

思想

思想文综 NO.5 THINKING

主编 饶芃子



中国社会科学出版社

思想 文综 NO. 5

思想文综编委会
暨南大学比较诗学与
比较文化研究中心

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

思想文综·第5集/饶芃子主编. —北京:中国社会科学出版社, 2000. 10

ISBN 7-5004-2769-7

I. 思… II. 饶… III. 文化-研究-中国-文集 IV. G122-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 43111 号

责任编辑 汪民安

责任校对 郭娟

版式设计 李健

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮编 100720

电话 010-84029453

传真 010-64030272

网址 <http://www.cass.net.cn>

经销 新华书店

印刷 北京北方印刷厂

装订 新兴装订厂

版次 2000 年 10 月第 1 版

印次 2000 年 10 月第 1 次印刷

开本 850×1168 毫米 1/32

印张 10.625

插页 2

字数 263 千字

印数 1—3000 册

定价 22.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

目 录

从“心理游击战”到“第三度空间”

- 霍米·芭芭的后殖民理论 罗 钢(1)
- 边界上的写作:霍米·芭芭近来的尝试 谢少波(33)
- 混杂性:作为表演的身份 宋晓萍(44)

评《漫长的革命》 E. P. 汤普森(64)

伊格尔顿的文化生产论 马海良(79)

晚期资本主义的文化逻辑与后现代的文化主导

..... 陈永国(109)

认知测绘 [美]弗雷德里克·詹姆逊(141)

语言与救赎

——本雅明的语言哲学与文化批判 郭 军(155)

尼采·弗洛伊德·马克思 米歇尔·福柯(179)

激活尼采:以德勒兹为例 阿兰·D. 希瑞夫特(197)

海外华文文学与比较文学 饶芃子(226)

文学观念与文学理论资源 南 帆(235)

无物之词

——关于后结构主义与电子媒介通讯的

- 访谈——对话 马克·波斯特尔 金惠敏(264)
- 西方历史学与西方建筑史 胡 恒(281)
- 建筑的引文 徐 敏(294)
- 社群主义：一种后自由主义话语 应 奇(302)

封面：李巨川作品《与姬卡同居》

从“心理游击战”到“第三度空间”

——霍米·巴巴的后殖民理论

罗 钢

霍米·巴巴是目前在西方学术界十分活跃，同时又引起很大争议的、最具有代表性的后殖民理论家之一。他和赛义德、斯皮瓦克一起，被并称为后殖民批评的“三剑客”。

霍米·巴巴的理论活动大致可以1988年为界线，分为两个阶段。在前一阶段，他主要从事对殖民话语，尤其是呈现在殖民话语中的复杂心理关系的分析，他在这方面的新颖观点引起了学术界毁誉参半的评论，也造成了他在这一领域的广泛影响。1988年以后，巴巴的学术视野更加广阔，探讨的问题也更宏观，更富于时代性，在后一阶段，他集中探讨了当代条件下后殖民主义的文化境遇和思想策略。下面我们就以他的思想发展为线索，对他的主要观点加以评介，同时结合这些观点，对后殖民理论中的某些重要问题，作一初步的探讨。

—

在《东方主义》一书中，赛义德将福柯的话语理论和葛兰西关于“文化霸权”的思想结合起来，对西方自十八世纪发展起来

的东方学进行了深刻的剖析，指出其实质上是一种代表着西方强权政治的殖民话语。赛义德这部著作在后殖民理论的发展上具有划时代的意义。正如一位西方学者所说“可以毫不夸张地说，赛义德的《东方主义》（出版于1978年）独立开辟了一个新的学术领域，殖民话语，也可以称之为殖民话语理论或殖民话语分析的领域。”^①

霍米·芭芭从八十年代初开始进行殖民话语理论的研究，很明显，他是在赛义德的启发和影响下进入这一领域的，但他很快对赛义德的分析模式发生不满，并提出了重要的批评和修正，这就是他关于殖民话语内部“矛盾性”（一译暧昧性 Ambivalence）的著名观点。

