

后殖民批评

(英) 巴特·穆尔-吉尔伯特等编撰

杨乃乔 毛荣运 刘须明译 杨乃乔校

北京大学出版社

北 京

图书在版编目(CIP)数据

后殖民批评/(英)吉尔伯特(Gilbert, B. M.)著;杨乃乔等译.—北京:北京大学出版社,2001.6

ISBN 7-301-04959-5

I. 后… II. ①吉… ②杨… III. ①殖民地-文学史-文学研究-世界 ②发展中国家-文学史-文学研究 IV. I109

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 031851 号

书 名: 后殖民批评

著作责任者: [英] 巴特·穆尔·吉尔伯等编撰 杨乃乔等译

责任编辑: 胡双宝

标准书号: ISBN 7-301-04959-5/G·645

出版者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

电 话: 出版部 62752015 发行部 62754140 编辑部 62752032

电子信箱: zpup @ pup * pku. edu. cn

排 印 者: 北京大学印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

890 毫米×1240 毫米 A5 开本 10.25 印张 260 千字

2001 年 6 月第 1 版 2001 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 22.00 元

目 录

“朗文批评系列读本”总编辑前言	
..... 莱曼·赛尔登 斯坦·史密斯(I)	
鸣 谢	莱曼·赛尔登 斯坦·史密斯(III)
译者序:从殖民主义到后殖民批评的学缘谱系追溯	杨乃乔(1)
导 言	巴特·穆尔-吉尔伯特等(49)
关于殖民主义的话语(节选)	艾梅·赛萨尔(138)
论民族文化	弗朗兹·法依(159)
非洲的一种形象:论康拉德《黑暗的心灵》中的种族主义	
..... 齐努瓦·阿切比(180)	
东方主义的再思考	爱德华·赛义德(195)
三位女性的文本以及对帝国主义的批判	加亚特里·斯皮瓦克(221)
“种族”、时间与现代性的修订	霍米·巴巴(249)
西印度群岛文学与澳大利亚文学比较	
..... 戴安娜·布莱顿 海伦·蒂芬(281)	
革命的黑人女性:自己争取成为主体	蓓尔·赫珂丝(309)
论少数族话语的理论:目标是什么?	
..... 阿卜杜尔·简穆罕默德 大卫·劳埃德(331)	
理论思考:阶级、民族与文学	艾贾兹·阿赫默德(346)
西方后殖民批评重要作者简介	(372)
西方后殖民批评推荐读物	(376)
后 记	杨乃乔(396)

“朗文批评系列读本”总编辑前言

当代批评理论概况,现在常被作为文学研究学位课程的主课。各种理论的具体发展都曾体现了文学批评的整个变迁。例如,马克思主义理论和福柯理论为莎士比亚研究带来革命,“解构”使浪漫派诗歌被完全重新评价。几乎没有哪一个文学时期能够得以逃脱女性主义批评的犀利批判。从事文学研究的教师再也不能死守那种标准的、公认的研究方法了。

教师们在迅速变化的批评环境下都渴望得到指导材料。他们需要了解文学理论的最新动态,尤其需要领会潜藏于理论性新读物中的某些新理论所具有的实际影响力。本系列的多种丛书把有关理论的重要文章编集成册。然而,若要全面抓住某些理论的意义和可能的用途,关键还在于观察它们的实际表现。本系列丛书以易懂的形式和一定篇幅的导读文字向大家呈献内容充实的多本新读物。

每本丛书都有一篇内容实在的序言,此序言探讨所收选文章反映的理论问题和冲突,指出不同见解之间的分歧所在。现在必须把理论多元化摆到文学研究的日程表上来了,我们不能再佯装我们都在默默接受同一种文学研究路套的姿态,视而不见不再能站得住脚。文学院系需要超越仅对理论差异持容纳的态度:单单容许分歧是不够的,还需把那些差异“搬上舞台”。本系列的各本丛书都欲努力生动地描绘那些差异,这并非一定意味着要解决其中的矛盾,而是着意于把不同的理论做出的选择提到突出地位,或提出走出那些由差异所形成的僵局的路径。

理论“革命”已获得实际的效果。它已使传统的经验主义和浪漫主义关于语言和文学的假说开始动摇。正在被推举的文学研究的新日程表究竟是什么,这并非总是很明确,而且后结构主义已在理论上对“文学”的概念本身提出了诘问。然而,当我们看到最好的理论家们

已在实践中把当代理论的那些不确定性和晦涩性做了怎样的处置时,就会知道它们的前景似乎并不怎么令人担忧。本系列丛书的目标是传播近来的最佳批评,并展示有可能以新的、挑战性的方式重读经典的文学文本。^①

莱曼·赛尔登(Raman Selden)

斯坦·史密斯(Stan Smith)

出版人和系列丛书编辑同仁在此沉痛公告,莱曼·赛尔登于1991年5月溘然病逝,享年53岁。莱曼·赛尔登是一位出色的学者和令人爱戴的人。所有曾与他共事过的人们都将怀着深情和敬意怀念他。

^① 按:《后殖民批评》(*Postcolonial Criticism*)为当下在欧美学术界流行的理论丛书《朗文批评系列读本》(*Longman Critical Readers*)之一,由英国学者巴特·穆尔-吉尔伯特、加雷思·斯坦顿和维莉·玛丽选编并撰写述评,朗文出版公司1997年第1版。本书根据1997年第1版译出。

鸣 谢

我们感激下列个人和机构惠允我们取用他们版权的材料。

作者齐努瓦·阿切比的代理人,他们惠允我们节选收于《希望与障碍:1967—1987年论文选》中阿切比的文章《非洲的形象:康拉德的〈黑暗的心灵〉中的种族主义》;哈泼·科林斯出版人集团与格鲁弗·魏登费尔德惠允我们采用收于《世上的不幸者》(1955,由麦克吉彭和吉初版)一书的弗朗兹·法依的文章《论民族文化》;每月评论基金会惠允我们节选艾梅·赛萨尔的《关于殖民主义的话语》(约翰·平克姆英译)一文,该文版权属于每月评论出版社(其初版为“*Discourse sur le Colonialisme*”,巴黎,现代非洲人出版社,1955);《牛津文学评论》的编辑者惠允我们采用载于《牛津文学评论》(1991,第13卷)由罗伯特·扬编辑的《新殖民主义》专号中霍米·巴巴的文章《“种族”、时间与现代性的修订》;牛津大学出版社惠允我们采用收于《少数族话语:文化评论的实质和语境》(1992,第6—7期)阿卜杜尔·简穆罕默德和大卫·劳埃德的文章《论少数族话语的理论:目标是什么?》;作者爱德华·赛义德的代理人惠允我们采用载于《埃塞克斯文学社会学会会议文献汇编》(1985年7月)的会议发言稿《东方主义的再思考》,该文版权(1985)属于爱德华·赛义德,初版于《种族与阶级》1985年秋季号,由威利业务公司惠允重印;作者加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克教授惠允我们采用她的文章《三位女性的文本以及对帝国主义的批判》,该文载于小亨利·路易斯·盖茨编辑的《“种族”、书写及差异》(哥伦比亚大学出版社,1986)一书;特那朗德出版有限公司惠允我们采用蓓尔·赫珂丝载于《黑色的外表:种族与再表述》一书的文章《革命的黑人女性:自己争取成为主体》;维索与新左派图书有限公司惠允我们节选艾贾兹·阿赫默德的《理论思考:阶级、民族与文学》一文,该文版权(1992)属于维索与新左派图书有限

公司。我们一直没能够找到戴安娜·布莱顿和海伦·蒂芬载于《小说的殖民消解》一书中《西印度群岛文学与澳大利亚文学比较》这一文章之版权持有人,也无法找到霍米·巴巴的行踪。

我们希望有人能够为我们提供线索。

我们还要对玛丽雅·麦克唐娜在我们编辑此书的过程中给予我们的帮助表示感谢。

译者序：

从殖民主义到后殖民批评的学缘谱系追溯

杨乃乔

在 20 世纪 90 年代中国大陆汉语语境下,文学的叙事在遭遇后现代工业文明所获取的命运是极为惨重的,社会的转型把文学在 80 年代所承揽的历史使命感与社会责任感从叙事的思想深度中抽取出来,彻底地淡化到后现代的消费文化中去,使文学仅残留下一道形式本体的踪迹;因此依赖于文学叙事而生存的文学批评也只有从残留的文学踪迹那里离去,退向一种比文学外延更大且意义更小的文化批评。不错,90 年代文化批评的崛起昭示了大陆同期知识分子跌落于文学批评缺失后的最后思想挣扎,也透露了他们在思想最后挣扎中的学术务虚。虽然文化批评在形式过大意义过小的空间中远离文学解读的个案研究,意外地制造了一系列泡沫学术,但在某种程度上,正是这种文化批评使大陆同期知识分子在 90 年代大规模接受从西方后现代主义之后再度泊来的后殖民批评成为可能的原因之一。

在文化批评与文化抵抗的策略上,崛起的后殖民批评(postcolonial criticism)与“二战”之后的新殖民批评(neo-colonial criticism)一脉相承,前后两类批评者均是立足于种族、性别与阶级这三个层面上,对西方宗主国的经济侵略与文化侵略进行意识形态的抵抗。在新殖民批评与后殖民批评的原创语境那里,种族、性别与阶级这三个层面反照了从新殖民批评与后殖民批评所扩散出去的在意义与逻辑上相维系的东西方整体文化背景,所以文化成为这两类批评的主要指涉文本。从前后两类批评主体的种族与文化身份上来划界,新殖民批评者是以来自第三世界非洲的齐努瓦·阿切比(Chinua Achebe)、艾

梅·赛萨尔(Aimé Césaire)与弗朗兹·法侬(Frantz Fanon)等为代表人物,他们是来自尼日利亚与马提尼克岛的黑人批评家,而后殖民批评者是来自第三世界亚洲中东的爱德华·W. 赛义德(Edward W. Said)、加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)、霍米·K. 巴巴(Homi K. Bhaba)与艾贾兹·阿赫默德(Aijaz Ahmad)等为代表人物,他们是来自巴勒斯坦与印度地区踞守伊斯兰文化背景的批评家。后殖民批评刻意强调把解构主义的“差异”理论带入第一世界与第三世界的文化中,划出对立的鸿沟,从而给出东西方文化相对的差异性界说。在这里,如果我们也把新殖民批评者与后殖民批评者在现象上共属的文化身份置放在“差异”中来考量,我们可以发现,虽然新殖民批评者与后殖民批评者他们都来自第三世界,都是对西方宗主国经济与文化侵略的抵抗,但所不同的是新殖民批评者大都来自非洲大陆,而后殖民批评者则来自亚洲大陆的中东地区,令人深思的是,最终他们都以激进的反调之声而获取第一世界白人学者对他们的另类瞩目,并在宗主国大学获取显赫的教席和永久居住权。在这个意义上,以少数族(minority)或非主流(subaltern)的身份从边缘向中心的递进是他们的共同策略。

后殖民批评在中国大陆汉语文学界已喧哗了近十个年头了,当代文学批评需要快速的节律调整,以适应这个时代文化与知识的膨胀速度;90年代以来,由于西方后现代主义理论在中国大陆学术界的家喻户晓失去了新鲜感,大陆的众多学者急切地渴望操用一套新的理论话语指向文学批评,因此在西方延留已久的后殖民理论伺机进入东方中国大陆,最终变体为一种具有相当防卫性的民族主义文学批评。关键问题在于东方大陆的汉语文学界,虽然后殖民批评已成为后现代理论之后的另类热点话语,但很少有人严谨的学缘谱系上追问后殖民批评的起源问题,如果我们必须从学缘发展的脉络上反思、追问后殖民批评究竟始于何时,来自第一世界最恰如其分的回答则是英国伦敦大学教授巴特·穆尔-吉尔伯特(Bart Moore-Gilbert)在《后殖民批评》(*Postcolonial Criticism*)一书《导言》中所给出的两位学者的对话:

对于艾拉·肖哈特(Ella Shohat)提出的“‘后殖民’究竟始于何时”的问题,阿利夫·德里克(Arif Dirlik)曾不客气地答道:“始于第三世界的知识分子到达第一世界学术圈时。”^[1]

在这里,我们必须注意阿利夫·德里克的回答来自他所写的《后殖民氛围:全球资本主义时代的第三世界批评》这篇文章。^[2]

关于阿利夫·德里克有关后殖民批评缘起于“第三世界知识分子到达第一世界学术圈之时”的表述,我们不认为这是一种纯粹学理意义上的学缘谱系之原始,但德里克的表述的确最为内在地揭示了后殖民批评者(第三世界知识分子),以强硬的反调之声在第一世界获取西方宗主国知识分子对其关注的微妙心理,因为美国是一个接受差异存在的多元种族社会。严格地讲,后殖民批评绝不是从一种文化零度中陡然崛起的新潮理论,在学缘的血脉维系上,后殖民批评与西方帝国主义的殖民主义扩张及“二战”后东西方对峙于冷战状态下的殖民批评、新殖民批评与非殖民化(decolonize)有着千丝万缕的关系。毫不苛求地说,如果我们不在更深的文化背景上对“殖民”与“殖民主义”这两个概念做一次超越普级知识的诠释,我们无法在一种比较的视野中切摸后殖民主义与后殖民批评的命脉,而导致自己处于一种概念的误读与误用的窘态。

不错,对后殖民主义与后殖民批评的思考应该从帝国主义(imperialism)、殖民主义(colonialism)与扩张(expansion)这三个众所周知的概念释义开始。

就在西方学者相关专业经典著作中的寻检,“帝国主义”这个概念在学术上的自觉起用最早源起于法国,在《帝国主义与殖民主义:欧洲扩张历史论文集》的《前言》中,美国学者 H. L. 威斯林曾这样做过一次学缘的谱系追溯:

“帝国主义”这个词有一个如此漫长而复杂的历史,以至曾经有一部著作在全文中给予专门的论述。让我们来观察一下这个词在 19 世纪法国的发生。在 19 世纪的法国,这个词涉及跨过英吉利海峡之前的拿破仑三世(Napoleon III)与第二帝国(Second Empire)的政界朋友们,这个词被用

于关于大不列颠帝国未来的争论。就是在1902年，J. A. 赫伯森(J. A. Hobson)出版他的著作《帝国主义：一种研究》(*Imperialism: A Study*)，“帝国主义”这个词发展为一个具有特殊意义的概念。从那个时代，在字面上这个词已经涉及殖民剥削的一种特别形式，这种殖民剥削的特别形式与资本主义发展的特殊阶段有着密切联系。从那个时代开始，这个概念不仅在政治论辩和学术讨论中成为一种流行的话语，并且一直存留至今。根据《国际社会科学大百科全书》(*International Encyclopedia of the Social Sciences*)，“这个概念最初不仅涉及企图建立或保留正式的主权以施加臣属的政治社会，而且这个概念也经常相应涉及一个政治团体施加于另一个政治团体的政治控制或影响而产生任何形式的行为。”^[3]

我们在这里姑且相信 H. L. 威斯林对“帝国主义”这一概念的追溯，但是我们同时也相信帝国主义现象远先于“帝国主义”这一概念在学术上的自觉使用。在近现代的西方学术思想史上，“帝国主义”作为一个自觉的学术概念，是一个仅有大概两百年历史但霸权意识却积淀深厚的术语。帝国主义主要是通过武力的主权施加与经济侵略，在扩张中从而完成对臣属国的政治控制。当然，帝国主义主权的境外扩张必然表现为种种的殖民形态，所以殖民必然成为帝国主义主权向境外扩张的副产品。那么“殖民”与“殖民主义”之间又有一种怎样的逻辑维系呢？在该书的《前言》中，H. L. 威斯林又继续给出他的学缘谱系追踪：

虽然殖民(colonization)已经由来已久，但是作为姐妹概念，殖民主义(colonialism)则是一个后起的术语。然而，殖民是一个技术术语，在原初意义上，仅仅用于描述人们迁移到世界其他地方并在那里展开新的定居生活的现象。正如帝国主义一样，殖民主义源起于法国，在法国这个术语第一次使用于一本题目为《殖民主义》(*Le Colonialisme*)的著作，这部著作由法国社会学家与反殖民主义者(anticolonialist)保罗·路易斯(Paul Louis)撰写于1905年。据《国际社会科学大百科全书》所引：“现在殖民主义已经被认为与统治不同种族的人们有关联，这些不同种族的人们栖息于被来自帝国中心的大海所分割的土地；更为特别的是，这意味着受欧洲国家的直接政治控制或受那些由欧洲人所操纵之国家的直接政治控制，如美国或澳大利亚，统治其他种族的人们，特别是统治亚洲人与非洲人。”^[4]

学缘谱系的追踪无疑是学者在反思中的陈述行为。从 H. L. 威斯林的反思中我们可以见出,虽然殖民现象由来以久,但“殖民”在原初意义的使用上则是一个没有情感价值评判的纯粹技术术语,是中性的。但随着帝国主义主权的扩张,及其主权行为在价值取向上向霸权行动的转换,“殖民”这个概念则被第三世界知识分子在仇恨中带着一种贬义色彩给予反复的表述。如果我们的思考带着一种精密的追问逻辑,我们不难发现,其实 H. L. 威斯林的学缘追踪已经给予我们一种启示了:当东方中国大陆知识分子在后殖民批评的语境中关注赛义德、斯皮瓦克、巴巴与阿赫默德等人,艳羨他们在欧美学术界操用纯正的英语向西方中心主义挑战时,这种关注与艳羨多少使我们沉溺于英语的话语权力收获了一种普泛的迷误,以致我们在学缘谱系上忘却了“正如帝国主义一样,殖民主义源起于法国”,同时,在学缘谱系上忘却了“在法国这个术语第一次使用于一本题目为《殖民主义》的著作”,也更忘却了“这部著作由法国社会学家与反殖民主义者保罗·路易斯撰于 1905 年”。也就是说,“帝国主义”、“殖民主义”与“反殖民主义”无论是作为一种文化事实,还是作为一种学术现象,均与老牌帝国主义国家——法国有着维系。然而,法国曾经经历过的这一切,却被当下英语在西方世界的普泛言说权所遮蔽了。有趣的是,来自东方亚洲中东的学者在欧美学界以后殖民批评抵抗西方中心主义及其权力话语时,他们操用的哲学策略是法国学者德里达的解构主义和福科的权力批判理论。

主体——人在操用一种语言进行文学批评的叙事时,这种语言往往把主体浸润于产生这种语言的文化背景及价值判断中,所以批评主体的自我判断在这里只能奴役为一种附加值,陪衬着语言的文化价值共同奏效。也正是在这一学理的意义,中国大陆学术界对西方后殖民批评及其理论的接受,更附着于英美而忘却了法国。实质上,无论是新殖民批评还是后殖民批评,这两股思潮在文化与文学的前后承继关系上,与法国思想界有着必不可缺的血脉维系。

“文化大革命”终结之后,东方中国大陆带着这个民族整体的心理创伤步出现代宗教运动——“文革”的阴影,中国知识分子把求反

思与求发展的视野透过第二次启蒙的思想平台投向西方。在 20 世纪 80 年代,西方现代主义在文化与文学批评中对东方中国大陆的渗透,推动了大陆学术界人文主义精神的崛起;而在 90 年代,由于西方后现代文化的侵入,把中国特有的文学精英性缓释于大众文化的媚俗性中,再叠加上 90 年代的经济大潮及后现代工业文明对中国大陆公共生活的弥漫和冲击,终于在后殖民批评的启示下,大陆学人开始领受民族主义的责任感,感受到西方经济与文化扩张的危机,自觉或不自觉地触摸到这种扩张隐蔽在话语权力下的西方中心主义。其实,当下大陆学术界所奢谈的西方中心主义及围绕着这一概念所拒斥的文化在本质上就是“扩张”。

东方中国拥有五千年的古老历史,但在走向国际文化舞台时却扮演着一个迟误的他者(other)形象。关于第三世界非洲新殖民批评与亚洲中东后殖民批评中的“迟误性(Belatedness)”理论,霍米·巴巴在《“种族”、时间与现代性修订》一文中借用法依的“暂存性(temporality)”概念,也言及第三世界文化走向世界的迟误性:“这就是法依所突出的暂存性——他的《黑人的迟误性》(‘Belatedness of the Black’)的感觉——没有简单地对黑人身份提出一个不恰当的本体论问题,也没有莫名其妙地使本体论的问题不可能理解现代世界中的人类:‘你们来得太迟了,迟误得太晚了,将永远只有一个世界——一个在你们与我们之间的白人世界。’”[5]

是的,在东西方文化对话的世纪转折期,中国文化及其历史是以女性形象的扮演者而姗姗迟来,并且在西方强势文化的扩张中表现出接受与退守的弱势;的确,在 80 年代与 90 年代中国大陆汉语文学批评界,只有第一世界的白人理论在言说。在国际文化舞台上,从历史上来看视“扩张”,从不属于东方的中国。正如在《帝国主义与殖民主义:欧洲扩张历史论文集》的《前言》中,美国学者 H. L. 威斯林把“扩张”追溯于欧洲,又把欧洲的“扩张”定义于与法国平起平坐的另外一个老牌帝国主义国家——英国:

最后,欧洲“扩张”这个概念由来自于英国。1884 年,约翰·斯利(John Seelay)在剑桥大学做了一系列关于《英格兰扩张》(*Expansion of*

England)的学术报告。后来,这些学术报告在同一命题下出版成书。当然,“扩张”这个概念作为一种隐喻,来源于物理学领域对种种物体膨胀的描述。就约翰·斯利而言,与其说英格兰是一个扩张体或不如说英格兰是一个扩张的社会。[6]

当我们在这里清理了“帝国主义”、“殖民主义”与“扩张”这三个众所周知的概念在西方文化史及学术史上的发展脉络后,我们并不企望从经济和政体的视角来展开我们的论述,我们只是为文化与文学上新殖民批评与后殖民批评的探究,铺垫一方思考的平台。

也就是说,自从殖民地作为一种经济形态与文化形态存在于这个世界,文学必然以其审美的叙事把种种殖民现象结构于文本中给予评判,并以感性的书写在观照这一现象中提升一种价值判断的理念。需要说明的是,倘若我们从宏观的视角给新殖民批评与后殖民批评划出一个地域的界限,我们或许可以从文学地域学中得到一种学缘谱系上的启示:新殖民批评主要肇源于第三世界的非洲,以及非洲与西方宗主国在殖民关系中所结成经济、政治与文化维系;而后殖民批评主要肇源于第三世界亚洲的中东,以及亚洲中东与西方宗主国在殖民关系中所结成的经济、政治与文化维系。从上述定义中,我们可以收获一种比较,即新殖民批评与后殖民批评作为理论话语都可以归属于第三世界及第三世界对西方宗主国扩张的拒绝,但前者肇源于非洲,后者肇源于亚洲,前者在批评上更多的是指向文学与政治,后者则把文学批评与政治批评扩大化到文化与宗教的背景中。

北美殖民地文学与基督教神学

在《帝国主义与殖民主义:欧洲扩张历史论文集》一书中,虽然H. L. 威斯林对“帝国主义”、“殖民主义”及“扩张”在学理上的讨论做了溯源,但是我们认为,殖民文化的发生远远早于H. L. 威斯林在学源上所追溯的谱系,也如同文学现象的萌发态势远远早于文学批评在理论上所操用的那怕是最早的“文学”概念等一系列学术话语。所以,在此必须提及的是,殖民文学作为殖民经济与殖民文化的精神副

产品,无论是零散还是大规模的生成,远远早于 H. L. 威斯林关于“帝国主义”、“殖民主义”与“扩张”在理论上的探问。其实,殖民文学的发生与美洲大陆的发现及欧洲人向北美大陆的早期移民、拓荒、传播基督教教义有着内在的文化维系。17 世纪以来的北美大陆是世界文学史上大规模殖民文本书写与殖民文学现象的孳生地,东方中国大陆的世界文学与比较文学的研究、教学对西方殖民文学现象的疏忽,这不能不说是一个巨大的缺憾。

由于国内学界对国外殖民文学的研究基本处于真空状态,并且没有起码的材料准备与积累,因此,我们在溯本追源中清理后殖民批评时对殖民文学的反思,也处在一种举步维艰的境地。但是,至少美国盖尔研究公司(Gale Research Company)出版的大型系列丛书《文学传记词典》第 24 卷《北美殖民地作家 1606—1734》与第 31 卷《北美殖民地作家 1735—1781》(为我们提供了整部文本的关于北美殖民地时期作家的学缘谱系。[7])

由于当下东方中国大陆学界对后殖民批评的接受是从一种偏执的视角完成的,所以在西方学界原初语境下崛起的后殖民批评在东方中国大陆学界变体为一种保守的民族主义批评思潮。再由于后殖民批评在中国大陆学界的变体及变体所营造的使人无法规避的批评语境,可能会导致当我们走进西方殖民文学与殖民文学批评所构建的原初语境中时,会获得一种在理论与美学价值评判上截然相反的学术休克感。

美国学者艾默利·艾利特在《北美殖民地作家 1606—1734》. 前言中曾给出过一段被美国学界认定的综述:

从 19 世纪早期以来,当第一批美国殖民文学史与早期美国文学史开始产生时,批评家与历史学家曾经哀叹早期美国文学遗产的贫瘠,把美国文学写作不成熟的窘困与当代英格兰、苏格兰诗歌作品的雅致比较,批评者提供了种种借口,以解释为什么美国人作为文学艺术家的失败。其中一个论据是,殖民者一直忙于拓荒,一直忙于法律、政府、学校和商业的建设,没有把时间与精力投入纯文学(belles-lettres)。另一个论据是清教徒主义(puritanism)在文化中拥有一种强大的势力,以致种种反对想像放任的规定和走向功利主义(utilitarianism)的限制,压制了美学的成就,仅仅

怂恿了呆板与说教形式之文学的产生。接下来的原因是,在新英格兰由于神职人员通常控制着出版业,并且他们又是写作世界的主人,在北部殖民地,传教是唯一通向公众的文学形式。关于说明在中部殖民地与南部殖民地极小量的文学产生,存在一种既成的解释,即气候与地理不支持文化中心的创造,或者没有赐予文学的产生以一种充盈的精力。当这些借口不充分时,总是有一个辩解,即绝大多数殖民者是文盲和穷人,他们是欧洲的贱民。所以令人信服的是这样一种描述,一代代美国人是被这样教育的:美国文学真正开始于拉尔夫·奥尔多·爱默生(Ralph Waldo Emerson)的散文与霍桑(Hawthorne)及梅尔维尔(Melville)的故事。[8]

当下中国大陆学者关于后殖民批评的展开,在理论主体的形象设计上均以第三世界知识分子的身份出场,先把自己定位于后现代世界秩序的边缘,再以一种对殖民或后殖民的抵抗张力来证明无论殖民者还是后殖民者都获有一种释放霸权的欲望。当然,目前中国大陆学界还没有在学缘谱系上把殖民文学与后殖民文学、殖民文化与后殖民文化、殖民批评与后殖民批评链接在一种学源探索中,打通三者先后的内在逻辑关系,而我们作为东方中国大陆学者囿于有限的知识获得,带着在汉语语境下变体的后殖民批评的激进,看视艾默利·艾略特在上述《前言》中的陈述,我们会在一种截然悖立的价值比照下获取三个启示。

第一,在艾默利·艾略特看来,早期北美大陆的殖民者并非完全是掠夺者,他们可能是文盲和穷人,是来自欧洲的贱民。在早期的殖民拓荒者诗意的种种形式书写中,我们似乎还找不到那种暴富的殖民者在短期脱贫中傲慢出的经济霸权与话语权力。如北美殖民地时期女作家安娜·布莱特斯惴特(Anne Bradstreet),就当代美国奎英斯学院(Queens College)学者温迪·马丁(Wendy Martin)对她的研究证明,安娜·布莱特斯惴特的良好教育不是来自学院,而是来自她的父亲:“安娜·布莱特斯惴特被认为是成熟的新世界诗歌中的第一位女性。1650年,她的诗歌集《在美国最新崛起的第十个缪斯女神》(*The Tenth Muse Lately Sprung Up in America*)在伦敦第一次出版时,得到了为数众多的赞许性关注。……至今她仍然被认为是北美殖民地早期诗人中最为重要的作者之一。虽然她没有进过学校,但她从

她的父亲那里受到过良好的教育。”^[9]在关于安娜·布莱特斯揣特的文学传记中,我们感受到的是,一位女性因拓殖时期的草创而无法步入学院与无法走进知识的愚昧,及一位女性于潜在的性别歧视中所透露出的不可遏制的才华。

第二,在艾默利·艾略特看来,北美殖民地文学并非是一种纯文学写作,更多是以书写镜照早期殖民拓荒、殖民经济与殖民商业道德等现象。就美国辛辛那提大学(University of Cincinnati)学者罗伯特·D. 阿纳(Robert D. Arner)对早期北美殖民地文学作家乔治·奥尔斯普(George Alsop)的评价而言,与其说这些书写文本是“文学”,不如说更多的是在“文学性”中成立自己的价值:“乔治·奥尔斯普是殖民时期北美最具讽刺性作品之一的作家。《马里兰省的一位人物》(*A character of the Province of Mary-land*)直接写成于他本人做契约佣工时的体验。这部著作是散文与诗歌结合在一起,创造了马里兰作为等待开发之处女地的形象,这部文本直接或间接地讨论了大量的关于马里兰经济命运的主题,包括萨斯奎哈纳印第安人(*Susquehanna Indians*)、英国政治与商业道德。”^[10]需要注意的是,文学理论应该在“文学”与“文学性”这两个概念之间置放着一条分水岭,“文学”是在一种纯粹的审美书写中所结构的意象文本,这种意象文本是一种纯文学写作,而“文学性”仅是给非文学书写下意识地铺垫上一种情感的色彩。我们说,北美殖民地文学中的一部分文本并非是纯文学写作,也正是在这个意义上成立我们的观点。

第三,在艾默利·艾略特看来,与殖民拓荒者同步移民于北美大陆的基督教文化,在本体论上对殖民拓荒者给予信仰的控制,以及基督教教义在公共社区的布道对殖民文学写作中的美学成就产生了压制,书写往往是把基督教教义的道德说教固化在文本中。其实,就最后一点来客观地评估,艾默利·艾略特在《前言》中对北美殖民地文学发生的描述带有一种反基督教文化的色彩。就从本体论与生存者安身立命的信仰价值评判来看,对于那些从欧洲向北美大陆移民的早期拓荒者来说,基督教在信仰安身立命的本体上,为他们在困境中的生存与拓殖提供了强大的凝聚力,基督教在信仰的本体上成为拓荒者的精神支撑点。甚至在美国南北战争前后,基督教为废除

黑人奴隶制和殖民时期的种族主义产生了巨大的推动作用。^[11]当下大陆学者一提及“殖民”这个概念，在情感上总是压迫于中国近现代历史在这个概念中所沉积的价值与情感；且第三世界中东的“伊斯兰东方”建构者——赛义德也在一种贬义的色彩中极尽书写之能事描述欧洲“殖民”的晦涩：“东方学(Orientalism)这个概念很少受到今天专家们的欢迎，不仅因为这个概念太暧昧及太笼统，也因为带有19世纪和20世纪早期欧洲殖民主义专横推行的态度。”^[12]

其实，从赛义德的后殖民批评由英语控制的西方学界侵入中国大陆汉语文学界后，笔者始终对他的文化身份与学术身份投注百分之百的怀疑，当赛义德的伪身份阴影遮蔽东方大陆汉语文学界，逼迫当下的文艺理论在后殖民批评的话语下众声喧嘩一种抵抗的保守主义情绪时，我们不应该忘记设问赛义德究竟是巴勒斯坦学者还是美国学者。无论如何，赛义德把“殖民”这个概念的历史发展情绪化地阻断了，以至让我们忘却了早期从欧洲移民北美大陆之拓殖者为求生而遭遇的种种苦难：“我们发现殖民处在一种悲伤与无法想像的条件中，在拓殖者中有百分之八十以上的人死于冬季之前，他们中有许多人非常虚弱而多病，他们的谷物与面包几乎不足于支持他们食用两个星期。”^[13]宗教与信仰这两者之间有着不可割舍的意义维系，英文“Religion”在能指与所指的逻辑链接中本身就负载着“宗教”与“信仰”的双重意义，生命在苦难中的延宕更执求于在信仰上的皈依，所以求助于宗教是早期拓殖者于生存苦难中所命定的劫数。

在整体检索了《北美殖民地作家 1606—1734》与《北美殖民地作家 1735—1781》这两部著作之后，我们可以说，两部著作共撰述与评价的176位北美殖民地时期的作家，他们大多数都是在教会供奉主耶稣的神职人员或基督教信仰的皈依者，其中不乏17世纪与18世纪从欧洲移民于北美大陆而传教的知名主教与神父。早期殖民作家托马斯·布瑞(Thomas Bray)就是其中一例，美国田纳西大学(University of Tennessee)学者米切尔·A·罗非诺(Michael A. Lofaro)在撰写托马斯·布瑞的文学传记时，曾给出这样的评价：“托马斯·布瑞神父对于英国教堂之差会的重要性来说，是难以估计的。在传教士与博爱的社团中，他是一种推动的力量，这个社团秉有一种世界范

围的意义,并对北美殖民地来说有着深远的影响:这个社团促进了基督知识的传播。”^[14]我们注意到辑入《北美殖民地作家 1606—1734》中关于托马斯·布瑞的著作,几乎都是关于基督教与信仰方面的:《在外国垦殖园中关于激励及促进宗教与知识的建议》(*Proposals for the Incouragement and Promoting of Religion and Learning in the Foreign Plantations*);《一个备忘录:关于北美大陆宗教信仰现状的表述》(*A Memorial, Representing The Present State of Religion, On The Continent of North-America*)等。米切尔·A·罗非诺对托马斯布瑞的极高赞扬溢于言表:“美国人的布道及其相关的文学是托马斯·布瑞为殖民者全部奉献中的一个完整的部分。”^[15]也就是说,在这个拓殖的时代,如果我们不透过基督教教义的书写文本去寻找文学或诗意,大概我们会失去更多的文学作品与文学作家。基督教与美学在一种互为悖立但都可以同时成立的二律背反中推动了北美殖民地文学的发展,这就是表现在北美殖民地文学中神学与美学的二律背反。

需要申明的是,在这里我们不是把这一时期的文学与诗性的写作统统打入神学的教义中。我们也发现,在北美拓殖时代同时也存在着美学含量很高的纯文学书写,但是这些作品中的部分创作主体还是把信仰的视野旁移于纯文学的审美空间之外,以执著的信仰挟带着更多的诗意与情感去目击本体而衷情上帝,最终冷落且放弃了文学。如 18 世纪上半叶曾在北美新英格兰以诗获取桂冠荣誉的玛瑟·巴爱尔斯(Mather Byles):

虽然玛瑟·巴爱尔斯的早期诗学影响赢得他在新英格兰相当高的荣誉,也获取了国外对他的瞩目,但是玛瑟·巴爱尔斯于 1730 年开始寻找一个牧师的职位。1732 年,他被选为波士顿赫利斯·斯揣特教堂第一位牧师。……在玛瑟·巴爱尔斯任职为牧师的第一年中,他继续写出了一些诗作,但是他的新职位及其种种联系明显地取代了他对诗歌的兴趣。到 1744 年,他实际上已经放弃了诗。在他妻子去世的那一年,他的绝大多数诗作结集出版,名字为《偶成诗集》(*Poems on Several Occasion*)。^[16]

在《北美殖民地作家 1606—1734》与《北美殖民地作家 1735—1781》这两部著作中，我们可以感受到美国学者在对北美殖民地文学进行批评时所透露出的两种悖立的宗教价值观。与艾默利·艾略特在《前言》中所批判的基督教神学对美学压制的相反，还有一些批评者存在着这样一种价值取向：神学高于美学，神学高于文学，创作主体遁出审美的空间而放逐纯文学写作，这是生命在信仰上对基督的皈依，生命在神学与美学的摇摆中是安身立命的信仰推动其选择了神学。

当我们的思考在研究的书写过程中走到这里时，一种反思的力量让我们不得不回眸当下东方中国大陆学界。以赛义德、斯皮瓦克、巴巴与阿赫默德为代表的后殖民批评佯装西方理论话语对东方中国大陆学界的侵入，在理论的文化身份上弥漫着一种欺骗性与迷惑性。90年代以来的中国大陆学者在本土文学理论贫瘠的窘态下，特别钟情于以“后”(post)字打头的西方批评话语，中国大陆学者对后殖民理论接受，在某种意义上完全是屈从于理论信仰上命定的后现代主义理论所形成的“后”思维惯性，我们不能否认这样一种批评的心理定势。90年代以来，一些学者一见到“后”字，在巴甫洛夫的条件反射意义上就产生一种不可遏制的心理冲动。其实，后殖民理论的原创者都不是西方本土学者，而是来自第三世界亚洲的中东学者；从文化信仰的底蕴来检视，那部让赛义德在西方学界成名且获取功利的《东方学》(Orientalism)，在思路的整体构成上，是以第三世界亚洲中东伊斯兰教为文化背景向西方及其文化传统——基督教挑战的后现代语境下的宣言书，由于中国大陆学者习惯于长期在信仰空间之外流浪而对缺少从本体信仰对宗教的感受，一般都没有看到赛义德在《东方学》中借力于“伊斯兰东方情结”对欧洲基督教文化传统的频频挑战：“首先，殖民意味着种种利益的认同——实际上是种种利益的创造；这些利益是商业、交通、宗教、军事与文化。比如就伊斯兰教和伊斯兰地区而言，英国感到作为一种基督教的权力有必要捍卫自己的合法利益。为了使这些利益进一步发展从而形成了一种联合的机构。如早期成功设立的那些组织基督教知识促进会(1689)和国外福音传播会(1701)，以后又出现了像浸信传教会(1792)、教会传教会(1799)、大英及域外圣经会(1804)与伦敦犹太人基督教促进会

(1808)等组织。这些差会‘公开参预了欧洲的扩张’。”^[17]确切地讲，“欧洲扩张”与“西方扩张”在外延与内涵上还是两个不同的地域概念，北美殖民地文学是欧洲扩张的结果，但是我们无论在“欧洲文化”还是在“西方文化”的概念下展开学术讨论，都不应该在无视与忘却阻断欧洲文化或西方文化的传统——基督教文化，这就如同我们讨论东方中国文化时，不应该切断中国文化的传统——儒家文化、道家文化与本土化的佛教文化。

当下中国大陆学界对后殖民批评的接受、回应及对赛义德等人学术话语的译介，都忽视了赛义德在信仰终极上所挑战的标靶——西方基督教文化传统，以及忘却了千年来在本地信仰上支撑欧洲文化或西方文化的主流传统——基督教文化。武力、经济与政治的扩张最终必然要转型为文化形态呈现出来，所以哪里有文化扩张，哪里就有殖民文化。正如欧洲文化在基督教教义的普救主义(universalism)下向整个世界的延展，殖民文化在敏感的理论中也必然是全球性的。在某种道德概念的替换上诠释，“民族”是一个极为狭隘的概念，一旦一个民族的经济、政治与文化挟带着一种文明的强势，并把这种“民族文明的强势”在道德话语中降解为“种族优越感”，再一旦这种种族优越感作为一种发达国家的文明溢出这个民族的地域疆界，挟带一种普救主义的关怀步入其他国度，由于两者之间互为他者(other)的关系形成，“殖民”将被冠置于这个民族的头上，在这个意义下，强势文化在普救主义理念中所隐喻的工业文明与科学技术也被贴上了“殖民”的标签。无论怎样，在学缘谱系的历史追溯上，我们在全球殖民文化的大概念下，把殖民文学到后殖民批评的发展历程在逻辑上可以链接为五个阶段：第一阶段是北美殖民地文学，第二阶段是第三世界非洲殖民文学，第三阶段是第三世界非洲新殖民批评，第四阶段是第三世界亚洲中东后殖民批评，第五阶段是第三世界亚洲中国大陆的后殖民批评变体。我们可以说，从第一阶段到第四阶段，在“殖民”这个概念下，一切文学现象及一切文学批评的文化延展，都与欧洲基督教文化传统有着不可剥离的本体论维系。不信，在这里把你的信仰视界敞开，延展到文化与宗教链接的逻辑本体上，你的理论触感可以嗅到神学与反神学在不同的宗教信仰中所释放出的文化气味与

批评理念。

“殖民”的误读及其概念清理

在这里,我们必须申明的是,殖民作为一种文化现象,发生远远早于美国学者 H. L. 威斯林在纯粹的学理概念上对“帝国主义”、“殖民主义”与“扩张”这三个概念的时空界说,并且北美殖民地文化也没有当下中国大陆学者从赛义德等人的后殖民批评中误读而来的那种错觉:即宗主国文化对臣属殖民地的压迫感。因为,“殖民”是一个在时空意义上远远先于“殖民主义”的纯粹技术性概念,早期的“殖民”也仅是在“移民”(emigration)的纯粹技术内涵下成立自己的中性意义,正如美国学者 H. L. 威斯林所承认的:“殖民是一个技术术语,在原初意义上,仅仅用于描述人们迁移到世界其他地方并在那里展开新的定居生活的现象。”^[18]我们承认北美大陆的拓殖对印第安土著文化的侵蚀及使之在北美大陆的边缘化,在《“印第安人”:文本主义、道德和历史问题》(‘Indians: Textualisms, Morality, and the Problem of History’)一文中,美国学者简·汤普金斯(Jane Tompkins)曾就“早期美国文学”论题,援引众多的材料,介绍了 17 世纪新英格兰地区英国清教徒与土著印第安人之间殖民与被殖民的关系,他主张“运用逻辑和一套从美国印第安人文化中得到的而不是欧洲中心论的价值观来解释印第安人的行动,并使这种解释酷似印第安人自己在解释自己的行动”。^[19]从阐释学的视角来看,这种追寻原初意义的方法可以规避读解中的欧洲中心论,但从历史的角度看,在 17 到 21 世纪为保留一种原始意义上的印第安土著文化,而否定一个后工业文明之美国的发达,这多少是某些学者为了成就自己的学术功利,必须佯装同情被殖民者或少数族,以一种受文化暴力迫害的偏激向国际主流文化挑战而引起国际学术界的注目。从骨子里剖解,赛义德就是那种以自己本土文化之落后和受压迫为资本,向西方中心主义挑战成功的学者。的确,在后现代理论与后殖民批评语境那里,“落后”、“边缘”、“少数族”与“非主流”是一种极为有利可图的身份。

为什么没有人这样设问:你渴望走进西方或美国学界获取一种

被西方学人的同情或自责所瞩目的显赫吗?其实,一切很简单。第一,你必须操用一口流利的英语,把英语在生命的存在意义上彻底地本能化,本土母语对你的第三世界身份的支撑不再有任何意义(没有任何文化能够比语言在种族的意义把人与人之间的价值拉开了)。第二,佯装是来自第三世界受西方文化压迫的少数族(但很可能你是在第三世界名牌大学获取教职的教授,隶属第三世界中产阶级的显赫一类)。第三,利用西方学者(尤其是美国学者)对差异的接受及其在基督教文化下对非我族类的普世同情向第一世界挑战。来自第三世界亚洲中东那些原创后殖民批评者无一不是如此。第一世界的学者不同于第三世界学者,从某种视角来看,某些第一世界学者是很可怜的,他们已经学会忍受于被第三世界学者的唾骂中来认同、接受第三世界的话语表述。在这个意义上,赛义德在骨子里十分得意于他的本土文化所保持的落后、愚昧与边缘,否则他就失去了向美国或西方发达国家挑战的贫穷资本。在《东方学》的《想像的地理学及其表述:东方的东方化》(‘Imaginative Geography and Its Representations: Orientalizing the Oriental’)一章中,我们可以揣摩到赛义德支离西方学者诺曼·丹尼尔在《伊斯兰与西方:一种想像的创造》一书第84页的表述,来为自己的身世诉苦:“这样我们将发现,人们普遍认为,在12世纪与13世纪,阿拉伯是基督教世界的边缘(fringe),是异教徒的天然收容所(asylum)。”^[20]

不错,赛义德在《东方学》所精心营构的“伊斯兰东方情结”中,落后、愚昧与边缘是一种取之不尽用之不竭的学术资本。

无论如何,从人类移民发展史的视角看,我们不应该把后殖民理论所批判的宗主国“扩张”无限地放大到早期北美大陆在“移民”的中性意义下成立的殖民文化与殖民文学写作中去,让所有的研究者一提及“殖民”,便在文学与文学批评的感觉上获取一种反审美的战栗感。但是,我们也并不是偏执地认为“移民”这个概念一成不变地恒持于一种纯粹中性技术话语的表达中,我们充分注意到,在《北美殖民地作家1606—1734》与《北美殖民地作家1735—1781》两部著作的撰评176位北美大陆拓殖时期的作家中,也注册了一位黑人作家,并且是女性。她就是出身于非洲奴隶的女作家菲莉丝·薇特丽(Phillis

Wheatley)：“虽然菲莉丝·薇特丽是一位非洲奴隶，但她是非洲前十九世纪最著名的诗人。……在有文化的殖民者中，她的名字是众所周知的，她的成就对于尚缺乏经验的反奴隶运动(antislavery movement)是一种催化。”^[21]随着早期拓殖者原始资本的逐渐积累，再随着移民者贱民身份转型为缺少贵族头衔的暴发户，他们从非洲大量地贩卖黑奴，“殖民”也开始从“移民”的纯粹中性技术话语中剥离出来，接受被殖民者赋予它的批判意义。在这个意义上，殖民与战争有着不可切割的意义链，在《殖民战争：导言》一文中，H. L. 威斯林从哲学与史学的高度曾给出这样的隐喻：“正如赫拉克利特所认为：一个具有争议的哲学命题即战争是一切事态肇源之父。然而，毫无疑问，战争也是史学之父。”^[22]“美国独立战争是一系列漫长的反殖战争的开端”。^[23]在北美早期英属、法属与荷属殖民地时期，来自欧洲的大规模移民在这里发生，同时，来自欧洲的大规模殖民也在这里发生，大规模的殖民文学及殖民文学批评也在这里发生。当“殖民”与“蓄奴”搅在一起，于历史的评价意义上不可剥离时，“殖民”作为一种意义的能指，终于游离于“移民”这一所指，而与当下我们在汉语语境下所理解的在种族意义上的经济与文化侵略的批判意义之所指链接。

需要在概念上界定明晰的是，北美殖民地文学是指 1783 年美国独立战争胜利之前北美殖民地时期的文学创作。如果把这一时期来自欧洲的“移民拓殖者”在概念上可以称之为“殖民者”的话，那么这一时期的文学应该被理解为“殖民者的文学”。需要再度于概念介译上明晰的是，仅从字面上来翻译，“American Colonial Writers”至少可以有四种翻译方法：“美洲殖民地作家”、“美国殖民地作家”、“美洲殖民作家”与“美国殖民作家”。从美国盖尔研究公司出版的大型系列丛书《文学传记词典》第 24 卷“*American Colonial Writers, 1606—1734*”与第 31 卷“*American Colonial Writers, 1735—1781*”这两部著作编撰的具体内容来看，这两部著作应该翻译为“北美殖民地文学”最为恰切。因为 1775 年北美殖民地掀起独立战争，1776 年 7 月 4 日宣布成立美利坚合众国，1783 年战争结束，美国获得英国的正式承认。在史学与地理学的时空意义上，这两部著作所品评的作家与作品

涵盖美国建立之前从 1606 年至 1781 年“北美”大陆殖民地时期的全部文学现象。

当然“colonial”包含“殖民的”、“殖民地的”与“殖民地居民”等至少这三个以上层面的含义。在史学与地理学之学科所严格限定的意义上，“殖民地居民”不仅包括土著居民，同时也包括移民而来的非本土居民。如果我们把“American Colonial Writers”翻译为“北美殖民地作家”，那么我们在性质上就必须把“殖民地文学”这一概念总成下的两类写作主体及其所撰写的两类文学性文本界分开来，即“殖民者写作的文学”与“被殖民者写作的文学”。

其实，当我们的思路走到这里之后，我们应该对“殖民”及“殖民”意义下重组的一系列学术概念就字面意义做进一步清理，即以减少学界对“殖民文学”、“殖民地文学”“殖民主义”、“殖民批评”、“殖民理论”、“新殖民主义”、“新殖民批评”、“后殖民主义”、“后殖民批评”与“后殖民理论”等一系列概念就字面所提取的误读意义。

在中国近现代学术思想史上，是谁最早把“colonial”翻译为“殖民”或翻译为以“殖民”为定语所组合的其他概念（如殖民主义），我们无从考证。但是，我们却希望在汉语发展史的历程上追踪一次“殖”的原初意义及其应该与“colonial”所链接的相关意义。

从汉字造字的构形上来看，“殖”是一个后起的形声字，因为出土的甲骨文或金文中没有“殖”这个字。许慎《说文解字》曰：“殖，脂膏久，殖也。”^[24]“殖”的第一个层面意义是指“脂膏放久而腐坏”，王筠《说文解字句读》关于“殖”也释为：“盖谓脂膏日久而殖败也。”^[25]“殖”的第二个层面意义是指“繁殖”与“生长”。《玉篇校释·歹部》曰：“殖，长也，生也，种也。”^[26]《字汇·歹部》曰：“殖，蕃殖滋生也，又兴利生财曰殖。”^[27]《左传·隐公六年》载：“为国家者，见恶如农夫之务去草焉，芟夷蕴崇之，绝其本根，勿使能殖，则善者信矣。”^[28]“勿使能殖”之“殖”即“繁殖”与“生长”的意思。“殖”的第三个层面意义是指“经营”、“生才”、“积聚”与“聚集”。《广雅疏证·释诂》释曰：“殖，……韦昭注云：殖，蕃也。《周语》云：“财用蕃殖，皆积之义也，兴生财利谓之货殖。”^[29]《集韵·识韵》曰：“殖，兴生财利曰殖”。^[30]“殖”的第三个层面的内涵是源于上述两个层面的引申义，段玉裁于注中给

出了“殖”的引申解释：“脂膏以久而败，财用以多藏而厚亡。故多积者谓之殖货，引申假借之义也。”^[31]司马迁以“布衣匹夫认，不害于政，不妨百姓，取与以时而息财富”。解释《史记》设“货殖列传”的用意。^[32]《列子·杨朱》言：“子贡殖与卫”，张湛曰：“殖，货殖。”^[33]“殖”的第四个层面意义是指“种植”。《玉篇·歹部》：“殖，种也。”《尚书·吕刑》载：“稷降播种，农殖嘉谷。”^[34]此处“殖”即“种植”之义。从语义学的视角看，“殖”作为一个书写符号，在能指的意义之上，与其四个层面所指的引申义之间有着互为指涉的意义链关系，也就是说，“殖”与其四个层面的所指内涵是在一种总体的语境中划分为四种意义的，我们从“殖”的书写中提取任何一个层面的意义，都无法把这一层面的意义与其他层面内涵的意义链切断；因此当我们把“colonial”翻译为“殖民”以后，这个“殖”在某一层面意义的突出地负载了其他三个层面与之链接的意义总成。倘若在语义学的理论上理解了这一点，我们从“殖民”、“殖民主义”与“后殖民主义”这一系列概念的“殖”字中应该提取上述至少后三个层面意义的全部价值评判，即：“繁殖”与“生长”，“经营”、“生财”、“积聚”与“聚集”，“种植”。在这样一种总成的语境下提取意义，不同于“移民”(emigration)这样一个中性概念，语感已经告诉我们“殖民”这个词组的贬义性很强。《汉语大词典》把“殖民”定义为：“原指强国向所征服的地区移民”，^[35]于概念的定义中已经把“殖民”在“聚敛财物”的隐喻上用如一种具有霸权性的动词了。

也就是说，无论是在“殖民文学”还是在“殖民地文学”这两个命题下，我们必须界分“殖民者写作的文学”或“被殖民者写作的文学”，否则我们仅能够从“殖民文学”或“殖民地文学”这两个命题的“殖民”中，提取“聚敛财物”的贬义，从而对“被殖民者写作的文学”进行贬损的误读。注意，在不同的时空中，关于“殖民文学”或“殖民地文学”这两个概念所理解的差异性很大，北美早期殖民地时期的文学更多的是“殖民者写作的文学”，如上述我们提及的安娜·布莱特斯耐德和乔治·奥尔斯普等。有趣的是，倘若我们把这一时期的文学写作称之为“移民文学”，这样在文学批评的价值情感上我们将失去以往对“殖民主义”这一话语既定理解的理论张力；因为从早期北美移民

者艰苦的拓荒行为中,我们还无法百分之百地提取来自英帝国主义宗主国的那种侵略感、霸权感、傲慢感与优越感;同时在“北美殖民地文学”这一概念下,目前,我们在汉语语境下还无法找到有关学者对北美印第安土著人写作讨论更为详细的踪迹。我们不得不承认,在当下汉语语境中我们缺少对北美印第安土著人早期写作之材料的把握,所以我们只能把“北美早期殖民地文学”更多地视为殖民者的文学,或者在某种中性或保守的意义上称其为“移民文学”。

但是,倘若我们把文学批评的时空移置于第三世界被殖民的非洲大陆,那么,无论是“殖民文学”还是“殖民地文学”,都应该在两种悖立的意义上成立两类主体写作的文学,即“殖民者的文学”与“被殖民者的文学”。如出生于尼日利亚之奥其底(Ogidi)的齐努瓦·阿切比、出生于马提尼克岛的艾梅·赛萨尔和出生于尼日利亚之阿贝奥库塔的沃勒·索英卡,他们的写作即是被殖民者的文学书写。^[36]把非洲作为欧洲对立形象之他者世界来描述的《黑暗的心灵》及其作者约瑟夫·康拉德,^[37]就是作为带有殖民视界写作的殖民者文学;当然替换另外一个地域的视角,《黑暗的心灵》又是英国文学的经典之作。

问题在于,当非洲黑人作为奴隶被贩卖到北美大陆后,他们在北美殖民地的写作是否应该被定义为“被殖民者的文学”?问题不应该简单地回答“yes”或“no”。因为从文化所属及其身份来看,黑人在北美大陆并不是土著居民,所以他们的身份不是被殖民者,他们是屈服于来自欧洲宗主国之殖民者暴力下所臣服的奴隶,在身份上他们是“移民”而不是“殖民”。思考到这里,我们发现“移民”与“殖民”这两个概念因时空的替换与身份的替换,而呈现出不同的解读价值。并且在宗主国所属殖民地或在当下东西方经济与文化交汇之期,往往谁是殖民者谁是被殖民者在历史与文化的同化、融合与协作中很难说得清楚,正如英国学者吉尔伯特在《后殖民批评·导言》中所言:“后殖民批评争议的一个问题就是,没有哪一种简单的对立模式能够恰切地抓住殖民者(colonizer)与被殖民者(colonized)之间的关系。同化、融合与协作现象延长了殖民经历。民族资产阶级的存在立刻把任何对立模式复杂化。”^[38]

问题就在这里，如果我们在概念上统称“北美殖民地文学”，那么北美殖民地时期的黑人写作或美国独立后的黑人写作究竟在身份与审美上应该怎样定义？

如上述我们引桑德拉·A. 奥尼尔在《文学传记词典·第31卷·北美殖民地作家 1735—1781》所言：“菲莉丝·薇特丽是一位非洲奴隶，但她是非洲前十九世纪最著名的诗人。……在有文化的殖民者中，她的名字是众所周知的。”在北美殖民地时期“有文化的殖民者中”，菲莉丝·薇特丽的“名字是众所周知”。菲莉丝·薇特丽是有文化的殖民者吗？当然，菲莉丝·薇特丽显然不是殖民者，而是在殖民暴力下强迫从非洲移民于北美大陆到做奴隶的黑人，她仅是被有文化的白人殖民者所了解：“从那时到内战结束，通常是北方白人的废奴主义者鼓励那些前奴隶（ex-slaves）记载他们的经历，赞助他们的出版和发行。”^[39]注意，在这里的直接引语中，我们不应该忘记提取这一意义：在北美殖民地时期，一些白人移民者他们可能是废奴主义者，但是这些废奴主义者，任何一位都有可能在这第三世界狭隘的政治批判话语中被称之为殖民主义者。身份只要一国际化，一切都会变得复杂化。尤其在当下东西方文化的频繁汇流期，我们应该避免抡起“殖民批评”或“后殖民批评”的大棒，随意打在任何一位第一世界学者的身上，以此成立自己的反殖民者身份。

所以我们在启用“北美殖民地文学”或“殖民文学”等这一类概念时，对被殖民者或像菲莉丝·薇特丽等一类的写作者要给予谨慎的描述。我们注意到，在美国盖尔研究公司出版的《文学传记词典》这部以欧美文学为主流的世界文学巨典中，编者把北美殖民地时期和美国独立后的黑人文学写作，独立于《北美殖民地作家 1606—1734》和《北美殖民地作家 1735—1781》两卷之外，单独成立《哈莱姆文艺复兴之前的美国非洲裔作家》（*Afro-American Writers Before the Harlem Renaissance*）、《从哈莱姆文艺复兴到 1940 年的美国非洲裔作家》（*Afro-American Writers from the Harlem Renaissance to 1940*）与《1955 年之后的美国非洲裔小说作家》（*Afro-American Fiction Writers After 1955*）等卷册，这样就把北美殖民语境下或美国殖民者营造的种族主义语境下的黑人文学写作独立出来，在

批评、流派与思潮上给予他们自主的文学地位。我们也注意到，在盖尔研究公司出版的另外一套 17 卷的《十九世纪文学批评》(Nineteen-Century Literature Criticism) 巨典中，研究者以“北美奴隶叙事”(American slave narratives) 这一批评术语来指称黑人文学写作，而没有无视黑人文学写作这样一脉巨大的主潮，把它不适宜地置放在笼而统之的“殖民文学”或“殖民地文学”这样的概念下，使“殖民”与“被殖民”混淆不清。正是如此，《十九世纪文学批评》一书中的《北美奴隶叙事》一章的《序言》，把北美奴隶叙事作为一脉有独立风格的文学流派来看视：

北美奴隶叙事是自传体式的表述，在这些自传体式的表述中，美国黑人描述了他们作为奴隶及从南部的奴隶制逃往北部获取自由的种种体验。虽然这种奴隶叙事呈现于早至 1703 年晚至 1944 年的美国，但是批评家认为这一流派 (genre) 活跃于 1831 年废奴主义者 (abolitionist) 运动的开始到 1865 年内战的结束。在这个时期，种种奴隶叙事呈现为反奴隶制 (anti-slavery) 事业中的关键文献。^[40]

再如“殖民主义”与“殖民批评”，“后殖民主义”与“后殖民批评”这四个概念的学理性划界问题。《汉语大词典》把“殖民主义”定义为“在资本主义发展的各个阶段，资本主义强国压迫、奴役和剥削落后国家，把它变成为自己的殖民地、半殖民地的一种侵略政策。”^[41]在中国大陆学界，我们一般都凭借数十年来政治话语的思维惯性，可以下意识而准确无误地从“殖民主义”这个概念的“殖民”两字上提取其强国以侵略弱小民族而“聚敛财物”的贬损意义，进而导致对“殖民批评”或“后殖民批评”这两个概念大有误读之感。

什么是殖民批评？什么是后殖民批评？我们怎样给这两个概念下定义？20 世纪 90 年代以来，中国大陆学界谁也没有给出过精确意义上的学理性回答。

关键在于，殖民批评与后殖民批评虽然是第三世界民族主义者抵抗殖民与后殖民的理论话语，但它却是地道的西方理论泊来

品，我们还是应该看一下西方学者对它的定义。其实就目前我们也无法找到西方学者所给出的精确定义。吉尔伯特编撰的《后殖民批评》一书是英国高等院校的教材，吉尔伯特曾在这部教材的《导言》中给出过这样的描述：“值得注意的是，许多后殖民批评采用的是自我定义法——人们划定一个学术的、地域的或政治意义上的圈子，指出在这样的圈子内即会出现某些叫做后殖民主义的东西。”^[42]我们知道，在文学批评空间，概念的界定与概念的描述是两种截然不同的学术话语表述；我们可以见出吉尔伯特关于“后殖民批评”表述显然不是逻辑严谨意义上的概念界定而是概念描述，但我们不难从他的描述中拾取关于“后殖民批评”的基本内涵，即“后殖民批评”在理论上是指向“后殖民主义”而展开批判的，又如吉尔伯特所言：“后殖民批评家们常常把后殖民主义看视为一种赌注，这一赌注即是在特定的民族斗争语境下的一个政治过程。”^[43]在这个意义上，“殖民批评”应该理解为被殖民者在反殖民运动中对殖民主义及其策略的回应与批判，我们把这种回应殖民主义的批判在理论的意义之上称之为“殖民批评”（colonial criticism）。也就是说，“殖民批评”是对“殖民主义”在理论上所展开的抵抗，殖民批评这一行为的主体是为殖民者所压迫的被殖民者，即殖民主义的抵抗者，如来自第三世界非洲的齐努瓦·阿切比、艾梅·赛萨尔、弗朗兹·法侬与沃勒·索英卡等。“后殖民主义”与“后殖民批评”也是如此，前者是世界格局处在冷战之后的所谓文化霸权殖民主义者，后者是被文化帝国主义在后殖民主义行为中浸润而失去权力的抵抗者，如来自第三世界亚洲中东的赛义德、斯皮瓦克、巴巴与阿赫默德等人。

也就是说，我们不应该仅凭借数十年来政治话语的思维惯性，下意识地从“殖民批评”与“后殖民批评”这两个概念上提取一种贬损的意义。我们不妨检索一下 20 世纪 90 年代以来中国大陆关于后殖民主义与后殖民批评讨论的文章，这两类概念在某些学者的论述中始终是混淆在一起的。^[44]吉尔伯特在《后殖民批评·导言》中把这两个概念界分的极为清楚：“分歧的存在是一切后殖民批评家（postcolonial critics）和后殖民主义批评家（critics of postcolonialism）都承认的。”^[45]在这里，我们必须对“后殖民”与“后殖民

理论”这两个概念也做一次清理。关于“后殖民”这个概念，徐贲在《走向后现代与后殖民》一书中讨论后殖民理论时，有一个很启人的描述：“可以说，后殖民这个概念乃是第三世界从所谓后现代世界秩序的边缘与其中心的对抗，以殖民关系定位来重写‘后现代状况’。”^[46]不错，“后殖民”这个概念的提出者肯定是来自那些时时刻刻伺机企图进入第一世界宗主国的第三世界学者，“后殖民理论”正是他们把自己定位在边缘的第三世界，以被第一世界宗主国文化霸权所压迫者身份向后现代状况下虚拟的文化帝国主义挑战的理论，因为“第三世界文化的‘后现代性’，充其量不过是一种后殖民形态的后现代性”。^[47]

后殖民理论就是后殖民批评。

但是，在世界经济与世界文化逐渐国际化的倾向下，第三世界本土主义知识分子把西方后工业文明的高科技国际化理解为一种西方工业文化霸权的扩张，这是否能够成立？当下第三世界的民族主义者抵抗世界文化一体化的西方中心主义倾向，在中国大陆汉语文学界的喧哗多少给人留下把无国界的科学技术强迫为科学帝国主义（scientific imperialism）的迹象。

毫无疑问，第三世界学者的殖民批评在最善良的表达上把殖民作为一种扩张界定给西方宗主国，但是西方学者怎样在关于殖民主义的讨论中陈述自己呢？还是让我们来看看 H. L. 威斯林的理论组合：

这样，同时较之于帝国主义，殖民主义是一个较为宽泛和较为限定的概念。殖民主义有一个较为宽泛的内涵，因为它不局限于资本主义发展的一个特定历史时期或一个特殊历史阶段。换言之，虽然殖民主义通常包含其他的形式，这些形式涉及一种略微不同的法律性质，如保护国或海外领土；但殖民主义也是一个较为限定的概念，因为它只是涉及外国统治（殖民地的一种）的一种形式。

像经济与政治一样，因为欧洲扩张的概念同样把文化与社会的相互影响给予以考虑，所以欧洲扩张的概念是所有三个因素最为重要的包含。在论文集《扩张与回应》（*Expansion and Reaction*）一书的导言中，对于欧洲的扩张，我曾不得不给出一个定义，我认为：“欧洲扩张的历史能够

被描述为不同文明系统之间遭遇的历史，在遭遇的历史中，他们相互影响，逐渐走向文明全球化的普世系统。”^[48]

在这里我们似乎可以见出以基督教文化传统为背景的西方学者于其表述中呈现出的普世精神。文学理论话语的操用仅在一个话语符号的变换中也可见出思路的精巧，在此表述中，“文明全球化”极为精巧地替换了“文化一体化”，在当下东西方文化的遭遇中，西方跨国资本下的后工业文明对中国大陆公共生活的高科技编码，是否应该被解释为以抵抗后殖民而去否定后现代状态下的高科技文明？科学帝国主义的概念在这里呼之欲出！后殖民主义不就是西方科技殖民主义的隐喻吗？其实，叶维廉在《殖民主义·文化工业与消费欲望》一文中就坚持这个理念：“从弱化原住民历史，文化意识到原住民对殖民者意识形态的认同和价值取向的同化，人性工具化的文化工业扮演了一个极其重要的角色。……西方人性工具化的文化工业之输入第三世界的底线，是意识形态的一种重新布置，利用巩固经济合作的说词，作市场全球性的扩张。”^[49]不啻如此，在这篇文章的思路检索中，我们发现东西方文化功底均佳的叶维廉最为釜底抽薪地把殖民主义的原始情结追问到西方文化的传统中——基督教：

自文艺复兴以来，对于基督教中心欧洲以外的异族，一律称之为 Paganism，包括所有未经洗礼的异族，而异教徒往往又是野蛮人的同义字。……十六七世纪西方流行一种派生学（系谱、宗谱溯源）的研究，设法发明异族的过去，设法说明人类文化由创世纪开始一连串的派生与让渡，这样做，是要把欧洲中心以外的异族文化纳入基督教论述中世界已有的异教徒的分类里。在这个过程中，并试图找出各文化所源自的一种未经损坏的原质。这个做法——假定一种（基督教传释系统中的）原质，基本上是反历史的，是无视各文化在特定时空下的独一无二性。其目的很显著，便是要把新的世界变为旧的（即欧洲的）世界，把它们的独特精神性改变为相同性的相似性，这包括了设法把中国古代的大洪水纳入诺亚的故事里，包括了设法在异教徒的乖离中找隐藏的基督教的真理，包括孔子的基督化；他们甚至说在大洪水后古中国保存了神圣的传统。在这派生学的研究后面，往往要说在派生与让渡过程中基督教的原素变了质。反以欧洲人应该义

不容辞地做一个启蒙者,把异教徒、野蛮人、吃人族文化而化之,并把原质挽回云云。〔50〕

当下大陆关于后殖民主义与后殖民批评的讨论最为缺憾的就是滞留在后现代语境下的过于平面化,没有把学理的视野深入到东西方文化传统的深处去展开,因为东西方文化在中国大陆的当下冲撞,内部积蓄着传统道德力量的对话,如不可逃避的基督教文化传统与儒家文化传统。正如上述我们所言,赛义德的《东方学》即是沉入当代东西方文化冲突的表面之下,来剖解基督教文化传统与伊斯兰教文化传统呈现在后殖民的平台上冲突的本体精神。但很可惜,赛义德与叶维廉等均是定居在美国的第三世界知识分子。

在当下后现代与后殖民的讨论空间中,有一类学者是缺少学术道德感的。他们是定居在第一世界宗主国的第三世界学者,并持有宗主国护照在宗主国高校享有教职,他们每天都浸润在第一世界宗主国基督教文化传统的后现代抚摸中,享受西方后工业文明对他们生活带来的快适,但在学术上又拒斥西方的文化传统与后工业文明对他们原住国落后的启蒙;他们自己在宗主国高校获取博士学位,在知识结构上完全跌落于西方化的教育中,操着一口地道的宗主国语言写作或言说什么的,如赛义德在《东方学·导言》所供述的:“我在那两个殖民地(巴勒斯坦和埃及)和美国接受的全部教育都曾经是西方的,而且这种早期产生的意识一直深深地持续到现在。”〔51〕但是,他们还要居高临下地教诲自己的同胞或本土博士不要被西化——殖民化或后殖民化(在第三世界,尤其是大陆中国对洋博士的莫名膜拜导致再优秀的本土博士也如尘封的珍珠),时时告诫自己贫穷的祖国要恒持本土的旧日风情,不要在与西方文化与文明的接轨中“文而化之”。当然,还有一类学者也是需要我们警惕的,即徐贲所言“第三世界并不鲜见的既垂涎西方资本,又想保护本土文化的自相矛盾”的本土学人。〔52〕

北美的黑人奴隶叙事与欧洲基督教文化传统

让我们的思考再度回到从殖民主义到后殖民批评的学缘谱系追

踪那里去，继续回答文学批评的问题。

检阅 90 年代以来中国大陆后现代主义之后的后殖民批评问题，一个潜在的症结就在于过于急功近利地把后殖民批评仅从概念的形式上拿过来，变体为本土的民族保守主义理论话语使用，没有在学缘谱系上反思后殖民批评在世界近现代文化上寓意更为深远的历史背景。我们注意到吉尔伯特的《后殖民批评》与张京媛的《后殖民理论与文化批评》这两部选本，都选收了有关黑人文学、种族主义、殖民主义、印第安人、西印度群岛文学与澳大利亚文学等方面论述的文章，如艾梅·赛萨尔的《关于殖民主义的话语》（‘From Discourse on Colonialism’）、齐努瓦·阿切比（Chinua Achebe）的《非洲的一种形象：论康拉德〈黑暗的心灵〉中的种族主义》（‘An Image of Africa: Racism in Conrad’s *Heart of Darkness*’）、戴安娜·布莱顿（Diana Brydon）、海伦·蒂芬（Helen Tiffin）的《西印度群岛与澳大利亚文学比较》（‘West Indian Literature and the Australian Comparison’）、蓓尔·赫珂丝（Bell Hooks）的《革命的黑人女性：自己争取成为主体》（‘Revolutionary Black Women: Making Ourselves Subject’）、亨·利盖茨（Henry Gates）的《理论权威、（白人）权势、（黑人）批评：我一无所知》（‘Authority, (White) Power, and the (black) Critic; It’s all Greek to Me’）与简·汤普金斯的《“印第安人”：文本主义、道德和历史问题》等。吉尔伯特是英国教授，张京媛是美国博士，从这两位选家的学术眼光所收视的后殖民批评来看，西方学术界“后殖民批评”所依存的理论背景，其外延涵摄的历史与文化内涵显然要远远地大于中国大陆语境下仅局限在民族保守主义中的变体后殖民批评。

我们应该注意到赛义德在加利福尼亚斯坦福行为科学高级研究中心撰写《东方学》时，他的思考一直被跨文化的政治地域学所捆绑。的确，在殖民批评与后殖民批评的话语中，地域学只要在政治理念与文化理念上被意识形态化，文学审美的评判价值必然呈现出巨大的反差。如关于黑人文学现象及其黑人文学批评就是如此。

随着北美殖民地的黑人蓄奴以及欧洲英法帝国对非洲的殖民，黑人文学写作及批评在北美殖民地与非洲本土两方空间中最终结果为两种文学思潮的延留：前者是从 1730 年末至 1944 年的北美黑人

奴隶叙事,及在 20 世纪 20 年代崛起的美国哈莱姆文艺复兴运动(the Harlem Renaissance);后者是从对英法殖民者抵抗的殖民批评到主权独立后“冷战”时期对文化殖民抵抗的新殖民批评(neo-colonial criticism)。

在美国文学批评界,“批评者认为北美奴隶叙事源起于印第安人囚禁叙事(Indian captivity narratives)——北美移民者(settlers)从印地安人那里外展出来的叙事——从大约 1680 年到 1760 年,这种叙事是极为普遍的。第一部关于北美奴隶生活的叙事是誊抄在审判一个逃亡奴隶的法庭文本上的,1703 年在波士顿这个文本被作为《亚当之奴隶的审判》(*Adam Negro's Tryall*)一书而出版。”^[53]这段学缘谱系追溯典出于美国学者珍妮特·木兰(Janet Mullane)和罗伯特·托马斯·威尔逊(Robert Thomas Wilson)编撰的《十九世纪文学批评·第 20 卷》的《北美奴隶叙事》一文。我们从这段具有权威性的学缘谱系追溯评中,至少可以提取四个维度的启示:第一,述评者是用纯粹中性的“settler”(移民者)这个概念来指称北美黑人奴隶,而回避了“colonial”(殖民者)这个概念。第二,在北美殖民地时期,“黑人奴隶叙事文学”与上述我们讨论的“北美殖民地文学”这两个概念在身份与审美之本质上有着文化与政治的差异性,黑人奴隶叙事文学的书写主体是来自非洲的被迫的移民者,他们的文化与政治身份是黑人、奴隶与非主流,北美殖民地文学的书写主体是来自欧洲的移民,他们的文化与政治身份是白人、殖民者与主流。第三,从第一部黑人奴隶叙事文本《亚当之奴隶的审判》在波士顿出版的 1703 年,来参照《北美殖民地作家 1606—1734》一书在编年史上追溯的最早年限——1606 年,黑人奴隶叙事文学较之于北美殖民地文学在美国学术界出版的文学编年史上几乎晚了一个世纪,的确像霍米·巴巴所言:在世界文学的平台上,黑人奴隶叙事文学是迟误者,来得太晚了。第四,从这—个世纪的差异中,我们可以见出,北美殖民地文学作为殖民者的文学,的确有一个从移民文学向殖民文学转换的过程,正如上述我们所说,早期北美“殖民”也仅是在“移民”的纯粹技术内涵下成立自己的中性意义。但无论如何,北美(或美国)黑人奴隶叙事文学在普泛的意义上与我们所讨论的殖民批评与后殖民批评的大文化背

景有着不可阻断的关系。

究极而言，从中世纪以来，在西方文学编年史的谱系上，文学作为一种审美的意识形态，可以就一个视点来说，是生命在本体的位格上为信仰寻求安身立命的归途，只是庸常之人被文学的审美所障视，而忘却了本体与信仰。其实，任何一脉文学思潮的发生，在意识形态上都无法摆脱文化传统对其在本体及信仰上的威慑。从《十九世纪文学批评·第20卷》一书中的《北美奴隶叙事》一文所提供的材料背景来看，北美奴隶叙事作为一脉文学现象，其生成、发展于更多的维度上始终在接受来自欧洲文化传统——基督教的浸润，如美国学者斯蒂芬·巴特菲尔德在《文学的关系：语言、主题和技法》一文中所言：

奴隶叙事的修辞来源于书写者的基督教观念和废奴主义者政治的影响。布道、与奴隶制事实的直接维系和北美非洲裔(Afro-American)的宗教文化在语言的选择方面构成了重要的黑人影响。白人的影响源自于《圣经》和其他基督教文学及废奴主义者种种报纸的社论……”[54]

在北美殖民地时期，许多白人废奴主义者都是命定于圣父、圣子、圣灵三位一体之下的信仰者，上面我们曾引用赛义德在《东方学》借力于“伊斯兰东方情结”对欧洲基督教文化传统挑战的陈述，其实在讨论1400年到1800年的欧美文学批评景观时，西方学者在描述这一时段的北美殖民地知识背景时，也陈述了欧洲基督教文化传统：

所谓伟大的北美实践源起于新教起义(Protestant Revolt)时代的欧洲文艺复兴和随后启蒙运动的科学与哲学纲领。在探索与创新的年代，许多英国社会主流之外的宗教团体——基督教教友派(Quaker)、清教徒(Puritans)和罗马天主教(Roman Catholics)——来到了北美；在北美，他们在英国制度下继续他们自己社会、政治与宗教的议程。[55]

不同于赛义德的是，西方学者更多肯定了黑人奴隶叙事文学在对种族主义的抵抗中曾得到基督教文化传统的支持，认为基督教文化传统的普世主义精神从欧洲随着移民者在北美的传播，于一定的范围内或某种程度上让两种肤色、两种血统、两种种族、两种文化与

两种阶层的北美拓殖者及移民者,在本体的信仰上皈依于主,也就是说,差异在基督信仰的一体化下被填平了。在这里,我们可以见出一种生命皈依于上帝所营造的宗教博爱的乌托邦精神。美国学者小詹姆士·E. 伯森在讨论北美殖民文学时,认为正是皈依于信仰的本体——上帝之下,文学创作中的真善美与假恶丑的价值分立才呈现出来:“由于理性与良心也是人的本质的两个部分,显然是上帝已经赋予了人理性与良心,理性与良心作为本质的导引,以便使人可以精确地区分他自己的思想与行为在本质上的善与恶的部分。”^[56]给我们启示的是,西方语境下的殖民文学研究与后殖民批评讨论展现出一种追溯文化与铺张学养的厚重感,这种研究与讨论是被西方学者和中东学者置放在欧洲文化与宗教的深度背景——基督教文化传统与伊斯兰教文化传统下完成的,他们没有在信仰与传统上把殖民文学研究与后殖民批评割裂、剥离而孤立出来,使殖民文学研究与后殖批评讨论成为后现代工业文化语境下仅在话语游戏的平面表述上任意滑动的能指,这种任意滑动的能指不断地被浅薄者带入中国大陆,作为话语游戏而去生硬地寻找对应于汉语语境下的种种所指。就如同对中国近现代文学的思考一样,思考者必须使自己的视界反溯,追问到中国古代文化的传统中纵向打通历史,这样才可能把近现代文学从儒道释的汇流与积淀中不割断、不间离地突显出来,给出一个完整的学缘谱系。

美国黑人的哈莱姆文艺复 兴与东方中国大陆的新生代学者

值得提及的是,黑人奴隶叙事作为一种文学思潮或文化形态,到了20世纪20年代,终于从种族主义的抵抗中,升级为张扬黑人文化及种族肤色的哈莱姆文艺复兴运动。“Harlem Renaissance”(哈莱姆文艺复兴)是指20世纪20年代纽约市哈莱姆区美国黑人文化的勃起,“这一现象被普遍地认为是一次社会与艺术复兴的运动,这一运动被认为以艾伦·洛克(Alain Locke)的文集《黑人新生代》(*The New Negro*)于1925年的出版为标志”。^[57]在这个时期,美国非洲

裔文学的创作从对欧洲文学作品的模仿转向敏锐的分析,这一时期的小说创作重在表现黑人自身源于本土的文化,展现了种族自豪感与对种族歧视的再度反抗。美国盖尔研究公司出版的大型系列丛书《文学传记词典》第 51 卷《从哈莱姆文艺复兴到 1940 年的美国非洲裔作家》为我们详尽地辑录了整部文本的关于哈莱姆文艺复兴时期的学缘谱系,[58] 见诸这部文本的著名作家有格温多林·班尼特(Gwendolyn Bennett, 1902—1981)、安纳·本坦普斯(Arna Bon-temps, 1902—1973)、康提·卡伦(Countee Cullen, 1903—1946)、朗斯顿·休斯(Langston Hughes, 1902—1967)、金·托玛(Jean Toomer, 1894—1967)和卓拉·尼尔·休斯顿(Zora Neale Hurston, 1891—1960)等 33 位。[59]

其实,倘若我们把真正研究的学术视野投射到哈莱姆文艺复兴运动的历史景观中去,我们会惊讶地发现,原来 20 世纪 20 年代的黑人新生代在美国所经历的欧美白色人种文化与非洲黑色人种文化之间的交汇、冲突、融合,这些历史的足迹与当下欧美白色人种文化与亚洲中国的黄色人种文化的交汇、冲突、融合,有着惊人相似性。楚迪尔·哈里斯教授,他在《从哈莱姆文艺复兴到 1940 年的美国非洲裔作家》的《前言》中有这样一段让我们备感是描述 20 世纪 80 年至 90 年代当下中国大陆文学批评界的表述:

这个时代表现了“黑人新生代”的崛起,艾伦·洛克新造了一个概念来描述发生在美国黑人生活所有社会阶层的猛烈变化。这是一个由杰出的黑人再度激发出热情反抗私刑的时代,如杜博依斯(Du Bois),现在有多种公共的通道来表达他们的种种观点。此外,这也是查尔斯·S. 约翰逊(Charles S. Johnson)、吉西斯·福斯特(Jessie Fauset)等人的时代,他们有意识地探索和激发艺术的文艺复兴,努力用鼓励种族之间更多联系的方法来改变美国非洲裔的公众观念。……然而,这些黑人新生代们是一群具有争议性的混合体;他们一方面寻求改变,但另一方面他们也寻求保护,他们一方面寻求改变种族主义者的态度,但另一方面他们又寻求保存非洲的传统,他们一方面把种族之间的隔绝降低到最小限度,但另一方面他们又滋养了鲜明的种族主义特性。[60]

的确,历史就是这样在惊人的相似性中再度履踏下重复的文化足迹。

20世纪八九十年代以来,东方中国大陆文学研究界的新生代们,他们也是一群具有争议性的混合体。文学研究界新生代是指“文化大革命”结束后及77年高考恢复以来,在学士、硕士、博士与博士后四个不同的层面上接受过学院派训练的学者,除了大浪淘沙的下海者之外,他们在高校一直以青年学者或中年学者的身份向中国大陆学术界的主流递进,并呈现出相当的实力。可以说,在20世纪的最后20年中,他们的学术思考与学术研究对当下中国大陆学术文化的导向与推动,起到了决定性的作用。

十年“文化大革命”,整个中国大陆处在信仰极度真空的状态下,两千年来这个缺憾在上帝的本体格位上安身立命的民族,一直处在极权的个人崇拜下。“文革”的陡然结束,让这个在信仰上一直命定于个人极权崇拜的民族面对着突如其来的开放不知所措。中国知识分子无论在苦难的生活中还是历史的转折期均能够表现出极大的承受性与调整性,在瞬间的信仰与文化休克之后,中国新生代学者像“五四”时期的老一辈学者那样,把自己求生存、求发展的视野再度投向西方,正是他们在寻求改变的渴望中迎来了中国近现代史上的第二次启蒙。在这二十年学术文化之风云多变的历程中跋涉过来学者,谁也无法忘却这二十年来西方种种现代主义与后现代主义思潮对封闭的中国大陆学界的冲击。

一方面,一部分新生代学者积极地把叔本华与尼采的唯意志主义哲学、柏格森的生命哲学、弗洛伊德的精神分析心理学、荣格的无意识心理学、萨特的存在主义美学、维特根斯坦的语言分析哲学、胡塞尔的现象学、伽达默尔的阐释学、海德格尔的结构主义哲学、德里达的解构主义哲学、福科的权力话语等译介到东方中国来。在中国大陆文艺学界、美学界与比较诗学界,这一部分新生代学者的学术研究,无论是在思考中还是在转换为文本的书写中,均是更多地启用西方的概念或西方话语作为叙事形式,把中国学者的思考作为意义,融汇到这一形式中显现出来,以“‘六经’注我”的方法论来阐释中国。至少在80年代,他们对民族主义这一概念表现出相当冷漠的态度,同时,他们对本土的文化传统也张扬出激进的否定。

但另一方面，一部分新生代学者们却恒持一种截然悖立的方法论及学术价值观，行走在这最后二十年的学术历程中。不同于文艺学界、美学界与比较诗学界的是，栖居在中国古典文学界与中国古典文论界的新生代学者，他们绝大部分还是把自己的研究投诸传统的学术方法论中，在学术信仰上他们接受前辈学者的谆谆教诲，以“我注‘六经’”方法论行走在汉学、经学、朴学、小学、国学的音韵、训诂、古文字、版本、目录、校讎与考古等层面上，以建立起一种学术的厚重性。他们是学术上本土主义与民族主义的疯狂守护者。无论在 80 年代还是 90 年代，他们对西方学术话语在汉语语境下的学术研究中出场，表现出一种相当激进的否定态度。所以主张“‘六经’注我”的新生代学者在学术概念上把“我注‘六经’”的新生代学者定义到本土主义的保守主义范畴中；而主张“我注‘六经’”的新生代学者把“‘六经’注我”的新生代学者打入学术西化的或学术后殖民化的定义中去，^[61]当然尽管“我注‘六经’”的新生代学者在固执汉文化传统同时，他们也毫不在意地身着西装领带，每日享受在西方高科技工业文明给中国大陆都市营造的后现代生活中，他们也毫不经意地享用着从西方泊来的洋货——电脑进行中国古典文学、文论的写作或进行古籍整理什么的。不错，在全球网络化、全球后工业文明化及东西方文化交汇的巨澜中，保守反而是一种彻底的激进。

需要在这里递进一步说明的是，从改革开放二十年的整体角度及国际学术视野的宏观角度来检视，无论是“‘六经’注我”者还是“我注‘六经’”者，都应该在这个时代的总成意义上被统称为崛起于中国大陆学界的“新生代学者”。倘若我们仅把自身的学术评判视野局限于本土学界之内，我们对“‘六经’注我”者或“我注‘六经’”者之间的学术身份之划界才可能显得有意义。正如哈莱姆文艺复兴运动中的“黑人新生代”一样，把整体的国际学术宏观视野略去者，才去作为一个本土主义者追究黑人新生代之间的差异性。因此，无论在学术身份上还是在学术视野上，他无疑是一位狭隘的本土主义者。中国大陆学界的新生代学者，的确是一群具有争议性的、矛盾的混合体。我们可以把楚迪尔·哈里斯在上述关于黑人新生代的表达进行改写，用来描述大陆学界的新生代学者：“他们一方面寻求改变，但另一方面他

们也寻求保护,他们一方面寻求改变民族主义者的态度,但另一方面他们又寻求保存中国的传统;他们一方面把民族之间的隔绝降低到最小限度,但另一方面他们又滋养了鲜明的种族主义特性。”当我们操起比较的视野思考至此,备感有趣极了。不同于哈莱姆文艺复兴黑人新生代是的,“种族主义”在这里必须被替换为“民族主义”后,在汉语语境下才能够表现出适用性。在阅读关于殖民与后殖民的西方原典时,我们不难发现“种族主义”(racialism)与“种族主义者”(racialist)是两个使用频度相当高的概念。既然这两个概念不适用于中国现代国情,因为,中国大陆是一个主权独立的政体,那么当下中国接受西方先进的文化与文明,是不是可以统统打入殖民或后殖民的定义中呢?

还有一个有趣的现象,似乎被当下中国大陆学界所忘却了,从单维度来看视那些主张“‘六经’注我”的新生代学者,他们也是一个充满了争议性的混合体。80年代他们睁大了双眼看到东方文化的彼岸去,到西方现代主义与后现代主义那里寻找启蒙。不错,叔本华与尼采的唯意志主义哲学、柏格森的生命哲学、弗洛伊德的精神分析心理学、荣格的无意识心理学、萨特的存在主义美学、维特根斯坦的语言分析哲学、胡塞尔的现象学、伽达默尔的阐释学、海德格尔的结构主义哲学、德里达的解构主义哲学、福科的权力话语等现代及后现代理论都是他们介绍过来的,使中国大陆学界在学理及话语上如此后殖民化。而在90年代中后期,他们又把西方的后殖民批评介绍过来,并抡起后殖民批评的理论大棒,摇身变为中国民族文化传统的疯狂守护者,他们一路地把张艺谋、陈凯歌等归恋本土汉文化旧日风情且使之在当下艺术形式中重新出场的从艺者,在理论上打得屁滚尿流。当然,好在艺术家以不屑与理论家对话而表现出一种行业上的傲慢。多少年来,东方中国大陆文艺理论界缺少本土的理论,90年代以来,西方的现代主义与后现代主义在大陆理论界实在是家喻户晓而无法引起学界的陌生感,所以崇尚“‘六经’注我”的新生代学者不得不重新睁大了双眼,在后现代之后到彼岸的西方理论界去寻找再度有效的批评话语——后殖民理论,只是他们在抡起后殖民批评的理论大棒痛击张艺谋、陈凯歌等人时,也必然误伤了自己。

也就是说,80年代及90年代初的他们是西方现代主义及后现代主义在汉语语境下的介绍者,并且在理论上张扬出一种唯西方化的先锋意识;而在90年代的中后期,还是作为西方理论的介绍者,他们则转型为后殖民批评变体语境下的民族文化保守主义者,并且保守得相当前卫性。退一步以原谅的态度来给出一种诚恳的评价,大概他们是因为急于引进与操用一种让人陌生的、崭新的西方理论来填补当下中国大陆文学批评界的又一次理论真空,而忽视了自己理论形象的塑造与积累。这也说明,在学理的本质,他们还没有来得及吃透后殖民批评。但是我们也注意到,90年代中后期,一些崇尚“我注‘六经’”的新生代学者,开始在一种尝试中把一些西方文学批评概念与话语带入自己对中国古典文学及文论的研究,比如把“中国古代诗歌研究”称之为“中国诗学”,即如蒋寅在《中国诗学的百年历程》一文所言:“中国诗学的概念近代以来主要是作为中国诗歌原理来把握的,而且当今的研究者似乎更倾向将它理解成关于诗歌写作和意义实现过程的理论。”^[62]进而蒋寅在此篇文章讨论了中国古典诗歌研究“点与线:形而上学方式主导下的诗学研究”与“由形而上学回归历史:学术转型期的中国诗学研究”两个重要问题。这种讨论的表述在学理的思维意识上呈现出一位中国古典文学研究者对西方诗学理论的借鉴。

这是否能够被定义为中国古代诗歌理论研究中的后殖民化倾向呢?“西化”是否就是“后殖民化”呢?进而设问:西方的借鉴是否就是“西化”或“后殖民化”呢?当一位从事中国古代文学研究的学者身着西装领带正襟危坐于电脑前,享用美国微软公司的软件作为学术写作的窗口,时时刻刻企盼着被西方宗主大学邀请讲授中国传统文化,这又是否“西化”或“后殖民化”呢?我们又是否应该注意“西化”或“后殖民”在中国大陆学界使用的泛化倾向呢?我们又是否应该剖解那种在肉体上无法逃避对西方高科技工业文明的享受,却又把自己佯装为一个通体透明的本土主义者的微妙心理呢?某种意义上,倘若我们把后现代、后殖民与国学研究在学术理念上划开,问题也就简单了,张隆溪在《多元社会中的文化批评》就恒持这一观点:“研究传统文化,提倡继承章太炎、王国维、陈寅恪的国学研究,甚至呼吁重视文字

的考据训诂,并不能一概目为保守。在大多数情况下,这种国学研究也和西方后现代、后殖民理论全然不相干。”^[63]

其实从骨子里看,无论是崇尚“‘六经’注我”的新生代学者还是崇尚“我注‘六经’”新生代学者,他们都期待着与国际学术界接轨,期待着与西方相同专业的国外学者进行学术交流。这就是为什么90年代中后期以来,比较文学与国际汉学成为当下大陆学界之显学的历史原因。有趣的是,比较文学要求中国学者操用英语与西方学者进行交流,而国际汉学则要求西方学者操用汉语与中国学者进行交流。实际上,目的都是为了一个。但正是学术交流的语言之选择不同,把西方学者与中国学者定位在绝然不同的价值层面上。那么,用当下在东方中国大陆学界流行的变体后殖民批评理论,又应该怎样来称量“比较文学”与“国际汉学”呢?正因为当下的中国经济上不发达,因此挤身于比较文学与国际汉学,期待西方学者的邀请,免费去欧美某大学或科研机构访学与讲学,成为中国大陆学者的渴望。只是比较文学是操用英语的主动出击,国际汉学是固执汉语的守株待兔,而前后两者均拥有使西方学者足以感兴趣的种族特征或文化特征——黄皮肤、黑头发与黑眼睛,他们都是华夏文化传统的负载者。

差异就是资本。至少美国是一个承认差异,且对差异充满兴趣的国度。

但是,问题绝对不是这么简单!

只要你操一口流利的英语,就可能获取步入西方学界的通行证,亚洲中东的赛义德、斯皮瓦克及巴巴等人都是如此成功的。我们应该充分地注意到步出于中东伊斯兰文化背景的斯皮瓦克可以操用英语与法语两种老牌宗主国语言与西方学者对话,不是吗?就是斯皮瓦克把德里达的《论文字学》(*Of Grammatology*)从法语翻译为英语,为欧美操用英语的西方学者提供阅读机会。非洲黑人在美国掀起的哈莱姆文艺复兴中对黑人种族、肤色特征的崇尚及高扬黑人文化传统的自豪感,也是他们在操用一口流利的英语推向极致的。越是国际化,语言越成为步入西方学界的敲门砖,语言也成为身份的象征。

思考到这里,我们不得不承认,骨子里是第三世界中东话语的原创后殖民理论,假西方转道的泊来,给当下正在走向世界的第三世界

远东的中国及走向国际化的中国学界带来了巨大的价值评判的混乱，以此新生代学者们成为更加有争议的混合体。这种在中国大陆学界崛起的争议最终也带动了太平洋彼岸美国学界之中国学者的卷入，汪晖、余国良主编的由香港中文大学出版社 1998 年出版的《90 年代的“后学”论争》一书最为集中地辑入了张隆溪、刘康、徐贲、赵毅衡、郑敏及张颐武等学者关于“后现代”、“后殖民”、“后国学”三方之间永远争议不清楚但永远值得争议下去的精典文章。无疑，这一讨论的确走向国际化了。这也如同 20 年代崛起于美国的哈莱姆文艺复兴，也遭遇到第三世界非洲本土黑人的应和一样。

让我们来看看美国学者乔治·E·肯特在《哈莱姆文艺复兴》一文中的陈述：

由于黑人作家之作品的出版者与阅读者绝大多数是白人，白人文学在既成的感知上所设立的种种期望与种种要求使这一争议进一步复杂化。许多黑人作家认为白人阅读者与出版者仅仅是对黑人的原始陈习叙述(stereotypical depictions)感兴趣，白人所钟爱的是哈莱姆夜生活的刺激方面及假想的黑人性自由，而丢弃了黑人现实生活的待遇。当黑人作家把黑人文化这种原始性的一面作为一种陈习所抛弃，这受到了许多人的积极支持，他们认为这不仅是归返非洲风俗的一种延续，也是白人清教徒伦理的一种挑战。在艺术家与批评家之间的冲突反照了哈莱姆文艺复兴被断片化的本质，哈莱姆文艺复兴是一场没有形式结构或统一意识形态的运动。^[64]

这种理论的叙述色调对我们来说是如此的熟悉：即是白人在地域的假想上对黑人及哈莱姆夜生活充满了性自由、原始性及陈旧风俗的猎奇。好像赛义德在《东方学》就第一世界白人对第三世界中东伊斯兰风俗之猎奇的批判，以及中国大陆学者对艺术文本反照华夏本土旧日风情之猎奇的批判都是如此。但无论如何这种拒斥猎奇的文学艺术批评不是始源于后殖民理论，我们应该把追溯到更远的学缘谱系那里去，也就是说后殖民批评的“猎奇”说并不新鲜。

殖民主义、新殖民主义在 非洲及后殖民批评等断想

在这里,我们需要在学缘脉络上梳理清楚的是,由于身份国际化,栖居美国的黑人以哈莱姆文艺复兴运动的肇事是反种族主义的问题,在文学思潮上被定义为黑人奴隶叙事;而同期栖居于非洲本土的黑人对自身权力的维护则是殖民主义与民族主义的问题,正如我们上述言及的齐努瓦·阿切比、艾梅·赛萨尔和沃勒·索英卡,他们的写作是被殖民者的文学书写。因此,当下中国大陆本土学界在讨论后殖民批评言及上述三位非洲作家时,在概念的运用上必须把握学理尺度,不应该把它笼而统之地带入后殖民批评的语境中解读为后殖民作家。就我们所见材料看,“冷战”后,非洲在政治主权上获取独立的国家所面临第一世界文化及经济侵入的殖民问题,在概念上更多地被指述为殖民主义之后的“新殖民主义”,而不是亚洲中东的“后殖民主义”。并且“新殖民批评”也没有“后殖民批评”那种源于西方后现代主义的解构色彩。此刻,如果我们驻足于西方文化传统——基督教的背景下来审视美国的哈莱姆文艺复兴运动及非洲的殖民主义和新殖民主义,我们会发现一种极为有趣的文化价值分立,美国黑人的哈莱姆文艺复兴运动,在反种族主义的呼声下与基督教文化启蒙(马丁·路德神父)捆绑在一起,而非洲黑人对西方殖民主义与新殖民主义的拒斥,则是在张扬民族主义的呼声下抵抗来自西方的基督教文化启蒙。

无论是殖民批评、新殖民批评还是后殖民批评,这三套话语对文化身份及文化地域的划定是极为苛求的,并且这三套话语是在种族、性别与阶级这三个层面把自己与宗主国在一种情感上界分开来,但后殖民批评从西方语境下假借后现代主义之力侵入中国大陆后,中国大陆的后殖民批评接受者在变体中略去了种族、性别与阶级的差异性,使后殖民批评在西方语境下那种激进的原初意义与东方中国大陆语境下变体的保守主义价值取向产生了距离。有趣的是,如果此刻我们与国内操用后殖民批评的学者奢谈种族、性别与阶级,倒反而

陌生了。大陆近现代的半封建半殖民地性质及建国以来的国家主权的独立性，没有给大陆走向第一世界的学者提供他们成为后殖民批评者的可能性。这是他们的幸运，也是他们的不幸，以致他们不可能在美国成为赛义德式的人物。也正是在这个意义上，众多大陆在美学者尽管很精英，但也无法成为赛义德、斯皮瓦克及巴巴什么的。

严格地考量，赛义德、斯皮瓦克及巴巴等后殖民批评者的文化身份非常含糊不清。其实，他们在骨子里既不属于第一世界，又不属于第三世界，他们绝对不愿返归第三世界那方贫穷的故土定居，如果回去做短期讲学，他们在知识结构及学术身份上所依仗的是西方，他们是受聘于宗主国的西方教授，在本土大学开设学术讲座时颇显一种傲慢之得意，把自己佯装为第一世界的代言人。我们早就注意到这一点，往往对第三世界本土学者刻意表现出傲慢与不屑一顾的人，大多不是来自第一世界的西方本土学者，而是在西方宗主国留学获取学位或教职的第三世界学者。支撑他们傲慢的可能不是他们自身的学术功底，而是他们在西方宗主国的文化霸权、经济实力下获取的一点优越感；此刻正是在本土，他们个人的第三世界形象荡然无存，佯装出一副来自于西方宗主国之学者的派头。而在西方学界，他们又改换身份，摇身蜕变为来自第三世界的非主流人物，是第三世界的代言人，并且非主流得相当彻底，依仗故土的落后、贫穷与边缘化向第一世界挑战。在西方基督教文化传统的背景及其普世主义的原则下，落后、贫穷与边缘化就是一种充足的理由，他者给予的同情正是在这一充足理由下可以获得。他们是在第一世界与第三世界的夹缝中寻找各种机会的文化精英。的确，对于他们左右周旋的能力来说，在第一世界富有与主流的国度中，他们假借的第三世界非主流学者的贫穷、落后与边缘化是一种显赫，在第三世界贫穷、落后与边缘化的国度中，他们假借的第一世界的富有与主流又是一种显赫。

总之，他们怎样都行。

对从殖民主义到后殖民批评的学缘谱系追溯，当我们思路走到这里，基本上已经把这样一脉学缘谱系打通了。因为非洲语境下或泛非语境下的殖民主义、新殖民主义及其文学、文学批评对我们来说并不陌生，在学缘脉络上殖民主义与新殖民主义之后，就是当下中国大

陆学界所熟悉的始事于第一世界基督教文化背景及第三世界中东伊斯兰文化背景下的后殖民批评总成了。关于后殖民批评发展的脉络，吉尔伯特在《后殖民批评》长长的《导言》中以一位英国学者的价值视野已经陈述得极为详尽了。

但是，在这里我们不得不最后指明的是，赛义德在操用“东方”这个概念时，挟带着一种极端狭隘的“东方”地域独占性，他把西方从事东方学研究之学者所描述的“东方”这个大概概念的总成，仅仅狭限于亚洲中东的印度和巴勒斯坦地区：“我的观点是，东方学源起于英国、法国与东方之间所经历的一种特殊的亲密关系，直到19世纪早期，东方实际上还是仅仅意指着印度和《圣经》诞生之地。从19世纪开始到‘二战’结束，法国与英国支配着东方和东方学，从‘二战’以来，美国也像法国与英国所做所为那样支配着东方。”^[65]在原创后殖民理论中，“东方”被原创后殖民批评者刻意渲染的来自西方人所猎奇的地域权力，由赛义德等人收归到印度与巴勒斯坦的中东；那么，对于地处亚洲中东之外的中国等来说，东方的权力又在哪里？

无论如何，对中国学界来说，“东方”的权力失落了！

一个被西方人作为神话猎奇的“东方”概念，转换为一种走向国际学术界的权力，被赛义德等原创后殖民批评者剥夺了、独占了。注意，作为被第一世界西方人所猎奇的“东方”，这一概念对于赛义德等人来说是一个极为有利可图的神话。也正是在这一点上，赛义德们机智地把伊斯兰文化从第三世界带到国际舞台上，把自己置放在伊斯兰教传统与基督教传统的文化与信仰冲突中，使自己成为越发有争议的人物而显赫起来。理解了这一点，也就理解了赛义德在下面的表述：“在总体的意义上，当‘东方’这个概念不再简单地是一个作为亚洲东方的代名词时，或不再是从总体上指称遥远、新异的地方时，它在严格的意义上指的是伊斯兰的东方（Islamic Orient）。”^[66]

在国际学术舞台上，还有什么能够比把一个民族、国家或地域之传统宗教信仰带入学术的冲突中来得更为沉重呢？也正是如此，赛义德抓住了伊斯兰教文化传统与基督教文化在信仰本体上的终极对立与冲突，才得以使他的后殖民批评呈现出反思东西方文化传统的厚重感，并且这种厚重感是固执于宗教与信仰中，以至于让国际学界不

可不瞩目。当我们的学术感受行走到这里，回首看视当下中国大陆学界在后殖民批评的变体中仅把批评的理念转向一种民族保守主义，以此回敬中国大陆当代文学艺术创作中的某些枝节问题，的确，其所收获的只能是一种浅显。

我们不应该忘却，当赛义德把“东方”只限定于伊斯兰而成立他的《东方学》时，在《东方学》中刻意营造伊斯兰教文化与基督教文化的对立与冲突时，中国两千多年的儒家文化传统在赛义德的学理构成上，已经被弃置于第三世界的边缘了。在后殖民批评者看来，第三世界本身就是边缘，所以在《东方学》一书中，儒家文化传统被赛义德冷落在边缘的边缘了。理解了这一点，我们在学术感觉上，突然体悟到了少数国内学者与那些海外华裔学者把基督教文化传统与中国儒教文化传统进行比较讨论的重要性，也突然体悟这种讨论把中国传统形象及其文化、宗教的厚重性带入国际文化及国际学术中心的必要性。其实，当下国际社会越走向后现代化及后工业文明的高科技化，宗教及信仰的渴求与困惑越发突兀出来。无论“东方”在西方人的视界中是否具有猎奇性，无论赛义德等辈出于一种怎样的心态使用“东方”，在“东方”这一概念的圆周中，中国及其文化传统应该以自身的本色意义在这一概念的圆周中占有一个相当重要的文化扇面。无疑，中国是东方，但她既不是西方眼中的“东方”，也不是赛义德等辈的“东方”。在这里，让我们援引一位美籍华裔学者林慈信博士就东方主义与后殖民批评所给出的表述：

第一，许多西方人对过去四百年来的帝国主义与殖民主义持有一种内疚感。他们对他们先辈罪过的补偿有些矫往过正。正是由于这样，一些西方人用慷慨资助的态度来对待第三世界者，他们把第三世界者作为孩子或免费礼物的接受者一样对待。第二，但是，第三世界者从来没有用恩典与尊严来回应这种后殖民形态（当然，如果我们有更高的恩典与安全的话，我们才能够回应恩典与尊严）。伊斯兰是一个很好的仇恨与愤怒的例子。美国的非洲裔（黑人）在看视世界历史时，发展了一种非洲中心论（Africa-centric）的方法（世界历史是从非洲开始的），这是一种与用欧洲中心论看视世界之方法相对抗的批评。第三，必须指出的是，内疚与仇恨、愤怒两者经常结合起来形成民族中心主义（ethnocentrism）的傲慢。民族

中心主义与傲慢是中国思想与文化中的两种主要动机。当然,中国人不仅仅是民族中心主义者,而且我们大多数都是如此!在一个不断缩小的世界中,在历史上一个已经全球化了的时段,在对我们自己的文化传统保持一种感恩感或职责感的前提下,我们必须学会国际化。第四,然而,还有第四种精神:独立自主。这是亚洲的典型(中国、韩国、日本与东南亚国家)。这种姿态就是说:我们将通过走我们自己的路与西方的竞争。我们不需要你们![67]

后殖民批评在中国学术语境下变体为民族主义的保守主义后,在抵抗西方的心态及学理上过于单纯,林慈信的表述给我们的启示在于,越是国际化越是复杂化,越是复杂化,越是多元化,越是多元化,越是思想化,越是思想化,越是精英化。这才是我们所需要的华裔后殖民批评视野。也就是说,“后殖民”绝对不是一个标签,由我们随意把这个标签在大陆的文学艺术批评中随意张贴,关于中国大陆后殖民批评的讨论必须在学术视野上走向本土文化传统的深处及国际化。

总之,我们的后殖民讨论及后殖民文化批判所依据的学理背景,应该是以儒道释文化传统为宗教血脉的华夏东方,而不是赛义德们的伊斯兰情结之东方。

[1] [英] 巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民批评》(Bart Morre-gilbert, *Postcolonial Criticism*, London and New York: Longman Press, 1997, p. 42), 见本书 97 页。

[2] 按:阿利夫·德里克的文章《后殖民氛围:全球资本主义时代的第三世界批评》(‘The Postcolonial Aura: third World Criticism in the Age of Global Capitalism’), 载于《批评探索》(*Critical Inquiry*, 20, 1994, pp. 331—348)。

[3] [美] H. L. 威斯林:《帝国主义与殖民主义:欧洲扩张历史论文集·前言》(H. L. Wesseling, *Imperialism and Colonialism: Essays on the History of European Expansion*, Greenwood Press, 1997, p. ix)。

[4] 同上, pp. ix. x。

[5] [美] 霍米·巴巴:《“种族”、时间与现代性的修订》(Homi K. Bhabha, ‘Race’, Time and the Revision of Modernity’), 见于[英] 巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民批评》, p. 168, 见本书 251 页。按:我们在引用霍米·巴巴

的原文表述时,于注释中在他的名字前究竟应该标注“[印](印度)”还是“[美](美国)”?从他本人当下所属的国籍及其潜在的学术欲望来看,我们还是满足他一个美国学者的身份。

- [6] [美]H. L. 威斯林:《帝国主义与殖民主义:欧洲扩张历史论文集·前言》, p. x。
- [7] 按:在这里我们不认为殖民地文学最早仅仅发生于北美大陆,但是殖民地文本的书写在大规模意义上的产生的确与北美大陆的殖民拓荒及欧洲基督教在此的传播有着不可阻断的文化维系。盖尔研究公司出版的《文学传记词典》(*Dictionary of Literary Biography*)在全方位的叙事视野上总纳了西方文学与西方文学批评于种种流派与思潮中所结构的体系,但在这套多部头词典之单册文本中能够就殖民文学独立成册的,只有第 24 卷《北美殖民地作家 1606—1734》(*American Colonial Writers, 1606—1734*)与第 31 卷《北美殖民地作家 1735—1781》(*American Colonial Writers, 1735—1781*)这两部。也就是说,其他地域的殖民文学还处在非规模性状态下,以致不足以成册。所以我们对国外殖民文学现象的溯源不得不从美国立国以前的北美大陆殖民地文学开始。
- [8] 见于艾默利·艾略特《文学传记词典·第 24 卷》, (Emory Elliott, *Dictionary of Literary Biography · Volume Twenty-four*, Gale Research Company, 1984, p. xiii)。
- [9] [美]温迪·马丁:《安娜·布莱特斯揣特》(Wendy Martin, ‘Anne Bradstreet’), 见于艾默利·艾略特《文学传记词典·第 24 卷·北美殖民地作家 1606—1734》, p. 29。
- [10] [美]罗伯特·D. 阿纳:《乔治·奥尔斯普》(Robert D. Arner, ‘George Alsop’), 见于艾默利·艾略特《文学传记词典·第 24 卷·北美殖民地作家 1606—1734》p. 7。
- [11] 按:美国南缅因州大学学者杨凤岗在《张力与社会健康的发展》一文曾就这一史实给予陈述:“在美国南北战争之前,很多来自基督教宗派,比如贵格会(Quakers)和浸信会(Baptists),就发动了废除黑奴制运动。他们组织反对奴隶制的宣讲运动,出版刊物,宣扬的信息中把圣经的教义同反对奴隶制的目标直接联系起来。在南北战争中,南方企图保护当时被很多人认作正常的奴隶制,而北方则要结束奴隶制,因为视之为不道德的、背离基督教的和违背宪法的。领导这场战争的林肯总统是一个保守的浸信会信徒的儿子。在著名的盖茨堡精彩演讲和第二次就职演讲中,他称美国这个‘几乎被选的人民’具有道德义务和宗教使命,而奴隶制是对上帝的冒犯,

必须予以废除。很多他的同时代人把林肯当做带领这个民族摆脱奴隶制的当代摩西。在南北战争前后,很多黑人皈依了基督教,之后,黑人教会崛起为黑人中最稳定的组织制度。共同的信仰和事件提供了社会凝聚力,赋予其反对种族分离和种族歧视的斗争力量。黑人教会也为黑人领袖走向政坛提供了训练之场和方便路径,直至今日,仍然如此。在本世纪中期的成功的民权运动中,基督教牧师马丁·路德·金成为其最伟大的领袖。没有基督教对于黑人以及白人所赋予的力量,这种运动的成功是很难想像的。”(《张力与社会健康的发展》,杨凤岗著,见于《基督教文化学刊》,中国人民大学基督教文化研究所主编,人民日报出版社,2000,第3辑,第191页。)

- [12] [美]爱德华·W. 赛义德:《东方学》(Edward W. Said, *Orientalism*, Random House, 1979, p. 2)。的确,在引用赛义德的《东方学》等文献时,于注释中我们在他的名字前究竟应该标注“[巴](巴勒斯坦)”还是“[美](美国)”?从赛义德当下所属的国籍及其本人潜在的学术欲望来看,我们还是给他一个美国学者的身份。
- [13] [美]温迪·马丁:《安娜·布莱特斯揣特》(Wendy Martin, ‘Anne Bradstreet’),见于艾默利·艾略特《文学传记词典·第24卷·北美殖民地作家 1606—1734》,pp. 29—30。
- [14] [美]米切尔·A. 罗非诺:《托马斯·布瑞》(Michael A. Lofaro, ‘Thomas Bray’),见于艾默利·艾略特《文学传记词典·第24卷·北美殖民地作家 1606—1734》,p. 37。
- [15] 同上。
- [16] [美]肯尼斯·A. 瑞夸:《玛瑟·巴爱尔斯》(Kenneth A. Requa, ‘Mather Byles’),同上,p. 41。
- [17] [美]爱德华·W. 赛义德:《东方学》,1979, p. 100。按:“公开参预了欧洲的扩张”一句并不是赛义德自己的表述,而是赛义德有意识援引一位西方学者的观点来支撑自己反基督教文化的表述,该引文见于艾尔伯特·荷诺尼(Albert Hourani)的文章《汉弥尔顿·基伯先生,1895—1971》(Sir Hamilton Gibb, 1895—1971),《不列颠研究院学报》(*Proceedings of the British Academy*),1972,总第58期,第504页。
- [18] [美]H. L. 威斯林:《帝国主义与殖民主义:欧洲扩张历史论文集·前言》,1997,p. ix。
- [19] 《“印第安人”:文本主义、道德和历史问题》,[美]简·汤普斯著,见于《后殖民理论与文化批评》,张京媛主编,北京大学出版社,1999,第240页。

- [20] [美]爱德华·W. 赛义德：《东方学》，p. 63。按：诺曼·丹尼尔(Norman Daniel)的《伊斯兰与西方：一种想像的创造》(*Islam and the West: The Making of an Image*)一书由爱丁堡大学出版社(Edinburgh University Press)1960年出版。实际上，关于西方对东方伊斯兰文化的想像性创造之论题，在50年代的西方学者圈中就有人提出了，并不是赛义德在《东方学》一书中以原创的身份而提出。
- [21] [美]桑德拉·A. 奥尼尔：《菲莉丝·薇特丽》(Sondra A. O’Neale, ‘Phyllis Wheatley’)，见于艾默利·艾略特《文学传记词典·第31卷·北美殖民地作家1735—1781》，p. 260。
- [22] [美]H. L. 威斯林：《殖民战争：导言》(H. L. Wesseling, ‘Colonial Wars: An Introduction’)，见于《帝国主义与殖民主义：欧洲扩张历史论文集》，1997, p. 3.。
- [23] 同上。
- [24] 《说文解字注》，[东汉]许慎撰，[清]段玉裁注，上海古籍出版社1981年影印经韵楼藏版，第164页。
- [25] 《说文解字句读》，[清]王筠，中华书局1988年影印版，第141页。
- [26] 《玉篇校释》，[南朝梁]顾野王撰，胡吉宣校释，上海古籍出版社1989年版，第3册，第2286页。
- [27] 《字汇》，[明]梅膺祚编，云栖寺重刊本，辰部，第74页。
- [28] 《春秋左传正义》，见于《十三经注疏》，中华书局1979年影印世界书局阮元校刻本，下册，第1731页。
- [29] 《广雅疏证》，[清]王念孙疏证，见于《尔雅、广雅、方言、释名清疏四种合刊》，上海古籍出版社1989年影印，第355页。
- [30] 《宋刻集韵》，[宋]丁度编，中华书局1988年影印北京图书馆藏宋刻本，第217页。
- [31] 《说文解字注》，第164页。
- [32] 《史记》，中华书局1959年排印本，第3319页。
- [33] 《列子》，见于《二十二子》，上海古籍出版社影印浙江书局汇刻本，第216页。
- [34] 《尚书正义》，见于《十三经注疏》，上册，第248页。
- [35] 《汉语大词典》罗凤竹主编，汉语大词典出版社，1994年版，第5册，第166页。
- [36] 按：沃勒·索英卡(Wole Soyinka)1934年出生于尼日利亚的阿贝奥库塔(Abeokuta)，1986年12月10日瑞典皇家文学院授予沃勒·索英卡诺贝尔

尔文学奖,这也是第一位长期以来以英语写作而诺贝尔文学奖的黑人作家。从这里我们也可以看出,诺贝尔文学奖对文学写作宗主国语言操用的苛求。从沃勒·索英卡生活的时代来看,他是经历殖民主义与新殖民主义两个时期的黑人作家。长期以来,中国大陆汉语文学批评界对沃勒·索英卡的研究甚少。

- [37] 按:约瑟夫·康拉德(Joseph Conrad)是用英语写作的波兰人,奇妙的是他的《黑暗的心灵》(*Heart of Darkness*)被西方文学批评界认定为是英国文学的经典。在这里可以见出英语作为宗主国语言与欧洲身份结合为一体的权力性。
- [38] [英] 巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民批评》,p. 5,本书 53—54 页。
- [39] 《北美奴隶叙事》,('American Slave Narratives')见于[美]珍妮特·木兰、罗伯特·托马斯·威尔逊:《十九世纪文学批评·第 20 卷》(Janet Mullan, Robert Thomas Wilson, *Nineteen-Century Literature Criticism*, Vol. 20, Gale Research Inc, 1989, p. 1)。按:“前奴隶(ex-slaves)”这个概念的操用说明了作者表述的谨慎,作者回避了用“奴隶”这个概念在普及的意义上称呼北美殖民地时期的黑人,使这个身份延至于当下。如“前殖民地”(ex-colony)也是在一种谨慎的意义上使用。
- [40] 《北美奴隶叙事》,p. 1。
- [41] 《汉语大词典》,同上,第 166 页。
- [42] [英] 巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民批评》,p. 1,见本书 49 页。
- [43] 同上,p. 4,见本书 53 页。
- [44] 关于“后殖民主义”与“后殖民批评”这两个概念,的确在某些学者的论述中存在着混淆的问题。其实对于 90 年代以来一直处在理论第一线对这一思潮做介绍与讨论的学者来说是不成为问题的。关键在理论第二线以“后殖民主义”或“后殖民批评”等概念做文学现象个案分析的学者那里经常误用。2000 年 12 月 26 日在北京师范大学中文系举行宋志明《沃勒·索英卡:后殖民主义文化与写作》博士论文答辩时,有的答辩委员就在“殖民文学”、“殖民地文学”、“殖民主义”、“殖民批评”、“殖民理论”、“新殖民主义”、“新殖民批评”、“后殖民主义”、“后殖民批评”与“后殖民理论”这一类概念下,谁是殖民者谁是被殖民的问题提出质疑。
- [45] [英] 巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民批评》,1997,p. 6,本书 56 页。
- [46] 《走向后现代与后殖民》徐贲著,中国社会科学出版社 1996 年版,第 173 页。
- [47] 同上。

