信一种诡异的集体信仰：欧洲文明被亚洲或者是非洲等欧洲以外的元素污染了，正处于危机之中。

当时，欧洲的公众广泛接受了这个看法，尽管他们根本不知道应该如何界定欧洲的地理疆域；从文化、政治或者种族的角度出发，欧洲到底从哪里结束，非欧洲的地区

¹ 该讲稿的部分章节已发表。 *Postcolonial Studies*, vol.13, no.4, 2010, pp. 441–464.

又从哪里开始，抑或是如何像勾勒欧洲边界确定国家领土那样，明确欧洲的文明和文化身份。虽然他们很清楚欧洲并不是一个国家，但仍然愿意把欧洲身份与德国这样的民族国家身份混为一谈。我们大家可能都知道，当时，犹太人这个群体成了政局用来证明欧洲确实被非欧洲元素污染了的象征符号。所以在欧洲很多国家，很多人支持净化欧洲文明的运动，要求把那些污染欧洲文明的文化、文明、民族寄生虫清除出去。

我在很多场合也对这个问题讨论了很多次，即“欧洲”这个概念作为一种集体幻想，如何在世界上的其他地方也获得了很高程度的重要性。请允许我今天跳过很多之前讨论过的问题，无论是政治上的、社会学上的、宗教上的抑或是文化上的关于欧洲中心主义的问题，而是集中讨论欧洲这个概念与欧洲和理论之间非常奇妙的亲缘性。另外，虽然我也知道欧洲其实可以与非洲或者美国放到一起讨论，但是今天主要是从亚洲的视角来讨论欧洲，也就是说要讨论的问题是亚洲理论和欧洲人文。

把理论和亚洲放在一起，可能很多人都会觉得，这就算不是一个自相矛盾的说法，也是有点让人奇怪或者陌生的提法。因为我们说到亚洲的时候，通常不太会想到把亚洲与理论这个概念联系在一起。

为什么把亚洲和理论放在一起会让大家觉得奇怪呢？其实不是因为别的，只是对于这些联系，我们通常会有某一种预设或者是条件反射性的反应。不论是对理论还是亚洲，我们的反应都没有经过严格的审视或者是检视，最多只是暴露了我们在某些领域理解所谓的亚洲时所存在的预设，即通常

不认为亚洲存在理论。而一般情况下，对两边概念的澄清都非常模糊。我们有没有仔细考虑过，它们到底指什么？

我们很少追问自己，在这样一个好像很不合适的搭配面前，为什么会感到不适应或者不舒服，这种不适感到底来自何处；也从没想过解释，为什么我们会想当然地接受这个基本假设。

只要这个观点还停留在假设层面，并且拒绝从概念上进行更深入的阐述，我们就可能陷入某种所谓的“文明的魔咒”之中。也就是我们会一直被这两个概念或者这种预设所蛊咒、捆绑。所以，我想在第一部分简短地讨论一下，如何才能把我们自己从这种魔咒之中解放出来。

所以，开始讨论的第一个问题就是，一开始听到亚洲和理论结合在一起时，我们为什么会感到奇怪或不舒服？如果进一步分析，我们如何才能避免一听到这两个概念结合在一起就产生奇怪情绪的习惯？

必须承认，不是没有人尝试着分析过这一问题。其实曾有人尝试解释：为什么亚洲和理论这两个概念不能和谐共处。二战后，很多作者写过一些文章，或是提供一些正当化的理由来解释，但是只有少数公开保守或反动的思想家敢明确通过自己的文章或者言论解释：为什么亚洲或者欧洲以外的地方没有资格或不适合理论性地提出概念。尽管如此，我们还是在北大西洋和亚洲的学术圈中看到个共识，即所谓的“理论”基本上是属于欧洲的；当美国获得了全球地位后，理论也属于北大西洋地区了。

20世纪初，不少著名的知识分子讨论了欧洲与理论之间的紧密关系。首先，最显著的例子就是保尔·瓦雷里（Paul Valéry）和埃德蒙·胡塞尔（Edmund Husserl）。

举个例子，胡塞尔当时说，印度或者中国的哲学很难被归为正宗的“哲学”，因为印度或中国哲学家对生活的态度不是真正“理论化”的。²

在胡塞尔看来，欧洲不只是一个地理学概念，仅用地理疆域不足以界定欧洲。他当时的原话就是，欧洲与“经验主义人类学意义”上的中国人、印度人、因纽特人，或者游荡在欧洲地理疆域中的吉普赛人不同，欧洲是共享人类某种关系或形态的人所构成的历史统一体。

如果没有胡塞尔的理论框架，根本不可能设想欧洲“人”，毕竟这是一直从古希腊传承到20世纪的哲学传统。没有这个概念，我们简直无法思考，也就没有所谓的欧洲人或者欧洲的人性。当然，这是“人类学差异”（anthropological difference）的典型说法，没有这个也就无法想象欧洲人性这一概念。

对于胡塞尔和瓦雷里来说，理论毫无疑问是塑造欧洲精神的一个关键元素。讨论理论的危机或者哲学理性危机的时候，他们的理由都是：如果没有理论作为依靠，现在的欧洲人就无法阐述自己。

他们在二三十年代觉察到，欧洲人正面临一场严重的危机，整个欧洲的欧洲人都不再坚持做这个范畴里的欧洲人。换句话说，令这些欧洲人非常恐慌的是，当时的欧洲人越来越难以与人类学意义上的中国人和印度人区分开来。

² 埃德蒙·胡塞尔反复强调，理论只属于欧洲。详情请见《欧洲科学危机与超验现象学》附录中收录的“维也纳演讲”。*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, David Carrtrans. Evanston: Northwestern University Press, 1970. 269–299

据我所知，很多场合都提过亚洲与理论的不兼容性，包括瓦雷里和胡塞尔在内的一些人，想把这个问题作为评价当代世界的一部分而提出来。

胡塞尔观点中关于欧洲人性的历史使命部分，其中非常重要的一点明显地体现在他晚年的著作，特别是他去世后结集出版的《欧洲科学的危机和超验现象学》。在这两本书里，胡塞尔提出的现象学，全部被重新阐释为一种欧洲精神的历史运动，成为一种目的明确的内容：一方面回溯到欧洲人性过去的起源，另一方面也面向未来、寻求一种无限狂热的自我突破。

显然，在胡塞尔去世前的极端政治困境中，他将自己的现象学作为欧洲人性或者欧洲精神的一种历史化身提出来，而且他想以欧洲精神终极代言人的身份提出他的理论。然而，他的欧洲中心主义使命里，似乎存在着一些政治和哲学意义上的矛盾，我对此非常感兴趣，而对这些内容的探索，也可以带出我的主要研究项目——“西方的错位”中所涉及的问题。

首先，我想非常简短地对胡塞尔对待种族主义的暧昧态度做一个简单的历史评价，同时稍加回顾20世纪30年代的国际背景。显然，胡塞尔提出欧洲人性危机的历史背景是法西斯主义。我们不能忽略他在一个法西斯主义政治氛围之下提出这个说法的事实。他对欧洲科学危机的分析，很可能就是为了谴责欧洲的法西斯主义。

1933年3月，纳粹党占领德国国会之后，马上出台了一系列法律法规，其中包括《恢复职业公务员职务法案》(*Law for the Restoration of the Professional Civil Service*)。这些法规旨在把反纳粹党的和非雅利安人全部清除出

公共机构，其中包括大学、学校、法院，还有一般的公务员系统。

纳粹出台的这些政策，显然与当时“欧洲人的欧洲”这一席卷欧洲的民粹主义呼声相契合。事实上，胡塞尔作为任职于弗莱堡大学的全球闻名的哲学家，尽管已经于1928年从哲学教授这个教职上退休，但肯定承受了非常大的压力。等他退休后，接任该教职的是另一个与他名声相当的学生，马丁·海德格尔（Martin Heidegger），而海德格尔本人就是纳粹党员。

胡塞尔是出生自奥匈帝国摩拉维亚的犹太人，所以由于纳粹党实施的新政策，他不仅不能去大学的图书馆翻阅资料，也不能在德国再出版自己的著作。

国家社会主义在德国的抬头，或是法西斯主义在欧洲国家、拉丁美洲和日本出现的抬头，在欧洲、美洲甚至东亚都引起了非常广泛的恐慌。正如我在其他地方探讨过的，³举个例子，仅在纳粹获得政权两个月后，为了反对京都帝国大学教授泷川幸辰被撤职，日本组织了一场全国性的反法西斯运动。当时日本的教育部长鸠山一郎（即2009至2010届日本首相鸠山由纪夫的祖父），正是因为泷川教授称自己认同马克思主义学者的观点，并且可能对日本的家庭道德存有批判态度，而将他从京都帝国大学法律系除名的。

泷川事件发生的同一个月，也就是1933年5月，日本媒体广泛报道了海德格尔的校长演说。当时很多重要的日本知识分子，包括田边元、三木清、户坂润和新明正道等都非常

³ “Transpacific Complicity and Comparatist Strategy,” *positions east asia cultures critique*, vol.17, no.1, 2009. 159–207.

警惕欧洲法西斯主义的抬头。那时，日本的媒体或者知识圈第一次发明了“fasho”一词，用以描述当时泛滥在全世界很多地方的极端民族主义，以及种族清洗主张的抬头和兴盛。所以在30年代的后半段，关于法西斯的讨论主导着日本的大众媒体。

在日本，关于法西斯主义的讨论一直延续到1940年9月，那时，日本加入轴心国协定，正式与德国和意大利一起成为法西斯主义意识形态的领导政权。几个月后，一些周边的法西斯国家，包括匈牙利、罗马尼亚、斯洛文尼亚、保加利亚和克罗地亚，都加入了轴心国协定。但是无论如何，日本的领导层依然比较犹豫，不太愿意公开地赞成种族民族主义和种族主义学说，特别是国家社会主义的盛行。即使在战争期间，面对纳粹德国的种族清洗政策，以及其他法西斯国家的反犹政策，日本的知识分子及一些改良派官员依然持批评态度。除了少数几个有种族国家主义倾向的知识分子，比如和辻哲郎和西谷启治。

当然，日本政府之所以不太接受纳粹的种族清洗政策，一方面是因为纳粹非常直白地鄙视黄种人，但更重要的是，因为当时很多日本知识分子构想的是在东亚地区建立一个多种族的政治结构，因此他们接受不了国家社会主义的基本原则。他们主张东亚共同体的理念，也就是我们后来知道的大东亚共荣圈，并宣称日本的使命就是将亚洲人民从白人的压迫中解放出来。

1935年5月和11月，胡塞尔受邀在维也纳和布拉格做了两场演讲。根据路德维希·兰德格雷贝（Ludwig Landgrebe）、瓦尔特·比梅尔（Walter Biemel）以及其他整理胡塞尔演讲手稿的学者分析，这些演讲内容标志着他未尽著作的雏形，

就是我们现在知道的《欧洲科学的危机与超验现象学》(*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*)。而且该手稿中也出现了他在几部早期著作中已经讨论过的内容,包括根据他1929年在巴黎讲课的内容而整理出版的《笛卡尔式的沉思:现象学入门》(*Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*)。

他在维也纳和布拉格的这两场演讲与之前在巴黎的演讲有很大的区别,其中最重要是,在后一次演讲中,他公开回应了当时的政治氛围。在更早出版的《笛卡尔式的沉思》中,胡塞尔主要讨论的是哲学中的现代性问题。但在《欧洲科学的危机与超验现象学》这本著作中,他重新组织了自己的主题,主要讨论的是哲学的历史性。当然,这一历史性是放在一个新的方向上,或是他总结的,“欧洲人性危机”的问题意识中来讨论的。

今天时间有点紧张,本来接下来要说一下胡塞尔为什么要做这样一个转向,为什么把注意力从前面的现代性转到了历史性。我本来打算结合当时欧洲的一些政治事件背景来分析,其实不难理解,为什么与维也纳的演讲相比,胡塞尔的巴黎演讲会有这样的转向。当时正处在奥地利法西斯主义(Austrofascism, 1934—1938)时期。不仅在意大利和德国,还有布拉格、奥地利,以及紧随其后的罗马尼亚、希腊、克罗地亚、西班牙和法国等欧洲很多其他地方,都掀起了法西斯主义的狂潮。在葡萄牙,安东尼奥·萨拉查(Antonio Salazar)出任总理,并于1932年引入了反对议会的独裁宪法。1934年5月,时任奥地利总理的恩格尔伯特·陶尔斐斯(Engelbert Dollfuss)暂停议会长达8天时间,随后,阿道夫·希特勒也在德国采取了类似的行动;次年,陶尔

斐斯合并了基督教社会党和德国的民族主义理念，用社团国家（corporate state）成功替代了原有的自由议会民主制度。1936年7月，西班牙爆发内战，得到苏联和墨西哥援助的人民阵线对抗由弗朗西斯科·弗朗哥领导的国民军，而后者受到了当时盛行法西斯主义的意大利王国、纳粹德国、葡萄牙和奥地利第二共和国政府的支持。最终，西班牙被教权法西斯主义攻占（Clerical Fascism）。斯洛文尼亚、克罗地亚和罗马尼亚等国家也追随其后，至此，暴力的反犹主义席卷整个欧洲。1936年6月10日，也就是西班牙内战开始的前一个月，逻辑实证主义与维亚纳学派的创立者莫里茨·石里克（Moritz Schlick），因为与犹太知识分子的交好而被一名精神错乱的学生杀害。一份全国发行的天主教报纸《更好的未来》（*Schönere Zukunft*）回应了石里克被杀害事件，声称：“犹太人允许在犹太人的文化机构中传播犹太哲学！但在基督教—德国奥地利的维亚纳大学里，哲学教席是属于基督教哲学家的。”⁴正是在这样的政治氛围下，胡塞尔在布拉格和维也纳发表了演讲。胡塞尔是民粹主义所宣扬的“欧洲人的欧洲”的受害者，但是当欧洲中心排他主义事关欧洲人性精神的时候，他还是毫不犹豫地认可了其论述。⁵但因为没有时间了，我们先进入下一个话题。那么，再回到之前亚洲和理论的问题框

⁴ Friedrich Stadler, “The emigration and exile of Austrian intellectuals in *Vertreibung der Vernunft The Cultural Exodus from Austria*, Friedrich Stadler and Peter Weibele. Wien and New York, Springer-Verlag, 1995, p.15. Also cited in Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, Vintage eBook.

⁵ 我在另一篇文章中详细展开了受害者为施害者说话的问题。“Two Negations: Fear of Being Excluded and the Logic of Self-Esteem” in *Novel*, vol. 37, no. 3, Summer 2004: 229–257.

