

查特吉：谁的想象的共同体？（1991）

2015-12-18 帕沙·查特吉（印）王立秋译 转载自微信公众号“西天中土”

帕沙·查特吉（Partha Chatterjee）1947年生于加尔各答，毕业于加尔各答大学院长学院政治学系，在美国罗切斯特大学获政治学博士学位。他长期供职于加尔各答社会科学研究中，并于1997年至2007年间担任该中心主任。他曾在美国、欧洲、澳大利亚多所大学担任访问教职，目前是纽约哥伦比亚大学人类学教授。

民族主义已经再次出现在世界事务的议程之上。几乎每一天，西方国家的国家领导人和政治分析家们都在持续宣称，随着“共产主义的崩溃”（这是他们使用的术语；可以推测，他们的意思是苏联社会主义的崩溃），如今，世界和平的主要威胁来自于民族主义在世界不同地区的复活。由于在今天，在这个时代，一个现象在要求那些以决定公众应该关注什么为业的人的注意之前，首先要被承认为一个“问题”，故而，民族主义看起来又重新获得了足以把它从“区域专家”的神秘实践中解放出来，并再度成为广泛辩论的主题的恶名。

然而，它（民族主义）回归世界政治议程的这个模式本身，在我看来，却不可救药地损害了关于这个主题的讨论。在二十世纪五六十年代，民族主义依然被认为是在亚洲和非洲取得胜利的反殖民斗争的一个特征。但同时，随着后殖民国家中经济与政体的新的制度实践在“发展”和“现代化”的概念标题下规训化和规范化，民族主义也已经被移交到了这个或那个殖民帝国的特定的历史的领域。而在那些为殖民档案的不讨人喜欢的内容所决定的专门史中，民族主义的解放的方面，被无数秘密交易、操纵和犬儒式的私利追逐，的泄露所损害。到二十世纪七十年代的时候，民族主义已经变成一个种族政治的问题，而种族政治，则是第三世界人民彼此杀戮——有时是在常备军之间的战争中，有时，则更为悲惨，是在残酷的且经常是漫长的内战中，并且，越来越多地，被恐怖主义的在技术上精密且实际上也是不可阻挡的行动（杀戮）——的原因。非洲反殖民主义和种族主义的斗争的领导人们，因为成为腐败、任性且经常是残暴的政权的首脑，而坏了他们的记录（或家底）；甘地被诸如和平主义和素食主义此类的边缘性的崇拜（cult，邪教）利用；甚至胡志明，在他辉煌的瞬间，也被冷战的的不妥协的两极分化（unyielding polarities）所惑。看起来，在民族主义的遗产中，没有任何使西方世界的人感觉好的东西遗留下来。

这个观念近来的谱系解释了为什么民族主义如今被看作一股对文明生活的有序的平静构成威胁的，本性原始的，黑暗、可怕、不可预测的力量。人们看到，一度被成功地移至地球外围边陲的东西，正向通过哈布斯、捷克、奥斯曼帝国的久被遗忘的省份，向欧洲回返。与毒品，恐怖主义，和非法移民一样，它（民族主义）是西方不喜欢却又无力禁止的，第三世界的又一产物。

从当前媒体关于这个主题的讨论的角度来看，回想起这点，即，几年前民族主义还被普遍认为是欧洲给世界其余地区的最大的礼物之一，是相当令人惊奇的。现在人们一般也不记得，二十世纪的两次最大的战争——它们事实上席卷了全球各地——是欧洲在管理它自己的种族民族主义上的失败造成的。无论属于“好的”品种还是“坏的”品种，民族主义都完全是欧洲政治史的一个产物。尽管今天人们欢庆欧洲形形色色的一体化的趋势，和作为一个整体的西方的政治共识，但在近来关于民族主义起源的失忆症中，有比关于它在它的出生地是否被驯服的焦虑的迹象更多的东西存在。

在所有这些时代，轻率地通过伦敦或巴黎或阿姆斯特丹的殖民档案馆中的成堆的发霉的行政报告和官方通信记录来解决问题的“地区专家们”、（研究）殖民世界的历史学家们，当然不会忘记民族主义是如何来到殖民地的。每个人都同意，它是欧洲的一项输出；二十世纪六七十年代非洲或印度或印尼史学中的辩论都与此观念（民族主义）带来的后果是什么以及谁对它负责有关。新一代民族主义史家和那些被称作“殖民主义者”的人之间的这些辩论充满活力且经常是尖刻的，但他们在很大程度限于“地区研究”的专业化领域；其他人并不是很在意他们。