- [48] [美]H. L. 威斯林编著：《帝国主义与殖民主义：欧洲扩张历史论文集·前言》，p. x。
- [49] 《殖民主义·文化工业与消费欲望》，叶维廉著，见于《后殖民理论与文化批判》，张京媛主编，北京大学出版社，1999，第375页。
- [50] 同上，第369—370页。
- [51] [美]爱德华·W. 赛义德：《东方学》，p. 25。
- [52] 《走向后现代与后殖民》，徐贲著，第172页。
- [53] 《北美奴隶叙事》，见于[美]珍妮特·木兰、罗伯特·威尔逊：《十九世纪文学批评·第20卷》，1989，p. 1。
- [54] [美]斯蒂芬·巴特菲尔德：《文学的关系：语言、主题和技法》(Stephen Butterfield, 'Literary Concern: Language, Theme, and Technique')，见于[美]珍妮特·木兰、罗伯特·托马斯·威尔逊：《十九世纪文学批评·第20卷》，p. 28。按：关于“Afro-American”，仅从字面上我们应该翻译为“美国非洲裔”，但实际考虑到《十九世纪文学批评·20卷》中《北美奴隶叙事》一文在追问奴隶叙事学的历史渊源时上溯到18世纪美国独立之前，因此考虑到“Afro-American”这个概念对美国独立前奴隶叙事学的有效性指代，在这里还是建议译为北美非洲裔。另外，凡是本文涉及美国独立之后的“Afro-American”这个概念时，均译为“美国非洲裔”。
- [55] [美]小詹姆士·E. 伯森：《殖民地的北美：知识背景·导言》(James E. Person, Jr, 'Colonial America: The Intellectual Background · Introduction')，见于[美]小詹姆士·E. 伯森：《从1400年到1800年的文学批评》(Literature Criticism from 1400 to 1800, Gale Research Inc, 1994, p. 1)。
- [56] [美]小詹姆士·E. 伯森：《殖民地的北美：知识背景·综述》，同上，p. 7。
- [57] 乔治 E. 肯特：《哈莱姆文艺复兴》(George · E. Kent, 'Harlem Renaissance')，见于[美]珍妮特·木兰、罗伯特·托马斯·威尔逊：《十九世纪文学批评·第26卷》，p. 49。
- [58] 按：我们讨论西方殖民文学与殖民批评，是无法超过美国黑人文学的。特别是哈莱姆文艺复兴并非是从没有前期文化与思想积累的零度中崛起的文学思潮，美国盖尔研究公司出版的大型系列丛书《文学传记词典》用三部厚厚的文本辑录了哈莱姆文艺复兴的前期、勃兴期与后期的学缘谱系。第50卷为《哈莱姆文艺复兴前的美国非洲裔作家》，第51卷为《从哈莱姆文艺复兴到1940年的美国非洲作家》第52卷为《美国非洲裔作家1940—1955》。

- [59] 按:在此处需要援引原典说明的是,《从哈莱姆文艺复兴到 1940 年的美国非洲裔作家》所著录的 33 位作家并非都与哈莱姆文艺复兴有着直接的关系。本册主编北卡罗莱纳州大学教授楚迪厄·哈里斯(Trudier Harris)在《前言》中指明:“本卷所辑录的作家并不是全部与哈莱姆文艺复兴的目标有着直接的维系,实际上,他们中的一些作家离哈莱姆文艺复兴有着较远的距离。……尽管这些作家之间存在着地域上的差异性或有时在知识上呈现出的差异性,但他们形成了一个进步的组合体,改变了美国非洲裔文学的形式与观念。”(见于[美]楚迪厄·哈里斯:《文学传记词典·第 51 卷·从哈莱姆文艺复兴到 1940 年的美国非洲裔作家》,p. XII。在这里我们应该获得一种启示,对殖民文学与后殖民批评的讨论必须放大到殖民文学与后殖民批评种种文化背景的组合中去看待,因为“殖民文学”与“后殖民批评”这两个文学批评概念受国际文化的冲撞而生成,在外延与内涵上不可能给出明确的学理性划界,如果我们仅从一种狭隘的批评视野去操用这两个概念,在批评的话语中势必产生一种狭隘的本土主义与民族主义的保守思想。
- [60] [美]楚迪厄·哈里斯:《前言》,见于[美]楚迪厄·哈里斯:《文学传记词典·第 51 卷·从哈莱姆文艺复兴到 1940 年的美国非洲裔作家》,p. xi。
- [61] 按:“学术后殖民化”这个概念,是笔者在充分理解了“我注‘六经’”之新生代学者的意思后,借西方文学批评的一个概念来代替他们表达意义。因为既然是学术本土主义的守护者,他们也不会启用这样一个概念来进行叙事。但是在纯正的汉语语境下,我们又无法寻检一个在字面上看上去有效的话语来使这一意义出场。
- [62] 《中国诗学的百年历程》,蒋寅著,见于《中国诗学》,蒋寅、张伯伟主编,南京大学出版社 1999,第六辑,第 1 页。
- [63] 《多元社会中的文化批评》,张隆溪著,见于《90 年代的‘后学’论争》,汪晖、余国良编,香港中文大学出版社,1998,第 184 页。
- [64] 乔治·E. 肯特:《哈莱姆文艺复兴》,见于[美]珍妮特·木兰、罗伯特·托马斯·威尔逊:《十九世纪文学批评·第 26 卷》,p. 49。
- [65] [美]爱德华·W. 赛义德:《东方学》,p. 4。
- [66] 同上,p. 74。
- [67] 按:林慈信博士的这段表述摘自于我本人与他就“东方主义”与“后殖民批评”的网上讨论。

导 言^①

多种取向

后殖民主义(postcolonialism)是当下学术研究中最有影响力、扩展最迅速的领域之一。它的源起基地是文学和文化的研究,但却广涉一系列学科,因而具有跨学科性。然而,尽管或正因为后殖民主义近年来曾引发一些最有挑战性的学术研究内容,它却仍然是一个不十分明晰的、有争议的术语。它曾一度标示了一个纪年意义上的转折关头,同时,也标示了一场政治运动,以及一场知识分子的活动。正由于这种多重性,要给出其确切定义非常困难。值得注意的是,许多后殖民批评采用的是自我定义法——人们划定一个学术的、地域的或政治意义上的圈子,指出在这样的圈子内即会出现某种叫做后殖民主义的东西。由于内部分化或外部压力,任何新的运动或流派迟早终将瓦解。就后殖民主义而言,这种化解过程在出现的初期便已露端倪。许多论著开始时提出了“后殖民主义是什么”的问题,然而很快就转而去诊断它究竟出了什么毛病。很难设想还会有什么现代知识分子的实践活动需经历如此之多的自我批评。回答“什么是……”式的问题,即有关定义的问题,既很重要又很困难。所以很重要,是因为后殖民主义在某种意义上讲的是有关差异的思想;而所以很困难,则因为若要界定该术语的意义,以及进一步界定论战中的一些术语的意义,就要涉及身份政治和排他政治。因而在本文中,我们在解释各种

① 按:本书的“导言”与每一篇文章前的“编者述评”是由本书的三位编者共同撰写:巴特·穆尔-吉尔伯特(Bart Moore-Gilber)现于英国伦敦大学教授英语,加雷思·斯坦顿(Gareth Stanton)现任教于英国伦敦大学媒体传播系,维莉·玛丽(Willy Maley)现于英国格拉斯哥大学教授英国文学。

立场的同时也展现其对立面。事实上,许多试图为后殖民主义定义的论述都围绕各自要展开的主题而圈定其范围。这篇导言旨在提出一些较为具体的问题,并为读者介绍相关的文本及语境。后殖民主义究竟是什么的问题仍然不易作答,因而在这一讨论开场之际,或许不去问“是什么”,而是问“何时”、“何地”、“何许人”、“为什么”将会更有意义。现在让我们去作一番游历,而不去问“它是什么”的问题。

“后殖民”发生于何时?“后”(post)字意指“之后”(after),还是“准”(semi)、“过去”(late)、“前”(ex)或“新”(neo)?只把属现代史的后启蒙(post-enlightenment)时期作为确切的帝国主义时代予以关注,而不去问津古典的及新生的帝国主义,已成为批评家的一种倾向。后殖民批评家劳作于现代时期,因而殖民主义也一定是现代时期的。对这种简单的套套逻辑很少有人提出诘问。后殖民主义具有一种“充满困难的短暂性”。不进行确切年代划分是后殖民主义的特点之一。显然,确切年代之划分的危险性无异于宣告后殖民主义的提法毫无意义,而文化,由于具有分裂和复现的现象,是超越时代的。后殖民主义的时间问题难以理清。作为学者,我们常常是我们所处的时代的奴隶,而且,我们一跨进自己专门领域的门槛便已知道资本主义或殖民主义的起源,这看来并不奇怪。后殖民这个字眼中的“后”可意指种族隔离、瓜分和占领的终结——已成事实的或即将到来的终结。它暗示着撤退、解放和重新统一。但是,非殖民化却是一个漫长、不平坦的历程。如果说后殖民主义是一个时期,则就其实质而言,它应该是一个以对进步的怀疑为特征的时期。归根结蒂,这个时期的标志是西方的所谓进步,而世界其他地方则是发展被钳制,资源被剥削,民众被奴役。以进步的名义、以历史前进的名义所做的一切如此便可看做后退、堕落、反动。

一批新一代学人对后现代主义做出响应,把它作为重新评价阶级、种族、性别之间相互作用的新热点。在西方大学,颇有一批数量仍在不断增长的外来批评家正在工作。这可以看做一种渗透过程,从内部进行颠覆。后殖民主义内部又可分为两类人:一类人乐于强调文化、文学和理论,另一类则认为实际的政治发生于教学机器之外,尽管他们自己是学者。显然,后一态度在一定程度上已经成型,并在一

定水准上反映了一种“男性的”同时也是“左派的”情绪,即认为阅读和写作不应被视为彻底的革命活动:这是一种由来已久的忧虑,低估了教育力量在改造中所起的一种影响力。从幽闭的学术世界的象牙塔到更为广大的文化群体之间,都是后殖民主义活跃的空间,不过这个学术世界的幽闭性往往不及其自认的那么强。问题的核心不是如何选择,而是如何商榷、如何突破。如果,后殖民主义具有多学科性,那么,它就难免受到来自专门学科的评论。如我们的结论将呈现的那样,虽然,被指控的“盗用名义”之举实际上造就了许多后殖民主义批评论述,但是,大家的立场态度却各异。

为后殖民主义定位的一种方法是把它摆在马克思主义和存在主义之间,因为,它的许多持论者都把政治激进主义(political radicalism)融入自我的一种新的基本观念,弗朗兹·法侖(Frantz Fanon)称之为马克思主义的一种延伸,另有人称之为一种新人道主义(new humanism)或一种新的革命心理学。另一种方法,是把它摆在文学研究与文化研究之间的位置上。后殖民主义的出现以两种方式预示着西方高等教育中一统局面的结束。一方面,越来越多的第三世界知识分子出现于西方学术界,这一事实使文化差异问题变得突出起来并具体化。另一方面,由于以西方样式出现的人道主义课题已经失去生机,以此为业的教师们因而陷入失落感但又不甘雌伏,于是当一种新人道主义登上舞台时,就受到这些新批评家的支持。一个一向具有浮动性、杂糅性、迁徙性的学术研究圈只能本身也被标以“介于”的标记——介于理论和实践之间,介于文学研究和文化研究之间,介于马克思主义和存在主义之间,介于局部和普遍之间,介于个体与公共之间,介于自我与民族之间。

从政治定位的多种方面来看,后殖民主义是一个激进的争论和争论的激进主义之活动场所。后殖民主义同马克思主义的关系很复杂。1913年列宁曾有“落后的欧洲和先进的亚洲”之说,预言了东方的革命风暴,改变了那种认为先进的资本主义国家会领导社会主义斗争的马克思主义旧观念。于是,各殖民地国家将掌握着世界革命的钥匙。虽然,阿利夫·德里克(Arif Dirlik)指责后殖民批评家缺乏对全球资本主义的评论,但是,后殖民理论的许多内容已被作为社会主

义批评的热点。值得重视的是,后殖民理论不但标志着被压迫者的再现或本土人的再现,而且也标志着阶级作为反映了差异之标识的再现。对于社会阶级和社会革命的关注,在法依·艾贾兹·阿赫默德(Aijaz Ahmad)和蓓尔·赫珂丝(bell hooks)的著述中是明显的。^①他们几个人以及谢德里克·罗宾逊(Cedric Robinson)、科尔奈尔·威斯特(Cornel West)等人都极其关注种族与阶级之间的关系。^[1]当理论(特别是文学理论)正从以阶级论为基础的批评撤离之时,这些批评家们又把它拉回来重新进行评说。后殖民主义曾与经典马克思主义抵触,不赞成马克思关于“亚洲生产模式”的著名表述。此外,阶级的概念本身被重新给予解释,而马克思对阶级从未做过充分的说明。人们从加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)所用的术语“subaltern”(非主流的,低层的)中可嗅到马克思为自己的理论从历史中找到的一个术语——“proletarian”(最低阶层的,无产阶级的)的味道。与此相反,有些人从后殖民主义中看到的不是被压迫者的复现,却是以“他者”(Other)的面目出现的“同者”(Same)。关于种族、阶级、民族国家的全部认识,都被转化为一种普遍意义的“身份”危机,于是这些令人争论不休的问题便成为学术界更加美味的肴馐。因而,从这一视角来看,后殖民主义不是对后现代主义或马克思主义的激进化过程,而是对反殖民主义和反种族主义的一种驯化过程。

语言问题成为一个被关注的焦点。这指的不是民族语言问题,而是文风问题,因为后殖民理论内部的许多争论引起大家关注批评家应如何讨论他们的课题的问题。结果,《法依:一种批评读本》(*Fanon: A Critical Reader*, 1996)的编辑者们攻击的“理论上的退步”,与小亨利·路易斯·盖茨(Henry Louis Gates, Jr.)紧随保罗·德·曼(Paul de Man)之后所称的“理论的阻力”竟有天壤之别。^[2]充满复杂语汇的斯皮瓦克的研究工作或许显示理论从本质上讲不是男性的,而蓓尔·赫珂丝的文字则力求把对理论的热情介入与坚持批评话语的复调性质相结合。奇怪的是,赫珂丝常常受到理论性不足

① 按:蓓尔·赫珂丝以小写字母书写自己的姓名,以表现她女性主义者的性格。

的指责。

后殖民主义可用来提供“文化”生产的另一种解释。例如,开辟了一个讨论“修辞”与文学之关系的论题。从齐努瓦·阿切比(Chinua Achebe)根据叶芝(Yeats)的《再次到来》(*The Second Coming*)改写的小说《崩溃》(*Things Fall Apart*)的标题,到艾梅·赛萨尔(Aimé Césaire)明显受莎士比亚的影响而写的《暴风雨》(*Une Tempête*, 1969),以及奥克塔夫·曼诺尼的《普洛斯彼罗与卡利班:殖民心理学》(*Prospero and Caliban: the Psychology of Colonization*),文学都在统领着一切。引自同样经典文本的另外两个典故可反映后殖民主义的两个中心问题:一是中心—外围发展模式方向的背道而驰或取代——这的确是对“发展”本身的诘问,另一个是殖民主义的主体是否包括殖民者与被殖民者双方。“中心坚持不住了”,以及“我承认我属于黑暗”,恰当地总结了最近的许多论争。^[3]赫珂丝的《女性主义理论:从边缘走向中心》(*Feminist Theory: from Margin to Center*, 波士顿:马萨诸塞南方出版社,1984)的副标题意味着,迄今被认为属于勉强可感的东西正在消解中心或重返中心;而关于普洛斯彼罗对卡利班的拥有权以及他对卡利班的坦言,可参阅例如霍米·K. 巴巴(Homi K Bhabha)与简穆罕莫德两人之间关于殖民主体的论争之文,并参阅有关名义盗用的某些指控,以及“什么/谁才真正是后殖民的”之类的讨论。^[4]

后殖民主义影响到民族主义问题。许多批评家指出,尽管有些西方人预言民族国家将结束,这种形式的国家不论在西方还是世界其他地区都是占多数的。艾贾兹·阿赫默德就是这样的一位批评家。^[5]后殖民批评家们常常把后殖民主义看视为一种赌注,这一赌注即是在特定的民族斗争语境下的一个政治过程。人们在此会想到法依和阿尔及利亚,爱德华·W. 赛义德(Edward W. Said)和巴勒斯坦。流亡者成为后殖民批评家,这是常见现象。作为流亡者,他们与殖民地变为“后”的关系很复杂。常见的对工作于西方的后殖民批评家的批评认为,他们不能体验和理解他们所离开的那些地方或者他们从未属于过的地方。批评家身居何种位置是一个很重要的论题。后殖民主义要改变的正是归属的问题,局外/局内身份的问题。后殖

民批评争议的一个问题就是,没有哪一种简单的对立模式能够恰切地反映殖民者与被殖民者之间的关系。同化、融合、协作现象延长了殖民经历。民族资产阶级的存在立刻把任何对立模式复杂化。

按阿利夫·德里克的见解,“后殖民主义在哪里”这个问题的最简单的答案就是“在学术圈里”。另一种同样恰当也同样成问题的答案就是,后殖民主义无处不在,如米歇尔·福柯(Michel Foucault)那里的权力概念一样。这两种答案会令两种人非常担忧:一种人反对普适论(universality),坚持认为大学是被政治斗争排除在外享有特殊待遇的场所,另一种人坚持后殖民活动的真正范围应该是前殖民地,而不是那些实施拓殖的国家。但是,欧洲和西方并不是一个一统的整体,它们也不是完全同质的。后殖民主义的内涵之一是,那种把“欧洲”或“西方”置于同“东方”或一个“第三世界”对立起来的二元逻辑,不再能站得住脚或不再能被轻易接受。这正是后殖民主义得以形成人们的立场或借用人们的立场的原因。把欧洲和西方看成是一些无须证明的铁板一块的实体,无异于重复关于帝国主义和殖民主义的各种神话,而那是正在土崩瓦解的东西。

解释了有关东西方对立的问题之后,后殖民主义处所问题的第二个层面就是地理范围的问题了。由此又引出了不列颠群岛内的一个“内部殖民主义”的问题,以及美洲、澳大利亚和新西兰土著居民的地位问题,并在国际社会中触及爱国情绪和情寄何处的问题。像彼得·胡尔姆(Peter Hulme)那样声称“包括美国”的呼声很高,[6]同时也有颇多的争议。大卫·劳埃德(David Lloyd)关于爱尔兰的研究工作,赛义德在《文化与帝国主义》(*Culture and Imperialism*)中以“黑人文化传统认同”(‘negritude’)来表达叶芝的民族主义的方式,^①以及被弗雷德里克·杰姆逊(Fredric Jameson)和爱德华·赛义德收进《民族主义、殖民主义和文学》(*Nationalism, Colonialism and Literature*)的特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)的一些文章,都对这个艰

① 按:“negritude”这一概念在字面上不仅包含着“对黑人文化传统认同”的一种反种族主义与反殖民文化心态,其深层还包含着对非洲黑人文化、黑人身份、黑人地位及黑人自然特征传统充满自豪的心理特征。有的学者把这个概念翻译为“黑色性运动”,我们建议翻译为“黑人文化传统认同”更宜于理解。

难的问题做了一番探究。劳埃德步赛义德之后尘,与“坚持‘凯尔特的曙光’精神或‘黑人文化传统认同’精神的伟大的民族独立主义”结下不解之缘,这种精神“逆转已有的成规,从而使基本的社会关系模型得以保存”。[7]当然,一旦我们接受了“内部殖民主义”的思想,我们大概就会认识到作为波兰人的约瑟夫·康拉德(Joseph Conrad),其本人就是一个殖民主体。这种囊括于内的处理方式被一些人看成是解放,另一些人则认为这是在淡化特殊的殖民经验。

让我们回到理论问题上来。另一条可逼近后殖民主义的途径是考察它与其他“后主义”(postisms)的关系,例如后结构主义(post-structuralism)、后马克思主义(post-Marxism)、后共产主义(post-communism)、后现实主义(post-realism)或后工业主义(post-industrialism)。人们看到,在种族和帝国问题上,后殖民主义在一定水准上需要后现代主义的政治批评。它也提出了一个关于知识分子的角色问题。作为一种思潮的后现代主义,可能被认为总是以某些方式与大学捆在一起,特别是“西方的”大学。在这方面,后殖民主义与后现代主义很相似。当然,知识分子所处的位置以及他们对一种文化、社会,一个国家的责任,都是后殖民主义的重要特色。它还特别提出了英语文学在后现代主义中的地位的问题。这样人们可能认为后殖民不是一个侧面或空间,而像一个独立个体、一类知识分子,因此,在那些过去人们谈论人道主义者或“新批评家”或解构主义者的地方,现在谈论的是后殖民。[8]莎拉·苏勒瑞(Sara Suleri)曾抱怨被视为“他者性机器”(otherness machine),而夸姆·安托尼·阿皮亚赫(Kwame Anthony Appiah)则谈到后殖民知识分子身负着一种压力——被称为“以造出花样来为主业的人”。[9]这就是后殖民知识分子的痛苦处境:被称作或被培养成差异的一种范样——非主流阶层、本土告密者。这再一次提出了有关真然性、本土知识以及局内/局外如何区分的问题。后结构主义是一个常常与后殖民主义并置的术语。后结构主义“对主体问题的评论”在战火中取之于后殖民批评家,后者在论战中现出一种欲将新的、对立的主体性屏蔽开来的意向。在“黑人文化传统认同”评论中时隐时现的反本质主义(anti-essentialism)可能成为攻击其他人的本质的一种方式。[10]

在《超越种族：美国文化中被认许的和被世传的成分》(*Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*)中，魏纳·索勒斯(Werner Sollers)把(文化)特色分为不可改变的已定型成分——被(族、裔)世传的成分，以及区域社会共有的成分——被认许的成分。〔11〕后殖民主义所提供的就是用解构的方法或谈判的方法处理被认许和被世传之间的差异。科尔奈尔·威斯特属于那些不满于文学在后殖民主义中占主导地位的人之一，他曾谈及“异议之争”(dis-sensus)。〔12〕这个领域中的最具挑战性的研究工作所关注的就是这种有启发意义的异议之争，而不是其结论。如果这种争论有误导性，如果它使某些批评家失去了地位，如果它会引致岗位和前途上的改变，包括居留地上可能的变迁——整个世界乱套了——或许这是值得庆祝而非悲叹的事。如果后殖民主义不能承受得了一种像本书这样的教学读本来展现公认的有争议的方面，那么它也就要背离孕育了它的学术准则及沉稳凝重的文化共识。分歧的存在是一切后殖民批评家(postcolonial critics)和后殖民主义批评家(critics of post-colonialism)都承认的，也正因为存在着分歧，所以可以说，本书下面收入的选文，既具有代表性也具有典型性。它们虽没有包罗一切，却仍不失为阅读一张坐标不断变化的地图的罗盘。

黑人文化传统认同

黑人文化传统认同是一个种族带到各种族聚集地的情感。各种族将在这里营造一个诗人想像中的新世界。〔13〕

黑人文化传统认同运动(négritude movement)是后殖民批评领域最早的起程处之一。这个名称最早受到注目是它出现于马提尼克岛的诗人艾梅·赛萨尔的诗《重归故土》(*Cahier d'un retour au pays natal*)。〔14〕该诗1930年代末发表于巴黎的期刊《希望》(*Volonté*)，1947年首次以单行本形式出版。但据罗伯特·弗拉策(Robert Frazier)说，“黑人文化传统认同”得以进入“法国本土以外的法语文学的动脉”，在于后来成为政治领袖的塞内加尔作家莱奥波尔·塞达·森

戈尔(Léopold Sédar Senghor)编的一本很有影响的诗集《黑人和马尔加什人法语新诗选》(*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, 1948)收入了该诗的节选,并由他大加推荐。^[15]然而,这个词本身首次面世,在1934年创立于巴黎的报纸《黑人学生报》(*L'Étudiant noir*)。黑人文化传统认同运动本身的源起即应在此语境下。当时的巴黎曾有这样一个选区存在这样一份报纸,这是与法国殖民主义的特殊历史分不开的。法国的殖民政策本身为诸如黑人文化传统认同这样的运动提供了一定的滋生环境。在非洲语境下,用于描绘法国殖民政策的字眼是“同化”。^[16]法国殖民主义的使命是使非洲人“文明化”,即文化植入和“法兰西化”,通过教育使他们成为法国人。然而,为了成为法国人,就必须离弃那个非洲的自我。为达此目的,在法国当局的主持下,“一大批非洲学生被派往法国留学,以加快他们转入现代社会的规范和价值观”。^[17]

赛萨尔曾这样评论这一同化过程:

我们不知道非洲是什么样的。欧洲人藐视非洲的一切。在法国,人们说有一个文明的世界和一个野蛮的世界。野蛮的世界就是非洲,而文明的世界就是欧洲。因此,对非洲人只有一件事可做:同化他们——最终的目的是把他们变成黑皮肤的法国人。^[18]

在这种情形下,黑人文化传统认同运动中的许多作家都密切关注着在殖民主义环境下与“自我”疏远的问题,这一主题后来在弗朗兹·法依的作品中得以展开。赛萨尔关于黑人文化传统认同精神的定义强调了这样一点:“黑人文化传统认同精神就是知道自己为黑人,这种简单的自认意味着接受这个现实,维系于作为一个黑人的命运、自己的历史及文化。”^[19]这一对自身的肯定过程在20世纪的进程中不断壮大。仅仅透过法国殖民主义的眼镜片去阅读黑人文化传统认同运动的历史是错误的。例如朱利奥·芬(Julio Finn)认为,现代黑人文学的基石是W. E. B. 杜波依伊斯(W. E. B. Du Bois)及他的重要著作《黑民族的灵魂》(*The Souls of Black Folk*, 1930)。杜波依伊斯的著作以及于1916年抵达哈莱姆的牙买加人马尔库斯·加尔维

(Marcus Garvey)的鼓动性言辞为后来被称为“哈莱姆文艺复兴”(Harlem Renaissance)的文学和文化运动打下了基础,^①许多作家的名字都与这场运动联系在一起,如朗斯顿·休斯(Langston Hughs)、克劳德·麦凯(Claude Mckay)、简·图莫(Jean Toomer)以及康提·卡伦(Contee Cullen)。表达这场运动旨意的宣言与其后法国的黑人文化传统运动的声明惊人地相似。哈莱姆运动的主发言人朗斯顿·休斯声称:“我们年轻一代的黑人艺术家大声疾呼地表达我们独立的黑皮肤的自我,无可惧怕、无可自惭。”^[20]的确,两场运动之间有着密切的关联。《黑人学生报》的前身是一种期刊,但是,只有一期得见天日。这份期刊后来在巴黎再度刊印,是一批来自马提尼克岛的学生共同合作的产物。这仅有的一期《合法辩护》(*Légitime défense*)于1934年出刊。其中的一位撰稿人列·梅尼尔(René Ménéil)写道:“美国黑人的诗歌将牵动整个世界。”^[21]在欧洲关于黑人文化传统认同运动的最有影响的评论者中,有一位莉莉安·凯斯特卢特(Lilyan Kesteloot)就曾正确地指出:“美国文学早已孕育了黑人文化传统认同运动中心主题的种子。”^[22]

黑人文化传统认同运动形成的另一个先兆是1920年代后期在海地呼声很高的非洲寻根热的发展。这方面最重要、最有影响的文献是让·普里斯-玛尔(Jean Price-Mars)的研究:《伯父如是说》(*Ainsi parla L'oncle*, 1928)。这次运动本身部分地是由于美国于1915年侵占海地的行动所激发,美国的入侵把美国非洲裔(African-American)的著作带到了加勒比海岛屿。这充分说明,当我们对本世纪黑人文化各次运动发展的缘由和结果之间的关系下断语的时候,应当何等地细致。做这样的界分只是探索性的。进行时期和区域的划分是学术语境中不得不越过的陷阱,而永远无法摆脱的危险是如此划分的断片中隐藏着连续性和演进性。

① 按:哈莱姆文艺复兴运动是指20世纪20年代纽约市哈莱姆区美国黑人文化的发展。在这个时期,美国非洲裔文学的创作从作品的模仿转向敏锐的分析,这一时期的小说创作重在表现黑人文化、展现种族自豪感与对种族歧视的反抗。著名的作家有康提·卡伦(Countee Cullen)、朗思敦·休斯(Langston Hughes)、金·托玛(Jean Toomer)和卓拉·尼尔·休斯顿(Zora Neale Hurston)。

最后必须提及另一部需读的重要著作,它可视为黑人文化传统认同运动的最感人的典籍之一。这就是列内·马朗(René Maran)写于1921年的小说《巴托瓦拉》(*Batouala*)。马朗像法依一样出生于马提尼克岛,曾在非洲的法国殖民机构工作过。小说描写了在殖民主义统治下村居生活遭到的破坏的情景,而且其序言公开地攻击了法国殖民主义。森戈尔曾写道:“只有在列内·马朗身上才体现出西印度群岛作家摆脱了对宗主国的驯服式模仿和对黑人文化传统认同精神的惶惑。”^[23]

不过,使得黑人文化传统认同这一概念如此推广并使一系列不同地位的人都归于这面大旗之下,功劳应归森戈尔的倡导活动。总起来说,黑人文化传统认同运动既可看做讲法语的黑人知识分子的具有历史意义的运动,也可以看做一种宣言:黑人世界有自己固有不变的内质。关于后一意义,我们可参考森戈尔自己说的话:“黑人文化传统认同就是要使黑人世界的各种价值彻底文明化。这不是种族主义,而是文化。这是一种自我领悟、自我克服了的心境,我们以此与宇宙和谐地结合。”^[24]实际上,森戈尔在他的不同的文章中对黑人文化传统认同做过多种定义。他有一次曾写道:“黑人是善感的人。”^[25]他的许多诗句都是歌颂非洲的,歌颂它那独特的律动、色彩和气味。而运动中的另一个重要人物——赛萨尔,他的诗主要关注殖民主义者罗织的各种虚构的神话。赛萨尔的名诗《重归故土》反映了异于法国人宣传的加勒比浪漫景象的另一面——在宗主国眼皮底下的贫穷生活:“在黎明前的黑暗中,在这个罪恶城市的烟尘中,在一些穷乡僻壤经过一番喧腾之后,饥饿的安的列斯群岛,苦于天花的安的列斯群岛,正在这海湾的泥淖中一筹莫展。”^[26]坚决抵制同化的声音清晰地从运动的另一位奠基者莱昂·达马斯(Leon Damas)的诗行中传来。下面的诗摘自他的《出卖》(*Solde*):

在他们中间
我感到可笑
在他们中间
我像个同谋

像一个恶棍
跟他们一样的刽子手
我的双手现出可怕的红色
流淌的血来自他们的
文——明。[27]

可以看出,黑人文化传统认同是在殖民语境框架内,在与欧洲文明的价值观念和道德准则的对立中成长起来的一种运动。这种文明植根于古代的希腊和罗马,在19世纪和20世纪的各殖民宗主国达到其鼎盛的高峰。它是一种傲慢的文化体,它否认其在进行殖民扩张的过程中遇到的其他文化具有任何趣味或价值。的确,大西洋上的奴隶贩卖,肆无忌惮地试图抹掉其他文化的内质、其他种族的自我意识感和种族根植感的行径,就发生于这一系列历史扩张的某些时候。像哈莱姆文艺复兴和黑人文化传统认同这样的运动即是对这种文化否定势头的反抗,意在将物质和形态赋予那些一直被西方世界忽视甚至污蔑的文化形式,以此否定那些压迫别人的“他者”所抱定的拒斥和不承认态度。一个黑人诗人再也不用在下述的绝望情绪中写作了:“这不是玩笑:一个古罗马人置身于凯尔特人中间,外貌却与凯尔特人一样——我这样说绝无嘲弄之意。这就是我的写照:一个古罗马人置身于黑肤黑发人之中,高傲,专横,生来如此。但有着与后者完全相同的外貌。”[28]这是马尔加什诗人让-约瑟夫·拉比瑞维罗(Jean-Joseph Rabearivelo)的声音,录自他的个人日志。森戈尔视拉比瑞维罗为黑人文化传统认同运动的“先驱和象征”,[29]并把他的诗收入森戈尔1948年的集子中。

当黑人文化传统认同运动总是被扬溢的热情拥围的时候,这个运动还总是拥有自己的批评家,大概其中最著名的就是法国哲学家兼作家让·保罗·萨特了。萨特曾为森戈尔的驰名诗集作序。萨特在这篇名为《黑色的奥菲斯》的序言中首先对诗集本身进行了一番赞扬,继而指出这仅仅是第一步。在一个著名的段落中,哲学家发出这样的评论:

黑人文化传统认同运动是辩证进程的一个低潮。这里的主题是在理论上及实践上所肯定的白人优越性。黑人文化传统认同运动作为一种对立价值是一个否定阶段,但是正在利用这一否定阶段的黑人们并不会满足于此,他们对此很清楚。他们知道他们的目标是人类的大综合或实现一个无阶级的社会。黑人文化传统认同运动注定要把自己消灭。它是道路,而不是目标,是手段,而不是终点。[30]

黑人文化传统认同运动最终是否会按照马克思主义的辩证法让位与“阶级”,是仍然在影响着当代论坛的一个问题。法侬之拒绝接受萨特此处的观点,诚如霍米·巴巴所强调的那样,是法侬对后殖民批评家之所以重要的原因之一。[31]然而另有一些批评家,他们不去触动阶级问题,却提出了这样的质疑:那种认为在这个繁杂的世界上,散落各处的黑人单靠黑肤色就可结成持久的统一体的设想能否站得住脚。斯坦尼斯拉斯·阿多特维(Stanislas Adotevi)列举了美国人的经验,理查德·赖特(Richard Wright)以及南非人彼得·亚伯拉罕(Peter Abrahams)举出他们自己在非洲旅行的经历。阿多特维指出,他们无法产生可与非洲人完全相同的感受。这就证明,在现代世界上不可能存在普遍意义的黑人文化传统认同情绪。[32]接着他发出议论:黑人文化传统认同运动只不过是“对传统的一种人为的追求”,或“对奇异情调的一种廉价猎取”。[33]一些批评家曾注意到赛萨尔和森戈尔之间的区别,并把后者挑出来进行批判。马尔申·托瓦(Marcien Towa)在辩论中说,“对比黑种人之感情用事与白种人之崇尚理性”,将令人确信一种人要从属于另一种人的结论。[34]

一批年轻一代的作家在黑人文化传统认同运动的某些倡导者身上看到了他们与法国文化藕断丝连的关联,在评论中说起话来更加直言不讳。这部分地是由于像森戈尔之类的一些作家们此后所追求的政治生涯而产生的结果,也反映了对那些曾激励过黑人文化传统认同运动的许多先驱者们的文献的评价。在一本有争议的小说《暴力的界限》(*Bound to Violence*, 1971)中,马里小说家雅姆波·渥洛各姆(Yambo Ouologuem)对黑人文化传统认同运动进行了毫不留情的指责,把它描绘成是以满口胡言的假内行“什罗本纽斯”(Shroben-

nus)的教诲为基础的“魔幻教式的、宇宙论式的、虚构神话式的象征主义”。^[35]“什罗本纽斯”是对德国人类学家弗罗本纽斯(Frobenius)的影射,他的人类学著作曾对早期的黑人文化传统认同运动的倡导者有过深刻影响。克利斯托弗·米勒(Christopher Miller)在《非洲人的理论:非洲法语区文学和人类学》(*Theories of Africans: Franco-phone Literature and Anthropology in Africa*)中对这些评论进行了分析。

一些讲法语的批评家就黑人文化传统认同运动的范围和价值进行了激烈的辩论,另有一些人仍然毫不动摇。塞内加尔的小说家兼电影制作人桑本·奥斯曼(Sembene Ousmane)说:“对于我来说它就像有关天使的性别的问题。”^[36]当法语世界对黑人文化传统认同运动展开批评的时候,桑本的反响更像来自非洲英语世界的声音,那里一直拒绝这场运动的诱惑。南非批评家依策齐尔·姆法利利(Ezekiel Mphahlele)曾说这毫不奇怪,非洲的英国人推行的行政策略所谓的“间接统治”可部分地说明问题。这并不意味着姆法利利是因为黑人文化传统认同运动的几位急先锋而否认它的历史意义。据他自己说,黑人文化传统认同运动“作为一种艺术上的设计”,“对现代非洲不具有可行性”。^[37]

尽管人们曾对黑人文化传统认同运动有过这么多的争论(这里提及的只是无数就此问题发表过议论的作者的一部分),但它仍应被视为对西方帝国主义进行批判的一个重要进程。在某些评论者眼中,运动的一些奠基者们后来的表现似乎越来越幼稚化并具有私利性,但是,像赛萨尔这样的人的著作仍然具有其初始的说服力,他的《关于殖民主义的话语》(*Discourse on Colonialism*, 1955)对于研究帝政和殖民主义的学生仍然是一份宝贵的原始资料。最近,有位批评家阿布杜尔拉扎克·戈那(Abdulrazak Gurnah)指出,“黑人文化传统认同话语的核心就是非洲人直接地、毫不含糊地反对关于非洲野蛮、丑陋、愚昧的武断概念。”^[38]阿布杜尔拉扎克·戈那说,它的意义在于它表达了一种意图:要把欧洲人对非洲的想像推向评论界关注的中心。这种活动以《现代非洲人》(*Présence Africaine*)为形式持续了多年。《现代非洲人》是在巴黎的黑人文化传统认同运动中产生的一种

期刊, V. Y. 姆丹贝(V. Y. Mudimbe)曾指出其中心宗旨是要对西方文明的专横野心进行严厉的质问。^[39]

弗朗兹·法依

法依是一个中心人物。后殖民斗争在理论上和实践上应如何开展的争论即围绕他展开,而且仍然在继续着。如果把批评家分成两派:一派认为人道主义和现代性都是不完善的规划,但经过改进后可继续推行,另一派则持激烈的反启蒙(anti-enlightenment)和反人道主义(anti-humanism)的立场,那么,法依成为这种论战的一个“战场”就毫不足奇了,因为,一种战斗性的反帝精神和一种重建的、调整了目标的人道主义在他身上的结合使得他成为两派共有的坚强同盟者。实际上,法依不断被用来支持争论的某一方,这本身就是一个引起争斗的事由。一些读者反对西方对法依形象的借用。可是另一些人把他基本上看做一个西方的形象,并从他对阿尔及利亚的选择窥见另一种形式的名义盗用。

法依努力将对文化帝国主义的对抗结合于对文化的奋力保卫,以此作为民族性的抵抗策略和载体。由于文化是与语言和种族密切相关的,所以不论是帝国主义文化还是反帝国主义的文化,都会在造就疆域版图之外还造就出头脑。因此,法依早期的著作立足于激进的心理学与殖民评论两个层面的交接地带,而且他把心智上的混乱与帝国主义的统治关联起来,这是他对当今后殖民主义辩论的最重要的贡献之一。在《黑皮肤,白面具》(*Black Skin, White Masks*)中,法依为现代黑人存在主义打下了实实在在的基础,而且这个声音仍然回荡着。尤其在美国非洲裔的语境下,它融会于他的人道主义而形成了一种充满了日常生活现实和幻想的激进文化政治学。

有些人试图把革命者的法依和精神病学者的法依划分开来,这就要对法依的工作进行系谱的和编年的类分。这种划分的麻烦是,有可能呈现前进,也有可能呈现解体,或至少出现前后脱节的情况。正如常常可以发现马克思早期的著作与其后来的著作相左或相似那样,同样,也可看到法依或者逐渐成熟为一个更加革命的形象,或者

抛弃了青年时代的人道主义,转而追求一种更刺激的也更辛辣的辩论技巧。可是当我们阅读《黑皮肤,白面具》以及《世上的不幸者》(*The Wretched of the Earth*)的时候,最触目的就是法依不断揭露心理因素和政治因素之间的相互作用,一次次地证明了殖民主义不光影响社会,而且还影响到个人。在这方面,法依的工作迫使我们要认真对待心理分析,并要留心宗主国的影响会渗透到幻想、小说和意识形态。

法依对殖民主义和心理学之间的关系进行的理论阐述是他早期工作的最有意义的特征。把法依早期的理论探索看做一个政治成熟过程的一部分,即从心理学转向革命,这是很有吸引力的,但是,我们也应当以一些质疑的眼光来看待对他的进步的这种描述。一种观点认为,从法依被训练成为一名精神病医生到他积极投身阿尔及利亚革命,他的思想经历的是一个急速进步的过程。但是不论如何,由于他的精神病科从医经历可被认为是他投身于那种更广阔的政治斗争的一个决定性部分,所以上述观点就有了些缺憾。试图在精神病学者的法依和革命者的法依之间做出选择,就是要把思想家的法依独立出来,而他的最大才能就是把自我解放的政治与民族解放的意识形态绞接起来。对于含有人道主义(humanism)、文化主义(culturalism)、民族主义(nationalism)和存在主义(existentialism)各成分的最终激进混合体,我们究竟持赞颂还是反对的立场,取决于我们对各成分的评价,以及我们对它们在法依的话语中如何被转化的方式所持的态度。

法依的工作的另一个关键方面就是他对民族概念的修正。爱德华·赛义德发现:“法依是达到下述认识的第一位重要理论家:正统民族主义所追随的正是帝国主义所辟出的那条道路。帝国主义表面上将权柄让与民族资产阶级,实际上却是在扩大其霸权。因此讲述一种简单的民族故事就等于重复、助长和孕育一些新型的帝国主义。”^[40]现代正统派观念认为民族主义是“人性(humanity)留下的一种形态”。法依虽然对此提出异议,并警告有人欲“跳越民族形式阶段”,但是他仍然对本土资产阶级的狭隘民族利益表示怀疑。如果,批评家们制订的一种遏制策略是语境主义(contextualism)或唯历史主

义(historicism);那么,另一种策略就是普适主义,法依这个典型、榜样的形象即由此造就出来的。推出典型的意愿是与普适化(universalize)的意旨并行的。小亨利·路易斯·盖茨对爱德华·赛义德把法依推向全球的行动持审慎态度,他坚持认为纪念法依:

意味着阅读他的著作,并了解他的历史特殊性,视他如一位想超越自我的表演者,却又很难摆脱那些不同成分构成的、相互冲突的束缚之物,而我们今天已能看到,这正是殖民话语(colonial discourse)的特征。这就是说,不要脱离他的话语的位置坐标而把他拔高为一个超越文化、超越历史的全球性理论家,也不要简单地把他作为论战中的一方,而应把他本身就看做一个战场。[41]

另一方面,德利克·赖特(Derek Wright)则声称由于法依主要是一个欧洲式形象,因而他几乎与非洲的前途没有关联。法依自己至少以他扮演的多种形象中的一种发表过这样的见解:“面对自己的民族整体,本土文化人的职责就是……一种全球性职责,毕竟一个民族的文化本身就代表着这个民族的一个侧面。”[42]

法依的人道主义也给批评家们带来一个问题,特别是考虑到许多反殖人物认为人道主义以及人文学科属于需解决的问题,而不是问题的解决。毫无疑问,法依认为自己通过对殖民主义的批判而阐述了一种关于“人”的新哲学,指出:“在移居到法国的北非人这种特例下,一种关于非人行为的理论无疑可找到其法则及其必然的结果。”[43]法依的战斗性的人道主义潜藏着对殖民主义的强有力的批判。他对世界关系中的相互关联性、相互依赖性以及相互牵动性的认识使得他宣布:“当今的每个人的未来都与世界的其他部分密切相关。这就是为什么各殖民地人民必须加倍提高他们的警惕性和自身力量的原因所在。一种新人道主义只能以这样的代价来获得。”[44]

法依受到的各种影响,他对世人的影响及影响范围,仍然是争论颇多的问题。那些希望法依的形象保持为一个积极、坚定、具有政治热情的知识分子榜样的人们,往往忽视法依的力量在于他把理论和实践织为体的事实,认为利用他作为理论主义的解毒剂是不适宜

的。法依的著作趋向于取消理论思考与政治行动之间的区分。对法依的著作产生过影响的人物有马克思、尼采、弗洛伊德、萨特以及拉康(Lacan)。马克思主义、精神分析学、现象学以及存在主义都溶进法依处理种族、文化和殖民主义问题的方法。一些批评家认为,这种博采众长的做法可令人提高认识、令人追求崇高,但是,另一些人认为,对西方理论的依赖是一种更为激进的民族精神的障碍。德利克·赖特看到,法依身上的欧洲文化成分是有限的,并坚持认为:“法依的可取之处建立于他对后殖民地的非洲所作的社会、政治分析,但他的分析由于不够准确和过于简单而大大降低了价值。”^[45]赖特甚至大胆地把法依描绘成一个从未完全理解过他的论题的局外人。但是,法依对阿尔及利亚和非洲问题的发言权当然比不过赖特,而且流落异国恐怕是每一个后殖民知识分子的命运,而不是哪一个人独有的不幸。令人惊奇的是,尽管法依激烈地反对殖民统治,却很得西方人的赏识,而在游击队和恐怖主义者那里却不受欢迎。赖特大概也同意这种看法。赖特视法依为一个局外人的观点得到其他一些批评家的赞同,这些人曾参与讨论一些很难解决的问题,诸如法依是否具有代表性,以及他的著作是否有权作为本土思想资源而为人引用的问题。爱兰·让齐尔(Irene Gendzier)总结道:“对于他来说,要理解阿拉伯化问题,不光需要对阿尔及利亚的及阿拉伯的文化有更多的了解,而且也要对这种文化与西方世界的复杂关系有更多的了解。”^[46]盖茨的结论是:“法依的传记作者们令我们想到,大多数阿尔及利亚革命者都想降低他的身价,并对西方世界把他作为阿尔及利亚非殖民化运动的一个重要人物予以关注感到恼火;对于他们来说,他仍然是一个欧式的干涉他人事务者。这对于他的西方欣赏者具有多么强烈的讽刺意义!”^[47]同样具有讽刺意义的是,像法依这样一位坚定的造反者,最终竟落到纯粹性和排他性话语的牺牲品的下场。

如果文化、人道主义、马克思主义和民族主义都曾被法依扯过来以容纳殖民问题,那么,人们一眼就能看得出他对殖民主义的概念具有局限性。法依坚持认为:“殖民主义不是个人之间关系的一种模式,而是对一个民族的领土的占领和对其人民的压迫,仅此而已。”或者:“殖民主义就是对一个民族进行了军事占领之后的有组织的统

治。”^[48]或许法依对文化的投入以及他对人道主义事业的忠诚,阻碍他更深地认识那种普适主义与殖民事业本身之间的串通。

近来法依研究的最有挑战性的工作探讨的是性别及性特征问题。或许其中最吸引人并且也最深刻的应属戈文·伯格奈(Gwen Bergner)的《谁是个戴面具的女人?或法依的〈黑皮肤,白面具〉中性别的角色》(‘Who Is That Masked Woman? or, The Role of Gender in Fanon’s *Black Skin, White Masks*’)^[49]伯格奈借用霍米·巴巴的话,对法依著作的前言中有关性征差异的内容进行诠释。或许伯格奈的探索的最大作为在于,她恢复了《黑皮肤,白面具》的政治性文本的性质,而非单纯的自传性文本。这样,伯格奈在某种男权主义的传统内动摇了那种看重法依后期的革命性论著,而轻视其早期的精神分析文本的倾向。在论述过程中,她不仅使法依对后殖民理论的一个重要贡献——法依关于殖民主义造成的心理后果的评论——恢复了其所应有的位置,她还透彻研究了法依的思想轨迹,指出了在他的某些论述中时而出现的对轻视女性倾向的批判。

法依率直的风格和对本质主义的回避,使他成为积极投身和易被接受的一个有力典范。乔伊·安妮·詹姆斯(Joy Anne James)在《法依读本》的后记中简略地归纳说:“进步人士、黑人以及第三世界人民之所以感到法依很亲切,是因为他既不拿矫揉造作的评论替代行动,也不把黑人文化或大众文化美化为天生的革命文化。相反,他为参与社会变革的本土知识分子提出了反映更高追求目标的高标准。”^[50]对于一个著作仍然具有设定标准和提高追求目标作用的作家,这是一个恰切的鉴定。

非洲和加勒比海地区英语世界的批评

黑人文化传统认同运动作家的世界是法国殖民主义造就的产物,虽然,他们所表达的情感与帝国世界的伪善是对抗的。在20世纪的英国殖民地,文化批评走过了一个完全不同的历程。总起来讲,由英国人提供的教育模式看来,难与像黑人文化传统认同这样的诗化运动合流。在赛萨尔公开指摘了法国式的关于加勒比海地区的牧歌

式描绘后很久,地方上的表现模式仍是对英国文学规范的精心模仿。许多作家批评了那种以莫名其妙的感觉向根本不了解的境界——例如雪景——大发诗兴的现象。不列颠冰冷的抽象概念和僵硬的英国语言,在表达加勒比海地区的现实之前,需要经过解冻过程。关于对这一过程的考察,没有什么地方可以找得到比特里尼达作家 C. L. R. 詹姆斯(C. L. R. James)在其自传性作品中所做的描绘更精彩了。^[51]詹姆斯是一个非凡的人物,他的生活足迹遍及英国、美国和加勒比海地区。^[52]他的小说《薄荷巷》(*Minty Alley*)^[53]是加勒比海地区黑人英语世界最早的小说之一,但是,他的范围广泛的政治性论文和社会分析以及他的文学批评著述,^[54]却可悲地被冷落了。在一种非常实在的意义上,他反映了加勒比英语世界文学生产的一场全新的运动。在加勒比海地区,我们可以把他的著作看做出生于巴巴多斯的乔治·莱明(George Lamming)和圭亚那小说家威尔逊·哈里斯(Wilson Harris)的作品的先驱。^[55]像詹姆斯一样,哈里斯对殖民主义问题和语言问题采取了一种更现实的态度,他的著述实际上以非常重要的方式预示了后殖民理论的一些形态。他拒绝接受殖民状态和后殖民状态的任何二元论模式,因为,他认为“本土的”和“欧洲的”两个系统的属性,已被紧紧捆在一起。他指出跨文化主义(cross-culturalism)“再也不能被抹去,因为,若干世纪以来整个世界就是在这个基础上建立起来的”。^[56]他说,需要超越对立而达到他所说的一种不得已而为之的跨文化主义。这种立场与巴巴多斯诗人兼批评家爱得华·卡玛渥·布拉思维特(Edward Kamau Brathwaite)的理论思考相近,后者在1970年代曾试图拟出一套加勒比海地区“克里奥尔化”^①的复杂理论。^[57]然而在更晚近的著作中,他已经在一个完全不同的方向上发展,而这一方向又使他反过来与 C. L. R. 詹姆斯关联起来。爱得华·卡玛渥·布拉思维特曾试图撰写他所称的加勒比“声音的历史”,^[58]指出那里的文学表达之根是奴隶制和非洲的过去,而不是回到什么帝国时代。对于詹姆斯来说,使加勒比人民在与英国的关系中得以发表自己意见的是公正的游戏规则,

① 按:克里奥尔化(creolization)指南美人把来自欧洲的语言和文化地方化。

而且他指出这种公正的游戏在许多方面都反映了加勒比社会内部的阶级和种族区分。同样,在爱得华·卡玛渥·布拉思维特那里,公正标识了一个重要的转折点。只是在评论员约翰·阿洛特(John Arlott)那罕布什尔口音的舌尖颤音从加勒比地区的电台传到人们的耳鼓之后,典范英语教育的桎梏才开始松动,加勒比人民才突然得以认可他们自己的口语表达形式和创造性,并为更普遍地欣赏口语化语言铺平了道路,从特里尼达的即兴小调卡利普索(Calypso)到牙买加的民间舞曲雷盖(Reggae),直到例如已故的米凯尔·史密斯(Michael Smith)这样的艺术家的配乐诗作。

在非洲语境下发生了类似的情形,特别在尼日利亚。在非洲的所有殖民地中,尼日利亚一直是文学上最多产的国度。^[59]然而,不论我们想对各地域的黑人作品之间做出何种形式的划分,都只不过是产生于非洲、加勒比地区以及新大陆的黑人作品的复杂外来影响和相互作用所做的入门介绍。这种工作的外观反映出黑人历史的变动、繁复的线索,以及保罗·吉尔罗称之为“黑色的大西洋”的磨难和艰辛。^[60]我们已经知道黑人文化传统认同运动是如何在一定程度上受到美国非洲裔的影响,例如杜波依斯以及有“哈莱姆文艺复兴运动”之称的松散作家群。一部分作品想重新发现非洲的过去,并挖掘其奴隶时代前社会的遗产,利用这种遗产的成分以及当时还被认为是具有积极意义的白人主流文化成分,在所谓的“新世界”再造一种特有的黑人身份,即杜波依斯著名的“二重意识”(double consciousness)。^[61]在这一方面,黑人的写作与欧洲模式大体上在美洲新大陆开始达到汇合。大多数评论者都予以强调的一点是,作为“源头”之非洲式的形式是一种言说的形式,传统在那里被记录的方式不是文字记载,而是储藏在专职歌手的脑海里,保存“传统”是其他社会成员共同的职责。口述传统和口述技能是在人们成长为成年的过程中通过口授获取的。最近,在为美国非洲裔文学理论定义的时候,这种以口头性为特征的形式已被考虑进来,特别是在小亨利·路易斯·盖茨的著作中。^[62]

当然,这只是问题讨论的一个简化了的线条,后殖民批评家可能会很快指出,对整个一个大陆仅以诸如“口述传统”这样的概念进行

概括,这本身就是一种粗劣的错误传达,是哲学家兼小说家 V. Y. 姆丹贝所称的“非洲的创造”的另一种语义。^[63]不过,这个被创造出的实体,欧式话语的“非洲”,其本身已参与再创造的过程。各异的群体已在不同的时间、不同的水准上实施了这种再创造。的确,可以说它自己为自身设定了那种虚幻的存在状态。被这里的这个“非洲”忽视了一点是非洲本身的复杂历史。正如许多“他者”的西方话语都认可的那样,非洲的历史性被否认了。它被“想像”为一个无时间的地方,没有历史也没有社会变化。甚至它的“同时代性”也被否认了。^[64]实际上,撒哈拉沙漠以南的非洲肯定是许多复杂文明的故乡。例如大津巴布韦,其文明程度在 19 世纪的西方人眼中明确地被认为不可思议。更有甚者,马丁·伯纳尔(Martin Bernal)曾强烈肯定埃及和埃及的古代文明是古希腊—罗马文明之根。^[65]伯纳尔是契依克·安塔·迪奥普(Cheikh Anta Diop)这类学者的后继者,^[66]他们数十年以来就在努力重塑非洲与世界其他部分的历史关系面貌。简言之,非洲有它自己的原动力、一系列的历史轨迹和复杂的社会存在,它们是欧式概念中的“非洲”所不能包含的。据尼日利亚作家、诺贝尔文学奖得主沃勒·索英卡称,他自己所做的工作就是努力克服关于非洲的这样一些有局限性的和限制人的观点。他试图领悟他的“带有其全部复杂性的自己的世界”。^[67]这是要摆脱历史上留给非洲的一个恶作剧:“除去撒哈拉沙漠以北地区的非洲仍然是一片非常宽广的大陆,那里有多种多样的土著居民和文化。由于它拥有亿万居民,所以是种族主义扩张的一片深不可测的处女地。”^[68]

欧洲批评家得以接触黑人文学作品的方式即是通过这种初期的曲解实现的。实际上在某些情况下,所有的黑人文学都被认为是一种似是而非的“非洲人”的作品。大概简海因兹·贾恩(Janheinz Jahn)是想对黑人文学进行系统化整理的最早的人之一,他在 1950 年代和 1960 年代提出了他的“新非洲”作品的概念。贾恩对这种文学的理解基于他对非洲宗教的读解,他认为非洲宗教是一种由组织有序的各种生命活力构成的独立天地。^[69]虽然,他至少对自己的研究主题是严肃对待的,但他的研究在当时给出的仍然只是对非洲的一种总体性景观。最近,它曾被描述为“与简海因兹·贾恩、尤里·贝叶(Ulli

Beier)等人的名字相联系的陈腐的人类学结论。……这种总体眼光把非洲看做一个广大的异邦色彩之乡,而非洲在语言、人种、阶级方面的异质性却轻易地被忘掉了”。^[70]

从实质上看,贾恩的方法给出了被黑人文化传统认同运动的一些追随者所认定的黑人精髓。正如我们在关于黑人文化传统认同运动的讨论中已提到的那样,沃勒·索英卡觉得这个运动本身已沉入关于非洲代表着什么的西方观念中:

为了反驳那种对黑人现实世界的评价,黑人文化传统认同运动采纳了欧洲思想中的二元论传统,并把它强加于一种激烈反对二元论的文化。它不但接受了观念对峙下的欧式辩证法结构,并从中借用了其种族主义的诡辩法。^[71]

不久前索英卡也因这种范畴错误受到其尼日利亚同胞钦韦祖(Chinweizu)的指责。许多有关非洲文学的工作都特别看重这样一个事实:我们是在研究植根于口语而非书面语的艺术传统。批评家们共同投入非洲小说传统的研究正是由于这种口语和书面语的对立。例如在1970年代中期,圭亚那的多产学者兼小说家O. R. 达桑(O. R. Dathorne)指出了非洲作家所面临的两难局面:一个作家不能够“吸引世界,却仍然似乎在吸引着世界”。^[72]他说,20世纪的非洲作家是一种文化企业家,他们巧妙地改装“文化的装置以供出口”。^[73]常常有一些人在这个意义上把口语体的成分转换为书面形式。西非最早以英语出版的小说之一,阿莫斯·图托拉(Amos Tutuola)的《死亡之城的棕榈酒徒及其死亡的棕榈酒保》常在这种语境下被引用。^[74]从书的头几行,阿莫斯·图托拉就拉开了不同寻常的架式,扭曲句法,企图展现另一种讲述的方式:“自从我是一个十岁年龄的孩子时,我就是个棕榈酒翁。在我的生活中除了喝棕榈酒便毫无他事。那时候除了贝币我们什么钱币也不认识,因此,样样东西都很便宜,因为我父亲是镇上最富有的人。”^[75]

如同加勒比地区的批评家们一样,另一种意义上的语言问题是引起非洲作家争论颇多的一个核心。为什么非洲作家要用实质上是

外国语的语言进行写作？我们将返回这个问题，因为，它代表了与黑人文化传统认同作家们的态度分道扬镳的有趣的叉分点。但是，首先有必要简要提及非洲土语文学的历史。达桑指出，土语文学主要发现于非洲的前英语地区，至少在 19 世纪时，那些地方的压迫现象尚未达到非洲人必须用殖民者的语言表达自己思想的程度。在最初的阶段，土语文学一般受传教活动的影响而出现。第一个宗教出版社于 1823 年在非洲南部的罗维代尔 (Lovedale) 成立，使用班图语印行。随着 19 世纪时间的推进，许多地方都建立了这样的出版社，有的出版社印刷报纸，甚至莎士比亚的译本。达桑指出，这样的文学逐渐发展，“开始出现启发人的说教……这种文学的发展达到了一些土语作品可与用欧洲语言写出的任何作品媲美的程度”。^[76]就在这些作品很少被后殖民批评注意的时候，肯尼亚小说家尼古吉·瓦·松奥 (Ngugi wa Thiong'o) 因其著名的言论而触发了一场讨论。他谴责把英语作为非洲文学生产乃至他自己捍卫非洲语言的行动之载体，^[77]并指出，一种历史更久远的文学传统随着新近的批评论战的发展正在销声匿迹。^[78]

我们可以看到，情况是复杂的，我们在此仅仅考虑了在英国殖民统治影响下的那些非洲地区。恩古吉的立场与另一位尼日利亚小说家齐努瓦·阿切比的相抵触，后者以另一种视角对文学生产和殖民主义残迹之间的关系持高度审慎的态度。他的工作标志着在南非以外的地方以英语发表的非洲小说发展的一种新面貌。海涅曼非洲作家丛书 (Heinemann African Writers Series) 曾推荐了许多最著名的非洲作家。阿切比作为其创始编辑，也代表着非洲文学的一个分水界。

阿切比写出他那驰名的第一部小说《崩溃》，^[79]是为了反驳诸如乔依斯·卡利 (Joyce Cary) 等作家小说中所描绘的非洲形象。在各种文学作品中，阿切比曾努力寻找他所熟悉的故乡非洲的形象。由于没有找到，于是他便自己动手创造自己的非洲形象。《崩溃》以非洲人的视角讲述一个殖民地遭遇的故事，揭示了尼日利亚东部一个依博人小村庄所经历的变化。在他的小说中，批判的意图寓于小说的文字以及情节的展现中，而在非小说作品中，阿切比对一些在西方被认

为当然的观点进行了直言不讳的评判,同时,还主张非洲作家有权用英语表达自己的思想。〔80〕限于篇幅,在此处我们只能集中谈谈他的两篇具有战斗性的批评文章。〔81〕

阿切比的颇有影响的论文《殖民主义者的批评》(‘Colonialist Criticism’)对一些批评家发起攻势,那些人认为非洲作品要想被真正承认为伟大的艺术,就必须跳出其原点而步入普适的(universal)天地。阿切比呼吁拒斥把普适的概念用于非洲文学,指出这种概念只是把“欧洲的狭隘、以我为中心的浅薄之见”伪装了起来。在这方面,他从与黑人文化传统认同运动密切相关的一些作家的评论中得到不少启发。类似的观点,在他对英国文学的经典之作约瑟夫·康拉德的《黑暗的心灵》(*Heart of Darkness*)所进行的著名批判中表现出来。〔82〕在《非洲的形象:康拉德的〈黑暗的心灵〉中的种族主义》(*An Image of Africa: Racism in Conrad’s Heart of Darkness*)一文中,阿切比谴责康拉德的小说对非洲做了带有偏见的描写,以及小说拒绝赋予书中的非洲人以他们应有的人的属性。他还指出,造就了现代艺术的原动力是由那些“野蛮人”制造的假面装饰,也就是在康拉德的小说中被拙劣地描摩的那些“野蛮人”。

在1970年代和1980年代,一批尼日利亚批评家担当起继续为非洲文学进行“非殖民(地)化”的职责。他们指出,文化上的任务是要结束对非洲文化的一切外来支配,并“系统地清除意识上的殖民色彩和奴役色彩的外壳”。〔83〕自称为“西方文化研究者”的钦韦祖及其同伍者昂伍切克瓦·杰米(Onwuchekwa Jemie)和依海朱克伍·马都布依克(Ihechukwu Madubuike)明确表示,他们正在从事他们自己所称的“波里卡加”(bolekaja)批评行动。这个术语意为“来啊,让我们投入战斗”,用来描绘尼日利亚的一些地方载客卡车的招揽员的形象。

他们的目标是向他们想像中的非洲文学的官方概念进行挑战,即“20世纪出现的一种羽毛未丰的新产品,它由受过西方教育的非洲精英用欧洲语言写成,并为这些非洲精英所阅读”。〔84〕他们斥责这种写作方式为装扮成“普适主义”(顺应阿切比十年前的说法)的“欧洲同化主义”。因为,这种认识拥戴“欧洲现代主义”的美学;所以,

它体现了“反非洲的、甚至种族主义的西方偏见”。^[85]

“波里卡加”行动的一个主要靶子是沃勒·索英卡。在他们看来，他的著作是欧洲现代主义的杂烩，集中体现了所谓的“非洲文学”的全部失误。他的著作不光是愚民性的，而且给“欧洲中心论”的批评家以机会，使他们得以拿专门用于判定欧洲规范的批评标准来严密控制非洲的文学生产。当然，他们认为这是错的。他们的结论是，需拓宽“非洲文学”的定义，以包括口头和书面形式的“更传统的”民间传说，并包括使用非洲语言和非非洲的语言的作品（只要作者没有流露非非洲听众的种族歧视）。对此索英卡并未等闲视之，他指责这个三人集团沉溺于“新人猿泰山主义”（neo-tarzanism）。^[86]

比尔·阿什克罗夫特（Bill Ashcroft）、加瑞思·格里菲思（Gareth Griffiths）以及海伦·蒂芬（Helen Tiffin）指出，双方的分歧实际上比他们大动干戈的架式所可能预示的要少得多；^[87]但是，这并未达到息事宁人的效果。当索英卡被授予诺贝尔奖时，钦韦祖宣称这是不受欢迎的人奖励不值一读的作家。^[88]其后，钦韦祖又曾说索英卡诗中的殖民主义立场竟然达到奉迎希特勒的程度。^[89]从批评的角度看，似乎整个论战成了兜圈子。安托尼·阿皮亚赫曾攻击“波里卡加”批评家是一些“乡土主义者”，并指出他们的批评实际上引发了一种反向话语，“本土主义者筑起围栏以抵御西方的文化支配，而他们自己却对西方文化毫无了解”。^[90]

爱德华·赛义德

人们很容易形成一种印象：后殖民批评始于赛义德的《东方主义》（*Orientalism*, 1978）。例如霍米·巴巴认为这个文本“开创了后殖民领域”，加亚特里·斯皮瓦克说它是“我们这个学科领域的源卷（source book）”。^[91]虽然，赛义德对这个领域的介入是重要的，甚至是具有决定意义的，但是，这样的褒扬总有贬低或忽视本导言此前的部分所述及的更早的工作之嫌。还有其他类型的后殖民批评，虽与赛义德同时代，但却在方法论上建立于完全不同的预设、沿革或社会经历。在《东方主义》本身可能部分地引起产生如此印象的同时，假设我

们可以暂不给予这部早期的著作以充分的认可,那么,为赛义德所无可置疑地开创了的是,把当代“高深”理论(high theory)的某些形式用于关于(新)殖民主义与文化生产之间关系的研究,特别是他把福柯关于权利和知识之间密切关系的论述引入这一分析领域。结果,如赛义德所说:“没有它们的力量,思想、文化和历史就不能被严格地理解或研究,或者更确切地说,关于权力的思考也要被研究。”^[92]这一文本之所以能对西方学术界产生巨大撞击,特别在于它的假说与传统的西方开明人道主义观点形成了一种强烈的对比。传统的西方开明人道主义观点认为,至少在人文学科、美学领域是对“纯”知识进行的“无功利的”追求,是“超越”政治干系和政治学理论的。赛义德的福柯式方法被嫁接于以葛兰西(Gramsci)的霸权理论的形式出现的马克思主义传统的文化分析,意欲以此展现,当寻求统治秩序(dominant order)下的从属(或“非主流阶层”)社会成分的赞许时,文化将起到何种作用。形成对照的是,赛义德在开创当代西方“高深”理论批评方面也是同等重要的,因为他为之注入了种族、帝国及民族性的问题。赛义德指出,尽管“高深”理论有旨在动摇西方权威的公开目标,但是,它在这些方面的盲点就揭示了它的欧洲中心论本色。

《东方主义》最注重的是,分析西方的学术理论系统及美学表述规范,在西方对非西方世界进行物质上及政治上的漫长主宰历史中被利用的程度。更确切地说,赛义德的兴趣在于西方和东方的关系问题,以及专门用来协调这一关系的特定话语,他称之为东方主义。这个术语过去一直被用于描绘历史上的一些西方学者,如在1780—1830年曾在印度工作过的威廉·琼斯爵士(Sir William Jones),赛义德借用这一标签并予以重新定义。在赛义德看来,最值得讨论的问题不在于这种学问认同于东方文化是否和谐,而是这样一个事实:关于东方的全部西方话语最终都是由欲统治东方土地及东方人民的统治意志(will to domination)所决定的。赛义德认为,对殖民地区的知识之追求不可能是“无私的”,因为,这种文化追求所仰赖的各文化之间的关系是不平等的,所以,这样的知识——不论是有关被殖民者的语言、习俗的还是有关其宗教的——都同样是为殖民统治政权服务的。在《东方主义》中,赛义德提到的许多学者和作家过去都曾是宗主

国机构中的成员,这一事实更加证实了这一点。

在赛义德看来,东方主义(在他的新的意义上的这个术语)服务于西方对东方的霸权统治的主要方式是,使东方理所当然地成为西方属下的“他者”,一种加强——甚至可以说在一定程度上筑起——西方作为一种优等文明的自我形象的策略。其主要做法是,用明显属僵化统治体制的二分表述系统,先对东方和西方各自的特质进行辨别,然后,再把这些特质打上本质化(essentializing)的戳记,其目的是使这个世界上的亚洲部分和欧洲部分之间的差异感根深蒂固。结果,在东方主义的话语中,东方被标以五花八门的消极特征:无声、贪图感官享受、阴弱、专制、非理性、落后。相反,西方的特征则以积极的词语来表达:阳刚、民主、理性、有道德、强悍、进步。

这样的多项二元对立以及它们所反映出的力量对比关系,受到大量的西方再表述(representations)和知识门类的支持。虽然,《东方主义》集中讨论的是西方与中东的伊斯兰世界之间的各种关系,但它也涉及东方世界的其他许多地区,并不时指出其论证针对整体概念的帝国主义世界。赛义德的分析在他所涉足的许多知识领域雄心勃勃:“我要进行考察的不仅仅是学术性著作,还包括文学、政治性论著、新闻文本、游记,以及宗教和文献学的研究。”^[93]首先,《东方主义》主要在英、法帝国历史的语境下对这些领域进行论述,然后,又探索这种帝国历史在受美国操纵的当代全球新殖民结构中的影响。然而,赛义德探讨的历史范围远不止于此,从1970年代美国对伊斯兰地区的干预(在最近的文章中他把这段历史推到海湾战争)一直回溯至古希腊时代,论及雅典与波斯之间的冲突。赛义德在《东方主义》中指出,西方的各知识体系和它们联合的权力意志、原型文化、各学科的和美学的领域,在完全不同的历史时期上都具有明显的一致性。《东方主义》的非凡力量即来自于此。

《东方主义》随后遭到的批评可分为两类,当然这样的类分是很粗略的。第一类集中于讨论赛义德在方法论上的矛盾性。许多批评家都认为,作为可供借用的方法论来源,福柯和葛兰西之间存在着根本的不调和性。赛义德在追随福柯的基础上指出,东方主义的“东方”是一种推论式的构想,充其量不过与“真正的”东方有点联系。他

又指出,相比之下,马克思主义理论则认为东方是独立于观察者之外的存在,而且至少在理论上是可以被“真正”认知的。这种认识把赛义德带入整整一系列相互矛盾的论述。例如,东方主义究竟是帝国主义的原因还是结果的问题就未搞清。同样未搞清的是,如果“现实”本身事实上是由话语建立起来的,那么东方主义是否可被看做对东方的一种错误表达或观念扭曲。不易理解的还有,如果“真实”总是一种由权力关系授权的想像之物,为什么还可有其他某种东西替代东方主义?

赛义德力求用一种在西方老学术传统之上重建的人道主义,来调和话语理论的反人道主义和马克思主义之间的关系,其中反映了他方法论上的第二种矛盾性。此举的困难在于两个方面。第一,东方主义被描绘为一种总体系统,无人可逃脱这种总体系统的裁决,于是赛义德在某处指出西方人在本体论意义上无法以真实的方式代表东方。在历史上,西方学术体系一直要对东方主义得以如此膨胀负责任,尽管赛义德本人属于西方学术体系中的一员,但是他本人却以某种方法摆脱了它的引力范围,在原则上,以传统人道主义(新左派)的优势,为它提供了一个“客观的”和“真实的”解释。他主要靠的是他从自己的“亲历的经验”中得到的那种特殊地位。这种方法正是传统人道主义(及新左派)惯用的。第二,就赛义德为东方主义展示的一种前景(实际上他自己对此说的可能性也持矛盾的态度)来看,那也需诉诸一种跨民族的、跨文化的、跨种族的甚至超然存在的“人类经验”的概念。

对《东方主义》批评的第二个主要类别,集中于赛义德对东方主义本身表述的不一致性。关于东方主义“潜在的”、“深层的”或“热衷档案的”结构,如何决定其“外观”、“表层”或具体个体的程度,总是出现自我矛盾的现象,这令人们想起传统马克思主义、弗洛伊德精神分析学以及索绪尔语言学,其所使用的各种基础——上层建筑模式存在的类似问题。结果,关于在不同的历史时期、不同的民族文化之间(例如法国和美国之间)、不同的学科以及不同的作家和学者之间东方主义程度上的差异,赛义德则不够认真地闪烁其词。当赛义德有时论及东方主义中的文学问题和性别问题时,他的分析方法毫无疑问正是

他所指责的东方主义的方法。赛义德关于对东方主义的抵制的阐述也同样是相互矛盾的。一方面,他勉强承认存在着“好的”东方主义者(在《东方主义》中,数量惊人地多),这些人反对东方主义话语中的总体“眼光”。另一方面,他指出不可能有来自统治结构内部的抵抗力,于是,甚至连马克思也只能被认为是又一个东方主义者。(《东方主义》文本还因“没能”注意到下层人民对东方主义的抵制而受到批评。)

在更晚近的研究工作中,特别是收入《文化与帝国主义》的一些文章,在某些方面,赛义德已令人惊异地在一些截然不同的方向上进行努力,特别是从他的政治观方面看。《东方主义》认为当代的及未来的全球关系已不可挽回地被殖民主义的历史所破坏,并且,在当今时代殖民主义已经把自己改造为新殖民主义,此时后者对西方与非西方之间和解的可能性以及结束主宰和对峙局面的可能性持更为乐观的态度。赛义德在这方面的新思考,部分地显示于他对福柯有关权力之概念的抛弃。他越来越认识到,那是一种总体的宿命论概念。对“高深”理论更不断全面地疏远,可以说,是他那很有影响力的《世界、文本及批评家》(*The World, the Text, and the Critic*, 1983)的突出特征。而《文化与帝国主义》强调“对照”的方法,把显然有别的不同的文化生产的种类、不同的时期和地区拉到一起,如叶芝和赛萨尔的比较,或加缪和阿尔及利亚的本土作家之间的比较,以揭示一些难以预期的相互联系性的存在,而且正由于它们的存在全球合作才在当今变得紧迫起来。

由此或许可以得到一个印象:《文化与帝国主义》在许多方面比《东方主义》更加雄心勃勃,涉及更广泛的文化历史和文化形式(包括歌剧)。后来的赛义德更加注意反殖民的和后殖民的文化生产,这是《东方主义》几乎全部被忽略了领域。《东方主义》文本(像东方主义本身一样)趋向于把被殖民者想像成主宰者话语的“无声的对话者”。后一本书讨论了非洲小说问题和西印度群岛批评,以及向帝国主义展开争取物质解放的斗争。(做过上述的阐述以后,题为“阻抗与对立”的这一章用很长的篇幅写了英语-爱尔兰语混合语的顶峰诗人 W. B. 叶芝。)同样引人注意的是,强调的重点从殖民话语的非文学

形式转向其文学形式,并触及宗主文化的标准人物,例如简·奥斯丁(Jane Austen)或康拉德,而不是像《东方主义》那样只涉及游记之类相对来说属边缘性的著述,赛义德以此作为他对西方文化与帝国主义之间广泛的、甚至结构上的联系所进行的雄心勃勃的分析的一部分。

虽然赛义德毫无疑问地在《文化与帝国主义》中绘出了新的疆域,写下了一些令人目眩的新式文章,但是,这一文本仍然被认为是《东方主义》的续篇。^[94]具有讽刺意义的是,最明显地表现出这种前后接续性的,就是使前一文本备受煎熬的方法论问题的再次出现。这样,尽管《文化与帝国主义》许诺给予基础和上层建筑之间的关系以较灵活的模型,但是,它却过于频繁地赋予前一术语以特殊待遇,与广泛用于《东方主义》的概念无异。对奥斯丁的评价,对威尔地(Verdi)的评价,以及尤其是赛义德对小说起源的解释,所依赖的都是帝国主义对西方文化生产产生了决定性影响的想法,而这种看法总是有些过于简单化。同样,尽管后一文本显示出更加关注来自宗主国和殖民地社会的对统治秩序的抵制,在关于霸权与反抗之间的关系上赛义德的麻烦仍非常明显,范围广泛,难以解决。比如他轻率地以不同的眼光看待来自不同国度、不同类别的后殖民地知识分子,以及他为了维护像康拉德和吉卜林(Kipling)这样的作家而反驳像阿切比这样的“民族主义的”批评家的评论。因而,阿卜杜尔·简穆罕默德(Abdul Jan Mohamed)的评论是相当公正的:虽然,在《东方主义》之后,赛义德对福柯关于媒介和权力之论断的弱点进行了明显深刻的再思考,但是“在关于主体与社会政治决定环境之间关系的问题上,赛义德闪烁其辞的态度形成了无休止地绕弯子,没有切入正题”。^[95]

尽管存在着如上问题,可是,关于赛义德对后殖民批评的贡献所做的估计,却很难有什么可被称为过分之辞的,特别在他对西方学术界的影响方面。赛义德的工作为从斯皮瓦克和巴巴到简穆罕默德和罗伯特·扬(Robert Young)这些后来者提供了一个跳板。这种工作的论争性很强并需经常调整修正,而每一次总是当然地由赛义德为后面的论战辟出战场。可与赛义德的影响力相比的只有屈指可数的

其他几位当代文化批评家。在英语文学、历史学、比较文学、人类学、社会学、区域研究(area studies)及政治学科,赛义德的思想曾引起广泛的关注和思想骚动,开辟了其后的大量研究工作。迈克尔·斯普林克(Michael Sprinker)评论说:“这些领域的专家对他的介入常常提出批评,但是,总的来讲他们却不能轻视他,也不能把他摆脱掉。”^[96]这表明赛义德在其漫长的学术生涯中所提出的许多问题持续具有重大意义。其中最重要的问题之一是,在考虑文化差异的问题时,是否可以不诉诸本质主义的身份模式,或不把不同的文化放在一个多多少少由任意对等栏目构成的系统之下,使它们降低为其中的一些缺乏色彩的、可交换的项目。赛义德的工作还提出了一个同样紧迫的问题:“真”知识或甚至可以说是对他者的不偏不倚的描述是否真有可能达到。在这些质疑的背后是另一种更深层的成见,如赛义德所说:“人们是否可以按照人类现状的确似乎呈现的那样,把人类现实明确地划分为不同的文化、历史、传统、社会甚至种族,并使如此造成的后果符合人性?”^[97]由于赛义德以自己的方式提出了我们这个时代最迫切的一些问题,并使它们继续维持于当代文化分析的前沿位置,所以不论人们对赛义德本人给出的那些答案做出了何种批评(也有赞扬),他的声望都依然是稳固的。

加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克

加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克是罗伯特·扬在《殖民欲望:理论、文化和种族的杂糅性》(*Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*)中所称的“三圣一体”后殖民批评家中的第二位人物(另两位是赛义德和巴巴),这三位批评家曾把当代西方的“高深”理论用于后殖民问题(在相反的方向上亦然)。斯皮瓦克那常常是顽强的同时又催人亢奋的挑战性,部分地得之于她拒绝被涵括于任何一种具体的批评理论(或任何批评理论所意味的政治价值)。这样,她就可无拘束地兼收并蓄形形色色的话语,诸如女性主义(feminism)、精神分析(psychoanalysis)、解构理论(deconstruction)及新马克思主义者(neo-Marxist)的政治经济观。这种游刃有余的状

态使科林·麦克卡贝(Colin McCabe)于斯皮瓦克《在他者的世界:文化政治学论文集》之前言里,称她为“一个女权论的马克思主义解构活动家”。虽然,这种标签不无恰当,但是,却并不意味着斯皮瓦克欲综合这许多话语,成为一种新的文化批评形式,从而人们能以某种简略的方式把它称为“后殖民理论”。实际上,斯皮瓦克的重要特点是其研究的方式。她把那些形形色色的批评理论汇集一处,因而得以指出其各自的局限性和彼此之间的矛盾性。

斯皮瓦克研究方法的源流表明,她的研究与其他后殖民批评家的研究之间存在着令人深思的差别和接续性。赛义德总的来说拒斥解构主义,对马克思主义持怀疑态度;巴巴认同前者,但对后者持敌视态度;而斯皮瓦克则大体上对二者均坚决拥护。从她对马克思主义经久不衰的影响力的坚定认识来看(她同时也认识到,马克思主义的经典形式需根据第三世界的具体经验和历史加以修改),她更接近像赛萨尔、法依和卡布拉尔(Cabral)所代表的老一代后殖民批评。然而更重要的是,斯皮瓦克是第一位使女性主义的工作日程不断对后殖民批评产生作用的人。斯皮瓦克关注的焦点主要在于殖民统治下的女性以及她们在新殖民时代的后继者。她还认识到白人妇女在殖民主义中的成分,可见于她在《三位女性的文本以及对帝国主义的批判》(‘Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism’,1985)一文中的论述,并论及她们在殖民话语中所扮演的象征性角色,如《帝国主义和性别差异》(‘Imperialism and Sexual Difference’,1986)一文所示。在所有这些方面,她不光弥补了赛义德和巴巴工作的缺陷,也在很大程度上弥补了早期后殖民批评的不足。

总的说来,赛义德和巴巴的早期工作主要集中于殖民者和西方社会统治秩序的话语。由于同属西方发达社会中来自第三世界的移居者的话语,加之个人有着类似的境遇,所以他们后来的评论也多有并行之处。只有当这样的人物以某种类型的批评家或艺术家的身份出现时,她/他才相对来说具备了发言权——至少相对于那些(通常是自愿地)一直留在这些人的原居住国的大多数人来说如此。形成对比的是,在斯皮瓦克的整个工作生涯中,那些别无选择地只能固守第三世界居住地且根本无优越地位的人们,他们与她的关联是任何其

他东西都比不上的。斯皮瓦克从葛兰西(如前所述,赛义德也从他那里获益良多)那里借用了“非主流”(subaltern)这个词来表示这些社会成分。在葛兰西的文章中,这个词意指欧洲社会中那些从属的、被排除于主流社会之外的社会群落,最主要地是指称无产阶级。在她那篇幅最长同时也最为雄辩的《非主流阶层有发言权吗?》(‘Can the Subaltern Speak’, 1988)论文中,她扩大了这个术语的指代范围至第三世界(特别是印度)语境,包括“自耕农、无组织的农业劳动力、流落于街市或乡村的无社会地位的部落成员或社群”,^[98]并在她后来的研究工作中进而包括西方社会的下层贫困成分,特别是那些以“城市家庭佣工”为代表的非情愿经济移民。斯皮瓦克的分析特别指向非主流阶层女性的遭遇,说她们不论居于何处,都会由于经济上的相对劣势和性别上的从属地位而双倍地边缘化。

斯皮瓦克最关注的是非主流阶层是否能够为自己说话,或非主流阶层是否只能被指责为以扭曲的、“引起人们兴趣的”方式被别人了解、描述、代言。“有性别劣势的非主流阶层没有可说话的地方”^[99](即以她们自己的声音向世人宣示她们自己的经验),当她得出这一明确的结论时,令人感到这与把被殖民者称做统治秩序的“无声的对话者”的《东方主义》概念有些殊途同归之感了。然而,赛义德把这种结局归咎于殖民统治者的全面强权,而斯皮瓦克的具体标靶却是当代西方“激进的”知识分子,尽管这些知识分子至少表面上属被压迫者的维护者。斯皮瓦克对他们的攻击有一部分是方法性的。在这方面的核心问题是,一些人〔在《非主流阶层有发言权吗?》一文中明确以福柯和吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)为代表〕一方面宣布在后现代方法系统中“那类(西方的、自由主义的、资产阶级的、至高权力的、男性的)主体的死亡”,另一方面却在边缘化群体那里保留了一种自我了解的、一统地位的主体概念,例如囚犯和妇女,这样的群体被宣称能够“为自己发言”。至少按照斯皮瓦克的言外之意,第三世界非主流阶层应包括于这一分析中。(不过她像巴巴一样,曾重复赛义德对福柯的不满:福柯没有给予当代国际劳动分工和帝国的历史经验以足够的重视。)

在更为重要的政治意义上,这种方法性批评支持了对某种西方

“高深”理论中的那种明显的“仁爱”的抵制。一方面,斯皮瓦克指责像吉尔斯·德勒兹和福柯这些人相信他们面对其关注的对象时是“开诚相见的”。换言之,他们认为他们能够逃脱与第三世界剥削的总系统的干系,以便干预非主流阶层为争取更多的承认和权利而进行的斗争。然而,关于知识的西方模式和机构(例如“高深”理论以及大学本身)却与这种系统密切关联着。况且,西方知识分子赋予非主流阶层一种主体位置,这样后者就被设想能够由之发表意见。实际上,这时是西方知识分子自己(特别是在“为他们说话”或“作为他们的代言人”这样的意义上)来代表非主流阶层。斯皮瓦克认为西方知识分子的这种姿态是与前西方帝国主义时代为被殖民者建构主体位置、表达他们的呼声的历史一脉相承的。在《色姆尔的王妃》(‘*The Rani of Sirmur*’, 1985)和《非主流阶层有发言权吗?》中对这一过程进行了有力的评说。

斯皮瓦克在后一篇文章中继续推进了她的论证。在对福柯和吉尔斯·德勒兹的分析中,她插进了一段19世纪早期的印度英国殖民主义者在关于禁止“萨悌”的话语中如何利用权威为被殖民妇女说话的描绘。^①这一策略旨在建构一种心满意足的非主流阶层女性,从而为会带来“现代”、“解放”的“进步的”帝国政体做辩护。以这种方式声称非主流阶层妇女说话,巩固了帝国主义英国的“文明的”自我形象,与“堕落的”非主流阶层以及她们那“野蛮的”本土压迫者,即强制推行“萨悌”习俗的印度男人们,形成鲜明对照。英国殖民主义者与这种传统习俗中的本土男性保卫者之间,为争相代表殖民地女性的“最高利益”而进行竞争,其核心是欲为印度妇女指定一种“声音”,它既能表示自由意志,也能体现其能动力。在英国话语这一方,这种声音被认为是对解放的呼唤;与之相反,在当地男性那里,这种声音自愿地顺从“萨悌”。在这两种解释中,非主流阶层的声音都是经过扭曲变形的声音。斯皮瓦克指出,虽然妇女的利益“被维护”,但是人们“从来没有见到妇女自我意识的证明”。^[100]斯皮瓦克揭示,一个世纪之后,

① 按:“萨悌”(sati)是“suttee”的变体。“sati”是印度的一种陋俗,即妻子为亡夫自焚而殉葬。

在爱德华·汤普森(Edward Thompson)的著述中,也反映了欲为被殖民统治的妇女进行主体建构的类似的“仁爱”之举。汤普森,这位有时作为殖民主义的尖锐批评者的传教士活动家,在斯皮瓦克的眼里也擅自盗用印度妇女的名义,把她们作为他的拯救对象,以反对那种“制度”。汤普森架起了一座桥梁,连接经典的殖民主义“仁爱”与在当代国际劳动分工形式下的某些西方知识分子的“仁爱”。这样,在(新)殖民主义和父权制之间,“女性的角色不见了,她并非化为乌有,而是处于一种强烈的穿梭运动,这就是陷于迷茫的‘第三世界妇女’被困于传统与现代性之间时的写照”。^[101]

这样的论述明确表现出斯皮瓦克与女性主义的关联。可是,在她的研究工作中最触目的题目之一却是她持续地对西方女性主义的批判,因为,它没能对其指导思想进行“霸权消解”甚至“殖民消解”。最突出的一点是,“妇女”被明确地理解为是白种人的、异性爱的、中产阶级的。与人道主义中的概念一样,在那里,“人”(Man)的概念实际上是由同样狭隘的、种族优越感的标准建立起来的。事实上,斯皮瓦克对西方激进理论的批判在诸如《世界格局中的法国女性主义》(‘French Feminism in an International Frame’, 1981)及《三位女性的文本以及对帝国主义的批判》中展开来,考察了一些西方女性主义流派的“纯洁性”,特别是她们如何出于对(自身)利益的关心,而出来代表非主流阶层女性。在这些文章中,斯皮瓦克要探索的是,西方的某些女性主义理论实际上是与世界特权社会的主流话语合流的。

朱莉娅·克里斯蒂娃(Julia Kristeva)的《谈中国妇女》(*About Chinese Women*, 1977)引起斯皮瓦克的反感,使斯皮瓦克由此认为克里斯蒂娃的研究工作是这方面的一个明显的事例。对于斯皮瓦克来说,克里斯蒂娃对中国非主流女性的兴趣,是“仁爱”的第一世界女性主义者构筑自我的过程中利用第三世界的一个绝好的例子。她把克里斯蒂娃的研究打入西方人为了自己的目的而盗用中国文化名义的行列。在斯皮瓦克看来,克里斯蒂娃的工作首先表现了1968年巴黎的五月事件失败后,西方激进分子因幻灭而转向个人先锋主义,而非其他任何可自诩具有革命集体性的形式。^[102]这说明克里斯蒂娃的工作与真正的国际女性主义在实质上是并不相干的:“关于如何与‘无

鲜明个性的’中国妇女对话的问题在这种派系冲突中根本无法提出。”^[103]据斯皮瓦克说,克里斯蒂娃的缺陷不仅被法国其他女性主义者反复提及,而且在英美的境遇也是同样的,这在《三位女性的文本以及对帝国主义的批判》中有强有力的阐述。斯皮瓦克的结论是:“(西方的)学院派女性主义者必须学会(向第三世界妇女)学习,学会与她们对话,关于她们对政治和性问题的态度,要学会怀疑那并非只能靠我们的高明理论和时下的西方观念去‘矫正’。”^[104]

尽管西方的激进理论在实际处理(新)殖民领域的问题时令斯皮瓦克有许多不满之处,但是她(表面上)却并不支持那种“陈腐的民族主义老调”;只有本土人才能了解本土人。她说,当代西方的“精英”理论是后殖民批评所必需的,特别是雅克·德里达(Jacques Derrida)的理论,因为这种理论既提倡当以任何认真的方式与非西方的他者建立密切关系时应保持谨严负责的态度,又主张削弱有可能反向引起种族优越感的全部基本身份模式。因而,虽然她参与并赞同印度非主流阶层研究小组编纂反霸权历史的某些工作,她还是在《非主流研究:对历史修撰的解构》(‘Subaltern Studies: Deconstructing Historiography’, 1985)一文中指出,这一项目由于试图复原历史上的非主流阶层而留下瑕疵。在她看来,从事非主流阶层研究的历史学家,错误地设想存在着一种“纯粹的”或“本质的”非主流观念,它的“真实”可以不受殖民话语和殖民实践影响地被召回,而这些影响力已历史地造就了那种社会成分的主体地位甚至身份。这些情况实际上已经淀析为一种“认识上的断层”,因而要使那种先于或独立于殖民主义干涉史的原有非主流观念复活是不可能的。斯皮瓦克认为,非主流阶层研究小组对这种“断层”的忽略导致重新诉诸资产阶级/人道主义模式中的身份和能动力。斯皮瓦克的结论是:必须看到这种做法既是与殖民主义认识论的决裂,也是在重蹈其覆辙。

这种“在决裂中重蹈覆辙”的概念很可用来组织对斯皮瓦克本身工作的批评。或许最明显的例子就是,既然斯皮瓦克断言非主流阶层无发言机会,那么,她当然就重复了那种自己就是非主流阶层的姿态,为之代言或取而代之了的姿态——被她批判的福柯和吉尔斯·德勒兹的手法。正如布鲁斯·罗宾斯(Bruce Robbins)在一种不同的

语境下所说：“例如，一个批评家指责另一批评家以非主流阶层不能为自己说话为由而为他们代言，当然，也就是在宣称自己可为他们代言。”^[105]的确，像《非主流阶层有发言权吗？》这样的文章，最大的讽刺性就在于，如果斯皮瓦克所说的非主流阶层的哑然状态是真的，那么，就只剩下西方人（或许还有那些本土精英）可以作为为什么要进行写作的原因了。结果，斯皮瓦克自己实际上必然主要地是对西方人说话，而不是对非主流阶层，她的研究专注之焦点在非主流阶层身上没有多少，而主要在西方知识分子身上。她关于“忘掉自己的优越身份”的重要性的辩论是明确指向西方同行的，因而《世界格局中的法国女性主义》中的某些言辞就如克里斯蒂娃的《谈中国妇女》那样，可看做“对阶级优越和种族优越的知识女性的一组训令”。^[106]再者，非主流阶层在西方那些“仁爱的”、自称的同盟者领受了一项看起来不易做到的任务：与他者的伦理观和他者的身份产生共鸣，而又毫不以他/她的伦理观和身份“同化”他者。最后，尽管斯皮瓦克在非主流阶层所经历的“沉默的路途”这个题目上做了极好的工作，但是，关于非主流阶层如何才能达到“发出声音”的方略，她却很少注意。在这方面，斯皮瓦克毫无疑问既可被视为决定论者，又可被视为政治上的悲观论者。

然而可以说，斯皮瓦克的工作的确体现了“失败中的成功”。斯皮瓦克认为解构常常与“失败中的成功”相伴，而解构尽管如她所说具有不可避免的“认知上的缺憾”，却仍然可提出一些“建设性的问题，有矫正意义的质疑”。^[107]在一些诸如《三位女性的文本以及对帝国主义的批判》这样的文本中，她精心营建的女性主义框架特别对这一领域的后来者意义深远。^[108]或许最重要的是，斯皮瓦克迫使那些从事后殖民批评的人在考虑他们的批评观点和方法的“效果”时，也要认真考虑他们的政治地位和政治归属，不管他们有何种背景或来自何许处。一些“天真的”、开诚相见的，或政治内质正确的有关（新）殖民问题难点的阐释，由于基于对被压迫者的一种假定的但未经确认的认同，或对被压迫者怀有“仁爱”之心，都会在斯皮瓦克之后销声匿迹。

霍米·巴巴

霍米·巴巴的学术生涯可大致分为两个方面(尽管二者之间的非连续性不应被夸大)。第一个方面(大约1980—1988)的突出特征是,他意欲超越殖民关系分析的二元对立系统独辟蹊径,而二元对立曾支撑了赛义德的《东方主义》及其续篇,以及法依的研究工作,如《世上的不幸者》(1961)。当巴巴看到“赛义德不断暗示在东方主义的核心存在着二向性区分”的时候,他觉得赛义德在这个问题上的分析是“不成熟的”。^[109]这表明了他的一种认识:由于赛义德把殖民问题认识上的单向性和蓄意性归于权力欲望,所以《东方主义》在殖民关系中确实观察到的那些紧张、矛盾和二向性,便都最终地但不合逻辑地被解决和一统化了。在巴巴看来,这讽刺性地巩固了殖民者与被殖民者的区分,即赛义德在殖民主义话语中欲努力探索的那种区分。巴巴同时指出,在不断增长的政治性需求的压力下(特别是阿尔及利亚的独立战争),后期的法依提出了殖民身份区分的某些范式,它们与《东方主义》中的一样,在精神意义上和现象学意义上都是一成不变的。

更确切地说,巴巴的研究工作的第一个方面可理解为:通过对帝国语境下的身份形成、精神影响和无意识作用诸问题进行再反思,把人们对较早殖民话语分析的关注,转移到殖民者与被殖民者主体性的形成和分化的方式上来。巴巴认为,殖民者与被殖民者的关系要比早期的赛义德和晚期的法依所说的更为复杂、细微而且政治上模糊不清。这主要是因为,在殖民关系中,精神影响和身份区分的矛盾样式(例如对他者的欲求和他者的惧怕)破坏殖民者与被殖民者以不变的,一如既往的模式存在。那种模式会立即令人一目了然,并必然具有对立性。在这方面,巴巴在方法上取之于弗洛伊德和拉康。后者对弗洛伊德身份形成模式的彻底修正支撑了巴巴在论述殖民关系时的基本理论假设,即:“只有通过替代(displacement)和区分(differentiation)作用的原理——可不断保持接近现实的方式——来否定任何别出心裁的或终极性的说法,身份的区分才有可能成立。”^[110]在殖

民关系的分析中套用拉康的理论,这在法依的《黑皮肤,白面具》中曾有先例。作为巴巴研究的起步点,这本书的意义要远比《世上的不幸者》这类的著述更为重要。法依早期的文本之所以受到赞扬,主要是因为他关注的焦点落在各主体间实际存在着的现实(而不是诸如法律、经济关系或军事这样的“公共领域”),以及在做这样的设想时用了动态的、变化的操作方法,而非二元论的、静态的操作方法:“关于殖民主体的那种司空见惯的阵式区分——黑人/白人、自我/他者——被打乱了……而且种族身份(racial identity)的传统基础也被抛弃,只要它们被发现正养息于黑人文化传统认同或白人文化优越感的孤芳自赏的神话中。”^[111]

巴巴工作的第一个方面还改造了早期的赛义德和晚期的法依所理解的那种“政治”范畴,这的确也就是传统的“自由党”和马克思主义两种思考方式中的那种概念。为了进行对比,巴巴将政治性地带设置于主导文化与从属文化之间那片易变的、常常是无意识的情感性区域内。精神上的身份归属和政治上的地位变更,在这个区间明显呈现出持续的拉锯式运动:“差异及他者性的位置,或对抗性的空间……决不会完全超越这一区域或处于不可和解的对立中。……差异的轮廓线呈竞争的、多变的劈开状。”^[112]巴巴的结论是:尽管殖民关系中双方的“合伙人”角色在精神上的两难局面指向双方之间的某种合谋性,但同时也通过可被称为心理游击战的过程,开辟可令本土主体围困殖民势力的一些难以预料的、迄今未被认识的途径。由此可见,与巴巴对“政治性”的再反思并存的是,用异于后期的法依和早期的赛义德确立的方式去认识反抗殖民主义的力量。在巴巴看来,《世上的不幸者》中的那个暴烈的本土造反者形象,再次诉诸个人作为最高权力主体的西方模式,而西方的现代性,连同伴随这种现代性的殖民主义历史,即是这种模式的产物。与法依的阐述形成鲜明对照,但在巴巴眼里同样不令人满意的是,《东方主义》把非主流阶层绝对地看做主宰话语的“结果”,而且没有遇上任何能动力的抵抗作用。

一方面,巴巴假设了一种“不及物的”抵抗力模式,它使《东方主义》中所说的抵抗力恢复了元气,而没有诉诸法依后期工作中的最高权威主体。在巴巴看来,由于三个主要理由,殖民势力的内部很可能

有一种动荡隐患,可称之为“来自内部的阻抗”。首先,巴巴根据福柯的《性史》(*The History of Sexuality*,1976)提出,像其他权力一样,殖民当局在企图进行监管时,“无意识地”、“非故意地”引起了“拒斥、封锁和徒劳”。^[113]第二,巴巴按照拉康的《精神分析的四个基本概念》(*Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*,1973)指出,殖民地位的成立须部分地依赖于一种从根本上讲处于敌对状态的他者,这一事实总是为殖民当政权威的凝视目光(和威严)带来麻烦。巴巴在讨论“模拟”(mimicry)的时候曾对这两种阻抗进行过说明。“模拟”是一种殖民策略,通过诱导其臣服者仿效主宰者文化的各形式和价值观来巩固权力。在巴巴看来,这种策略绝不可能完全实现,因为它还须令从属者至少部分地维持与主宰者的差距,以保持作为殖民权力基础的歧视结构。结果,模拟成为“双向连通的符号,一种‘借用’他者进行改造、调节、控制的复合策略”。然而模拟也构筑并依靠一种差异系统(或殖民者与被殖民者之间的一系列区别),而这一差异系统“对各种‘常规的’知识和影响力造成一种内在的威胁”。^[114]最后,巴巴追随写过《书写与差异》(*Writing and Difference*,1967)的雅克·德里达而提出,“不及物的”反抗至少部分地得之于世事之变迁。所有的语言,包括当权者的语言,本质上都不能没有这种变迁,特别是通过“重复”和延异(*différance*)结构的作用。这样,英国文化〔还有“英国性”(Englishness)本身〕一旦被“翻译”到印度这样的异国语境下,就“保留了其韵味,但不再是内质的一种表达;它这时是一种部分的韵味(就它迄今所呈现的面貌而言),一场具体的殖民过程中的(战略上的)手段,当政权威的一种伴身之物”。^[115]

然而,与这种“不及物的”反抗形成对照的是,巴巴的研究工作的第一个方面还探讨了表面上常被看做被殖民者能动力之表达的反抗力,与后期的法依在号召以暴力行动抵抗殖民势力时提出诉诸的反抗形式截然不同。巴巴从两个途径上对他所理解的“及物的”、积极的非主流阶层反抗形式进行了说明。第一,被殖民者主体已被赋予力量而能回敬殖民者的凝视目光并敢于向它挑战,这样模拟(可认为类似杂交的一种归化过程)也是“对统治过程进行战略反攻的名称……它将被歧视者的凝视目光指向权力的眼睛”。^[116]第二,进行模拟的主

体也可拒绝回敬殖民统治者的凝视目光。据巴巴认为,此时是以另一种不同的方式同样有效地动摇殖民当政权威。他对殖民者的“自恋性要求”的描绘,部分地表现了其脆弱之处:“(我)的需求必须不折不扣地得到满足,他者必须尊我为权威,承认我的优越地位,完全实现我的意旨,不断重申我的重要性,顺从我不时投来的凝视目光。”^[117]在巴巴看来,拒绝满足殖民者的这张“要求的清单”永远是一种有效的反抗之举,不光是精神性的,也是政治性的。

自1980年代末,巴巴主要致力于殖民历史遗留问题的研究,以及关于种族、国家、民族渊源的传统话语和这些传统话语对处于新殖民时代的当代文化关系有何意义的研究。巴巴尤其关注文化交流和文化个性问题。这些问题的决定因素并不在于地理距离和公开的政治不平等形式(如在殖民主义概念下那样),而在于各文化的邦邻性,这些文化享有同一(中心舞台的)空间,以及外在的(或许是错觉上的)平等的相互关系。这些问题使巴巴投入后殖民主义话语和后现代主义话语之间的一系列复杂的协调工作之中。一方面,他似乎认为,既然殖民镇压和种族灭绝行为代表着像对犹太人的大屠杀或广岛事件那样的大灾难,那么,后现代主义的一个流派认为应标志着现代性之“终结”的理性、进步、人道主义这些现代性观念,其幻灭就已被证明了。另一方面,像写过《现代性——一项未完成的工程》(‘Modernity—An Incomplete Project’, 1983)的J. 哈贝马斯(J. Habermas)一样,巴巴认为,当今世界尚未达到一种新的(后现代的)文化格局。然而,在哈伯马斯眼里,现代性之所以未完成,是因为可供建立一个组织得更公正、更合理的世界的潜在因素并没有枯竭,尽管发生过上述那样的事件;而在巴巴看来,现代性之所以不能被认为已完成,乃因为在某些关键方面,那种假定的后现代世界保存了现代性的某些消极面,并使之恒久化。当代西方在社会、政治、经济诸结构(以及造成他者的各种思想形式)中以新的形式最充分地体现了那些消极面的恒久性,而这些社会、政治、经济结构形式正是产生过启蒙运动及历史残存的殖民历史的特征。于是,巴巴提出了他称之为“后殖民的反现代性”(postcolonial contramodernity)这一说法。通过重温前被殖民者受压迫的历史和社会经历,巴巴指出这种“后殖民的反现代性”

对后现代性形成一种破坏作用,正如同殖民历史之于西方早期声称的现代性和启蒙运动的情形一样。

尽管巴巴使现代性处于开放(或“未完成”)状态,从而使前被殖民者在当今时代进行阐发的各种场所、时间和形式有了可能,但是,他却谨慎地拒绝说现代性是历史上、文化上的差异和紧张关系在朝向新的整合或解决的道路上的进步。在巴巴看来,这种途径只有两种可能的方式。一种是传统自由主义的概念,以“(一统、平等的)人类大家庭”的最终出现为现代性实现的目标;另一种是马克思主义的观点,以无产阶级的胜利为“历史目标”。巴巴认为,这样的整合和解决方式将在一种“更高”的意义上抹去前被殖民者在文化上的“差异”。由此看来,巴巴的观点是强烈反目的论和辩证法的。巴巴提出了一种关于文化差异的新构想,它既不追求与主流文化的“平等”,也不冒险对重新诉诸这些保留了主流文化以前权威的说法进行否定,而是尊重、保存历史上被边缘化了的那些文化所具有的独特的、多重的历史和个性。

不能认为巴巴关于文化差异的观念仍停留在只是不同意一种文化“结合于”或“翻译到”另一种文化。巴巴努力否定“人类大家庭”这种自由主义的、文化相对主义的概念,也反对他眼中的“为行为错乱、修补拼凑、虚假幻象拍手叫好”的后现代主义。^[118]与此同时,他强调后殖民的或迁移的经验对主流文化并不是简单的敌对关系。由于这个原因,他反对他称之为“文化多样性”(“cultural diversity”)的观点,这种观点固化各文化之间全部绝对的、本体论的差异关系,如(南非的)种族隔离体制所表现的那样。与此同时,巴巴努力“修正那种将第三世界和第一世界置于一个对立二元结构的民族主义的或‘本土主义的’教条”。^[119]为了支撑他关于后殖民身份划分的反本质主义模式,巴巴再一次引证法依的话:“为了摧毁‘人的本体论’,法依提出不是仅有一种黑人,而是有多种黑人。”^[120]在巴巴看来,所谓的“黑人民族主义”,不论以黑人文化传统认同运动,还是美国的黑人分离主义运动的形式出现,都提出了一种文化上和身份识别上的设想,这种设想只是对西方种族主义话语中的社会身份模式的反抗,而不是替代。

尽管巴巴对后殖民领域的介入无疑是很有建树的,但是,他的批评生涯的两个方面都曾引致大量的批驳。在他对殖民话语的研究过程中,他曾被指责轻视了对殖民统治进行抵抗的较实质性的形式,而推崇话语式抵抗,给人的印象是,那种揭露了霸权秩序运作的表面意义和阐述方式的批评家才是与统治权力对抗的关键所在。这样就产生了一个问题:巴巴所说的那些种类的抵抗力在殖民史上究竟起了多大作用,或在当今时代可能有多大影响。巴巴对精神分析理论的依赖又提出了另一些困难的问题。第一,他没有真正考虑精神分析是否得算是第一世界特有的一种知识形式。如果是这样的,那么用它来分析(后)殖民的麻烦问题或许不是没有麻烦的。第二,巴巴曾被指责混淆了殖民者和被殖民者精神特征上的区分,以获得一种一统模式的殖民主体,这样就削弱了他们在各自所处境况下最关键的实质性差异。第三类重要的批评也是由这一缺陷引发的。由于巴巴对殖民主体做了一元化处理,忽视了在殖民问题方程式的两边阶级和性别差别向他的分析模式提出的问题。最后,人们可能会提出,他对于他所描绘的那些“积极的”抵抗力量,其是否真正为自觉的这一问题一直语焉不详,因此,被殖民的/后殖民主体的能动力是否自觉地有目的、有纲领,至今仍不清楚。

至于巴巴更晚近的工作,他的许多批评论述本身可说明问题。虽然,他宣称正在试图“在反对二元界分的现代氛围之中提供一种描述文化差异的形式”,^[121]但是,或许对他的工作的这一层面的最大讽刺在于,事实上,他须完全依赖他正努力破坏的那些结构所具有的有效性,他才能具有走出这种二元论的手段。贯穿于他这一方面研究的一个概念——杂交性,显然是以假设其对立面的存在作为其力量来源的。这就会导致一种危险:后殖民性或杂交性本身会变得本质化或不可改变。在《妇女的时代》(‘Women’s Time’, 1979)一文中,^[122]朱莉娅·克里斯蒂娃警告人们(这是贯穿巴巴工作的第二个方面的一个重要参考观点),坚持性别差异是以不可克服的生物学原因为基础的看法,可能最终导致反向性别歧视的产生。巴巴大概也面临着同样类型的问题,因为,他往往以一元化系统向后殖民领域展示一些“非杂交的”可能形式,尤其是西方的新殖民主义和第三世界的民族

主义,而这样的一元系统不能公平对待它们之间明显的内部矛盾和完全不同的历史。例如,当巴巴追溯(后)现代性自身的建构过程中涉及非西方的他者的情形时,在考察了(后)现代性的初始动力及其与(前)现代历史的关联之外,仅轻描淡写地提及妇女和从属阶级在(后)启蒙话语中平行地被他者化的过程。

英联邦文学研究

后殖民理论应被认为是在西方主流社会英语文化研究中学科变革语境下的产物。更进一步地说,它必须被看做是对那种越来越不令人满意的标签——“英联邦”文学研究——的抵制,同时又是其衍生物。“英联邦”文学本来用于表示大英帝国前辖区内的文学作品。人们认为这样的文学的共同特征是使用同一种语言,并都曾有受英国统治的历史经历。有人认为这些因素赋予这种文学某种意义上的共性。然而,随着殖民时期的价值和所声称的收益受到的激烈批评越来越升级,文学上的分道扬镳也越来越显著,而曾备受称道的“共性”似乎只是一种幻象。撰文者们越来越强烈地提出应扩大这一领域的疆界,例如应该把美国包括进来。“英联邦”的标签慢慢让位与“英语新文学”这样较为松宽的名称。比如澳大利亚的海伦·蒂芬即是这样的一位有代表性的“英联邦”批评家,其研究方向和重点的改变很可体现上述的演变。在迪特尔·瑞蒙施奈达(Dieter Riemschneider)的《英联邦文学史及其编纂史学》(*History and Historiography of Commonwealth Literature*,图宾根:甘特·乃·沃莱格出版社,1983)中,海伦·蒂芬捍卫了“英联邦”文学,反对认为它是建立于政治历史陈迹之上纯属生硬拼凑的学科类目的看法。文中不自觉地露出了从“英联邦”向“后殖民”滑移的迹象。在她更晚近的研究工作中,前一说法已完全消失。吉利安·惠特劳克(Gillian Whitlock)典型地体现了“英联邦”文学研究领域内的这种范式上的转变,他的工作代表了向后殖民批评的转化——“以英联邦批评未有过的方式把帝国中心与殖民地区域之间的紧张关系推到前台的实践”。^[123]

然而,后殖民批评扬言,要跨越曾造就了“英联邦”文学这个类目

的学术性纽带。我们已经看到,后殖民批评领域中的大量著述都源于关于文化与帝国主义之间的确切关系的论战,如爱德华·赛义德所经历的那样。然而,我们的许多讨论都集中于那些来自本世纪后半叶才有了国家体制的那些国家的作家,以及常被称为“第三世界”国家的作家。^[124]我们尚未把目光投向由欧洲移民定居的殖民地,他们后来以自己的名义获得独立(而当地土著居民常常被排除在外)。发生过这种历史演变的地方当首推南、北两个美洲,但是,把它们纳入后殖民的名单似乎有些勉强。^[125]在文学领域美国文学的含义,基本上一直指产生于美国的英语文本,主要由白人移民及其后裔写出。一些人觉得美国文学可建立起自己特有的文学经典,这种文学经典可溯源至西欧文学经典,从而溯源至(意指古希腊和罗马的)“古典文明”(classical civilization)这个知识之根。由于这个原因,后殖民的标签不应贴到美国身上。然而,阿什克罗夫特、格瑞费思以及海伦·蒂芬却提出把美国视为首要的后殖民场合(按英语国家划分)。^[126]在关于黑人文化传统认同运动的讨论中,我们已经看到的那种模仿和书面语之间的关联状况,在19世纪中叶的北美也是很明显的。神学家兼作家西奥多·帕克(Theodore Parker)在1846年的一篇演讲辞中提出:“我们没有什么固定的美国文学。我们那些学究气的著作只不过是对别人的模仿。它们没有反映我们的道德准则、生活方式、宗教信仰,甚至我们的山川、蓝天。它们的呼吸中没有我们这片土地的气味。”^[127]美国文学的出现反映出,由于意识到相对于欧洲而言自己处于边缘,而要创立自己的“民族(国家)性格”。威廉·卡罗斯·威廉姆斯(William Carlos Williams)的一段评论明确地指出了这一点:“美国人从未认识过自己。他们怎么可能认识自己呢?直到有人创造出独有的语汇,这种认识才是可能的。只要我们满足于用别人的语汇称述,我们就只能是被自己愚弄的对象,决不可能是别的什么。”^[128]这是对殖民后果的持久性的一种耐人寻味的反思。在帕克发表上述演讲后三年,他又提出了可能更要引起争议的看法。他在以“美国的学者”为题发表的一篇正式演说中声称:“我们有一系列文学产品,只有在这块土地上的美国人才能写得出那些作品,我指的是那些逃亡奴隶们的生活描绘。”^[129]在此需提及的另一重要之点是,关于美国

的特殊性的问题正在被提出。奴隶跟新大陆的关联与那些靠老殖民者遗留下的模式生存的人是截然不同的。奴隶们的文学作品,特别是那些关于如何逃跑的叙述,至少在帕克看来不太值得受到严肃的学术目光的关注,因为被广为接受的观点是,文学产品是不可能为奴隶服务的。当事情涉及这样的“高深”文化时,他们就被认为生来无资格参与。

即使我们在目前的讨论中放弃美国这个目标,在讲英语的世界中仍然有大英帝国留下的其他许多殖民地,那些地方留住了来自帝国的定居者,但只是在最近才获得官方承认的独立。我们这里说的主要是澳大利亚、新西兰、加拿大和南非。(如果在这份名单中写上爱尔兰会使问题大大复杂化,但是它显然应归于这一类目。)[130]的确,有许多“后殖民批评家”即出身于这样的背景。他们声称他们同样经历了那些与帝国主义和殖民主义关联的大动荡,那么,产生于这种环境下的文学则反映了面对帝国权力时为争取国家化地位、树立独特个性的尝试。实现这一目标的途径各有不同,但是,存在的问题却是同样的,即要“确立自己的本土性”。[131]阿什克罗夫特、格瑞费思以及海伦·蒂芬指出,他们的任务不是恢复或重建某种在殖民时期被废弃了的原有文化。这些殖民定居者要“发明”出自己的本土文化。他们必须创造自己的历史神话和叙事。在此我们必须区分两种概念:对民族传统的创造或发明与对融进了“本土主义”的往日“传统”的追索。索英卡在谈及黑人文化传统认同运动以及他与钦伟祖之间的论战的批评言论中指出,这种改造活动并非易事,即使对那些寻求“纯”非洲样式的人们来说也是如此。最近的许多历史研究工作,[132]诚然还有后殖民批评,都强调诸如“民族个性”这类概念的灵活性,并试图根据特定的经历重新描述民族文化和种族文化的概念,而不是把它们看成具有特定内容并有固定界限的一些单体。阿什克夫特、格瑞费思和海伦·蒂芬指出,在某种意义上说,语言仍是一个问题。如果宗主国的语言和惯用法仍然被保留,则要创造一种新的自我就是很困难的。身处移民殖民地的作家由于缺乏对语言本身的驾驭,往往在某种意义上张口结舌而陷入缄默状态。大英帝国对原殖民地人民认识自己以及认识他们与帝国中心的关系的思考方式究竟有多大的影响

力,这是一个越来越难以想像的问题。这一事实关系所有与此有涉的人们,而且不可否认,殖民地的白人定居者对英国怀有许多矛盾的情绪。例如在澳大利亚语境下,后来被称为“文化卑躬屈膝”的现象——对大英帝国中心的经典和价值观的奴性依附——在过去就曾有过具体的重要意义。像十八九世纪美国文学的情况一样,文化及文学的形式都同样是从英国学来的模式为基础的。

在阿什克罗夫特、格瑞费思和海伦·蒂芬看来,生活于移民殖民地的人们感受到他们与代代承袭的传统之间的差异,并觉得必须维护这种差异,至少得像例如阿切比那样的尼日利亚人一样。^[133]如此谈论“差异”或许会掩盖权力问题,但是,这同样也是个相当复杂的问题。澳大利亚可以再次作为实例,因为,在这里人们对权力关系很难有多少感受。这是由于历史上澳大利亚是作为流放地的殖民地才成为许多人的家园,其中的很多人实际上是大英帝国统治机制中的成员,例如那些爱尔兰人。澳大利亚人认真研究自己历史的复杂特点,这只是相对来说相当晚近的事。帝国/殖民权力的问题在罗伯特·休斯(Robert Hughes)的史诗性著作《生死之岸》(*The Fatal Shore*)中以引人瞩目的深度进行了探索。^[134]爱德华·赛义德在讨论帝国主义与文化之间的关系时,曾单把此书挑出作为一个例外。^[135]休斯根据原始资料,使那些囚犯他作为者被压制了的声音复活了,这些人正是帝国暴行的真正受害者。他指出了监禁系统与殖民秩序关联的方式、服务于殖民秩序的方式及压制敢于对立者的方式。对于阿什克罗夫特、格瑞费思、海伦·蒂芬以及那些对后殖民有类似概念的人来说,这似乎为他们的观点提供了某种根据。

