

讲学社丛书

/ 02

# 后革命时代的 中国

[美] 阿里夫·德里克 主讲  
刘东 / 评议主持

清华大学国学研究院 主 编

文  
景

图书在版编目（CIP）数据

后革命时代的中国/清华大学国学研究院主编;(美) 德里克 (Dirlik,A.)主  
讲.--上海: 上海人民出版社, 2015

(讲学社丛书)

**ISBN 978-7-208-12772-2**

**I. ①后... II. ①清... ②德... III. ①思想史—研究—中国—近现代 IV.  
①B250.5**

中国版本图书馆CIP数据核字（2015）第015741号

书名：后革命时代的中国

作 者：清华大学国学研究院

责任编辑：李 岷

转 码：南通众览在线数字科技有限公司

ISBN：978-7-208-12772-2/C.483

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文  
景

---

Horizon

豆瓣小站：世纪文景      新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

# 目 录

---

[总序](#)

[序言](#)

[第一讲 导论现代性，全球性，历史——方法论的反思](#)

[现代性](#)

[全球现代性](#)

[多种现代性](#)

[多元历史](#)

[【课后讨论】](#)

[第二讲 我们的认识途径全球化——普遍主义的终结？](#)

[多元现代性](#)

[全球化与人文科学](#)

[多元现代性：全球性的文化多元主义](#)

[将当下历史化：日常斗争与认知途径](#)

[第三讲 现代的胜利马克思主义与中国社会史](#)

[马克思主义史学概览](#)

[结论性意见：遗产](#)

[第四讲 边地上的孔夫子全球化、发展的国家与儒学重构](#)

[儒学的死亡与复活](#)

[东亚、资本主义与儒学](#)

[“美国的孔子”：杜维明与儒学复兴](#)

[“制造儒学”](#)

[“边地上的儒学”](#)

[第五讲 时间空间、社会空间与中国文化问题](#)

[中国的文化形成：当下和过去](#)

[China/中国——为无名国度命名](#)

[历史的负担：文化与多元决定](#)

[流动中的文化：跨民族主义与文化栖居空间](#)

[第六讲 中国化将中国全球化——20世纪中国的社会学和人类学](#)

[社会学和人类学：起源与本土化](#)

[社会学和人类学的本土化：社会科学中的政治](#)

[中国化：一种批判性评价](#)

[第七讲 全球现代性时代的国学](#)

[全球现代性与知识扩散](#)

[遗产](#)

[国学/全球现代性](#)

[第八讲 全球现代性的再反思全球资本主义时代的现代性](#)

[全球性的概念领域](#)

[全球现代性](#)

[全球现代性的过去与未来（？）](#)

[参考书目](#)

[评议：国学院里的德里克](#)

[一、怎样阅读“这一位”作者](#)

[二、滑得像泥鳅的“现代性”](#)

[三、当发展也成了一种“主义”](#)

[四、国学院里的德里克](#)

[印象记01 从“德老”到“老德”——青年学子眼中的阿里夫·德里克教授](#)

[印象记02 德里克——从中国革命史学者到“后革命”理论家](#)

[差点参与军事政变](#)

[在台湾学汉语，淘旧书](#)

[“六十年代的经验”](#)

[第一个把全球化概念介绍到中国](#)

[专访：“历史学不是反革命的”](#)

# 总序

还在清华国学院尚未复建之前，我和陈来兄就猫在家里，大致设想未来的“三大讲座”，也就是将要设在清华园里的“梁启超纪念讲座”、“王国维纪念讲座”和“陈寅恪纪念讲座”，它们将分别处理“思想与宗教”，“美学、比较文学与汉学”和“边疆民族史”的不同课题。

也是早在那时，我们就已经清晰地意识到，这种工作将是接着梁启超，特别是接着他所创建的“讲学社”来做的。正因为这样，我在本院所接受的第一次访谈中，就已经非常明确地这样提出：“这种讲座形式本身，就是对本院传统的一种继承。不知你是否了解，中国现代史上几次最著名的来华学术交流，就是由梁启超组织的讲学社所发起的，该团体曾经每年一个，先后请来了美国哲学家杜威、英国哲学家罗素、德国哲学家杜里舒和印度大诗人泰戈尔，到中国来进行较为长期的学术交流，不仅在当年轰动一时，而且对于此后的文化也是影响久远。”

嗣后，幸赖学校与社会各界的襄助，新的清华国学院甫一成立，我们的纪念讲座也就同时启动了。迄今为止，我们已经从美国邀来了德里克教授、梅维恒教授和包华石教授，从英国邀来了麦克法兰教授，从法国邀来了巴斯蒂教授，又从日本邀来了狭间直树教授，——算起来已是累积了六次，而每次都为清华同学带来了精心设计的八周课程。

当然，在这么个“学术全球化”的时代，我们的对话意识也变得更强大。正因为这样，我的每次开场白都要开宗明义：尽管请来的都属于名重一时的学者，但他们却并不是来照本宣科的，否则就跟又翻译了他们的哪本书没有什么本质的不同了。相反，他们被如此郑重其事地邀来，就是要到气氛活跃的课堂上，来跟中国学者各抒己见地进行交流，甚至

来跟学生们唇枪舌剑地进行交锋。而为了做到这一点，我们还专门进行了制度设计，同时请来专业对口的中国学者来充任各个讲座的对话者，以便让同学们能从中看到，问题意识从来都是有“前理解”的，而知识生产也从来都是方生方成的。因此，真正会读书的读者和真正会听讲的听众，都不会只从一位作者那里，或者只从一位讲演者那里，就指望找到不可撼动的、足以当作信仰来膜拜的“绝对真理”；相反，那“真理”就算确实存在，也从来只是隐隐约约地，闪现在互不相让的学术对话中，——从而在我们精心设计的讲座中，体现为增长着的文化间性！

如此热闹的“三大纪念讲座”，当然还是要坚持开办下去。不过与此同时，我们还有另一个愿望要还，因为就在上述的那次访谈中，我还曾透露了计划的另一半：“作为计划的一部分，这种讲座一旦完成，马上就会进行翻译、整理与修订，以便尽快在一套新创的‘清华国学讲演丛书’中，公布给全社会！我们希望，诸如此类的深度学术交流，会为当代文化交锋留下一个活生生的样本，也向后人提供一个研究比较文学和学术交流的鲜活案例。”事实上，尽管尚未来得及奉献给社会，这项工作却一直在积极进行，包括整理、翻译和修改讲稿，包括组织中国学者的评议，也包括跟出版社商讨各种相关事宜。

而今，终于到了把它端出的时候了，免不了又要发笔再写篇序言，来交代一下整个项目的来龙去脉。也差不多恰逢此时，原藏于南长街54号的任公手稿，也非常抢眼地出现在自己面前，——而无巧不巧的是，其中恰有一份以往不为人知的、梁启超亲笔手书的“讲学社简章”，其中的内容是这样的：

一、本社因欲将现代高尚精粹之学说随时介绍于国中，使国民思想发扬健实，拟递年延聘各国最著名之专门学者巡回讲演。

二、每年聘请一人，若基金充裕时再图扩充。

三、所聘请者先注重于当代大思想家，其各分科之专门学者，俟扩充后以次续聘。

四、本社设董事若干人，计画事业之进行，其每年所聘之人由董事议定。

五、本社设管理基金员若干人，专司募集基金且保管之。

六、关于讲演事务，随时与国中各学校、各团体接洽。

能够读到任公的这通手稿，心里真是说不出的高兴，而它的复制件也一直挂在办公室的门口！不要小看这份简单的章程，这对澄清围绕晚期梁启超的误解，具有相当关键的意义。正如我随即就此撰文指出的，“自从梁启超写出《欧游心影录》之后，无论在中国还是在外国，就总有人误以为他走向了守旧与落伍。然而，正在这个起草中的‘讲学社简章’，才证明任公仍然着眼于中西会通，——只不过，这位眼界更加开阔的思想弄潮儿，所渴望的却须是更加深入的会通，而为了达到这一点，就既要学术性地回归中国传统，也要倾听最高深的西学话语，更要鼓励两者间持续而激烈的对话。”

由此就更加想到，如果我们现在开展的工作，能被梁启超从地下得知，那他一定会乐观其成的。因为，这正是他在构想“讲学社”时，原本想要完成，却惜乎未克全功的思想事业。想到这一点，我们也就获得了新的灵感，把原拟称作“清华国学讲演”的这套丛书，索性命名为“讲学社丛书”。因为，我们正在进行的“三大纪念讲座”，正是接着讲学社的计划，接着任公的未竟事业来讲的。——甚至我还建议，就连这套丛书的装帧设计，也一定要凸显任公的笔迹，使读者能从斑驳的底色中，看出学术历史的坚持、强韧与坚忍来。

考虑到这一点，最后就要把一层意思再讲一遍，以回应晚近民间勃



兴的“梁启超热”。从知识社会学的角度来看，对于任公来说实属不幸的是，他当年折冲于中西两端，想在其间执两用中的想法，对于彼时由于灾难深重因而急不可耐的中国来说，或许是显得太前卫、太先锋了，故而难以得到人们的理解。不过，从历史传承的角度来看，对于我们来说又堪称幸运的是，他这种大大超前的文化抉择，也正好成为了本院主张的先声，使我们的“三大纪念讲座”从一开始，就是“接着梁启超来讲”的，就是“接着讲学社来讲”的，——当然，因此也就是有“悠久历史传统”可继承的。

刘东

2013年4月8日于清华园立斋

# 序言

本书中的文字，于2010年10月至11月间，为北京清华大学国学研究院的“梁启超纪念讲座”作了讲演。其中第二讲、第四讲、第五讲和第八讲，都已经在不同的刊物上发表过。这次讲座再次修改和增补了这些论文，本书出版时，又作了细微的改动。

本书对于1970年代末“改革开放”以来，中国知识话语中的一些重要理论问题作了批判性的讨论。其所涵盖的主题非常广泛，从中国的马克思主义史学，到社会学和人类学，再到国学。但是在这本书里，它们被理解为进入一个根本问题的共同窗口——在后革命的中国思想氛围中对文化和历史的调用（deployment）。

在我的讨论中，有三个主题不断重现。首先，1978年后，对革命历史的拒斥引发了一种文化民族主义，在1990年代越发清晰起来，从而对中国人思考文化和历史产生了深远的影响。虽然我这里讨论的问题可以溯源至晚清以降中国和欧洲之间的现代碰撞，但是它们自1978年以来所取的路径是对前半个世纪的主导潮流的一次逆转，从而将知识分子以前不予重视的许多次要话语重新提了出来。第二个主题因此是，我认为这一逆转并不仅仅是拒斥革命历史的产物，而是一种新近产生的权力意识，它随着东亚/中国社会作为资本主义世界体系的另一个可替代的中心而一同成功涌现出来。一个世纪以来，历史和文化遗产被看作一种阻碍发展的窘况，而在过去四十年间却摇身一变，被想象为国家富强和权力的源泉，被当作中国身份的标记而自豪地保存，甚至在全球范围内作为世界的启迪被宣讲，比如所谓的孔子学院。最后，我的讨论将这些发展放置于一种全球语境中。前两讲以及结论一讲（第八讲）对我所使用

的方法提供了理论和方法论上的解释，它们将中国思想作为现代性展开过程中的一个问题，并指向了它在当代的转变。对历史和文化的评价及调用进行逆转，并不仅仅是东亚/中国社会的一种现象，而是全球意识形态转变的一部分。从儒教、印度教、伊斯兰教以及福音派基督教的文明吁求，到本土世界观的复兴，过去三十年见证了启蒙普遍主义霸权的退却，再到曾经被诬蔑为“历史垃圾桶”的各种历史叙事的开花结果。这些复兴中更为强大的部分——强大是因为它们在全球资本主义中的成功——伴随着对一种替代性现代性（*alternative modernities*）的主张。这正是“全球现代性”的境况，资本主义的全球化具有讽刺意味地伴随着文化的断裂和不和谐。它表明，这是理解1980年代以来中国思想发展的最广泛语境。本书反对在中国和海外的中国研究中践行一种狭隘主义，而试图从方法论上提出将中国“世界化”（“worlding”China）：将中国纳入世界，并将世界纳入中国。

将中国“世界化”并非要否认这些语境的历史特性，而正是这些语境引发了上述问题，并且引导了这些问题作为话语展开的过程。相反，它强调中国关于现代性的话语与更广泛的话语领域的一种纠缠，从而质疑那些对内部和外部区分的僵化描述，并且认识到它对中国思想的批判思考带来的不良后果。这不仅仅是当下的问题，也是与欧洲现代性遭遇的过去150年的问题，此番遭遇不仅在当前现代性的形成过程中，而且在对“中国”进行发明（*invention*）时，都起到了重要作用。

我非常感谢陈来和刘东这两位清华国学院的主持人，邀请我作为“梁启超纪念讲座”的客座教授发表以下讲演。他们对于国学的世界性认识——很大程度上植根于清华大学的传统，尤其是梁启超的思想之上——为国学院指明了一个美好的思想未来。对于我的学生李冠南先生以及董一格女士在翻译上和其他方面为我提供的帮助，我尤其表示感谢。同样感谢从各个学校热情赶来参与了讲座和每周讨论的研究生们，他们的思想热度让我的这次经历显得尤为宝贵。

谨将本书献给“中国环境运动”之父梁从诫，在我担任梁启超讲座教授期间，梁从诫不幸去世。我从未与梁教授谋面。本书不仅是对他在环境方面以及作为“自然之友”创始人对中国公民社会所作贡献的认可，而且对他继承祖父之志，作为一名学者在社会和政治方面作出的贡献表示敬仰。他所代表的这种学术，不仅在中国，而且在整个世界范围内，都是我们急需需要的。

2010年10月31日于清华大学

# 第一讲 导论现代性，全球性，历史—— 方法论的反思

能够受到清华大学国学研究院的邀请，开办“梁启超纪念讲座”，我感到非常荣幸。我尤其要感谢陈来教授和刘东教授给予我这样的荣誉。

在第一讲中，我希望厘清此讲标题中的几个术语带来的概念问题，即现代性、全球性，以及历史。我对这些概念的思考也将贯穿下面关于现代中国的讨论。在随后的讨论中，我还将对另一术语“文化”作更深入的探讨。这些术语为我们寻求新的范式提供了关键词，或许能够为我们理解当前的语境提供些一致性，从而超越我们旧有的理解世界的方式。在过去的二三十年中，这些术语引起了激烈的辩论和纷争。争论的一个核心问题便是现代性。在现代性产生的语境中，我们的世界正被前所未有的全球性意识所驱动，它提出的一些根本问题涉及现代性的历史，以及现代性理解过去的方式。

世界缺乏一致性也影响并扰乱了我们用以理解它的这些术语。试图给这些术语下定义，在思想层面来看似乎只会适得其反。任何这样的定义因为只能够关注某些方面，从而流于片面。不过，我们至少可以澄清这些概念所带来的一些问题。新时代要求一种“新史学”——如果你们不介意我这样说的话。澄清全球性新境况所带来的现代性问题，则是走向“新史学”必须迈出的第一步。

我在此重提梁启超一个世纪前所提倡的“新史学”，是特意为之。因为我认为，当下情境所带给我们的思想挑战，与彼时梁启超及其同侪所面对的全球化世界之间，存在许多重要的平行与对应。虽然一些学者已

经从经济方面指出了当代全球化与其19世纪的前身之间的相似性<sup>1</sup>，但是，彼时和当下仍然存在巨大的差异。19世纪晚期的全球化由欧美殖民主义所驱动。在后来的一个世纪中，殖民主义进一步巩固了殖民现代性，并引发了欧美霸权与本土运动之间的持续斗争，而本土运动受到民族主义与社会主义的启发，本身便是殖民现代性的产物。梁启超1902年对“新史学”的召唤，正是对殖民现代性挑战作出的直接回应。

今天，我们再次召唤“新史学”，是基于一种不同的全球化。这一全球化既是后殖民的，又是后民族主义的。我们今天召唤“新史学”，是因为我们迫切感到在历史中重新引入替代性过去（*alternative pasts*）以及替代性现代性（*alternative modernities*）的必要，它们不仅被殖民史而且被民族国家的历史抹杀了。在殖民现代性的统治下，我们今天的新史学力图从遗忘中拯救那些被边缘化甚至被抹杀的文化。它力求在历史中重振已经消失在过去的许多声音——不光是梁启超那种民族主义的，也是全球的声音。它不仅质疑欧美现代性的统治地位，也质疑现代性本身。它反对为历史与民族国家服务的“新史学”，并且质疑将民族作为历史分析单位的恰当性<sup>2</sup>。它更多关注的是政治生态，而非政治经济。

以上两种“新史学”的共同点不是它们的内容，而是它们所共有的危机感——既是关于政治经济形式的，同时也是历史实践表述的危机。回过头看来，梁启超及其同侪所认识到的清朝（或中国）的危机，也是现代性的危机，它很快就会在世界大战中爆发。当前，我将这一全球化的时刻称为“全球现代性”。现代性似乎处于危机的最后时刻，危机的标志正是诸如中国这样的社会的回归——曾经被包含在“第三世界”这一术语中——然而现在，它们对什么是现代也有“自己的”理解了。

尽管存在许多不同，梁启超对于现代性的经验（其中包括对史学的不断试验）与当下的经验在范式层面上仍然存在可比性。我本人绝对算不上梁启超研究者。不过，与许多在美国的同辈的中国研究学者一样，

梁启超在19和20世纪之交对中国问题作出的诊断（这些问题从梁启超思想研究专著中折射出来），极大地塑形了我自己的中国研究，或者更确切地说，塑形了我对中国现代性问题的理解。在具有广泛影响力的梁启超传记中，著名历史学家列文森（Joseph R. Levenson）在梁启超的思想中发现了一种关于“现代中国心智”的隐喻性表述。这一表述的关键是一种持续存在的张力，中国知识分子一方面拥抱自西方引进的新价值观，另一方面却对中国文化保有一种怀旧式的留恋<sup>3</sup>。后来的研究对列文森的解读提出了挑战，但仍然认为梁启超是中国现代性的代表和缔造者。张灏更为坚定地将梁启超放置于本土的思想传统中。他认为，“对梁心智的研究……提供了一个理想的视角，来考察时代的意识变迁”。<sup>4</sup>与此相似，黄宗智写道，尽管梁启超最大的“影响是作为一名新思想的传播者”，但他“1898-1903年间的写作，很大程度上奠定了20世纪中国思想的根本前提，这些前提同时存在于日后自由主义和马克思主义的诸多对立之中”。<sup>5</sup>

当梁启超基于不同的政治理由在中国大陆和台湾失宠之际——虽然他并没有完全被遗忘<sup>6</sup>，美国的中国研究界却将梁启超奉为表述中国现代性的关键人物。然而，他们还没能把“保守主义”的标签从梁启超身上拿下来，这种标签很大程度上源于梁启超本人与现代性的遭遇。第一次世界大战之后，梁启超对欧美现代性的后果感到担忧，他的欧洲之行，加之他个人深知现代性在欧洲思想界的幻灭，进一步肯定了这一担心。梁启超的“保守主义”既是一种思想，也是一种情绪；它对现代性的可能性抱定一种悲观主义，这与新文化运动领袖们的热情乐观形成了鲜明对比。背离于他早期的观念，梁启超向内转，开始更多地强调中国历史与当前时代的相关性。这一态度与当时知识分子坚定地转向西方——可以从新文化运动“科学与民主”的口号中看出来——形成了鲜明对比。和其他同辈的知识分子一样，当中国政治在20世纪中叶转向社会革命时，梁启超似乎越来越成为一位前朝遗圣。

从后革命中国以及当代现代性的视角来看，这一观点比起上一辈学人写作的那个年代显得更有问题。事实上，在现代性再次受到质疑的时代，梁启超关于现代性的经验——从热切的接纳，到幻灭后搜求替代性的出路——正是现代性诸多矛盾的一个例证。下面是唐小兵近来研究梁启超的结论，他对于梁启超的解读，正是在全球性意识的启发下，对现代性所作的后现代与后殖民批判。请允许我长篇累牍地加以引用：

梁启超是现代中国为数不多的几位社会思想家和文化批评家之一。基于个人对于世界空间的亲身经历，他遭遇并对现代性的问题进行了思考……梁启超于1898年赴日，这固然在物理空间上远离了中国，却深深地将自己牵扯到民族主义以及民族国家的政治空间之中。然而，在这一现实的民族主义空间中，梁启超却开始从全球的视野重新想象身份认同。民族主义之所以被选定为一种推动社会变革的意识形态，同样是基于平等和进步的普世原则。之后，梁启超于1903年在北美广泛地旅行，这进一步有助于他将现代性作为一种复杂的政治地理学加以描述和认定……存在于中华帝制和美国共和制之间的制度、文化、历史差异，促使梁启超思考什么才是构成中国现代性的可能元素。换言之，现代性不可能以一种普世形式被接纳。到了1920年，在长达一年的战后欧洲游结束时，梁启超最终决定不再把现代性理解为一种进步的时间性。相反，他在独立却又充满互动的文化系统中，发现了一个动态的人类学空间。而只有在对差异进行全新的全球性想象时，这一空间才变得敞开和为人所理解。<sup>7</sup>

或许唐小兵的描述使梁启超听起来太当代了，但是它将梁启超遭遇现代性的轨迹与现代性本身的轨迹雄辩地结合到一起。以欧美为中心的普世主义为起源，现代性逐渐转移为一种普遍性本身的分裂

（fragmentation of universality），从而以一种更强的趋势在民族与文明的空间中彰显。如果这种看法在今天看来比过去更为明显，仅仅是因为，在一个世纪的时间里，后民族空间（post-national spaces）之间的距



离正在扩大。这一后果是由于经济上的资本全球化、社会上的跨国组织，以及文化上的新交流方式，使得各个国家更紧密地联系在一起。综上所述，或许我们可以这样认为，当前世界的全新之处并不是全球化，而是一种在过去还未存在的全球化意识。但无论如何，梁启超（和中国人）的经验都指向了现代性长期存在的诸多问题，并提供了一个具有指导性的出发点，以供我们探讨源于现代性危机的问题，而这一现代性正是植根于全球性的语境之中。

## 现代性

过去和现在的种种差异已经表明了“现代性”这一概念的复杂性。对于我来说，至少有一个问题一直让我非常困惑。中国当代领导人和知识分子宣称中国正处于现代化进程中，或者说尚未实现现代化，这与通常的史学实践用“现代”来描述近150年的中国历史互相矛盾，也与中国社会自梁启超及其同侪致力于中国现代性事业以来所经历的革命性变化互为抵触。非中国的历史学家的专著标题，例如《追寻现代中国》或者《中国的现代化历程》，都暗示了“现代中国”并非十分现代。当中一位杰出的学者甚至在1989年表示：从过去五百年，直至20世纪末，人们从未“心悦诚服”地认为中国是一个“现代”社会。<sup>8</sup>1980年代以来，中国学者也加入到这一行列中，对“现代中国”的现代性表示出同样的怀疑。经历了1970年代“文化大革命”的这些学者，都认为来自前现代的“封建”力量仍然在中国社会占有统治地位。一些著作甚至认为，中国必须回到梁启超的那个时代，来重新思考现代性的整个事业——这就好像处于二者之间的那个时期与现代性没有任何瓜葛。<sup>9</sup>

在更具建设性的层面上来理解这一吊诡，就应当像哈贝马斯（Jürgen Habermas）对现代性作出的普遍诊断那样，将其视作现代性“未竟的事业”，这意味着“现代性”是中国现代性问题的内在部分。然而，质疑现代性是否存在于现代中国的真正原因却并非如此。它事实上

来自于这样一个假设：虽然存在很多现代社会（不管现代性已经完成还是尚未完成——这个问题不常被提及），但是中国（和其他许多国家一样）并非其中之一。正如史景迁（Jonathan Spence）所说，“早在公元1600年或更早，便有了现代国家，以后的任何时代都同样存在现代国家。但是，在这一时间跨度中，甚至到了20世纪末，中国都不能让人心悦诚服地相信自己是现代国家中之一员。”<sup>10</sup>史景迁上述论断的价值是认识到了现代性的流动性，并在现代性的定义中提供了一个全球化的版本。然而，他认为现代性是可定义的，甚至到了可以清楚地区分为现代和非现代的程度。在这一点上，史景迁和许多人一样，对现代性持有一种更为僵化的观点，甚至到了可以用量化术语来加以测量的程度。<sup>11</sup>

不论关于现代的定义具有多大的流动性，这一观点仍然偏爱某些历史经验，并将其作为现代性的候选人。相信现代可以加以量化，将我们重新带回到“二战”后现代化话语的实证主义桎梏之中；或者，认为“现代”与“非现代”或“前现代”可以加以区分，在许多方面也会导致相同的后果。以上两种情况都指出一个共同的难题：现代性最本质的特征便是异常的躁动以及对变化的无止境追求，然而这却让我们很难界定现代性的内容与边界。我们的时代和晚清思想家所处的时代之所以具有共性，并非因为20世纪中国现代性的缺失（因此也是历史的缺失），而是因为现代性随着中国的变迁而变迁。当下，将自身呈现为一个问题的现代性，已经不是梁启超及其同侪所面对的那个现代性了。事实上，晚清知识分子所面对的现代社会的“现代性”，已经被一种与全球化问题紧密相关的后现代性所取代，它质问现代性的自我形象，同时质疑区分现代与非现代的可能性。这并非否认不同社会在时间和空间上的差异，或者否认评价现代性物质条件的重要性；而是为了提醒我们，话语情境在塑形这一评价时起到的重要作用。同样，即便是在生活中最物质的层面，现代和前现代的区分也深受话语预设的影响，这些话语在很大程度上都预设了资本主义现代性的前提。<sup>12</sup>

现代性既是一种存在状态，也是关于这一状态的话语，两者紧密地交织在一起。在日后寻求现代性的替代性路径时，人们发现，这一路径早已与西北欧资本主义同时发生了，而资本主义又与欧洲的全球扩张同时发生。（请注意，几百年中，“欧洲”本身也处于形成的过程当中。）现代性话语大体上是与最晚出现于17世纪末的关于“古代人与现代人”的争论同时的，这些争论明确地对“现代”加以颂扬。<sup>13</sup>这些讨论在当下和过去之间划下了一道深刻的、显著的鸿沟，并在之后的启蒙运动中获取了自然真理的权力，从而将欧洲的当下状态定义为目的论的终点——最终成为整个人类的终点；而19世纪的历史书写又进一步巩固了这一进步主义的意识形态。

当现代性话语取得了一致性时，它所依赖的是一幅理想的图景（因为现实尚未实现），这些理想激发了关于崛起的资本主义社会的讨论：从对市场经济的颂扬，到围绕着民族国家建立起来的全球政治组织；从统治者和被统治者的进一步整合（经由政治权利的普及），到定义了国家—社会关系的宪法；从提倡公共生活的世俗主义，到将科学理性置于所有其他生活经验形式之上；最后，通过将市民文化引入公共生活，对公民进行教化以达到上述目标。最初，现代性话语在建立其客体时，不断对某种或他种历史进行指涉，这既是对过去的否定，又是对它的继承。换言之，它植根于历史之中，即使它唤起的历史本身就是它的一种发明。正如哈贝马斯所说，现代性与历史的这种联系在19世纪中期被打破，彼时，反启蒙的浪漫主义“产生了一种关于现代性的激进意识，从而将自己割裂于旧有的一切历史联系，并对自身加以完全抽象化的理解，以此对应于传统与历史这一整体”。然而，将现代性从历史中解放出来是有代价的，它经历了一种自我毁灭的重新合法化过程，“精神（Zeitgeist）所具有的历史当下性，不由自主地不断自我更新，以此来进行自我的客观表述……这是一个全新的时刻，而这种‘新’又会在下一轮的革新中被自我所超越和贬值”<sup>14</sup>。

虽然现代性在经济、政治、社会、文化上被不断修正，虽然现代性的上升回应的是各种具有破坏性的反现代主义运动，现代性话语仍然巩固了自身的地位。在某种意义上，对现代性的后现代主义批判可以被视作反现代主义近来的一种表述。<sup>15</sup>这并不是说批判现代性话语是不重要的，现代性话语经由意识形态的合谋而掩盖了现代性及殖民主义的破坏性，这与现代性所具有的解放冲动是分不开的。这使得反现代主义——它是对现代性破坏性的对抗——成为了现代性整体的一部分。这一后现代的视角不单单是某些孤立知识分子的产物，因为很显然，当我们谈论现代性时，我们不得不提及其破坏性，或者我们不得不注意到（作为现代性认知之一种的）“殖民现代性”的无所不在。全球化已经将这一认知注入到北美和欧洲现代社会的自我形象中，这些社会正在努力的是，如何在意识层面上将破坏性的过去引入到现代性的记忆中，但又不因此而削弱现代性本身。

哈贝马斯这位现代性启蒙价值的忠诚捍卫者，这样写道：

一旦现代性概念与现代性自我理解（它起源于西方的理性语境之中）之间的内部联系被解除，我们便可以作为一个后现代的冷眼旁观者，对现代化这一自我前行的过程加以相对化的解释，事实也本来如此。……启蒙运动的前提已经死亡，然而其后果却仍在继续。从这一点看来，自我前行的现代化进程已经将自身与文化现代性的冲动分离开了，并同时使文化现代性显得不合时宜；现代化只负责执行经济与国家在功能上的律条，即科学与技术，它们已经集合起来而汇集成一个不可变更的体系。<sup>16</sup>

和大多数现代性理论家一样，哈贝马斯显然忘记了欧美征服世界对于现代性的意义，它将多种社会和文化的差异带入现代性内部，从而为现代性的进一步相对化和分裂创造了条件。从另一方面讲，将现代性的目标在全球范围内普遍化，则与帝国主义政治息息相关，现代性也因此

得以合法化。这一现象的证据可以从欧美知识领域的思想发展中找到，并且同时适用于现代性全球化所带来的后果。如果说将他者变得现代是帝国主义的冲动和借口，那么经由其他社会与文化筛选出来的现代性，已经变成了不同文化空间中的现代性，它拒绝普世主义，并且声称现代性具有多样性。

这些问题累积起来，再加之现代性在其起源地欧洲和北美的去疆域化，对“现代”和“非现代”或“前现代”进行区分便变得极其复杂。在现代性与生俱来的自我淘汰性之上，又加上了“过去现代性”（modernity of pasts）的种种论调，就某一特定现代性而言，它是一个“他者”（这方面最显著的例证恐怕便是宗教在公共生活中的全球性复兴）。这便是现代性全球化所带来的危机。和所有的危机一样，它同时表现出焦虑和新的可能性，二者往往结合在一起。

现在我们回到本讲开头对中国现代性矛盾的评价上来，这一吊诡来源于与现代性有关的两种根本前提。一个前提假设了现代性是与非现代他者的纠缠；换言之，现代与非现代之间的关系甚至假定了非现代事物同时具有现代性。这就说明了为什么我们在进行史学分期时，通常认定“现代中国”始于中国被纳入以“西方”为主导的世界秩序之时。然而，中国现代性之所以让人怀疑，是因为即使中国已经被纳入新的世界秩序中，中国社会仍然没有完全在“西方”所规定的方向上发展现代性。在这里，（第二个）前提更多是关于内容的，因为它从目的论的层面，用某些特定的现代性特征定义了“现代”。现在看来，后一个前提也变得越来越站不住脚了。因为随着现代性的全球化，现代与非现代的差异进一步模糊起来；同时，我们需要更加关注那些在现代性建立过程中扮演过重要角色的社会，或许它们的起源已经在过去与当下的迷雾中变得模糊，而那些曾经被遗忘的历史的复兴，又再次让它们的未来变得不确定。

## 全球现代性

虽然现代化作为一种范式在第二次世界大战过后才得到完全的阐明，但是其基本假设早在两个世纪前便已出现了。当梁启超及其同侪遭遇现代化的时候，正是社会达尔文主义的阶段。对于能够作出改变以满足其要求的人，现代化许下的是“财富和权力”的承诺，而不能这样做的人要么被殖民，要么灭亡。其中之关键便是民族国家的构建。民族国家是现代性的终极载体，其力量取决于公民的忠诚度与实力。当中国需要从帝国改造为民族国家时，这一目标的实现取决于帝国子民能否改造成为中国人的。这也意味着需要另外一种文化以适应这一目标。但是什么样的新旧组合才能最好地创造这一文化？它一方面需要定义作为中国人的意义，而另一方面又要依赖于民族的存活。这个问题让梁启超耗费了多年心血，正如数代中国人和其他地区的人所体验到的一样，现代性此时成为了一种外来的力量。正是这一问题引发了梁启超对于“新史学”的追求。如果梁启超最终认为，在回答现代性的问题时，过去应当占有更大的权重，那么这一做法本身就是现代的一部分。被唤醒的过去是被重塑的过去，即使它看上去只是被重新发现而已；在现代性辩证法的推动下，所谓“对传统的发明”似乎重新获得了生命力。

当现代性自身被全球化之时，同样的情况也发生于现代性这一更为宏大的进程当中，它在全球范围内将诸多差异整合其中，而试图掩盖推动这一进程超过两个世纪的普世主义前提。这并不意味着现代化进程已经终结，事实上，它所具有的力量已经在全球范围内赢得了人们的信心（*global faith*）。不过，这一进程已经失去了目的论的力量，即所有想要现代化的社会都必须与它们的过去（或者现代化理论中所谓的“传统”）拉开距离，并在历史终结的这一时刻重新汇集为对现代的完美实现，这正是欧美社会的政治、文化立场所长期鼓吹的。

然而，现实情况却略有不同。事实证明，传统并没有成为现代性的外部障碍，却成了它的一个内在组成部分，从而将文化空间的问题（唐小兵所说的“人类学空间”）带入现代性批判的内部。现代性的历史化



——我指的既是它的时间性也是它的空间性——不仅向未来敞开了新的图景（这一破碎的未来存在于单一现代性当中，而单一现代性则受到资本主义政治经济与文化的界定），而且为过去提出了替代性的发展路径。资本主义现代性不过是其中一种，即使它最终成为占有统治地位的模式。无论在哪方面，其结果都是现代性的去普遍化，它质疑所有界定现代性的特征——从资本主义，到民族国家，再到萌生于启蒙运动之中的价值；从科学与世俗主义，到理性主体，甚至到人类作为一个整体所共同享有的权利与义务。用相互竞争的文化体制来遏制现代性的努力，只会让我们更难说出（如果不是不可能的话）现代性在生产力之外究竟还意味着什么。<sup>17</sup>过去有太多不符合现代性目的论的东西被逐出历史，而现在我们却有太多的历史，或者借用一位法国学者的话来说，“在现代性胜利的时刻，历史的复兴又对它构成了威胁”<sup>18</sup>。

## 多种现代性

这是一个属于“我们”时代的问题。资本主义在全球的胜利（也即全球化）一直以来伴随着文化复兴。现在，文化复兴成为了“多元现代性”（multiple modernities）这一论断的基础。如果“多元现代性”这一术语（或者用一个相当的词，“替代性现代性”）通常指的是现在与未来的话，那么现代性在本质上具有多样性的看法也提出了关于过去的重要问题，即现代性或许可以被看作一种欧洲的产物，然后从欧洲向外传播，进而征服了世界，并按照欧洲的模式重塑了世界。这一关于现代性历史的看法被认为是一种欧洲中心主义目的论，在今天受到许多人的摒弃，他们更相信“将欧洲地方化”这一口号。<sup>19</sup>然而，如果一味地否认现代欧洲（包括美国）在塑造现代性中发挥的变革性作用（资本主义及其文化产品在全球所享有的统治地位与霸权是毋庸置疑的事实），恐怕也会导致我们在摒除一种蒙昧主义的同时进入另外一种蒙昧主义。这一矛盾性正是当前历史争论的出发点。

我在前面已经提到，现代性的急剧扩大提出了两个重要问题。第一，对传统重新加以解释。在早先的现代化话语中，传统是落后的原因，而现在它却被全球现代性转化为现代民族身份（还有“替代性现代性”）的一项资源。这使得本无意义的现代化变成了从传统迈向现代的过渡，这正是“二战”后现代化话语所信奉的具有根本意义的历史目的论。我本没有必要在这里过多斥责这种启发（并导向）了目的论的文化主义。然而，现在文化主义又带着新的伪装回归了：它在文化上对替代性现代性进行表述，因为后者同样相信文化的持久性，不过这次它却对落后与先进的区分只字不提，而是在普遍全球性的前提下，捍卫差异。

第二，现代性的全球化对现代性这一概念提出了疑问。具有讽刺意味的是，由于现代性的全球化滋生出关于现代的不同定义，这样一来，不仅界定“现代”本身成为不可能（除非是在一个狭隘的技术层面上），而且也无法历史地将现代性放置于某一场所之中。

一种有说服力的看法是，承认现代所具有的多元性，不过是默认了普遍主义的前提。从现代性在欧洲的最初实现以来，这些前提一直是现代性的主导力量。一个更为明显的事实是，欧洲现代性（现在已经被美国化）仍然可以在别的每一种现代性里找到普世主义，而与其对抗的替代性现代性绝大多数情况下却只能引发对本土的兴趣。不过，新的情况需要对现代性的历史作重新考量，它不光指的是非欧洲人对一套外来实践的同化，而且指的是一种新型实践的出现，其形成需要许多人的参与。同样重要的问题还涉及现代性的地理学，它无法以国家、文明或区域的边界来辨认。

在这里，我的目的并不是通过解构现代性而将其遗忘，而是要将现代性历史化。不管我们多么想界定它，同时作为物质和意识状态的现代性意识是我们存在的一部分，它塑造了我们对于未来和过去的看法。重新界定现代性在我看来也没有什么意思，因为无论我们如何界定，都难



免流于简化主义并陷于意识形态的桎梏。相反，我的目的是给出一些预测性的建议。当争论已经破坏了现代性的一致性时，我们该如何将现代性思考为一个历史问题？不过，我的起点是几个相互矛盾的前提。其中一个便是，不论文化研究学者（或者民族主义者）如何批判与解构，由欧洲/美国所声称和开创的现代性（即殖民现代性），正是当下全球情境的一部分。<sup>20</sup>资本的全球化同样定义了现代性的局限。社会主义和第三世界民族解放运动植根于殖民现代性的矛盾之中，在一段时间里，它们许诺了一种不同于资本主义现代性的现代性，却最终被资本改造世界的力量所吞噬。<sup>21</sup>其结果便是全球所有的空间向资本活动敞开，这正是全球化一词所描绘的这一过程的重要意义。

现代性的冲突正日益局限于文化认同的层面，而与根本的政治经济和社会进程问题撇清了关系，这些问题很多都是植根于日常生产和消费实践的本体论/文化问题。具有讽刺意味的是，欧洲/美国现代性所具有的历史复杂性被当前的讨论屏蔽了。尤其在像中国大陆这样的后社会主义社会里，其讨论将现代性认同于当前的资本主义社会，往往认同于资本主义社会的技术发展而非其政治—伦理成就。殖民的历史与今天，本身也是资本扩张的内在部分，它们在这一过程中被重新整合到全球化的目的论叙述中。正是这样一种现代性，在当下成了全球追捧的对象。

然而，并不是说这样的现代性是一种内在于“欧洲”历史的自然发展，也不意味着它一旦在历史上成形，就会像磁铁一样，令所有的社会效法。欧洲或欧美的现代性不可避免地与资本主义的政治经济纠缠在一起，它不过是16世纪经济关系全球化（如果不仅仅是经济关系）的一种可能性产物，这一全球化正是现代性产生的先决条件；随后，通过必要的武装力量，在资本主义与民族主义的双重推动下，被加诸全球。具有讽刺意味的是，正是资本主义和民族主义这两种势力的全球化，让替代性现代性重拾权力，从而令一些人可以对欧美统治和霸权作出挑战。然而，与早先不同的是，他们必须要参与到全球资本主义经济中（其中，

欧洲和美国仍然处于核心），才能确立其差异性。这让他们成为后民族主义者和后资本主义者，在很多方面，他们同时是后现代的和后殖民的（如果“后”作为修饰语可以理解为后来者）。

现代性不是一种事物，而是经济、政治、社会、文化关系不断变动的流动性产物，这些关系所涉及的范围各异，传统的历史与地理分析并不能完全（或者不能长久地）将它纳入其中。我认为，以全球化作为视角，从现代性的三个阶段来对其进行思考将会是有帮助的（这可以形成一种一致的问题意识），以此可以表明现代性的不同历史时期以及权力分配的不同形式。<sup>22</sup>对这三阶段的命名将有助于我们表明现代性的位置及移动，这也使得这些命名是合理的。它们可以被称为：欧亚现代性（Eurasian modernities）；以欧洲为中心的殖民现代性（Euro-centered colonial modernity），或者欧洲现代性（Euromodernity）；以及当代的全球现代性（contemporary global modernity）。对现代性的时间性进行改写，在根本上也受到了其空间重构的启发。在第一阶段，考察的重点从个别社会或地区（例如中国和欧洲）转向了跨洲际的互动。这一互动既是社会与地区形成过程中必不可少的一部分，也是形成非洲—欧亚人类栖居空间（Afro-Eurasian ecumene）的一部分，这一栖居空间为现代性的形成提供了最为广阔的语境。第二阶段，欧美在建立现代性的过程当中建立起全球霸权，在历史上为现代的概念提供了标准。虽然我们不可否认这种现代性在建立现代世界时占据了中心性地位，不过似乎更恰当的做法是将其具体地命名为欧洲现代性，以避免武断地将现代定义为欧洲的现代性。最后一个阶段代表了现代性的全球化及多中心化，其基础是政治经济的全球转型以及现代性意识形态的转型，这使得欧美的殖民现代性得以成形。

因此，我们所面临的挑战不是将欧洲从现代性的历史中剔除，而是如何重新表述那段历史，才能将现代性既理解为一种全球进程的产物，又承认欧洲及欧洲人在现代性形成中所发挥的中心作用——这有好处也

有坏处。我觉得大可不必担心什么可能是、什么可能不是现代的问题，我在这里想要提出一种对现代性的双重理解：就关系而言的现代性，和主要就价值和日常实践而言的现代性，后者涉及从政治到日常社会关系的每一个领域。虽然二者的含义互相冲突，但是我认为，这两种现代性的观念对我们理解现代性的展开都是必要的。

作为关系而言的现代性，让我们将其设想为一种全球现象，它既是现代性得以发生的力量，又是现代性无所不在的后果。这一后果指的并不是形式的同一化，而是一种变革性力量，它经由社会间不断加剧的互动而在全球范围内体现。这种互动从蒙古人入侵开始，随着欧洲人发现并入侵美洲而获得了全球性的广度。这些互动本身既是结构性变革的效果，也是其驱动力。欧洲人在其中扮演的调停人角色，成为他们权力的重要来源，因而可以将其应用于现代性的建立当中。另外，作为关系而言的现代性也是没有中心的多极现代性。它以不同的形式，在宽度和广度上跨越了伊斯兰历史学家马歇尔·霍奇森（Marshall Hodgson）所命名的“非洲—欧亚栖居空间”。到16世纪，它又漂洋过海到达美洲和大洋洲。<sup>23</sup>

这样一种现代性的理解为强调价值与实践（从科学到资本主义）的现代性观点带来了解脱。这些价值和实践都是欧美现代性的特殊产物，我们通常将它们理解为现代的。而这一观点本身就是欧洲人的发明，他们将其价值和实践认定为现代性的普遍特征，并进而通过奴役和殖民全世界来证明。经由扩张、征服、殖民，这一现代性的特定样式从18世纪开始变得全球化，消灭了现代性的其他可能性——正是那些产生了欧洲现代性的相同力量反过来又制造了这些可能性。试图消除欧洲现代性在物质和意识形态方面所产生的全球影响，这本身就是非历史的。如果仅仅是为了克服历史中的欧洲中心主义，这样做完全没有必要。欧美现代性话语现在已经成为现代性全球话语的一部分。具有讽刺意味的是，这一全球性话语还包括了反殖民主义和反现代主义的合法化，它在当前后

殖民批判以及后现代主义中有所显现。如果世界上的民族主义历史学想要拒斥欧洲现代性所引起的变革性影响，就不得不同时否认殖民性，因为殖民性也被植入了我们传统上所理解的现代性观念中——这个植入过程经由民族主义得以完成，在历史上，民族主义既是殖民主义的产物，也是对它的一种回应。今天，替代性现代性的言论难以令人信服，因为在资本主义全球化之态势下，所谓的替代不过是全球主题的一个变异，以及欧洲（现在变得更美国化了）现代性之价值与实践的变异。而另一方面，回顾现代性的前殖民时期——彼时，差异被认为理所当然——有助于从历史的视角来安置现代性的“变异”（variations），因为它们并不起源于那些模糊的前现代性概念中，而是起源于“传统”中，尽管这些传统已经被新兴的全球现代性重塑过了。

## 多元历史

全球现代性的辩证法——它同时是对现代性的肯定和否认——已经不可避免地作为欧洲现代性关键特征的历史意识提出了一些根本问题。我们所认识到的“历史”，正是这一意识的产物。随着欧洲现代性崛起并扩张为全球霸权，这一意识也被全球化了。莱因哈特·科泽勒克（Reinhart Koselleck）所说的现代性的“历史革命”，将走下圣坛的历史

---

.....从自然形成的年代学（chronology）中剥离出来。直到18世纪，有关历史事件的描述和计算建立于两种关于时间的自然范畴之上：恒星与行星的运行周期，以及统治者及朝代的自然更替。康德拒绝用星相学数据来剖析历史，并且认为朝代更替并非自然而然发生的，他摒弃现有年代学的根据在于，这一方法所提供的纲领既是编年体的（annalistic），又具有神学色彩，“就好像年代学不是来自历史，而是反过来，历史必须根据年代学而进行重排”。<sup>24</sup>



“历史的时间化”（或者“历史时间”的出现）造成了极为显著的后果。如同现代性将自己从过去中解放出来一样，世俗化的历史学自成一格（*sui generis*），这一领域对自我进行指涉，遵循其自身的内部逻辑。这一进程所具有的复杂性远远高于它表面上所指涉的统治者和王朝事件，它并不显而易见，而是需要我们发现。或者，正如康德所说，“通过事件的相互依赖与行为之间的可通约性”，这些事件获得意义，而变得可以理解。历史事件之所以独一无二，是因为它们不可重复。然而，这些事件的形成也来自于历史内部的诸多力量，它们向历史的解读敞开。最终，“历史事件的历史化”即是历史书写的历史化，这就像其他东西一样，其视角受到“历史情境的制约”。<sup>25</sup>历史“自在又自觉地”（*in and for itself*）记录过去而获得了权威性，然而具有讽刺意味的是，这一权威性又是“可建构的”：受制于过去的历史学家有责任赋予历史以意义。将一致性引入历史正是一种概念化的过程，它受到一种全新的进步主义式乌托邦视野的引导。科泽勒克写道，进步“不是一个简单地审视未来的意识形态模式；相反，它对应于一种全新的日常生活经验，这一经验有许多源泉：技术发展、人口增长、人权的社会发展，以及政治系统的相应变化（至关重要的是，革命也是其中的一种变化）”。<sup>26</sup>这种概念化带来的一个最为重大的损失，即是人们相信过去能够成为未来的一个模型（或者一面“镜子”）。这一观念曾经盛行了很长时间，以至于历史一度被视为表达了永恒的神圣/自然真理。

今天，欧洲以外的知识分子对于过去的替代性认识构成了对历史的挑战，而很多人仍然相信神的设计决定了人类的行为，这些表面证据似乎证明了新的历史意识所具有的支配地位最多不过是局部的和不完全的。<sup>27</sup>然而，这一新历史意识所具有的力量显然来自它对时间假设的表述，甚至同时存在于驳斥这一表述的论点中。正是这一历史，也正是晚清知识分子尤其是梁启超对这一历史的吸收同化，“革了中国史学的命”。梁启超1902年那篇影响深远的文章《新史学》，用这种新的历史意识检测了中国的历史遗产，从而发现后者存在极大缺陷。二十年后，

正如我们今天的现代性批评家一样，梁启超怀着现代性梦想的失落，对本土历史作出了更为正面的评价。不过，他仍旧批判以往的史学，不仅批判其受局限的视野，而且批判它面对混乱堆砌的事实，无法根据历史的自有逻辑建构出关于过去的一致性描述。<sup>28</sup>后来，这种新近取得的优势地位在马克思主义史学中达到高潮，甚至浸入捍卫旧有史学实践的国学研究中。事实上，对“国学”最恰当的理解不应该是向历史的倒退，而是对历史的特殊回应。

历史在民族与民族国家建构中究竟起到了什么样的作用，对这一问题的争论还在继续。然而，恐怕很少有人会不同意，世俗历史学的出现对于民族自我形象的意识形态性建构有着重要意义；两个世纪以来，这一形象一直将新的历史意识与作为社会基础的民族国家不可分割地联系在一起。建立在其他社会分类（例如阶级、性别或族群）之上的历史，或者超越了民族范畴的历史，都无一例外地将其最终的分析交付于民族历史的标准，而不是取而代之。然而具有讽刺意味的是，民族历史作为欧洲现代历史意识的产物，却对那个产生了它们的历史意识发起挑战。这一历史意识提供了一种共通性，从而让全球现代性之“全球”具有了意义，同时，它所产生的民族史却在动用其特殊性将它撕碎。事实上，历史特殊性的主张不但没有被全球化力量的膨胀所削弱，反而从中汲取了更多的能量。

虽然有些人如此宣称，但是没有任何迹象表明，民族国家正在衰退。不过，民族国家已经成为自身历史形象的俘虏，从而无法应对那些超出国家空间的力量：从经济、社会、政治、文化的相互纠缠而产生的力量，到那些真正的全球性力量，比如关于环境的问题。这里，我们的任务不光是从民族国家拯救历史，如杜赞奇所建议的那样，而且要从历史中拯救民族国家。唯有如此，各个民族国家才能通过适当的途径重新自我想象，以应对时下的各种挑战。打破二者之间的纠结，需要对民族国家加以解释，而不是仅仅加以接受；并且，历史学也需要选择一种视

角，它比民族国家的视角既宽又窄，仅此，我们的目标才能实现。

新的全球性视角不仅认为这对于人类生存有着绝对的必要性，而且认为民族国家的世界不过是欧洲现代性一个相当短暂的时期，这种将历史民族化（**nationalization of history**）的倾向事实上掩盖了人类互动中存在的其他空间（欧洲现代性不过是其中一种）。比起建立在民族特殊主义之上的批判来说，对民族历史的批判是对欧洲中心主义更为激进的挑战，因为民族特殊主义在讨论现代性时，却对它的<sup>29</sup>历史起源语焉不详。意识到这一点同时让人们重新注意到，人类互动常常跨越了民族国家的边界，从而为现在被称为全球化的东西铺平了道路。因此，对于“新史学”越发喧哗的召唤起源于一种“跨民族主义”，或者更确切地说，是一种“跨地方主义”（**translocalism**），因为“跨民族主义”在语义上只适用于民族和民族国家这一个时期，而这一点却经常被忽视。

当前大多数关于现代性的话语是在全球化的符号下进行的，或者说，仅仅将全球化作为一种指涉物。将全球化变成一种历史研究范式的努力仍然处于边缘。不过，对世界史日益增长的兴趣为这一努力提供了动力，反过来也为世界史研究作出了贡献。我在另外的场合曾经说过，世界史不只是一个研究课题，更是一种方法论，或许我们可以称之为“世界—历史的”。这一方法甚至可以应用于空间与时间范围上都非常小的对象。近十年以来，“跨民族”、“跨地方”历史研究所获得的声望和紧迫性，便是一个很好的证明。

就如何理解现代性的历史而言，我们不能过分夸大全球化这一新意识所具有的创新性或者它所导致的各种后果。尽管全球化这个术语是近来才兴起的，但是对于历史的全球化理解（**globalized understanding of history**）却一直都是现代欧洲重新定义过去的一部分，它是资本主义现代性这一新意识的产物。我在别的场合探讨过马克思著作中全球性意识的重要性。<sup>30</sup>当前的全球化与早先的情况迥然不同，因为早先的全球化

将欧洲置于创造资本主义现代性的中心和首要位置。不过，以全球视角向欧洲中心主义发起挑战，却并不十分新颖。1970年代中期，马歇尔·霍奇森并不需要全球化这一概念。“如果没有整个欧亚非栖居空间的漫长历史（其中西方也是不可或缺的一部分），那么我们便无法想象西方所经历的变革。”<sup>31</sup>上一辈的中国研究学者（从美国的艾伯华[Wolfram Eberhard]、薛爱华[Edward Schafer]，到欧洲的范卢[J.C.van Leur]、尼尔斯·斯滕郭尔[Niels Steensgaard]、许理和[Erik Zürcher]和谢诺[Jean Chesneaux]，再到中国的梁启超、陈寅恪等），都对创造了中国的跨民族关系给予了密切的关注。毫无疑问，中国这一创造性成果是独特的（如果它内部也存在巨大差异的话）；但是检验这一创造过程的方法却完全是世界性的。经过一代人的世界史研究，今天再来说现代性既是全球社会与政治关系的成果，也是其成因，就成了老生常谈。当全球化作为一种范式让人们更加关注全球关系时，它也在这一过程中消除了其他可能的关系，而这些关系或许对塑造现代性非常重要，而且在建构一种不同的现代性之时，它们也应当被记住。因此，有必要指出，当前的全球化意识究竟是以哪些方式为我们带来了新的洞见与新的视角，这些方式过去被那些倾心于世界主义的人所拒绝，殊不知他们的世界主义同样受制于现代化话语的局限，因其具有根深蒂固的目的论。

作为范式的全球化为我们同时带来了新的挑战与机遇。机遇在于我们有可能将现代化放置于一个长期的历史语境之中，或许有助于我们克服资本主义发展所携带的欧洲中心主义目的论，因为它依旧残留在那些反欧洲中心主义的替代性方案之中。作为范式的全球化将强迫我们使用一个长期的历史视角，并将现代资本主义历史化，而不是将其放置于某种预设的历史语境下。同样，它也有助于我们克服民族国家的目的论，这样做并不是要否认民族历史的重要性，而是让我们的分析重新获得超越民族之外的视角。将现代历史全球化，创造了让中国历史“世界化”（worlding）的可能：它将中国史带入世界，同时将世界带入到中国史中。“世界化”是柯文（Paul A.Cohen）二十年前所提的“从内部研究中



国历史”的反面。<sup>32</sup>它要求我们在民族国家之外重思历史，注重跨民族和跨地方的问题，这也就为民族的历史化提供了语境。从这个角度来看，“从内部研究历史”可被视作“欧洲/中国中心主义”（Euro/Sinocentrism）<sup>33</sup>的最终阶段。最后，作为范式的全球化要求我们密切关注结构与历史之间的辩证关系：多种力量之间的关系如何结构了现代世界，而特定的社会又是如何影响了这些结构，并反过来受这些结构塑形。

我们面临的挑战是如何批判性地对待全球化。全球化虽然回避了欧洲中心主义，但是在将资本主义作为其内在目的论这一点上（不一定是欧美的资本主义发展），却是现代化话语的延续。它使得不平等发展和不平等权力关系持续下去（并将其合法化）。这些殖民现代性的遗产，将继续对世界加以结构化。从这一意义说来，全球化或者它所产生的全球现代性，可以被理解为殖民现代性的实现，其中最突出的表现即是发展主义所占有的意识形态霸权地位，它不仅是现代欧洲资本主义的产物，同时塑形了社会主义对资本主义的回应。在一些历史研究中，它被用作抹杀殖民主义历史的一种借口，也就是抹杀了内在于当前全球性之中的不平等。批判的历史学要求在将全球化作为一种范式应用时，不抹杀殖民历史，而着重凸显它是如何塑形当下的。

正如全球化关乎时间一样，它也关乎空间。事实上，作为范式的全球化与现代化的不同之处正是在于，前者要求对现代性的空间问题加以关注。历史学家和地理学家早已注意到资本主义制度下的不均衡发展，而各种各样的世界体系分析家则试图找到引起这一不均衡的理论原因。换言之，民族国家作为一种分析单位，已经不够用了，因为对其施加影响的还有其他各种不同维度的空间。然而，我们还不十分清楚，这些产生了世界体系与其他区域化的空间单位究竟是如何划定的。民族国家只是欧洲现代性发展的一个阶段，在对自身历史的书写中，它抹杀了跨民族的力量（在民族形成之前，则是跨地方的力量），而它自己就是这一

力量的产物。与一个世纪前不同，我们现在的任务不是要重写民族国家的历史，而是要将民族国家（以及产生了民族国家的现代性）放置到一个在时间和空间上都更广阔的语境中。请允许我对自己以前的著作加以引用：

跨民族（transnational）与遍及全球（worldwide）并不相同……跨民族之所以具有激进的含义，是因为它强调过程，而非稳定的单位。或许更为重要的是，要从超国家（supranational）的视角来挑战民族国家的历史，就需要让各种各样的亚民族（subnational）历史浮上水面。跨民族历史带来的根本挑战就在于，它将超国家与亚国家（或国家内部）的视角结合在一起，从而要求我们将跨民族理解为跨地方。在史学和政治上，这都表达了各种颠覆性的想法。如果民族国家历史在意识形态方面是一种“遏制策略”（strategy of containment），那么对（作为一种进程或者结构的）跨地方的遏制便具有立竿见影和战略上的意义，因为它直接影响了民族国家边界的划定与巩固。<sup>34</sup>

以上便是这一系列讲座在方法论和概念上的出发点，由此我们可以讨论在中国现代性中调用文化与历史会不断碰到的困难。或者可以这样说，中华帝国与欧洲现代性的遭遇导致了这种困难。虽然中国、世界以及其他的诸多关系都经历了激烈的变革，但是这一困难仍拒绝消退。调适应当是所有批判文化/历史问题的最终目的。我的目标也是如此。为此，我认为有必要弄清楚对这一问题的表述是如何随着上个世纪的激烈变革而发生变化的。在某些方面，这一问题已经被简化，而在另一些方面，却又变得更为复杂了。我接下来的讨论将追溯这一问题在20世纪末及21世纪初的关键节点上的发展。这一系列讲座虽然是关于中国的，但却可以用来阐明在视野和涵义上具有全球性的问题。如果我的分析试图偏爱历史而非文化（我的讨论将会体现出来），这也是我的一个选择，我这样做的原因会在后面的讨论中越来越清晰。因此，接下来的讲座将会把文化当作一个历史问题来处理，而当前的情况却迫使我们把历史的

问题当作一种文化问题来处理。

## 【课后讨论】

问题一：

德里克老师，我有两个问题：第一，在我看来，您提到的 Chronology（年代学）之所以流行，是因为它具备历史书写最普遍的特点，它的价值和实用性使得不管哪一个学派都能够接受它。如果采取其他方法的话，接下来就要问：为什么采取这种方法而不采取另一种方法？因为每一个学派都有自己的特点，而很多东西都是不可分的、不可通用的。

第二个问题是：虽然说我们国家近代以来，已经和世界联系在一起，但是不可否认，这个世界上还有很多地区是跟世界有意识地隔离开的，比如“铁幕”政策、当今朝鲜，以及曾经的我们自己的国家。那么，要用跨国家的视角去审视这些地区，是否真正可能呢？

德里克：

请允许我讲两点。首先是关于年代学的问题。我想澄清一下，过去有很多关于帝王、教皇等等的编年史，这些类型的历史书写是预先为叙事提供了一种框架，然后再把事件填进编年的框架中。而在历史学的现代意识（modern consciousness of history）中，这一个关系倒转过来了，现在是历史决定年代学，而不是年代学决定历史如何书写。因此，这里说的并不是对年代学的否决，而是否决年代学与历史曾经的关系。历史变成了内部动因，它制造事件，而这些事件显然不足以构成年代学。这种关系的有趣之处在于，这不仅是欧洲史学书写的问题，也是梁启超所关心的问题。他的文章在这方面非常激进，因为他在挑战过去，在帝王、朝代更替的历史学中，完全不存在对于作为整体的社会的意识。所

以，他认为我们需要一个社会的历史，这对当时的中国人很重要，因为当时中国没有民族意识。

下面回应你的第二个问题。首先，有一点是不容置疑的，让我们非常直接地来面对这个问题。过去二三十年中，学术界一直有对民族史学的挑战，不光是对民族的历史，也包括对各大洲/大陆的历史的挑战，比如“欧洲中心主义”的含义。欧洲中心主义不仅意味着欧洲是世界的中心，欧洲强于世界其他地区，真正的欧洲中心主义是围绕着特定的历史意识展开的，即欧洲历史始于希腊、罗马，然后出现了现代欧洲（我不是泛泛而谈，我们的历史课本上就是这样写的），似乎欧洲与其外部世界毫无关系。如今，我们已经很清楚，情况绝非如此，事实上，对于欧洲社会的发展、资本主义自身以及民主制度的发展来说，欧洲与外部世界的关系才是最根本的。

对于中国社会，我们也可以有类似的结论。当你说存在欧洲中心主义的时候，你也可以说存在中国中心主义（sinocentrism），即中国社会始于五千年前；最近我还看到一种说法，说是始于一万年前。总之，从头至尾，中国社会与其外部世界没有关系。当然，如果你仔细审视这么长的历史时期，你会发现各种各样的地区交流、互动在发生，但是我们也要区分互动（interactions）

与同质性（homogeneity）。互动绝不意味着同质化，互动在不同区域可以不同形式出现。当你试图去考察这些互动，它们可能不太容易被觉察，这一问题总是吸引作为历史学者的我。例如，有人说，“中国在欧洲人到来之前是封闭的”，但实际上，中国在欧洲人来之前不是封闭的，即便明王朝试图封锁边疆，但各种物资还是不断进进出出，从福建、广东到菲律宾，白银、糖等商品在不易察觉的通道中流通。如果我们参照儒学的“大同”理念，会发现这种商品流通与儒学所说的社会建成（formation of society）是很不同的两个层面。所以，当我们分析现在的

朝鲜，即便它的确试图关闭国门，但各种与外部的关系还是在继续。你看，我们不断地听到各种关于朝鲜的新闻，而且韩国也一直扮演着媒介的角色，协助世界接触朝鲜。

因此，我们说，一些社会或国家也许试图封锁他们的边疆，但他们只是在书写历史的时候能做到封锁边疆。而这正是采取一种更加跨国家的视角书写历史的意义，即我说的跨地缘历史，这种方法是为了创造一种新的历史，它不否认民族的历史，但它提示我们民族历史只是历史书写诸形式中的一种而已。随着越来越多的边界被打破，历史书写也会出现更多的视角。

问题二：

您提到了三种现代性，这种理论的基础或依据是什么？您怎么看待资本主义与现代性的关系？您认为文化与现代性的历史之间的关系是如何的？

德里克：

我想按照倒着的顺序回答你的问题。

关于文化与历史的问题，我是一个历史学者，而且我认为历史性地思考问题，或说将问题放置于历史中，是非常重要的。我主张用历史的方法研究文化，将文化放置在它们所属的历史阶段去理解，即关注文化变迁。但是近来，出现了一种新观点：如果我们可以从历史中理解文化，那么我们也可以从文化中理解历史。这就是我在本讲最后一部分讨论的问题：什么是现代历史意识？我们应该做什么？历史学者是被文化塑造的。换言之，对于过去，我们有着不同的思路，而历史学仅是诸思路中的一种。这种观点的拥护者之一是印度的社会哲学家阿希斯·南迪（Ashis Nandi），他否认历史学是欧洲统治的产物。可见，人们对同一

事物有不同的理解——这一点变得重要。即便是美国这样的现代社会，也有很多人仍希望通过《圣经》的文本去了解过去。在这些情况下，历史学可以说是文化的产物。

现在再来说你的第二个问题，现代性和资本主义的关系。事实上，我试图做的事情是把二者分开。这样说是因为，我们应该首先识别现代性的最初阶段，即我说的欧亚现代性，它包括了东亚（德川时期和明朝）、印度的莫卧儿王朝、西亚的奥斯曼帝国，以及欧洲。也就是说，在这些不同的区域中，分别进行着重要的社会转型，同时伴随地区间的互动。中央集权的官僚君主制（bureaucratic monarchies）的出现是一个重要现象，比如，明朝比宋朝的官僚集权化程度要高得多。印度的莫卧儿王朝是官僚君主制，奥斯曼帝国也是官僚君主制。我想指出的是，所有这些发展都与各种关系的增进有关，尤其是贸易和商品关系的增进，以及作为条件的金融制度的出现，所有这些因素使得更强大的政府得以存在。而仅仅是在欧洲的一个特定区域，出现了资本主义，然后在18世纪形成了特定形式的欧洲资本主义制度。中国的马克思主义学者想把明代中国的发展处理成一个资本主义萌芽问题，我不同意他们的观点。我认为，在没有资本主义制度的情况下，也可以取得程度相当的经济发  
展，正如我们在明代中国看到的情形。诚然，资本主义是诞生于欧洲的，但并不是说欧洲所有的现象，如科学、民主等，都是同一种资本主义制度的产物。欧洲内部也存在不同类型的发展模式，而欧洲现代性则是在19世纪受资本主义制度影响而产生的。

## 第二讲 我们的认识途径全球化——普遍主义的终结？

本讲中，我所讨论的这个问题反复出现在当代关于现代性的讨论中：是否需要将现代性从欧洲中心主义的遗产中拯救出来，并将早先受到现代化话语压制及边缘化的文明和传统的遗产重新引入现代性内部？从根本上讲，这便是全球化作为一种文化现象的意义，它为我们开辟了新的空间，以便在文化上向植根于欧洲现代性历史的普遍价值和知识发起挑战。不过，这些挑战本身也是后欧洲中心主义的，因为它们预设了欧洲和北美在历史形成中扮演的关键角色。此外，这些挑战在与全球化的资本主义文明合谋时，也表现出了局限性。资本主义文明或许已经不再被直接等同于欧洲与美国了，但它对带有欧美烙印的价值与知识进行普遍化时，仍然发挥了重要的作用。承认这些矛盾非常重要，有助于我们将全球化理解为普遍主义的终结，但同时认识到全球化也是新的普遍主义的制造者。它并没有解决现代性所带来的问题，相反却成为资本主义文化矛盾最为重要的一种表述方式。

在这里，我最关心的问题是现代性的意义，一位法国分析家将它描述为“历史的复兴”。让-马里·盖埃诺（Jean-Marie Guéhenno）使用这一短语描述了民族主义在历史复兴中的复兴。然而，他却认为这一结论不够激进。正如他所说，“1989年标志着一个时代的结束，但是这个时代的开端既不在1945年，也不在1917年。1789年的法国大革命将这一时代制度化了。1989年宣告了民族国家时代的终结。”<sup>35</sup>

今天，历史的复兴正在民族主义的复兴中昭然若显，但它同时也彰显于对历史吁求的复兴。从种种本土化吁求，到关于全球与文明的主



张，同时从内部和外部侵蚀了民族国家。盖埃诺关于法国大革命的论述也表明，最终被侵蚀的，不只是民族国家，而且是他所说的认同于民族国家的各种现代性制度。具有讽刺意味的是，正如我们看到的，历史的复兴或许也标志着历史的终结。历史本身是“现代的一种标志”，将过去概念化为历史是与现代的观念不可分割的，它已经成为我们存在的一部分。<sup>36</sup>事实上，反现代的主张通常都伴随着对历史认知方式的挑战。

这一讽刺指向了历史、现代性、民族国家讨论中所涉及的诸多矛盾。如果复兴意味着一种胜利的话，那为何历史的胜利又预示了历史的消亡呢？当民族主义四处蓬勃发展时，我们怎么可能宣称民族国家或者民族认同的终结呢？当所有的迹象都表明，现代性正在成为一种全球境况时，“受质疑的现代性”又是什么意思呢？如果我们无时不感受到全球性的分裂，那又该如何兼顾另外一种同样强烈的感受，即人类社会比过去任何时候都更全球化？

这一讲我将主要回答最后一个问题，因为它提供了一个广泛的框架，来思考现代性和历史与全球不断变化的政治经济、文化和社会构成之间的关系。这个问题还直接关系到我们认知世界的途径。全球化的概念，如果要摆脱无益的人云亦云（如果不仅仅是摆脱意识形态对世界的迷思化），那就需要解释同时导致全球整合与分裂的力量。<sup>37</sup>全球化已经成为一个口号，人们用它来重新思考现代性认知世界的途径。然而，它如果要为批判而非意识形态服务，则必须扎根于具体的情境，以此来揭穿全球化分裂的伪装。

## 多元现代性

我们所处的是一个逆转的时代。那些被现代化话语扫进历史垃圾堆的传统和意识形态，带着复仇的使命纷至归来。受到重构的全球关系的鼓动，它们通过批判欧洲中心主义而获得了合法性。儒学在当代中国的



复兴，便是一个很好的例子。列文森1960年代初出版了关于中国现代性的经典之作《儒教中国及其现代命运》（*Confucian China and Its Modern Fate*）。他在该书中指出，马克思主义的历史决定论解决了一直困扰中国知识分子的一个难题：与现代西方遭遇伊始，在其压迫下，儒家价值便日益狭隘化，丢失了过去所拥有的普世地位，变成了一种有限的民族遗产。并且，这一遗产与现代性的奋斗并不兼容。即使中国知识分子已经不再相信传统思想的有效性，但是他们与儒教无法切断的情感联系创造了列文森所说的历史与价值之间的张力。<sup>38</sup>如果中国要成为一个真正的民族国家，儒教作为中国民族认同的必要历史资源，就一定要被超越。

列文森并不是一位马克思主义者，也对中国革命不抱有特殊的同情，他所做的只是试图理解马克思主义引起中国知识分子强烈兴趣的根源。他发现，马克思主义的历史决定论将儒教放入博物馆，为民族国家而拯救了孔子，但同时又让孔子与现实无关，如此一来，便解决了中国知识分子生活中的根本张力。正如列文森所说，孔子……从（封建）阶级偶像化和（资产）阶级破坏的双重迷失中被拯救出来，或许可以作为民族的纪念碑而保存下来，但他既不再被膜拜，也并没有被打碎。事实上，对于辩证主义者来说，亲西方的现代资产阶级对孔子的蔑视，已经一笔勾销了封建阶级在前现代对他的顶礼膜拜。而试图将历史推向无阶级乌托邦的共产党人，则干脆让孔子光荣退休，回到博物馆中沉默不语。<sup>39</sup>

在列文森之后，这一情况现在却被倒转过来，这或许是我们这个时代最具反讽意味的一件事情了：孔子被从博物馆中请了出来，而革命却要放进博物馆了。这样做的人不是孔子的封建信徒，而是那些一度否定孔子的资产阶级，以及从革命中获利并仍在掌权的共产党人。列文森的分析，以及他所说的革命能够解决过去与当下的张力，都是基于一种现代性的目的论：古老文明的价值必须被义无反顾地归入过去，而以现

代民族国家为标志的现代性则取得了胜利。如果文明的过去再次复活，那并不仅仅是因为革命已经过时，更重要的是，当全球化已经代替了现代化而成为描述当代变迁的新范式时，对目的论的质疑也日益凸显了出来。

正如大多数社会主义革命一样，中国革命的落幕，可以归于特定的原因。与此相似，儒教复兴的呼吁者也将复兴归因于儒教内在的特殊品质。上述观点虽然有一定的道理，却体现了一种孱弱的地方狭隘主义，从而无法解释更广大的历史语境。因为在这一语境中，不单是社会主义革命，而是革命观念本身被抛入了过去；引起人们争论的也不仅仅是儒家传统，而是各种传统的回归。上述观点也无法解释，儒教如何成为了一个区域（比如东亚和东南亚）甚至一个大陆（比如亚洲）的价值。而让情况变得更复杂的是，这些解释之间又存在种种冲突矛盾。过去数年里，“亚洲”这一观念在关于亚洲和亚洲价值的讨论中，本身就是有问题的，同样有问题的是一些孕育了亚洲价值的意识形态和文化资源。儒学复兴最引人注目的竞争对手，可能是出现于同一时期的伊斯兰复兴；同时出现的还有印度教的复兴；而土耳其的右翼民族主义者，遥相呼应于东亚民族主义者和他们在欧美的摇旗呐喊者，复活了先前的“泛图兰主义”（Pan-Turanian）乌托邦，并扬言21世纪将是土耳其的世纪。而在亚洲其他社会，佛教继续占据主导地位。这里我们看到的是，本土知识吁求在全球范围内的复苏，它们甚至受到了欧洲现代性中心的重视。我们很难不作出这样的推论，在时间上同时发生的这些复兴，是同一世界语境的产物，即使不同的社会环境和意识形态主张让它们有了不同的本土形式。

与这些逆转同时发生的，还有对现代性认知方式的挑战。过去二十年中，人们目睹了社会学的“汉化”与“伊斯兰化”。中国大陆发生了一场所谓“国学”的复兴。这场复兴呼吁不仅要从认识论上，而且要从方法论上回归经典研究。思想家如纨妲娜·希瓦（Vandana Shiva）、阿希斯·南

迪和小德洛里亚（Vine Deloria, Jr.）对历史与科学的攻击，引起了欧美最重要的学术部门和机构的重视。虽然这种批评对人文和社会科学领域的影响最深，但迫于压力，甚至数学这样的抽象领域，也承认“人种数学”（ethno-mathematics）是一个合法的研究领域。甚至美国的基金会也加入到这一行列中，批判将现代性等同于西方的认识方式。<sup>40</sup>

从最广泛的意义上说，这里涉及的问题是，即使现代性已经全球化，我们却无法取得关于现代性制度和知识的共识。正如一位评论家尖锐指出的：

殖民主义和现代性是工业资本主义历史中不可分割的特性……我们要重申三点：第一，“现代性”不能被错误地理解为存在于自身内部，因为这一迷惑人的策略会抹杀掉政治经济语境。第二，一旦现代性被建构为先于殖民主义的，那会极容易让人错误地以为，殖民主义和现代性之间，原本就存在不可逾越的时间鸿沟。因此，第三点就是，非欧洲殖民地的现代性作为欧洲现代性的殖民核心，同样是不容置疑的。<sup>41</sup>

正是这一情况促使塞缪尔·亨廷顿（Samuel P.Huntington）基于不同的政治脉络得出下述结论：随着社会主义的出局，当下的主要问题不是国家间的矛盾，而是“文明的冲突”。<sup>42</sup>这里有必要指出亨廷顿论点中的两个方面：首先，他所指的文明虽然代表了长期存在的文化传统，却并非过去的遗迹，而是不断受到自身主张鼓动的现代性之产物；第二，将现代西方社会的价值观强加于其他社会非但不能奏效，而且代表了一种帝国主义。

亨廷顿的论点在许多非西方社会中引起了文化上对于现代性的共鸣。与其相呼应的是近来更谨慎地修订现代化话语的努力。最近《代达罗斯》（Daedalus）出版了一期专刊，题为“多元现代性”。著名的现代性分析家什穆埃·艾森斯塔特（Shmuel N.Eisenstadt）在专刊的序言中写道，“多元现代性”的概念—

.....反对学术和通俗话语中长期流行的观点。它也反对“经典”的现代化理论以及流行于1950年代的现代化和工业社会相融合的理论，并且事实上也反对马克思、杜克海默，甚至很大程度上韦伯的经典社会学分析.....这些分析认为，从欧洲发展而来的现代化文化，以及由此产生的一系列基本制度，终将取代所有正在现代化和已经现代化的社会.....而现代化社会中的实际发展情况，却驱斥了这些体现西方现代性同质化和霸权地位的假设。虽然大多数社会都显示出一个共同的趋势，即社会制度表现出一种结构性差异.....但是这些制度的定义和组织却显示出极大的差别.....从而导致了体制和思想的模式。这些模式并不是现代社会对传统的简单延续，而是具有鲜明的现代特征，即使它们深受特定文化前提、传统和历史经验的影响。所有这些模式都发展出具有各自特征的现代动态学和解释模式，而原初的西方现代性方案则成为了一种重要的（通常是矛盾的）参考物。<sup>43</sup>

艾森斯塔特的评论得到了该文集中另一位作者比约恩·维特罗克（Björn Wittrock）的呼应。维特罗克在重申现代性是一种普遍状况之后，同时承认即便是在其发源地欧洲，前现代和非现代也是现代性的组成部分，从而将现代性与一致性剥离开来。维特罗克提出的问题貌似简单：我们究竟应该把现代性与时代（即人类历史的一个特定时期）相连接，还是与“特定时期和特定社会中的特定现象和过程相连接”？他建议，“第一种看法涉及如何定位现代的起点和终点。一旦这个问题确定了，关于我们是生活在一个还是多个现代性中的问题就变得微不足道了。”<sup>44</sup>为了赋予现代性以实际内容，有必要将现代性定位于特定制度或思想模式之中，而这正是维特罗克的做法（与安东尼·吉登斯[Anthony Giddens]一样，二人都认为“反身性”是现代性独有的特点<sup>45</sup>）。这里，关键的问题是将现代性的着眼点，从国家、地区和文明（这些正是以欧洲为中心的现代性之产物）转移到制度和思想方式——换言之，即是关注那些能够从语言和制度层面进行理解的话语。正如维特罗克所说，这一视角实质上指出，所谓西方、欧洲或者美国的现代性并不存在，因为

它们不过是现代、前现代或非现代元素的不同混合方式；它们仅仅是一种现代话语，与前现代或者非现代话语（这些话语本身也具有不同的本土形式）同时存在。另外，当现代性切断了与特定空间的联系时，它也就可能变得全球化了。不论其起源是什么，现代性的话语可以跨越地理或者文化的边界而传播。这里，有必要引用他的结论性陈述：

自有现代社会制度以来，即使在西欧与中欧，也存在制度与文化形式的多样性，这一点在经验上无法否认，而且极其明显。当诞生于欧洲的制度传播到世界的其他地区时，这一点就变得更加明显了。这一多样性意味着，既然制度起源和宇宙论思想在世界的不同部分具有完全不同的形式，我们完全可以谈论不同文明的存在。我们没有任何理由假设，这些差异会自行消退，而被一个无所不包的世界文明所取代。然而，现代性是一种全球状况。在所有的国家中，无论我们的根属于哪种文明，全球性已经影响了我们所有的行为、理解和习惯。在这一意义上来说，全球化是一种具有全球规模的普遍状况，我们生活于其中，与它共存，同它对话，并且必须要对它加以理解。<sup>46</sup>

社会主义虽然不是令现代性在全球变得不可捉摸的原因，但是作为资本主义的替代物，它的消失使得资本主义丧失了一种外部可能性，这一过程迫使资本主义内部的不一致浮出水面。盖埃诺写道，“冷战像一块巨大的磁铁，吸附着政治制度的铁屑。这几十年中，东西方的两极化向人类社会传达了一个号令……今天，磁铁已被扔在一旁，而铁屑则变成了不多的几个小堆。”<sup>47</sup>盖埃诺这里主要指的是政治制度，尤其是民族国家。不过，分裂的后冷战世界中一个更有趣的侧面，即是资本主义在全世界取得胜利之时，资本主义世界便出现了裂痕。这里更多指的是不同资本主义与不同的资本主义文化的兴起，现在我们所说的“泛资本主义”似乎是一个更恰当的叫法。它指的是基于不同社会与文化实践的资本主义集合体，而不是在实践上具有同质化倾向的全球资本主义。<sup>48</sup>齐格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman）极其鲜明地描绘了全球化与人们对于



早期分裂世界印象的关系。他将全球化视为普遍主义的终结，而正是这些普遍主义构成了现代性：

人们当前对于全球化的时髦表述既新奇又令人感到不安（它对于从思想上澄清全球化毫无益处），全球化被理解为“一匹脱缰的野马”。全球化观念所传达的最深层次的意义，便是全球事务所具有的模糊不清、不受制约和自我推进的特征；它不具有中心、控制台、监管委员会和主管部门。全球化……是“新的世界失序”的另一叫法。这一特质与全球化的形象无法分割，它与“普遍化”彻底决裂，并将取而代之。<sup>49</sup>

## 全球化与人文科学

全球化作为一种物质进程，并没有什么新颖之处。乔万尼·阿瑞基（Giovanni Arrighi）认为，甚至在“资本主义世界体系”成为一种结构实体之前，资本便一直在向全球扩张。<sup>50</sup>罗兰·罗伯森（Roland Robertson）也认为全球化与资本主义处于同一时代，并将全球化“起飞”的年代定位于19世纪末，彼时，“早先的全球化趋势蜕变成一种单一的、无法阻挡的形式”。<sup>51</sup>认为这一特定时期在全球化形成中发挥了重要作用，罗伯森并非唯一一人。保罗·赫斯特（Paul Hirst）和格拉哈姆·汤普森（Grahame Thompson）在最近对全球化概念的批评中，也认为应当将这一时期作为一条基线，以评估当前全球性的各种主张。他们同时得出结论，至少就国家和地区之间的经济规模和强度来看，我们很难说20世纪的最后25年就比19世纪的最后25年更全球化。<sup>52</sup>最有意思的是发表于1999年5月《纽约时报》（New York Times）上的一篇文章——此文在学术上绝对不够周全，但却对所运用的专业知识非常熟悉。文章说，就贸易、金融投资以及交易和劳动力流动而言，全球化的巅峰出现在“一个世纪以前。20世纪在全球化上的倒退，在经济史上更令人难忘。从某些方面看来，唯有如今的世界经济像一个世纪之前那样，是相

互联结在一起了”。<sup>53</sup>

在意识和文化领域也可以发现类似的证据。从苏伊士运河到巴拿马运河，19世纪后半叶见证了旨在将世界连接在一起的宏伟工程。美国铁路大亨爱德华·哈里曼（Edward Harriman）设想了一条环绕世界的铁路。他1899年考察了阿拉斯加。作为计划的第一步，他论证了（利用中国和日本的劳工）修建一座横跨白令海峡的大桥的可能性。<sup>54</sup>19世纪中叶，伦敦水晶宫展览后的一百年中，世界博览会成为欧洲和美国的一种著名的文化和商业现象，组织者视其为“世界的百科全书”。它不仅汇聚了来自全球的人群和制造品，还带来了世界上不同的知识。<sup>55</sup>而同一时期，巨大的博物馆也开始建立，在其围墙之内保存和研究世界的现在与过去。

如果情况确实如此，我们要问的是，为什么“全球化”作为一种理解世界的全新方式，要等到20世纪末才在我们的意识中昭显出来？或者更准确地说（如果我们关注的并非是词汇，而是其实质内容），全球化是否在任何时候都具有相同的影响和含义？全球化有它自己的历史，这一事实并不能否定当代全球化进程的新颖性。它也无法证明，全球化是一种无法逆转的进化过程，正如《纽约时报》的文章所说，20世纪可能是19世纪末全球性的一种倒退。那么，全球化是一个接合性现象吗？其意义派生于那些历史接合的关头吗？而汇集于那些时刻的，不仅仅是技术或经济的要素，也包括政治和文化要素。全球化在历史的每一时刻，涉及的不仅仅是一体化，还有差异性。那么，差异以及差异的概念化，又是如何进入全球性意识之中的呢？在我们将全球化理解为一种范式时，这恐怕是最紧要的一个问题了。

虽然我们在两个时期（19世纪末和当下）都可以感受到一种共同的全球化力量，然而存在于两个时期之间的巨大技术差异，使得全球性在广度、深度以及发展势头上截然不同。不过，我最想强调的是政治和文

化差异。19世纪后期的经济全球化过程，恰好同步于民族主义和殖民主义在全球的扩张；而当代全球化不仅是后殖民的，而且是后民族国家的。（我指的是，全球化对民族国家进行重组，并且进行更猛烈的攻击。）从文化上说，我们如果要把19世纪晚期描述为全球化激烈发展的一个时期，也需要注意到，这场全球化几乎就是欧美规范被全球化的代名词。并不是说彼时不存在差异，只不过差异在时间上被等级化了，欧美的经济、政治、社会和文化规范代表了历史在目的论上的终点。尽管这些假设并没有从当下的全球性概念中消失，但它们如今却不得不应付那些替代性现代性的主张，因为后者预设了历史的不同轨迹。欧洲中心主义霸权的失势对于我们将全球理解作为一种范式是至关重要的。

比起任何其他领域，文化的世界以及人们对知识的文化假设都更能说明当前世界与19世纪末的巨大不同；而关于贸易、投资和劳动力流动的统计数字却无法说明这些。在阿拉斯加，科学家和环境学家（比如哈里曼在阿拉斯加探险时带上的约翰·缪尔[John Muir]）开始搜集植物、动物和文物，因为他们相信（哈里曼设想的那种）社会进步会导致阿拉斯加的许多东西灭绝。19和20世纪的世界博览会汇集了来自全球的人种，却未曾质疑用来组织这些展览的等级观念。展览组织者对于欧美资本主义现代性的至高地位坚信不移（他们最有说服力的证据便是殖民主义），他们中可能谁也没有想到，一百年后，那些在不同博览会中成为展品的杰罗尼莫酋长（Geronimo）和坐牛酋长（Sitting Bull）的后裔，会要求科学家们归还陈列在博物馆中的祖先的尸骨。对欧美现代性至高无上地位的信念确认了种族等级观念，它以“科学证据”为支撑，将欧美白人放在进化的顶端，从而进一步确认了他们至高无上的地位。（除了多文化的问题）他们根本没有必要考虑“全球”，因为他们确信，那些在世界各处无视理性和进步的人群，很快便要灭亡。这一种族主义的歧视并不仅仅局限于所谓“原始”人身上。与1904年圣·路易斯世界博览会同时进行的“学术大会”（congress of learning），旨在建立一个将所有的自然或社会科学知识汇集起来的完整系统。然而，只有一位学者马伯乐



（Henri Maspéro）应邀讲解和“亚洲”有关的知识和文化。博览会上的人类学展览公布了一个人类类型表，华人被置于人类进步阶梯的中间位置，介于“史前人”和欧美白人中间（而日本人则以一位女性形象为代表，被排在第三位，仅跟在俄罗斯之后）。<sup>56</sup>