其实，在《东方主义》一书中，赛义德已经注意到殖民话语内部的某些复杂现象，例如他指出存在着两种东方主义，一种他称之为“显在”的东方主义，它包括各种正式发表的关于东方社会、语言、文学、历史的理论和见解。一种他称之为“隐伏”的东方主义，它潜伏在无意识的活动中。霍米·芭芭将二者的区别概括为“在一方面，它是一种学问，一种发现，一种实践；而在另一方面，它是一个梦想，一个意象，一种幻境、神话、迷恋和需要”^②。芭芭认为，令人遗憾的是，赛义德对这种复杂性并未深究，“赛义德拒绝对这两种可以相互替代和矛盾的机制加以探究，它们威胁要分裂的恰好是东方主义话语本身，他遏制这种威胁的方式是在学说内部设定一种二元对立，最终却让它们统一于一种完整和谐的再现体系，这一体系是通过一种政治——意识形态意图统一起来的。”^③芭芭这段话的意思是说，尽管赛义德也看到了东方主义话语内部存在的某些分歧，但他并不以为这种分歧足以造成殖民话语自身的分裂，甚至有意识地压制和掩盖这种分裂。因为在赛义德看来，无论是“显在”还是“隐伏”的东方主义，作为一种再现系统，它们最终都为同一种殖民主义的政治和意识形

态所支配，二者并无根本的差异，它们所体现的，从根本上说，是一种殖民者与被殖民者的二元对抗关系。

霍米·巴巴不同意赛义德的上述见解，尤其是赛义德揭示的殖民者与被殖民者之间的二元对抗关系。在巴巴看来，殖民者和被殖民者之间的关系远较赛义德想像的复杂，在二者之间不仅存在着对立，同时也存在着非常复杂，非常紧密的心理联系。这种联系使我们很难把它们判然划分为对立的二元，殖民者与被殖民者其实是你中有我，我中有你，所以巴巴在著作中把二者不分别地统称为“殖民主体”。正是二者关系的这种复杂性，构成了巴巴所谓殖民话语内部的矛盾和暧昧。巴巴批评说：“在赛义德那里，他总是认为殖民力量是完全为殖民者拥有的，这在历史和理论上都过于简单化了。”^④

巴巴自称在这方面的思考是受到著名黑人思想家法依的启发。和一切富于原创性的思想家一样，法依也留下了丰富的思想遗产，供后人从不同的方面加以阐释和发挥。在早期著作《黑皮肤 白面具》中，法依借助于拉康的镜像理论，分析了殖民主体的构成，一如婴儿在镜像阶段依赖于镜像中的他者，通过对这个他者的摹仿和对立来建构自己的主体。在殖民地条件下，白人和黑人也把对方当作了自己的他者，所不同的是，白人在黑人这个他者身上再度确证了自身的优越，重新肯定了我。而黑人却在白人这个他者身上看到了他所追求和渴慕的一切。因此法依告诉我们，对于黑人来说“白人不仅是他者，也是主人，无论是真实的还是想象的主人”，^⑤正是在这个意义上，法依说“黑人的灵魂乃是白人的人为制造”。

作为一个执业的精神病医生，法依尝试用精神分析理论来分析被殖民者的心理。但他同时又指出，诸如俄狄浦斯情结和家庭关系模式并不能原封不动地用来分析被殖民者的主体结构。例如，对于一个欧洲小孩来说，国家仅仅是家庭关系的放大，但对于一

个殖民地的黑人小孩来说，情形就全然不同了，他的父亲必须服从殖民当局的权威，因此父亲的律令就变成了白人的律令。所谓俄狄浦斯情结也是如此，法依告诉我们，黑人占有白种妇女的幻想实际上是由殖民条件决定的。法依写道：“当我的手不停地抚摸这些白色的胸脯时，我手里握住的是白色的文明和尊严，我使它变为我自己的。”^⑥

