

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 亞洲能否誕生團結的話語？—從張承志的亞洲觀出發

Can Asia Emerge Discourse for Solidarity?-Departure from Cheng-Zhi Zhang's Ideas on Asia

doi:10.6752/JCS.201109\_(12).0008

文化研究, (12), 2011

Router: A Journal of Cultural Studies, (12), 2011

作者/Author：宋堯璽(Yao-Xi Song)

頁數/Page：126-137

出版日期/Publication Date：2011/03

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.201109\\_\(12\).0008](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201109_(12).0008)



*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



## 論壇

《文化研究》第十二期（2011年春季）：126-137

### 亞洲能否誕生團結的話語？ ——從張承志的亞洲觀出發

Can Asia Emerge Discourse for Solidarity?  
—Departure from Cheng-Zhi Zhang's Ideas on Asia

宋堯璽  
Yao-Xi Song

#### 一、問題的提出

當我們與「亞洲論述」這一獨特的問題域相逢時，總繞不開三個相互關連的話題，即「為什麼要討論亞洲」、「亞洲在哪裡」，以及「如何進入亞洲」。

對這三個問題的不同解答呈現出亞洲內在的、相互纏繞的、深刻的不一致。舉其要者有：「帝國的亞洲」與「底層的亞洲」的不一致；「資本意義上的亞洲」與「人道意義上的亞洲」的不一致；「西方文明意義上的客體亞洲」與「多元文明意義上的主體亞洲」的不一致；「亞洲文明解說者」與「亞洲文明主體」的不一致；「知識討論上的亞洲」與「地理意義上的亞洲」的不一致；「想像中的亞洲共同體」<sup>1</sup>和「實際中的零碎亞洲」的不一致；「民族國家間的亞洲」與「民間社會間的亞洲」的不一致等等。這眾多的不一致成為我們討論亞洲的重要原因。在這眾多的不一致中，存在一個被稱為「亞洲」的東西嗎？又到底該從哪裡進入「亞洲」呢？

---

1 關於「亞洲是一個需要想像和建構的共同體，還是一個已經被認同了的共同體」這一問題，詳見葛兆光(2008)。

在近代，亞洲首先是一個殖民地理概念，因此從「地理」與「思想」的相互觀照中進入亞洲或許是一個可行的路徑。但遺憾的是，在這一路徑中，亞洲問題常常會被簡單地化約為東亞問題，進而又被進一步局限為中日韓之間的「三國演義」。這一事實不得不逼迫我們從地理、歷史與現實的相互牽扯中進一步思考如下問題：首先，是什麼導致了這種亞洲認識的出現？南亞、尤其是北亞、中亞、西亞及其代表的異類文明為什麼常常會在討論中缺席或被缺席？第二，為什麼歐美（西方）反而在亞洲討論中屢屢成為在場者？緣何地理上的「近鄰」反而成為思想上和實踐中的「遠親」？第三，「遠親不如近鄰」的交往倫理為何會在今日的亞洲發生倒置？為什麼全球化時代的亞洲缺少鄰里間守望相助的國際主義團結話語？

地理想像的貧乏可能導致思想理解的不足。筆者並不否定從東亞視角進入亞洲的認識論意義，而是設想從包括東亞視角在內的其他區域及其文明的視角進入亞洲可能會開放出一個更為完整、豐富、多元的「亞洲」圖景；筆者並不是將「遠親不如近鄰」作為一個普世倫理和分析工具，從而把「遠親」與「近鄰」對立起來，而是想探索近代亞洲論述如何處理「遠親」與「近鄰」關係的謎團；筆者並不是寄望於強行建構一個同一的亞洲，而是對亞洲國家之間、亞洲民間社會之間能否誕生一種團結的話語進行提問。

也許，張承志的亞洲觀對於我們尋找這些問題的答案是具有啟發意義的。

## 二、張承志的亞洲觀

選擇從張承志的亞洲觀進入討論，不僅是因為他的近作《敬重與惜別——致日本》(2009)將我們的目光再次投向亞洲論述的難處，更因為張承志之於亞洲的內在的身分、履歷與立場。張承志是穆斯林、回民、知識分子和作家。這些身分使他能夠以文學的方式，憑藉知識分子的位置，以一種血統和信仰源於西亞，而文化源於古中國的寬容姿態進入當代亞洲；張承志是牧民、農民和旅者。他用三十餘年的時

