

从假洋鬼子到旗袍:中国近现代租界 与被殖民文化的主体性

代乐

(纽约州立大学 宾汉姆顿分校比较文学系,美国 纽约 13902)

摘要:不同于赛义德后殖民理论突显西方殖民文化的话语霸权,普拉特“接触区”理论和霍米·巴巴“居间”空间理论都强调了被殖民文化的主体性与创造性。中国近现代租界就是中西方文化相互交流的“接触区”或“居间”空间。异质文化冲突有不同应对方式,暴力冲突是历史上常见的但并非唯一应对方式。假洋鬼子和旗袍作为租界新型混合性文化的产物,因其双重文化身份成为联结本土文化和西方文化的纽带,为中国本土文化社群所利用,以此强调自身的主体性和能动性。通过这种方式,中国本土文化社群将对西方文化的消极文化接受转换为对本土文化的积极文化输出,保持了自身的地位,从而在中西文化之间取得了微妙的平衡,其实质是非暴力的文化抵抗和温和的文化合作。这是中国文化在不平等跨文化交流实践中形成的应对策略,对于拓展后殖民理论和推动新世纪中国文化的健康发展,对于其他非西方后发展国家的文化建设提供“中国方案”,均具有某种范式意义。

关键词:假洋鬼子;旗袍;租界文化;被殖民文化;后殖民理论

中图分类号:I206.6 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)01-0129-11

1990年代以来,在西方后殖民理论影响下,中国学界出现了声势浩大的“去西方化”和“再中国化”思潮。西方后殖民理论的学术谱系具有多面性,呈现为未完成的动态发展过程。普拉特(Mary Louise Pratt)的“接触区”(contact zones)理论作为后殖民理论的一个分支,反映了后殖民理论的近期进展,反映了异质文化交流的复杂关系。这一理论与霍米·巴巴(Homi Bhabha)的“居间”空间(“in-between” spaces)理论不乏相通之处,但目前国内学界还知之不多,未能引起相应重视。近现代中国的租界,就是普拉特意义上的接触区和霍米·巴巴的居间空间。本文以中国租界为案例,并通过“假洋鬼子”和“旗袍”的讨论,探讨被殖民时代中国文化的主体性与创造性。在中国文化“走出去”的今天,这些独特经验对于拓展后殖民理论、对于新世纪中国文化的健康发展、对于为其他非西方后发展国家的文化建设提供“中国方案”,均具有某种范式意义。

一、后殖民理论进展:普拉特的“接触区”与霍米·巴巴的“居间”空间

普拉特于1975年在斯坦福大学获得比较文学博士学位,现为纽约大学西班牙语和葡萄牙语系语言文学教授。1991年,她在美国现代语言学会的会刊 *Profession* 发表《接触区的艺术》一文,她解释说,“接触区”是两种或多种文化互相交流、谈判并共享历史与权力体系的特定区域。她选择南美洲安第斯山脉西班牙征服区域一个土著居民夸曼·帕玛(Guaman Poma)写给西班牙国王的一

封信作为案例,该信长约1200页,包含约400页插图,采用西班牙人常用的编年体模式,使用西班牙语和当地土语盖丘亚语(Quechua)两种语言撰写而成。该信将基督教世界和安第斯山脉文明合为一个整体分两部分叙述:第一部分是新编年史,采用西班牙人的编年史方式,建构了一个新的基督教世界图景,其中居于世界中心的是安第斯人的印加帝国首都库斯科(Cuzco)而非欧洲人所崇尚的耶路撒冷;第二部分论述好政府和正义,批评西班牙殖民统治,赞扬慈善行为和基督教品德,讲述他所遇到的正义者,表达关于好政府和正义的观点。

普拉特受此启发,提出“接触区”概念用来描述外来西方殖民者和当地土著居民发生直接文化交流的特定区域或社会空间,该区域通常为殖民者所占领和统治。接触区的一个重要现象是“文化嫁接”,即殖民地西方文化和本土文化间的关系。普拉特对赛义德后殖民理论形成了深化和补充,赛义德仅仅注意到被殖民文化不能掌控西方殖民文化的内容,这当然不无道理;但问题的复杂性在于,殖民地弱势文化面对强势西方文化时并非完全模仿或同化,而是形成了一种选择、挪用和改写机制。

普拉特的观点表明后殖民理论充满复杂张力。赛义德认为,西方文化和东方文化之间“存在着一种权力关系、支配关系、霸权关系”^{[1]5}，“政治帝国主义控制着整个研究领域,控制着人们的想象,控制着学术研究机构”^{[1]14},他还直接引用了马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中的名言“他们无法表述自己,他们必须被别人表述”^{[1]21}。这就是说,在东西方极不平等的文化交流之中,东方不能表述自己,只能由西方代为表述,东方没有主体性,只能由西方以不准确和扭曲的方式表述出来。这里讲到了东西方文化关系的一个方面,但并不完全符合实际情况。后殖民理论话语内部也并非仅仅专注于殖民者对于殖民地的政治与文化霸权,而是还着眼于被殖民文化的反抗与活力。

在夸曼·帕玛的信件中,从文字书写到图画,普拉特都发现了文化嫁接的鲜明特征。“文化嫁接”不是理论思辨的产物,而是实证研究的产物。夸曼·帕玛的信件虽然是一个非常极端的案例,但亦具有典型意义。这种极不对等的文化交流如此不同寻常,安第斯土著没有文字,只能采用西班牙殖民者的文字来书写,但即使是采用西班牙殖民者的文字和文体,夸曼·帕玛依然能够按照安第斯土著的思路进行选择 and 改造,他将印加帝国首都库斯科置于世界中心即是这种思路的象征。

普拉特对殖民地本土民族主体性的强调之所以值得重视,是因为这代表了后殖民理论中不同于赛义德的另一理论趋势,而这种趋势还未引起中国学界重视。霍米·巴巴的后殖民理论也汇入了这种理论趋势之中,他并不执着于非西方世界原本的文化身份到底是什么,而是将关注重点放在作为殖民者的西方文化和殖民地当地的非西方本土文化二者之间的关系上,其中非常重要强调的是不同文化之间的互动。霍米·巴巴认为,在文化交流中存在着一个不同文化互相接触、互相杂糅的“第三空间”,因而主张“后殖民理论不仅从强大的一方遮蔽弱小的一方着眼,更要从二者的互动入手,从西方殖民者和非西方的被殖民者之间的文化互动中看究竟发生了什么”^[2]。