为什么全球化作为一种范式会出现于20世纪末，对于这一问题有各种不同的答案。大多数答案强调技术的推动以及全球一体化：从马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan）的“地球村”，到从太空审视地球的新视角，还有互联网的出现。在我看来，如果只解决全球一体化的问题，不过是将全球化处理为现代化的一个高级阶段。我认为，往往受到忽视却值得我们注意的一个答案是，全球化意识既是欧洲中心主义世界秩序的产物，又是对它的挑战。它如今要求我们在意识层面放弃欧洲中心主义的主张，与此同时又保持全球化意识。而如果没有欧洲中心主义的秩序，全球化意识将是无法想象的。在全球化成为我们意识思考的中心之前，欧美全球性有必要放弃其主张，不再将普遍主义作为历史的终点。今天，普遍主义如果还能在经济领域继续维持的话，那么在文化与知识领域，对欧洲中心主义的挑战正在激增，普遍主义的失势已经昭然若揭。这一挑战最明显地表现在资本主义经济取得成功的社会中。而推动这一挑战同样重要的力量也来自于后殖民主义知识分子在全球取得的声望，他们通过重新确认本土文化与知识系统来反抗残留于政治去殖民化中的“心智殖民”（colonization of the mind）。政治去殖民化的失败，加之资本主义表面上的不可抗拒性，使得文化站到了前沿，它不仅为政治逃避提供了空间，而且为政治实践提供了方法。当代后殖民知识分子所声称的文化和知识，的确借鉴了本土的过去，但决不是要回到过去，因为这些复兴的过去已经受到这一世纪意识或者社会政治变革的重构；换言之，它们不仅仅是后殖民和后民族国家的，甚至可能是后全球的，因为文化抗辩与竞争上演的场域本身预设了一个不确定的全球性。而对殖民主义文化遗产的挑战，也是基于截然不同的政治背景和动机，它们并不一定比自身所挑战的对象更进步，虽然这一判断本身随着历史自身受

到质疑，也变得越来越难成立。在某些情况下，这种挑战反而助长了旨在挑战的殖民现代性，而在另外一些情况下，唯有复兴最为保守的过去，它们才得以维持反殖民主义的主张。不论如何，它们提供了不同的方式，来挑战欧洲中心的普遍主义主张。

对于普遍知识的吁求表述着种种霸权主义的假设，它们继续渗透在当代关于全球化的论争中，并昭显出与现存权力结构的种种关系。此外，放弃这些主张即是要退入到知识的狭隘主义——因此是相对主义——之中去，这不仅消除了孕育于几个世纪全球互动中的共通性，而且排除了跨社会交流的可能（不论这些交流发生于何时何地）。

## 多元现代性：全球性的文化多元主义

后殖民研究1960年代以来作出的重要贡献之一，便是证明了殖民主义和现代性之间的紧密关系。这一关系不仅是历史的，而且是结构性的；它确认了被殖民者的现代性，同时表明，现代性从一开始就寄生于被殖民者。人文科学一直与这些关系紧密相关。迪佩什·查卡拉巴提（Dipesh Chakrabarty）就这段历史写道：

历史决定论在19世纪成全了欧洲对于世界的统治。这种说法或许非常残酷，19世纪以来，进步或“发展”的意识形态正是这一统治的重要形式。历史决定论使得现代性与资本主义看起来不是简单地全球的，而是随着时间的发展，从一个地方（欧洲）起源，而向外蔓延，逐渐成为全球的。历史决定论……于19世纪来到欧洲以外的地方，而某人以其特定的口吻对其他人说“尚未”……尚未完全开化以便统治自己……与此相反，20世纪反殖民主义民主所要求的自治，不断坚持“现在”就要行动……历史决定论并没有从世界上消失，但是它的“尚未到来”，与全球民主运动所坚持的“现在”形成了紧张关系。<sup>57</sup>

以欧洲为中心的现代性的衰落，伴随着以文化为驱动的现代性主张，花了很大的力气来解释我上面提及的这些矛盾，以及为什么在关于现代性的对话中，不同的参与者对这些矛盾有不同的理解。另一方面，对欧洲中心主义或者殖民主义的过多关注也掩盖了当代现代性的许多根本问题，特别是随着经济与政治组织在全球范围内重组，现代性与文化的场域本身也受到了质疑，这些问题从而渗透到不同的文化立场之中。

“多元现代性”所引发的直接问题是，作为一种新范式，全球化在理解当代世界权力重构时取得了支配地位。全球化意味着，不论在文化上有多少种不同的立场，我们的世界总存在一些共同之处。这些共同之处体现在艾森斯塔特“原初的西方方案”这一说法之中，它继续成为全球化讨论的“参考点”，或者存在于维特罗克将现代性描述为一种“全球状态”中。全球化区别于现代性的不同之处，正在于它抛弃了欧洲中心的目的论，从而在现代性的展开过程中得以容纳不同的历史轨迹。但是这并没有回答一个问题——究竟是什么让这个世界具有了共通性，从而让共通性的主张比起过去的任何时候都显得更为有力。

人们越来越不愿意强调，当前关于现代性的讨论是发生在当代资本主义这一政治经济背景之中，恐怕是由于人们害怕思想上的简单化倾向、功能主义，或者哪怕是表面上的马克思主义（人们相信马克思主义已经不可信了）。这一语境不仅对于理解全球化的争论，而且对于我们聆听文化的差异性，都非常重要。我在此想强调“聆听”（hearing），因为文化差异虽然一直存在，但是正是这样一种聆听的意愿让我们的时代显得与过去不同，它将文化遗产作为全球现代性的条件，而非现代性的保守反响。尤其与此相关的是对资本主义欧洲中心观念的挑战，随着1970年代东亚社会成为资本主义力量的新中心，这一挑战也开始涌现出来。资本主义的地理布局得以重新勾画，并且资本主义的去中心化也表明了全球资本主义的到来。从这个角度看，“多元现代性”可能意味着现代性（在多种样式上）的激增，或者现代性的普遍化（多样性不仅是一

种共同话语的地方变形，也是其代言人）。

然而，这里还有第二个问题，对世界的勾画与全球化的论调发生冲突时，需要我们关注到问题的不同层面。“多元现代性”意味着全球性的多元文化主义，它对文化加以具体化，以便让文化与政治上的失序变得可以管理；换句话说，就是在全球范围内对多样性进行管理。否则，我们怎么能解释，上面提到的一些分析语言从全球向着民族国家与文明不断下滑，并拒绝承认这些实体存在的内部差异？与全球化的论调相同，“多元现代性”强调文化差异，然而，这些以空间为支柱的文化差异本身就是现代化的产物。通过国家、文化、文明和群族的边界定义“多样性”，“多元现代性”在向现代性发起挑战的同时，又承认通达现代性可以有不同的文化路径。虽然这是对较早以欧洲为中心的现代化话语的改进，但是它延续了后者的文化主义偏见。它将社会与政治差异贬入背景之中，即使它们不仅仅是历史的遗产，也是现代性的产物，并跨越了民族与文明的边界。将现代性结构于特定的文化实体中，不仅滋生了现代性最为保守的文化主张，并且转而对其加以合法化。

多元现代性观点所忽视的是，当文化、文明、民族与族群成为其分析单位时，在一种文化、文明、民族或者族群的空间中讨论现代性问题是妥当的。欧洲中心主义的基础建立于作为动力的资本主义之上，正由于此，欧洲中心主义的问题以及相应的现代性问题，并不仅仅是民族与文明之间的问题，而是内在于其结构之中。当下与过去的最重要区别并不是从不同的文化视角挑战欧洲中心主义，而是要承认，非欧美社会的问题同时是欧美社会的问题。当文化现代性挑战欧美的统治地位时，欧洲中心主义早已是其他社会现代性的一个问题。这让我们不断质疑现代性的边界，换言之，即现代性的场域。

对于这些问题的思考，迫使我们采用一个更为复杂的方法来回答全球化与普遍主义的关系。全球化恰好发生于普遍主义幻灭之时，这进而

开辟了新的空间，来重新思考替代性的认知方式。而另一方面，对全球化的热情或者失望使我们很容易忽视，全球化同时传播了欧洲中心主义的认识论假设，在资本主义被全球化时，它获得了更为激进的力量。我们所知道的社会科学和人文科学并不仅仅是“欧洲的”或“美国的”，而是与社会系统缠绕在一起，资本主义正是这一系统的形成阶段。资本主义的全球化给发展的意识形态或者“发展主义”带来了额外的力量，它要求所有面临生存危机的社会发展知识技术，以达到这一目的。这些知识不只是“欧洲的”或“美国的”，而是内在于世界的各个社会中，这些社会为资本在全球的建立提供了人力资源。

在不久前的一次讨论中，我提出全球现代性比模糊的全球化概念更能抓住现代性在当下阶段或形式上表现出来的问题。<sup>58</sup>我同意全球现代性作为一种单数形式，即詹明信（Fredric Jameson）所谓的“单一现代性”。作为一个充满矛盾的场所，它产生出许多关于现代性的矛盾主张。<sup>59</sup>我之所以坚持全球现代性的单数形式，是试图承认全球化概念所具有的某种有效性，以及它所暗示的全球共通性。同时，作为一种概念的全球现代性致力于克服全球化概念中包含的目的论（以及意识形态）偏见，后者预示了全球共通性和同质性。因此，全球现代性也承认其根本的分裂与矛盾倾向，它们既是全球化的产物，又是过去遗产的产物，并在全球得到了夸张的表达。早期的现代化话语将全球社会排列于一条从原始到传统再到现代的时间轴上。与此不同，全球现代性最为重要的特征即是承认（如果不是接受的话）不同社会所具有的同时代性。

从这一角度来看，全球化不仅意味着对一个乌托邦地球村的天真期望，或是与此相反的一种不受欢迎的全球霸权——这端赖于个人视角，而且意味着一种全球性的边界扩散，在已经存在的边界之上又增添新的边界，即便现代性已经全球化了。多元现代性或替代性现代性的观念，将自身渲染成了本就是现代性之特别产物的现代性传统的单位，通过对现代性的吁求挪用为相当差异化且复杂的过去的遗赠，事实上把这种



吁求普遍化了。<sup>60</sup>这样的吁求时常也会忽略当下的历史性，并且假定当下的差异或共性可以被未来曲解，这是很成问题的。长期以来对于殖民主义和不平等权力关系的历史斗争在过去二十年中已经让位于关于现代性的冲突，依据的是全球性中民族国家的或文明的文化在场，即便各个民族国家和文明已经被一种不断扩张的跨国资本主义的全球化压力阐发为更加纤弱的存在。也正是这一点，通过强化旨在重新配置塑形今日世界之权力关系的斗争，将过去也就是殖民现代性呈现得与对当下的理解密切相关。

全球现代性在某个层面上表现为殖民主义的终结，它是去殖民化的产物，作为殖民主义现代性的替代物，它促使以前被殖民的社会迅速进入现代性当中。另一方面，它也可以同时被视为殖民主义的普遍化与深化。它将资本主义现代性的前提在全球范围内植入到不同社会当中，由于与殖民主义千丝万缕的联系，资本主义现代性至今仍然没有切实可行的替代性方案。这一含糊不清产生了一种可能性，正如我们今天所看到的，从资本的跨国国际化到移民再到文化冲突，并非去殖民化的结果，而是资本被全球化时，殖民主义的一种重新配置。它有必要在运作中纳入新的国家，这些国家将是全球管理的关键力量，它们同时让管理阶级的诉求得到充分的表达，而这些管理阶级正是殖民主义重新配置的产物。值得注意的是，早期殖民性的解构与去疆域化并没有终结殖民主义，而是加剧了殖民冲突——现在的新叫法是全球性冲突，最近一本书则称其为“多种全球化”（many globalizations）<sup>61</sup>。早先殖民主义对权力的建构，包括对物理世界与社会世界布局的绘制，仍然在全球地缘政治的重写本中清晰可见。这为全球政治同时提供了语境与视域，即使先前被边缘化的国家以及殖民资本主义最下层的阶级也加入到争斗中来。全球现代性所展现的一个根本矛盾，便是对传统和替代性认知方式的重新确认；然而与此同时，现代性的认知方式——其典型代表便是以学科来组织知识——却在全球蔓延。同时发生的是资本主义的全球化，以及生产和消费的组织与它们所产生的社会关系也变得跨国国际化了，社会关系的

再生产过程跨越了国家与族群的边界，在范围上变得越来越全球化。从这一视角来看，全球现代性是对殖民现代性之社会与文化关系的实现。任何从历史出发的社会分析都应当以此作为出发点。<sup>62</sup>

这并不是说其他的非欧洲传统不能提供价值与知识，从而修正和补充现代的认识方式。不论结果是好是坏，这一做法的目的并不是彻底消除现代性。尤其对那些受过良好教育的知识分子来说，他们更想与欧美进行现代性的对话，而不是担当所谓“文化传统”的代言人角色。<sup>63</sup>我们需要记住的是，当下我们所看到的，不只是传统的复兴，还有全球精英对科技现代性的热情拥抱。甚至对于传统的强调，也需要经由全球资本主义才能表述。对于那些顽固坚持传统以反对现代性的例子，比如阿富汗的塔利班或者更激进的伊朗革命，其结果不是被接纳，而是被隔离。另一方面，那些试图对社会学进行“中国化”或“伊斯兰化”的学者很快发现，如果不同时对中国价值或者伊斯兰价值进行“社会学化”，那么这些目标是不可能实现的。<sup>64</sup>本土化的过程显示出，想要维持特定的、整体性的传统是不可能的，因为传统已经被现代性所塑形，它最终只能成为不同社会利益与不同现代性概念之间相互冲突的场所。查卡拉巴提运用“历史的候车室”来表明现代性如何运用“尚未到达”这一历史观念来压制被殖民者。<sup>65</sup>在最近关于现代性的批判中，阿格尼丝·海勒（Agnes Heller）使用了同样的隐喻。她写道，“在现代主义者看来，现在就像是一个火车站，我们这些现代世界的居民要么赶上最快驶过的一班列车，要么只能在这一站停留片刻。那些列车将我们载向未来。对现代主义者来说，在火车站停留便意味着停滞不前。”<sup>66</sup>怀着对现代性的失望，“那些快车驶向了命运的终点——奥斯威辛和古拉格”，我们已经无法重拾对现代性历史的信心。因此，“后现代主义者接受火车站里的生活。也就是说，他们接受生活在一个绝对的当下……承认生活在当下的火车站给予人们一种高度的责任感。”<sup>67</sup>海勒版的“候车室”不再有“尚未到达”。殖民者和被殖民者都面对同样无休止的时间、同样的命运，以及同样的



责任。

作为对世界的描述，我们大可不必考虑这一说法，因为它遗忘了不同社会之间持续存在的不平等。“尚未”这一观念并没有从物质生活或者意识形态的世界中消失。如果这一观念确实存在的话，那便是发展主义的全球化使得所有人都相信，如果我们将命运交诸科技与资本，那么好的未来尚未到来。我认为这一陈述非常重要，因为它提供了一种可能性来反抗这信念的全球化。现在，这一信念继续存在于多元文化主义的伪装之下，念念不忘文明作为现代性的替代性方案，从而让我们无法看清不同文化所共同面临的困境。从这一角度来看，所谓“心智的去殖民化”不应当只是靠进入一种想象的民族或族群文化来逃避欧美的文化霸权，而是应该猛烈抨击对发展的坚不可摧的信念，这一信念与全球范围内发生的事实背道而驰，伴随着资本的全球化，我们看到的是不断加剧的边缘化与不平等。

## 将当下历史化：日常斗争与认知途径

有一种观点认为，当下对各种文化和文明的关注其实是精英内部与全球化政治经济体之冲突的某种表达。马来西亚学者法里什·努尔（Farish Noor）发表过关于“亚洲价值”（Asian values）的观点，认为我们过多关注亚洲价值的精英构成，这加剧了东西方之间的区分，而亚洲价值是在亚洲人民争取生存和正义的日常社会的诸多层面上创造出来的。正如他所言：

可以说只要亚洲价值存在，就必须同时铭记，亚洲的精英可能并不是开始寻求亚洲价值时唯一需要考虑的群体。亚洲人自身一直在社会的各个层面追寻亚洲价值。并不只是点缀马来西亚风景的权力中心如此追寻，在清真寺和村庄里，在工厂车间、种植园、咖啡店、公交站，无论何时何地，马来西亚人都会偶尔停下来沉思他们的命运。<sup>68</sup>

努尔对日常生活流程中亚洲价值生成的强调，是对查卡拉巴提上述观察的追忆——“对于‘当下’（now）的全球性坚守……标志着为实现民主的所有民众运动”。查卡拉巴提所说的“民众运动”，主要是指印度的农民，他们是底层历史学的研究对象，查卡拉巴提也是其中一员。这里我要补充一点，底层史学的最大秘密之一就是它们从中国革命获取灵感。纳萨尔派分子的运动为更早一代的底层历史学家提供了政治训练场，而这一运动的方向是明确的毛主义的，这已经被哈纳吉·古哈（Ranjit Guha）确认，古哈在《底层研究》（Subaltern Studies）的开篇文章中提到了1949年令中国共产主义者掌权的新民主方案。<sup>69</sup>

我在这提出这一点是想提醒大家，过去两个世纪中试图令无声者发声的革命运动在我们当下关于文化和文化起源的分歧中已经被遗忘至何种程度。关于不同传统之间的对话，著名中国知识分子和作家郭沫若相当领先于当代的后殖民知识分子。1925年，他就令卡尔·马克思与孔夫子而非海德格尔对话，这并没有为两大文明的杰出代表增添太多声望。<sup>70</sup>郭沫若的故事讽刺了精英的诉求，他们专注于彼此的古玩，以此来延续自己的文明诉求。在此过程中丧失的却是构成文明的民众所面临的问题。

郭沫若的短篇小说指出的问题，后来被中国的革命性巨变所戏剧化了，如今这些问题不经意地萦绕在我们的意识中，却没有成为关注重心——仿佛铭记革命运动尝试解决的问题就仅只意味着对于过去的乡愁。当下的学术界对于抛弃现代性的认知方式有一种不安，尽管也在尝试克服现代性的遗产，因为它在全球和民族国家双重层面都与殖民主义共谋。那些现代性的遗产服务于殖民主义，并且催生了改造全球政治的基本批判。如果以现代性名义开展的遏制政策可能被用于为现代性庆功，那么在批判伪装下的同一个现代性则暴露为一场努力遏制的闹剧。

现代性的后果有很多种，问题是我们如何从中选择，以及哪种知识

是与我们所作的选择相称的。抱怨欧洲中心主义很简单，它对世界的描绘或者历史书写都不充分；事实上，大多数此类的批评都以再次确认关于世界的极端欧洲中心主义观念告终，而没有完成所谓的挑战：中肯的案例如将历史重写为世界史，或以新的地理学重绘世界版图，都没有以任何有意义的方式改变现代历史书写或是地理学，却轻而易举地确认了它们的现代性，尽管它们假装作出了修正。他们能够从各类机构中——包括坐稳世界文化支配地位的大学——获得广泛支持并不奇怪，这些机构如果不是为了他们所在的国家，也是为了资助他们开展研究的公司和基金会，并从全球性中找到一种对全球征服使命的重新定义。

将政治问题移入文化领域的结果便是对文化与知识作去政治化的处理。要反对这一做法，我们当前急需关注的便是，如何认识文化主义主张在认识论上所具有的政治意义。对文化差异的确认并不一定带来好的或者可取的政治，因为它们可以同时为保守与进步的政治服务。只看到差异的表面价值使我们陷入伦理和政治的相对主义，并受到重视差异的公司企业的摆布。

我们迫切需要注意的是，日常价值的生产如何反抗特定的文化与文明观念。比如“多元现代性”的观点，它通过各种方法延续了霸权式的现代化话语。我们同样需要关注多元文化主义如何组织知识，才能将跨越不同文化的阶级、性别以及族群/种族不平等一些复杂问题带入“文化”概念中。这需要我们更加注意政治经济结构，它不仅制造了不平等，而且对这些不平等加以神秘化。如果我们要为自己的命运负责，并且鉴于未来已经丧失了可靠性，需要更加注意，我们的知识由于太执着于克服不平等历史遗产，事实上可能反而滋生并加剧新的不平等和压迫。

## 第三讲 现代的胜利马克思主义与中国社会史

民族主义的涌动使得晚清时期出现了新的史学意识和新的史学。自此以后，关于民族国家概念的纷争以及相应的民族主义方案，一直鼓动着中国史学的发展。或许我们的观察有一些夸张，但是，各种不同的民族主义方案吁请不同的历史合法化自身，并为自己披上一层必然性的外衣。从1920年代末到1970年代末，马克思主义统治了中国史学差不多半个世纪之久，与此相伴的是一种政治信念在中国广为流传，即社会革命带来的转变对于国家的未来是必不可少的。

比起其史学先驱者和竞争对手，马克思主义史学或许更多地是1920年代社会革命运动中政治问题的直接衍生物。到1930年代中期，它已经走上专业化的道路，并于1949年后在政治上成为史学领域的正统。然而，它仍然受制于政治干涉和骚动，社会革命的需求也不断闯入历史研究中。1978年以来，马克思主义丧失了很大一部分号召力（甚至失去更多的是一种活力），年轻一代转向了其他的史学理论，更多地是为了与民族主义方案保持同步，以求纳入全球资本主义经济之中。虽然马克思主义的遗产在制度层面仍然清晰可见，但它为了合法化的目的而呼唤革命的过去（最重要的是共产党和军队）；而教科书则继续使用马克思主义历史时间和社会空间的范畴来描述历史，然而，多数的职业历史学者已经远离了马克思主义的理论立场，转向更为细致的经验与文本研究，以求在知识与概念上回答当代的意识形态与文化所关注的现代化和民族认同问题，以及跨民族的文化潮流问题。

革命时代的马克思主义历史研究因其公开的政治意图以及与政治千

丝万缕的关系，在今天非常容易受到驳斥。然而，重要的是，我们不应忽略马克思主义理论与概念获取重大意义的广泛知识背景，也不应该忽视马克思主义在创造新的社会史中发挥的重要作用。新的社会史为中国的历史思想带来了全新的时空观念和理论工具，并提供了新的视野来认识社会及其功能与转变。

马克思主义史学的重要性还应当归诸另外两个更深刻的原因。在中国，对于马克思主义的后革命讨论虽然不至于完全忽略马克思主义，但是却将其当作中国现代性不受欢迎的阻碍物。而另一方面，我们可以认为，无论马克思主义的过失是什么，马克思主义史学的崛起代表了历史思维中现代的胜利。如果马克思主义在现代性的语境下受到指责，不应该是因为它不够现代或反现代，而是因为它太现代了：它坚定不移地信奉现代性的历史意识；信奉对社会的科学理解；坚信这一世俗的假设，即社会发展是社会结构内部运作的产物；认定资本主义社会是历史分析的出发点（与之相反的论调则相信反现代主义的“乌托邦社会主义”）；将技术与生产力视作社会发展的首要动力；极其关心社会关系，将其视为历史的根本内容；用现代主义的视角来理解资本主义发展的矛盾——资本主义既是对人类意志前所未有的桎梏（马克斯·韦伯后来称其为“铁笼”），又是一种解放的资源；马克思主义并将异化作为“现代性经验”的温床。<sup>71</sup>马克思主义的另一个重要层面，即是它相信普遍规律能够用于解释全球社会历史的进程。马克思主义的这些品质成为了中国马克思主义史学的基本前提，这一认识的代价便是压制了中国历史发展的特性。

马克思主义将历史发展理解为不同生产方式推动下的社会演替，甚至其普遍主义假设也没有预见到这一理解所带来的另一重要后果，即马克思主义关于国家发展的叙事，比起更“肤浅”的朝代和意识形态更替，更加深入地植根于社会发展之上。从强调特殊性的民族主义视角来看，将来源于欧洲的理论模型生硬地套在中国社会上，是非常错误的。然而

这一视角却忽略了指导马克思主义史学更为深刻的假设——尽管社会发展存在着社会分化，并受到社会变迁的阻断，但是社会发展的规律内在于不同社会当中，并为社会发展提供了内部一致性。20世纪早期的中国历史学者号召使用通史全面地描述中国历史，从而锚定新的国家自我形象。与过去关照道统的通史不同，新的世俗通史将民族国家作为分析单位。<sup>72</sup>在关于民族主义的研究中，本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）写道，“一个社会学有机体遵循历法规定的节奏，穿越同质而又空洞的时间，这一观念正是民族观念的准确类比。在此，民族被设想成一个坚实的共同体，在历史中稳定地向下（或向上）移动。”<sup>73</sup>20世纪早期对儒家史学的抛弃剥夺了道统给予历史的超验意义，在其身后留下了安德森继本雅明之后所说的“空洞而同质的时间”。民族主义与其说是一种现实，不如说是一种愿望。它许诺了新的时间性，却最终被证明难以实现。20世纪早期关于历史的激辩，很大程度上是由于历史的证据无法被轻易地纳入民族国家的叙述中，由此对如何书写民族国家的历史产生了深刻的分歧。马克思主义关于社会的概念很难被描述为有机的（organismic）。但是，其结构主义的前提将社会的各个层面汇聚到综合整体中。在不可逃避的自然法则驱动下，这些综合的整体随着时间不断更替。正因为此，马克思主义提供了一种方法，得以将不可抗拒的历史必然性加诸民族国家历史之上。正如梁启超在三十年前率先提出的那样，马克思主义将历史的重心转向了人民。梁启超试图寻找的是民族国家的暂时性所要求的历史连续性，但它却缺失于政治的上层建筑和帝国的史学之中。

马克思主义被应用于社会分析，是由于1920年代城市革命运动失败，新组建的共产党不切实际地以为他们能够控制革命运动和国家。社会分析的最初目标是认定可以团结的势力（尤其是阶级力量），从而制定一项成功的革命战略。对于现状的争论很快就引发了对历史的争论——究竟哪一种历史能够最好地为现实服务？此时，马克思主义已经具备一种强烈的历史决定论，并同时受到科学正统通史观的支持。<sup>74</sup>



虽然马克思主义史学是革命运动的直接产物，但它回答的问题却可以回溯到革命的民族主义起源。早在1902年，激进的改革者梁启超便撰文指出，为了把自身组建成一个民族国家，中国人民首先要在历史之镜中看清自己，以便从一开始就了解自己。过去的历史在这方面失败了，因为它们只关心统治者。现在需要的是一部社会和人民的历史。<sup>75</sup>虽然为了实现这个目标，人们做了各种试验，但是直到1920年代，对于社会历史的呼声才逐渐壮大起来——这是由于在国外受教育的历史学者从欧洲和北美带回了最新的潮流。在很多情况下，中国知识分子都是以相反的方式接触到马克思主义思想的。他们首先是通过欧洲和北美的当代思想而认识到马克思主义，这种主义此时已经成为欧洲思想的内在部分。之后他们才从马克思的著作中直接读到马克思主义。从政治上说，中国的知识分子更了解列宁而不是马克思，他们是经由列宁而认识马克思的。同样，通过了解当代社会史（比如美国的新史学），他们认识到了社会史写作，并进而发现，马克思主义遗产已经被纳入当代社会史的基本前提中。

不过，对于社会史的兴趣从属于中国思想界更广泛的社会转向。彼时的社会动荡带来了对社会力量的新意识，这些力量包括妇女、工人和农民；而知识分子在反抗旧有的精英文化时，对通俗文化、民间文化还有少数民族文化都变得更加敏感起来；1917年的俄国十月革命则将社会革命正式纳入政治议程。<sup>76</sup>社会革命的思想在20世纪初便进入了中国思想界。早期的社会革命观念坚持任何重大的政治与文化变革都要进行社会重构，而现在的社会革命观念则认为，除此之外，还应当让新兴的社会力量来主导革命——这或许可以解释为什么人们会加倍关注这些力量、其结构语境，以及它们在政治中发挥的历史作用。在后“五四”时代，马克思主义正是中国思想界社会转向的受益人，它在重新定向这一思想倾向时也发挥了重要作用。与无政府主义社会革命观念在较早时期占据上风不同，马克思主义的观点更加强调社会因素对于政治和意识形态活动的决定作用。这使得理解历史力量的构成成为必要，这样才能更



加有效地引导它们走向未来，这进一步表明了社会史之于政治的重要性。<sup>17</sup>

## 马克思主义史学概览

中国的马克思主义书写可以分为三个时期。第一个阶段，1927-1937年，当时历史的书写由革命的问题所推动，其特点是充满了论辩和阐释的多样性，这使得人们更加熟悉不同流派的马克思主义，以及马克思主义应用于中国社会时产生的历史和理论问题。第二个阶段是马克思主义的专业化和集中书写的时期，从1930年代中期到1960年代早期，马克思主义史学被纳入一种正统框架中，特别是在1949年新政权建立之后。第三个阶段是贯穿于1970年代的“文化大革命”时期，革命问题再一次进入历史写作中。早一辈的主要历史学者受到不公正待遇，他们的马克思主义历史主义由于在阶级问题上太过保守而受到批判，结果导致了马克思主义理论的简单化；而从长远来看，正因为马克思主义的“教条主义”和对中国社会的不适用，使得马克思主义受到了进一步的怀疑。

### 第一阶段：1927-1937

就理论的多样性和解释的开放性而言，第一阶段可能是最有意思的。1930年代，学界对马克思主义理论把握尚浅，并受制于革命的偏见。另外，当时研究的指导原则并非是史学理论的全面性，而是革命的战略考虑，这导致大多数情况下解读的草率和随意。不过，这一时期的争论建构了马克思主义的解读框架，并产生了一些具有持久史学价值的开创性成果，这都有助于澄清马克思主义在理解中国历史方面的问题。有两个人脱颖而出，他们的贡献为塑形这一时期的讨论发挥了重要作用。陶希圣（1899-1988），这位通常被共产党马克思主义史学史所忽略的人物，是一名国民党马克思主义者。他对中华帝国广泛的研究为以下领域开辟了新方向：历史分期、资本主义、中国历史上的封建主义，

以及法律、家庭、政治思想研究。另一位是郭沫若（1892-1978），一位著名的知识分子和文学家，在1949年后的知识分子生活中具有重大影响，他开辟了古代社会研究的新天地。

如上所述，1930年代的历史讨论，植根于1925-1927年城市革命失败时产生的革命问题。当国民党转而攻击共产党，并彻底打消了社会改革的希望时，城市革命戛然而止。这些讨论围绕着中国社会的性质展开，对这一性质的确定似乎是未来革命的重要先决条件，因为它直接关系到如何理解革命中可以团结的力量。与共产国际（苏联）领导人关于中国革命的讨论同时进行的，是关于中国社会究竟是封建社会还是资本主义社会的讨论，对这一问题的回答将决定中国是否可以进行社会主义革命。具有讽刺意味的一件事情是，共产国际领导人关于封建主义和资本主义力量的不经意评论，却被理解为马克思主义的根本理论问题以及中国社会所具有的结构特征。其结果是，历史研究变成了在过去中寻找证据，以便为当下的论断服务。<sup>78</sup>

国民党中的马克思主义者建立起了论辩的基础，他们为国民党的政策辩护，声称中国既不是封建的也不是资本主义的，而是介于两者之间；这种观点后来受到许多人的追捧，并在马克思主义者中间制造了多年的分歧和论辩。这种观点最有可能来源于俄国理论家卡尔·拉狄克（Karl Radek）。陶希圣是这一观点在中国的最佳代言人。陶希圣是一名受过法学训练的知识分子，他颇具影响力的历史研究成果发表于1920年代晚期，为我们勾勒了1930年代早期社会史论战的轮廓。1920年代早期，陶希圣受到英国法学家亨利·梅因（Henry Maine）的影响，对宗法制度与法律的关系很感兴趣，并撰写了这方面的文章。他真诚地于1927年加入国民党，此后一直为国民党的各种学术部门工作。凭借社会史方面的著作，陶希圣成为了国民党内重要的左派理论家。他总的来说支持社会变革，反对右派坚持文化和意识形态正统。<sup>79</sup>

像所有马克思主义史学家一样，陶希圣顺理成章地接受了社会样式的普遍性以及社会发展的秩序，这些马克思都曾在欧洲社会的发展中加以指认。虽然社会样式的确切数量和性质（特别是关于人类发展的最初阶段）取决于人们如何理解马克思以及后来的马克思阐释者，但是大家几乎一致认为，封建主义是资本主义诞生的舞台。随着论战的展开，陶希圣不止一次改变了他关于中国社会发展进程的看法，但他对封建主义和资本主义关系的认识却始终如一。他的改变主要围绕着社会转型的具体时间。

很多人认为，当时的中国是一个封建社会（这与斯大林的解释一致，这一观点也成为了共产党的指导思想，认为中国长期以来一直处于封建社会，而大多数人都认为周朝[约公元前一千年]是封建社会的开端）。彼时，中国的体制与中世纪欧洲的封建主义相似，中国的政治理论长期以来将其描述为“封建”，这个词是对“feudal”的翻译。这一观点否定中华帝国从公元前2世纪以来存在变迁，更不用说后来的所有变迁了。因为这些变迁不足以导致生产方式的变化——这一命题被认为不证自明，因为中国从未发展出资本主义社会。而认为当时的中国是资本主义社会（这与“托派”的观点有关）的人，也附和这一观点。不过他们认为，随着欧洲人的到来，中国已经被纳入资本主义世界中。

陶希圣认为，中华帝国已经超越了封建主义，但却从未完全发展为资本主义社会。<sup>80</sup>不过他并不是唯一这样认为的人，卡尔·拉狄克也倾向于托洛茨基关于中国的这一看法，拉狄克在莫斯科孙中山大学的讲座中进一步论证了这一观点。陶希圣的补充在这一论点上更确切地把握了中国历史。他也不同于拉狄克和其他“托派”，他认为，虽然中国已不再是一个封建社会，而且已经脱离封建社会很长一段时间，但封建势力仍旧对中国政治具有影响力，因而必须是革命的对象。革命的任务是政治性的，换言之，不是社会性或经济性的——那些拥护这样或那样阶级斗争的人通常会有这样的观点。

陶希圣对中国历史的解读含有两个关键的理论假设。第一个假设是，封建主义区别于资本主义的最根本特征在于，政治与经济权力集中于同一阶级手中，这一阶级使用“经济以外”的（政治）手段来榨取剩余价值。另一个是马克思的“商业资本主义”概念（不同于工业和金融资本），俄国理论家波格丹诺夫（Alexander Bogdanov）对其作了解读。商业资本有能力摧毁自给自足的封建经济，但它并不一定导致资本主义的发生。就中国的情况而言，区域性的劳动分工早在周代后期就导致了商业化，进而引起私有财产的兴起、城市化以及新阶级的出现，它取代了周朝的封建贵族阶级。然而，这一新阶级不同于后封建时期的欧洲资产阶级。它将商业与土地所有权结合起来，从而让资本永远附属于土地。由于城市中心一直处于农业经济的支配之下，资本从来没有从土地中解放出来。而另一方面，由于没有力量建立起新的（符合资本主义定义的）生产方式，商业寄生性地促使区域专业化，并不定期地导致系统的不稳定。

陶希圣的诠释在1930年代的论战中起到了开创性的作用，而他所引入的社会经济问题，标志着中国社会史研究的新起点，尽管后来研究相同题目的学者对这些问题的起源并不清楚。陶希圣的著作多次再版（包括以日文出版）。<sup>81</sup>可以肯定的是，这些著作中存在着原创性的问题（他借鉴了拉狄克与波格丹诺夫），经验资料的严谨性也有不足。然而陶希圣与同时期参与史学论战的人的截然不同之处，就在于他坚持追索历史问题。1930年代中期，作为北京大学的教授，他主管的中心出版了研究中国历史的第一本社会经济期刊《食货》。他早期著作中的论题，不断出现在关于中国社会的讨论中，这些讨论既来自于中国和日本学者，又是马克思主义或者后马克思主义式的。这些论题甚至影响了以社会学为出发点的历史学者，比如欧洲和北美的艾伯华和魏特夫（Karl A. Wittfogel）（二人事实上在1930年代访问过中国，并与陶希圣进行了讨论）。在今天关于中国社会的历史分析中，这些问题仍然没有消失，虽然现在它们是以不同的形式被提出来的。



陶希圣与国民党的联系使得他的马克思主义一开始就受到质疑。当国民党于1945年失势后，陶希圣的形象就变得相对模糊起来，而他所作出的贡献便不再与他的名字联系在一起了。然而，郭沫若的命运却不尽相同。作为第一阶段的另一位重要历史学家，他对中国历史的理解最终取得了正统地位——特别是在1949年以后。<sup>82</sup>郭沫若不仅是马克思主义史学中最重要的人物之一，而且在文学和哲学领域首屈一指；1949-1978年，他是中国科学院的院长。除了“文化大革命”中相当短的一段时期，他在知识分子生活中占有主导地位。郭沫若于1910年代中期留学日本，在1920年代的文学运动中崭露头角。1927年他加入共产党，但在同年大革命失败后立即回到了日本，之后在那里度过了十个年头。不同于其他参加马克思主义讨论的人，郭沫若几乎没有兴趣讨论革命战略，或者加入到与革命有关的论战中。他的著作《中国古代社会研究》（上海：联合书店，1930年）处理的是早期中国社会，此书将他卷入了论战，在随后的几年中，正是同一历史时期吸引了他的注意力，并左右了他的历史研究。

郭沫若的理论正统，甚至可以说他的教条主义，从深层次上反映了他作为一名经验主义汉学家同时又具有文学敏感性这一事实。这听上去有些讽刺，但也说明了为什么他的研究具有吸引力。在关于过去的解读中，他坚信可以用技术性的方式解读马克思主义，同时结合于国外和国内一种最为传统的哲学研究。郭沫若研究的名声（和恶名）是因为他主张早期中国社会（从商到周）完成了从原始的氏族社会向奴隶社会的转变，前者由氏族组织加以统治，后者则与古希腊和古罗马类似，并一直延续到两千年前封建王朝的建立。虽然郭沫若用不同的社会关系来描述不同的历史阶段，但是从一种阶段向另一阶段的过渡却是由科技进步完成的——铜、铁、更先进的冶铁技术以及蒸汽，催生了从原始、奴隶、封建直到资本主义生产方式的进化。并且，这一顺序也不得与理论要求产生任何的分歧。他写道，“铁的发现，论理应该是在周初，不然那农业发达的原因就无从说明，中国历史上的一个重大的社会变革的时期也

无从说明了。”<sup>83</sup>当因果关系在理论上加以确认过后，社会样式的历史顺序也就随之建立了起来，因为理论要求的是，每一个阶段都是前一阶段的必然产物，也是下一阶段的缔造者。

郭沫若将中国社会发展的理论主张或多或少地强加于他的实证研究之上。他研究的重点是解读商周时期的考古材料，最为重要的是甲骨文和青铜器，这将他置于历史研究的前沿。不过，他的理论架构让他提出一些全新的问题，用以考察中国关键转型时期的社会与政治组织。郭沫若的分析受到恩格斯著作的启发（尤其是《家庭、私有制和国家的起源》）。而恩格斯书中很多的理论结论都是建立在《古代社会》

（*Ancient Society*）一书之上，摩尔根（Lewis Henry Morgan）在书中考察了无国家社会中的亲属关系结构。这些作品使郭沫若将财产关系（奴隶私有财产的出现）、亲属组织（家庭的崛起，伴随着母系向父系社会关系的转变）、国家（取代了氏族组织）以及意识形态（社会与自然关系的看法也发生了转变）这些转变联系起来。所有的这些转变都来源于新的铁器技术所导致的农业进步。这一解释在结构上的决定论是显然易见的。不过，它提出的重要问题，也激发了国内外对这一时期的新研究和争论。郭沫若此后不断修正论点，但是他对于中国社会历史的叙述仍然保持了早期研究中的基本框架。

如果认为1930年代早期的社会史论战集中于陶希圣的后封建商业社会，或者郭沫若所认定的奴隶社会（商周），这不免有一些夸张。在争论中同样重要的是“专制社会”或者“亚细亚生产方式”的观点。甚至在1930年以后，苏联领导人已经明令禁止在马克思主义中对其进行讨论，共产国际在华顾问，还有像魏特夫这样的社会学家，仍然对这些观点青睐有加。论战经常围绕着一些细微的差别，却为大家提供了互相批评的机会。陶、郭两位学者的阐释很大程度上为论战提供了基础，并且成为了讨论的出发点，以此来表述历史分期所包含的不同主题，并阐明这些分期所依据的不同的马克思与恩格斯的理论主张。到1930年代中期，随



着论战偃旗息鼓，大家似乎达成了一种四阶段分期的共识（原始/氏族/亚细亚的——奴隶——封建——资本主义），而陶希圣则在他的解释中加入了奴隶制阶段。不过，大家仍然不同意分期发生的具体时间，同样引起争论的是中华帝国社会究竟是封建的，还是后封建和前资本主义的。到1930年代末，郭沫若的解释因为最符合共产党的革命策略，而最终取得了优势地位。

## 第二阶段：1930年代中期—1960年代初

到1930年代中期，左翼职业历史学家取代了第一代学者（未必以实际年龄计），后者对历史的兴趣直接来自他们参加的1920年代的革命运动。如果说早期的争论使得马克思主义语言在对中国历史的讨论中本土化了，那么正是在接下来的一个阶段中，马克思主义史学带来了一些主要的历史研究成果，并且对中国社会的各个层面进行了更加详细的考察。我已经提到了陶希圣在北京大学的活动。陶希圣和他在北大的研究小组，包括后来以社会史研究著称的学者如杨联陞、全汉昇，开始转而从事详细的中国社会专题研究。在一本最早的中国社会史文集中，25篇文章中的6篇最初发表在《食货》杂志上。<sup>84</sup>该研究小组还为魏特夫的《中国社会史：辽（907-1135）》（*History of Chinese Society, Liao[905-1135]*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1949）收集了研究资料。陶希圣本人在1930年代中期发表了一系列关于中华帝国制度的研究，还有四卷本的中国政治思想研究，这是马克思主义第一次被应用于中国思想史上，也是第一个以社会为基础的中国思想研究。<sup>85</sup>

1930年代后期和战争年代还出现了大批马克思主义或受马克思主义影响的历史学家，他们在1949年之后成为了中国主要的历史学家，其中包括范文澜（1893-1969）、翦伯赞（1898-1968）、侯外庐（1903-1987）、吕振羽（1900-1980）、白寿彝（1909-2000）和周谷城（1898-1996），等等。依托于社会史大讨论，他们的作品开始不断出版，而在

抗日战争期间则进一步发展壮大。另一方面，这些思想家更沉浸于理论之中，他们中的许多人接受了历史及其他学科的正规教育，比如社会学和经济学。<sup>86</sup>他们也是1920年代革命浪潮的产物。有些人那时起就积极参与革命政治；而另一些人则在国家救亡运动中成为了激进主义者，这一运动是对日本帝国主义的回应，于1930年代中期席卷了中国。他们中的大多数于1937年后在延安加入了中国共产党。其中一些人，比如周谷城，在1949年前后仍然与国民党左派（中国农工民主党）保持密切关系。不论政治派别如何，他们通过马克思主义化的民族主义来表述自身的激进主义。这一意识形态取向同时影响了他们的历史研究，特别是出版于1940年代的通史。这种通史第一次用宏大的叙事讲述了民族国家的形成过程，这一过程植根于工人和农民反抗阶级和民族压迫的斗争之中。这些著作在1949年后不断再版，在塑造中国的历史意识方面起到了至关重要的作用，尽管它们在1980年代过后丧失了很大的影响力。[

争论在第二阶段没有终结，但它不再具备第一阶段自由论战的特点。历史学家对于马克思主义历史理论的解读越来越受限制。受制于正统理论，他们对于中国历史的解读方案也越来越狭窄。一些解读是直接

与政治相关的，中国共产党将斯大林的五阶段（原始/奴隶/封建/资本主义/社会主义）历史分期普遍化了。但是也存在另外一种政治，即历史的政治。以上提到的人物都是学术精英中的佼佼者，他们以默认的方式享有官方学者和知识分子的地位。而争论只允许在他们所划定的范围内发生——除了控制的强度和解释可允许的范围不同之外，中国和其他地方没有什么不同。

解释的范围受到五阶段历史分期法的限定。历史学者尽可以讨论这些阶段的性质，以及一阶段向另一阶段过渡的时间。但与1930年代初的争论不同，那时对于中国历史的多种分期和解读反映了各种不同的政治立场，而现在的辩论被限制在单一历史分期的框架中，以此来表述政治以及史学正统的地位。

那段时间并不缺乏争论，焦点仍然集中于“原始”氏族组织向奴隶制阶级社会的过渡，以及接下来向封建制的过渡。封建制的不同形式成了分歧的另一个领域，同样引起争论的是中华民族的形成及其民族构成的问题。人们围绕中国历史中未能开花结果的“资本主义萌芽”展开了激烈的讨论。争论的主题还包括如何评价历史人物及他们的思想。阶级形成以及历史中的群众斗争成为新的标准，以评定这些历史人物究竟有助于意识形态的进步还是退步。<sup>87</sup>

范文澜的《中国通史简编》有助于表明历史学者如何运用五阶段历史分期来解释中国的历史，以及它对这些解释带来的各种限制。<sup>88</sup>虽然该书的写作是一项集体工作，但范文澜提供了解释框架。在当时历史学者的观点中，这一框架绝对算不上是有代表性的。之所以这么说，是因为当时的学者对历史分期以及分期背后的理论预设都达成了某种共识。范文澜自己不断根据批评意见对文稿进行修改。另一方面，他的观点引人深思，有助于激发进一步的研究。一位正统的历史学家将范文澜的著作称为第一部真正的马克思主义中国通史，它开启了“马克思主义史学发展的新阶段”。<sup>89</sup>这位历史学家还写道，郭沫若的重要之处是他强调人类发展的普遍性，翦伯赞传播了马克思主义理论，侯外庐则强调中国的特殊性，而范文澜最为成功之处便是“将马克思主义的普遍原则与中国社会的特性结合了起来”。相同的评价也被用于描述毛泽东对马克思主义的中国化，这或许并不是一个巧合。<sup>90</sup>

范文澜将19世纪以前的中国历史——尤其是汉民族历史——分为三个阶段。<sup>91</sup>从北京人的发现到公元前三千年末期，这是原始社会阶段。在这一阶段中，后来被称为“中国”的区域被一些部落占领，它们处于不同的发展阶段，具有不同的文化特征。诸部族以不同名称在不同的区域居住。他们向内组织为“公社”。这是一个“小康”社会，不存在私有财产和阶级区分。传统史学提到的具有传奇色彩的统治者，即“三皇五帝”（他们是儒家史学中的圣人皇帝，传统上将这一时期定位于公元前

三千年的前半叶），是这些部族的祖先，他们在原始社会的组织中发挥了重要作用。原始社会在公元前三千年的中期达到鼎盛。<sup>92</sup>

公元前三千年末期，原始社会开始发生转变，到公元前两千年，转变的高峰出现于中国商代的奴隶社会。这一过渡发生在（仍然具有神话性质的）夏朝（约公元前三千年中期至公元前两千年中期），劳动分工、私有财产、继承权（包括部族的领导权）都伴随着生产和交换的发展而出现。在这个已经农业化的社会中，奴隶劳动力变得很重要，而公社所具有的统治地位则开始衰落。这一时期见证了中央政权的巩固，统治者也第一次成为世袭。正是在商代（公元前16世纪—前1066年），奴隶制生产方式全面建立起来。生产力因为金属工具取代石器而得到进一步的发展，在这次转变中，这一因素起到了关键作用。畜牧业仍然在经济中占有很大比重，但是由于私人耕作者已经与奴隶制造同时存在，伴随着手工业生产和商业的发展，农业也得到了进一步的发展。<sup>93</sup>

奴隶反抗奴隶主的阶级斗争，最终导致商朝的毁灭，并建立了持续三千年之久的封建体制。封建制度的历史占据了《中国通史简编》第一编的大半部分，在接下来的三编中同样如此。为了说明发生于此阶段的重大历史变迁，范文澜将封建体制分为四个阶段，或者应该说是三个阶段，因为最后一个阶段又进一步分为了两个子阶段。<sup>94</sup>发生于这一漫长历史时期中的社会变革是多层面的，范文澜仔细地将其提炼为阶级结构的转变，这成为一个阶段区别于另一阶段的主要标志。之所以将这一漫长时段称为“封建”，是因为长期存在的特定社会关系，其中最为重要的是不同身份掩饰下的地主统治耕种者阶级，这些耕种者也有各种不同的身份——独立生产者、农奴和奴隶。范文澜的解释回避了发展的目的论；这一时期的重大变革，尤其在最后一千年中，虽然出现了高度商业化的社会，却没能阻碍一些根本（或处于主导地位的）土地关系的重现。其中一些甚至可以追溯到周代早期，比如伴随商业化出现的独立生产者，但他们又经常被迫沦为农奴和奴隶。

如果加以总结的话，第一阶段对应于周代，贯穿了公元前一千年。周代的封建制与宗法制度紧密地结合在一起。其主要特征是贵族阶层，贵族的权力来源于宗族对土地的所有权；而另一方面，农奴劳动力取代了商代的奴隶，与自由劳动者和早先奴隶阶级的残余者共存。这一时期的后半段见证了地主阶级的诞生，他们向封建贵族的权力发起挑战，而贵族内部本身也存在严重的分层，并易于产生内部冲突。农奴将自身的阶级斗争带入这些冲突当中。他们在逐步解放自己的过程中，又加入到不断膨胀的独立农耕者队伍中。这些斗争也创造了政治大一统的趋势，周代早期的列国在战国时期（公元前5至前3世纪）减少为七雄，并最终在秦代建立起一个专制统一的帝国。范文澜借用毛泽东的论点，认为这种情况不同于统一的民族国家，后者存在于资本主义制度下，却同时保留了早先时期的封建特征。正是在这一阶段的早期，“中国”这一术语首次被用来表示处于中心的国家，一种民族意识出现了。这一意识是以阶级为基础的。在那时和接下来的时期中，统治阶级继续使用统治王室（王朝）来确定其身份，而在人民中，“中国”的意识已经打下根基。

秦的统一迎来了封建制的第二阶段，该阶段持续至隋代（公元6-7世纪）。秦之后紧接着的是汉，汉朝持续了四个世纪（公元前3世纪晚期至2世纪末），汉朝通过官方等级制度而创造了一个新的士绅阶层。到了汉末，这一新阶级通过“士族”巩固了势力。士族成为新的土地所有权组织单位，他们通过征用自由农民的土地而扩大其土地范围，而自由农民再次沦为依附农奴和奴隶。士族之间的斗争导致了另一个分裂时期。紧接着便是非汉族的入侵，再次导致中央政权在南北朝时期解体。隋朝（589-618）的统一结束了这一情况。

接下来便是唐朝（公元618年至10世纪初）——它开启了封建制的第三阶段。虽然唐朝经历了一些政治风波，但开国的几个世纪见证了经济增长，特别是南方的进一步开拓。唐朝还重新分配了土地，重新创造了农民生产者阶级。经济扩张带来了贸易的增加，特别是与外部世界的



贸易，进一步促进了宋代（公元10世纪中叶至1275年）蓬勃的经济活动。由于北方少数民族的压力，宋朝被迫迁往南方，因而被划分为南北两个时期；北方少数民族的压力在蒙古人入侵时达到高潮，并建立了元朝（1275-1368）。科举制度的建立，以及它逐渐向下层士绅和平民开放（至元代包括商人阶层），扩大了帝国政府的社会基础。

明朝（1368-1644）推翻了元朝，之后是清朝（1644-1911），中国社会进入了封建时期的第四也就是最后阶段。在这一阶段，中央专制权力的巩固伴随着巨大的经济发展，包括手工业生产的巨大进步，这标志着“资本主义萌芽”的出现。新的统治阶级不仅是土地所有者，还参与了商业活动。在被统治者中，继土地使用权的三种形式后，又增加了佃户制，这预示着土地关系的进一步商业化，虽然商业化，尤其是手工业生产，也可能导致奴隶劳动力的死灰复燃。但是，资本主义制度从未出现。相反，19世纪中叶开始的帝国主义入侵建立了“一个半殖民地半封建经济”。

虽然范文澜的研究并不是唯一一部受马克思主义指导和启发的通史，但是运用四卷本详细描述中国历史的确是一个重大成就。比起致力于重新解读中国历史的前辈马克思主义历史学家，范文澜的著作在研究水平和论证的复杂性上，都将历史学推向了一个新层次。

范文澜的著作受人称道之处，正是在于理论的灵活性、分析社会力量 and 空间差异时显示出的复杂性、重视不同于马克思主义理论的中国社会特征，以及敏锐地评价历史人物和事件对当代中国产生的正面和负面影响。范文澜确实灵活运用了马克思主义理论，力图摆脱斯大林技术决定主义史学的桎梏。在使用阶级结构作为标准划分历史时期时，他首先考虑社会关系和行为人。不过，他拒绝将生产力和生产关系作为历史变迁的首要动因。他认为，生产力和生产关系作为历史原动力所发挥的作用随着历史时期不同而不同。他致力于考察历史的复杂性。汉族社会在



地域上存在着差异，发展水平参差不齐。而中国还共存着不同的少数民族，这让历史变得更复杂了。他同时认识到阶级关系的复杂性。不同阶级内部不仅存在差异，而且多个阶级的形成也可以同时发生，尽管某一阶级的形成会占据主导地位，进而定义了总体的社会关系。自始至终，范文澜都坚持以历史的态度审视过去：过去与当下有着矛盾的关系，为了更恰当地评价过去所发挥的历史作用，我们需要回到历史的语境中去处理它。<sup>95</sup>

范文澜的研究毫无疑问是他和共事的历史学家的共同成果。虽然这一研究坚持正统的历史分期<sup>96</sup>，但是社会构成的内部差异如何表现在不同社会中，一种社会构成何时何地会被另外一种所取代，这些问题本身还需要激烈的争论。正是在这一意义上，范文澜的研究（通过挑战郭沫若和其他人的解释）为上述问题作出了特定的贡献。从理论上说，范文澜希望尽可能脱离斯大林所使用的范畴。我们不清楚是否他早期接受的传统经典教育，影响了他对历史人物的把握，因为范文澜对历史人物的矛盾态度也与1940年代党的意识形态极其类似。

从方法论来说，这部著作表现出的“价值”并不仅仅是个人的，也体现出马克思主义史学家的特点，即试图调和历史以迎合理论的要求。范文澜将自己的态度描述为“实事求是”<sup>97</sup>，这意味着不一定需要理论的支持，因为理论不仅需要倾向性地解读数据，而且要对既有理论进行改造。在这些矛盾的激励下，范文澜所找到的材料事实上为表明中国社会的复杂性作出了重要贡献。有倾向地解读以及修正理论是为了在现有理论框架下容纳这些复杂性。二者缺一不可。

我认为，可以确定的是，上述通史也受到毛泽东对历史看法的启发。毛泽东认为，这些研究符合党在新民主主义时期的新取向。新民主主义的核心是，“将马克思列宁主义的普遍原则与中国社会的实际情况结合起来”。这一原则指导了范文澜这样的历史学家的研究，而范文澜

也承认，这正是他的理论取向。他的研究不仅坚持认为，过去在理解当下时具有相关性（正如毛泽东从1930年代末就开始强调的那样），而且还强调毛泽东评价过去的方法。这一方法不是对过去加以消极的否定，而是采用一种历史的态度，运用当时占统治地位的生产方式来衡量历史的价值，并且评估过去究竟是有助于进步还是退步。而范文澜对于中国历史中民族意识发生的分析，或许最能表明马克思主义内部的民族主义转向。这一分析明显不同于斯大林对于民族主义的认识，斯大林认为民族主义是现代资产阶级社会的产物，同时作为一种发展模型，它发源于欧洲历史。然而，范文澜认为，与欧洲不同，中国民族主义的发生，是由于中国文化空间意识的兴起。此外，这一意识在老百姓当中最为强烈，尤其是在被压迫的农民中，而统治阶级中的进步成员有时也会加入到这一潮流中，不过，只有“劳动人民才是历史的主人”。<sup>98</sup>范文澜的叙事将农民反对压迫的斗争与民族的形成紧紧编织在一起。不过，他并不否认其他阶级所发挥的进步作用，这或许正是新民主主义对当下和过去的理解。正由于此，范文澜的研究成为了马克思主义史学新阶段的一个重要标志。

### 第三阶段：“文化大革命”

在“文化大革命”这一阶段，无论五阶段发展论如何对历史的复杂性加以限制，它们仍然无法被革命所容忍。此时，由上头指导的革命，将矛头指向党自身和马克思主义的知识分子，革命再一次闯入历史研究当中，要求历史研究为反对“阶级敌人”的革命服务。早在1960年代就爆发了一场关于“历史决定论和阶级立场”的争论。这场争论谴责老一辈马克思主义史学家缺乏阶级意识，不肯指认他们过去的阶级地位，企图隐藏自身的反动企图。<sup>99</sup>意识形态的巨变并没有结束历史研究，但却缩小了研究的范围，并严格限制了对历史的解读。<sup>100</sup>五阶段论分期仍然是历史的框架，存在于早期史学中的民族主义同样如此，但是现在强调的是人民反抗统治者的阶级斗争，这需要用更严格的框架来理解过去以及马克

思主义的社会范畴。这样一来，历史的复杂性便被抛弃了。在评价历史时，黑白分明的阶级忠诚（更加着眼于当下），代替了对文化人物与问题（包括历史）更为复杂的社会分析。此时一个新兴的阶级取得了意识形态上的霸权地位，它试图恢复革命前的社会关系（来开展阶级斗争）。对于此，老一辈的马克思主义史学家似乎只能睁一只眼闭一只眼。这样的攻击导致了一位著名历史学家的惨剧。1968年，著名历史学家翦伯赞与妻子一同自尽。

回过头来看，翦伯赞之死也预示着统治中国历史学近四十年的马克思主义支配霸权地位的终结。当历史研究工作在1980年代得以恢复时，在一片对革命的讨伐和向世界开放的声音中，马克思主义很快就被其他竞争范式淘汰了，竞争者源于当代西方自由主义历史学，尤其是现代化话语，还有前马克思主义时代的本土史学理论，其中也包括国学研究。

## 结论性意见：遗产

当马克思主义成为中国寻求现代性的一个内在部分时，它同时也是现代历史意识、思想和实践进入中国现代性的主要媒介。对于马克思主义史学缺陷的过分关注不可避免地会低估其历史重要性，事实上，马克思主义在塑形历史意识与历史实践上都发挥了重要作用。马克思主义的解释主导了史学领域四十年。民族主义的出现启动了史学领域，之后这一领域却变得空洞并与时代疏离，直到马克思主义提出一种统一和全面的历史叙述，从而将过去与现在、国家与社会、社会阶级、族群和意识形态等等连接起来。或许马克思主义史学中的整体主义有些过头，但是它所建立的结构关联成就了一种全新的、建立于社会与经济基础之上的历史解读方式。反思历史的社会与经济进程，不仅能产生新的视角，以发现过去未见之事，而且可以催生全新的研究模式。即使受到意识形态的限制，马克思主义历史学家还是开启了广泛的研究领域，涉及从日常生活到哲学的社会的所有方面，而它们之间的结构关系需要再次加以

审视。其遗产直到今天仍然影响着我们的研究，而他们的著作也提醒我们，当代中国史学在追求马克思主义历史的替代品时，为其所抛弃的问题付出了代价，因为这些问题对于实现一种革命的宏图来说至关重要。<sup>101</sup>

马克思主义史学家的失败，也让我们知道了他们视野的局限性。他们坚信历史的目的论，所有社会如果想要达到社会主义的普遍终点，都必须遵循预先设定的路线，经过明确划定的阶段，从而实现社会主义的普遍彼岸。这种信念同样需要相信历史发展的普遍性，这就同时将马克思主义从一种理论变成了一种人类发展模型。这一普遍性的模型事实上起源于一种特定的历史，它要求重新审视历史，并利用它所提供的天平重新测量历史，以得出预知的结果。它建立在欧洲的历史发展之上，而这一历史还未曾在其他地方得到复制。因为中国从未发展出资本主义，因此其历史就是一个失败的历史，而并非一种替代性的发展路径。历史研究揭示的复杂经验也必须放置在模型的范畴之内，这样便不必考虑历史发展的不同可能性。在处理中国“封建”社会的问题时，将封建制的起源确定在周代早期，并且认定它自始至终都反对“资本主义萌芽”，便非常明显地表现了这一倾向。

我们必须记住，在这些讨论中一直存在着两种意义上的“封建”：一个是源自欧洲历史的马克思主义概念；另一个是中国思想史中特定的中国概念，后者指的是承认地方官员自主性的去中心化体制。不管采用何种形式，二者都有自己的历史。处于全盛期的封建制被定位于周代早期，历史学家认定，马克思主义意义上的封建制也出现在同一时期。郭沫若与范文澜这样的历史学家非常清楚二者的区分。郭沫若警告过不要将二者混淆起来。范文澜，与之前的陶希圣一样，注意到了此封建与欧洲封建主义在本质上的不同。他写道，“封建制度和宗法制度是分不开的。”<sup>102</sup>这一差别确实非常重要。从理论上说，欧洲封建制是基于契约关系，而中国的封建制度却植根于宗法制度。这一差别或许会使二者具

有不同的发展轨迹，然而，普遍主义的发展模型却对此不加考虑。同样不考虑的是帝国交替时产生的所有变革及其内部的发展。到帝国晚期，社会已经明显发展成为商业化的社会，这一点并没有受到重视，这是因为资本主义从未在中国存在过，而只有资本主义的形成才能导致封建制的终结。于是最好的处理方法就是将社会的状况定义为“萌芽”。

我们需要注意的是，不要过多地将目的论与马克思主义联系在一起。虽然分析的范畴可能是马克思主义的，但是资本主义的目的论绝不是马克思主义所独有的特征。现代化话语的一个核心预设，便是将马克思主义视作现代化话语的变体，即便是一种后资本主义的变体。1980年代以来，马克思主义的替代方案在这方面并没有取得任何进展。自那时以来，旨在替代马克思主义的观点，便认为三千年的中国历史均持久不变且停滞不前，这与三千年封建主义的解释并无大的区别，只不过作者运用“系统论”取代了马克思主义而已。一种相同的失败感也出现在受现代化话语影响的著作中。在这些研究中，过去发展的荣耀并不能掩盖通往资本主义道路上的最终失败。对过去更积极的评价，则试图通过修正历史来强调历史中的某些因素如何预示了资本主义在当前社会主义社会中的成功，而不是去寻找欧洲现代性的替代路径。这些研究虽然认识到进入资本主义世界体系对当代中国的重要作用，却只强调造成资本主义的那些力量如何在中国社会自主地发展，并最终在全球化的中国开花结果。<sup>103</sup>

与过去不同，现在人们并不关注在欧洲现代性下社会关系如何造成了不同的社会，而最多关注科学和技术如何使得欧洲在现代性发生方面发挥了先锋作用，以及这些科技如何从一个社会移植到另一个社会，以便实现现代性的扩散，从而让其他社会担当起相同的领路人角色。同时，对“历史的主人”（即劳动人民）的兴趣也开始减弱，因为劳动人民已经失去了政治上的重要性，并且在经济上被边缘化了。劳动者不再是英雄的无产者和农民，只不过是生产者。曾经阻碍了现代性发展的“封



建”文化以复仇之势卷土重来，它不仅是中国现代化的资源，更被视为中国走向成功、保持稳定、秉持民族特色的保障。

马克思主义仍然在历史学界中存在，但仅仅是众多流派之一，而且并不是最重要的一种。如果马克思主义继续作为一种历史世界观和方法论存在下去，那么它需要借助一种与以往不同的身份——最有可能的便是成为众多研究方法之一种，或者只是某种研究方法的组成部分。<sup>104</sup>虽然这会让马克思主义的身份变得模糊起来，但是也有好的一面，它可以让马克思主义从一种发展模型变成具有启发性的分析工具。陶希圣和周谷城的著作便是马克思主义史学中的先例。同时，这也能将马克思主义敞向当代历史意识的发展，更加注意内部和外部的互动如何产生了“中国”（和其他）意象所携带的社会与文化复杂性，从而让历史研究超越意识形态的视域，因为这些意识形态受制于民族国家所设定的空间与时间上的目的论。

也许同样重要的是，马克思主义要求历史研究关注日常活动与斗争在社会结构形成中发生的作用，从而更复杂地理解经济、社会、政治过程如何结构了日常生活，这便是马克思主义历史学家所坚持的自下而上的社会史。不过，在其研究中，这一社会史却经常让位于元历史结构（*metahistorical structures*）所主张的决定论。马克思主义也应当受益于向当下历史研究发起的挑战。这些历史研究预示着，在全球互动这一共同历史中，同时存在现代性的替代性轨迹。相对于其他历史方法，马克思主义更能面对这些挑战，因为它将视角集中于社会的固有发展，并对进程和结构加以理论上的持续关照。当前的社会发展变得更加复杂了，因为承认边界的模糊就要质疑内/外的区分，而这些区分一直以来是描述历史中社会、政治、文化单元的关键因素。

最后，与其他理论方法的共存可能要求批判地考察马克思主义，这一批判也适用于马克思主义在意识形态和方法论上的对手。马克思主义



不能再自居为科学的真理，而是应将自身定位为一种历史分析模式。这一模式对于人类社会有着特定的视域，但是其合法性并不依赖于它远大的抱负，而是在不否认社会复杂性的同时，证明它有能力为人类未来提供指导。

## 第四讲 边地上的孔夫子全球化、发展的国家与儒学重构<sup>105</sup>

1980年代出现了一系列令人瞩目的逆流，那些我们过去以为是全球史中最基本的潮流发生了逆转。所谓儒家的复兴便是其中之一。在长达半个世纪的时间里，研究中国的本土和海外学者将儒学扫入了历史的“垃圾堆”，无论是在资本主义还是共产主义的旗帜下，中国迈向现代性的进程让儒家这一意识形态无地自容。1980年代初开始，儒学的复兴却再次成为意识形态关注的核心。近三十年，在跨越太平洋的电波中，从新加坡到华盛顿美国人文艺术与科学学院总部，都充斥着有关孔子的议论。过去十年中，孔夫子随着国家扶持建立孔子学院而走遍全球。与此同时，令人想起美国“新时代”的那些高谈阔论的通俗电视节目，则将儒学作为中国大众文化中一个模糊不清的组成部分。<sup>106</sup>

我本讲重点关注的是1970年代末以来儒学复兴的历史和意识形态语境。也许可以说，中国大陆的“改革开放”是儒学复兴的主要原因，但复兴却是从海外华人社会开始的，其中巨大的推动力来自中国之外的学者和决策者，而复兴直至1980年代末才逐渐传到中国大陆。最初的问题是儒家是否与东亚社会的发展有关，因为至1970年代末，东亚社会已经成为资本主义世界经济的第三个核心（继欧洲和美国之后）。另外一个问题就是儒学对于中国或者东亚身份认同的重要性。1990年代，儒学的讨论在学术上发生了转向，其高潮是儒学研究作为一门独立的学术学科在过去十年中得到重建，伴随这一过程的是儒学作为大众文化的复活。1990年代官方的支持和文化民族主义的转向赋予了儒学复兴新的重要意义。在下面的讨论中，我称其为近十年来的“国学热”。我认为，“国学”与“儒学”的关系有待厘清，但是可以肯定的是，儒学在1980年代所

获取的声望也让国学受益良多，与此同时，国学也成为了提升儒学地位的一种载体。

在下面的探讨中，我所关注的不是儒家哲学的具体问题，而是1980年代儒学复兴的意识形态意义。我并非儒家哲学史专家，而哲学的具体问题在近来的讨论中也只是偶尔被提及。所以，我质疑的是整个儒学复兴的事业。<sup>107</sup>我的讨论主要关心儒学是否与当前世界的意识形态或社会有关，由此，我们得以进而探究当代文化批评中的两个基本问题：在当代文化话语中，特别是文化话语的后殖民变形中，非欧美思想传统的定位问题，以及东方主义问题。不言而喻，随着现代化的全球化，这两个问题也与全球文化关系的重构有关。发生于十年前的学科转向提出了一系列新问题，这些问题不能仅仅被简化为一种意识形态，但或许可以这么认为，这些问题得益于1980年代儒学在参与东亚发展时所赢得的意识形态地位，而1990年代以来中国大陆的复兴又为东亚发展添加了新的表现形式。如果儒学在文化与思想上都体现了一种东亚身份，尤其是中国身份，那么自1980年代以来它受到了更为普遍的接纳，从而得以为“替代性现代性”的论点服务。不足为奇的是，文化存活和身份认同的意识形态考量会继续扮演重要的角色，将儒学或国学合法化为一门学术学科。<sup>108</sup>

我认为，最为贴切不过的，是将1980年代以来的儒学复兴视为全球后殖民话语在东亚的一种表现形式。就我所知，参加儒学讨论的人还没有谁使用这种标识作自我描述，但是，“边地”（borderlands）这一标示后殖民状态的词，确曾被一位讨论参与者用来描述特定状况下的新儒学，本章的标题正是来源于此。<sup>109</sup>同样，比起其他本土传统的后殖民复兴（及其对欧洲中心主义发起的挑战），儒学复兴更为有力地显示了后殖民批评所存在的意识形态陷阱，尤其揭示了意识形态可能与权力结构合谋。我在别处也曾指出，虽然引人注目的后殖民批评试图向既有的权力结构发起挑战，但它却是通过表述全球资本主义的新文化构成而得以

最终完成。就儒学复兴而言，它与当代权力结构的关系是直接而且明确的，因为在当下得到复兴的正是不同社会的意识形态遗产，这些遗产在全球资本主义中占据了统治地位，并在某种程度上成为衡量全球资本主义特征的标准。儒学复兴同时让我们注意到，文化“边地”这一后殖民知识分子的乐土，不仅滋生了激进文学与文化批评家，而且催生了那些在文化上具有复杂取向的知识分子，他们在资本主义新形态中充当了权力掮客。对于他们来说，“边地”并非一个文化隐喻，而是文化生产与交换的实际场所。“边地”在隐喻上可能指的是解放的场所，但是在欧洲中心主义已经失效的世界中，它也可以成为不同权力意识形态进行协商的场所。<sup>110</sup>

当后殖民批判将东方主义宣称为历史遗物时，儒学复兴对于东方主义的问题同样具有启示性。如果东方主义牵涉的是一种本质主义的文化概念（与“东方”有关），那么儒学复兴表明，东方主义不仅远未消逝，而且可能在全球资本主义时代再次成为赢家。儒学复兴致力于提倡一种脱离历史或社会情境的儒学，从而得以重新制造东方主义的本质化倾向，只不过这次是“东方人”自己干的。将“儒学”表述为具有霸权地位的全球资本主义话语，便是将东方主义带入了全球权力的中心，但它不是将“东方”客体化，而是将东方的主体性吹捧为一种可以仿效的普遍模型。

参加儒学讨论的人已经提出了这些问题，尽管他们并未使用我的术语。在我回来分析这些问题之前，有必要扼要指出这些讨论发生的语境以及它们所涉及的论题。这些论题彼此紧密相关，正如大多数儒学的倡导者所承认的，它们表明儒学复兴是一种当代话语。在结论部分，我将指出这一话语所携带的全球资本主义权力关系中的种种矛盾，而这些矛盾正是这一话语试图克服与掩盖的。

## 儒学的死亡与复活

当然，儒学从未死去过，但是从资本主义或者共产主义的现代化目的论来看，儒学似乎已经死亡了。这一现代化的目的论从历史材料中获得可信性，塑形了中国及海外对中国近代历史的理解。早在1911年的共和革命之前，儒学就面对一场空前的危机。儒学所支撑的官僚君主制已经无法应对欧美资本主义带来的前所未有的挑战，以及这些挑战所引起的内部社会巨变。1912年君主政体的崩溃使得儒学丧失了一千年以来的制度基础，并赤裸裸地将儒学意识形态暴露为中国问题的根源。危机在“五四”时期（1910年代末及1920年代初）达到了高峰，新一代中国知识分子对儒学进行了全面的抨击，并认为它应对中国社会最基本的政治与社会问题负责。在这一过程中，知识分子质疑儒学在维系压迫的家庭结构中起到的作用。作为“万恶之源”，儒学压制妇女，并窒息青年人的独立性和创造性。为了拯救儒学，知识分子将它附会于欧洲现代价值观念。然而，当作为哲学体系的整体性受到损害时，儒学进一步瓦解了。最后，儒学除了成为维系中国文化记忆的情感纽带之外，什么也没有剩下，而中国文化在当代世界中也变得毫不相关了。同时，军阀及粗鄙政客对儒学的政治利用，不仅未能复活儒学，反而更加促进了儒学的声名狼藉。<sup>111</sup>

从欧洲中心的现代化视角来看，这一儒学“悲剧”的叙述是令人信服的。激进的马克思主义者和自由主义知识分子都相信这样的观点，他们在败坏儒学声誉方面起到了主要作用。而中国知识分子显然正在遭受一场“认同危机”，使得上述论调更加令人信服。关注中国与“西方”的关系，让拯救民族危亡的地方民族主义与统一帝国的记忆相协调，这一直是现代中国思想的主要问题。最为重要的是，这一叙述受到两种最为强大的现代性理论的支撑：马克思主义与韦伯主义。

中国的马克思主义史学将意识形态与社会构成联系起来。以中国历史为例，马克思主义史学认为，儒学是“封建”时代意识形态的表述，这一意识形态已经延续了极长的时期（近乎三千年），并且在这一时期



里，它表达了“封建”统治阶级的利益。因而，当中国变成资本主义国家和共产主义国家，通过创造新的社会而与过去决裂时，儒学必将自然消亡。就儒学而言，中国马克思主义处理意识形态的“机械性”（mechanicalness）倒是非常合适；儒学可以作为中华民族认同的标志被保存下来，但却必须放逐到备受谴责的过去之中。正如列文森指出，儒学历史化调和了“历史”与“价值”，并成功地解决了历史矛盾心理造成的认同危机。在他那令人难忘的隐喻中，儒学被放进了“博物馆”，为子孙后代保存起来，并不得有碍于现代化的任务。<sup>112</sup>

马克斯·韦伯对儒教中国命运的诊断同样是（如果不是更多）具有毁灭性的。在对资本主义起源的探究中，韦伯强调意识形态因素在资本主义起源中发挥的作用。由于在中国历史中发现了资本主义兴起所需的大多数物质条件，韦伯的结论是，中国落后的最终根源是意识形态因素。韦伯对儒教（以及道教）与清教伦理的对比已经成为经典，他认为清教伦理在欧洲资本主义的发展中起到了关键作用。韦伯写道，

中国人缺少典型的清教徒所具有的那种受内心与宗教制约的理性的生活方式；对典型的清教徒而言，经济上的成功并不是终极目的……而是一种服务于上帝的手段……儒家的君子则“不器”，也就是说，在适应现世自我完善时，君子本身就是目的，而非实现某种客观目的的手段。儒教伦理的这一核心原则，拒斥了……为营利而进行的经济训练……儒教的理性主义旨在理性地适应现实，而清教的理性主义旨在理性地支配这个世界。<sup>113</sup>

如果说马克思主义史学将儒学打入博物馆中，任其蛛网尘封，那么韦伯主义则暗示，中国倘要发展资本主义，或者委婉一点说，要实行现代化，便应该摒弃儒学。韦伯的观点乃现代化理论的基础文献。在这一观点的各种重述中，韦伯的观点为中国自由主义史学提供了基础。这一观点在指斥儒学是停滞历史的一项过时遗产上，并不比马克思主义史学



逊色。我之所以对上述论点作冗长的引述（这一引述的内容也完整地出现在近来关于儒家的讨论中），是因为它所阐明的立场正是儒学复兴所明确反对的。

这样叙述儒学现代命运的问题在于，它未免太“好用”了。假定儒学面对“西方”价值的冲击而一无是处，成为了民族主义“情感”纽带的象征，这一叙述可能将作为思想价值资源的儒学仅仅贬黜为一种情感依赖。其说服力建立在一种单一的根本假定上：以西方为模式的现代化是线性的，随着各个社会实行现代化（或者消亡），西方价值必将主宰全球。

即使是在儒学遭到广泛抨击的“五四”时期，这种假定在中国也已经受到质疑。当某些中国知识分子还是狂热的西化论者时，其他一些人就在对西方的盲目仿效中看到了毁灭的趋势。他们指出，如果民主与科学（激进现代化论者的两面旗帜）是西方现代性所创造的有价值的东西，那么第一次世界大战也带来了一场空前浩劫。<sup>114</sup>随后几年中，这些知识分子埋头寻求“西方”与“中国”价值的协调合一，由此形成了所谓的“新儒家”。新儒家并没有意识到与儒家价值的纽带可能是一种情感上的怀旧，或者他们明知如此，却并不在意。从1930年代开始，他们重申儒家传统的“内在价值”，将儒学重新诠释为能够融合民主与科学的“伦理精神”价值体系。新儒家被他们的思想对手讥讽为与清末腐儒一脉相承的“保守派”。而事实上，称新儒家为“反现代主义者”更为贴切，因为他们对“科学主义”现代化的实证主义颇为怀疑，并且拒绝将现代化等同于西方化，而倡导一种中国的现代性（至1930年代，他们已经不是唯一这样做的人了）。他们所关心的不只是将儒学从民族主义情绪（对此他们抱有疑问）中解救出来，因为很明显，他们对佛教感兴趣，并且关注当代对于现代性的批判，比如印度甘地的思想。他们中的一些人还是社会主义者，尽管是反共产主义类型的。与新儒家相关的名单包含了20世纪中国许多重要的知识分子：熊十力、冯友兰、梁漱溟、钱穆、牟宗三、

张君勱、徐复观，等等。后四位是1958年发表于香港的《为中国文化敬告世界人士宣言》的签署者，这一声明成为了新儒家思想的重要表述。<sup>115</sup>

我想说的是，儒学不仅远未死去，而且很长时间以来仍是知识活力相当可观的源泉，正如张灏所说，它成为了寻求现代中国意义的阐释或者重构对象。<sup>116</sup>如果在史学家（还有很多中国人）的意识中，新儒家已经被排斥到现代中国历史的边缘，那么与其说缘由在于儒学本身，不如说在于史学家的意识。在我看来，其中很重要的是线性现代化的目的论，在共产主义及资本主义的两种版本中，它将阻碍自身向前的力量都推向一边。当毛泽东试图创造一种替代性的共产主义，也就是替代性现代性时，线性论依然是共产主义意识形态的假设，它不容忍任何竞争，尤其是来自儒学的竞争（孔子被习惯性地从博物馆中拉出来，打成碎片）。其次，同样重要的是，1949年以后，新儒家的知识活动几乎仅限于处于边缘的华人社会中，比如台湾，甚至更边缘的香港。当所有的焦点仍然集中于中国大陆时，这些地方很难成为知识活动的中心。

儒学的命运在1980年代的逆转伴随着经济、社会和政治（我更想说空间上的）条件的根本改观。一夜之间得到改变的并非是儒学的内容，而是就现代性问题而言对儒学内容所作的评价。杜维明这位最活跃的儒学人士在哲学上认定，儒学复兴是新儒家对儒学重新阐释的直接后裔（这并不意味儒学要受到后者的限制）。一直被视为中国现代性顽固障碍的儒学，一夜之间变成了可供他人效仿的现代性力量。

近年的儒学讨论无论就其起源还是话语结构讲，都受到新的历史情境的影响。新的历史情境不仅帮助我们理解为何原先备受冷落的儒学成为了意识形态关注的中心，而且可以证明将这些讨论描述为“复兴”是合理的。复兴的起源恰好发生于1976年毛泽东逝世后共产主义在中国的退席，对于以革命目的论为基础的历史范式来说，这意味着一场危机。或

许更为重要的是，共产主义革命从中国大陆退却的同时，东亚经济在所谓“汉文化”区域（sinic area）引起了人们普遍的关注。人们认为，以日本为首，包括韩国及其他三个华人社会（新加坡、中国台湾、中国香港）的“四小龙”的经济成功可以被散居海外的华人所复制（在美国即是“模范少数族群”）。这样一来，就中国在字面意义上所涉及的区域来说，周边地区取代了中心，尤其是共产主义中国转而模仿边缘社会的经济成功。当边缘社会宣称它们的发展来源于儒学资源时，美国也骤然注意起儒学来。关注的人群不仅仅是学者，也有一般的公众，尤其是跨国公司的管理层。

然而，这并不是事情的全部真相。1980年代共产主义社会的危机有助于掩盖同时发生在资本主义社会的危机：当先前资本主义的核心陷于停滞之时（美国有明显可见的衰落征兆），强大的东亚经济崛起了，这会削弱资本主义的欧洲中心主义目的论，在1980年代末导致了全球化观点的上升。如果说这些社会的经济成功进一步确认了自我的儒家身份，那么这一自我肯定之所以能够得到迅速认可，是因为资本主义自身也在经历转变，而伴随这一转变的则是一种危机感。全球资本主义在寻找一种意识形态以适应其全新的“无中心”结构，这样它便在儒家中找到一种可能性，以满足其或新或旧的种种需要。

即使儒学复兴在哲学上说可能是早期儒学讨论的后裔，但其出发点却是全球形势。最初，它并不位于任何华人社会中，而是在美国起劲。资本主义的问题，它的新形势和它的诸种矛盾，对于作为一种话语的儒学复兴起到了塑形作用。

儒学的倡导者们欣然承认，复兴起源于东亚诸国的经济繁荣，而美国学界的著述则将此“经济奇迹”与儒家传统联系起来。依照杜维明的看法，这些著述中尤为重要的来自未来学家赫尔曼·卡恩（Herman Kahn）与社会学家彼得·伯格（Peter Berger）。<sup>117</sup>在论及儒学复兴起源时，同

样常被提及的作者有马若德（Roderick MacFarquhar，提出了“后儒家社会”）、霍夫海因茨（Roy Hofheinz）与肯特·考尔德（Kent Calder）、赖肖尔（Edwin Reischauer，提出了“汉文化”区域）、森岛通夫、威廉·大内（William Ouchi）、傅高义（Ezra Vogel），等等。这些作者撰写或编辑的大部分著作都恰好出版于1980年代初。<sup>118</sup>

一位韩国学者指出，“（儒学）学术评价在旦夕间发生的巨变，在对传统社会或宗教的现代评估中前所未见”。<sup>119</sup>也许我们可以说，伴随这一巨变的学术活动的组织规模也是空前的。1980年代初以来，关于儒学及/或东亚文化的讨论会成了东亚研究界年度仪式的一部分，甚至常常每年不止一次，举行的地点主要是在美国和中国大陆、台湾、香港及新加坡等华人或华人为主的地区（日本与韩国的代表也有参加）。这些会议产生了许多讨论儒学的论文集，多数是关于“儒学与现代化”之关系的。有学者注意到，仅在中国大陆，就有上千篇儒学文章是发表于1980年代的。<sup>120</sup>不无夸张地说，儒学讨论成为了那十年中最多产的知识行业。据彼得·伯格说，这一活动在全球都引发了反响，从牙买加到塞内加尔，都有知识分子对此产生兴趣。<sup>121</sup>就像与此相关的“太平洋区域”观念一样，知识话语创造了自身的对象，那十年中的儒学活动正是一个醒目的例证。

儒学拥护者对于儒学的流行乐此不疲，但是他们却无视儒学的流行得益于官方及半官方的倡导。没有这一支持，八十年代纷繁热闹的活动几乎是不可能的。（组织国际会议与论坛，让跨越太平洋甚至全球的学者齐聚一堂，这显然需要巨大的花销。）最突出的也许是新加坡起到的作用。1982年2月初，李光耀总理在一次春节聚会上阐述了向儿童灌输儒家价值观念的重要性。<sup>122</sup>早在1970年代末，新加坡政府就一直“筹划将更多的亚洲价值注入到学校课程中，以此来抵制西方对青年人的‘文化侵略’”<sup>123</sup>。当吴庆瑞于1979年成为新加坡教育部部长时，他主持编写的“吴报告”（Goh Report）建议在学校设置新的“道德教育”课程。就在



李光耀发表讲话的1982年2月，吴部长宣布将儒家教育作为道德教育的选择之一。第二年夏季，在与哈佛大学的杜维明和耶鲁大学的余英时当面协商过后，吴庆瑞邀请八位外国儒学专家（除一人外均来自美国）到新加坡指导政府设计儒学课程。正如新加坡教学发展总署王孟林总监所言，“由于儒家伦理是我们不太熟悉的领域，而且我们要确保使用正确的方式来教授这门课程，所以我们于1982年从国外请了八位儒家学者来帮助起草教案的理论框架。”<sup>124</sup>儒学不仅被纳入到道德教育中，也在东亚哲学研究所的研究计划中占有突出位置。翌年成立的东亚哲学研究所旨在“推动并对儒学进行重新解读”。该学会很快“发展成为全世界儒家学者全面研究儒学的一个中心”。“被企业化的新加坡”（Singapore Incorporated），这个成功的“世界之城”，在1979年以前，“儒学甚至都不是公众讨论的一个话题”，现在却迅速成为儒学的倡导之地。<sup>125</sup>

至1980年代中期，随着中国大陆和台湾、香港迅速成为现代化、儒学/东亚文化讨论不断扩大的网络中的一环，一个儒学队伍已经清晰可见。台湾当局一直以来靠着忠实于“传统中国文化”而将自身合法化。台湾参与到倡扬儒学中来，就既不新鲜也不奇怪了。香港彼时仍然是殖民地，与新加坡一样，最为重要的是挣钱，乍看上去似乎不可能成为一个儒学中心；但是不要忘记，香港中文大学一直以来便是新儒家的主要阵地。香港同时具有重要的战略位置，只要官方的政治限制继续存在，香港便是海峡两岸知识分子聚会的重要场所。

考虑到儒学在当代中国的流行，我们会轻易忘掉，中国大陆在长达三十年的时间中都是反儒学的堡垒。第一次儒学讨论会于1978年在中国大陆召开，这正是革命退出舞台的开始。随后，每年都召开关于儒学的会议。1984年，“孔子基金会”建立于孔子“诞辰2535周年”。同年，北京大学在中共中央书记处的支持下发起建立了中国文化书院。1987年，孔子基金会和新加坡东亚哲学研究所联合在大陆举办了第六届儒学讨论会。1989年，孔子诞辰2540周年，联合国教科文组织和中华孔子学会联

合举办了纪念讨论会。1991年，中国中日关系史学会与日本驻华使馆共同召开了“东亚文化与现代化”讨论会。中—韩儒学会议在1994年8月召开，中华文化促进会与联合国教科文组织合办的另一个儒学会议于1994年秋天召开。同时，关于儒学与东亚文化的出版物（包括期刊）与日俱增。<sup>126</sup>