这并不是说没有人反对那种认为移民殖民地在某种意义上与过去一直被称为“第三世界”的国家轴心可相提并论的观点。维介·米什拉(Vijay Mishra)和鲍伯·霍吉(Bob Hodge)就提出了这样的反对意见。^[136]例如,他们指出,阿什克罗夫特、格瑞费思和海伦·蒂芬轻易忘记了,在世界各地的受雇人员人均收入排行榜中,澳大利亚远远高于印度、非洲以及西印度群岛,新近来到这个“幸运之国”的移居者的经历即是明证。米什拉和霍吉认为,强调共享“继续占有权”使得对种族主义成分的分析毫无可能。安妮·麦克林托克(Anne Mc-

Clintock)曾与此类似地指出,为使后殖民这一术语更具有准确性,我们实际进行的历史分析必须比阿什克罗夫特、格瑞费思和海伦·蒂芬提出的历史进程表远为详尽细致。^[137]其他批评家也流露出同样的看法。对于艾拉·肖哈特(Ella Shohat)提出的“‘后殖民’究竟始于何时”的问题,^[138]阿利夫·德里克不客气地答道:“始于第三世界的知识分子到达第一世界学术圈时。”^[139]这也就是我们在下面即可读到的艾贾兹·阿赫默德对爱德华·赛义德和赛尔曼·拉什迪(Salman Rushdie)的评论的要点。德里克对这个问题的回答涉及经济问题,这是后殖民评论常常不谈的领域:“后殖民就是全球资本主义时代知识阶层的状态。”^[140]移民殖民地在这样一种解释中没有什么位置,但细细想来,应该看到它们曾提供了这类或那类原材料以供出口及在帝国中心进行加工,各种产品由那里又源源不断地以一定的利润向所谓的边缘地区再卖出。

按后殖民理论处理移民殖民地问题时的一个潜在的盲点是,对这些土地上的原有居民安排不当,这些土著群体被灰溜溜地塞到后殖民的图式中。对这些土著居民的疏忽会使后殖民理论在不知不觉中重写帝国征服的策略。“空旷的”土地和“土著人”种族注定要绝迹的帝国神话已受到人口统计学的挑战,各种本土社会运动坚持争取土地权的日益增大的成绩也是对它的挑战。阿什克罗夫特、格瑞费思和海伦·蒂芬曾谈及“本土文本性”,但正如在其他语境下有关英语写作的争论一样,一个不明确的问题是:发展使用英语的文学究竟有何益处,既然在这些土著群体的经验中英语一直是撒谎、勒索和窃取的工具。

在关于移民殖民地的讨论中还需纳入最后一个复杂的问题,即这些移民殖民地已日益成为来自与帝国网络无关系的其他地区移民定居的场所。这些群体正在发展着它们自己与英语和当地文化表达的复杂关系。他们也应属被讨论的范围,但他们向哪一个帝国上溯呢?^[141]

妇女及女性主义后殖民批评

后殖民主义的一个关键问题是寻找一种表述抵抗和批评的适宜的语言,无论是巴巴和斯皮瓦克的艰深的理论表述,或是阿赫默德那样的批评家那种引起争论的更直白、更好战的语言,都有这样的问题。西方的理论由于囿于学术圈而往往要豢养自己的讨论目标,后殖民问题争鸣中心舞台的建立即有赖于西方理论对它所怀兴趣的程度。进而言之,语言问题不可避免地与权力、理论和身份问题密切相关。在《“种族”、书写与差异》(‘Race’, *Writing and Difference*)的后记《谈论那个话题》(‘Talkin’ That Talk’)中,小亨利·盖茨对休斯顿·贝克(Houston Baker)做出响应。休斯顿·贝克曾提出,黑人知识分子应该用他们自己特有的语汇表达自己的思想。盖茨认识到一些非主流文化形式与(西方)学术主导话语的关系存在许多问题,同时,基于“我们必须以我们能讲的尽可能多样的语言与普适论的种族主义进行斗争”,^[142]他坚持应采用多样的方式,而不是依赖发言者的真然身份。在后殖民女性主义批评中,批评语汇是一个特别紧迫的问题,因为僵直的理论语言是为权威性的男性化形式服务的。乔伊斯·A. 乔伊斯(Joyce A. Joyce)在最近与贝克、盖茨的对话中指出,一些黑人男性理论家为追求西方理论批评的样式而说起话来颇有家长式口吻和高人一等的优越感。^[143]如果,后殖民批评和女性主义的相互交织为人身、为语言、为理论与实践的关系带来了一些新的观念,乃至为个人与政治之间的复杂关系带来了一些新的观念,那么,蓓尔·赫珂丝在此恰是一个典范人物,因为她横跨了后殖民研究中的那些竞相争胜的地带。赫珂丝之所以重要乃因为她所提出的发言者身份的真然性问题、表达问题以及自我的地位问题都是后殖民理论中的核心问题。“白人神话”已建立了一种排除他者的独立主体。后殖民批评家如何能够在反殖民话语内建立起那种独立的主体?关于这个话题的许多争论集中于知识分子问题,特别是殖民地知识分子与他们的或她们的社群之间的关系的的问题。谈及这样的话题时,人们会想到巴巴和斯皮瓦克。如果游击队员和首领形成了两种争雄的角

色,那么已经介入并深深投入其中的学者,由于反对他们中的任何一方欲削弱教学和文本的重要性或忽视更为宽广的政治影响力,结果就会充当一种斡旋者的角色。

赫珂丝倡导阶级学说,这使她被列入阿赫默德的阵营;她钟爱理论,这使她可以与巴巴、斯皮瓦克同伍;她对语声形式的强调——她爱用对话体作为批评的形式可充分说明这一点——打破了文学与演说的对立;她常谈及革命以及重建的黑人自我的彻底自觉意识,这使她与法依很接近;她在文中大书“可爱的黑色”,这使她可以被置于黑人文化传统认同运动的论争中。她横贯文学与文化研究,论及电影、音乐及时尚。她不光自由地在文化中去考察政治,而且也在学校的讲台上考察政治。这使她的工作有效地避免了后殖民主义中存在于两类人之间的一种基本的对立:一些人视后殖民主义仅为一种“文化主义”,低估了教学性力量的可转化性,另一些人期望后殖民主义成为大学校园之外的一种政治力量。她以多种方式进行写作,包括小说体,而且将对理论的热情投入与充满活力的政治性融为一体。赫珂丝似乎很好地处理了乔伊斯、贝克和盖茨所占据着的各个阵地上的问题,以一种较大群体的方言讲出负责任的话来,同时,也大量吸收较为提纯的学术话语。她对西方女性主义的态度在一些重要的方面反映了她与钱德拉·陶尔派德·莫罕蒂(Chandra Talpade Mohanty)和斯皮瓦克的批评的共鸣。^[144]

赫珂丝写作时使用笔名,以对抗女性主义理论中对个性的疯狂追求,这是她的工作中的许多怪事之一。可是,她不断地进行自我涉及并总是凭借自传和个人经验的做法又使她不能不受到崇尚个性的指责。一位使用笔名的作者却又把个人生活的诸方面向热闹的批评界暴露,当然是一件具有讽刺意义的事,而这种讽刺意义是蓓尔·赫珂丝完全明白的。赫珂丝的做法是重新调整自我的观念,她当然不会为自己强调个人经验而道歉,相反,她认为那是一种解放,是构成激进的女性主体意识基础的一种决定性的文化要素。诚然,在白人学术圈中,赫珂丝的某些生活的公开化是以略去人身特征和自我的历史为前提的。在讲坛上教人如何违越成规(transgression)会使教师在讲台上更显平易近人。

对于赫珂丝来说,坦诚的习惯是她的社会、文化形象的一个不可缺少的部分。她所讲述的故事情节介于虚构作品和理论之间。“反驳”(talking back)这一说法可以概括赫珂丝的态度:“在南方黑人社区的天地,我是在可以‘反驳’的环境中长大的,‘反驳’就意味着平等地看待一个权威人物。它意味着敢于不同意,而有时仅意味着有某种见解。”^[145]

赫珂丝对后殖民主义这一提法持有疑虑,视之为一场时机未到的示众活动:

从政治上看,我们并非生活在一个后殖民世界,因为新殖民主义心态为白人至上的资本主义男权制提供其形而上学的基础。文化批评可作为改变现状的良剂,教育可作为培养自由批评意识的良剂——只要我们从一种完全反殖民主义的、否定各种文化帝国主义表现形式的心态和进步的政治观念出发。^[146]

作为一个敏锐的反殖民主义者,赫珂丝尚在大学本科阶段就写出了她的第一本书《难道我不是女人:黑人妇女和女性主义》(*Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*)。这是一本以阶级和种族问题直接对抗传统女性主义理论的文本。她对种族的、社会的以及性别的差异所进行的交叉、并置研究明显类似于斯皮瓦克在《世界格局中的法国女性主义》中的一系列理论探索。赫珂丝的书开门见山地主张一种超越对立性的激进政治。她似乎在以自己的话语回应爱德华·赛义德的呼声:“用一种建设性的差异取代单纯的差异。”^[147]赫珂丝并不自称是“黑人女性主义者”,因为,她认为:“妇女不应该太多地把女性主义作为身份区分,而更应该‘倡导女性主义’。要从对个人生活方式问题的关注转向创立一些政治范式和社会改造的基本模式,它们不光强调个体的改造,也强调集体的改造。”^[148]

在赫珂丝看来,阶级是主体性的一个关键范畴,是学术话语的一个决定因素,与身份和差异结构中的种族和性别有同等重要的意义。说自己的背景是“穷人”而不是“工人阶级”,只不过是她极力主张将所属的范畴更具体更明确,而不选用笼统的、范围广泛的说法的一个

例子。赫珂丝视后殖民主义为容纳种族问题的一种方式,或在另一标目下也不失为谈论种族问题的一种方式,即她所爱用的“女权主义运动”。作为对一个过程或一系列实践的描述,她不太愿意采用“女性主义”这个说法。但是与这种想紧缩描述性名目的愿望并行的,却是各类独立主义的出现以及对联盟和归附关系的追求。

赫珂丝爱谈“资本主义的白人优越论”,而不爱谈殖民主义。她对白肤色问题和男性化现象的关注不亚于她对黑肤色等级制和各种形式的女性主义的关注。她对黑人等级制的注意得之于莎拉·苏勒瑞对她的非难。苏勒瑞说她是在把肤色等级制合法化,而不是对这种等级制进行批判。^[149]可是,赫珂丝不但积极讨论白肤色问题,而且还积极向人们指出黑肤色问题还隐藏着其他事实:“当我们过于看重那些浅肤色的、直头发的人而轻视其他黑人时,南非正与之进行斗争的那种白人优越论的神话,即也在一些美国黑人那里上演着。”^[150]在主宰和屈从的大模型中显示出一些歧视性话语的局部状况——差异中的差异,这就是典型的赫珂丝。

教学是赫珂丝工作的中心。她强调实施无拘束的教学。由于受到保罗·弗雷尔(Paulo Freire)的影响,她成为不断重返教学实践的几位重要理论家之一,她把讲堂看做解脱的典范场所。奇怪的是,尽管赫珂丝投身教学,却仍有人指责她的非学术性或学术性不足。原因之一是她使用的是她的南方黑人方言。

学术水准问题是后殖民理论是否被接纳的一个关键因素,这也适用于其他任何向传统的真理概念提出怀疑的话语。如果后殖民主义想要被人们接纳,它就必须接受人们的发言权的检验,而不应安于被排除在学术语言之外。与殖民实践密切关联的不仅有人道主义,还有人文学科。她努力追求坦白的叙事。她无须对出处和注脚负责,没有被引用的参考文献及页码,断然拒绝接受正规学术话语的准则。由此看来,赫珂丝的确站在学术圈之外。但是在那些常规的学术标准之外,我们发现了一只不可思议的眼睛,它可入木三分,并可进行高水平的论说,其所言在当代理论中涉足者甚少。

赫珂丝是一位反分离主义者。她看到,在必须尊重各种差异的同时,各种斗争和各条战线的人们还必须携起手来。她的混杂风格和对

非正式讨论的偏爱,使她更像一个实践家而不像理论家。她认为对于教学和写作来说,理论应是不受约束的,同时二者又是密切结合的。虽然,赫珂丝致力于理论工作,但是,她对后现代主义却持极矛盾的心理。她一直怀疑后现代主义关于身份问题的评论:

后现代的“身份”评论虽然对新的黑人解放斗争意义重大,但是被提出的方式却常常是成问题的。假若我们置身于一种无处不在的白人优越论的政治环境中,而且这种政治环境极力阻挠激进的黑人自觉意识的形成,我们就不可能很容易地摆脱身份政治的干系。当后现代主义涉及种族差异和种族优势问题时,任何一个意欲开发后现代主义基本潜能的批评家,都须考虑关于身份的批评对被压迫群体来说有何意义。[151]

赫珂丝反对后现代主义关于身份问题的评论是与她的一种观念密切联系着的,即:激进的黑人主体性蕴含着潜在的力量。

莎拉·苏勒瑞在论及她所说的蓓尔·赫珂丝的本质主义思想时警告说:“真实经验……对另一个人的认识论可充当养料,即使这种经验是以与现实性、与这种自白的环境条件进行挑战的立场被记录出来的。”[152]然而,赫珂丝仍然坚持“我的许多工作都将自白的时刻看做一种有转化作用的时刻——一种表演的时刻,在这里,你可以从你被认为的那种固定的身份类别走出来,去揭示自我的其他侧面……作为更充分地回归真你的总体工程的一部分。”[153]

蓓尔·赫珂丝的工作也提供了一条介于高深理论和通俗文化之间、介于学术界的傲慢和缄口者的恭顺之间的中间道路。第一世界的知识分子应避免为少数族阶层说话,如斯皮瓦克所说的那样,这是一个问题,而非主流阶层不能为自己说话则是另一个问题。当一个人言及非主流阶层不能替自己说话时,可能意味着这个人有一种怀乡情感或内心的渴望。斯皮瓦克出身于拥有土地的印度最高种性家族,她这样的人显然与像赫珂丝那样一位来自南方的黑人妇女有着根本的不同。但二者都是走出原有生长环境的高级学者,而且可以看到她们两者都卓有成效地劳作于一般经验与高层专门知识之间。这里再次显示,问题不在于差异的层次等级如何树立,而在于如何将产生于

“他者”大标题下的各群体之间的差异处理好,正如斯皮瓦克本人成功地做到的那样。斯皮瓦克关于非主流阶层的文章,对西方知识分子借用名义的趋势,以及他们对“本土告密者”的兴趣是一种必需的修正,而赫珂丝可被认为以一种不同的方式对一直烦扰着后殖民批评家的名义盗用、冷落感和真然性问题进行了解构。蓓尔·赫珂丝敢于反驳,提出棘手的问题,并坚持以不同的方式做事。作为一个教师和作家,她的声誉日益提高,这靠的是反映了她的理论研究和自由实践的一本本著作。独树一帜,讲黑人方言,多边交汇,这就是蓓尔·赫珂丝风格的特点。她即以这样的风格,以她可利用的尽可能多样的语言,向普适论的种族主义进行斗争。

少数族话语及内部殖民主义

少数族话语(minority discourse)和关于内部殖民主义的话语,迄今只被看做是在宗主国范围内标出边缘区域的一种努力。对主流文化范围内持不同政见者和非主流成分的关注,有可能招致西方问题优先、混淆殖民地概念的指责。例如,长期以来爱尔兰就是这种界限混淆的一个典型,而且仍然是区分新老两种概念的帝国你进我退的边沿地区。^[154]正像它过去曾是欧洲和美洲之间的一个转运集散地,它现在可作为殖民主义和后殖民主义之间的一个中途客栈。

关于后殖民理论的一种种族优越论看法可能会认为,在每一位第三世界理论家背后都有一种西方知识传统的思想,而且常常是法国的。按照这种知识关系的谱系,斯皮瓦克背后是德里达,赛义德背后是福柯,法依背后则是萨特。当然,可以有各种理由认为这种处理方式是不正确的。此论忽视了杂糅性和两面性,也没有看到辩证法和彼此对话。例如,法依曾在巴黎生活和工作,并接受了存在主义哲学,但他也对这种哲学产生了一定影响。再者,萨特也不是法依惟一的哲学思想之源。像法依一样,阿卜杜尔·简穆罕默德和大卫·劳埃德可以被认为从各种各样的法国思想中获取其理论动力。他们都沿用并改造了从吉斯·德勒兹和费利克斯·加塔利(Félix Guattari)那里吸取的少数族概念。^[155]在从少数人向少数族的过渡中,本来被用

来为一种作品类型定义的说法,后来成为指称整整一系列边缘群体的术语。这种作品类型被排斥于主流经典之外,但渴望被纳入主流经典。诚然,“少数族”这一说法意指较弱小,较年轻,给人的初步印象似乎为其他概念的替代词,例如“无产阶级”和“非主流阶层”。一种被认为属后结构主义的思想倾向试图缩小阶级的作用。少数族话语即置根于对这种思想进行批判的马克思主义批评。因此,它标志着在理论话语范围内再次把社会性区别作为一种差异范畴。

“少数族”是一个有争论的术语,因此,简穆罕默德和劳埃德不得不对他们采用“少数族话语”作为一种策略的和理论的表达形式进行辩护,这就毫不奇怪了。^[156]出生于肯尼亚的《文化批评》(*Culture Critique*)的创办人与追随修正主义和后殖民主义而研究爱尔兰民族主义的批评家两人的合作,起初是各自独立地在“对立”(opposition)这个词的两个意义上进行的研究。首先出台的是简穆罕默德的研究,他反对霍米·巴巴关于殖民主体包括殖民者和被殖民者两方的表述。简穆罕默德强调指出,依然存在着一一种不可小看的“他者性”,它不可被并入一种一元的殖民主体中。为反对汇合论和单一体系分析,简穆罕默德引入了摩尼教善恶二元论(Manichaeism)的比喻。^[157]在简穆罕默德看来,摩尼教善恶二元论的比喻“容纳了可相互交换位置的形形色色的对立面:白肤色与黑肤色,善良和邪恶,优与劣,文明与野蛮,智慧与情感,理性与肉欲,自身与他者,主体与客体”。^[158]殖民文学呈现两种形态:“想像的”文学和“象征的”文学。想像的文学是善恶二元论,把本土人描绘成魔鬼,而象征派作家把本土人描绘成中人掮客。简穆罕默德对两种文学策略——排斥和合伙——都持反对立场。

少数族话语的工程不外乎是旨在推翻权威性经典,及造就这种经典的国家权力的一个边缘阶层联盟。它把能动力、觉悟和动机摆到突出地位。当简穆罕默德和劳埃德坚持“少数族话语是……损害的产物”时,他们险些步入一种模式:将文学视为治疗方法,或创伤之下所为。他们希望划出一条明确的界线,以区分什么是少数族的真正苦难,什么是他们所称的“霸权的怜悯”。“霸权的怜悯也兴味十足地大谈差异,但那只是消遣性唯美概念上的差异。”问题的实质在于,必须

区分盗用与正身、文学与真实经验、怜悯与实际作为、表述与现实。但文化仍然是一个中心问题,因为,对于少数民族群体来说,“文化不仅仅是上层建筑,……少数民族群体的肉体生存取决于对其文化的生存力的承认”。文化虽然不“仅仅是上层建筑”,但却被认为是一种补偿和慰藉,就是说,它是行动的替代物,而不是起改造作用和解救作用的实践。如此看来,似乎简穆罕默德和劳埃德想努力抓住文化以外的某种东西,不论他们要把这一范畴拉伸得如何远。他们强调档案性工作的重要意义“为记忆的一种副本”,重视“理论界反应”的价值,并把知识分子的角色推向前沿。

在劳埃德看来,少数民族文学并非仅仅寻求一种新的经典。相反,它是一个不折不扣的对立面。那种认为典范文学代表了人类文化最高成就的看法受到扰乱,因为少数民族文学阻挠一统的“人类”概念。少数民族话语意味着要表达一种观点,一种社会角色。恰当地说少数民族文学应是反典范的,而不仅仅是非典范的。这就必然导致“诸如身份、身份划的方法、对发展中的自治和民族个性之表述的排斥(如果不是发展本身),从而也包括对和解和友好团结的深重怀疑,凡此种种都将受到诘问和破坏”。^[159]人道主义和人性是它的两个并置的靶子。最近的后殖民理论意识到了阶级问题,也注意到教学、写作、阅读和理论的宣传性意义,同时,认识到传统人道主义目标的价值及局限性。因而劳埃德在论文中指出,少数民族文学“将化解人类的典范形式,还原那种典范形式一直在努力吸附的各原有个体”。^[160]对人道主义的批判进而走向对进步以及“关于种族问题的进步性话语”的批判。^[161]

在简穆罕默德为《少数民族话语的本质和语境》(*The Nature and Context of Minority Discourse*)所写的文章中,他以德勒兹和加塔利的“少数民族文学的三个突出特征”作为起步点,即“非领地化”、政治动因和“集体价值”。^[162]他把某些个体的生活经历作为一般少数民族的一种典型、一种模式、一种实例。这样,当简穆罕默德论及理查德·赖特时,他坚持认为“赖特的‘实际教育’……与标准的学院派知识没有多少关系”。^[163]简穆罕默德承认,文学,以及推而广之至人道主义,都对赖特思想的形成起到一定作用。与此同时,简穆罕默德试图坚守

某种先在的经验,即使这种经验是通过另一种实际上是不同的传统和文学而间接获得的。对于赖特来说,文学就成为一种“逃避现实的方式”,它提供了“一种空间,在这个空间中人们可试图化解受束缚的、充满挫折的生活所存在的实际矛盾”。^[164]

少数族话语的困难之一,是它可能再造它的斗争目标——封闭性和普适论。劳埃德曾论及“一个长期存在的政治问题,即如何在尊重各自具体的历史和前进道路的前提下,使不同的群体可团结起来的各种基础有机地结合起来”。^[165]他区分了“种族文化”和“少数族文化”两种概念:“种族文化”是闭关自守性的,而“少数族文化”则与“居于支配地位的一种国家势力相对抗,这种国家势力因试图用暴力或同化为手段摧毁少数族文化,从而对它形成威胁”。复数的少数族是“类属概念,而非个体概念”。^[166]少数族这一概念像边缘阶层一样,欲建立一个中心,一种主宰性——即简穆罕默德和劳埃德时常反对施之于少数族的概念。他们像其他后殖民批评家一样,例如盖茨、赫珂丝、威斯特和阿赫默德,认为阶级是一个主要的决定性社会因素,尽管西方马克思主义者正在从这一概念上退却。劳埃德和简穆罕默德在学术上和社会实践上都提倡行动主义。

简穆罕默德和劳埃德编辑的少数族话语论文集集中的两位撰稿人,为该书提供了有用的告诫性注脚。关键的问题在于,是如阿利夫·德里克和西尔维亚·怀因特(Sylvia Wynter)那样优先考虑少数族的文化和社会地位建设,还是如简穆罕默德——如果可不包括劳埃德——所希望的那样,遵循把政治和经验放在首位的“最后决定”。德里克力图防止“以概念或理论替代真实经验”。非主流阶层有发言能力。但是,德里克反对那种认为文学是现实的替代物甚至补充物的观点。德里克认为,“文化主义”并不是老的霸权思想,而是“在任何真正有意义的解放实践中,在文化问题上对必须坚持一定的自治性甚至优先权的一种认识”。^[167]德里克坚决反对把文化主义看做“西方的或往昔的”解放实践。

西尔维亚·怀因特则指出“少数族话语的一致目标……是必须加速在概念上‘抹去’以男性为基础的人类(Man)形象”。但是,这一“抹去”的行动是为了建立一种新的人道主义。在怀因特看来,少数族

话语必须成为“在后工业的、后西方的真正全球性文明语境下向新文化形式敞开的门径”的一部分。^[168]怀因特警告说：“假若我们以为这是一个严酷的事实，而接受了少数族话语为一种自守性领域的说法，而且它像某种‘超—主义’(supra-ism)那样联合起所有的少数族〔如女性主义在女性的范畴下联合了所有的妇女，马克思主义在阶级的范畴下联合了所有的工人，黑人民族主义在泛非(Pan-Africans)的范畴下联合了所有的黑人〕，那么，我们最终得到的结果将是，相对于其他少数族而言某些少数族……会越来越变得趋同划一。”怀因特还谈到，如果试图建立一种“少数族分子独裁制”，将有可能带来的危险。^[169]

在简穆罕默德所作的回应中，他重温了小亨利·盖茨的警告：纯粹的对立是不够的。他还借用怀因特的谨慎态度反对把“少数族”的话语建设说成是一种“严酷的事实”，以避免与其存在的事实相混淆。但是，他依然想保留对立的观念，以及少数族的现存地位是一个严酷事实的可能性：

如果霸权结构有如此强的作用力，以致它能够控制甚至一个人自动运作的神经系统、呼吸能力，那么我们就必须面对这样一种经验性的“事实”：我们中的一些人(如果不是全体)，在某些时间(如果不是全部时间)的确已被降低到在思想上和生理上(如果不是在本体论上)正在实践着严酷的、被压迫的“事实”。因此，我们必须坚持不懈地与霸权进行斗争，不光为了思想的解放，也为我们的发言权和人身解放。^[170]

我们必须面对事实，面对那些在文化建设之外的事实。文化与经验性现实之间的对立所明显潜伏的危机，以及那种坚持“事实”完全不同于文化建设的态度所明显潜伏的危机，是人们熟悉的本质主义性质的危险。对经验和身份的强调，毫无疑问动摇了以文化为焦点的少数族话语的基础，但是，其建筑师非常清楚，需要“系统地解决本质主义和无休止的内部纷争这一对孪生的危险”。如果，我们像某些批评家所期望的那样，把后殖民主义读解为一种少数族话语，那么，此语即可作为本书的一个总的导读警钟。^[171]另一个更能说明问题的提示，

同时也是常被重复的一点,就是关于种族中心主义的指控。西尔维亚·怀因特评论说:

比尔·斯特里克兰(Bill Strickland)1980年在斯坦福大学的一次讲话首次指出,少数族这一提法已被作为一种策略用来抑制和化解60年代的黑人斗争,使它被纳入一种最基本的类推系统以及我们当今的认识范围/知识结构。然而,“少数族”这一说法是迄今受压抑的欧陆裔美国人社群的逼真写照,他们自60年代以来就一直在争取以更宽泛的欧—美式霸权取代英—美式文化的支配地位。[172]

这里又出现了涉及对立视角(oppositional outlook)的问题、中间角色问题以及后殖民主义概念的问题。对立视角总是伴随着名义盗用的嫌疑。中间角色可使多数变为少数,或同样糟糕地使少数变为多数。这里的后殖民主义概念,由于一些复杂的原因,则同时又是内部殖民主义问题。

可以说,美国非洲裔的批评是后殖民分析中少数族话语的最重要的成分之一。此处的一个关键人物是小亨利·路易斯·盖茨,他是劳埃德和简穆罕德所编文集的撰稿人,也是美国最有影响的文化评论家。作为《诺顿美国非洲裔文学选集》(*Norton Anthology of African-American Literature*)的编者,盖茨本人积极参与经典建设的过程,同时作为一个批评家,他并不在意西方哲学传统的傲慢姿态而常常自由地从中汲取可用之处。由于致力于一种表演与文本同样重要的文化,盖茨最近曾指出:“我过去曾认为,掌握批评的规范,模仿它并应用它,是我们应有的最重要的姿态。而现在我相信,要开发我们文学特有的理论和批评,就必须转向我们黑人文化传统本身。”[173]盖茨代表了浸润和对立相结合的独特思想,即借用西方的理论向西方的价值观进行诘难。在这种借用的过程中,他改造了西方的理论,开辟了一种新的实践路径。除了作为少数族话语的一例典范的个案之外,他还集中体现了那些不同的传统,即我们在讨论黑人文化传统认同运动以及非洲、加勒比英语世界的批评时曾提及的那些文化传统。盖茨的研究在美国学术界的一批知识分子中具有代表性,

对于这些人来说,黑人文化在新世界中的体现之历史以及黑人文化经典如何产生、定义是格外重要的问题。因此,我们必须简述一下这一历史沿革的脉络。

在十八九世纪,黑人文学的早期内容属简海因兹·贾恩所说的“学徒文学”(apprentice literature),^[174]被认为是对欧洲方式的纯粹模拟。但是,在盖茨手中,这种派生说成为有积极意义的、转化性的模拟——喻指(signifying)。盖茨解释,1900年以前的美国非洲裔文学常被描绘为“嘲鸟派”(Mockingbird School)^①文学。^[175]黑人的传统被认为只是模仿(imitative),^[176]而黑人作家们自己也为他们缺乏独创而忧心忡忡。像保罗·劳伦斯·董巴(Paul Laurence Dunbar)之类的一些诗人觉得他们没有能力建立一种原汁原味的黑人声音。^[177]然而,在20世纪,这种文学改造了自身并结出硕果,后来成为著名的哈莱姆文艺复兴运动。^[178]对于盖茨,这些发展都是至关重要的。由他对黑人文学的探索而逐步成型的新文学理论即在这一基础之上成长起来。黑人文学传统是模仿性的,但是,这种模仿是以一些特殊方式进行的,而且是对一些特定来源的模仿。

盖茨的大目标是为美国黑人文学批评注入新的活力,并审视黑人向世界文学宝库书写他们自己的方式。此举的影响力在许多重要的方面使我们对这种文学式体的欣赏产生了变化。第一,他坚决主张在他所称的“权宜之计”的过程中,将西方的理论话语与黑人文学结为一体。^[179]他指出,对于代表着许多西方美学话语的种族中心主义(ethnocentrism)成分和逻各斯中心主义(logocentrism)成分,有人坚持予以抵制的理论,而黑人文学迄今一直在与之唱反调。他的研究力图处理好这方面的问题。他的方法是让理论通过与黑人文学相触,实际上对其自身进行改造,如此便产出一种真正的黑人批评传统:“我坚决主张令当代理论恰切解读美国非洲裔的文学。我提出这一主张意在为黑人文学传统独有的文学批评原则本身成型之前提供一段前奏。总的来说,它与当代文学批评理论联系起来而且相一致,但是,如法利斯·汤普森(Farris Thompson)所说,‘具有无法抹去的黑人特征’。”^[180]这是说,他在致力于黑人文学经典或“传统”的创建,这种

① 按:“嘲鸟”是一种善于鸣叫的鸟,并且其最大特征是善于模仿别的鸟的叫声。

经典或“传统”避开了“西方传统”、“美国文学”或“英联邦文学”这样的名称所附着的意识形态内涵。他的研究工作意在形成意义更为丰富的结构形态。他说,在努力这样做的过程中,黑人批评家需要理论,不过,这是一种需经过改造以适于黑人批评的专门用途的理论。理论需要被转译为黑人的熟语,批评的要素需要重新予以命名。如此,黑人批评的基本要素,例如黑人的吹牛游戏或“即兴唠叨”,就要被应用于黑人的文本。在他的思考中,这些较晚的观点越来越处于支配地位,他的研究工作偏离过去曾强调应用欧洲和美国文学的理论去探明黑人文学的初衷越来越远。〔181〕

他的研究曾试图展现黑人作家与书面语之间的矛盾关系,并讲述了历史上白人对黑人可能具有的创造力进行辩论的情况。这也就是依格奈求斯·桑科(Ignatius Sancho)的书信集为什么在1783年通过赞助而得以出版的原因。关于黑人之人的属性问题以及他们创造艺术品之能力的问题,一些人希望展开更广泛的讨论,桑科书信集的出版费即是由这些人捐赠的。这些早期的作品,或“奴隶纪事”,被盖茨用来作为表现黑人文学特有理论的基础。此处最关键的发现在于,从历史的陈迹中为有声读物(talking book)找到了他所称的借喻词语。在涉及许多这样的早期黑人文本时,这一比喻反复出现。他曾谈到当奴隶意识到种种读物不对他们言说时的沮丧心情。这时奴隶完全体会到,知道如何与读物对话的秘密的白人具有多么大的力量。进而言之,正是这种力量决定了奴隶与读写能力的关系,即互不相识的关系。〔182〕

盖茨想要“为发生于黑人习惯用语的文学历史找到一种隐喻,这种隐喻不依赖于黑人与白人的权力或种族关系,并且在本质上是具有夸张性的。他把这种隐喻称之为‘喻指’(signifyin(g))”:“黑人的文本以各种正式方式对文本世界进行的描摹、镜照、重复、更新、回应。我把这种间性文本的关系(intertextual relation)过程,称之为重复与差异的喻指和被转义的修改(troped revision),我的这种描述来自于美国非洲裔的习惯用语。”〔184〕盖茨从民俗传统之喻指游戏(signi-

fying monkey)^①的传说中导出这一策略(这类故事在奴隶移民世界中以各种形式广泛流传)。^[185]这些现象常可追溯到较古老的非洲文化之根,并可展现言辞的机敏性、独创性的重要意义,我们在讨论非洲及加勒比地区英语世界的文化批评时也曾看到这一点。正是这一点贯穿于黑人文学经典中,并且在美国非洲裔文化的口头传统与口

- ① 按:关于“Signifying Monkey”这一术语的翻译,争议比较大。我们不建议把这个概念按照字面意义硬译为“挠舌的猴子”或“斗嘴的猴子”。对“Signifying Monkey”这一概念的理解,我们应该把它置于一种英语、法语与美国非洲裔文化传统交融的多层语境下理解,这样才可以领悟其隐喻的妙处与思想的深度。在英、法语境下,“Signifying Monkey”是一种机敏的语言游戏。英语“monkey”在法语中为“singe”,法语“singe”读音接近英语“sign”,法语的“signe”与英语的“sign”又是同源词,法语的“signifier”与英语的“signifier”也是同源词。在语义学上,符号(sign)即是能指(signifier)。在美国非洲裔文化传统的语境中,“Signifying Monkey”综合上述多层面的意义,是指一种于隐喻中以能指符号在两个或两个以上的人之间进行“猥亵挖苦的游戏”(dozens),即不受约束地、直接或间接地侮辱对方及对方的祖辈或亲属。在这里,我们从修辞学意义上把“隐喻性的能指”缩称为“喻指”,以区别纯粹语义学意义上的“能指”。实际上,“Signifying Monkey”作为一个概念本身就是一个“喻指”;介入这一“猥亵挖苦游戏”状态的双方,像猴子一样以符号语言在模仿中与同类或人类进行意义交流的玩闹和游戏。因为英语的“monkey”和法语的“singe”即有游戏、玩闹与模仿这一引申层面的意义。理解了这一点,我们就不应该把“monkey”和“singe”按字面直译为“猴子”,而是略带一种引申的调侃翻译为“游戏”,倘若翻译为“玩闹”,似乎过了一些。所以,我们译为“喻指游戏”。如果我们在这里把“Signifying Monkey”翻译为“能指游戏”,那么,在这个概念的翻译中就损失了“能指”在隐喻中完成运作过程的精妙性。小亨利·路易斯·盖茨在《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》中认为,1900年以前的美国非洲裔文学常被描绘为“嘲鸟派”(Mockingbird School)文学,“嘲鸟”是一种善于鸣叫的鸟,最大特征是善于模仿别的鸟的叫声,黑人的传统被认为只是模仿(imitative)而缺乏独创性。盖茨主张把西方理论话语与黑人文学结为一体,让西方理论在批评中恰切地通过对黑人文学的接触,从而完成对理论自身的改造,以便产生一种真正的黑人批评传统。在这里,西方理论是“能指”,而黑人文学是“所指”,两者是间性文本的理论关系。批评是一个隐喻的过程,在这个隐喻过程中,西方理论作为能指,游离其原初语境下的所指,把相应的黑人文学重新组接为自己的所指,从而完成能指与所指之间意义链的再度组接,这实际上也是给西方理论的批评重新“命名”或定义。在这种“喻指游戏”过程中,既产生出因改造而适于黑人批评的理论话语,同时也最终解构了西方理论话语的殖民性与后殖民性。需要进一步说明的是,盖茨强调这种隐喻的能指是一种带有误读性与创造性的“模拟”(mimicry),而不再是一种纯粹意义复制的“模仿”(minesis)。能否带着这样一种理论感觉来读解“喻指游戏”这一概念是极为重要的。巴巴《关于模拟与人、殖民话语的矛盾性》一文着重区分、讨论了这一点。实际上,渗透到当下大陆的西方各种现代与后现代理论思潮对中国古典文学与现当代文学读解的可能性与方法论意义,也可以在此得到恰切的解释。一言以蔽之,在某种程度上,当下大陆的文学理论与文学批评就是“喻指游戏”。按:“dozens”是一种彼此进行猥亵挖苦的游戏,常常涉及对方的家庭成员。

语习俗实践中例举出来。这种习俗通常称为“猥亵挖苦游戏”(dozens),此外,还以多种其他名称存在于美国各地。民俗学家劳伦斯·列文(Lawrence Levine)写道:“不管它们存在于哪里,也不管它们叫做什么,这些舌战形式——此处指一般概念的‘猥亵的挖苦游戏’,这可能是为人所知的最老的名称——是开玩笑式的相互对峙,在此局面中,两个或两个以上的人不受约束地、直接或间接地侮辱对方及对方的祖辈或亲属。”^[186]猥亵的挖苦游戏是一种诉诸行动的喻指过程的具体例子。盖茨在黑人文学经典本身找到了一些有据可查的实例,证明黑人士语传统的一些东西过去一直被文学经典所吸收。

盖茨用一种音乐隐喻的观点来解释在黑人传统中喻指运作的方式:它类似于黑人乐师重复其先行者的连复段的情形。盖茨论证说,同样,作家们之间也相互把玩他人的文本,这事实上形成重写被接受文本的传统。这种传统就是黑人经验的文化档案。这种修辞策略(rhetorical strategy)进行运作的方式即是美国非洲裔文学历史的最重要的方面之一,而且也是盖茨充分展开的研究《喻指游戏:美国非洲裔文学批评理论》(*The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*)的主题的核心。^[187]在他的一本早期著作中,他明确地表达了他的本意:“喻指游戏是黑人独有的一种理论概念,它完全具有文本性意义或语言学意义。第二种陈述或比喻借助这种形式得以复现、转义或与第一种陈述相逆。”^[188]

盖茨的研究工作在不断发展的明显过程中总是不离黑人传统。由此看来,他的工作是1960年代具有政治诱因的一些斗争的继续,即要造就一种黑人的经典。那时候,许多文字资料不易得到。有时需要跨越历史进行谱系的溯源,但是,那些书本资料往往只能在偏僻的图书馆和收藏家那里才找得到。盖茨曾参预旨在改变这种局面的运动,创立《勋伯格19世纪黑人女性文库》(*Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women*)就是一项突出的工作。据盖茨说,这一工作具有双重意义,因为:“美国非洲裔文学传统始于1773年,以菲莉斯·惠特利(Phillis Wheatley)出版一本诗集为标志。”^[189]在勋伯格丛书的序言中,盖茨详细讲述了年仅18岁的惠特利如何能够出版一本诗集的故事。他还谈到菲莉斯和她的主人约翰·惠特利如

何费尽口舌,去证明那些诗确实为她自己所写,其中包括由波士顿的有识之士组成的专门小组如何对她进行测验的情形。据盖茨及其他一些撰文者说,16世纪以来,欧洲人一直怀疑非洲人是否有能力产生出正规的文学。他们对这个问题的回答是在向关于非洲被奴役的持论者提供作为炮弹的实际材料。答案会是什么,事实上已不言自明(在很大程度上这也是盖茨的博士论文的主题)。这样,菲莉斯的诗就受到人们的关注,并被广泛评论。《独立宣言》的作者托马斯·杰弗逊在他的评论中宣称:“我从没见过一个黑人在表达思想时能超出简单叙述的水平,也从没看见过他们有任何最初级的绘画或雕塑的能力。”^[190]

像惠特利的诗这样的文学作品,向总体上否认黑人表达能力的殖民主义偏见提出了挑战。盖茨告诉我们,肯定在1769年以前黑人的口头语言(英语)只是一种拙劣的模仿。那一年,《挂锁》(*The Padlock*)一剧出现在美国舞台上。戏中描写了一个名叫芒戈(Mungo)的西印度群岛奴隶,其语言是一种“滑稽可笑的模仿,这个人物的语言揭示了黑人与白人的区别”。^[191]在此情形下,菲莉斯·惠特利所展示的风采无疑是以确立特定的黑人声音为目标之漫长斗争的第一步。事实上,她的著作代表着两种传统的诞生:美国黑人文学传统和黑人女性文学传统。^[192]盖茨在许多关于惠特利的讨论中指出,所有的黑人作家都源于一个母系血统链。勋伯格文库丛书的出版还原了这一事实,使我们得以看到黑人文学经典更深层的景象。通过黑人写作的喻指传统,我们可追寻出一个历程,它始自菲莉斯·惠特利,一直延续至诸如依什迈尔·里德(Ishmael Reed)等当代作家的工作。

英国批评家保罗·吉尔罗认为,盖茨在文化研究及黑人文化历史、理论研究的范围内,是居于各派坚定的干涉主义者之间的边缘地带进行工作的许多美国学者之一。^[193]吉尔罗的研究工作本身的重要意义在于他向人们指出,这一情况并不像人们可能想像的那样值得大惊小怪。他在其他地方也曾激昂地指出,文化研究领域常常在体系上把黑人激进派和黑人文化批评家的研究工作排除在外。^[194]正因此,像盖茨这样一些学者的出现,对于后殖民批评家提出的一般性

问题才具有重要意义。像蓓尔·赫珂丝和科尔奈尔·威斯特一样,盖茨是第一代经过正规教育的学者型激进人道主义者,也是其新潮流中的一分子。他们进入主流学术圈的时机,正好与其他旧殖民地的知识分子的到来相合,同时,也构成了一个更广泛的问题的一部分,即有人指出存在着知识分子的某种资产阶级化的问题,对此,我们将在考虑某些“反调之声”(dissenting voice)时进行更深入的探讨。

盖茨曾编辑过多种文集。在其中的一本中,^[195]他与文学理论家茨维坦·托多洛夫(Tzvetan Todorov)进行了非正式辩论。^[196]他们的分歧在一定程度上重温了阿切比谈到非洲小说时对普适论和人道主义的批评,或在更宽泛的意义上说,重温了法依对西方人道主义的批评。^[197]盖茨指出,要求文学具有普适性的读者不可能考虑黑人文学的特殊性,盖茨把黑人文学的特殊性定义为“喻指”的黑人差异。但是,他仍然坚持我们必须以尽可能多样的语言,向追求普适化的种族主义进行斗争。这一见解一箭双雕,既针对休斯顿·贝克要求建立一种黑人特有文化语汇的呼吁,也针对托多洛夫对各种“种族”观念可能发生和成为定见的断言。

通过这些辩论我们可以看到,早期的后殖民批评家们考虑的许多问题现在仍属争论的领域。我们可以把关于黑人特殊性的这种争论与发生于当代非洲哲学各派别之间的争论进行仔细对比。此类争论的中心问题是:是否能够有一种独特的“非洲哲学”?^[198]以终极的眼光看,这一股批评潮流将朝向人类学的方向发展,而且无可否认,像盖茨的《喻指游戏:美国非洲裔文学批评理论》这样的著作承认受惠于沃勒·索英卡关于尼日利亚的伊博族(Igbo)宇宙观诸形态的著作。克利斯托弗·米勒曾指出,关于黑人文学论题的文章,可以像早期的学者们那样向人类学的研究形式转向,但是,他们这样做时必须了解这一学科如今的发展,以避免重蹈前辈之覆辙,像森戈尔那样,把他的黑人文化传统认同观建立于弗罗本纽斯的令人怀疑的著述上。^[199]总的来看,盖茨是一位多产著作家,他不但撰写、编辑了许多成册的著作,而且还写出了大量非常重要的单篇论文。他的研究工作还在继续发展,并在继续寻找新的途径,以传播他关于黑人文学的观点以及黑人“与众不同”的经验。他最近的长篇著作《有色人》

(*Coloured People*)是论述不断成熟的美国黑人的自传性著作。[200]在书中,他把具有革新精神的理论洞察力有机地结合于投身黑人文学的一贯行动。

反调之声

这篇导言的第一部分曾指出,后殖民批评在过去的约20年间曾产生了巨大的影响,尤其在西方学术界的常规语境下。后殖民批评改变了大学的课程表,重新考虑并拓展了已确立的准则,为学术期刊、学术会议及学术网络构筑了可扩充的素材基础,刺激了学术的和非学术的出版工作的新领域,改变了一系列学科领域构建、研究的传统方式。特别是自《东方主义》面世以来,后殖民批评在所涉及的各时期、各地域、各种文化困境及文化历史等方面研究的课题一直在迅速扩大,甚至有些咄咄逼人的态势。“后殖民”的概念实际上已变得很具伸缩性,以致近年有些评论家开始担心它会像一个混成的结构体那样发生具有真正杀伤力的“内爆”,尤其是当考虑到这一术语被认为意味着殖民主义问题在当今已属历史的情况下。关于“后殖民”的政治含义,关于将某些具有慈善事业色彩的处所、区域、时期和社会文化形态,视为“真正”后殖民的或适于后殖民分析的这类问题,已引起越来越热烈甚至激烈的争论。[201]

在对这些论争进行更细致的评论之前,很有必要提及这样一个事实:后殖民批评仍然未被欧美学术领域承认为一种重要的甚至突出的文化分析范式。例如,值得注意的是,它在最近的现代文学批评述评中并非总是举足轻重的。囊括了20世纪内容的《剑桥文学批评史》(*The Cambridge History of Literary Criticism*)第8卷,副标题为《从形式主义到后结构主义》(*From Formalism to Post-Structuralism*, 1995),干脆对后殖民批评只字不提(尽管斯皮瓦克被作为一个解构主义者顺便讨论了一下)。杰若米·霍桑(Jeremy Hawthorn)的《简明当代文学理论术语汇编》(*A Concise Glossary of Contemporary Literary*, 1992)也采取了同样做法。不过克利斯·巴尔迪克(Chris Baldick)的《批评与文学理论:从1890年至当今》(*Criticism and Lit-*

erary Theory: 1890 to the Present, 1996)曾两次提及后殖民批评,其中关于《东方主义》的半页讨论可视作对它的主要介绍。或许比这类权威性的历史述评的漠然态度更严重的,是在使用英语的学术圈内传统主义者的公然敌视。牛津大学的彼得·康拉德(Peter Conrad)是这方面的一个代表人物。他于1993年在《观察家》(*The Observer*)上发表的对赛义德的《文化与帝国主义》的评论中称,后殖民批评可能是1960年代民族解放运动的觉醒释放出的“激愤和悲怆的文化”的一种表现。[202]

代表其他学科의 批评家比康拉德更加严厉。例如厄内斯特·盖尔奈(Ernest Gellner, 剑桥大学前社会人类学教授),在《泰晤士文学增刊》(*Times Literary Supplement*)中对赛义德的《文化与帝国主义》进行的尖刻批评中表示,赛义德是在宣称他对那些超出他的能力范围的领域和问题具有裁决权。在与赛义德在《泰晤士文学增刊》上进行激烈论战的过程中,或许由于赛义德在人类学意义上强调了实施殖民的历史共性以及较广泛意义上的那些东方主义话语,盖尔奈受激之下不但抛弃了《文化与帝国主义》,又抛弃了《东方主义》,说它们“很有趣,但毫无学术价值”。[203]历史学家卢赛尔·雅克比(Russell Jacoby)和约翰·麦克肯齐(John MacKenzie)也表达了类似的怀疑。雅克比再次提出了后殖民批评家的跨学科资格问题:“既然他们从传统文学中走出来进入政治经济学、社会学、历史学以及人类学,那么,这些后殖民理论家是掌握了这些知识领域呢,还是仅仅东鳞西爪?他们究竟是殖民历史和殖民文化的严肃研究者,还是仅仅把葛兰西的思想和霸权概念作为胡椒面撒在他们的文章中?”[204]麦克肯齐则断言,《东方主义》中咀嚼的东西都是在史学界早已为人所共知的常识,并说赛义德及其追随者竟然连什么是帝国发展史、什么是史学研究这样基本的问题都没有搞明确。麦克肯齐得出结论说,“若要证明左派文学批评家的天真与牵强附会,没有别的什么东西”比他们在这两个领域内的缺陷更有说服力了。[205]

然而,不可把这样的敌意看做只是那些可想像的学术妒忌心理的表达,因为麦克肯齐和雅克比把他们对于后殖民研究的攻击集中于赛义德、巴巴和斯皮瓦克的工作,从而加剧了后殖民分析领域内部愈

演愈烈的分化。由于出版了早期后殖民批评的文本而带来的后果,后殖民分析领域在研究方法、政治导向、研究内容方面已如斯蒂芬·斯莱蒙(Stephen Slemon)和海伦·蒂芬的《欧洲之后:批评理论和后殖民书写》(*After Europe: Critical Theory and Post-Colonial Writing*, 芒德尔斯特赖普:丹吉洛出版社,1989)以及艾贾兹·阿赫默德的《理论思考:阶级、民族与文学》所反映的那样分道扬镳了。最近的一个奇怪现象是,一些政治上保守的、自由主义的乃至激进的各类批评家在构想——或创立——某种深层的、隐含着伤害性的分类方式上竟然达到一致:人们可称之为后殖民批评的东西属一类,而赛义德、巴巴和斯皮瓦克的工作则属另一类,后者被统称为后殖民理论。

在后殖民研究领域,诸如“后殖民”的时期划分及包括的地域之类的分歧点当然不能轻视,但是,当下争论的热点可能是后殖民理论的政治性问题,并至少在一定程度上延伸或关联到较广泛的后殖民批评的政治性问题。一些“内部”怀疑者(这些人彼此在其他许多方面都很不一致甚至格格不入)与雅克比、麦克肯齐的观点相反,他们并不认为后殖民理论在政治上是激进乃至“正确的”,却认为这些理论在思想上、方法上及效果上都是非常保守的。一些人,其中比较突出的有艾贾兹·阿赫默德,甚至说,后殖民理论简直就是一种新的媒介,西方往日统治世界某些部分的权威现在正通过这种新的媒介,被新殖民主义的“世界新秩序”重新启用,而且最好把这种权威理解为西方历史上想主宰世界的权力欲望在当今时代的一种新的表达。在阿赫默德看来,后殖民理论家在学术圈内再造了由全球资本主义决定的当代国际劳动分工。这样,第三世界的文化产品生产者把“初级”材料(例如小说)送到主宰国,然后,在那里被提炼成为“精制”品(理论),主要用来供主宰国的文化上层人物消用。与此形成对照,斯蒂芬·斯莱蒙和海伦·蒂芬的《欧洲之后:批评理论和后殖民书写》指出,后殖民理论轻视那些不依赖西方当代“高深”理论的其他后殖民批评形式,把它们纳入次等类别的分析,视它们为处于初级的或“原始”阶段的自生之物,在创立新说的认识论上和设定措施的方法论上都未能达到自觉的高度。

这些“内部”反对派指责首领层自行组织选定研究课题,这可作

为后殖民理论重新诉诸西方传统的文化权威的基本证明。赛义德及其追随者的分析工作所偏爱的领域被认为是殖民话语。这种选择被认为是特许西方准则高悬于第三世界文化之上,而且进而言之,这也表明把关注点从当今的新殖民主义问题引向不致引起多少争论、而且产生于已成历史的前帝国主义时期的虚构小说领域。这是一种政治上有损的策略。阿赫默德特别指责赛义德及其追随者认为赛尔曼·拉什迪之类的作家可代表他们所来自的国家的真正声音。在阿赫默德看来,这些人物无论在他们所来自的国家或在他们所客居的社会,在政治上都属主宰阶级。诸如赛尔曼·拉什迪的《耻辱》(*Shame*)之类的文本,以及后殖民理论本身首先就是面向西方社会的。这些持异见者说,说到底,许多这类工作都像“东方主义”本身一样应被摆进宗主国的那种话语传统中去。阿赫默德提出,当“真正的”第三世界最后出来发言时,最引人瞩目的将是那些与帝国的和新殖民的文化“反唇相讥”的文本,例如,由阿切比、哈里斯和萨里赫(Salih)那样的不同类型的作家对《黑暗的心灵》做出机智回应的作品。对西方文化已经在关键的意义之上对之提出了质疑的著作的关注,就是在巩固殖民时期政治上、文化上支撑着一切话语的中心——边缘式传统关系。选定了这样的批评方向之后,那些独立于宗主国影响和独立于倾向西方的民族资产阶级的最真正的第三世界文化内容,不是被无视就是被轻视,例如,用本族语写出的文学作品。因此,加拿大批评家黛安娜·布莱顿(Diana Brydon)反对“把焦点缩小到帝国/殖民地的关系,似乎那就是一切”,并做出结论:“对帝国主义的解构使我们被牵制在帝国主义的轨道上。”^[206]

最为重要的是,这些“内部”反对派把他们对后殖民理论进行攻击的火力集中于一个方面:其方式方法都得之于当代欧美批评理论,而那些理论从政治上讲在许多方面都是退步的。例如,在阿赫默德看来,自从1960年代以来,西方的文化批评在总体上已经与群众性的政治斗争越来越脱节,在各国内部及国际上都如此。于是他把后结构主义说成是这种分离现象的最显著、最有腐蚀作用的因子。据阿赫默德说,特别在一些美国样式的后结构主义那里,以实利为目标的行动主义形式被对文本的诉诸所取代,视“阅读为政治的一种合理形

式”。^[207]于是,后殖民理论之所以有影响力被认为是由于它紧随后结构主义理论之后产生,而后结构主义理论曾在一个保守的特定历史、文化时期繁荣一时,即“由撒切尔和里根监管”的时期。在一篇与《理论思考:阶级、民族与文学》同年发表的论文中,海伦·蒂芬把这一观点更推进了一步:“尽管后结构主义哲学有那么多潜在有用的内涵,但是,却仍然是压迫者的贴身走狗。如果允许我再使用一个比喻,那么,我要说它是1980年代的地方特派员。它过去的名称《对黑鬼原始部落的绥靖政策》,现已改为《享用他者:或被驯化了的差异》。”^[208]

在《世界、文本和批评家》中,赛义德曾向他的追随者们展现了他对德里达的评论。(某些人认为后殖民理论的欧洲中心主义色彩是欠考虑的,赛义德的评论本身亦应提出讨论。)这些评论家改写了赛义德评论中的一些观点和术语,试图恢复主要由斯皮瓦克和巴巴解构了的一些分析性概念、策略和比喻。斯皮瓦克和巴巴等人对它们进行解构(被认为是一种错误)的理由是,它们充分体现了主流秩序的认识论价值或政治性价值。对于《欧洲之后:批评理论和后殖民书写》的许多撰稿人来说,对各种问题的讨论,诸如“基本的”身份类别、美学价值、国家与民族主义、关于自由解放的“大师”之言、写作的意图,凡此种种,都被认为以不同的形式、在不同的时间是孕育、组织对(新)殖民主义进行斗争的合理途径,不论在政治领域还是文化批评领域。最为重要的是,《欧洲之后:批评理论和后殖民书写》努力想恢复语言的指义性质。该书展现出,令所指和能指之间的关系出现断层、特许书写高于现实的实验性程式——后结构主义的典型手段,总是让语言的表义性质居于次要地位。这种理论样式被认为将导致“现实”未被触及,从而延误了后殖民批评与较为紧迫的社会、政治问题相结合的期望。这类论证与阿赫默德抵制后结构主义的言论可谓异曲同工:“它把对一切原初神话(myth of origin)、总体性叙事(totalizing narrative)、明确的集体性历史因素——甚至国家形式和基于政治形态的经济状况的剖析,作为历史上的叙事方式之关键所在。”^[209]

最后需要说的是,后殖民理论的表层话语对于前述的历史学家来说,像对这些“内部”批评家一样不合口味。雅克比曾声称只有“保

守的”批评家追求语言清晰、条理分明的文风。与此相反,阿赫默德的《理论思考:阶级、民族与文学》则悲叹于后殖民理论中逐渐膨胀的华丽、晦涩的语言。(或许他没有充分注意到“易懂的”或“注重实际的”话语能够得以存在的文化/政治上的背景和历史。)对于更广范围的后殖民批评领域的许多人来说,后殖民理论表述语言的复杂性是它傲视其他后殖民分析种类的权力欲望的表现。结果,许多这样的批评家坚持在写作时必须遵循某种原则,即如克图·卡特拉克(Ketu Kartak)所称:“足以鼓舞人们投身斗争并取得社会效果的语言。”[210]

本书的读者在阅读下面的文选时必须自己去判断这些反调声音的价值。我们想做的是,提供一组选自不同的文化背景和历史时机的重要材料,它们展示了那些可被认为构成了后殖民批评领域的许多不同的研究目标、政治观点和批评方法之间存在的多重性,既有趋同的也有不相容的。进行这类编选工作易见的危险是一些同等重要的材料必须被舍去。我们认识到,在后殖民批评史中,我们对某些较有影响的人物、著述和取向的选择不可避免地会因厚此薄彼而招致不满。

我们无意在后殖民批评中促成一些里程碑为公认的“伟大传统”,也无意把这个领域当作多种文化批评的游乐场而让人们在其中各得其乐。还需说明的是,我们也不认为这一领域是由不可救药的矛盾体构成的,不认为其各种各样的构成体之间进行批评性对比和对话会因不可能而使“后殖民”的概念毫无意义。或许在两类见解之间存在着一个“第三空间”的可能性,即这一空间允许共性和差异共存,这也可向传统的“主流”宗主文化结构和教学策略的许多设想提出挑战。最重要的是,我们希望能反映正在活动中的后殖民批评的活力之挑战性,说不定也会促进它们的发展。正如该领域的许多人指出的那样,以后殖民批评的方式出现的对立活动总是有被并入主流文化的危险,也许我们编辑了像本书这样的一个读本会被顺理成章地指控为属此类行为。那么,我们的任务是,维持后殖民批评(内部)的某些引起不稳定性的差异所具有的某种意义,并且不使之固化,也不把它上升为其他当代文化分析种类的一种必需的或安全的互补批评。例如,正由于《东方主义》已成为毋庸置疑的经典之作,我们才决定在本

书中提供影响稍逊的赛义德的著作。诚如帕特里克·威廉姆斯(Patrick Williams)所说:“至于后殖民研究时下是否是‘危险的’,一种向前看的办法就是令其尽情发挥,而不要为它感到丝毫悲伤。”^[211]

原注

- [1] 参见例如艾贾兹·阿赫默德的《理论思考:阶级、民族与文学》(*In Theory: Classes, Nations, Literatures*),伦敦:维索出版社,1992;蓓尔·赫珂丝和玛莉·奇尔德丝(Mary Childers)的《关于种族和阶级的一次对话》(‘A Conversation about Race and Class’),载玛丽安·赫丝和艾弗琳·弗克丝·卡勒(Evelyn Fox Keller)编《女性主义中的冲突》(*Conflicts in Feminism*),伦敦和纽约:路特利支出版社,1990,第60—81页;谢德里克·罗宾逊,《黑人马克思主义:黑人激进传统的形成》(*Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*),伦敦:泽德出版社,1983。
- [2] 参见刘易斯·R·戈尔顿(Lewis R. Gordon)等为《法依:一种批评读本》(*Fanon: A Critical Reader*,坎布里其和马萨诸塞:布莱克维尔出版社,1996,第8页)写的序言:“法依研究的五个阶段”(‘Introduction: Five Stages of Fanon Studies’);参见小亨利·路易斯·盖茨的文章《“爱与它何干?”:批评理论、尊严以及黑人语汇》(“‘What’s Love Got To Do with It?’: Critical Theory, Integrity, and the Black Idiom”),载于《新文学史》(*New Literary History*),1987年第2期,总18期,第346页。
- [3] 这些词语出现于维介·米什拉的文章《中心坚持不住了:城廓、印第安文化及崇高》(‘The Centre Cannot Hold: Bailey, Indian Culture and the Sublime’),载于《南亚》(*South Asia*),1989年第1期,总12期,第103—114页。这些词语也出现于保罗·布朗(Paul Brown)的文章《“我承认我属于黑暗”:〈暴风雨〉及殖民主义话语》(“‘This thing of darkness I acknowledge mine’: The Tempest and the Discourse of Colonialism”),载乔纳森·杜林莫(Jonathan Dollimore)和艾伦·辛费尔德(Alan Sinfield)编《政治上的莎士比亚:文化唯物主义文集》(*Political Shakespeare: Essays in Cultural Materialism*),曼彻斯特:曼彻斯特大学出版社,1985,第48—71页。
- [4] 参见霍米·巴巴的文章《他者的问题:差异、歧视及殖民主义话语》(‘The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism’)和阿卜杜尔·简穆罕默德的文章《善恶二元论的比喻系统:殖民主义

- 者文学中种族差异的作用》(‘The Economy of Manichaeian Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature’), 两文均载小亨利·路易斯·盖茨编《“种族”、书写与差异》(‘Race’, *Writing, and Difference*), 芝加哥: 芝加哥大学出版社, 1986, 第 79—106 页。
- [5] 参见艾贾兹·阿赫默德的文章《文学后殖民性的政治》(‘The Politics of Literary Postcoloniality’), 载《种族与阶级》(*Race and Class*), 1995 年第 3 期, 总 39 期, 第 1—20 页; 以及参见 O. A. 拉地梅吉(O. A. Ladimeji)的文章《民族主义、异化及意识形态危机》(‘Nationalism, Alienation and the Crisis of Ideology’), 载《变革》, 1974 年第 46 期, 第 38—43 页。
- [6] 参见彼得·胡尔姆的文章《包括美国》(‘Including America’), 载《精灵》(*Ariel*), 1995 年第 1 期, 总 26 期, 第 117—123 页。
- [7] 大卫·劳埃德, 《种族文化、少数族话语与国家》(‘Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State’), 载弗朗西斯·巴克(Francis Barker)、彼得·胡尔姆和玛格丽特·艾弗森(Margaret Iversen)编《殖民话语/后殖民理论》(*Colonial Discourse/Postcolonial Theory*), 曼彻斯特: 曼彻斯特大学出版社, 1994, 第 236 页。
- [8] 参见阿利夫·德里克的文章《后殖民氛围: 全球资本主义时代的第三世界批评》(‘The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism’), 载《批评探索》(*Critical Inquiry*), 1994 年第 20 期, 第 331—348 页。
- [9] 夸姆·安托尼·阿皮亚赫, 《后现代主义中的“后”是后殖民中的“后”吗?》(‘Is the Post—in Postmodernism the Post—in Postcolonial?’), 载《批评探索》, 1991 年第 17 期, 第 356 页; 莎拉·苏勒瑞攻击“本土告密者”概念的文章《深肤色的女人: 女性主义和后殖民状况》(‘Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition’), 载帕特里克·威廉姆斯和劳拉·克里斯曼(Laura Chrisman)编《殖民话语和后殖民理论读本》(*Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*), 赫梅尔·亨普斯特德: 哈维斯特/维特斯夫出版社, 1993 年, 第 247—252 页。
- [10] 参见乔伊斯·A. 乔伊斯、小亨利·路易斯·盖茨和休斯顿·贝克的文章《讨论纪要: 黑人经典: 重建美国黑人文学批评》(‘A Discussion: The Black Canon: Reconstructing Black American Literary Criticism’), 载《新文学史》, 1987 年第 2 期, 总 18 期, 第 333—384 页; 还请参见阿利夫·德里克的文章《作为霸权意识形态文化主义和解放实践》(‘Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice’), 载阿卜杜尔·简穆罕默德

- 和大卫·劳埃德编《少数族话语的本质和语境》，伦敦与纽约：牛津大学出版社，1990，第394—431页；西蒙·杜林(Simon During)的文章《后现代主义或后殖民主义的现状》(‘Postmodernism or Post-Colonialism Today’)，载托马斯·多切蒂(Thomas Docherty)编《后现代主义读本》(*Postmodernism: A Reader*)，赫梅尔·亨普斯特德：哈维斯特出版社，1993，第448—462页。伊安·亚当(Ian Adam)和海伦·蒂芬编《超越最后一个“后”：后殖民主义和后现代主义》(*Past the Last Post: Post-Colonialism and Postmodernism*)，赫梅尔·亨普斯特德：哈维斯特出版社，1991，第448—462页；比尔·阿什克罗夫特、加瑞思·格瑞费思以及海伦·蒂芬《帝国的回述：后殖民文学的理论与实践》(*The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*)，伦敦：路特利支出版社，1989。
- [11] 魏纳·索勒斯，《超越种族：美国文化中被认可和被世传的成分》(*Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*)，牛津：牛津大学出版社，1986，第6页。
- [12] 科尔奈尔·威斯特，《少数族话语和经典结构的缺陷》(‘Minority Discourse and the Pitfalls of Canon Formation’)，载杰西卡·穆恩斯(Jessica Munns)和吉塔·雷简(Gita Rajan)编《文化研究读本：历史、理论与实践》(*A Cultural Studies Reader: History, theory, Practice*)，艾塞克斯和纽约：朗文出版社，1995年，第416页。
- [13] 朱利奥·芬在他的《黑人文化传统认同的呼声》(*The Voice of Negritude*)中引用C. L. R. 詹姆斯之语，伦敦：夸特德出版社，1987，第1页。
- [14] 英译为《归返故土》，哈芒兹沃斯：企鹅出版社，1969。
- [15] 罗伯特·弗拉策(Robert Franzer)，《西部非洲诗歌：一种批评的视野》(*West African Poetry: A Critical Perspective*)，剑桥：剑桥大学出版社，1986，第44页。
- [16] R. N. 艾古都(R. N. Egudu)，《非洲现代诗歌和非洲的困境》(*Modern African Poetry and African Predicament*)，伦敦：麦克米兰出版社，1987，第30页。
- [17] 艾古都引自克利格特(Cliguet)之语，载《非洲现代诗歌和非洲的困境》，第30页。
- [18] 艾梅·赛萨尔，《关于殖民主义的话语》，1955年再版，纽约：每月评论杂志出版社，1972，第72页。
- [19] 莉莉安·凯斯特卢特引用，见《用法语写作的黑人作家：黑人传统文化认同运动文学史》(*Black Writers in French: A Literary History of Negri-*

- tude), 华盛顿特区: 霍华德大学出版社, 1991, 第 105 页。
- [20] 朱利奥·芬引用《黑人文化传统认同的呼声》, 第 33 页。
- [21] 凯斯特卢特引用, 见《用法语写作的黑人作家: 黑人传统文化认同运动文学史》, 第 33 页。
- [22] 同上, 第 57 页。
- [23] O. R. 达桑引用, 见《黑人的头脑: 非洲文学史》(*The Black Mind: A History of African Literature*), 明尼阿坡利斯: 明尼苏达大学出版社, 1974, 第 314 页。
- [24] 莱奥波尔·塞达·森戈尔, 《皮埃尔·台拉尔·德夏尔丹与非洲政治》(*Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*), 巴黎: 塞耶出版社, 1962, 第 20 页。
- [25] 依策齐尔·姆法利利摘引, 见《非洲的形象》(*The African Image*), 伦敦: 费泊—费泊出版社, 1974, 86 页。
- [26] 艾梅·赛萨尔, 《艾梅·赛萨尔诗集》(*The Collected Poetry of Aimé Césaire*), 伯克利: 加利福尼亚大学出版社, 第 35 页。
- [27] 凯斯特卢特摘引, 见《用法语写作的黑人作家: 黑人传统文化认同运动文学史》, 第 126—127 页。
- [28] 让·约瑟夫·拉比瑞维罗, 《来自黑夜的译文》(*Translations from the Night*), 伦敦, 海涅曼出版社, 1975, 第 16 页。
- [29] 罗伯特·弗拉策, 《西部非洲诗歌: 一种批评的视野》, 第 42 页。
- [30] 克劳德·沃斯埃(Claude Wauthier)摘引, 见于《现代非洲的文学和思想》(*The Literature and Thought of Modern Africa*), 伦敦: 海涅曼出版社, 1978, 第 278 页。
- [31] 参见霍米·巴巴的文章《黑人意欲如何?》(‘What Does the Black Man Want?’), 载《纪念法依, 新结构》(*Remembering Fanon, New Formations*, 1987 年第 1 期, 第 113—123 页。
- [32] 参见明尼克·斯格伯(Mineke Schipper)的《超越疆界》(*Beyond the Boundaries*), 芝加哥: 伊凡·R. 蒂出版社, 1989。
- [33] 沃斯埃摘引, 见于《现代非洲的文学和思想》, 第 317 页。
- [34] 同上, 第 278 页。
- [35] 雅姆波·渥洛各姆, 《暴力的界限》(*Bound to Violence*), 伦敦, 海涅曼出版社, 1971, 第 96 页。
- [36] 明尼克·斯格伯摘引, 见《超越疆界》, 第 46 页。
- [37] 依策齐尔·姆法利利, 《非洲的形象》, 第 81 页。

- [38] 阿布杜拉拉克·戈那,《论黑人写作文集》(*Essays on Black Writing*),伦敦,海涅曼出版社,1993年,第6页。
- [39] V. Y. 姆丹贝,《秘密的演说:〈现代非洲人〉及他者政治 1947—1987年》(*The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947—1987*),芝加哥:芝加哥大学出版社,1992。
- [40] 爱德华·W. 赛义德,《抵抗与对立》(‘Resistance and Opposition’),载《文化与帝国主义》,伦敦:恰吐与温达斯出版社,1993。
- [41] 小亨利·路易斯·盖茨,《批判的法依主义》(‘Critical Fanonism’),载《批评探索》,1991年第17期,第470页。
- [42] 弗朗兹·法依,《论民族文化》(‘On National Culture’),载《世上的不幸者》,康士坦茨·法林顿(Constance Farrington)英译,哈芒兹沃斯:企鹅出版社,1967,1990,第187页。
- [43] 弗朗兹·法依,《谈“北非洲诸现象”》(“The ‘North African Syndrome’”),载《走向非洲革命》(*Toward the African Revolution*),哈肯·恰弗利尔(Haakon Chevalier)译,哈芒兹沃斯:企鹅出版社,1967,第3页。
- [44] 弗朗兹·法依,《关于殖民问题的最早真话》(‘First Truths on the Colonial Problem’),载《走向非洲革命》,第126页。
- [45] 德利克·赖特,《法依和非洲:一种回顾》(‘Fanon and Africa: A Retrospect’),载《现代非洲研究杂志》(*Journal of Modern African Studies*),1986年第4期,总24期,第682页。
- [46] 爱兰·让齐尔,《民族文化》(‘National Culture’),载《弗朗兹·法依:一种批评的研究》(*Frantz Fanon: A Critical Study*),伦敦:瓦艾尔德伍德书屋有限公司,1973,第230页。
- [47] 盖茨,《批判的法依主义》,第468页。
- [48] 弗朗兹·法依,《法国知识分子和民主党人及阿尔及利亚革命》(‘French Intellectuals and Democrats and the Algerian Revolution’),载《走向非洲革命》,第81、83页。
- [49] 戈文·伯格奈,《谁是那个戴面具的女人?或法依的〈黑皮肤,白面具〉中性别的角色》,载《现代语言协会会刊》(*Publications of the Modern Language Association*),1995年第1期,总110期,第75—88页。
- [50] 参见乔伊·安妮·詹姆斯(Joy Ann James)的文章《后记:“面包和土地”:弗朗兹·法依的“本土知识分子”》(“Afterword: ‘Bread and Land’: Frantz Fanon’s ‘Native Intellectual’”),载《法依:一种批评读本》,第310页。

- [51] 他的《超越疆界》(*Beyond a Boundary*, 伦敦:哈切森出版社,1969)是一部杰作,书中仔细解剖了英国人如何用体育和教育方式控制加勒比领地。
- [52] 他的早期著作《黑人雅各宾分子》(*The Black Jacobins*, 伦敦:爱丽森-巴士比出版社,1980)是反对以帝国色彩书写历史的光辉典范。他从奴隶的角度讲述了海地推翻种植园主阶级的故事,从而使一些鲜为人知的历史得以公诸于世。
- [53] C. L. R. 詹姆斯,《薄荷巷》,伦敦:塞克与沃伯格出版社,1936。
- [54] 可从他的著作选集中了解他的工作范围,例如《胜利大聚会:论文选》(*At the Rendezvous of Victory: Selected Writings*),伦敦:爱丽森-巴士比出版社,1984。
- [55] 实际上,詹姆斯为哈里斯的《传统,作家与社会》(*Tradition, the Writer and Society*, 伦敦:纽比肯出版社出版,1967)写了一个附录。
- [56] A. 里亚切(A. Riach)和 M. 威廉姆斯(M Williams)编《激进的思想》(*The Radical Imagination*)刊载了威尔逊·哈里斯之语,列日:列日大学出版社,1992,第41页。
- [57] 参见他的《矛盾的预兆:加勒比海地区的文化多样性与文化交融》(*Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*),莫纳:萨瓦库出版社,1974。
- [58] 爱得华·卡玛渥·布拉思维特,《历史的声音:加勒比海英语区诗歌中民族语汇的发展》(*History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry*),伦敦:纽比肯书社,1984。
- [59] 参见奥亚肯·欧沃墨叶拉(Oyekan Owomoyela),《20世纪非洲文学史》(*A History of Twentieth-Century African Literature*),林肯与伦敦:内布拉斯加大学出版社,1993,第4页。
- [60] 保罗·吉尔罗,《黑色的大西洋:现代性与双重意识》(*The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*)伦敦:维索出版社,1993。
- [61] 关于 W. E. B. 杜波依斯的讨论及其“双重意识”的观点,可参见保罗·吉尔罗的《黑色的大西洋:现代性与双重意识》。
- [62] 爱得华·卡玛渥·布拉思维特强调在加勒比地区语言与音乐之间的关联,它们又使得许多批评的地域特色显露出来。盖茨的理论思考与之有着密切的关系。
- [63] V. Y. 姆丹贝,《非洲的创造》(*The Invention of Africa*),布鲁明顿:印第安那那出版社,1988。并请参见安妮·库比斯(Annie Coombes)的《重新创造非洲:维多利亚时代晚期及爱德华时代英国的博物馆、物质文明及公众想像

力》(*Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England*), 纽黑文: 耶鲁大学出版社, 1994。

- [64] 约翰尼斯·费边(Johannes Favian),《时代与他者:人类学如何制定其目标》(*Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*), 纽约: 哥伦比亚大学出版社, 1983。实际上, 费边指出, 西方人把世界的这些部分看成并描绘成似乎存在于另一个不同时代的世界。
- [65] 马丁·伯纳尔,《黑色的雅典娜:古典文化的亚非语系之根》(*Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Culture*), 伦敦: 自由社团出版社, 1987。
- [66] 这位塞内加尔作者几十年间都在他们的著作中鼓吹关于世界历史的非洲中心论, 例如《非洲的文明起源:神话或现实》(*The African Origin of Civilization: Myth or Reality*), 威斯特鲍特: 劳伦斯黑尔出版社, 1974。
- [67] 沃勒·索英卡,《神话、文学及非洲世界》(*Myth, Literature and the African World*), 剑桥: 剑桥大学出版社, 1976, 第 9 页。
- [68] 同上, 第 97 页。
- [69] 参见简海因兹·贾恩,《非洲黑人:非洲新文化概况》(*Muntu: Outline of the New African Culture*), 纽约: 小树林出版社, 1961; 以及《新非洲文学史》(*A History of Neo-African Literature*), 伦敦: 费泊-费泊出版社, 1968。
- [70] 齐迪·阿木图(Chidi Amutu),《非洲文学的理论:对于批评实践的意义》(*The Theory of African Literature: Implications for Practical Criticism*), 伦敦: 泽德出版社, 1989, 第 2 页。
- [71] 沃勒·索英卡:《神话、文学及非洲世界》, 第 127 页。
- [72] O. J. 达桑,《20 世纪非洲文学》(*African Literature in the Twentieth Century*), 伦敦: 海涅曼出版社, 1976, 第 13 页。
- [73] 同上, 第 13 页。
- [74] 阿莫斯·图托拉:《死亡之城的棕榈酒徒及其死亡的棕榈酒保》, 伦敦: 费泊-费泊出版社, 1952。
- [75] 同上, 第 7 页。
- [76] O. J. 达桑的《20 世纪非洲文学》, 第 3 页。
- [77] 特别参见他的《非殖民化的头脑:非洲文学中语言的政治》(*Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*), 伦敦: 詹姆斯·柯里出版社, 1986。

- [78] 关于各地本土文学的更详细的情况,可参阅杰勒德·阿尔伯特(Gerard Albert)的《非洲语言文学:撒哈拉沙漠以南区域非洲文学史概论》(*African Language Literatures: An Introduction to the Literary History of Sub-Saharan Africa*),华盛顿特区,斯利康提南兹出版社,1981。
- [79] 齐努瓦·阿切比,《崩溃》,伦敦:海涅曼出版社,1958。
- [80] 最早将作品付印的小说家,往往是男性。
- [81] 这里提到的两篇文章都收入阿切比的著作《希望与障碍:1965—1987年论文集》(*Hopes and Impediments: Selected Essays 1965—1987*),伦敦:海涅曼出版社,1988。
- [82] 尽管其作者是波兰人,而且他本人也因俄国人的入侵而受帝国主义统治。
- [83] 钦伟祖、昂伍切克瓦·杰米和依海朱克伍·马都布依克,《走向非洲文学的殖民消解》(*Towards the Decolonisation of African Literature*),华盛顿特区:霍华德大学出版社,1983,第1页。
- [84] 钦伟祖编的《来自20世纪非洲唱史艺人和街头公告员的呼声》(*Voices from Twentieth Africa Griots and Towncriers*),伦敦:费泊—费泊出版社,1988,第17页。
- [85] 同上,第12页。
- [86] 沃勒·索英卡,《新人猿泰山主义:假传统的诗学》(‘Neo-Tarzanism: The Poetics of Pseudo-Tradition’),载《变革》,1975年第48期。
- [87] 阿什克罗夫特、格瑞费思和海伦·蒂芬的《帝国的回述:后殖民文学的理论与实践》,第129页。
- [88] 参见奥亚肯·欧沃墨叶拉的《20世纪非洲文学史》,第361页。
- [89] 钦伟祖,《来自二十世纪非洲的呼声》(*Voices from Twentieth-Century Africa*),第26页。
- [90] 安托尼·阿皮亚赫,《在我父亲的房子里》(*In My Father's House*),伦敦:梅森出版社,1992。
- [91] 霍米·巴巴的文章《后殖民批评》(‘Postcolonial Criticism’),载斯蒂芬·格林伯莱特(Stephen Greenblatt)和圣伊莱斯·耿(Giles Gunn)编《重划疆界:英美文学研究的变迁》(*Redrawing the Boundaries: The Transformations of English and American Literary Studies*),纽约:MLA出版社,1992,第465页;加亚特里·斯皮瓦克,《在局外的教学机器中》(*Outside in the Teaching Machine*),纽约与伦敦:路特利支出版社,1993,第56页。
- [92] 爱德华·赛义德,《东方主义》,1978年第1版;哈芒兹沃斯:企鹅出版社,1991年再版,第5页。请比较福柯的《律条和惩罚:监狱的产生》(*Disci-*

pline and Punish: The Birth of the Prison), 艾伦·歇瑞丹译(Alan Sheridan), 1975, 哈芒兹沃斯: 帕利格林出版社, 1979, 第 27—28 页。

- [93] 爱德华·赛义德,《东方主义》,第 23 页。
- [94] 爱德华·赛义德,《文化与帝国主义》,伦敦: 恰吐与温达斯出版社, 1993, 第 64 页。
- [95] 阿卜杜尔·简穆罕默德,《无世界之世俗,无家园之为家: 对镜照边缘之知识分子的界定》(Worldliness — Without — World, Homelessness — as — Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual), 载迈克尔·斯普林克编《爱德华·赛义德: 批评读本》(*Edward Said: A Critical Reader*), 牛津: 巴兹尔-布莱克威尔出版社, 1992, 第 100 页。
- [96] 《爱德华·赛义德: 批评读本》之序言, 第 2 页。
- [97] 爱德华·赛义德《东方主义》, 第 45 页。
- [98] 加亚特里·斯皮瓦克,《非主流阶层有发言权吗?》, 载帕特里克·威廉姆斯和劳拉·克里斯曼编的《殖民话语和后殖民理论读本》, 第 84 页。
- [99] 同上, 第 103 页。
- [100] 同上, 第 93 页。
- [101] 同上, 第 102 页。
- [102] 加亚特里·斯皮瓦克,《在他者的世界: 文化政治学论文集》(*In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*), 伦敦与纽约: 路特利支出版社, 1988, 第 140 页。
- [103] 同上。
- [104] 同上, 第 135 页。
- [105] 布鲁斯·罗宾斯,《东方是一种职业: 爱德华·赛义德及职业特性的逻辑》(‘The East is a Career: Edward Said and the Logics of Professionalism’), 迈克尔·斯普林克译, 载《爱德华·赛义德》(*Edward Said*), 第 50 页。
- [106] 加亚特里·斯皮瓦克,《在他者的世界: 文化政治学论文集》, 第 136 页。
- [107] 同上, 第 258 页。
- [108] 参见诸如弗都斯·阿齐姆(Firdous Azim)的《小说中殖民内容的兴起》(*The Colonial Rise of the Novel*), 伦敦: 路特利支出版社, 1993; 罗拉·唐纳尔森(Laura Donaldson),《使女性主义非殖民化: 种族、性别及帝国的构建》(*Decolonizing Feminisms: Race, Gender, and Empire — Building*), 路特利支出版社, 1993; 珍妮·夏普(Jenny Sharpe),《帝国的寓言: 殖民文本中的妇女形象》(*Allegories of Empire: the Figure of*

Woman in the Colonial Text), 明尼阿坡利斯: 明尼苏达大学出版社, 1993; 朱莉娅·V. 艾波丽(Julia V. Emberley), 《差异的起点: 女性主义批评、本土妇女作品与后殖民理论》(*Thresholds of Difference: Feminist Critique, Native Women's Writings, Postcolonial Theory*), 多伦多: 多伦多大学出版社, 1993。

- [109] 霍米·巴巴, 《文化的定位》(*The Location of Culture*), 伦敦: 路特利出版社, 1994, 第 73 页。
- [110] 霍米·巴巴为弗朗兹·法依所写序言《纪念法依》, 载《黑皮肤, 白面具》, 查尔斯·赖姆·麦克曼(Charles Lam Markmann)译, 1952, 伦敦: 普鲁特出版社, 1986, 第 17—18 页。当然巴巴不是第一个令精神分析法承负后殖民难题的批评家。除了法依的《黑皮肤, 白面具》之外, 这种处理方法已见于奥克塔夫·曼诺尼(Octave Mannoni)的《普洛斯彼罗与卡利班: 殖民心理学》, P. 帕沃斯兰德(P. Powesland)译, 1950; 伦敦: 梅森出版社, 1956 年; 阿尔伯特·迈米(Albert Memmi)的《殖民者与被殖民者》(*The Colonizer and the Colonized*), H. 格林费尔德译(H. Greenfield), 伦敦: 苏沃尼尔出版社, 1965; 艾西斯·南迪(Ashis Nandy)的《亲密的敌人: 殖民主义统治下自我的失落与复归》(*The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*), 德里: 牛津大学出版社, 1983; L. 沃盖夫特(L. Wurgaft)的《帝国的想像》(*The Imperial Imagination*), 米德城: 卫斯理大学出版社, 1983。
- [111] 同上, 第 9 页。
- [112] 霍米·巴巴: 《文化的定位》, 第 109 页。
- [113] 米歇尔·福柯的《性史》, 罗伯特·哈利(Robert Hurley)译, 1976 年第 1 卷, 第 11 页。
- [114] 霍米·巴巴: 《文化的定位》, 第 86 页。
- [115] 同上, 第 114—115 页。
- [116] 同上, 第 112 页。
- [117] 同上, 第 98 页。
- [118] 同上, 第 238 页。
- [119] 同上, 第 173 页。
- [120] 同上, 第 238 页。
- [121] 同上, 第 251 页。
- [122] 朱莉娅·克里斯蒂娃, 《妇女的时代》, 载特利尔·毛(Toril Moi)编《克里斯蒂娃读本》(*The Kristeva Reader*), 牛津: 巴兹尔—布莱克威尔出版社,

1984, 第 188—211 页。

- [123] 参见吉利安·惠特劳克的文章《背离传统:妇女生活作品》(‘Exiles from Tradition: Women’s Life Writing’), 载于吉利安·惠特劳克和海伦·蒂芬编《重考标准英语:后殖民文学中的文本与传统:献给约翰·彭涅恩·马修的论集》(*Resiting Queen’s English: Text and Tradition in Post-Colonial Literatures: Essays Presented to John Pengwerne Mathews*), 阿姆斯特丹:罗道匹出版社, 1992, 第 11 页。
- [124] 主要是亚洲、非洲、拉丁美洲和加勒比海地区的国家。
- [125] 思路敏捷的彼得·胡尔姆曾论及此问题。参见他的文章《包括美国》, 第 117—123 页。
- [126] 比尔·阿什克罗夫特、加瑞思·格瑞费思和海伦·蒂芬的《帝国的回述:后殖民文学的理论与实践》。
- [127] 引述 C. 戴维斯(C. Davis)和小亨利·盖茨编《奴隶的叙事》(*The Slave’s Narrative*), 纽约:牛津大学出版社, 1985, 第 12 页。
- [128] 引述阿皮亚赫《在我父亲的房子里》, 第 95—96 页。
- [129] 引述 C. 戴维斯和盖茨的《奴隶的叙事》, 第 95—96 页。
- [130] 在这方面有颇多的争论。请参见例如德克兰·齐伯德(Declan Kiberd)的《创造爱尔兰:现代民族的文学》(*Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation*), 伦敦:乔纳森·克堡出版社, 1995; 大卫·劳埃德的《异常状态:爱尔兰写作及后殖民时期》(*Anomalous States: Irish Writing and the Postcolonial Moment*), 都柏林:利尔普特出版社, 1993。
- [131] 比尔·阿什克罗夫特、加瑞思·格瑞费思和海伦·蒂芬的《帝国的回述:后殖民文学的理论与实践》。具有讽刺意义的是, 这些作者是首次欲将爱尔兰归于充满磨难的后殖民领域, 而将苏格兰和威尔士排除在外的人。
- [132] 特别是艾利克·赫伯斯波姆(Eric Hobsbawm)和台伦斯·兰杰(Terence Ranger)的《传统的创造》(*The Invention of Tradition*), 剑桥:剑桥大学出版社, 1983。但是这一著作招致颇多的批评。
- [133] 比尔·阿什克罗夫特、加瑞思·格瑞费思和海伦·蒂芬的《帝国的回述:后殖民文学的理论与实践》, 第 133—145 页。
- [134] 罗伯特·休斯, 《生死之岸》, 伦敦:柯林斯—哈威尔出版社, 1987。
- [135] 参见弗兰西斯·汉利(Francis Hanley)和提姆·迈(Tim May)导播的节目《舞台:爱德华·赛义德与帝国概念》(*Arena: Edward Said, the Idea of Empire*), 英国广播公司(BBC), 1993。
- [136] 维介·米什拉和鲍伯·霍吉, 《什么是后殖民主义?》(‘What Is Post-

- Colonialism?'), 载《文本实践》(*Textual Practice*), 1991年第3期, 总5期, 第399—414页。
- [137] 安妮·麦克林托克,《进步的天使:“后殖民主义”这一术语的失误》(“The Angel of Progress: Pitfalls of the Term ‘Postcolonialism’”), 载《社会文本》(*Social Text*), 1992年春季卷, 第1—15页。
- [138] 阿利夫·德里克,《后殖民氛围:全球资本主义时代的第三世界批评》。
- [139] 同上,第329页。
- [140] 同上,第356页。
- [141] 参见迈克尔·费雪(Michael Fischer)的文章《种族划分及后现代的记忆术》(“Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory”), 载詹姆斯·克利福德(James Clifford)与乔治·马库斯(George Marcus)编《书写文化》(*Writing Culture*), 伯克利:加利福尼亚大学出版社, 1986。他曾试图论述此问题, 尽管没有使用后殖民的语汇。
- [142] 小亨利·路易斯·盖茨为《“种族”、书写与差异》(第409页)写的后记《谈论那个话题》。
- [143] 参见乔伊斯·A. 乔伊斯、小亨利·路易斯·盖茨和休斯顿·贝克的《讨论纪要:黑人经典:重建美国黑人文学批评》, 载《新文学史》, 1987年第2期, 总18期, 第333—384页。
- [144] 参见钱德拉·陶尔派德·莫罕蒂的文章《在西方人的关注下:女性主义者的学术与殖民话语》(“Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse”), 载《女性主义评论》, 1988年第30期, 第61—88页; 加亚特里·斯皮瓦克的论文《世界格局中的法国女性主义》, 载《耶鲁法国研究》(*Yale French Studies*), 1981年第62期, 第154—184页。
- [145] 蓓尔·赫珂丝,《反驳》(“Talking Back”), 载《话语:媒体与文化理论研究杂志》(*Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*), 1986~1987, 第123页。
- [146] 蓓尔·赫珂丝,《反叛文化:抵抗的再表述》(*Outlaw Culture: Resisting Representations*), 伦敦:路特利支出版社, 1994, 第6页。
- [147] 爱德华·赛义德,《差异的观念》(“An Ideology of difference”), 载小亨利·路易斯·盖茨编《“种族”、书写与差异》, 1985, 第57页。
- [148] 蓓尔·赫珂丝,《反驳:思考中的女性主义者与思考中的黑人》(*Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*), 波士顿与马萨诸塞:南方出版社, 1989, 第182页。
- [149] 莎拉·苏勒瑞,《深肤色的女人:女性主义及后殖民状况》, 载帕特里克·

- 威廉姆斯和劳拉·克里斯曼编《殖民话语和后殖民理论读本》，第 251 页。
- [150] 蓓尔·赫珂丝，《反叛文化：抵抗的再表述》，第 45 页。
- [151] 蓓尔·赫珂丝，《后现代的黑色》（‘Postmodern Blackness’），载《渴望：种族、性别及文化政治学》（*Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*），波士顿与马萨诸塞：南方出版社，1991，第 26 页。
- [152] 莎拉·苏勒瑞，《深肤色的女人：女性主义及后殖民状况》，载帕特里克·威廉姆斯和劳拉·克里斯曼编《殖民话语和后殖民理论读本》，第 252 页。
- [153] 蓓尔·赫珂丝，《反叛文化：抵抗的再表述》，第 210 页。
- [154] 参见迈克尔·海希特（Michael Hechter）的《内部殖民主义：大不列颠民族发展中的凯尔特边缘 1536—1966》（‘*Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536—1966*’），伦敦：路特利支出版社，1975。
- [155] 吉尔斯·德勒兹和费利克斯·加塔利，《卡夫卡：论一种少数族文学》（*Kafka: Toward a Minor Literature*），达纳·波伦（Dana Polan）译，明尼阿坡利斯：明尼苏达大学出版社，1986。O. A. 拉地梅吉曾声称，非洲人比威尔莫特·布雷东（Wilmot Blyden）、弗雷德里克·道格拉斯（Frederick Douglass）、“非洲人”霍尔顿（‘Africanus’ Horton）、布克·T. 华盛顿（Booker T. Washington）、马尔库斯·加尔维、杜波依斯、帕德莫尔（Padmore）、赛萨尔和卡布拉尔更有资格讨论“柏拉图、亚里士多德、马基雅弗利（Machiavelli）、^①霍布斯、洛克、穆勒和马克思”。参见 O. A. 拉地梅吉的文章《民族主义、异化及意识形态危机》，载《变革》，第 38—43 页。
- [156] 参见阿卜杜尔·简穆罕默德和大卫·劳埃德的论文《在少数族话语中作为肯定形式的否定之否定：理查德·赖特作为主体的建构》（‘*Negating the Negation as a Form of Affirmation in Minority Discourse: The Construction of Richard Wright as Subject*’），载《少数族话语的本质和语境》，第 102—23 页。参见《种族文化、少数族话语与国家》，载弗朗西斯·巴克、彼得·胡尔姆和玛格利特·艾弗森编的《殖民话语/后殖民理论》，第 220—238 页。
- [157] 阿卜杜尔·简穆罕默德，《善恶二元论的比喻系统：殖民主义者文学中种族差异的作用》，载小亨利·路易斯·盖茨的论文集《“种族”、书写与差

① 按：马基雅弗利（Machiavelli）是意大利新兴资产阶级思想政治家、历史学家。

异》，第 78 页。

- [158] 同上，第 82 页。
- [159] 阿卜杜尔·简穆罕默德与大卫·劳埃德，《热内的家系：欧洲少数族及经典的终结》（‘Genet’s Genealogy: European Minorities and the Ends of the Canon’），载《少数族话语的本质和语境》，第 381 页。并参见大卫·劳埃德的论文《在困境中写作：症结、民族主义与殖民主体》（‘Writing in the Shit: Beckett, Nationalism, and the Colonial Subject’），载《现代小说研究》（*Modern Fiction Studies*），1989 年第 1 期，总 35 期，反殖民叙事专号，梯诺斯·布莱曼（Timothy Brennan）编辑，第 71—86 页。
- [160] 大卫·劳埃德，《热内的家系》，第 93 页。
- [161] 大卫·劳埃德，《关于种族的再表述》（‘Race Under Representation’），载罗伯特·扬编《牛津文学评论：新殖民主义》（*Neocolonialism, Oxford Literary Review*），1991 年第 13 期，第 69 页。
- [162] 阿卜杜尔·简穆罕默德，《在少数族话语中作为肯定形式的否定之否定：理查德·赖特作为主体的建构》，第 103 页。
- [163] 同上，第 111 页。
- [164] 同上，第 117 页。
- [165] 大卫·劳埃德，《种族文化、少数族话语与国家》，第 221 页。
- [166] 同上，第 222、234 页。
- [167] 参见阿利夫·德里克的文章《作为霸权意识形态的文化主义和解放实践》，载阿卜杜尔·简穆罕默德和大卫·劳埃德编《少数族话语的本质和语境》，第 409 页。
- [168] 西尔维亚·怀因特，《论发人深省的话语：“少数族”文学批评及对立面》（‘On Disenchanted Discourse: ‘Minority’ Literary Criticism and Beyond’），载阿卜杜尔·简穆罕默德和大卫·劳埃德编《少数族话语的本质和语境》，第 433—434 页、459 页。
- [169] 同上，第 461—462 页。
- [170] 阿卜杜尔·简穆罕默德，《少数族话语中作为肯定形式的否定之否定》，第 123 页。
- [171] 阿卜杜尔·简穆罕默德，《无世界之世俗，无家园之为家：对镜照边缘之知识分子的界定》，载杰西卡·穆恩斯和吉塔·雷简编《文化研究读本：历史、理论与实践》，1995，第 457 页。科尔奈尔·威斯特，《少数族话语和经典结构的缺陷》，载《文化研究读本：历史、理论与实践》，第 413—419 页。该文可作为警示的另一篇类似的论文。

- [172] 西尔维亚·怀因特,《论发人深省的话语:“少数族”文学批评及对立面》,第 459 页。
- [173] 小亨利·路易斯·盖茨,《权威、(白人)权力以及(黑人)批评家:对于我来说都是难以理解的》(‘Authority, (White) Power, and the (Black) Critic: It’s All Greek to Me’),载阿卜杜尔·简穆罕默德和大卫·劳埃德编《少数族话语的本质和语境》,第 84 页。
- [174] 简海因兹·贾恩,《新非洲文学史》。
- [175] 小亨利·路易斯·盖茨,《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》(‘*Figures in Black: Words, Signs, and the ‘Racial’ Self*’),牛津:牛津大学出版社,1987,第 18 页。
- [176] 小亨利·路易斯·盖茨,《喻指游戏:美国非洲裔文学批评理论》,纽约:牛津大学出版社,1988,第 113 页。
- [177] 爱得华·卡玛渥·布拉思维特帮助我们关于加勒比地区的讨论与新大陆的情况联系起来。如他所指出,在美国最早受到注意的黑人诗人是牙买加人克劳德·麦凯。据爱得华·卡玛渥·布拉思维特说,麦凯为了追求普适性而摒弃了他的“民族语言”。这当然会令人想起阿切比的批评文字。参见爱得华·卡玛渥·布拉思维特的《历史的声音:加勒比海英语区诗歌中民族语汇的发展》,第 19—22 页。
- [178] 这些运动要比其表面上看起来情形更具多样性和复杂性。参见贾维斯·安德森(Jarvis Anderson)的《这就是哈莱姆:文化述评》(*This was Harlem: A Cultural Portrait*),纽约:法拉·斯扎思·吉鲁思出版社,1982;奈森·哈根斯(Nathan Huggins)的《哈莱姆文艺复兴》(*Harlem Renaissance*),牛津:牛津大学出版社,1971;詹姆斯·德·琼(James de Jongh)的《邪恶的现代主义:黑色的哈莱姆及文学想象》(*Vicious Modernism: Black Harlem and the Literary Imagination*),剑桥:剑桥大学出版社,1990;大卫·刘易斯(David Lewis)的《当年哈莱姆运动曾风行一时》(*When Harlem was in Vogue*),纽约:文特基出版社,1982。
- [179] 小亨利·盖茨,《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》,第 18 页。
- [180] 同上,第 19 页。
- [181] 例如,他在 1984 年编的《黑人文学及文学理论》(*Black Literature and Literary Theory*,伦敦:梅森出版社)中所持的立场。
- [182] 在盖茨与 C. 戴维斯合编的《奴隶的叙事》的序言中,他对此进行了较详细的论述。
- [183] 盖茨的《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》,第 48 页。

- [184] 同上,第2页。
- [185] 这些民间传说曾引起一些激烈的争论。参见威廉·巴斯考姆(William Bascom)《新大陆的非洲民间传说》(*African Folktales in the New World*),布鲁明顿:印第安那出版社,1992。
- [186] 劳伦斯·列文,《黑人文化及意识》(*Black Culture and Consciousness*),纽约:牛津大学出版社,1977,第347页。
- [187] 1988年出版。
- [188] 小亨利·盖茨的《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》,第49页。
- [189] 引自盖茨为《勋伯格19世纪黑人女性文库》写的总序,第7页。
- [190] 小亨利·盖茨:《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》,第5页。
- [191] 同上,第6页。
- [192] 盖茨目前仍继续这方面的研究。参见他编的《阅读黑人、阅读女性主义者:批评文集》(*Reading Black, Reading Feminist: A Critical Anthology*),纽约:梅瑞蒂安出版社,1990。
- [193] 保罗·吉尔罗的《黑色的大西洋:现代性与双重意识》,第6页。
- [194] 保罗·吉尔罗的《在英国国旗上没有黑人》(*There Ain't No Black in the Union Jack*),伦敦:哈切森出版社,1987,第12页。
- [195] 参见盖茨在他编辑的文集《“种族”、书写与差异》中的文章《谈论那个话题》。
- [196] 托多洛夫是爱德华·赛义德的《东方主义》法译本序言的作者。
- [197] 可以在罗伯特·扬的《白人的神话:书写的历史与西方》(*White Mythologies: Writing History and the West*,伦敦:路特利支出出版社,1990)中读到简介。
- [198] 在安德鲁·艾普特(Andrew Apter)的文章《怎么办?对非洲创造的再反思》(‘Que Faire? Reconsidering the inventions of Africa’)中,可读到关于这些辩论的概述,载《批评探索》,1992年第1期,总19期。
- [199] 参见克利斯托弗·米勒的《非洲人的理论:非洲法语区文学和人类学》,芝加哥:芝加哥大学出版社,1990。
- [200] 盖茨,《有色人》(*Colored People*),伦敦:海盗出版社,1994。
- [201] 关于这场辩论的更详细的情况,可参见书后的推荐读物。
- [202] 彼得·康拉德,《愚者的帝国》(‘Empires of the Senseless’),载《观察家》,1993年2月7日,第55页。
- [203] 厄内斯特·盖尔耐写给《泰晤士文学增刊》的信,1993年4月9日,第15页。

- [204] 卢赛尔·雅克比,《边缘的复归:后殖民理论的困境》(‘Marginal Returns: The Trouble with Post-Colonial Theory’),载《混合语期刊》(*Lingua Franca*),1995年9—10月合刊,第32页。
- [205] 约翰·麦克肯齐,《东方主义:历史、理论及艺术》(*Orientalism: History, Theory and Arts*),曼彻斯特:曼彻斯特大学出版社,1995,第36页。
- [206] 黛安娜·布莱顿,《英语新文学的各种新途径:我们处在一体化差异的危险中吗?》(‘New Approaches to the New Literatures in English: Are We in Danger of Incorporating Disparity?’),载《一种关联的形态,过去与当下的英联邦文学》(*A Shaping of Connections: Commonwealth Literature—Then and Now*),赫纳·梅斯-吉利奈克(Hena Maes-Jelinek)编,芒德爾斯特赖普:丹吉罗出版社,1989,第93页。
- [207] 艾贾兹·阿赫默德,《理论思考:阶级、民族与文学》,第3页。
- [208] 海伦·蒂芬,《促进变革的意象》(‘Transformative Imageries’),载《从英联邦到后殖民》(*From Commonwealth to Post-Colonial*),安娜·拉瑟福德(Anna Rutherford)编,芒德爾斯特赖普:丹吉罗出版社,1992,第429—430页。
- [209] 艾贾兹·阿赫默德,《理论思考:阶级、民族与文学》,第38页。
- [210] 克图·卡特拉克,《文化的殖民消解:谈关于后殖民女性文本的一种理论》(‘Decolonizing Culture: Towards a Theory for Postcolonial Women’s Texts’),载《现代小说研究》,1989,第1期,共35期,第158页。
- [211] 帕特里克·威廉姆斯,《“不知家在何方”:后殖民研究的未来》(‘“No Direction Home”: Futures for Post-Colonial Studies’),载《瓦萨费里》(*Wasafiri*),1996年第23期,第6页。

毛荣运、杨乃乔译 杨乃乔校

关于殖民主义的话语(节选)^①

艾梅·赛萨尔

【编者述评】

艾梅·赛萨尔是一位多才人物：他是诗人、社会活动家，也是政治家。许多人受到过他的激励，特别是一些出生于他的故乡马提尼克岛上的人们，例如弗朗兹·法侖和爱德华·格利桑(Edouard Glissant)。他那为黑人文化而自豪的锋芒比森戈尔要更加犀利，正因为如此，他的工作才与法侖的工作共联起来。这个岛屿的历史为赛萨尔提供了诗的源泉，特别是他的《返归故土》(*Return to My Native Land*)，同时，也反映了他的整个世界观。马提尼克岛殖民地社会的性质是这一历史的直接反照，基本上以甘蔗种植业为基础形成的阶级等级制度取决于为法国人效劳的经济角色。一批高贵者决心效忠法国以及法兰西文化，而在甘蔗园中，则是另一个完全不同的世界，一个赤贫的、永无休止地劳作的黑人世界〔在约瑟夫·佐贝尔(Joseph Zobel)1980年的小说《黑人棚屋街巷》(*Black Shack Alley*)中，这个世界已彻底觉醒〕。赛萨尔努力要解放的正是这个世界，正是他对这个世界的理解以及对这个世界与殖民主义密切关系的理解，开拓了他诗人的视野，而不是什么“纯粹”非洲的景象。但是，赛萨尔的诗学是以对殖民主义进行精确分析为基础的，在《关于殖民主义的话语》中最为充分地体现了这一点。《关于殖民主义的话语》应被看做后殖民批评的奠基之作。从文章的开头我们就可感受到赛萨尔的控诉那凝重的分量。一开始，赛萨尔几乎是不厌其烦地反复使用殖民统

① 按：《关于殖民主义的话语》，纽约：每月评论杂志出版社，1955、1972年再版，第9—32页，第57—61页。

治这个字眼,为他下面的论点做好了铺垫,即欧洲式的西方文明在道德上和精神上都是不可饶恕的。赛萨尔即从这种文明与殖民主义之间的关系出发而展开了他撕掉其假面具的探究。他指出,这样的一个欧洲仍在一意孤行,慢慢地走向野蛮。他分析说,完全可以认为殖民主义就是纳粹主义(Nazism)的前奏。希特勒是殖民历程的必然产物。如果一种文明为殖民主义进行辩护,那么它就是一种病态的文明,它“引来了希特勒,我以为那是对它的惩罚”,这并不是一种简单的断言。他从欧洲开拓殖民地的历史档案中引述了其滔天罪行:割耳朵,砍头,将村庄和城镇夷为平地,“当地社会被抽取其精髓”。拓殖带来的所谓利益——修起了道路,建立起“拙劣模仿式的教育体系”——与其摧毁非欧洲文明的过程中所毁坏的东西相比简直算不了什么。他为非欧洲文明所做的阐述已极其接近水平较低的理论家们在1970年代的观点:“与世界的其他地方进行接触为时过晚固然是非洲当时的巨大历史悲剧,然而,更大的悲剧在于这种接触进行的方式。”当他谈及自然经济的崩溃时,或许总是令我们联想到那些当代的保护自然生态运动的代表人物,他们像赛萨尔一样,只不过用了不同的表达语汇指出,如果欧洲不做出改变,就等于“自己拉上了屏蔽自身于溟蒙黑暗之中的帷幕”。此篇写于1950年代的文本,把对“西方文明”的谴责实实在在地扣到了欧洲资产阶级的头上。他把无产阶级问题和殖民地总是看做两个关键问题,这可以说明他忠于共产党的缘由。但是,他的观点后来产生了变化,而且,他在1956年退出了共产党。他感到无产阶级革命的程式不再能够涵括被殖民者的斗争使命。他在退党声明中陈述了他的新观点,从中我们可以清楚地看到,他认为对当今世界的任何分析,都应该把种族问题和殖民主义问题总是放在首位。这样,他的著作和思想就预示了后来的后殖民理论的演进,巴巴接受了法依的思想就是证明。

【作者原文】

如果一种文明不能解决自身引发的问题,它就是一种堕落的文明。

如果一种文明对自己最紧迫的问题都视而不见,它就是一种病

态的文明。

如果一种文明将自己的基本要义用于奸诈和欺骗,它就是一种行将死亡的文明。

事实是,以资产阶级面目经过两个世纪被造就出来的所谓欧洲文明,即“西方”文明,没有能力解决由于这种文明的存在而生成的两个关键问题:无产阶级问题和殖民主义问题。事实是,在“理性”和“良心”的审判台面前,欧洲无法为自己辩护。事实是,它越来越要借助一种伪善作为保护伞,而这种伪善因其越来越难于行骗而变得更加可厌。

欧洲不可饶恕。

显然,美国的战略家们正在相互耳语着这一点。

这一结论本身并不严重。

严重的是,“欧洲”在道德上和精神上是不可饶恕的。

今天,对它提出控告的不单是欧洲民众,而且有世界范围的亿万人民,他们由被奴役的深渊已转而坐到审判台上了。

殖民主义者可以在印度支那杀戮,在马达加斯加私刑拷打,在非洲动辄监禁,在西印度群岛强施制裁。但受殖民统治的人们从今以后知道他们也有自己的力量。他们知道他们暂时的“主人”正在撒谎。

因此,他们的主人很虚弱。

既然我被邀请来谈论殖民主义和文明的问题,那么,就让我们单刀直入揭示那个最大的谎言,它是其他一切谎言的源头。

什么是殖民统治与文明呢?

在讨论这样的论题时,最常遇到的可厌的事,就是那些被愚弄的人真诚地相信能够巧妙地把问题颠倒黑白的集体伪善,这比把真正的谜底合法化还要糟糕。

换言之,在此最重要的事就是明晰地进行观察,明晰地进行思考——进行危险的思考——以及明晰地回答那个最单纯的问题:从根本上说,什么是殖民主义?要做出判断必须反其道而行之。传教布道也好,慈善事业也好,要减少无知、疾病、暴君统治的愿望也好,为了上帝的更大荣耀而进行某种工程也好,要弘扬法制的某种企图也好,一概如此。一叶可能障目,令人不再去考虑后果,看不到此中的主要

角色都是些冒险家和海盗,是杂货批发贩子和船主,是淘金者和巨商,是贪婪和武力。在背后庇护他们的,是一种恶意蓄谋的文明形式,在历史的某一点上,由于内部的原因,这种文明发现它自己不得不把对立的种种经济竞争扩展到整个世界的范围。

在进行分析研究的时候,我发现伪善的历史并不长。无论是发现墨西哥的科尔特兹(Cortez)站在古神庙上之际,^① 还是皮萨罗(Pizarro)兵临库兹科(Cuzco)^②之时〔更不用说马可·波罗(Marco Polo)抵达汗八里(Cambaluc)之时^③〕都没曾宣称自己是负有最高使命的先行官。他们杀戮,他们抢掠,他们以钢盔、长矛还有贪欲武装着。那些假惺惺的道歉者来得太晚。在这些土地上的主犯,就是基督教的貌似高深的宣传,它开列了两个并非真诚的等式:基督教信仰=文明,非基督教信仰=野蛮,由此就只能产生可憎的殖民主义和种族主义的后果,受害者就是印度人、黄种人以及黑人。如果上述问题解决了,我就承认让各种文明进行相互接触是件好事,而把不同的世界相互糅合起来则是一件极好的事;我承认,不论一种文明具有什么样的独特性征,如果只固守在自己的土地上就会萎缩;我承认,相互交流是各种文明的氧气;我承认,欧洲最大的幸运就在于它一直是世界交流的会聚地,并因为它是种种思想的栖居地,是各种哲学的贮藏库,是各种情趣的展示台,所以,它是进行能量再分配的最好的中心。

但是,我要提一个这样的问题:殖民统治是否取代了文明之间的交流?或者说,如果你可以对所有建立交流的方式进行选择,殖民统治是否是最好的?

我的回答是:不!

① 按:科尔特兹,可能就是 Hernán Cortes(1485-1547),西班牙殖民者。1519 年曾率军入侵今墨西哥城。后来又通过暴力和欺骗手段征服阿兹特克人,被任命为西班牙总督,在墨西哥建立起西班牙殖民统治。

② 按:皮萨罗(Francisco Pizarro,约 1475-1541),西班牙殖民者,文盲。1502 年前往美洲,1509 年起在美洲从事掠夺和探险。1533 年设计捕杀印加王,灭印加帝国。在今厄瓜多尔和秘鲁先后确立西班牙殖民统治。1541 年在利马死于内讧。库斯科(Cuzco),秘鲁南部城市,自 11 世纪起为印加帝国首府。

③ 按:汗八里,元大都,今北京市。马可·波罗于 1276 年来到大都。

我要说,在殖民统治与文明之间隔着一条不可逾越的鸿沟,我要说,在曾经进行过的所有殖民远征,迄今制定过的所有殖民法令,各宗主国机构发布的所有备忘录,对人类都没有任何积极价值。

首先,我们必须研究殖民主义是如何将殖民者野蛮化的,使其不折不扣地具有了兽性,我们必须研究殖民主义是如何使他们的人格降低,唤醒其本来深藏的本能而贪得无厌、崇尚暴力、深怀种族仇恨、信奉道德相对主义。我们必须指出,每当一颗人头被砍掉或一只眼睛被挖出的时候,他们在法兰西都接受这个现实;每当一个女孩被强奸的时候,他们在法兰西都接受这个现实;每当一个马达加斯加人受到私刑折磨的时候,他们在法兰西都接受这个现实。文明正背上另一个重负,世界正在后退,坏疽已经侵入,感染中心正在扩散。而且,在条约被践踏之后,谎言被传播之后,征战被容忍之后,囚徒被捆绑起来并被“询问”之后,爱国者们受到拷打折磨之后,种族傲慢情绪受到鼓励之后,所有的炫耀之辞都被用尽之后,一种毒素已被注入欧洲的静脉,这片大陆正慢慢地、毫无疑问地滑向野蛮。

然而,在一个晴朗的早晨,资产阶级被一场颠倒的震荡惊醒:盖世太保们正在奔忙,监狱已人满为患,刑架上的花样正在被翻新、被提炼、被品味。

人们惊呆了,愤慨了。他们说:“多么离奇!不过别忙,这是纳粹主义,一切都会过去的!”于是他们等待,盼望。他们把这一切皆源于他们自身的实情掩藏起来。那是暴虐,而且是最极端的暴虐,王牌的暴虐,是日常的暴虐的积聚。这就是纳粹主义,是的,但是当他们成为其受害者之前,他们是其同谋。他们在深受其害之前容忍了那个纳粹主义。他们宽恕了它,对它视而不见,使其合法化,因为在那之前,它只被用于非欧洲(non-European)的人民。他们培育出了纳粹主义,他们应对其负责。在整个西方世界全部被吞没之际,基督教文化处于水深火热之中,它的每一个伤口的鲜血都在流淌着,流淌着,流淌着。

是的,很有必要仔细研究一下希特勒及希特勒主义(Hitlerism)走过的历程,以揭示 20 世纪的这个非常杰出的、最讲人道主义的(Humanistic)、最富基督教精神的资产阶级。当他(资产阶级)尚未觉

察之际,他的骨子里面已经有了一个希特勒,希特勒就栖息于此,希特勒是他的魔鬼。如果他(资产阶级)责备希特勒,他自己将负有前后矛盾之嫌。说到底,他不能宽恕希特勒的不是其罪行本身,即不是那种对人类犯下的罪行,也不是他竟敢如此羞辱人类,而是对白人犯下的罪行,对白人的羞辱;是他居然把殖民主义的做法施予欧洲本身,而此前这只被用于阿尔及利亚的阿拉伯人、印度的苦力以及非洲的黑人。

我反对假人道主义的重要依据是,它削弱人类的权利已经为时太久,而它对人类权利的概念向来是而且仍然是狭隘的、片面的、不完整的、偏见的,一言以蔽之,是可鄙的种族主义货色。

关于希特勒,我已经说得够多了。他应该受此关注,因为他使得人们看问题的视野开阔了;是他使得人们看到了这样的事实:现阶段的资本主义社会无法建立起一切人的权利的概念,一如已经证明它无法建立起一个独立的伦理系统一样。不管有人喜欢或者不喜欢,欧洲就像一条死胡同,在这条死胡同的尽头就是希特勒。这个欧洲我指的是阿登纳(Adenauer)、^①舒曼(Schuman)、^②比都(Bidault)^③之流的欧洲。正在苟延残喘的资本主义,其尽头就是希特勒。形式上的人道主义,形式上的泰然克己,其尽头就是希特勒。

说到这里,我不禁想起某人的一段陈辞:“我们要追求的不是平等而是霸权。异族的国家必须重新成为奴隶农业劳动者的国家或工业劳动者的国家。问题不是要消除人类之间的不平等,而是要扩大这种不平等并让其成为法律。”

这个声音清晰、傲慢、残忍,令我们置身于嚎叫的兽性之中。但是,让我们推进一步。

是谁在说话?我真不好意思说:这是西方的人道主义者,理想主义的哲学家。恰巧他的名字叫瑞南(Renan),上段文字引自一本叫做

^① 按:阿登纳(Adenauer Conrad, 1876—1967),德国基督教民主联盟创始人和领袖,曾任德意志联邦共和国总理(1949—1963)。

^② 按:舒曼(Schuman Robert, 1886—1963),曾任法国总理(1947—1948),1958—1960年任欧洲议会主席。

^③ 按:比都(Bidault Georges, 1899—1983),法国政治家,曾于1946年任法国临时总统。

《理智和道德的改造》(*La Réforme intellectuelle et morale*)的书。这本书写于一场战争之后的法兰西,在这场战争中,法国代表着正义之战迎战强敌。这本书告诉了我们许多关于资产阶级的道德。

在优等种族周围有劣等种族或颓废种族的繁衍,是上帝为人类安排的秩序。在我们这里,一个普通人往往都是被降低了等级的高贵人,他的强有力的手更适于掌握剑柄而不是那些卑下的劳动工具。他所选择的不应是劳动而是战斗,即回归他的第一身份。主宰人类是我们的天职。将此颇费气力的行动施于那些亟待外族征服的国家,例如中国。让那些敢于扰乱欧洲社会的冒险家成为祭坛上的可怜的供品,像那些法兰克人(Franks)、伦巴第人(Lombards)或诺曼人(Normans),让每个人都有适得其所的角色。上天创造出一种劳作的种族——中国人,他们具有绝妙的劳动技巧,而几乎没有什么荣誉感。中国人被公正所统治,并被榨取利益,作为回报的则是辅佐他们拥有便于此道的政权,对于征服者的种族来说,这是个便宜,而中国人也会很满意。上天创造出了土地的耕作者——黑人。待他们以慈善和入道,则一切就会各得其所。上天创造出了主人和军人的种族——欧洲人。若令这种高贵的种族降低身份像黑人和中国人一样去做奴隶的劳动,他们就会造反。在欧洲,每一次反叛或多或少都是由于一个应该拥有英雄战绩的军人的呼声没有得以实现,而你却将一个与其种族使命相反的任务——当一个可怜的劳动者——甩给一个优秀的军士。但是,我们的劳动者会造反的那种生活对于中国人或埃及的农夫来说则是一种乐事,因为,他们生来就完全没有军人的血液。让人人各得其所,一切就会太平。

希特勒? 罗森堡^①? 不,是瑞典。

但是,让我们再推进一步。这里是一个喋喋不休的政治家。谁反对? 没人反对,据我所知,前印度支那总督阿尔贝·萨罗(Albert Sarraut)先生曾对殖民军学校的学员发表滔滔不绝的演讲,教导他们反对欧洲的殖民事业纯属幼稚之举,如果其声称的理由是:“人们应该拥有其原先占据的土地的合理权利,以及别的什么可令其维持完

^① 按:罗森堡(Rosenberg Alfred, 1893—1946),德国纳粹首领,战犯。他是希特勒的外交智囊,曾任东方占领区事务部长。1946年纽伦堡国际军事法庭判处其死刑。

全与世隔绝的权力,那将使未被利用的资源在无能者的手中永远闲置沉睡。”

一个名叫巴尔德(Revd Bard)的教士想让我们确信,如果这个世界上的物资“被分配的格局无限延续下去,一如没有殖民统治即会呈现的那样,那么上帝的意志将被违背,人类大家庭的要求也没得以满足”。这份忠告引起了谁的义愤呢?