对于霍米·巴巴而言,被殖民者的主体性和能动性一直存在,殖民地本土文化与西方文化之间的互动并非单方面驯化或同化,而是一种协商,是不同文化之间的互相接触与交流,这就是“混杂性”概念的基础和前提。生安峰指出“混杂性”是对传统殖民关系中殖民者和被殖民者之间二元对立的逆反与消解,在面对殖民者的训导话语时,“混杂性”策略或话语可以开辟出一块协商空间,这个空间里的发声是暧昧和歧义的,这种协商不是同化或合谋,而是有助于拒绝社会对抗的二元对立,由此产生一种表述的“间隙”能动性^[3]。同“接触区”类似,这个协商空间是介于不同文化之间的半独立空间,霍米·巴巴称为“居间”空间,不同文化之间并非简单对立和支配,也包含协商和互动,“正是随着间隙而出现——差异之处产生重叠和移位——民族性,社群利益,或者文化价值上的主体间性和集体经验通过谈判协商而趋于一致”^{[4]2}。如同夸曼·帕玛的信件所示,根据本土印加文化诉求而对强势西班牙殖民者文化进行改写和挪用,看似本土文化的西方化,实际上却是两者之间的协商和妥协,既包含了印加文化对西方文化的接受和顺应,也包含了印加文化对西方文化的抵抗

与拒绝,本土文化主体性并没有被消灭。恰恰相反,弱势的本土文化甚至通过这种方式试图从社会边缘向中心移动,在一定程度上消解了殖民者的文化霸权。

在霍米·巴巴看来,殖民地文化对西方文化的模拟,并不会导致本土文化的丧失。他明确强调了模仿的主体性建构作用,认为“殖民主义的模仿,源自对改造过的和易于辨识的他者的渴望,这个他者是差异的主体,看上去似乎一样但又不大相同”^{[4]122}。殖民者强迫被殖民者模仿自身的同时,又试图将被殖民者与自身区别开来。因此,被殖民文化作为差异的主体,与殖民者的文化既有较强相似性又有显著差别。在这个文化交流过程中,殖民者模仿政策的矛盾性削弱了殖民文化的权威性,为被殖民者发挥其主体性和能动性提供了空间。霍米·巴巴在谈论模仿时指出:“这也就是说,模仿的话语其建构核心是矛盾的;有效的模仿必须始终处于这样的状态中:不足,过度 and 差异。我称为模仿的殖民话语模式的权力因此受到不确定性的打击;模仿是作为差异的表述出现的,它自身是一个否定的过程。因此模仿是双重的表达;是改造、调控和规训的复杂策略,它‘侵吞’他者并使权力直观化。然而,模仿也是反侵吞的,是一种差异或是抵抗,在这里凝聚了殖民权力的支配性战略功能,加强监视,并且对‘规范化’知识和规训权力造成内在威胁。”^{[4]122}模仿这一有着矛盾内核的殖民话语模式具有两面性,既使得殖民地本土文化遭到强势西方文化的侵吞,同时也维持了殖民地本土文化的独立性。殖民者在行使霸权通过强迫殖民地当地文化学习自己以驯化当地文化的同时,并不愿意真正抹掉两者间的区别,因为正是西方文化和殖民地本土文化的差异支撑着殖民权力体系中的不平等关系和殖民者的霸权。如果两者完全一样,殖民文化的优越性及其居于统治地位的合法性也就荡然无存了,文化殖民的所有努力便会付诸东流,而这是不可想象的。因此殖民者的模仿政策包含了两个不可分割的方面,既需要对殖民地本土文化进行规训以便于统治,又需要在一定程度上阻挠这种规训以保持维持殖民文化的统治地位和合法性,两者缺一不可。因此,模仿对于殖民地本土文化而言,并不意味着单方面的驯化,同样也为其保持独立性提供了机会。

模仿和挪用以及差异紧密相连,殖民者和被殖民者之间的关系并非简单的输出者与接受者,模仿本身是充满矛盾的,是一种包含着主体意识的能动行为。模仿所产生的后果,也是一种不同文化的混杂而非完全的西方化。这正是霍米·巴巴提出“居间”空间的原因。在这个空间中,不同文化相互接触杂糅,最终产生一种不同于原有文化的混杂性文化,这种文化既带有殖民者的话语体系,同时也拥有本土文化的特征。在这种情况下,殖民地本土文化并不是被动的接受者,相反,从某种意义上说,被殖民者和殖民者一样都是文化混杂性的创造者。在这一过程中,原有的文化和身份被削弱了,一种新的文化在“居间”空间中重新被塑造。在《文化的定位》一书中,霍米·巴巴认为:“理论上具有创新性和政治上至关重要的,需要超越原始和最初叙事的主观性,聚焦文化差异性表达产生的时刻和过程。这些‘居间’空间为阐释自我的策略提供了一个地带,不论是个体的还是共同的,这就是说,在定义社会自身概念的过程中,为开启新的身份,以及为合作与争论提供了新的场域。”^{[4]2}居间空间中的被殖民者与接触区中的被殖民者一样,是主动而活跃的文化交流参与者,而不是简单的接受者,殖民地本土文化也并非仅仅被西方文化所同化,而是通过与外来文化的互动来重新定位自己的文化身份,发展出一种既不同于殖民者也不同于被殖民者的原初文化,成为一种新型混杂性文化。

一度流行的中国现当代文化“全盘西化论”显然把问题简单化了,这在理论上是错误的,在实践中是有害的。中国现当代文化并非仅仅是对西方文化的顺应,更不是为西方文化所同化。和西方国家在亚非拉的广大殖民地相比,西方国家在中国的殖民地只限于沿海和中部城市面积为狭小的租界,中国只能称为“半殖民地”而不是“殖民地”。“半殖民地”的性质决定了中国经验的特殊性和重要性,源自西方的后殖民理论既在理论上不可能,也在事实上没有照抄照转,因而并不是简单地横向移植到中国。

