

弱势民族文学 在中国

宋炳辉 著

文本与文化 / 跨语际研究

周 宁 主编

对中国现代主体意识及其经验的考察

是揭示中国文学现代性复杂内涵的关键

外国文学的译介本身就是中国现代文化和文学创造的重要途径之一

是跨语际文化实践赖以展开的场所

是现代民族建构及关于“现代人”想象建构的重要中介

而弱势民族文学的译介实践和西方强势民族文学译介一起

共同构成了中国现代主体的一部分



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

弱势民族文学在中国/ 宋炳辉著. —南京: 南京大学出版社, 2007. 7

(文本与文化: 跨语际研究/ 周宁主编)

ISBN 978 - 7 - 305 - 04916 - 3

I. 弱... II. 宋... III. 外国-民族文学-传播-中国
IV. I106 I206

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 102553 号

出 版 者 南京大学出版社

社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093

网 址 <http://press.nju.edu.cn>

出 版 人 左 健

丛 书 名 文本与文化: 跨语际研究

书 名 弱势民族文学在中国

著 者 宋炳辉

责任编辑 陆蕊含 编辑热线 025 - 83597087

照 排 南京紫藤制版印务中心

印 刷 南京京新印刷厂

开 本 787×960 1/16 印张 17 字数 243 千

版 次 2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月第 1 次印刷

印 数 1—3000

ISBN 978 - 7 - 305 - 04916 - 3

定 价 37.00 元

发行热线 025 - 83594756

电子邮件 sales@press.nju.edu.cn(销售部)

nupress1@public1.ptt.js.cn

* 版权所有, 侵权必究

* 凡购买南大版图书, 如有印装质量问题, 请与所购
图书销售部门联系调换

序

陈思和

在中外文学关系中,弱势民族文学对于中国作家来说是一种被引为知己的异域文化,有着贯穿始终的关注、介绍和翻译的过程。说其原因并不奇怪,中国在20世纪初是从经济上的后发国家起步,学习、追赶西方先进国家的,这个历程从一开始就充满了屈辱、被动和异化感。所谓的现代化是资本主义列强在殖民运动中向外倾销的一种文化观念,随着强势的军事侵略,西方的物质生活方式及其文化被普世化了,成为世界性经济和文化发展的目标。西方列强的高速度经济发展,是建立在对外掠夺的殖民政策基础上的,由于掠夺而建立起经济上的优势,因此,西方列强的现代化与殖民化本身就是一对孪生兄弟不可分离。而对于被掠夺被殖民的国家来说,19世纪,它们基本上处于沉默的被奴役时期;20世纪,它们才开始觉醒并追求民族的独立运动,其追求独立的意义,不仅仅是政治主权和民族自觉的要求,更重要的是在经济上维护自己的权益与发展,这是后发国家的现代化的目标。但为了实现这一目标,后发国家的人民必须承受双重的压力,一层是来自西方列强对他们的变相的经济掠夺,另一层是来自本国现代化发展所必须付出的代价。中国也是属于这样的后发国家的行列。所以,西方强势国家的文化虽然表达了一种“现代国家”的文明和情绪,但是对中国的知识分子来说,仍然是一种遥不可及的陌生的文化;而后发国家的文化由于表达了人民在双重压迫下的怨毒之声,反而感到亲切和同病相怜。五四前后鲁迅周作人兄弟力主翻译弱小民族文学,文学研究会从被压迫被损害民族的文学中汲取为人生的文学营养,巴金将弱小民族的反抗与无政府主义理想联系起来,等等,其原因都是在这里。当中国知识分子面向茫茫世界寻求盟友的时候,他们会不由自主地把眼睛朝向那

一片世界。即使到了上世纪末,中国知识分子明确地把西方现代文明视为自己努力追求的目标的时候,马尔克斯、博尔赫斯、略萨等人对中国文学的影响一点也不比萨特、卡夫卡、普鲁斯特差。

