

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 沒有東（方）的東方主義，東方之外

Orientalism without Orient(ation), or the other Orient

doi:10.6752/JCS.201003_(10).0003

文化研究, (10), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (10), 2010

作者/Author：邱德亮(Der-Liang Chiou)

頁數/Page：69-102

出版日期/Publication Date：2010/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_\(10\).0003](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_(10).0003)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



Orientalism without Orient(ation), or the other Orient

Der-Liang Chiou

沒有東（方）的東方主義，
東方之外

邱德亮

本文曾於2006-2007年獲國科會的研究計畫補助：「一個人造天堂，兩個鴉片消費文化：19世紀歐洲與晚清中國的比較研究」(NSC94-2412-H-009-003)，在此謹誌。也感謝吳依臻的校稿與潤筆。

邱德亮，交通大學社會與文化研究所副教授

電子信箱：dlchiou@mail.nctu.edu.tw

摘要

近30年來「東方主義」獲得普世的成功。各地學者紛紛以此分析西方如何建構東方的他者，也揭露自身內部的東方主義。原本即無東方的東方主義，在後薩依德的當代，東方主義已經是沒有東方，也沒有方向。失去了東(方)，並不意謂失去了意義，反而更保留著一種直覺：作為文化象徵體系中，上下支配關係之提喻。然而，從東方學者、薩依德到後薩依德，「東方主義」形成另一種理論旅行和文本態度。本文借用德希達的「重異能力」分析這種東方主義在不同的脈絡之下，重覆又差異的能力及其意義。而東方主義的重異能力正蘊含著東方的他者。本文試圖以列維納斯倫理哲學，重新思考東方作為他者/其他的意義，亦即將東方放在超驗的絕對他者位置，重估被本質化、被僵固化的東方與西方之關係。東方作為他者的其他，其他的他者，也許是指向永遠開放性，沒有東方的東方主義，同時也指涉與東方共在又此外的他者以及其他等等……

關鍵詞：東方主義、重異能力、他者、列維納斯、本質化、其他等等

Abstract

In the past 30 years, “the Orientalism” has been a big success on a global scale. Inspired by “the Orientalism”, the scholars, one after another, expose how the Oriental other is constructed and denounce the Orientalism in their own countries. Therefore, with regard to its orient(ation), post-Said Orientalism has neither the Orient nor orientation, though Orientalism is founded on the absence of the Orient from the very beginning. But it does not mean that Orientalism no longer makes any sense; on the contrary, it always keeps a good sense: Orientalism as a metonym for all the dominant/dominated relationship in the symbolic system of culture. The “Orientalism” itself had better be considered as a traveling theory and a textual attitude developed among oriental scholars and others, including E. Said and post-Saidians from 19th century on. This article tries to analyze the ability of Orientalism to repeat and differ in different contexts in terms of J. Derrida’s “iterability” and suggests Orientalism’s always-already-supposed “other-wise”. This article also reevaluates the meanings of the Orient as other(s) in the perspective of E. Lévinas’ ethical philosophy. Putting the Orient in the transcendent position of the absolute other, we reexamine the essentialized and fossilized relation of the Orient and the Occident. The Orient, as another other and other’s wise, signifies the always-openness, which implicates a being-with otherwise and being-out of otherwise (with-out Orient), and so on.

Keywords: Orientalism, iterability, Other, Lévinas, essentialization, other-wise

一、前言

自從《東方主義》(*Orientalism*, 1979)一書出版後，至今(2008)近三十年以來，非歐美世界各國的本土學者¹紛紛以「東方主義」的概念，分析西方論述如何將他們建構成東方的他者，同時藉此揭露在其內部自身如何建構起另一種東方主義：內部的東方主義(domestic/internal orientalism, Piterberg 1996; Schein 1997)或稱東方的東方主義(oriental orientalism)。無獨有偶，歐洲和美國內部自身也出現類似內部的東方主義批判，例如西歐將東歐(Buchowski 2006; Adamovsky 2005)、英國將愛爾蘭(Lennon 2004)、美國將其南部(Jansson 2003)建立起文化他者的形象，從而進行東方主義式的文學、藝術與歷史建構之批評。除此之外，也出現了所謂反向的東方主義，這次「西方」反過來成為非西方國家所建構的文化他者之對象，亦即所謂「西方主義」(occidentalism, Buruma and Margalit 2004; Carrier ed. 1995)

同理，即使沒有使用「東方主義」這個概念，我們還是可以在許多社會（不管是西方或東方），發現在其內部有著類似東方他者的論述建構。謝伐里耶(Louis Chevalier)在其《勞動階級與危險階級：19世紀前半葉的巴黎》(*Laboring Classes and Dangerous Classes: In Paris During the First Half of the Nineteenth Century*, 1973)一書裡，分析了19世紀文學作品和統計調查的社會知識，有關勞動階級的體質和病理學之描述正是：野蠻(barbarians)，兇暴(savages)和無賴(vagrants)。「這些字眼令人想起居住在文明人之中的原始種族」(Chevalier 1973: 40)。我們是否也可以將這種都市勞動流動人口，或甚至將猶太人視為文化他者的論述建構也當作是一種歐洲的「東方主義」：一種無法稱為東方主義的東方主義？類似東方的東方主義？沒有東方的東方主義？此外，歐洲內部各個國家之間著名的文化他者的歧視或偏見，應如何指稱這種民族主義的「東方主義」？這是否還是「東方主義」？這種類

1 從伊斯蘭世界、印度、東南亞、東亞的中、日、韓的東方主義(Kikuchi 2004; Chun 1995)，到非洲國家的黑色東方主義(Mazrui 2000)。

似東方主義，「潛隱的東方主義」，甚至沒有被發現的東方主義之案例清單可繼續延長，甚至無限延長，東方主義等等以及其他……。也許，不只像托多洛夫(Maria Todorova)所說的「每個人都有自己的東方」(Todorova 1997: 12; qtd. in Buchowski 2006: 463)，我們甚至可說，每個人都有自己的東方主義。

本文無意去脈絡化地消解或化約上述任何一個東方主義的批判，它們在其特定文化與社會脈絡裡所進行的各種權力之分析，每一個都是在回應其間錯綜複雜糾結的問題。這些東方主義式的批判也都有著令人敬佩的貢獻，本文不擬討論上述文章所處理的複雜現實議題的辯論，僅將這些研究論文視為一個延續和繼承「東方主義」的現象，藉此探討薩依德(Edward Said)《東方主義》的知識遺產可能開展的另一個思維向度：東方的他者。

沒有東方的東方主義，原本就是指一種在「東方」缺席之下所建構的東方，一種西方論述實踐建立起東方的他者形象，以確認其自身的優位。本文試圖以德希達(Jacques Derrida)重異能力(iterability)²的解構思考，從詮釋列維納斯(Emmanuel Lévinas)的他者倫理學重新出發，探討諸多東方主義下的「他者」及其可能開展出來的新意。正如我們前面所指出的，東方主義的批判已不限於東方，本來也沒有「東方」、沒有特定的方向。筆者建議或許在此可以將「東方」與「西方」視之為一種轉喻或提喻。轉喻或提喻正是沿用同一個字詞或概念，但卻指涉此字詞或概念本身以外的另一個意義，即指向其他、指向他者。作為隱喻或提喻的「東方」（或「西方」）是不是也指向其他的／另一個東方，這種我稱之為「共在（with）又離開（out）」的運動。

2 在此將iterability譯成「重異能力」，首先與iteration（可重覆性）區分，而著重於它作為一種能力，一種律法，一種自身運動的能力(ability)。同時是取重覆的「重」又取差異的「異」之能力。當然，德希達所提的iterability說法，並不是沒有異議，參見Derrida(1972a)；Searle(1977)。

二、其 / 他者的東方(The Other Orient)

其他的東方(the other Orient)如何可能？有沒有東方他者以外的東方？能不能以列維納斯的他者倫理看待東方的他者？這種絕對他者意義下的他者是否依舊是東方？還是另一個東方、另種、另類、別樣的東方？任何形上學或本體論的兩元區分概念，不可避免地都以其中一個概念為中心，進而建構出另一個對立的概念：西方然後東方，同一(the Same)然後他者(the Other)。但是「非常概要地說，形而上概念的對立（例如，言說與書寫，出現與缺席等）從來都不只是兩個詞的對峙，而是屈從的次序與等級。」(Derrida 1972a: 392)難道，讓兩個形上學的概念對峙且勢均力敵(vis à vis)³，就能解決問題嗎？例如，諸多讓東方發聲，以回嘴、逆寫、搶奪發言權、爭取詮釋自己的權利，發展出能與「西方」勢均力敵的「東方」概念就能解決問題？上述的方法依舊是一種從自我中心出發的兩個自我中心的對峙，而不是真正的面對(to face)他者。也就是說，仍然是對他者的占有、掌控，一樣是將他者化為同一。那麼，即使「東方」與「西方」是本體論的區分，列維納斯的他者倫理學也許可以啟發我們去思考其他的東方他者。雖然這樣的思考不能作為另一種本體論，但卻可以是通向他者 / 其他的形上學的可能。

首先，讓我們先看看列維納斯所謂的他者與東方主義式的他者是否一致。在我看來不應該只是將列維納斯的「他者」理解成指涉我或我們以外的人類他者，也是指法律概念下的「他人」(Autrui)和「第三者」⁴。也應該包括一切存在形式的他者（或非存有〔non-being〕，

3 對列維納斯而言，「vis à vis」是兩相峙的勢力，與他者的關係中，它不應該被解釋成面對面(face à face)的對峙，因為拉丁文中的「vis」除了visage(face)一解外，更重要的還是力量(force)、權力(power)、效能(virtue)、本質(property)等意義。

