



## Getting Out of the Predicament in the Global Cultural Interaction: Reflections on the Criticism of Post-colonialist Culture

Yan Mengwei

**Abstract:** Economic globalization is sure to be accompanied by the global cultural interaction. In the theory of post-colonialism a series of binary oppositions in the global cultural interaction such as the occident and the orient, the self and the other, the center and the edge among others have been revealed. This theory explains the discourse hegemony of developed countries and the anxiety of cultural identity of developing countries, and also provides the theories of the “hybridity” of cultural identities and “contact zone” of cultural interaction in order to dispel the dominating-dominated relations in cultural interaction. However, the economic globalization is bound to be accompanied by a process of cultural structure, which includes scientific and technological culture, commercial culture and human culture. The theory of post-colonialism has to face the great challenges because it has drifted away from the process. The expansion of market economy in the world would inevitably lead to, in those countries where the market system and democratic politics are incomplete, the fiery conflicts between the cultural spirit of promoting human’s freedom and the traditionally despotic culture. The theorists of post-colonialism have largely ignored this point. The excessive emphasis on cultural differences has made it difficult for them to pay attention to the measure of value for measuring the progress of culture, so that they may stress the distinction and superiority of their national cultures, but more or less consciously play down the transformation of traditional culture. Therefore, laying emphasis on and respecting for cultural diversity are very important for understanding the cultural interaction, but we cannot ignore the common features between different cultures, or the role of economic globalization on the promotion of the cultural spirit of human’s autonomy and freedom, and especially we cannot ignore the possibility and necessity of measuring the progress of national culture with the scientific and humanistic measurements. The process of human civilization itself contains the common value, such as peace, development, fair, justice, democracy and freedom. They are the basic scale that we can use to measure progress of the national culture. The response of Chinese academic field to the post-colonialism presents contrary cultural mentalities, such as the cultural conservative attitude, which cleave to the “superiority” of Chinese civilization and refuse to accept any foreign culture, or western cultural mentality of highly praising western culture and refusing to recognize the positive value of Chinese traditional culture, or cultural fusion mentality of trying to excavate the positive factors in Chinese traditional culture to combine them with cultural elements of modern civilization. It is a correct choice for us to walk out of the predicament in the global cultural interaction if we master the relationship of cultural particularity and universality to establish the cultural mechanism for absorbing all outstanding achievements of the world.

**Keywords:** theory of post-colonialism; global cultural interaction; self and the other

**Author:** Yan Mengwei graduated from Nankai University in 1982 with a bachelor’s degree in Philosophy, obtained MA at Peking University in 1986 and PhD at Nankai University in 1992, where he stayed to work as a teacher. He became associate professor in 1993, professor in 1997, and doctoral supervisor in 1998. From 1995 to 2000, he served as vice dean of Department of Philosophy. From 2003 to 2015, he taught Chinese language and culture at University of Saskatchewan in Canada and was recruited as a visiting professor by the university in 2009. Currently he is professor of School of Philosophy, Nankai University and deputy director of the Institute of the Issues of Contemporary China. His main research interests are history of philosophy, political philosophy and contemporary theory of social development. His representative works include *The Social Organism: Essence, Structure and Dynamic*; *In the Horizon of Marx’s Practical Philosophy*; *Theories and Reality of Contemporary Social Development*.

# 走出全球文化互動的困境

## ——對“後殖民主義”文化批判的反思

閻孟偉



[摘要]經濟全球化必然伴隨着文化的全球互動。後殖民主義理論揭示了全球文化互動中的西方和東方、自我與他者、中心和邊緣等一系列二元對立關係，闡釋了發達國家在文化互動中的話語霸權和第三世界國家本土文化的身份焦慮，提出了文化身份的“混雜性”和文化互動的“接觸區”理論，以消解文化互動中支配與被支配的關係。然而，經濟的全球化必然伴隨着一個文化構造過程，後殖民主義理論游離了這個過程，致使其文化批判面臨巨大挑戰。市場經濟在全球的拓展，必然會在那些市場體系和現代民主政治體系尚不完備的國家中引發倡導人的自由的文化精神與傳統的專制文化的激烈交鋒。

後殖民主義理論家們在很大程度上忽視了這一點。對文化差異性的過分強調，使他們很難注意到衡量文化進步狀態的價值尺度，從而在強化民族文化的獨特性、優越性的同時，或多或少地淡化了改造民族文化這一更為重要的任務。因此，注重和尊重民族文化的多樣性、差異性對於理解文化互動來說是重要的，但不能忽視不同民族文化之間可能具有的共性特徵，不能忽視經濟全球化本身對體現人的自主性和自由性的文化精神的推進，尤其不能忽視用科技尺度和人文價值尺度衡量民族文化進步程度的可能性和必要性。中國學術界對後殖民主義理論的反應呈現出相互矛盾的文化心態，有固守中華文明“優越性”而拒絕接受任何外來文化的文化保守主義心態，有一味推崇西方文化而否認中國傳統文化積極價值的文化西方主義心態，也有試圖挖掘中國傳統文化中的積極因素並將其與體現現代文明的文化元素結合起來的文化融合主義心態。把握文化的特殊性和普遍性的關係，建構消化吸收世界範圍內一切優秀文化成果的文化機制，則是走出全球文化互動困境的正確選擇。

[關鍵詞]後殖民主義理論 全球文化互動 自我與他者

[作者簡介]閻孟偉，1982年在南開大學獲哲學學士學位，1986年在北京大學獲哲學碩士學位，1992年在南開大學獲哲學博士學位，並留校任教；1993年被聘為副教授，1997年被聘為教授，1998年被聘為博士生導師；1995—2000年，擔任哲學系副主任、主任；2003—2015年，持續赴加拿大薩斯喀徹溫大學講授中國語言與文化，2009年被該校聘為客座教授；現為南開大學哲學院教授、當代中國問題研究院常務副院長，主要從事歷史哲學、政治哲學、當代社會發展理論研究，代表性著作有《社會有機體的性質、結構與動態》、《在馬克思實踐哲學的視野中》、《當代社會發展的理論與現實》、《現代西方哲學導論》（合著）等。

