

查特吉：誰的想像的共同體？（1991）

2015-12-18 帕沙·查特吉（印）王立秋譯 轉載自微信公眾號“西天中土”

帕沙·查特吉（Partha Chatterjee）1947年生於加爾各答，畢業於加爾各答大學院長學院政治學系，在美國羅切斯特大學獲政治學博士學位。他長期供職於加爾各答社會科學研究中心，並於1997年至2007年間擔任該中心主任。他曾在美國、歐洲、澳大利亞多所大學擔任訪問教職，目前是紐約哥倫比亞大學人類學教授。

民族主義已經再次出現在世界事務的議程之上。幾乎每一天，西方國家的國家領導人和政治分析家們都在持續宣稱，隨著“共產主義的崩潰”（這是他們使用的術語；可以推測，他們的意思是蘇聯社會主義的崩潰），如今，世界和平的主要威脅來自於民族主義在世界不同地區的復活。由於在今天，在這個時代，一個現象在要求那些以決定公眾應該關注什麼為業的人的注意之前，首先要被承認為一個“問題”，故而，民族主義看起來又重新獲得了足以把它從“區域專家”的神秘實踐中解放出來，並再度成為廣泛辯論的主題的惡名。

然而，它（民族主義）回歸世界政治議程的這個模式本身，在我看來，卻不可救藥地損害了關於這個主題的討論。在二十世紀五六十年代，民族主義依然被認為是在亞洲和非洲取得勝利的反殖民鬥爭的一個特徵。但同時，隨著後殖民國家中經濟與政體的新的制度實踐在“發展”和“現代化”的概念標題下規訓化和規範化，民族主義也已經被移交到了這個或那個殖民帝國的特定的歷史的領域。而在那些為殖民檔案的不討人喜歡的內容所決定的專門史中，民族主義的解放的方面，被無數秘密交易、操縱和犬儒式的私利追逐，的洩露所損害。到二十世紀七十年代的時候，民族主義已經變成一個種族政治的問題，而種族政

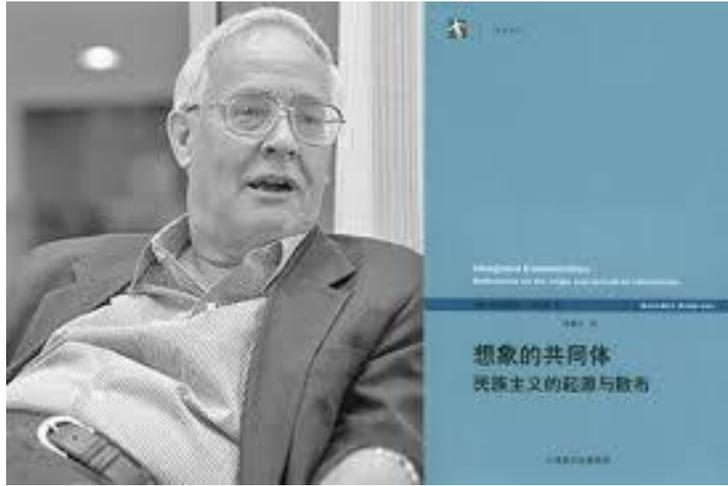
治，則是第三世界人民彼此殺戮——有時是在常備軍之間的戰爭中，有時，則更為悲慘，是在殘酷的且經常是漫長的內戰中，並且，越來越多地，被恐怖主義的在技術上精密且實際上也是不可阻擋的行動（殺戮）——的原因。非洲反殖民主義和種族主義的鬥爭的領導人們，因為成為腐敗、任性且經常是殘暴的政權的首腦，而壞了他們的記錄（或家底）；甘地被諸如和平主義和素食主義此類的邊緣性的崇拜(cult，邪教)利用；甚至胡志明，在他輝煌的瞬間，也被冷戰的不妥協的兩極分化(unyielding polarities)所惑。看起來，在民族主義的遺產中，沒有任何使西方世界的人感覺好的東西遺留下來。