正是在东亚华人社会中，这一活动最为突出。就我所知，在日本和韩国就没有类似的活动，而后者被公认为（韩国公众也自认为）“最儒家的社会”。<sup>127</sup>然而，值得注意的是，在各华人社会提倡儒学的同时，韩国政府也开始提倡儒学。只是在那里，盛气凌人的政客的自我扩张似乎是一个突出的缘由。儒学在韩国社会保持了正统权力的原因之一，是前贵族阶级（即“两班”）对官方儒学机构的支持。据金光忆教授说，朴正熙总统曾经嘲笑儒学与其现代化计划南辕北辙，但他在竞选运动中很快意识到前贵族的政治势力，此后便转而支持儒学。<sup>128</sup>

如果不谈美国学者和学术机构在儒学复兴中发挥的作用，而仅仅讨论东亚官方/半官方的支持是远远不完整的。美国学者不仅使人们注意到现代化与东亚文化之间可能存在的联系，而且他们在此方面的观点也为儒学新话语确立了思想路径。以杜维明为首的美籍华人学者在推动儒学上发挥了至关重要的作用。1985年，作为北京大学的访问教授，杜维明在促进儒学兴趣方面起到了重要作用，他的谈话发表在数种论文集中。杜维明与其他人（大多来自哈佛）还参与了美国艺术与科学学院的“东亚崛起”研究项目。美国因素的重要性还体现在将儒学讨论推广到各种国际组织里，甚至远及梵蒂冈。<sup>129</sup>正如一位评论者所言，有充分的理由相信，最近复兴的儒学可能是一种“美国”儒学。

官方主办并不一定意味着官方能够控制这些讨论会上的观点。事实上，官方的动机因情况而各异。正如朴正熙的例子所示，政府领导人总的来说对儒家事业表现出一种怀疑（如果不是嘲讽）的态度。<sup>130</sup>另一方



面，与会者显然也不想受任何官方的限制。来自中国台湾、新加坡和韩国的学者的怀疑态度令他们引人注目，他们怀疑儒学与现代化之间的联系；即便他们承认这一联系，也通常对其后果表示怀疑。不过，这些活动代表了国家与知识分子话语合作的一个极其恶劣的案例。如果其目的在于肯定东亚/中国意识形态在当代资本主义体系中的位置，那么它已经成功地达成了这一目标。儒学复兴的内容或许可以帮助我们更好地理解这一活动的含义。充满矛盾的儒学复兴成为了一座矗立的路标，表明儒学意识形态与勃兴的全球资本主义之间的切合。

## 东亚、资本主义与儒学

儒学复兴所生产的汗牛充栋的文献基本上重复着一个同样的问题：过去三十年以来，儒学与成功“现代化”的非共产主义东亚社会之间，究竟是怎样的关系。即使大多数的参与者都承认，问题事实上是资本主义而非现代化，但是坚持使用后一术语表明了对讨论中无所不在的发展问题所持的态度，它植根于将现代性认同于资本主义，并始终将资本主义作为现代化话语的前提。

关于儒学与资本主义关系的问题，通常采用两种需要加以认真区分的形式，虽然两个问题的根本立场都试图在资本主义之内为儒学找到一处用武之地：（1）儒学对于资本主义的发展是否有用？以及（2）对于降低资本主义的失效，儒学是否也能发挥一定的作用？我将逐一讨论这些问题。另外，我们需要注意的是将一种哲学观点引入到讨论当中的企图，并将此哲学观点与上述问题中的实证主义加以区分。杜维明是这一尝试最有力的代表。考虑到杜维明在整个儒学复兴中的作用，对其儒学观点进行讨论是必要的。这同时表明，早先对于儒学的解读（尤其是对新儒家的解读）如何在质询中被重构为一种关于儒学和资本主义的新话语。

## 作为替代性资本主义的儒学

1980年代涌现出大批关于东亚现代化的著作，它们几乎毫无例外地指向了东亚经济繁荣与其共同文化遗产之间的关系，大体上说的都是儒学。1980年代关于儒学的讨论让一部著作脱颖而出，它在儒学与东亚“挑战”之关系问题上起到了振聋发聩的作用，即赫尔曼·卡恩的《世界的经济发展：1979年及以后》（World economic development: 1979 and beyond）。卡恩同年发表了另外一部著作：《日本的挑战》（The Japanese challenge: The success and failure of economic success）。《世界的经济发展》与《日本的挑战》一起，为思考资本主义的未来时将东亚发展放到中心位置发挥了重要作用。《世界的经济发展》的影响不仅仅也不主要是学术性的。早在1978年，《世界的经济发展》的特别版火速刊印，根据国际商会大会主席的说法，该书为当年大会“处理真实世界”的讨论发挥了重要作用。[131](#)

卡恩著作的重要性首先在于直接面对发展的危机。与“悲观主义者”不同，那些人试图通过令增长放缓或者“把世界停下来”以解决资本主义的问题，而这部著作提出的论点支持持续增长。正如卡恩在该书的导论中指出：

本书支持世界范围内的高速经济增长，支持第三世界的工业化，支持（至少合理地）使用高科技。它指出了实现上述目标的策略和方法。然而，渴望更高的经济富足和科技进步在今天却受到如此广泛和残酷的批判，所以我们需要进行一些辩护。事实上，硝烟已起，所以许多人错误地认为，来一点儿战火是必要的。[132](#)

相对于发达工业社会的“病症”和社会主义世界的停滞，卡恩认为，中国台湾和韩国代表了一种“英雄般”的发展（日本也包括在内，但是日本经济已经开始面临严重的制度问题）。这些社会代表了“新儒家文化与迅速涌现的超工业世界经济之间的一种特殊关系”：

二者[台湾和韩国]当下体现出来的相对高的士气、坚守以及管理和经济上的成效，与几乎所有的发达资本主义国家——包括日本，形成了一种截然不同且有用的对比。三个地区最令人叹服的一个成就便是，随着高速增长一同发生的是越来越平等的收入分配，许多经济学家以前认为，非社会主义发展中国家是不可能取得这样的成就的。几乎所有的人口都对国家发展作出了贡献，并且利益共享。毫无疑问，这三个地区都是发展的“英雄”。[133](#)

卡恩把自己和自己的方法描述为“文化主义者”或者“新文化主义者”（“新”是因为“我们相信文化的基本适应性，以及抵制基本变革的取向”）。[134](#)对于东亚社会来说，这意味着“当华语区域内不同亚文化的旧有模式被改变（而没有被完全摧毁）时，每种亚文化能够选择自己的工业化路径”。这正是第二次世界大战以来发生的事情，它“颠覆”了传统上认为中国人不能够工业化的观点，“中国人在任何和所有情形下都能够工业化”。[135](#)根据卡恩的观点，“新儒家社会”能够“比其他文化取得更高的增长率”，因为“儒家道德”中嵌入了两种相互关联的特征：“创造有责任心、有动力、负责和有知识的个体，以及对义务、组织身份、忠诚于各种组织（比如‘家庭、商业公司或者政府中的一个部门’）的高度意识”。[136](#)在面对平等和组织有效性等问题的现代社会中，“新儒家文化”比“新教伦理”拥有更大的优势。

卡恩对于“新教伦理”的指涉显示出，他对“新儒家文化”和发展之间的关系作出了一种更广泛的理论暗示。对此他作了明确的说明：

本书大多数的读者都熟悉马克斯·韦伯的论点，韦伯认为，在现代化的上升与扩散中，新教伦理发挥了极大的作用。然而，大多数的读者都不太熟悉下述观点，它在过去二十年中才逐渐涌现出来，它认为建立在儒家伦理上的社会在追求工业化、富裕和现代化过程中可能在许多方面都优于西方。[137](#)

在发表于1977年的《摆脱困境：新儒学与中国政治文化的演进》（*Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*）<sup>138</sup>一书中，墨子刻（Thomas A. Metzger）通过解读儒家思想中的张力，批判了韦伯的中国发展观。在1980年代的讨论中，东亚发展与韦伯理论构想之间的和解将会呈现为一种文化关注，这一结果与时代相符，并具有深刻的含义——在资本主义发展的同时，对欧洲中心主义进行挑战。虽然关于儒学的每一种讨论几乎都会提到韦伯，但是反韦伯的挑战总是与另一位“西方”权威联系在一起，即社会学家彼得·伯格。在“东亚发展模式”（*An East Asian Development Model?*）一文中，伯格指出，以东亚的发展为证，“以西方为中心的（关于现代性的）视角已经不够了”。<sup>139</sup>东亚的发展“以令人吃惊的方式就马克斯·韦伯所关心的现代资本主义和文化之间的关系重新提出了一个问题……韦伯就亚洲，尤其是中国和印度，进行了广泛的探讨，其结论是亚洲文化及其宗教传统与现代化极为不符。我认为，在今天看来，韦伯确实错了。”<sup>140</sup>

伯格关于东亚发展的观点与卡恩并没有太大的差别。与卡恩一样，其比较的基础是将发达资本主义社会、发达社会主义社会和东亚社会作为现代化实验室中的“三个比较试管”，以此来理解不仅是东亚，而是现代性的整个问题。东亚社会的不同之处在于，它们取得高速发展的同时，“收入的不平等却在日益降低”。政府发挥了一种重要的领导作用，但是发展牵涉了并且让整个人口受益。“东亚”，甚至就其最发达的产业来说，继续遵循“集体团结和纪律的价值”，这与“西方”有着巨大的差别。“后儒家假设”能对这些成就作出最好的解释，这些社会中盛行着“儒家”或者“后儒家伦理”的“中国文明”：

我不可想象，这些假设所追寻的那些来源于儒家的价值——对世界事务的一种积极的态度，维持纪律和自我修养的生活方式，尊重权威、节俭，对稳定家庭生活的绝对关注——与该区域的工作伦理和整体

的社会态度毫无关联。<sup>141</sup>

不过，伯格比卡恩走得更远，他对“西方”资本主义进行了历史化：“东亚能不能成功地产生一种非个人主义的资本主义现代性模式？如果可以的话，现代性、资本主义和个人主义的关联就不是不可避免的或者内在的；与此相反，它可以被解读为偶然历史状况的结果。”<sup>142</sup>这一问题似乎有些不证自明，伯格已经“相信”“这些国家与西方比起来非常不同，我们可以称它们为资本主义现代性的‘第二种例证’”。<sup>143</sup>

根据卡恩和伯格的说法，就对于资本主义的功用来说，“后儒家”社会的主要特征可以被总结为：（1）对于勤劳工作的高度评价和认可；（2）将群体置于个体利益之上，以家庭为起点，但同时拓展至社会生活的方方面面；（3）强调组织中“和谐的人际关系”，“部分是因为一种等级观念，但更多是因为一种关系的互补性意识”。<sup>144</sup>在1980年发表于《经济学人》（The Economist）的一篇文章中，中国专家麦克法夸尔（Roderick MacFarquhar，可能是他在该文中首先发明了“后儒家”一词）在这一清单上又加上了“实用性”这种美德（来自儒家哲学中的“知行合一”），从而将东亚从“精神焦虑”中拯救了出来，在精神与物质生活的冲突中，这一精神焦虑与基督教、伊斯兰教和印度教这样一些精神传统有关。麦克法夸尔写道，“就像一个快乐和安全的童年，儒家文明显而易见的美德为其实践者带来了一种超乎寻常的自信心，以此来面对西方的挑战。”<sup>145</sup>

这些“发端”性的文章提出的问题，为后十年关于儒学和现代化的诸多讨论设置了议题。不论东亚社会是否具有这些价值，不论这些价值是否与儒学有关，在何种意义上我们可以说儒学是一种现代化的动力，正是这些讨论所围绕的突出问题；“围绕”是就其字面意义来说的，因为相同的问题在儒学会议上一次又一次重复出现，以缠绕的螺旋式方式激增，不但没有解决这些问题，反而暴露了所谓“后儒家假设”的矛盾。这



些讨论最让人吃惊的是，它们让“儒学热”持久不衰，甚至与那些儒学最热烈支持者提出的问题也相互矛盾，它要么与现代性毫不相干，要么正是现代性想要的东西，或者正是当前东亚社会中存在的统一价值体系。

我们没有时间，或许也没有必要，详细阐述讨论中各种拥护或者反对儒学的论点。简而言之，从最宽泛的角度说来，这些讨论就儒学和现代化的关系存在三种可认定的立场。很少碰到的却最具意识形态的立场，是对儒学和现代性的直接联系加以确认。一个例子便是陈立夫，他是国民党右翼意识形态的长期代表和“中华民国总统”的高级顾问，对他说来，台湾所彰显的儒学现代性为共产主义和资本主义都提供了一种替代性方案：

中国人一直以来都称呼孔子为“至圣”，因为他的思想与人类的共生、共存和共同演化密切相关，因此，并不受时间和空间因素影响。简而言之，儒家的精髓在于重视人类和美德，与资本主义强调财富或金钱并轻视道德大异其趣。……只有中国文化能够真正对人类的幸福与和平作出贡献，并能促进世界大同，实现和谐、平等与公正。孙中山先生的《三民主义》提出，我们民族教育的目的是提高人民的生活水平，蕴育社会的活力，发展国家经济，以确保国家的独立，进而保护人民的权利，促进世界大同。我们国家的教育哲学必定是植根于儒家教育思想的！<sup>146</sup>

陈立夫的评价所体现出来的民族主义论调，事实上让那些更自由主义和更世界性的儒学支持者感到难堪，我后面会对此作详细说明。与自由主义和社会科学主义立场更接近的是戴鸿超对儒学的拥护，戴鸿超是华盛顿公共政策价值研究所所编文集的主编。该文集试图考察“东方经济”的特征，从而让“政策制定者和实业家”能够“更好地利用这些特征”。<sup>147</sup>对戴鸿超来说，“经济发展之东方的或者情感的模型”的特征在于强调“人类的感情纽带、集体取向以及和谐”，这些与韦伯“西方”发展



的“理性模型”截然不同。工业革命以来，这一模型第一次“对西方的理性模型提供了一种有意义的替代物”。<sup>148</sup>

第二种相反的立场反对儒学与现代性之间存在任何重要的关联，甚至将儒学价值的持久性理解为全盘现代性的障碍。因此，黄朝翰（John Wong）和简丽中（Aline Wong）在描写八十年代儒学堡垒新加坡时写道，“甚至在1982年以后，当时政府已经开始在学校推行儒家道德……但是官方对于儒学在经济发展中所发挥作用的评述仍然屈指可数”。<sup>149</sup>事实上，新加坡政府开始决定推行儒学时，新加坡商人认为，它或许会成为城市—国家发展的阻碍。<sup>150</sup>与此相同，一位韩国学者写道，“很少有韩国人会真心认为儒学是达成快速经济增长的一个重要因素，几乎找不到令人信服的证据来相信这一功用。”<sup>151</sup>在香港和台湾所作的经验研究就该社会现代化过程中儒学的相关性提出了相似的问题，一些研究甚至对一些主要的儒学论点——比如对教育的重视和家庭/群体价值的首要性——也提出了质疑。<sup>152</sup>

那些居住和工作在这些社会中的学者对“后儒家假设”尤其表示怀疑，这或许并不令人奇怪，因为他们更为关注杜维明所谓的儒学“黑暗面”的东西，尤其是社会与政治压迫的问题。<sup>153</sup>对于在该区域生活的人们来说更重要的是，伴随着经济成功，人们的态度发生了巨大变化，到八十年代中期，“传统价值”的消解已经非常明显。甚至当儒学会议对东亚模型的“平等主义”唱赞歌时，经济财富上不断加大的差距正在成为这些社会的一种明显特征，在新自由主义全球化的趋势下更产生了史无前例的财富集中。<sup>154</sup>

第三种立场，有可能也是最普遍的一种立场，则强调儒学价值在特定环境下的功用：“儒学作为一种因素，在正确的结构状况和经济政策之下，能够成为发展的一种正面力量。”<sup>155</sup>卡恩和伯格也强调了环境，卡恩在描述儒学的正面作用时，强调“当下状况”。两位作者均强调，在

评价儒学作用时，需要考虑“制度”因素。<sup>156</sup>这一立场在某种程度上最为令人信服，因为它考虑到了文化的历史和社会语境。它在理论上与韦伯的立场并驾齐驱，因为它认为，虽然儒学不能直接引出资本主义，但是一旦资本主义从外部被引入，儒学可能会发挥正面的促进作用。<sup>157</sup>它同时注意到时间、空间和社会的差异性。墨子刻和马若孟曾经指出为什么儒学在19世纪和20世纪早期可能会与资本主义产生冲突，而在第二次世界大战过后却有助于其发展。<sup>158</sup>其他学者则认为，所谓“华语世界”（Sinic World）的社会之间也存在差异性，不同的制度语境和历史差异也会产生不同的结果。另一些人则就同一社会中的价值差异提出问题，指出职业、阶级和国家对于儒学价值的不同挪用，以及儒学价值对于不同性别产生的差异性影响。<sup>159</sup>最终，这一立场的基本假设要求人们认识到，将儒学作为一种一成不变的抽象物是毫无意义的；相反，今天的儒学自身已经是一种被转化和“现代化”的儒学。

对于最后一点，我想再多说几句。对儒学进行历史化和社会化的直接结果便是多种不同儒学的激增。因此，在以民族国家为单位来定义的中国、日本和新加坡的儒学之外，学者们也试图通过制造各种各样的儒学来克服儒学和发展这一对怪胎：社会儒学、通俗儒学、低级儒学、高级儒学、民俗儒学、资产阶级儒学、帝国儒学、改革儒学、社会精英未能获取政府高职位的儒学、大众儒学和商团儒学……还有其他容我不再罗列。<sup>160</sup>在不同的空间或者社会组成中对儒学加以地方化，以及将儒学作为一种分类原则，作为一种文化系统而引导自身的重组，都清楚地表明，儒学作为一种现代化意识形态与它试图加以利用和保存的文化传统之间的思想距离。它也清楚地表明，儒学复兴如何受到它试图解释的情境的塑形。

### 作为资本主义药方的儒学

“后儒家假设”从一开始便暗含一个前提，“后儒家”社会至少在当时

便在其文化遗产中找到了治愈发达资本主义社会病症的药方。通过引用人类学家中根千枝（Chie Nakane）所宣称的日本国民性（日本性，暗含着独特性）这一族群中心的论断，赫尔曼·卡恩写道，“在西方社会中，在工会、学生联盟、女性群体、男性俱乐部、青年运动、经济阶层等中间都存在一种‘相同的人集合在一起’的共同取向（换言之就是被称为民主之根本的‘公民社会’）。这一取向让社会中的群体之间相互对抗；学生反对老师，雇员反对雇佣者，年轻人反对家长，等等。”<sup>161</sup>虽然这类社会只要存在“足够的等级制度、纪律、控制或者动力”也会运行得非常好，但是不断增加的财富和下降的纪律会产生潜在的“无政府状态”，使得“年长者与青少年、本地人和外来者、男人和女人、学生和老师，最为重要的是雇员和雇佣者之间”产生一种“群体间的战争”状况。<sup>162</sup>卡恩对后一种社会并没有作具体的说明，而是仅仅指出，“新儒家”社会中缺少“相同的人集合在一起”的这种特性让它们在未来占有优势。具有讽刺意味的是，正是这些曾经被认为是资本主义发展障碍的儒家文化要素，比如等级制度、家庭主义和个人主义的缺乏，现在却让东亚社会得以幸免于“西方”社会问题所导致的病症。

对于将儒学作为资本主义解药的这一立场，我们有必要作进一步区分，因为它让我们看清了1980年代各种情况下彰扬儒学的不同方面。卡恩的论点暗中指向了美国资本主义的危机。在那些年赞美“后儒家社会”发展成功的背后，正是这些社会中存在的危机意识，极大地促进了官方对儒学的推动。新加坡的例子就非常明显，1970年代末以来，新加坡便存在重新制定文化政策的各种信号。新加坡社会在法律和语言上极大地受到英国殖民遗产的影响。虽然华人占多数，但是李光耀领导下的新加坡专制，在费边社会主义的影响下，原先决定不对中国文化特征加以肯定，以求避免在这一多族群社会中产生不必要的摩擦。新加坡的领导者对日本的成功铭记在心，1970年代末以来就不断设想一种日本的发展模式，将这种以“儒学”为前提的模式作为西方的替代物。也正是在这一时刻，政府决定推动中文教学，显然是1970年代末中国的开放提供了

新的商业机会，这或许也注定了东亚的巨变。<sup>163</sup>正是新加坡社会发出的族群“退化”的信号，促使李光耀对“东方”价值进行官方的肯定。1980年代末接受一名日本记者采访时，李光耀这样说道：

我认为我们将面临一个严重的问题，因为我们的核心价值不断受到攻击，比如男人与女人、丈夫和妻子、父亲和儿子之间的态度，公民和政府之间的态度。新加坡人看太多的西方电视，尤其是美国电视，他们开始觉得这就是规范，这就是标准。我们可能无意识地就走进了那种标准。<sup>164</sup>

在1980年代的几个场合，李光耀同时表达了“遗憾，他们没有跟随日本人的榜样，让受过良好教育的妇女待在家里”；另外一次他又说，“从长远来看，最为严重的问题便是优生学，以及为孩子提供良好的教育，以此来建立一个强大的社会”。<sup>165</sup>

1979年“吴庆瑞报告”发表时，这些想法就已经相当明显了。一个更为深入的考虑是，“随着经济越来越强大和繁荣，人民不会出于相同的社会目的为国民经济进步而工作”，“越来越多关于年轻新加坡工人‘频繁跳槽’或者工作伦理下降的报告”似乎确认了这一忧虑。<sup>166</sup>报告决定，新加坡需要一种道德意识形态来对抗这一潮流。1982年与外国儒学专家的讨论表明，一种经过深思熟虑的意识形态被称为“李光耀主义”。<sup>167</sup>为什么抛弃了这一想法转而青睐儒学，我们不得而知。不过清楚的是，尽管儒学在社会与政治上具有造成分裂的潜在可能，但是它被选定为一种道德教育，以便治愈新加坡随着发展而产生的社会疾病。

这一相同的危机意识在其他东亚社会推动儒学的过程中有可能起到了相同的作用。这不可能仅是一种巧合，因为几乎同时，韩国总统朴正熙，另一位专制领导人，这样写道：

就像家庭是一个小的集体组织一样，国家是一个更大的社群……一



个无法维持整体家庭秩序的人不可能对他的国家尽义务……一个将国家利益放在个人利益之上的社会比那些不这样做的社会发展得更快。<sup>168</sup>

萧新煌（Michael Hsiao）和苏耀昌（Alvin So）认为，台湾和香港这样的东亚社会在那十年中释放出了结构危机的信号，从而导致政策上的重要变化。<sup>169</sup>根据新加坡国立大学梁元生教授的观点，新近工业化的东亚国家在1980年代中期释放的经济衰退信号引发“对儒家工作伦理越来越多的怀疑”。<sup>170</sup>对此，我们还可以补充一点，所有东亚社会中出现个人主义和消费文化的迹象越来越明显，随着1990年代中国的加入，这一现象更为突出。具有讽刺意味的是，在将儒学赞美为一种现代化力量的同时，且不论“儒家道德”在早先的发展中发挥了什么样的作用，各种明确的迹象表明，儒家价值正在这些社会中变得越来越无关紧要。儒学所发挥的疗救作用表明了这一悖论：如果换一种说法，儒学在“社会工程”中发挥着作用，而且在对抗资本主义发展所产生的“倒退”倾向时又起到了控制的作用。<sup>171</sup>

## “美国的孔子”：杜维明与儒学复兴

我们需要对杜维明加以特别的分析，因为他不仅仅在这些年中成为儒学最热烈的推动人，而且他在思想讨论上也起到了非常有趣的作用。杜维明是一位重要的儒学思想家，他将自己描述为一名“社会活动家”，这或许并不够，因为在对儒学的拥护上，他经常听上去像一位本质主义的传道士。<sup>172</sup>杜维明对于儒学的责任先于1980年代的儒学复兴，他把自己描述为上一代“新儒家”的继承人，就这一点而言完全没错。另一方面，在1980年代的复兴中，他发展出自己的思想，对于当时环境所作的调整表明了早先儒学与全球资本时代的儒学意识形态之间的距离。他与后者的密切关系令他同时成为一个后殖民主义知识分子。

杜维明在一批中国知识分子（从教育背景上来说都是哲学家）中占



有首要地位，他们试图将人本哲学的关注纳入到1980年代的讨论中，因为彼时占据统治地位的是各学科的社会科学家。<sup>173</sup>在新加坡推动儒学的过程中，他发挥了重要作用，并从儒学讨论中获得了声望。他不仅是1982年的外国顾问中推动儒学最热烈的专家，而且后来对新儒学课程作出贡献。<sup>174</sup>他在新加坡所推动的对儒学的解读日后成为他彰扬儒学的基础，后来他也是中国的访问教授，在美国和东亚社会众多关于儒学的讨论会上也是一名常客。

与“新儒家”一样，杜维明将儒学看成“族群精神”的价值体系，类似于基督教、伊斯兰教、佛教等宗教。（在新加坡，他将自己的“政治信仰选择”描述为“人本主义的社会主义；儒学是他选择的宗教”。<sup>175</sup>）根据杜维明的说法，儒学之所以不同于所有其他宗教，便是因为它的世俗人本主义。他曾经这样写道：

与许多其他精神传统不同，儒学的关注点是对人的多重关注，人是关系的中心。事实上，此时此刻关注的人本也是一个出发点。看待这一特定系统的一种方式是对自我与人本有关的东西作特别的关注，这样自我的不断发展被看成一系列的同心圆。人必须要与人际关系的更大网络联系在一起，比如家庭、邻居、国家、世界，甚至超越人类学的世界。这一整体方案——这一出发点，自我提升的不断努力——是一个整体的人本核心，而非一种有限制的以人为中心的意识。事实上它并不轻视或者忽视超验的重要性。就其特定的重点和完整的做人理想来说，儒家价值是独特的。当然，它对伦理学的关注是与许多其他精神传统一致的。<sup>176</sup>

虽然具有世俗性，但是儒学在建立人类世界与宇宙的关系时也具有超验的一面，这体现在“圣人理想”中。与他之前的墨子刻一样，杜维明不同意韦伯对于儒学的解读，即使儒学具有世俗性，儒者身上也充满一种现实存在与圣贤理想之间的动态（且有创造性的）张力。虽然儒学中

的个人是学习和修养的起点和终点，但儒学却并非个人主义的，因为它将个人放置于一系列人际关系之中，从家庭，到社群、国家，再到自然世界；因此，儒家强调的是集体性而非自私的欲望，以及与自然的和谐（换言之，它是一种“生态”意识，这包含了与动物权利相似的一些东西）。[177](#)

杜维明对于儒学的解读可以一直回溯到康有为和谭嗣同在19和20世纪之交对儒学所作的阐述。从这一意义上说来，杜维明的解读是具有当代关怀的。他对东亚的资本主义提供了一种哲学上的解说（追求个人成功，但同时重视集体的需求），并且说明了为什么儒学能与资本主义的发展一致，同时又表明克服“西方”资本主义缺陷的方法（克服社会分裂以及对自然的破坏）。

上述讨论并非将杜维明描写成一个简单的中国传统或者东亚资本主义的意识形态代言人，因为他并不是，这正是其儒学思想的有趣之处。他在1980年代的演讲和写作充满了对儒学“黑暗面”的描述，他指的是儒学所具有的专制和压迫性的一面。事实上，他非常谨慎地将自己区别于他所说的“政治儒学”，也就是历史上作为专制工具的儒学。他对于中国社会中家族关系的现实也多有批判，尤其是妇女的地位。在他看来，儒学的社会与政治实践是与儒家精神相悖的。他将自己描述为“五四”批判儒学传统的继承人，要求批判地接受儒学，以便抓住儒家原初的道德目的，从而反对历史对它的扭曲。1988年他在台湾所作的讲演“儒家人本主义与民主”，无情地批判了儒家传统中的等级观念，以及民主的缺乏。[178](#)

杜维明也不是东亚资本主义简单意义上的代言人。他回忆道，在中国当访问教授时，他把儒学作为一种“外国”宗教传授给他的中国学生。他关心的问题不仅仅是社会主义政府的官方反儒学立场，而是中国人已经剪断了他们的儒学根基。近来他也说道，“当代中国知识分子的世界

观已经受到西方思想和过去一个世纪断裂的巨大改变，儒学的世界对于他们来说就像儒学对于外国人一样已经非常陌生。”1982年，他对新加坡的听众说，“短期内我们在美国而不是在东亚发现了更多的延续性……儒家道德必须在这一语境中才能够得到理解。”几年后，他在台湾重复了这样的观点，“虽然儒家的人本主义与华语世界存在相关性，但是日本和四小龙已经不再是儒家的。事实上，它们已经被……西方化了，或者更确切地说，被美国化了。”对于那些并不接受其观点的固执的中国听众，他认为，儒学在欧洲和美国被接受过后，或许会再一次在中国生根发芽。<sup>179</sup>这些言论至少心照不宣地质疑了“后儒家假设”。

杜维明对于其“新儒学”的全新之处从不犹豫。他提出了儒学发展的“第三期”（前两期为早期儒学和宋明儒学），此时儒学需要针对当代来阐述其全球价值。这种“新儒学”的特征是与中国历史的脱离。在新加坡，杜维明与余英时和许倬云声称，将儒学理解为一种特定的中国文化传统是错误的。虽然新加坡对多族群需求的敏感性可能对这种脱离起到了某种作用，但是杜维明的原因可能是更深刻的。<sup>180</sup>他在许多场合都说过，历史上的儒家同样是韩国和日本的（如果不是更多的话）。他也同时强调一种普遍性的人本主义，能够在不同的文化和宗教传统中加以调和（比如基督教的例子）；他对一名中国采访者讲道，我们没有理由相信不可能出现一种非洲儒学。<sup>181</sup>作为一种新儒学的阐述，他也支持“宗教间的对话”（基督教、佛教、伊斯兰教、印度教、耆那教、神道教和原始传统，比如印第安人的氏族主义、夏威夷的本土主义和萨满教的灵性）。<sup>182</sup>

杜维明回忆了自己在加州伯克利碰到“救生艇哲学家”时的亲切感，这些人认为有必要保持一种全球意识和全球关系，以便在当代世界中存活下来。他所拥护的儒学正是这一全球意识的内在部分，虽然儒学也被后者所改变。因此，在驳斥历史儒学时，杜维明的本质主义要求回到对儒学基础文本的再解读（以及对孔子的再解读）以符合时代的需求。事

实上，他对儒学的新解读具有一种很强的“新时代”（New Age）意味。当他的一位中国对话者告诉他，有位朋友说“杜先生完全是一位美国的儒者”，他听了后哈哈大笑，并回应说，他只不过是“一位现代的儒学思想家”。[183](#)

我提出“新时代”这一类比，不仅仅是因为杜维明处理儒学的方法与新时代的精神性具有某些相似之处，而且因为它具有后者的不可捉摸性（和矛盾性）。他所推崇的精神性是一种去社会和去历史化的精神性，任何人不论背景如何都可以享有，在很大程度上就像一种可消费的商品。他的儒学是一种未具像化的儒学，有意识地与儒学的政治联系和意义脱离开来，因为正是数百年的政治荫庇令儒学存活至今，也是因为儒学与他感到遗憾的政治和社会压制有关。虽然拥护民主，但是杜维明显然也愿意为非民主的政权服务。虽然批判儒学（即使不是“真正的儒学”）忽略了妇女权利，他却并未批判李光耀对妇女职业自由所感到的惋惜。他对于使用儒学来达到“社会工程”的目的基本上保持沉默，他的弥补之方是期望“二十年后新加坡的街道上充满了圣人和贤者”。[184](#)

与此相似，虽然杜维明将此精神性作为资本主义精神和生态危机的解药，他的著作基本上没有对资本主义作严肃的批判，似乎资本主义的物质危机可以通过抽象的精神性加以缓解。他确实在不同的场合说过，如果不对“达尔文式弱肉强食”的资本主义加以控制的话，人本主义就不得不自杀，但是在不同的时候，他又轻易地赞美儒家价值对东亚资本主义发展所作出的有意或无意的正面贡献，将“儒家道德”的实用性作为“资本形成的替代性方式”。通过社会活动，他毫无疑问是儒学声望的受益人，这一声望正是来自儒学与资本主义发展的相关性。他不仅对1980年代将儒学放置于资本主义结构中的话语不加批判，而且一次又一次地指出，这一话语表明儒学对于“西方”越来越强的吸取力。就他所拥护的具有普遍精神性的儒学来说，尤其值得注意的是他对该话语的东方主义式阐述的默许，这同样表现在他的哈佛同事麦克法夸尔的论调



中。[185](#)

杜维明的普遍主义并非没有界定。当他在新加坡推动一种普遍主义儒学时，他很快提醒大家，他心目中的普遍主义并非是没有文化指向的“族群世界语”（ethical Esperanto）。在中国，他强调儒学复兴必须是中国“文化身份”的一个根本部分。近来，他更标举一种“文化中国”的概念，这一概念的阐述包括了东亚的中国人、散居海外的华人，以及致力于汉学研究和中国文化传播的外国学者（我或许还可以加上被西化的中国人，欧美将“西化”中国的希望都放在了这些人身上）。[186](#)

就杜维明对儒学的信奉来说，他在全球文化中给予儒学这一位置和声音，我们是完全可以理解的；但是我们必须记住，他通过儒学阐述的全球文化，自始至终都充斥着欧美的文化霸权和植根于全球资本主义的支配关系。杜维明也批判欧洲中心主义。他指出，当前时代，欧洲中心主义已经让位于发展的多线性概念。在他看来，正是这一新开放性而非资本主义的危机，促成了“西方”对于儒学的新兴趣。[187](#)这不禁令他的读者感到好奇，虽然他讲过有必要对印度的氏族主义和夏威夷的本土主义阐述儒学，但是为什么他拼尽全力向资本主义的“现代”价值宣讲儒学，而在实践中却对资本主义威胁下面临灭绝的本土文化生态和价值的存续闭口不提！想一想他说的儒学对于资本主义的功用，以及他对新加坡的期望，我们再来读一读他笔下的理想的儒学国家，这肯定是一件非常有意思的事情：

首先，理想的国家是非常小的。（看看道家的理想：理想的国家应当是一个邻居的社群。）它不是专制的。相反，它是参与性的和公共的。孟子的理想国家很大程度上是一个农业的社群，与马克思所说的原始公社很相似。基于现代或者后现代政治发展的复杂性，这并不一定是一个落伍的概念。[188](#)



## “制造儒学”<sup>189</sup>

出现在1980年代讨论中的儒学已经受到了激烈的批判。最根本的批判便是针对“儒学”这一概念本身。魏斐德（Frederic E. Wakeman）和包弼德（Peter K. Bol）指出，“儒学”概念是一种现代发明，在前现代的汉语中并没有对应物。詹启华（Lionel Jensen）将此概念的发明追溯到中国的耶稣会士。这些学者已经指出（包括杜维明等人），只要儒学还在哲学和政治上存活着，儒者并不觉得有必要给自己贴上这一标签。随着儒学的发展，西方的这一发明又被中国知识分子采用，来指称中国的精英，一些人又对其进行扩展，用来指传统中国文化这一整体。<sup>190</sup>

问题并不仅仅与术语有关。这一标签具有一种同质化的效果，并抹杀了中国思想和文化的复杂性，尤其是当它作为中国的一种代名词时。中国哲学并不仅限于儒学。中国文化吸纳了许多不同地方和外部的资源（比如佛教）。什么被称为儒学，狄百瑞坚持认为，它在历史上包含了极大的复杂性，如果以标签的定义来筛选过去的思想，这些复杂性便在标签化和减化的过程中消失了。<sup>191</sup>对于中国社会中有限的一群人，我们或许可以使用“儒学话语”这一方式来言说哲学和政治上的问题，但是即便如此，也需要受制于历史的时间性。张灏对于是否有可能在20世纪使用与早先相同的术语来讨论儒学提出了疑问，过去让儒学话语充满活力的那些问题已经让位于完全不同的一套问题。<sup>192</sup>

八十年代的讨论极为不寻常的地方在于，儒学这一术语被随意抛置，它与社会和历史问题无关，产生了一种令人沮丧的印象，即儒学可以是作者想要说的任何东西。这或许可以归结于一种话语权力，诸如杜维明这样的儒家哲学专家可能对这一随意性也有共谋关系。杜维明在好几个场合都说到，儒学“是一种具有一致性的观念体系，也具有自身的逻辑”。<sup>193</sup>但是当他通过本质主义的削减，将这一“内在逻辑”减化为几条原则，而不论阐发这些原则的历史语境时，就肯定会产生这种随意

性。据白诗朗（John Berthrong）所言，当世界基督教会联合会（World Council of Churches）寻找儒者来参加“儒学与基督教的对话”时，组织者咨询了杜维明、刘述先以及成中英等儒学专家，来决定“谁是一名儒者”。结论是，“一名儒者是他/她承认自己是儒者的人，并且受到他/她所在社群的认可……被选的人对儒学进行过尽可能准确的描写，并且认为儒学具有应当适于现代的价值，这不仅仅是对东亚文化而言，同样适用于正在形成的地球村。”<sup>194</sup>

毫无疑问，将儒学认定为“东亚文化”（或者反之亦然）化解了这一问题。这样一来，戴鸿超漫不经心地写道，就像这是一件极为自然的事情，他主编的《儒学与经济发展》的作者们“认识到儒学在中国和东亚社会都经历了巨大的转变，甚至在这样的一些社会中可能已经失去了其制度和象征的地位。但是他们却认为，儒学价值不可避免地已经变成了这些社会道德风气的标记。儒学长期以来一直是中国文化的主要特征，作者们对儒学这一概念进行了宽泛的使用，将其作为中国文化的同义词”<sup>195</sup>。且不论内部的不一致（中国的，东亚的），此人竟然引用爱德华·萨义德（Edward Said）来批判欧美的东方主义！但是问题不仅在于此；将儒学认定为东亚文化甚至产生出一种时间性，在此之下，儒学可能会先于孔子。虽然罗兹曼在别处坚持儒学的复杂性，但是在其主编的《儒学遗产及其现代适应性》（Confucian Heritage and Its Modern Adaptation）的导论中，他这样写道：“我们使用儒学价值这一概念来宽泛地指涉一系列起源于中国的对于行为的看法和指导……东亚遗产的核心价值起源于公元前两千年的中国北部……孔子及其弟子对其加以系统化。”<sup>196</sup>将东亚与儒学同一化后，罗兹曼不得不自找台阶，在一套复杂的分类系统中重新组织儒学（见前）。

这里的问题并不仅仅是观念的同质化。一种被同质化的儒学，“被建立起来”表述一些基本的社会价值时，便对不同的社会进行了同质化。正如王赓武所说，“当人们将儒学认定为整个中国文化时，人们同

时将中国文化认定为儒学。”<sup>197</sup>高棣民（Thomas Gold）写道，“从外部来看，我们看到了东亚的共同性；但是如果我们不停留在表面，那么在儒学这一框架之下，我们看到了不同文化身份具有的巨大多样性。东亚内部的多样性并不仅仅存在于政治单位之间，而且存在于内部，尤其是中国内部。”华琛（James Watson）注意到充满冲突的中国家族组织的现实，这些很难与杜维明或者卡恩所谓的和谐和互补群体对上号。金光亿（Kim Kwang-ok）指出了韩国儒学的阶级性；而包弼德则发现，将儒家价值普遍化为一种基本的社会态度，“给予了精英及其文化一种特权地位”。<sup>198</sup>从历史上说来，关于和谐和互补性的陈词滥调抹杀了劳工冲突、妇女抗争、族群压制和环境破坏的整个历史，中国社会在现代历史中经历了最伟大和最为痛苦的革命，而这些斗争仍然在其他东亚社会中继续着。虽然上述学者都注意到了文化的历史，但是包弼德却毫不困难地找到一种“中国思维”，而杜维明则指出了一种长期的“中国心理文化建构”或者一种“东亚生活方式”。杜维明同时指出，儒学与农业社会紧密相关，但是这并不阻碍他认为儒家价值广泛存在于“工业亚洲”之内。就我所知，只有华琛一位学者具体地提出了霸权的问题，也即是说，如果存在共同的社会价值，那么它并不是儒家价值的简单渗透，而是通过“国家意识形态机器”（我借用了阿尔都塞的概念）灌输这些价值。<sup>199</sup>就我所知，没有一种讨论指出，儒学，尤其是作为一种共同话语的儒学，必然要受制于来自不同社会群体和利益的挪用和阐释，这样一来，它所表述的就不再是整体性，而是斗争。显然，还是感谢儒学，这些差异性才没有从“华语”社会中消失。

当东亚社会被同质化时，“西方”也被同质化了，它被用作一种比较的基础。如此一来，西方是个人主义的，以区别于东亚的社群主义，就好像个人主义没有历史，或者社群主义作为一种实践或是意识形态在欧美历史中根本就不存在。家庭主义让中国人与众不同，就好像“西方人”从未听说过这一观点；更没有人会认为，这可能是对一种特定父权家庭结构的特权化。中国社会具有等级性，好像“西方人”已经达到了平

等的最高点。中国人是知识精英，好像整个儒学事业都在表述存在于美国的一种普遍愿望，在那里工作的人们每天都感受到“工业亚洲崛起”的负面效应，而公司管理者则对此欣然接受，因为它允诺的是一种更驯良的劳动力。<sup>200</sup>适用于亚洲勤劳工作模型的少数族群的学生可能确实努力工作，但是他们努力工作并不是因为儒家的教育传统，而是因为他们觉得应该“努力工作”，教育只不过是他们达到目的的一种手段。这些问题并不意味着东亚社会与欧洲社会之间不存在差别，只不过意味着在每“类”社会之中或许存在差别，而这些社会之间的差别已经超过了不同类别社会之间那些需要解释的差别。这里，我们看到的是一种颠倒的“东方主义”，或者一些人所谓的“西方主义”。

在学术上批判儒学复兴或许最后没有任何用处，因为并非学术的兴趣推动了复兴，即使学术界会从中受益。也没有必要批判诸如杜维明一类的儒学支持者所承认的东西：他们讨论的目的是为了对儒学进行再发明。儒学历史本身或许就可以被看成一系列嵌在基础文献的观念的“再发明”，“在现代，儒家伦理话语越来越多地被挪用来为非儒学问题服务”。一个更为重要的问题是：近来的这次再发明究竟是关于什么的？或者说，当前儒学被挪用，究竟是为了什么目的？

我认为，1980年代的儒学复兴可以被理解为对两种话语的阐述：作为正在浮现的全球资本主义之功能性组成的儒学话语，以及作为中国知识分子身份认同问题的儒学话语（先于前一种话语）。正是前者为后者提供了一种思想空间（以及推动力），并且为这一进程重新定向（如果不是将儒学完全吸收了的话）。

1980年代的讨论从东亚资本主义所引发的问题开始，并且一直与这些问题牵扯在一起。杜维明于1989年写道：

[东亚模式]的问题首先由那些未来学家（比如赫尔曼·卡恩）和比较学者（比如彼得·伯格）提出来，在进行东亚研究时，他们是那些有关



怀的知识分子，而非见多识广的研究者。此后，以东亚研究为专长的学者在讨论这一问题时主要对其专业领域以外的需求进行回应。其结果便是，东亚发展模式的话语在几个不同的层面上运作：为公众进行解释，作为评价国际贸易竞争的方法，帮助政府制定政策。<sup>201</sup>

且不论彼时讨论的社会与政治语境，文化主义一开始便是话语提倡者自我认定的前提，很多年来一直如此。文化主义当中有一种悖论。伯格担心，“东亚模式”如果真的是以文化为基础的，那么它就不成其为一种模式，因为它不能再向其他文化语境进行转移。<sup>202</sup>从时间轴来说也是如此：如果文化是一段历史的产物，那么它可能无法解释不同历史时期的社会状况。文化主义的解释肯定会陷入如此困境，在把当下投射到过去时，所谓的文化遗产将无法与被建构的文化遗产区分开来。儒学或许能，或许不能成为创造替代性资本主义的力量（我们要记住，它已经被用来解释创造一种替代性的共产主义）；我们可以确认的是，在不承认任何过去的儒学假设的情况下，儒学已经根据当代东亚资本主义的需求进行了重构。正是基于现代化的这种儒学重述（在这一意义上来说，即资本主义现代化），成为了新的儒学话语的特征。杜维明已经说得很清楚，这一重述不仅受到理论或者学术考虑的引导，也同时满足着国际贸易和商业的需求。<sup>203</sup>

从这一意义上来说，在讨论中提到马克斯·韦伯就很能说明问题。毫无疑问，对于韦伯资本主义现代化理论的质询是一项重要的理论任务。但是我们也应当思考一下，复杂的社会科学家在这一质询中相当清楚，通过证明韦伯理论的虚假性来说明韦伯是错误的，与通过确认韦伯的诊断但是对其作不同的评价来说明韦伯是错误的，二者之间有很大的不同。对于那些替代性资本主义的宣称，这一讨论的参与者事实上根本没有从理论上对韦伯作出严肃的挑战；被挑战的不过是韦伯关于中国的论断。这种挑战不过是一种韦伯化的儒学——换言之，在儒学中找到韦伯在新教中指出的那些相同特征，因而“证明”韦伯所诊断的资本主义的



阻碍其实是资本主义的另一种动力。不是韦伯的诊断，而似乎是他诊断的内容受到了质疑。这一儒学“挑战”所没有触及的，或者事实上从中受益的，正是资本主义本身。从理论前提上来说，这种讨论仍然忠实于现代化理论，因为其基本前提依旧是韦伯式的。当现代化理论已经越来越无法解释世界，且这一点已经日益明显时，这一讨论事实上是对现代化理论的一种支撑。许多作者与其说对现代性进行了“传统化”（traditionalize）——他们都是如此声称的，不如说事实上他们是对传统进行了现代化。从理论上和政治上来说，这两种声称与其说是一种激烈的断裂而形成的多线性，还不如说是对资本主义现代性的一种认可，又向过去被拒绝的东西敞开了怀抱。

考虑到1980年代的全球语境，尤其在东亚，马克思主义或者受马克思主义启发的关于东亚发展模式的解释，并没有从这些讨论中消失，这一点也不奇怪。相反，非常明显的是，“儒学现代化”在声称发展以及平等的同时，成为了打压共产主义者或者马克思主义者的一种方法。这不过表明了讨论所具有的意识形态性。在利用韦伯文化主义的同时，现代化理论总的来说忽略了马克斯·韦伯在阐述其观点时，马克思主义事实上是其话语的一个内在部分：韦伯之所以批判马克思主义，并非认为它是错的，而是因为它不充分；因为唯物主义的观点虽然是必要的，却不足以解释资本主义的发展。在《中国的宗教》一书中，韦伯非常小心地对中国社会结构和组织的信息加以整理，然后才转向对价值问题的讨论。<sup>204</sup>参与了1980年代讨论的许多人在对东亚发展的分析过程中也采用了相同的方法论策略（并非出于对马克思主义的偏好），但是在文化主义话语的重压之下，这些人却没有受到什么重视。东亚的发展模式或许与儒学或者其他文化系统并没有什么关系，它的成功应当归功于资本主义世界经济所创造的一种特定结构，一定的政治立场能够对该结构加以利用且非常成功。不论这些观点在理论上多有说服力，并提供了多少历史证据，它们一直处于话语的边缘位置（如果不是被极大地边缘化的话）——即使支持这种立场的人中间不乏那些著名的保守派。<sup>205</sup>

这也并不令人吃惊。儒学复兴的文化主义从一开始就讨论了特定的问题，这些问题主要立足于为资本主义经济问题找到解药。虽然学术界在挑战韦伯式的前提时也关心理论问题，但是他们感兴趣的是询问，究竟是哪些在“真实世界”中起作用的东西导致了上述焦虑（想一想国际商会主席这个例子）。回到杜维明提出的关于权力的问题，以及福柯关于话语的论述，儒学话语是全球资本主义内部的一个权力话语，它受到“发达工业社会”衰退和不确定性的围攻，从而在“后儒家社会”中找到了一个新的复兴和扩张空间。或许这并不是一种巧合，东亚在成为一种“模式”时，几乎同时出现了关于“泛太平洋”（Pacific Rim）的话语，以及对于全球资本主义的新意识。如果不是一种新的社会天堂的话，东亚模式至少也是一种社会控制和劳动力掠夺管理的新模型。以它在美国的受欢迎程度来说，作为一种“东方”文本，它宣扬的是社会人性和管理合二为一的新时代哲学。

儒学复兴具有的“社会控制”一面或许可以解释为什么新加坡、韩国和中国台湾的学者首先对儒学和发展之间的关系表达了疑问，并反对推动该观点的美国学者（不论其背景）。后者把朴正熙这样的专制者作为儒学的代表、当代的朱熹，似乎并没有感到什么问题，更没有质询在提倡家庭的同时是否也推进了“民族强大”的目标。引用朴正熙后（引用来自麦克法夸尔），戴鸿超代表整个东亚次大陆这样说道，“东亚人真心赞成朴正熙对于集体利益的理想化，虽然事实上他们像其他人一样是为了自我实现”。<sup>206</sup>几乎没有一位讨论参与者提到东亚社会“家庭式”商业组织中工人、妇女和其他群体的具体意义，更完全忽略了这些社会过去和现在反抗权力的斗争；对于新加坡的“社会工程”或者陈立夫将孔子描述为“人类文明的工程师”，讨论仅仅是一笔带过，对于这些人所谓的东亚社会和儒学的“互补性”的意义也不加质询。<sup>207</sup>戴鸿超在支持其发展的“有效模式”时诚实地写道，“东方公司通过经济和社会方法这两类控制来影响员工的行为”。他进一步引用了刘述先——“雇佣者和受雇佣者的关系就像皇帝和臣民，或者父亲和儿子。因此，一旦你成为我的雇

员，你不仅在公司内部，而且在公司外部，都成为了我的下属”。<sup>208</sup>“儒学”实践毫无疑问让公司领导者感到满心欢喜，他们可以设想一种“社群资本主义”。

华琛指出，“思想史家一直受到中国士大夫论调的愚弄，这些自我服务的论调总是在宣扬一种神话，[农民中的]大众实践表达了儒学的理想。”<sup>209</sup>与此相同，包弼德将儒学复兴描述为精英知识分子对自身加以确认的努力，他们将大众价值认定为自己的，从而让自身成为整个社会的代言人。这些论点或许也具有片面性，但是它们指出了儒学复兴中一种重要的社会和政治维度。

这一努力肯定也伴随着痛苦。从19和20世纪之交开始，文化身份就是让中国知识分子备感焦虑的一个问题。杜维明很好地指出了这一问题，他写道，“不能够再继续使用儒家的语言，作为中国人的意义在各个方面都受到了根本性的挑战，中国人无法把自己和传统的身份认同联系起来。换言之，中国身份从根本上已经解体了。”<sup>210</sup>具有讽刺意味的是，诸如新加坡和中国台湾、香港这样的华人社会以及海外华人群体的经济成功，在强调华人的差异性时，又重新提出了中国身份的问题。关于华人“散居地”的问题在1980年代同样作为一个重要的问题涌现了出来。加上后社会主义中国出现的相同问题，这就不难看到，为什么中国身份的问题再次变得急切起来。到1980年代末，“大中国”（主要是经济和政治意义上的）和“文化中国”的问题与东亚资本主义已经相互缠绕在一起。在东亚资本主义问题的鼓动之下，儒学复兴将为身份阐述的问题提供一种思想空间。

研究海外华人的专家王赓武认识到“华人身份的复杂性”，他指出，“儒学的创痛真正的是来自士大夫阶层”。<sup>211</sup>从这一意义上讲，我们或许可以加上一点，那些已经成为全球知识分子精英的士大夫，或许可以解释早期身份问题在当下话语语境中的转向——将儒学阐发为一种全

球意识形态。正如杜维明反复强调的，中国身份的问题不再是对儒学的一种再确认，而是在对儒学加以转变时，让它在新的文化中找到一种声音。杜维明事实上对于中国知识分子在20世纪的权力丧失表示遗憾。他的最终目标是要令中国知识分子再生，以便重新俘获意识形态的权力。但是新的士大夫必须是全球的士大夫，是“东方”和“西方”的文化经纪人。因此他认为，中国知识分子在文化上的再生，必须从边缘（中国社会的边缘，但是他忘了说明那同时也是世界霸权的中心）转向中心（中国社会的中心，但是世界霸权的边缘）。[212](#)

这一任务有太多的悖论。在重新获取文化身份的同时来确认“中心性”的儒家价值，又对现存的中国文化加以拒斥，如果不是压制的话——这些被地方化的文化一直是华人移居地的产物，华人在各种不同的地方环境中找寻新的文化身份。这一点在新加坡非常明显，由英文讲授的抽象儒家价值压制着当地的峇峇文化，这些人是华人和马来人通婚的后裔，具有自己的语言和宗教，但仍然可以被认为是“华人”。这一现象并不新奇。王赓武发现，从清朝到国民党统治时期，中国的政治中心试图对海外华人进行“再中国化”，因为在政府的眼中，他们还不够“中国”。[213](#)在今天看来，对中国性的官僚式建构已经被全球知识分子的中国性建构所替代，通过对于全球资本的言说，在全球性的“文化中国”中对儒家“核心价值”的再确认，似乎成为全球政治、经济和意识形态目标对地方进行再创造的又一案例。[214](#)

## “边地上的儒学”

儒学复兴使我们能从一个有利的角度观察第三世界知识分子对当代全球文化的参与，而这一角度是近年来后殖民主义与东方主义讨论所不具备的。与大多数参与文化批评的第三世界知识分子不同，参与儒学讨论的中国知识分子一直与全球经济和政治权力中心保持密切的联系，并一直为其辩护。第三世界知识分子并非像他们伪装的那样，全然是疏远



权力的文学评论家。他们中的许多人都身处权力的中心。

严格地说，把东亚社会的知识分子描述为“后殖民的”是不妥的。新加坡、中国台湾、香港和韩国都有殖民地经验，但日本却是一个殖民宗主国；而中国大陆从未被完全殖民，因而称其为“后社会主义的”可能要比“后殖民的”更贴切。不过，虽然它们在世界经济中非常成功，但这些社会都体验了欧美文化霸权带来的苦痛与问题。杜维明提出，中国的认同问题可能比印度这样的殖民地社会还要尖锐。<sup>215</sup>从萨义德对东方主义的描绘中，戴鸿超发现了中国对于欧美文化经验的描述。受到压抑的文化认同问题在1980年代的讨论中极其明显。知识分子（多半含蓄地）使用后殖民话语来批判欧洲中心主义，确认多线性发展和多元文化主义，以及表现自身的文化杂糅性。像杜维明这样的知识分子与来自第三世界边缘地带的知识分子一样，在文化上具有杂糅性。他也将自己对儒学的倡导视为一项“后现代”事业。

不过，这些知识分子利用新近获取的权力与信心，成为社会的代言人。不论是在美国还是在本土社会中，他们“后殖民式”的痛苦也经由他们与权力的关系而折射出来。儒学讨论产生的不是对资本主义或东方主义的批评，而是对它们的认可。在杜维明道家式的农业乌托邦想象中，他引人注目地将儒学表述为一种现代化的全球意识形态，并加强了后者的霸权地位。儒学本来可以用于批判现代性，但是通过定义儒学的“核心价值”，杜维明和其他学者却有意回避彻底批判资本主义，反而将儒学呈现为资本主义疾病的“补救办法”。这样一来，儒学便被转化为“社会工程”的一个工具，它为公司和家长制家庭输送更合作（和驯良）的公民。1980年代儒学话语的发展，伴随着第三世界知识分子扮演文化专家和供给人的角色（比如赫尔曼·卡恩），为全球资本主义的意识形态服务。从1980年代的视角来看（显然不是从现在的角度来看），也许并不令人奇怪的是，杜维明的思想在中国遭到了最强烈的抵制。在中国，由于对发展的盲目崇拜，后社会主义知识分子对“封建”儒学仍然抱



有疑虑。这一情况随着1990年代中国的全面开放而有所改变。在1980年代的“文化热”、1990年代与后现代主义的短暂蜜月期之后，后社会主义中国知识分子中的很多人都转向了历史的遗产，并将其作为当代身份的源泉。1994年9月中旬，《人民日报》“号召……复兴儒家价值，来填补道德真空。在经济改革诞生的15年中，这一真空正被‘拜金主义’所填满”。<sup>216</sup>具有讽刺意味的是，自从那时起，“孔子热”便变得引人注目起来，而同时发生的却是消费社会的出现。

这里的问题并不是，儒学是否应该作为中国身份认同的资源，或者儒学研究的合法性问题。相反，我关心的是，将儒学附着于资本主义发展的意识形态之上，或者附着于民族认同的总体语境中，是否会抹杀中国认同的不同方式。这一结果对于儒学或者儒学研究来说并没有益处，因为将儒学转化为东亚社会的普遍文化特征，其推动者在某种意义上完成了儒学的东方化过程。作为哲学传统和民族遗产的儒学，在与资本和国家的纠缠中便不可避免地笼上了一层阴影。

将儒学转化为截然不同的各个社会的社会/意识形态特征，等于将儒学化约成几个功能性特征，这些特征被剥夺了所有的历史与复杂性，以此来适应各个社会的差异。（这并不偶然，在知识分子寻求身份认同时，这一普遍化和抽象的儒学可以同时满足知识分子的文化杂糅性和复杂性。）戴鸿超尽管对萨义德的观点颇有意会，尽管也肯定第三世界的现代性，但他对儒学所作的概括化处理甚至让那些自视甚高的东方主义者目瞪口呆。同时，杜维明将“中国化的”中国研究学者（东方主义者）视为“文化中国”的外圈。对于马若德关于东亚人“孩童般的信心”（childlike confidence）（带有黑格尔的腔调）之类的东方主义的概括，杜维明不置一词，却对马若德发明的“后儒家”（post-Confucianism）一词颇为赞许。伴随着东亚进入全球资本主义的，不是对东方主义的驳斥，相反却是通过“东方人”自我东方化而对东方主义加以颂扬。这也许就是为什么“东方人”因其成就而受到人们的钦佩，但是

正因为他们的“东方性”，也就构成了某种潜在的威胁。从马若德的“东亚挑战”到亨廷顿警告即将发生于文化之间的战争，二者仅有一步之遥。两人都秉持对文化的本质主义理解，而完全忘却了他们自身所作的文化主义建构。这便是多元文化主义的陷阱！

在中国大陆，随着知识分子对于儒家兴趣的激增，孔夫子于1990年代初被从博物馆搬进了主题公园——这便是当前全球资本主义给予历史的位置。1980年代的儒学话语把孔子变成了东方式的“钱袋子”。有一篇赞颂儒学营利功能的文章，其标题是“儒学价值的货币价值”，这真是再恰当不过了。<sup>217</sup>这一标题说明，儒学最近的复兴标志着儒学成为了一种文化商品。对于哲学传统的愚笨庸俗化或许是可悲的，但是我们也要注意，把儒家作为商业幻想，再到把它作为孔子学院的文化商品，其间只有一步之遥。

可以肯定的是，儒学不再能够定义它所栖息的文化空间。相反，无论儒学作为商业意识形态、学术学科，还是一种民族主义认同的资源，它的命运取决于它在全球文化商品市场上的走俏程度。这一命运，是儒学和全球现代性下复苏的其他传统都需要共同面对的。

## 【课后讨论】

问题一：

我个人比较困惑的是，作为一个现代人，我们应该怎样认识孔子的问题。您对公羊学派怎么看？

德里克：

公羊传统的确很有意思，但我对此领域不是很熟悉。我想先从马克

思主义的中国化谈起。我最近又买了一些书，准备回美国以后写一篇跟马克思主义的中国化有关的文章。现在有许多人又开始强调马克思主义的中国化。我认为，现在所提的中国化与毛泽东所说的中国化是不完全一样的。四十年代时是毛主义的中国化，特别注意中国的具体国情。可是，最近我看到的是中国传统哲学与马克思主义结合起来的“中国化”。所以你说的可能是这样一个情况。我觉得这个很有意思，我应该告诉你，我不懂公羊学派，好像公羊学派很奇怪，人家可以随便解释。我最近刚在《现代中国》（Modern China）杂志上看到一篇相关的文章。从康有为开始，当代公羊学派对于阐释中国现代性来说非常重要。康有为通过公羊派的阐释来说明儒家体系是可以与现代性兼容的。有意思的是，现在又开始提用公羊传统来说明儒家与马克思主义是兼容的。其有趣之处正在于从比较的视角来看问题。我最近刚收到一位住在土耳其的朋友的来信，他说现在一些土耳其知识分子正在试图将伊斯兰教与马克思主义相结合。也就是说，也存在伊斯兰式的马克思主义，以及伊斯兰式的无政府主义。这是一些有意思的理论发展。但我认为，所有这些想象中重要的一点是，这里不是简单的所谓马克思主义的公羊化，而应当说是公羊学派的马克思主义化。换句话说，一旦你开始从公羊学派的思想中解读出马克思主义元素的时候，你也就同时开始了从马克思主义视角解读公羊学派的过程。所以，转变同时在两个领域里进行。但是很多学者只谈本土化，却回避他们在本土化的过程中是如何改变本土传统的。这里有一个让我感到不安的问题。比方说，我研究中国的无政府主义，中国的一位著名的无政府主义者就是刘师培，他也是重要的国学家，是国粹派的奠基人之一。刘师培认为老子是一位无政府主义者，他甚至认为儒学和中国都曾是更偏无政府主义的。当然，这是他的一种解读。让我担心的是，这听起来像是把一种外国哲学套到本土传统上，但同时，这也是把本土传统套到外国哲学上。这样的做法让任何形式的批判变得不可能。我指的批判是通过本土传统的研究对当代资本主义的批判等等。最近出版的一些书中谈到道家 and 生态学问题，我觉得这样的讨论更有价

值，因为这里面针对当代的现实问题有更强的批判性。而当你把本土传统和外来哲学互相生搬硬套的时候，所有的矛盾都被消解了，同时消解的就是批判的可能性。这是我所担忧的。

问题二：

我们一直强调孔子和马克思有着共同的、远大的理想。所以我想问，您是否看过刘小枫的《儒家革命精神源流考》？我当时粗略翻了翻，他有一个具体观点：毛泽东是大儒，当然我们知道毛泽东后来在“文化大革命”中反儒，但是他追溯到毛泽东早年、曾国藩、湖湘学派等，提倡经世济时，有一种大儒的信仰，所以说大儒是革命化的，有一种不拘小节的情怀。不知道您对这种观点有什么看法？

德里克：

在美国，这个提法不是新的，一直就有。在美国也有人说毛泽东的变化观念（philosophy of change），是受到《易经》的影响。而另一方面，我想讲讲我过去与一位中国记者的谈话。这位记者四十年代曾为《时代》周刊（Times）撰稿。他有一次访问我当时任教的杜克大学。他对我说：“德里克教授，我觉得毛泽东是我知道的最不像中国人的中国人。”所以说，对于同一个人，可以有两种完全不同的评价。毛泽东是一个真正的马克思主义者，还是一个大儒？我相信你们明白这些判断背后的意识形态含义。强调毛泽东中国性一面的人是为了借此说明，中国革命其实并没有任何实质的革命性，并以此来否认中国人可以理解马克思主义。很多人都是这样的。你会发现，在五十年代到六十年代之间，欧洲学者写了很多书，他们都认为中国人不能理解马克思主义。他们觉得中国的马克思主义与西方的马克思主义不同。另一方面，也有一些人，包括我自己，也许可以被称为七十年代的“Modern China group”（中国现代史学派），因为我们七十年代开始在美国出版《现代中国》杂志。这一类学者强调毛泽东思想中马克思主义的重要性。事实

上，有意思的是在1976年，我们围绕毛泽东是不是一个真正的马克思主义者展开过一场讨论。当然，近二十年中，随着改革开放，人们开始重新评价“文革”。他们认为“文革”绝不是什么革命，而是封建主义阴魂不散的结果。当人们说毛泽东受传统中国思想影响的时候，有一个问题。如果他是喜欢毛泽东的，而且认为中国思想是好的，那么这是一种意思。但是如果他不喜欢毛泽东，而且不喜欢中国思想，他就把这种思想归因于封建主义，因而认为毛泽东的思想不具有任何革命性。现在，让我们注意毛泽东关于变化的观念。当我们考察欧洲的马克思主义、马克思的马克思主义，以及他们对未来、对社会革命的看法，我们会发现欧洲思想包括马克思的思想中一个有意思的内容，就是认为历史是有终结的。就是说，当我们实现了共产主义，历史便终结了。马克思这么说过。而毛泽东思想里一直让我觉得有意思的是，他谈论未来，并认为历史没有终点。这一点的确很像《易经》中的时间观念，历史是无始无终的。这种类比可以接受。而另一方面，正如我提到的那位记者，他说毛泽东是最不中国的。毛泽东认为历史没有终结的另一个原因，是因为矛盾的普遍性。他在《矛盾论》中把矛盾的概念融入历史和自然哲学。如果说历史不会有终结，那是因为矛盾的普遍存在。矛盾意味着冲突，而解决矛盾的唯一方式就是把冲突变成真正的对抗。这是发动“文革”背后的考虑。我认为，这种想法，这样一种赞美矛盾的观念，不属于传统思想。所以，在诸如此类的问题上，我不愿意把人物放在某一个传统或者其他立场上，这是在推断人。对我来说，存在更有意思的问题值得去处理。例如，有学者在八十年代研究过毛泽东文章里提及的成语。我觉得在这个问题上，毛泽东真的是有主要贡献，即马克思主义的语言地方化（vernacularization）。这一点很有趣，因为这不只是与知识分子沟通，而是跟人民沟通。这是中国化中最重要的层面，它使得中国人可以用母语阐释马克思主义，人与人之间可以交流沟通。另外，就算我们说毛泽东是一个真正的马克思主义者，但是到现在也没有人知道什么是真正的马克思主义者或真正的马克思主义了。我在思考一个有意思的问



题，那些并非真的熟悉中文的外国人，不管作为一个马克思主义者他/她有多出色，也无法像毛泽东那样用中国人熟悉的语言讲述马克思主义。他使用很多的成语，这些语言外国人听不懂，会觉得难以理解。我认为，这些层面的问题在分析意义上更有用。而其他那些问题，如毛泽东是中国的还是马克思主义的等等，我不认为在智识层面十分有用。它们更多地是一种意识形态取向的讨论，而非历史取向的。

### 问题三：

我想问一个关于现代性和身份认同的问题。您对儒学与身份认同的关系，能不能再有更深层次的挖掘？这有可能是确定性的问题，不仅仅是身份认同的问题。我简单解释一下：我觉得您刚才也说儒教被送到垃圾堆又放回来的过程。在儒学来看，“我”，也就是绝对的理性或者说主体性，是通过社会结构的层次来体现的。比如，人皆可成为尧舜禹，在孔子那里，绝对主体性可以在社会结构中实现。但是，自“启蒙”以来，根据康德关于理性的观念，主体性是要单独拿出来的，是要排除一切的，那些神圣的东西是都要打碎的。那么，在这样一种情况下，西方理念到中国来，他们的技术对我们产生了很大的影响，当时知识分子确实认为西方的东西能挽救我们，因为在这些外在的东西上，我们确实输给了西方；但是，同样，反观西方，他们也觉得中国哲学观、儒学对解决西方自身的问题很好。就像是别人的东西要比自己家的好。那么，您提到现在出现儒学的复兴、国学热，土耳其也有类似情况，伊斯兰也要解决自己身份认同的问题。我觉得这都是因为西方这样一种绝对理性的影响，在长时间的酝酿之后，我们大家已经不知道确定性的东西了。不仅仅是身份认同的问题了，是确定性都不知道了。因为绝对理性这种东西，把它作为本体的话，人的主体就虚无了。所以我觉得，是不是在这个消费社会下，我们全球所面临的一个身份问题，有可能是一个确定性的问题？

德里克：

身份认同的不确定性当然存在。对我来说，在儒家传统里，身份认同是有语境的，是通过关系实现的。换句话说，亲与子的关系、男女之间的关系等，所有这些关系之间都是不同的、相对的，但是关系内部是绝对的，也就是说孩子如何行事、父母如何行事，规则是固定的，存在一个标准体系。而在现代社会，所有这些关系本身都变得不确定了。孩子与父母该如何相处？夫妻该如何相处？我们越发不知所措了。现在好像大家都不知道如何教育孩子了，不是吗？因为没人知道哪一种教育方式是最恰当的。

现在甚至有专门教人如何培养孩子的咨询公司或者心理学家。有人确实写书提出，我们现在是通过消费来确定自己的身份的。我的朋友孙隆基写的《中国文化的深层结构》也涉及这个问题。不过现在大家不再谈所谓深层结构的问题了。由于时间关系，我们可以在课下继续讨论这个问题。

## 第五讲 时间空间、社会空间与中国文化问题

在今天的讨论中，我要讲的主题是中国社会的多样性；更具体地说，对于这个位于欧亚大陆东南角却长期以来超越了其地理界限的社会来说，我们该如何认识其差异性？我认为，在厘清有关“多样性”、“文化”，尤其是“中国”这些问题之前，无法考虑中国差异性的种种维度。我下文要做的便是反思这些术语之间的关系。

与我讨论最相关的差异是文化的差异。在过去二十年中，全球化转型带来了文化的转变，并且影响了我们关于文化的认识。这些转型创造了新的文化结构，赋予旧文化以新的含义，并且在意识层面强迫我们承认被忽略或边缘化的文化差异。当文化作为经济、社会和政治身份与行为的基本组成要素迫使我们去认识它时——这就是所谓的“文化转向”（**cultural turn**）——我们便越来越难以解释文化作为辨别不同社会的标志到底意味着什么。

我们所谓的中国文化也不例外。从某个层面来说，它似乎恒久不变。当我们说中国文化是复杂的，它随着时间与空间的不同显示出巨大的差异，它的变化随着社会空间的不同而不同，这不过说出了一个明显的事实。然而，这似乎无法阻止那些在中国或海外的人认为，似乎只存在一个中国文化。中国人或者外国人都认为中国文化源远流长，而那些被描述为中国人的人，又都参与了此文化的繁衍。当代中国及海外的学术研究揭示了许多过去我们不知道的事，但是存在于过去与现在的差异并非取决于知识的多少，而是我们愿不愿意承认我们究竟知道多少。不仅关乎时间与空间，而且对社会差异的敏锐体认，再加之对文化

本质论和一致性的怀疑，近年来要求我们解构中国文化。然而从逻辑的最极端层面来看，这一解构最终留给我们的只是一堆难以辨识的个体。从前，总体是经由共同的文化而确认的，现在我们却不知道究竟用什么命名总体。这一困境带给我们新的挑战，迫使我们在解构中国文化与定义共同文化身份之间进行协调。与理论相反，共同文化身份的主张在日常生活实践中拒绝退场。我认为，对差异的分析也需要考虑到共同性，否则差异本身将是毫无意义的。我在结论部分会再次提到这一问题。

从当代的视角来看，任何关于文化的讨论都必须首先质疑现代性如何绘制了人类社会的版图。也就是说，出现在历史和历史地理学中的文明、国家或者文化，究竟与物理空间有怎样的关系，这些物理空间包括跨大陆和次大陆的区域，直至国家和次国家领土。民族或者民族国家一直以来都是现代性钟爱的单位，但是现代性从未排除描绘文化的其他单位——从人类学的“部落”到所谓上层文化的“文明”。上述描绘所建立的边界，被认为表述了它们所包含的东西——通常是一种政治单位，它从特定的社会与文化实践中建立起身份认同，而这些实践之间并没有得到清楚的区分。这些实践通常是从边界内的某个中心发散出来，当它们接近边界时，已经减弱到不可辨认；或者我们也可以通过自然地理的阻挡、与其他单位之间的遭遇，来获知它们的发展进度。

这种遭遇不仅导致边界的形成，也产生了“接触地带”（contact zone）。玛丽·普拉特（Mary Louise Pratt）用“接触地带”来定义“殖民遭遇的空间”。“在这一空间中，来自不同地域与历史的人们彼此接触，并建立持续的关系，这些关系通常都包含着压迫、种族不平等以及难以应付的冲突。”<sup>218</sup>我们或许可以补充一点，“殖民遭遇”不过是塑造了接触地带众多遭遇中的一种。当代后殖民批评强调互动而非遭遇中的等级关系，认为接触地带中的互动有助于产生杂交性，从而创造出新的社会与文化出发点和形态样式。

现代性针对国家、文化和文明所绘制出的世界版图，虽然提供了现代性权力形态的历史地理学，但却在此过程中抹杀了其他认知空间的方式，随之一起被抹杀的还有“空间制造”机制中的复杂性，正如昂利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）所说，这种复杂性或许有助于表明组织社会与文化的不同方式。<sup>219</sup>在很多时候，我们或许会说，现代性认识历史空间的方式本末倒置了，它将整体作为理解部分的出发点，而不是一种相反的历史进程，即不同空间通过无以数计的遭遇最终组成了整体。文化构成不是社会与文化实践从某个中心向外发散的产物，而是在许多接触地带中辩证式遭遇的结果。从这一视角来看，优先考虑总体的观点代表了詹明信所谓的“遏制策略”（strategy of containment）<sup>220</sup>，因为它旨在认定某种一致性的单位（请不要将此混同于同质性或者一种可认定的本质）。这样一来，我们所认知的历史单位同样要受制于不稳定的力量，而这些不稳定的力量也来自同样的文化遭遇，只不过带着新的历史伪装而已。在重新考虑全球化的构成时，我们没有理由让国家与文明限制我们的空间观念，因为它同样会影响我们想象文化空间的方式。

从历史的角度来说，接触地带在人类众多的遭遇中，早于国家与文明的形成，甚至早于政治经济的形成。这些遭遇在新的社会与文化实践的形成中发挥了重要作用，最终导致国家与文明的发生。这些遭遇并非只是发生于政治上可认定的单位之间，而是包含了许多社会与文化空间之间的遭遇。因此，这些遭遇是由多元因素决定的

（overdetermined），并且受制于各个组成部分之间的辩证关系。它们也不需要被分解到个体的层面，因为个体遭遇所发生的语境力图复制自身，并依据不同的情况，或者产生延续性，或者发生断裂。并非仅仅只有国家、文明和其他社会/政治单位（可以被认定为不同的群体，并包括区域）才有文化。社会空间被呈现于我们用来理解世界的概念之中——从族群到性别，到阶级，再到各种制度（只列举最重要的几个），这迫使我们把文化一致性作为社会群体构成的一个重要方面。社会群体正是依赖于这些概念才得以存在，而这些概念也正是从社会群体中才获



得了合法性。换句话说，文化不仅需要通过自然、政治、经济的空间来加以想象，而且需要通过许多社会空间的遭遇来加以想象。这一接触地带的复杂观念同时指出，地方性的遭遇在形成更大的政治与文化单位时具有历史上的（如果不是逻辑上的）优先性，而正是“杂交”（或者许多杂交）产生了在文明或者国家层面上文化的纯粹性观念，而后殖民对于本质主义的批判却经常假定一种相反的方式。

文化形成的本土化需要进一步以物质为基础的文化概念来确认，这一概念由后斯大林时代的马克思主义者葛兰西（Antonio Gramsci）、列斐伏尔和英国新左派的雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）、霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）及E.P.汤普森（E.P.Thompson）等人诠释得淋漓尽致。以物质为基础的文化概念反对将文化解读为文本概念，后者将文化与文明等同起来；它也反对将文化看成是从民俗或者日常实践中萃取出来的抽象本质，后者的目的是为了重新发明国家文化。伴随着各种文化空间的激增，以物质为基础的文化概念无可避免地要讨论“地方”（place）与日常生活实践。<sup>221</sup>如此说来，文明或者国家的文化承诺，看上去更像是一种殖民活动，它用抽象的文化单一性来取代或抹杀日常生活中文化的多样性，并以“同质性”来取代“差异性”。这同时牵涉自然空间与社会空间。以阶级、性别或种族来分类的社会空间同时指涉文化差异性，这些差异性表明了社会群体之间的关系，它们也是现代化试图同质化的目标。

殖民现代性在全球化中得到了最终表述。具有讽刺意味的是，为了抵抗全球文化同质化的势力，仍然需要坚持本土差异性，这表明资本、民族国家和文明的殖民主义从未全面成功。无论是作为一种现象还是历史解释的原则，文化被分散到本土遭遇之中，使自身变得更加难以把握。比起作为一种诠释社会和历史的原则，文化被用作维护身份认同与差异性的武器时更有问题。这一观点强调了文化的可构建性，并且让我们注意到主体性在维持结构稳定中的重要性——即使结构本身也在不断

受到重新建构。这正是我在别处提到过的全球现代性（global modernity）的视角。全球现代性被认为既是殖民现代性的否定又是其实现。其中，文化身份紧紧地纠缠于全球化资本主义的政治经济，而世界却被一些共同的利益所分裂了。一位研究媒体的人类学者曾说：“差异不能再被理解为文化的一种功能。差异已经不能再用来自来衡量两种或多种封闭文化世界之间的距离；相反，我们可以将它理解为一种潜力，它是内在于所有调解过程中的一个不确定空间，因此它也内在于社会进程当中。”<sup>222</sup>这需要我们以新的方式来理解空间，特别是社会与文化空间。

## 中国的文化形成：当下和过去

中国文明形成的“传统”描述，讲述着一种教科书式的故事，文明从中心向边缘发散，边缘的野蛮人逐渐被征服，可以理解的世界边界从而得到定义。《尚书·禹贡》所描述的社会，帝王居其中心，与帝王的距离表明了社会地位与文明的程度，其边界则逐渐消散为黑暗的区域，在那里，罪犯和野蛮人与汉人没有明显的区别。这一文明的理想版本是后周政治现实的产物，多个位于黄河平原的“中国”（Central Kingdoms）已经让位于一个“中国”（Central Kingdom），从而导致了内外之别更清晰的边界。中心因而承担了“文明化的任务”，来填充那个将要成为中国的区域，我们或许已经注意到，它很大程度上将会成为我们通常描述为中华帝国历史的区域。近来的一部著作将元代作为中国获得现代形式的时期。<sup>223</sup>直至明代，长城才定义了“中国”的轮廓，而直到清朝向西方和西南方扩张，中国才占据了今天的区域。<sup>224</sup>在这一历史中，内外互动经由文化形成，开始为内外划定界限。在民族主义的历史学中，这些复杂性消失了，这一历史学用其特有的方式讲述了一种帝国神话。帝王不再是文明的中心，取而代之的是中华民族。中华文明从黄河中心在时间和空间上向外扩散，通过占领和改造民族所宣称的区域来履行自己的宿命。与其说文明是历史的产物，还不如说它是文明的时间和空间的接

合，在周代晚期甚至更早最终形成了它的“实质”——用通俗的话说来便是中华文明五千年。

关于中国的这一叙述在文化上不断变化，却又并非静止不动，我们需要注意的不仅仅是它言说的东西，而是它不曾言说的东西。它承认的差别大致指的是汉族与其他民族之间的差异，在这一族群多样性中，汉族在中国的形成中占有文化统治（且更优越）的地位；正是汉族的文明化过程最终令中国在文化上取得统一，从而赋予中国文化以根本特征。虽然区域差别也得到承认，但是对于这些差异形成的过程却语焉不详，除了有时会提到汉族文化从黄河平原向外发散，地方文化对其加以适应。相同的，随着马克思主义在中国史学中的退潮，文化差异性的社会生产所带来的问题——从城市—乡村的差异性到阶级和性别产生的差异性——已经退出了叙述的首要位置，并且不再质疑叙述中社会和空间上的文化同质性。

对于中国的“观念”近几年变得越来越复杂，这给中国历史的写作和教学带来了前所未有的挑战。复杂性并不是一件新鲜事；我所使用的“中国观”一词来自安德鲁·马奇（Andrew March）三十年前一部著作的标题。<sup>225</sup>中国作为一个想象的实体，在历史中获得了不同的特征，这已经成为许多优秀研究的主题，从雷蒙·道森（Raymond S. Dawson）的《中国变色龙》（*The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*）<sup>226</sup>到哈罗德·伊罗生（Harold Isaacs）的《美国的中国形象》（*Scratches on Our Minds: American Views of China and India*）<sup>227</sup>。我们今天之所以还在回顾这样的研究，并且这样的研究仍在继续，可能在提醒我们，公众（美国或者中国）以及学术界仍然拒绝用历史的眼光看待中国。

当下为我们提出了更多的挑战。我们过去关于变化的中国形象的理解，或许并没有建立在对中国现实或者中国人的现实的猛烈质询之上。

仅在上一代的学术中，主流的历史范式才将中国的边界设定为所谓的“中国大陆”，在历史的演变中看到一个可辨认的“中国性”的形成——在更加文化主义的伪装下，是中国性的表达——并将地域和地方主义视为国家建设进程中需要克服的遗产。<sup>228</sup>中国在这一范式中并非仅仅是一个民族，而是一种文明，其“伟大的传统”从远古一直延续到当下。可以说中国和非中国的历史学者当时都认同这一范式，虽然他们之间也存在很大的分歧。

文化主义——以及陈词滥调——继续着，但是它们面临新的挑战，挑战不是来自那些绝对新奇的现象，而是人们开始重新认识那些更古老的现象。从这一意义上来说，最为重要的是1980年代中国的开放，在中国的文化形成中，这不仅仅导致与外部世界越来越强的对立，而且人们更愿意从内部来认识这些差异。<sup>229</sup>它使得中国学者更愿意面对文化复杂性的问题。最近一项用于学校教科书的“中国传统文化”研究写道，中国传统文化的特质只有在与其他文化进行对比时才清晰可见；没有这样的对比，便没有办法确定那些特质，大多数探讨传统中国文化特质的现代中国学者，都在与西方文化的对比中做到了这一点。<sup>230</sup>在与“西方”（将西方作为比较的对象也有局限性）的对抗中承认传统的发明并不妨碍作者们重新确认中国文化的特征，但是这也让他们对中国文化的描述更为复杂，认识到大多数被认为是传统的东西事实上属于精英的传统。<sup>231</sup>然而，该书400页中仅有40页涉及民间文化，这一点很能说明问题。

我这里不再赘述官方认定的56个民族在文化上的显著差别，欧洲和北美已经对此进行了大量的研究。1950年代开始，所谓的少数民族成为宣称中国多元民族主义的基础。只要文化问题与政治身份和主权保持分离，这些差异并没有带来太多的问题。与美国自由主义的多元民族主义比起来，中国大陆的官方多元民族主义代表了一种文化管理的努力，其根本目的是对族群去政治化。当前与族群（或者民族性）问题紧密相关的是它与全球性的关系，尤其是发展和教育的问题。就西藏以及西北各



省来说，国家似乎在资本主义发展中找到了最有效的方式来获得少数民族的认同。<sup>232</sup>

文化中的区域差异问题则不是那么明显，它似乎也引起了相当的重视，尤其在地区、省份甚至以地方为基础的历史中，但同时也引起人们对文化问题的反思。复旦大学谭其骧1987年发表的文章“中国文化的时代差异与地区差异”提供了一个很好的例子。<sup>233</sup>谭其骧将中国与西方社会的差异降至最低，他认为，对两个社会差异的有意夸大是因为绝大多数的讨论仅仅就两个社会加以比较，而不是比较两个社会的不同发展阶段（封建中国和资本主义欧洲的比较，并且仅仅比较资本主义欧洲的一部分）；如果比较关注于历史发展的相同时期，差异性似乎就小得多。中国文化在历史中不停变化，就国土面积来说，也表现出重要的地域差别。所谓的中华文明是多民族的产物。当大多数人讲述中国文化时，他们真正说的是汉文化。他继续写道，几千年的汉文化在不断变化，有时时代差异；同一时期汉民族内部的文化又因地方而异，因地域而异，所以不存在一种整个历史时期或整个封建时期全民族一致的、共同的文化。<sup>234</sup>谭其骧的分析从多个方面来说都非常重要，因为他让我们注意到，在中国和国外经常被称为中国中心主义的东西应当被理解为汉族中心主义。

最近的一项研究描述，西北、西南、江南、东南、华中、华北和东北作为文化区域保存了各自的特性，即使曾经有过很多努力想要将所有的区域融合为一个大的文化整体。<sup>235</sup>文化上的区域差异如果不是不同族群的产物的话，便被该项研究归结于地理环境的差异，这一环境也决定了次大陆社会的特征。更为有趣的是，一些研究将这些差别理解为不同生活方式碰撞的历史产物。也就是说，这样的解读不再坚持汉族文化在不同环境下的拓展，而是考察令汉族文化得以成形的互动。我们很多人都熟悉欧文·拉铁摩尔（Owen Lattimore）和艾伯华的经典著作，他们认为在中国形成的过程中北方游牧民族发挥了重要的作用。<sup>236</sup>我在前面引



用过的一项研究提出了一个相似的论点（尤其是针对蒙古游牧民族）。蔡凤林在《中国农牧文化结合》一书中写道：

……要研究现今中国的形成史，必须有两个立足点，一是以中原为中枢的南北农耕地区，一是以北方草原为中心的游牧地区；研究中华民族形成史，应一脚踩在中原地区，一脚踩在北方草原，视野跨长城南北，而不是背靠着长城，只望着黄河流域、长江流域和珠江流域等农耕地区去冥思苦想。<sup>237</sup>

领土的边疆以及广东和福建的海洋边疆在形成区域文化时提供了明显的“接触区域”。<sup>238</sup>近来一项研究将中国文化（以及汉文化本身）描述为民族不断移动中多重接触区域的产物。这部题为《四海同根》的书认为，不是静止的文明而是迁徙成为了中国文化形成之最为重要的因素，迁徙者在彼此的碰撞中形成了不仅是区域的而且以地方为基础的文化。<sup>239</sup>汉族本身也是由各种不同的族群构成的，从最初的华夏，到匈奴和鲜卑，再到蒙古和满族，所以汉族的起源可以触及整个欧亚大陆。汉族之所以成为中华民族中占优势的一支，并且在全球组成了人口最众多和最强大的族群之一，就是因为它不停吸收其他民族群体的能力。<sup>240</sup>这里被颠倒过来的是，中华民族是遍布全球的，他们在外部得以形成，从文化及生物学上均是如此。内部和外部的彼此缠绕，加上自我和他者的差异得到稀释，地方化的内部差异比以往更加突出了。<sup>241</sup>另一方面，作者对汉族中心主义进行了合法化，它在中国历史中站得住脚，并不是因为对外人加以同化，而是因为它吸收了他者，通过差异性的吸收而获得了文化和政治上的力量。<sup>242</sup>

这一论点究竟在何种程度上应当归功于海外华人日益上升的地位和过去二十年中国大陆的飞速发展，这非常难讲。<sup>243</sup>国外的中国移民仅仅是这一论点的一部分，并且是非决定性的一部分。但是不可否认的是，华人移民提出关于文化的问题对于认识中国差异性起到了非常重要的作