但是在中外文学关系的研究领域里,说实话,研究者的目光并不积极,与文学影响的实际状况有较大的距离。中外文学关系的研究主要是在学院里进行的,在高等院校里,中外文学院系所开设的外国文学史课程,其教学和研究的主要对象是西方发达国家的文学,这与强势国家在世界学术领域的话语权有关。弱势民族的文学首先必须通过英语或者其他大语种的翻译介绍,才能进入一般读者的眼帘;许多弱势民族的优秀作家的作品,也只有在欧美等国家受到重视并传播流行以后,才能进入一般读者的视野。在外国文学出版与其他媒体宣传方面,同样的状况都是存在的。学者、作家之间的交流与访问,多半是在强势国家里进行,一般民众对于弱势国家的文学无法通过必要的渠道了解。记得还是在东欧风波发生以前,我在一次学术会议上遇到捷克汉学家高列克教授(在捷克斯洛伐克分裂后,他则属于斯洛伐克的国民了),我与几位中国学者去看望他。这位白发苍苍的知名学者操着娴熟的汉语激愤地说:“在捷克,中国现代作家的作品都有捷克译本,可是在北京的书店里我没有发现一本捷克文学作品。”这话我牢牢地记住了。我不知道高列克所说的在捷克到处有中国文学译本的情况是否属实,但至少,中国对捷克文学的情况确实是了解甚少的。上了年纪的人,讲来讲去就知道一部《好兵帅克》,青年的读者,读来读去只知道一位已经加入了别国国籍的米兰·昆德拉,而连人家的总统兼大名鼎鼎的文学家哈维尔的著作,也不见有中译本。我手头的两种哈维尔的著作都是来自台湾的版本,这么想一想也真是羞煞呀么哥。所以,在研究中外文学关系的领域里,中美、中俄、中法、中英、中德、中日都有许多卓越的研究成果,而弱势民族的文学则被严重地忽视了。

在这种情况下听说宋炳辉教授的论著《弱势民族文学在中国》将要出版,我很佩服丛书主编和出版社编辑的学术眼光和胸怀,同时也为宋炳辉多年辛苦著述终于有了结果感到欣慰。这部书稿原来是他的博士学位论文,通过答辩后又过了好几年,他反复修改补充这部书稿,以至



我在这次重新阅读时,已经产生了新鲜感和陌生感,与我在几年前读过的答辩论文相比有了很大的变化和发展。这种变化,首先是对于概念的厘定更加清楚了。这个课题的研究对象,原先是采用了文学史上曾经出现过的叫做“弱小民族文学”提法,过去也曾经被叫做“被压迫和被损害民族的文学”,后来干脆从反霸权的理论出发,界定为“亚非拉各国文学”等等,当然每个历史阶段的具体内涵还有些不一样。这次的书稿最后把它定位为“弱势民族文学”,我以为是合理的,有非常鲜明的创新意义。因为“弱小民族”以及“被压迫被损害民族”等提法,含有明显的殖民地时代的痕迹,它概括了帝国主义时代殖民地的特定环境,尤其是许多民族在当时的世界上连徒有虚名的“国家”形式也没有,完全处于被奴役被殖民的状态。但在现在,这个情况已经有了极大的改变,殖民地已经获得了独立、自主和解放,成为主权国家,在经济上也有了很大的发展,但是新的世界形势下,大国霸权利用经济、文化上的强势对于弱国的侵略、掠夺和干涉仍然是不争的事实,世界上弱势国家与强势国家的矛盾冲突仍然是客观存在的,所以“弱势”是针对“强势”而言,有些民族国家本身并不弱,但对于强国而言它仍然处于相对的“弱势”。因此,这个概念充满了相对性,也扩大了概念的外延。我注意到,炳辉根据不同历史时期的不同弱势民族展开论述,为了尊重当时人的理解习惯,他把欧美少数发达国家以外的地区统称为“弱势民族”,甚至包括了北欧、东欧和南欧诸国,这与今天的一般理解并不一样,但反映了 20 世纪初世界格局的分布状况。同时我也赞成这部书稿用“弱势民族”而不用“弱势国家”的概念,因为“民族”包含了各阶层的民族成员间的文化联系,主要还是体现了下层人民的思想情绪,而“国家”则更多地体现了统治阶级维护自身利益的工具性质,文学天然地离“民族”的概念更加接近一些。“弱势民族文学”在今天的国际文学关系里含有非常丰富的内涵,从而也使这部书稿有了尽可能丰富的表达可能。其次,从发展的眼光来看,弱势民族文学在中国的传播已经有近一个世纪之久的历史,其间的不同内涵也是值得我们认真对待的,并且可以由此引申出一系列新的研究课题。比如说,弱势民族文学的翻译和介绍,在中国并不能脱离意识形态而自由发展。20 世纪 30 年代,国民党建立新政权以

后在文学上倡导民族主义文学运动,专门用来对付苏联的“赤色帝国主义”的左翼势力,曾经受到了左翼文学力量的批判,但结果是,在抗日战争中,弱势民族的文学翻译一蹶不振,与当时反法西斯战争的需要脱了节。五六十年代,意识形态强调了亚非拉各民族的文学交流,中国作家翻译家在这个领域曾做过大量工作(如亚非作家会议),但因为极“左”路线的影响,真正建设性的成果并不太多。90年代以后,现代化发展的意识形态主宰了文学的对外交流,导致了中外文学关系研究中的比例失调,等等。所有这些问题在书稿中都有所涉及、有所探讨,虽然我觉得这部书稿还可以就这些问题给以更加深刻的揭示,但炳辉毕竟是提出了问题,为以后的进一步研究铺展了道路。在这个意义上,我说这部书稿填补了中外文学关系研究领域的某种空白,并不为过。