這個觀念近來的譜系解釋了為什麼民族主義如今被看作一股對文明生活的有序的平靜構成威脅的，本性原始的，黑暗、可怕、不可預測的力量。人們看到，一度被成功地移至地球週邊邊陲的東西，正向通過哈布斯、捷克、奧斯曼帝國的久被遺忘的省份，向歐洲回返。與毒品，恐怖主義，和非法移民一樣，它（民族主義）是西方不喜歡卻又無力禁止的，第三世界的又一產物。

從當前媒體關於這個主題的討論的角度來看，回想起這點，即，幾年前民族主義還被普遍認為是歐洲給世界其餘地區的最大的禮物之一，是相當令人驚奇的。現在人們一般也不記得，二十世紀的兩次最大的戰爭——它們事實上席卷了全球各地——是歐洲在管理它自己的種族民族主義上的失敗造成的。無論屬於“好的”品種還是“壞的”品種，民族主義都完全是歐洲政治史的一個產物。儘管今天人們歡慶歐洲形形色色的一體化的趨勢，和作為一個整體的西方的政治共識，但在近來關於民族主義起源的失憶症中，有比關於它在它的出生地是否被馴服的焦慮的跡象更多的東西存在。

在所有這些時代，輕率地通過倫敦或巴黎或阿姆斯特丹的殖民檔案館中的成堆的發黴的行政報告和官方通信記錄來解決問題的“地區專家們”、（研究）殖民世界的歷史學家們，當然不會忘記民族主義是如何來到殖民地的。每個人都同意，它是歐洲的一項輸出；二十世紀六七十年代非洲或印度或印尼史學中的辯論都與此觀念（民族主義）帶來的後果是什麼以及誰對它負責有關。新一代民族主義史家和那些被稱作“殖民主義者”的人之間的這些辯論充滿活力且經常是尖刻的，但他們在很大程度限於“地區研究”的專業化領域；其他人並不是很在意他們。

十年前，也是一位元這樣的地區專家，成功地，在世界史的框架內再次提出民族主義的起源和傳播的問題。本尼迪克特·安德森以高度的敏銳和原創性展示了這點，即，民族並不是諸如語言或種族或宗教此類的，給定的社會學條件的確定產物；它們，在歐洲和世界的其他地方，是被想像出來的。^[1]他也描述了一些想像的共同體藉以獲得具體的形狀的主要的制度，特別是他如此巧妙地稱作“印刷資本主義”的那些制度。他接著論證，民族主義在西歐、和在俄國的歷史經驗，為所有後來的民族主義提供了一組模形式(modular form, 模組化的形式, 標準化的形式)，而亞非的民族主義精英則從中選擇他們喜歡的那些（來加以使用）。



本尼迪克特·安德森和他的《想像的共同体》

安德森的書，我認為，是過去幾年裡，在生成關於民族主義的新的理論觀念上最有影響力的著作，當然，這一影響，不必補充，在很大程度上僅限於學院裡的寫作。與西方大眾媒體中對民族主義的在很大程度上是整齊劃一的異域化相反，安德森再現/表徵/代表的那個理論傾向，確然地試圖把這一現象當作現代世界的世界史的一部分。

*

我對安德森的論證的反對主要有一點。如果世界其他地方的民族主義都不得不從歐美給他們提供的特定的“模”形式中選擇他們的想像的共通體的話，那麼，他們還有什麼好想像的呢？那樣的話，看起來，歷史，就已經註定了，在後殖民世界的我們只會是現代性的永遠的消費者。歐洲和美洲，歷史的唯一真實的主體，已經代表我們想出了，不僅是殖民的啟蒙和剝削的腳本，還有我們的反殖民的抵抗和後殖民時期的悲慘的腳本。甚至我們的想像，也必然永遠是被殖民的。

我反對這一論證，不是出於任何情感的原因。我反對是因為我不能協調它（這一論證）和關於反殖民的民族主義的明證。民族主義的想像在亞洲和非洲

的最有力也最有創造性的結果，是基於與現代西方傳播的民族社會的“模”形式的差別而非同一性斷定的。我們怎麼可能忽視這點而不帶來把反殖民的民族主義的經驗化約為一種對其自身的諷刺的結果呢？