用。“大中国”或者“文化中国”这些在当代地缘政治中变得极为普通的术语拒绝将“中国”或者“中国性”的物理边界认定为中国大陆。大中国则将台湾、香港以及东南亚的华人人口纳进来，而文化中国则具有全球的维度，它所指涉的华人海外散居地在某种程度上保存了一种根本的文化中国性，以反对历史的力量。<sup>244</sup>这一中国性的概念具有很强的种族预示。这种中国和中国性的新视野立即在其空间主张上具有帝国性，并且破坏性很强。中国性的概念在空间上的扩张将历史差异性纳入到中国这一概念的内部，质疑用中国来阐述一种由共同命运或者同质文化标记的民族的或者文明的空间。早先的“中国建构”已经被转化为“中国解构”，后者将区域差异的重要性突显出来，以反抗国家统一的主张。<sup>245</sup>这并不只是从事中国研究的外国学者所做的工作，对于民族或者文明整体性及同质性观念最重要的挑战来自台湾和香港，这些领土被认为在“历史上”就是中国的。然而，从意识形态上来看，中国空间的这些新理解对我来说最重要的成果事实上是对历史叙述的质疑——中国的历史可以被理解为从中原向外的扩张，但事实上可能正好相反：从边地来理解所谓中国文化的形成是非常重要的，只有在共同主题的多种变化之上，中国文化才可以被理解为一个统一的文化。<sup>246</sup>这里存在一种重要的认识，早先关于中国文化的概念——教科书以及大众的概念——将其认定为一种文本文化，一种具有中华民族身份的文本文化，很大程度上意味着精英的文化。这种定义很大程度上遮盖了东亚文化形成的复杂性，这一复杂性会继续存在下去，即使帝国中心不断进行政治殖民化的努力。它也表明，区域的文化形成最好能够从世界范围的术语加以理解，而不是从那些具有当代起源的历史论断来理解，其中最重要的便是民族主义。

## China/中国——为无名国度命名

1871年，一位身在巴黎的晚清官员不满欧美人给中国起的名字：“按彼此立约通商数十年来，西人既知中国曰大清，曰中华，何仍

以‘斋那’（China）、‘吉那’（China）、‘什音’（La Chine）、‘芝那’（Shina）、‘吉塔’（Cathay）等名呼之？且中国自古迄今四千余年，从无此名，不知西人究何所奉而以是名呼之耶？”<sup>247</sup>这位叫作张德彝的官员无疑是对的，他认识到外国人和大清国民在为中国命名方面存在的差异。更让人吃惊的是，他将“清”与“中国”并列起来。虽然“中国”在这里指的是“清朝”，但是它本身却没有相应的指示物，尽管这一词汇非常古老（“自古迄今四千余年”）。

在张德彝写下不满仅仅几年后，著名的客家外交家兼学者黄遵宪写道，“考地球之国，若英吉利若法兰西，皆有全国总名。独中国无之。”<sup>248</sup>二十年后（1900年），梁启超补充道，“吾中国有最可怪者一事，则以数百兆人立国于世界者数千年，而至今无一国名也。”<sup>249</sup>“中国”不是国名；它的名字还尚待给出。那么当时“中国”是什么意思，为何它在梁启超说的“无名之国”仅仅十年后，就成为了国家的名字？在这个无名的国度里，人们更喜欢用王朝来称呼他们所属的国家，这一致命的特点使得他们无法命名自己居住的地方。

“中国/China”这一概念，伴随其五千年的历史，已经深深植根于当代意识，以至于我们很难想象它曾经的“无名”带给梁启超、章太炎、杨度以及同时代很多知识分子的痛苦。他们那一代人，可以被描述为中华帝国的最后一代思想家，也是中国的第一代民族主义者。这一代人作出的分析甚至让敏锐的学者都感到惊讶。在最近关于19世纪中国跨语际交流的研究中，刘禾考察了“现代世界形成过程对中国的建构”。刘禾翻译上文张德彝的那段话时，把两处“中国”都翻译成“我国”（my country），这种翻译虽然并非不正确，却具有误导性，因为正如“country”一词所暗示的，刘禾的翻译将张德彝所使用的术语指涉为这片土地和人民。<sup>250</sup>解读从20世纪到更早时期对“中国”这一词汇的使用时，存在这样一种倾向：杰出的文献学家梅维恒（Victor H.Mair）在近期的一篇文章中，根本拒绝用“China”来指涉过去，而选择使用“东亚核

心区域”（East Asian Heartland）这一短语。1911年中华民国建立后，“中国”变成了一个民族和国家的名称。而在这之前，梅维恒的短语似乎更接近“中国”的本意。[251](#)

梁启超和同时代的民族主义者与张德彝之间的区别，不仅仅在于后者乃清朝官员，而前者具有反清立场。稍微夸张地说，二者真正的区别是两种关于世界的不同历史意识的区别。清朝的子民并不是出于强制而这样看待自身。不仅对于官员，而且对于普通人民来说，政府的名称便是国家的名称。海外华人用王朝来计算时间；东南亚的华人寺庙里19世纪的匾额都是以朝代（大清国）和皇帝年号（通常是光绪）来标记时间的。“中国”一词在之后的几十年里，逐渐向上升级为国家与政权的名字，这一段历史也是该时期政治意识转型的历史；那段时期，民族国家的观念取代了帝国、王朝的观念，而“中国”一词开始代表一个民族国家，其历史覆盖了全部的时间，而在此之前，历史都是以王朝更替来记载的。当梁启超这样的民族主义者用“新的民族目的论”来审视“中国”一词旧有的用法时，他们看到的并非是一种发源于不同世界的意识，而是前人所缺乏的历史和政治意识，也即历史和政治意识的失败。在前文引用过的同一篇文章中，梁启超指出了前人造成国家衰弱的三个失败之处：不知道国家和天下的区别；不知道国家和朝廷的区别；不知道国家和国民的关系。[252](#)

与从清朝到“中国/China”的转变相伴随的是将中国发明成一个民族国家。名称的变化是更宏大进程的一部分，这一进程调动了各个学科，包括历史学、地理学、考古学以及人种学，来对民族国家进行建构。[253](#)“中国”一词，随着此后的革命进程将获取不同的意义，不同的对手对它的理解也截然不同。这一过程在某些方面仍在继续，虽然与一个世纪前的情况大有不同。20世纪中国的历史学家和文献学家为追寻“中国”一词的起源和意义下了很大的工夫。根据一项完整的调查——此调查用20页的篇幅罗列了秦统一前“中国”一词的使用情况，王尔敏定义了



19世纪之前“中国”一词所涉及的五种含义：（1）京师；（2）国境之内；（3）诸夏之领域；（4）中等之国（周朝较小诸侯的王国，当时周被称为“天下”）；（5）中央之国。<sup>254</sup>以上含义无一指涉现代民族国家。在帝国时期开始后的两千年里，“中国”一词不再具有重要性，它通常指的是王朝的中心，或者用来区分华夏与北方草原游牧部落之间的疆域（讽刺的是，华夏是北方和西北的部族联盟，起源于非汉族，却被中原人用来当作自己的名字，例如“中华”或者“中夏”）。<sup>255</sup>在前面提到的研究中，刘禾考察了清朝和欧美霸权在语言学意义上的遭遇，这一遭遇导致具有长久历史的词语意义发生了剧烈变化，产生了我们今天在英语（和其他欧洲语言）中理解的“China”以及汉语中的等价词语，特别是今天居住在那里的人们用以称呼自己国家的名称——中国。这也意味着，那里的居民，“Chinese people”，便有了“中国人”这一等价语。

刘禾通过追溯“夷”这一词语意义的变化来证明上述变迁。它最初指的是“外来的”，但是自1830年代起开始指“野蛮的”。这一变化是为了履行条约义务，而对词语意义进行了定型，而这次与中国签署条约的是英国人。对“外来”意义的定型，同时限定了词语的内在意义，从而产生了华夷之分，这不仅会带来严重的外交后果，也让中国居于文明的核心。因为“中国”一词的字面含义是“中央之国”。列文森将19世纪的变革描述为“从天下到国家”，预示了中国空间的自我认知从“世界”缩小为诸民族国家中的一个。<sup>256</sup>但是这一全新的用法也含有扩张的一面。至18世纪，“中国”一词从一个高度地方化的、对应于帝国中心的空间概念，或者一个“原始”的文明空间概念，变成了一个民族国家的疆域概念，它覆盖了今天中华人民共和国所有的区域。

刘禾的分析提醒我们，正如“夷”这一词语，“China”最终变成了单数，并在汉语中与“中国”相对应。虽然在19世纪，它仍然受到许多清朝官员或知识分子的抵制，但是却从外文用法中获得了现实地位。当“中国”一词于周代后期最初出现时（大约公元前一千年晚期），它指的是



多个王国，并且经常用作复数——“中央诸国”（Central States）。刘禾提供的材料证明，19世纪，许多中国知识分子和官员仍旧这样理解这个词。但在19世纪的进程中，面对涌现的国际秩序及其所带来的压力，“中国”成为了单数，指的是有着确定疆域的国家，以及正在生成中的中华民族。<sup>257</sup>按照刘禾的说法，这一意义是“跨语际遭遇”的产物，为古老的词语注入了全新的意义。

到1860年代，这些用法进入了清朝外交文件中。可以看到的是，这一时期，“China/中国”两个词语在国际条约的翻译之中发生了连结，成为了对等物，指的既是领土，又是建立于这一领土之上的国家。“中国”一词出现在官方文件中的频率不断增加，特别是对外国文件中提到“China”一词作出回应时，几乎可以与“大清国”互换使用。它不再指“中央的诸国”；当用来表述一个单数的主权实体中国时，该词的历史指示物消失了（并且最终被遗忘了）。刘禾的说法并不牵强，正是翻译的过程最终使得“中国”成为了国家的名称，自此这个国家便以“China”的各个变体而为国际社会所认知。

再举几个例子便足以说明问题。亨利·惠顿（Henry Wheaton）《万国公法》（Elements of International Law）的中文版于1864年首次问世，其中的世界地图使用了“中国”这两个汉字来指示今天中国的区域<sup>258</sup>，“大清国”仍旧被用作清朝的官方称谓。例如，1869年的《中秘通商条约》第十九条将签署国称为“大清国”与“大秘国”。<sup>259</sup>如果不进行更彻底和更系统的分析，我们很难知道究竟是什么决定了称谓的选择。看上去有可能是，当指示机构时，更多采用“大清国”，但这只是我的一个印象。更重要的做法是，比较在同一处地方所使用的“大清国”和“中国”，甚至更有意思的是考察条约中提到“中国人”的地方。

同样值得强调的是，使用名称的第一个字来表示全名（例如以“中”来表示“中国”或以“秘”来表示“秘鲁国”），这一缩略形式引入了

另外一层抽象因素。国家由名字的第一个音节来代表，而所有具体的指代都整合到发音中，这一音节也因此毫不含糊地指涉一个实体——中国。

比起“中国”在官方文件和备忘录中的频繁使用更能说明问题的是“中国人”的提法。在1860年代的文件里，“华人”和“华民”仍然是提到海内外中国人时最通常的一种用法（如“广东华民”）。<sup>260</sup>但是，文件中也充斥了“中国人”、“中国工人”的提法，至少还有一次提到“秘鲁之中国人”。这至少表明了去疆域化中国人观念的出现，它要求“中国”作为国家在其领土疆域之外承认中国人并对他们负责。<sup>261</sup>

当20世纪初的晚清知识分子开始关注这一问题时，外交实践已经建立了“China”与“Chineseness”的现代观念，而汉语的对应词便是“中国”和“中国人”。在我们能够解释为什么这些实践将“中国”作为“China”的对应词之前，还需要更多的研究。但是如果我们将梁启超的解决方案作为当时的一个典型的话，最终使用这一术语来称呼这个民族，应当是出于实际的原因。在上文已经引述的段落中，梁启超说，既有的王朝机构和外国观念（China, Cathay等）都不能提供一个可替代的方式来为“吾史”命名。“万不得已……称之曰中国史”，他写道，因为这一术语乃“吾人口头所习惯者”。大约三十年后，历史学家柳诒徵为“中国”一词的使用提供了一个类似的证据。<sup>262</sup>最近，一位历史学家认为，“中国”一词的意义变化既是与过去的决裂，也是对过去的延续。<sup>263</sup>这一矛盾性抓住了现代中国与其历史之间的矛盾关系。

为国家命名只是“发明中国”的第一步。更具挑战性的下一步，则是将领土、人民及其历史中国化。梁启超于1902年发表的《新史学》，便试图实现这一目标。既然“China/中国”的新观念是与欧洲现代性遭遇的产物，后者也为实现这一目标提供了工具，新的历史学科便是工具之一。其他工具还包括地理学、人种学和考古学。早在中华民国取代清朝

之前，历史教育已经在制造“新国民”方面开始发挥作用，直到今天它仍然非常重要。同样重要的还有地理学，它试图带来一种关于“中国”空间的新意识。同时，考古学将“中国人”的起源带回到更加远古的过去。而人种学则在新兴的社会学与人类学学科中占有特殊的地位，因为它关系到从族群多样性中完成民族建构的任务。<sup>264</sup>

不过，对于历史的考察仍然充满了矛盾。其中非常重要的一点便是族群构成的问题，这一问题关系到如何将“天下”转变成一个同质的民族国家。“中国”这一全新的意识将中国视为在生物和文化上的统一体，这一观念与过去多民族之天下帝国的历史事实产生了冲突。族群意识不仅未能确认民族的同质性，反而使民族空间族群化了。1980年代以来，对“中华民族”的质疑再次成为学者考察的对象，这一次是由费孝通对于中国“多元一体”的描述引起的。费孝通在“民族自在”和“民族自觉”之间作了区分，这是对马克思阶级意识划分的一种延续。<sup>265</sup>在某种程度上，意识在将一致性带入到不完整实体时发挥了非常关键的作用，费孝通所作的区分不仅表明了当下与过去的联结，而且指出了当下与过去存在的差异。

## 历史的负担：文化与多元决定

我关于民族国家、文明和大洲的历史性、边界不稳定和内部差异（如果不是分裂）的叙述，是想强调围绕这些单元的文化历史叙事在历史书写方面悬而未决的本质。这些实体是尝试赋予这个世界以政治或观念秩序，并表现政治和观念上的遏制策略的产物。这一政治和观念秩序只有以压制替代性的空间性和暂时性为代价，并遮没形成中的各个过程才能达成。

随着包括帝国军事力量在内的全球力量生产出削弱现代性之遏制策略的经济和文化进程以及人类的迁移，我们已经目睹了空间的扩散以及

对不同的暂时性吁求的扩散，这或许并不令人十分惊异。可能是由于生活在一个欧美国家中，才令当下知识分子的生活偏重移动和过程，胜过稳定的边界；旅行理论家们习惯了旅行理论，正如从萨义德到克利福德（James Clifford）等文化批评家们以言词或例证提出的那样。<sup>266</sup>重要的是我们被号召去直面一种义务——以不同的方式看待过去，开始对关于秩序的历史书写中被压抑的部分保持警惕，还要留意人类行为——包括智识和文化行为在创造世界过程中的重要性。

与此同时，在一个看似已陷入由同质化和异质化同时作用生成的漩涡的世界中，历史似乎正在急速退回过去，即使过去反过来也对当下有所吁求——“历史的复兴”（resurgence of history），法国学者盖埃诺将这一概念运用到自己关于全球化力量冲击下国家权威衰落的研究中，“历史的复兴”则是地方意识对此的一种回应。<sup>267</sup>全球现代性的世界见证了文明和文化吁求的回归，颇为讽刺的是，这些吁求得到了破坏跨边界种族与散居群体的力量的支持，并且呼吁替代性的认识论和对于历史意识的替代性主张。这不只是不同文明之间才有的情况。不同的认识论主张标志着关于共同文明之未来的文化斗争，正如在美国依据《圣经》攻击科学和历史死灰复燃——詹姆斯·厄谢尔（James Ussher）在《世界年鉴》（Annals of the World）<sup>268</sup>中书写了以《圣经》为依据的世界史，此书在福音派中广泛流传，并且显然受到全美流行的创世博物馆和主题公园启发。1980年代以来美国的所谓“文化战争”指向了文化的矛盾性，为了保持社会结构的文明或国家单元中的文化同质性神话能够存活下去，这种矛盾性需要被压制下去。这些矛盾性标志的不仅是不同国家、民族或人种彼此之间的遭遇，还有不同阶层、性别和种族之间的遭遇，这些遭遇暗示着不同的社会、政治和文化空间。

一位研究中国的历史学者曾中肯却又有些简单化地提出了“从民族国家拯救历史”。<sup>269</sup>其中肯之处在于，历史的“民族化”（nationalization）的确对于我们理解历史空间起到了主要的塑形作

用，如果它不是对历史加以简单否认的话。将历史合法化这一政治观念是极为重要的，民族国家试图将自身的形象投射到可知的历史中去，以此来掩盖历史性——这是一种对历史的殖民，它呼应于民族国家形成的殖民性过程。从历史学的角度来看，以民族国家的视角来理解过去（包括民族国家的过去）是极其不恰当的，因为塑造历史的许多重要力量都远远超越了民族国家的边界。同样，以民族国家和文明为蓝本的世界史也极不可取。

不过全盘否定民族国家又过于简单化了。即使民族国家本身有其历史，而民族国家的空间不过是“历史的一种策略”（artifice of history），但是我们无法否认，民族国家拥有决定历史现实的所有力量。我们可以抛弃民族国家、文明、大陆及其他东西，因为它们在某种层面上来说都是建构的产物，但是我们不可否认，尽管遭到众多的批判，它们仍然拒绝退场，部分原因是由于它们在文化和政治现实中的重要性。另一方面也是因为它们在政治和文化的无意识层面仍旧占据重要地位。这种无意识还包含了学者的无意识。举例来说，在我目前所任教的学校里，有些教授似乎未经思考便很容易说出像“东西结合”或“亚洲观点”之类的词。再者，民族国家的空间并不是需要从历史中加以拯救的唯一空间，而且并非所有现象皆可被轻易地付诸民族国家之外的语境。当被强迫放入跨国或跨本土的框架中，有些现象甚至会被严重扭曲，譬如民主制度、公民权和公民社会便是很容易想到的一些例子。在我们考虑历史具有的公共教育功能时，这一标准尤为重要。

这里的问题并不仅仅是用民族国家的历史来对抗跨国史或世界史，更重要的是，不同空间的激增使得思考历史空间的传统方式失去了优势地位。换言之，对于民族国家或者文明空间的解构提出了一个问题——我们当如何在空间与时间上重构历史，如果这还是我们想要实现的目标的话。从物质性来理解的文化不可避免地给差异性给予了特殊的优待，并将其作为文化存在的状况。这是否意味着文明和民族国家层面上的文



化形成将会取代本土文化，正如民族主义和文明主义的意识形态试图抹杀地域性的文化现象和倾向一样？我并不这么认为。或许不存在一个客观的标准来决定差异性（不论是时间/空间还是社会的差异性）和整体性的主张（不论是民族国家还是文明的整体性），二者孰轻孰重？但是一个不可否认的事实是，差异性与整体性是共同存在的——即使这只是一一种意识形态上的信念。同样不可否认的是二者对社会与政治行为的塑形，因而也就是对历史结果的塑形。因此，值得我们注意的是，二者对于我们非简化地分析文化究竟提出了什么样的挑战。

经由文本传统这一中介，文化得以与文明结合在一起，并且明显地在历史上与超越党派界限的精英阶层连结在一起。这样说来，大部分关于中国传统文化的讨论，包括我之前引用的例子，都将中国文化认定为哲学和宗教传统（最主要的是儒教、道教和佛教）。这些传统在缩小阶级和性别差距方面有所不同，但是它们在不牺牲差异性的情况下建立起了共同性。在这种意义上，它们可以算是民族国家文化的组成成分。但是从另一方面来说，将它们简化成民族国家文化或局限在任何一个民族国家的范围之内，都容易造成误解。它们的吸引力以及跨越“国”界的历史散播都使它们更理所当然地被看作东亚、东南亚和中亚的共同传统，而非中国的传统。为了反抗文明对于文本的过度关注，民族主义强烈主张要确立国粹。<sup>270</sup>如果现代民族主义想要挪用文明的文本，并将其作为中华民族（甚至汉民族）的特质，它成功的关键就在于能违背历史地将现代国家的意识投射到历史当中去——违背历史并非毫无意义，因为这一挪用在为重要的政治目的服务时，具有历史的重要性。但是民族国家的文化建设亦面临自身的困境。民族主义将民族文化认同于精英的文本传统，试图将民族文化加诸整个民族国家之上，以取得民族文化的同质性，这本身也显示出民族主义是一项殖民主义的方案。另一方面，为了具有说服力（并且和文明建设有所区分），民族国家的文化建设也不得不对大众文化敞开门户，于是在其内部引入民族国家社会构成中的种种差异。我在前面已经讨论过这些差异性，包括从空间到社会的差异性，

以及日常生活经验的差异性。就这一点而言，我们应该慎重考虑东亚社会如何在20世纪将文本传统表述为民族特质，以便制造出与这些传统相应的国家化版本。最后，所谓文化的物质性，即是应日常生活的需要对文本传统加以重新阐述。不过，这一创造民族传统的努力只取得了部分成功。因为当文化实践中的空间与社会差异再次对自身加以确认时，全球化和跨民族主义剥夺了民族国家的特权，并且为那些被民族国家与文明边缘化的文化实践提供了新的自我表述空间。

列文森在价值和历史之间所划的界限，贯穿我的这些讨论。列文森认为，中国知识分子在与欧美遭遇之后，与日俱增地（而且大多是不可阻挡地）将来自西方的新观念与价值观联系起来，而民族国家的价值观——最重要的是儒学，则退回到过去之中。列文森错误地认为，中国知识分子从过去中找不到乡愁以外的任何价值，他的这一观点已经受到了批评。但是如果我们作些轻微的调整，列文森的确指明了一个异常重要的问题：知识分子对于过去的挣扎不断被外来的概念和方法调解。这赋予他们的挣扎以全新的意义。“西方”这个老套术语被带入到中国人意识的内部。过去人们所认同的价值观如今甚至被树立为其外来对应物的对立面，或以外来对应物所要求的术语获得合法性。这可能是在我们这个时代中国知识分子的挣扎所在。但即便如此，参照的框架也无可避免地就在那里——不必为我重复上面说过的话而感到惊讶，西方并非外在于中国人意识的参照框架，而是就在意识内部。这是我强调历史的重要性甚于文化的基本理由，或者更确切地说，将文化历史化比相反的方式，即将历史文化化更重要，而将历史文化化正是那些坚持一种看似不受时间影响的“中国性”的人所赞成的做法。“中国性”，正如其他重要的概念和思想一样，本身就是历史的。否认这一点就会陷入中国“长期单调呆板”这种存在已久的想法中，尽管在当代稳定的物价下，无时间性看起来更是一种美德，而非一个世纪前呈现在中国知识分子面前的那种窘迫感。

列文森同时提出一个基本的问题，即知识分子的下场以及将“世界帝国”（the world-empire）重新概念化为一个民族国家的遗产。在新的国际空间语境下，无论是思想还是民族国家，如果没有把握住二者之间的辩证关系就不能够理解任何一个。统治意识形态如何定义国家知识分子和作为其产物的知识分子的文化认同，看起来可能是直截了当的，但是它的意涵却是深远的。儒学在服务于政权的过程中一直是被工具化的，但这只是很多可能性中的一种，在晚期帝制中国，存在许多不同于官方的地方儒学。随着作为帝国意识形态的儒学被转化为民族国家的意识形态，这些替代性的儒学被剥夺了曾经兴盛的政治空间。其结果便是儒学在民族国家意识形态的需求下发展出新功能而变得同质化。

在19世纪末的中国，民族国家被发明出来，这其实是将世界帝国重塑为民族国家进程中的一部分。列文森强调了从天下向国家的转变，其直接的背景就是清帝国。从世界到民族国家意味着世界的萎缩。但是中国这个新的民族国家占据着世界帝国的领土和人民。对于“中国”这一观念而言，这是一种重要的扩张，因为它起初是以统治者个人为中心，而非一个民族国家。由于统治者的空间变成了民族国家的空间，因此，统治意识形态也即儒学就被再造为民族国家的文化和智识资源，尽管在此过程中经历了上面提到的工具化。退回到背景中的是儒家历史中的超越性抱负，如今在民族国家的需求面前似乎显得无足轻重。<sup>271</sup>儒学的命运自此以后便与民族国家的命运紧紧绑在一起，为民族国家的兴衰负起责任。儒学的价值观也相应地被评估。不是“西方”，而是民族国家的新观念最终导致儒学的历史化，并决定评判其所呈现的价值观的准则。欧美现代性担当了催生民族国家观念的助产士。

最后，通过打通文本传统与日常生活的需求（物质性文化）来创造民族国家传统的尝试只是部分地取得了成功，文化实践中的空间和社会差异再次将自身断言为全球化与跨国主义，从而取消了民族国家的特权，为被国家与民族的吁求边缘化的文化实践提供了新的自我表述空

间。

## 流动中的文化：跨民族主义与文化栖居空间

以上讨论所表明的是，以一种非简化的方法来处理文化分析，需要 we 认识到决定文化实践的因素是多方面的，它包括文本传统（通过不同的阶级与性别，这些传统被纳入到日常生活中）、意识形态的自我认定（其中民族国家的自我认定仍然发挥着重要作用），以及日常生活的经验与实践（它决定了政治与社会空间的特殊性）。这里的问题是，如果重新思考空间性，以便容纳受到多元因素影响的文化，文化在这里既是共同性又是差异性的标记，也是稳定性和流动性的标记。作为结论的一种方式，我将提出三种考量。

第一个考量是必须要避免将文化附着于具有同质化倾向的群体和领土概念，最显而易见的一个例子便是民族主义。经常与此同时发生的一个倾向是，试图为群体和领土定义一个共同的身份，以便找到一种本质特征来实现文化与上述概念之间的关系。当人们在清末召唤民族主义之时，当时一份最重要的刊物叫作《国粹学报》；1990年代则出现了一种更复杂的形式，国学的复兴伴随着文化民族主义的复兴。这些都绝非巧合。正如我在前面指出的，大陆的著作一方面承认差异性是中国次大陆的一个根本特征，但是又习惯性地定义出一个统一的中国文化（通常是通过几个极其概括的特征），这就好像差异性在文化的自我指称时毫不重要。1958年发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》为这种态度提供了一个颇有说服力的例子。这个由著名的儒家学者签署的宣言这样写道：

我们此处所指之中国文化之性质，乃指其“一本性”。此一本性乃谓中国文化在本原上是一个文化体系。此一本并不否认其多根。此乃比喻在古代中国，亦有不同之文化地区。但此并不妨碍中国古代文化之有一

脉相承之统绪。……且政治的分合，从未影响到文化学术思想的大归趋，此即所谓道统之相传。

不足为奇的是，这里不仅中国文化被定义为儒家文化，儒家文化自身亦被简化成线性的正统传承，这便抹杀了儒家所具有的复杂性。当代关于中国文化的讨论，有些我已在前面提到，通常因循一种相似的模式，让民族文化特征凌驾于差异之上。在所有的这些例子中，文本文化，或者说精英文化，为文化遗产提供了描述特征，也只有在这一层面上，民族文化的同质性似乎才可以讲得通。但是不论这种观点具有多大的政治目的，它不仅遮蔽了中国社会内部的重要差异，也成为一种文化排外主义，有时甚至采取积极的行动压制文化差异。在讨论中国和中国人的文化共同性的同时，却又要避免成为压制文化差异的政治同谋，这是我们在阐明中国文化（同时具有解构性和建构性）之概念时所面临的巨大挑战。

因此，第二个考量是跨国性对于我们认识历史过程带来的挑战。这里有必要区分“世界性（world-wide）/全球性（global）”概念与“跨国性”（transnational）概念，因为二者代表了不同的空间概念。<sup>272</sup>跨国性并不等于世界性。世界性的概念仍然可以容纳民族国家、文化和文明这样一些基本的社会组织单位。“跨国性”这一概念听上去之所以更为激进，是因为它强调过程而非稳定的单位。更为重要的是，从超国家（supra-national）的角度来质疑民族国家史，就是要让各种各样的次国家（sub-national）历史浮上台面。它要求将跨国理解为跨本土（translocal），并且在历史学以及政治运作上具有颠覆性的潜在含义。如果国家史表述的是一种意识形态上的“遏制策略”，那么将跨本土作为一种过程或者结构加以遏制便具有直接的效果和战略上的重要性，因为这直接有利于确定并巩固国家的边界。跨本土所提出的挑战与多元文化主义带来的挑战迥然不同，后者依附于世界史，这也是多元文化主义的政治与文化目的之一。两者之间的差异也许可以这样区分：一个是将国



家史放置于世界史的角度；另一个则是完全抛弃国家史（或者至少将国家史减缩为其他历史的一种）。跨本土同时让我们注意到“接触地带”，它是制造文化和文化空间的重要场所。

第三，正因为上述理由，重要的是，不能将国家与文明作为一种同质性的实体，而是一种历史栖居空间（historical ecumenes）<sup>273</sup>。这一点在被构想为宗教的各大文明的情况下最为明显，这种情况通常与这个概念紧密关联。迈克尔·亚达斯（Michael Adas）编著的《伊斯兰教和欧洲的扩张》（Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order）<sup>274</sup>就给出了极佳的案例。历史学家杰里·本特利（Jerry Bentley）曾经建议，为了克服世界史研究中的欧洲中心主义，有必要采取一种普世的方法（an ecumenical approach），他的意向首先具有伦理上的重要性。<sup>275</sup>“栖居空间”这个概念可以有效地应用于区域、文明、大陆和其他大型实体上，也可以用于民族国家的概念上。这里重要的是，它同时强调了共同性和差异性，并且承认共同空间中的多样性，而标示这些空间的并非固定的边界，而是处于历史变迁中强烈而集中的互动。这种理解与“栖居空间”一词的词源相符合——世界上有人居住或者可以居住的地方。这正是希腊人、中世纪的欧洲人乃至中国人所认识的世界，它并没有囊括我们所“认识”的世界，仅仅指的是与我们生活息息相关的世界。正是现代性从早期人类的众多世界中创造了一个单一的世界，甚至这个单一世界也遭到所谓全球化的质疑，因为全球化不仅统一了已知的地球，同时也沿着新旧裂痕将地球再度分割。

容我再举一个例子。近年来有许多人在谈论儒家或新儒家的东亚。儒家长期以来被认为是中华文明的标志，而中华文明在东亚又占有统治性的中心地位。一个值得我们思考的问题是，什么时候孔子变成了中国的，什么时候他从一位周代的圣人变成了以民族国家的概念标定文明的起点？当日本、韩国和越南基于不同的原因而采纳儒教之时，他们一直声称其独有的身份认同，这样做难道只是为了被纳入他们奋力反抗的

宋、元、明吗？还是因为他们认识到儒学具有治国和社会组织的价值？对于他们来说，这些植根于传统经文中的价值与其说是中国的，还不如说是古典的。它们在不同的国家中具有不同的形式。<sup>276</sup>这就是我所说的既有共同性又带有差异性，即便是极端的差异。如果我们将论点进一步扩展到那些跨越了几个栖居空间的社会中去，情况就变得更为复杂了。我们所说的中国，并不是简单地从内向外生长——从黄河平原的核心向外发散。相反，它的产生同时是由于外力从不同方面向内倾入，从而制造出跨本土的空间。这些内外互动造就了我们所知的中国，而中国一旦形成便对它们进行遏制，并把对它们的记忆推挤到边缘。正如我已经指出的，这些互动正朝向历史质询的中心地位复兴，以多种方式重铸中国历史。

强调抵制分解成同质整体的各个部分的多元决定论，并不是要通过将历史阐释为各种微观史学的聚合来终结历史。我仅仅是希望阐明这可能会导致一种怎样激进且彻底的历史相对论。正如查尔斯·霍尔库姆（Charles Holcombe）所认为的，我们所谓的东亚——不小于其所涵括的各个民族国家，正是一种历史互动的产物，这种互动生成了我们不得不去了解的区域。如果这种互动有其开端，约为公元一千年前后的某个时段，我们就没有理由认为我们不得不去了解的区域应该被赋予永恒的寿命。这一区域如今再次处于激烈转型的过程之中，因为区域中的“全球性关系”创造了新的各类差异，这些差异扰乱了几个世纪以来已经成型的多种多样的共性。<sup>277</sup>

栖居空间的范式或隐喻在许多情况下都是很有用的。其有利之处，便是可以让不同栖居空间的各个部分自主地互动。一些区域可能在某些时候具备相似的功能，但是栖居空间却不能仅仅以邻近的物理距离来理解，而是可以被理解为跨越巨大距离的社会与文化建构。比如具有重要联系的中国栖居空间和印度栖居空间之间的互动，它们在形成我们所讨论的区域时发挥了重要的作用。20世纪的社会主义和革命运动亦提供了

类似的互动。将这一区域纳入到资本主义经济和殖民主义之中，不仅在此区域内，而且在该区域的“外部”，都创造出了新的关系。这些关系所带来的长久影响还有待观察。在我们这个时代，正如一个区域的人口已经散布到全球一样，交叉于区域之间和之外的关系已经再一次扩展到全球。

## 【课后讨论】

问题一：

您可否再解释一下ecumene和zone的区别？

德里克：

zone指的是一个比较固定的区域。我倾向于使用ecumene的原因是，它意味着文化互动对空间的塑造。两个词你都可以使用，但ecumene比zone更偏动态。例如，你可以说，在这里有一个儒学的ecumene，包括中国、韩国、日本、越南，但是这个区域还可以扩大，比方说现在众所周知的孔子学院。如今我所居住的美国俄勒冈州也有孔子学院了。我的朋友告诉我，芝加哥大学要举行一个关于儒学的会议，也是孔子学院资助的。所以你可以看出来，儒学的概念不再是局限于东亚的，而是遍及世界的。我们当然可以说儒学zone，但是我们也可以说儒学ecumene。再比如，我也说佛教的ecumene。现在，佛教的影响也非常大，佛教徒数量在美国激增。总之，当我们使用ecumene的时候，意味着更大、更灵活的空间分布。而如果说zone，人们会问，那个地区在哪里？如果我说ecumene，我不能在地图上确切地画出它的范围，因为它是不断变化的。这便是二者的区分。另外，我需要指出的是，我在第一讲提到过一位伊斯兰历史学家，霍奇森，他在1950年代提出了非—亚

—欧栖居空间的概念，这是一个充满互动的文化空间。伯克利的人类学家考伯特（Alfred Korbett）也使用过这一概念，还有后来的一些人类学家，包括瑞典的乌尔夫·汉内斯、芝加哥大学的卡莫若夫夫妇以及西德尼·明兹。人类学家用这个概念来实现分析的灵活性，而不是去考察固定的文化地带。这是我使用它的主要原因。

这个词很复杂，但是很有效。可以说，这个我们称为中国的地方不光属于儒学栖居空间，也是佛教栖居空间的一部分，现在你甚至可以说它是基督教栖居空间的一部分；也可以说它是伊斯兰栖居空间的一部分，因为中国有很多伊斯兰教徒。而“zone”则很难用来描述这种文化上的复杂性。文化地带是一个固定的区域。如果我说“儒家文化地带”，人们恐怕就会直接想到物理上的东亚地区，而不是一个去边界的空间。但我觉得儒家文化是没有明确的地理界线的。

我们的确应该想出另外一个译词。ecumene其实是希腊语，它的意思与中国的“天下”接近，指的是希腊文明所涉及的疆域。这是此词的出处。它与基督教有一定联系，尤其是和天主教有关系，有一个所谓Christian ecumene。总之，这个词的意思与区域有关，翻译成“区域”、“地带”可以接受，但丧失了原词含有的一种更灵活的含义。

刘东教授提问：

这一讲很有意思。德里克教授是从一个非常理论的框架开始的，然后进入中国问题的处理。这样一种视角揭示出，在建构现代民族国家的时候，每一个居住区，都在这样一个民族国家的框架中，开始逐渐变得同质化，或者说简化。这是一个全球性的问题，一个普遍的问题，而中国也不能例外。可是中国有一定的特殊性，就像是亚历山大里亚的希腊化过程也会产生更大的居住区，但假如我们讨论一个国家，就是现在还存在的希腊，会发现它的历史延续性，包括埃及、印度，还有中国，这些原创过文明的地区，还是跟在传播中生成的不一样。

第二个问题，我跟姚大力教授往往要争论。姚大力受安德森的影响，经常表现为完全主观的，认为民族共同体就是想象的共同体。但是，当我们讨论一个共同体的时候，还是要鉴别它到底是主观的还是客观的。往这边的立场偏一偏，好像就是完全主观的；往那边的立场偏一偏，好像又有很多客观的根据。比如我刚组织翻译了安德森的另一本书《比较的幽灵》，和《想象的共同体》比起来，这本书的论点就不那么主观了，因为国际比较的幽灵还可以导致那种想象成功或者失败。这样就有一个问题：如果按照我刚才的两个说法，在承认是invention of tradition的前提下，实际上中国还是有一些被建构为现代单独国家的历史基础，比如语言基础，书同文；比如说价值，儒家的价值，家庭的优先性；习俗，比如说吃饭，有华人的地方烹饪和进餐的习惯都是一样的；比如历史经验，我说的历史经验里面最重要的一条就是当我们说大清国的时候，很多汉学家喜欢说成一个特别的国家，但实际上大清国是修明史的，它前边跟它是连续的。于是中国的二十五史，一直是这么修下来的。尽管有元、清，它们进入，但仍然是这样修下来的，它们承认历史的延续性，所以是有一个文化的被改造/invent的基础。另一方面，在这个意义上，我可以部分地同意《从民族国家拯救历史》的作者杜赞奇的想法，因为我想到一个问题，就是像国学，当时要保护，希望保护下来什么呢？就是保护它历史的独特性和延续性，保护它在历史过程中间所造成的多样性。他害怕因为一个民族国家把多样性的资源丢掉了。另外我们也要承认他的主观性，也有invention of tradition的一面。我同意你说的，这个混杂的、比较的、跨国的关系，它本身具有生产性，本身就可以造成新的东西。这一条，我觉得杜赞奇说得不好。

最后一个问题，刘禾用translingual practice这个事情，认为有一个Otherness的问题，所以我们是“中”，他们是“夷”。这样一种关系，本来叫China或者中国，在二者之间进行翻译，实际上还是有一点问题。China作为一个名词，有瓷器的意思，别人叫我们“瓷器”，我们就是“瓷器”了；喊我们“丝”，我们就“丝”了。但实际上，当我们说“中”的时候，



有一个视觉上的优先。那么，联系到ecumene，这个词涉及我刚才说的历史延续性中间的一部分：历史的经验、习俗、价值、语言、文字。这些东西，它最核心的一块地方，就是想从最中心的地方出发去看其他地方，所以就有一个中心和边缘的问题。当说它是“中”的时候，不仅仅是一个偶然的東西，是有某种自己主动、主观的出发点的。

德里克：

请允许我谈一下“invention”一词的问题。我不知道在翻译成中文的时候，是否与英文原意对等。invention并不是无中生有的发明，它意味着重构一个事物的一些部分，使其产生新的特性，例如改造一个机器。所以，这里的invention有“改造”、“重构”的意思。关于这个问题，我的观点是，存在文本上的传统，实际上所有的文明最终都是基于文本、文字的传统。各大文明通过例如《圣经》、“十三经”一类的经书来定义自己。但另一方面，也有物质性的文明。物质文明反映了一种不断增强的统一意识，这个是在明清时期出现的。而文字文明却可以追溯到周代。我很欣赏费孝通关于“自在”、“自觉”（in itself; for itself）的辨析。我觉得这一对概念很有用，这与马克思讲的阶级意识有关联。我们有对阶级的结构性分析，但是阶级的结构性分析在政治意义上并不充分，还需要具有一种阶级意识。所以，我觉得问题绝不仅仅是客观上存在一个连续的去。我要强调的是意识的变革。例如，在这间教室里的众位的意识与一百年前住在北京的人们的意识就是不同的。我们对于如何看待当下与过去关系的观念改变了。这是我想强调的。现在，我们正在经历一种复兴，让我们称其为“儒学复兴”，这让我们以为自己与过去的联系是自然而然的。但是，不要忘记，在不远的四十年前，这里发生过一场革命，完全拒绝过去。也就是说，今天的所谓当代中国人的意识与早前的已经大不同了。另外一个例子是查尔斯·泰勒（Charles Taylor）最近写的The Secular Age，讲世俗主义的问题。泰勒本人是一名基督徒，他希望能保护基督教。但我们知道，今日的基督教早已不是四五个世纪以前

的基督教了，因为它经历了祛魅的过程。世界已经不再是基督徒的世界。基督教如今与其他诸多竞争对手共存，包括科学，以及其他宗教。因而，今人对基督教的信仰与五百年前的人对基督教的信仰是不同的。同理，我们可以说，不光是张德彝这样的人，也包括梁启超等人，都经历了一次意识的大变革。所以，意识是非常重要的，它的转变让人们一瞬间把历史上的一切都和“中国”这个名字联系在一起。因为当时的国际环境要求你必须给自己的国家起一个名字，法律文件签署中对这个的要求很迫切。

最后几分钟，请允许我再举一个例子。关于过去与现在的关系的意识改变最有意思的一个例子是土耳其。不知道你们是否清楚，土耳其人最早来自中亚。然后，一个家族成为了奥斯曼帝国的统治者。但是，1923年，奥斯曼帝国被推翻了，土耳其建立了共和国，并彻底地否定了奥斯曼帝国。他们进行了另一场“改造/重构”，发现了他们的祖先与另一支中亚人的关系，这是一种完全的重构，要找到新的对应的语言、传统，当然，命名也很重要（当时他们连这一支叫什么名字都说不出）。后来，他们发现在唐代的记载中，有一个名字，“突厥”，是一个部落长的名字，于是他们就说自己的祖先是突厥人。可是你看，七十年后，也就是现在，有好多年轻的土耳其人说，共和国拒绝了奥斯曼帝国，我们没有过去了，所以我们现在要复兴。

很有意思，很多存在都是历史性的。当然，每一个国家不一样，土耳其与中国不一样，印度和中国不完全一样；埃及、希腊、罗马，他们可以说罗马文化，但是现在罗马是一个小小的国家，没有那么大的权力。各地区都很不一样。可是，民族自觉的过程是很有意思的。所以，我批评杜赞奇，就是因为他要拒绝这个过程。他不承认有共同性存在。最重要的是，我们如何一边解释差异性，一边解释共性。两边都要有，是一个动态的平衡。这个也是中国知识分子的问题，一直在争论的问题。

## 第六讲 中国化将中国世界化——20世纪中国的社会学和人类学

在中国的知识结构中，社会学和人类学与其他社会科学一样，都是舶来品。虽然一些中国学者将中国的社会思想追溯至周代晚期（约公元前11至公元前3世纪），但是这具有误导性，因为作为一种范畴的“社会”是与欧美对抗的产物，而早先所谓的“社会”思想是与文化、政治甚至宗教无法分割开来的。新的学科被引入中国后也命运多舛，与革命的变幻莫测交织在一起。

这些新领域的教学和研究从19世纪末开始被介绍到中国思想中，最初受到北美学者的主导，之后在1920和1930年代形成了各自的学科。与欧洲的起源类似，20世纪中国的社会科学在互相冲突的轨迹上发展，一方面受秩序和统治需求的激发，而另一方面又受到改革和革命的推动，两者都被社会现代化抛出的问题所塑形。由于外来的起源，这些学科的发展在中国变得更为复杂，“中国化”这一问题占据了学科评价和期望的中心。1949年共产党取得胜利后，新生的学科遭受到一次严重的打击，国家推行的马克思主义在三十年中不仅压制所谓的资产阶级社会科学，而且对不符合官方马克思主义需求的马克思主义社会科学也进行打压。1978年“改革开放”后，这些学科得以复苏，并在最近三十年中迅猛发展。

这里的讨论简略地概述了社会学和人类学的学科发展、当这些学科成为职业生涯时那些引领中国社会学家和人类学家开展研究的关注重心，以及多年来关于这些学科中国化的争论。这一历史概述涵盖了1949年以前的时期，也简要谈及后来的发展。我的主要目的在于提供一种宽

泛的历史语境，以便于理解学者们更为具体的讨论，他们中的一些人在中国大陆和台湾的学科发展中继续发挥着重要作用。[278](#)

## 社会学和人类学：起源与本土化

### 社会学

从一开始，社会科学就与政治问题缠绕在一起。社会学和人类学著作第一次被译为中文时，其关注点并非是学科性的，而是晚清试图理解威胁王朝生存的欧洲强权的根源。根据梁启超的说法，著名的儒学改革者康有为早在1890年于广州创设私人学堂的课程中便纳入了社会学的内容，可能大多数的材料都来自传教士的出版物。第一部以中文出版的重要社会学著作是斯宾塞（Herbert Spencer）的《社会学研究》（*The Study of Sociology*）（中译本于1904年出版）。该书是改良派知识分子严复自英文版翻译而来，严复是清政府发起的以自强为目的洋务运动中第一批送出国学习海务的知识分子。他的翻译——包括亚当·斯密的《国富论》、约翰·穆勒的《论自由》以及托马斯·赫胥黎的《进化论与伦理学》——对于20世纪初的中国思想界产生了巨大影响，特别是在知识分子中传播了社会达尔文论，他们彼时全力思考着中国如何在国家竞争的世界中存活下来。严复“开出的药方将社会学作为政治激进主义的解药……他的社会学观念与精英主义和政治改良主义缠绕在一起，为后来中国社会学特别是英美一派定下了基调”[279](#)。

在对斯宾塞的翻译中，严复使用“群学”一词中译社会学（这也是康有为和梁启超使用的术语）。社会学最终成为“Sociology”的译名，但是第一次使用该词来翻译社会学的著作来自日文，最先是1898年的韩县首，随后是著名的激进知识分子章太炎，章太炎1902年翻译了日本学者岸本能武太的《社会学》。[280](#)这一术语在中国思想中有很长的渊源，它的主要意思是“集社”。“社会”这个日本新名词赋予该术语以新的意义，

从此便一直存留于中国思想之中，而此时社会与政治的发展促使晚清知识分子将社会与society调和起来，以表明现代欧洲意义上被结构的有机实体，它具有自身的内在逻辑与动力。

正如黄绍伦所言，“美国教会社会学”不久便在社会学学科形成中发挥了中心性的作用。<sup>281</sup>中国的第一个社会学系建立于1915年的上海沪江大学，它是美国卫理公会主教们努力的结果。厦门大学是一个例外，它由新加坡的一位华裔商人创办，1922年成立了历史与社会学系。除此之外，1920年代以前，所有的社会学系都建立在私立美国教会学校中，受美国大学的支持。社会学的教学和研究人员也大多是来自美国的学者。虽然日本留学归来的北京大学康宝楨教授1916年便开始讲授社会学的课程，但是社会学的教学人员早期也局限于教会学校中的美国教授。

毫无疑问，这些学者的教学和研究活动受到传教士的实际兴趣的指导，正是这些兴趣将他们初次带到中国：改革中国的利他主义目标，通常无法与传播福音的根本宗旨区分开来，不过二者均需要对中国社会作深入的了解。其中的代表包括步济时（John Stewart Burgess, 1883-1949），他是柏林大学、普林斯顿大学和哥伦比亚大学的毕业生，后来在燕京大学创建了社会学系，并且令该系成为全国最重要的社会学系之一。步济时同时是社会调查方法的先驱，掌握这一方法的美国社会学家对社会问题进行了第一次重要分析，这一关注后来也传给了他们的中国学生。

教会学校在影响中国社会学方面的重要性不仅在于它们的存在，而且在于它们为第一代中国社会学家的发展提供了知识与意识形态语境，这些社会学家将在1920年代后期和1930年代进入专业成熟期，并牢固地建立起社会学学科。并非所有的中国社会学家都在美国学校中受过教育。例如陶孟和和费孝通这样的中国社会学的重要人物就在英国或者欧洲其他国家接受了部分或者全部的教育，更不用说马克思主义社会学家



了。从日本翻译而来的教科书也让中国学生第一次了解到了社会学。不过，当社会学在1920年代被创立为一门学术科目时，曾在美国受教的学者在组织和研究中发挥了领导和主导的作用。1910年代末和1920年代初在美国接受教育的第一代著名社会学家包括：孙本文，被公认为1930年代社会学研究的“教务长”（北京大学、伊利诺伊大学、纽约大学和哥伦比亚大学）；潘光旦，生物决定论者；吴文藻，其社区研究非常突出（清华大学、哥伦比亚大学）；陈达，海外华人、劳工问题和人口问题的重要研究者（清华大学、哥伦比亚大学）；吴泽霖，社会学家和民族学家（清华大学，威斯康辛大学、俄亥俄大学）；吴景超，经济与城市社会学家（明尼苏达大学、芝加哥大学）；黄文山，“文化学”（*culturology*）领域的创始人（北京大学、哥伦比亚大学）；以及雷洁琼，妇女和家庭社会学家（南加州大学）。

回到中国后，这些学者在1920年代中期创建数量众多的社会学系时发挥了重要作用。上海的复旦大学1925年建立了社会学系，接着是光华大学、大夏大学和清华大学（1926），中央大学和暨南大学（1927），东北大学（1928），上海劳动大学（1929），以及广东中山大学（1931）。至1930年，一共建有16个社会学系——11个是独立的，两个与历史和政治学合在一起，一个与人类学合在一起。其他大学也通过各种方式开设了社会学课程。经过几次挫折，上海的中国社会学家于1928年建立了第一个专业组织——东南社会学社。1930年，该组织与北京另一个相似的组织合并，建立了第一个全国性组织——中国社会学会。该会的执行委员会囊括了当时最重要的社会学家：孙本文（发挥了重要的组织作用并担任会长）、许仕廉、吴景超、吴泽霖、陈达、陶孟和、游嘉德和钱振亚。学会发行了自己的杂志《社会学》，孙本文担任主编。与此同时，燕京大学的社会学系于1927年也发行了自己的刊物《社会学界》，该杂志一共发行了11年。中国社会学会和上述杂志宣告了中国专业社会学时代的到来。[282](#)

不过，1930-1940年间，中国大学的社会学发展存在一次中断。根据孙本文的观点，这是因为公众以及1927年后的国民党政府对于社会学的“误解”。<sup>283</sup>他所说的这次“误解”指的是把社会学与社会主义混淆起来，从而让政府觉得社会学非常可疑。社会学的发展直到抗战时才获得了新的动力，国民党政府新近成立的社会事务部开始对社会服务和福利表示出严肃的兴趣。至1947年，22所大学建立了社会学系——其中19个社会学系是独立的——共有144位社会学家（包括人类学家），其中只有10位外国学者。<sup>284</sup>

社会学与社会主义的混淆可能是由于专业社会学家专注于社会问题、社区研究以及农村研究，但是社会学在中国的历史从一开始便是如此。晚清的改良派和革命者在当代欧洲政治话语中发现社会问题、社会学研究与社会主义有着紧密的关联（这被混淆为建立社会政策组织来解决社会问题，比如孙中山的例子）。1920年代末，这一“混淆”主要是因为马克思主义对于中国社会思想的影响，其中无政府主义也起到了一小部分作用（比如受无政府主义启发的劳动大学）。

1930年代（“南京时期”）社会学发展的中断并不意味着社会学（或者人类学）的发展停滞了。相反，社会学系在这些年继续发生重大变化，新的研究群体、课程以及研究课题的出现表明了教授们广泛的兴趣。制度上的创新伴随着知识活力和专业成熟的各种迹象。这十年中，中国社会学家自己组织了广泛的研究活动，并训练出了新一代的社会科学家。中国社会科学家与各种社会科学院校之间的矛盾附属关系不断催生各种思想辩论，这些辩论厘清了重要的理论与方法论问题，关注的是社会分析的不同方法、各种社会科学之间的关系，以及它们在中国语境中的本土化问题。我后面将对这些辩论作更多的分析。美国著名的社会学家和人类学家罗伯特·帕克（Robert Park, 1864-1944）和英国的阿尔弗雷德·拉德克利夫-布朗（Alfred Radcliffe-Brown, 1881-1955）对于中国的造访使这些辩论更为活跃。最后，这些年间，通过翻译和中国学者

的重要学术成果，大量社会科学文献被介绍到专业领域中。

1949年之前的二十年中，社会学研究既受到社会学家国外训练的影响，也接受了中国社会现状的引导。在对中国社会学的概览中，郑杭生认定中国社会学存在四种学派：乡村建设派、综合派、社区派和马克思主义学派。乡村建设虽然影响了社会学者的研究，其领导者却是非社会学的活跃知识分子，比如受儒学启发的哲学家梁漱溟，以及与基督教青年会有关的晏阳初，二者都从事乡村改革和地方治理的乡村建设，其重点是教育。他们所做的榜样激励了1930年代的乡村重建，让社会学家也参与了进来，包括陈序经、李景汉、吴景超、许仕廉、杨开道等等许多人，通过这些努力，他们也接受了社会学的应用训练。这些社会学家并不需要完全同意晏阳初的基督教或者梁漱溟的儒学，他们把自己的社会学兴趣带入到改革中国乡村的实际目标中。

综合派是反对马克思主义社会学的“正统”，它坚持把社会的方方面面纳入到社会学研究当中，并将社会学与其他学科整合。其最为重要的代表便是孙本文，他在芝加哥大学师从罗伯特·帕克，并在哥伦比亚大学跟随威廉·奥格本（William F.Ogburn, 1886-1959）和弗兰克林·吉丁斯（Franklin H.Giddings, 1855-1931）学习过。综合派与同样宣称全面性的马克思主义学派的分别是，前者强调文化和社会心理学在社会塑造中发挥的作用。虽然孙本文也强调社会问题，但是综合派总体来说更关心理论，而非应用研究。孙本文通过组织活动以及他本人在理论和文本上的惊人成果对社会学思想产生了巨大的影响。在号召社会学的中国化方面，他是最重要的一个声音，号召中国社会科学家基于中国现象开展社会学研究。

第三个学派是社区研究，产生了当时关于中国乡村和城市的大量研究，其领导人物是吴文藻。吴文藻在哥伦比亚大学师从弗朗茨·博厄斯和鲁思·本尼迪克特（Ruth Benedict, 1887-1948），回到中国后在燕京

大学社会学系任教，并且很快令该系成为社会调查的先锋。他教导的最有才华的学生包括费孝通、林耀华、李安宅和张之毅，这些人对社会生活和价值、乡村和城镇结构、工业生活、家庭、生育力等等都作出了大量且有重大影响的研究。从理论上来看，这一学派成员的最大特征在于他们对人类学研究的重视。其中最著名的费孝通曾在伦敦经济学院师从马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1884-1942）。李安宅是加州大学伯克利分校克鲁伯教授的学生，林耀华则毕业于哈佛大学的人类学系。

最后是马克思主义学派。1921年中国共产党成立后，马克思主义涌入中国思想，马克思主义者在教授和传播社会学方面发挥了重要作用。共产党领导人——比如李大钊和毛泽东——对于社会问题和社会研究非常感兴趣。然而，并不是每个人都具体讨论了社会学和社会科学问题。瞿秋白是其中之一，他有短暂的旅苏经验，一段时期曾担任左派控制的上海大学的社会学系主任，写过几部社会学方面的著作；李达曾在日本接受教育，是一位多产的理论家，在很多大学教过书，包括北京大学和广东中山大学；许德珩曾在法国和德国留学，他翻译过涂尔干

（E.Durkheim）的著作，并出版过几部自己的著作。马克思主义学者对孔德的秩序社会学持批评态度，他们将唯物论历史观引入到中国社会学中，尤其强调阶级、劳工和妇女。就社会考察来讲，可能最为重要的是德国留学归来的陈翰笙，他受蔡元培的邀请担任1928年新创建的中央研究院社会科学所所长，并于1930年在全中国开展的乡村调查中帮助共产党发展了土地革命的方法。

马克思主义在推动历史社会学上具有很大的影响力；对于中国社会性质及其历史发展的辩论也发挥了重要作用，让大家注意到社会历史的写作，并且滋生出一种不仅跨学术而且跨政治边界的跨学科性。对于共产党知识分子和国民党知识分子而言，比如陶希圣，马克思主义都非常重要。陶希圣所在的北京大学是中国经济和社会历史的主要研究基地。

虽然专业社会学家（比如孙本文）对于马克思主义社会学的政治目标持批判态度，但是他们所实践的社会学也充满了唯物主义历史观的问题和前提，而这种历史观对欧洲社会学起源作出过重要贡献。

并非所有的中国社会学家都可以被轻易地纳入到这些分类中。陈达就是这样的例子，他在哥伦比亚大学跟随吉丁斯和奥格本学习（吉丁斯是他的博士导师，奥格本是在俄勒冈里德学院的同学）。陈达强调文化和社会心理学的唯物主义取向。在美国的时候，他对于海外华人进行了一项研究，主要关注劳工状况。1930年代他继续研究中国的侨乡，被认为是劳工和人口方面最为重要的社会学家。他与太平洋国际学会（Institute of Pacific Relations，由洛克菲勒基金会赞助）的工作关系让他在中国问题上有了左倾立场（这并没能让他幸免于1957年的百花齐放运动，在运动中，他拥护社会学的复兴，那个时候社会学已经被从大学课程中拿掉了）。[285](#)

雷洁琼的情况也非常相似，她是少有的受社会学史概述重视的女性之一。雷洁琼在南加州大学学习社会学，取得了学业上的最高荣誉，回到中国后，1931-1937年在燕京大学任教。后来她任教于许多著名大学，并且在民主圈非常活跃。雷洁琼的主要研究兴趣是妇女和家庭。她对于法西斯主义统治下的妇女展开批判，在性别研究中引入了历史唯物主义的观点，尤其感兴趣的是妇女的状况与中国正在开展的妇女运动之间的关系。[286](#)

瞿秋白和李达这样的马克思主义者可能不难同意孙本文在《社会学原理》结尾所作的论断：社会学是一种科学，社会主义是一种主张，二者不应被混淆。[287](#)马克思主义者相信，社会学的根本目标在于为社会变革服务。另一方面，他们也认为，“资产阶级”实践的这类社会学在为资本主义服务时具有政治性。中国的社会学是否为资本主义服务是一个悬而未决的问题。不过无需置疑的是，早在1930年代，专业社会学家与国



国民党政府已经具有了非常紧密的关系，他们也相信社会改革和社会工程的目标。<sup>288</sup>此外，1930年代专业社会学身上的烙印不仅来自其传教士的起源，而且还有中国社会学家在美国受教育过程中所内在化的社会改良主义。中国社会的特定情况强化了应用性的目标，它从一开始就驱动着中国社会学。另外非常有趣的是，孙本文这位社会学家在写到社会学的任务是解决社会问题时，也要求“国家和民族的利益应当处于解决方案的中心”，就好像将社会学服从于国家目标在政治上是无辜的一样。<sup>289</sup>

## 人类学

中国的第一个人类学系直到1940年代末才得以成立，仅仅在1949年胜利前夕。1947年，暨南大学、浙江大学和清华大学建立了人类学系，第二年广东中山大学也紧随其后。

建立人类学系在时间上的滞后既不令人吃惊，也不重要。人类学是一个相对新的学科。在第二次世界大战之前，美国和欧洲很少有大学建立了人类学系。此外，在很多情况下，人类学系都是社会学系的一部分。一名在美国学习人类学的中国学生很可能会注册在社会学系。<sup>290</sup>这一情况也在中国大学重演。拥有人类学学位的学者，比如吴文藻、黄文山或者费孝通，都在社会学系任教。人类学的课程通常也是由这些系所开设的。另一方面，考虑到研究乡村重建和社会研究的重要性，社会学家也为民族志方法所吸引，这进一步模糊了两个学科之间的界限。1940年代末人类学系的建立与其说表明了人类学学科的开端，还不如说是人类学与社会学的分离，它仅仅确立了这两个领域独立的学科身份——除了在组织意义上，这对二者都没有带来特别的好处。

在中国还存在另外一个维度，即是研究范围的差异。1940年代的一位中国学者（岑家梧）在提到民族学时，认为中国民族学处理的问题截然不同于欧洲和北美。作为殖民主义产物的民族学，欧洲和北美的民族志致力于发展和描述文化身份的差异性。中国社会也是由不同民族构成

的，文化差异是一个重要问题，然而在中国，这些民族同时被文化共性团结在一起，这种共性是长期互动的产物。在差异性中发现共性是一个重要挑战，它让中国的民族学非常与众不同。<sup>291</sup>岑家梧描述的两种语境下的民族学差异也许可以让我们看到中国语境下社会学与人类学界限含混的另一个原因。社会学与人类学在欧洲兴起时（后来在北美），二者之间的界限同时标注了研究方向的差异：一个致力于研究当代工业社会，按照定义是欧美社会（白人）；另一个则致力于研究前欧洲现代社会，尤其是有色人种和“原始”社会。岑家梧毫无疑问夸大了中国各民族之间的共性（尤其是汉族与其他民族），以及中国学者和训练了他们的欧洲人类学家之间的态度差异。在讨论1930年代的民族学和社会学时，吴文藻、黄文山和蔡元培这些有影响力的人类学家认为，从殖民主义的社会科学立场来看，社会学研究的领域是当代文明社会，而民族学（也即人类学）研究的是原始人群和历史。在中国，这对应于汉族和少数民族的区分。<sup>292</sup>且不论岑家梧所认为的中国各民族之间的共性是否超过了差异性，真正的问题是标志了欧美社会学和人类学分工的内外之别并不适用于中国的社会研究，因为在中国，二者被包括在相同的政治空间之下，尽管不一定在相同的经济、社会或者文化空间之下。二者的研究对象可能并不一致，但是它们确实有重合，彼此之间的学术跨越也是很有必要的。

如果我们想一想组成了人类学的生物学、考古学和语言学、民族学或者文化领域（美国人类学的“四领域”），人类学研究在20世纪初与民族主义问题的纠缠，比起社会学来说更是无法解开的。中国的多民族性对民族主义者来说是一个挑战，这可能说明了民族学的重要性。另一方面，19世纪晚期以来的考古学发现对中国的起源提出了许多问题，这也推动了考古学的早期发展。同样重要的是关于“人民”（people）的民族主义政治学，它让文化从根本上具有了政治重要性。

北京大学1922年已经建立了考古学系。第二年，一个研究民俗的学

会也建立起来。广东中山大学1927年建立了历史与语言学系，中央研究院1928年成立时也建立了一个相同的科系。

除了美国的“传教士”社会学家外，一位外国学者在人类学研究的各个方面都起到了重要作用。他就是史禄国（Sergei M. Shirokogoff, 1887-1954），一位出生于俄国的中国和东亚民族学家，他一生中的很大一部分时间都在中国教书和作研究。他的许多著作都被翻译成中文，和他的教学一样很有影响力。史禄国首先在南方的中山大学，后来在中央研究院历史与语言研究所教授了许多不同的科目。1929年，他转至清华大学，帮助清华建立了社会学系。在他的影响下，人类学被加入到系名中（虽然只有很短的一段时间），而人类学课程也被纳入了该系的课程。受他影响很大的学生包括费孝通。<sup>293</sup>

民族学在中国的发展受到了蔡元培的巨大推动，蔡元培是前北京大学校长、国民党的教育总长，以及新国民党执政时期创立的中央研究院的院长。他曾在德国留学，受到进化人种学的影响，并对美学特别感兴趣。二者可能都与他对无政府主义的兴趣有关。在北京大学担任校长时，他推动了考古学和人类学研究；1926年写成“说民族学”；之后，中研院史语所以及社会科学研究所的人类学部建立，蔡元培成了中国民族学的奠基人之一。虽然蔡元培的文章非常短，但是在阐述民族学和民族志之间以及人类学和民族学之间的差异上却非常重要。他的文章提到历史研究在理解民族形成过程中的重要性，并且同样强调实地调查。<sup>294</sup>出于对美学的兴趣，蔡元培同时试图将所有社会纳入到民族学的范围之内，正如我已经指出的那样，这一点将受到1930年代社会科学家的挑战，他们认为应当将民族学限定在对“原始”社会的研究中。

民族学在1930年代获得了急速发展，虽然这里有必要指出一种与社会学非常类似的混淆。正如社会学史研究者郑杭生将人类学和民族学纳入社会学一样，王建民这位民族学史研究者却拒斥这一荣誉，民族学包

括的是所有具有人种学倾向的研究。这并非是历史学者之间的混淆，而是由于科系、研究机构、研究计划以及方法和理论上缺乏清楚的边界。

不过其独立发展的重要标志便是中国民族学会1934年底在南京建立。虽然创建者当中有社会学家（比如无处不在的孙本文），但是学会的任务非常清楚地指向了民族学研究——“对中国民族及其文化进行研究”。<sup>295</sup>虽然因为经费的原因，计划中的杂志流产了，但是《民族学研究季刊》1936年经由上海的孙逸仙文化学院得以发刊。至1948年，6种此类集刊得以发表。与学会有关的出版物包括《华裔学志》

（*Monumenta Serica*），由天主教辅仁大学主办（学会似乎有很强的德国关系，它的一些会议在南京的德国/奥地利/瑞士同学会举行）。1935年12月的第一届年会上，特邀发言人是拉德克利夫-布朗，他作了题为“社会人类学近期发展”的讲演。

学会试图为民族学研究带来一些一致性。它很快在中国的很多地方建立了分会。王建民在《中国民族学史》一书中指出，总的来说，华北的民族学家（也包括社会学家）在拉德克利夫-布朗和马林诺夫斯基的影响下倾向于功能主义，而南方的民族学家则喜欢更历史的方法。<sup>296</sup>他进一步将民族学实践就三种研究兴趣分成三个区域群体。华东的著名学者包括孙本文、黄文山、卫慧林、吴泽霖、吴定良等，他们集中在南京（当时仍是首都）的中央研究院、中央大学（后来的南京大学）、南京金陵大学和大夏、沪江、暨南等大学，以及中央研究院社会科学研究院和孙逸仙文化学院。华东的学者主要对收集历史材料感兴趣，尤其强调民族文化、民俗文化和语言。

在南方，广州中山大学和厦门大学是中心，拥有重要的民族学者和历史学家，比如罗香林、陈序经、杨成志、林惠祥等等。他们也使用历史的方法，但对考古学、语言以及身体人类学有特殊的兴趣。他们同时在西南进行少数民族研究。

北方的民族学家可能是最具影响力的，他们集中在燕京、北京、清华和辅仁等大学，以及中央研究院的史语所，其中燕京大学起到了带头作用。这群学者与国外学者关系最紧密。他们中有中国最著名的社会科学家，包括吴文藻、潘光旦、李安宅、费孝通、林耀华等等。他们主要都是功能主义者，最感兴趣的是当代社会。

随着1937年日本入侵，许多中国学者随国民党政府前往中国西部。虽然日本入侵造成了很多苦难，但是却有利于民族学家，他们发现自己身处少数民族聚居的地方。1937-1945年抗战期间，民族学家在少数民族中进行了大量研究，这使得民族学紧紧地与少数民族研究联系在一起。向西转移的一个组织结果便是1941年李安宅所领导的西部边疆研究所创立，研究所同时发表边疆人类学的简报。李安宅是燕京大学的毕业生，后来在美国加州伯克利大学师从克鲁伯和罗伯特·路威（Robert Lowie），又曾在耶鲁大学跟随爱德华·萨丕尔（Edward Sapir）学习。李安宅是少数几个研究过印第安人（祖尼人）的中国学者，后来成为中国藏学的先驱。李安宅及其夫人兼合作者于式玉的研究后来为共产党的西藏政策提供了依据。[297](#)

第二次世界大战过后，民族学与人类学加上社会学领域涌现出了许多研究，呈现出很多向前发展的标志。共产党的成功和1952年的教育改组却阻断了这一发展，改组废除了社会学和人类学系，甚至对马克思主义研究也设置了限制。民族学基于其政治重要性存活了下来，因为管理少数民族在过去和现在一直是政府的主要考虑。然而，民族学会被带入到窄得多的斯大林正统理论的边界之内。

1978年以来，社会科学已经得到了复兴，与过去相比，它们更好地与欧美的社会科学整合在一起，不仅仅是在中国大陆，而且包括许多在海外生活和工作的华裔学者。当前的发展在广度和复杂性上都过于宽泛，恕我无法一一囊括。本讲后面会讨论其中的一些方面，我将从社会



学和人类学的一个政治侧面开始，它被表述为“社会科学中国化”的问题，首次出现在1930年代，在文化和教育的全球化中获得了更大的紧迫性。与过去一样，这一问题现在还没有在社会科学家之间达成一致。然后，这一问题的持久性让我们得以一窥社会科学和民族主义焦虑之间的关系，这一关系的历史与这些学科的历史同样悠久。

## 社会学和人类学的本土化：社会科学中的政治

在中国，对于社会科学本土化的呼吁，可以追溯到1920年代末对现代欧美社会科学的引入。推动这些呼声的考量随着语境的变化而在不同时期有差异。虽然多年以来，对于本土化（indigenization）或者“社会科学中国化”（making the social sciences Chinese）的正式定义，表现出显著的一致性，但是这些术语的含义其实并不清晰。在社会科学著作中，“本土化”和“中国化”可以互换使用。它们也被翻译成“汉化”（sinicization），不过这又多了一层文化主义的解读。作为帝国时期中国史学的遗产，这种文化主义的解读容易产生误导，除非我们将“汉化”理解为一个唯物主义的和植根于具体历史文化的术语。当这一术语指涉帝国历史时，这恐怕是最为准确的一种理解方式了。

在关于1949年以前中国社会学史的详细研究中，杨雅彬这样认为，20世纪三四十年代，社会学的核心任务就是讨论如何将社会学理论与中国社会现实相结合，使社会学中国化。<sup>298</sup>这种对于社会学中国化（或本土化）的司空见惯的叙述，后来被认为是“马克思主义中国化”的学院版，它指的是中国共产党在1940年代初对马克思主义的挪用，后来则被称赞为毛泽东思想的伟大成就和显著特色。对“社会学中国化”的首次提倡是在1930年代，早于1940年代毛泽东的主张。这些呼吁和毛泽东本人的意识形态著作一样，试图为现代性提供一个民族面孔。1930年代，特别是这十年的后半段中，这是许多人都关心的一件事情。不过，至今仍然值得商榷的是，毛泽东对于马克思主义的挪用是否提供了一个范式

（不但是从意识形态的张力方面），以此来理解从外国引进理论的本土化过程。在革命的毛泽东时代过后，这些术语在1970年代末邓小平领导的改革开放中发生了轻微的变化。然而现代性引发的问题，使得中国继续承受着本土化带来的张力和矛盾，它们并未随着中国政治转型或者学术学科的转型而消失。

挪用马克思主义带来的歧义，在社会科学的范式应用中清晰可见。马克思主义中国化，并非简单意味着关注中国社会的现实，而对理论不加理睬。正如毛泽东使用这一术语时所说，它也需要根据本地的社会与文化需求对理论加以修改，从而创造出一个“中国”理论，或者建立起马克思主义（作为一种普世理论）与马克思主义的特殊理解之间的辩证法。我在别的地方指出过，马克思主义中国化表现出的困难可能说明了为什么毛泽东关注矛盾，并在解决问题的时候以实践为首要原则，因为这些问题在理论层面并不能被自动解决。<sup>299</sup>多年来，随着政治目标的变化，对马克思主义的解读也充满了各种矛盾；而认识上述歧义性对于理解这些充满矛盾的解读也非常重要。

承认这些矛盾是非常重要的，它让我们得以理解社会科学本土化必须要面对的困难。虽然将社会理论与中国社会现实结合起来仍然是中国社会科学本土化的目标，但是这究竟意味了什么，在今天并不十分清楚。在不同时期，这一任务也同时表现出不同的层面。

社会科学史的研究者自20世纪社会科学诞生以来，就运用本土化范式来研究社会科学。然而，似乎只有到了1940年代，在毛泽东思想对马克思主义进行阐释过后，社会科学家们才开始运用这一新范式来重述社会科学的本土化。如何调和引进理论的需求与中国社会经验证据的问题，自从1920年代末就一直困扰着马克思主义社会科学家，他们试图在社会分析中找到一种方案，以解决中国社会主义革命在理论上尚不成熟的问题。对马克思主义的忠诚使得马克思主义者无法质疑马克思主义理

论所具有的普遍有效性。结果便是对经验事实进行调整，以适应于理论的需求。这并不成功，不过是在相互斗争的普遍主义之间徒增了更多的矛盾。虽然马克思主义关于中国社会与历史性质的争论催生了中国最早的社会史研究，但是它们无法调和历史与理论之间的冲突，冲突最后的解决不是通过理论，而是凭借政治命令。[300](#)

对于自由主义的社会科学家来说，社会学的本土化于1930-1940年代第一次进入了他们的视野。与之相伴随的是社会科学的专业化进程，第一代留洋（主要是留美）的社会科学家回到中国，领导新近在大学中成立的社会学系。这一代学者最为关心的是，如何为新的社会科学提供中国内容，从而将其本土化。这一任务涉及对中国社会进行研究，以便考察社会科学中的问题如何表现在中国的特殊语境中，还有就是编制研究与教学的中文材料，这样就可以代替建立于欧洲和北美研究之上的外文材料。这些外文文本最初为社会科学提供了材料，主要由外国学者讲授。1937年1月，中国社会学社在第六届年会上呼吁通过开展社区研究项目来进行“中国社会学之建设”。这类研究在1930年代便已展开。作为当时美国社会学的一个主要关注点，社会研究一直是这一代学者所受教育的一部分。这次会议将社区研究与发展“中国”社会学的任务联系起来。建立在具体的日常生活之上，社区研究被视为将社会学扎根于中国土壤的理想载体。

这一主张对于社会学理论来说意味着什么并不清楚，不过可以从孙本文这样的社会学家的著作中一窥究竟。孙本文关于社会学本土化的观点经常被历史学者引用。在他自己的研究以及其他纲领性文件中，孙本文极为强调将中国的材料纳入到社会学的研究与教学中。这意味着编辑关于中国社会理论和社会理想的材料，对中国城市和农村进行详细研究，以及编写包含中国内容的教材和参考资料。虽然孙本文赋予了社会学服务国家这一重要的政治和文化功能，但他对社会主义和社会学作了详细区分，并拒绝前者的“主观性”。20世纪早期，社会主义与社会学几

乎同时被引入中国思想界，自此二者便混淆起来，而马克思主义者（以及无政府主义者）对社会研究的发展作出了重要贡献。作为一名专业社会学家，孙本文的不同之处便是努力将社会学从政治中挽救出来。然而，他要求社会学具有为国家服务的功用，这便很难与政治撇清关系；而将中国社会理想引入社会学的过程中也无法避免主观性。在孙本文及同时代其他人的著作中，如何将这些观点表述为“科学”的社会学，都成为了一个悬而未决的问题。<sup>301</sup>

中华人民共和国成立之后的三十年中，尚在起步阶段的社会科学在其专业发展方面遭受了挫折。社会学先是被置于国家马克思主义的主导之下，1952年社会学系又被取消，之后社会学便从大学课程中消失了。文化人类学有着同样的命运，不过身体人类学却得以幸免。由于新政权对多民族的强调，民族学成了唯一一个蓬勃发展的领域（尽管在思想方面仍然受到许多限制）。

1970年代末和1980年代初，关于社会科学的问题再次涌现出来。来自中国台湾、香港和美国的社会科学家扮演了主要角色，尽管中国大陆的“改革开放”提供了直接的语境。台湾知识分子1980年首先发起了新一轮的社会科学中国化运动，邀集来自中国大陆、香港、新加坡和美国的社会学家。参与者的目标并不是建立“中国”的社会学，而是要将中国的声音带到社会学理论中来。<sup>302</sup>

当时的讨论环境已经与三四十年代截然不同。到1970年代末，欧美的社会学和人类学经历了殖民主义问题的洗礼，发生了重大变革。受到后斯大林马克思主义的启发，学者们开始批判专业社会学、人类学作为殖民主义事业的合谋。新兴的马克思主义在政治经济学中表现出新的理论转向，其中最具代表性的包括世界体系分析、依赖理论（本身是拉美社会科学的产物），以及对社会压迫问题的关注——从阶级关系到性别、种族、族群和本土人群等议题。



同时，中国社会学家的周遭环境也发生了重要变化。与讨论同时发生的是，人们开始重视东亚社会在全球资本主义经济中的成功。这不仅反映在亚太观念的形成中，而且人们认识到，这些社会所具有的社会动力和文化特色甚至使它们更优于早期资本的中心。其结果是中国和非中国的学者开始重新研究这些社会中的社会实践，从宗族关系的实践到关系网络。而解释这些实践的价值观，同样令学者们感兴趣。儒学作为这些价值观的体现，一夜之间从中国落后的原因变成了中国成功的资源。与此同时，中国大陆、台湾、香港及新加坡的多个华人社会（更不用说遍布全球的海外华人），向社会学中国化的意义提出了新的挑战，这些社会至少在过去三十年中，分别沿着不同的路径发展。推动新一轮讨论的不再是革命政治，而是新的身份认同的政治，后者也让社会科学本土化的努力变得更加复杂。在这种情况下，历史、文化和理论间的关系显现出前所未有的复杂性。那些参与讨论的社会学家本身来自不同地区。如台湾社会学者萧新煌所说，社会学家不光从边缘参与理论问题的讨论，而且进入了核心。此外，他们所面对的语境也有所不同。这对于台湾社会学者尤其如此，台湾社会的民主化以及台湾化所产生的政治、社会运动，都让他们面对巨大压力。作为传播普遍理论的专业人士，他们不仅强烈地意识到，而且谨慎地认识到，用一种宏大理论来囊括多种社会和文化现实所带来的困境。<sup>303</sup>

林南率领美国社会学家参与了这场讨论，他撰文指出，“社会学的汉化”意在将中国的社会与文化特征和民族性格容纳进社会学。<sup>304</sup>这与创建“中国社会学”的任务不同，后者试图达到学术和专业的目标，并将社会学运用于中国社会之中；而社会学的汉化取决于社会学接受中国社会文化特征和中国民族性格的程度；但汉化是一项超越地区和国界的事业；社会与文化特征和民族性格牵涉结构、群体及个人之间的关系，以及社会的不同层次，这些都可能整合进入理论和方法。<sup>305</sup>林南特别提到了社会学汉化需要处理的中国社会与文化特征的实例，这包括家庭和宗法关系、在各个层面影响等级关系的中央集权、支撑社会系统的价值体



系和实践、统一文化蓝本所导致的社会后果，以及东亚语境中存在的诸多因素。相对于世界体系分析，它们提出了不同的观点来解释中国的发展。林南认为，这些领域中发现的新证据，以及在此理论上作出的重新阐述，将会导致一场理论革命，以此来解决社会学的“范式危机”。根据托马斯·库恩（Thomas Kuhn）的观点，林南要求一批学者为此目标而努力——这也为中国学者创造了一个良好机遇。

虽然林南的讨论强调结构因素，但是文集中研究社会心理学、异化、妇女社会学等具体领域的作者更加强调将日常价值引入“汉化”过程。萧新煌在这些社会学家中进行了一项调查。根据这一调查，台湾社会学家尤其认为有必要考虑中国伦理价值，以及为这些价值提供依托的概念，比如“道统”、“仁”、“天”、“礼”、“阴阳”等等。<sup>306</sup>

不过，无论是处理结构问题还是文化价值问题，参与讨论的学者大都认为，“汉化”的目的不是将中国社会学从世界中分裂出来，而是要丰富世界范围内的社会学。根据萧新煌的调查，台湾学者就是否应当建立民族社会学几乎均等地分成了两个阵营。<sup>307</sup>而大多数香港和新加坡社会学家则对“汉化”根本不感兴趣。另一方面，美国学者则将“汉化”视作某种形式的“本土化”（indigenization），这不过是最后通向“全球化”的一种手段。对“汉化”坚定不移的支持者是大陆学者，他们通过肯定中国特色，向自己的中国同胞显露出一种沙文主义的态度。

这一个案显示出，“汉化”的意涵颇为宽泛：从通过理论对中国社会进行变革，到在理论上公然否认民族差异（差异仅仅被视作理论应用的不同语境），再到大陆学者出于民族目的的需求而对理论作实际的应用（他们看不到理论所具有的文化重要性），再到美国社会学家所确信的，基于“汉化”的理论阐述能够在社会学中引起一场范式革命。除了大陆学者，“汉化”对于华人社会学家来说，不是在中华民族的空间中理解社会学，而是将华人的声音、情感以及华人社会的社会与文化特征带到

社会学中来，这样才能建立起一个更具国际性和更全球化的社会学——借用一个流行的说法，即多元文化和多元文化主义的社会学。在某种意义上说，这一社会学是反欧洲中心主义的，因为他们很清楚，社会学烙有它诞生时19世纪工业欧洲的印记。不过，他们更为关注当代美国社会学所具有的霸权地位，这一霸权地位同时激发了欧洲人提出民族社会学的主张。即使对于那些具有“沙文主义”倾向的大陆社会学者来说，我们不要忘记他们所主张的民族性格也包括了“马克思主义汉化”的遗产。根据萧新煌的说法，其他华人社会学家也许看到了“汉化”与社会学普世主义之间的矛盾，只不过他们在很大程度上被禁止发言，让他们噤声的是来自美国的社会学家，他们自称边缘社会学者，视自己为中国大陆和台湾社会学的局外人，因为他们的身份认同根本上是建立在美国的专业背景之上的。

具有讽刺意味的是，“汉化”所带来的矛盾，更多地来自中国社会的“本土化”问题，而非中国具体实践与普遍理论间的矛盾。这次讨论与20世纪三四十年代讨论之间最突出的历史背景差异，便体现在“中国性”（Chineseness）的含义上。本土化的不同含义（另外还有中国化、区域化[regionalization]、地方化[localization]，所有这些都出现在讨论中），很难被容纳在讨论者所公认的中华民族或文化的单一概念中。<sup>308</sup>更奇怪的是，对“汉化”问题的一般讨论，比如林南所提出的观点，根本就没有涉及这个问题，这可能是因为他自认为是一个“局外人”，从而不愿意讨论这一敏感问题。在文集的总结性文章中，萧新煌首先提出了这个问题，见诸他关于“四个中国”（four Chinas）的观点——其间的差异应当被承认。<sup>309</sup>这个问题也出现在萧新煌关于台湾社会学的讨论中，他讨论了中国少数民族的同化问题；还出现在他关于妇女社会学的讨论中。萧新煌提出，中国大陆、香港和台湾存在的差异提供了一个机会，来比较妇女在具有不同经济制度的华人社会中的地位。<sup>310</sup>唯一一篇击中要害的文章是马立秦关于异化的讨论，值得在此作略显冗长的引述：

在确定研究目标时，我们必须使用一个开放的、宽泛的关于“中国”的定义。“中国化”一词中的“中国”指什么？应该是一个广泛意义上的中国，包括台湾、中国大陆、香港、新加坡，以及所有的海外华人社会。对“中国”的广泛理解对研究疏离具有很大的意义。首先，中国[的观念]必须被理解为中国人，以及中国的文化生活；那么，凡是有中国人与中国文化的地区，就有中国社会；而有中国社会的地区，就应有中国。这样，我们便不再受政治和疆域的局限.....其次，在定义“中国”时，将中国人的社会优先于政府，我们便有了[一个中国的观念]，这个观念将在其活力、变革和多元中，变得更加丰富。<sup>311</sup>

马立秦在文章的最后结论中说，为了让中国更加充满活力和更为民主，最好帮助中国人了解社会运作的机制，换句话说，要强调“中国的社会学化”。<sup>312</sup>在政治层面，这可以被理解为承认不同华人社会都具有平等的“中国性”。此外，它在概念和方法论上的含义也很重要，因为本土化意味着不同华人社会的本土化。在具有普遍性的欧美社会学和中国特殊性的对比中，现在又添加了一层对比：中国的普遍性和不同华人社会的特殊性。以台湾为例，1980年代，台湾化便取代了汉化。<sup>313</sup>

就理论所涉及的问题来说，以上讨论并没有得出令人信服的结论。参与讨论的人非常明确地想将中国的声音纳入到理论中来，却没有质疑理论的普遍性。对于理论而言，如果我们可以从中得出任何结论的话，那就是，理论可以通过容纳更多的声音来取得更大的普遍性。<sup>314</sup>最终，问题变成了将中国的差异性带入理论，从而对理论进行丰富，而不是建立一个中国式的理论，这将会导致分裂，同时产生理论不适用的可能性（除非在最受局限的地方层面）。

社会科学中国化继续成为中国社会科学学者最为关心的问题。1990年代以来，由于中国和国外社会科学环境的变化，这些关注再次发生了转向。中国变得更加开放和多元化。有趣的是，这同样适用于欧洲和北

美社会科学的状况，向欧洲中心主义的社会科学所具有的全球霸权发起挑战，已经成为一种新时尚。<sup>315</sup>最有趣的则可能是当前的全球局势。随着全球现代性引发了相互冲突的现代性主张，现代性的认知方式开始受到越来越多的质疑。目前，不同族群、民族、文明以及阶级和性别，都对知识有不同的主张。有时候，对认识论霸权地位的挑战还从社会科学延伸到了自然科学领域。具有讽刺意味的是，认识论层面的普遍主义，已经成为现代性全球化的牺牲品。发源于欧洲的社会科学在经过150年的发展后，正处于危险之中。但是这并不意味着，社会科学的本土化就会变得相对容易。

就中国而言，讨论变得比以往更加丰富且具有自我意识。这里我们不可能涵盖讨论中所有的转向，而且我也不足以胜任此职。不过，社会科学中国化的努力仍旧不断给我们带来困扰，最近一篇关于中国社会学史的论文很能说明其中牵涉的许多问题，因此值得我大段引述。中国人民大学的著名社会学家郑杭生领导的团队出版了社会学教科书的中英文版本。此书将“有中国特色的社会学”与“社会学中国化”等同起来（特别是英文版），从而将更深层次的困扰引入了当前的讨论。在中文版中，此书用“社会学的中国化”替代了“有中国特色的社会学”；而有趣的是，中文版为“社会学的中国化”加上了双引号。我下面的引述来自英文版本，除了一些行文风格的微调，它与中文版基本一致：

.....（1）所谓中国社会学的本土化，从本质上说，就是要求中国社会学能正确地描述和解释中国的社会现实，预测社会发展的前景，从而指导社会的发展；其标志是有中国特色的社会学理论和方法的形成.....这里的关键是要解决一个指导思想问题和一个中国特色问题。

（Essentially speaking, indigenization of Chinese sociology requires sociologists to describe and explain the social realities in China in a correct way and anticipate the prospect of social development in order to guide social development. The sign of indigenization is the development of sociological

theories and methods with Chinese characteristics.....What is most important is to answer two questions.)