## 一 “後殖民主義”理論何以產生

隨着市場經濟機制超越民族國家界限向全球拓展，尤其是借助現代交通、通信和網絡技術，使得各國、各經濟集團的經濟交往活動逐漸被整合為趨向“一體化”的世界經濟體系。而這個世界體系的形成，最初是與歷史上數百年的殖民主義過程聯繫在一起的。第二次世界大戰後，全球範圍內的殖民主義體系迅速瓦解，由此改變了世界體系的存在方式，但它並沒有從根本上改變發達國家與發展中國家之間的不平等關係，祇是使這種不平等關係不再寄寓於由宗主國和附屬國所構成的殖民化格局中，而是以經濟、技術的較量為軸心，全面地滲透在世界體系的各個層面。發達國家依然可以憑藉強大的經濟、技術優勢，把自己的手足伸向世界各地，以擴張其勢力範圍並強化其控制全球態勢的能力，而相對落後的發展中國家對現代經濟、技術的依賴，又不可避免地延伸着對發達國家的經濟依附和政治屈從。這就使人們在這個世界體系的總體格局中，到處都可以看到殖民主義時代遺留下來的歷史陰影。

問題不僅僅存在於經濟交往過程中，同時也存在於文化交往過程中。在世界體系中，每一個民族國家既是一個經濟實體，也是一個傳承和積累了自身歷史文化傳統的文化實體。在世界體系的形成過程中，西方文化已經伴隨着世界市場的開拓，向那些經濟上落後、政治上保守的民族國家滲透。因而，在經濟全球化過程的牽動下，文化的發展也日益衝破地域性、民族性局限，在全球範圍內互動。這雖然並不意味着不同民族國家歷史地積澱下來的文化傳統將消匿於全球化過程中，但文化的全球性流動必將使每個民族國家的文化發展機制不再僅僅同特殊的地域和特定的文化傳統相聯繫，而是轉置於世界範圍內的經濟、科技、政治的交往關係中。民族文化的意義，包括對傳統民族文化精粹的開掘和維護，都必須在全球性的文化互動中被重新理解。尤其是當西方發達國家憑藉在世界體系中的優勢地位，持續地把商品、資本、技術、服務輸入到相對落後的發展中國家時，人們不難感受到經濟過程與文化過程之間的微妙的契合關係。即便沒有裹挾露骨的政治意圖，商品的消費和技術的應用本身都會悄然無聲地改變着人們的文化價值觀念和生活的傳統方式。此外，西方發達國家也因其經濟發達和技術先進而自視佔據了世界文化制高點，力圖把自己的文化觀念、政治理想、價值標準播向世界的各個角落，以期獲得普遍的文化認同，由此形成了一種全球化背景下的話語霸權，即學者們廣泛關注的“文化帝國主義”（*Cultural Imperialism*）話語。這種情況，早在20世紀50年代就已被發展中國家的一些敏感的知識分子意識到了。如法國黑人思想家、詩人法農（F. Fanon, 1925—1961）在《論地球上不幸的人們》一書中就曾指出：“殖民主義不會僅僅滿足於把一個民族藏於手掌心並掏空該民族的大腦裏的所有形式和內容，相反，它依一種乖張的邏輯轉向並歪曲、詆毀和破壞被壓迫民族的過去。”“殖民統治尋求的全部結果就是要讓土著人相信，殖民主義帶來光明，驅走黑暗。殖民主義自覺追求的效果就是讓土著人這樣想：假如殖民者離開這裏，土著人就會跌回到野蠻、墮落和獸性的境地。”<sup>①</sup>

西方文化的強勢地位，在發展中國家的文化生活領域普遍引發了現代文化與傳統文化、民族文化與外來文化的矛盾和爭議。對此，一些身處西方國家的亞裔和非裔知識分子發出了抵制的聲音。他們吸收了後結構主義、後現代主義的理論和方法，力圖解構西方話語霸權背後的西方中心主義文化心態和歷史目的論，以全新的視角審視殖民主義解體之後各民族國家之間的文化差異和文化身份等問題，倡導一種平等的、對話式的國際文化關係，這就是所謂“後殖民主義”理論（*Post-colonialism theory*）。1978年，巴勒斯坦裔美國學者賽義德（E. W. Said, 1935—2003，又譯“薩義德”）的《東方學》（*Orientalism*，又譯《東方主義》）出版，標誌着“後殖民主義”理論的發端。爾後，隨着蘇聯解體和東歐劇變，國際社會進入“後冷戰”時期，經濟全球化成爲當

<sup>①</sup> 羅剛、劉象愚主編：《後殖民主義文化理論》（北京：中國社會科學出版社，1999），第278—279頁。

今世界的主導趨勢。在全球性的經濟交往中，文化的全球互動如影相隨。公開的文化傳輸和潛移默化的文化滲透，不可避免地使第三世界民族國家在通向現代化的文化選擇中產生極為矛盾的文化心態，並使文化的全球互動始終是在既相互碰撞、相互矛盾、相互衝突，又相互對話、相互理解、相互融合的複雜過程中起伏跌宕。在這一背景下，後殖民文化批判很快成為全球化背景下凸顯文化衝突的主要學術思潮之一。它把原先處於全球化邊緣地帶的一些非主流話語，如少數民族話語、後殖民話語、第三世界批評等，帶入到“非邊緣化”和“消解中心”的文化運動中。