4 在此提醒讀者中文「他」的意義：1.表示指稱。相當於「別的」，「其他的」，與「此」相對；2.表示第三人稱。從古代到近代泛指男女及一切事物。在現代，「他」則專指男性，或在不用或不必區別性別時的使用；3.虛指。見《漢語大詞典》。

畢竟非存有是以存有的否定來決定的)。還有更重要也更關鍵的是任何能夠被指稱、被認識、被說出、被概念化以外的「其他」。

於是，我們應該將Autre/Other理解成「他者」、「其他」、「之外」、「此外」……等等不同的意義，甚至這個「等等」本身。⁵就此意義而言，他者之所以是絕對的他者，不只因為這個他者相對於自我而被認定為他者，更是在自我以外的無限性。更關鍵的字不是自我，而是此外、之外的其他。絕對他者諸多意義之一也是「絕對的其他」，「之外」、「此外」的絕對的外在性。中文表達都是以某種不定代名詞的「其」他、「之」外和「此」外指出這無法被指認的特性。法文也許更精確的表達這種他者的特性：「Autre absolument autre」，可以翻成「他者絕對的他者」，但也可以理解成「他者絕對的其他/之外/此外」等等不同意義。因而，這種絕對的他者永遠是脫逸的(furtive)，具有一種不可減化的謎樣特性，也可以說是謎樣的不可減化性，亦即不能被納入或統攝入任何從自我出發的主體哲學之認識論或本體論。以列維納斯自己的話來說，也就是逃脫無所不在的自我的帝國主義。於是，東方學者所建構的東方知識不僅是無法掌握⁶東方，亦遑論掌握他者。

甚至我們要說薩依德批判所言的(said)、所指出的東方作為「沈默的他者」時，這個他者已經不是他者。「如果可以占有、掌握和認知他者的話，那麼這個他者就不再是他者。占有、認知和掌握都是權力的同義字。」(Lévinas 1983: 83)他者作為絕對的他者，在列維納斯看來是不可企及、無法達到的，當然也不可能被減化成任何知識以及任何可被說(即所言)之物。這個絕對外在的他者/其他，也不能理解成依據自我認識或存在範圍來決定的之外或其他。因為，這種他者先於自我存在，在任何意義上優位於自我。列維納斯解釋何謂形上學時表示：

「真正的生命不在此」，而我們卻生活在這個世界。形上學正是出現在「靠這種不在場證明的辯護(alibi)」，

5 在列維納斯的著作裡，各種形式的他者都曾被使用過：Autre，autre，autres，autrement qu'être，autrui。

6 掌握，何嘗不是放入手掌握住，具有明顯的獲取且支配的意含。

並靠它維持著，它被轉向「他處」(ailleurs)，以及「此外」(autrement)，以及「他者 / 其他」(autre)。(Lévinas 1971: 21, 粗體是我的強調)

這種「不在場證明的辯護」：「alibi」拉丁文的字義就是指他處 (ailleurs)——永遠的他處、自身存在的他處（甚至我們都不能以自身存在來理解）。

以此觀之，與他者的關係並沒有對話的問題，他者永遠不會是我的對話對象(interlocutor)。他者只會以其面容的顯現沈默無言地對我質問，對我要求以及請求。面對他者，我只有無限的責任回應其懇求與質問，亦即不斷地接待他者。列維納斯的他者倫理觀對我們思考東方主義式的文化他者有什麼啓發嗎？在沒有東方的「東方」的情況下，在已經轉變成隱喻式的「東方」概念下，是否也應該思考如何接待這種來自高處、超驗的東方他者？又如何從這種他者 / 其他的位置去回應這種東方他這的我們（另一種已經西化的東方人）展現的面容呢？

在筆者看來，薩依德東方他者理論有三個最基本的面向：東方的缺席、本質化的東方、東方與西方的二元區分。這三個面向環環相扣，共同構成東方主義式批判理論架構基本前提。接下來我將環繞著這三個重要基本前提，看看列維納斯的他者倫理，能夠提供什麼樣的對話可能。我將建議重估「東方」作為他者倫理的必要性，表現出另一種、另一類「東方」也是東方（或西方）的重要性。關於東方與西方的二元區分，本文通篇都有諸多討論，現僅就前兩者進行檢視。

根據薩依德的說法，作為他者的東方之缺席是東方主義論述的一個重要基石，或應該說東方學的知識恰恰必須建立在東方的缺席上：

我的意思是，在討論東方時，東方完全缺席，反之，我們察覺到出現的東方主義者與他的言說；然而，我們不能忘記東方主義者的現身，是因為東方的有效缺席才成為可能。這個我們必須稱之為替代與移位的事實，清楚地，在東方主義者身上施加某種壓力，在他的著作裡化約東方，即使他費了許多時間來闡明與展現東方。(308/208-209)⁷

7 《東方主義》一書引文以中文版為主，斜線後數字為英文版出處，以下皆同。

然而如果從列維納斯他者的角度來看，也就是從東方作為一個他者的觀點來看，東方完全缺席不只是在「他們」（薩依德指的是西方的我們）的論述中缺席，而是東方作為一個他者，本來就是缺席的，且是絕對缺席。他者之所以作為他者，就是因為不在我的視域，也不在我的知識和我的想像能力所及範圍內，是這些以外的其他。他者只有在絕對缺席時才成為他者，也就是說他者永遠是在絕對超驗的高度和他處，因而絕對他者是絕對缺席的。然而這種絕對他者的缺席，無法被隱藏也不能被揭露：它因為缺席而無法被再現，也就是無法使之呈現成當下或出現(*pressent*)。他者的絕對缺席，不只意謂著未曾離我而去，它的不在場更是應該理解成依舊徘徊，反過來對我賦予了存在的意義。不在場而縈繞著我的他者，不斷地入侵並打擾著我為主體所建構的現象世界秩序，也就是不停地將我的存在本身放入問題(*mise en questionnement*)之中。而正是這個被他者放入問題的我開始有了主體，開始思考對他者的責任。作為他者的東方必須要放在這種「不斷困擾，對它有著無限責任，才使我成為主體」的架構裡去思考。

因此，作為東方的他者沒有名字，不論專有名詞或類別名詞都無法為其命名。他者的範疇或類別就是範疇以外或類別以外，範疇或類別以外不是範疇，也不是類別，因此無法被歸類。雖然他者沒有名字，但有面孔，而且只有以面孔的方式顯現。他者面孔的到訪是不可預期的，但卻需要無條件地等待。缺席的他者僅以面孔向我顯現。面孔的到訪，出現即消失，只留下痕跡。他者的痕跡並不向我揭露他的來處——「此外」(*au-delà*)，因為這個此外並非現世背後隱藏的「彼世」(*l'autre monde*)，而恰恰是「世界」以外。這種面孔從那裡來的「此外」，並非世界以外的某種東西，「此外」指的就是像(*signific comme*)痕跡的東西。列維納斯表示，「面孔就是絕對過往，絕對過去的缺席者之痕跡。」(Lévinas 1982: 64)絕對他者所留下來的痕跡，抹去原初意義的疊印，再一次又一次地留下痕跡抹去原初的意義，它並不要說出什麼，也沒有要揭露什麼，但是打亂了我世界秩序的痕跡，卻又有絕對滿溢的意義。痕跡的意義必須放在與他者的「他」

(II)⁸的第三人稱位置之關係來看。

前述，他者所在的位置是超驗的，亦即根本性分離之他處高度。作為第三人稱的「他」在某種意義而言，是外在於存在與存在者的區分。因而只有超越世界存在，絕一對存在，才會留下痕跡。「痕跡，嚴格意義來說，是那個永遠不在那裡，一直都過去的那個在場。」(Lévinas 1982a: 68)所以，他者絕對缺席的在場，不但不矛盾而且是對於（我的）存在世界有意義的。其意義只有在非人稱第三人稱的「他」(II)的超驗位置之情況下才有可能，列維納斯稱此為「他位」(illeity)，亦即他並不在場卻因其超驗位置而留下痕跡。超驗他者的絕對缺席，「他位」的痕跡使我的世界有意義，因為這種缺席在場的痕跡，永遠以其「共在此外」的智慧，其他／他者(other-wise)的智慧，引領存在以外的他者。不再是請跟我來，而是請跟「他」去，緊跟著他者的足跡，跟緊的腳步不是怕失去他，而是永遠不夠接近的憂心。

東方的缺席卻留下了他者的痕跡……

如果東方是他者，如果轉喻或提喻的「東方」是指向他者以及他者的以外，如果在倫理上必須把東方放在他者的位置，這位置應該是這種在痕跡裡「他」的他位之超驗位置，絕對缺席的在場。建立在東方缺席的東方主義論述，也是瑟鐸(Michel de Certeau)意義下典型的他論(heterology)：關於他者的論述(discourse on the Other)：

現代西方的本質結構無疑顯示在這種史誌裡：將可理解性建立在與他者的關係之上，隨著調整不同的對象成為「他者」——野蠻人、過去、人民、瘋子、兒童、第三世界——去移動自己（或說「進步」）。透過這些彼此都是他律的變易——民俗學、歷史、精神醫學、教育學等等，開展出其問題意識，將訴說的主導權建立在他者的沈默之上，並以劃分出一塊有待去認識的區域疆界，保障一個（人文）科學的詮譯工作。(de Certeau 1975: 9)

