

后殖民主义与民族主义的悖论

赵稀方

【提要】后殖民主义提醒我们,殖民主义不仅仅局限于军事、政治、经济统治,还存在着文化上的操控,西方“现代性”价值的背后往往隐含着殖民性。不过,受欧洲“高雅理论”的影响,后殖民主义既反对殖民主义,又反对民族主义。而殖民地及第三世界国家进行殖民性批判的时候,却往往容易回到后殖民主义所避免的民族主义立场。这看起来是一个悖论。

【关键词】后殖民主义 殖民主义 民族主义

〔中图分类号〕 I0 **〔文献标识码〕** A **〔文章编号〕** 1000-2952 (2010) 02-0095-06

在中国,有一种普遍的看法,即认为后殖民主义只适用于前殖民地国家如印度等,与中国没有多大关系。秦晖在接受采访的时候,面对“我们怎么对待文化中的他者和文化之间的他者”这样一个“后殖民”式的问题,很不耐烦地回答:“你这个‘他者’是现在很时髦的‘后殖民文化批判理论’中的概念吧?这种据说是特别关心非西方民族保持‘文化纯洁性’以抵制西方的‘文化殖民’的主张,恰恰是西方学者提出并传播到‘非西方’来的。我理解这种提法是在西方语境下所想表达的人道情怀。但我以为如果我们真想坚持自己的独立思考,就首先要提防西方学者、包括好心的西方学者对我们搞‘问题殖民’,即把他们的问题当成我们的问题。似乎他们想要保留印第安人的审美情趣,我们难道就得保留秦始皇的制度遗产?”^①

赵毅衡认为:“新殖民主义尚想把非西方国家市场化,而后殖民主义想看到的是回复到本土价值、本土文化、本土话语、“观光化前样式”、原汁原味的国粹主义、原教旨主义。然而,这种文化对特定非西方国家的人民福祉是否有利,却不在他们的考虑之中。”^② 这些对于后殖民主义的看法,有点漫画化,并不准确。论者轻易地将“印第安人的审美情趣”,“本土价值、本土文化、本土话语、‘观光化前样式’、原汁原味的国粹主义、原教旨主义”一堆帽子扣在后殖民主义的头上,也不管是否合适?早在20世纪60年代,法依就指出过一味强调本土文化的危害,强调民族文化的开放性;萨义德继承了法依,强调殖民地独立后最重要的任务是

^① 秦晖:《关于“文化和制度”》,《经济观察报》2006年6月14日。

^② 赵毅衡:《后学、与中国新保守主义》,《二十一世纪》1995年第2期。

从“民族意识”转变成“社会意识”，并鲜明地反对民族主义；霍米巴巴更是强调殖民话语的混杂性，试图在混杂的文化中建立第三空间。无须再征引其他后殖民理论家了，可以毋庸置疑地说，所有的后殖民理论家都是反对本土主义、原教旨主义乃至民族主义的。如果不是这样的话，就不叫后殖民主义了，因为后殖民理论最重要的理论特征就是在方法上借鉴了欧洲的“高雅理论”，反对二元对立的本质主义。

西方的东方主义历史书写，可能与殖民关系较为直接；不过更进一步，西方将其理性主义、民族国家、现代化等历史范畴普遍化加诸于世界，则显然已经不限于殖民地。甚至可以这么说，当代后殖民理论的独特价值正在于：它提醒我们，这些自以为与殖民无关的第三世界事实上正处于西方的文化操控之中。来自香港而在美国理论界较具影响的华裔学者周蕾的下述看法，我以为很有洞察力：“在东亚领域，萨义德的批评者有时为他们的批评辩护，说萨义德的理论并不适合东亚，因为很多东亚国家未在领土上成为殖民地。这种拘泥于地理重要性的理解，不但是我在上面所提到的降低‘殖民情形’的重要性的人类学倾向，而且遗漏了东方主义的最为重要的方面——它的遗产诸如日常生活和价值等。我认为，问题恰恰应该以相反的方式提出来：不是没有完全被军事占领的东亚如何可以在东方主义的模式里理解，而是，它如何提供了在多数‘领土独立’的情形下帝国主义如何运作的更好的说明，也就是说，作为一种意识形态控制的帝国主义如何在没有物质压迫、没有实际夺取身体和土地的情形下而取得成功的？”^①周蕾所讨论的问题或者与我们并不直接相关，但这种说法可以给我们方法上的启示。中国会不会因为并没有完全殖民化历史而自动地豁免了西方的文化支配呢？否！在我看来情况恰恰相反，殖民地国家因为其曾经的殖民经历而对昔日的统治者心存戒心，非殖民国家恰恰因为掉以轻心而容易掉入陷阱。