## 二 對“唯歷史主義”和東方學話語的解構

“後殖民主義”文化批判思潮的興起，推動人們去深入思索一個根深蒂固地存在於東西方文化關係中的問題——但凡涉及東西方文化關係的比較研究，都或隱或顯地貫穿着來自西方理性主義傳統的“唯歷史主義”哲學觀念。這種觀念把整個世界歷史看成是按着某種理性原則而發展的過程，各個民族或國家都屬於這個過程的不同發展階段。這種歷史觀念在黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）的歷史哲學中有完整的表述。在黑格爾看來，世界歷史的發展如同太陽東升西落，東方（亞洲）是歷史的起點，歐洲則是歷史的終點。他所說的東方，包括中國、印度、波斯等地域；這一地域的民族有過自己輝煌的歷史，但那也不過是世界精神的最初發展階段。世界精神在經歷了漫長的途程之後，終於在日爾曼世界中找到了自己的家園，因而唯有歐洲文化或日爾曼文化纔是世界精神的巔峰。不獨黑格爾，在西方世界，特別是在殖民主義時代的西方世界，這種觀念普遍地存在於西方學者的頭腦中，支配着他們對東西方文化關係的基本理解。這種唯歷史主義的觀念和方法使“西方中心主義”成為揮之不去的陰影，因為這種觀念和方法帶給人們的唯一結論就是，祇有西方文化纔是最先進、最文明的，而發展中國家的文化傳統則是落後的歷史遺跡，是古老文明的“活化石”。正如賽義德所說：“歷史主義意味着，與人類結合的人的歷史，要麼以歐洲或西方的制高點而告終，要麼從歐洲或西方的優越位置加以考察。”<sup>①</sup>其主要表現是，用西方文化的概念系統、話語方式或理論模式來審視發展中國家的傳統文化，並將其納入到西方文化的發展邏輯中予以理解。

在消解這種歷史主義觀念所蘊涵的“西方話語權”方面，賽義德直接吸收了葛蘭西（A. Gramsci, 1891—1937）的“文化霸權”理論和福柯（M. Foucault, 1926—1984）的“知識—權力”理論。在葛蘭西的理論中，所謂“文化霸權”（hegemony）是指，“憑藉純粹的文化手段對社會思想生活的控制”。福柯則認為，知識本身並非如傳統觀念所認為的那樣是中性的，而是與權力密不可分的，權力話語充斥於各種知識之中。賽義德認為，西方人有關“東方”與“西方”的話語實際上是一種文化霸權運作的結果——它首先強調歐洲之於東方的優越地位，再通過文化形式將這種觀念進一步強化，並把東方建構成為一個“他者”，不斷製造西方與東方、中心與邊緣、自我與他者、殖民者與被殖民者、主人與奴僕之間一系列的二元對立，從而使權力基質在不斷普遍化的支配過程中投入一種話語上的“殖民化”。賽義德寫作《東方學》的真正意圖就在於，“揭示某種知識與帝國主義、殖民主義的利益的同謀關係”<sup>②</sup>。

在《東方學》一書中，賽義德指出，“東方”這個用語不是一個劃分地理區域的概念，而是指18世紀以來，在殖民活動中逐漸形成的、西方人想像和表述東方時所使用的一種話語方式，即“通過做出與東方有關的陳述，對有關東方的觀點進行權威裁斷，對東方進行描述、教授、殖民、統治等方式來處理東方的一種機制：簡言之，將東方學視為西方用以控制、重建和君臨東方的一種方式”。<sup>③</sup>因此，這種話語方式所言說的“東方”並不是真實的東方，而是在西

① [美]賽義德：“東方主義再思考”，《後殖民主義文化理論》，第15頁。

② 拉德哈克里希南（Radhakrishnan）在“愛德華·賽義德和《文化與帝國主義》專題討論會”上的發言〔《賽義德自選集》（北京：中國社會科學出版社，1999），謝少波、韓剛譯，第304頁〕。

③ [美]賽義德：《東方學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999），王宇根譯，第4頁。

方對非西方的權力關係中被人為地建構出來的“東方”，或者說是被“東方化了的東方”（the Orientalized Orient）。

西方的強勢話語把東方“符碼化”，這就使得出現在西方人的文學藝術作品和理論著述中的“東方”不再具有豐富的個性，而是成為沉默的、愚昧的、封閉的“他者”（the other）。相比之下，“西方”則成為有理性、講道德、有活力的代表。其中的詭異之處就在於，西方人在言說“東方”時，真實的東方“不在場”（absence），“在場”（presence）的是被他們想像出來的“東方”。用賽義德的話說：“東方學的一切都置身於東方之外：東方學的意義更多的依賴於西方而不是東方。這一意義直接來源於西方的許多表述技巧，正是這些技巧使東方可見、可感，使東方在關於東方的話語中‘存在’。而這些表述依賴的是公共機構、傳統、習俗、為了達到某種理解效果而普遍認同的理解代碼，而不是一個遙遠的、面目不清的東方。”<sup>①</sup>

### 三 第三世界本土文化身份的焦慮

在東方學的話語中，“東方”被塑造成西方文明世界的“他者”形象，其目的在於確立西方文化的自我主體身份。賽義德在《東方學》再版後記中分析了在傳統的二元對立模式下構造“他者”的根本原因：“每一文化的發展和維護都需要一種與其相異質並且與其相競爭的另一個自我（alter ego）的存在。自我身份的建構——因為在我看來，身份，不管東方的還是西方的，法國的還是英國的，不僅顯然是獨特的集體經驗之彙集，最終都是一種建構——牽涉到與自己相反的‘他者’身份的建構，而且總是牽涉到對與‘我們’不同的特質的不斷闡釋和再闡釋。”<sup>②</sup>而在西方文化強勢話語的支配下，東方作為西方的“他者”被塑造為“被言說者”和“被支配者”，即“東方不再是歐洲的對話者，而是其沉默的他者”。<sup>③</sup>在這種自我與“他者”的關係中，東方實際上被邊緣化了。這樣，第三世界不但在經濟上、政治上遭受剝削和壓迫，而且在文化領域也被“殖民化”：西方的語言文字排斥着本土古老的語言及其所負載的一切文化成就，“現代性”的觀念將世界歷史標識為單向的時間之矢並成為第三世界的“文化宿命”（cultural fate）。