光艱苦跋涉於北亞的蒙古草原、中亞的甘寧青黃土高原與新疆的天山南北，實踐著他在亞洲內陸的牧民與農民生活。他曾遊歷異色的西班牙（安達盧西亞，Andalusia），也曾數次東渡複雜難解的日本，這兩個地區是近代以來東西方文明兩次交會、碰撞的地點。他還曾遠赴北非的摩洛哥與頑強堅忍的拉美，那裡和亞洲分享著同樣的苦難離合。在這份履歷中，我們可以清楚地看到一條思考亞洲乃至第三世界的行走路線圖，同時這也是張承志胸中的風土與山河；張承志是人民之子、泥足者的一員、思想上的左派。1995年，他在接受首屆「愛文文學獎」的致詞中坦言他的文學立場：「永遠有對於人心、人道和對於人本身的尊重；永遠有底層、窮人、正義的選擇；永遠有青春、反抗、自由的氣質」（張承志 2007a：448）。2009年，張承志在《敬重與惜別——致日本》新書發表會暨媒體見面會上答問：「我就是左派。我不喜歡右派。什麼叫左派？左派就是對社會不公正提出批判的人。左派就是要站在廣大的受苦的人的一邊」（張承志 2010a：207）。在左派思想日益被污名化的今天，張承志勇敢直陳左派思想的人道主義起點。這樣的立場使他能夠身體力行的站在亞洲底層與弱小民族戰線的一邊，反抗資本與帝國控制下的亞洲。以上因素決定了他是亞洲論述的在場者與進入者，而非旁觀者與異鄉人。

亞洲源於卻不限於地理概念，它在近代史上是隨著西方殖民者的步步擴張而不斷擴大的一個「東方」殖民區域。今天，我們或許可以從另一個角度重新進入這段歷史，即對不同階段的「東方」意義的發掘過程實際上就是重新發現一個多樣的「亞洲」的過程，從而將整個亞洲從歷史上連帶起來。當然，這種發掘主要是從方法上，而非內容上認識亞洲，我們要警惕墮入東方學視角下的「亞洲」的傾向。張承志以西亞的波斯為例指出：

我們總以為中華即東方，即東方之最。而波斯卻描述了一種別樣的東方。西方人說東方時用語繁繞，「近的，中的，遠的，極遠的東方」……西方人出色的進入了地中海南岸，進入了馬格里布，進入了阿拉伯與土耳其，波斯與印度。他們與一個個距離他們較近的東方發生了漫長的、糾纏複雜的瓜葛，並一直融入其深處，然後他們又攜帶著「較近東方」的知識和歐洲的主義，配之以或炮艦或聖書的輔助，去征服更遠的東方，直至征服中國——這最遠和

最自大的東方。一種可能，一種洞徹波斯以及天下思想大勢，獲得能與歐洲人分挺講禮的世界知識，進而建立更科學的方法論與世界觀的可能——被失之交臂。（張承志 2004：325-326）

這段東方殖民史敘述的啓發意義在於從亞洲近代史上看，西亞、中亞、南亞、東亞的相繼淪陷是一個連續的歷史過程。因此，僅僅從東亞視角進入亞洲是不完整的，因為它容易導致東亞與西亞、中亞、南亞之間無法分享共同的殖民地記憶和經歷，從而也就無法真正形成一個連帶的、團結的、國際主義的亞洲。西方殖民者及其狡黠的資本或許正是利用了西亞、中亞、南亞、東亞之間的互不瞭解或有意歧視而分裂了亞洲，使亞洲零碎化。近代亞洲各區域間也許也是由於這個原因而喪失了更新亞洲文明的機會。