.....所谓指导思想，就是我国的社会学必须坚持以马克思列宁主义、毛泽东思想和邓小平理论为指导，一方面从中学习领会他们观察社会生活的立场、观点和方法，一方面掌握他们对中国社会一些基本问题的论述。离开这些，中国社会学本土化的问题就会失去正确的方向，从而不可能得到正确解决。所谓中国特色，就是我国的社会学必须首先立足于我国的社会实际，去调查、去研究、去概括、去总结，同时，又要深入研究中国社会思想史，从我国丰富的社会思想资料中，从我国悠久的优秀传统文化中吸取养料。（3）本土化并不是排外化，可以说，本土化本身就包括借鉴、扬弃国外社会学，特别是西方社会学的问题。（What is our guiding ideology and what do Chinese characteristics mean?The answer to the first question is that Chinese sociology must stick to the guidance of Marxism, Leninism, Mao Zedong Thought and Deng Xiaoping Theory, apprehending their standpoint, outlook and methods in the observation of social life on the one hand, and having a good command of their theories about certain basic matters of Chinese society on the other.Any neglect of this will lead to the loss of our bearings in indigenizing sociology and to failure in solving the problem.What do Chinese characteristics mean then?It means that Chinese sociology must first have a foothold in Chinese social practice so as to investigate, study and conclude.At the same time, Chinese sociology should engage in deep study of the history of Chinese social ideology to derive nourishment from the wealth of social ideological data and centuries old valuable tradition.（3）Indigenization is not anti-foreign.....it includes using foreign, particularly Western Sociology for reference, developing what is healthy and discarding what is not.）[316](#)

该书作者继续强调中国社会学的国际化与本土化同等重要。国际化



包括：

一是中国社会学成为世界社会学不可缺少的一支，具有与国际社会学界对话的能力和地位，从而得到国际社会学界的承认；二是中国社会学家能从世界的高度，从整个人类实践的高度来解释中国社会和建构中国的社会学理论。……在21世纪，中国社会学的本土化和国际化将同时加速，这是世界一体化趋势和中国与世界一体化的进程的必然结果。

(First, Chinese sociology is one of the branches of world sociology, with the ability and position that are required in the dialogue with international sociological academia so that Chinese sociology can be recognized. Secondly, Chinese sociologists should be able to expound Chinese society and construct the theory of Chinese sociology from the high plane of the world as well as the whole of humanity……In the 21st century, both indigenization and internationalization will speed up, which will be an inevitable consequence of world trends toward integration and of China's integration with the world.) [317](#)

这种陈述对“本土化”作出了明确的政治解读，或许不会得到众多中国社会科学学者的青睐，他们的思想生活早先受到政治控制，而过去三十年中他们一直试图远离政治。这一陈述也清楚地将本土化置于邓小平的社会主义政治方案之中。如果教科书更新到今天的话，可能会将“和谐社会”加入现有的政治方案，因为这是新一代领导人国家想象的一部分。[318](#)如果不断变化的政治视域会给社会科学学者带来困扰的话，这并不是政治视野本身的问题。毕竟，不断变化的社会力量和它们的政治需求才是导致社会科学实践变化的原因，而且往往会带来积极的效果。如果认为国家和政府的需求在社会科学中不发挥作用，那也是愚蠢的。以上陈述提醒我们，政治既是社会科学实践也是本土化问题的一个重要因素。社会科学的专业化未必会使政治剥离于实践，而与他们的欧美同行一样，现在许多中国社会科学学者却假装如此。问题不在于政治与社会

科学是否相关，而是它们之间有着怎样的关系，以及这种关系是否为专业自主性保留了空间。上面的陈述显然表明，社会科学学者具有自主空间，这代表了与过去根本不同的一种变化。

与我们的讨论直接相关的是，上面的陈述就社会科学本土化及其时间和空间、历史和文化层面，究竟告诉了我们什么。其中最值得一提的是（在中文著作中绝非少数），马克思主义作为一种指导意识形态，已经成为“中国化”社会科学中不可或缺的组成部分。<sup>319</sup>这意味着，“中国性”本身是一个历史范畴，它是具有不同起源的特征累积下来的结果。出于同样的原因，本土化意味着将历史上不断变化、具有开放边界的文化空间纳入其中，而并非将自身限制在一个封闭的中国文化空间中，而后者正是文化主义者使用“汉化”一词时所指涉的意义。当中国和中国性将外来的文化本土化时，它们二者也同时处于变化之中。这样一来，郑杭生的陈述并非仅仅停留于文化元素的输入，而且包括“走向世界”（“走向世界”一词近年来变得非常流行）。因此，在这一过程中使用“对话”这一隐喻，同时包含了对本土化和国际化的考虑。

然而，这并不意味着无批判地接受这一陈述所包含的乐观主义，如此便会忽视交换中涉及的权力关系；这一陈述也没有表明，马克思主义的理想（它已被包含在本土遗产中）将如何调和于它旨在推翻并改造的“历史悠久的传统”；它同时忽略了中国社会科学学者之间存在的分化，他们在文化和专业上都绝不是一个同质的群体；它对于中国内部存在的不平等也绝口不提，而这正是研究汉族/少数民族的人类学家最关心的问题<sup>320</sup>；除了中国和西方的知识系统，它对其他的知识系统毫不关心，这一健忘极其欧洲/中国中心主义，这也是中国思想的普遍问题。上述陈述同时忽略了“中国化”与“本土化”之间的重要差别。具体说来，本土化不仅仅指的是国家层面，而且包括地方的不同层面和各种内部差异。

不过，至少在其所涉及的层面上，这一陈述指出了自身在各种情境中理解本土化和中国化的一个重要特征，即坚持从物质与文化的现实来理解中国社会，并将其作为自身的现实，而非对外来模式的蹩脚复制。在所有情况下，都需要承认中国的声音，并在社会科学的普遍主义主张中（包括马克思主义）阐述中国现实。郑杭生和他的同事使用“对话”这一隐喻来描述他们所设想的互动。1930年代以来，社会科学的本土化或者中国化确实具有一种“对话的”关系：不仅仅将社会科学应用于中国，或者将社会科学纳入到封闭的中国文化空间中，而且要进行持续的对话——甚至是一种辩证的对话。

## 中国化：一种批判性评价

对于中国化和本土化以及它们所提出的问题，从两个方面加以批判大有必要：一方面涉及理论问题，另一方面涉及差异问题，而后者是批判的主要动力。虽然批判的主题随着时间的不同而不同，但是某些问题却显示出极强的持久性。这至少从表面上说明了在解决中国化/本土化问题时可能碰到的困难。

中国化虽然在1930和1940年代显得最为急迫，但却绝不限于那个年代；它给人的第一感觉是必须将中国的社会现实和社会问题纳入到社会科学研究中。如此努力的必要性毋庸置疑，也并不带有特别“中国”或者民族的意味，因为对于任何主张普遍主义的社会科学来说，它都应当是一个先决条件。但这并不意味着，这些要求是多余的或微不足道的，因为它们指向了一个真正的问题，这一问题是导致今天社会科学的理论与方法之争的主要原因。毫无疑问，和我们希望的相比，社会科学学者根本无法实现其学科所允诺的意识形态和文化开放性。也许可以这么说，不管是社会科学的理论推导，还是其前提，都充斥了霸权式的假设。以欧美为中心的社会科学家则毫不犹豫地使用这些普遍主义的术语，在欧美经验与理想类型的基础上作出狭隘的概括。<sup>321</sup>另一方面，他们之所以

能维持这样的霸权，是因为来自其他社会的社会科学学者，都是进口知识系统的产物，他们中的大多数人曾在欧美大学中接受教育，因此往往将这些假设内在化了。1920和1930年代的中国马克思主义史学家毫不犹豫地使用普遍的发展模式来解读中国社会。那些主张社会科学应当具有中国内容和声音的社会科学学者却没能质疑社会科学的社会和文化前提，或是其科学有效性的主张以及对普遍真理的承诺。

直到今天我们仍不清楚，将“中国特色”纳入到社会科学中，究竟是丰富了还是改变了社会科学的学科配置和理论结构。坚持“有中国特色的马克思主义”的重要性，并将其作为社会学本土化的指导原则，回避了这样一个问题，即中国和其他地方的马克思主义社会学与主流社会学（以前的“资产阶级社会学”）并不相容；它同样对如何调和二者的问题语焉不详，而在当前形势下，诸如阶级这样的马克思主义基本概念几乎从所有地方的社会学分析中都消失了，当然也包括中国。即使中国社会科学学者已经提出要把中国的社会和政治理想纳入到社会科学中来，但是他们往往不能回答这样一个问题：19世纪建立的社会科学能否在前工业社会价值观的重构中存活下来。不管在哪一种情况下，我们都不清楚，本土化究竟是要制造出全球社会学的一个地方版本，还是说这一过程会对全球社会学加以转变。如果以后者为目标，在我看来，中国社会科学学者有必要培养一种更具全球性的视野，从而超越对国家的关注，而不仅仅以欧美社会学为标准来表述中国问题，同时也要关注其他被欧美霸权边缘化的社会。东方/西方或中国/西方的二分法，充斥在关于本土化问题的讨论中，对全球性视野形成了阻碍，并在许多方面助长了社会科学中的欧洲中心主义偏见。而指导这些讨论的，更多地是出于对权力的考虑，而不是对社会科学全球化过程中基本问题的思考。

这将我引向问题的第二个层面，即差异的问题，以及我们需要重视的差异的多重性问题。这一问题在1980年代的讨论中被直接提了出来，可能是因为它在边缘社会中极为明显——不仅是欧美社会的，也是中国

社会的边缘。它与我们今天的讨论也非常相关。

这些讨论中最明显的，是本土化和中国化概念的问题性质，因为二者显然指向了不同的进程。唯有强迫本土化服从中国化，才能确保二者平起平坐。“本土化”这一术语植根于具体的社会与文化语境中，而“中国化”指的则是由国家定义的、需要作抽象想象的空间，其共同性之内还包含了许多重要的差异。<sup>322</sup>“中国”这一概念由于多个华人社会及海外华人群体的存在而变得更加复杂。这些社会或许也享有某些共同特征——取决于它们的发源地，但是因为不同的历史发展轨迹而表现出极大的差异性。<sup>323</sup>华人社会之间的差异也凸显出这些社会内部存在的地方差异（比如在中国大陆，不仅存在着民族之间的差异，而且有区域和地方差异）。本土化，更确切地说，应当区别于“中国化”，因为除国家之外，它指向了差异的其他不同层面。相对于全球化来说，本土化可能是“地方的”；但是相对于地方的具体性时，它却是抽象的。这表明，仅仅从“对立统一”这一意义上来说，本土化与中国化之间有着互相矛盾的关系。中国与存在于更广泛全球空间中的中国性之间，也有同样一种关系。中国性具有多种差异性，是社会、文化和显型等特征的模糊混合物。中国性之存在，是否更应当归结于对自身的话语建构？如果中国性是一种历史建构的话，那么中国化便是一个不稳定概念，它取决于不同地方的不同实践。

我要讲的第二个差异同样说明了这个问题。这一差异是关于知识分子和学术机构的社会学。中国知识分子，包括专业学者，从属于不同的话语群体，以不同的方式参与到专业活动之中。从1920年代专业社会科学起源到现在（除了中断的“文革”十年），中国社会科学学者一直是国际社会科学团体的一部分。中国的社会科学机构，包括大学，同样如此。随着不同华人社会于1950年代加入，这一情况变得更为复杂，而1980年代以来中国学者大规模移居海外则带来了更多的复杂性。如果这些学者都认为社会科学必须要“本土化”（这一点恐怕值得怀疑），那么



可以肯定的是，他们对这一诉求的可取性、过程和结果的理解将是不同的。中国和欧美社会科学之间的差异并不仅仅是自己人和外来者的差异，而是不断内化于中国学术界内部的差异。

随着中国社会更深入地参与到全球资本主义中来，以及差异的国家层面被其他层面所取代，这些内部差异很可能会更为激化。重要的是，我们要记住，社会科学不仅仅是欧美社会和文化语境的产物，也是工业资本主义及其发展的知识产物。社会科学之所以与我们仍然有关，是由于它们在资本主义社会中所具有的功能。从中国社会的发展中我们可以看到，社会科学与当代中国的相关性正在不断增加。无论我们讨论中国社会的问题、文化特色，还是专业研究中表现出来的倾向，在中国社会与更广泛世界之间划分出严格的界限，已经变得越来越不富有成效。如果事实如此，正如许多中国学者所说，本土化问题可能会干扰我们讨论更重要的政治问题，这些政治问题来源于中国社会的结构性转变——而不论这些转变是区域性的，族群的，还是整个社会的。

多年以来，社会科学的中国化对不同的社会科学学者有着不同的含义：从将中国的声音引入到社会科学中来，到在社会科学中回应中国社会的特殊性，再到运用中国价值重新塑造社会科学。价值的问题，可能对理论结构和社会科学的最终目标意义重大，但它本身就是相当复杂的，因为它指的既是从遥远过去或帝国历史中继承而来的价值，也指的是当代中国社会的价值，而后者既是历史的遗产，又是反抗内部和外部不公正和不公平的现代产物。在确认中国价值时，中国的社会科学学者们究竟是关照历史、现在，还是未来，都会对社会科学的理论和实践产生重要影响。

事实上，社会科学中国化的呼声虽然在1930和1940年代看起来是合理的，但是在当下却更像一种自我防御和倒退。当前的中国已经不再是帝国主义施行霸权的对象，而是国际舞台上的一名重要参与者。随着中

国社会更深地卷入到当代全球资本主义中，资本主义的矛盾已经不再是外在力量，而是变成了中国社会和政治结构的组成成分。相反，具有诸多矛盾的中国政治和经济力量，已经延伸到全球，并具有了全球影响力。在反抗外来霸权、定义中国价值与身份时，我们或许还可以依赖历史的遗产，这一做法一直是社会科学中国化的推动力量。但是，我们必须记住，当中国自身已经成为全球权力结构的一部分时，霸权便具有了不同的含义。在当前情况下，将社会科学本土化或者国际化，需要的不仅仅是中国的声音和在场，而是对中国身份的认定。中国（和其他地方）的社会科学学者必须关注各自社会的特殊性，这是毋庸置疑的。然而，这些特殊性却不断地要求我们注意其全球语境和后果。将社会科学中国化或许可以舒缓民族主义的焦虑。但是，除非中国被视为一个封闭的系统（当前这种做法已经变得不现实），社会科学的中国化只有伴随着它的全球化才是有意义的——我们不应当只把“西方”作为参照物，而是要参照全球各个社会。任何这样的努力，均需要作出迫切的抉择：是与社会科学的霸权合谋（社会科学植根于资本主义对社会的重组之中），即便保持了“中国特色”；还是在历史遗产和现代革命经验的基础上，在全球范围内（同时在国内外）重建一种追求社会公正和民主的社会科学。[324](#)

这一追求同样是现代社会科学的遗产。虽然在东亚语境中，中国社会具有的特殊动力为呼吁本土化发挥了重要作用，但是这一现象并不是中国或东亚特有的。具有讽刺意味的是，资本全球化制造的文化共同体一直伴随着文化的分裂，而世界上的人们似乎都在文化民族主义中找到了保存与维系族群、民族或文明身份的手段，而这些身份又正在受到经济和政治全球化的威胁。存在于霸权的普遍主义与反霸权的特殊主义之间的矛盾力量，正是我在别处所说的全球现代性（或全球化了的现代性）的根本动力。另外，文化民族主义致力于复兴代表了文化身份的传统，而不再是对以欧洲为中心的霸权普遍主义的一种单纯防御性反应，相反，它在（资本主义）现代性中取得的成功重新赋予自身以力

量，“替代性现代性”便是这一情况的最好表述。虽然全球现代性是对早先以欧洲为中心的现代性的否定，但它仍然被笼罩在欧洲中心主义的阴影下。作为资本主义政治经济的必要组成部分，欧洲中心主义继续主张普遍有效性。全球现代性标志着一场权力的再分配，而正是资本主义塑造了这场分配上演的舞台。权力再分配所产生的矛盾，在经济与政治全球化的过程中，对于我们理解文化分裂起到了至关重要的作用。这一矛盾也延伸到认识论上，我们的认知方法已经不得不与当代的文化矛盾纠缠在一起。[325](#)

因此，这里的问题已经不止是一个中国问题，而是社会科学与政治权力间存在的普遍问题。当美国人类学被政府利用来为国家政策提供服务时（比如在阿富汗），这一问题又再次被提了出来。现在最关键的，可能是要更加关注社会科学与政治权力纠缠时留下的遗产，即使我们已经很清楚地看到，霸权的社会科学将一些知识形式（不管是中国的还是其他地方的）边缘化并加以排除。

## 第七讲 全球现代性时代的国学

这次讨论有两个任务。第一个任务是将国学放置于当代的全球性视角中，以此来说明，虽然国学以国家来定义其认识论范围所具有的独特性（它声称这是一种“中国”的认知方式），但它所宣称的认识论上的特殊主义，绝不是独一无二的。认识论上的本土主义（epistemological nativism），或者坚持以民族来定义认识论（ethnoepistemology），是当代全球现代性的广泛特征（如果不能算是一种定义性特征的话）。

第二个任务与第一个任务紧密相关：作为当代全球语境的一个学科与方法，国学的潜在含义是什么？普遍主义作为一种欧洲现代认知方式曾经抹杀了其他的认识论。尽管认识论上的本土主义在恢复这些认识论方面发挥着必要作用，但它必须尽量避免将自己简化为狭隘的、非历史的民族主义所提倡的一种民族认同标志。如果国学想要跨越民族边界而获取认识论上的重要性，对人类事业作出更大的贡献，并且，具有讽刺意味的是，如果想要更全面地理解民族的历史，而不是被限制在一种狭隘的民族主义范围内，那么，它有必要重视其他的知识体系。在此讨论中，我将使用“国学”，而不是“national learning”，因为我认为汉语中的“国”字与英文单词“national”比起来，含义有时宽泛，有时狭隘。即使对从事国学研究的人来说，这一区分对理解国学的不同意义来说也是极为必要的。

### 全球现代性与知识扩散

简单地说，全球现代性是一种被全球化了的现代性。但是，其结果绝不是全球一体化或全球同质化。全球政治经济的整合通常被理解为全

球化，与之伴随的是新分裂的出现以及早先分裂的加剧。请允许我从自己最近发表的文章中引用一段话——

现代性的全球化不应当被理解为原发现代性（*originary modernity*）以一种肤浅的形式向外扩展并且影响到所有人——甚至包括那些并不受益的人……相反，更重要的是，它应当被理解为对现代性的诉求的扩散。与现代化话语不同，所谓的传统已经不再意味着现代性的对立物。除了一些极端的情况，例如塔利班，传统已经不再是向过去看齐的保守主义的领地。对传统的召唤越来越多地被用于建立替代性现代性的主张（但很少是对现代性真正意义上的取代）。这些主张并不是指向过去，而是经由过去，最终指向未来。它们甚至从社会主义手中接过了一项任务，为那些被资本主义现代性所压迫或抛弃的传统作辩护，并指向未来的各种不同的可能性。[326](#)

作为一种简单至极的范式，现代化话语将现代性/传统这一两分法转化成了一种零和关系：现代性越多，传统就越少；传统越多，现代性就越少。现代性可以通过其欧美的表现形式来理解（或者，我认为最好的描述是“欧洲现代性”）：科学技术的发展、向进步作出承诺并由其所推动的一种历史感、与议会民主制相关的政治体制，以及个人的社会首要性……除了最后一项，资本主义现代性的这些基本假设也存在于社会主义现代性中。现代化被认为是向这些特征的发展进步，它将传统划归于过去，并最终将其遗忘。的确，现代化的逻辑结论是，传统本身是现代性的发明，而不是虚假的创造，但在本质上却是一种意识形态。欧洲现代性被普遍化过后，成为了唯一的现代性，从而囊括了一切。[327](#)

尽管如此，无论传统是否只是现代性的一种发明，它都拒绝消失。那些为传统辩护的人被贴上了保守主义的标签。在这样的情况下，保守主义不仅指的是一种政治现象（正如19世纪的欧洲一样），也是一种文化现象；令人费解的是，所谓“文化保守主义”（作为本土传统的维护



者，他们因此妨碍了“西化”这一迫切任务；而“西化”又常常与“现代化”混淆起来）有时会支持革命性的政治活动。抛开这些有问题的标签不说，传统拒绝消失的根本原因已经远远超越了保守主义的坚守。在民族建设的过程中，传统被发明的部分或许跟它继承的一样多，它对民族认同的形成至关重要，是现代化的奠基石。无论政治倾向是什么，如何在民族认同的定义内合理地利用传统，是所有民族建设都需要面对的问题。在以民族主义为前提的现代性中，传统的观念一直负载着深刻的矛盾性。

在1960年代长达十年的民族解放运动时期，这一方面的问题尤为突出，当时本土主义的信条开始渗透到政治左翼的呼声中。有趣的是（如果不是讽刺的话），来自激进左派的挑战终当改变话语的范围，长期以来将有利于保守主义的事业，并且批判对于价值体系的武断摒弃（不仅是对欧洲现代性价值体系的摒弃）。在这一情况下，问题被明确地定位为向欧洲中心主义的意识形态发起挑战，以此作为反帝国主义斗争的一部分。这些呼声有时在“替代性传统”中找到了合法性。对于保守主义者来说，这些“传统”指的是大众的传统，而非精英的传统。有时候，他们将创造传统作为斗争过程的一部分，以此来战胜帝国主义霸权，建立民族认同。<sup>328</sup>但是，即便他们本不打算宣扬保守主义所拥护的那些传统，反抗霸权主义的激烈斗争也要求开辟出新的知识空间，将那些被欧洲现代性话语抹杀或边缘化的意识形态、传统与知识合法化，并最终得以复兴。在对现代性的各种评论、对欧洲启蒙运动的质疑、产生了后殖民批判的“东方主义”论战、向知识的学科体系发起的挑战、支持新知识向科学的统治地位发起的挑战等等方面，上述情况都清晰可见。<sup>329</sup>1980年代发生的变化使我们很容易忘记，对欧洲现代性的批判是1960年代的产物，那时欧洲现代性还是帝国主义的孵化器，而第三世界的解放运动则在冷战时期资本主义与社会主义的对立之外提供了其他选择。

这些政治运动在1970年代失败（或被挫败）并未使其文化承诺化为

乌有，而是不断重新表述。新的表述成为文化辩论中的议题，而不再与革命实践相关。通过抹杀文化关系形成过程中重要的阶级因素，这些表述在总体上模糊了精英文化与民族文化之间的界限。同时，更传统的“保守主义”重新获得了声望，因为它们在一些社会的政治和/或经济成就中发挥了重要作用。特别重要的便是伊斯兰复兴，它促进了1979年伊朗革命的成功。还有就是同一时期的儒学复兴，主张权威主义的东亚社会将其成功归结于儒学的文化遗产，而儒学复兴也从中受益匪浅。回过头来看，1970年代，文化民族主义取代了民族解放的观念，因为民族解放并不仅仅是关于文化的，或者在文化上来说并不是最重要的。宗教政治的复苏对“文化转向”起到了进一步的推动作用，它发生于欧洲现代性的故乡，最主要是在美国。

同时，在容纳新的社会声音的过程中（特别是那些来自族群与国家的声音），全球左派也发生了变化，这使得左派越来越有可能容纳先前被认为是保守主义的思想。由生物学加以认定的身份标记（例如种族、族群、社会性别，以及与这些范畴相关的文化概念）已经转移到了话语层面的最前沿，而阶级等社会范畴则几乎从政治语言中消失了。对于政治领域的文化主张，多元文化主义几乎无法否认。同时，左派的立场又不断混淆于后现代以及后殖民主义的语言。与全球化一样，后殖民主义1990年代开始盛行。虽然后殖民主义批判对霸权问题极为敏感，但是它所讨论的问题局限于文化领域，以对欧洲中心主义或东方主义的批判取代了对帝国主义的批判。

1980年代，文化作为一种力量开始越来越多地影响政治结盟；而与此同时，文化也进一步模糊了早先的政治语言范畴，尤其是“保守—自由—激进”这样的划分政治阵营的方式，这一方式一直以来是区分文化进步和现代化的前提。事实上，当欧洲现代性的启蒙观同时遭到内外夹攻时（内：新保守主义对于世俗人文主义的批判；外：后殖民社会将启蒙批判为殖民主义），其结果便是曾经赋予这些术语以意义的时间观念

变得混乱起来。

如果“全球多元文化主义”已成为上述变化中的一种，那么这一矛盾的背反面便是“文明的冲突”。塞缪尔·亨廷顿写于1993年的这篇文章，来源于一种现代性（即我所说的“欧洲现代性”）即将瓦解的意识。那些向“西方”支配地位发起挑战的“文明”都是遥远历史的产物，但它们并非因此便成了过时历史的残留物。它们是现代的，正是它们在现代性中的成功巩固了它们关于传统（或文化认同）的主张。冲突发生于现代社会之间，每个社会都根据各自不同的文明历史而认定现代性。这种情况所带来的问题是，该如何解释现代性（即资本主义现代性）全球化的动力及意义，又该如何解释与之同时发生的特殊性和“差异性”主张的迅速增加。可能正是这一根本问题，让我们可以将其描述为后现代性，我认为它是更广义的全球现代性的一个方面。

## 遗产

想要理解1990年代以来的国学复兴，以及这项思想任务所面临的新挑战，便离不开全球语境。有意思的是，1993年对于国学复兴的第一次正式呼唤，正好是亨廷顿声名狼藉的文章“文明的冲突”（Clash of Civilizations）发表之时。不过，比这些呼声更早的是海外华人社会中的儒学复兴。这一复兴在1980年代中期就已对中国大陆产生了影响，并很可能是亨廷顿撰写该文的启发因素之一。

关于国学的问题，并不能简单地从全球现代性的结构方面来理解。中国在全球发展中的位置为解读当代国学提供了一个必不可少的视角，尤其不可忽略的是国学百年的兴衰沉浮，它将继续决定国学的思想内容与意识形态预设。

在1990年代末对国学进行的一项令人信服的分析中，程钢与曹莉根

据陈来与陈平原等学者的作品，说明国学作为一个学问领域，其发展轨迹受制于两种范式之间的互动。这两种范式至今仍然体现于当代学者关于国学的理解中，也体现在与这些范式紧密相关的思想、文化与政治功能之中。第一种范式可以被描述为“本土主义”。它可以追溯至晚清、民初时期的学术研究，最著名的代表人物是章太炎。该范式将国学作为一种定义了甚至代表了中国本质或民族特性的手段；国学同时成为了民族身份的场域，以及对此身份进行分析的方法。另一种范式是“世界主义”，它是“五四”新文化运动的产物，其基本假设否定了本土主义范式。胡适对这一范式作了明确说明，他试图利用欧洲现代性所提供的考察方法，用国学来批判性地研究民族历史。这样，国学被理解为受现代方法启发的一门民族研究，它将历史作为研究对象。<sup>330</sup>两种范式最大的差别在于，前者以过去为研究对象，关照的是当下；而后者将过去作为当下考察的怀疑对象（所谓的疑古）。或许可以这样说，没有一位有声望的国学倡导者相信，过去应该或者可以被复原，或是认为过去是不容置疑的；毕竟，疑古一直是驱动帝国时期学术的主要动力，而章太炎就是这一传统最为重要的代表人。但是，关于过去是否对当下具有积极贡献这一问题，两种范式的支持者的意见迥然不同。

承认国学理解中存在两种互为抵触的范式，显明了国学理解的多样性。有些人相信国学在保存国粹方面的重要性，这对于民族存续及福祉都极为重要；另一些人则试图运用欧洲现代工具，阐明和重述产生了国粹的历史，因为国粹已经成为民族进步的阻碍物。一个世纪以来，在两种范式的交互影响之下，国学经历了各个发展阶段。事实上，正是本土主义首先参与到民族意识的觉醒之中，国学由此出现；此后，每当本土主义浪潮兴起之时，国学都会经历一次复兴。继新文化运动之后（新文化运动本身便是对传统文化的攻击，并要求传统文化作出变更），世界主义的范式在1920年代迎来了最高潮。当时国学以各种不同的面貌出现，反映了范式间冲突所导致的紧张关系，不过毫无疑问的是，世界主义范式最终左右了局势。到1930年代国民党统治时期（保守但同时具有

革命性的主张），思想界变得更加复杂，国学议题则出现在现代性与文化问题的复杂语境之中。<sup>331</sup>不过，国民党的支持使得国学的主题集中在对本土文化的强调之上。随着彼时儒学的复兴（“新儒家”），国学更密切地与儒学联系起来，这再次显示出本土主义对国学的推动力。

第二次世界大战期间，共产党将民族解放作为首要任务，并由此宣称“马克思主义中国化”的必要性。马克思主义史学强调历史的社会维度，有关民族历史的任何讨论都必须放置到社会历史的范畴之内。这撼动了国故讨论的基础，但是不意味着对国学问题的关注从此消失了。到1950年代末，中国大陆的历史学家再次讨论，该如何批判性地接纳历史遗产。“文化大革命”之后，国学也再次受到关注。<sup>332</sup>

尽管国学在意识形态上与本土主义有着密切联系，但是国学研究者对其他类型的学问，特别是“西学”，也抱有开放的态度。西学似乎成为了现代世界成功的根源，而本土学问则是认定中国身份的关键因素。并非所有的国学研究者都可以达到王国维的标准，“学无新旧，无中西，无有用无用”。<sup>333</sup>按照不同时代的标准，“本土主义者”也是世界主义者。他们支持“西学”的引进，将其作为民族生存的必要，并在自己的研究中将这两种学术结合起来。张之洞1890年代末提出了“中学为体，西学为用”的劝诫，或许影响了第一代国学的提倡者。不过，清政府急剧加深的危机，使得人们更加担心国学会完全灭亡。这一担忧一直是国学研究的动力，因而更加巩固了国学与“本土主义”之间的联系，即使很多国学研究者都具有世界主义的倾向。从根本意义上来说，国学已经成为其自身起源的俘虏。

正是在本土主义的伪装下，国学首先出现在20世纪初关于中国文化与政治的讨论中，成为日益增强的民族意识的一部分。与“国粹”、“国魂”等众多同源词语一样，“国学”有着中国起源，但是在日文中受到重置，并被赋予了当代含义，之后又被重新输入中国。<sup>334</sup>根据马丁·贝尔



纳（Martin Bernal）的观点，“国学”最早的提法之一，出现在梁启超1902年为建立《国学报》而写就的倡议中，建立《国学报》能够保存国粹，从而为国民提供精神食粮。<sup>335</sup>1905年，章太炎、刘师培、黄节与邓实等杰出知识分子成立了国粹保存会，该会1905-1911年间发行了会报《国粹学报》，“国学”一词得以传播开来。到1911年辛亥革命之时，国学话语已牢牢地植根于政治意识之中。

“国学”进入中国政治讨论时，其日语译词“kokugaku”在日本的政治与历史讨论中已有两个世纪的历史。“kokugaku”起源于针对17世纪末德川危机的批判，在18世纪末与19世纪初达到高潮，并为1868年的明治维新提供了口号（但并非明治维新意识形态的一部分）。具有讽刺意味的是，日本国学的攻击目标是“新儒学”。在新儒学批判者的眼中，新儒学一直为幕府的合法化服务，现在更成为一种外来入侵物，早在外国意识形态传入日本的一千年之前就一直存在，并扭曲着日本的政体。日本的国学学者试图在日本儒家之前的文献中找寻这一政体的本质，最终在日本不同于中国的特殊帝国制度中找到了答案。他们的答案便是，将权力交给天皇，在国民当中培养历史上纯正日本国的原始价值观，从而重塑帝国社会，这便是明治维新的根本目标之一。在长达约两个世纪的演变中，日本国学背后的政治从改革现有秩序（表述为儒家的“中兴”，即通过道德复兴来实现中兴）转变为批判现实，这一批判建立在存在于文本之中、对过去加以想象的秩序之上（以起源于周代的“复古”一词[其日文的字面意思是对古代加以恢复]来表述）。正如研究德川思想的著名历史学家哈里·哈鲁图尼恩（Harry Harootunian）所说：

这一时期的思想史处于两种复兴隐喻的过渡之中。中兴（chûkô）号召重建人类秩序，提醒人们汲取历史的教训；而复古（fukko）的呼声则主张复兴古代，将人们从历史解放到一个宽容的、灵活的理想世界中。后一种复兴意味着一种全新的政治秩序，它不再与历史有任何联系；而历史却是中兴能够成功的前提条件。<sup>336</sup>

哈鲁图尼恩的观点指出了国学话语所隐含的激进性——为了恢复古代秩序，必须抛弃存在于该秩序与当下之间的所有历史。历史的解放也使得历史的重新想象与创造变得可能。与后来的革命思想相同，国学式的维新主义要求从历史中得到解脱。而与革命思想的不同之处则在于，革命以想象未来对自身主张加以合法化，而国学话语则是通过想象过去来解放历史。

德川时期，这些主张确认了本土的日本身份认同，以反对日本的儒家化，并在政治上加强了将权力归还天皇的呼声。而天皇作为一种政治“原则”，则退入到德川秩序的背景之中。明治维新之后，伴随着将日本重新表述为一个民族，天皇的权力得到象征性的恢复，而在建构以民族为载体的现代文明时，国学话语则转为表述日本的独特性与自主性。尽管对于日本有着不同的设想，导致国学学者之间龃龉不合，但是这套话语预设了一种独特的日本文化认同。它通常表现在文学中，特别是在语言中，以及（神道）宗教中，甚至也存在于无形的、不可见的日本情感中。这些都说明了日本独特的、以天皇为中心的政治体制。<sup>337</sup>同时，它还肩负着阐扬日本民族精神（*kokusai*[国粹]）的责任，这一民族精神可以追溯到太初，对于促进民族意识与爱国主义都具有极其重要的作用。虽然民族主义为明治时期的国学话语设置了新的出发点，其语言也受到欧洲现代性的巨大启发，但是它利用德川时期的先例证明了，“明治国家的兴起是民族主义的结果，而非民族主义是……民族国家的结果”<sup>338</sup>。

作为1890年代以来“日本讨论的核心”，国学彼时与国粹结合在了一起。国粹作为对“西方”价值观与商品大量涌入日本的回应，也从1880年代开始流行起来。<sup>339</sup>就中国的国学话语来说，当时的时机也非常巧合。彼时清朝的危机增强了自发的民族意识，对民族/文化/种族灭绝的忧虑极大地影响了过渡一代的知识分子。他们中的绝大多数人都是科举考试的产物，但却生活在科举制度被废除之后的世界中。<sup>340</sup>同一时期，清朝

知识分子对明治日本也开始熟悉起来。尽管那时的日本在东亚实行帝国主义政策，这些知识分子仍视其为现代化的典范。日本在不放弃民族精神的情况下实现了现代化，这一理念无疑对那些知识分子产生了很大的影响。《国粹学报》的一位撰稿人写道：由于一个国家的精神体现在国粹上，因此，国粹是否存在将决定一个国家的存亡。国粹也通过相关研究而不断丰富。借助“尊王攘夷”（或sonno joi）的口号，日本召唤大和魂来动员人民，并从中受益匪浅。<sup>341</sup>

1911年之前的十年中，kokugaku话语与国学讨论的基本假设存在许多共同点。最重要的一项主张是回归到承载了民族精神的过去。日本思想家将这一精神定位于前儒家时代天皇一脉的起源。而晚清的中国思想家则将国家本质定位于周朝末期，那一时期见证了汉学（到这一时期已经成为汉学，而非周学）的繁荣。事实上，康有为在1890年代提及儒家思想时，“国粹”学者们认为后秦思想是对周学的扭曲，因为它服务于帝制，而帝制本身又多次受到外族入侵的浸染。服务于帝制的思想是“君学”，而非“国学”。<sup>342</sup>恰当的社会与政治组织模式应该到周朝的前帝国时代的文献中去寻找。

对于那些参加了反清革命运动的“国粹”学者来说，这一观点与他们的政见一致。它重申了知识分子在社会中作为文献守护者也即国粹守护者的重要性。就日本的国学学者而言，复古的主张具有激进的后果，因为它允许人们不受历史的限制而对政治秩序进行想象。如果这是保守主义的话，那么它是一种重申了激进变化之必要性的保守主义，即便它认为久远的过去对当代活动，即“作为复兴的革命”（或者作为革命的复兴）具有深远影响——正如近期某个研究所指出的那样。<sup>343</sup>《国粹学报》的作者们甚至也不反对变革他们所维护的“国学”，因为他们相信，为了使古代学术满足现在的需求，就有必要发起一场像欧洲那样的“文艺复兴”。事实上，《国粹学报》的作者们受欧洲思潮影响很大。他们对于中国的过去的解读，很大程度上利用了当时的进步理论、社会进化

论、社会平均主义（尤其在性别方面），以及卢梭的社会契约论。<sup>344</sup>因此，刘师培作为他们当中的一员，1907年成为东京华人无政府主义者的领袖，也就不足为奇了。“国粹派”拒绝“帝王学”与刘师培在中国历史中发现无政府主义，二者之间是存在某种对应关系的。<sup>345</sup>

晚清国学肩负着两大使命。其一，挽救真学问（也就是“国粹”），使其摆脱君主统治的扭曲，特别是摆脱针对统治王朝而来的外来帝国主义的专制。确保从“西方”引入中国的新学问仍然服从于“国学”的伦理要求，因为唯有“国学”才能保证国粹的存续。黄节在“《国粹学报》叙”中表示，保存国学是民族独立的根本；正如一个民族可能被另一个民族奴役一样，国学也有可能成为一种学奴，并且注定民族独立的失败。<sup>346</sup>另一位作者许守微对张之洞的名言“中学为体，西学为用”作了轻微改动，他表示，“国粹者，精神之学也；欧化者，形质之学也。”<sup>347</sup>他还在另一篇文章中表示，每个民族都有自己的“国魂”；国学在中国的最终使命便是保存这一精神，而这种精神的确立可追溯到黄帝时代。由于儒学与“帝王学”的纠缠，《国粹学报》的作者对儒教持有矛盾态度。尽管如此，许守微仍然将孔子描述为国学实践者的典范。<sup>348</sup>

我之所以在这里讨论《国粹学报》的作者，并不是想说他们的意见完全一致，或者他们关于国学的讨论构成了统一的、同质性的话语。相反，我的目的是指出这些作者共同的假设，正是这些假设让他们有了共同的思想与政治身份。同样重要的是，尽管中国的学者熟悉日本的国学话语，并且使用同一种语言，但这绝不是他们灵感的唯一源泉。他们的讨论还自由地引用了其他的民族话语与民族福祉的例子，从古罗马到当代意大利，从欧洲的文艺复兴到门罗主义（作为美国之“魂”）。<sup>349</sup>

从这一概述中可以明显看到，国学话语显然不仅仅或首要地与学问有关。作为一个思想领域，国学是晚清自发民族意识的产物，而它所倡导的学问则是为了界定和保存一种中华民族认同。由于国学学者拒绝现

有的、鲜活的中国认同（它本身也是一种历史的遗产），他们便担负起构建新认同的责任：在古代文献中“发现”的认同，不可避免地是在当下发明的，因为对这些文献的解读本身也是不同的，并使它们与当下发生联系的“复兴”，又让它们再一次经历了转型。换言之，国学在其出现时就受到了本土主义范式的塑形，而这一范式需要蕴藏于文献及古代个体典范中的本土学术为现代国家服务，成为现代国家的基础和维护者。也正是这一本土主义范式将中国认定为汉民族。就起源而言，国学意味着与“汉民族研究”相关的东西，它强调“国”这一词的族群意义而不是国家意义。无论它如何服务了汉民族主义，这种等同对本土学问的影响并不一定都是积极的。早先独一无二的学问现在转变成众多学问中的一种，它需要保护并予以保存，因为它具有界定民族身份的作用；但出于相同的理由，它的影响力和重要性又受到民族归属性的限制。

从全球化的视角来看，在欧洲现代性的霸权统治下，国学可以被视为民族主义矛盾的诸多反应之一。建立民族以免除灭种之灾（如晚清知识分子所认为的那样），需要全盘引入欧美学术，变革本土制度，以响应民族主义的要求。但这一需求立即引发了如下问题：如果按照外来模式重新构建社会，那么这个民族本身应该是什么样的呢？现存的社会无法给出答案，因为它被视为一个急需解决的问题。至少从某种视角而言，从想象的远古时代中找到答案也是说得过去的。这样做必须拒斥那些导向当下的历史，并且或多或少提供了与过去的一些联系。事实上，解决这一矛盾看似有效的方法，就是将古代历史“中国化”。在日本的国学中显然存在类似的解决方案，它不仅为中国的情况提供了一种来自邻邦的范例，而且提供了一种新的政治语言。相同的例子也可以从其他遥远的地方找到，比如19世纪的俄国，斯拉夫人对于建立民族国家的回应；20世纪土耳其对历史的重写；阿拉伯民族主义的史学向前奥斯曼历史的回归；以及印度史学在前莫卧儿时代搜寻真正本土的历史。例子远远不止这些。毋庸置疑，在所有这些例子中，从远古的文献传统中搜寻现代民族认同都受到同一种力量的推动，那就是要跳出“西方”与造成民



族困境的近期历史所共同搭建的陷阱。<sup>350</sup>

虽然国学的内容在过去一个世纪里经历了重大转变，但国学最为根本的特征仍然是最初对国粹的认同，或者是一种民族身份的标杆。虽然新文化激进主义者拒绝了得到民族本质主义者认可的过去，但是他们关于国学的认识却强调过去在现代性方案中的重要性。对过去加以“科学的”理解是必要的，因为它是一个民族拥有智识公民的基础。他们所秉持的世界主义理念，并不是否认民族，而是为民族建构打下更坚固的现代基础。与胡适和顾颉刚联系在一起的“整理国故”，并不是简单地否定遗留下的传统；更为重要的是利用考问历史而得到的史学问题，来提供理解民族以及国学的恰当内容的新视野。诸如顾颉刚这样的历史学者，通过质问历史表述所具有的各种相互矛盾的版本（它们深藏于历史传说的各个版本中），对中国族群以及文化的复杂性有了一个新的理解，并认为有必要审问历史遗传下来的“中国”概念。<sup>351</sup>顾颉刚不是马克思主义者，但是他与马克思主义者拥有一个共同信念，这一信念在1920年代逐渐增强，那就是历史领域必须要植根于社会中。接下来的十年中，发生在中国史学中的马克思主义转向要求研究中国社会、社会构成及其意识形态的产物。马克思主义史学家的不足之处，在于其理论和观念层面对普遍主义不加置疑，但是，他们带入中国历史、国学中的问题同样重要，这一点毋庸置疑。

对过去加以历史化会否定国粹这一国学的核心概念，因为对国学话语加以合法化的国粹是缺乏历史的。但是，历史化同时开辟了新的文化空间，或者发现了“其他可能存在的中国”，这些对国学的界限发起了挑战。梁启超、王国维、陈寅恪与赵元任这“四大导师”不仅精通古典文献，而且在其学术实践中探讨了如何在更广泛的世界背景下，研究中国历史的形成以及中国社会的复杂性。其他学者则试图将中国古代文化与古希腊文化结合在一起，这让他们更像古典主义者，而非国学学者。不过，当时的总体趋势仍是在超越了中国边界的历史与社会进程中——而

非充满了矛盾的文本传统中——来定位中国认同。

这种趋势持续到1930年代，彼时新建立的革命政府试图在本土文化价值的复兴中确立政权的合法性。1920年代的革命巨变让国民党取得了政权，并且继续打击共产党的挑战，这之后，国民党的统治为本土的秩序观念提供了温床。国民党谴责那些文化堕落的现象（假定它们是自由主义与马克思主义的产物），将之归诸外来思想的引入，并且试图在本土价值观和传统中找到一种消毒剂。由此产生的一个重要结果便是再次建立起以民族“精神”为核心的价值观。而这一精神可以在孙中山的儒家价值中找到。前两代国学学者都强调了周代后期除孔子之外的思想家的重要性。对孔子的怀疑态度是因为儒家传统与政府专制统治之间的紧密联系。果然，当袁世凯在1916年短暂复辟后，儒教作为当时的国教得以复兴。因此，新文化运动理所当然地视孔子为中国社会覆亡的罪魁祸首。1930年代，这一趋势发生逆转。那段时期，国民党领袖创造了自己的“孙式儒学”，并将孔子打造为国家的象征。国民党的逆转促进了读经运动。1905年废除科举后，人们对经典的兴趣日趋下降，而读经运动正是对此现象的回应。更重要的是，在民族的旗帜下，在孙中山建立的政治意识形态的监督下，恢复儒家礼仪。具有讽刺意味的是，政府虽然承认儒教的合法地位，却不愿支付全国孔庙的日常费用。<sup>352</sup>

毫无疑问，国民党政府1930年代对儒学的支持将国粹也就是国学认定为儒学，尤其是在公共和大众领域。而中国哲学家与“西方”哲学家的对话或者来自西方哲学家的刺激，同样促成了儒家思想的复兴。后来，复兴被贴上“新儒家”的标签。新儒家将儒学解读为一种哲学与中国文化的天资，直到今天还影响着我们的讨论，并对1970年代以来儒学的最近一次复兴起到了重要作用。这不仅发生在知识分子内部，也适用于普通大众。新一代哲学家1958年发表的宣言将儒家价值作为中华民族认同的组成部分，以及中国社会的堡垒——所谓中国的文化基因。与此同时，宣言承认民主制度、科学、技术是现代社会的存在条件，因而默认了儒

学价值向更有局限性的道德/宗教范畴撤退。不用说，对儒教的去政治化并未阻碍国家干涉儒学的传播。<sup>353</sup>

1930年代的儒学复兴伴随着（并且可能受益于）当时对于中国化的普遍关注，这一关注跨越了不同的政治阵营分野。与这一观点最紧密相关的是毛泽东提出的“马克思主义的中国化”，它不仅要将马克思主义翻译成一种中国用语，而且要让它流行起来。在现代学科刚刚被引入大学之时，学术界便要求学科“中国化”。与中国化的观念一样，对“第三种文化”的呼吁以民族特色为学术的先决条件。当然，这一过程也进一步深化了“中国性”由何构成的问题。<sup>354</sup>比起人们公认的“五四”时期，1930年代提出的这些问题更为重要，它们为1980年代以来关于中国性、儒学和国学的讨论打下了基础。诚然，1950年代末也存在一些讨论，但是，国学所具有的消极政治含义令它在政治上变得极其不受欢迎。对于过去的持续历史化（这次是马克思主义式的历史化），也剥夺了国学研究的历史重要性。也许可以这样认为，对过去的“去历史化”处理，恐怕是1980年代相关国学思想再度出现的先决条件。

事实上，国学研究的历史视角说明，除了本土主义和世界主义两个范式之外（主要是空间范式），承认另外两个范式即历史主义和本质主义也有助于我们的分析。这些范式之间的相互作用使国学的多样化成为可能，从最极端的情况将国学限定为代表中国哲学与价值体系精髓的儒学或者是道家与儒家，到将它理解为中国社会历史形成的一种开放性描述（国学自身的特征也随着历史变迁而不断变化）。

国学所涉及的广度，使其囊括了各种不同的思想与意识形态差异，这可能是国学作为一种批判知识领域所面临的困境之一。这也可能促使国学与国粹的各种问题联系在一起。国学与国粹相结合的原因可能更多地来自一种信念（也受到政治与思想精英意识形态研究的推动），因为缺乏证据表明世界各地的华人在空间与时间上具有同质性。因而，作为

历史产物的中国性，需要经由一种本质主义的视角而被转化为历史的创造者。同样的，作为现代民族意识产物的国学，则被转化为一种根基，为民族的古代史辩护。

作为一门学术领域的国学，在仿效欧洲现代模式建立起高等教育体系的过程中，需要面对学术重组所带来的诸多困境。首先，民族主义对国学的挪用仅仅将其转化为学术的一种“民族”形式。作为一个民族的财产，国学将与其他民族毫不相关。正如我在上面提到的，过去独一无二的学问被转变为众多学问中的一种。在以普遍主义为假设的教育系统中，国学仅仅占有边缘的地位。在这一语境中，国学也不得不受制于现代学术的学科要求。根据韩子奇的研究，刘师培这位杰出的知识分子（后来成了无政府主义者）在发表于《国粹学报》的一篇文章中，对据称是先秦中国出现的12种以上的学问进行了研究，主要包括心理学、伦理学、逻辑学、社会学、宗教、法律、数学、军事教育、自然科学以及美术。<sup>355</sup>在接下来的几年中，随着现代学科在中国大学的设立，国学不过成为了研究中国历史的学术单位之一，而且又不得不受制于现代科学的权威，同时也获得了学术方面的分工（比如，存在时间不长的清华国学学院这时成为了清华大学人文学科的典范）。<sup>356</sup>一位曾经在国外受过教育的著名历史学家甚至声称，我们要想研究、了解过去，国学就一定要被废除。<sup>357</sup>

在新兴学科以及国学实践的带动下，人们关于过去的知识更为丰富，但是国学却逐渐隐退了。在重写历史方面，考古学是一门具有革命意义的学科。章太炎以书面文献神圣不可侵犯之名，执意抵抗考古学证据，除非是出于这样杰出人物的独到见解，否则这样的行为也无法再维持下去了。<sup>358</sup>但是国学所引发的问题也扩散到了各个学科，这意味着，即使国学拥有一种独立的学科身份，也必须受制于文献和文本的研究方法。从思想史的角度来看，这可能与欧美大学中的汉学（或其他的东方学）转型相似。这些学科最早对整个文明的所有方面进行分析，后来变



为狭义的（并且在很大程度上被边缘化的）文献、文本研究。事实上，有些学者将国学描述为中国版的海外汉学，它由于对民族历史更加亲近，而比海外汉学更加丰富，但同样是一个充满限制的学科。除了承认意识形态、思想界限以及方法论等方面的问题，同时承认国学的学科困境，对于我们在新的全球现代性背景下评估国学具有的潜力和它所面临的挑战，都是十分重要的。

## 国学/全球现代性

程钢和曹莉敏锐地指出，最近几年国学的提倡及其思想环境都发生了变化。他们认为，多年以来，供给国学思想以营养的直一直是一种“缺乏”感。也就是说，中国缺少西方社会的完整性，中国文化缺少一个中心，或者说这个中心在不断地消退。<sup>359</sup>1990年代以来，这种缺乏感被一种新发现的现代性成就感所取代。现在推动国学复兴的，是一种自信心。

此间，国际环境也发生了变化。后现代主义质疑现代化的时间性；如今，保守与进步之间已经缺乏明显的界限。后现代主义还助长了相对主义，这使得人们重视不同思想及价值体系，并拒绝将强大社会的价值标准强加到弱小社会之上。这些思潮的引入，使得中国在确认自身差异性上重拾信心。<sup>360</sup>

这些都是非常重要的洞见。但是，我们要切记，不能把知识界的后现代主义与受到普遍接受的相对主义论调混淆起来。这些年，我们看到，在给予亨廷顿灵感的文化民族主义的热潮中，文化之间的界限被不断强化。对差异越来越多的认同已经将许多人从单极的思考模式中解放出来，但是也带来日益加剧的摩擦，因为随着民族或者种族界限内文化和同质化假定的进一步具体化，种族和文化的界限被强化了。这一方面是由于文化多元主义的影响；而另一方面，则是由于保守人群的种族、



族群和宗教意识得到了提升。对差异的赞颂，加之每日围绕着差异进行的你死我活的斗争，成为了全球现代性无处不在的特征。差异不仅是一个思想层面的问题，还是一个政治问题，它与权力和霸权纠缠在一起。

我认为，上述语境是当下探讨国学领域及其使命不可回避的出发点。在讨论我本人的观点之前，请允许我先讨论两个观察到的现象，它们是我观点的基础。人们讨论的并不是国学是不是一个合法的公共/思想以及学术领域。时下学术界和公众对于国学的热烈响应已经为这一问题给出了明确的答案。虽然国学热同时提出了文化和政治上都急需引起注意的问题，但是无论在中国还是其他地方，肯定过去的遗产都是无可厚非的。而且，用政治政策来评判究竟哪些遗产是可以接受的，也并非不证自明——除非我们想要的是某种思想的控制。

但是这并不意味着国学便是当代中国人生活中一种普遍的或最根本的文化动力，尽管当代中国人的生活已经深深陷入世界资本主义的物质和文化商品的流通中。当前的国学可能服务于多种需要，从政治到文化，从精神到知识层面。但是国学在全球化商品文化中占有的地位，已经远远超越了这些目标。事实上，当国学被用作全球文化商品流通的一剂解药时，它本身却深陷后者的重力场中，这一情况不仅发生在公众领域，也发生在学术生活中。换言之，国学自身已经成为一种多层次文化消费的商品，这使得它比以往更难以界定。<sup>361</sup>同时，这一情况也可能预示了危机下国学作为一项批判任务的目标，它需要对当前情况的来龙去脉作出解释。

要想批判性地理解国学，需要我们批判性地理解国学与其他理解过去的方式在历史上究竟有何种关系。重要的是理解为什么多年以来，国学一直处于争议之中。与当代世界的其他文明主张一样——从基督教到伊斯兰教，再到印度教，以及正在不断增加的其他本土性主张，与国学相关的学术复苏说明国学已经在某种意义上摆脱了欧洲中心式的现代性

霸权。然而，否认现代性中存在一个中心，这本身就代表了一种困境：我们失去了判断知识是否正当的共同标准。失去一个共同的评判标准，会使学术更易受制于意识形态，而不论这些主张是来自国家、阶级还是其他社会群体。国学应该成为新型学术研究的出发点，它研究自身的历史，也研究在全球范围内出现的民族学术。将国学阐释为民族认同的标记，并使其为民族认同服务，这样做严重地限制了国学在认识论上的意义。国学同时需要考察各种民族学问超越民族之外的可能性。拓展国学的边界，就是要像过去所做的那样，对中国的文化复杂性保持开放态度，并运用全球化的视野来看待中国社会——既在研究的广度之上，也在方法论的预设之中。<sup>362</sup>在后革命时代的中国，国学的历史也包含了革命的历史，这需要在革命史的背景下理解国学。国学的历史还包括与欧洲中心霸权斗争的民族史，如今欧洲霸权已经被全球现代性的多极性所取代。这同样是国学的一个组成部分。<sup>363</sup>

其次，在对欧美霸权长达一个世纪的过度关注后，使用一个更全球化的视角来作文化比较，比起中西二分法来说便更有意义了，因为中西二分法意味着对欧洲中心主义唯一可取的回应便是中国中心主义。事实上，如果我们真正的目的是发现中国社会所独有的价值，那么与现代“西方”的对比很难提供充分的根据。而对欧美的过度关注是导致欧洲中心主义在中国及其他地方经久不衰的一个主要原因。人们在政治与学术上并不注意研究不同的学术传统，以此来比较南半球各个社会以及各个本土社会的不同，而事实上，这样做极有助于将国学从欧美的知识霸权中真正解放出来。<sup>364</sup>或许，用更具文明倾向的儒道思想来与土著人的世界观作比较，显得有失身份。但是隐含在整体生态世界观中的“天人合一”或者“天/地/仁”这样的观念（这些观念被视作中国价值体系的根本）的确普遍存在于各种本土哲学中。对儒家、道家、佛教价值进行后欧洲现代性的解读，并将其放置于后启蒙的本土主义批判当中，对于整个人类都是有意义的。因为二者都致力于复兴关于人类、社会及自然的整体性观点，并以此来修复发达资本主义的缺陷，挽救那些看似不可阻

挡的、对社会和谐与生态福祉造成的“创造性破坏”。[365](#)

最后，我要谈一点学术功能的问题。如果中国学术已经被分裂为各种学科，那么国学可能肩负的一个重要使命，便是提供跨学科与跨领域的课题。这听起来像是回归更为古老的汉学模式，但其实并非如此。国学在这里担负的作用不是容器，而是媒介；它不是将各个学科消解在中国研究当中，而是将中国研究建立在各个学科研究的成果之上。这样一来，中国研究便可以与其他国家的“国学”进行有益的对比，它们都是以民族为出发点，批判性地研究其内部的构成，以及各自在世界上的位置。这同样要求国学不能萎缩为一个边缘学科，而必须与其他学科（不只是人文科学）持续不断地交流。

中国的国学与其他民族/文明/本土的学术传统面临着相似的挑战。这些传统作为全球现代性的构成部分，都在要求言说的权利。与这些不同传统的对话（包括欧美的传统），便能利用不同的价值和知识系统估定自身的特殊性。这也可以克服民族主义意识形态之狭隘禁锢，唯有如此，我们才能说明中国对于全球思想和价值体系都作出了哪些具有普遍意义的贡献。[366](#)

## 第八讲 全球现代性的再反思全球资本主义时代的现代性

最近几十年，新的概念层出不穷，反映出人们为了理解这个变化迅速且剧烈的世界而作出的努力。这些术语虽然起源不同，目标不同，却彼此纠缠在一起，既是一种共同历史境况的产物，也是对这一历史境况的反应。后现代、后殖民、全球化、多元/替代性现代性、多元文化主义这些概念，虽然显明了当前现实的各个方面，但是对它们的共同表述却建构了一个概念领域，又凸显了这些术语的重要性，并出人意料地赋予了它们共通性。我试图用“全球现代性”这一术语来描述这个概念领域。[367](#)

我在下面将进一步解释，这里我提出“全球现代性”是为了替代“全球化”这一概念。“全球化”这一承载了意识形态的概念，在其词汇结构中植入了空间上的目的论，从而掩盖了全球统一性与同质性中所蕴含的分裂。更为重要的是，1990年代以来，全球化作为一个进程取得的优势地位，已经在最近一个阶段行将结束，而它的产物便是全球现代性。

“全球现代性”可以被视为一个描述性词汇，它表明的是现代性历史中的一个特定时刻：现代性已经被全球化了。但是比起这一描述性含义来说，它涵盖的东西既多又少。之所以更少，是因为它受到对象不确定性的限制。全球化了的现代性亦是受到质疑的现代性。全球现代性表明了这样一个时刻——欧洲中心主义的现代性霸权已经瓦解，并分裂到现代观念的许多文化领域当中，但是迄今为止没有任何迹象表明，现代性将会如何被重新建构起来，又如何使得它的主张重新获得一致性。现代性随着资本主义的全球化而遍及全球，其结果并不是欧美现代性价值的

普世化，而是普世主义的崩塌。另一方面，作为概念的全球现代性也试图超越产生它的历史情境，正是这一情境使现代性得以重新展望未来，并将自身从欧洲中心主义统治下的历史观中拯救出来，以对历史作不同的想象。

下面的讨论将主要阐述我对“全球现代性”的思考。但是首先，请允许我简要讨论一些概念。这些概念代表了过去几十年为瓦解欧洲现代性所作的努力。但是具有讽刺意味的是，它们反而导致了资本主义在全球的胜利。资本的全球化并不能以欧洲的样式将世界同质化，相反，它导致了各种传统的复兴，这些传统曾经一度被欧洲现代性打入历史的冷宫。传统的复兴对于全球现代性来说极为重要，它代表了欧洲现代性的崩塌。不过，仍然不甚明朗的是，传统的复兴与孕育了它们的历史究竟有着怎样的关系，它们究竟指向了什么样的未来。

## 全球性的概念领域

我们今天回顾历史时会发现，主导了1970年代中期以来社会和文化分析的大部分概念，或多或少都是围绕着全球化的议题展开的。后现代主义对于具有单一性的“元叙事”的反抗，已经成为它的显著特征，并且被后殖民主义采纳，而对“元叙事”的敌意则继续存在于多元或替代性现代性当中（或对全球性的地方挪用中）。即便如此，具有讽刺意味的是，到20世纪末，全世界的学术与知识界骤然兴起一股全球化浪潮。这股风潮可谓到达了“元叙事”的巅峰，其滥觞力图将人类历史全部囊括于空间性与时间性之总体中。世纪之交以来，世界范围内的知识兴趣似乎都致力于调和元叙事与许多地方叙事之间的关系，而地方叙事的出现则起源于对欧洲现代化话语（特别是马克思主义）的批判。这表明，上述概念在近三十年学术界中的迅速更迭，试图表述（并塑形）这一历史时刻的诸多现象，只不过这一历史时刻并未能为未来指出一条新的路径，即使“全球化”在一个短暂的时间内制造了这种新路径的幻象。不论是把



它们看作欧洲现代性灭亡的苦楚，还是新的全球化世界诞生的阵痛，后现代主义、后殖民主义、多元/替代性现代性这些词汇都指向了持续不断的不确定性。这些不确定性产生于全球性的一个新阶段，来自全球性所激起的新的社会与文化力量。可以确定的是，欧洲现代性的阶段已经被抛在脑后，而这些术语所表现出来的深刻的不确定性，不仅是关于未来的，而且涉及随着欧洲中心主义落幕而泛起的与历史的多种关系。

除了“后现代”这一例外，上述术语均指向了欧美和亚非拉世界之间变化了的关系，而后者正是当代全球性的一个组成部分。<sup>368</sup>“后殖民”险些消失在具有固定边界的各种关系之中，但最终却得到了救赎；它与“殖民”（colonial）、“新殖民”（neo-colonial）和“去殖民”（de-colonial）同根同源。后殖民指向的那个世界，受到殖民者和被殖民者关系的塑形，以各种变化了的形式持续在场，而人们仍然在努力超越后殖民的遗产。亚非拉世界新近获得的权力在诸如“多元现代性”或“替代性现代性”等概念中更加明显，这些概念明确地批判现代性的欧洲中心主义目的论，而这一目的论将欧美作为历史的目的论终点，任何想要迈向现代社会的人都须为之努力。

我们有必要在历史的语境中理解上述概念，以便在把握它们的局限性时，也理解为什么它们能够对全球性的境况作出史无前例的贡献。最明显的例子是，正式的殖民主义在反殖民主义运动中走向了终结，而后殖民批判便在半世纪中得以盛行，虽然殖民主义对于世界很多地方的人民（特别是土著人）来说并没有彻底终结。“后殖民”一词成形于1980年代，在1990年代的学术书写中伴随“全球化”、“散居人群”（diasporas）、“多元现代性”等词汇流行起来。当时受到偏爱的是“新殖民”一词，强调的是殖民主义运用政治之外的多种手段维持其连续性；而为反对殖民遗产而进行的政治斗争则被称为“反殖民”，以示与“新殖民”的对立关系。反殖民思想中值得重视的一方面，如法农所说，是它重点关注“民族资产阶级”与殖民主义实践的合谋。这样来看，

反殖民主义的斗争也是反资本主义的斗争，这同时解释了为什么民族解放运动与社会主义之间有着千丝万缕的联系。反殖民主义革命也要求国家内部的革命，而正是这样的革命才能锻造出独立的国家和新的文化解放。<sup>369</sup>在最极端的例子中，反殖民主义堕落成原教旨民族主义，后者不仅要求政治经济的自给自足，而且迷恋于消灭国家与阶级敌人，还有便是表现出自我毁灭式的文化排外——比如1960年代“文革”中的中国大陆，或者更具悲剧色彩的1970年代的柬埔寨。1960年代的第三世界民族解放运动致力于找寻资本主义现代性的替代物，却不一定照搬苏联和中国大陆的现有模式，后者同样致力于寻找替代性的道路。如果它们可以被视作典范的话，没有什么东西比它们所提供的激励与启发更重要了。

1990年代的后殖民批判，最准确地来说应该是后革命的，这指的是它不仅发生于革命民族解放运动之后，而且采用一种反革命的姿态来对待革命的失败。<sup>370</sup>不论对后殖民批判的描述有着怎样的分歧——尤其是对它的挪用与殖民主义并没有半点关联，我们仍然能够指出后殖民批判区别于早先反殖民批判的突出特点。首先，后殖民批判将殖民作为历史的核心，这之所以可能，是将殖民主义从资本主义中剥离出来（通常是策略性地）。这样做不仅使批判殖民主义变得可能，同时可以接受资本主义的世界秩序。后殖民主义以批判元叙事为名，却拒绝从系统的、结构性的角度来理解殖民主义，从而否认殖民主义是资本主义的历史必然产物。其次，后殖民批判虽然将殖民者—被殖民者的关系放置于历史考察的核心，但是由于它拒绝对殖民主义加以结构性的理解，也给殖民者—被殖民者的关系赋予了不确定性和随机性，并用“混杂性”（hybridities）、“中间态”（in-betweenness）、“本土遭遇”（localized encounters）等替代了所谓的二元对立。这也导致了剥削与压迫的政治语言被“协商”（negotiation）、“模仿”（mimicry）、“调适”（appropriation）等文化主义的语言所取代，而这样一种文化主义的语言又深受市场语言的影响。最后，作为殖民遭遇产物的本土精英，殖民主义的上述特性对这一阶级最为适用。在殖民主义中，本土精英占据

了殖民者和本土人群之间的政治、文化边地，在解放事业完成过后，他们又成为国家与世界之间的文化桥梁。也正是这些精英，受到了以捍卫民族文化纯粹性为目的的民族解放运动的怀疑。当全球化的渴望替代了先前对文化自主性和纯粹性的追寻时，还是这些精英在全球经济、政治和文化领域中占据了战略性的地位。后殖民语境的变化，最终要求殖民或“半殖民”社会（比如中国大陆）中的精英进行重新定位，如果不是重新构建的话。全球化不单是一个政治、经济或文化现象，它同时是一种与结构相关的社会现象。

对于多元和替代性现代性的追寻，很大程度上与这一重新定位相关。掌权的精英是殖民遭遇的产物，但是这并不意味着他们愿意追随欧美的脚步。事实上，恰恰是对殖民根源的认识，以及相信殖民主义从未完全抹杀本土文化，使得这些精英相信，通向现代性的自主之路的确是可能的。后殖民关于混杂性的主张（尤其是在第一世界的语境下），因为它所具有的解构意义而受人瞩目。然而具有讽刺意味的是，这些主张通过表明混杂性是源于纯粹性的，很可能间接地帮助保守主义坚持民族或者文明的文化纯洁性。这样便使得保守主义再一次在全球政治舞台上抬头，成为制造分裂倾向的主要力量，以此来反抗资本和媒体的同质化力量。具有讽刺意味的是，关于替代性现代性的主张，无论是一种殖民混杂体，还是后殖民原教旨主义，都被局限在资本主义的范围之内。与革命试图找寻资本主义现代性的替代方案不同，当前对于替代性或多元现代性的讨论，其原动力均来自于资本主义的成功，这一成功将资本主义作为其最终目标。事实上，虽然替代性现代性对于欧洲现代性最积极的产物秉持怀疑的态度，但是它很少质疑欧洲现代性最具破坏力的一面，即发展主义，其原动力正是资源积累和资源控制所导致的不断加剧的竞争。全球现代性与早先欧洲现代性的不同之处，便是本土主义传统的复兴，这些传统被欧洲中心主义的现代化话语（包括资本主义和社会主义）一度扫入了历史的垃圾堆。如今这些传统不再作为替代性现代性的障碍，而是作为其资源得以回归。具有讽刺意味的是，这些传统没有

质疑发展的目的或模式，而是被转化为具有象征意义的差异性的代表，从而被抽空了实质性的内容。与本土多元文化主义类似，全球多元主义的重要性，并不在于它为全球资本主义提供了任何严肃的替代方案，而是一直在要求新的管理技术与新的消费空间。

这里要再谈几句“后现代”的问题。与其他术语不同，“后现代”看起来更像是第一世界的现象。事实上，当第三世界的激进主义于1960年代入侵欧洲和北美以来，后现代作为对1970年代后结构主义的表述，便退入到第一世界中。虽然后现代性的讨论试图有意识地批判现代性，但是它却与欧美现代性中的殖民主义合谋，对其只字不提。我们不应当轻视后现代性与全球化资本主义之间的关系，以及这种关系在质疑欧美现代性时扮演的角色。

像所有的“后”主义一样，后现代之“后”在思想上最具成效，它不仅可以被理解为分期意义上的“之后”，而且对“后”的限定也表明了它之前的东西。在这一意义上，后现代主义可以被理解为现代性具有了自我意识与自我批判性。它也可以被恰当地理解为描述了一种不同于以前的状况，但是这一状况似乎又没有什么大的不同——这就好像全球化与现代化的关系一样。

后现代主义属性中存在的这些矛盾一直延续到1980年代。彼时，一方面，后现代主义获得了一种新的地位，在认识论上对现代性加以批判；而另一方面，后现代主义作为一种文化建构，与资本主义发展的新阶段联系起来。让-弗朗索瓦·利奥塔（Jean-Francois Lyotard）颇具影响力的宣言，《后现代状况：关于知识的报告》（*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*）<sup>371</sup>，毫不留情地批判了整体性与元叙事（特别是马克思主义的）。在此书中，利奥塔明确地将后现代主义表达为一种后结构主义。与之相反，法国的让·鲍德里亚（Jean Baudrillard），以及美国的詹明信和大卫·哈维（David Harvey）的著

作，将后现代主义表述为一种资本主义的叙述。<sup>372</sup>他们的著作与我们的讨论最为相关，因为这些著作试图将后现代主义与后现代性联系在一起，前者是一种文化现象，而后者则代表了20世纪晚期资本主义的发展状况。哈维的著作尤其如此。詹明信对于政治经济学的阐释深受曼德尔（Ernest Mandel）《晚期资本主义》（Late Capitalism）<sup>373</sup>一书的影响，后者强调，资本主义的新发展更为剧烈地侵入到日常生活中（比如消费社会的兴起，这也是曼德尔的出发点，不过他很少谈及资本主义的全球性维度）。这同样适用于哈维。作为资本主义空间分析的先驱者——例如《资本的局限》（Limits to Capital）<sup>374</sup>一书，哈维更为感兴趣的是资本主义生产方式的变化，即后福特主义经济的兴起。而哈维的其他著作在1980年代早期便注意到所谓“弹性生产”（flexible production，这正是后福特主义经济的特点）与新的国际劳动分工之间的一致性，这终将催生全球化，并让其成为现实。<sup>375</sup>这种将后现代性表述为全球化资本主义经济的马克思主义，还有其另外一面，便是在概念层面看到了后现代主义中存在的社会与文化的不确定性，而资本的全球化正是导致这些不确定性的根本原因。虽然利奥塔在分析方式与政治立场上都存在重要的不同，但是他对元叙事的拒斥与詹明信和哈维这些马克思主义者在本质上有着共同性，后者将后现代主义视为资本主义发展的新阶段。两种视角以不同的方式指出了文化一致性的分裂：一个肯定了本土对结构整体性的反抗，另一个的逻辑则是认同结构整体性中存在着分化——二者殊途同归。詹明信提出，后现代艺术与建筑中存在的一致性并非来自内在的必要性，而是源于表面形式的互动，这使得仿作（pastiche）与拼贴画（collage）成为后现代范式的一部分——或许我们还可以说，这里指的不仅仅是艺术，而且是一般文化。也许将拼贴画的隐喻扩展到美学范畴之外有些冒险，但是值得我们重视的是，诸如多元文化主义这样的社会和政治意识形态受制于全球化的矛盾，或许在社会形式上类似于拼贴画的二维表现形式。如果对内在一致性的否认使得文化成为仿作或者拼贴画，那么它也同时将迥然不同的文化因素并入到同一文化板块



中，从而弱化甚至破坏了内部与外部之分，最终令关于本质与基础的论调变得无关紧要（如果不是令人难以忍受的话）。最近二十年人们常说的“马赛克”（mosaic）或“沙拉碗”（salad bowl）这样的社会与文化比喻，表达的也是同样一种意思。

这些便是目前我们熟悉的后现代性的主题，它们同时存在于全球化的名义之下。它们对于整体性和元叙事的拒斥，对于那些受到现代性压制的群体来说，起到了解放作用，这些群体得以发出自己的声音或者受到大家的重视。虽然后现代性是发达资本主义社会最重要的“文化逻辑”，但是随着当代资本主义实践的全球化，这一逻辑也已经遍及全球。因此，阿克巴尔·艾哈迈德（Akbar Ahmed）发现，当现代性取代了第三世界时，它也解放了那些第三世界中受到压制的人群。由于这些人坚持理性和世俗化的现代信念，艾哈迈德将之等同于一场“世俗革命”（demotic revolution）。<sup>376</sup>当现代性自身遭到质疑时，曾被视为落后的传统与宗教信仰卷土重来，并因为与新的经济实践相结合而变得更为强大。也正是这些信仰，随着现代性在第一世界内部遭到质疑，获得了全球合法性。

不过，对现代性的想象在根本上仍然与欧洲中心主义以及欧洲中心主义的进步观念联系在一起。随着资本的全球化，欧洲中心主义已经不再与全球关系的重组相关。在这一过程中，我们没有看到隐藏其中的一个新的权力制度。多元文化主义最初受到跨国公司的赞助，因为它们去寻找新的技术来管理日益增加的国际劳动力。<sup>377</sup>不论这一初衷有多少自由主义的意味，不可否认的是，它所做的正是为跨国资本主义制造一种多元主义的公司文化。甚至可以说，正是这些文化妥协成为了资本全球化的条件，而非其后果。同样的，作为现代性矛盾产物的全球现代性，将比全球化的目的论更好地解释这一情况。也可以这样说，“文化转向”（cultural turn）的起源正是由于文化变成了自由浮动的所指，可以被随心所欲地使用。这种情况既体现在欧洲中心主义中，也存在于民族

文化带来的问题中。

近十年来，全球化和后殖民话语贬低了殖民主义这一概念的价值，殖民主义已经无法帮助我们更好地理解当下与过去。过去五百年的历史被重新整理为一场迈向全球性的行军，而塑造了全球历史的权力关系却消失在本土化的偶然性中，同样被剥夺的则是先前历史学赋予这些权力关系的结构性中心地位。全球现代性的证据表明，保留殖民主义所具有的核心位置仍然是非常重要的，这不光有助于理解历史中的全球性力量，而且能认识到殖民历史在塑造当下过程中起到的根本作用。我本人并不同意多元或替代性现代性话语所提示的含义，但我们有必要讨论这些话语提出的问题，其中最重要的便是使用“殖民主义”一词时，抹杀了被殖民者的行动和主体性，从而以单一的方法将现代世界理解为欧美资本主义和殖民主义的建构。全球现代性表明，不同的声音在过去和现在同样具有很强的重要性，只不过它们受到了资本主义现代性所推动的世界殖民活动的打压。

不过，全球现代性的世界也带有殖民现代性的特点，因为全球性正是殖民现代性的产物——甚至在某种意义上也是殖民现代性的实现。毫无疑问，作为官方系统的殖民主义已经基本落幕，只有某些民族国家中的土著人或族群仍然受制于殖民主义政策。但是，当下世界的政治版图、不均衡的发展、民族国家体制的普遍化，甚至共有的理想发展模式，均是欧美现代性强加于世界的产物，这种情况并将持续下去。秘鲁学者阿尼布·奎加诺（Anibal Quijano）试图运用“权力的殖民性”（the coloniality of power）来刻画当下的状况。<sup>378</sup>而“殖民现代性”这一术语也有着近似的含义。这一术语非常重要，因为它在承认被殖民者声音的同时，并没有将权力关系消解于全球化或者后殖民的语焉不详之中，正是这些权力关系塑造了我们今天所居住的地球。

## 全球现代性

我将“全球现代性”一词理解为单数，也就是詹明信所说的“单一现代性”。然而，全球现代性却制造出许多关于现代性的矛盾说法，并且成为现代性矛盾相互斗争的场所。我坚持使用“全球现代性”的单数形式，也是要承认全球化和全球共同性主张所具有的某种合法性。同时，作为概念的全球现代性也致力于超越目的论的偏见（和意识形态的偏见）。当“全球化”概念暗示着全球共通性与同质性时，便将一种目的论嵌入其中了。全球现代性同样承认全球化具有分裂和矛盾的根本倾向，这些分裂与矛盾既是全球化也是过去历史的产物，它们通过全球化得到了夸大的表述。因此，全球化视角并不是幼稚地期待一个乌托邦地球村，或者暗示某种不受人欢迎的全球霸权——取决于你怎么看。相反，全球化是界限在全球范围内的迅速增加。当现代性被全球化之时，更多的界限被加诸到现存的边界之上。多元或替代性现代性的概念，通过将传统转换成现代性的单位，使得传统也成了现代性的产物。这样一来，那些迥然相异而又极其复杂的历史也就成为了现代性的遗产，资本主义现代性便被进一步普遍化了。现代性主张有意忽视当下的历史性，并且认为当下的差异或共性会一直延续到未来——这是一种很有问题的看法。反抗殖民主义和不平等权力关系的漫长斗争，在过去二十年中已经让位于现代性的斗争，这正是由于各个民族或者文明试图为自己的文化在全球性中找到一席之地，即使跨国资本主义的扩张已经产生了一种全球性的压力，让不同的文化变得越发脆弱。随着权力关系的重构变得日益剧烈（正是这些权力关系塑造了我们今天所面对的世界），过去（即殖民现代性）也就成为我们理解当下的一个相关因素。

在对全球化加以意识形态上的应用时，现代性的全球化不应当被理解为原发现代性（*originary modernity*）以一种肤浅的形式向外扩展并且影响到所有人——甚至包括那些并不受益的人。相反，更重要的是，它应当被理解为现代性主张的增殖。与现代化的话语不同，所谓的传统已经不再意味着与现代性的对立。除了一些极端的例子，传统已经不再是向过去看齐的保守主义的领地。对传统的召唤越来越多地被用于建立替

代性现代性的主张（但很少是对现代性真正意义上的取代）。这些主张并不是指向过去，而是经由过去，最终指向未来。它们甚至从社会主义中接过了一项任务，为那些被资本主义现代性所压迫或抛弃的传统进行辩护，并指向了未来的各种不同的可能性。

具有讽刺意味的是，对差异的主张在多数情况下都预设了某种共性，而对进步和发展的假设则变成了对发展的盲目迷信——比如发展主义，资本主义的发展最终成为了唯一的模式，而不同地方对这一模式所作的修正，更加剧了未来的不确定性。这里表现出来的矛盾是真实的，并且在文化和政治层面非常重要。由于在发展中取得了成功，对于文化差异性的主张也随之急剧增加，从而粉碎了欧洲中心主义现代性的普世假设。然而，以发展之名对文化差异作动员时，对文化差异性的主张也需要受制于分裂的力量，因为发展所产生的各种社会与文化力量，包括具有世界倾向的各个阶级，都很难被想象的文化熔炉所容纳。当我说资本主义现代性的矛盾被普遍化时，便是这个意思。这些矛盾并非发生社会之间，而是存在于每个社会的内部。

如果事实的确如此，那么当前关于普遍主义和特殊主义、同质化和异质化的争论，甚至混杂性、第三空间（Third Spaces）等后殖民主义的概念，都没有切中主题，它们不但不利于甚至还会阻碍我们的分析。<sup>379</sup>首先，这些论点倾向于使用一种非此即彼的方法来处理这些问题，因而忽视了两种情况同时存在的可能——这在全球范围内经常出现。两种情况并存并非出现在简单的杂交过程中，也并不发生在以杂交空间来取代旧有本质化空间的过程中，相反，正是多种空间的激增以及这些空间所呈现的矛盾性，使得上述情况成为可能。

其次，这些论点都关注欧洲中心主义的问题，却回避了资本主义的问题，并且将分析局限于抽象的文化、民族或文明价值的层面，从而忽略了科技价值全球化以及随之而来的文化实践所导致的重要变革。这些

文化实践在很大程度上都与资本主义的普遍主义紧密相关，而不论资本主义如何改头换面以适合本土的需求。欧洲中心主义的普遍性主张或许已经死亡。但是我们很难对资本主义文明下同样的结论，它在过去创造了欧洲和北美，而当前仍然统治着世界，尽管它的起源可能早已被遗忘或忽略。我们必须严肃对待那些宣称不同历史与未来的主张。这些主张正是盖埃诺所说的，现代性压迫下“历史的复兴”。但是我们同样不能忽略，使得上述主张合法化的文化遗产已经被彻底注入了资本主义社会的生产和消费的日常价值。在这些价值的发明与增殖中，欧洲和北美仍旧扮演着关键角色，即使它们已经不再是宣扬上述价值的直接代理人。通过跨国代理，特别是立足于欧美的跨国公司，生产和消费的全球化正在制造一个“跨国资本家阶级”。这个阶级不光有相似的职业，还有共同的教育背景和生活方式。<sup>380</sup>近来最为显著的一个发展，便是大学教育的跨国化，它不仅表现在越来越多的第三世界精英前往第一世界的大学接受教育，还表现为第一世界向第三世界输出教育模式和现有的大学校园。<sup>381</sup>这一关系本身并不新奇；但是不容忽视的是，这些传教士曾经的活动，现在却直接由教育机构来开展（包括教学机构、教育咨询、出版商等等）。这些教育机构不仅直接受公司企业的支配，而且越来越多地以公司管理为模式，在教育的技术化和市场化过程中发挥重要的战略作用。<sup>382</sup>这样看来，由跨国公司发明出来的多元文化主义，在共通性的前提下（没有了共通性，差异也就没有意义了），却成为了管理差异的一种手段。

因此，第三个问题便是，文化问题的讨论正在逐步失去意义，因为在某种程度上，这些讨论将国家、文明，或者所谓“文化”作为其基本的分析单位。跨国资本家阶级受到越来越多的关注，不过表明了文化发生的场所已经不同了。这一阶级或许具有不同的地方特性，但是通过参与到共同的政治经济、教育与生活方式中，也被统一了起来。这些共通性不仅为这一阶级提供了“第三空间”，而且将他们与自身的环境脱离开来——有时干脆关起门来模仿美国的生活方式。<sup>383</sup>同样的情况也表现在其



他社会群体中。性别这一概念变得越来越全球化，而妇女（取决于不同的阶级）要么在全球范围内参与到类似的文化实践中，要么联合起来反抗全球化对她们的压制。而处在社会天平另一极的移民贩子和移民劳工，却具有一种共同的文化，他们在国家和大陆的边界上来回游走，不仅催生了全球化，也极大地改造了他们迁入和迁出的社会。

我讲这些并不是想要说明全球同质化或者全球角色的融合，而是要指出，作为这一进程结果的物质与文化语境，如何将社会推向了新的方向，从而制造出新的统一与分裂。任何关于当代全球进程的探索都需要关注“文化处所”的问题，这里借用的是霍米·巴巴（Homi K. Bhabha）的一个恰当说法，虽然他本人的初衷并非如此。<sup>384</sup>这个问题已经不再与国家或文明相关，虽然所有的证据都显示出，所谓基督教、伊斯兰教或者儒教等文明/国家间的冲突确实存在，但是这些冲突更多地是服务于社会动员，而不是描述社会日常生活。上述冲突应当被认真地对待，因为社会动员确实是历史力量的重要组成部分，但是这些冲突不应当掩盖历史的复杂性：这些共时性的力量一方面呈现出全球共通性，而另一方面，却又在多个维度上具有全球分裂性。我想说的是，全球化仅仅表现为历史进程的一个侧面，而这一历史进程也具有多个不同的维度。全球化在具有多维度的本土化力量中加入了新的因素，它具有重新结构这些力量的能力，但它本身也在这一过程中得到重构。这些便是全球现代性的矛盾。

如果对全球现代性的突出特征加以总结，它具有四个方面，这使得全球现代性作为一种概念与早先的现代性和全球化均有所不同。第一，从许多方面来说，全球现代性都是当前全球化栖息的场域。换句话说，我们所了解的全球化，受到资本主义的推动，并不是一件正在发生、还未彻底实现其承诺的事情；它也不是将要发生的事情。相反，它已经发生，其结果便是全球现代性。的确，迈克·哈特（Michael Hardt）和安东尼奥·内格里（Antonio Negri）所说的“帝国”表明了全球现代性的事实，

其中美国具有最高军事权力，声称自己拥有全球主权，却时常拒绝承认其他国家的主权。<sup>385</sup>但是这一“帝国”也受到矛盾的困扰，从而向取代其统治的其他可能性敞开了空间。在这些空间中，出现了“帝国”的挑战者，其挑战的合法性不仅来自民主、正义和人民主权的现代理想，而且来自历史遗产的复兴；这些遗产绝不仅仅是历史的残渣，而是代表了那些被现代性改造过的遗产；换句话说，它们是后现代的。这些遗产间的斗争是关于现代性的替代性主张的；虽然它们因主张的不同和利益的冲突而意见不一，但是它们所扎根的场所却共同受到全球化资本主义的限定。

第二，虽然全球现代性在权力、物质发展、与全球资本主义经济的结合方面表现出巨大的差异，但它在时间上具有的当代特征，使它与早前的欧洲现代性截然不同。二十年前，约翰内斯·费边（Johannes Fabian）出版了他对人类学的经典批判——《时间与他者》（*Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*）<sup>386</sup>，认为否认他者具有“同时代性”（coevalness）是现代性欧洲中心目的论的核心主张。早在1980年代初，欧洲的东亚“他者”们便声称，在资本主义发展上，他们更具优越性。现代化话语曾经在传统与现代之间划出一条清晰的界限，并将二者描述为零和关系：现代成分越多，传统成分就越少。而所谓东亚“四小龙”在资本主义经济上取得的成功，让它们自信地宣称自身所依赖的“儒家”传统不是“落后的”（早前被认为是落后的），而是成功的，这种主张得到了欧美“啦啦队”的响应和支持。几乎与此同时，1979年的伊朗革命提出了伊斯兰现代性的主张。全球的各个社会一个接一个复兴，或者宣告其传统（或文化遗产）与现代性兼容，并将其作为替代性现代性主张的基础。先进—落后的区分并没有从国家、“文化”和“文明”的相互认识中消失，而是受到多种因素的影响，这些因素包括同一人群中存在的多种差异性，其中最根本的一种结构性差异，存在于那些正在走向全球资本主义和那些还未起步的群体之间。全球现代性绝不代表民族国家或民族主义的“死亡”。恰恰相反，最近几年，我们看到民族