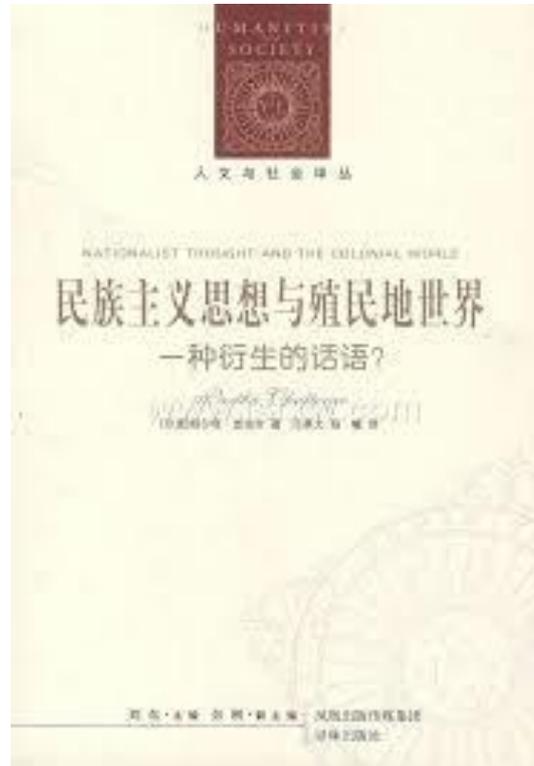
為公正對待安德森，必須說，錯不全在他。現在，我設想，（這裡）之所以有困難，是因為我們太過於字面化地、太過於嚴肅地對待（認為）民族主義是一場政治運動的主張了。

比如說，在印度，任何一部標準的民族主義史都會告訴我們，民族主義始於 1885 年國大黨的形成。它也會告訴我們，在此之前的十年，是一個準備期，在這一時期，一些省級的政治團體開始形成。在那之前，從十九世紀二十年代到十九世紀七十年代，是“社會改革”時期，在此期間殖民的啟蒙開始使一個傳統社會的習俗和制度“現代化”，而（它的）政治精神在很大程度上還是和殖民政權勾連在一起：民族主義還沒有出現。這種歷史，在被提交給一種複雜的社會學分析的時候，只可能與安德森的表述會聚。事實上，由於它力圖在它自己的歷史中複製歐洲現代國家的歷史，民族主義的自我再現/表徵/代表將不可避免地證實了安德森對民族主義神話的解碼。然而，我認為，作為歷史，民族主義的自傳在根本上是有缺陷的。

根據我的閱讀，反殖民的民族主義早在它開始它與帝國權力的政治鬥爭之前，就已經在殖民社會中創造出它自己的主權領域了。它是通過把社會制度和實踐分成兩個領域——物質的和精神的——做到這點的。物質的是“外在”的、經濟的和治國術的、科學和技術的領域，它是這樣一個領域：在那裡，西方已經證明了它的優越性，而東方則屈服（於它）。因此，在這個領域，必須承認西方的優越性，並謹慎地研究和複製它的成就。精神的，另一方面，則是一個

承載文化認同的“本質”標記的“內在”領域。因此，一個（民族）在物質領域模仿西方的技巧上取得的成功越大，保留它的精神文化的獨特性的需要也就越大。

我認為，這一表述，是亞非的反殖民的民族主義的一個基本特徵。[2]



帕沙·查特吉的《民族主義思想與殖民地世界》

此中有若干含義。首先，民族主義宣告精神的領域是它的主權領土並拒絕允許殖民的力量干涉那個領域。如果我可以回到印度的例子的話，那麼，“社會改革”時期實際上是由兩個獨特的階段構成的。在前一階段，印度的改革者們指望的是殖民權威，他們試圖通過國家行動來進行對傳統的制度和習俗的改革。在後一個階段，儘管變革的需要沒有爭議，但有巨大的阻力抵抗殖民國家在影響到“民族文化”的問題上進行干涉。第二個階段，在我的論述中，已經是民族主義的階段了。