和其他人文科學一樣，呈現於西方現代史誌中的「他論」，透過將過去從現在分隔開來，並將過去安置在不說話、沈默無言的他者

8 在中文語法裡，非人稱第三人稱的「他」通常是省略的，如下雨了。而在英法文裡都會有這種非人稱第三人稱的it、il、on等。

位置之方法，以便為過去這個不說話的他者，構築一套科學詮釋式的論述。然而，他者真的不在場嗎？沈默的他者真的沈默嗎？關於他者之論述的他論（如東方主義）是不是有另一個其他論述的可能？另一個不是論述的論述，他者的論述也是論述以外的其他可能性。於是，「他論」是不是本身已經說了其自身沒有要說的其他，「他論」的重異能力，會不會使「關於他者的論述」的他論變成「他者的論述」、「論述以外」的他論？

薩依德東方主義批判理論的第二個基本面向是本質化的東方，亦即本質化的他者，就是以東方主義論述生產出來的東方概念，加諸於東方本身，以文本態度作為文本脈絡，並以所言的方式認為其永遠不變的本質特性，也就是將東方的他者當作活的「化石」或「標本」。這種本質化他者的現象，不只是西方的東方主義對東方的他者進行本質化，事實上，幾乎所有的知識形式對於自我以外之事物都是以本質來認識它。這種本質化他者的現象恰恰說明自我的局限。面對無限的他者，他者的本質是什麼？但是，如果轉一喻的「東方」可以視之為他者的話，這個東方的他者有沒有本質？或許我們更應該先看看他者的本質是什麼？你說：「他者的本質」？他者有本質嗎？

在此東方主義論述裡東方的本質化，就是以「東方」這個概念將東方這個現實同化，以「東方」的存有者(Etant/Being)將東方的存在(entities)同化。因而，關於東方的一切特性、本性以及本質的描述，是透過定義來界定或論述的方式，反過來指稱東方這個概念。於是，在所有的本質的討論裡，本質可以成為本質，是指尚未進入任何脈絡生產出任何意義之前的原初意義，甚至是前一原初(pre-original)的意義。所謂本質化（和所有x化一樣）基本上都是從「不是」或「非存在」狀態變成「是」或「存在」狀態的過程。這個過程是由論述所賦予的，例如，東方主義的本質論述讓東方變成東方化。於是，本質之所以成為本質，必須先討論在論述的脈絡介入之前，那個在語言中即存在的本質。但是有這種本質嗎？我們姑且先看看這個前一原初，原初之前的本質。這裡牽涉著一個套套邏輯的斷言：「東方就是東方」。作為存有者概念的「東方」同時是主詞也是述詞(Prédicat)。但是對列維納斯來說，存在的本質(essence de l'être)並非作為一個名詞的

存在者與作為一個實體狀態的存在之間的對應關係，而論述所言之本質化就是不斷地強化這種對應關係。

在「東方就是東方」這種本質的陳述命題裡，列維納斯卻在本質裡，看到本質的此外(beyond essence)，即本質以外的東西或某種東方，也在本質裡面。對他來說，「A就是A」，不僅是將A的固有指涉於它本身或是A擁有A的特性這個事實；A就是A應該被理解成「聲音發響」(le son résonne)或「紅色發紅」(le rouge rougeoie)。在「紅色發紅」或譯成「紅色呈現紅色」的這個句子裡的動詞——發紅，不是變成紅色(rougir)，或從不是紅色變成紅色，或從較少紅色變成較多紅色之過渡，也不是某種紅色的動力推離其特質穩定狀態之運動。或者用中文表達即「紅色紅通通」、「綠色綠油油」(le vert verdoie)。不論紅通通或綠油油，這個動詞都突然地從其本身穩定的特質（亦即特性或本性的東西）跳脫出來，並立即與其名詞化的形容詞（紅色或綠色）同時發生，形成巧合重疊。以此來看，紅色或綠色依舊僅僅只是一個符號指陳紅色固有的特性或特質，但又成爲與紅色共在，卻跳脫作爲名詞化形容詞的存在者以外。更有甚者，「發紅」的動詞並不取代「紅色」的存在，但是發紅這個動詞的言語性(verbalité)卻使得紅色作爲一個本質的特性出現了另一個其他的存在，或更精確地說，是存在的以外。

「Essence」（本質），源自於拉丁文的*esse*，指的就是「是」(to be)，而在所有本質的陳述裡，不可或缺的就是其動詞「是」，也會有其言語性的時態和人稱格性（至少於英文和法文等西方文字而言）的必要。因而這種用來表達本質的陳述句或陳述命題，也就少不了「是」這個動詞的言語性本身所帶來的本質之以外。這也就是爲什麼列維納斯要說：「存在就是存在之間，本質就是本質之間」⁹(Lévinas 1982: 15)。再一次強調了對列維納斯來說，不是本質以外的某某東西，而是本質以外的其他。於是，存在的本質，「本質是」一如「紅

9 “esse est interesse, essence est intéressement”，梁孫傑將此句譯成：「存在就是追求個人利益；本質就是分享利潤。」並非沒有道理。因爲所謂利潤(interest)本來就是其本身（即本金）歷時後生產出本金以外的部分，因此與本質和其本質以外共在的此外是相通的。（梁孫傑 2006：134）

色發紅」、「綠色綠油油」（即A呈現A〔A A-oie/A As〕）一樣，必然呈現出本質以及本質的以外。所以列維納斯說：「本質不僅不能被轉翻成所言(Le Dit)，也不僅僅表達自己，而是作為一個本質，本原地——模稜兩可地(amphibologically)——發出聲響。」(Lévinas 1982a: 69)以此看來，企圖以論述本質化的「所言」，從其最原初開始就已經不可避免地超過它所意指涉的那個實體。存有者(Etant/Being)虛擬地以其存有(être/beings)實名化存在時，已經是動詞的言語性，也已經模稜兩可地發出聲響，指向存在以外的其他。

本質永遠指向本質的其他。那麼，現在我們可以問他者的本質是什麼？他者有本質嗎？他者的本質不正是本質以外的其他和 / 或他者？他者不是沒有本質，而是本質本身已經超過本質所能指涉的那個存在者，也包涵了這個指涉的「以外」。本質的以外作為他者的本質，就是他者作為他者的絕對他性。這種他者的本質也永遠在其本質自身，在「所言」的語言裡，不斷地抗拒著對他者的本質化論述。本質化的東方，如果它是他者的話，那麼被東方化的東方，亦即被本質化的本質，其自身在東方主義論述本身將指向另一個東方以外的東方——不是另一個東方取代原有的東方，而是東方之外的東方主義。

從列維納斯的他者倫理學的角度，重新檢視薩依德東方主義批判理論架構的三個基本面向後，我強調作為他者的東方，即便是東方的缺席以及本質化的東方，也都可以有另一種理解的方式，其他的東方之可能。從這個視角觀之，這種從一開始東方即他者，同時也意謂其他的東方，從薩依德的《東方主義》一書，就已經很明顯地呈現出來，而其後在世界各地的東方主義式批判裡也都可以看出這種重覆又差異的情況。

三、指向東方的他者化 (Orienting and Othering)

薩依德「東方主義」理論在全球方興未艾的討論、批評、運用、修正和適應到各個社會與文化脈絡的現象，正如薩依德自己所說的「理論旅行」(traveling theory, Said 1983; Brennan 2000)是啊！「東方主義」的理

論旅行，也關乎東方主義式的旅行，以及其他類似、宛如、彷彿「東方主義」的旅行。旅行，不是漂流(floating)，也不是流浪者(vagabond)，雖然不一定要有方向，但必定有一種直覺，一種好的直覺 / 方向感¹⁰。但是，「哪一個方向？哪一個方向？」正如《夢遊仙境》裡愛麗絲急切的問。可不可以是兩個相反的方向 / 意義，即東方又西方，即自我又他者，即支配又被支配，即本質又建構呢？甚至，不必尋求超越或超克(beyond)東方主義或西方主義，卻又有其意義（方向）？

薩依德在〈理論旅行〉一文裡提到，從盧卡奇(György Lukács)到高德曼(Lucien Goldman)，然後到威廉斯(Raymond Williams)的理論旅行，是文本在不同社會歷史脈絡的理解、詮釋，乃至於批評修正的問題。這種理論旅行所牽涉到的不只是文本與脈絡之間的問題，也同時涉及到語言哲學裡說話者與接受者之間溝通的問題。在此我們無法深入其間複雜的思想與論辯的來龍去脈，僅以「東方主義」這個理論旅行全球時，所引發出的另一種思考作為一個起點。這個思考的起點，可以從薩依德這一段絕妙的提問開始：

理論從一處向另一處運動時，所遇到的特殊問題本身就是
在研究上有興趣的課題……。假設作為特定歷史之產物的一
種理論或一個觀念，是針對這些情況(circumstance)而出
現，當它在不同情況或為了某種新的理由被再次使用時，
而且又再一次地被運用於更多不同的情況時，會發生什麼
情況？這能告訴了我們什麼關於理論本身——其界限，其
可能性和內在的問題——這又能一方面提供我們理論與批
評之間的關係，另一方面又提供我們社會與文化的什麼關
係？(Said 1983: 230)

哲人已逝，但其提問依然在我們心中迴盪旅行著。讓我們再咀嚼一次「特定歷史之產物的一種理論或一個觀念，是針對這些情況而出現」：傳統的「東方主義」¹¹是否也是在19世紀因應當時的歷史情況和特殊社會問題而出現的？而「薩依德的東方主義」不也正是這種「在不同情況或為了某種新的理由被再次使用」？至於至今(2008)近