亞洲問題引出了關於亞洲近代歷史的討論。因此，必須重新思考和尋找亞洲「近代」論述的起點。張承志把這個起點回溯到東西方文明的接觸與對抗，回溯到對近代斷代時間的重新劃分。張承志認為「沿著地中海南緣一字鋪開的穆斯林故鄉，是整個東方的邊界，是古代的屏障」。由於歐洲殖民者的入侵導致的「1492年格拉納達(Granada)的陷落，是劃分世界史的前期與後期的最合適的分界線」。這是因為「在前1492的古代，在地中海的西端，東方借助穆斯林之手，保持了對西方的優勢。這個優勢更多是在文明意義上的……另一個歷史分支是在地中海東端，穆斯林擊退了綿延數百年的十字軍」。此後，與1492年西班牙穆斯林王國的首都格拉納達陷落同年發生的事件是美洲新大陸的發現，至此，發端於殖民掠奪的「人類的近代史開幕了」。隨著鄂圖曼土耳其再次戰敗和衰退，殖民主義「向著大陸縱深，向著對他們而言近、中、遠的東方，向著全部世界和地球進攻」。（張承志 2007b：92-96）他痛心的指出：

就這樣地傾東南——地球上大多數的海洋和陸地，除了一個日本跑掉並加入了侵略者集團之外，第二次失去了屏障。西方加於世界的殖民戰爭、人口販賣、領土強奪、不平等條約，不用說還有鴉片貿易，擴大到包括中國的全球。一眼望去，全部非洲、美洲、西亞、中東、菲律賓和太平洋諸島、印度、中國——均在洋人的堅船利炮攻擊下，紛紛失敗乃至亡國。在歷史的這個後半期，或許可以稱之近代史——殖民主義完成了它的全球化。西方不願承

認，在它們的前方曾有過一個穆斯林屏障。但是被侵犯的世界，為什麼也不願承認呢？沿著地中海，存在著一條清晰的、世界史的分期線。就天下大勢而言，在人類的古代興起的穆斯林世界，曾是歷史進程中諸古老文明的屏障。這並非一個發現，這是一個事實。這不是一個整理故紙的題目，這是人類歷史的教訓。在新帝國主義和十字軍主義向著世界做更大的進攻時，這一教訓的意味不言而喻。（張承志 2007b：97）

在這裡，張承志肯定了地中海穆斯林世界作為東西方文明邊界的政治地理學意義。他重新區分出了近代的開端及其引發的世界結構重組和對話關係問題。也正是在這裡，西方成為亞洲論述中無法繞開的話題，屢屢以征服者的主體姿態在場發言。然而，曾經阻截了西方殖民者入侵亞洲的穆斯林「安達盧西亞－鄂圖曼土耳其屏障」和伊斯蘭文明，卻在今天的亞洲討論中被選擇性遺忘了，<sup>2</sup>地理上的「近鄰」和「屏障」成為了思想上與實踐中的「遠親」，文明的主體成為了文明解說過程中缺席的失語者。

這種選擇性的遺忘源於對所謂「異類」文明、「落後」區域和「弱小」民族、國家的無知、忽視、歧視和不寬容，源於一種可怕的大國驕傲心理，而這種心理才是我們真正要予以警惕和深刻批判的。張承志指出：「對鄂圖曼帝國缺乏常識，對阿拉伯世界缺乏常識的現象，延續至今。直至今日，常識的缺乏，導致了目光的短淺；腦袋裡灌滿了西方價值觀的中國人，毫無對同一命運的兄弟的、唇亡齒寒的歷史認同感」。（張承志 2010b：234）在近代中國，也許除了孫中山和李大釗等人支持「亞洲是一家」的觀點外，「在大中華的骨子裡，從來就沒有尊重過波斯、蒙古、突厥、阿拉伯」。（張承志 2004：322）因此，也就更不會尊重和體悟這些地區所分別代表的兩河流域文明、阿拉伯－伊斯蘭文明、波斯文明、西域文明、遊牧文明與多元的宗教文明，從而在亞洲論述中很難產生西亞、中亞、北亞的視角也就不足為奇了，亞洲的多樣性和完整性更是無從談起。