我们知道，在殖民地和第三世界国家，存

在着殖民主义与民族主义两种历史的对立。如萨伊德在《文化与帝国主义》一书中所说的，殖民者不但要在军事上占领殖民地，还要在文化上合法化自己的行为，因此殖民者通常注意历史书写，将殖民地的历史书写为文明教化的历史。而殖民统治下的民族主义史学，则将历史书写为本土资产阶级反抗殖民统治的过程。在殖民地独立之后，继政治军事的胜利，民族主义史学在文化上也取得了对于殖民主义的绝对胜利，成为第三世界国家的历史主流。察特吉 (Partha Chatterjee) 发现，出人意料的是，第三世界民族主义并没有获得最后的胜利，因为他们虽然反抗殖民者，却在无形中受制于殖民主义的思想。察特吉运用战后法国哲学、特别是萨特和梅洛-庞提的现象逻辑著述中常用的“主题的”(thematic)和“问题的”(problematic)两种类型概括殖民地民族主义。他认为：在主题的方面，“民族主义者的思想接受和采纳了与殖民主义同样的建立在‘东方’和‘西方’区别基础上的本质主义者概念、同样的为先验研究主体所创造的类型学，同样的为西方科学后启蒙时代的知识所建构‘客体化’过程”。在问题的方面，虽然东方民族主义试图反抗，但因为“主题”方面的约束，东方民族主义戏剧性地成为了一种“翻转的东方主义”(the Reverse Orientalism)，“这就是说，民族主义者思想中的客体依然是东方主义话语中所描绘的本质主义东方性，只不过他不再是被动的，非参预性的，他被视为可以有所作为的‘主体性’。”^②

杜赞奇 (Prasenjit Duara) 在其著作中对于中印两国的现代性批评作了比较，他指出：中国现代史也出现过反现代性的人物，如梁漱溟等，但他们在彻底性上不如甘地；更为重要的是，甘地在印度社会和历史上极受尊崇，占据

① Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press, 1993, pp. 7-8.

② Partha Chatterjee, *The Thematic and the Problematic, Nationalist Thought and the Colonial World, A Derivative Discourse*, United Nation University, 1986, p. 38.

最为重要的位置，但梁漱溟等在中国却不受注意，成为边缘或反面人物。根源何在呢？杜赞奇认为原因有二，一是印度的宗教性较中国强，在一定程度上可以抵御国家主义；二是印度具有殖民地经历，对于殖民性/现代性较为敏感，而“在中国，帝国主义的存在当然引起普遍地不满，反帝成为二十世纪上半期的政治运动的核心。但由于中国大多数地区缺乏制度性的殖民主义，殖民者与被殖民者间的殖民意识形态对抗不像印度等及其它直接殖民地那样强烈。过去与帝国主义的对抗，主要出自政治和经济领域，从个人的自我意识中根除帝国主义意识形态并不急切。”^①这就回到了我们上面谈到的问题，正因为中国没有完全殖民化的经历，因此反而更容易不自觉地陷入殖民主义/帝国主义的陷阱而不自知。这与杜赞奇的《从国家拯救历史》一书的如下基本结论相符：总的来说，中国知识分子未能如后现代和后殖民知识分子那样向启蒙工程提出挑战，而带有社会达尔文主义的民族主义在中国至今方兴未艾。

在《从国家拯救历史》一书中，杜赞奇详细地分析了近代以来西方国家主义史学逐渐成为中国史学主导的过程，并打捞被国家史学所压制从而逐渐被人们遗忘的“历史”。在“理论原型”的部分，杜赞奇首先追溯了线性目的论和进化论的启蒙历史观。当然从黑格尔的《历史哲学》开始，直至主宰了中国历史研究的马克思主义和韦伯—帕森斯的现代社会理论。接着，杜赞奇谈到了与这种线性目的论和进化论启蒙历史观相联系的现代民族主体同一性观念。这里杜赞奇同样提到了厄内斯特·盖尔纳和本尼迪克特·安德森的民族主义论述，这两种论述将民族意识等同于政治文化意识，并归结到统一的国家认同上，而且强调这是进入现代社会以后才产生的意识。杜赞奇认为：民族认同不但在前现代就存在，比如在农业文明中通过神话可以使不同群体加入到一种民族性的文化之中，而且统一的历史主体的说法也十分可疑，对于不同种族、阶级和性别等群体来说，民族的意识是不一样的。