架里，为什么把这两个理念放到一起讨论时，我们会有一种非常不和谐或者不协调的感觉。

通常，如果面对一个亚洲人或者亚裔，我们不会期待他有很强的理论功底或者预期他是从事理论工作的。这样预设的反面还有另一个预设，那就是如果这个人是西方人或者欧洲人，⁶我们通常期待他在理论方面会有比较强的能力。这两个预设就像硬币的两面，即逻辑学上常用的对位关系（contraposition）。

为什么西方人或欧洲人那么执着于把欧洲和西方与亚洲区分开来，其实问题的症结可能在于，西方的身份认同本身就充满了焦虑或危机感。30年代法西斯得以盛行的一个重要原因，就是当时欧洲社会的很多社会阶层都存在一种广泛的焦虑与不安。而20世纪初，欧洲的神话般的愿景，以及它在现代国际社会中的优越地位已经获得了西欧国家的广泛认可和支持。但在文化资本、经济积累、技术技能以及科学知识层面，欧洲社会的中下层人民其实远没有那么自信。所以，一旦有人提出替罪羊的说法，他们就很容易接受。第一次世界大战和二战期间，象征非欧洲或者亚洲元素入侵欧洲的替罪羊就落到了犹太人头上。大家要记住，20世纪初的反犹潮流也是一个反移民种族歧视的问题。

⁶ 其实西方与欧洲是两种完全不同的指涉，从历史上区分两者十分重要。然而，主要受限于本次演讲的篇幅，我只能再在别处展开，即区分历史上两者在地理政治、地图、种族，以及（或）文明等方面的差别。恰如欧洲中心主义的普遍用法，我们可以简单地拟定西方中心主义（Westocentrism）或西方中心意识（West-centeredness）等语汇来区别西方与欧洲的全球地位。不过，在接下去的论述中，我还是暂时允许自己交替着使用“西方”和“欧洲”。

80年后的今天，从文化资本，经济实力、技术支持和科学支持层面来说，欧美社会的中下层人民可能更没有自信认为，他们比非欧美人或“非白人”有任何的优越感。

20世纪初，马克思·韦伯（Max Weber）曾经提出了这样一个问题：“为什么只有西方才能在数学和科学理性上取得如此高的成就？”现在无论哪位社会科学家问这样的问题，都会沦为笑柄，因为在现在这个时代，这个问题已经完全失去了它的相关性。然而如今，不论在美国、欧盟部分成员国，甚至在日本，指认替罪羊的说法都越来越受到欢迎。

作为纳粹反犹运动的受害者，胡塞尔当时对纳粹党提出的欧洲文明观念予以了回击。他因为被迫失去了所谓的欧洲人性资格，所以才会有目的地坚持理论，从一个与法西斯民粹主义完全不一样的角度重申欧洲人性的使命是什么。而且在他看来，中国和印度永远不可能拥有理论。

我在自己的研究领域工作了近40年，至今，西方和非西方的区别依然作为某种教条存在于这个领域之中。即使到了今天，这些领域的一些研究人员还把自己定性为西方人。但是，他们真的在致力于欧洲理论的使命吗？与非西方学者对比时，他们真的能为自己在这个领域的理论研究水平而感到骄傲吗？答案是否定的，完全不是这样的。他们在理论方面有时真是千疮百孔，能力不足。所以如果在今天的学术界再次讨论西方和亚洲的区别，是否还有意义或必要性。不过我刚刚提到，今天的政治氛围与20世纪30年代非常相近。尤其在后工业社会的各个国家，包括美国和日本都出现了非常明显、覆盖面广的反移民种族主义运动。那么，在这样一个时代背景下，我们是否还有必要再回到最初区分西方和非西方的人类学差异讨论。因为时间有限，这个问题就先讨论到这里。

但是，第一个命题其实是第二个命题的衍生，我们应当从“亚洲”这个指称本身寻找原因。

半个多世纪前，研究中国现代文学的汉学家竹内好就观察到，东洋 (Tōyō) 这个指代东方、与西方的“西洋” (Saiyō, 他多多少少将其当做其余世界的代表) 相对的汉语造词，缘起于被西方或者欧洲挫败后所产生的自觉。⁷他在20世纪30年代的日本度过了大学时期。当时，他可以接触到对黑格尔的各种解读，也沉浸其中。这些解读包括马克思主义解读（以卢卡斯为代表），京都学派解读（田边元、三木清及其他讨论世界历史的哲学家），再到丸山真男的现代化黑格尔主义。丸山比竹内好小四岁，在战时出版过著作，但在日本投降后成为知识界的领袖人物。因此，竹内好用黑格尔的视角来看待亚洲的历史命运也就不那么令人惊讶了。

由于否定性 (negativity) 的缺失，反思性 (reflectivity) 也就不可能起源于东方 [不是反射 (reflex)，因为这个词体现的是实现自我意识所必须的反思性之缺]。而竹内好用的“败北” (defeat) 一词，无疑暗示了反思性的不在场。他宣称，如果没有欧洲入侵，东方永远不会有自我意识。亚洲因为战败而有了自我意识。只有承认自己丧失了自主性，

⁷ 竹内好讨论亚洲现代性：Sakai, “Critique of Modernity: The Problem of Universalism and Particularism” in *South Atlantic Quarterly*, 87.3, (Summer 1988) or its Japanese translation in Gendai Shiso, 15.15, (December 1987); Takeuchi Yoshimi, “*Chūgoku no kindai to nihon no kindai* (Chinese modernity and Japanese modernity)” (originally in 1947) in *Nihon to Ajia* (Tokyo: Chikuma Shobo, 1993): 11–57 (also published under a different title “*Kindai toha nanika* (What is modernity?)” in 1948). [English translation, “What is Modernity in *What is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, Richard F. Calichman trans. New York: Columbia University Press, 2005.53–81]

依附、臣从于西方——或者说只有以西方为镜⁸——其余世界才能反思性地取得其文明、文化、人种和民族认同。就历史而言，西方在亚洲的殖民即宣告了败北的时刻，也正是从这个角度而言，亚洲的现代性必然是一种殖民的现代性（colonial modernity）。竹内好观察到，亚洲只有被击败、入侵、渗透、征服后，才会产生现代性。所以在亚洲，或者说对于亚洲而言，设想现代性而不提及被殖民的羞辱是不可能的。

不过，由于对现代性的启蒙主义价值（民族国家制度是其具体体现）有坚定不移的信仰，竹内好只能从历史主义的历史轨道来预想亚洲的未来——同理也就是其余世界的未来。就如许多在20世纪30年代受学术训练的亚洲和欧洲知识分子一样，现代历史主义已经深深地成为竹内好内心的一部分，以至于对他而言，创造民族主体性比如何有效地反抗西方殖民力量更为重要。虽然没有言明，但他依然忠于黑格尔，所以只能依赖于历史主义所提供的历史轨道，即现代价值的实现与取得，必然首先要求激进地否定外部力量，以及封建时代的内部遗产。因此，走入现代对于亚洲而言意味着抵制外来西方，克服内部的反动遗产，从而获取西方现代性的精髓。换言之，亚洲要实现现代化，就必须同时否定西方及自己的过去。如果不抵抗或者否定西方，其余世界就没有现代性的前景。他会问，在那些没有与殖民力量及过去的专制残余斗争过的地方，自由、平等与博爱具体而现实的意义是否可能实现？

⁸ TakeuchiYoshimi, “*Chūgoku no kindai to nihon no kindai* (Chinese modernity and Japanese modernity)” op. cit. pp. 15–19. (‘What is modernity?’ in *What is modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, op. cit. pp.55–58).

进而，他诊断了日本现代史。日本的现代史中缺乏真正的否定性。这也许就是他将中国过分理想化的原因。他认为，日本过分地模仿西方，乃至复制了西方的帝国主义；中国则与日本不同，它将通过同时否认西方的干预以及自身的历史残余（如儒教）来实现真正的现代性。不过，按照他的预期，引领历史冲突前进的这一辩证，只有在说明了亚洲应当抵制的外部性究竟是什么之后才有意义。那么，对于其余世界的人们，现代性也就是一种历史运动，它在空间上巩固了一种名为“民族”的政治群体的统一性和实质性；其实现手段是否定外部力量，同时通过不断克服自己的过去，在时间上将自己构成一个主体，成为自决的行动者。这也就是为什么，竹内好评价现代性时采用的终极尺度是“内发”和“外发”。⁹

他对现代性的讨论是图示化的，而在其中，民族统一性取决于应当抵制的外部性，而这外部性通常并不出现在地图平面之上。就如日本侵略中国一样，需要抵制的东西必然来源于假想的民族统一体的“外部”。如中国这样的亚洲国家，处在西方势力可及的范围内，但西方本身对于它又是处在外部。

⁹ 与美国学者的现代化理论相悖的是，许多日本社会科学家和思想史学家在1950和1960年代尝试提出一种与之不同的现代化模型。在“作为方法的亚洲”（“Asia as Method” in *What is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, Richard L. Calichman trans. and ed. New York: Columbia University Press, 2005. 149-165）一文中，竹内好引用了鹤见和子，而后者认为现代化有两种不同的类型，即“由内带动”或者“从内发展”的内发型，和模仿外来模式或“从外强加”的外发型。如果将这一理论看作是对美帝国主义的批判性探索，那鹤见的尝试和竹内好对此的支持无可厚非。但我们应当质疑这种归类之下内部与外部的隐喻。

因此，应当抵制的外部性是根据西欧和亚洲的地理距离来理解的。所以，对于竹内好而言，西方被假定为一个外在于亚洲的实体。他也故意排除了西方被其余世界内在化的可能性。也许更重要的是，我们必须注意到这一排除的其他方面：它也排除了其余世界内在于西方，第三世界内在于第一世界的可能性考量；就如西方之于其余世界，第一世界之于第三世界。

此外，竹内好忽略了两个根本问题，而这两个问题的重要性在今天已愈发明显。

(1) 终极而言，西方是否是一个地理统一体，是否能够通过其轮廓清晰地区分其内部与外部？

(2) 属于西方的人通常被视为西方人，而且他们也以西方人自居。但如何区分西方人与非西方人呢？胡塞尔曾认为，即便吉普赛人生活于“领土上的欧洲”，但他们却并不属于欧洲。那么，就生活于西方的人而言，谁可以说是名副其实、名正言顺地属于西方的呢？

竹内好决意将西方与其余世界的关系视为地理外部性关系，认为有一条边界分隔了这两个实体。尽管他承认亚洲这一指称是被殖民的结果，但却拒绝将其理解为一种相互的自我反思性或者说镜像关系。而他完全忽视的事实是，有许许多多的人虽然以西方人自居，但并不能抛弃他们的前现代性或者非欧洲特征。没有西方人是纯粹或完全西方的。终究，要被认为是西方人，就要像西方人一样生活，而这要求特定的立场配置。

西方与其余世界的二元论往往是阶级差异和文化资本所导致的问题。最通常而言，社会立场的差异是由社会阶级、教育和个体文化等因素造成的。正因为文明身份内在固有的不稳定性，人们执着于寻找假定不变的特征，如个人外貌、口音或出生地等，进而依据人类学差异塑造的归类体系来固定个人的位置。这也就是为什么，竹内好虽然敏锐地觉察到欧洲中心论在亚洲生活诸多方面的影响，却不能在亚洲民族主义之中探测到我在别处所说的“文明转移”（civilizational transference）的机制，即西方和其余社会之间欲望的相互构成。¹⁰

尽管竹内好对现代化理论的批判并没有错，但他却不能避开作为知识生产的下层建筑的地图想象，也就是现代化理论无不依赖的区域假设。因此，他对殖民现代性的洞见永远不能超越现代化的发展目的论所预设的等级制度。

竹内好对亚洲的讨论也有些欠缺的地方，比如他假定了亚洲的自我反思。他未能发现，亚洲本质上存在于西方的自我认知当中。对于生活在亚洲的人们，亚洲和欧洲以前并没有清晰的区分。亚洲从未是亚洲人的直接指称，因此它不可能先于被殖民时代存在，而“败北”也正象征着竹内好所特意突出的否定性时刻。

自古希腊以来，亚洲总意味着欧洲的异域遐想或外向定位；它指的是希腊以东的地区或人，所以并非用于指代固定的地理位置、封闭的地域和确定的社会群体；相反，它其

¹⁰ 参见“You Asians” in *‘We Asians’ between Past and Future*, Kwok Kian-Woon, Indira Arumugan, Karen Chia, Lee Chee Kenged, Singapore, Singapore Heritage Society, 2000: 212–246; “Civilizational Difference and Criticism: On the Complicity of Globalization and Cultural Nationalism” in *Modern Chinese Literature and Culture*, vol. 17, no. 1, Spring 2005: 188–205.

实只是从希腊人、欧洲人或者西方人的角度出发的一种方向指示标。不过，我们不能忘记，在西方或欧洲文明的系谱中，亚洲从罗马帝国结束到欧洲中心现代性时代之间，极少扮演有意义的角色。理由很简单，欧洲以前不过是伊斯兰、蒙古、中国，还有印度诸帝国等大都会文明的行省外围。简而言之，欧洲的出现，并不是在现代国际世界和全球资本主义兴起之前。从古希腊延续至今的西方文明观念是18世纪欧洲种族主义者的发明。但这个观念是可疑的，因为今日西方世界宣称继承自古希腊古罗马的大多数遗产，其实是传承自前现代时代的伊斯兰文明及其他非欧洲地区。¹¹

在古代，亚洲指的是希腊东边的地缘政治邻邦：在小亚细亚半岛或是沿着两河而上的那些国家；随后又包括了印度河和恒河沿岸。最后，随着欧洲通过全球资本主义和殖民主义扩张的欧洲中心的国际法体系，亚洲的概念延伸到了东印度群岛，中央王国——中国——的民众，甚至向东远至朝鲜半岛和日本列岛。亚洲的扩张以及亚洲这个词的多变性昭示了亚洲的方向性特征，也就是从假定的视角立场向外移动——超静力（ex-static），即超越或离开自我的运动。

因此，亚洲标志了反思如何识别欧洲时会联想到的某种社会性和世界性特征：没有非洲、亚洲和美洲作为参照，我们是否可能指称欧洲？亚洲是一种开放类型的参照；它指的是观察主题与被指代客体之间的方向性关系。当然，西方也

¹¹ 要说欧洲文明从古希腊以来的连续性是欧洲种族主义者的发明也许是有误导性的，因为种族主义的起源也可以归咎于欧洲的发明。参见Martin Bernal, *Black Athena; The Afroasiatic Roots of Classical Civilization (The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985, Volume1)*, Rutgers, NJ: Rutgers University Press, 1987.

是这样一种方向性指称，而且从这个方面而言，东方——也就是西方的对立面——和亚洲通常被认为是可以相互替换的两个概念。因此，化约掉所有历史上的细微差异和事件之后，亚洲仅意指“欧洲以东”。亚洲的参照功能以欧洲的自我参照为基础，因为指称亚洲也就是在自我反思地指明欧洲或者西方。¹²亚洲所反映的，也正是西方这一超静力性质本身。无论是西方还是东方都无法成为一个固定的地点；两者都是相对的指称，所以决定这一关系的，是权力关系的微观物理学（microphysics of power relations），是它使得西方和东方看似多少是固定的、自然的或者注定的。让西方或者东方固定下来的，是西方与其余国家交界的场所，是在这些权力关系之间所发生的行为。话虽如此，但两者都不是随意决定的，因为正如安东尼奥·葛兰西（Antonio Gramsci）所论，这些关系是霸权性的关系。¹³不过，相比葛兰西的术语，我更想用权力关系的微观物理学来描述它们。

早在19世纪，欧洲就有许多人知道亚洲有很多王朝、神国、传统和民族。欧洲人将生活在亚洲的人们称为亚洲人，但他们从未想到亚洲人也会这样称呼自己。他们从没想过亚洲人知道自己是亚洲人。阮氏王朝的官员、水户藩的武士，

¹² 这里我想做一个免责声明。我认为“亚洲”这一指称相对于欧洲而言的衍生性质并没有什么特别或者异常之处。不存在他性就无法自我指称。虽然人称代词也许会影响到分析的客观性，但在这里我们不妨简单解释为“我”是“你”的衍生。只有假定了“你”，“我”才可能在“此处”。参见Nishida Kitarō, ‘Ware to nanji (I and Thou),’ in *Mu no jikaku—teki gentei* (Apperceptive determination of mu) *Nishida Kitarō Zenshū*, vol. 6, Tokyo: Iwanami Shoten, 1965. 341–427.

¹³ Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, Quintin Hoarse and Geoffrey Nowell Smith trans., New York: International Publishers, 1971: 447.