十年前，也是一位这样的地区专家，成功地，在世界史的框架内再次提出民族主义的起源和传播的问题。本尼迪克特·安德森以高度的敏锐和原创性展示了这点，即，民族并不是诸如语言或种族或宗教之类的，给定的社会学条件的确定产物；它们，在欧洲和世界的其他地方，是被想象出来的。^[1]他也描述了一些想象的共同体借以获得具体的形状的主要的制度，特别是他如此巧妙地称作“印刷资本主义”的那些制度。他接着论证，民族主义在西欧、和在俄国的历史经验，为所有后来的民族主义提供了一组模形式(modular form, 模块化的形式，标准化的形式)，而亚非的民族主义精英则从中选择他们喜欢的那些（来加以使用）。



本尼迪克特·安德森和他的《想象的共同体》

安德森的书，我认为，是过去几年里，在生成关于民族主义的新的理论观念上最有影响力的著作，当然，这一影响，不必补充，在很大程度上仅限于学院里的写作。与西方大众媒体中对民族主义的在很大程度上是整齐划一的异域化相反，安德森再现/表征/代表的那个理论倾向，确然地试图把这一现象当作现代世界的世界史的一部分。

*

我对安德森的论证的反对主要有一点。如果世界其他地方的民族主义都不得不从欧美给他们提供的特定的“模”形式中选择他们的想象的共同体的话，那么，他们还有什么好想象的呢？那样的话，看起来，历史，就已经注定了，在后殖民世界的我们只会是现代性的永远的消费者。欧洲和美洲，历史的唯一真实的主体，已经代表我们想出了，不仅是殖民的启蒙和剥削的脚本，还有我们的反殖民的抵抗和后殖民时期的悲惨的脚本。甚至我们的想象，也必然永远是被殖民的。

我反对这一论证，不是出于任何情感的原因。我反对是因为我不能协调它（这一论证）和关于反殖民的民族主义的明证。民族主义的想象在亚洲和非洲的最有力也最有创造性的结果，是基于与现代西方传播的民族社会的“模”形式的差别而非同一性断定的。我们怎么可能忽视这点而不带来把反殖民的民族主义的经验化约为一种对其自身的讽刺的结果呢？

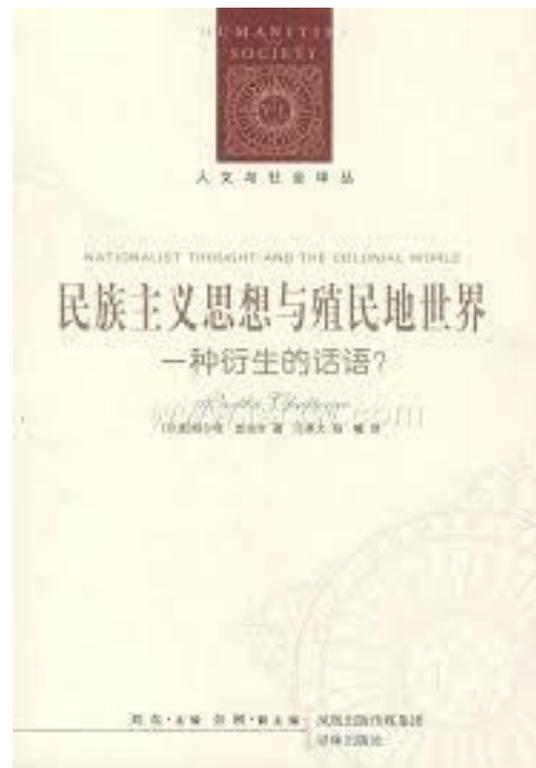
为公正对待安德森，必须说，错不全在他。现在，我设想，（这里）之所以有困难，是因为我们太过于字面化地、太过于严肃地对待（认为）民族主义是一场政治运动的主张了。

