

知识分子图书馆



后革命氛围

〔美〕阿里夫·德里克 著 王宁 等译

中国社会科学出版社

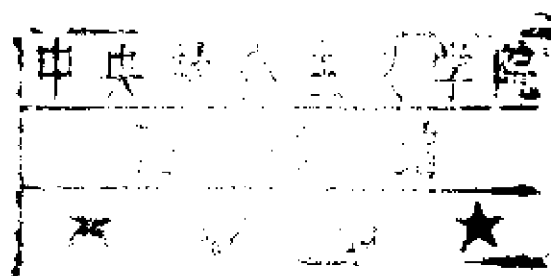
20104020



〔美〕阿里夫·德里克 著 王宁 等译



201040202



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

后革命氛围/(美)德里克(Dirlik, A.)著;王宁等译. 北京:
中国社会科学出版社,1999.8
(知识分子图书馆)
ISBN 7-5004-2560-0

I. 后… II. ①德… ②王… III. 政治学-研究 文集
IV. D0 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 32316 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

1999 年 8 月第 1 版 1999 年 8 月第 1 次印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张:10.875 插页:4

字数:276 千字 印数:1—5000 册

定价:19.00 元

DI-182/23
《知识分子图书馆》编委会

顾问：弗雷德里克·詹姆逊

主编：王逢振 J. 希利斯·米勒

编委：（按姓氏笔划为序）

J. 希利斯·米勒 王 宁 王逢振

白 烨 弗雷德里克·詹姆逊 李自修

刘象愚 汪民安 张旭东 罗 钢

章国锋 谢少波

《知识分子图书馆》部分书目

- ①**文学行动*** 雅克·德里达
- ②**解构之图*** 保罗·德曼
- ③**读者反应批评：理论与实践*** 斯坦利·费什
- ④**批评旅途：六十年代之后*** 莫瑞·克里格
- ⑤**快感：文化与政治*** 弗雷德里克·詹姆逊
- ⑥**布莱希特与方法*** 弗雷德里克·詹姆逊
- ⑦**论解构*** 乔纳森·卡勒
- ⑧**重申解构主义*** 希利斯·米勒
- ⑨**海德格尔分析新时代的技术*** 冈特·绍伊博尔德
- ⑩**后殖民主义文化理论*** 罗钢 刘象愚主编
- ⑪**抵抗的文化政治学*** 谢少波
- ⑫**后革命氛围*** 阿里夫·德里克
- ⑬**赛义德自选集*** 爱德华·赛义德
- ⑭**政治无意识*** 弗雷德里克·詹姆逊
- ⑮**历史中的政治、哲学、爱欲*** 特瑞·伊格尔顿
- ⑯**本雅明文选*** 瓦尔特·本雅明
- 文化研究读本 雷蒙德·威廉斯等
- 历史和人文科学中的历史 拉尔夫·科恩主编
- 全球化中的知识左派 布鲁斯·罗宾斯
- 后现代性的起源 佩里·安德森
- 吉尔·德勒兹：哲学戏剧 米歇尔·福柯等
- 介入的区域 佩里·安德森
- 国际后现代主义：理论与文学实践 佛克玛主编
- 性贸易及其政治经济学 《社会文本》编辑部
- 狱中札记 安东尼奥·葛兰西

(注有*的已出版。)

总 序

1986—1987年，我在厄湾加州大学（UC Irvine）从事博士后研究，先后结识了莫瑞·克里格（Murray Krieger）、J. 希利斯·米勒（J. Hillis Miller）、沃尔夫冈·伊瑟尔（Wolfgang Iser）、雅克·德里达（Jacques Derrida）和海登·怀特（Hayden White）；后来应老朋友弗雷德里克·詹姆逊（Fredric Jameson）之邀赴杜克大学参加学术会议，在他的安排下又结识了斯坦利·费什（Stanley Fish）、费兰克·伦屈夏（Frank Lentricchia）和爱德华·赛义德（Edward W. Said）等人。这期间因编选《最新西方文论选》的需要，与杰弗里·哈特曼（Geoffrey Hartman）及其他一些学者也有过通信往来。通过与他们交流和阅读他们的作品，我发现这些批评家或理论家各有所长，他们的理论思想和批评建构各有特色，因此便萌发了编译一批当代批评理论家的“自选集”的想法。1988年5月，J. 希利斯·米勒来华参加学术会议，我向他谈了自己的想法和计划。他说“这是一个绝好的计划”，并表示将全力给予支持。考虑到编选的难度以及与某些作者联系的问题，我请他与我合作来完成这项计划。于是我们商定了一个方案：我们先选定十位批评理论家，由我起草一份编译计划，然后由米勒与作者联系，请他们每人自选能够反映其思想发展或基本理论观点的文章约50万至60万字，由我再从中选出约25万至30万字的文章，负责组织翻译，在中国出版。但1989年以后，由于种种原因，这套书的计划被搁置下来。1993年，米勒再次来华，我们商定，不论多

么困难，也要将这一翻译项目继续下去（此时又增加了版权问题，米勒担保他可以解决）。作为第一辑，我们当时选定了十位批评理论家：哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）、保罗·德曼（Paul de Man）、德里达、特里·伊格尔顿（Terry Eagleton）、伊瑟尔、费什、詹姆逊、克里格、米勒和赛义德等。1995年，中国社会科学出版社决定独家出版这套书，并于1996年签了正式出版合同，大大促进了工作的进展。

为什么要选择这些批评理论家的作品翻译出版呢？首先，他们都是在当代文坛上活跃的批评理论家，在国内外有相当大的影响。保罗·德曼虽已逝世，但其影响仍在，而且其最后一部作品于去年刚刚出版。其次，这些批评理论家分别代表了当代批评理论界的不同流派或不同方面，例如克里格代表芝加哥学派或新形式主义，德里达代表解构主义，费什代表读者反应批评或实用批评，赛义德代表后殖民主义文化研究，德曼代表修辞批评，伊瑟尔代表接受美学，米勒代表美国解构主义，詹姆逊代表美国马克思主义和后现代主义文化研究，伊格尔顿代表英国马克思主义和意识形态研究。当然，这十位批评理论家并不能反映当代思想的全貌。因此，我们正在商定下一批批评家和理论家的名单，打算将这套书长期出版下去，而且，书籍的自选集形式也可能会灵活变通。

从总体上说，这些批评家或理论家的论著都属于“批评理论”（critical theory）范畴。那么什么是批评理论呢？虽然这对专业工作者已不是什么新的概念，但我觉得仍应该略加说明。实际上，批评理论是60年代以来一直在西方流行的一个概念。简单说，它是关于批评的理论。通常所说的批评注重的是文本的具体特征和具体价值，它可能涉及到哲学的思考，但仍然不会脱离文本价值的整体观念，包括文学文本的艺术特征和审美价值。而批评理论则不同，它关注的是文本本身的性质，文本与作者的关系，文本与读者的关系以及读者的作用，文本与现实的关系，语言的作

用和地位，等等。换句话说，它关注的是批评的形成过程和运作方式，批评本身的特征和价值。由于批评可以涉及到多种学科和多种文本，所以批评理论不限于文学，而是一个新的跨学科领域。它与文学批评和文学理论有这样那样的联系，甚至有某些共同的问题，但它有自己的独立性和自治性。大而化之，可以说批评理论的对象是关于社会文本批评的理论，涉及到文学、哲学、历史、人类学、政治学、社会学、建筑学、影视、绘画，等等。

批评理论的产生与社会发展密切相关。60年代以来，西方进入了所谓的后期资本主义，又称后工业社会、信息社会、跨国资本主义社会、工业化之后的时期或后现代时期。知识分子在经历了60年代的动荡、追求和幻灭之后，对社会采取批判的审视态度。他们发现，社会制度和生产方式以及与之相联系的文学艺术，出现了种种充满矛盾和悖论的现象，例如跨国公司的兴起，大众文化的流行，公民社会的衰微，消费意识的蔓延，信息爆炸，传统断裂，个人主体性的丧失，电脑空间和视觉形象的扩展，等等。面对这种情况，他们充满了焦虑，试图对种种矛盾进行解释。他们重新考察现时与过去或现代时期的关系，力求找到可行的、合理的方案。由于社会的一切运作（如政治、经济、法律、文学艺术等）都离不开话语和话语形成的文本，所以便出现了大量以话语和文本为客体的批评及批评理论。这种批评理论的出现不仅改变了大学文科教育的性质，更重要的是提高了人们的思想意识和辨析问题的能力。正因为如此，批评理论一直在西方盛行不衰。

我们知道，个人的知识涵养如何，可以表现出他的文化水平。同样，一个社会的文化水平如何，可以通过构成它的个人的知识能力来窥知。经济发展和物质条件的改善，并不意味着文化水平会同步提高。个人文化水平的提高，在很大程度上取决于阅读的习惯和质量以及认识问题的能力。阅读习惯也许是现在许多人面临的一个问题。传统的阅读方式固然重要，但若不引入新的阅读方式、改变旧的阅读习惯，恐怕就很难提高阅读的质量。其实，阅

读方式也是内容，是认知能力的一个方面。譬如一谈到批评理论，有些人就以传统的批评方式来抵制，说这些理论脱离实际，脱离具体的文学作品。他们认为，批评理论不仅应该提供分析作品的方式方法，而且应该提供分析的具体范例。显然，这是以传统的观念来看待当前的批评理论，或者说将批评理论与通常所说的文学批评或理论混同了起来。其实，批评理论并没有脱离实际，更没有脱离文本；它注重的是社会和文化实际，分析的是社会文本和批评本身的文本。所谓脱离实际或脱离作品只不过是脱离了传统的文学经典文本而已，而且也并非所有的批评理论都是如此，例如詹姆逊那部被认为最难懂的《政治无意识》，就是通过分析福楼拜、普鲁斯特、康拉德、吉辛等作家作品来提出他的批评理论的。因此，我们阅读批评理论时，必须改变传统的阅读习惯，必须将它作为一个新的跨学科领域来理解其思辨的意义。

要提高认识问题的能力，首先要提高自己的理论修养。这就需要像经济建设那样，采取一种对外开放、吸收先进成果的态度。对于引进批评理论，还应该有一种辩证的认识。因为任何一种文化，若不与其他文化发生联系，就不可能形成自己的存在。正如一个人，若无他人，这个人便不会形成存在；若不将个人置于与其他人的关系当中，就不可能产生自我。同理，若不将一国文化置于与世界其他文化关系之中，也就谈不上该国本身的民族文化。然而，只要与其他文化发生关系，影响就是双向性的；这种关系是一种张力关系，既互相吸引又互相排斥。一切文化的发展，都离不开与其他文化的联系；只有不断吸收外来的新鲜东西，才能不断激发自己的生机。正如近亲结婚一代不如一代，优种杂交产生新的优良品种，世界各国的文化也应该互相引进、互相借鉴。我们无需担忧西方批评理论的种种缺陷及其负面影响，因为我们固有的文化传统，已经变成了无意识的构成，这种内在化了的传统因素，足以形成我们自己的文化身份，在吸收、借鉴外国文化（包括批评理论）中形成自己的立足点。

今天，随着全球化的发展，资本的内在作用或市场经济和资本的运作，正影响着世界经济的秩序和文化的构成。面对这种形势，批评理论越来越多地采取批判姿态，有些甚至带有强烈的政治色彩。因此一些保守的传统主义者抱怨文学研究被降低为政治学和社会科学的一个分支，对文本的分析过于集中于种族、阶级、性别、帝国主义或殖民主义等非美学因素。然而，正是这种批判态度，有助于我们认识晚期资本主义文化的内在逻辑，使我们能够在全球化的形势下，更好地思考自己相应的文化策略。应该说，这也是我们编译这套丛书的目的之一。

在这套丛书的编选翻译过程中，首先要感谢出版社领导对出版的保证；同时要感谢翻译者和出版社编辑们（如白烨、汪民安等）的通力合作；另外更要感谢国内外许多学者的热情鼓励和支持。这些学者们认为，这套丛书必将受到读者的欢迎，因为由作者本人或其代理人选择的有关文章具有权威性，提供原著的译文比介绍性文章更能反映原作的原汁原味，目前国内非常需要这类新的批评理论著作，而由中国社会科学出版社出版无疑会对这套丛书的质量提供可靠的保障。这些鼓励无疑为我们完成丛书带来了巨大力量。我们将力求把一套高价值、高质量的批评理论丛书奉献给读者，同时也期望广大读者及专家学者热情地提出建议和批评，以便我们在以后的编选、翻译和出版中不断改进。

王逢振

1997.10. 于北京

编者前言

正如本书题目和作者序所揭示的，我们这个时代是一个全球性的转型时代，传统的描述方法和理论术语在新的时期显然已经过时，或者使用起来显得牵强附会，因而在我们所从事的文化学术理论界和批评界，便出现了一种理论更新甚至“术语轰炸”的趋向，各种各样的“后学”在这一时代应运而生，占领了我们的人文社会科学各分支学科领域，诸如“后现代”、“后殖民”、“后人道主义”、“后社会主义”、“后革命”等。这些术语的出现自然受到固守传统或坚持现代性话语的学者的反感，他们中的不少人已拍案而起为捍卫现代性的合法性而奋战。但不分青红皂白地把所有与“后”相关联的学问或理论排斥出学术的殿堂显然也是不可取的和不可能的，因为这些术语所描述的种种理论思潮和社会文化现象都是实实在在地存在于我们的知识生活中的，有些已经深深地渗入到了当代人，尤其是知识分子的思想意识中，影响着他们的思维和行动准则。因而对这些“后学”作一番理论辨析，甚至找寻出其源头还是颇有必要的。

在当代西方文化理论界和史学界，阿里夫·德里克可算作是对后学的崛起立下汗马功劳的，尽管他始终踟躇于马克思主义和后结构主义之间，娴熟自如地运用前者的批判思想和后者的解构方法对这些现象进行思考和分析，尤其是他对全球化（后工业后现代社会的必然产物）和后殖民理论（后现代主义在第三世界的变体）的研究不仅在近年来的西方思想界和学术界有着很大影

响，而且这一影响已进入了包括香港和台湾在内的中国文化学术界。如果说，前三个术语的创造发生在 20 世纪 80 年代以前，并且出自别人之手的话，那么后两个术语则出自德里克之手，他不仅对包括这两个术语在内的所有这些术语所包含的深刻理论的进一步完善和精确界定作出了贡献，而且他还是这后两个术语所展现的现象的权威性描述者和构划者。因此本书把德里克写于 1985—1995 年间的论文置于“后革命”这一宽泛的标题下还是颇为适当的。正如作者在中文本序中所言，随着当代形势的变化，“这套术语取代了早先的现代主义、殖民主义和三个世界、社会主义和革命那套术语……从当代视角看来，它们却纠缠在欧洲中心主义的历史中，因而再也无法用来描绘当今世界”（第 1 页）。确实，欧洲中心主义的解体客观上为美国的文化霸权的长驱直入铺平了道路，全球化就是既对欧洲同时又对第三世界产生冲击的一个隐匿着美国霸权主义的现象，现在这种冲击已经波及到中国，给我们的经济建设和文化建设带来了严峻的挑战，同时也使我们有了难得的发展机遇，因而对全球化现象，我们必须采取一种辩证的态度，通过分析它的理论渊源来正确把握它的当代形态，从而使之为我们的发展服务。在这方面，德里克的研究成果可以说为我们提供了扎实的理论参照。

如果说，后现代主义和后人道主义主要用于描述西方文化和文学在某一特定时期和文本中出现的现象和代码的话，那么后殖民理论及其研究的诞生则与第三世界写作和理论批评有着密切的关系。对后现代主义的研究，德里克在杜克大学的同事弗雷德里克·詹姆逊是当之无愧的权威性理论家，但是对于突破欧洲中心主义和西方中心主义之思维模式，把后现代理论经过改造之后用于描述第三世界国家的文化和文学现状，则不是詹姆逊的长项，相反，德里克在这方面游刃有余，这在很大程度上得益于德里克丰富的中国文化和历史知识，这一点完全可在他和张旭东为美国后现代研究权威刊物《疆界 2》(*boundary 2*) 主编的“后现代主义与

中国”专辑中见出，那本专辑所产生的影响已得到学术界的公认，对于突破后现代研究领域内的欧洲中心主义和西方中心主义思维模式起到了重要的作用。应该承认，德里克在某些方面也受到詹姆逊的影响，这在很大程度上体现在他对西方马克思主义的认识、阐释和运用上，但从他的文章和演讲中不时流露出来的观点使我们不难看出他与詹姆逊在一些问题上的分歧，这主要体现在他基于东方文化背景和知识对全球资本主义语境下的后殖民和第三世界批评的质疑和研究。德里克不无创见地指出了“一个西方学者往往视而不见的事实，即“全球化也许可以被看作是一个不可改变的过程，至少从马克思恩格斯所写作《共产党宣言》的时间算起……假如全球化成为一个不可回避的现象，那么就要通过殖民主义、民族主义和社会主义来实现，因为这三者都曾经是全球化的产物并以某种方式为其成型做出了努力，或者像民族主义和社会主义那样甚至限制过它。”（第9页）而当这两种思潮在世界风云的变幻中退居后台时，全球化便被推到了前台，从这一点可以看出，在论述后殖民主义时，德里克把追踪的触角伸向对有着根深蒂固观念的殖民主义体系的批判，而在描述后社会主义现象时，则追寻社会主义时代的种种理论准则，试图为人们提供一种“第三条道路”的选择模式，而贯穿这一切之中的则是全球化这一普遍的现象。

毫无疑问，后殖民、后革命都是处于全球资本主义语境下的现象，在谈到这三者之间的关系时，德里克指出，“全球主义的基础是资本主义中的发展主义假定，而后殖民主义与全球主义不一样，在我看来，与其说它是为当前权力结构做辩解，倒不如说它是对这种结构的妥协……我曾提议，把现在的形势描绘成后革命的要比后殖民的更贴切，因为作为历史现象的后殖民性的直接反应是革命，而当今后殖民主义回避选择革命，更倾向于去适应资本主义的世界体系”（第174页），因此，这种状况虽然算不上是一种反革命，至少不能算作革命，那么就干脆叫“后革命”，它在

某种程度上起到了与权力机构的共谋。“后革命”照我的理解，也即在革命时期的急风暴雨式的斗争结束了的一段时期，在“后革命”时代，各种势力既相互斗争，但更多的则是相互渗透，相互妥协和对话。推而广之，后殖民包含的既是对殖民主义的批判和扬弃，同时在这种批判和对抗中又孕育了一种新的殖民形式，也即之于第一世界的反殖民，而之于第三世界的则是新殖民；同样，后社会主义也同时包含着对社会主义的种种弊端的扬弃和对资本主义的大规模吸收，这在德里克看来，显然具有反社会主义的性质。基于这一立场，德里克在解释中国改革开放中出现的一些弊端时，便笼统地将其归为对社会主义事业的抛弃，这显然是失之偏颇的。马克思主义虽然是一种放之四海而皆准的普遍真理，但这是就其精神实质而言的，至于如何将马克思主义的普遍真理运用于本国革命和建设的实践，则是西方马克思主义所不能及的。当然，各国的国情不同，对马克思主义的不完整的理解或重新阐释也是在所难免的，因而在一个坚持基本的社会主义道路的前提下有节制地吸收资本主义的一些合理经验和管理模式也是可以理解的，特别是对于转型时期的社会主义中国更是如此。这一点也许德里克并未意识到。

同样，在文化领域内，欧洲中心主义也形成了一种霸权，这就是所谓的文化传统，德里克挥舞着解构的大棒，在各种场合对霸权主义予以了猛烈的抨击。但是对旧的文化传统的批判，也必须着手对一种新的文化进行建构，在这方面，德里克显然不同于解构主义理论家，他从马克思主义的观点出发，号召“要创造一种新的全球文化，这种文化必须既不是西方的，也不是过去的……只有创造一种既普遍又特殊的新文化，才能克服文化主义霸权。这样一种文化必须从现在的社会的成分中锻冶出来，因为任何其他选择都不免把异化重新引入文化进程当中。”（第223页）用他另一篇文章的标题来显示，也即“全球中的地方”，全球的因素与地方的因素在许多方面混杂在一起难解难分，经过东西方文化冲突

与交融之后产生的新文化必然同时打上外来影响和本民族特色的印记，这正是对传统的批判性继承和超越。德里克实际上在告诫我们，文化建设并非要走全盘西化的道路，过于强调西方影响就会使我们的民族文化特色失去，反之，执着于旧有的传统而不思进取，同样也是没有出路的，因此，只有超越这两种局限才能达到一种自觉的文化建设和理论建构的高度。

作为一位有着第三世界文化背景又生活在西方的中心美国的知识分子，德里克自然格外关心第三世界问题，但他的研究视角却是对“第三世界”这一概念进行质疑开始。毫无疑问，对于三个世界之划分，德里克曾经是热切的支持者，但近十年来，随着国际风云的变幻：前苏联的解体以及社会主义阵营的不复存在和全球化浪潮的袭来，他越来越清醒地认识到，三个世界已经逐渐演化为多极角逐的世界，各种政治力量的互相对峙和对话，各种民族文化的冲突和交融，造成了当代世界的新的格局，用我在一本书的标题中所总结的，这是一个多元共生的时代。第二世界的解体，第三世界国家内部的不平衡发展也造成了这一曾经试图以一个声音说话的发展中国家集团出现了贫富差别，而造成这种现象的原因就是全球化。德里克的创见不仅仅体现在对第三世界理论的质疑和解构，更在于他提出的由“土著居民”等地方化或本土化势力为主的“第四世界”的概念。尽管他对这一概念的阐释并未深入，但对第三世界概念的解构却是相当彻底的，“当今对第三世界概念的彻底批判必须包括：第一，区分现在与过去……第二，因此，还有必要区分不同的第三世界话语隐含的结构情景。第三，同样的话语也适用于第三世界概念本身固有的批评性政治议程”。（第70页）因此，他在对第三世界概念的消解的同时又对其原有的内涵作了新的充实。

读者也许可以从本书部分篇章的标题以及作者所论述的种种现象看出，德里克是一位专攻东方学的西方学者，或更确切地说，他是一位少有如此广博的学识和重大影响的中国问题专家。和大

多数从事后现代和后殖民研究的西方学者一样，德里克也是一位左翼知识分子，在很大程度上说来，他也可算作一位西方马克思主义理论批评家，这一点具体体现在他对中国近现代史以及中国共产主义运动史的研究著述中。和赛义德一样，他对东方主义的理论概念和西方的东方学是持批判态度的，而对东方和第三世界国家和人民始终抱友好的态度。但与前者不同的是，他本人既有着东方血统，同时又是一位东方学学者，因此他对赛义德未提及东方人对东方主义或东方学在西方的形成所作的贡献表示不满，他提出的问题是，“东方主义究竟只是欧洲人的一个自发的创造，还是在最初就融进了一些‘东方人’的贡献？”（第280页）在德里克看来，答案自然是肯定的，“赛义德所说的东方主义欠缺在于它忽视了东方人在这一有关东方的话语的展开中的参与……如果不说东方主义与欧洲中心主义在其起源和历史上的联系，那它的合理化在某些基础方面仍要求有‘东方人’的参与。在实践中，东方主义从一开始就是以形象与描述的交流之面目出现的，这与学者和其他人的往来沟通相呼应。”（第292页）因而一种可能性的论断就是，从一开始就存在着“东方人的东方主义”，这包括“东方化的西方人”和有着东方血统和知识背景但现在生活在西方的东方人建构出来的东方主义，而德里克自己的建构和批判显然是后者。

作为一位密切关注当代中国现实的西方学者，德里克自然也格外关注儒学在中国大陆和海外华人区的复兴以及儒学与后殖民性的可能的联系，这可以说是其他西方学者所难以做到的。他首先对近十多年来在中国大陆和海外华人区内的“儒学”的复兴提出了与众不同的见解。他认为，“三十年代起，新儒家再次肯定儒学传统的‘固有价值’，试图重新诠释儒学，把它改造为能够包容民主与科学的‘道德—精神’体系……实际上，新儒家是对‘唯科学主义’现代化的实证主义论调进行质疑的反现代化论者，他们拒绝将现代化等同于西化，提倡中国式的现代化”，因此，“八

十年代儒学运气的逆转伴随着其经济、社会与政治（……）状况的转折。一夜之间突然改变的并不是儒学的内容，而是对这一内容在现代化问题上的评价。”（第 231—232 页）他在针对一部分西方的东方学学者把儒学抬到一个不恰当的位置大加渲染颇不以为然，他一针见血地指出，“如此讨论的结果对儒学也无益处。因为儒学鼓吹者把儒学推广为所有东亚社群的文化特征，从而完成了儒学东方化的过程”，而“近年来，中国大陆把孔子从博物馆搬到了公开论坛——全球资本主义下历史最新的藏身之处。80 年代的儒学话语将孔子变为东方‘钱袋’”，这样以来的最终后果表明，“最近的儒学复兴实则敲响了儒学的丧钟”。（第 261—262 页）这一尖刻的话语虽不无偏激，但也不妨对我国学者大力鼓吹儒家、排斥其他的做法敲响了警钟。

正如作者所言，收入本书的十篇论文，大都是写于 1985—1995 年间的，反映了作者在这风云变幻的年代里对一些重大理论问题的思考。按照这些文章所论述的主题和内容，可大致分为下列几个部分。

第一编的三篇论文均探讨了全球化的现象，属于作者这十年间思考和著述的主要内容。作为当今西方学术界同时在全球化、后殖民和第三世界等不同领域内的研究成就斐然者，德里克始终对全球化保持一种冷静的辩证态度，一方面，他有力地批判了（坏的）全球化的背后隐藏着西方帝国主义霸权，因而导致了大多数人被边缘化的消极因素，另一方面，他在承认全球化是一种不可改变和不可回避的客观现实的同时，认为中国过去曾欢迎过“德先生和赛先生”，今天也应该欢迎“全先生”的到来。可以说，这一编的几篇论文为全书的其他文章奠定了理论阐述的基调和论述的主线。

第二编的四篇文章则反映了作者在探讨全球化语境之下的后殖民问题时的思考。在这部分论文中，德里克不仅从西方汉学家

的视角对东方主义进行了有力的批判，同时也客观地指出了一种“东方人的东方主义”的可能性建构。同时，针对中国大陆和港台地区关于后殖民问题的讨论，作者不无正确地指出，既然中国大陆从未被彻底地殖民过，最好称其现状为“后社会主义”。但对于一个对中国文化有着深厚感情、对中国革命有着热切向往和同情心情的西方学者来说，德里克也和另一些西方左派知识分子一样，由于对中国革命和毛泽东个人的巨大贡献过于执着，因而导致了他们中的相当一部分人对邓小平领导的中国改革开放不甚理解，甚至认为这种大规模的“引进资本主义”在客观上偏离了社会主义。这对于未能亲身参与中国的改革开放事业并切身体会到其巨大的物质和精神成果的德里克教授，实在是在所难免的。好在他作为一位十分关心中国当代现实的汉学家，经常往返于中美两国，因此可以肯定，随着时间的推移和实践的证明，他本人对中国的了解将会进一步深刻和全面。

第三编的三篇文章是作者基于全球化和后殖民这两个理论基点对中国问题的思考和探索之成果。作为一位有着第三世界背景和东方文化知识的历史学者，德里克的这部分论述明显地显示出了他胜过其他身居第一世界的后殖民批评家的优势：赛义德作为一位有着巴勒斯坦血统的后殖民理论家，虽对东方主义概念有着独特的批判和建构，但由于他的知识背景上的缺憾而不可能将论述的触角指向中东以远的亚洲地区；有着印度文化背景和血统的斯皮瓦克和巴巴则不通晓东亚地区的其他语言，这无疑不利于他/她们论述有着广大华语区的东亚地区的政治经济和文化问题。而这恰恰是德里克的专长所在。据我所知，德里克不仅通晓中文和中国历史，而且还可以用流利的现代汉语作学术演讲，这在大多数汉学家那里也是很难做到的，这无疑说明了他作为一位中国问题专家所具有的发言资格，同时也为他讨论中国历史、哲学和近代革命史奠定了基础。收入第三编的三篇论文正显示了他在新儒学、马克思主义和当代中国研究这三个领域内的造诣之所在。

最后我觉得有必要简单地对作者作一介绍，并交代一下本书的编辑过程。阿里夫·德里克（1940 - ）是一位出生在土耳其的有着第三世界血统的西方历史学家和汉学家，他早年在自己的祖国获得大学和研究生的理工科学位，后在美国攻读哲学博士学位，专修中国历史和中国革命史，在这两个领域内著述甚丰，在西方汉学家中也实数罕见。毕业后德里克长期执教于著名的杜克大学，并在包括中国在内的世界主要国家的高校和科研机构讲学和从事学术研究。他的主要著述包括《中国革命中的无政府主义》（*Anarchism in the Chinese Revolution*），《革命和历史：中国的马克思主义撰史学之起源》（*Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919—1937*），《中国共产主义的起源》（*The Origins of Chinese Communism*），《作为文化生产空间的亚太地区》（*Asia/Pacific as Space of Cultural Production*），《边缘处有什么？太平洋地区概念的批判性透视》（*What is in a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*），《革命以后：全球资本主义的觉醒》（*After Revolution: Waking to Global Capitalism*）等十多种，是当今西方历史学界和汉学界公认的研究中国问题的权威性学者。近几年来，他又涉猎后殖民批评和文化研究，并把大量精力花在对全球化问题的思考和研究，在上述三个方面也是颇有影响和十分多产的学者之一。因此把他的学术思想介绍给中国读者不无一定的重要意义。当然，德里克先生的某些观点，尤其是论及中国问题的一些观点，有些典型的西方左派的特征，对此我们应辩证地看待。

我和德里克教授从开始通信到相识已有数年的历史，我在北京大学工作时，曾两次邀请他出席我主持的国际学术会议，虽然他因故未能前来，但并未影响到我们之间的交往。他和张旭东博士热情地邀请我为他们编辑的《疆界2》“后现代主义与中国”特辑撰稿，并和詹姆逊教授盛情地邀请我于1996年10月前往杜克大学作学术演讲。这一切都奠定了我们之间的学术交流的基础。我

来北京语言文化大学工作以来，德里克教授愉快地接受了我的邀请，担任由我主持工作的比较文学研究所和欧洲研究中心的客座教授，并向我校师生作了精彩的学术报告，去年8月，他又不远万里赶来出席我主持的“全球化与人文科学的未来”国际研讨会，代表发起单位之一杜克大学致词，并作了大会主题发言。本书的第一、二两篇文章就是这两次报告的修改稿。当他得知我有意编辑本书时，迅速地向部分已发表过的文章的原刊物或出版社免费申请了版权，并对（除了一篇外）书中的所有文章作了修改和充实。当我接到他用特快专递邮件寄来的打印稿时，确实为他的严谨的学风和一丝不苟的态度深深感动了。译文完成后，德里克教授除了为本书作序外，还通读了全部译文，解决了一些遗留问题，但由于时间和资料方面的限制，少数亚洲人的人名翻译仍未能恢复原貌，这已在书中注明。在此我特向德里克教授致以诚挚的谢意，同时也感谢中国社会科学出版社编辑汪民安先生，没有他的经常敦促，本书恐怕难以按时完成。至于书中译文的错误和不当之处，当由我本人负主要责任，在这方面，恳请广大读者批评指正。

王 宁

1999年2月于北京

作 者 序

本书所收论文均为我于 1985—1995 年这十年间撰写的，这些论文本身也经历了中国和世界的巨大变化。这些变化中一个十分有意义的方面就在于我们观察和分析世界之方式的变化，这尤其体现在诸如后现代主义、后殖民主义和全球化这些新术语中，它们或者是在这些年里新出现的，或者是在这些年里变得流行起来的。这套术语取代了早先的现代主义、殖民主义和三个世界、社会主义和革命等那套术语，尽管那套术语曾在二战后帮助我们在时间上和空间上标画世界的版图，但从当代视角看来，它们却纠缠在欧洲中心主义的历史中，因而再也无法用来描绘当今世界。

全球化、后现代主义和后殖民主义的较为极端的鼓吹者们甚至拒不关注资本主义以及作为欧洲中心主义之残余的政治经济问题，同时，一种过时的政见却将那些忽视或压制地方化的遭遇之流动现实的抽象物整体化，从而向我们传递了这样的信息。毫无疑问，全球化的情形在目前呈现出如此强大的潮流，因而任何一种整体性，不管其本身多么坚固，都不足以表明它的活力。欧洲中心主义（既以资本主义的面目，同时也以社会主义的面目出现）正在全球的层面上受到挑战，这种挑战通过各种宗教的、民族的和种族的传统来自对本土认同的肯定，同时它也受到了应当有不同的资本主义文化这一要求的挑战。尤其在欧洲和北美范围内，从白人男性主宰这一角度来更为具体地理解的欧洲

中心主义突然发现自己正受到妇女、有色人种和土著居民的挑战，这些人需要一种能承认他们的历史现状的新的政见。同时，全球范围内人的流动，新的传媒文化和消费文化的全球化，以及跨越政治和文化障碍把信息从地球的一个角落传到另一个角落的新技术，通过搅乱所有疆界、利用全球力量使之变得更加容易渗透，从而对本土传统提出质疑。这样一种流动显示出整体性的消失，同时也预示了使得包括社会主义在内的早先的政治形式成为可能的集体认同也荡然消失。它同时也导致了对文化和文化身份问题的先入之见，我把这一切均描绘为文化主义的复苏。这种文化主义在朝向一种从文化角度构想出来的身份政治的急剧转变中得以表现，与从集体利益或公共身份之角度加以界定的政治截然不同，后者则是从有体系的整体性（例如阶级）定位中演化而来的。

既然经济上和政治上的不平等依然存在，而且在某种程度上也许正在加强力量，因此，过去二十年的经济、政治和文化变化是否展现了资本主义所带来的欧洲中心式的现代性的终结，或是其最后的胜利，确实不甚明晰。比较明晰的倒是，当经济和政治权力中心的出现破坏了由北美、欧洲和日本等发达资本主义社会主宰的世界的稳定时，正是这些社会仍然充当着各种力量（包括知识和文化力量）的资源：它们正在重组这个世界。在我看来，对文化问题的先入之见与排除政治经济问题相对，因而在这种情况下，它如果不是一种意识形态伪装的话，倒有可能成为一种从仍在世界上发挥作用的整体化力量上的转向，尤其是资本主义的整体化力量。在公认的激进知识分子中，对文化的这种运用也许与在早期现代化话语中运用文化有着更多的共同之处，因为它使文化脱离了物质生活，而与葛兰西所意谓的文化研究则较少共同之处，因为后者试图将文化引入对政治经济以及日常社会生活的考虑，以此来实现将其“物质化”。本文集中大多数论文所关注的正是这种将文化与政治经济的重新结合，同

时这也是我批判美国当代文化思潮的出发点。

过去一年里出现在东亚和东南亚地区的经济危机，甚至在其理论家中也动摇了对全球化的信念，并且再次激活了殖民主义和民族经济自主的语言。这并不意味着对过去的复归，但却表明，我们并不像人们想象的那样对过去二十年经济发展感到兴奋，我们实际上并未远离过去。这次危机再次强调了政治经济的重大问题及其与把握世界的主导和霸权的相关性。新的时代解决了过去的一些问题，加剧了另一些问题，同时也带来了自己的新问题。

当代激进的批评家们所面临的问题是如何在不落入过时的政见之陷阱的情况下探讨这些情况。我对当代思潮的批判通过我的著述已表明，我本人是一位研究中国的历史学家以及我对中国革命经验的赞赏，这些均是我试图将诸如后社会主义和后革命这类术语注入我的讨论的资源。我在此谨想指出这些术语对我来说所具有的双重含义。社会主义是我们所熟悉的，革命也是我们所经历的，但这也许属于已经过去的某个历史阶段，因为它也许再也不可能产生出所包含的那种集体认同。而另一方面，它们的遗产则依然有着重要意义，因为它们所造成的氛围依然存在我们周围，即使由于新的发展和新的问题已变得复杂起来。

当代危机向我们提供了足够的证据表明，不仅是不带有社会正义的发展产生出了自己的遗存力量，同时发展本身也是人类根本问题的来源。前者一直是一个鼓舞人心的社会主义原则，也就是为什么它仍对我们缅怀社会主义不无重要性。另一方面，超越或重新思考过去的社会主义也是重要的，因为在其与资本主义所共同具有发展主义这一前提下，它们已不足以正视当今世界的各种问题，因为在这个世界上，发展已越来越成为一个根本的问题，而并未表明是一种解决方法。

对于本文集中文版的出版，我由衷地感谢王宁教授和王逢

振教授,以及他们的学生,感谢他们花费了宝贵的时间将这些论文译成中文。

阿里夫·德里克

1998年9月于荷兰威森纳尔

(王 宁 译)

目 录

编者前言	(1)
作者序	(1)

第一编 全球主义、激进政见与地域政治学

全球性的形成与激进政见	(3)
全球主义与地域政治	(38)
当代资本主义语境下新的世界划分	(60)

第二编 后殖民、第三世界批评、文化主义

后殖民还是后革命？后殖民批评中历史的问题	(83)
后殖民氛围：全球资本主义时代的第三世界批评	(110)
全球主义，后殖民主义和对历史的否认	(153)
作为霸权思想和解放实践的文化主义	(183)

第三编 新儒学、马克思主义与中国

边界上的孔子：全球资本主义与儒学的重新发明	(227)
中国历史与东方主义问题	(273)
马克思主义与中国历史	(304)

第一编

全球主义、激进政见 与地域政治学

全球性的形成与激进政见

本文的讨论将承担两个任务：其一是勾勒关于全球性问题上一些颇有影响的表现方式，标明其特征，并且指出这些表述的互补性和矛盾性。其二，基于这些表述所必须对全球性条件发表的见解，我将为处于当代语境下的激进政见推导出各种有关的可能性结论。

讨论地缘政治学往往本身并不关心激进主义，也许只关心如何将这种激进的观点排除掉。另一方面，从马克思到马科斯的激进分子却不得不面对地缘政治学问题，不仅因为把握这一点对于规定革命的战略至关重要，而且更基本的一点是，如果它被理解为不同于一种专注激进政见的武断义务的话，那就是因为激进主义需要把握社会政治环境，这样它就可以成为描述激进变革的必要性、形式以及方向的一个产物。这里的讨论不是针对这个术语的严格意义上的“地缘政治”(geopolitical)，因为它对权力和策略问题无甚发言权，同时也因为它最关心近年来的全球关系重组，为什么这些变革具有了一些不甚相关但却与社会主义关系最密切的早期激进主义形式，以及为什么当前的这些大体上看不见的激进活动要具有实际上已经具有的形式。

我的出发点是全球化，这在过去的十年里作为一种变化的范式——同时也是一种社会想象——已经取代了现代化。全球化话语主张以重要的方式与早先的现代化话语分道扬镳，最为明显的是体现在摒弃欧洲中心主义的变化目的论方面，这在许多方面已

受到向欧洲中心主义发起的经济、政治和文化挑战的驱使。由于新的政治经济权力中心的出现，对明显的文化群体中的文化多样性的肯定促使人们破除疆界四处流动，同时探讨超越民族和区域问题的各种新的全球机构的形成，这一点似乎是可行的。同样，这一切均表明，由一种欧洲中心主义的现代化过程带来的这些机构上的安排再也不是足以把握和处理这些世界性问题了。全球化对于一直致力于国际主义、强调各民族的平等和密切交流的政治左翼显然有着吸引力，因而对全球化的最明显的反应倒来自政治右翼，这一点强化了作为倾向左翼——或至少自由左翼的抱负——的全球化的形象。

然而，对于全球化的异常欣喜却掩盖了社会和经济的实际上的不平等，这不仅是过去留下的东西，同时也是新的发展的产物。对于全球化是否反映了一种欧洲中心主义现代化的目的或完成形式，仍可以讨论。全球化作为一种话语似乎变得越来越普遍，但是对它的最热情的宣传却来自旧的权力中心，尤其是来自美国，因而实际上更加剧了对霸权企图的怀疑。经济和政治权力也许比早先更具有消解中心的色彩，但是如果不考虑到资本主义在全球范围内的胜利就无法理解全球化，而且对“市场和民主”的全球化的压力则处于全球化的中心，因为这两者曾经具有过现代化。文化冲突现在比过去更明显地体现在一种意识形态和机构的领域里，而这恰是欧洲中心主义的现代化的一个产物。最后，与以往的社会主义和第三世界选择的阶段不同，对欧洲中心主义的挑战大多来自能够在使资本主义现代化变为己有方面取得成功的那些人，他们的挑战声是以现代性语言发出的，而他们的选择观念则不可避免地通过其并入资本主义世界经济的透镜折射出来。全球化尽管导致了那么多种类型的冲突，但它完全可以展现其在资本主义的幌子下（因为它的社会主义对立物再也不是争论的焦点）所具有的发展主义的普遍性。

换言之，全球化究竟是已被欧洲权力全球化了的资本主义现

代性历史的最后一章，还是另外即将以任何具体形式出现的某个事件的开始，仍不甚清楚。然而，清楚的是全球化话语是对全球关系的不断变化的结构——新的统一和新的断裂——的回应，同时也是把握那些变化的一种新的认识论需要。但全球化也具有意识形态性，因为它试图根据一种比任何东西都更有效地服务于一些利益的新的全球想象来重新建构世界。对全球化的成功的价值之考虑，正如它之于跨国资本那样，对世界主义的自由人士或左派也有着吸引力，它弘扬世界的内在统一性，但却忽视了继续存在的问题不只是过去的残存物，而是带有构成其意识形态的发展主义假想的全球化过程的产物。并非欧美人现在参与了这一过程才使得它更具有意识形态意义，或者在其随之而来的结果中遭到破坏，而这一点仅仅说明了全球各阶级结构中的变化。在这个意义上，对带有欧洲中心主义问题的全球化话语的先入之见正是来自面对新的权力形式的一种发狂。^①全球化的可以使人得到解放的希望表现在，它是一种永远服从于未来的希望，而全球化本身却创造了新的经济和政治剥削和边缘化形式。由全球化导致的一些问题，其中最重要的是环境问题，已得到了建设它的工程师的承认。而另一些问题则仅仅表现为过去的遗留问题，它们将随着全球化完成自己的计划而被根除。全球化理论家也许会对所有的人作许多承诺，但正如众多的研究成果所揭示的，对全球化的前途作出的实际预测却大为令人悲观：全世界大多数人被边缘化，包括许多生活在中心社会的人。经济边缘化也隐含着政治边缘化，因为在传播民主的过程中，关于人类生活的最重要的决定正在局部地被撤消，甚至使全体选民们也爱莫能助。世界也许会被重新建构，但是这种重构将发生在资本主义制度下，这一制度将继续在新的环境中以新的形式产生出构成其世界结构的不平等现象。^②

这就是形成与当今时代十分相关的一种激进批判的因素。这种批判如果会有意义的话，那就必须了解人们对改变了的环境的认可，而不只是对历史的遗产抱怀旧的态度。因此，一开始讲一

些关于全球化这个当代现象的具有或没有新意的话是颇为重要的。

全球化：老的概念和新的概念

在为全球化所作的辩护中存在着一个悖论。它的提倡者们曾将其描绘为当代世界的一个新现象，同时也是一个一开始就具有人类条件之特征的过程。后者有时也带有微不足道的形式，因而不大容易与早先的扩散者的辩护相区别。人类自两百万年以前在东部非洲某个地方诞生起就不断地运动，这已不是什么大的新闻了。社会之间始终存在着互动作用，其中有些相当地重大，在这样一些袭来已久的观念中算不上什么大的突破。我们应当通过这些关系而不是孤立地来分析社会的发展史，这也是一个重要的认识论上的论点，但是这一点的形成已经有了不少时间，也许可以远溯至希罗多特和司马迁，而最近的则可追溯至启蒙历史观。关于这一现象的新奇之处，至少在美国是如此，它是一种全球性的当代意识对整个过去的具体化，因此不仅在不同社会间的物质互动上抹擦了全球性的不同形式和方面之间的重要历史差别，而且或许在全球性的意识方面也这样做了。它同时也抹擦了对它自身的产生条件所持的批判意识。

这些差别的混淆也排除了说明当代全球化与其历史先例的物质/精神结果之关系的需要，其中包括其直接的历史先例。全球化的意识在回应历史环境时可能有所涨落，但因为不同的民族在权力的全球分布中占据不同的地方，这些涨落就有可能在不同的时代传递不同的意义吗？如果情况确实如此的话，全球化的权力与意识形态之间的关系又如何呢？另一方面，如果全球化有着稳定的趋势的话，我们又可将其定位在过去的哪个地方呢？

对最后一个问题的较好的回答是资本主义的起源，因为正是由于资本主义的崛起才有可能探测朝向全球化的一种连续不断的

趋势，这不仅是一种经济活动的全球化同时也是政治和文化的全球化。正如我下面将指出的，这并不意味着全球化或者其意识的“起伏涨落”就因此而消失了，倒是资本主义除了我们今天所知道的那样，在十八世纪的世界版图上达到高峰状态外，它为全球化提供的不仅是一种持久的动力，而且也作为一种新的欧洲霸权统治下的世界的统一充当了工具。如果资本主义的起源在于其早先的生产方式的发展演变，那么这一点既不否定资本主义将要在统一世界方面起到的空前历史作用，也不展现整个人类历史，倒是展现作为当代全球化的历史语境的资本主义结构。马克思和恩格斯于十九世纪中期写的文字也许在他们那个时代显得奇怪，但却是对我们这个时代的极其恰当的描述：

美洲的发现、绕过非洲的航行，给新兴的资产阶级开辟了新的活动场所。东印度和中国的市场、美洲的殖民化、对殖民地的贸易、交换手段和一般的商品的增加，使商业、航海业和工业空前高涨……大工业建立了由美洲的发现所准备好的世界市场……资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用……资产阶级除非使生产工具，从而使生产关系，从而使全部社会关系不断地革命化，否则就不能生存下去……不断扩大产品销路的需要，驱使资产阶级奔走于全球各地。它必须到处落户，到处创业，到处建立联系。资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了……古老的民族工业被消灭了，并且每天都还在被消灭。它们被新的工业排挤掉了，新的工业的建立已经成为一切文明民族的生命攸关的问题；这些工业所加工的，已经不是本地的原料，而是来自极其遥远的地区的原料；它们的产品不仅供本国消费，而且同时供世界各地消费。旧的靠国产品来满足的需要，被新的、要靠极其遥远的国家和地带的产品来满足的需要所代替了。过去那种地方的和民族的自给自足和闭

关自守状态，被各民族各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学……资产阶级，由于一切生产工具的迅速改进，由于交通极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格，是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式；它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。^③

最后几句话的语言也许与欧洲中心式的偏见有所背离，同时从当代的角度来看也肯定有些冒犯——但两位作者所使用的反讽（“所谓文明制度”）不应受到忽视。最后一句话在其假设一个单一的资产阶级“自己的面貌”方面显然不无或然性，但随着资产阶级在内容上变得更具有世界性，它却为许多将表明随之而来的资本主义历史特征的内在矛盾铺平了道路，但这句话却未注意到一个多重自我形象和利益将有可能出现。对于这段话所必须说出的关于物质全球化和文化全球化的一些因素，我们仍然很难表示不同意见。正如乔万尼·阿里希（Giovanni Arrighi）最近所论证的，资本一直在使一切全球化，甚至在出现一个被结构的和正在结构的实体以前就已这样做了，而这一实体则可被公认为一个“资本主义的世界体系”。^④阿里希依次参照费尔南·布罗代尔（Fernand Braudel）的著述，因为这些著述在分析一个欧洲世界体系的出现时承认了一个多重区域性世界体系的存在，这些体系有着互动作用，介入这些作用则能使欧洲资产阶级率先建立一个欧洲式的世界体系，并随之创立一些经济和政治机构，这些机构也能使他们把所有其他的世界体系拉入欧洲的轨道，以便创造一个

全球性的世界体系。^⑤

既然资本主义的世界体系(正如它崛起于十五至十七世纪)也许可以为当代全球化提供历史结构的语境,那么就有必要理解其具体特征以便描述资本主义本身的历史演变,以及我上文所指的这一过程中和全球化意识中的“起伏涨落”。全球化也许可以被看作是一个不可改变的过程,至少从马克思恩格斯写作《共产党宣言》的时间算起。同时,对全球性的意识将获得空间,不仅仅要在通过帝国主义和殖民主义来强加于愈益广阔的世界选民的欧美人士中占有一席,而且全球化的过程本身也创造了自己的帝国主义,包括欧洲资产阶级的那种狭隘的地方观念,这正如马克思和恩格斯用反讽的口吻所指涉的被资产阶级称作“文明”的东西所显示的那样。假如全球化将成为一个不可避免的现象,那么它就要通过殖民主义、民族主义和社会主义来实现,因为这三者都曾经是全球化的产物并以某种方式为其成型做出了努力,或者像民族主义和社会主义那样甚至限制过它。全球化在当代的概念化的直接先驱者是现代化话语,它植根于被资产阶级(当时尤其是美国)称之为的“文明”中,这也是社会主义现代化提供给它的选择。这两种选择虽然混杂在殊死对立之中,但它们都具有讽刺意味地共有致力于发展主义的目标,而且每一种选择都试图把后殖民世界的民族拉入自己的势力范围,它们本身也急于想发展以便克服殖民主义遗留下来的问题,并且提高民族自治和综合实力。再者,现代化话语的这“三个世界”都通过民族单位来构想现代化,而这恰恰掩盖了“三个世界”这一概念和民族概念所赖以做出基于先在假想和全球化过程的预设的基本方式。^⑥

全球性的当代形式和意识的直接语境是这一世界版图的崩溃,首先是由于造成“第三世界”概念日益令人可疑的转型,接下来便是社会主义选择的摈弃和/或失败。六十年代末和七十年代初,重要的选择就已经出现了,对基于民族的现代化话语的文化主义假想提出了质疑。作为出现于八十年代带有资本主义内部转

型特征的一种新的全球情势，最重要的是由于美国霸权的竞争者的出现而形成的对经济权力中心的解构，因而对资本主义的分析本身便具有了更大的复杂性。最后，由于九十年代初“新的世界秩序”的后冷战前景为新的混乱迹象所取代，因此对全球性的另一些分析参照旧有的（如果不比现代性更陈旧的话）认同渊源，便成为一种紧迫的必然性了。

对当代全球性作出分析的可以大致分为两种人：一种人强调资本主义政治经济的变化，另一种人则主要带有文化主义的取向。我认为，前者中最重要的是世界体系分析，它起源于对六十年代的现代化话语的激进反应，出现于八十年代的基于一种“新的国际劳动分工”的分析，以及最近的曼努尔·卡斯泰尔斯（Manuel Castells）的“网络社会”概念所作出的重要贡献。文化主义的探讨方法则可被视为最好通过全球化的左翼自由主义辩护者来实现，因为他们回避或明确地批判了政治经济方法，同时，塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）的更为保守的文化主义甚至不把文化当做一种统一的力量，而是重新导致世界分化的分裂力量。

全球化的政治经济学

早在七十年代初，“世界体系”这一术语就开始流行，当时主要是与伊曼努尔·沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）对资本主义起源的研究相关。然而有必要把沃勒斯坦本人的著述置于七十年代的语境下考察以便人们能够正确评价它的影响。世界体系分析之所以受到人们热情地接受，其主要原因在于它对现代化话语的挑战，那一话语曾自二战结束以来就一直主宰着欧美的社会科学。毫不奇怪，它在激进的青年学者那里赢得了最大的赞同，因为那些六十年代刚进入学术研究的青年人大多数是第三世界的学生。同样具有影响（如果算不上机构性影响的话，只是知识界的影响）的包括萨米尔·阿明（Samir Amin）、安德列·纲德·弗兰克

(Andre Gunder Frank) 以及那些拉丁美洲“依附”理论家的著述，他们提出现代化话语的替代物，而那正是沃勒斯坦的著述中所大力赞同的一种选择，这些均体现在他们的理论假说和政治结论中。在所有这些情形中，研究发展问题的新方法是由六十年代反对帝国主义的激进运动提出的。由于沃勒斯坦努力超越当代的发展问题，以便对资本主义的崛起——从其在欧洲的起源直到本世纪的全球化——进行系统的描述，因而他的著述更显出其特色。^⑦

在过去的二十多年里，世界体系分析在解释发展和不发达问题时提出了现代化话语的最佳选择。现代化话语是在二战后的年代里成型的，它在提出对发展问题的解释时基本上采取了文化主义立场，这体现在以“现代性”和“传统”之方式对发展问题作出的最初描述中。现代社会指的是那些摆脱了过去的桎梏以创造理性思维模式和理性机构的社会（在欧洲和北美，很快又有日本加入其中）；而传统社会则指那些仍与过去保持文化上和制度上的千丝万缕的联系而无法进入现代性的社会。在这样的区分中落后与传统几乎是同义词，而发展却十分紧密地与朝向欧美社会所体现的规范的进步相联系。八十年代以前，现代化的鼓吹者们很少提到与资本主义相关的“现代性”，倒是宁愿将欧美现代性表述为所有社会为摆脱落后均须效法的进步准则。现代化话语从韦伯那里获得灵感，这体现于它对与欧美现代性相关的价值的规范权力的强调；其中缺少的一点则是马克斯·韦伯对物质条件的根本意义的认可（虽然颇为必要但并不充分）以及他对“理性化”的批判。现代化话语把欧美现代性规范当作保证永不间断的人类进步的积极价值。最后我们应当指出，由于其对文化价值的强调，现代化话语展现了作为社会内部的一个问题、其自身内部机构和价值结构的一种功能的现代化问题，而没有参照不同社会之间的关系。因此欧洲和美国对“传统”社会的影响便显示出是一种进步力量，而阻碍进步的因素则产生自“落后”社会自身的历史惰性。具有反讽意味的是，尽管现代化话语强调了过去的重负，但它在

忽视各“传统”社会之间的巨大差异和欧美资本主义提供的不同的现代性形式时却违反了历史事实。同样，革命首先也被理解为共产主义的革命，它在现代化话语中以某种习惯性地抵制进步的形式出现，因而随着现代理性超越革命的社会，它也必然会消失。

到了六十年代后期，甚至一些现代化理论家，例如 S. N. 埃森斯塔德 (S. N. Eisenstadt)、塞缪尔·亨廷顿等，也逐步开始对现代化话语的目的论假说予以了批判。但是他们探讨这些问题而非质疑进步的现代化之前提的努力，却主要针对如何控制由现代性造成的混乱以便更好地利用现代化的全过程的问题。例如，亨廷顿就认识到，革命并不是历史惯性的产物，而是现代化进程的产物，这一认识是对现代化政见的重要修正；然而，他所关心的与其说是革命必须对现代性说些什么，还不如说控制革命出现的方法，换言之，这就会导致对失去民主的权威性社会制度现代化的肯定。他近几年来所不得不对全球化发表的见解（我将在下面予以讨论）实际上以多种方式继续了早先的这一立场，但此时却转向了讨论文明的领域。^⑧

对现代化话语的主要挑战随后来自世界体系分析，这是新马克思主义从第三世界视角对资本主义的理解所告诉我们的，这种分析对现代化提出了疑问。如果把我所当做世界体系分析的基本命题的东西作一简略概述，那同时也阐明了其与现代化话语的差别，也即 (a) 世界体系分析把资本主义当作现代性的中心论据，因而试图把资本主义提供的现代世界结构理解为一种生产模式。在这方面，显然是从马克思主义那里获得了灵感，(b) 然而，世界体系分析却不同于正统的斯大林主义的马克思主义，这具体体现在它坚持认为，根据个别民族的内部发展是无法理解资本主义的，它只能根据超越民族并且赋予它们以形式的空间关系才可理解；因而世界体系这一术语就不是指涉整个世界（除了其最后的实现），而是指根据商品生产和交换方式来看多少带有自给自足的空间。正如一位世界体系的拥护者曾写到的，“研究世界体系的学者

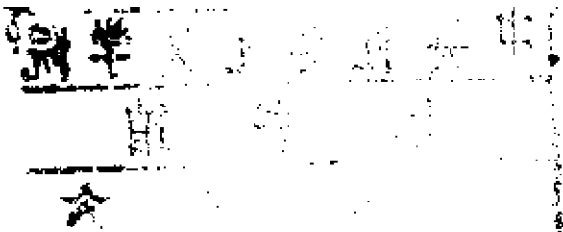
们并不把国家当作通过贸易、投资流动和劳动力交换而彼此有所关联的自我证明的分析单位，而是将这些单位看作是由这些因素之间的关系组成和不断重组的”，^⑨ (c) 紧接着，世界体系分析便把空间当作一个中心论据引入对发展的分析中；不同社会之间的关系并不只是最终的关系（也就是说，先进和落后、发达和发展中社会之间的关系），同时也是空间里同时存在的关系。我下面还要再讨论的这种对空间的强调所产生的一个后果就是对现代化技术的质疑：所有的社会都必须在单一的时刻运动，而欧洲和北美则是这方面最先进的例子，(d) 在分析空间关系时，世界体系分析把“中心”与“边缘”的关系当作最重要的关系，因为这二者分别指其经济结构中显示出经济社会复杂性并有着相对自主特色的资本的中心地带，以及那些经济、社会、政治和文化都依赖中心的地区。第三个术语就是“半边缘” (semiperiphery)，指那些不明显地隶属于任何势力范围的地区，(e) 这些前提意味着世界体系分析所专注的并不是独立自主的经济、社会和政治单位，而是这些单位之间的关系，以及这些单位是如何由这类关系构成的。中心—边缘关系不是资本主义发展的前提，而是其后果；发达和不发达并不说明相互间的独立状态，而仅仅是资本主义关系的后果。“不发达的”社会并不因为某些抽象的标准就显得“不发达”，而是由于中心与边缘之关系而显得不发达（用纲德·弗兰克的那些难忘的话来说，也即“不发达的发展”），正如发达的地区应把自己的发达归功于另一些地区的不发达。从这个角度来看，不存在什么“现代”和“传统”社会之分。作为资本主义世界体系之一部分的所有社会都是“现代”社会。差别在于有些属于中心，而另一些则处于资本主义的边缘。其次，试图论证所有的社会一旦与过去诀别就可以进步也是行不通的；处于边缘地带的社会由于其边缘状态而注定是不发达的。最后，这也表明，在资本主义的世界体系之内，不可能实现所有的社会都发达，因为中心—边缘关系对于资本主义结构来说是至关重要的。然而，所能出现的情

况就是这些关系可以重组以便使中心和边缘在空间位置上有所变更，(f) 最后，有必要指出世界体系分析对社会主义的一个含义。只要资本主义生产方式和交换模式是世界体系的结构原则，那么社会主义就只有在脱离联系的情况下才有可能实现，因为并入资本主义世界体系明确地说，实际上排除了为满足地方需要而非资本本身的要求设立经济组织的可能性。这是二十年代中国的马克思主义受到列宁和托洛茨基对帝国主义的分析之启发而提出的一个中心论题。

正如我以上所指出的，费尔南·布罗代尔曾试图把世界体系分析往后推以便解释一个由欧洲主导的世界的出现，他的著述对世界体系分析也有着启迪意义。按照布罗代尔的分析，在现代世界的开始阶段，就有着许多世界体系，在这之中欧洲只是当时的一个边缘地带。另一些地区包括以中国为核心的东亚和东南亚，以印度为核心的南亚，奥托曼帝国，俄罗斯帝国，中部非洲诸王国，以及美洲印第安诸帝国。在当时的现代世界中上随着欧洲人宣布

绘为“灵活的生产体制”(the regime of flexible production)、“灵活的积累体制”(the regime of flexible accumulation),或者“无组织的资本主义”(disorganized capitalism)。对于这种新的全球资本主义具有本质意义的是F. 弗罗贝尔(F. Froebel)等人所描绘的“一种新的国际劳动分工”;^④换言之,即生产的跨国化,在这里,通过转包工作的手段,生产过程(甚至单一的商品)实现了全球化。虽然世界体系分析者们不无正确地指明,“商品链”(或“综合的生产过程”)就像资本主义的历史一样陈旧,但不可否认,新的技术依然扩展了生产的空间范围以及生产速度,使其达到戴维·哈维(David Harvey)所描绘的那种“时空压缩”的空前程度。^⑤同样要否定这些新的实践的政治、社会和文化后果也是不可能的。这些新的实践以东亚入手,已经把“第三世界”的定位带入了生产过程,因而搅乱了早先的世界地图。随着生产切断了民族的界限,同时也把经济上的主宰作为民族统一的界定引入讨论的焦点。就社会而言,新技术赋予资本和生产以空前的流动性,因而生产的定位似乎处于一个永恒不断的流动状态,以为资本对抗劳动力寻求最大的利益,同时也摆脱对资本活动的社会和政治干涉(因此叫“灵活的生产”)。由于它与新的传媒实践结为一体,因此所产生的文化后果也是剧烈的;随着新的资本主义切断了政治界限,因而也就切断了文化界限。随着资本从一个地方向另一个地方运动,伴随全球化而来的便是一种地方化。

为了本文的讨论方便,我也许可以把八十年代出现或在当时十分明显的情形总结如下:(a)以新的中心的出现而消解了资本主义的中心,那些中心本身是资本全球化的产物,但是回过头来却促成了一种新的全球性的现实和意识的产生。东亚虽然表现得最为明显,但也不是惟一的例子。世界体系分析家们把东亚看作是展示世界体系中的一个可能出现的新的中心。最近出现的东南亚危机只是暂时的,它只是转型过程中的一个产物。另一方面,它也揭示了始终存在的新的“奇迹般的”经济中的基本结构弱点,但



只要经济显出繁荣的气象，这个问题就依然不为人们所认识。同样可能的是，我们正经历着全球关系的重新构建，这一点隐隐约约地显露在将这种新的经济组合描绘为“一种高科技汉萨同盟”的过程中；一个“全球城市”（用萨斯基亚·萨森的话来说）网络，换言之，也即共同形成了全球经济的核心。^⑭诸如大前健一等另一些观察家们则更倾向于将其视为一个“区域经济”的网络，由“信息高速公路”连接的众多个硅谷。^⑮对一种由此构想出的中心有着重要意义的是跨国公司，它们已经从作为经济活动场所的国家市场那里盛行起来，不仅仅为资本、生产和商品的传播提供了消极的手段，而且还决定了传播的性质及其方向。如此设想出的一件关于核心的有趣的事是，那也许是一个没有边缘的核心，因为过去越来越边缘的地区也许对于中心的操作才是边缘的。不用说权力，就是生存的希望也似乎在关于加入中心的可能性的情况下显出其偶然性。我在此也许应指出，如果只是顺便的话，也即资本主义全球化曾对于坚持自己所选择的空间的社会主义制度的失败是一个关键的原因，因为它们所面临的是加入的选择，这一点它们在很多方面是有利的，或是居于边缘地带的。（b）生产的跨国性同时也正是空前的全球统一和体系（也即“瓦解了的资本主义”）的空前断裂的源头。全球在经济上、社会上和文化上的趋同化正如马克思所评论的那样，是他那个时代的早熟标志，其最终将显示出处于正确的基点上。同时，也存在着一种平行的断裂过程；就全球意义来说，发生在资本主义中心缺席的情况下，而就地方性来说，则发生在生产过程的断裂进入到超越或低于民族区域和地方性的情况下。随着超民族区域组织在全球的水平上显示出这种断裂，同一民族内部争相占据资本的路径的地方性便在基本上属于地方的水平上展现了这种情形。可以讨论的是，民族本身也历史地再现了企图控制断裂的尝试，但是在处于外部（跨国组织）和内部（次民族经济区域和地方性）攻击的情况下，这一新的断裂究竟如何得到控制还不甚清楚。这一新的经济结构所

迫切要求的一个全球水平的管理方法进一步限制了民族国家试图适应他们的顾客的能力。同时，国家权力的分化也鼓励了早先受到民族国家制约的主导性冲突的重新抬头。(c) 资本的跨国化的一个最终结果也许是资本主义生产方式将第一次在历史上以真正意义的全球性分离形式出现，这种形式将摆脱其在欧洲历史上的具体源头。换言之，资本主义的叙述再也不是一个欧洲历史的叙述；因而非欧洲的资本主义社会这一欧洲资本主义全球化的直接产物将首次提出自己对资本主义现代性的历史和文化要求。伴随全球化而来的明显的文化同一性也会产生自己的文化断片。

自八十年代以来形成当今世界特征的全球化以及与之同时的断裂现象在其他许多现象（从人口的流动到跨国机构的出现）中也是十分明显的，诸如针对欧洲中心主义的资本主义创造出来的语言中的欧洲中心主义的挑战，日常文化习惯的趋同化中出现的种族和宗教基要主义的复活等等。同一时刻，我暂且不想优先考察某些有其原因的现象，因为资本主义现代性的产物与被资本主义和民族国家长期压制的文化习俗突然发现它们处于同一个阶段，既合作又进行殊死斗争。对过去的霸权的挑战在很大程度上是时代的秩序，但是这些挑战本身却显示出在视野上受到无法超越过去的遗产或现在的环境来考虑问题的局限。

如果我可以重复我在一开始就指明的东西的话，那么出现于八十年代、后来又在九十年代得到发展壮大全球化实际上展现了与刚刚成为过去的现象的重要分别，但同时也包含了某些体现资本主义长久活力之特征的重要因素。世界体系分析家们错误地将当代全球化看作是再次获得一个结构秩序之前等待新的核心出现的资本历史的另一个循环。^{①6}但是他们却不无正确地指出，作为一种新的分离的全球化的要求竟然忽视了当前与资本主义的历史所共享的一切。资本主义现代性在其最终的完成阶段，既指出了一些新的方向，同时也再次产生出表明自己历史的所有矛盾。

全球资本主义分析在其逻辑上与世界体系分析有着不少相通

之处,但是它们所得出的结论却与后者在重要的方法上有着差别,其中最重要的一点就体现在全球权力结构上。最重要的是民族国家的地位。当它在一个指向超越民族空间性的新格局中重构现代化话语时,世界体系分析却在谈到发展与解放问题时继续把民族当作分析单位,正如“隔断连接”这一概念所示,在这一概念中民族单位与世界体系对选择的寻求相割裂了。当代全球化分析(确实如同试图进行这种隔断连接的社会主义社会之命运)往往暗示着这已不再是一种可行的选择了。除了最天真幼稚者外,再无人想指出民族国家已成为过去的事件,或者它再也无法在抵消全球化的影响方面起任何作用了,但是同样,对民族国家的任何重新概念化都必须考虑到超民族的和亚民族的力量,因为这二者已再度获得了决定民族形式的关键意义。

这一情形也体现于对世界体系分析至关重要的中心—边缘关系。这样的关系肯定会持续下去,但是将会越来越难地将其归因为有着清晰轮廓的“第三世界”或民族的空间性。既然中心有着假想的流动性,因而边缘也不会没有这种情况。在“第三世界”区域中发现“第一世界”、在“第一世界”内部发现“第三世界”现在看来是完全可能的。在民族国家这种可能性就更大,这种打乱中心与边缘的尝试既需要对政治权力同时又需要对发展问题进行各种新的分析。

然而,有必要小心谨慎地不去通过以权力的消失来平衡搅乱的权力之方法将权力神化。“资本的解体”并不意味着再也不存在任何权力的中心。最近东南亚金融危机以及所采取的解决措施就显示着形成全球政策的资本主义中心的权力。跨国公司并不像其表面上所显出的那样无家可归,因为它们的权力在某些措施上依赖国家行为;最强有力的公司恰恰是那些与世界体系的核心国家相认同的公司,这一点决非偶然。谈到第一世界内部的“第三世界”并不是要把它们溶入一个各地都一样的“第三世界性”(third World-ness)环境中。即使是一个跨国资本主义阶级的出现,或者

是核心国家与其他国家分享权力之需要，也并不表明依赖关系因此而被解除。全球化表明了为适应新的权力现实而出现的需要。另一方面，很明显，正是与那些核心国家，尤其是美国的切身利益有关的东西才代表了重新理解作为一个整体的世界所应尽的努力。整体性的这种幻觉对于一切参与全球实践的人来说同样是无法实现的。因此这些参加实践者同样也与扼制全球性的混乱无甚关系，尽管他们或许都以种种方式感觉到了全球化的后果。

一个能使某种分析的一致性处于全球资本主义的冲突现象的可行办法已经由曼努尔·卡斯泰尔斯提出来了。^①卡斯泰尔斯在描绘当代资本主义时所用的网络之比喻出自他所认定的信息技术的重要性，这倒是可以当作一种重组全球关系的范式。“网络”的比喻为在联合体和非联合体内构建新的全球资本主义方面提供了一些方法，这一点同时也体现在其渗透性和作为全球经济的系统产物的巨大鸿沟中。网络的比喻把人们的注意力从表面转向连接全球经济交接点的“高速公路”。网络往往没有永久的疆界，但却会在瞬间的注意中扩张或收缩，并且随着其交接点从一地向另一地的运动而在其内部结构中转向。之于全球经济的边缘也许指的是居于网络之外，同时也指存在于它的众多鸿沟之中的诸多表面。边缘性并不意味着网络触及不到，因为网络的流动之感应效果甚至波及那些并没有直接加入它的众多流程的人和机构。最终，网络比喻提供了表明权力作用的方法。我们可以说全球经济中最强有力的交接点，例如萨森的全球城市，也许是那些经济、政治和文化权力恰好重合的地方。网络阻碍纯粹的空间性，但却允许它们被包括进对权力的考虑；既然任何地方都可以被纳入网络，那么最强有力的并且最有控制力的交接点便依然定位在主宰全球存在的民族空间中。

虽然这些结论中有些也许是卡斯泰尔斯所未曾想说的，但我认为它们都与他就全球权力的“建筑学”和“几何学”所必须说的话相一致。在他看来，“有一种基本的建筑学，那是从历史上继