还有宁波港的商人们肯定分别知道自己是嘉隆皇帝、德川大将军和清朝皇帝的子民，但他们不太可能知道自己是亚洲人。竹内好所说的“败北”发生在19世纪末20世纪初的亚洲，而这使得越南的官僚、日本的士兵还有中国的教师都开始说自己是亚洲人。“败北”不仅是竞争或者冲突的问题，而且还事关自我认识和身份意识。他们的身份不过是“外发强制”使然。此外，“败北”带来了欧洲与亚洲的区分，即欧洲人和亚洲人相互标记的立场。而这些相互定义的立场性的统治，通常被称为“殖民权力关系”（colonial power relation）。因此，“败北”暗含着全球现代性，后者根据自我认知的不同模式重组了全世界。“亚洲”的指称因此标志着主从关系，称自己为“亚洲人”也就是接受被奴役的立场。

不过，我认为竹内好并非完全没有意识到亚洲人自我意识的辩证。他写道：“东方本质上缺乏的不仅是理解欧洲，还有理解自我的能力。东方所理解和实现的，是那些欧洲内部的欧洲元素。让东方成为可能的东西处在欧洲。不仅欧洲在欧洲中成为可能，东方也是如此。”¹⁴ 尽管如此，竹内好没有由此得出对政治现实的终极认识，即亚洲作为独立整体、地区、民族或者文明而与欧洲分野，这不仅是“败北”的结果，也是维持殖民主义的条件本身。他深知政治操纵和策略是错综复杂的，但他从未得出终极的“权力”观；权力并不在主动或者被动语态中实现，它是共同作用的结果。将亚洲规定为一个与欧洲不同的实体远不能说是无害的，而亚洲的某个民族，即使是建立起了自己的民族主权，也许也依

¹⁴ Takeuchi Yoshimi, *What is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, op.cit. 59

然不能驱散殖民的权力关系。一方面，亚洲是欧洲自我参照的衍生物；另一方面，将亚洲与欧洲区分开来是排除论和歧视性“划界”（bordering）的结果。因此，只要亚洲人以此自视，他律的参照性结构就必然会在他们的身份意识中显现。矛盾的是，对于亚洲人来说，追求独立自主要求他们接受他律。

在此背景下，避免胡塞尔和其他许多人所犯的典型错误可谓绝对律令：鉴于西方相对其余世界——亚洲，非洲和美洲——的空间配置，我们绝不可以将欧洲假定为按照从古代到现代的时间序列线性发展的主体，不应认为这个主体超越了自身，形成了自己从过去到未来的连续生命，也不应认为这个主体产生了自己的活的传统（living tradition）。西方不是一个连续的实体，它不过是多种权力关系偶然地组合到一起，无论是在空间还是时间上，我们都无法将其综合为一个有机整体。这样看来，正因为欧洲对其古希腊起源有着谜一般的执迷，欧洲的精神风貌才会被看作是活的传统，被看作是目的论的一部分（它的历史使命是借助其古代起源无限地超越自身，与此同时，将自己与外部区别开来）。

“正常情况下，我们想不到会出现有关亚洲的理论”，这样的说法所具有的衍生特征就牵扯到了西方或者欧洲的这种神秘的目的论。就如亚洲通过欧洲或者西方隐含和自我参照的立场而受到标识，亚洲理论所带来的奇异感是另一个表述的衍生结果，即“正常情况下，我们觉得有关欧洲是有理论的”。这种“正常”是我们必须质疑的，它假设理论是有关欧洲或者源于欧洲的。

讨论至此，有两个基本问题我故意一直没有提出。正因为对这两个问题闭口不提，到目前为止，我的论证似乎颇有说服力。不过，我其实既不支持亚洲作为积极行动者的自

主性，也不支持以欧洲中心主义来牺牲亚洲。我要问的是，西方、亚洲、欧洲等文明指称是如何沿用至今的。这其中涉及了两个问题：

首先，从本体论上讲，“我们”是否在定义上总是次生或者衍生于“你们”，所以“亚洲”指称隐藏着的欧洲优先性是某种灾难性的逻辑或哲学错误的后果？事实上，次生立场性难道不总是我们必经的出发点吗？

如果亚洲单作标引（indexing）功能，那么它的衍生和次生性质并没有什么不正常之处。所以说，不正常的地方在于现代地理命名体系，因为根据这个体系，西方享受着身居世界标准之核心的地位。西方难道不正展现了标引所必然具有的表演性，即世界的中心只能以某地以西来指称？西方是否因此有别于此前的文明中心，如宣称是天下中心的中国*（由于中国没有自我参照性的机制，所以它从不可能有一个积极的外部，一个外在于中央王国的领域）？这样看来，中国皇帝是名副其实的天子。

其次，如果一人肯定地将自己定位为自发性的起源，他是否能够划清自我与他者的界限？

无论是在辩证法还是心理分析当中，自我总是一个次生的假定，它或是依附于意识（辩证法），或是依附于想象性记录（imaginary register）的图景镜像（心理分析）。这样说来，“亚洲”这个指称功能正常，而其衍生特征的问题（为殖民“败北”的遗产所凸显的）并不内在地源于亚洲的假定，更多的是源于赋予欧洲或者西方的优先性。西方与其余世界的相互决定，毋庸置疑地涉及权力关系，但这些权力关系不应该用主动和被动来表述。将西方与亚洲定为被指称对象的权力关系并不受因果律、

自发性和感受性所约束；它们不遵照因果逻辑，而是由中间声音的逻辑所组织。¹⁵

为了更好地分析理论和亚洲人性，我们必须将注意力从亚洲转向欧洲或者西方。这有点像是针对竹内好的反运动而言的。因此可以说，我想要讨论的问题与亚洲人性仅有反思性和间接的联系。

问题如下：理论起源于欧洲这个看法有何依据？有什么论据可以证明这一假定，即理论是欧洲或者西方的产物？这一假定为何至今都未有人深究？如果一般让我们相信理论产生于欧洲或者西方的条件不复存在，那又会怎样？换言之，我们应该如何评估这种文明“正常性”（normalcy）的消失，如何祛除我们身上文明的魔咒？

现在，从理论和亚洲人性的角度看，我们发现，曾有若干著名论断，以不同方式解释了为什么我们会假定理论——它以哲学、现代理性、科学理性、严谨精神所支持的知识生产的开放性，不断回归古希腊的始基（arche）等概念而备受讨论——与西方之间应该有某种亲密纽带：马克思·韦伯讨论过欧洲现代性与新教伦理，保罗·瓦雷里洞察到了欧洲精神的危机，艾德蒙·胡塞尔探究了欧洲人性的危机，马丁·海德格尔尝试拯救西方的形而上学，等等。

我试着从20世纪上半叶找出几个例子，也正是在这个时期，“欧洲”一词逐渐被“西方”取代。从很多方面而言，

¹⁵ 在自发性或者感受性的模式下，主题与客体的关系不是积极便是消极的。因此，主动句“A看见B”的命题可以转换为“B被A看见”。构想“你”和“我”的社会关系不应该根据主动和被动。米歇尔·福柯（Michel Foucault）对权力的理解因此颇为重要，因为他的权力观摆脱了主动与被动的束缚。他是在尝试用中间语态将权力概念化。

20世纪前半叶都是意义非凡的，因为当时，西方或者欧洲第一次成为受到如此激烈辩论的议题。因此，欧洲或者西方是在危机的触动下，才成了被普遍接受的用语，来指代盛气凌人的全球中心。但是，当它差不多成功取得了全球霸权的正当性以后，其身份意识内在具有的模糊性就开始显现。欧洲人究竟是谁？哪里是西方的结束，哪里又是其余世界的开始？区分西方与其余世界的分界线由什么要素构成？

II

不言自明的是，在东亚民族建构的文化政治学中，人类学差异所起到的作用即便在今天也不容忽视。日本的战后民族主义就是这一方面很好的例子。为了巩固民族整体感，日本幻想自己有着与西方截然不同的民族文化。无可置疑，日本的文化民族主义，或者不妨称它为“人种排外主义”，是建立在人类学差异基础上的文化制度的产物。今天应该没有时间深入探讨日本民族主义的结构，及其与种族主义的关系了。不过，请允许我提出日本民族在过去几十年中面临的两大主要问题：蛰居式（hikikomori）的民族主义（有时也称作“内向社会”），还有以慰安妇问题为代表的历史责任。

在讨论蛰居民族主义和慰安妇问题时，我想强调一下耻辱感的重要性；我想强调的是，幻想、情绪、感受等问题在民族主义政治学中是多么关键，尤其体现在日本与“亚洲”其他国家和人民的关系上。

当然，一人是否属于一个民族共同体，这是一个涉及政治选择的问题。此外，一个民族共同体本身的形态与构成也随时间而不断改变，即民族的内在和外在都在历史上受到多

次的重新写入与重新定义。在这个方面，日本历史算得上是最有体现力的例子。直至明治维新以前，日本都没有明确的民族领土概念，在德川幕府的幕藩体制下，其最北端也几乎不存在国界。当然，日本诸岛的民众并不知道自已属于日本民族，民族认同感也并不存在。但随着日本崛起为民族国家、加入了现代国际法体系，它也就有必要清晰地界定民族边界。这在历史上还是首次。不过，从1870年到1945年，其间每十年中都会发生一系列变动，如兼并北海道、冲绳、台湾、朝鲜半岛、萨哈林岛，先前由德国占领的太平洋群岛、青岛、满洲，以及亚洲-太平洋战争期间日本军队占领的地区。最终日本战败，结果是丧失了众多领地，30%多的人口决定脱离日本国籍（已在别处提过）。由此可见，日本民族的内与外在被不断地重新定义，从来都无法明确界定构成这一民族的要素。况且，我们必须牢记，民族的内与外并不必然局限于领土主权的问题；让民族的外部区别于其内部的，不仅在于地理，还在于文化特征、种族特征、语言身份和宗教联系等因素。简而言之，刻定边界是一个个人与其他人，或者一个群体与其他群体在社会遭遇后产生的，而在这场让内与外泾渭分明起来的遭遇中，总是有幻想的手段（包括地图学）作用其中。

似乎是因为地缘政治和空间地理配置，民族的内部看起来有别于其外部（两类不同的人因为他们的地理位置而不同）。不过，一个民族的成员资格从不以地理为准绳。即便一个空间被一条国界所分割，也并不意味着身处一边的个人自然就属于这个民族，另一边的人则不然。有人这样假设，英国人生活的地理空间即英国国家主权所统治的领土，法国人同理。但这不过纯粹是假设。只有当边界影响了一人与另一人的社

会关系，它才会取得民族边界这层社会意义。据此可知，认为划定边界最主要是一个地理学事件是具有误导性的。民族边界其实是社会歧视机器，它只有不断作为一种制度被划定和重新划定，才能将某种社会关系归咎于地理关系。为了强调这一社会性，我一直以来都倾向于用动词“划界”（bordering），而不用名词“边界”（border）。

因此，从最早开始，区分民族的内与外就是一种比喻，通过隐喻的手段与多种变量，如地缘政治配置、行政分类、社会等级制、种族分类和警察巡视等相联系。当然，我们不能忽视牧养权力（pastoral power）和各种生物政治机器（如现代翻译体制）等的作用。我们必须清楚，只有在民族的内部与外部有了显著的形态差异后，其整体性才可能呈现。只有当内部的人与外来人相区别后，民族共同体的表征才会出现。如果我们没有实现这一区别，即排斥外来者的机制，那就不可能用幻想来呈现民族的整体性，而且通常而言，民族的整体性又是通过幻想形式才得以呈现的。从这层意义上而言，它也是一个想象的共同体。也是出于这个原因，民族主义时刻都需要外来者的身影。如果我们看日本公众如何看待他们与中国和韩国的关系，便会发现这种民族共同体的想象很强大。每当报道到韩国或者中国提出殖民责任问题时，右翼媒体便会反复鼓吹外来者发动攻势要羞辱日本民族的幻想。当然，反动势力（如安倍晋三）不会错过这个利用反韩或反华情绪的机会。

所以，要理解民族主义的内向倾向，以及许多后工业社会的反移民种族主义浪潮，我们就必须探究民族边界的比喻在集体幻想中起到了什么样的作用，或者说，民族共同体的内部是如何得到叙述，进而被幻想的篇章所调整的。

另外，我们还需探讨，这种有关民族内部的叙述是如何与人民日常生活的不稳定所带来的焦虑相结合的。这无疑就是我今天有意选择“蛰居民族主义”作为演讲主题的一个原因。我们需要去理解，为什么很大一批人被幻想篇章所说服，相信自己可以退到一个封闭的共同体中安全生活，退到一个乌托邦式的避难所而免于新自由主义市场的激烈竞争，或是退回到一个内生村落的共同体中生活。目前的蛰居者受苦于自我封闭，以及与那些反移民宣传者之间没有多少联系，但蛰居的主题是以封闭空间为背景的，即一个划定了边界的空间。人不愿意离开这个空间，仿佛有一个边界、一堵墙或者一道障碍物将这个封闭空间与外界隔离，阻挡外来者或者入侵者。由于在现代国际世界中，共同体最流行的意象是民族和现代家庭，那么，如此想象出来的空间几乎毫无例外地被等同于民族共同体也就不足为奇了。尽管如此，我们不能忘记，在这个反移民种族主义、反动民粹主义和反智保守主义盛行的今天，如此幻想民族共同体是非常特别但也非常典型的。

在日本，有若干具体途径将内和外的二分与民族共同体这一避难所相结合。天皇凝视下的民族是过去的幻想，现在人们幻想的是一个基于人种的民族，通过一种幻想的共通感（communion）统一到一起；而相比之下，在民族共同体外部，适者生存的逻辑取代了民族同胞情谊的亲切感。因此，内与外的二元对立受到了重新阐述，内是安全舒适的家园，外则是残酷敌对、剧烈竞争的斗兽场。正是因为民族的内与外这一幻想的结构，民族共同体的内部才在“舒适避难所”的集体幻想中加以调整，才得以撤离外部无情的竞争和新自由主义的冷酷。

当然，不论处在民族共同体的内部还是外部，一人在实际生活中从来不会有共通感。在一个极端原子化的社会环境中，人与人孤立地生活，而这种根本的人际距离使他们得以在现代社会的构造中生活与工作。现代生活的根本现实就是竞争。

我们完全清楚，像日本这样的现代资本主义社会，其日常生活中“一视同仁”等语汇所描绘的、建立在平等基础上的共同体图景，不过是梦幻泡影。对于那些生活在现代社会、受特定身份意识教条规范的人来说，强调人际关系的安全和亲密（以关系性的身份意识教条为特征），等于说是脱离了由个人主义和基于竞争的能力主义所支配的公共领域。由于我们在生活中更彻底地介入了一个由能力主义和个人主义所支配的公共领域，那么，将民族共同体理想化的诱惑也就更强烈——还记得约翰·斯图亚特·密尔将民族称为“同情的共同体”¹⁶——因为我们假定在这个共同体中，每个人都秉着个人同胞情谊、和谐地融入民族，而外界正在上演血腥的斗争，只有最强者才能存活。不过，我们不能忘记很重要的一点，即我们在经验上并没有纯粹区分民族共同体之内与外的手段。这一区分本身必然取决于情绪和幻想政治。一个人缺乏民族共同体内部所应当享有的归属感和同情，并非是因为某种诡计、阴谋或者侵犯。

民族是一个平等成员的共同体，它受到友爱和同情的无条件支配——这个假设是所谓“民族”的社会集体最突出的特点。

¹⁶ John Stuart Mill, “Considerations on Representative Government” (1861) in John Stuart Mill, *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, H. B. Acton edited. London: Everyman’s Library, 1972: 188–428.