比如说，在印度，任何一部标准的民族主义史都会告诉我们，民族主义始于1885年国大党的形成。它也会告诉我们，在此之前的十年，是一个准备期，在这一时期，一些省级的政治团体开始形成。在那之前，从十九世纪二十年代到十九世纪七十年代，是“社会改革”时期，在此期间殖民的启蒙开始使一个传统社会的习俗和制度“现代化”，而（它的）政治精神在很大程度上还是和殖民政权勾连在一起：民族主义还没有出现。这种历史，在被提交给一种复杂的社会学分析的时候，只可能与安德森的表述会聚。事实上，由于它力图在它自己的历史中复制欧洲现代国家的历史，民族主义的自我再现/表征/代表将不可避免地证实了安德森对民族主义神话的解码。然而，我认为，作为历史，民族主义的自传在根本上是有缺陷的。

根据我的阅读，反殖民的民族主义早在它开始它与帝国权力的政治斗争之前，就已经在殖民社会中创造出它自己的主权领域了。它是通过把社会制度和实践分成两个领域——物质的和精神的——做到这点的。物质的是“外在”的、经济的和治国术的、科学和技术的领域，它是这样一个领域：在那里，西

方已经证明了它的优越性，而东方则屈服（于它）。因此，在这个领域，必须承认西方的优越性，并谨慎地研究和复制它的成就。精神的，另一方面，则是一个承载文化认同的“本质”标记的“内在”领域。因此，一个（民族）在物质领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独特性的需要也就越大。我认为，这一表述，是亚非的反殖民的民族主义的一个基本特征。

[2]



帕沙·查特吉的《民族主义思想与殖民地世界》

此中有若干含义。首先，民族主义宣告精神的领域是它的主权领土并拒绝允许殖民的力量干涉那个领域。如果我可以回到印度的例子的话，那么，“社会改革”时期实际上是由两个独特的阶段构成的。在前一阶段，印度的改革者们指望的是殖民权威，他们试图通过国家行动来进行对传统的制度和习俗的改革。在后一个阶段，尽管变革的需要没有争议，但有巨大的阻力抵抗殖民国家在影响到“民族文化”的问题上进行干涉。第二个阶段，在我的论述中，已经是民族主义的阶段了。

换言之，殖民国家（在第二阶段）被排除在民族文化的“内在”领域之外；但看起来，这个所谓的精神领域并非原封不动地保留了下来。事实上，这里民族主义发起了它最有力的、最有创造性，且在历史方面最有意义的计划：铸造一种“现代”却不西方的民族文化。如果民族是一个想象的共同体的话，那么它就是在这一领域出现的。在这里，它的真实与本质的领域中，民族已经握有主权了，即便在此时，国家依然在殖民国家的手中。这一历史计划的动力机

制，在常规的历史——其中，民族主义的历史是从对政治权力的争夺开始的一——中完全被忽视了。

*

为界定我的主要论证，让我预先提出一些后来将得到更加详尽的讨论的要点。在这里，我想强调所谓的精神领域中的一些民族主义在它的旅途中改造过的领域。我将把我的说明限于孟加拉，它的历史是我最熟悉的。

第一个这样的领域是语言的领域。安德森在指出这点——即，为现代“民族”语言的发展提供新的制度空间的是“印刷资本主义”——的时候是完全正确的。^[3]然而，殖民的情景的特性，并不允许欧洲发展模式的简单易位。比如说，在孟加拉，十八世纪末孟加拉生产的第一批印刷书和十九世纪初应约写作的第一批叙事散文作品，是由东印度公司和欧洲传教士牵头的。同时，十九世纪上半叶，也是英语完全取代波斯语成为官僚机构的语言，并作为对新的孟加拉精英的智识影响的最有力的载体出现的时期。然而，现代孟加拉语言发展中的至关重要的时刻，是世纪中期，这时，操双语的精英（阶层）使给它的母语以使它能够成为一门足以（表达）“现代”文化的语言所必要的语言要件成为一项文化计划。一整个由印刷厂、出版社、报纸、杂志和文学社团组成的制度网络就是在这一时期创造出来的，这个网络在国家和欧洲传教者的眼界之外，通过它，新的语言——标准的和标准化的语言——得以成形。操双语的知识界开始认为它自己的语言属于那个文化认同的内在领域，必须把殖民入侵者排除在此领域之外；语言因此也就成为那个民族最早宣告主权继而为使之适合现代世界而进行改造的领域。