承而来的，这种建筑学给全球经济发展设计了框架。”^⑧正如他进一步说明的，

全球经济的建筑学具有某种非对称性的相互依赖的世界之特征，这个世界围绕三个主要的经济区域构建成，同时沿着富有生产力和信息资源的富裕地区与缺少经济价值并在社会上受排斥的贫困地区之间对立的一条轴线产生了两极分化。在欧洲、北美和亚太地区这三个主要地区之间，亚太地区似乎显得最有活力，但由于其依赖其他地区市场的开放而最容易被击垮。然而，这三个地区之间经济生产过程的相互纠结实际上使其命运密不可分。在每一个地区都创造了一个经济内陆区，其中有些国家正在逐步被纳入全球经济机制……”^⑨

然而，“在这一有形的建筑学之内，却存在着充满活力的竞争和变革过程，这些竞争和变革给全球经济生产体系注入了一种可变的几何形状。”正如他在解释这种“可变的几何形状”时所指出的，

我把这种最新的国际劳动分工说成是在一个信息/全球经济中的四个不同位置周围建构起来的：基于信息劳动的高价值生产者；基于低成本劳动的大批量生产者；基于自然赠予的原材料生产者；以及还原为贬值劳动的剩余生产者……关键的问题是上述三种不同的立场无法与国家相一致。它们是在网络和流动中组织起来的，使用的是信息经济的技术基础结构。它们具有星球的某些地方的地理学密集度，因而全球经济并非地理学上的同一……然而，最新的国际劳动分工往往不会在国家之间发生，而是发生在沿着全球网络和流动结构在我所指明的处于那四个位置的经济代理人之间……所

有国家都被这四个位置所渗透……甚至边缘化的经济也具有连接一种高价值生产者网络的一小部分指令性功能……因而肯定地，最强有力的经济总是拥有其处于一种无价值劳动位置中的人口的边缘部分……因为国际劳动分工中的这一场所基本上不依赖国家的特征，而依赖其劳动特征……以及其对全球经济的介入，这样，变化也许会发生，而且确实也在一个很短的时间内发生了……最新的国际劳动分工是在劳动和技术之基础上组织起来的，但是它也受到政府和企业家的制约。从这种创新和竞争过程中产生出来的无情地变动不居的几何学与历史上产生的世界经济秩序建筑学争斗着，包括有着新的经济特征的创造性混乱。（黑体为原文所有）^②

卡斯泰尔斯的分析的力量在于其能够把当代变化与过去的遗产、明显的权力集中与最终无权控制全球经济不稳定性、全球化与地方化及民族国家的持续重要性、以及早先坚持的世界绘图与其重新构造结合起来。世界体系也许一直都不是一个稳定的“体系”，而是一个体系化和非体系化的发展过程。这也许是当代全球经济的条件，同时这些过程也在加速达到这样一个程度：秩序与混乱搅合为一体。资本主义现代化的完成不是在现代化话语的预期完成中产生，而是在其最终的解体中出现。

全球化的文化

全球化话语的一个副产品就是文化的回归。并不是文化从发展问题的讨论中消失了，而是它在对政治经济的先入之见中一度被驱赶到其背景中，这种先入之见也针对社会因素，而随之而来的则是以文化主义假想来摒弃现代化话语。对文化所抱有的当代偏见并不止一个来源。七十年代以来东亚经济的崛起再次引发了文化能否为发展作些贡献这一问题。与全球化的界限的搅乱，尤

其是人口日益明显的流动，不仅导致了身份问题，同时也强化了被压抑的身份的重新肯定；亚民族和超民族种族性的再度出现就是伴随全球化而来的一个最突出的现象。对文化的强调不仅被受到文化工业（包括传媒）谴责的强大力量宣传，或许还受到信息重要性的更为根本的宣传，这是生产和消费中的基本文化力量。

从政治经济角度来看，对全球化的文化主义探讨不仅作为这一新形势的表达方式而出现，而且也作为使日常生活的混乱变得有序的努力。我在此将简略地考察一下关于全球性的两种当代文化主义的范式：一种代表了自由左翼的研究方法，其特征在于在当代文化结构中来理解人类世界经验中出现的一种前所未有的全球化（与同一化相别），另一种则（由于缺少恰当的表达词汇）代表了一种“地缘政治现实主义”（geopolitical realism），其特征将文化设定为根据过去的遗产来定义的新的全球性断裂。我把这两种方法都描绘成“文化主义的”，其原因在于它们都优先考虑文化的因素；如果还有什么的话，那就是自由左翼的选择比“现实主义的”选择更为敌视政治经济结构。

安瑟尼·吉登斯写道，“我们现在所生活在其中的‘世界’在某些深层的方面……与以前的一些历史时期的人们所居住的世界有着很大差别。它在很多方面是一个单一的世界，只拥有单一的经验架构（例如在时空的基本交接方面），然而同时又是一个创造了断片和分散结构的世界。”^{②0}在吉登斯看来，传媒在当今世界起到了“重要的作用”，正是通过这一媒介，“远处发生的事对即将发生的事件以及自我的亲密行为的影响都变得越来越平凡。”^{②1}此外，传媒也不会使世界变得趋同而只会提供一个“单一的架构”。他写道，

现代性所带来的社会活动的全球化在某些程度上是一个真正的世界范围关系的发展过程，例如介入全球性的民族国家或国际劳动分工的那些关系。然而，一般地说来，全球化

的概念最准确地被理解为表达了时空距离化的基本方面。全球化关心的是在场和缺席的交叉，社会事件和“远处的”社会关系与本地的语境性交错。我们应当通过一种居于距离化与本地环境和本地活动的历史可变性之间的非进行关系来把握现代性在全球的传播……全球化必须被理解为一个辩证的现象，在这其中，处于一种远距离关系的某一端的事件常常在另一端导致与其相背或相反的事件……本地与全球的辩证性是……基本的。（黑体系原文所有）²³

全球与本土的并行对于大多数关于全球化的左翼自由主义倾向的著述是常见的，同时也反映了对关于全球化的辩论所作出的一个最重要的贡献，那一辩论所针对的是伴随全球化而来的几种新的断裂。虽然本土性也许偶然地会参照民族性，但多半是指向低于和内在于民族的水平，因为在那里全球性与日常生存的具体语境相遇。同样，这里所用的全球性需要与“国际性”相区别，因为它超越并提供了民族甚至地区之间关系的语境。全球性同时也决定本土性的一些活动，我们还可以加上这一点，由于本土性虽然决不只是对全球性的被动的接受者，但它最重要的则是指向那些不同的方式，而全球性正是以这些方式对本土化的建构进行操作的。本土性尽管受制于全球性，但也能反过来对全球性的活动起一定的制约作用，拒绝接受这种可能性便是这些分析所面对的问题之一。

吉登斯关于现在与过去的割裂之建议也同左翼自由主义关于全球化的立场的诸多说明相一致。罗兰·罗伯逊(Roland Robertson)这位对全球化抱有极大热情的激进文化主义者坚持认为，有必要把全球化与作为其产物的力量和过程相区别：

我认为，对世界秩序的宏观结构的系统理解对于任何当代理论的形式之可行性都是至关重要的，因而这样的理解必

须包括对那些有助于从总体的和全球的代理结构（和/或文化）主题向一个单一世界转变的因素（资本主义、西方帝国主义以及全球传媒体系的传播）的分析性分离。虽然这两组论题之间的经验性关系有着重要的（当然也是复杂的）意义，但它们的合并却会使我们陷入重重困难，并抑制我们服从当代世界秩序的那些基本的和变动着的条件的能力。^{②4}

在其强调当代性的文化主义极端性方面，罗伯逊的描述揭示了左翼自由主义分析全球化的长处和严重的缺陷。认为一种全球性文化具有自主性的论断隐含了这样一层重要含义，即文化不被视为物质条件的副产品，而是全球性的组成部分。虽然罗伯逊回避对他的文化观作清晰的阐述，^{②5}但他指出了“全球文化”的权力是决定那些甚至没有明确立场的人们也可以从全球化获益的一种社会想象，在这一点上他无疑是正确的。然而，这种含糊的文化同样也不单单是资本主义作用的一个产物，它也提供了许多资源，包括全球性的观点；因此，把它从全球资本主义的作用分开来考察是有一定意义的，即使后者仍继续在使其强化。最后，如果在重新构建世界概念中拥有全球化的权力，那么试图独立把握世界的宏观结构的努力就具有了认识论的价值，因为它揭示了当前的全球性情形如何才能与其历史前提有所不同。

然而，这些长处的获得在我看来似乎是以对全球化的一种知识上和政治上的神秘化为代价的。福特（Forte）指出，“罗伯逊的方法在某种纯观念性或想象的意义上具有‘文化的’意义”，而把全球性的证据则放在全球意义或全球性意识的传播上。^{②6}虽然包括罗伯逊在内的左翼自由主义者鼓吹全球化，并且承认全球化和资本主义现代性同步发展已经有了一段漫长的历史，但是人们却不愿去探讨当代全球性与其资本主义现代性语境之联系的内在含义，好像是出于对落入功能主义的解释的某种焦虑，但同时也出于这种可能性，即对全球性与资本主义现代性的关系带有过多的

先入之见也许会表现，全球化是“夸大了的现代性”，^②同时也是对作为有着现代化话语特征的文化主义的一种当代变体的全球化进行的文化主义探讨，只是这一探讨并不带有欧洲中心主义色彩。然而，做不到这一点同样也就消除了在一中当代全球资本主义之内探讨全球化话语的现实语境的需要，因为在这里，对欧洲中心主义的摒弃不会表明它本身是一种逃避，正如即使处于全球化时代的资本主义也照样将其起源和现代发展之印记打在上面一样。如果我们考虑到全球化并不对全球人口抱有同样的关切，这就更为明显了，但同时也受到来自早先的全球权力中心的最热情的宣传，而这一权力中心仍然在继续形成全球经济和政治特征。^③在这一语境之内对欧洲中心主义形成的挑战并非源自普遍的人群，因为他们虽未加入其中但也许感到了全球化的影响，这一挑战倒是来自全球的精英人士，他们通过参与全球资本主义经济而得到了这种权利。因此，他们也完全可以代表在（一个有着共同经济利益的语境之内）精英内部的斗争中对文化的部署。这方面具有代表性的也许是中华人民共和国的社会主义政府，它在对付美国时始终如一地坚持认为，谈判应集中于经济问题，而把复杂的文化和政治问题搁置一旁，但这也无法避免文化和政治成为争论的议题。

文化全球主义者们未能讨论权力问题，这本身就使全球化空间和社会局限问题变得神秘化了。另一方面，把全球性上升到一个超越的地位也使得全球化变成一种神秘的力量，它迫使所有生活在它的统治下的人们都不惜一切代价遵循它的命令。这样便提出了这一全球性的表征与跨国资本的全球化话语、全球权力的核心国家以及一个新崛起的跨国资本家阶级（莱斯利·斯克拉语）共谋的问题。具有讽刺意味的是，诸如罗纳德·罗伯逊等全球主义者花了更多时间来对资本的政治经济学进行分析，比如说世界体系分析等，而他们却对作为当代权力结构的意识形态全球化关系几乎说不出什么。全球化所拥有的令人感兴趣的权力在某种程度上对于像吉登斯这样对这种关系有着更清楚认识的分析家也是

如此。

有意思的是，近几年来对全球化的最重要的知识挑战并非来自左翼，而是来自一位长期来一直与保守事业有联系的政治学者。塞缪尔·亨廷顿对全球化的批判在许多方面与他早先对现代化话语的批评是一脉相承的；正如他早先所断言的，现代化带来的不是民主而是混乱，他现在又论证道，全球化导致的不是统一而是分裂和混乱。如果这与他早先的分析有重大差别的话，那这种差别就在于他分析的单位之间的疆界更牢固了。亨廷顿认为，民族国家依然很重要，而且在不久的将来仍然会显得重要，但他却把注意力从民族转到了被称为文明的“文化实体”。在他那篇一开始就构画出自己立场之轮廓的颇有新见的文章中，他写道，“不同文明的人们之间的互动作用提高了人们的文明意识，这一意识反过来又强化了正在扩展或有可能深深地延伸到历史上的各种分歧和仇恨。”^④他所想象出的文明之间的冲突就是全球化的产物，它并未创造统一（删除历史），反而引来了沿着历史/文化遗产而产生的新的碎片。他对这些碎片的理解正是伴随着全球化而来的学术的种族化之范例。

亨廷顿的出发点是这一前提，在后冷战时期的世界上，“最普遍的、重要的和危险的冲突并不会发生在社会阶级之间，贫富之间，或者其他以经济来划分的集团之间，而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。”^⑤他用文明在最广泛的层次上构想了文化实体，也即“扩大了的文化”。^⑥亨廷顿围绕时间上先于现代性的文明洞察了世界各民族的重新组合。照他看来，这些文明共有七、八个，其中最重要的是西方文明、东正教文明、伊斯兰文明以及中华文明。在他的分析中，语言和宗教是界定这些文明的最重要因素，尽管他也把文化最广义地视为“一个民族的全面生活方式”。^⑦长期以来被认为是过去事件的生活方式在这里倒具有反讽意味地恢复了活力，并且一方面作为现代化的一个结果加强了非西方社会的经济、军事和政治力量，另一方面则造成了异化和身份危机；

换言之，也即过去常说的异化和获准。^⑧随之而来的在人民之间日益增多的接触并不会带来西化和现代化，倒是会强化人们“仇恨”外来者的倾向。^⑨

亨廷顿试图探讨的问题是，当西方主导的现代性世界受到非西方文明的挑战时如何确立世界秩序，而这些文明正是有了现代性才得以复原并肯定其实在或想象的针对西方的文明遗产的普遍性的。在这种情况下，“普遍文明的概念有助于西方对其他社会的文化主宰和那些社会效法西方的实践和体制的需要作辩护。”^⑩这一点之所以是不可能的而且也是不可证实的，其原因在于西方本身就是一个独特的文明，它的价值对于其他文明的规范也是不容易被接受的。^⑪更不可取的是它高傲自大，对别国有着威胁；“西方对别的文明的事务的干涉（还不止是出口人权和民主）也许是不稳定和—一个多元文明世界的潜在冲突的最主要的来源。”^⑫西方所能做的最好的事就是撤回到它的疆界之后，只管自己的事务，把“扼制和解决地区冲突的主要责任……（留给）主宰那些地区的文明的主要国家”。^⑬在亨廷顿的分析中所提到的“西方”堡垒的形成包括控制向“西方”的移民以便保存它自己的独特遗产。

亨廷顿的文明单位也许看上去离奇，如果还算不上蛮横的话，尤其在一个文化的“建构性”已成为欧美——特别是美国知识界——人中一个信仰问题的时代就更是如此，因为在美国的知识界，来自其他“文明”的知识分子显得地位十分突出。就方法论而言，他对当前各文明之间即将来临的冲突的讨论参照了一些零散的例子，根据“常识”把关于人的各种倾向的说教放在一起。尽管他的论点坚持强调过去的力量，但在深层意义上依然与历史无关。亨廷顿认识到了文化、内在于文明的差异的建构性以及把这些文明彼此分割的疆界的可渗透性。然而，这些特质并没有找到进入讨论的途径，倒是这一论点是由一个假想来支撑的，即具有各种文明特征的价值始终反对时间和空间的转型之压力。这一分析被他的未能清楚地划定“文明”的实质性疆界而严重地破坏了，

因为文明在大多数地区都是相互混合的。他在全力把“文明”当作当代世界冲突的单位之后，最终却无法对之作更有力的阐述，因而只得承认，“各文明之间的关系是复杂的，往往显得模棱两可，他们常常会发生变化……冲突也明显地发生在文明的内部，尤其是伊斯兰文明……冷战的相对说来简单的两极对峙正在为一个多极角逐和多元文明的世界的更为复杂的关系所取代。”^④这一分析同样也无视了资本主义的全球化、共同的利益以及存在于一个创造过程中的新的分工种类；例如，他几乎未对下列现象做出自己的精确观察，即“亚洲政权抵制西方人权压力的能力是由好几个因素加强的。美国和欧洲的企业十分迫切地希望扩大与这些发展迅速的国家进行贸易并投资，因而他们给自己的政府施加了强烈的压力，促使他们不要中断与那些国家的经济关系。”^⑤除去其文化相对主义外，也许亨廷顿的分析（连同他早先的论述现代化的著述）中最重要的一点在于，他试图根据这样一个世界概念来确立全球秩序，即当今世界深深地植根于欧美现代性的历史中——除去使其合法化的民主和人权这类价值之外。

然而，把亨廷顿的分析仅仅当作欧洲中心主义或美国强权的一个老调重弹，或当作一种近似种族主义的种族中心主义，无疑都是错误的。这不只是因为作者与美国权力集团关系密切并会影响他们的决定，^⑥他的分析照样在美国以外的地区受到了人们强烈的关注。他所鼓吹的所谓“重建世界秩序”不仅求助于美帝国主义，而且还提议，美国应当以文明的“核心国”形式和地区的一些霸权势力分享世界权力。这样一种安排的诱惑力对于“中华文明”的领导人来说应当是十分明显的。^⑦然而，更重要的是，我想指出，亨廷顿的分析之所以能够吸引人，因为它反映了不仅是世界政治中而且也在于对它的概念化方式中均存在着一种日益高涨的种族化倾向；因此，正如他所声称的，他是针对真实形势而说话的。亨廷顿本人也认识到，文化是内在地划分或建构的，它并不因为被建构与否而受到任何影响，对其现实的信念倒会导致

他所描绘的那些结果产生。认为中国人都信仰儒教其实算不上什么信念，因为这也许是当代世界的一种建构。亨廷顿自己也许也参照“西方文明”而介入了这样的建构；但是他的分析的意识形态本质并不贬损其说服那些有信念者的力量。^④

从一个批判性的视角来看，这里应指出的是同样属于当今世界的重要现象的那些抵抗力量，对于这一点，亨廷顿几乎什么也没说。并非世界上所有的人都平等地参与文明的再生产，尽管大家也许都不同程度地感觉到了它的影响。在亨廷顿的分析中，正如在为全球化的一般文化主义辩护那里一样，很少有人去说明文化与权力的关系；好像全球化或文明的复兴就是无形的过程之产物似的。以两种方法中的任何一种把文化具体化（尽管本身也存在着矛盾）同样掩盖了生活和文化的冲突，因为这些冲突并不隐藏在全球性或文明的深层次，而恰恰在于日常生活中为生存和民主而进行的斗争中。

有着地域基础的想象

对全球化的选择式读解提供了深入具有互补性的全球性的各不同方面进行考察的洞见，但是在这些矛盾的结论中却显露出全球结构的复杂性。政治经济学分析指向的是既内在于资本主义现代性的历史同时又存在于最近资本结构的变化中的当代全球化语境。二战后对采用一种全球视角的现代化话语提出挑战的世界体系分析仍然保持着可揭示资本主义体系结构上的不平等现象的力量。另一方面，这些结构上的不平等在某种程度上由于资本的非中心化而变得模糊了，同时也由于一种不断增强的操作性流动在发展的基础上将这一体系“瓦解”了。曼努尔·卡斯泰尔斯提供的网络分析的优点在于对当代全球结构的这两个方面作了协调。

政治经济学分析虽然不像文化主义批评家所坚持的那样对文化和代理问题显得那样幼稚，但是它们也照样对结构和资本的非

个人运作表现出了某种偏见。^④即使政治经济学分析在做出将文化和政治结为一体的解释方面比文化主义分析更为圆满，但这依然可以讨论，因为文化主义分析有意识地与政治经济学相对立。如果使用得当的话，另一方面，文化全球主义已经在指出文化及其代理机构利用全球化的动力方面提供了非常宝贵的服务。我在上面所描绘为左翼自由文化主义的观点已经在突出文化本土化的过程中加强了政治经济学的新发现，即作为其结果的全球化。亨廷顿的文化主义尽管有其还原主义缺陷，但依然在宏观和微观层次上都指向全球的新的分化，这一点是通过回应全球化的压力时历史遗产的恢复而得以实现的。

但是，这些分析忽视了另一种建构全球性的方式，因而显得有所欠缺。不止一位分析者参照有着地方基础的运动的增多，将其称作“自下而上的全球化”现象，实际上穿越了习惯上的东/西、北/南“文明的”和民族的划分。卡斯泰尔斯虽认识到了其重要性，但却把它们归为赞同有着生态和性别基础的运动的次要角色。这种认识同时也隐含在左翼自由主义对全球中的地方的认同，这就突然止住了对地方中的全球性的认可，基于地缘的运动并非新鲜，但却在全球化的条件下获得了新的意义，这一方面完成了现代性“对生活世界的入侵”，另一方面则为各种新的政见滋生出了可用以定位的“地方”。^⑤具有必然性的地缘政治在它的切身利益和规章方面也因地而异；具有全球特征的东西本身往往却以其表象在全球范围内回应吉登斯的所谓“单一经验框架”。对激进政见的挑战恰恰是如何把受到全球化蹂躏和不确定的抵制的反动地缘政治转化为可选择的积极政见；这就提出了如何协调多样化的地缘政治以便使其成为既不破坏多样性同时又可协调的运动。

谈到一种可行的和必须的选择的地缘政治需要一种具有激进政见的“无思想性”，很像沃勒斯坦所说的“否思社会科学”那样。上面所讨论的有关全球化的各种分析都共有一样东西：早先的激进政见形式在当代环境下已不甚相关了。资本主义过分地消解了

中心因而无法接受对体制变化的任何现实主义选择，就像人们所想象的早期社会主义那样。但无论如何，社会主义只能具体出现在民族国家；社会主义的过去经验以及民族国家所日益具有的或然性，都把有着民族基础的运动当作一种激进的选择而排除了，而这些运动也许与世界体系“无关联”并指向可选择的未来。劳动、妇女运动和生态运动，尽管也很重要，但照样遭受不平衡的发展所带来的断裂性动力的破坏，同时也包括亨廷顿所说的种族化政见的波及。但是它们也许对于提供地区之间的必要联系十分关键，因为这样就需要一些新的跨国观念和组织上的灵活性。

当前，我们可以论证，即使这样的激进运动如果对全球霸权构成挑战，而且试图在不放弃其国际的和全球的义务的情况下寻求立足方法，那么也还是会有成功的希望。民族国家同样没有耗尽所有的统一性和可能性，因为它还可以针对全球化的“创造性混乱”起到保护作用。现在一种明显的情形是，虽然全球化需要一种民族的和全球的反应，但是最根本地向这一前提发出挑战仍是十分必要的，即在地球上生存是人类的命运，它需要我们重新注意地缘；不是从过去承袭下来的那种带有自身不平等性和压迫性的地缘，而是由现代性创造出来的地缘，因为它在对日常生活作出重新保证时也试图估价过去的遗产。当前的重要任务并不是为了生存而迫使地区变成全球性，因为这样会削弱经济上和政治上的民主，而是要创造那些民主的空间，以便在这之中确保生活和重新确认日常生活对未来福利之前景给予优先考虑。^④这样，地方也就被构想为有待于实现的计划，而非历史的设定。如果这样的计划像是一种乌托邦的话，那么充其量不过是一种带有无限延宕的前提的全球化。这两种计划之差别不在于乌托邦主义的程度，而在于其与权力的关系。

令人遗憾的是，一位陷入全球化之幻觉而并非挑战其前提的左翼人士却赞美它的世界主义或种族多元文化主义前景，并且为将被它削弱力量的霸权推波助澜。我们今天的左派自由人士由于

执着于现代性，因而似乎要去迎合全球化的潮流，也许通过这样他们希望领悟的才不是一种全球化计划的完成，而是一种试图克服它的某些不尽人意的遗留缺陷的方法。与之相反的是，人们可以论证道，全球化已经最终暴露出这样的希望（马克思主义的和资产阶级的都是如此）不过是一个幻觉，即解决现代性问题的答案更多的倒是现代化。既然全球化危及了现代性的一些比较有价值的前途，那么它实际上已不为日常生活（甚至包括国家和资本）所控制，这恰恰是现代性的最具有破坏性的后果。后现代主义（现代主义在当代的对立物）中的激进分子对它的赞扬实际上加强了资本意识形态促使我们接受这一信念的力度，即我们都注定要服从全球化的命令，这些命令并非来自一处，而是代表了人类进步一点一点积累起来的整体影响。有些进步的东西在前进中竟不断地否定人类福利和为其辩护的民主思想！

承认全球化的基本矛盾性也许可使我们拥有一种反现代主义的权利，这对于提出关涉资本主义现代性的一些难解的问题并为之规定一些选择方法可能是至关重要的。当前，针对全球化的最明显的抗议声，尤其在美国，似乎更确定无误具有右翼色彩。它们之所以为右翼是不可忽视的，因为它们仍反映了那些发现自己正受到全球化摆布的人们所抱有的恐慌和焦虑。同时，这些抗议声只不过提供了一个维护传统特权的义务罢了，因此充其量不过是在讨论诸如不平等性和非正义性这些遗留问题。确实，在那些没什么特权的人群中为他们的不幸找个替罪羊反而会加剧他们的烦恼。

如果这种权利在当代似乎会更有效地探讨全球化的问题，那么也许是这样的原因：带有世界性发展主义偏见的左派一直过于乐意地把地盘拱手让给政治右派。这一权利也许对此更有效，因为它更乐意肯定与理论概括相对立的特殊性。虽然对地方进行理论化是可行的，但地缘政治学最终还是基于多样性和差异，因为每个地方都有着特殊地域的标志，同时也打上了特定的遗留问题

之痕迹。如果那里存在着针对“无思想”理论的挑战的话，那也许是有待于实现的日常政治和经济民主的挑战——这不仅存在于吉尔帕斯或长江三峡，而且也存在于克利夫兰，俄亥俄以及北卡罗莱纳州的杜伦。

注释：

① 确实，如果不对欧洲中心主义与促使欧美扩张成为可能的资本主义的巨大权力之关系作出说明，对欧洲中心的批判也许会使欧洲中心式的假想得以新的面目持续下去。对欧洲中心主义的先入之见不仅渗透到文化研究中，而且也波及对历史的重写，这最明显地体现于试图撰写一部新的“世界史”的努力，这部著作也许首先是一种欧美的先入之见，它使早先的各种霸权得以新的形式持续下去。我十分赞同世界历史倡导者的认识论关怀，也即赞同他们努力克服撰史方面的民族单位之局限。另一方面，把强调现代资本主义表现为欧洲中心有可能不仅抹杀现代历史的特征，而且也会根除作为一种有其自身独特的生产、消费、压迫和剥削以及意识形态形式的资本主义生产方式。这就是安德列·纳德·弗兰克的“5000年世界体系”的情形，它借排除欧洲中心主义之名，以与经典经济学十分相同的方式来使资本主义的发展普遍化；也就是说，使它成为人类的未来命运，而非一段特殊历史的联合产物。纳德·弗兰克也没有解释为什么“一部以中国为中心”的历史比欧美为中心的历史在世界史上占据更多的篇幅。参见安德列·纳德·弗兰克，《再定位：亚洲时代的全球经济》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1998年版）。最近关于中国的世界史撰写状况的一篇报告不无讽刺地（而且令其作者吃惊）评述道，与人们的期待（我们也不知道有谁赞同这一期待）相反的是，中国的史学家们仍在继续围绕资本主义撰写现代世界史，在该书作者看来，他们依照的是一种欧洲中心主义的范式。当然，这在作者看来，是由于长期以来占主导地位的中国史学思想所使然，这种思想根据的是“以欧洲为中心的马克思主义世界史这种意识形态框架”。（第6页）“我们的态度是科学的，而他们则坚持意识形态性，因而我们的更为可取”，这也许就是该书的结论，这显然想使与早先同样的霸权思想持续下去。毫无疑问，作者也可以这样表述，即大学课程（自然是世界历史）中中国历史所占的很大比重产生于“一种令西方史学家相当熟悉的种族中心观念。中国一向自我感觉为‘中央帝国’，这是世人皆知的。”（第6页）参见多罗希·A.L. 马丁，《世界史在中国》，载《世界史通讯》，第14卷，第1期（1998年春），第6-8页。作者不仅抹杀了作为当代人的中国史学家的作用，而且她还求助于“西方”的中国史写作领域里袭来已久的陈腐观念的权威性，因而进一步抹杀了中国历史，而不是就自己的世界史版本

提出一些问题。中国人的这种“自我感觉”自有其历史原因，除去这一事实外，其他社会也照样独立于世界史专讲自己的民族史，这与现代世界的民族主义教育有着比与某些中国“种族中心主义”更深的关系。究竟是哪一家的“种族中心主义”，这倒是—下子就会使人想到的问题。世界史作为一项工程并无须为这种蒙昧主义负责，而倒是后者提醒人们有必要作好知识上的警惕，因为这样很容易取得事与愿违的效果。这样做的一种方式是将欧洲中心主义与承认资本主义所赋予欧美国家在形成现代世界过程中所起的历史作用相区别。重申我在另一些场合的观点，也即没有资本主义，欧洲中心主义也许也会成为另一种狭隘的种族中心主义。

② 在那些以揭示全球化的性质而著称的著作中，有汉斯·彼德-马丁和哈拉尔德·舒曼的《全球化的陷阱：全球化及其对民主与繁荣的冲击》，帕特里克·卡米勒译（伦敦和纽约：才德丛书，1997年版），理查德·J·巴内特和约翰·卡瓦纳的《全球性梦想：帝国公司和新的世界秩序》（纽约：西蒙和舒斯特公司，1994年版），以及威廉·格莱德的《—个世界，乐意与否：全球资本主义的躁狂逻辑》（纽约：西蒙和舒斯特公司，1997年版）。马丁和舒曼在引证全球主义的著述时指出，全球化可望造就一个由少数人支撑的“20：80”社会，也即在这个社会里，只有占世界总人口百分之二十的人受益于全球化，而其余的人则将忙于娱乐服务行业。“20：80”的数据最早是欧盟预测的。参见里卡多·彼特拉的《未来的城市国家》载《新视角季刊》（1991年秋），第59—64页。

③ 马克思和恩格斯，《共产党宣言》，英文版，第31—36页。——原注（此处中文译文见人民出版社，1966年版，第26—31页。——译注）

④ 乔万尼·阿里希，《漫长的20世纪：金钱，权力和我们时代的起源》（伦敦和纽约：维索出版社，1994年版）。

⑤ 费尔南·布罗代尔，《世界视角》，《15至18世纪的文明与资本主义》，西安·雷诺兹译自法文（纽约：哈伯和罗出版公司，1988年版）。布罗代尔本人曾借鉴了伊曼努尔·沃勒斯坦的世界体系分析，并为之补充了对资本主义崛起前的其他世界体系分析的认识。他同时还限制了资本的定义，将其认同于致力于资本积累的大企业。在他那里，也如司在阿里希那里—样，着重强调的是全球化中资金的作用。金融扩张需要在领有国与全球化的资本之间有一个联合，此外由于二者对领有基础的不同取向也造成了一些矛盾。尽管这个论点十分可行，但由于忽视了文化生产和传布而有着可讨论的余地，特别在18世纪后的那个阶段更是如此。积累是资本的目的（和明确特征），但生产也许对理解国家权力的起源以及预先缩短资金积累和分布的周期是至关重要的，后者在阿里希的分析中也是重要的。另一方面，解释为什么民族国家的创立是伴随着全球化的某个阶段的积累机制而来的这一点同样也很重要，而它的解体或实力的证明则似乎是当代全球化的—个特征。我认为这样的问题要求人们对积累，生产和民族市

场之间的关系予以极大的关注。同样重要的是要认识到，民族文化一旦存在就会在影响（如果还不能使其成型的话）国家和资本方面起到自主作用。

⑥ 关于较详细的讨论，参见阿里夫·德里克的《三个世界或一个，或许多个？当代资本主义下的全球关系重组》一文，载德里克，《后殖民氛围：全球资本时代的第三世界批评》（科罗拉多，布多：西景出版社，1997年版），第146—162页。该文最初发表于《自然，社会和思想》，第7卷，第1期（1994），第19—42页。

⑦ 沃勒斯坦自己也指出，“对第三世界的当代现实的发现”是规定世界体系分析中的一个重要契机（他拒绝将其描述为“理论”）。参见伊曼努尔·沃勒斯坦，《世界体系分析的崛起与未来死亡》，载《评论》，第21卷，第1期（1988），第104页。

⑧ 塞缪尔·亨廷顿，《变动不居的社会的政治秩序》（康州，纽黑文：耶鲁大学出版社，1972年版）。该书最初出版于1968年，到1972年时已印刷了六次。它在现代化过程中民主与市场脱轨有着创新意义。

⑨ 拉维·阿凡德·巴拉特，《亚太地区与世界体系的未来》（康州西港：格林伍德公司，1993年版），第6页。

⑩ 关于世界体系的辩论的简略但信息量大的扼要描述，参见吉奥凡尼·阿里希，《资本主义和现代世界体系：七十年代的非辩论反思》，载《评论》，第21卷，第1期（1988），第113—129页。

⑪ 阿里夫·德里克，《革命之后：警觉全球资本主义》（新罕布什尔州，汉诺威：威斯特林大学出版社/新英格兰大学出版社，1994年版）。

⑫ E. 弗罗贝尔，J. 亨利希斯和O. 克雷尔，《新的国际劳动分工》（剑桥：剑桥大学出版社，1980年版）。

⑬ 戴维·哈维，《后现代性的条件》（马萨诸塞州，剑桥：贝希尔·布莱克威尔公司，1989年版）。

⑭ 萨斯基亚·萨森，《全球城：纽约，伦敦和东京》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1991年版）。

⑮ 大前健一，《民族国家的终结，地区经济的崛起：资本、公司、消费者以及交流是如何形成全球市场的》（纽约：自由出版社，1995年版）。

⑯ 同样也存在着彻底的解体，甚至都没有迹象表明下一步将发生什么。参见伊曼努尔·沃勒斯坦，《全球的可能性，1990—2025年》，载泰伦斯·K. 霍普金斯和沃勒斯坦编，《过渡的时代：1945—2025年世界体系的轨迹》（伦敦和新泽西：才德丛书，1996年版），第226—243页。

⑰⑱⑲⑳ 曼努尔·卡斯泰尔斯，《网络社会的崛起》，《信息时代：经济、社会与文化》（马萨诸塞州，麦尔登：布莱克威尔出版公司，1997年版），第146页，145—146页，146—147页。

①②③ 安瑟尼·吉登斯，《现代性与自我认同：后期现代的自我与社会》（加州，斯坦福：斯坦福大学出版社，1991年版），第4~5页，4页，21—22页。

④ 罗兰·罗伯逊，《全球化条件的图表：作为一个核心概念的全球化》，载迈克尔·费泽斯通编，《全球文化：民族主义，全球化和现代性》（伦敦：赛奇出版系列，1994年版），第15—29页，23页。文中黑体字为笔者所加。

⑤⑥ 马克希米莲·C. 福特，《全球化与世界体系分析：走向地理历史的社会人类学新范式（研究评论）》，载《评论》，第21卷，第1期（1998），第29—99页，80页，79页。

⑦ 麦克·费泽斯通，《本土主义、全球主义和文化认同》，载罗伯·威尔森和威马尔·狄桑纳雅克编，《全球/本土：文化生产和跨国想象》（北卡罗莱纳州，杜伦：杜克大学出版社，1996年版），第46—77页，46页。

⑧ 这方面值得注意的是对“合理选择”政治学家的全球化的热情，他们在自己的研究科学性主张中，实际上是欧洲中心式的科学主义的产物。一种全球化的文化在其抹杀文化特殊性方面，对于探讨认为普遍的方法论是可行的这一政见显然是很方便的。虽然诸如吉登斯这样的文化全球主义者承认全球化的本土变异性，但诸如罗伯逊这样的全球主义者也许与“合理选择”分析家有着某些相通之处；在上述引文中，对于反历史化的全球化的目的的具体陈述意在引申出一种“当代理论”，而无须告诉读者它究竟是谁的理论。

⑨ 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突？》，载《外交事务》（1993年夏），第22—49页，26页。

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，（纽约：西蒙和舒斯特公司，1996年版），第28页，41页，41页，76—77页，130页，66页，312页，245页，194页。

⑲⑳ 亨廷顿，《西方的独特性，而非普遍性》，载《外交事务》（1996年11/12月号），第28—46页，42页。也可参见《文明的冲突与世界秩序的重建》第3章。

㉑ 就在亨廷顿讨论文明问题的第一篇论文发表后不久，非政府组织的一次会议在华盛顿特区举行，题为“控制混乱”，他是大会主题发言人。根据会议议程，另一些发言人还有亨利·基辛格和特德·考帕尔。也可参见他的政治建议（第312页），这些建议显然与他的论点相背离，试图支持“西方”的权力，包括西方为重建世界秩序而对别国事务的“干涉”。

㉒ 这里也有必要回顾一下，亨廷顿早先关于秩序的论点在八十年代后期的中华人民共和国以“新权威主义”的面目十分流行。

㉓ 也许具有启迪意义的是，亨廷顿在该书结语部分指出，“文化……服从权力”（第310页）。这一陈述在揭示他对文明价值的持久力量所必须说的话时似乎令人吃

惊，但如果我们考虑到他重新强调欧美权力的潜在动机时就无须吃惊了。

④ 世界体系分析并不因为中心—边缘之结构而起落；甚至承认技术的基本性也无须忘记文化、代理和认同诸问题。关于前者的例子，参见伊曼努尔·沃勒斯坦：《全球的可能性，1990—2025年》；关于后者的例子，参见曼努尔·卡斯泰尔斯，《认同的权力》，《信息时代：经济、社会和文化》（马萨诸塞州，麦尔登：布莱克威尔出版公司，1997年版）。

⑤ 关于较为详细的讨论，参见德里克，《有着地域基础的想象：全球主义和地域政治》，即将刊于《评论》。也可参见关于地域问题的一个相关的论坛，《全球主义和地域政治》，载《发展》，第41卷，第2期（1998年6月）。“生活世界的入侵”这个术语是尤根·哈贝马斯所用的。

⑥ 这也是一个以全球化来获得全球听众的要求。讨论这一主题的参考资料有不少，其中有些可以在前面的注释中引用的论文目录中见到。关于最近的有着深思熟虑论证的例子，也可参见迈克尔·H. 舒曼，《走向本土：创造全球时代的自力更生的社区》（纽约：自由出版社，1998年版）。

（王 宁 译）

全球主义与地域政治

过去的十年里，地域意识突然进入了社会政治分析理论。最近的一次哲学讨论会提出，地域意识同人类的生存是不可分割的，因为几乎无法“想象如果世界上没有地域划分会是什么样子”。^①从另一方面讲，地域并非天然存在的，而是人类活动的产物；这意味着我们对地域的设想和认识是一个历史的问题。据其最新的表述，地域意识同过去十年来另一引人注目的全球主义现象紧密相连，而且似乎针锋相对。

日趋明显的是，全球化正逐渐取代早期的现代性话语而成为一种范式和社会想象。这种新的范式在一些重要方面与现代化有着显著的不同，尤其是它抛弃了贯串后者的时空目的论。它最根本的一点在于承认，虽然参与全球资本主义经济是全球化的条件，但全球的未来不再需要步欧美现代化模式的后尘。然而全球化却与其前辈在最基本的前提上相同，即认为自由发展是人类的命运。全球化也许主要代表了资本主义形式下这种发展主义的普遍化。

全球化范式是对现实世界境况的反应，故而并不像其倡导者所声称的那样，只在描述这个世界，而是如早期的现代化话语一样力求根据资本主义现代性所勾勒的幻景来改造世界。尽管有种种不合条理之处，但全球化话语仍表达了对全球政治经济权力关系的一种构想，即通过霸权排除不同于其发展主义前提的其他一些可能性考虑。甚至对全球化话语的批评，也不是与这些基本前提相对立，而是更加巩固了它的霸权。

地域意识便由此而生。尽管地域意识并非新生事物，但它近几年来重新又引人注目的原因却颇具反讽意味：它产生于全球化自身的矛盾运动——全球化既包括地域又把它边缘化。由于同样原因，地域还可提供一个有利于发现全球化矛盾的批评角度。鉴于当前地域意识同全球化纠结为一体，地域又为理解当今现状提供了一个对应模式。地域也是一个推论性的概念，充满了大量规范性前提。它们以一种不同的视界向全球化前景提出了挑战。这一视界关注的不是全球资本的“悬空”运作及其制度和文化的“装备”，而是实实在在的日常生活条件。如果说全球化在经济、政治及文化方面实际上使地域直接面对资本的运作，那么地域不仅为从根本上批判全球主义提供了有利的角度，也为新型政治活动提供了场所，使其能重申要优先关注日常生活，而非资本主义现代性的抽象发展主义。

以下我们要探讨的是全球主义和地域意识之间的关系，以及这种关系对当前建构我们用以把握世界的方式有何意义。这种讨论有三个目标。首要目标是在术语上把关于地域的讨论弄明白，譬如我就对他们把全球与地方或空间与地域并置，同时又交互使用地方、空间及地域三个术语这种现象而感到困惑。其二，在澄清这些概念的基础上，我想重新落实对全球和地方问题的表述，尤其是针对二者之关系的表述的某种不对称性。最后，我还要对特定的地域意识进行论证，这主要通过思考地域对于发展这一概念，对于阶级、性别及种族等社会分析范畴以及对于文化批评中处理文化问题的种种方法的意义。在这三组问题的基础上，我建议也许最好别把地域及地域意识看作一笔历史或地理遗产，而看作一项工程，用来创造和建构进行政治思考及知识生产的新的语境。

一、全球与地方：空间性与地域性

尽管有其公认的具体指涉性，全球和地方这两个术语的意义

仍是互补的，而非指涉其他任何特别描述的空间性。作为某些过程（经济、政治、社会以及文化）的象征，全球这个术语显然并不是几何意义上的地球。不仅世界上有很大部分被排除在全球化进程之外，即使在那些被包括在内的部分世界中，这些进程也表

间中的事物本身也因全球性而有意义,而且与地域成对立关系,正如全球与地方间的那种情况。多琳·马茜那部对地域社会化构想影响深远的论著就可以具体说明这种术语的混淆现象。她在最近一本书中又指出:

如果……空间是在时空的语境中理解并形成于各种层次的社会关系网中,那么关于某地域的某种观点便是对这种关系的特别认可,同时也是在那些社会关系网络及理解中的一个特别时刻。……但是作为界定任何地域之独特性的一部分,这种社会关系的特殊混合,决非全部包含在那个地域本身。更重要的是,它包括那些延伸出去的关系——如全球作为本土构成的一部分、外部作为内部的一部分等关系。这样一种地域观向一切要求内在历史或永久身份的可能性提出了挑战。地域的本身身份总是不固定的、多样的、而且有争议的……这样一种地域观才是开放的,充满了生机和各种可能性。^④

地域意识并不必然要求空间界限,或排除超地方的时间停滞或社会同质性,这提醒我们,地域意识的公认特点是在编织一种现代主义偏见,而非对后现代(及现代)地方社会现实的描述。从另一方面看,现代主义激进派对地域边缘化的批判并没取消地域的争议性,地域也许并不是“囿于地方”,但地域和空间之间差异的取消却带来了另一层次上的含混性,因为这实际上否认了地域的独特性;拯救地域的努力以宣告地域毕竟并无甚特殊性而告终。我认为需要进一步批判地域的空间化,因为这种空间化过分热衷于把地域同固定位置分开。这正是生态学概念上的地域,通过再次把自然概念带入地域构想而促成的一些关键性洞见。而这一地域概念在目前这些讨论中却几乎见不着(或者它们因全神贯注于“空间的社会建构”而被边缘化了)。

这种生态学观念坚持认为地域概念的一个重要方面是它建立

在地形学基础上。^⑤据我所知，大多数有关地域的理论探讨，都是在城市地理及社会学语境中进行，从而使地域意识的这一重要方面消失于背景中。相反，从生态学意义上对地域的讨论，则必然关注诸如地域的固定性及其直接环境对地域的产生所设的限制等问题。^⑥

地域的地形学基础很自然地指向第二个问题，即边界问题。如果地域不包括在专门边界之内，空间概念是否可以不涉及边界问题了呢？马茜在社会关系方面对空间和地域的重新构想（“空间乃‘延伸’的社会关系”）^⑦是卓有成效的。然而，如果对社会关系能“延伸”到何种程度不加界定，地域便毫无意义，尤其在这个连骨肉亲人都可能分布在地球各地，从而地域和全球无从分辨的散居时代更是如此。正因为如此，尽管马茜极力把地域明确化，但她的论文中还是不断交互使用地域、空间及地方诸概念，并把地方有时用作国家领土的同义词。^⑧这里，同样要关注作为地域的意义基础的生态学和地形学特征：这并非要回到某种地理决定论或地域的边界圈定观念，而是要表明，任何在认识上或政治上具有批判性的地域观念必然认可某种边界观念；边界的多维可塑性并不等同于废除边界。

立足或落脚与固定不动是两回事；它的基础性与通过灵活可塑的边界来作出某种界定，这对任何有关地域的构想和地域意识都很关键。地域的比喻价值表明它立足于底层，又表明它周围有一灵活可塑的边界，却并不把地方之外的东西圈除在外，而是延展到全球。这个比喻的重要性还在于它要求从地域内部对地域所包括的东西作出界定——换言之，即对日常生活的方式和组织作出某种制约——而非自上而下，从那些非地域的抽象出发，如资本、民族国家，以及其在理论领域里的话语表述。

当地域被看作一项工程时，它便提供了一个语境来使我们重新表述现在思考空间的方式。如果我们考虑一下地域及地域意识对现代主义计划的那些表达范畴，如发展社会分析范畴和文化等

所具有的含义，地域这一工程究竟是什么便有了最好的解释。但首先却是这样一个问题，即如何重新表述这种对处理地方与全球，或地域性和空间性问题时存在的复杂性的认可。

二、杂交和矛盾：全球与地方的统一

在所有关于全球和地方问题的讨论中都有一种不对称性。这种不对称性在于把地方贬为全球的从属地位，而后者则与普遍性相连。如果全球的就是地方的或地域性的，正如地方或地域性的即全球的一样，那么又当作何解释呢！

布鲁诺·拉图尔 (Bruno Latour) 在《我们从未进入现代》一书中特别提出了这个问题。拉图尔把全球与地域的问题看作解构现代性 (西方意义上的现代性) 计划的一部分来讨论，这种现代性之所以可能是通过把人性和非人性 (文化与自然) 区分开来，从而产生出第二种分离，即西方世界与其余世界 (我们和他们) 的分离。用他的话说，构成“现代宪章”之基础的这两种分离便要求一个“净化”和“翻译”的程序 (把思想的各个不同领域进行分离，继而调解其关系)。具有讽刺意味的是，这些程序势必导致杂交品种的大量繁衍，从而否定现代性计划本身。全球和地域提供的正是这样一种杂交性；通过分离，便促成一种普遍与狭隘相对立的幻景，并在此过程中掩盖了它与前现代及非现代因素的密切关系：

正如形容词“自然的”和“社会的”标明它也代表一些本身既非自然也非社会性的集合体一样，“本土”和“全球”两词也为那些本质上既非本土又非全球、但或多或少地延伸得较长或彼此联系的网络提供了一些视角。我称之为现代异国情调的观点就是把这两组对立作为界定我们的世界及界定那种会把我们同其他人区分开来的东西。^⑨

拉图尔的“网络”比喻不仅在质疑全球与地方的划分，而且在质疑独特的现代性这个观念本身方面扮演了一个关键的认识论角色，因为“现代的东西仅仅通过征用某种类型的非人类因素而发明更长的网络结构。”^⑩而且他还指出，“作为概念，‘本土’及‘全球’很适用于平面和几何学，却不适用于网络结构和地形学”，^⑪他自己对全球与地方关系的认识便是通过另一个简单而具有欺骗性的“铁路模型”来表述的：

一条铁路是地方的还是全球的呢？都不是。它整个儿都具有地方性，因为你总能发现在铁道旁睡觉的人和铁路工人，并且一路上散布着车站和自动售票机。但它又是全球性的，因为它把你从马德里带到柏林，或从布莱斯特带到海参崴。然而，它却不具有足够的普遍性把你带到任何地方。^⑫

如果说铁路既非地方的又非全球的，那么它很可能既是地方的又是全球的。通过把这两者混同起来，拉图尔的用意是把全球性要求及其在认识论上的普遍主义要求降至合理的规模。拉图尔用铁路而非小路或飞机来作比喻，是在提醒我们及时注意他的网络构想中的一些问题，以及其解构现代性时对历史性的压抑。但就全球和地方而言，目前很有必要顺着这条思路走下去。

作为全球资本主义制度的一个显著特征，目前日渐明显的是全球和地方的最终难以区分性。“全球地方”（“glocal”）这个词通过把全球与地方混合杂交的形式很好地表达了拉图尔的用意。但问题是能否如拉图尔所说，杂交性为这些问题提供了一个解决办法呢？杂交性作为一个概念，在拉图尔这里正如在后殖民主义建构中那样，是对自然化边界中差异问题的一种静态解决办法。它既不认可杂交性所产生的矛盾，又不认可杂交性产生自身结构性语境的方式，以及身为人类活动产品的那些语境如何逐渐为它所

提出的问题的解决确定界限。

尽管存在这些问题，拉图尔对地方与全球问题的表述仍引出了一个重要结论：地方问题的消除和边缘化必然也伴随全球问题的消除和边缘化；这便为地方/全球之争恢复了多数讨论中所缺少的一种对称性。如果地方不以全球为参照便无从设想，当然也可以说全球离开地方也无法存在，因为地方为其商品生产者和消费者的场所，更不必说那些跨国机构本身了。除了实际上日益活动在超空间中的金融资本（这点很关键）外，全球资本的运作大多定位于地域；灵活可塑性生产的“商品链”如果不是指生产网络又是指什么呢？即使那种共同决策权力的神秘程序也最终落脚于某处——这又是一条要警惕把跨国性神秘化的原因。

于是问题不再是全球和地方的对立，而是“全球地方”的不同构型。与其把一些现象归于全球领域，而把其他归于地方之域，或许更有必要认识到，除极个别情况外，这些现象都是既具全球性又具地方性，只是方式各异。这种认识也许有助于廓清地域性思维或想象的独特之处。之后的任务便是研究任何社会分析的深层含意。这类分析不仅是我們思考社会范畴之方法的场所，也是其决定因素。

三、社会及文化分析中的地域概念

马茜曾提醒我们，地域概念的独特性在于它是“社会关系的一种特定混合”。这一看法虽广为认同却仍失之片面。若如亨利·列斐伏尔（Henri Lefevre）所说，^②地域乃人为产生的，而非仅仅是事物发生的特定位置，那么这种“社会关系特定混合物”的产生，作为地域生产的部分构成，便表明了只有当我们用基于地域概念的术语——如果不是仅仅用囿于地域概念的方式的话——来思考社会关系及我们用来构想这些社会关系的范畴时，才最具意义。而那种特殊的混合物也相应地生出一套特定结构来赋予阶级、

性别、种族及地域自身等范畴中所代表的社会关系以具体意义。这种现象在如下情形中显得越发不可避免：

1. 当全球资本主义背景下的地域产生（以一种或者创造或者毁坏的方式）变为一种生存条件时；

2. 当对这种状况的不满促使我们对那种存在于与地域相脱离的概念中的霸权主义含义进行质疑时。

这方面最明显的莫过于就阿图罗·埃斯科巴（Arturo Escobar）所说的“发展话语”而引出的一些疑问。通过设定普遍性来对贫穷与财富、僵滞与发展，甚至美好生活的构成要素等进行特别界定，这一发展话语导致欧美资本主义（现在也包括其他力量）对整个世界的入侵，从而最终给社会及自然界带来毁灭性后果。^⑭同理，斯塔西·皮格（Stacy Pigg）最近也认为，发展话语的核心是消除差异。在她看来，把尼泊尔一些活生生的村落间的差异抹杀，可产生一种能更为国内外那些发展主义官僚所认可的“一般化村庄”，也使他们更容易制定一些仿异域模式的宏图 and 规划。^⑮然而，对差异的抹杀并不仅仅归咎于远处遥控的发展主义官僚们；因为通过国家及那些已充分内化吸收了发展主义文化的本地官员们的配合，它已被“地方化”了。这个问题不独在尼泊尔存在，它描述的实际上是所有现代化进程中的主权国家在消除差异方面的合谋行为。确实，从日后的历史眼光看，很难说到底是曾侵入地域的贪婪的资本主义，还是创造同质性的国家——民族，成为生产这类一般性范畴的更大症结；而这也可因为国家与资本的合谋（或者在现存社会主义情况下是国家与行政官僚间的合谋）延及了整个现代化历史。基于对差异，也即对地域的密切关注，埃斯科巴认为虽然发展主义已经毁掉了许多东西（尤其在拉丁美洲），它并没毁掉一切；而那些基于地域的本地传统所强行移植在一种普遍主义发展观上的杂交形式，也许会提供另外一些思考生命和变化的方式，以对抗那种不认可任何外物的发展话语^⑯。在任何情形中，地域概念对批判发展主义都是不可缺少的，并可

作为其想象性选择方式。

对发展普遍意义的质疑，虽然在根本上是质疑普遍主义社会范畴的一个方面，却不可避免地对社会分析诸范畴所具有的普遍性提出了疑问——这种普遍性正是产生发展主义的同一种现代性的产物，并或多或少地与它有所关连。然而，在这里此种质疑的来源及后果中具有一种更大的复杂性，这种复杂性在有关全球与地方、空间与地域基础的论战中发挥过主要作用。若与地域无关，阶级如何想象？还有性别、种族及民族呢？使用这些范畴时对地域的遗忘是否会导致批评范畴沦为霸权主义的工具？这些疑问的来源极为复杂，因为问题并非直接产生于资本主义状况或国家；而是经由在范畴自身的表述中所伴随的差异的中介作用：譬如阶级中的性别与种族问题，性别中的阶级与种族及种族中的性别和阶级问题等。地域又表现为这样一个关键的问题。^⑦

具有讽刺意味的是，社会分析中对地域的强调在全球化使得阶级和性别超越国家界限中也许会比以前更重要，它并非平均表现在所有群落中。也许超民族阶级与跨国女权主义的说法更正确些，但跨国性的有效意义则主要限于各社群中的精英分子，并进一步使他们与其直接的环境相隔离。即使在这些人中，对地域的关注也大大有助于呈现跨国性实际过程中的矛盾。

这样的后果也很复杂。社区形式的地域、或某种地域性的个性，最后也在掩饰或压制地域概念的内在不平等性及压迫性。“社区”概念使人心安理得地把内部纷争归咎于外部煽动分子，但这显然是一种老生常谈。与社区的自我形象相比，阶级、性别、种族等范畴均显出一种分裂性。若没有范畴的普遍意义，我们将如何面对他们所表述的不平等性呢？更勿论解决这种不平等性了。相反，从一种超社区视角来看，这些范畴具有一种整合作用，能给各地域提供一种连系纽带；这可能是惟一可抵御资本、国家等超地域力量为增大自身权力而操纵各社区间互相对抗的途径。

因为这些范畴在与超地域力量的合作中已具有了一种霸权意

味，于是地域开始不断影响其构成。但全球资本主义的结构条件及各民族国家逐渐放弃自己短期内承担的责任来在民族疆界内补救空间不平等，这两种情况都大大瓦解了社会分析诸范畴的地域性；因为这种放弃使得地域不经主权国家的中介而直接面对资本，使得地域在竞相吸引资本时互相对立，并在此过程中显出一种与地域差异相伴而生的社会分析诸范畴的破碎现象。所以现今常听见这类论点：说只有在其地域性表述中，才能最好地理解阶级和阶级关系；说性别也有一种并未为其阶级、种族这类身份证明所触及的地域因素，而当今散居各地的犹太人迁移现象中的种族全球化问题也需从地域角度来理解——这正是不同部族间互相敌对的原因；而一直作为一个无具体意义范畴的种族，在不同的地方也带有不同的含义。地域所促成的对霸权的质疑并不是一种变通策略，而是在质疑同质化抽象这种霸权过程中的一个附加阶段。虽然它是一个最根本的阶段，但这次却指向了反霸权这个范畴本身。

最后，是文化问题以及知识的组织与传播，这是作为动力的概念化文化的一个主要部分。若要把文化问题置于一种反霸权的批评意义中，我们能否不管地域？我现在意识到文化概念一直被长期用来禁锢地域，并把地域性的文化变为落后的标志，然后以此为借口来强迫他们向“文明”——一种全球性的或民族性的文明——开放。但在文明经过了其后半个历程后，是否又该把文化重新肯定为一种基于地域（而非囿于地域）的现象呢？鉴于文化乃是与霸权斗争的主要武器，这个问题在这个全球资本主义的时代，便表现出一种特有的紧迫性。

美国新近对区域研究的批评便可证明文化与知识间的这种关系变化。^⑧区域研究自身即是二战后出于美国霸权的需要对世界格局进行划分的产物；它用早期东方主义文化观来组织世界知识。当全球化蔓延各区域（并已然用三个世界的范式来消解那更为广泛的世界三分观）时，对知识作如此组织便已不足以维持霸权了。

我们虽决不能认为东方主义的遗产已被废弃，但却越来越难

在一种跨国文化工业侵入世界各个角落时侈谈什么独特的文化区域、甚至民族文化之类了。正是那种最地方化层次上的文化在面对和占用文化工业的全球化信息，并被其转化——这些信息经常经过剪裁以适应本地市场，并在瓦解文化创造中的任何严肃自主可能性的同时产生一种新的地方化。极端的后果则是一种知识工业的全球化，而这种全球化是不受需求市场化所妨碍的。全球化研究中所谓的“理性选择”方法，曾有助于实现经济、社会、政治及环境问题的全球化，但现在却带头批评区域研究，认为世界上的问题不再可能在地区、区域和国家层次上得到解决。

这诚然很有道理，但这里常常忽略了欧美科学主义的普遍主义要求——“理性选择”仅其一说——在抹杀地域知识方面正延续了前期现代主义那种扩张一种形式的知识的权力以凌驾于其他之上的传统，并在宣称一种新的世界主义的同时维持了一种欧美霸权。由这种新科学主义观来看，惟有全球化的发展主义前提是无可置疑的；事实上，这种新科学主义的合法性取决于它能否面对发展主义所产生的问题。

我在这里并非在为区域研究辩护，而是想指出要取代全球化或理性选择（甚至文化研究本身）即是用一种更符合时代的霸权来取代某一霸权形式。在世界格局划分上坚持强调文化区域，不论提倡者是塞缪尔·亨廷顿，还是李光耀，都是在求助于一种前期东方主义或民族主义的文化物化思想；这种物化观在否认欧洲中心的幌子下歪曲地再现了全球性资本主义对世界的重新排列，因为其全球性就在于它不再符合一种欧洲中心的宇宙目的论。像东亚、东南亚甚至后来的太平洋等区域，均被以与以前格局无关的方式来重赋形貌。这种重构并不必然产生全球性状况，或一种能被全面接受（局部区域例外）的知识，而是指向一些作为全球化资本主义产物的新型矛盾，而不再仅成为过去的遗留问题。全球化产生其自身的地区化。还应指出的重要一点是：一个领域内的全球化，像经济全球化，并不自动意味着其他领域，如政治、文

化领域中的全球化；换言之，这些关系并非在稳定地发挥作用，而是在一些不同网络之直线排列间、网络与表面、各整体性与片断性间的矛盾关系。

在对这些矛盾分类整理时所涉及的问题，我这里想说，并不是全球化和区域（或民族）间的对抗，而是更具有长期的历史意义，即在理解世界方面的普遍主义与特殊主义间的对立。对那些乐于接受区域研究或全球化的意识形态，并从中见出适应资本主义不同历史情况之不同霸权形式的人们来说，这里的问题便是那种适于对抗这种新型霸权的知识形式。我们可以放弃区域研究，因为他们表达了霸权的一种前期形式，但我们是否可因此就放弃地域性的知识形式同时又不顺从全球资本主义霸权呢？是否特定形式的知识变得与全球化无关了呢？或者是否全球化正在产生一种新型的特殊主义，这样地域性的知识便具有了头等意义？——是否有这种可能，即解决这种困境的方法不在于把全球化与区域及民族互相对抗，而更在于改变讨论的论据？

面对“全球主义”热，重要的是要考察一下基于地域的想象力究竟能提供些什么，以及能为此目的尽最大努力的地域构想是什么样的。首先，我觉得似乎很有必要通过给全球主义本身“定位”来抵消它自身方位的神秘化。全球主义的计划一边称颂差异，一边却进一步试图抹杀它们，这实际上暴露了它与前期发展主义话语的延续性。若说全球主义更能胜任一种发展主义意识形态的角色，那是因为它试图（也确实部分成功地）掩饰了其进程仍囿于老式的权力方位内这个事实。只是现在情况更复杂一些，因为第三世界国家、公司、知识分子及专家人员正日益获准参与发展主义的话语及进程；这部分原因在于他们为全球资本主义所整合的不可避免的后果，部分原因则在于人们认为他们的参与对于跨国主义的有效操作是必要的。他们参与的条件则是要内化掌握这种体制的知识及标准。这意味着对地域的强调需要我们不仅在第一世界的控制，而且在国家对地域的支配及跨国化的阶级、性别、

种族（如犹太人的散居身份）等背景下对这些团体进行重新思考。

第二个方面，在这种情况下，地域已开始直接面对全球权力操作了，因为民族国家已变成全球主义的帮手，逐渐放弃了他们以前所承担的调解全球性和地方性的职责。例如，不像从前那样，民族解放的意识形态赋予了民族国家以保卫地域的责任，地域现在必须自己保卫自己。这并不是说民族国家已毫不相干，或是让位于全球主义的力量，而是比以前更迫切地给民族国家自身“定位”，把它的要求非神秘化了，或者有组织地与之对抗：即只作为一种手段来恢复地域与民族间的关联——这次是从底层。为此目的，也有必要重新考虑地域间的、地域及跨地域或超地域间的组织形式关系，以及最后跨民族疆界来设想有无其他可能来重新组织空间。

四、为地域辩护

我希望以上的探讨表明，对地域性想象的辩护和倡导并非一种乌托邦工程的产物，而是对这一非常真实的全面危机的反应。因此，谈论地域及地域理论指导的新型政治，也即在回答重组政治空间时对新方式的一种需要。它也许势必在形式上具有偶然性，却涉及了一些系统性问题。

在我们的时代，地域以各种形式表现出来，这不足为奇，因为全球化资本主义的那种结构性和意识形态性的松散和非条理性使得地域也具有了这种不连贯性。我在上面谈过，地域不以全球化为参照就无法理解，这意味着地域也应具有全球资本主义的所有矛盾，并实际上最鲜明地表述在日常生活境况中。这种种矛盾可归为两组，各代表地域同全球化关系的两个极端：即地域的边缘化及其被资本主义所合并。^⑩

与此术语本身隐含的主张相反，全球化并不在全球范围内展开，而是通过把大片与资本运作无关的地区边缘化来实现。一方

面这些地区包括像非洲这样的被认为与全球化无关的“篮盒”式大陆，他们也包括先前第一、第二世界中那些证明不适于投资和生产的地区。正是英国前期工业城市的边缘化使得多琳·马茜这样的社会学家在80年代早期便把注意力投向地域。随着“灵活可塑性生产”的进行，它给地方社区带来的不安全感使得美国和其他地方极力关注地方性及其在新型生产体制下无法预测的命运。国际规模的资本在地域间（不仅在国家间而且国家内各地区）的移动把地域意识带到一个引人注目的地位。

新自由主义意识形态致力于接纳全球资本主义并为其提供政治上的领导，民族国家功能的“削弱”大大强化了地域意识。原本基础薄弱的（譬如在美国），或社会主义社会中福利国家的摧毁，造成了地域被迫自卫的局面。具有讽刺意味的是，这反而大大强化了地域意识，因而人们甚至更加呼吁要关注像生态保护者这样的政治力量的地域。这些生态活动家早就论证过不加控制的资本主义发展必然导致生态的毁灭，并给社会带来消极后果。但它也有助于形成一种更复杂的政治局面。近来对地域的社会及政治的积极关注经常被混同于一些也以地域为理论基础的运动，这些运动责怪“外国人”（不论是不是从小在这里长大）把工作带走，实际上却看不出事实上这些转换是发生于跨国公司的无形边界内。不论表面上是激进的还是反动的，要对政治削弱有所反应，就必须更多地关注地域，关注新型的社会实践。

通过加入全球资本主义，地域的作用也愈加明显。一般不关心地域的跨国公司却发现在销售市场运作方面把自己“地方化”很符合他们的利益，但他们不一定要对把他们“地方化”的社区负什么责任。尽管这样他们仍然推行地域意识形态。此地区也相应地通过宣传自己来引进资本。地域不再是人们居住的地方，它也是一件待售的商品。一个社会主义集体化的中国乡村，在改革体制下却被私有化了，然后又迫于与资本主义合资的压力而再度集体化，结果只能是继续向前并通过投资于全球的未来而实现现代

化。^②这无疑是一种后现代现象。

在这种种复杂情况下，目前要倡导地域，就应包括一个广泛的社会政治范围，这毫不奇怪。它们涉及遍及世界的土著运动、生态运动及社会运动（主要是关于广泛的妇女问题的）——这些运动通过为对抗发展主义而重申精神、自然及地域的意义来表达基本的生存关注，还有致力于保护周遭环境的城市运动，中国在全球市场联系的大语境中的再度集体化努力，以及受早期宗教价值观影响的美国精英主义公有社会运动和离家农民的民团运动，从政治上讲，他们包括了从地域性的无政府主义一直到右翼精英主义的广大领域。

正是这些运动，包括土著主义，一直重申首先应废除人与自然的异化，同时重估人际关系。这在我看来是现代主义发展论批评中最激进也可能是惟一有意义的地方——只要能避免把自然与社会、精英化的公有社会主义及建构的传统进行物化，从而把他们的事业视为各项工程而不把他们自然化。^③

土著性选择所提出的紧迫问题都具有根本性。最为重要的是，如果不同时对发展观进行不妥协的驳斥，讨论又有什么意义？这紧接着便是具有同样根本性的第二个问题：如果彼此隔离的地域注定要受外界的摆弄，那么若不同时引进新型超地域关系来替代现存制度性机制（不论是资本的还是民族—国家的），讨论地域又有什么意义呢？换言之，地域的改造若不同时伴随空间的转换将无法想象，因为地域与空间，尽管分析起来截然不同，实际上密切相连。

杂交不仅不能解决全球性和地域性之间的矛盾，它自己还需要寻找解决办法。在“不平等交换”的条件下，这种解决办法本身也许更可能是空间的而非地域的，更倾向于抽象的权力而非具体的日常存在——前者在扩大自身权力却把自身位置神秘化的过程中甚至会产生出后者的“种种差异”。正是在这点上，如果可以想象出杂交性的种种矛盾会有什么相反的解决途径的话，那么坚

持地域基础，坚持其稳定性及坚持一种“自然神话”便具有了一种战略意义。也正是在这点上，土著主义及其所激发的其他一些运动也具有了空前的意义；这不仅表现在他们重申土地的基础性，也表现在他们重构空间的可能。

五、结语

为地域辩护招来了各种不同的反对意见。尽管并未因其乌托邦色彩而遭摒弃，但它引发了一种焦虑感。谈及地域便令人疑及视野狭隘、反动及落后。在美国，这几乎是派特·布彻南（Pat Buchanan）的幽魂重现——他的经济民族主义思想曾于1996年同时在自由派和保守派人士中产生对一种信念的恐惧，提醒他们需要注意那些“邻居们”。^②

然而，还应注意的是，地域已然成为开展新型社会、政治活动的场所。现今似乎人人都知道地域这个概念；这不只是因为“没有地域便很难想象生活”，而是由于全球化使人们在思考其他途径来克服资本主义猖獗发展的不定性和破坏性时，注意到了地域意识的突出作用。如果说从一系列角度来向全球化要求提出挑战是可能的——如同以地区为基础的批判这种情况一样，那么作为政治经济侵入日常生活场所的地域使得这种批评有可能既全面又产生一种能带来经济政治福利的新前景。鉴于地域意识所带有的政治性后果，我想在此简单谈谈三个问题以结束本文，它们对区分地域政治学的进步和反动两种形式都会有关键意义。

首先是这种构想中的地域问题。我希望上文的讨论已讲清了我的地域概念并未首先假定对地域的任何原初不可触犯性这点。地域一直在变革中。有关地域的任何极端性课题研究，都必须坚持地域向外部世界开放以及变革地域来解决其固有的不平等性问题这两点。另一方面，地域意识的核心是对地域多样性的认可（这尤其表现在城市与乡村地域间的对立，但并不仅限于此）；这

种认可要求有一种解决地域问题的地方方式，而非强加一个抽象的蓝图。

第二是发展问题。要认可地域的完整性，就必须批判发展主义，尤其是资本主义发展观，因为先前的社会主义发展观已不再成为问题。但最近由全球化范式所代表的发展主义批判不应混同于对变革或发展本身的否定。这里我们应提醒那些认为这种拥护发展沿革的论调是一种向过去的倒退的人们注意，他们所拥有的所谓的发展迄今仍未被人类的大多数所分享——全球化经历对大多数人来说只意味着被侵略和边缘化。即使对那些已经历全球化的人来说，全球化统治下的发展同时带来新的不确定和不安定因素，正如新近东亚、东南亚所谓的“经济危机”所证明的那样：这些因素会马上使一种有关全球资本主义内在矛盾的潜在意识浮现出来，并在此过程中复活一种原以为已被遗忘的民族主义和殖民统治语言。这种危机极为戏剧化地表明了应控制当今资本主义真正全球性（也即毁灭性）的成分，即金融资本的必要性。引起本人极大兴致的是，至少有一个东南亚首脑已对此危机作出了反应：他号召泰国人民回到曾优先考虑人民生存需要的那种“自给自足”经济——虽然国王紧接着指出：“现代经济学家会说我的自足经济理论已经过时，说我们应代之以西方的贸易理论。”^②这就是资本主义发展观中的霸权主义，以致于像肯定关注人的需要这样简单的事情，也会显得落后，要求进行谢罪式的辩护。应该受到挑战的正是这种霸权主义，这样才能获得一种能与社会及环境两方面的人类福利相一致的发展。地域即是这种挑战的不可或缺的一个出发点。