民族的关键特征在于其想象和幻想的动力学。虽然如上所述，民族是一个陌生人的共同体，但其中的每个成员都通过想象而直接依附于其整体。民族源于想象的特点绝不意味着这个集体纯粹是幻觉或者说毫无存在的理由；相反，它赋予民族以自身的客观存在，这反过来强化了现代国际社会领土国家主权的拟构。正由于这种想象的特征，民族共同体才拥有了客观和实质性的存在，人民愿意为之去杀戮、去牺牲。而集体的这种形式取决于历史的特定条件——我要再度强调，民族是现代国际社会所特有的现象——其实质上是一个美学建构。正因为这种美学动力，这个社会构造才具备极大的力量，引导其成员依照这个共同体的愿景去渴望、去行动，即进行集体的和政治的幻想。据此可知，民族共同体的动力在于这一激发成员将共同生活理想化的潜能。

不过，从这里我们也能推知，如此这般幻想出来的民族共同体的内在经验上是难以固定的；它的内部不能单纯依据地理来划定；辨识其边界的手段也不止地图一种。虽然如此，人民渴望巩固幻想的民族内在性领域，使之与外部泾渭分明。当众多人身处贫困，愈发感到社会失衡和经济不平等，当民族中有越来越多的成员感到自己被排除在了资本主义的竞争游戏以外时，这种渴望就尤为强烈。他们迫切希望重建民族共同体的幻想内在，所采用的手段则是标出边界，将内与外的隔离物化，最终建立物理障碍来防止民族团结的幻觉被侵蚀。

众所周知，法西斯主义是民族主义的一种内在倾向，体现为反议会制的威权主义、暴力镇压反对势力、种族主义身份政治、反移民舆论、鼓吹民族起源神话等。自1945年轴心国败北之后，“法西斯”一词就成了一个被滥用的贬义词。

与20世纪20年代初相比，今日政治的历史语境已经大不相同，因为那时，本尼托·穆索里尼（Benito Mussolini）提出这个词来指代一种反对自由主义、马克思主义和无政府主义的政治纲领。尽管如此，这个词多少还是能够体现如今的激进反移民威权主义政治的狂飙突进和排外暴力。但显而易见的是，使用这个词需要格外小心。

无疑，法西斯政治广泛地利用了民族共同体这一幻想比喻。也正是从这个方面看，法西斯政治依赖于民族主义议题的基本语汇，因此它必然与民族主义缠绕在一起。我们今天之所以能够模棱两可地说法西斯主义，是因为有这种想象共同体的幻想动力。法西斯主义者排斥移民、敌视种族和性别上的少数人群、强调种族纯洁性的论调，其动机出自将民族共同体的内部与外部相隔离的幻想，而其实践也是以想象共同体的诸多话题所提供的基本词汇进行的。因此，法西斯主义者的策略最生动的例子就是在民族边界上建立一道物理的隔离墙，他们以为，这样一来便将负面因素的入侵（包括非法移民和毒品走私）屏蔽在外了。即便经验反复证明，无论是从涉及移民和人种政策的经济学、社会学、刑事司法和法理学上而言，边界墙这种概念都是多么非理性、多么无效、多么可笑，沙文主义的支持者却反复想将它付诸实施，因为它是区分民族共同体内与外的象征性表达。不仅是美国的特朗普支持者，欧洲的很多反移民运动支持者也都异常看重边界隔离墙的象征意义。

我所说的蛰居民族主义，其特点包括想象共同体这一集体幻想的重新崛起，人们越来越多地要求建立集体幻想中的经济体，以此来强化民族共同体明确的内外之分，他们渴求的想象动力多少让人回想起“一视同仁”。我认为，“耻辱”问题的重新提及，是以民族边界的幻想为背景的。

慰安妇和战时性奴问题可以引导我们理解，蛰居民族主义问题和耻辱的现象学之间有多么密切的联系；它也帮助我们寻找作为社会构造的集体美学与个人对历史遗产的情绪和情感反应之间的调和。慰安妇问题是日本应当克服的挑战，但这里我不多讨论。我更想从去殖民化的视角来厘清耻辱的生产力。

至今为止，我在日文著述中一直反复强调，慰安妇问题对于日本民族的人民是天赐之福，是特别的礼物。有为数众多的日本人仍然将慰安妇看作是一种自然灾害，认为应当由他们自行应对而不牵涉外国人，仿佛这个问题事关家族荣誉，而家丑不能外扬。不论我们对此态度有何看法，它早已被公诸于世界。更重要的是，正因为这是有关日本民族的政治责任问题，必然牵扯到并不认同这个民族的人，也就是日本民族共同体外部的人。从这个角度看（同样由于1991年韩国慰安妇起诉日本政府，将问题的严重性公之于众），这个问题似乎是外国人挑起的。但是别忘了，起诉日本政府的韩国慰安妇其实是招募到慰安所体系中的日本国民——她们来自幻想出来的日本民族的内部之外。也正是在此意义上，这个问题是外部世界给日本的一个特别的礼物，阻止日本人陷入幻想的内部想象共同体。换言之，慰安妇问题为蛰居民族主义所带来的“耻辱”感提供了一剂良方。

此外，这个问题如果不参照性别和男性观念的话是无从探讨的。有意选择“慰安”一词，建立从军慰安所和安排从军慰安妇，这其中都有着我们不可忽略的意味：安排这些女人是为了给日本天皇陆军和海军士兵某种“慰安”，而这里的慰安又意味着向需要慰安妇的士兵提供多种情感和情绪上的喜悦；不再时刻受到上级检查和呵斥的慰藉；身处一种亲

密私人关系的慰藉；远离战场感到安全的慰藉；男性性别受到女性承认，因此被当作人来对待的慰藉；一个在殖民地关系中代表皇军力量的男性，受到来自从属于这种力量的民族或人民的女性所崇拜，从而获得的慰藉等。我们立即就可以看出，委婉地将士兵作为男性客户在慰安所能享受到的东西称为“慰安”，与自夸归属于一个强大的帝制民族时那种夸大的自尊自信有着不可瓦解的联系。性、男性气概和（帝国）民族主义如此这般相互联系，使得个人的男性气概和自尊不会脱离于他在一个帝制民族中的成员身份。无论是男性气概还是自尊，都无法独立于一人所属的民族在国际世界上的地位。

这也就是为什么调查慰安妇的境遇、质疑军事妓院是否正常，会让那些将自己视为男性，同时又认同日本民族的人感到尴尬。最危险的是，那些被控多少负有责任的人¹⁷——不一定是对性奴役的罪行负有实际责任，更多的是因为他们曾隶属于实施这种行为的帝制民族——面对慰安妇问题时，被迫感到耻辱。这里的关键在于耻辱感，是它促使一个人回应日本人是否对慰安妇负有责任的问题。

¹⁷ 我们不要忘记，参与组建、扩容、管理还有维护慰安所体系的大多数人，还有那些征召来的慰安妇，在慰安所工作获益，接受过慰安妇服务的大多数人都已过世。所以，责任的问题不能等同于犯罪。我认为生在二战之后但同样拥有日本国籍的人对慰安妇问题没有直接责任。他们今天对慰安妇问题负有责任并不是因为他们的日本国籍。不听信“连坐犯罪”（guilty by association）的说辞是很重要的。战后出生的日本人对慰安所体系中的各种罪行并不负有刑事责任。不过，我要声明另一点，即这些日本人在政治上对那些要求日本对慰安所体系负责，对日本殖民主义负责的人负有责任。换言之，我认为日本人必须回应那些质疑日本民族责任的人。而且，日本人的回应方式不外乎两种，或是清楚有力地解释他们为何又如何不必承担那些罪行，或是承认他们为何又如何与殖民责任的遗产脱不开干系。简而言之，责任的问题绝对不能与是否有罪的问题混淆。

构想去殖民化的可能途径时，我们要考虑的第一个问题是如何激发一个人将自己暴露在外国人（非国民），即那些不属于民族内部之人的注视下的勇气。这将是通往“同情社会”（或者说一群人聚在一起分享集体自我怜悯感的共同体）的外立面的第一步。¹⁸ 不过，我想再次强调，所谓民族共同体是一个封闭体，一个由明确边界标识的空间，其本身就只有通过集体幻想才能成立。不存在所谓“日本民族”这样的实体；只要民族的比喻所唤起的幻想意象没有塑造出对日本民族的解读，日本民族共同体就不会有外部。只有当一个人通过耻辱体验、遭遇到他者的他性时，民族的外部才具有形态；而一个人如此遭遇到的外部性，在根本上不同于以空间为表征的外部。换言之，即使只有一个国人，你也可以遇上一个外国人，一个非日本人，一个很可能带你前往民族外部的人。

因此，在后殖民主体技术（subjective technology）的语境下，“耻辱”的意义不应当过分强调；“耻辱”是与异邦人遭遇、体验自己暴露在外国人（以及那些不直接定居于民族共同体内部的人）注视下的第一步。显然，“耻辱”意味着一种与他人遭遇的模式，一种社会行动的模式，它有必要从蛰居的牢笼中解放出来。通过耻辱中的羞耻与尴尬，你与另一人，一个外国人相接触，同时也接触到了他者的他性。耻辱感帮助你，改变你，让你开放，引导你走出因他人而蛰居的囚室。因此，“耻辱”这个概念昭示出我们之存在所具有的根本的社会性。你在与外部接触的同时也受他人的帮助，而你也同时在帮助和改变他们。

¹⁸ “同情社会”是约翰·密尔发明的术语。

因为“耻辱”既不是行动的主动语态，也不是其被动语态。受他者帮助也就是帮助他们。能够被他者帮助也就是能够帮助他们；这样做也就是进入到一个不同的维度，在这个维度中，所谓“民族”的共同体性不再重要。

创造新的普遍性

孙歌

首先，我要感谢中间美术馆给我创造了这么好的一个机会，能见到这么多思考问题的年轻朋友，特别是还有机会跟我的老朋友酒井教授对谈。这其实是我和他第一次在中国做这样的活动。以前我们在日本和美国都做过，所以这一次对我来说意义很不一样，因为我也是东道主的一部分。

我和酒井教授事前没有做过任何交流，所以我们彼此之间并不知道对方要讲什么。可是我刚刚听到他的报告之后非常兴奋。我发现我们两个讲的内容完全没有重合，但我们的问题意识是非常一致的。酒井教授刚才讲到了一个非常重要的认识论问题，即全球知识界认识人类、认识世界的方式是如何地被欧洲中心论这一基本的思维框架制造出来的，而我们亚洲的知识分子又是如何不加思考地接受了这些既定的约束。在酒井教授报告后回应第一位年轻朋友的问题时，他说：胡塞尔虽然是在抵抗欧洲的种族主义和逐渐兴起的纳粹主义，但是他却是在欧洲中心论的框架内做这样的抵抗的。我想在某种意义上，当今西方世界（包括北美）的批判知识分子，在他们批评和反思欧美中心论的时候，也伴随着一个宿命，即他们不得不在那个被约定好的框架之内来发言。

酒井教授一直致力于砸碎这个框架，所以他在报告的结尾说：其实在今天，我们区别欧洲和亚洲已经没有意义了。我相信他想说的真正的话题是，如果我们要彻底地打翻欧洲中心论几个世纪以来留给我们的那些预设，那我们先要把欧洲、亚洲这些以种族为基础的分类彻底去掉。

我理解和声援酒井教授的战斗，但是同时，我要采取另外一种方式。表面上看，这个方式跟酒井提出的问题意识是相反的。我要强调亚洲存在的必要性，同时我希望提出这样的一个问题：从现在开始的人类史也许必须要依靠对亚洲历史经验的内在理解，依靠“亚洲式”但不是“亚洲人”的思考，才能够创造出新的局面。我说“亚洲式”思考不等于亚洲人的思考，是为了与实体性的思维方式做一个区别；换句话说，欧洲、非洲、美洲人，同样可以进行亚洲式思考。但是与此同时我还要强调，“亚洲式思考”是以亚洲的历史为基础的，它并不是超越时空的逻辑推论，它是一种风土性的产物。正如西方中心论不一定是西方人的特权，但是它确实是西方近代历史过程的产物一样，“亚洲式”的思考也具有既非实体又具有风土性格的特征。我认为，只有这样的亚洲式思考，才能够真正有效地抵制西方中心论。

我想谈两个问题。第一个问题是我们如何利用亚洲的历史资源建立另外一种关于普遍性和特殊性关系的理论想象；第二个问题是亚洲如果要生产自己的理论，是否能够创造出新的理论形式。

我先来谈第一个问题。迄今为止，我们大家最常用的一个词就是普遍性。作为一个预设，普遍性不但经常被学院里的年轻学生们使用，而且它也被转化成了一个评价标准。比如说，好的论文要有普遍性，没有普遍性的特殊性讨论就没

有价值，因为是一次性的。这样一种普遍性的理解从来没有被真正地追问过。没有人认真想过，那个所谓的普遍性，它到底是什么？

中国在毛泽东时代流行一个说法，叫“放之四海而皆准的普遍真理”。那个时候没有人质疑这个说法。一直到今天，知识分子仍然在用同样的方式去理解普遍性。什么是普遍性呢？就是能够涵盖很多很多特殊性，甚至涵盖所有特殊性的一种普世价值，那个价值就叫普遍性。要是有人说我不追求普遍性，那么他至少在学界是站不住脚的。可是这种涵盖一切的东西，不能不是抽象的，只要它是具体的，就没有办法让自己区别于特殊性了。因此，普遍性在落实到论述上的时候，往往被理解为一种理论，而且是刚才酒井教授特别强调要给予批判的那种来自西方的理论。亚洲的学人一直有一个共识，即：理论来自西方，经验来自亚洲。我相信，这也是美国地域研究里，酒井教授一直致力于抵抗的一种思维方式。

学院里大批生产这种以特殊性的经验验证西方理论普遍性的学术论文。至今，这些论文已经被证实基本上是没有原创性的。如果我们放弃这样的操作方式，放弃这种对理论普遍性不加反思的预设，那么我们就应该再重新去追问：普遍性有可能以其他方式呈现吗？事实上，我们没有一个人生活在普遍性里。仔细想一想，我们每个人都生活在特殊性中。我想这个不需要我论证了。如果有一个人对你说：“我是一个普遍性的人，我做的所有事情都可以和那个抽象的价值观完全对应。”我相信，你的第一反应一定是掉头就跑。因为这样的人就算没有撒谎，至少他不会有个性，他会是最无聊，而且有可能是最可恶的人。

20世纪50年代末期，美国的地理学家做过一些讨论。那时，科学的意识形态还很强大，各个学科都在寻找规律。地理学家讨论的焦点是，在地理学研究里，是应该寻找所有地区都有的地形地貌，还是去关注那些特殊的状态？这个讨论得出了一些非常有趣的结论。首先，地理学家得到了一个基本的共识，认为研究哪里都有的一般规律，这样的地理学研究只是最初步的研究。因为它等于什么都没讲，满足不了地理学家的好奇心。因此，这样的研究价值不大。第二个结论是，地理学家真正感兴趣的是那些谁都没见过，谁也不知道的地形地貌。因为只有从这样的研究里才能找到一些新的东西，了解大家都不知道的信息，用以建立新的知识。于是问题就来了，在大家研究那些特殊状态的时候，特殊状态却往往是不可重复的。所以，我们如何让它能被研究者以外不了解这个地形地貌的人共享呢？换句话说，以特殊性状态呈现的对象，它有没有可能不通过抽象、不通过一般规律的论述而成为连接很多人的纽带？这就提出了一个潜在的理论问题，即有没有可能建立另外一种关于普遍性的想象？

地理学家没有把这个问题推进到完成，因为普遍性和特殊性的关系不是他们最关心的问题。但是，当他们怀疑那种普遍的同质性价值的时候，他们已经往前迈出了关键性的一步。这一步，就是在理论层面建立了关于相似性的理论，而相似性并不是相同性或者同质性。有一位美国的地理学家哈特向（Richard Hartshorne）给相似性做了这样一个非常有趣的定义，打破了我们习惯的知识感觉。他说，相似性就是去掉了那些枝节之后留下的最主要的差异。同时他提出，最优秀的地理学成果不应该是那种宏观的、囊括整个宇宙的研究，而应该是那些对于特殊性和由这种特殊性当中透出相似性的个案研究。

于是我们找到了一条线索，我们可以从这一角度继续往前推进我们的问题。具体而言，如果我们不认为普遍性必须是一个抽象价值的话，那么，我们也许可以通过寻找相似性，也就是寻找差异来达成另外一种普遍性。