換言之，殖民國家（在第二階段）被排除在民族文化的“內在”領域之外；但看起來，這個所謂的精神領域並非原封不動地保留了下來。事實上，這裡民

族主義發起了它最有力的、最有創造性，且在歷史方面最有意義的計畫：鑄造一種“現代”卻不西方的民族文化。如果民族是一個想像的共同體的話，那麼它就是在這裡出現的。在這裡，它的真實與本質的領域中，民族已經握有主權了，即便在此時，國家依然在殖民國家的手中。這一歷史計畫的動力機制，在常規的歷史——其中，民族主義的歷史是從對政治權力的爭奪開始的——中完全被忽視了。

*

為界定我的主要論證，讓我預先提出一些後來將得到更加詳盡的討論的要點。在這裡，我想強調所謂的精神領域中的一些民族主義在它的旅途中改造過的領域。我將把我的說明限於孟加拉，它的歷史是我最熟悉的。

第一個這樣的領域是語言的領域。安德森在指出這點——即，為現代“民族”語言的發展提供新的制度空間的是“印刷資本主義”——的時候是完全正確的。^[3]然而，殖民的情景的特性，並不允許歐洲發展模式的簡單易位。比如說，在孟加拉，十八世紀末孟加拉生產的第一批印刷書和十九世紀初應約寫作的第一批敘事散文作品，是由東印度公司和歐洲傳教士牽頭的。同時，十九世紀上半葉，也是英語完全取代波斯語成為官僚機構的語言，並作為對新的孟加拉精英的智識影響的最有力的載體出現的時期。然而，現代孟加拉語言發展中的至關重要的時刻，是世紀中期，這時，操雙語的精英（階層）使給它的母語以使它能夠成為一門足以（表達）“現代”文化的語言所必要的語言要件成為一項文化計畫。一整個由印刷廠、出版社、報紙、雜誌和文學社團組成的制度網路就是在這一時期創造出來的，這個網路在國家和歐洲傳教者的眼界之外，通過它，新的語言——標準的和標準化的語言——得以成形。操雙語的知識界開

始認為它自己的語言屬於那個文化認同的內在領域，必須把殖民入侵者排除在此領域之外；語言因此也就成為那個民族最早宣告主權繼而為使之適合現代世界而進行改造的領域。

這裡，現代歐洲語言和文學的模影響並不必然帶來類似的結果。比如說，就新的文學體裁和美學管理而言，儘管歐洲的影響無疑塑造了明確的批評的話語，但人們也廣泛相信，歐洲的成規在評判現代孟加拉的文學作品上是不適當且具有誤導性的。直到今天在這個領域，學院批評的術語和文學實踐的術語之間依然有裂縫存在。為舉例，讓我來簡單談談孟加拉的戲劇。

戲劇是孟加拉文學批評家們基於美學的理由最不欣賞的現代文學體裁。然而它又是操雙語的精英發現最有受眾的形式。在以其現代形式在十九世紀中期出現的時候，新的孟加拉戲劇有兩種可為它所用的模型：一個，是自莎士比亞和莫里哀發展而來的現代歐洲戲劇；另一個，則是實際上已被遺忘的梵語戲劇的全集，現在，這些戲劇因為歐洲東方學者傾注在它之上的讚美，而恢復了其經典之卓越地位。因此，按說將指導新戲劇進入一種現代民族文化的特權領域的文學標準，卻顯然是由歐洲提供的模形式設定的。但新的公共劇場的制度的表演實踐，卻使那些標準不可能被應用到為那種劇場而寫作的戲劇之上。使一部戲能夠在加爾各答的舞臺上取得成功的慣例，與在歐洲戲劇傳統中受教育的批評家們認可的成規截然不同。這些張力至今沒有得到解決。作為主流在西孟加拉或今天的孟加拉興盛的，是現代的城市劇場，它是民族的，並且與“民間劇場”涇渭分明。它是由識字的城市中產階級生產且在很大程度上是由他們贊助的。然而他們的美學成規卻不能滿足來自歐洲的模組化的文學形式所設定的標準。