这里，现代欧洲语言和文学的模式影响并不必然带来类似的结果。比如说，就新的文学体裁和美学管理而言，尽管欧洲的影响无疑塑造了明确的批评的话语，但人们也广泛相信，欧洲的成规在评判现代孟加拉的文学作品上是不适当且具有误导性的。直到今天在这个领域，学院批评的术语和文学实践的术语之间依然有裂缝存在。为举例，让我来简单谈谈孟加拉的戏剧。

戏剧是孟加拉文学批评家们基于美学的理由最不欣赏的现代文学体裁。然而它又是操双语的精英发现最有受众的形式。在以其现代形式在十九世纪中期出现的时候，新的孟加拉戏剧有两种可为它所用的模型：一个，是自莎士比亚和莫里哀发展而来的现代欧洲戏剧；另一个，则是实际上已被遗忘的梵语戏剧的全集，现在，这些戏剧因为欧洲东方学者倾注在它之上的赞美，而恢复了其经典之卓越地位。因此，按说将指导新戏剧进入一种现代民族文化的特权领域的文学标准，却显然是由欧洲提供的模形式设定的。但新的公共剧场的制度的表演实践，却使那些标准不可能被应用到为那种剧场而写作的戏剧之上。使一部戏能够在加尔各答的舞台上取得成功的惯例，与在欧洲戏剧传统中受教育的

批评家们认可的成规截然不同。这些张力至今没有得到解决。作为主流在西孟加拉或今天的孟加拉国兴盛的，是现代的城市剧场，它是民族的，并且与“民间剧场”泾渭分明。它是由识字的城市中产阶级生产且在很大程度上是由他们赞助的。然而他们的美学成规却不能满足采自欧洲的模块化的文学形式所设定的标准。

甚至在小说，民族主义想象的备受称赞的技巧——其中，共同体被放到一种“同质性的时间”中爱与生活[4]——那里，模形式不必然有着简单的通路。小说是孟加拉操双语的精英借以锻造一种新的叙事散文的主要形式。在设计这种散文的时候，两个可用的模型——现代英语和古梵语——的影响是显而易见的。然而，随着对那种形式的实践越来越流行，这也变得引人注目：在叙事的过程中，孟加拉的小说家们经常从（有）作者的散文的规范形式，转向对活的言语的直接记录。在看一些最流行的孟加拉语小说的内容的时候，要分辨你是在阅读小说还是戏剧经常是困难的。在以已被承认的模形式的方式，创造了一种现代的散文语言之后，文学界，在它艺术真实性的追求中，看起来发现它有必要尽可能经常地逃避那种散文的僵硬。

建构一种现代的、民族的，但至今尚不可辨识为区别于西方的美学形式的欲望，早在二十世纪早期所谓的孟加拉艺术学派的努力中，也许，以它最夸张的形式得到了表现。通过这些努力，一方面，一个制度空间，对印度的现代职业艺术家——他们，因为通过对艺术产品的展览和印刷，以及，一个在新的美学规范中受教育的公众的创造，而区别于传统的手艺人——来说，被创造了出来。然而，这个建构一个现代化了的艺术空间的议程，另一方面，也伴随着一个为一种为“印度”所独有的，也就是说，区别于“西方”的艺术（而努力）的热情的意识形态的计划。[5]尽管孟加拉学派为一种新的印度艺术而发展出来的，特定的风格，未能长久地立足，但是，它（这个学派）努力提出的基本议程——也就是说，为发展一种现代的，同时可以辨识为印度的艺术的计划——直到今天也还有人在贯彻。

与印刷资本主义的制度一起被创造出来的，还有一个新的中等教育学校的网络。再一次地，早在国家的领域变成一个争论的问题之前，民族主义就力图把这个领域置于它的管辖之下了。在孟加拉，从十九世纪下半叶开始，领导动员在这一地区的每个部分开办学校，然后生产一种合适的教育文献的“民族的”努力的，是新的精英。与印刷资本主义相伴，中等教育的制度提供了这样一个空间，其中，新的语言和文献既被普遍化了又被规范化了——（这个领域）正在国家的领域之外。只是在那时，这个空间才在殖民国家和欧洲传教士的影响之外，被打开了：比如说，女性上学变得合法。就在这一时期，大约从世纪的转折点开始，加尔各答大学院从一个殖民教育制度，转变为一个为民族

所特有的制度，在它的课程设置、它的教职人员和它的资金来源方面均如是。

[6]