10 即法文所謂的「bon sens」，它具有直覺、常理、好的方向感以及字面上「正確、善和好」的意義。

11 在此我指的是薩依德時代以前的東方主義，或稱為東方學。

三十年來當代吾人到目前為止所延續、適應各個社會的地方化與全球化的「東方主義」的變異(alterer)，是否也是「又再一次地被運用於更多不同的情況時」？而「東方主義」這個理論，這個觀念的旅行又「告訴了我們什麼關於理論本身——其界限，其可能性和內在的問題——這又能一方面提供我們理論與批評之間的關係，另一方面又提供我們社會與文化的什麼關係」？總而言之，其意義與方向是什麼？

若翻開字典，不僅19世紀沒有，就連現在的字典也都沒有任何薩依德意義下的「東方主義」，甚至連薩依德的名字都沒有提到（除了英文版的維基百科外）。這究竟是醜聞般的落後？還是文化的沙文主義？而薩依德所指涉的「東方主義」和字典裡的「東方主義」是多麼的南轅北轍？傳統的東方主義和薩依德的東方主義之間的差別，可以借用尼采(F. W. Nietzsche)的話來說，「重估一切價值！」：重估一切學院制度的、文學或藝術思考模式的東方主義，讓原本是權威、高尚、被尊敬、被崇拜的東方學問與藝術，一夕之間貶值為殖民主義和帝國主義的共謀、幫兇與走狗(servants)。然而，即使價值翻轉了，卻依舊是同樣的一個字：「東方主義」！同一個字重覆於薩依德的脈絡之中，就已完全變質。從19世紀歐洲歷史情境的「東方主義」及其當代的變形（如區域研究）到20世紀末薩依德所提出來的「東方主義」理論（事實上，精確的說法是反東方主義的批判〔the critics of anti-orientalism〕），其間的價值翻轉，可以用德希達所說的「重異能力」(iterability)來理解，亦即同時是重覆也是差異，在不同情境或脈絡以重覆一個字句所生產出的差異之能力。

「iterability」字源於拉丁文的*iteratio, iterare*，意指重覆(repetition)、再一次(again)，而*iter*在梵文裡有其他/他者(*autre/other*)的意義。德希達甚至說明，*iter*這個字從梵文到拉丁文意義的轉變正是「重異能力」本身：

這個字的字源，當然，沒有證據的價值，它也可能是錯誤的，那麼這種意義的移轉證實了我在此指出的法則：另一次(*l'autre fois/the other time*)¹²的時間與地點已經在一開始運

作的同時，第一次就已經立即變質，它是第一次且同一次的。正是這種瑕疵讓我感到興趣：另一次已經和第一次同時(at once)出現。(Derrida 1990: 120)

於是，從第一次開始，文字或概念的意義就已經含括了另一次的變質與差異。從一開始，「東方主義」這個字就已經是重覆的變異，一再重覆著某種變異的東方：東方化的東方，而非真正的東方。東方主義強大的文化論述之下的東方，本來從一開始就不是東方，也不是現代意義的東方，而是為了襯托歐洲優勢的自我，以便征服其他（人或地區）他者，所建構出來的東方，即是一種「為了歐洲存在的東方」(the Orient-for-the-Europe)。然而，作為薩依德的《東方主義》一書，作為一種批判東方主義的同名著作，又再一次將東方主義的東方放置在另一個脈絡，變異成另一個「東方主義」。帶著薩依德印記的東方主義，形成一個對東方主義的批判。於是：

重異能力使之變異，它寄生也感染那些可以視之為同一以及可以重覆的；它使得我們（一直，總是，也是）想說的變成另一個我們想說的，使我們所說的變成另一個我們所說的以及想要說的，理解成另一個等等……(Derrida 1990: 120)

細讀這句話：「它使得我們（一直，總是，也是）想說的變成另一個我們想說的」。東方學家想說的，不是真正的東方想說的（東方想說的是什麼？東方想說什麼？）；薩依德所指的「東方主義」已經不是東方學者想說的：現在，風起雲湧在世界各地、各種面貌、各個方向的東方主義難道就是薩依德想說的？於是，「東方主義」作為一個理論旅行，一再重覆且不斷地再一次在不同的脈絡或情境之下，又再一次的變異，差異成另一種可能性、另一種創造、另一種背叛。而每一次的重覆又都是一種繼承。也透過引述的操作，保障了他們對東方學家的東方主義、對薩依德的東方主義、也對「東方」這個概念本身的可重覆性、可辨識性或認同。因而，每一次重覆又變異的再異，也都是每一次的繼承與背叛，難道東方學家不正是透過這樣的背叛創造了東方？難道薩依德不是因為背叛了東方學家的東方主義，才能如此的批判？方興未艾的東方主義批判，不正是以批判其無所不在的文

化霸權為基礎，而繼承並翻轉、背叛了東方主義的批判，甚至反指東方主義本身？至於對薩依德東方主義的批評，或是承接薩依德東方主義的思考而援用於各個地區，內部與外部、上層與下層階級、男性與女性的，或甚至反轉的西方主義，不也正是最美麗的繼承與背叛？

薩依德在《東方主義》裡提到東方主義是一種文本態度。這不只是前述重異能力必要的一再重覆，也同時表示，被圈劃出(circumscribe)的東方主義作為文本態度的具體脈絡以及情境(circumstance)，就如同被「割下」(circum-cise)一樣，將它限定在某個文本的脈絡之中。《東方主義》一書是一個文本(text)，而現在就「東方主義作為文本態度」而言，又是一個脈絡(context)——文本作為一個脈絡，脈絡本身又是一個文本(con-text)。就薩依德所謂的文本態度而言，指的是不顧東方的實際或現實脈絡，而是透過文本所建立的知識與形象，強加於沈默的東方之上。「西方藉著霸權，將西方的意志橫加諸東方。但是這個西方的力量還有另外一面：這一面則是依靠歐洲的東方學專家的傳統，和他們對東方的文化態度。」(136/94-95)文本態度使東方學將東方文本放置在東方主義的知識脈絡（如比較語言學和語源學）裡，例如：《波斯古經》(*Zenda Avesta*)、《薄伽梵經》(*Bhagavad Gita*)、《吠陀經》(*Veda*)、《可蘭經》、《四書》以及埃及象形文字和亞述(Assyria)的楔形文字等。進而推演出類似「『好』的東方總是遙指早已消逝的古印度的某地的古典時期；而『壞』的東方總是糾纏、盤旋於今日的亞洲、以及一部分的非洲北部，和所有信奉伊斯蘭的地區」(143/99)之偏見。大量歐洲想像文學和旅遊文學的文本又進一步地強化了東方學家原來已建立的正統東方主義論述，也建構出歐洲人普遍對東方的認知。而薩依德的《東方主義》也同樣具有說服力地使用這些東方主義的文本（學院或非學院的），建構起他對東方主義的批判。但事實上，薩依德其犀利和睿智的批判基礎，從來沒有脫離過東方主義的文本：東方的文本、東方學家的文本、東方主義文學的文本等等。

所以，這種透過文本認識或批判的東方主義是否也是另一種文本態度？亦即，薩依德的東方主義本身不也就是文本態度？而《東方主

義》之後，繼承且背叛的追隨者（包括筆者），以東方主義的批判運用於世界各地，不管是東方還是西方，不管是歐洲還是非歐洲地區，乃至性別、種族、階級內外的深刻批判，不也都是另一種文本態度？亦即將東方主義的文本放置在另一個時空脈絡，轉化成一種批判的精神。同樣地，難道東方學家們不也是將原有的東方文本放置在歐洲中心的世界圖像之脈絡，建立起整個東方主義對東方的批評／偏見？於是，文本態度所說的——將文本變成脈絡（征服東方的計畫、殖民主義、帝國主義等），脈絡又進一步成為文本（薩依德的《東方主義》以及其他批判東方主義的文本），文本又再一次變成脈絡（各種面貌如：內部的、東方的、非洲的、歐洲內部的、美國本身的、性別的、階級的東方主義）。東方主義作為文本態度鋪陳在薩依德的《東方主義》脈絡／文本中，在此，東方主義與《東方主義》的批判，皆建立在文本態度中。於是，不論東方主義或是《東方主義》都是文本態度，那麼理論旅行會不會也只是個文本態度？

四、Orientance，聽過嗎？

作為一個批判的概念、一種人類重要的知識資產，「東方主義」（請注意我把它放在引號裡的用法）彷彿像是一個明顯卻不可見的記號(a visible invisible sign)：Edward Said。它像印痕未乾的封印，或說像是一個沒有簽名的簽名(signed without signature)、更像一個缺席的在場(absent presence)或不在場(non-presence)。因此，當今的學術討論時，在談論「東方主義」時，我們想到的是薩依德對東方主義的批評，誰還會想到19世紀以來的那個傳統的意義？誰還會認為它是現今字典一直沿用的意義下，一門專門研究東方（中東、印度或中國）的學問，或是一種與東方有關的藝術表現形式或文學手法的學問。於是，在今天的脈絡之下，「東方主義」至少已經包含了前述字典的定義、對它的批評以及「不在場卻依舊徘徊」(non-present remainder)的薩依德印記。

這種沒有簽名的簽名，不在場的出現或是缺席卻在場的薩依德，已經為前述諸多「東方主義」面貌的論述提供一個直覺、常理、好

的方向 / 意義，亦即提出一個指引(orientation)。指出一個「東方」(Orient)：一個貨真價實、道地(authentic)「真正的東方」，一個沒有被歐洲殖民帝國主義建構或不被當作化石(fossilization)的東方，亦即「沒有被遮蔽的東方」之存在。但是，這種「真實」的東方是什麼？就像他的批評者曾指出的，雖然薩依德嚴厲地批判了東方學者建構了一種被當作化石、永恆不變的本質化東方，但薩依德卻未曾且不能為他所謂「真正的東方」提出選項或替代方案(alternative)。的確，在《東方主義》以及其他的作品裡，我們找不到任何有關薩依德對東方的描述，更不用說所謂的真正的東方。