接着,同为基督教徒的缪勒(Muller)教士宣布:“人类一定不要,也不可能容忍未开化民族的低能、视而不见、懒散怠惰,不会听任他们把上帝托付他们的财富无限期地闲置,而要敦促他们使其财富成为大家共享的利益。”

无人怀有义愤。

我是说没有一位知名作家,没有一位院士,没有一位布道者,没有一位为正义和宗教而战的十字军式的讨伐者,没有一位“人类的卫士”。

通过萨罗和巴尔德之流的嘴说出的话,通过缪勒弟兄和瑞南之流的嘴说出的话,以及其他一切这样的人的嘴——他们过去和现在一直认为这样的事是合法的;为了较强大、装备较好的国家的共同利益,须对非欧洲民族实施“剥夺其所有权的某种方式”——其实,已经是希特勒在说话了!

我要把讨论引向何方?目标是这样的认识:没有人进行殖民统治是出于天真无邪的,也没有任何进行殖民统治的人不受惩罚;一个开拓殖民地的民族,一种为殖民主义从而也为武力进行辩护的文明是一种病态的文明,一种在道德上患了病的文明。经过一个又一个阶段,一次又一次危急,最终来了希特勒,我是说那是对它的惩罚。

殖民主义:令暴虐成为文明的战役中的一个桥头堡,在这个战役中的任何时刻,文明都可能被否定。简单而又明了。

我总喜欢引证殖民征战历史上的某些事件。

很遗憾,这不是人人都喜欢的。似乎我是把藏在柜橱中的骨架标本抬了出来。的确如此!

如果摘引一位阿尔及利亚的征服者德·蒙塔尼亚克(De Montagnac)上校的话:“为了摆脱有时从四周对我进行指责的脑袋,我就

把一个个头砍掉，那不是宝塔菜头，而是人头。”不知这种引证是否毫无意义。

当 D. 埃里松(D. Herisson)说：“真的，我们带回整整一桶捡起来的耳朵，一对一对地从被监禁者的头上割下的，不论他们是友好的还是敌对的。”如果拒绝给他发言机会，不知是否很合适。

难道我应该拒绝圣—阿诺德(Saint-Arnaud)表白他追随野蛮的诚意的权利：“我们破坏，我们放火，我们抢劫，我们摧毁房屋和树林。”

难道我应该阻止比戈元帅(Marshal Bugeaud)把一切总结为一个大胆的理论，并唤出可供效法的著名祖先：“我们必须大举进攻非洲，要像法兰克人和哥特人的入侵那样。”

难道我不应该从如烟的往事中重温热拉尔将军(General Gerald)那令人难忘的战功而对安贝克城(Ambike)——说实话，该城做梦也没想到过设防——之被攻陷的情景保持缄默：“当地的长枪手们接到命令只杀男人，但没有人恪遵此令。他们被血腥陶醉，结果连一个妇女、一个儿童也没有放过。……当天下午，热浪引起薄雾上升；这是五千遇难者的血，这个城市的鬼魂，在落日下蒸腾。”是还是否？这些事是真的吗？当洛蒂(Loti)举起他的小型望远镜看着对越南人的一场大屠杀的时候，那种虐待狂的兴奋，那种无名的快感使他全身的骨架都充满肉体的震颤。真的还是假的？^[1]如果这些都是真实的，因为没有人能够否认，那么，是否为了把大事化小可以说那些死尸不能证明任何东西呢？

至于我，如果我回顾了这些骇人听闻的屠杀的一些详情，那并不是因为我对它们有某种病态的快感，而是因为我认为这些人头，这些被割掉的耳朵，这些被烧掉的房屋，这些哥特人式的入侵，这些蒸腾的血泊，这些在屠刀下化为灰烬的城市，都是不可被轻易处置的。它们证明，我再次重申，殖民主义甚至能使最文明化的人失去人性。它们证明，殖民行为，殖民事业，以及那种建立在对当地人的蔑视并被这种蔑视证明为正当的殖民征战，都势必要改变推行者本身。它们证明，那些殖民者为了使其良心得到安慰而养成一种把别人看做动物的习惯，他们对此已经习以为常，结果客观上是在把自己变为一个动

物。我想指出的正是这种结果,这种殖民主义还治其人之身的效果。

偏颇?不。曾经有过那么一个时期,同样的这些事实被视为自豪的资本,而且由于他们对未来毫无怀疑,他们在选用词语时从来不会吞吞吐吐。还有最后一段引证。这是一个名叫卡尔·希热尔(Carl Siger)的一段话,载于他的著作《论殖民开拓》(*Essai sur la colonisation*, 巴黎,1907):

那些新的国度为单个的暴力的行为提供了一个广大的施展空间,在宗主国中,这样的行为则违背了某些偏见,违背了严整有序概念的生活,而在殖民地却有大得多的发展的自由度,结果,可从而确认其价值。因此,殖民地在一定程度上可视为现代社会的安全阀门。即使这是它们的惟一价值,那也是无比巨大的。

的确,有那么一些污点,要把它们抹去是超越人类的能力的,要为它们彻底赎罪是永远不可能的。

但是,让我们谈一谈被殖民统治的土地。

我清楚地看到被殖民统治毁灭的东西:美妙的印第安文明——德特丁(Deterding)^①也好,高贵的荷兰语也好,标准石油也好,都不能令我忘怀阿兹特克人(Aztecs)和印加人(Incas)。

我清楚地看到一些文明形式——太平洋诸岛的、尼日利亚的、尼亚萨兰的——被贴上了没落的标签,^②在未来的日子将被宣判为消亡。我看不太清楚的是殖民主义做出了什么贡献。

安全?文化?法制?与此同时我向四方扫视,只要有殖民者与被殖民者同在的地方,我都看见武力、兽性、残酷、虐待狂、打斗,以及在那种拙劣模仿式的教育中造就出的成千上万的附庸小官吏、听差、工匠、公务员和为了方便而必须的翻译人员。

我曾谈到交往。

在殖民者与被殖民者之间,存在的只有强迫劳动、恫吓、压迫、警

① 按:译者尚未查到“德特丁”的确切来源。据一位现居国外的有友说,这是一种商业品牌名。

② 按:尼亚萨兰(Nyasaland),非洲东南部国家,今称马拉维(Malawi)。

察、课税、窃取、强奸、强令种植作物、蔑视、狐疑、狂妄、自我陶醉、贪得无厌、缺乏脑筋的名流、被屈辱的民众。

绝不是人与人的交往，只有支配与屈从，殖民统治的执行者成为教室中的监视员、军队里的警卫官、监狱看守、监管奴隶的监工，而当地人成为生产的工具。

轮到我来命定一个公式了：殖民统治 = “将人物化”。

我听到了那种鼓噪声。他们向我谈起进步，谈起“成就”、疾病之治愈、生活水准之提高。

我谈的是社会被抽取其精髓，文化传统被践踏于脚下，风俗制度被釜底抽薪，土地被没收，宗教被消灭，灿烂的艺术创造被摧毁，各种各样的可能性被抹煞。

他们在我面前甩出了事实——统计数字、道路的里程、运河、铁路线。

我谈的是，成千上万的人们在刚果—大西洋铁路的修建中丧生。^[2]我谈的是，我在此写作时那些正在用双手开挖阿比让港的人们。我谈的是，千千万万的人们被从他们的神祇、他们的土地、他们的习俗、他们的与生俱来的生活、舞蹈和智慧中割裂开来。

我谈的是，亿万的人们被狡猾地灌输了惧怕，他们被教化得有了一种自卑情结，颤抖、下跪、绝望、做事像奴才。

他们想蒙骗我，用那些棉花和可可被出口的吨数，用那些被种上了橄榄树和葡萄藤的土地的公顷数。

我谈的是被中断了的自然经济——适合于当地民众的协调而又可行的经济，谈的是提供食物的庄稼被毁灭，令人束手无策的营养不良，仅取决于宗主国利益的农业发展，谈的是产品之被掠夺、原材料之被掠夺。

他们为除掉了一些凌辱虐待而自豪。

我也谈到虐待，但我所指的是那些旧的东西被除掉了——这是真的，而他们却又把其他新的品种介绍进来——这很讨嫌。他们对我说地方上的恶霸被驯服了。但是我注意到旧恶霸们与新恶霸们相处融洽，他们之间已经建立起对付人民群众的互助同盟。

他们跟我谈到文明，我却谈无产阶级化和神秘化行动。

我这一方要全面地捍卫非欧洲文明。

每当时光流过一天,每一次正义被压制,每一次人们受到警察殴打,每一次工人的要求被淹没于血泊,每一次丑闻被掩盖,每一辆警车,每一个宪兵,每一个应急国民军,都令我们痛切地感觉到我们那些往日社会的价值。

它们是一些自治体的社会,决不是多数人为少数人的社会。

它们不仅是前资本主义者(ante-capitalist)的社会,而且也是反资本主义者的(anti-capitalist)社会。

它们永远是民主的社会。

它们是互助的社会,兄弟的社会。

我要全面地捍卫被帝国主义摧毁的各种社会。

它们过去曾是存在的事实,它们并未佯装为理想的社会。且不论它们各有什么缺点,它们既不当被仇恨也不当被谴责。它们在自己的存在中心满意足。在它们那里,“无能为力”和“化身”两个字眼未曾有任何意义。它们一直希望保持原有状态。

然而公正的说,那就是被用于欧洲以外之欧洲事业的两个字眼。最可令我慰藉的就是殖民统治将会过去,各民族的沉睡只是短暂的,而各民族人民大众依然如故。

这些话说出后,在某些圈子里可能引起他们声称发现我是一个“欧洲的敌人”和鼓吹复归欧洲人入侵前的时代的预言家。

就我而言,我一直在徒劳地寻找可将这样的观点一吐为快的地方,我一直在徒劳地寻找我可以发表削弱欧洲在人类思想史上之重要性的地方,我一直在徒劳地寻找我可以呼唤任何仁慈复归的地方,我一直在徒劳地寻找我可以宣讲复归将可以发生的地方。

事实上,我曾表达过完全不同的见解:与世界的其他地方进行接触为时过晚,固然是非洲当时的巨大历史悲剧,然而,更大的悲剧在于这种接触进行的方式;当欧洲已经落到一些最不择手段的金融家和工业巨头手中的时候,欧洲曾一度进行过“增生”;在我们的道路上遭遇这么一个欧洲是我们的悲哀,在人类大家庭的面前,欧洲应对历史上最高的尸堆负责。在本文另一处,当审察殖民统治的时候我曾补充说,欧洲与那些承诺效忠的地方上的封建主相处融洽,与他们结成

一种卑劣的同谋关系，以更有效的方式转化了他们的暴政。这实际上会人为地导致当地原有社会形态的消极面存活下来。

我曾说过——完全不同的见解——殖民主义的欧洲曾将现代的虐待嫁接于古已有之的非正义，将可恨的种族主义嫁接于旧日的不平等。

如果有人以我的意图为借口而攻击我，我仍会坚持说，如果殖民主义的欧洲想以在殖民统治制度下某些领域里的一些明显的进步作为为殖民统治辩护的依据，那么它是很险恶的——因为迅速的变化总是有可能发生的，历史上在其他地方已有明证；因为没有人说得清，如果没有欧洲的入侵，同样的国家将会处在物质文明发展的什么阶段上；因为有亚洲人和非洲人原有的智慧，有他们的行政系统的重组，一句话，他们的“欧洲模式化”，无须维系于欧洲人的占领（日本就是一个例证）；因为非欧洲国家的欧洲模式化可以有其他实现方式，并非一定得步欧洲之后尘；因为奔向欧洲模式化的这种运动方式正在前进中；因为这样的运动甚至被横加阻拦；因为无论怎样欧洲的后继者总是扭曲这样的运动。

证据是，当前亚洲和非洲的土著居民需要学校，而殖民主义的欧洲拒绝帮助；非洲人需要港口和道路，而殖民主义的欧洲却在这时成了吝啬鬼；受殖民统治的人们向往进步，而殖民统治者却加以阻拦。

一如既往，我决不隐瞒我的观点：当前欧洲的野蛮行径已达到惊人的高度，只是仍比美国的逊色——逊色得很，这是真的。

我现在不再谈希特勒，不再谈什么监狱看守或冒险家，而要谈大路对面的“体面的老兄”；不再谈什么纳粹党卫队或者匪徒，而要谈可尊敬的资产阶级。莱昂·布卢瓦（Léon Bloy）曾一度天真地为下述事实而义愤：骗子、发伪誓者、伪造者、窃贼以及拉皮条者都被委以重任，“作为基督天使的榜样被派往印度群岛”。

我们已经有了进步：当今是那些头戴“基督天使”桂冠的人才为了治理海外领土而用仿造者和歪曲家的手法策划阴谋——而且成绩不小。

这是一个迹象——残酷、虚假、卑劣、堕落已沉入欧洲资产阶级

的灵魂的深处。

我重申我不谈什么希特勒,或纳粹党卫军,或集体屠杀,或行刑过程。我要谈的是遭到出其不意的袭击时的反应,一种自然产生的条件反射,一例可容许的讥讽。如果需要例证,我可以讲述一场食人者的歇斯底里场景,我曾被特许以此在法兰西国家议会作证。

说起居夫(Jove),我亲爱的伙伴(他们这样说),我向你脱帽(当然是一顶食人者的帽子)。

想像一下吧!在马达加斯加九万人死去!印度支那被踩在脚下,被挤成碎片,被屠杀,残酷的折磨从中世纪被找回来!那是一种什么样的景象!味道浓极的战栗唤醒了打盹的议员们。狂野的咆哮!比郁的兽性:看上去像是涂上了粪便的圣饼——虚情假义装作圣洁;穆特(Moutet)的兽性:进行秘密交易,但胡说八道的声音很高;科斯特—弗洛雷(Coste-Floret)的兽性:像未经舐净的熊崽,鲁莽的傻家伙。

难忘啊,先生们!他们口中念念有词地说着一些美好的词语,如同木乃伊的裹尸布那样陈腐庄严,将马达加斯加人捆绑起来。又说了几句常规的话后,他们为你表演戳刺他,只需你喝口酒润润嗓子的功夫,他们就已经挖出了他的内脏。干得真漂亮!一滴血都不浪费。

这些人把人血喝得一滴不剩,一点水也不掺。有的人,如拉马迪埃(Ramadier),把人血涂到脸上,样子像赛利纳斯(Silenus);^[3]芳鲁卜—埃斯皮拉贝(Fontlup-Esperaber)在他的小胡子上涂上人血,^[4]看上去像古代高卢人的海象式小胡子;老德雅尔丹(Desjardins)则弯下身来凑上那从桶里流出的鲜血,那陶醉的样子就像面前是新酿出的酒。残暴!施予弱者的残暴。值得注意的是:腐败不是从一种文明的头开始,而是从其心脏开始。

我得承认,就欧洲及其文明的兴旺程度而言,耶稣会的神父们教导出的这些全身颤抖的老家伙和有品德的年轻人,他们打着嗝,发出的喊声“杀!杀!”以及“让我们见见血”,给我留下的不愉快的印象要比发生于巴黎的那些耸人听闻的银行抢劫还要强烈得多。不过我要提醒你,这并不是一个偶发的事件。

相反,资产阶级具有肮脏性是惯例。我们追寻它已有一个世纪。我们留神地倾听它的声音,我们突然捉住它,我们嗅出它的气味,我

们跟踪它，失去它，重新发现它，掩盖它，而令人厌恶的是每天它都被揭露。哦！这些绅士的种族主义并未烦扰我。我没有对它产生义愤。我只是在考察它。我在注意着它，没别的。我几乎对它很感激，因为它总是要公开表现自己并出现于光天化日之下，留下某种印迹。当年曾直捣巴士底狱的无畏的阶级现在露出瘫痪的迹象。它感觉到自己总有一死的迹象。它感觉到自己成为一具僵尸的迹象。而当这具僵尸模糊不清地嘟嘟啾啾的时候，你会听到：

欧洲人的这第一次推进蕴含的真实太多了，而他们在哥伦布的时代却拒绝承认新大陆上的那些落魄的居民为自己的同类。……看着那些野人而不诅咒他们是根本不可能的。我这样说不仅仅指他们的灵魂，还包括他们的身体外在形式。

署名为约瑟夫·德·梅斯特勒(Joseph de Maistre)。

(这是一个神秘磨坊碾制出来的。)

然后你可以听到：

从自然选择论的观点出发，我认为如果让那些难以除掉的黄种人和黑种人成分在数量上大大膨胀将是一种不幸。然而，如果未来社会是以二元性为其组织基础的，即长头型的金发人为统治阶级，另有一个低等阶级专门从事最粗陋的劳动，而这后一角色就要落到黄种人和黑种人身上了。况且，在这种情形下，他们对于长头型的金发人来说就不再是不利之物而是有利之物了。……必须牢记，这(奴隶制)与牛马家畜的饲养毫无两样。因此，它将会在未来以一种或另一种形式再度出现。这很可能发生，或者说不可避免，如果那种把复杂总是过于简单化的结论——一个优等人种将通过自然选择而鹤立鸡群——不取而代之的话。

这是由一个科学磨坊碾制出的，其署名为拉普日(Lapouge)。你还可以听到(这一次是一个文学磨坊碾出的)：

我知道我必须坚信我是优于曼贝莱(Mambéré)族的巴雅人(Bayas)的。我知道我必须为我的血统而感到骄傲。如果一个上等人不再相信他是

个上等人,那么,他实际上就不再是上等的。……如果一个优等人种不再相信他们是优等人种,那么,他们实际上就不再是优等的。

署名为非洲军人希凯利(Psichari-soldier-of-Africa)。

你还可以听到用报纸腔调翻译后的法盖(Faguet)的声音:

不管怎么说野蛮者都是同种的,正如罗马人与希腊人的关系。野蛮者是表兄弟。黄种人、黑种人决不是我们的表兄弟。这里有一种实在的区别,实在的距离,而且很大:一种人种学上的距离。毕竟,文明从未被白种人以外的其他人种创造过。……如果欧洲是黄种人的天下,那毫无疑问将是一种倒退,将是一个新的黑暗与混乱的时期,即另一个中世纪。

再往下,直到坑的底层,低到铁锹都够不着的地方,一直守在那里的是法兰西学院和《两个世界杂志》(*Revue des deux mondes*)的于勒·罗曼先生(Jules Romains)。〔法利古尔先生(Farigoule)又改变了他的名字,在此为方便起见他称自己为萨尔塞特(Salsette),^[5]这没关系。〕重要的是于勒·罗曼先生竟写出如此文字:

我仅乐于同那些同意提出以下前提的人们进行讨论:一个在其本土上有一千万黑人的法国,其中约五六百万在加龙河流域。我们勇敢的东南部居民是否从未为种族歧视所染?如果产生了将一切权力让予这些奴隶子孙的黑人的问题,难道他们没有丝毫的忧虑?……我曾经面对约20人一排的纯黑人。……我并没有指责我们的黑男黑女嘴巴张合的样子。我只是观察……这种动作具有强调上下腾的效果,由之令人产生的联想是赤道森林而决不是泛雅典娜^①上的队列。……黑色人种从未产生过也永远不会产生——爱因斯坦,或者斯特拉文斯基^②、格什温。^③

再来一个愚蠢的对比:既然《两个世界杂志》及其他地方要我们在“差距甚大”的东西之间划相似号,那么作为黑人的我是否可以认

① 按:此处泛雅典娜是指称雅典娜节。雅典娜节是古希腊的一个重大的节日。

② 按:斯特拉文斯基(Stravinsky, 1882—1971)是生于俄国的美国作曲家。

③ 按:格什温(Gershwin, Ira, 1896—1933; George, 1898—1937)兄弟是美国作曲家。

为(无人可以主宰我的自由联想),他的声音与多多那的那棵橡树的瑟瑟声——甚至那顶铜釜的振荡——没有多少相似之处,倒是更像一个密苏里野驴的嚎叫。〔6〕

我再次重申,我要全面地捍卫我们古老的黑人文明:它们是倡导礼貌的文明。

于是你说,中心的问题就是重返这些文明了。我再次说,不。我们不是那种只存在“是否”问题的人。对于我们来说,问题不在于空想地、刻板地去重复过去,而是超越过去。我们想重新赋予生命的不是—种死去的社会。我们把那个使命留给那些追求异国情调的人。我们也不希望现存的殖民地社会延长下去,那是太阳底下最腐臭的僵尸。在我们的奴隶兄弟的帮助下,我们要创造的是一种新的社会,一种建立在现代生产力基础上的富裕的社会,一种具有旧日的兄弟情谊的温暖的社会。

若问有没有这样的榜样可证明其可能性的话,我们可以看一看苏联。

但是让我们仍回到于勒·罗曼先生那里:

你不能说小资产阶级从未读过什么书。恰恰相反,小资产阶级什么书都读过,并吞食了它们。

只能设想他们的头脑的功能与消化系统的某些基本特点相似。他们的头脑有过滤功能。而这种过滤的筛网只让那些可营养其资产阶级的良心的东西漏掉。

在法国人来到越南人的国家以前,越南人拥有一种古老的文化,优美而又精致。回忆这一事实会扰乱印度支那银行的消化系统。启动那遗忘的机器!

那些今天还备受煎熬的马尔加什人,在不到一个世纪之前是诗人、艺术家、行政官员?嘘!闭上你的嘴!于是寂静降临,静得像一个冷藏库!幸亏,黑人还有的是。啊!黑人!让我们来谈谈黑人!

好的,让我们来说说他们。

谈苏丹王朝?谈贝宁的青铜器?谈雷电神像的雕刻?这对于我

来说太好了,可以让我们换换口味,离开那装点着欧洲许多国家都城的艺术——令人感觉上不悦的艺术。谈非洲音乐。为什么不呢?

还要谈最初的探险家们说些什么,看到了什么。不是那些在商社的食槽被饲养的家伙!而是德尔贝们(d'Elbéés)、马歇们(Marchais)、皮加费塔们(Pigafettas)!还有弗罗本纽斯!哦,你知道他,这个弗罗本纽斯?我们一起来读读:“渗透至骨髓的文明!‘野蛮的黑人’的概念纯属欧洲人的捏造。”

小资产阶级不愿再听下去了。他们的耳朵抽动了一下,把这种观念扔到旁边。

这种观念,一个烦扰人的苍蝇。(……)

资产阶级在上一个时代创造出并传播到全世界的有价值的东西之一就是人——我们已经看到其现在呈现的样子了。另一个就是国家(nation)。

事实是:所指的国家是一种资产阶级现象。

一点不错,但是如果我把眼光从人转向各个国家,我注意到这里也有一个很大的危险。我注意到殖民开拓事业与现代世界的关系相当于古罗马的帝国主义与古代世界的关系;这是灾难的前奏,大突变的先兆。请看!印第安人被杀戮,穆斯林世界被压榨,中国人的世界被玷污、被引入歧途足有一个世纪,而黑人世界则被取消资格,强大的声音被永远抑制,家园在野风中化为废墟。所有这些灾难,所有这些破坏,使人类的舞台出现了一个独白场面,而你认为这一切都是没有什么价值的?事实上,这样的政策惟一的结果就是毁掉欧洲自身,而且,说不定欧洲会在自己创造的这种寂寞中消亡。

他们以为他们仅仅在残杀印第安人,或印度人,或太平洋岛民,或非洲人。他们实际上一个又一个地推翻了可保护欧洲文明自由发展的壁垒。

我知道历史的相似号是多么地荒谬,特别是我将要划出的这一个。不过,请允许我再引用埃德加·奎奈特(Edgar Quinet)的一段话,因为其中包含着并非无足轻重的道理,值得深思的道理。请看:

人们问为什么野蛮突然出现于古代文明中。我相信我知道答案。很奇怪如此简单的道理大家都没看到。古代文明的系统是由许多民族、国家构成的,尽管它们看起来是敌人或者甚至互不了解,却在相互保护着、支持着,守卫着。当扩张的罗马帝国对那些国家进行征服、摧毁的时候,被搞得眼花缭乱的智者们认为他们看到在这条路的尽头将是罗马人的属性观念的胜利。他们谈论起人类精神的统一,那只不过是一种梦想。那些民族恰恰是古罗马本身的许多防护屏障。……这样,当罗马在向着单一文明的所谓胜利进军中,一个又一个地毁灭了那么多的国家——迦太基、埃及、希腊、朱迪亚(Judea)、波斯、达锡亚(Dacia),还有希萨尔平(Cisalpine)和特兰萨尔平高卢(Transalpine Gaul),结果到了把自己周围的一切堤坝都吞噬的局面,这些堤坝曾挡住人类的海洋,而罗马最终在这人类的海洋中消亡。气吞山河的恺撒扫平了两个高卢,仅只是为条顿人铺平了道路。那么多的社会个体、那么多的语言灭绝了,那么多的城邦、秩序、家园遭湮灭,它们曾是罗马周围的壁垒;那些未被这些野蛮者入侵的地方,野蛮性便自然地滋生起来。被征服的高卢人变为巴高德人(Bagaudes)。于是这种剧烈的变动以及城邦的渐渐衰败造成了古代文明的瓦解。那个社会大厦是由各种各样的民族支撑起来的,它们就像许多由大理石或斑岩构成的不同的立柱。

当一个这样的立柱如当时的智者所称道的那样被拆毁,那座大厦便倒塌了。而我们当今的智者却仍然在纳闷,为什么这样一个巨物会在一段时间被毁掉。

现在我要问:资产阶级的欧洲还做过什么?它曾经暗掘各文明形式的基础,灭除了许多国家,毁坏了许多个民族,破坏了“差异的根”。不再有堤坝,不再有堡垒。野蛮人得逞的日子即将到来。现代的野蛮人。美国人得逞的日子。暴力、过剩、垃圾、重商主义、恐吓、群居、麻木不仁、粗俗、紊乱。

1931年派吉(Page)大使致函威尔逊总统:

“世界的未来属于我们。……在当今世界的领导权很清楚地落到我们手中的时候,我们如何使用它?”

还有,1914年:“在当今经济力量已明显地把这场竞赛的领导地位赐予我们的时候,我们如何处置这个英国以及这个帝国?”

这个帝国。……还有其他的。……

难道你没有看到这些曾经扯起反殖民主义大旗的先生们是如何得意洋洋吗?

“援助那些曾受侵犯的国家。”杜鲁门说。“旧殖民主义的时代已经过去。”还是杜鲁门在说。

这意思是说,有钱的美国人侵入各个殖民地的时机已经到来。因此,亲爱的朋友,对此可要当心点啊!

我知道你们中的一些人,因为无法选择地见证了那场骇人听闻的大乱而讨厌欧洲,正在转向美国——哦,人数不太多——并正在习惯于把那个国家看做一个可能的解放者。

“真是天赐之物!”你们想。

“推土机!大宗的资本投资!道路!港口!”

“除了美国的种族主义!”

“怎么了?欧洲人在殖民地的种族主义已经使我们对此道习与性成。”

听到了吗?准备好吃美国佬的苦头吧。

我再次提醒你们,当心!

美国人的支配——只有这一种支配尚未被清醒认识。我是说不留下疤痕你是不会清醒的。

既然你谈起工厂和实业,难道你没有看见那些庞大的工厂正在发疯似地在我们的森林和灌木丛的深处吐出其渣滓,那是一些生产走狗的工厂;难道你没有看到那种铺天盖地的机械化——人的机械化:广泛地强奸一切亲切的、未被损坏过的、未被玷污过的东西,尽管我们的权利被剥夺了,我们的人性精神却仍然在努力保存那些东西;这种机器,是的,难道你从未看到过它,这种挤榨、碾压、贬低人的机器?

因此,危险是不可估量的。

因此,除非西方的欧洲在非洲、在太平洋诸岛、在马达加斯加(即在南非的大门)、在西印度群岛(即在美国的大门)主动地推行一种国家地位的政策,一种基于尊重各国人民及文化的新政策——唔,还有——除非欧洲去挽救那些奄奄一息的文化或提携新的文化,除非它能够转而去唤醒某些沉睡的国家和文明〔我这样说,不包括当前主要

以越南人民以及非洲民主联盟(Rassemblement Démocratique Africain)为代表的可敬的反殖民主义斗争],否则欧洲就会坐失其最后的机会,自己拉上了屏蔽自身于溟蒙黑暗之中的帷幕。

因此可以说,拯救欧洲不在于一种方法上的革命。拯救欧洲在于另一种革命——届时将是一个无阶级的社会,占优势的一个惟一的阶级将取代非人性的资产阶级所推行的狭隘的暴政。这个阶级将仍然有其世界性的使命,因为它饱尝了历史的一切苦难,饱尝了世界的一切苦难。这个阶级就是——无产阶级。

原 注

[1] 这是有关攻陷湍安城(Thuan-Am)城的资料,载于1883年9月的《费加罗报》(*Le Figaro*)。N. 塞班(N. Serban)在其著作《洛蒂的生平及事业》(*Loti, sa vie, son oeuvre*)中摘引:

原来一场大屠杀已经开始。他们打枪的方式是双排齐发!看到这些子弹的喷雾真是一件饶有兴味的事。在统一指挥之下,瞄准变得轻而易举,每分钟射击两次,有条不紊。……我们看到一些人疯狂挣扎,怀着一种惊慌失措中想逃的渴望站在那里。……他们高一脚低一脚地在这场与死亡赛跑的慌乱中东奔西跑,拿着的衣服在他们腰间晃动的样子滑稽可笑……然后我们在清点死尸的时候互相逗笑,等等。

[2] 联接布拉柴维尔与黑角港的铁路。

[3] 在古代神话中赛利纳斯(Silenus)为森林之神,是畜牧神潘(Pan)的儿子。他是酒神巴克斯(Bacchus)的养父,常被描绘成一个愉快的老人,总是醉酒。

[4] 后来的一些情况证明,从根本上说他不算一个坏家伙,但那一天却完全狂乱了。

[5] 于勒·罗曼是路易·法利古尔(Louis Farigoule)的笔名,于1953年取得法律承认。萨尔塞特(Salsette)是他的一本书《萨尔塞特发现美洲》(*Salsette Discovers America*, 1942)里的一个人物,该书由列维斯·盖兰蒂尔(Lewis Galantiere)译成英语。此处所引段落仅出现于1950年在法国出版的此书的扩版本。

[6] 古希腊多多那(Dodona)的著名神谕宣示庙堂的应和之声体现于一棵圣橡树叶的瑟瑟声中。铜釜是该庙著名的珍宝,其造型是一个铜人像手持一根链子形成的鞭子,受到风的作用时便击打一个铜釜,可产生极其长久的余振。

论民族文化^①

弗朗兹·法依

【编者评述】

选自《世上的不幸者》的这一章，最集中地体现了法依对马克思主义、人道主义以及民族主义的理解。法依把本土作家的进步描绘为三个阶段：以一种“全然同化”的文学起始，经过一种“充满幽默和讽喻的”、但却“以忧伤和困难为标志的”“激战前夕的文学”——在此阶段“有死亡，当然也有愤慨”——直到一种“战斗阶段”。以“本土知识分子贪婪地扑向西方文化”这一现象为发端（此亦即后殖民批评的核心问题），法依展开了他的批评宏图。尽管，他致力于关于民族和文化的大题目，却从来没有忽视它们对被殖民者的精神产生的影响。把本文——以及载录本文的文集——置于《黑皮肤，白面具》和《走向非洲革命》之间，就是说，置于法依的早期工作所致力之革命心理学与他的政治性最强的论著所鼓吹之激进主义之间，将是一种有益的对比。法依在文中对殖民地知识分子的一种危机的表述以及他的态度的鲜明倾向性，都直接道出了巴巴、盖茨和赛义德这几位曾以不同的方式借用法依思想的人所关注的问题，而把民族和阶级视为两个具有决定意义的范畴，则使他成为阿赫默德和赫珂丝等批评家的先驱。特别意味深长的是，法依勉强地依附于一种人道主义。然而不论这种人道主义如何被延展、被激进化、被修正，却总也逃不出西方历史中某种“人”的概念。从法依把文化和民族问题溶于一体的分析中可以看出，他是在摧毁那种普遍共享人类文化的传统设想，而代之以揭示人类

① 选自《世上的不幸者》，康士坦茨·法林顿英译，哈芒兹沃斯：企鹅出版社，1967、1990，第167—189页。

文化的历史、地域独特性和不同的政治倾向。与此同时，他认为民族觉悟是文化的集中体现形式，这一见解是对那种认为民族主义国家已过时的思想的挑战，从而也对后殖民主义和后民族主义(post-nationalism)之间的关联提出质疑。至于后殖民批评家常常受到的文化主义的指控，法依在此处及其他地方于坚持诉诸政治行动的同时，也承认文化和批评家个人行为的价值。批评家可提供复杂的逻辑论证，而这种复杂的逻辑论证通行于学术界和外部世界，通行于批评理论和文化实践。

【作者原文】

今天我们知道，在民族斗争的第一阶段，殖民主义会以经济利益的条款来消解民族要求。当首批要求被提出以后，殖民主义会立即假装将考虑这些要求，并假惺惺地承认这片土地正在深受贫穷落后之苦，亟需在经济上和社会形态上做出巨大努力。于是，偶尔会有一些轰动一时的措施(例如，这里或那里会有一些为失业者提供就业机会的项目)把民族觉悟应有的结晶拖延数年。但是，殖民主义迟早会发现，要将能够满足殖民地人民企望的某种经济改革和社会改革工程付诸实施，是它力所不能及的。甚至，在那些仅涉及食物供应问题的地方，殖民主义都被证明实际上是无能为力的。殖民主义国家很快看到，如果它欲靠纯粹的经济手段令民族主义政党放下武器，那么，它就要在殖民地做出那些它在自己国家都不愿做的事。现在到处都在大讲卡蒂埃主义(Cartierism)，这决不是一种偶然现象。

当法国人民自己生活水准仍不高的时候，法国却执意要把那么多需吃饭的人们收罗在自己身边。卡蒂埃(Cartier)在起来反对这一政策时表现出觉悟后的痛苦，这种觉悟后的痛苦显示出，当殖民体系被要求对自身进行改造而成为无私援助的提供者的时候，殖民主义发现自己正处在一种不可能做到的局面中。这再次证明为什么无须浪费时间去重申：宁要有尊严的饥饿，也不要做手捧面包的奴隶。相反，我们必须坚信，让殖民主义为殖民地人民带来物质利益，而不令它期望殖民地人民忘记对尊严的追求是办不到的。殖民主义一旦探明它的社会改造战术正向何种方向发展，我们就会看到它会像往常

一样做出反应：增强警察力量，调集军队，建立一种更适合它的利益和心理的恐怖统治。

在政治性党派内部，特别是这些党派的分支，被殖民种族中的文化人开始步入前沿。在这些人看来，对民族文化的追求及令这种文化稳固地生存下去代表着一个特殊的战场。政治家的用武之地在于当今实际发生的事件，而文化人则涉足于历史领域。本土知识分子针对那种认为殖民前为一片野蛮的殖民主义理论，决定做出一种积极反应。面对这些本土知识分子，殖民主义只会有少许的反响，而且还会更少，因为这些年轻的殖民地知识分子的想法都是在殖民者的母国由专家们广为传授的。在过去的几十年中，一大批研究工作者已大体上恢复了非洲、墨西哥、秘鲁的文明。实际上，这已是人们常常提到的事实。本土知识分子保卫他们的民族文化生存权的热情可能高得惊人，但是，那些谴责这种巨大热情的人们奇怪地轻易忘掉了他们自己的精神，忘掉了他们自己的自我已在不知不觉中被荫护于一种法兰西的或德意志的文化之下，这些文化已充分地展示了它们的存在，而且没有竞争对手。

我愿意承认，作为生活在这个世界上的人类，今天墨西哥农民的膳食的确没有从古老的阿兹特克(Aztec)文明那里得到多少改善。我承认，西非美妙的桑海(Songhai)文明不会改变今天桑海人的现实：饥饿、文盲、头脑空空、两眼空空、头上是天、脚下是水。人们曾多次注意到，对那种存在于殖民前时代的民族文化的热情追求已发现其合理理由。那些曾深陷泥淖而从西方文化缩回的本土知识分子也参与了这一行动。由于意识到他们有失去自我的危险，从而再也不属于他们自己的人民，于是这些充满愤怒同时具有火热之心的人横下心来，决意寻回他们同胞的那种最古老的殖民前生命之泉。

让我们再深入一步。或许这种热情的追求，这种愤怒会被搁置起来，或者，至少可暗暗抱有一种希望：在今天的悲惨之外，在自卑、无可奈何和断然弃绝之外，会发现一个无比灿烂美丽的时代，这个时代的到来就会解救大家——我们自己及他人。我已说过我决定再深入一步。这些知识分子由于无法承受对当今野蛮历史的震惊，或许会不自觉地决定往回走得更远，并更深地进行挖掘。那么，让我们别搞错

了,他们欣喜地发现,他们的历史没有什么可感惭愧的东西;相反,那是尊严、光荣和壮丽。追求昔日文化的愿望并非仅仅恢复了那个民族,或作为向往一种未来民族文化的辩辞。这种愿望还使得本土知识分子在心理与感情的平衡上产生重要变化。或许我们尚未充分地证明,殖民主义并非仅仅满足于对被统治国家的现在和未来实施统治。仅仅把一个国家的人民握在掌中并把本土人脑中的一切内容掏空,殖民主义并不满足。出于一种邪恶的逻辑,殖民主义转向被压迫人民的过去,歪曲、丑化、毁坏他们的过去。对殖民前历史进行贬低,在今天看来具有一种辩证意义。

与原有文化疏远,这是殖民时代的一个突出特征。当我们对这一过程进行考察时,我们发现没有什么东西碰巧幸存下来,而殖民统治所追求的全部效果的确在于令本土人深信,殖民主义到来的目的就是为他们的黑暗带来光明。殖民主义刻意寻求的就是向本土人的头脑中塞进一种认识;如果这些殖民者撤离了,他们就会立即重新落入野蛮、低级、兽化。

从潜意识的层面看,殖民主义因而并不企望本土人把它看做一个温柔的、充满爱心的、会保护她的孩子免受外界恶劣环境之苦的母亲。相反,这位母亲总是无休止地制止她那生来就倔强的子女走自杀之路,禁止把那驾驭的缰绳交给这些子女的邪恶的本能。殖民主义的母亲把她的孩子荫护了起来,使他们忘记自己是谁,使他们离开其自我、其生理、其生态、其实质上属精华的“烦恼”。

在这样的情势下,本土知识分子的愿望在任何一种头脑清醒的认识中都算不上奢望,而是必需。这些本土知识分子,他们拿起武器保卫他们民族的合法权利,他们决意拿出证据证实这种权利的合法性,他们要把自己身上的东西剥光以研究他们的身躯的历史。于是这些知识分子不得不去解剖他们同胞的心灵。

这样的审察并不是一种民族行为。那些决定要向殖民主义谎言开战的本土知识分子战斗在整个非洲大陆上,昔日的岁月被重新赋予价值。文化,从往日的历史中被提炼出来以展现它的全部光彩。这种文化不必仅属于自己的国家。从来不会在自己的行为中考虑细微之处的殖民主义,却从来也没有停止过坚持认为黑人是一种野人。在

殖民者那里,黑人既不是安哥拉人也不是尼日利亚人,因为他们只是说“黑人”。对于殖民主义来说,这片广袤的大陆是野人的栖息地,一个由于邪教和狂信而充满谜的世界,一个注定要被轻蔑、受到上帝诅咒的世界,一个食人者的世界——一言以蔽之,这是一个黑人的世界。殖民主义的断言指的是整个非洲大陆。人类最黑暗的长夜就是殖民前的全部历史——这一殖民主义论调涉及整个非洲大陆。本土人要求回归自我、挣脱殖民主义魔爪而做出努力的原因,在逻辑上即出于同殖民主义的观点相同的观点。那些已经远离西方文化束缚的本土知识分子以及那些认识到存在着另一种文化的本土知识分子,从来都不是以安哥拉或达荷美的名义出现的。他们确认的文化就是非洲文化。黑人——从来没有过如此面貌的黑人,当他们决定要证明他们确有一种文化,并像一种有文化教养的人那样规范自己的行为的时候,已经认识到历史为他们指出了一条明确的道路:他们必须证明黑人文化的存在。

最应该对这种种族化思想负责的人,或至少对以这种思想为目标的最初的运动负责的人,一直是而且仍然是那些欧洲人。他们从来没有停止过在别种文化留下的缝隙中插入白人文化。这是千真万确的事实。殖民主义做梦也没想到还需花费他们的时间,把一个又一个民族文化的存在否定掉。因而被殖民的各国人民应当毫不犹豫地视整个非洲大陆为一体。在非洲,过去20年的本土文学不是民族文学,而是一种黑人文学。例如,如果说它不是白人强加于人性的一种侮辱性逻辑对照项,黑人主义(Negro-ism)就是一个极富感情色彩的概念。黑人主义这次对白人傲慢情绪的冲击,在某些范围内展现了它是一种能够驱除禁令和诅咒的思想。由于新几内亚和肯尼亚知识分子发现他们起来反抗的首先是一个共同的逆向力量,他们是在向主宰他们的霸主所共有的轻蔑进行斗争,于是他们便互相鼓励,互致敬意。全面肯定非洲文化代替了全面肯定欧洲文化。总起来看,黑人主义的诗人反对那些侵入的思想;古老的欧洲带给年轻的非洲的,令人厌烦的推理带给抒情语句的,令人窒息的逻辑带给豪放不羁的天性的。一边是僵硬、虚饰、烦琐成规、怀疑主义,另一边则是坦诚、活泼、自由以及——难道不是吗?——繁茂绚丽;无忧无虑。

黑人主义的诗人不会止步于非洲大陆。在美洲,黑人的声音将以更完整的声部接唱赞歌。“黑人世界”将看到光明,加纳的布西亚(Busia)、塞内加尔的比拉哥·迪奥普(Birago Diop)、苏丹的安帕台·巴(Hampaté Ba)以及芝加哥的圣-克莱尔·德莱克(Saint-Clair Drake)肯定会毫不犹豫地申明他们之间存在着共同的维系和共同的动力源。

阿拉伯的例子在此也同样值得引述。我们知道,阿拉伯的大部分区域都曾遭受殖民统治。殖民主义在这些地区花费了同样的气力,要在本土人的头脑深深植入一个概念:在殖民主义到来之前,他们所具有的是一段野蛮的历史。争取民族解放的斗争是与一种被称为伊斯兰觉醒的文化现象并行的。阿拉伯当代作家积极地向他们的人民宣传他们的伟大历史,这就是对占领者谎言的回答。像非洲文明一样,阿拉伯文学的巨大声誉和阿拉伯文明的伟大历史被热情地展示给世界。阿拉伯的领导人们在努力寻回那从12世纪至14世纪曾那么辉煌著名的达累尔伊斯兰(Dar El Islam)。

今天,在政治范围内,阿拉伯联盟(the Arab League)正在把继承祖先传统并把令这种传统推向高潮的意志变为现实。今天,阿拉伯的博士们和诗人们越过疆界相互对话,争取创造一种新的阿拉伯文化和新的阿拉伯文明。他们以阿拉伯主义的旗帜走到一起,想到一处。在阿拉伯世界,即使在殖民主义的统治下,民族感情在多处也都保持了一种勃勃生机,而这正是在非洲找不到的。与此同时,在非洲运动中,大家自然地共享每一个个体成就的现象也是在阿拉伯联盟那里不存在的。相反,人人都努力为自己的国家获得的成就而大唱赞歌,这似乎很反常。在非洲世界,文化上的无区分使得文化过程超越了国界,这成了非洲文化过程的特色,但是阿拉伯人在追求他们的目标时却并非总是袖手旁观。当面对主宰权力的全面非难时,迄今问题之所在不是去确保一个国家的文化,不是去展开一种以国家为界的运动,而是要设定一种非洲的或阿拉伯的文化。像在阿拉伯世界一样,我们在非洲世界看到被殖民国家的文化人的愿望是全方位的,是属于整个非洲大陆的,而在阿拉伯人那里则是世界性的。

非洲的文化人发现,历史要求他们需把他们的呼声种族化,要追

求的是非洲的文化,而不是民族的文化。这一认识将使他们钻进一条死胡同。让我们看看非洲文化协会(the African Culture Society)的例子。这个协会由一批非洲知识分子创办,他们想借此互相认识,并对比他们各自研究工作的经验和结果。因而协会的目标是确认一种非洲文化的存在,在民族各别的层面上对这种文化做出评估,并揭示他们各民族文化的内部原动力。但是与此同时,这个协会也得以达到另一目标:与欧洲文化协会并肩共存,而后者曾扬言要将自身转为“世界文化协会”。于是这一决定的根本出发点就成为急于在全副武装了的世界幽会地展现一种由非洲大陆的心脏跳出的文化。结果,这个协会很快就会显示它没有能力肩负这种完全不同的任务,最终将局限于一种表现癖的展示水平,而这个协会的成员的作为,将局限于向欧洲人宣示有着非洲文化这样一种东西存在,以他们的见解与自负的、自我陶醉的欧洲人的见解抗衡。我们已经说过,这样的态度是正常的,西方文化人宣扬的谎言使这种态度具有其合理性。但是这个协会所持目标的层次之低,将由于苦心经营出的黑人主义概念而更加显著。非洲文化协会想成为黑人世界的文化协会,并要囊括散居世界各地的黑人,就是说,包括千千万万散居于南、北美洲的黑人。

事实上居住在美国及中美洲或拉丁美洲的黑人,需要使他们自己附着于一种文化基体(cultural matrix)。从根本上说,他们的问题与非洲人的问题没有什么不同。美洲的白人并没有给予他们任何不同于统治非洲的白人给出的待遇。我们已经看到,白人习惯于以同样的方式奴役所有的黑人。1956年在巴黎召开的非洲文化协会第一次代表大会期间,美国黑人主动以跟他们的非洲兄弟同样的立场考虑他们的问题。当言及非洲文化时,非洲的文化人决定:在这个集团内部应该给予那些从前是奴隶的人们合理的地位。但是,这些美国黑人渐渐发现他们正面临的问题不同于非洲黑人所面临的问题,芝加哥的黑人只是在相对于白人的关系上与尼日利亚人或坦噶尼喀人相像。但是一旦做出了第一次对比以及主观感情得以满足,美国黑人便意识到从根本上讲,各自的客观问题是不一致的。美国的白人和黑人借以驱除种族歧视而对公民自由权进行的检验性案例,在原则上和目标上都与安哥拉人民反抗极可恶的葡萄牙殖民主义的英勇斗争没

有多少共同之处。这样,在非洲文化协会第二次代表大会上,美国黑人便决定为分享黑人文化的人们创立一个美国协会。

这一事件反映了人类历史烙印的意义。黑人主义从而第一次发现了其局限性。黑人文化和非洲黑人文化分解为不同的单体,因为,那些想把这些文化具体化的人们认识到,每种文化都首先应该是民族的,而且那些令理查德·赖特和朗斯顿·休斯(Langston Hughes)警觉的问题,从根本上讲,不同于莱奥波尔·塞达·森戈尔或约莫·肯雅塔(Jomo Kenyatta)所面临的问题。同样,尽管某些阿拉伯国家曾大唱阿拉伯复兴的绝妙赞歌,但却进一步认识到,他们的地理位置和该地区的经济纽带甚至要比他们原来希望恢复的昔日状况更好。这样,我们在当今就看到了阿拉伯国家在文化上再次与地中海各社会相连接的现实。事实是,这些国家的这种姿态是因为现代世界的压力及新的贸易渠道形成,而在阿拉伯历史上的辉煌时期居于支配地位的贸易关系网如今已不复存在。但是,关键的是存在着这样一个事实,即某些阿拉伯国家的政治体制差别甚大,彼此的思考方式相去甚远,以至于要召集这些国家举行一次文化会议都毫无可能。

这样我就可发现,殖民地国家有时出现的文化问题可能极难处理。黑人在文化上的欠缺(如殖民主义所宣称的那样)以及阿拉伯人固有的守旧性,逻辑上应当导致努力提高自己的文化地位,不是简单地在民族意义上,而是在洲陆意义上,特别是在种族意义上。在非洲,文化人的运动是一个以黑色非洲文化或阿拉伯穆斯林文化为目标的运动。这个运动并不是以特定国家的文化为目标的。文化越来越与当代事件脱离。它在一个燃烧着激昂热情的壁炉边找到了自己的安身之处,并从此处沿着一些现实的路径伸展出来。只有通过这些路径它才能成为一种果实累累、不含杂质的坚实文化。

如果本土知识分子由于历史原因而具有局限性,那么他们维护、支持了政治家的行动,做出了巨大贡献,这依然是不可抹杀的事实。诚然,本土知识分子的态度有时还带有宗派色彩或宗教色彩,但是,如果我们真正想正确地分析这种态度,我们将会发现,这些知识分子已认识到他们险些斩断了自己与最后的港湾系泊的缆绳,从而将漂离他们的人民。他们的思想倾向正是他们的此种认识的反映。实际

上,对民族文化的这种确认是在绝望中热切地企求任何可使他们安全抛锚的实体。为了确保得到解救并挣脱白人文化的无上权威,这些本土人感到需要重返他们陌生的根,不顾一切代价地融入他们自己的那些未开化同胞。因为,这些知识分子感到他们正变得孤单起来,就是说他们感到自己是充满矛盾的活着的鬼,而且,在危险地走向不可救药,他们必须奋力从那可能将他们全部淹没的泥潭中自拔出来,并准备接受一切,视一切皆属当然并确认之,即使会失去自己的身躯和灵魂。本土知识分子发现他们有义务对一切负起责任来,不论他们的同胞是些什么样的人。他们不但成为其同胞往昔历史的捍卫者,他们还期待成为他们同胞中的一员,而且自此以后,他们甚至可以嘲笑自己过去的怯懦。

虽然这种决裂可能是痛苦的、艰难的,然而却是必须的。如果没有完成这一决裂过程,那就会出现一种心理情感的创伤,结果这些人将没有泊停的锚,没有地平线,无色、无国、无根——一种像天使那样的人种。听到某些本土人如下的表白也是毫不奇怪的:“我说起话来像是塞内加尔人,又像法国人……”,“我说起话来像阿尔及利亚人,又像法国人……”。这些既是阿拉伯人又是法国人或既是尼日利亚人又是英国人的知识分子,为了摆脱这种双重民族性,同时,又想保持那个原有的自己的实在性,就必须否定二者中的一个。但是,却常常由于这样的知识分子不能够或不愿意做出这样的抉择,他们便将一切造就了他们现状的历史因素集于一身,基本上采取了一种“普适的立场”。

这是因为本土知识分子曾贪婪地追求西方文化。正如同那些被收养的孩子,当他们在心理上开始有了一些安全感,就会停止对其新家庭结构的思索,而本土知识分子会努力使欧洲文化成为自己的文化。他们不会以熟悉拉伯雷和狄德罗、莎士比亚和埃德加·爱伦·坡为满足,他们要把那些东西尽可能紧密地结合到自己的智慧中去:

这个女人不再孤单,
她有了一个丈夫,
那是一个标准的男人,

他会引用拉辛、高乃依
伏尔泰和卢梭，
年老的雨果和年轻的缪塞
纪德和瓦莱里，
还有其他许许多多。〔1〕

但是，当民族主义政党正以民族独立的名义发动人民的时候，本土知识分子有时会感到他们过去之所得使得自己突然成为故土上的陌生人，于是，就摒弃了那些东西。宣告拒斥总是易于真正的拒斥。那些通过文化之媒介已渗入西方文明的知识分子，曾努力想成为欧洲文化体中的一部分，或换言之，已把自己的文化换成了另一种文化的知识分子会逐渐认识到，他们急切想成为原型人而打算融进的这种文化母体几乎没有什么文化巨人可与西方的相比。在占领者的文明里，这样的文化巨人数量那样多，声威那样显赫。当然，虽然是由欧洲人书写并为他们的目的服务的历史，偶尔也会对非洲的某些历史时期作出评价。但是，当他们面对他们今日的国家，清楚地、客观地看到他们欲视为自己的土地的这片大陆各处正在发生的事件，这些知识分子会被眼中的这些空虚、原始、野蛮惊呆。现在他们感到必须与白人文化决裂。他们必须在别处，在不论何处寻找自己的文化。如果他们不能在自己的文化内涵中寻到统治权力的文化所展现的那种崇高和宏伟，他们常常会落入一种大失所望的伤感之中，产生一种格外多愁善感的心态。这种首先由于假定自己内在的行为机制和自己的个性品质出了问题而导致的退缩，首先带来的就是一种自然的本能反射和矛盾状态。

关于那些决意要体现这一觉悟层次的本土知识分子的状态，这是很好的解释。这一觉悟层次正处于被释解的过程中。这是一种生硬的状态，充满着想像的图景，而这种图景犹如城门的吊桥，会使潜意识的能量冲到周围的草地上。这又是一种强健的风范，充满生的律动，满溢的生命使它越来越坚实。它还充满色彩：古铜色，黝黑色，还有紫红色。这种当时曾令西方各国人士震惊的风范，没有任何种族特色，虽然时常会有相反意义的声明。他们首先要表达的是要进行面对

面的战斗,提示人类的一部分已孕育了某些腐败的种子,人们必须从其同类的这一部分中解放出来。不论战斗会如何地痛苦、迅速或势不可挡,都必须以强力的行动代替概念。

如果说,在诗的世界里这一运动已达到了一种不寻常的高度,那么在现实世界中知识分子却常常沿着一条死胡同摸索。不论他们的同胞过去怎样,现在怎样,当知识分子处于那种高度,要与他们的同胞对话时,他们都会决定从高处下来走到实际生活的普通道路上,不过他们从勇敢的探索中带来的只是些决不可能开花结果的种子。他们对其同胞的习俗、传统和外貌给予高度评价,但是,他们的那些必然遇到的痛苦经历似乎只是那种屡见不鲜的对异国情调的追求。女人穿的莎丽服(sari)成为神圣之物。从巴黎或意大利带来的皮鞋被扔掉。然而,他们突然会感到统治者的语言正烧灼自己的嘴唇。在这种情态下你发现你的同胞们有时的确正是“老黑”(nigger),不像其他地方的“老黑”,而是真正的“老黑”,是“黑鬼”,正如白人心目中的“黑鬼”。返回自己同胞的行列,意味着成为可厌的外国佬,意味着尽可能地本土化,变得面目全非,在你的生长期到来之前斩断你的翅膀。

本土知识分子决定清查殖民者世界所称的坏习俗,并急切地向人们昭示这里的人民具有悠久的优良习俗——这些知识分子欲将所有的真理和美好赋予其身的人民。在殖民地土地上居住的殖民者移民对这一新的历程报以轻蔑,但这种轻蔑的态度只能进一步加强本土人的决心。当已经尝到战胜这些被同化者的甜头的殖民主义者明白过来,这些被认为已得拯救的灵魂开始重返黑鬼的老路的时候,整个体制就会摇摇欲坠。每个动了心的本土知识分子,每个已立下誓言的本土知识分子,当他们决定奋不顾身地重返属于自己的那一方的时候,都不但标志着殖民结构的坍塌,也是已完成的业绩之虚弱、浅薄的象征。每一个越界回归的本土人都是对那些措施和体制的激烈谴责。在这种令殖民者难堪的局面中,本土知识分子发现,对于坚持他们所选道路的行动,他们有了正当理由和力量源。

如果我们想在本土作家的著作中寻出代表着这种演进的不同层面,我们会在面前的全景中发现三个层次。在第一个层面上,本土知

识分子给出证据证明他们已吸收了占领者的文化。他们著作中的论点都逐一对应于宗主国相应著作中的观点。他们的灵感都是欧洲式的,我们可以很容易地把他们的著作与宗主国文学的某些潮流联系起来。这个时期是一个全然同化的时期,我们在这种产于殖民地的文学看到法国高蹈派诗人(parnassians)、象征派和超现实派。

在第二个层面上,我们可看到本土人的内心骚动。他们决定面对自己究竟是谁的问题。对做出建设性工作的这一时期的全力投入,基本上如我们刚刚描绘过的状况。但是,由于本土知识分子并未成为他们同胞的一部分,由于他们与他们的同胞只有某些外在的关系,所以,他们仅仅满足于重温同胞的生活。逝去的儿童时代往事从他们深藏的记忆中被挖掘出来,古老的传说被拿来按照借来的唯美主义理论和在别人的天空下找到的概念予以重新解释。

这种激战前夕的文学有时充满幽默和讽喻,但是,它更反映了这是一个以苦恼和困难为标志的时期,这里有死亡,当然也有愤慨。我们此时一吐为快,但下面的欢笑声已经可听到了。

最后,在被称作战斗阶段的第三个层面上,已努力把自己融入同胞的本土知识分子将反过来唤起自己的民众。他们不再充当自己同胞的嗜眠症的赞颂者。于是一种战斗的文学——一种革命的文学,民族的文学,便脱颖而出。在这一层面上,许多迄今从未梦想过要创造出什么文学作品的男人和女人发现,既然他们正处在一种非寻常的景况——被监禁,被视同流亡者,或者处在行刑的前夜——就必须行动起来,向他们的民族呼喊,用自己的言辞表达人民的心声,充当新现实的代言人。

但是,本土知识分子迟早会认识到,你们没有以自己的民族文化证明自己的民族,在人民起来向占领者进行的斗争中,你们只是证实了这种文化的存在。没有什么殖民体制会以其占领地不存在文化,而作为自己的辩解之辞。不要以为,只要在殖民主义面前摆出鲜为人知的文化宝藏,就会令殖民主义脸红。与此同时,当本土知识分子急于创造一种文化成就时,他们没有意识到,他们是从他们的国家所陌生的人那里借来方法和语言。他们在这些东西上印上了纯属民族正宗的戳记便扬扬自得,但是,那只是一些奇异的异邦情调的往事。通过

文化成就的渠道回归自己同胞的本土知识分子,其表现实际上颇像外国人。有时他们会抄一口本土方言,以示他们要与同胞尽可能亲近的愿望,但是,他们所表达的思想以及他们所持的先入之见,根本没有可共用的码尺以供衡量其同胞所熟知的实际状况。本土知识分子所倾向的文化常常只不过是一些具有排他性的党派之见。他们想归附他们的同胞,但却仅仅抓住了同胞的外衣。这些外衣只是内在生活的反映,而这种内在的生活总是处于复杂的运动之中。那些似乎能够表现一个民族的特征的极明显的客观现实,实际上,只是一些惰性成分,是在一种远远更为基本的内质常常进行的无规则适应性调整中淘汰掉了的成分,而且这种内质本身亦在不断地被更新。这些文化人没有去寻索这种内质,却被那些已经风化的残片蒙蔽,且由于它们是静态的,所以实际上象征着否定和过时的发明。文化从来不像习俗那样令人一目了然。文化憎恨一切简单行为。从根子上讲,它是反对习俗的,因为习俗总是败坏文化。想将自己归附于传统或令已废弃的传统死灰复燃的愿望,不仅意味着与历史潮流相逆,而且也意味着反对自己的人民。当一个民族的人民向残忍的殖民主义展开武装斗争,甚至展开一场政治斗争的时候,传统的意义就改变了。所有那些在过去曾形成消极阻力的东西,可能在这一阶段都会受到激烈谴责。处在斗争阶段的欠发达国家传统的基础处于不稳定状态,并会被离心趋势毁坏。这就是知识分子为什么常常会经受过时之苦的原因。已坚持斗争的各族人民更不易接受蛊惑宣传,而那些愿意相信这些知识分子的人,结果只不过是些普通的机会主义者,换言之,即迟到者。

举例来说,在雕塑艺术领域,那种决心不惜任何代价也要创造出一种民族艺术品的艺术家专心投入一种陈腐的造型艺术成规。这些艺术家,尽管他们曾全面学习现代技巧或参加过当代绘画和建筑艺术的主流活动,却对那些艺术加以否定,而着力探索一种真正的民族文化,高度看重他们认定的民族艺术的永恒原则。但是这些人忘记了,各种思想形式和滋养思想的各种养料,已同现代信息技术和语言、服饰一起辩证地重组了人民的知识智慧,而且在殖民时代被用作保护措施的永恒原则现在正经历着极其剧烈的变化。

那些决定要弘扬民族真实的艺术家却反过来面向过去,远离真

正的现实。他们欲最终拥抱的实际上是废弃的思想,它的外壳或僵尸,一种已被束之高阁而且永远封存起来的知识。希望创造一种本真性艺术品的本土知识分子必须认识到,一个民族的真实之物首先是其现实。他们必须继续前进,直至看到沸腾的大锅,从中冒出未来的知识样式。

在独立前,本土画家对民族风光视而不见。他们对非写实艺术评价甚高,或者更常常专于静物画。独立之后,他们急于重归自己同胞的心情会使他们沉湎于非常写实的描绘法。这是没有内部韵律的描绘艺术,一种无生机无运动的艺术,它召唤的不是生命,而是死亡。当进步艺术家们抓到了这一“内在真实”并做出淋漓尽致的表达时,他们心醉神迷。但是,我们有权提出这样的问题:在人民正在自己的脚下踩出自己的历史道路的时代,是否这种真实的确就是现实,是否它已被废弃,被否认,被质问?

在诗歌领域,我们可能会有同样的现象。在以韵律诗歌为特征的同化时期之后,手鼓的击打节奏又冲了进来。这是一种造反的诗歌,但是,它仍不失为一种记叙性的和分析性的诗歌。然而诗人必须明白,没有什么东西能够替代人民合理地、义无反顾地拿起武器的行动。让我们再引用一下列·迪佩斯特(René Depestre)的诗:

这个女人不再孤独,
她有了一个丈夫,
一个无所不知的丈夫,
但说实话他什么都不知道,
因为人不能有文化而不懂礼让。
你给予他血和肉,
你给予他自我和其他,
但他给你的却是
古典主义和浪漫主义,
还有我们沐浴其中的许许多多。[2]

一个本土诗人,如果他立志要创造一种民族性的艺术作品,如果他决心描写他的同胞,但只要他没有准备做出如迪佩斯特所说的礼

让态度,他就不会达到目标。法国诗人列·夏尔(René Char)在他关于这种困难的思考中告诫我们:“诗歌得之于主观的挖掘和客观的处所。当一个人被当代社会环境推到前沿地位时,一首诗就是把与这个人密切关联的某些本根价值进行聚拢、组装的结果。”^[3]

是的,本土诗人的首要责任就是透彻理解被他选为艺术作品主题的人民。当他尚未明确他与人民之间的距离时,他不可能不顾一切地前行。我们的一切都是从另一边带来的,而那一边给予我们的只有三弯九转的蹊径,最终绕到他们的方向;只有千万个谎言和万个奸计,以便吸附我们,勾引我们,监禁我们。几乎从每一事例都可得出结论:仅仅为重申自己希望什么或反对什么就心满意足,那是不够的。仅仅返归往日的人民是不够的,现在的人民已由之演进。我们必须投入他们那动荡不定的运动中去。这种运动才刚刚成型,而且它一旦生发就意味着一切都将怀疑。但愿误解不再存在:我们必须去的是这个神秘动荡的地带,那里有人民;只有在这个地带我们的灵魂才能被结晶,我们的观念和生命才能被注入光明。

现任几内亚共和国内务部部长的凯塔·福德巴(Keita Fodeba),当他任非洲舞剧团团长时,他没有以任何轻率的态度对待几内亚人民为他提供的现实。他从革命的立场出发重新阐释了他祖国的律动的形象。然而,他所做的并不仅限于此。在他那些不甚著名的诗作中,我们看到他不断地力求准确指出斗争的多个历史关头,并力求标明使人民的意愿结出果实所依赖的行动和思想将展现的领域。下面是凯塔·福德巴的一部诗作,它的确是一部催人深思、催人化解困惑、催人投入战斗的诗篇。

非洲的黎明

(吉他音乐)

黎明正在冲破黑夜。昨夜的舞蹈在手鼓声中持续到半夜,现在这个小村庄正慢慢地醒来。吹着笛子的牧羊人穿着破烂的衣衫正向山谷赶着羊群。村姑们在通向泉边的小路上边走边舞。伊斯兰修士的庭院里,一群孩子正柔和地齐声唱着古兰经的诗句。

(吉他音乐)

黎明正在冲破黑暗。黎明——黑夜与白日的战斗。但黑夜已精疲力竭，慢慢死去。几缕阳光——白日胜利的尖兵，仍在地平线上徘徊，微弱且胆怯，然而最后的星辰轻轻地隐入如盛开花朵般的深红色云层。

（吉他音乐）

黎明正在冲破黑暗。在紫红色大地的远处，现出一个正弯腰忙碌的身影，那是劳动者奈曼(Naman)的身影。他每次举起锄头都会吓得小鸟纷飞，飞向黑人的大河乔里班河的宁静河畔。被露水浸湿的裤子拍打着草叶。他手拿锄头，弯着腰，挥着汗，不停地劳作着，因为在雨季到来之前必须播种。

（科拉[Cora]音乐）

黎明正在冲破黑暗，赶走黑夜。麻雀在树上集合，宣布了白日的到来。在通往田野的泥泞小道上，一个孩子正在向奈曼飞跑过来，周身的箭筒犹如战士的子弹带。“奈曼大哥，我们村的头人让你到议事树那儿去。”

（科拉音乐）

劳动者惊奇：这么早找他干什么？他放下锄头，朝村子走去。初升太阳的光辉已普照大地。村子里的长者们在树下坐定，表情无比严肃。旁边是穿着制服的辖区卫兵，冷漠地坐在那里抽着他的烟斗。

（科拉音乐）

奈曼在羊皮垫上坐下。头人的代言人站起来向大家宣布了长者们的意见：“白人派来一个辖区卫兵向我们村征用一个男人去参加他们国家的战争。我们村的长者们讨论后决定，派出一名最能代表我们种族的年轻人前往应征，向白人证明我们曼丁人(Manding)特有的勇敢精神。”

（吉他音乐）

于是奈曼被正式选中，因为，每天晚上姑娘们都在歌唱的对句中赞颂他高大的身躯和强健的体魄。温柔的凯蒂亚(Kadia)，他那年轻的妻子，被这消息惊呆，立即放下正搓的玉米，将粉碎工具扔到库房下，一言不发地走进她的茅屋，痛哭自己不幸的命运。死亡已夺走了她的第一个丈夫，她不能相信白人现在又要把奈曼从她身边带走，这个成为她一切新希望中心的奈曼。

（吉他音乐）

第二天，在她的眼泪和悲叹声中，征战的震天鼓声伴随奈曼来到村子的埠头，登上了拖网渔船，向地区首府进发。那天夜间，村姑们不再去广场上跳舞，却守候在奈曼的外屋，围着篝火讲故事，直到天亮。

(吉他音乐)

几个月过去了,没有奈曼的任何的消息传来。凯蒂亚心中焦虑,去求邻村料事如神的神婆。村中的长者为此秘密进行了简短的商讨,但没有什么结果。

(科拉音乐)

终于有一天,奈曼的信来到村子,那是写给凯蒂亚的信。她担心着她丈夫的情况,于是当天夜里就长途跋涉来到地区首府。一个翻译为她读了那封信。奈曼正在非洲北部,他一切都好。他还问起村里的收成,村里的庆典、河流、舞会、议事大树……总而言之,想知道村里的一切消息。

(巴拉夫[Balafon]音乐)

那天晚间凯蒂亚荣幸地被老妈妈们邀请到最年长的老太家的院子,听她们彻夜叙谈。村子的头人得知了奈曼的消息非常高兴,宴请了附近所有的乞丐。

(巴拉夫音乐)

又过了几个月,人们又开始焦虑起来,因为奈曼又一直没有消息。凯蒂亚正想再去请教神婆,却突然收到奈曼的信。奈曼跨过了科西嘉和意大利,眼下正在德国,并由于被授予勋章而备感骄傲。

(巴拉夫音乐)

但是下一次仅仅是一张明信片,说奈曼已成为德国人的囚犯。这个消息使村子沉重起来。长者们开会决定今后奈曼可被允许跳杜咖舞,那是神圣的兀鹰舞蹈,没有卓著功绩的人是不能被允许跳这种舞的;那是马里皇帝们的舞蹈,每一个舞步都是马里种族历史上的一个阶段。凯蒂亚由于自己的丈夫被提高到国家英雄的地位而感安慰。

(吉他音乐)

光阴逝去,一年又一年过去,奈曼仍然在德国。他不再有信来寄来。

(吉他音乐)

一个晴朗的日子,村子的头人收到来自达喀尔的信,说奈曼很快就会回来。咚咚的手鼓声立刻传了出来。人们跳舞、歌唱,通宵达旦。姑娘们为他的到来编出了新歌,因为那些长者不再提起那著名的曼丁人舞蹈。

(手鼓)

但是一个月之后,奈曼的好友穆萨下士给凯蒂亚写来一封悲痛的信:“黎明正在冲破黑暗。我们正在提阿罗—苏—迈尔。在我们与来自达喀尔

的白人军官之间发生的一场严重纠纷中，一颗子弹射中奈曼。他倒在塞内加尔的土地上。”

（吉他音乐）

是的，黎明正在冲破黑暗。当晨曦把浪花染成金色时，还几乎没有触到大海表面。在徐徐的微风中，棕榈朝向大海缓缓弯下它们的身躯，似乎在为晨间的战斗而悲伤。一群乌鸦飞过来哇哇地向人们警示，鲜血正在染红提阿罗的黎明。在奈曼尸体的上方那燃烧着火的蓝色天空，一只巨大的兀鹰正在沉重地拍打它的翅膀，似乎在对奈曼说：“奈曼！你没有跳过以我的名字命名的舞蹈。会有别人来跳的。”

（科拉音乐）

我之所以要引述这首长诗，是因为它具有无可怀疑的教育性。在此，事情非常明显。这是确切的向前看的宣传。理解这首诗不仅是一种认识上的前进，而且是一种政治上的前进。理解了这首诗就是理解了自己所扮演的角色，认识到自己的前进，并擦亮自己的武器。没有任何受殖民统治的人会不接受这首诗的启迪。奈曼，这个欧洲战场上的英雄，他巩固了宗主国的权力并使之永驻常存，却在返回自己出生地的祖国时被警察的机枪射倒；这就是1954年阿尔及利亚的塞提夫，这就是法兰西堡，这就是西贡、达喀尔和拉各斯。所有那些曾为保卫法兰西的自由和不列颠的文明而战斗过的黑鬼和阿拉伯人，在凯塔·福德巴的诗中都可发现自己的身影。

但是凯塔·福德巴看得更远。在殖民地国家，殖民主义在战场上利用过本土人之后，又把他们作为训练有素的大兵用来镇压独立运动。退伍军人协会就是殖民地土地上反民族主义的最极端力量之一。作为诗人的凯塔·福德巴是在训练几内亚共和国内务部部长去挫败法国殖民主义组织的阴谋。法国秘密机构企图把退伍军人协会作为其可用的多种手段之一来破坏独立的几内亚年轻的国家。

一个为自己的同胞写作的本土人，应该把昔日的历史用于开发未来的意图，作为唤起行动和基本希望的催发剂。但是，为了确立那种希望并使之付诸形态，他必须参加到行动的行列中，将自己的身躯和灵魂全部投入民族斗争。你可以轻松地谈及天下任何一件事。但

是,如果你决定触及人类生活中独特的一面,它意味着为你的国家带来光明,让你自己和所有同胞站起来,从而看到新的地平线,那么你就必须在肉体意义上付出力量。

本土文化人的职责不在于仅仅面对他的民族文化,而在于民族的全方位整体命运。文化问题毕竟只是民族命运的一个方面。有文化的本土人不能仅仅满足于选择一个他希望的层次或角度去为自己的民族而战。为民族而战首先意味着要为民族解放而战,民族的解放是文化建设的基础。没有什么为文化而进行的战斗在脱离人民的广泛斗争时能够有所发展。举例来说,那些用自己的血肉之躯与阿尔及利亚的法国殖民主义进行斗争的男男女女们,对阿尔及利亚的民族文化并不陌生。当激战正在进行中时,在监牢中,在断头台下,在被征服或被摧毁的每一个法国前哨基地,民族的阿尔及利亚文化都正在现出形状和内容。

因此,我们不能满足于通过探究一个民族的过去以找到能与殖民主义篡改、破坏的企图相对抗的一些永存的成分。为了建设明天,为了保护已破土而出的强健的幼芽,我们必须与人民并肩战斗。民族文化不是民俗学研究,也不是那种相信自己能够发现人民的真正内质的绝对民粹主义。它不是由那些微末琐事构成的。这指的是那些与一直存在的人民的现实越来越脱离的无谓之举。一个民族的文化是全民族的人民在思想领域内通过共同的努力,对创造了他们并维持了他们的生存的过程进行的描绘、辩护和赞颂。欠发达国家的民族文化因而应该立足于这些国家正在进行着的自由解放斗争的核心。那些仍在以非洲—黑人文化名义战斗以及以文化统一的名义召开过多次大会的非洲文化人今天应该认识到,他们的一切努力相加起来只是在做一块隅石和一个大理石棺的对比。

塞内加尔的民族文化和几内亚的民族文化之间没有什么共享的共同命运。但是,同样遭受法国殖民主义统治的塞内加尔民族和几内亚民族却有一个共同的命运。如果像希望的那样,即塞内加尔的民族文化与几内亚的民族文化相似,那么让两国的决策人从相同的立场出发去考虑决定他们的问题也是不够的,包括解放问题、工会问题和经济问题。即使在此情况下似乎也不会存在一种同一的身份样式,因

为,人民的心律和他们的决策人的心律并不是同一的。不可能有两种完全同一的文化。相信有可能创造一种黑人文化就是忘记了“黑鬼”这个说法正在消失,正如创造这个说法的人们看到的那样,他们在经济上和文化上的至高的地位正在被打破。[4]永远不会有一种单一的黑人文化,因为,没有哪一位政治家感到他具有创立多个黑人共和国的使命。问题在于必须了解这些握权者究竟要给人民以何种地位,他们究竟决定建立起何种社会关系,以及他们对未来和人类究竟抱有何种概念。这才是最重要的,其他一切都是骗人的把戏,没有任何意义。

1959年,非洲的文化人在罗马的聚会从未中止过对团结统一的谈论。雅克·拉伯迈南贾拉(Jacques Rabemananjara),这位当时文化统一的调子唱得最高的人中的一员,现任马达加斯加政府的一个部长,居然与他的政府一起决定在联合国大会上反对阿尔及利亚人民。拉伯迈南贾拉,如果你还忠于自己的理想,就早该从政府中辞职并谴责那些声称为马达加斯加人民意愿化身的人。马达加斯加死去的九万阴魂没有给予拉伯迈南贾拉权力在联合国大会上反对阿尔及利亚人民的热望。

只有在人民的斗争中,非洲黑人文化才能获取其内质,而不是在歌唱中,不是在诗歌中或民俗学研究中。森戈尔,他也是非洲文化协会的会员,并曾和我们一道为非洲文化工作过,却并没为命令他的代表团支持法国关于阿尔及利亚问题的提案而有何顾忌。要坚持非洲黑人文化和坚持非洲在文化上的团结统一,首先必须无条件地维护人民争取自由的斗争才能得以实现。如果,一个人没有对非洲文化存在的必要条件的创设给予行动上的支持,换言之,即对整个大陆的解放事业给予行动上的支持,那么,他就不可能真心希望非洲文化的发扬光大。

我在此重申,不会有什么关于文化的演讲或声明会使我们抛弃我们的基本任务:解放民族领土,不断地与任何新形式的殖民主义进行斗争,坚决拒绝加入高层人物互相恭维的迷幻圈子。

原 注

- [1] 列·迪佩斯特的诗《面对蒙昧》(‘Face à la nuit’)。
- [2] 列·迪佩斯特的诗《面对蒙昧》。
- [3] 列·夏尔:《表面上的天赋》(‘Rartage Formel’)。
- [4] 上一次在达喀尔的学院颁奖会上,塞内加尔共和国总统莱奥波尔·森戈尔决定在课程表中增设黑人研究的课程。如果这一决定是出于急于对历史原因进行研究,没有人会批评它。但是如果这是意在创立黑人自我意识,那么可以说这是无视这样一个事实:人们对过去曾轻视各黑人民族大多数人的做法已有了认识。

毛荣运译 杨乃乔校

非洲的一种形象： 论康拉德《黑暗的心灵》中的种族主义

齐努瓦·阿切比

【编者评述】

齐努瓦·阿切比 1930 年出生于尼日利亚东部，是拥有读者最多的非洲作家。阿切比创作小说多部，最著名的要数他在 1958 年发表的小说《崩溃》。除此以外，阿切比还发表了许多评论文章，涉及题材广泛，文笔清新易懂。这里选用的阿切比的文章引起了后殖民主义批评家特别的兴趣，其原因有二：第一，阿切比在整个非洲从事英语写作的作家中有很高的地位；第二，阿切比力图把被 E. R. 赖维斯(E. R. Leavis)称之为代表英国文学顶峰的康拉德排除在英国经典文学之外。这对英国的经典文学是一个沉重的打击。在阿切比看来，康拉德的错误与西方人心中的一种愿望是紧密相联的，即“把非洲看成是欧洲的陪衬物，一个遥远而又似曾相识的对立面。在非洲的映衬下，欧洲本身的优点才能显现出来”。阿切比认为，康拉德在这部不长的作品中扮演了令人欣慰的神话传播者的角色。

阿切比援引了康拉德小说中贬低、歪曲非洲的段落，接着，他提出了以下的质问：这是康拉德自己的观点还是故事中那个叙述者马罗(Marlow)的观点？康拉德的真正意图是不是在讽刺西方人对非洲的看法？阿切比对这些问题的回答是中肯贴切的。他在此借用了英国自由主义传统(这种传统也可以说是被许多后殖民主义批评家视为怪物的欧洲启蒙主义的传统)。的确，比利时的利奥波德王(King Leopold)在刚果的残忍暴行使许多人感到震惊，但是，这些人 与强暴者进行斗争只是为了掩饰他们对人类的漠视。康拉德的作品对这种

思想意识起到了推波助澜的作用。阿切比在该文中的态度非常坦率，他认为康拉德是“一个彻头彻尾的种族主义者”。既然如此，《黑暗的心灵》能被看成是一部伟大的作品吗？回答毫无疑问是否定的。诚然，并非人人都能同意阿切比的观点。尽管如此，他的观点仍然是有说服力的，因为，在殖民小说与所谓的后殖民主义批评领域之间的沟通方面，它起到了关键的作用。此外，细心的读者会发现阿切比的论文在几个重要方面都富于创新意义。他预见爱德华·赛义德在《东方主义》一书中的思想。我们应该注意到：阿切比的论述焦点在康拉德的二元对立的观点上；阿切比认为康拉德是在档案室里创作的；阿切比着重指出了康拉德在描述欧洲声音中沉默的他者，亦即受害者黑人的形象时所用的方式。最后，应注意到阿切比的文章在心理启迪方面的作用。简而言之，阿切比并没有依赖福柯和葛兰西的理论而取得了和赛义德许多相同的成就。

【作者原文】

1974年秋季的一天，我从马萨诸塞州大学英语系去一个停车场。秋日早晨阳光明媚，人们不由得想与过路的陌生人打几声招呼。步履轻捷的年轻人从四面八方涌来，他们中间的大部分人显然是那些踌躇满志的新生。一位与我同路的老人向我感叹如今的大学生是多么年轻。我表示赞同。接着他问我是不是学生。我说不是，是教师。那你教什么？非洲文学。这事听起来滑稽，他说。他认识一个人在不远的大学里教同样的课程，或者非洲历史什么的。他接着说，每听到这事他总觉得吃惊，因为，他从来没想到过非洲还有什么文学和历史。这时候我加快了步伐。“喂，”他最后在我身后说：“看样子我得去听听你的课，看看究竟是怎么回事了。”

几周后，我接到两位中学生从纽约的扬克斯寄来的两封感人的信。在他们老师的指点下，他们刚刚读完我的《崩溃》，其中一个学生对非洲的某一部落的风俗和迷信很感兴趣。

我说这些是想从这些小事中得出一些重要的结论，而这些结论初看上去与这些小事毫不相干。不过，我希望只是初看上去。

那个在扬克斯的年轻人大概是因为太年轻，但我认为还有更深

层次更严重的原因。他显然是对住在纽约扬克斯的本部落人的生活充满着古怪的风俗和迷信一无所知。像那个部落的其他人一样,他认为他应该去一趟非洲才能遇上这类事。

跟我差不多年龄的那个人是不能因为年龄而受到原谅的。更有可能是因为无知吧。但是,我相信这也不仅仅是因为无知,也许是故意为之。牛津大学知识渊博的大不列颠历史学家、皇家教授休·特沃—罗伯(Hugh Trevor-Roper)不也说非洲没有历史吗?

如果说这些话不是因为年轻、没有经验,不是因为缺乏知识,那是因为什么呢?很简单,是由于西方人心中的一种愿望,也可以说是一种需求,即把非洲看成是欧洲的陪衬物,一个遥远而又似曾相识的对立面,在它的映衬下,欧洲优点才能显现出来。

这种愿望并不是什么新鲜货。这倒使我们减轻了巨大的责任感,使我们冷静地看待这种现象。我不想也没有能力用社会和生物科学的方法去分析,只想从一个小说家的角度,对欧洲小说中一部有名的作品即约瑟夫·康拉德的《黑暗的心灵》做出评论。据我所知,这本书比其他任何一本书都更能反应我以上提到的欧洲人之愿望和需求。当然,有无数本书带有这种目的,但它们中的大多数都平淡无奇,都很粗略,如今,已没有几个人为这些作品担忧了。而康拉德无疑是近代小说家中独具风格的伟大作家之一,而且还是一个优秀的说书人,因而,他的贡献自然被归入一个不同的种类——不朽的文学。他的作品不仅被人们阅读,被带进课堂,还被严肃的学者反复研究。如今,《黑暗的心灵》具有稳固的地位,以至一个重要的康拉德学者把该书列入“用英语创作的最伟大的几部短篇小说之一”。^[1]我会在适当的时候再回到这个话题上来,因为,它可能会大大地修正我早先的假设,即谁在我将要讨论的问题中有过失。

《黑暗的心灵》把非洲描写成“另外一个世界”,欧洲的对立面,因此也是文明的对立面。在那里,不可一世的兽行最终嘲弄了人类的智慧和教养。小说开篇描述了泰晤士河在“为养育两岸人民做出了数个世纪的重要贡献后,平静而又安详地走向衰败”。^[2]但是,真正的故事发生在与泰晤士河相对的刚果河畔。然而,刚果河决不是一条荣誉退休的河,它没有做出贡献,也不享受养老金。小说中说到“逆河而上

就像追溯世界最初的起源”。

康拉德是不是在说这两条河截然不同，一条好，一条坏？是的。但是，这不是问题的关键。不是它们的差异使康拉德担忧，而是潜在的亲缘关系、同一祖先使康拉德焦虑不安，因为，泰晤士河也“曾是地球上一个黑暗的地方”。它征服了黑暗，如今是一片光明和祥和。但是，如果它走访原始的亲戚刚果河，那它将冒险听到自己已经被遗忘的黑暗的去，成为原始时期愚昧和疯狂的牺牲品。

这些暗示性的描述构成了康拉德在《黑暗的心灵》中对非洲评价的著名观点。如果对康拉德的观点再仔细思考一下，我们会发现它们只不过是两个含义对立的句子不断地、毫无意义地重复，一句是关于寂静的描写，另一句则是对疯狂的描写。我们可以查看新美国图书馆版《黑暗的心灵》第103页和第105页的两句话：“一种永恒的力量酝酿着一个深不可测的意图”；“轮船缓慢地而又艰难地行进，两边是黑暗的、莫名其妙的狂野”。当然，作者也不时地明智地变换着形容词，比如，把“深不可测的”换成“无法言说的”，甚至“神秘的”等等。

目光敏锐的英国批评家 E. R. 赖维斯早就注意到，^[3]康拉德总是把形容词用于表达那些难以言传的和深不可测的秘密。这样滥用形容词不应该被忽视。许多康拉德的批评家就曾把这看成是文体学方面的问题，而实际上，这关系到是否有良好的艺术准则的问题。当一个作家假装着描写情景、事件及其影响时，实际上却在他的读者中，用情感词汇和其他的把戏狂轰滥炸以混淆读者视线，这比文体学方面的问题更为危险。总的来说，一般的读者都能警觉地看出并能抵制这种不光彩的做法。但是，康拉德选题恰当，不会与读者的心理倾向发生冲突，因此，他也无需去考虑读者的对抗情绪。他为自己选择了一个令人欣慰的神话传播者的角色。

《黑暗的心灵》中最有趣、最发人深省的段落是关于人的描写。我得满足读者的好奇心，从故事的中间部分引用差不多一整页的内容。它讲述的是欧洲的一些人乘船在刚果河上遇到非洲人的那段。

我们是一片史前的陆地上的漫游者。这是一片带着不知名的行星特征的土地。可以想像，我们是继承了一批可诅咒的产业的先行者，它的开

发需以深重的苦难和极度的艰辛为代价。就在我们费力地驾船绕过弯道时，我们突然间看到了灯心草做成的一堵堵墙，尖尖的茅屋顶，听到一阵阵叫喊声，看到一群群纷乱行走的腿，在茂密幽静低垂的树阴下，击着掌，跺着脚，摇晃着身子，瞪着眼。轮船沿着黑暗无边、荒蛮的河岸吃力地行走着，史前的人在朝我们咒骂，对着我们祈祷，向我们表示欢迎——谁能说清他们究竟在干什么呢？我们被隔断了对周围环境的理解。我们像幽灵一般偷偷地驾船行进着，吓得魂不附体，就像那些神志正常的人面对神经内科院里爆发的一场疯狂的暴乱。我们无法理解这些，因为它离我们太远。我们不能记得，因为我们正行走在人类社会初始的一个夜晚，那些被时间隔开的年代，没有留下丝毫的迹象，也没有留下丝毫的记忆。

这似乎不是人间的土地。我们看惯了被征服的锁在镣铐中的怪兽，在这儿，你可以看到如怪兽一般自由行走的生物。就好像不是在人的世界里。那些人——不，不能说他们不属于人类，是啊，怀疑他们不是人类是最糟糕的。这种怀疑会慢慢地涌上心头。他们嚎叫着、跳跃着、旋转着，做出可怕的鬼脸。然而，最使你不安的是他们使你想到他们也有人性——像你一样有人性。最使你不安的是他们发出野蛮狂乱的喧闹声而他们却与你共同的祖先。丑陋，是的，丑陋极了。但是，如果你有足够的勇气，你会承认，对那种毫不掩饰地流露出的可怕的喧闹声，你自心底里有一种非常微弱的回应。你会隐约地怀疑那种声音是有意义的，而你虽然离历史的源头很遥远，但是仍然能听懂它的含义。〔4〕

这就是《黑暗的心灵》的含义所在，也是吸引西方人的魅力之处。“使你震惊的是他们也有人性——像你一样有人性。……丑陋。”

在康拉德给我们概括地讲述了非洲后，紧接着他给我们举了一个具体的例子。这次对非洲人的描述非常独特，不只是移动的腿和圆睁的双眼了。

我不时地看看那个烧蒸汽锅炉的蛮人。他是个驯化了的物种。他能烧旺那个竖立着的蒸汽锅炉。他就在我的下方。天哪，看着他犹如看到一条狗，模仿人穿着裤子，戴着羽毛装饰的帽子，用两条后腿走路，这让你大为感慨。只这么几个月的时间就把他训练成那么能干的家伙。他眯着双眼看着蒸汽压力表，看看水表，显然胸有成竹。他紧闭双唇，可怜的家伙，他头顶上的毛发梳成古怪的式样，两边脸颊上分别饰有三个疤痕。他本应该在

岸上拍着手，跺着脚，可此刻他却在这儿辛苦地劳作，做一个陌生的魔法的奴隶，满脑子装着文明的知识。〔5〕

众所周知，康拉德此处描写有几分浪漫。他可能并不欣赏那些野蛮人鼓掌跺脚，但他认为他们在那个位置上仍有他们的价值，不像以上提到的那个模仿人穿着裤子的那条“狗”。在康拉德看来，事物在它们的位置上是至关重要的。

“优良的人种——野蛮人——都在他们的位置上”，康拉德坦率地告诉我们。当事物离开它们应有的位置时悲剧就会发生，这就像欧洲人离开自己既有警察又有面包的城堡来到黑暗的中心一样。

在故事把我们带到刚果流域之前，作者向我们叙述了这样一个小插曲，以说明事物在自己位置上。

不时地有小船从岸边驶来，给人以暂时与现实接触的感觉。小船由黑人划着。你可以从老远看到他们白色的眼球闪烁着。他们高叫着、大唱着，汗水从他们的身体上流淌了下来。他们的面孔像可怕的面具。这些家伙！不过，他们有骨头、有肌肉、有狂热的生命力、有强烈的运动能量，一如他们海岸边澎湃的波浪那样真实和自然。他们对这种存在不想做任何解释。看他们那般模样是一种极大的安慰。〔6〕

故事结尾时康拉德用了一整页出乎意料地描写了一位非洲妇女。她显然是科兹先生(Mr. Kurtz)的情妇。这位可怕的神秘人物(如果我可以这么说的话)此刻正向即将升天的科兹告别。“她充满野性而又光彩照人，双眼圆睁，动人极了。……她站在那儿静静地看着我们，犹如野蛮本身，优雅的姿态像在构思着一个深不可测的意图。”作者对这个悍妇细致入微的刻画有两个目的：第一，她在她应有的位置上，所以赢得了康拉德特别的赞许；第二，她适应了故事结构的需要。她野蛮的个性正好是那个有教养的欧洲妇女的对照。那个欧洲女人在故事结尾说道：“在黄昏中，她身着黑衣面色苍白乘船向我靠近。她在服丧。……她拿起我的双手低声对我说：‘我听说你要来的’……她对忠贞、信仰和受难有成熟的承受力。”〔7〕在小说中，作者

对这两位女子的态度差别之大,太明显、太直露,已无需细说了。不过,最重要的差别恐怕是作者对其中一个有同情心,而对另一个却没有。显然,康拉德不可能赋予非洲的“这些未开化人”以语言能力,那些人不是说话而是发出“粗鲁的模糊不清的声音”。即使他们之间也只是“相互交换着短促的嘟囔声”。不过,大多数时间里,作者在叙述他们的狂野。在书中,康拉德有两次暂时放弃对疯狂的描写,开始叙述那些人的语言,甚至让那些蛮人说起英语。一次是在这些人野蛮成性到了极点时。“抓住他!”他吼叫着,充血的眼圆睁着,露出一排锋利的白色牙齿。“抓住他,把他交给我们!”“交给你们?”我问道。“你们想拿他怎么样?”“吃掉他!”他毫不犹豫地回答。^[8]另一次是书中那声有名的宣告:“科兹先生——他死了。”^[9]

初看上去,这些例子会被误认为是康拉德突如其来的恩惠,而实际上,它们最能说明康拉德对那些人的攻击。在以上提到的那个吃人的例子中,那种无法理解的嘟囔声作为那些人的语言,还无法满足康拉德的要求,因为他的目的是让欧洲人窥视一下他们心中无法言表的欲望。康拉德认为描写蛮人有两种方法,一是刻画这些哑巴蛮人时要保持必要的一致性;二是用他们自己说出的话作为他们有罪的毫不含糊的证据,这不失为明智之举。在权衡这两种写法后,康拉德选择了后者。至于“站在门廊里的那个粗野的黑人”宣布科兹之死这件事,我认为作者的目的是:科兹,这个文明的孽种,一意孤行地把自己的灵魂献给了黑暗的力量,而且“在这个鬼魅之域中身处高位”,那么,他这个骇人听闻的故事能有什么收尾比宣告他被他所投身的种种力量所杀更好、更恰当呢?

当然,还可以说,《黑暗的心灵》中对非洲的态度不是康拉德的态度,而是叙述者马罗的看法。康拉德对此并不赞成,而是抱着一种讽刺和批评的态度。显然,康拉德似乎费尽了苦心,在他自己与故事的道德世界之间设立了层层防护。比如,故事的叙述者背后还有叙述者。主要叙述人是马罗,但是,他的叙述是面目不清的第三者叙述的过滤。不过,如果康拉德想在他和叙述者的道德和良心的不安之间设立防线,他的良苦用心在我看来是白费了。因为,他没有给读者清楚而又充分地提供可选择的证据,以使我们依此评判他故事中的人物

的行为和观点。倘若康拉德认为有必要给读者提供证据的话，他完全有能力做到。在我看来，康拉德几乎不打折扣地赞成马罗的观点。这恐怕是由于他们的职业相近所致。

马罗不仅是以一个事实见证人出现在我们面前，而且是一个符合英国自由主义传统的有开明的人道主义观点的人。这种传统要求所有正派的英国人都对比利时的利奥波德王在保加利亚和刚果等地的暴行感到震惊。

因此，马罗才会发出下面假装同情和伤感的话：“他们都在慢慢地死去——这是毫无疑问的。他们不是敌人，他们不是罪犯，他们不在人世间——他们是疾病和饥饿的黑色的影子，没有秩序地躺在绿色的密林之中。他们被人们用定期契约合法地从海岸的隐蔽处带出来，迷失于不适宜的环境中，吃着不知名的食物，因此而患病，体弱无力，到这时才被容许爬开去，躺下休息。”^[10]

马罗/康拉德在此处宣扬的开明的思想感动了那个时代英国、欧洲和美洲所有善良的人。他的话在不同的人心中起不同的反响，但是，他的话几乎毫无例外地都回避了白人与黑人之间平等的关键问题。杰出的传教士艾伯特·施韦策（Albert Schweitzer）正体现了这种矛盾态度。他放弃了在欧洲的光辉的音乐和神学生涯，到非洲终生为非洲人服务。他去的地方跟康拉德描述的地方很相似。以下是他那段经常被引用的话：“非洲和我是兄弟，但非洲只是我的弟弟。”故此，他在那儿建了一所适合于小弟弟需求的医院，但是，保健法的标准使人们想起细菌理论用于疾病治疗以前的治疗方法。施韦策之举引起了轰动，于是，传教士们蜂拥而至。即使在他去世后肯定仍有传教士去非洲，以亲眼目睹位于原始森林边缘的兰巴伦纳的惊人的奇迹。

不过，康拉德还不及施韦策的思想开明。不管“兄弟”这个词如何恰当，康拉德没有用。他用的最亲近的词是“亲缘关系”。马罗的黑人舵手胸膛插着梭镖倒下时，他用令人不安的神色看了看白人主子一眼。“他被刺伤时无限深情地看着我。我至今仍记忆犹新——那一瞥犹如在紧要关头要求我确认这种远亲关系。”^[11]这里尤其要注意的是，从来用词都很谨慎的康拉德关心的不是“远亲”，而是有人要求确

认关系。那个黑人向白人提出要求几乎是无法容忍的。正是这种举动吓坏了康拉德,同时,也正是这一点吸引了他的注意:“他们也有人性——像你一样有人性……丑陋。”

我的观点至此已很明确,那就是康拉德是个彻头彻尾的种族主义者。这个事实在批评他的那些文章里没有提到,是因为白人对非洲的种族歧视已经成为习以为常的事。多年来,这个问题被人们忽视了。阅读《黑暗的心灵》的学生会告诉你,康拉德并不像关心由于孤寂和疾病而引起心智衰败的欧洲人那样关心非洲人。这些学生会告诉你,要说康拉德有慈悲心的话,他对那些土著人比对欧洲人更有慈悲心,因为,他在这个故事中着意讽刺的是那些欧洲在非洲的教化传教士们。一个专修康拉德的学生在苏格兰对我说,非洲只是科兹先生心理分裂的背景。

他的话有一定的道理。非洲人可以作为背景和后幕而被排除在人类之外。非洲是一个形而上的战场,在那儿,没有可以被看做人类的人。欧洲人自冒风险去了那样的地方。难道就没有人看出来,这种荒谬而反常的自大,已经使某些人把非洲看成是那些心胸狭窄、精神颓废的欧洲人的心理支柱?这并非问题的关键。问题的关键在于,这种持续多年的观点已经助长了并且还将助长把非洲以及非洲人非人化(dehumanization)的做法。一部宣扬这种非人化,把人类的一个种族非人格化(depersionalize)的小说能被称做伟大的艺术作品吗?我的回答是:不能。我不怀疑康拉德的天赋。《黑暗的心灵》有它优美的段落和篇章。“河流在我们眼前延伸开去,又在我们身后收拢起来,犹如森林悠闲地伸入水中拦住我们返回的路。”小说对欧洲人心理的探索常常是透彻的,非常有洞察力的。但是,所有这些在过去的50年里,都已经被反复地讨论过,而康拉德明显的种族主义思想却没有人提起。现在是时候了。

康拉德出身于1857年。那一年,第一批从英国来的传教士来到我的家乡尼日利亚。康拉德生活在黑人声誉最低下的时代,当然不是他的过错。不过,即使把那个时代所有偏见对康拉德的影响都撇开不谈,他的脑子里仍然有对黑人憎恶的残余。其原因只有康拉德那独特的心理才能解释。他对自己第一次见到黑人的叙述最能说明问题:

“在海地我遇上一个个头奇大的黑鬼，他使我对人类兽行中的鲁莽、狂暴和非理性终身难忘。此后的许多年里，我还在梦中梦见那个黑鬼。”^[12]

康拉德当然与黑鬼有难解之缘。他对“黑鬼”这个词过度的喜爱应该引起心理分析学家的兴趣。有时他对黑色的关注与以下的简短的描述一样有趣：“一个黑色的人影站起来，跨着黑色的长腿，挥舞黑色的长臂。”^[13]这种说法就好像我们曾看到过一个黑人跨着黑色的长腿，挥舞着白色的长臂一样！康拉德竟会这样冷酷无情。康拉德在《一份私人档案》(*A Personal Record*)里记录了跟他在海地遇到黑人的相类似的事情。康拉德 16 岁那年在欧洲第一次遇上英国人。他把此人称作“我的难忘的英国人”，并对他做了以下描述：

他的双腿引起了大家的注意。……像大理石般的光滑，像象牙般洁白，旁观者惊呆了。……人类豪放高雅满足的笑容……照耀着他的脸庞……和那双充满胜利、喜悦的眼睛。走过这儿时，他带着善意的好奇心瞟了一眼，露出坚实洁白的牙齿。……他的白色健壮的腿闪动着。^[14]

非理性(irrational)的爱和非理性的恨在那个天才的心中痛苦地冲撞着。非理性的爱最多会酿成轻率之举，而非理性的恨却会威胁群体的生活秩序。康拉德自然是心理分析学家的一场梦。对他这方面最周详的分析大概是医学博士伯纳德·C. 迈耶(Bernard C. Meyer)。在他的那本大部头书里，迈耶博士追寻每一条可信的线索(有时候是不可信的)用以解释康拉德。他给我们提供了关于康拉德的头发和理发的详细的细节，然而，书中却只字未提康拉德对黑人的态度。就连对康拉德的反犹太情绪的讨论，也没有能在迈耶心中引起任何有争议的想法。这只能让我们得出以下的结论：西方的心理分析学家肯定认为，康拉德之流的种族主义是绝对正常的，尽管弗朗兹·法依在法属阿尔及利亚的精神病院为黑人做过极其重要的工作。

你可能会说，不管康拉德有什么问题，他现在已经死了。这没错。不幸的是他黑暗的心灵仍然侵蚀着我们。这就是为什么一本令人不快、令人悲哀的书会被一个严肃的学者说成是“用英语语言创作的最

伟大的几部短篇之一”；这就是为什么在美国大学的英语系里，《黑暗的心灵》是 20 世纪文学课程中最常被推荐给学生的书。

可能会有人对我此处谈的问题提出两个质疑。第一，取悦于小说中的人物不应是小说的事。我同意这种看法。但我现在讲的不是取悦于人。我在谈论一本用极其庸俗的方式写成的宣扬偏见和诬蔑的书。由于这种原因，人类中的一部分在过去已经遭受了数不清的痛苦和暴行，而且，目前这种情况仍然在许多地方以各种方式继续蔓延，因此，我此处谈的是一个把黑人的人类属性说成有问题的故事。

第二，可能会有人问我，那么说有什么依据，因为康拉德毕竟于 1890 年亲自乘船去过刚果河，而那时候我的父亲还在襁褓中。我怎么可以在他去世 50 年后站出来与他作对？我的回答是：作为一个有理性的人，我不会只因为我本人没有做过这次旅行就接受任何一个别的旅行者的故事。如果，我怀疑此人像康拉德那样带有偏见的话，即使他说他亲眼所见，我也不会相信。我们碰巧从康拉德的传记作者伯那德·C. 迈耶书中看到他这样写道：“在叙述他自己的历史时，康拉德最不准确了。”^[15]

更重要的是，我们至此已经对康拉德描写黑人有了足够的证据。如果愿意收集的话，我们还可以从其他渠道收集到。康拉德的做法或许会使我们觉得康拉德之类的人，除了走进森林搜集素材，折磨马罗和那伙闻风丧胆的人外，还有其他的目的。比如，就在康拉德写完他的小说后，欧洲艺术界一件更有影响的事发生了。不列颠艺术史家弗兰克·威利特(Frank Willet)这样写道：

高庚(Gauguin)去塔希提岛，是在 1900 年前后的数十年里探索非洲文化的最惊人的个人之举。那时候，欧洲的艺术家们渴望着更新的艺术体验。但只是在 1904 至 1905 年间，非洲的艺术开始产生其特殊的影响。有一件艺术品至今仍能说明这一点。1905 年莫里斯·弗拉曼克(Maurice Vlaminck)得到一个面罩。他说德兰(Derain)看到这个面罩时“目瞪口呆”、“大为惊讶”，于是他把它买了下来送给了弗拉曼克，以后又传到了毕加索(Picasso)和马蒂斯(Matisse)手中。他们也大都大为惊叹。这个面具后来被昂

布鲁瓦茨·沃拉尔德(Ambroise Vollard)买了下来,^①用铜铸造了类似的一个面具。……20世纪的艺术革命发展了起来。[16]

在康拉德描写的刚果河以北住着一些土著人也可制造这样的面具。这些人被叫做芳人(the Fang People)。他们无疑应属于世界上最杰出的雕刻家。弗兰克·威利特以上谈的这件事标志着立体派画风的兴起,它为没有活力的欧洲艺术注入了生机。

我举这个例子是想说明康拉德对刚果人的描述是远远不够的,即便是对那些生活在利奥波德王为中非文明建立非洲国际协会的野蛮统治时期也是如此。

有封闭心理的旅行者们,只能给我们讲有关他们自己的事;但是,像康拉德那样开明却患有外国人恐惧症的人,也会让人难以想像地对许多事物视而不见。我这儿稍岔开一点话题。世界上最伟大最无畏的旅行家马可·波罗于13世纪从地中海出发去了远东,并且在忽必烈汗统治的中国度过了20年。回到威尼斯后他着手写他的《世界游记》(*Description of the World*),这部书记载了他对所见到的人、地方和风俗习惯的印象。然而,在他的叙述中,起码有两个漏洞。他没有提到当时欧洲人一无所知的但在中国已经很盛行的印刷术。或许他是根本没有注意到,或许他认为印刷术对欧洲没多大用处。不管什么原因,欧洲一直等到数百年后才由谷登堡(Gutenberg)发明了印刷术。更令人奇怪的是,马可·波罗居然没有提到大约四千英里长的长城,在马可·波罗去中国时,长城就已经有一千多年的历史了。他可能也没有注意到。可是,中国的长城是地球上惟一可以在月球上看到的人类建筑。[17]这足以说明旅行者们是可以视而不见的。

我上面已经提到并不是康拉德首次塑造了非洲人形象。在西方人的心目中这种形象曾是而且现在仍然是非洲人的主要形象。康拉德不过是让他的天赋找到了用武之地。由于某些可以用于细致的心理分析的原因,西方人似乎为自己文明的不稳定而焦虑不安,因此,

^① 按:鲁瓦兹·拉沃尔德(1865—1939)法国著名美术出版商,巴黎画廊的创始人,并举办过塞尚、毕加索、马蒂斯等人的首次画展,著有自传《画商回忆录》(1937)。

他们急需用非洲来不时地与其比较以取得心理平衡。如果文明日益发展的欧洲,不时地回过头来瞧一眼仍然处在原始野蛮时期的非洲,当然,它会更有信心地更充满感情地说:“看在上帝的份上我前进了!”非洲对于欧洲来说,就像道林·格雷(Dorian Gray)的画像与格雷的关系——这位主人必须把他的生理和心理上的种种缺陷卸载到一个载体上,^①他便可以笔直地、潇洒地向前走。结果,非洲是被回避的东西,就像这幅画不得不被藏起来以维护这个人危险的完整性。远离非洲吧!《黑暗的心灵》中的科兹先生本应该注意到这个警告。他心中的潜在的恐惧便会原封不动地依然藏在心底里。可是他傻乎乎的,经不住野蛮的不可抗拒的原始森林的诱惑。结果呢,瞧,他被黑暗吞噬了。

我原打算在这篇论文的结尾处用正面的语气结束。我想利用我处在非洲和西方文化之间的有利条件,建议西方文化可以从非洲吸收一些优点,建议他们摆脱旧的偏见,不用歪曲的眼光和庸俗的神秘感来看非洲,而是把非洲人当作是一块大陆上的人——不是天使,也不是没有进化的人——仅只是人,他们常常极其聪慧,在生活和社会发展中经常创造出巨大成功。然而,就在我反复思考那个被歪曲了的形象时,想到它的吸引力和渗透力,想到西方人心里的顽固不化和刚愎自用,想起西方的电影、电视和报刊,学校里学校外供学生读的书,在教堂里牧师们对着空空的座位祈祷,要给非洲的异教徒送去帮助等等,等等,我于是认识到我无法乐观起来。而且为了让欧洲人对非洲抱着美好的看法,便去向他们讨好,这无论如何也是错误的。最终,只能是搬起石头打自己的脚。虽然,在描述欧洲人对非洲人的观点时,我几次用了“刚愎自用”,但是,实际上他们的态度也许是一种本能的反应,而不是蓄意的。如果是这样,那并不使形势更乐观,而是更糟糕。

比其他刊物更有启蒙作用的《基督教科学箴言报》(*Christian*

① 按:《道林·格雷的画像》(*The Picture of Dorian Gray*)是英国19世纪末唯美主义作家奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde, 1854—1900)的代表作。美少年道林·格雷纵情恣乐,虽然他的外貌毫无变化,但他的画像却一天比一天丑陋。当他用刀刺向了画像时,自己却倒了下去,结果画像再次焕发出了青春的光辉。

Science Monitor) 曾经登过一篇该报教育专栏编辑写的文章。该文讨论了操双语儿童的严重的心理和学习问题,其讨论范围广泛,如在美洲的讲西班牙语的孩子,意大利籍德国移民的孩子以及马来西亚的讲三种语言的孩子。这篇文章所讨论的问题毫无例外都是语言问题。然而,该文却突如其来地指出:“在伦敦,有许多移民的孩子说印度和尼加拉瓜方言和其他一些方言。”^[18]我相信在这样的上下文中,作者犯了术语上的错误几乎是本能愿望的反应。他想低估对印度和非洲的讨论。这一点跟康拉德书中不赋予未开化的人语言能力如出一辙。让这些家伙讲正规的语言太高雅了,让他们说方言土语吧!