但是围绕着这个课题,还是有值得进一步探讨的理论问题。由于“弱势民族文学”这个概念内涵丰富,势必会产生某些理解上的歧义。比如,如何看待弱势国家中已经摆脱了本民族的束缚,投身在主流强国的文化意识形态中,并得到主流国家重视的那些作家的影响?如挪威的易卜生和哈姆生、瑞典的斯特林堡的创作倾向能否用弱势民族的概念来解释?还有,南欧诸国如意大利、葡萄牙、西班牙等国家,可能在20世纪初已经没落,但它们曾经是世界上最强大的殖民主义国家,有些在南美、非洲等地还有大批殖民地,因此,它们虽然与新兴的殖民国家相比处于弱势,但从文化上来说,能否以“弱势”来定位呢?如意大利的唯美主义、未来主义等思潮,显然是与当时欧洲大陆流行的主流文学相一致的。我想,对这种细微的差异现象,需要有更加复杂的理论探讨才能够得到圆满的阐释。

一部学术著述,能够在论述中留下那么一些饶有趣味的问题让人追问下去,本身就证明了它的价值所在。我希望这部书稿的出版能够刺激学术界,进而对有些问题展开进一步的讨论,使这一领域的研究真正地深入下去。

炳辉与我有很长时间的师生之谊,本科的时候我担任过他的班主任,后来又指导过他的硕士论文和博士论文,这其间经过了漫长的煎熬



过程。在我与他的交往过程中，有一件很小的事，炳辉也许早就忘记了，但对于我，却是久久不能忘怀的。好像是在1986年春夏之际，有一次作家高晓声来复旦大学讲课，我带了班上的一批本科学生与高晓声座谈，地点是在贾植芳先生家的客厅里。当时他们是大四下半年级，正面临毕业分配，我担任了他们的班主任，一直鼓励他们考研。那时候研究生制度刚刚开始，并不像后来那样热门，但这个班竟有四分之一的同学考上了各个高校的硕士研究生，成为一时的佳话。但炳辉当年好像没有考上，他将分配至上海第二教育学院任教。那天去见高晓声的同学中，除了炳辉，其余都是考上了研究生的。当高晓声一一询问他们的分配情况时，每个人都骄傲地回答，自己已经考上了某某导师的研究生。当问到炳辉时，他顺着大家的口气憨厚地说，我是陈老师的研究生。当时我只是一个刚刚留校任教的青年教师，于是大家哄堂大笑。我的内心却有一阵感动，好像这辈子的师生之谊就这么定下来了。四年以后，我被聘为副教授，协助贾植芳教授指导硕士研究生，炳辉就成了我最早指导的硕士研究生之一。又十年之后，炳辉已经过了他生命的拱门之巅，居然又考上了我门下的博士研究生，勤奋学习，终成正果。在他身上，我看到了一个不骄不躁、大器晚成的青年学者是怎样一步步踏踏实实地走过来的。他在本科期间就开始在核心期刊上发表学术论文，二十几年来著述不辍，几乎每本书都是在我的推荐下出版的，以前他也希望我为他的书写序，我总是推辞，因为太忙，又不善于拒绝别人的请求，然而对炳辉总觉得可以随意一点，也放肆一点。这次又是将他的书稿在书桌上压了好久，一拖再拖，终究利用五月长假的休假时间把它写完了。完稿后，觉得还有些情绪没有写出来，就补上这一段，赠炳辉共勉。

2007年5月2日于大连

总 序

周 宁

—

当今时代的跨文化研究,无法回避后殖民主义文化批判的问题。赛义德研究作为话语的东方主义,至少有三重含义:一、欧洲 19 世纪形成的有关东方的一整套知识体系;二、该知识体系生成的将东方异类化的神话或“套话”;三、东方主义话语建制的西方对东方的权力关系。赛义德的研究主要集中在 19 世纪,他从大量的文本中分析东方学赋予“东方”的所谓“东方性”特征。这些特征包括人种的、心理的、政治的、宗教的、历史的、语言的等多方面的内容,在任何一个时代都被确定为超时代的某种本质,东方不仅是一成不变的,而且是普遍相同的,既无变化的个性又无多样的丰富性。东方主义是一个自指涉的系统,它制造了一个西方之东方,这个东方是具有某种怪异性的、一成不变的、低劣的、被动的文化他者,它的意义是解释西方或认同西方。