那麼，真正的東方到底是什麼？薩依德並沒有回答，也無能力回答。¹³或是說，他的回答是：**也許、或許、可能是**沒有被東方化的東方，換句話說，也就是沒有東方主義的東方，去東方化(de-orientalized)的東方。我說**也許、或許**無非是在強調另一種可能性，一種再重覆的變異，將薩依德沒有說出來的或根本就不能說出來的真正東方，放在另一個脈絡而延伸出另一個可能性：去東 / 方向化或說是一種沒有方向的東方：

在這個東方的知識體系中，東方已不是一個真實地方，而是一個題旨(topos)、一組指涉、一堆特色、文本的片段、某人有關東方著作的引文、一些人先前對東方的想像，或是以上各種大雜燴。因此，無論對東方的直接觀察，或是環繞東方描述，都成了對東方虛構式的描寫，不變的是，這些作品是遠不及另一種系統研究的二手敘事。(255/177)

東方，不論真實與否，薩依德自己一直認為它不是一個實體的空間，和「西方」這個概念一樣，「都不具備任何本體論層面的穩定性，而兩者都是由人為的努力構成，是對於『他者』的斷定與確認」（薩依德 2004：5）。沒有本體論的存在，而是在認識論的建構下才存在，東方的存在只有在東方主義的論述之下才存在，進而變成殖民與侵略行動的具體計畫。以認識論的範疇取代本體論的實體，這正是所謂的「文本態度」。也許，這就是薩依德根本的矛盾，沒有真正的

13 薩依德說：「我必須重申，其實我並沒有一個『真正的』東方可資論爭……」。(“Preface,” Said 2003: 5)

東方，只有東方主義的東方。因而，去東方化的東方之後，不是那個薩依德預設 / 預定的真正的東方，而是建立另一個足以取代東方學者所建構出來的東方：一個不斷延續、銘刻著「薩依德」印記或簽名的東方主義批評。誠如書中一節的標題，「重劃疆界，重定議題，世俗化的宗教」，在薩依德東方主義的批評下，又再一次在世界各地的不同社會或文化脈絡裡，不斷地被「重劃疆界，重定議題」。

因此，「真正的」東方根本不是本體論意義下實體存在的東方，而是也許、或許、可能永遠是那個「沒有東方化的東方」或「去東方化的東方」。亦即，不斷地針對在世界每個角落仍然以各個形式、在各個脈絡、從各個方向存在的文化霸權進行東方主義式的批判。這些霸權往往在語言或藝術裡，表現出上層 / 下層、男性 / 女性、白人 / 有色（漢族 / 非漢族等等）所建構起來的文化位階的不平等關係。「沒有東方化的東方」或「去東方化的東方」，必須一直被保留在未被落實、不能指認、不能發聲的「彷彿存在」的東方的情況下，且必須對將來有一天會出現的東方保持信仰，也就是永遠是未—來(not yet)，且那個將—來(to come)才會來臨的東方。也許，「真正的」東方並不存在，存在著的只有那個不斷透過批評任何形式東方主義霸權的「去東方化的東方」。所以，薩依德對東方主義批評真正的基礎不是那個他自己不能說清楚的「真正東方」，而是那個不能被落實，也不能被指認的「沒有東方化的東方」。「薩依德—東方主義—批評」指向的不再是為另一個「真正東方」提供替代方案和解決之道，而是另一種批判精神，一種必須透過實踐才能落實的精神。批判的精神的矛盾結構在於，一方面要和靈魂(ghost)一樣，保持在精神、語言，甚至是文本的層次，但另一方面卻永遠必須經由實體的、行動的，並且在脈絡中實踐的。於是就在這精神 / 物質，話語 / 行動，文本 / 脈絡之下延宕、徘徊、縈繞著，而沒有實體存在的狀態。它同時是精神也是實踐¹⁴，同時是話語也是行動¹⁵。於是，作為一種批判精神的東方

14 任何可以稱得上精神的，事實上都是具有實踐指向或可以作為行動指引的。

15 展演式的(performative)話語，既是文本也是脈絡：文本與脈絡同構的contexte。

主義，可能從一開始本來就沒有（真正的）東方，而沒有東方化的東方，也本來也就沒有方向。但是去東方化的東方下，卻完完全全保持著一個正確的方向、善意、好的直覺之批判精神。

這種沒有東方化的東方作為一個「真正的」（意義）的東方，其結構如同烙印於「東方主義」的薩依德：沒有簽名的簽名，一個不在場的存在，缺席的在場。東方的「不在場」即「不在場卻依舊徘徊著」的東方，永遠必須讓實體存在的東方缺席卻又在場，不出現，但已經不斷出現，停留，駐足，縈繞著西方的東方，西方／東方，歐洲／亞洲（或非洲）的東方主義等等(et cetera)。而停留、殘留，抹去了曾經出現的痕跡，也是還未到來關徑的指引，更是另一種可能性的其他，永遠的另一個東方，另一個他者。德希達以「restance」¹⁶ 這個新創字表達的是一種rester¹⁷之「動作變化」，與謂語動詞所表示的動作變化同時發生。於是，作為不在場卻依舊徘徊的東方，不僅是一個徘徊(restance)，而且是一個延異(différance)。同樣地，是否也可以為東方(Orient, orienter, orientation)另創一個無法中譯的新字：Orientance？Orientance作為表達出東方的延異與徘徊，它至少有以下幾個意涵：一、東方（方向、指引和日出之處）的重異能力。東方／東方主義的重覆又變異，它既可能是另一種東方，也是另一種東方主義，當然也是另一種東方主義的批判。二、缺席又在場，徘徊駐足，揮之不去縈繞著的東方：一直都未一來又將一來：一種永遠都不會到來也不可能到來，卻總是隨時可能來臨，不可能的等待。三、它既是另一個東方、另一個方向，也同時是永遠的「另一個」(an-other)／沒有定性的他者、永遠的一個他者、另一個他者(another Other)。這正是薩依德東方主義批判的終極精神，Orientance等待另一個東方（亦即另一個他者），且永遠的等待著。Orientance不是取代Orient這種

16 restance並非「字詞」，法文字典不存在這個字。其結構看來，並不是一個概念，甚至不是一個字，而是動詞rester的現在分詞(participant présent)或副動詞(gérondif/gerund)變成一個名詞，亦即動名詞。

17 rester的意思很多，諸如：待、停留、留下來、保持、處於（某種狀態）、持久、長期存在、居住、逗留、殘留、剩下、有待……、還欠……(rester à)都是。

意義下的東方，因為它不是一個真正 / 真實的東方，更不是一個字或一個概念，而是表達因為東方的指涉之下，永遠有不能完全羅列的其他與殘留(restance)，如：伊斯蘭世界、印度、中南半島、中國、日本……等。Orientalism不只是原本被視為可以指認的東方，更是最後的刪節號（兩次重覆的……），表明了東方化的東方所指認不完的剩餘(remainder)：東方的等等其他、其他等等的東方，既是在東方之內又在東方之外，以及等等……。

五、沒有出路，只是別的(no alternative, but Other-wise)

無法提出另一個真正的東方作為替代方案或出路是薩依德的難題，也是所有繼承了當前東方主義批判的難題：「真正的東方」被作為另一個選項，而取代了文化帝國霸權的西方論述所建構的東方。難道從此以後，從薩依德的《東方主義》以後，一切有關東方的論述就因此不可能了嗎？「不可能的東方」，這個難題始自東方主義這個字，即企圖以總體(totality)的東方知識建構（或東方主義）統攝東方作為一個他者的無限性(infinity)之難題。於是，沒有人能夠說清楚或說得盡什麼是東方。不只是被薩依德批評的東方主義者所建構的東方化的東方，就算如此強大的文化霸權機制也無法說盡所有的東方（幸虧薩依德指出這點），就算是被指稱為或自認為「東方人」的知識分子為自己發聲、回嘴或逆寫時，也都無法說清楚東方是什麼。東方永遠是那個可以被說或已說的剩餘、殘餘以及其他，一言難盡的其他(other)。東方是一個絕對的他者(Other)，也是他者的絕對。不可能的東方正是因為它是不可能的他者才成立。因此，它不僅是西方的他者，而且是任何企圖以知識權力運作於其身上，任何方向的他者。誠如薩依德所言：

作為一種合併與含納的科學並藉此東方被建構然後引介給歐洲，東方主義是一種科學運動，它是歐洲在東方殖民的累積和獲取的一種經驗政治世界的類似物。因此，東方並非歐洲的對話者，而是其沈默的他者。(Said 2000: 349)

在此，特別強調最後一句話：「因此，東方並非歐洲的對話者，而是其沈默的他者。」德里克(Arif Dirlik)似乎不同意這點，他以20世紀中國知識分子為例，認為第三世界或非歐洲國家的民族主義相當程度「參與」了這種東方主義的建構，因而「東方的東方主義」或「內部的東方主義」之說法得以成立(Dirlik 1996)。然而，若根據前述分析，東方主義的文化支配形式早已超越了歐洲／非歐洲、東方／西方、第一世界／第三世界的格局與範疇，已是沒有方向，沒有東方的東方主義。可是作為批判的東方主義論述，並不會因為失去了東方、失去了方向而減損其批判的力道，也不會因為它提不出另一個東方的論述、另一個真正的東方，而使它無法成立。相反地，東方主義的批判反而因為沒有了東方或方向的指涉，而更能穿透於任何情境與文化脈絡。