第三个问题是政治方面的。提倡一种地域意识并不意味着在其他层面上摒弃政治行动及政治组织。鲍勃·杰索普（Bob Jessop）已经指出过在一个后福特时代全球体制所需要的不同层次的管理方式。人们集中考察的大多是与全球决策者们息息相连的那些全球性或地区性的组织，而很少论及这些组织对底层人民

的影响。不论我们讲到工会、环境保护组织或全球（决策）管理，更重要的是思考一下它们由下及上的操作方式——这对于在日常生活中恢复民主制是很关键的。重要的不是在这些“较高”的层面上拒绝行动和组织，而在于这些行动或组织是由上而下还是由下而上。正如最近一个著名的当代反抗运动首领所言，民族国家的灭亡也许对全球资本有利，但不会符合那些仍需要国家保护的一般人民的利益；这不是指那种致力于经营全球资本的国家，而是一个产生于由下而上的民众重组的国家。²⁹地域即是这类重组的一个逻辑出发点；而同时对他们的生存及创造一个更民主的经济、社会和政治生活都很关键的并不在于其内在分裂，而在一种跨地区的（或“跨社区的”）联合。

承认这些任务都很艰巨，但并不因此就把对地域的提倡变成一种乌托邦计划；至少并不比全球资本统治下的全球化会带有更多的乌托邦色彩。这二者的不同并非现实与乌托邦的不同，而是决定人类生存进程的权力的不同。地域意识在某些方面无非是重申日常生活及福利方面的要求，反对它们被全球化计划所抽象化。如果它仅仅有助于在关于人类命运的思考中重新恢复这些要求的优先权，那它就没有什么值得称道的。

附录：

论 香 港

在1992年出版的一本论述当代全球经济的书《勇敢的现代世界》中，专攻中国史的法国著名历史学家让·彻斯诺（Jean Chesneaux）把当代经济描述为一种“悬空的”经济。之所以悬空是由于它的运行与它在经济政治上所决定的人民生活相脱离。彻斯诺用香港作为这种经济的一种比喻，不仅因为作为一个全球性都市，

香港是全球经济的一个中心，而且因为你不必接触地面即可通过许许多多的跨线桥遍游香港。

香港确实是个全球性都市；在这里也许很难把地域看作全球性的另一种选择。然而，我认为彻斯诺的话并不太恰当，无论如何，在1992年不这样。我们过去很可能错误地忽视了居住在这个全球中心的人们对此也许会有许多感受。可最明显的却是针对最近十年政治压力而在香港出现的一种明确的地域意识。似乎一旦有了表达的机会，香港人民便深深意识到作为一个地域概念的香港，甚至香港市内各地域的不同。香港还是一个全球性都市，但与这种全球性形成对照的却正在于它要求一种特殊的香港文化，特别的香港个性，即要求香港作为一个记忆地域使香港人民同地球上其他场所，以及在把它重新定位的中华人民共和国这个政治空间内互相区别开。梁炳坤（Ping-kwan Leung）用一个疑问句很好地把握住了这种对位关系：“在这片形象与光线的无穷折射中，难道我们不能寻找自己的空间？”^①

香港处在全球资本主义及中国民族国家的边界线上，这一点加深了这种地域意识。但我们不应忽视对地域的新意识及民主参与的要求这二者的密切关系；它们在强调用日常生活权利来对抗资本及民族国家之类抽象要求方面互为声援。

注释：

① 爱德华·S·凯西，《重归地域：对地域——世界的重新理解》（布鲁明顿，印第安那州：印第安那大学出版社，1993年版），第9页。

② 最近曼纽尔·卡斯特尔斯在其《网络社会的兴起》（麦尔登，马萨诸塞州：布莱克维尔出版社，1997年版）一书中深入分析了全球化的网络特征。并非在网络之外全球化没有作用，而是这种作用最好被视为网络的“感应性”作用。我们还应强调的是，边缘化不仅仅指“地域”，更重要的是指那些甚至在网络内的位置上也会被边缘化的人民。关于对很多全球化主义者描述为“20：80社会”（即只有20%的人口是必要的，其他为多余者）的批判，见汉斯-皮特·马丁和哈拉尔德·舒曼合著《全球化陷阱：

全球化及其对民主繁荣的批评》，帕特里克·卡米勒译（伦敦：泽德丛书，1997年版）。

③ 我这里对全球性和普遍性、表面和网络的区别得益于布鲁诺·拉图尔对现代性的探讨：《我们从未进入过现代》，凯瑟琳·波特译（剑桥、麻省：哈佛大学出版社，1993年版）。

④ 多琳·马茜，《空间、地域和性别》（明尼亚波利斯：明尼苏达大学出版社，1994年版），第5页。

⑤ 关于企图使马克思主义和“绿色”思想相一致的批判性讨论，见诺埃尔·卡斯特里的文章《知识生产的本质：马克思主义中的物质性和知识建构》，载《恰恰相反的事物》，第27卷，第1期（1995），第12—48页。

⑥ 这类讨论汗牛充栋，从奇谈怪论到最明智的见解都有。要对生态学意义上的地域的逻辑性辩护文章有所了解，见安德鲁·多布森主编的《绿色读本：通向一个可承受社会论文集》（旧金山：水星书屋，1991年版）。

⑦ 见马茜的《空间、地域和性别》，第2页。

⑧ 例如，同上书，第8页上，民族解放运动被描述为“地域性斗争的经典范例”，这也同时忽视了民族主义在抹杀地域中所起的作用。

⑨ 见拉图尔的《我们从未进入过现代》，第122页。

⑩ 同上书，第117页。

⑪ 同上书，第119页。

⑫ 同上书，第117页。

⑬ 亨利·列夫伍尔，《空间的生产》，多纳德·尼克尔森·史密斯译（牛津，英国：贝塞尔—布莱克维尔出版公司，1991年版），第68—99页。

⑭ 阿图罗·埃斯科巴，《遭遇发展：第三世界的制作与瓦解》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1995年版）。

⑮ 斯塔西·李·佩格，《通过地域来发明社会范畴：尼泊尔的社会表征与发展》，载《社会与历史比较研究》第34卷，第3期（1992年7月），第491—513页。

⑯ 见埃斯科巴书，第217—222页。

⑰ 这里我应该强调一下，把诸范畴“地域化”是为了使分析更复杂精密，而不是要废弃范畴。我这里的意图全然不同于最近一本论文集的基础立意：其书名为：《使阶级归其位：东亚工人的身份》，伊利莎白·L·波利主编（伯克利，加州：东亚研究所，加州大学出版社，1996年版）。尽管主编和作者们所表白的目的与我这里的相同，但大多数文章最后却与阶级问题大致无关：这部分是由于他们对阶级的实证主义式的理解并未过多地考虑其复杂性。

⑱ 我已在《不再遥远：全球关系的重新排列及其对亚洲研究的挑战》一文中详尽地讨论过这个问题。收入《未定边界与跨国联系：现代亚洲历史学家们的新任务》一

书、德欧·列奥主编(阿姆斯特丹:自由大学出版社、亚洲研究—阿姆斯特丹中心,1997年版)。

⑩ 全球资本主义的这些矛盾,在我看来,早已在以前的书中详尽分析过。它们主要有:《革命之后:认识到全球资本主义的意义》(汉诺威和伦敦:韦斯兰大学出版社,1994年版)及《边缘里是什么?对太平洋地区思想的批评》(阿里夫·德里克主编,修订版。马里兰:路曼及里特费尔德出版公司,1998年版)。

⑪ 关于在全球资本主义下变化莫测的集体化情形,见德夫·内森和高文·凯尔坎在《中国市场上的集体化村庄》一文中对中国集体企业进行的有趣的详尽研究。载《经济政治周刊》(1997年第10期/3月号),第951—963页,以及第1037—1047页。

⑫ 在下面的讨论中我确实认识到人们对土著的将来应是什么样子的有不同看法。土著主义也是一种应从不同的意识形态角度来阐释的话语。有关对它的严厉批评态度,见伊利莎白·拉塔的《部落资本主义理论》这篇尚未刊发的会议论文(拉维·帕拉特推荐我读这篇文章,拉塔博士慷慨准我引用,在此表示感谢)。另一方面,在我看来,土著主义作为一种范式的重要意义在于它既肯定地域,同时又有可能从底层来重建社会。土著人民比我们其他人强的一点是,他们能够说出哪些人是腐败分子,哪些人在背叛社区利益;其意义远远大于我们对全球资本主义背景下的一般生活状况所作的种种评述。有一篇有趣的文章就论及组织的土著形式对于正视当代种种问题的意义,见约翰·布朗·查尔德《跨社区身份政治学的价值》一文,载《Z杂志》(1994年7、8月号),第48—51页。

⑬ 尽管有些媒介以嘲弄的语气(但也一针见血)来谈论帕特·布彻南的“拿干草叉的农民们”,其他人却从布彻南要求更仔细地注意地域问题的呼吁中学到了一些东西。参见托马斯·弗雷德曼《平衡 NAFTA 及近邻关系》,载《落基山新闻报》(摘自《纽约时报》),1996年4月13日号,第44页A。

⑭ 《帮泰国人战胜金融危机的绝妙建议》,载《海峡时报》,1996年12月6日号。

⑮ 副司令官马尔考斯,《我们为什么战斗:第四次世界大战开始了》,载《外交世界》,1997年8、9月号。

⑯ 梁炳坤,《记忆之城——虚构之城》,节选自《翻译》,第47—48期(1997年春秋季号),第93—104页,104页。

(王春梅 王怡福 译)

当代资本主义语境下 新的世界划分

二战以来，民族主义、帝国主义、第三世界等是分析全球关系的中心概念。近年来，世界局势天翻地覆，这些概念受到了质疑。本文要探讨的是具有重要战略意义的第三世界概念。具体说来，问题是：第三世界概念产生的条件已经消失，近年来在思想界连遭批评，为何仍在学术、新闻和政治话语中屹然不动？很久以前，我们就意识到这一概念内在的不连贯与残余性质（residual nature）。然而，只要世界划分尚取决于资本主义与共产主义（第一世界和第二世界）的对立，第三世界至少还具有指称意义。现在，社会主义政权消失了，第三世界成其为概念的结构条件也随之消失。第二世界已不复存在，却仍然大谈第三世界，至少数字上的荒谬不可抹煞。在这种情况下，除了无法面对新的世界形势，思维惯性或惰性，甚或对过去世界划分的怀旧情绪，还能有什么原因来解释第三世界的存在呢？

本文的讨论分为两步。首先要论证的是，对第三世界概念的现有批判虽然揭示了其基本问题所在，但没有提出可行的概念以代替之，而且规避了世界形势变化给这一概念带来的新内涵。笔者认为，与其摒弃这一概念，不如保留它，这有充分的逻辑和政治理由。不管怎样，这一术语还有些用处：在世界形势图上，它可以给具有共同存在条件的国家定位。这些国家成为一体，不是内在特质使然，而是由决定全球关系的力量造成的。可以证明，这

些力量及其生成的环境在第三世界概念之前就已出现，而且其寿命比产生第三世界的条件要长。第二世界不复存在，使用第三世界的术语固然在数字意义上讲不通，但在历史意义上还讲得通；所以说，第三世界的概念一旦产生就取得了自身的生命，与产生它的条件无关。

然后，我要论证，承认这一概念不唯是转瞬即逝的抽象物，还有助于对它进行更为激烈的批判，不仅把全球关系最近的变化考虑在内，而且要考虑到我们对这些变化思考的方式。我尤其感兴趣的是，第三世界概念涵盖下的社群有无可能、有多大可能用作别样世界构想的独立源泉。这一问题是第三世界概念发展史的重要部分，但被多数批评家忽视了。在新的世界局势下，这一问题日益浮到意识表层，即使仅仅是在否定曾与第三世界紧密相联的乌托邦设想这一意义上也是如此。第三世界仍使人想起那些乌托邦设想，它们对于构想取代当代的激进方式至关重要。另一方面，有必要将这些激进方式与第三世界区分开，因为新形势下的第三世界可能会阻碍构想——更不用说实现——这些激进方式。

当代对于第三世界的批评

卡尔·普莱奇 (Carl Pletsch) 在 1981 年发表的对三个世界理论进行的极其重要的批判中，对他所谓“三个世界概念的深层结构”进行了如下分析：

把全球划分为三个世界的基础是一对极其抽象、不太精确的二元对立。首先，世界被分为两部分：“传统的”与“现代的”。然后，现代的部分又被进一步划分为两个部分：“共产主义”（或“社会主义”）世界与“自由”世界。这四个术语构成三个世界概念的语根，可以称之为一例极其宽泛的社会语义学。这些术语从自身的相互对立中取得意义，而与所

指没有内在联系。……传统世界通常指第三世界或欠发达世界。揭示这些术语中包涵的“传统”的意义有助于去除第三世界概念中的其他内涵，从而将其置于与第一第二世界的结构关系中。第三世界意味着传统、文化、宗教、非理性、欠发达、人口超负荷、政治混乱等等。第二世界在技术复杂性上是现代的，在一定程度上是理性的，但实行专制（或极权）主义的高压政治，在终极意义上缺乏效率，负荷着以意识形态为动因的社会主义特权阶层，意识形态偏见的污染使之贫乏不堪。第一世界是纯然现代的，科学的避风港，实行实利主义的决断，讲求技术、效率、民主、自由；简而言之，第一世界是没有宗教或意识形态枷锁的自然社会。^①

七十年代中，对第三世界概念的批评日益增多，^②普莱奇的批判是最为彻底的。其首要价值在于，揭示了第三世界概念的残余性质，并将其置于传统与现代并立的思维结构中，冷战后资本主义与共产主义的对抗改组了这一结构。第三世界并不代表自足的实体，而是指一种发展中的虚构状态，其成员多姿多采，惟一的表征在于：资本主义与共产主义在此争斗，结果非此即彼。最后，资本主义的终极“自然”性成为整个思维结构的霸权假设，并为它提供了目的论。还应注意到，这一目的论规定的现代化模式压抑了第一、第二世界中社群的复杂多样性。

就第二世界而言，八十年代社会主义的衰亡表面上实现了现代化模式的预言。然而，富于讽刺意味的是，大肆鼓吹的所谓资本主义对共产主义的胜利，不仅没有证实现代化目的论，反而将全球关系中的悲欢离合表面化。旧的经济、政治秩序被破坏，新秩序尚未建立，未来愈加捉摸不定。对于新的世界局势存在两种截然相反的看法，由此引发的两种第三世界批评尤其值得注意。

一种是后殖民批评，它对所有“奠基性”历史（“foundational” histories）提出质疑。所谓“后基础历史”（Post-

foundational history) 在否认本质与结构的同时肯定多样性 (heterogeneity), 因此, 第三世界的主体并不确定, 第三世界不是一个固定范畴。有位学者写道:

有些思维方式将第三世界与宗教性、欠发达、贫穷、民族性以及非西方性等不可还原的本质相联系, 对这种思维方式的排斥将搅扰本质主义范畴 (essentialist categories) ——如东方与西方, 第一世界与第三世界——在我们思想中注入的平静。这一改变使得我们有可能把第三世界视为不断变化的、在历史上曾有过一些不成体系的表达的一系列立场。如此看来, 东方主义、民族主义、马克思主义及其他主义的历史叙述学也就是建构其认识对象——即第三世界——的不成体系的尝试。因此, 第三世界并非固定、本质的对象, 而是表现为一系列历史的立场, 其中包括本质主义的立场。^④

这里被排斥的不是第三世界概念本身, 而是作为固定范畴的第三世界。重点以结构和结构冲突转移到以“地点” (location) 与“差异” (difference) 为内容的政治。从而, 第三世界概念成为一个话语的建构 (discursive construct), 因历史情景与意识形态倾向而异。

另一种批评是由艾杰兹·艾哈迈德 (Aijaz Ahmad) 作出的, 他对一些关于第三世界的基本文献进行了批判。他主张取消三个世界的划分, 根据是:

……我们居住在一个世界中, 而非三个; 这一世界中, 全球划分的双方都有过殖民主义与帝国主义经历; ……落后资本主义社群与先进资本主义社群一样存在着阶级划分; 社会主义并不局限在“第二世界”范围内, 而是像资本主义一样, 作为渗透全球的反抗力的代码而存在着; 资本主义体系的不

同部分不构成二元对立，而是矛盾的统一体——差异的确有，但也不乏深刻的重叠处。^④

艾哈迈德排斥了第三世界的概念，其推理与后殖民批评恰成对照，即认为资本主义是架构全球的基本原则，不是一统天下，也是大势所趋。^{*}

上述两种第三世界批评的外延足以表明，第三世界概念存在着难以克服的分析和政治问题。简要说来，第一，这一概念是个松散的建构，与它所代表的实体没有“内在”联系，而是把世界从意识形态上分为三个部分的产物。普莱奇认为，这一建构的首要责任者是欧美社会科学，其霸权假设将世界根植于资本主义目的论之中。早在1976年，阿卜杜勒-马利克（Abdel-Malek）就已经指出，第三世界知识分子在维护这一霸权中起了共谋的作用。他写道，“第三世界主义者”（Third Worldists）……以及知识阶层和政治阶级中的西化者……客观上扮演了代表不同霸权力量利益的‘买办’角色，……将自己视为西方的‘第三世界’。”^⑤最近的批评更是对第三世界概念在民族主义和民族主义历史叙述中的工具作用提出进一步质疑，认为一个民族第三世界国家的身份使其获得特权，以便挣扎着努力摆脱这一身份。第二，第三世界社群属于残余范畴，没有自足的存在，暂时处于由落后向先进的过渡阶段，其途径或此或彼。^{**}第三，第三世界概念掩盖了社群之间的复杂多样性以及各个社群内部的种种差异。普莱奇的批判主要关乎前者，但没有阐明差别何在。后殖民批评认为复杂多样既在国际间，又在民族内部，表现出对差异问题的后现代主义敏感性（post-modernist sensibility），最终落脚于“地点”或“身份”的政治。艾哈

* 实际上，在上面引文中，艾哈迈德也承认社会主义是一种“渗透全球的反抗力”。本文作者显然将其观点简单化了。——译者注

** 意谓，或资本主义，或社会主义，二者必居其一。——译者注

迈德将基本差异定位于超越国界的阶级层次上，但又把重点放在了民族内的差异，而非国际间的差异。

以上命题几乎都挑不出毛病。在我们这个时代，冷战的结构限制已冰消瓦解，第三世界似乎在自己跟自己打架；随着资本的全球化进程，三个世界间的界限正日益被各个社群内部的界限所取代，种族问题再次引人注目，民族国家的支配地位受到挑战。就阶级与性别冲突而言，作出地方的、民族的和国际的区分比以往任何时候都更加困难。艾哈迈德赋予阶级以首要的重要性，这固然不错，因为资本全球化使得全球性的（而非仅仅民族的）阶级第一次成为可能。但另一方面，从政治斗争的地方化来看，后殖民批评家主张将所有范畴地方化，强调地方的政治，也是正确的。或许，最能说明问题的是，从前第二和第三世界的资本中出现了“第一世界”，从前第一世界的资本中出现了“第三世界”。

然而，如果一味相信这些命题的话，会立刻出现两个问题。第一，肯定多样性，是否意味着一定要否定全球结构力量的存在？换言之，是不是要把全球关系一律取消，以至于我们更无法解释全球现象？第二，如果说第三世界不过是指受历史限制的种种松散建构，那么，所有的建构都同样有效吗？难道我们不需要对别样建构的政治内涵提出问题？尽管第三世界概念本身矛盾重重，埃拉·舒哈特（Ella Shohat）还是写道，“‘第三世界’能唤起斗争的结构共性（Structural Commonalities of struggles）的有益联想。这一概念的普遍使用意味着，新殖民主义与内部种族主义的共同经历构成了不同民族结成联盟的充分基础。如果人们不相信或没有想到这些共性，那么‘第三世界’这一术语大可弃之不用。”^⑥

随着后殖民批评的盛行，以差异立论者（伴随着对元叙述与基础范畴的怀疑）在当今占有优势。对多样性的强调源于批评冲动，但由于缺乏结构情境感，反而造极于激进的经验主义，削弱了自身所倡导的批评性理解。例如，普莱奇批评三个世界理论，是因为“只有当我们记起定义‘他者’从来不用固有术语（intrinsic

terms),而总是用它与观察者的差异时,才能区别理解全球社群。”他在文中没有进行选择分析(也没有阐明应在何种层次上理解“社群”的概念),只是以德托克维尔(de Tocqueville)的介绍性引文作结道:“神并不把人类视为整体,”而是:一眼瞥去,人类的所有个体历历无遗;他看到,每个人都与同类有相似之处,也都有异于他人之处。”^⑦这段话帮助不大,因为其经验主义甚至并未讲明比较能否越过个体,或者为何应止于个体的层次。为什么神不能一眼瞥去,人类的所有民族历历无遗,看到每个民族与同类的相似之处和异于他民族之处?这一问题才是与论题相关的。

另一方面,普莱奇再三强调“固有术语”,后殖民批评全神贯注于“本质主义”,在处理第三世界问题的方法上都有偏狭之嫌。可以看出,第三世界概念中固有或本质特性的联想不是内在的,而可能与社会科学——包括马克思主义社会科学(找寻构成规律的固有特性)——的科学方法与目的论导向有关,也可能与东方主义和民族主义历史叙述对历史的健忘有关。比如,宽泛所称的“世界体系分析”(world-system analysis)方法不是以本质,而是以随时代变化的全球关系来探讨第三世界问题的。这种分析方法也许在其他方面不乏问题,但未犯本质主义的毛病,除非我们像某些后殖民批评那样,否认资本主义和民族主义两种力量建构了全球关系。

不无讽刺意味的是,对多样性的强调一旦脱离结构情景,如后殖民批评那样,就会带来差异的同一化,似乎所有差异都具有同等地位,无论就地方还是就权力分配而言。应该说,不同的多样性(如性别差异与阶级差异)在质上是不同的,不能笼统地称为“差异政治”(politics of difference)。同理,承认对“他者”的隶属性实际上并未否认,自我和他者可以处于同一权力结构中的相反位置。在市场术语等的应用中(主要是“谈判”),这一点现在常常被忽视。

在此,请允许我追加一句:无结构的多样性的主张取消了全

球关系，无多样性的结构统一体的主张与此相对应。艾哈迈德的观点就是如此。他认为，资本主义一统天下，阶级成为整齐划一的区分标准，完全忽视了其余的差异，无论是在民族、地方，还是在种族、性别方面。就第三世界问题而言，在此可以说，把这个概念置于一定的结构关系中（而非本质），认识到其历史性，已在全球关系中产生了一整套重要的边界划分。而最近的世界格局提案则剔除了这些边界划分，无论它们对于批评第三世界概念多么有效。我们在一定情景下谈及第一世界中的“第三世界”，并非是把洛杉矶或弗吉尼亚州法姆维尔（Farmville）的第三世界等同于索马里；但这种认识确有内涵，它揭示了全球资本主义内部的某些关系。

这就引向了第二个问题，即第三世界作为松散建构的问题。批评家认为这一概念源于冷战思维对世界的建构；以此为基础，他们将现实历史的复杂性与第三世界内部的种种观念（它们会赋予第三世界以诸多的魅力和根本的重要性）轻轻地一笔勾销了，仿佛第三世界这一术语本身能够把长期以来形成的种种感觉联系起来。现在，人们常常谈及被压迫者如何利用压迫者的工具，但令人诧异的是，很少有人注意到，在反抗控制与霸权的斗争中，第三世界这一冷战时期的术语也被利用了。在贫穷、种族、宗教等方面，第三世界可能被本质主义化了；但有一段时期，它还成为联合被压迫者这一乌托邦愿望以及创造别样未来的泉源。1955年，不结盟国家在万隆召开会议，理查德·赖特（Richard Wright）这位著名的非洲裔美国作家听到消息后，无法自抑，恨不得一下子飞到万隆。他写道（尽管他深深怀疑自己的发现）：

看着黝黑面孔的代表们在会议大厅里忙忙碌碌，我发现了一件奇怪的事情。虽然来到万隆之前多数人素不相识，虽然头一天他们彼此有些拘束，一个个义愤填膺，对美国和/或俄国进行控告和反控告；但是，一天天过去了，他们冷静下

来了，另一种迥然不同的气氛来临了。……他们互相了解后，担忧和不信任烟消云散。几个世纪以来，受着西方的奴役，他们一直深深地感到，彼此是多么不同。但现在，眼睛对着眼睛，意识形态堡垒消失了。被迫的联合（站在一起，以更有效地对付西方的劫掠）成为自愿的了。……一天又一天，暗褐色脸庞的托派与黝黑的穆斯林对话，黄色的印度支那人 与棕色的印度尼西亚人恳谈，非洲黑面孔融在阿拉伯黑面孔中，红黑色的缅甸人与暗棕色的印度人联合，满面尘灰的民族主义者与黄皮肤的共产主义者围成一圈，社会主义者与佛教徒交谈。他们都有着共同的殖民经历，都曾受过奴役，都意识到自己是有色人种；他们发现，确定他们的关系，无需意识形态。^⑧

这无疑是个乌托邦时刻，但在反殖斗争中长大成人的一代人担任社会中坚时，这一愿望始终存在着。美国少数族学生运动中，曾有过“第三世界罢工”的提法，其背后也是类似的愿望。

还可以论证，第三世界术语虽然在二战后产生，但一旦产生，它就回响着久已存在的寻求别样发展路径的愿望。这一术语固然是资本主义与共产主义——即第一和第二世界——对立的产物，但我们有时忘记了，它的所指在“第二”世界之前就已存在。早在本世纪初，中国的激进分子，如孙中山，就已清楚地意识到了资本主义与社会主义的冲突在不断加剧，提出了除此二者之外的“第三条道路”，即自足的民族发展道路。从土耳其到印度，处处可以发现这样的意识。或许，对“第三种道路”的愿望作出最明白表述的是毛泽东。1940年，毛倡扬中国式的社会主义，它将成为处境类似的殖民地、半殖民地社群的模式，但不是竞争取胜的模式，而是提供灵感的模式，以使之发现自己的“第三种道路”。^⑨可以论证，第三世界国家寻求别样发展路径的政治意识为利用“第三世界”术语提供了基础和内容。对第三世界的这种激进利用

不能归因于——像阿卜杜勒-马利克所做的那样——愿意被“第三世界化”、成为西方的“他者”的“买办”知识分子。而且，第三世界的这种用法没有将第三世界社群同一化，它在认可多样性的前提下指代共同经历。仅仅把第三世界概念（区别于第三世界术语）表述为第一第二世界冲突的产物忽视了寻找潜在的“第三世界”（即乌托邦发展计划）的错综复杂的历史；还忽视了这些潜在的可能被三个世界的冷战思维边缘化的过程，如果不是压制的话。冷战思维无视第三世界国家的苦苦寻觅，将其斥之为与资本主义或社会主义的二元选择不相干。我们不应该简单地抛弃第三世界概念，而应该考虑到，随着社会主义的衰落，一些潜在的可能是否已重整旗鼓，再振雄风，尽管语汇改变了，由第三世界的归属感限定的民族解放道路被还原为民族主义道路。在当今形势下，第三世界主义(Third Worldism)确有可能在国际和国内起到积极的作用。

以上阐述表明，当今对第三世界概念的彻底批判必须包括：第一，区分现在与过去；首先是为了避免把现在的不满投射到过去，其次是为了保证能够对当今第三世界话语的来源作出批评。我在前面引述的第三世界批评没有指出二者的差异。现在，第三世界概念也许已不关痛痒；而在过去，不管它如何成问题，多少还是揭示了全球关系的某些方面。即便第三世界不过是历史环境下的松散建构，也还有必要阐明各种建构的不同内涵。比如，要区分以市场模式为内容的话语与以马克思主义的阶级模式为内容的话语（如艾哈迈德的批评）。第二，因此，还有必要区分不同的第三世界话语隐含的结构情景。第三，同样的话语也适用于第三世界概念本身固有的批评性政治议程。虽然第三世界概念是全球资本主义冷战对立的产物，它也曾一度挑战资本主义或社会主义的二元目的论思维。现在，谈论第三世界进行全球建构的别样构想是否有意义？马克思主义在一定程度上参与了这类批评性构想的形

成（但有别于它在社会主义中的作用），这对马克思主义意味着什么？

历史性问题无须多言，下面我要简要阐述后两个问题，这样，历史性问题可以顺便得到说明。

全球资本主义与第三世界问题

无论把世界形势最近的变化视为“重新建构”（“世界新秩序”）还是“解构”（“世界新混乱”），从前的第三世界都几无立足之地。问题是，这是否意味着重构全球关系的力量也随之消失？尽管这种重构将非常不稳定，因为从前保证全球结构连贯性的政治形式不复存在了。有没有可能举出一些力图诞生的政治形态，以保证新的批评日程不再服务于（哪怕是隐性地）权力结构，或者求助于久已过去、不再相关的反抗战略？要解决这些问题，必须重新考虑一下第三世界概念与民族形式（nation-form）的结构前提。在过去，民族形式与第三世界的解放斗争紧密相连，不可分割。^⑩

在此详论我对全球资本主义的理解，篇幅不够，也无必要，因为我在别处已经这样做了。^⑪至于全球资本主义如何影响第三世界问题，可以从我对两种截然相反的立场的同时肯定中看出：艾哈迈德强调阶级结构的普遍性，而后殖民批评则以地方对抗为名，完全避开了全球结构。这一自相矛盾的评估反映了我的看法，即全球资本主义条件下，资本流动不再受到从前与资本主义和社会主义相联的政治形式的限制，结构问题既是全球的，又是地方的。资本在所有方面，尤其是在生产方面（“新的国际劳动分工”），取得了超越民族性（transnationality），跨过了地区和民族的界限，形成了真正意义上的全球阶级，如艾哈迈德所称的那样。很明显，全球阶级在组织上与跨国公司相联系，但又不限于跨国公司。我所熟悉的所有民族都出现了全球主义、国际主义之类的倾向，最近

人们对此大加讨论，这可以视为全球资本主义与“跨国资本家阶级”（transnational capitalist class；莱斯利·斯克萊尔语）的意识形态表述。跨国资本主义阶级已成为理解其他社会群体——包括知识分子——的范式。^⑭非领地化的资本（“deterritorialized”Capital）使得全球关系中旧的划分（包括民族）遭到外部力量的破坏，在无视划分的力量的推动下，产生了新的生产与消费的社会组织。因此，在从前的第二第三世界里可以发现第一世界形态，在从前的第一第二世界里可以发现第三世界形态。

但不止于此；否则就会忽略了地方化力量。地方化力量在数个层次发挥作用，其来源不一而足，但也是由寻求市场多样化的跨国资本促成的。就在跨国资本追求利益的过程中，它在现存差异的基础上加强了地方多样化，例如目前推销战略中的“缩微制图”（micromapping）和“数据库销售”（database marketing）。^⑮当跨国组织自上而下地破坏从前的边界时，“数据库销售”将地方文化重组成新地方主义，从而自下而上地削弱了大范围的统一。各地方彼此竞争，以争取进入不断流动的跨国资本，这雄辩地表明，在目前资本主义发展阶段上，存在着互相矛盾（但仍可理解）的两种力量。

换言之，虽然艾哈迈德的普遍化命题与后殖民批评的地方化导向都有效，但二者缺一不可；二者结合，才能全面描述在当今世界经济中发挥作用的复杂力量。最近的讨论集中于全球与地方，这说明二者关系颇成问题，必须阐明地方中的全球，以及全球中的地方主义。另外，原有政治形态下的边界虽然遭到破坏，但只有幼稚者才会认为已经消失；这一事实使情况进一步复杂化。我们说第一世界中可能有“第三世界”，并不是说这些第三世界有着同等的存在条件；“民族形式”也是如此。艾哈迈德和后殖民批评家都对以民族为分析单位的“第三世界主义”提出质疑，认为这一观点掩盖了民族自身作为各种力量斗争场所的事实；现在，在全球力量的推动下，地方主义出现，对“民族形式”提出挑战，这

一事实更加明显。然而，我们说“民族形式”正在发生变化，并不是说它不复存在。实际情形是，全球化与地方化同时作用于现存的边界，创造了新的意识，新的政治形态带来新的危险，但也带来新的反抗的机会。

“第三世界主义”——我在此意谓把第三世界作为别样的社会政治构想的泉源——也需要在全球变化中得到重新考虑。想想上文引用的舒哈特的陈述，现在还能再相信或想到以“第三世界”术语暗示的“结构共性”为泉源的反抗可能性吗？

不过作为回忆罢了，这是我的回答。即便这种回忆有助于激活对愈益了无头绪的权力控制结构（因为与现实混淆）的反抗，它也可能掩盖新的反抗可能性，甚至将源于从前解放希望的控制形式合法化。我指的是第三世界早期的“民族解放”斗争，不仅以争取民族独立和自治为目标，而且把斗争与实现社会正义、经济公正相联系。只要这种意义的民族解放尚有说服力，把第三世界的斗争与民族斗争相联系就无可厚非；甚至以暂时的国内压迫为代价来实现未来目标也不无可能。

现在，这一许诺失效了。昔日的第三世界民族融入了全球资本主义，民族解放构想不再创造别样的社会形态，而是创造别样的资本主义形式；最近的讨论热点“资本主义的不同文化”说明了这一点。^④过去，民族解放斗争以萨米尔·阿明(Samir Amin)所称的与资本主义世界体系“脱钩”为目标，以实现完全的民族发展，为全民族带来利益和正义；如果融入资本主义，这一目标就不可能实现。^⑤大多数第三世界国家现在的目标是发展“出口导向的经济”，这能够提高经济增长率，但付出了从前所不愿付出的代价，把相当部分的人口边缘化或推向全球性的剥削。有趣的是，民族经济的“全球化”与“国际化”虽然削弱了从前民族经济须自主自足的观念，结果却导致民族文化的重建，以抵御可能危及民族存在方式的全球力量。民族精英们在经济、政治及社会诸方面已牺牲了民族完整，现在却大谈所谓“文化民族主义”(Cultural

nationalism), 宣告这种或那种民族/文化本质, 以吸纳全球资本主义的强大破坏力。^⑩然而, 在许多情况下——这并不奇怪——建构民族本质的目的是将融入全球资本主义的行为合法化; 或者说, 是为了证明民族文化与加入资本主义经济在本质上是一致的, 即便不是必然要求。近年来, 文化民族主义讨论与资本主义的民族文化讨论不可分割。激进的理论排斥一切本质主义, 实践中却将民族文化本质化, 这表明在我们的时代, 激进的理论 with 世俗的政治实践之间的鸿沟。说得更准确些, 第三世界主义抛弃了从前的民族解放目标, 把民族文化加以新法西斯主义的具体化; 不再为资本主义对世界的建构提供别样选择, 反而在全球范围内将资本主义合法化, 并复活了法西斯主义。

以上趋向可由中国的例子得到简要说明。中国的情况特别有趣, 因为在毛泽东时代及毛逝世多年以后, 中国领导人一直称中国是社会主义和第三世界国家。文化大革命期间, 中国还是脱离资本主义世界体系、采取民族自主发展战略的典范。

自从八十年代再次开放后, 尤其是进入九十年代, 中国的大门完全对资本主义敞开, 成为全球资本的重要 (如果不是惟一的话) 角逐场。沿海地区的经济与许多地区经济 (日本, 南朝鲜, 台湾, 等等) 联为一体,^⑪ 国家政治界限出现了严重问题。散居世界各地的中国人, 包括东亚、东南亚国家以及海外华人, 积极参与中国经济, 将界限问题进一步复杂化。

中国经济全球化的同时, 也出现了地方化力量, 因为新的发展战略号召 (或允许) 各地争取主动, 以吸收外资。结果不但造成了经济发展的不均衡, 而且改变了中央和地方的关系 (即国民经济与地方经济的关系), 以至于中央政府数次感叹, 已无法控制地方。

全球化与地方化并行造成了诸多矛盾, 这在政治和文化领域表现得尤其明显。三种文化力量, 即全球的 (融入全球化经济、文化的社群)、民族的 (将所有华人与他族人区别开来的中华性概

念)与地方的(中国人内部由于地方带来的差异),已展开激烈竞争。中国大陆上,尤其是在南方,经济愈成功,愈是强调地方特性,新地方主义悄然出现。新地方主义还表现在散居海外的华人对中华性的强烈认同上,他们中的一些人认为,共产党领导的中国大陆抛弃了传统价值观,需要他们去维护。随着经济的发展,民族文化已无法包容在国家政治界限内,国家政治界限从内部和外部都遭到了破坏,例如,出现了“文化中国”的新概念。“文化中国”是解决给“中华性”下定义这一难题的产物,实则标识着一种“包容战略”(strategy of containment),它用历史深处的神话或者过去的意识形态——主要是儒学——建构了一种本质化的身份。由于中国的资本主义发展大获全胜,不用说,这种本质化身份就是中国式“资本主义文化”的精粹。^⑬

中国的情况表明,以第三世界概念为基础进行的分析风马牛不相及。中国从前倡扬民族解放的意识形态,现在却倡扬本质化的民族特性,以便使全球资本合法化,这证明,第三世界概念无法导出乌托邦设想,以代替资本来建构世界。然而,这并不是说,不再存在建构世界的力量;只是新的建构再也无法用三个世界的框架来解释。

“重新发明革命”

在过去十年中,人们对世界新建构的意识愈益明显。一方面,全球资本主义问题成为焦点,另一方面,人们重新注意到地方与全球的关系问题。如果把全球看作跨国公司、商品流通链、散居人群、文化流动等等,那么,它最终属于资本的领域;资本流通的结果不仅是生产的流动,而且也是文化与人的流动。目前,离开资本的建构力量,就无法理解地方;甚至有人认为,资本的生产与销售战略即便没有制造出地方,也使人们注意到了地方。这也解释了为什么地方(而非第三世界)已成为斗争、反抗和产生

别样发展观的场所。⁹⁰

盖尔·奥姆韦特 (Gari Omvedt) 在最近的研究著作《重新发明革命：印度的新社会运动与社会主义传统》中指出，妇女运动、农民运动、部落运动以及环境运动构成了印度新的发展设想的来源，妇女在其中扮演了中心角色。⁹¹虽然这些运动在印度轰轰烈烈，但抗拒资本、追求生存的地方化斗争决不限于印度，而是超出了三个世界的划分。⁹²地方被强调为斗争的场所、别样构想的泉源，这暗示着，社会主义或民族解放章程承诺民族经济均衡发展的时代过去了（即便承诺没有实现），在全球资本主义结构中，这类承诺已被抛弃，地方变得孤立无援，必须自力更生，以求生存。地方也是谈判的场所，以解决历史遗留的阶级、性别、种族方面的剥削压迫，以及人与直接自然环境的关系问题。因此，地方能够成为别样构想的泉源。这种别样构想与具体化的资本观、社会主义发展主义或国民发展规划不同，是以直接社会关系或人与直接环境的关系为前提的。还应加上一句，对直接的社会和生态情形的关注并不意味着偏狭的地方主义。活动参与者清楚地意识到，必须克服遗留下来的地方压迫，必须结成超地方联盟 (translocal alliances)，否则地方运动要为全球资本所控制。

在此，我愿意着重介绍一种形式的地方斗争，即土著居民的斗争（所谓“第四世界”）。我认为，在新的历史形势下，土著居民会起到典范作用。近年来，土著的声音与地方的声音一起，日益响亮，土著斗争已成为全球经济与政治景观中一道不可或缺的风景线。土著斗争与本文论题的相关性在于，无论处于旧的三个世界的哪一个地方，土著斗争都遭到了压制。我赋予土著斗争以典范地位，用意并非将其并入地方斗争而抹煞土著民族特有的问题。我也不愿暗示，世界上土著情形是单一的。最后，我不希望卷入纷争，究竟当代对土著的看法是不是来自臆造的或重新建构的传统的产物。⁹³土著乌托邦可能以重新建构的过去

为基础，而重新建构的过去则解释了土著社群内部遗留下来的压迫与不平等，所以，土著乌托邦与取代当代的乌托邦方式更有相关性。

现在，土著问题引发了浓厚的兴趣，原因何在？我在此只能简要总结一下，希望没有过多歪曲和过分简化。^②第一，资本主义和社会主义两种发展主义都被排斥，将发展主义合法化的抽象认识论（源于启蒙运动）也被排斥。发展主义受到质疑，其思想产品，先进的和落后的概念，也受到质疑。第二，将人与土地、人与自然的联系置于首位，强调这才是生存的源泉和社区认同的根据。第三，与提倡征服自然的启蒙认识论以及人与自然关系（还有人與人关系）的商品化倾向相反（此二者将人与自然隔离），自然重新焕发出了魅力。第四，把世界看作社区联盟。

下面的文字雄辩地表述了这种世界观及其与过去和现在的关系：

在梦中，我们看见过另一个世界。一个真实的世界，比我们现在居住的世界更公正的世界。我们看到，在这个新世界里，军队无需存在，和平、正义和自由不再是遥不可及的理想，而是普普通通的日常事物，谈论起来像其他好东西一样脱口而出：面包，鸟儿，空气，水，还有一些人必需的书籍和言说的权利。在这个世界里，代表多数人利益的政府是人民的意愿，由人民来实现，政令发布者有思想，通过服从来命令。这一真实的新世界不是过去的梦想，不是我们祖先的遗产。它来自于未来，下一步我们就得这么办。

就这样，我们上了路，为了这个梦想能坐在桌边，照亮屋子，生长在玉米地里，充满孩子的心田，擦掉额头上的汗珠，治愈历史的伤痕——为了人人拥有这个梦想。^③

这里的梦想就是：人们不断地组织起来，以反抗资本与政府。

如果多数土著构想将建构的过去具体化（苏布佐曼丹特·马科斯并非如此，他利用的是未来），那么，这种具体化与民族、种族不同，它旨在产生的社区无疑非常脆弱，需要确立自己的身份。这种具体化试图解释遗留下来的不平等，目标在于从这些压迫与不平等中解放出来，而非为它们辩护。换言之，它代表的过去已受过人人享有“自由、正义和民主”的洗礼。

这些土著社区的梦想虽然在土著历史中找得到具体来源，但今天，在我上文引述的许多地方斗争中也能发现。^②无论是乌托邦与否，这些斗争都有一个共同的前提：在全球资本主义下，必须克服基本生活问题。法国著名的马克思主义历史学家让·谢诺（Jean Chesneaux）在近著《美妙的现代世界：生存的前景》中，将香港视为新的全球资本主义的范式，把当前的世界经济描述为“起飞”经济，并称：“起飞”经济是全球资本主义下生活的普遍特征。^③“起飞”生存的解决就暗含在“起飞”的比喻中：经济，以及广泛的生活，必须重新落地。正是这一迫切需要，赋予了土著构想以及地方构想以现实重要性。出于同样的原因，我们必须记住，也要忘掉，昨日的三个世界。

注释：

① 卡尔·E·普莱奇，《约1950—1975年间的三个世界或社会科学劳动的分工》，载于《社会及历史比较研究》，第23期（1981年10月号），第565—580页。引文见第573—574页。

② “第三世界”知识分子批评的早期例子，请见阿努亚·阿卜杜勒-马利克，《第三世界与东方》，出自其所著《文明和社会理论》（阿尔巴尼：纽约州立大学，1981年版），第130—138页。原文为法文，出版于1976年。

③ 吉安·普拉卡什（Gyan Prakash），《书写第三世界的后东方主义历史：来自印度历史叙述学的视角》，载《社会及历史比较研究》，第32期（1990年4月号），第384页。

④ 艾杰兹·艾哈迈德，《理论上的阶级、民族与文献》（伦敦：维索丛书，1992年版），第103页。

- ⑤ 阿卜杜勒-马利克，前引书第132—133页。
- ⑥ 埃拉·舒哈特，《“后殖民”札记》，载《社会文本》第31/32期（1992），第111页。
- ⑦ 普桑奇书，第590、563页。
- ⑧ 理查德·赖特，《肤色之幕：万隆会议报导》（纽约：世界出版公司，1955年版），第175—176页。
- ⑨ 毛泽东，《新民主主义论》，《毛泽东选集》第二卷（北京：外文出版社，1965年版），第339—394页。
- ⑩ “民族形式”见艾蒂安·巴利巴尔（Etienne Balibar），《民族形式的历史与意识形态》，出自作者与伊曼纽尔·沃勒斯坦合著的《种族、民族与阶级：暧昧的身份》（伦敦：维索丛书，1993年版），第86—106页。
- ⑪ 阿里夫·德里克，《革命之后：警觉全球资本主义》（汉诺威：新英格兰大学出版社，1994年版）。
- ⑫ 莱斯利·斯科莱尔，《全球体系的社会学》（巴尔的摩：约翰·霍普金斯大学出版社，1991年版），第52—84页。
- ⑬ 一个最近的例子见封面故事《数据库销售》，载《商业周刊》（1994年9月5日），第56—62页。
- ⑭ 关于这些讨论，请参阅《资本主义在各种文化中》，斯图尔特·R. 克莱格与S. 戈登·雷丁编（柏林：瓦尔特·德·赫勒伊特，1990年）。
- ⑮ 萨米尔·阿明，《脱钩：走向多极世界》（伦敦及新泽西：才德丛书，1990年版）。毋庸赘言，多数世界体系实行者，包括伊曼纽尔·沃勒斯坦，都支持这一观点。
- ⑯ 请参阅别府春见（编），《东亚的文化民族主义》（伯克利：中国研究中心，1993年版）中的文章。
- ⑰ 请参阅陈向明（音），《中国逐渐融入亚太经济》，见于阿里夫·德里克（编），《边缘有什么？太平洋地区概念的批评视角》（博尔德：西景出版社，1993年版），第89—119页。
- ⑱ 关于自我鼓吹地方性的讨论，见爱德华·弗里德曼，《重塑中国的民族性：取代毛泽东时代反帝民族主义的南方之路》，载《亚洲研究期刊》，第53卷，第1号（1994年2月），第67—91页。这篇文章的论点与我一致，但论证的前提和方法都不同。弗里德曼的目的不是分析全球资本主义对文化形态的影响，而是为了否定毛泽东时代所谓民族经济，维护中国南方的资本主义。关于前共产主义时代意识形态的复活，见阿里夫·德里克，《边界上的孔子：全球资本主义与儒学的重新发明》，出自拉里·史密斯等编辑的《环太平洋三角》（即将出版）。最近，中国政府决定“复兴儒家价值观，以填补经济改革十五年来‘金钱崇拜’造成的道德真空。”见《日本经济新闻网》1994年

9月19日。感谢丽贝卡·卡尔让我注意到了这一信息。

19 我在《地方中的全球》一文中详细讨论了这一问题，见罗布·威尔逊与人合编的《全球/地方：文化生产与跨民族虚构》（杜伦：杜克大学出版社，即出）。关于从散居人群的角度对这一问题进行的讨论，见阿君·阿帕杜莱，《世界种族景观：关于跨民族人类学的笔记和问题》，出自理查德·G·福克斯（编），《重获人类学：当世的工作》（圣菲：美国研究院出版社，1991年版），第191—210页。散居人群也曾是新乌托邦的泉源，作为全球网络，它可能产生新的社会文化形态；但分散的人群能形成何种反抗，很成问题。其一著例见埃佩利·豪奥法，《我们的岛屿之海》，出自《新大洋洲：重新发现我们的岛屿之海》，埃里克·瓦德尔等编（苏瓦，斐济：南太平洋大学，1993年版），第2—16页。此书是与豪奥法的高稚性文集。关于这一问题上与我的不同看法，见保尔·吉尔罗伊，《小动作：黑人文化的政治断想》（伦敦：蛇尾，1993年版）。吉尔罗伊也认为，要从地方化的角度，而非将散居民族同质化的具体化的本质的角度，来看待散居文化。

20 盖尔·奥姆韦特，《重新发明革命：印度的新社会运动与社会主义传统》（阿蒙克：M.E. 夏普，1993年版）。感谢罗克珊·普拉兹尼亚克让我注意到了这本书。

21 关于美国的例子，请见雷舍埃勒·卡迈勒，《全球工厂：新经济时代的分析与行动》（美国友情服务委员会1990年版）。卡迈勒记述了美国、墨西哥与菲律宾的地方联合劳工的努力。

22 其中一个纷争在人类学家乔斯林·林内肯与夏威夷自主的倡扬者豪纳民-凯·特拉斯克之间展开，见杰弗里·托宾，《文化建构与本土民族主义：来自夏威夷前线的报告》，出自杰弗里·托宾与阿里夫·德里克（编），《作为文化生产空间的亚太地区》，《疆界2》的专号，第21卷，第1号（1994年春），第111—133页。土著构想千差万别，不仅由于土著民族间及其历史经历的不同，而且由于它们与当今世界形势的关系各异。例如，多数土著构想具备地方化特征，但埃佩利·豪奥法（见注19）持散居观点。

23 我在此罗列的几条出自卓越的上著领导人与发言人的著作。包括：《一个土著女儿的遭遇》，豪纳民-凯·特拉斯克（门罗：常勇出版社，1993年版）；《马克思主义与印第安人》，沃德·邱吉尔（波士顿：南角出版社）；《为土地而战》，沃德·邱吉尔（门罗：常勇出版社，1993年版）；扎帕提斯塔公报，载于《安德森谷广告报》（加州门多西诺县），第42卷，第31号（1994年8月3日）；以及《土著的声音：构想与现实》，罗杰·穆迪编，第二版（乌得勒支，荷兰：国际研究丛书，1993年版）。

24 苏布佐曼丹特·马科斯，《对NGO提供保护的答谢词》，1994年3月1日，载《安德森谷广告报》，第13—14页。

25 请参阅范达娜·希瓦的富有影响的著作，《活着：妇女、生态学与发展》（伦

敦：才德丛书，1988年版）。

② 让·谢诺，《美妙的现代世界：生存的前景》，戴安娜·约翰斯通等译自法文（伦敦：泰晤士与哈得逊，1992年版）。

（郝田虎 译）

第 二 编

后殖民、第三世界批评、 文化主义

后殖民还是后革命？ 后殖民批评中历史的问题

检讨与所谓后殖民批评相关的问题，可以有不同的角度。^①我在此所采用的是历史的角度，其意义有两层，即后殖民批评中历史的问题，以及后殖民批评本身的历史性的问题。我之所以把革命问题作为论述重点，是因为革命能够有效地说明后殖民主义如何与过去决裂，进而在自己前提的基础上重构过去。我认为“后殖民批评家”们所宣称的与事实相反，他们重构过去是建筑在对后殖民性议论的历史替代物——其中最显著者莫过于革命——的目的论剔除上的。

我将在文中提出，双重意义的“后革命”（“以后”与“反对”）^{*}比“后殖民”能更好地涵括后殖民论^{**}的前提和要求。从空间上说，后殖民论声称全球皆然，其前提已广为人们接受，甚至包括前革命社群（而非严格意义上的殖民地），如中国的知识分子，因此，后革命有助于更广泛地理解后殖民时代世界形势的思想与政治内涵。后殖民主义为上述知识分子提供了远离昔日革命的思想

^① “post-revolutionary”（“后革命”）一词的前缀 post-有 after-（以后）与 anti-（反对）两种意义。详见下文。——译者注

^{*} 作者在文中似乎有意避免“后殖民理论”（postcolonial theory）一语，即使偶而使用，也是在引文之后顺着别人的说法，例如本稿第 11, 12, 17 页。“后殖民论”（post-colonial argument）有两层含义：作为论点，和作为论证过程；与“后殖民理论”相比，前者不确定，后者已定型化，前者是私人的，后者是公共的。这一术语选择从一个侧面反映了作者对于后殖民主义的批判态度。——译者注

想空间，这也表明后殖民论总体上的后革命立场。

从时间上说，后革命能够更有效地传达后殖民性所描述的状况（换言之，历史分期 [periodization] 的问题）及其对这一状况的立场。即便后殖民性的鼓吹者也承认，后殖民性这一术语一旦大而化之，脱离了特定的情景，其时间范围就颇成问题。然而问题不止于表述的困难。后殖民论在概括现代历史时，剔除了最近历史中的革命替代物，以后殖民性同化之，或者常常干脆视而不见。更严重的是，后殖民性的认识论前提根本不把革命看作有意义的历史事件。实际上，后殖民论不仅没有考察昔日革命，以之为产生自身的可能条件，反而企图将自身乌托邦化的（因而也是脱离历史的）影像投诸过去。

或许最能说明问题的是，从历史上看，后殖民性自发意识的出现并非与殖民主义的结束同时（毕竟，殖民主义已有二百多年的历史，迄今尚未消失），而是与八十年代新的世界局势的出现同时，其间的拒斥革命是一关键时刻。如上文所言，以后革命取代后殖民能更清楚地显示后殖民概念是如何与当代文化对过去的议论同声相应的，进而能够说明为何这一概念过去十年中受到所有文化生产机构的即刻欢迎。在对后殖民批评中历史的问题作简要阐释后，我将就此发表意见。

最后，说明一下讨论范围。我的论述不会同等地适用于所有鼓吹、认可或同情后殖民批评的人士，但在一定程度上适用于虽非直接后殖民、但与“后现代主义”^{*}相关联的思想立场。后殖民批评作为一种思想现象发展迅猛，包括了各种各样的立场，结果这一术语的理解和使用混乱甚多。最近出版的一个读本中，编者称：“过去十年中，‘后殖民’这一术语的使用日益自由化，用来

* 最近有论者指出，在方法论的层面上，后现代不是“主义”，并提议把 postmodernism 译作“后现代状况”或者“后现代思潮”。参见邵建，《后现代不是“主义”》，载《读书》1997年第12期。——译者注

描述五花八门的文化、经济和政治实践，面临着完全失去有效含义的危险。的确，后殖民泛滥成灾，所指不仅截然不同，甚至全然相反。其中，‘后殖民’用以指称任何一种边缘性的倾向将使其丧失殖民主义历史进程的基础。”^②笔者同意后殖民批评涵括的一些立场，尽管下文将指出，这一术语掩盖多于显露；本文的目的之一就是凸显后殖民批评的历史范畴。为此，我将着重引证论述后殖民主义与历史关系的作者，而对于后殖民主义的显要人士，如霍米·巴巴（Homi Bhabha），我则仅仅引用与论题相关的观点。^③对《贱民研究》（Subaltern Studies）周围的史学家我也不作评论。虽然他们的成果已经为后殖民批评所利用，但在我看来，他们的理论内涵和涉及范围都比较有限，有些方面与替他们欢欣鼓舞的后殖民批评家相龃龉。下文将举例说明。

后殖民批评与历史

埃拉·舒哈特区分了后现代主义与后殖民性，因其强调了后殖民论的历史范畴，故值得详加征引。

“后殖民性”与“后现代性”相呼应，标志着当代的状态、情景、状况或时代。其前缀“后”将其与一系列“后”联在一起——“后结构主义”，“后现代主义”，“后马克思主义”，“后女权主义”，“后解构主义”等，都含有越界运动（a movement beyond）的意味。可是，这些“后”大多指过时的哲学、美学及政治理论的新陈代谢，而“后殖民”则不仅意味着对反殖民的民族主义理论的超越，而且标示着特定历史时代的结束，即殖民主义与第三世界民族主义斗争时代的结束。在这个意义上，“后殖民”的“后”应该与另一类“后”相联——“后战争”，“后冷战”，“后独立”，“后革命”等，它们都强调某一正式日期下，旧的历史事件或时代结束了，新时期开始

了。尽管分期问题以及一种时代理论与该时代实践的关系问题始终争执不休，在我看来，两类“后”各自所指的侧重点还是明明白白：第一类指思想史上的学科进展，第二类指历史本身的严格纪年。我认为，“后殖民”概念中未曾揭示的哲学与历史目的论之间的张力部分地解释了这一术语固有的歧义。^①

“后现代”之类的认识论可能并不像舒哈特所论的那样与时间性无关，但她指出后殖民的时间性要求更显著，我想是正确的。更重要的是，舒哈特对两类“后”的分析使得我们能够把后殖民性理解为两种东西相结合的产物，即欧美时间性及其认识论，以及从前欧美控制下的社群的时间性，其认识论呈现于后殖民论中，与欧美认识论合流。我以为，结果不仅是歧义，而是前殖民社群进入普遍化的后现代状况，以相应的后现代认识论为依据改写自己的现在与过去。这里的歧义源于改写殖民主义及其以后的历史所面临的困难，要消除歧义，只有剔除别样的历史。为此，后殖民主义以文本代替历史，并将某些文本特权化，而无视其他文本。从后殖民文本中消失的，引人注目的有政治经济学和革命的文本。

后殖民一语用以描述具体的历史情景，没有问题；困难在于它在使用中声称全体皆然，立刻带来了指称什么的问题。欧美殖民主义是否在实际上或作为遗产已经结束的复杂问题暂且不管（后殖民批评家对此有不同意见），应该解决的问题是：殖民主义对谁而言已成过去。后殖民一语不仅忽视了世界各地的大量本土居民，他们依然挣扎于最堕落的殖民统治下；而且忽视了“内部”殖民主义（“internal” colonialisms），从中国的藏民到土耳其的库尔德人，少数民族生活于其中。面对当代这许多殖民主义，后殖民性的说法要成立，就只能把欧洲中心主义等同于殖民主义，把挑战欧美社群的意识形态霸权等同于殖民主义的终结。

从历史的角度看，后殖民一语同样不无问题。如果说后殖民

主义意即“殖民之后”，那么，应该问（再次引用舒哈特）：“‘后殖民’究竟始于何时？”^⑤由于世界各地脱离殖民主义枷锁的时间跨度长达两个世纪（几乎与殖民主义的历史相等），后殖民性怎么能作为历史分期的标志？同情后殖民概念的作者们承认，“后殖民”涵盖的领域“不无争执”。后殖民究意是指殖民主义“以后”的状况，还是含义更广，这一问题非常重要，有着严重的历史与政治后果。另一个非常重要的问题是，后殖民仅仅包括“第三与第四世界文化”，还是范围更广。^⑥

但是，这类问题可能无关痛痒，因为后殖民批评发展迅速，似乎已经“超越”了其具体的历史关联，形成了一种特殊的批评话语。在这种批评话语中，“以民族为单位考察可变的文学的联邦，或者可变的文学的第三世界，让位于对殖民主义（以及新殖民主义）话语进行特定的分析；对代表性文化和文学反映论的研究让位于确认文学写作中各种不同的反殖民主义对抗。”^⑦可以加上一句，由于后殖民话语超越具体历史，将自己置于普遍化的情势中，因而对历史性的关注让位于不同文本对各种形式的对抗的定位。

在此过程中，后殖民一语涵盖的历史领域已经超出了后独立时期的直接意义，而包括了殖民主义开始以来的全部历史。其后果是，原来独立这一文化难题企图与殖民遗产达成妥协，与此相联的认识论现在适用于除了“前殖民”以外的所有历史时期。三位后殖民观的热情鼓吹者，阿什克罗夫特、格里菲思和蒂芬认为，后殖民包括

所有殖民化以来受到帝国主义影响的文化。……所以诸如非洲国家，澳大利亚，孟买，加拿大，加勒比海国家，印度，马来西亚，马耳他，新西兰，巴基斯坦，新加坡，南太平洋诸岛国家，以及斯里兰卡的文学都属于后殖民文学。美国的文学也应属于此范畴。其后殖民性质没有得到广泛认可，也许是因为美国文学当今处于霸权地位，曾经扮演新殖民的角色。

但近两个世纪中美国文学的发展与大都市中心的关系为世界各地的后殖民文学提供了范式。这些文学超出地域特征的共性在于，它们都从过去的殖民经历取得当今形式，都通过强调自身与帝国主义权势的张力、与帝国主义中心的差异来突出自己。正是这一点使之成为后殖民。^⑧

读了这段话，人们忍不住想不失轻浮地讥讽一句：“把这个给印第安人讲讲吧，还有弗雷德里克·杰克逊·特纳。”*但这不是本文的问题所在。问题在于这种文学文本的分类对历史的内涵。第一，后殖民主义与殖民主义的历史相始终；也与现代性的历史相始终，如果我们假定作者们的殖民主义概念是现代殖民主义的话。第二，后殖民性是此一阶段普遍化的状况，尽管有地域差异。第三，后殖民性既是被殖民者的状况，也是殖民者的状况。顺带说一下，有些社群（如中国、日本、土耳其、拉丁美洲等）也“强调自身与帝国主义权势的张力”，而且态度更强硬，却没有包括进后殖民之内，是因为后殖民一语的最终指称物必须是殖民主义。再赘言一句，移居殖民地（settler colonies）的受害者也非后殖民。

后殖民历史领域的扩张靠的是混淆许多不同的殖民主义，并压制他种殖民主义。其中还隐含着对现在和过去的混淆。上面引述的三人合编的《后殖民研究读本》一书最近面世，在他们的序言中这一点很明显。

欧洲帝国主义在不同时期，不同地点有不同的存在形式，其发展有计划性，也有偶然性。在这一复杂的过程中，有一个事件为帝国主义扩张的计划不曾预料到，即反殖规划竟然利

* F. J. 特纳 (Frederick Jackson Turner, 1861—1932)，美国历史学家，曾任哈佛大学教授 (1901—1924)。其著作《地区在美国历史中的重要性》(1932) 获 1933 年普利策奖。——译者注

用了煊赫无比、强大有力的帝国主义文化，依赖许多本土的、混杂的自决处理以否定、腐化，甚至有时取代帝国主义文化知识的权势地位。帝国主义文化与本土文化实践的总和互动的结果就是后殖民文学。因此，“后殖民理论”在名字产生之前，实际上已经存在了很长时间。帝国主义语言与当地经历颇有争议但生机勃勃的混合造成了一种张力，一旦殖民地民族有理由思考和表述这一张力，后殖民“理论”就应运而生了。^⑨

不惟后殖民状况，后殖民理论也拓展到了整个现代历史，被描述为被殖民者使用有力的帝国语言对自身经历进行自动反思的产物，仿佛与现在无关，与上文所说的产生后殖民的合力无关。为了求索这一压制过去与现在分界的内涵，有必要仔细研究一下作者们看似清白的评论：“‘后殖民理论’在名字产生之前，实际上已经存在了很长时间。”如果后殖民理论的区别符号（diacritical marks）意在让读者认真对待，如果作者们同意“命名”的含义不惟贴标签——否则随便换一个也不妨——那么，刚才的评论包含着数个有重要显露意义的问题。上文讲过，只要后殖民保持具体的历史性，它能否作为历史分期的原则就存在着严重问题。而把后殖民的意义扩展到与殖民主义（以及现代性）相始终，便带来了更多概念上的困难。

假定后殖民一语不是随随便便的标签，上述评论就有一个明显的问题：为何“后殖民理论”虽然已存在了“很长时间”，却偏偏在那个时候命名，而非更早些？对此，即后殖民一语何时首次使用，以描述它所适用的特定状况或意识，作者们未作说明，笔者也无从谈起。艾贾兹·艾哈迈德（Aijaz Ahmad）在最近的一篇文章中指出，从很具体的政治意义上讲，后殖民社群（指独立以后的社群）的问题在七十年代即已引起争论。^⑩后来使用这一术语的态度还可以追溯到——但仍是在殖民主义的符号下——诸如塔

拉勒·阿萨德 (Talal Asad) 所著的《人类学与殖民冲突》(1973), 还有最重要的爱德华·赛义德所著的《东方主义》(1979)。但是, 源头不论, “后殖民”这一术语的出现及其成为学术热点是在八十年代后半期, 其直接影响来自佳亚特里·斯皮瓦克 (Gayatri Spivak) 和霍米·巴巴的著述, 以及诸如人类学家詹姆斯·克利福德 (James Clifford) 和英国的“文化研究”群体的著述(引用这些不同的作者或群体并不意味着他们的立场一致, 或者他们与后殖民批评的关系相同)。查寻一下含有后殖民这一术语的题名, 便会发现这一术语到八十年代末才普遍流通。这有事实为证: 阿什克罗夫特、格里菲思与蒂芬合编的《后殖民研究读本》一书所选文章, 除了个别例外, 几乎都发表于八十年代晚期及其以后。暂时可以说, “后殖民主义”一语的命名是在八十年代某个时候。其突然出现并在学术圈迅速受到关注表明, 这一术语不是殖民地居民对自身与帝国主义语言的经历进行长期反思而积累的产物, 而是连锁环境的产物, 它使人们对过去和现在的殖民主义经历进行重新解读和重新阐释。而且, 命名(及其迅速受到关注)不是发生在第三世界或本土居民中, 而是在第一世界学术圈内。

同样相关的问题是: 若后殖民状况早在殖民主义之初就已存在, 则为何未在彼时即已命名? 如果说上面的问题需要后殖民主义算清自家账目, 那么这个问题有了回答, 才能阐明现在与过去的区别; 我已指出, 后殖民性延伸到殖民主义和现代性之初, 从而压制了这一区别。既然历史分期的预设是, 某一历史时期的内容与用来描述它的符号之间有某种对应性, 那么, 后殖民性用以概括现代历史则是基于对后殖民性的特定理解。

当代后殖民社群的艺术、哲学和文学绝非欧洲范式的自然延续或简单改造。……其间存在着极为深刻的互动和利用。的确, 文学的非殖民化过程包括对欧洲模式的激烈摧毁, 以及

对占优势地位的欧洲话语的后殖民颠覆和利用。……后殖民文化难免成为混杂物，它反映了“嫁接”过来的欧洲文化体系与本土本体论之间的辩证关系，有着创造或再创造地方独立身份的冲动。这种建构或再建构的形式只能是欧洲霸权体系与颠覆它的“边缘”之间的动态交互作用。^①

由此，后殖民包括：第一，冲决欧洲中心模式；第二，确认本土声音在后殖民文化形成过程中的作用；因而，第三，确认后殖民文化是一种混杂文化（hybrid culture），是辩证法的产物。

以上阐述无非表明，我们应该确认历史性带来的变化，不可鼓吹非历史的欧洲占完全优势地位论（它剔除了被殖民者的主体性），或者相反，企图重新取得未受殖民主义染污的前殖民身份。^②对中国社群的史学家（或者当代的任何史学家）而言，这一结论既非面目可憎，亦非惊天动地。只是他们的任务不仅要冲决欧洲中心模式，还要打破欧洲中心模式在中国中心模式中的镜像，这一镜像借助中国文化主义（Chinese culturalism）掩盖了历史辩证法。^③（这些措辞可能比较新鲜，这表明后殖民批评在很大程度上是文学系，尤其是英语文学系内部斗争的产物，尽管问题显然不止于此。）

问题在于别处，在由历史辩证法得出的结论中。很明显，上面的引文混淆了“后殖民”的两个历史含义：殖民主义“以后”和以殖民主义“开始”。引文在突出以非殖民化冲决欧洲中心模式后，接着将同样的辩证法注入殖民者与被殖民者交互作用的总体状况中；这一点成为作者们把“后殖民”延伸到殖民主义之初的基础，在引文所在书的绪论中，在最近他们所编的读本中，他们都这样做了。由此，殖民主义成为后殖民主义内部的一段，其认识论与后者无法区分。

暂时抛开与最近（“殖民主义以后”）时期有关的问题不谈，有必要探讨一下：别的什么东西在殖民时期占有优势，能够赋予

混杂性迥然异于最近时期的情景和意义？明显的答案是与现代性相关的一切，因为上文已指出，后殖民主义与现代性的全部历史相始终。殖民冲突不仅产生了诸如“混杂性”（hybridity），“中间性”（in-betweenness），以及“边缘性”（marginality），还产生了欧洲中心主义（空间意义上的和时间意义上的），种族主义，民族主义，第三世界等等。换言之，后殖民批评企图驳斥的所有本质化和概念具体化的东西都是同一殖民冲突的产物。^④革命亦在其中；诸如第三世界、民族、阶级、性别、种族等“本质化”推动并滋养了这些革命，关于理性和人性的乌托邦化启蒙理想使其合法化，而在非欧美社群中，重建本土身份使其合法化。

尼古拉斯·托马斯（Nicholas Thomas）在其近著《殖民主义的文化》中，批评“殖民话语”和“后殖民”理论未能区分不同种类的殖民主义（在这一点上，与帝国主义概念的粗糙使用相仿）。^⑤后殖民批评中混杂性的问题是个很好的例子。霍米·巴巴的著述使混杂性（与“中间性”等等一起）成为后殖民批评的关键词。然而混杂性是所有不同社会文化派别相遇时的共同特征，完全缺乏特异性。问题在于它在不同环境下具有不同意义。就我们的讨论而言，若混杂性是后殖民主义的甄别标准，则所有殖民主义，包括前现代殖民主义，都可以称为“后殖民的”。反过来说，现代殖民主义也产生了种种混杂性，各有其不同的意义。一个典型的例子是中国与基督教的相遇。第一次重要的相遇是耶稣会士，结果在耶稣会士中和在皈依的中国人中（以及仰慕耶稣会士学识渊博的世俗人士中）都产生了“混杂性”。这一次相遇发生时，中国与欧洲处于一定的权力对比形势中。两个世纪以后，欧美传教士再次抵华，权力对比发生了有利于欧洲的变化。第二次相遇也产生了混杂性，但在帝国主义对中国的控制下，混杂性带上了不同于前的不利含义。其他情景与此类似。“混杂化的”本土人十九世纪时是殖民者与同胞们一致嘲弄和怀疑的对象，因为他们比殖民者不足，比同胞下贱。现在不同了，“混杂化的”本土人身价倍