芭芭在《纪念法依：自我、心理和殖民条件》中，对法依的工作给予很高的评价，他认为，在法依的笔下，“殖民主体那种熟悉的并置——黑人/白人、自我/他者被一个短暂的停顿打乱了，种族身份的传统基础消散了”。^⑦法依深刻地揭示了“殖民主义造成的心理动荡”。

芭芭自己的工作，则是集中探讨这种复杂的心理关系在殖民话语中的呈现方式。“类型”（Stereotype）是形象学的一个重要概念，它的原意是指印刷业中的铅版，在形象学中用来指一个民族在长时期内反复使用，用来描写外国人的某些固定不变的原型，如“好色的土耳其人”、“口是心非的亚洲人”等。“类型”是殖民话语最主要的策略之一。法依在《黑皮肤 白面具》中曾提到这样一件使他沉痛的往事，他在街头遇到一对白人母女，小女孩一见他，便惊恐地对母亲说：“看！一个黑人，妈妈，黑人，我害怕。”天真未凿的白人小姑娘为什么会作出这样的反应呢？因为在她阅读的儿童文学作品里，白人总是被描写为英雄，而黑人总是扮演妖魔，这就是殖民“类型”产生的心理效果。人们为了颠覆这种殖民话语，通常采取两种策略：一是揭露这种“类型”是一种歪曲，与它所再现的对象并不吻合；二是创造一种“相反的类型”，如黑人英雄的形象，但这两种策略都为芭芭所不取。芭芭所要作的是从话语内部揭露其固有的罅隙、矛盾和分裂。

在《他者问题——类型、歧视和殖民主义话语》一文中，芭芭一开始就揭示出“类型”所包含的这种矛盾性。“类型”的一个

最基本的特征，就是它固定不变的性质 (fixity)。但同时它又不断地在各种话语中重复，既然是已经确定，不证自明的东西，为什么还要喋喋不休地重复呢？这就说明它自身还存在匮乏和矛盾。芭芭从弗洛伊德精神分析学说中借用了“偶像崇拜” (fetishism) 的概念，用来说明“类型”所体现的殖民者的心理矛盾。“fetish”一词可译为“偶像”，这个词最早流行开来是在十八世纪，当时人们醉心于原始宗教的研究，fetish 的原意就是指原始人所崇拜并奉为偶像的某一无生命的物体。所以 fetishism 也可译作拜物教，马克思曾借用这个概念来形容资本主义社会人们对商品的顶礼膜拜，这就是著名的“商品拜物教”。十九世纪末，心理学家克拉夫特·艾宾第一次把这个概念应用到性行为理论中，他所说的 fetishism 是指一种性变态行为，即性兴奋完全依赖于某种特殊对象 (fetish) 的出现，这种 fetish 通常是一些无生命的物体，如女性的鞋和褰衣之类。这种性反常一般表现在男性身上。1927 年，弗洛伊德发表了“fetishism”一文，他对这种性变态行为的解释是，在男性眼中，“fetish 是妇女（母亲）的阳具的一种替代，小男孩一度相信其存在并因为许多我们熟知的原因不愿其被放弃”。^④由于这种心理，当小男孩发现女人没有阳具的时候，他很难接受这一事实。因为如果妇女的阳具可能被阉割，那么小男孩自身也面临着同样的危险，但他又不能不接受这一事实，于是在无意识中，他内心的矛盾达成了一个妥协。“在他的心目中，无论如何，母亲已经获得了一个阳具，但这个阳具不复是原物，某种其他的东西占据了它的位置，成为它的替代。”^⑤这就是 fetish 的由来。fetish 揭示了男性对女性遭到阉割的复杂态度，一方面，由于恐惧父亲的阉割威胁，他们拒斥这种阉割，另一方面，由于自命为父亲的继承者，他们又肯定这种阉割。“在极其细微之处，对阉割的拒斥和肯定同样体现在 fetish 的建构之中。”^⑥这种心理矛盾，使男性对 fetish 普遍怀着一种既爱又恨的复杂感情，弗洛伊德在文章最