以此觀之，不論東方的發聲，也不論從屬者(subalterne)是否能夠發聲，都不能解決這種內在的困境：文化自我中心者對沈默他者的象徵性暴力。因為，永遠都會有其他的他者，在發聲、回嘴、逆寫的同時，永遠有另一個東西被壓制成為沈默的他者。在此，沒有東(方)的東方主義的反思工作，不只是要指出東方／西方、歐洲／亞非、多數／少數、男／女等等二元對立的困境，更要指出自身在建立超越東方主義上爭奪發言權(prise de parole)時，這種發聲／沈默的困境。即使是將東方主義倒置成東方主義的批判，也永遠有另一個倒置的東方主義(即西方主義)對這個東方主義提出批判。因為，不管任何形式，另一個東方主義依舊是東方主義，並沒有脫離(東方學者或薩依德的)東方主義。

在我看來，應該將東方放置在他者的位置，重估一切價值，也重探「東方與他者」之問題。不只是重估東方，更是重估東方作為一個他者，也就是重新以他者的位置看待東方或亞洲，而非相反。只有以此不可逆轉性，以他者來看待東方，任何方向或沒有方向的東方，才可以提供有別於東方以外的其他(otherwise than Orient)可能性開口。在此，我們需要的不是另一種替代方案的出路，更是在所有東方化東方以外別的東西(Otherwise)。畢竟，另一個替代方案(如另一個真正的東方)也許是出路，但只不過以一個或大或小的文化霸權取代另一個，以一個或強或弱的知識權力取代另一個，爭奪發言權或喧聲只不

過是製造更多沈默的東方而已。這是所謂的替代方案(alternative)。

不論英文或法文，其拉丁文字源*alternatus*意指交替(interchangeable)，以一個取代另一個。於是，就這層意義而言，替代的方案將永遠不會是出路，而是不斷地篡位。我們之所以試圖以他者的高度位置重新看待「東方」與「西方」的關係，其目的不是尋求另一種替代方案作為出路，而是尋求在「東方」與「西方」以外的可能性(otherwise)。此外——「在此之外」、「否則」、「別的另一個」，不是這個或那個之間的選擇，而是另外其他，或是所有規則與原則以外的「否則」。在法文表達裡，「*autrement*」已經清楚揭示與他者的關係，但英文的「*Otherwise*」卻更能表達出這種透過他者，與透過朝向他者另外的可能性。*Otherwise*從其字源意義而言，乃源自古英文的*ōthre* (other, 他者、其他)和*wīsan* (道路、方法、智慧¹⁸)組合而成。這樣的組合至少說明三個意涵，而三者都與他者/其他有密切關係：1.另一種方法、另一個方式、另一條道路(another method, another way)，也是另一個其他的方法/方式或道路(an-other)。2.另一種其他的智慧、另一種知的形式(wise[wit], to know)，是知識形式以外的智慧或理解。3.他者的智慧(The Other's wise[wisdom])、以他者為智者、以他者作為另類其他知識的來源，而非只是知識的對象。於是「*Otherwise*」表達的是以他者作為智慧的指引，同時也是方法與道路（應該作為方法的不是亞洲，而是他者）。跟隨著他者的足跡(the trace of Other)，以他者作為思考的指引，朝向他者/其他，也朝向另一個其他的可能。因而，「*Otherwise*」更應該是「*Other-wise*」，甚至是「*Other's wise*」。

尋求別番、別樣的東方，或東方主義以外的東方，也許列維納斯所謂的「存有以外」(otherwise than being)可以幫助我們思考這另外其他

18 來自於古英文*wise* 意指：1. *wise, way, fashion, custom, habit, manner; testamentary disposition; business, affair, thing, matter; condition, state, circumstance; reason, cause; direction; melody; idiom*; 2. *adv wisely*; 3. *f (-an/-an) sprout, stalk*。與智慧(wisdom)具有相同字根的*wis*意指：1. *adj wise, learned; sagacious, cunning; sane; prudent, discreet, experienced*; 2. *noun wise man*。而*wise, wis*又都與日耳曼語系中的*wit*同源，意指to know，其字形變化包括*witch*，巫師和占卜者(*wischere*)。占卜和巫師本來就是一種指引方向。

的可能性。在此，我們將援引列維納斯有關他者的倫理意涵，思考如何從他者的高度位置來探討任何意義或方向下的東方與西方之關係。

如果我們將薩依德所指出的東方的他者或東方化的他者，與列維納斯倫理哲學的他者並列，可以發現一個很有趣的對話，甚至會懷疑他們所說的是同一個他者嗎？還是根本沒有對話的他者，各自獨語的對話？薩依德所指出的東方他者，事實上是東方主義的他者，也是東方化的他者，有著一個固定的形象：亞洲人在這些人（15、16世紀人們）心目中，等同於異國情調、神秘、淵博廣大、萬物根源等(71/51)；東方人是非理性、墮落的、童稚的、「不同的」(55/40)；克羅莫認定東方人「油腔滑調，缺乏努力的精力與動機，東方人總是滿口諛詞、狡詐、玩陰險手段，甚至對動物也殘忍。」(53-54/38-39)、「關於東方的基本觀念——它的感性好淫、它的專制主義傾向、它的異常心態、它的不精確習慣……」、「東方心靈順服的奴性——無法自行追求自由與權利、無法在政治上自決的本性，因而自古專制政治在東方國家成為常態，而以此正當化歐洲對非歐洲地區殖民統治」。東方的他者成為污名化以及妖魔化的他者，並對比襯托出歐洲與北美等西方國家的理性、自決、果斷等等優越的特性。於是，在薩依德的關照之下，東方主義的他者變成本質化、僵固化，被概念化(conceptualised)與被論題化(thematised)為某種世界文明發展進程裡的「活標本」。「論題化與概念化兩者不可分，都不是與他者和平共處，不是消除就是占有他者。(Lévinas 1971: 37)然而，薩依德似乎要說東方的他者不是這個，而是別的、永遠別的、其他的東方，無法說清楚，不能化約成任何可以被說的他者以及其他等等。

六、東方主義等等其 / 他（者）(Orientalism..., et cetera)

如同薩依德沒有交代真正的東方一樣，列維納斯也沒有給予他者一個清楚、明確或嚴謹系統的形象。但是我們不禁要問到底有沒有這種明確的形象？固著於任何明確形象的他者，是否還是他者？他者是否正是那個可以被明確指出、說出來的他者以外的其他，即他者的

他者、其他的他者？被本質化地僵固於一套論述或知識體系時的東方是否還是東方？東方的「本質」（如果還有的話）是否正是那朝向他者、不斷穿越我們知識所能掌握限制以外的東方：他者的東方？東方的他者，何嘗不是永遠還有另一個的東方？薩依德的批判，難道不是透過重覆「東方主義」而批判東方主義時，指出還有另一個東方，其他的東方？東方就是他者？薩依德以後，提喻（或轉喻）式的「東方」可否是這些不停顯現——在未曾接近或永遠不夠接近的他者面容下、多層變化但又尚未來臨的下一個東方之不夠近的「東方」？

於是，「沒有」東方的東方主義，在東方作為他者、其他的東方的觀點看來，就不應該理解成否定或是缺乏東方，也不是沒有方向，而是指向此外，指向他者的東方。因為沒有東方的東方主義，其中的「沒有」(without)，既非否定亦非缺乏，而是某種去連結的連結(déliasion)，一種永遠不夠接近東方，卻又超越任何意義下的東方。與東方共在(being with)，同時又在東方之外(being out)（「with-out」必須理解成「with」和「out」）。因此，沒有東方主義的東方不正是連結著東方的鄰近，而卻又走向他者，其他的東方嗎？

德希達曾應羅伊爾(Nicola Royle)的要求，以「解構與……」(deconstruction and...)為題寫了一篇文章，就命名為〈以及其他〉(et cetera, Royle ed. 2000)。德希達不只是为了要為「解構與……」這個主題做跋（此書的最後一篇文章），更是以「與……以及其他，等等」作為一種解構，以「與……以及其他，等等」為解構的工作，說出了結束前的最後一個字，及關於最後一個字的最後的話：「以及 / 其他」的解構思考。於是最後一個字，卻成為永無止盡地最後的開始。他在此強調解構是一種與什麼在一起的理論思考。它無法單獨存在，也沒有單獨存在的價值，解構本身就是要說「解構與……，以及其他，等等」，向來都是和某個其他的東西在一起。德希達甚至要說：

……解構將連結和分離的「與」引介入每一個事件本身的核
心。它認可每一個概念自身內部的分裂，且認為所有解構「
工作」都是處在這種連接(jointure)與去一連接(dis-jointure)
之中：有書寫與書寫、發明與發明、贈與和贈與、待客與
待客、寬恕與寬恕。一種誇張法(hyperbole)每一次都提醒
並決定著這種不可決定性和 / 或介於X與X之間的雙重束縛

(double bind)：有X和X，這也回過頭來思考沒有X的X……而且束縛意指一種聯繫，一個關連，像「與」一樣。一個雙重束縛總是雙重義務形式：和……和 (Derrida 2005：8-9；粗體是原文所強調)

每一件事物（概念或字詞）都有其本身以及其以外的其他。也就是將一個被僵固、定著、本質化的物、詞和概念，重新闡述生產出與它有關、相反、對抗的其他意義。因而解構總是和「與」有關，也與解構對象本身以及這個對象的其他有關，而這種關係卻又是沒有關係的關係。因為對他來說：沒有關係的「沒有」(without)還是有一種關係：「『沒有』本身已經預設了『與』等等。」(Derrida 2005: 25)，而且（又是一個「與」這一類的連接詞）、「以及其他」不正是說明著和他者的關係，是一種沒有關係的關係，亦即同時是共在又是超越他者的關係？