但是问题走到这里仍是悬空的，我们必须让这样的问题能够真正落实。当我们发现了各种特殊性所具有的相似性意义上的差异时，实际上，我们发现的是有一部分内容重合，但是更多的部分不能重合的多样的对象，在数量上看，它们至少是两个以上。我们都知道，普遍性和特殊性一向被处理成对立的范畴，而且好心的哲学家们为了帮助我们把这个问题进一步落实，还创造出另外一个范畴，叫个别性——用以从特殊性中提炼出普遍性。有一种说法是这样的：能够抽象出普遍性价值的特殊性是个别性，而拒绝被抽象的、完全排他的特殊性就是特殊性。所以在批判知识界的讨论里，特殊性常常是和文化保守主义，是和刚才酒井教授批评的种族排他主义结合起来的。这种特殊性的逻辑是：因为我们的文化是特殊的，所以不可能被理解，也不可能被抽象为其他文化可以共享的普遍性要素，所以必然是排他的。从这个角度进一步说，就连文化相对主义似乎也有问题了：既然各种文化都是相对的，那么大家井水不犯河水，谁也不用干涉谁。强调特殊性与强调相对主义，有一个时期显得政治很不正确，就因为貌似这些想法都是反对普遍主义世界观的。其实，问题并不是出在特殊性和相对主义这里，问题仅仅在于，我们只有普遍性和特殊性这一对对立概念，而普遍性又被赋予了高位的价值，它被语焉不详地理解为涵盖一切的抽象价值。

但是特殊性是灭不掉的。因为这个世界上只有特殊性，而普遍性并不具体存在。普遍性是人类理性思维的产物，

它不存在于经验现实的世界之中。这就是我刚才讲的，有一个人告诉你说“我是一个普遍的人”，你肯定觉得要不然他是疯子，要不然他就是别有用心。因为不存在普遍的人，那是一种精神产物，我们在直观上看不到。我们看到的都是特殊的、具体的人，不仅如此，我们也都喜欢有个性的人，有个性，换言之，就是有独特的“特殊性”。

其实，从各种各样的特殊性当中抽取出共同的要素，甚至把它打造成同质性的要素，这种做法是有价值的，而且非常重要。换句话说，这是一种概括能力。人没有概括能力就没有交流的基本条件，这个不用论证。甚至当人们表述那些非常特殊的具体经验时，也仍然需要概括，因为语言本身就是概括的产物。但是当概括这件事情被价值化之后，所谓的普遍性价值就不再是概括，它变成了一种霸权性的叙述。这是因为它在事实上进行了一个偷换，就是把本来应该尽可能地从全人类的多样性中概括出来的价值，偷换成了人类一部分区域中产生的特殊性价值，把它无限放大了成了人类价值。这也就是酒井教授刚才一直在谈的欧洲中心论，以及“欧洲有理论，亚洲没理论”这种现实的知识状况。在这样的现实状况中，我们发现，本来作为人类精神产品特殊形态的欧洲理论，变成了普遍性的价值。而同样作为人类精神产品的亚洲理论就不成为理论，只是因为它跟欧洲的理论在形式上不一样。这一点我放到第二个问题中讨论。

至少从19世纪末开始，亚洲经历了一个暴力过程，西欧和二战之后的美国已经基本完成了在亚洲的内在化。他们的殖民统治和物质掠夺在亚洲实现了内在化；与此同时，知识的殖民也几乎同步地完成了一种内在化，甚至连亚洲这个语汇，其实本来也是欧洲人送给亚洲人的。只不过在这样一个

内在化过程当中，亚洲各个地区开始了主体性的觉醒。于是，被内在化的西欧的各种价值，特别是其中的正面价值被亚洲的各个族群主动拿过来，并改造成了自己的思想武器。这是一个非常复杂的、很难用实体来区分的过程，也就是说，这个内在化并不是单向的由欧美向亚洲渗透，而是双向的，由欧美与亚洲共同推动的。而这个过程，西欧与美国这些殖民地宗主国并没有经历。因此，在这样一个过程当中重新思考普遍性的问题，就成为亚洲必须面对的一个独有的课题，欧美并不与它共享。为什么呢？因为在世界上各个大洲里，只有亚洲是不能简单地进行单一性想象的地域。我们知道，欧洲也是多样化的，特别是把整个欧洲，即东欧甚至俄罗斯都包括进这个范围里面的话，那么欧洲其实并不是一个单一的想象共同体。但是，欧洲确实有想象成单一共同体的条件，因为他们基本上只有希腊文明这么一种文明，而并不同时存在着其他的文明圈。但是亚洲非常不同，因为我们至少可以粗略地定义三个文明圈，即伊斯兰文明圈、佛教文明圈和儒学文明圈。伊斯兰教分为很多流派，构成非常复杂；佛教并不仅仅指的是印度文明，在印度占主导的是印度教而不是佛教。佛教在印度以外的广大地区有更多的受众，它涵盖的面积很大。总而言之，三个文明圈并存是一个基本状态。经过了几千年它们并没有融合，这和欧洲建立单一叙述的基本条件是完全不同的。

刚才酒井教授谈过一个非常有趣的例子，就是20世纪30年代，日本军国主义者在推行大东亚共荣圈的时候，他们从一开始就了解大东亚共荣圈不可能用单一种族的方式来实现。这个提示让我联想起，日本很早就建立了研究伊斯兰文明的回教圈研究所，实际上，他们对于回教的研究显然和

征服中国西北地区的计划是有直接关联的。日本的军国主义者非常了解，亚洲的多个种族是很难用单一的日本天皇制意识形态来融合的。

但是，这不意味着日本政府了解和尊重亚洲的多元性，因为它对于不同种族的研究服从于维护单一的日本国家利益这一最终目标。因此可以说，虽然在种族问题上，日本政府和欧洲的纳粹主义在同一个时代里有不同的表现，但是他们对于多元和一元关系的理解却是完全一致的。换句话说，哪怕他们观察到了、甚至照顾到了现实当中的多元性，但在此之上，一定还要有一个唯我独尊的一元。

二战结束之后，整个亚洲的原殖民地开始了民族独立运动，其顶峰就是1955年的万隆会议。但是万隆会议所推动的国民国家一律平等的倡议，无法真正有效地建立一种新的国际秩序。对于这个问题，其实亚洲的思想家们一直都是疑虑和警惕的。20世纪50年，当时的印度总理尼赫鲁在太平洋问题研究会年会上有一个基调讲演，他说了这样一段话：“民族主义是一把双刃剑，在我们没有独立的时候，它是一个好东西，它帮助我们获得独立；但是独立之后，它有可能转变为对外扩张的能量。”因此，这是一个人类还没有解决的问题。实际上，随着亚非拉的独立运动获得成果，我们看到有一种取代欧美旧有的普遍性叙述正在悄悄地扩展。我听到一个笑话，说在美国的学院里，白人讲特殊性，有色人种讲普遍性。

用一种用新的种族、新的地域去取代原有的霸主，这个只不过是旧瓶装新酒吧，只是用一个新的力量去做原有的旧的事情。所以，这种取代欧美霸权而形成新的霸权的普遍性想象，我认为是有问题的。

也许，历史走到今天，是可以尝试着建立另外一种普遍性价值的时候了。我说的不是想象，而是价值。原有的抽象单一的普遍性价值，其实只是把欧美的特殊性放大到全人类，强迫全人类接受这种特殊性的抽象形态。由于历史上的霸权关系，就导致这种普遍性价值高高在上。那么新的普遍性价值，首先要把已有的这种普遍性想象相对化。我并不要否定它，它是某一个历史阶段的产物，它有它的历史贡献。但同时它的局限，它的霸权，甚至它的现实危害也是非常明显的。所以我们要把它相对化，然后才谈得上建立另一种普遍性。因为新的普遍性不是为了取代这种一元化的普遍性而产生的。

在我的想象里，新的普遍性是一个不完整的媒介，它必须依靠不同的特殊性才能够使自己获得意义。简单地说，当两种特殊性相遇时，它们都有不可复制的、只有自己才拥有的那个特殊部分。但是，它们也都有可以让对方理解的、作为相似性的差异。在这种情况下，通过普遍性这一媒介，或曰，通过可以理解的差异，我们努力进入特殊状态，而这就是普遍性的功能。再换句话说，普遍性只是把我们引导到不同的特殊性里面，从而理解那些特殊性本身，而不是把我们从特殊性中抽离出来。所以，它不是高高在上的最终目标，而是作为媒介、需要借助于特殊性才能获得意义的思考契机。在这里要强调的是，这个媒介、契机，虽然需要借助于特殊性才能获得完整的意义，但是有没有它却是大不相同的。当我们把普遍性视为一种进入特殊性的媒介时，它的重要性在于使特殊性开放，使对于特殊性的坚持区别于排他性的相对主义态度。

这个说法有点抽象，所以需要举个例子。

有一年我在德国海德堡讲学，住了一段时间。海德堡是座小城，人口不多，只要不是闹市区，路上常常碰不到人。西欧的一些国家在人行道上划定自行车道和步行者道路，一般是并行的，德国也是这样；有一天早上我在街上走，不小心走在了自行车道上，因为当时街上空无一人，所以我完全没有察觉自己走错了。

这时候我后面来了一辆自行车。骑车人看到我走在自行车道上，很不高兴，他一边响亮地敲着自行车铃，一边对我大声抗议。其实那个自行车道很宽，我并没有挡他的路，假如是中国人，完全不会介意。希望大家不要立刻上纲上线地说德国人对我有种族歧视，因为我在另外的场合也观察到德国人之间有类似的反应。

这个有点极端的例子，说明了“规则”在德国人日常生活中的功能。多数德国人都很重视社会生活中的规则，哪怕在不需要按照规则行事的时候，他们也会习惯地遵守。当然不是每个人都如此，但是作为一种社会风气，它有很深厚的基础。

说到这里，就可以进入普遍性问题了。德国人在不需要遵守行人与自行车分道规则时仍然对我大动肝火，在那时，假如我只是觉得委屈或者反感，那么这就是两种特殊性之间的相互排斥了——按照中国的习惯，我只要没有走在机动车道上，就不能算违反交通规则，何况当时宽敞的自行车道空无一人，我走哪边都不会妨碍别人。如果我只是这么想，这种时候就没有普遍性可言。但是，我也可以用这样的思路来理解：德国人的大动肝火，并不是因为他自己不方便，因为我没有挡住他的路；他动肝火是因为我违反了规则。哪个社会都有规则，但是每个社会规则的体现方式和它的现实功能并不一样。比如我们中国人，过马路看红绿灯或者开车人给

步行者让道，这类规则早就有了，多数人也都可以遵守，可是并没有形成规则至上的社会风气。换言之，我们行事的时候，并不是首先考虑规则，而是首先考虑现实状况。我们在过马路的时候，经常依靠的是一种动态的平衡：只要行人与机动车和电动车相遇时给对方留下余地，哪怕违反了交通法规，也没有人谴责——对于中国人来说，只要不出事故，守不守规则就无所谓。所以我的一位日本朋友曾经对我说：你们中国人过马路看的是车和人，我们日本人过马路看的是红绿灯。至于上面讲的德国人的例子，更典型地体现了这一点。现在可以回到正题上。当我们把德国人对规则的绝对化与中国人不以规则为

前提的社会风气以“规则”为媒介放到一起讨论时，“规则”就是普遍性。但是我们不能用抽象为一的方式讨论它。离开了德国人与中国人对交通法规的不同感觉方式，换句话说，离开了两种文化对于规则的不同定位，这个概念就无法获得意义，这个普遍性就不能完整。而在上面这个例子里，我们看到的是规则在不同文化中的“相似性”，即差异。只有找到了差异，我们才能把握德国与中国两个社会里“规则”的完整含义，借助于“规则”这个媒介，我们最终抵达的是差异本身的内涵。

但是现在我们仅仅说了问题的一半。在上面这个例子里，我们看到了德国人对于规则的绝对化，这一点几乎是世界公认的；但是中国人对于规则的灵活感觉，却基本上没有被正面对待过。包括中国人自己，都觉得不守规矩这个中国特色很丢面子，所以大家都在努力地建立规则的权威性。这说明，对于规则本来有两种态度，但是人们却只用一种标准去判断它。在这样的情况下，我们不仅错过了一个依靠作为

媒介的普遍性进入中国这一特殊性的机会，而且在事实上偷换了普遍性的功能，它变成了那个高高在上的单一抽象价值。

不妨这样设想：当我和那个德国人在行为方式上显示出对规则的差异态度时，我需要理解他发火抗议的真实原因；当我这样理解时，差异引导我进入了德国特定的文化。从这一点开始，我们可以思考很多关于理解德国历史与现实的问题。当我们这样做的时候，我们就通过普遍性这一媒介进入了德国这个特殊性。但是反过来，我们还需要通过同样的程序进入对中国这个特殊性的理解。规则在中国社会缺少权威性，并不一定意味着中国没有规则，它意味着中国社会通行另外一种利用规则的集体无意识，在很大程度上，规则在中国是以约定俗成的方式更灵活地发挥功能的，这就使得中国社会表面上呈现出各种乱象，但是仍然可以维持动态平衡。当然，中国社会的这种动态平衡的方式损耗更大，因为规则在中国总是很粗疏的，它留下自行调节的余地非常大，这一点跟那些规则绝对化的社会完全不同。这样当然会给很多违法犯罪留下更大空间，但是同时也给个体的自由创造提供了条件。假如我们只是把中国的乱象归结为“法制不健全”，那么就很难找到有效解决中国式规则负面效应的途径，更谈不上发挥其正面效应。因为这个归结是放大了德国这一类社会的规则模式，把它作为衡量的唯一标准。我们需要做的，是放弃先入为主的单一“普遍”标准，审慎地进入中国的特殊状态。

其实我们可以观察到，在上面的例子里，人们通常很难做到真正进入对方的行为逻辑。无论是德国人还是中国人，比较常见的反应要么是认同，要么是拒绝德国人的规则感觉。而中国人为什么没有把规则视为绝对的权威，不仅西方人没

有把它作为问题，就连中国人自己也没有把它作为问题。这跟我们对普遍性的理解有直接关系。如果人们通常认为只有一种模式是最理想的，那么，要么模仿它，要么就只能拒绝它。模仿是单一普遍性最需要的状态，这一点不言自明；比较需要甄别的是拒绝。有些人认为，我们拒绝乃至对抗强势思维，就等于是坚持多元，因为强势思维总是拒绝理解弱势对象的；但是，这种态度仍然是单一普遍性思维的变种，因为单一普遍性的基本特征就是把自己绝对化，不对其他特殊性开放。我在前面提到，我们所追求的普遍性并不是高高在上的，但是它不可或缺，因为当我们执着于某一种特殊性时，有了作为媒介的普遍性，这种执着才是开放的。因此，无论处于强势还是弱势，当两种文化相遇时，去掉先在的前提，平等地相互进入对方的逻辑，这就是普遍性的基本特征。

当我这样定义普遍性的另一种形态时，可能遇到的质疑是，一，这种需要借助于特殊性才能获得完整意义的普遍性，是不是对于抽象为一的普遍性的对抗？二，这种不能抽象的普遍性，能获得理论意义吗？事实上，我已经在不同场合多次遇到过这样的质疑了。

我对第一个质疑的回应很简单，那就是不需要对抗抽象为一的普遍性。抽象为一是人类思维很重要的一种形式，否定它没有意义。但是需要对抗的是，把抽象为一绝对化为唯一的理论形态的思维定势。仔细观察一下就可以发现，这种绝对化通常是把某些特殊性抽象为绝对的普遍价值，然后套用到其他特殊性中去。这就牵涉到文化霸权的问题，不需要我论证了。所以我们要做的是把抽象的普遍性相对化为普遍性的一种形式，对它进行“去价值化”的工作。也就是说，可以用抽象的方式讨论普遍性，但是也可以用其他方式讨论