西方的話語霸權造成了第三世界普遍的本土文化身份危機。法農在《黑皮膚、白面具》中曾深刻揭示出這種“後殖民身份焦慮”：一方面是語言的焦慮。殖民地本土知識分子不得不用殖民者的語言表述自己的身份，離開這種語言他們無法言說自身，本土語言喪失了自身的文化價值。另一方面是意識形態的焦慮。他們對殖民主義的反抗（主要在文本層面），必須以殖民者的話語所預設的身份（“他者”）來表現；殖民地原有的歷史敘事喪失了其獨立性，殖民話語“佔有了我們的過去”。這種對他者歷史的佔有就是對其文化身份的界定，這種界定帶有明顯的殖民性和霸權性。因此，本土知識分子的寫作處於一種“失語”（loss of discourse）狀態，無法獲得獨立的地位，因而造成文化身份的認同危機。

語言的認同是文化認同的基礎。民族的傳統文化是憑藉自身的話語方式纔得以流傳下來的。但殖民主義憑藉強權排斥這些民族文化的符號，造成了被殖民地本土文化傳統的斷裂和文明的失落。因而，在第三世界知識分子的寫作中，對本土文化的家園之感和對自身文化身份的認同都被異邦的文字所中介。這種文化身份的尷尬突出表現在非洲、拉美等地區。在那裏，土著語言完全被取消了存在的合法性，一切傳統文化的殘留都被當作對“遙遠”過去的幻想而接受着西方人好奇的眼光。這種失根的痛苦，時時表現在殖民地的文學作品中。而在全球化浪潮洶湧澎湃的今天，非英語國家普遍面臨信息符碼形式的嚴峻挑戰，英語已遠遠超越了語言的工具性功能，成為人們獲取生存權的必要條件。無論聯合國教科文組織在報告中如何強調本土

① [美]賽義德：《東方學》，第29頁。

② 發表於英國《泰晤士報文學增刊》（Times Literary Supplement）3（1995）。另外，唐建清、張建民的譯文，刊載於1997年第1期《文藝理論研究》第79頁。

③ [美]賽義德：“東方主義再思考”，《後殖民主義文化理論》，第8頁。

語言的使用<sup>①</sup>，英語畢竟已成為全球最強有力的話語符碼而滲透在第三世界文化的方方面面。美國、英國等英語國家的價值觀和意識形態也伴隨這種信息載體擴展到世界的每一個角落。由此可見，法農所表現出來的民族語言的焦慮在“後冷戰”時代不但並未消失，而且與“媒體帝國主義”問題相交織，使之更加複雜化和普遍化。當然，並非所有西方的文化產品的傳播都是對本土文化的侵犯，後殖民主義理論的意義祇是在於不斷以批判的眼光審視這種文化產品全球化的潛在影響，揭示現象背後的話語權力關係。

尤為值得注意的是，東方人（尤其是知識分子）對於本土歷史的理解在很大程度上也已被西方文化觀念所支配。一些人總是自覺不自覺地用西方人的眼光審視自己的過去，不時發出“百事不如人”的哀歎，並希求用西方現代文明來彌補自身的文化缺陷。德里克（Arif Dirlik）將其稱之為本土知識分子的“自我東方化”，即本土知識分子“逐漸與本土社會相遠離，變得太不可靠……在某種程度上，正是這種同不管是主體社會還是客體社會的複雜的日常生活相遠離的態度使東方學學者或自我東方化的‘東方人’得以作換喻式的文化描述，我把它在上文中形容為東方主義的一個基本特徵”。<sup>②</sup>“自我東方化”了的本土知識分子，在無意識中向西方投出仰慕的眼光，並將西方文明的知識框架、文化特質施諸本土，按照西方的模式對本土原有的文化資源進行剪裁和拼接，凡是與西方文化相應的或相似的部分就被保留下來並納入西方式的科學體系中，而西方框架所無法容納的剩餘部分則被拋棄、壓抑或置於邊緣。例如，在中國文化問題的研究方面，傳統經學、諸子學的體系被徹底打破，古聖先賢的思想資料被肢解為隻言片語而納入到“某某學”的體系中去，作為該學科在中國“古已有之”的論據。不少中國學人常以“古已有之論”來固守自己的文化陣地，殊不知這種對過去的沾沾自喜，恰恰潛藏着對西方文化框架的強烈認同。

#### 四 文化身份的“混雜性”與文化互動的“接觸區”

後殖民主義理論並不是要將殖民主義構造出來的“東方”（the Orient）還原為實際的東方（the East），更不是要重新構造一個“東方中心論”來替代原有的西方中心論。他們採用的是一種文本上的策略——通過解構殖民話語中的霸權，徹底消解中心與邊緣的對立，進而使東西方之間建立一種平等對話關係成為可能。在這個方面，後殖民主義理論家們提出的主體身份的“混雜性”（hybridity）理論和異質文化的“接觸區”（contact zone）理論是很值得注意的。

賽義德認為，後殖民時代主體身份的混雜性，表現為“一切文化都是你中有我，我中有你，沒有任何一種文化是孤獨單純的，所有的文化都是雜交性的，混成的，內部千差萬別的”。<sup>③</sup>斯皮瓦克（Gayatri C. Spivak）指出，文化身份的模糊是全球化時代的產物，“所有的身份認同都不可還原地呈現混雜狀態，這是作為陳述的表演性再現所不可避免地建構而成的”。<sup>④</sup>霍米·巴巴（Homi K. Bhabha）進而將“混雜性”提升為後殖民主義理論的一個核心概念，認為殖民主義的話語構造出了殖民者與被殖民者、第一世界與第三世界的二元對立，殖民時代的反抗話語正是基於這一系列二元對立所預設的。由於壓迫者的文化和意識形態已經深深滲入被壓迫者的無意識領域，用以反抗西方文化的話語實際上早已被西方文化所浸染，致使被壓迫者對壓迫者的語言既有反抗又有依賴，衝突的雙方陷入一種混雜的、充滿張力的文化政治膠着狀態。這種反抗話語的混雜性源自於主體身份的混雜性，使反抗者不斷追問“我是誰？”、“我代表誰說話？”這樣的問題，因而“後殖民文化難免成為混雜物，它反映了‘嫁接’過來的歐洲文化體系與本土本體論之間的辯證關係，有着創造或再創造地方獨立身份的衝動。這種建構或再建構的形式祇能是歐洲霸