在此，我們感興趣的是德希達將「以及其他」作為一個範疇來思考，「其他」可否成爲一個思考的範疇？這個範疇的思考意謂什麼？「其他」可以思考嗎？如何思考「其他」？既然是「其他」，就是在我們可以思考以外的其他而思考他者，或更精確地說，是自我棄絕地讓他者引領我去思考，也是思考那無窮無盡的「其他」，「以及其他等等」……。相對於可以在邏輯陳述裡獨立運作成主詞或述詞(predicat)的獨立詞(catégorème)，「與」的這個互依詞(syncatégorème)¹⁹無法獨立成爲一個範疇，並且無法在不連結其他的主詞或名詞下而有任何意義。如何透過這種互依詞來思考？有沒有這種互依詞的範疇的思考？也就是說，「與」可否成爲一個獨立詞，變成一個思考的主詞或主體？根據德希達的詮釋，如果可能的話，對胡塞爾(Edmund Husserl)來說，那是因爲它已經不再如獨立詞的正常功能一樣，變成非正常功能的獨立詞，也就是說它失去了它在獨立詞脈絡裡的相同的意義，或是變成「意義的完滿」，而太多意義的可能，使其表述句變得不完整，也就是詞意太多而可能不清楚。(Derrida 2005:

19 包括連詞、前置詞、副詞：不、沒有、除了、既非……也非、和……和、或者……或者、因爲、因此、不僅……也是，而且，再說，何況等等……。

35-43) 德希達同意這種互依詞的不完整，或甚至是某種寄生性的依賴結構，畢竟這種「與」必須配合其他的獨立詞一起使用才會生產出意義來。但是，他說：

這裡正是「解構」互依詞句法（不、沒有、除了、既非……也非、和……和、或……或）的有趣之處，也就是說對所有胡塞爾將不完整或非正常本身認定為散脫的狀態，「解構」正緊握它當作是一個機會，同時也是一個威脅（威脅也是一種機會，沒有無威脅的機會，這正是常返回的原理）。這也正是為什麼「解構」要致力於這種「脫離」的程序，有放在引號的，也致力於內在和不可減少的可能性下，使得所有記號被重覆，甚至被提及和被引用。
（Derrida 2005：45，粗體是原文所強調）

簡而言之，解構總是讓一件事物、一個字詞或一個概念本身指向另一個其他的意義以及其他的可能性。這也就是為何解構能夠讓「與」作為一個仍舊是在互依詞的情況之下，卻有獨立詞之思考的可能：一個會思考的「與」，但又不是主體，因為它不會占據主詞的位置。這也就是為什麼解構總是和「與」不可分，卻又不斷的也要有分離，因為解構的「與」總是讓事物或概念自身帶向另一個脫離的或「以及其他……等等」。於是，這種「與」也不正是解構本身嗎？再說，法文的「與」(et)和「是」(est)具有同音，所以當我們說「解構與……」時，聽起來就是「解構是……」。如果會思考的「與」就是解構的思考，那麼思考什麼？

注意，解構，我們是不是從來不知道它要說什麼？它不正涉及想盡辦法回到「思考」這一點：「思考」(se “penserait”) 思考(une “pensée”) 這件事，這件事首先也終究沒有要說什麼？而且「思考」這個字詞（思想、思考、會思考的思想，被思考的思想）僅僅決定於想要說(vouloir-dire)的表意(signification)原初那一點開始，也僅僅從這個點才會有意義(sens)。也就是說，來自於表意與非表意、想要說的與非想要說的（當然，對那些表意就是意義的人會說，意義與非意義）相連接、相互毗連、相互接連在一起、相互脫離的那裡（又是「和」以及「或」）既一起又分離。但是難道對「解構與……X（不管是什麼其他）」來說不是依舊更需要如此？因為解構的其他（粗體為本文作者的強調），我要說的是各種形式的其他：對反、連結、朋友或敵人、全滿或補遺都被同樣的需要所影響：連憑被滅化，也就是被引領到那「它」(ça)沒有要說的，尚未說的或已經不再說的？而且「與」就它自己而言，根本沒有任何意

義。(Derrida 2005: 51-52)

解構的「其他」，各種形式的其他正是我們所感興趣的。我們對它的興趣不只是知識上和論證上的興趣，更是倫理上的興趣。因為，這種其他總是和「與」（彼此相連或脫離）不可區分，亦即以「以及其他」的姿態出現。如果我們依解構原理分析的話，「以及其他」所指涉的意涵，不只（「不只」不就意謂著彼此的相連又還有其他的）是同類事物的系列的幾個範例而已，正所謂不勝枚舉（或是滑稽模仿地使用「族繁不及備載」），而更是同時將可能與不可能納入考慮，因為可能一如不可能。以德希達自己的話來說：

它（解構）不只是首先爲了形式化，而將所有附加和「危險補遺」的「與」納入考慮，也要考慮所有階層關係的「與」，因爲所有的階層多多少少都在其列舉和 / 或對立的秩序裡悄悄地放入了「與」。它必須強迫自己去思考（而此正是思考本身，如果有某種這樣的東西存在的話）那個「模糊的過多」的「與」，那使得一切集體秩序走向播散（*dissémination*）之路的「與」。播散性的「與」就是「多於一」、「多於一個聲音」、「多於一種語言」、「多於兩者」以及「多於三」，等等其他。(Derrida 2005: 60)

「多於一」也可以譯成「超過一」，只不過這個「超過」理解成「共在」又「此外」（又是一個附加的但書反過來決定了主詞的意義）。在此我們不禁要問「『多於一』、『多於一個聲音』、『多於一種語言』、『多於兩者』以及『多於三』，等等其他」會不會就是其他？就是他者？他者和 / 或其他？借用勒佛(Claude Lafort)的話來說：「他人，多餘的一個人」(*autrui, un homme en trop*, Lafort 1986)而這他人的多餘，「模糊的過多」之其他的「與」，不斷地重新有新的連結詞、前置詞、條件式的但書，會不會成爲一種「危險的補充」？「危險」指的是這種多餘的附加會條件化地決定、干擾、甚至取代前面所規定的意義——以列維納斯的話來說，即「推翻前言」(*se dédire*)。正如德希達對列維納斯書寫方式敏銳地閱讀：

他總是在關鍵時刻，沿著縫隙進行運動，通過否定，通過否定對否定巧妙地循循漸進。他的進路並非那種「或者……或者」，而是一種「既非……也非」。隱喻的詩意力量常常就是這種被否決的取捨，以及語言中的這種傷口的印跡。通過這印跡，在它的敞開處，經驗本身在沈默中顯現。(Derrida 1967: 134-135; 德希達 2004: 195)

這等於是說，列維納斯的第一哲學，不只是討論他者的倫理，就連具體思考他者的文字書寫都是以他者／其他的方式，在不可能與可能之間進行。「既非……也非」，因為總是還有其他，以及其他。這種互依詞的論證方式，也就是這種他者／其他不斷地返回，如同浪濤一般不斷地拍打著岸石。他者的經驗何需外求？他者的面容已經顯現於語言本身裡，以及其他(et cetera)的「與」之無限此外。

他者的「以及其他」永遠是藕斷絲連的關連——去連結的連結、沒有關係的關係、不可跨越的分離，但卻依舊有著不可切割的關連。德希達用「雙重束縛」（或譯雙綁）這個詞來形容這種脫離的連結(disjunctive conjuncture)，一如前述的「沒有」總是意謂著「沒有一與」或「與—沒有」以及「和沒有」的關係。於是，他者的痕跡，就是這種與其他和他者去連結的連結、沒有關係的關係，即一種「共在的此外」(with-out)。他者和／或其他以危險補遺的方式，觀看著「我」、對我說話，也因而命令著我、規範著我的存在。缺席卻盈滿的他者／其他在其超驗的他處，縈繞糾纏著我。他者對我的戒命，可能不只是「你不可殺你的鄰人」而已，更對我說：「等等以及其他」，等待其他的下一個鄰人（即他人），也等待未一來，未顯現的其他等等……，等等無限的他者。至於為何等待？因為「以及其他」總是語言中傷口的印跡，是一種對此無限他者的無限虧欠責任，於是等待。更因為「通過這印跡，在它的敞開處，（他者的）經驗本身在沈默中顯現」。

面對十幾篇有關「解構與……」的論文都在談論「他的」解構，德希達以開玩笑的方式，談諧地模仿了一首在當時非常通俗的法文歌句子：「五千萬的中國人，那我呢，那我呢……」²⁰（直譯應該是「五千萬中國人，和我，和我，和我……」〔50 million de Chinois et moi, et moi...〕）：「解構，那我呢，那我呢……」。那我呢？這個解構「與」的「那我呢」是指誰？誰在吶喊著「那我呢」？那小小而微不足道的聲音，是那樣地干擾，使擾動人心的餘音纏繞不絕於耳，

20 語出Jacques Dutronc寫的歌“Et moi, et moi, et moi”(1966)。

彷彿是來自遙遠的他處——如同布朗修(Maurice Blanchot)所說的「一個來自他處的聲音」。誰的聲音？他者的聲音？其他的聲音？那個刪節號刪不掉的「以及其他」、永遠的「等等……」的聲音(Blanchot 2002: XX)，而「其他」(et cetera)的邏輯，也是其他可能的(otherwise)邏輯，更是他者的(Other)邏輯。