按照列文森的说法，帝制时代的中国的认

同形式主要是“文化主义”，即对于一种文化价值的认同。^②在19世纪中国面对“他者”威胁从而文化优越被打破后，知识者从西方拿来了启蒙进化论，开始新的历史叙述，营造新的现代民族国家工程。杜赞奇指出：至20世纪初，中国历史的写作已经在启蒙运动的模式下进行。梁启超1902年撰写的世界史，开启中国启蒙历史模式。梁启超复制西方历史的分期，将中国历史分为古代、中世纪和现代，这种分期后来成为现代中国历史的基本分期方法。与此相关的，是五四时期流行的“文艺复兴”的历史比喻，将“五四”看作古代向现代的复兴。从上文我们可以知道，这正是察特吉所批判的殖民史学对于印度民族主义史学的影响。杜赞奇在书中分析了梁启超、汪精卫、傅斯年、顾颉刚等人的中国史著作，“追溯一个正在兴起的民族拥抱启蒙历史叙述的辩证过程及其启蒙历史自身如何制造了一个从古代走向现代未来的自我同一的共同体。”^③杜赞奇描述了这种历史的特征，“启蒙历史允许民族国家将自己看作是一个存在于传统与现代、等级与平等、帝国与民族的对立之中的独特的共同体。在此框架内，国家作为一种新的历史主权主体出现，体现了被看作推翻在历史上仅仅代表自己的王朝贵族、僧侣世俗的道德和政治力量，而与此相反，国家成为一种在现代未来实现自己目的的集体历史主体。”^④这种

① Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, 1995, p. 224.

② 杜赞奇指出，列文森的主要问题在于完全将文化主义与民族身份认同看作不同的东西，其实二者难以截然区分。这种自文化向种族的转变，多次发生于中国历史中，如宋代抗金，明清之际，这时候部分士大夫完全放弃天下帝国的观念，代之以界线分明的汉族与国家观念。种族中心主义在中国其实并非新的东西，人们常常追溯到《左传》的“非我族类，其心必异”。

③ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, 1995, p. 5.

④ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, 1995, p. 4.

现代民族国家历史逐渐成为占据主流的话语，随之而来的是启蒙历史的固定叙事结构，及“封建主义、革命”等一系列词汇，它改变了人们对于过去和现代的看法，规定了哪些是历史“事实”，哪些必须被从历史中排斥出去。

杜赞奇提出了与线性历史相反的“分叉历史”（bifurcated history）的概念，并在第二编以四个章节的篇幅讨论被线性国家历史观所压抑的民族的“分叉历史”，它们包括反宗教运动、兄弟会等秘密会党和革命话语的关系、“封建”的谱系与市民社会、现代中国联邦主义话语等。杜赞奇声称，他并不反对启蒙的价值，他承认启蒙历史在民族兴亡和走向现代化的过程中所起的不可估量的作用。在进化的秩序中建立中国现代民族主体，使中国生存于一个竞争的时代，这是历史和政治的需要。不过，我们不能因此而忘记了启蒙进化的历史是西方达尔文主义的结果，它同时是一种西方种族性话语，以这种民族国家建构历史，必然意味着接受这种西方/东方、进步/落后的等级秩序和西方中心观念，同时这种叙述结构必然压抑和消除其他的历史叙述，“对于中国历史叙述中的现代性乌托邦的预设，这种仅有的角色和标准，关闭了旧的历史、叙述和大众文化所提供的众多可能。”^①其后果，是让我们今天习惯于倒果为因，将现代中国历史简化为民族国家生成的历史。

二

作为一种反省现代性的理论，后殖民批评为我们提供了另外一幅看待20世纪中国文化的目光，由此解释中国的一些文化现象，颇让人有茅塞顿开的感觉。这里想说的是旅美学者刘禾对于“国民性”问题的谱系分析和部分大陆学者对于“张艺谋现象”的批评。

“改造国民性”是中国贯穿了整个20世纪的一个现代性的课题，中国国民性的弱点在哪里？应该如何改造？多年来人们一直在争论不休，但从来没有怀疑过“国民性”的存在，也没有人拷问过“国民性”这一知识究竟是怎