在这种情况下,不仅对被歧视的人形象不可避免地有许多伤害,对可以用来纠正错误的语言也有伤害。请看《基督教科学箴言报》中那篇文章提到的“本土语言”(native language)。毫无疑问,在伦敦惟一的本土语言是伦敦方言(Cockney English),而该作者指的是印度和非洲人发出的“声音”。

虽然,需要纠正这种思想的工作看上去太吓人,但是,我相信此项工作不久就会到来。康拉德目睹并且谴责了帝国主义的剥削,但居然看不到使帝国主义的剥削如虎添翼的种族主义。种族主义谣言的受害者们数个世纪以来不得不生活在种族主义使他们世代承袭的非人状态中。他们比任何一个随意来访者都更了解非洲,即使是康拉德那样一个天才作家。

原 注

- [1] 艾伯特·J. 格拉德(Albert J. Guerard),《黑暗的心灵》(*The Heart of Darkness*)的《前言》,纽约:新美国图书馆版,1950,第9页。
- [2] 约瑟夫·康拉德,《黑暗的心灵与神秘的参与者》(*The Heart of Darkness and The Secret Sharer*),纽约:新美国图书馆版,1950,第66页。
- [3] E. R. 赖维斯,《伟大的传统》(*The Great Tradition*),伦敦:恰吐与温达斯出版社,1948年第1版,1950年第2版,第177页。
- [4] 康拉德,《黑暗的心灵》,第105—106页。
- [5] 同上,第106页。
- [6] 同上,第78页。
- [7] 同上。

- [8] 同上,第 148 页。
- [9] 同上,第 153 页。
- [10] 同上,第 82 页。
- [11] 同上,第 124 页。
- [12] 康拉德,引自乔纳·拉金斯(Jonah Raskin),《帝国主义的神话》(*The Mythology of Imperialism*),纽约:兰登书屋,1971,第 143 页。
- [13] 康拉德,《黑暗的心灵》,第 142 页。
- [14] 康拉德,引自伯纳德·C. 迈耶医学博士,《约瑟夫·康拉德:心理分析传记》(*Joseph Conrad: A Psychoanalytic Biography*),普林斯顿,新泽西:普林斯顿大学出版社,1967,第 30 页。
- [15] 同上。
- [16] 弗兰克·威利特(Frank Willett),《非洲的艺术》(*African Art*),纽约,普拉格出版社,1971,第 35—36 页。
- [17] 我得知中国的长城被忽略,是我读了艺术家迈克尔·福尔曼(Michael Foreman)的作品《马可·波罗的旅行》('The Journey of Marco Polo')。该作品于 1974 年发表在纽约《佩格塞斯》(*Pegasus*)杂志。
- [18] 《基督教科学箴言报》,波士顿,1974 年 11 月 25 日,第 11 版。

刘须明译 杨乃乔校

东方主义的再思考

爱德华·赛义德

【编者述评】

在这篇文章中,爱德华·W.赛义德对《东方主义》及前期关于《东方主义》的反馈性批评做了一系列重要的反思(并对1995年新出版的《东方主义》一书奠定了基础)。虽然赛义德很快驳回了在本文第二段所提到的那些批评者的意见,但从总体来看,赛义德认可了关于这本书的许多主要争论。像以往一样,赛义德仍然坚持东方主义的三个方面本质:一坚持西方知识和西方知识以意志与权力(will-to-power)控制世界其余地区这两者之间的密切关系,二坚持殖民主义话语分析的本质必然秉有多学科的交叉性,三坚持东方主义的早期各种传统对当下中东政治有着持继性影响。这些争论在许多方面对当代以色列与巴勒斯坦的各种关系给予了实质性讨论,这使人想到《东方主义》是由《巴勒斯坦问题》(The Question of Palestine,1980)及《论伊斯兰教》(Covering Islam,1981)构成的三部曲中的一部。

此外,这篇文章也表明了赛义德的思想在方法论与政治这两个层面上的重要发展,也为赛义德在《东方主义》和近来出版的著作《文化与帝国主义》之间有时呈现出的差异性铺设了沟通的路径。如在方法论的层面上,赛义德反对某些学者从《东方主义》中推出的批评论述,他认为,批评者不能够有自己的纯粹意志或独立的理解行为,立足于研究对象之外的阿基米德点上。^①另外,还有一些迹象表明,在此之后赛义德将修改他在《东方主义》早期文本中设想的计划与体系

^① 按:“阿基米德点”(Archimedean point)是指阿基米德杠杆原理的支撑点。赛义德在这里以“阿基米德点”来喻指支撑本文思想的关键。

的建构。在主题的层面上,又有三个方面的主要拓展。第一,较之于《东方主义》,主题的范围有了典型的扩大。赛义德承认东方主义的各种历史有着重大的变化,他提供了有着相当细微差异的报告,而不是简单的构想,这个报告文本进一步铸造或修改了所叙述的问题。第二,赛义德现在更为明确地承认对东方主义有一股反抗的倾向,并且这一反抗倾向必定澄显于既是殖民又是被殖民的社会构成中。另外,这篇文章也标明了赛义德关于早期种种反殖民批评分析的认识有着逐渐的发展,其中包括对法侬和赛萨尔的研究。最后,赛义德描述了东方主义与本土主义者(nativist)的对抗性话语(counter-discourse)在二元分立的政治景观中向纵深发展的要素,他建议重构一种人文主义景观,认为这一人文主义景观为颠覆在本体论构想上设置的文化差异性奠定了基础,这样也回避了文化差异性的本体论构想所导致的“可恶的政治”。以下两个极为重要的问题,也许是后殖民批评历程上第一次明晰地确认。从一个方面来说,即怎样在下述两个层面进行协调,一要识别殖民现象的复杂性及以往被殖民者的文化身份,二必须对阻止非殖民化(decolonization)的种种障碍进行反抗,并寻求共同的立场。从另一个方面来说,即怎样超越“可恶的政治”,对殖民压迫状态下的历史真实性给予翔实的描述。

【作者原文】

我要提出的问题有两组,第一组都源于《东方主义》所引出的普遍争议,^[1]在这两组问题中最为重要的有:如对他者的各种文化、社会和历史的描述,权力与知识之间的关系,知识分子的角色,以及一系列方法论问题,诸如不同种类的文本之间的关系,文本与语境之间的关系,文本与历史之间的关系。

但是,我首先应该就几个方面做出申明。第一,我将使用的“东方主义”概念很少涉及我的著作《东方主义》,而更多地涉及与本书相关的一些问题。此外,事实将证明,我的讨论将涉及知识分子和政治领域,这个领域是《东方主义》和此后完成的研究所涵盖的。我并不想于此给《东方主义》出版之后通过阅读此书了解我的读者强加义务,我提及此书只不过是引出这样一个事实,即自从撰写《东方主义》以

来,我认为我自己一直着眼于那本书中最初使我感兴趣的问题,当然这些问题离解决还相当遥远。第二,我不希望人们认为这是由当下的时机赋予我的特权——当然,我要感谢这一时机——这一时机为我回答批评者提供了一种尝试。幸运的是,《东方主义》引出大量的评论,而且绝大多数评论是正面的及具有指导性的,但也有相当一部分是敌意的,某些评论(可以理解)是具有辱骂性质的。但事实上,我还没有对见诸著作或口头表达的各种评论进行消化和理解。相反,我已经掌握的是我的批评者中某些人提出的问题和答案中的某一部分,因为他们是奏效于集中一个论点来攻击我的,这一部分就是我在以下评论中将对投入思考的问题。其他一些人——正如我把日耳曼东方主义(German Orientalism)排除在外一样,没有人指明我曾把它包括在内的原因——曾直率地攻击我浅薄或平庸,至于对他们做出回应,似乎没有什么意思。同样,在他者的批评中,丹尼斯·波特(Dennis Porter)宣称,我的观点是非历史性的和前后矛盾的,如果在他的观点中表现出的一致性(无论这个概念意指什么内涵)的确经得起精确的分析,那么他的观点才会更有意义;至于批评我的观点是非历史性的,我认为这种指责只是断言,而无证据。

现在,让我在这里对我所将要涉及的两组问题做一次略述。作为思想与专业知识的一个部类,当然东方主义关涉几个相互交叉的领域:第一,关涉在欧洲与亚洲之间正在变化的历史与文化关系,即一种有着4000年历史的关系;第二,关涉西方把各种东方文化与传统研究作为一门科学的学科,这门学科早在19世纪初叶就开始了;第三,关涉对称之为东方世界之当下某个具有重要性及政治紧迫性地区意识形态方面的各种猜想、印象和幻想。东方主义在这三个方面呈现出的相对共同标准是区分西方(occident)与东方(orient)的界线,我曾经指明,这与其说是自然的事实不如说是人为的产物,我曾把它称之为想像的地理学。然而,这既不是说东方与西方之间的界限是不变的,也不是说东方是一个简单的虚构,需要强调的是,如同维柯(Vico)称之为多民族世界理论的几个方面,东方和西方是人为制造出的事实,这个事实必须作为构成社会整体的成分来研究,而不是作为上帝的或自然的世界来研究。因为社会的世界包括正在从事研究

的人或主体,同时也包括正在被研究的客体或领域,把这两个方面同时融涵在任何关于东方主义的思考中是非常必要的。显然,从前后两个方面来讲,第一如果没有这些东方学研究者(orientalists),第二没有这些东方人(orientals),也就没有东方主义。

对被称之为东方主义问题的理解,远不是粗略的政治上的理解,在现实中,这对于任何阐释理论或阐释学来说都是一个基本事实。这也正是我想要思考的第一组问题,有人极不愿意在政治或伦理抑或认识论的种种语境下讨论东方主义问题,尽管这些语境从属于东方主义。那些东方问题专家自己便持这种观点,那些曾撰文评述我的著作的职业文学批评家们也同样如此。既然就我来说,对东方主义政治起源的真实性及其持续的政治现实,似乎不可能淡然处之,所以我们有义务立足于知识和政治的立场上,研究对东方主义政治学的抵抗,这一抵抗充分地表征了恰恰被否定的观点。

如果说,第一组问题所涉及的是从局部争论的立场再思考东方主义的种种问题,如在原理和推论的背景中,谁为怎样的读者及带着怎样的目的撰写或研究东方;那么,第二组问题则把我们带入一个更为宽阔的争论空间中。这些争论最初是在方法论上提出的,然后由于一系列设问而更加尖锐了,即知识的产生怎样才能够最好地为公共目的服务,而不是为派系目的服务,在深深铭刻着权力的种种政治、权力的种种思考、权力的种种位置及权力的种种策略背景下,怎样才能够产生一种自由和没有强迫性的知识。在关于东方主义的方法论与道德论的再思考中,我将有意识地暗示一系列类似的争论,这些争论是由女性主义或女性研究、黑人或种族研究、社会学家和反帝国主义研究经验提出的。这些研究者都把以前没有被代表或错误被代表的人类群体之权力当做他们的出发点,他们在由政治与知识的定义把他们通常排除在外的领域中,为自身辩护并代表着他们自己,同时在这个领域中,他们的指意和陈述功能是被剥夺的,他们的历史真实也是被蔑视的。简言之,在这样一种更为宽阔的、自由论者的视界中对东方主义进行再思考,为获取一种崭新的知识,至少需要创造一个崭新的目标。

但是,现在还是让我回到我最初涉及的局部问题那里去。作者们

的事后聪明在他们中间不仅激发出一种懊悔的感觉,懊悔他们能够或应该做却没有做的事情;而且给予他们一种更为开阔的视界来理解他们所做的东西。而对于我来说,几乎每一位撰文对我的著作进行批评的学者都促进我,使我获得这样一种更为开阔的认识,也包括那些批评者——无论正确与否——把我的著作视为阿拉伯—伊斯兰教世界当下辩论、冲突与争论之阐释的一个部分,视为与美国和欧洲相互影响的那样世界。当然,毫无疑问——在我相当有限的生涯中——作为一个东方人的意识总是冲击着我的青少年时期,这一时期我生活在殖民的巴勒斯坦和埃及,虽然我抵抗这一意识所带来影响的动力,是在独立的后二战(post-World War II)时期令人振奋的气氛中形成的,在这一时期,阿拉伯民族主义,纳赛尔主义(Nasserism),^①1967年的战争,巴勒斯坦民族运动的崛起,1973年的战争,黎巴嫩内战,伊朗革命及其恐怖的余波,这一系列惊人的跌宕起伏既没有终结,也不允许我们对它们那相当革命的冲击力有充分的理解。

这里有趣的是,要企图理解这个世界的一个地区,无论有多困难似乎都具有两个主要特征:第一,不断地处在变化中;第二,企图掌握某一个地区的人,没有一位能够通过纯粹意志或独立自主的理解行为,站在变动之外的某一个阿基米德点上。也就是说,广泛地理解东方尤其是理解阿拉伯世界的原由正在于:首先,这一原由说服了你,并迫切地祈求你的注意,不论是出于经济的、政治的、文化的原因,或是出于宗教的理由;其次,这个原由也是对中庸的、不偏不倚的或一成不变之定义的挑战。

同样,在文学的文本读解中,类似的问题屡见不鲜。比如,在每一个时代,人们都要重新读解(re-interpret)莎士比亚,尽管存在着许多可靠的莎士比亚著作的版本,但不仅因为莎士比亚在变化,而且也因为自从16世纪末以来,编撰莎翁作品的编辑们,没有任何一位可以提供这样一个恒定的和权威的客体作为独立的莎士比亚,诸如在莎翁的作品中饰演各种角色的演员们,把莎翁置放在其他各种语言中

^① 按:“纳赛尔主义”是指埃及前总统 G. A. 纳赛尔(G. A. Nasser)关于阿拉伯国家民族独立的主张和政策。

的翻译家们和那些成百亿万曾经阅读过莎翁的读者或观看过莎翁作品公演的观众,也是如此。从另一个方面讲,认为根本就不存在着独立的莎士比亚,每一次对莎士比亚的阅读、表演或撰文评论都是对他的重构(re-constituted),这种观点也实在是太多了而无须一说。事实上,莎士比亚栖居在一种习俗的或文化的生活中,正是这种生活及其他因素造就了莎士比亚是一位杰出的诗人,造就了莎士比亚是30部精彩剧作的原初作者身份,也造就了莎士比亚在西方所具有的极为经典的权威。我在这里提出的观点是一种初步的想法,文学文本作为一种相对固定的客体,人们通常认为它是通过读者的注意力、判断、学识与活动之相互影响的历史时刻,而获得它的某些特性。但是,我发现这样的特权很少奏效于东方、阿拉伯或伊斯兰教,主流学术思想以为,东方、阿拉伯或伊斯兰教分别或整体地被定义在一个固定的客体地位上,这个客体地位时时被西方强大的视域所注视着,以致形成一个凝固不变的客体。

如我的著作被许多人所认为的那样——完全不是为阿拉伯或伊斯兰教的一种捍卫——我的论辩认为,除非作为给予阿拉伯或伊斯兰教存在的阐释共同体(communities of interpretation),否则阿拉伯或伊斯兰教两者都不存在;同时,我的论辩又认为,像东方主义自身一样,每一种指称代表着种种利益、要求、计划、企望和言语,这一切不仅处在激烈的冲突中,而且处于公开的斗争状态下。阿拉伯与穆斯林作为东方的部分,像标签一样,如此浸淫于种种意义中,又如此受制于历史、宗教和政治的定义,以至于今天人们在使用这些标签时,非常关注这种激烈争论的调解,这种激烈争论的调解遮蔽了这些标签指明的客体——如果它们完全存在的话。

我想极少有人认识到这一点:由一个派别炮制的评论越多,往往这些评论被另一派否定得越多;无论是阿拉伯人还是穆斯林讨论阿拉伯主义或伊斯兰教的意义,或无论是一位阿拉伯人还是穆斯林与一位西方学者争论这些名称,事实都是如此。有人企图说明没有任何事物能够越出阐释的领域之外,或就在阐释的领域之外,甚至是一个简单的叙述标记;他们几乎确信已经发现了一位对手,这位对手认为科学与学识的建立是为了超越阐释的多意性,同时认为事实上客观

真理就是这样达到的。较之于反对东方人的那些为数不多的政治表达,这样一种主张要更多一些,在这一声言反对一种东方主义的权威和客观性时,当然这种东方主义与众多栖居于东方的欧洲殖民者有着密切的联系,所以这一声言更具政治性。实际上,我在《东方主义》一书中所说的观点,在我之前已经由许多学者表述过了,如 A. L. 梯拜威(A. L. Tibawi)、阿卜杜勒·拉鲁依(Abdullah Laroui)、安瓦尔·阿卜戴尔·玛莱克(Anwar Abdel Malek)、泰尔莱尔·艾赛德(Talal Asad)、S. H. 阿拉特斯(S. H. Alatas)、法依和赛萨尔、K. M. 潘尼卡(K. M. Pannikar)和罗密拉·泰普(Romila Thapar)。这些人都曾经遭受过帝国主义和殖民主义的蹂躏,东方研究的这样一门学科使他们能够向欧洲阐述自己的观点,另外,在向这一学科的权威、起源和设立的挑战中,这些学者也正在对他们自己进行阐释,这一阐释的内涵要比这一学科赋予他们的意义更为丰富。

但这并非全部,对东方主义及把东方主义作为其中一个组成部分的殖民时代之挑战,是一种指向沉默的挑战,这种沉默被作为一种客观而强加于东方。东方学是一门综合的学问,在这个范围内,东方正是由这种综合的品质构成,然后被介绍到欧洲去,东方主义是一种科学运动,这一科学运动与经验主义政治学领域中所秉有的相似性,就是东方的殖民积累是依凭于欧洲而获取的。因此,东方不是欧洲的对话者,而是沉默的他者(silent other)。大约从 18 世纪末以来,东方是一个遥远而富饶的国度,也正是在这一时期,欧洲重新发现了东方,东方的历史已经是一种具有古老悠久感和独特性的范例了。这一范例的各种功能诱惑着欧洲在种种承认或认同的行为中表现出众多的兴趣,但是由于欧洲自身工业、经济和文化的发展,欧洲源于这种发展的前行似乎使东方远远地落在了后面。东方历史——对于黑格尔(Hegel)、马克思(Marx)来说,对于后来的伯克哈特(Burkhardt)、尼采(Nietzsche)、斯宾格勒(Spengler)和历史上其他的主要历史哲学家来说——对他们描绘伟大时代的一个地区来说,是很有用的,当然这个地区必须是处于落后状态。文学史学家已经进一步注意到,在所有种类的审美创作与人物塑造中,人们习惯地按照一种西方化的轨迹来看视东方,例如这一现象在济慈(Keats)和荷尔

德林(Holdlin)那里已经被发现了,东方拱手让出她在历史上对世界精神所做出的卓越性与重要性,这一世界精神正在远离亚洲向欧洲行进。

作为原始状态,作为古老年代时期欧洲的原型(antetype)、作为欧洲人之理性从其发展而来的丰饶前夜,东方在事实上已无可挽回地退却,成为一种古老化石的范型。欧洲人类学(anthropology)和人种学(ethnography)的起源正是创立于这种彻底的差异,就我的学识来说,作为一门学科的人类学还从来就没有涉及固有的政治局限,这一政治局限是人类学假设的无偏见的普遍性。顺便说一下,这就是约翰尼斯·费边的著作《时代与他者:人类学如何制定其目标》既是如此超群,又是如此重要的原因,较之于克利福德·吉尔茨(Clifford Geertz)提出的那些关于阐释循环(hermeneutic circles)的标准而严格的合理阐释与自鸣得意的陈旧理论,费边努力把人类学家的注意力及时地转向各种矛盾、权力和发展上,这些矛盾、权力和发展即处在人种史学家和他(她)所设立的目的之间,费边所做出的重要努力是非常卓越的。无论如何,从东方主义中脱离出来的绝大多数,恰恰是抵抗东方主义者意识形态和政治侵犯的历史,这种压制或抵抗的历史又回过头来,对东方主义进行种种批评和攻击,而东方主义始终在论辩中被这些评论描述为一门帝国主义的学科。

然而,东方主义在意识形态与实践两个层面引起了许多批评,至少就这些批评者所涉及的种种目的来说,在这些批评之间所产生的分歧非常宽泛。一些人攻击东方主义是关于一种或另外一种本土文化强硬声明的序幕;这些人是本土主义者。另外一些人则批评东方主义是一种或另一种政治信条进行攻击的防范;这些人是民族主义者。另外还有一些人批评东方主义歪曲了伊斯兰教的本质;这些人大概是原教旨主义者(fundamentalist)。^①虽然我总是力图保持一种批评的感觉或反思的超然,但在这些观点之间,我将不做出裁决,除了说

^① 按:在宗教教义的获得层面上,“原教旨主义者”绝对相信《圣经》文本的记载为真理,在阐释学的意义上主张追寻《圣经》文本的绝对原初意义,从而排斥受科学知识影响的现代基督教思想。西方学术界把这样一类人称之为原教旨主义者。

对于现实的、真实的或真正的伊斯兰教或阿拉伯世界这样一个主题，我一直在明确地回避表明自己的立场，除了对于牵涉党派、团结或同情的冲突，我仍要做出评论。与近来东方主义的批评者相同，我认为有两个方面是特别重要的，第一，一种精确的方法论守护，这种守护很少把东方主义解释为一种批评的方法，而是解释为积极的方法，所以要使东方主义成为精心观察的学科。第二，不允许在没有挑战的状态下隔离和限制东方主义的决心。我自己对第二点的理解已经使我处在这样一种位置上，即完全拒绝像“东方”与“西方”这样的指称。但这也是我将在下面转向的话题。

就那些东方学研究者怎样认定他们的角色而论，东方主义之批评者的批评者无论是进一步确定东方主义话语中的绝对权力，还是时时呈现出勇气，他们是在一种坦率及理性的交流与东方主义的批评者进行论战的。关于分裂的种种原因是不证自明的，一些原因与权力和时代有关，也与惯例或行会的自卫有关，另外一些原因则与宗教的或意识形态的信念有关。无论事实被承认与否，这一切都是政治，只是人们不是这么容易识别且承认而已。如果援引我自己的一个例子来说，尤其当我的一些批评者同意我所争辩的主要前提时，他们就趋向求得阿谀者的支持了，这位阿谀者即是他们认定的那些杰出的人物之一：马克西姆·罗丁森(Maxime Rodinson)，此人即是所谓“科学东方学研究者”。在努力压倒东西方之间令人厌恶的差别，在努力制服阿拉伯与西方真理之间令人讨厌的差别等类似这样的现象时，当下所有的东方主义的批评者一直十分明确地使用像马克思主义或结构主义这样的“西方”批评，尽管事实如此，这一景观有助于对李森科主义发动攻击，^①李森科主义是一种毫无证据的宣称，其潜在于对“西方人的东方主义”(Western' Orientalism)提出反对的穆斯林或阿拉伯人的论辩术中。

研究方向是阿拉伯人和伊斯兰的合格专业人员中，有许多是可

^① 按：李森科主义(Lysenkism)与正统的遗传学相对，坚持体细胞及外界环境的影响对遗传起主导作用一种生物学说。英文也写为“Lysenkoism”。

以依赖的成员,对于蛮横地攻击一门令人敬畏而从前无懈可击的学科,他们是很敏感的,他们若不是逼进一种严酷的、绝大多数在知识上空疏及意识形态中的蓄意反击,他们已经完全拒绝承认任何政治。虽然我说我在这里不应该对这些批评者给予回应,但是我还是必须提及对我的几个诋毁,因为这几个诋毁是比较典型的,这样以便使你们明白东方主义一直在扩展它在 19 世纪的讨论,并且这一讨论的扩展涵盖了在 20 世纪末全部可能发生的一系列事件,这些全部可能发生的事件之与东方主义的讨论在数量上是成比例的。从 19 世纪思想所延伸来的这一切,是一位正在回应东方主义各种声明之东方人的荒谬事态。由于批评的自我意识流露于细微的踪迹,使绝对缺少思考的反理性主义(anti-intellectualism)处在放纵和泛滥状态,因此就我的经验而言,还没有人取得过伯纳德·列维斯(Bernard Lewis)这样傲慢的自信。虽然,伯纳德·列维斯那种几乎是纯粹的政治利用没有多少价值,但是,我还是要更多地提及它。在他的一系列文章和那本特别经不起推敲的著作《穆斯林对欧洲的发现》(*The Muslim Discovery of Europe*)中,伯纳德·列维斯一直忙于回应我的论辩,他坚持认为西方关于他者社会知识的追寻是独特的,坚持认为这种追寻是由于纯粹的好奇心而激发的,同时又坚持认为,比较而言,穆斯林既不能够得到关于欧洲的知识,也对其不感兴趣,好像欧洲的知识是惟一的可以接受的判断标准或具有真理性的知识。伯纳德·列维斯的争辩在表象上似乎出自于学者的那种不关心政治的无私,然而也在此刻,他已经成为一位权威,他的权威性正是依凭于他的反伊斯兰教、反阿拉伯、犹太复国主义者(Zionist)和冷战的十字军东侵,上述这一切被一位挂着一副温文有礼之虚饰面具的狂热分子全部占尽,并且,这一切与“科学”和正受到赞美的列维斯之观点似乎没有什么关系了。

像丹尼尔·帕蒲斯(Daniel Pipes)这样较为年轻的理论家与东方主义者,他们不仅虚伪,且又没有批评能力。帕蒲斯的专著《上帝之路:伊斯兰教和政治权力》(*In the Path of God: Islam and Political Power*)已经证明,他的专业不是全然服务于知识,而完全是在帮助

一个具有侵略性和干预性的国家——美国，在他的这部著作中，帕蒲斯帮助界定了美国的种种利益。即使我们把帕蒲斯在理性上总结出的具有诽谤性的归纳置于一边，当然这一归纳允许帕蒲斯谈论伊斯兰教的混乱、自卑感和防御性，好像伊斯兰教是一件不起眼的东西，好像伊斯兰教那种不是缺席就是给人印象一般的特性是非常次要的，但我仍认为，帕蒲斯的著作为东方主义独一无二的恢复力提供了证据，为东方主义在文化方面隔绝于其他地区的知识发展提供了证据，也为东方主义旧式的飞扬跋扈所给出的陈述和断言之缺少逻辑和论证提供了证据。虽然某位学者认为一本关于伊斯兰教复兴的书已经暗示了宗教复兴其各种风格的平行和相关的发展，比如在黎巴嫩、以色列和美国，但我对世界任何地方的任何权威，在今天带着暴力与自由的结合来讨论犹太教或基督教，表示怀疑，帕蒲斯对伊斯兰教的讨论正是在暴力与自由的结合中承诺了自己。好像并不是任何地方的任何人将在同样的段落中，都可能用点金术的方法把谣言和道听途说转换为“事实”，用帕蒲斯自己的话来说，他正在为“谣言、道听途说和其他一些微不足道的根据”都是惟一的证明而书写，帕蒲斯正是依赖那些所谓的“事实”，来降低他所掩饰的每一件实情的重要性。这是一种与高水平之东方主义极不相匹配的巫术，虽然帕蒲斯对帝国主义的东方主义表现出遵从和屈服，其实他既没有不偏不倚地把握住帝国主义之东方主义的真实，也没有不偏不倚地把握住帝国主义之东方主义的虚伪。对于帕蒲斯来说，伊斯兰教是一种动荡不安的、危险的买卖，是一场介入西方和扰乱西方的政治运动，另外，伊斯兰教在世界各地都引起了暴乱和狂热。

除了“穆斯林自己是建构自己历史的祸源”这一论题之外，帕蒲斯这部著作的核心，不简单是他自己与里根(Reagan)之美国的政治关系这两者之间非常有益的理解。在里根执政的美国，恐怖主义和共产主义不知不觉地蜕变为穆斯林的炮手、狂热者和反叛者之大众传媒的形象。在《上帝之路》这部专著的篇章中，帕蒲斯散见于各处提及伊斯兰教自我表现、自我理解和自我意识的无能，赞美像 V. S. 奈蒲尔(V. S. Naipaul)这样的目击者散见于各处，这些目击者对伊斯兰

教的理解是如此的有用和聪明,当然,也许这就是人们最为熟悉的东方主义主题。这些东方主义主题无法表达他们自己,所以它们只有被他者们(others)表达,他者们对伊斯兰教的了解远远超过伊斯兰教对自己的把握。现在经常存在着这种情况,在不同的方法中,其他人比你自己还了解你自己,于是可能会因此产生很有价值的洞察力。但是把这种情况称之为当局者迷旁观者清这一永恒的规律,那就是另一件事了。注意在伊斯兰教的见解与旁观者的见解之间不存在一种交流的问题,即不存在对话、不存在讨论,不存在相互认同。由于西方决策者及其忠实的仆人都西方人、白人和非穆斯林,因此我们可以据此断言他们的本质。

现在,我认为这既不是科学,也不是知识,更不是理解,这是一种权力的表述和一种相应绝对权威的宣称。这一观点的建构源自于种族主义(racism),对于一位已经准备预先谛听那些强有力之真理的听众来说,这一观点的提出是比较可以接受的。帕蒲斯为他的一大群代言人辩护说,对于他们来讲,伊斯兰教不是一种文化,而是一种令人厌恶的东西;在帕蒲斯绝大多数读者的意识中,他们将把帕蒲斯所言说的关于伊斯兰教的表述,与六七十年代发生的一系列令人厌恶的运动联系起来——黑人、妇女、后殖民的第三世界国家,这些运动曾颠覆了美国在联合国教育科学文化组织(UNESCO)和联合国这些地方所保持的稳定,并竭力指摘穆尼罕(Moynihan)参议员与珂克帕璀克(Kirkpatrick)夫人。并且,帕蒲斯——那些与其志趣相投的东方主义者和专家们,他们都是帕蒲斯分子——对纲领又是一无所知。在帝国主义和一位挨骂者的语境下,帕蒲斯是完全不会去理解伊斯兰教的;帕蒲斯也完全不会愿意利用这部在不同的历史与社会讨论伊斯兰教且给人印象深刻的新著;帕蒲斯也不会注意在批评理论中、在社会科学与人文研究中和在阐释哲学中的极大发展;帕蒲斯更不会投入哪怕是微小的精力来了解在伊斯兰世界产生的具有巨大想像力的文学。帕蒲斯只是顽固地、明确地与那些殖民地的东方主义者们(colonial orientalists)密切合作,像斯诺克·贺格荣基(Snouck Hurgronje)之流,也厚颜无耻地与前殖民地的(pre-colonial)叛徒们进行

密切的合作,像 V. S. 奈蒲尔之流,以至于他可以从国务院和国家安全委员会之鹰巢的视点来随意审度和评定伊斯兰教。

我花费了这么多的时间来谈论帕蒲斯,就在于他有助于关于东方主义大政治背景许多论点的提出,按惯例,东方主义的大政治背景是被那位主要发言人所提出的某种论断否定和压制着的,这位主要发言人就是伯纳德·列维斯。伯纳德·列维斯曾厚颜无耻地割裂东方主义与欧洲帝国主义有 200 年的合伙人身份的关系,取而代之的是把东方主义与现代的古典语文学(philology)及古希腊、古罗马文化联系在一起。提及东方主义的大政治背景是非常有价值的,这个大背景包括另外两种成分,用我的话来简短地说,第一就是近来(但目前无法确定)巴勒斯坦运动的突显,第二是在美国和其他地区的阿拉伯人以示威抵抗来反对在公共场合对他们的描述。

至于巴勒斯坦的争端也曾在下述两方面之间展开,一方面是巴勒斯坦问题及其与犹太复国主义命中注定的冲突,另一方面是东方主义行会作为一种专家社团及其行规等级意识,保护他们的领地和资格免受外部的彻底检查,就反对我的东方主义批评。这两个方面占有相当的敌意。这里的反讽(irony)是很丰富的,我将限制自己,仅举少数例子而已。有一位东方主义者公开攻击我的著作的现象是值得思考的,他在一封私人信件中告诉我,不是因为他不同意我的观点,正相反,他感觉到我所说的是公正的,只是他不得不维护他的职业荣誉而已!!或者,让我援举一个逻辑关系来做一个说明,这一逻辑关系是由我在《东方主义》一书中所提及的两位作者建立的,他们是瑞南和普鲁斯特(Proust),这两位学者的立场恰恰设定在畏伊斯兰教恐惧症(Islamophobia)和反犹太主义(anti-Semitism)之间的。^①在这里,人们曾期望许多学者和批评家能够看到这样一种局面,即现代基督教的西方对伊斯兰教的敌意在历史上与反犹太文化主义一同延续下来,产生于同一发源地,并且哺育于同一条河流;人们也曾期望许

① 按:“Islamophobia”,这个概念更为详细的内涵就是因对伊斯兰教的畏惧而产生一种心理恐惧。

多学者和批评家看到,东方主义关于正统、教义与戒律之程序的批评,促导了我们扩大对反犹太文化主义的理解。这样一种关系从来就没有被批评家提出过,批评家仅在东方主义的批评中看到,他们有机会为犹太复国主义辩护,有机会支持以色列和有机会对巴勒斯坦的民族主义发动攻击。正如以色列评论员丹尼·鲁宾斯坦(Dani Rubenstein)所评论的,关于这个问题的诸种原由巩固了东方主义的历史,如以色列对西岸与加沙(Gaza)的占据,以色列对巴勒斯坦社会的破坏,及犹太复国主义者对巴勒斯坦民族主义的持续袭击,这些都是直接由东方主义者们领导与配备工作人员的。然而在过去,正是欧洲基督教东方主义者们(European Christian Orientalists)以种种论辩来提供欧洲文化,目的是为了殖民与镇压伊斯兰教,同时也为了蔑视犹太人。当下,正是犹太人的民族运动产生了一批殖民官员的核心骨干,他们关于伊斯兰教世界之意识形态或阿拉伯世界之意识形态的思辨论题,是被贯彻在巴勒斯坦的阿拉伯人之行政中的,也产生了一个在白人——欧洲——民主中受压迫的少数民族,这个白人——欧洲——民主也是以色列。鲁宾斯坦带着一种悲伤指出,希伯来大学的伊斯兰教研究系已经培养出一个个具有殖民特性的官员与阿拉伯专家,^①也正是这些官员与专家管理着那些被占领的地域。

在这个思考中,一个更为深刻的反讽应该提出:正如那些犹太复国主义者曾经把捍卫东方主义与反对东方主义的批评者解释为自己的职责,一些阿拉伯民族主义者曾经做出一个令人备感滑稽的努力,他们把东方主义者的争论看视为增强美国控制整个阿拉伯世界的帝国主义阴谋。根据这个引起争论但又似乎极为不合理的方案,我们得知东方主义批评家原来完全不是反帝国主义者(anti-imperialist),而是具有掩饰性的帝国主义代理人。下一步的建议就是,对帝国主义进行攻击的最佳方法不是成为一位东方主义者,就是对帝国主义不要发表任何具有批评性的言论。但是,在这个阶段,我承认我们已经离开了这个真实的世界,来到一个如此非逻辑的和混乱的世界,以至于

^① 按:希伯来大学(Hebrew University)在以色列的耶路撒冷。

我无法佯装不了解它的构造或意义。

文化之间既不平衡又无可救药的世俗关系,作为一种令人忧虑的现实,构成了东方主义讨论的主要基础。这把我们带到刚才我所提及的那个观点上,即前不久阿拉伯和伊斯兰教所做出的种种努力,这些努力绝大部分是善意的,但是有时这些努力也是由那些不受欢迎的政体而促发的,在把公众的注意力吸引到西方传媒所表现阿拉伯或伊斯兰教的劣质方面,这些政体把他们的法规滥用转向详细的审查,为此他们努力增进所谓伊斯兰教与阿拉伯的形象。众所周知,种种平行的发展已经在联合国教科文组织发生了,在这里,围绕着世界信息秩序的争论——及由各个第三世界政府及社会主义政府提出的关于这个组织改革的各种建议——已经在重要的国际争辩范围中展开了。首先,这些争论的绝大部分证明了这样一个事实,知识或信息的生产,及种种传媒形象的生产没有被平均分配:其产地及其巨大权力的中心,在划分的两端被设定在一直引起争论的被称之为宗主国的西方。第二,在这些弱小的党派与文化中产生的令人不愉快的事实,使这些弱小党派与文化加强了对一事实的把握,即尽管在这个世界上存在许多不同的分歧,但只有一个世俗的和历史的世界,无论是本土主义(nativism)、神学的干涉、地方主义(regionalism),还是意识形态的烟幕,都不能够使不同的社会、文化与人民相互隐瞒,特别是不能够使不同的社会、文化和人民与那些为了种种政治和经济的目的带着权力与意志透视他者的人相互隐瞒。然而第三,在我看来,这些落后的后殖民国家,其中许多和他们忠实的知识分子都得出了错误的结论,在实践中,这一系列错误的结论不是在源头上企图把一种控制施加于知识的产生,就是在世界范围的传媒经济交融中,企图增进、加强与改善当下的各种传媒形象,而没有做任何事情改变他们从此而来于此而基,达到某一程度的政治景观。

这些探讨的缺憾显然冲击着我,然而在这里,我不想调查那些事态,如为了各种短命的公共关系假象而浪费的大量石油——美元,又如在许多正式的殖民地国家中所发生的不断加强的镇压、人权虐待及彻底的流氓主义,所有的这些都是在国家安全及与新帝国主义

(neo-imperialism)的斗争名义下发生的。我特别想说的是,在近来由东方主义批评这一相对弱小的力量提供的语境下,这么大的一个问题应该被付诸解决,而且在政治与批评的层面上,我们怎样能够谈论这种不仅是反动或是消极的脑力工作。

最后,让我来到第二个部分。就我看来,这一系列问题源于东方主义的再思考,并且也更具有挑战性,也更有意义。唯历史主义是东方主义的遗产之一,^①的确也是东方主义的认识论基础之一,这一观点是由维科、黑格尔、马克思、兰克、狄尔泰和其他人提出的。唯历史主义认为,如果人类是由男人女人共同创造的历史,那么,在一个被给定的阶段、时代或过程中,这个历史就应该作为一个复杂的整合体而被历史地理解。就特殊意义上的东方主义与普遍意义上欧洲关于其他社会的知识而言,唯历史主义的内涵意味着,一门与人性有着联系的人类历史不是终结,就是人们往往从欧洲或西方这个有利的地势来审视它。因此,在人类历史中,那些既没有被欧洲观察到又没有被欧洲记录于文件的内涵“失落”了,在将来,它可能被结合于人类学、政治经济学与语言学这些新的科学中。一种仍然是最新的学科路数,作为世界历史的科学基础,源于爱利克·沃尔夫称之为没有历史之人民这一观点的最新恢复,这一最新学科路数的主要实践者包括伯朗德、以马努尔·威尔斯坦因(Immanuel Wallerstein)、派利(Perry)、本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)与沃尔夫本人。

但是随着处理——用恩斯特·伯劳兹(Ernst Bloch)的措词来

^① 按:“historicism”在这里译成为“唯历史主义”。“historicism”内涵的层面上有“历史主义”、“复古主义”、“历史决定论”、“历史循环论”、“历史第一主义”等意义;“historicism”作为一种史学研究者透视与评价历史的理论,认为所有社会的历史及文化现象都是由历史的本体所决定的,对历史的透视与评价应该努力追寻其原初意义,因此较之于历史的研究主体,真理是相对的,不存在主体在透视与评价历史时给出的绝对价值、范畴或标准,历史的研究主体必须进入各个历史时期的思想和状况,回避用主观标准或偏见来评价历史。从赛义德在此篇文章中所营造的语境来看,我们建议把这个概念翻译为“唯历史主义”,这样,其意义上最贴近赛义德对仅仅从欧洲或西方设定世界历史之历史主义批判的心理。“唯历史主义”这个概念在赛义德关于东方主义的思考中具有贬义性。此外《“种族”、时间与现代性的修订》等文章中,霍米·巴巴使用这一概念时,也有此种意义。

说——欧洲之他者不同步经验的能力进一步加强,对欧洲帝国主义与不同组合、不同构成及相互较接知识之间关系的完全回避,已经消失了。换言之,在一种唯历史主义发展内部关系最为基本的层面上,还从未发生过一种认识论的批评,因为这一唯历史主义已经扩大与发展到足以包括种种相反的态度,如一方面是西方帝国主义的意识形态与帝国主义批评,另一方面是帝国主义的具体实践,帝国主义正是通过这一具体实践,来维护领土与人口的积累,来维护经济的控制,来维护各种历史的交融及同类组合。如果我们记住这一点,举例来说,我们将注意到在世界历史的方法论假设和实践中——这一世界历史在意识形态上是反帝国主义者的——在家族谱系的事实中,帝国主义把自己认定为世界历史之父,而对与帝国主义有关的东方主义或人种学那些文化实践,人们很少或不给予关注;因此,作为一门学科的世界历史,其重点一直落在经济和政治实践上,这些实践被世界历史进程所定义,在某种意义上,这些实践和不同于世界历史所产生的关于他们的知识是分离的,并且也不受其影响。奇怪的结果是,关于在一种世界范围、资本主义世界状态或专制主义(absolutism)的血统世系这三个方面积淀下来的种种理论,取决于下述三个方面而成立:第一,这些理论依赖同样被置换的观察者而成立,这位观察者有着敏锐的目光,也是一位唯历史主义者,并且在三代以前,这位观察者就是一位东方主义者,或是一位殖民主义旅游者。第二,这些理论另外也依赖于一种正在均一及合并的世界历史规划而成立,这个世界历史规划同化了非同步的发展、历史、文化与人民于其中。第三,这些理论阻止、压制了那些潜在的认识论之种种批评,这些批评来自于制度、文化与道德的手段,一方面,正是这些手段把世界历史的综合实践与像东方主义这样的部分知识联系起来,另一方面又把世界历史的综合实践与非欧洲(non-European)、外围世界(peripheral world)之延续的“西方”霸权(‘Western’ hegemony)联系起来。

最后,问题还是唯历史主义,普遍化与自我确证(逻辑)是唯历史主义固有的弊病。布朗·特耐尔(Bryan Turner)的那本极为重要的

小册子——《马克思与东方主义的终结》(*Marx and the End of Orientalism*),在走向断片、分离、混乱与非中心的实验领域时,其思考驻足于一个重要的阶段,目前,这个实验领域被普遍化的唯历史主义所遮蔽;在讨论认识论的两难(epistemological dilemma)之境时,为了创造一种与一元相对的、崭新的多元分析范式,布朗·特耐尔的建议是,必须走向与马克思主义—唯历史主义(Marxist-historicist)之思想的两极与二元悖立〔即唯意志论(voluntarism)与宿命论(determinism)的悖立,亚洲社会与西方社会的悖立,变革与停滞的悖立〕。同样,在许多既相关连又相分离的领域中产生出一系列研究,似乎可以说,在终止、结束这个惟一领域与在方法论、认识论上重新构想这个惟一领域的过程中,迄今为止,虽然这个惟一的领域仍被东方主义、唯历史主义与我们在本质上称之为普适主义的理论所控制,但这一系列研究已经取得了全面的发展。

我将会援引一些例子来说明这个正在终结与非中心化的过程。我们需要立即说明与此相关的是,在目的上,既不纯粹是方法论的,也不是纯粹的反应。比如说,你不能简单地建议在本土主义者感情之间达成一种同盟,通过这个建议来回应有学者派头的东方主义之殖民地权力的暴君态势,因为这种本土主义者的感情是由内部有着斗争的各种本土意识形态所支撑的。似乎对于我来说,这曾经是一种圈套,在支持伊朗和巴勒斯坦的斗争中,第三世界和反帝国主义者的许多积极参预者,都曾陷入于此。他们发现自己不是没有谈论对霍梅尼(Khomeini)政体的厌恶,就是在巴勒斯坦事件方面,他们发现自己于黎巴嫩人大混乱之后,对革命主义与拒绝武装斗争主义过时的陈词滥调进行依赖,如果我可能杜撰一种蓄意粗俗的措词的话。这不是简单地对陈旧的马克思主义者或有关世界历史的修辞进行再循环,这些修辞所完成的仅仅是价值真实性有问题的任务,这些任务是对各种陈旧的概念模式进行知识与理论权势的重新建构,并且此刻这些陈旧的概念模式既是不切题的,在家谱世系上又有着缺陷。不:我认为就政治的、上述所有理论的表述,我们必须考虑给其中两方面的问题定位,一是给法兰克福(Frankfurt)学派的劳动支配与分工理

论定位,与此同时,二还要为分析中理论的、乌托邦的与自由意志论者方面缺乏的问题定位。因此,我们只有把唯历史主义的材料,消散与重新处理到彻底不同的知识客体与追求中去,我们才能够前进;新知识的设计只有在抗争中摆脱有权势的与职业化(professionalized)的排他主义(particularism)影响才可能构成,而唯历史主义体系与还原论的实用主义或机能主义者(functionalist)的理论,正是与有权势的、职业化的排他主义一并而来的,直到我们清楚地认识到这一点,我们才能够前进。

这些目的没有我的表述听上去那么重大与深奥。因为在本质上,关于东方主义的再思考已经与我早先提及的许多其他种种行为密切地维系在一起,在更为详尽的细节上,东方主义的再思考现在成为绝对必要且明确有力的表达。如此举例来说,我们现在可以见出,在宗主国社会,东方主义是一种男性统治或父权制(patriarchy)在不同领域中的同类实践:按惯例,东方被描述为女性的(feminine),她有着旺盛的生殖能力、她的主要象征是性感的女人、妻妾(harem)、^①暴君——在情色上极有迷惑力的——统治者。此外,东方人像维多利亚时代的家庭妇女一样被囚限在沉默中,被囚限在无限制地生产致富中。现在,这些材料绝大多数与性别的、种族的与政治的偏失结构有着明显的维系,这一结构的偏失着重强调了主潮的现代西方文化,分别被女性主义者(feminists)、黑人研究批评家们和反帝国主义者的积极分子们(anti-imperialist activists)所勾勒与阐释。例如,当我们在阅读桑德拉·M. 吉尔伯特(Sandra M. Gilbert)最近关于H. 里德·哈格德(H. Rider Haggard)《她》(She)的极为精彩的研究时,我们可以感受到,在维多利亚性爱于本土的压抑国外的幻想与男性的19世纪末帝国主义意识形态幻想保持的张力之间,很少有相似性。同样像阿卜杜尔·简穆罕默德的《善恶二元论的美学:殖民非洲的文学政

① 按:“harem”除了“妻妾”这个层面的意义之外,还有一个层面的意义是指“伊斯兰教徒的闺房”。在这里,我们指出这一术语的双关意义,可以见出赛义德对西方语境下的东方主义之批判,是一位强硬的东方伊斯兰教文化的发言者带着一种被殖民的内在仇恨对西方基督教文化传统进行挑战的文化心理。

治》(*Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*)这部著作也调查了这样相似的情况,^①即不断地把相同之地、非洲的白人与黑人之小说的艺术世界分离,认为甚至在想像性的文学中也有一个坚挺的意识形态系统,于一种自由的表象下运作。再或,像彼得·格兰(Peter Gran)《资本主义的伊斯兰教根源:埃及1760年—1840年》(*The Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760—1840*)一书的研究也是如此,虽然这部著作是在细致的研究中审慎地建构反帝国主义者和反东方主义者(anti-Orientalist)的历史观,但是还是引起了争论,人们在这部著作的研究中能够开始感触到一个巨大的、无形的领域,这个领域充满人类的努力与智慧,并潜伏在冰冻的东方主义者的表象下,这个领域在形式上被伊斯兰教或东方经济历史的话语所覆盖。

还有更多的例子,即人们能够给出的种种分析和理论课题,这些分析和理论课题来源于那些相似的为反东方主义者批评加油的推动。这些分析与理论课题在本质上是相互干涉的,它们自觉地使自己

① 按:摩尼教(Manichean)起源于波斯,是摩尼(Mani)于公元3世纪创立的。摩尼教的信仰来源于佛教(Buddhism)、基督教(Christianity)、诺斯替教(Gnosticism)和琐罗亚斯特教(Zoroastrianism)。在公元三四世纪,广泛流行于罗马帝国,但在中东与中亚地区流传的时间更长。该教于信仰上宣称,在宇宙中存立着两个相互悖立的王国,即光明的善之王国与黑暗的恶之王国;因此,在信仰的理念上,摩尼把世界划分为善与恶对立的两方空间,在教义上主张善恶对立的二元论(dualism)。西方的第一哲人教父圣·奥古斯丁(St. Augustine)年轻时曾是摩尼教徒。摩尼教在西方流传至6世纪,在东方流传至13世纪。必须提及的是,在后殖民批评的文本中,“Manichean”这个概念反复被简穆罕默德、赛义德等人使用或被欧洲学者吉尔伯特等人提及。需要说明的是,上述学者把这个概念置放于后殖民批评话语中的使用,并非以其字面的原初意义(摩尼教)而使之奏效,主要是借喻这一概念在信仰上界分的善恶对立的二元论,来喻指殖民、后殖民世界与西方世界的二元对立。由于“Manichean”在信仰上主张绝对善恶对立的二元论,所以在哲学的语境下,“Manichean”也是一个隐喻的“哲学二元论”的专有术语,殖民批评与后殖民批评也更是在这一层面意义上操用这一概念的。正因为摩尼教在中东崛起后对西方文化传统也有所影响,所以第三世界的反殖民之学者与反后殖民之学者操用这一非西方与非基督教宗教概念喻指东西方世界的二元对立与人为的善恶界分。我们不建议把“Manichean”直译为“摩尼教”或“摩尼教徒”,而建议将其翻译为“善恶二元论”,也不建议把“Manichean Aesthetics”翻译为“摩尼教的美学”,而建议将其翻译为“善恶二元论的美学”,等等。但是,如果我们仅从字面上把“Manichean”转读为“美恶的二元论”,不理解这一概念背后的宗教文化隐喻及宗教情绪,我们就无法理解来自于肯尼亚的简穆罕默德与来自于中东的赛义德等人,在一种拒斥西方基督教文化传统的潜意识下反复操用这一话语深度与精彩。

处在各种发展的学科话语之交点上,这种交点是脆弱的多种事件组合;在发展的学科话语中,他们每一个人完全是假设了各种新的知识目的、人文主义者行为的各种新实践(在世界的广泛意义中)和新的理论范式,这些颠覆或者至少基本地修改了流行的标准。在这里,人们可以为这样不同的努力列出一个表格:林达·诺斯林(Linda Nochlin)在主要的艺术—历史语境下,对19世纪东方主义者的意识形态进行了探索;罕奈·巴特图(Hanna Batatu)对现代阿拉伯国家政治行为领域做了极大的重构;雷蒙德·威廉姆斯(Raymond Williams)持续考察了情感的种种结构、知识的社区、显露的或具有选择性的种种文化及地理思想的种种范型〔这些考察见于他那部卓越的著作《乡村与城市》(*The Country and the City*)一书];泰尔莱尔·艾赛德解释了主要理论家研究中人类学的自我取巧的叙述及这个领域中他自己的种种研究;“发明传统”或发明习俗,既被历史学家作为其职业的重要标志来研究,同时更重要的是也被作为他们发明新出现民族的重要标志来研究,关于这一方面,艾利克·赫伯斯波姆有着新的配方;像三好将夫(Masao Miyoshi)、伊克巴尔·阿麦德(Eqbal Ahmad)、塔利克·阿里(Tariq Ali)、罗密拉·泰普这些学者,像聚集在兰纳吉特·古哈(Ranajit Guha)(从属研究)与加亚特里·斯皮瓦克周围的群体,还有像霍米·巴巴和帕赛·米特(Partha Mitter)这样的青年学者,他们的研究工作对关于日本、印度与中国文化做了再考察;还有作为福索(Fusoul)与马瓦基夫(Mawakif)集团的阿拉伯文学批评家们推出的具有崭新想像力的再思考,他们是伊利亚斯·克利(Elias Khouri)、凯莫尔·阿卜杜·蒂伯(Kamal Abu Deeb)、默罕默德·班尼斯(Mohammad Bannis),还有其他学者,他们正在探索为阿拉伯文学表现的种种具体古典结构重新定义,并赋予新的生命力,与此同时,乔安·乔伊逊瑟罗(Juan Goytisolo)和赛尔曼·拉什迪的作品也充满了想像力,他们的种种小说和批评自觉地在书写中反对控制这个领域的文化陈规与代表。在这里,《亚洲同仁学者期刊》(*Bulletin of Concerned Asian Scholars*)所做出的开掘性努力也值得提及,最近在他们的主席竞选讲演中,一位美国汉学家本杰明·斯考沃茨(Benjamin Schwartz)和一位印度学家恩斯

里·安伯利(Ainslee Embree)曾经两次严肃地反省了东方主义批评对于他们的领域意味着什么,意味着是作为一种被否定的中东学者的公开反思;长期以来,诺曼·乔姆斯基(Noam Chomsky)一直在政治和历史的领域中贯彻他的研究工作,这是一个至今无人匹敌的具有独立性的激进主义与毫不妥协的例子;或在文学理论方面,弗雷德里克·杰姆逊在最为广泛与最为深刻的意义中提出了关于叙述一种社会模式的强有力的理论表达,理查德·奥曼(Richard Ohmann)近来的研究工作,在观察与实践中对宗教法规的特权与制度也做出了各种界定,在当代技术、想像和文化意识形态的批评中,理查德·堡依瑞尔(Richard Poirier)明确提出了修正的爱默森视域,还有列奥·伯深尼(Leo Borsani)研究的关于张力和动力比率的中心消解与分配。

人们还可以继续举出更多的例子,但是,我当然不希望建议排除那些我认为一般或不值得注意的特例。在结论中,我所要做的是力图把上述例子综合在一起,置入一种同心同德中,似乎对于我来说,这种同心同德能够影响这个巨大的事业,而东方主义批评正是其中一个部分。第一,我们注意到了大量的拥护者与支持者,我已引证的各种作品和作者,没有任何一种宣称是为了在计数上仅是惟一的拥护者而做,或是为了一位偶然压倒真理的人物而做,这一真理与西方(或为了东方的问题)的理性、客观、科学有着联系。相反的是,在这里我们指出大量的领域、多样的经验和不同的支持者,它(他)们都有自己确认(作为对立面被否定的)的利益、在政治上所需要的东西和学科目标。所有的这些努力来自于一种被称之为非中心的意识,因为非中心化,绝大部分的“非”和某些反整体化及体系化的情况,而更有反思性和批评性,他们为了他们之间走到一起的共同立场提供了可能性,而不是依赖吁求一个最高权威、方法论的一贯性、正统性和学科的中心来寻求统一。所以,他们处在活动与实践的水平上,而不是一门地形学,并且这门地形学受控于一种位于已知的宗主国权力中心的地理历史观。第二,对于主流与普遍的权力主义者体系来说,这些活动与实践很清醒地是世俗的、边缘的和对抗的,这些活动与实践正是从权力主义者体系中产生出来,并且当下正在一种骚动中对权力

主义者进行抵抗。第三,在尽可能打算——未必能够成功履行——终结知识的控制与强制体系方面,他们是政治的与实践的。我认为这样说也不为过,不像东方主义,由于这样一个事实——它不是基于古董或博物馆知识的终结和结束,而是基于分析调查的开放模式,尽管似乎这种分析——经常是困难的和深奥难懂的——是处在最后的悖论式的寂静教派中,^①所以贯彻于所有这些领域中的分析的政治意义,清一色在纲领上是自由论者。我认为我们必须记住由阿多尔诺(Adorno)的否定辩证法提出的这个教训,必须在格格不入的真正意义上把分析视为解构的和乌托邦的。

但是,仍然存留的一个问题萦绕着所有激烈的、自我悔罪的和地方脑力劳动的工作,也就是劳动分工的问题。这个问题是一个具体化和实用化的必然结局,这个结局在本世纪首先来自于乔治·卢卡契(George Lukacs)最强有力的分析。这是由迈拉·杰伦(Myra Jehlen)在敏锐和机智中提出的关于女性研究的问题,无论这个问题是通过反霸权批评(anti-dominant critiques),附属群体——妇女、黑人及等等其他在认同和运作,它都能够解决铸成一种结局的经验和知识之自律领域中的两难。我们可以设定两种占有性的排他主义:第一种情况是通过经验效能成为排他的局内人(只有女性才能够为女性写作,只有女性才能够撰写女性及只有很好地表现女性和东方人的文学才是优秀的文学)。第二种情况是通过方法的效能成为排他的局内人(只有马克思主义者、反东方问题专家和女性主义者才能撰写经济、东方主义和女性文学)。

这就是当下我们所处的境地,我们处在断片化和专业化的开端或处在某种巨大综合的边缘;断片化与专业化利用他们自己的狭隘霸权和大惊小怪的防御进行欺骗,我个人相信巨大的综合能够轻而易举地清除当下由这些相反的知识提供的获益和对立意识。这里有几种自荐的可能性,我将把他们罗列出来做一个简单的总结。我们需

① 按:寂静教派(quietistic)是17世纪基督教的神秘主义教派。该教派认为人要修德成圣,必须通过宗教冥想和绝对寂静,沉浸在对上帝的领悟中最终湮灭自我逃避外务,在伦理上得到解放。该教派始创于中世纪欧洲后,于1675年西班牙神秘主义者毛里诺斯(Molinos, 1640—1696)的《神修指导》一书中体系化。

要更大地跨越界限,需要在跨越学科的行为中有更多的干涉理论和实践,还需要秉有一种强烈的形势意识——政治的、方法论的、社会的和历史的——脑力工作和文化工作正是在这一形势意识中得以展开。一种明确的政治和方法论行动正在摧毁霸权体系,由于霸权体系在整体上得以维持,我们转述葛兰西的用语,所以在整体上使用共同围攻、运动战与阵地战对霸权体系进行斗争。最后,知识分子的角色同时处于一种语境的定义和改变中,其有着非常敏锐的感觉,如果没有这种情状,我相信,关于东方主义的批评只能是转瞬即逝的消遣而已。

原 注

[1] 爱德华·赛义德,《东方主义》,伦敦,1978。一些有关的评论文章曾刊发于《种族与阶级》,1979,第21页;《亚洲研究期刊》(*Journal of Asian Studies*),1980,第39页;《历史与理论》(*History and Theory*),1980,第19页。

参考书目

安瓦尔·阿卜戴尔·玛莱克,《意识形态与文艺复兴的国家》(*Idéologie et renaissance nationale*),巴黎,1969;《危机中的东方主义》('Orientalism in Crisis'),载《戴奥真尼斯》(*Diogenes*),1963,第44页。《社会辩证法》(*Social Dialectics*),伦敦,1981,第2卷。

S. H. 阿拉特斯,《发展社会中的知识分子》(*Intellectuals in Developing Societies*),伦敦,1977。《懒惰的本土人的神话》(*The Myth of the Lazy Native*),伦敦,1977。

派利·安德森(Perry Anderson),《专制主义者国家的血统世系》(*Lineages of the Absolutist State*),伦敦,1974。

泰尔莱尔·艾赛德主编,《人类学与殖民的碰撞》(*Anthropology and the Colonial Encounter*),伦敦,1979。

列奥·伯深尼(Leo Bersani),《阿斯蒂阿纳克斯的未来:文学的性质与要求》(*A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*),剑桥,1978。

霍米·巴巴,《差异、区别和殖民主义话语》('Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism'),载《理论的政治》(*The Politics of Theory*),弗朗西斯·巴克主编,科尔切斯特:埃塞克斯大学出版社,1983。《论模拟与人:殖民话语的矛盾性》('Of Mimicry and Men: the Ambivalence of Colonial

Discourse'), ①载《十月》(October), 1984年第28期。

彼得·格兰(Peter Gran),《资本主义的伊斯兰教根源:埃及1760年——1840年》,奥斯汀,1979。

弗南德·伯朗德(Fernand Braudel),《地中海与菲利普二世时代的地中海世界》(The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II),纽约,第2卷,1972至1973。《文明与资本主义》(Civilization and Capitalism),伦敦,1981至1982。

艾梅·赛萨尔,《关于殖民主义的话语》,纽约,1972。

诺曼·乔姆斯基,《美国的权力与新官话》(American Power and the New Mandarins),纽约,1969。《为了国家的理性》(For Reasons of State),纽约,1973年。《重大的三角关系:以色列、美国与巴勒斯坦人》(The Fateful Triangle: Israel, the United States and the Palestinians),纽约,1983。

约翰尼斯·费边,《时代与他者:人类学如何制定其目标》,纽约,1983。

弗朗兹·法依,《世上的不幸者》,伦敦,1965。《黑皮肤,白面具》,纽约,1967。

艾利克·赫伯斯波姆主编,《传统的创造》,剑桥,1983。阿卜杜尔·简穆罕默德,《善恶二元论的美学:殖民非洲的文学政治》,阿默斯特与马萨诸塞:马萨诸塞大学出版社,1983。

阿卜杜勒·拉鲁依,《阿拉伯知识分子的危机》(The Crisis of the Arab Intellectuals),伯克利,1976。《马格里布的历史》(The History of the Maghrib),普林斯顿,1977。

伯纳德·列维斯,《穆斯林对欧洲的发现》,纽约,1982。比较赛义德与列维斯两者之间信件交流,载《纽约评论》(New York Review of Books),1982年6月24日与1982年8月12日。

三好将夫,《分裂的自我:一种维多利亚女王时代文学的视域》(The Divided Self: A Perspective on the Literature of the Victorians),纽约,1969。

林达·诺斯林,《想像的东方》('The Imaginary Orient'),载《美国艺术》(Art in America),1983年5月。理查德·奥曼,《美国英语:激进的职业观》(English in America: A Radical View of the Profession),牛津,1976。K. M. 潘

① 按:此处巴巴的文章《论模拟与人:殖民话语的矛盾性》('Of Mimicry and Men: the Ambivalence of Colonial Discourse')与第五章作者注[6]所提及的巴巴的文章《论模拟与人:殖民话语的模糊性》(Of Mimicry and Man: The Ambiguity of Colonial Discourse),同出于《十月》(October, 1984年第28期);从上下文语境看,这两篇文章属同一篇作品,估计是原著《后殖民批评》录入时混淆了“Ambivalence”与“Ambiguity”。在这里,我们还是按照两种文章名译出,请读者自辨。

尼卡,《亚洲与西方的统治》(*Asia and Western Dominance*),伦敦,1959。

丹尼尔·帕蒲斯,《上帝之路》,纽约,1983。

理查德·堡依瑞尔,《表演的自我:当代生活语言中的构成与分解》(*Performing Self: Composition and Decomposition in the Language of Contemporary Life*),牛津,1971。赛尔曼·拉什迪,《午夜的孩子》(*Midnight's Children*),伦敦,1979。《羞耻》,伦敦,1983。

加亚特里·斯皮瓦克,《置换与女性话语》('Displacement and the Discourse of Woman'),载《置换:德里达及其之后》('Displacement: Derrida and After'),马克·克拉普尼斯卡(Mark Krupnisk)主编,布鲁明顿,1983。

罗密拉·泰普、珀西瓦尔·斯彼尔(Percival Spear),《印度历史》(*A History of India*),哈芒兹沃斯,1965至1966,第2卷。

A. L. 梯拜威,《巴勒斯坦的英国利益 1800—1901》(*British Interests in Palestine, 1800—1901*),伦敦,1961。《说英语的东方学者们》('English-Speaking Orientalists'),载《伊斯兰教季刊》(*Islamic Quarterly*),1964年第8期。《叙利亚的美国利益 1800—1901》(*American Interests in Syria 1800—1901*),牛津,1966。

布朗·特耐尔,《马克思与东方主义的终结》,伦敦,1978。

以马利·威尔斯坦因,《现代世界体系》(*The Modern World System*),纽约,1974至1980,第2卷。雷蒙德·威廉姆斯,《乡村与城市》,伦敦,1973。

埃里克·沃尔夫(Eric Wolf),《欧洲与没有历史的人民》(*Europe and the People without History*),伯克利和洛杉矶,1982。

杨乃乔译 毛荣运校

三位女性的文本以及对帝国主义的批判

加亚特里·斯皮瓦克

【编者评述】

赛义德的《东方主义的再思考》一文证实了他对殖民主义话语及其分析中性别问题重要性的思考,但是,他的这种思考显得来得晚了些。于同年发表的“三位妇女的文本”是对类似问题讨论的许多篇论文之一。加亚特里·斯皮瓦克在该文中提出了对西方女性主义的种族中心主义及其在新殖民主义(neo-colonial)政体中同谋关系的批判。该文把《世界格局中的法国女性主义》一文的中心论点运用到英美背景中。从这个意义上言之,我们可以把加亚特里·斯皮瓦克与其他后殖民主义女性批评家联系起来,如钱德拉·陶尔派德·莫罕蒂、蓓尔·赫珂丝、克图·卡特拉克等。加亚特里·斯皮瓦克对西方女性主义的批评焦点是,西方女性主义者“对以女性为主体的文学题材采用了孤立主义者(isolationist)的欣赏态度”,比如对像《简·爱》(*Jane Eyre*)那样代表(早期)西方女性主义题材成功问世的作品。加亚特里·斯皮瓦克认为,在这种强有力的叙事体中,非西方妇女所起的历史作用被忽视了。比如,在对夏洛蒂·勃朗特(Charlotte Bronte)的文本分析中,斯皮瓦克认为简·爱作为女性主义英雄,实际上是伴随着而且也是依靠着“那个从殖民地来的女人”伯莎·梅森(Bertha Mason)的黯然失色而成功的。就连当代那位非常敏感的作

家洁恩·莉丝(Jean Rhys)也指出了西方女性主义的局限性,^①她认为由于克里斯托芬(Christophine)被驱逐出《藻海无边》(Wide sargasso sea)这部小说,这位殖民地雪女的异义之声也趋于沉默。

从方法论来看,斯皮瓦克的这篇文章是颇有新意的。通过运用雅克·德里达的理论〔她曾在1976年翻译了他的《论文字学》(Of Grammatology, 1976)一书〕,斯皮瓦克从几个方面陈述了解构主义对后殖民主义批评的重要作用。首先,为了避免重犯西方女性主义“慈善为怀”的错误,解构主义提出了一个战略上的预防措施,即设想与非西方文学题材结盟,以对抗父权制的(新)殖民主义中心。其次,德里达的理论提供了两个策略高明的方法。第一,违反意愿或者与表面上的逻辑相悖地阅读文本。斯皮瓦克强调的这种“词语误用”(catachresis)法表现在她“寓言般”地阅读了伯莎这个人物,使她成为殖民地妇女的代表,尽管伯莎“客观上”是拥有奴隶的种植园主的女儿。第二,斯皮瓦克效仿德里达采用了明显是被作为边缘的素材。〔如伯莎是勃朗特小说中的次要人物,而在《弗兰肯斯坦》(Frankenstein)一书中大英帝国几乎没有被提及。〕并且,她用这些边缘素材来解释那些“显而易见”的或者是约定俗成的含义和小说结构。〔请比较赛义德在《文化与帝国主义》一书中对简·奥斯丁的《曼斯菲尔德庄园》(Mansfield Park)的评论。〕其目的是说明各种叙事体的作品,不管是虚构的,亦或政治的、经济的(一如帝国的本身)都是靠压制、使边缘化、争得机遇、观点以及资料来建构自己。尽管斯皮瓦克的这篇文章存在明显的异议,但是,这样的作品无疑确立了斯皮瓦克作为一流的后殖民主义女性批评家的地位。

【作者原文】

如果我们忘了,在英国人看来,帝国主义乃英国文化主要的重要部分,也是英国的社会使命,那么,我们便无法解读19世纪英国文

^① 按:洁恩·莉丝(Jean Rhys, 1890—1979)出身于西印度群岛的多米尼加,1907年移居英国。多年来一直被认作英国作家。70年代后期,一些女性主义学者把她归入加勒比海地区作家。洁恩·莉丝最著名的作品为《藻海无边》(1966)。该作品1966年获英国皇家文学会奖,1967年获W. H. 史密斯奖。

学。文学在文化表征的过程中所起的作用是不容忽视的。以上两个“明显”的事实,在对 19 世纪英国文学的解读过程中不断被人们忽视。这个现象的本身说明,帝国主义事业是以取代和扩张等更加现代化的方式而不断获得成功的。

假如,人们不仅在阅读英国文学时,而且在阅读处于帝国主义鼎盛时期欧洲殖民文化所生成的文学时,也能够记住以上这两个“事实”,我们便可能在文学史上创造出一种“世界性”(worlding)的文学,也即被称作“第三世界”的文学。把第三世界认定为边缘文化,这种边缘文化不仅被剥削而又具备丰富完整的文学遗产,有待重新发现和诠释,有待被定为英语译译课程等等都促进了“第三世界”作为一种能指(signifier)的形成,但是,这个能指却使我们忘记了“世界性”的作用,尽管它扩大了文学学科领域。〔1〕

当女性主义批评的新视角重又孕育出帝国主义原则时,似乎特别令人遗憾。在欧洲和英美,人们对以女性为主体的文学作品抱着孤立主义者的欣赏态度,从而确立了女性主义批评的重要准则。这个准则依靠重新借鉴“第三世界”文学批评的方法论得以形成和运作,因为,“第三世界”文学经常故意地使用“非理论”(non-theoretical)的方法论,并且具备正确的自我判断能力。

在此篇论文中,我将讨论当今“第三世界”的世界性之运作情况,因为正是由于这种运作,《简·爱》才成为女性主义狂热崇拜的文本。〔2〕首先,我提出该作品的范围和要点,然后,找出它的结构性动机。我把《藻海无边》当作对《简·爱》的重新铭记,把《弗兰肯斯坦》当作一种“世界性”的分析——甚至是一种解构——就像对《简·爱》的分析和解构一样。〔3〕

我几乎不必说明我研究的对象是印刷出来的作品,而不是它的“作者”。做出这样的区别,当然是无视解构主义的理论。解构主义的批评方法将会松弛书本的约束力,消解名为夏洛蒂·勃朗特这个人物的生平与文字文本的对立,把这两者看成是相互的“写作背景”。在这样的解读中,以“我的生活”为基础写出的生活既是心理社会空间(也可用其他的说法)的一种产物,又是具有这种生活的主人所写的书。此处,我指的是一本通常被认作真正的经过出版和流通领域的

“社会的”的书。^[4]用这样的方法讨论勃朗特的“生活”将是一种冒险。我们不妨策略地用本质主义(essentialism)作掩护,不丧失美国女性主义的主流所占的优势,继续尊重并不可靠的两元对立,即小说与作者,个体与历史之间的对立,以保证做到我在此处的阅读不会削弱艺术家卓越的成就。不过,我的解读即使取得最低限度的成功,也会激起读者对历史帝国主义的叙述方式产生不满,因为它产生了勃朗特那样糟糕的作品。我之所以这么说,是想给自己留有余地,以将女性主义的个人主义(feminist individualism)归入历史决定论中,而不是简单地把它看做经典的女性主义。

持同情态度的美国女性主义者曾说,我对简·爱的主体性评论有失公正,此处恐怕要做一点解释。我假设的要点是:在帝国主义时期,对于女性主义个人主义来说,最成问题的恰恰是人的形成,是主体不仅作为个人而且作为“个人主义者”(individualist)的构成和“质询”。^[5]这表现在两个方面:生儿育女和塑造灵魂。前者是指以“伴侣式的爱”的方式,通过性繁殖而达到家庭与社会的结合,后者是指通过履行社会义务而达到公民于社会的结合,这便是帝国主义的事业。当女性个人主义者(female individualist),不完整/非男性(not-quite/not male)在已经存在问题的关系转变过程中表述自身的时候,这种类型的“土著女性”(native female)(在话语内部,作为一个能指)便被排除在逐渐形成的范畴之外而不占一席之地。^[6]因此,如果我们在“宗主国”的语境中,以一个孤立主义者的视角阅读这种作品,我们只能读到那个激进的女性的心理传记。^①相反,我的阅读方式是尽力使自己远离女性个人主义者的“主体建构”那个令人迷惑的焦点。

为了进一步阐明我的观点,以使它不再受到指责,请允许我引用罗伯特·费尔南德斯·雷塔玛(Roberto Fernández Retamar)的《凯列班》(*Caliban*)书中的一段加以说明。^[7]1900年乔斯·埃瑞克·罗德(José Enrique Rode)提出拉美知识分子与欧洲的关系如同莎士

^① 按:此处指《简·爱》中的简·爱。

比亚笔下的埃里厄尔(Ariel)。^①[8]而到了1971年,雷塔玛在否认具有同一性的“拉丁美洲文化”后塑造了凯列班这个人物形象。^②毫不奇怪的是,雷塔玛在观点上发生了很大的转变,但是,他仍然没有对玛雅人、阿兹特克人以及印加人和现在被称作拉丁美洲的小民族等的文明做出特别的思考。应该注意的是,按照我的观点,欧洲与拉丁美洲之间的“对话”(没有特别考虑“土著人”的政治经济的“世界性”)给我们企图面对种族中心主义和反种族中心主义的两难境地提供了主题描述的机会。(此处,我指的种族中心主义其观点是把“土著人”作为激起人们兴趣的信息重获对象,但却忽视了他们本身的“世界性”。)这一点我已在本篇开首提到过。

《凯列班》中有一段生动的描述。雷塔玛把凯列班和埃里厄尔都放在后殖民主义的文化语境中:

凯列班和埃里厄尔之间不存在真正的对立,因为,他们都是那位外国魔术师普洛斯彼罗的奴隶。^③但是凯列班是岛上未开化的不可征服的主人,而精灵埃里厄尔虽然也是岛上一员,但他却是个有知识的人。

有残疾的凯列班被奴役,被剥夺了他拥有的岛,并由普洛斯彼罗教他语言,但他却斥责普洛斯彼罗说:“你教我说话,我从中受益了,我知道如何去骂人。”(《凯列班》,第28、11页)

我们企图像埃里厄尔那样抛掉所谓的特权,并且企图“从凯列班的富于反抗的光荣行列中寻找一个光荣的位置”时,我们不期待学生和同行效仿我们,但是,他们应该倾听我们的意见(《凯列班》,第72页)。然而,如果我们仍然为失根而苦恼,我们将冒险抹去“土著”的本质,成为一个“真正的凯列班”。我们会忘掉凯列班仅是剧中的一个人物的名字,是由一个可解释的文本界定的不可进入的空白。^[9]把凯列班搬上舞台是对历史的叙述。然而,如果声称自己是凯列班,那么,

① 按:埃里厄尔是莎士比亚剧本《暴风雨》中的精灵。

② 按:凯列班是莎士比亚剧本《暴风雨》中丑陋凶残的奴仆,具有半人半兽形的怪物形象,人们往往用凯列班来隐喻丑恶而残忍的人。

③ 按:普洛斯彼罗(Prospero)是莎士比亚剧作《暴风雨》中被篡了位的米兰大公,他和女儿米兰达(Miranda)同被流放到一个荒岛,后来用魔法取胜而复得地位及财产。

本应该不断地从内心克服掉的个人主义思想便合法化了。

伊丽莎白·福克斯—吉纳维斯(Elizabeth Fox-Genovese)的一篇论述历史和妇女历史的文章中,^①在有关妇女接近个人主义思想方面,指出了如何界定西方女性主义的历史瞬间。^[10]在建立精英个人主义的更大的舞台上,女性个人主义上演了自身,并且靠意识形态生成的“创造性想像力”进入了审美的领域。福克斯—吉纳维斯的论述将我们带进了《简·爱》的精彩开头。

这是一段主人公边缘化和私人化的描述。勃朗特这样写道:“那天不可能去散步了……。户外的活动已经完全不可能了。为此我很高兴。”(《简·爱》,第9页)情节继续发展着,简·爱的退缩冲破了合适的地域限制。作为中心的家庭成员们退缩到了休息室或起居室这种被认可的建筑空间;于是简安排她自己——“我溜了进去——溜进了边缘——起居室紧隔壁的一间小小的早餐室”。(《简·爱》,第9页,着重号是我加的。)

在十八九世纪资产阶级处于发展阶段的法国和英国,家庭里认可的空间使用是众所周知的。简退缩的地方既不是休息室,也不是餐厅这种被认可的家庭用餐的场所,更不是适合读书的书房。这间早餐室里“有一个书架”。正如鲁道夫·阿克曼(Rudolph Ackerman)在他的《博览》(*Repository*, 1823)(该书是19世纪英格兰流传的许多生活指南中的一部)一书中描述的,那些低矮的书架上“摆放着起居室里需要的所有图书,而无需到书房里查找。”^[11]即便是在这样已经远离中心的地方,“我把波纹红呢窗帘几乎完全拉拢,加倍地隐蔽起来。”(《简·爱》,第9、10页)

此处,在简自我边缘化的独特时刻,读者成了她的同谋。读者和简一起都在阅读。不过,简仍然保持她的古怪的特权。她一直坚持不在适当的时刻做适当的事。她无心阅读想读的东西:正文。她在看插图。对她这种做法的惟一有说服力的解释只能是:可以把外部的东

^① 按:伊丽莎白·福克斯—吉纳维斯是美国当代女性主义历史学家,有论文《个人的不够政治化》(*The Personal Is Not Political Enough*),见于《马克思主义者的视域》(*Marxist Perspectives*)(1979—1980)冬季卷。

西转化为内部的东西。“间或,当我翻着手中的书时偶尔眺望一下冬日午后的景色。”“在清晰的玻璃窗下”雨水不再渗入窗内。“那个沉闷的11月的日子”只是一个一维的“可眺望的景色”。它不像书的正文,而像书中的插图一样被边缘化的个人主义者用独特的创造性的思维进行阐述。

在追寻这独特的想像力的轨迹前,我们可以认为,《简·爱》情节发展是通过一系列的家庭/反家庭(family/count-family)二元组合达到的。在小说中,我们首先读到里德(Reed)一家是合法的家庭,而里德先生的侄女简则是近似乱伦的反家庭的代表。其次,简上学的那所学校的负责人布洛克赫斯特(Brocklehurst)一家为合法的家庭,而简、谭波尔(Temple)小姐和海伦·布恩斯(Helen Burns)作为反家庭尚不成立,她们只能算是一个女性团体。第三,罗切斯特(Rochester)和疯癫的罗切斯特太太是合法的家庭,而简和罗切斯特则是非法的家庭组合。还可以在这条主题链上加上其他人。如罗切斯特和塞琳·瓦伦斯(Céline Varens)作为功能结构上的反家庭,罗切斯特与布兰奇·英格拉姆(Blanche Ingram)作为合法性的掩饰等等。在这个阶段,简由反家庭成员变成合法的家庭成员。在下一个阶段简变成了完全合法的家庭成员,里弗斯一家仍然是不完整的同胞姐妹团体。该书的最后一阶段是以简、罗切斯特和他们的孩子为中心的家庭团体。

以小说的叙事能力言之,简何以从反家庭成员变成合法的家庭成员的呢?是帝国主义的意识形态给小说提供了有效的“话语场域”(the discursive field)。

〔我对话语场域的界定是假设手边存在许多散乱的“符号体系”(systems of signs),它们分别建立在一系列特别的原则之上。我把这些原则界定为话语场域。“作为社会使命的帝国主义”生成了这种原则。如果,艺术家不借助超越历史的洞察力,那么,怎样才能满有把握地使用身边的话语场域,以使自己的叙事结构得以运转呢?我想用下面的例子加以说明。我们对这个例子的分析将超越对“种族主义”的最低限度的分析范围。这一点很重要。〕

让我们分析一下伯莎·梅森这个用帝国主义原则创造出来的人

物。通过刻画伯莎·梅森这个牙买加的克里奥尔人,勃朗特混淆了人与动物的界限,因此讨论的范围远远超出了法律条文。以下是由简叙述的著名的一段:

屋子的那一头,有一个身影在昏暗中来回跑着。那是什么呢,是野兽呢还是人?乍一看,看不清;它似乎在用四肢匍匐着;它像个什么奇怪的野兽一样地抓着、嗥叫着;可是它又穿着衣服,密密的黑发中夹杂着白发,像马鬃一样蓬乱地遮住了它的头和脸。(《简·爱》,第295页)

在罗切斯特对简说的类似的一段话里,勃朗特把超越法律的制约说成是神谕的动机,而不是人的动机。以我所持的态度而言,我们可以说它不单是婚姻或繁衍后代的话语,而是欧洲和它的非人的他者以及塑造灵魂的话语。西印度群岛那个被帝国主义征服的疆场被描述成了地狱。

“一天晚上我被她的叫喊声惊醒了……那是一个火热的西印度之夜……”

“这种生活,”我最后说,“真是地狱。这是这里的空气。那是无底深渊中发出的声音。——如果可能的话,我有权摆脱它……让我冲破它回到上帝那儿去吧!”

刚从欧洲来的一阵风吹过海洋,从开着的窗子刮进来:暴风雨突然来临,大雨倾盆,雷电交加,空气变得纯净了。……在那样的时刻,是真正的智慧在安慰我,并且给我指出了正确的道路。……

从欧洲吹来的那阵清新的风还在变得新鲜的叶间低语,大西洋在光荣的自由中吼叫着。……

“去吧,”希望说,“再到欧洲去生活……你已经做到了人类和上帝要求你做的一切。”(《简·爱》,第310—311页,着重号是我加的。)

帝国主义原则产生的不容置疑的意识形态,使简从一个反家庭的角色(the counter-family set)变成了一个合法的家庭成员(the set of the family-in-law)。马克思主义批评家如特里·伊格尔顿只是从一个家庭女教师模糊的阶级地位的角度看待这个转变,^[12]而桑德

拉·M. 吉尔伯特和苏珊·格芭(Susan Gubar)则从心理分析的角度,把伯莎·梅森看成是简的黑暗的替身(Jane's dark double)。[13]

我不参与这类辩论,相反,我将继续阐明我的观点。我认为,19世纪女性个人主义可以构想出“更伟大的”工程,而不是把自己封闭在单核家庭中。这种工程是一项塑造灵魂的工程,而不仅仅是繁衍后代的工程。在勃朗特的作品里,本土的“主体”(subject)不只近似动物,而且成了所谓的绝对命令下恐怖统制的“客体”(object)。

在这篇文章里,我把“康德”用做欧洲18世纪伦理标准最多变时期的一个转喻词。康德提出了绝对命令(categorical imperative),^①并且,把它说成是纯理性生成的普遍道德法则。他这样说道:“在全部造物之中,人所愿望的和力所能及的一切东西都可以单独用做手段;惟独人以及与之共存的每一个有理性的生物才是自身的目的。”这是基督教伦理从宗教到哲学的动人的移位。康德写道:“这便可以很好地与这样的法则相一致:爱上帝胜过爱一切,爱邻居胜过爱自己。作为一条法则,它需要人们尊重制约爱的法律,而不给人们有可选择的余地。”[14]康德的“绝对命令”无法用于具体的切实的行为。哲学所蕴含的转型力量是危险的,其表面的深奥可以在为国服务时被滑稽地模仿。就绝对命令而言,这种模仿可以使帝国主义事业达到名正言顺的效果。它可以产生以下的法则:使异教徒变成文明人,以便把他作为自身的目的对待。[15]这种法则在《简·爱》中是用“离题”(tangent)的方法表现出来的,它在小说文本完整的叙事框架之外。对圣约翰·里弗斯(St. John Rivers)的处理便是如此,他在小说文本中被赋予了结束文本的重要使命。

在小说结尾处,基督教义的心理传记之绝对语言,说明了帝国主义事业对刚出现的“女性主义”故事情节的不可求性。这种绝对语言与我们在小说的开篇看到的创造性想像力构成的个人化语言和文本是完全不同的。在《简·爱》的结尾一段,圣约翰·里弗斯是去《天路

① 按:绝对命令又译定言命令、无上命令,是康德两种道德命令之一种,另一种为假言命令。绝对命令指命令直接决定意志,或者说命令直接针对行为,而不顾及是否产生某种效果;因此,所谓的绝对和无上强调的是必然性和强制性。即使有任何反抗这种命令的根据,它也必须不顾这类根据而被遵照执行。

历程》(*pilgrim's Progress*)的朝圣者。^① 伊格尔顿没有注意到这一点。他关注的是小说的思想性词语。通过这些词语,圣约翰·里弗斯的英雄主义行为,亦即选择了加尔各答的生活——犹如选择死亡——的英雄主义行为才能确立。桑德拉·吉尔伯特和苏珊·格芭把《简·爱》说成是“相貌平平的简的成长历程”(plain Jane's progress),将简看成是女性角色对男性角色的取代。她们没有注意到,在《简·爱》的最后一段,帝国主义假设之毋容置疑的语言使繁衍后代与塑造灵魂之间的距离成为了现实。

坚定、忠实、虔诚,充满精力、热情和真诚,他(圣约翰·里弗斯)为他的同类工作。……他的严厉是武士格里特哈忒的那种严厉,^② 正是格里特哈忒保卫着他所护送的香客不受亚玻伦的袭击^③ ……他的野心是傲慢的征服精神(high master-spirit)的那种野心……他们毫无罪过地站在上帝御座前,共享着耶稣最后的伟大胜利;他们都是被召唤、被上帝选定的忠诚的人。(《简·爱》,第455页)

在小说的前些部分,圣约翰·里弗斯本人为自己的事业的高尚这样辩护:“我的使命? 我的伟大的工作? ……我希望成为那帮人中的一员,那帮人把全部的志向融合于一个改善他们同类的光荣志向——要把知识传播到无知的王国,用和平代替战争,用自由代替束缚,用宗教代替迷信,用渴望天堂替代恐怖的地狱。”(《简·爱》,第376页)上述这些对立,被帝国主义和它的领土扩张以及主体建构工程有力地解构了。

出身在加勒比地区多米尼加的洁恩·莉丝年轻时读到《简·爱》时,她被伯莎·梅森的身世触动了:“我想写写她的生活。”^[16] 1965年,洁恩·莉丝在她的漫长的生命接近尾声时,出版了《藻海无边》。这部不长的小说描写的就是伯莎·梅森的“生活”。

① 按:《天路历程》是英国散文作家约翰·班扬(John Bunyan)于1678年写的一部宗教寓言式的作品。

② 按:格里特哈忒(Greatheart)是《天路历程》中引导克里斯蒂安进天城的人。

③ 按:亚玻伦(Apollyn)是《圣经》中的人物,无底坑的使者。详见《圣经·新约》《启示录》第九章第一至十一节,此处指《天路历程》中的恶魔。

我已经提及,伯莎在《简·爱》中起了混淆人与动物之间界限的作用。因此,作品从精神上而不是从法律上削弱了她应有的权力。当洁恩·莉丝重写《简·爱》中简听到“像狗吠一样的断断续续的嗥叫声”,接着又遇上流血的理查德·梅森这一段时,洁恩·莉丝笔下的伯莎是精神健全的正常人,并且具备对帝国主义批判的明智。

格雷丝·普尔(Grace Poole)是《简·爱》中原有的人物。她在《藻海无边》中向伯莎描述同一件事:“你不记得你用刀袭击那位先生了吗?……我只听他说‘我无法合法地干预你和你丈夫的关系’。就在你听到他说‘合法地’时你才冲向他。”(《藻海无边》,第150页)洁恩·莉丝是想说明,导致伯莎暴力行为的不是伯莎内心的兽性,而是因为伯莎看出了理查德·梅森想用“合法地”作为推托。

《藻海无边》中的安托娃内特(Antoinette)被罗切斯特专横地叫做“伯莎”。洁恩·莉丝认为,安托娃内特这个形象暗示:即使是个人和人类特性这类如此个人化的事情也均受到帝国主义政治所左右。安托娃内特这个生长在牙买加解放时期的克里奥尔白人女子,处在帝国主义和土著黑人之间。在讲述安托娃内特的身世时,洁恩·莉丝再度运用了那喀索斯主题。^①

在小说的文本中存在着许多引人注目的镜象(images of mirroring)。比如,在作品的第一部,蒂阿(Tia)是安托娃内特的黑人女佣,也是安托娃内特的好朋友:“我们吃同样的饭,睡同一张床,在同一条河里洗浴。我一边跑一边想,我要和蒂阿一起生活,我会像她那样……当她走近我时,我看到她的手中拿着一快带尖的石头,但我没有看到她朝我砸过来。……我们相互瞪着对方,我的脸上流着血,她的双颊上流淌着泪水。我看到她就像看到了我自己,像在照一面镜子。”(《藻海无边》,第38页)

一系列不断发展的梦加强了这种镜象。第二场梦有一部分是发

^① 按:那喀索斯(Narcissus)是希腊神话中顾影自怜的美少年。回声女神厄科(Echo)爱恋着那喀索斯,但那喀索斯并不为厄科的爱恋所感动,结果厄科在顾影自怜的单恋中因憔悴而死去,厄科死后留下了她的声音。众神为了惩罚那喀索斯,便使他爱上水中自己的倒影。那喀索斯又求之不得,最后也消损而死。在那喀索斯死去的地方,长出以他名命名的水仙花。奥维德的《变形记》曾对这个神话进行艺术加工。

生在一个“封闭花园里”(enclosed garden)——洁恩·莉丝用了这一短语(《藻海无边》,第50页)——她在对那喀索斯主题进行罗曼蒂克重写时,把这个场景用来作为一个遭遇爱情的自恋场所。^[17]在那个封闭的花园里,安托娃内特遇到的不是爱,而是一个陌生可怕的声音。这个声音说“在这儿”,于是,引她去了一个伪装成合法爱情的囚牢之中。

在奥维德(Ovid)的《变形记》(*Metamorphoses*)里,^① 当那喀索斯认出他的他者就是他自己时,他的疯狂的原因揭秘了:“那就是我。”^[18] 洁恩·莉丝让安托娃内特把她自己看成是一个他者——勃朗特笔下的伯莎。在《藻海无边》的最后一部分,安托娃内特应验了《简·爱》的结尾,认出她自己就是桑菲尔德府里的那个所谓的鬼魂。“我手举着高高的蜡烛再次走进大厅。就在这时候我看到了她——那个鬼魂,那个披头散发的女人。她被镶在镀金的框架里,不过我认出了她。”(《藻海无边》,第154页)那个镀金的框架里镶着镜子。正如那喀索斯的水潭折射的是自我的他者,而安托娃内特的“水潭”折射的是他者的自我。此处,一连串的梦随着呼唤那个不能成为自我的他者蒂阿而终止了,原因不是奥维德的水潭而是帝国主义的断面(fracture)的干预。(我会重新回到这个棘手的问题上来。)^② “那是我第三次做梦。梦结束了。……我叫着‘蒂阿’,惊跳了起来,接着便醒了。”(《藻海无边》,第155页)正是到了书的结尾,安托娃内特/伯莎才说:“现在我知道我为什么被带到这儿来了。我知道我该做什么了。”(《藻海无边》,第155—156页)我们可以认为她被带到勃朗特小说描述的英格兰:“这座纸上的房子”——用两块纸板装订起来的书^②——“我在晚上行走的地方并不是英格兰。”(《藻海无边》,第148页)在这个虚构的英格兰,她必须扮演她的角色,演好从“自我”变成虚构的他者的角色,放火烧掉房子,然后杀掉她自己,于是,简·爱才能成为英国小说中的女性主义英雄。我认为这是对帝国主义暴力的讽喻,是对

① 按:奥维德(前43—17)是古罗马诗人,他的代表作为长诗《变形记》。在这部作品中,奥维德曾对那喀索斯的神话故事进行艺术加工而使之流传。奥维德的其他重要作品还有《爱的艺术》、《岁时记》、《哀歌》等。

② 按:此处指《简·爱》。

歌颂殖民者的社会使命而做出的个人牺牲的解构。起码，洁恩·莉丝没有让那个从殖民地来的女子，为巩固她姐姐^①的地位成为一个精神失常的动物而死去。

批评家们已经指出，《藻海无边》对罗切斯特的处理是抱着理解和同情心的。^[19]的确，他是全书第二部分的叙述者。洁恩·莉丝很明确地指出，罗切斯特是父系社会限制财产继承权的牺牲品，而不是父亲偏爱长子的受害者。在《藻海无边》中，次子罗切斯特被遣送到殖民地买下了女继承人。如果在安托娃内特和她的认同者身上洁恩·莉丝用了那喀索斯主题，那么，在罗切斯特和他的财产继承问题上，洁恩·莉丝用了俄狄普斯主题。〔此处她触及我们的“历史瞬间”。如果，在19世纪个体的构成是繁衍后代和塑造灵魂的话，那么，20世纪的心理分析学使西方人得以探索个体内心从那喀索斯（“想像的”）到俄狄普斯（“象征的”）的转变过程。〕它是标准的男性主体。在洁恩·莉丝对这样的主题进行改写时，她的主题中男女主角都占有位置，从而使女性主义和对帝国主义的批评联系在一起。洁恩·莉丝用罗切斯特没有寄出的信代替了“来自欧洲的风”那一段。这封信是这本小说悲剧性的“正确的”阐释。^[20]“我想到了一周前就应该寄往英格兰的那封信。亲爱的父亲……”（《藻海无边》，第57页）这是第一次，他没有写那封信。此后不久他写道：

亲爱的父亲，三万镑付给我时，他们连一个问题和附加条件都没有提，也没有对她的权力做任何法律上的规定。（其实是不应该这样的。）……我不会给你和你那宝贝儿子——我的哥哥丢脸。不会有什么乞讨的信件了，不会有下贱的要求了。再也不会会有一个小子那偷偷摸摸见不得人的勾当。我已经出卖了我的灵魂，或者说你出卖了它。不管怎么说这难道不是一笔上算的买卖吗？这个女孩子应该是漂亮的。她的确漂亮。不过，……（《藻海无边》，第59页）

这是第二次，信写好了没有寄出。那封寄出的正式的信意义不大，我

^① 按：此处指《简·爱》中的简爱。

这儿摘录其中一部分：

亲爱的父亲，我们经过几天的旅行的颠簸，已经从牙买加来到这儿。这幢在风岛的房子是她家的部分财产。安托娃内特非常喜欢它。……一切都顺利，都是按照计划和你的意图办的。我和理查德·梅森谈了。……他似乎喜欢上我，并且完全地信赖我。这个地方很美，但我因为身体欠佳，太疲倦，不能尽情地领略它的美。过几天我会再给你写信的。

洁恩·莉丝笔下的俄狄浦斯情节的转变是具有讽刺意义的。她没有将其描写成一个完整的循环。我们不知道那封信是否到达了目的地。“我不知道他们是怎样把这些信投递出去的。”罗切斯特猜想着，“我把信折叠起来放到书桌的抽屉里。……我脑子里是一片填补不了的空白。”（《藻海无边》，第64页）此处，小说似乎在迫使读者注意到信和主人公内心的类比。

在洁恩·莉丝的作品中，在俄狄浦斯转变过程中没有提到父亲的名字，或者说父系的名字。这是洁恩·莉丝对勃朗特笔下的罗切斯特的否定。罗切斯特这个人物在《藻海无边》中没名没姓。他给父亲的最后一封信表明了父亲形象的失落。“桌子上有一个用三块木瓦搭起来的粗陋的书架。我看看上面摆着的书：拜伦（Byron）的诗集，瓦尔特·司各特（Walter Scott）爵士的几本小说，《一个英国鸦片服用者的自白》（*Confessions of an Opium Eater*）^①……最下面一层的书架上是《……生平和书信》（*Life and Letters of …*），书名的其余字迹都被蛀蚀了。”（《藻海无边》，第63页）

《藻海无边》非常明白地限制了安托娃内特的黑人女佣克里斯托芬的话语。我们可以猜想，克里斯托芬没有讲完的故事与书中后来发生的事是不相关的。这跟《简·爱》中圣约翰·里弗斯的故事于《简·爱》的前半部不相关一样。由此，我们可以推断出《简·爱》和《藻海无边》之间的差别。克里斯托芬不是牙买加人，她是马提尼克岛人。她应该归入好佣人之列，而非地道的土著人。尽管有这些限制，洁恩·

① 按：《一个英国鸦片服用者的自白》是英国散文家、评论家德·昆西（Thomas De Quincey，1785—1859）的作品。此人吸鸦片成瘾，以该作品而闻名。

莉丝还是将她塑造成一个发人深省的、强有力的人物。

克里斯托芬是小说中第一个有名有姓的叙述者。我们在小说的开头会读到这一段：“牙买加的女人从不喜欢我的母亲，‘因为她太美了’，克里斯托芬说。”（《藻海无边》，第15页）我曾经5次把《藻海无边》用于教学，一次是在法国，一次是给那些研究加勒比地区著名小说家威尔逊·哈里斯小说的学生讲课的时候，一次是在一所声望很高的学院里，那里的大多数学生都是来自其他大学的教师。或许我的观点有些政治意味，我认为所有这些学生在阅读这部小说时都没有注意到这一段，没有考虑克里斯托芬的土话，即不标准英语是什么意思。

诚然，克里斯托芬是被当作商品看待的人。安托娃内特的母亲解释道：“她是你爸爸送给我的结婚礼物，他的许多礼物中的一个。”（《藻海无边》，第18页）洁恩·莉丝在小说中给这个人物赋予了关键的作用。是克里斯托芬判断出黑人的巫术是黑人文化中特有的，不能被用来作为医治白人社会堕落行为的廉价处方。比如她无法医治罗切斯特不爱安托娃内特的病症。最重要的是，洁恩·莉丝安排了克里斯托芬对罗切斯特的行为做了尖锐的分析，并与他进行了面对面的较量。这一节很值得做出评论。我从中摘录一段。

她是克里奥尔姑娘。她内心有自己的荣耀。说真话，她不是去了人们说的英格兰你的家里。她没有去你那漂亮的房子里乞求你娶她。不，是你千里迢迢大老远来到她的家里。是你乞求她嫁给你的。她爱你。她把她的一切都给了你。可现在你说你不爱她了，你把她毁了。你拿她的钱怎么办？（这时候，那个白人罗切斯特沉思着。）她的声音依然很低，但当她说到“钱”时，她的声音中带着嘲弄的尖厉的唏嘘声。（《藻海无边》，第130页）

她的话足以让那个白人心惊胆战。“我不再觉得疲惫、眩晕，不再昏昏沉沉。我警觉，小心，随时准备为自己辩护。”（《藻海无边》，第130页）

洁恩·莉丝没有夸大被压迫者的个人英雄行为。当那个男人提到法制时，克里斯托芬懂得它的威力。对社会不公正的揭露由以下的

事实得以加强：就在那个男人成功地威胁克里斯托芬前，她用牙买加的奴隶解放来进行反驳：“没有枷锁了，没有践踏我们的机器了，也没有黑暗的牢房。这是一个自由的国家。我是一个自由的女人。”

正如我上述所提到的，克里斯托芬与故事叙述是离题的。她不可能被一部在欧洲小说传统中重写英国经典文本、有利于白种克里奥尔人而不是土著人的小说所容纳。任何一种谴责帝国主义的观点都不能把他者变成自我，因为，帝国主义事业已经历史地折射出，本应是完全的他者，最终，却变成了巩固帝国主义自身的驯化了的他者（a domesticated Other）。^[21]处于欧洲和拉丁美洲夹缝中的雷塔玛塑造的凯列班最能说明这一点。我们可以把洁恩·莉丝对那喀塞斯主题的重写看成是她对同样问题的解读。

当然，我们无从知晓洁恩·莉丝对那个问题的感受，不过我们可以从小说中她对克里斯托芬的描述推断出来。就在小说离结尾还有很长一部分内容时，克里斯托芬刚与那个男人交过锋，她干脆被驱逐出小说。我们既没有看到作者对此做出交代，也没有看到作者对她性格做出分析和公正的处理。“‘读和写我不懂，别的事我知道。’她头也没回就走了。”（《藻海无边》，第133页）

的确，如果洁恩·莉丝想通过强调对“合法性”的误用，来重写疯女人对那个男人的袭击，那么，她就无法写出与圣约翰·里弗斯对殉教精神做出辩护的那一节，因为，它已经被置换成现代化和进步的流行的术语了。任何把“第三世界妇女”作为一个能指来建构的企图都告诫我们，界定文学的霸权主义，其本身就处在帝国主义的历史时期内。完美的文学再创造，无法在帝国主义的框架或段面下轻而易举地兴盛起来，因为，这些框架和段面受到以下因素的制约：以法律为掩护的异化的合法体系；被认为是惟一真理的异化的意识形态；把“土著民族”作为自我加强的他者之一，一整套人类科学。

拿印度来说，如果在文学教学的现存规则范围内，重新调整教学大纲和计划，就很难在思想上找到对帝国主义有规划的认知的暴力线索。在帝国主义晚期，比如，在殖民的主体已经牢固确立时期，直接

的文学比较可以进行。比如,拿《达罗卫夫人》(*Mrs. Dalloway*)^①中愚蠢的印度人与20世纪20年代印度文学作品进行比较。但是,19世纪上半叶阻碍通过文学和文学批评提出质疑,因为文学和文学批评都与产生埃里厄尔工程的计划有密切的关系。要想重新打破这个断面,而又不担心失去起源,批评家们必须把眼光转向帝国主义统治的档案室里。

最后,我将简要地论述一下玛莉·雪莱(Mary Shelley)的小说《弗兰肯斯坦》。^②这是一部有早期女权思想但是现在仍然充满神秘色彩的小说。我认为其原因是,它没有用女性主义个人主义的语言来创作。这种语言一直被我们推崇为英国文学中的激进的女性主义语言。有趣的是,巴巴拉·约翰逊(Barbara Johnson)在她的简略的研究中,试图把这个富于反抗的文本用来为女性主义的自传服务。^[22]而乔治·莱文(George Levine)则把《弗兰肯斯坦》放在创造性想像力与主人公性格的语境中解读。他认为,这是一部关于该小说自身创作和创作本身的作品,是一种浪漫的寓言式的解读,而在此解读中,简·爱作为一个本能的批评家是十分适合的。^[23]

我提议不把《弗兰肯斯坦》归入这样的范畴,而把它放到我开篇提到的与英国文化认同这个焦点上来。在这个焦点上,我们不得不承认,虽然《弗兰肯斯坦》表面上讲述的是关于人类在社会中的起源和进化问题,但是,实质上它并未运用帝国主义的原则。

我想立即指出的是,《弗兰肯斯坦》中夹杂着大量的偶然流露出来的帝国主义情感。本文的观点是,帝国主义的话语场域并未给这部小说的叙事结构提供思想上的无可置疑的依据。在玛莉·雪莱的这部小说中,帝国主义的话语以非常强有力的方式流露出来。在以下的论述中,我会适时地讨论这个问题。

在性繁衍(家庭和女性)和社会的个体生产(种族和男性)意义

① 按:英国小说家、文学批评家弗吉尼亚·沃尔夫(Virginia Woolf, 1882—1941)所著的小说名。

② 按:玛丽·雪莱(Mary Shelley, 1797—1851)是英国小说家,1814年与著名诗人雪莱私奔,1816年结婚,主要著作有《弗兰肯斯坦》(1818)、《最后的人》(*The Last Man*, 1826)等。

上,《弗兰肯斯坦》不是男性与女性个人主义者的战场。在维克多·弗兰肯斯坦的实验室里,这种二元对立被打破了。他的实验室是一个人造的子宫。在那里性的繁殖和社会的个体生产的两项工程同时进行,尽管小说中并没有明确交代。表面上,弗兰肯斯坦的对手是人类的缔造者上帝,而实际上他的对手是会生孩子的女人。把他梦见母亲和新娘的死,以及新娘真正的死亡与他的同性恋魔鬼“儿子”对他卧室的造访联系在一起,是没有充分理由的。更明确地说,这个怪物是一个具有形体的“死尸”,因为没有有一个可确定的童年而显得非常不自然。“小时候没有父亲照料我,没有母亲的微笑和爱抚。即使有,我的过去现在看来也变成了一种耻辱,一个我无法辨别的空白。”(《弗兰肯斯坦》,第 57、115 页)

弗兰肯斯坦错误地理解了那个怪物复仇的真正动机,这点揭示了他与女人作为缔造者的竞争:

我创造了一个理性的怪物,那就必定要尽我所能保证它的幸福和健康。这是我的责任,但是还有比这更重要的责任。我对我的同类应该履行我的责任。他们更需要我的关注,因为他们有更大的幸福和痛苦。在这种想法的驱使下,我拒绝,而且非常正当拒绝为第一个怪物制造一个女性伙伴。(《弗兰肯斯坦》,第 206 页)

此处,我们不可能不注意到改变弗兰肯斯坦毁坏他创造未来夏娃的实践这番反常的语气。在那个实验室里,那个正在被造的女人并不是用尸体造的,而是用一个所谓的“人”造的。这个(不)合逻辑的比喻给了她一个被弗兰肯斯坦毁掉之前的存在,而不是弗兰肯斯坦创造她形体前的死亡。“我创造了一半的那个怪物四肢伸展躺在地板上。我差不多感觉到我好像撕下了一个活生生之人身上的皮肉。”(《弗兰肯斯坦》,第 163 页)

在玛莉·雪莱看来,男人自诩为灵魂的制造者过于狂妄,使他不仅想篡夺上帝的位置,而且还妄想篡夺女人生理上的特权。^[24]此处,如果我沉醉于弗洛伊德的白日梦,我便可以认为,如果说,给予或拒绝给予母亲男性生殖器(phallus)是男性恋物(male fetish),那么,

给予或拒绝给予男人子宫(womb),就可能是女性恋物(female fetish)。^[25]男人心中理想化的子宫偶像无疑是他那富有创造力的的大脑,即头颅之盒。

在经典的心理分析中,一个有男性生殖器崇拜的(phallic)母亲只有依靠对儿子的阉割焦虑才能存在;而《弗兰肯斯坦》的评判标准是,那个歇斯底里的父亲(有杰出的实验室才能的维克多·弗兰肯斯坦——从理论上说那个实验室像一个子宫)无法制造出一个女儿。此处,种族主义的语言,即作为社会使命的帝国主义之黑暗的一面,与男性的歇斯底里相结合,从而构成了性的繁衍(或曰阻止性的繁衍),而非构成主体的建构。因而,男性个人主义与女性个人主义的角色被颠倒和替换了。弗兰肯斯坦制造不出一个“女儿”,因为“她或许会比她的伙伴凶恶上千倍……而且同情她的结果首先会使那个恶魔想要孩子。那么,地球上就会繁殖出一个种族的恶魔。他们会使人类的存在充满危险和恐怖。”(《弗兰肯斯坦》,第158页)这一段话是对18世纪欧洲关于(西方基督教意义上的)人类社会起源的话语之最严厉的批判。此处我是否需要提及:一如让-雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau)在他的《忏悔录》里说过的一样,弗兰肯斯坦声称自己“生来就是个日内瓦人”? (《弗兰肯斯坦》,第31页)

在这部充满说教的小说里,玛莉·雪莱主张,社会工程不应该以纯理论或自然科学理论作为基础。这是她对工程化社会之功利主义幻想的含蓄的批评。为了达到这种批评目的,玛莉·雪莱在她的故意策划的故事第一部分里塑造了三个人物。他们都是儿童时期的朋友。这三个人似乎代表了康德关于人的主体建构三部分的思想:弗兰肯斯坦代表理论理性的力,或曰“自然哲学”的力;亨利·克拉瓦(Henry Clerval)代表实践理性的力,或曰“事物道德关系”的力;而伊丽莎白·拉文扎(Elizabeth Lavenza)则代表审美判断力——“诗人梦幻般的创造力”。按照康德的理论,“审美判断力是联结自然概念领域与自由概念领域的中介……它促进了道德情感的形成。”^[26](《弗兰肯斯坦》,第37、36页)

这种主体构成三个部分的思想并不能和谐地应用于《弗兰肯斯坦》。譬如,代表实践理性的力的亨利·克拉瓦,应该“如他计划的

……去访问印度,因为他掌握那里的几门语言,他对那个社会以及物质上支持欧洲殖民化和贸易有着自己的定见”(《弗兰肯斯坦》,第151、152页)。这一点不仅证明了我以上提及的不和谐,也足以证明我以上提到的关于这部作品中夹杂着帝国主义情感的想法。我大概应该指出的是,以下这段话与其说在描述一个传教士还不如说在描述一个企业家:

他来到这所大学的目的是使自己成为东方各种语言的大师,这样他便可以为自己设计的宏图开辟领域。他决心要追求一个光辉的生涯,于是,他把眼光投向东方,因为,那里为他那雄心勃勃的事业提供大展身手的机会。他专心致志地学着波斯语、阿拉伯语和梵语。(《弗兰肯斯坦》,第66、67页)

此外,在奇特的旅行中,醉心于自然哲学的维克多·弗兰肯斯坦强烈地昭示,康德的关于人的主体建构三个部分的多视角无法相互协调地运作。弗兰肯斯坦单单依据自然哲学创造了一个假定存在的人。由于他错误的总结,“在疯狂般热情的驱使下,我创造了一个理性的怪物。”(《弗兰肯斯坦》,第206页)此处,可以毫不过分地说,如果,用自然哲学取代实践理性的话,那么,康德的绝对命令极容易被误解成假言命令(the hypothetical imperative),即建立在认知基础上,由道德意志理解的命令。

我应该立即补充说明的是,像这样的解读没有必要指责夏洛蒂·勃朗特这个人有帝国主义情感,也没有必要赞扬玛莉·雪莱其人成功地创作了一部康德式的寓言。我只能说,在帝国主义和康德的伦理学的框架内,以一种政治上有益的方式解读这些作品是可能的。这种解读的方法假定:一种“公正”的阅读会使居主导地位的读者之利益一目了然。(其他的“政治”上的解读,比如,把怪物看成是新生的劳动阶级等也是可以提倡的。)

《弗兰肯斯坦》是用多重结构的传统的书信体创作而成的。在这些多重结构的核心内,对那个怪物的叙述(由弗兰肯斯坦讲述给罗伯特·沃尔顿,再由沃尔顿写信告诉他姐姐)几乎都是关于它怎么学着

做人的故事。引起读者普遍注意的是,怪物把《失乐园》(*Paradise Lost*)当作真实的历史故事,而并不常为人注意的是,它也读了普卢塔克的《生命》(*Lives*),^①“一本介绍古代共和国的首批缔造者们的历史”的书。它把该书拿来与“我的保护者的家长制生活”相比较。^②(《弗兰肯斯坦》,第123、124页)它所接受的教育则得益于沃尔尼(Volney)著的《帝国的灭亡》(*Ruins of Empires*)。^③这本声称是法国大革命真实写照的书发表于大革命之后,据称是在检验了自己的论述后才发表的书。它试图记载一个启蒙的、普遍世俗化的历史,而不是一部以欧洲为中心的基督教的历史。这本书的作者采用了一种“来自底层”的叙述视角,这跟当代的埃里克·沃尔夫与彼得·沃斯利(Peter Worsley)的做法相似。[27]

小说中怪物接受了(普通的世俗的)人类教育,这种凯列班式的教育是通过偷听对“埃里厄尔”,即书中索菲娅(Safie)的教育而获得的。索菲娅是阿拉伯人,最后皈依了基督教。她觉得“住在土耳其是可憎的”(《弗兰肯斯坦》,第121页)。在刻画索菲娅这个人物时,玛莉·雪莱用了18世纪自由主义传统常用的、而今仍然受到许多人赞许的手法。比如,索菲娅的父亲是个穆斯林信徒,最终成了(可恶的)基督教偏见的受害者。索菲娅的母亲笃信基督。她虔诚善良、品行端正,而索菲娅的父亲则是个刚愎自用、忘恩负义的小人。尝到了妇女解放甜头的索菲娅无心重返祖国。书中对“土耳其”(Turk)与“阿拉伯”(Arab)混淆使用,这跟时下有的人把土耳其和伊朗归属“中东”而不归属“阿拉伯”如出一辙。

尽管我们远离了《简·爱》中的未经验证的神秘的帝国主义原

① 按:普卢塔克(Plutarch,约46—119)是罗马帝国时期的希腊传记作家、散文家。他生于希腊,担任过凯罗尼亚的首席行政长官。一生写有作品227种,其中最著名的为《希腊罗马名人比较列传》。

② 按:“我的保护者”,是指在德国逃难的法国人费利克斯一家。怪物住在与费利克斯家毗邻的茅舍里,通过偷听他们的谈话学会了他们的语言,懂得了许多书本上的知识。

③ 按:沃尔尼(1757—1820),法国哲学家,足迹遍布埃及、叙利亚和黎巴嫩等国家。他在拿破仑政权的议会中任参议员,在路易十八王朝执政时期为贵族院议员。此处提到的《帝国的灭亡》指沃尔尼发表于1791年的《论毁灭或关于帝国变革的沉思》(*Les ruines ou meditations sur les revolutions des empires*)。

则,但是,如果我们便为此庆贺,两位基督徒叛逆者的女儿玛莉·雪莱创作了时代相袭的(time-bound)虔诚,那我们会一无所获。反之,如果我们看看玛莉·雪莱以下的观点倒会觉得很有趣。比如,她界定了他者,区别了凯列班与埃里厄尔的差别。她没能使怪物认同于书中的那个正式听课的学生。^① 尽管当它听到美洲大陆被发现时,为那里的土著人悲惨命运与索菲娅一道哭泣,然而,索菲娅却不可能对它的忠诚有所表示。一看到它时,“索菲娅竟不能顾及她的朋友——阿加沙(Agatha),飞也似的奔出了屋子。”(《弗兰肯斯坦》,第114页,着重是我改的;第129页)

如果将角色分类的话,穆斯林出身的基督徒索菲娅同属洁恩·莉丝书中的安托娃内特/伯莎一类。事实上,跟洁恩·莉丝书里的好仆人克里斯托芬一样,由自然哲学法则创造出来的怪物,在《弗兰肯斯坦》中是个离题的无法确定的主体。简单地认为怪物只是一副魔鬼的外表,人的本性,其复仇心理是外界所致等,显然不足以解决如此重大的历史难题。

有一段时间,玛莉·雪莱笔下的弗兰肯斯坦的确尝试着驯服怪物,使它在法律的范畴内具有人性。他“求助于城里的刑事法官,……向他简略地但语气坚定地叙述了它的历史”——这是弗兰肯斯坦第一次公正的叙述——“他精确地说出每一个日期,语调平和,既没有高喊,也没有咒骂……当叙述完经过后我说:‘这就是我要控告的那个怪物,我请求您对它绳之以法。这是您为官的责任。’”(《弗兰肯斯坦》,第189、190页)玛莉·雪莱笔下的那个“日内瓦法官”为了维护社会公正,说话时那种十足的例行公事的语气,不由让我们想起绝对的他者是无法变成自我的。由于怪物特有的“属性”,没有“恰当”的手段可以制裁它:

(法官说)请相信,我会尽力而为的。如果制服这个怪物在我的能力范围内,它会得到应有的惩罚。不过,从你刚才描述的情况看,由于它的特有的属性,我担心我的努力会无济于事。尽管如此,我也会使用各种可行的

^① 按:此处指索菲娅。

手段。不过,你也应该做好不成功的思想准备。(《弗兰肯斯坦》,第 190 页)

大多数读者都知道,在小说的结尾,人类个体本身的差别似乎已从小说中消失。怪物、弗兰肯斯坦和沃尔顿似乎变成了彼此的替补(each other's relays)。弗兰肯斯坦以死告终,沃尔顿作为写信人也叙述完了他的故事。在小说的叙事结尾,沃尔顿成了以弗兰肯斯坦为榜样的自然哲学家。在文本的结尾,怪物向它的缔造者忏悔自己的罪过,尔后乘着冰筏子远去了,显然是准备了结束自己的生命。我们没有看到他堆起柴火自焚的火焰,因为小说中没有描述这一段。这也是不能为文本所含容的。就小说的叙事逻辑而言,他“消失在黑暗的远方”(《弗兰肯斯坦》,第 211 页)。这是小说最后的话。他化做了存在的瞬间。这既不与(《简·爱》的开头)地域有关的个人想像力一致,也不与(勃朗特作品的结尾)基督教心理传记的权威性剧情一以贯之。性的繁殖和社会的主体生产之间的关系——即 19 世纪帝国主义格局内女性主义强有力的传统主题——在玛莉·雪莱的文本范围内仍然是个令人困惑的问题,正因如此,这也恰好构成了它的优点。

前面我曾提及,在《弗兰肯斯坦》中可以把女人看做子宫的持有者来阅读。在此,我还想指出的是,这本书里还有一个构想出来的女人。她既不与主题无关,也不在主题范围内,更非围绕主题而存在。她就是书中被称作“萨维尔夫人”、“了不起的玛格丽特”、“亲爱的姐姐”的那个与故事叙述人有血缘关系的女人。尽管她并非主角,但她是小说中必不可少的人物。她是有女性气质的主体,而不是女性个人主义者。她是构成《弗兰肯斯坦》这本书的那些信件的不可缺少的收信人。我曾提到,在《简·爱》的开头,读者与简·爱都在阅读,我认为那是惟一恰当的解释。在这本书里,读者必须与玛格丽特一起阅读。她必须扮演收信人的角色,作为收信人阅读信件,如此这般小说方能存在。^[28]玛格丽特并没有在小说的结尾对这些信做出答复以圆满结束故事。因此,这部小说的结构是一部不完整的,怪物“超越了文本”,“消失在黑暗中”。在我们阅读的寓言中,那位英国女士和那个叫不出名字的怪物,在这部有明显漏洞的文本中均呈现为开放型。如果后殖

民主义读者认为,这是 19 世纪英国小说体面的解决方案,那是令人满意的。更有趣的是,据说玛莉·雪莱本人极其“认同于”维克多·弗兰肯斯坦这个人物。〔29〕

在本文结束前,我必须阐明我的一个因篇幅有限,无法详细论述的观点。以上我曾提到,《藻海无边》必定受欧洲小说范畴的限制。与之相对照的是,我认为,要重新开启帝国主义知识的断面而又不担心失去源初,批评家必须把注意力转向帝国主义统治的档案室里。在本文中,我没有这么做。在当下的研究中,通过对“档案”用一种谦逊的非内行的“阅读”,我试图把《藻海无边》中的一个强有力的暗示延伸到欧洲小说传统的范畴之外。这便是:《简·爱》可以解读为作者的精心安排,是“好妻子”伯莎·梅森自我牺牲的演示。如果对以下的历史仍然没有足够的了解,那么,这种暗示便显得暗淡无力:在英帝国政府统治的印度,寡妇自焚(widow-sacrifice)是被合法地操纵的。我希望,一种对帝国主义明智的批评,在已经引起了第一世界读者的一些注意后,起码会进一步扩展其阅读政治的视野。

原 注

- [1] 我的“世界的世界性”(worlding of a world)的观点,所假设的未被铭刻之世界,是马丁·海德格尔观点的通俗说法;参见《艺术创作的本源》(‘The Origin of the Work of Art’),载《诗、语言与思》(*Poetry, Language, Thought*),阿尔伯特·赫夫斯塔特(Albert Hofstadter)英译,纽约,1977,第 17—87 页。
- [2] 参见夏洛蒂·勃朗特著《简·爱》,纽约,1960。
- [3] 参见洁恩·莉丝著《藻海无边》,哈芒兹沃斯出版社,1966。以下所有引文均出自该版。另见玛莉·雪莱著《弗兰肯斯坦》或《现代普罗米修斯》(*The Modern Prometheus*),纽约,1965。
- [4] 我在以下的论文中做了尝试:《〈到灯塔去〉中的解构与建构》(‘Unmaking and Making in *To the Lighthouse*’),载《文学与社会中的妇女与语言》(*Women and Language in Literature and Society*),萨里·麦克科尼尔-基尼特(Sally McConnell-Ginet)、罗斯·伯克(Ruth Borker)、内利·弗曼(Nelly Furman)编,纽约,1980,第 310—327 页。
- [5] 像往常一样,我借用路易斯·阿尔都塞(Louis Althusser)的说法,见《意识

形态与意识形态国家机器》(‘Ideology and Ideological State Apparatuses’),载《〈列宁与哲学〉及其他论文》(‘*Lenin and Philosophy and Other Essays*’),本·布鲁斯特(Ben Brewster)英译,纽约,1971,第127—186页。有关个人和个人主义较详细的论述请见V. N. 沃鲁西诺夫(V. N. Volosinov)著《马克思主义与语言哲学》(*Marxism and the Philosophy of Language*),拉迪斯拉夫·麦塔卡(Ladislav Matejka)、I. R. 泰特尼克(I. R. Titunik)英译,《语言研究》(*Studies of Language*),纽约,1973年第1卷,第93—94页、第152—153页。对英国“个人主义”的根源和影响的“最直接的”研究请参见C. B. 麦克弗森(C. B. MacPherson)著《支配性个人主义的政治理论:从霍布斯到洛克》(*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*),牛津,1962。在此我感谢乔纳森·里(Jonathan Rée)向我介绍了这本书,并通读了我的这篇论文。

- [6] 此处,我借用霍米·巴巴在《论模拟与人:殖民话语的模糊性》(‘Of Mimicry and Man: The Ambiguity of Colonial Discourse’,载于《十月》,1984,春季卷,总28期,第132页)中提出了一个非常有见地的论断:“不完整/非白人”(not-quite/not-white)。此处,我试图提出相类的观点。另外,我要说明的是,我用了“土著”(native)一词作为对“第三世界妇女”这一说法的回应,因为,前者当然不能以同样的历史公正性用于西印度群岛以及印度的语境中,也无法用于帝国主义放逐时期(imperialism by transportation)的语境中。
- [7] 参见罗伯特·弗尔南德斯·雷塔玛著《凯列班:美国文化讨论笔记》(‘Caliban: Notes towards a Discussion of Culture in Our America’),林·加拉福勒(Lynn Garafola)、大卫·亚瑟·麦克墨里(David Arthur McMurray)、罗伯特·马奎斯(Robert Márquez)译,《马萨诸塞州评论》(*Massachusetts Review*),1974年第15期,第7—72页。
- [8] 参见乔斯·恩利克·罗德(José Enrique Rodó)著《埃里厄尔》(*Ariel*),戈顿·布鲁塞斯顿(Gordon Brotherston)编,剑桥,1967。
- [9] 关于“一个可解释的文本界定的不可进入的空白”的详细论述,请参见我的《非主流阶层有发言权吗?》,载《马克思主义的文化诠释》(*Marxist Interpretations of Culture*),加里·纳尔逊(Cary Nelson)编,乌巴纳,第3期,即将出版。
- [10] 参见伊丽莎白·福克斯—吉纳维斯著《将妇女的历史置入历史中》(‘Placing Women’s History in History’),载《新左派评论》(*New Left Review*),

1982年第133期,第5—29页。

- [11] 鲁道夫·阿克曼,《艺术、文学、商业、制造、时尚和政治博览》(*The Repository of Arts, Literature, Commerce, Manufactures, Fashions, and Politics*),伦敦,1823,第310页。
- [12] 参见特里·伊格尔顿著《权力的神话:对勃朗特姐妹作品的马克思主义研究》(*Myths of Power: A Marxist Study of the Brontes*),伦敦,1975;这是他这本书中的主要观点之一。
- [13] 参见桑德拉·M. 吉尔伯特和苏珊·格芭著《阁楼上的疯女人:妇女作家与19世纪文学想像》(*The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*),康乃狄州纽黑文,1979,第360—362页。
- [14] 康德著《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*),《纯粹理性批判》(*The Critique of Pure Reason*),《〈实践理性批判〉与其他伦理学论文集》(*The 'Critique of Practical Reason' and Other Ethical Treatises*),《判断力批判》(*The Critique of Judgement*),J. M. D. 米克尔约翰(J. M. D. Meiklejohn)等译,芝加哥,1952,第328、326页。
- [15] 我在论文《非主流阶层有发言权吗?》中试图证明将复杂的社会历史问题作出归纳和陈述是可行的。此处我指的“滑稽模仿”,并非作为一个偶然事件发生在康德的伦理学的纯粹性上,而是作为一个可能的补充特征而存在的。我的关于人类属上帝的臣民而非异教徒的论点可以在康德以下的著作中找到:《何为启蒙?》(*What Is Enlightenment?*)、《道德形而上学基础》(*Foundations of the Metaphysics of Morals*)、《〈何为启蒙?〉及〈道德形而上学〉选》(*'What Is Enlightenment?' and a Passage from 'The Metaphysics of Morals'*),赖维斯·怀特·贝克(Lewis White Beck)编译,芝加哥,1950。与乔纳森·里有关康德的讨论使我受益匪浅。
- [16] 参见与伊丽莎白·弗里兰(Elizabeth Vreeland)的一次访谈,引自南希·哈里森(Nancy Harrison)著《写作实践导论:作为女性文本的小说》(*An Introduction to the Writing Practice of Jean Rhys: The Novel as Women's Text*),新泽西,拉瑟福德,即将出版。这是一部做了详尽研究的优秀作品。
- [17] 参见路易斯·温格(Louise Vinge)著《19世纪早期以前西方文学中的自恋主题》(*The Narcissus Theme in Western Literature Up to the Early Nineteenth Century*),罗伯特·杜斯纳普(Robert Dewsnap)等英译,伦敦,1967,第5章。

- [18] 对《变形记》的详细研究请参见约翰·布伦克曼(John Brenkman)著《文本中的那喀索斯》(‘Narcissus in the Text’),载《乔治亚评论》(*Georgia Review*),1976年夏季刊,总30期,第293—327页。
- [19] 请参见如汤姆斯·F.斯特利(Thomas F. Staley)著《洁恩·莉丝:一种批评的研究》(*Jean Rhys: A Critical Study*),得克萨斯:奥斯丁出版社,1979。值得一提的是,斯特利在这部作品中流露出的男性不安,以及随后的研究中流露出的对洁恩·莉丝的作品的不满,是饶有兴趣的。
- [20] 我曾试图在《如同利刃的一封信》(*The Letter As Cutting Edge*)中把阉割与藏匿信件联系起来。该文载《文学与心理分析:阅读的问题:以另外方式》(*Literature and Psychoanalysis; the Question of Reading; Otherwise*),肖莎娜·费尔曼(Shoshana Felman)编,康乃狄州纽黑文,1981,第208—226页。
- [21] 这是我在《非主流阶层有发言权吗?》中的主要论点。
- [22] 参见巴巴拉·约翰逊著《我的怪物/我的自我》(‘My Monster/My Self’),载《区分》(*Diacritics*),1982年夏季刊,总12期,第2—10页。
- [23] 参见乔治·莱文著《现实主义想像:从弗兰肯斯坦到恰特莱夫人的英国小说》(*The Realistic Imagination: English Fiction from Frankenstein to Lady Chatterley*),芝加哥,1981,第23—35页。
- [24] 有关生殖技术最前沿的讨论请查阅国际女性主义研究网络上的出版物。
- [25] 关于男性恋物的讨论,请参阅弗洛伊德《物神崇拜》(*Fetishism*),载《标准版弗洛伊德心理学著作全集》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*),詹姆斯·斯特雷奇(James Strachey)等编译,伦敦,1953—1974,第24卷,第21章,第152—157页。对《弗兰肯斯坦》的更“严谨的”的弗洛伊德主义研究请参见玛丽·雅各布斯(Mary Jacobus)著《这部文本里有女人吗?》(‘Is There a Woman in This Text?’),载《新文学史》(1982年秋季刊,总14卷,第117—141页)。我的这种“想像”当然会被这样的“事实”所不容:对女性来说做一个物神崇拜者比男性更为困难。另见玛丽·安·多恩(Mary Ann Doane)著《电影与假面:对女性观众的理论评述》(‘Film and the Masquerade: Theorising the Female Spectator’),载《银幕》(*Screen*),1982年9月—10月合刊,总23期,第74—87页。
- [26] 康德著《判断力批判》,J. H. 伯纳德(J. H. Bernard)译,纽约,1951,第39页。

- [27] 参见沃尔尼著《论毁灭或关于帝国变革的沉思》(*The Ruins; or Meditations on the Revolutions of Empires*), 1811 年于伦敦翻译出版。约翰尼斯·费边论述了在类似的“新的”世俗历史中时间的控制。见《时代与他者: 人类学如何制定其目标》, 纽约, 1983。见埃里克·沃尔夫著《欧洲与没有历史的人民》。另见彼得·沃斯利著《第三世界》(*The Third World*), 第 2 版, 芝加哥, 1973; 我感谢得尼斯·德沃金(Dennis Dworkin)向我介绍了《第三世界》。怪物通过沃尔尼的著作受教育这一点在吉尔伯特著的《恐怖的孪生儿: 玛莉·雪莱笔下的怪物夏娃》(‘Horror’s Twin: Mary Shelley’s Monstrous Eve’) 中被明显地忽略了, 否则她的这部作品将更出色。该文载《女性主义研究》(*Feminist Studies*), 1980 年第 4 期, 第 48—73 页。吉尔伯特的文章反映了女性主义研究中种族分类的缺陷。但她目前的研究已经令人信服地弥补了这个不足。如她最进对 H. 里德·哈格德的作品《她》的研究(《里德·哈格德的黑暗的心灵》(‘Rider Haggard’s Heart of Darkness’), 载《党派评论》(*Partisan Review*) 1983 年第 3 期, 总第 50 期, 第 444—453 页。
- [28] “信件总是被拦截,……‘主体’既不是发信人也不是收信人……信的构成是靠拦截写成的。”该文见于雅克·德里达著《讨论》(‘Discussion’), 我把这篇文章翻译为英语。马格丽特·萨维尔(Margaret Saville)没有盗用读者的“主体”, 并将它变成自己的“个体”。
- [29] 最鲜明的“内在证明”是玛莉·雪莱在“作者前言”中说梦见了尚未命名的维克多·弗兰肯斯坦, 并且被她后来讲述的弗兰肯斯坦的故事中的一幕中的怪物所惊吓。然后她才开始她的故事。“次日,……这样写道:‘那是一个令人厌烦的 11 月晚上’。”(《弗兰肯斯坦》, 第 11 页)这句话后来成了第 5 章的开头。在这一章里弗兰肯斯坦开始叙述制造怪物的经过。(《弗兰肯斯坦》, 第 56 页)。

刘须明译 杨乃乔校

“种族”、时间与现代性的修订

霍米·巴巴

【编者评述】

这篇文章作为对《文化的定位》一书结论的再现,在巴巴的著作中,有着一种特别重要的意义,也是直到近来他最为重要之文章中的自选作品。只要把殖民话语及其分析带入有关后殖民与后现代之间关系的探索中,巴巴生涯中两个时期的突出主题就在这里再度表现出来。法依曾证明了人怎样在启蒙运动的知识中被统治或定义,巴巴归返于法依的研究,提出了一个等量齐观的批评,即当下后现代的统治主体多种非中心化关于暗含的种族中心主义的批评,其统治主体的多种非中心化开创于现代性。正如法依所显露的启蒙者之形象被建构的、相对的本质,这一本质正是用把非西方人(non-Westerners)描述为通过与西方的联系而后进入历史(当然总是在种种欧洲中心论的概念中被定义)的方法,得以张扬其普遍性,所以巴巴责备当下许多西方思想家在他们的种种后现代性叙事(narratives of post-modernity)中,没有充分地考虑殖民主义的历史和遗产。福柯、本尼迪克特·安德森和弗雷德里克·杰姆逊(在他者中间)正是因为这一疏忽而受到了批评,巴巴认为,这一疏忽显露了加亚特里·斯皮瓦克在女性主义中发现的许多后现代理论的同类局限性。

在方法论上,这篇文章以其试图在固定的二重对立(如西方对非西方、现代性对后现代性、公开领域对精神现象、个人领域对家庭领域)体系之间的调和,而引人注目;在目的论方面,文章没有另外产生被迫的综合或分解,当然这种被迫的综合或分解对各种不同概念之间的差异是缺少足够尊重的。另外,这篇文章认为,后殖民主义身份

总是有差异和有联系的,而不是固定的与本质的,后殖民政治策略是颠覆性的,而不是直接的对抗。关于这一论点的两个方面,巴巴举例重点说明了对非西方(non-West)统治的宗主国叙事及定义的战术“转换”(translation)。巴巴坚持认为,对待这个事例,最有效的回应不是简单地拒绝,也不是一种归返寻根的怀旧。更确切地说,正是位于统治的叙事的位置上(无论是在文学、人类学还是史学中),并使统治的叙事敞开,而达向一种源于后殖民视域的思想感情的再表达。举例说明,西方现代性(和较为普遍的进步)的种种叙事应该被迫面对这一事实,的确,这一事实是伴随着启蒙的殖民主义才能使其成为可能〔即相对于一个“蒙昧的”或“前现代的”(pre-modern)非西方,西方才能够是文明的〕,因而,只要这个“转换”的过程没有完成,现代性就留下一个不完全的计划,只要后现代没有恰当及彻底地论述世界其他地区的当下困境和历史经验,后现代所代表的也只是西方意志与知识对非西方世界覆盖的一个新阶段。

【作者原文】

—

“肮脏的黑鬼!”或简言之,“瞧,一个黑人!”