增，在全球经济文化交往中扮演着重要角色。

换言之，社群间（与社群内部）的相遇冲突会产生“混杂性”，还会经常伴随着本质化的“自我”与“他者”，产生一些分界。为了把握混杂性的特定含义，有必要考察一下这些分界，以及这些分界作为其产物与源头的结构状况（structural conditions），亦即其间包含着各种辩证关系的广泛概念，而不仅仅着眼于混杂性的产生，却对更广泛的结构视而不见，或者以它们代表本质化的基础范畴为由干脆排斥。依凭普遍化的（因而也是意识形态的）混杂性概念而排斥“基础范畴”、“本质化”等等实则在排斥的同时将混杂性基础范畴化了；彻底的批判历史主义要求我们追问，为何人们在不同时间、不同地点，对混杂性和本质化的问题持不同态度？我们还需追问：否定“基础范畴”、“本质化”、“启蒙意识形态”和“稳定身份”（stable identities）时排斥了别的什么东西？

让我们回到“命名”的问题。“后殖民状况”直到最近才命名，不是由于人们过去的疏忽，而是因为与后殖民混杂性状况共存的其他状况在当时更为重要，更为紧迫。后殖民性现在如此命名，将混杂性空前提升并具体化，我们需要追问一下，现在与过去有何不同，为何混杂性这一殖民主义的产物，过去遭嘲笑，受怀疑，现在却在一些地区获得规范地位（normative status）？这些问题没有现成的答案，但至少可以说，要想得到答案，必须越出“后殖民性”设定的界限，甚至“殖民”的界限。将后殖民性历史化（historicizing postcoloniality）与后殖民批评相反，不是强调结构力量与历史无关，而是强调结构力量对历史的重要性。殖民主义也许就是结构力量中最重要的一刻，但它不是惟一的，因为殖民主义也有历史。

后殖民性与资本主义

如何解释后殖民主义升温的现象首先取决于对这一术语作何理解。如果后殖民主义仅仅是英语系修订经典、解读文本的方法，那么它不过标志着大学结构和组成上的变化罢了。但上文已经指出，后殖民主义所论及的范围远远超出了课程问题，即使大学内部组成的变化也表明有更广大的力量在起作用。

由于后殖民论公然拒斥了这些更广大的力量，亦即历史中的结构力量，所以它不允许对自身的历史进行叙述。我认为，埃伦·米克辛斯·伍德（Ellen Meiksins Wood）关于后现代主义的论述同样适用于后殖民主义：“虽然他们主张时代差异与特殊性，虽然他们声称自己揭露了所有价值与‘知识’的历史性（或者，恰恰因为他们主张‘差异’，主张现实与人类知识的破碎性质 [fragmented nature]），他们对历史极其不敏感。”^⑩从我上文的论述来看，可以说：后殖民批评家对过去的使用或误用比后现代批评家对历史的“不敏感”有过之而无不及；因为后现代主义所述大都限制于现在，而后殖民主义则得寸进尺，所述包括了过去。后殖民主义漠视结构状况，将整个现代性（以及——论述逻辑表明——整个人类历史）据为己有。尽管它强调“后殖民”一语必须以殖民主义为参照系，后殖民论实则把后殖民性视为一种状况，取代了从前与殖民主义相关联的所有现象（从帝国主义到民族主义到革命），从而剥夺了殖民主义的一切历史内涵。

所有结构状况中，资本主义举足轻重。托马斯虽然批评了后殖民论没有区分不同种类的资本主义，但在现代殖民主义与资本主义的关系问题上却戛然而止，因为他怀疑这是“马克思主义理论”。^⑪其实，无需将殖民主义说成资本主义的一项功能，就可以指出：现代殖民主义最显著的特征正是它与扩张中的资本主义秩序的关系，这一秩序滋养了殖民主义，并使它成为一种全球现象。由

于同样的原因，资本主义辩证法不可分割地纠缠于全球关系辩证法中（从民族间到民族到地方）以及现在与过去的关系中。上文强调，后殖民论将后殖民性延伸至过去时，将自身产生的条件与造成过去对殖民主义不同反应的条件混淆了。然而，这一殖民的过去与“后殖民的现在”仍通过资本主义联系在一起。问题在于澄清资本主义内部的变动，它如何使殖民主义从资本主义发展的前提变为障碍，因而资本主义的进一步发展要求把从前作为欧美资本主义对象的殖民地居民整合为独立主体。后殖民论拒绝回答这一问题（理由是这一问题使资本主义成为“基础”范畴），反而将后殖民性延伸至过去，仿佛现在与过去无甚区别，从而为资本目的论提供了文化与意识形态籍口。^⑨

在一篇讨论后殖民主义的文章中，我曾指出：作为一种状况和认识态度的后殖民性与促使全球资本主义产生的社会经济趋势相联系。¹⁰已经讲过的我不再重复，对那篇文章提出的一些问题我愿在此作进一步讨论。首先，有必要强调一下，指出后殖民主义与全球资本主义之间存在联系并不意味着全球资本主义是后殖民主义的“原因”，或者后殖民主义仅仅是全球资本主义的意识形态表述。恰恰相反，可以说，后殖民主义本身是正在形成中的全球资本主义的文化/意识形态组成要素；这不仅有助于我们理解后殖民主义何以产生，而且可以解释它何以迅速风靡思想界。因此，目前的任务不是列出几项简单的原因，而是挑出八十年代的一些历史综合点，在那时，后殖民主义与全球资本主义的概念同时跃入人们的思想视野。然而，我的结论的确表明：作为思想与文化现象的后殖民主义，若脱离了它产生时的物质环境，则不可理喻。毕竟，后殖民主义不是空中楼阁，它标示着一些知识分子态度上的变化，他们自觉改变了前辈知识分子认识世界的方式。

从意识形态上说，后殖民主义显然与舒哈特在上面引文中所讲的第一类“后”同时出现，它们可以概括在“后现代主义”一语中。这一点毋须多言，只需要指出：后殖民主义不惟是“后现

代主义”的被动接受者，而且把第三与第四世界公开并入后现代主义，使之成为积极分子，从而为后现代主义做出了贡献。如果说后现代主义对早先的欧洲中心的世界观（及其他方面，如身份等等）提出了质疑，开辟了新的批评空间，那么，后殖民主义则将这一空间全球化了（更多地是把世界其余部分开放给后现代批判，而非使世界其余部分同意接受后现代主义，尽管这也是实情）。

同等重要的是——我认为——八十年代中社会主义偃旗息鼓，与现存的社会主义形式及其第三世界革命变式相关联的激进选择也全盘撤退。我们要记住，后殖民批评家不仅声称自己对世界作出了新概括，而且认为他们的概括在某些方面比现存的社会主义更为彻底，更为激进。后现代主义拒斥元叙事，对社会主义和资本主义的叙事都提出质疑；到八十年代中期，前社会主义政府，如苏联与中国大陆，努力与过去决裂，这证实了此类叙事不再有效。

艾杰兹·艾哈迈德认为，“后殖民性……与多数东西一样，是阶级问题。”^{②0}他进一步引用罗曼·德·拉坎帕（Roman de la Campa）的话，大意说：“‘后殖民性’是后现代主义的楔子，用来殖民化欧洲及其北美分枝以外的文学。”他认为，这意味着，“当居于统治地位的理论框架由第三世界民族主义变为后现代主义时，过去所谓的‘第三世界文学’被重新命名为‘后殖民地文学’。”^{②1}他所说的阶级是由过去所谓第三世界中的知识分子构成的，正是这些知识分子充当了“后现代主义的楔子，用来殖民化欧洲及其北美分枝以外的文学。”问题是，这是如何发生的？

我认为，就在此时，全球资本主义登台了。由于我在别处已详细阐述了对全球资本主义的理解，此处不再重复。相关的问题是，全球资本主义对于理解殖民主义、第三世界、民族主义等术语有何影响？第三世界一语是二战后资本主义与社会主义集团之间冲突的产物，对此已有阐述。尽管这种说法忽略了偏激目的对

第三世界的利用，但它的确揭示了第三世界经历的重要侧面，即第三世界是资本主义与社会主义之间的战场。^②至八十年代，形势已明朗化，资本主义赢得了第三世界。这一十年中，社会主义和第三世界社群都为建设资本主义而力争上游，仅此便足以证明“全球资本主义”一语为不谬；但这种力争是由跨国机构（主角是跨国公司，参演者还有世界银行等等）组织的，生产在全球范围内得到重新组织，不仅越过了早先的“三个世界”的界限，而且越过了国家界限。经济民族主义原来与社会主义有着紧密的意识形态联系，现在，二者从力量源泉迅速沦为不利条件；一些国家，最典型的如中国大陆，把战略重点放在大力发展“出口导向型经济”上，清楚地表明了这一点。

与经济全球化同时出现的是对流散人口（diasporic populations）的重新估价，上一十年中，人们把流散人口重新定位为全球系统的重要角色。从前，移民在源社群和寄居社群中都被视为种种弃儿，遭怀疑，受歧视；现在，他们摇身一变，成为全球系统中的关键角色，其“文化”必须在全球资本的意识形态中得到考虑，其中，华人与印度人以其在资本主义方面的成就得到的评价最高。^③还要补充一句，流散人口对民族界限与民族文化提出了严重挑战。

以上的简要说明虽然粗疏，但对本文的论述已足够了。从前为了理解殖民主义、帝国主义等用民族和三个世界对世界作出的概括，需要重新考虑。“第三世界人士”（Third Worlders）在全球经济中的角色也要重新定位。第三世界人士活跃于全球经济中，不再仅仅是服务于欧美事业的“买办”；即使他们与“买办”有相似性，由于跨国公司（以及其他全球机构）为取得更高的世界效率，试图将管理、员工“国际化”，造成的新的权力机构也抵消了这一点。

我在别处曾指出，由于这个原因，谈论莱斯利·斯克莱尔（Leslie Sklair）所谓的“跨国资产阶级”在历史上第一次成为可能。

学术界对后殖民性的讨论中，注意力过多地集中于“后殖民批评家”，未能考虑到更广大范围的后殖民知识分子：不仅包括激进的学术人士，而且包括跨国公司的总裁和经理，工程师，计算机专家，职业人员以及职业的商务“中间人”。我并不是说这里的“后殖民知识分子”仅仅是跨国资产阶级的第三世界部分的喉舌；我只是说，从更广阔的视角看，许多看上去很学术的东西实则与这一群体的文化关怀以及资本机构对这些关怀的反应息息相关。全球主义与多元文化主义对这一结合至关重要，它们不仅仅是学术问题，而且也是大学、公司与政府间互动的产物。如果说“混杂性”从前是不利因素，那么现在则是资本，使第三世界人士能够担任源社群与外国投资者之间的“导管”（这是一印度商人的用语）。^④

这一更广阔的视角对于理解后殖民状况的出现，以及它在第一世界的机构中得到热烈反响，提供了一些线索。混杂性失去了第三世界、民族、阶级和性别身份的保护层，成为第三世界知识分子的生存状况，因为他们不愿意退入当今时代惟一的别样选择——具体化的种族身份中。^⑤在这种意义上，可以把后殖民性视为时代的困境。另一方面，也可以说，后殖民性大受欢迎不是因为它揭示了困境，而是因为它歌颂了这一状况。毕竟，当全球资本致力于争取和重建身份时，将争取到的身份作为前提的论点肯定会被欣然接受。

正是基于此，我曾在关于后殖民性的讨论中，指出后殖民论与全球资本的意识形态之间的同谋性质。同谋的主要原因是，后殖民知识分子不能或不愿历史地叙述后殖民现象，及其与当代生活的广泛结构，尤其是资本结构之间的关系，因为后殖民论拒斥结构与基础范畴。然而，尚有一深层的更为显见的问题。^{*}后殖民论的论述起点是，从边缘、流散人口以及被剥夺选举权者的角度，

* 原文如此：a further, and less invisible, problem. ——译者注

来表征文化与政治，对各种权力（欧洲中心主义，民族，种族，阶级）的文化同化论提出质疑。⁹⁸后殖民论完全未能以严肃的态度对待以下事实：不同的边缘性有程度差别；从受压迫群体（有的将摆脱压迫）的视角书写的文化与从流散知识分子（或殖民地居民知识分子）的视角书写的文化之间天悬地殊，后者位于第一世界文化权力机构（或跨国公司管理层）中，虽处在民族或帝国的边缘，但都是全球权力的中心所在。这里的差别，如艾哈迈德所述，是阶级。后殖民论拒斥地方交互作用以外的结构时，同时掩盖了后殖民知识分子在全球社会关系中的阶级立场（或者反过来？）。后殖民论所从事的事情还有后果更为政治化的，它消解历史、身份、主体性等等时的确质疑了一些权力话语，尽管使另外一些合法化。但这些文本操作带来了一个不可避免的后果，即无权力者再也不可能反抗剥削压迫了，剥削压迫依然是当今世界真实严重、超出文本的问题。

然而，同谋不一定意味着故意。虽然后殖民论在后果上为权力提供了便利，甚至有些情况下是故意的，但这里的基本问题是历史困境：这一困境是殖民意识的历史及与之相矛盾（在统一和对抗两种意义上）的全球历史的上下文二者相结合的产物。后殖民意识就字面意义而言，是殖民意识的纵深发展；殖民意识试图从殖民过去中自我解放出来，以获得文化选择的自由，不再受殖民限制和霸权或者过去的民族文化的束缚。过去的民族文化与殖民主义相对，但其自我定义就背上了殖民主义前提的枷锁。这样，忘记过去就成为自我解放的一个基本条件。⁹⁹我提出的问题是：为何现在能忘记，而从前则不是？恰恰在资本企图抹掉殖民的过去，或至少把过去冷落在最好被忘却的角落时，殖民地居民开始能够忘记殖民的过去了，这仅仅是巧合吗？前殖民地渴望实现文化“超越”，目前恰与跨国资本的必然要求重合；跨国资本与从前不同，企图自由跨越国家界限，在多元文化主义中看到了管理多种族职员的最佳途径，在生产文化和消费文化中都做出承诺，保证

主体性灵活随机。^⑳后殖民主义与当代资本的文化之间的和声，如果有的话，那就是后殖民人士的历史与全球化资本的历史之间辩证交通的时机和产物。二者相遇的歧义造成的困境，可以视为由后殖民主义作出了表达。这一困境存在多种批评可能性，但后殖民主义歌颂了这一困境，将其拓展到过去和未来，就此而言，后殖民主义是全球资本主义意识形态的同谋。

作为结论，我将探讨后殖民性与革命的关系问题，这样才能够揭示后殖民概念的批评洞察力之所在。从上文的论述来看，要实现后殖民批评的潜力，必须面对后殖民主义与以下事物的关系：过去和现在的权力形势，尤其是资本主义，以及后殖民主义发展过程中不断产生的阶级关系模式的变化。^㉑

后殖民主义与革命

作为后现代主义的后殖民主义体现了一系列政治立场，每人都能从中有所得，所以才大受欢迎。可是后殖民知识分子也宣称自己的激进性，认为后殖民主义的立场比从前第三世界的革命认识论更为激进。^㉒这一宣称应该作何对待？

要非常认真地对待，下文将要阐明。与当代全球形势的和声给后殖民主义造成了同谋的困境，但也证实了它激进的宣称；后殖民主义很能说明新的世界形势。它对从前的革命立场作出了批判，在新形势下，革命再也站不住脚。另外，后殖民主义与全球资本主义的意识形态相和，也与对全球资本主义作出反应的新的激进运动相和。问题是：如何重述后殖民论，以突出其批评性而非意识形态性？

虽然后殖民批评的一个基本不足在于未能阐明它与从前的革命意识形态的关系，但仍然可以大胆地断言，后殖民人士不会感到冒犯，如果说后殖民批评是后革命的和反革命的，至少体现在过去所理解的革命的意义。^㉓后殖民批评认识论的矛头所向，就

是为了超越从前的革命意识形态中的对立与认同。^{⑤2}从前的革命意识形态，无论是马克思主义、无政府主义，还是民族解放运动，其根据无非是有可能理性地把握历史，并以此为基础，建构主体性和社会身份，以促进转化。后殖民论挑战了这一预设，认为它不仅无助于解放，反而会造成新的强制与压迫。它强调过去是“建构出来的”，无法指导未来，并排斥了“基础”结构、二元对立、本质化身份以及“人本”主体性等概念，从而把革命活动扫地出门，除非革命作为偶发的可能性，例如，佳亚特里·斯皮瓦克所谓“战略本质化”便考虑到了集体行动的偶然性。^{⑤3}

有如此前提作导引，后殖民批评家根据其政治立场，即便没有冷冷地排斥马克思主义等革命意识形态，也要么对之视而不见，要么以后殖民性同化之，这些做法并不奇怪。后殖民讨论中所谓“次”言语（“sub-altern” speech）的可能性，所谓利用欧洲意识形态为地方的反殖民斗争服务，过去（或现在）的革命和革命者毫无用武之地。一旦他们陷进去，就会被后殖民主义同化。许多论者已注意到霍米·巴巴是如何利用弗朗茨·法农（Frantz Fanon）的身份政治的，并抽取了他革命的概念。^{⑤4}尼古拉斯·托马斯注意到巴巴还利用了《贱民研究》群体的成果，“贱民研究群体提出的历史化批判迥异于”巴巴的“计划”，可巴巴还是将其化为己有。^{⑤5}佳亚特里·斯皮瓦克也利用了《贱民研究》群体的成果，但更自觉，更公开，用她自己对文本的关注代替了该群体书写新历史的努力。^{⑤6}

以上对于以前革命概念的同化，问题在于它消除了与过去进行对话的需要；过去无非是现在的建构物，不具备对话必需的主体性，所以要扫地出门。帕里、托马斯等论者指出，后殖民论存在一对基本矛盾，一方面反对本质主义，另一方面渴望本质化身份。^{⑤7}它所提出的问题，如“贱民群体能言说吗？”由于将这一群体纯粹化、本质化了，因而忽视了贱民群体实际上从未停止过言说，以各种方式；该群体是历史舞台上的演员，其身份虽然“遭污

染”，但仍需得到历史的考虑。就巴巴而言，乌托邦化的混杂性以聪明的手法排除了甚至“混杂者”进行严肃的革命行动的能力；混杂性非常自相矛盾地成为后殖民性无可摆脱的本质状况。“享有特权的后殖民人士随心所欲地来往于不同文化间”（帕里语），不仅成为所有后殖民性的状况，而且通过文本控制窒息了历史反证的声音。^⑧

问题是，后殖民批评家企图以漠视或同化逃避过去时，都未能实现自身的批评潜力。混杂性作为“阐述的第三空间”（巴巴语），的确提供了一种批评空间，只要它不被乌托邦化或本质化，而是以历史偶然性看待自己。拉里萨·麦克法夸尔（Larissa Mac Farquhar）在另一种上下文中论述过混杂性与中间性的美化现象，“身份并不给每个人都带来幽闭恐怖症……多数人意识到自己的身份，并成为某一群体的分子，这不仅是他们获取权利的方式，而且是一种‘人的欲望’。”^⑨“混杂性”的批评视角固然能够冲决本质化身份，但如果它越过后现代游戏的界限，充任一种新的激进政治的基础，那么就有必要不把混杂性视为自身的目的，而是建构新的身份的手段；这就需要把注意力从“战略本质化”转向“战略歧义”。由于“战略歧义”使得冲决本质化身份及其形成的范畴成为可能，它会在新的激进政治中扮演关键角色，只要它把表达好的社会设想下新的社会关系作为目标；有关好的社会的设想仍有相关性，是因为资本主义及其权威政制披上了新的伪装。^⑩身份的政治就社会关系提出了极其重要的问题，这无可指摘。但如果它取代了对政治更广泛的理解——为身份的实现提供上下文的广泛的权力关系必须由此得到解释——就会颠覆激进的各种可能性。

我认为，后殖民批评正确地指出，过去的革命意识形态不足以把握当代形势。新的经济关系，新的通讯手段，以及新生社会力量重新结构了全球，不能不重新思考激进政治；激进者对此置若罔闻是自取其咎。这意味着，即便旧结构不是一夜之间无影无

踪，剩下来的也被新结构赋予了新的意义。在当今时代，论民族离不开跨国机构，论阶级离不开性别、种族和种族主义，最重要的是，论全球过程离不开地方差异；反之亦然。如果某种不可避免的还原模式可以作出概括，那么，不仅政治经济学和文化的过程，还有一般意义上的政治，都需要充分注意上下文，比以前的宏大叙事和理论所预想的要复杂得多。后殖民主义的混杂性概念可以与当代的权力构成同谋，本质化的身份也可以。文化不再是互不联系的历史过程的简单产物（如果曾经是的话），而是适应政治经济权力需要的、持续不断的、非常自觉的作用对象。每一文化要素的意义及其政治内涵具有情景性和偶然性，无法从抽象的理论立场出发进行预测。富有批判精神的知识分子可以利用“历史的建构性”这一概念来反抗压迫；推销《波卡洪塔斯》*的迪斯尼公司，位于弗吉尼亚州的流产的美国历史主题乐园，也都可以这么做。本质主义对于本土民众摆脱殖民主义的斗争是必要的，但也有助于建构跨国种族身份，以利于控制资本，如上文提到的流散的华人与印度人。

情景性和偶然性，无论对于赏鉴当代政治与政治经济学的复杂性是多么必要，也不足以建构有意义的政治，因为它们所允许的惟一活动是缺乏明确导向的地方化活动。如果说地方需要产生了地方化战略——这恰恰是不均衡发展的产物——那么地方化行动的成功仍然有赖于超地方的意识和实践，因为离开了整体，不均衡就无法把握。当代的激进活动家已经意识到，旧的以宏大叙事为基础的激进活动已不足以应付新形势下的种种问题，忽略全球在地方形成中作用的地方主义也不堪此任。^⑩

后殖民论突出了全球，但忽视并故意排斥了地方。与它在意

* 波卡洪塔斯（1595—1617）、北美波瓦坦印第安人部落联盟首领波瓦坦之女，曾搭救过一位英国殖民者，并与一英国移民结婚，后去英国，受到上流社会礼遇。迪斯尼公司的动画片演绎了她的故事。——译者注

识形态上反对“本质化”身份的情形类似，后殖民论怀疑结构力量是自身历史性的一部分，结果剔除了激进行动的可能性，同时却又大事渲染缺乏结构和动因的历史的偶然性；这只能称之为不连贯的连贯性。无论后殖民知识分子的意图何在，他们的做法必然大受政治经济权力掌握者的欢迎。这些掌权者对于自己的身份，对于自己向世界的要求，没有丝毫不安，但却总是需要为自己的阶级利益寻找藉口，尤其是在当今，权力结构比以往任何时候都在滋养着日常生活中的争夺，跟不上的就要被边缘化。争夺既包括对历史的争夺——直到最近，历史引发了革命，以造就资本霸权的替代物；也包括对革命这一概念的争夺，八十年代以来，右翼政治势力利用了革命。在这种新的形势下，过去革命的前提与实践不再有效，但它们的记忆对于反抗权力结构比以往任何时候都更有必要；斗争的性质可能变了，但引发斗争的环境依然如故。必须认识到，历史告诉我们的是要超越我们自己的无中生有。

注释：

① 为了行文简洁，我一般不用“后殖民”（“post-colonial”）一词中的连字符，也不加引号。

② 比尔·阿什克罗夫特 (Bill Ashcroft)，格雷斯·格里非思 (Gareth Griffiths)，海伦·蒂芬 (Helen Tiffin) 合编，《后殖民研究读本》(伦敦和纽约：路特利支出版社，1995年版)，第2页。

③ 关于对霍米·巴巴的彻底批判，请参见贝妮塔·帕里 (Benita Parry)，《时代的征候：读霍米·巴巴〈文化的定位〉》，载于《第三文本》，第28/29期 (1994年秋/冬季号)，第3—24页。我几乎没有可补充的。

④ 埃拉·舒哈特，《关于“后殖民”的札记》，载于《社会文本》第31/32期 (1992年)，第99—113页。引文见第101—102页。

⑤ 前引文，第103页。

⑥ 斯蒂芬·斯利蒙 (Stephen Slemon)，《帝国将倾：第二世界的反抗理论》，见于《后殖民研究读本》，第104—110页，引文见第105页。原载《用英语写的世界文学》，第30卷，第2期，1990年，有删节。

7. 斯利蒙，前引文。

8. 《帝国回溯：后殖民文学的理论与实践》（伦敦和纽约：路特利支出版社，1989年版），第2页。

9. 《后殖民研究读本》，第1页。

10. 《文学后殖民性的政治》，载于《种族与阶级》，第36卷，第3期（1995年），第1—20页。引文见第1页。

11. 《帝国回溯》，第195页。

12. 这一论述与其说是针对“欧洲中心论者”，不如说是针对定居殖民社群语境中的本土要求。前面的一句话是：“[对欧洲模式的]消解常常伴随着对全新的或完全复原的前殖民‘现实’的呼声。”请参见注26。

13. 有则轶事也许能说明问题。五十年代时，著名中国史专家费正清认为，“帝国主义”的概念不适于理解中国现代史，因为它忽视了中国在这段历史形成中的角色。应该用“合治”（synarchy）一语取而代之，意谓中华帝国晚期的政治形成中中外联合统治（或许他更强调中方作用）。六十年代时，这一观点受到批评，因为它低估了帝国主义的作用，而且把中国文化和社会具体化了。中国问题研究的领域里“后殖民批评”的追随者（与新期刊《立场》相联）虽然批评费正清那代人对“文化”的理解太简约，但仍需阐明他们的前提与“合治”论者的不同处，除应用范围不包括政治之外。

14. 关于殖民主义与这里所列各种现象之间关系的研究汗牛充栋，笔者仅就爱德华·赛义德的《东方主义》以及近作《文化与帝国主义》（纽约：同代丛书，1993年版）作一简评。虽然赛义德开创了“后殖民批评”的思路并同情后殖民主义，但我认为，他的矛头所向仍是强调殖民主义与分割地图（divisive mappings）之间的关系，并把它作为欧洲现代性的一部分。对于问题的另一面，即殖民冲突中被殖民者中间产生的概念具体化，他论述较少。对此，笔者有补充讨论的文章，《中国历史与东方主义》（即出）。

15. 《殖民主义的文化：人类学、旅行与政府》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1994年版），第一章。

16. 埃伦·米克辛斯·伍德，《“后现代”议程简介》，载于《每月评论》“为历史辩护：马克思主义与后现代议程”专号，第47卷，第3期（1995年7/8月），第1—12页。引文见第5页。

17. 见托马斯书，第43页。

18. 一些“后殖民批评家”，以霍米·巴巴为代表，巧妙地回避了这一问题。巴巴称，当今的“‘新’国际主义”以“从物质的到隐喻的”转变为特征，我想这一转变还把所有物质的分析都流放到了过去。巴巴由此得以把作者们原本十分物质的分析归化为“隐喻的”，如称弗雷德里克·詹姆逊的论述为“晚期资本主义的精彩寓言”。见

《文化的定位》(伦敦和纽约:路特利支出版社,1994年版),第5页,174页。

⑲ 阿里夫·德里克,《后殖民氛围:全球资本主义时代的第三世界批评》,载于《批评探索》,第20卷,第2期(1994年冬季号),第328—356页。

⑳ 艾哈迈德,前引文,第16页。

㉑ 前引文,第1页。

㉒ 关于笔者对这些问题以及一些重要的相关文献的讨论,见《三个世界,一个世界,还是多个世界?当代资本主义下新的世界划分》,载于《自然、社会与思想》,第7卷,第1号(1995年),第19—42页。

㉓ 关于华人,见阿里夫·德里克,《对“中国式资本主义”模式的批评反思》,“二十世纪华南政府与社会”研讨会论文,1995年5月22—24日,阿姆斯特丹。关于印度人,见《第二次印度之行》,载于《商业周刊》1995年7月17日号,第44—46页。这些流散人口引起注意,不仅是因为他们掌握着大量资本,而且因为他们在美国经济与中、印之间的资本交流中举足轻重。然而,劳工与经理不同,经理对世界经济至关重要,劳工产生的问题则需要新的控制模式。

㉔ 《商业周刊》1995年7月17日号,第46页。

㉕ 罗伯特·杰伊·利夫顿(Robert Jay Lifton)认为,这不只是第三世界的状况,也是“后现代性”的一般状况,见《多变的自我》(纽约:基本丛书,1993年版)。另请参见注36。

㉖ 巴巴《文化的定位》一书的绪论集中讨论了后殖民立场的问题。

㉗ 关于太平洋诸岛地区这一问题的有趣讨论,见克劳斯·诺伊曼(Klaus Neumann),《为了赢得他们的友谊:重新商谈第一次接触》,载于《当代太平洋》,第6卷,第1期(1994年春季),第111—145页。诺伊曼探讨了为何受过压迫的史学家与第一世界史学家不同,不愿意追究历史,因为受压迫的过去会干扰他们今天的生活能力。

㉘ 斯图尔特·霍尔(Stuart Hall)写道,全球资本的霸权之得以存在,是因为它认识到“它只能通过地方资本,与其他经济政治精英一起合作,进行统治(月一个隐喻的说法)。全球资本不会消灭它的合作者,这是它正常运行的需要。它必须保证全球化框架的整体秩序,并同时控制着这一系统;可以说,它是系统内部独立性的幕后操纵者。”见霍尔,《地方与全球:全球化和种族性》,载于安东尼·D·金(编),《文化、全球化与世界体系》(宾厄姆顿:纽约州立大学,1991年版),第19—40页。毋庸赘言,这一新的资本战略的实行需要后殖民人士;甚至可以说,资本要自我维持,必须生产出后殖民人士。根据我上文对“后殖民主义”的出现所作的分期,富于启发意义的是,八十年代中,关于资本全球化及其文化前提和文化后果的出版物层出不穷。其中一项研究是由“赫尔墨斯”公司(据说是IBM公司的化名,赫尔墨斯是古希腊“商业之神”)赞助的,见海尔特·霍夫斯泰德(Geert Hofstede),《文化的后果:工作价值观

中的国际差异》(见弗利希尔斯,万圣图书,1980年版)。这一研究所依据的调查统计早在六十年代即已开始。本书的研究重点是“多元文化主义”问题(很久以后这一术语才在学术圈流行),意在为“政府、组织和机构的实际政策制定者以及普通公民”提供社会科学方面的帮助。

29 我指的是阶级立场(Class position),或者更确切地说,是阶级方面的立场(position on Classes)。前几代第三世界激进者也是多数来自精英阶层,或在他们变得激进时属于那一阶层,但他们在阶级方面的立场不同于现在的后殖民人士。虽然我与艾杰兹·艾哈迈德(如果我没有误解的话)不同,不赞成把阶级问题视为任何资本主义环境下的首要问题,但我认为,分析资本主义结构时,若不注意到阶级问题,则不足以彻底批判后殖民性。鼓吹后殖民立场完全忽视阶级却仍能解释资本主义者,最近的例子见弗雷德里克·比尔(Frederick Buell),《民族文化与新的世界体系》(巴尔的摩和伦敦:约翰·霍普金斯大学出版社,1994年版)。此书还表明,以民族、种族等为基础的文化问题在一定程度上已成为转移人们对阶级、性别问题注意力的方式;例如,比尔利用利萨·洛(Lisa Lowe)的成果下结论说:“当今的种族文化政治保证美国文化的方方面面都带上种族的标记。”(第195页)

30 后殖民论也需要语境化(contextualized)。一些作者区分了“后现代主义”与“后殖民主义”,认为前者是欧美现象,带有新的“殖民主义”倾向,而后者是对欧美霸权的激进反应,如斯蒂芬·斯利蒙,《现代主义的最后一站》,载于伊恩·亚当(Ian Adam)及海伦·蒂芬(编),《经过最后一站:后殖民主义与后现代主义的理论化》(阿尔伯特,加拿大:卡尔加里大学出版社,1990年版),第1-11页。读者群也很重要。例如,澳、加的“后殖民人士”更关注帝国主义、定居者与本土民众之间的关系,而印度的“后殖民批评家”所关注者与后现代主义联系更紧密。澳、加后殖民人士急于把定居者定位为第三世界的一部分,同本土民众一样,都是“被压迫者”,同时,他们还倍加关注本土的“自我本质化”,从而在定居者与本土民众间划了一条界限。见戴安娜·布赖登(Diana Bryden),《白皮肤的因纽特人发言:污染作为文学战略》,前引书第191-204页,以及格雷斯·格里菲思,《真实性的神话》,载于克里斯·蒂芬(Chris Tiffin)与艾伦·劳森(Alan Lawson)编,《解析帝国之码:后殖民主义与文本性》(伦敦和纽约:路特利支出版社,1994年版),第70-85页。对有关定居者议论的批判,见琳达·哈琴,《“环绕帝国的水落管”》,载于《经过最后一站》,第167-189页。至于流散知识分子,包括来自印度者,他们将民族文化问题化,很明显与流散文化被拒绝承认民族意义上的文化真实性有关。

31 在向后殖民主义转变过程中,早先的民族革命运动的幻灭起了重要作用。详细讨论见比尔,《民族文化与新的世界体系》。我认为,比尔将革命等同于暴力,并把暴力的负担归之于革命者,是有些过分了。在我看来,革命是向别样格局的努力,其

后的暴力常常是由保持现状的歹行所致。最近，除右翼势力外，革命被拒斥了，但暴力依然存在。另外，比尔未能注意到，幻灭很容易与后殖民性的自鸣得意相混淆，如他所引用的利萨·洛的话：“最强有力的实践并不总是公然反抗的，这一点更隐蔽，更不易辨识，对此许多当代人不理解”（第162页）。由此，谭爱梅的（Amy Tan）肥皂剧式的《快活俱乐部》，以其“异质性、混杂性与多样性”，与表现摩尼教反抗的《这地球上的悲惨者》相比，更是一件强有力的激进作品。前者的确更能表现需要讨论的当代文化情景，但要说它更是一件强有力的激进作品，无可奉告！

⑳ 霍米·巴巴最能代表这一立场，他们试图克服诸如“殖民主义”与“反殖民主义”之间的对立，因为二者难免互相污染对方。对这一问题的讨论，见帕里，《时代的征候》，前引书第12—19页。

㉑ 见她给《贱民研究文选》一书所作的绪论，拉纳吉特·古哈（Ranajit Guha）与佳亚特里·C·斯皮瓦克合编（纽约：牛津大学出版社），第10—21页。巴巴所谓“偶然的动因”与此相似，见《后殖民与后现代：动因的问题》，《文化的定位》，第171—197页。

㉒ 帕里，《时代的征候》，第13页。最近的批判见F·雪莱（F. Shelley），《非洲、弗朗茨·法农与后殖民世界》，载于《新闻与信札》第40卷，第5期（1995年6月），第8页。

㉓ 托马斯，前引书，第47页。

㉔ 见“绪论”，《贱民研究文选》，前引书。艾杰兹·艾哈迈德批评我有篇文章过分相信该研究群体，见艾哈迈德，前引文，第20页。正如他委婉地指出的，我对印度历史的确“没有把握”，但我当时并非意在评论印度历史。我所感兴趣的是贱民研究群体的政治与从前的革命观有特殊关联，而“后殖民批评”则没有。拉纳吉特·古哈在简介《贱民研究》的文章中提及源于毛泽东的“新民主”的概念，并在很强的毛主义意义上使用了它，中国史学家不可能对此全无兴趣。见古哈，《殖民时期印度的历史叙述学》，载于《贱民研究文选》，第37—44页，“新民主”见第43页。我在那篇文章中还指出，毛泽东与中国革命一例尤其有趣，因为革命过程表达了许多与“后殖民性”相关的问题，包括语言的问题。详见德里克，“毛泽东与‘中国式马克思主义’”，《亚洲哲学百科全书》，英迪拉·马哈灵姆（Indira Mahalingam）与布赖恩·卡尔（Bryan Carr）合编（伦敦：路特利支出版社，付印中）。当然，毛表达那些问题是为了创建革命身份，而不只是为了歌颂“贱民群体性”。在此意义上，毛比“后殖民批评家”更接近安东尼奥·葛兰西的“贱民群体性”的概念——不是目标，而是革命过程中需要克服的状况。

㉕ 帕里，前引文，第19页；托马斯，前引书，第48—50页。

㉖ 帕里，前引文，第21页。

⑨ 《果树性的招贴画儿》，载于《民族》（1995年7月17/24日），第102—104页，引文见第103—104页。此文是一篇书评，评论马乔里·加伯（Marjorie Garber）的《反之亦然：日常生活中的双性别与色情现象》。

⑩ 有关歧义对于当代世界中忍耐以及人类生存的重要性的无可争辩的论证，见罗伯特·杰伊·利夫顿，《多变的自我：破碎时代中人类的韧性》（纽约：基本丛书，1993年版）、心理学家利夫顿毕生研究极端状况下人类的困境，他承认，“多变性与后现代主义艺术中的‘偶然性、多样性及复调性’相一致，与它自身‘游戏的、自嘲的’模式相一致。”但他随后所作的区分清楚地表明了立场：“有些人，无论是后现代的还是别的什么，将多样性与流动性等同于自我的消失，等同于诸要素中连贯性的完全缺席。我与这些人不同；我的观点恰恰相反：多变性包括对真实性和意义的寻找，包含力图发现形式的自我肯定。……多变的自我试图既流动又稳固，无论二者的结合多么脆弱。”

⑪ 最近的例子见杰里米·布雷歇（Jeremy Brecher）与蒂姆·科斯特洛（Tim Costello），《地球村还是全球掠夺：自下而上的经济重建》（波士顿：南端出版社，1994年版），以及阿图罗·埃斯科瓦尔（Arturo Escobar），《面对发展：第三世界的成与毁》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1995年版）。埃斯科瓦尔的研究尤其有趣，因为他受到巴巴的启发，颇为策略地利用了“混杂性”的概念，他认为，“文化混杂性”是动摇发展话语优势地位的一种方式。但他的论证所以有力，是因为他认识到地方中全球的关键作用。

（郝田虎 译）

后殖民氛围：全球资本主义 时代的第三世界批评*

“‘后殖民’……究竟始于何时？”埃拉·舒哈特在探讨这个题目时如是问到。^①我在这里故意曲解她的问题，给出一个只有部分戏谑味道的答案：“那时候第三世界的知识分子已经抵达第一世

* 我（或多或少地）算是身处第一世界学术界的第三世界知识分子中的一员，这并没有赋予我某种特权来发表我在此所提出的对后殖民知识分子的批评，但这却的确需要做些评说。我所讨论的这些观点（或者发此观点的知识分子们）对当今的知识界的生活究竟有何等的重要影响，我还不甚清楚。近年来，“后殖民”源源不断地涌入学术计划的术语汇编中，在过去两年中，由这种术语（后殖民主义，“东方主义之后”，等等）触发的研讨会/专题讨论会数不胜数，同样地，像《社会文本》以及《公众文化》这样的期刊也多次为这个主题发表专刊。鉴于直接与“后殖民性”有关的知识分子数量较小，而且他们在使用这个术语时也莫衷一是，所以，也许研究一下这个术语的接受状况会更有意义。我的论证是，把这个术语当作一种概念来研究之所以重要，是因为与后殖民性相关的思想作为人们关心的焦点意义重大而且传播广泛，即使这些思想在形成的时间上要早于“后殖民性”这一术语本身的出现。换句话说，我提出质疑的并非是这些思想的重要性，而是将它们挪用于“后殖民性”是否合适。不然，就存在着某种“第三世界”的感觉和洞察模式，在最近十年多的文化讨论中它们渐露眉目。我本人很赞同“后殖民知识分子”的关注焦点（甚至还有他们的某些观点），不过，我的角度与某些如此自述的人士有所不同；在我的新著《革命之后：警觉全球资本主义》（纽黑文州汉诺威：新英格兰大学出版社代表韦斯林大学出版社，1994年）中，这一点很清楚。下列人士为我提供了材料/述评，我想在此对他们表示感谢，同时洗清他们的嫌疑，说明他们并没有参与到我的观点中来；哈里·哈鲁图涅安，罗克桑恩·普拉兹尼阿克，罗伯·威尔逊和张旭东。本篇论文是对另一篇论文稍加修改之后的成果，那一篇最初发表在《批评探索》第20卷第2期（1994年冬季号），第328-356页。文章发表后，我有幸到各校开办研讨班，与大家共同探讨文章中的思想，这些学校是：杜克大学、加州大学圣克鲁兹分校、夏威夷大学、圣路易斯的华盛顿大学和斯托尼布鲁克的文学院。恕我不能将各讨论班的参加者们一一列举。谨在此向他们诸位表示谢意。

界的学术园地。”

当今全球关系发生转化，这些转化要求对统治权和霸权重新加以考虑，也要求对时下流行的批评实践重新加以考虑，在下面的论述中，我的目的就是要在转化及转化所要求的语境中考察“后殖民”这个术语，考察与它相关的形形色色的思维的或文化的观点。在众多“后”字打头的词语中（其中具有开创意义的是后现代主义），“后殖民”是惹人瞩目的最新成员，这些词语成了进入当代文化批评的路标。同其他“后”字标记的词语不同，“后殖民”声称自己来路特殊，那就是早年常被冠之以“第三世界”之名的那个地域，因此它有志于完成文化话语的真正全球化：它要向全球扩展那些发源于欧美文化批评中心地带的精神的关切和方向，它还要向这些中心地带引入产生于早期政治上和/或思想上的殖民主义边缘地带的声音和主观看法，这些声音和主观看法如今要求在这些中心地带找到倾听者。实际上，这个目标无异于要抹去中心和边缘的所有区别，要消灭所有其他那些据说是殖民主义思维方式遗产的“二元主义”，要全球性地揭示各种社会，揭示它们复杂的多样性和偶然性。从那个地域的一部分，印度，传来了当地知识分子的呼喊，这些人在后殖民性的形成和传播中显然起了突出的作用，而“后殖民性”的感染力竟好像要穿越国家、地区，甚至政治的边界，这一点至少从表面倒好像证明了它对全球化是有所追求的。

我对舒哈特所提问题的回答只有部分的戏谑意味，因为最近几年“后殖民主义”一词的流行，与其说是由于其概念的严格或是由于它为批评探索所开拓的新天地，倒不如说是由于那些来自第三世界的学院知识分子在文化批评中身为知识带头人已经是声名显赫。下面我想说的是，后殖民主义批评声称自己是许多批评主题的源泉，但其中大部分主题的形成、出现，或至少它们的流传于世，却都在时间上先于“后殖民”这个术语，因此，几乎没有受到它多少启发。而在术语形成之前是否存在对那些主题的产

生也许起过重要作用的“后殖民意识”，这个问题我将在以后有所论及。不过，从文学所能看出的情况是，只是从20世纪80年代中期“后殖民”这个标签才渐渐频繁地被贴在那些主题上，同时与这个标签的使用相关的是对那些来自第三世界学术界的知识分子的描述，即所谓的“后殖民知识分子”，他们本身好像也赢得了以前从未享有过的学术界的敬意。^②对一群各具特色的知识分子的描述，对他们的关切和取向的描述，在80年代末的时候便成了对全球状况的描述，从这个意义上讲，无论是在文化批评领域，还是在学术研究课题中，它都取得了新的正统地位。上面舒哈特的问题指的就是这种全球状况：考虑到“后殖民”一词所内含的模糊性，为了摆正先后次序，看来合理的做法倒是把她的问题转个方向，引到“后殖民知识分子”的出现上去。这样做也是为了强调这一术语在第一世界的根源（和形势）。

但是，我的回答又是戏谑的，因为指明来自第三世界的知识分子在“后殖民”批评方向的传播中所起的作用，他们在第一世界学术界所取得的上升地位就是以假定作为论据，不能正面质疑为什么他们以及他们的精神关切和取向被赋予了这样的敬意。我冒昧提出的观点是，不论就其对过去所摒弃的东西而言，还是就其对现在所赞同的东西而言，那些“后殖民批评”声称所拥有的主题都回应着某些关切和取向，这些关切和取向来源于一种新的世界形势，而这种形势在过去十年中也成为全球意识的一部分。这里我指的是新近形成的世界形势，造成这种形势的是资本主义世界经济内部的转化，是全球资本主义的出现，全球资本主义有不同的描述方式，如灵活生产，后期资本主义等等，它“打乱”了早先全球关系的种种概念，尤其是那些被诸如殖民者/被殖民者，第一世界/第三世界，或“西方和其他地区”之类的二元论涵盖的关系，而在所有这些关系中全球政治组织的单位理所当然地是民族国家。“后殖民批评家们”以及他们所代表的批评方向顺应了这一新的世界形势提出的概念需求，他们因此受到尊崇，但提出这

一点并不是对他们的能力有所非议。然而，论及后殖民主义的意识形态和它在当代资本主义语境中的关系，后殖民批评家们除了蜻蜓点水地偶尔一谈，大部分都缄口不语，^③甚至否定资本主义在历史中的“奠基性”作用，借此掩盖对这种可能存在的关系加以考虑的必要性，这样做却使后殖民主义的意识有了值得商榷的地方。

在下面的论述中，我将首先考虑这种关系。首先，我认为在20世纪80年代，对于后殖民性观念的文化批评渐渐热门，而与之并驾齐驱的是渐渐兴起的全球资本主义的意识；其次，“后殖民批评”中的批评主题的感染力跟它们对概念需求的应和大大有关，这些概念需求是由全球关系的转化提出的，而全球关系的转化又是由资本主义世界经济内部的变化引起的。我想，这也说明了为什么这种概念本想彻底更改我们对世界的理解，却俨然像是与舒哈特所说的“圣化霸权”沉湎一气。^④即便作为概念的后殖民未必是早先全球关系观察方法方面意识形态批判的基础，它总归却使从前各据一方的种种批评思想集中到了一个术语的麾下。同时，无论后殖民批评怎样不肯言及自己的地位，即它是“殖民主义之后”新的世界形势所可能产生的思想结果，我在下面仍要提出这样的论点：描述来自第三世界的知识分子的后殖民与描述这种世界形势的后殖民是有所不同的，有必要对它们加以区分。在后一种用法中，这个术语在政治意义上和方法论意义上都把某种形势神秘化了，而这种形势表现的不是对先前统治方式的消灭，而是对它们的更换重构。“后殖民”在霸权中的共谋作用在于，后殖民主义把注意力从当前社会、政治和文化的统治问题上转移开，淡化了自己与本身产生条件的关系；这个条件就是全球资本主义，虽然它表面看去支离破碎，但却是全球关系的构成原理。

后殖民知识分子与后殖民批评

“后殖民”这一术语在不同用法中带有多种含义，为了分析起见，需要对它们加以区分。在我看来，这个词的三种用法格外显著（和重要）；（a）从字面意义上描述曾是殖民地的社会的状况，这种用法中它具体有所指，比如“后殖民社会”或“后殖民知识分子”。不过，需要说明的是，这里所说的殖民地既包括以前归属于第三世界的那些地方，也包括像加拿大和澳大利亚这个通常与第一世界联系在一起移居者的殖民地。（b）描述殖民主义时期之后的全球状况，这种用法中它的所指多少有些抽象而不那么具体，就其模糊性而言也与早期的一个术语，第三世界，不相上下，实际上它本来就是想要替代那个术语的。（c）描述论及上述状况的一种话语，这种话语是通过由这些状况产生的认识论和精神的方向来传达的。

即使在最具体的用法中，“后殖民”一词的意义也不是一目了然的，因为每一种意义都受到其他意义的多种因素的制约。后殖民知识分子显然是后殖民话语的生产者，但究竟谁是后殖民知识分子呢？也许，把“后殖民”和在它之前的术语第三世界加以对比，会有所启发。后殖民批评家坚持说，第三世界这个术语是很模糊的，它用一个单一的范畴涵盖众多形形色色的历史状况；它即使不是从地理意义上，也是从结构意义上把社会和人口锁定在不变的位置上，但这些社会和人口的地位是随着全球关系的变化而更动的。这种异议是很有道理的，但锁定社会地位误导不误导地总是允许将第三世界知识分子同他们的具体的发源地等同起来。而后殖民却不允许这种等同。在上文中我曾猜度，不知在后殖民被界定之前是否会有某种后殖民意识；我指的是后殖民知识分子认之为后殖民性标记的那种意识。答案是，也许曾经有过，不过因为被归拢在第三世界这一类别下而没有被看到。现在既然后

殖民性已从第三世界的禁锢中得到释放，后殖民的定性就不再是结构性的，而是可以论证推出的。从这个角度来看，“后殖民”代表了一种尝试，想要把位置不确定的知识分子重新组合在“后殖民话语”的旗帜下。知识分子本身也许是构成后殖民话语的主题的生产者，但无论怎样，将他们定义为“后殖民知识分子”的却是他们对这种话语的参与。因此，为了识别后殖民知识分子，先描绘出这种话语是很重要的。

加恩·普拉卡什简洁地构想出一个问题，我认为，这个问题为后殖民话语提供了出发点，这个问题就是：第三世界怎样书写“自己的历史”？^⑤像诸如佳亚特里·斯皮瓦克之类的其他后殖民批评家一样，他在历史写作的模式中找到了问题的答案，提供这种模式的是《贱民研究》群体^⑥有关印度历史的作品，虽然它没有详尽论述后殖民话语的主要论题，但却提出了这些论题。

普拉卡什在最近的一篇文章中令人信服地阐述了这些论题，据我所知，这篇文章是迄今能得到的对后殖民主义最言简意赅的说明。普拉卡什对该文所作的导言值得在这里长篇引述：^⑦

后殖民批评最近的兴起有很多明显的影响，其中之一就是迫使人们彻底地重新思考并重新塑造那些由殖民主义和西方统治创造并认可的知识形式和社会特性。由于这个原因，它也在知识领域引发了一场骚动。这并不是说，殖民主义及其遗产直到最近才受到质疑；提到对殖民主义强有力的挑战，人们立刻就能想到民族主义和马克思主义。可是，这两种学说都使用以欧洲为中心的主导叙述。因此，当民族主义颠倒东方主义的思维，将动力和历史归于被统治的民族时，它也就是自以为拥有殖民主义所制定的理性与进步的秩序；而当马克思主义者把殖民主义的罪恶示众的时候，他们的批评却是用一种普遍主义的生产方式的叙述。而另一方面，新近兴起的后殖民批评寻求的却是摧毁欧洲中心主义，西方兴衰的建

制以及它作为历史占有他者的行为产生了欧洲中心主义。但是，它这样做的时候也很清醒地意识到，后殖民性并不是在一个远离历史，可以将历史一览无遗的地方降生并成长的。后殖民是作为一种后果存在的，是一种受殖民主义作用后的后存在。在阐明统治话语中所形成的批评，占据的空间既不在西方统治的历史之内，也不在其外，而是与它保持着若即若离的关系。这就是霍米·巴巴所称的实践与商谈的中间混合地位，或者如佳亚特里·查克拉沃蒂·斯皮瓦克所称，这叫做词形误变：“颠倒、转移并抓住价值代码的机制。”

为了进一步阐述这些论题：(a)后殖民批评摒弃了所有的主导叙述，鉴于当今最强大的主导叙述是启蒙时代之后欧洲建构历史的产物，是欧洲中心主义的，后殖民批评便将欧洲中心主义的批判作为自己的中心任务。(b)在这些要加以摒弃的主导叙述中，首当其冲的就是现代化叙事，无论是资产阶级的表现形式，还是马克思主义的表现形式，都要摒弃。资产阶级的现代化（“发展主义”）代表的是“殖民现代性……以经济发展的形式”进行的革新和重新部署。^⑧马克思主义尽管拒绝资产阶级的现代化，但却用生产方式的叙述构架探索过程，在这种叙述中后殖民历史似乎是在资本主义之前的一个过渡（或者说是一个夭折了的过渡期），这样马克思主义就永久保留了资产阶级现代化的目的论假设。^⑨需要额外说明的是，摒弃生产方式的叙述并不意味着摒弃马克思主义，因为后殖民批评承认马克思主义给了它很大的启发。^⑩ (c) 东方主义把殖民地建构为欧洲的他者，而这个他者被贬抑成没有历史的本质，因此不必赘言，东方主义也是必须被摒弃的。可是这样一来也必须摒弃民族主义，因为它在挑战东方主义的同时，（通过肯定历史中的民族本质）保留了东方主义的本质主义及其表现步骤。^⑪ (d) 霸权的欧洲中心主义假设已深入这些主导叙述中，而这些主导叙述在从前一直被用来表述第三世界的历史，为了清除

那些假设，摒弃主导叙述是必要的。同时也有必要拒斥一切空间上的同一化和时间上的目的论。这就要求摒弃一切“奠基性的”历史写作。根据普拉卡什的说法，奠基性的观点认为，“历史终究是奠基于某种同一性并通过这种同一性得以表现……个体，阶级，或是结构——这种同一性是不能被深入分解成多样成分的。”^②由对“奠基性的”史学的摒弃所引出的最有意义的结论是：既然“我们没办法用资本主义的发展来定位印度历史，同时又去抗争资本主义对当今世界的同一化”，那么就只得把资本主义作为一种“奠基性的范畴”加以摒弃。^③（显然，根据这种观点的逻辑，任何一个第三世界国家都可以在这里替代印度。）(e)“后奠基性的历史”摒弃本质和结构，同时又肯定多样性，这样，它也就摒弃了对“第三世界主体”的任何固定，并由此摒弃了将第三世界看作一个范畴的做法：“……这些思维模式将第三世界定型为宗教狂热，不发达、贫穷、民族主义情绪、非西方性等诸如此类的不可还原的本质……摒弃这些模式搅扰了那些栖息于我们思想中的本质主义范畴的平静——东方和西方，第一世界和第三世界。这种混乱使我们有可能将第三世界看成是一系列不同的变换不定的位置，而这些位置在历史上曾被逐个地表述过。这样来看待东方主义者、民族主义者、马克思主义者和其他各种史学，就会发现，它们都试图用逐层推理的方式来建构其知识的客观对象，也就是第三世界。结果，第三世界没有表现为不变的、本质的对象，却显示为一系列历史位置，其中包括那些说明本质主义的历史位置。”^④值得注意的是，作为“奠基性范畴”的资本主义和结构被摒弃了，但上面的陈述中却并未提到资本主义建构世界，不管世界内部的种种历史如何多种多样，如何参差不齐，资本主义建构的世界都是历史的一个构成契机。(f)最后，后-奠基性的历史对待“第三世界特性的眼光是关系的，而不是本质的”。^⑤后-奠基性的历史（也是后殖民的历史）把注意力从“民族根源”转移到了“主体位置”。造成的后果是：“第三世界种种位置的形成所意味着的不是褊狭，而是相容。

很难忽略的是：这篇文章中所确定的所有来自第三世界的声音都是在‘西方’所熟知的话语内部说话，并且其说话的对象也是这种话语，这种话语并非来自某种自发性的本质，而这一点就无法确保能得出下面这个结论，即第三世界的史学始终在受奴役，相反，由此却能得出另一种结论，即尽管在东西方的交界处壁垒森严，防线紧密，但它们并未成功地拦阻穿越或冲击交界的流动，而本我-他者的对立也未能全然将所有的差别都整顿为二元对立。第三世界远远没有安于它被指定的位置，在被‘第三世界化’的过程中，它渗透到了第一世界的最隐秘的地方——它唤起、激励并接纳了第一世界中那些处在从属地位的他者。它越过边界和壁垒，同第一世界中的贱民声音建立联系：社会主义者、激进主义者、女权主义者，还有少数民族。”^⑩以上这份陈述很能代表当今全球关系中的后殖民立场（也可以代表它试图超越以往世界概念的纲领），为了强调其中一些明确的观点：（1）要把注意力从民族根源转移到主体位置上；因此“定位政治”要比通过固定范畴所表述的政治更为重要（在这里，固定范畴指的是民族，但显然也是指像第三世界、阶级，还有其他这样的范畴）。（2）第一世界/第三世界的位置也许不是可互换的，但它们不管怎样却具有流动性，这就隐含了一种必然性，在表述它们的关系时，即使不放弃二元对立，也要对其有所修正。（3）因此，在这些关系的形成中，地方交流起的作用要比全球结构更重要；这就意味着，最好历史地去理解多相状态的这些关系，而不是结构地去理解“固定”的它们。（4）这些结论是，后殖民主体具有“混杂性”或“中间性”的特征，而固定的范畴或二元对立概念是无法将这些特性完全包罗的。（5）鉴于“后殖民”批评的焦点在于“后殖民”主体，甚至将主体之外的世界统统排除，不予考虑，因此后殖民性所意味的全球状况至多是属于“后殖民”主观性和认识论的那个世界的外化；换句话说，就是依据“后殖民”主体的构造，对世界概念所作的片面性构造，这和从前情况大致相同，世界仍是经过建构的，不过

那些认识论从前是建构者，现在变成了“后殖民”批评的对象。

如果说后殖民批评作为一种话语可称得上是辨明后殖民知识分子的向导，那么“后殖民”一词的字面意义即便不完全是引人误入歧途，也不过是后殖民批评中最细枝末节的一个方面而已。从我在上面所列的论题来看，一方面，“后殖民”从广义而言是包罗万象的；这些论题作为精神的关切并非为后殖民批评所垄断，要想分享它们，人们不必非得做严格意义上的后殖民，最能说明这一点的证据是，远在它们被贴上后殖民的标签之前，它们就已经是人们谈论文化的中心话题了。后殖民批评的关键前提，比如对后启蒙元叙述的摒弃，最初是由后结构主义的思想及其创建的各种各样的后现代主义来表达的。^⑩一些后殖民批评的实践者将这个术语简单地理解为后殖民，把美国和澳大利亚这样以开拓者的殖民地起家的国家也描述为后殖民社会——不顾它们身为第一世界社会的地位，也不顾它们本身就是其本土土著居民的殖民者这个事实（公平地讲，后面这一点也可以用来描述许多第三世界的社会）。阿什克罗夫特、格里菲思和蒂芬是三位后殖民思想热情的支持者，根据他们的说法，后殖民包括：

从殖民活动开始之际到今天，所有受到帝国主义进程影响的文化……所以，非洲国家的文学，澳大利亚文学，孟加拉国文学、加拿大文学、加勒比海沿岸国家的文学，印度文学，马来西亚文学、新西兰文学、巴基斯坦文学、新加坡文学、南太平洋岛国的文学、还有斯里兰卡文学、通通都是后殖民文学。美国文学也应该被列入这一范畴。也许是因为它眼下有强国地位，又在扮演新殖民者的角色，所以它的后殖民性质还没有得到普遍承认。但是，在过去两个世纪里的发展中它与其宗主国中心的关系却是与各地的后殖民文学属于同一范式的。这些文学各自都有自己独特鲜明的特点，但它们超越特点的共性是，它们都是从被殖民的经历中显露出现

在的形式，都把与帝国主义权力的紧张关系放到突出地位，强调自己与帝国主义中心种种假想的差别，以此来表明自己的立场。使它们具有鲜明后殖民性的正是这一点。^⑩

同时，后殖民批评的论题又一直是一些第三世界社会文化话语的突出论题，这些第三世界社会严格说来从不曾是殖民地，还/或对来自欧美的统治成功地进行了革命，中国就是这样一个国家。

这个术语的适用范围也没有明确的时间限制，因为它所涵盖的论题和殖民主义的历史一样古老；再以中国为例，有些论题和中国人与欧美等西方世界遭遇的历史一样古老，例如与欧美历史概念相对而言的本土历史的地位、民族身份及其争议不断的本质，在全球现代化背景下的民族历史轨迹，甚至还有由“中间感”而造成的主观性的问题。^⑪人们甚至可以提出这样大胆的设想，如果说历史意识的危机及其对民族身份和个人身份的影响是后殖民性的根本论题，那么第一世界本身也是后殖民的。欧美的自我形象是由它在世界范围的殖民经历形成的（因为对他者的建构同时也是对自我的建构），就此而言，殖民主义的终结给殖民者提出的身份问题丝毫不亚于其对被殖民者提出的身份问题。人们立刻便可想到由于为哥伦布的冒险活动举行的500周年纪念而引发的危机。事实上，有些后殖民批评家走得更远，把整个现代历史都划归到了后殖民性的名下，用后殖民性来取代从帝国主义到革命等等一切状况。不妨再引用阿什克罗夫特、格里菲思和蒂芬的话：

在不同的时间和地点欧洲帝国主义采取的形式也不同，它既通过有意识的计划进行发展，也利用偶然事件进行扩张。这种复杂的发展过程的结果是，帝国主义扩张计划未曾打算过的事情发生了：反殖民的抗争从本土众多的地方性和混杂性的自我界定方法中汲取力量，一次次地蔑视、瓦解，有时甚至是取代帝国主义文化知识的强大力量，而那无比荣耀而

且有力的帝国主义文化面对这一切发觉自己竟屡屡受到侵吞。后殖民文学就是帝国主义文化与复杂的本土文化实践相互作用的结果。后果是，“后殖民理论”在有具体名称描述之前很久就已经存在了。这种帝国主义语言和地方经验的交融问题成堆、充满争斗，但终究总是生机勃勃而且是强壮有力的，当殖民地的人民一旦有意对这种交融造成的紧张进行反思并将它表述出来，后殖民的“理论”就问世了。^{②0}

不必在意这段话中有关“理论”的蹩脚说法。重要的是，“后殖民主义”和“殖民主义”乃是并存的，这不仅扰乱了我们以为这些术语包含的意义，而且还打消了一切将现在和过去，或受压迫的上著和压迫人的殖民者之间分得一清二楚的可能性。如果后殖民性是一系列逐步推论的特征，那么便没有理由在追溯它的过去时止步于现代性的开创阶段。实际上，最近的一项研究根据这种逻辑已经得出了结论，认为既然自始至终文化的形成都有“混杂性”和“中间性”，那么人类全部的历史都应归于后殖民性！^{②1}

从另一方面讲，如果从其话语主题来理解，“后殖民”这个术语又把大多数居住在后殖民地或从那里发出呼吁的人们排除在自己的圈外。现代化和民族主义对第三世界为数众多的人，尤其是全球经济生活中被国家公司边缘化了的那些人，具有很大的吸引力，后殖民解释不了这里面的奥秘。普拉卡什似乎是承认这一点的，他指出，“在第一世界之外，在印度，西方话语的力量通过独立民族国家的授权和布置来发生影响——现代化和工具主义科学的思想已经深植在国家体制之中，它们既不是单一地以帝国主义强权的形式表现出来，也不是以帝国主义强权的形式运作。”^{②2}它将后殖民社会中（还有其他社会）许多种族集团排除在外，这些集团显然没有意识到自身的“混杂性”，仍在继续互相残杀。它也把那些激进的“后殖民人士”排除在外，这些人仍然声称他们的社会还处在被殖民的状态，坚信与殖民主义抗争的能力关键在于

坚持种族平等的身份和主体性。尤为引人注意的是土著人中激进的行动主义分子，他们不肯赞同后殖民对“本质化”身份的摒弃。在面对这种挑战的时候，有些后殖民批评家轻易地便忘却了开放性和游戏性的纲领，下面的这段陈述就是这样的，这是加拿大“后殖民批评家”戴安娜·布莱登的一段话：

当后殖民理论家们认定混合性和多样性是后殖民状态的特点时，一些加拿大的本土作家却奋而拒斥这种在他们看来是悍然盗用的行径，坚守他们对自己故事的所有权，坚持认为自己才是真实性独一无二的拥有者，这种真实性是不可以被笨拙地模仿和模拟的。当后现代主义互文性、模拟和文学借用的技法被拿来针对西方的权威著作时，也许会显得激进，甚至有潜在的革命性。但用来针对本土神话和故事时，同样的技法却好似在重复帝国主义的掠夺史和偷盗史……虽然我可以对这种论调表示同情，将它们看作坚持自我界定、抗拒被占用命运的战术性战略，但即使在战术上它们最后也是违背了自己的初衷，因为它们依靠的文化真实观将它们局限在持续的边缘地带，最后只有死路一条……具有讽刺意味的是，这类战术鼓励土著人民把自己与当代生活和完整的公民身份隔离开来。^③

换句话说，混杂，不然就灭亡！布莱登的态度也揭示出大部分后殖民者倾向于认为当今世界的经济政治组织布局是理所当然的。

后殖民性和强权之间的关系中存在的问题不仅仅表现在人们对后殖民性的反映上，如澳大利亚或美洲各国的土著人对后殖民性的反映，他们在这些国度仍受着压迫，这几乎毋庸置疑。印度的知识分子请斯皮瓦克解释“你看待自己的方式（‘力求把精神非殖民化的散居在外的后殖民印度人’）与你建构我们的方式（为方便起见，且称之为‘本土的’知识分子）引发的问题，”斯皮瓦

克对此的回答是：“关于我建构你们的方式，你们的描述似乎不是很正确。我还以为我把你们和散居在外的印度人一视同仁，都看成是后殖民知识分子呢！”提问者们并没有心悦诚服：“也许，你和我们之间的距离与接近的关系是这样的：我们所写所教的对我们来说有政治后果及其他实际后果，而对你来说，这后果是不同的，或者是缺少的。”他们也从另一种意义上表达出怀疑：“那些不定居的印度人（NRI）驾着进步的翅膀回到印度，无论回国的时间多么短暂，他们的功用在政治上总归是受到侵染了，变得模棱两可，那么就这种功用而言你给出的是怎样的理论或理解，怎样的附属叙述和脱离叙述呢？”^{②④}根据普拉卡什的说法，给过“后殖民性”主题许多启示的著作《贱民研究》这本合力之作是否可以归在“后殖民”的名目下，这一点尚且都不甚清楚。我并不想把未曾得到确证的统一性强加给《贱民研究》一书的作者们，但是，在他们阐述“后殖民批评”的再现过程中，他们那些比较激进的思想，其中最主要的是关于社会等级的思想，不知怎的却好像被冲淡了。^{②⑤}照我看，还有一个容易让人误解的地方，那就是将政治意义上大相径庭的知识分子，如爱德华·赛义德、艾贾兹·埃哈迈德、霍米·巴巴、加恩·普拉卡什（甚至还有佳亚特里·斯皮瓦克和拉特·马尼），都并为一谈，通通称为“后殖民批评家”。从表面来说，他们也许都有“后殖民性”，甚至也多少都持有它的一些论题。尽管赛义德的“中间性”也许意味着某种从容，但作为一个巴勒斯坦知识分子，情势不允许他以那种从容越过以色列的边界（这也对后殖民性中有关边界的部分提出了质疑）。艾贾兹·埃哈迈德激烈地批评三个世界的概念体系，但是他的批评观点却是建立在资本的运作中，这和普拉卡什所理解的后殖民性可是大不一样，后者认为应该剥夺资本主义在其中的“奠基性的”地位。^{②⑥}斯皮瓦克和马尼一边非常清楚地认识到“中间性”加诸于她们身上的不同背景下的不同角色，^{②⑦}一边却又把她们的政治主张牢牢地根植于女权主义中（而且，斯皮瓦克还有另一个基础，马克思

主义)。

最后，克瓦米·A·阿皮亚考察“后殖民性”的概念时把它放到了另一个不同的语境非洲，指出将后殖民性肤浅地用为后殖民意义的另一个隐患，这次是时间意义上的隐患。阿皮亚赞同将后殖民理解成后现代化，后第三世界和后民族主义的观点，并且指出，殖民主义结束之后的第一代非洲作家是民族主义者，可是第二代就摒弃了民族主义。^⑧阿基利·姆贝姆比在最近的一篇论述中(他对撒哈拉以南的后殖民地的非洲所作的批评引起了争议，这是他对争议的反应)，就这种情况形成的原因隐隐约约地提出了答案，他说，无论殖民在非洲历史中起过怎样“奠基性的”作用，“年轻一代的非洲人”对它并“没有直接的或切身的体验”。^⑨换句话说，“后殖民”并不适用于殖民之后的所有时期，而只适用于殖民主义结束后那一段，那时有有关殖民主义的记忆刚刚开始“被忘却”，还有其他一些特征。

那么，这样一个术语，它的先决条件是殖民，但它包括了殖民之外的这么多内容，又排除了殖民之内的这么多内容，它的价值究竟何在？它留给我们的正是我已经暗示的：后殖民，与其说是对一种事物的描述，倒不如说是一种话语，这种话语试图用那些将自己看成是后殖民知识分子的（或者渐渐将自己这样看待的）知识分子的自我形象来建构世界；重申我最初的说法，他们是走入第一世界学术圈的第三世界的知识分子，他们对于后殖民性的关注看上去好似是表达了对自己身份感到的痛苦，实际上更多地表达了一种新找到的力量。在进一步阐述这个主张之前，我需要先探讨另外两个更深入的问题，一个是关于来自印度的知识分子在阐明后殖民话语的过程中所起的作用，另一个是关于这种话语的语言。

斯皮瓦克在一次访谈录中(顺带)提到，“那些用三个世界的思维方式来说明事物的人在印度受尽轻视，因为他们没有将印度视为不结盟国家的中心，而是仅仅将其看作一个‘第三世界’国

家。”^④分类时仅将一个国家视为第三世界的任意一员，因此而受尽歧视的情况并不限于印度的知识分子（以及在印度的其他人），这在任何一个第三世界国家都屡见不鲜（我很容易就想到了我的原籍国土耳其和我研究的国家中国），这一点证明了第三世界意识的可悲状态，如果有这样一种意识存在的话。印度知识分子因为分类法而受到歧视，这是否跟后殖民话语中出现的论题有关，尤其是否跟对第三世界这个范畴的摒弃有关，这也不可能说得清。不管怎样，正如我在前文中指出的那样，来自印度的知识分子很惹人注意地把自己定义为“后殖民民族知识分子”，也很惹人注意地阐释后殖民批评。当然，这样做本无可厚非，可是它却引起了话语中的混乱，将印度史学的具体问题、被描述为“后殖民”的全球状况的一般问题、以及仅代表印度知识分子中极少数人观点的（这一点从我上文中间接提到的印度知识分子内部的争论即可看出）对全球主观性的反射这三者混淆起来。在来自印度的知识分子的话语中出现了很多概括性论断，其中大部分在印度史学中也许显得很新奇，但是从更广的角度来看，却并非是什么新奇的“发现”。《贱民研究》一书的作者们对印度历史中阶级的限定，他们将民族看作是争议中的范畴的观点，他们关于资本主义历史的不可更改的看法，即，不应将资本主义历史仅仅理解为一种纯一资本的凯旋进军，还应该理解为在国家和地方层次上对这种资本的抵抗，正是这种抵抗使它的后果格外支离破碎，格外多样，凡此种种，无论表达得多么贴切，都无法代表那些翻天覆地的概念创新，不过这倒不是对这些历史学家的历史写作有什么质疑之处；正如赛义德在《贱民研究》一书的序言中（参看前文注释）指出的那样，二十世纪七十年代，尤其是在像 E. P. 汤普森、爱里克·豪布斯包姆这样一整批社会历史学家的影响下，历史写作中广泛流传的学派被运用于印度史学中，上面说的那些方法和角度表现出的就是这种现象。所有这一切都说明，印度的历史学家参与了发生于各地的历史思维转型；在这种转型中，第三世界的感受不