普拉特和霍米·巴巴都认为,在接触区或居间空间里,西方文化和本土文化之间的关系极不平

等。当面对政治、军事和经济地位都处于优势的殖民者及其所代表的外来文化时,接触区或居间空间里的本土文化居于文化交流的边缘地带,处于弱势地位,结果是西化不可避免。但这并不意味着本土文化只能被动接受,接触区中本土文化和优势的西方文化之间是双向交流和相互影响的。虽然本土文化在交流中处于边缘位置,其主体性和活力仍然不容置疑,在这个特殊空间中所发生的文化交流并不是简单的本土文化的西化,而是两种文化互相影响,最终催生一种包含了本土文化和西方文化双重色彩的新型混杂性文化。可以由此推论,接触区或居间空间具有双重文化身份,既是本土文化的延伸,也是西方文化的产物。

赛义德的后殖民理论更多地关注外来西方文化与当地本土文化之间的关系,主要强调了本土文化对西方文化的顺应和被支配;普拉特和霍米·巴巴则更关注本土文化根据自身需要对西方文化进行选择 and 改写,强调本土文化的主体、选择与创造。接触区和居间空间作为特定空间是有边界的,狭小的租界与广袤的国土,其结果是作为接触区或居间空间的租界产生的新型混合性文化,注定要延伸到租界之外的中国广大区域。换言之,中西文化的双向交流和相互影响并不仅仅局限于租界,对于租界之外的本土文化区域来说,租界本身也是双向交流和相互影响的对象。租界内的西化中国人作为接触区文化的产物具有双重文化身份。当地居民对于租界内西化同胞持什么样的态度,如何对租界内西化中国人文化身份进行解读,这对于文化交流的最终结果有着重要影响。

这使我们聚焦于后殖民理论发展的另一种可能性,有助于更为全面和准确地理解外来西方文化和中国本土文化互动关系的真实状况。相关理论问题由此接踵而至:第一,西方文化与本土文化剧烈冲突时,西化之后的租界文化与中国人会成为一个缓冲区吗?或者可能会面临比西方文化和西方人更为恶劣的处境?第二,租界外尚未西化的当地居民对于租界内的西化同胞会有何反应?这种反应意味着什么?原因何在?第三,西方文化与本土文化之间的不平等关系,会影响到本土居民和西化同胞之间的关系吗?显然,中国近现代租界作为中西方文化的接触区或居间空间,是对普拉特和霍米·巴巴后殖民理论的丰富和补充,也是探索这些问题的极好案例。

二、租界:中国近现代的半殖民新型“混杂性”文化景观

中国近现代租界始于 1840 年代中期,于 1940 年代末结束。租界是中国政府划给西方国家供其侨民居住和经商之用的区域,是独立于中国主权和法制之外的“国中之国”,在这个意义上,租界就是殖民地。但中国是一个幅员辽阔的国家,位于中国东部沿海和中部城市的租界,面积非常狭小,犹如星星点点的小岛,被中国政府统治的广袤区域如汪洋大海般包围,这就导致了中国不是殖民地社会而是“半殖民地半封建社会”。

作为接触区或居间空间的租界,华洋混杂,来自遥远异域的西方人和来自中国主要是东部沿海的当地人,怀着对财富的渴求和冒险的欲望纷纷涌入租界。租界虽仅弹丸之地,却成为外来和本土文化共居的场域。租界就是“殖民地”。西方人作为租界支配性力量的文化毫无疑问居于优势地位,中国文化在租界明显居于弱势。在租界里,中西方文化既有冲突一面,又有融合一面,本质上是既斗争又联合的双向逆行关系。这就是霍米·巴巴所说的文化“混杂性”。租界中的新型混杂性文化具有杂糅的文化身份:它既因西方文化的强大影响而改变着自己的形态,也始终保留着中国文化的血统。

租界流行小洋楼或花园洋房,这是一种新型的建筑风格,其特点是将中西建筑艺术融为一体。“洋”指其西式建筑风格,但中国文化痕迹在这些建筑的砖雕、木雕等细部随处可见。这种建筑现在已被视为文化遗产列入文物保护单位,意味着这些以“洋”命名的建筑,其中国文化身份已得到确认。当时租界里的中国人住在小洋楼里,使用中国家具,用钢琴演奏贝多芬的乐曲,枕着电车行驶的声音入睡,看电影、逛舞厅是他们流行的娱乐方式。租界里随处可见这样的情况,“穿着西装的先生,向人们恭恭如也作揖……左手提着白兰地、右手挟着美姑娘要赴跳舞场的革命文学家”^[5]。这

是一种前所未有的生活方式,很难简单地说是西方的还是中国的。租界里的西方文化已被中国文化所渗透,而中国文化的西化也日益彰显。

租界文化所包含的中国经验具有独特性,租界是西方文化抵达中国的桥头堡,西方殖民者的政治统治及其文化政策局限于租界之内。西方殖民者在中国仅能掌控范围狭小且为数不多的租界,中国政府在租界之外仍保有统治权,任何激进的外国化政策都不能逾越租界范围。这就沿着租界边缘划出一条清晰的文化分界线,造成了租界内部和租界之外广袤地区有着全然不同的文化景观。

可以和同是东方国家的印度相比较,印度殖民地和中国租界存在着巨大差别。印度全境均沦为殖民地,由英国政府掌控。18世纪英国政府在印度实施英国化教育政策,这对印度本土文化产生了两个方面的后果:一是印度独立后英语依然是印度官方语言;二是印度文学产生了一个新的组成部分即印度英语文学。印度英语文学具有复合文化身份,既可视为印度本土文学的组成部分,又可看作当年大英帝国和后来英联邦内部英语文学的组成部分。一些相关文学现象特别是中国文学界焦虑多年的“诺贝尔情结”,可以由此得到理解并加以解释。泰戈尔早在1913年就获得了诺贝尔文学奖,不仅因为他“深刻的感受,清新优美的诗句,精湛的技巧”,也因他的作品“用英语表达,是西方文学的组成部分”^[6]。当时印度是英国殖民地,泰戈尔的英文作品在当时被认为属于大英帝国英语文学范围,是西方文学的组成部分。只能用中文写作的中国作家及其作品,迟至2012年才由莫言第一次获得诺贝尔文学奖,因为中国文学必须通过翻译才能被西方所了解,从任何意义上来看都不是西方文学的组成部分,这种文化异质性使西方难于理解。