后特意用中国男人对妇女缠脚的态度来说明这种情感的复杂性。“中国男人要求妇女缠脚，但反过来又把女人的小脚作为一种fetish来顶礼膜拜”，“这似乎意味着中国男人需要感谢妇女自愿承受阉割。”^①

霍米·芭芭认为，这种fetish在性质和功用上与殖民“类型”极其相似，首先，二者都是对他物的一种替代，fetish替代的是母亲的阳具，“类型”替代了真实的种族身份。更重要的是二者都表现出一种矛盾的心理状态，一种既拒斥又肯定的态度。赛义德曾指出，在西方人对东方的态度中始终存在着一种犹疑和矛盾，它产生于西方人与陌生的东方文化猝然相遇时所生的一种既熟悉又陌生的困惑感。由于这种困惑，“东方就在西方对熟悉的东西的轻蔑和对新异的东西既兴奋又害怕——或者说恐惧——这两种状态之间摇摆不定。”^②霍米·芭芭把赛义德在《东方主义》中描绘的这种态度扩展到整个殖民话语的旨意系统，他说：“殖民话语把被殖民者作为一种社会现实生产出来，这时它既是一个他者，同时又是完全可以把握和唾手可得的。”^③把东方视为他者，便是承认和肯定了东西方之间的种族和文化差异，但通过将东方置于某种熟悉的背景上和已知的事物中间，它又同时拒斥了这种差异。而后者也正是适应了殖民话语的需要，因为只有当我们能够完全了解和再现某一对象时，我们才能牢固地控制这一对象，这种既肯定又否定的态度表现在殖民“类型”中，便使它呈现出一种矛盾，在这种再现中，被殖民主体“既是野蛮的（吃人生番），又是最恭顺和彬彬有礼的仆人（食物的提供者）；既显示出强旺的性欲，又天真得像个孩童；他是神秘的、原始的、心智单纯的，同时又是老于世故的，是一个手段高超的骗子，纵横捭阖的老手”^④，鉴于这种复杂性，芭芭最后给殖民“类型”下的定义是：“类型是一个复杂的，显示出矛盾的心理态度的，内在对立的再现模式”。

在揭露殖民话语这种内在的矛盾时，芭芭还发明了两个重要

的概念：“模拟”（mimicry）和“模拟人”（mimic man）。什么是“模拟人”呢？用英国殖民地官员麦考莱的话说“在我们与我们统治的几百万民众之间应当有一个传译者阶层，这个阶层有着印度人的血统和肤色，同时在趣味、观念、道德和思想上又是英国似的”。他们应当“通过我们英国人的学校培养出来”。^⑭这种“模拟人”在外部的行为规范和内在的价值观方面都应与殖民者的要求相吻合。很显然，“模拟人”反映了殖民者用自身文化来改造和同化被殖民者的企图，它采用的方式就是使后者无条件地、直接地“复制”和“模拟”前者，和赤裸裸的暴力征服不同，这是一种典型的文化殖民。所以芭芭说，这种“模拟”是“殖民权力和知识最精微曲折，最行之有效的策略之一”。但芭芭紧接着指出，即使这种行之有效的殖民策略，自身依然包含着矛盾。“模拟”的前提是，承认在殖民者与被殖民者之间存在着天然的、不可弥合的差距，如果这种差距不存在，“模拟”便失去了存在的理由。但“模拟”同时还有另一个前提，就是预期通过殖民者的教化，被殖民者可以逐渐改善自身，逐渐将自身提升到与殖民者相同的水平，而这两种前提恰好是矛盾的。和殖民“类型”的情形相似，前者肯定了差异，后者则拒斥这种差异。芭芭认为，“模拟”的要义，便是在二者之间造成一种“反讽似的妥协”，它“渴望一个经过改良的，可以被承认的他者，作为一个存在差异的主体，它几乎是一样的，但不彻底”^⑮。“模拟人”在很多方面都接近了英国人，但他毕竟不是 Englis（英国人）而是 english（英国化的人），他始终是“不彻底的，非白人的”。因此，芭芭把“模拟人”称作是对殖民者的“局部再现”。这里“局部”的意思是指“不完整的、虚假的”。这种“模拟”在强化殖民权威的同时，也对之构成一种“扰乱”。芭芭指出甚至某些殖民者也意识到这一点，他引用一个英国人的话说，“无疑，印度在形成英国文明的特性方面并未发挥重要作用，在许多方面它表现为一种扰乱的力量，一种位于边缘的干