民族文化的内在领域的另一个区域是家庭。在这里，自主和差别的断言也许是最具戏剧性的。欧洲对印度“传统”之野蛮的批评在很大程度上聚焦于宗教的信仰和实践，特别是那些与对待女性的方式相关的方面。通过殖民权力的代理进行的“社会改革”的早期阶段也把注意力集中在同样的问题上。因此，在那个早期阶段，这一区域就已经被等同于“印度传统”的本质了。通过反对代理的选择，民族主义的举动也就开始了。和早期改革者不一样，民族主义者不打算允许殖民国家来为对“传统”社会的改革立法。他们断言，只有民族本身有权（利）干涉它的文化认同的这样一个本质的方面。

实际上，家庭的领域和女性的地位在民族主义的中产阶级的世界中确实经历了巨大的变化。无疑，一种新的，有别于“传统”秩序却又明确声称有别于“西方”家庭的父权制出现了。“新女性”应该是现代的，但她也要展示民族传统的符号并因此而在本质上不同于“西方的”女性。

*

作为一场政治运动的民族主义的历史倾向于把注意力首要集中在它与殖民权力在外在的领域，也就是说，在国家的物质领域的斗争之上。这是一种有别于我已经概述过的那种历史的历史。它也是这样一种历史，其中，民族主义除从欧美民族-国家提供的“模型”的陈列室中选择它的形式外别无选择：“差别”在物质的领域并不是一个可行的标准。

在这个外在的领域，民族主义通过在一个由现代国家（在这里，也就是殖民国家）的过程和形式构成的新的公共领域中断言自己而开始它的旅途（我们还记得，这是在它已经在内在的领域中宣布它的主权之后发生的事情）。起初，民族主义的任务，是克服被殖民的中产阶级的从属，也就是说，在国家的领域挑战“殖民的差别统治”。殖民国家，我们必须记住，不仅是把现代国家的模形式带到殖民地的施动者；它也是一个注定不能完成现代国家的规范化使命的行动者，因为它的权力的前提，是一种殖民的差别统治，也就是说，是对统治群体的外异性的保留。

随着现代国家的制度在殖民地——特别是在十九世纪下半叶——的精细化，统治的欧洲群体发现有必要确定——在立法中、在官僚制度中、在司法中、在对公共舆论的合法领域的状态的承认中——统治者与被统治者之间的确切的差别。如果印度人获准进入司法机构的话，那么，可以让他们来审判欧洲人么？印度人应该像英国研究生通过相同的考试进入行政部门，这正确么？如果欧洲的报纸在印度有言论自由的权利的话，那么，同样的权利是否适用于当

地的报纸？讽刺的是，要求在国家的领域中取消差别统治，倒成了坚持它自身与西方的文化差别的标记的民族主义的历史任务。

经过一段时间后，随着民族主义政治的力量增长，这个领域（即国家的领域）也就变得更加广泛，在内部变得差别化，并最终以民族的，也即，后殖民的国家的形式出现。它的自我定义的主要要素，至少在后殖民时期的印度，是从现代自由主义-民主国家的意识形态那里拿来的。

根据自由主义的意识形态，如今，公私领域分明。国家被要求保护私我在其他私我面前不受侵犯的权利。在对此功能的贯彻中，国家的合法性为它对私我之间的具体差别——也就是说，种族、语言、宗教、阶级、种姓等的差异——的漠视所保障。

问题在于，民族主义精英的道德-智识领导权是在一个由一组非常不同的区分——精神的和物质的、内在的和外在的、本质的和非本质的之间的那些区分——构成的领域中运作的。那个争夺中的领域——民族主义已经对它宣布了它的主权，它已经在那里想象了它的真实的共同体——既不与公/私区分构成的领域并存，也不与之契合。

在前一个领域，民族主义的霸权计划很难使语言、宗教、种姓或阶级的区分成为一个它自己不关心的问题。这一计划和各地的资产阶级霸权计划——就像安德森指出的那样——一样，都是文化的“规范化”计划，但这个计划却有这样一个极其重要的差别：它不得不从一个从属于一个殖民政权的立场来选择它的自主性的场所，而后-启蒙的社会思想生产出来的最为普世主义的正当性来源，却在殖民政权那边。