不管是对安特卫普(Antwerp)小餐馆里的犹太人,^①还是西岸的巴勒斯坦人,或是以兜售贗品原始崇拜物以维持生存的扎伊尔大学生来说,无论什么时候,这些字眼都是在愤怒或仇恨中被言说的;无论别人是否谈及他们有色的男女躯体,无论他们在南部非洲是否被半官方的言谈提及,无论他们是否在伦敦或纽约遭到官方的限制,然而,他们是被铭刻在统计教育的特性与罪行、违反签证和违法移民的严肃过程中的。那怕是在“肮脏的黑鬼”或“瞧,一个黑人”根本就没有被言说的时候,你也可以在一种目光的凝注中看到它,在一种依然沉默的举止失礼中听到它;无论在什么时候和在什么地方,当我在听取

^① 按:安特卫普是比利时的一个港口城市。

一位种族主义者(racist)的陈述,或获取他的目光时,我就想起法依意味深长的论文《黑色的事实》及其难以忘却的开放界限。^[1]

我想,还是回到那篇文章中去,开始探究文章精彩论述过程中的情景。法依的现象学功绩所意指的,不仅是一个黑鬼,也意指了许多边缘化的人物、背井离乡者和移民。在社会监视和精神否认的二重感受中——他们的出场是受到二重监督的。同时,在心灵上陈述自己——他们又过于自信,而又沿袭陈规和显露出症状。一位马提尼克人^①在里昂一条大街的角落里遭遇到种族主义者的注视——尽管处在这样一种特别的定位中——我认为法依的论点有普遍性,因为他不是简单地谈论了黑人的真实性,同时,在《黑色的事实》中,他也撰述了现代性的世俗性,“人类”形象正是在这一现代性中被认同。这就是法依所突出的暂存性——他的《黑人的迟误性》(*Belatedness of the Black*)的感觉——没有简单地对黑人身份提出一个不恰当的本体论问题,也没有莫名其妙地使本体论的问题不可能理解现代世界中的人类:“你们来得太迟了,迟误得太晚了,将永远只有一个世界——一个在你们与我们之间的白人世界。”这就是对白人世界之本体论的反抗——对白人世界具有合理性与普遍性之虚构的、等级序列的范式进行反抗——法依转向了一种重述与质问的行为——一种最初的、给一种被区别的历史以资格的反复论述,这一历史将不再返回同样的权力那里去。在你们与我们之间,法依掘开了一方阐明的空间,这方空间不是简单地反驳发展或种族主义或合理性之形而上的种种理念;他用重述这些理念的方法,使它们分离;在大量的文化对立及以浏览使定位疏离中,他以取代它们的意义而使其不再奏效。

法依用陈述其边缘最普遍象征的历史真实的方法——所揭露的是那些理念的界限——它们种族主义的边缘。从一种后殖民地之迟误的视域,法依扰乱了这类人的盲点,这类人即作为西方文化重要化、主观化范式的人和作为一元化伦理价值的人。法依表达了被殖民

^① 按:马提尼克人(Martinican)居住在马提尼克岛(Martinique)。马提尼克岛是一个火山性岛屿,位于东加勒比温德华群岛,该岛于1502年被哥伦布发现。1635年之后,该岛被法国所殖民,成为产糖中心。该岛的奴隶劳动一直延续到1848年结束。

者与人类的人本主义、启蒙运动理想的一致愿望：“我所想要的是成为一个位于他者中间的人，我希望能够自如地、朝气蓬勃地来到一个属于我们的、共同建设的世界中。”然后，在一种修辞误用的颠倒中，法依不管人类历史的教育学、“自由”西方的行动性声明话语与西方日常的对话及评论，他显示了对文化霸权的揭露及对关于人类普适论被发现的种族类型学的揭露：“当然，来吧，先生，在我们中间没有颜色的偏见……的确，黑人是与我们一样的人……不因为他是黑人就比我们缺少智慧……。”

法依使用黑色与迟误的事实来毁灭权力与身份的二重结构这一强制性：“黑人必须是黑色的；在与白人的关系中，他必须是黑色的。”在其他地方，法依还曾写到：“比起白人来说，（停顿）黑人什么也不是。（停顿是我的插入）”法依关于这一“人类”的话语，其来源于暂存的“断裂”或停滞，这一“断裂”或停滞是在人类的持续主义者（continuist）、进步人士的神话中产生的。他也论及文化差异的重要的时间滞差（time-lag），为了再表达非主流的和后殖民地的代理，我一直力图把文化的差异性作为一种结构来推展。在社会的象征与其主体、代理的陈述符号之间的领域中，法依撰述了现世的停滞、文化差异的时间滞差。法依摧毁了两种时代的系统体制，人类的历史真实性正是在这两种时代的系统体制中被思考的。他拒绝黑人的“迟误”这一观念，因为，其仅仅是把白人想像为具有普遍性与规范性的对立参照——白色的天空包围着我；黑人拒绝处于白人的那种过去就是未来的地位。但是，法依也拒绝了黑格尔—马克思主义者（Hegelian-Marxist）的辩证法纲要，黑人正是依赖于这一纲要成为一种先验否定的部分：一种辩证法中的一个小前提（minor term）出现在一种更为公平的普遍性中。^① 我相信，法依的建议给出另外一个时代，另外

^① 按：“小前提”是一个三段论中含有小项的前提。小前提包含着与一般原理、原则相互联系的特殊性知识。在一般情况下小前提是作为三段论的第二个前提出现的。在这里，霍米·巴巴以逻辑学包含特殊性知识的“小前提”来隐喻黑人的文化身份，言外之意，霍米·巴巴以一个具有普遍性知识的大前提来隐喻白人的文化身份，霍米·巴巴要求这样一个“小前提”出现在一种更为公平的普遍性的大前提中。

一方空间。

这是一方存在的空间,这一存在的构成是来源于黑色、歧视与绝望的扰乱、质问及悲剧的经历。这是一种对“血统”的社会与心理问题的理解——及血统的消除——在否定的一面,这否定的一面“从一种几乎是坚固的专制中获取价值……(这一专制)对血统存在的本质与限定必然是无知的……一种绝对的愚蠢……一种利己主义依凭欲望对奴隶制度的废除。”我相信,那些似乎可能的原始或永恒是一种“形象化往事”的瞬间,在这里,我将力图探究它的历史与要义。正是这样一种否定性范式,使现代性的分离性在阐释中出场。它揭示了时间的滞差,这一揭示也正是在我们通过现代性的区别性谈论人性的要点上完成的——现代性的区别性即性、种族、阶级——标志着后现代性的一种极度的边缘性。正是暂存性(temporality)这种形态的暧昧性,带着许多无法回答的问题面对发展,并提出它自己的答案,这种暂存性来源于杜波依斯所言称的“人类发展的迅速与迟缓”。

在摧毁“人的本体论”中,法依提出,摧毁的“不仅仅是一个黑人,而且是黑人们”。这断然不是一种“后现代”多元论身份的赞美。由于我的论点将是清楚的,所以我认为,在时间滞差中,殖民地与后殖民地时期呈现为符号和历史,通过时间滞差的嵌入,现代性的方案自身是如此矛盾与意见不统一,以至于我对西方后现代性的那些转型表示怀疑;通过一种“第三世界”的隐喻(metaphor),西方把这种“新的历史性”经验理论化了。“第一世界……在一种特殊的辩证法的颠倒中,开始触及第三世界经历的许多特征……美国是……最大的第三世界国家,因为其失业、非生产等等原因。”[2]

法依关于社会暂存性和不确定性的释义,不是一种破碎的、临时修理的、大杂烩的或幻象的赞美,这种社会的暂存性和不确定性肇源于一种后殖民地迟误的视域。这是一种社会矛盾与文化差异的洞察力——作为现代性分离的空间——在一首未完成的诗中被领会得最为精彩,法依在《黑色的事实》结尾处引用了这首诗:

作为种种特色中的冲突,
营造了表面上的和睦,

我们郑重宣告：
那是苦难与叛乱的协调。

二

我正在试图展开的种族话语，表露了现代性对事物有相反感情的暂存性问题，在后现代理论某些方面的许多“存在着的”传统中，这一问题经常被忽略。^[3]为了后现代文学理论批评的方便——在“现代性话语”这一特写标题下，我不打算操用相异的种种民族系谱学与不同的风俗实践，把一种复杂的与不同的历史瞬间，降低到一种奇异的旧日习俗中去——它是理性、唯历史主义与发展的“理念”。J. 哈贝马斯、福柯、利奥塔(Lyotard)和克拉武德·莱福特(Cloude Lefort)的研究产生了很有影响的讨论，我对现代性问题的兴趣就在于这些讨论之中，在众多的他者之中，他们的讨论围绕着作为历史上一种认识论结构的后现代性，已经产生了一种批评的话语。^[4]简明地说，对主体构成的过程和社会知识的客观过程极为重要的伦理与文化判断问题，在认识者的核心那里，遭到了挑战。J. 哈贝马斯在特性上把它描绘为一种西方自我理解(Occidental self-understanding)的范式。在人类对于社会世界的关系中，西方自我理解制定了一种关于认识论的简化法：

在本体论方面，这个世界被降低到一种完全统一体的世界(统一所有客体的世界)；在认识论方面，我们与那个世界的关系被降低到认识的能力上……各种事态……在一种目的理性(purposive-rational)的方式中；在语文学方面，这个世界被降低为充满种种自信武断句子的事实陈述话语。^[5]

虽然，这可能是问题的一种毫无装饰的外表，但是，它陈述了对这样一种认识者之意识挑战的事实，这一事实取代了来源于认识论学科种种限制的真相或意义的问题——作为“客观性”参考的问题，其客观性反映在著名的罗蒂斯克比喻(Rortyesque trope)、自然之镜中。

在比喻中,能够被描述为一种令人全神贯注之事物的种种结果,不是在镜子中的简单反映——在自身中的理念或概念——与意义的种种构架,这些构架在雅克·德里达曾经称之为“一件附属品之附加的必然性”中被揭示。那是一种行动性声明,是一种概念或理论书写的活生生描述,“是一种历史与其书写的关系,另外,也是书写与其历史的关系。”^[6]

甚至,如果我们粗略地观察一下种种施以影响的“后现代”视域,我们会发现,在社会化伦理与主体构成的问题中,有一种正在增长的叙事。这种叙事或是处在种种对话的过程中和像理查德·罗蒂(Richard Rorty)这样自由冷嘲者的“最后语汇”中,或是处在爱利斯迪厄·玛辛泰厄(Alisdair Macintyre)的种种“道德虚构”中,爱利斯迪厄·玛辛泰厄始终在维持种种“道德后”的神话;这种叙事或是从利奥塔现代性的种种宏大叙事(grand narrative)结局中余留下来的种种小型叙事与短语,或是形象化且空想化的言说共同体(speech community),在现代性中,这种言说共同体被J. 哈贝马斯在他的交往理性(communitive reason)概念中给予挽救,这一交往理性在实用主义的逻辑争论和关于这个世界的一种“非中心化”理解中表达出来:在所有这些叙事中,我们遭遇的是建议反思西方现代性的基本态势,反思一种“自我结构(self-construction)的道德”——或,像莫兰顿·杜勒(Mladan Dolar)对具有说服力的描述那样:“导致这种现代性典型态势的原因,是自我的不断重构(reconstruction)与再造(reinvention)……这一态势所属的主体与出场没有客体的身份,他们必须是处在不断的重构状态中。”^[7]

我想设问,主体的重构与再造,在同步中的坚持,是否没有假设一种文化的暂存性,在判断的“认识论瞬间”,这种文化的暂存性可能不是“关注全局或按全局办事的人”,实际上,在文化“差异”的结构中,这种文化的暂存性可能是种族中心主义。在某种意义上,这是真实的,正如罗伯特·扬所争辩的那样,自我中的他者性(alterity)铭刻,对于道德观来说能够允诺一种新的关系,^[8]但是,那必然涉及杜勒所争辩的更为普遍的情况吗?主体固持的分裂是自由的条件吗?

如果是这样,在现代性之殖民地的与后殖民地的边缘——我们

怎样详细说明在“非自由”的政治景观中分裂的种种历史条件和种种理论形态呢？我相信，正如我在其他地方所争辩的那样——正是“攫取价值准则”，且以词语误用(catachrestic)的后殖民地代理——揭示了现代性“先进”神话中一个中断的时间滞差，也同时使移民和后殖民地居民处在被阐述的状态。但是，这使详细说明离散的和历史上的文化暂存性更为困难，正是文化暂存性阻断了阐释的出场，现代性的种种自我创造正是在这种阐释的出场中得以发生。这就是现代性的发生、持续和早期占据空间的隐喻，现代性的种种社会关系正是在这一隐喻中被构想，在现代性的分裂结构中引入了一个同步的暂存性。正是这种“同步的及早期占据空间”的文化差异性描述，必须作为一种文化他者性(cultural otherness)构架而再度奏效，文化他者性存在于后现代主义提出的普遍的二重论证中。另外，我们很可能发现我们自己搁浅在杰姆逊关于第三世界“认识的规划”中，这一规划是为了洛杉矶的波拿温特诺大酒店(Bonaventura Hotel)而制订的，但是也给你留下了一点加沙的短浅目光。^[9]或者像特里·伊格尔顿那样，在“当下要求作为一种政治批评形式的风格、价值及生活经验”的某些基础上，如果你的体验比第三世界还要充满“另类的市侩气”，你将发现你自己有点分离“他者”的“真实”历史——女人、外国人、同性恋者和爱尔兰的本土人——因为基本的政治问题是要求给可能成为他者的人一种平等的权力，而不是假设一些仅仅是被压制的塑造完美的身份。^[10]

这是建立一种出场和现代性的标记，这个标记不是显而易见的直接性的“当下”，这是建立一种个体性的范式。在这个范式中，公共性不是以一种超验的变化过程之形态为基础，我想就一种反现代性(contra-modernity)提出我自己的问题：在那些殖民地的条件下，即这些条件是强迫接受是否定其自身的历史自由、公民自主性和“道德”选择的重构，现代性是什么呢？

三

我之所以从现代性的质疑中提出这些问题，是因为在当下后殖

民写作之批评传统的内部有一个转型。一位有影响的主张独立者不再强调,简单地在自身内部阐发一种反帝国主义者的或黑人民族主义者的传统。人们尝试着通过他们营造的移置、种种质问的非主流叙事、种种后奴隶制身份(post-slavery)的叙事与种种批判理论的视域,阻断西方的现代性话语。例如,小休斯顿·贝克对哈莱姆文艺复兴之现代性的读解,悲剧性地阐发了一种“统治的畸形”、一种方言的词语,他的读解是基于确切地阐明主体的基础上完成的,这一主体“决不是简单的就范,而是对占有的挣脱”。^[11]他提出,对西方现代主义的修正既需要语言学的主体授权,也需要一种移民行动的实践,这种移民行动是隐现的。卡诺尔·布莱肯利基(Carol Brechenridge)和阿尤恩·阿帕德莱(Arjun Appadurai)始创的“公共文化”计划,焦点在于文化现代性的跨国界传播。严格地说来,他们急切要求的是,全球同时存在的一种现代性的多种位置,在那些文化实践与生产方面,不应该失去以冲突为特点及以对立的习惯用语为风格的意义,在国际性的或多民族的首都,那些文化实践与生产伴随着不平等发展的踪迹。无论是在本土还是特殊的意义上,任何一次跨文化研究都必须对非中心化的与所颠覆的跨国界全球性,进行“转换”,以至于它不被意识形态传送及文化消费的新的全球技术所奴役。^[12]保罗·吉尔罗建议,用一种民粹派的现代主义范式来理解黑人作者对西方哲学与文学在美学、政治上的转换,同时也建议,“要搞清楚世俗的与精神的大众形式的要义——音乐与舞蹈——这种大众形式控制着种种焦虑与困境,这些焦虑与困境是对现代生活波动的一种反应。”^[13]

后殖民地的现代性转换权力依赖于其行为性的、畸形的结构,这一结构不是简单地对一种文化传统的内容进行再估价,或者是对种种价值进行“跨文化的”和多元文化的调换。奴隶制度或后殖民主义产生其文化的传统,既是在现代性没有把历史的差异分解为一个新的整体之前,也是在现代性没有先于其传统之前。后殖民引进了另外一种铭刻和干涉的场地、另外一种混血、不恰当的阐释语境,通过暂时的分裂——或时间滞差——我已经揭露了关于后殖民代理的意义(特别是在“后殖民和后现代中”)和文化与权力中的差异,此文化与权力构成社会的阐释语境;当一种滞差的空间在互涉主体的(inter-

subjective)“种种符号真实之中或之间暴露……在社会的符号秩序中,^①被剥夺主体性”和主体的历史发展,这种停滞也是一种有改革能力的历史瞬间。^[14]文化符号象征结构的价值转换是绝对需要的,以至于在现代性的重新命名中,可能会发生转换的积极代理过程——“自我命名”的瞬间是通过“非决定性来陈述的……(在研究方面)于血缘家系的感情欠缺中,为寻求合适的名字而展开一场斗争”。^[15]如果没有这样一种符号自身的重新铭刻——如果没有一个阐释语境的转换——就会有一种话语的模仿内容将隐蔽事实的危险,这一事实存在于一种通过权威语汇进行转换的权威位置中,权力的霸权统治结构仍将维持。例如,在“殖民主义”人类学的标准范例与当下援助的、发展的种种代理之间有一种血缘关系。“技术”的转换没有导致权力的转换或没有导致取代一种“殖民地的”政治控制传统,这种政治控制是借助于慈善事业的——著名教会地位。文化的转换必须改变文化作为一种符号和作为出场“调号”(time signature)的价值:

卡斯蒂利亚(Costile)的庭院在哪里?^②

凡尔赛的一行行林荫树,

被卷心菜叶所取代。

科林斯人(Corinthian)头盔上的羽饰,^③

轻蔑那可爱的小东西,

然而,小小的凡尔赛,

为了一个猪舍意欲种种图谋……。

如果非洲人不把每一件事的权利,

假想为一种名词,

那么作为人类,他们将无法生存。

① 按:“intersubject”是相互指涉的主体,也即主体之间的相互指涉,也可以翻译为“间性主体”。这里我们译为“互涉主体”。“intersubjective”是它的形容词。

② 按:“卡斯蒂利亚”是西班牙的两个王国之一,另外一个阿拉贡(Alagón)。1479年,这两个王国被卡斯蒂利亚的伊沙贝勒(Isabella)和她的丈夫费尔迪南王世(Ferdinand V)统一。卡斯蒂利亚位于西班牙的中部与北部。

③ 按:“科林斯人”,科林斯是古希腊著名的奴隶城邦。

非洲人默认这些名词，
尾随着别人重复它们和兑换它们……
潮湿的海滨浴场；这头自我夸饰的阉割过的公猪……
法国人说：海湾，非洲人也犬吠；海湾……^①
在此种方式中，这时尚
使我们的自然词语使用发生了蜕变。^[16]

什么是现代性名义下的转换斗争？我们怎样在词语误用中把握现代性的系谱，使其向后殖民的转换而敞开？虽然，在一个被动、进步、文明与法律的划时代事件或思想中，现代性的价值没有被确定范围，但必须在话语的阐释出场中被转换。克拉武德·莱福特关于种种现代社会中意识形态发生的叙事，精彩之处就在于，他提出法律的描述或象征着权威的一般性话语是矛盾心理的，因为它与它的有效作用是分裂的。^[17]现代性作为事件和阐释，现代性作为时代和日常生活的每一天，正是通过它的分裂、新时期或当代得以呈现出来。现代性作为一种出场的符号浮现在分裂和滞差的过程中，在日常生活的实践

① 按：这首诗有极为深刻的思想隐喻。作者旨在表明作为殖民主义宗主国——法国及其宗主国语言对殖民地的非洲国家的文化侵略，同时也暗示殖民地国家对宗主国语言的被动性接受。作者以诗的话语来隐喻宗主国与殖民地两者之间在语言方面的文化殖民现象。作者在这里所拟用的修辞手法是非常精致而深刻的。“法国人说：海湾，非洲人也犬吠；海湾……”，此句的原文为：“baie—la; the bay…”。法语“baie”作为名词，是指“海湾”，但在这里用如动词；法语定冠词“la”，在这里用于动词之后，作为代词使用，指代宾语“bay”；在这里，“bay”是英语，作为名词含有两个层面的意义：“海湾”与“犬吠声”。在这首诗中，作者所赋予的深刻隐喻就在于此，法语“baie”作为名词在正常的语法规则中是无法在“海湾”的意义层面上用如动词的，所以作者“斜写”，强行用如动词使其意义出场，最后使它在宾语“bay”中转换地隐喻出“海湾”与“犬吠”的双关意义，即隐喻殖民地的非洲人听见法国人说“海湾”，他们也东施效颦地犬吠“海湾”。当然，更细致地说，英语也是殖民地宗主国的语言，但是巴巴不得不用英语写作，使法语的“baie”转化为动词在英语“bay”的双关意义中出场，从而完成一个成功的隐喻。从这里我们也可以见出，巴巴操用两种殖民地宗主国的语言向殖民主义与后殖民主义挑战的语言与文化的困境。另外，从这首诗的整体语境来看，“海湾”——“baie”与“bay”与上下文没有表层意义上的直线性逻辑关系，作者选用“baie”与“bay”构成一种双关的隐喻表达，用意仅在于利用法语“baie”这一名词的动词化与英语“bay”的二重意义之间的相互转换，隐喻在语言与文化方面宗主国与殖民地国家之间的侵略与接受现象。如果我们不在此诗句之隐喻的精致与深刻做出解析，那就很难理解巴巴引用这首诗所深化的理论深度及妙处所在。理解了这一点，也就理解了我们为什么不能把此句“baie—la; the bay…”望文生义地翻译为：“海湾；海湾”或“海湾；犬吠”。

中,陈述了当代的持续性。现代性是一种重述的(iterative)符号,正是因为出场有这样一种符号的价值,所以现代性也是一种对现代性事件的连续设问;产生有疑问者自己的话语不简单是“作为一种思想”,也是作为社会阐释景观的位置与地位。

四

这仍是不够的……遵循使发展成为可能之目的论思路;在(现代性的)历史中,一个人必须使将拥有一种符号价值的事件孤立。〔18〕在福柯关于康德的《什么是启蒙运动?》的读解中,他提出现代性的符号是一种译解密码的方式,这一方式的价值必须在小型叙事、微妙的事件中寻找,在明显没有意义和价值——空无和边缘的那些符号中寻找——在历史“宏大事件”之外的那些事件中寻找,在附加的构架中寻找:“轻蔑那可可爱的小东西……/非洲人默认这些名词,尾随着别人重复它们和兑换它们……/法国人说:海湾,非洲人也犬吠:海湾……。”

历史的符号既不存在于“事件自身”的本体中,也不仅存在于其代理人和“行为者”的直接意识中,而是存在于它的作为一种景观的形式中,由于事件和那些旁观者之间的距离与转换,所以景观是有意义的。转换的斗争是在现代性的不确定性中发生的,现代性的不确定性不是简单地围绕着发展或真理的“思想”的。我认为,现代性是历史阐释和话语的一种特殊位置的历史结构。给予那些目击者以特权,也给予那些处于非主流地位的人以特权,在我开始所引用的法依思想中,那些处于非主流地位的人也是历史上迟误的人。通过重大事件及其循环的空间距离或时间滞差,他们获取一种典型的地位,这个地位就是这些“人”或一个时代的一种历史符号,这一符号构建了事件的记忆和道德,这种事件是一种叙事,是一种对文化一致性的支配,是一种社会和精神之身份认同的方式。现代性的东拼西凑的话语——其权威结构——使重大事件偏离中心,其话语的言说源于“潜移默化”的瞬间,源于在缺席的外边或旁边所弥补的空间。

通过康德,福柯把“在场本体论”(the ontology of the present)

的踪迹追寻到法国大革命这个典型事件中去,正是在这里,福柯把他的现代性符号搬上了舞台。但正是“距离”的空间尺度——其景观是通过这种视域的距离被看视到的——把一种文化的同步性置放在现代性的符号中;现代性着眼于欧洲中心论的视域,设置了“人类的一种道德控制”。福柯关于文化差异理论的欧洲中心论暴露在他的现代性从时间向空间明显转换的形成中。虽然,福柯避免了霸权主体和直线性因果关系的种种问题,但是,他成了作为一种社会结构的“文化”概念的牺牲品,福柯离散的二重性——超验的与经验的辩证法——包含在一种暂时的构架中,这个构架使种种差异重复地“同步”存在,使种种差异重复地成为意义同步的政体。正是这种文化的“对立”永远预先假设着一个相互关联的空间。福柯的空间距离把1789年的现代性符号封存于一种“相互关联的”、重叠的暂存性中。正如下述所描述的,发展把这种符号的三个阶段同时带到一起:

一种符号的回忆,从一开始就已经出场,因为显露了发展的支配;这是一种符号的显现,因为显现了出场的这种支配的效力;另外,对于出场的这种支配的效力来说,这也是一种符号的预兆,法国大革命会有许多无疑存在着问题的结果,但是,人们无法忘却通过这场大革命所显露的现代性的支配。[19]

在符号的显现和符号的预兆之间,法国大革命“无疑存在问题的结果”究竟是否制造了一种分裂呢?在殖民地的、与西方宗主国有家族维系(福柯的意义中)的地理政治学领域中,法国大革命的符号是一个显然不公平的、让人难以忘却的、使人萦绕心头的允诺——现代性种种价值的教学法,在日常生活符号的“出场功效”中,政治的行为表达方式究竟是否在重复言说这种古老政体的、陈旧的贵族种族主义?

如果,我们的立场站在迅速发生的后革命的(post-revolutionary)阶段,与黑人雅各宾分子一起站在圣多明哥立场,而不站在巴黎的那里,福柯的现代性空间符号的种族主义局限性,立刻呈现得一清二楚。这个“距离”构建了作为符号的法国大革命的意义

义,在事件和阐释之间的这一重要性滞差,它的延伸究竟是否跨越了巴士底狱的位置或布朗·蒙波的街道?究竟是否也横跨了殖民地领域的暂存性差异?我们究竟是否听到了万圣节开场白发表的关于“人类道德调控”的言论?正如 C. L. R. 詹姆斯如此生动回忆的:现代性的种种符号,“自由、平等、博爱……法国大革命所意味的什么,在他的通信和私人谈话中,永远是挂在他的嘴边的”。^[20]在万圣节领会这种悲剧教训的瞬间,我们怎样理解万圣节—詹姆斯(Toussait-James)乞求费德尔(Phedre)、阿哈巴(Ahab)和哈姆莱特(Hamlet)的形象?这种悲剧教训作为铭刻在法国大革命符号中的人类道德和现代调控,难道仅仅是支持奴隶制社会中陈旧的种族因素吗?我们从分裂的意识中认识到了什么?我们又从现代历史与殖民地、奴隶历史的“殖民”分裂中认识到了什么?在现代历史与殖民地奴隶历史中,自我的再创造和社会的再构成能够精确地整合吗?当我们认识到,经营做印度薄饼所用的、搀杂骨粉的面粉之非主流代理商,带着一种谨慎地、对抗性的态度,与印度军队的现代化和印度北部土地占有权的“合理化”同步出现时,我们又认识到了什么?

关于现代性词语误用的后殖民的转换,存在着许多争论。这些争论迫使我们把非主流的代理问题,带入现代性的问题中:现代性的“当下”是什么?谁给我们言说的出场下定义?这就导向一种更有挑战性的问题:这一被重复的现代化要求之愿望是什么?这个现代化为什么强迫坚持同时发生的现实,为什么强迫坚持空间尺度?为什么强迫坚持旁观者的距离?在那些受抑制的地方,像发展只能够被听到而无法被“看到”的圣多明哥,在那里,现代性符号所发生的一切显露了它的表述是分裂的瞬间的问题:这个瞬间的空间能够呈现一种后殖民地的反现代性。因为,现代性话语源于时间的滞差或暂存的停滞,另外,现代性话语也在现代性划时代“事件”之间的张力中呈现,现代性象征着持续的发展,是在场符号中断的暂存性,是现代时期的暂存性。J. 哈贝马斯把恰当地描述为“发展的探索和震荡的遭遇”。^[21]在重复叙事的“时代”,在现代性中循环着一种伴随而来的张力,这种张力存在于下述因素之间:关于发展的种种符号之教学法、唯历史主义、现代化、相似的空虚时代、基本文化的自恋、关于种族起源自我满

足的追寻及我所称之为的“出场的符号”、东拉西扯之实践的行动性声明、日常生活的重述、经验主义的重述、自我规定的伦理、重述的种种符号,这些符号标志着“新生事物”档案中非同步的过渡。这是一个现代性问题作为一种疑问形式呈现的领域:在这种出场中,我属于什么?在哪些概念中,我能够与“我们”和社会的主体相互指涉范围形成身份认同?在拟古主义者和现代性的二元关系中,在内部与外部的二元关系中,在过去及当下的二元关系中,这个过程不可能陈述,因为,这个过程阻碍了“前进的动力”或现代性的目的论。这表明,作为现代的将来性及其必然发生的过程和文化等级序列所读解的那些,可能是一种超越,可能是一种正在侵扰的他者,可能是现代性种种符号边缘化的一个历程。

时间滞差不是一种无效的循环,不是能指无止境的传动过程,也不是难题理论的无政府状态。时间滞差是一个概念,这个概念与主张不断增长的理由之异质性没有共谋,与主张主体种种地位的多重性没有勾结,与具体颠覆性的种种“特征”、“地位”和“领地”的无止境提供也没有串通。这些是当下批评行话(jargon)的权力整形器,由于这种当下的批评行话变成象征它自身形象的、令人讨厌的雪人——变成装饰它自身形象的垫肩,而没有像原初意义一样的光源,所以它将走向终结。关于文化差异整合的问题,这不是随心所欲的实用主义多元论的问题,或多数人的“多样性”的问题;这是一个二重性文化符号之原初意义与重新叙事的增加意义及减少意义的问题,这个二重性将不会被扬弃到一种相似中。比现代性还要现代性的是“阻断”或暂时的断裂:它阻断了自然之镜对文化丰富概念灿烂的反射,同样,它也终止了差异无止境的含义。我所描述的作为出场符号的过程——在现代性中——消除了、质问了文化现代性的那些种族中心论的范式,正是这种文化现代性使文化差异性同步发生:文化现代性以它的具有欺骗性的平等主义(egalitarianism)既反对文化多元论——在同一时代的不同文化〔《地球的魔术师》(*The Magicians of the Earth*), 鲍姆皮多(Pompidou)著,巴黎,1989)〕——又同时反对文化相对主义(cultural relativism)——在共同的“全世界”领域中的不同文化的暂存性〔《原始主义的显现》(*The Primitivism Show*), 穆玛

(Moma)著,纽约,1984]。

五

现代性叙事的断裂再现了 M. 德·塞尔多(M. de Certeau)一个著名的描述:所有历史图表都是从没有传统的地方开始的,为了有一个开端,所有的历史必须遭遇断裂。[22]因为现代性的出现——作为开端和新生事物现代性的一种意识形态——这种“没有传统”的范式变成了殖民地的领域。这一现象意味着,在一种二重的意义中,殖民地领域是未知的领域或真空的领域,这个真空或荒蛮的土地其历史必须是被开始的,它的档案必须是被填写的,它未来的发展必须是掩护在现代性中的。但是,殖民地领域也象征着东方的专制暴君时代,由于西方的定义和东方殖民历史的铭刻源于西方的视域,东方已成为一个巨大的问题。正如阿尔都塞描写的那样,专制暴君的时代“在空间上没有领地,在时间上没有发展”。[23]在东方与他者的他者性(the otherness of the other)关系中,这种二重身份总是被附着在启蒙的阶段上,正是在这种二重身份中,你能够看到现代性时间滞差的历史结构。为了避免说现代性的断裂性出场仅仅是我的理论抽象化,另外,我也提醒你们,在“漫长的帝国主义者 的 19 世纪”之发展虚构中,存在着一个相似的、重要的断裂。在这个世纪的中叶,关于种族起源的种种问题为现代性提供了它出场的本体论,为现代性提供了划分东西方文化等级序列的正当理由。于话语的结构中,在发展的、基本的文化概念与作为发展保证的种族“侮辱主义”(indignism)之间,存在着一种对抗性,于话语的结构中,也存在着发展的概念,这种发展是突变的文化转型,是非延续性的发展,是对亚洲某些神秘地区部落进行周期性的爆发侵略,也是发展的保证:“法国和德国的人类学家们对他们种族的列祖列宗相互诽谤,与英国人对爱尔兰凯尔特族(Irish Celts)的诋毁一样……由于西方的成员总是不断地控制他们自己,他们的这种性格使他们不相互诽谤和不相互诋毁是不可能的。”[24]

那些“属于非主流地位的人和前奴隶们(ex-slaves)”,他们现在

抓住了壮观的现代性事实,在他们的后殖民批评中,他们在一种修辞铭刻生硬且误用的态势下运作,他们抓住了把思想和书写的轨迹代码化和转型化的价值。听,这些批评概念,它们自己反讽的命名被用于标示本土和本地奴隶创作通俗文学的语言,这种通俗文学是发展的宏大叙事。黑人的“表现主义”颠倒了陈规的领受情感的能力和陈规的声色之乐,提出合理性无止境地产生于民粹派的现代主义中。^[25]斯图亚特·霍尔(Stuart Hall)用“新种族特性”,在黑人 not 颠语境下创造了一种文化差异性的话语,它标志着与种族主义者的“预订设置”而斗争的种族特性,标志着支持一种广泛的少数派话语的种族特性,这一广泛的少数派话语陈述了性别和阶级。科尔奈尔·威斯特关于种族和美国非洲裔(Afro-American)受压迫的家族谱系之唯物主义观,他写道,“既与马克思主义传统有着联系与断裂”,又与尼采和福柯有着相等的、暂时的联系。^[26]最近,他从威廉·詹姆斯(William James)那里建构了一种预言的实用主义传统,尼布尔(Niebuhr)和杜波依斯提出:“作为一个预言的实用主义者及属于不同的政治运动,这是可能的,如女性主义者、黑人、奇卡诺人^①、社会主义者、左翼自由主义者。”^[27]印度历史学者基扬·普莱卡斯(Gyou Prakash),在最近一篇关于第三世界后东方主义者(postorientalist)历史的文章中宣称:

俯瞰这个事实是困难的……第三世界的声音……在熟悉“西方”的话语中言说和对熟悉“西方”的话语言说……第三世界,第三世界远远没有被交付于它所属的领域,在自身被第三世界化的过程中,已看穿了“第一世界”内部的密室——唤醒着、激励着附属于第一世界中居于从属地位的他者……与少数人的种种声音有着联系。^[28]

殖民主义批评或黑人批评的介入,是针对在符号的层面上转变阐释的种种条件的——主体相互指涉的空间正是在符号中被建构的——绝不是简单地建构一系列新的同一性符号,也不是简单地建构

^① 按:奇卡诺人(Chicano)是具有墨西哥血统的美国人。

一系列新的、支持一种缺乏考虑的“同一性政治”的“确定形象”。现代性的挑战来到了给一种断裂性“出场”的重要关系下定义的阶段：把作为符号、神话、记忆、历史和列祖列宗的“过去”搬上舞台——但是，作为符号之价值重述的一种“过去”，把“过去的种种教训”铭刻于出场的文本中，这个出场既确定了加入现代性中，又确定了对现代性的质问：给我出场之特权下定义的“我们”是什么？站在少数派话语一边促进文化转型的可能性已经崛起——因为现代性的断裂性出场——这些少数派话语处在第一世界和第三世界的边缘。这保证了在不同文化中那些似乎“相同的事物”在“符号”的时间滞差中谈判，而这种“符号”建构了主体相互指涉的社会领域。因为，那个滞差的确是差异的结构，同时，也是现代性话语中的断裂；由于，把滞差转向一种实践的过程中，那么，现代性符号的每一次重述都是不同的，对于它的历史和文化之阐释条件，也是特殊的。

这一过程最为清楚地外显在那些“后现代”作者的著作中，在把现代性的种种悖论(paradoxes)推向它的极限时，这些“后现代”作者揭示了西方的边缘。^[29]通过后殖民主义的视域，我们只能够设想一种与这些著作断裂的和被置换的关系；直到我们使这些著作遭遇一种滞差，我们才能够认可它们：它们既在后殖民主义代理的暂时意义中，当下你对这些后殖民主义代理是(极为)熟悉的，同时它们又在这种晦涩的意义中，在殖民者开拓殖民地的早期，这种晦涩的意义就是囚犯们被运送到殖民地去服劳役！

在福柯《性史》的导言中，种族主义者出现在一种历史倒退的19世纪，当然，福柯最终抵赖这是一种历史的倒退。在权力从关于死亡的法律政治向关于生命的生物政治的“现代”转换中，种族产生了干涉、重叠和性转换的历史暂存性。对于福柯来说，这是现代性巨大的历史反讽，这种现代性就是希特勒主义者(Hitlerite)对犹太人的消灭被贯彻在种族和嗜血成性的古代、前现代的符号名义下——种族、死亡、生命的梦幻妄想症——而不是通过性的政治。在深刻的意义上正在显露的是福柯与西方现代性同期逻辑的同谋关系。由于把“种族之研究基督教信条的历史神学”描绘成倒退，福柯对作为文化差异的符号及其重述模式的种族时间滞差进行了抵赖。

由于福柯占据空间的批评,暂时的断裂即种族的“现代”问题之推销戒律和主教权力的话语是不允许的:“我必须使权力技术基础上的性别展现概念化,这种权力的技术与它(我的强调)是同时期的。”^[30]无论“血统”和种族是怎样有颠覆性的,在最后的分析中,它们是一种“历史的倒退”。在其他地方,福柯直接把社会达尔文主义(Social Darwinism)的“华丽的合理性”与纳粹的意识形态联系起来,完全忽视了殖民地社会;对于贯穿于19世纪和20世纪早期的社会达尔文主义者话语来说,这些殖民地社会是正在证明的领域。^[31]

如果,福柯使被滞差的时间(time-lagged)、种族的“倒退”符号正常化,那么,本尼迪克特·安德森则把种族主义种种“现代”梦幻全部置于“历史之外”。由于福柯,种族和血统干预了性别。由于本尼迪克特·安德森,种族主义在阶级古代意识形态中拥有它的血统,这个血统属于现代民族的贵族的“前历史”(pre-history)。种族在想像社会的“现代性”之外展开了一个古风犹存的与历史无关的阶段:“在历史的命运中,民族主义认为,当种族主义永恒拼凑的梦幻……在历史之外。”^[32]福柯关于性别权力的同期性概念化的空间观念,限制他视种族与性其二重的超稳定结构,在种种殖民地社会的移民中,这一结构有着一个漫长的历史;就安德森来看,在殖民地领域中,种族主义“现代”的反常规性找到了它的历史模块及其海市蜃楼的剧情脚本,这块殖民地是一个迟误的、杂种的“把王朝的正统性融合为一体的领域,是一个民族的共同体……支撑国内的贵族堡垒”。^[33]

殖民地帝国的种族主义是当时一种古旧风情陈述的部分,一种历史倒退形式的一个梦幻般的文本,在一个全球化、现代化的时期,这种历史的倒退“似乎使古董式的权力和特权的种种概念更加巩固了”。^[34]在一个“殖民地宗主国”的系统中,存在着西方帝国主义关于发展观念的种种限制,这是一种怎样的理解这些限制的方法啊——一种西方民族的杂种——在歌剧的喜剧性语言中很快就被抵赖掉了,这一歌剧的喜剧性是一副“殖民地”资产阶级贵族式残忍而生动的娱乐画面,资产阶级贵族吟咏着诗歌,诗歌的背景是一幅印花衬布,这幅印花衬布上装饰着满载含羞草、九重葛的花园与官邸。^[35]正是在殖民地的既是王朝又是民族的对立“焊接”中,西方民族社会

的现代性面临着它的殖民地之二重性。这样一个暂时的断裂时期,被移置于“历史之外”,对理解西方当下宗主国的种族主义殖民地历史来说,这样一个暂时的断裂时期也是具有决定性的。安德森赞同一种同时发生的现象可以跨越同质相似的时代,这个同质相似的时代是作为想像的共同体的原型叙事,安德森正是以此赞同的观点,遮掩了一个暂存的断裂时期。我认为,正是这样一种逃避使帕萨·恰特基(Partha Chatterjee)这位印度的“非主流”学者,从一种不同的视域提出,安德森“用一种社会学决定论封住了他的主题……没有注意到种种歪曲和种种颠倒,没有注意到种种被压抑的可能性,没有注意到尚未被解决的种种矛盾”。^[36]

为了种族主义的发生,他们创造了一种“倒退”的修辞学,正是在这一点上,关于权力与民族共同体之现代性的那些解释,变得更强有力且具有代表性。在把种族的种种陈述放置于现代性“之外”的方面,在历史倒退的空间方面,福柯补充了他的“有相互关系的空隙”;通过把种族主义的社会幻想归属于一种古老的白日梦,安德森进一步使他关于“现代”社会想像的、同质的虚无时代普遍化了。种族主义是一种歪曲的政治“无意识”的部分,在种族主义符号中的潜伏,是一种对文化差异及其殖民地与后殖民地血统的抵赖。在历史倒退及其古旧的措辞(archaism)之抵赖叙事中的隐藏,是一种时间滞差观念,这种时间滞差替换了福柯关于现代性的空间分析,同时,也替换了安德森关于现代观念的同质的暂存性。为了一个一个地摘录,我们不得不看他们怎样形成一种二重的、词语误用的分界线:像被后殖民批评所尝试过的现代性历史的普遍介入和占领那样。

倒退与古老的二重性属于种族主义意识形态的内容,没有保留在话语的观念与教学的层面上。他们关于一种反作用结构的铭刻,返回头来瓦解了这一话语的阐释功能,产生了关于种族与现代性的符号及时代之不同的“价值”,种族与现代性象征在陈述的时间滞差中。在内容的层面上,种族主义的拟古主义与幻想在现代性的进步神话之外,被作为“与历史无关的”的现象来陈述。我的观点认为,这是一种使现代文化的种种共同体之空间幻想普遍化的企图,这些共同体正在同时代的意义上生活着他们的历史,在万众如同一个人的“同质的

虚无时代”中,万众如同一人剥夺了边缘和阈限空间的少数派,这些少数派正是能够从这个边缘和阈限的空间,来干涉民族文化的大一统的种种神话。

然而,每一次建立这样一种文化认同的同质性,在现代性的书写中,都有一种被标志的关于暂存性的动乱。对于福柯来说,他已经觉悟到种族或嗜血成性的倒退萦绕于关于权力与性的当下分析,并使之二重化,也可能颠覆它:我们可能需要对种族的种种惩戒性的权力做出思考,在一种杂种的文化形成中,这个种族是作为性之种族的,这个惩戒性权力将不包含在福柯关于论述当代的逻辑中。在民族的现代性叙事中,承认殖民地种族主义输入了一种笨拙的焊接、一种奇异的历史“缝合”(suture),安德森则走得更远。殖民地种族主义的一种似古主义,作为一种文化含义的形式(而不简单地是一种意识形态的内容),完全使西方现代民族的“原始情景”恢复了活力:那就是,在王朝的、血统的社会与由同一级别别人所组成的、同质的、“世俗的”种种共同体之间的充满问题的历史转换。安德森指明的关于种族的“无限性”及其“在历史之外”的位置,实际上,就是时间滞差的那种形式,就是一种重新叙述与重新铭刻的模式;在现代被想像的共同体之文化历史中,在既是王朝的、等级序列的、预想的“中世纪”种种传统(过去)之文化历史中,又是世俗的、同质的、同步的现代性跨时代(当下)之文化历史中,这两者履行着种种现代民族文化模棱两可的历史暂存性——怀疑的共存。安德森反对关于西方民族的一种读解,这种读解认为——在一种重述的时间滞差中——殖民地领域的混杂可以提供一个问题,正是在这个相关的问题中,可以撰写西方“后现代”民族构造的种种历史。

接纳这样一种视域意味着,我们不仅是简单地把“种族主义”视为一种源于古老的贵族观念的残留物,也是把“种族主义”视为人文主义之历史传统的一个部分,这一人文主义是“公民的”和自由主义的,人文主义及其历史传统的“个人”概念和想像的共同体概念,一起创造了“民族”志向的意识形态的种种基质。这样一种矛盾情绪的特权在民族性的社会虚空中,与它共同联系的种种形式,使我们能够理解同时代的张力,这个张力在文化集团认同的种种影响之间,通常这

个张力是不能比较的,这种种影响与“当代”的世俗性及现代化的志向共存。我正在论述的现代性,阐释的“出场”将提供一种政治的领域,这个政治的领域在文化上对杂种的种种社会特性进行处理,使其成为系统的整体。文化差异的种种问题是不会被消除的——由于一种几乎是显而易见的种族主义——作为返祖现象的“部落文化”的本能,使贝尔法斯特的爱尔兰天主教徒们(Irish Catholics)伤透脑筋,^①或使布雷德福的“穆斯林原教旨主义者们”苦恼不堪。^②在现代性的断裂“出场”中,这样一个尚未解决的过渡阶段,恰恰被设想处在一种历史的倒退时期,或处在“历史之外”的一种不可同化的境地。

现代性古老梦幻的历史是在殖民地与后殖民地时期的全部写作中被发现的。为抵制在时间上被滞差的殖民地时期成为一种正常的现象,我们可以为后现代性(postmodernity)提供一个系谱,至少,这个系谱与崇高的、怀疑的历史一样重要,或与奥斯维辛(Auschwitz)的合理性噩梦一样重要。由于殖民地与后殖民地的种种文本不只是讲述了关于“不平等发展”的现代历史,或唤起的关于发展不完全的种种记忆,所以我曾经提出,他们提供的现代性是一个有着标准系数的时代,这个时代又是作为时间滞差之阐明的阶段:种种文化的轨迹和语言表达方式带入现代性转换的与断裂的种种暂存性中。比现代性更为现代性的,是断裂的“后殖民地的”时空,“后殖民地的”时空使它自身的出场在阐明的层面上被感受到。在一种有影响的当代虚构的例子中,它扮演了暂时发生的边缘角色,这个暂时发生的边缘角色存在于托妮·嫫莉森(Toni Morrison)的不明确的、“没有”的阶段中——一个“黑人”空间,托妮·嫫莉森把这个“黑人”空间从西方同步的传统意义中区分出来——当时,这个“黑人”空间变成了奴隶重新记忆的“第一次震惊”,变成了共同体的时代,也变成了一种奴隶历史的叙事。时代的意义转换为空间的话语,词语误用的占领表示现代性的在场(presence)与出场(present)的中止,必须坚持在种族与性的

① 按:贝尔法斯特(Belfast)是北爱尔兰的首府和港口城市。

② 按:布雷德福(Bradford)是英格兰约克郡议会的自治市镇,该城市于中世纪曾以羊毛贸易而著名,15世纪末成为一个重要的工业中心。

混杂中思考的权力；在阈限中，民族必须重新构思为民主中的王朝（dynastic-in-the-democratic），种族差异使阶级无意识的目的论二重化与断裂化；正是通过这些重述的设问与历史的开始，现代性的文化地位向后殖民的位置转型。

当时，我曾经力图指出，一种后殖民的“阐释”的出场走到了福柯关于现代性任务读解的那一面，在那里，现代性提供了一种出场的本体论。我曾经尝试着在符号与象征的暂存性中止中开拓一方文化的领域：从符号的震惊返回到代理与个性化的重新发现，这种符号建构了一个主体相互指涉的世界，这个世界中真理的主体性是被剥夺了的，这些代理与个性化处在历史种种符号秩序的社会想像中。我曾经尝试着提供一种文化差异的书写形式，它存在于有害于二元界分的现代性中；不管这些是处在过去与当下之间，处在内部与外部之间，处在主体与客体之间，还是处在能指与所指之间。这种文化差异的空间化的时间——由于它的后殖民地的系谱——抹去了西方的“通常意义的文化”，德里达恰如其分地描述为“在外部与内部、生物物理学和精神之间的一种本体论化的限制”。^[37]在艾西斯·南迪的论文《未被殖民的思想：后殖民地的印度与西方》（*The Uncolonized Mind: Postcolonial India and the West*）中，他提供了一个关于后殖民地印度的更具有描述性的例证，它既不是现代的，也不是反现代（anti-modern）的，而是非现代（non-modern）的。对于在第一世界与第三世界之间文化差异的“现代的种种反义词”来说，所必需的是，需要一种被滞差的时间意义的形式，正如他在以下所写的：

这个世纪已经显现出，在每一种有组织的压迫境遇中，真实的种种反义词永远是那些与包含全部的……相对立的性我独尊部分……既是与当下相对立的过去，又是当下、过去这两者与永恒性相对立的一方，在这种永恒性中，过去是当下，当下是过去，既是与被压迫者相对立的压迫者，被压迫者与压迫者双方又都是与合理性相对的，这一合理性把这两者变成共同的牺牲品。^[38]

在断裂使那些现代性的“熔接”开焊中，反现代性变得更为明显

了。福柯与安德森诋毁的“倒退”显露为一种追溯既往，显露为一种文化重新铭刻的形式，这种文化的重新铭刻是在追溯既往中走向未来的。我将把这种现象称之为一种“想像”的过去，称之为一种未来的前面。我认为，如果没有后殖民地的时间滞差，现代性话语就不可能被书写；由于想像的过去，现代性话语只能作为一种他者的叙事被书写，这种他者的叙事在探究还没有被完全表现出来的社会对抗与矛盾的种种形式，这种他者的叙事在探究形成过程中的政治的种种身份，这种他者的叙事在探究混杂性行为中的文化阐释，这种他者的叙事在探究转换与重新评价种种文化差异过程中的文化阐释。为了这样一种社会的想像，雷蒙德·威廉姆斯在出现的与残余的反抗性实践之间的区别中划出了一个政治的领域，这种实践需要一种“非形而上学的”(non-metaphysical)与“非主观主义者”(non-subjectivist)的社会历史学(socio-historical)的位置。^[39]威廉姆斯著作的大部分没有被探究和没有被发展的方面，对于“文化”左派的那种种萌芽力量有着一种当下的相关性，这些左派正在尝试着阐明(不幸有资格地)基于“新社会运动”之经验与理论中的“差异政治”。威廉姆斯认为，在某些历史的阶段中，优势文化的深刻变形将妨碍它认识这些没有达到的“实践与意义”，也妨碍它认识这些有潜在权力的视域，在政治文化中，它们的支持者将保持深沉的无言与缄默。斯图亚特·霍尔把他的争论进一步带入他的建构一种有选择性的现代性的打算中，他认为，在有选择的现代性那里，“组合”的种种意识形态既不是相容的，也不是相似的，意识形态的主体们不是被单一地指派到一个单一的社会位置中。他们“奇异的合成”结构，需要一种公众领域的重新定义来考虑历史的转换，正如下述所言：

无论是在个人的生活中还是在公共的生活中，无论是在个人的交结中还是在公共的义务中——社会主义的一种选择性观念必须包含着斗争，这种斗争即是使跨越所有社会行为中心的权力民主化……如果在现代社会中的社会主义斗争是一种地位的斗争，那么我们的社会观念必须是地位的社会——从不同的地位，我们可以开始对在形态上仅仅是时代错误关照的社会进行重构。^[40]

这样一种社会(或社会主义者)的想像形式,以“地位真空”(时间滞差)来对抗社会表达言论的地位总体,而“拦阻”这个社会表达言论的地位总体,这个“地位真空”(时间滞差)是叙事必须要在它的历史性“符号”(不简单是事件)结构中所遭遇的。这种遭遇通过陈述的时间滞差强调,任何“历史开端”的陈述必须遭遇这个暂时的地位,通过这个地位,“历史开端”在与其他边缘“少数人”种种历史的暂存性之相互关系中开始了它的叙事,这些边缘“少数人”的种种历史一直在寻找他们的“个性”,在寻找他们活生生的实现。小休斯顿·贝克曾经强调的是人们关注的重点,关于黑人文艺复兴运动,作为“(意义的)过程的性质……除了经过的功效,在任何被给定的阶段中,没有具体的示例”。^[41]这样一种经历时间滞差而生活的历史经验,在美国非洲裔——诗人索妮娅·桑切丝(Sonia Sanchez)的一首诗中豁然而出:

生命是白人中
 一伙黑人的猥亵
 死亡是我的脉搏。
 可能(might)发生的事
 不是为他/或不是为我
 然而,能够(could)发生的事
 淹没了发源地直到我(i)死去。^①

在“可能发生的事”与“能够发生的事”之间的含混中,你可以听到它——那些不确切的浮夸修辞之暂存性与紧密结合性;在历史时期的重要转换中,你可以阅读到它,这个历史时期是处在一种猥亵的过去——“可能发生的事”和一种新的诞生——“能够发生的事”之间的;你仅仅能够在时态和语法几乎感觉不到的转换中看视到它——可能(might);能够(could)——这一切在死亡的脉搏与被淹没的诞生发源地之间制造了全部的差异。正是“可能中的能够”(could in the

① 按:在这里,诗人用小写的“i”(我)作为单数第一人称代词。从这样一种诗句的表述中,我们可以看出诗人以一种解构的策略来颠覆侵略殖民地的纯正英语语法规则,同时,也可以见出诗中第一人称主体在殖民地文化中的“小写”地位。

might)的重复,表达了种族主义主体被边缘化的断裂体验——白人中一伙黑人的猥亵;一种“想像的过去”在其所上演的时代经历着。

经历了现代性的后殖民地经验产生了重述的形式——作为想像的过去。它是通过阐释出场中的矛盾心理而显现出来的。它不是一种重述的循环形式,当然,这种重述是围绕一种需要而循环的。后殖民地现代性的时间滞差向前推进着,它抹去了被束缚在发展的神话上之屈从的过去,它被规范在其文化逻辑的二元论中:过去/现在,内部/外部。这种前行既不是目的论的,也不是一种无止境的前行过程。这种前行是滞差缓慢地向未来做直线性的运行,是现代性前进的时间展现其全部行为的态势、发展速度、中止和着重点。正如沃尔特·本杰明(Walter Benjamin)评论布莱希特(Brecht)的伟大戏剧那样——只能用对真实生活之潮流进行筑坝拦阻的方法,用把潮流带向没有惊诧的静止状态之方法,这种前行才可以完成。当现代性的辩证法被带入到一种静止状态时,现代性的暂存性行为——它的发展、未来的动力——被滞差了,同时,现代性的暂时行为也正显现在“被包含于发展进程的每一相互行为的每一件事态中”。^[42]这种缓慢的运行、滞差、推动“过去”和想像过去,表现出它们出场、经历、每日复生之“符号”的循环生活,当然,这种出场、经历、每日复生的“符号”是“死亡”的符号。正是在这里,通过“断裂”的出场其含糊的联接,这些暂存性触及到它们空间界线的转喻的交迭,也正是在此刻,它们的种种边缘被滞差了、也被缝合了。时间的滞差使想像过去保持在活生生的状态。由于时间的滞差越过了我在现代性的后殖民地考古学中挖掘的时空其种种层面与种种阈限,你可以认识到,时间的滞差“缺少”时间或历史。不要被愚弄了!

对于托妮·嫫莉森来说,只有在美国非洲裔的艺术被祖先的形象所震惊的感觉中才可能出现“永恒”。“永恒性(timelessness)就在这里,这个人物表现了祖先的形象”。^[43]当祖先衣着被谋杀的女儿彼拉巫德(Beloved)的装束从死亡中复活,那么,我们可能看到想像的过去在狂热中呈现。彼拉巫德不是托妮·嫫莉森所描绘的慈善的、谆谆教诲的、给予遮护的“年长”的祖先。在深刻的意义上,她的出场是被时间滞差了的,当她的出场延续是围绕着“非原初地点”的时

候,她的出场向前移进了,托妮·嫫莉森把“非原初地点”看视为被逼迫的、错位的缺席,这种缺席对于奴隶身份之叙事的重新回忆是至关重要的。当下,埃拉(Ella)作为应和者的一位成员,正是站在“事件”的距离上,现代性就是从在这个“事件”产生出它的“符号”,来描述这种想像的过去:

未来就是日落;过去的往事已经滞留在后面了。倘若过去的往事没有滞留在后面,那么,你可能会重踏着它的足迹……灵魂从幽灵一般的地方出现……埃拉对它是如此的敬重。但是,倘若灵魂拥有了肉体,来到了她的世界,那么,她的鞋子就穿在了他者的脚上。她一点也不会注意两个世界之间的沟通,然而,这是一种侵略。[44]

埃拉是这种想像的过去之侵略的见证者。在圣多明哥,万圣节是革命符号悲剧性分解的见证。在这些见证的形式中,没有消极性,有的只是一种从疑问到发端的猛烈转向。我们不是简单地反对带着他者“观念”而发展的思想;战争已经在杂种的地域发生,已经在事件与阐释之间的中断与疏离中发生,已经在符号与象征的时间滞差中发生。我曾经力图建立一种后殖民批评话语,这一后殖民批评话语通过他者的暂存地位与阐释的他者形式,来争辩现代性。

在一种后殖民地现代性的见证者身份中,我们还有另外一种智者:这种智者来自于日常的每一天都曾经看到种族主义与压迫之噩梦的那些人。他们表现了一种行为的观念,扮演了一种代理人,这种代理人较之于绝望的虚无主义(nihilism)或发展的乌托邦更为复杂。他们谈论生存的真实性,谈论协商,这一协商建构了反抗的时刻,也建构了它的悲伤与它的拯救的时刻,但是,这一协商极少在英雄主义或历史的恐怖中被谈及。埃拉明确地说:“假如在这个世界中,你是一种解决的方法,你是一种问题时,又能怎么样。”这不是失败主义。这是一种关于发展“观念”之界限的设定,也是一种关于现代性伦理之边缘转换界限的设定。埃拉话语的意义与我的论文,在现代美国二重意识的伟大预言者那里得到了回应,这位伟大的预言者带着面纱言说着,反对他所称的“色彩的风景线”。文化的暂存性作为建构受压迫

与受剥削之主体的“迟误性”，关于这一历史问题的谈论没有比在杜波依斯的话语中更为中肯的了——我愿意相信，他们是我关于时间滞差之话语的预言先驱：

社会学的知识是如此可怜地处于无序状态，以至于发展的意义、在人类的行为中迅速与迟缓的意义及人类完全性的种种界限被遮蔽了，它们是在科学的支撑上没法被回答的斯芬克司。为什么埃斯库罗斯(Aeschylus)在莎士比亚诞生前就已经歌唱了两千年了？为什么文明在欧洲繁荣昌盛而在非洲却闪烁着火焰走向死亡？难道只要世界在这样的問題面前保持谦恭的沉默，这个民族将以不给那些人机会来显露出它的无知的和卑微的偏见吗？正是那些人带来了《致权力地位的悲歌》(‘the Sorrow Songs to the Seats of the Mighty’).[45]

在《悲歌》的哀婉中，杜波依斯做出了最后的回答，他们意味深长的删节与沉默“在传统的神学与无意义的狂想曲之下隐藏了许多真正的诗作”。[46]在我们的词语误用与批评过程的转化中，我们发现符号的“无意义”透露了一种符号的幻象，这种符号的幻象与现代性及其社会学的一种发展形式是对立的——这正是—一个神秘莫测的斯芬克司之谜。让我们转向埃拉的话语：当一种意义的决定性和一种它的行动性声明存在于—一个世界的时候，在这样一个世界中，我们怎么办？当作为历史条件的一种不确定性也存在于—一个世界的时候，当文化转换可能性的暂存性也存在于—一个世界的时候，在这个世界中，我们怎么办？你能够在海葡萄(seagrape)的歌声中听到它，^①你能够在德利克·瓦尔克特(Derek Walcott)的非洲人的招唤中听到它，这一非洲人只是勉强默认形成他自己的种种名称，勉强默认他的历史的修正；当索尼娅·桑切丝把“可能发生的事”的历史猥亵转换为想像的过去，转换为“能够发生的事”的幻想，在她的重述中，你可以听到它。

现在，你可以在无法被回答的斯芬克司之凝视中看到它：当杜波

^① 按：海葡萄是生长在美国佛罗里达州与热带美洲沙岸的一种变异植物，其叶为圆形，基部为心形，浆果带蓝色，簇生。

依斯命令“现代”科学的某些支撑退却的时候,他的回答经历了人类成就自身的快速与缓慢的节奏。发展的不简不简单是人类一种完全性的敞开,也不简不简单是一种发展的阐释学。在人类的行为中,通过遮蔽,文化时间的一种形象呈现出来了,在文化的时间中,完全性不是无可逃避地被拴在进步主义(progressivism)的神话上的。有时,《悲歌》的节奏可能是快速的——像想像的过去——有时,《悲歌》的节奏是缓慢的——像时间的滞差。对这样一种未来的想像至关重要的是信心,即在种种他者的时间与种种差异的空间中,无论是人类还是历史,我们一定不仅仅要改变我们历史的叙事,而且要转换我们生存与我们之所成为我们的意义。

原 注

- [1] 文章中下属于法依的引文全部来自于《黑色的事实》(‘The Fact of Blackness’),载《黑皮肤,白面具》,霍米·巴巴序言,伦敦:普鲁特出版社,1986,第109—140页。
- [2] 《与弗雷德里克·杰姆逊的对话》(‘A Conversation with Fredric Jameson’),载《普遍的放弃:后现代主义的政治》(*Universal Abandon: The politics of Postmodernism*),A. 诺斯(A. Ross)主编,爱丁堡:爱丁堡大学出版社,1988,第17页。
- [3] 请阅读我在《播撒》(‘Dissemi Nation’)一文中关于瑞南的讨论,载《民族与叙述》(*Nation and Narration*),霍米·巴巴主编,伦敦:路特利支出版社,1990,第291—322页。
- [4] 这些作者中的每一位都在许多著作中谈论现代性的问题,以至于选本是不公平的。但是,最为直接相关的一部分见于:J. 哈贝马斯的《现代性的哲学话语》(*The Philosophical Discourse of Modernity*),剑桥:普利梯出版社,1990,特别是第11章和第12章;M. 福柯的《性史》第1卷《序言》,伦敦:艾伦莱因出版社,1976;另见《谈论真理的艺术》(‘The Art of Telling the Truth’)一文,载《政治、哲学与文化》(*Politics, Philosophy and Culture*)一书,L. D. 克利兹曼(L. D. Kritzman)主编,纽约:路特利支出版社,1990;J. F. 利奥塔的《差异》(*The Differend*),明尼阿坡利斯:明尼苏达大学出版社,1988;克拉武德·莱福特的《现代社会的种种政治形式》(*The Political Forms of Modern Society*),J. B. 汤普森(J. B. Thompson)主编,剑桥:普利梯出版社,1978,特别是第二部分《历史、意识形态与社会想像》(Histo-

ry, Ideology and the Social Imaginary)。

- [5] J. 哈贝马斯,《现代性的哲学话语》,第 311 页。
- [6] 雅克·德里达,《明信片:从苏格拉底到弗洛伊德及对立立面》(‘*The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*’),艾伦·贝斯(Alan Bass)译,芝加哥:芝加哥大学出版社,1987,第 303—304 页。
- [7] 莫兰顿·杜勒,未出版的手稿,《启蒙运动的遗产:福柯与拉康》(The Legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan)。
- [8] 罗伯特·扬,《白人的神话:书写的历史与西方》,第 16—17 页。罗伯特·扬讨论了一个令人信服的个案研究,这一个案研究是通过他对大量“累计”的历史学说的暴露,来反对唯历史主义的欧洲中心主义,特别是马克思主义的传统中的,同时,他也论证了福柯同样保留的欧洲中心论的反历史主义(anti-historicism),这种反历史主义已经形成了存在的空间。
- [9] Cf. 扬(Cf. Young),《白人的神话》(White Mythologies),第 116—117 页。
- [10] 特里·伊格尔顿,《审美意识形态》(Ideology of the Aesthetic),牛津:巴兹尔·布莱克维尔出版社,1989,第 414 页。
- [11] 小休斯顿·A. 贝克(Houston A. Baker Jr),《现代主义与哈莱姆文艺复兴》(Modernism and Harlem Renaissance),芝加哥:芝加哥大学出版社,1987,第 56 页。
- [12] C. 布莱肯利基(C. Breckenridge)、A. 阿派迪厄诺(A. Appadural),未出版的手稿,《公共文化的境遇》(The Situation of Public Culture)。为了了解这一论文的全面观点,请看《公共文化:跨文化研究方案的报告》(Public Culture: Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies),宾夕法尼亚大学出版社。
- [13] 保罗·吉尔罗《一种成规下的民族》(‘One Nation Under a Groove’),载于《种族主义的解剖》(Anatomy of Racism),D. T. 哥尔德博格(D. T. Goldberg)主编,明尼阿波利斯:明尼苏达大学出版社,1990,第 280 页。
- [14] 虽然,在最近的多篇论文《播撒》、《后现代与后殖民:代理的问题》(‘The Postmodern and the Postcolonial: The Question of Agency’)中,我特别介绍了“时间滞差”这个概念,“时间滞差”正是我确立与阐明的殖民话语之“断裂”的一种结构——但是,在早期论文中——我没有给它命名。
- [15] 雅克·德里达《巴别塔》(Des Tours de Babel),载《翻译中的差异》(Difference in Translation),J. F. 格莱姆(J. F. Graham)编,伊萨卡:康乃尔大学出版社,1985,第 174 页。
- [16] 德利克·瓦尔克特,《海葡萄》(‘Sea Grapes’),载《诗选 1948—1984》(Col-

lected Poems 1948—1984), 多伦多: 诺达伊出版社, 1986, 第 307 页。

- [17] 克拉武德·莱福特,《现代社会的种种政治形式》,第 212 页。
- [18] M. 福柯,《谈论真理的艺术》,载《政治、哲学与文化》,第 90 页。
- [19] 同上,第 93 页。
- [20] C. L. R. 詹姆斯,《黑人雅各宾分子》,第 290—291 页。
- [21] J. 哈贝马斯,《现代性——一项未完成的工程》,载《后现代文化》(*Post-modern Culture*), 海尔·弗斯特(Hal Foster)主编, 伦敦: 普鲁特出版社, 1985 页。
- [22] M. 德·塞尔多,《编年史的操作》(*The Historiographical Operation*), 载《历史的书写》(*The Writing of History*), 汤姆·康尼(Tom Conley)英译, 纽约: 哥伦比亚大学出版社, 1988, 第 91 页。
- [23] L. 阿尔都塞,《孟德斯鸠、卢梭与马克思》(*Montesquieu, Rousseau, Marx*), 伦敦: 维索出版社, 1972, 第 78 页。
- [24] P. J. 博勒(P. J. Bowler),《发展的创造》(*The Invention of Progress*), 牛津: 巴兹尔·布莱克维尔出版社, 1990, 第 4 章。
- [25] 保罗·吉尔罗,《一种成规下的民族》,第 278 页。
- [26] C. 威斯特(C. West),《种族与社会理论: 论一种系谱唯物主义者的分析》('Race and Social Theory: Towards a Genealogical Materialist Analysis'), 载《论一种幻觉的社会主义者》(*Towards a Rainbow Socialism*), M. 戴维斯(M Davis)等主编, 伦敦: 维索出版社, 1987, 第 86—87 页。
- [27] C. 威斯特(C. West),《美国的哲学逃避》(*The American Evasion of Philosophy*), 伦敦: 麦克米兰出版社, 1990, 第 232—233 页。
- [28] 基扬·普莱卡斯(Gyou Prakash),《后东方主义者的第三世界历史》('Post-Orientalist Third-World Histories'), 载《社会与历史的比较研究》(*Comparative Studies in Society and History*), 1990 年第 2 期, 总 32 期, 第 403 页。
- [29] 另外, 在《白人的神话: 书写的历史与西方》一书中, 罗伯特·扬的建议与我的论述一样, 殖民地与后殖民地时期是唯历史主义者之历史要求的界限点或限定文本。
- [30] M. 福柯,《性史·序言》,第 150 页。
- [31] M. 福柯,《福柯的生活》(*Foucault Live*), J. 约翰斯顿(J. Johnstone)、S. 洛特辛格(S. Lotringer)合译, 纽约, 桑米欧泰克斯特出版社, 1989, 第 269 页。

- [32] B. 安德森(B. Anderson),《想像的共同体》(*Imagined Communities*),伦敦:维索出版社,1983,第136页。
- [33] 同上,第137页。
- [34] 同上。
- [35] 同上。
- [36] 帕萨·恰特基,《民族主义者的思想与殖民地的世界》(*National Thought and the Colonial World*),伦敦:泽德出版社,1986,第21—22页。
- [37] J. H. 史密斯(J. H. Smith)、W. 卡利根(W. Kerrigan)等主编,《把握机会:德里达、心理分析与文学》(*Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, Literature*),巴尔的摩:约翰斯—霍普金斯大学出版社,1984,第27页。
- [38] 艾西斯·南迪,《亲密的敌人:殖民主义统治下自我的失落与复归》,第99页。
- [39] R·威廉姆斯(R Williams),《唯物主义与文化中的问题》(*Problems in Materialism and Culture*),伦敦:维索出版社,1980,第43页。
- [40] 斯图亚特·霍尔,《通向复兴的艰难之路》(*The Hard Road to Renewal*),伦敦:维索出版社,1988,第10—11页、第231—232页。
- [41] 休斯顿·贝克,《我们的夫人:索尼娅·桑切丝与一场黑人文艺复兴运动的写本》(‘Our Lady: Sonia Sanchez and the Writing of a Black Renaissance’),载小亨利·路易斯·盖茨编的《阅读黑人、阅读女性主义者:批评文集》。
- [42] 沃尔特·本杰明,《理解布莱希特》(*Understanding Brecht*),S. 米切尔(S. Mitchell)译,伦敦:新左派书屋,1973,第11—13页。我随意地改编了一些本杰明的语句,并且把现代性的问题插入到他关于伟大戏剧的论辩中。
- [43] 托妮·嫫莉森,《作为根基的祖先》(‘The Ancestor as Foundation’),载《黑人妇女作家》,玛莉·埃文斯(Mari Evans)主编,伦敦:普鲁特出版社,1985,第343页。
- [44] 托妮·嫫莉森,《心上人》(*Beloved*),纽约:普鲁姆出版社,1987,第256—257页。
- [45] W. E. 杜波依斯,《黑民族的灵魂》,纽约:斯格尼特—克拉斯克出版社,1969,第275页。
- [46] 同上,第271页。

西印度群岛文学与澳大利亚文学比较

戴安娜·布莱顿 海伦·蒂芬

【编者述评】

加拿大批评家戴安娜·布莱顿和澳大利亚批评家海伦·蒂芬，在以下的文章中讨论了澳大利亚和加勒比海地区讲英语国家文学的共同点，以揭示与宗主国经典“主流”文学相关的民族和地区文学的“反话语”性。这种比较的目的并不是想讨论加勒比地区和澳洲的直接可比之处，而是力图强调“英帝国主义在对许多不同的地区、种族、民族、以及不同的社会和阶级的统治中，留下了相同的影响……。”她们引用了批评家爱维斯·麦克唐纳(Avis McDonald)的话，加勒比和澳洲两地区有同样令人痛心的历史：“被迫流放和被囚禁”。此外，她们认为“两地区的文学生成模式具有可比性”。她们讨论了两地区最早的历史，即奴隶制和流放制度的历史。她们进一步讨论了这种历史对两地区当代意识形态的形成所起的作用。安娜·布莱顿与海伦·蒂芬认为，殖民主义思想不仅在这些地区的历史中存在，即使在英国的文化中也是存在的。正是通过这种讨论，她们展开了对帝国主义小说、帝国叙述自身的故事和那些流传到殖民地文学的比较分析。她们分析的主要文本是笛福(Defoe)的《鲁滨孙漂流记》(*Robinson Crusoe*)。这类作品鼓吹殖民主义，并使征服和殖民的全过程合法化。正如她们指出的：“在殖民主义事业的整个领域，欧洲人的文本、小说和他们的枪一样起着决定性的作用。”以往对笛福作品的一种阅读方式是：享有帝国特权的笛福把鲁滨逊描写成一个探险英雄，一个征服其他国家的英勇无畏的典型。而在本篇文章中作者的观点更加坦率。她们把鲁滨孙看成是凶手和剥削者。由探险英雄变成凶手这个事实，在

曾经到过澳洲后来又去了加勒比的爱德华·爱(Edward Eyre)身上得到了很好的验证。在澳大利亚,他被奉为伟大的探险家、英雄,但是在晚年移居牙买加后,他成了一个臭名昭著的总督。他残酷地镇压了1865年的莫兰特海湾起义。导致他产生这种变化的原因实际上就是帝国主义的神话,是帝国主义本质两面性的反映。诸如此类的帝国主义小说长期以来都被英国的殖民教育大肆宣传。正是这样的事实才把前“英国”的加勒比各国与澳大利亚连接起来。正如本文作者所指出的,这两个地区“与帝国主义的历史以及其同谋的文本是密不可分的”。她们认为,要想在这两个地区产生“非殖民化小说”(decolonizing fictions)途径有二:第一,对过去的“小说”进行切实的消解。比如,应该对《鲁滨孙漂流记》这样仍然产生有害影响的作品展开分析和批判。第二,从一个颠覆历史的基点出发,违背原来的帝国主义叙事结构,尽早地重写这些小说。事实上,在西印度群岛和澳洲,“一场文学革命”正在兴起。这是一场“消解和重写英国和欧洲描写征服和殖民小说的革命”。正是这种重写才是这种比较的最终目的。当代澳大利亚和西印度群岛文学对帝国主义的文本起到了典型的反话语作用。

【作者原文】

澳大利亚文学与加勒比地区讲英语国家的文学,初看上去并不像加拿大文学与澳大利亚文学之间有那么明显的、重要的共同点。然而,把这两种文学放到一起比较会发现,它们在相互关系上,比起加拿大与澳大利亚文学更加明确地显示了宗主国与殖民地在权力上的关系。正是这种关系决定了文学的产生和文学的本质。

“加勒比”(Caribbean)一词一般用来指这个地区的所有岛国,而“西印度群岛”(West Indies/West Indian)通常指这个地区那些原先属于英属殖民地的讲英语的国家,比如,牙买加、特立尼达、巴巴多斯、圣卢西亚,以及南美大陆的圭亚那和伯利兹。西印度群岛联盟(West Indian Federation)在创建过程中夭折后,这个地区的许多民族之间在文化和政治上仍然保持密切的联系。在比赛场上,西印度群岛有自己的板球队。在教育方面,西印度群岛大学在牙买加、特立尼

达和巴巴多斯都有校址,所有这些分校都紧密的隶属于圭亚那大学。

“西印度群岛文学”(Western Indian Literature)包括所有的西印度群岛人用英语创作的作品,对他们原先属于哪个种族和国家不做考虑。同样,“澳大利亚文学”(Australian Literature)既指澳洲的土著作家的作品,也包括盎格鲁·萨克逊入侵者后裔的作品,以及那些后来从欧洲和亚洲到澳洲定居的移民的作品。把这些不同种族的人的作品放到一起讨论,并不意味着我们赞成民族主义者(nationalist)或地方主义者(regionalist)的观点,也不是为了抹杀这些国家和地区中的种族和阶级之间的权力关系。显而易见,如若把土著文学作为“澳大利亚”文学归入白人主流文学,它必定处于不利地位,因为用这种方式把白人和黑人的作品统统说成属于“英语的”必然是一种歪曲。我们必须在英语研究领域用我们自己的建构,把民族和地区文学看成是相对于“主流”之霸权(hegemonies)的反话语(counter-discursive)文学,而不是一个仅仅做出微小贡献的文学领域。为此,我们希望在后殖民主义领域,强调后殖民地区的权力与文本的关系。

在对这两个地区进行比较时,我们想强调的是,在许多不同的地区、在不同的种族、社会和阶级中,英帝国主义的统治都留下了非常相似的影响。他们采用了两种手段,一是早年对殖民地的巧取豪夺,二是后来采用的抵抗战略。这使我们放弃了种族主义者和民族主义者类型的研究,而开始了英语研究的建构。因此,我们的比较故意超越了当代三个主要话语的“疆界”: (1)国际主义者(internationalist)的建构,它“缩小”差异以适应于“普适论者”(universalist)的标准。(2)民族主义者的文学研究,它在否认国际主义者的态度时常常热衷于本质主义的特有性,而这种特有性最终会引起对英国主流文学的含蓄的比较。(3)黑人文学研究(Black Literary Studies)话语,它以种族主义者的本质主义(racialist essentialism)代替民族主义。

在后殖民主义文学的内部与后殖民主义文学之间进行跨文化比较,不仅会对这个领域的传统建构提出许多激进的质询,同时,也会对当代传统建构的巩固提出疑问。我们在提到“文学”一词时故意用了复数,但是要说明的是,我们并非在暗暗地提倡普适论者的标准,而是在为英语文学的研究建立框架。在英语文学研究领域,巨大的

不同点和相同点给“可协商的”(negotiated)反话语网络提供了场地。它的颠覆性策略之目的是解构那些歌颂殖民主义的帝国主义小说,因为这类小说美化殖民过程,并且在经济和社会关系中,以及英语研究领域,继续支持和鼓励传统的霸权主义。我们在此讨论了澳大利亚和西印度群岛之间的特殊的共同点。我们认为,产生这种共同点的根本原因是,它们都在语言、历史和教育等方面受英国的侵略和掠夺。在这两个后殖民地地区实施的文本非殖民化(textual decolonisation)所采用的各种策略,也是我们讨论的目的之一。

语言与殖民

用英语创作的西印度群岛作品一般来说并非已经有“母语”的第二语言创作,而是第一语言创作。这种情况与在加拿大和澳大利亚用英语创作是相同的。如同在美洲一样,实际上只用一、二代人的时间,奴隶贩卖和种植园经济的发展就破坏了非洲的语言社团。牙买加、巴巴多斯以及特立尼达的克里奥尔人证实了西部非洲的词汇、语法结构和发音的存在,但是,总体上说,欧洲宗主国的语言强行取代了被贩卖的非洲人的语言。正如穆林·C.阿莱恩(Merryn C. Alleyne)指出的,^[1]尽管在牙买加一些非洲语言的确存在,但是,由奴隶制产生的压力,以及几个世纪里土著语言的瓦解,使作为第一语言的英语经过修正后得以巩固,并且随着克里奥尔人的繁衍而产生了各种变体的英语。

在当今的西印度群岛和圭亚那,对占大多数人口的黑人来说,这已是很普遍的情况了。但对那些少数民族,比如印度人和华人来说则不同。他们是在奴隶制废除以后作为订立契约的劳工带到了加勒比的,因此,他们仍然把英语作为“第二”语言,尽管他们的母语经过一两代人后,已经被占统治地位的克里奥尔英语或称标准的西印度群岛英语所取代。

尽管有我们以上提到的特殊情况,英语自1500年以来在西印度群岛已经成为占统治地位的语言。在牙买加,各种变体的英语已经流通长达四百多年。但是在澳大利亚,英语的使用也不过是近两百年的

事。正因为如此,反映当地地理、政治和环境的语言便呈现出更加复杂的画面。

在这个地区,人们所面临的问题是在一片“陌生的”土地上使用陌生的语言,对非洲的奴隶和印度的劳工来说,他们使用的是外语,而在澳大利亚说外语的则是那些土著人,因为,澳洲白种入侵者以及西印度群岛白人使用的语言给当地人造成了完全陌生的语言环境。

历史

正如菲利普·舍洛克(Philip Sherlock)指出的:“殖民主义无论如何重要,都是尼日利亚、加纳、肯尼亚以及乌干达历史上的小事;但是,它是西印度群岛的全部历史……。它对西印度群岛的人比对非洲人有更深刻的含义。”^[2]这种情况同样符合澳大利亚,不管是对那些1788年后的土著人还是白人入侵者的后裔都是如此。在西印度群岛和澳大利亚,目前大多数人的祖先都是被流放的人。在这两个地区,欧洲入侵者杀害了许多人,使当地人口锐减。他们掠夺财富、占有土地。他们带来的武器和疾病伤害了人,他们带来的庄稼和牲畜破坏了当地的自然环境。^[3]政府和移民们杀害了当地居民,破坏了他们的生活方式,反而把在自己土地上存活下来的人叫流浪汉。在澳大利亚,入侵者们的后代以及后来的移民继续不断地使土著的少数族人边缘化。在西印度群岛,欧洲人大屠杀后仅存的土著人后代现在只在多米尼加的一个很小居住区。在圭亚那这些人只占人口的很少一部分。

这两个地区的大多数人与本地区的联系只是最近的事。这片土地之与他们并非是“永远”拥有的“自然”资源,“和谐的”栖身地。它是无根,是剥削,是土著人和侵略者生死对抗的历史。这种历史是在两种野蛮的欧洲制度中诞生的,即奴隶制和流放犯制度。直到本世纪这两个地区都一直是英国—欧洲设计者们眼中的服务“工业”。在英国的经济和历史的“叙事”中,它只是个不起眼的术语,一个为大英帝国利益服务的工具。

澳大利亚和西印度群岛之间虽然存在着明显的种族、阶级结构

和经济的差别,但是它们与加拿大一样,不仅仅语源相同,有对这种语言共同的颠覆趋势(尤其在澳大利亚和加勒比地区),而且,它们都有被英帝国主义殖民的历史。此外,正如爱维斯·麦克唐纳指出的,澳大利亚和加勒比地区的国家是基于“被迫流放和受囚禁”基础上的一种“创造”。[4]

在哥伦布到达加勒比以后的大约 150 年间,由于欧洲人对黄金的贪婪开采(特别是在对传说中的“黄金国”的搜寻),以及对战略要地的抢占,使土著的加勒比人和阿拉瓦克人差不多全部灭绝。欧洲列强一度使抢劫合法化,继而对殖民地更长久地占领。随着欧洲对食糖需求量的增加,西印度群岛成了食糖供给基地,成了帝国的经济前沿。(加勒比和澳大利亚一样成了欧洲列强相互杀戮的战略要地。直到拿破仑战争结束,加勒比才有了固定的主人。)产糖的种植园里需要劳动力,因而岛上的人口是根据欧洲人对奢侈物质的需求量决定的。欧洲人起初策划在种植园里大批使用白人苦力(通常采用拐骗的手段),这种计划失败后,他们开始进口被绑架来的非洲奴隶。仅在 1680—1786 年间,大约有两百万非洲人在他们的家园遭到绑架。接着他们镣铐加身被扔进船舱,再被运经大西洋送往加勒比。西印度和加勒比的历史是少数白人精英奴役非洲奴隶的历史。尽管加勒比地区的这些白人上层人士跟他们欧洲的(英国的)祖先差别越来越大,但是,他们无论在政治、经济还是精神上,都丝毫没有与这个地区的非洲人“分享”这个新的世界。非洲人在陌生的土地上做奴隶的生活,与那些白人种植园主的生活有天壤之别。许多欧洲人记载了加勒比的这段历史,比如旅行家们,或者像 M. G. 赖维斯(M. G. Lewis)那样的在外地主。[5]此外,在该地区居住过的显要人物纽金特夫人(Lady Nugent)在她的日记中,[6]〔以及后来的詹姆士·安东尼·弗劳德(James Anthony Froude)[7]和斯宾塞·圣·约翰(Spencer St. John)等人,[8]在他们富于政治见解的作品中都谈到了这段历史〕。这期间奴隶起义有多次,都被无情镇压,但是起义的动因、过程和结果在欧洲人“权威性的”记录里都被抹煞了。直到 19 世纪晚期和 20 世纪,西印度群岛的历史才开始从黑人的视角,而不是从欧洲白人种植园主的视角重新撰写。

由于 1807 年停止了奴隶贸易,大约 30 年后又废除了奴隶制,利润减少但仍有利可图的种植园里的苦力主要来自中国和印度。这些人被迫签约后被带到这个地区。在他们的合同里,返家的规定通常是无法兑现的。因此,在目前西印度群岛的人口中,有原来的土著人,有少数欧洲的种植园主以及移民的后代,大多数是非洲人的后裔。在圭亚那和特里尼达有相当数目的印度人,还有部分华人和中东人的后裔。

库克(Cook)“发现”了澳洲大陆的东海岸,在此同时,美洲殖民地不再成为英国社会遣送不良分子的流放地,加之人们对拥有战略要地兴趣的不断上涨,种种因素都促成了 1788 年首批舰队人员在澳洲定居。这次移民以及其他白人对东海岸战略要地的占领,都引发了后来与当地土著人漫长而又残酷的游击战。直到 20 世纪,被欧洲入侵者追杀濒临灭绝的澳洲土著人,通过要求归还土地所有权,才获得了很小的一块原先属于他们的土地。

不过,在澳洲土著人的领土上定居的首批欧洲人,实际上,是英国被社会遗弃的流亡者和囚犯。他们虽是白人,但是因种种正当或不正当的原因遭到社会的唾弃,于是英国社会决定把这些在伦敦监狱里和泰晤士河的囚船上的囚犯送到澳洲——一万两千英里之外的“地狱”——那陌生的苦役监禁地。许多爱尔兰囚犯都是英国殖民统治的政治犯。至今这种状态仍然存在。但是,不管他们是政治犯、杀人犯、骗子、扒手,不管他们来自英国何处,他们(如果是社会的多余部分的话)都如同奴隶般地被锁上镣铐,然后经过漫长的海运送到了流放地。^[9]与加拿大的移民不同的是,他们没有形成,也没有做此努力去形成独立于英国社会体系之外的社团。因此,澳大利亚提供了一个监狱(战略基地)。起初人们并没有把它看成是天府之国,一个提供新生活的乐园,当然,美洲神话则属例外。对最早的欧洲人来说,澳洲是他们想像中的地狱。那里自然环境恶劣(比如季节的颠倒),与监狱实无两样。如爱维斯·麦克唐纳指出的,这种奴隶贩卖与遣送罪犯,在起因和处理方法方面,对这两个地区的文学产生了相同的影响,比如,在形象、主题以及体裁方面,在对英国文学传统的态度和既爱又恨的复杂关系方面等。两种文学都有对强加的权威进行反抗和颠覆

的共同特点。两地人被统治的残酷程度,奴隶与种植园主的文化关系,在推行种族主义,促使奴隶贩卖,导致土著人和阿拉瓦克人几近灭绝等方面,两地区都存在着明显而巨大的差别。但是,在白人占主导地位的澳洲,和黑人占主导地位的加勒比之间进行 20 世纪的文学比较,还是富有积极意义的。因为,这两地区文学的产生和消费有相类似的模式。它们尽管不是完全依赖帝国主义“中心”,但不可避免地受这个“中心”的制约。

在现代人的意识中,虽然两地区早年残酷的历史是一个遥远的过去,但是,它对当代意识形态的形成起到了积极的作用。由于囚犯服役的历史原因,社会学和通史使澳大利亚人养成了反权威的禀性,而在现代的西印度群岛,黑人的思想意识中始终都把受奴役的经历放在首位。现代小说〔比如帕特里克·怀特(Patrick White)写的《叶端》(*A Fringe of Leaves*)以及乔治·莱明的《我的同胞们》(*Natives of My Person*)〕等都在不断地探索奴隶和苦役的历史,以对现今社会产生积极的影响。然而,殖民主义在历史上是无需费力探寻的。它至今仍在这两个地区,通过英国的文学和语言(无论语言已经发生了什么样的变化)以及电子传媒继续传播。

帝国主义小说

20 世纪晚期,澳大利亚和西印度群岛的经济一直是各种列强经济殖民的对象。在加勒比地区以美国和加拿大为首,在澳大利亚则以美国和日本为首。这两地区成了美国政治联盟中新殖民主义的对象,也是其全球政治策略相关文化和小说的描写对象。如果对当下西印度群岛和澳大利亚每周电视节目做一调查的话,我们会发现有更多的可比领域。它们或多或少地与其他讲英语的后殖民地区(美国除外)有共同的特点。大众电视节目表明,老式的帝国主义小说尽管力图站稳脚跟,但是已经被许多新小说取代了。

除了“特别服务节目”外,澳大利亚的电视频道播送的节目主要是美国、澳大利亚、英国制作的节目。目前,这种排列越来越明显。但是,在 50 年前用的是牙买加的模式,即美国、英国和地方台的节

目。^[10]一些澳大利亚电视系列片〔如《邻里之间》(*Neighbours*)、《飞行服务的医生》(*The Flying Doctors*)〕也出现在牙买加的电视中,不过这种现象更多地折射了美国人的“拓荒怀旧”情绪,而非牙买加人的爱好,也不意味着澳大利亚的传媒有霸权主义的萌芽。不过,如果美国的小说逐渐取代英国小说的话,传统的帝国主义经典剧目如《所罗门王的宝藏》(*King Solomon's Mines*)、《鲁滨孙漂流记》不仅一再上演,而且继续证实如《吉利根岛》(*Gilligan's Island*)等现代剧目的空泛。根据莎士比亚剧本改编的电视剧仍然是电视网络上的抢手货。尤其是在牙买加,在每一次重要的全国标准考试前,牙买加电视台每周日晨都有“固定的”英国剧目。这说明,帝国主义的文本,不管新旧,都仍然在不断地影响着大众文化。而在澳大利亚和西印度群岛,尽管对地方民族文化的研究在不断扩大,但是中级和高级的正规文学教育,人们继续沿习过去的传统,强调英国文学的重要性。

与新的文本相比,旧式的帝国主义文本相形失色,权力中心也有所转移,然而,那些塑造我们自身和我们的世界观的神话依然存在。马丁·格林(Martin Green)指出:

在《鲁滨孙漂流记》诞生后的两百多年里,作为消遣来阅读的有关英国人的冒险故事,实际上激发了英帝国主义的神话。从总体上来说,这些故事都是英国讲述自身的故事。它们以梦想形式赋予英国力量、意志,以便使英国人走出国门,探寻世界、征服世界和统治世界。^[11]

具有讽刺意义的是,这些小说也阻碍了那些被征服和被统治的人的观察力。有些人虽然是那些探险家和征服者的后代,但是,他们却与被征服的那片土地认同了。格林所批评的不仅是帝国主义扩张时期存在的现象,也包括至今仍然存在于人们头脑中的从属观念。

关于征服与殖民的小说

正如彼得·胡尔姆指出的,欧洲列强在世界上大部分地区的征服和殖民之前和期间,都有它们的哲学文本为其歌功颂德,同时给

“他者”贴上标签。哥伦布“发现”了“新大陆”，与其说是发现，不如说是对国内档案的重新撰写。在此类档案中，英国与他者的“差别”已经得到解释和定位，那就是俘虏和征服。^[12]探险者的杂志，那些从来没有离开过家的中世纪旅行家们想象中的描述，哈克卢特(Hakluyt)的航海，以及其后的探险和征服等都加速了世界上其他地区的“他者化”(othering)，^[13]支持了欧洲为世界文明中心的观点，认为欧洲在精神和物质上都优越于其他地区，因而，他们有神圣的权力和宗教义务去改变和摧毁世界。在整个殖民主义领域，欧洲人的文本和他们的小说，犹如他们的枪一样起着决定性的作用。

各种世俗小说和基督教小说都被用来证明有利可图的奴隶贩卖是有理由的。所谓“人类”和“文明”的自我指称和自我服务的定义是按照欧洲人的需求(和贪婪)来决定的。他们可以根据需要把黑人划在不轻易吸收外人加入的小圈子里，也可以把他们排除在圈子之外。的确，通过一些文本的心理演示，白人殖民主义本性中的野蛮性在被欧洲殖民者看做他者的人身上折射出来。尼尔·海姆斯(Neil Heims)认为，在笛福的《鲁滨孙漂流记》里，这一点是以作为核心的同类相食主题(subject of cannibalism)反映出来的。海姆斯说：“通过这种叙述，《鲁滨孙漂流记》证明了欧洲人对人类野兽般吞噬的幻想。”^[14]

起初，这部小说似乎既很公正地谴责了野蛮人也谴责了欧洲人。克鲁索使一个野蛮的食人者忠诚于欧洲人，并多次观察基督徒与食人者的相同点。……当克鲁索想到自己可能会落入西班牙人手中因而成为宗教裁决的牺牲品时，作品对基督徒和食人者作了最明显的比较(着重号为引者所改)。

因而，欧洲人的野蛮得到了认可，但那只是在这种野蛮有效地折射到食人者身上后，如此叙述者才可以谴责欧洲人像蛮人一般。尽管这么说，他们身上的野蛮本性已经改头换面。(第243页)

在所有讲英语的国家，《鲁滨孙漂流记》的传统主题持续流行，足以证明这类文本所具有的质询力，也说明长期以来这种神话继续存

在。我最近对 100 名大学一年级学生做了调查,他们中间真正读过《鲁滨孙漂流记》的人不足 15 人。但是当我让他们讲讲有关鲁滨孙其人时,几乎人人都知道故事发生在一个岛上;克鲁索是个白人,他有个黑人——土著奴仆叫星期五;故事里讲了吃人的事,是鲁滨孙救了星期五的命等等。自然没有人提到鲁滨孙是在经营奴隶贩卖时船只失了事,也没有人像 E. 皮尔曼(E. Pearlman)那样把鲁滨孙描写成一个杀人犯,一个剥削者,尽管这些人可能会对自己国家历史上相类似的事件表示愤慨。

问题不在它是英语小说中最流行的一部,而在于许许多多的读者都对书中主人公的性格熟视无睹。……他是一个激进的个人主义者,是新型经济塑造出的典型,是危险的独裁主义者,也是一个难以救药的野蛮的殖民主义者。如果脱去这本小说民族优越感的外衣,我们便可看到其殖民主义的本质。一个无法在自己的国家获得成功的懦弱的人,一个生性浮躁、反复无常的人来到异邦,他在国内接受的技术文明很快使他优越于当地人。于是他掠夺土地,屠杀异教徒,用武力使那些改变信仰的人成为他的工具。他蔑视土著人,但也害怕他们。如果他的安全受到威胁,他随时准备对他们进行屠杀。正是在这样的背景下扩张和殖民主义滋生了,也正是这个原因,《鲁滨孙漂流记》才需要我们不断地给予关注。〔15〕

像《暴风雨》(*The Tempest*)、《简·爱》和《黑暗的心灵》一样,这部关于欧洲人与其他人相遇的小说,在加勒比和澳大利亚已经引起了作家们的注意,比如塞缪尔·塞尔文(Samuel Selvon)、伦道夫·斯托(Randolph Stow)和帕特里克·怀特等。他们重新解构笛福的文本,并非为了重写书中的术语,对其叙述所持的偏见提出质疑,而是要解释在殖民主义话语中,这种文本构成的复杂情况。他们所研究的不仅包括征服和殖民的最初阶断,而且包括帝国主义者对殖民前沿地区的重新占领(无论是通过正规教育还是通过对通俗文学的阅读)。殖民者为被殖者引进了他们自己的征服和掠夺的术语。

加勒比人(Caribals / cannibals)拒绝信奉基督教,^①这使欧洲人

① 按:后一个词“cannibals”的意思为食人生番。

在加勒比地区实施大屠杀有了理由。对于那些无论在政治上还是在宗教方面,都会对亵渎神灵—圣事非常敏感的欧洲人来说,土著的“他者”和“食人生番”会在他们心中引起许多联想。非洲蛮人以及“异教徒礼仪”等神话促进了种族主义的泛滥。他们借口奴隶贩卖有利于经济发展。在加勒比,白人农场主只是少数,而奴隶的人口占绝对优势,因而,他们不仅担心受他们控制的奴隶会发动起义,也担心过去欧洲人对非洲人的曲解会引起不满。他们的这些担心在1803年的海地由图森·路维杜尔(Toussaint L'Ouberture)成功领导的起义证实了。这次起义是历史上首次,因此,海地的这场革命使欧洲和加勒比两地的白人再次捡起了非洲蛮人的鬼话,并带有更浓的政治意味。在起义发生的80年后,斯宾塞·圣·约翰和其他一些作家仍然把海地的黑人说成是“魔鬼”。^[16]赫尔曼·梅尔维尔(Herman Melville)在他的《本尼托·塞瑞诺》(*Benito Cereno*)里借用了早先图森的形象,刻画了一个更复杂的然而也更“像恶魔般的”巴布(Babo)。^[17]

在1865年牙买加的莫兰特海湾起义中,对食人生番的指责再次出现,并且引起了整个加勒比地区白人农场主的极度恐慌。种族主义老一套的谬论重新抬头,诸如,起义的领袖都是傻瓜,那些参加起义的人都是一帮懒虫、饿鬼、群氓。但是,如同在海地一样,那些黑人农民个个又都是魔鬼的化身。(在牙买加他们由一个基督教牧师领导。)他们的起义是有组织的,影响甚广,因而具有威胁性。黑人自由成了非洲野蛮再次“回归”的同义词。英国国内有关种植园主的神话、十八九世纪英国旅行家们的叙述,比如弗劳德的叙述,都取材并定位于常常是自相矛盾的他者性和差异性的神话,诸如关于欧洲以及南美的那些神话。^[18]

在围绕1865年10月莫特兰海湾起义的论争中,以上这些神话给这场论争火上浇油。两位参与论争的人,不管是黑人一方〔保罗·博格牧师(Paul Bogle)〕,还是白人一方(总督爱得华·爱)都被黑人和白人史学家们分别描写成魔鬼和天使。为了刻画这两个形象,作者对人物的心理分析进行大量的取证,并对事件的过程做极其细致的了解。但是,文本的历史、帝国主义小说的本质,在描述对这场起义时小说起了什么样的作用等,至今都没有引起足够的讨论。

在起义爆发前,牙买加的黑人农民因为牙买加议会里白人(和有色人)的玩忽职守而上告维多利亚女王,但女王没有任何表态,于是保罗·博格勒牧师领导了一场起义。起义遭到殖民地总督爱德华·爱直接指挥的部队的血腥镇压。“在部队清洗牙买加岛的日子里,白色恐怖大约持续了一个月,上千所房屋被烧毁,近 500 黑人被杀害,更多的人被严刑拷打。”^[19]爱德华·爱还控制了军事法庭,直接操纵判决乔治·威廉·戈尔登(George William Gordon)的死刑。混血儿戈尔登是牙买加议会的议员,不仅是爱德华·爱的政治对手,还是爱德华·爱的私人宿敌。爱德华·爱镇压起义并且判戈尔登死刑一事在英国引起了长达三年的辩论。这场辩论用伦纳德·赫胥黎(Leonard Huxley)的话说,“是基本政治信仰的试金石”。

那些黑人农民对英国王室的美德与公正的盲目信赖(博格勒牧师认为起义属基督教的正义行为)等导致了起义的失败。除此之外,与起义有关的还有两个方面的因素:一,海地起义成功以及欧洲小说对起义的描述都导致牙买加白人移民的歇斯底里。塞缪尔写道:

牙买加暴动的消息最早是由一捆金斯登报纸传到英国的。这捆报纸在 1865 年 11 月西印度群岛的邮包里被带上了英国海岸。由种植园主们主办的杂志大肆渲染岛上白人被屠杀的消息,声称其残暴程度与半个世纪前海地的大屠杀相差无几。那些把报纸带上岸的旅客还对参加起义的黑人野蛮行为大加渲染……。但是如果追问细节的话,这些人中谁也没有亲眼见过他们描述的恶形。因而,大多数英国人都对他们讲述的与自己有亲缘关系的克里奥尔人的恶劣行径持半信半疑的态度。……令人难以相信的是在牙买加解放 30 年后,一向被说成冷漠的牙买加人竟会做出如此可怕的事。

塞缪尔继续写道,使英国公众不安的是带回那捆报纸的旅客和金斯登白人报商的报复心理和“嗜杀的本性”。

殖民主义话语产生的文本折射出人们的矛盾态度。牙买加白人种植园主深受欧洲传统小说中对非洲描述的影响。他们在这些观点上又添加了自己的看法,于是比英国人更相信黑人的野蛮性。此外,由于母体文化(the parent culture)对其殖民地显示了典型的矛盾态

度,所以白种克里奥尔人(white Creole)被看成是嗜杀成性的魔鬼,因而,从一开始把土著人和黑人说成“他者”的术语就被反复使用。此处,我们并不想否定种植园主的野蛮和嗜杀的本性,而是想说明,作为宗主国的英国有一种趋势,即把他们所了解到的人类卑劣行径都归在他们的殖民地代理人身上。正如彼得·胡尔姆指出的,英国的这种态度早以有之。^[20]在后来的维多利亚时期的小说《简·爱》中,伯莎·梅森便是个被贬低的魔鬼般的人。正是这种把克里奥尔人描写成“野蛮、残暴”的动物的做法激起了洁恩·莉丝的不满,于是写了《藻海无边》一书作为回击。

这场起义值得做出评论的第二点是,爱德华·爱为什么会在两个不同的帝国主义文本中有完全不同的形象。1967年,澳大利亚作家杰弗里·达顿(Geoffrey Dutton)发表了一部名为《作为杀人犯的英雄:澳大利亚探险家、牙买加总督爱德华·爱 1815—1901》(*The Hero as Murderer: The Life of Edward John Eyre Australian Explorer and Governor of Jamaica 1815—1901*)的书。“我还是个孩子时就非常熟悉爱德华·爱这个名字。澳大利亚每个孩子都知道他们国家最伟大的探险家。”^[21]然而,可以想像,有趣的事发生了。1960年达顿去了英国的里兹。在那里,他见到了牙买加的人类学家费尔南多·亨里克斯(Fernando Henriques)。

亨里克斯以他惯常的友好方式谈了几分钟话以后突然问道:“你们为什么把那个卑鄙的家伙爱德华·爱派到我们国家?”

这个名字在澳大利亚是备受崇拜的,但无疑在牙买加不是。我模糊地认为,爱德华·爱可能在牙买加遇上了麻烦,但是我并不知道我们澳大利亚的英雄在牙买加已经是人们眼中的恶魔。(第9页)

达顿1960年对这位探险家的褒扬或许并没有获得他所说的许多人的热情响应。然而,在澳大利亚人的自我意识中,眼下,帝国主义小说中的探险英雄更加突出了。在对土著人和白种澳大利亚人的教育中,澳洲的历史和“起源”占很重要的位置。被塑造成民族之父的英雄(总是以民族之父称之)和探险家的爱德华·爱在澳大利亚“穿越”

“未开垦的处女地”，为安家落户“开发”了大片的土地（战胜了生态灾难）。途中这位英雄经历了各种艰难困苦，并且凭着钢铁般的意志、自我牺牲精神和决心战胜了一切。面对各种极度的困难（一望无际的荒原，不可预测的气候变化），他在森林和沙漠中勇往直前。

这种探险英雄的产生，是由于那些编造和鼓吹这种故事的人对土著人的存在熟视无睹而造成的。探险家们从来也没有“发现”什么土著人在那之前不知道的事。事实上，大多数的远征不管时间长短，都由土著人做向导，尽管有些人是被迫的。有他们领路才可能有食物、水和其他地理生态知识。若非如此，这些探险均会半途而废。鲁滨孙·克鲁索的“处女”岛代表了帝国主义文化的扩张意愿，也说明了帝国主义者患了健忘症。这种健忘症决意对过去的所有权一笔勾销。乔治·莱明在他的《我的同胞们》一书中对这种健忘症进行了严厉的鞭挞。一如那部“处女地”小说，“探险”成了帝国主义小说中的重要部分，也成了殖民主义叙述的最基本成分。作为殖民地移民—创始人的探险英雄成了难以轻易回避的神话。

我们所谈的达顿问题关键在于爱德华·爱并不像达顿所相信的那样，只是在表面上从一个“英雄”变成了一个“杀人犯”，而在于帝国主义者—澳大利亚人把爱作为探险英雄塑造的这种方式。爱德华·爱是帝国的代理人，殖民化的先驱，因而也是杀害土著人的“刽子手”（不管是在事实上还是在传说中的）。一旦他的这种探险英雄的真正面目被看穿，他作为总督，在莫特兰海湾起义中的所作所为也就不难理解了。因此，这不是对人物和事件的理解问题，而是决定着这种解释和描写这种事件的小说如何阐述的问题。达顿对爱的性格的调查以及他后来在1967年发表的道歉文章中，没有真正对在帝国主义意识形态范畴内把爱德华·爱作为探险英雄建构的根本问题提出质疑。这个事实说明，帝国主义小说在殖民地有持续不衰的生命力，尽管在过去的50年，白人和黑人作家都对这类小说提出了许多激进的意见。

在殖民地，与探险家的神话并行的是先趋者的神话。在庆祝先驱者们于“他者”的领土上建立欧洲“文明”过程中，面对艰险而表现出的坚韧不拔的精神时，土著人原先的所有权被抹煞了，而且，拓荒者

们的屠杀和掠夺被合法化,进驻部队的暴行被说成是为了保护他们的安全。南非白人作家 J. M. 科特泽(J. M. Coetzee)在他的《黄昏的大地》(*Dusklands*)一书中无情地解构了这种先驱探险家的神话。在这本书里,雅克布斯·科特泽塑造了一个自我建构的形象——一个探险刽子手。

教育小说

帝国主义小说还以另一种方式被植入殖民主义思想中。我们已经讨论了一些历史的、人类的和文学的作品。这些作品创作于强大的征服和殖民之前,也有的创作于殖民地土壤之上。它们对殖民事业的实施和维持起了共谋的作用。然而,我们还必须考虑到,在使被殖民者(白人与黑人)臣服于殖民者以及维护帝国主义的统治过程中,英国的殖民教育体系所起的作用。在殖民主义和后殖民主义的世界里,这个复杂的话语领域所产生的文本正在而且还在继续起着作用。当代西印度群岛和澳大利亚作家,正是针对这个话语领域提出了他们的质询和解构的战略。

直到最近,在使用英语的加勒比地区和澳大利亚的初级、中级和高级教学中,使用的大纲都是英国的模式,而且占统治地位。在小学,地理课上孩子们学的是详尽的大不列颠地理,因此,也是对英国当地的人和地理的学习,是对大英帝国经济地理的学习。在他们自己的地区和大不列颠岛以外,世界上其他的国家和地区都只不过是英国进口物资的“生产商”而已。^[22]加拿大“供给”他们木材,扎伊尔的沙巴区提供铜,特立尼达提供沥青。不过,特立尼达的沥青湖出现在澳大利亚学校的教科书里还有另一个原因。瓦特·罗利爵士(Sir Walter Raleigh)在他得到法律认可的海上抢劫和对黄金国的搜寻途中,在这个地区用这里的沥青加固过他的船只。(这些远征当然不会在教科书里这么叙述,尽管它们是英国探险叙事的一部分。)

初级阶段的文学教育由各地选用《皇家读物》(*The Royal Readers*)^[23](这种方法已经在加勒比的部分地区和澳大利亚某些州使用长达近半个世纪),并结合使用历史概况、土著人的人类学资料、英国

的民间传说、自然史、诗歌、短篇和长篇故事节选等方式。从总体上说,文学资料均来自英国,这与提供地区化幻想的人类学和自然史形成了鲜明的对照。这些文学资料特别侧重英国 19 世纪和 20 世纪初的作品,如华兹华斯(Wordsworth)那首目下已经臭名昭著的《水仙》(‘daffodils’),^[24]济慈的《秋诵》(‘To Autumn’),纽波特(Newbolt)笔下玩命的板球员等。在澳大利亚,如果把亨利·肯德尔(Henry Kendall)的《铃鸟》(‘Bell Birds’)也列入阅读书目的话,这只能说明“伟大传统”的浩瀚,地方传统的渺小。即使是多罗西娅·麦克凯勒(Dorothea Mackellar)的充满民族主义思想的《我的祖国》(‘My Country’)[如同吉普林(Kipling)的《印度的圣诞节》(‘Christmas in India’)一样]在作品的一开头,就大谈英国的气候和季节如何如何,接着才放下这些话题讲述“阳光灼热的国家”。在加勒比地区,类似的文学资料中还夹杂着海盗传奇故事和富有“异国情调”的“自然史”。而在澳大利亚,谈论的话题是考拉和袋鼠。半个多世纪以来,澳大利亚不同种族的孩子们从一进校就开始唱“上帝降福于国王 / 上帝降福于女王”。西印度群岛的孩子也是如此。他们背诵《贺雷修斯保大桥》(‘How Horatius Kept the Bridge’),^[25]以此维护不列颠的价值取向和对帝国的忠心。西印度群岛的孩子则站在操场上高唱《前进吧,英国》(‘Rule Britannia’)。歌尾一句得意地唱道:“英国人,英国人,永远也不做奴隶!”