甚至在小說，民族主義想像的備受稱讚的技巧——其中，共同體被放到一種“同質性的時間”中愛與生活[4]——那裡，模形式不必然有著簡單的通路。小說是孟加拉操雙語的精英藉以鍛造一種新的敘事散文的主要形式。在設計這種散文的時候，兩個可用的模型——現代英語和古梵語——的影響是顯而易見的。然而，隨著對那種形式的實踐越來越流行，這也變得引人注目：在敘事的過程中，孟加拉的小說家們經常從（有）作者的散文的規範形式，轉向對活的言語的直接記錄。在看一些最流行的孟加拉語小說的內容的時候，要分辨你是在閱讀小說還是戲劇經常是困難的。在以已被承認的模形式的方式，創造了一種現代的散文語言之後，文學界，在它對藝術的真實性的追求中，看起來發現它有必要盡可能經常地逃避那種散文的僵硬。

建構一種現代的、民族的，但至今尚不可辨識為區別於西方的美學形式的欲望，早在二十世紀早期所謂的孟加拉藝術學派的努力中，也許，以它最誇張的形式得到了表現。通過這些努力，一方面，一個制度空間，對印度的現代職業藝術家——他們，因為通過對藝術產品的展覽和印刷，以及，一個在新的美學規範中受教育的公眾的創造，而區別於傳統的手藝人——來說，被創造了出來。然而，這個建構一個現代化了的藝術空間的議程，另一方面，也伴隨著一個為一種為“印度”所獨有的，也就是說，區別於“西方”的藝術（而努力）的熱情的意識形態的計畫。[5]儘管孟加拉學派為一種新的印度藝術而發展出來的，特定的風格，未能長久地立足，但是，它（這個學派）努力提出的基本議程——也就是說，為發展一種現代的，同時可以辨識為印度的藝術的計畫——直到今天也還有人在貫徹。

與印刷資本主義的制度一起被創造出來的，還有一個新的中等教育學校的網路。再一次地，早在國家的領域變成一個爭論的問題之前，民族主義就力圖把這個領域置於它的管轄之下了。在孟加拉，從十九世紀下半葉開始，領導動員在這一地區的每個部分開辦學校，然後生產一種合適的教育文獻的“民族的”努力的，是新的精英。與印刷資本主義相伴，中等教育的制度提供了這樣一個空間，其中，新的語言和文獻既被普遍化了又被規範化了——（這個領域）正在國家的領域之外。只是在那時，這個空間才在殖民國家和歐洲傳教士的影響之外，被打開了：比如說，女性上學變得合法。就在這一時期，大約從世紀的轉捩點開始，加爾各答大學院從一個殖民教育制度，轉變為一個為民族所特有的制度，在它的課程設置、它的教職人員和它的資金來源方面均如是。[\[6\]](#)

民族文化的內在領域的另一個區域是家庭。在這裡，自主和差別的斷言也許是最具戲劇性的。歐洲對印度“傳統”之野蠻的批評在很大程度上聚焦於宗教的信仰和實踐，特別是那些與對待女性的方式相關的方面。通過殖民權力的代理進行的“社會改革”的早期階段也把注意力集中在同樣的問題上。因此，在那個早期階段，這一區域就已經被等同於“印度傳統”的本質了。通過反對對代理的選擇，民族主義的舉動也就開始了。和早期改革者不一樣，民族主義者們不打算允許殖民國家來為對“傳統”社會的改革立法。他們斷言，只有民族本身有權（利）干涉它的文化認同的這樣一個本質的方面。

實際上，家庭的領域和女性的地位在民族主義的中產階級的世界中確實經歷了巨大的變化。無疑，一種新的，有別於“傳統”秩序卻又明確聲稱有別於“西方”家庭的父權制出現了。“新女性”應該是現代的，但她也要展示民族傳統的符號並因此而在本質上不同於“西方的”女性。

*

作為一場政治運動的民族主義的歷史傾向於把注意力首要集中在它與殖民權力在外在的領域，也就是說，在國家的物質領域的鬥爭之上。這是一種有別於我已經概述過的那種歷史的歷史。它也是這樣一種歷史，其中，民族主義除從歐美民族-國家提供的“模型”的陳列室中選擇它的形式外別無選擇：“差別”在物質的領域並不是一個可行的標準。