东方主义话语形成于 19 世纪,主要包括三种套话:一、东方主义是一套关于自由与奴役的话语。东方专制主义以理论的形式源于古希腊,成于现代,从启蒙运动到冷战时代,从孟德斯鸠到魏特夫。它认为东方是一种没有差异的社会,权力集中在由官僚阶层扶持的独裁君主身上(与分权制对立),国家极权彻底打碎社会力量(与市民社会对立)。二、东方主义是一套关于进步与停滞的话语。有关东方的专制与停滞的表述是相互关联的。东方社会的专制奴役、单一性与家长制限制了个性与自由,窒息了精神的发展与个人和民族的创造力。专制导致停滞。西方现代意识构筑启蒙的自由与进步神话时,将东方专制与停滞作为被否定的他者。地理的二元区分便具有了文化意义。三、东方主义是

一套关于理性与感性的话语。西方自由与进步的精神根源是理性主义，东方专制与停滞的原因是感性主义或感官纵欲主义。西方的理性与宗教传统使西方富于纪律与约束甚至禁欲方面的自觉。相对而言，东方则是感性的、纵欲的、道德堕落、心智幼稚、缺乏理智和意志、思维混乱、没有逻辑、不负责任、不讲信用的未成熟的民族。这三种套话，无不将东方设定为西方之他者，使西方体认到并确认自身文明的意义与价值。

赛义德的《东方学》开创的后殖民主义文化批判，揭示了东方学中隐藏的文化帝国主义阴谋。东方学构筑低劣、被动、堕落、邪恶的东方形象，为西方的殖民扩张奠定基础、铺平道路。赛义德认为，研究西方的东方学话语如何将东方当做“他者”构筑其知识谱系，有三重意义：“第一，以一种前所未有的方式将他们的学术谱系呈现在他们面前；第二，对他们的著作大多依赖的、常常是未受质疑的那些假定提出批评，希望引起进一步的讨论……所有这些问题都不仅与西方关于他者的概念和对他者的处理有关，而且与西方文化在维柯所说的民族大家族（the World of Nations）中所起的极为重要的作用有关。最后，对所谓‘第三世界’的读者而言，这一研究……是理解西方文化话语力量的一个途径……显示文化霸权所具有的令人生畏的结构，以及特别是对前殖民地民族而言，将这一结构运用在他们或其他民族身上的危险和诱惑。”^①

二

在后殖民主义文化批判大旗下开展的跨文化研究，研究者本身的身份、立场与价值，又有诸多可疑之处。赛义德与其他主要的后殖民理论家斯皮瓦克、霍米·巴巴等，都是出身第三世界但又在西方文化体制内部从事研究的知识分子。他们文化身份的“混杂性”（Hybridity），使他们在后天教育与文化上认同西方文化主流，同时这种文化认同又与他们意识或无意识深处的民族文化记忆相冲突。他们的后殖民主义理论，不管多么激进、叛逆，总是在西方文化内部进行，表现出西方文化自

^①（美）爱德华·W. 赛义德：《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第32～33页。



身的自省精神与包容性。学术“向权力言说真理”，却最终无法超脱个人化的经验表述与文化语境。

理论发生的文化语境，决定理论的意义。《东方学》在西方文化内部揭示西方帝国主义文化中的东方主义霸权，与在西方文化之外进行后殖民主义文化批判，意义有所不同。后殖民主义理论在西方文化内部，表现的是开放、宽容的跨文化对话精神，但在其他文化系统内，尤其是自发认同“东方”的文化系统中，这种开放的批判精神，就可能演变成褊狭、封闭、狂热的民族主义态度。中国 20 世纪 90 年代后期开始介绍后殖民主义理论，很大程度上成为民族主义激情与新左派理论的隐喻。过分关注作为帝国主义殖民主义的一个组成部分的现代东方学，很有可能遮蔽西方文化中东方主义的另一个侧面，那个自由开放、谦逊豁达、自我批判的侧面。

西方文化中有两种东方主义：一种是否定的、意识形态性的东方主义，另一种是肯定的、乌托邦式的东方主义。作为一种社会知识或社会想象，意识形态的功能是整合、巩固权力，维护现实秩序；而乌托邦则具有颠覆性，超越并否定现实秩序。^① 两种东方主义，一种在建构帝国