東方主義以及其他。東方主義，不管有沒有東方，有沒有方向，它總是不可缺乏一個他者，也少不了一個其他。也就是說，「東方主義」即使沒有了東方，依舊預含著「以及其他」。薩依德以其整本書作為「重異能力」，證明東方主義本身就是東方主義想要說的以外的其他，「被引領到那『它』(ça)沒有要說的，尚未說的或已經不再說的？」然而，這個原本東方主義以外沒有要說的或沒有說的其他，反過來制約了東方主義的意義，做危險的補遺，危險的其/他者。不管東方主義要或不要，它總是必須與這他者的以及其他，有著某種去連結的連結。「東方」的轉－義(meta-phoric)更赤裸裸地轉向他者，東方的他者，東方以外的他處和他人，以及其他等等……。波赫士(Jorge Luis Borges)在其名為「一千零一夜」的演講稿裡提到：

那麼如何確定東方呢？並不是現實的東方，它是不存在的。我要說，東方和西方的概念是很籠統的，而誰也不覺得自己是東方人。比方說，一個人覺得自己是波斯人，是印度人，是馬來西亞人，但不覺得是東方人……沒關係，這個概念不存在。為什麼會這樣呢？首先，是因為這個世界是極端的世界，人要麼很不幸，要麼很幸福；要麼很富有，要麼很窮。這是一個霸王的世界，這些霸王用不著解釋他們做什麼。我們要說，這些霸王像上帝一樣，是不負責任的。(Borges 2002 : 336)

即使東方不存在，但是東方作為一個概念卻霸王得像上帝一樣。東方的概念凌駕並取代了東方的真實，就如同存有者(Being)凌駕並取代存在(entities)一樣：以前者同化或同一後者。然而，這個東方，幸虧薩依德以及其他他人，讓我們看到東方以外的東方，而且是永遠「另外」、「此外」的東方，也看到一個他者的面容。面對上帝一樣霸王般的東方概念，總是還有一個刪節號刪不掉的等等其他，那個他者以其沈默、無言的聲音，推翻前言說：「那我呢？」

波赫士不否認其東方主義，他說《一千零一夜》是西方文化的產物。它是許許多多不知名的東方說故事人的流傳故事合集，1704年由法國的東方學者加朗(Antoine Galland)翻譯並給它一個東方主義的故事架構，之後不斷有新的版本加上新的故事。我認為波赫士要說的也許不是《一千零一夜》乃是東方與西方的共同「創作」，而是無窮不盡的另一個東方。波赫士解釋此書名時寫道：

那麼，為什麼先是一千，後來又是一千零一呢？我認為要有兩個原因。其一是迷信（在這個問題上迷信是很重要的）。根據迷信，雙數不吉利，於是尋找單數，方便地加了「零一」。其二是如果九百九十九個夜，我們會感到少了一個晚上。而現在，我們感覺到無窮無盡，而還有一個零頭，加了一個晚上的書名是法國東方學者加朗讀後翻譯的。人們來看看這本書中東方究竟在哪裡，又以哪種方式？首先，這是因為我們閱讀時，我們會感到是一個遙遠的國家。(Borges 2002: 335)

第一原因雖然很重要，但波赫士似乎只是說說而已。如同德希達談到柏拉圖的哲學非要提到神話一樣，卻要叫它「放假去」，「一邊涼快去」(envoyer promener, mettre en vacances, Derrida 1972b: 84)。在這裡，波赫士的重點（若沒有前者，可能沒有重點）是一千個夜又加上一個零頭的無窮無盡。我們也注意到這種無窮無盡的感覺（或直覺）或是無限性的方向（無限有方向嗎？），也是朝向無限的方向。儘管我們都會同意，波赫士的東方主義，其無窮無限的感覺依舊是西方對東方的東方主義建構(Kushigian 1993)，畢竟此一書名是加朗閱讀翻譯以後所加上去的。但是，「它是一本無窮無盡的書」，「我知道我永遠也不會讀完全部，但是我知道有那些夜晚在等著我」。於是，從「一千零一夜」這種典型東方主義建構出來的典型東方（故事取材於中國、印度、波斯到阿拉伯都有），卻是一個無窮無限的感覺。也許，這種無窮無限的感覺就是東方，就是那個無限他者。東方的「一千」對波赫士來說已經是無限的代詞，而在無限「之外」，又加一，則更是無窮無盡了。一千個東方又加一，等於是說東方以及其他，又是永遠其他／他者的東方。一千零一夜東方主義建構下的東方，正是這種無窮無限的東方，東方以及其他等等，彷彿那些無限的夜晚等著我的東方，等著我的他者。

最後，我以尼采的一句話作為結語。1888年尼采對他的朋友說：「既然你已經發現了我，找到我不是什麼新鮮事，現在困難是怎麼失去我……」。海德格對「失去」的詮釋不是丟下或拋諸腦後或是放棄他，而是如何從尼采已經思考過的思想裡脫離開來？(Heidegger 1968: 52)而這種脫離，在我們看來，是與尼采所思**共在地走出來**(being-with, being-out)。那麼，我們也要問我們已經發現薩依德30年了，如何從同時與其所思的東方主義共在又走出來？

引用書目

一、中文書目

Borges, Jorge Luis (波赫士) 著，王永年譯。2002。《波赫士全集》(*Obras completas*)第三冊(1975-1985)，台北：台灣商務。

Derrida, Jacques (德希達) 著，張寧譯。2004。〈暴力與形上學〉，收錄於《書寫與差異》(*L'écriture et la différence*)。頁171-316。台北：麥田。

Said, Edward W. (薩依德) 著，王志弘等譯，傅大為校。2004。《東方主義》(*Orientalism*)。台北：立緒。

梁孫傑。2006。〈狗臉的歲 / 水月：列維納斯與動物〉，《中外文學》三十四卷八期，頁123-149。

二、外文書目

Adamovsky, Ezequiel. 2005. "Euro-Orientalism and the Making of the Concept of Eastern Europe in France, 1810-1880," in *The Journal of Modern History* 77: 591-628.

Blanchot, Maurice. 2002. *Une voie venue d'ailleurs*. Paris: Gallimard.

Brennan, Timothy. 2000. "'The Illusion of a Future': Orientalism as Traveling Theory," in *Critical Inquiry* 26: 558-583.

Buchowski, Michal. 2006. "The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic

Other to Stigmatized Brother,” in *Anthropological Quarterly* 79(3): 463-482.

Buruma, Ian and Avishai Margalit. 2004. *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*. New York: Penguin Press.

Carrier, James G. ed. 1995. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.

Chevalier, Louis. 1973. *Laboring Classes and Dangerous Classes: In Paris During the First Half of the Nineteenth Century*. New York: Howard Fertig.

Chun, Allen. 1995. “‘An Oriental Orientalism’: The Paradox of Tradition and Modernity in Nationalist Taiwan,” in *History and Anthropology* 9(1): 27-56.

Certeau, Michel de. 1975. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.

Derrida, Jacques. 1967. “Violence et métaphysiques: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas,” in *L'Écriture et la différence*, pp. 117-228. Paris: Seuil.

———. 1972a. “Signature, événement, contexte,” in *Marges de la philosophie*, pp. 365-393. Paris: Minuit.

———. 1972b. “Pharmacie de Platon,” in *La Dissémination*, pp. 77-213. Paris: Seuil.

———. 1990. *Limited Inc.*. Paris: Galiée.

———. 2005. *Et cetera....* Paris, L'Herne.

Dirlik, Arif. 1996. “The Chinese Historiography and the Question of Orientalism,” in *History and Theory* 35(4): 96-118.

Heidegger, Martin. 1968. *What is called Thinking?* New York: Harper & Row.

Jansson, David R. 2003. “Internal Orientalism in America: W. J. Cash's The Mind of the South and the Spatial Construction of American National Identity,” in *Political Geography* 22: 293-316.

Kikuchi, Yuko. 2004. *Japanese Modernization and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*. New York: Routledge.

Kushigian, Julia. 1993. “Orientalism in the Hispanic Tradition: In Dialogue with Borges, Paz and Sarduy,” in *Hispania* 76(3): 483-484.

Lefort, Claude. 1986. *Un homme en trop. Essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne*. Paris: Le Seuil.

Lennon, Joseph. 2004. *Irish Orientalism: A Literary and Intellectual History*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Lévinas, Emmanuel. 1971. *Totalité et Infini*. Paris: Martinus Nijhoff.

———. 1982. *Éthique et infini*. Paris: Fayard.

———. 1983. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaire de France.

Piterberg, Gabriel. 1996. "Domestic Orientalism: The Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography," in *British Journal of Middle Eastern Studies* 23(2): 125-145.

Royle, Nicolas ed. 2000. *Deconstructions: A User's Guide*. New York: Palgrave.

Said, Edward W. 1983. "Traveling Theory," in *The World, the Text, and the Critic*, pp. 226-247. Massachusetts: Harvard University Press.

———. 2000. "Orientalism Reconsidered," in *Orientalism: A Reader*, edited by A. L. Macfie, pp. 345-361. Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 2003(1979). *Orientalism*. New York: Vintage.

Schein, Louisa. 1997. "Gender and Internal Orientalism in China," in *Modern China* 23(1): 69-98.

Searle, John. 1977. "Reiterating the Difference," in *Glyph* 2: 198-208.

Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.

三、網路資料

Mazrui, Ali. 2000. "Black Orientalism?: Further Reflections on *Wonders of the African World* by Henry Louis Gates Jr.," in *West Africa Review* 1(2). <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/406>.(review at 2008/09/23)

四、影音資料

Dutronc, Jacques. 1966. "Et moi, et moi, et moi".