过是许多因素中的一个而已，其中还包括关于马克思主义的各种新的思考方法，还有女权主义和后结构主义对历史的进入。诚然，为了与倾向第一世界思想家和历史学家的文化帝国主义趋势抗衡，必须不断地在其中引入第三世界的感受，我认为这是很重要的，因为第一世界的思想家和历史学家将由渊源于第一世界的概念意义推广到全球，从未考虑过社会差别必然会从历史上和背景上限制这些概念，但这也不是把某种“后殖民”感受言过其实的理由，尤其是这种感受还被其民族的和地方的经历说不清道不白地束缚着。然而，某些像普拉卡什这样的人在阐述后殖民性时却明明白白地表露出这种趋势（也许《贱民研究》的作者们本人并不应对此承担责任），他们先写的是印度史学，转眼就把自己的观点投射到全球范围。

这些观点并不是想要将后殖民地知识分子从印度甄别出来，那样做不仅会使人误解一般意义的印度知识分子，也会使人误解一般意义的后殖民地知识分子；后殖民性的吁求不仅仅限于来自任何一国的知识分子，我在上文中指出的问题也属于具有一般性质，一方面是对多样性、差异性和历史性的坚持，另一方面是一种从地方概括全球、同时又否认首先地方会受到全球力量的限定的趋势，这两者相互冲突，就产生了这种问题。我的观点说明，第三世界的知识分子表现出一种新的肯定性，使这种过程可能发生。另外一个例子就是近年来中国知识分子中兴起的所谓儒学复兴。儒学复兴主义者显然并不将自己描述为“后殖民的”，因为他们的出发点是在全球资本主义的氛围下华人社会的新力量，别的纵然不算，这起码是表现出他们在努力抑制关于早些时候的记忆，在那个时候，中国也受到了欧美霸权（虽说不是殖民主义）的蹂躏。就他们的情况而言，他们采取的形式是将“儒家学说”粘结于资本主义的价值观，而这种儒家学说在从前曾被视为与资本主义现代化相悖；这样一来，儒学就被打扮成了推动资本主义发展的一种主导力，这种主张在第一世界的理论家们那里也很有听众，他

们如今指望用儒家伦理来缓解资本主义的危机。^⑩尽管这种复兴一心想要成为资本主义霸权理论的一部分而因此与“后殖民性”有很大的不同，但与后者却还有共同之处，即双方都有一批曾身为第三世界知识分子的人，他们都拥有一种反霸权的自我肯定。在第一世界学术园地的华人知识分子在这场儒学复兴的阐述中起了主要的作用，这也许并非出于偶然，不过，这也决不是说只有他们起了作用。

关于后殖民性对来自开拓者的殖民地的知识分子的吁求，我们可以有一种略有不同却与此呼应的说法。近年来，全球变化的形势改变了这些社会对欧美的认同，促使它们转向新的地区亲和关系；最明显的就是澳大利亚正在寻求将自己改头换面，变为一个“亚洲”国家，而加拿大也是一个例子，它正努力想要成为新的亚太经济体制的一员。说早先的开拓者没有意识到曾被殖民，或说他们跟第三世界缺少任何一致之处（例如加拿大与美国的对立），都是错误的，但是，将开拓者们自身对非白人移民和土著居民实施种族排斥和种族压迫的记忆全盘抹去，这也是混淆是非。根据我在上文中的叙述，很难避免这样的结论，在这些社会中“后殖民性”对这类记忆的消抹助了一臂之力；一方面，它比以前更加明朗地与第三世界中殖民主义的受害者站到一处，另一方面，面对土著人对真实的要求，甚或他们更激进的对土地和政治主权的要求，它却加以抵制。

第二个需要考虑的问题是关于后殖民话语的语言，这其实是第一世界后结构主义的语言，后殖民批评家们自己也痛痛快快地承认这一点，不过他们没有细细考虑它的内涵。普拉卡什说（我在上文中引用过），“这篇文章中所辨明的所有的第三世界的声音都是在为‘西方’所熟知的话语内部说话，并且其说话的对象也是这种话语，”他的这种说法承认了这个问题的存在，但在结论中他却继续掩饰其内涵意义，认为这一切都只是证明了“在东西方的交界处壁垒森严，防线紧密，但它们并未成功地拦阻穿越或冲

击交界的流动”，仿佛双方动向的力量是平等的。这一点很重要，不仅仅是因为对流动和混杂以及其他特点的确定掩饰了不平等的存在。我认为更重要的是，它使我们能够在时间上确定后殖民性的位置，否则后殖民性也许会延伸覆盖整个殖民主义的历史。也许，在这里再参照一下中国的情况会有些帮助，这一次是关于马克思主义的问题。后殖民批评家们坚持自认为是马克思主义者，不过他们摒弃了马克思主义的“十九世纪传统”，摒弃了马克思主义中那些无视历史差别的一刀切的自负命题。^②怎样将马克思主义和中国的国情结合起来（反之亦然），这正是二十世纪三十年代中国的马克思主义革命家们所面对并着手解决的问题。他们的答案是，必须把马克思主义翻译成一种中国的通俗语言，不仅要是国家意义上的通俗，而且更重要的是，要有地方特色：这就是农民的语言。其成果就是通常所说的“马克思主义的中国化”，具体的体现就是所谓的毛泽东思想。^③在后殖民批评家们处理类似问题时，翻译的形式不再是翻译成某种国家的通俗语言（因为这已经被摒弃），也不是翻译成某种地方的特色语言（这是受到肯定的），而是将马克思主义重新用后结构主义的语言加以表述，把马克思主义“解构”，“非中心化”，等等。换句话说就是，这种批评理论在初始阶段意欲摒弃马克思主义语言中一刀切的自负命题，到头来却并没有消融入地方的特色语言中，反而又回到了另一种含有一刀切的认识论自负命题的第一世界的语言中。起码，这使我们能够确定后殖民批评的位置就在当今的第一世界里。

这一点并不是很能说明问题。后殖民批评家认识到，他们将研究中“批评的眼光去注视考察在西方那些被奉为神圣的知识的渊源，是因为事实上大部分知识都是在第一世界的学术园地中被书写下来的。”^④我并不想把注意力吸引到后殖民话语的语言上去，我要做的是“解构”后殖民批评家们那些关于“混杂性”和“中间性”的表白。后殖民批评所指的混杂一概是说后殖民地区和第一世界的混杂；据我所知，它从未被用来指称一个后殖民地区

的知识分子和另一个后殖民地区的知识分子之间的混杂。但即使在第一种情况中，混杂性和中间性也未能起到很具揭示性的作用。后殖民批评很有道理地指出概念和主观性中的“武断”性质（我很确定，后殖民的主观性也是武断的，但我并不敢说它比别的“更”武断），但是它却避重就轻地回避了意识形态和制度结构中的位置在指导解决混杂引发的矛盾时所起的作用——也忽视了位置造成权力巨大差异的后果，^⑤如果说后殖民话语的语言对它的意识形态方向有指导作用，那么在这里混杂性引出的种种矛盾的方向则是由后殖民知识分子在第一世界学术机构中的位置规定的。无论后殖民知识分子怎样坚持混杂性和位置的流动性，都有必要同时认定，并不是所有的定位都拥有同等的权力；印度那些对斯皮瓦克进行质疑的人们在提及将她带到印度的“进步的翅膀”时就认识到了这一点。在我看来，不顾自己的语言，一味坚持混杂性，这就不仅掩饰了意识形态的位置，还掩饰了随着位置的不同而产生的权力差异。位处第一世界机构的后殖民知识分子所在的权力定位不只针对其本国的“本土”知识分子，也针对当地第一世界邻居们。我在弗吉尼亚州法姆韦尔的邻居们在权力上就根本不是那些后殖民知识分子的对头，后者在哥伦比亚、杜克、普林斯顿或加利福尼亚大学的圣克鲁兹领着丰厚的薪水，声名显赫；有些邻居甚至也许乐意跟他们换换位置，把他们的混杂及其忧患一古脑都接过来，只要这能给自己带来它所拥有的权力和声名。^⑥

阿皮亚写道，“后殖民性已经成为悲观主义的一种状况，”^⑦而后殖民性所表达出的世界形势的确有许多令人悲观的地方。“后殖民主义”获得敬意并且得以进入美国的学术机构，但悲观主义并不是它所要传达的信息。这种话语与各地的后殖民话语有共同的许多论题，但它却把这些论题重新加以整理，将其变成一种结束殖民主义的庆典，似乎现在的任务只剩下去消灭殖民主义的思想遗产和文化遗产；它只将目光盯在过去，躲开了与现在的对峙，只

是在这方面它听上去还算令人信服。当今全球状况在这种话语中的反映，不过就是出身于第三世界的第一世界知识分子的主观性和认识论的投射；就是说，这种话语用这些知识分子的自我形象来建构世界；这样就使其成为新权力的表现，而不是没有权力的表现。后殖民地知识分子“抵达”第一世界的学术界，并非仅仅因为他们开拓了知识的新天地（尽管他们已经把旧的论题换了个新说法），还因为从前被认为是边缘性的或颠覆性的精神方向现在得到了全新的体面。人们已经发觉，后殖民性在学术圈中的保守派那里甚至也很受青睐，他们宁肯喜欢它，也不愿理会那些更加难缠的词汇大全，那种东西只知坚持强调当今政治分裂和政治压迫的问题。^④

“后殖民性”已经成为某种强大批评理论的主题。批评家们注意到，尽管“后殖民性”坚持历史性和差异性，但它在其运用过程中却呈现出与殖民思想酷似的“非历史化和普遍化”的倾向。^⑤“即使其理论提供了一种用混杂、调和、多维时间以及其他方式来将全球历史非中心化的前景，”安妮·麦克林托克如是写到，“这一术语的惟一性也造成了另一种后果，围绕着欧洲时间的惟一成规再次把全球历史中心化了。殖民主义在消失的那一刻又回来了。”^⑥此外，在当今世界形势下，严重的不平等仍以旧的殖民形式存在，或借新的殖民组合存在，而“‘后殖民性’统一的时间性便有危险复制一种异于时序的他者的殖民话语，这种他者生活在另外一个时间中，远远落后于作为真正后殖民者的我们。”^⑦与“统一的时间性”相伴而来的是空间上的同一化，它不仅不能清楚地区分各种差异显著的社会和政治形势，而且，由于“不能清楚地区分各种参差不齐的混合形态，”它也许会最终导致“圣化霸权”。^⑧而欧汉伦和瓦什布鲁克则说，“后殖民性”一旦脱离这样的鉴别力，失去一种整体感，到头来还会在方法上模仿它最初试图摒弃的殖民主义的认识论：“……它提出了各种解决方式——方法论的个体主义，把社会领域从物质领域非政治化地隔离出来，在

实践中极端唯意志论的一种看待社会关系的新观点，对任何一种纲领政治的拒斥——所有这些在我们看来既谈不上激进，也算不得有颠覆性或解放力。相反，它们很保守，而且暗含着独裁主义，事实上这一切在大英帝国权力高峰时期曾被更加公开地大力推进过。”^⑩“后殖民主义”以历史的名义摒弃了结构和整体性，具有讽刺意义的是，最终它并没能借此来肯定历史真实性，却导致了一种自我指认的“普遍化的历史主义”，这种历史主义将地方性的经历折射到全球，人不知鬼不觉地把一种未经检验的整体论再一次领进了门。这个问题也许是所有缺乏结构感的历史主义都面临的问题，而这种结构感是一张地方交际关系的网，没有它，想要首先确定何为差异、何为多相、何为地方性是绝对不可能的。普拉卡什在批判（印度和第三世界的）“本质主义化”步骤时，提出用“关系”方式来理解这些范畴，以此取而代之，但他没有详尽说明这些关系。批判“本质主义地”固定第三世界并不新奇；早在十年前卡尔·普里希就已经出版了对“三个世界”理论的雄辩的批判性著作（他并不曾借助“后殖民性”），清楚地指出了现代化“理论”中意识形态本质主义化的问题。^⑪普拉卡什关于关系之类的概念“革新”也不新奇。普里希本人就指出过全球关系对理解发展问题（以及奠定现代化理论的概念基础）的重要性；毋庸赘言，用关系的观点来理解现代全球历史，正是“世界体系分析”的关键论题。

普里希与普拉卡什对“关系”的“后奠基性的”理解有所不同，他摒弃了奠基性的范畴，其中最主要的就是资本主义。欧汉伦和瓦什布鲁克在这个问题上的论述与此处的观点很有关联，因此很值得长篇引用：

他的〔普拉卡什的〕立场未能表明的是，这个“资本主义现代性”的范畴对于他而言究竟意味着什么。如果我们应该采取的策略是“拒斥”它而选择边缘历史，选择多重而且

多样的身份特征，那么这就意味着资本主义现代性算不得什么，不过只是一种可能被任意处置的虚构，它仅仅因为我们接受它的认知范畴和价值观才得以存在。实际上，普拉卡什格外轻视马克思主义者和社会历史学家对资本主义的关注，后者将资本主义看作政治经济和强制手段的一个“体系”。然而，普拉卡什又说，历史的真正任务恰恰就是挑战这种“当代资本主义对世界的同一化”。如果真是这样，那么的确存在着一种可循的逻辑，现代资本主义可以借助这种逻辑向全球推广自己，而我们该怎样按照普拉卡什的建议去完成理解这种逻辑这个主要任务呢？^④

普拉卡什对其批评者的回答索性回避了这段话中所提的问题（而差一点承认资本主义的重要作用），因为认可这些问题的存在就会使他的“后奠基性的”历史站不住脚。^⑤“后殖民”摒弃元叙述中隐含的总体性会产生怎样的政治后果，费南多·柯罗尼尔早有描绘，他是这样说的，“对元叙述的对抗产生了分裂的微型叙述，后者又强化了占统治地位的世界观；这种对抗反对宿命论，呈现的是自由飘浮中的事件；它拒绝用结构范畴来限定身份，却通过差别来将身份本质化；它抗拒权力在结构和机构中的地位，并将其分散于全社会从而最终将其消解。”^⑥而欧汉伦和瓦什布鲁克也指出，它还解脱了这些“自我界定的少数族批评家或贱民批评家”，他们不必去“做他们不断要求别人所做的事情，即把他们自身出现的条件变为历史，使之成为可信的声音——而这些条件如果不多少参照物质的和阶级的关系，就很难被描述出来。”^⑦

最后，后殖民对第三世界的摒弃，以及对作为“奠基性范畴”的资本主义和现代世界资本主义式建构的摒弃，这两者是紧密相连的。“本质主义”又一次充当了稻草人的角色，将注意力从种种对第三世界的激进的概念化上引开，这些概念化，正如世界体系研究方法中所表现的那样，不是本质主义的，而是关系性的。

后者并不是像普拉卡什一厢情愿的那样，把第三世界锁定在与历史无关的位置，而是把它理解为资本主义世界秩序中的一个结构位置；这个位置随着变化中的结构关系而不断变化。固然，世界体系分析与任何以现代化为基础的理论一样，在排列第三世界的位置时有些不严谨；但是，正如我在上文中指出的那样，“后殖民主义的”分析也是如此。那么问题就成了能否将说明全球关系中历史变迁的话语与这些话语所指的对抗性实践相提并论的问题。关于前者，我在下文中还有论述。至于对抗性实践，“后殖民性”就其本身逻辑而言，很少论到地区性斗争之外的冲突，而且，即使偶有论及，也不参照结构或总体，因此也就没有什么方向。舒哈特写道，尽管有种种冲突，“‘第三世界’有效地唤起了斗争的共同性。提出‘第三世界’就意味着一种坚信新/殖民主义与内部的种族主义所共享的历史形成了一片足以供不同民族……联盟的共同领域。如果人们不能相信或展望这种共同性，那么‘第三世界’这个术语的确应该被扔到一边了。”^④

对资本主义“奠基性”地位的剥夺也很能说明后殖民主义中的某种文化主义，其意识形态方面的后果是很重要的。这牵扯到欧洲中心主义的问题。如果没有资本主义作为欧洲权力的根本基础和欧洲权力全球化的推动力，欧洲中心主义与其他任何一种种族中心主义便没有什么两样（它就会和其他任何一种种族中心主义如出一辙，从中国的、印度的，到最不显眼的部落唯我主义）。如果孤立地将欧洲中心主义仅仅看作一个文化或意识形态的问题，那就会淡化了权力关系，而权力关系才是推动它并赋予它霸权劝诱力的因素；这样看待它就无法解释为什么独独这一种族中心主义与其他种族中心主义的地区主义和地方主义大大不同，能够界定现代全球历史，其本身还能够成为那段历史的普遍渴望和目的，这种角度在物质关系上罩上了一层文化的外衣，仿佛两者之间没什么联系，将批判的任务从对资本主义的批判偏转到对欧洲中心主义思想的批判上，从而掩饰了其自身的思想局限，而

且具有讽刺意味的是，还借此为资本主义关系下穿着现代外衣的不平等、剥削和压迫提供了托辞。在下文中关于资本主义的当代情况我还另有论述，正是这些情况使资本主义得以脱离欧洲中心主义（在全球资本主义下的资本的非领地域化）。后殖民主义的论点不过是把权力和文化之间的关系神秘化并把它折射到全球关系中去，而这种神秘化正是全球资本主义思想的特色——后殖民主义批评不过是全球资本主义思想的一个产物——指明这一点，足矣。

不过，无论这些批评在有些时候是何等激烈，它们倒未必是表明“批评后殖民主义的”批评家们否认了其所有的价值；实际上，像柯罗尼尔、麦克林托克和舒哈特这样的批评家就坦然承认“后殖民主义”和后殖民知识分子提出的某些问题有一定的分量。的确，无可否认，“后殖民主义”反映了眼下在对世界的概念化认知中遇到的危机，这种危机不只限于线性发展的意识形态方面，也是一种对世界的认知模式的危机，后者与“第三世界”和“民族国家”等诸如此类的概念脱不了干系。也不可否认，随着社会主义国家的消失，所谓的第三世界国家之间经济和政治的重要差异日趋明显，国家之间、地区之间的人口分散流动，全球局势越发变得很不明朗，种种迹象都表明，全球分化为地方的思想已经出现在历史的和政治的意识中。而跨越国家的、文化的、阶级的、性别的和种族的界线，和随之而来的真正的世界主义的希望，也散发着它自身特有的魅力。

在第一世界学术界的机构里，先前元叙述的分裂显得很有益（那些墨守成规的保守派并不这样看），因为它预示的未来的认识论更民主、并且是多元文化的和世界主义的。但是，在学术圈之外，它却表现为杀气腾腾的种族冲突、社会、阶级和性别之间从未中断的不平等，以及对立可能性的缺乏，对立的可能性总是处于不融洽的状态，而现在由于对差异和分裂等等的崇拜愈发显得

无力。

这点分歧造成的进退维谷的境地是将意识形态的元叙述与权力的现状混为一谈时就更加严重了；它会将一个领域的分裂误认为是另一领域的分裂，无视一种可能性的存在，即，意识形态的分裂也许代表的不是权力的消解，而是权力的进一步集中。为了说明这种可能性，在面对分裂化和地方性的时候，必须保持一种结构感和总体感；不然，另一种结果就是在质疑霸权的过程中却成为巩固霸权的同谋。“后殖民性”代表了某种转而去适应变化中的全球形势的尝试，但出于同样的原因，它也堪称是这种进退维谷境地的一个典型说明。批评家们已经暗示出它和资本主义改变世界中的某种新形势可能有关，但他们并没有对这种关系进行详细的研究，而我倒想更仔细地观察一下这种关系。

全球资本主义和后殖民性的状况

大卫·哈维和弗雷德里克·詹姆逊以及其他一些人都觉察到，在后现代主义和资本主义发展的一个新阶段之间有着某种关系，这个新阶段有各种各样的描述方式，后期资本主义、灵活的生产或积累，无组织的资本主义，或是全球资本主义。^⑩我在这里想要提出的是，后殖民主义作为后现代主义的承袭者，体现的也是资本主义这个阶段的“逻辑”，不过这一次却是在第三世界的领域内。

这种新全球资本主义（我比较喜欢用这个术语）的结构中具有基础意义的是弗罗贝尔和其他人描述过的“新的国际分工”：换言之，就是生产的跨国化，通过转包合同而将生产过程（即使是同一产品的生产过程）全球化。^⑪生产的国际分工并不是全新的现象；但是新技术把生产的空间范围拓宽到了前所未有的境地，同时还大大提高了生产的速度。同样的新技术还赋予资本和生产前所未有的流动性，使得生产的地点似乎总在不断变化，目的是为

了给资本找到相对于劳动力而言的最大的优势，也是为了避开社会和政治性质的干涉（故此名曰灵活的生产）。由于这些原因，那些善于分析资本主义的人士在全球资本主义中觉察到它与先前同样的实践有质的不同——它是资本主义的一个新阶段。

其次就是国家意义上对资本主义的“非中心化”。换句话说，就是很难指定某一个国家或地区，说它是全球资本主义的中心。不只一位（处在权力地位的）分析家发现，当今逐渐兴起的生产组织形式与早期现代社会北欧“汉萨同盟”的生产组织有相似之处，当时还没有出现国家（其中一位分析家就将现代这种生产组织描述为“高科技的汉萨同盟”）；换句话说，就是由城镇组织形成的一个网络，它没有明确限定的中心，彼此之间的联系十分牢固，远远超过它们和物资直接供应地区的联系。^⑤

第三，连结这个网络的中介是跨国公司，它取代了国家市场而成为经济活动的场所；它不仅仅是资本、商品和生产传输过程中的一个消极中介，而且还是传输及其方向的一个决定因素。跟汉萨同盟的类似意味着非中心化，然而公司这种表面的背后却是很集中的生产。有位为新经济秩序大力辩论的发言人暗示说，在生产的决定问题上，公司和市场的比例大约是七三开。^⑥

跨国公司，顾名思义，就其组织和/或忠诚范围而言是超越国家的，随着权力被移交给跨国公司，国家从内部调控经济的权力就受到限制，经济秩序在全球范围内的调控（和维持）就成了一项主要任务。这一点不仅表现在全球性组织的大量增加上，还表现为人们努力组建超越国家范围的地方性机构来协调经济的运作。^⑦

第四，生产的跨国化是产生前所未有的全球联合的源泉，同时也是产生（资本主义历史上）前所未有的分裂的源泉。马克思对十九世纪所作的预言在当年看很不成熟，但如今全球经济、社会和文化的同一化却似乎最终将要应验这个预言。然而，相应地，一个分裂的过程也正在发生；从全球看，是资本主义世界中心的

消失，而从地方看，则是生产过程分散到国家以下的地区和地点。在全球的层次中分裂表现为一些超越国家的地区性组织，如欧洲经济共同体、太平洋地区经济共同体和北美自由贸易区（所提的这些只是—些已经确实存在的或者还只是组织紧锣密鼓地活动的目标），而在最基础的地方层次，分裂则表现为同一国家的不同地方为了享有跨国资本的些微利益而你争我夺。可以争辩的是，国家本身代表了遏制分裂的历史意义上的努力，但是，在内外夹攻之下（外有跨国组织，内有国家之下的经济地区和地段），该怎样来遏制这种新的分裂尚不十分清楚。^⑥

资本跨国化的第五个重要后果（大概是最重要的后果）或许就是，在资本主义的历史中，资本主义的生产方式第一次从其具体的历史发源地欧洲分离出来，成为真正全球性的抽象概念。换言之，资本主义的叙述不再是欧洲历史的叙述；结果，非欧洲的资本主义社会首次在资本主义的历史中要求占有一席之地。也就是说，与经济分裂相应的是文化分裂，或者用其具有肯定意义的标题来说，是“多元文化主义”。这种新文化形势最具戏剧性的例子也许要算最近十年来修改吸收资本主义，将其与东亚社会中的儒家价值观合二为一的努力，这与长期以来的观念是背道而驰的，过去，（在欧洲和东亚）大家都认为儒家学说是资本主义的历史障碍。我认为，欧洲中心主义表面的终结不过是幻像而已，这样讲不无道理，因为在资本主义文化的形成过程中欧洲中心主义已经植入其叙述结构之中，这也许可以解释为什么即使欧洲和美国失去在资本主义世界经济中的支配地位，文化上欧美的价值观却仍保持着支配地位。值得注意的是，像东亚儒学复兴这种事情之所以显得有根有据，不是因为它提供了那些可以替换源起于欧美的价值观的另一套价值观，而是因为它把本土的文化引入了资本主义的叙述。说了这么多，有必要重申—下，不管怎样，跟资本主义从前各个阶段相比，世界文化的问题如今变得更加错综复杂了。

空间的分裂及其对欧洲中心主义产生的后果隐含了资本主义

时间性的分裂；换句话说，向欧洲中心主义挑战意味着，除了欧美的政治和经济模式，人们还可以用其他模式来构想未来。在这里，想要将幻像与现实分得一清二楚同样是很困难的，不过，其错综复杂的特点是无法否认的。

最后，生产的跨国化对先前将世界分为第一、第二和第三世界的划分法提出了质疑。第二世界，即社会主义世界，实际上已成为过去。但是新的全球格局也对第一世界和第三世界之间的区分提出了质疑。先前第三世界的部分地区如今是跨国资本的流通地区，应归入世界经济的“发达”部分。同样地，第一世界的部分地区在新的全球经济中被边缘化了，其生活方式与过去常常被视为第三世界特点的生活方式也几乎很难区分。南北划分法渐渐取代了从前将全球划分为三个世界的方法，这也许并不是偶然的——只要我们记得南部和北部在这里的所指并非只是具体的地理位置，而且还是有比喻的含义：北部意为跨国资本的流经地区，而南部是指世界的边缘化地区，不管其位置在何方（这正是用得上“后殖民性”的地方！）。

全球资本主义的理论家们把这种状况描述为“全球地区主义”或“全球地方主义”，可是，他们很快又加上一句，“全球地方主义”中有70%的全球因素，地方因素只占30%。^⑥他们还把生态学中的激进口号转用到资本上，“思想在全球，行动在地方。”^⑦

全球资本主义造成的局势有助于解释近二三十年来，尤其是八十年代以来日趋明显的一些现象：人口的（所以也是文化的）全球性流动，边界（社会之间的以及社会范畴之间的边界）的模糊削弱，曾与殖民地差异相关的不平等和差距在社会内部的复制，社会内部及社会之间同时发生的同一化和分裂，全球与地方的相互渗透，以及以“三个世界”或国家为基础建构的世界概念的分崩离析。其中有些现象还促使社会内部和社会之间的差别出现了平等的表象，也促使社会内部和社会之间出现了民主化的表象。具

有讽刺意味的是，这种世界形势的经营者们本身交出自己（或其组织）手中的集权；放弃对民族、边界和文化的控制，是为了吸收地方归入全球，将不同的文化放入资本的地盘，但却又将不同的文化打破，然后按照生产和消费的要求重塑它们，甚至跨越国界对主观性加以改造重构，以创造出更能应和资本运转的生产者和消费者。至于那些不能应和的，或者说那些对这些运作无足轻重的“瘫痪者”——算起来要占全球人口的五分之四——也不必对他们进行殖民；只把他们边缘化即可。新式“灵活生产”使人们可以再不必借助明显的威胁来对付国内或国外（殖民地的）劳动力；那些对资本的需求（或要求）没有反应的民族和地方，或者那些已经病入膏肓，无法“有效地”应和资本的民族和地方，将会发现自己根本不在资本的流经范围之内。比起殖民主义的全盛时期或现代化理论的全盛时期，现在倒更容易振振有辞地说上一句：“这是他们咎由自取。”

如果现在我回头再看我用来开篇的舒哈特的那个问题——“‘后殖民主义’……究竟始于何时？”——并且要给出一个与其本意相符，不那么戏谑的回答，那么，答案就是：“与全球资本主义相伴而生，”不仅仅是时间上的巧合，而且其中一个是另一个的条件。

这个结论没什么惊人之处，哈维和詹姆逊早已在后现代主义和资本主义内部的发展之间建立起关系，它不过是把这种关系延伸到后殖民主义罢了。如果后殖民主义是后现代主义的承衣钵者，那么这些资本主义内部的发展也会与理解后殖民主义有着直接的或间接的关系。后殖民批评家并不讳言承认自己借鉴了后现代主义后结构主义的思维方式；实际上，他们最有创见性的贡献似乎在于，他们用后结构主义的语言把第三世界研究中的老问题又重新表述了一番。因此惊人之处不是我在此处得出的结论，而是在后殖民知识分子的著述中竟缺少对“后殖民主义”和全球资本主义之间关系的思考；尤其跟全球资本主义和后现代主义之间的任

何关系相比，这种关系都无可争辩地来得更直接，更具体，因为它不仅和文化/认识论的形式结构有关，而且还和社会和政治的形式结构有关，因此这一点的缺乏就更加引人注目了。

“后殖民性”代表了对一种真正的需求所作出的反应：由于旧的范畴已经不能解释世界。人们需要解决理解上的危机。关于进步的元叙述曾经是两个世纪以来思想的基石，先是在欧洲，后来随着欧洲的扩张又传播到全球，但现在它却发生了深刻的危机；不仅因为进步信念的丧失及其在现实世界中所产生的崩溃后果，更重要的是因为我们对于时间的感觉全被弄乱了，最近十年里尤其如此：保守主义变成了“革命的”（“里根革命”就是如此），而革命者们先是摇身一变成了保守派，然后又成了反革命人士（一些前社会主义国家，如苏联和中国，就是如此）；宗教中的千年王国论早在启蒙主义时期就已被视为糟粕，可是现在却又打回了政治舞台，有时甚至还和高科技革命联手出击，正如在美国发生的那样；而从共产党政权的残余中法西斯主义又得以再生。尾随“进步”的危机而来的是现代化的危机，其伪装中马克思主义的成分多于资产阶级的成分，由是二战以后数十年里，现代化主义者也好，激进主义者也好，他们对世界结构的理解，即“三个世界”的观点，便有了值得商榷之处。在社会理论中（资产阶级的或马克思主义的），三个世界的说法曾是地理意义上和结构意义上的固定概念，但现在却站不住脚了，因为进步的理论在时间意义上混乱起来，而全球在空间意义上也变得纠缠不清：第一世界中出现了第三世界的成员，第三世界中也出现了第一世界的成员；在国外散居的人们把自我移植到那边，而把他者移植到这边，造成边界和界线的模糊混乱；文化的流动既是同一化的又是多样化的，在这中间，有些族群尽管各自身处异地，却共享同样的全球文化，甚至与自己“故土”的文化倒生疏了，而另外一些族群则被驱赶着回头去追寻那些早已被视为残渣的文化遗产，去到文化的避风港中藏身躲难，而这些避风港彼此各不关联，一如现代性的种种

起源一般各自为政——即使他们收看的是同一个电视节目。

从政治上讲，第二世界和第三世界是这场危机中的主要受害者。实话实说，第二世界，也就是社会主义世界，已经成为“历史”。而第三世界（也就是“后殖民性”的直接主体）发生的事情也许没有那么明显，却同样意义重大。我们在这里不妨特别提提发生在九十年代早期的两次大危机，一次是伊拉克入侵科威特，一次是目前索马里的紧张局势，这两者都隐含着全球性。在海湾危机中，一个第三世界国家对其邻国（一个从社会意义和政治意义上讲都是反动的，但经济力量强大的国家）犯下了帝国主义的罪行，只好被第一世界、第二世界和第三世界的联合军队驱赶回国，而领导这支联合军队的却是摇身变成主持公道的典范的一个帝国主义强国。而“入侵”（我借用一篇电视报导的用词）索马里，不谈其他，更有揭露性：如果说在海湾危机中一个“第三世界”国家不得不从另一个第三世界国家中被解救出来，那么在索马里就是一个第三世界国家不得不从其自身中被解救出来。仅仅二十年前，第三世界还被激进主义者视做未来的希望，现在却不得不从其自身被解救出来。危机之深，莫过于此。

“后殖民性”所针对的这种危机局势正是旧有概念体系所避而不谈的方面，^⑨这也许就是为什么它一出现就在知识分子圈中掀起“轩然大波”的原因。但是这还是回避了“为什么偏偏是现在？”这个问题，也回避了它为何会选择它现有的精神方向的问题。毕竟，走出危机的概念化道路不只一条，我们必须探究一下为什么这一条能马上受到欢迎——在第一世界的机构中受到欢迎。直截了当地说，“后殖民性”之所以被炮制出来，是为了避免搞清当前的局势，为了在这个过程中把后殖民知识分子的出身遮蔽在全球资本主义中，而后殖民知识分子与其说是全球资本主义的受益者，还不如说是它的受害者。

“后殖民性”回应着全球资本主义提出的问题。在八十年代，第三世界的危机已经越来越明显，无法回避，而全球资本主义的

后果也是如此：里根（或撒切尔）革命与其说是一场报告新开端的革命，倒不如说是一场目的在于重组全球政治格局，以便让全球资本主义肆意执政的革命，在当时，全球资本主义正拼命想要挣脱限制其流动的政治局限的束缚。推翻社会主义的政体是这个计划中的一部分。另一部分则是驯服第三世界，如有必要就采取入侵手段，不过包围孤立战术更受欢迎；从经济上包围，或者用“爱国者”导弹。但是这些充其量都只是万不得已才会选用的办法。迄今最好的方法是从内部进行控制：创造一些愿意合并入全球资本或者愿意与全球资本结盟的阶级，借助他们进行控制。

我是经过考虑才决定选用“控制”一词的；在全球资本主义的形势下，控制不能强加上去，必须通过协商实现。跨国资本不再仅仅是欧美的资本；现代性也不再仅仅是欧美的现代性。跨国资本主义的社会成分和文化成分十分复杂，这就使得人们很难把资本主义的现代性简单化地等同于欧洲中心化（和宗法制的）文化价值观和政治形式。其他在资本主义的世界体系中取得成功的国家也要求在跨国资本的文化中为自己的价值观找一个争辩的声音；我在上文中所说的东亚儒学的复兴就是这种现象的一个典型例证。作为这些他种声音出现条件的欧洲中心主义仍旧保留着霸主地位；但是比以往任何时候更加明显的是，为了维持自己的霸主地位，它必须比从前更加敞开自己的边界，把潜在的他种文化吸收进自己的地盘，不然这些潜在的他种文化就有可能成为具有毁灭力的对抗力量的源泉——近年来日本和美国之间相互的“打击”就证实了在跨国资本的高层成员内部发生对抗的危险，这种相互的打击复活了种族主义和东方主义的词汇。天知道，到最后，究竟什么样的价值观才最适应一种不断变换的“资本”的需求呢？近年来，一位又一位的评论家们都曾提到，跟早期那种企业资本主义的个体价值观相比，“儒学”的“公有社会”价值观倒更适合当代的管理资本主义。有一点很清楚，全球资本主义在文化上的流动性超过（而且必须超过）欧洲中心主义的资本主义。

这也是“后殖民性”的状况，以及与之相关的文化动向的状况。主张蒙昧主义的保守派急于用三言两语打发掉文化领域的问题，他们用颠覆阴谋来代替系统的分析，把八十年代渐趋明显的文化问题（最近的问题就是多元化文化主义）归咎于马克思主义者、女权主义者、种族团体等等对学术机构（一般来说是政治学术机构）的入侵。他们忽略的是里根经济革命和这些文化发展之间可能存在的关系；换言之，跨国公司的文化需求因为其全球主义的特点，已经无法继续接受早期的文化地方观念。他们把注意力集中在“文科”机构上，为一时之需而忽视了“多元文化主义”在商业学校中以及跨国公司的经理们那里已经取得了怎样长足的挺进，这些经理们突如其来地急于想要了解东亚经济成功者们使用“东方”哲学的秘密，他们为了更好地推销自己的商品而吸取全世界的文化，他们突如其来地意识到一种把学术机构“国际化”的必要（这个过程往往不是采取传统的提供奖学金的形式，而是更多地借助“引进”和“输出”学生和教员的方式）。先前一马当先冲在多元化文化主义前面的或许是马克思主义者和女权主义者中的激进分子，也许还有几个种族集团作帮手，而今，先锋的责任已经转交到了“有见识的”管理者和董事们手中，他们十分清楚新的经济形势下的“人力”需求。冲突的性质很少再是保守派和激进派之间的争执（尽管这种争执仍很明显地存在着），而渐渐成形为旧的精锐部队（受到内外夹攻双面威胁的小商业团体）和国际商业精锐先头部队的冲突。《哈佛商业评论》是（美国国内）最早宣扬跨国主义——还有多元文化主义——的喉舌之一，它也是最前卫最重要的喉舌。

或许里根主义者被第纳什·得苏扎及其同仁们的远见误导了，因为这些远见并非轻易即可变成现实。他们成功地推动了跨国主义的经济并取得了胜利，但对经济上的胜利所带来的社会政治后果，他们却未能把握清楚，在最近举行的选举中，这一点变得十分明显，当右翼人士呼吁重返诸如欧洲中心主义、宗法主义

以及种族主义之类的美国“本土的”价值观时，乔治·布什常常露出一付糊涂像；也许这是因为，跨国主义压过其在第二和第三世界的竞争者们取得了胜利，却把进退两难的境地摆在了人们眼前，比起像帕特·布坎南这样的右翼人士来，乔治·布什更清楚这种境地。结果是高技术雅皮士的胜利，他们更和世界新形势的节拍，对它所摆出的困境也很明白。罗伯特·里奇经常给《哈佛商业评论》撰稿，他是一位敏锐的分析家，对资本主义世界经济的发展脉络很了解，他还是“无国界经济”的倡导者，他能成为克林顿总统的亲密知己，绝非偶然。

我认为，“后殖民性”之所以出现，它之所以能够取代旧有对世界的理解而在学术机构中迅速获得成功，背景与雅皮士胜利的背景是一样的。“后殖民性”作为一种话语，有着独特的方向，但它也是在回应当代世界的问题。它所关注的问题也许自始至终都是全球研究的问题，但现在经过重新阐述，与全球资本主义中的问题渐渐合拍：欧洲中心主义及其和资本主义的关系问题；与后现代/后社会主义的、后第三世界的局势息息相关的那种现代性的问题；在资本、生产和人群不停流动的当今世界，边界和疆域身处何位的问题；在世界显得越来越没有明晰可辨的结构时，结构拥有怎样的地位的问题；不同“世界”之间的相互渗透和位置转换的问题；模棱两可的主观性和认识论（“混杂性”）的问题；同一性与多样性的问题；如此等等。

可是，“后殖民性”也很有吸引力，因为它伪饰了一些权力关系，这些关系给这个看上去没头没绪的世界点出了头绪，它还设计出对世界的一种理解方式，既能巩固霸权，也能颠覆一切可能发生的反抗。“后殖民批评家”尽心尽力地对意识形态霸权的旧形式进行了切中要害的批判，但对其在当代的形式至今却没说什么。实际上，他们一边否定了结构，一边又肯定了压迫和解放问题中的地方因素，这样一来，在表面的分解和流动中整体化结构继续发挥作用的种种方式就被神秘化了。他们把日常世界的具体的物

质问题引入了主观性和认识论的问题当中。流动中的资本继续造就世界的结构，而不肯承认资本具有“奠基性”的地位就会抹消一切“认知构图”的可能，可是只要想把抵抗付诸实践，其出发点必然是这个“认知构图”，然而现有的认知构图却仍旧囿于那些资本主义世界经济的管理者权限之内。^⑧事实上，“后殖民批评家”把当今概念上的“混乱无序”折射到殖民的过去，也就剥夺了殖民主义的一切地方意义之外的逻辑，结果，（在伊拉克、在索马里，或者，就此而言，在任何一个第三世界的国家里，）殖民主义的历史后果似乎显得与现在毫无关联；这就把纠缠已久的问题包袱转嫁到受害者本人身上了。

阿皮亚写到，“后殖民性是这样一种状况，我们姑且不客气地称之为买办知识界的状况（底线为原文所加）。”^⑨我认为，这种说法有失偏颇，因为为“买办”一词提供存在依据的世界形势已经不复存在。我倒更倾向于认为“后殖民性”是全球资本主义的知识界的状况。埃哈迈德以其典型的直截了当方式说：“后殖民性……与大部分事情一样，是一个阶级问题，”^⑩我觉得，他倒说得比较在理。尽管这个说法算不得完全公正，它忽视了对那些宁肯忘记过去所受的压迫，以便能在现在的世界里生存下去的受压迫者们来说，后殖民性也有吸引力，^⑪可是不管怎样，它毕竟是毫不留情地提醒了人们，阶级关系在理解当代文化发展中继续起着重要作用，不过这种作用在全球的基础上换了一付模子罢了。

所以，问题不在于这种全球范围的知识界能否（或是否应该）重归对民族的忠诚，而是在于，知识界在认清自身在全球资本主义中的阶级位置时，能否产生一种对自身思想的全面批判，能否组织针对产生自己的那个体系的反抗实践。

注释：

① 埃拉·舒哈特，《“后殖民”札记》，《社会文本》，第31/32卷（1992），第99—113页，引文见第103页。

② 1985年，佳亚特里·斯皮瓦克在一次访谈中坚持认为自己并不属于“美国学术界的顶尖人物”，因为她在南部和西南部教书，而“美国的文化精英们居住在东北部沿海或是西海岸。”参看佳亚特里·查克拉沃蒂·斯皮瓦克，《后殖民批评家：评论、策略和对话》，萨拉·哈拉西姆编（纽约和伦敦：路特利出版社，1990年版），第114页。自那以后，斯皮瓦克教授就搬到“东北部沿海”去了。

③ 同上，各处可见。也可参看阿君·阿帕杜莱，《全球民族景象：注释及全球人类学的探寻》，见理查德·福克思编《再现人类学：工作在当今》（新墨西哥州圣菲市：美国研究学院出版社，1991年版），第191—210页。我没有把艾贾兹·埃哈迈德算到此处的“后殖民主义批评家”之列，他做的与我在后面将要做的虽然有所不同，而且他只是顺便为之，但却令人称道地把“后殖民性”的问题和当代资本主义联系起来。参看他的《詹姆斯的他者性修辞和“民族寓言”》，《社会文本》，第17卷（1987年秋季号），第3—25页，还有其近作《理论问题：阶级、民族、文学》（伦敦：维索图书公司，1992年版）。

④ 舒哈特，第10页。

⑤ 加恩·普拉卡什，《书写第三世界的后东方主义历史：印度历史学的视角》，《社会和历史的比较研究》，第32卷，第2期（1990），第383—408页，引文见第383页（后面称为“后东方主义历史”）。

⑥ 同上书，第399页。也可参看佳亚特里·查克拉沃蒂·斯皮瓦克之《贱民研究：解构历史叙述》，见于拉那吉特·古哈和斯皮瓦克编《贱民研究选辑》（纽约：牛津大学出版社，1988年版），第3—32页。

⑦ 加恩·普拉卡什，《后殖民批评和印度历史叙述》，《社会文本》第31/32卷，第8—19页，引文见第8页（后面称为“后殖民批评”）。我之所以把普拉卡什关于“后殖民性”的讨论作为本文的出发点，是因为他最为系统地尝试解释这个概念的含义，也是因为他的讨论把对这个概念的历史性理解的内涵提到了人们的眼前。上述说明揭示出，普拉卡什本人从别人描述的“后殖民”意识种种特点之中获益不少，尤其是受到霍米·巴巴的不少启示，后者使得“混杂性”及其他语汇在关于后殖民性的讨论中占据了主要的地位。但是，霍米·巴巴著作的影响远不止于“后殖民主义”的语汇中，他已证明自己有几分大师的风范，政治神秘化和模糊理论的大师，擅长把社会政治问题简而化之为心理问题，用后结构主义语言技巧替代历史的社会的解释说明——这一点在许多后殖民的著述中都有表现，但很少能赶得上他赋予它的那种精湛（和深奥）。关于他的一些较有影响的著作，可参看《论模仿和人：殖民话语的模糊

性》,《十月》第28卷(1981),第125—133页;《献身理论》,见于吉姆·帕恩斯和保尔·威尔曼编《第三世界电影的问题》(伦敦:BFI出版社,1989年版),第111—132页;《另一个问题:差别、歧视和殖民主义话语》,见F.巴克,P.休姆、M.伊弗森和D.劳克斯雷所编《文学、政治和理论》(伦敦和纽约:麦士黑出版社,1986年版),第148—172页;还有载于霍米·巴巴本人所编的《民族和叙述》(伦敦和纽约:路特利支出版社,1990年版)一书中的文章,以及最近出版的《文化的定位》(伦敦和纽约:路特利支出版社,1991年版)。巴巴可算得上是一个典型,他是一个来自第三世界的知识分子,但却完全被第一世界文化批评的语言重新改制了。重述我上面说过的观点:这并不是否认他非凡的语言天才,而与他的语言天才密不可分的是他对语言首要性的坚持,他把物质问题向隐喻问题的转化,和他自身写作中对审美游戏的显然超越清晰性的关注。

8. 普拉卡什,《后东方主义历史》,第393页。

9. 同上书,第395页。也可参看迪佩希·查克拉巴提,《后殖民性和历史的诡计:能为“印度的”历史辩护?》,《再现》,第37卷(1992年冬季号),第1—26页。引文见第4页。

10. 普拉卡什,《后殖民批评》,第14—15页。也可参看斯皮瓦克,《后殖民批评家》各处。正如“贱民”一词所示,安东尼·葛兰西的启示在贱民历史学家们的作品中清晰可见。

11. 普拉卡什,《后东方主义历史》,第390—391页。

12. 同上书,第397页。

13. 普拉卡什,《后殖民批评》,第13页。

14. 普拉卡什,《后东方主义历史》,第13页。

15. 同上书,第399页。

16. 同上书,第403页。

17. 实际上,利奥塔德把后现代“定义”为“对元叙述的不相信。”让-弗朗索瓦·利奥塔德,《后现代状况:关于知识的报告》(明尼亚波利斯:明尼苏达大学出版社,1984年版),第xxiv页。

18. 比尔·阿什克罗夫特,加雷斯·格里菲斯和海伦·蒂芬,《帝国回溯:后殖民文学的理论和实践》(伦敦:路特利支出版社,1989年版),第2页。注意,在这里,后殖民本身关注的是文学,但是其含义显然超过了文学的界线,这一类讨论往往是有这个特点的。还有,最典型的后殖民文学莫过于拉丁美洲文学,可是它却未被列入这份清单,为了免得让读者感到奇怪,不妨提请大家注意,在澳大利亚和加拿大的后殖民人士的著作中,“后殖民”大部分时候说的是从前英联邦内的国家,而不是指广义的第三世界——而且,这一点也是无视联邦各成员国之间的政治经济的巨大差别。这在斯

蒂芬·斯莱蒙的文章中可见一斑；《瓦解帝国：第二世界的抵抗理论》，载于比尔·阿什克罗夫特、加雷斯·格里菲思和海伦·蒂芬编的《后殖民研究读本》（伦敦和纽约：路特利支出版社，1995年版），第104—110页。删节后重印，最初载于《世界英语文学》，第30卷，第2期（1990）。

⑲ 关于中国历史叙述中出现的同样问题的讨论。参看约瑟夫·利文森，《儒教中国及其现代命运》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1968年版）；周蕾，《妇女与中国现代化》（明尼亚波利斯：明尼苏达大学出版社，1991年版）；阿里夫·德里克，《革命和历史：马克思主义历史叙述在中国的起源，1919—1937》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1973年版）；阿里夫·德里克，《马克思主义历史话语的全球化 and 马克思主义中的霸权问题》，载于《第三世界研究杂志》，第4卷，第1期（1987年春季号），第151—164页。

⑳ 《后殖民研究读本》，第1页。

㉑ 弗里德里克·布耶尔，《民族文化和全球新体系》（巴尔的摩和伦敦：约翰·霍普金斯大学出版社，1994年版）。

㉒ 普拉卡什，《后殖民批评》，第10页。

㉓ 戴安娜·布莱登，《白种伊努伊特人在说话：作为文学战略的感染错合》，载于《后殖民研究读本》，第136—142页，引文见第140—141页。最初发表于伊恩·亚当和海伦·蒂芬所编《越过最后一个后时代：后殖民主义和后现代主义的理论化》（纽约：哈维斯特·威特歇夫出版社，1991年版）。针对澳大利亚土著人声称有权拥有的“真实”，也出现了同样的警告，见于《帝国回溯》和加雷斯·格里菲思的“真实的神话”，后者载于克里斯·蒂芬和阿伦·劳森所编的《反写帝国：后殖民主义和文本性》（伦敦和纽约：路特利支出版社，1994年版），第70—85页。

㉔ 斯皮瓦克，《后殖民批评家》，第67—68页。

㉕ 这个问题无论如何都有必要澄清。在我看来，在贱民历史学家的著作中，阶级只是被赋予了历史的真实性，正如E. P. 汤普森在《英国工人阶级的形成》一书中赋予了这一概念历史的真实性一样，而普拉卡什走得更远，索性剥夺了阶级的“奠基性的”地位。关于阶级问题，参看迪佩希·查克拉巴提，《邀请对话》，《贱民研究》第4卷（1985）。这种概括过程在贱民研究思想的非激进化中起了作用，贱民研究思想在具体的历史叙述学的语境中的确起着革新而激进的作用，而概括过程使其脱离了其具体的语境。例如，这些历史学家们谈到殖民主义在印度历史中的地位应有所限制时，其目的在于将民族历史中种种神秘化的过去提到人们面前，这是一种激进行为，可是，一旦把这种限制上升为“后殖民主义”的一般原则，它就变成了对历史中的殖民主义的一种轻描淡写。关于对加诸于贱民历史叙述的成功质疑，可参看查克拉巴提，《后殖民性和历史的诡计》，出处同上。

⑳ 在埃哈迈德下面的这段话中，不仅要注意他的思想，还要注意他的语气：“但是人们也可以从另一种完全不同的前提出发，也就是不妨提出这样的假设，我们不是生活在三个世界里，而是生活在一个世界里；而这个世界按照詹姆斯的全球划分法分为两派，但双方都有殖民主义和帝国主义的经历；处在落后资本主义形成阶段的社会和处在高级资本主义阶段的社会一样，都由不同的阶级组成；社会主义不仅仅局限于被称作是第二世界的那个范围里，正如资本主义渗透全球一样，社会主义就是渗透当今世界的一种抵抗的名称；而资本主义体系的不同部分不应被看作是二元的对立，而应该被看作是矛盾的统一体，尽管存在差别，但也有深层次的部分一致。”《詹姆斯的他者性修辞和“民族寓言”，第9页。

㉑ 斯皮瓦克，《贱民可以讲话吗？》载于卡雷·尼尔森和劳伦斯·克劳斯伯格所编《马克思主义和文化阐释》（乌伯纳和芝加哥：伊利诺斯大学出版社，1988年版），第271—313页；拉塔·马尼，《多重调和：多民族接受时代的女权主义学术成就》，载于詹姆斯·克利福德和费夫克·达勒斯瓦所编《旅行理论旅行理论家》（圣克鲁斯：文化理论中心，1989年版），第1—23页。

㉒ 阿皮亚，《后现代主义之“后”是否就是后殖民主义之“后”？》载于《批评探索》第17卷（1991）年冬季号，第336—357页，引文见第353页。

㉓ 姆贝姆比，《奴仆的平朴和专制者的虚礼》，《大众文化》，第5卷，第1期（1992年秋季号），第123—145页，引文见第137页。

㉔ 《后殖民批评家》，第91页。

㉕ 例文见于约瑟夫·P. L. 江，《儒教和现代化：专题论文集》（台北：自由委员会，1987年版）。在努力促进儒教的复兴方面，杜维明和余英时这样的学者功不可没；而半法西斯性质的新加坡政府（尤其在李光耀的领导下）又是这种思想的主要推动者。

㉖ 普拉卡什，《后殖民批评》，第14—15页。

㉗ 关于这个问题的详细论述，可参看阿里夫·德里克，《毛泽东和“中国马克思主义”》，《亚洲哲学百科全书》（伦敦：路特利支出版社，即将出版）。

㉘ 普拉卡什，《后殖民批评》，第10页。

㉙ 阿尔杜塞意识到这个问题，并将其具体地联系到毛泽东思想。参看他的《矛盾和武断》，见于路易斯·阿尔杜塞，《保卫马克思》，本·布鲁斯特尔译（纽约：同代丛书，1970年版），第87—128页。至于意识形态的“成形”，可参见他的《意识形态和意识形态国家机器》，载于路易斯·阿尔杜塞《列宁与哲学》，本·布鲁斯特尔译（纽约：每月评论出版社，1971年版），第127—186页。拉塔·马尼在她的《多重调和》一文中叙述了其（个人）意识形态的语境形成。当然，语境意识形态形成的风险在于，它有可能把问题和麻烦转化成一場庆典；玩游戏。在斯皮瓦克《后殖民批评家》的游戏性和詹姆斯·克利福德对人种学和文化的研究途径中，这一点自始至终都

很明显。简单举一个后者的例子，在克利福德的众多作品中，可以参看载于《旅行理论旅行理论家》的《理论和旅行琐谈》，第177—188页。我在此并非是反对意识形态形成中的直接语境（以及它所包含的角色的变换性和互换性），而是反对把对广泛语境的地方性的强调加以神秘化，这种强调使权力关系有所区别，还表示出更稳定、更明确的位置。无论人种学者怎样费尽力气去和当地土人交换位置，到头来人种学者总要回到第一世界的学术圈，而土人则要重归“蛮荒”。这就是“后殖民性”的问题，这个问题明显地表现在这样一种趋势中：如此多的“后殖民批评”始于权力关系社会学，却终于逃避到美学辞藻中。

⑨ 相反而言，从富有权力的机构中退却会走向沉默。这就是尼古拉斯·托马斯对后殖民批评视而不见土著人问题的解释，这些人即使出现在学院中，也只是在外国边缘处。参看托马斯《后殖民的文化：人类学，旅行和政府》（新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1994年版），第172页。

⑩ 阿皮亚，《后现代主义之“后”是否就是后殖民主义之“后”？》，第353页。

⑪ 参看舒哈特所给的例子，叙述其在CUNY（纽约市立大学）的经历。《“后殖民”札记》，第99页。

⑫ 同上。

⑬ 安妮·麦克林托克，《进步的天使：术语“后殖民主义”的陷阱》，《社会文本》，第31/32卷，第84—98页，引文见第86页。可回顾我引自戴安娜·布莱登的说法。

⑭ 舒哈特，第104页。

⑮ 同上书，第110页。

⑯ 罗莎琳德·欧汉伦和大卫·沃什布鲁克，《东方主义之后：文化，批评，和第三世界的政治》，载于《社会和历史的比较研究》，第34卷，第1期（1992年1月号），第141—167页，引文见第166页。

⑰ 卡尔·普里希，《三个世界，或者1950—1975年间社会科学劳动的分工》，载于《社会和历史的比较研究》，第23卷，第4期（1981）。

⑱ 欧汉伦和沃什布鲁克，第147页。

⑲ 《后殖民批评》，第13—14页。

⑳ 费南多·考罗尼尔，《后殖民性能被非殖民化吗？帝国的老调和后殖民的权力》，载于《公众文化》，第5卷，第1期（1992年秋季号），第89—108页，引文见第99—100页。

㉑ 欧汉伦和沃什布鲁克，第165—166页。

㉒ 舒哈特，第111页。

㉓ 戴维·哈维，《后现代性的条件》（马萨诸塞州剑桥：布莱克威尔公司，1989

年版), 以及弗里德里克·詹姆逊,《后现代主义,或后期资本主义的文化逻辑》,《新左派评论》,第116期(1984年7/8月号)。

51 F. 弗罗布尔, J. 海因利兹和 O. 克雷:《新国际分工》(马萨诸塞州剑桥:剑桥大学出版社,1980年版)。“混乱的资本主义”出自克劳斯·奥福的《混乱的资本主义》(马萨诸塞州剑桥:麻省理工学院出版社,1985年版),而“全球资本主义”则是罗伯特·J. S. 罗斯和肯特·C. 特拉希特在《全球资本主义:新利维坦》(纽约阿尔巴尼:纽约州立大学出版社,1990年版)中所用的术语。有关这个问题的其他几部值得注意的著作有:莱斯利·斯凯莱的《全球体系的社会学》(巴尔的摩:约翰·霍普金斯大学出版社,1991年版),此书清楚地说明了全球资本主义对于第三世界的含义,尤其揭示了它在与下面我将谈到的美国的新总统班子联系起来时的含义;罗伯特·赖克的《国家的工作》(纽约:阿尔弗雷德·A. 诺夫公司,1991年版)。赖克这本书收进了他给《哈佛商业评论》的投稿,有些题目(在当前的背景下)还是很有启发意义的,像“谁是美国?”和“谁是他们?”至于“转包合同”,可以参看加里·基里夫的“太平洋边缘劳动力的全球来源及地区分割”,载于阿里夫·德里克所编《边缘里是什么?关于亚太思想的批评角度》(科罗拉多州博尔德:西景出版社,待出版)。

52 里卡多·派特拉,《未来的世界城邦》,载于《新角度季刊》(NPQ)(1991年秋季号),第59—64页。还可参看《新汉萨同盟?》,载于《纽约时报》1992年2月23日,星期日,第3版。

53 凯尼基·奥玛,《超越摩擦到现实:没有边界的经济》,NPQ(1990年春季号),第20—21页,引文见第21页。

54 在此我强调的是跨国公司,但需要指出,公司之所以可以运行,是与跨国组织的整体步调一致的,这些跨国组织中有像世界银行这样由国家牵头的,也有可以被描述为全球“文明社会”之类的组织,例如各种各样的非政治性国际组织和职业协会。能够注意到这些组织,也就提醒了这样一个事实,尽管表面看来权力被非中心化了、被消解了,然而由于财富大量聚集于第一世界的强国中,而这些强国又对这些组织施加着影响,所以它们仍旧在远离其本国社会的地方支配着整个世界(尤其是在社会和公共责任方面)。

55 这个现象在上述所引诸多著述中皆有论述,见注47。

56 奥玛,出处同上。也可参看詹姆斯·伽德纳,《全球地方主义》,载于NPQ(1992年冬季号),第58—59页。

57 《全球商业的逻辑:ABB公司珀西·巴恩维克访谈录》,载于《哈佛商业评论》(1991年3月到4月号),第99—105页。

58 参看阿屈里·姆贝姆比,《强权的扣调与庸俗的美学》,《公众文化》,第4卷,第2期(1992年春季号),第1—30页,以及由这篇文章引发的讨论,《公众文化》,第

5卷,第1期(1992年秋季号)。

⑩ 关于“认知构图”,参看弗里德里克·詹姆逊,《认知构图》,载于纳尔逊和戈斯伯格的《马克思主义和文化的阐释》,第347—357页,詹姆逊是一个强有力的宣传者,他不遗余力地宣扬把整体感和结构感与一种社会主义政治联系起来必要性。他本人把全球结构整体化的做法已经受到严厉的批评(参看上面所引埃哈迈德的文章)。我在此应该强调的是,不必为了承认他观点的正确而去同意他具体的某种整体化模式。

⑪ 阿皮亚,《后现代主义之“后”是否就是后殖民主义之“后”?》,第348页。

⑫ 艾贾兹·埃哈迈德,《文学后殖民性的政治》,《种族与阶级》,第36卷,第3期(1995),第1—20页,引文见第16页。也可参看贝尼塔·帕里,《我们时代的趋势:谈霍米·巴巴的〈文化的定位〉》,《社会文本》,第28/29卷(1994年秋季/冬季号),第3—24页。

⑬ 这是后殖民性的一个方面,也是它号召的一个方面,显然要求有更多的关注。一位太平洋地区历史学家克劳斯·诺伊曼写到:“如今巴布亚新几内亚并不对人家向它诉说殖民主义的可怕有多少明显的兴趣,因为这些描述隐含着降低身份的可能,昨日受害者的后代在今日的身份。”见“‘为了赢得他们的友谊’,重新商谈最初的接触”,载于《当代太平洋地区》,第5卷,第1期(1994),第110—145页,引文见第122页。同样,迪尔德丽·乔丹也注意到,澳大利亚的成年土著学生对强调白人压迫有所不满,认为:这是故意要唤起他们的敌对反应和种族情绪;他们相信,这会引发他们的身份危机。”见《土著身份:过去的习俗,将来的问题?》载于杰里米·贝克特编《过去和现在:土著的形成》(堪培拉:土著研究出版社,1994年版),第109—119页,引文见第119页。毋庸赘言,还有其他人会为了自身利益而愿意压制关于过去的记忆。

(徐晓雯 译)

全球主义，后殖民主义 和对历史的否认

我们的时代似乎又是一个充满反论的时代。地方化与全球化结伴同行，文化的同一化受到文化多样化坚持不退的挑战，民族独立资格的丧失与种族集团的聚集彼此抗衡，不是势均力敌一词即可说明的。资本主义战胜了社会主义，在胜利时刻它却发觉自己被资本主义中彼此各执己见的不同文化搞得稀里糊涂。当历史显得与理解当前世界越来越毫无关联时，对历史的关注却与日俱增。除了别的问题，仅就过去本身而言，在用后现代主义重新构造之后，它似乎成了待价而沽的东西，我们要它说什么，它就愿意说什么。

下面我将谈到的是这类反论中的另一种：欧洲中心主义的反论。在精神生活和文化生活中对欧洲中心主义加以摒弃，这似乎显而易见是非常必需的，因此，将它称为一个反论可能显得有点古怪。可是，有理由可以证明，在欧洲中心主义取得全球胜利的那一瞬间，它本身也成了细细究查和批评的对象。我们于当今看到的是大获全胜的欧洲中心主义，还是行将就木的欧洲中心主义，取决于我们怎样理解这个词，取决于我们把它定位在何种地方。下面我想说的是，眼下广为流传的那种认为欧洲中心主义可以一言概之或一笔勾销的设想，其根基在于对欧洲中心主义采取了简单化的文化主义的理解方式。把欧洲中心主义看成一个文化现象，不再质询它的其他定位，这样做就把注意力从一些欧洲中心主义决

定现在状况的关键方式上分散开来了，而这种现在状况要求从过去对自己的控制中解放出来。尚待定论的是现代性及其各组成部分的问题，而欧洲中心主义就是现代性形成的契机。不参考欧洲中心主义，就无法理解现代性，同样地，作为一种概念，欧洲中心主义只有放在现代性的语境中才是明确的。因此，开题处我并没有定义给欧洲中心主义，而是寻求将它语境化，以便把某种历史感重新赋予它——并且反对它的各种观点。

其次，如果欧洲中心主义是思考现代性的关键所在，我们就必须提出这样一个问题，如果不是同时否认历史，能否做到摒弃它。这个问题必然造成了作为历史现象的欧洲中心主义与产生其他“中心主义”的背景之间的对抗冲突，换句话说，就其价值观和运作过程而言，欧美产生、推广和支配现代性的方式与先前各种支配方式，如“中国中心主义”，是不同的，这种不同就是这里所说的对抗冲突。在把欧洲中心主义作为历史问题重新加以考虑的时候，也需要考虑到以前对欧洲中心主义的种种批评。后者对于说明当今对欧洲中心主义的批评所具有的历史性尤其关键，既因为它们跟过去有关系，也因为它们同当代权力的布局息息相关。

我通过结论试图说明的是，对欧洲中心主义进行彻底的批判，其基础必然是对现代性整体进行彻底的批判，这个现代性是以生活世界的角度加以理解的，而生活世界既是文化的，同时又是物质的。我们今天的现代性已经不仅仅是欧美的，而且还被散播到了全球，虽然散播得并不均衡一致，它存在于形形色色的跨国结构中，存在于发展的思想体系中，存在于日常生活的实践中。它未必只是来自地理意义上的欧美，其代理人也未必是出身欧美。换言之，对欧洲中心主义进行彻底批判，就必须面对当今全球主义和后殖民主义的问题，必须把分析还原到当今关于生活世界的斗争的位置上去。在此我应该指出，欧洲中心主义批判这一特色弥漫于我们当今各种各样对权力的批判当中：从女权主义批判到种族主义批判，不一而足。有时，似乎是不管怎样，如果我们能摆

脱欧洲中心主义，那么世界上的所有问题便都会迎刃而解。这当然是很愚蠢的想法。这种想法不仅与欧洲中心主义相去甚远，对世界的其他部分忽略得就更多。尤其未被注意到的是，过去位于欧美的代表机构也许是欧洲中心主义的推动者，但现在它们已经不再是惟一的推动者，也许可能也不再是最重要的推动者。欧洲中心主义也许并非是全球的归宿，但是它却是在认真考虑全球归宿时必须面对的一个问题。对一些精英人士而言，欧洲中心主义是精英内部权力斗争中的身份问题，把上述种种问题交到这些人手中是不妥当的，因为它们太重大了。

欧洲中心主义：是什么，在哪里？

在某种程度上，欧洲中心主义是什么以及它位于何处是十分明白的。想要理解现代性的空间性和时间性，欧洲中心主义是关键。不仅在欧美是这样，在全球也是这样，至少从十九世纪末以来就是如此。从国家到地区，到大陆和海洋，到第三世界以及其他，围绕这些空间的概念我们组织了历史，而这些概念从根本意义上讲都被包容在欧洲中心主义的现代性里。更有威力的是用欧洲中心主义概念化的世界去重塑时间性，在这样的世界里，欧美社会具体的历史轨迹到头来竟然成了标志时间的全球范围的目的论。在社会科学中这一点已经被现代化的话语从理论上阐述得明明白白，不管这话语用的是资产阶级的公式还是马克思主义的公式。正如尼古拉斯·德克斯简洁明了地说的，历史本身就是“现代的一个迹象”。在过去一个世纪中，尤其是第二次世界大战以来，欧洲中心主义就一直是我们建构历史的提示原则；不仅在欧美历史学中是这样，在世界范围的主要历史学的种种时间和空间设想中也是这样。欧美人征服了世界，重新命名地点，重新安排经济、社会和政治，把现代之前对时空的认识和许多其他东西一笔勾销或者驱逐到边缘地带。在这个过程中，他们以前所未有的方式

用其自身的形象一统历史。对这个自我形象来说至关重要的是一种欧洲启蒙主义所建立的模式，它以理性的、人文主义的主体作为历史的主体，以理性和科学武装自己，以普遍理性的名义征服时间和空间，为了把社会归入理性的疆域之内，对它们重新加以组织，制服那些不同于此的历史轨迹并产生出一种统一的历史，这种历史永远朝着满足人类进步的要求的方向前进。这个模式把欧美的历史经验融入人类的命运之中，这样一来，由于它想要改造世界的雄心而大肆施于世界的痛苦便找到了一个理性化的借口。

关于欧洲中心主义有这样一种说法，它概述了意识形态中的欧洲中心主义，配得上最守旧的欧洲中心主义者；但我们不妨暂时忽略对这种说法的直觉的反感。这种说法丝毫也没有认识到作为历史现象的欧洲中心主义所表现的不一致性，因为它既无视欧洲中心主义的历史性，也无视那些推动其历史、限制其要求的矛盾。我将在下一个部分再谈及这些问题。眼前要说的是该把欧洲中心主义定位于何处。

在当代对欧洲中心主义的回应中，文化和话语看来是最受欢迎的定位选择，其最突出的代表就是后殖民主义和全球主义。^②后殖民主义和全球主义在看待现在世界形势与过去的关系上，彼此差异很大，甚至可能处在对立立场，但在对待欧洲中心主义定位或欧洲中心主义的现代性定位的问题上，二者却如出一辙，这也许可以说明何以一些文化批评家会把它们混为一谈。

其差异处有很深的方法论特征和历史特征。从方法论上讲，后殖民主义在其最为大众接受的形式中（至少在美国是这样），总是回避按“奠基性范畴”划分的世界的构造问题，而把重点放在身份形成过程中发生的地方性冲突上；在许多方面，驱动它的是激进的方法个体主义和历史解释中的境遇主义者。而全球主义则不然，它借助在抽象的最高层次中运作的力量，把注意力牵扯到世界的构造上，在某些形式中它甚至在这种抽象中找到了社会理论纯科学命题的再证明。它们在过去和现在之间所建立的联系也有

所差异，这些差异也同样是很有意思的。后殖民主义具备现在的洞察力，并着手用这些洞察力去重新诠释过去。从这个角度来看，与其说欧洲中心主义造就了历史，倒不如说它好像是披在过去身上的一件思想体系的外罩，它试图遮掩地方相互作用的复杂情况；后殖民主义于是提出一种揭去外罩的方法，还原那个复杂真实的过去，这一点常常表现在关于“混合性”的思想中。与这种现在对过去的殖民形成对比的是全球主义的做法，它声称在“全球性的现在状况及其过去的种种可能之间”存在着—道“裂缝”。^③它的意识是一种整体意识，必须把它与先前各时期的同类意识区分开来；然而，它所做的却是剥夺了欧洲中心主义所声称拥有的对这种整体性（“其过去的种种可能”）的创造力，并开创了另一种可能性，即在这种整体性的创造中，欧美的他者可能也是有份儿的。