样产生的。据刘禾考察，国民性理论系由西方传教士传入中国，鲁迅关于国民性思想的主要来源是北美传教士斯密斯（Arthur Smith）的《支那人气质》。这本书到处充斥着对于中国人的丑化和轻蔑，如中国人感觉不到疼痛、噪音，中国人在任何难堪的地方都能睡觉等等，在语言上常常将中国人比喻为低人一等的动物，如“狗熊”、“蜘蛛”等等。以此他推衍出中国人没有能力改革、而需要外国的干涉、需要基督教的传布等结论。现在看来，斯密斯的《支那人气质》正是萨伊德所分析的“东方学”的一个部分。萨伊德认为所谓“东方心性”一类的东西，都是西方人制造出来的，体现了西方对于东方的权力关系。如果说东方人与西方人有差异，那么这种差异是：“前者书写后者，而后者则被前者书写。对后者来说，其假定的角色是被动接受；对前者而言，则是观察、研究等权力。”^②可悲的是，这一殖民主义话语被苦苦寻求中国积弱根源的鲁迅等人拿了过去，反过来成了批评中国的理论武器，害得一代代无数的国人为此殚思竭虑。在后殖民理论看来，特定的中国国民性并不存在，何需探讨，又谈何改造？它不过是一个由殖民者制造出来的假问题。^③当然，国民性问题一旦转变为中国知识者的论题，它的殖民主义话语内涵也随之改变了，这是我们不能不明察的。

张艺谋所导演的一系列电影因为屡屡得到国际大奖，成为了中国新时期文化实践的一个骄傲，一个中国走向世界的象征。但在后殖民理论的启示下，部分知识者如张颐武、陈晓明、王一川却发现了这一骄傲背后的陷阱。他们对于张艺谋电影与东方主义关联的分析，颇发人深省。对于张艺谋获奖的《大

① Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, 1995, p. 49.

② Edward W. Said: *Orientalism*, Vintage Books, 1979, 8.

③ 参见刘禾《国民性理论质疑》，《语际书写——现代思想史写作批判提纲》，上海三联书店1999年版。需要说明的是，如刘禾所说，这一传教士话语被翻译成了中国的国民性理论并加入了中国的文化现实后，又创造了另外的意义，此处不赘。

红灯笼高高挂》，陈晓明就有与众不同而又令人折服的分析。文章从《大红灯笼高高挂》对于苏童小说的改编上，分析张艺谋的叙事策略，“苏童叙述的南方情调被张艺谋挪到北方，关于女人的心性刻画被粗略地表现为女人之间的争风吃醋。无疑是为了强化它的‘民族性’和‘东方他性’特征，张艺谋挂起了大红灯笼，甚至不惜三番五次捶脚。”张艺谋在电影中如此不顾及地域文化，生硬而过量使用民俗学材料的目的，并不仅仅是为了掩盖他对这种生活的表现有些力不从心，“这些大灯笼乃是为西方权威贴上的文化标签，它看上去像是第三世界向发达资本主义文化霸权挂起的一串白旗，而那些不厌其烦的民俗仪式，则无异于一次精心安排的‘后殖民性’的朝拜典礼。”^①这里对张艺谋的电影制作的描写未免有点漫画化，事实上陈晓明对于张艺谋电影艺术上的探索还是赞赏的，但陈晓明在文章中所揭示的张艺谋电影中“西方中心”的叙事策略，却是非常犀利的。

在后殖民批评的巨大效应中，一些学者开始走得更远，他们进而将“五四”新文化运动以至整个“现代性”的20世纪中国文化置于后殖民理论的框架中予以重审。张宽认为近代以来的中国文化的主潮一直未能摆脱殖民话语的诅咒和西方霸权的控制，“五四”新文化运动否定传统、崇尚西方，在一定程度上是中了殖民主义的圈套。他说：

近代以来传统的摧毁者对中国文化和弊端的攻伐，很少有哪一条不是事先被西方的殖民话语所凸显过的。从后殖民的角度来重新看“五·四”运动，就会发现一些以前一直被忽视了的问题。大家都清楚，中国的“五·四”文化运动，大体上是将欧洲的启蒙话语在中国做了一个横向的移植。正像我已经指出过的，西方的启蒙话语中间同时也包含了殖民话语。而“五·四”那一代学者对西方的殖民话语完全掉以轻心，很多人在接受启蒙话语的同时接受了殖民话语，因而对自己的文化

传统采取了粗暴不公正的简单否定态度。^②

张颐武认为，自鸦片战争以来，由于民族和个人身份的巨大危机，中国从古典性的中心化话语摆脱出来，开始了一个追求西方主体的现代性过程，在这一过程中，中国遭遇了一个“他者化”：

“现代性”的建构乃是一种文化/知识的建构。这种知识必须以西方话语作为唯一的参照系。西方的文明随着殖民进程而来的全球化被中国的知识分子视为走向未来的惟一选择。因此，西方乃是无可争议的“主体”，它的文化的巨大的物质与精神力量被视为最为进步的，它的创造力和想象力被认为得到了最为充分的发挥。“现代性”无疑是一个西方化的过程。这里有一个明显的文化等级制，西方被视为世界的中心，而中国自居于“他者”的位置，处于边缘。^③