① 乌托邦是否定现实秩序的，而意识形态的功能是维护现实秩序的。曼海姆对人类知识进行的社会学分析发现，一切知识，不管是自然科学还是社会科学，或多或少，都不可能是纯粹客观的，其想象性的内在逻辑起点，或者是乌托邦的，或者是意识形态的，其差别只在于知识与现实秩序之间的关系。乌托邦是否定现实秩序的，而意识形态的功能是维护现实秩序的；乌托邦指向未来，而意识形态巩固过去。乌托邦与意识形态，在历史过程与逻辑结构中，都是一对相互对立而又相互依存转化的范畴，与现存秩序一致的统治集团决定将什么看做是乌托邦（一种不可能实现的思想）；与现存秩序冲突的上升集团决定将什么看做是意识形态（关于权力有效的官方解释）。如果上升集团随着社会历史的变动成为统治集团，它曾经拥有的乌托邦在一定程度上就变成意识形态。在具体的历史过程中，乌托邦可能转化为意识形态，而意识形态也可能取代乌托邦。曼海姆依旧在“知识”意义上分析乌托邦与意识形态，而保罗·利科尔则直接将乌托邦与意识形态的分析运用到社会想象中。因为知识本身就在表述人们与现实存在的想象关系，直接用社会想象可以避免传统的认识论的真假之分，就像阿尔杜塞用想象定义意识形态（意识形态是“表现系统包括概念、思想、神话或形象，人们在其中感受他们与现实存在的想象关系”）。利科尔指出，社会想象实践在历史中的多样性表现，最终可以归结在乌托邦与意识形态两极之间。乌托邦是超越的、颠覆性的社会想象，而意识形态则是整合的、巩固性的社会想象。社会想象的历史运动模式，就建立在离心的超越颠覆与向心的整合巩固功能之间的张力上。参见（德）卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，黎鸣、李书崇译，商务印书馆 1999 年版，第四章；又 *Lectures on Ideology and Utopia*, by Paul Ricoeur, edited by George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986, pp. 194~197.

主义的政治经济与文化道德权力,使其在西方扩张事业中相互渗透协调运作;另一种却在拆解这种意识形态的权力结构,表现出西方文化传统中自我怀疑、自我超越的侧面。我们并不否定后殖民主义理论对东方主义的批判,只是想补充丰富这种理论,使学界在后殖民主义文化批判的激进潮流中,不至于忽略另一种东方主义的意义,忽略西方文化中开放博大、高贵谦逊的品质。两种东方主义如何构成西方文化扩张性格的内在张力与活力、多样性与复杂性,这才是我们在现代化语境中真正值得反思借鉴的。

西方对东方的知识与想象,多面含混、复杂矛盾,不是一种单一的知识体系或单一的知识与权力的协作关系可以说明的。在后殖民主义批判的褊狭霸道的帝国主义意识形态性的东方主义之外,还有另一种东方主义。这种东方主义仰慕向往东方、美化神化东方,将东方想象成幸福与智慧的乐园。其历史一直可以追溯到古希腊的东方传说与基督教的人间乐园神话中。中世纪晚期西方传说的“长老约翰的国土”、马可·波罗那一代西方旅行者描述的人间乐园般的大汗治下的契丹与蛮子、文艺复兴时代流行的大中华帝国形象,塑造了另一种东方主义想象传统,直到启蒙运动时代的哲学家将中国当做欧洲启蒙的楷模,连西方一贯排斥仇视的伊斯兰文化,如今也成为西方文化进行自我批判的尺度与楷模,著名如让·查丹的东方报道和孟德斯鸠的《波斯人信札》。

肯定的、乌托邦式的东方主义,已经成为西方现代性精神的一部分,与现代理性深刻的怀疑精神、危机意识相关。西方仰慕向往的幸福而智慧的东方,在19世纪已经从中国移到印度,梵文经典的发现兴起了一场所谓的“东方文艺复兴”^①。如果说中国曾经昭示西方一种政教

① 东方文艺复兴的说法,来自于法国学者、作家 Raymond Schwab 的一本书的书名 *La Renaissance Orientale* (《东方文艺复兴》, Paris, 1950)。Raymond Schwab 认为,19世纪西方对印度梵文经典的发现,在西方文化思想史上的革命意义,不亚于文艺复兴对古希腊古罗马典籍的发现。他的著作不仅追述了西方知识界对梵文、印度哲学与佛教、印度教的系统研究过程,而且还具体分析了印度思想如何最终构成欧洲文化传统的一部分。英译本见 *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680~1880*, trans. by Gene Patterson-Black and Victor Reinking, New York, 1984。



乌托邦,可以为入世的批判;印度启示西方的,则是一种精神乌托邦,具有超世的灵性。20世纪初在所谓的“西方衰落”的思潮背景下,种种社会危机意识与美学哲学上对现代工业文明的反思与批判,都开始在古老的东方寻找启示与救赎的希望。^①西方历史上贯穿始终,一直存在着另一种东方主义,一种仰慕东方、憧憬东方、渴望从东方获得启示甚至将东方想象成幸福与智慧的乐园的“东方主义”。20世纪后期,民族独立运动与共产主义运动中的东方,再次成为西方左翼知识分子的政治期望。当年启蒙哲学家向往的孔教乌托邦,成为“毛主义”乌托邦,寄托着西方激进思想对社会公平正义、进步与繁荣的向往^②。在西方历史上,肯定的、乌托邦化的东方主义,可能比否定的、意识形态性的东方主义历史更悠久、影响更深远,涉及的地域也更为广泛。它展示了西方文化面对东方或世界的特有的开放与包容性的侧面,也令我们思考西方文化的正义与超越观念以及自我怀疑自我批判的精神。