租界之外的中国文化景观由中国深厚的传统和当时的现实语境交织而成。传统中国乡村社会是自给自足的小农经济。星星点点的少数城市被汪洋大海般的广袤农村所包围,中国沿海和中部地区少数城市里的租界更是寥若晨星。直到1990年代,上海人依然把上海之外的中国内地统称为“乡下”,把上海之外的中国人统称为“乡下人”,这既表达了上海人身居近现代中国最大工商业城市的强烈优越感,也是近现代中国乡村社会的直接投影。由于乡村在中国所拥有的特别重要的意义,租界之外以乡村为主体的中国广大地区可以看作是传统中国文化和社会系统的承载者,中国乡村区域可以视为严格意义上的中国本土文化群落。赛珍珠因为“丰富而真实的史诗般地描绘了中国农民的生活”而获得1938年诺贝尔文学奖。她在小说《大地》中描绘了中国农村的蓄婢纳妾、女人裹小脚、杀女婴、人口买卖、嗜赌、吸食鸦片等景观。许杰小说《赌徒顺吉》(1926)、柔石小说《为奴隶的母亲》(1930)、罗淑小说《生人妻》(1936)则描绘了中国农村野蛮的“典妻”陋习。尽管20世纪早期中国已经受到西方文化的强烈冲击,但主要限于上海、广州等沿海大都市。中国传统社会根基如宗族势力、民间信仰和传统经济形式在中国内地乡村依然广泛存在,并没有发生大的改变。租界之外的中国广袤地域主要是乡村,极大地延缓了西方文化在中国的传播速度,但不能改变中国本土文化的弱势地位。西方文化从东部沿海大都市的租界到中西部地区,从大城市到中小城市,从中小城市到乡村,呈现出逐渐扩张之势。近现代中国乡村传统社会和文化结构依然存在,但变化也不可避免地逐渐发生了。

在茅盾小说“农村三部曲”《春蚕》(1932)、《秋收》(1933)、《残冬》(1933)中,西方的小火轮开进了内地江河,洋布取代了土布,洋蚕挤走了土蚕,生产效率低下的中国乡村社会走向凋敝。继洋教堂进入中国乡村之后,“洋学”即新式学堂也在清末进入中国乡村。如果说洋教堂主要是传播福音和为村民治病,那么,新式洋学堂则全面传播来自西方教育体制的数学、物理、化学、体育、音乐、美术等,和中国传统私塾讲授《三字经》《百家姓》《论语》等迥然相异,新式洋学堂西装革履的中国教员被当地居民称为“二鬼子”,在思想观念和精神面貌各方面,迥异于身着长衫满口“之乎者也”的传统私塾先生^[7]。西方人全然不同于中国人历史上屡次遭遇的文化落后的马背上的民族,坚船利炮后面是强大的西方文明,这不仅颠覆了中国作为东亚文化中心的地位,而且由于以租界为代表的西化倾向在中国缓慢但不可逆转地展开,甚至在本土范围内中国文化也遭遇了前所未有的危机,正如维

斯沃纳森所说,“随着成员从藩篱中走出,一个文化群落的凝聚力会受到威胁,其剧烈程度犹如既有的信仰变成异端”^[8],中国近现代文化变革也正是如此不可避免。

三、“假洋鬼子”:从租界到乡村的异质性双重文化身份

近现代中国西化始于租界,租界是西方文明在中国稳定的示范区,租界文化很大程度上是西方文化在中国的直接延伸。租界内的中国人开中国文化西化的滥觞,又是中国文化西化的主流群体,从租界内到租界外向中国内地逐渐推进。近现代中国本土居民用一个特殊名称来称呼西化的中国人——“假洋鬼子”或“二鬼子”,后者更口语化而主要流传于在中国民间,“假洋鬼子”则因出现在鲁迅作品中而更为知识界所熟知。

这个名字包含了中国本土居民对西化同胞的三重矛盾态度。第一是“洋”,来自外国而非本土,突出了租界外的同胞们从租界内西化中国人那里直观感受到的文化异质性。第二,“鬼子”是中国人针对外国人迥异于中国人的长相的侮辱性称呼,对于当地中国人而言,租界内的中国人在某种程度上已经外在于中国本土文化传统,这种侮辱性的称呼揭示了当地中国人和他们西化同胞之间并不融洽的关系。第三,“假”意味着不是真的,“二”是“两样的,有区别的”,中国本土居民依然承认,这些西化同胞具有割不断的中国本土文化血统。这既表明了中国文化对西方文化的模仿,也道出了模仿的差异性,这在观察中西文化关系时常常为人们所忽略。

西化在租界非常流行,成为时尚的同义语,这使租界成为观察中国文化如何西化的重要窗口。以“十里洋场”著称的上海是中国最具殖民化色彩和最西化的城市。咖啡店由西方人带到中国,洋味十足。在20世纪前期的上海租界,咖啡店深受中国年轻人的喜爱,成为时尚的聚会地点。在鲁迅《革命的咖啡店》一文中,咖啡店是租界进步知识分子聚会的重要场所,在那里很容易遇见艺术界的著名人物。鲁迅以幽默的笔调描写当时的咖啡店:“洋楼高耸,前临阔街,门口是晶光闪烁的玻璃招牌,楼上是‘我们今日文艺界上的名人’,或则高谈,或则沉思,面前是一大杯热气腾腾的无产阶级咖啡……倒也实在是‘理想的乐园’……何况既喝咖啡,又领受‘教益’呢?”^{[9]125-126}但鲁迅自己却“是不喝咖啡的,我总觉得这是洋大人所喝的东西(但这也可能是我的‘时代错误’),不喜欢,还是绿茶好”^{[9]126}。在上海租界西化的知识分子眼中,鲁迅因不习惯咖啡的味道而显得老套,被视为时代的落伍者。租界的西化成为时尚,并发展为上海文化的重要组成部分。国外回来的很多左翼文人都喜欢穿西装、喝咖啡、看电影、逛舞厅,洋味十足。强烈的反差使西化中国人对于中国本土文化群落而言,变成了文化上的他者。晚清以来上海成为中国时尚的中心城市,引领了全国的服饰流行,“民国时期的上海女学生的服装开了时代之风气,到了20年代,这种服饰装扮更加开放,更加时髦,因而引来不少嘲讽和谩骂”^[10]。