① *Final Report of World Conference on Cultural Policies Mexico, City and Paris: UNESCO, 1982, 60.*

② [美]德里克：“中國歷史與東方主義問題”，《後革命氛圍》（北京：中國社會科學出版社，1999），謝少波、韓剛譯，第291—292頁。

③ [美]賽義德：“《文化與帝國主義》導言”，《賽義德自選集》，第179頁。

④ 王寧：“文化身份與中國文學批評話語的建構”，《甘肅社會科學》1（2002）：6。

權體系與顛覆它的‘邊緣’之間的動態交互作用”。<sup>①</sup>

主體身份的混雜性，是探討本土文化身份重建的出發點；而與“他者”相遇則是建構“主體自我”的必要前提。任何一個民族國家的本土文化都體現出“主體自我”，相對於這個主體自我，任何一種外來文化都是一個“他者”，主體自我的身份祇有通過與“他者”的映照纔能得以確立。然而，從歷史上看，“自我”與“他者”的關係通常會有兩種不同的境遇：其一，自我與他者在平等對話的基礎上相互映照，達到文化間的相互理解和有機融合，使本土文化中的主體自我更加自信和健全。其二，用“他者”的眼光來審視自身，把自身的本土文化納入到他者的文化邏輯、價值標準、強勢話語中加以考察，由此導致本土文化的衰落和主體自我的喪失。中國漢唐時期，印度佛教文化傳入後與中國本土文化的互動，雖然充滿了矛盾，但大致屬於第一種情況，它最終通過文化的消化吸收機制將佛教文化變成了中國本土文化的一個有機的組成部分。而近代以來，西方文化在非西方國家中的傳播，則在很大程度上屬於第二種情況。由於率先進入現代社會發展階段的西方國家在經濟、政治、科技、文化等諸多方面佔據優勢地位，致使人們一度把“現代化”與“西方化”等同起來，自覺或不自覺地把來自西方的文化觀念用作衡量或評判非西方國家本土文化的尺度或標準。這就使非西方國家的知識分子，特別是那些受過西方教育的知識分子，在自我與他者的二元對立中難免出現對本土文化的失望乃至輕視和對西方文化的崇拜乃至屈從。

後殖民主義理論家的一個重要意圖，就是要消解暗含在自我與他者關係中的西方文化對非西方文化的權力話語。他們認為，自我與他者的關係不應再局限於“東方—西方”、“殖民國家—被殖民國家”這種傳統的二元對立的模式中，而應將東方與西方視為互相交織、互相確證的兩個平等的主體。為此，後殖民理論家提出了“接觸區”（*contact zone*）這個很有想像力的概念，將之作爲文化意義上的“中間地帶”。“接觸區”是西方文化與非西方文化相遇的“空間”，是多種文化共同營造的對話平臺，是存在着差異和進行交往的場域，具有“跨文化性”（*transculturation*）。“接觸區”不是新開闢的領域，而是伴隨着國際間文化交流而逐漸形成的異質文化交鋒的場所。在這個場所中，不僅存在着霸權與反霸權、支配與反支配的對立，而且存在着建設性的交流。正如普拉特（*Mary L. Pratt*）所說：“從屬的或邊緣的群體在一些由一個處於支配地位的或世界性的文化輸送給他們的材料中進行選擇和創造。雖然這些處於從屬地位的民族無法輕易控制來自佔支配地位文化的東西，但他們確實能在不同程度上決定自己要採納和吸取什麼，並將之用作何種用途。”<sup>②</sup>因此，在“接觸區”中，異質文化之間的交流是雙向的，非西方國家有選擇地吸收西方文化，同時也積極地通過本土文化的輸出有意識地樹立自身獨立的文化形象，以對話的方式消解東方學的話語虛構。這個場域的存在，有可能突破東西方對立的二元模式，展現出一種平等化的新型關係。

## 五 發展中國家的傳統文化在經濟全球化中面遇的困境

後殖民主義理論的文化批判以其獨特的文化視角考察全球文化的深層矛盾並影響着世界各國的文化實踐，使人們更深切地感受到被當今經濟全球化過程所激化的各個民族國家之間的內在矛盾，特別是世界體系中西方發達國家和發展中國家之間的不平等關係，啓發人們去探索這些矛盾和不平等關係的歷史成因。然而，問題的另一方面是，後殖民主義的文化批判理論對西方中心主義的口誅筆伐，並沒有完整地道出發展中國家的傳統文化在經濟全球化時代所遭遇的困境。經濟全球化不是一個孤立的經濟過程，它包含着一個與市場經濟機制的全球拓展相吻合的文化構造過

① [澳]比爾·阿希克洛夫特、格瑞斯·格里菲斯、海倫·蒂芬：“逆寫帝國：後殖民文學的理論與實踐”，[美]德里克：《後革命氛圍》，第91頁。

② *Mary L. Pratt, Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London & New York: Routledge, 1992), 6.