扰力量,它倾向于歪曲英国性的自然发展”。^[9]从“模拟人”的角度看,这种扰乱来源于它的“局部再现”,“模拟人”永远不可能是一个彻头彻尾的英国人,一个真正的殖民者,因此,殖民者在他身上看到的,只是自身的一个古怪的,经过移置的投影。殖民者非但不能在其身上确证自身,反而像面对一面哈哈镜,受到困扰和分裂的威胁。用罗伯特·扬的话说,“在这种情形下,熟悉的变得遥远起来,变成一付经过变形的怪眉怪眼的模样,摹仿者颠覆了被摹仿者的整体性。权力关系,如果不是完全颠倒,也必定开始动摇”。^[10]

霍米·巴巴进一步用拉康的主体理论来阐释“模拟”的过程和效果:“经由这一过程,监视者的看转变为被规训者的移置的凝视,观察者变成了被观察者,局部再现重新表达了整体(identity)的全部概念,并使其与自身的本质脱离开来”。巴巴的话说得十分晦涩,这里关键的术语是“凝视”(gaze)。这个术语先由萨特采用,后又为拉康改造,但不论在萨特还是拉康那里,它都涉及主体与他者的关系。对萨特来说,“凝视”是双方面的,主体“凝视”他者,他者也“凝视”主体,正是“凝视”使主体意识到他者也是一个主体。而对拉康而言,“凝视”只存在于他者一方,拉康认为,“凝视”并不只属于视觉,观看的眼睛属于主体,“凝视”却属于他者,“因为你永远无法从我看你的地方看我”。“当主体看一个客体时,客体总是已经‘凝视’着主体,但他是从一个主体不能发现的地方凝视的”。拉康所说的眼睛与“凝视”的分裂,也就是主体自身的分裂。在巴巴看来,假如说“模拟者”对殖民者而言是一个他者,那么这种来自他者的“凝视”必然使殖民主体面临分裂的危险,所以巴巴得出结论说,“对于殖民话语的权威来说,模拟的效果是深刻和扰乱的。”^[11]

殖民话语的矛盾性不仅是由它内部的运作机制生产出来的,也产生于它与另一文化的接触过程之中。在他前期一篇非常著名

的论文《漫游的符号——1817年5月德里郊外一棵树下的矛盾和权威问题》中，芭芭集中阐述了这个问题。这篇文章是从他引用的一段回忆录开始的，1817年5月里的一天，印度传教士阿伦德·麦塞在德里郊外邂逅了一群贫苦的农民，他们自发地聚集在一起，正在阅读和讨论《圣经》。麦塞通过和他们的交谈了解到，尽管态度十分虔诚，这些农民却几乎完全是以自己独特的方式来阅读和理解《圣经》的，其中带有许多误读，曲解甚至抵制。例如，当麦塞向他们解释圣餐和受洗的意义时，他们回答说：“我们乐于受洗，但我们决不领圣餐。我们乐于接受基督教的所有规矩，只有圣餐除外。因为欧洲人吃牛肉，而我们是不会作这种事的。”^{①⑨}