三

超越西方发起的后殖民主义文化批判话语,是汉语学术界跨文化研究的当务之急。西方文化传统中有两种东方主义:肯定的、乌托邦式的东方主义与否定的、意识形态性的东方主义。两种东方主义共同存在于西方文化传统中,最终构成西方现代性外向精神的两个侧面,谁也不可能完全取代谁。赛义德的《东方学》发动的后殖民主义文化批判,关注西方文化如何在帝国主义意识形态体系中,构筑出一个低劣的、被动的、堕落的、邪恶的东方形象,使东方成为西方观念与权力的“他者”。这种东方主义是否定的、意识形态性的东方主义,它不仅生产

^① J. J. 克拉克在《东方启蒙》一书中详细介绍了20世纪初西方突然兴起的一种东方热情。这种热情表现在艺术、哲学、宗教、科学甚至生活情调等各个方面。印度哲学对非理性哲学、中国诗歌对意象派诗歌、日本与中国的绘画对现代画派,都有重要的影响。详见 *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, by J. J. Clarke, London and New York: Routledge, pp. 95~180, Part III, “Orientalism in the Twentieth Century”。

^② 周宁:《东风西渐:从孔教乌托邦到红色圣地》,《文艺理论与批评》2003年第1期。

出一种文化与物质霸权,而且还培养了一种文化冷漠与文化敌视。后殖民主义文化批判,虽然揭示了西方的自由主义传统中隐蔽的思想霸权,具有激进的批判意义,但也难免片面偏激,遮蔽了西方文化传统中对东方的另一种态度、另一类知识与想象,那是一种景仰求知东方、美化亲和东方的东方主义。

赛义德严格将自己的研究领域限定在 19 世纪以后英、法、美对阿拉伯和伊斯兰世界的东方学研究范围内。^① 尽管他也感到有必要拓展东方主义论题的视域,但毕竟万分谨慎,因为一旦跨出这个范围,东方主义概念就可能受到威胁。东方主义的想象地域,大可以扩展到阿拉伯和伊斯兰世界以外,东方主义的历史甚至可以追溯到古希腊时代。但是,那样,后殖民主义文化理论所假设的东方主义的定义,就明显不适用了,比如说,如何解释 19 世纪之前伊斯兰东方以远,西方从马可·波罗时代开始连续五个世纪对中国的崇拜与美化? 然而,这只是问题的一个方面,另外,更重要的是,即使在赛义德严格限定的研究范围内,东方主义也有另一种表现,19 世纪西方的“东方文艺复兴”,就出现在赛义德批判的东方学的同时代。伯纳德·刘易士曾用雷蒙·施瓦伯的著作《东方文艺复兴》质疑赛义德的《东方学》,认为不仅在研究范围上

① 赛义德对自己的研究领域有清晰的界定:“我的出发点是:英、法、美对作为一个整体的东方的经历;什么样的历史和学术背景使这一经历得以发生;这一经历的性质和特征是什么。我将这一已经受到限定(但仍然过于宽泛)的问题再次限定到英、法、美对阿拉伯和伊斯兰——它们在长达千年的时期内共同代表着东方——的经历上,这样做的原因我待会儿再加说明。做此限定之后,东方有相当大的一部分——印度、日本、中国以及其他远东地区——似乎被排除在外,这并不是因为这些地区过去不重要(它们显然一直很重要),而是因为人们在讨论欧洲在近东或伊斯兰的经历时完全可以不考虑其在远东的经历。”(爱德华·W. 赛义德:《东方学》,王宇根译,第 22 页)赛义德也试图扩大东方主义论题的视域。《东方学》出版 5 年以后,他开始撰写《文化与帝国主义》,他在谈到该书的写作宗旨时说:“自那以来,我一直潜心于撰写该书。我在《东方主义》里提出的论点,仅限于中东地区,这些论点后来在不少人类学、历史和区域研究领域的著作里得到进一步引申和发挥。于是,我也打算扩充《东方主义》的论点,描写现代西方本土与海外殖民地之间的关系,并从中找出更具普遍性的模式。”(爱德华·W. 赛义德:《赛义德自选集》,谢少波、韩刚等译,中国社会科学出版社 1999 年版,第 162 页)赛义德的《文化与帝国主义》写了 10 年,1993 年问世的《文化与帝国主义》将东方主义话语批判从伊斯兰世界扩展到印度、澳大利亚、拉美,但在空间上还是没有扩展到东亚——中国和日本,在时间上也没有推到 19 世纪以前。