---

2 今天，很少有中國人願意主動瞭解和回憶中國文明與阿拉伯－伊斯蘭文明交流史，而伊斯蘭教的一條聖訓中卻傳達了相反的謙遜和交往姿態：求知去吧，哪怕遠在中國。



然而，在弔詭的日本「亞細亞主義」<sup>3</sup>討論中，曾出現過西亞和伊斯蘭文明的視角。張承志指出，廣受爭議的大川周明在亞洲論述上超出了一般日本亞細亞主義者的視野：

由於大川周明長久的觀察，且在晚期集中精力向伊斯蘭思想謀求出路，他的亞細亞主義觀點，更進一步囊括了比印度更關鍵的世界——近東、中東、土耳其。那裡是整個東方的邊界，是遏制、抗擊，甚至東風壓倒西風、戰勝過西方殖民主義的核心戰場。這一遏制和戰勝的武器，不是刀劍而是文化。這一文化稱為伊斯蘭。大川周明在鏖鏖加身之時、在懵懂摸索之中似有所悟，於是傾心於這一文化的兩大支柱：古蘭和聖訓。（張承志 2009：250）

然而，關注西亞和伊斯蘭文明的大川周明、以及主張「亞洲是一體」的岡倉天心、「呼籲亞細亞黃種人的團結」的宮崎滔天畢竟只是近代日本「亞細亞主義」論述中少數的真誠者，他們構建的是一個「想像的亞洲共同體」。更多的亞細亞主義實踐派，如石原莞爾、福島安正、石光真清、明石元二郎等人，聽從了福澤諭吉「脫亞入歐」的帝國召喚，最終淪落成爲西方殖民者侵略亞洲的「共犯」，把軍刀和槍口對準了近鄰，把苦難和分裂留給了亞洲。「解放亞細亞淪爲了一句謊言」，取而代之的是「大國崛起的美夢」（張承志 2009：253）。只不過這美夢在亞洲人民的反抗與自決運動中，也在長崎的原爆中被徹底粉碎了。張承志認爲：「在長崎，日本開始了它脫亞入歐的漫長歧路。長崎大口地吞飲了歐美文明的、哪怕含毒的乳汁，雖然在追隨之末，也挨了它滅絕的原子轟炸。長崎將愈來愈成爲亞洲對西方的質疑。當然，也將成爲對自己的質疑」。（張承志 2009：104）在這裡，日本遭到了亞洲、西方及日本自身的三重否定。它不僅失去了亞洲近鄰的信任，同時也遭到了西方遠親的拋棄，自身也面臨無家可歸的尷尬境地。

---

3 張承志認爲：「歸納亞細亞主義的全貌，是一件很麻煩的事。它是國家的一項戰略，也是民眾的一股思潮。它是一塊侵略和奴役弱小近鄰的遮羞布，也是一份揭露和對抗白種殖民主義的宣言書。它迭印著日本國家擴張與侵略的歷史，又染透了日本民族的視野和熱情。它在退潮時無影無蹤」（張承志 2009：231）；「日本的亞細亞主義者形形色色。它們的起源、主張和實踐，因人而異」。（張承志 2009：248）

與國家在資本和帝國面前的脆弱表現相比，能挽救日本乃至亞洲的力量也許更多存在於亞洲民間社會之間的互助團結，存在於像「阿拉伯赤軍」這樣的實例<sup>4</sup>之中。張承志指出：

20世紀的革命，是對50年的日本軍國主義侵略、對500年的世界殖民主義和帝國主義秩序——唯有的、唯一的顛覆。同時，迎對著日本國家的奴役鄰人凌駕亞細亞的百五十年險惡歷史，唯有「阿拉伯赤軍」大反其道、大造其反，放肆地嘲弄了「脫亞入歐」的殖民主義道路。阿拉伯赤軍是投向阿拉伯，也就是投向亞洲母親懷抱的一群日本兒女。（張承志 2009：133）