在西印度群岛地区大多数国家宣布独立以前,学校的教学内容没有大不列颠畜奴史。对黑人为什么在加勒比地区存在也是含糊其词。当今的西印度群岛人被告知,他们的历史与非洲“野蛮”的“丛林人”(jungle)毫无关系。巴巴多斯是英国统治时间最长的,因此被称作“小英格兰”。这块殖民地成了不列颠忠实的儿女。英国的历史就是巴巴多斯的历史,或者说英国重要的历史时期巴巴多斯也有。玛格丽特·阿特伍德(Margaret Atwood)从一个孩子的视角对加拿大的英国殖民教育的概述,也同样能说明澳大利亚和西印度群岛的问题。

在大英帝国以外的国家,他们割掉孩子们的舌头,尤其是男孩子的。
在大英帝国占领印度之前,那里没有铁路和邮政服务,在非洲,部落之间

的战争此起彼落,武器只是长矛大刀,没有像样的衣服。加拿大的印第安人没有汽车和电话。他们吃捕捉到的敌人的心脏,并且还无知地相信这样可以给他们勇气。大英帝国改变了这一切。它带来了电灯。[26]

英国的历史也是澳大利亚的历史(说是欧洲的历史有些勉强)。土著人无权拥有自己的“历史”,他们没有书面的记载。澳大利亚的历史是从库克“发现”澳洲开始的。但是,既然土著人被描写成卑鄙的敌人,既然澳大利亚的征服战争就是残酷无情的屠杀,那么,遍布各地的游击战,以及这段被抹煞的历史为什么会得不到承认?为什么没有记载?(在英国以外)没有传统,没有“没落”,没有“文明”(所有这些都是取消历史资格和文学资格的原因),那么,澳大利亚如同巴巴多斯一样,只不过是英国光荣史篇中的一章,而且就连这一章也是关于探险者的故事。土著人的过去、由白种人入侵引起的大屠杀和生态灾难等,都可以忽略不记,重要的是英国的国王和女王执政的年代。

乔治·莱明(George Lemming)在他的《在我皮肤的城堡中》(*In the Castle of My Skin*)一书里描述了巴巴多斯的儿童怎样对付学校里“隔断信息”的教育项目。当被奴役和被贩卖的历史被帝国的健忘症适时地忘掉后,这些孩子必须从那些杂乱无章的材料中勾勒出自己的历史。比如他们学的星期日课程、那些忠诚于帝国的宣传,以及对“救世主”维多利亚女王的模糊印象等。他们要对某种“衰落”负起振兴的责任。然而,这些术语中具有讽刺意义的部分在提到与非洲的联系时却被有意略去了。学校里的老师对孩子们振振有词,“人们谈论奴隶是很早以前了,跟女王无关,因为她还太年轻,而且这与巴巴多斯人也无关。这儿从没有人做过奴隶。老师如是说。这些事发生在世界上其他的国家。绝对没有发生在小英格兰。”[27]

奴隶制历史的详情在这些奴隶们后代的教科书里被删除了,但是,这些中小学的孩子们在接受英国经典文学教育过程中,比如在他們阅读《暴风雨》、《鲁滨孙漂流记》、《简·爱》,狄更斯的小说以及《黑暗的心灵》时已经自然地接受了黑人与白人、帝国与殖民地之间的关系。大不列颠不仅有一流的、惟一的英国文学传统,大不列颠的文学中最伟大的作品也是“普适性的”(在加勒比和澳大利亚的大学里,到

20世纪60年代才开始教授美国文学)。那些反映和鼓励了帝国的毁谤和掠夺的文学作品成为必修课程的一部分。它们把欧洲—英国的准则奉为“经典”,而把殖民地归入“他者”。在殖民地的边缘地区,用于教学并被广泛传播的作品诸如《鲁滨孙漂流记》和《暴风雨》是帝国统治重要的文字材料。它们反复不断地对殖民地人讲述被占领的历史和被消灭、被边缘化的过程,似乎这些都是明了、自然,无需文化依据的。

在澳大利亚,这种帝国主义的价值取向使白人对土著人多年的偏见愈演愈烈。然而,澳大利亚的白人在英国19世纪的文学作品中也只不过是罪犯、小偷、蛮横的拓荒者、粗俗无知的移民和流浪汉而已。澳大利亚是一个用来流放那些不受欢迎的人,那些难以相处的亲戚的国土——是地球的“尽头”。正如亨利·金斯利(Henry Kingsley)的《希利亚和巴顿家族》(*The Hillyars and the Burtons*)一书中的角色略带讽刺地指出的,澳大利亚已经成“一个容纳大量乌七八糟垃圾的没有气味的污水沟,不管这种垃圾是有罪的,还是无罪的”。在英国人看来,“自打发明了苏打水以后,澳大利亚是他们最大的发现了”,它“一度成了逃避纵酒饮乐后果的去处”。^[28]在人们熟知的奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)的《诚实的重要性》(*The Importance of Being Earnest*)里,阿尔杰农(Algernon)发表了对澳大利亚的见解:“比死还可怕的地方”。

阿尔杰农:我当然不会让杰克替我买东西。他根本就不知道怎么挑领带。

塞西亚:我看你不需要买领带。杰克叔叔要送你去澳洲了。

阿尔杰农:澳洲?我宁死也不会去的。

塞西亚:不过他说过,……你必须做出选择,是继续留在这里,还是去极乐世界,或者去澳洲。

阿尔杰农:噢,天哪,我听说澳洲和极乐世界都不特别有吸引力。^[29]

在澳大利亚,尽管存在着明显的反抗情绪,但是所有的澳大利亚人,不管是白人还是黑人,仍然为帝国小说引发的“文化谄媚”的复杂

现象所困惑。许多白种澳大利亚人则继续附和这些文本，甘愿臣服于大不列颠或者欧洲。尽管加勒比地区的“前英国”的国家像澳大利亚一样都已成为“独立”的领土，但是，它们依然起码是部分地与帝国主义的历史和其共谋的文本有着密切的联系。

非殖民化小说

在历史上，西印度群岛和澳大利亚在政治、经济和文化上都受外来的统治（因此具有依赖性和软弱性），但是，这两地区具有两种非常有意义的文化可比性。这种可比性首先是针对该地区的小说而言的。它们对那些曾经支持帝国的征服和殖民、影响个人和民族意识形态，并且还在继续影响人们命运的欧洲小说进行非殖民化（decolonising）撰写。因历史和移民等原因而引起的凶残的暴力和大屠杀使这两地区生成了一个不同种族和民族混居的社会。在这样的社会里，纯文化的价值以及由种族偏见而产生的差异对他者的歧视因以上的原因而大大地减弱了。这种现象被丹尼斯·威廉姆斯（Denis Williams）说成是“催化作用”（catalysis），^[30]而威尔逊·哈里斯则把这说成是“孕育的空间”（womb of space）的创造性跨文化能力。^[31]在加勒比地区（特别是圭亚那），对跨文化的必要性有许多理论性研究。（这类研究的对象是那些产生于并支持侵略和大屠杀的小说，其研究结果将必然逐渐削弱这些小说的影响。）然而，“克里奥尔人化”（Creolisation）的现象在澳大利亚也是非常明显的。^[32]人们对这个问题的研究也越来越多。^[33]威廉姆斯和哈里斯以及爱德华·卡玛渥·布拉思维特对形成这种现象特殊性进行了讨论。在他们的讨论中，他们并没有回避那些经历“催化作用”的人们之间存在的强烈的不平等，也没有忽视历史遗留下来的灾难性分裂问题。不仅如此，他们以事实为依据，发挥了丰富的想像力，预见到：由于欧洲的征服和对“他者”世界的殖民而产生的文化杂交和融合中存在着巨大的变革能量。

其次，不管是西印度群岛人还是澳大利亚人，不管他们的起源有什么不同，都有漫长的颠覆和反抗的历史（在物质、文化和心理方

面)。其矛头直指那些社会中不合理的制度,比如,奴隶制、罪犯服刑制、移民和自卫队等,因为它们阻碍了革命的发展。而在20世纪的后半叶,他们开始重写那些数个世纪以来最能代表帝国主义的创建和侵略的小说。加勒比地区和澳大利亚的后殖民主义历史学家、人类学家和地理学家,以及那些具有创造力的作家和批评家们开始对英国和欧洲的殖民主义作品提出质疑和重写。他们的这种行为是对历史的颠覆。

把对霸权文本进行颠覆的观念归属欧美的后现代主义,这已经成为一种风尚。但是,用所谓罪犯的民谣和语言对霸权地位进行颠覆,恰恰反应了早期白种澳大利亚人的文化特征,在西印度群岛则反应了奴隶们的文化特征。那些被放逐人的鼓声、模仿的舞步和戏剧表演,以一种微妙的故意模仿、露骨的辱骂方式损害了占统治地位的英国种植园主的文化“标准”。在那些具有奴隶制(或罪犯)的习惯用语、词汇和语法内部对英语进行颠覆,这一做法的目的跟当代拉斯特法里派成员对英语语言的非殖民化实验有着非常相似之处。^①

理查德·特迪曼(Richard Terdiman)认为“文本革命”的前提是对社会变革中结构变化的能量产生阻碍(或者是部分如此),而“文学革命”只不过是这种阻碍的另一种形式。它不是“由类似的原因引起的,但是都各有其目的”。^[34]在西印度群岛和澳大利亚,特别自20世纪50年代以来,文学革命已经发生。它有意识地摧毁并且重写英国和欧洲的征服和殖民小说。在西印度群岛,C. L. R. 詹姆斯纠正了早年某些人的说法,比如,斯宾塞·圣·约翰对图森一路维杜尔以及海地奴隶成功起义的评价,^[35]从而揭露了《弗劳德之特性:西印度群岛神话诠释》(*Fraudacity: West Indian Fables Explained*)一书中詹姆斯·安东尼·弗劳德的成见和种族主义思想。^[36]爱里克·威廉姆斯(Eric Williams)、埃尔莎·戈维亚(Elsa Goveia)和其他一些加勒比地区历史学家已经从欧洲的诠释中重新解释自己过去受统治的

^① 按:拉斯特法里派成员即Rastafarianism教派信徒。该教源于西印度群岛,以马库斯·加维(Marcus Garvey)的思想为宗旨,号召黑人重返非洲建立自己的国家。1930年埃塞俄比亚皇帝海尔·塞拉西(Haile Selassie)登基后被该教信徒奉为神。该宗教没有教堂。到1990年全世界教徒约1百万人。

历史。同时,对像《不列颠历史学家和西印度群岛》那样的作品中的观点提出了质疑。^[37]在 J. 迈克尔·达什(J. Michael Dash)的新著《海地与美国:民族类型与文学想像》(*Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination*)一书中,^[38]他特别讨论了美国对海地和海地人的解释,并且追溯了“地方”小说和欧洲小说的渊源关系。

在澳大利亚,土著人和白人历史学家以及人类学家们都把注意力转向口头文学,排斥那些讲述侵略和移民的所谓“权威的”欧洲文学。以前的历史资料被重新解读。白人的暴行、土著人对白人的抵抗实际上比传说中的规模更大等事实已逐渐为人们所知悉。^[39]土著人对历史、时间和空间的观点,即把欧洲的侵略看成是不断发展的土著人历史的一个篇章等,正在越发强烈地影响着澳大利亚白人的自我意识。^[40]移民和先驱者的神话逐渐受到削弱,而这两个地区的那些种族和纯正文化的小说正在受到诸如威尔逊·哈里森和萨利·摩根(Sally Morgan)等作家作品的直接挑战。塞尔文则在他重写《鲁滨孙漂流记》的《摩西溯源》(*Moses Ascending*)一书中,重新探讨了在实施殖民化工程时英语语言所起的作用(对于《暴风雨》一书,他也做了同样的工作)。杰西卡·安德森(Jessica Anderson)在《河边云雀争鸣》(*Tirra Lirra by the River*)一书中讨论了英语文本对殖民主体的异化所起的作用。而帕特里克·怀特的《沃斯》(*Voss*)以及彼得·凯里(Peter Carey)的《奥斯卡与路辛达》(*Oscar and Lucinda*)等作品中,探险英雄的个性以及其探险的“价值”受到质疑和摧毁。土著作家马德鲁鲁·努恩加(Mudrooroo Noongar)在《沃雷迪医生给世界末日开出的处方》(*Dr Wooreddy's Prescription for Enduring the Ending of the World*)以及《巫师高手》(*Master of the Ghost Dreaming*)等书中,^①都从土著人的视角把帝国和移民小说改写成种族灭亡和侵略的作品。萨利·摩根在《我的位置》(*My Place*)一书中改写了 A. B. 法塞(A. B. Facey)《幸运的一生》(*A Fortunate Life*)中的术语,^[41]而后者是近年来具有影响的描写白人探险英雄的作家。显

① 按:马德鲁鲁·努恩加的英文名为格林·约翰逊(Colin Johnson)。

然,法塞的本意虽不是为了标榜自我或塑造英雄,但是他的叙述却无法(也没有)避开通史的影响。一如恩那·布罗德伯(Erna Brodber)的《简和露易莎快要返家》(*Jane and Louisa Will Soon Come Home*),摩根的《我的位置》通过一个白人的模糊复杂的家史,追寻了一位黑人的血统。值得注意的是,这种寻祖避开了书面的记载,以口头传说,或者以个人、社团在历史上的非正式教育作为探讨的依据。

在当代“澳大利亚”和“西印度群岛”之间能够进行的而且正在进行的文学比较是难以计数的。然而,这种比较的最本质特征是对跨越传统的帝国主义文本进行反话语批评。不管所采用的方式方法有何不同(当然也有相当多的共同点),帝国的众多复杂的作品都受到两地区作家的激进的质询。因为,这些小说或者跟帝国传统一脉相承,或者跟那些传播和扩散帝国小说的地方传统有密不可分的联系。

当代澳大利亚和西印度群岛作家为了“消除自身偏见”,^[42]揭露欧洲虚构的起源所遗留下来的种种问题,正在创建一种新的文学。目前一大批具有反话语性、富于寓意的、暗示的和元批评(metacritical)的作品已经问世。它们对帝国主义的殖民小说进行非殖民化撰写。对这种方法的更加详细的分析,构成了该书的比较核心。

原 注

[1] 穆林·C.阿莱恩在《牙买加文化根源》(*Roots of Jamaican Culture*,伦敦:普卢托出版社,1988,第120页)一书中这样写道:

在新大陆,有关黑人社团的流传最广的谬论是,奴隶们不会相互交流,因为非洲各种语言和方言之间存在着巨大的差异,给相互理解造成了障碍。奴隶们被分成各种类型,即使是同一个种族,同一个语言社团也不可能生活在同一个种植园里。而实际情况是,非洲语言在种植园里一直被正常使用,而且至今在牙买加仍然有人使用这种语言。

[2] 菲利普·舍洛克,《西印度群岛》(*West Indies*),伦敦:泰晤士与哈德森出版社,1966,第13—14页。

[3] 阿尔弗莱德·W. 克罗斯比(Alfred W. Crosby),《社会生态学帝国主义:欧洲的生物扩张 900—1900》(*Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe 900—1900*),剑桥:剑桥大学出版社,1968。

[4] 爱维斯·迈克堂纳,《澳大利亚与西印度群岛小说中的流放和囚禁模式》

- (‘Patterns of Exile and Bondage in Selected Australian and West Indian Fiction’), 论文, 麦夸里大学出版社, 1986, 《前言》。
- [5] M·G·赖维斯, 《在西印度群岛与黑人居住日记》(*Journal of a Residence Among the Negroes in the West Indies*), 伦敦: 墨里出版社, 1845。
- [6] 纽金特, 《纽金特夫人居住牙买加日记 1801—1805》(*Lady Nugent’s Journal of Her Residence in Jamaica 1801—1805*), 费利普·怀特 (Philip White) 主编, 金斯敦: 牙买加学院出版社, 1966。
- [7] 詹姆士·安东尼·弗劳德, 《在西印度群岛的英国人和尤利西斯之弓》(*The English in the West Indies Or The Bow of Ulysses*), 伦敦: 朗文出版社, 格林出版社, 1888。
- [8] 斯宾塞·圣·约翰, 《海地或黑色的共和国》(*Hayti or The Black Republic*), 伦敦: 史密斯出版社, 埃尔德出版社, 1884。
- [9] 在 1807 年奴隶废除后, 起码有 4 条船只被用来装载运往澳大利亚的罪犯, 澳大利亚式“同伴友谊”(‘mateship’) 的起源, 有时可以追溯到在这漫长的航海过程中形成的友谊和罪犯的“暗语”。这件事再次为澳大利亚与非洲的可比性提供了依据。迈克尔·卡顿 (Michael Carton) 在《寻找看不见的人: 牙买加的奴隶和种植园生活》(*Searching for Invisible Man: Slaves and Plantation Life in Jamaica*), 坎布里其与马萨诸塞: 哈佛大学出版社, 1978) 中写道: 对于奴隶来说, 同一条船上的“伙伴”比同一个部落的人联系还要紧密。他引用了布赖恩·爱德华 (Byron Edwards) 在《西印度群岛上不列颠殖民地的历史、人民与商业》(*The History, Civil and Commercial of the British Colonial in the West Indies*), 伦敦, 1801 年第 2 版, 第 2 卷第 156 页) 一书中的话: “我们发现黑鬼们通常非常讲同乡之情。但是, 同一条船来的人之间的关系更紧密。……‘同船旅伴’ (shipmate) 一词对他们来说代表永久的友谊。”
- [10] 1968 年芒戈·麦克卡勒姆 (Mungo MacCallum) 估计我们电视中 97% 的电视剧来自国外, 主要来自美国。参见麦克卡勒姆编《电视十年》(*Ten Years of Television*), 墨尔本, 太阳书社, 1968, 第 67 页。
- [11] 马丁·格林, 《冒险的梦想, 帝国的需求》(*Dreams of Adventure, Needs of Empire*), 伦敦: 路特利支出版社, 1980, 第 3 页。
- [12] 见彼得·胡尔姆, 《殖民主义的冲突: 欧洲和加勒比土著人 1492—1797》(*Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492—1797*), 伦敦: 梅森出版社, 1986。
- [13] 此为加亚特里·斯皮瓦克之语。

- [14] 尼尔·海姆斯,《〈鲁宾孙漂流记〉与对被噬食的恐惧》(‘*Robinson Crusoe and the Fear of Being Eaten*’),载《科尔比图书馆季刊》(*Colby Library Quarterly*)1983年冬季号,总19期,第191—192页。
- [15] E. 皮尔曼,《鲁宾孙·克鲁索与食人番》(‘*Robinson Crusoe and the Cannibals*’),载《精选》(*Mosaic*),1976年第1期,总10期,第54—55页。
- [16] 斯宾塞·圣·约翰,《海地或黑色的共和国》。
- [17] 赫尔曼·梅尔维尔,《本尼托·塞瑞诺》,载《比利·巴德,海员及其他的故事辑》(*Billy Budd, Sailor and Other Stories*),哈芒兹沃斯,企鹅出版社,1967。
- [18] J. 迈克尔·达什,《海地与美国:民族类型与文学想像》,伦敦:麦克米兰出版社,1988。
- [19] 伯纳德·塞迈尔(Bernard Semmel),《关于总督爱的论争》(*The Governor Eyre Controversy*),伦敦:麦吉本·基出版社,1962,第15页。
- [20] 参见彼得·胡尔姆著《多向性之人:早期殖民话语中的性别比喻和可变性》(‘*Polytropic Man: Tropes of Sexuality and Mobility in Early Colonial Discourse*’),载弗朗西斯·巴克等主编的《欧洲及其他者》(*Europe and Its Others*),科尔切斯特:埃塞克斯大学出版社,1985年第2卷,第17—32页。
- [21] 杰弗里·达顿,《作为杀人犯的英雄:澳大利亚探险家、牙买加总督爱德华·爱 1815—1901》,伦敦:柯林斯出版社,1967。
- [22] 此话引自约翰·赫恩(John Hearne)对洁恩·莉丝的作品《藻海无边》一书的评论文章《藻海无边:西印度群岛的反思》(‘*The Wide Sargasso Sea: A West Indian Reflection*’),《科恩希尔杂志》(*Cornhill Magazine*),1974年夏季刊,总180期,第325—326页。
- [23] 自1893年至1913年,在澳大利亚的昆士兰州初级学校里一直使用《皇家读物》。20世纪20年代以前,《昆士兰州读物》(*Queensland Reader*, 1913—1938)以及后来的《昆士兰学校读物》(*Queensland School Reader* 1938—1960)都一直是初级学校语言和文学课程的基本教材。另请参见弗兰西斯·克里斯蒂(Frances Helen Cristie)著《新南威尔士初级学校英语教学 1848—1900》(‘*The Teaching of English in Elementary Schools in New South Wales 1848—1900*’),论文,悉尼大学出版社,1977,以及凯尔文·爱德华兹(Kelvin Edwards)著《初级学校过去与现在的基本读物:对文化、社会与文学主题的分析》(‘*Basic Reading Books in Primary School Past and Present: A Content Analysis of Culture, Social and Literary*

Themes’), 论文, 特罗伯大学, 1981。我对出版的有关西印度群岛的初级教育大纲了解甚少。有关这方面情况请参见 M. K. 巴克斯(M. K. Bacchus)著《教育与非殖民化》(‘Education and Decolonization’), 西印度群岛大学; 教育系提交西印度群岛大学论文, 未发表。有关加拿大的情况概述请参见萨图·雷普(Satu Repo)著《从〈天路历程〉到塞萨米大街: 125 年的殖民读物》(From *Pilgrims Progress* to *Sesame Street*: 125 Years of Colonial Readers), 《杂志》(*This Magazine*), 1973 年第 2 期, 总 7 期, 第 11—15 页。

- [24] 戴安娜·布莱顿, 《华兹华斯的水仙诗: 当代加拿大文学中的复现主题》(‘Wordsworth’s Daffodils; A Recurring Motif in Contemporary Canadian Literature’), 载《库纳匹匹》(*Kunapipi*), 1984 年第 2 期, 总 4 期, 第 6—14 页。
- [25] 不列颠与罗马帝国的类比在维多利亚时代的作品中很常见, 并且被用在《昆士兰州读物》之类的作品中, 以促进对帝国的忠诚。
- [26] 玛格利特·阿特伍德著《猫眼》(*Cat’s Eyes*), 多伦多: 麦克兰德与斯图沃特出版社, 1988, 第 79 页。
- [27] 乔治·莱明, 《在我皮肤的城堡中》, 伦敦: 迈克尔·约瑟夫出版社, 1953, 第 57 页。
- [28] 亨利·金斯利, 《希利亚和巴顿家族》, 悉尼: 悉尼大学出版社, 1973, 第 238—239 页。
- [29] 奥斯卡·王尔德, 《认真的重要性》, (1895), 第一场。印度的“经济”和印度的气候在这部剧里受到讽刺。
- [30] 丹尼斯·威廉姆斯著《圭亚那艺术中的意象与观念》(*Image and Idea in the Arts of Guyana*), 乔治城, 圭亚那: 爱德加·米特豪慈纪念馆, 国家历史与信息委员会, 1969。在威廉姆斯的阐述中, 与祖先的联系、“纯正出身的安全感”并不适合于新大陆。相反, 一种创造性的社会化催化剂产生了。“每一个种族取得合法的资格, 同时削弱其他种族的自我形象”(第 19 页)。威廉姆斯比较了圭亚那(或者是加勒比的概况)与澳大利亚、加拿大以及新西兰的社会。他认为这些社会与“母体文化”有“孝顺”的依附关系, 因而, 具有较少的创造性杂生能力。在威廉姆斯发表此见解之际, 它确实比 20 年后更具有说服力。
- [31] 威尔逊·哈里斯, 《孕育的空间: 跨文化想像》(*The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination*), 维斯波特, 康乃狄州: 格林沃德出版社, 1983。哈里斯认为, 创造力与文化的杂生性以及催化作用是有关联的, 但

是他把这种“模式”运用到其他社团中,比如,那些具有与异文化交融潜力的社团。他提供了各种后殖民主义的文本中具有敏锐洞察力的跨文化读本。与威廉姆斯一样,哈里斯关心的是怎样摧毁种族纯净化的盘石和对纯系祖先的忠诚。他认为这个目标的实现,无论是想像中的还是实践中的,并不依赖某些社会内部的杂生性,而是之间的或跨社会的杂生性。

- [32] 爱德华·布拉斯维特(Edward Kamau Brathwaite),《牙买加克里奥尔社会的发展 1770—1820》(*The Development of Creole Society in Jamaica 1770—1820*),伦敦:牛津大学出版社,1971。尽管布拉斯维特关心的是与非洲恢复被割断多年的祖承关系,但是,他也越来越注重建立一套容含“克里奥尔人化”的加勒比美学理论,以期产生文化的杂生性。有关这类问题请见《爱的战斧:建立加勒比美学 1962—1974》(‘The Love Axe: Developing a Caribbean Aesthetic 1962—1974’),《女人》(*Bim*),1977年6月,总16期,第53—65页;《女人》,1977年12月,总17期,第100—106页;《女人》1978年6月,第18期,总181—192页;《克里奥尔化冲突中的凯利班、埃里厄尔、非普洛斯彼罗:牙买加奴隶起义研究 1831—1832》(‘Caliban, Ariel and Unprospero in the Conflict of Creolisation: A Study of the Slave Revolt in Jamaica in 1831—1832’),载《新世界种植园社群中奴隶制比较透视》(*Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*),薇拉·鲁宾(Vera Ruben)、亚瑟·特顿(Arthur Turden)编,纽约:纽约科学院出版社,1977;《太阳诗歌》(*Sun Poem*),伦敦:牛津大学出版社,1982;《历史的声音》。
- [33] 有关这方面的研究请参见斯内杰·冈纽(Sneja Gunew)著《澳大利亚 1914:多元文化主义的考古学时刻》(‘Australian 1914: A Moment in the Archaeology of Multiculturalism’),载《欧洲及其他者》,弗兰西斯·巴克等主编,考切斯特:埃塞克斯大学出版社,1985。另见朱利安·克罗夫特(Julian Croft)与此相类似的论述《杰弗里·汉姆林》是一部克里奥尔小说吗?》(‘Is Geoffrey Hamlyn a Creole Novel?’),载《澳大利亚文学研究》(*Australian Literature Studies*),1974年第6期,第269—276页。
- [34] 理查德·特迪曼著《话语与反话语:19世纪法国象征主义对抗的理论与实践》(*Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*),伊萨卡:康乃尔大学出版社,1985,第80页。
- [35] C. L. R. 詹姆斯著《黑人雅客宾分子:图森·路维杜尔和圣多明哥革命》(*The Black Jacobins; Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revo-*

lution), 纽约: 兰登书屋, 1963。

- [36] J. J. 托马斯(J. J. Thomas)著《弗劳德之特性: 西印度群岛神话诠释》, 1889; 伦敦: 纽比肯出版社, 1969。另请参见该作者著《克里奥尔语法的理论与实践》(*The Theory and Practice of Creole Grammar*), 1869 伦敦: 纽比肯出版社, 1969。该作品整理并规范了牙买加语言的使用以对抗的“标准”英语。
- [37] 爱里克·威廉姆斯著《大不列颠历史学家与西印度群岛》(*British Historians and the West Indies*), 1964; 伦敦: 安德列·多伊奇出版社, 1966。
- [38] J·迈克尔·达什, 《海地与美国: 民族类型与文学想像》。
- [39] 见亨利·雷诺兹(Henry Reynolds), 《边界的另一边: 澳大利亚土著人对欧洲入侵者的抵抗》(*The Other Side of the Frontier: Aboriginal Resistance to the European Invasion of Australian*), 林沃德与维多利亚: 企鹅出版社, 1982, 和《法律天地》(*The Law of the Land*), 林沃德与维多利亚: 企鹅出版社, 1987。
- [40] 克里姆·本特雷克(Krim Bentrak)、斯蒂芬·米克(Stephen Muecke)和佩迪·罗(Paddy Reo), 《国家解读: 澳大利亚游牧民族学导言》(*Reading of the Country: Introduction to Nomadology*), 弗莱蒙托: 弗莱蒙托艺术中心出版社, 1984。
- [41] 对这两部作品更详尽的比较见琼·纽曼(Joan Newman)著《读者——对口叙改写的回应: 幸运的一生与我的位置》(‘Reader—response to Transcribed Oral Narrative: A Fortunate Life and My Place’), 载《南方》(*Southerly*), 1998 年第 48 期, 第 376—389 页。
- [42] 威尔逊·哈里斯, 《对抗的语境与创造性》(‘Adversarial Context and Creativity’), 载《新左派评论》, 1985 年 11 月—12 月合刊, 总 154 期, 第 128 页。

刘须明译 杨乃乔校

革命的黑人女性：自己争取成为主体

蓓尔·赫珂丝

【编者述评】

在这篇论文中，蓓尔·赫珂丝展示了她在其他地方所称的“具有多种声调，展示不同噪音的乐趣”。这篇文章典型地反映了赫珂丝的多重风格和批评方法：融会回忆和期望，启用不同的声音，跨越文体和形式的界限。文中道出了她对一种激进的黑人女性主体性的强烈倡导。文章以一段完全无学术气息的往事开始，由之转向对几位黑人女作家的回顾——奥德尔·劳德（Audre Lord）、托妮·嫫莉森、佐拉·妮尔·赫丝顿（Zora Neal Hurston），最后以呼唤左派黑人女性的自传性作品告终。赫珂丝把理论和小说视为一种激进主体性建构中的关键成分，但是，没有什么东西能够替代自白的叙事——美国非洲裔语境下的一种极其重要的文学形式。这篇论文特别把已收入《渴望：种族、性别与文化政治学》一书中的论文《激进的黑人主体性政治》（‘The Politics of Radical Black Subjectivity’）所述及的论点加以拓展。在较早的那篇论文中，赫珂丝重申了她的观点：“仅仅对立是不够的。”倡导建立一种自我的思想贯穿于她的全部论著。这种自我不能仅消极地被理解为要压倒、对抗白人优越论。它应是主动的而不仅仅是反作用的，它要以正面的、创造性的方式进行反抗。在这一工程中，她重温了法依的革命心理学。防止变为自己所反对的对象以及防止重蹈主流文化的排他性之覆辙，是赫珂丝一直都在警惕着的两个方面。在诸如《选择边缘作为激进开放的空间》（‘Choosing the Margin as a Space of Radical Openness’）这样的文章中，在《后现代的黑色》中，以及事实上在她的所有著述中，她都提醒黑人作家当接

纳了理论时,必须注意不要忽视了身份政治。与此同时,他们必须努力在尊重差异而不是与白人对抗的基础上构筑各种身份概念。问题的焦点再次集中于主导与从属的关联方式,这种关联方式关涉到种族、性别、阶级以及自我、家庭、社群的重新定位。赫珂丝在此处以及在其他地方最关注的就是对头脑进行殖民消解和建立一种批评意识,从而朝着尊重而不是压制差异的一种身份区分概念前进。在这方面,可把她与斯皮瓦克进行一番有启发意义的对比,尽管她的语言和表达方式完全不同。赫珂丝在更为非正式的话语中提出的东西不是理论的另一形式,而是建设理论前提的另一方式——复合、多层的另一方式,尽管它很直白。

【作者原文】

在一个炎热的星期六晚上,妇女投诉协会办公室内孩子们跑进跑出,我与几位黑人妇女和一位黑人男子团团围坐。经过整天的工作,这时与这些人分享我作为女性主义思想家和一个作家的身份,我又精神焕发起来。一位同仁姊妹说着她对我的工作的看法,我注意地听着。起初她讨厌我所做的事。她说:“我那时不愿听那些事。我不喜欢听。”大家讨论的话题是关于黑人妇女与暴力的问题。不单单是来自黑人男性的暴力,还有黑人妇女对孩子施行的暴力,以及我们彼此间互施的暴力。在《反驳》一书中有一篇题为《亲近关系间的暴力行为:一种女性主义透视》(‘Violence in Intimate Relationships: A Feminist Perspective’)的文章,文章集中讨论了一种专横施暴的连续性,它不是始于男人对女人,而是始于父母对子女的暴力行为。特别由于受到这种思想的影响,这群人中的各个黑人妇女都感到她们必须对自己为人父母的实践进行反思。

很少有女性主义的论著从黑人的立场出发集中讨论对孩子的施暴问题。一群人七嘴八舌,谈起了形形色色的黑人社群中各种做父母的方式和格调。它们使暴力成为用于家庭的一种社会控制手段,并使之成为常规。我们把一般人接受对孩子的施暴现象与社会公众接受男人对女人的施暴现象联系起来。我指出,实际上我们中许多人都生长在这样一种家庭,在这种家庭中,我们都完全接受暴力是对危机的

一种相互反响的看法：在这种环境下，黑人妇女在语言上出现辱骂，在动作行为上出现暴力就不奇怪了。我们（这群人）关于黑人妇女相互殴斗的最生动的记忆都发生于公共场合，在这样的地方，女人必须与男人或闲言碎语进行艰难的周旋。这群人中，没有人不曾看到过黑人妇女相互殴斗的场面。

我与大家共赏了尼琦·乔凡尼(Nikki Giovanni)在《女性的诗》(‘Woman Poem’)中的宣言：“我不是臭狗屎。如果你与我论长短，你肯定比我更下贱。”这话直接道出了受压迫、受剥削的人们的愤怒和敌意；向内，他们可以把它咽下；向外，则诉诸注意他们的人。当黑人女性彼此间发生问题时，常常如此。这个社会中的绝大多数黑人妇女，仅仅受到其他黑人妇女的一贯注意。这种关注并非总能调和或改变愤怒和蓄意伤人的欲望，它倒是可以挑起这样的情绪。对这种关注的敌意性反响证明了乔凡尼的话。当初我为之迷惑时，我听到了发自背景的声音：“如果你在乎我这个一钱不值的人，你能值什么钱？”在黑人妇女中，这种深藏的苦痛和自我排斥贯穿于对与自己一模一样的人——其他黑人妇女——的侵犯。奥德尔·劳德在她的《相互谅解：黑人妇女、仇恨以及愤怒》(‘Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger’)一文中大胆描绘的就是这种现实。劳德以批评的口气问道：

为什么因为一点鸡毛蒜皮的小事，那种愤怒就会在另一黑人妇女身上被彻底发泄？为什么我要对她特别吹毛求疵，稍不如意我就大动肝火？如果，在我的攻击对象的背后藏着我的自我之一张未被我接纳的脸，那么，什么东西有可能扑灭这种由相互的情绪点燃的怒火？

当我坐在那些黑人妇女中间，听她们谈论她们当初对我的论述大加“恼怒”的时候，我想起了劳德的文章。回想起来，我过去曾被她们如此地反感过，此时我才知道现在的这一个个黑人妇女曾被我的话恼怒，然后，她们抛开这种情绪，最终来到了一个政治上清醒的地方，这个地方使我们可以公开承认那种恼怒是她们达到觉悟状态的过程中之一部分，并进一步在此确认彼此。她们想让我理解这个转化

的过程,她们的情绪从愤怒转为关注再到承认的运动过程。正是这一为人们带来力量的过程使我们面对面地走到一起,以团结的气氛,姊妹的气氛和爱的气氛相互致意。我们在这个场合谈起我们作为黑人妇女的各自不同的经历,学到了有关阶级、地域、宗教背景等方面的知识。我们认为并非所有的黑人妇女都是粗暴的或内心怀有怒气和敌意的。

然而劳德在《相互谅解》中写道:

我们不爱我们自己,因而我们彼此间也没有爱。因为,我们在彼此的面孔上看到了我们自己的面孔,从来没令人满意的面孔。因为,我们活在世上,而活着的状态使争取更多自我的渴望滋生出来。令我们不满意的的面孔,也是我们想除掉的面孔。为什么我们不相互打量打量?我们在彼此的目光中期望看到背叛还是承认?

劳德的文章表达了对并非处于康复阶段的“受伤的”黑人妇女们彼此相互伤害的理解。这使我们看到,具有控驭作用的性别歧视和种族主义是如何决定我们彼此看待你我的方式的。她对内在种族主义和性别歧视如何贯穿于黑人妇女社会形象的描绘着实令人折服。内在种族主义和性别歧视能够而且的确常常如此影响着我们,但同时我又对她的推断中连续使用集体人称的“我们”而不安。她所说的是所有的黑人妇女共有的经验。她的文章认为,黑人妇女共有的经验是一种被动地接受、吸收自我仇恨信息,然后,又把怒气和敌意最强烈地相互施与的经验。我由衷地承认,许多妇女的感觉和行为的确如她所描绘。但是,我对下面的事实亦很感兴趣:有些黑人妇女,即使她们一直是黑人女性发泄怒气的靶子,却从不把敌意和怒气向别黑人妇女发泄,不管这样的人为数多么少。

劳德的《相互谅解》通篇都在营造黑人妇女经验的一种与我们的各种差异脱钩的僵硬范式。她的文章曾呼吁黑人妇女公开审视黑人女性的相互行为中可能出现的粗鲁和残酷,这样我们就能以另一种眼光看对方。即使按她说的去做,也只是达到既无仇视也无妒忌的认可,而黑人妇女并非都具有她所描绘的经验。从某种程度上讲,劳

德的文章是在禁止、阻断、抹去和否定那些与她按自己所处地位的经验建立的标准不符的各种黑人女性经验。劳德的文章从没谈及来自不同文化背景的(加勒比海地区、拉丁美洲等等)黑人妇女是否需建立彼此相异的身份形象。我们作为黑人女性是否都有完全相同的感受?有没有地域差异?那些有幸成长于政治敏感的语境下,不是通过被动接受而是通过反抗且建立了自己的社会身份的黑人妇女,她们又有何种感受?通过诱使人们相信黑人妇女的这种消极经验是大家“共”有的,劳德又指出它代表了“真然的”黑人妇女现实。谁若不赞同她的观念,谁就是“局外人”。唐娜·哈拉威(Donna Haraway)在《为受控者代发的宣言》(‘A Manifesto for Cyborgs’)一文中提醒女性主义思想家不要假定自己“似乎站在君临一切的终极制高点上”,因而我们不能“制造某些认识论观点,以监视是否有妇女经验偏离官方看法的现象”。我们这些边缘群体正在书写和改写可陈说我们的政治观和经验的批评文本。虽然,哈拉威讲的是主流女性主义的实践,但是,对于我们这些边缘群体也是适用的。

数年前,为召开一次黑人女性主义全国会议,一些黑人妇女曾聚在一起进行策划,我参加了这次小型会议。大家围在一起座谈我们的经验,大部分人只是坐在那里倾听那些如何被“某某”黑人社区残酷对待的故事。为反对建立一种生硬一统的经验,我讲了在我的黑人社区我的不同经历,提出我就生长在一个封闭的但令人舒畅的黑人社区中。我们自己的教堂和学校都承认我们。人们经常告诉我说,我是那个环境中的“特殊”人物,我将来会“有一番成就”,并且为“提高”我们的种族地位做出重要工作。在我所生长的那个黑人社区感到被人关注,被人爱护。当我离开那个社区进入具有种族差异的环境,大部分社会生活都渗透着种族主义的环境,我的成长环境已经给了我作为黑人的正面经验基础,这一基础一直支撑着我。我的话还没讲完,就被在场的几位“著名的”黑人妇女中的一位打断了,她斥责我企图以不同的经验抹杀其他妇女的痛苦。她的声音充满敌意和愤怒。她一开始就说她“讨厌像她这样的人”。我觉得被人封住了嘴,也被人误解。看起来集合性痛苦一泄如注的表白剥夺了我的这种不同的黑人经验被人了解的机会。

我的故事被贬为反面言论，一种试图转移黑人女性经验“真情”的讲述。在这次集会上，黑人女性的社会身份一次又一次地被作为“受害”的同义词。被认为是“真然的”那种黑人妇女的声音是一种痛苦的声音，人们听到的只有呻吟之声。反对的声音不得发表也不予考虑。我走开了，不明白为什么只有我们大家发出和应之声，这些黑人妇女才会感到彼此团结，为什么我们只能讲述共有的痛苦、受害的故事？为什么不得言及不同处境下的另一种身份形象？

黑人女性主义的某种“本质主义”旗号在那个地方建立起来。它容不得不同意见。不论何人，只要被认为具有不相宜的思想或错误的政治见解的迹象，都成为被仇视的目标。那些诉苦的话说得最多的人也是判断别人最刻薄、堵住别人嘴的人。一些不属于核心圈的黑人妇女从而懂得了，如果不知道什么是该说的“合适的”东西，那就最好别说话。讲出逆耳之言就意味着惩罚。你的话会被打断，或许你还会受到恶语中伤。

在这次预备会结束的时候，许多黑人妇女纷纷表示这是一次姊妹情和黑人妇女团结的盛会。那些因述说了自己的经验而受猛烈攻击的人在这里没有任何位置。她们带着受冷落的感觉和难以抹去的痛苦记忆离开会场，这颇具有讽刺意味。一些人感觉这是她们有生以来第一次从其他黑人妇女那里受到如此残忍的对待。出席会议的人中年龄最大的是一位黑人女知识分子，她常常成为人们口诛的目标。深夜她在自己的房间中啜泣，发誓再也不参加这样的集会。她那痛苦的样子常常萦绕在我的心头。我不能忘记黑人女性在面对不同意见时的那种集合性的“怒气”，针对某些胆敢讲话的黑人妇女的愤怒。似乎对我们的处置比我们的痛苦更重要，比黑人妇女历史经历中的集合性痛苦更重要。

坐在妇女投诉协会办公室是另一种感觉。经过多年的女性主义运动之后，我觉得黑人妇女现在已能够以兼容并包各类意见的方式走到一起来了。在这个协会中，妇女们可以公开地真诚地谈及她们的经验，谈她们对我的工作的正面或反面意见，而无须顾虑受到非难。她们可以谈她们的愤怒、烦恼、挫折，同时也可对之加以批评。有一次在这样的环境下一些黑人妇女公开谈到我的工作方式“激怒”了她

们,我曾要求一位姊妹讲一讲她产生反感的根子,她告诉我,我是在“胆敢标新立异,胆敢对黑人妇女每天都须面对的肮脏事作另一种反应”。她说:“似乎你在说,这才是实情,我们就该这样做。当我们大多数人都顺应那种做事方式并告诉自己我们只能如此的时候,你却说并不是非那样不可。”她表达的愤怒是对号召大家承认性别歧视对我们生活的冲击和号召大家投身女性主义运动做出的反应。这种倡导是寻求变革的倡导。在协会的办公室,我是众多同志中的一员,她们都在忙于这种改革的工作。总的来看,我们是在为扩充我们关于黑人妇女主体性的概念而进行工作。我们这些人中没有人抱定一种一成不变的基本身份类型。一个非常明确的事实是,对于作为黑人和女性,大家并没有共同的认识,尽管我们的许多经验都是相似的。我们能有的一致看法就是在白人至上的资本主义男权制度下,黑人妇女要构筑激进的主体性是很困难的。还有,我们为争取成为“主体”而做的斗争虽然与黑人男性的斗争相似,但又与之不同,制造了这种差异的根源是性别背景不同。

当代黑人女性作者的许多有建树的作品都特别关注性别政治,具体地说涉及黑人男性的性别主义问题、贫穷问题、黑人女性的劳动问题以及为了创造新生活而作斗争的问题。米歇尔·克利夫(Michelle Cliff)在载于1990年5月号《语声文学增刊》(*Voice Literary Supplement*)上的文章《女性斗士:黑人女性作家们支撑着规范》(‘Women Warriors: Black Women Writers Load the Canon’)中颂扬黑人女性作品的“力量”时宣称:

许多美国非洲裔女作者的作品都是前后接续的,不论作家是否是她们的第一身份。从林达·布伦特(Lind Brent)的奴隶叙事到伊丽莎白·凯克里(Elizabeth Keckley)的生活经历,到《她们的眼睛正注视着上帝》(*Their Eyes Were Watching God*),到《在密西西比长大成人》(*Coming of Age in Mississippi*),到《苏拉》(*Sula*),到《外来客》(*Salteaters*),到《寡妇赞歌》(*Praisesong for the Widow*),我们可以串出一条线来。它们都表现了对权力的一种反应。它们使得那种反应成为完善自我、实现自我的一种探索,一个历程。它们都试图冲破为黑人身份和女性身份规定的前程。它们都在反抗不平等,疾呼着“我”。

类似这样的宣言,虽然很具吸引力,却把所有的黑人女性作品揉成一团,暗示确有一种囊括一切的“终极”方式,能决定黑人女性的主体性。这种叙事造就了一种同质的黑人女性主体,其主体性是由一个女人与其他黑人妇女共有的那些经验从最根本的意义上限定了的主体性。克里夫赞颂了某些黑人女作家,尽管,她曾提醒人们要提防那种具有约束和遏制潜在作用的颂扬(特别是用连篇累牍的文学学术性评论对某位作家的颂扬)。

克里夫的文章也具有遏制别人的作用。当她把黑人女性的作品总体地说成是令自身社会形象的追求复杂化了了的批评工程的时候,她的归纳方法只是把目光盯在黑人妇女寻求自我的征途中的一些里程碑式事例。她没有谈及那一历程是否有什么成果。她把关注的焦点主要放在那一历程本身,并提出了阅读和理解黑人女性作家作品的范式,这些范式引导读者(包括批评家)要在何处止步,要把那个历程理想化,而不去追问那个历程的目的地在何处。可悲的是,在当代黑人女作家的许多小说中,黑人女性角色追求主体性的斗争虽然强烈地反抗自己的原有命运(反对种族主义压迫,但常常较少反对阶级压迫和性别压迫),最后,总是黑人妇女挣脱了他人强加的束缚,而又通过自加的限制和束缚去实践她们新发现的“自由”。因而,虽然黑人妇女能够使自己成为“主体”,但她们不能成为基本的主体。她们常常只是迎合了已有的某些准则,甚至是一些她们曾反对过的准则。

在爱丽丝·沃克(Alice Walker)的小说《紫色》(*The Color Purple*)中,尽管西莉(Celie)在思想、环境、阶级地位上都产生了“根本的”改变,从客观的到主观的,直到成为一个资本企业家,但在小说的结尾她又重返家庭和家庭关系的圈子中。主要的变化就是那些亲属关系已不再满口脏话。西莉根本没成为一个“女性主义者”,没成为一个人权活动家,也没成为一个政治人物。在小说的开始处她的“家”是家长制牢狱,冲出这一牢狱后,她创立了自己的家业,可是反对种族主义和性别歧视的激进政治观并没有告诉她为争取自我实现而斗争。

早期的黑人女性作品,例如林达·布伦特的奴隶故事,记录了

在追求掌握自身命运的过程中，黑人妇女遭遇和克服难以想像的阻碍的情形。常常在那些阻碍被克服后，女主人公便安下身来成为常规的性别角色。描绘妇女为掌握自身命运而进行斗争的那些故事没有哪个能像布伦特的叙述那样有力。她非常明白，女性身份使得奴隶生活“远远更加悲惨”。她的故事为基本的黑人女性主体性的构筑创立了强有力的基础成分。她进入了一种批评性思考的过程，这种思考使她起而反抗那种认为她的身体可以被出卖的观念，坚持黑人的本体论躯体的神圣不可侵犯性是不可交易的。但是，对主体性的这种激进的梦想式认识并不意味着一旦她奔向自由，她就会实现理想。摆脱了奴隶制的束缚后哈丽特·雅各布斯(Harriet Jacobs)在写作往事时就改用笔名林达·布伦特，并落入传统的女性概念中。是否这个激进的、被创造出的自我“林达·布伦特”在哈丽特·雅各布斯的生活中就没有任何位置？获得自由以后，她生活的方方面面都表明那种令人难以置信的反面创造力是没有用的。而那种反面创造力曾是能够越轨、冒险和敢于活下去的主要根源。是不是雅各布斯对那种激进自我的压制意味着，那正是黑人妇女在实际生活和虚构小说中应走的道路？

在当代黑人女作家的小说中，没有哪一部能够像托妮·嫫莉森的小说《苏拉》那样，历史地记录了一个黑人女性为追求激进的黑人女性主体性而做出的努力。苏拉向一切强加于她的束缚挑战，蔑视一切戒律。她公然对抗女性应当逆来顺受的传统观念，宣称自己是我行我素的主体。为了反叛常规的家庭生活观念，她决意漫游世界，不生孩子，不结婚。为抵制以女性躯体做交易的性别歧视的典型观念，她实践以男性躯体作交易，以此作为置换二者地位的挑战行动之一部分。为强调女性友谊至上，她决定与男权制思想决裂，从而失去了那个的确已向传统投降了的“保守派”哥儿们的友谊。

读者看到了苏拉的女性自主及我行我素的快感，即使在苏拉临死前，她也仍陶醉于此，但是，我们也知道她的自我实现尚未达到令她活下来的高度。她对激进的主体的认识没有超出世俗的界限和个人的界限。她的认识只是一种个人化的自我发现。苏拉英年早逝，并没令读者感受到她有什么力量。相反，在一个对激进的黑人女性主体

毫无兴趣的世界上,她的示威显得苍白无力。苏拉被消灭了。读者并不知道是什么力量在杀害她,把她自内向外地吃掉。由于她的历程是为创造她自己而斗争的历程,于是这个故事就意味着导致最后她的毁灭的是对“自我中心”的渴求。那些活了下来并讲出故事的黑人妇女,可以称得上是“好女孩”,是一些具有自我牺牲精神的、勤勉的黑人妇女。苏拉的命运告诉人们,实施黑人女性激进主体性的道路是非常危险的。当苏拉为打破了一些常规而得意时,她并不是一个胜利者。苏拉像当代小说中的许多黑人妇女人物一样,没有自觉的政治见解,从来没有把她争取自我主宰的斗争与黑人妇女的共同苦难联系起来。可是这部小说是在当代女性主义运动的高潮中写出的。托妮·嫫莉森,既然被赋予苏拉这个人物的黑人女性作者——创造者的全部“权力”,为什么却在稿纸上成了一个“没有艺术形式的艺术家”?如果要对(怨我直言)这种“牺牲品”的写照提出质疑,不被苏拉的勇敢行为所迷惑,也不去考虑这些勇敢行为的后果,那么这是不是太像“背叛”——出卖黑人女性?

在当代虚构小说中也有一些从事政治性工作的黑人女性形象。维尔玛是托尼·凯德·班巴拉(Toni Cade Bambara)的小说《外来客》中的一个激进的行动主义者形象,她的斗争的意义是在为追求黑人解放的行动主义工作中体现的。由于责任,由于不得不担负得太多,她不堪重负而企图自杀。小说的开头是一些年龄较大的黑人妇女对黑人妇女主体性问题发表的一通微词。针对维尔玛企图自我毁灭的情况,她们想知道,“可爱的人儿,你是不是真的想做得好?”这里的“好”与激进的主体性同义。实际上,这些老大姐们将继续强调指出,维尔玛的困境,以及其他像她这样的人的困境,反映了没有可为黑人的航程导航的“海图”。她们指出,想按照外国的路线图行动的只是年轻一代的意图,这样做,结果会使自己陷入渺茫。只是在她自己证明了她的确要选择的是“好”,她将鞭策自己去培养那种激进的主体性的时候,她才苏醒过来。(她自杀虽然没有成功,但她在精神上已经死去。)在波勒·马歇尔(Paule Marshall)的《寡妇赞歌》以及格劳瑞亚·奈勒(Gloria Naylor)的《母亲节》(*Mama Day*)这类作品中,一些年龄较大的“激进”黑人妇女,由于头脑中对奴隶大屠杀以及对重建

生活的极度痛苦记忆犹新，所以始终保持着抵抗的勇气，在异于传统性别角色的生活中颇为成功。她们不顺从传统习惯，也不承认“顺从”难于带来黑人女性自我实现的说法。

这位代表了新一代“现代”黑人妇女的维尔玛，甚至在她处于康复的过程中，还批判了自己欲造就一种与传统背道而驰的自我的努力。她反问自己，既然总是有那些低级的、令人忍无可忍的乌七八糟的事发生，让你憋得难受而且累断腰，那么泼辣对你究竟有何好处？泼辣是一种隐喻，代表了欲造反、欲反其道而行之、欲摆脱原有状况的内在愿望。这是激进的黑人女性主体性的用语。法学教授雷洁娜·奥丝汀(Regina Austin)在她的文章《紫蓝色的束缚》(‘Sapphire Bound’)中号召黑人妇女培养这种“泼辣”，作为一种生存的策略。值得注意的是，她在文章的开端便指出一个事实：大家似乎对阅读关于黑人妇女英勇性的虚构小说的热情，胜过在实际生活中进行实践的兴趣。她在对“泼辣”精神做了一番重申之后宣布：

是的，我认为时机已经到来：我们要真正地放开手脚，我们要义无反顾地扮演起“紫蓝色职业女性”的角色，我们要宣告我们对自己是负责的，我们要抓住那些能够向全面贬低少数族妇女的毁谤进行战斗的知识界力量和资源。是时候了，紫蓝色要以写作来证明自己，并以注脚使之更完善。

如果，黑人妇女小说的作者们不能持久地、卓有成效地表达她们自己的那些较勇敢、较激进的方面，那么，她们就不太可能创造出“爱淘气”的、生机勃勃的形象来。她们会怀疑，如果黑人妇女不首先被描写为受害者，会不会有很多人愿意读她们的小说。虽然在小说中，黑人妇女勇于抵抗，敢于直面那些阻挡自我实现的障碍，但是何为新的“自我”却从未得到明确解释。虽然，班巴拉费了些笔墨令读者得知维尔玛还活着，但是，读者看不出她的激进主体性如何会在“泼辣”的语境下得以出现。

当代黑人女作家总是把争取成为主体的斗争与感情和精神上的康乐联系起来。对自我和主体的自我陶醉式之个人追求，常常把可能

的承诺寄于激进政治。这种关系在爱丽丝·沃克的《格兰吉·克普兰的第三次生命》(*The Third Life of Grange Copeland*)中反复展现。女主人公露丝(Ruth)的祖父教她进行批评性的思考,让她锻炼激进的政治觉悟,到后来他自己却只能孤身与白人战斗。露丝将来会走什么样的路尚不明确。她会成为一名为革命而战的斗士?或者被她的“强力的”黑人男性爱人一族长禁闭于原有位置,他们像她的祖父一样确信他们最知道黑人妇女要过上好日子必须怎么做。具有讽刺意味的是《梅瑞蒂安》(*Meridian*)续接了露丝故事的结尾,可是,那位更年长的黑人妇女行动主义者像露丝一样,仍然被自加的家务限制了起来。梅瑞蒂安之所以躲起来,是否因为没有什么地方可以让她的激进黑人主体性得以表达而不受到惩罚?那种没有族长的家是不是惟一的安全所在?

由黑人女作家写的关于构筑自我和身份的当代小说展现了一片新的视野。这是由于这些小说告诉人们,如果黑人妇女们不在一定水平上进行实质性反抗,那么主宰性的、种族主义的、性别歧视的以及阶级剥削的社会将以何种方式压制黑人妇女,使她们生存的希望难以实现。由于这些小说勇敢地指出了压迫的状况和个人的对抗策略,这样的读物使那些迄今尚未如此做过的个体黑人妇女读者开始分析思考,以及(或者)使那些已有反抗经历的读者更加坚定自己的信念。可是,这些文本常常说不出这种新的身份在哪里构建。正是文本上的这种缺口才使批评家桑德拉·奥尼尔(Sondra O'Neale)在她的文章《碍事的接生婆,盗名的创造者:美国小说中艰难面世的黑人妇女》('Inhibiting Midwives, Usurping Creators: The Struggling Emergence of Black Women in American Fiction')中如此发问:

例如,黑人女性文学中的安吉拉·戴维斯(Angela Davis)、爱达·B. 威尔斯(Ida B. Wells)以及戴西·贝茨(Daisy Bates)们都在哪里?那些决意要解放她们自己以及其他黑人妇女和黑人男子的妇女典型在哪里?我们在《梅瑞蒂安》中看到了这样一个人物的描绘,但是她从来没有成为社会上和政治上的一个现实人物。

我在早先的一篇文章《激进的黑人主体性政治》中曾强调，在个人或集体的水平上对立和反抗都不能作为自我实现的同义词：“仅仅对立是不够的。当你做了反抗之后，你要在那片空白的空间中更新自己。”尽管黑人女性必须“发明”出各种自我——这已成为当代黑人妇女作品非常一致的倾向，但是，关于“是什么样的自我”的问题却通常无人回答。有时的确可见的自我景观亦是与传统的西方概念中的“单一”的自我完全一致的。在此有必要重温唐娜·哈拉威警示女性主义思想家们不要以为“自己的政治倾向就是君临一切的终极制高点”的话，这样我们就可接受各种各样的女性经验的陈述，并可自视为能够容纳多重性的复合主体。在《为受控者代发的宣言》中，她要我们牢记：“问题是要疏散开来。首先，要在（黑人）大动荡中活下来。”

是的，集体的黑人女性经验一直面对的是在大动荡中活下来的斗争。正是这种斗争之激烈和担心失败的心情（我们每天都看到黑人无法生存或正挣扎在死亡线上）使得许多黑人妇女思想家（特别是那些致力女权运动的思想家）错误地认为，只有压制差异并强调共同的经验才可能有团结的力量。虽然，黑人妇女写作的女性主义文章对那些形成或奠定了当代女权运动的许多成分的种族主义持批判立场，但是，它们也无批判地重申了主流女性主义思想的主要原则。在《把女性主义作为一种社会改造模式》（‘Considering Feminism as a Model for Social Change’）一文中，希拉·拉德福德—希尔（Sheila Radford-Hill）告诫黑人妇女不要在批评白人女性种族主义上浪费精力，奉劝黑人女性主义者：

要制定满足黑人妇女需求的议事日程规划，它须能够帮助黑人妇女动员起来，共同去做她们认为可全面对她们的生活质量直接产生冲击力的事。这就是过去曾决定了我们的斗争并成了我们代代承袭的东西……因而黑人妇女要在自己基本需求的基础上创立自己特有的领导核心和自己特有的议事日程规划，即以黑人妇女、她们的家庭以及她们的社群为中心。完成这个任务，无须就白人妇女天生的种族偏见问题与她们继续对话。

我非常赞同拉德福德-希尔一直坚持的立场：投入女权运动的黑人批评思想家应寻求直接面对我们的各种黑人社群问题的策略。但是，她也提出了一个会阻碍我们的经验和处境之多样性的非此即彼的主张。对于那些生活和工作在白人占绝对优势环境下的黑人妇女来说（当然，实际上大多数黑人妇女都工作在由白人妇女或男子管理的岗位上），她们对白人种族主义提出批评性诘问和进行反抗，是一种应该的、必需的政治行动。这样的斗争并不妨碍黑人社群同时进行的努力。对“本质主义”概念的黑人身份之热衷将否认所有的黑人男女必须与白人保持维系的程度，同时，又把某些亦属“黑色人种”的人排斥在外，因为，这些人的立场、价值观或生活方式可能异于黑人经验的总体概念，而这样的概念认为只有那些生活在隔离社群的人或很少与白人接触的人才是“真然的”黑人。

拉德福德-希尔的文章谈及“黑人女性的危机”时特别有洞察力，她指出“黑人女性主义者能分析和解决黑人女性危机的程度就是黑人妇女进行女性主义改造的程度”。拉德福德-希尔所说的危机就是身份和主体性的危机。当黑人妇女过去的斗争与种族主义对立，而且那种斗争的目标是现存社会结构中的平等问题时，当大多数黑人同胞陷于贫穷且生活在种族隔离的社区时，黑人妇女的性别角色就更加清楚地表现出来。那时，我们在“斗争”中有自己的位置，也在我们社群的机构中有自己的位置。黑人妇女那时设定自我实现的历程较容易。由于在被种族隔离的劳动力种类中没有多少职业选择余地，所以大多黑人妇女只知道她们要去做服务性工作或者当教师。今天的黑人妇女有了更多的选择余地，尽管阻挡她们进行这种选择的大多障碍依然存在。种族结合、黑人阶级关系的经济变化、消费资本主义的冲击，还有男性中心的当代黑人解放斗争（它不太愿意承认黑人女性的贡献），以及对理想概念中的女性提出批评质疑的一种女性主义运动，所有这些都大大改变了黑人女性的现实。对许多黑人妇女来说，特别是对那些下层阶级的黑人妇女来说，种族平等的梦想是与一种期待密切相联的；这场斗争一旦结束，黑人妇女就可实现正常的性别角色。在某种程度上说，黑人女性的确存在一种危机，因为，大多数人还没有通过深刻的自我改造、没有通过制订新的未来规划来对上

述变化做出响应。更值得注意的是，大多数黑人妇女尚未通过批评性的自审、未通过参与激烈的社会改革运动来对这种危机做出反应。

当我们考察某些的确曾对当代变迁做出反应的黑人妇女时，我们看到了黑人妇女构筑激进的主体性究竟有多么困难。1970年代初，有两本激进黑人妇女的自传出版了。1970年，雪莉·齐秀尔姆(Shirley Chisholm)出版的《非金钱买来，非受雇于人》(*Unbought and Unbossed*)历述了使她成为第一位国会女议员的往事。1974年，《安吉拉·戴维斯自传》(*Angela Davis: An Autobiography*)出版了。两本书都指出，构筑激进的黑人女性主体性植根于欲反其道而行之的决心上。虽然，许多同胞也许不认为齐秀尔姆是“激进的”，但她是反对性别偏见的黑人女领袖之一。她在书的序言中强调：“在我身上的两个‘残疾’中，女性身份比黑人身份在我的前进道路上构成了更大障碍。”作为妇女生产和堕胎权的毫无保留的倡导者，齐秀尔姆如此回应那些不反对禁止堕胎的黑人男子：“我向许多黑人弟兄问过这样的问题：如果各个阶层、各种肤色的妇女都能方便地、以大家支付得起的价格获得节育服务——从有效的避孕措施到可安全地、合法地中止不合意的怀孕，那么试问究竟是目前社会上现行的方式好，还是我正为之奋斗的目标更好？”齐秀尔姆还与种族主义进行了针锋相对的斗争。她强调需培养批评意识，以根除内在化了的种族主义：

我们这一代必须抛弃卡尔沃(Carver)及其他一切与白人的阴谋合作压迫自己同胞的名气稍逊的黑人领袖。我们今天不需要他们那类人。上帝保佑，在将来的某时，当斗争结束而且斗争的痛楚淡化之后，那些男人和女人将由于他们在彼时彼地为他们的女兄弟姐妹做了自己认为最好的事，而被重新发现并被给予应有的评价。但是在当前，他们的影响是有害的。如果，他们仍在北方或南方占据着教育领域，那么，他们就应由那些追求被压迫种族的平等权利并不惜任何代价地为之而战的楷模人物取而代之。

作为一个不愿让自己成为任何团体之傀儡的激进黑人女性主体，齐秀尔姆常常受到同事的骚扰、嘲弄、奚落。造成心理恐怖是她们常用

的伎俩，以此迫使她缄口沉默，让她相信她根本不懂政治，或更坏的是说她是“疯子”。如果她采取了她的同事们所不理解或不采纳的立场，她们常常就会说她“发疯了”。那些总是想削弱我们的个人力量和我们对他人的影响力的人，一直把激进的黑人女性主体标以“疯狂”二字。害怕被作为精神错乱者看待或许是令黑人妇女不去表达她们最激进的自我的一个主要因素。就在不久前的一个会议上，当我抨击无处不在的种族主义，说它是一种恐怖时，会议的组织者向大家说我是“疯子”。我的受伤害感和气愤可想而知。如果，我不知道这种侮辱是那些有权势的人想阻止无权势的人讲话而惯用的方式，那么，我受到的伤害还会更加严重。想到齐秀尔姆的经历，我就觉得当我向阻止人们发言权的种族主义的、性别偏见的打击进行反抗的时候，我并不是孤单的。齐秀尔姆当仁不让地追求她的主体性权利的事迹激励着我，令我保持勇气。

最近我又重读了安吉拉·戴维斯的自传，她的勇敢精神令我肃然起敬。我已能对她所遇到的困难以及她的坚忍不拔的品格有了新的体会。当我十几岁读这本书时，我觉得她的勇敢精神“算不了什么”。她在书的开头就避免把自己看得与众不同。这个基调定下后，读者就很容易忽略她的经历有什么特殊性。事实上，那时候没有几个黑人女孩能进入激进派的中学。在那里可以学习社会主义或前往欧洲到巴黎大学学习。可是戴维斯坚持认为她的境遇与所有的黑人同胞一样。这种休戚与共的姿态固然很重要，但有时却会妨碍大家像学习她的批评意识那样地学习她的激进政治观。如果她曾表露过与下层黑人群众休戚与共的关联，同时强调学习和拓宽自己思想认识的重要性，她就会使黑人女性有了使人成为激进主体的武器。

像齐秀尔姆一样，当戴维斯全身心地投入为改变政治地位的工作时也遇上了性别偏见：

我对一些黑人男性活动分子中广泛存在的一种令人遗憾的综合症早就很熟悉——即他们把他们的政治活动与对他们的男性身份的强调混为一谈。他们过去认为——而且一些人现在仍然这样看——黑人男性是与黑人女性分离的。这些男子认为，黑人女性是对他们男性的成就的一种威

胁，特别是那些为黑人妇女的权利做出了开创性工作并成为领袖人物的黑人女子。

由于戴维斯投身于激进的黑人解放运动，她总是要碰到性别偏见并与之进行斗争，甚至，当她批判主流女权运动中深藏的种族主义时也不例外。从她的自传中可以清楚地看出，进行阅读和研究曾在造就她的政治观上起到了多么巨大的作用。然而戴维斯知道，必须走出书本，与志同道合者共同为社会改变而工作。为了强调协同工作的重要性，她曾批判过以我为中心的工作作风：

活动到活动算不上什么革命。孤立的活动——时断时续、有始无终的工作——不是革命性的工作。真正的革命性工作在于联合其他革命者，坚持不懈地以正确方法组织群众投入行动。由于我一直认为自己是一个马克思主义者，所以对我来说其他道路的可能性几乎没有。

且不论其他的可能性怎样，单就戴维斯拥护共产主义的决定来看，就不是一个易被广为接受的过激选择。

戴维斯写自传时 30 岁，她那关于主体性的最富战斗性的表述在二十几岁时就发表出来了。由于她被看做一个文化偶像，一种与鼓吹集体和联合之重要性的姿态不一致的形象，所以后来她被传媒说成一个“孤独的”黑人女子。她的经验不被看做是年轻黑人女性的榜样。许多家长说她这个榜样足可令人进监狱，黑人妇女不能步她的后尘。欲使解放运动具有男性中心色彩的黑人男子并不鼓励其他黑人妇女站到左派队伍中来，完全投入革命的黑人解放斗争。在公众场合，安吉拉过去和现在都未被其他黑人妇女认为是左派。由于总是被看做一个孤独者，所以她的出场，她继续进行的批评性思考和她的批评性教育观，都对黑人女性没有产生其应该产生的激励效果。黑人妇女在远距离之外崇拜戴维斯，视她为一个与自己不一样的人。虽然，年轻的黑人妇女崇拜戴维斯，但是，她们并不都常读她的著作，也不去学她的榜样。然而，了解那些敢于坚持追求激进的主体性的黑人妇女是黑人女性自我实现的一个不可缺少的方面。孤立状态不可能带来权

柄、自我和激进的主体性。黑人妇女需要学习文字材料,那些已展现了自己的潜力并选择成为激进主体的黑人妇女的批评性文章和自传性文章都需要读。

批评性教育——黑人妇女相互之间共享信息和知识,是激进的黑人女性主体性之发展所迫切需要的。(不是因为黑人妇女只能互相学习,而是因为种族主义、性别偏见以及阶级剥削的环境决定了其他人群不会下力培育我们的自决权。)这一过程要求我们在涉及自己的生活时要越发诚挚。想寻求身份的社会结构答案的黑人女性(特别是学生)希望了解激进黑人妇女如何进行思考,也想了解我们作为一个具体的女人有什么样的生活习惯。乐于公开自己的个人生活经验可以保证不被看做神化的偶像。当黑人女性了解了我的生活时,她们也了解我的错误,以及我身上矛盾的东西。她们在了解了我的力量之外也了解了我的局限。她们就不会把我摆在一个塑像台座上将我非人化。当我们共同展示我们生活中的矛盾时,我们互相帮助,学会如何把与矛盾作斗争的环节看做造就一个批评性思想家、一种激进主体的过程中的一个部分。

爱拉·贝克(Ella Baker)、范妮·露·海默(Fannie Lou Hamer)、塞普提玛·克拉克(Septima Clark)、露西·帕尔生(Lucy Parson)、卢比·多利斯·史密斯·罗宾逊(Ruby Doris Smith Robinson)、安吉拉·戴维斯、伯尼斯·里根(Bernice Reagon)、爱丽丝·沃克、奥德尔·劳德,以及其他无数的人,都可证明追求激进的黑人女性主体性的困难,即使她们证明的是以经过殖民消解后的头脑生活或参与前进中的反抗斗争时的乐趣和胜利感。那些黑人妇女勇敢地投入为争取命运改变的激烈斗争中,正是她们所作的叙述提供了内部景观。她们让我们了解了令激进的黑人女性主体性得以构筑起来的条件,也让我们了解了挡住我们的道路的障碍物。在大多情况下,各种激进黑人女性主体都自发地与现状挑战,行逆水之舟。尽管安吉拉·戴维斯成了公众的文化偶像,但是,大多数妇女当选择了坚决反抗要求她们如何做人的司空见惯的社会观念时,总是要“受惩罚”、“遭磨难”。大多数激进的黑人女性主体并没有被消费资本主义冲昏头脑。过清贫的生活常常是选择不同生活道路的代价。佐拉·

妮尔·赫斯顿死于贫困并不是什么意外。激进的黑人女性主体必须培育自己具有批评意识,通过阅读、研究、参与批评性教育、敢于突破常规,来获取我们所需的知识。那些创立了某些组织和团体的为数不多的激进黑人妇女,试图建立一个统一的集体基地,以支持和利于她们的工作。她们中的一些人创立的反抗基地,为了保持激进的初衷,已远远迁离大学之类的保守机构。我们这些人仍然留在不支持我们为激进主体而努力的机构中,所以我们这些人受到攻击已经不足为奇。但是,我们仍然坚持下去,因为我们相信我们的存在是必需的,是重要的。

在追求激进的黑人女性主体性的过程中,建立女性主义的意识是非常关键的。不论一个人称她是或不是一个女性主义者,都没有哪一个激进的黑人妇女能逃脱被迫面对性别歧视或接受性别歧视的挑战。然而,如果这种独自的斗争没能与更大的女权运动相联系,那么当我们一旦离开了能够丰富、维护和指导其他黑人妇女乃至男子的女性反抗传统经验,每一个黑人妇女都会发现她须自行摸索处理问题的策略。那些英勇地追随女性主义的黑人妇女往往在来自其他黑人同胞的批评中首当其冲。作为年轻的激进主体的米歇尔·华莱士(Michele Wallace),写出了专论黑人同胞的第一部成本的论战性著作。她并未成为一个文化偶像。可以说她在很大程度上已成为被社会遗弃的人。《处所政治:电影、理论、文学、种族地位、性兴趣与我》(‘The Politics of Location : Cinema / Theory / Literature / Ethnicity / Sexuality / Me’)一文中写到她的经验时,她依然记得那种痛苦。

我仍然在想着我写的书《黑人汉子与女超人的神话》(*Black Macho and The Myth of the Superwoman*),想着它给我带来的麻烦,以及黑人妇女如何被禁止建立她们自己的知识领地、犯自己可能犯的错误、在著作中创立自己的新生地。我仍然在思考着我的书的是与非,以及它的影响如何几乎将我摧垮,以致我发誓决不再写关于女性主义的政治性的和(或)理论性的文章。

华莱士深陷于孤独。没有哪个团体拥上来保护她，或创造一个不伤人的批评语境。

如果没有一种批评性的确证，激进的黑人女性主体性就不能维持下去。黑人妇女常常在年龄渐大后便离开了她们年轻时代的激进主义，因为，孤寂、与社群的距离感变得难以忍受。批评性确证包容了彼此相互帮助确认目标和容有进行批评的空间这两个方面。重要的是，这种批评不是以竞争、伤害、攻击那样的负面愿望为出发点的。虽然我在本文的前部对奥德尔·劳德说了一些批评的话，但是，我确认她的工作价值。《相互谅解》这篇文章仍然是关于黑人女性关系的一篇很有见地的讨论文献。劳德的文章通篇强调了确认目标的重要性，鼓励黑人妇女彼此采取温和亲切的态度。亲切温和并非只是我们面对与我们思想一致的黑人妇女时应取的态度。我们中的许多人都遇到过这样的情况：一些黑人妇女对她们小集团中的人很亲密，而对圈子外的人则表现出敌意。

劳德在《相互谅解》一文曾提到这个问题。当她提出黑人妇女为促进彼此间的关心和尊重而应采纳的态度时，她说：“黑人妇女必须爱自己。”爱自己来自对曾产生过各种敌视黑人和女性的力量的认识，但是，这也意味着，要学习用新的方式认识我们自己。那些最常讲爱和姐妹情的黑人妇女常常热衷于本质主义概念的黑人女性身份，这促使对异于自己的人采取“警察手段”的现象。当然，具有讽刺意味的是，黑人妇女要想构筑激进的主体性，只能通过抵制固有的准则并向以种族、阶级、性别为基础的支配性政治提出挑战。关于黑人女性的本质主义观点常常使一种错误的设想永久化：仅仅由于黑人妇女生活在白人至上的——资本主义的——父权制的环境中，她们就必然是激进化的。他们不希望黑人妇女提高她们的批评性思考水平。左派中的某些黑人妇女常常发现她们想阅读或书写“理论”、想与不同的团体展开批评性对话的兴趣被讽刺、嘲笑。常常有人批评我学习女性主义理论，特别是白人妇女书写的理论。我告诉那些人，即使一个白人理论家是“种族主义者”，她也可能有值得我学习的有价值的东西。这时她们就会认为我格外“幼稚”。只要黑人妇女没有充分认识到我们必须以女性主义的立场全面考察和研究我们的经验，

那么，在我们的认识论结构中就总会存在着落后和断层。我们自己的关于身为人母的书、关于性问题的书、关于女性主义批评的书在哪里？那些不失实地反映我们的现实、不助长关于黑人女性经验的固化僵直的概念、不洋洋自得于“我们多么了不起地战胜了剥削”的我们自己的自传在哪里？

虽然，自传或其他任何自白性叙事常常在北美文化中遭受贬抑，但是，这个文学品种在美国非洲裔文学史中一直大受青睐。作为一种表现抗争的文学，黑人同胞的自白性叙事总是有教育作用的。想通过斗争达到实现、成为激进主体的黑人妇女写出坦诚的自白性叙事文献是必要的，因为它们可以作为指导书、教科书，使我们坚定认识彼此的同志关系，这比任何文学资料都更重要。（如果我知道还有其他同志具有与我相似的经验，我就没有必要感到孤单。我可以学习她们的抗争策略，也可以从她们的错误记载中吸取教训。）即使由黑人妇女发表的小说数量增加了，也不能替代理论或自传性叙事。激进黑人妇女必须讲述我们自己的故事，多多益善。像《柠檬滩》（*Lemon Swamp*）、《基列的慰藉》（*Balm in Gilead*）、《胸有成竹》（*Ready From Within*）以及《尚有余者》（*Every Good-bye Ain't Gone*）这些著作尽管很不相同，而且当然并非都是关于激进黑人女性主体性的叙事，却都能使读者了解黑人女性经验的复杂性和多样性。

当代黑人女性左派的自传很少见。我们需要更多地听到那些勇于逆行，坚持不墨守旧有的政治观和习俗的黑人妇女的声音，例如托尼·凯德·班巴拉、格劳瑞亚·约瑟夫（Gloria Joseph）、费叶·哈里逊（Faye Harrison）、琼尼·乔丹（June Jordan）以及许许多多其他人。这些声音可以作为榜样，使大家通过共同的努力以达激进主体之实现。黑人妇女需要知道谁是我们的同志。安吉拉·戴维斯在言及自己如何投身革命时这样写道：

对于我来说，革命决不是安身立命之前遇到的“不得不做的事”；它不是一个用许多新词语装点的时髦俱乐部，也不是一种新的社会生活方式——冒险和冲突会使某种社会生活充满刺激感，花哨的外衣也会使它充满诱惑之力。革命是一桩严肃的事情，是一个革命者的生命中最严肃的事

情。一旦投身斗争,那就意味着一生。

黑人女性的危机只能在抵抗斗争的发展中得到解决,而且这样的斗争必须重视对我们的头脑进行殖民消解,重视提高批评意识的重要性。女性主义政治可作为一种黑人解放新斗争的一部分。黑人妇女,特别是我们中的那些选择了激进主体性的人们,可以迈向革命性社会改革的目标,这将能解决我们的经验和我们的需求的多样性问题。如果我们从集体的立场出发,把我们的知识资源、经验和智慧变为你我共有的东西,那么我们就建起可滋养、维护激进的黑人女性主体性的基础。

毛荣运译 杨乃乔校

论少数族话语的理论：目标是什么？

阿卜杜尔·简穆罕默德 大卫·劳埃德

【编者述评】

这篇论文是论文集《少数族话语的本质和语境》的序言。在这篇论文中，两位作者概述了在少数族文化问题上的态度，意在展现二人在认识上的共同点。把种种少数族文化(minority culture)联合起来将构成它们各自对主流文化(dominant culture)的对抗。在这里，他们论辩中的一个弱点姑且可以假设为，主流文化是单一的，少数族文化却是复数的。少数族话语是泛言各种少数族文化时的一种表达方式，与少数族知识分子这种角色息息相关。可以说，这篇论文综合了简穆罕默德关于殖民主义问题的早期论著，如《善恶二元共生论的寓言》(‘Manichaeian Allegory’)，以及劳埃德把爱尔兰诗人詹姆斯·克拉伦斯·曼根(James Clarence Mangan)作为“少数族文学”(minor literature)的作家所进行的研究。对立和从属是少数族话语的两个密不可分的部分。它的隐患是被结合或同化，以及多元论。简穆罕默德和劳埃德坚持以复数的少数族文化代替多元文化主义(multiculturalism)。少数族话语的三个关键成分是：对阶级的关注，坚持一种网状系统而不是差异的等级序列，以及强调教育的革新。所有这三个方面都与蓓尔·赫珂丝的工作密切关联。当要把“被双重边缘化了的”知识分子角色推向突出地位时，简穆罕默德和劳埃德谈到后殖民批评家在学术界的地位问题。他们回忆了赛义德和斯皮瓦克的工作，而他们对这些知识分子的看法与法侬对处于两种文化之间的殖民地知识分子经历的危机所做的分析一脉相承。另一个法侬式观点是力求建立一种新的或修正的人道主义，他们称之为“对人类潜力的乌托

邦式探索”。他们为缩短理论和实践之间的距离所做的努力以及呼吁“空前广泛的团结”都触及后殖民主义的中心问题。简穆罕默德和劳埃德所关注的少数民族的概念令人想起加亚特里·斯皮瓦克的“少数民族阶层”，因为可以看到这两个范畴都代表着政治抵抗、纯粹的局外状态以及难以缩小的差距。正是关于这种多重性的殖民主体的认识，最后成为他们论辩中最关键也最难处理的问题，因为，简穆罕默德和劳埃德所呼吁的广泛团结，恰恰依赖的是主流文化具有排他性的看法，而主流文化的力量或许就在于它与对立面结合和包容边缘的能力。值得赞许的是两位作者尽可能努力避免他们所称的“冷落的怜悯”，这是少数族话语和后殖民理论内含的一个危险。或许此处的一个尚未解决的困难是，在努力寻求区分传统人道主义者那里的冷落之怜悯与少数族知识分子的“客观之冷落”时，简穆罕默德和劳埃德究竟是在谈冷落种类的不同，还是指冷落程度上的区别。最后，读者从作者那里得到的印象是，实质并不重要，重要的是地位。

【作者原文】

—

在对差异和多元性的肯定和颂扬成为批评界的主要特点的时刻，或许我们开门见山首先为“少数族话语”定义，并解释其为单一(singularity)的原因是最合适的。在过去的20年间，进行种族研究和女性问题研究的知识分子，使得关于少数族声音的最新考察工作转向恢复文本的阶段，这些文本曾受到一种采纳人道主义的社会的压制或被边缘化，而那是一种普适论的、单义的、专唱独角戏的人道主义。尽管，这种档案性工作曾引发了一些挑衅性的(有一些是最雄辩的)理论分析，分散在各地的知识分子在经费不足的“特别计划”中，仍然在学术界及其他领域强化、巩固了非霸权文化(nonhegemonic culture)和非霸权社群(nonhegemonic community)的分散性和边缘性。因而，各种各样的少数族话语以及它们的理论性解释仍然层出不穷，但是，它们彼此间的联系仍有待加强。这种联系正是单一

的少数民族话语的任务：对连接各种各样的少数民族话语的共同特性进行描述和定义。被指认为少数民族的文化都具有与欲将它们边缘化的主流文化敌对的经历。所以，把这些完全不同的声音集合到一个论坛上，不仅仅是一种进行论辩的行动，而且也是设想目前应有局面的实际尝试：那些事实上构成了多数的人们，尽管曾被边缘化，却应该在总体概念上去考察他们共同被边缘化的本质和内容，并拿出使其恢复主动权的策略。

设立这样的论坛以进行少数民族文化的比较研究，并规定共同的政治日程表，其必要性是怎样强调都不过分的，因为对这种事情的否定、对少数民族消极面之外的一切的否定仍然在西方的、欧洲中心论的人道主义的日程表上占中心位置。例如，小亨利·路易斯·盖茨曾在其著作的一个章节为我们介绍了一位有趣的少数民族知识分子。亚历山大·克鲁梅尔(Alexander Crummell)为证明他是文明人而学习了希腊文化。他对欧美式(文化)霸权五体投地，以致他蔑视一切非洲语言，说它们是“未开化的野蛮人的语言”，“意味着兽性的丑恶的情趣，以及那些集中反映动物脾性的特征”。我们这些少数民族知识分子仍然以欧洲语言进行专业交流，并且是在西方话语的“真理”中进行交流，而不是以自己的语言和自己的话语进行交流。就此而言，我们都得算克鲁梅尔的后继者。每当我们用英语、法语、德语或者其他主要欧洲语言讲话、写作时，我们都在对西方于知识上和政治上的霸权表示崇敬。我们能够引证许多这样的例子，如少数民族知识分子被西方的“人道主义”话语实践所征服、所“主体化”(be ‘subjectified’)。如果从历史的角度看这种“主体化行为”(subjectification)其常常发生在过去；而从地域的视角看这种“主体化行为”，其则发生于他人。但是不论怎样，通常我们总是认为这种“主体化行为”距离我们很远。

既然，当前存在着压制少数民族文化的政治语境之趋势，那么，无论怎样强调西方人道主义仍然认为我们是文明界线之外的野蛮人也不过分。似乎善恶二元论的比喻，不但是殖民主义话语，而且也是西方人道主义的关键比喻用语。按照善恶二元论(二元对立)的比喻，我们将在本体论上、政治上、经济以及文化上永远扮演“他者”的角色。霸权压迫曾迫使克鲁梅尔改造自己的整个世界，以适应善恶二元论

的比喻之价值观,令他以全盘否定的语汇描绘非洲的过去,而以全盘肯定的语汇描绘欧洲过去。这种霸权压迫同样在当今蔓延,尽管废除奴隶制、争取人权的运动取得了“胜利”,学术圈接纳了寥寥无几的少数族人物和女性人物,这些事实曾令我们产生过幻想。当我们为了1986年少数族话语的本质和语境研讨大会,向全国人文学科捐资会申请资金时,它的拒绝态度讽刺性地成为这一态势的恰当证据。

该捐资会提供的文件明确表达了它拒绝我们申请的主要理由。在捐资会所要求的非本质复查项目中,其中的五项必须在1985年11月7日前返回该会,另有一项是“尽快返回”件。五位原始复查人中有个别人对我们的申请有很小的保留,但是,全部五位复查人都同意资助我们的大会。然而,被要求急返的一项复查却拒绝了我们。捐资会委员的讨论纪要明确证明我们的申请主要是因为这一评价而遭拒绝。“急返”件复查人对大会的组织者的真诚可靠做了一番赞扬之后,便为他的否决评价提供了如下的迷人理由:

我只能认为,一个大会在几天时间内就会聚关于西班牙语美国文学、非裔美国文学、亚裔美国文学、美洲本土人文学、非裔加勒比文学、非洲文学、印度文学、太平洋岛屿文学、澳洲土著文学、毛利人文学及其他种族文学的论文和讨论专家太漫无边际。一次会议讨论这些文学中的一种现象还是合乎逻辑的。但是,即使经过最周密的规划,所提出的大会大概只会流于一种学术上的通天塔。例如,难以想像一个美洲本土人文学专家会有多少东西可向一个专攻非洲文学的人宣讲。同样不可思议的是,简穆罕默德教授要对它们进行广泛归纳的努力会把它们之间的距离拉近多少。

这一评价的意识形态含义不证自明。第一,当欧洲人聚到一起讨论他们各自不同的民族文学时,他们被认为可越过语言障碍进行具有一致性的交流,并且这种一致性不但在会议上得到肯定,而且在遍布欧洲的各大学中以设立比较文学系的形式使其机构化。与此形成对照,当具有种族色彩的少数族和第三世界人民想进行类似的讨论时,照人道主义的思想看来只是一些支离破碎的唠叨,即使他们建议为达到会议的目标使用一种主要的欧洲语言。第二,西方的人道主义

者难以想像，那些被欧美帝国主义贬为未开化并被霸权边缘化了的美洲本土人、非洲人及其他人彼此之间会存在什么有意义的话题可谈。第三，必须阻止种族性少数族通过广泛归纳或其他手段达到彼此“靠近”。南卡罗莱纳州及其他一些州 18 世纪的法律规定，黑人学文化为刑事犯罪，而且各种各样的殖民主义教育政策都全面地压制本土人的教育事业，正如南非当下仍存在的那样。我们被允许学习我们的主人的语言，但是，当我们用它来讨论我们最关切的问题时却被认为是唠叨，是欧洲中心论的人道主义话语仍需借之为自己的文明秩序作陪衬的“支离破碎之物”。

二

通过历史上持续地对少数族声音的否定，我们必须认识到，首先，少数族话语是遭受破坏的结果——主流文化多多少少系统性地破坏以少数族地位产出的各种文化。此处所言的伤害是多方面的，冲击了形形色色的社会结构样式，摧毁原来行之有效的经济秩序，极力使所有的人民脱离自己的传统，或大批消灭他们。于是随着这些物质性的破坏，文化的构成、语言以及“被变为少数化了的各民族人民”的个性特征，都由于在物质上脱离了历史发展形成的社会、经济结构而受到不可逆转的影响——如果不是被灭绝。而那些通过历史发展形成的社会经济结构，单就其本身来讲就“很有意义”。这种被斩断的历史进程，再加上某些未开化性的残留，即成为边缘化的标志和常态。这些社会所代表的文化发展，本来可能拥有的不同模式，都被一种单一的历史发展模式取代，在这种单一模式下，其他文化只被看做是不发达的、不完善的、幼稚的。或——当物质命脉已被剥夺以后——非真然的(inauthentic)、堕落的、罪恶的。在这种观点看来，这些文化若要向更高的文化成就水准前进，就只有同化到欧洲谱系已达到的成就上去。甚至，主流文化对所做破坏的招认在慈善性怜悯的涕零之声伴奏下，都可以转化为一种激励因素，加速“落后的”少数族文化向主流文化模式更加迅速地同化。

强调少数族所持续受到的真正伤害是个极为紧要的任务，特别

是当一本书在某种意义上欲努力颂扬少数族话语的成就和潜力的语境下。霸权的怜悯常常与它对差异的颂扬为伍,但那只是一些无关紧要的唯美性差异。从其产地分离后,少数族文化形式成为受欢迎的美味;如源于实际斗争的卡泼爱拉(Capoeira)舞蹈。卡泼爱拉舞蹈是巴西奴隶编出的一种自卫动作的舞蹈,其动作姿态受到锁链的极大限制。它先是被好莱坞的华丽表演吸收为霹雳舞,后来又成为增氧健身舞。考虑到少数族文化形式可被霸权利用的便利性,以及它们的反抗策略(这些策略总是与特定的物质性条件密切关联,而这些物质性条件又产生了文化的种种形式),对少数族文化形式的培植需要保持双倍的警觉性。基于这种考虑,少数族话语就成为马克思在《论犹太人问题》(“On the Jewish Question”)一文中用以描绘宗教的那种思想模式——既是悲惨的升华又是悲惨的表达,但是,有一个重要的区别:在少数族的文化形式中,甚至悲惨的升华也需首先被理解是为了生存,为了保存某种或另一种文化个性,同时也为了政治批评的一种策略。例如,由于那些非洲奴隶自己的文化被剥夺,又不准他们进入白人的美国文化,所以美国非洲裔的文化可以被看做少数族文化的一个范式。小休斯顿·贝克曾指出,美国非洲裔文化中的这种悲惨的升华和表达——某种理解和评论,成为布鲁斯音乐的母体,“在文化沟通协会内的一方中介之地,常见的对立矛盾得以解决”。那么,这种升华和表达并不是主流文化从高处强加的,它们也不是主流文化对其压迫实践的误解或主流文化使其压迫实践合法化的借口。确切地说,文化实践是第三世界和少数族人民的经济、政治斗争的固有元素。从这些人民在全球化经济的面前被全面边缘化的程度上看,就会知道诉诸文化斗争的模式更为必要,即使拿马克思主义的理论框架来进行分析亦是如此。对于许多少数族来说,文化不仅仅是上层建筑。在对萨特的现象学常常所作的一种讽刺性曲解中,少数族群体的肉体生存依赖的是其文化的存活力之被承认。

霸权文化与少数族之间的斗争的一个方面,是恢复和协调至今仍然受“习惯性遗忘”牵制的各文化实践。这种“习惯性遗忘”作为控制人的记忆和历史的一种形式,是少数族文化遭受的最严重的伤害之一。作为记忆的副本的档案性工作因而在少数族话语阐发批评时

是必不可少的。自从种族研究和妇女问题研究的名目和进程在60年代确立以来，这种档案性工作已有长足的进展。然而，若要让少数民族文化过去被边缘化了的产出实践，不被主流文化的力量贬低为仅仅是对种族的、女性的奇风异味的重复，理论反思就不能够缺少。这种理论必须对那些打着普通论旗号、一直使排斥和边缘化得以合法化的学术机构所具有的历史条件和规范化程度持续提出评论。人们必须牢记，普适论的人道主义是非常挑剔的，常常在蔑视或积极镇压另一些传统或观点的同时，在体系上把某些文本和作家纳入人道主义传统中。

主流文化的人道主义扣在少数族文本和作者头上的“档次低”或“不成熟”的帽子，最终只能揭示那种占主导地位的、种族中心论的看法之限制性的（及有限的）思想视域。由于主流文化借助使少数族文本不易被读到的方法，来拒斥少数族话语——或直接通过出版商和图书馆达到目的，或更狡猾地通过一种在结构上就无视少数族文本的固有理论立场，所以，一种重新振兴的少数族文化的首要任务之一，就是冲破那种思想体系的屏障。在做这样的努力的过程中，少数族文化的理论性工作和档案性工作必须一直通力合作，相互支持，成为对主流文化结构的一种持久的理论批评，它促进边缘文化的复原和调节，并使我们得以充分展示那些文本特有的反抗模式——以及独树一帜的模式——的全部意义。然而，不论是理论性工作还是档案性工作，都不可止于边缘文化成就的合理性之确立和边缘文化的价值之确立。一个依然存在的危险是，这些文化这样正如吉尔斯·德勒兹和费利克斯·加塔利所言，被再造为“主解扮演者”。由于得不到理论认识的调节，仅仅对已有成就加以肯定极易在重建中滑向主流文化，因为，主流文化总是把单项的少数族成就，看视为一种非政治性的、一般概念的（已达到一定的“发展”程度的）“人类”之所为。

只要不具备真正的环境条件，普遍意义上的人类就只能永远是一种空泛的假设。在确认这种人类概念的时候，应该避免的恰恰就是这种时机未到的种族融合。那些要求创立各个种族的和女性主义的写作规范的人们完全清楚，各种规范的形成，允许在任何融合的考虑之前对自身素质进行自我界定，并最终允许其自行生效。迄今为止，

融合和同化从来没有在平等的基础上进行过,而一直是向主流文化归附的同化。在与主流文化的关系中,融合运动一直是不对称的,主流文化中的成员很少有人感到不得不去理解各种各样的种族文化,可是,少数族们为了生存却总是不得不去掌握霸权文化(但没有因而获得享用通行于统治部门的权力)。认识不到这一点,要么是由于天真幼稚,要么是由于个人之私利。而且,他们否认了文化斗争以各种方式、在各种水准上继续存在的事实,特别在理论水准上。例如,一方面说自己从未感到本人属“少数”之列,另一方面却抱怨种族文学总是一贯地被边缘化,就是没有辨清文化自尊与目前的政治现实的关系(因为,一种种族文学是否为“少数”的决定因素在于其政治地位,而不在于人的骄傲情绪的强弱)。当理论与档案性工作协作并进时,就可避免这种混淆;只要全球性的文化统治依然存在,理论性斗争和档案性斗争就必须携手进行下去。

少数族话语同样必须警惕“多元共生论”(pluralism),多元共生论与(文化)同化一起仍然是保守派和自由派一致拥护的“大白人抱负”(Great White Hope)。从外观上看,只有那些已经吸收了主流文化的人们才欣赏多元共生论,这一假象掩盖了主流文化永远不变的排他性。对于这种多元共生论来说,种族差异或文化差异只不过是一种异域情调,是一种可供细细品味的特殊享受,同时,又对已牢固地扎根于主流文化思想保护体的具体个人,没有什么实质性的影响。这种多元共生论可以接受墨西哥的萨尔色调味汁,甚至喜欢墨西哥餐馆,但却禁止西班牙语作为美国学校的教学媒介。最重要的是,它拒绝承认歧视的根子是阶级问题,拒绝承认对少数族的全面经济剥削是后现代文化的基础。

然而,少数族话语的新生理理论决不能只是否定性的。相反,随着被排斥的或被边缘化了的文化实践的复原,对普适论人道主义理论的批评还将产生第二个理论任务。积极的理论工作,就是要将藏于常常被破坏的、散在的、被束缚的或被阻断的少数族文献中的那些可供选用的实践和价值,通过批评论证而表达出来。这并不是重申主流文化的那种排他性观点从“少数族”文献之浅薄或落后,即可看到边缘化的客观缘由。相反,这是在申明甚至那些总是被认为属浅薄之明证

的差异，亦可被重新认识为激烈反抗主流文化价值观的暗示和具体表现。少数族话语的理论正是要肩负这种重新解释的任务，因为主流理论和主流文化在实践上，对少数族文化积极面的置若罔闻会轻易把我们淹没。由于我们这些少数族批评家都在主流文化的教育机制中成长起来，而且继续在其（相对来说较为宽泛的）束缚中进行工作，所以，在我们进行重新解释的过程中总是有再造主流思想观念的危险，除非我们在理论上仔细审察我们的批评工具和方法以及我们的认识论的、美学的和政治的类属。在对少数族文化进行重新评估的工作中，我们的边缘性可作为我们的主要财富。

例如，针对人道主义的多元共生论那些草率的断言，少数族的理论既不能抱住种族和性别问题不放，也不可盲目为某些“非人道主义”成分而大颂赞辞。相反，种族或性别差异应被认为是文化成分的一种结晶，它们保存了文化实践的记忆，这些文化实践一直（而且仍然）受到约束，以使得资本主义的经济主体更有效地进行表现。少数族话语的理论工程即要在各少数族分别经受的少数族体验中，从压迫和斗争的各种模式的相似之处，指出大家休戚与共的共同命运。“成为少数”不是本质上的问题（如主流文化关于少数族的陈腐之见所希望我们相信的那样），而是一个地位上的问题：一种在终极的分析上只能根据“政治意义”定义的主体位置，即由经济剥削、政治权利剥夺、社会操纵诸方面带来的后果，以及在文化上对少数族主题和话语的思想意识统治带来的后果。系统地阐明那种主体位置的含意的工程——探索那种地位内含的力量和弱点、优势和劣势的工程——必须被确认为少数族话语的中心理论任务。

德勒兹和加塔利关于“少数”文学必须是集合概念的观点在此找到了其合理性。法依曾清楚地指出，少数族文化遭受的破坏阻碍了它们按照西方模式的个人概念和种族概念进行发展。在这种破坏之下，形成于实践而非冥想的一种集体主体性的出现成为可能。因为，少数族话语的集合意义上的水平，并非如德勒兹和加塔利声称的那样，是由于缺乏才能，而是由于其他文化上和政治上的因素。在那些处于从口头的、神话传说的、集体性的文化向着西方文化式的文字的、“理性的”、个人的价值和特征转化的社会中，作家往往以诸如小说之类的

形式表现出社会构成的集体性质,这样就将原来卓有成效地表现个人体验的载体转化为表达集体模式的载体。然而更重要的是,少数族话语的集体性质也得之于这样一个事实:少数族的每个具体的个人,总是要被迫接受同样的待遇。由于被推向一种消极的、一统的主体地位,被压迫的个人便把那种地位转化为积极的、集体的地位。广泛的少数族联盟之基础即寓于此处:尽管各种少数族文化之间存在着必须保持的巨大差异,但是,在它们共同与西方霸权的关系中都居于同样被压迫的、“低下的”文化、政治、经济和物质的主体地位。绝对不可削弱各文化之间的差异,这是至关重要的,与防止文化差异的同质化趋向同等重要。将霸权对少数族的已有否认加以否定,是少数族最基本的决心之一。

少数族话语的理论还提出另一个问题:在理论上和教学上,“成为少数”会带来什么后果?很明显,在文化的教育或“人道主义”的教育上必然产生意义深远的转变。从内容方面看,向课程大纲引入新的材料以及向专业教学计划引入新的课程说起来很容易,但是,在实践上达到预期的目标并不容易,这是任何有此经历的人都可证明的。从形式方面看,新的理论综合不但要导出对各种不同材料的研究,而且要跨越现行的学科划分法。例如,少数族文化的研究至少如果没有社会学、政治学、经济学及历史学方面的相关知识就无法进行。不然的话,藏于各种文化形式中的具体斗争就仍然不能真相大白。教学上须进行这些改进的理由是,必须拒斥关于永远普适的文化产品的概念,以及随之产生的在阅读文化文本时因其“美学的”意义和“基本的”人性价值而采取的排斥态度。若要学术机构代表审美上的自由公允王国目前还为时尚早,但它们的此种姿态已一再使得学术机构的政治隐遁性被人们接受。由于学术机构的这种姿态掩饰了主流文化对少数族造成的真正破坏,所以我们必须予以拒斥。

三

在对各种价值进行重新估价的这种不可避免的渐进过程中,同时也是在一种只能模糊可感地、充满悖论(paradox)地向着系统性目

标推进的过程中，知识分子的角色遇到了双重的困难，因为，知识分子必须在其中工作的学术机构（这些机构如同工厂和房舍一样，成为当今西方社会日常运行的一部分）把知识分子再次边缘化了。知识分子乐于接受少数民族文化的集体性，可是，由于教育机构作为霸权功能的一部分赋予了知识分子特别的待遇，知识分子与那些文化的联系就被割断了。少数民族知识分子在学术机构更经常被边缘化，这部分地是由于种族歧视或性别歧视在具体个人身上的直接后果，但更重要的（因为此处涉及学术结构问题）是少数民族问题被全面排挤至学术领域之外而造成的后果。尽管这种双重的冷落令人沮丧，在道德上却没带来任何被同情的成分，因为，这两种形式的冷落正如同较少享受特殊待遇的少数民族群体之被全面剥削、妇女之贫困化、第三世界人民之被视如魔鬼、对同性恋的歇斯底里的恐惧一样，是此前资本主义社会模式必然导致的结果。少数民族知识分子受到的双重冷落不是这个物质世界中社会道德沦丧的结果，甚至也不是他们可能在从事的理论性工作固有的“困难”带来的结果。少数民族知识分子的这两种状态皆源于劳动分工的需要，以适应经济上的合理化改造及把其他任何合理模式诋毁为西尔维亚·怀因特所说的“本体论的他者”。

遗憾的是，单靠认同于一种理想化的抽象“少数民族集体”，不可能克服这种通过系统过程产生的冷落，因为，少数民族知识分子受冷落，以及在与统治者进行斗争的过程中可出现的集体性，是同一个合理劳动分工过程产生的一对难兄难弟——两种相互促成的受伤害模式。克服这一局面需要理论批评和实际斗争协调互补地工作，这种工作显然在不同的领域中将呈现出不同的形式。虽然知识分子不能指出在其他领域中应该怎样做，但是，在学术领域需要促成某些变革，这对于少数民族所从事的其他工作具有补充作用。

需首先促成的变革就是对人道主义知识分子的传统角色进行批评和改造，以及对支持这种角色的学科部门进行批评和改造。传统的人道主义知识分子的关键作用，在于使经济社会统治所需的一系列歧视从根本上合法化。人道主义对普适性的逆求本身就是一种乌托邦。这种追求需通过世界历史，发展的图式去实现，却被世界历史发展的图式所淘汰。于是，实际的剥削便从一种永久延宕的普适论获取

其合法性。虽然,剥削现象可以毫无疑问地在某些场合受到实实在在的批判,但是,对那种使剥削合法化的等级制理论基础的批判,却不可能系统地出自传统的人道主义。

此中存在着客观的冷落和冷落的怜悯之间的具体区别。少数族知识分子欲克服这种客观的冷落,而冷落的怜悯却苦恼着传统的人道主义者。从自身环境上看,少数族知识分子是抵制冷落的,而传统知识分子则想造就按延宕的普适论预想出的受冷落者形象,或(最近阴暗地由前者演变而来)站在实证论的立场把被美化为“职业特征”的歧视性劳动条件视为当然。既然知道剥削和歧视既不是人类历史的必然结果,也不能从理性上证明其合理性,而是充满竞争的具体历史进程的产物;那么,少数族知识分子就有责任对继续使它们合法化的组织结构进行批判。

少数族知识分子还必须肩负起对“积极行动”进行重新评价的责任。所谓“积极行动”,在人文学科中或者意味着创立特殊研究领域——种族问题研究、妇女问题研究以及(显然缺乏的)同性恋问题研究等分支,或者意味着在一个较大的学科分支中有一两个属少数族的个人参与。这种行动至多是把自己囿于数量水准,确实已有更多的少数族知识分子因而得以进入学术圈。然而,我们现在不能满足于参与的人数和特殊的研究计划。我们必须从学术机构和我们自身获取的是与“积极行动”相应的思想理论。首先,我们必须看到,对统治关系问题采取全面忽视态度的一种“人道主义”,在某种意义上说早已彻底破产,至少自马休·阿诺德(Matthew Arnold)把被支配者推到无政府主义王国之后情况就是这样。由于统治关系已渗入我们的个人生活、社会生活以及我们的文学和文化的每一个方面,所以一种忽视这样的关系的文化批评思想至多只能是一种偏颇的思想。从少数族的观点的看,一种有生命力的人道主义必须重视关于统治问题的批评。其次,由此可知那些手握权柄的人以及那些主体位置受到势力强大的霸权保护的人,对霸权如何被有效地使用的兴趣将胜过对霸权的误用进行审查的兴趣。相反,那些被支配、被统治的人们会理解权力误用的破坏性后果。他们能够以更恰当的立场确证和分析统治关系如何可毁灭其牺牲品的“人”性潜力,一如当代黑人女性文学之

复活所显示的那样。对霸权统治的牺牲品的关注，不但应是少数族话语的中心内容，也应当是非欧洲中心论的、非唯美论的“人道主义”——关于人类潜能的一种乌托邦式探索——所关注的中心。

四

少数族话语意味着，阻碍任何被支配群体的经验获得“被接纳之荣幸”的，不是由于将文化与其他领域割裂开来成为一个孤立的领域，而是由于重新将理论永久地赋予现存的霸权统治。正如霸权统治在实施过程中总是要进行调整一样，被统治者的目标也必须如他们的团结阵线那样保持灵活性。西尔维亚·怀因特在关于各种“主义”的一章中对此做了极好的分析。“本体论的他者性”(ontological otherness)的某些特定形态，在各种“主义”(isms)中被推为政治行动的惟一场所，而决定这种战局的战术上的必要方面，极迅速地僵化为相对特权的新领地，结果，使得一种低层次意义上的歧视和排他性仍然继续压在身受其害的人们身上，正如种族偏见或甚至妇女的贫困化都可说明的那样。对少数族群体此前以及当下的实践作出的这一评论意味着，一方面少数族群体需要不断地形成和重组更加广泛的团结阵线，另一方面，“少数族”借以确立为“少数族”的物质成分和知识成分必须被置于不断增加的压力之下。这两个方面当然是互补的。对当今学术机构内的一些学科领域的基础的批评，以及从而带来的（最初为实验性的）其他知识综合体或知识类目的产出，势必侵蚀那些使“特别计划”边缘化的结构。最终，这些新的知识综合体的实验性质将让位于一种越来越体系化的反驳，这一反驳是对着伪科学与伪理性的程式来的，种种少数族正是基于这一程式而继续遭受压迫。

以当前必然受局限的眼光来看，似乎不论少数族能够证明有效地把这种态势引向哪些新局面，他们都不会令人非常满意，因为他们不能使西方社会各领域远比当今现状更大程度地真正接纳差异和多样性。要实现得到接纳的目标，不可依靠在纸上谈兵水平上的某种划时代的骤变——某种保留了很大理想主义成分的期望，而是须依赖

剥削的结构实体产生根本的变革。我们从理论上可设计的任何新设想的有效性都只能以这种变革为依据。在依然存在着种族灭绝、残酷剥削以及以技术优势挤垮他人的语境下,不如此认识问题就会脱离现实。但是,这并不是说,要走向另一个极端,使知识性工作像基督复临论那样变得旷日持久,空想地企盼在某一不可避免的历史转折中一个足以“砸碎那种制度”的阶级的降临。在任何时刻都存在着多种多样、多层次的切入点,而且批评性的少数族话语。其大多数概念正是在已投入行动的少数族群体的实践中逐渐形成的。合理化的劳动分工过程已使每一种现代主体成为散碎的、多样的身份意义,有时作为教授,有时作为女性之一员,有时作为租用人,有时作为黑人受雇者,有时作为同性恋的女性主义者。因而在这种环境下,抓住了“知识分子”的一种角色就如同抓住了某一种定型的社会身份那样不放就是不明智的了。批评性的少数族话语有可能从这一势态中得到的收益在于,承认这些复合的身份角色不可能相互削弱,也不是不可相互沟通,承认没有什么地方具有普适的、无偏见的知识或经济上的纯粹合理性,承认在一个领域产出的东西可以在另一个领域得到领会,承认学术上的疆界总是需根据政治、文化斗争的需要而加以调整。由这些领域中产生的实践只要与一种基于有可能建立非胁迫的、经济自觉(亦为行之有效的政治或文化自决的基础)的基本社会目标相一致,这些实践就不是孤立的或纯属空想的活动。

批评性的少数族话语力求建立能够真正容纳差异的社会、文化结构,并批判那种欲将人类削剪为单一的统一模式的主宰机制,这说明它与后结构主义和后现代主义有明显的亲缘关系。重要的是,必须保持少数族、第三世界群体的话语与西方知识分子的话语之间的区分。无论怎样,后现代的少数族文本决不可被视为消解中的资产阶级主体的表达,这是显而易见的。当然,相互重合的部分是存在的,特别是在性别问题上,而且本书的撰稿人实际上都无一例外地在方法上得之于对后结构主义论著的批评性阅读。但是,后结构主义以西方传统为出发点,而且这一出发点欲“从内部”对西方自身的结构进行解构,在这样的地方关键的区别在于,少数族由于其具体的社会存在特

征而必须从一种客观的非限定身份(non-identity)立场出发,这种非限定身份植根于他们相对于“西方”时在经济上和文化上的边缘化。西方的批评性知识分子在高谈阔论中欲努力(再)造就的那种非限定身份,对于少数族来说,是由他们的社会存在状况已给定的。但是,这种给定的状态丝毫不是解放的标志,甚至不是那种形式上的、理论上的解放标志,后者正是后结构主义自身脱离任何斗争的实际过程可赐予的一切。相反,少数族的非限定身份依然是受到实质性损害的迹象,对这种损害的一贯反应是斗争,而不是具有讽刺意味的审美心理距离。请记住,是人道主义的机构和他们的人类一统的喊声,使得少数族的实质性损害合法化,这一事实使得“人类形象”之原形毕露成为逻辑上的必然结果。还要记住,少数族所经历的非限定身份,作为西方哲学中的身份概念对少数族施行压迫的结果,最有力地说明了为什么一种严谨的批评性少数族话语当对产生于非限定身份的多种话语作积极性改造时,不可仅仅满足于对种族或性别的真实身份给予肯定。在少数族话语中,关于本质和种族的那些抽象的哲学问题已转化为实践问题。对于“应该成为什么样的人?”的问题,最有意义的回答只能是:“下一步怎么做?”