程。這意味着，發展中國家的傳統文化所面臨的困境是雙重的，不僅存在於殖民主義時代留給人們的歷史陰影中，更存在於“全球化”這一文化構造中。游離於這個文化構造，就會將批判本身滯留在話語批判、語詞批判的表觀層面，而無助於擺脫發展中國家傳統文化在世界體系中的尷尬地位。

例如，科技文化可以說是全球化文化構造中的一個最基本的層面。從這個層面上看，無論“唯歷史主義”哲學觀念或“歐洲中心主義”觀念對發展中國家傳統文化的貶損如何地不合理，但在科學技術發展水平上的“先進”與“落後”的區分卻是無可辯駁的事實。西方發達國家在當代世界體系中的優勢地位以及它對第三世界國家的話語權力，在很大程度上就是以它們在科技文化水平上的領先地位為依託的。而科技水平相對落後的民族國家要想擺脫對發達國家的依附性，就必須躋身於世界科技發展的先進行列中。這就必然要求落後國家不僅能夠學習、掌握現代科學技術，而且要求剔除民族文化中阻礙科技發展的種種因素，為科技文化的發展創造良好的、自由的社會條件。科技文化不僅作為一種精神力量體現着人類理智的進步，更作為一種實踐力量推動着人類經濟與社會的發展。是否能夠躋身於現代科學技術的發展行列，是否能夠將現代科學技術廣泛地應用於物質生產、經濟管理、政治運作、文化生活、社會治理等社會過程之中，是否能夠整體地提升社會成員的科學文化素質，直接地體現出一個民族國家的文化進步程度或文明程度。空談民族文化的優越或輝煌是沒有意義的。是否有利於科學技術的發展，應當成為衡量民族文化是否優秀的基本尺度之一。

再如，商業文化可能是後殖民主義理論或“文化帝國主義”理論最為關注的對象。來自西方發達國家各種帶有西方文化符號的生活消費品和大眾化的傳媒手段洪水般地湧入第三世界，潛移默化地傳播着西方的價值觀念、生活方式和生活趣味，並悄然改變着本土居民的文化消費心理和生活情趣，甚至滋生着本土居民對西方文化的認同和對本民族文化的懷疑。這種情況往往使關注民族文化命運的人們常常感到憂心忡忡，甚至憤憤不平。然而，困難的問題是，商業文化的傳播是通過對市場的佔有進而實現對人的心靈的佔有。也許人們有足夠的正當理由維護民族文化的優良傳統，但是如果民族工業不能提供有足夠競爭力的物質消費品和文化消費品，那就很難抵禦西方商業文化的氾濫。因為，商業文化的傳播載體就是最具競爭力的商品，這種商品的市場份額決定了附着在這種商品身上的文化符號佔有消費者心靈的能力。單純的理論批判，無論其內容多麼深刻，面對市場鐵律總是顯得十分虛弱。

最需要審思的是人文文化。人們通常會認為，人文文化在很大程度上是表達人們對自身生存價值或生存命運的理解和體驗，因而很難像科學文化那樣從中找到一個統一的客觀標準作為衡量人文文化優劣高下的終極判據。這種對人文文化的理解顯然是缺乏反思的。人文文化的發展基於人及其社會生活的實踐本質，而人類實踐活動作為“自由自覺”的活動決定了人的生存、發展的基本價值是人的自主性和自由性。人類文明的不斷進步，也就是人的自主性、自由性不斷擴展和深化的過程。當然，在以往人類歷史發展的漫長過程中，人類生存的這種最基本的價值在很大程度上是自在地存在於人類的歷史活動中的，並不具有完備的、自覺的文化形態。特別是在以自然經濟為基礎的傳統社會中，由於交換手段不發達，易於形成權力高度集中的專制政體並相應地產生壓抑人的個性、扼殺人的自由的專制文化，使人的自主性和自由性的基本價值被這種專制文化所遮蔽。市場經濟的發展把人從封建的人身依附關係和等級束縛中解放出來，成為獨立自主的市場主體，成為平等享有個人自由權利的社會主體，這就必然導致體現人的自主性、自由性的文化精神的覺醒。在現代社會中，以個人自由為前提的市場經濟，以維護個人自由權利為基本內容的民主政治，以彰顯個人自由為實質的文化生活，都是這種文化精神的各種現實化的存在形態。同時，不難理解，這種文化精神本質上也拒絕任何支配關係、否認文化霸權或話語霸權的合法性。

值得注意的是，市場經濟在全球的拓展，必然會在那些市場體系和與之相適應的現代民主政治體系尚不完備的國家中引發倡導人的自主性、自由性的文化精神與專制文化的激烈交鋒。在



這個交鋒中，某些非西方國家固守自己的文化障地，表面上是爲了抵禦西方文化對自身民族文化的“侵犯”，而實際上卻是維護自身的文化專制和政治專制。後殖民主義理論家們在很大程度上忽視了這一點。對文化差異性的過分強調，使他們很難注意到衡量人文文化進步狀態的價值尺度，從而在強化民族文化的獨特性、優越性的同時，或多或少地淡化了改造民族文化這一更爲重要的任務。在經濟全球化的過程中，不經改造的民族文化的文化是不會產生強大競爭力的，也不可能真正抵擋住西方話語霸權的侵犯。在論證和倡導民族文化的多樣性、差異性的同時，不能忽視不同民族文化之間可能具有的共性特徵，尤其不能無視人類文明進程本身所蘊含的共同價值——“和平、發展、公平、正義、民主、自由”<sup>①</sup>。這種“全人類的共同價值”，也是衡量民族文化進步程度的基本尺度。

## 六 當代中國語境中的後殖民主義理論

後殖民主義理論傳入中國學術界大約是在20世紀90年代初，而後引起了中國學者的注意並展開了比較系統的研究。

“後殖民主義理論在中國”是一個相當複雜的問題。就社會根基而論，中國社會經歷了漫長的、典型的封建社會發展期，傳統文化源遠流長而傳承至今；近代中國社會淪爲半殖民地半封建社會之後，現代西方文化也隨着資本主義商品和資本的輸入佔據了中國文化領域的半壁江山；新中國成立後，在以計劃經濟爲基礎的社會模式中又形成了以馬克思主義理論爲核心和指導的社會主義文化；從20世紀70年代末開始，中國社會進入改革開放、建立和完善社會主義市場經濟的社會轉型期，這標誌着中國社會開始從根本上擺脫傳統社會的發展模式而逐步進入以市場經濟爲基礎的現代社會的發展軌道。但是，還沒等人們完整地體驗到現代社會的成熟經歷時，後現代文化思潮又湧入中國文化界，並與其他各種文化思潮相互交織、碰撞，使當代中國文化的語境具有典型的“混雜性”特徵，並成爲各種文化交流互動的“接觸區”。