回忆录中记述的情况在某种理论或观念从一种文化语境向另一种文化语境转移的过程中是频繁发生的。赛义德在《理论旅行》中便说：“完全可以把（出现的）误读判断为观念或理论从一情境向另一情境进行历史转移的一部分。”^{②⑩}重要的是，霍米·芭芭在这种过程中又一次发现了殖民话语的矛盾性。《圣经》作为一个“基督教——帝国主义文本”，在殖民地国家一直被视为西方文明的象征。它的意义在西方文明体系内部是完整和统一的。但一旦它进入另一种文化，随着阐释语境的变化，这种完整和统一便不复存在了。这里的矛盾性在于，殖民话语要产生效果，必须要在不同的殖民语境中不断地重复，而它的意义也就同时在这种重复中播撒和延异，最终变得暧昧，变得不确定，变得面目全非。本雅明在谈到翻译问题时曾指出，翻译并不是两种僵死语言的简单转换，而是一种新的语言的创造。芭芭显然接受了这种观点，他把在两种文化撞击过程中产生的既不是这一种，也不是另一种，而是居于二者之间（in-between）的事物，称为杂交（hybridity）。芭芭认为，杂交既是“殖民话语生产的符号”，同时又构成对殖民话语的颠覆。他这样阐述杂交的意义：“殖民杂交不是一个发生学问

题，也不是两个不同文化之间身份的问题，后者可作为一个文化相对主义的问题重新加以解决，杂交是一个殖民再现和个体化的问题（problematic），它颠倒了殖民主义者否定的后果，使他者‘被否定’的知识进入支配话语，并离间了它的权威的基础——它的肯定的法则。”⁽²¹⁾ 芭芭并未对他者“被否定”的知识如何进入西方殖民话语作具体的例释，或许我们可以用一个中国例子来说明这种杂交的过程和后果。

西方基督教在中国近代史上也扮演过重要角色，太平天国领袖洪秀全曾经接受基督教信仰，因此太平天国袭用了基督教的许多礼仪，包括受洗。据《太平天国起义记》载：

洗礼仪式如下，在神台上置明灯二盏，清茶三杯，大概所以适于中国人之观感也。有一张忏悔状，上写各求洗礼者之姓名，至行礼时，由各人朗声颂读，乃以火焚化，使上帝神鉴。乃问求洗礼者，“愿不拜邪神否？愿不行恶事否？愿恪守天条否？”各人悔罪立愿毕，即下跪。主任人于是由一大盆清水中取水一杯灌于每个受洗者顶上，且灌且喃：“洗净以前罪恶，除旧布新”。行礼毕，新教徒起立，将清茶饮了，并以盆水自洗心胸，所以表示出洗净内心也。彼等又常到河中自行沐浴，同时认罪祈祷，求上帝赦宥。⁽²²⁾

洪秀全曾在广州从外国传教士罗孝全学习《圣经》，他十分熟悉基督教的洗礼仪式。但这种仪式搬到太平天国，由于语境的压力，即所谓“适于中国人观感”，便不得不发生改变，其中如点灯、供清水，便是中国传统点香烛、供香饌的变形，受洗者朗诵忏悔书后以火焚化，以达上帝监察，既相当于中国古代的禋祀，也和道家焚化清词相似，它们都属于芭芭所说的被殖民话语否定和压制的他者的文化内容，然而通过杂交，都进入了支配话语。这种