阿拉伯赤軍的手段固然「極端」，但是它亮出了一個批判與自我批判的姿態。它通過極端的行為批判了資本主義的世界殖民體系，它指向的精神破除了明治以來霸道的亞細亞主義情緒和狂傲的國家主義迷夢，這是日本對自身的否定之否定，它照亮了亞洲的國際主義方向。正是在這裡，張承志提出了自己的亞洲觀：「我們想做的是——把檜森孝雄等英雄的名字，刻在我們滿是遺恨的胸中，懷著對烈士的追悼之意，一同探求新的亞細亞主義，以及真正的英特納雄耐爾，即國際主義的道路。」（張承志 2011：65）

### 三、亞洲能夠誕生團結的話語嗎？

孫歌指出：「對於亞洲問題的思考把我們導向了進入自己歷史的複雜過程。最終，對於亞洲問題的思考不是把我們引導到『亞洲是什麼』的問題上去，而是促使我們思考『對亞洲的討論究竟引出了什麼問題』。換言之，『亞洲』僅僅是一個媒介，它將我們有效地引導向我們的歷史。正是在這一意義上，不停地追問『亞洲意味著什麼』或

---

4 上世紀70年代，一批日本青年遠赴西亞，加入到巴勒斯坦的人民解放運動中，他們被稱為「阿拉伯赤軍」。1972年5月30日，三位赤軍隊員為了支持「巴勒斯坦人民的正義鬥爭」，襲擊了以色列利達國際機場（目標為機場管制塔），其中奧平剛士和安田安之犧牲，岡本松三被捕，未參加行動的檜森孝雄於2002年3月30日巴勒斯坦「土地日」在東京日比谷公園燒身自殺。詳見張承志(2009: 124-125)。



許是最重要的」。(孫歌 2001: 25) 張承志的亞洲觀從歷史敘述上納入了除東亞之外的西亞、中亞、北亞視野，尤其是戰勝過西方的伊斯蘭文明視野，並且從這種視野引申出亞洲的連帶。在張承志那裡，亞洲意味著只有保持國際主義的方向，才能夠誕生互助團結的話語。

這種視野從某種程度上類似於日本早期東洋學的研究視野，是「那種天下已任，與滿洲、蒙古、回教世界緊密結合了的感覺」，而這種感覺「對中國的中亞學者是陌生的……這般思路永遠不會使他們投身現地，與文明的主人共悲歡」，「對總是身處窘境의半殖民地知識分子來說，西方勝利對他們的打擊和俘虜，是徹底甚至毀滅的」(張承志 2004: 283)。因此，張承志的亞洲研究關注的實際上是通過文學的途徑一方面勸誡西方「去帝國」，另一方面對包括中國在內的亞洲殖民地國家的民族文化與心理進行「去(解)殖民」(decolonization)。這是實現國際主義亞洲的兩個方面。關於「去帝國」與「去殖民」的含義，陳光興指出：

去殖民，指稱的不僅僅只是一般理解當初二次戰後，以建立主權獨立的民族國家為表現形式的反殖民運動，而是被殖民者試圖透過高度的自覺，在精神、文化、政治以及經濟的總體層次上，反思、處理自身與殖民者之間(新)的歷史關係。這個過程經常是相當暴力而且痛苦的，往往是在進行一種自我批判、自我否定與自我的再發現，欲求的無非是能夠形成一種有尊嚴、有自主意識的主體性。

如果說，去殖民基本上是被殖民者本身的積極努力，那麼去帝國化則該是殖民者自身的反思，很可能是一樣的痛苦，得先認知過去自己的國家/國人所犯下的錯誤，爾後努力地去發現與被殖民者之間所可能建立出的新的關係。這個反思的任務在於得用「心」在情感的層次上面對殖民及帝國的主體，過去的動力、作為與慾望，特別是帝國主義所造成的長期歷史後果，對自己與別人的主體性所構成的作用。(陳光興 2006: 5-6)

從這裡我們可以看出，「去帝國」與「去殖民」是一個相關的過程，共同的「去」字反映了它們處理問題的共同方向。即一方面，如何面對自己的過去，另一方面，如何重建自身與他者的未來對話關係。實際上，這是通過殖民者與被殖民者重建自身的主體性來完成的。被殖民者肯定文明的多樣性，重塑文化上的自信，以文明的主體