普遍性，不存在谁比谁更高级的问题。接下来的问题是，既然不否定抽象的普遍性，那么它与我今天讨论的作为特殊性媒介的普遍性是什么关系呢？

于是我们就要面对今天要讨论的第二个问题，即亚洲的理论有没有可能创造新的形态。所谓亚洲没有理论，换言之，意思就是亚洲知识分子不善于在形而上的层面讨论问题，不善于抽象思维；其实这个思路跟普遍性必须抽象为一的思路是同构的。假如我们承认普遍性可以是形而上的，也可以是形而下的，那么这两种普遍性之间需要建立关联，这个工作亚洲的知识分子已经在做了。

我们都知道庄子的《齐物论》。如果望文生义，你从标题会想到什么呢？想到的大概是，一定要把多种多样的个别性放整齐，求同存异，最后得出能够“齐”的一种状态，这是一种统合的状态。但《齐物论》强调的是物之不齐。就是说，世间的万事万物，不可能用同一个标准去要求它，所以无所谓“正确”；但是世间万物却仍然有它的内在法则，这种法则就是万物相互依存，各从所好。而这种“各从所好”的局势绝对不是划一，而是多样，不能用同一种标准取舍，所以庄子才说“大道不称，大辩不言”。不过这里面还有一层意思，那就是各从所好的局面是以万事万物之间的流转为前提的。《齐物论》结尾著名的庄周梦蝶的比喻，讲的就是这种万物流转的状态，同时还说，“周与胡蝶，则必有分矣。此之谓‘物化’。”物化不过是流转着的万物在特定时空中的分别而已，有了分别，物之不齐才会成为物之情理；但是不齐之物通过流转，又分别得以超越。超越分别，就是事物的转化，但是这种超越并不是大一统，不是凌驾于个别事物之上的，它是对于事物多样性的尊重。在庄子那里，这种超

越意味着对于各执一词并把自己的判断绝对化的“是非之争”的质疑，换句话说，就是对于将抽象为一的“普遍性”强加于人的这种做法的质疑。庄子认为，假如真的有普遍性的话，它一定是无可言说的。说出来的都是一己的是非之辩，遮蔽了万物流转的事物之本然。

庄子所说的“大道不称、大辩不言”，就是抽象为一的普遍性。它是“空”，是“无”，一旦言说，就是分别，也就是特殊了。那么，这种不可以言说的“大道”，没有具体内容的“大辩”，它的价值何在？它的价值就是对于物之不齐这一状态的正面肯定。关于这一点，日本思想家竹内好有更现代的论述。

竹内好在1961年做了题为《作为方法的亚洲》的讲演。讲演之后，有人提出了这样一个问题：战后日本的教育是以民主主义之名从外部引进了美国的教育制度，因此产生了不适合日本现实的部分；其实包括美国式民主制度本身，都逐渐呈现出貌合神离的问题；因此，西欧式以个人为前提的民主主义原则是否能够适合于日本的现实？难道不应该以亚洲原理为基础建立自己的教育制度吗？

这个想法，恐怕在座的各位都未必会反对吧？其实中国在今天也同样面临类似的问题。但有趣的是，竹内好并没有简单地附和这个意见。尽管他的讲演本身一直在强调亚洲要走自己的道路，不要简单地模仿西方；但是在回答这个问题的时候，他是这样说的：我不承认人类在类型上有差别。特别是到了现代，世界的共性增强，人的类型是等质的。因此我们要强调，文化也是等质的。只不过，文化并不是悬浮在空中的，它是通过渗透到人们的现实生活当中而获得现实性的。只有能够贯彻到全人类的优秀价值才是普遍性的，但是，

西方无法完成这个任务，因为他们只能生产出汤因比的想法，即通过文明的冲突达到世界的均质化。而来自西方的优秀价值，例如自由、平等，其实仅仅是他们白人社会内部的价值；当它们被推向世界的时候，伴随的却是暴力与剥夺。所以，西方创造出来的优秀价值，并不能依靠西方的力量实现全人类的共享。这是西方的局限，但是自由与平等仍然是人类的优秀价值，不能因为西方人的局限就否定它们。我们亚洲人，有能力把西方创造出的价值提升到人类的高度，但是，前提是我们需要对西方进行变革。这个变革，就是在我们形成自己主体性的同时，也重新打造西方，在文化和价值上进行翻转。在这个过程中，并不存在实体，主体性其实就是一种方法。这就是“作为方法的亚洲”的意思。

竹内好这个讲演涉及了很多问题，我们在此只能讨论一个问题点，就是他所说的人的类型和文化是等质的。这句话的意思是，不要以生活在发达还是落后国家来判断人的价值，在价值上，人是等质的。这个等质很重要，竹内好在这里说的就是抽象为一的普遍性的功能。如果说抽象的普遍性可以成为前提的话，那么这就是它作为前提的价值所在：承认人和文化都在价值上相等。这里需要注意的是，等质并不是同质。价值上不分上下，不意味着它们拥有相同的内容，还是必须承认人与文化的多样性。竹内好用现代的语言，讲述了与庄子很一致的想法。具有普遍性的价值，一定是可以贯彻到全人类的，但是贯彻的结果却不是全人类的均质化。因此，等质是一种态度，而不是具体的判断标准。也可以说，等质是没有内容的。同质有内容，但是等质没有内容，所以后者才是那个“大道”。竹内好认为汤因比表现了西方的局限性，因为他的文明冲突论是以西方现代为唯一模式的世界

均质化构想，并且是以实体性的外在冲突为基础的；竹内好认为，人类共享优秀价值，不在于它是由谁创造出来的，而在于它是如何被共享的。换句话说，属于人类的优秀价值，不存在所有权问题。为了实现这一点，需要破除两个认识论上的障碍：一个是不能用进化论的线性史观单一地认识人类历史，比如说不能认为只有一种现代性；当你认为只有一种现代性的时候，它就变成了最初创造出这个概念的那个社会的“专利”了，而且这也就意味着只有人类符合了这唯一的指标，才算在进化的路上赶上了头班车。因此，只有破除了潜在的线性史观，属于人类的优秀价值才不会成为某一个部分的专属产品。另一个障碍是不承认人类的不同类型是等质的。在《作为方法的亚洲》里，竹内好一直在批评的就是日本人对中国的歧视态度。歧视，就是不承认人类的各种类型在价值上的平等。只有把人类分为三六九等，线性史观才能畅通无阻，所以必须要从根本上破除掉把人类分为先进与落后的歧视心态。这两个障碍被破除了，就会产生新的视野；所以在60年代初期日本已经开始进入经济腾飞的时候，竹内好就敢于说中国比日本更有现代精神，这是一种价值观上的颠覆。

要破除上述两个认识论障碍，需要建立一个自觉的知识习惯，就是不把欧美或者亚洲看成是一个实体。如果没有这个知识习惯，就会出现对竹内好发问的那位提问人的问题意识：既然欧美是霸权性的，并且利用他们的霸权关系把自己那一套推行到后发地区，那么，我们不接受不就可以了吗？实际上，我们今天学界的主流基本上都倾向于这种思路。当大家说中国对抗美国的时候，潜意识里面是设想了两个实体的。这就是竹内好跟那位提问人的差异所在。竹内好一方面

承认亚洲文明的固有特性，但是他同时也明确拒绝在实体层面讨论这种个性；他只是把这种主体精神作为一种机能对待，因此它的流动性和开放性就可以进入讨论范围了。具体而言，竹内好认为，亚洲虽然需要锤炼自己的主体精神，但是这种主体精神并不是实体性的，换句话说，不能把亚洲看成一个固定的“东西”。其实它是一个动态的结构群，是一个不断通过自我否定的精神推动主体形成的过程。而这样一个过程，有助于亚洲实现西方无法实现的人类价值，即打破以暴力征服全球的现代化模式，使自由和平等作为真实的价值转化出人类的多样化历史；同时，这个过程将使西方社会“地域化”，就是说，使它相对化，变成人类社会的一个组成部分，而不是人类社会的样板。

问题推进到这里，我们完成了第一步，即为抽象的普遍性确定它的功能。但是接下来还有更困难的一步，那就是假如我们真的在认识论上完成了这个等质化而不是同质化的步骤，承认了人与文化在价值上平等，那么，这不过是确定了一个出发点，一个前提；接下来论述不同文化的特殊性时，我们需要借助的不是这种抽象的普遍性出发点，而是我在第一个问题里讨论的那种不自足的普遍性，也就是开放特殊性。这一点，西方理论给我们提供的有效认识论非常有限，因为在欧美的近代历史里难以产生这样的课题意识。于是，我们需要转向亚洲寻求新的理论形态。这也是一种亚洲原理，我称之为“形而下之理”。换句话说，就是通过很具体的个别性问题来提供理论思路。

关于形而下之理，我们的古人留下了非常丰富的遗产。民国初期曾经有过中国是否有哲学的争论，就是因为中国的观念史都是在形而下层面、不完全依靠逻辑推理展开的。

但是恰恰是这样的一笔精神遗产，在今天我们建构新的普遍性、寻找新的理论形态时，提供了巨大的能量。

明末思想家李卓吾曾经说过这样一句话：学者宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物。这个说法非常精辟地论述了形而下之理的特质。于伦物上识真空，就是在具体的个别经验中领悟，但是不离开具体的个别经验；于伦物上辨伦物，是说就事论事，不能在具体的经验中致知。这个说法的关键在于，李卓吾要在伦物上识的不是“道”，而是“真空”。假如他说于伦物上识“道”，那就是可以从伦物中抽取出来的抽象的“普遍性”了，这是今天知识界的集体无意识；我相信，很多人就是把“真空”置换为“道”，从而完成这种西方式理解的。但是，李卓吾拒绝在伦物上“求道”，因为求道是有形的，而且当你于伦物上识道的时候，其实不自觉地就把道和伦物区别开来，并且把道置于伦物之上了。李卓吾非常明确地拒绝了这种抽象，因为他认为这种抽象是在偷换，是在把伦物蕴含的活泼的理，偷换成自上而下的外在判断。这也可以说是他终其一生所追求的思想课题。

这里最困难的一点，在于理解李卓吾对真空的特定解释。在一篇文章中，他说过这样一句话：“然是真空也，遇明白晓了之人，真空即在此明白之中，而真空未始明白也。苟遇晦暗不明之者，真空亦即在此晦暗之中，而真空未始晦暗也。”（《焚书·卷四·解经文》，中华书局，2009，136页。）这句话有它的上下文。李卓吾批评当时一些人追求“无相之初”的真空观，他指出，这些人认为自己充满各种现实的杂念，所以无法达到真空的境界，因此，必须摒除一切杂念，回到一种太虚空的无相状态，才谈得上识得真空；但是，当他们这样预设时，其实这个真空就变成了一个有形的东西，就变质了。

真空没有形状，它借助于伦物才能呈现自身，所以，它可以是明白，可以是晦暗，但是它既不是明白本身，也不是晦暗本身。借助于各种心相，人可以体验到真空，但是心相本身却又不能空。理解了李卓吾这个思路，我们才能理解，李卓吾使用“无善无迹”“无人无我”“无圣无迹”这一类说法，他拒绝的是什么样的问题预设。他所拒绝的，正是“分别”。中国自古以来的政治理想是“万物一体之仁”，但是这个“一体”是什么呢？简单地说，就是庄子意义上的“不齐之齐”。什么力量会破坏这种不齐之齐呢？就是自上而下人为制定的外在规范。明末思想家对抗的，就是这种外在僵化的儒家教条。李卓吾之所以要用“真空”，同时又拒绝把真空确定为一种唯一的状态，就是因为他要追求真正的不齐、多样。李卓吾的“真空”，与竹内好的“人类在类型上是等质的”，虽然相隔了几百年并且相隔了文化的差异，却有着异曲同工之妙。他们都反对在人类社会制造“分别”。用今天的话说，这就是反对歧视。当这样的态度确立了，我们就可以说，那个作为媒介的普遍性确立了。

下面我们还需要进一步推进讨论。我相信一定有朋友会说，你说的这个不分别，不就是不要歧视弱者，主张多元性的权利吗？西方批判理论里不缺这类论述啊！确实，霸权、歧视，这些政治不正确的态度，在西方批判理论的领域里早就受到批判了。不过，重要的不是指出它的不正确，因为仅仅是指出它不正确，只不过是语词领域里造出一些禁区而已。我们面对的问题，恰恰是理论所无法破除的社会风气。批判的道理讲得再透彻，还是不能提供有效的途径、建立没有歧视的认识论格局。那些在选词造句上政治正确、在行动上却狭隘排他的人，我们看得还少吗？

因此，仅仅依靠形而上之理，无法解决知识霸权的问题。我们需要形而下之理，首先是出于这个现实需要。为什么呢？形而上之理要求在逻辑上清楚连贯的一致性，而现实经验从来就不遵循逻辑；即使在理论上正面论述了多元格局的必要性，它也仍然仅仅是逻辑的产物，因此必然与现实经验的非逻辑性貌合神离。要想在非逻辑性的经验世界建立多元化的理论思考，只能在形而下层面养成理论思维的能力，这就是“于伦物上识真空”。

还是要举一个李卓吾的例子。李卓吾有两篇短文，分别处理了两个外表相似的事例，但是结论相反。第一个事例是，一位已经出家的僧侣若无，其所在的寺庙就在家乡，他年迈的寡母，还有两个孩子都留在家里。若无为了深造，打算远游到金刚山去修行；他母亲给他写信坚决反对，说你要是真心修行，在哪里都一样，何不留在家乡，一边修炼一边承担家庭责任呢？李卓吾对这位母亲给以高度评价，说“家有圣母，膝下有真佛”。第二个事例是黄安二上人决定放弃仕途，留下孀居的慈母出家，终生致力于成道，以报答母亲的慈恩。李卓吾对此表示了极大赞赏，说二上人舍弃小孝而成就佛道，实为大孝。在这两个事例里，都是高僧打算离开寡母修行，他们都舍弃了家里的慈母，没有在母亲晚年时尽孝。而李卓吾对二者的评价却很不一样，这说明他判断事物的时候，并不以外在的可以辨认的形态为标准。他曾经说过，假如有志于道，出家还是在家都未尝不可。孔孟都没有出家，但是成道了，可是世人在家，却未必能够成圣人；释迦牟尼出家苦修，于是成佛了，然而世人模仿他出家苦修，却并不一定能够成佛。他对若无与二上人的评价貌似相反，其实正是于伦物上识真空的范例。在若无那里，留在母亲身边是成道；

在二上人那里，舍弃每日奉养慈母的小孝则是成道。离开了这两个具体经验，“成道”并不能独立获得意义。

李卓吾在“真空”问题上，有非常清楚的执着。真空不是一个包容一切的筐，它不在万物之上；因为真空的无形无迹，使它成为世间万物的纽带。但是李卓吾没有告诉我们，这个纽带到底是什么，他只是告诉我们，一旦给它规定了具体的内容，它就不再是这个纽带了。

其实，李卓吾对于这个纽带是有很具体的感知的。他曾经用过这样一个比喻：万物一体之仁就是天地间无边无涯的大道，每个人都在这条大道上，都按照自己的本心行走。请大家回想一下我刚刚提到的海德堡的经验，就不难理解，李卓吾这样的思想家在考虑使世间万物各得其所的时候，首要的问题并不是统一的秩序，而是多样人生的本心得以实现。李卓吾绝对不会划出行人和自行车道的分界线，他的政治理想是人们各得其所，并由此产生社会的动态平衡。这个理想很不容易实现，据说他在云南任姚安知府时，曾尝试无为而治，以减少百姓的外在桎梏，但似乎并不成功。可是问题并不在于李卓吾的执政经验，而在于我们可以透过他的这些思考来观察中国社会的基本政治诉求：今天的中国社会，最棘手的问题仍然还是如何建立这个动态平衡，李卓吾没有解决的问题，也还在困扰当今的中国人。中国人不严格区分人行道和自行车道，不仅是人口密度等现实条件决定的，中国人对于理和道的传统感觉方式也在起作用。万物一体之仁，也是困扰现代中国人的政治理想，恐怕很难期待西方式规则至上的原理来解决问题，我们依然需要在传统不断变形为现代课题的时代艰难地摸索。