对那些在这一份或那一份表述中就已显示出—致处的精神方向，我毫无贬低之意，但是我在上文中所指出的差异，在后殖民主义和全球主义的两位颇有名气的代言人的话中，倒可以找到一些更详尽的说明。^④关于后殖民批评曾有过几部很有影响的力作，几位编者写到：

在不同的时间和地点，欧洲的帝国主义有各种各样的形式，它既通过有意识的计划推进，也利用偶然性事件推进。这种复杂的发展造成的结果是帝国主义扩张计划在最初未曾指望的：威风凛凛不可一世的帝国主义文化发觉自己被反殖民的抵抗事业侵吞了，后者从众多本土和当地的民族自决的混合过程中汲取力量，转而蔑视、侵蚀甚至偶尔会取代帝国主义文化知识威风凛凛的权力。后殖民文学就是帝国主义文化和本土文化实践情结相互作用的一个结果。因此，在后殖民理论这个名字被用来表述之前，后殖民理论本身已经存在了很久。^⑤（强调部分为原文所有）

因此,后殖民主义不过是当前对一些知识形式的表达罢了,这些知识早已有之,只是以前没有意识到它而已。那些坚信知识建构应逐级推论的人对这样一种主张中的实证主义内涵会视而不见,这的确出人意外。

对比之下,全球主义的宣扬者们却丝毫不讳言他们试图完成现在与过去的脱离,其中包括现在的状况与那些可能造成这种状况的因素的分离。罗兰·罗伯逊是社会理论全球化的热心推广者,他写道:

我认为,对世界秩序的宏观结构的系统理解是当代任何一种形式的理论立足的根本,而要达到这种理解,就必须有分析地对一般性全球代理机构(和/或文化)主题和推动世界向单一化转变的那些因素加以区分——即,资本主义的推广,西方帝国主义和全球传媒系统的发展。这两者之间的实践关系是很重要的(而且,不必说,也是复杂的),但是把它们混为一谈却会使我们陷入各种各样的困难之中,并限制我们的能力,使我们不能适应当代世界秩序中根本的、转换的条件。^⑥

后殖民主义和全球主义两项事业初看上去似乎是互相对立的:一个摒弃了所有的结构,只保留地方,另一个则以发掘全球的结构为目的;一个持境遇主义的历史主义,另一个则在复杂的经验关系中看出形成任何大而全理论的障碍;一个在重新看待过去,另一个却声称与过去一刀两断。

但是,在地方与全球的关系上它们却彼此支持,而且它们有一个共同的愿望,就是打破可能横亘在地方和全球之间的界线(或构架)。用一位力求中和后殖民主义和全球主义的作者的话来说,就是:

……必须指出一个本质的、潜在的事实。我所记录的这些边缘后现代的后果和要求都直接发源于当今全球化时期三个世界理论中两种基本论断的解体……。在那种理论下授权/实施的文化边界渐渐让步给一种新的感知，认为文化的彼此渗透和越界在被非神秘化的过去和前卫的现在都是一种正常的状态。而三个世界理论排列文化所沿用的进化年表也被切割成断断续续、支离破碎、无缘无故的“现实”，其影响更加不拘泥于限制，将原始的变成了后现代的，还令人瞠目结舌地把不同的文化和生活方式相提并论，甚至把大相径庭的时代也相提并论。^⑦

在读这段文字的时候，我们需要记得，“三个世界理论”深植于欧洲中心主义的世界构图。比尔在这里就事论事，尽管后殖民主义和全球主义之间存在着我在上面已经强调过的差异，他却把它们放在一处，说出了它们的共同点：两者都有一个论断，认为需要向欧洲中心主义挑战的阵地应该是文化，而且尽管它们对现在与过去之间的关系态度并不一致，但却都否认了历史。后殖民主义强调身份的形成和沟通，毫不隐讳地给文化以突出位置，而像罗兰·罗伯逊这样的人士谈及全球化把“全球代理机构（和/或文化）的主题”和最初促成全球化出现的力量区分开来的问题时，其急切之情也是同样的。^⑧也许这是因为对全球主义者来说就如对后殖民主义者一样，文化的界线要比经济、社会和政治力量的界线容易跨越，后者“限制了”我们对“当代世界秩序根本的、转换的条件”的适应。

在这些关于文化的自主性和首要性的宣言中隐含着文化主义，有鉴于此，后殖民主义和全球主义共享对历史的否认也就不那么令人吃惊了。安东尼·史密斯说，在“全球文化的概念中”有种“无时间性的”东西，这个概念“在空间上广布各地……却与任何过去都完全隔离。”^⑨无时间性在比尔的话中也是显而易见

的，他把众多的过去重新排序，编成了某种后现代的混合作品。在阿什克罗夫特、格里菲斯和蒂芬的话中也同样可见，对他们来说，过去和现在没有什么意义重大的差别，只不过在现在没有为它表述其潜在的意识之前，过去并不自觉罢了。

现在，所要商讨的问题应该很清楚了。不参照欧洲中心主义隐含的权力结构，能抓住欧洲中心主义的要旨吗？反之，现在或借助殖民化，或借助武断地与过去一刀两断，力求勾消过去的种种角度，然而，不参照这些过去的角度，现在及其众多反对并超越过去的说法能够在历史意义上被完全理解吗？两个问题都要求把欧洲中心主义看作是一种历史现象，而它的形成以及使它成为可能的种种因素不只是欧美现代性的形成契机，还是全球现代性的形成契机。^⑩

从历史角度看待欧洲中心主义

我在此提出的观点简而言之就是：不参照过去五个世纪以来产生的欧美权力结构，就无法理解作为一种历史现象的欧洲中心主义，正是欧美的权力结构产生了欧洲中心主义，把它的影响全球化，并把它在历史意义上声称拥有的所有权普遍化。那些权力结构有经济的（资本主义，资本主义的财产关系，市场和生产方式，帝国主义，等等），政治的（一系列民族国家、国家形式，还有最重要的，为了处理这种重组后的世界秩序出现的问题而成立的新组织，新的法律形式，等等），社会的（阶级、性别、种族、种族集团以及宗教形式的产生，还有朝着以个体为基础而建立的社会形式发展的趋势），以及文化的（包括关于时空的新概念，关于优裕生活的新思想和对生活世界的新的发展的认识）。这份清单远远不够详尽，不必说，所用范畴本身也问题很多；但是它却足以显示欧洲中心主义问题的棘手，而这恰恰是我在此处的主要目的。从衍生力很强的关于文化自主性的推断发展到用蒙昧主义的

观点把文化和话语从政治经济问题中隔离出来，这就会导致对欧洲中心主义采取文化主义的欣赏态度，它甚至把文化推到一个特权位置，使它优于生活的其他方面，其结果只能造成对欧洲中心主义的理解非历史化、非社会化，这种理解甚至连对其表现出的问题都认识不清。且不论可能存在“各种各样的资本主义文化”，总归资本主义是否不仅是新经济形式的代理，而且也是从欧美衍生出的某些基本价值观的代理呢？是否如帕萨·查特耶所说，在民族主义的“主干”中深植着一种欧美东方主义的最根本的臆断？^①某些传媒形式，除了内容之外，是否其存在本身就给全球的日常生活带来了新的价值观呢？欧洲中心主义的传播者是“物质的”代理力量，可是，关于这些力量的评说反过来同样可以用在欧洲中心主义的文化概念的方式上，因为正是这些文化概念用这些方式获取了物质力量的权力。当如今的世界构图已经被他者们吸收内化，塑造了生活活动的目的和界线，那么这个构图是否曾经是一个欧美的概念，在某种意义上这还要紧吗？这方面尤其重要的是发展主义的思想体系，我在下面还将再做一些论述。

当今的思想界似乎有些焦虑，担心重提这些结构问题会打开通往某种“功能论”的道路，而这种理论会再一次把社会现象简化为几个因素的问题。^②关于文化功能论是否和其他功能论是一样货色的问题，我们不妨先搁置一边。要认识在历史上巧合、出现在彼此的结构关系和建构关系中的多种现象，并不需要把这些现象还原成其中的一个或几个，也不需要我们忽略它们之间的矛盾关系——实际上那样做只会削弱使结构功能化的努力。事实上，正是这些关系，其普遍性及特殊性、其功能性及矛盾性，这所有的一切使得我们能够前后一致地掌握历史中的差异；既不是自我指认的、地方化的差异，那种差异的“结果是极端的单一主义，历史成了一堆毫无意义的故事的堆砌，故事之间毫无关联”，^③这一点在后殖民的许多学说中历历可见，也不是如全球主义选择所表现的那样非地域化的、没有了时空参照的一体性。

如果我们注意到我们现在所拥有的欧洲中心主义几乎算不得一种欧美的现象，那么欧洲中心主义的复杂性就更加令人望而却步了。我们与欧洲中心主义联系在一起的许多概念现在都成了全世界范围内各种社会的内在本质；所以，“欧洲和欧洲的他者们”这个话题本身就好像是自相矛盾的胡言乱语。欧美的传统无处不在：从全球结构到日常经济活动，从国家构架到家庭习俗，从发展的思想体系到消费文化，从女权主义到政治中种族和种族集团的集中；像从前那位弗朗兹·法农一样，阿什斯·南迪把它们归入“欧洲的他者们的”精神。^④它们也存在于我们看待世界的方式上，从关于社会的种种理论化到关于历史的种种思考，不一而足。甚至当今声称是现代之前的也就是“史前的”认识方式也没有很强的说服力，因为它们试图反驳一种现代主义的历史主义，可是这些努力却因为对于自身历史真实性的自觉意识而受到限制了。而且，如果没有欧洲中心主义构图的传统和遗产，我们怎么书写世界呢？如果不参照这欧洲中心主义的传统，对历史的书写，甚至对反欧洲中心主义的书写，都会是晦涩难解的。如果说今天我们发觉不参照阶级、性别等观念就不可能理解思考世界，那么现在人们可以互相沟通交流身份，就像在市场上沟通交流商品一样，这也许会让后现代的人们（抑或后现代之前的人们）感到吃惊的。

对欧洲中心主义强大说服力的认识是多维的、多种方式的，它揭示了对“欧洲和欧洲的他者们”这一问题进行思考时的局限。可以假定在过去欧洲国家和其他国家之间存在着分裂，这个分裂在他者们的建构和欧洲中心主义的建构中都会起重要的作用，论及过去时将两者如此排列仍是讲得通的。可是现在，他者们纷纷前往从前的殖民中心，比从前任何时候都要惹人瞩目，可以说他们算得上趋之若归。欧美的现代性长期以来被世界的其他部分吸收内化。而今，世界的其他部分从物质上和精神上都进入了欧美的内部——而这地方也是欧洲中心主义关怀的首要位置所在，这并不令人吃惊。在这种情况下再去纠缠“欧洲和欧洲的他者们”的

问题就显得有点分散精力，使人们不能全力以赴地去对抗欧洲中心主义的胜利；最明显的就表现在它使欧美及其众多产物成了全球渴望的目标。有趣（而且还具有几分讽刺意味）的是，当今对欧洲中心主义建构他者的担忧似乎提供了无限的时机，令人们可以谈论欧美，使欧洲中心主义恒长久远，而在正式场合下欧洲中心主义是要遭到摒弃的——也许那种渴望在知识分子中的表现形式就是这样的吧。反欧洲中心主义有头脑简单地做心理分析的嫌疑，它给我印象最深的就是，它似乎就是那种渴望的镜中之像；不是反转的补偿镜中的像，倒更像是在要求把非欧美的文化因素放入那个已经成形了的世界的内部，而塑造那个世界的正是欧洲中心主义现代性中的历史传统。多元文化主义号召要承认文化遗迹和遗产，却不肯挑战权力结构，这些权力结构恰恰是欧美在世界上的霸权统治的产物，欧美霸权统治的价值观反复地、彻底地影响了它们，那么，说到底，这种多元文化主义究竟算是什么呢？同样这些情况也可以多少让我们了解一点个中情由，知道为什么全球主义和后殖民主义虽然彼此矛盾，却令许多人认为它们是应付当今形势的方法——虽说它们都以不同的方式回避了最根本、最迫切的那个问题：在一个被现代性力量改造了的世界里，是否还有欧洲中心主义之外的区域。

如果说，仅仅把欧洲中心主义理解为一种文化现象不足以评论欧美在世界的霸权统治，后者几乎算不得是一种“推论”式的霸权统治，而是已经深植于权力结构内部，那么，要想掌握欧洲中心主义威力本身就不能不参照这些权力结构。这并不是说文化和话语无足轻重，而是想反复申明，解释世界时仅仅使用它们是远远不够的；把文化和话语隔离出来，放入与物质世界不相干的领域内，这本身就是很现代的事情。出于同样的原因，支持把文化及话语和日常生活的物质性重新连结起来，并不是主张重新恢复当年政治经济所占有的特权地位，而是想要打开新思路，以新思想看待当今情形下这两者的连结——这也隐含了要重新思考在

现代性的时代里被摒弃的那些连结。这样，欧洲的现代性就只是生活和文化的一种连结模式，而不是在两者之间建立某种“科学的”，因而也就是永久有效的因果关系。那么问题，那个历史意义上的问题，就是要探究欧洲中心主义所反映这种关系的方式为什么取得了这样大的威力。欧洲中心主义者们也许会说这是欧美文化的强大力量所致。我却想说，是权力使然，这权力与文化几乎没什么关系，但却推动了文化提出的要求。此处涉及的不是伦理的判断或选择问题。这个问题更多的是伦理统治权的问题。文化霸权统治不能成为其本身的理由。要理解欧洲中心主义和当代对它的种种挑战，不参照严格意义上的文化因素之外的因素是不行的——而这一点，不必说，也就提出了一个很有意义的问题，即，我们所说的文化的因素究竟是什么意思。

要认识作为历史现象的欧洲中心主义，有必要把它放在其他霸权统治例证的语境下考察，欧洲中心主义不是第一个霸权统治的例证，看来也不是最后一个。这样一种历史的角度也可以为全面评价权力和霸权统治提供更多的线索，而眼下所能得到的线索委实不够多。

欧洲中心主义是一个复杂的术语，它掩盖了欧美内部各种各样的关于“欧洲”和“现代性”意义的斗争，但最重要的是，即使欧洲中心主义本身不是一个历史过程，它也是一个历史过程的产物，同欧洲的“他者们”的发明纠缠在一起，无法分开。只就权力而言，极少有疑问的是到十九世纪末，欧美已经多多少少地征服了整个世界，而且还正努力要为这场征服制造出种种合情合理的借口，可是作为文化方向的欧洲中心主义本身却是欧洲/他者二元对立的事后发明，并不是反其道而行之。^⑬启蒙主义的理性主义、阶段性发展历史，等等，当今对欧洲中心主义的批判中经常可以见到这些陈词滥调，它们忽视了历史过程在欧美的语境中对理解这些意识形态产物所起的调和作用的方式。欧美本身也仍处在这样一个创造的历史过程当中。全球主义直言不讳，后殖民主

义无心插柳，两者都可算这个过程在当代的结构成分。

我在其他地方曾经说过，如果没有资本主义的权力和一切随它而来的政治、社会和文化组织中的结构革新，欧洲中心主义就会和任何一种种族中心主义一样，没什么特别之处。我们这个时代各种各样的种族中心主义孳生繁茂，种族中心主义并不仅仅是欧洲中心主义的遗产（尽管它对种族中心主义有着意义重大的贡献），而且还是衍生现代性的世界的一种状况；对此人们很少给予关注，这真是很不寻常的一件事，那些支配各类世界体系的种族各自有着自己的文化假定，而这种状况更多地表现了不同文化假定下的“世界体系”中的中心性。这也许是不言而喻的事，但还是很有言的必要，因为对政治体面的种种考虑已经导致了一种对欧美之外的种族中心主义批评起来遮遮掩掩的现象（或者在诸如波斯尼亚、卢旺达或土耳其这些地方，则表现为赤裸裸的屠杀）。文化霸权的领域往往与经济和政治的支配统治相伴而生，一直如此，它定义了一个“中国的”世界，一个“伊斯兰的”世界，一个“阿拉伯的”和一个“印度的”世界，等等。不管在广阔地域里有多少实际的或想象的霸权，这些世界到头来没有一个能在势力范围和改造力量上与欧洲中心主义并驾齐驱。历史的尽头尚遥不可见，下这样的断语也许显得有点莽撞；保险的说法是，如果其他这些文化霸权果然能像欧洲中心主义一样全球化和一体化，其基础也是一个被欧洲中心主义全球化和一体化之后的世界，而且它们要与这个新世界紧密连结。目前人们正努力在东亚和东南亚发现早期的“现代性”；可是在现代性被确立为一种历史原则之前，这些地区却没有人想到要提出现代性的问题。同样，东亚的一些社会尽可以声称拥有某种“儒家”传统，这种“儒家”传统可以解释他们最近在资本主义中取得的成功，但它却是经过了资本主义种种要求的重新诠释。

欧洲中心主义是这样一种中心主义，它在历史进程中已经横扫全球，涉及到了其竞争对手不甚关心的生活层面；它使全球的

生活发生了革命，在新地方重新安排了各种社会的位置，还改变了它们的历史轨迹——已经到了这样一种地步，不提及欧洲中心主义，谈历史就是毫无意义的。在早期也许并不缺少各种各样的“混合文化”；但是欧洲中心主义之所以能引人注目，使人们趋之若鹜，乃是因为在它全球化理想将要靠近（这个理想是永远无法达到）其地理边界之时，欧洲中心主义就会成为大部分人混合的一个成分——其他中心主义却没有这个成就，它们在地域上受限，在历史过程中也不稳定。

那么，问题是，什么能说明这种威力呢？欧洲中心主义式的回答足够明了：欧美价值观的优越性。这种答案只对欧洲中心主义者他们自己来说有说服力。这也是大部分欧洲中心主义批判着眼的文化层面，它们在这里就会走入各种各样的死胡同。对欧洲中心主义的文化主义批判的问题不仅仅在于针对与其他中心主义形成对比的欧洲中心主义的霸权它没有提出任何解释，而且还在于，出于同样的原因，它无法处理价值的规范问题。统治者的价值观（例如人权）并不因为统治的现实而显得可恶，正如被统治者的价值观不能因为借口文化差异就成为合情合理一样。如果资本主义推动了欧洲中心主义，也宣扬了人权，那么，一边以文化差异为理由同其他社会合声咒骂人权，一边又高歌其他社会朝资本主义的迈进，这样做实在没有什么意义。历史主义者（文化主义者）肯定差异的存在，转而却又动手在这些有差异的社会中想发现文明社会，等等，一点也不曾意识到后者可能是欧洲中心主义目的论的产物，它们深深隐藏在术语本身内部，跟差异的概念相悖，历史和价值的冲突在这里表现得再明显不过了。

我的意思是说，这种矛盾是文化问题和政治经济问题相隔离的产物。欧洲中心主义能得以全球化，并不是由于欧美价值观本身有什么内在的力量，而是因为那些价值观被铭印在不同种类的活动上，这些活动巧妙迂回地潜入现存的运作中（例如贸易），渐渐证明能被一些非欧美社会的集团欣然接受，偶或遇到来自对方

的抗拒，就借助武力强加于世界。换句话说，如果没有从资本主义、帝国主义和文化霸权统治获得的活力，欧洲中心主义的全球化和普遍化是不可想象的。当今我们这个时代有这样一种最热的说法：谈论压迫就是抹杀被压迫者的主体性；这种说法似乎没有意识到，对压迫闭口不谈，却仍旧在现代范畴的目的论中运作，这就是把压迫的责任推还到压迫的受害者身上。^⑩从另一方面讲，如果把抗拒与从“正常状态”随意的偏离等同起来，那就是在嘲弄对压迫的抗拒意念。无论哪一种情况，其结果都是把所有这类对抗变成了文化政治学的事例，从而绕过了有意义的、受历史过程决定的政治学概念。^⑪同样引人注意的是另一种异口同声，当代文化主义得出的政治结论与早先时候现代化主义文化主义的结论不谋而合：两者都认为争论的问题所在不是政治学或政治经济，而是文化。

欧洲中心主义是一种历史现象，与其他中心主义有所不同，它有一体化的结构作为它的推动中介，承认这一点，就使我们回到了前面我已提出过的问题。如果欧洲中心主义把某种种族中心主义全球化了，并把它变成了一种普遍的范式，那么，是否还存在欧洲中心主义的外在呢？在尚未被欧洲中心主义触及或者边缘化了的地区，还可以找到其外在，而这种地方与日俱减，或者在欧洲中心主义的对立者那里也可以找到其外在，这些对立者倒是层出不穷。要理解欧洲中心主义的普遍化，就必须考虑欧美价值观怎样通过质询进入了世界范围的种种社会结构中，怎样不把它们同一化，也没有把它们同化入欧洲中心主义价值观和结构中，却改变了它们的政治、社会和经济关系。同一化和多样化的问题，相同和不同的问题，同化和区分的问题，这些在很多方面都是容易误导的问题，因为它们把有身份分配的历史过程搅弄成了与历史无关的、静态的范畴。正如我在此文中所理解的那样，欧洲中心主义的实践和价值观通过欧美对世界的征服而得以普遍化，这只

是意味着把那些社会从欧洲之前的历史轨迹中强行移开，并将它们推上了新的轨迹，这并没有任何大一统的意思，因为欧洲中心主义的普及本身就孳生出对历史的新的争夺战，甚至这些争夺战到今天还在持续。可是，它也有这样的隐含意义，这些争夺越来越多地发生在这样一些领土上，它们尽管彼此不同，但现在却都把这种或那种欧美强权算作了自己的动力成分，至少我是这样理解的。我相信，正是这一点使我们想描述为欧美定义的现代性的东西有别于从前的霸权统治形式，后者在地域上、政治上和社会上都受到了霸权统治技术、组织和思想体系局限的限制。无论中国中心主义在东亚和东南亚有多么深远的影响，总归却只限于这些地区而已。

跟早期的“中心主义”相比，欧洲中心主义具有三种意义的普遍性。第一，在全球都有欧美现代性的原则和文化存在。这种现代性的后果也许并不是在全球的所有表面都能一成不变地或者平等地显现，可是，在每一个地方它都在强迫彼此有着天壤之别的民族走入并行的历史轨迹（我要强调一点，这并不蕴含身份问题）。第二，欧洲中心主义可以借助非欧美的机构散播，这更突出了对欧洲中心主义从结构角度评价的重要性，从这个意义上讲，欧洲中心主义是有普遍意义的。最后，也许欧洲中心主义因为不允许任何外在的存在而没有普遍性，但是，如果我们把外在理解为欧美习俗影响范围之外的地方，那么，越来越难以想象欧美的外在之所在，这无论如何也是一种普遍性吧。并不是没有外在，而是那些外在必然被理解为后欧洲中心主义的，必然被理解为是两种力量对立衍生的矛盾的产物，这两种力量就是一心推行全球化的欧美和那些与这种全球化做斗争的地区。这就意味着一种共有的历史，这种历史势必为设想欧洲中心主义的外在或替代选择提供了出发点。换句话说，质疑源于欧美的价值观并不能挑战欧洲中心主义。要想挑战它，就必须挑战那些已经成为全球传统之一部分的价值观和结构。

这个世界并不是按照功能论的准则行事，而是依照矛盾的准则行事。在这样一个世界里，欧洲中心主义的全球化不可避免地把多方面的冲突带进了欧美中心主义世界的内部，每时每刻都在削弱那个世界的整体性，首当其冲的就是欧洲中心主义观念本身。我在别处曾论证过，推动当代对欧洲中心主义的批判的，不是欧洲中心主义的摧毁力，而是欧洲中心主义的内部威力。当今最重要的欧洲中心主义批评家，是那些未曾被欧洲中心主义边缘化了的，或者被其权力结构漏过了的人士，他们反而声称拥有“混合性”，这特性使他们既可以接近欧洲中心主义，又可以接近欧洲中心主义的他者们，也许前者多于后者吧。如果说东方主义是那些身处欧美之外、非欧美社会边缘的“中介地区”的欧美人的产物，那么，反欧洲中心主义就是位于欧美中心或跨国结构及权力圈的中介地区的产物。早期的中介地区要欧美人在文明化使命和融入“蛮荒状态”之间做一个选择，而新的中介地区给出身第三世界的知识分子提出的选择范围则是另外一种，要么他们在文化之间“架桥”沟通，以目前社会之间仍旧存在的不平等来看，这样做也许意味着继续由欧美统领的权力结构要么进一步侵占世界的其他部分，要么他们就烧掉这些桥梁，切断所有后路，以便让人们可以想象不同于欧洲中心主义式的人类的未来前景。

搭建桥梁和烧掉桥梁，这两者之间的对比正可以便利地让我们认清在对待欧洲中心主义的态度上当代激进主义和过去的激进主义之间的差异。直到六十年代和七十年代，对欧洲中心主义的激进批判都还在坚持认为，文化的霸权问题和政治经济问题之间有密不可分的联系，这一点经常用帝国主义一词涵盖了。第三世界的民族解放斗争在具体的地方，以各自独特的方式把民族独立的目标和社会主义化经济综合成一体，试图把民族经济从资本主义的全球市场中“解脱”出来，试图按照当地的需要重新组织这些民族经济，还试图实现“文化革命”来抗拒资本主义的欧美文化，以便创造出适应民族需求的公民。在第一世界的社会科学中，

对考虑政治经济的观点的坚持成为质疑现代化话语之文化主义的手段，后者把“落后”的责任推给了第三世界社会的本土传统和文化。

从当代的观点来看，这两种早期的激进运动及其在社会科学新理论中的表述（例如“世界体系分析”）表现得跟它们所声称的正好相反，在它们中占主流的仍旧是主导叙述和欧洲中心主义的“奠基性的”假定。在很大程度上这似乎是讲得通的。民族独立运动尽管反抗资本主义，但其多数部分还是与欧美现代性的发展主义相关连的。它们想当然地接受了现代性的空间布置，在这个意义上，它们也仍旧还在欧洲中心主义的空间网络之中；最突出的要算是第三世界这种思想本身。国家形式被想当然地接受了，其后果是，国家成了文化的场所，没有人想到，只有通过对不同地方文化的殖民，国家文化的思想才能得以实现。

当代对早期激进假定的批判的其他方面就显得问题更多了，而且它们关于现在也许要比关于过去有更多的话说。本质主义的罪名是后殖民主义的武器库中最顺手的一件了。它曾被用来攻击第三世界和第三世界的民族主义等思想，然而这样做并没有从历史上说出多少关于这些思想的阐释，倒是表现了创造假想靶子以证实后殖民主义的努力。第三世界也许在现代化话语中带有本质主义的含义，但是这却几乎不是它被“第三世界论者们”理解的方式，对他们来说，第三世界意味着很多东西，却唯独不具备被如此描绘的社会的特征；第三世界性倒更像是一种民族形势的状况，它是由资本主义社会和非资本主义社会之间的关系来决定的。在革命的民族主义中，民族文化并不是由这种或那种传统的既定产物，而是被构想为要经过争取解放的民族斗争过程加以创造的文化。奠基性范畴偏偏不是奠基性的；例如，我在其他地方曾经描述过，在中国游击战的背景下，社会范畴中由多种因素决定并且依附于当地情况的性质是很受注意的，尤其是阶级。^⑧这些革命是从欧美空间性中发生的，这只能说明当前的现实为考虑有别于

它们的其他选择提供了出发点。最古怪的而在今天又相当常见的是这样一种想法，认为把压迫和帝国主义说成是这些革命的决定因素就是忽视或压制被压迫者的主体性；^④可是这些运动本身并不缺乏对本土主体性的肯定和确认，而且它们还寻求创造新的革命主观性。这桩无聊的指控避而不谈的问题是，所争论的主体性究竟是谁的主体性，以及我们在谈论哪些主体性。

这个性质的问题暗示着从过去的角度看待现在可以得到很多东西。世界的确是变了，发生在第三世界的直接的后殖民斗争所代表的激进主义在当今真是显得好像是属于一个遥远的过去了，与当今的政治不再相干。问题是世界是怎样变化的；我们在现在所目击的一切，是与过去的决裂呢，还是权力关系的重构，这些权力关系曾经推动了先前权力形式的全球化，同时又消灭了先前对这种全球化的抵抗形式。新的经济、政治、社会和文化空间现在都正在形成。这些新空间的产生是否意味着先前全球空间的划分不再有任何意义，抑或它们是凌驾于先前的空间，而使支配权的安排更加错综复杂？如今还有时间性的种种假定（包括对传统的再次承认）。这是否意味着欧洲中心主义的时间性已经消失了呢？消费主义、文化专题研究，还有各种招牌的制作生产，这些似乎移到了经济的前沿，用四处散播的经济取代了政治——至少对于那些身处后现代第一世界的人们来说是这样的。这是否意味着生产和政治经济不再重要了呢？市场到处分散，市场中人们的心态也是如此，这使得文化和身份特征的产生成了一件可以沟通交流的事情。那是否意味着在市场这个场所中再也不存在不平等呢？这份问题单可以继续下去，不过现有的已经足以说明问题了。

在当今关于全球主义和后殖民主义的讨论中没有涉及这些问题，这并不是很惊人的一件事，因为尽管全球主义和后殖民主义都声称自己是激进主义，尽管两者之间有着重要的差别，它们却都代表着对当今权力布局的迁就，它们与这种权力布局本来就是沆瀣一气。这在全球主义中是很明显的，全球主义是受资本及其

机构推动的，对它们来说，全球化仅仅只是文化的问题。从这个视角而言，全球主义几乎就等于承认资本不再仅仅是欧美资本，承认在资本的参加者中有来自其他位置的成功者，承认欧美文化之外的其他文化必须被合并入资本的结构和运作中，因为跨国主义本身就意味着差异的内在化……只要这些其他文化首先承认那些结构的首要位置。在社会科学理论中，就此而言，在历史中尤其有此必要，必须充分认识这些他者们的“传统”和本土主体性，而这些在帝国主义和压迫的话语中是被否认的，不要去在意差异在其中提出质询的社会科学理论，这理论本身就代表一种以欧洲中心主义的权力结构为基础的对世界的思维方式。这样一来，就有可能立足于不同的社会形态中来谈论不同的“文明社会”，仿佛文明社会这个词语本身在政治内涵上是清清白白的。当然，“理性选择理论”代表了由其“科学性”而达到的对文化差异的超越，仿佛作为一种认知世界的模式，科学跟“文化”没有任何关系。一位基金会代表为支持全球化而发表看法说，“西方的理论”并不是“要世界的其他地方来吸收的”。²⁹此话中没有任何暗示说“西方的”东西本身可能是多余的，因为在“理论”一词中已经含有此意了。

全球主义的基础是资本主义中的发展主义假定，而后殖民主义与全球主义不一样，在我看来，与其说它是为当前权力结构做辩解，倒不如说它是对这种结构的妥协。在以前的一篇文章中我曾提议，把现在的形势描绘成后革命的要比后殖民的更贴切，因为对作为历史现象的后殖民性的直接反应是革命，而当今后殖民主义回避选择革命，更倾向于去适应资本主义的世界体系。后殖民对文化的蜂拥而上，不仅是在逃避政治经济结构，更重要的是在逃避过去种种革命的激进主义，这些革命的激进主义在今天不仅被剥夺了对当代的重要性，连其过去的意义也遭到了否认。

后殖民主义与当代权力布局是有同谋关系的，这不仅在于它明明白白地摒弃了结构和“奠基性的”范畴，从而规避了在考虑

变化时对结构化权力的处理的必要，还在于它的文化主义。在后殖民主义中，地方化的冲突和身份政治学并不是被用来改良结构化不平等及针对不平等而进行的斗争，而是被当作了它们的替代品。更重要的是用这样一种“方法论”对过去进行再读，又可借此抹去记忆，忘掉为文化和身份而进行过的更为激进的斗争，并把地方主义融入元叙述中，而后者却是后殖民主义声称要摒弃的。从方法论上和概念上讲，后殖民主义都有特殊之处，这就是，不管它怎样反对“本质主义”，它的基础却是本质化特征的假定，这一点隐含在“混合性”、“第三空间”等概念中。通过摒弃奠基性范畴，后殖民主义还摆脱了面对阶级、性别、种族等等故障线上的“差异”这种义务，它们全都成了可以互相沟通交流的了。后殖民主义在摒弃欧洲中心主义空间性的同时，具有讽刺意味地让我们回到了第二次世界大战之前的空间，殖民帝国所建立的空间布局被毫无保留地接受，只是为了给文化和身份的理论化提供空间。^④然而，最重要的，也许是后殖民主义在以话语和文化的名义摒弃政治经济结构的时候，超越先前对政治经济的关注，让我们重新回到了现代化话语中的文化主义。毋庸置疑，它本身关于文化的话语与现代化话语所认定的无空间性、无时间性的文化是很不一样的，但是在社会和文化理论中拔高文化的重要性，使它高于一切，在这件事上它却和后者是一致的。

这种类比的内涵是很有意思的。现代化话语中的文化主义是用来掩盖经济和政治领域的不平等的，它还被用于把发展中的问题的责任从支配国转移到被支配国身上——而且自始至终都撑着一付发展的目的论的架子。后殖民主义对目的论避而不谈，它避而不谈的还有文化的一些固定的、本质化的概念。但是，我们该怎样解释它将文化问题和政治经济问题隔离开来谈的做法呢？不平等和压迫是过去的一个显著特点，它们也同样是现在的特点，那么，后殖民主义是否也被当作了不平等和压迫的某种遮掩了呢？后殖民主义本身并没有回答这些问题，因为它们一开始就拒绝面对

这些问题。很明显，现在所代表的不是与过去的决裂，而是对它的重塑。如果说当今世界形势的一个突出特点是资本的跨国化和跨国统治，那么另一个突出特点就是与资本统治相关的阶级结构的跨国化。正如艾贾兹·埃哈迈德所说的那样，后殖民主义也许是一个“阶级问题”。^②但它不仅仅是一个阶级问题，它还是一个被转移到资本中心地带的阶级的问题，这些中心地带位于我在前文中所指的那些中介地区，是沟通交流进行的地方——“在那野兽的肚子里”，佳亚特里·斯皮瓦克曾经这样说过，斯皮瓦克很明智，没有说这就是全部情况，可是对于大部分不赞同她的激进主义的后殖民主义者来说，这的确好像就是全部情况了。处于欧美中心的“中介地区”提供了这样的场所，在那里，既可以保留文化差异，又可以分享中心地带的权力，在中心地带，文化不仅被用作规避阶级内部关系中不平等和压迫问题的借口，其本身就是一个有用的手段，可以借之获得身份，参加阶级内部关于权力的商讨。处于“他者们”社会边界的中介地区产生了早期的东方主义；而处于核心地带的中介地区产生的则是种种“自我—东方主义化”。^③前者令社会之间距离拉大，跟前者不同，后者产生的是多重文化对全球权力的再定义——正如“种族逃亡者”思想所表达的那样，这种思想就是在对移民身份特征进行规定时，不考虑地点、阶级和性别等因素。有趣的是，现在为故国代言的是新一代的第三世界人，他们在欧洲中心主义权力结构中已站稳了脚跟，而那些留在故国的人却落入了悄无声息的惨景——或者就是沦落为狭隘主义者。

欧洲中心主义之后的历史

我在上文中谈到的许多内容也许看上去与历史学科没有什么关系，这是因为在最近关于历史作为认识论的讨论中，历史学家的缺席是很明显的。也许，说二十世纪末生活的一个标志就是历

史意识的危机，这并不是很夸张的说法。这种危机既是指我们考虑过去和现在的关系的方法，也是指由此引出的我们关于过去的所有看法贴切与否、正确与否。不仅与近期的过去有一种断裂感，而且跟整个现代性的历史有一种断裂感，这种断裂感使我们对历史提出的任何理解现在的方式都感到有必要加以质询。过去的观点在对现在进行苛刻评价时还是很有意义的，为了重新确立这一点历史学家起了很重要的作用；但他们似乎以惊人的速度适应了当代对过去的改写。历史学家，尤其是实证主义的历史学家，会把一切事情的账都算到资料有限的头上，这是他们的职业病，也是对他们想象力的限制。历史学家坚信，通往真理的惟一障碍就是资料的有限，这使他们借口资料的有限而避开了历史危机的挑战。如果事情没有按照上一代历史学家所建议的那样发展，抑或上一代的问题看来已经不再有什么意义，那么历史学家总可以声称这不在资料卷宗之列。

我本人的领域是中国现代史，而中国的变化要求对历史范式作出急迫的思考，对竞争范式作出评价。两代中国历史学家（无论在中国还是在国外）都认为书写中国现代史围绕的范式应该是革命。可是这个范式如今已经是废墟一片，倒未必是范式本身出了毛病……这样一来革命就成了一件过去的事情。历史学家们并不愿客观批判地观察这个转向，反而更愿意赶紧否认有过革命，过去所认为的革命不过是在永久保留落后，而他们没有能预见到革命的命运，应该负责的是资料卷宗。对过去的注意有了转移，与之相伴而来的是对革命的否认，这并不令人吃惊，这种转移也许更能与现在的自我形象发生共鸣。这里的问题不仅是历史中的思想体系的问题，它还是一个伪造历史的问题，革命的去尽管未能实现其假定的目标，但在很多方面却为现在的形成助了一臂之力，然而伪造的历史却拒绝承认这一点。^②

有别于这种对现在的迅速适应，另一种比较合理的做法也要求否认过去（无论是现实中的过去还是历史学中的过去），那就是

要承认危机，并且开始重新评价过去；并不是抛却革命的范式，而是要深入探究革命的意义。^⑤每当一个新的历史形势出现，便会有对过去的抛弃或改写，但这并不是激进历史学的组成部分——在那种情况下，它无法超越对现在的不断的适应，而这种适应几乎称不上是什么激进主义，因为它使人们不可能区分什么是激进的，什么是对权力要求的拙劣模仿。相反地，贯穿于它的是一种对自发政治立场的原则性的维护，这些立场质疑那些总在转换的现实所声称拥有的主权，但并不是通过否认现实来质疑，而是通过批判地评价其对过去和现在究竟拥有多少主权来质疑。如果过去对理解现在没有什么作用，而只是后者手中的玩物而已，那么声称历史作为认识论拥有正确性好像都没什么意义了；而且，历史声称掌握着深藏于过去的材料卷宗中的真理也没有什么意义了。

“历史是现代的一个标志”，这样的假说只是对那些极为幼稚的人意味着这样的意思，一旦我们变得“后现代”，我们也许就因此而可以抛弃历史。我们时代的种种标杆，对于那些能用一些现实感去解读它们的人来说，应该能够说明的不仅是后来发生的事带有以前发生的事的余痕，而且还应该说明，我们想象着我们把那些传统推给了过去，可是我们并没有完全如愿地摆脱它们。后革命时代是如此，本文探讨的首要问题后欧洲中心主义时代，也是如此。我们对世界的概念化面临这样的尴尬境地，它们在忘记自己历史真实性的一瞬，也就变成了意识形态。而要认真认识历史真实性，就要注意到各种转型变化，还要注意到存在于这些转型变化中的过去。^⑥

肯定欧洲中心主义在当代世界的形成中起到的历史作用，并不是要赋予它某种标准权力，而是要认识它以何种方式继续从本质上参与世界的形成，它不会因为其文化对立面一厢情愿的做法而消失。欧洲中心主义的一个方面既渗透于早期的革命思想中，也浸透于现在另外种种适应的思想中，在我看来，这个方面格外重要，也许对历史学家来说要比对任何人都更重要，这是因为它纠

缠于我们对于时间性的想象之中：这就是发展主义。有种观念认为发展对于人类来说就像空气和水一样自然，这种观念深植于我们的意识当中，但是作为一种思想，发展却是人类历史中相对而言比较近代的事情。正如阿图罗·埃斯科巴尔在众多著述中有力地论证的那样，发展作为一种话语，不仅深植于思想体系领域，而且还深植于对资本的全球化至关重要的公共机构的结构中。^②

如果说全球主义通过把这些结构的要求变成科学的真理而成了这些结构的推进方式，那么后殖民主义则因为不肯承认它们的存在而成了它们推托的借口。与此同时，史学家们还在书写历史，仿佛是否达到了发展的目标曾经是衡量尺度，可以用来评价过去，我认为，这是一个最有说服力的证据，证明我们的时代仍旧被包含在资本持续的霸权当中，对早期过去的否认不过是它的一个伪装罢了。这也指出了对于一种适应当前的激进的进程来说，应该把任务放在什么位置上；应该质疑当代对现在和过去的非历史化，应该重新探究寻找不同于发展主义的理论。无论我们怎样设想这些替代品，它们都很有可能是后欧洲中心主义的，须知有别于现代性的支配统治形式的任何激进的替代品都不仅必须面对现代性的文化，而且必须面对现代性的结构。无论如何，在我看来，在这个历史意识的危机时刻，我们需要重新肯定历史和历史性，特别是因为历史如今显得无关紧要——或者是因为，在权力中心地带后殖民主义不能决定与过去的决裂是造就了对资本主义的欢庆还是对资本主义的谴责，却宣布与过去决裂，历史因而被摒弃了，或者相反，是因为那些身为现代性客体的人们，那些为了恢复自己的主观性而声称现代性说到底没什么与众不同之处的人们，他们肯定了现代之前的性质。历史的认识论不能解决这种矛盾，也不能为未来提供一个指南，但是却至少可以澄清现在是怎样在利用并损害过去，可以被用来提醒我们记住自己的历史性——为什么我们现在说话做事跟过去他们说话做事的方式是不同的。我们的时代又是一个这样的时代，人们声称拥有各种批评意识，而且

愈演愈烈。这些声称拥有的权力往往建立在对空间扩展了的认识上。每当我们说起某个空间或其他空间布置得错落有致时，我们就需要提醒自己，正是由于同样的原因，如果不思考产生那些空间的年代，就不可能思考那些空间。

注释：

① 尼古拉斯·德克斯，《作为现代的一个迹象的历史》，载于《公众文化》第2卷第2期（1990），第25—32页。

② 这并不是说文化和话语仅仅是后殖民主义和全球主义的最受欢迎的选择。我在这里描述的这种新的文化主义，它具备当今一般的批评思想，起源于七十年代以来各种各样的后殖民主义、后现代主义、文化研究、女权主义等等向文化和话语的转折。

③ 迈克尔·盖耶和查尔斯·布赖特，《全球时代中的世界历史》，《美国历史评论》（1995年10月号），第1034—1060页，引文见第1042页。

④ 正如我在其他时候指出的那样，后殖民批评涵盖了一个很宽广的政治（因此还有精神）范围：从佳亚特里·斯皮瓦克的马克思主义的女权主义到霍米·巴巴的类自由意志论，还有最近斯图尔特·霍尔的理论。后殖民批评中比较接近自由意志论的那一派激发了英美那些后里根和后撒切尔学者，这也许并不令人吃惊，因为它仅仅指出了在思想的接受过程中语境的重要性。全球主义的情况也大同小异，它也涵盖了很广的政治和精神方向：从渴望超越民族偏见之世界的左翼人士，到做理性选择的正常科学家们，后者一心想要让世界主义能够达到认知世界的种种科学方法的要求；他们都在解读欧美的霸权。这个问题算不上新奇。资本早就在追求全球化了。左翼人士也是一样，不过方法不同罢了。让我们这个时代与众不同的似乎是，左翼人士们心甘情愿买进股份，成为资本提出的全球化远景的一个股东。

⑤ 比尔·阿什克罗夫特，加雷斯·格里菲斯和海伦·蒂芬编《后殖民研究读本》（伦敦和纽约：路特利支出版社，1995年版），第1页。我在别处曾提出过对后殖民主义问题更有证明力的批评，从下面讨论的许多前期评论中也借鉴不少。这些评论可参看德里克的《后殖民氛围：全球资本主义时代的第三世界批评》（科罗拉多州博尔德：西景出版社，1997年版）。尤其从历史问题的角度出发的是绪论部分（“后殖民性和历史角度”）、《三个世界还是一个世界，或多个世界：当代资本主义下的全球关系的重新组合》以及《后殖民还是后革命：后殖民批评中的历史问题》。

⑥ 罗兰·罗伯逊，《绘制全球状况图：以全球化作为中心思想》，载于迈克·费瑟斯通编《全球文化：民族主义、全球化和现代性》（伦敦：赛奇出版公司，1994年

版),第15—29页,引文见第23页。大段的强调是我加的。有一篇评论多少更详尽一些,不妨参看德里克,《全球化,区域,地方》,阿姆斯特丹亚洲研究中心(CASA)工作报告(1997)。

⑦ 弗里德里克·比尔,《民族文化和全球新体系》(巴尔的摩和伦敦:约翰·霍普金斯大学出版社,1994年版),第336—337页。

⑧ 关于文化的首要地位,还有一种更坚定的论调,可参看罗布·博延,《文化和世界体系》,出处也是费瑟斯通编的那本书,第57—62页,在文中博延攻击了伊曼努尔·沃勒斯坦的做法,后者在谈论文化时与经济和政治的分析联系了起来。

⑨ 安东尼·D.史密斯,《走向全球文化?》,出处也是费瑟斯通所编的那本书,第171—191页,引文见第177页。

⑩ 我们应该更关注现代性,而不是欧洲中心主义,这个观点我和约翰·汤姆林森都很赞成。见约翰·汤姆林森,《文化帝国主义》(巴尔的摩:约翰·霍普金斯大学出版社,1991年版)。但是,我并不同意汤姆林森就此得出的结论,即可以通过这样一个注意力的转移而把欧美的动因排除在外。

⑪ 帕萨·查特耶,《民族主义思想和殖民世界:派生话语》(明尼亚波利斯:明尼苏达大学出版社,1993年版)。

⑫ 在一篇构思拙劣的文章中斯图尔特·霍尔针对这个作者(还有罗伯特·扬)提出了这种(“早期”也是“原始”)“功能论”的指控。参看霍尔,《什么时候是“后殖民”?在界线处的思考》,载于伊恩·钱伯斯和利迪亚·柯蒂的《后殖民问题:共同的天空分裂的地平线》(纽约:路特利支出版社,1996年版)。这个指控并没有吁求评论,只是指出对于这样一位杰出的文化批评家来说,这一点实在不在话下,我本人也承认,这位批评家的许多程式令我受益非浅。与其说霍尔的攻击是文化主义和功能论的方法问题,倒不如说它跟英国马克思主义的后撒切尔特色有些关联。关于这种特色,可参看钱塔尔·穆菲的《政治的终结与极右势力的崛起》,载于《不同政见》,第498—502页。

⑬ 肯·阿米蒂奇,《“亚洲式”/附庸式生产方式:中国历史中的国家和阶级》,博士论文,格里菲斯大学亚洲和国际研究所(澳大利亚),1997年,第3页。

⑭ 阿什斯·南迪,《亲密的敌人》(牛津:牛津大学出版社,1983年版)。

⑮ 萨米尔·阿明在《欧洲中心主义》(纽约:每月评论出版社,1989年版)这部论著中言简意赅地分析了这个问题。欧洲的历史学家们也证实了欧洲以及欧洲内部的“国家”是某种内部殖民的产物,而这个内部殖民与欧洲在全世界的殖民是并列的。关于欧洲,可以参看F. 布罗代尔的《文明与资本主义:15世纪到18世纪》,3卷本,斯安·雷诺兹由法文译出(纽约:哈姆和罗公司,1984年版),其中第三卷《全世界的角度》尤为重要。关于内部殖民创造国家的出色研究,可参看龙金·韦伯的《成为法国

人的农民本色：法国农村的现代化，1870—1914》（斯坦福：斯坦福大学出版社，1976年版）。像美国、加拿大、澳大利亚等国，其本身就是殖民的造物，它们引人注目地提供了这种殖民创造现代国家的明白例证。

⑩ 我在这儿指的是某些著述，它们摆出范畴目的论，然后又批判其他民族，说它们未能达到这些目的论的要求。这种目的论在阶级问题上的一个例证，就是迪佩希·查克拉巴提的《反思工人阶级历史》（新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1989年版）。同样值得重视的是关于女权主义的著述。一直都有众口一词攻击中国妇女状况的著述，它们不仅不在意中国妇女想要什么或不想要什么，而且还鼓动大家攻击社会主义为妇女设立的项目，然而这些项目确为妇女实现了很多从前所未曾实现过的目标。有趣的是，那些攻击社会主义项目未曾实现某些目标的女权主义者常常看不到社会主义已经实现的一些目标，因为它未能实现她们认为应该实现的目标。这并不是说，妇女问题应该被弱化到仅涉及社会主义制度下的妇女的问题，而是说，社会主义制度下或资本主义之前的妇女也许有很多东西可以教给那些在资本主义制度下发现了自己“女人性”的妇女。这些资本主义制度下的妇女，尽管声称拥有很多权力，但就其女权主义而言，却仍旧受到生产方式的限定，因为生产方式是她们的语境。

⑪ 新文化主义隐藏的这种危险有一个很明显的例证，这就是塞缪尔·亨廷顿那篇如今已臭名昭著的《文明的冲突？》，载于《外交事务》第72卷第3期（1993），第22—49页，以及他的续篇，《西方：独特的，却不是普遍的》，《外交事务》第75卷第6期（1996），第28—46页。亨廷顿关于“文明”的观点，他处理文化问题的方法，以及他由此得出的结论，都与后殖民主义和全球主义截然相反。他把文明具体化为文化上同一而地域上可以加以测量的实体，一味坚持在它们之间划出不可逾越的边界，还提出欧美堡垒的概念，认为它能抵御那些无法现代化、无法被同化的他者们的入侵，保卫西方文明。他的观点值得注意的是，他否认了“西方”在其他文明地区的介入。这一点在他的第二篇文章中尤其明显。他对当今世界的概念是这样的，把世界分割成几个“文明”区域，各自都有一个霸权国负责实现那里的秩序。亨廷顿为了坚持这种引人注目的观点，便缄口不提政治经济结构（甚至没有说到欧美堡垒应该将其跨国公司从世界的其他地方撤出）；他还把物质文化的成分从文化的定义中删除了；把种族溯源、文化、种族和文明混为一谈；他质疑民族的意义；把殖民主义一笔抹去，坚持说在其他社会发生的一切都是它们自己本土价值观和文化的后果；他在最广泛的程度上否认了历史。全球主义和后殖民批评坚持取消边界、摒弃文化的具体化、赞成文化身份的沟通，亨廷顿却把世界划来分去，两者真是相去甚远。另一方面，他重提本土“文化”的威力，不是以民族来理解它，而是以文明来论及，他抹杀殖民主义，重提持续不断的当地的主体性。他忽视政治经济的问题，他否认现代性的历史，这些做法又与全球主义和后殖民主义的观点有呼应之处。这并不意味着它们因此就是“如出一

徽”，或皆根据同一范式运作（亨廷顿的范式是本末倒置的），而是说明它们都是同一时代的产物。亨廷顿的文章提出的观点，与其说解释了当今的权力结构，倒不如说使它们越发令人迷惑；这些观点反映了当代反现代主义的一种种族集团划分；它试图从现代性的起源开始重新构想世界。事实上，他也许算得上是代表了当代的一种保守主义，与之相对的是全球主义和后殖民批评（分别在欧美和第三世界）代表的当代自由主义；一个宣扬一种受限制的种族中心主义，而另外两者则欲达成无地方概念的全球主义的多重文化多元主义或后殖民主义，但双方都强调种族溯源，至于作为其语境的不平等权力的跨国结构，却被神秘化了。

⑯ 阿里夫·德里克，《革命之后：警觉全球资本主义》（纽黑文州汉诺威：新英格兰大学出版社，1994年版），第2章，以及德里克，《毛泽东和“中国的马克思主义”》，载于B. 卡尔和I. 马哈林格姆所编《亚洲哲学百科全书手册》（伦敦：路特利支出版社，1997年版），第593—619页。

⑰ 比尔，出处同上。他提供了这种趋势的一个惊人例证。其书开篇就是对赫伯特·希勒关于文化帝国主义观点的攻击。

⑱ 引自雅各布·海尔布伦，《四方消息：全球思维是否威胁地方知识？社会科学研究会讨论地区研究的未来》，《混合方言》（1996年5/6月号），第49—56页，引文见第54—55页。

⑲ 斯蒂芬·斯利蒙，《瓦解帝国：第二世界的抵抗理论》，载于阿什克罗夫特、格里非斯和蒂芬编的那本书，第104—110页，斯利蒙在文中提出后殖民主义也许对英联邦的各个社会最为适用。

⑳ 艾杰兹·埃哈迈德，《文学后殖民性的政治学》，《种族与阶级》第36卷第3期（1995），第1—20页，引文见第16页。

㉑ 我在这里指的是文化在移民阶层的具体化，其中惊人的例子是关于“文化中国”的思想。关于这方面有详尽的讨论，见阿·德里克，《边界上的孔子：全球资本主义和儒家学说的再创造》，《疆界2》第22卷第3期（1995年秋季号），第229—273页。对移民群的注意指出了文化在精英内部斗争中所起作用的第二个方面。“本土”精英们一心只顾欧洲中心主义，这就杜绝了他们因文化特征而引起的斗争。而移民人口离开故国，他们的文化“历史真实性”也许就被剥夺了，而对“历史真实性”的摒弃和对“混杂性”的肯定就为他们提供了对抗这种剥夺的显而易见的战略。

㉒ 这些问题都有详尽的探讨，见德里克，《颠倒、反讽、霸权：当代中国现代史学随笔》，《现代中国》第22卷第3期（1996年7月号），第243—284页。

㉓ 以性别为基础展开的论点认为应该适应当代的斗争，但也坚持过去对于现在的结构形成有着直接的关系，见瓦伊尼·巴尔，《文化帝国主义和妇女运动：全球思路》，《性别与历史》第9卷第1期（1997年4月号），第1—14页。

⑳ 在这里自然应该做一个注释，说明一下迪佩希·查可拉巴提的许多著述，至少在他的理论著述里跟本文提出的观点有共同之处。他的一些有关著作包括：《后殖民性和历史的诡计：谁为“印度的”历史辩护？》《再现》第37卷（1992），第1—26页；《作为批判的历史和对历史的批判》，《经济政治周刊》（1991年9月14日），第2162—2165页；《激进的历史和启蒙主义理性主义的问题：近期对〈贱民研究〉的一些评论》，《经济政治周刊》（1995年4月8日），第751—759页。在这些文章和其他文章中，查可拉巴提赞成的观点与我在本文中表达的观点十分相似：欧洲中心主义无所不在，甚至在书写历史当中也不例外。与一些反常而且过时的欧洲中心主义说法不同，他还很不愿意在书写历史的时候摒弃启蒙主义的传统和民族的传统（事实上，他把民族视为历史意识的位置所在，而且认为它正受到来自资本消费主义的威胁）。最后，他很愿意在谈论历史时考虑到历史与资本主义文化的关系。与这种表面看来不可战胜的历史霸权（写明欧洲中心主义）相对，查可拉巴提的方向与本文的观点很相似，他“在片断的、无规律的知识形式中”发现了一线“更民主的知识”的希望（《经济政治周刊》，1995年4月8日，第757页）。另一方面，除了挑战欧洲中心主义的“知识形式”，或者照他在另一种情况下所说，“把欧洲外省化”之外，查可拉巴提自己的做法中是否包含了其他东西，从他本人的论述中并不能全然判断得出来。从他的论述来看，他所说的“片断的、无规律的知识形式”主要是为了削弱欧洲中心主义对普遍性的拥有权，并不是为了让那些产生那些知识形式的生活方式或生活拥有某种特权。在谈到发展、资本主义等问题时，查可拉巴提用的是同样的语调，除了它们与殖民主义的知识有关的部分，他几乎无话可说。因此在他的编辑下，《贱民研究》抛弃了为“贱民”传声的初衷，而转向了对印度和第三世界进行“解构化”再现（有关这些说法的根据，参看瓦伊尔·巴尔在前面的文章），这并不令人吃惊。反正，我在这里质疑一味考虑欧洲中心主义的做法，是为了把注意力从“文化”调整到结构上：欧洲中心主义存在于日常生活的结构中，如果要挑战欧洲中心主义，那么必须改变日常生活的结构。“知识形式”很重要，但其本身并不是目的；它们只有在指明通往不同生活的道路时才是最重要的。我倒宁愿认为，本文的主旨大大不同于查可拉巴提文化主义批评的后殖民的、多重文化的观点。

㉑ 尤其可以参看《面对发展：制造和拆解第三世界》（新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1994年版）。这会制定怎样的激进的历史进程，在下文中有所论及；德里克，《逆转、反讽、霸权》出处同上，以及《以地域为基础的想法：全球主义和地域政治》（未发表的论文，将要出版）。

（徐晓雯 译）

作为霸权思想和解放实践的 的文化主义

那些试图改变世界的人越来越多地把注意力集中到文化活动之外的、看上去更激进的活动上，有人努力要把文化问题纳入这类活动之内，而本篇探讨的正是文化活动中反对这种努力的激进主义。在这个世界上我们每天都要面对经济的困境和政治的危机，提出这样的论题也许会显得多余甚或是逞一己之快。尤其是文化问题涉及到那些非西方国家（本篇探讨的重点）的地方，在那里上百万的人们等待解决实际问题的紧急措施，以求活命，似乎就更是如此。然而面对困境，我还是要论证，文化领域作为与最根本的认识论问题息息相关的活动领域，需要得到首要的关注。

关于文化问题的激进主义在于这样一个事实，文化给我们提供了看待世界的方法，如果后者跟我们改变世界的努力有什么关联的话，那么我们正视我们的观察方式就是很关键的。文化的概念随着理性的概念在历史进程中已经有了相应的发展。然而它也是我们能够理性地理解世界（如果理性能对生者的世界发生任何影响的话）、把世界变得更合理的惟一基础。换言之，文化还是理解理性事物的方法，理性事物不是从生者的世界中剥离出来并作为后者的评判而与后者相对的抽象理性，而是生者的理性。回避文化问题，就是回避有关我们怎样看待世界的问题；一切批评理解的出发点，甚至含蓄地说，一切激进活动的出发点，都必须是一种自觉，所以回避文化问题就是将自己禁锢于一种文化的无意

识中，受着限定观察方法的控制（甚至到了理性的地步），而没有这种自觉。

探讨文化问题的激进性，并不是要把文化主义拿出来讨论，文化主义这种思想不仅把一切问题都还原成文化问题，而且对后者也有一种还原论的概念化。因此本文探讨的根本目标是批判作为意识形态的文化主义。对文化力量真正激进的理解迫使我们把注意力集中在这个概念本身的矛盾性上。文化不仅是看待世界的一种方法，也是创造和改造世界的一种方法。第一种意义指的是我们通常理解和利用世界的方式，也标志着文化主义意识形态的基石。它使我们辨明所有的民族、所有的时期，依据却是我们所认为的他们曾经观察或还在观察世界的方式。它帮助我们把这些民族和时期对比排列在一起，通常把我们自己摆在世界的中心，时间的终点。简而言之，它是一种安排世界及其时间和空间的方法。

文化的第一种定义表面看去很符合常识，但它却神秘化了第二种定义，尽管从逻辑和历史上说它都是第二种定义的产物，但它与后者的关系却是矛盾的。当用文化概念来安排世界之后，看起来就更容易认为人们是文化的造物，而不是认为文化是人们的造物。制造和再制造文化的活动看上去好像只是人们依文化行事的许多方式中的一种罢了。

这种神秘化对理解文化作为霸权的手段在社会政治关系中所起的作用是很关键的。破解这种用法的神秘，对文化作为活动的意义加以再确定，可以使文化活动的再现成为一种解放实践。虽然文化不可以还原成意识形态，但是文化问题从根本上讲却是思想体系的问题。虽然它不可以被还原成社会政治关系，但是从批评角度讲（而不是从意识形态角度讲）也不能把它理解为与这些关系不相干。用 E. P. 汤普森的释意来说就是，文化不是一件事物，而是一种关系。它并不仅仅是一种表现由这些关系构成的整体的自主原则，这个整体似乎一旦形成就成了一张无缝的网，而文化就是织就它的结构原则，身处社会政治关系之外却又逻辑地

优先于它们。把文化变成这样一种自主原则，必然要求这样一种思想活动，即把牵涉其产生过程之中的社会政治关系的优先性加以神秘化。对文化加以批评地解读，揭示出它是对建立霸权起过关键作用的思想活动，这就要求我们不仅要把它看作是整体的一个组成部分，还要看作是与社会关系的运作息息相关的活动，这些社会关系表现矛盾，同样也表现一致。文化是这样一种活动，有些社会关系本是可能出现于其中的，却并不存在，因为它们不是被现存的社会关系取而代之就是被现存的关系变成了不可能的（或是“乌托邦式的”），在文化这种活动中，这些可望而不可及的社会关系和那些其存在受到文化肯定的社会关系是同样具有基础意义的。

这首先就要求我们从文化的最根本矛盾上正面对待文化，这个根本矛盾就是，它既是一种自主性活动，也是一种从属性活动。文化主义对文化自主性的确认把其他领域的一切社会实践（从经济到思想）都还原成文化问题；于是文化的变化好像可以解释其他一切变化。反还原论把文化问题化解到社会生活的其他成分中，包括意识形态成分，可是用这种反还原论是不可能有效地对抗这种还原论的。这样的还原论没有正视文化问题，而是对它视而不见，因为还原论没有论及文化问题提出的霸权议题，而这却是一个基础性的议题。

下面的论述探讨了一些相关的问题。首先是文化主义的问题。在早先的一篇文章《文化、社会和革命：对美国研究中国思想的批评性探讨》中，我把这个问题描述为霸权思想。^①可是我现在觉得，除非我们能同时把它看作是对抗其霸权实践的一种解放的可能性，否则我们便无法完全正确地体察文化主义所提出的这种进退两难的境况，为了说明文化主义提供的这些相互矛盾的可能性和实践，我将简要地分析它表现为解放实践的条件。出于这个目的，我将比较详尽地讨论两本著作，一本源于欧洲历史，一本是一位阿拉伯知识分子的著作，它们都阐释了这种实践：E. P. 汤普

森的《英国工人阶级的形成》和阿卜杜拉·拉罗利的《阿拉伯知识分子的危机》。这些著述阐明了所谓的“文化主义的马克思主义”和我在谈论中国思想的文章中所描述的“文化的社会性构想”。

其次，在马克思主义者，尤其是来自第三世界的马克思主义者考察过文化主义之后，我还想更深入地评论文化主义问题。由于文化主义作为一种霸权思想对资产阶级的许多文化假定都至关重要，因此在西方和非西方便有许多人把马克思主义看作是反对文化主义霸权斗争中的先锋思想代表。我认为，这比任何做法都更削弱了马克思主义作为一种文化思想的意义，与之相对的是其更倾向经济主义的释意。我在下文中将要论证，马克思主义给人以希望，让人们相信它会消灭与文化主义相关的霸权，但是它并没有保证能做到这一点。实际上，除非把马克思主义本身也从文化主义提供的角度予以考察，那么它也可能把霸权与社会的关系及霸权在社会内部的关系神秘化，从而成为霸权实践的一个工具。

最后，文化主义的思想潜在地包含着相互矛盾的实践可能，因此，不去参照它的社会背景，只在思想的抽象水平上探讨它，这样做不仅是纠缠于知识界的神秘化，而且从社会意义上讲也是很不负责任的。因此，我在本文的论述中将要深入探讨作为意识形态生产者的知识分子的作用，尤其是那些身处学术界的知识分子，在介绍我早先的文章时我已涉及到这个问题。我在那篇文章中提出，文化主义所代表的与其说是一种表述范式，倒不如说是对这种具有广泛社会意义的话语表述的迷恋（这种话语早于并决定了表述）。无论如何，学术界的知识分子在表述霸权文化主义并使其合法化的过程中起了重要的作用，不然，霸权文化主义也许仍旧只是一种散漫的社会偏见而已。爱德华·赛义德在《东方主义》中有力地陈述了这个观点。我在这里想要强调一点，当人们从孤立异化的宽阔社会背景之内部来看待知识分子层层推论的实践时，

这些实践就有了更加明晰的意义。从根本意义上讲，文化主义就是一种思想实践：它不仅反映知识分子的社会实践——它还帮助定义这种实践。我相信，如果抛开知识分子的活动所经历的孤立异化不谈，就很难理解这一点，因为无论知识分子正式的思想表述是什么，他们都迷恋并被吸收进了代表异化社会权力的统治机构中。因此，凡是将文化主义当作解放的可能进行思考的做法，都必须考虑到这些关系。在此我可以简要地说明这一点，我想指出，如果不同现存异化权力分离开来，就连马克思主义的或第三世界主义的意识形态也会是霸权的。

文化主义和马克思主义的文化主义

论述开端，我想先就我在《文化、社会和革命》一文中使用“文化主义”这一概念的方式做几点说明。我对它最为缜密的定义就是，它是“一些精神方向的整体，这些方向围绕着社会和历史问题的还原，从方法上凝结成了文化的抽象问题”，而且它因此“不仅要为社会之间的霸权关系的合法化负责”，还要为“社会内部剥削和压迫的霸权关系的合法化”负责。我在上面这篇文章中指出，文化主义精神方向的一个显著特点就是在研究第三世界社会的思想时对分离不同社会的“文化鸿沟的全心重视”，其“结果〔是〕……对作为中心资料的文化的全心重视。”我还说过，“在研究与我们自己的文化不同的文化时，历史主义和文化主义不过是同一个问题的两个方面罢了：就是在全球历史中重新确定我们所研究的社会的孤立性。”^②历史在这里显得就像是文化阐释，而历史学家就是文化阐释者。既然文化主义成了一种确认他者的方法，那么“传统”的概念对它就是至关重要的。因此，历史的解释就把分析本土传统和西方之间的冲突看作了自己的重任，而从历史学家的角度看来，这种冲突转化成了我们和他者之间的冲突。文化主义的霸权功能就在于后一种看法，因为这种排列只给他者留

下了惟一的选择：逃入传统（因此也就逃入过去），不然就被西方（也就是现在和未来）吸收——可选择的余地很小，因为被看作传统的文化几乎已经僵化，因此也就几乎是一种死亡的文化。生者归于西方，而本土文化属于亡者！这种排列不可避免地必然要求“推远”他者，如果不是推入湮灭，最好也不过就是推进博物馆。文化主义在空间上推远的做法是其最易观察到的特点，但是，正如约翰尼斯·费边在《时间和他者》一书中论述的那样，它的霸权威力来自时间上的推远，而时间上的推远又是它必然的伴生物。^③

考虑到文化曾被用来为西方对非西方实施霸权进行的种种辩护，对研究这些社会的激进学者来说，文化这个概念便变得有些棘手。对这些社会采取的“现代化”方法把现代的（西方的）和传统的（本土的）简单地摆在一起。这种方法及其排列做法曾经一度很受欢迎（在政治实践中它依然占统治地位），但针对它们的反动却表现出人们正试图克服西方以逻各斯为中心的世界观的霸权含义。在这些努力当中，绝非无足轻重的是不同类型的“世界体系”分析，这种分析在最近几年里尤其受到研究非西方社会的激进学者们的青睐。如果把世界体系分析描述为全球范围的经济主义，这只有些微的不公平，它多少是受了马克思主义的启发，代表的是本质上的结构主义的世界观，而这种世界观就其大部分用法来说都完全忽略了文化的问题。

无论这些方法意愿多么可钦可佩，推行起来又是多么意义重大，它们都没有解决霸权的问题，并忽视了它最根本的一些方面。事实上，它们自己也许会成为新霸权的源泉。某种经济主义仍在推远他者，把他者描绘成经济力量的玩物，无论这种经济主义是资产阶级的也好，是马克思主义的也好，它都是把全球还原成为一块清一色的文化领地，而经济力量就在这块领地上演绎着自己的命运。如果我们要向霸权文化主义挑战，我们就必须努力正视它提出的问题，尤其是它的认识论的基础问题，这些基础问题独

立于文化问题而存在，并且优先于文化问题本身。

此外，文化问题对非西方的激进分子来说也一直有着很重大的意义。第三世界革命的社会主义者反复申明，他们的主要目标之一就是“文化革命”，另一个目标是确保能够从资本主义统治下获得解放的经济革命。第三世界的革命把文化问题在马克思主义中的重要性淋漓尽致地表现出来，这不仅是因为其社会环境中缺乏原先在马克思主义中所想象出的社会主义的文化前提，文化变革因而就显露成为一个革命的中心问题，而且更是因为经济发展的规则提出了种种的问题。在一个资本主义统治的世界里，经济革命本身就没有许诺任何从资本主义霸权中所获得的解放，它许诺的只是更密切地介入归属到资本主义的范围中去。不顾其他，一味地只考虑经济发展的问题不可避免地把经济主义引进门来，而经济主义则是资产阶级的意识形态，随着经济发展而不断壮大，因为后者产生的是这样一些社会集团和社会阶层，它们把自己首先和社会变革的经济逻辑依据相认同。

在这样的情况下，文化就不得不担负起实现社会主义的重任。在为社会和政治解放进行斗争的过程中产生了革命传统，第三世界的社会主义者们在这个传统中看到了（或者说曾希望看到）一种新文化的潜在因素，这种文化既不是西方的，也不是过去的，换言之，它可以是民族的而不必是封建宗法的，可以是世界的而不必是异国的——一种全新的文化，它的形成必须与一个新世界的形成相伴而行，但如果没有它，就无法构思后者。甚至在经济主义已经接管了的地方，社会主义的领导层仍很难摒弃创建一种新文化的希望，他们仍然希望建立一种既是当代的、又不是西方的或资本主义的文化；经济主义必然产生资产阶级的霸权，要想对抗资产阶级的霸权，一种新的反资本主义的文化是很关键的，在这样的情况下，问题就更严重了。新的解放文化必须建筑在革命的社会变革之上，没有了革命的社会变革，这样的希望的结果就是折中主义，它代表的不是一种新文化，而是新文化的幻象；但