身分出場發言。殖民者回歸文明的多樣性，放棄對被殖民者的文化霸權和帝國心態，實現一種主體間平等交往。他們通過對過去歷史的各自不同方式的否定，進而誕生出了一種平等主體基礎上的新型東西方團結關係。

但是自近代以來，由於「歐洲在根本上是自我擴張性的」（竹內好 2005：183），「西方與東方之間存在著一種權力關係，支配關係，霸權關係」（薩義德 2007：8），所以這種團結關係在「去帝國」的層面上容易被帝國<sup>5</sup>「包容(inclusive)、區別(differential)、操控(managerial)」的控制策略與資本主義的市場原理所消解。因此，在「去殖民」基礎上的亞洲國際主義民間聯合被寄予了更多的期望。然而，這種聯合在實踐中不得不面對與普通大眾日常生活中的「距離感」的挑戰。白永瑞指出：

不能忽視從民間底層開始進行的亞洲聯合本身所具有的缺點。最致命的缺點就是短命。我之所以特別強調其短命，並不是要機械地指出其失敗的事實本身，而是要指出其失敗的原因在於與民眾日常生活之間的距離感。對20世紀的東亞人來說，國民國家的成立是必須解決的歷史課題。

「近代」這一概念往往被他們看作是以國民為中心的歷史……樹立一個單位的全亞洲觀並不是那麼緊要的事……在一個殖民地的環境裡，它只是一個空洞且於事無補的理論。（白永瑞 2009：105-106）

應該在國際主義的亞洲與民眾日常生活之間作一個什麼樣的「連接」來破解這種距離感？張承志給出的選項是資本全球化在當代的持續支配，及其引發的亞洲與第三世界底層共同苦難經歷的「真切感」。他指出：

當新一輪的帝國主義世界征服又洶洶開始，當種族歧視的舊瘡又溢出惡臭，當亞洲的多數民族與非洲、拉丁美洲的眾多國家一樣又掙扎於貧困、盤剝、威脅之中——在新的時

---

5 除了傳統的以民族國家作為實體形式的帝國主義(Imperialism)之外，在當代全球化過程中，正在出現一種超越民族國家的新的主權形式和新政治秩序，即帝國(Empire)。帝國通過包容、區別、操控三個階段打破民族國家的界限，重新雜糅和混合世界。詳見Hardt and Negri(2000)。這就要求反抗帝國的形式必須採取國際聯合的方向。

代感召下，謀求亞細亞諸國之間，以及亞細亞與整個第三世界的互助、支持與同盟的聲音——又漸漸響亮起來。  
(張承志 2009：266)

也就是說，亞洲公民世界應該在這種「真切感」中反省自身，聯合起來打破帝國的殖民體系和控制結構，抵抗「資本的」亞洲，反對資本主義的市場原理，邁向反殖民、反霸權的「人民的」亞洲，並在此過程中走向團結。可以想見，亞洲的團結進程必將在步履維艱中迂迴式前進。

#### 四、結語

張承志「以筆為旗」，鑿穿資本時代的晦暗。他通過對近代西方殖民掠奪和當代全球新殖民主義的否定、對中日大國中心主義的反省、對亞洲多元文明尤其是伊斯蘭文明的闡釋、對亞洲乃至第三世界團結的呼籲向我們開放出一個多元的亞洲圖景。從這一圖景中，我們可以看出亞洲各殖民地之間從歷史到當下的共同記憶和情感、亞洲文明本身的豐富多樣性、亞洲民間社會的國際主義互助等等都是使亞洲能夠誕生團結話語的重要思想與實踐資源。

同時，亞洲民間社會應致力於在互助交往實踐中塑造一個平等、多元、民主的亞洲公民權／公民身分(citizenship)認同，邁向一個新型的團結、包容、人道、溫情的亞洲公民社會。這個公民社會的重要性不在於它的外在實體形式，而在於它的內在人道價值；不在於它的抽象理論意義，而在於它的日常生活實踐；不在於它的菁英治理，而在於它的包容能力。這個公民社會的使命在於使亞洲社會底層、庶民和弱者改善生存條件和發展空間，培育他們的主體意識和公民精神，監督和制衡政府的公權力運作，促進亞洲社會的公平正義，最終實現亞洲社會的團結（儘管這一過程異常艱難）。亞洲的知識分子也應該在這一過程中承擔啓蒙和批判作用，這是資本全球化時代亞洲知識分子的歷史責任與社會擔當。