张颐武断言，“他者化”是中国现代性最根本的特征。他还具体论证了中国近代以来不同时期的“他者化”过程，认为中国经历了“技术主导，政体主导，科学主导，主权主导和文化主导”^④五次重心转移，但五次追求中心的过程，都被证明为“虚幻”的。

能够正面表达张颐武主张的，是他的“中华性”概念。应该说，张颐武希望避免本土主义的偏狭性。他以鲁迅的“外不后于世界之思潮，内不失固有之血脉，取今复古，别立新宗”为口号，看起来十分开放。他将“中华性”的特征概括为三种，第三种认为：“中华

① 陈晓明：《后东方视点——穿越后殖民化的历史表象》，张京媛编《后殖民理论与文化认同》，台湾麦田出版公司1995年版。

② 张宽：《文化新殖民的可能》，《边缘思想》，南海出版公司1999年版。

③ 张颐武：《“现代性”的终结——一个无法回避的课题》，《战略与管理》1994年第4期。

④ 张颐武：《从“现代性”到“中华性”——新知识型的探寻》，《文艺争鸣》1994年第2期。

性具有一种容纳万有的胸怀，它严肃地直面各种现实问题，开放地探索最优发展道路。对任何事物，无论是物质领域还是精神领域，不问社与资，不管西与东，无论新与旧，只看利与弊。”不过，这些话看起来十分空洞，“中华性”这一概念实际上已经决定它的本土性，因为它的对立物是西方性。如此，我们在看到“中华性”第一种特征是“中华性意味着多角度的审视，其中特别是要用中国的眼光看世界”，第二种特征是“与现代性预想的让中国完全化为西方、融入西方而达到普遍的人类性不同……中国在未来的发展中将以突出中华性的方式来为人类性服务”的时候，就不觉得奇怪了。尤其在张颐武分析中国在东亚共同体的位置时，更明确显露了这种为周蕾所批判过的“中心主义”意识。张颐武说：“在这个联合体中，中国最有可能成为中心，这不仅在于它是个大国，有一定的综合国力，更主要的是中国文化是一个有深厚传统的、能建立起向心力的文化。中国文化本来就尤其善于绘制宏观世界图景，创造话语体系和建立认同中心。”^①这段话听起来是颇让人后怕的，不但“中心主义”意识突出，而且这种后殖民批评不但不对中国历史上的帝国意识进行批判，反而有意无意地以为炫耀以至后继。

如此，出人意料的情形出现了，中国的后殖民批判竟然回到了民族主义，这正应了前文秦晖、赵毅衡的断言。这种情形与后殖

民批评在阿拉伯世界的反应一样，《东方主义》一书出版后，在伊斯兰、阿拉伯国家引起强烈反响，作者被称赞为“阿拉伯文化的支持者，受蹂躏、受摧残民族的辩护人”的时候，这让萨伊德本人十分沮丧。在萨伊德看来，这种反响与他的想法完全背道而驰。这就是萨伊德在另外一篇文章所说的理论旅行后的结果。后殖民批评在西方世界本是一种针对“西方中心”的激进主义批判理论，中国的后学家们继续批判西方、维护中国民族主义，从而将中国的后殖民批评顺理成章地变成了一种保守主义。由此看，我们在接受一种理论的时候，不能原样照搬，而应该注意它的历史语境和文化功能，汪晖曾尖锐地指出“没有一位中国的后殖民主义批评家采取边缘立场对中国文化的内部格局进行分析，而按照后殖民主义的理论逻辑这倒是应有之义。”^②这一点很让人感慨。

本文作者：中国社会科学院研究生院文学系教授、博士生导师
责任编辑：马光

① 张颐武：《从“现代性”到“中华性”——新知识型的探寻》，《文艺争鸣》1994年第2期。

② 汪晖：《当代中国的思想状况与现代性问题》，《天涯》1997年第5期。

The Paradox of Post-colonialism and Nationalism

Zhao Xifang

Abstract: Post-colonialism reminds us that western colonialism is not limited in the military, political and economical rule, it also involved cultural control. There is coloniality behind the general value of western modernity. According to “lofty theory”, post-colonialism opposes to both colonialism and nationalism. However, for the colony and the third world people, it is easy to fall into a position of nationalism when they object to western colonialism.

It looks like a paradox.

©1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

Key words: post-colonialism; colonialism; nationalism