进入殖民话语的本土思想资源，必然对原有话语进行改纂，这种改纂也就同时意味着本土文化对殖民文化的一种抵抗，所以芭芭说杂交是对“（殖民）统治过程的一种策略性颠覆”。

罗伯特·扬对《漫游的符号》一文评价很高，认为它代表着芭芭“一个重要的理论和政治上的进步”。^②理由是芭芭在这篇文章中明确提出了“抵抗”的观念，而在前此的殖民话语理论，包括赛义德的《东方主义》中，始终没有触及这一问题。赛义德本人一直到九十年代的新作《文化与帝国主义》中，才对这一问题作了系统的研究。事实上芭芭在对“模拟”的分析中，当他谈到他者对殖民主体的凝视时，就已经隐含了这种观念。因为芭芭所说的抵抗，与一般人的理解不同，芭芭并不主张对殖民文化进行公开，直接的抵制，他所说的，是一种“源于内部的抵抗”。在《漫游的符号》中，芭芭明确地说，“抵抗并不必然是一种包含着政治意图的对抗行为，也不是对另一种文化‘内容’的简单否定和排斥，抵抗是支配话语的承认法则内部产生的矛盾性后果……”。^③芭芭把这种抵抗称作殖民话语内部的“心理游击战”，并把它分为“及物的抵抗”和“不及物的抵抗”两类，前者如对殖民者的“模拟”，对殖民叙述的质疑；后者如翻译和传播过程中殖民话语的流失和变迁；但无论是前者还是后者，这种抵抗都发生在殖民话语内部。

芭芭对殖民话语内部的矛盾性和暧昧性这种不遗余力的发掘，是以他对殖民主体的认识为基础的。芭芭认为：殖民主体的建构，自身就是一个矛盾的过程，这种矛盾性体现在，一、正如拉康所说，任何主体的存在，都依赖于与他者的某种关系，因此“总是通过与他者地位的某种关系，殖民欲望才得以表达”。二、在这种复杂的关系中，主体的身份通常是暧昧和矛盾的，芭芭经常引用法依的话“黑人的灵魂是白人的人为制造”，他认为“这句话揭示了殖民关系本身在心理上的深刻不确定性”，揭示了主体的分

裂。三、文化身份是“可移置的”(displaceable),它始终处于建构和发展的过程之中。芭芭指出,“文化认同的问题绝不是对一种先在的身份(identity)的确认,也绝不是一种自我实现的预言,它总是一种身份形象的生产,和在接受这一形象中主体的改造。”^{②5}

霍米·芭芭对于殖民话语的研究,深化和丰富了对殖民关系的复杂性的认识。它使我们认识到,殖民者与被殖民者之间,即是相互矛盾、相互斗争,又是相互依存、相互影响的,双方都不可能脱离对方而独立存在。它们之间的关系是流动的,它们的文化身份也处于变化之中,从这种观点来看,过去殖民主义者和民族主义者把二者的关系一刀截断,或把二者的文化差异绝对化,便显然是一种过于简单的作法。

然而,芭芭的殖民话语理论也遭到贝尼塔·帕里、艾贾兹·阿赫默德等人的尖锐批评。帕里那篇著名的论文《当前殖民话语理论的若干问题》就把芭芭作为了主要的标靶。帕里的基本论点如下:一、她认为,芭芭“对话语的力量估计过高,相应地对那些起作用的社会经济和政治体制以及其他社会实践形式漠不关心”。二、芭芭“把被殖民民族的抵抗局限在迂回曲折的计谋或对殖民权威的质询”。结果是“贬低了民族解放运动中创作的反帝国主义文本”,“取消了被殖民民族作为历史主体的作用”。三、芭芭对殖民话语杂交性的强调,模糊了法依所说的“两个主人公(即殖民者与被殖民者)之间残酷和决定性的斗争”^{②6},模糊了二者之间泾渭分明的界限。

帕里的批评的确击中了芭芭的要害。举例来说,即使从芭芭所说的殖民话语自身播撒和延异的角度,把抵抗完全局限在殖民话语内部也是远远不够的,芭芭的理论就难以说明中国的经验。如前所述,中国近代太平天国起义在思想上曾受到西方基督教的影响。有关史料记载,正是在基督教的直接影响下,洪秀全创立了拜上帝教,但是把二者细加比较,就会发现,不仅是在礼仪形式