结果是，共同体的想象的自治形式过去被后殖民国家的历史压倒和淹没，现在也会继续被它压倒和淹没。我们后殖民时期的悲惨的根源也就在于此：不在于我们在设想现代共同体的新形式上的无能，而在于我们对现代国家的旧形式的屈服。如果民族是一个想象的共同体，如果民族必然以国家的形式出现的话，那么，我们的理论语言，就必须允许我们同时谈论共同体和国家。我不认为我们当前的理论语言允许我们这么做。

*



彼平齐德拉·柏尔

就在去世之前不久，孟加拉自给自足运动（Swadeshi Movement，或司瓦代什运动）的暴躁的领袖，和甘地之前国大党的主要人物（之一），彼平齐德拉·柏尔（Bipinchandra Pal, 1858-1932），这样描述他青年时期加尔各答的学生们居住的寄宿房：

在五十六年前，我念大学的时候，加尔各答的学生厨房，就像一个个小的共和国，它们是严格按照民主的思路来管理的。一切都由厨房的多数的声音来决定。每月末，全——可以说——“房会（注：house，谐议会之意）”会选出一个管理者，他负责收集成员应缴的费用，并对厨房的食物和设备进行一般性的监督……一个成功的管理者经常被乞求接受连任；而最草率和懒惰的成员——他们经常要为他们的管理不当掏腰包——则试图避免这一荣誉。

……一个成员和另一个成员之间的争议将由“房会”的“法庭”来解决；我还记得，我们整晚整晚地坐着审查这些案子；这个“法庭”的决议从来没有遭到任何成员的质疑和反抗。厨房的成员在及时执行它们关于一个违规的同事的裁决的问题上也不会完全无助。因为他们永远可以要么用（把他）逐出厨房，或者，如果他拒绝的话，那么，就用把房租的所有费用都摊到他头上，来威胁那个不服从的人……而这，就是公共舆论在这些小共和国中的力量，我知道这种对违规成员的惩罚的一些例子，这惩罚是如此地有效，以至于在把他们逐出厨房一周后，他们看起来就像刚从长久的大病中痊愈过来……

我们厨房的构成要求在所谓的正统派和新印度教，与我们共和国的其他异端之间做某种妥协。所以“房会”全体一致投票通过了这样一条规则，即成员不得把食物带进厨房……这激怒了印度正统派。然而，这点得到了清楚的理解，即，厨房的成员，作为一个机体，以及，甚至从个体的角度来看，都不会干涉任何人把什么带出厨房。所以我们可以自由地出去，要么在大东方酒店（the Great Eastern Hotel）——我们中的一些人后来经常光顾这里——要么在其他任何地方，吃各种被禁止的食物。[7]

在这个描述中，有趣的点，与其说是在这幅对想象出来的自治的民族的政治形式的缩微画中夸大且显然是浪漫化的描写，不如说是对现代欧洲公民与政治生活的制度术语（共和国、民主、多数、全体一致、选举、议会、法庭等等）的重复使用：作者反复使用这些术语来描绘一组必须与那种公民社会从根本上不协调的质料上执行的活动。在成员的饮食习惯上的“妥协”问题，实际上并不是在划分“公”“私”形式的原则上，而是在区分“内在”和“外在”的原则上解决的——内在的是这样一个空间，在那里“全体一致”必须通行，而外在的，则是个体自由的领域。尽管“全房会全体一致投票”，但决定这个内在领域的全体一致的力量，由会合为一个机体的个体成员决定的投票程序，而毋宁说是一个共同体的共识——这个共同体在制度上是新的（因为说到底，加尔各答的寄宿房在“传统”中没有先例），在内部是差别化的，但尽管如此，却依然是一个要求先于其个体成员的共同体。

但彼平齐德拉用议会程序的术语来描述一个站在民族的位置上的寄宿房的“共同体至上”的活动的行为，必然不能仅仅被当作反常来打发。他的语言指示着政治的两种话语，以及，相应地，两个领域的真实的瓦叠(imbrication)。在近来的印度史学中，也有人尝试把这些（瓦叠的领域）当作“精英”和“庶民”政治的领域来谈论。^[8]但这种史学进路的重要结果之一，确切来说一直是这一论证：每个领域不仅与另一领域针锋相对地行动而且还起到了限制对方的作用，而且，通过这个斗争的过程，它们也塑造了对方出现的形式。因此，民粹主义或共同体主义在后殖民国家的自由主义的宪政秩序中的在场，不应被读作精英政治的非本真性或虚伪性的一个标志；相反，它是对庶民政治的场所——精英政治必然支配这个场所但它也不得不出于生产共识的目的而按它（庶民政治）的条件来与之谈判——在精英的领域中真实在场的承认。另一方面，庶民政治的领域变得越来越熟悉，甚至调整自身以适应，作为精英领域的特征的制度形式。因此，要点不再是简单地区分和辨识这两个相互分离的领域，这是为首先打破民族主义史学总体化的声称而需要做的（注：但现在已经不需要了）。现在的任务是在它们互为条件的历史性中追溯那些一方面，在为民族主义的现代性的霸权计划所界定的领域中，另一方面，在对那个规范化的计划的无数碎片化的抵抗中出现的特定的形式。