主义急剧加强，国家权力也在其统治的总人口中进一步扩张。与全球化相关的社会变革属于另一种类型，国家抛弃了它应尽的职责，而将其转交给大型组织，在追求发展的过程中，其注意力也从国家的表层转向了全球的节点（但这并不意味着对国家疆界的忽视）。

第三，资本主义的全球化已经重构了全球关系。内在于现代化话语之中的，是产生于冷战时期的世界空间的三极化。而社会主义在第二世界的衰落以及1960年代新资本中心的出现，导致这一清晰地理空间分布的混乱，同时受到质疑的是国家作为经济、政治或文化基本单位的可行性。所谓的全球化，事实上是发生在不同层面现象的混合体，从全球，到区域、国家，再到国内和地方。这一空间分布又因为早先空间分布的阴魂不散而变得更加复杂，比如我谈到的殖民空间，还有本土空间。当前，既有存在于第三世界中的第一世界（如上海），也有第一世界中的第三世界（如美国的新奥尔良）。以全球大都市为节点，全球资本主义沿着网络移动。这意味着经济活动从表层到网络的转移。这足以说明，随着资本及其（相关）机构沿着网络移动，那些不在网络中或者位于网络经济之外的人们，便从网络的空隙中跌落，而唯有他们的生活状况受到影响时，他们才能感受到全球经济的力量。世界人口的主要部分正在被边缘化，或者，像某些人类学家尖锐指出的那样，“被驱逐——被全球体系所抛弃和出局”。<sup>387</sup>

第四，被全球经济遗忘的不仅是整体的生活空间（它有力暴露了全球性的意识形态基础），而且还有跨越国家边界的整个群体。换言之，阶级分化也变得全球化了，而与之伴随的则是“跨国资本家阶级”的出现，以及不同层面上相应阶级、性别、族群的成型。这使得那些持续纠缠于国家和文明分析单元的论述变得具有误导性，因为这些论述无视经济、社会和文化构成的跨国化和跨地缘化（translocalization，“跨地缘化”应与“全球化”区分开来）。那些被视作国家和文明之间的差异，通常也是同一个社会内部的差异，只不过当关注的焦点仅仅集中在国家和

文明边界的“内/外”之别时，这些差异便被屏蔽了。和国家与文明一样，阶级、性别和族群，还有各种各样的组织构成——从非政府组织到跨国公司，再到职业组织，都可以是“文化的处所”，它们的存在使得社会与文化的构成变得更加复杂。正是这种复杂性使得我们很难谈论帝国主义、文化同质化或异质化。这些现象最终将导致何种结果，目前还很难预测，因为资本自身（更不必说国家）似乎也辨认不清未来的图景，它除了操纵既存差异以求马上获取权力和利益外，似乎别无所能。基于同样的原因，讨论“替代性现代性”也就变得毫无意义了，除非我们可以将当前的文化复兴主义作为一种目的论而扩展到未来。过剩的历史加上匮乏的未来，这便是“全球现代性”试图描述的状况。也许出于同样的原因，我们当前词汇中的大多数“后”字，从根本上说来也是指向过去的，因为我们已经没有勇气或信念为未来命名。

全球现代性的矛盾也使得讨论殖民主义变得困难起来——不光是当下的殖民主义，也包括殖民主义的历史，因为当下正是历史多方面变化的复杂结果。作为概念的殖民主义也失去了它的批判力量，因为现代性与传统之间的时间差距已经被消解。在上一代学者中，殖民主义不仅对进步主义和欧洲现代化话语加以合法化，而且证明激进主义对于殖民主义动机的批判是正当的。这并不是说殖民主义动机已经从全球政治中消失，相反，它们以更复杂的伪装再次出现，并且削弱了殖民主义作为历史解释或者政治动员的能力。

以上述转型为参考，作为概念的全球现代性给了我们哪些启示呢？首先，它将当前状况理解为一种后欧洲中心主义的秩序。全球现代性取代了欧洲中心现代性（也就是我们一般所说的现代性），但同时也受这一现代性塑形。这正是我坚持认为全球现代性是殖民现代性之实现的一个根本原因。全球现代性在某个层面上表现为殖民主义的终结，作为去殖民化进程的产物，殖民主义的终结导致了现代性浪潮的兴起；同时，全球现代性也是先前殖民地殖民主义现代性的替代品。另一方面，全球

现代性也可以被视为殖民主义的普遍化和深化，表现为资本主义现代性的假设被内化于全球各个社会之中，这一现代性假设与殖民主义有着千丝万缕的联系，目前并不存在可行的替代物。

这一含混性为我们正在目睹的现象开启了某种可能性——从资本的跨国化到围绕着文化冲突进行的人类活动。随着资本的全球化，这些现象表明的与其说是去殖民化，还不如说是殖民主义的重新结构。对于全球管理具有重要作用的新兴国家，必须将这些现象纳入其运作当中，并且要为这些新兴国家创造的管理阶层谋取福利。值得注意的是，早期殖民政体的解构和去疆域化，并没有终结殖民主义，而是加剧了殖民主义的矛盾——现在这些矛盾被重新表述为关于全球性的斗争，最近一本书称其为“多种全球化”。早前殖民主义对于权力的建构，包括它对世界地理和社会版图的划分，现在仍然清晰地出现在全球地缘政治的重写本中。它们为全球政治提供了语境和视野，即使早先被边缘化的国家以及殖民资本主义的低等人群也加入到抗争中来。

对于殖民主义的理解与呈现发生的这些变化并非偶然，它们受制于全球权力的更替；这些权力存在于国家之间以及国家之内，它们偏袒作为殖民主义产物的群体和阶级。这些群体和阶级并不视殖民历史为现代性的障碍，而是促进自身成型的熔炉，以及他们所代表的替代性现代性。今天的世界虽然在诸多重要方面与过去发生了决裂，催生了各种转变，但还是被打上了“殖民现代性世界”（换言之“现代世界”）的烙印——当今世界正是殖民现代性的产物。也许将全球现代性的状况描述成殖民现代性的历史实现，显得有些过头；但是殖民现代性作为一个视角，也许能创造新的出发点，以便于我们讨论跟当下有关的问题，以及这些问题指向的未来。这样做至少也有助于解释那些跟当下与过去的关系有关的普遍矛盾性，包括全球化与帝国主义之间的关系，有中心的帝国与去中心、充满冲突的文明世界之间的关系，以及与世界上的统治和霸权相关的问题。



殖民现代性的全球化或许也可以帮助我们阐释一种在全球普遍存在的、政治上的含糊性。一方面，我们中的很多人都觉察到当代全球现代性所固有的法西斯主义，它和其他一些思潮一样，受到传统主义的滋养，而正是这些传统主义启发了替代性现代性的主张；另一方面则是政治上的无助，它来源于我们对欧洲启蒙运动的政治语言与视野（从“理性主义”到“民主”）的怀疑。由于与殖民现代性共谋，它们已经在猛烈攻击下日渐枯竭。始于1980年代甚至更早的对于欧洲中心主义的批判（欧洲中心主义曾经维持了现实中的帝国主义），却受到右翼知识分子的操纵。发生于1980年代的所谓“文化转向”是一种思想现象，无论左派还是右派，都与它有共谋关系。右翼们（包括那些所谓社会主义国家，转而反对自身的革命历史）把对欧洲中心主义的批判变成一种借口，复活反启蒙的文化主义，并且将文化问题从经济和政治中剥离出来，在想象的文化传统资源中找到了身份认同。他们声称，在被纳入全球化资本主义经济的过程中，这些身份认同受到了威胁，并面临被消解的境地，而事实上他们又急切地想成为全球化资本主义的一部分。

面对这一右翼思潮，左翼势必（也确实是）在这些尴尬的矛盾中变得无所适从。批判欧洲中心主义霸权的目的，是拯救那些遗忘的文化遗产，这样做并不是为了将这些文化遗产具体化，而是在追求民主、自由、社会与经济正义的革命斗争过程中，为思考人类的未来打开新的思路。这些都清楚地表现在法农这样的知识分子的著作中。随着革命斗争在1980年代逐渐退潮，这些斗争所留下的不过是身份政治，以及承担了管理角色的多元文化主义；讽刺的是，这一多元文化主义又进一步助长了右翼的反启蒙主义。叠加在这种讽刺性上的是这样一个事实：攻击启蒙价值以及对本土主义进行辩护时所使用的词汇，恰恰都来自启蒙运动本身，启蒙运动也随之成为了批判者尴尬的来源，以及进步主义政治残留的遗骸。

## 全球现代性的过去与未来（？）

全球现代性所引申出的两个问题，也同样重要。一个是历史性的，在当下的语境中主要与学术兴趣有关。除了在导论性的第一讲中略有提到，这个问题我并没有作过多的讨论。这里，我指的是在全球现代性取代了欧洲现代性之后，如何理解现代性的起源问题。对欧洲现代性的描述长期以来将现代性视作欧洲史（从古希腊到今天）独立自主的创造。越来越多的证据表明，这一看法不过是现代欧洲的一种发明。历史学家们已经逐步达成了一种共识，欧洲现代性（不是仅就“欧洲”而言）是全球互动的产物，其中也包括对美洲和澳洲的殖民。那么，这一现代性，是否只是上述互动中诸多现代性的一种？“多元”或者“替代性”的现代性是不是也源于欧亚大陆不同区域的互动，从而具有各自的特征，并且受到本土与全球互动的塑形？如果确实如此，那么是否存在一种可能，这些替代性被一种崛起于欧亚大陆一隅的现代性所灭绝了？在此之后，这一孕育了资本主义的现代性，在自身的驱动下又征服了世界的其余部分，并为现代性命名；最终，不管是功是过，又赋予了现代性以特定的价值。

当前的全球现代性或许也能在欧洲统治全球之前的历史中找到回应，但回声只能是微弱的，因为彼时的世界很快便被紧随其后的欧洲统治和霸权改造。霸权的消散使得我们不仅看到了当下，也看到了过去——那个一度被欧洲现代性标准排除在外的历史与价值。这并不是要否认欧洲现代性的独特性，或否认它在建构现代世界中发挥的历史作用，而是要坚持认为，我们用来理解这个世界的视角，必须将欧洲作为一种历史形成物来加以考察。从这一视角看来，“欧洲”本身也是这一过程中的发明物；它既是物质的，又具有意识形态性，在全球产生出多方面的变化，而“现代性”作为一个概念，便是用来理解这些变化的。[388](#)

另一个问题关系到世界中的霸权问题。在当前世界，权力与意识形

态的激烈去中心化是伴随着现代性的全球化而发生的，而试图寻求普世化价值的努力也已经失去了可信性。这可以被看作全球民主化的标记，而在某种程度上，它也确实如此。只是如果我们无法在某些共同价值上达成共识，那么对民主的想象也会变得极为困难。换言之，共同价值指的是我们自愿认同于一套价值，而不是让任何政治力量或者阴谋权力集团成为这些价值的代言人。今天，我们的共同价值似乎正在文化特殊主义的泥淖中越陷越深。普世价值已经失去了说服力，这不仅是因为它们在为权力服务时不断被滥用，而且因为它们受到复兴的文化特殊主义的挑战。文化特殊主义在与物质发展的纠缠中获得了巨大的能量。而具有讽刺意味的是，对于物质发展的承诺已成为当下唯一的普世价值。一个不争的事实，或者说一个必然的事实是，（国家之间与国家内部的）不均衡发展，作为资本主义世界经济的本质特性，在全球资本主义下变得更加明显。将文化权利与声望平均分配，并不等于便实现了社会之间或者社会内部的平等。平等这一理念本身也受到了前所未有的损害，这样一来，我们只能真正或者假装承认文化平等。文化上的自负伴随着欧洲现代性的撤离（包括其最为重要的产物之一——革命的退场），或许是一种全球的普遍境况，但这并不能消除“历史复兴”（这个词在之前的讨论中不断地出现）在不同层面、深度和意义上的显著差异。某些复兴可能比其他更为重要，因为它们对现代性的未来具有潜在影响，或者提供了某种启发；换句话说，它们可能成为新的霸权、被复制的样板和价值的资源库，它们来源于本土遗产与经验，但又不仅仅局限于此，因而可以广泛地输出。

能够起到上述作用的候选文化只有不多的几个，至少它们自己和它们的支持者是这么认为的。在许多人看来，中国大陆在很多方面都是佼佼者。相关的争论纷至沓来。最为有力的论点来自乔万尼·阿瑞基最近的一部著作。他认为，资本主义世界体系的核心正在向东亚尤其是中国大陆转移。<sup>389</sup>日常生活经验令这一观点具有了极大的可信度。中国社会的活力与欧美发达经济体穷途末路式的停滞形成了鲜明对比。后者在双

重压力下岌岌可危：一面是国内政治机能的失调，另一面是对外政策上错误的独注一掷，绝望地以图挽回已经失落的霸权。人们似乎很容易得到这样的印象，中国大陆已经成为世界经济的中心（甚至不止于此），看看那些不断涌入中国城市的客户——从企业和网络高管、来自世界各地的商人、时尚从业者，到演出公司、艺人、运动员，再到不同学术群体，还有学习语言、商业和武术的学生。说他们奔钱而去，那就更肯定了这一印象。同时，中国人自己也忙着国际化，忙碌地进口和出口各种文化商品。所谓的孔子学院，被公认为是中国“软实力”的载体，似乎也已遍布全球。甚至一些极端情况也非常成功，比如动员其支持者为中国的民族主义服务——一个例子便是美国俄勒冈大学定于在中国国庆日（10月1日）举行当地孔子学院的开幕礼式。

这些迹象或许非常具有说服力，但我们需要加以审慎的解读，尤其要注意可能导致其他结论的证据。这么说也许并不过分，全球霸权的重构已不单单是中国和其他国家的崛起（看起来印度是下一个，还有同样雄心勃勃的巴西、土耳其和南非），而且还伴随着美国霸权的衰落。虽然美国仍然保持着军事强权以及各种胁迫的手段，但是美国统治世界的日子已经屈指可数，尤其是在最近十年的挫败之后。

另一方面，虽然中国引起了广泛关注，但我们不确定其他国家是否能够或者将会复制中国的发展模式，即通常所说的“中国模式”。除非中国大陆自身更进一步地转型，否则将中国当下的状况称为“模式”并不合适。中国大陆取得的举世瞩目的发展成就是建立在对现有发展范式的熟练甚至无情的利用之上。它并没有为现有的“中国模式”提供一个替代性方案。从目标来说，中国的发展是在现代化视野的界限之内发生的，而且是一个简化的视野，因为它天真盲目地崇拜科技。就政治与大众话语来说，中国的发展偏执于模仿并超越美国模式，或许更多地确认了美国模式而非中国模仿的有效性，即便1990年代在全球化符号下向现代化转向，让垂死的现代化话语重新获得了生命。就策略来说，中国大陆或许

可以被视为在集权控制下的一种高效率、高效能的出口型发展模式，这一模式首先在周边的东亚国家发展完善。1980年代开始，它不仅成为中国大陆的样板，并且通过东亚各国的投资（特别是来自这些国家华人的投资），启动了中国大陆的经济。“新权威主义”观念在1980年代末盛行，这得益于萨缪尔·亨廷顿的现代化话语的影响，此观念成为中国发展策略的本质特征。中国发展最为重要而且不可忽略的不同之处，正在于它一直致力于保障主权和独立自主，而其他国家却是在美国的监管与霸权下取得了发展。这也是中国发展吸引南半球国家的一个重要原因。不过，对于中国来说，美国霸权其实存在于另一个领域之中，那就是美国市场对于中国大陆发展的重要性，以及它所表明的“市场依赖”。

中国真正重要的不同之处，也即那些其他地方无法复制的东西，就是中国这一特殊情境下的产物，以及“改革开放”前三十年革命运动所取得的成就。即使中国自1970年代以来已经摒弃了革命历史，这些遗产仍然具有生命力。近年来，人们经常讨论“中国文化”在近三十年发展成就中发挥的重要作用。为这些讨论推波助澜的，不仅是长期以来关于中国文化的陈词滥调，还有我之前讨论过的文化复兴。这些讨论表明，发展与本土文化实践及传统之间的关联，首先源于周边社会在发展上取得的成功，而后才逐渐在中国大陆被接受，因为这一观念对于社会主义意识形态来说是一种挑战，而社会主义意识形态不论多不具有说服力，仍然定义着国家的性质。在1989年政治风波的危机当中，通向历史的大门被打开了。即便如此，对于回归过去的怀疑一直不曾消失。不过，相信中国的发展在某种程度上可以与所谓的中国文化联系起来的文化主义假设一直存在，因为它迎合了中国独特性的观念。当“发展的努力”最终取得成功时，这一文化主义的观念便开始流行起来。<sup>390</sup>一些审慎的中国人已经认识到，其中一个后果便是用源远流长的文化抹杀较近的历史，似乎古老的文化可以抵抗一切物质、社会与政治变迁。这一文化也轻易地将现代化归于技术与科学，并拒斥现代化的其他方面（比如那些让现代化变得有价值的政治与社会价值），因为这些价值与本土价值互相冲突，



或者只能经过“中国特色”的改造，才可以被重新接纳。这体现了文化复兴具有的管制功能。

另一方面，或许也可以这么认为，中国近来发展所显示出的鲜明特色，以及它成功的源泉，都是革命遗产的产物（正是这些让中国独一无二）：一个拥有深厚群众基础、高效的党国体制，成功地将自身从革命工具转化为发展的管理者；一个革命造就的具有组织和意识形态整合性的统一的国家；一个自晚清以来便致力于寻求政治变革的民族目标；一种对主权和独立（二者的根源都颇具现代性）的执着，在革命最高潮时表现为与世界脱离；对（城镇及乡村）劳动力加以动员和训练，以便最大限度地服务于集体目标和国家发展；一个高度平均的社会，在鼓励追求平等的同时也激励了民众的参与；甚至是一种企业家伦理，推动它的是为谋取集体福利而必须面对的创新压力，它与稳定、僵化的官僚特权总是充满矛盾；最后，同样重要的是，在社会主义前提下建立起来的经济基础与组织，在全球资本主义的语境中，它们必须被转化为有效的发展机器。这些很容易被视作“后革命”式发展的特征。而或隐或现的革命遗产对1980年代以来的发展起到了关键的塑形作用。其正面和负面的影响在今天依然可见。中国并不仅仅是一个革命的社会，它不断尝试一种又一种的革命方法，以寻求民族统一、发展、革命正义，以及当下全球资本主义中至高无上的地位。以主权和“中国道路”的名义来牵制世界，与走向世界和让世界走向中国一样，都是当前试验的一部分。<sup>391</sup>

或许，在不追溯中国社会革命及其更遥远的历史遗产的情况下，可以复制这一发展经验的某些方面。而复制的东西也必须满足其他地方的需求。自革命伊始，这一观念便是中国发展意识形态的一部分，即每个社会的发展必须要符合地方特征并满足当地的需求。在这一意义上说来，“中国模式”如它所表现的那样，更多地成为了一种启发性的资源，而不是一个可以从一个语境移植到另一个语境的模式。<sup>392</sup>那么，问题便成为——中国模式带来的究竟是什么样的启发？

中国经验因其斐然的发展成就而引人注目，这些成就包括消除贫困和以主权国家的身份参与到全球资本主义中来。然而这些成就也伴随着发展过程带来的问题和矛盾。虽然作为世界工厂，中国取得了巨大的经济实力，但仍是一个问题深重的国家，它使用胁迫的手段来保持团结，饱受社会分化和斗争的折磨，并面临极为严重的环境问题。对于那些将发展视为一场经济赛马的人来说，中国是第二大经济体的事实固然让人兴奋，但无法掩盖另外一个事实，即中国仍是一个发展中国家，贫穷距离那些耀眼的“世界城市”，如上海、北京、广州，只有一步之遥。启发中国选择这条发展路径的，不是本土条件或者历史经验所产生的价值观，而是执着于跟随并赶超世界最发达的经济实体——美国。但是中国庞大的人口和有限的资源，注定了它将成为“畸形发展”的典型。拥堵不堪的城市交通和令人窒息的空气并没有阻挡决策者们计划建设更多的“超级城市”。当笔者撰写本文时，北京日益恶化的交通状况导致人们开始议论迁都的问题（！）。而与此同时，在政府激励购车计划停止之前，或者政府开始严格限制汽车拥有量之前，人们又开始新一轮蜂拥抢购汽车。各级政府与私人利益之间的腐败勾结驱使着农地征用、耕地破坏以及浪费的土地投机买卖。中国因在消除贫困方面所作的贡献而受到联合国开发计划署的肯定，这毋庸置疑。但是也应注意，中国只用了三十年便从世界上最为平均的一个社会变成了最不平等、最反平均的社会之一。对“富强”的追求，是中国现代化的长久梦想，在不计社会和环境后果的情况下，这一梦想就这样确认了自己。

抛开外国的恭维（这让人联想起17世纪的中国热[Chinoiserie]），中国其实是一个在文化上充满了矛盾的社会。这正是我们整个讲座的主题。共产主义意识形态固然充满了同质化的教条，但在其鼎盛之时，却将一种一致性引入到对当代中国及其历史的理解中。在后革命时代的中国，文化共识已经轰然倒塌。中国在某种程度上回到了20世纪初的状态，人们开始找寻一种适合新的民族与世界条件的文化。二者的不同之处在于语境，而非文化构成。新贵们在民族历史中找到一种新的自豪

感，当过去只是民族复兴的主要障碍时，这一自豪感以前似乎并不存在。但同时，新的形势也带来新的压力，使得这一自豪感并不容易确立。正如当代世界的其他地区一样，文化成为了消费主义的时尚陷阱，它制造着一波又一波快速更迭的“热潮”。中国人执着于找到一个“中国”身份，这或许可以在不一致的形势中重新获得某种一致性的标准，但这样做不过加深了“中国性”概念的模糊性，因为它力图将离散的元素统统纳入到同一种限制当中——“中国特色”，使得“中国性”概念更具排他性和压迫性。其实，这种结果本可避免，我们应该把“中国特色”看作历史性的流动迹象，而非某种固定的本质属性；同时，也应承认它在概括不同的世界经验时具有一定的价值。而我们司空见惯的对于文化一致性和同质性的迷恋，却无法容忍差异和多样性。

另一方面，将文化作为经济或政治商品，不仅削弱了任何严肃拷问过去的努力，而且其表述方式便是孔子学院所宣扬的歌舞和武术成为中国文化的象征——孔子学院同时教授商务汉语，这似乎成为他们的主要工作。同时，中国官方详细记录了全世界学习中文的人数，人们相信，它可以用作评定中国文化是否成功的标准，被冠以“软实力”之名，似乎与政治和经济的“硬实力”息息相关。在某些情况下，让过去服务于明确的政治权力目的，反而会贬损这些遗产。比如，为了回应诺贝尔和平奖，中国匆忙设立了“孔子和平奖”，并颁发给一位台湾的国民党人（连战）。更严重的是，最近修订的高中历史课本并不能帮助中国寻求世界主义，因为它对人类过去的处理仅仅围绕着欧洲和中国文明。<sup>393</sup>这准确反映了一种对“中国与西方”的强迫痴迷症，二者似乎是世界互相对应的两极，而两极之间或周边，空无一物。具有讽刺意味的是，当官方认为应当推广那些过时的文明观念时，大多数中国人却被更广阔的世界所吸引；当然，这种吸引也是有选择的：中国人的日常生活越来越与世界接轨，年轻人更是活跃地参与到全球青年文化中。这不禁让人们怀疑，究竟谁是文化政策的制定者。我们同时也要注意，中国还存在一种固执的狭隘主义，以及文化政策所具有的管制功能。

中国能否将发展的成功转化为某种霸权模式，并输出到世界的其他地方，目前尚不清楚。中国还在试图寻找解决发展矛盾的方法，而每日的新闻中都可以看到不平等与腐败、对公共福利和绿色经济的投资，以及真正的“试验”（例如地方基层民主的试验，以及最近试图解决城乡问题的“重庆试验”）。不论如何，拒绝质疑发展，可以被认为是一种简化的现代化话语，它也成为党和国家确立合法性（更不用说财富和权力）的关键，这反而加剧了上述试验试图解决问题的艰巨性。

当然，中国模式很有可能基于上述理由而成为新的霸权。随着全球资本主义的出现以及缺乏对于全球共同利益（global good）的共识，事实证据已经在支持这样的看法。人们时常说，中国倾向于撇开政治和文化问题，而只考虑经济活动和建立关系。在这个坚持文化差异、摒弃普世政治和文化标准的世界里，这或许会形成某种程度的共鸣。同样，中国那些经常引来批判的压制性做法，可能会在国际社会中得到沆瀣一气的声援——为了捉拿逃亡的恐怖分子，国家对于人口的监视以及人们对国家机器入侵日常生活的默许，都更变本加厉了，这甚至也发生在那些所谓的民主国家中。中国社会具有的社会和地缘的不平等也是世界趋势的一部分，使用胁迫方式控制群体反抗，最终导致人们失去了经济、社会和政治权利（但绝不是文化权利）。甚至中国版本的多元文化主义也能够应对自由文化多元主义带来的问题，因为全球人口的流动也推动了一种本土性的应对方案。因此，我们没有理由假设，当前所显示出来的“中国模式”会因为它的矛盾和缺点，从而不具备被复制的资格。虽然人们还在议论中国的问题，但很多证据都表明，中国正在取得文化以及经济政治上的优势地位，这些证据包括对中国的持续恭维：欢迎“软实力”机构，以扩大商业机会和文化旅游业；注重权威主义的儒家思想，因为它强调社会规范应优先于批判性思考。“功夫小子”（Karate Kid）已经取道香港，从日本来到中国。

然而，当下谈论的“中国模式”，只不过是现代化范式的一个本土版

本。如果中国发展本身有范式可言，那只不过是対全球现代性的矛盾加以范式化的表达，这些矛盾广泛分布于当今世界的各个领域。有意思的是，由于具有霸权倾向的普遍主义仍然在全球范围内继续存在，欧美作为游戏规则的制定者，也是更早的世界中心，仍然试图主张这样的普遍主义。虽然中国模式一再强调自主性，但它却一直跟随美国的脚步，而后者并没有光明的前途可言。事实上，我将阿瑞基的分析作为我论述的出发点，正是肯定美国霸权的衰落，而非相信一种新的中国中心的霸权正在崛起。总的来说，“世界体系决定论”相信世界经济的单一核心，或许并不是应对分裂中的世界的最好方法。对那些国际关系的权威人士来说，当今的世界绝对是一场噩梦，因为它更让我们想起一种霸权不在场的无治状态。



# 参考书目

## Bibliography

Adas, Michael (ed.) , Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1993) .

Akbar S. Ahmed, Postmodernism and Islam: Predicament and Promise (NY: Routledge, 1992) .

Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso Books, 1991) .

Arkush, R. David, Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981) .

Arrighi, Giovanni, Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century (London: Verso, 2007) .

Arrighi, Giovanni, The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Time (London and New York, Verso, 1994) .

Asad, Talal, Anthropology and the Colonial Encounter (New York: Humanities Press, 1973) .

Barlow, Tani E., Formations of Colonial Modernity in East Asia (Durham, NC: Duke University Press, 1997) .

Baudrillard, Jean, The Mirror of Production (St. Louis: Telos Press,

1975) and *The Political Economy of the Sign* (St.Louis: Telos Press, 1981) .

Bauman, Zygmunt, *Globalization: The Human Consequences* (New York: Columbia University Press, 1998) .

Beck, Ulrich, "The Cosmopolitan Perspective: sociology of the second age of modernity, " *British Journal of Sociology*, 51. 1 (2000) , pp.79-105.

Befu, Harumi (ed.) , *Cultural Nationalism in East Asia* (Berkeley, CA: The Center for Chinese Studies, 1993) .

Bellows, Thomas J., "Bridging Tradition and Modernization: The Singapore Bureaucracy, "in *Confucianism and Economic Development: An OrientalAlternative?*, pp. 195-223.

Bentley, Jerry H., "Beyond Modernocentrism: Toward Fresh Visions of the Global Past."in Victor H. Mair (ed.) , *Contact and Exchange in the Ancient World* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2006) , pp.17-29.

Bentley, Jerry, "Myths, Wagers and Some Moral Implications of World History, " *Journal of World History*, 16. 1 (2005) , pp.51-82.

Berger, Peter L. and Samuel P.Huntington (ed.) , *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002) .

Berger, Peter, "An East Asian Development Model?"in Peter Berger and Hsin-huang Michael Hsiao (eds) , *In Search of an East Asian*

Development Model (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1988) , pp.3-11.

Berman, Marshall, All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity (New York: Penguin Books, 1982) .

Bhabha, Homi, The Location of Culture (London: Routledge, 2004) .

Billioud, Sebastien and Joes Thoraval, “The Contemporary Revival of Confucianism: Anshen liming or the Religious Dimension, ”China Perspectives, no. 3 (2008) , pp.88-106.

Blue, Gregory, “China and Western Social Thought in the Modern Period, ”in Timothy Brook and Gregory Blue (ed.) , China and Historical Capitalism: The Genealogies of Sinological Knowledge (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) , pp. 57-109.

Bond, Michael Harris and Geert Hofstede, “The Cash Value of Confucian Values, ”in Capitalism in Contrasting Cultures, ed. by Stewart R, Clegg and S.Gordon Redding, assisted by Monica Cartner (Berlin: Walter de Gruyter, 1990) , pp.383-390.

Borofsky, Robert (ed.) , Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History (Honolulu, HI: University of Hawai‘i Press, 2000) .

Brown, Melissa J., Is Taiwan Chinese?The Impact of Culture, Power and Migration on Changing Identities (Berkeley, CA: University of California Press, 2004) .

Buell, J. W. (ed.) , Louisiana and the Fair: An Exposition of the World, Its People and Their Achievements (St.Louis, MO: World's Progress Publishers, 1904) .

Burawoy, Michael, “A Sociology for the Second Great Transformation?”, Annual Review of Sociology, #26 (200) , pp. 693-695.

Burawoy, Michael, “For Public Sociology, ”American Sociological Review, vol. 70 (February 2005) , pp.4-28.

Burawoy, Michael, “Rejoinder: For a Subaltern Global Sociology?”Current Sociology, 56. 3 (2008) , pp.435-444.

Burawoy, Michael, “Third-Wave Sociology and the End of Pure Science, ”The American Sociologist (Fall/Winter 2005) , pp. 152-165.

Burawoy, Michael, “What is to be Done?: Theses on the Degradation of Social Existence in a Globalizing World, ”Current Sociology, 56. 3 (2008) , pp.351-359.

Burke, Edmund, III, “Islamic History as World History: Marshall Hodgson, “The Venture of Islam, ”International Journal of Middle East Studies, vol. 10, no.2 (May 1979) , pp.241-264.

Burns, Susan L., Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community (Durham, NC: Duke University Press, 2003) .

Bury, J. B., The Idea of Progress: An Introduction to its Growth and Origins (New York: Dover Publications, 1932) , chap.IV.

Cai Fenglin蔡风林, Zhongguo nongmu wenhua jiehe yu Zhonghua minzude xingcheng (The synthesis of agriculture and nomadism in the formation of the Chinese nation) (Beijing: Zhongguo caizheng jingji chubanshe, 2000) .

Cai Yongmei and Xiao Xinhuang, Shehuixue Zhongguohua (Sinicization of Sociology) (Taipei: jiliu tushu gongsi, 1985) .

Chakrabarty, Dipesh, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000) .

Chan, Ming K. and Arif Dirlik, Schools Into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the Labor University in Shanghai, 1927-1932 (Durham, NC: Duke University Press, 1992) .

Chang Hao, Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911 (Berkeley, CA: University of California Press, 1987) .

Chang Hao, Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971) , p. 1.

Chang Hao, Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971) .

Chang, Carsun, The Development of Neo-Confucian Thought, vol. 2 (New York: Bookman Associates, 1962) , pp.455-483.

Chen Baoyun, Xueshu yu guojia: "Shidi xuebao"ji qi xue renqun



yanjiu (Scholarship and the State: The History and Geography Journal and Its Studies of Social Groupings) (Hefei, Anhui: Anhui Educational Press, 2008) .

Chen Hansheng (ed.) , Huagong chuguo shiliao huibian (Collection of Historical Materials on Hua Workers Abroad) (Beijing: Zhonghua shuju, 1984) .

Chen Lai, “Guoxue shi yimen xueke” (Guoxue is a branch of learning) , Guoxue xuekan (Research in the Traditions of Chinese Culture) , #4 (December 2009) , pp. 5-12.

Chen Yinke Xiansheng nianpu changpian (Chronological Biography of Chen Yinke) (Beijing: Zhonghua Bookstore, 2010) .

Chen Yuzheng, Zhonghua minzu ningjuli de lishi tansuo (Historical Exploration of the Chinese Nation's Power to Come Together) (Kunming: Yunnan People's Publishing House, 1994) .

Cheng Gang and Cao Li, “Wenhua minzu zhuyi yu wenhua shijie zhuyi” (Cultural Nationalism and Cultural Cosmopolitanism) , in Wang Ning and Xie Xiaoyuan (ed.) , Quanqiuhua yu houzhimin piping (Globalization and Postcolonial Criticism) (Beijing: Central Compilation and Translation Press, 1998) , pp. 300-321.

Chiang, Yung-chen, Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001) .

China Modernization Report, [http: //www.modernization.com.cn/what.htm](http://www.modernization.com.cn/what.htm)

Cho Hae-Joang, "Constructing and Deconstructing 'Koreanness' in 1990's South Korea," paper presented at the conference, "Configuring Minority/Majority Discourse: Problematizing Multiculturalism," The East-West Center, Honolulu, 11-13 August 1994. Cited with the author's permission.

Chung-hua Institution for Economic Research, Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia (Taipei, 1989) .

Clifford, James and Vivek Dhareshwar (ed.) , Traveling Theories, Traveling Theorists. Special issue of *Inscriptions*, No.5 (1989) .

Cohen, Paul A., *Discovering History in China* (New York: Columbia University Press, 1984) .

Comaroff, John and Jean L. Comaroff, "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming," Special issue of *Public Culture* 12.2 (2000) , pp.291-343.

Cumings, Bruce, "The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy," *International Organization* (Winter 1984) , pp. 1-40.

Dai Xiaoxia, Mo Jiahao and Xie Anna (ed.) , *Gaodeng jiaoyu shichanghua* (Marketization of Higher Education) (Beijing: Beijing University Press, 2004) . Dawson, Raymond S., *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization* (London: Oxford University Press, 1967) .

Della Faille, Dimitri and Neil McLaughlin, "Sociology's Global Challenge," a special issue of *Canadian Journal of Sociology/Cahiers*

Canadiens de Sociologie, 33. 3 (2008) .

Deloria, Vine, Jr., *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact* (Golden, CO: Fulcrum Publishing, 1997) .

Dirks, Nicholas, "History as a Sign of the Modern, " *Public Culture* 2. 2 (1990) , pp.25-32.

Dirlik, Arif and Laurence S. Schneider, "The People's Republic of China, "in George G.Iggers and Harold T.Parker (ed.) , *International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory* (Westport, CT: Greenwood Press, 1979) .

Dirlik, Arif, "Colonialism, Revolution, Development: A Historical Perspective on Citizenship in Political Struggles in Eastern Asia, "in Bryan Turner and Chang Kyung-sup (ed.) , *Contested Citizenship in East Asia* (London: Routledge, 2011) .

Dirlik, Arif, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1994) .

Dirlik, Arif, "Performing the World: Representation in the Making of World Histor (ies) , " *Journal of World History* 16, No. 4 (2005) , pp.1-17.

Dirlik, Arif, "Reading Ashis Nandy: The Return of the Past or Modernity With a Vengeance, "in Arif Dirlik, *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project* (Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 2000) , pp.119-141.

Dirlik, Arif, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the

Age of Global Capitalism, "Critical Inquiry, No. 20 (Winter 1994) .

Dirlik, Arif, "Globalization as the End and the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New Paradigm, "Institute on Globalization and the Human Condition, McMaster University, Working Paper Series#3 (Spring 2000) .

Dirlik, Arif, "Globalization, Indigenism, and the Politics of Place, "Ariel 34. 1 (January 2003) [actually published in 2005], pp.15-29.

Dirlik, Arif, "Markets, Culture, Power: The Making of a 'Second Cultural Revolution' in China, "Asian Studies Review 25. 1 (March 2001) , pp.1-34.

Dirlik, Arif, "Marxism and Chinese History: The Globalization of Marxist Historical Discourse and the Problem of Hegemony in Marxism, "Journal of Third World Studies, 4. 1 (Spring 1987) , pp.151-164.

Dirlik, Arif, "Revisioning Modernity: Modernity in Eurasian Perspectives, "Inter-Asia Cultural Studies, 11. 2 (2011) , pp.284-305.

Dirlik, Arif, "Social Formations in Representations of the Past: Feudalism in Twentieth-century Chinese Historiography, "Review, 19. 3 (Summer 1996) , pp.227-267.

Dirlik, Arif, "T'ao Hsi-sheng and the Social Limits of Change, "in Charlotte Furth (ed.) , The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976) , pp. 305-331.

Dirlik, Arif, "The End of Colonialism?The Colonial Modern in the Making of Global Modernity, "boundary 2, 32. 1 (Spring 2005) , pp.1-31.

Dirlik, Arif, "Theory, History, Culture: Cultural Identity and the Politics of Theory in Twentieth Century China, "Development and Society, 29. 2 (December 2000) , pp.73-104.

Dirlik, Arif, "Chinese Historians and the Marxist Concept of Capitalism: A Critical Examination, "Modern China, 8. 1 (January 1982) , pp.359-375

Dirlik, Arif, Anarchism in the Chinese Revolution (Berkeley, CA: University of California Press, 1991) .

Dirlik, Arif, Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007) .

Dirlik, Arif, Revolution and History: Origins of Marxist Historiography of China, 1919-1937 (Berkeley, CA: University of California Press, 1978) .

Dirlik, Arif, The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism (Boulder, CO: Westview Press, 1997) .

Dirlik, Arif, "The Universalization of a Concept: From'feudalism'to'Feudalism'in Chinese Marxist Historiography, "The Journal of Peasant Studies, 12. 2-3 (January/April 1985) , pp.197-227.

Dong Zhenghua, Shijie xiandaihua jincheng shiwu jiang (Fifteen Lectures on the Process of Modernization of the World) (Beijing: Beijing



University Press, 2009) .

Dong Zizhu, *Yu qiyezhe liao Guoxue* (Guoxue for entrepreneurs) (Wuhan: Changjiang Arts and Literature Publishers, 2008) .

Duara, Prasenjit, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1995) .

Eberhard, Wolfram, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China* (Leiden, Netherlands: E. J.Brill, 1952) .

Editorial Department of Historical Research, *Lishi'yanjiu wushi nian lunwen ji* (Fifty Years of 'Historical Research': Selections) (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2005)

Editorial Department of Historical Research (Lishi yanjiu) , *Jianguo yilai shixue lilun wenti taolun juyao* (Selections from Discussions of the Question of Historical Theory) (Jinan: Qilu Book Co., 1983) .

Eisenstadt, Shmuel N., "Multiple Modernities, " *Daedalus* 129. 1 (Winter 2000) , pp.1-29.

Elman, Benjamin A., John B. Duncan, and Herman Ooms (ed.) , *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea and Vietnam* (Los Angeles, CA: UCLA Asian Pacific Monograph Series, 2002) .

Escobar, Arturo, "Culture Sits in Places: Refiections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization, " *Political Geography* 20 (2001) , pp.139-174.

Escobar, Arturo, *The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994) .

Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (NY: Columbia University Press, 1983) .

Fan Wenlan, *Zhongguo tongshi jianbian* (A Condensed Comprehensive History of China) (First edition 1947) .

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, tr. By Richard Philcox (New York: Grove Press, 2005) .First published in 1963.

Featherstone, Mike, Scott Lash and Roland Robertson (ed.) , *Global Modernities* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995) .

Feuerwerker, Albert (ed.) , *History in Communist China* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1968) .

Fitzgerald, John, *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996) .

Frieden, Jeffrey A., *Global Capitalism: Its Fall and Rise in the Twentieth Century* (New York: W.W.Norton&Co., 2006) .

Fu Peirong, *Guoxuede Tiankong* (The Boundless Space of Guoxue) (Xian: Shaanxi Normal University Press, 2009) .

Furth, Charlotte (ed.) , *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976) .

Gasster, Michael, *China's Struggle to Modernize* (New York:

A.A.Knopf, 1972) .

Ge Jianxiong and An Jiesheng, Sihai tonggen: yimin yu Zhongguo chuantong wenhua (Identical Roots Within the Four Seas-Migration and Traditional Chinese Culture) (Taiyuan: Shanxi renmin chubanshe, 2004) .

Gerth, H. H.Gerth and C.Wright Mills, From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford University Press, 1958) .

Giddens, Anthony, The Consequences of Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990) .

Girardot, N. J., James Miller, and Liu Xiaogan (ed.) , Daoism and Ecology (Cambridge, MA: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions, 2001) .Goetzmann, William H.Kay Sloan, Looking Far North: The Harriman Expedition to Alaska, 1899 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982) .

Gole, Nilufer, "Snapshots of Islamic Modernities, "Daedalus 129. 1 (Winter 2000) , pp.91-117.

Goodman, David S. G.and Gerald Segal, China Deconstructs: Politics, Trade and Regionalism (London: Routledge, 1994) .

Greene, Elizabeth, "Ethnomathematics: A Step Toward Peace?"Dialogue (Durham, NC: Duke University) 15. 9 (October 20, 2000) , pp.4-5.

Greenhalgh, Paul, Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939 (Manchester: Manchester

University Press, 1998) . Gu Jiegang, *Autobiography of a Chinese Historian*, tr.By Arthur W.Hummel (Taipei: Cheng-wen Publishing Co, 1966) .

Gu Jiegang, *Dangdai Zhongguo shixue* (Contemporary Chinese Historiography) (Hong Kong, 1964, flrst published, Nanjing, 1947) .

Guehenno, Jean-Marie, *The End of the Nation-State*, tr. by Victoria Elliott (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995) , p.x.

Guha, Ranajit“On Some Aspects of Indian Historiography, ”*Subaltern Studies, I*, pp. 1-9.

Guldin, Gregory Eliyu, *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow to Mao* (Armonk, NY: M. E.Sharpe, 1994) .

Guo Moruo, “Mr. Marx Visits the Confucian Temple” (Mashi jin wenmiao) , *Moruo zixuan ji* (Moruo's Selections from His Works) (Hong Kong: Hsin Yueh Publishing Society, 1962) , pp.377-391.

Guo Moruo, *Zhongguo gudai shi yanjiu* (Researches in Ancient Chinese History) (Shanghai, 1930) , p.127.

Guo Zhanbo, *Jin wushinian Zhongguo sixiang shi* (Chinese Thought of the Last Fifty Years) (Hong Kong: Longmen Bookstore, 1935) .

Habermas, Jurgen, “Modernity: An Unflnished Project, ”in M.P.d’Entreves and S.Benhabib, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (Cambridge, UK, Polity Press, 1996) , pp.38-55.

Habermas, Jurgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve*

Lectures, tr. by F.G.Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1990) .

Haines, George IV and Frederick H. Jackson, "A Neglected Landmark in the History of Ideas," *The Mississippi Valley Historical Review* XXXIV.1 (June 1947) , pp.201-220.

Han Minghan, *Zhongguo shehuixue shi* (History of Chinese Sociology) (Tianjin: Tianjin Renmin Press, 1987) .

Haney, David Paul, *The Americanization of Social Science: Intellectuals and Public Responsibility in the Postwar United States* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 2008) .

Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000) .

Harootunian, Harry, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1988) .

Harootunian, Harry, *Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan* (Berkeley, CA: University of California Press, 1970) .

Harrison, James P. *The Communists and the Chinese Peasant Rebellions: A Study in the Rewriting of Chinese History* (New York: Atheneum, 1969) .

Harrison, Lawrence E. and Samuel P.Huntington, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* (New York: Basic Books, 2000) .



Harvey, David, *Spaces of Hope* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000) .

Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford, UK, and Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1989) .

He Bingsong, *Tonshi xinyi* (The New Meaning of Universal History) (Taipei: Commercial Press, 1965) , p. 10. First published in 1928.

Heberer, Thomas, "Ethnic Entrepreneurship and Ethnic Identity: A Case Study Among the Liangshan Yi (Nuosu) in China, "The China Quarterly 182 (June 2005) , pp. 407-427.

Heilbrunn, Jacob, "The News From Everywhere: Does Global Thinking Threaten Local Knowledge?The Social Science Research Council Debates the Future of Area Studies."Lingua Franca (May/June 1996) , pp. 49-56.

Heller, Agnes, *A Theory of Modernity* (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999) .

Hirst, Paul and Graeme Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge, UK: Polity Press, 1996) . Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds) , *The Invention of Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992) .

Holcombe, Charles, *The Genesis of East Asia, 221 B. C.-A.D.907* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2001) .

Hon Tze-ki, "Ethnic and Cultural Pluralism: Gu Jiegang's Vision of a New China in His Studies of Ancient History," *Modern China* 22. 3 (July 1996) , pp.315-359.Hon Tze-ki, "National Essence, National Learning, and Culture: Historical Writings in Guocui xuebao, Xueheng.And guoxue jikan," *Historiography East and West* 1.2 (2003) : 244-286.

Hon Tze-ki, "Revolution as Restoration: Meanings of 'National Essence' and 'National Learning' in Guocui xuebao," Unpublished paper presented at the conference, "The Writing of History in 20th Century East Asia: Between Linear Time and the Reproduction of National Consciousness."

Hon, Tze-ki, "From a Hierarchy in Time to a Hierarchy in Space: The Meaning of Sino-Babylonianism in Early Twentieth Century China," *Modern China*, 36. 2 (October 2009) , pp.139-169.

Honig, Emily, *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980* New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Hostetler, Laura, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2001) .

Hou Wailu, *Zhongguo sixiang tongshi* (A Comprehensive History of Chinese Thought) , six vols. (1957) .

Hu Daojing (ed.) , *Guoxue dashi Lun Guoxue* (Masters Discuss Guoxue) (Shanghai: Eastern Publication Center) , 1998, pp. 3-16.

Huang Xingtao, "Xiandai 'Zhonghua minzu' gainian xingchengde lishi kaocha—jian lun xinhai geming yu Zhongguo rentongde guanxi" *Historical*

Investigation of the Formation of the Modern Concept of 'Chinese nation'— and a discussion of the 1911 Revolution and the National Identity, ”Zhejiang shehui kexue (Zhejiang Social Sciences) , No. 1 (2002) , pp.128-140.

Huang, Philip C., Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism (Seattle, WA: University of Washington Press, 1972) , p. 5.

Huntington, Samuel P., “The Clash of Civilizations?”Foreign Affairs (Summer 1993) , pp.22-49.

Huntington, Samuel P., “The West Unique, Not Universal, ”Foreign Affairs (November/December 1996) , pp.28-46.

Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon and Schuster, 1996) .

Huters, Theodore, Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2005) .

Isaacs, Harold, Scratches on Our Minds: American Views of China and India (White Plains, NY: ME Sharpe, 1980) .

Jameson, Fredric, Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism, Social Text 15 (1986) , pp. 65-88.

Jameson, Fredric, A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present (London: Verso, 2002) .

Jameson, Fredric, The Political Unconscious: Narrative as Socially

Symbolic Act (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981) .

Jameson, Fredric, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism, "was published in 1984 (New Left Review, #146) , pp. 53-92.

Jensen, Lionel, Manufacturing'Confucianism': Chinese Traditions and Universal Civilization (Durham, NC: Duke University Press, 1997) .

Jian Bozan, Lishi zhexue jiaocheng (A Course on the Philosophy of History, 1938) .

Jian Bozan, Shao Xunzheng, and Hu Hua, A Concise History of China, 2nd. Edition (Beijing: Foreign Languages Press, 1981, first published in 1964) .

Jian Bozan, Zhongguo shi gang (Outline of Chinese History, 1944) .

Jiang Dachun, "Contemporary Chinese Approaches to Historical Research, and the Development of the Marxist Conception of History, "Chinese Studies in History, vol. 38, nos.3-4 (Spring-Summer 2005) , p.114.

Jin Guantao and Liu Qingfeng, whose book, Xingsheng yu weiji: lun Zhongguo fengjian shehuide chaowending jiegou (Prosperity and Progress: On the Ultra-stability of the Structure of Chinese Society) (Changsha: Hunan People's Press, 1984) .

Kahn, Herman, World Economic Development: 1979 and Beyond (New York: Morrow Quill Paperbacks, 1979) .

Karl, Rebecca, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century* (Durham, NC: Duke University Press, 2002) .

Kecheng jiaocai yanjiu suo&lishi kecheng jiaocai yanjiu kaifa zhongxin (Course Textbook Research Center and History Teaching Materials Research and Development Centers) (ed.) , Putong gaozhong kecheng biao zhun shiyanjiaoke shu—lishi 1—bixiu (Vol. 1[History]of Ordinary High-school Teaching Experimental Texts—to be revised) , third printing (Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe, 2007) .

Knight, Nick, *Li Da and Marxist Philosophy in China* (Oxford, UK: Perseus Books, 1998) .

Knight, Nick, *Marxist Philosophy in China: From Qu Qiubai to Mao Zedong, 1923-1945* (Dordrecht, The Netherlands: Springer Books, 2005) .

Koh Byong-ik, “Confucianism in Asia's Modern Transformation, ”*The Korea Journal*, 32. 4 (Winter 1992) , pp.46-64.

Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry* London and New York: Routledge, 1992.

Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, tr. by Keith Tribe (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995) .

Kristof, Nicholas D., “At This Rate, We'll Be Global in Another Hundred Years, ”*The New York Times*, May 23, 1999, “The Week in Review.”

Kurozumi Makoto, “The Nature of Early Tokugawa

Confucianism, "tr. with an introduction by Herman Ooms, *The Journal of Japanese Studies*, 20.2 (Summer 1994) , pp.331-375.

Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, tr. by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993) .

Lattimore, Owen, *Inner Asian Frontiers of China* (New York: American Geographical Society, 1940) .

Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, tr. from the French by Donald Nicholson-Smith (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1991) .

Leibold, James, "Competing Narratives of National Unity in Republican China: From the Yellow Emperor to Peking Man, " *Modern China*, 32. 2 (April 2006) , pp.181-220.

Levenson, Joseph R., *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967)

Levenson, Joseph, *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1968) .

Li Guannan, "Culture, Revolution and Modernity: The Guomintang's Ideology and Enterprise of Reviving China, 1927-1937, "Ph. D.Dissertation, Department of History, The University of Oregon (Eugene, OR, 2009) .

Li Shizeng, "Qiaoxue fafan" 僑學發凡 (Introduction to Diasporalogy) , in *Li Shizeng xiansheng wenji* (Collection of Mr.Li Shizeng's Writings) Taipei: Zhongguo Guomintang dangshi weiyuan hui, 1980, pp.291-341.Originally published in New York in *Ziyou*



shijie (Free World) , 1942.

Li Zehou and Liu Zaifu, Gaobie geming: huiwang ershi shiji Zhongguo Farewell to Revolution: Looking Back on the 20th Century Chinese Revolution (Hong Kong: Cosmos Books, 1996) .

Liang Chu, Guoxue fangtan: Guangming ribao guoxue zhuankan jingxuan (Conversation Visits on Guoxue: Selections from Guangming Daily special edition on guoxue) (Beijing: Guangming Daily Publishers, 2008) .

Liang Qichao, “Baojiao fei suoyi zunKong lun” Preserving the Learning is Not Respecting Kong”in Yinbing shi wenji, vol. 4, pp.50-59 (Originally published in 1902) .

Liang Qichao, “Xin shixue” (New History) , in Yinbing shi wenji (From an Ice-Drinker's Studio) , 16 vols. (Taipei: Zhonghua Book Co., 1960) , vol. 4, pp.1-31.Liang Rengong (Qichao) , Zhongguo lishi yanjiu fa (Methodology of Chinese Historiography) (Taipei: Zhonghua shuju, 1968) .

Lin Ganquan, et al., Zhongguo gudai shi fenqi taolun wushi nian, yijiu erqi-yijiu qijiunian (Shanghai: People’s Press, 1982) .

Lin Nan, Social Capital: A Theory of Social Structure and Action (New York: Cambridge University Press, 2001) .

Liu Lanxiao, Wan Qing baokan yu jindai shixue (late Qing Newspapers and Journals and Modern Historiography) (Beijing: People's University, 2007) .

Liu Xinru, *Silk and Religio: An Exploration of Material Life and the Thought of People* (Delhi: Oxford University Press, 1998) .

Liu, Lydia, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004) , p. 80.

Luo Rongqu, *Xiandaihua xinlun: shijie yu Zhongguode xiandaihua jincheng* (A New View on Modernization: The Process of Modernization in the World and China) (Beijing: Beijing University Press, 1993) .

Luo Yan and Ye Fugui, “Reform in Peking University: Reforms of Chinese University System Unveiled, ”in Yang Dongping (ed.) , *China's Education Blue Book* (2003) , (Beijing: Higher Education Press, 2004) , pp. 124-149.

Ma Liqin, “Lun shuli yanjiude Zhongguohua” (Sinicization of Research in Alienation) , in Cai and Xiao, *Shehuixue Zhongguohua*, pp.191-212.

Mair, Victor, “The North (west) ern Peoples and the Recurrent Origins of the ‘Chinese’ State, ”in Joshua A. Fogel, *The Teleology of the Nation-State: Japan and China* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2005) , pp.46-84.

Makeham, John and A-Chin Hsiao, *Cultural, Ethnic and Political Nationalism in Contemporary China* (New York: Palgrave MacMillan, 2005) .

Makeham, John (ed.) , *New Confucianism: A Critical Examination* (New York: Palgrave Macmillan, 2003) .

Makeham, John, *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008) .

Mao Zedong, "To Fang Wenlan, "in Stuart Schram (ed.) , *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings, 1912-1949*, vol. 3[Armonk, NY: ME Sharpe, 1992], pp.509-510.

March, Andrew L., *The Idea of China: Myth and Theory in Geographic Thought* (New York: Praeger Publishers, 1974) .

Mazzarella, William, "Culture, Globalization, Mediation, "Annual Review of Anthropology#33 (2004) , pp. 345-367.

McGee, W. J., "The Trend of Human Progress, "American Anthropologist, vol.1, no.3 (July 1989) , pp.401-447.

Millward, James A., *Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998) .

Mintz, Sidney W., "Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumene."The Journal of the Royal Anthropological Institute 2. 2 (June) , pp.289-311.

Morishima, Michio, *Why Has Japan 'Succeeded'? Western Technology and the Japanese Ethos* (New York: Cambridge University Press, 1982) .

Nandy, Ashis, "History's Forgotten Doubles, "History and Theory 34. 2 (1995) , pp.44-66.

Noor, Farish A., "Values in the Dynamics of Malaysia's Internal and

External Political Relations, ”in Han Sung-Joo (ed.) , Changing Values in Asia: Their Impact on Governance and Development (Tokyo: Japan Center for International Exchange, 1999) , pp. 146-176.

Olds, Kris, “Articulating Agendas and Traveling Principles in the Layering of New Strands of Academic Freedom in Contemporary Singapore, ”in Barbara Czarniawska and Guje Savon (ed.) , Global Ideas: How Ideas, Objects and Practices Travel in the Global Economy (Copenhagen: Liber and Copenhagen Business School Press, 2005) .

Osterhammel, Juergen, Colonialism (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1997) .

Palat, Ravi (ed.) , Pacific-Asia and the Future of the World-system (Westport, CT: Greenwood Press, 1993) .

Park Myoung-Kyu and Chang Kyung-sup, “Sociology Between Western Theory and Korean Reality: Accommodation, Tension, and a Search for Alternatives, ”International Sociology 14. 2 (June 1999) , pp.139-156.

Perdue, Peter, China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005) .

Pletsch, Carl, “The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975, ”Comparative Studies in Society and History 23 (October 1981) , pp.565-590.

Prakash, Gyan, Another Reason: Science and the Imagination of Modern India (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999) .

Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 1992) .

Prazniak, Roxann Arif Dirlik (ed.) , *Places and Politics in an Age of Globalization* (Boulder, CO: Rowman&Littlefield, 2001) .

Pusey, James R., *China and Charles Darwin* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983) .

Qian Chengdan, "Constructing a New Disciplinary Framework of Modern World History Around the Theme of Modernization, "Chinese Studies in History, vol. 42, no.3 (Spring 2009) , pp.7-24.

Qian Liqun and Gao Yuandong (ed.) , *Zhongguo daxuede wenti yu gaige* (Problems and Reform of Higher Education in China) (Tianjin: Tianjin People's Press, 2003) .

Qu Lindong, "Historical Studies in China: The Legacy of the Twentieth Century and Prospects for the Twenty-first Century, "Chinese Studies in History, vol.38, nos.3-4 (Spring-Summer 2005) pp.88-113.

Quijano, Anibal, "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America, "Nepantla, vol. 1, no.3, (2000) , pp.533-580.

Remick, Elizabeth, *Building Local States: China During the Republican and Post-Mao Eras* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004) .

Richards, John F., *The Unending Frontier: An Environmental History of the Early Modern World* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003) .

Robertson, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1992) .

Robinson, William I., *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004) . Rozman, Gilbert (ed.) , *Confucian Heritage and Its Modern Adaptation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991) .

Rydell, Robert W., *All the World's a Fair* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1984) .

Said, Edward W., *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981) .

Said, Edward W., *The World, The Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983) .

Schafer, Edward, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics* (Berkeley, CA and Los Angeles, CA: University of California Press, 1963) .

Schneider, Laurence, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Tradition* (Berkeley, CA: University of California Press, 1971) .

Schwartz, Benjamin, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964) .

Sen, Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu, HI: University of Hawai'i



Press, 2003) .

Shee Poon Kim, “Confucianism in Singapore: Issues of Identity, ”in Joseph P. L.Jiang (ed.) , Confucianism and Modernization: A Symposium (Taipei: Freedom Council, 1987) , pp.269-281.

Shiva, Vandana, Staying Alive: Women, Ecology and Development (London: Zed Books, 1989) .

Sklair, Leslie, The Transnational Capitalist Class (Oxford, UK: Basil Blackwell, 2001) .

Song Zhongfu, Zhao Qihui and Pei Dayang, Ruxue zai xiandai Zhongguo (Confucianism in Modern China) (Zhengzhou: Zhongzhou gujie chubanshe, 1993) (Second edition) .

Spence, Jonathan, The Search for Modern China (New York: W. W.Norton&Co., 1989) .

Su, E-tu Zen and John de Francis, Chinese Social History; Translation of Selected Studies (New York: Octagon Books, 1966) , published for the American Council of Learned Societies.

Tai, Hung-chao, “An Oriental Alternative: An Hypothesis on Culture and Economy, ”in Hung-chao Tai (ed.) , Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative? (Washington, D. C.: The Washington Institute Press, 1989) , pp.6-37.

Tan Chee-Beng, Chinese Overseas: Comparative Cultural Issues (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2004) .

Tan Qirang, “Zhongguo wenhuade shidai chayi he diqu chayi” (Temporal and Spatial Differences in Chinese Culture) , Department of History, Fudan University (ed.) , Zhongguo chuantong wenhua zai jiantao (A Reexamination of Traditional Chinese Culture) (Shanghai: Shangwu yinshu guan, 1987) , vol.1, pp.27-55.

Tang Xiaobing, Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996) .

Tang Yijie, “Zai jingji quanqiu hua xingshi xiade Zhonghua wenhua dingwei”The Establishment of Chinese Culture in the Age of Economic Globalization, Zhongguo wenhua yanjiu (Chinese Culture Research) , no.30 (Winter 2000) , p.3.

Tao Xisheng, Qin Han zhengzhi zhidu (Political System of Qin and Han) (Shanghai, 1936) .

Tao Xisheng, Zhongguo zhengzhi sixiang shi (History of Chinese Political Thought) (Shanghai, 1937) .

Teng Ssu-yu, “Chinese Historiography of the Last Fifty Years, ”Far Eastern Quarterly, 8.2 (February 1949) : 1-48.

Tipps, Dean, “Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective, ”Comparative Studies in Society and History 15 (March 1973) , pp. 199-226.

Tu Wei-ming (ed.) , The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991) .

Tu Wei-ming (ed.) , The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial Asia and Max Weber, ed. by Tu Wei-ming (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991) .

Tu Wei-ming (ed.) , Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge (Singapore: Curriculum Development Institute, 1984) .

Tu Weiming, Milan Hejtmanek and Alan Wachman, The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia (Honolulu, HI: The East West Center, 1992) .

Tu Wei-ming, Ruxue disan shiqi fazhande qianjingwenti (On the Question of the Prospect of Development of a Third Stage of Confucianism) (Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi, 1989) .

Tucker, Mary and John Berthrong, Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans (Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998) .

Ussher, James Larry Pierce and Marion Pierce, Annals of the World (Green Forest, AR: New Leaf Press and Master Books, 2003) .

Wallerstein, Immanuel, Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996) .

Wang Ermin, ““Zhongguo’mingcheng suyuan ji qi jindai quanshi” (The Origins of the name ‘Zhongguo’ and Its Modern Interpretations) , in Wang Ermin, Zhongguo jindao sixiang shi lun (Essays on Modern Chinese Thought) (Taipei: Hushi Publishers, 1982, first published 1977) , pp.441-480.

Wang Gungwu, *China and the Chinese Overseas* (Singapore: Times Academic Press, 1992) .

Wang Hui, “Scientific Worldview, Culture Debates, and the Reclassification of Knowledge in Twentieth Century China, ”where Wang discusses Zhang Taiyan with reference to issues of modernism and anti-modernism. *boundary 2*, 35.2 (Summer 2008) , pp.125-155.

Wang Jianmin, “Xueke shijiexing yu bentuxing: cong Zhongguo minzuxueshi shuoqi” (Cosmopolitanism and Indigeneity in the Disciplines: In the Perspective of the History of Ethnology in China) , Unpublished conference paper, “Formation and Development of Academic Disciplines in 20th Century China: Second Workshop, ”Central Nationalities University, Beijing, October 29-November 1, 2008.

Wang Jianmin, *Zhongguo minzuxue shi* (History of Chinese Ethnology) (Kunming: Yunnan Educational Publishers, 1997) , 2 vols.

Wang Mingming, “The War Between Ethnology and Sociology and Its End: Notes and Remarks from a Chinese Anthropologist, ”Paper presented at the conference, “Rethinking Ethnology: A Working Conference Sponsored by The Journal of Material Culture, ”UCL, June 2009.

Wang Mingming, *Xixue*[Zhongguohua]de lishu kunjing—yi renleixue wei zhongxinde sikao (Challenges of[Sinicizing]Western Learning)—the Perspective of Anthropology) , in Qiao Jian, et al. (ed.) , *Ershi shijide Zhongguo shehuixue yu renleixue* (Gaoxiong, Taiwan: Li Wen Cultural Publishing Co., 2001) .

Wang Mingming, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model of Long-term Historical Anthropology* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc., 2009) .

Wang Xiao, *Quanqiuhua yu Zhongguo jiaoyu* (Globalization and Chinese Education) (Chengdu: Sichuan People's Press, 2002) .

Wang Xinting, Jin Mingjuan and Yao Wanxia, *Zhongguo chuantong wenhua gailun* (A General Discussion of Traditional Chinese Culture) (Beijing: Zhongguo linye chuban she 2004) , Second printing.

Wang, Y. C., *Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1966) .

Wang, Q. Edward, *Inventing China Through History: The May Fourth Approach to Historiography* (Albany, NY: State University of New York Press, 2001) .

Weaver, John C., *The Great Land Rush and the Making of the Modern World, 1650-1900* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003) .

Weber, Max *The Religion of China* (N. Y.: The Macmillan Co., 1951) .

Weber-Schafer, Peter, *Oikumene und Imperium; Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreichs* *Ecumene and Imperium: Studies in Chinese Imperial Civil Theology* (Munich: Schriftenreihe zur Politik und Geschichte, 1968) . West, Philip, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1910-1952* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976) .

When West Meets East-International Sinology and Sinologists, published in Taiwan (Taipei: Sinorama Magazine, 1991) .

Wittrock, Bjorn, “Modernity: One, None, or Many?European Origins and Modernity as a Global Condition, ”Daedalus 129. 1 (Winter 2000) , pp.31-60.

Wong, John and Aline Wong, “Confucian Values as a Social Framework for Singapore's Economic Development, ”in Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia, pp. 503-533.

Wong, Siu-lun, Sociology and Socialism in Contemporary China (London: Routledge&Kegan Paul, 1979) .

Wu Bo, “Zhongguo moshi yu liangge 30 nian” (The Chinese Model and the Two 30 Years) , Guangming Ribao (Guangming Daily) , Nov. 23, 1940.

Wu Cunhao and Yu Yunhan, Zhongguo wenhua shilue (Brief History of Chinese Culture) (Zhengzhou: Henan wenyi chuban she, 2004) .

Xia Mingfang, “Modern Chinese History Without‘Modernity’: Paul A. Cohen's Three Dogmas and the Logical Contradictions of the China-Centered Approach, ”Journal of Modern Chinese History, 1.1 (August 2007) , pp.53-68.

Xiao Li (ed.) , Zhongguo lishixue sixi nian, 1949-1989 (Forty Years of Chinese History, 1949-1989) (Beijing: Catalogues and Documents Publishers, 1989) .

Xu Jiewu, Hanzu Fengsu shi (History of Han Customs) , 5 vols.



(Shanghai: Xuelin chuban she, 2004) .

Yang Yabin, Zhonggu shehuixue shi (History of Chinese Sociology) , 2 vols. (Beijing: Chinese Social Sciences Press, 2001) .

Yang Zhao, Fang Linggui, Cong Shuduo, and Zhu Zhongyu, authors, Bai Shouyi, ed., An Outline History of China (Beijing: Foreign Languages Press, 1980) .

Yu Dan, Confucius from the Heart: Ancient Wisdom for Today's World, tr. by Esther Tyldesley (New York: Atria Books, 2009) .

Yu Keping, et al. (ed.) , Zhongguo moshi yu“Beijing gongshi” : chaoyue“Huashengdun gongshi” (The China Model and“Beijing Consensus”: Beyond“the Washington Consensus”) (Beijing: Social Sciences Press, 2006) .

Yu, Keping, “Culture and Modernity in Chinese Thought in the 1930s: Comments on Two Approaches to Modernization in China”Working Paper in Asian/Pacific Studies (Durham, NC: Duke University, 1994) , #94-02 in the series.

Zarrow, Peter, Anarchism and Chinese Political Culture (New York: Columbia University Press, 1990) .

Zarrow, Peter, Tzeki Hon and James Leibold in Brian Moloughney and Peter

Zarrow (ed.) , Making History Modern: The Transformation of Chinese Historiography, 1895-1937 (Hong Kong: The Chinese University Press, 2011) .

Zhang Deyi, *Suishi Faguo ji* (Random Notes on France) (Hunan: Renmin chubanshe, 1982), p. 182.

Zhang Hang Sheng, et al., *A History of Chinese Sociology* (Newly Compiled) (Beijing: China Renmin University Press, 2003) [English version of *Zhongguo shehuixue shi xinbian* (Beijing: Higher Education Press, 2000)].

Zhang Jianping, *Zhongguo Makesi zhuyi shixue yanjiu* (An Examination of Chinese Marxist Historiography) (Beijing: Renmin chubanshe, 2009).

Zhang Nan and Wang Zhiren (ed.), *Xinhai geming qian shi nianjian shilun xuanji* (Selections from Contemporary Essays of the Decade Before the 1911 Revolution).

Zhang Pengyuan, *Liang Qichao yu Qing ji geming* (Liang Qichao and Revolution at the End of the Qing) (Taipei: Zhongyang yanjiu yuan jindai shi yanjiu suo, 1969).

Zhao Gang, "Reinventing China: Imperial Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century," *Modern China*, 32. 1 (January, 2006), pp.3-30.

Zhao Meichun, *Ershi shiji Zhongguo tongshi bianzuan yanjiu* (Investigation of Universal History Compilations in Twentieth-century China) (Beijing: Social Sciences Publications Press, 2007).

Zheng Hangsheng, *Jiansuo daijia yu zengcu jinbu: shehuixue ji qi shengceng linian* Cut the Cost and Speed Up Progress: Toward a Layered Reading of Sociology (Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 2007).

Zheng Shiqu, Wan Qing guocui pai: wenhua sixiang yanjiu (The National Essence Group of Late Qing: Study of Culture and Thought) (Beijing: Beijing Shifan daxue chubanshe, 1997) .

Zhongguo fengjian shehui shi (History of Chinese Feudal Society) (Shanghai: New Life Books, 1929) .

Zhongguo shehui yu Zhongguo geming (Chinese Society and the Chinese Revolution) (Shanghai: Quanmin Books, 1931) .

Zhongguo shehuizhi shide fenxi (Historical Analysis of Chinese Society) (Shanghai: New Life Books, 1929) .

Zhou Gucheng, Zhongguo tongshi (Comprehensive History of China) 2 vols. (1939) .

Zhu Weizheng, “Han Learning and Western Learning in the Eighteenth century, ”in Zhu Weizheng, Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West, tr.and edited by Ruth Hayhoe (Armonk, NY: ME Sharpe, 1990) , pp.113-142.

# 评议：国学院里的德里克

面对着镜中的人物，他伸出自己的左手，却抓住了你的右手。

——题记

## 一、怎样阅读“这一位”作者

事实上，无论是在我们的历史理解中，还是在我们的现实操作中，过去的和现在的清华国学院，都是相当之自由与开放的。

正因为这样，在刚刚结束的访美旅行中，我向密歇根大学孔子学院所发表的讲演，才会选择以“国学如何走向开放与自由”为题。——在这场讲演中，沿着以往阐述过的从“接着讲”到“对着讲”的思路，我又依次提出了“小空间”与“大空间”、“文化之因”与“文化之果”的解释框架，来继续发挥在“多元与自由”、“保守与开放”之间的弹性关系。借此，我便试图向那边的学界来澄清，尽管一方面，当前国学的高涨必然意味着对于某种价值支点的保守，但另一方面，这理应同样意味着对于世界文化的关切与吸纳。

而紧接着，还在回程的飞机上，我便念叨着要发笔写这篇文章了，出版社已经为此等得好苦了，而且也已经把我催得好累了。那么，就从这个“开放”的话题说起吧。——正是这本基于德里克在我们这里的讲稿而写就的书，可以确凿地证明清华国学院的开放性。甚至，它不光是向一般的西方学界来开放，还更向西学中的左翼阵营去开放，因为这位土耳其裔的美国教授，正是本院在复建后所请来的第一位国外学者，而他至少在海外汉学家的营垒中，可以算得上立场最为激进的一位了。

不过，这里却要先来澄清一下。在我看来，只有置身和隶属于西方的左派，才可以算得上名副其实的左派，而大凡这种“货真价实”的左派，不管他们如何偏激和喜欢挑起争议，却大抵不失真诚可爱的一面。——不待言，这样讲也就意味着，我对于恼人的所谓“左右”之争，自有我本人的独特界定方法，那意味着一道干净利落的思想切面：无论如何，撇开那些故弄玄虚的、先意承志的障眼法，只有坚持去抵抗现存政治权威的和坚持去批判主导意识形态的，才有资格被称作“左翼”的知识分子；在这样的意义上，如果以当代中国的独特语境来推演，那么在我们这块土地上自称为“左派”的，大抵恰属于鱼目混珠的“右派”。

上面的这番话，可以算是对于德里克的引荐。如果说，在绝大多数汉学家那里，对于语言和史料兴趣都会大过对于思想兴趣，那么，正如老友陈维纲向我说过的，他最佩服其中的两位例外，他们倒有较高的理论素养，——而无巧不巧，德里克正属于其中之一（其中的另一位待会儿再说）。换句话说，此公较为难得的一面是，既可以算是理论上的方家，而同时又是中国问题专家。也正因为这样，尽管这样的学者照样会有对有错，但至少对于我这种学习哲学出身的人来讲，阅读起来会觉得比较解渴。

当然，由于越是到了晚近的阶段，德里克就越是倾力于理论推演，所以一般而言，此公对于理论本身的阐释，起码对于他的中国读者来说，就远比他的案例分析更令人信服。——而与此同时，由于他对于中国现象的下力相应地会有所减少或分散，所以，在他笔下或口头的中国，如果按照国人的印象而言，就难免要显得模模糊糊的。甚至，就连他想要引证中国作者时，德里克所要援引的汉语文本都显得不够权威和不无随意，这同样说明，对他来说，对于自己要论述的这个语境实在缺乏足够的熟悉和掌握。

还有一个问题就是，也许读者在打开此书之后，会生出几分说不出

的疑虑，不知它何以能算作一部专著？无论如何，这只是在把一种理论和若干问题不很紧密地叠加在一起。尽管作者也随机考察了几个知识领域的情况，主要是国内历史学、儒学、社会学和国学的历史与现状，可他给我们留下的总体感觉却是，理论与案例在这里，往往只表现为“两张皮”；也就是说，好像即使没有那些历史叙述，也照样能从理论上得出那种结论。——因此，毋宁说这里只在遵循这样的逻辑：马克思主义及其在当代中国的竞争对手。

而这就引出本节的要点来了，即究竟怎样在黑格尔的意义上开卷有益地阅读“这一位”作者。一方面，我们还是应当意识到，“这一位”作者毕竟是一位汉学家，正因此，不管他怎么具有理论的兴趣，总还是要拿理论来“联系”中国的实际。可在另一方面，我们还应当因人而异地想到，至少就“这一位”作者的个性而言，我们在阅读方面的主要精力还是不如投放到他的理论框架上，否则就很可能买椟还珠，甚至只落得个莫名其妙。

我在此进行这样的提示，是因为曾经读到一些文章，比如郭建发表在香港刊物上的那篇，径直把德里克归结为当代的“文革幽灵”。<sup>394</sup>当然了，这样讲同样是不无依据的。不过，我却宁可把德里克的这些失误留给读者们去自行判断。——而与此同时，我倒更想进行这样的提醒：只从感觉上去怀疑和疏离他，对于中国读者来说是容易做到的；但是，若想从理论上去驳倒和超越他，相形之下就没那么容易了。无论如何，只有在弄清了他的理论立场之后，我们才能在即使“不敢苟同”的情况下，也可以理解他为什么要那样讲，而这既算是宽容他的好办法，也会是克服他的好办法。

评论德里克的难度还在于，此公不光是喜欢信口滔滔，而且还惯会利用一种吊诡的笔法，总是先去说说正面，再来说说反面，并且经常会在一个噎人的长句之中，刚把自己主要的意思说完，就赶着留下一个反



讽的尾巴，或者先虚晃一枪地认下账来，接着就三倍的力道反扑过来，让人们很难一下子抓住他的要害。比如，让我们信手举出一个例子，来看看他这种闪烁不定的文风：

从强调特殊性的民族主义视角来看，将来源于欧洲的理论模型生硬地套在中国社会上，是非常错误的。然而这一视角却忽略了指导马克思主义史学更为深刻的假设——尽管社会发展存在着社会分化，并受到社会变迁的阻断，但是社会发展的规律内在于不同社会当中，并为社会发展提供了内部一致性。<sup>395</sup>

当然，正如这段话的主要意思所示，这种看上去不偏不倚的文风，并不意味着他就没有自己笃定的立场；恰恰相反，尽管德里克也接受过不少别的影响，因而并不容易给他贴个简单的标签，但他主要的立场还是马克思主义的。所以，同样的吊诡也反映在这一点：一方面，跟我们这个名义上的马克思主义国家相反，正是作者的这种“固执”才使我们想起，在国际上还有很多像他这样的既思想活跃又深具生产性的马克思主义者；而另一方面，就他“这一位”马克思主义者而言，问题恐怕更多地还不是表现在他把这种外来的主义带到了中国，相反倒是他在研究中国案例时——具体而言，是在研究中国的马克思主义史学时——铸造了或坚定了他本人的这种立场。

一俟我们可以这样来知人论世，就不难理解此公何以要这样论述了：

或许马克思主义史学中的整体主义有些过头，但是它所建立的结构性关联成就了一种全新的、建立于社会与经济基础之上的历史解读方式。反思历史的社会与经济进程，不仅能产生新的视角，以发现过去未见之事，而且可以催生全新的研究模式。即使受到意识形态的限制，马克思主义历史学家还是开启了广泛的研究领域，涉及从日常生活到哲学的社会的所有方面，而它们之间的结构关系需要再次加以审视。其遗产

直到今天仍然影响着我们的研究，而他们的著作也提醒我们，当代中国史学在追求马克思主义历史的替代品时，为其所抛弃的问题付出了代价，因为这些问题对于实现一种革命的宏图来说至关重要。[396](#)

此外，正如他对“后革命”和“后社会主义”之类说法的发明，德里克在理论立场上的这种坚持，同样可以被说成是“后革命时代的马克思主义”。也就是说，就算他在口头上不愿意承认，或者顶多只愿意一笔带过，然而他对于过去历史中的种种失误，其实并不是视而不见的。由此，一方面，他的这种“后革命时代的革命立场”，还是可以松动或修正一些的；所以另一方面，他对于马克思主义的这种坚持，从客观后效上来说，也并不是想要恢复它当年的霸权，而只是希望不要矫枉过正，而把婴儿和洗澡水一起倒掉：

马克思主义仍然在历史学界中存在，但仅仅是众多流派之一，而且并不是最重要的一种。如果马克思主义继续作为一种历史世界观和方法论存在下去，那么它需要借助一种与以往不同的身份——最有可能的便是成为众多研究方法之一种，或者只是某种研究方法的组成部分。虽然这会让马克思主义的身份变得模糊起来，但是也有好的一面，它可以使马克思主义从一种发展模型变成具有启发性的分析工具。[397](#)

## 二、滑得像泥鳅的“现代性”

由德里克想起了一件有趣的往事。还在我生平第一次访问美国时——大约是九十年代的中期——就曾听到他在杜克大学的一位学生天花乱坠地讲起了他们所理解的“现代性”，而听着听着，坐在我身边的陈来兄突然插话朝他议论了一句：“如果照你们这么讲，邓力群就是最‘现代性’的！”

这当然只是一句笑谈，但它却很能凸显彼此间的区别。——像我们

这一代人，都是从四五运动的余波中走来，而正是在那场隐忍不住的自发运动中，人们才开始向着广场的方向聚集，冒险喊出了要求实现“现代化”的口号，并由此才在中国的天际线上催生出了改革开放的曙光。也正因为这样，至少很长一段时间以来，我们只要一提到“现代”二字，特别是所谓的“第五个现代化”，就会几近本能地心潮激荡起来。

当然，此后在所谓“阅读无禁区”的口号下，我们也逐渐接触到了“现代化”的另一面，那正是更常被人文学界提起的“现代性”。尤其是从写作《西方的丑学》入手的我本人，几乎从踏入这个学界的第一天开始，就一直在敏感着“现代化”的负面效果，并提防着由此所带来的全面异化。但无论如何，这种由“现代化”所带来的“现代性”，在我们这一代人的理解中，总还是跟前者属于“一体两面”的，因而就总还是具有其固定的属性。——直到有一天，某些从海外归来的留学生，说不定还正是从德里克或詹明信那里，带来了更加新潮或洋派的“现代性”概念，引起了包藏在上述笑谈中的心智困惑。

有了这种说法，此后大家再聚会神聊时，围绕着这种原是自明的概念，就难免要“公说公有理，婆说婆有理”了，无端生出了越来越多的困惑。正因为这样，记得有一回正纷争不已时，还是陈来兄干脆打断了大家，要求每人都只用简单的三句话来说明自己所理解的“现代性”。于是，还是我把这个话头抢了过来，急中生智地给出了自己的定义：第一，所谓“现代性”，就是自工业革命以来所产生的社会变革，以及由这种变革所导致的心理效应；第二，这种“现代性”的本质特征，就是韦伯所讲的“工具合理性”的急剧膨胀，以及“价值合理性”的相应萎缩；第三，这种“现代性”由此就跟所有主要的世界性宗教，包括西方世界的基督教本身，构成了不可调和的激烈冲突。——即使到今天，这三重定义仍是我本人理解“现代性”的基点。

如果还要接着讲述的话，当年的讨论还有很长。不过，我却要把话

题再收拢回来，赶紧回到本文的正题上。——有意思的是，正是德里克这本书告诉我们，当年给我们造成了这类困惑的人，原来自己也有相应的困惑：

对于我来说，至少有一个问题一直让我非常困惑。中国当代领导人和知识分子宣称中国正处于现代化进程中，或者说尚未实现现代化，这与通常的史学实践用“现代”来描述近150年的中国历史互相矛盾，也与中国社会自梁启超及其同侪致力于中国现代性事业以来所经历的革命性变化互为抵触。非中国的历史学家的专著标题，例如《追寻现代中国》或者《中国的现代化历程》，都暗示了“现代中国”并非十分现代……1980年代以来，中国学者也加入到这一行列中，对“现代中国”的现代性表示出同样的怀疑。经历了1970年代“文化大革命”的这些学者，都认为来自前现代的“封建”力量仍然在中国社会占有统治地位。一些著作甚至认为，中国必须回到梁启超的那个时代，来重新思考现代性的整个事业——这就好像处于二者之间的那个时期与现代性没有任何瓜葛。[398](#)

由此也就显示出，对于不同的思考者来说，即使是面对着同一个概念，由于他们思考的环境和发出思考的立场不同，所谓“现代性”照样会显出不同的样貌，并由此引出不同的判断。而主要的分水岭则在于，这种“现代化”及其背面的“现代性”究竟是被认定为目标呢，还是被认定为现状？——如果被认定成了前者，那就反过来意味着，发出这种思考的主体，由于尚且置身于和受困于欠发达国家，便把它视作了发展的未来，哪怕这种发展仍属福祸相依或未定；而如果被认定成了后者，那也就反过来意味着，发出这种思考的主体，由于业已立足于和享受着发达国家，遂把它视作了当下的现状，哪怕这现状也处于不断的变迁中。

正因为这样，真正的困惑毋宁在于，正如德里克在书中所引证的：“维特罗克提出的问题貌似简单：我们究竟应该把现代性与时代（即人类历史的一个特定时期）相连接，还是与‘特定时期和特定社会

中的特定现象和过程相连接’？”<sup>399</sup>由此出来，就算从一个方面我们也不得不承认，即使是在已经完成了“现代化”的国家，其“现代性”的表现也是有所差异的，正如德里克接着对维特罗克的引述：“自有现代社会制度以来，即使在西欧与中欧，也存在制度与文化形式的多样性，这一点在经验上无法否认，而且极其明显。当诞生于欧洲的制度传播到世界的其他地区时，这一点就变得更加明显了。”<sup>400</sup>可在另一方面，我们又不得不坚持，所谓“现代性”仍有其固定的特征，而不能只被等同于“现时性”或“共时性”，或者只被简单等同于“当下此刻”，否则，这么一个至大无外的、空空荡荡的概念，徒然解构了自四五运动以来所积攒的心力，对我们还能有什么用处？

我是特别留意脚下这块“思想的浮冰”的，也是特别强调要心怀警觉地“叩其两端”的<sup>401</sup>，于是就免不了想在微妙的“一多之辩”中把握这个滑得像泥鳅的“现代性”概念。准此，正因为“现代化”运动是逐渐波及全球的，所以它就不会只是个空洞的时间概念，相反倒会在世界范围的空间中，就像天文学中有名的“赫罗图”一样，以种种形态差别来展示“历时性”的变迁。因而，尽管都是生存和变化于这个“现时代”中，即使像朝鲜这样的国家，也不可能一点都未受到现代生活的波及，比如在那里也可以有限度地使用手机，实在上不了网就只玩其中的电子游戏。然而，我们就此却应想到黑格尔在《精神现象学》中的说法——即使除了人类，别的动物全都没有它们的耳垂，也不能把这个耳垂视作人类的本质属性。正因为这样，无论人们怎么夸大其词，存在于发达国家之间的那种区别，也不能被等同于它们同发展中国家乃至欠发达国家之间的区别；而“现代化成功”的国家和“现代化受挫”的国家，尽管同样都存在于这个“现时代”，甚至同样都受到万有引力或地心引力的影响，但至少“现代性”这个尺度的衡量下，它们之间的区别还是属于最为基本的。

缘此，当我们面对这类无边的“现代性”概念时，还应当回头再重温一下于尔根·科卡（Jürgen Kocka）十几年前发表在《中国学术》上的评



论：

在现代化在全世界扩展的过程中，现代化范畴的变化、概念的多元化都是要付出代价的。有时候所有的现代性的共同点……往往是相当单薄或含糊的。比如，依土耳其学者尼吕菲尔·古勒（Nilüfer Göle）之见，现代性最主要的特征仅仅是其持续不断的自我修正的潜能。对瑞典社会科学家比约恩·维特洛克（Björn Wittrock）而言，现代性既非一个统一的文明亦非一个时间段落，而是一种全球性的状况，是一系列的希望与期待，期望获得某些最小限度的充足条件，他还论及一种特殊类型的历史意识，即对于现代思想中思维的、能动的自我的地位以及对于现代思想中自我反省与批评的本质的新的认识。对艾森斯塔德而言，当一种文明的秩序不再是想当然的，而成为持续论争的目标，当抗议运动变得举足轻重并且形成政治合法性的新形式时，这种文明就有资格被视为现代的。现代性的经济与政治制度上的标准依然未被清楚、详细的说明。在这些“软”定义的基础之上不易区分不同程度的现代性。与此同时，现代的与传统的在概念上的二分显然被相对化了，如果不是被抛弃了的话。因而，几乎一切都能被称为现代的。[402](#)

不过，不能被视作无边无际的和过于空洞的，并不意味着像“现代化”和“现代性”这一系列的概念，就要转而被视作封闭性的和本质主义的。正因此，虽然于尔根·科卡从中看出了上述问题，他还是沿着艾森斯塔德所谓“多元现代性”的思路，进一步提出了“协商普遍性”的命题：

多元现代性的观念允许我们完全认可现有的复数性质而无须全然放弃一个统一的基点。它允许在全球的范围内比较制度、策略与价值的相似性与差异。此外，它鼓励探索并发现相互间的影响、在各方面相遇的结果、理解的过程、选择、吸收以及内在的牵连。现代世界的相互关联成为了一个话题，绝大多数现象的杂交特征变得清晰。当西方人被警戒避免过高估计他们自身的传统时，非西方世界的知识分子与精英则能发