是，我们没有理由怀疑这种追求本身的真实性。

那么，那些西方知识分子借科学主义的经济主义的更高真理的名义来否定文化问题的重要性，好一点是傲慢自大；坏一点就是在帮助建立一种新的霸权——经济主义所代表的资产阶级的霸权。因为文化为对非西方世界进行的霸权统治尽过力就把作为问题的它加以摒弃，这不仅揭示出对文化提供的种种可能性的认识不足，还永久固定了资产阶级关于世界的其他更强有力的假定。我们不必为了挑战霸权文化主义的前提，就去摒弃非西方社会的过去，也不必摒弃它们现在的特质。重要的是要找出这些社会的历史复杂情况（并且认识到未来多样性的可能），而不是把它们形象固定为没有明显特征的文化存在，当今它们之所以被这样看待，全是借着经济真理的名义。对文化主义霸权质疑，却不把批评延伸到这个问题上，这样做就是在永久固定这种霸权中最根本的认识论假定。

因此，问题便不是文化问题是不是一个意义重大的问题，而是如何构想一种不是为霸权目的服务而是为解放目的服务的文化。第三世界的革命家们在号召文化革命的时候就提出了正视这个问题的方法，即使算不得实用的方法，也是认识论的方法。但是，除非我们严肃地对待他们的问题，否则我们是不太可能听得到他们在说什么；实际上，无论我们的意愿多么美好，我们都更有可能成为压制他们言论的那一方。在探讨出现于第三世界知识分子思想中的霸权批评之前，我想先研究一下出现在欧洲马克思主义中的霸权问题。后者中不牵涉他者问题的讨论有助于明确地阐释作为霸权原理和解放实践的文化主义所提出的认识论的问题。

这里出现的问题是，我们是否有理由把文化主义仅仅看作是西方和其他地方的精神关系的一个特征。我认为没有理由的。实际上，把它只表现为这种关系的惟一特点，这种做法不仅禁锢了文化主义话语中对文化主义本身的批评，在社会和政治意义上也

是反动的（我们在这里只需回想一下，西方文化主义在民族沙文主义中找到了它的对应者！）。相反，如果把文化主义看作是一种全球的思想现象（不是局限于西方和他者们的关系，而是积极地活跃在西方社会本体内部），那么就可以昭然揭示出现于社会之间的关系中的文化问题并且可能对文化概念在文化主义意识形态中所承担的霸权功能进行更全面的社会批判。这个角度也可以比较明晰地揭示文化主义蕴含的作为解放实践的种种可能，而解放实践则是和文化主义作为霸权原理的功能互相抵触的。要想说明这种可能性，需要仔细考察作为阶级关系之一种属性的文化主义。

最近几年，文化问题在西方马克思主义者那里相当受注意，主要是与由马克思主义结构主义和马克思主义历史主义之争引发的讨论所提出的问题有关。这个问题既然与历史著作有关，其性质也许可以通过简要讨论一下 E. P. 汤普森的《英国工人阶级的形成》来说明，该书不仅对马克思主义关于历史中的文化的思想有开创性的影响，而且对整整一代社会历史写作都有开创性的影响。它还引发了马克思主义者们关于历史中推动力与结构相对应问题的巨大争议，而这也许是马克思主义在当今的中心问题。

在一篇名为《爱德华·汤普森，尤金·吉诺伊斯，和社会主义的人文历史》的文章中，理查德·约翰逊把《英国工人阶级的形成》和吉诺伊斯的《罗尔·乔丹·罗尔》并列指为被他称作“文化主义的马克思主义”的突出例证。约翰逊在这种语境中对后面这个术语的使用与我对它的使用没有什么重大的区别。根据约翰逊的说法，文化主义代表了“一种与理论发展和复杂经济主义的决裂，以及转向对‘文化’和‘经验’的压倒一切的关注。”^④汤普森“断然”否定了这种认为他的著述可以被描述为“文化主义的”说法。^⑤这是他在与结构主义批评家进行各种争论时的典型态度，他对此的反应过分地具有自辩性而且没有节制；他这是不分青红皂白，准备把孩子连同洗澡水一块泼出去。文化主义在它非马克思主义的意义上具有某些含义，它们使得这种提法对任何马

克思主义者来说都难以接受，这是因为它包含着一种文化思想，这种文化思想把它与社会关系分离开来，并将其置于社会关系之上，而任何对文化的马克思主义的理解却必须建立在那些社会关系上。但这一点并不是约翰逊批评的要点。把《英国工人阶级的形成》看作是马克思主义语境内的文化主义著作，把它和那些否认文化在历史中担负任何有意义的、甚至是半自主的作用的马克思主义方法并列在一起，这样做的确很能说明问题。两种文化主义用的是同一种词汇，但是在认识论上却分道扬镳。马克思主义的文化主义明确说明了霸权文化主义能够成为一种解放实践的认识论基础（这却不是约翰逊的功劳，因为他本质上与结构主义密切相关，竟错过了自己事业的要点）。我认为，《英国工人阶级的形成》的有力之处就在于此。

这种马克思主义的文化主义和它那非马克思主义的伙伴一样，是历史主义的，彻头彻尾的历史主义。用汤普森本人雄辩的说法来说就是：

但事实是，又一次地，材料掌握了我，远远超过我意料中的程度。如果你要一个概括，那我不得不说，历史学家自始至终只有倾听的份儿。他不应该带着对自己将能做到的事完全明了的感觉去完成一部书或者设立一个研究项目。材料本身要通过他来说话。而我认为事情就是这样。^③

这种历史主义使得文化主义的马克思主义者对理论产生了怀疑，他们转而倾向描述性的历史。这一次我们来引用吉诺伊斯的话：

多年来我致力于研究黑人即使在奴隶制下也是怎样竭尽全力地保持人类生活的体面，这项研究使我确信，他们的经历提出了种种理论上的推进，但他们在遭受极端压迫的条件下所

表现出的人类灵魂的美丽和强大要求我们给予的关注却是任何理论推进都不及的。^⑦

自从《英国工人阶级的形成》出版之后，汤普森在与结构主义马克思主义者辩论时反复申明自己对理论的评价是彻头彻尾地历史主义的。用约翰逊的话来说就是，理论对于他，不过是“历史学家的方法中的一个契机而已”。汤普森处理概念的方法也是彻底地经验主义的。这在他对阶级的用法中就很明显，阶级是他著作的中心概念，引起了相当大的争议。根据汤普森的观点，“阶级是由经历自己历史的人定义的，而最终这是它惟一的定义。”^⑧我们也许可以补充一点，阶级还是指人们按照“阶级方式”会做些什么，会怎样思考。

传统在这样的“文化主义的马克思主义”中也是一个主要部分，这并不令人吃惊。《英国工人阶级的形成》的第一部分几乎都是在破译抗议的语言。照汤普森所表述的，这种语言无一例外全是英格兰的。这方面最有启示意义的是他在前言中对“苏格兰和威尔士”的读者所致的谦辞：“我对这些历史避而不谈，不是出于沙文主义，而是出于对它们的敬意。这是因为，阶级是一个文化的构造，也是一个经济的构造，是否把它归纳总结为超越英格兰的经验，我对此一直持谨慎态度。”^⑨这句话让人想起了一些非西方社会的学者用过的说法：把源自西方的理论用来分析非西方社会，这样做不仅是令人困惑的，而且还是“帝国主义的”！

的确，对于中国或其他非西方社会的历史学家来说，贯穿这种“文化主义的马克思主义”的概念结构令人迷惑地想起了另一种结构，我曾把这另一种结构称做西方研究非西方思想和文化时出现的文化主义霸权的源泉。然而两者的可比之处也就到此为止。汤普森和吉诺伊斯就其意愿而言都很有意识地反对霸权，吉诺伊斯尤其明显，因为他的作品直接汲取了葛兰西对霸权的批判。无论我们怎样看待他们的著述所触发的关于历史/理论的争论（这一

点我们放到后面来谈)，除了那些最狂热的结构主义者，没有人会否认，在研究非西方社会时以霸权原理面目出现的文化主义，表面看来毫无二致，在这里却表现为解放实践。

这并不意味着文化主义在西方社会内部表现为解放实践，而在西方和非西方的关系中表现为霸权原理，而是想要说明文化主义就其本身而言不会自行地导致霸权。文化曾被用来建立一个阶级凌驾于另一个阶级的霸权，由此可以在西方内部找到与研究第三世界时文化的霸权用法相对应的做法。在这里，文化也被用来推远他者，如果不是从空间上（这多少有点麻烦，不过也绝不是不可能），至少也是在时间上如此，方法就是确认工人阶级思想和文化上的落后，由此产生同样的霸权后果，尤其是否定他者的文化在当今的意义。文化主义的霸权此处之所以得到了巩固，是因为压迫的后果，文化的贫瘠反过来被表现为了压迫的原因，但最重要的是因为推远了他者的文化。雷蒙·威廉斯在谈到十九世纪“群众”的概念在英国出现的过程时，如是写到：

群众是另外的人……实际上并没有群众；只有把人们看成群众的各种方式。在一个城市工业社会中有很多机会让人们使用这些观察方式。重要的不是去反复申明客观状况，而是要从个人角度、从集体角度，去考虑这些状况对我们的思维发生了怎样的作用。事实肯定是这样的，某种看待其他人的方法已成为我们这种社会的特色，出于政治和文化剥夺的目的，它们被资本化了。笼统地讲，我们所看到的是别人，是很多他者，是我们所不知道的人们。在实践中，我们根据某种就近实用的程式把他们划为群众并诠释他们。在其本身范围内这种程式是站得住脚的。可是我们真正考察的，不是群众，而是程式。也许，如果记住我们自己自始至终也都被其他人看作是群众，就能够帮助我们做到这一点。我们能感到这个程式对于我们来说在一定程度上不够完备，那么我们就可以祈

愿把这种对未知者表示承认的好意推广到其他人身上。^⑩

就有关过去和现在的概念前提而言，表面看来毫无二致的研究历史的方法产生了互相矛盾的后果，那么是什么造成了这些互相矛盾的后果的呢？现成的答案好像是马克思主义的文化主义者的人道主义或者他们对被压迫者的同情之心，这些使得他们能够扭转局势，使之不利于霸权的文化主义者。在某种程度上的确是这样的，但是这却只是在肤浅的表层说明两者的不同。要想在霸权文化主义在社会之间和社会内部设立的差距之间架起桥梁，人道主义是力所不逮的。事实上，人道主义也许会干脆以一种文化相对主义告终，正如费边论述的那样，这种文化相对主义不是克服而是支持了文化主义的推远做法。非西方和西方的关系语境中的文化相对主义尤其是这样，同样，对被压迫者的同情甚至共鸣也是这样。同情不能防止居高临下的态度，甚至无论对他者表示怎样的钦羨，至少都不能杜绝一种他者的不重要感。奈波尔在《河流转弯处》中通过比利时牧师胡斯曼斯神父的形象准确地反映了这个问题，神父倾心于非洲，但却把自己看作是非洲行将消亡的文明的最后的见证人。我认为，认同他者却又否定他者与自己的“同时期性”（借用费边的话），这种同情是把他者“东方化”的关键。

这些似乎同样的历史概念化的深层有着基本认识论的分歧，因此必须到这种分歧中去寻找差别。汤普森和吉诺伊斯著作中代表的是马克思主义的文化主义得出的解放结论（威廉斯对此有着奠基性的贡献），这主要在于他们为了抵消霸权文化主义中对工人阶级的推远而超越了对工人阶级的同情表述。正如汤普森解释其目的时所说：

我努力寻求从后世壮观的俯就态度下解救出可怜的编织者、阻碍技术进步的修剪工、“过时的”手工织机工人、“不切实

际的”手艺人，甚至还有约翰娜·索思科特那个受骗的追随者。他们的手艺和传统也许正在消亡。他们对新的产业主义的敌意也许一直是落后的。他们的公有社会的理想也许一直都是些幻想。他们反叛的阴谋也许一直是鲁莽有余而策划不足。但他们却挺过了这些社会剧烈动荡的时期，而我们则没有这种经历。凭他们本身的经验，他们的理想追求就算得上是令人信服的。^①

我想指出的是，这种“解救”活动要求的不只是简单地把隐没者重新带到历史的显眼处。汤普森寻求的不只是提醒我们注意英国工人阶级的存在，而且他还要将它再度呈现为英国社会最重要的价值观的捍卫者。正如他在全书结尾几行中所说：

然而劳动的人们不应该仅仅被看作是永恒中埋天了的无数大众。五十年来，他们也以无与伦比的坚定培育了自由之树。我们应该为了这么多年英雄般的护养而感谢他们。^②

那么，劳动的人们不只是为英国社会的形成出了力——他们的活动也是建立该社会最基本的价值观的关键。

要想理解作为解放实践的马克思主义的文化主义的认识论基础，工人阶级（这种情形里的他者）这样“成为中心”是很关键的。伴随工人阶级成为中心而来的，必然是统治阶级或者霸权阶级“离开中心”，因为这两个集团从各自的定义来说对历史就有着对立的要求。汤普森最终的目的是要表明，工人阶级在英国的斗争，不是表现了其政治上的无足轻重或文化上的落后，而是帮助保持并推进了民主的价值观，统治阶级声称自己拥有民主的价值观，但却随时准备损害它。从这种观点来看，霸权历史中的英雄们（民主的政治价值观的假定的创造者们）看来却是民主实践的障碍，或者最起码的，他们失去了在创造和固定那些价值观过程

中的中心地位。即使这并不一定就能用工人阶级来取代霸权阶级在历史中心的位置（我相信这不是汤普森的意愿），它至少也否定了历史的中心，而没有了中心，文化主义的霸权就被剥夺了参照的框架。

汤普森对传统的用法也是一样，传统的概念对霸权文化主义是很关键的，可是汤普森对这一概念的用法与霸权文化主义有着根本的不同。汤普森（吉诺伊斯也一样）对传统有一种行动主义的理解，这和构成他全书基础的根本的行动主义认识论是相互呼应的。他对待传统，不是把它当作过去加诸于现在的负担，也不是把它当作其自身特点来塑造人们意识的没有活力的遗产，而是把它当作过去产生过程中的一种活动，这个过去扎根于为争夺霸权而进行的社会斗争当中。能够定义历史中心的不可辩驳的传统对统治阶级的历史来说是至关重要的，把那种传统表达为某种优先于日常生活的事物，同样也是至关重要的。相反，在汤普森的表达中，传统并不塑造社会关系，而是产生于不断前进的社会活动过程中，并在其中自行地再产生自己。传统是独特的（过去对现在来说的确有所不同），但产生传统的过程却不是独特的，因为它们与社会冲突的结构原本是一体。对汤普森来说，深入研究英国传统中的抗议语言既是目的，也是手段：这种语言很重要，因为它塑造了人们关于社会关系的思维方式，但为了揭示它所表征的社会冲突，必须对它进行破译。传统的语言本身蕴含着冲突，揭示冲突就会使传统问题百出，对传统所声称拥有的中心地位就提出了迫切的疑问。

马克思主义的文化主义对历史的中心提出疑问，便以解放实践的面目出现了。霸权要求有中心，不仅要求空间上的中心，也要求时间上的中心。把霸权集团从中心赶开，不管是阶级集团，还是国家集团，这样做都使历史失去了中心，也剥夺了霸权集团对历史的所有权。实现这个目标的文化主义意味着一种解放的可能，即使只是一种可能。我觉得，这才是马克思主义的文化主义的意

愿和意义。

我认为，当哈鲁图尼安说：“社会进程中没有中心……相反，社会是由多方因素制约的社会关系中的多重矛盾构成的，这样才创造了思想冲突存在的可能，而这种冲突存在于总体要努力决定什么对集团和个体来说才是自然的过程中”，^⑬他想到的就是这种消灭历史进程中的中心。我在此想要思考的，不仅是这个说法对历史或社会中的集团意味着什么，而且还有这个说法对历史学家及其与历史的关系来说意味着什么。在我看来，剥夺历史的中心，也就剥夺了历史学家的中心性。约翰逊没有仔细阐述含义，只是提出，阿尔杜塞和结构主义者们“介入”或“解读”历史；汤普森则“倾听”历史，而吉诺伊斯却是在“讲述”历史。在上面所引的那一段落中，汤普森把自己表现为一个历史中的人们可以借以发言的“传声筒”。他是否做到了这一点，这个问题不及他的意愿重要：为了在历史的中心给历史学家话语的主体让出地方，就让历史学家话语离开中心，这些主体的“经验”要先于历史学家话语，因为他们在历史中生活过，而历史学家却没有。此处的让步在基础上是认识论性质的，但又不仅如此；它也是历史学家实施于过去的霸权作出的让步，也可以说就是实施于他者的霸权作出的让步。

历史主义、结构主义和霸权： 知识分子的异化和社会的抽象化

这就是文化主义的马克思主义的意义，它说明了为什么历史主义在这里出现时是身为解放实践的文化主义的一个条件。具有反讽意味的是，也许结构主义能够提供一种方法，来揭示对社会的结构主义分析是一种霸权的分析。历史主义的马克思主义者和结构主义的马克思主义者之间的争议一直围绕着一个中心问题，而这个中心问题渐渐显露为有关范畴的用法，或者更广泛些，有

关抽象概念的用法。仅仅因为文化主义的马克思主义是历史主义的，就认定它摒弃了社会分析中对概念和范畴的使用，我认为这是很幼稚的。《英国工人阶级的形成》和《罗尔·乔丹·罗尔》都以阶级的概念为出发点，保留了这个概念，从根本上讲它们都是思想性的，由于它们的作者们认识到这个概念问题不少，其性质更是如此。但是，在有关历史中的概念和理论的问题上（历史使得折衷的努力变得十分幼稚），汤普森、吉诺伊斯和他们那些结构主义批评家们之间仍旧存在一道无法逾越的鸿沟。如果我对这些著作的解读还算正确，那么它们摒弃的并不是概念或理论，而是用概念或理论来替代活生生的经验：如果历史学家的范畴和历史主体的经验发生了冲突，那么前者就必须为了后者而被放弃，而不是反其道而行之。换言之，有关抽象概念的种种问题，与认识论层次上有关历史学家相对于历史主体而言提出的问题倒是互相呼应的：正如历史学家让位于历史主体而“离开中心”一样，历史学家话语的范畴也让位于历史主体的经验而“离开中心”。汤普森因此而坚持认为，对于那些历史中的人们，如果他们并不是用阶级这个概念来看待自己，那么就不能借用这个概念来把他们概念化。

汤普森模仿了阿尔杜塞的结构主义（用他的“谬误太阳系仪”把结构主义及其庸俗化联系在一起），在这一点上他做得要比处理结构主义所提的问题来得漂亮。有时候他对理论的攻击好像要取消理论在分析中的所有位置，这样不仅是蒙昧主义的，而且还使他自己的著述从基础上处在了矛盾之中，因为他自己的分析就是由高度理论化的概念来架构的。不管怎样，他的著述为历史的主体提供了出场，因此而戏剧化地映衬了他们在结构主义分析历史主体时的缺席，尽管理论上结构主义声称的正好相反。

所以，有关抽象概念的争议同时也是有关霸权的争议。汤普森觉得，范畴是推远他者的一个手段，他在探讨阿尔杜塞对范畴的使用时说：“范畴……只有在一个高度理论化的结构整体中才

能得以定义，而这个整体却否定了阶级形成的真实的、经验的历史过程。”^④如果这听上去对阿尔杜塞有不公道之处，我们可以回忆一下普兰查斯的说法，“社会阶级不是实证的个人群体……不同代理人的阶级属性是由他们所占据的社会地位来决定的。”^⑤代理人在此处是用词不当，因为当人们被变成范畴之后，谈论代理人就没有多少意义了。此处的直接问题就是，这种范畴化所代表的，无非就是从分类学上推远距离。汤普森自己是否直接提出了这一点，我不确定，但其观点中隐含着的是，范畴，包括阶级范畴，如果被用来推远历史学家与历史主体之间的距离，那么其本身就会成为霸权的工具；因为不言而喻，“阶级”会成为威廉斯所说的“群众”的对应（尽管马克思主义者是带着同情来看待“群众”的），是一种用来定义我们所不知的他者的方法，这个他者在我们心中的存在不过就是一个在本质上无从辨别的整体的一部分。

当然，对抽象化的批评会被推展到一种可笑而幼稚的极端，竟至否定抽象化在认知中的一切作用，这无异于否定后者有任何组织或方向。实际上，摒弃抽象概念的惟一后果可能就是眼下出现的对不言自明的思想前提的默许，无论我们是否愿意承认它们。很明显，这并不是文化主义的马克思主义者们著述和思想的特色，但它却能指出马克思主义历史主义与某种反理论历史主义之间的区别，前者清楚地意识到（历史之中或历史学家之间的）历史话语的思想本质，而后者则只是妄称掌握了真理。

文化主义的马克思主义说明了一个具有重大社会意义的认识论问题：如果抽象概念取代了活生生的人，那么不管使用抽象概念的人出自怎样的好意或对解放事业表达出怎样的同情，这些抽象概念还是可能会成为霸权的工具。既然抽象概念的目的地就是把历史中人的因素客体化，那么它们不可避免地会在主体和客体之间产生思想性的，因而也是社会性的距离。正如福柯所指出的那样，如果认知是权力，那么抽象概念就是权力工具，认知主体借用它们来控制认知和被认知者。要求科学主义地认识社会（而

不是系统地被社会迷惑)的做法极为明显地表现了这一点,这种要求,无论它们的思想出发点是什么,总是先入为主地认为,必须用“社会科学家”所认知的“科学原理”来重新构造人的因素。换言之,认识主体的意识要比历史代理人的意识优先,而且要依据自己的话语将后者构造为自己的客体。它赋予认知主体一种权力,可以借其客体的名义讲话,而在两者发生对立的情况下,又把借更高真理名义压制后者的行为合法化,至于这些真理是科学的或别的什么,却无关紧要,这一点应该是显而易见的。

从实践上讲,历史学家参与了三重对话:一种与历史主体的对话,一种历史学家之间的对话,还有一种与本身社会环境的对话。历史学家操起了认知主体所具有的至高特权,就此而言,历史学家之间的对话就要优先于与历史主体的对话,而后者就要根据前者的特权要求而被构造。结果,历史主体通过那些表述历史学家话语的抽象概念而被异化了。

这种异化是职业化不可避免的后果。古尔德纳曾把知识分子描述为“言语社团”。^⑩对于那些职业化的知识分子来说,情况就更是这样了,他们的活动要求甚至指定要创造一种能定义其职业活动的语言。换句话说,历史学家异化于历史主体,乃是其参与某种职业的后果:它是社会性的异化。这是为专业化而付出的社会性代价。

然而,从另一种更根本的意义上来说,这种异化也是社会性的。也许职业不是霸权社会阶级的工具,但它们的运作也绝非孤立于其环境的话语以及该话语中有关社会和世界的种种假定概念。专业人员创造的知识是否正确,要依据它是否与更广泛的社会话语的假定概念相一致来判断。知识分子参与霸权实践的问题有格外的严重性,因为他们出现时是披着伪装的,葛兰西称之为“有机的知识分子”,他们被征入为“异化的社会权力”服务的行列,我在这儿指的不仅仅是马克思所想到的国家,还有处于国家所建立的环境中的整个复杂的权力机构(用阿尔杜塞的话来说就

是“意识形态的国家机器”)^⑩；或者，用不那么学术化的话来说，就是社会现存权力结构。职业化是社会需求的一个目的，就此来说职业就是这个异化的社会现存权力结构的一部分。结果，历史学家于历史主体的异化找到了其对应的存在，这就是作为专业人士的历史学家从其本身直接的社会环境中的异化。历史学家作为社会现存权力结构的一部分，与本社会保持着霸权的关系，而对历史主体的霸权不过是这种霸权关系在过去的延伸罢了。

决定社会现存权力结构中的成员属性的是专业的而非政治的从属关系。有鉴于此，我也许还可以再说一句，争夺霸权，不复简单地表现为左中右的斗争或保守派、自由派和社会主义者之间的斗争，还表现为社会现存权力结构与那些被社会现存权力结构边缘化了的（或实施了霸权统治的）人们之间的斗争。

我认为，文化主义作为霸权主义原理和作为解放实践之间的斗争，唯社会学论和历史主义之间的斗争，经济主义和人文主义之间的斗争，这种种斗争的社会背景皆在于此。与其说文化主义的马克思主义是马克思主义的反映，倒不如说它是那些“离开了中心的”知识分子的反映，他们挑战职业的、甚至是占统治地位的主流社会话语的种种假定论断的霸权实践，在马克思主义的历史主义中发现了一种对抗过去和现在的霸权的手段。这一切并不意味着文化主义的马克思主义本身能不受自己所质疑的社会实践的影响。但无论如何，这个挑战摒弃了历史进程中的中心，因而也就摒弃了社会进程中的中心，因此它是解放性的。

第三世界的知识分子和马克思主义的历史主义

这正是马克思主义的文化主义告诉我们深刻意义的地方。可是，在我们考察这一点之前，区分一下两种形式的不同还是很有帮助的，这两种形式就是：霸权文化主义在西方和非西方之间的

意识形态关系中出现的形式和它在西方社会中出现的形式。

简单地说，在全球关系语境中的文化主义霸权是一种“双重霸权”：它涉及西方和非西方之间的关系，除此之外，它还涉及非西方社会内部的霸权关系。这两者之间的相互作用，产生了有关霸权问题的复杂情况，这种复杂性虽然得以被广泛地认识（至少从列宁以后就是这样），却仍继续困扰着非西方社会的学者们。

社会之间的霸权问题赤裸裸地认定西方世界的中心地位，因此也许这种霸权是最容易被辨别的。此外，有更好的原因来说明为什么研究非西方社会的西方学者应该充分准备好来辨别霸权的这种形式，这些原因不仅是精神性的，也是社会性的。我们都知道，西方侵入非西方社会，使那些社会的知识分子被迫离开故土，或“离开了中心”，他们慢慢学会生活于两种文化世界之中却又并不完全属于其中任何一种世界。这在较轻微的程度，也同样发生在西方那些致力于研究非西方社会的知识分子身上——也就是赛义德所说的“东方学研究者”。我们一心只想到了这些知识分子在西方和非西方关系中所扮演的霸权角色，没能认识到有时这些“东方学”知识分子本身也会因为他们所从事的研究而被“东方化”了，因为霸权文化主义在推远非西方世界的时候，也从精神上推远了研究它的人们。我们都间或地体验过同事们对自己的怀疑，他们拿不准我们所从事的工作是否可以合理地归入我们的学科范围之内！换言之，“东方学研究者”很可能使西方霸权“离开中心”，并结束社会之间的霸权关系。

然而，就其本身而言，这并不能解决霸权问题，却可能成为反动的社会态度的伪装，不管宣称得多么激进。为了做到全面，对文化主义霸权的批判必须延伸到文化在社会内部中所扮演的霸权工具的角色上。正如批判文化主义霸权的第三世界马克思主义的批评家们长期以来所了解的那样，如果要从霸权中获得彻底的解放，并把这种解放超越精英阶层而推广至广大人民，那么对内部霸权的批判不仅是有必要的，而且还是整个社会获得文化解放的

先决条件。有些第三世界的知识分子不肯承认这个必要性，反而求助于肯定存在于西方之前的传统，将其作为当代特征的源泉，或者干脆就摒弃了那个传统，选择了西方习俗，把那个传统视为发展的障碍，他们这样做，只是为西方文化霸权主义提供了便利，后者在他们身上确证了自己把那些社会视为过去和西方之间的受禁锢者的倾向。这些知识分子在过去或西方寻求避难，以此使自己和本社会的现在产生距离，在这种意义上，他们不仅创造了本身与本社会之间的一种霸权关系，也促使了西方霸权文化主义中对他们社会的推远。

这种霸权形式多少有点难以辨别。对精英“东方学研究者”来说，它本身并不显得是个问题。这不仅是因为它与他自己的文化主义主张不谋而合，更是因为，考虑到自己和本社会之间的霸权关系，他便不会把这个问题认做是一个意义重大的问题。但也存在一种问题更多的激进“东方主义”，它允许第三世界的精英阶层有某种霸权行为，而这种行为它是不许其本身社会的精英阶层拥有的。我们也许可以把这种“东方主义”称之为支持第三世界主义，它在某些方面比精英阶层的“东方主义”更要险恶致命，因为它用激进的语言把霸权问题神秘化了。我们常常忘了，有些关于其他社会的主张已经深入西方文化主义霸权的构造中，而这些主张貌似合理恰恰是由于它们与民族沙文主义者对自己社会所持有的看法巧合。这些社会的统治者坚持这些主张，他们并不能因为身为第三世界的统治者就具有民主性，但他们却享有统治阶级所共有的社会霸权主义。可是研究这些社会的激进学者们却过于经常地不愿批评这种霸权，唯恐自己会让西方帝国主义占了便宜。

阿卡杜拉·拉罗利在《阿拉伯知识分子的危机》一书中对这个问题的探讨既切中主题，又诚恳而热情，他涉及到了历史的或文化的“迟滞”问题，他认为这必然是非西方知识分子与西方发生冲突的一部分。拉罗利论述到，由这种“迟滞感”产生了知识分子的危机，对这种危机所作出的反应一直是一种惶惶然的折衷

主义或者在传统中的逃避，而对拉罗利来说，传统不是能够“自动保持自身”的一种抽象的“事物”，而是一种“要求有活动、同样要求有进步”的思想产物。这种活动即便能够提供某种身份特征，也只是确证了阻滞。此外，如同在西方逃避一样，它也是一种使人异化的活动。用拉罗利的话来说，就是：

现在有两种类型的异化：一种是可以看到并可以公开加以批判的，另一种更加隐秘，因为从原则上讲它是被否认的。西方化的确表示一种异化，一种化为他者的方式，一种通往自我分裂的道路（虽说对这种变化的评价或者是正面的，或者是反面的，这要根据各自的意识形态而定）。但是，现代阿拉伯社会中，还存在着另一种异化的形式，一种普遍流行却又遮遮掩掩的异化形式：这就是通过类似魔术般地认同古典阿拉伯文化的伟大时期，而达到一种中世纪化。^⑳

拉罗利认为，这两种态度，“基要主义的和自由主义的”态度，是“对立的，但不管怎样又是互补的：自由主义是必需的，但却未必一定意味着与过去的决裂，而传统主义是诱人的良药，但对紧要问题却束手无策。”^㉑

正如拉罗利所理解的那样，异化不是一个抽象问题，而直接就隐含着知识分子远离其社会现在的过程。西方化怎样导致了这个结果，对这一点不必做过多的说明。在谈及传统主义时，拉罗利则如是说：

对所有客观的观察者来说，真正的异化正是这样在语言、文化及过去的传奇的种种绝对事物中迷失了自我。阿拉伯知识分子心无旁骛地一头扎进这些绝对事物中，期望以此来证明自己的完全自由，来表达自己最深沉的个性。然而，这里却发现了内在的锁链，他虽然声称自己摒弃了现在，这锁链却

把他和现在紧紧地捆在一起。只有历史意识会允许他从它们当中解放自己，然后也许他才会第一次看到现实。他会发现，他所崇拜的绝对事物对他来说是陌生的，因为只能通过理智的分析和综合，才能将它们内在化，也就是说，要通过自愿的努力——而从来不是通过内在认知和本能。^②

拉罗利自己解决这个问题方法，乃是提出一种激进的马克思主义的历史主义，他相信，它可以把知识分子和现在重新连结起来。

我们所要婉转提出的这个历史主义，在很多方面都有用，它不是被动地接受各色的过去，最重要的，它不是对自己民族过去的全盘接受；相反，它是一种自愿的选择，通过重新接纳经过挑选的过去，实现历史意义的统一。作出这种选择的动因是出自实际的考虑，也许还有谦逊的因素，而最主要的则是因为最本质意义上的民族主义；一种想通过可能是最简捷的途径获得别人尊敬的意愿。从这个角度我们可以清楚地看到，真正现实主义的并不是温和的自由主义者，因为他宁可去相信不太可能的民族平等。现实主义者反而是激进的民族主义者；只要他能确证自己的存在，他并不太在乎是否失去自己的实质（自己的真实性）。^③

这个段落由于众多缘故而问题百出，可是我关心的是拉罗利用历史主义的认识论，尤其是马克思主义的历史主义认识论，在知识分子及其社会的现在之间建立起来的明晰的联系。在他心里，这种认识论又与现在的革命活动相关联。正如他在紧接的段落中论述的那样：“因此，实践就是行动中的历史主义。”因此随之而来的说法也就不足为奇了，所有的反历史主义都采用某种反实践的价值观。“表现在经济主义、人类学或结构主义当中的某种抽象

的普遍特征对错综复杂的事物一无所知，结果便顾及不到霸权。”^②

我无意深入拉罗利未曾涉及的讨论题目，总之，我不会直接这样做。不管怎样，《阿拉伯知识分子的危机》宣扬了激进的历史主义，也说明了为做这种宣扬而引为例证的种种原因，就这些方面而言，它直接触及影响了文化主义提出的问题——霸权实践和解放实践中的文化主义。拉罗利关于历史主义的思想借鉴了不少约瑟夫·利文森关于中国的著述，我曾把后者描述为霸权文化主义的陈述，^③可是另一方面，他的历史主义在意愿和内含上都更接近文化主义马克思主义的历史主义。我认为，其不同正是历史主义与马克思主义历史主义的不同。

利文森在描述中国知识分子的两难境地时，认为这是在过去和西方之间做出抉择的必要性的产物。他叙述现代中国知识分子的发展历程时，就是在叙述西方对其巨大的吸引在抗争中战胜过去与其的纽带的过程，当西方思想的不可否认的正确性深深印刻在中国知识分子的意识中，这条纽带就有了越来越浓重的感情色彩。接受西方价值观的普遍性，相伴而来的就是无法挽回地把中国的价值观变为历史。这种对抗产生了智力/情感的分歧点，其解决方法是马克思主义，它使中国的价值观成为历史，但却保持了它们对于过去的真实性（正如一种过去的生产方式所具有的真实性一样），同样，它又把对西方的接受合法化，使西方成为现在真实的一个源泉，但却许诺最终西方也会被历史化（正如同样是历史进程中的资本主义所具有的真实性一样）。

拉罗利的出发点也是这种困境，但它却把他引上了不同的方向。其根本的区别是基于各自不同的存在性质：利文森是一个美国学术专家，他写的是一种他所倾慕的文化的逝去；拉罗利是一个第三世界的知识分子，他努力要使他的社会摆脱过去所施加的霸权，好使社会本身得以保存。根据利文森的分析，他实际上是话语的客体，却努力要重申自己作为历史的主体的权威。利文森

把这种困境看作是心理上的困境，也就是说，看作是中国知识分子通过克服价值从历史中的分离而重归整体，拉罗利则把它看作是社会问题：知识分子曾经因为把自己和过去或西方认同起来而被异化出社会，现在是要把知识分子重新整合入社会当中。对拉罗利来说，阿拉伯与西方的对峙，不只是脱离历史的不同文明的思想 and 价值观的抽象对立，这种对立的双方各自都声称拥有真理；它还是政治性和社会性的对立：一方是压迫者的社会，另一方是被压迫的“无产阶级化了的”社会。正如他在解释其“新民族主义”思想时所说的那样：

在与欧洲的冲突中，基要主义者反对某种文化（中国的、印度的、伊斯兰的），自由主义者反对某个民族国家（中国、土耳其、埃及、伊朗），革命者则反对某个阶级——这常常推广至所有受欧洲资产阶级剥削的那部分人类。人们不妨将其称之为阶级民族主义，但不管怎么说，它保留了政治民族主义和文化民族主义的许多主张；因此分析家们试图定义它时便体验到了困难。革命的民族主义有三个方面：一个受剥削的阶级，一个被统治的民族，一种受到严厉压制的文化。而对欧洲的抗争也就有了三个层面。^②

这不再是汉学家们的那个“儒家中国”，而是革命知识分子的“无产阶级的”民族国家（人们立刻就会想到李大钊、孙中山、毛泽东）。即使它不能把无产者（或被压迫阶级）推到历史的前台，它至少也使他们成为民族斗争中的中心成员——成为思想和价值观必须依其而加以判断的关系项。

当然，“无产阶级的民族国家”这种思想仍旧只能涉及霸权问题的一个方面，即民族之间的霸权，但它的确开拓了一种处理其他方面的可能，也就是社会内部的霸权。拉罗利十分清楚（虽然这一点也有些含糊），阿拉伯知识分子试图寻求解决文化抉择的困

境的方法（通过求助于过去或西方），不仅使他们从社会的现在中异化出来，而且还推远了社会，保证了知识分子的霸权。因此，文化活动的目标必然是要消灭这种霸权，还要把知识分子重新吸收入社会内部。我认为，他的文化思想与我称之为“对文化的社会性概念化”的思想没有什么重大的不同。对他来说，文化是日常生活的文化，如他所说，是“日常俗事”。^⑤

拉罗利与利文森历史主义的不同不仅在于存在性质的不同，还在于意识形态和认识论的不同。归根到底，这是历史主义和马克思主义的历史主义之间的不同。对利文森来说，马克思主义也是一种抽象化，是一种帮助中国知识分子文饰困境的工具。对拉罗利来说，马克思主义则是一种预示着理解和解决的认识论：它的意义并不在于知识活动，知识活动推远过去，使过去变得对现在无关紧要；它的意义在于它对现在中的实践的影响。此外，马克思主义本身也必须通过本土的现在而得到折射：它不只是使本土传统变为历史的一种手段；其本身为了服务于现在社会的事业，也必须被变为历史。对利文森来说，既然他把马克思主义也一并推远，那么历史主义者与结构主义的马克思主义之间的区别就是无关紧要的；而对拉罗利来说，这种区别却是至关重要的。

这种区别表现出一种认识论的判断，与我们称之为文化主义的马克思主义的那种认识论判断不谋而合。这并不令人吃惊，拉罗利的精神前辈，与欧洲的文化主义的马克思主义是一脉相承的，从卢卡契到葛兰西，通过他们又可以追溯到列宁。同欧洲文化主义的马克思主义一样，拉罗利摒弃了抽象，选择了具体。抽象概念使人异化：不管是自由主义类型的抽象概念，还是马克思主义的抽象概念，它们都是为霸权服务的工具。在前言中，他说：

那些把历史主义作为哲学来批评的人们——我尤其指的是法国人L. 阿尔杜塞——他们首先感兴趣的是认知的逻辑依据：他们拿精确科学做榜样，而精确科学是要先假定存在一

个永久的现在和一个同一的环境。倘若一个社会相信它已处于进化的终端，努力要保持它想象自己已取得的那种均衡，那么这种社会在把这种逻辑依据转介到社会和人文科学中时便不会经历任何困难。可是，倘若一个社会拒绝自己的现在，缺乏同一性，感觉自己不同于那些好像是处于上升状态的文化，那么这种社会将会重新发现历史主义是其行动方向的理论借口，有时这种历史主义甚至以马克思主义的面貌出现。^⑳

拉罗利对抽象的摒弃，不是对概念抽象本身的摒弃；考虑到他所探讨的问题的复杂性，他自己的论证就是在一个很高深、甚至是很晦涩的抽象水平上进行的。实际上，人们可以论证说，这份在一种国际主义知识分子话语的语境内进行的论证，对社会来说是不可理解的，而他却想要把知识分子重新和那个社会连结起来，这样，这个论证就加强了他本身所批评的异化。不管怎样，对于那种将历史主体变为客体，为了把文化拉到日常生活水平上而寻求把文化具体化的使人异化的话语，他是持批评态度的，认识到这一点很重要。“一种特定意识形态的未来”，他告诉我们，“是没有保障的，除非它能为一个群体的受挫的愿望提供实现的可能。”^㉑隐藏在其晦涩表述方式之下的，就是他这种历史主义的信息。

我想，要理解拉罗利反抽象派的（不是反理论的）历史主义分析和文化的实证概念中与现在的某种辩证法相巧合的东西，“实践是行动中的历史主义”。正是通过实践，社会中的基本矛盾才得以被发现或被定义。革命的政治实践面对文化时，并不当它是外在的力量，故而也就不当它是抽象力量，而只是把它看作是存在于社会现在结构内部的矛盾。此外，理论也许在揭示这种结构中是很关键的，但理论（及其抽象概念）只是政治实践中的一个“契机”，确认政治可能性的一个“契机”；对政治实践来说，如果它要避免异化，就必须具体地理解社会，而不是抽象地理解社会；

要从社会力量的经验组合着手。正如葛兰西清楚地认识到的那样，政治分析是与历史分析并列的；两者之间的差别不在于方法的不同，而在于其分析对象的不同：政治不过是实际的历史而已。

拉罗利的行动主义认识论在历史主义中找到了一种手段，可以把现在理解为一个辩证的契机，一个由相互矛盾的本土过去与西方的“交互存在”构架的契机。这个契机在解决这种冲突时，提出了一种未来文化的可能，这种文化既不是过去的，也不是西方的。对拉罗利来说，历史主义不仅是一种探索的器具，而且还是对一种全球化的（用卢卡契的意义讲，就是“整体化的”）历史意识的默许，这种意识是知识分子离开中心所加诸于自身的，条件是，他们愿意认识自身真正的身份（虽说他们不断地试图逃避它，而这种逃避是有异化作用的）——他们是冲突的异化产物。这种认识预先设定的是一种将历史作为无尽可能性的感觉，它认为历史进程中没有中心（拉罗利对任何派别的进化论都持很严厉的批评态度），还有一种将文化作为无尽活动的感觉，没有任何中心的构图，在这种文化中，人的因素从现在的构成部分中创造出未来，除了要创造一种既是地方的也是普遍的文化之外，没有别的目标，而且不给任何一方以中心地位。不管怎么说，拉罗利的历史主义是经验的，却不是经验主义的，是国际主义的，却不是相对主义的。它是一种马克思主义的历史主义。其中，未来是用现在的辩证法来表述的。未来的文化将在人类活动的过程中形成，它不是任意的折衷主义的产物，也不是抽象的精神设计的产物，而是社会实践的产物，社会实践寻求消灭知识分子的异化，同时，通过消除知识分子脱离出社会现在的文化距离，也在寻求消灭现存的霸权结构。换言之，也许只有通过社会变革才能解决文化中的矛盾，因为文化问题是异化和霸权问题的表现，它也是一个社会问题。正如一个新社会引出了一个新文化（或反之亦然），一个问题的解决也指明了另一个问题的解决之路。

第三世界激进的社会主义者把“文化革命”作为社会主义革

命的一个中心事业来强调，在他们的文化思想中，作为出发点的现在的辩证法是永远存在的。与文化主义思想体系中对文化的霸权用法不同，（由于它作为外在力量对现在有限定作用）对文化的霸权用法显得被异化了，但这种对文化的激进概念化却拒绝异化，而是把现在放到文化活动的焦点位置。用秘鲁马克思主义者马利亚特圭的话说就是，“秘鲁的过去令我们感兴趣，只是因为它能解释秘鲁的现在。建业的数代人把过去看成是一个起源，从不将它视为一个事业。”^⑳在克瓦姆齐·尼克鲁玛所著的哲学式宣言《良心主义》中，这些话也可找到回应之声，“良心主义是这样一种哲学立场，它从非洲良心的现在内容出发，指出了一条道路，正是沿着这条道路，进步在那个良心的矛盾中被塑造出来。”^㉑

这种对文化异化的抵抗至少部分地是由一种蔑视统治阶级霸权追求的愿望推动的，可是，传统的“卫士们”却对所继承的文化在当今的意义提出了质疑，那些霸权的追求是以继承文化为基础的，但这并不是就可以得出结论说，被压迫者的继承文化，取代统治阶级的继承文化，就足以源生创造出新文化。充满幻想地逃入大众文化，逃入被压迫者的文化，是另一种远离现在的方式，而过去则是现在的一个活生生的部分，但现在又因此而与过去有所不同。如同弗朗兹·法农所说：

民族文化不是民间传说，也不是抽象的平民主义，后者相信自己能够发现人民的真正本质。组成它的并不是忽发奇想的行为中的无用残渣，就是说，那些行为与永存于人民当中的现实越来越脱节。民族文化是一个民族在思想领域中为描述、说明和赞颂本民族从中创造了自身并继续在其中维持自身的存在而进行的活动作出的所有努力。在不发达国家，民族文化应该因此而发生于这些国家为自由而正在进行的斗争的中心。^㉒

坚持认为现在是一个新的起点，意味着痛快地承认现在是由一个历史上前所未有的矛盾限定的，现在包含着仅仅作为辩证的契机的过去，但其含义不仅止于此。它不仅表示反对过去对于现在的霸权，还表示反对西方的文化主义霸权，后者把本土的现在描绘为本土过去的一个被禁锢者，这就不仅是狭隘地看待过去的本土文化，还狭隘地看待了目前现在的本土文化。因此，一种倾向于现在的历史主义，不仅与激进社会主义的国际主义意愿是一致的，而且恰恰也是他者确认其“同时期性”的一个条件。换言之，重新把现在确认为文化活动的惟一领域，就是他者在要求承认自己是历史的一个主体权利。在这个世界上，本土人民一直在意识形态上被剥夺了国际主义，在现实上却不断地有国际主义强加于他们，对现在的重新肯定便是对存在的最终认识，与幻想追求现实之外的真实性的做法是截然相反的。这种历史主义是激进的，倾向于现在的，它是创造真正国际主义（拉罗利更愿意说是“天下一统的”）文化的先决条件，这种国际主义，不是用西方霸权文化的方法来定义，而是把本土的现在（和过去）综合到一种文化的创造过程当中，在这种文化中，一切都是普遍的，但一切同样也是地方性的。

从现在的各派辩证存在中创造一种新的文化，这种活动最终提供了一种途径，使知识分子从过去或西方手中的玩物转变成为文化（因而也就是社会和政治）变化的代理人。文化在革命变化中至少有一个半自主性的作用，认识到这一点对激进社会主义及其文化革命的意愿都是具有基本意义的：创造新文化，必须以彻底推翻现存社会关系为出发点，而这样创造的新文化会成为社会进一步变化的源泉，或者能够推动社会进一步变化。换句话说，在这里革命被理解为一个辩证的发展过程，其中文化和社会从结构上讲是相互联系的，但也是辩证的自动契机。把革命进程表现为文化和社会之间的一个辩证存在，这就预先设定了一个革命概念，在这个概念中人类活动起着主要作用，而在这些活动中，革命家

既是历史的产物，又是历史的主体。中国有毛泽东，相应的，古巴就有切·格瓦拉，后者曾说，“人制造了革命，可是人必须日夜锻炼自己的革命精神。”^④人的因素就这样被带入历史进程的中心，但这样做并不是没有深刻的模糊性。作为历史主体的革命者有方向感，可是后者所给他的，不过就是一种实验性的指导方针，因为最终革命的方向就是革命本身的斗争过程所显示的那样，正如它的文化也必须在革命者和被革命者之间的关系中被制造出来一样。换言之，革命者也必须始终在“倾听”，也不得只顾把他的抽象概念加诸于革命进程，那样做只会造成他把自己的异化实施在后者身上。换言之，革命者在进行领导的过程中，其领导权要由革命的意识及其对社会现在的意识之间的辩证关系来决定，如果革命要创造一种新的解放文化，他就必须把自己融合到那个社会现在当中。这种辩证关系中也没有中心，正是因为在这种程度上革命者们抵制住了诱惑，没有去建立这样一个中心，革命才成为一种解放的可能。

文化、霸权和解放

作为霸权思想的文化主义混淆了文化在社会之间的关系中和社会内部的关系中担当的霸权角色。霸权文化主义把文化从其社会和政治背景中抽象出来，是为了把它表现为整个集团和民族的本土特性，这种本土特性游离于社会关系之外，并且独立于社会关系。文化经过这一番抽象，便从社会现在中被异化出来，成了民族的一个没有时间性的特性，这个特性决定了民族与他者们所建立的相互关系的特点。它成为组织时间和空间的原则依据，而自我的文化则处于空间的中心，时间的终端。抽象化正是作为霸权思想的文化主义认识论方面的出发点。

文化主义并不具有毫无遮掩的压迫性，但它是真正霸权性的（多亏了葛兰西，我们才看清了这一点），之所以会这样，是因为

受霸权统治的人们也参与了抽象化。如果没有“自我东方化”，东方主义是不可想象的。拉罗利的论证为我们提供了一份言简意赅的批评，使我们能够批判地认识第三世界知识分子如何在参与抽象化的过程中被从本社会的现在中异化了出来。拉罗利有此真知灼见，从约瑟夫·利文森关于中国的著述中获益不少，利文森的著述则有力地论证了这种抽象化对与西方抗争的中国知识分子来说所具有的防御性质。拉罗利从马克思主义的角度得出的结论是，这种抽象化不仅有防御性质，还能服务于第三世界各社会内部的阶级霸权。

文化主义作为解放实践的任务正是由对抗这种抽象化实践来定义的。在对抗文化主义霸权时，需要受到挑战的，不是文化概念是否正确或是否有意义，而是那种抽象派的认识论，使文化成为凌驾于活生生的人之上的异化力量。用文化主义来描述这种对抗性行为是否十分妥当，这很值得商榷。显然，作为解放实践，它把文化具体化入社会关系的领域中，由此对霸权文化主义意识形态中对文化的认识的最基础的部分都提出了挑战。换言之，它是一种马克思主义的文化主义，它对文化的认识与文化主义意识形态中对文化的认识有着根本的不同。

不管怎么说，这种用法之所以合理，是因为有这样一种必要，即坚持认为必须认识到文化问题在任何有意义的解放实践中都有自发性，甚至是优先权。马克思主义很容易受抽象派认识论倾向的影响，而抽象派认识论与它的解放实践的意愿是冲突的，因此对马克思主义来说，就特别有此必要了：马克思主义把人还原为抽象范畴，并以此为推远他者出力，这样它也会（甚至也已经）具有霸权性质。我们描述为文化主义的马克思主义的这种意识形态（照约翰逊的用法），恢复了社会分析的具体性，因为它指出了特殊性，这种特殊性不仅承认历史的负担，还由此而承认了历史代理人的主观性，而主观性的基础就是社会经验的特殊性。文化主义的马克思主义认为文化是一个有半自主性的领域，从而抵制了

经济主义的还原论：文化不仅是一个上层建筑的因素，也不仅仅是一个整体的有机表现，还是历史的积极因素，它存在于与社会其他组成因素的辩证关系中，这种关系就是统一的，也是矛盾的。这就是文化主义在马克思主义语境内部的意义所在。

上文详细讨论的两篇文本中，对于文化的这种看法导致了一种行动主义的认识论，与其说它在理论思辩中，倒不如说是在实践中找到了非霸权认识的源泉。要强调的是，这种认识的目的是要发现抽象真理，它是一种有意愿的认识论，它寻求克服存在于抽象理解的真理概念本质中的异化。以实践为出发点的认识论要求关注所有可知的真理并把它们看作是历史的真理。就汤普森的情况来说，这种行为主义的认识论的表现形式，是承认在历史中生活过并创造了历史的人们的经验拥有优先权。而拉罗利则把它表现在对存在的肯定，认为存在高于（因抽象而）异化的对真实性或本质的追求。不管怎样，两位作者都在历史主义中发现了这种认识论的方法。

正如马克思主义的所有历史主义一样，这种历史主义是后理论性的。就是说，它是后结构主义的历史主义；它想当然地认为理论化的认识论先在地存在于指导其历史分析的概念内部。与所有的历史主义一样，它把历史表现为一种叙述，但它又不同于反理论的历史主义，反理论的历史主义妄称能够捕捉叙述中不加修饰的历史真理，而这种历史主义的叙述却是围绕着概念塑造的，实际上，它们就是为了表现理论在历史中的实现。它与结构主义的对立就在于它把理论吸收入历史，而不是像结构主义那样，反过来把历史吸收入理论。

换句话说，这种历史主义不拒斥理论，而是寻求超越它的实证主义用法，这种用法想把科学的语言引入社会研究当中，结果，不但造成了意识形态的还原论，而且还对行动主义的认识论也造成了不利的影响。社会分析中最重要的概念是一些触及政治力量问题的概念（阶级、国家、民族、民主、社会主义），它们不变成

思想性的事物，就无法被还原为抽象概念。抽象概念是思想性的，不仅是因为它们就其意义的规定而言代表着“遏制策略”，而且还因为这些策略压制了挑战霸权的其他意义，因此在维护霸权的斗争中起着关键作用。此外，还原为抽象概念的概念，失去了时间性，因此也就失去了其说明和指导变化的能力。真正具有批判性质的实践必须检验使社会分析成为可能的那些概念，并把这种检验当作社会分析的一个中心任务。只有那样才有可能揭示概念之间的相互关系，并因此而揭露意识形态的还原论，从这些关系中抽象任何概念，意识形态的还原论都必然伴随而来。更深一步地说，只有这样才有可能保持抽象中的具体，因为概念所代表的生活现象不是作为孤立的现象存在于具体中，而是作为关系存在于具体中。把纷乱复杂的社会关系一概拒之于分析的门外，也许可以为分析保住一点简单的雅致，但其代价却只是使社会关系失去重要性，甚至更糟，在意识形态上使社会关系变得模糊不清。这正是历史主义显示其要紧性的地方。因为申明具体在抽象化中的优先权，就是申明概念事物的历史性，而历史性的概念只能历史地加以认识。当弗雷德里克·詹姆逊在另一篇文章中写下下面这段文字时，他想到的就是这些：

这种对应〔理论对应诠释性实践〕标明了当今所有文化研究中的双重标准和形式上的困境……模式与历史、理论思辨与文本分析之间，为优先权而进行着一场鼓噪的斗争，在这种斗争中，前者总是想把后者改造为如许多单纯的例证，可以把它们引来支持其种种抽象的设想，而后者则坚持不断地暗示，理论本身不过是方法论的构架，当实践批评的大事业一旦起步，就很可能轻易地拆除这些框架。在西方学术思想中，人们常常觉得这两种倾向——理论和文学史——是绝对不可调和的，正因如此，在结论中便值得提醒读者注意超越这两者的第三种立场的存在。自然，那个立场就是马克思主义，它

以辩证法的形式，肯定了理论的首要性，同时，也就承认了历史本身的首要性。（重点为本人所加）^②

那么，从文化主义的马克思主义和拉罗利所表现的马克思主义的历史主义的巧合中能得出什么结论呢？最引人注意的是作为行动主义认识论的历史主义与知识分子“离开中心”的巧合。第三世界知识分子受制于西方文化统治的挑战，经历了这种“离开中心”的过程，它是其存在的一个状况。传统主义或西方习俗也许可以向一些人主动承诺，将知识分子带回精神生活和政治生活的中心。实际上，从西方的观点来看，这种努力最容易理解不过了，因为它轻易地与有关文化主义霸权世界的设想保持了一致。但无论如何，这些道路却把知识分子从其社会的现在中异化了出来，换句话说，就是使他离开了中心，与现在相对并存。也许它可以为知识分子带来权力，但却不能带他们逃离文化主义的霸权（或者，就此而言，逃离政治和社会的霸权）。

因此，作为解放实践的文化主义必须对抗这种文化和知识分子的抽象化。所以，要坚持把知识分子重新整合入现在的社会现实的必要性，这个现实的存在独立于僵化的传统或物化的西方，是霸权实践的客体（是“落后”的所在地）。恢复那个现实，甚至重新以它为中心，就是让过去或西方的霸权追求离开中心。

换言之，历史主义以动力的名义摒弃了结构，把人类主体还原给了历史。离开中心的知识分子在这个话语中会作为解放实践的一个条件出现。霸权的文化主义（更无需说还有霸权的政治科学）长期以来一直把知识分子的异化指为革命活动的根源。这是在说明显而易见的事情。更重要的问题却往往被忽视了，这就是，这些知识分子是从什么事物当中被异化出来的。我们也许可以冒昧地用一个简单的答案来回答那个问题，它就是异化的社会强权，它寄生于那些受它霸权统治的人们。

总而言之，我想重提本篇前面提出的那个问题：从作为解放

实践的文化主义角度看待支持第三世界主义时，支持第三世界主义的状态究竟如何。最近几年已经形成了一个支持第三世界主义的社会现存权力结构。这个结构尽管尚未得到普遍的承认，也很容易受到损害，但却对我在本文中所探讨的题目提出了新的问题。这个结构在各种各样具有国际性质的组织中找到了机构基础。在学术界它是很强盛的，它以依附理论和不同形式的世界体系分析的面目对旧有的以西方为中心的“现代化主义”提出了挑战。随着挑战的扩展，它的影响在知识界都可感受到。从精神上讲，它起了重大的影响，挑战了以西方为中心的世界观，宣扬了全球观点。

这种新兴的权力结构，如果我们可以这样称呼它的话，代表了西方和非西方社会中离开中心的知识分子的激进联盟。对西方霸权主义的挑战可能在此会采取文化—政治相对主义（自由派的做法）；而在激进的支持第三世界主义者那里，它有时会矫枉过正，把先前霸权主义的主张来个颠倒；就是说，非西方社会可能会被当作让西方社会竞相模仿的范例。

在西方和非西方社会之间的霸权关系方面，这种发展是很有意义的。保守派像平常一样，很快就认清了危险所在，最近对联合国教科文组织（极为优秀的国际文化组织）的攻击就是一个证明，同样可以拿来作证的，是重新确定在教育中灌输“西方传统”感的必要性。

这种新兴的支持第三世界主义的社会现存权力结构对以西方为中心的领导权力的挑战是很明显的，可是它与非西方社会的关系却很成问题。如果第三世界的知识分子成为这种权力结构的一部分，使用该结构的语言，奉守该结构本身的组织目标，那么他们即使以其拥护者的名义讲话，也还是从这些拥护者中被异化出来了。这种结构的主要方向是经济主义的，这倒是一个适例。此外，它对世界的评判是全球性的，而对全球的构思却是用高度抽象的结构主义术语来表达的。在这种现存权力结构中，第三世界

的知识分子本身产生了一种使人异化的意识形态，它拉开了他们与本社会的距离，而与他们与那个社会之间必然维持着一种霸权的关系。实际上，表里相反，也许可以说，他们参与到这种结构中，也就合力创建了最近几年中压迫开始呈现的越来越单一的现实：对霸权的激进对抗已经被削弱了，对抗被整合入一种新的霸权权力结构当中了。从意识形态上讲，它表现于对文化对抗的放弃（或对“文化革命”的放弃），转而选择一种假定看来更实用的经济主义的意识形态。

这里发生争议的地方并不是特征的混淆，而是如何认清构成解放实践的成分，它引出的是那些无视意识形态分界线的认识论问题。马克思主义是霸权实践的参与者，这并不令人吃惊（也绝非新现象）。尽管意识形态上的马克思主义声称的是相反的内容，马克思主义者用在他人身上的思想论断，也制约着他们自己：“不是人的意识决定他的社会存在，而恰恰相反，是他的社会存在决定他的意识。”马克思主义者如果压制着不把这种论断适用于自身——或适用于马克思主义的范畴，那么马克思主义就失去了其批评的尖锐，显得只具有思想性而已。在思想水平上，把凌驾于历史主体之上的特权位置赋予认知主体，对应的就是把凌驾于历史的特权赋予理论。在这方面无论获得怎样的精确性，都往往得不偿失，因为由历史和理论的分离所造成的对范畴时间性的压制起了抵消作用，而这种分离还使得范畴从其历史主体中异化出来。其后果不仅是精神性的，还有深远的社会性：它使马克思主义者成为控制霸权的人，使马克思主义成为霸权的意识形态。

文化问题对解放实践所具有的意义来自它就理论的历史性或世界理论性认知的历史性所提出的种种问题。回顾具有双重意义的文化，既是“观察世界的方式”，又是创造世界的方式，这就让历史主体（或代理人）回到了辩证的时间性当中，而正如詹姆逊指出的那样，这种时间性使他离开了历史中优越地位的中心。作为介乎抽象构想和社会存在之间的实践，而不是作为抽象进化论

的借口，这种形成于“日常俗事”的辩证法提供了一种可能性，重新组合起现在和未来、理论和历史范畴和社会主体，最重要的，认知主体和历史主体；换言之，有一种真正意义的解放实践的可能，它只能作为一种可能性存在，它必须把它的前提定为剥夺社会进程的中心，剥夺历史的预定方向。

我认为，在第三世界的激进马克思主义思想中，关于文化革命的宣传的深层蕴含着这种推理，比起它的西方伙伴来，它有过之而无不及，经济主义作为社会主义的条件，甚至作为挑战资本主义霸权的基础，都是远远不够的，这一点它早就认清了。这种激进主义在于想要把知识分子重新归入社会现在的趋势，不仅仅是为了抵抗霸权的异化，也是为了要创造一种新的全球文化，这种文化必须既不是西方的，也不是过去的。这种推理的基本前提是，只有创造一种既普遍又特殊的新文化，才能克服文化主义霸权。这样一种文化必须从现在社会的成分中锻冶出来，因为任何其他选择都不免把异化重新引入文化进程当中。在所有情况下，我们都发现行动认识论（反抽象派的历史主义）与革命实践之间有巧合存在。最后，达成共识的是这样的洞见：只有从特殊走向普遍，才能达到真正的国际主义（后者已经被想当然地接受），而不是把随便哪一个普遍强加于特殊。

在这个世界上，（经济的和政治的）需要导致经济主义，文化革命的理想显得越来越像一种幻想的乌托邦主义了。文化革命思想在实践中已经产生了自己的问题，因为它的推进者们没有能够达到其本身推理的批评前提要求，这样一来也是于事无补。可是不管怎样，我们必须倾听他们的声音，即使只是为了不断地提醒我们有必要对抗解放问题的神秘化，这种神秘化在于另外一些自我表述的激进的可能性，它们出于犬儒主义或自我欺骗，许诺解放，而提供的却是新的霸权形式。其他做法则无异于屈从另一种深刻的宿命论，这种宿命论关闭了所有通往人类解放可能的门，甚至那种可能只是作为一种前景，门也是被关死了。

注释：

① 阿里夫·德里克，《文化、社会和革命：对美国研究中国思想的批评性探讨》，《亚洲/太平洋地区研究工作论文》第1卷（杜伦：杜克大学亚洲/太平洋地区研究所，1985年版）。

② 出处同上书，第40、44、54、55—56页。

③ 约翰尼斯·费边，《时间和他者：人类学怎样确定它的目标》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1983年版）；特别要参看第1章。

④ 理查德·约翰逊，《爱德华·汤普森、尤金·吉诺伊斯，和社会主义的人文历史》，《历史工作室》第6卷（1978），第81页。

⑤ E. P. 汤普森，《理论的政治学》，载《人民的历史和社会主义理论》，R. 塞缪尔编（伦敦：路特利支和卡冈保尔公司，1981年版），第396—408页。

⑥ 约翰逊所引用的E. P. 汤普森的访谈录，《爱德华·汤普森、尤金·吉诺伊斯，和社会主义的人文历史》，第84页。

⑦ 尤金·吉诺伊斯，《罗尔·乔丹·罗尔：奴隶们制造的世界》（纽约：潘西恩丛书，1974年版），第16页。

⑧ E. P. 汤普森，《十八世纪的英国社会：没有阶级的阶级斗争？》，《社会历史》第3卷第2期（1978年5月），第146页。

⑨ E. P. 汤普森，《英国工人阶级的形成》（纽约：同代丛书，1963年版），第13页。

⑩ 雷蒙·威廉斯，《文化和社会，1780—1950》（伦敦：企鹅丛书，1968年版），第289页。

⑪ E. P. 汤普森，《英国工人阶级的形成》，第12—13页。

⑫ 出处同上书，第832页。

⑬ 哈里·哈鲁图尼安，《作为斗争的》，载T. 纳吉塔和V. 科希曼编《现代日本历史中的斗争：被忽视的传统》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1982年版），第29页。

⑭ 汤普森，《十八世纪的英国社会》，第148页。

⑮ 尼克斯·普兰查斯，《当代资本主义中的阶级》（伦敦：新左派文库，1975年版），第17页。

⑯ 参看阿尔文·古尔德纳，《知识分子的未来与新阶级的崛起》（纽约：连续丛书，1979年版）。

⑰ 路易·阿尔杜塞，《意识形态和意识形态的国家机器》，载于《列宁与哲学及

其他文章》，本·布鲁斯特译（纽约：每月评论出版社，1971年版）。

⑱ 阿卜杜拉·拉罗利，《阿拉伯知识分子的危机：传统主义还是历史主义？》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1976年版），第156页。

⑲ 同上书，第121页。

⑳ 同上书，第156—157页。

㉑ 同上书，第99—100页。

㉒ 同上书，第100页。

㉓ 约瑟夫·利文森，《儒家中国及其现代命运》3卷本（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1976年版）。更深层的探讨可参看出处相同的德里克的文章。

㉔ 拉罗利，《阿拉伯知识分子的危机》，第121—122页。

㉕ 同上书，第70页。

㉖ 同上书，第5页。

㉗ 同上书，第108页。

㉘ 乔斯·卡洛斯·马利亚特圭，《关于秘鲁现实的七篇阐释性文章》（奥斯汀：德克萨斯大学出版社，1971年版），第274页。

㉙ 克瓦姆齐·尼克鲁玛，《良心主义：具体参照非洲革命来谈非殖民化和发展的哲学和意识形态》（伦敦：海里曼公司，1964年版），第79页。

㉚ 弗朗兹·法农，《大地上的可怜人》（纽约：格罗弗出版社，1968年版），第188页。

㉛ 欧内斯托·切·格瓦拉，《社会主义与人》（纽约：探索者出版社，1978年版），第21页。

㉜ 弗雷德里克·詹姆逊，《政治无意识：作为社会性象征行为的叙述》（伊萨卡：康奈尔大学出版社，1982年版），第13—14页。

（徐晓雯 译）

第三编

新儒学、马克思主义与中国



边界上的孔子：全球资本主义 与儒学的重新发明

二十世纪八十年代，世界历史发生了一系列引人注目的逆转，大势所趋忽然间大势已去。所谓儒学复兴赫然其中。半个多世纪以来，儒学屡遭厄运：中国的现代化进程——无论是资本主义还是共产主义——将孔老二赶尽杀绝；中国人和研究中国的学者众口一词，把儒学扫进了历史的垃圾堆。八十年代伊始，儒学却重新登台，成为人们关注的意识形态焦点。十多年来，孔子频频出现在太平洋两岸的无线电波中，从新加坡到华盛顿的全美文理研究院（American Academy of Arts and Sciences）总部。最近有迹象表明，儒学热可能再次退潮，因为十年论战，各种分歧显化，儒学实在已不堪重负。然而，这些讨论毕竟传达了时代信息，儒学这一重要的哲学遗产在当今世界的命运如何毕竟值得关注；因此，对八十年代的儒学大讨论作一检讨，是必要的。

本文旨在揭示儒学复兴的意识形态涵义，而无关乎儒学技术性和哲学性的一面。笔者不是儒学哲学史专家。最近的大讨论只是偶尔涉及技术性和哲学性问题；即使涉及，也主要是为了对儒学复兴本身提出质疑。大讨论的主线仍是儒学与当今世界的意识形态和社会相关性。这样，我们就可以探讨当今文化批评领域的两个基本问题：第一，非欧美思想传统在当今文化批评话语，尤其是在后殖民话语中的地位；第二，东方主义的问题。毋庸赘言，这两个问题都与全球资本主义体制下的世界文化关系重建密

切相关。

下文将论证，儒学复兴最好被视为全球后殖民话语在东亚的表征。(据笔者所知，儒学讨论者尚未在自我描述中使用这一术语，尽管后殖民状况的标志词“边界”曾被一位讨论者用来定位新儒学；本文标题即由此而来。^①)出于同样的原因，儒学复兴比起其他本土历史的后殖民复苏（和与此同时对欧洲中心主义的挑战），更鲜明地显露出后殖民批评中的意识形态陷阱，尤其是意识形态可能在权力结构（后殖民批评的对象）中扮演同谋的角色。我曾讲过，普遍认同的后殖民批评试图挑战现存权力结构，但这是以在全球资本主义下进行新的文化建构为代价的。就儒学复兴而言，它与当代权力结构的关系既直接又明确，因为复兴的是一些社群的意识形态遗产；这些社群近来在全球资本主义的背景下获得优势地位，同时对全球资本主义的形成有所贡献。这意味着，儒学复兴使人们注意到，在后殖民知识分子的地盘，即文化“边界”上，不仅居住着激进的文学和文化批评家，还居住着文化背景同样复杂的知识分子掇客。他们操纵着新的资本主义建构中的权力。在这一建构中，“边界”至关重要，但不是作为文化隐喻，而是作为实际生产和交换关系的场所。“边界”可能是通向解放的隐喻性场所，也可能是不同权力的意识形态间谈判的地点。在这个世界上，欧洲中心主义的时代已一去不复返了。^②

儒学复兴也有助于加深对东方主义问题的理解。后殖民批评宣布：东方主义已成为过去。但是，如果承认（关于“东方”的）本质主义文化观念与东方主义还有关系的话，那么，儒学复兴则表明，东方主义不仅没有死亡，而且可能已经在全球资本主义时代大获全胜。儒学复兴基本上是一次传播抽象儒学（disembodied Confucianism）的努力。“东方人”自己离开具体的历史和社会环境，再生产出东方主义的基本程序。这种“儒学”与世界资本主义霸权话语相连结，把东方主义推向全球权力的中心，但这并非“东方”的客观写照，而是把东方化了的的主观性美化为竞

争取胜的普遍模式。

上述问题业已由一些儒学讨论者提出，但他们所用的术语与我不同。在分析这些问题之前，有必要简要介绍一下讨论的背景与主题。这些主题彼此关系密切，而且——多数热心的儒学鼓吹者承认——标志着儒学复兴的是当代话语。儒学话语试图克服和伪装全球资本主义，但它恰恰被全球资本主义中权力关系的矛盾标识着。本文将以关于标识方式的讨论作结。