一些學者認爲，後殖民氛圍是全球化浪潮強加給中國的。這種說法不過是表觀之論。事實上，後殖民主義文化批判與中國有着最直接的機緣，即中國早就是遭到賽義德分析批判的所謂“東方學”的主要對象和基本內容。中華文化與外來文化的交流有着悠久的歷史。自商、周至戰國時期，中國的絲綢工藝和絲綢產品經西北各民族之手開始輾轉販運到亞歐國家和地區，由此開拓了著名的“絲綢之路”。絲綢之路不僅是東西方商業貿易之路，而且是中國與亞歐各國文化交流的通道。西方的藝術、哲學、宗教和科學技術知識沿着絲綢之路相繼傳入中國，而中國的技術發明、製造工藝、文化藝術、哲學思想也通過“絲綢之路”傳向西方，使西方人初步瞭解了中國。總起來說，在1840年鴉片戰爭爆發之前，中國對外來文化特別是對西方文化的接觸還是相當被動的。中國文化獨特的發展過程和思想理論的文化特質在中國知識分子群體中不自覺地衍生出一種“華夏中心主義”的文化心態，自視漢民族文化已窮盡天下一切智識，最爲精良優越，既不需要外求，也沒有必要主動外傳。相比之下，西方文化特別是歐洲文化，在異質文化的互動中則顯得十分主動。自公元428年，基督教中的聶斯托利派開始在中國進行傳教活動以後，大批的官員、傳教士、探險者、商人、實業家、學者相繼來到中國，在完成各自“使命”的同時，也把自己對中國的瞭解和印象以及有關中國的歷史、文化、社會知識帶回母國，並使這些東西成爲所謂“東方學”的資料來源。

問題是，在西方人的頭腦中，中國到底是怎樣的？這恐怕是一個很難回答的問題。因爲，在近兩千年的交流史中，西方人對中國的看法有可能經歷了多次變化。但可以肯定地說，自歐洲工業革命以後，被巨量物質財富和強大軍事裝備武裝起來的西方人，已經不再把中國看成是富足、

<sup>①</sup> 習近平：“攜手構建合作共贏新夥伴 同心打造人類命運共同體——在第七十屆聯合國大會一般性辯論時的講話”，《人民日報》2015-09-29。

強大、神秘的國度，而是將它看成是一個歷史上曾經輝煌但現在正在迅速衰落的民族，或者說一個停滯不前的民族。關於這一點，黑格爾在他的《歷史哲學》中對中國的毫不掩飾的輕視當是最富有代表性的。在他看來，東方王國的特徵就是精神沉潛在自然的內部，祇有一個人（君主）是自由的，其他人則不知道精神是自由的，所以沒有自由。這個自由的君主同時又是恣意放縱的專制君主。所有臣民絕對服從君令和法律，猶如完全服從父母、沒有自己的意志和見識的孩童。而在東方王國中，中國人的民族性就表現為，“凡是屬於精神的一切——在實際上和理論上，絕對沒有束縛的倫常、道德、情緒、內在的‘宗教’、‘科學’和真正的‘藝術’——一概都離他們很遠。皇帝對於人民說話，始終帶有尊嚴和慈父般的仁愛和溫柔；可是人民卻把自己看作是最卑賤的，自信生下來是專給皇帝拉車的”。<sup>①</sup>黑格爾對中國的這種極端輕視，當然要歸之於歐洲人的那些對中國既孤陋寡聞又自以為是的所謂“東方學”知識。

1840年鴉片戰爭以後，西方列強的經濟擴張和軍事掠奪終於使中國淪為半殖民地半封建社會。伴隨這個過程的，就是西方各種文化思潮湧入中國。對於滾滾而來的西方文化思潮，中國知識分子的反應是相當矛盾的。有固守中華文明“優越性”而拒絕接受任何外來文化的文化保守主義心態，也有一味推崇西方文化而否認中國傳統文化積極價值的文化西方主義心態。當然，也有試圖挖掘中國傳統文化中的積極因素並將其與體現現代文明的文化元素結合起來的文化融合主義心態。這三種文化心態伴隨着中國的現代化過程持續至今。

20世紀90年代初，當後殖民主義理論進入中國學者的視野時，激活了一些學者蟄伏的對西方文化的抵抗心理，不假思索地把這一理論當作抵制西方文化、維護民族尊嚴的新式武器，最具代表性的是《讀書》雜誌在1993年第9期發表的張寬《歐美人眼中的“非我族類”》、錢俊《談賽義德談文化》兩篇文章。嚴格說來，後殖民主義理論最重要的內容是對西方話語權力和文化霸權的抵制，而不是對民族文化固有缺陷的掩飾或美化。關於這一點，《讀書》雜誌在1994年第1期、第5期發表的王一川、陶東風等人的對話《中心·邊緣·東方·西方》，以及張隆溪《關於幾個時新題目》、董樂山《東方主義大合唱？》、許紀霖《“後殖民文化批評”面面觀》等文章，表明了相當多的學者還是非常清醒的。

21世紀以來，中國學術界對後殖民主義理論的研究更為深入，在充分肯定後殖民理論批判西方文化對第三世界的文化霸權、消解西方文化中心主義和打破以西方為中心的話語模式等學術價值的同時，更注重對後殖民主義理論局限性的分析。一些學者通過對後殖民主義理論的文本解讀發現，後殖民主義理論給人一種“錯位批判”的印象。<sup>②</sup>這主要是因為，後殖民主義理論所批判的源自西方的東方學主要是殖民主義時代的產物，並沒有真實地反映後殖民主義時代東西文化關係所發生的變化。也就是說，儘管西方傳統的東方學所形成的觀念和方法在當今西方世界並未銷聲匿跡，但其內在的思想特質和表現形態已不同於以往。“冷戰”結束之後，西方文化對東方文化的話語霸權受到了普遍質疑，西方中心主義的文化觀念已經逐步淡出文化互動的過程。在這種情況下，後殖民主義理論深挖沉澱在人們的文化心理、文化觀念中的歷史記憶，以瓦解西方文化的殖民性、霸權性的思想根源，其重大意義顯而易見，但就考察和研究“冷戰”以後發達國家與第三世界國家之間文化互動過程的性質和特徵而言，後殖民主義理論就顯得力不從心。