让我们离开李卓吾，回到当下的问题上来。已经习惯于以西方理论为唯一理论形态的人，很难理解形而下之理。只要涉及了具体的经验，不能从中抽象出概念，就不能算是理论思维。我们面对的基本困境是，如何突破这种狭隘的知识感觉，建立新的理论思考维度。由于这个维度在具体的经验内部，所以，区别于那些就事论事的直观论述，才可以帮助我们辨认它。于伦物上识真空，还是于伦物上辨伦物，这就是形而下之理区别于直观经验的分水岭。换句话说，我们要把普遍性作为媒介，去辨识具体事物中那些特殊的人类经验，从而丰富自己对人类生活的理解，这就是形而下之理的存在意义。

亚洲是世界上最多元化的区域。我执着于这个范畴的原因，恰恰就在于亚洲不能够用直观的方式统一为一体。如同我在第一个问题里所涉及的那样，它拥有多个文明，相互之间即使有融合渗透，也无法同化，无法统合。同时，亚洲的大部分地区在近代经历了殖民所造成的西方内在化，这个过程带来的结果，就是亚洲需要以开放的形态，以变被动为主动的方式重构自己的主体性。亚洲这些历史条件，提供了新的理论思维产生的土壤，但是如果我们不能摆脱以西方理论为唯一的理论形式的想法，那么新的理论思维很难生长。在这样一种知识格局之下，我们如何生产与自身历史相符合的理论思考和思想资源呢？我觉得要从对问题预设的质疑开始。要从对于前提的讨论开始。简而言之，我和酒井教授一样，认为只从欧洲的理论出发，是看不到整个人类未来的。欧洲理论贡献了很宝贵的思想资源，但是那只代表了人类的一部分，而整个人类，从一开始就是多姿多彩的。无论是欧洲的理论，还是亚洲的理论，说到底，都来源于人类从可视的事

物中发现不可视要素的思维能力，从根本上说,理论思维是一种想象力,一种发现和推进问题的能力；至于它是以抽象的方式还是以具体的方式呈现，它是以逻辑的方式推进还是以经验的方式感知，并不是关键的问题。关键的问题在于，在不同的理论思维形式中，人们是否发现了“真理”？理论并不是目的，它仅仅是思维的手段，当我们通过不同的理论思维认识真理，并且发现真理原来是多样的、立体的，是关联的却不是一统的，到了那个时候，我们才能说，普遍性得到了实现。

把普遍性从那个唯一的宝座上拉下来——酒井直树与孙歌的对谈及回答听众提问

提问1：我有一个小问题，在1935年的时候，胡塞尔被纳粹踢出他所在的这个国家或者是欧洲的这个体制外，但是他由此推出了一个完全相反的理论吗？还是说他只是由以前的专注于所谓纳粹的这种民粹主义转向了一个理论化过程，这一部分我没有搞得特别清楚，希望能获得一个相对详细的解释，谢谢。

酒井直树：胡塞尔当然不支持纳粹的那些政策。但是从本质上来说，他在提出抗议的时候，提出的抗议的理由是所谓欧洲精神也好、西方文明也好，是这个大的原则。他在这个大的原则上去反对纳粹的这些具体的政策。所谓的欧洲中心主义可能是他自己都没有觉察到的，但他的思维模式里已经带有这个东西。所以这为少数族裔政治提供了一个非常有

意思的案例，就是当一个人被排除出共同体之外的時候，他提出抗議的方式恰恰是再去訴諸於這些共同体最早形成時的一些基本原則，來表達他自己的反對。在這個意義上，胡塞爾是一個非常悲劇性的人物；同時，在今天的這些伊斯蘭國家也可以看到同樣的例子，他們在反擊西方的時候，恰恰訴諸的是西方最初提出來的所謂的理想模式。

提問2：我的問題可能有一點淺，但是困擾我挺久的，關於“中學為體、西學為用”。對於那個年代，對於理論，我不知道您兩位是怎麼來想這個事的？

酒井直樹：“中學為體、西學為用”這種說法，不管是亞洲也好，非洲也好，非西方國家在面對歐洲知識入侵的時候，這是一個非常典型的反應。而這種反應本身就是一個維護了東西方之間這個殖民秩序的一個邏輯，其實只是一種不滿或者是怨恨。在面對西方理論的時候，無論是強調接受，還是拒絕，或是只取對我有用的那一部分，這些說法本身其實是在保留歐洲文明在亞洲地區或者是其他地區的這種殖民秩序。今天的时间有限，我後半部分的演講就沒有來得及展開講，其實文稿中有更詳細的闡述。

我想孫歌教授在這方面已經寫過很多東西了。補充一點，剛才提到的這個問題，這種邏輯，這種運作的機制，日本思想家、中國文學研究者竹內好對這個問題是非常敏感的。日本知識分子有這樣的看法，認為與“中學為體、西學為用”類似的這種邏輯是一種怨恨的邏輯。亞洲知識分子雖然在這方面做了很多的努力，結果他還是在維護東西方之間的差異，最後起到了加強歐洲或者是西方在亞洲地區的這種優越性的

地位。竹内好在这方面是非常敏感的，而且提出了他自己的见解和批评。但是我觉得竹内好还是没有做得彻底，没有把这条路走到底，所以我也在这方面对竹内好有一些批评。

提问3：有一个问题想问孙歌教授，几年前我看了一个关于摄影的展览，展览的规模特别大，它的主题是跟亚洲相关。展览的前言中提到了一个在我看来非常有野心的话题，就是它希望通过这个展览，在摄影这个媒介之上建立一种所谓亚洲的主体性。但是我看完这个展览之后特别失落，因为我在那里发现大多数的作品还是西方的风格。所以以此为契机，我也想问一个问题，就是什么是亚洲的主体性，既然我们要建立这个亚洲的主体性。我看了霍米巴巴的理论，当然是二手文献。然后这个理论当中提到了一点，跟刚才您说的一点非常相似，就是他的后殖民理论当中讲到，当我们去说建立这种亚洲的主体性的时候，其实就是在强调要把里面的特殊性展开，要保留这样的一种特殊性。但是看完这个理论之后，我有一个疑问，这也是对刚才您说的这个观点的一个疑问，就是我现在也不太清楚它的答案是什么。当我们很哲学或者很抽象地去说我们需要保留这种特殊性的话，这当然是一件很容易的事情。但是假如我们一旦把这个问题展开，我们在讨论什么是亚洲的时候，假如我们要回答这个问题，那么我们可能就永远地困在这个特殊性的问题。比如像您说的，有些东西可能是在我们整体的概念这个框架中存留的，原因是它是一种不可化约或者说是不可被归纳的。但是什么是不可归纳的特点？伊朗的问题是不是不可归纳的，或者说其他的国家是不是不可归纳的？所以最终问题就变成，当我们面对什么是亚洲主体性这个问题的时候，那这个特殊性的

问题就变得无法回答了。因为它的这种特殊性是无限复杂的。所以这就使我想起了之前我在看詹姆逊理论时的一个观点，就是我们现在强调的这种普遍性或者用詹姆逊的话语来说的种总体性，其实就是一种乌托邦式的存在。但是为什么需要这样的一个东西，就是因为当我们去谈论这个东西的时候，我们需要有这样一个，在我看来的的确确带有话语暴力的东西去规制它。不然的话，我们在有限的时间、有限的精力的状况下，这个问题可能就没法再回到我们这个所谓的普遍性之上了。我们可能永永远远地被困在这个特殊性里。我想这个问题在孙老师看来应该怎么解决？

孙歌：对，这是个非常重要的问题。实际上在你谈这个特殊性的时候，背后有一个预设，你后来讲得很清楚的预设。就是特殊性由于它过于复杂甚至过于琐碎，所以我们一定要让它面对普遍性，甚至回到普遍性，我们才有立足之地，我们才在有限的生命里边有了安全感。那我反问一句，我们为什么非要这个普遍性？我刚刚讲，这个普遍性一元化的概括能力，就是你讲的要回到这个普遍性的功能，非常重要。因为没有它，我们脑袋可能是碎片化的。所以在整理问题的时候，所有的人都要概括，就连中国和印度的思想家他也必须要概括。但问题是不是概括完了这个事情就解决了？你刚才也谈到那些抽象的讨论是没有办法去处理具体问题的。而我们面对的，恰恰都是特殊的具体问题。所以在这个前提下我们需要另一种不那么神圣的普遍性，它是个媒介。说得更具体一点它是个媒婆。媒婆负责把男女撮合到一起，之后你们还要媒婆吗？不要了，对吧。但是呢，新的共同体却产生了。那么这个媒介重要不重要呢？重要。因为没有这个媒介可能

特殊性永远无法交集，普遍性的重要仅仅在于让那些有形的特殊性发生交集。那接下去的问题是交集之后，特殊性还特殊吗？这就是我们要追求的普遍性。

这种特殊性如果要转化成普遍性的话，它不应该摆脱它的特殊状态。那么能够处理这样的特殊状态、使它具有普遍性功能的理论，只有形而下之理。大家可能听得一头雾水，我举个简单的例子。明末有一位思想家叫李贽，李卓吾。李卓吾是很难处理的，为什么呢？他不按照儒学的教条来判断事情。比如说他曾经对两个看上去很相同的例子做了完全相反的判断。这两组例子都是儿子把母亲放在家里，自己出家修行。他对第一组说：如果你要修行，何必非要出家？孔子是在家的，他不也是圣人。然而，对第二组例子，他说：你出家是对的，家有圣母，这个是你的福气。那么这样的判断，如果你用形而上之理，就只能说它是自相矛盾的。但是用形而下之理（这个分析我没法展开了），你就会发现它有它的内在一贯性，但那绝不可以是抽象的。所以中国的哲学家是用这样的方式来思考问题并解决问题，他们同样处理不可视的、非直观的问题。只不过他们是用形象，用形而下的方式来讨论而已。在这种情况下特殊性就变得极其重要，极其富有魅力。

提问4：孙歌教授，您刚刚提到，普遍性在成为一种霸权之前其实是一个概括的能力。然后因为它跟一种价值相关了之后，就成了霸权。您后来又提到，我们有没有可能想象出关于价值的一种共同体。所以您前面提到的这个价值跟后面的这个是不是有一些异同，想请您更加仔细地辨析一下；以及在特殊性之中，它如果要跟价值相关，要成为一个跟价值有关的共同体，它怎么样避免变异为一种霸权？

孙歌：特殊性我认为至少有两种形态，所以我们没有办法笼统地讨论特殊性。第一种形态是自我封闭、排他的，拒绝接受他者，拒绝理解他者的特殊性。这就是今天欧洲的一部分人正在强调的特殊性，是为了排斥非我族类而强调自己特殊。这样的特殊性，我们要对它进行价值上的批判。还有一种特殊性是我们需要赋予它以价值的。而这个价值和你刚才讲的第一种价值，即来自欧洲中心主义的普遍主义的一元化，它被价值化了之后的价值，当然是不一样的。但是价值本身这个词和民主一样，是没有价值的。我们只是看它赋予在一个什么样的上下文里，获得什么样的内容。我们需要给开放的特殊性赋予价值。我举个很简单的例子，我在3月份去过印度的克拉拉邦，那里很穷，但是人们很快乐。看着穿得很破的印度人在印度庙宇前卖花，脸上的笑容是真实的。我在海边遇到一群年轻的印度女孩，她们把我团团围住开始欢呼，因为大概她们很少见到中国人。后来我跟她们合影，她们看上去都很穷，但是都很快乐。在我们中国人的价值观里，这样的人不算成功人。可是对我来说，我觉得她们活得比我们好。因为她们没有那么多烦恼。我举的是一个最简明易懂的例子，还有更多更复杂的例子，其中的价值都藏在可能开放的特殊性里。所以这样的特殊性，如果我们不赋予它价值的话，我们是没办法把普遍性从那个唯一的宝座上拉下来的。我认为价值化的程序，其实在现实当中直接通向我们对现代化单一、狭隘的理解。

杨天歌：两位教授分别的演讲，已经让我们看到了一些思想的交锋与冲突点。大家一定和我一样，非常期待接下来两位学者之间的对话。现在我就把时间交给他们。

孙歌：我有一个有点自私的提议，因为酒井教授来一次北京不容易，他坐了那么长时间的飞机。然后今天因为时间关系，他对于很多问题的思考都来不及展开。我们多给他一点时间。我觉得第一个话题，能不能请他先谈一谈刚才他没有谈完的关于胡塞尔对于理论的问题，对于纳粹在那个时候的一个支配环境中的反抗问题，究竟他是怎么思考的。我相信他还有很多话没来得及说。

酒井直树：关于批判胡塞尔欧洲中心主义的根据，第一点就像我在刚才演讲中提出的，胡塞尔在他理论生涯的晚期阶段，是非常强调回归历史的本源的，很强调欧洲理论或者是欧洲精神的起源问题。说到起源，当然就是希腊的传统，因为在他的看法里，那是欧洲整个哲学或是理论传统最终建立起来的基础，他非常强调这一点。胡塞尔有一本很小的书叫《几何学的起源》。在那本书里，这个问题得到了非常明确的强调。德里达也从这本书中得到了很多启发，他最初把这本书翻译到了法语圈，而他批判欧洲中心主义的思想可能源自胡塞尔的这本书。

第二点，我认为胡塞尔最大的错误就是认为欧洲的起源在古希腊。欧洲其实不像胡塞尔想的那样，是从古代就一直存在的一个东西。认为欧洲的起源在于古希腊或者是从古就一直存在的这种想法，就是孙歌教授刚才批判的这种非常形而上的、抽象的理论构想。其实，我们现在所理解的欧洲是从16世纪才开始存在的。因为就是在16世纪，欧洲在人类史上第一次建立起了所谓的国际社会、国际世界，国与国之间的关系开始存在。这个国际社会的意思是，拿中国作比，就像中国的王朝跟周围的邦国，和周边的这些小地区或者是

其他民族之间的关系。中世纪欧洲有统一的教会，在16世纪的时候，这种有一点类似于帝国秩序的老秩序在欧洲崩塌了。当然很重要的一个契机就是当时的宗教改革。宗教改革之后，欧洲就开始出现了很多我们现在理解的民族国家。然后这些国与国之间的关系开始成为国际社会的一个非常重要的基础。所以实际上，欧洲与希腊、罗马根本就没有什么关系。因为16世纪的时候，很多欧洲的知识分子都是从阿拉伯世界的文献资料里开始学拉丁语或者古希腊语的。在中世纪一段所谓的蒙昧时期中，这些东西都断过，所以他们还要借助阿拉伯世界找回当时的一些资源才行。在我以前的著作中，我也一直强调，欧洲概念与殖民主义的扩张和历史是紧密相关的。比方说欧洲发现美洲是在大航海时代，正因为有了美洲、有了非洲，欧洲才得以认识到自己是欧洲。这一点在日本的中国文学研究者竹内好的书里也反复强调过，就是为了欧洲存在，亚洲是绝对必要的。但是亚洲这个概念本身对于本来的亚洲人来说可能不是问题。比方说，在西方殖民势力进入亚洲之前，你问17世纪的越南人对亚洲有没有任何概念，他们可能完全没有。包括那个时候中国南方的少数民族，他们可能只知道自己是清王朝的臣民，但是肯定根本没有亚洲的概念，也不构成问题。只有到了19世纪，这些地区被西方殖民征服了之后，亚洲才开始作为一个概念、作为一个问题，获得了某一种类似实体性的存在。接着竹内好的观点说，竹内好当时用的不是亚洲这个词，而是东洋。他提出，东洋这个概念是对于西洋而建立起来的，因为有西洋才有了对立，东洋是作为对立概念建立起来的。所以如果要认识东洋或者认识亚洲，必须借助西洋或者西方。关于东洋的知识也不在东洋自己这儿，而是在西方那儿。所有关于亚洲的讨