在這個外在的領域，民族主義通過在一個由現代國家（在這裡，也就是殖民國家）的過程和形式構成的新的公共領域中斷言自己而開始它的旅途（我們還記得，這是在它已經在內在的領域中宣佈它的主權之後發生的事情）。起初，民族主義的任務，是克服被殖民的中產階級的從屬，也就是說，在國家的領域挑戰“殖民的差別統治”。殖民國家，我們必須記住，不僅是把現代國家的模形式帶到殖民地的施動者；它也是一個註定不能完成現代國家的規範化使命的行動者，因為它的權力的前提，是一種殖民的差別統治，也就是說，是對統治群體的外異性的保留。

隨著現代國家的制度在殖民地——特別是在十九世紀下半葉——的精細化，統治的歐洲群體發現有必要確定——在立法中、在官僚制度中、在司法中、在對公共輿論的合法領域的狀態的承認中——統治者與被統治者之間的確切的差別。如果印度人獲准進入司法機構的話，那麼，可以讓他們來審判歐洲人麼？印度人應該像英國研究生通過相同的考試進入行政部門，這正確麼？如果歐洲的報紙在印度有言論自由的權利的話，那麼，同樣的權利是否適用於當地的報紙？諷刺的是，要求在國家的領域中取消差別統治，倒成了堅持它自身與西方的文化差別的標記的民族主義的歷史任務。

經過一段時間後，隨著民族主義政治的力量的增長，這個領域（即國家的領域）也就變得更加廣泛，在內部變得差別化，並最終以民族的，也即，後殖民的國家的形式出現。它的自我定義的主要要素，至少在後殖民時期的印度，是從現代自由主義-民主國家的意識形態那裡拿來的。

根據自由主義的意識形態，如今，公私領域分明。國家被要求保護私我在其他私我面前不受侵犯的權利。在對此功能的貫徹中，國家的合法性為它對私我之間的具體差別——也就是說，種族、語言、宗教、階級、種姓等的差異——的漠視所保障。

問題在於，民族主義精英的道德-智識領導權是在一個由一組非常不同的區分——精神的和物質的、內在的和外在的、本質的和非本質的之間的那些區分——構成的領域中運作的。那個爭奪中的領域——民族主義已經對它宣佈了它的主權，它已經在那裡想像了它的真實的共同體——既不與公/私區分構成的領域並存，也不與之契合。

在前一個領域，民族主義的霸權計畫很難使語言、宗教、種姓或階級的區分成為一個它自己不關心的問題。這一計畫和各地的資產階級霸權計畫——就像安德森指出的那樣——一樣，都是文化的“規範化”計畫，但這個計畫卻有這樣一個極其重要的差別：它不得不從一個從屬於一個殖民政權的立場來選擇它的自主性的場所，而後-啟蒙的社會思想生產出來的最為普世主義的正當性來源，卻在殖民政權那邊。

結果是，共同體的想像的自治形式過去被後殖民國家的歷史壓倒和淹沒，現在也會繼續被它壓倒和淹沒。我們後殖民時期的悲慘的根源也就在於此：不在於我們在設想現代共同體的新形式上的無能，而在於我們對現代國家的舊形

式的屈服。如果民族是一個想像的共同體，如果民族必然以國家的形式出現的話，那麼，我們的理論語言，就必須允許我們同時談論共同體和國家。我不認為我們當前的理論語言允許我們這麼做。

*



彼平齊德拉·柏爾

就在去世之前不久，孟加拉自給自足運動（Swadeshi Movement，或司瓦代什運動）的暴躁的領袖，和甘地之前國大黨的主要人物（之一），彼平齊德拉·柏爾（Bipinchandra Pal, 1858-1932），這樣描述他青年時期加爾各答的學生們居住的寄宿房：

在五十六年前，我念大學的時候，加爾各答的學生廚房，就像一個個小的共和國，它們是嚴格按照民主的思路來管理的。一切都由廚房的多數的聲音來決定。每月末，全——可以說——“房會（注：house，諧議會之意）”會選出一個管理者，他負責收集成員應繳的費用，並對廚房的食物和設備進行一般性的監督……一個成功的管理者經常被乞求接受連任；而最草率和懶惰的成員——他們經常要為他們的管理不當掏腰包——則試圖避免這一榮譽。