必須指出的是，亞洲乃至第三世界的國際主義團結話語是抵抗資

本全球化的正義、人道的話語，是作為文明主體的發言，它不能異化為對抗西方文明的「霸權」。劉健芝指出：「抵抗的全球化，不是尋求建立另一個中心來對抗歐美中心，不是追求消除差異以把所有力量統一起來，而是孕育本地行動的多樣性的生命力，促進新人民運動塑造眾多不同的道路。」（劉健芝 2009：6）因此，建立團結的國際主義亞洲是對資本控制下的零碎分裂亞洲作出的人道回應。它的目的並不在於對抗歐洲（西方），它是為人類社會尋求並維護一種可能的、多樣性的生存方式，為世界共存問題提供可能的解決思路。尊重文明本身的多樣性和世界的多元性是保衛亞洲獨特性的最好方式，也是亞洲文明與西方文明平等對話、共存的最有效方式。溝口雄三指出：「21世紀是亞洲與歐洲『並進』起步的世紀；當然，這個『並進』並非意味著與『先進』並列，它必須是把先後的『縱』之原理、轉換為並列的『橫』之原理的『並進』」。（溝口雄三 1999：108）實際上，這種從「先後」到「並列」的縱橫轉換不僅適用於亞洲與歐洲之間，也適用於亞洲內部。它有助於亞洲各區域、各國家之間，亞洲（東方）與歐洲（西方）之間實現以平等、包容、尊重他者為基礎的自我宣稱與相互宣稱。同時，這種轉換的有效性也有賴於對因歷史糾葛而導致的權力壓迫關係的真誠面對，並達成諒解與共識。這種轉換的結果是一種多樣性共存的新世界觀的誕生。因此，團結的亞洲無論對內對外，都必定是多樣性的亞洲，和而不同的亞洲。從而，在此意義上的亞洲也就具有了世界意義。

## 引用書目

### 一、中文書目

Said, Edward W.（薩義德）著，王宇根譯。2007。《東方學》（*Orientalism*）。北京：三聯。

白永瑞。2009。《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》。台北：台灣社會研究雜誌社。

竹內好著，孫歌編，李冬木等譯。2005。《近代的超克》。北京：三聯。

孫歌。2001。《亞洲意味著什麼：文化間的「日本」》。台北：巨流。

張承志。2004。〈波斯의 禮物〉，收錄於《文明的入門：張承志學術散文集》，頁319-333。北京：十月文藝。

——。2007a。〈在接受首屆「愛文文學獎」時的致辭〉，收錄於《張承志自選集第三卷：求知》，頁447-448。廣州：花城。

——。2007b。〈地中海邊界〉，《讀書》2007年第二期，頁91-97。

——。2009。《敬重與惜別——致日本》。北京：中國友誼出版公司。

——。2010a。〈張承志就《敬重與惜別》答記者問〉，《天涯》2010年第二期，頁207。

——。2010b。〈向常識的求知〉，收錄於《你的微笑》，頁233-236。西寧：青海人民。

——。2011。〈亞洲的方向〉，《上海文學》2011年第五期，頁64-65。

陳光興。2006。《去帝國：亞洲作為方法》。台北：行人。

葛兆光。2008。〈想像的和實際的：誰認同的「亞洲」？——關於晚清至民初日本與中國的「亞洲主義」言說〉，收錄於《東亞文化圈的形成與發展》，高明士編，頁243-262。上海：華東師範大學。

溝口雄三著，林右崇譯。1999。《作為方法的中國》。台北：國立編譯館。

劉健芝。2009。〈抵抗的全球化：在實踐中思考〉，收錄於《抵抗的全球化》（上），頁1-6。北京：人民文學。

## 二、外文書目

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.