论起点必须是对这个结构的一种自我意识，意识到每一次在试图复活亚洲这个概念或者重新把它拿出来谈论的时候，总是会受到这一结构的框定或者限制，要以此为起点来讨论问题。

胡塞尔的第三个错误，或者是他的一个误解，就是认为西方的历史从希腊开始。实际上，所谓西方对自己历史的认识或者整个历史线索的建立，其实很晚才最终完成，是在18世纪。只有当欧洲国家或者是西方这些国家在全世界建立起了主导性位置，当他们能够征服世界的大部分地方之后，才开始对自身的历史有了一个连贯的认识或者建构。对于这一点来说，很多欧洲的知识分子，像海德格尔、卡尔·施密特这种头脑清醒的知识分子都知道，这其实是一种建构，形而上的建构。但是对于他们的知识构成来说，这是绝对必要的，所以他们坚持沿着这条线索发展他们的个人理论。但是胡塞尔比他们要天真很多，胡塞尔可能自己根本对这个问题没有意识，换句话说，他真的相信这个东西。我觉得形而上学的批判是绝对必要的。如果我们的讨论要依靠中国、亚洲，西方文明这种概念，那么就永远摆脱不了这种形而上学结构的限制。在这个意义上，对形而上学进行批判是一个非常重要的任务。

关于胡塞尔的第四点批判是现实政治层面上的。大家有没有想过，为什么美国现在在学术界有这个霸权，获得了现在的霸权地位？20世纪60年代，所有的学院和学术机构的理想是欧洲型的，榜样是欧洲而不是美国。但是现在为什么美国取代欧洲而取得了这个霸权式的地位，在学术或者知识生产上有了主导性的地位？我认为主要是美国在60年代之后创造了一种新的学科范式或新的机制，他们开始允许外国的学生到美国的大学里面进修，并且为这些外国学生提供了

大量的慷慨资助。如果现在去硅谷，问一问很多IT专家就可以知道，这些人对于国家、国籍、民族或者是从哪儿来的这种问题，完全没有兴趣，也不看重。他们只看重谁是最有才能、最聪明的程序师或者工程师。在那种地方，国籍或者是民族、身份、种族身份不重要，重要的是你的才干和本事。60年代，知识生产上的霸权发生了一次转移，从欧洲转到了美国。那现在，我觉得我们应该问一个问题，考虑到资本主义在中国的发展，知识中心如果再度发生转移的话，中国现在有没有可能再创造一种新的学科范式或者机构学院的模式，把全世界有才干的人全部都吸引到中国来？我觉得，我们前面一直讨论的欧洲中心主义，今天终于不能再运转下去了，这要感谢资本主义。然后欧洲的知识分子也很清楚这一点。所以下一步要问的问题就是，中国有没有可能接替美国，在知识生产上成为下一个中心或者获得主导性？在这个问题面前，欧洲文明、亚洲文明、非洲文明都没那么重要。我觉得我们现在已经发展到了一个阶段，即文明的问题可能不太重要了。我不知道这个是好事还是坏事，但至少是我们的现实。

孙歌：我觉得回答酒井教授的这个问题有点难。因为我不是决策者，不但不是政治决策者，也不是学术决策者。我们的大学体制我想诸位都有所了解。这样的体制创造出一个取代美国大学体制的新体制来，我们只能迫切、善意地期待吧。但是对我来说，可能这个问题的关键是，如果中国真的想要取代美国，那对人类来说会是一种理想状态吗？这是我重新讨论普遍性问题的现实动力。因为很多中国人被压抑得太久了，大家说，好不容易我们好像看到一点翻身的希望，

从现在开始我们要努力地让全世界都讲中文。确实，旅游者在一定程度上让全世界的买卖人做到了这一点。但是呢，作为文化，作为思想，我觉得这样的想法是有问题的，不是它有没有可能实现，因为人类永远是多样化的，你不能用一种特殊性，像吹气球一样无限地把它吹大了以后去覆盖全人类。那样的事情在历史上发生过，它的结局就是两次世界大战。那么今天，其实冷战还没有真正结束，局部地区像中东地区现在还有热战。那么在这样的情况下，什么样的人类生活的图景才是好的？我们做不了决定，但是我们可以想，我们可以说。如果我们没有自由的想象能力，就算现实给了我们自由，我们也不会去用。因为你生来就不懂得什么叫自由。

酒井教授一直在解构，我一直在建构，我想聪明的你们都听出来了。但是聪明的你们大概不会认为我们两个是对立的。为什么？因为批判永远伴随着解构和建构两个方面。而我有一个比胡塞尔还要幼稚的美好想象，就是也许对于欧美的知识分子来说，因为他们牢固的前提，那个框架束缚了太多理解人类的理解力；而且他们的历史资源又被整合为一个单一的文化体，乃至政治体。那么对于他们来说，最主要的工作就是批判，就是解构。今天，我们在这儿已经有了一个非常漂亮的具体演示。但是对于生活在亚洲地区的知识分子来说，我认为解构当然也是很重要的工作，尤其是解构我们自身而不是去解构西方。当然你们解构西方我不反对，但是我们解构我们自身，解构中国的大学教育，解构我们认识论的贫乏和单一，这可能是更关键的课题。问题在于解构完了干什么？如果解构之后，白茫茫大地真干净，那其实我们没有取得应有的成果。因为我们无所依循，还会回到刚才酒井教授讲的这个原初状态，那就回到新一轮的西方中心论，

只不过霸主换了，换成了中国。那如果我们现在不进行更健康的建构，虽然有点难，因为西方理论不配合，但是我们是不是也可以用自己的力量，和西方不管任何地域的有识之士一起联合起来，建立另外一种普遍性？而这种普遍性就是我们对和谐这个关键词的一个新的诠释。这次展览，我觉得这个题目非常有趣，叫“失调的和谐”。这里边的关键词是和谐。和谐是我们的目标，和谐是我们的预设，但是大家有没有想过什么是和谐。我们想到的和谐大概是英语里边的harmony，就是交响曲当中一个相互合作的旋律。其实现实中永远不会出现那样的和谐。所以酒井教授刚才说胡塞尔不够聪明，其实我们认为，现实当中应该可以有那样的和谐。但是我们必须知道，现实当中还有另外一种更真实的和谐，大家看看朝鲜半岛。朝鲜半岛正在建立一个在白热化之前就停住的和谐状态。所以有一些很天真的网友会说明天就要打起来了。其实不会，因为南北韩的政治家和老百姓比我们更懂得什么叫和谐。那就是和谐，充满火药味，充满紧张，但是在白热化程度之前它能够自我控制到某一个程度。中国的政治状态难道不是这样吗？世界政治一进一退的格局难道不是这样吗？如果这样去理解，那么确实我们得重新去想所有的预设。当然了，我关于和谐的这个说法可能有一点跑题。因为本来我们要讨论的是亚洲。

亚洲这个范畴的重要性就在于，它大概是整个地球划分的几大洲里构成最复杂的，因此也不可能被整合为一地。比如说，非洲一体化和拉丁美洲一体化这样的进程都在推进，但是亚洲一体化是很难实现的。如果我们把它仅仅作为一个实践的问题搁置在那儿，我觉得太浪费了。因为一种新的认识论有可能从这一块土地和它的历史当中产生。我们能不能

换一个视角去看世界，这不是我们批判欧洲中心主义就能够完成的任务。因此在批判的同时，我们还需要建设，而建设要有资源，这个资源我认为恰恰来自于亚洲的非整合性，再加上它还有一个和欧洲更紧密的地区，就是地中海。地中海地区虽然是最早被命名为小亚细亚的，就是它东边的这一部分被命名为小亚细亚。但是其实它的认同是一个地中海文化的认同，它还有过泛希腊化时代。那么在这样的情况下，亚洲的无法整合和它的开放性就变成了我们讨论的起点。这个就我们的学术训练、思维训练来说是完全陌生的。所以大家如果浪费了这个资源的话，我觉得那也许我们最后会变成只有一种方式去看地球，去看世界。这是我讨论亚洲甚至去讨论亚洲原理的最根本的动力。当然我再重复一遍，我不认为亚洲只有亚洲人才能讨论。但是有一个最基本的问题是，最关心亚洲的确实是亚洲里边的一部分亚洲人。

酒井直树：我们一定不要忘记，亚洲是一个有多重面相的概念，甚至可以说它是被过度决定的。有很多不同的语境，它可以被赋予不同的含义。赞颂它也好，批判它也好，根据语境的变化，它的意义或者是它背后指涉的内容也会不断地发生变化。大家不要忘了这一点。对理论这个概念进行批判的时候，非常重要的一层含义在于，对理论的批判其实是跟权力关系密切相关的，而这里的权力结构是指人类社会或者人与人之间关系的组织方式。之所以要强调胡塞尔的案例，是因为这跟当时或现在的种族主义密不可分，因此对于权力关系或者是权力结构的关注一定不能忽视这一点。另外，如果把亚洲这个概念放到其他的语境下对比，比方说刚才讲的在欧洲30年代的语境，亚洲被赋予的内容可能又会发生变化。

它也可以指所谓的有明确疆域限定的主权国家的缺失的一个状态。所以我们在讨论亚洲的时候，首先必须要理解它在不同的语境下可以有不同的面相，然后同时理解在每一次讨论里，它跟什么样的权力关系是连接在一起的。如果忽视了这一点的话，可能讨论就会变得没有方向。然后权力不仅指强力，就是强迫他人去做一件事情，依靠暴力去强制他们做不愿意干的事情。有的时候，它也可以指某一种共谋关系或者是遵循的社会常规与共识，这也可以是权力关系的体现方式之一。比如说，年轻人在社会的大氛围下被鼓励或者要求努力工作，为这个大的社会贡献自己的小力量，成为社会运转的齿轮，这也是一种权力关系的体现。

提问5：我可以简短地说一下我的问题。在当今经济全球化之下，亚洲大多数都是发展中国家。我们在学习西方的过程当中，我们最初会尽可能地去吸收西方的科技和社会发展的理念和思想。现在我们已经开始反思，我们应该去保留一些我们自己的思想和精神内核。这样就会有一个冲突。所以请问，对于我们当下的亚洲，面对这样的一个冲突如何去解决？如何尽可能达到这样一个所谓的和谐？我认为，日本在发展自己的经济和社会的过程当中，比较好地保留下来了自己的社会文化，甚至以一种很创新的方式去融合了他们的社会文化内涵、经济全球化和科技。所以我想问老师关于这方面的一些观点，谢谢。

酒井直树：谢谢你的问题，我昨天听完策展人的讨论，今天看完中间美术馆的展览之后，想到了一点就是：20世纪80年代到21世纪之间的一段时间，东亚真的发生了非常

大的变化。我上个世纪70年代第一次去台湾，当时台湾的人均收入只有日本的五分之一。但是到2008年，人均购买力已经超过了日本。今天韩国的人均收入已经与日本齐平。在30年前，日本可能还享受了一些曾经作为大日本帝国留下来的一些好处。而且当时美国因为想把日本作为一个防止中国和苏联渗透到自己势力范围内的一个缓冲地带的前哨，对日本投入还是很多的。所以那个时候，日本还能享受到一些优势。可是70年代之后的东亚，尤其是东北亚的形势已经发生了非常大的变化。如果在30年内能够发生这么大的变化的话，那比如说我们现在所说的西方的这个概念，在19世纪的时候叫欧洲，20世纪初的时候改叫西方，那时还没有把美国放到西方的概念里。但是二战之后，联合国的总部一下子就设到了纽约，而美国也成为我们所谓的西方的一个权力中心。如果按照我们前面说的30年的变化速度的话，那可能50年后中国可能会变成下一个中心。西方这个概念其实没有什么实质意义上的内容，它其实就是指涉为一个权力关系的中心。这个中心是可以移动的。就像民族国家这个概念也一样，比如现在还有很多日本人觉得日本是一个从1400年前就已经存在的国家，日本人也跟这个悠久的传统联系在一起。但实际上日本在18世纪之前根本是不存在的，而且你问18世纪的日本人知不知道自己是日本人，他们根本也不知道，因为根本还没有民族国家这个概念。那个时候中国也是一样。所以对于这些概念的认知是随着时间推移而不断变化的。如果按照现在的变化速度，可能民族国家这个概念本身也会慢慢失效，或者失去一个作为概念的规定力量。这个不一定是值得赞美的，不是为民族国家的消亡唱赞歌。但是，过去30年间，东亚尤其是东北亚发生那么大的变化，我

自己很庆幸刚好在从事这方面的区域研究。东北亚在接下来仍然是快速变化的一个中心，可能会发生更大的变化。现在欧美的很多知识分子和普通人，其实焦虑感是非常严重的，我很担心，19世纪末的对于黄种人的仇视会再度重演。所以这种对于东亚的恐惧或者对普遍意义上的非西方的恐惧如何能够消除或者缓解，我觉得肯定是现在一个非常紧迫的问题。

卢迎华：今天大家都非常辛苦，我简短地做一个小结。首先再次感谢两位教授，酒井教授和孙歌教授，给我们带来了许多启示。相信各位和我一样，现在脑子里已经充满了很多想法、新的方法和新的视角。对于我们美术馆，包括我们几位策展人，为什么要在这里举行这样的一次活动，一个重要的挑战和困境是，我们的工作当中往往面临的不仅仅是欧洲的压迫或者欧洲中心主义这样一种意识形态的结构，更多的是，在不自觉地受到这样一种意识形态结构的影响下，我们自己对于自己的忽视和歧视。所以我们在中间美术馆的公教项目和平时工作当中能够打开一些可能性和一些新的路径，更好地认识我们自己，更好地审视我们的工作、所立足的历史渊源和思想基础。这些工作对于我们来说，都是非常有价值的。最后谢谢大家和我们一起聆听两位教授精彩的演讲，谢谢各位！

《普遍性和特殊性：何为亚洲性?》
已出版中、英文版

本书为展览“失调的和谐：二十世纪
八、九十年代之交东亚艺术观察”的相
关出版物，展览于2017年11月至2018
年2月在北京中间美术馆举办。

Archive Books 2019
©版权归孙歌、酒井直树、北京中间美
术馆所有。

主编：卢迎华
编辑：费艳夏、杨天歌
译者：董子云，杜可珂
校对：管陶然，许逸帆
设计：Archive Appendix
印刷：意大利Bianca & Volta

国际书号ISBN 978-3-948212-06-3

出版：
Archive Books
德国柏林Müllerstraße133号
邮编：13349
邮箱：mail@archivebooks.org
网站：www.archivebooks.org

中间美术馆 INSIDE - OUT
ART MUSEUM

《普遍与特殊：何为亚洲性？》这本小书的出版并非一桩小事。一方面，这本出版物包含了酒井直树教授与孙歌教授近期思想实践的一个小切片。他们共同阐述了亚洲的概念在研究我们的区域历史时可以提供的先验性视角，以及重新审视被广泛接受的普遍性与特殊性的关系中遗漏的一些问题。

在北京中间美术馆，酒井直树教授和孙歌教授分别发表了主题演讲。随后，两位学者就亚洲作为一种认识框架，在当前国际政治动态和亚洲共同体快速形成的新现实中所具有的相关性展开了对话。

这一对话活动将亚洲与亚洲理论作为一个智识的范畴。这样，它就有潜力挑战现有的分类准则和秩序，从而为主体性的思考打开视野。

酒井直树，现任美国康奈尔大学亚洲研究学科讲席教授。先后出版：《美式和平的结束和蛰居族的民族主义》（株式会社岩波书店，2017年）、《翻译与主体性》（明尼苏达大学出版社，1997年）。他也参与编辑了多卷丛书，其中包括：与桑德罗·马泽德联合编辑《翻译》专刊：《翻译的政治》（2014年）。

孙歌，中国社会科学院文学研究所研究员。主要著作有：《我们为什么要谈东亚——状况中的政治与历史》（生活、读书、新知三联书店，2011）、《文学的位置——丸山真男的两难之境》（山东教育出版社，2009）、《竹内好的悖论》（北京大学出版社，2005）等。