这就是我希望展开的行动。由于问题将是直接对现代权力体制，以及，和它一道，后启蒙的知识学科/规范的所谓的普世性的限度提出的，故而，看起来，就好像是这一行动的意图，是再次强调一种“印度”（或一种“东方”）的例外主义。然而，事实上，我的行动的目标，要更加复杂，也更有抱负的多。它不仅包括对使这样的印度例外主义理论得以可能的话语条件的辨识，也

包括这样一个论证：所谓的例外，实际上是作为遭到强力压制的元素，内在于现代权力体制的所谓普世的形式之中的（注：即为之所固有的）。

后一个论证将使我们能够做出这样的论证，即，现代西方社会哲学的普世主义的声称本身就受到了全球权力（格局）之偶然的限制。换言之，“西方的普世主义”，和“东方的例外主义”都可被证明只是对一个新的普世观念的一种更加丰富的、差别化的概念化的特殊形式。这将使我们不仅可能思考现代共同体的新形式——而这，正如我所论证的那样，是亚非的民族主义经验从一开始就在做的事情——而且，更具决定性地，这，也将使我们能够思考现代国家的新形式。

因此，这一计划就是为我们，一度被殖民的人，要求我们的想象的自由。要求——我们太过于熟悉这点了——在权力的领域中只能作为论战来提出。不奇怪，要代表碎片提出要求，也就是要生产一种本身就是碎片的话语。为此而致歉是多余的。

[注]译自 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：《想象的共同体：关于民族主义的起源与传播的反思》(*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983)。(中译可参见安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布[增订版]》，吴叻人译，上海人民出版社2011年版。——译注)

[2]这是我的著作《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》(*Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*; London: Zed Books, 1986)的一个核心论证。(中译可参见查特吉：《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，蒸慕尤，杨曦译，译林出版社2007年版。——译注)

[3]安德森：《想象的共同体》，pp. 17-49.

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

[5]这场艺术运动的历史近来已在塔帕蒂·古哈-塔库尔塔(Tapati Guha-Thakurta)的《一种新“印度”艺术的形成：孟加拉的艺术家，美学家和民族主义，1850-1920》(*The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, 1850-1920*; Cambridge University Press, 1992)。

[6]参见阿·克·班纳吉(Anilchandra Banerjee)：《巩固的年代：1883-1904》('Years of Consolidation: 1883-1904');特瑞普茹阿瑞·查克拉瓦提(Tripurari Chakravarti)：

《大学与政府：1904-24》(‘The University and the Government: 1904-24’); 普拉玛萨纳斯·班纳吉(PramathanathBanerjee): 《改革与重组 1904-24》(‘Reform and Reorganization 1904-24’), 载尼哈兰贾·雷(NiharranjanRay)和普拉图齐德拉·古普塔(Pratulchandra Gupta)编: 《加尔各答大学百年》(*Hundred Years of the University of Calcutta*; Calcutta: University of Calcutta, 1957), pp. 129-78, 179-210, and 211-318.

[7]彼平齐德拉·柏尔:《关于我的生活和时代的记忆》(*Memories of My Life and Times*; 1932; rpnt. Calcutta: BipinchandraPal Institute, 1973), 1957-60.

[8]以雷纳吉特·古哈编辑的《庶民研究》(*Subaltern Studies*), 第 I-VI 卷(Delhi: Oxford University Press, 1982-90)为代表。对这种进路的实用主义的陈述见雷纳吉特·古哈: 《论殖民时期印度史学的一些方面》(‘On Some Aspects of the Historiography of Colonial India’), 载古哈编: 《庶民研究》I(Delhi:Oxford University Press, 1982), pp. 1-8.