很难确定西化在多大程度上有助于租界内的中国人融入西方文化,但这使他们从中国本土文化社群中明显分离出来而显得格格不入。鲁迅自己也被视为假洋鬼子,鲁迅小说中描绘的假洋鬼子和西化文人遭遇的尴尬处境,不乏他自己的切身经历。开放与时髦的女学生的服装带来的不仅仅是开时代之风气,也引来了嘲讽与谩骂这样带有敌意的反应。这种紧张关系在中国本土文化社群面对西化中国人时同样清晰可见。可以参照《阿Q正传》中假洋鬼子与未庄村民之间的关系,通过村民阿Q的眼睛来观察假洋鬼子。鲁迅写道:“这也是阿Q最厌恶的一个人,就是钱太爷的大儿子。他先前跑上城里去进洋学堂,不知怎么又跑到东洋去了,半年之后他回到家里来,腿也直了,辫子也不见了,他的母亲大哭了几场,他的老婆跳了三回井。后来,他的母亲到处说,‘这辫子是被坏人灌醉了酒剪去了。本来可以做大官,现在只好等留长再说了。’然而阿Q不肯信,偏称他‘假洋鬼子’,也叫作‘里通外国的人’,一见他,一定在肚子里暗暗的咒骂。阿Q尤其‘深恶而痛绝之’的,是他的一条假辫子。辫子而至于假,就是没了做人的资格;他的老婆不跳第四回井,也不是好女人。”^[11]假洋鬼子有两个特征:一是他在国内洋学堂接受西方教育,从日本留洋归来后“腿也直了,

辫子也不见了”，所有这些特征使他和未庄村民格格不入，他和阿 Q 本无过节却成了“阿 Q 最厌恶的一个人”，被叫作“里通外国的人”，被认为“没了做人的资格”，甚至连老婆也“跳了三回井”；二是假洋鬼子是未庄“钱太爷的大儿子”，未庄村民认为这个洋鬼子是假的，换言之，假洋鬼子并没有被未庄村民视为真正的他者，其文化身份变得模糊和游移起来。《阿 Q 正传》还表明，假洋鬼子即西化同胞已不限于租界，而是走进了像未庄这样偏僻和未开化的江南农村，中国文化正在产生深刻变化，其混杂性日益突出，传统文化的稳定性危机逐步加深。

假洋鬼子是近现代中国具有代表性的新型文化现象。古代中国对于外国文化的优势地位持续削弱，中国从东亚地区的主导文化沦为跨文化交流中的弱者，西化成为中国乃至整个东亚地区不可避免的大趋势。就中国本土而言，在西方文化主导的租界中，西化尤其明显。假洋鬼子现象不仅反映出中国本土居民面对西化同胞的矛盾态度，折射出西化中国人因文化混杂性而带来的身份不确定性，也反映了弱势中国文化面对强势西方文化的中国式智慧。假洋鬼子的西化策略，既是中国人不得已而为之，又是中国人在化解中国文化稳定性危机时采取的主动性策略，从一个侧面展示了中国文化的主体性。

仍以上海租界为例。当谈论上海租界时，人们首先想到的是外滩，中文“外滩”意为“外国人的码头”，外国人在外滩起着举足轻重的作用。然而，通观租界历史，中国人始终占据人口的绝大多数。1865—1942 年，租界的中国人口比例稳定维持在 90% 以上。天津租界也有类似情形。尽管如此，中国人还是认为，租界是属于外国人和外国文化的。中国人的这种看法不是基于租界人口的族裔分布，而是基于租界所特有的两方面文化异质性：一是租界与西方人如影随形的西方文化，如西方人迥异于中国本土居民的外貌特征、西式的生活方式和建筑样式等；二是租界内中国人的西化，住西式小洋楼、穿西服、看电影、喝咖啡、逛舞厅等。这种看法是基于租界内中西文化关系实际状况的结果，租界和西方人在政治上的统治权与经济上的优越地位相联系。工部局是上海租界的管理机构，始建于 1854 年，但直到 1928 年中国人的代表才被工部局所接纳。和西方人相比，占租界人口绝大多数的中国人处于较低社会等级。从租界景观给人的直观感受来看，上海外滩的西洋建筑给人以富丽堂皇、坚如磐石之感，展示出资本所有者的野心、自信及其骄横之态。这些由西方文化主导的物质呈现，使租界呈现出“洋”的特征。租界内的种族歧视规定不仅强化了西方文化的优势地位，而且造成租界内本土文化身份的中国人日常生活的诸多不便，促使他们向西方文化靠近。

对于被殖民的当地居民而言，西化不仅是生活方式，更重要的是语言。掌握西方殖民者的语言是西化的关键所在。拥有本土文化身份的殖民地人民，不可避免地感到自卑。对于处于不利地位的本土文化群落来说，改善他们较低政治地位和艰难经济处境的重要方法就是西化。这种西化本质上是当地土著文化身份的转换，通过转换为与西方殖民者相同或相似的文化身份，摆脱他们原有文化身份所带来的种种劣势，包括文化自卑感。宗主国殖民者的语言成为打开这扇大门的钥匙。弗朗兹·法农在《白皮肤、黑面具》中论述了这种文化现象。法属殖民地安第列斯群岛的黑人到了法国之后，他们偏爱使用法语并且“忘记”了他们自己的土著语言。当法属殖民地的黑人面对宗主国的法国人时，他们有一种文化自卑感，其原因在于不平等的政治和经济关系，这促使黑人希望尽可能摆脱原有土著文化痕迹，转而模仿法国文化，希望通过模仿法国人而享有与法国人同等的地位和权力。简言之，“黑人想要成为白人”^{[12]31}。法农尖锐指出：“随着对法语的熟练掌握，安地列斯黑人将更加白人化，也就是说他们更接近真正的人。”^{[12]37} 法农引述了一位研究者所观察到的现象：“在受过西欧教育的黑人中，自卑情结尤为强烈，这些人必须不停地和自卑感作斗争……他们通常采取幼稚的方式，‘穿欧洲服装，不管是破旧还是时髦，使用欧洲家具，仿照欧洲社交礼仪，热衷于把欧洲表达方式融入本土语言，在口头和书面使用欧洲语言时使用华而不实的言辞，所有这一切无非是为了达到和欧洲人平起平坐的感觉’。”^{[12]43-44} 租界内的中国人具有与法农笔下法属殖民地黑人相似的经历和文化心理。如前所述，租界就是殖民地，19 世纪中叶以来，租界内中国政府的权力被西