过于褊狭,没有理由仅限于伊斯兰东方,更没有理由将德国的东方学排斥在外;而且,赛义德的研究观念与方法也过于褊狭,遮蔽了另一种东方主义,那种在西方文化史上从未间断的、仰慕东方甚至将东方想象成幸福与智慧的乐园的“东方主义”。^①

两种东方主义,构成西方现代世界性扩张的两个精神侧面。这两个精神侧面:一表现为霸道的、褊狭的、傲慢的沙文主义与种族主义态度;一表现为谦逊的、开放的、反思的相对主义与怀疑主义态度。西方现代文明的真正活力,也就在于这种相互对立相互包容的文化结构中。后殖民主义文化批判遮蔽了另一种东方主义,也就遮蔽了西方现代性的一个重要精神侧面。西方对东方的知识与想象,是一个复杂多面的矛盾体,两种东方主义代表着这个矛盾体的两极,赛义德不是不承认另一种东方主义的存在,而是不承认另一种东方主义的诚意与自足性^②。超越赛义德的《东方学》的假设与范围,可以发现西方文化中更广阔深刻、更悠久复杂的东方主义内容,可以进一步理解西方现代文明的一种精神动力或背景。

西方文明的扩张性格的物质与精神两个侧面,经常表现出相反的倾向,一方面贪婪地掠夺征服,另一方面谦逊地仰慕借鉴。表面上看,这两种倾向相互矛盾,实际上,在西方文明的有机结构中却相辅相成。肯定的、乌托邦式的东方主义,使西方文化不断扩张不断调节改造自身,赋予西方文化一种虔诚热情、博大谦逊的精神;否定的、意识形态性的东方主义,使西方在动荡变革中不至于迷失自我,始终充满自信与尊严,表现出西方文化坚守自定、完整统一的文化传统。相互矛盾而又相辅相成的两种东方主义,才构成西方文化的全面的东方态度甚至世界观。后殖民主义文化批判,已经过分关注西方否定的、意识形态性的东方主义,我们希望提醒人们注意那个肯定的、乌托邦式的东方主义侧面及其在西方文化整体结构中的意义。

^① 参见“The Question of Orientalism”, by Bernard Lewis, *Orientalism: A Reader*, edited by A. L. Macfie, Edinburgh University Press, 2000, pp. 249~270.

^② (英)巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民理论》,陈仲丹译,南京大学出版社2001年版,第58~59页。

后殖民主义文化批判在不同的文化语境中有不同的意义。在它产生的西方文化语境中,后殖民主义文化批判意味着西方文化自身的开放与包容性以及自我反思与批判的活力。而在那些后殖民或后殖民的社会文化中,却可能为褊狭的文化保守主义与狂热的民族主义所利用,成为排斥与敌视西方甚至现代文明的武器。20世纪90年代中期开始,后殖民主义文化批判理论被介绍到中国,成为一时显学。学人们忙着搬弄理论,却忽略了知识分子应有的现实关怀。在中国的现代化文化语境中一味批判那种否定的、意识形态性的东方主义,很容易培育一种文化自守与封闭、对立与敌视的民族主义情绪,甚至使前现代或反现代的狂热愚昧的本土主义与后现代新锐奇幻的新左派理论,在后殖民主义文化批判热潮中不伦不类地结合起来。

四

超越后殖民主义文化批判,首先应该清算其哲学前提。传统的东方主义的思维模式是二元对立的,东方与西方、文明与野蛮、殖民者与被殖民者,人们认识世界、认同自身的基本方式是在差异基础上确立自我与他者的关系,建立由不同文化、种族、国家构成的世界秩序。这个世界秩序的文化逻辑具有认识与价值的双重含义。首先,被绝对化的二元对立的差异关系,构成人类社会象征与意识形态系统的意义的基本原则。差异原则表现在文化身份认同上,便是“我”与“他”之间的差异关系。自我身份是通过与他者构成的差异关系确立的。其次,差异的世界同时也是等级的世界。任何一种文化,都是在遭遇不同文化并区分、评价不同文化中确立自身的道德核心。因此,差异与认识的世界同时也是等级与价值的世界。

后殖民主义文化理论批判东方主义的文化霸权,却同时又在同一东西方二元对立框架内思考问题,不仅认同了这个框架,也认同了这个框架内所包含的对立与敌意。赛义德揭示了东方主义的话语霸权的危险性,但并没有提出超越这一话语的可能途径。如果东方学表述的并不是“真实的东方”,东方学创造了一个自己的东方,那么,



那个假定的“真实的东方”是否可以言说？由谁来言说？如果西方无法认识东方，东方自身就可以认识、言说自身吗？如果东方主义是西方甚至世界现代性规划（Project of Modernity）的组成部分，超越现代性的现代主义与后现代主义，提供了批判的动力但没有提供建设的前景。后殖民主义文化批判不仅为“西方主义”留下了位置、准备了冲突的想象性资源，而且，还潜伏下两种危险：一是带有愚昧主义的本土主义倾向的反现代化的危险；二是鼓励一种文化自大与封闭的民族主义狂热的危险。