现一些新的、有成效的方式可在全球的背景下来安置他们的经历与传统，而无须如此反对现代性，无须将自身封闭在一个思想上破碎的全球景观中。<sup>403</sup>

由此而说来说去，这还是属于那种微妙的“一多之辩”，还是展现了那块两侧都有危险的“思想的浮冰”，由此也就有必要重温自己刚发表的说法：“决不能只因为盯住了这边的危险，就忘了浮冰上还有另一个边缘，而真正的人生吃紧之处，只在于哪个边缘距离你更近，和哪边的危险更迫在眉睫。”<sup>404</sup>说到这里又不免想到，最能显出这类常见吊诡的是，晚近被我们请来为“梁启超纪念讲座”开讲的德里克，和为“王国维纪念讲座”开讲的麦克法兰，居然在这个“一多之辩”上表现得如此相反。——如果说，麦克法兰那本《现代世界的诞生》，是把天平偏向了他自己的国家，从而偏向了所谓普世性的“一”，那么，德里克这本《后革命时代的中国》，则干脆把整架天平都给推倒了，以便去等量齐观林林种种的“多”。

由此一来，如果前者在情感上难免让人抵触，那后者则又在理智上难免让人困惑；如果前者是把西方的过去和现在都说成了“独一无二”的优良，那么后者则把我们想要急起直追的目标，把我们用来判定大是大非的标准，或者我们在公共空间用来“讲理”的理据，都给毫不留情地颠覆掉了：

当现代性话语取得了一致性时，它所依赖的是一幅理想的图景（因为现实尚未实现），这些理想激发了关于崛起的资本主义社会的讨论：从对市场经济的颂扬，到围绕着民族国家建立起来的全球政治组织；从统治者和被统治者的进一步整合（经由政治权利的普及），到定义了国家—社会关系的宪法；从提倡公共生活的世俗主义，到将科学理性置于所有其他生活经验形式之上；最后，通过将市民文化引入公共生活，对公民进行教化以达到上述目标。最初，现代性话语在建立其客体时，不

断对某种或他种历史进行指涉，这既是对过去的否定，又是对它的继承。[405](#)

不过，更值得玩味的则是，最近麦克法兰又在《中国学术》上撰文指出，西方社科理论范式的自身演变历史，显示了它们同政治经济状况的密切对应关系：

总体规律似乎是，在经济和技术发展迅速的时期，尤其是当其关联到一种文明在政治上的支配地位和进行扩张的时候，信心就上升了，乐观的、“进步的”、目的论的理论也就占据了主导地位。在那些政治对抗和相对平等的时期，非进步的情绪就会占上风。因此，西方在技术上占据优势地位的十八世纪、十九世纪下半叶，或第二次世界大战结束后，人们便“感觉”“进步主义”理论是正确的。而当西方与世界其他地区之间的力量大致平等，快速进步的信心就消退了。[406](#)

这实际上意味着，麦克法兰本人也已经认识到，他所说的那个“独一无二”的优势西方，已不再被地球人视作进步的目标了。

于是在这样的意义上，我们或许又可以说，麦克法兰到头来又部分地同意了德里克，——比如我们再来对照一下后者的下述说法：

当现代性自身被全球化之时，同样的情况也发生于现代性这一更为宏大的进程当中，它在全球范围内将诸多差异整合其中，而试图掩盖推动这一进程超过两个世纪的普世主义前提。这并不意味着现代化进程已经终结，事实上，它所具有的力量已经在全球范围内赢得了人们的信心。不过，这一进程已经失去了目的论的力量，即所有想要现代化的社会都必须与它们的过去（或者现代化理论中所谓的“传统”）拉开距离，并在历史终结的这一刻重新汇集为对现代的完美实现，这正是欧美社会的政治、文化立场所长期鼓吹的。[407](#)

沿着德里克的上述论证，我们就触及了一个更根本的问题，即前述那个“一多之辩”中的“一”，究竟有没有资格被认定为“普世性”的。无论如何，要是这个尚且前途未定的“全球化”到头来只是意味着“全球资本主义化”——就像他所论述的那样，“全球化恰好发生于普遍主义幻灭之时，这进而开辟了新的空间，来重新思考替代性的认知方式。而另一方面，对全球化的热情或者失望使我们很容易忽视，全球化同时传播了欧洲中心主义的认识论假设，在资本主义被全球化时，它获得了更为激进的力量。”<sup>408</sup>——那么，我们就休想说服这位坚定的马克思主义者哪怕部分地渐弱自己的批判火力。——恰恰相反，我们倒是理应可以理解，既然已不再把“现代化”当作光辉的“彼岸”，而是把“现代性”视为有损公平正义的“此岸”，那就理应允许对于这样的社会现实进行力大沉雄的、更具整体性质的批判。

### 三、当发展也成了一种“主义”

回想起来，对于德里克念兹在兹的那些理由，我本人也并不是没有纳入过考虑，比如自己多年前就曾这样写过：

我们刚从“斗私批修”的大批判中脱身，刚从“一大二公”的穷过渡中脱身，刚从“姓社姓资”的紧箍咒中脱身，刚从“短缺经济”的排长龙中脱身，对于闭关锁国的深重危局尚有余悸，对于造成落后的历史惰力犹怀义愤，所以，在现代化重新起步之初，就不得不勉力体贴高层决策的难处，告诫自己对复杂的矛盾要“两害相权”，学会只把主要警惕对准“改革开放”的对立面。这种“蛙眼”式的反应机制，当然不乏其机敏灵动的一面，使我们在许多历史关口充满了现实感，以同仇敌忾的姿态防范了倒行逆施。但与此同时，它也以本能的麻木贻误了我们，使我们对新增的威胁报以不应有的冷漠，坐视它们点点滴滴地山积在面前，哪怕自己早已呼吸困难……<sup>409</sup>

出于这样的体认与思考，我也很赞成到了眼下这个阶段，应当把以往那个“改革开放”的口号，鉴于它缺乏笃定的关切指向和价值意涵，果断地置换成“公平正义”的口号，其中也应包括“环境正义”和“代际正义”。

无论如何，要是内心原未藏有此类思考，那么到了本文的文脉中，恐怕也就很难去同情地理解，德里克何以又反对前文提到的由艾森斯塔德所率先申论、听起来理由如此充足的“多元现代性”了——

“多元现代性”所引发的直接问题是，作为一种新范式，全球化在理解当代世界权力重构时取得了支配地位。

全球化意味着，不论在文化上有多少种不同的立场，我们的世界总存在一些共同之处。这些共同之处体现在艾森斯塔特“原初的西方方案”这一说法之中，它继续成为全球化讨论的“参考点”，或者存在于维特罗克将现代性描述为一种“全球状态”中。全球化区别于现代性的不同之处，正在于它抛弃了欧洲中心的目的论，从而在现代性的展开过程中得以容纳不同的历史轨迹。但是这并没有回答一个问题——究竟是什么让这个世界的具有了共通性，从而让共通性的主张比起过去的任何时候都显得更为有力。<sup>410</sup>

所以，不管是否能够全盘同意，我们毕竟应当看到，正是在诸如此类的地方，德里克有力发挥了其马克思主义立场。——正如布莱希特站在红场的水晶棺前，先要大喝一声“资产者来了”，却发现那沉睡者仍自一动不动，才愿意相信列宁确实死了一样，德里克坚持反对“多元现代化”的理由，也还是在于，在这样的“多元”之上仍暗中存在着一个作为西方中心的“一元”，而且这种“一元”的主要存在形式还是由全球资本主义所推动的“发展主义”。——这种对于资本主义的不共戴天的仇视，既可以算是一种标准的马克思主义立场，因为他终究还是把全部历史的症结归结为人类社会的物质生产方面；但反过来说，它又并不符合经典的

马克思主义，因为尽管马克思极度厌恶资产者的人格，然而历史唯物主义的基本原理，毕竟是要把物质生产力的持续增长，以及由此带来的生产关系的必然变革，看成在今后发展出“自由人联合体”的温床。

正是沿着这样的逻辑，德里克就不光要拒绝这样的“一元”，还要把自己批判的笔锋掉转过来，更加猛烈地对准相应的“多元”，因为按照他的理解，那不过是借着对本土文化的陶醉来逃避实际上的欧美文化霸权，甚至不过是在以文化上的多样性掩饰资本主义的全球化：

“多元现代性”意味着全球性的多元文化主义，它对文化加以具体化，以便让文化与政治上的失序变得可以管理；换句话说，就是在全球范围内对多样性进行管理。否则，我们怎么能解释，上面提到的一些分析语言从全球向着民族国家与文明不断下滑，并拒绝承认这些实体存在的内部差异？与全球化的论调相同，“多元现代性”强调文化差异，然而，这些以空间为支柱的文化差异本身就是现代化的产物。通过国家、文化、文明和群族的边界定义“多样性”，“多元现代性”在向现代性发起挑战的同时，又承认通达现代性可以有不同的文化路径。虽然这是对较早以欧洲为中心的现代化话语的改进，但是它延续了后者的文化主义偏见。[411](#)

可进一步说，面对这位“马克思主义的汉学家”，我们却无法不这样认为：不管他的马克思主义理论是否正宗，他终究未能很好地“联系”到中国的实际。事实上，正是他所研究的这段现代中国历史，可以“事实胜于雄辩”地告诉他，中国人也许比世上的任何其他民族都曾更倾向于相信他所执的理论，由此也曾真诚地试探过其他的发展道路。只不过，我们后来不得不基于惨痛的教训来确证，那些斤斤计较着“姓社姓资”的道路根本都是一条作茧自缚的、自寻落后的道路，反而白白便宜了他所投奔的发达国家，让它们永远在地球上占据着富裕与先机，也永远独享着地球上的宝贵资源。相反，一旦我们开始就此改弦更张，居然连一代



人的功夫都还没过去，中国在世界的地位就已经“得二望一”了。——由此，当我们听到一位来自资本主义大本营的教授，振振有词地再次开导我们一定要“自废武功”，感情上必然会是非常复杂的。

正因为这样，正如我在一本出版于去年的新书中所说，既然这种并非全如人意的“现代化”已经表现为整个地球人的宿命，那我们也就只有把业已踏上这条道路当作自己无可回避的宿命来承担：

既然我们已经认识到，铺天盖地而来的全球化浪潮，已不能放过地表上的任何人，而要表现为针对全人类的无情宿命，那么，大家也就只有暗自咬紧牙关，以昂扬的姿态与积极的行动，去承担这种无可规避的命运。必须清醒地看到，某些过去行之有效的文化经验，一旦被带到全球化的崭新语境下，已经转变成明日黄花。所以，正像圭拉姆·德拉德赫萨所形容的，全球化对于全体地球人来说，都意味着一场输赢之间的“博弈”，——而这场“博弈”中最可能的“输家”，必将是那些对它置若罔闻的个人与国家。<sup>412</sup>

此外，还是循着上述“叩其两端”的逻辑，即使我曾经以“蛙眼”之喻来提醒关注产生于“改革开放”中的新危险，我也从来不会由此便只去紧盯住这种危险。与此同时，也正是出于这种“执两用中”的逻辑，即使同样强调生产方式的重要意义，我也从未仅仅因为这一点，便忽视人文研究和文化生产的意义。正如我在本节开头所引的文章中，紧接着就从另一个侧面所提示的：

并不是说，新增的危险一经发现，旧有的危险便不复存在了。我们当然还需要“改革”——而且由于许多配套方案的滞后，种种深层痼疾已恶性发作，所以我们甚至从未像现在这样急需“改革”。但我们同时又理应看到，正由于改革事业的未竟，由于改革举措的乏力，许多现代性的富贵病，反在这个发展中国家夸诞地表现出来……这种非驴非马的窘境，足以使我们幡然悟出：天下本没有“先社科、后人文”的道理，不能



空等着改革进程结束，彻底付完了所有“必付的”代价，再去为现代化的“副产品”消毒。所以，以前那种“两害相权”的思维方式，本身就派生于某种单因单果的肤浅历史主义，它既盲目乐观、又消极旁观地宣扬“先穿衣吃饭，后文化建设”，殊不知这两种向度向来互为因果——没有人文世界的范导，就只能是无头的四处乱撞的经济苍蝇！[413](#)

说到这里，就应再作一点澄清或确认。前文已经说过，尽管这位土耳其裔的美国教授肯定跟后殖民主义思潮有着联系，甚至也有人曾将他视作这股思潮的某代人物，可在骨子里，德里克本人却肯定会更认同于马克思主义。由此再进一步说，正因为既是一位坚定的马克思主义者，又是一位引领过潮流的后殖民主义理论家，这两种身份就往往会在他那里发生矛盾。我们看到，但凡是遇到这种两难的场合，他都会毫不犹豫地放弃后殖民主义的立场，——说到底，究竟是更看重物质生产要素，还是更看重历史文化要素，从马克思主义和后殖民主义那里是会作出不同的优先选择的。

正因为这样，我们才会顺理成章地看到，到头来他会以马克思主义的姿态，干脆把猛烈的批判矛头直接对准晚近的后殖民主义浪潮本身：

1990年代的后殖民批判，最准确地来说应该是后革命的，这指的是它不仅发生于革命民族解放运动之后，而且采用一种反革命的姿态来对待革命的失败。不论对后殖民批判的描述有着怎样的分歧——尤其是对它的挪用与殖民主义并没有半点关联，我们仍然能够指出后殖民批判区别于早先反殖民批判的突出特点。首先，后殖民批判将殖民作为历史的核心，这之所以可能，是将殖民主义从资本主义中剥离出来（通常是策略性地）。这样做不仅使批判殖民主义变得可能，同时可以接受资本主义的世界秩序……其次，后殖民批判虽然将殖民者——被殖民者的关系放置于历史考察的核心，但是由于它拒绝对殖民主义加以结构性的理解，也给殖民者——被殖民者的关系赋予了不确定性和随机性，并

用“混杂性”（hybridities）、“中间态”（in-betweenness）、“本土遭遇”（localized encounters）等替代了所谓的二元对立……最后，作为殖民遭遇产物的本土精英，殖民主义的上述特性对这一阶级最为适用。在殖民主义中，本土精英占据了殖民者和本土人群之间的政治、文化边地，在解放事业完成过后，他们又成为国家与世界之间的文化桥梁。<sup>414</sup>

正是出于这样的逻辑，尽管看上去有点不合常理，这样一位来自第三世界的美国教授，才会在正席卷全球的后殖民批判浪潮中，反而挑明了要反对（至少是要警惕）复兴中的文化保守主义：

政治去殖民化的失败，加之资本主义表面上的不可抗拒性，使得文化站到了前沿，它不仅为政治逃避提供了空间，而且为政治实践提供了方法。当代后殖民知识分子所声称的文化和知识，的确借鉴了本土的过去，但决不是要回到过去，因为这些复兴的过去已经受到这一世纪意识或者社会政治变革的重构；换言之，它们不仅仅是后殖民和后民族国家的，甚至可能是后全球的，因为文化抗辩与竞争上演的场域本身预设了一个不确定的全球性。而对殖民主义文化遗产的挑战，也是基于截然不同的政治背景和动机，它们并不一定比自身所挑战的对象更进步，虽然这一判断本身随着历史自身受到质疑，也变得越来越难成立。在某些情况下，这种挑战反而助长了旨在挑战的殖民现代性，而在另外一些情况下，唯有复兴最为保守的过去，它们才得以维持反殖民主义的主张。<sup>415</sup>

还是出于这样的逻辑，虽说看上去或许匪夷所思，我们才会在这本书中读到，尽管根据德里克本人的自述，他对中国比对土耳其更有感情，尽管他有时也会一笔带过地承认，马克思主义在这里也曾有过失误，然而，他马上就会以不知多少倍的严厉态度指责种种本土文化的回潮。——这时候你简直就看不出，他的立场还能在什么意义上属于世界范围内的后殖民浪潮，因为但凡属于后殖民主义的理论家，对于受到过殖民者压抑的多元文化，总会抱有天然的、深切的同情态度，乃至总会

跟本土文化的研究者形成某种自然而然的同盟关系。

我们由这一点也就说到了前文所讲的另一位擅长理论的人，那正是出身于印度的美国汉学家杜赞奇。按说，总共才两位被陈维纲所佩服的汉学家，此二人又或多或少地都认同于后殖民思潮，那么他们彼此之间总应该惺惺相惜吧？然而，德里克却从来都不赞成杜赞奇，正如他也从不赞成另一位姓杜的学者（这一点我们留待下节再讲）：

虽然有些人如此宣称，但是没有任何迹象表明，民族国家正在衰退。不过，民族国家已经成为自身历史形象的俘虏，从而无法应对那些超出国家空间的力量：从经济、社会、政治、文化的相互纠缠而产生的力量，到那些真正的全球性力量，比如关于环境的问题。这里，我们的任务不光是从民族国家拯救历史，如杜赞奇所建议的那样，而且要从历史中拯救民族国家。唯有如此，各个民族国家才能通过适当的途径重新自我想象，以应对时下的各种挑战。打破二者之间的纠结，需要对民族国家加以解释，而不是仅仅加以接受；并且，历史学也需要选择一种视角，它比民族国家的视角既宽又窄，仅此，我们的目标才能实现。[416](#)

在我个人的印象中，只要有机会发出声音，德里克就总会捎带着修理杜赞奇，特别是他的那本《从民族国家拯救历史》。而在这里，我们应当撇开个人之间的意气，更关注他所持有的内在学理根据，那正是要反对任何形式的文化本位和任何形式的本质主义。

写到本节的最后，让我特别有兴趣的是，尽管彼此的出发点并不相同，然而由于德里克坚持反对“替代性现代性”，认定其在资本主义的席卷下不过是其全球主题的一种变异，缘此，一旦他要调整自己批判的焦点，对准了强调“内倾性发展”的“第三代汉学家”，倒显得有些跟我“所见略同”了。——比如，先来看看我本人是如何论述的：

尽管相对于费正清的“冲击—回应”模式和列文森的“传统—现代”模

式而言，以柯文等人为代表的第三代美国汉学家，已经开始注意以“中国中心观”为研究纲领来发掘中国本土社会的历史主动性和内倾延续性，但是，由于他们关心的主题仍属“后韦伯主义的”，所以这种研究纲领仍然摆脱不掉“西方中心观”的束缚；也就是说，即使第三代汉学家已经希望“在中国发现历史”，其要旨也仅限于去追问这种历史中的潜在活力究竟是否有助于打破中国传统社会的内在结构，故此他们的研究结论仍与中国的事实有相当的隔膜.....受马克斯·韦伯思想惯性的制约，人们总是不由自主地把“能否产生合理性资本主义”的问题当成一把梳理中国史料的篦子；他们似乎从未准备转念思索另一个更加深刻的问题：至少从中华文明的价值理念来看，这种现代化运动实质上是并不合理的，因而是绝不可能在中国古代社会内部自发地滋生出来的。[417](#)

如果说，我在二十几年前就已对“第三代汉学”提出过批评，认为假如他们非要到中国的内部来寻找“现代化”的“内倾性发展”，便反而合法化了西方对于中国的冲击，仿佛这种冲击正是被冲击者暗中所祈求的，甚至这种朝向“不合理的合理化”的发展，也是各种人类社会的“九九归一”之处，那么，德里克也从不同的方向论述了相同的问题：

作为范式的全球化将强迫我们使用一个长期的历史视角，并将现代资本主义历史化，而不是将其放置于某种预设的历史语境下.....将现代历史全球化，创造了让中国历史“世界化”的可能：它将中国史带入世界，同时将世界带入到中国史中。“世界化”是柯文二十年前所提的“从内部研究中国历史”的反面。它要求我们在民族国家之外重思历史，注重跨民族和跨地方的问题，这也就为民族的历史化提供了语境。从这个角度来看，“从内部研究历史”可被视作“欧洲/中国中心主义”（Euro/Sinocentrism）的最终阶段。[418](#)

## 四、国学院里的德里克

由上面的话题自然要说到此公对于“国学”的看法，这里当然是指中国自己的国学。读者们谅必可以料到，德里克对于这种本土学术的判断大概不会是从低首的阅读中寻绎出来的，倒是从昂首的逻辑中推演出来的，而这种逻辑在他的笔下也大抵会被表述为下面的样子：

当现代性被全球化之时，更多的界限被加诸到现存的边界之上。多元或替代性现代性的概念，通过将传统转换成现代性的单位，使得传统也成了现代性的产物。这样一来，那些迥然相异而又极其复杂的历史也就成为了现代性的遗产，资本主义现代性便被进一步普遍化了。[419](#)

而在本书的另一处，德里克还将自己心中的理由分说得更加详尽：

后殖民关于混杂性的主张（尤其是在第一世界的语境下），因为它所具有的解构意义而受人瞩目。然而具有讽刺意味的是，这些主张通过表明混杂性是源于纯粹性的，很可能间接地帮助保守主义坚持民族或者文明的文化纯洁性。这样便使得保守主义再一次在全球政治舞台上抬头，成为制造分裂倾向的主要力量，以此来反抗资本和媒体的同质化力量。具有讽刺意味的是，关于替代性现代性的主张，无论是一种殖民混杂体，还是后殖民原教旨主义，都被局限在资本主义的范围之内。与革命试图找寻资本主义现代性的替代方案不同，当前对于替代性或多元现代性的讨论，其原动力均来自于资本主义的成功，这一成功将资本主义作为其最终目标。[420](#)

可想而知，一旦在内心中组织好了这样的理由，他就注定会反对任何形式的“国学”了。

同样可想而知，这也正是他要写作“边地上的孔夫子”一文的理由，由于《中国社会科学辑刊》的率先翻译，这篇文章也曾在我们中间引起过轰动，尽管大家那时还未必能够“知其所以然”。正因为这样，我们在本院的复建之初，就写信请来了这位老朋友，当然不会只是为了表示宽



容的风度，还更想仔细地当面倾听他，以便弄清他发出这种批判的真实理由。不过另一方面，尽管前文已经说过，我们对于德里克的阅读精力不如主要投放在其理论框架上，可这里毕竟是历史悠久的清华国学院，所以，一旦弄清了他对于国学的态度，又澄清了他这种态度的理由，我还是要在结束这篇评议之前简述一下自己对于其思考的思考。

此外，由于这毕竟是在为“梁启超纪念讲座”开讲，德里克就特意在自己的讲演中多次提到这位国学院的先驱，甚至会援引梁启超来支持自己，包括自己对于“国学”本身的批评。比如，让我们读读下边这段话：

梁启超1902年那篇影响深远的文章《新史学》，用这种新的历史意识（指带有时间假设的历史观念——引者）检测了中国的历史遗产，从而发现后者存在极大缺陷。二十年后，正如我们今天的现代性批评家一样，梁启超怀着现代性梦想的失落，对本土历史作出了更为正面的评价。不过，他仍旧批判以往的史学，不仅批判其受局限的视野，而且批判它面对混乱堆砌的事实，无法根据历史的自有逻辑建构出关于过去的一致性描述。后来，这种新近取得的优势地位在马克思主义史学中达到高潮，甚至浸入捍卫旧有史学实践的国学研究中。事实上，对“国学”最恰当的理解不应该是向历史的倒退，而是对历史的特殊回应。<sup>421</sup>

由此一来，作为清华国学院里的后继者，我也不得不稍微清理一下，德里克对于梁启超的引述究竟是不是符合这位早期导师的观点。

当然，不管怎样我还是要说，正因为德里克鲜明的治学特色并非是一味紧盯脚下的琐碎细节，其论说视野就总不失开阔的一面，也就总有相当的可读性。比如，我们如果读读他的下述论说，就会发现它至少是提供了更广的参照系：

从全球化的视角来看，在欧洲现代性的霸权统治下，国学可以被视为民族主义矛盾的诸多反应之一……如果按照外来模式重新构建社会，



那么这个民族本身应该是什么样的呢？.....事实上，解决这一矛盾看似有效的方法，就是将古代历史“中国化”。在日本的国学中显然存在类似的解决方案，它不仅为中国的情况提供了一种来自邻邦的范例，而且提供了一种新的政治语言。相同的例子也可以从其他遥远的地方找到，比如19世纪的俄国，斯拉夫人对于建立民族国家的回应；20世纪土耳其对历史的重写；阿拉伯民族主义的史学向前奥斯曼历史的回归；以及印度史学在前莫卧儿时代搜寻真正本土的历史。例子远远不止这些。毋庸置疑，在所有这些例子中，从远古的文献传统中搜寻现代民族认同都受到同一种力量的推动，那就是要跳出“西方”与造成民族困境的近期历史所共同搭建的陷阱。[422](#)

实际上，正是出于大致相同的视野，我前几年才会在一篇长文中同样指出：

所谓“国学”即“民族国家之学”在西方压力下的广泛生成，如从全球史的角度来看，就属于整个非西方世界的普遍潮流，也就是说，世界上存在着多少被冲击成的民族国家，就有可能被迫产生出多少种“国学”。[423](#)

再如，基于他所擅长的宏观比较视野，德里克的下述提醒也肯定是不无启发：

过去数年里，“亚洲”这一观念在关于亚洲和亚洲价值的讨论中，本身就是有问题的，同样有问题的是那些孕育了亚洲价值的意识形态和文化资源。儒学复兴最引人注目的竞争对手，可能是出现于同一时期的伊斯兰复兴；同时出现的还有印度教的复兴；而土耳其的右翼民族主义者，遥相呼应于东亚民族主义者和他们在欧美的摇旗呐喊者，复活了先前的“泛图兰主义”（Pan-Turanian）乌托邦，并扬言21世纪将是土耳其的世纪。而在亚洲其他社会，佛教继续占据主导地位。这里我们看到的是，本土知识吁求在全球范围内的复苏，它们甚至受到了欧洲现代性中

心的重视。我们很难不作出这样的推论，在时间上同时发生的这些复兴，是同一世界语境的产物，即使不同的社会环境和意识形态主张让它们有了不同的本土形式。[424](#)

平心而论，上述论点对于有关“亚洲价值”的含混提法，也不失为一番简明而有力的质疑。

不过话说回来，一旦他只是基于天马行空式的推演，而从自晚清以来绵绵不绝的“国学”话语中[425](#)单独抽取一小截当代的部分，一厢情愿地将儒学判定为跟资本主义同步的“替代现代性”时，德里克就只能基于一种精心裁剪过的叙事结构了。所以，那种只是在他笔下显现出来的、发生在儒学与资本之间的同步关系，就充其量只能证明他本人的叙事技巧：

儒学的命运在1980年代的逆转伴随着经济、社会和政治（我更想说空间上的）条件的根本改观。一夜之间得到改变的并非是儒学的内容，而是就现代性问题而言对儒学内容所作的评价。杜维明这位最活跃的儒学人士在哲学上认定，儒学复兴是新儒家对儒学重新阐释的直接后裔（这并不意味儒学要受到后者的限制）。一直被视为中国现代性顽固障碍的儒学，一夜之间变成了可供他人效仿的现代性力量。[426](#)

实际上，撇开那些史实上的疏失，我们毋宁更加宽容地看到，德里克的潜在推演逻辑还在于，既然当代的儒学已在全球化的进程中开始跟西方的“发展主义”发生了混杂，那么，出于马克思主义者的本能，他自己就一定要揭穿这两者间的连带关系。正因为这样，他就要坚持指出所谓“传统”的当代性：

除了一些极端的例子，传统已经不再是向过去看齐的保守主义的领地。对传统的召唤越来越多地被用于建立替代性现代性的主张（但很少是对现代性真正意义上的取代）。这些主张并不是指向过去，而是经由

过去，最终指向未来。它们甚至从社会主义中接过了一项任务，为那些被资本主义现代性所压迫或抛弃的传统进行辩护，并指向了未来的各种不同的可能性。[427](#)

也因为这样，他更要坚持反对当代的儒学乃至（中国的）国学：

我认为，1980年代的儒学复兴可以被理解为对两种话语的阐述：作为正在浮现的全球资本主义之功能性组成的儒学话语，以及作为中国知识分子身份认同问题的儒学话语（先于前一种话语）。正是前者为后者提供了一种思想空间（以及推动力），并且为这一进程重新定向（如果不是将儒学完全吸收了的话）。[428](#)

而沿着上文中留下的伏笔，同样是出于这种思想上的“任性”，德里克就把批判的矛头对准了另一位姓“杜”的学者：“就杜维明对儒学的信奉来说，他在全球文化中给予儒学这一位置和声音，我们是完全可以理解的；但是我们必须记住，他通过儒学阐述的全球文化，自始至终都充斥着欧美的文化霸权和植根于全球资本主义的支配关系。”[429](#)尽管我们也可以说，这就好比是大象闯进了瓷器店，让所有娇嫩的细节都成了可怜牺牲品，但反过来也可以说，相对于国内的马克思主义者，由于他对资本主义的天然仇视，德里克又总是显得更加敏感和透彻：

在杜维明道家式的农业乌托邦想象中，他引人注目地将儒学表述为一种现代化的全球意识形态，并加强了后者的霸权地位。儒学本来可以用于批判现代性，但是通过定义儒学的“核心价值”，杜维明和其他学者却有意回避彻底批判资本主义，反而将儒学呈现为资本主义疾病的“补救办法”。这样一来，儒学便被转化为“社会工程”的一个工具，它为公司和家长制家庭输送更合作（和驯良）的公民。[430](#)

由此就需要再来比对一番，因为我也关注过这类现象：

进入九十年代以来.....尽管并没有进行公开的理性的清算，大家却不约而同地盯住了东亚的奇迹，而海外华人学者从历史层面（余英时）或现实层面（金耀基）对于儒家与资本主义精神之契合（或部分契合）的论证，乃至罗伯特·贝拉的《德川宗教》一书，一时间也在不胫而走.....于是又一件趣事就发生了：尽管摆在鼻尖上的不争事实，推翻了对韦伯主义出发对儒家文化判处的死刑，可做出此种误判的法官却威信不减当年，反以另一种姿态再度“降世”了。这一次韦伯主义是针对东亚区域和华人社会的奇迹，开出了经济社会学的解释框架，以便在考虑经济曲线时纳入文化变量的参数（比如“勤劳”、“节俭”、“忍耐”、“重视教育”、“团队精神”等等）。由此一来，他那本名著的标题，似乎也已被转换成《儒教伦理与资本主义精神》了。[431](#)

不过，即使是在谈论这类问题时，我也要“对传统”进行细心的辨析，以便能在讨论时保持足够的弹性：

一方面，一个完整的儒家体系，不仅不会原生地产生“合理性资本主义”，还会对这种所谓的“合理性”进行价值挑战；另一方面，一个破碎的儒家社会，特别是其中被外援因子激活的世俗成分，却足以移植和继生这种资本主义。[432](#)

因此，沿着我本人的问题意识，实则大家很容易发现，自从“合理性资本主义”进入中国以来，作为本土价值内核的儒家学说就一直在从自身的“价值合理性”出发，对它进行根本性的反思，或者说，在揭示这种“工具合理性”背后，竟又潜藏着价值实质的“不合理”。——就此，只需浏览一下梁启超写于20世纪初的论述，我们就足以找到确切的证明：

今世自由、平等、破坏之说，所以浸灌全国，速于置邮者，其原因正坐是，皆以其无碍手也。.....故昔之陷溺利欲、弁髦私德者犹自惭焉，今则以为当然。岂徒以为当然，且凡非如是者，不足以为豪杰。.....我辈生后先生数百年，中间复经贱儒伪学，盗憎主人，摧锄道脉，

不遗余力。微言大义，流风余韵，澌灭以尽，人欲横流，举国禽兽。而近者复有翻译泰西首尾不完、字句不明之学说输入，学者益得假以自文，欲举我神明千圣之学，一旦而摧弃之，而更何有于先生？[433](#)

所以，这里不得不予以挑明，尽管德里克也很客气地说自己打从内心就很是看重梁启超，但终究，梁启超之所以为梁启超，恰是因为他不会像德里克这样来论述儒学：

危机在“五四”时期（1910年代末及1920年代初）达到了高峰，新一代中国知识分子对儒学进行了全面的抨击，并认为它应对中国社会最基本的政治与社会问题负责。在这一过程中，知识分子质疑儒学在维系压迫的家庭结构中起到的作用。作为“万恶之源”，儒学压制妇女，并窒息青年人的独立性和创造性。为了拯救儒学，知识分子将它附会于欧洲现代价值观念。然而，当作为哲学体系的整体性受到损害时，儒学进一步瓦解了。最后，儒学除了成为维系中国文化记忆的情感纽带之外，什么也没有剩下，而中国文化在当代世界中也变得毫不相关了。[434](#)

反过来说，毕竟只有像梁启超那样，越是看到了资本主义精神的高涨，就越要坚持恢复儒学的精神，儒家自先秦以来就挑明的“义利之辨”才有可能重新被纳入现实的生活中，成为抵抗或对冲资本主义的力量。——如果能够看到这一点，就没有理由再像这样夸张资本主义与儒学复兴的连带关系，甚至干脆把儒学乃至儒学的抗议也看成资本主义的一部分了：

就儒学复兴而言，它与当代权力结构的关系是直接而且明确的，因为在当下得到复兴的正是不同社会的意识形态遗产，这些遗产在全球资本主义中占据了统治地位，并在某种程度上成为衡量全球资本主义特征的标准。儒学复兴同时让我们注意到，文化“边地”这一后殖民知识分子的乐土，不仅滋生了激进文学与文化批评家，而且催生了那些在文化上具有复杂取向的知识分子，他们在资本主义新形态中充当了权力掮



客。435

当然，正由于国家后来又富强了起来，才更有信心去检点被掩埋的家藏，而不再像当年的全盘西化论那样，只把本国的传统当成了落后的渊藪，这样的心情也是的确存在的。然而，即使那样也并不意味着，儒学的复兴反而是跟资本主义同步的，甚至就连其精神上的创造力都是由起飞的资本主义来激活的。——事实上，沿着前文对于梁启超的引证，还可以举出“新儒学三宗”即熊十力、梁漱溟、马一浮来，还可以举出“海外新儒家”即牟宗三、徐复观、唐君毅、张君勱来，而他们生命中最为旺盛的创造期全都焕发在东亚的经济起飞前。而反过来说，偏又是在当地经济的进一步发展中，这些学者在海峡对岸的传人几乎全都熄灭了创造的活力，只是困守在斤斤于学术规范的一隅；所以，这种令人担忧的晚近发展，也恰跟德里克的描绘大相径庭。

更为重要的是，如果我在新近出版的著作中是在强调“带着警觉加入全球”，而我这种警觉又在很大程度上正是来自儒家文化的主体性，来自它打从轴心时代就提出的价值标准，那么，德里克在这里就以他的论述反把我们的手脚都给缠绕住了。这样一来，尖锐的问题自然要被提出：如果我们在不得不加入全球化进程的同时，又不能同步地恢复自己的传统，那么，中国还能拿出什么积极的东西来，去哪怕是部分地抵抗和对冲资本主义的负面效应呢？——进一步说，如果全人类在今后都不能从各自的文明中汲取相应的观察、判断、智慧和选项，那么，他们又怎么提出再从当代困境中解脱的方案呢？

由此可知，正是在诸如此类的判断上，出现了截然不同的价值选择。——作为毕生从事人文的学者，我本人从未把对于“文化”的谈论看得太过消极和可有可无；相反我倒是把经济活动本身，也像马克斯·韦伯的做法一样，视作人类特有文化活动的一种，从而得以把今后人类的救度之路寄托在各个文明的“文化间性”之上：



只要中国文化尚未走到尽头，它就必然包含着对后学的无尽期许，要求把这种讲谈活动继续延伸下去，不光延续到我们，还要延续到我们的后人，以及我们后人的后人，——而且不仅要去“接着讲”，还更要进一步去“对着讲”；甚至不光要跟古代的西学（佛学）“对着讲”，还更要跟当今的西学“对着讲”。我们相信，正是在这种持续的学术对话中，人类社会中的相反相成的两种力量，即收束与开放、聚敛与流失、天理与人欲、良知与功利、利他与利己、好古与尚今，才会在文明内部构成良性的张力。而且，又只有让这种张力保持下去，才能自然而然水到渠成地，在我们的研讨与讲谈之中，缓缓流淌出中国文化的现代形态，乃至中国文化的未来形态。[436](#)

而德里克的判断刚好相反，他不光认定了“文化”并无积极意义，还更进一步地批评说，即使是后殖民浪潮中的“文化”复兴，哪怕它挑明了要去对抗欧洲中心论，也照样有碍于抓住那个最后的恶魔：

……这些论点都关注欧洲中心主义的问题，却回避了资本主义的问题，并且将分析局限于抽象的文化、民族或文明价值的层面，从而忽略了科技价值全球化以及随之而来的文化实践所导致的重要变革。这些文化实践在很大程度上都与资本主义的普遍主义紧密相关，而不论资本主义如何改头换面以适合本土的需求。欧洲中心主义的普遍性主张或许已经死亡。但是我们很难对资本主义文明下同样的结论，它在过去创造了欧洲和北美，而当前仍然统治着世界，尽管它的起源可能早已被遗忘或忽略。[437](#)

这样一来，尽管我在当下所处的场域中就此发起言来不能不有所顾忌，然而像这样的对于某种立场的坚守，终究还是难以让人信服和佩服的。——这是因为，哪怕我们只是从马克思主义的营垒中想到了葛兰西有关“文化霸权”的论述，或者想到了伯明翰学派对于“文化研究”的开拓，也并不难油然地联想到，即使是他的稍有灵活性或现实感的同志

们，也不会历史观上去如此固守“物质”的生产，且在文明论上如此地小觑“文化”的因素。不管怎么说，这都不会是对于马克思主义的一种拯救，因为这种古典物理学式的，或曰无穷后退式的还原主义，虽则看似具有彻底的批判力度，却会因为忽略了人类的总体能动性，也视而不见社会中多元因素之间的互动，到头来反而只能陷入对于世界历史的绝望，其实跟遁入空门的虚无主义并无差别。

但话虽如此，我们还是要相信“兼听则明”的古语。——也就是说，即使我们已经算是看透了，德里克出于自己的宏大推演，不可能对于被我们所钟爱的文化持有哪怕是最起码的、往往会来自汉学家的同情，然而他这种千方百计的挑眼，也并非对我们什么益处都没有。至少，他可以帮我们照照镜子和敲敲警钟，以免真的沦为了他所担忧的样子。比如，当我们从他笔下读到这样的句子时，就理应警觉地回望一下儒学的最新发展，是否存在着正跟资本主义同流合污的苗头：

对文化差异的确认并不一定带来好的或者可取的政治，因为它们可以同时为保守与进步的政治服务。只看到差异的表面价值使我们陷入伦理和政治的相对主义，并受到重视差异的公司企业的摆布。[438](#)

再如，当我们从他笔下读到这样的句子时，也理应谨慎地省察一下国学的晚近复兴，是否于无意间偏好鼓励了民族主义的上升：

我们可以抛弃民族国家、文明、大陆及其他东西，因为它们在某层面上来说都是建构的产物，但是我们不可否认，尽管遭到众多的批判，它们仍然拒绝退场，部分原因是由于它们在文化和政治现实中的重要性。另一方面也是因为它们在政治和文化的无意识层面仍旧占据重要地位。这种无意识还包含了学者的无意识。[439](#)

这样一来，也就回到了自己在写作本文前的那种思绪，也即“国学如何走向开放与自由”。而这里所讲的“开放与自由”，当然也包括就国

学的定位与前途问题去跟普天之下的知心朋友展开探讨。尽管我并不能全然同意他的判断，认为他没有看到问题的全部复杂性，但我仍很喜欢像德里克这样坦诚己见的的朋友，并且很乐意把他邀请到清华园里来，让他畅所欲言地发表自己对于国学的见解；正如他虽然也不能全部同意我的看法，却仍邀我写作了有关国学的那篇长文，并亲自组织把它译成了英文和法文，然后再附带着发表自己的不同看法。——我认为，这种宽广的交流、宽容的倾听和宽松的议论，正好符合梁启超当年创办“讲学社”的初衷，而在德里克和我之间的这种深入开掘式的讨论，也正是在继续推动那同一项伟大的事业。

刘东

2015年5月11日于清华学堂218室

# 印象记01 从“德老”到“老德”——青年学子眼中的阿里夫·德里克教授

阿里夫·德里克教授在中国学术界大名鼎鼎，教授们尊称他为“德老”，可是学生们却喜欢叫他“老德”。

2009年11月，在文津国际酒店的咖啡厅，我第一次见到德里克教授。那一年我结束芝加哥大学的硕士课程，在完成学位论文的过程中，初步涉猎了北美汉学界的研究成果，对这位《现代中国》（*Modern China*）杂志的创始人之一印象尤为深刻。学术史上的名字走进现实，让我觉得兴奋又紧张。没想到一次偶然的会谈，却成为了日后我与德里克教授相交、相知的机缘。2010年秋天，德里克教授应清华大学国学院之邀，前来进行为期两个月的“梁启超纪念讲座”，他当时需要一位助手兼翻译，便想到了我。我彼时暂离学术界从事NGO工作，幸蒙刘东院长的信任，得以担任系列讲座的助理和翻译。正是和德里克频繁接触、并肩工作的两个月，让我有幸走近他的思想，对他的学术与人生有了难得的了解，对刘东、陈来老师殚精竭虑带领的清华国学院事业有了更深的体会，也因此结识了几位学术上志同道合的青年朋友。这番经历，让我受益终身。

不少研究中国近现代史的人了解德里克，是通过阅读他的《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源》《中国共产主义的起源》《中国革命中的无政府主义》等著作；而他1990年代之后在后殖民批评与文化研究领域的著作如《革命之后：警惕全球资本主义》《后殖民氛围》《中国革命中的马克思主义》《全球现代性》等，更让人们视其为西方汉学界屈指可数的具有全球视野和理论深度的大腕级学者。

德老的写作力大沉雄，气势恢宏，最初接下翻译讲稿的任务，不少朋友都为我捏一把汗。我从前的学科训练多集中在心理学、社会学领域，对于当代汉学、史学理论和文化研究所知不多，但所谓“初生牛犊不怕虎”，我怀着对学术单纯天真的热情，“无知者无畏”地上阵了。刚开始翻译，就遇到了下马威。德里克的文章理论性强，思想复杂，分析层次多，要想翻译成准确、地道的中文学术语言，着实不易。不过翻译的过程对于我个人的学术成长，则是大有裨益。德里克文风犀利，对文献的引证精到、缜密，对现实的批判尖锐而不留情面，真可谓“嘈嘈切切错杂谈，大珠小珠落玉盘”！我猜想，他平日里一定是一位不苟言笑、面对人类社会和个人世界都严肃而深沉的长者，敬仰中难免有一丝畏惧。

可当我渐渐与德里克熟稔起来，这样的印象却被颠覆了。

中国学者说到德里克，总是最先想到他出生于土耳其，也因此更愿意把他当作土耳其人。其实，自24岁离开土耳其前往美国读研究生以来，德里克再没有回过他出生的国家。德里克于1964年进入罗切斯特大学（Rochester University）物理系攻读博士学位，彼时正值中国“文革”的高潮，他于是对中国革命产生了强烈的好奇，遂不顾父亲的反对，转入该校历史系，师从著名史学家哈鲁图尼恩。求学期间，为了学习中文，他先后前往加州大学伯克利分校、台湾学习中文，并在台湾拜访了陶希圣。他的博士论文以陶希圣研究为出发点，探讨了中国共产主义和马克思主义史学的起源。

德里克留着八字胡，头发斑白，目光如炬。他嗜烟如命，好酒且酒量奇佳，热爱美食，无辣不欢。去年冬天，讲座快结束的一个晚上，德里克和国学院的一众博士后们一起在成府路上的五方院吃红烧肉，喝二锅头。晚辈们开始是恭恭敬敬地左一句“德老”，右一句“德老”地劝酒，这样的架势我第一次见，不禁有些担心他吃不消。谁知道酒过三巡，之

前劝酒的三个博士后却率先不见了踪影，四下寻觅，原来都被德里克灌倒，或在洗手间里“清理内务”，或在街边吹风醒酒。可是喝得最多的德里克，依旧神闲气定，悠然地点起一支烟，继续和桌上的人谈笑风生。当时，一向对德里克毕恭毕敬的翟奎凤学长已颇有些醉意，敬酒时情不自禁地来了一句：“老德，你酒量太厉害了，佩服佩服！”一瞬间，“德老”变成了“老德”，众人不禁莞尔。

从此，学生们不再叫他“德老”，而是改称“老德”，觉得这个称号更亲近，更能表达大家对他严谨的治学态度以外，豪爽、洒脱一面的喜爱。

老德爱才，不吝提携后生晚辈。在国学院讲学期间，他主动提出增设“officehour”（答疑时间）——除课堂时间外，每周拿出一个下午，在国学院的会议室义务为学生答疑解惑，进一步探讨问题。来求问的学生不仅有清华、北大、民族大学等校的学生，还有一些慕名前来的在北京留学的欧美学生。大家的学科背景相差颇远，从国学、史学，到社会学、人类学、国际关系，提出的问题五花八门，老德都能非常敏锐地将学生的问题意识与最前沿的文化研究、政治经济学理论相结合，往往几句话便让人有醍醐灌顶之感。如果学生有听不懂的地方，想索要进一步的阅读资料，他也总是热情地将自己的一些相关文章发电子邮件寄给学生。老德绝不是“好好先生”，当学生问到他对于某种学说、理论的看法时，他的批判总是一针见血。

常来听课、求问的学生中，有一位是罗志田老师的高足，北大历史系的王果学长。因为论文研究的是民国时期的地方史、乡村自治，王果的知识结构和学科背景与老德早期的研究比较近，且王果勤勉好学，观点独到，深得老德喜爱，两人渐渐成了亦师亦友的关系，羡慕旁人。在老德的鼓励下，王果用英文完成了一篇讨论十年来国内学术界辛亥革命研究的文章，老德认真地帮他修改，推荐到海外杂志发表。老德常说，



当老师最高兴的事，莫过于遇到好学生。师生关系不必局限于制度化的学院范畴内，而应该存在于广义上的学术共同体中，五湖四海，师道无疆。

老德爱开玩笑，一点架子也没有。有一天我陪他坐公交车。北京的公交在不拥挤的时候，有着良好的“尊老爱幼”风气。一般见到白发老人，就会有乘客主动让座。可是老德常年浸淫美国文化，崇尚的是独立、平等的“个人主义”，于是，当有乘客主动三番五次给他让座的时候，他坚决不从，实在没辙，一把将我按在了座位上。我很委屈地跟老德抱怨：这样一来，别人肯定觉得我是个不尊敬长者、不懂事的年轻人。老德得意地说：“没关系，我要让他们看看一个尊敬女士的绅士应该有的行为！”后来，有乘客对这位高鼻深眼的“绅士”产生了好奇，主动用中文攀谈，问他是哪里人。他一向反对狭隘的民族国家主义和本质主义，于是很巧妙地说：“我是俄勒冈人。”“俄勒冈是哪啊？”乘客一头雾水，老德笑而不答，潇洒地离车而去。

也是在讲课期间，快到老德生日的某一天，我们就请他和同是快要过生日的一位同学一起去喝咖啡，吃蛋糕。当得知这位朋友出生于1978年，老德幽了一默：“哦，我太同情你了，你居然和萨义德的《东方主义》同年诞生！”——老德对后殖民主义批判的切入点，正是萨义德的《东方主义》。我觉得这个玩笑十分巧妙，就好奇地问老德：“那我呢？我出生的1983年可有什么理论诞生？”谁知老德说：“很不幸，你那年没有特定的某种主义诞生，不过，你是和新自由主义浪潮一起成长的——我对此表示同情！”

其实，后来我了解到，1983年很有意义，那是老德第一次来中国大陆。

那年，时任杜克大学教授的德里克领着学生来到中国大陆，从此开始了与大陆学术界的频繁交往。1993年，继1989年7月之后，他第三次

来中国，应俞可平教授的邀请，在中央编译局作了题为“全球化与世界体系分析”的演讲。演讲时他提到“globalization”这个名词，当时，国内学术界对这个概念还很陌生，德里克成为第一个把全球化概念介绍到中国的学者。此后，德里克多次在中国讲学、访问，短则几天，长则逾年，他在这片土地广结朋友，足迹遍布大江南北。2007-2009年，他出任香港中文大学历史系客座教授。2009年10月，清华国学院复建，老德飞来北京，应邀作了主题演讲。2010年底，又是为了国学院，他前来出任首位“梁启超纪念讲座”教授。也许很多人会奇怪，为什么老德作为一个研究中国革命史兼文化研究领域的学者，会对中国国学如此有兴趣？用老德自己的话说，他要支持一种国学，批评另一种“国学”。他支持的，是像陈来、刘东老师这样的学者的事业，是复建国学院的目标——从内部来研究中国传统的哲学、历史、文化，注意它的延续性与变化，并兼有“中国主体”和“世界眼光”；而他坚决反对的，是将国学简单地还原为儒家文化，并盲目地将其商品化，贩卖心灵鸡汤式的廉价观念。老德这种鲜明的态度，也体现在他对“孔子学院”等现象的反思中。当听说国家博物馆门口立了孔子像，而且就面朝着天安门时，他像个孩子似的兴冲冲地跑去广场拍照。他觉得一度被“丢入历史垃圾堆”的孔子在象征社会主义革命中心的天安门“复活”，实在是一件值得注意的事情。事实上，老德无时无刻不抱有孩子般的好奇和智者的敏锐，和他交流是一件很有压力的事情，因为他总是能讲出我们不知道的掌故，提出我们没发现的问题。

上一次见到老德，是2011年4月，他受邀前往韩国出席学术会议，会后专程绕道北京，来见见老朋友和学生。这一次，他蓄了络腮胡，谈笑凝思间，有马克思的神采。我忍不住好奇地问他：“将近半个世纪没有回过土耳其，您有没有乡愁？”“这么多年，我对中国的感情，远比土耳其深啊！”老德的答案，并不像玩笑。以我对他的理解，在这个全球现代性的时代，知识分子不应沉浸于文化的乡愁，而应该努力找寻历史的出口。

在潇洒不羁的行事风格、对世事的尖锐批判，以及对后辈的温情背后，我看到的是老德漂泊辗转的生命历程和对学术孜孜不倦的追求。就这样，从“德老”到“老德”，德里克教授从一位书本里的、抽象的著名学者，慢慢走入现实，变成了一位立体的、生动的良师益友。这个讲课讲到兴奋处会坐在讲台上的老德，我们都盼着他再来北京。我们不但要听他讲学、跟他辩论，还要拉他吃遍成府路的小饭馆。我们要革命佐菜，历史下酒，披着那照遍古今东西的月色，一醉方休。

董一格

2011年8月于蓝旗营

## 印象记02 德里克——从中国革命史学者到“后革命”理论家

德里克记不清自己来过中国多少次了，“总有20次吧”。第一次是1983年，第二次是1989年，再以后频率越来越高。有时半年，有时两个月，也有时只是几天，开个会就回去。然而，出生于土耳其的他，自1969年以后，就再也没有踏上土耳其的土地。可以说，几十年来，他与中国的关系，要远比与土耳其的密切。

德里克对中国发生兴趣是在1960年代中期，那时，他只有20来岁；今天，他年届古稀，头发已稀疏，两撇惹眼的八字胡也已花白，但对中国的兴趣却未有稍减。在学术生涯的早期，他以《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源，1919-1937》《中国共产主义的起源》《中国革命中的无政府主义》等著作奠定了中国研究权威学者的地位，后来则转向全球化、后殖民等问题的研究，但他仍然念念不忘二十多年前就已着手的关于1927年广州起义的书稿，“从北京回去之后，我会回到这个题目上，完成书稿”。

德里克此次到中国是受清华国学院邀请，出任“梁启超纪念讲座”的第一期主讲人，为期两个月。“出现在以梁启超的名字命名的这个讲座上，我很荣幸，”德里克说，“这些天来，和老朋友刘东教授、陈来教授，以及他们优秀的学生们课上交流讨论，课下喝酒聊天，感觉非常享受。”

接受记者采访时，有翻译陪同，但实际上，应付这样一个聊家常式的访谈，德里克的中文绰绰有余。如果采访地点不是在清华国学院会议

室，而是在酒吧咖啡屋，略饮几杯，德里克谈兴或许会更浓。

## 差点参与军事政变

“我能受到比较好的教育要感谢父亲。父亲在土耳其南方的农村长大，高中没毕业就去经商，生意很成功，一跃成为中产阶级。他很重视子女的教育，我和一个妹妹、三个弟弟都被送到了私立学校读书。”德里克告诉记者。

德里克上的是在土耳其享有盛名的罗伯特学院（Robert College）。这所学校由美国人创办于1863年，历史悠久，名人辈出，其教学内容和方法完全是美式的。小学毕业后，德里克即进入罗伯特学院，先花两年时间学英语，接着读中学、大学，前后达13年之久。

上大学，德里克想学物理，但父亲不同意。那时搞物理很难赚钱养家，最好的选择是做工程师。在父亲的干预下，他读了电子工程专业。德里克的如意算盘是，将来到美国留学，再从工科转到理科，但没想到的是，他最后的选择是文科。“我到美国后转学历史让父亲非常生气。我向他报告这个消息，他甚至没有回信。”德里克说。

实际上，去美国之前，他就对历史学感兴趣。1960年代是一个风云激荡的时代：资本主义阵营和社会主义阵营冷战正酣，1962年发生了古巴危机；第三世界的解放运动风起云涌；在土耳其，1960年发生了军事政变。这些事情是怎么回事，他想弄明白。他觉得历史能给他一些答案。

1963年，大学三年级的德里克担任学生会会长，发起了一个研究凯末尔——土耳其共和国缔造者——的系列讲座。他们邀请军人、妇女领袖、左派、右派等各方人士到校园里发表演讲，受到欢迎，也让一些伊斯兰主义者不高兴。“我那时表现得‘很进步’，以至于有人说我是共产

党。”德里克说。

德里克的活跃受到了军人的注意。1963年的一个晚上，军方人士请他到一个宫殿里开会，问他肯不肯参加政变。“我从事的是思想活动，不是政治活动。”德里克这样回答他们。

## 在台湾学汉语，淘旧书

1964年，24岁的德里克获富布莱特奖学金（Fulbright Fellowship），前往美国，入读纽约州罗切斯特大学物理系。但读了两个月，德里克发现，相对于物理学，他更想学历史，具体则是中国历史——和土耳其一样同为第三世界国家的中国革命，他想了解，这场革命是什么性质的。

于是，德里克跑到历史系，找到了研究日本史的著名学者哈里·哈鲁图尼恩教授。哈鲁图尼恩听了德里克的自我介绍后说：“学物理的学生都很聪明，如果物理系可以接受你，我们大概也可以。”

研究中国历史，首先要学汉语——这可让德里克吃尽了苦头。那时，罗切斯特大学没有教汉语的老师，也没有研究中国历史的专家。德里克只能先学日本历史、俄国历史等等。

后来，在老师的帮助下，德里克前往加州大学伯克利分校东亚语言系学习。伯克利是美国汉学的重镇之一，在这的两年时间里，德里克学习现代汉语、古代汉语，也听了何炳棣、魏特夫等著名学者关于中国历史的讲座。

1969-1970年，德里克前往台湾，继续学习汉语。台湾大学斯坦福中心为美国研究生创造了极好的条件，一个老师带一个学生，一天10个小时学习语言，读的材料越来越难，“比如章太炎的作品，很难懂”。



在台湾的另一大收获是收集旧书刊。人们在大街上卖自己二三十年代买的图书杂志，德里克淘到了对自己后来写博士论文非常有用的《读书》杂志。他跑去拜访陶希圣，并买齐了陶希圣发表于二三十年代的著作，“都是几十年前的原始版本，在大街上找到的”。

“那时候台湾非常有意思。电影院正片上映之前，大家要站起来唱三民主义的歌，要看讲述蒋介石如何辛勤工作的纪录片。另一方面，在大街上，关于大陆、马克思主义的书并不难买到。”德里克说。

## “六十年代的经验”

德里克自称属于“六十年代的一代人”。1964年他到美国时，适逢越战升级，随后，美国爆发了大规模的反战运动。六十年代也是美国黑人解放运动的高潮年代，马丁·路德·金领导的民权运动正如火如荼。这些运动，德里克或多或少参加了。同时，他也把目光投向第三世界国家的解放运动，以及中国的“文化大革命”。

1966年“文革”开始时，德里克正在伯克利。当时，东亚语言系的汉学家很少就“文革”发言，而历史系、政治系、社会系的师生对“文革”却特别关心。老师们看法并不一样，常常吵得不可开交。“有一位Chalmers Johnson教授对‘文革’的评价是：‘没有别的解释，中国人发疯了！’而另一位Franz Schurmann教授则支持‘文革’，他甚至跑到香港去买《毛主席语录》，问那里中国公司里的工人们能否准许他参加自我批评活动。这两位教授经常有冲突。而我们这些研究中国的研究生多半是支持‘文革’和毛泽东的。”德里克回忆说。

在这种对中国政治进程的持续关注以及不断争论中，德里克逐渐形成了对中国问题的个人看法。“我和一批年轻学者认为，像费正清等老一代汉学家对中国近现代历史的看法是不能接受的，我们应该选择新的

路线。1975年，我们创办《现代中国》杂志，作为自己的阵地。”德里克说。

年轻一代学者中，大家的观点也并不一致。虽然是“革命派”，但德里克与“太热情”的毛主义者常常发生冲突。1976年，《现代中国》组织了“毛泽东与马克思主义”的专题，很多老一代学者发表文章认为“毛泽东不是马克思主义者”，而有的年轻一代学者则认为“毛泽东是真正的马克思主义者”。“我认为他们说的都不对。老一代学者认为马克思主义产生于欧洲，欧洲以外的人无法真正了解，我觉得有太强欧洲中心的色彩。年轻学者认为毛泽东实践的是纯正马克思主义，我也不同意，因为第三世界的情况和欧洲并不一样，马克思很少谈到第三世界不同国家的情况。”德里克说。

不管怎样，“六十年代的经验”对德里克有深远的影响。他那种左派的立场、理想主义气质、批判质疑的态度，不能不说是六十年代的馈赠。

## 第一个把全球化概念介绍到中国

1983年，距离他开始研究中国已将近二十年，距离他的成名作《革命与历史》发表也已有五年，德里克第一次来到中国，近距离地观察这个国家。“那时的中国还很穷。老百姓很少有肉吃，但还是给我们很多好吃的，肉呀什么的，很热情地招待我们。那时的中国是很有社会主义的味道的。”德里克回忆说。他对当时中国单位体制下的死板管理也印象深刻，“我们住在南京大学专家楼，如果晚上回去太晚，就只有爬墙进去了”。德里克在演讲中谈他对马克思主义的理解，南大老师给的评语是“不正统”、“修正主义”，但一些学生很感兴趣，晚上跑来和他切磋马克思主义。

在德里克看来，1980年代的中国处于一种不稳定的状态，一边是开放，一边是控制，“我们那时都不清楚中国会向什么方向发展”。这种不稳定发展到后来就是1989年，那年，他第二次来中国。

德里克第三次来中国是在1993年。受俞可平的邀请，他在中央编译局作了题为“全球化与世界体系分析”的演讲。“1980年代我到台湾，已经有人讨论全球化问题。但我1993年演讲时提到这个名词，在场的学者还是第一次听说，对globalization怎么翻译还有一番讨论。后来人们说，德里克是第一个把全球化概念介绍到中国的学者。”

进入1990年代以后，德里克从中国革命史的研究转向了全球化、后殖民等问题的研究，出版了《革命之后：警惕全球资本主义》《后殖民氛围：全球资本主义时代的第三世界批评》等著作。由于这些撰述，德里克被认为是对后学的崛起以及各种与后学相关的术语进入学术话语立下汗马功劳的人。特别是，作为左派史学家，他提出后革命和后社会主义两个术语，在国际和中国学界都产生了重大影响。

在后现代问题上，他与自己在杜克大学的同事、后现代主义的权威理论家詹明信的观点颇有不同；在后殖民问题上，他与霍米·巴巴等学者的看法也多有分歧。这种不同和分歧很大程度上是因为他关注和研究第三世界——其中主要是中国——的独特背景。即使是后学研究、文化批评，他也常常以自己对中国历史与现实的精深研究作为立论的主要根据。“我是研究中国的学者。”德里克说。

王洪波

## 专访：“历史学不是反革命的”

《中华读书报》（以下简称“读书报”）：讲讲您的成名作《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源，1919-1937》的写作吧。

德里克：那是我的博士论文，最初本是一项关于陶希圣的研究。从1969年开始写，1971年到杜克大学任教之后继续写，1973年完成，1978年加州大学出版社出版。

读书报：写《革命与历史》时，中美还处于隔绝状态，您是怎么收集到那些文献的？

德里克：那时，美国国会图书馆、哈佛大学图书馆、伯克利分校图书馆等处都藏有比较丰富的中文资料。不过，收藏中国革命和马克思主义的文献最多的还是斯坦福大学的胡佛图书馆，因为他们那里右派聚集，收集了一切有关革命的材料进行研究。另外，1969年的台湾之行对我收集资料也很有帮助。写作《革命与历史》时，我一边学习中国历史，一边学习马克思主义理论。所以我说，我的马克思主义是“自学”的。

读书报：《革命与历史》指出，上世纪二三十年代中国的革命形势深刻影响了马克思主义史学的发展，您这一观点已被学界普遍接受。

德里克：1927年大革命失败，革命者迫切想要了解革命失败的原因，这就不但需要研究中国社会的现实，而且需要了解中国社会的历史。正是在这一背景下，共产党、托派、国民党以及苏联专家中都有人投入对中国历史的研究和解释，他们希望发现历史发展的秘密，从而制

定科学的革命观，终极目的还是中国革命的胜利。所以，我在书里说：“唯物史观在这时的中国知识分子中之所以富于感召力，并不是因为它在史学方法上的优点，而是因为它与革命性变革这个在二十年代逐渐被认知的问题的关联性。”作为一个对照，我发现土耳其1965-1969年的革命浪潮被压制了以后，也曾有一场史学运动。

读书报：那么，您认为上世纪二三十年代的史学多大程度上被革命诉求扭曲了，又有多少实质性的学术贡献？

德里克：《革命与历史》里有两个人非常重要，一个是陶希圣，一个是郭沫若。他们都是很聪明的人，陶希圣对中国法律制度、家庭制度、宗法制度有深刻了解，郭沫若对甲骨文、金文等先秦文献很有研究。因为我对中国古代历史没有研究，也不懂甲骨文、金文，所以没法全面评价郭沫若的著作，我更多关注的是他的研究方法和理论运用。我的看法是，郭沫若使用的资料很丰富，但对马克思主义理论的运用教条了一些。

读书报：请谈谈《中国共产主义的起源》《中国革命中的无政府主义》两本书。

德里克：这两本书内容上是有关联的。我发现，无政府主义传到中国是在清末，比马克思主义还要早。而且，在1920年前后成立的8个共产主义小组中，无政府主义派占了最大比例。那时，像李大钊等人对马克思主义的了解都还很少。到1921年、1922年，在苏联顾问的影响下，中国共产党才逐渐摆脱了无政府主义。

中共党史的研究，资料方面，我得到南京大学历史系路哲先生的很大帮助，他向我介绍了1920年前后共产主义小组的很多历史文献；方法方面，弗朗兹·舒曼（Franz Schurmann）教授的《共产党的组织与意识形态》（我认为这本书是研究中国革命史最好的著作之一）给了我很多

启发。舒曼认为，共产党成立的早期，大家的意识形态观念是有很大的模糊性的，而这时组织就非常重要。我同意他的观点。

读书报：您后来为什么会从中国革命史研究转向文化批评呢？

德里克：首先是现实发生了很大变化，1970年代，全球范围内社会主义革命消退，进入了一个我称之为“后革命”的时期。其次，学术界也发生了很大变化。在1950-1960年代，因为对苏联失望等原因，英国的雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）、汤普森（E.P.Thompson）、法国的阿尔都塞（Louis Althusser）等左派学者都脱离了共产党，成为“独立的马克思主义者”。以前苏联的马克思主义是有点机械主义的，强调经济基础和上层建筑的二元划分，而这些学者认为文化也是物质生活的一方面，不能把文化孤立地抽离出来，因此，他们都很重视研究文化。1976年，伯明翰学派的斯图尔特·霍尔（Stuart Hall）正式提出文化研究观（Culture Studies），产生了很大影响。与此同时，法国学者关注语言的分析，在1970年代发展出后结构主义。这样到了1980年代，就有一场席卷整个学界的“文化转向”。

我第一篇文化研究方面的文章写于1985年，当时，我受邀参加加州大学伯克利分校举行的一场研讨会，在会上发表了题为“Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice”的演讲，产生了比较大的反响。我在文章中指出，文化主义既可能起压迫的作用，也可能起解放的作用。“压迫的作用”我举了列文森（他是我老师的老师）的例子。列文森等学者只注意文化的方面，而不管物质的方面。他们说中国有五千年历史，意思是中国一直如此，从来没有变化。所以我说他们是用文化拒绝历史，用文化反对革命。“解放的作用”我举的例子是法农和毛泽东。他们认为文化不是一成不变的，因为是人的活动创造了文化。比如法农认为，第三世界解放运动中的文化不是继承过去的，而是在革命过程中创造出来的。比如毛泽东1940年发表的《新民主主义论》认为，新中国



的文化应该是民族的、科学的、大众的文化，也就是说，新的文化是革命中形成的、活着的文化。

我很赞赏摩洛哥学者阿布杜拉·拉若仪（Abdallah Laroui）在《阿拉伯知识分子的危机》一书中的观点。他说很多阿拉伯人被困在一座思想监狱里：一边是过去的阿拉伯文化，一边是当代的西方文化；选择前者就不是当代人了，选择后者就不是阿拉伯人了。他认为应该采取历史主义的态度，要用历史解释文化，而不是用文化解释历史。历史学不是保守的，不是反革命的，我们不应该做过去的奴隶，而要利用过去创造我们的将来，这就是我坚持的观点。

读书报：您为后学贡献的两个重要概念是“后革命”、“后社会主义”，这两个概念是为了描述1989年之后的变化吗？

德里克：1989年，社会主义在东欧遭到失败，标志着革命的终结。那一年也是法国大革命二百周年，而很多法国学者对二百年前的那场革命持批评态度，认为那场革命是错误的。但在我看来，革命是与现代性有密切关系的。拒绝革命、拒绝乌托邦、拒绝理想之后，我们对未来也就没有了期望。对将来的预期是我们历史意识的一部分，没有这种预期，我们如何赋予过去以意义？又如何把握我们的今天？

读书报：近年来，中国有一波国学热、儒学热，您如何看待？

德里克：任何热，无论是毛泽东热、文化热还是国学热、儒学热，都暗含了一种意识形态。而作为学者，一个重要任务就是开展意识形态批评。我认为国学热是没有什么好处的。像陈来教授在古代儒家哲学方面作了很好的研究，但在国学热的背景下，大家都去关注一些表面的、意识形态化的东西，对严肃的学术却没什么关注，这是很糟糕的事情。

读书报：作为左派学者，您坚持批判资本主义和美国霸权，对全球

化、后殖民也进行批评，是否会让被批评者不高兴？

德里克：是的，我批评全球化和后殖民，我批评美国、土耳其，当然也会批评中国。批评是一个知识分子的责任。有人说马克思主义是一些教条，但马克思在给朋友的信中说，他的学术态度就是“对所有东西的批评”。这也是我的态度。

（感谢董一格小姐对本访谈的帮助）

[1]Paul Hirst&Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press, 1996; Jeffrey A.Frieden, *Global Capitalism: Its Fall and Rise in the Twentieth Century*, New York: W.W.Norton& Co., 2006 (中译本见杨宇光等译《20世纪全球资本主义的兴衰》，上海人民出版社，2009年——编者注)。

[2]Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: University of Chicago Press, 1995. (中译本见王宪明等译《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，江苏人民出版社，2009年——编者注)

[3]Joesph R.Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Berkeley, CA: The University of California Press, 1967. (中译本见刘伟等译《梁启超与中国近代思想》，四川人民出版社，1986年——编者注)

[4]Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, p.1. (中译本见崔志海等译《梁启超与中国思想的过渡》，江苏人民出版社，1995年——编者注)

[5]Philip C.Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Seattle, WA: University of Washington Press, 1972, p.5.

[6]例证参见张朋园：《梁启超与清季革命》，台北：中研院近代史研究所，1969年，第2版。

[7]Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, pp.7-8.

[8]Jonathan D.Spence, *The Search for Modern China*, New York: W.W.Norton& Co., 1989, "Preface" (中译本见温洽溢译《追寻现代中国》，台北：时报文化出版社，2001年——编者注)；Michael Gasster, *China's Struggle to Modernize*, New York: A.A.Knopf, 1972.

[9]李泽厚、刘再复：《告别革命：回望二十世纪中国》，香港：天地图书有限公司，1996年；其他观点参见Theodore Hutters, *Bringing the World Home: Appropriating*

the West in Late Qing and Early Republican China, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2005。

[10] Spence, *The Search for Modern China*, "Preface".

[11] 这里我指的是中国科学院中国现代化研究中心何传启教授及其同事们在多份《中国现代化报告》中所采用的方法。这一量化的“科学”视角之所以有吸引人之处，是因为它把关于现代化的复杂的社会、政治问题，以及或贡献于或阻滞了现代化进程的文化与价值观，统统放在了括号里；这一方法自1950年代以来一直是现代化话语的一个基本假设，而且最近在现代化的保守拥趸中得以复兴。见Lawrence E. Harrison & Samuel P. Huntington, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York: Basic Books, 2000。（中译本见程克雄译《文化的重要作用：价值观如何影响人类进步》，新华出版社，2010年——编者注）何传启关于“第二次现代化”的观点（以知识经济为基础，跟随着第一次现代化——后者以工业经济为基础，和以农业为标志的前现代有所区分）与贝克（Ulrich Beck）的世界性的“第二次现代性”观点类似。参见Beck, “The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity”, in *British Journal of Sociology*, 51.1 (2000): 79-105。何传启的观点强调社会的生产力基础，相当于一个马克思主义生产方式理论版的现代化理论，而把文化视为一种新添的生产力。这种马克思主义版本的现代化理论实则更加复杂，因为它坚决地主张对生产力的社会及文化层面进行分析。何传启在工业生产到知识生产过渡过程中加入“第二次现代化”的处理本身是重要的，因为这一现象表明，现代性的话语维度可以将高度复杂的不同的发展问题汇拢统一，以符合现代性话语本身的前提假说。

[12] Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

[13] 关于这方面的讨论，参见J.B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origins and Growth*, New York: Dover Publications, 1932, Chap. IV（中译本见范祥涛译《进步的观念》，上海三联书店，2005年——编者注）。

[14] Habermas, “Modernity: An Unfinished Project”, in M.P. D'Entrèves & S. Benhabib, eds., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, UK: Polity Press, 1996, pp.38-55, 39.

[15]因此一位德国批评家写道：“后现代性毅然将自己表现为一种反现代性。”（Habermas and the Unfinished Project of Modernity, p.38）

[16]Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans.by F.G.Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p.3.（中译本见曹卫东译《现代性的哲学话语》，译林出版社，2011年——编者注）

[17]可参考Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans.by Catherine Porter, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.（中译本见刘鹏等译《我们从未现代过》，苏州大学出版社，2010年——编者注）这也是一个哈贝马斯基于现代性在欧美的演变经验所作的批判，尤其批判的是现代性对于“消费”以及新奇性（它定义了现代性本身）的迷恋。

[18]Jean-Marie Guéhenno, *The End of the Nation-State*, trans.by Victoria Elliott, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995, p.x.

[19]Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

[20]虽然我们要从历史的角度看待现代性，但在定义“历史的角度”之前，历史研究有义务处理“正在到来的当下的”，除非历史学成为一种关于人性的宏大叙事。关于后一种视角有很多可谈，但这与其他不同阶段的时间性并不矛盾。关于对“现代中心主义”的批判，见Jerry H.Bentley, “Beyond Modernocentrism: Toward Fresh Visions of the Global Past”, in Victor H.Mair, ed., *Contact and Exchange in the Ancient World*, Honolulu, HI: University of Hawai‘i Press, 2006, pp.17-29。

[21]这些运动从最开始就是有缺陷的，因为它们内化了资本主义的发展主义前提。我曾在一篇长文里论述过这一观点：Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*, Hanover, NH: University Press of New England for Wesleyan University Press, 1993（中译本见王宁等译《后革命氛围》，中国社会科学出版社，1999年——编者注）。

[22]我会先跳过任何关于现代性与现代化之关系的讨论。说清这些问题，要先弄清楚我们是在用什么研究方法；而且它们之间具有的非常直接的关系，已经足够满足我在此的目的，这一关系有着基础性的历史地位——现代化是创造现代性条件的进程。我认为，更多的不同存在于现代化内部。现代化诞生于多种发展依赖路径（正

如现代化话语所描述的），并在每一个民族国家的历史中沿着一个线性路径发展，自动地创造出不同的现代性。另一方面，现代化是在关系中（包括殖民主义）产生的，它需要一个更结构化的分析，除了差异之外，该分析还应注重塑造结构的那些共性与联系。前一种方法正是现代化话语的特点，而后一种方法则受马克思主义影响。

[23]关于霍奇森观点的讨论，见Edmund Burke III, “Islamic History as World History: Marshall Hodgson, The Venture of Islam”, in *International Journal of Middle East Studies*, Vol.10, No.2 (May 1979) : 241-264。

[24]Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans.by Keith Tribe, Cambridge, MA: The MIT Press, 1985, p.33.

[25]Koselleck, *Futures Past*, p.143.

[26]Koselleck, *Futures Past*, p.57.

[27]更多讨论，见Dirlik, “Performing the World: Representation in the Making of World Histor (ies)”, in *Journal of World History*, 16, No.4 (2005) : 1-17。

[28]梁任公：《中国历史研究法》，台北：中华书局，1968年（1922年初版），第27-36页，第三章“史之改造”。关于《新史学》，见梁启超：《饮冰室文集》，台北：中华书局，1960年，第四卷，第1-32页。这篇文章与另一篇经典文章《新民说》同年发表。历史与对新公民的教化之间，有着显而易见的联系，这与科泽勒克的观察不谋而合：当观念的进步发生于18世纪，“关于历史进步的现代哲学的载体是从专制统治和教堂管辖中解放出来的公民”（Koselleck, *Futures Past*, p.17）。

[29]这里“它”指的是现代性。——译者注

[30]Dirlik, *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism*, Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007, Chap.2.（中译本见胡大平等译《全球现代性：全球资本主义时代的现代性》，南京大学出版社，2012年——编者注）

[31]Quoted in Burke III, “Islamic History as World History”, in *International Journal of Middle East Studies*, Vol.10, No.2 (May 1979) : 250.

[32]Paul A.Cohen, *Discovering History in China*, New York: Columbia University



Press, 1984. (中译本见林同奇译《在中国发现历史：中国中心观在美国的兴起》，中华书局，2002年——编者注)近期的批评，参见夏明方：“一部没有‘近代’的中国近代史：从‘柯文三论’看‘中国中心观’的内在逻辑及其困境”，载《中国近代史》2007年第1期，第53-68页。“世界性”是萨义德(Edward W.Said)在举例如何在他们的历史情境中阅读文本时使用的概念，它更重要的作用是对抗“大量而复杂的”人们卷入世界的方式。参见Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, p.35。(中译本见李自修译《世界·文本·批评家》，生活·读书·新知三联书店，2009年——编者注)我在此对“世界性”的使用与萨氏略有不同，我把“文本”作为对社会的比喻。

[33]这一短语出自我曾经的一位学生：Ms.Ana Candela。

[34]Dirlik, “Performing the World”, in *Journal of World History*, 16, No.4 (2005) : 33.

[35]Guéhenno, *The End of the Nation-State*, p.x.

[36]Nicholas Dirks, “History as a Sign of the Modern”, in *Public Culture*, 2.2 (1990) : 25-32.另参见Koselleck, *Futures Past*.

[37]Dirlik, “Globalization as the End and the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New Paradigm”, *Institute on Globalization and the Human Condition, McMaster University, Working Paper Series#3 (Spring 2000)* .

[38]Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley, CA: University of California Press, 1968. (中译本见郑大华译，广西师范大学出版社，2009年版——编者注)

[39]Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol.3, “The Problem of Historical Significance”, p.79.

[40]关于社会学的“中国化”(sinicization)，参见蔡勇美、萧新煌主编：《社会学中国化》，台北：巨流图书公司，1986年。关于社会学的伊斯兰化，参见Nilufer Gule, “Snapshots of Islamic Modernities”, in *Daedalus*, 129.1 (Winter 2000) : 91-117, pp.112-113。另参见Park Myoung-Kyu&Chang Kyung-sup, “Sociology Between Western Theory and Korean Reality: Accommodation, Tension, and a Search for Alternatives”, in *International Sociology*, 14.2 (June 1999) : 139-156。希瓦、南迪

和小德洛里亚在这方面有多部著作，其中有代表性的可参见Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books, 1989; Nandy, “History’s Forgotten Doubles”, in *History and Theory*, 34.2 (1995) : 44-66; Deloria, Jr., *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, Golden, CO: Fulcrum Publishing, 1997。最近与太平洋研究相关的、关于知识系统的讨论，见 Robert Borofsky, ed., *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, Honolulu: The University of Hawai’i Press, 2000。其中关于人种数学的内容，见 Elizabeth Greene, “Ethnomathematics: A Step Toward Peace?”, in *Dialogue* (Duke University) , 15.9 (20 October, 2000) : 4-5。其中关于知识系统基础的内容，见 Jacob Heilbrunn, “The News from Everywhere: Does Global Thinking Threaten Local Knowledge?The Social Science Research Council Debates the Future of Area Studies”, in *Lingua Franca* (May/June 1996) : 49-56。南迪和小德洛里亚曾分别于2000年春季及2001年春季的杜克大学“重要问题”系列讲座中出任杰出讲座嘉宾。关于这些讨论与现代性的关系，参见Dirlik, “Reading Ashis Nandy: The Return of the Past or Modernity with a Vengeance”, in *Postmodernity’s Histories: The Past as Legacy and Project*, Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 2000, pp.119-141。

[41] Tani Barlow, “Introduction”, in Barlow, ed., *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, pp.1-20, p.1.

[42] Tani Barlow, “Introduction”, in Barlow, ed., *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, pp.1-20, p.1.

[43] Shmuel N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, in *Daedalus*, 129.1 (Winter 2000) : 1-29, p.1.

[44] Björn Wittrock, “Modernity: One, None, or Many?European Origins and Modernity as a Global Condition”, in *Daedalus*, 129.1 (Winter 2000) : 31-60, p.31.

[45] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990. (中译本见田禾译，黄平校《现代性的后果》，译林出版社，2011年——编者注)

[46] Wittrock, “Modernity: One, None, or Many?European Origins and Modernity as a Global Condition”, in *Daedalus*, 129.1 (Winter 2000) , pp.58-59.

[47]Guéhenno, *The End of the Nation-State*, p.x.

[48]“泛资本主义”一词是马吉德·德兰尼安（Majid Tehranian）提出的，我在此感谢他允许我使用这一词，并对其赋予略有不同的含义。

[49]Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, New York: Columbia University Press, 1998, p.59.（中译本见郭国良等译《全球化：人类的后果》，商务印书馆，2013年——编者注）

[50]Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Time*, London: Verso, 1994.（中译本见姚乃强等译《漫长的20世纪：金钱、权力与我们社会的根源》，江苏人民出版社，2011年，第2版——编者注）

[51]Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1992, p.59.（中译本见梁光严译《全球化：社会理论和全球文化》，上海人民出版社，2000年——编者注）

[52]Hirst&Thompson, *Globalization in Question*；尤其是第二章。需要指出的是，这本书的目的，并不仅仅是在当下与过去之间作抽象的比较，而是去否认全球化的新奇性，从而论证民族国家以及通过国家执行的社会政策，在如今仍然扮演重要角色。赫斯特和汤普森很小心地指出，他们的论辩是针对“极端”的全球化者（globalizers），这些人视全球化为民族国家的终结。这方面更具历史视角的讨论，参见Frieden, *Global Capitalism*。

[53]Nicholas D.Kristof, “At this Rate, We’ll Be Global in Another Hundred Years”, in *The New York Times*, 23 May 1999, “The Week in Review”.关于这一问题更加集中的学术化讨论，参见Frieden, *Global Capitalism*。

[54]William H.Goetzmann&Kay Sloan, *Looking Far North: The Harriman Expedition to Alaska, 1899*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982, pp.7-8.

[55]参见Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World’s Fairs, 1851-1939*, Manchester: Manchester University Press, 1998; Robert W.Rydell, *All the World’s a Fair*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984。

[56]关于这次会议的内容，参见George Haines IV&Frederick H.Jackson, “A Neglected

Landmark in the History of Ideas”, in *The Mississippi Valley Historical Review*, XXXIV.1 (June 1947): 201-220。人类进化的图表，见以下系列书目中的人类学分册：J.W.Buel, ed., *Louisiana and the Fair: An Exposition of the World, Its People and Their Achievements*, St.Louis, MO: World’s Progress Publishers, 1904, “Frontispiece”。我的一位朋友，华盛顿大学的拉里·施奈德（Larry Schneider）教授曾犀利地指出，对日本的呈现有可能受到普契尼歌剧《蝴蝶夫人》的影响。

[57] Dipesh Chakrabarty, “Provincializing Europe”, in *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, pp.3-23, 7-8.

[58] Dirlik, *Global Modernity*.

[59] 我这里强调单数的目的，是将这一观点区分于其他对全球现代性复数形式的描述，例如在下面著作所包含的文章里：Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson, eds., *Global Modernities*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995; Eisenstadt, ed., “Multiple Modernities”, in *Daedalus*, Vol.129, No.1 (Winter 2000)。前者将复数的“全球现代性”等同于“全球化”；后者承认现代性的单一起源，但其中的一些作者却强调众现代性中基于文化的差异，而非共性。我认为，这些视角存在问题，正是因为他们倾向于借全球化之名遮蔽现代性中蕴含的殖民主义。关于“单数的现代性”，参见Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, London: Verso, 2002（中译本见王逢振、王丽亚译《单一的现代性》，天津人民出版社，2005年——编者注）。

[60] 关于这一点，我曾经在很多场合讨论过中国的情况，最显著的一次见拙文“Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism”, in *Boundary 2*, 22.3 (Nov.1995), pp.229-273。关于现代性的假设如何内化到印度历史中的启发性讨论，见Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999。普拉卡什的讨论与本书此处尤其相关，因为他在处理这一议题时拓展了“殖民现代性”的概念。

[61] Peter L.Berger & Samuel P.Huntington, eds., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford: Oxford University Press, 2002.该书题目指涉当前世界中，诸多将民族/文明价值投射在全球图景上的努力。换句话说，现在我们都是帝国主义者，尽管我们在从事帝国主义活动方面的能力良莠不齐！

[62]这方面更深入的讨论，见Dirlik, “The End of Colonialism?The Colonial Modern in the Making of Global Modernity”, in *Boundary 2*, 32.1 (Spring 2005): 1-31。与资本主义的政治经济学相关联的认知途径的普遍化过程最常见于高等教育的全球化转型，在这一领域，美国的大学起到了直接或间接的启发性作用。问题的关键并非欧洲中心主义的问题，而是资本主义经济的需求可能正于大学领域同时发生的“技术化”和“市场化”中得到印证。因此，尽管对国家主权的重视仍然不减，但中国的大学近些年也正朝着美国的方向发展。在顶尖的两所大学即北京大学和清华大学中，人文与社会科学领域的教员只占全校教员数量的25%，这体现出技术对大学的主导。参见罗燕、叶赋桂：“北京大学改革：中国大学制度改革揭幕”，见杨东平主编：《中国教育蓝皮书（2003年）》，高等教育出版社，2004年，第81-97页。以上改革（包括将教学语言转变为英语）引起了争议，有些已被暂停，但总体趋势仍然如此。我们需要注意，追随着跨国公司的步伐，美国、澳大利亚和欧洲的大学也在进行自我跨国化，他们纷纷在海外筹建分校。这些分校和企业一样，极度强调技术化（包含商业化）的教育。殖民主义早期的传教活动让道于对工作能力的培养，以使当地人满足全球资本主义的需求。这里的“殖民化”是思想以及日常生活的殖民，包括本地人自身的参与。

[63]因此，一位中国著名的“国学”运动领袖、学者写道，中国的传统必须进行自我的重新阐释，以满足时代的需求，国学本身就蕴含了帮助我们解决当前时代根本问题的根本观念。这位学者认为，如果说文明的出现标志着公元前一千年中第一个轴心时代的开启，那么，各“文明”间的合作则可能标志了第二个轴心时代的开始。（见汤一介：“在经济全球化形势下的中华文化定位”，载《中国文化研究》总第30期[2000年第2期]，第3页）

[64]见马立秦：“论疏离研究的中国化”，载蔡勇美、萧新煌主编：《社会学中国化》，第191-212页；Nilufer Gole, “Snapshots of Islamic Modernities”, in *Daedalus*, 129.1 (Winter 2000): 91-117, p.113。

[65]Chakrabarty, “Provincializing Europe”, in *Provincializing Europe*, p.9.

[66]Agnes Heller, *A Theory of Modernity*, Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999, p.7.（中译本见李瑞华译《现代性理论》，商务印书馆，2005年——编者注）

[67]Heller, *A Theory of Modernity*, pp.9-10.

[68]Farish A.Noor, “Values in the Dynamics of Malaysia’s Internal and External Political



Relations”, in Han Sung-Joo, ed., *Changing Values in Asia: Their Impact on Governance and Development*, Tokyo: Japan Center for International Exchange, 1999, pp.146-176.

[69]Ranjit Guha, “On Some Aspects of Indian Historiography”, in *Subaltern Studies*, I, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp.1-9.

[70]郭沫若：“马克思进文庙”，《沫若自选集》，香港：新月出版社，1962年，第377-391页。

[71]Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York: Penguin Books, 1982.（中译本见张辑、徐大建译《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》，商务印书馆，2003年——编者注）

[72]何炳松：《通史新义》，台北：商务印书馆，1965年（1928年初版），第10页。关于通史书写的总体介绍，参见赵梅春：《二十世纪中国通史编纂研究》，中国社会科学出版社，2007年。

[73]Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso Books, 1991, p.26.（中译本见吴叟人译《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，上海人民出版社，2011年，增订版——编者注）

[74]Dirlik, *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography of China, 1919-1937*, Berkeley, CA: University of California Press, 1978, Chap.3.（中译本见翁贺凯译《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源，1919-1937》，江苏人民出版社，2005年——编者注）

[75]梁启超：“新史学”，见《饮冰室文集》（十六卷本），台北：中华书局，1960年，第四卷，第1-31页。

[76]参见很有影响力的史学家顾颉刚（一位非马克思主义者）在《古史辨》之前言中，对他本人治学历程的描述——“一位中国历史学家的自传”，由恒慕义（Arthur W.Hummel）翻译为英文（台北：成文书局，1966年）。同时参见Laurence Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Tradition*, Berkeley, CA: University of California Press, 1971（中译本见梅寅生译《顾颉刚与中国新史学》，台北：华世出版社，1984年——编者注）。上文提到的布里安·莫罗尼（Brian Moloughney）以及韩子奇（Hon Tze-ki）的重要文章，



见“Ethnic and Cultural Pluralism: Gu Jiegang’s Vision of a New China in his Studies of Ancient History”, in *Modern China*, 22.3 (July 1996) : 315-359.