方政治机构所取代。和租界内西方人在政治和经济方面的支配地位相一致,西方文化也享有霸权地位。在租界内居于从属地位的中国人,把西化视为改变他们社会地位的有效方式。希望享有和殖民者同等的权力和地位,这本身无可指责,但他们所用的方式却是通过对双重文化身份的利用,这就需要进行深入的思考。

异质文化交流不是必然,但很可能会导致文化冲突。文化冲突有不同的应对方式,暴力和流血是历史上常见的应对方式,但不是唯一的应对方式。亨廷顿的“文明冲突论”强调了异质文化之间冲突的一面,而对于异质文化之间相互融合的一面则有所忽略。事实上,文化冲突的结果不一定是负面的。如果采取了恰当的应对方式,那么冲突的最终结果也可能使得冲突向着有利于弱势文化的方向转化。

四、从近代教案的文化抵抗到“旗袍”的文化主体性重建

在中西文化冲突中,假洋鬼子即西化中国人处于特殊的尴尬位置。鲁迅对租界内咖啡馆里的西化中国人持讽刺态度,反映了中国本土文化群落与西化中国同胞之间存在着紧张关系。这既是中国本土文化群落与外来他者之间紧张关系的延伸,又是中国本土文化群落力图维持自身文化稳定性的结果,这些西化同胞被认为既是西方人的同伴又是中国文化的叛徒。由于西化同胞对中国文化的背叛,使西方文化冲击下的中国文化面临来自内部的危机,形势变得更加严峻。其结果是,中国本土文化群落与西化同胞之间的关系,比中国本土群落与西方人之间的关系更为紧张。在近现代中西文化的暴力冲突中,西化的中国人被认为比洋鬼子还要可恶,受到中国本土文化群落的严厉打击而成为最大的受害群体。

教案是中国本土文化群落大规模“反洋教”即反西方教会的暴力事件,其本质是针对外来的西方文化,通常演化为反对来华西方人的社会骚乱。晚清是教案频发期,旨在释放当地人反对西方人的愤怒情绪,但事实上皈依天主教或基督教的中国信徒才是主要针对者,天津教案就是如此。它被看作天津本地居民和外国教会之间不平等关系的结果,在文化交流中处于弱势地位的天津本地居民饱受压抑的情绪不断累积,选择了极端方式来发泄。教会成为他们的攻击目标。但如果认为这仅仅是反对外国人的愤怒情绪的释放,那就很难解释中国基督教徒所遭受的攻击。史学界普遍认为,晚清教案冲突的起因既有中国人和西方人之间的紧张关系,也有中国人和皈依洋教的同胞之间的紧张关系,针对皈依基督教的中国同胞进行的攻击,是后一种紧张关系的结果。

文化不是抽象的,既是思想观念和习俗制度也是实实在在的利害关系,文化冲突就既是思想冲突也是利益冲突。中国本土文化群落针对西化中国同胞进行攻击并非偶然。西方强势文化以虚伪的所谓“普世价值”面目出现,以在全球范围内建立所谓“文明秩序”作为使命,决不会止步于狭小的中国沿海少数大城市的租界内,而是不断扩张自己。“当中国的海禁初开之后,西洋的商人还在口岸和沿海忙忙碌碌地营生,传教士中的许多人却已经离开了海岸线,向着深不可测的腹地走去。随后,穷乡僻壤之间也竖起了一个一个十字架。”^{[13]序1}以教会势力为代表的西方文化逐步推进到租界之外的中国内地城镇与乡村,而这些地方有着更为强大的中国本土文化传统,更为保守和封闭,既对异于本土的外来西方文化有着天然的抗拒心理,也和来华基督教会和中国教民有着复杂的利益纠葛。

基督教会不断吸引中国人皈依,对那些皈依洋教的中国同胞而言,这是他们摆脱原有中国本土文化身份的重要手段,这在日常生活中带给他们很多实际的好处。通过脱离原有的本土文化体系,他们可以冲破当地中国文化群落的诸多束缚甚至拒交当地税赋。借助教会特权,他们通过新的文化身份获得高于本土文化社群的更高社会地位。皈依洋教的中国教徒在教会庇护下享有的特权,触犯了中国士绅传统的政治权威和文化领导权,也触动了当地中国居民的实际利益。在晚清教案中,经常出现这样的情况,“但凡这类教民冲突,动辄是由教会经过公使而惊动总理衙门,结果总是‘教

民恒胜,平民恒屈’,偿命赔钱,忍辱告终。因此积怨越来越深,猜忌也越来越重”^[14]。在西方人和本地人高度不对等的关系中,教会介入中国教民和本地人之间的冲突,实际上是进行强力干预,造成了中国本土群落内部利益关系的重新分配和文化传统的剧烈震荡。