值得注意的是，近年來，中國學術界對後殖民主義理論的局限性分析和批判出現了一種令人困惑的傾向。例如，顧明棟認為，東方主義和後殖民主義都是以政治和意識形態為中心的理論，不顧及某種文化現象的歷史性和客觀性，也很少尊重知識和學術的相對中立性，從而導致學術的政治化，把學術批評變成政治批判。<sup>③</sup>這個批評是完全缺乏反思的。因為，揭示隱含在東西方文

① [德]黑格爾：《歷史哲學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1956），王造時譯，第181頁。

② 王偉：“後殖民理論：持久的警示與嚴峻的挑戰——讀薩義德《東方學》”，《社會科學論壇》10（2014）。

③ 顧明棟：“後殖民理論的缺憾與漢學主義的替代理論”，《浙江大學學報》1（2015）。

化互動關係中的政治與意識形態，使長期以來被知識和學術的外衣所遮蔽的西方對東方的“話語—權力”關係呈現出來，這正是後殖民主義理論文化批判的實質精神，也是它獨特價值之所在。沒有這個東西，後殖民主義的文化批判就喪失了其存在的價值。尊重知識和學術的相對中立性，對於文化本身的研究來說並不是一個過分的要求，但它不是後殖民主義文化批判理論原本要達到的目的。如果自作聰明地用“去政治化”或“非政治化”來克服後殖民主義理論“局限性”，勢必誤導人們對後殖民主義理論及其意義的理解。作者還推出一個想與後殖民主義理論比肩的“漢學主義”（sinologism），聲稱“漢學主義理論強調：學術不應糾纏於政治和意識形態，而是要注重盡可能客觀、公正、科學地生產知識和學術，並將此設定為終極目標”，並據此把漢學主義定位為“盡可能超越政治和意識形態的批評理論”，強調漢學主義不是一個政治性的批判理論，而主要是針對知識生產和學術批評所引起的問題的討論。<sup>①</sup>顯然，這種“去政治化”、“去意識形態化”的漢學主義，在漢學本身的學術研究領域可能有其地位，但它與後殖民主義理論根本就不是一回事。

無論後殖民主義理論在中國語境中引起了怎樣的文化心態，該理論的一個積極價值是值得充分關注的，這就是自覺地開拓文化互動的“接觸區”，在解構傳統二元對立的基礎上不斷批判其中的權力支配關係，在尊重文化多元性和差異性的前提下加強各種文化間平等的交流和對話，將傳統文化中的積極因素融入現代文明的發展進程中，實現一種文化上的“綜合創新”。但接下來的問題更為關鍵——如何達到這樣一種平等的對話？後殖民主義理論以其獨特的文化視角向人們提出了這個問題。考慮到傳統文化在經濟全球化過程中所遭遇的困境，該理論提出的文化策略和對抗取向無法從根本上解決這個問題。如果說後殖民主義理論通過對“中心—邊緣”的二元對立解構和話語霸權的批判為解決這一問題開闢了道路，那麼要真正解決這一問題，還必須確立新的文化創新思路。

在這方面，首先需要從理論上把握文化的特殊性和普遍性的關係。從歷史上看，體現現代文明的諸種話語，如經濟話語、政治話語等等，大多是從率先進入現代社會的西方國家中產生的，然後再通過語言和文本的轉換進入到相對落後的發展中國家。但這並不意味着，凡是從西方產生的就僅僅是屬於西方的東西，像自由、平等、民主、法治等話語本質上代表着現代文明的進步形態，是人類文明的共同財富，具有普遍的進步價值。它們理所當然地應當被消化吸收到任何一個不想拒絕現代化的民族國家的文化機體中。如果拒絕這些文明因素，那就等於自挖陷阱。當然，也不能認為凡是來自西方的就都是具有普遍意義的文明因素。現代文明的積極因素在不同的民族國家中有着十分不同的特殊存在形式和表現樣式。這些特殊的存在方式和表現樣式通常是與一個民族國家的特殊的國情和歷史文化傳統密切相關，是學不來的，也無需照抄照搬。尤其是現代文明在西方發達國家中也面臨諸多自身無法克服的矛盾和問題，如普遍的競爭和對抗，弱肉強食的“叢林法則”，事實上的不自由、不平等，等等。這就提示人們，西方文明並不是人類文明的終極形態，必須通過人類的共同努力不斷將其推向更高的發展階段。同樣的道理，數千年傳承積累下來的中國傳統文化，儘管有着鮮明的民族特色，但其中也不乏能夠同現代文明相融合的普遍性因素，如注重民本、民生的政治觀念，倡導包容差異的“和合”觀念，強調個人修養、人格完善的道德觀念，以及鼓勵協同合作的群體觀念，等等。這些因素，在克服西方文明所遭遇的困境方面能夠發揮非常積極的作用。當然，也必須看到，這些積極因素總起來說是內在於中國傳統社會的封建主義文化模式中的，不經批判性的改造，是不能自發地適應於現代社會的發展要求的。

總之，文化互動的“接觸區”是以文化心態的開放性和包容性為前提的。要使中國在國際文化交往中贏得自己的話語權，當務之急就是要擯棄那種封閉、僵硬、保守的文化心態，建構勇於並善於消化吸收世界範圍內一切優秀文化成果的文化機制，由此確立真正屬於中國人的文化自信。

<sup>①</sup> 顧明棟：“後殖民理論的缺憾與漢學主義的替代理論”，《浙江大學學報》1（2015）。