.....一個成員和另一個成員之間的爭議將由“房會”的“法庭”來解決；我還記得，我們整晚整晚地坐著審查這些案子；這個“法庭”的決議從來沒有遭到任何成員的質疑和反抗。廚房的成員在及時執行它們關於一個違規的同事的裁決的問題上也不會完全無助。因為他們永遠可以要麼用（把他）逐出廚房，或者，如果他拒絕的話，那麼，就用把房租的所有費用都攤到他頭上，來威脅那個不服從的人.....而這，就是公共輿論在這些小共和國中的力量，我知道這種對違規成員的懲罰的一些例子，這懲罰是如此地有效，以至於在把他們逐出廚房一周後，他們看起來就像剛從長久的大病中痊癒過來.....

我們廚房的構成要求在所謂的正統派和新印度教，與我們共和國的其他異端之間做某種妥協。所以“房會”全體一致投票通過了這樣一條規則，即成員不得把食物帶進廚房.....這激怒了印度正統派。然而，這點得到了清楚的理解，即，廚房的成員，作為一個機體，以及，甚至從個體的角度來看，都不會干涉任何人把什麼帶出廚房。所以我們可以自由地出去，要麼在大東方酒店(the GreatEastern Hotel)——我們中的一些人後來經常光顧這裡——要麼在其他任何地方，吃各種被禁止的食物。[7]

在這個描述中，有趣的點，與其說是在這幅對想像出來的自治的民族的政治形式的縮微畫中誇大且顯然是浪漫化的描寫，不如說是對現代歐洲公民與政治生活的制度術語（共和國、民主、多數、全體一致、選舉、議會、法庭等等）的重複使用：作者反復使用這些術語來描繪一組必須在與那種公民社會從根本上不協調的質料上執行的活動。在成員的飲食習慣上的“妥協”問題，實際上並不是在劃分“公”“私”形式的原則上，而是在區分“內在”和“外在”的原則上解決的——內在的是這樣一個空間，在那裡“全體一致”必須通行，而外在的，則是個體自由的領域。儘管“全房會全體一致投票”，但決定這個內在領域的全體一致的力量，由會合為一個機體的個體成員決定的投票程式，而毋寧說是一個

共同體的共識——這個共同體在制度上是新的（因為說到底，加爾各答的寄宿房在“傳統”中沒有先例），在內部是差別化的，但儘管如此，卻依然是一個要求先于其個體成員的共同體。

但彼平齊德拉用議會程式的術語來描述一個站在民族的位置上的寄宿房的“共同體至上”的活動的行為，必然不能僅僅被當作反常來打發。他的語言指示著政治的兩種話語，以及，相應地，兩個領域的真實的瓦疊(imbrication)。在近來的印度史學中，也有人嘗試把這些（瓦疊的領域）當作“精英”和“庶民”政治的領域來談論。^[8]但這種史學進路的重要結果之一，確切來說一直是這一論證：每個領域不僅與另一領域針鋒相對地行動而且還起到了限制對方的作用，而且，通過這個鬥爭的過程，它們也塑造了對方出現的形式。因此，民粹主義或共同體主義在後殖民國家的自由主義的憲政秩序中的在場，不應被讀作精英政治的非本真性或虛偽性的一個標誌；相反，它是對庶民政治的場所——精英政治必然支配這個場所但它也不得不出於生產共識的目的而按它（庶民政治）的條件來與之談判——在精英的領域中真實在場的承認。另一方面，庶民政治的領域變得越來越熟悉，甚至調整自身以適應，作為精英領域的特徵的制度形式。因此，要點不再是簡單地區分和辨識這兩個相互分離的領域，這是為首先打破民族主義史學總體化的聲稱而需要做的（注：但現在已經不需要了）。現在的任務是在它們互為條件的歷史性中追溯那些一方面，在為民族主義的現代性的霸權計畫所界定的領域中，另一方面，在對那個規範化的計畫的無數碎片化的抵抗中出現的特定的形式。