[77]关于20世纪前三十年社会革命思想的展开，见Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1981（中译本见孙宜学译《中国革命中的无政府主义》，广西师范大学出版社，2006年——编者注）。

[78]更多关于革命的社会分析，参见拙著《革命与历史》第三章。

[79]进一步的细节讨论，见Dirlik, “T’ao His-sheng and the Social Limits of Change”, in Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, pp.305-331, esp.308-314。

[80]关于陶希圣和封建社会问题的讨论，参见拙著《革命与历史》第四章和第六章。

[81]最常提到的是《中国社会之史的分析》（上海：新生命书局，1929年）、《中国封建社会史》（上海：南强书局，1939年）。对于这些书籍的重要性的非马克思主义评价，见顾颉刚：《当代中国史学》，香港：龙门书店，1964年版（南京：胜利书局，1947年初版），第100页。

[82]本书关于郭沫若和奴隶社会问题的讨论来自拙著《革命与历史》第五章和第六章。

[83]郭沫若：《中国古代社会研究》，上海：联合书店，1930年，第127页。

[84]E-tu Zen Sun&John de Francis, *Chinese Social History: Translation of Selected Studies*, New York: Octagon Books, 1966, published for the American Council of Learned Societies.

[85]《秦汉政治制度》，上海：商务印书馆，1936年；以及《中国政治思想史》，上海：新生命书局，1937年。关于陶希圣当年活动的评价，见Teng Ssu-yu, “Chinese Historiography of the Last Fifty Years”, in *Far Eastern Quarterly*, 8.2 (February 1949) : 1-48；以及顾颉刚：《当代中国史学》。

[86]范文澜于1920年代在北京大学接受古典学术（即国学）的训练。1930年代后期，他前往延安，加入中国共产党，并开始积极学习马克思主义，受到毛泽东的赏识，

毛泽东称赞范文澜的研究是“用马克思主义清算经学”（Mao Zedong, “To Fang Wenlan”, in Stuart Schram, ed., *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings, 1912-1949*, Vol.3, Armonk, NY: ME Sharpe, 1992, pp.509-510, 509; 信件日期为1940年9月5日）。有些人将范文澜在史学中的地位与郭沫若相提并论。范文澜作为主编，主持四卷本《中国通史简编》（1947年初版）的撰写，这套书由中国历史研究会资助，呈现了共产党关于中国历史的正式路线。1949年后，范文澜出任新成立的中国科学院近代史研究所主任，郭沫若时任中科院院长。翦伯赞，维吾尔族，1920年代中期曾在美国加州大学学习经济学，并开始阅读马克思。他的著作颇多，包括《历史哲学教程》（1938）以及两卷本未完成的《中国史纲》（1944）。1949年后，翦伯赞执教于北京大学，在那里培养出一批后来的社会史学家。侯外庐，先后毕业于北京法政大学、北京大学，并于1920年代后期赴法国巴黎大学学习三年。他主编了六卷本的鸿篇巨制《中国思想通史》（1957）。1949年后，他出任多个职位，其中包括社科院历史研究所所长。吕振羽是著名马克思主义哲学家李达的学生，在1920年代的革命运动中十分活跃。革命失败后，他在日本明治大学学习了半年经济学。在参加社会史辩论的诸学者中，吕振羽的观点与众不同。他讨论中国“前历史”的著作影响甚广，挑战了郭沫若在历史阶段论中对同一时段的评判。同时，在老师李达的鼓励下，他撰写了自己的《中国政治思想史》以批驳陶希圣的四卷本中“不负责任”的分析。吕振羽整个1930年代都保持政治上的活跃，并参加了后来促成“第二次统一战线”的国共会谈。毛泽东对他的工作十分赞赏。吕振羽致力于传播马克思主义史学。1949年以后，他的职位包括大连工学院、中央党校教授。白寿彝是一位穆斯林史学家。除了一般的中国史研究以外，他还撰写或编辑了中国最早的穆斯林史，参与厘清了“回”一词的起源和意义。他被一些人认为是中国民族学研究的奠基者之一。1949年后，他与郭沫若、范文澜一起，参与了历史学研究的制度建设。1960年代，在毛泽东和周恩来的支持下，白寿彝开始研究司马迁和《史记》，并在这一领域产出颇丰。翦伯赞的《中国史纲》和白寿彝的《中国通史纲要》于1980年代被翻译为英文出版，二者都带有历史阐释的时代特色。周谷城与上述学者不同（除了早期的陶希圣），在政治上与国民党的革命左翼相关。他出任中国农工民主党领导，生前曾担任全国人大常委会副委员长。他的《中国通史》（两卷本）于1939年出版，1947年再版，曾是一些大学的教科书。他的贡献之一，是对世界史书写中欧洲中心主义的批判，以及对“基于世界的世界史”的呼吁。与陶希圣类似，他中立地运用马克思主义，视其为一种“历史性视野”，他警告说不能将其与历史本身混淆。关于以上著作和其他史学家的较晚近、详细的介绍，参见张剑平：《中国马克思主义史学研究》，人民出版社，2009年。

[87] 吕振羽与郭沫若关于早期历史的分歧上面已经谈到。这些讨论在1949年后继续延续，催生了新的考古学发现，亦反过来受到新发现的影响。关于“资本主义萌芽”的讨论伴随着较早时候和陶希圣有关的“商业资本主义”的讨论而继续，虽然后人在讨论时忽略了这些问题与陶希圣观点的联系。作为马克思主义理论的基础，生产力与生产关系的争论一直存在。其他问题则是1949年之后的产物，也受到斯大林主义教条的限制，同时伴随着“亚细亚社会”这一概念的消除。这样一来，“封建主义”成了容纳“中央集权的专制国家”的概念。进一步的讨论参见Dirlik, “Social Formations in Representations of the Past: Feudalism in Twentieth-century Chinese Historiography”, in *Review* (Fernand Braudel Center), 19.3 (Summer 1996): 227-267; “Marxism and Chinese History: The Globalization of Marxist Historical Discourse and the Problem of Hegemony in Marxism”, in *Journal of Third World Studies*, 4.1 (Spring 1987): 151-164; “The Universalization of a Concept: From ‘feudalism’ to ‘Feudalism’ in Chinese Marxist Historiography”, in *The Journal of Peasant Studies*, 12.2-3 (January/April 1985): 197-227; “Chinese Historians and the Marxist Concept of Capitalism: A Critical Examination”, in *Modern China*, 8.1 (January 1982): 359-375; with Laurence S. Schneider, “The People's Republic of China”, in George G. Iggers & Harold T. Parker, eds., *International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory*, Westport, CT: Greenwood Press, 1979 (中译本见李海宏等译《历史研究国际手册: 当代史学研究和理论》, 华夏出版社, 1989年——编者注); 以及 Gregory Blue, “China and Western Social Thought in the Modern Period”, in Timothy Brook & Gregory Blue, eds., *China and Historical Capitalism: The Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.57-109 (中译本见古伟瀛等译《中国与历史资本主义: 汉学知识的系谱学》, 新星出版社, 2005年——编者注); Albert Feuerwerker, ed., *History in Communist China*, Cambridge, MA: The MIT press, 1968; James P. Harrison, *The Communists and the Chinese Peasant Rebellions: A Study in the Rewriting of Chinese History*, New York: Atheneum, 1969。一些中国史学家认为重要的文章, 见林甘泉等编: 《中国古代史分期讨论五十年》, 上海人民出版社, 1982年; 《历史研究》编辑部编: 《建国以来史学理论问题讨论举要》, 齐鲁书局, 1983年; 《历史研究》编辑部编: 《〈历史研究〉五十年论文选》, 社会科学文献出版社, 2005年; 肖黎主编: 《中国历史学四十年: 1949-1989》, 书目文献出版社, 1989年。

[88] 这里的讨论依据是该书的人民出版社1954年版。

[89] 张剑平: 《中国马克思主义史学研究》, 第155页。

[90]张剑平：《中国马克思主义史学研究》，第312页。

[91]中国从未达到位于第四阶段的资本主义；而第五阶段即社会主义，仍然只存在于未来。

[92]范文澜：《中国通史简编》，第一编，第81-107页。

[93]范文澜：《中国通史简编》，第一编，第107-125页。

[94]在1954年的修订版中，范文澜引入了“第四阶段”，以回应第一版受到的批评。见该书第一编，第13页。

[95]在修订版本中，范文澜承认第一版的一个根本弱点是它的“反历史主义”。（见《中国通史简编》，第一编，第5-6页）

[96]其他历史学家对五段论的不同应用，参见外文出版社的英译版：翦伯赞、邵循正、胡华编著：《中国历史概要》（A Concise History of China），外文出版社，1981年第2版（1964年初版）；以及白寿彝主编，杨钊、方龄贵、龚书铎、朱仲玉分纂：《中国通史纲要》（An Outline History of China），外文出版社，1980年。

[97]《中国通史简编》，第一编，第7页。

[98]范文澜：《中国通史简编》，第一编，第48-63页。治水的需要和国家市场的发展，都为统一提供了基础。

[99]Dirlik, “The Problem of Class Viewpoint versus Historicism in Chinese Historiography”, in *Modern China*, 3.4 (October 1977): 465-488.

[100]从1980年代出版界的情况来看，那些年很有可能还留有許多未出版的研究。

[101]当前对于马克思主义遗产的评估，参见Qu Lindong, “Historical Studies in China: The Legacy of the Twentieth Century and Prospects for the Twenty-first Century”, in *Chinese Studies in History*, Vol.38, Nos.3-4 (Spring-Summer 2005): 88-113。（瞿林东：“中国史学：20世纪的遗产与21世纪的前景”，《北京师范大学学报》，1996年第5期——编者注）

[102]范文澜：《中国通史简编》，第一编，第37页。关于郭沫若的观点，参见拙著《革命与历史》，第148-149页。

[103]这种系统分析是金观涛和刘青峰作的，他们的著作《兴盛与危机：论中国社会的超稳定结构》（湖南人民出版社，1984年初版），作为对中国社会“超稳定”的非马克思主义解释，于1980年代影响甚广。对现代化话语在中国社会（同时具有世界视野）最早的重要应用之一，见罗荣渠：《现代化新论：世界与中国的现代化进程》，北京大学出版社，1993年；以及董正华：《世界现代化进程十五讲》，北京大学出版社，2009年。最近的一种关于欧洲现代化进程的视角，见Qian Chengdan, “Constructing a New Disciplinary Framework of Modern World History Around the Theme of Modernization”, in *Chinese Studies in History*, Vol.42, No.3 (Spring 2009): 7-24（钱乘旦：“以现代化为主题构建世界近现代史新的学科体系”，《世界历史》，2003年第3期——编者注）。

[104]一位资深的历史学家研究了这些变迁在思想和意识形态方面对五六十年代训练出来的历史学家的挑战，并提出了诚恳而富于启发的观点，详见Jiang Dachun, “Contemporary Chinese Approaches to Historical Research, and the Development of the Marxist Conception of History”, in *Chinese Studies in History*, Vol.38, Nos.3-4 (Spring-Summer 2005): 114-157（蒋大椿：“当代中国史学思潮与马克思主义历史观的发展”，《历史研究》，2001年第4期——编者注）。

[105]本讲译文参考德里克：“似是而非的孔夫子：全球资本主义与儒学重构”，载《中国社会科学季刊》总第13期（1995年11月），第158-183页。——译者注

[106]关于大众电视传播中的儒学宣传，见Yu Dan, *Confucius from the Heart: Ancient Wisdom for Today's World*, trans.by Esther Tyldesley, New York: Atria Books, 2009（中文版即于丹：《论语心得》，中华书局，2006年——编者注）。关于实践中的通俗儒学的讨论，见Sébastien Billioud&Joël Thoraval, “The Contemporary Revival of Confucianism: Anshen liming or the Religious Dimension”, in *China Perspectives*, No.3 (2008): 88-106。

[107]关于这一问题的全面讨论，见John Makeham, *Lost Soul: “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008。

[108]关于国学作为一个“学科”的讨论，见一些国学院的负责人、教授的讨论——“国学是一门学科”，载《国学学刊》第4期（2009年冬），第5-12页。非常重要，鉴于有人认为国学是民族文化研究的宝库，讨论的主要内容都集中于国学的必要性、社会需要和作为学科的可能性。这种论证进一步表现为对建立一个全面的国故

研究体系的呼吁，而不是用国学取代任何一个已经存在的历史、中文或哲学系。这一讨论的另一个结论是，国学的必要性也在大众需求和全球知识发展的趋势中得到证实。这些为国学的辩护间接地指出了在学术界和其他领域基于学科和政治原因对国学的批评。

[109]Sam Yamashita, in Tu Weiming, Milan Hejtmanek & Alan Wachman, eds., *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia*, Honolulu, HI: The East West Center, 1992, p.128.在下文中，我将频繁地引用此书的内容，这是一个研讨会的报告，其中的诸位作者将以评论的形式被提及，但不会逐一单个引用。

[110]关于这些观察，见Dirlik, “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, in *Critical Inquiry*, No.20 (Winter 1994), pp.328-356; 以及《后革命氛围》。

[111]这种观点的经典提法见列文森《儒教中国及其现代命运》，但1980年代最重要的儒学倡导者杜维明对此并不认同。

[112]Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol.3, pp.76-82.

[113]Max Weber, *The Religion of China*, N.Y.: The Macmillan Co., 1951. (中译本见康乐、简惠美译《中国的宗教：儒教与道教》，广西师范大学出版社，2010年——编者注) 原文后经引述，见Hung-chao Tai, “An Oriental Alternative: An Hypothesis on Culture and Economy”, in Hung-chao Tai, ed., *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?*, Washington, D.C.: The Washington Institute Press, 1989, pp.6-37, p.9.

[114]这是梁启超“一战”后访问欧洲得出的结论。梁启超在后来的一些新儒家中颇有影响。关于他对欧洲以及替代性的中国现代性的看法，见Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity*, esp.Chap.5。

[115]关于新儒家发展的讨论，见John Makeham, ed., *New Confucianism: A Critical Examination*, New York: Palgrave Macmillan, 2003。同时参见Chang Hao & Tu Weiming, in Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, pp.276-302, 242-275。关于“1958宣言”的总结和讨论，见Liu Shu-hsien, “A Critical



Review of Contemporary Neo-Confucian Thought with a View to Modernisation”, in Tu Weiming, ed., *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial Asia and Max Weber*, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991, pp.377-396。完整的宣言，见Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Vol.2, New York: Bookman Associates, 1962, pp.455-483（中译本见张君勱：《新儒家思想史》，中国人民大学出版社，2006年——编者注）。考虑到下文对“儒学复兴”的批评，我在此希望指出，这些“新儒家”在大多数现代中国思想文献中的缺席，是中国研究领域意识形态局限性的又一例证。

[116]Chang Hao, “Intellectual Crisis of Contemporary China in Historical Perspective”, in *The Triadic Chord*, pp.325-356.张灏在多部著作中试图解决这个问题；另见上书中的文章“The Limits of Change”，以及他的重要著作*Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, Berkeley: University of California Press, 1987（中译本见王跃等译《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，新星出版社，2006年——编者注）。

[117]Tu Weiming, “The Confucian Dimension in the East Asian Development Model”, in Chung-hua Institution for Economic Research, *Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia*, Taipei, 1989, pp.63-86, esp.63.

[118]*The Confucian World Observed*, “Preface”.

[119]Koh Byong-ik, “Confucianism in Asia’s Modern Transformation”, in *The Korea Journal*, 32.4 (Winter 1992), pp.46-64, 47.

[120]Lin Tongqi, in *The Confucian World Observed*, pp.126-127.

[121]Peter Berger, “An East Asian Development Model?”, in Peter Berger & Hsin-huang Michael Hsiao, eds., *In Search of an East Asian Development Model*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1988, pp.3-11, 5.

[122]Shee Poon Kim, “Confucianism in Singapore: Issues of Identity”, in Joseph P.L.Jiang, ed., *Confucianism and Modernization: A Symposium*, Taipei: Freedom Council, 1987, pp.269-281, 269.

[123]John Wong & Aline Wong, “Confucian Values as a Social Framework for Singapore's Economic Development”, in *Conference on Confucianism and Economic*

Development in East Asia, pp.503-533, 521.

[124] Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia, pp.521-523. 关于王孟林的发言，见Tu Weiming, ed., *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, Singapore: Curriculum Development Institute, 1984, pp.ix-x。这本文集包含了1982年专家访问的演讲、会议记录、访谈，以及杜维明设计的课程。

[125] 原文见Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia, p.523, 517。关于“新加坡自治体”（Singapore Incorporated）的提法，见Thomas J.Bellows, “Bridging Tradition and Modernization: The Singapore Bureaucracy”, in *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?*, pp.195-223, 214。

[126] 宋仲福、赵吉惠、裴大洋：《儒学在现代中国》，中州古籍出版社，1993年，第2版，第352-361页。

[127] Koh Byong-ik, “Confucianism in Contemporary Korea”, in *The Triadic Chord*, pp.184-196.

[128] *The Confucian World Observed*, pp.96-98.1990年，日本著名期刊Shisoo出版特刊“东亚社会的儒学”（*Confucianism and Asian Societies*）。其中一位作者尖刻地指出，“近来，儒学的价值在解释范式的股市上开始反弹。”（Kurozumi Makoto, “The Nature of Early Tokugawa Confucianism”, trans.with an introduction by Herman Ooms, in *The Journal of Japanese Studies*, 20.2[Summer 1994], pp.331-375, 337；感谢我的同事安迪·戈登[Andy Gordon]提示我阅读此文。）与此同时，在韩国，一位学者指出，“儒学家正在增多，他们的声音越来越受欢迎”。韩国学研究院1994年6月组织的一个重要会议与会者众多，会上提到了与上述内容相似的议题，只不过更强调韩国（例如，儒学与“韩国管理模式”）。见Cho Hae-Joang, “Constructing and Deconstructing ‘Koreanness’ in 1990’ s South Korea”, paper presented at the conference, “Configuring Minority/Majority Discourse: Problematizing Multiculturalism”, Honolulu: The East-West Center, 11-13 (August 1994)；经作者授权引用。

[129] *The Confucian World Observed*, “Preface”.

[130] 同样的情况也出现在新加坡，见Conference on Confucianism and Economic

Development in East Asia, p.517。

[131]Herman Kahn, World Economic Development: 1979 and Beyond, New York: Morrow Quill, 1979, “Preface”, p.xvii.

[132]Kahn, World Economic Development, p.3.

[133]Kahn, World Economic Development, p.329.

[134]Kahn, World Economic Development, p.123.

[135]Kahn, World Economic Development, p.119.

[136]Kahn, World Economic Development, p.122.

[137]Kahn, World Economic Development, p.121.

[138]中译本见颜世安、高华译，江苏人民出版社1996年版。——编者注

[139]in In Search of an East Asian Development Model, p.4.

[140]In Search of an East Asian Development Model, pp.6-7.

[141]In Search of an East Asian Development Model, pp.7-8.

[142]In Search of an East Asian Development Model, p.6.

[143]In Search of an East Asian Development Model, p.4.

[144]Kahn, World Economic Development, p.121.

[145]The Economist, Feb.9, 1980, pp.67-72, 69.《经济学人》这样介绍麦克法夸尔的文章：“在工业革命以降的两百年间，西方统治着世界。今天，这一统治受到了威胁，威胁并不仅仅来自俄国人——他们在某种程度上也是西方传统的继承者；也非阿拉伯人，当沙漠干涸时，他们的领地将会坍塌；而更根本的挑战来自东亚人，这些儒家的继承人已经向欧美文化从经济、政治和军事上提出了唯一一次真正的挑战。麦克法夸尔……这样解释道。”（p.67）黄种人又来了，不要忽视这一事实，资本已经在以“他们”的方式流动了！

[146] Li-fu Chen & Chi-ming Hou, “Confucianism, Education and Economic Development in Taiwan”, paper presented in the Chung-hua Institute “Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia”, May 29-31, 1989, p.18.此文集中的文章与戴鸿超编发的文集略有不同, 详见Hung-chao Tai, ed., Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?。

[147] Tai, Confucianism and Economic Development, “Preface”, p.ix.

[148] Tai, “The Oriental Alternative”.

[149] Wong & Wong, “Confucian Values as a Social Framework for Singapore’s Economic Development”, p.517.

[150] Tu, ed., Confucian Ethics Today, pp.65-99.

[151] Kyong-dong Kim, “The Distinctive Features of South Korea’s Development”, in In Search of an East Asian Development Model, pp.197-219, 215-216.

[152] 见吴荣义和庞恩丰所作的贡献 (In Search of an East Asian Development Model, pp.179-196, 220-238)。另见Siu-lun Wong, “Modernization and Chinese Cultural Traditions in Hong Kong”, in Confucianism and Economic Development, pp.166-194; Chun-chieh Huang & Cheng-hung Liao, “Between Tradition and Modernity: Value Orientations of Farmers in Taiwan”, in Confucianism and Modernization, pp.233-254。

[153] 其中的例子请参见Confucian Ethics Today, p.11。

[154] 相关讨论请参见Leung Yuen-sang, “The Uncertain Phoenix: Confucianism and Its Modern Fate”, in Confucianism and Modernization, pp.255-268。

[155] Pang Eng Fong, “The Distinctive Feature of Two ‘City-States’ Development: Hong Kong and Singapore”, in In Search of an East Asian Development Model, p.235.对于方法论上的观点, 参见江炳伦为《儒学与现代性》文集所撰写的总结性文章 (in Confucianism and Modernization, pp.325-336)。

[156] 卡恩注意到政府政策的重要性, 以及“‘工业园策略’对于经济发展的重要性”。(Kahn, World Economic Development, pp.345-360)

[157] Ambrose Y.C.King, “The Transformation of Confucianism in the Post-Confucian

Era: The Emergence of Rationalistic Traditionalism in Hong Kong”, in *The Triadic Chord*, pp.203-220.

[158]他们的观点，请分别参见Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia, pp.141-195, 281-304。

[159]The Confucian World Observed, pp.96-97.

[160]对于这些不同的儒学，参见Berger, “An East Asian Development Model?”; 以及King, “The Transformation of Confucianism in the Post-Confucian Era”。最后五种来自于罗兹曼（Gilbert Rozman）。（见The Confucian World Observed, pp.40-41）

[161]Kahn, *World Economic Development*, p.121.

[162]Kahn, *World Economic Development*, p.122.

[163]Wong & Wong, “Confucian Values as a Social Framework for Singapore’s Economic Development”, p.519.关于语言的观点，我受益于一位匿名的新加坡学者，这一论述因此不具名。

[164]转引自Wong & Wong, “Confucian Values as a Social Framework for Singapore’s Economic Development”, p.520。

[165]转引自Ezra Vogel, in *The Confucian World Observed*, pp.54-55。

[166]Wong & Wong, “Confucian Values as a Social Framework for Singapore's Economic Development”, p.519.

[167]Confucian Ethics Today, p.148.

[168]转引自MacFarquhar, in *The Economist*, Feb.9, 1980, p.70。

[169]Hsin-huang Michael Hsiao & Alvin Y. So, “Ascent through National Integration: The Chinese Triangle of Mainland-Taiwan-Hong Kong”, in Ravi Palat, ed., *Pacific-Asia and the Future of the World-system*, Westport, CT: Greenwood, 1993.卡恩注意到日本的一个相似危机，特别是在《日本的挑战》一书中。

[170]Leung Yuen-sang, “The Uncertain Phoenix”, p.267.另见Tu Weiming, “Confucian

Humanism and Democracy”, paper presented at the Chung-hua Institute “Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia”, p.19, for the disappearance of public consciousness in Taiwan。

[171]关于“社会工程”，参见Wong & Wong “Confucian Values as a Social Framework for Singapore’s Economic Development”中关于新加坡的探讨；以及Chen & Hou “Confucianism, Education and Economic Development in Taiwan”中关于台湾的探讨。这一议题从一开始就出现在新加坡。（Confucian Ethics Today, p.182）而新加坡人则回应以冷漠和幽默。例见Catherine Lim在O Singapore (Singapore: Times Books International, 1989)一书中所写的故事。

[172]The Confucian World Observed, p.17.

[173]其他重要的哲学家包括成中英、刘述先和傅伟勋等。傅伟勋对于将儒学阐述为一种解释学问题的讨论作出了重要贡献，这种阐述比杜维明等学者提出的观点更为复杂，但是不奇怪，它并没有获得太多关注。（“On the Ideological Revitalization of Confucianism in Relation to East Asian Economic Development: From Methodological Reflection to Creative Dialogue”, in Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia, pp.105-134）

[174]Confucian Ethics Today就是向杜维明在新加坡的所作所为致敬之作。

[175]Confucian Ethics Today, p.3.

[176]Confucian Ethics Today, pp.198-199.

[177]Confucian Ethics Today, pp.50-51.

[178]关于这些观点，见Confucian Ethics Today, esp.pp.4-10, 27-29。另见杜维明：《儒学第三期发展的前景问题》，台北：联经出版事业公司，1989年，第6-16页。此书汇集了杜维明在中国的讲演和访谈，后文简称《第三期》。

[179]关于“外来性”，见The Confucian World Observed, pp.123, 10-11；关于在新加坡的论述见Confucian Ethics Today, p.170；关于在台湾的论述，见“The Confucian Dimension in the East Asian Development Model”, p.67。他同时告诉中国的听众，欧美人可能比中国人更容易接受儒学，他举了在亚特兰大庆祝孔子诞辰的例子，像可口可乐这样的大公司都参与了这一活动。（《第三期》，第137-138页）



[180]Confucian Ethics Today, pp.132-147.

[181]《第三期》，第136页。

[182]The Triadic Chord, “Foreword”, p.xv.

[183]关于“救生艇哲学家”见Confucian Ethics Today, pp.114-115, 139-140。关于“美国儒学”，见《第三期》，第134-136页。

[184]Confucian Ethics Today, p.214.杜维明反对将“社会工程”狭隘地理解为一种技术官僚问题。（p.182）另一方面，对于“真正的儒学”不平等、等级威权主义之类的控诉，他迅速地作了辩护，认为儒学的基本精髓就是“互惠”。（pp.9, 23-25, 61-62）

[185]Confucian Ethics Today, p.164, 关于“资本形成”的讨论。杜维明关于资本主义破坏性的讨论，参见《第三期》，第80-81页。

[186]关于“文化身份”，参见《第三期》，第6页。关于“族群世界语”，见Confucian Ethics Today, pp.109, 211。关于“文化中国”，参见“Cultural China: The Periphery as the Center”, in Daedalus (Spring 1991): 1-32。（这是由杜维明主编的一期专刊，题为“The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today”。）杜维明可能不是唯一考虑到“汉化的西方人”的学者。外国的东方主义者在维持中国文化的生机方面所发挥的作用，是发表在台湾的一个文集的主题：《当西方遇见东方：国际汉学与汉学家》（When West Meets East—International Sinology and Sinologists），台北：光华杂志出版，1991年，邵玉明作序。

[187]《第三期》，第18页。

[188]Confucian Ethics Today, p.64.

[189]本节标题来自Lionel Jensen, Manufacturing“Confucianism”: Chinese Traditions and Universal Civilization, Durham, NC: Duke University Press, 1997。

[190]魏斐德的观点参见关于狄百瑞（Wm.Theodore de Bary）《儒家的困境》（The Trouble With Confucianism）一书的圆桌讨论（in China Review International, 1.1[Spring 1994]: 9-47, pp.18-19）。包弼德的观点参见The Confucian World Observed, p.5。

[191]参见他对于圆桌讨论的评论（China Review International）；以及“Neo-

Confucianism in Modern East Asia”, in *The Triadic Chord*, pp.129-164。

[192] Chang Hao, “Intellectual Crisis of Modern China in Historical Perspective”.

[193] *Confucian Ethics Today*, p.172.

[194] *The Confucian World Observed*, p.100.杜维明在新加坡的言论令他的采访者 (Chan Heng Chee) 写道, “儒学是个人的主观感受”。关于这一陈述和杜维明的回应, 参见 *Confucian Ethics Today*, pp.200-201。

[195] *Confucianism and Economic Development*, p.3.

[196] Gilbert Rozman, ed., *Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991, pp.7-8.

[197] *The Confucian World Observed*, p.48.

[198] *The Confucian World Observed*, Gold on p.41; Watson on pp.91-95; Kim on pp.96-97; and Bol on p.18.一个值得我们注意的问题, 我这里没有深入阐述, 1980年代, 对东亚社会“新儒学”的同质化进行得如火如荼时, 这些社会中的知识分子、商业机构和国家开始确认他们各自社会的“独特性”。因此, 在中国, 越来越多的人在谈论“炎黄子孙”; 在日本, 1980年代对“日本性”的关注也越来越强; 而韩国人也开始确认“韩国性”的独特性。因为它们都是相同结构条件下的产物, 所以这些意识形态的发展在不同的国家语境中是与儒学复兴平行的。关于这些趋势的讨论, 参见 Harumi Befu, ed., *Cultural Nationalism in East Asia*, Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California, 1993; 以及 Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, London: Routledge, 1992。非常令人吃惊的是, 对于儒学的讨论忽略了当时的这些趋势, 而卡恩则利用中根千枝这位日本国民性专家的著作来讨论他的“新儒学”主题。即使那些容忍了东亚“儒学”普遍性的人, 也小心翼翼地指出不同社会与政治环境中儒学所具有的独特构成, 比如 Michio Morishima, *Why Has Japan “Succeeded”? Western Technology and the Japanese Ethos*, New York: Cambridge University Press, 1982。

[199] *The Confucian World Observed*, p.71.关于儒学与农业社会, 参见该书第8页。杜维明在新加坡的讲话中充满了“东方路径”、“东方文化”、“东方语境”等说法。

[200] 这些简化论的对比, 参见 Tu, “Confucian Humanism and Democracy”。

[201]Tu, “The Confucian Dimension in the East Asian Development Model”, p.63.

[202]Berger, “An East Asian Development Model?”, pp.9-10.

[203]1980年代以来，发展中的文化问题一直没有减弱。（参见Culture Matters: How Values Shape Human Progress）在中国，或多或少相信一种相同的论断——一些文化比其他文化更适用于进步和发展，参见何传启：《中国现代化报告》，中国科学院中国现代化研究中心2009年发表。报告概要参见

[http://en.chinagate.cn/dateorder/2009-02/24/content\\_17327414.htm](http://en.chinagate.cn/dateorder/2009-02/24/content_17327414.htm)。与儒学资本主义的目标一致，何传启试图通过“北京同响现代化战略研究中心”来推广其观点，见 [www.modernization.com.cn/what.htm](http://www.modernization.com.cn/what.htm)。

[204]关于韦伯与马克思之间关系，参见H.H.Gerth&C.Wright Mills, eds., From Max Weber: Essays in Sociology, New York: Oxford University Press, 1958, “Introduction”, esp.pp.46-51。（中译本见阎克文译《马克斯·韦伯社会学文集》，人民出版社，2010年——编者注）

[205]墨子刻认为应该使用一种复杂的方法，见“Confucian Culture and Economic Modernization: An Historical Approach”, at the conference Confucianism and Economic Development in East Asia, pp.141-195, esp.147-151。在题为“儒学与现代性”的中华会议上，马里恩·利维（Marion Levy）提出了一个有趣且很能说明问题的论点，只有“二战”后东亚的社团主义国家建立之后，儒家价值才可能开始对发展起作用。虽然来自东亚的与会者使用了相似的“世界体系分析”来解释东亚的发展，但就我所知，并没有人提到康明思（Bruce Cumings）有创见的分析（“The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy”, in International Organization, Winter 1984, pp.1-40）。

[206]Tai, “An Oriental Alternative”, p.17.

[207]Chen&Hou, “Confucianism, Education and Economic Development in Taiwan”, p.3.

[208]Tai, “An Oriental Alternative”, pp.21, 19.

[209]The Confucian World Observed, p.9.

[210]The Confucian World Observed, p.113.

[211]The Confucian World Observed, pp.45-46.

[212]The Confucian World Observed, p.128.对于这一观点的详细阐发见Wang Gungwu, “Among Non-Chinese”, in Daedalus (Spring 1991), pp.135-157.

[213]The Confucian World Observed, p.45.

[214]关于这一问题的详细阐述, 见Wang Gungwu, “Among Non-Chinese”; 以及 David Yen-ho Wu, “The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities”, in Daedalus (Spring 1991): 159-179。

[215]“Cultural China”, p.2.

[216]“Chinese Communist Party Espouses‘Confucian Renaissance’”, in Japan Economic Newswire (September 19, 1994), Electronic News [cnd-editor@cnd.org](mailto:cnd-editor@cnd.org).同时参见“孔子微笑着走向未来”, 载《人民日报(海外版)》, 1994年9月8日刊。这是一个关于中韩关系会议(我在上文中已提到)的报告, 题目是“孔子思想与21世纪”。另一个庆祝孔子诞辰2545年的会议于同年10月举行, 李瑞环在会上讲话。李瑞环同年早些时候批准建立一个新的“黄帝”陵庙, 他在会上提醒国际与会者, “炎黄子孙有责任用科学的方法对儒学加以总结, 赋予其时代的意义, 为现实服务”。(见“纪念孔子国际研讨会在京举行”, 载《人民日报(海外版)》, 1994年10月6日, 第1版)

[217]Michael Harris Bond & Geert Hofstede, “The Cash Value of Confucian Values”, in Stewart R.Clegg & S.Gordon Redding, eds., Capitalism in Contrasting Cultures, assisted by Monica Cartner, Berlin: Walter de Gruyter, 1990, pp.383-390.

[218]Mary L.Pratt, Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation, London: Routledge, 1992, p.6.普拉特在此借用语言学的词汇“接触语言”(contact languages), 并指出在文学上所用的一个相似概念“接触文学”(contact literatures)。

[219]Henry Lefebvre, The Production of Space, trans.by Donald Nicholson-Smith, Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1991.

[220]Frederic Jameson, The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981。(中译本见王逢振、陈永国译《政治无意识》, 中国社会科学出版社, 1999年——编者注)

[221] Arturo Escobar, “Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization”, in *Political Geography*, 20 (2001): 139-174. 亦可参见 Roxann Prazniak & Arif Dirlik, eds., *Places and Politics in an Age of Globalization*, Boulder, CO: Rowan & Littlefield, 2001。

[222] William Mazzarella, “Culture, Globalization, Mediation”, in *Annual Review of Anthropology*, 33 (2004): 345-367, p.360.

[223] 蔡凤林: 《中国农牧文化结合与中华民族的形成》, 中国财政经济出版社, 2000年, 第五章。

[224] 近来关于清朝在西南和西北地区的帝国主义研究, 见 Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001; James A. Millward, *Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998; 以及最近的 Peter Perdue, *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005。

[225] Andrew L. March, *The Idea of China: Myth and Theory in Geographic Thought*, New York: Praeger, 1974.

[226] London: Oxford University Press, 1967. (中译本见常绍民、明毅译, 中华书局, 2006年——编者注)

[227] White Plains, NY: M.E. Sharpe, 1980. (中译本见于殿利、陆日宇译, 中华书局, 2006年——编者注)

[228] 我在历史的意义上使用“中国大陆”一词。在过去五十年中, “中国大陆”代表了共产主义从中国文化的诸多偏离, 中国文化被认为在台湾得到了保存, 在更小的程度上, 则是在香港的封闭地带, 比如作为“新儒家”基地的香港中文大学。

[229] 2005年纪念郑和下西洋航行六百年不仅强调中国对于全球和平贸易作出的贡献, 而且承认外来文化潮流带给中国沿海的文化变迁, 比如福建和广东。

[230] 王新婷、金鸣娟、姚晚霞编著: 《中国传统文化概论》, 中国林业出版社, 2004年, 第347页。

[231] 《中国传统文化概论》，第307页。

[232] 托马斯·海贝勒（Thomas Heberer）近来的一篇文章指出，因为经济成功似乎也会推动一种更强的族群身份，所以这一方法可能并不成功。见“Ethnic Entrepreneurship and Ethnic Identity: A Case Study among the Liangshan Yi (Nuosu) in China”, in *China Quarterly*, 182 (June 2005), pp.407-427。

[233] 见复旦大学历史系编：《中国传统文化再检讨》（上篇），商务印书馆，1987年，第27-55页。

[234] 《中国传统文化再检讨》（上篇），第30页。

[235] 吴存浩、于云瀚：《中国文化史略》，河南文艺出版社，2004年，第14页。

[236] Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, Leiden: E.J.Brill, 1952; and Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, New York: American Geographical Society, 1940（中译本见唐晓峰译《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社，2005年——编者注）。

[237] 蔡凤林：《中国农牧文化结合与中华民族的形成》，第1-2页。

[238] 关于海洋区域内文化多样化的例子，见黄淑娉：《广东族群与区域文化研究》，广东高等教育出版社，1999年；以及林金水等主编：《福建对外文化交流史》，福建教育出版社，1997年。

[239] 葛剑雄、安介生：《四海同根：移民与中国传统文化》，山西人民出版社，2004年。后来被称为中华民族的起源并组成了后周中国的华夏，可能起源于欧亚大陆西部。相关讨论参见Tze-ki Hon, “From a Hierarchy in Time to a Hierarchy in Space: The Meaning of Sino-Babylonianism in Early Twentieth Century China”, in *Modern China*, 36.2 (Oct.2009): 139-169。

[240] 葛剑雄、安介生：《四海同根：移民与中国传统文化》，第321页。

[241] 汉族对他者的吸收，以及在产生文化差异性中发挥的作用，成为近来出版的五卷本汉族风俗研究的出发点。参见徐杰舜：《汉族风俗史》（全五卷），学林出版社，2004年。将汉族内部差异认定为族群差异的第一项美国的中国研究是：Emily Honig, *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*, New Haven,



CT: Yale University Press, 1992。韩启澜的研究非常重要，因为它并没有过多纠缠于汉族内部的一些明显差异（比如语言和风俗，华南的客家人就是一个例子），而是更多地讨论了表面上相同的人群在经济和社会方面制造的差异。近来的一项研究提出了一个相同的论点，认为区域差异应当被看作族群差异。见Melissa J.Brown, *Is Taiwan Chinese? The Impact of Culture, Power and Migration on Changing Identities*, Berkeley, CA: University of California Press, 2004。鲍梅立的方法的优势在于将集体的社会与政治体验纳入到文化形成的分析中。将地方差异问题处理为政治制度创建的研究，参见Elizabeth Remick, *Building Local States: China during the Republican and Post-Mao Eras*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004。

[242]值得指出的是，关于进步的这一观点来自一位美国人类学家，他在19世纪末非常有影响力。参见W.J.McGee, “The Trend of Human Progress”, in *American Anthropologist*, 1.3 (July 1899): 401-447。麦基的观点在1904年圣路易斯博览会上得到推广，他负责人类学的展览，该次展览是“二战”前最大的世界博览会。

[243]著名的中国知识分子李石曾的生活非常具有流动性，他给予迁徙很高的位置，提出了一项新的领域——侨学（qiaologie），最好被翻译为“海外散居地学”（Diasporalogy）。参见“侨学发凡”，《李石曾先生文集》，台北：中国国民党党史委员会，1980年，第291-341页（初刊于1942年纽约的《自由世界》）。

[244]这一类研究近来非常多，有影响力的包括Tu Wei-ming, ed., *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1991；以及Wang Gungwu, *China and the Chinese Overseas*, Singapore: Times Academic Press, 1992。

[245]David S.G.Goodman & Gerald Segal, *China Deconstructs: Politics, Trade, and Regionalism*, London: Routledge, 1994.

[246]这一观点并不是全新的。比起中国人来说，“中央之国”的观点可能在欧美学者中更为有力。有非常多的证据可以说明贯穿了整个亚洲的碰撞促成了文化形成，但是这并未能让旧的观点从历史或者政治分析中销声匿迹。艾伯华、拉铁摩尔和薛爱华是让我们注意到这一观点最著名的三位学者。他们的研究，参见Eberhard, *Conquerors and Rulers*; Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*；以及Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*, Berkeley: University of California Press, 1963（中译本见吴玉贵译《唐代的外来文明》，陕西师范大学出版社，2005年——编者注）。近来的重要研究，参见Liu Xinru, *Silk and Religion: An*

Exploration of Material Life and the Thought of People, Delhi: Oxford University Press, 1998; Tansen Sen, Buddhism, Diplomacy and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2003; Charles Holcombe, The Genesis of East Asia, 221 B.C.-A.D.907, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2001。非常有趣的是，后两本书致力于证明商业和宗教互动在促成社会和宗教上的重要性，却不断将民族和区域这些现代术语（比如印度和中国）投射于历史之上。我认为，这证明了现代历史绘制（mapping history）方式的强大力量，以及历史和文化分析概念所遭遇的困境。

[247]张德彝：《随使法国记》，湖南人民出版社，1982年，第182页。

[248]转引自王尔敏：“中国名称溯源及其近代诠释”，《中国近代思想史论》，台北：华世出版社，1982年（1977年初版），第441-480页，第451页。

[249]梁启超：“中国积弱溯源论”，《饮冰室文集》，第12-42页。转引自John Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, p.117。

[250]Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004, p.80.（中译本见杨立华译《帝国的话语政治：从近代中西冲突看现代世界秩序的形成》，生活·读书·新知三联书店，2009年——编者注）

[251]Victor Mair, “The North (west) ern Peoples and the Recurrent Origins of the ‘Chinese’ State”, in Joshua A.Fogel, ed., *The Teleology of the Nation-State: Japan and China*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2005, pp.46-84.

[252]梁启超：“中国积弱溯源论”，《饮冰室文集》，第2卷，第12-42页。

[253]这里的“建构”不是指有意识的设计，至少在中国民族主义兴起的初始阶段不是；而是说，民族主义的话语在不同层面指向了这些学科在建构民族国家中的必要性。不过，后来的一段时期，可以说存在有意识的设计，尤其在国民党执政时期，以及1949年之后。重要的是，我们须知道这里讲的发明（invention）是什么意思——这个词汇自霍布斯鲍姆和兰格（Terence O.Ranger）的《传统的发明》（*The Invention of Tradition*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992；中译本见顾杭、庞冠群译，译林出版社，2004年——编者注）出版以来变得流行起来。如果

把这个词理解为“无中生有的发明”，可能是一种误读。这个词也可以表示（正如我在这里想表达的意思）在新的意识的支配下，对过去的遗产作重新解读和重新估价，以及新元素有可能被纳入。“中国”一词正是这样的情况，此词有着古老的起源，但现在被赋予了十分不同的意义与内容。对这个词的重新估价反过来唤起了对产生它的社会的历史、范畴、构成的重新定义。

[254]王尔敏：“‘中国’名称溯源及其近代诠释”，《中国近代思想史论》，第458页。

[255]Mair, “The North (west) ern Peoples and the Recurrent Origins of the ‘Chinese’ State”。事实上，当年许多和国粹派有关的知识分子，包括章太炎，都受到在欧洲流行的拉克伯里（Terrien de Lacouperie）提出的观点的影响，即认为“华”或“夏”族人最早来到后来被称作“中国”的土地上，这是他们与其他相同起源的族群的区别。换句话说，这一起源有着族群和文化上的重要性。直到17世纪晚期，一个朝鲜的世界地图（应该是以清朝地图为基准）还将中国定位于黄河拐弯的渭河河谷处，这里传统上被视作“中华”文明的发祥地（这个地方，而不是当时的帝都北京，可能被憎恨清朝的朝鲜人视作对清朝的一种暗地的羞辱）。最近的一项研究指出，“中国”一词在18世纪乾隆年间被用来指整个帝国的范围，但这并不曾改变人们把该范围理解为以帝王为中心的各个领地的总和，而非一个在民族意义上的、局限于民族的实体（甚至多个实体）的范围。该文的名称说明，民族认同在20世纪之前并未作为一个问题存在，见Gang Zhao, “Reinventing China: Imperial Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century”, in *Modern China*, 32.1 (January, 2006) : 3-30。

[256]Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol.1, “Culture and Nationalism”, pp.98-100.

[257]从这个意义上讲，清朝的情况正是吉登斯—罗伯森命题（Giddens-Robertson thesis）的经典例证，即国际秩序是民族国家形成的先决条件，这一规律尤其适用于（但不仅限于）非欧美社会。参见Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994。

[258]这里应当指出的是，虽然存在这样一种等价，但英语用词更具有还原简化的意味，也因此更抽象。汉语中有多个词对应“China”：中国、中华、夏、华夏、汉、唐等。而英文词“Chinese”则更加不清晰，因为它也指一个族群、种族，或以中国为名、以汉族人为主的一个国家中的众成员；汉族人声称只有他们拥有真正的“中国性”，这与中国作为一个多族群国家是矛盾的。我要再一次强调，“Chinese”提供了更

大的多样性，从“华人”、“华民”、“华裔”、“唐人”、“华族”到“中国人”，等等。

[259]陈翰笙主编，卢文迪等编：《华工出国史料汇编（第十辑）》，中华书局，1984年，第3册，第1015页。

[260]“总理衙门府驻华美史请对秘鲁华工予以援手函”（1869年4月18日），见《华工出国史料汇编（第十辑）》，第3册，第966页。总理衙门是1860年代同治维新的产物，它在1908年政府重组前，一直担当清朝外交部的职能。

[261]“总理衙门为无约国不许在华设局招工并不准华人前往澳门给英、法、俄、美、日国照会”，见《华工出国史料汇编（第十辑）》，第3册，第968-969页。

[262]王尔敏，“‘中国’名称溯源及其近代诠释”，《中国近代思想史论》，第452、456页。

[263]陈育宁：《中华民族凝聚力的历史探索》，云南人民出版社，1994年，第四章“中国——从地域和文化概念到国家名称”，第96-97页。

[264]关于晚清和民国初年的历史学、地理学、考古学研究，见Peter Zarrow, Tze-ki Hon&James Leibold, in Brian Moloughney&Peter Zarrow, eds., Making History Modern: The Transformation of Chinese Historiography, 1895-1937, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, in print. 关于人种学研究，见王建民：《中国民族学史（上卷）》，云南教育出版社，1997年。另见Q.Edward Wang, Inventing China Through History: The May Fourth Approach to Historiography, Albany, NY: State University of New York Press, 2001; James Leibold, “Competing Narratives of National Unity in Republican China: From the Yellow Emperor to Peking Man”, in Modern China, 32.2 (April 2006): 181-220; 以及Tze-ki Hon, “Educating the Citizens: Visions of China in Late Qing History Textbooks”, in The Politics of Historical Production in Late Qing and Republican China, Brill, 2007, pp.79-105。最近的一项研究通过观察新闻业的发展，对这段时期历史意识、实践和教育的转型提供了全面的阐释，见刘兰肖：《晚清报刊与近代史学》，中国人民大学出版社，2007年。

[265]黄兴涛：“现代‘中华民族’观念形成的历史考察——兼论辛亥革命与中国民族认同之关系”，载《浙江社会科学》2002年第1期，第128-140页。

[266]Edward Said, “Traveling Theory”, in The World, The Text and the Critic, pp.226-247; James Clifford&Vivek Dhareshwar, eds., Traveling Theories, Traveling Theorists,

special issue of *Inscriptions*, 5 (1989) .

[267] Guéhenno, *The End of the Nation-State*.

[268] James Ussher, Larry Pierce & Marion Pierce, *Annals of the World*, Green Forest, AR: New Leaf Press and Master Books, 2003.

[269] 杜赞奇：《从民族国家拯救历史》，社科文献出版社，2003年。

[270] 在清末最早出现的激进杂志之一，是由一群古文造诣极高的学者发行的《国粹学报》，这绝不是巧合而已。

[271] 梁启超：“保教非所以尊孔论”，《饮冰室文集》，第四卷，第50-59页（初刊于1902年）。

[272] 关于“跨国性”的例子绝对不只局限在“世界史”的研究里，参见Rebecca Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the 20th Century*, Durham, NC: Duke University Press, 2002（中译本见高瑾等译《世界大舞台：十九、二十世纪之交中国的民族主义》，生活·读书·新知三联书店，2008年——编者注）；Jürgen Osterhammel, *Colonialism*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997；John F. Richards, *The Unending Frontier: An Environmental History of the Early Modern World*, Berkeley, CA: University of California Press, 2003；以及John C. Weaver, *The Great Land Rush and the Making of the Modern World, 1650-1900*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003。大部分被当作世界史的著作实际上应该被称为跨国史或跨本土史，因为他们不再标榜要延续传统“世界史”的想象。

[273] “*ecumene*”可以解释成“产生激烈且持续的文化交流的地区”。这是约翰·卡莫若夫（John Comaroff）和琼·卡莫若夫（Jean Comaroff）在讨论乌尔夫·汉内斯（Ulf Hannerz）和伊戈尔·科佩托（Igor Kopytoff）的理论基础时所下的定义。参见Jean Comaroff & John Comaroff, “*Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming*”, *Special Issue of Public Culture*, 12.2 (2000) : 291-343, p.294。人类学学者对此概念的兴趣可以追溯至1940年代的克罗伯（A.Kroeber）。克罗伯极有可能由博厄斯（F.Boas）的老师，德国地理学家、人类学家拉策尔（F.Ratzel）那儿得到这个概念。参见Sidney W. Mintz, “*Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumene*”, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.2, No.2 (June 1996) : 289-311, esp.292-293。我要感谢马歇尔·萨林斯（Marshall



Sahlins) 提醒我这段历史。含有另一个意义的eumene, 是在1968年的一篇论文里首次被用在中国身上的, 参见Peter Weber-Shafer, *Oikumene und Imperium; Studien zur Ziviltheologie des chinesischen kaiserreichs*, Munich: Schriftenreihe zur Politik und Geschichte, 1968。感谢罗曼·马利克 (Roman Malek) 博士向我提供这篇论文的资料。——原注译者在讲座进行的时候, 曾按照字典译法将ecumene翻译成“居住区”或“栖居的世界”, 后经与德里克、刘东二位教授讨论, 译者认为“栖居空间”是一个更新颖、有创造性又可以传达意思的译法, 遂在定稿中译为“栖居空间”。——译者注

[274] Philadelphia, PA: Temple University Press, 1993.

[275] Jerry Bentley, “Myths, Wagers and Some Moral Implications of World History”, in *Journal of World History*, 16.1 (2005), pp.51-82.

[276] 有关这些议题之最新、最详细且最有启发性的讨论, 参见Benjamin A. Elman, John B. Duncan & Herman Ooms, eds., *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea and Vietnam*, Los Angeles, CA: UCLA Asian Pacific Monograph Series, 2002。当发现用“中国”一词来指称过去所带有的时代错误性时, 最近出版的一部著作指出: “在传统时代, 处于这个文明核心的人们在与其他的非中国文明作比较时, 并不认为自身所处的文明是‘中国’文明, 反而简单地视其为所有文明的普遍标准。” (Holcombe, *The Genesis of East Asia, 221 B.C.-A.D.907*, p.10) 然而习惯的力量和词汇的匮乏都太严重了, 霍尔库姆自己也无法幸免地一直用“中国文明”来称呼他文中所讨论的文明!

[277] Holcombe, *The Genesis of East Asia, 221 B.C.-A.D.907*, Chap.4.

[278] 这一历史概述来自现有的英文材料和二手的中文材料。尤其相关的是R. David Arkush, *Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981 (中译本见董天民译《费孝通传》, 河南人民出版社, 2006年——编者注); 张灏: 《梁启超与中国思想的过渡》; Yung-chen Chiang, *Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001; 德里克: 《革命与历史》; Gregory Eliyu Guldin, *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow to Mao*, Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994; Nick Knight, *Li Da and Marxist Philosophy in China*, Oxford: Perseus, 1998; Nick Knight, *Marxist Philosophy in China: From Qu Qiubai to Mao Zedong, 1923-1945*, Dordrecht: Springer, 2005; James R. Pusey, *China and Charles*



Darwin, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 (中译本见钟永强译《中国与达尔文》，江苏人民出版社，2009年——编者注)； Benjamin I.Schwartz, In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964 (中译本见叶凤美译《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社，2010年——编者注)； Y.C.Wang, Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1966; Philip West, Yenching University and Sino-Western Relations, 1910-1952, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976; Siu-lun Wong, Sociology and Socialism in Contemporary China, London: Routledge&Kegan Paul, 1979; 郑杭生、李迎生：《中国社会学史新编》，中国人民大学出版社，2003年（高等教育出版社2000年初版）；韩明谟：《中国社会学史》，天津人民出版社，1987年；王建民等：《中国民族学史》（上、下卷），云南教育出版社，1997-1998年；杨雅彬：《近代中国社会学》（全二册），中国社会科学出版社，2001年。本讲以下讨论不再添加脚注，除非涉及具体的某部著作。

[279] Wong, Sociology and Socialism in Contemporary China, p.10.

[280] Wong, Sociology and Socialism in Contemporary China, p.10.

[281] Wong, Sociology and Socialism in Contemporary China, p.11.

[282] 郑杭生、李迎生：《中国社会学史新编》，第125-130页。

[283] 郑杭生、李迎生：《中国社会学史新编》，第205页；韩明谟：《中国社会学史》，第101页。

[284] 杨雅彬：《近代中国社会学》，下册，第959页。

[285] 杨雅彬：《近代中国社会学》，下册，第511-577、742-774页。

[286] 关于雷洁琼，见杨雅彬：《近代中国社会学》，下册，第816-853页。

[287] 郑杭生、李迎生：《中国社会学史新编》，第130页。

[288] Chiang, Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949, "Introduction".

[289] 郑杭生、李迎生：《中国社会学史新编》，第197页。

[290]当我1971年任教于杜克大学时，情况便是如此。仅在1970年代中期人类学系才成为独立的院系。美国第一个人类学系由弗朗茨·博厄斯1896年创立于哥伦比亚大学。加州大学伯克利分校则于1901年创建了人类学系。芝加哥大学的人类学系直至1930年才建立起来，当时人类学家是从社会学系独立了。

[291]相关讨论见王建民：《中国民族学史》，上卷，第286-287页。

[292]王建民：《中国民族学史》，上卷，第132-137页。近来关于社会学与民族学关系的讨论，参见Wang Mingming, “The War between Ethnology and Sociology and Its End: Notes and Remarks from a Chinese Anthropologist”, paper presented at the conference “Rethinking Ethnology: A Working Conference Sponsored by the Journal of Material Culture”, University College London, June 2009。我非常感谢王铭铭教授允许我参阅此文。

[293]Guldin, *The Saga of Anthropology in China*, pp.44-45.

[294]蔡元培：“说民族学”，载《一般》，1926年第一卷第12号。

[295]王建民：《中国民族学史》，上卷，第186页。

[296]王建民：《中国民族学史》，上卷，第139-144、162-166页。

[297]Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, pp.xxiv-xxv.

[298]杨雅彬：《近代中国社会学》，下册，第665页。

[299]Dirlik, “Theory, History, Culture: Cultural Identity and the Politics of Theory in Twentieth Century China”, in *Development and Society*, 29.2 (December 2000): 73-104.

[300]关于这些论辩，参拙著《革命与历史》。

[301]关于对孙本文观点的讨论和批评，见郑杭生、李迎生：《中国社会学史新编》，第203-207页。

[302]根据对这项“运动”的记载，“中国化”早在1970年代末就已经在台湾成了气候，但运动真正显现出来，则是在1980年台湾“中央研究院”民族学研究所的一次会议上，即“社会与行为科学的中国化”会议。之后，1983年在香港中文大学召开了“现代

化与中国文化”的会议，汇集了来自中国大陆、香港、台湾和新加坡的四地华人学者。虽然会议的议题很广，但“中国化”显然是讨论的热点。这一问题同年引起美国学界重视，在亚洲研究学会于亚利桑那州坦普城召开的会议上，一个圆桌讨论的题目即是“社会学的中国化：对一些受美国训练的中国社会学家的集体描写”（Sinicization of Sociology: A Collective Portrait of Some American Trained Chinese Sociologists）。“中研院”民族学所的会议后来出版了一部文集（杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，台北：中研院民族所，1982年）。美国社会学家也出版了他们自己的文集，《社会学中国化》（台北：巨流图书公司，1985年），这部文集令华裔美国社会学家也参与了这一议题。蔡勇美为该文集撰写的导言提供了对上述会议、出版物的个人描述。关于类似的社会学“本土化”问题在韩国的情况，参见Park Myoung-Kyu & Chang Kyung-Sup, “Sociology Between Western Theory and Korean Reality: Accommodation, Tension and a Search for Alternatives”, in *International Sociology*, 14 (2) (June 1999): 139-156。

[303] 将中国的声音带入学术研究是西方许多学科近些年的一个共同趋势，尤其是在史学界。但这种情况几乎仅限于文明分层所规定的高端文化的“史学传统”内部，让人想到对世界的东方主义式描绘。“东方主义”用在这里也许不确切，但事实也许恰恰如此，因为中国的历史学家也在做相同的事情。例见一个关于史学危机讨论会的报告，“史学往哪里走？”（载《近代中国》，1989年4月30日刊，第1-14页）。这次会议的主题发言者是香港杰出的历史学家杜维运。他专注于中国历史上的高端文化，以及其文化理想如何可能与“西方”史学调和。这个问题主导着我所参加的数次会议中的史学理论讨论。显然，它回避了各地华人所经历的变迁。而另一方面，社会学与人类学一样，在处理理论与文化之矛盾时，重视日常生活经验，这碰巧说明学科分类使得各学科趋于一元化、特殊化。不同学科对探讨文化与历史之关系问题的介入，也说明了1930年代以来，世界变化之大、之多。

[304] 《社会学中国化》，第32页。这篇文章最早发表于坦普城会议。

[305] 《社会学中国化》，第32-33页。

[306] “社会学在台湾”，第271-310页。

[307] “社会学在台湾”，第301页。

[308] 1980年代，随着台湾学者的注意力聚焦于“台湾化”，“中国化”逐渐式微，“本土化”在台湾社会科学学者的思想中成为主流，尤其是台湾的“本土化”问题。感谢庄雅

仲向我指出这一点，他当时在台湾攻读研究生。

[309] 萧新煌：“留美中国社会学谈社会学中国化”，《社会学中国化》，“附录”，第329-345页，第339页。

[310] 萧新煌：“社会学在台湾”；郭文雄：“从社会学中国化观点看中国少数民族政策与研究”，见《社会学中国化》，第151-164页；周颜玲：“社会学中国化与妇女社会学”，见《社会学中国化》，第122-123页。

[311] 马立秦：“论疏离研究的中国化”，见《社会学中国化》，第191-212页，第206页。

[312] 《社会学中国化》，第209页。

[313] 关于台湾化的讨论，见John Makeham & A-Chin Hsiau, *Cultural, Ethnic and Political Nationalism in Contemporary China*, New York: Palgrave MacMillan, 2005。

[314] 这方面的研究尝试，见Nan Lin, *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*, New York: Cambridge University Press, 2001（中译本见张磊译《社会资本：关于社会结构与行动的理论》，上海人民出版社，2005年——编者注）。

[315] 最重要的挑战是华勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的古尔本基安委员会（Gulbenkian Commission）的“重建社会科学报告”（“The Gulbenkian Commission Report”，in *Open the Social Sciences*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1996；中译本见刘锋译《开放社会科学》，生活·读书·新知三联书店，1997年——编者注）。这份报告虽然强调社会科学的欧洲中心主义，但没有提及来自欧洲之外的对欧洲中心主义的挑战。后者的例证，见《加拿大社会学学刊》关于社会学全球化的特刊（*Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie*, 33.3[2008]）。

[316] Zheng Hangsheng, et.al., *A History of Chinese Sociology*, p.446.（中文版见《中国社会史新编》，第280页——译者注）其中“indigenization”对应的中文词汇是“本土化”。

[317] *A History of Chinese Sociology*, p.447.（中文版见第281页——译者注）

[318] 事实上，郑杭生在后来的研究中做了这方面的工作，见《减缩代价与增速进步：社会学及其深层理念》，北京师范大学出版社，2007年。这本书还包括对社会

学存在的问题的细致讨论，包括如何吸取过去的遗产以进行理论创新、当前的经验，以及未来的社会理想。

[319]一些关于中国社会学史的研究急于探讨学院社会学，却轻视了马克思主义在中国社会学起源中的重要性。这里须指出的是，无论如何被命名，马克思主义也是欧美社会学发展过程中不可分割的一部分。

[320]这个问题十分重要，因为它将在民族国家内部提出民族问题。参见王铭铭：“西学‘中国化’的历史困境——以人类学为中心的思考”，收入乔健等编：《二十世纪中国社会学与人类学》，高雄：丽文文化出版公司，2001年；王建民：“学科世界性与本土性：从中国民族学史说起”，未刊会议文章，发表于“20世纪中国学术学科的建设与发展：第二次会议”（北京，中央民族大学，2008年10月29日至11月1日），经作者同意引用至此。

[321]关于该问题的近期讨论，见David Paul Haney, *The Americanization of Social Science: Intellectuals and Public Responsibility in the Postwar United States*, Philadelphia: Temple University Press, 2008。这一论述在描述“美式”社会科学的崛起方面非常有启发性，但也存有含糊之处，这种含糊也许是故意的——究竟“美国化”是指过于强调科学，还是指更近期的关于社会科学应更具公共责任的考量？同时参见下面关于迈克·布洛维（Michael Burawoy）的参考文献。

[322]进一步的讨论见Dirlik, “Globalization, Indigenism, and the Politics of Place”, in *Ariel* 34.1 (January 2003; actually published in 2005): 15-29.

[323]参见Tan Chee-Beng, *Chinese Overseas: Comparative Cultural Issues*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2004。

[324]自19世纪发源以来，社会科学的发展一直以秩序与激进变革之间的矛盾冲突为动力，这也意味着社会科学与国家和社会权力结构之间的不同关系。更进一步说，社会科学内部的区分是有意设置的。美国社会学家迈克·布洛维在其最近美国社会学学会主席的就职演说中，将社会学实践分为政策性、公共性、职业学术性与批判性的工作。布洛维指出，前两个领域总是受国家条件的影响。不幸的是，布洛维的讨论陷入了对职业性工作的迷恋，却没有谈及不同类型的实践之间的互动，或者实践对理论发展、布局的影响。布洛维也没有谈到受欧美主导的亚非拉社会的社会学工作，或者社会学研究对学科、文化方面不同认知方式的影响。不过，布洛维的讨论还是指出了社会科学内部的复杂性以及其在学科内部、外部与政治的关联，后者应



作为所有本土化问题讨论的出发点。参见Michael Burawoy, “For Public Sociology”, in *American Sociological Review*, Vol.70 (February 2005) : 4-28。

[325]社会科学“全球化”的必要性越来越被北美和欧洲的社会科学家所认识, 尽管如何调和普世科学目标与文化差异间的矛盾仍然是未解决的问题。例见Wallerstein, *Open the Social Sciences*; Burawoy, “Third-Wave Sociology and the End of Pure Science”, in *The American Sociologist* (Fall/Winter 2005) : 152-165; Burawoy, “A Sociology for the Second Great Transformation?”, in *Annual Review of Sociology*, 26 (2000) : 693-695; Burawoy, “What is to be Done? Theses on the Degradation of Social Existence in a Globalizing World”, in *Current Sociology*, 56.3 (2008) : 351-359; Burawoy, “Rejoinder: For a Subaltern Global Sociology?”, in *Current Sociology*, 56.3 (2008) : 435-444; Dimitri Della Faille & Neil McLaughlin, “Sociology’s Global Challenge”, in *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie*, 33.3 (2008)。人类学家相对而言更接近他们所研究的人群, 更少有一元化的倾向, 他们从1960年代起就开始讨论类似问题。见Talal Asad编的文集, *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Humanities Press, 1973。

[326]Dirlik, *Global Modernity*, pp.90-91.此处引文在原版基础上略作修改。

[327]对现代化话语的经典批判, 见Dean Tipps, “Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective”, in *Comparative Studies in Society and History*, 15 (March 1973) : 199-226; 以及Carl Pletsch, “The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975”, in *Comparative Studies in Society and History*, 23 (October 1981) : 565-590。同时参见霍布斯鲍姆、兰格: 《传统的发明》。

[328]关于从毛泽东到弗朗茨·法农 (Frantz Fanon) 等革命理论家的讨论, 见Dirlik, “Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice”, in *The Postcolonial Aura*, pp.23-51。

[329]Dirlik, “Our Ways of Knowing: Globalization—the End of Universalism?”, in Petra Rethmann, Imre Szeman & William D. Coleman, eds., *Cultural Autonomy: Frictions and Connections*, Vancouver, BC: University of British Columbia Press, 2009。

[330]程钢与曹莉: “文化民族主义与文化世界主义”, 见王宁、薛晓源主编: 《全球



化与后殖民批评》，中央编译出版社，1998年，第300-321页、第304-305页。这里的“本土主义”是我的用法，借鉴了德川时期的“Kokugaku”（国学）研究，这样的用法更有效，因为“本土主义”比“民族主义”更具体，后者指涉许多不同的政治和文化立场，包括那些反对将当下与过去联系起来的立场。有关章太炎和胡适的思想的总结性讨论，各见胡道静主编《国学大师论国学》上册中的“治国学的方法”与“研究国故的方法”两篇文章（东方出版中心，1998年，第3-16页）。

[331]关于这些辩论的讨论，尤其是关于现代化与文化之历史化的讨论，见Yu, Keping, “Culture and Modernity in Chinese Thought in the 1930s: Comments on Two Approaches to Modernization in China”, Working Paper in Asian/Pacific Studies, Durham: Duke University, 1994, pp.1-31。

[332]这里须指出，关于1949年之后的时期，我的参考资料仅限于中国大陆方面。过去的那种研究以“汉学”的名义在台湾、香港地区，甚至美国和欧洲继续进行。

[333]王国维：“国学丛刊序”，见《国学大师论国学》，上册，第41-44页。虽然绝大部分国学研究者对于中学、西学都很熟稔，但国学出现的一部分原因就是学者们自1905年废除科举以后，越发感到旧学无用。

[334]郑师渠：《晚清国粹派：文化思想研究》，北京师范大学出版社，1997年，第109-117页。

[335]Martin Bernal, “Liu Shih-p’ei and National Essence”, in Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, pp.90-112, p.103.

[336]Harry Harootunian, *Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, Berkeley, CA: University of California Press, 1970, p.11.哈鲁图尼恩所描述的这种变化也发生在清代，即1860年代同治维新（这场维新被其鼓吹者定义为“中兴”）与清朝最末几年激进的本土运动（被称为“复古”）之间，强调以更进步的政治实体（即“中国”）为名的对清朝的否定。这场变化是十分关键的，因为它为新的现实政治建构提供了基础。在日本，这一变化使得从幕府将军到天皇的合法性转变具有了合理性，使得天皇家成为日本的象征。而清朝方面，问题更加复杂，因为这一变化指向的是一个外来的、具有新概念的实体，即“国家”。因此，“国粹”在描述国家的时候变得非常重要。这是一个具有欧洲现代性意味的国学工程。这一问题的长期存在也解释了为什么经过一个世纪的批判甚至压制以后，国学仍然继

续存在。

[337]有关kokugaku的综合讨论，见Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988。

[338]Susan L.Burns, *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community*, Durham, NC: Duke University Press, 2003, p.225.作者对1868年明治维新之后的kokugaku所作的讨论见该书第7章。

[339]Burns, *Before the Nation*, p.189.请同时参考Bernal, “Liu Shih-p’ei and National Essence”, pp.101-104。

[340]Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis; Karl, Staging the World*.

[341]许守微：“论国粹无阻于欧化”，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷（上），生活·读书·新知三联书店，1963年，第52-56页；最早发表于《国粹学报》第七期（1905年8月）。

[342]邓实：“国学无用辩”，《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷（下），第632-635页，最早发表于《国粹学报》第30期（1907年6月）。邓实认为，国学在帝制时期受到了压制，无用的并非国学，而是“君学”。另一方面，国学在当代有着广泛的用途。

[343]Tze-ki Hon, “Revolution as Restoration: Meanings of National Essence and National Learning in Guocui xuebao”, unpublished paper presented at the conference, “The Writing of History in 20th Century East Asia: Between Linear Time and the Reproduction of National Consciousness”, Leiden University, June 4-7, 2007.我很感谢韩子奇教授与我分享这篇论文。

[344]郑师渠：《晚清国粹派：文化思想研究》，第三章、第六章。

[345]见拙著《中国革命中的无政府主义》，尤其是第三章；以及Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1990。

[346]黄节：“《国粹学报》叙”，见《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷（上），第42-45页，最初发表于《国粹学报》第一期（1905年2月）。

[347]许守微：“论国粹无阻于欧化”，《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷（上），第55页。

[348]许守微：“读《国粹学报》感言”，《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷（下），第45-51页，第49页。

[349]同上。

[350]国学以及其他社会中相似的事业，而并非“文化保守主义”，可能被更精确地描述为“文化民族主义”的例子，因为在其要求变革的过程中，它们绝不是保守的。有关强调国学中保守主义的解读，参考Bernal, “Liu Shih-p’ei and National Essence”; 以及Laurence A.Schneider, “National Essence and the New Intelligentsia”, in Furth, *The Limits of Change*, pp.57-89。本书的大多数章节在提及文化时采用了“保守”一词，如“文化保守主义”，其目的是为了克服如下困难：被描述为保守派的大多数个人和团体也是政治激进分子。有关文化民族主义的建设性讨论，日本方面，请参考Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*, London: Routledge, 1992。

[351]参考顾颉刚在《古史辨》序言中的思想路线（“Autobiography of a Chinese Historian”, trans.by Arthur W.Hummel, Taipei: Cheng-wen, 1966）。同时参考Laurence Schneider, *Ku Chieh-kang and China’s New History: Nationalism and the Quest for Alternative Tradition*, Berkeley, CA: University of California Press, 1971; Hon Tze-ki, “Ethnic and Cultural Pluralism: Gu Jiegang’s Vision of a New China in his Studies of Ancient History”, in *Modern China*, 22.3 (July 1996), pp.315-359。1924年6月，顾颉刚在北京大学作了一次讲座，题为“国学大义”，指出了当时国学发展的五个趋势：考古学；东方语言与历史，包括中亚地区；地理学；学术史；民俗学。转引自《陈寅恪先生年谱长编》，中华书局，2010年，第87页。将中亚地区囊括在内（还有外国学者如斯坦因[Aurel Stein]），意味着整个亚洲之间的关系也可以隶属于国学的范围内。

[352]最近的相关讨论，参见李冠南：《文化、革命和现代性：国民党的思想体系与复兴中国的事业（1927-1937）》（*Culture, Revolution and Modernity: The Guomindang’s Ideology and Enterprise of Reviving China, 1927-1937*），俄勒冈大学历史系博士论文，2009年，尤其是第7章“管理儒教”（“Managing Confucianism”）。

[353]对此的精辟分析与历史讨论，参见梅约翰（John Makeham）编著的New

Confucianism: A Critical Examination的序言和第1章。

[354] 嵇文甫：《漫谈学术中国化问题》，见《国学大师论国学》，第109-119页，第111页。

[355] Tze-ki Hon, “National Essence, National Learning, and Culture: Historical Writings in Guocui xuebao, Xueheng, and Guoxue jikan”, in *Historiography East and West*, 1.2 (2003), pp.244-286, 249-250.

[356] 感谢梅约翰教授向我指出，国学从未成为一个独立的系列。

[357] 何炳松：“论所谓‘国学’”，见《国学大师论国学》，第60-70页。

[358] 郭湛波：《近五十年中国思想史》，香港：龙门书店，1935年，第69页。章太炎因拒绝相信古典文献的考古证据而闻名，即圣人统治者和帝王的黄金时代应当是中国历史的“原始”阶段。

[359] 程钢、曹莉：“文化民族主义与文化世界主义”，第308-309页。

[360] 程钢、曹莉：“文化民族主义与文化世界主义”，第13-14页。

[361] 因此，一位资深的中国哲学、宗教学教授抱怨没有可能说清国学应该是什么，或者什么样的文化国学应该去拯救，因为每个人似乎都有各自的选择。结果就是，任何跟中国有关的都是国学。见中国社科院教授余敦康访谈“国学源头”，载梁枢编：《国学访谈：〈光明日报〉国学专刊精选》，光明日报出版社，2008年，第105-112页。儒家与道家在当下中国社会也以新的自助（self-help）形象出现，例见傅佩荣：《国学的天空》，陕西师范大学出版社，2009年；以及最著名的电视儒学明星于丹的著作。毫无疑问，将东亚经济“奇迹”归功于中、日、韩社会的文化遗产，是当下国学热潮的无可推卸的主要原因。当然，国学也被认为是一种推动更富有伦理和社会责任的商业活动的工具。见董子竹：《与企业家聊国学》，长江文艺出版社，2008年。

[362] 关于从人类学家视角看比较文化、大众文化研究如何为国学提供资源，见“来自人类学的声音”，载梁枢编：《国学访谈：〈光明日报〉国学专刊精选》，第236-250页。人类学家和文化研究学者与顾颉刚的“新传统”更接近，他们都强调大众文化以及对非汉族族群的更多关注。根据王铭铭等人类学家的观点，国学反过来可能帮助人类学克服其欧洲文化起源的统治，从而促进人类学的本土化，见上引书第241-

242页。

[363]上一代的中国学者例如张岱年和汤一介已经陈述过这些问题。二人还强调了近代史对后社会主义国学的重要性。参见张岱年：“说国学”，载《国学大师论国学》，第161-163页；以及汤一介、任继愈等人的讨论，见“国学与二十一世纪”，载梁枢编：《国学访谈：〈光明日报〉国学专刊精选》，第178-183页。我在上面援引了余敦康对国学定义过于宽泛的抱怨以及国学所背负的拯救者角色，余敦康还写道：“国学是文化，但文化不是纸上的东西，而是中国人的生活方式，它深深植根于传统，而传统则活在人心中。”（同上书，第181页）

[364]国学学者例如刘东等已经承认不同文化对话的重要性。但迄今为止，它仍然被限制为“中西”对话。克服这种二元对立主义，以及使中国和西方具体化是开放国学的先决条件。有关刘东的信息，参程钢、曹莉：“文化民族主义与文化世界主义”，第315-317页。王铭铭是对“进步主义”抱批判态度的学者，进步主义推崇与发达地区较量，却忽略世界其他区域（比如非洲）。见王铭铭在《国学访谈》中的评论（第250页）。

[365]据我所知，杜维明是唯一指出这一联系的儒家学者。见Tu Weiming, “Beyond the Enlightenment Mentality”, in Mary Tucker & John Berthrong, *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*, Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998, pp.3-21。这些价值在哲学上的存在并不意味着它们必然地指引行为，例如“天人合一”的观点如今被支配官方思维和大众意见的发展主义所遮蔽——这是国学研究面临的又一挑战！

[366]中国学者则在1930年代指出了这一问题，谨防学问中国化的论点。参考嵇文甫：“漫谈学术中国化问题”。利用儒教和道教来解释当代问题的例子不断增加，其中大部分问题是与生态有关的。参见N.J.Girardot, James Miller & Liu Xiaogan, eds., *Daoism and Ecology*, Cambridge, MA: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions, 2001；以及Tucker & Berthrong, eds., *Confucianism and Ecology*。在当代知识界，关于国学议题更贴近现实的讨论，见汪晖：“Scientific Worldview, Culture Debates, and the Reclassification of Knowledge in Twentieth Century China”, in *Boundary*, 2, 35.2 (Summer 2008): 125-155；其中，汪晖联系现代性中的现代主义和反现代主义问题，对章太炎作出了评论。事实上，国学讨论中的内外界限并不清晰，中国大陆之外（不仅指其他华人社会）的讨论也对大陆的讨论起到了很大的启示性作用。国学问题是观念（从佛教、基督教到欧洲现代性）的跨国流通影响帝



国学问的最近期例证。感谢张洪年教授（Samuel Cheung）提示我这一重要观点。相关的有趣讨论，见朱维铮：“18世纪的汉学与西学”，《走出中世纪：中国与西方的比较思考》（*Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*, trans.& ed. by Ruth Hayhoe, Armonk, NY: M.E.Sharpe, 1990, pp.113-142）；以及Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*。朱维铮的文章值得注意的另一个原因是，他强调跨国流通与帝国学问的地域化之间的关系。

[367]这里的讨论大量地参考了拙著《全球现代性》第三、四两章。我尽量少地引用文献。感兴趣的读者请参考那本书里的文献。

[368]这里有必要作些说明，以避免夸大这一区分，其后果已经在对于詹明信下述文章的批评中显现出来：“Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism”，in *Social Text*, 15（1986）：65-88。正如我下面会解释的，虽然区分第一与第三世界各自的语境和问题很重要，但这些世界比以往任何时候都更多地交织在一起，而那些表述它们之间差异的概念实则产生于两种世界所共享的观念领域。

[369]这些观点最透彻且热情的表达，来自Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. by Richard Philcox, New York: Grove Press, 2005（1963年初版；中译本见万冰译《全世界受苦的人》，译林出版社，2005年——编者注）。关于以第三世界革命为参考的讨论，参见Dirlik, “Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice”，in *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, pp.23-51。

[370]关于这个观点，我有过长篇论述，见Dirlik, “Postcolonial or Postrevolutionary: The Problem of History in Postcolonial Criticism”，in *The Postcolonial Aura*, pp.163-185。

[371]Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.（中译本见车槿山译《后现代状态》，南京大学出版社，2011年——编者注）

[372]鲍德里亚的著作，例如*The Mirror of Production*（St.Louis: Telos Press, 1975；中译本见仰海峰译《生产之境》，中央编译出版社，2005年——编者注）及*The Political Economy of the Sign*（St.Louis: Telos Press, 1981；中译本见夏莹译《符号政治经济学批判》，南京大学出版社，2009年——编者注）写于1970年代，但在1980年代最具影响力。詹明信影响深远的文章，“Postmodernism, or the Cultural Logic



of Late Capitalism” (in *New Left Review*, 146: 53-92), 发表于1984年。大卫·哈维的大师级著作, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford, UK, and Cambridge, MA: Blackwell Publishers; 中译本见阎嘉译《后现代的状况: 对文化变迁之缘起的探究》, 商务印书馆, 2013年——编者注), 发表于1989年。

[373] London: New Left Books, 1978. (中译本见马清文译, 黑龙江人民出版社, 1983年——编者注)

[374] London: Verso, 2007.

[375] 在稍后的著作中, 哈维直接处理全球化的问题, 并谈及“后学”的增值, 包括作为时代标志的后现代主义。(“Contemporary Globalization”, in *Spaces of Hope*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000, Chap.4, p.68) 哈维一直对“全球化”概念保持警惕, 在同一页上, 他更倾向于使用“不均衡地缘发展”, 而不是“全球化”。

[376] Akbar S.Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, NY: Routledge, 1992.

[377] Dirlik, “The Postmodernization of Production and Its Organization: Flexible Production, Work and Culture”, in *The Postcolonial Aura*, pp.186-219.

[378] Anibal Quijano, “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, in *Nepantla*, Vol.1, No.3 (2000) : 533-580.

[379] 我曾以中国大陆为例, 用更长的篇幅分析这个问题, 见Dirlik, “Markets, Culture, Power: The Making of a‘Second Cultural Revolution’in China”, in *Asian Studies Review*, 25.1 (March 2001) : 1-34。

[380] 关于跨国资本家阶级, 见Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, Oxford, UK: Basil Blackwell, 2001; 以及William I.Robinson, *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004 (中译本见高明秀译《全球资本主义论: 跨国世界中的生产、阶级与国家》, 社会科学文献出版社, 2009年——编者注)。

[381] 这种发展需要进一步审视。一个具启发性的讨论, 参见Kris Olds, “Articulating

Agendas and Traveling Principles in the Layering of New Strands of Academic Freedom in Contemporary Singapore”, in Barbara Czarniawska & Guje Savon, eds., *Global Ideas: How Ideas, Objects and Practices Travel in the Global Economy*, Copenhagen: Liber and Copenhagen Business School Press, 2005。2003年，北京大学因提出新的改革方案而引发一场轩然大波，其中包括将教育语言改为英语。相关的系列讨论，参见钱理群、高原东编：《中国大学的问题与改革》，天津人民出版社，2003年。另见戴晓霞、莫家浩、谢安邦编：《高等教育市场化》，北京大学出版社，2004年；王啸：《全球化与中国教育》，四川人民出版社，2002年。

[382]英国利物浦大学2005年10月底宣布将与西安交通大学联合在中国建设校园，以教授工科科目为主。据报道，有趣的是，这个校园将会坐落在位于中国东部的苏州科技园，这里距离利物浦很远，离西安也不近。之所以在此建校，是因为这里是外商在华投资的中心地，拥有53家世界五百强企业。换句话说，这个校园的建立，是高校企业化的另一个例证，只不过这次是“联合企业”，标准的中外合资模式。另外，这笔交易也接受了一个跨国教育投资机构Laureate Educational Limited的投资，见Polly Curtis, “Liverpool to Establish Chinese University”, in *Guardian Unlimited*, 27 October 2005。同样能说明问题的，如果不是更夸张的话，是纽约大学的“全球地方化”（glocalize）——它将在阿布扎比建一个校园。用一位教员克雷格·卡洪（Craig Calhoun）的比喻来说，这像是“开学学术连锁餐馆”。我们禁不住猜想如此的“全球地方化”是否也会屈从于该国的集权政府，因为后者提供了资本。（见New York Magazine, <http://nymag.com/news/features/46000/>）

[383]在众多关于发展的报道中，有一个最“欢欣鼓舞”的，见“Looks Like American Suburbia, But It’s Home in India”, in *The Register-Guard*, Sunday, 9, October 2005, p.A19。中国大陆的许多房地产发展都用美国地名命名，尤其是加州地名。

[384]Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 2004.

[385]Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000。（中译本见杨建国等译《帝国：全球话的政治秩序》，江苏人民出版社，2005年——编者注）

[386]NY: Columbia University Press, 1983.

[387]Jack R.Friedman, “Ambivalence, Abjection, and the Outside of the Global: On Statementality”, p.5, unpublished paper.感谢弗里德曼教授与我分享他未发表的文

章。

[388]更详细论述见Dirlik, “Revisioning Modernity: Modernity in Eurasian Perspectives”, in *Inter-Asia Cultural Studies* (forthcoming)。

[389]Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, London: Verso, 2007. (中译本见路爱国等译《亚当·斯密在北京：21世纪的谱系》，社会科学文献出版社，2009年——编者注)

[390]中国学者何传启试图把盛行的发展视角理论化，他的观点与来自西方的现代化自由主义和保守主义拥趸的观点没有差别。他们都把现代化视作抛弃过去、走向制度与文化技术化的过程。同样，在他的著作中，文化的重要性在于它是潜在的现代化动力。一旦这一潜能被实现，社会便会在共同现代性的基础上呈现各自的样貌。见“中国现代化报告2009：文化现代化研究”，中国发展门户网，[http://en.chinagate.cn/dateorder/2009-02/24/content\\_17327414.htm](http://en.chinagate.cn/dateorder/2009-02/24/content_17327414.htm)。

[391]最近关于当下与革命历史之关系的思考，见吴波：“中国模式与两个三十年”，载《光明日报》2010年11月23日刊。

[392]关于是否有可能谈论“中国模式”、该模式能否复制等问题，见俞可平等编：《中国模式与“北京共识”：超越“华盛顿共识”》，中国社会科学出版社，2006年。

[393]见课程教材研究所与历史课程教材研究开发中心编：“普通高中课程标准实验教科书”《历史（一）》（必修），人民教育出版社，2007年，第3次印刷。

[394]参见郭建：“当代左派文化理论中的文革幽灵”，载《二十一世纪》2006年2月号。

[395]见本书第70页。

[396]见本书第93页。

[397]见本书第96-97页。

[398]见本书第10-11页。

[399]见本书第48页。

[400]同上。

[401]参阅刘东：“如临如履地‘叩其两端’”，见《思想的浮冰》，“自序”，上海人民出版社，2014年，第1-5页。

[402]于尔根·科卡：“多元的现代性与协商的普遍性”，庞冠群译，载《中国学术》总第十辑，商务印书馆，2002年。

[403]于尔根·科卡：“多元的现代性与协商的普遍性”。

[404]刘东：“如临如履地‘叩其两端’”。

[405]见本书第14页。

[406]艾伦·麦克法兰：“片段：时间观与我们生活的世界”载《中国学术》，总第三十三辑，商务印书馆，2013年。

[407]见本书第18页

[408]见本书第59页。

[409]刘东：“别以为那离我们还远”，见《理论与心智》，江苏人民出版社，2000年。

[410]见本书第57页。

[411]见本书第58页。

[412]刘东：《再造传统：带着警觉加入全球》，上海人民出版社，2014年，第201-202页。

[413]刘东：“别以为那离我们还远”。

[414]见本书第275-276页。

[415]见本书第55页。

[416]见本书第29页。

[417]刘东：“试论中国文化类型的形成”，见《近思与远虑》，浙江大学出版社，

2014年。

[418]见本书第32页。

[419]见本书第283页。

[420]见本书第276-277页。

[421]见本书第28页。

[422]见本书第258-259页。

[423]刘东：“国学：六种视角和六重定义”，载《中国学术》，总第三十二辑，商务印书馆，2012年。

[424]见本书第44页。

[425]参见刘东、文韬编：《审问与明辨：晚清民国的“国学”论争》（上下卷），北京大学出版社，2012年。

[426]见本书第108页。

[427]见本书第284页。

[428]见本书第42页。

[429]见本书第136页。

[430]见本书第150-151页。

[431]刘东：“韦伯与儒家”，见《理论与心智》。

[432]同上。

[433]梁启超：《德育鉴·知本第三》，北京大学出版社，2011年，第12页。

[434]见本书第103页。

[435]见本书第102页。

[436]刘东：“意识重叠处，即是智慧生长处——梁启超《德育鉴》新序”，见《思想的浮冰》。

[437]见本书第285页。

[438]见本书第67页。

[439]见本书第185-186页。