从文化自身价值取向看,中西文化有着巨大差别。“以亲情为核心、以家族的和谐和绵延为目标的 中国伦理精神,同以自我为核心、以归宿与荣耀上帝为目标的基督教主义之间的歧义”^[15],巨大而难以调和。西方文化所引发的中国文化的这些变化,难以为中国本土文化群落所接受,却又不得不容忍。这些变化日益加剧而且无法阻挡,爆发大规模冲突势所难免。中国文化的外部权威日益受到西方文化的激烈冲击,更糟糕的是,西化中国人又从内部进行挑战,这实际上是推动中国本土文化群落成员脱离中国文化,被视为一种分离主义行为,削弱了中国本土文化群落的内部凝聚力,使中国文化濒于分崩离析。顾卫民指出,19 世纪末 20 世纪初中国反基督教的中坚力量是中国的传统士绅,“19 世纪中后期各地的排教风潮,都由各省的反教士绅先行刊行反教揭帖,以作舆论和酝酿仇外情绪的准备”^{[13]212},作为本土文化群落的领导者,这些士绅是中国文化传统的主要传承者和受益者。基督教是给中国本土文化传统带来巨大冲击的主导性外部力量,是中国传统士绅的天然敌人。对中国传统士绅而言,西化中国人和西方人一样危险。西方人是中国本土文化崩溃的外在压力,西化中国人则是其内部诱因。皈依西方文化的这些同胞是推动中国人挣脱中国本土文化传统的离心力量。这就是为什么在西方人和中国人之间,中国本土群落和西化同胞之间会呈现出类似的紧张关系。通过暴力手段袭击西化的中国人,实际上是对脱离本土文化社群的成员的惩戒,警告本土社群中有类似倾向的成员,即使拥有西方文化的庇护,中国本土文化族群仍然可以对西化同胞施以惩戒。这有助于本土社群通过暴力手段重塑其文化权威。西化中国人只能借助于西方人的庇护而无法真正享受西方人的特权,所以在本土文化群落和基督教会的冲突中,他们处于比西方人更加不利的地位,更容易受到暴力伤害。

中西文化的不对等交流引发两种反应:文化对抗和文化和解。实际上,以教案等流血事件为代表的暴力冲突在大多数情况下都不能真正阻止西方文化渗透以及中国社会的西方化。在单纯的文化对抗无法终止外来文化冲击时,和解与妥协成为中国本土文化的必然选择。如何在和解中消解西方文化的文化霸权并重建本土文化的地位,成为中国本土文化社群新的任务。解决之道就是在不可逆转的西方化过程中发掘并强调本土文化的主体性与能动性,需要建立起一个全新的叙事逻辑以重新描述本土文化与外来文化的关系。西化中国人作为将本土文化和西方文化连接起来的纽带,他们所具有的双重文化身份成为重新定位中西文化关系的绝佳工具。随着对西方文化的逐步和解,中国本土文化社群开始有选择地接受西方文化的一些要素,进而承认这些西方文化皈依者的同胞仍具有中国文化血统,让这些西化同胞得以保留本土文化身份,并成为中国本土文化社群的外延而非背离者。通过强调“假洋鬼子”的本土文化身份,本土文化社群试图建立起一个以中国文化而非外来文化为主体与中心的叙事逻辑来重新阐释西方化以及文化和解。

这是中国文化在中西文化交流实践中形成的消解西方文化霸权的一种抵抗策略,通过承认这些西方化中国人的中国文化身份,这些西方化的同胞在名义上获得了与本土文化的连贯性。通过这种文化连贯性,本土文化社群试图把文化转换变成积极的文化输出,而不是消极的文化接受,以此证明中国文化的潜在活力。强调西化中国人的本土文化身份,不仅是认可他们在中西文化交流中的纽带作用,还意味着中国本土文化得到了强势西方文化的承认与接纳,在以西方文化为主导的社会空间中,本土中国文化完成了从边缘向中心的移动。这在本质上是处于弱势地位的中国文化通过对西方入侵者主导的租界话语体系的改写和挪用,建立起了一个以本土文化而非西方文化为中心的叙事逻辑。通过强调接触区文化中的中国元素,本土文化与外来者之间的二元对立得到了缓解,而西化则从“华夷之辨”的冲突变成了“洋为中用”“以我为主”的合作。在这样的叙事逻辑中,中外文化之间不再是东风压倒西风式的水火不容的关系,而是形成了交融与合作的关系,本土文化

在冲突中所遭遇的屈辱被中西文化间的互动所带来的多元与杂糅所取代,本土文化的主体性和能动性得到了有效的强调,西方化的中国人和中国文化成了本土文化渗透西方文化的标志,也成了对抗西方文化霸权的标志。本土文化通过这种和平的非暴力抵抗方式,重新建立权威与信心。

对于“旗袍”的解读就是这种叙事逻辑的典型代表。旗袍已经成为当代中国人魂牵梦绕的经典民族服装。以影视作品为例,从1980年代的电影《上海舞女》到21世纪的电影《花样年华》,到电视剧《旗袍》《旗袍旗袍》等,对旗袍的美丽倾情演绎,对流逝岁月的温情记忆,都和关于民族文化传统的深情依恋难以分割地联系在一起。旗袍已取得国家礼服的地位。早在民国时期,宋美龄在正式外交场合总是一袭旗袍。从1979年开始,在各种正式外交场合,中国女性外交官均身着旗袍^[16]。在海外华人文学作品和西方电影如《喜福会》(The Joy Luck Club)、《苏丝黄的世界》(The World of Suzie Wong)、《辣妈辣妹》(Freaky Friday)、《生死恋》(Love is a Many-Splendored thing)中,旗袍均用于彰显中国妇女的族裔特色和文化身份。旗袍已毫无争议地成为中国传统文化的象征。

但事实上,“旗袍是拖着西化影子的中华国粹……如今被看作国粹的旗袍从风行之初就脱不了西化的胎记”^[17]。旗袍本是满族妇女的服装,而现代旗袍经过了极大改动。关外朔风凛冽,天气严寒,传统满族旗袍为了保暖的需要,上下原是一条直线,有高高的硬领,长至脚踝,把身体包裹得严严实实,装饰繁复,既看不出女性的曲线,穿起来也并不舒服。1930年代以后,受到西方晚礼服的影响,以上海、南京等地的旗袍为代表,开始收腰,无领、无袖而且高开叉,女性的婀娜身段得以充分展示,风靡一时。相较于古代旗袍,现代旗袍突出强调了妇女身体的曲线,这与中国避免女性身体曲线外露的传统审美观念相悖,20世纪前半叶旗袍被看作中国现代“新女性”的标志。与传统中国服装相比,旗袍的设计原则更近于西方晚礼服,西方晚礼服同样强调妇女的身体特征。