毛荣运译 杨乃乔校

理论思考：阶级、民族与文学^①

艾贾兹·阿赫默德

【编者述评】

在多种多样的后殖民批评论述中，包括来自这个领域内部或外部的多种评论，艾贾兹·阿赫默德的文本或许是最充实、最引人入胜、最系统的论述，而且当然也是最有力的论述。在阿赫默德看来，后殖民理论本身（赛义德和巴巴在此是主要的标靶，尽管美国非洲裔的批评和英联邦文学研究也受到了严厉批判）体现了这样一个现象：反对西方主宰的“真正的”实际斗争，已经可悲地被驯化为一个可安全地进行纸上谈兵的王国，安逸地成为（东方主义亦同样为其中一部分的）西方传统文化事业的一个新分支。在阿赫默德眼里，后殖民批评把阅读（或文字批评）视为最适宜、最有效的反抗形式，而且借助于将特选的分析目标集中于殖民话语，避免去触及由当代的全球文化关系提出的远远更为紧迫的问题。进而言之，后殖民理论被认为本质上是一种调和性理论，因为总的来讲，这种理论是讲给西方听众的，并且在方法上须依靠当代欧洲的“高深”理论。关于“高深”理论，阿赫默德指出，在撒切尔夫人和里根时代它已在英裔美国人学术界达到了影响的至高点。从这一立场出发，阿赫默德认为，后殖民批评家是“翻译官”和“本土情报员”那样的新型通敌者，他们充当了他们的西方主子与原有地方文化之间的协调人。

阿赫默德建议后殖民批评需全部改弦易辙，将兴趣目标纳入一种历史远为悠久的（但吹毛求疵者可能会说那也是同样具有“学术性

^① 本文节选自《理论中的：阶级、民族、文学》（*In Theory: Class, Nation, Literatures*），伦敦，1992，第34—32页，第64—71页，第84—94页。

的”)文化批评传统,即马克思主义。在阿赫默德看来,马克思主义具有胜过后殖民批评形式的许多实际优点。首先,马克思主义以阶级为其关注中心,无须依靠“三个世界”的理论。阿赫默德令人信服地指出,当今的世界经济已成为一个相互联动的整体。在这样的情势下,全世界劳动者必须在反对全球分布的资产阶级和国际资本流动的共同斗争中团结一致。此外,这种途径还可以避免某些缺陷,如组织起来通过“第三世界”的种种民族主义的调和来反对主宰统治秩序。阿赫默德认为,像殖民机制一样,这是由同样的认识和政治价值观造就甚至决定的,而殖民机制又赋予这些思想永恒的权威性,同时,把表面形式的权力让与俯首帖耳的地方民族(主义的)资产阶级。阿赫默德还指出,如果把民族主义尊为反对(新)殖民主义的主要所在,就贬低了其他的反抗形式,例如那些基于阶级、性别及性行为方式的社会角色的反抗形式。阿赫默德论证的力量,大部分得之于他坚持一种传统概念继续具有合理性,即“政治性”的内涵。在他的眼里,西方与非西方之间的关系仍然是剥削性的,这就意味着要对抗国际劳动分工就必须具有实质性的、“广泛的”甚至势不两立的形式。

【作者原文】

事实需要解释。而所有的解释,即使是不高明的解释,都需设定一套概念,我们暂且称之为“理论”。换言之,理论就是事实与解释之间不但必须而且令人向往的关系。直到70年代中期,反殖的民族主义都是一种巨大的历史力量,这是事实。这股力量在此后的数年中急转直下地衰落,这也是一个事实。试图以社会主义社会取代殖民社会的革命运动的失败与此相似,欲将民族资产阶级的民族主义纳入全球性帝国主义结构的努力也与此相似。在本世纪的大部分时间里,帝国主义与社会主义在全球许多地方进行了力量悬殊的斗争,在这场斗争中,帝国主义已经打赢了,至少在本世纪剩余的时间里是这样的。要提出有关殖民地和帝国的问题,要提出有关它们在文化产品上的态度的问题而不具有关于这些事实的理论,那是不可能的。

马克思主义可提供一整套概念体系来解释这种情势的事实。在这种概念结构内,有足够的空间可供内部开发和辩论——这说明为

什么马克思主义者内部会有极其相左的现象,我对弗雷德里克·杰姆逊的尖锐批判即可作为一个具体的例子(《理论思考:阶级、民族与文学》,第三章)。本篇“序言”的前两部分以我对那些概念的理解,论述了我自己对近年历史的看法。绕了这么个(非文学的)弯子是很有必要的,因为,我们不论以文学的或其他的什么理论提出有关殖民地和帝国的问题时,都需在很大程度上依赖我们如何理解历史现实,在这样的历史现实中,这些问题才能获得其根基。换言之,我的目标,是使我由之发表我的文学理论见解的前提一目了然,同时为了有可能论证第三世界主义者的文化民族主义(Third-Worldist cultural nationalist),以及更晚近兴起的后现代主义提供的是关于事实的假知识,我需要备好理论基础。

其他马克思主义者可能会很不赞同至少我的部分论述,而我们一致的理解可能会因那些相左之处而更见丰富。但是,如果一种理论立场简单地把物质性历史看做“进步党人的生产模式的叙事”(progressivist modes-of-production narrative),把历史动力看做“原型神话”,把民族和国家(所有的民族和所有的国家)看做不可逆转的强制形式,把阶级仅看做推论的概念,把政治党派本身看做本质上被某一稳定主体地位的集体幻想污染了的组织——没有哪一个可称为后结构主义的派别能够摆脱的那种理论地位,那么,它就不折不扣地是压制性的和资产阶级的。^[1]它否定了我们当今时代的基本事实可被纳入理论进行理解的可能性。在一切都成为文本的这个世界上,当赋予读者、批评家、理论家以这个世界文本的保护者之美名时,它重新取用了资产阶级人道主义的文化辞藻——特别是浪漫主义的变体,因为,把阶级和民族作为名目繁多的“本质主义”,而抹杀在逻辑上将导致把一种无依托的伦理标准作为真正理解的必要条件,也因为脱离了那种类型的集体社会性,在认识论上势必只剩下了最抽象意义上的“个人”——具体地讲就是批评家、理论家的外壳——可作为经验和意义的所在,而关于理论认识可能性的著名的后结构主义者怀疑论又迫使这种“个人”与我们的世界和这个世界的可理解性之间维持一种反讽的关系。^[2]我想进一步指出的是,我们正在讨论的这种文学上的后结构主义所热衷的反讽和非依托性(non-attachment),有

多种呈现方式：在各个批评家的具体批评实践中，在他们所鼓吹的思想观念立场中，在大肆渲染后现代“居无定所”（migrancy）的状况和理论家的形象是“旅行家”的时候所采用的激烈言辞中。^[3]

如果现在有人要来考察提出了这些问题的那种文学理论分支，那么，他会惊奇地发现将文化民族主义奉为我们当代的一种确认的政治能量，是建立于三个世界理论的一种或另一种变体之上的，而由此产生的反对（全部概念上的）民族主义的行动，却是在另一种理论的名下所为，即后结构主义。这两个力矩——政治上的民族主义和反民族主义，理论上的第三世界主义（Third-Worldism）和后结构主义——仍然相对独立而且都属副现象，尽管较为怪异的后结构主义者曾试图把它们扭合起来。这一文学理论分支所缺乏的是一种更大的概念结构，这样的概念结构可将其本身的实践和它不断要涉及的这个世界系统地做时期划分，这样它就可克服两个力矩的分立现象以及对它们的第二种解释。^[4]这也同样说明，在否定马克思主义并推出一种声音尖利的雄辩以反对历史决定论——不只是其中已有的实证论和遗传论倾向，而是历史决定论本身——的时候，前卫派的文学理论对可以帮助它抓住至少是其自身历史的思考模式视而不见。

概括地说，我的出发点就是，在过去的四分之一世纪中，我们在文学理论中所目睹的大变革是在世界经济、政治秩序巨大地、极迅速地变化的语境下发生的。而且，那种整日纠缠于殖民地和帝国问题的文学理论分支，先是倒向第三世界主义者的民族主义，紧接着又倒向解构——实际上就是倒向后结构主义，这样就遮盖了（而不是解释了）文学、文学理论与二者应当归属的这个世界之间的关系。那么同样地，要想理解在这些变化的文学理论框架中的那些越发全球化的多变性甚至大改组，我们只有把这种理论与塑造了我们这个时代的力量联系起来，应用的手段不是通过后结构主义，而是认真地考察文化民族主义浮沉的历史坐标。在这种理论的早期阶段，文化民族主义可作为主要标记，然后当这种理论充分展现了与后结构主义的共同性之时便抛弃了激进式政治主张——甚至民族主义的政治。我们可用一种现象来说明这一点。我在此处仅仅非常概括地阐述这一现象，在本书的正文中我将做十分详尽的论述。我们知道，在

整个 1970 年代,这一文学理论分支都把文化民族主义奉为对处于支配地位的帝国主义文化进行反抗的可靠的理想形式。但是,后来在 80 年代,民族主义本身的全部形式都被作为压迫性的、强权的机制而予以抛弃。我在《《理论思考:阶级、民族与文学》》的第一章和第二章中相当详细地阐述了令文化民族主义一度受宠的各种因素,以及在后来若干年中民族主义的思想体系——如我们所论及,从赛义德的《东方主义》到他本人后来的研究工作,或者从弗雷德里克·杰姆逊到一大群影响力稍逊且面世较迟的批评家,例如霍米·巴巴——所经历的强烈变化的命运,都理所当然地从文学理论内部的演变中寻找缘由。如果不考虑后结构主义以君临众论的态势把一切原初神话、总体性叙事、明确的集体性历史因素——甚至国家形式和基于政治形态的经济状况的剖析,作为历史上的叙事方式之关键所在而进行吹毛求疵,那么文化民族主义人宠的缘由就不能被理解。

如果,一种文学理论,它对民族主义的谴责不是以马克思主义的立场指出民族主义在本世纪常常压制性别和阶级问题,并常常与愚民政策和复仇主义结成同盟,而是对一切言及历史渊源、集体性和无法更改的历史问题的努力,以显然为后现代主义的方式吹毛求疵,那么,这种文学得以生存的基本条件就是新近获得主导地位的后结构主义思想体系。最终的结果当然是,那些在后结构主义的令人怀疑的框架中劳作的批评家,不能根据具体的历史再次令人耳目一新地分辨进步的与消极的两种民族主义形式,也无法考察为什么进步的成分和消极的成分有可能(而且常会)并存于民族主义具体的荣枯之中。实际上,被谴责的就是这样一种民族主义,所用的漫无边际地做预言的方式,或多或少与仅仅数年前文化民族主义被宣布为对帝国主义的决然回应时所用的方式如出一辙。

无庸赘述,“西方马克思主义”(Western Marxism)内部的一些倾向,特别是在 60 年代的发展过程中,对后结构主义后来获得优势地位起了相当大的作用。如果说,马尔库塞(Marcuse)最终放弃了阶级范畴,而把革命的动力寄于性欲和美感的王国,那么阿多尔诺在《最低道德标准》(*Minima Moralia*)中的极度悲观主义就可在萨特的《辩证理性批判》(*Critique of Dialectical Reason*)的命题中找到其类

例——“匮乏”实际上使得任何掌握了权柄的“混融的群体”，都不可避免地出现官僚腐败现象。就文学理论而言，问题的关键当然在于曾对大西洋两岸的“理论”产生过巨大影响的阿尔都塞，他与结构主义的干系，也是人所共知的。〔5〕同样值得注意的是，阿尔都塞的思想体系——作为一种“无意识”理论，作为“一种（具有其独特的逻辑和严密性的）表述体系”，作为“人和世界之间被亲历（lived）的关系”，〔6〕作为在基于政治的社会（国家）中渗透实际上所有可想像的“组织结构”的东西〔7〕——使得它与后来的那种主要由米歇尔·福柯按照后结构主义思想方式创立的“话语”概念明显地如出一辙。福柯是令阿尔都塞反感的一个学生，他们二人都对人道主义深恶痛绝，尽管他们对马克思主义的地位、工人阶级的历史作用以及特别是对参与共产主义政治实践的态度大相径庭。〔8〕当然，还有时间上的巧合。尽管“西方马克思主义”在欧陆的展现完全是另一回事，但是，到达英裔美国人学术圈的时间却与后结构主义本身到来的时间重合，即在70年代中后期。然后，在某些方面哲学上的接近，使得一些文学理论家通过阿尔都塞的路子接受了后结构主义的观点。

源于诸如人类学和哲学这样完全不同领域的后结构主义，已经向文学理论注入了其目下的新思想，这已非常清楚。但是，在文学理论的道路上，民族主义思想这些命运上的改变，也被摆脱殖民之后的许多国家的民族资产阶级的实际命运所决定。这一点是非常明确的，尽管，理论家们自己对此没有多少自觉认识。从1945年至1975年，这段时间粗略地被认为是非殖民化的高潮时期。在这30年的前半期中发生了中国革命、朝鲜战争以及许多国家的非殖民化运动，包括印度在民族资产阶级——包括中产阶级和小资产阶级——领导下的非殖民化运动。关于这段早期的非殖民化运动值得注意的事实是，不论是中国的革命还是印度的独立，都没有在文学知识分子那里引起多少震撼——无论在从第二次世界大战的战祸中复原的英国，还是在产生了剧烈的战后反应的美国。然而在法国，紧接纳粹对法国的占领后，相继出现在印度支那和北非的殖民战争却震撼了知识分子并使他们两极分化。萨特和加缪的对立，就是一种更广泛的两极分化的具体表现。

在英裔美国人学术圈,激烈的冲击在非殖民化的后半时期到来——简言之,促使其产生的是古巴革命(1958—1959)、阿尔及利亚独立(1960),以及在肯尼迪当政期间美国军队开始卷入的第三次印度支那战争。越南战争当然是这后半时期的中心事件,但是,这半个时期又有两个明显的方面:主要发生在印度支那和非洲南部的民族解放革命战争是一个方面,另一个方面就是在新获得主权国地位的多数亚非国家中,民族资产阶级的巩固建设。在这些国家中,日益膨胀的全球资本主义力量正在给新的主宰阶级带来空前的发展和财富。在遭受围击的那些国家里发生的革命斗争,与在其他国家民族资产阶级的巩固建设,二者之间的区分,常常在产生于英裔美国人学术圈的反当局政见的思想体系中被抹去——当然,除了那些相对来说较小并以马克思主义为旗帜或与共产党有关联的团体。在这一时期的反战运动中,反殖民主义是最突出的情绪,动员的巨大规模,包括主要的组织者(教会与和平主义团体常常被冷嘲热讽地指为左派),代表了由野蛮行径和美国的死亡人数激发的实质上为正统开明思想的传统。被这种反战情绪肯定的是民族自决权,而且,正是在民族资产阶级享有优势的这一时期,文化民族主义——即反映民族资产阶级的民族主义特色的思想形式——被宣布为进步文化生产的理想形式。

这一趋势被非洲裔美国知识分子中的激进派和来自亚洲、非洲和加勒比地区的学生们大大加强了。这些知识分子深深认同于新独立的非洲国家的人民,而这些来自亚洲、非洲和加勒比地区的学生,在英裔学术圈也面临各种形式的种族主义,并以来自他们的社会形态的文学文献和文化实践反抗那种压力。但是,他们的社会形态决定了他们的那些社会,而在西方社会的标准形式中却得不到任何地位。这是地方自豪情绪针对主流——主要是白人的——学术圈的强权而产生的防御性思想意识,在学生及其东道主的眼里,学生代表了他们的民族及新获独立的国家的文化。^[9]与此同时,民族资产阶级阶层却从某种程度上享受着民族解放战争带来的荣誉——这种荣誉是来自于他人的——也享受着对民族主义的总体评价。从某些方面看,这也被认为是某些领导者意愿的表达——领导了反殖联合运动的纳赛

尔(Nasser)、尼赫鲁(Nehru)、恩克鲁玛(Nkrumah)、苏加诺(Sukarno)、尼雷尔(Nyerere)、肯雅塔(Kenyatta)等人。现在,由于后殖民型国家在最近数年中的停滞不前现象已变得更加明显,而且由于在时间上对这种停滞现象的认识与文学理论上的后结构主义优势时期相合,文化民族主义当前正处在被作为幻想、神话、总体性叙事而予以摈弃的状态。

对待民族主义问题的这种一统的态度,迅速地从无条件的颂扬转为鄙弃——也是一种激进理论必需的结果,这种理论仍然自觉地反对那些著名的马克思主义前提,并因而不时地(有时是同时)需要依靠民族主义式的三个世界理论和解构主义的后结构主义。拒绝接受马克思主义的一个明显后果,就是人们较少地从阶级的视角,而较多地从民族、国家和种族的视角看待由殖民地和宗主国构成的世界,并且,不把帝国主义本身视为全球资本主义下具有阶级结构的一种制度,而是视为富国与穷国之间、西方与非西方之间的一种支配、占领的关系。不论一个人是否这样说过,他都肯定会相信这样的观念——“文化”在大多骗人的把戏中,或者说在“话语”中,都是集合概念(collective term),但是,这主要意味着是书籍和电影决定人民和民族的命运,而不是往往反映了文化本身的物质生活条件。所有幻想中的希望都暂时被置于非殖民化的观念之下。随着殖民关系的崩溃,新独立的国家被希望以其民族主义的思想与帝国主义搏斗,并不管是哪些阶级在掌权。如果这种搏斗是发生在帝国主义结构内部的,即在资本主义范围内,也不去考虑这样的民族主义观念即使发挥其最大能量,也完全无法使一个落后的资本主义国家与发达的资本主义的无数压力抗衡。民族资产阶级的民族主义所具有的局限性已彻底暴露后,从后现代的前卫派那里接受的对马克思主义缜密内容的敌视,就使得这种文学理论不可能对其以前追求单一型民族主义的热情,进行合理的、尊重历史事实的自我批评。这时,后结构主义本身被荐为解决民族主义问题的答案,而某些孤立的马克思主义(当然还有女性主义)的成分却又被收入后结构主义的条款——至少在后结构主义的某些变体中如此。这样,我们就有了一个由多种成分构成的特别结合体,这些成分有:抛弃了自身过去的马克思主义内容的一种激进

的文学理论,作为这种激进主义热情地投入对象的“第三世界”民族资产阶级国家的兴盛与衰落,资本主义向全球的进犯以及在 80 年代后期获得的全球胜利,后结构主义在理论领域的优势地位。于是,民族主义意识形态在这种文学理论中近年的盛衰,除了更直接地与世界政治的演进密不可分,也与理论领域的一些变化密切关联着。……

我用如此简短的语言阐述了一段非常复杂的历史乃是出于三个目的。第一,我想强调在英美型文学结构中纯粹的逆动力究竟有多大。第二,我很想强调自从 1960 年代以来所获得的成就,尽管近年有后结构主义带来的出乎意外的破坏。宗主国大学在其历史上正首次被迫辟出一点角落,以前所未有的姿态面向种族、性别和帝国问题。我们必须把当今对这些问题进行辩论的实质和广度与不存在这种辩论的 50 年代甚至 30 年代相对比,这样才能看出变化的程度。但是第三,我想强调美国的文人知识分子在政治上现出的许多漂移不定性决定了很难——事实上迄今不可能——以任何令人可感的规模,形成一种真正马克思主义的政治性文化或学人文化。每一种激进主义——不论是黑人运动,还是女性主义,或第三世界主义——总是要面临的根本危险就是资产阶级化的危险。这种类型的激进运动之所以有时被纳入资产阶级文化本身的主流文化,根源在于三种迹象,就目前看来,即第三世界主义者的民族主义、本质主义以及当下新的主体解体和/或死亡论:即一方面是各自独立的排他性(exclusivity)的和地方主义(localism)的政治,或另一方面——如某些后结构主义可能会持有的见解——社会性的稳定不变的主体地位之终结,稳定不变的主体地位的不可能性,因其如此,使得主体性政治死亡。当然,在最近这几年中,我们也看到许多试图使第三世界主义者的民族主义与后结构主义本身调和的努力。

这种似乎存在于激进话语自身的内部腐蚀的可能性,然后由来自外部的巨大压力大大扩大了,这种巨大的压力就是在全部宗主国文化中久久不退的撒切尔夫人支持者——里根支持者的舆论。在当今帝国主义已取得历史上最大胜利的时刻,这种流行的认识特别霸道,不愿容纳任何类型的异议。因而,一些甚至是极简单的异议要求

——要求非西方的文本纳入教学大纲，要求妇女有权堕胎，要求妇女与男人同工同酬或自己书写她们自己的历史，要求（道德）规范的压力应为个人的性选择让出一些空间——这些都被认为是对西方文明和“家庭价值”的疯狂攻击，是彻底的堕落，“美国思维”——如阿兰·布鲁姆(Alan Bloom)所称——必须反对这种彻底的堕落以保卫自身。我在此处不能分析那种压力的结构，但是，造成的具体后果是学术激进派的具体操业者已处于被围困的境地，以致涉及某些人的知识结构、政治见解之局限性的任何批评都难以进行。右派的攻击倒可以使人对自己成就的认识更加坚定。不仅在学术界，而且（愈演愈烈地）在整个文化上，多多少少支配着批评方向的这种右派力量当然不是以大学为基地的左派的创造，实际上，它正是右派势力的明证，它为左派限定了目标范围。在可供左派进行对话和展开研究的公共空间，这种压力还具有在这个依然存在的有限空间内搞乱理论发展方向的潜在力量。

英国和北美较年轻的理论家们曾经历了 60 年代后期及 70 年代初的学生运动，他们进入学术生涯的时间，多多少少都在美国开始淡化尼克松第二次总统任期的影响之后，以及英国工党的威尔逊式变体在撒切尔夫人的反作用力作用下开始刹车之后。这些理论家发现，他们的激进主义陷入一系列矛盾之中。在很大程度上造就了他们的激进主义的国际形势，一直都具有强烈的革命性：越南战争、中国的“文化大革命”、发生在葡萄牙殖民地的解放战争、具有无限活力的菲德尔和格瓦拉、智利的“大众联合”(Unidad Popular)运动的胜利、从墨西哥城到巴黎直到拉合尔的学生造反。与此同时，他们的学术性训练成了主要为一种二者挑一的选择，一是“新批评”，二是弗莱(Frye)、布鲁姆、保罗·德·曼。那时，极少人选择卢卡契的路径，葛兰西在当时的英语世界几乎无人知晓，雷蒙德·威廉姆斯的大多最佳成就尚未出现。政治上令他们激动的东西与学术上他们正在做的东西之间的距离极大，但是，接着就来了“运动”，他们都不同程度地介入其中。一旦动员的规模达到顶点，那些最积极的参与者便很少有人能够找到一个紧密凝聚的组织中心；那些找到了这种中心的人，不论原来是什么样的人，都因直接从事政治工作而从此销声匿迹。极少

人能够读到博士学位,而那些读到博士学位的人也罕有在学术上能进一步发展成为理论家。在政治运动中,那些成了理论家的人通常总是站在边缘位置。他们中的大多数人对“运动”的了解,主要在于“运动”的其他社会影响:当然是音乐、莱恩(Laing)或马尔库塞的读物,当然还有偶然可见的示威游行,但是,一直存在着一种压力——需写出才气焕发的学期论文以及同样才气焕发的学位论文。换言之,大多属“运动”的一些幸存者的人,后来才在这一领域做出了成绩。对于他们中的大多数人来说,激进主义是一种心态,这是当他们真正年轻时对那种曾如此激荡着世界的革命波澜,在思想认识上的认同留下的结果。对于政治党派和工会组织日常进行的单调工作,他们基本上一直(而且此后仍然)一无所知。

待到他们的教席稳定之后,国际形势本身已经改变了。美国的黑人民权运动已经通过恩赐部分黑人小资产阶级而被抑制,反战运动的政治内容在美军从越南撤走以后已渐渐减少,巴黎在学生造反运动之后很快恢复正常。70年代初的经济衰退、经济萧条周期的到来,进一步起到了令争取社会公正的运动失去锋芒的效果。与此同时,在涉及帝国主义问题的区域内,智利已被彻底击败,古巴受到抑制,中国基本上成了合作对象,到了70年代中期,反资本主义的革命波澜已经基本结束。在那时新兴的革命国家受到了经济围困,敌对方策划的以其替身向这些国家的入侵和颠覆活动,干扰了它们的正常秩序;从安哥拉到越南,没有一个国家有机会发展为典型的后殖民社会。其后发生的革命动乱——例如在埃塞俄比亚或阿富汗——至多是由激进的军人发动,都有一些充满麻烦问题的开端。它们后来的命运与亚洲、非洲的那些以“进步的”政变起家的其他政权基本相同。换言之,对于后殖民世界的革命运动和革命国家来说,这是一个退却的时期,甚至,可以说是一个方向完全迷茫的时期。此外,从横向上看,在后殖民世界的其他许多地方,这也是资产阶级民族式国家日益巩固的时期。国际焦点也随之变换,从革命战争(“两个、三个……许多的越南”)转向在资本主义世界内向有利于合作的策略转移,如“不结盟运动”、“南北对话”、“联合国贸易和发展会议”、“经济新秩序”、联合国的“七十七国集团”,或者像“石油输出国组织(OPEC)”这样的商品

卡特尔(cartels)。^①如果说在1968年时,时代似乎属于革命先锋,那么,在80年代渐露端倪的事实似乎是,当今的时代属于民族资产阶级。大学里的激进思想果断地将关注的焦点从社会主义革命转向第三世界主义者的民族主义——先在政治理论上,然后在文学反思上,以表示尊重后殖民的民族资产阶级的新巩固。

就在社会主义退却、民族资产阶级的民族主义复兴的时刻,“第三世界文学”(Third World Literature)的理论范畴开始兴起,^②新的重点放在对“殖民话语”的分析上,结果使思考的焦点不是放在未来,而是放在过去。由于那些自身曾主要受到后结构主义影响的批评家已经指定,民族主义为这一时期确认的第三世界意识形态能量的源泉,于是,始于接近80年代后期的对第三世界的(民族资产阶级的)国体的幻灭,使那些前卫理论家们宣称,后结构主义和解构理论才是民族主义批评的真正立场。这样,爱德华·赛义德非常机敏地把兰纳吉特·古哈说成是“后结构主义的”,并将此扩展及整个少数族阶层研究。^[10]人们还可从更为晚近的文学理论家们那里看到同样的趋向,例如霍米·巴巴就是这些理论家中的一个典型。霍米·巴巴把结构主义指称为民族主义的一种替换之物,在他自己于《民族与叙事》关于这一研究课题的定义中,这是十分清楚的:

我本来的意图是,通过我们愉快而又紧张的合作,搞出一系列读本,展示后结构主义理论关于叙事知识的内部景观。……边缘性和“少数族”不是自鸣得意的或乌托邦式的自我边缘化的栖身空间。它更意味着一种实质性的干预,干预现代性的可行性理由——进步、均一、文化器质病理说、民族的深层意义、漫长的过去。这些借口以民族利益的名义在各文化中令独裁主义的、鼓吹“常规化”的倾向合理化。(第4页)

当然,巴巴生活在后现代性的物质条件中,这种后现代性的物质条件正意味着是对这个“后—”(post-)之前的过去进行评说的基础。

① 按:卡特尔(cartels)即企业联合。

② 按:注意,作者在这里在使用“Third World Literature”(第三世界文学)这一概念时,均用大写以示强调。

换言之,只有那种非常现代的、非常富裕的、几乎完全失去与其故土关联的知识分子,才会以一种一会儿乞灵于列维-斯特劳(Lévi-Strauss),一会儿乞灵于福柯,又一会儿乞灵于拉康的理论杂烩(mélange),去诋毁“进步”的思想,诋毁“久远的过去”的意义,说它们令“各文化中的独裁主义倾向”“合理化”。那些生活在那种“久远的过去”留下的结果中的人们——不论这种结果是好是坏,以及那些生活在某些地区的人们——在这样的地区,人口中的大多数都没有可能接近“现代性”的受益,如医院或较好的医疗保险或乃至基本的扫盲——几乎都不可能提供这种思想的种种概念。巴巴在阶级和居住地方面的背景自然地使他过分地附和了赛尔曼·拉什迪的立场,这在下面一段后现代杂烩式的陈辞中达到了顶点:

美洲牵连着非洲;欧洲和亚洲的民族在澳洲相聚;民族的边缘取代了中心;居于外围的人们却来书写大都市的历史和小说。岛屿上的故事通过飞机上的眼睛讲述出来,而飞机成为“使公众和个人悬浮于空中的饰物”。外来移民和工厂工人意味着英国特色的壁垒已经坍塌。美国伟大的惠特曼式感觉机制换成了瓦霍尔(Warhol)的放大照片——克鲁格(Kruger)式的装配或麦泼尔索卜(Mapplethorpe)的裸体。“魔幻现实主义”(magical realism)在拉丁美洲红火了一阵之后,成为新兴的后现代世界的文学语言。(第6页)

当然,这很令人怀疑:“魔幻现实主义”已经成为“新兴的后现代世界的文学语言”,居然能够超出杰姆逊极力主张的“民族讽喻”是第三世界表述法的共有特征的断言。类似的陈辞已是当今宗主国理论界日益膨胀的虚夸言辞常见的特色。他的合作者并非都按照他的套路写作,但是,巴巴在书的结尾的文章,通过玩弄习见的“后结构主义理论”的手法,想努力压倒其他类型的民族主义批评,虽然这意图显得很隐秘。

对于更晚近的一些“理论”发展,特别是那些一心探讨帝国、殖民地和民族问题的文学理论部分,这一总形势特别具有误导效果。作为压力之一,政治压力已大大减少了。任何想了解这个作为一个整体

的世界的企图,或者认为世界是可以被理性理解的想法,更不用说那种要改变这个世界的愿望,都被作为欲构筑“宏大叙事”和“总体(极权主义的?)知识”将遭鄙弃。理论家大谈帝国主义和民族主义,有时是作为辩证的对立面,但越来越多地是作为欺诈的两个孪生的面孔,不过对理性主义本身(常被称为“启蒙运动”)进行否定才是其主业之所在。^[11]只有权力是普遍的,长远不变的;抵抗只能是局部的,认识永远是不完整的,即使是关于权力的认识。从属关系(affiliations)只能是变化的、复合的,谈论某种稳定的主体地位无异于追寻“原初神话”中虚构的鬼怪。在经过稀释的这种理论的美国样式中,当论及历史上的各种主体之消散和裂解时,“探查”被换为“漫谈”,前者设想能找到某种可信的实情,而后者就其性质而言,是无确定结果的。这种把“漫谈”当作理论的途径有时成了巴赫金的对话(Bakhtinian dialogism),但是,实际上它不可避免地向着一种或两种可能的方向前进。

更为常见的无疑是在美国出现的古怪的多元主义。尽管这种多元主义以巴特式语言“文本的愉快”、“斗嘴者的无拘束表演”等表现于前卫派批评圈,却毫无半点礼貌、通融、俱乐部式绅士风度可言。另一方面,另一个方向较为灰暗,因为,如果我们接受了福柯的命题:(a)任何一种事实的陈言都无异于一种产生于话语诡计的真理效果,(b)任何反抗权力的陈言都已经构成了权力,那么,剩下供理论去做的就只有徜徉于各种效果之间,数一数它们的数目,受用它们,制造它们,或者徜徉于顺从永无休止的话语絮聒的过程,这些话语絮聒既是这个过程的发端又是它的终结。现在人们自由地引用马克思主义者或反马克思主义者的话,女性主义者或反女性主义者的话,解构主义者或现象论者的话,或其他任何在脑中闪现的理论家的话。只要以良好的学院派方式开列出长长的引文出处、参考文献等等,就可使论述中相继呈现的设想得到确认。理论成了各种思想的集市,这里供应大量作为可用商品的理论,保证消费者可自由挑选,也保证这些理论商品只有短暂的时鲜期。如果有人拒斥这种资本主义成熟期的市场经济模式,胆敢为一种漫谈下结论或提倡在理论的政坛应有明确的党派之见,那么他就有了唯理主义、经验主义、唯历史主义以及诸如此类的其他疾患——例如历史因素的思想和(或)有见地的主体的思

想,都是些启蒙运动犯过的错误。在那些杰出大师们的理论中,这种倾向的一个主要方面被一个本身或许不甚小的大师利奥塔(Lyotard)清晰地总结了出来:马克思主义的时代已经结束,“追求商品和服务的时代”已经到来!换言之,这个世界是资产阶级的世界。

今天的前卫文学理论中的许多成分,都在学术上和政治上源出于这种维系,具有明显的消费主义者倾向。一种颇有影响的观点认为,政治主要在于使自己的学术专业实践激进化。与此相去甚远,同样出于对各种不相容压力的妥协,政治色彩浓厚的理论家们像更追求专业性的、保守的理论家们一样,都在滋生着同样的折衷主义。为了支持同一理论立场而引证比如葛兰西和马休·阿诺德的话已不足为奇,似乎他们二人完全不同的政治倾向对于文学批评的主要目的已无关紧要。于是,在这样的一些激进化的圈子内,理论上的同样市场经济模式也流行开来。……

来自其他国度的研究生,模糊不确的身份地位被交织于(当代)移民的结构样式中。他们不折不扣地在现存正统的重压下学习,他们反叛这种正统,拿其他种类的文本与所谓的经典文本抗衡,特别是那些来自他们自己国度的文本便于此道时。于是,这些来自异域的文本成为她或他的民族自信心的基础、文献甚至反标准经典的经典。主流社会的、主要为白人成分的思想自由的大学促进了现存的兼容性。这些学生的做法即符合这种兼容性。从性质上看,大学是享有特惠的所在,学生们正是带着分享这种特惠的抱负来到校园。思想自由的、多元主义的大学自我形象,总是能够挤出一些空间来容纳分歧、多元文化主义以及非欧洲性(non-Europe)。人们的学术业绩可以从对这种文化碰撞的重新评价中萌生出来。但是,同样是这种自由性大学,对于非白人学生来说往往是孤独的所在,甚至是恐慌的所在。有时排外是大喊大叫的,但更为常见的是礼貌和沉默,大家带来的文化文献当作为镰刀用来清除蜿蜒曲折的道路上那些微细的歧视时弱小不堪。大部分这样的学生没有努力去冲破这种既有诱惑性又有封锁性的兼容性;有些人回国了,但是有许多人在这个令人诸多不快的游乐宫流连忘返。在这些悲剧中,涌现出少量的学术精英,他们知道不能回去,

并得以进入这中心社会的大学教师行列，频繁地光顾各种会议和大学出版社，并以十二万分的天真和传教士的热情，掀起了旨在高估现在所称的“第三世界文学”的一场蔚为大观的竞赛，而且当势头变了以后，又令这一类目与后结构主义协调起来。这些人的作为也是人们相当熟悉的。

但是，还有另一类人的情况。我在此提出的因素是我在印度这个背景下难以进行讨论的——我指的是流亡这个因素！我不是指由于职业的原因而住在宗主国国家，而是说“流亡”或“流落异邦”——这些词几个世纪以来意味着痛苦和被剥夺，被用来标示毕竟仅为个人生存的那些人们。确切地说，我是指由于国家——任何国家——当局或危及个人生命的原因所迫，与个人意愿相违地不能居住于自己的出生国的人们。换言之，我不是指优越条件，而是指别无选择，不是指职业发展而是指痛苦折磨。在印度，施于高层文学知识分子的赤裸裸的国家恐怖是世上罕见的，那些从未在其他非发达资本主义社会生活过的人，甚至无法想像在地球上的许多地方，这种恐怖达到何种深度、范围和持久性。这种恐怖并非仅仅指向共产主义左派，因为大多数亚非国家的共产主义左派都比较弱小。这种恐怖也不总是出于需合理地统一口径一致反抗恐怖政体施放的某种实际威胁。在世界上有恐怖的地方，恐怖的程度并不一样。但值得注意的是，在不少民族构形的框架中，知识分子不能在其祖居的土地上发言甚至居住，例如巴勒斯坦。在整整几十年的时间里，菲律宾、埃塞俄比亚、肯尼亚的持不同政见者不得不在死亡、监禁和流亡之间做出选择。那些有办法离开的人被迫出走。这又是一个我不能过多用笔墨详述的话题，但是，我却想指出一个讽刺性事实：出生在帝国边远基地的无数知识分子，不能在他们的国家发言甚至居住，只好——带着生命和发言能力——来到格瓦拉所称的“野兽的内腹”——宗主国的城市。一旦进入宗主国的城市，许多人便会在宗主国的大学里终其一生，这些大学往往要比宗主国出资在亚洲、非洲支持的那种政权更有自由。

换言之，移民者群体也自有其矛盾：许多人是由于生活需要，另一些人是出于抱负，然而有的人是被迫害驱赶而来的。对于许多人来说已无家可归。在许多情况下，需要和抱负模糊地、无法摆脱地交织

着。没有哪种可靠的概括方式能够涵盖这种涉及那么多个人经历的现象,这一现象是广大的而又复杂的。这样的移民行动,不可能只存在一种统一的政治选择。然而,我们所看到的情况是,在一种稳定的社会主义实践过程中,阶级出身、职业抱负以及缺乏固有的政治背景,这几种因素预制了居于宗主国大学中的许多具有激进性的移民,他们倾向于作为对立政治合宜形式的机会主义式的第三世界主义,也倾向于一种自我反省精神,这又进一步促使他们形成已经被大学里的风气接受的、涉及政治和话语的较大社团。

通过资本、社会交流和人际环境的这些重组,作为“旅行者”的“理论家”形象、作为一种移民计策的文学生产本身形象,便开始轻松旅行起来。赛尔曼·拉什迪的《耻辱》〔……〕只是这一时期数十种探索或断言了移民和文学之间的基本联系的小说之中的一种。这些知识分子中的许多人都是政治流亡者,这一事实被用来以一种极其夸大的方式扩展了“流亡”(exile)这个词的含义,起初是作为一种隐喻,后来就作为对此种移民的现状进行描绘的贴切标签,而那些选择了居住在宗主国的上层印度人被称为“海外印度人”,于是“流亡”本身成为一种精神状态,与物质生活状况无涉。流亡、移民和职业志向成为同义词,而且,它们之间有何区别的确已难以分解。值得注意的是,尽管“第三世界文学”这一范畴是按照西方和非西方、白人和非白人的概念设定的,但是,对这些概念最易产生回响的美国非洲裔对“第三世界文学”的态度至多只能是矛盾的。许多人把它用作一种描绘性的范畴,用来指称非白人之少数族的一种联盟。例如,“第三世界妇女”意味着非白人妇女需要建立一种女性主义,这种女性主义与在许多重要方面都与表达白人职业女性中高层资产阶级的女性主义完全不同,并要把种族压迫和阶级压迫引入性别不平等问题。“黑人第三世界主义”是另一种强调性名目,意在把视域从非洲裔的概念扩展开来,进而包括住在城市腹地共同具有较晚近经历的其他有色人种居民,即那些少数民族聚居区、南美人聚居区的居民。然而,“第三世界文学”只对少数黑人知识分子有吸引力。只有在观念不受干扰的以教授黑人文学为业的教师中,这一名目才指涉其他少数族的文学,即那些不是以奴隶制而是以移民为基础的少数族文学,尽管在这方面

尚无明确的理论。本世纪美国非洲裔的人道主义传统的主要代表人物——像杜波依斯、保罗·罗伯逊(Paul Robeson)和理查德·赖特这些人,都曾被全球范围的革命潮流和反殖民潮流大大激励(事实上,杜波依斯晚期的作品亦曾被中国革命大力推崇,而赖特曾对万隆会议和不结盟运动欣喜若狂),但是,他们也知道美国非洲裔曾被奴役的特殊历史及其独特的后果,从而也知道当代的这种困境与其非洲之根之间的独特联系。对美国非洲裔经历中的历史特殊性的这种双重强调,有保留地与第三世界文学的倡导进行合作,这两种情况目前依然存在。

因而黑人学术界知识分子愿意接受第三世界研究作为一种独立的、相邻的领域建立起来,但是,它不得侵犯界限明确的黑人研究。于是,这就需要事事谨慎小心,这部分地是因为亚洲移民的中产阶级的追求有一个突出的特征,即当他(她)不断言及非西方人时,他(她)在美国想参加进去的不是受到种族压迫的美国非洲裔的社群,而是享有特权的白人中产阶级。也有迹象表明,实际上,对美国的第三世界文学进行了理论化工作的人,都是外来移民或对美国非洲裔文学和文化嗤之以鼻的白人精英知识分子中的某些人。当然,也有一些黑人批评家参加了这种理论的创立过程,而且或许有一些白人批评家的确是出于对黑人文学的兴趣,但是他们——如果真的有这样的人——都是例外。无论如何,“第三世界文学”的概念之所以能够成立,是因为它与处在支配地位的、典范的传统相对,甚至在那些无意中借用了美国非洲裔早已特有的模式和目标的地方也是如此。

一些人毫不退让地一味坚持美国黑人的特殊性,坚持美国黑人自我意识的历史之根不是植于“第三世界”的总概念,而是植于特定的非洲。遗憾的是,持这种立场的人只是一部分。任何黑人知识分子都会感到那种几乎是自发的反对派立场难以采纳,即使是持右翼观点的黑人知识分子,因为所有的美国非洲裔都置身于不可抗拒的种族主义魔掌之中。除此而外,上述那部分美国知识分子经历了60年代那些起初极其激进的历程,此后自70年代中期起,他们又经历了越来越职业化和资产阶级化的过程。现在,这种职业化和资产阶级化的过程已成为一种美国特色。如果说整个这一历程产生了一点什

么的话,那就是黑人知识分子在其中的更为戏剧性的变化,而且其中的讽刺性很值得考察,即使作很简单的考察也是有意义的。

由于接踵而至的战后繁荣,因越南战争而引起的军事工业膨胀,高就业率和高开支,仍然存在的美国对世界大市场和对其资本主义伙伴的霸主地位,才使得60年代的人权运动和民族主义运动的激扬时期,不合逻辑地与美国资本的最雄劲增长和膨胀相契合。结果,在70年代的危机到来之前,通过把更具有专业特长的激进知识分子纳入其机构的边缘部分,这一体制有了历史上空前的吸收国内挑战的能力,而通过恐怖活动有选择地对某些不愿妥协者的偶然行动,由于对其他人的怀柔政策不断增强而更易显效。由政府策划的在家中谋杀弗雷德·汉普顿(Fred Hampton)的事件,在狱中杀害乔治·杰克逊(George Jackson)的事件,在芝加哥、奥克兰及其他一些主要城市对黑豹党人的大屠杀,计划周密地对底特律黑人汽车工人组织实行摧毁的行动,都是这方面的例证。正是在造反的力量和遏制的力量逐渐展现的这一过程中,从60年代中期起,美国出现了黑人受教育的机会和成为较高层次专业人员的机会猛增的势头,虽然与本应具有的状况距离甚远,但是与过去的任何时期相比已相当可观。这一方面是由于黑人造反的压力所致,但另一方面也因为美国的资本力量在经济上提供了可行性。到了70年代初期,资本膨胀下滑,在其后的几年,教育机构也开始感受到这种下滑的后果,而在前一个十年期中得到的利益,已使大学校园的黑人群体中产生了相当可观的资产阶级化现象。紧缩带来的不是进一步激进化,却是在现存的结构中找到一种自卫性的安身位置。这种新的安排是在教育机构和对立的立场允许的范围内受到大学教师监督的,从全社会的范围讲,他们主要是偏右的,即使在对待种族问题时亦如此。^[12]甚至在里根主义出现之前,黑人学生前景和专业抱负的实现就已变得正常化起来,除了有关种族的问题之外,他们在政治上已与其他人无明显区别。

在关于身份问题的政治学说和关于教育机制、就业保护等方面,对专业抱负和种族压迫这两方面的特别敏感产生了可观的推动力。但是,这同一来源却没有为不涉及专业前途和种族身份的那些方面带来多少影响。学术界黑人知识分子的这种社会性改组,导致了其

自身历史上的显著退化。在两次世界大战之间达到成年的许多黑人知识分子都有某种赞同共产党的立场，许多人当然都是通过阅读共产党的出版物而开始了他们的事业道路的。形成对比的是，自60年代起跃身于显赫地位的黑人知识分子的共同特点是，没有任何一种马克思主义或共产主义运动性质的政治学说作为指导理论。像安吉拉·戴维斯等一些人在这方面显得很突出，正是因为他们在他们所出自的环境中，作为整个美国激进主义中独树一帜的黑人激进主义，甚至比某些影响较大的白人派别偏离马克思主义更远。在这后一段时期中，只有女性主义是被黑人激进主义接受的进步思想，一如女性主义之被白人知识分子和学生接受。关键的问题在于除了少数人之外，大多黑人作家令人奇怪地没有介入关于全球范围内帝国主义与反帝国主义分庭抗礼的大辩论，没有介入关于这些分庭抗礼的对立为文化和文学带来的后果的大辩论，除了一些明显涉及民族主义立场的问题之外。

与此同时，将在宗主国家大学中代表第三世界文学构成的档案性文献已产生了很大变化，结果为某些类型的黑人批评家创造了许多机会。在60年代末和70年代初，第三世界文学这个类目开始出现时，它一般只是用来指真正在那些非西方的国家中出现的文本，而且囊括了各历史时期的文本，特别令人瞩目的是包括了殖民前各时期的文本。当时的主要意图是建构一种实质上产生于欧洲和北美之外地区的反经典(counter-canon)，一种可展现不同文明的差异的经典。〔“差异”(difference)这个词在那时以小写体“d”书写，意指地方性的且从经验论的角度讲是可验证的东西，而不涉及任何认识论的范畴或固有的本体论条件。〕非洲往日的文献将成为美国非洲裔在那块祖居大陆的历史记载，正如同荷马和莎士比亚的文献之于西方文明一样。拉丁美洲、加勒比海地区及亚洲文学文献的情形与此类似。换言之，这种反经典的构成物将是那些在迁移行动之前一直存在着但被忽略了文献，而这一切现在将被奴隶的后代、移居者和留学生作为记忆和希望的源泉予以复原。只有很少理论家有这样的认识，其中杰姆逊在这方面的见解(在《理论思考：阶级、民族与文学》第三章予以讨论)尤显突出。如果“民族寓言”不是出自这些寓言被讲述的民

族,那么,杰姆逊的见解也就不会有什么理论基础了。由于居住在宗主国或多或少属永久性移民的知识分子开始借用这种反经典范畴,作为他们独享的领地和档案性文献,其重点所在不断移换,从往日的历史时代到现代,而且在移换的过程中,抹去了产生于非西方国家内的文本与产生于住在宗主国的移民的文本之间的区别。随着时间的推移,移民的作品备受青睐,甚至被某些极端的但很有影响的论述宣称为我们这个时代惟一真然的文献。^[13]正是在这种情况下,赛尔曼·拉什迪的绝对支配地位才开始形成,而且令人注意的是除了爱德华·塞义德之外,在建立主要涉及移民的文学第三世界主义(literary Third-Worldism)过程中立下汗马功劳的批评家,同时也是加固了这种移民现象与阅读那种档案式文献的后现代方式之间的关系的那些批评家,通常都是亚洲裔。一旦移民知识分子、文学第三世界主义、前卫的一般文学理论以及特别是解构主义的后结构主义之间的关系得以巩固,另一种类型的黑人批评家就会登上“种族”、写作和差异的舞台。^[14]

简言之,曾有一大批文本和人物涌现出来,但是,仅有文本和人物的聚集还不能使反经典的结构建树起来。要使这种结构建树起来,还必须铸出一种强力的意识形态,不论这种意识形态的定义界限是如何松宽。这一塑造过程最后以三个世界理论的形式来到宗主国文学理论——特别当60年代晚期之后,中国的“文化大革命”造成全球性影响的时候,而且当某些颇有影响的巴黎前卫派——从朱莉娅·克里斯蒂娃到让-吕克·戈达尔(Jean-Luc Godard)——采纳了毛主义(Maoism)之后愈演愈烈。一旦这些政治的、文本的、某些人物的以及某些类型的激进主义的涌动之力,开辟了这个依然在不断扩大的第三世界文学领域,一批其他的人——欧洲人和美洲人,白人和非白人——开始对它的探索就是很自然的事了。这些人立足于形形色色的政治立场,而且有些人甚至想把它作为一项事业投身其中。经互会(COMECON)成员国的社会解体当然使“三个世界的理论”的问题大大复杂化,而且现在似乎要被全然抛弃,并主要由于混乱现象而由折衷的方式取而代之。这样,本来就居于霸权地位的关于“差异”的学院派哲学现在则更加趾高气扬。

我们将在本书的最后一章重返关于三个世界理论的政治来源的讨论,以及为帝国主义全球结构的当代形态进行理论阐释的其他方式的讨论。即使根据源出于宗主国的文化理论,作为出于对民族利益的考虑而必需的思想意识,绝对强调民族和民族主义也是第三世界主义立场的一个合乎逻辑的特点。因为,如果把世界划分为三大单元体,每一个单元体都基本上是内聚的,且各单元体之间基本上是鼎立的,那么,就极难谈起特定的民族结构之间的基本差异——例如阶级构成和性别构成的差异。于是,人们就会被迫借助自身的话语努力缩小那些差异,并且,另一方面也会把例如第一世界与第三世界之间的差异绝对化。结果,文化理论家们在看待“第三世界”文学文本时热衷的方式,永远是按照殖民经历的因素,很少根据阶级构成和性别构成的因素,或(距离殖民经历因素甚远地)从社会主义文化生产之所需的观点去考察问题。换言之,我们对乔治·莱明、齐努瓦·阿切比、加西亚·马尔凯(García Márquez)和赛尔曼·拉什迪了解得已够多了,因为,他们的工作涉及以殖民主义为标志的领域,但同是那些著作,却从来没被从社会主义的立场出发,把它们作为我们这个时代求解放的渴望予以考察。正是那种话语的各种品类压制了其他可能的出发点,而它们自身却舒舒服服地与大学、文学讨论会、专业期刊这样的机构厮混着,这些机构要做的事就是赋予那些话语权威性。人们或许想到过,在先进的资本主义与落后的资本主义之间发生的冲突中,后者注定要被击败。因而,社会主义必须是论证的第三项,没有这一项则其他二项之间的对立简直无法解决。然而,如果认为社会主义的政治实践和文化实践是我们的斗争根本无法企及的,而且认为那些实践只能存在于被称为第二世界那样的理想之地,那么狭隘民族主义就成为可选的惟一徽号,第三世界里的文化生产只能在这个徽号下发生或建立概念。

当印度支那和南非正在进行伟大的反帝斗争的时候,在整个欧洲和北美产生了一种行动主义的文化。“第三世界文学”和“殖民话语分析”这两个同族的学科分支,就在激进理论欲疏远那种行动主义文化的过程中开始出现。当代宗主国的激进主义与其来源的母体之这

种疏远,又导致了其他类型的疏远现象。从历史时期的划分上看,这两个学科分支对往日的殖民主义的兴趣要远远大于对当下帝国主义的兴趣。从社会过程上看,对帝国主义战争和政治性经济剥削的“事实”的兴趣,已转向具有表现意义的“虚构小说”和文化产物。从全球的空间上看,正如这两个分支在美国的现状可证明的那样,人们听到的关于美国自身的议论越来越少,而关于英国和法国的议论越来越多。从学术科目上看,对文学、哲学和激进的人类学的关注远远大于对政治性经济的关注。从理论立场上看,马克思主义常常被作为“生产模式的叙事”(modes-of-production narrative)、一种“总体系统”等等被抛弃,而人们与叙事学(narratology)、话语分析、解构或一种福柯式新历史的联系则日见密切。

既然“第三世界文学”和“殖民话语分析”把殖民奉为时代经历特征的主要骨架,那么,民族性就顺理成章地被尊为意义、分析和(自我)表现的主要所在,然后,这个主要所在又对以宗主国大学为基地的越来越多的“第三世界知识分子”具有特别的吸引力。他们可以现身说法地代表一统概念的被殖民的他者——时尚的说法就是后殖民的他者——而对他们身处学术机构的现状无须太多评说,或许除了当他们以那种典型的后现代式的具有讽刺意味的满足,感悟到自己人格的二重性和多重性的时候可属例外。获得了再生且大大扩充而成为今天的“第三世界”的东方,似乎又再次成为一项专业——甚至对居于“西方”的“东方人”亦如此。

原注

- [1] 引入后结构主义哲学立场的困难之一,是它们被夸大其词地宣扬为具有新颖性以及可将过去的所有哲学见解贬损为滑稽可笑的形象,特别是它们在英裔美国人文理论中的新面目。这足以令人们望而却步。例如以后结构主义把马克思主义贬损为“进步党人的生产模式的叙事”为例。马克思本人对实证主义概念里的进步所做的批评,可见于从他的早期著作直至他晚年关于俄国农民村社组织的笔记。这样的批评在马克思主义的许多追随者那里得以发扬光大,其中包括卢卡契的《历史和阶级意识》(*History and class consciousness*, 坎布里其:麻省理工学院出版社,1971;德文原版,1923)。梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)在其《辩证法的冒险》(*Adventures of the Dialectic*,

伊利诺斯州：西北大学出版社，1973）中曾对卢卡奇做了如下褒扬性评论：“他说所谓‘进步’就是针对困难问题拿出解决对策。这就是在无限时间的背景上设置一种已被减少到很小的矛盾，并认为这种矛盾可在那里自行解决。进步在历史的意义上淡化了开端和终止，成为一种无限的自然过程。”（第35页）

- [2] 关于爱德华·赛义德对他称道的“叙事性历史的逐渐消失”所做的赞扬以及他把反讽强调为令人向往的撰史方式（“叙事被反讽取代”），参见他的论文《第三世界知识分子和宗主国文化》（‘Third World Intellectuals and Metropolitan Culture’）。
- [3] 关于把“理论”操作说成“旅行”一事，请特别参见詹姆斯·克利福德和维克·迪阿莱斯沃（Vivek Dhareshwar）编的《旅行理论，旅行理论家》（*Traveling Theories, Traveling Theorist*），第5辑。这是由桑塔·克鲁兹加利福尼亚大学奥克斯学院的殖民话语批评研究小组和文化研究中心1989年推出的一种不定期丛刊。
- [4] 在这方面弗雷德里克·杰姆逊的工作是个例外。他曾做过有限度的努力，特别明显的是他1984年的介绍性文章《六十年代的时期划分》（‘Periodizing the 60s’），收入《理论的意识形态》（*The Ideologies of Theory*）的第2卷《历史的层理》（*Syntax of History*，明尼阿坡利斯：明尼苏达大学出版社，1988），以及在他涉及此问题的其他地方的较为简略的阐述。论及殖民地和帝国问题的文学理论家总是致力于最宽泛的断言，很少注意具体时期的特殊性和各种界限的多重性。在此语境下，他能够认识到时期划分对于任何欲将政治与文化之间的关系历史化的人来说都是最基本的问题，这是特别有益的。
- [5] 阿尔都塞的情况比较特别，甚至可以说是极不寻常的。他终生都是法国共产党党员，因为他坚信创造历史的是工人阶级，可是他鼓吹既无主体又无目标的“作为人类自然过程”的思想。他的论述极周密的论文《矛盾与多重因素》〔（‘Contradiction and Overdetermination’），载于《致马克思》（*For Marx*），伦敦：新左派书店出版社，1977〕是针对当代的激进潮流绝对肯定经济决定论的杰作，但是他更有影响的一篇文章《意识形态及意识形态国家机器》〔载《列宁与哲学及其他论文》（*Lenin and Philosophy and Other Essays*），伦敦：新左派书店出版社，1971〕却赋予国家如此广阔的空间，以致把国家与非国家作为意识形态生产和再生产的有分别的场合加以方法上的区分都难以维持。在法国国内，他的哲学观点对法国共产党的政治取向颇有影响，其中至少某些观点是针对党内斯大林影响的。在英国，他的一个主

要批评者 E. P. 汤普森(E. P. Thompson)却谴责他是斯大林主义者(Stalinist),但是他的一些追随者,例如赫斯特(Hirst)和韩德斯(Hindess),花了数年时间把对阿尔都塞的政治性指控筛选出来,恳求他转而乞灵于结构主义的那种最糟糕的变体,静态的、反历史的结构主义变体。如果说,注入英裔美国人论战的阿尔都塞的思想起初具有有益的影响——迫使理论更具严密性,那么“理论操作”在英国(然后是美国)的操用就成为把马克思主义学术专业化的一个极坏的借口了。

- [6] 参见阿尔都塞的《致马克思》第四部分“马克思和人道主义”。关于“在阶级已经消失的社会中”意识形态的作用,此处有一段奇怪的阐述:

按照马克思所言,如果历史永远是人类生存条件的不断改造,而且如果在社会主义社会也同样如此,那么人类就需不断地被改造以适应这些生存条件;如果这种“适应”不能自然发生,而总是要被设定、被指导、被控制,那么这种必须做的工作是在意识形态里表现出来的……。(第 235 页)

换言之,指导和控制是无休止的,即使在无阶级的社会;不可让人类流于“自然发生”,他们也不可能在生活中经历知识的各种描述(它们只能来自于理论实践,而无论如何不能在生活中经历)。这种令人类坠入意识形态陷阱的设想奇怪地与福柯关于话语权力的观念非常接近。

- [7] 阿尔都塞的《意识形态及意识形态国家机器》,载《列宁与哲学及其他论文》。

- [8] 这里不是深究那个争论不休的“人道主义”问题的地方,但是有必要强调所涉及的方法论上的问题与实践上的(即政治的和伦理的)问题之间的区别。马克思完全摆脱了把“个人”作为经验和知识之所在的人道主义方法论,而且马克思关于意识形态和觉悟的任何论述——关于经验本身的不确定性,关于一切知识的社会决定性(从而又涉及一切知识的暂时性)——都是与资产阶级的“个人”范畴不一致的。马克思主义是从对历史的被结构性(constructedness)(作者不详,但确属人之所为)和这种类存在物(species-being)的道德生活(从必然到自由的斗争)的关注中,重获其人道主义的力量。

- [9] 非具体的第三人称单数的性别问题是英语的一个令人不得不接受的遗憾。我在本书中采用了“其他”性别表达法:她、她的等。这样的选择实际上同样令人不满意——往往在无意中被视为另一种方式的挑衅。

- [10] 参见爱德华·赛义德的论文《第三世界知识分子和宗主国文化》。

- [11] 人们熟悉的这些法国近期的理论主题,后来由从霍米·巴巴到帕萨·恰

特基等一批印度的“后结构主义的”前卫派，以明显的从属性面目在文学和社会学理论中运用于殖民地和帝国问题。关于那些完全由于他人之引发而对“启蒙运动”、“进步的神话”等等所作的剖析，参见《民族主义思想和殖民世界》(*Nationalist Thought and the Colonial World*)，伦敦：泽德出版社；德里：牛津大学出版社，1986。

- [12] 各种选集常常是观念、社会关注点和市场需求之变化的有趣晴雨表。自1970年代起，不断扩大的一批黑人作家的资产阶级化在苔瑞·麦克米兰(Terry McMillan)编的《断裂之冰：当代美国非洲裔小说集》(*Breaking Ice: An Anthology of Contemporary African-American Fiction*，纽约：企鹅出版社，1990)中可反映出来。她在序言中提到特雷·埃利斯(Trey Ellis)，说他“发明了一个新的专有名称‘新黑人审美观’”，并赞赏地引述他的一段话：

在我们的历史上，我们首次造就了一批大学研究生出身的批评者群体，他们的父辈亦是大学研究生。像大多数艺术运动一样，新黑人审美观是一种由第二代中产阶级推出的后资产阶级运动(post-bourgeois movement)。我们的父辈在艰难地走出了一条通向相对富有以及常常还有世俗的实利主义的道路之后，就让(或强迫)我们不要总盯住养活了我们的双双大手而送我们进了大学。我们现在感到进艺术学院像进医学院一样踏实可靠。(第20页)

麦克米兰在对这种新的适意和机会做了一些评论之后，又用她自己的话说：“如果一个作家想努力令你信服点什么，那么，他或她就必须抓住非小说写作。到了现在，我们的作品已既内容丰富又读起来有趣，既积极向上又发人深省。我们中的一些人认为我们这些人的经验是‘泛人类的’。”(第21页)

- [13] 关于此问题的进一步讨论，参见我在《理论思考：阶级、民族与文学》第五章中对赛义德的论文《第三世界知识分子和宗主国文化》所做的评论。
- [14] 特别参见小亨利·路易斯·盖茨编的《“种族”、书写与差异》的编者声明和作者声明，它们形成了这本书的开头和结尾。当然，盖茨相当自由地使用“第三世界”这一说法，但是，某些人迄今在表达“少数族文学”的过程中无休止地玩弄后结构主义式的“差异”时，“第三世界”作为一个政治范畴的语义要比在盖茨那里大得多。

西方后殖民批评重要作者简介^①

齐努瓦·阿切比(Chinua Achebe, 1930—) 杰出的小说家和批评家。出生于东尼日利亚的奥基底(Ogidi)。曾在伊巴丹(Ibadan)大学学习文学和医学,后来到首都拉各斯,在尼日利亚广播公司工作。他的第一部小说《崩溃》出版于1958年。在比夫拉(Biafra)战争期间供职于比夫拉情报部,此后便成为职业学者和作家。曾在世界各地从事教学和讲学活动。

艾贾兹·阿赫默德(Aijaz Ahmad, 1942—) 印度新德里尼赫鲁纪念馆和图书馆当代研究中心教授级研究员。曾执教于美国和印度,并在世界各地讲学。他曾写过许多很有影响的文章,其中最重要的篇目收入文集《理论思考:阶级、民族与文学》。这本书或许是对“后殖民”概念以及在这个名目下操作的文化分析的各种形式、政治见解和组织机构作出的最著名的抨击。

霍米·K.巴巴(Homi K. Bhabha, 1949—) 芝加哥大学修辞与英语文学怀因·C.布思(Wayne C. Booth)教授,出身于孟买的一个帕希人家庭,在印度和牛津大学接受教育。迁往芝加哥之前曾在萨塞克斯大学(Sussex University)讲学。写过许多有影响的文章,其中最重要的篇目收于《文化的定位》。他还曾编辑了《民族与叙事》。

黛安娜·布莱顿(Diana Brydon, 1950—) 以盖尔甫大学(University of Guelph)为其学术活动基地。原居住在加拿大,在澳大利亚国家大学获博士学位。她是加拿大文献的专辑《后殖民理论和加拿大文学》(*Postcolonial Theories and Canadian Literature*, 1995)的

① 按:关于某些作者的著述详目,编者在推荐读物中做了介绍,此处不重复。另外,此处收入的学者,其个别身份具有从殖民批评向后殖民批评过渡的双重性。后面的“西方后殖民批评推荐读物”一章中,也可以看到类似现象。

特邀编辑,写过许多关于后殖民批评的文章,是《英语世界文学》(*World Literature Written in English*)编辑。

艾梅·赛萨尔(Aimé Césaire, 1913—) 出生于马提尼克岛,曾在巴黎受教育,在那里积极参与学生政治活动。他的叙事诗《返归故土》作为黑人文化传统认同运动早期的一个积极的声音,1948年被森戈尔收入文集。1955年他发表了《关于殖民主义的话语》,回到马提尼克岛后,曾任法兰西堡市市长,并成为法兰西国家议会议员。

弗朗兹·法侬(Frantz Fanon, 1925—1961) 出生于加勒比的马提尼克岛。在法国接受教育,起初学牙医,后来转学精神病学,1951年在里昂完成学位论文。在这一时期他写了三部剧本并编辑了名为《达姆,达姆》(*Tam, Tam*)的学生杂志。他的第一本书《黑皮肤,白面具》(*Peau Noire, Masques Blancs*)于1952年出版(1967年以“*Black Skin, White Masks*”出版英文版)。1953年被委任为阿尔及尔的布里达·日宛维(Brida Joinville)医院院长。自1956年开始投身阿尔及利亚独立斗争。1959年他写了《阿尔及利亚革命胜利之年》(*L'An V de la révolution algérienne*),初在巴黎出版。但第一版问世后很快遭禁,后来以英文版“*A Dying Colonialism*”,(1965)(《行将灭亡的殖民主义》)再版,最后又以“*Sociologie d'une révolution*”,(1968)(《革命社会学》)再出法文版。《世上的不幸者》出版于1961年,1965年该书被译成英文,以“*The Wretched of the Earth*”(《世上的不幸者》)为书名。1961年,他因白血病死于他称之为“私刑之国”的美国。

小亨利·路易斯·盖茨(Henry Louis Gates Jr, 1950—) 哈佛大学英语文学教授,美国非洲裔研究(Afro-American Studies)教授。他是《诺顿美国非洲裔文学选集》的编辑。出生于西弗吉尼亚州的皮德蒙(Piedmont)。1968年进西弗吉尼亚州波托马克州立学院,准备实现其孩提时代立志从医之梦,但是,由于受一位他所崇拜的教师的影响,他的兴趣转向文学。他撰写和编辑了关于黑人文化的大量重要著作,其中包括《黑人文学与文学理论》、《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》与《喻指游戏:美国非洲裔文学批评理论》。

蓓尔·赫珂丝(Bell Hooks, 1952—) 纽约城市学院杰出的英语教授,出生于美国肯塔基州的霍卜金斯维尔,是家中的七兄妹之

一,成长于美国南方黑人劳动阶级基督教文化氛围中。在桑塔·克鲁兹加利福尼亚大学获博士学位,曾执教于耶鲁大学和奥伯林学院。她写了大量关于种族、性别和文化问题的书和文章,其中包括《黑色的外表:种族与再表述》(*Black Looks: Race and Representation*, 伦敦:特恩让得出版社,1992),以及《女性主义理论:从边缘走向中心》。随着她的新著——两本研究大众文化和教育学的论文集《反叛文化:抵抗的再表述》和《越界的教学:教育作为实践自由的手段》(*Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, 伦敦:路特利支出版社,1994)的问世,连同她的一篇重要作品《平息怒火,结束种族主义》(*Killing Rage, Ending Racism*, 1995),她的富于挑战性的研究工作受到更为广泛的注意。

阿卜杜尔·简穆罕默德(Abdul JanMohamed, 1945—) 伯克利加利福尼亚大学英语副教授。出生于肯尼亚,在肯尼亚和美国接受教育。他是《文化批评》(*Cultural Critique*)的发起人之一,任副主编。他写过大量关于后殖民问题的文章。主要著作有《善恶二元论的美学:殖民非洲的文学政治》,以及与大卫·劳埃德合作的《少数族话语的实质与语境》。他对理查德·赖特的文化政治立场,以及知识分子和殖民主体的表现进行了广泛的研究。

大卫·劳埃德(David Lloyd, 1955—) 伯克利加利福尼亚大学英语教授。生于都柏林,在都柏林和贝尔法斯特接受教育,1977年在剑桥皇家学院获学士学位,1982年在该校获博士学位。1983—1993年在伯克利加利福尼亚大学英语系任助理教授和副教授,1993年晋升为教授。目前在圣迭戈加州大学文学系任客座教授。他著有《民族主义与少数族文学》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1987)、《异常的状态:爱尔兰写作及后殖民时期》,并与阿卜杜尔·简穆罕默德合编了《少数族话语的本质和语境》(牛津:牛津大学出版社,1990)。目前正致力于爱尔兰整体研究和现代爱尔兰民族情感的培养工作,同时研究美学和政治。

爱德华·W. 赛义德(Edward W. Said, 1935—) 纽约哥伦比亚大学人文学科旧自治领研究基金会教授,出身于巴勒斯坦信奉基督教的阿拉伯人家庭,最早在埃及读书(他的家庭在1948年以色

列阿拉伯战争后迁到埃及),后来到美国接受教育。在美国,他一直为巴勒斯坦事业积极活动。他或许是当代后殖民研究最有影响的人物(并常被认为开创了这一领域)。他的主要著作有《东方主义》、《巴勒斯坦问题》、《世界、文本及批评家》(1983,伦敦:费泊-费泊出版社,1984年再版)、《论伊斯兰教》、《最后的天空之后:巴勒斯坦人的生活》(*After the Last Sky: Palestinian Lives*,纽约:万神殿出版社,1986)、《文化与帝国主义》及《知识分子再表述》(*Representations of the Intellectual*,伦敦:文特基出版社,1994)。

加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak,1942—) 纽约哥伦比亚大学人文学科阿瓦伦(Avalon)教授。出身于孟加拉地区印度人名门,早年在印度接受教育,20世纪60年代初到美国读研究生。自从翻译了雅克·德里达的《论文字学》之后,她渐渐成为当代后殖民研究和文化研究方面的领袖人物。她的著作有《在他者的世界:文化政治学论文集》、《后殖民批评家》(*The Post-Colonial Critic*,1990)以及《在局外的教学机器中》。她的数篇论题广泛的重要论文最近收入《斯皮瓦克读本》(*The Spivak Reader*,纽约与伦敦:路特利支出版社,1996)。

海伦·蒂芬(Helen Tiffin,1947? —) 执教于澳大利亚昆士兰大学。她和比尔·阿什克罗夫特、加瑞思·格瑞费思三人合作撰写了颇有影响的研究论著《帝国的回述:后殖民文学的理论与实践》。她与伊安·亚当一道合编了《超越最后一个“后”:后殖民主义和后现代主义》。近期她又与阿什克罗夫特和格瑞费思一起合编了《后殖民研究读本》(*The Post-Colonial Studies Reader*,1995)。

毛荣运译 刘须明校

西方后殖民批评推荐读物

多种取向

讨论后殖民定义的文章有：夸姆·安托尼·阿皮亚赫的《后现代主义中的“后”是后殖民中的“后”吗》，载《批评探索》（1991年第17期，第336—357页）。维介·米什拉与鲍伯·霍吉的《什么是后殖民主义？》载《文本实践》（1991年第3期，总5期，第399—414页）。安妮·麦克林托克的《进步的天使：“后殖民主义”这一术语的失误》，文载《社会文本》（1992年第31—32期，第1—15页）。艾拉·肖哈特的《关于“后殖民”的笔记》（‘Notes on the “Post-colonial”’），载《社会文本》（1992年第2期，总31期，第89—113页）。海伦·蒂芬的《后殖民主义、后现代主义和后殖民史的修复》（‘Postcolonialism, Post-modernism and the Rehabilitation of Post-Colonial History’），载《英联邦文学期刊》（*Journal of Commonwealth Literature*, 1988年第1期，总23期，第169—181页）。艾贾兹·阿赫默德的《文学后殖民性的政治》，载《种族与阶级》（1995年第3期，总36期，第1—20页），此文是一篇激烈的政治性评论。关于时期划分和进展情况，可参见例如该卷中霍米·巴巴的《“种族”、时间与现代性的修订》（‘“Race”, Time and the Revision of Modernity’）。有关围绕理论和语言问题的争论，参见乔伊斯·A. 乔伊斯、小亨利·路易斯·盖茨以及休斯顿·贝克在《讨论纪要：黑人经典：重建美国黑人文学批评》，载《新文学史》（1987年第2期，总18期，第333—384页）。关于在后殖民批评中使用和滥用文化的问题，参见阿利夫·德里克的《作为霸权意识形态的文化主义和解放实践》，载阿卜杜尔·简穆罕默德和大卫·劳埃德编《少数族话语的本质和语境》（第394—431页）。关于后殖民主义与后现代主义的关系，参见西蒙·杜林的文章《后现代

主义或后殖民主义现状》，载托马斯·多切蒂编《后现代主义读本》（第448—462页）。在许多这方面的论著中，有伊安·亚当和海伦·蒂芬编的《超越最后一个“后”：后殖民主义和后现代主义》，比尔·阿什克罗夫特、加瑞思·格瑞费思以及海伦·蒂芬的《帝国的回述：后殖民文学的理论与实践》。

黑人文化传统认同

该词源出于法国殖民主义世界，因此，许多关于这方面的原始材料和批评著作仍然是法文的。但是，一些重要著作也可以见到英译本。虽然，莉莉安·凯斯特卢特的详尽专著《用法语写作的黑人作家：黑人文化传统认同运动文学史》的法文原版出版于20世纪60年代，但是，现在仍不失为这方面的一本论题广泛的介绍性读物。可为学生提供有用的背景知识的另一本由法语译成英语的书是克劳德·沃斯埃的《现代非洲的文学和思想》。许多作品在更广泛的意义上讨论了非洲文学的著作，而且几乎所有这样的著作都对黑人文化传统认同运动做了一些评论。其中特别有用的是罗伯特·弗拉策在《西部非洲诗歌：一种批评的视野》中所作的评介。朱利奥·芬在《黑人文化传统认同运动的呼声》一书中，试图展示源于法国的这个运动与其在其他各处以及在非法语区域的发展之间的联系，然而读者必须注意，他的全部阐述都是充满火药味的。

黑人文化传统认同运动奠基者的某些著述尚未译成英语。如我们所看到的那样，人们可以读到赛萨尔的《关于殖民主义的话语》英文本，但是，这一译本直到1972年才出版，而且数量不多。可以说，他的诗作命运要好一些。他的叙事诗《返归故土》（哈芒兹沃斯：企鹅出版社，1969）由约翰·伯格（John Berger）和安·伯斯托克（Ann Bostock）翻译出版。此外，《艾梅·赛萨尔诗选》由克莱顿·埃施曼（Clayton Eshelman）与安奈特·史密斯（Annette Smith）译成英文，并在美国出版。森戈尔著述的英译本要远为少见，但是，让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）为他1948年的诗集所写的著名序言，可在S. W. 爱伦（S. W. Allen）的英译本《黑色的奥菲士》（*Black Or-*

pheus, 巴黎:现代非洲人出版社,1975)中读到。从弗朗兹·法依早期的著作《黑皮肤,白面具》的法文原版到《世上的不幸者》(1970),他的许多著述都是涉及黑人文化传统认同运动的辩论文字。关于这一时期及之后巴黎的学术流派,可参读旨在支持黑人文化传统认同运动的期刊《现代非洲人》上的文章。此可参见 V. Y. 姆丹贝的《秘密的演说:〈现代非洲人〉及他者政治 1947—1987》。操英语的非洲批评家没有多少反响,关于最典型的保持沉默的状况,参见依策齐尔·姆法利利的《非洲的形象》,或参见沃勒·索英卡的《神话、文学及非洲世界》。

属于后殖民批评框架的著述还见于克利斯托弗·米勒的《非洲人的理论:非洲法语区文学和人类学》。贝尼塔·帕瑞(Benita Parry)也从后殖民视角,对黑人文化传统认同运动做出了很有参考意义的评价。参见她的《抵抗理论/理论化抵抗或对本土主义的两种喝彩》(‘Resistance Theory/Theorising Resistance or Two Cheers for Nativism’),载弗朗西斯·巴克、彼得·胡尔姆和玛格利特·艾弗森编《殖民话语/后殖民理论》。

弗朗兹·法依

按照最初出版时间的先后,法依的主要著作有《黑皮肤,白面具》,1952年法文本初版,后来由查尔斯·赖姆·麦克曼译成英语,并由霍米·巴巴作序;《行将灭亡的殖民主义》(*A Dying Colonialism*)初版于1959年,后来由哈肯·恰弗利尔译成英文,并由爱道夫·吉利(Adolfo Gilly)作序(纽约:每月评论出版社出版,1965,1970年再次印刷);《世上的不幸者》初版于1961年,后来由康士坦茨·法林顿译成英语,并由让-保罗·萨特作序;《走向非洲革命》是作者死后出版的一本论文集,初版于1967年,以英语出版,哈肯·恰弗利尔译。伊曼努尔·汉森(Emmanuel Hansen)的人物简介《弗朗兹·法依:一位革命知识分子的画像》(‘Frantz Fanon: Portrait of a Revolutionary Intellectual’),载《变革》(1974年第46期,第25—36页)是一篇很好的入门读物。刘易斯·R. 戈尔顿、T. 迪宁

·夏伯利-怀亭(T. Denean Sharpley-Whiting)和雷内·T. 怀特(Renee T. White)编《法依:一种批评读本》是一本重要的新论文集。霍米·巴巴的《那黑人意欲如何?》,载《纪念法依,新结构》(1987年第1期,第121页)一书,该文对法依的人道主义观点进行了仔细分析。关于这方面的其他文献,可参见罗伯特·伯纳斯考尼(Robert Bernasconi)的文章《铸造绝境:法依为新人类提出的新人道主义》(‘Casting the Slough: Fanon’s New Humanism for a New Humanity’),载戈尔顿等编的《法依:一种批评读本》(第113—121页);赖维斯·R. 戈顿的《法依和欧洲人的危机:论哲学与人文科学》(*Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*,纽约与伦敦:路特利支出版社,1995);悉尼·J. 勒梅尔(Sidney J. Lemelle)的文章《文化存在的政治性:泛非主义、历史唯物主义和非洲中心论》(‘The Politics of Cultural Existence: Pan-Africanism, Historical Materialism and Afrocentricity’)载《种族与阶级》(1993年第1期,总35期,第93—112页)。法依有关启蒙的新人道主义评论在里查德·C. 昂沃尼伯(Richard C. Onwuanibe)的《评革命的人道主义:弗朗兹·法依》(*A Critique of Revolutionary Humanism; Frantz Fanon*,圣路易斯与密苏里:格林出版社,1983)一书中受到诘问,而赖维斯·R. 戈顿《法依和欧洲人的危机:论哲学与人文科学》则对法依的立场表示出更加赞同的态度。

关于作为心理学家的法依,哈森·阿布迪拉·布亨(Hussein Abdilahi Bulhan)《弗朗兹·法依:革命的心理学家》(‘Frantz Fanon: The Revolutionary Psychiatrist’)一文做了介绍,载《种族与阶级》(1980年第3期,总21期,第251—271页);乔克·麦克克洛赫(Jock McCulloch)《黑色的心灵,白色的产物:法依的临床心理学和社会理论》(*Black Soul, White Artifact: Fanon’s Clinical Psychology and Social Theory*,剑桥大学出版社,1983)一书做了更为深入的阐述。再晚些的论述有小斯坦莱·O. 盖恩斯(Stanley O. Gaines Jr.)的《杜波玛伊斯和法依的压迫心理学观点》(‘Perspectives of Du Bois and Fanon on the Psychology of Oppression’),载刘易斯·R. 戈尔顿等编《法依:一种批评读本》(第24—34页),以及

弗兰西斯·维吉斯(Francoise Verges)的《医治与解脱:法依的“非殖民化精神病治疗”方案》(‘To Cure and to Free: The Fanonian Project of “Decolonized Psychiatry”’),载《法依:一种批评读本》(第85—99页)。

关于妇女再表述问题之代表性的论述有:戈文·伯格奈的文章《谁是个戴面具的女人?或法依的〈黑皮肤,白面具〉中性别角色》,载《现代语言协会出版物》(1995年第1期,总第110期,第75—88页)。纳迪亚·爱利亚(Nadia Elia)的文章《强暴的女性:涌入禁区》(‘Violent Women: Surging into Forbidden Quarters’),载《法依:一种批评读本》(第163—169页)。爱迪·索夫兰特(Eddy Souffrant)的文章《揭开面纱:作为自由主义批评的女性》(‘To Conquer the Veil: Woman as Critique of Liberalism’),载《法依:一种批评读本》(第170—178页)。以及玛丽安·赫丝(Marianne Hirsch)和艾弗琳·弗克丝·卡勒编《女性主义中的冲突》(第326—348页)中的一篇更为广泛的评论《女性主义与差异:阿尔及利亚妇女作为妇女写作时的风险》(‘Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria’)。悉尼·J.勒梅尔在《文化存在的政治性:泛非主义、历史唯物主义和非洲中心论》中讨论了法依对泛非主义的立场。小亨利·路易斯·盖茨的《批判的法依主义》,载《批评探索》(1991年第17期,第457—470页),该文罗列了一大批当代理论家对法依的利用,谢德里克·罗宾逊的《弗朗兹·法依的借用》(‘The Appropriation of Frantz Fanon’),载《种族与阶级》(1993年第1期,总35期,第79—91页),该文对此做了更具批评性的阐述。

非洲和加勒比海地区英语世界的批评

来自非洲和加勒比海地区的许多操英语的批评家致力于文学和批评两种角色的工作。C. L. R. 詹姆斯的《薄荷巷》是加勒比海地区最早的英语小说,而他的自传性小说《超越疆界》则让人们领略到教育在创造一位善于批评的加勒比知识分子过程中所起的作用。他自己与英帝国主义的复杂关系在后来的加勒比批评家的著述中反映出

来,例如乔治·莱明的著作,可参见莱明的《离乡背井之乐趣》(*The Pleasures of Exile*,伦敦:迈克尔·约瑟夫出版社,1960)。另一个重要的声音就是威尔逊·哈里斯的声音,他早期的《传统、作家与社会》预示了他后来较为成熟的批评著作《孕育的空间:跨文化想像》的问世,A.里亚切和M.威廉姆斯的《激进的想像》对哈里斯做了评价。爱得华·卡玛渥·布拉思维特专心致志于加勒比社会复杂性的理论研究上,可见于他的《矛盾的预兆:加勒比海地区的文化多样性与文化交融》以及《历史的声音:加勒比海英语区诗歌中民族语汇的发展》。

围绕非洲文学问题产生了大量的批评论著。奥亚肯·欧沃墨叶拉的《20世纪非洲文学史》,可作为这方面的入门读物。阅读齐努瓦·阿切比的《希望与障碍:1965—1987 论文选》是了解他的批评工作的最佳途径。他的尼日利亚同胞沃勒·索英卡写了一本很重要的著作《神话、文学及非洲世界》。索英卡对欧洲文学理论的思考见于他的论文《批评家与社会:巴特、左翼及其他神话》(‘The Critic and Society: Barthes, Leftocracy and Other Mythologies’),载盖茨编《黑人文学与文学理论》。关于肯尼亚的尼古吉·瓦·松奥拒绝接受殖民教育以及拒绝将英语作为表达非洲文学的工具,参见《非殖民化的头脑:非洲文学中语言的政治》,还可以参见钦韦祖·昂伍切克瓦·杰米和依海朱克伍·马都布依克的《关于非洲文学的非殖民化》(*Towards the Decolonization of African Literature*,华盛顿特区:霍华德大学出版社,1983)。

爱德华·W. 赛义德

赛义德在后殖民问题方面的著作有:《东方主义》(伦敦:路特利支与克根·保罗出版社,1978),《巴勒斯坦问题》(伦敦:路特利支与克根·保罗出版社,1980),《论伊斯兰教:媒体和专家如何决定我们看其他世界的方式》(*Covering Islam: How the Media and Experts Determine How We See the Rest of the World*,伦敦:路特利支与克根·保罗出版社,1981),《在最后的天空之后:巴勒斯坦人的生活》,以及汇集了写于前10年间的重要论文集《文化与帝国主义》。尚未结

集的重要论文有:《差异的观念》,盖茨等编辑再版《“种族”、书写与差异》(第38—58页),以及《东方主义的再思考》,收入弗朗西斯·巴克等编《欧洲及其他者》(1985年第1卷,第14—27页)。

关于《东方主义》的方法论问题,丹尼斯·波特《〈东方主义〉及其问题》(‘*Orientalism and Its Problems*’)曾予以讨论,该文收入弗朗西斯·巴克等人编的《理论的政治》(第179—193页)。另外,可参考载于《文化的困境:20世纪的人种学、文学与艺术》(*The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*,坎布里其与马萨诸塞:哈佛大学出版社,1988第255—276页)的詹姆斯·克利福德(James Clifford)的论文《论〈东方主义〉》(‘*On Orientalism*’),以及《白人的神话:书写的历史与西方》(第119—140页)的罗伯特·扬的论文《令人迷惘的东方主义》(‘*Disorienting Orientalism*’)。关于将《东方主义》中殖民话语分析模式用于文学文本时的困难问题,丹尼斯·波特和巴特·穆尔-吉尔伯特(Bart Moore-Gilbert)在《书写印度,殖民话语分析再定位》(‘*Writing India, Reorienting Colonial Discourse Analysis*’)一文中进行的讨论,载巴特·穆尔-吉尔伯特等编《书写印度:印度的不列颠再表述 1757—1990》(*Writing India: British Representations of India 1757—1990*,曼彻斯特:曼彻斯特大学出版社,1996第1—29页)一书。在《批评的地势:法国和英国的东方主义》(*Critical Terrains: French and British Orientalisms*,伊萨卡与伦敦:康乃尔大学出版社)中,莉萨·洛维(Lisa Lowe)像丹尼斯·波特一样提出诘问:欧洲的殖民构成方式是否像赛义德在《东方主义》中设想的一样?并提供重要材料证明在殖民话语分析中必须对性别问题予以更多的关注。珍妮·米勒(Jane Miller)在《教唆:阅读与文化研究》(*Seduction: Studies in Reading and Culture*,伦敦:维拉戈出版社,1992)一书中,以及萨拉·米尔斯(Sara Mills)在《差异的话语:妇女游记与殖民主义分析》(*Discourses of Differences: An Analysis of Women’s Travel Writing and Colonialism*,伦敦与纽约:路特利支出版社,1993)一书中,她们都对赛义德对性别问题缺乏关注进行了讨论。莎拉·苏勒瑞《英帝国时期印度修辞学》(*The Rhetoric of English India*,伦敦与芝加哥:芝

加哥大学出版社,1992),对《东方主义》认为殖民的形式必然在话语和权力上确定无疑地表现出来这一观点(巴巴的早期论文中亦述及此点)提出质疑。迈克尔·斯普林克编的《爱德华·赛义德:批评读本》,是概括了赛义德的整个研究工作的重要论文集。在《后殖民理论:语境、实践与政治》(*Postcolonial Theory:Contexts,Practices,Politics*,伦敦:维索出版社,1977)中,帕特·穆尔-吉尔伯特用了很长的一章讨论赛义德的后殖民研究工作,以及当下对赛义德工作的辩论。艾贾兹·阿赫默德《理论思考:阶级、民族与文学》对赛义德的政治倾向进行了猛烈的抨击,约翰·麦肯齐在《东方主义:历史、理论及艺术》中,则从另一完全不同的角度(但同样猛烈地)也对之进行了抨击。

加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克

斯皮瓦克撰写了《在他者的世界:文化政治学论文集》(伦敦与纽约:梅森出版社,1987),《后殖民批评家:访谈录、策略与对话》(*The Post Colonial Critic:Interviews,Strategies,Dialogues*),该书由萨拉·哈拉西姆(Sarah Harasym)编辑出版(纽约与伦敦:路特利支出版社,1990),以及《在局外的教学机器中》。她翻译的墨哈斯维塔·德维(Mahasweta Devi)的短篇小说以《想像的地图》(*Imaginary Maps*,纽约与伦敦:路特利支出版社,1994)为书名出版。她的许多论题广泛的论文最近被多娜·兰德里(Donna Landry)和杰罗德·麦克林(Gerald MacLean)收入两人合编的《斯皮瓦克读本》。尚未结集的重要论文有:《三位女性的文本以及对帝国主义的批判》,载盖茨等编《“种族”、书写与差异》(第262—280页);《色姆尔的王妃》,载弗朗西斯·巴克等编的《欧洲及其他者》(1985年第1期,第128—151页);《帝国主义和性别差异》(‘Imperialism and the Sexual Difference’,1986)重刊于罗伯特·孔·戴维斯(Robert Con Davis)与罗伯特·施莱弗(Robert Schleifer)编《当代文学批评》(*Contemporary Literary Criticism*,哈罗:朗文,1989年第2版,第517—529页);《非主流阶层有发言权吗?》重刊于帕特里克·威廉姆斯与劳拉·丘拉·克里斯曼

等编的《殖民话语和后殖民理论读本》(第 66—111 页)。

罗伯特·扬在《白人的神话:书写的历史与西方》(第 157—213 页)一书的《斯皮瓦克:非殖民化与解构》(‘Spivak: Decolonization, Deconstruction’)一章,对斯皮瓦克工作做了最热情的介绍。贝尼塔·帕瑞的《当下殖民话语理论中的一些问题》(‘Problems with Current Theories of Colonial Discourse’)载《牛津文学评论》(1987 年第 1—2 期,总 9 期,第 27—58 页),该文向斯皮瓦克在反(新)殖民斗争中赋予(女性)知识分子特殊的角色提出了挑战。茨维坦·陶德洛夫的《“种族”、写作与文化》(‘“Race”, Writing and Culture’),载小亨利·路易斯·盖茨编的《“种族”、书写与差异》(第 370—380 页)一书,该文对斯皮瓦克的风格进行了批评,对其中的困难之处,伊恩·桑德斯(Ian Saunders)《论异族:解构后的解释》(‘On the Alien: Interpretation After Deconstruction’)一文进行了辩护,该文载里查德·弗莱德曼(Richard Freedman)和劳埃德·莱因哈特(Lloyd Reinhardt)编《论文学理论与哲学:在学科交叉中相遇》(On Literary Theory and Philosophy: A Cross Disciplinary Encounter, 贝辛斯托克:麦克米兰,1991,第 41—58 页)。罗伯特·孔·戴维斯和大卫·S. 格罗斯(David S. Gross)《加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克和非主流的社会思潮》(‘Gayatri Chakravotry Spivak and the Ethos of the Subaltern’)一文对斯皮瓦克的政治和学术道德观给予了赞同性分析,载 J. S. 鲍姆林(J. S. Baumlin)和 T. F. 鲍姆林(T. F. Baumlin)编《社会思潮:修辞和批评理论新论文集》(Ethos: New Essays in Rhetorical and Critical Theory, 达拉斯:南循道宗大学出版社,1994,第 65—89 页)。更具反对意见的论述参见里查德·弗莱德曼与谢墨斯·米勒(Seamus Miller)的《解构和批评实践:加亚特里·斯皮瓦克论〈序幕〉》(‘Deconstruction and Critical Practice: Gayatri Spivak on *The Prelude*’),载里查德·弗莱德曼和劳埃德·莱因哈特编《论文学理论与哲学:在学科交叉中相遇》(第 1—40 页)。在斯皮瓦克对待激进的女性主义理论方面所出现的某些问题之批评,参见西尔维亚·坦德西亚兹(Silvia Tandeciarz)的《读加亚特里·斯皮瓦克的〈世界格局中的法国女性主义〉:一个有待解决的理论问题》(‘Read-

ing Gayatri Spivak's "French Feminism in an International Frame": A Problem for Theory'), 载《性别》(*Genders*, 1991 年第 10 期, 第 75—90 页)。在《后殖民理论: 语境、实践与政治》中, 帕特·穆尔-吉尔伯特用了很长的一章讨论了斯皮瓦克的工作及当下有关她的工作的辩论。

霍米·K. 巴巴

霍米·巴巴写了许多有影响的论文, 其中最重要的已收入《文化的定位》。他还为弗朗兹·法依的《黑皮肤, 白面具》写了题为《纪念法依》的重要序言(参见《黑皮肤, 白面具》), 并编辑了《民族与叙事》。值得重视但尚未结集的论文有:《他者的问题: 差异、歧视及殖民主义话语》, 载弗朗西斯·巴克等编的《理论的政治》(第 148—172 页);《再表述与殖民文本》('Representation and the Colonial Text') 载弗兰克·格洛弗史密斯(Frank Gloversmith)编《阅读理论》(*The Theory of Reading*, 布赖顿: 哈维斯特出版社, 1984, 第 93—122 页); 以及《第三空间》('The Third Space') 载乔纳森·拉瑟福德(Jonathon Rutherford)编《认同: 社群、文化与差异》(*Identity: Community, Culture, Difference*, 伦敦: 劳伦斯与维沙特出版社, 1990, 第 207—221 页)。更为晚些的文章有《日复一日……与法依一道》('Day by Day... with Frantz Fanon'), 载爱伦·里德(Alan Read)编《黑色的事实: 弗朗兹·法依与视觉再表述》(*The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, 伦敦: 当代艺术学院出版社, 1996, 第 186—205 页);《再次从我的书库中拿出……》('Unpacking My Library... Again') 载伊恩·钱伯斯(Iain Chambers)与利迪亚·柯提(Lidia Curti)编的《后殖民问题: 共同的天空, 不同的视域》(*The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, 伦敦与纽约: 路特利支出版社, 1996, 第 199—211 页);《焦虑的民族: 恐慌的国家》('Anxious Nations: Nervous States') 载琼·库普杰克(Joan Copjec)主编《假设主体》(*Supposing the Subject*, 伦敦: 维索出版社 1994, 第 201—217 页)。加里·霍尔(Gary Hall)和西门·沃瑟姆(Si-

mon Wortham)最近发表了一篇题为《对权威的再思考》(‘Rethinking the Authority’)的巴巴访谈录,载《安吉拉其》(*Angelaki*, 1996年第2期,总2期,第59—64页)。

批评界对巴巴研究的反响一直各异。或许最具肯定性的评价来自罗伯特·扬的《巴巴的矛盾性》(‘The Ambivalence of Bhabha’),载《白人的神话:书写的历史与西方》(第141—156页)。扬在最近一本题为《殖民欲望:理论、文化和种族的杂糅性》(伦敦与纽约:路特利支出版社,1995)书中,这样的评价随处可见。在《善恶二元论的比喻系统:殖民主义者文学中种族差异的作用》一文中,阿卜杜尔·简穆罕默德指责巴巴没有充分体验殖民压迫下的物质语境和殖民压迫的现实,以及他忽略了殖民者与被殖民者精神经济结构方面的关键区别,载盖茨编的《“种族”、书写与差异》(第78—106页)。安妮·麦克林托克在《女性物神崇拜的回归和男性生殖器形象小说》(‘The Return of Female Fetishism and the Fiction of the Phallus’)一文就巴巴没有对性别问题给予足够的关注做了讨论,该文载于《新结构》(1993年春季刊,总19期,第1—22页),这也是克里斯汀·霍姆伦德(Christine Holmlund)的《取代差异局限:在爱德华·赛义德和霍米·巴巴的理论模式中和玛格丽特·杜勒斯的实验性影片中的性别、种族和殖民主义问题》(‘Displacing the Limits of Difference: Gender, Race, and Colonialism in Edward Said and Homi Bhabha’s Theoretical Models and Marguerite Duras’s Experimental Films’)一文的论题,载《电影与影像评论季刊》(*Quarterly Review of Film and Video*, 1991年第1—3期,总13期,第1—22页)。在《当下殖民话语理论的一些问题》一文中,贝尼塔·帕瑞对巴巴把话语作为反(新)殖民主义的方式提出质疑,载《牛津文学评论》(1987年第1—2期,总29期,第27—58页)。她并且把同一主题运用于另一篇文章:《我们时代的迹象:对霍米·巴巴的〈文化的定位〉的讨论》(‘Signs of Our Times: Discussion of Homi Bhabha’s *Location of Culture*’),该文载于《第三文本》(*Third Text*, 1994年第28—9期,第1—24页)。另可参读安妮亚·卢墨芭(Ania Loomba)的《步入“第三世界”上流社会》(‘Overworlding the “Third World”’, 1991),载帕特里克·维

廉姆斯和劳拉·克里斯曼主编《殖民话语和后殖民理论读本》(第305—323页)。艾贾兹·阿赫默德的《理论思考:阶级、民族与文学》和阿利夫·德里克的《后殖民氛围:全球资本主义时代的第三世界批评》,这两篇文章都对巴巴的政治观进行了猛烈抨击,这两篇文章载《批评探索》(1994年冬季刊,总20期,第329—356页)。尼尔·拉扎勒斯(Neil Lazarus)在《拒绝非殖民化:法依、民族主义以及当代殖民话语理论的再表述问题》(‘Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism and the Problematic of Representation in Current Theories of Colonial Discourse’)一文中,向巴巴对法依的(误)读发表了言辞激烈的批评,该文章载《非洲文学研究》(*Research in African Literature*, 1993年第2期,总24期,第69—98页)。另可参读谢德里克·罗宾逊的文章《弗朗兹·法依的借用》,载《种族与阶级》(1993年第1期,总35期,第79—91页)。在《后殖民理论:语境、实践和政治》中,帕特·穆尔-吉尔伯特用了很长的一章讨论了巴巴的研究工作以及目前由此引起的辩论。

英联邦文学研究

首次提出把英联邦文学作为一个明确的学科分支的是 A. L. 麦克劳伊德(A. L. McCleod)的《英联邦作家:英联邦文学介绍》(*The Commonwealth Pen: An Introduction to the Literature of the British Commonwealth*, 伊萨卡:康乃尔大学出版社,1961)。这一分支学科在20世纪60年代迅速发展。例如,在英国,利兹大学和肯特大学都开出了英联邦文学的课程。由约翰·普雷斯(John Press)执笔为利兹大学的一个学术会议写了记录汇编《英联邦文学:共同文化中的统一与差异》(*Commonwealth Literature: Unity and Diversity in a Common Culture*, 伦敦:海涅曼出版社,1965),这个汇编基本上为下一个十年树立了批评的范例。它的基本精神明显是“大不列颠中心论的”(Britocentric),一般的见解是,英联邦新文学是英国文学这个主流的一些支流,因而应当以同样的(被称为“普遍的”)标准衡量之。后来的文本,例如 K. L. 古德温(Goodwin)的《民族认同》(*National Identi-*

ty, 伦敦: 海涅曼出版社, 1970), 威廉·沃尔什(William Walsh)的《多重的声音: 英联邦文学研究》(*A Manifold Voice: Studies in Commonwealth Literature*, 伦敦: 恰吐与温达斯出版社, 1970)和《英联邦文学》(*Commonwealth Literature*, 牛津: 牛津大学出版社, 1973), 以及威廉·纽(William New)的《在多个世界中》(*Among Worlds*, 1975)基本上都以同样的标准巩固了这一领域。到了20世纪70年代中期, 反对这种模式的现象日益增多。以英国为标准衡量新文学的这一做法, 越来越被视作是在新殖民时代重新铭记传统的文化权威方式。民族主义的批评家还指出, 以英国为核心抑制了各种地方民族传统的发展——它们既具创造性又具批判性——也抑制了与其他有用的领域的发展, 例如与美国文学, 或英语世界之外的其他类型文学的比较。许多这类反对意见被收录在赫纳·梅斯-吉利奈克编的《英联邦文学和现代世界》(*Commonwealth Literature and the Modern World*, 布鲁塞尔: 迪笛尔出版社, 1975)和迪特尔·瑞蒙斯施奈达的《英联邦文学史及其编纂史》。该书说明英联邦文学研究在其形式上, 已越来越趋于理论化。书中还可看到“英联邦”和“后殖民”两术语的互用情况。安娜·拉瑟福德编的《从英联邦到后殖民》一书正说明了这两个术语使用的过渡情况。赛义德也就此问题写过一篇重要的论文。英联邦文学研究与后殖民批评之间的连续性, 大概主要由基于前“白人领地”的批评家予以强调。比尔·阿什克罗夫特、加瑞思·格瑞费思和海伦·蒂芬既在总体上为后殖民批评提供了极其重要的文本, 又提供了他们自己的与英联邦文学研究有关联的作品。请参见他们自己编的《帝国的回述: 后殖民文学的理论与实践》中著名的论文《殖民的移民者》(‘The Settler Colonies’)。黛安娜·布莱顿和海伦·蒂芬在《非殖民化小说》(*Decolonising Fictions*, 芒德尔斯特赖普: 丹吉罗出版社, 1993)中, 对这样的联系做了进一步的讨论。

看到英联邦文学研究与后殖民批评之间呈现了一条分明的界线, 其他批评家更加持怀疑态度。请参见例如霍米·巴巴的论文《再表述与殖民文本》, 载弗兰克·格洛弗史密斯编的《阅读理论》, 还可以参见艾兹兹·阿赫默德的《理论思考: 阶级、民族与文学》。参较赛尔曼·拉什迪持反对意见的评论《英联邦文学不存在》(‘Common-

wealth Literature Does Not Exist'),载《想像的家园:文论与批评 1981—1991》(*Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981—1991*,哈芒兹沃斯:格兰塔出版社,1992)。

妇女及女性主义后殖民批评

米歇尔·巴勒特(Michèle Barrett)和玛莉·麦克金托什(Mary McIntosh)的《种族中心主义与社会主义女性主义理论》('Ethnocentrism and Socialist-Feminist Theory'),载《女性主义评论》(1985年第20期,第23—47页),该文引起来自四个方面的论争,即哈密迪·卡其(Hamidi Kazi)、休·里斯(Sue Lees)、海迪·萨菲娅·米尔萨(Heidi Safia Mirza)与卡洛琳·拉曼扎努格鲁(Caroline Ramazanoglu)。她们的文章标题为《反馈:女性主义与种族主义——对米歇尔·巴勒特与玛莉·麦克金托什文章的回应》('Feedback: Feminism and Racism-Response to Michèle Barrett and Mary McIntosh'),载《女性主义评论》(1986年第22期,第83—105页)。库-库·芭维纳尼(Kum-kum Bhavnani)和玛格莉特·科索恩(Margaret Coulson)的《改革中的社会主义女性主义:种族主义的挑战》('Transforming Socialist-Feminism: The Challenge of Racism')是对以上批评的补充和扩展,载《女性主义评论》(1986年第23期,第81—92页)。钱德拉·陶尔派德·莫罕蒂的论文《在西方人的关注下:女性主义者的学术与殖民话语》,斯皮瓦克的《国际格局中的法国女性主义》,载《耶鲁法国研究》,这两篇论述是该专题的重要论文。最近独立成册的研究,包括罗拉·唐纳尔森的《使女性主义非殖民化:种族、性别及帝国的建构》(*Decolonizing Feminism: Race, Gender and Empire Building*,查普尔·希尔:北卡罗莱纳出版社,1992),朱莉娅·V.艾波丽的《差异的起点:女性主义批评、本土妇女作品与后殖民理论》,柯尔斯滕·豪斯特·彼得森(Kirsten Holst Petersen)和安娜·拉瑟福德编的《双重殖民:殖民及后殖民女性作品》(*A Double Colonization: Colonial and Post-colonial Women's Writing*,芒德尔斯特赖普:丹吉罗出版社,1986),以及雷叶斯瓦瑞·桑德·雷简

(Rajeswari Sunder Rajan)的《真实的和想像中的妇女:性别、文化和后殖民主义》(*Real and Imagined Women: Gender, Culture and Post-colonialism*, 伦敦:路特利出版社,1993)。

蓓尔·赫珂丝一直仰赖一些激进的出版社出版她的某些著作,路特利出版社1994年推出的两本论文集,证明了她作为一个文化批评家正在不断上升的地位。这两本书是:《反叛文化:抵抗的再表述》和《越界的教学:教育作为实践自由的手段》。她的最重要的著作包括《难道我不是女人:黑人妇女和女性主义》(伦敦:普鲁特出版社,1982)、《黑色的外表:种族与再表述》、《女性主义理论:从边缘走向中心》、《反驳:思考中的女性主义者与思考中的黑人》、《渴望:种族、性别与文化政治学》。赫珂丝以与当代思想家的对话以及她本人的研究工作著称。这方面的研究论著有她与科尔奈尔·威斯特合著的文集《共餐:反叛的黑人知识分子生活》(*Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*, 波士顿:马萨诸塞南方出版社,1991)。虽然,对赫珂丝的批评很少,但是,她的研究冲击了后殖民理论的一系列中心问题,特别是围绕种族、阶级和性别之间复杂的相互作用方面的问题。赫珂丝的许多论文都带有很强的自传性成分。莎拉·苏勒瑞《深肤色的女人:女性主义和后殖民状况》一文讨论了个人历史问题融入政治和理论所产生的问题,载帕特里克·威廉姆斯和劳拉·克里斯曼编《殖民话语和后殖民理论读本》(第244—56页)。赫珂丝曾被指责巩固了她欲揭露的等级制度,而莎拉·苏勒瑞则重提了这种批评,这也是玛莉·约翰(Mary John)《在西方知识分子界的后殖民女性主义者:人类学家和本土的被调查者》(‘Postcolonial Feminists in the Western Intellectual Field: Anthropologists and Native Informants’)一文更为广泛讨论的问题,载《铭文》(*Inscriptions*, 1989年第5期,第49—74页)。克图·卡特拉克的文章《文化的殖民消解:谈关于后殖民女性文本的一种理论》也涉及此问题,该文载《现代小说研究》(1989年第1期,总35期,第157—179页)。赫珂丝与玛莉·奇尔德丝之间的对话《关于种族和阶级的一次对话》和艾弗琳·弗克丝·卡勒编的《女性主义冲突》(第60—81页)是一次重要的各抒己见的谈话,在这次谈话中,拒绝解决个人与专业话语之间的“矛盾”态

度得到维护。让·弗兰可(Jean Franco)的文章《超越种族中心主义:性别、权力与第三世界知识阶层》(‘Beyond Ethnocentrism: Gender, Power and the Third World Intelligentsia’)和劳伦斯·格罗斯伯格(Lawrence Grossberg)编《马克思主义与文化诠释》(*Marxism and the Interpretation of Culture*, 贝辛斯托克:麦克米兰,1988,第503—515页)是关于这场辩论的宝贵文献。克利福德·L.斯坦普斯(Clifford L. Staples)在《白人男性的认知方式》(‘White Male Ways of Knowing’)中对蓓尔·赫珂丝的研究工作进行了有深度的论述,载《后现代文化》(1992年第2期,第1—33页)。

少数族话语和内部殖民主义

为简穆罕默德和劳埃德的研究工作带来“少数族”概念的两种关键文本是,吉尔斯·德勒兹和费利克斯·加塔利的《卡夫卡:论一种少数族文学》;路易斯·A.伦策(Louis A. Renza)的《“一只白鹭”及少数族文学问题》(‘A White Heron’ and the Question of Minor Literature, 麦迪逊:威斯康星大学出版社,1984)。首次由列宁在《俄罗斯帝国主义的发展》(*The Development of Capitalism in Russia*)中详细论证的“内部殖民主义”概念,在《内部殖民主义:1935—1966年大不列颠民族发展中的凯尔特边缘》中得以最著名的阐述。简穆罕默德和劳埃德的研究形成了后殖民问题的两条研究路径的会聚。他们各自都写了许多关于非洲和爱尔兰的重要文章后,又共同合著了《少数族话语的本质和语境》。简穆罕默德写了《善恶二元论的美学:殖民非洲的文学政治》。他在《善恶二元论的比喻系统:殖民主义者文学中种族差异的作用》一文中扩展了关于殖民者与被殖民者之间的这种善恶二元论的区分法,该文载小亨利·路易斯·盖茨编的《“种族”、书写与差异》(第79—106页)。大卫·劳埃德继写了关于19世纪凯尔特复兴运动的研究著作《民族主义和少数族文学:詹姆斯·克拉伦斯·曼根与爱尔兰文化民族主义的兴起》(*Nationalism and Minor Literature: James Clarence Mangan and the Emergence of Irish Cultural*

Nationalism, 伯克利:加利福尼亚大学出版社,1987)之后,又推出了对现代爱尔兰人身份进行了远为广泛的分析并且与后殖民理论接轨的《异常状态:爱尔兰写作及后殖民时期》。他的论文《在困境中写作:症结、民族主义与殖主体》预示了这一变化,该论文载《现代小说研究》(1989年第1期,总35期,第71—86页)。劳埃德和简穆罕默德在收入《少数族话语的本质和语境》文集之自己的论文中,追求他们各自独立却又相互关联的兴趣。两人都关注“少数族”的典范人物,欧洲或美国非洲裔。简穆罕默德在论文《在少数族话语中作为肯定形式的否定之否定:理查德·赖特作为主体的建构》(第102—123页)中,研究了教育与经验之间的紧张关系,而劳埃德在《热内的家系:欧洲少数族及经典的终结》(第369—393页)一文中研究了让·热内的反人道主义。尔后的工作反映了他们对经典的批评意见相融合,也反映了他们对身份的建构和知识分子作用的关注。劳埃德在论文《关于种族的再表述》表述了差异问题高于身份的观点,载罗伯特·扬编的《牛津文学评论,新殖民主义》(1991年第13期,第62—94页)。《种族文化、少数族话语与国家》一文对“少数族话语”的概念做了批评性评价,载弗朗西斯·巴克、彼得·胡尔姆和玛格利特·艾弗森编《殖民话语/后殖民理论》(第220—238页)。简穆罕默德在《无世界之世俗,无家园之为家:对镜照边缘之知识分子的界定》一文中区分了各种类型的知识分子,载杰西卡·穆恩斯和吉塔·雷简编《文化研究读本:历史、理论与实践》(第442—462页)。《少数族话语的本质和语境》一书中的三篇论文以批判的态度切入论题:阿利夫·德里克的《作为霸权意识形态的文化主义和解放实践》(第349—431页)、西尔维亚·怀因特的《论发人深省的话语:“少数族”文学批评及对立面》(第432—469页)以及小亨利·盖茨的《权威、(白人)权力以及(黑人)批评家:对于我来说都是难以理解的》(第72—101页)。科尔奈尔·威斯特特的文章《少数族话语和经典结构的缺陷》集中讨论了以文学作为文化形式的问题,载杰西卡·穆恩斯和吉塔·雷简编《文化研究读本:历史、理论与实践》(第413—419页)。

雄居广大的美国非洲裔批评领域之巅的是 W. E. B. 杜波依斯。

他一生的著作既多又广。大卫·拉弗林·刘易斯(David Lavering Lewis)编的《W. E. B. 杜波依斯读本》(*W. E. B. Du Bois: A Reader*, 1995, 纽约:亨利·浩特出版公司)对这些各异的著作做了很好的介绍。一本被杜波依斯本人赞为表现了美国非洲裔风范的“划时代”的好书,是梅尔维尔·赫斯克维茨(Melville Herskovits)的《黑人历史的神话》(*The Myth of the Negro Past*, 1941, 波士顿:纽比肯出版社, 1990)。更多的文学研究讨论了哈莱姆文艺复兴。奈森·哈根斯的《哈莱姆文艺复兴》提供了概况介绍。在小休斯顿·A. 贝克的《现代主义与哈莱姆文艺复兴》和詹姆斯·D. 琼的《邪恶的现代主义:黑色的哈莱姆及文学想像》中,可读到对当年哈莱姆情景的更具挑战性的探索。C. 戴维斯和盖茨编的《奴隶的叙事》对早期奴隶的叙述进行了分析和介绍。盖茨在该书中展示的内容后来又收进他的专著《作为喻指游戏:美国非洲裔文学批评理论》的一篇文章中,题为:《有声读物的转喻》(‘The Trope of the Talking Book’)。该专著所研究的内容显示了盖茨本人在他的研究中也运用了能指,因为,本文集收入了他更加详细论述的论文,即那篇《黑中之黑》(‘The Blackness of Blackness’)。该文原收入盖茨早期编辑的文集《黑人文学与文学理论》。这篇关于能指的研究也出现于盖茨的《黑色的形象:词语、符号与“种族”的自我》。这本书也对文学理论和黑人传统进行了更广泛的讨论。然而,盖茨的研究不可避免地一定程度上有重复现象,因为,他的总体规划没有什么改变,他的努力一直局限于基本主题。当他从较严密的理论问题退后一步后,他写了带有自传性的《有色人》。保罗·吉尔罗在其《黑色的大西洋:现代性与双重意识》中,对美国非洲裔文学传统提出了一系列引人入胜的问题。

反调之声

对后殖民批评的大多数批评意见大致来自以下同一话语领域。下列文献即是其中的一些。维介·米什拉和鲍伯·霍吉的文章《什么是后殖民主义?》对这个提法的政治位置和含义问题提出质疑,载《文

本实践》(第 399—414 页);可对比艾贾慈·阿赫默德的文章《文学后殖民性的政治》,载《种族与阶级》(1995 年第 3 期,总 36 期,第 1—20 页),以及他的《理论思考:阶级、民族与文学》。他们都特别认为后殖民理论在导向作用上属于右翼,一如阿利夫·德里克在其《后殖民氛围:全球资本主义时代的第三世界批评》一文观点,载《批评探索》。关于这些问题的较为审慎的分析,包括关于时期划分的一些重要论述,见于艾拉·肖哈特的文章《关于“后殖民”的笔记》,载《社会文本》(1992 年春季卷,总 31—32 期,第 99—133 页),也可以见于安妮·麦克林托克的文章《进步的天使:“后殖民主义”这一术语的失误》,载《社会文本》(1992 年春季卷,总 31—32 期,第 1—15 页)。在迪皮卡·巴瑞(Deepika Bahri)的《又有那种感觉:什么是后殖民主义?》(‘Once More With Feeling: What is Postcolonialism?’)一文中,如同关于“后殖民”这一提法的恰切地理范围的问题一样,时期界分成为该文的中心论题,载《埃里厄尔》(1995 年第 1 期,总 26 期,第 51—82 页)。关于前一问题的讨论亦见于帕特里克·威廉姆斯和劳拉·克里斯曼编的《殖民话语和后殖民理论读本》(第 1—20 页)的序言,也见于彼得·胡尔姆的论文《包括美国》,载《埃里厄尔》(第 117—123 页)。斯图亚特·霍尔在《“后殖民”发生于何时?在极限上的思考》(“When was the ‘Post-Colonial’? Thinking at the Limit”)中,对这些评论做了很有用的述评,载伊恩·钱伯斯和利迪亚·柯提编的《后殖民问题:共同的天空,不同的视域》(第 242—260 页)。斯蒂芬·斯莱蒙和海伦·蒂芬编的《欧洲之后:批评理论和后殖民书写》一书,对赛义德、斯皮瓦克和巴巴等人在很大程度上借用欧洲中心主义理论提出质疑。帕特里克·威廉姆斯在《“不知家在何方?”:后殖民研究的未来》一文中,对后殖民批评当前的展望进行了评估,该文载《瓦萨费里》(1996 年春季卷,总 23 期,第 3—6 页)。

许多特别针对后殖民理论的重要批评来自这个话语场域的外部。彼得·康拉德《愚者的帝国》一文从与阿赫默德和德里克相反的政治立场,对后殖民理论的政治性做了尖锐的批评,载《观察家》(1993 年 2 月 7 日,第 55 页)。卢赛尔·雅克比《边缘的复归:后殖民

理论的困境》一文展开了类似的攻势,并对后殖民理论家的跨学科能力提出质疑,载《混合语期刊》(1995年第9—10月合刊,第30—37页)。或许在这两个方面最具实质性的批判来自另一位历史学家约翰·麦肯齐的作品《东方主义:历史、理论及艺术》,像卢赛尔·雅克比一样,麦肯齐也批判了后殖民理论在人们印象中的那种晦涩的表达风格。

杨乃乔、毛荣运、刘须明译 杨乃乔校

后 记

乐黛云教授和温儒敏教授要我把三位英国学者编著的《后殖民批评》一书翻译为汉语读本，我欣然从命。

我记得，在北大出版社总编室，温儒敏教授给我提了几条基本的翻译要求，其中一条就是本书必须由少数人翻译完成，以便使全书的术语概念、语言风格与理论读解与内在的翻译理念上求得一致。对此我也欣然从命。于是我邀请毛荣运教授和刘须明教授作为合作伙伴，共同投入本书的翻译工作。有趣的是，当时毛荣运教授正要启程赴美国，刘须明教授正在英国，而我也将在香港与美国两地访学一年；实际上，我们的具体翻译工作是在境外三方异地展开的。后现代的高科技工业文明使地球空间缩小，因特网成为我们在翻译理念上求得一致性之便捷而有效的对话通道，由于我们的翻译操作和最后定稿全部是在网上无数次反复的讨论与商榷中运作的，我在网上的 16 兆信箱居然被三方反复交递的大量修改文件撑炸而最终锁定。

译完这部《后殖民批评》读本后，让我们感受最为深刻的就是这些来自第三世界的后殖民批评原创者，他们所操用的一套理论话语在本体论上是地道的西方解构主义策略，某些篇章之思考的艰深与语言的晦涩让西方本土的学者在阅读中也备感吃力。西雅图大学哲学系的陈佐人教授告诉我，霍米·巴巴因撰写《“种族”、时间与现代性的修订》等一系列文章，而获得美国最差文学语言奖。翻译行为本身就是理论者对原典文本最为透彻的阅读与思考，我在译完巴巴的《“种族”、时间与现代性的修订》这篇文章后所获取的惟一学术体验就是，这篇文章的语言晦涩是就范于巴巴思考的深度，并非巴巴因驾驭英语能力的拙劣而致如此，因为出身于孟买帕希人家庭之巴巴毕竟就读于牛津大学，并在芝加哥大学任修辞与英语文学教授。在带有“后”字头的理论语境中，其前卫性的精英理论大都在思考的艰深与

语言的晦涩中给出无尽的闪光点与非凡的启迪性。实际上，“后”理论语言的哲学性晦涩正是其精彩所在，因为这种表象上晦涩的语言是以一种内在的逻辑张力编织起思想探寻的深度。倘若在理解的思想无法达向这一深度并与其接轨，当然只能把自己闭锁在语言之外而声称其晦涩且聊以自慰。在这个意义上，说自己读不懂某学者的理论文本，应该定义为言说者知识结构理论与思考的匮乏。说到这里，我真的佩服赛义德、斯皮瓦克与巴巴等这些来自中东地区的后殖民批评学者，他们能够操用如此职业化的学术英语，在欧洲宗主国学术界向殖民者与后殖民者挑战，这秉有一种怎样驾驭语言的能力！但据说在欧美宗主国大学获取洋博士学位的第三世界学者并非都有如此驾驭语言的能力，好像滞足在操用非英语的第三世界本土，用非英语或汉语什么的进行博士论文写作，然后花钱请人翻译为英语文本，然后再花钱请一个翻译一同前往答辩，因此，不懂英语不必留学也可以获取一个洋博士帽戴戴。其实，识透东西方文化的钱钟书先生早在《围城》中已经“拧”出这种洋博士学位的水分。

后殖民批评是当下西方宗主国大学文学批评的重要课程，本书就是三位英国学者为获取学位课程所编撰的重要教材。由于是作为教材使用，本书在编辑理念上呈现出稳定性、权威性与系统性三个层面的读本特色。近几年来在东方大陆汉语语境下，张京媛、王宁和罗钢三位学者都按照自己的批评眼光编译了有关西方后殖民批评及其文化理论的读本，这些读本对当下大陆的文学批评产生了很好的推动作用。值得提及的是，这部《后殖民批评》读本是三位地道的英国学者在英国本土编选出版的，具有职业批评眼光的学者一眼即可识别出这一读本所透露出的文化与审美倾向，当然这一文论与审美倾向性是受力于这个老牌殖民宗主国所沉积下来的文化内应力。我想也正是这一点构成了对上述三位大陆学者所编译之读本的补充特色。近几年来，大陆关于对后殖民批评理论的展开与操用，学界更多是受力于当下东方大陆汉语文学批评语境的需求性与适应性而接受的。也就是说，大陆学者首先是立足于本土语境下文学批评的即时性上，然后再到西方的后殖民批评读本中提取为我为所需的理论话语，所以这样就难免不产生对西方后殖民批评片面了解的缺憾。大陆学界关

于后殖民批评的兴奋点更在于操用其消解文化殖民与文化后殖民的颠覆策略对本土汉语文学与本土汉语文化之民族主义的捍卫。《后殖民批评》在系统地介绍原创后殖民批评发生与发展的路数上,对上述缺憾也是一种有效的补充,这部读本全面地涉猎了殖民文学、殖民文学批评、后殖民文学、后殖民文学批评、非洲与加勒比海地区英语世界文学创作及批评、英联邦文学研究、美国非洲裔文学创作及批评、黑人文化传统认同运动、东方主义、妇女及女性主义后殖民批评、少数族话语及内部殖民主义、宗主国基督教文化等一系列现象的描叙,同时,也把启迪爱德华·赛义德、加亚特里·斯皮瓦克、霍米·巴巴或与其三位平起平坐的其他重要学者推上展览的平台,如艾梅·赛萨尔、弗朗兹·法依、齐努瓦·阿切比、戴安娜·布莱顿、海伦·蒂芬、蓓尔·赫珂丝、阿卜杜尔·简穆罕默德、大卫·劳埃德与艾贾兹·阿赫默德等人。这样可以进一步扩大当下大陆学界对西方语境下后殖民批评及其批评背后的文化现象之全面了解。通过这一读本,我们也可以看到栖居于老牌殖民宗主国的学者是带着一种怎样复杂而矛盾的心理遭遇后殖民批评的,这一点相当不同于美国本土学者。正因为这一读本是作为英国高校文学批评课程的教材而设定自身的地位,所以三位编者以一种贯通的学理性上为这一读本撰写了庞大且重要的编者导言,也为每篇文章撰写了精巧的编者述评。除去这部读本的原创后殖民批评文本之外,三位英国学者撰写的导言与述评的确值得一看。需要说明的是,后殖民批评在东方大陆学界不应该仅仅以一种变体奏效于理论界,国内高等院校的世界文学(或外国文学)学科应该注意对殖民文学与后殖民文学的教学与研究,其实没有殖民文学与后殖民文学现象,也就不会存有与之相应的批评理论。当大陆理论界对后殖民批评充满了亢奋时,而国内世界文学(或外国文学)学科的教学与研究在这里还滞留着一方空白。这部读本或许在这方面可以提示国内学者不要忘记对殖民文学与后殖民文学现象的教学与研究。

此外,这部读本在涉及的材料上极为启人视野的是“西方后殖民批评重要作者简介”、“西方后殖民批评推荐读物”及所有缀于文章之末的详尽注释。可以说,作者简介、推荐读物及详尽注释这三个空间

几乎涵盖了欧美语境下最为经典的后殖民批评读本与文章的目录，并且这些目录在著述名称、作者姓氏、出版社及年月方面均有准确的出处，极便查找。在对这些注释烦琐的翻译过程中，我们一面欣赏西方学者遭遇学问的严谨态度，一面无奈于当下大陆某些学者撰文著书连注释也不会出的泡沫性，又一面慨叹对于大陆那些真正愿意在原典材料上提取观点来成立自己思考与撰写论文的学院派研究者来说，此读本的这三个空间实属一笔难得的财富，不仅可以大大地拓宽研究者的视野，而且还可以准确地把思考带入到欧美后殖民讨论的主潮中去（当然，必须要老老实实地去阅读这些原典）。一般的翻译读本都不愿意对烦琐的注释进行翻译处理而无情地略去，但是，我们考虑到这些注释的学术价值，还是不避烦琐把它们翻译了出来。需要说明的是，对这些读本与文章之目录注释的翻译处理，我们尽可能查找原典（如浏览其导言、内容简介等）或请教国外有关专家，在大概了解其内容后再给出较为准确的语言转换，但是，由于时间、精力与获取信息的能力有限，我们不可能对所有目录的翻译统统如此做到；因此，对有些读本与文章的目录，我们只能是从字面上译出。倘若学者们在今后进一步的原文阅读中，于学理上体悟到某些可能存在的差异性，则请自辨。关于这方面的翻译，北京大学比较文学与比较文化研究所的张沛博士和北京师范大学中文系的季广茂博士给我们提出了很好的意见。

如果把我们的思考透经于小亨利·路易斯·盖茨的论述，我们不难认为后殖民批评纯粹是语言后殖民消解的“喻指游戏”，当然，这种“喻指游戏”是以间性文本的指涉关系作用于西方宗主国文化与第三世界文化之间，在这里，西方宗主国文化与第三世界文化本身就是两个悖立的硕大文本；霍米·巴巴以“时间滞差”的理论给出这两个悖立的文本在国际文化与经济舞台上走向对话的迟误性，于是后殖批评原创者找到充足的理由，把自己傲慢为“非主流”与“少数族”，从边缘文化的第三世界走向中心文化的欧美，以受压迫的“非主流”与“少数族”学者身份操用从西方自身中异化出来的解构理论向西方文化挑战，而这一切均是在语言的“喻指游戏”中展开。在这个层面的意义上，原创后殖民批评不仅因思想艰深而语言晦涩，并且刻意把第三

世界诸种文化的许多方言与土语杂混到西方理论的话语表述中,使西方理论的话语在解构性的意义上失去宗主国文学批评理论之话语的纯正性。这就是霍米·巴巴所游戏的两个及两个以上非同源语境批评话语在整合中的“模拟”性。在这个意义上,这部读本不仅某些重要的概念难以给出精确的汉语转换,所涉猎第三世界诸种文化的方言土语在英语与法语中混杂的表述,也难以给出精确的汉语转换,因为这些杂混诸种文化因子的概念与方言土语本身就存在着先天的隐喻性与争议性。在翻译的转换过程中,我们自识本身的语言水平与理解水平在学养的积累上是有限的,尽管如此,就某些具有重大争议的概念与话语,我们还是尽可能地给出译者注,以我们的有限理解引起专业读者的注意与思考,倘若读者因不同的释义学养能够给出不同的理解,敬请自辨。

感谢上帝对我的公平拣选,让我栖居在这样一方宁静的空间,使我的每一分钟都在一种惬意中经历我自己所想、经历我自己所做,用不着面对尊重不起来的人刻意迎上一张尊重的脸。这是一方怎样的生存境界啊!

在这部《后殖民批评》读本的翻译过程中就许多翻译技术问题及外域文化现象的理解,美国汉学家 Lauren F. Pfister(费乐仁)教授曾给予我们最为慷慨而热情的翻译帮助。同时,我们也就许多翻译技术问题及外域文化现象的理解,前后多次请教了香港浸会大学语言中心的 Carol Ming-Hung Lam(林明红)博士,香港浸会大学宗教与哲学系的 Kang Phee Seng(江丕盛)博士、Chan Sze Chi(陈士齐)博士,香港浸会大学应用伦理学研究中心的 Joanna Kit-Chun Lam(林洁珍)博士,美国中华展望学术机构的 Samuel Ling(林慈信)教授,美国西北大学哲学系的 Yeo Khiok-Khing(杨克勤)教授与美国西雅图大学的 Stephen T. Chan(陈佐人)教授以及英国诺丁汉大学的 John Worthen 教授。另外,就某些章节的法语翻译问题,我们也请教了吴康茹女士。在此一并表示感谢!最后也感谢本书责任编辑张冰女士和胡双宝先生为之付出的时间与精力。

杨乃乔 2000年3月27日 自识于北京花园村居所