东方主义话语建立在东西方二元对立的世界秩序原则上，强调差异与对立。超越东方主义的途径不是在二元对立的格局内，从一方转向另一方，从西方转向东方，而是采取一种强调同一与连续性的态度，强调世界历史发展中不同文明互动的关系，强调不同种族、文明之间的所谓“跨文化空间”或“跨文化公共空间”的发展动力，强调不同文明之间的分野（Demarcation）不仅是相互对立与排斥的过程，同时也是超越界限、互通有无、互渗融会的过程。超越东方主义的真正出路是倡导一种全球意识的、跨文化的文化间性伦理。用全球主义取代东方主义或西方主义，奠定全球伦理基础，不仅要破除东西方地缘政治与文化的偏见束缚，也要破除狭隘的民族主义、国家主义偏见。从东方主义到全球主义，这是超越东方主义的起点。

学术根植于问题之中。不同研究范型的出现与转换，关键意义在于它如何以专业的方式介入现实问题。产生自西方民族国家体系确立时代的比较文学学科，本身就是民族国家意识形态的产物。影响研究的真正命题是确定文学“宗主”，特定文学传统如何影响他人，他人如何从“外国文学”中汲取营养并借鉴经验与技巧。平行研究兴盛于冷战时代，试图超越文学关系的外在的、历史的关联，集中探讨不同文学传统的内在的、美学的、共同的意义与价值。后殖民主义文化批判试图颠覆

比较文学研究的价值体系,却没有超越比较文学的理论前提。^① 因为比较研究尽管关注不同民族、不同国家文学之间的关系,但其理论前提却是:不同民族、国家的文学是以语言为疆界的相互独立、自成系统的主体。而且,比较文学研究总是以本国本民族文学为立场,假设比较研究视野内文学之间的关系,是一种自我与他者的关系,只不过“影响研究”表示顺从与和解,后殖民主义文化批判强调反写与对抗。对于“他性”的肯定,依然没有着落。

当今时代比较文学研究的真正问题是,如何回应全球化时代文明与文明之间、民族与民族之间、国家与国家之间、人与人之间的对话与和谐的问题。后殖民主义文化批判关注的是不同文化间关系中的陷害与屈辱、冲突与危险的一面,却没有提供一种交往理性、对话精神的可见性前景与可能性方向。因为不超越主体立场的比较研究,就无法开展立足“文化间性”的跨文化研究。全球化时代的文化问题,不是不同文化体系的接触与影响、对峙与冲突,而是文化的互渗与融合。每一种文化都应该具有一个充满活力的开放的空间,它时刻准备跨越本文化的实在论与本质主义藩篱,向他种文化开放,进入深层的、内在的对话。文化间性的合理秩序是一种“我与你”的“对话”秩序,我中有你,你中有

^① 陈燕谷指出比较文学的发展“与当时世界的政治、经济和文化状况密切相关”,历史上比较文学已经出现过三种研究模式,“所谓的影响研究发端于民族国家在欧洲得到确立的时期,其背后的推动力就是现代民族主义。‘莎士比亚在德国’、‘歌德在法国’曾经被讥笑为‘文学贸易’,但的确是这种模式的比较研究的经典性课题。第二个阶段叫平行研究,是冷战时期的主导性研究模式。这个时期的文学研究最忌讳政治、经济或意识形态等‘外在因素’的干扰,所以比较文学致力于不同文学的‘内在价值’的比较,相应流行的就是‘莎士比亚与汤显祖’一类的题目。继之而起的新模式没有一个公认的名称,但是和所谓的后殖民批评有着明显的关系,甚至可以把后殖民批评称为比较研究的第三种模式。这种模式从后结构理论吸取了‘话语’、‘权力’等概念,致力于清算伴随着资本主义扩张的帝国主义和殖民主义,尤其是其文化方面的问题。这种批评的所谓‘后’字既有‘反对’的意思,也有‘在……之后’的意思。现在也许有理由提出比较研究的第四种模式,也就是‘新帝国治下的比较研究’。后殖民批评的假设前提是正式的帝国/殖民主义时代已然成为历史。在第二次世界大战之后这一点已经成为普遍的共识,当时不同政治阵营能够加之于对方的最严厉的谴责莫过于‘帝国主义’了。这种共识是后殖民批评能够立于不败之地的先决条件,当‘帝国’去而复返,上述先决条件不复存在,自然意味着后殖民批评不再具有不证自明的有效性。今天这种情况正在发生,比较研究必须在新帝国条件下重新界定自己的任务和方向”。参见陈燕谷:《比较文学与“新帝国文明”》,《中国社会科学院院报》,2004年2月24日。