旗袍具有双重文化特征,是本土服装与西方服饰之间的杂糅,既可看作中式晚礼服,也可看作西式袍装。从1930年代开始,中国人就更倾向于强调旗袍的中国文化身份,将其视为外国式的中国传统服装,而非中国式的外国服装。旗袍不仅可以解读为外国化的中国服装,也可以解读为中国化的外国服装,“旗袍形象渴望亦中亦西,渴望得到中国人和西方人的双重认可……成为双重审美观下的混血产物了。裹在紧小旗袍里的美人最好是既有东方女性的纤小娇弱,又有西方女性的诱人的胸腰臀落差”^[18]。

改革开放以来,旗袍以光艳照人之姿重返世间。改革开放的实质是对西方开放,由此不难理解旗袍的西方文化元素及其在现代中国的命运。现在,旗袍和京剧、书法一样,已被塑造成为中国传统文化的重要遗产。这是中国人为消解西方文化的强势地位所采取的一种抵抗策略。其中的重要之处在于,通过强调旗袍与中国文化的联系,旗袍所蕴含的杂糅的东西方文化被统一在一个以中国文化为中心的叙事逻辑中,在西方化过程中被忽视的本土文化的主体性与能动性得到重新强调。

在现代中国政治风云和意识形态变迁中,西化同胞的命运变化莫测,其作用主要是抵抗西方文化优越性和克服中国文化自卑感。中国本土文化族群通过承认西化的中国同胞的本土文化身份,将他们保留在本土文化族群之中。以这样的方式,西化中国同胞的存在意义被悄然改变。当民族主义情绪高涨时,他们被视为中国文化的背叛者。当中国积极主动地向外开放的时候,他们又被视为把接受西方文化的先行者和中国文化注入西方文化的开拓者。随着中国越来越多地融入国际社会,西化同胞的正面意义逐渐得到提升,而负面意义被持续消解。“假洋鬼子”和“二鬼子”之类的词汇,在现实生活中已被淡忘,更多地成为历史陈迹。旗袍仍为中国妇女所喜爱,但主要出现在比较正式和庄重的场合。这不能简单地看作通过获得西方文化承认而使中国摆脱了弱势文化标签。在全球化的过程中,各民族文化在保持其自身特色的同时,一种新型的全球文化正在形成。

在这种新型文化中,西方文化仍然扮演着支配者和引领者的角色,但随着多元文化思想的流行及非西方国家文化自我意识的觉醒,随着世界文明重心从西方向非西方逐渐移动,前殖民地国家和后发展国家也越来越多地参与其中,并根据自己的需求和期望塑造与改写着西方文化所主导的全

球话语体系。中国文化西方化和西方文化中国化的双向逆行,在中西文化的互动与协作中重新定义两者间的关系,也是使中国文化保持活力而走向世界的重要途径。

普拉特写道:“20世纪最后几十年里,去殖民化的历史进程开启了对于帝国话语权力的审视,这是在知识、历史、人类社会关系等领域更大规模地去殖民化的一个组成部分。”^[19]现代中国本土文化社群在面临西方文化冲击时,通过假洋鬼子及旗袍等混合性文化来消解西方文化霸权的应对策略是否成功,在当今中国学界仍是一个有争议的问题。然而,作为半封建半殖民地特殊时期自发形成的文化实践,这一抵抗策略体现了中国文化的主体性与创造性,并对中国社会应对西方文化的方式产生了持久而深刻的影响。不同于非西方国家的前殖民地,近现代中国是半封建半殖民地社会,在这里本土传统与殖民文化显著区分并长期共存,本土文化与西方文化的冲突与融合,成为百年中国文化的主旋律。改革开放以来的快速发展,中国成为世界范围内极富活力的经济体与全球事务的重要参与者,中国正在以“负责任大国”的形象快速崛起。这些复杂因素交织使得近现代中西文化互动的独特经验及其相关探索,对于世界范围内正在展开的去殖民化研究以及全球化进程,都有着特殊的重要意义。

参考文献:

- [1] SAID E W.Orientalism[M].New Nork: Vintage Books,1979.
- [2] 张法·霍米·巴巴后殖民理论的特色和意义[J].甘肃社会科学,2013(3):12-15.
- [3] 生安锋·霍米·巴巴的后殖民理论研究[D].北京:北京语言大学,2004.
- [4] BHABHA H K.The location of culture[M].New Nork,London:Routledge,1994.
- [5] 李永东·上海租界的空间权力与文学书写[J].西南大学学报(社会科学版),2013(2):112-121.
- [6] The Nobel Prize in Literature 1913[EB/OL].[2018-09-25].<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1913/summary/>.
- [7] 朱汉国,姜朝晖·民国时期乡村教育中的文化冲突[G]//徐秀丽,王先明·中国近代乡村的危机与重建:革命、改良及其他:第2辑.北京:社会科学文献出版社,2013:204-210.
- [8] VISWANATHAN G.Outside the fold: conversion, modernity, and belief[M].Princeton:Princeton University Press,1998:preface xi.
- [9] 鲁迅·鲁迅全集:第4卷[M].北京:人民文学出版社,1973.
- [10] 徐华龙·传统、平实向时髦的转型时期——二三十年代的上海服饰文化[J].常州工学院学报,2002(3):78-82.
- [11] 鲁迅·鲁迅全集:第1卷[M].北京:人民文学出版社,1973:372.
- [12] FANON F,NOIRE P.Masques blanc[M].Paris: Éditions du Seuil,1952.
- [13] 顾卫民·基督教与近代中国社会[M].上海:上海人民出版社,1996.
- [14] 程歆,张鸣·晚清教案中的习俗冲突[J].历史档案,1996(4):99-106.
- [15] 程歆,张鸣·晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释[J].历史研究,1995(5):108-116.
- [16] 张兵·旗袍,让中国女外交官更有魅力[J].档案春秋,2018(11):37-40.
- [17] 卞向阳·论旗袍的流行起源[J].装饰,2003(11):11:68-69.
- [18] 刘瑜·殖民土壤中的混血产物——香港的苏丝黄旗袍[J].装饰,2010(1):114-115.
- [19] PRATT M L.Imperial eyes: travel writing and transculturation[M].New York,London: Routledge, 2008:Preface to the second edition 3.

责任编辑 韩云波

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>