這就是我希望展開的行動。由於問題將是直接對現代權力體制，以及，和它一道的，後啟蒙的知識學科/規範的所謂的普世性的限度提出的，故而，看起

來，就好像是這一行動的意圖，是再次強調一種“印度”（或一種“東方”）的例外主義。然而，事實上，我的行動的目標，要更加複雜，也更有抱負的多。它不僅包括對使這樣的印度例外主義理論得以可能的話語條件的辨識，也包括這樣一個論證：所謂的例外，實際上是作為遭到強力壓制的元素，內在於現代權力體制的所謂普世的形式之中的（注：即為之所固有的）。

後一個論證將使我們能夠做出這樣的論證，即，現代西方社會哲學的普世主義的聲稱本身就受到了全球權力（格局）之偶然的限制。換言之，“西方的普世主義”，和“東方的例外主義”都可被證明只是對一個新的普世觀念的一種更加豐富的、差別化的概念化的特殊形式。這將使我們不僅可能思考現代共同體的新形式——而這，正如我所論證的那樣，是亞非的民族主義經驗從一開始就在做的事情——而且，更具決定性地，這，也將使我們能夠思考現代國家的新形式。

因此，這一計畫就是為我們，一度被殖民的人，要求我們的想像的自由。要求——我們太過於熟悉這點了——在權力的領域中只能作為論戰來提出。不奇怪，要代表碎片提出要求，也就是要生產一種本身就是碎片的話語。為此而致歉是多餘的。

[注]譯自 Partha Chatterjee, ‘Whose Imagined Community?(1991)’ , in Chatterjee, *Empire and Nation Selected Essays*, New York: Columbia University Press, 2010.

[1] 本尼迪克特·安德森：《想像的共同體：關於民族主義的起源與傳播的反思》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*,

London: Verso, 1983)。(中譯可參見安德森：《想像的共同體：民族主義的起源與散佈[增訂版]》，吳叡人譯，上海人民出版社 2011 年版。——譯注)

[2]這是我的著作《民族主義思想與殖民地世界：一種衍生的話語？》(*Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*; London: Zed Books, 1986)的一個核心論證。(中譯可參見查特吉：《民族主義思想與殖民地世界：一種衍生的話語？》，蒸慕尤，楊曦譯，譯林出版社 2007 年版。——譯注)

[3]安德森：《想像的共同體》，pp. 17-49.

[4] Ibid., pp. 28-40.

[5]這場藝術運動的歷史近來已在塔帕蒂·古哈-塔庫爾塔(Tapati Guha-Thakurta)的《一種新“印度”藝術的形成：孟加拉的藝術家，美學家和民族主義，1850-1920》(*The Making of a New ‘Indian’ Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, 1850-1920*; Cambridge University Press, 1992)。

[6]參見阿·克·班納吉(Anilchandra Banerjee)：《鞏固的年代：1883-1904》(‘Years of Consolidation: 1883-1904’)；特瑞普茹阿瑞·查克拉瓦提(Tripurari Chakravarti)：《大學與政府：1904-24》(‘The University and the Government: 1904-24’)；普拉瑪薩納斯·班納吉(Pramathanath Banerjee)：《改革與重組 1904-24》(‘Reform and Reorganization 1904-24’)，載尼哈蘭賈·雷(Niharranjan Ray)和普拉圖齊德拉·古普塔(Pratulchandra Gupta)編：《加爾各答大學百年》(*Hundred Years of the University of Calcutta*; Calcutta: University of Calcutta, 1957), pp. 129-78, 179-210, and 211-318.

[7]彼平齊德拉·柏爾：《關於我的生活和時代的記憶》(*Memories of My Life and Times*; 1932; rpt. Calcutta: Bipinchandra Pal Institute, 1973), 1957-60.

[8]以雷納吉特·古哈編輯的《庶民研究》(*Subaltern Studies*)，第 I-VI 卷(Delhi: Oxford University Press, 1982-90)為代表。對這種進路的實用主義的陳述見雷納吉

特·古哈：《論殖民時期印度史學的一些方面》（‘On Some Aspects of the Historiography of Colonial India’），載古哈編：《庶民研究》I(Delhi:Oxford University Press, 1982), pp. 1-8.