儒学的死亡与复苏

当然，儒学从未死亡过，不过是在现代化目的论的掩衬下显得奄奄一息罢了。现代化目的论有共产主义和资本主义两种形式，这两种形式构成了中国国内外对于中国现代史的看法。这种目的论的信度来自于历史证据。早在1911年辛亥革命之前，儒学就面临着巨大危机；它所合法化了的官僚君主制无法抵抗欧美资本主义的空前挑战。1912年，君主制覆灭，儒学千年以来的物质载体不复存在，反而因其赤裸裸的意识形态功能被斥为各种问题的根源。五四时期，危机达到高潮，儒学受到新一代中国知识分子的全面攻击：是儒学带来了中国社会最根本的政治和社会问题；是儒学维护了“万恶之源”——封建家庭结构，压迫妇女，扼杀青年的独立和创造性。一些知识分子企图挽救儒学，把它说成与欧美价值观相通，但这种努力牺牲了儒学作为哲学体系连贯自足的地位，反而进一步削弱了儒学。最终，儒学几近消亡，惟余把它作为中国文化象征的微茫的情感记忆，而这一文化也早已与当今世界的思潮格格不入。在此期间，军阀政客们对儒学的政治操纵亦未能复兴儒学，反而进一步败坏了儒学的声名。^③

对儒学“悲剧”之命运的这一叙述，从欧洲中心主义的现代化概念的视角来看，是站得住脚的。中国激进的马克思主义和自由主义知识分子正是采用了这一视角，在颠覆儒学的过程中起了

重要作用。中国知识分子深重的“身份危机”(identity crisis)增加了现代化的魅力；中西关系如何，古今延续与否，怎样调和褊狭的民族主义(为生存所必需)与逝去的广大帝国，这些思考构成了中国现代思想史的条件。首要的是，这一悲剧性叙述得到了最为强有力的两大现代性理论的支持：马克思主义与韦伯主义。

中国的马克思主义历史叙述学将意识形态系于社会形成(social formation)。就中国历史而言，它认为，儒学在长达近三千年的“封建”时期内，代表着“封建”统治阶级的利益，并表达其意识形态。当中国实行资本主义和共产主义，完成新的社会形成，与过去决裂后，儒学不可避免地要寿终正寝。中国马克思主义“机械”的意识形态套用到儒学上，恰如其分；可以把儒学作为中国民族性的标志，但只能适用于遭诅咒的过去。约瑟夫·利文森(Joseph Levenson)认为，儒学的历史化调和了“历史”与“价值”，成功地解决了由于暧昧的古今关系造成的身份危机。他把儒学生动地比喻成进入了“博物馆”，供后代寻访，却不容干涉实现现代化的重大使命。^④

韦伯的诊断对中国儒学的命运同样是灾难性的，如果不是更为惨重的话。马克斯·韦伯探讨资本主义的起源时，把着眼点放在了意识形态因素的作用上。他认为，历史上的中国具备资本主义萌芽的大部分物质条件，但萌芽最终遭到扼杀，是由于意识形态因素使然。清教伦理在欧洲资本主义发展过程中起了关键作用，韦伯将儒教(和道教)与清教伦理作了经典性对比，他写道：

中国人缺乏中心的、理性的、由宗教决断的生活方式。这种生活方式是传统清教徒的特征，它来自内心。对清教徒而言，经济成功不是终极目标，……而是[侍奉上帝的]手段。……[儒教]君子“不是工具”；意谓，在适应世界，完善自身中，他是他自己的目的，而不是任何功能性目的的手段。这一儒教伦理的核心排斥……以追求利润为目的的经济训练。……

儒教理性主义意味着理性地适应世界，清教理性主义意味着理性地掌握世界。^⑤

如果说马克思主义历史叙述学将儒学放逐到过去，在博物馆中编织蛛网，那么，韦伯主义则暗示，中国要想发展资本主义或者（更委婉一点）实现现代化，就必须抛弃儒学。韦伯的论述是现代化理论的基础文本，他的观点通过各种转述，为中国的自由主义历史叙述学奠定了基础。中国的自由主义激烈谴责儒学，视之为陈腐过去的落后遗产，其不遗余力实不亚于共产主义。上面的引文长度可观，而且是直接引自最近一篇讨论儒学的文章。我这样做是因为引文立场受到了儒学复兴的公开挑战。

上述关于现代儒学命运的叙述未免太“便利”，这就是问题所在。既然已假定在“西方”价值观的冲击下，儒学无可奈何，只能作为民族主义的“情感”象征，那么，任何把儒学视为思想价值的活的源泉的努力都不过是情感脆弱，何足道也。这种叙述要站得住脚，最终靠的是一个基本预设，即“西方”现代化的单一模式，社会实现现代化（或消亡）时西方价值观必须取得普遍的优势地位。

这一预设在中国遭到挑战，即便是五四时期儒学受到广泛攻击的时候也是如此。一些知识分子热烈地鼓吹西化，另外一些则看破了洋洋自得的西方道路实在是凶险之途。他们指出，西方现代化结出了民主和科学（激进现代化者的两大口号）之果，也造就了第一次世界大战那样的空前恶魔。^⑥在以后的岁月中，这些知识分子努力调和“中”“西”价值观，后来出现了所谓“新儒学”。新儒家没有意识到，他们之认同儒学价值观，可能是出自情感怀旧；或者，即使意识到，他们也不以为意。三十年代起，新儒家再次肯定儒学传统的“固有价值”，试图重新诠释儒学，把它改造为能够包容民主与科学的“道德—精神”价值体系。反对者则把新儒家目为与晚清儒者一脉相承的“保守派”。实际上，新儒家是

对“惟科学主义”现代化的实证主义论调进行质疑的反现代化论者，他们拒绝将现代化等同于西化，提倡中国式的现代化。（到三十年代时，如此倡导的不惟新儒家。）新儒家挽救儒学之举，并非仅仅出于民族主义情感（他们对此持怀疑态度）。这体现在他们对佛教的兴趣中，对当代其他现代化批判学说——诸如圣雄甘地的学说——的兴趣中。一些新儒家也是社会主义者，虽然属于反共产主义那一类。新儒家中包括二十世纪中国的重要知识分子，诸如熊十力、冯友兰、梁漱溟、钱穆、牟宗三、唐君毅、张君勱、徐复观等等。后四者1958年在香港共同签名发表了新儒家的重要文献《为中国文化敬告世界人士宣言》。^⑦

由此可见，儒学远未消亡，虽时光流转，但儒学的思想活力不曾消减。在被张灏称为现代中国的意义找寻中，^⑧儒学是再阐释与新发明的对象。如果说，在历史学家（和许多中国人）的意识中，新儒家被贬到中国现代史的边缘，那么，问题更在于历史学家的意识，而非儒学本身。我认为，关键在于单一模式现代化的目的论，包括共产主义和资本主义两种形式。二者昂然挺进，将所有异议都掷到路边，至多视为新鲜玩意儿。虽然毛泽东本人试图开创一种别样的共产主义，即另一种现代化道路，但共产主义意识形态始终默认单一模式现代化的假设，拒绝容忍任何他者，尤其是儒学（因此孔子屡屡被拖出博物馆，揍成肉酱）。再者，同样不可忽视的是，1949年以后，新儒家的活动阵地位于中国社会的边缘，如台湾和更边缘的香港。这些地方作为思想活动中心微不足道，因为所有的视线都投向了大陆。

八十年代儒学运气的逆转伴随着其经济、社会与政治（我想说空间）状况的转折。一夜之间突然改变的不是儒学的内容，而是对这一内容在现代化问题上的评价。新儒家最活跃的鼓吹者杜维明认为，从哲学前提上看，上一十年的儒学复兴是经过新儒家重新阐释的儒学的嫡系后嗣（但这并不意味着前者为后者所束缚）。一直被目为中国现代化道路上顽固障碍的儒学摇身一变，一

夜之间成为现代化的推动力量，供别国争相效仿。

从其来源与散漫的形式来看，儒学大讨论是在新的历史形势下进行的。明白这一点，不仅有助于我们理解为什么长期被边缘化的儒学走向了意识形态舞台的中心，而且使所谓“复兴”的说法名副其实。1976年，毛泽东逝世后，中国从共产主义中退却，这恰与儒学复兴之发源同步。在此之前，中国历史一直暗暗以共产主义革命的目的论为基石，突然退却势必造成危机。更为重要的是，中国大陆从革命共产主义中退却时，所谓中国文化区（“Sinic” area）中东亚经济的突飞猛进忽然跃入人们的眼帘。日本打头，四小龙紧随其后，包括南朝鲜和台湾、香港、新加坡三个说中文的社群。这一经济奇迹不久投射到所有分散在全球各地的华裔居民（在美国是“模范少数族”）。这样，就中国而言，从字面意义上说，边缘接管了中心，红色中国开始对周边社群的经济成功效而仿之。这些周边社群则声称儒学乃发展之源，从而大大推动了美国对儒学的关注。一时间，不管是学者，是公众，还是跨国公司的经营者，人人争说儒学。

但这并非全部真相。八十年代显著的共产主义生存危机掩盖了与此同时的资本主义危机：早期资本主义核心国家停滞不前之时（美国衰落的迹象明显），东亚经济豁然崛起，动摇了欧洲中心主义的资本主义目的论。经济成功使东亚社群得以自信地维护自己的儒学背景，这种自我维护迅速拥有大量听众，因为此时资本主义正在发生转折，转折中伴随着危机感。全球资本主义意欲寻求与其崭新的“非中心化了的”（“decentered”）结构相应的意识形态，儒学便提供了一种可能的替代物，来满足其新的却又不怎么新的需要。

虽然儒学复兴可能是早期新儒学讨论的哲学后嗣，但其出发点是当时的世界形势，其出发地不在任何一个中国社群，却在美国。资本主义面临的新形势与种种矛盾，也建构了儒学复兴的话语。

儒学鼓吹者一致承认，复兴源头在于东亚经济的繁荣，在美国写作的文本将“经济奇迹”与儒学遗产联系起来。杜维明认为，文本中尤为重要是未来学家赫尔曼·卡恩（Herman Kahn）与社会学家彼得·伯杰（Peter Berger）的著述。^⑩经常被援引的作者还包括罗德里克·麦克法奈尔（Roderick MacFarquhar；“后儒学社群”）、罗伊·霍夫海因茨和肯特·考尔德、埃德温·赖肖尔（“中国文化区”）、森岛通夫、威廉斯·小内及埃兹拉·沃格尔等。这些作者撰写或编辑的著作大多出现于八十年代伊始。^⑪

一位韩国学者写道，“[关于儒学的]学术见解一夜之间突然改变，这在传统社群或宗教的现代估价上没有先例。”^⑫我们可以用这句话来描述儒学中有组织的学术活动之热烈频繁。八十年代早期以来，关于儒学和/或东亚文化的研讨会已成为东亚学术界的年度仪式。经常每年不止一次会议，大多在美国、中国大陆、台湾、香港和新加坡举行（日本和韩国也有代表参加）。这些会议出版了许多卷文集，大多数文章论述“儒学与现代性”的关系。有位学者注意到，仅在中国大陆，八十年代就发表了一千多篇关于儒学的文章。^⑬如果说八十年代最丰产的思想产业是儒学大讨论，可能并无夸张。彼得·伯杰认为，大讨论具有世界影响，从牙买加到塞加内尔，知识分子无不对儒学大感兴趣。^⑭儒学学术活动与太平洋地区的概念（二者不无关联）一样，同为八十年代思想界制造话语对象的著例。

儒学鼓吹者乐于指出儒学如何如何热，但忽视了详细阐明儒学之所以热，与官方、半官方的主办者有关系。否则难以设想会有八十年代如此热烈的儒学学术活动。（毕竟，组织并邀请太平洋两岸，甚至全球的学者参加国际学术会议和专题讨论会，所费不菲。）其中最引人注目者莫过于新加坡。1982年2月初，李光耀总理向参加中国新年聚会的人员宣布了向儿童灌输儒家价值观的重要性。^⑮早在七十年代后期，新加坡政府已“考虑在学校课程中注入更多的亚洲价值观，以抵御西方文化对青年一代的‘冲击’。”^⑯

1979年，吴庆瑞担任教育部长后，在他支持下编纂的“吴氏报告”向学校推荐了一套新的德育课目。1982年2月，即李光耀宣布儒学重要性的同一个月，吴部长宣布儒家教育将成为德育教育之一种。第二年夏，吴庆瑞在亲自咨询了哈佛的杜维明和耶鲁的余英时后，邀请了八名外国儒学专家（除一人外，皆来自美国）至新加坡，为新加坡政府共同设计儒学教育方案。新加坡课目发展研究院主任王梦麟（音，Wang Mong Lin）评论道：“由于我们不熟悉儒家伦理，但又想保证教授时正确无误，所以在1982年邀请了八名外国儒学学者，来帮助我们制定课目的思想框架。”^⑩儒学不仅成为德育教学内容，而且在东亚哲学研究院的研究日程上占据“显著位置”。东亚哲学研究院建于1983年，“以倡扬和重新阐释儒学为宗旨”。研究院迅速“发展为全世界儒学学者对儒学进行各方面研究的中心”。1979年以前，新加坡“公众根本不谈论儒学”，但转瞬之间，“联合新加坡”，成功的“地球城”，成为儒学的弘扬者。^⑪

至八十年代中期，台湾、香港和中国大陆成为频繁举行现代化与儒家和/或东亚文化研讨会的固定东道主，儒学圈业已成形。台湾一直以忠于“中国传统文化”自居为中国合法政府，它加入弘扬儒学的行列，既不新鲜，也无须令人诧异。而香港仍是殖民地，同新加坡一样孜孜于求利，它何以成为儒学中心呢？原来，香港中文大学是新儒学的重镇；香港的地理位置有利于中国大陆与台湾的学者共聚一堂，而政治因素则大大限制了其他类似的场合。

1978年，长达三十年的反儒学堡垒中国大陆举行了第一次儒学会议，这一年的中国刚刚从革命中退却。此后，儒学会议连年举行。1984年，在孔子诞生2535周年之际，孔子基金会成立。1985年，在共产党书记处的支持下，北京大学发起成立了中国文化书院。1987年在中国大陆举行的第六届儒学会议由孔子基金会和新加坡东亚哲学研究院联合主办。1989年，为庆祝孔子诞辰2540周年，中华孔子学会与联合国教科文组织联合组织了一次会议。1991

年，中国中日关系史学会与北京的日本驻华使馆联合主办了“东亚文化与现代化”的会议，准备工作1989年即已开始。1994年8月，中韩儒学研讨会举行；由中华文化促进会与联合国教科文组织共同组织的另一会议也计划于1994年秋举行。类似的活动还会继续下去。与此同时，关于儒学与东亚文化的出版物（包括期刊）激增。^⑧中国大陆倾向于合办会议，这一方面反映出大陆与富裕的新加坡、台湾和香港相比，资金匮乏；但另一方面，当最高研究机构为筹款举行马克思主义研讨会发愁时，仍有部分资金用来研究儒学，这实在令人刮目相看。

儒学活动频繁，是在东亚的中国文化社群内。据笔者所知，在日本和韩国没有类似的活动，尽管韩国被公认为东亚“最为儒化的社群”（韩国人自己也这么自我认为）。^⑨然而，值得注意的是，中国文化社群力倡儒学时，韩国政府恰巧也开始弘扬儒学。当然，它这样做的重要原因也是为了给独裁者自己粉饰矜夸。儒学所以在韩国社会中保持了形式上的权力，是因为从前的贵族阶级大力扶植正式的儒学研究组织。金光亿写道，朴正熙总统曾讥笑儒学和他的现代化蓝图格格不入，但竞选过程中意识到旧贵族的政治势力后，便决定支持儒学。^⑩

关于官方/半官方主办的讨论往往有严重的缺陷，如果不提及美国学人和研究机构在儒学复兴中的作用的的话。美国学者提请人们注意现代化与东亚文化之间的可能关联；不仅如此，美国学者关于儒学与现代化的论述为儒学大讨论奠定了基调，对此我将在下一部分加以阐述。在杜维明的领导下，华裔美籍学者们在中国文化社群弘扬儒学中扮演了关键角色。1985年，杜维明在北京大学任访问教授，其谈话结集出版，大大激发了中国人对儒学的兴趣。杜维明还和其他人（多数来自哈佛）一起参与了全美文理研究院的“崛起的东亚”研究，举行了一系列专题讨论会。此外，各种国际组织，甚至包括罗马教廷，加入儒学大讨论，也与美国大有干系。^⑪我们有理由相信，最近复兴的儒学是“美国版本”，这正

如一位论者所言。

官方主办并不一定意味着会议观点受到官方控制。实际上，官方主办的动机因当时情势而异；总的说来，政府领导人，诸如上面提及的朴正熙，对儒学复兴持怀疑态度，如果不是犬儒主义态度的话。^⑤另一方面，会议参加者不愿意追随任何官方观点。尤其是台湾、新加坡和韩国的学者对儒学与现代化的联系提出怀疑，或者，即便承认这种联系，也通常对其后果提出批评。然而，这一时期的儒学活动毕竟代表了政府与思想学术界合作的著例；如果其目的是确立东亚/中华意识形态在当今资本主义中的存在的话，那么这一目标已经达到。儒学复兴的内容能帮助我们更好地把握这一事件的内涵；它的种种内在矛盾，对于理解发展中的全球资本主义的意识形态的形成过程，可以起到路标的作用。

东亚,资本主义与儒学

卷帙浩繁的儒学复兴论著大致围绕着同一个问题，即三十年来东亚非共产主义社群成功地实现“现代化”与儒学之间的关系。尽管多数讨论者承认问题的实质是资本主义而非现代化，他们还是坚持使用现代化一词。这表明了他们对于讨论的主题发展问题的态度，把资本主义与现代性等同起来长期以来就是现代化理论的前提。

儒学与资本主义的关系问题通常有两种形式。第一，儒学能否用以发展资本主义；第二，儒学能否用以扫清资本主义的机能障碍。尽管这两个问题实际上都试图肯定儒学对于资本主义的作用，二者必须区分开。下文将分别加以讨论。另外，与上述两个问题的实证主义相映衬，将哲学思想引入讨论的努力值得探讨。在这方面，杜维明是最突出的代表。考虑到杜在整个儒学复兴运动中的地位，有必要专门评论一下他的儒学观。这将有助于揭示对儒学的早期阐释（尤其是新儒学）是如何被重新建构，以形成儒

学与资本主义的新话语的。

一、儒学发展资本主义*

七八十年代之交，关于东亚现代化的出版物层出不穷。这些论述几乎一致主张，东亚经济繁荣与其共同的文化遗产——常常被认为是儒学——大有关系。八十年代的大讨论表明，在提出儒学与东亚“挑战”关系的问题上，有一本书的根本作用不容忽视，即赫尔曼·卡恩的《1979年及其后的世界经济发展》。此书与卡恩同年出版的另一本书，《日本的挑战》一起，探讨了资本主义的前途问题，最终将东亚发展推向了舞台中心。这本书影响之巨不仅仅是在，或者说，基本上不是在，学术界。早在1978年，国际商会匆匆赶印了《世界经济发展》的特别版，供该年度年会讨论时使用。商会主席称，此书在“应付现实世界方面”甚有帮助。^②

《世界经济发展》的首要价值在于直面发展危机。“悲观主义者”企图延缓发展，甚至主张“停下来”以解决资本主义的诸多问题。卡恩则提出持续发展是可能的。他在绪论中写道：

本书论证的是，世界经济将迅速增长，第三世界国家将进行工业化，必须采用先进技术（至少是合适的技术）。本书还将提供实现所有这些目标的战略战术。然而，现在攻击经济发展与技术进步者甚嚣尘上，气势汹汹，不能不对之进行反击。滚滚浓烟中，许多观察家错误地认为火势蔓延，不可遏阻。^③

高度工业化的国家身染“微恙”，社会主义国家则停滞不前，

* 原文为 Confucianism as an Alternative Capitalism，意谓儒学为资本主义发展开辟了一条不同于西方国家的道路。作者在文章的第三部分“制造儒学”中，对此作了进一步剖析。——译者注

惟有台湾和韩国——卡恩指出——实现了“英雄式的”发展（日本也包括在内，但日本经济已面临严重的机构问题）。这些社群的例子代表了“新儒家文化与迅速出现的超工业化世界经济之间的特殊联系”：

前两者[台湾和韩国]相对较高的精神风格、责任感、管理素质和经济水平与几乎所有发达资本主义国家——包括日本——的景况形成鲜明而有益的对照。

这三个国家最引人瞩目的成就是经济的快速增长与日益平等的收入分配双双而至。而许多经济学家曾认为，非共产主义发展中国家根本不可能实现平均分配。三国国民几乎人人都为国家发展做出了贡献，并从中得益。它们无疑是发展潮流中的“英雄”。^⑤

卡恩把自己定位为“文化主义者”或者“新文化主义者”（之所以“新”，是因为“我们相信文化的基本稳定性，也相信文化的基本适应性”）。^⑥就东亚社群而言，这意味着，“只要把中国文化区内不同文化的旧模式加以充分改造（但不是破坏），它们都能走上各自的工业化道路。”二战以来的情势正是如此，认为中国文化与工业化水火不相容的传统观念“倒了个个儿”，变成了“中国文化在任何情况下都能实现工业化”。^⑦卡恩认为，“新儒家社群”“发展速度比其他文化区快”，是由“儒家伦理”两大互相联系的特征决定的。儒家伦理一方面造就了“有献身精神，有进取心，肯负责，受过教育的个人”，另一方面增强了“义务感，团队观念和对各种机构的忠心[不管是‘家庭、公司，还是政府部门’]”。^⑧现代社会面临着公平与团队效率的问题，“新儒家文化”与“清教伦理”相较，优势明显。

卡恩提到“清教伦理”，说明他对“儒家文化”与发展之间关系的诊断具有更宽广的理论内涵。他对此作了明确阐述。

多数读者很熟悉马克斯·韦伯的论点，即新教伦理对现代化的兴起与广泛传播意义重大。但他们未必知道近二十年来逐步显现的观念，即在对富足、工业化与现代化的追求上，以儒家伦理为基础的社群在许多方面优于西方。^[2]

托马斯·梅茨格(Thomas Metzger)在1977年出版的《走出困境：新儒学与中国发展中的政治文化》一书中，对儒家思想中的张力作出了新阐释，从而批判了韦伯的中国发展观。八十年代的大讨论中，调和东亚发展与韦伯的理论构想成为一个关注焦点，产生了与时代相应的结论，但其内蕴是深刻的：对资本主义发展中的欧洲中心主义提出了挑战。虽然儒学讨论每每涉及韦伯，但反韦伯说在很大程度上依赖于另一位“西方”权威，社会学家彼得·伯杰。在题为《一个东亚发展模式？》的文章中，伯杰写道，东亚的发展证明，“[现代性问题上的]西方中心视角严重不足。”^[3]东亚发展“以令人惊异的崭新角度，重新提出了马克斯·韦伯集中关注的问题，即文化与现代资本主义的关系问题。……韦伯对亚洲，尤其是中国和印度，着墨甚多，他的结论是：亚洲文化和宗教传统与现代化格格不入。今天，我认为可以一锤定音地说：韦伯错了。”^[4]

伯杰的东亚发展观与卡恩大同小异。他同卡恩一样，把现代化实验室中的“三只试管”——先进资本主义社群、先进社会主义社群以及东亚社群——作为比较的基础，以求得对东亚及整个现代性问题的理解。东亚社群的特征在于经济高速增长“基本没有造成收入不平等现象”。政府领导有力，全体民众投身并得益于发展。“东亚”，即便在最发达地区，也保留着“稳固的集体价值观与纪律观念”，与“西方”形成鲜明对照。解释这一现象的最好原因是“后儒家假设”，在“中华文明”社群中“儒家或后儒家伦理”占据了统治地位。

后儒家假设中包括一些来自于儒学的价值观念，如对现世持积极态度，坚持修身自律的生活方式，尊重权威，节俭，注重稳定的家庭生活等。很难设想，甚至这些价值观念也与这一地区的工作伦理和整体社会态度无关。^②

但是伯杰把“西方”资本主义历史化，比卡恩进了一步。“不可不说，东亚成功地实践了现代化资本主义的非个人主义形式？若如此，则现代性、资本主义与个人主义之间的关联并非是必然的或固有的，而必须诠释为历史机遇的偶然结果。”^③这里的问题不过是个设问罢了，因为伯杰胸有成竹地认为，“与西方相比，这些国家迥然不同，可以称之为现代化资本主义的‘第二例’。”^④

至此，可以把卡恩和伯杰阐述的“后儒家”社群有利于资本主义发展的主要特征概括为：第一，重视教育，工作勤奋，富于献身精神；第二，从家庭到广泛的社会生活，无不将团体利益置于个人利益之上；第三，强调团队中“和谐的人际关系”，“部分是由于等级差别，但更多是对关系互补性的认同感。”^⑤在1980年《经济学家》中的一篇文章里，中国问题专家罗德里克·麦克法夸尔（可能是他在这篇文章中首次使用了“后儒家”一词）加上了一条美德：“讲求实际”（来自于儒家哲学中的“知行合一”观）。据说这一美德使东亚人避免了面对精神与物质生活冲突时所产生的“精神恐惧”，而其他思想传统，如基督教、伊斯兰教与印度教，则莫不大受其害。“优异的儒家文明像一个无忧无虑、处境安全的孩童，赋予它的抚育者以面对西方挑战时的高度自信。”^⑥

以上“基础”文本提出的问题，为以后十年的儒学与现代化讨论圈定了题目。东亚社群的活力是否源于这些价值观念，这些价值观念与儒学究竟有多少关系，儒学在何种意义上可以说是现代化的动力——大讨论就是围绕着这些重要问题进行的。我们说“围绕着”，几乎是字面意义上的，因为儒学会议上同样的问题一

而再，再而三地出现，不断增加的限定构成错综复杂的螺旋，不仅没有解决问题，反而暴露了所谓“后儒家假设”的诸多矛盾。最引人注目的是大讨论使得“儒学热”长烧不退，尽管即便最为热烈的儒学鼓吹者也对儒学提出了严肃质疑，诸如：儒学与现代性究竟有无关系，现代化要不要儒学，当今东亚社群是否存在儒学这一连贯的价值体系，等等。

深入探究大讨论中关于儒学的各种支持或反对意见，本文篇幅不允许，也无必要。大体说来，在儒学与现代性关系的讨论中，有三种不同的立场。其中，最意识形态化、最为少见的是肯定儒学与现代性之间的直接关联。这一派的代表有陈立夫，国民党右派资深理论家，“中华民国”总统高级顾问。陈认为，台湾的儒家现代化能够取代共产主义和资本主义：

国人称孔子为“万世之圣”，何也？盖其思想关乎人之共生、共存、共进，不与时迁，不因地异也。总之，儒学之核心在于“重人重德”，而资本主义“重财利，轻道德”。二者其异哉！儒学亦异于“重物质、骗民众”之共产主义。……惟中华文化可葆人民幸福和平，世界谐和、公正、平等。

“据[孙先生之]三民主义，吾国教育之目的为：富足人民生活，培育社会活力，发展国民经济，以保障民族独立，保护民权，推进博爱。”吾国教育哲学源于孔子教育观，是无疑乎？^⑧

陈立夫的民族主义调子可能会使更为自由主义和世界主义的儒学鼓吹者大为尴尬（原因将在下文阐明）。近乎自由主义与社会科学主义立场的是戴洪超（音，Hung-chao Tai）对儒学的肯定。戴编写了华盛顿公共政策中的价值研究院赞助的一本书。此书旨在检讨“东方经济”的特征，以使“决策者与工业家”能够“清楚如何借鉴这些特征”。^⑨戴认为，“经济发展的东方模式或情感型”

强调“人类情感联系，集体指向与和谐”，与韦伯提倡的“西方”“理性型”恰成对照。自工业革命以来，情感型首次成为“西方理性型的有意义的替代”。^⑳

第二种立场与第一种相反。它排斥儒学与现代化之间的关联，甚至认为儒家价值观的存在会阻碍充分现代化。黄约翰和黄爱琳写到儒学堡垒新加坡时说：“1982年，新加坡政府开始在学校中推行儒家伦理教育。即使在此以后，……也极少有官方言论提及儒学在经济发展中的具体作用。”^㉑实际上，新加坡政府决定弘扬儒学时，商界却忧心忡忡，认为可能危及城市国家的未来发展。^㉒类似地，有位韩国学者写道，“很少有韩国人真心相信儒学会大力推进经济快速增长，在这方面有说服力的证据几乎没有。”^㉓在香港和台湾进行的实证性研究表明，儒学对理解两地的现代化有无关系值得怀疑，甚至儒学论的要素，诸如重视教育，家庭/团体价值优先等，也不无疑问。^㉔

在这些社群居住和工作的学者对“后儒家假设”怀疑尤甚，这并不奇怪。首先，他们更关心杜维明屡次提及的儒学“黑暗面”，尤其是社会与政治压迫。^㉕再者，他们目睹了经济成功给人们心态带来剧烈变化，到八十年代中期，“传统价值”的衰颓迹象明显。而且，就在儒学会议为东亚模式的“平等主义”大唱赞歌之时，这些社群的贫富差距日益拉大，与资本主义社会全无二致。^㉖

第三种立场，也是最普遍的立场，强调儒家价值观只有在东亚社群的情景中才起作用；“当合适的结构条件与经济政策具备时，儒学能够成为推动发展的积极因素。”^㉗卡恩和伯杰都强调了具体环境的重要性。卡恩描述儒学的积极作用时突出了“潜在条件”；二人都认为，评估儒学作用时必须考虑到“机构”因素。^㉘这种立场敏感地注意到文化的历史与社会环境，因此最令人信服。从理论上讲，这一立场与韦伯的立场没有矛盾，因为，尽管儒学对资本主义的产生没有补益，但一旦资本主义从外部引进后，儒学就会发挥积极作用。^㉙这种立场还允许不同时间、地点与社会环境

造成的差异。托马斯·梅茨格和雷蒙·迈尔斯(Ramon Myers)分析了何以十九世纪和二十世纪早期的儒学与资本主义势不两立，而二战后的儒学却推动了资本主义的发展。^⑩其他学者指出了中国文化区社群间的差异。由于机制不同和历史差别，各个社群的儒学呈现出各自的侧重点，从而引发了不同结果。^⑪还有的学者指出了同一社群内部的价值观差异，儒学价值观因性别、职业、阶级与阶层不同而呈现出不同面貌。^⑫总之，第三种立场的假设使人们认识到，把儒学看作抽象不变的系统是毫无意义的，今天的儒学已经是经过改造的“现代化”儒学。

以上最后一点，下文将加以详述。将儒学历史化与社会情境化的直接后果是各种儒学纷至沓来。于是乎，除了中国式、日本式、台湾式与新加坡式的儒学外，还有“社会儒学”、“庸俗儒学”、“低俗儒学”、“高雅儒学”、“民间儒学”、“资产阶级儒学”、“帝国主义儒学”、“改革儒学”、“社会精英远离政府要职儒学”、“商社儒学”、“大众儒学”，等等，等等。可能还要漏掉一些。^⑬将儒学置于具体的地理与社会空间，并根据分类原则把它改组为文化体系，这充分表明作为现代化意识形态的儒学与作为文化传统的儒学之间的思想距离，尽管前者仰仗于后者，并企图维护后者。还有一个暗示是，正是儒学试图解决的情景造就了儒学复兴。下文对此另有论述。

二、儒学疗救资本主义

从一开始，“后儒家假设”就有一个不言自明的假定，即，至少在目前，后儒家社群在其文化遗产中为困扰发达资本主义国家的病毒找到了良方。赫尔曼·卡恩引用了人类学家中根千枝提倡的充满民族优越感的概念“日本论”(Nihonjinron，谓其独特性)后，写道，“西方社会中，‘同类相吸’的趋向非常明显，如学生联合会、妇女团体、男人俱乐部、青年运动、经济阶层，等等。[这也就是与民主息息相关的所谓‘文明社会’。]这一趋向容易造

成不同社会团体间的对立：学生与老师对立，雇员与雇主对立，青年人与父母对立，等等。”^⑧只要“有足够的等级差别、纪律、调控与动力”，这种社会不会出问题；但是，日益增长的财富与日益松弛的纪律使“无政府”的潜能变为现实，导致“团体间战争”的状况：“老人与青年人之间，圈内人与圈外人之间，男人与女人之间，学生与老师之间；最重要的是，雇员与雇主之间。”^⑨但卡恩没有具体描述“新儒家”社群的特征，只是说，在这些社群中没有“同类相吸”的现象，这给它们的未来带来了优势。具有反讽意义的是，正是那些一度被认为是发展资本主义障碍的儒家文化要素，诸如等级制、家庭主义与缺乏个人主义，现在均被认为使东亚社群免去了困扰“西方”国家的种种问题。

把儒学疗救资本主义的论点独立出来很重要，因为它揭示了八十年代弘扬儒学的历史背景的另一面。卡恩的评论暗示了美国资本主义的危机。有迹象表明，尽管近年来对“后儒家社群”的经济发展奇迹大唱赞歌，其实官方支持儒学研究很大程度上是因为这些社群内部出现了危机。

新加坡一例非常明显。从七十年代后期开始，新加坡就开始调整文化政策。无论在法律上还是在语言上，新加坡社会是由英国殖民遗产形成的。尽管中国人占人口多数，李光耀领导下的独裁政府在费边社会主义的影响下，为避免在多民族社会中造成不必要的摩擦，曾一度满足于对中国文化特征置之不顾。从七十年代后期开始，日本的成功引起了新加坡的注意。新加坡政府渐渐认定，有着“儒学”背景的日本发展模式可以取代西方模式。于是，政府决定，提倡学汉语。当然，这也是由于1976年后中国再次对外开放，提供了新的商业机遇，行将改变东亚面貌。^⑩

新加坡社会道德“沦丧”的种种迹象使李光耀决定从官方渠道宣扬“东方”价值观。八十年代后期会见一日本记者时，李称：

我认为，我们将面临严重的问题。我们的核心价值观念，

诸如男女、夫妻、父子关系，公民与政府关系，遭到持续不断的破坏。新加坡人看了那么多西方，尤其是美国电视，可能已经开始以为那才是正轨，那才是标准。我们有可能不知不觉地走进那种标准。⁶⁹

八十年代期间，李曾数次表示，“没有仿效日本，把受过良好教育的妇女置于家中，实在遗憾”，其中一次李接着说，“从长远来看，最重要的是优生学及为孩子提供良好的教育，以建成强大的社会。”⁷⁰

类似情感在七十年代后期已有表现，例如上文提到的“吴氏报告”编于1979年。当时还有人担心，“经济强大了，繁荣了，但人民不再抱着公益心参与建设国民经济”，“新加坡青年工人中，‘跳槽’现象激增，工作伦理锐减”，即为明证。⁷¹新加坡需要一种道德意识形态抵御这些颓势。1982年外国儒学专家的讨论表明，得到考虑的一种意识形态是“李光耀主义”。⁷²为何儒学取而代之的原因不明。清楚明白的是，尽管儒学有可能造成社会、政治分割，它还是被挑选出来用于道德教育，以疗治新加坡发展过程中产生的社会丑恶现象。

其他东亚社群弘扬儒学时，是否有类似的危机出现，有待下文。几乎与此同时——这大约不是偶然——韩国总统朴正熙，另一位独裁者，写道：

家庭是小团体，国家是大团体。……连家庭秩序都维持不好的人，很难指望他报效国家。……把国家利益置于个人利益之上的社会，要比不这样做的社会发展得快。⁷³

迈克尔·肖和阿尔文·苏认为，七八十年代之交，其他东亚社群，如台湾和香港，也表现出结构危机的迹象，最终导致政策转向。⁷⁴新加坡国立大学的梁元生（音，Leung Yuen-sang）认为，

八十年代中期东亚新工业化国家的经济衰退引起“对儒家工作伦理的不断怀疑”。^⑤对此我们还可以加上一点：所有东亚社群中，个人主义与消费文化出现，并一直持续到今天。“儒家伦理”对经济发展有过何种贡献不得而知，但当儒家价值观在社会上日益衰退时，儒学忽然被称颂为现代化动力，这一事实不无反讽意味。这突出表明了儒学的疗救功能，即面对发展资本主义造成的“堕落”趋势，儒学在“社会工程”与调控中发挥作用。^⑥

三、“美国的孔子”杜维明与儒学复兴

杜维明值得进行专门评论，不仅因为他是多年来最为热心的儒学鼓吹者，而且因为他在儒学大讨论中扮演了富于思想魅力的角色。作为杰出的儒学哲学学者，杜却自称是“活动家”（activist），未免过于自谦，因为他鼓吹儒学时，常常更像位原教旨主义传道者。^⑦早在八十年代儒学复兴之前，杜即开始研究儒学，他有充分理由自称是老一代“新儒家”的传人。另一方面，儒学复兴中，杜步入新一代，适应了八十年代的新环境。这表明，早期儒学与全球资本主义时代的儒学之间存在着意识形态距离。杜倾向于后者，从而成为后殖民知识分子的一员。

许多（受过哲学训练的）华裔知识分子——杜维明首当其冲——试图在八十年代的大讨论中注入哲学音符；而此前，各个学科的社会科学家控制了讨论。^⑧在新加坡的弘扬儒学过程中，杜起了关键作用，得到强烈关注。在1982年的顾问会上，他是外国专家中最为热心的，为制定新的儒家教育方案出力甚多。^⑨他在新加坡对儒学作出的阐释成为他以后倡扬儒学的基础，无论是在中国做访问教授时，还是在美国和东亚的许多次儒学研讨会上，杜始终坚持参加这些会议，即便不是组织者也依然如此。

杜与“新儒家”一样，把儒学视为“道德—精神”的价值观体系，可与世界上其他伟大的宗教，如基督教、伊斯兰教、佛教等相媲美。（在新加坡时，他声称自己的“政治信仰”是“人文社

会主义”，宗教是“儒学”。^④）杜进一步认为，儒学在世界宗教之林中的独特之处在于彻底的世俗人文主义。他写道：

与其他思想传统不同，儒学着眼于从多种角度关注人，把人视为各种关系的中心。的确，它的出发点和着眼点是现时现世的人。看待这一特殊体系的一种方式就是特别注意自我与他人的相关性，把自我的持续发展看作一系列同心圆。个人必须把自我与更大的人际网络连结起来，如家庭、邻人、国家、边界，直到人类以外的宇宙。从出发点到持续的自我进步，这一套计划在整体论而非狭隘的人类本位论意义上，是彻底人文主义的。其实，儒学并不轻视或漠视超验事物的重要性。因此，无论是在具体重点上，还是在总体的人文视角上，儒家伦理是独特的。当然，其他许多思想传统也关注伦理学。^⑤

世俗的儒学也有超验的一面，其“圣人理想”建立了人类世界与宇宙的联系。马克斯·韦伯认为，尽管儒学是现世的，但其中充斥着实际生存与成圣要求间的活的（和创造性的）张力。杜与在他之前的梅茨格一样反对韦伯的观点。虽然儒学中的个人是学问修养的起点与终点，但儒学不是个人主义的，因为个人生活在一系列人际关系中，从家庭、社区、国家，直到大自然。儒学强调集体高于私欲，强调人与自然和谐相处（也就是一种“生态”意识，其中包括类似兽权的東西）。^⑥

杜对儒学的阐释可以追溯到上个世纪末的康有为与谭嗣同等人，不过他的阐释与当代相关联罢了。杜为东亚资本主义的特征（求个人进步，也关心集体需要）提供了哲学上的解释，并说明了为何儒学既能适应资本主义的发展，又能克服“西方”资本主义的弊病（避免社会分割，不破坏自然）。

上述评论并不想把杜维明简单表现为中华传统或东亚资本主

义的理论家，因为他不是，而这正是他的儒学魅力所在。他八十年代的演讲与文章中充满了关于儒学“黑暗面”的论述，即儒学专权与压迫的一面。他很注意与他所谓的“政治儒学”（Political Confucianism）划清界线；“政治儒学”是指历史上作为专制工具的儒学。他还对传统中国社会中的亲属关系，尤其是对待妇女的方式提出了批评。他认为，历史上儒学的政治和社会实践实则与儒学的精神实质背道而驰。他自称是“打倒孔家店”的五四传统的继承人，主张对儒学进行批判性接受，重新理解其原有道德的内涵，而摒弃被历史歪曲的部分。杜1988年在台湾的讲演，《儒家人文主义与民主》，对儒家传统的等级制与缺乏民主作了彻底批判。^⑩

杜维明也不仅仅是东亚资本主义的发言人。他回忆，在中国做访问教授时，他把儒学传授给中国学生，仿佛是“外国”宗教似的。但是，他认为，问题不仅仅是中国人由于共产主义政府的反儒学政策，被割断了儒学之根。最近，他讲道，“当代中国知识分子的世界观受西方思想影响很大，再加上过去一个世纪的断层，儒学世界观对他们像对非中国人一样陌生。”1982年，他告诉新加坡听众，“从短期来看，美国比东亚有更大的连续性。……必须在这一情景中把握儒家伦理。”几年之后，他在台湾重复说，“尽管儒家人文主义与中国文化区不无关系，但日本和四小龙不再是儒家的了。实际上，它们已经……西化了；更确切地说，是美国化了。”对反抗权威，不愿与他共鸣的中国听众，他说，儒学被欧美接受后，有可能在中国再次生根。^⑪这些言论至少对“后儒家假设”表示了怀疑，虽然杜没有对“后儒家假设”明确表过态，甚至在其他场合肯定了其前提。

杜维明毫不犹豫地肯定，他的“新儒学”是新的。实际上，他提倡儒学的“第三期”发展（前两期是早期儒学与宋明理学），即儒学与当代全球价值观相联系的新发展。这一“新儒学”的特征是与中国历史决裂。在新加坡，杜与余英时、许倬云一起宣布，把

儒学视为传统中国文化的特产是错误的。虽然这一立场部分是因为敏感地意识到了新加坡的多民族要求，至少杜认为，尚有深层原因。^②他曾数次讲过，历史上的儒学不惟是中国的，同样是（如果不是更甚的话）朝鲜的和日本的。他强调，儒学像基督教一样，是一种普遍的人文主义，可以融合到不同的文化与宗教传统中去；他曾告诉一位中国采访者，没有理由断定不会有——比如说——非洲儒者。^③他还提倡作为新儒学有机组成部分的“宗教间对话”（儒学与基督教、伊斯兰教、佛教、印度教、耆那教、神道教，还有原始宗教如美洲印第安部落教、夏威夷土著教、萨满教等之间的对话）。^④

杜回忆，他在加州伯克利邂逅“救生艇哲学家”时有一种天然的亲近感。他们也认为，当代世界的生存条件之一是全球意识与彼此交流。杜所鼓吹的儒学正是这种全球意识的有机组成部分，尽管后者改造了前者。杜提倡儒学研究中的原教旨主义，即抛弃历史上的儒学，用时代眼光重新解读儒学的基础文本（以及孔子自身的范例）。他对儒学的阐释确有很强的“新时代”味道。当中国采访者告诉他有朋友讲“杜先生完全是美国的儒者”时，杜哈哈大笑，回答说他不过是“现代儒学思想者”罢了。^⑤

我用新时代作类比，不仅因为杜的儒学与新的时代精神有相通之处，而且因为前者像后者一样不易把握（矛盾迭出）。杜所鼓吹的精神没有社会性，没有历史性，无论何种背景，对任何人都适用，极像商店出售的消费品。多少世纪以来，政治庇护使儒学得以存活，儒学与杜所深憾的政治与社会压迫不无干系。杜的儒学有意摆脱了这些政治关联和内涵，成为没有实体的体系。杜鼓吹民主，但也愿意为不民主的政制服务。他虽然批评儒学（这不是“真儒学”）漠视妇女权利，但对李光耀因妇女职业自由而发的感叹无动于衷。总体来看，他对儒学用于“社会工程”目的没有表态，只是预言“二十年后，新加坡大街上将走着智者和圣人。”^⑥

同样，虽然杜声称儒学是资本主义精神与生态危机的解毒剂，

但他从未对资本主义进行过严肃的批判，仿佛资本主义的物质危机可以借助于某种抽象精神来缓解。不错，他曾讲，如果“弱肉强食的达尔文式”资本主义再继续下去，那么无异于人类自杀；但他更多地赞扬儒家价值观对东亚资本主义发展有意或无意的贡献，把“儒家伦理”的作用称作“资本形成的别样方式”。儒学因为据说与资本主义发展相关而大放光彩，不用说活动家杜维明也从中获益。八十年代的话语将儒学置于资本主义框架之中，杜不仅对此未作批判，而且一再援引这种说法，以证明儒学在“西方”魅力日增。尤为奇怪的是，杜鼓吹普遍的儒学精神，却对他的哈佛同事罗德里克·麦克法夸尔建构的儒学东方主义版本未置一词。^⑦

杜的普遍主义带有许多重要的限制。在新加坡鼓吹普遍儒学时，他立即加上一句，说他所讲的儒学不是没有文化关联的文化“世界语”。在中国期间，他强调有必要复兴儒学，使之成为中国“文化性格”的基本部分。最近，杜又鼓吹“文化中国”的概念，包括东亚中国社群，海外中国社区以及从事汉学研究，致力于传播中国文化的外国学者（他们是东方化了的西方人，就像欧美寄希望于把中国“西化”的西化中国人一样）。^⑧

不难理解，杜对于儒学的承担使他努力将儒学的声音置于世界文化的大合唱中，但必须记住，这一世界文化彻头彻尾渗透着欧美文化霸权主义与全球资本主义的统治地位。杜是反对欧洲中心主义的。他曾指出，当今时代，欧洲中心主义正逐步让位于多极发展观；他认为，正是这种开放性，而非资本主义危机，才使“西方”重新注意到儒学。^⑨但读者未免困惑。杜强调儒学有必要与印第安部落教和夏威夷土著教对话，但他把全副精力都投入到了儒学与现代资本主义价值观的对话中；资本主义严重威胁着土著文化的生存，然而杜对土著文化的生态价值和存在价值几乎一言不发！读了他关于儒学对资本主义作用的大量论述，以及他对新加坡的看法，再读一下他笔下的儒家理想国，感觉未免不是滋味。

首先，理想国很小。（道家讲：理想国中“鸡犬之声相闻”。）它不是专制集权的，而是分权自治的。孟子的理想国很大程度上是农业村社，与马克思讲的原始公社相类。在现代或后现代政治发展错综复杂的形势下，这种理想国而今未必过时。^⑧

“制造儒学”^⑨

八十年代大讨论中，儒学已遭到激烈批评。其中最基本的批评针对儒学这一概念本身。弗雷德里克·韦克曼（Fredric Wakeman）和彼得·鲍尔（Peter Bol）指出，儒学这一术语是现代发明，文言中没有对应词。莱昂内尔·詹森（Lionel Jensen）认为，儒学一词是由在中国的耶稣会上发明的。这些学者，还有杜维明等，纷纷指出，只要儒学在政治和哲学领域还活着，儒者就没有必要给自己贴上“儒学”的标签。儒学死了，中国知识分子才采用了西方人发明的“儒学”一词，以标明中国精英阶层的身份，但有人用它指代整个的中国传统文化。^⑩

这不仅仅是个术语问题。“儒学”的标签充满了霸权气息，尤其是被用作中国的象征时，它掩盖了中国思想文化的复杂性。中国哲学不限于儒学，中国文化有许多不同的来源。西奥多·德·巴里（Theodore de Bary）认为，儒学本身在历史上也非常复杂，从过去思想中挑挑拣拣，下定义、贴标签的做法抹煞了儒学的历史复杂性。^⑪一小群中国人的“儒学话语”提供了一种探讨政治、哲学问题的方式，但即使这种“儒学话语”也要因时而变。二十世纪的形势发生了很大变化，人类面临着新的问题，而许多人仍使用以前的名相术语谈论儒学，张灏对此表示不解。^⑫

八十年代大讨论中，儒学一词被满不在乎地抛来抛去，而无

论具体的社会历史问题如何，态度之随便令人瞠目结舌，似乎儒学说是什么意思就是什么意思。这大约是对话语权力表示尊敬吧，因为儒学哲学史专家杜维明等权威都表现出了主观任意性。杜数次称儒学是“具有内在逻辑的连贯思想体系”^⑧，但他原教旨主义地将这种“内在逻辑”还原为几条原则，而无视原则产生的历史背景，这恰恰为主观任意性开辟了通途。根据约翰·伯思朗(John Berthrong)的记述，世界教堂公会寻求儒者参加“儒学—基督教对话”时，组织者咨询了儒学专家杜维明、刘述先与成中英，问题是“谁是儒家?”。咨询的结果是，“儒者必须自称是儒者，并且为社会认可。……被挑选的儒者必须能够尽可能精确地描述儒学，并认可儒学价值观对于当代——不仅对东亚文化，而且对正在出现的地球村——有着现实意义。”^⑨

将儒学等同于“东亚文化”(或者反过来)显然是把问题搞混了。戴洪超随随便便写道——仿佛这是世界上最明显不过的事情——《儒学与经济发展》的撰稿者们“认识到中国和其他东亚社群的儒学已经历了巨大变化，有些社群中儒学甚至可能已失去了机构或象征意义的存在。但是，他们认为，儒学价值观在所有这些社群的民族精神上打下了不可磨灭的烙印。而且，儒学始终是中国文化的首要特征，所以他们宽泛地把儒学作为中国文化的同义词来使用。”^⑩文内前后不一致暂且不说(中国，东亚)：一个引述爱德华·赛义德来批评欧美东方主义的学者，竟然这么写!但问题不止于此，将儒学与东亚文化等同起来甚至造成了儒学产生于孔子之前一类令人啼笑皆非的结果。吉尔伯特·罗兹曼(Gilbert Rozman)强调过儒学的复杂性，但在《儒学遗产及其现代改写》一书(由他编写)的序言中，他写道，“我们宽泛地使用儒学价值观这一概念，用以指代从中国传播开去的一系列态度与行为准则。……东亚遗产的核心价值观最早出现于公元前2000年的中国华北。……孔子及其弟子将其系统化。”^⑪罗兹曼既然已经把东亚与儒学混淆起来，很自然地必须转过身来，以一套精细的

分类体系改组儒学（见上文）。

这里的问题不仅仅是概念混淆问题。被混淆的儒学一旦“确认为”表达了社会基本价值观念，也就混淆了它所表述的各个社群。王赓武对此评论道，“把儒学与中国文化等同起来，也就等于把中国文化与儒学等同起来。”^⑧托马斯·戈尔德（Thomas Gold）写道，“从外面看东西，都是共同点；但一旦深入内部，就会发现儒学的红字标题下，其文化特性各各不同。东亚的多样性不仅存在于各个政治组合之间，而且存在于政治组合内部，尤其是在中国内部。”詹姆斯·沃森（James Watson）注意到中国的亲属组织实际上矛盾重重，全然不像杜维明和卡恩所讲的和谐与“互补”。金光亿指出朝鲜儒学的阶级性，彼得·鲍尔论及把儒学价值观引申为基本社会特征是“将精英阶层及其文化特权化”。^⑨从历史上看，现代史上的中国经历了一场最浩大、最惨痛的革命，而和谐、互补等陈词滥调抹煞了中国社会中的劳工冲突、妇女抗争、民族压迫等真实情形。在东亚其他社群，类似斗争还在继续着。尽管人人表示认可文化的历史性，彼得·伯杰还是毫不费力地大谈“中国心态”，杜维明还是大谈不变的“中国文化心理构造”，或者“东亚生活方式”。杜还曾提出儒学与农业社会紧密相联，但他仍称儒学价值观主导着“工业亚洲”。据我所知，仅有詹姆斯·沃森一位学者明确提出了文化霸权的问题。如果有共同的社会价值观的话，那么不是由于儒学价值的简单渗透，而是由于“国家意识形态工具”（这一术语是笔者从路易斯·阿尔杜塞那里借来的）灌输的结果。^⑩据我所知，讨论中无人指出，儒学，尤其是作为共同话语，必得经过不同社会利益集团的改造与利用，这样儒学表达便不惟统一，还有冲突。显然，儒学的概念使“中国文化”社群中的种种冲突消弭于无形。

东亚社群被夷为一体，讨论中用作比较基础的“西方”也是如此。于是乎，西方是个人主义的，东亚是集体主义的，仿佛个人主义没有历史一样。中国人以家庭主义为特征，仿佛“西方

人”从未听说过这个词；几乎没人注意到，这是将父系家族结构特权化。中国社会是等级制的，仿佛西方人已达到了平等的顶峰。中国是思想精英，仿佛美国的儒学浪潮表达了大众意愿；实际上，美国工人日益感到了“工业亚洲崛起”的负面效应，只有公司老板们才心中窃喜，以为会有“听话的”劳动力。^②以上这些问题不是说东亚社群与欧美社群没有差异，而只是说，每一社群内部的差异可能会超过社群之间的差异，必须对此作出解释。否则，可能会出现与“东方主义”相对的概念，即所谓“西方主义”(Occidentalism)。

对儒学复兴进行学术批评最终可能根本不相干，因为就其意图与基本思想方法而言，儒学话语几乎是非学术的，尽管可以证明——如果这样的证明还需要的话——意识形态目标与学术有所混合（只要合乎现存权力关系的利益，这种混合大可接受，即使并不特别值得支持）。杜维明等儒学鼓吹者称，讨论的目的是重新发明儒学。对此喋喋不休，也没必要。可以把儒学史看作对基础文本中观点的一系列“重新发明”，“在当代，利用儒家伦理话语兜售非儒家商品的生意日益发达。”更重要的问题是，最近这次被重新发明的是什么？其目的如何？我认为，最好把八十年代儒学复兴理解为两种话语的嫁接：一种话语把儒学作为发展中的全球资本主义的机能构件，另一种话语认为儒学（时间上比前一种话语中的儒学要早）关系到中国知识分子的身份问题。第一种话语为第二种话语提供了思想空间（及授权），并且改变了其导向（如果不是吸收了它的话）。

大讨论始于东亚资本主义发展问题，此后一直与这个问题相关联。杜维明1989年写道：

[东亚模式]问题最初是由赫尔曼·卡恩等未来学家与彼得·伯杰等比较学家提出来的，他们是对东亚感兴趣的分子，而非专门研究者。因此，从事东亚研究的学者基本上是在自

己的专业以外进行工作。结果，东亚发展模式的话语在几个不同的层次发挥作用：向公众作阐释，评估国际贸易中的竞争性，以及为政府决策提供依据。^⑩

暂且撇开大讨论的社会政治背景不谈：讨论发起者最初自我设定的文化主义前提一直有所表征。文化主义具有反讽意味。伯杰曾担心，如果“东亚模式”真的是建筑在文化基础上的，那么它称不上模式，因为无法迁移到其他文化情景中去。^⑪从时间上也可以作如是观：如果某一文化是特定历史阶段的产物，则它不能用来解释其他历史阶段中的社会情景。文化主义阐释总是面临着这样一个困难，即，今世眼光对过去的解读建构的文化遗产与实在的文化遗产不可分割。儒学可能是，也可能不是，产生资本主义替代物的推动力量（要记住，儒学还被用来解释共产主义替代物的产生）；更有把握的说法是，儒学是按照当代东亚资本主义的需要重新建构起来的，其面目已全非，假设中的历史上的“儒者”肯定难以辨认。新的儒学话语的特征正是儒学与现代化的关联，此例中是儒学与资本主义现代化的关联。而且，杜维明已经澄清，这一关联的建立不是出于理论和学术的考虑，而是由于世界贸易与政治的需要。

在这方面，讨论中提及马克斯·韦伯富于启发意义。不用说，对韦伯资本主义现代化理论的探讨是重要的理论承担。但是，高深的社会科学家理应意识到，证明韦伯是错误的有两种不同的方式：论证他论述中的错误，与证实其判断，但对之作出不同评估。讨论参加者尽管声称找到了资本主义的替代物，但他们的挑战不具备严肃的理论意义。他们挑战的不过是韦伯关于中国的论述。这种挑战实际上无非是将儒学韦伯化；即，在儒学中找出与韦伯式新教相似的特征，以此“论证”，韦伯断定的资本主义障碍实际上是另一种资本主义的动力。看来，遭到怀疑的不是韦伯的诊断本身，而是韦伯由诊断引出的结论。资本主义不仅毫发无损，

而且得益于儒学“挑战”。讨论的理论前提与韦伯的现代化理论非常合拍；实际上，当现代化理论解释世界越来越困难时，大讨论扶持了现代化理论。讨论者并没有像他们所说的，将现代性“传统化”，他们是将传统现代化了。这两种说法，在理论意义和政治意义上，都不过是对目前资本主义现代性的肯定，无非从前被拒的候选者现在当选了，如此而已。事实并非激进的讨论者所称的世界进入了多极资本主义时代。

考虑到八十年代的世界形势，尤其是东亚形势，大讨论中没有采用马克思主义来阐释东亚发展，实在不足为怪。实际上，有证据表明，“儒学现代化”实现了发展以及平等与社会和谐的目标，给了共产主义者与马克思主义者一个下马威。^⑤这愈益突出了大讨论的意识形态性，尽管讨论者宣称是在进行学术研究和理论探讨。现代化理论通常倚重韦伯的文化主义，但忽视了马克思主义是韦伯本人建构思想体系所取话语的有机部分：韦伯对马克思主义提出过批评，但不是因为马克思主义不对，而是因为马克思主义不足；因为唯物论用以解释资本主义发展是必需的，但不充分。韦伯在《中国的宗教》一书中，在论述价值观问题以前，小心整理了他能见到的所有关于中国社会结构与组织的材料。^⑥大讨论中，一些参加者在分析东亚发展时采用了类似的研究方法（但不是出于马克思主义的考虑），但他们影响甚微，文化主义话语将其碾得粉碎。东亚发展可能与儒学或其他任何文化体系毫无关系，而是得力于世界资本主义经济形成的可供政治集团成功利用的特定结构。这一论点有历史证据支持，理论上令人信服，然而，它显然处于大讨论话语的边缘，如果不是被大讨论积极边缘化的话——哪怕持这种论点的是素称保守的学者。^⑦

这同样不足为怪。儒学复兴中的文化主义一开始就旨在解决特定的问题，其中首要的是疗救资本主义经济产生的痼疾。虽然学者们醉心于挑战韦伯，可能关心一下理论问题，但问一问“现实世界”（国际商会主席的用语）中的人如何看待这些烦恼，总是

很有意思的。回到杜维明上文提及的权力问题，想一想米歇尔·福柯关于话语的论述，实际上，儒学话语是全球资本主义下关于权力的话语。“发达工业国”的衰落与彷徨困扰着全球资本主义，而“后儒家社群”为新生与扩展提供了新的空间。东亚成为“模式”，几乎与“环太平洋区域”的提法以及对全球资本主义的新意识同时出现，这大约不是偶然。东亚模式至少是社会控制与劳工管理的新模式，如果不是一种新的社会天堂的话。这一模式是成功的。至少在美国，提倡时代哲学、同时鼓吹谦恭与控制的“东方”文本大受欢迎。

儒学复兴中“社会控制”的因素可以说明，为何新加坡、台湾和韩国的学者尤其怀疑儒学发展的关联，而美国学者（无论何种血统）则大肆鼓吹儒学促进发展。美国学者引用独裁者——例如朴正熙——作为儒学的例子，没有感到任何不安，也不管以家庭来实现“强大国家”目标的说法是不是儒家的（见上文）。戴洪超引用朴时（转引自麦克法夸尔），代表整个次大陆的民众称，“尽管东亚人实际上与任何其他地方的人一样自私自利，但他们会衷心拥护朴把集体利益理想化的。”^⑧所谓“家庭主义的”经济组织完全忽视了东亚社群中在过去和现在与权力进行的不懈斗争，对于工人、妇女和其他团体而言，这种提法毫无实际内容。然而，大讨论中很少有人注意到这一点。新加坡的“社会工程”，陈立夫的孔子画像（“人类文明的工程师”），都被忽略了，没有人问过这对于东亚社群中的所谓“互补”有何意义，对于儒学有何意义。^⑨在论证发展的“情感型”时，戴洪超坦率地写道，“东方的公司通过经济和社会的方式影响雇员行为，进行双向控制。”进而，他引述刘述先的话说，“雇主与雇员的关系好比君臣、父子间的关系。这样，你成为我的雇员后，在公司内外你都是我的属下。”^⑩难怪“儒学”实践温暖了公司领导者的的心，使他们看到了“公有制资本主义”的曙光。

詹姆斯·沃森曾评论道，“思想史家被中国官僚学者图谋私利

的花言巧语欺骗了，他们维护的神话认为儒家理想反映在〔农民的〕一言一行中。”^⑩且不论沃森对思想史了解有限，笔者不敢苟同，认为儒家理想已进入工农大众的日常实践仅仅是知识分子被“欺骗”的问题。彼得·鲍尔的认识更为准确。他认为，儒学复兴的全部过程中，精英知识分子始终企图通过认同大众价值观来肯定自我，从而取得全社会代言人的身份。

可以断定，这种企图不无痛苦。大约一个世纪了，中国知识分子一直为文化性格的问题困扰着。杜维明对这一问题作过雄辩的论述：“各种形式的儒家辞令冰消瓦解，做中国人的意义因此受到严峻挑战，他们无法将自己与传统概念的中国人联系起来。换言之，中华性(Chinese identity)本身消解了。”^⑪具有反讽意味的是，正是中国社群的经济成功——包括台湾、香港、新加坡以及海外华人——突出了中国人间的差异，重新提出了中华性的问题。散居海外的华人的身份也成为八十年代的重要问题。另外，后社会主义的中国大陆也出现了类似问题，中华性再次成为紧迫的问题，原因很明显。到八十年代末，“大中华”(Greater China；基本上是经济、政治概念)和“文化中国”的问题与东亚资本主义问题纠缠到了一起。由东亚资本主义发展掀起的儒学复兴，为探讨中华性的问题创造了思想空间。

海外中国问题专家王赓武很清楚中华性问题的复杂性，但他还是评论道，“为儒学消亡痛心疾首的实际上是士大夫阶层(知识阶层)。”^⑫就儒学复兴而言，知识阶层已成为世界知识精英的一部分；这可以解释，为何对中华性这一老问题的散漫讨论最近出现转向，把儒学与全球意识形态嫁接了起来。现在，中华性问题不再仅仅是杜维明一再重复的重新确立儒学地位的问题，而是改造儒学、以确保进入世界新文化的问题。二十世纪中国知识分子失去了权力，杜曾对此表示遗憾。他制定的首要目标是再造中国知识分子，重新夺取意识形态权力。但是，新的士大夫将是世界性士大夫，“东”“西”方之间的文化掮客。基于此，杜维明认为，中

国知识分子的文化再生必须从边缘(中国文化社群的边缘,但——杜没有补充——也是全球文化霸权的中心)走向中心(中国文化社群的中心,但也是全球文化霸权的边缘)。^⑩

这一计划具有很强的反讽意味。重塑文化性格过程中对儒家“中心”价值的再次肯定同时也是对现存中国文化的否定,如果不是压制的话。各种地方性文化是生活在地方环境中的海外华人与当地文化碰撞、妥协的产物。新加坡的帕兰纳卡(Peranakan)文化是一种地方性文化,中国人与马来人接触的产物,有自己的语言与宗教习俗,但仍具有明显的“中国”特征。新加坡政府决定压制这一文化,用英语向他们灌输抽象的儒家价值观念,曾引起极大不安。这类现象并不新鲜。王赓武指出,中华的政治势力,从清政府到国民党,一直企图把海外华人“重新中国化”,因为它们认为,海外华人已不足以称为“中国人”。^⑪现在,世界知识分子建构的中华性取代了官僚体制建构的中华性。儒学的“核心价值观”与全球资本主义的意识形态相嫁接,在世界中的“文化中国”得到重新肯定,这是全球经济、政治和意识形态目标作用于地方的又一实例。^⑫

“边界儒学”

儒学复兴为我们提供了分析第三世界知识分子参与当代全球文化的有利位置,但最近的后殖民主义与东方主义讨论没有利用这一有利位置。加入儒学大讨论的中国知识分子与大多数从事文化批评的第三世界知识分子不同,他们与全球经济政治权力的中心关系密切,并为之摇旗呐喊。第三世界知识分子并非像他们有时自称的那样,都是远离权力中心的文学批评家。他们中有许多人正处于权力的中心。中国知识分子——如杜维明——就是代表。

从技术上说,把东亚社群中的知识分子称为“后殖民的”是有问题的。虽然新加坡、台湾、香港和韩国都有过殖民地经历,但

日本不是殖民地，中国大陆没有被完全殖民过，最好称之为后社会主义的，而非后殖民的。然而，尽管这些社群最近在世界经济中崛起了，他们都经历过欧美文化霸权的苦痛与困扰。杜维明曾指出，中华性问题要比殖民地——例如印度——中的类似问题更为尖锐。^⑥戴洪超发现，赛义德的东方主义是以欧美文化的眼光过滤中国经历的。八十年代的大讨论中，受压制的文化性格这一问题表现得很明显。这些知识分子还采用了后殖民话语，来批判欧洲中心主义（经常是隐性的批判），肯定多极发展观与多元文化主义，认定自己的文化混血身份。例如杜维明，无疑与第三世界的“边界”知识分子一样在文化上是混血的。他也把鼓吹儒学看作一种“后现代”承担。

然而，这些知识分子为之摇唇鼓舌的社群新近取得了权力和信心，他们的“后殖民”隐痛折射在他们与权力的关系中，在美国和在东亚社群都是如此。儒学大讨论没有批判资本主义或东方主义，而是肯定了它们。杜维明尽管大谈道家农业乌托邦，但仍然是将儒学与世界现代化意识形态嫁接中最得力者，从而增强了后者的霸权地位。儒学的确可以用来批判现代性，但杜维明与其他人一起没有彻底批判资本主义，而是抛出儒家的“核心价值观”，以之“疗救”资本主义的种种痼疾。进而，儒学成为建设“社会工程”的工具，以保证公司和父权家庭拥有更多合作的（和温顺的）公民。八十年代儒学话语伴随着第三世界知识分子中文化技工与信息专家的出现，为全球资本主义理论家——如赫尔曼·卡恩——服务。在中国，经济发展产生了拜物教，后社会主义知识分子对“封建”儒学抱怀疑态度。难怪杜维明的思想在那里遭到了最为有力的抵制。进入九十年代后，中国向资本主义全面开放，中国政治一致向右转，这一景况有所改变。1994年9月中旬，《人民日报》载，“经济改革十五年来，‘金钱崇拜’造成了道德真空。必须复兴儒家价值观，以填补之。”^⑦

如此讨论的结果对儒学也无益处。因为儒学鼓吹者把儒学推

广为所有东亚社群的文化特征，从而完成了儒学东方化的过程。为了将儒学改造为各个截然不同的社群的共同的社 会/意识形态特征，他们把儒学还原为完全脱离历史复杂性的几大总特点，以包容那些截然不同的特征。（并不偶然，这样一种普遍化了的抽象儒学也包容了寻求儒家身份的知识分子的文化混血的复杂性。）戴虽然从赛义德那里得到了灵感，虽然肯定了第三世界的现代性，但还是把儒学本质化到了令任何自尊的东方主义者感到震惊的地步。与此同时，杜维明将“中国化了的”汉学学者（东方主义者）置于“文化中国”的外缘。罗德里克·麦克法夸尔的东方主义提及东亚人“孩子般的自信”（带有黑格尔哲学的暗示），杜维明对此不作评论，而是称赞他发明了“后儒家”一语。东亚进入全球资本主义所伴随的不是对东方主义的否定；“东方人”自己自动东方化，从而使东方主义变得神圣了。这可以说明，为何“东方人”成就斐然，可羨可慕，但作为“东方人”也构成了潜在威胁。从麦克法夸尔的“东亚挑战”到塞缪尔·亨廷顿对即将到来的文明间冲突的警告，仅一步之遥；二者都源于为他们自己的文化主义建构所遗忘了的本质主义文化观。多元文化主义的陷阱！

近年来，中国大陆把孔子从博物馆搬到了公开论坛——全球资本主义下历史最新的藏身之处。八十年代的儒学话语将孔子变为东方“钱袋”；有篇鼓吹儒学有助于谋利的文章，题目很恰当：《儒家价值观的票面价值》。^⑳最近的儒学复兴实则敲响了儒学的丧钟。

附录：

论亚洲人权

上面这篇文章最初写作时与人权问题无关；现在，在人权问题上补充一些文字，可能比较合适。尤其是，我对儒学的重新发明进行阐释的程序与人权问题有何关系？

欧洲在亚洲社群鼓吹人权，遭到亚洲政治领导人的一致反对，包括李光耀、穆罕默德·马哈蒂尔以及中国领导人。反对的前提有两个：一是，欧美在人权立场上的欧洲中心主义妄图在亚洲社群施行霸权，二是欧美人权观不符合“亚洲”传统。下面我对此二者作简要评论。

不言自明的事实是，北美与欧洲鼓吹的人权观是现代欧洲权利与义务思想的产物，与现代欧美关于个人人身权和财产权的假设密切相关。如此个人主义的权利体系能否适用于其他社群，这是一个严重的问题。而且，这一权利体系建筑在狭隘的法律和政治术语上，忽略了生存权，存在着明显不足。最后，欧美的做法是虚伪的。一方面，兜售欧美人权观的社群通常都对其霸权构成了政治威胁；另一方面，欧美对“友好”专制国家中的人权问题视而不见（如印度尼西亚对东帝汶的种族灭绝政策，以及土耳其对库尔德人的压迫政策），对国内的人权问题熟视无睹，如政治犯问题，包括美洲印第安人伦纳德·佩尔捷（Leonard Peltier）。

然而，以欧洲中心主义为理由排斥欧美人权观也不无投机主义和虚伪之处。无论如何，欧洲观念和价值已成为多数亚洲社群现代史的有机部分。李光耀和穆罕默德·马哈蒂尔等领导人本身是欧式教育和经历的产物；中国领导人鼓吹的意识形态无论如何有中国特色，最终还是源自欧洲。最具有反讽意味的是，根据我上面文章中的论证，对欧洲中心主义人权观的排斥与热烈投身于

欧美经济体系直接相关；而这一经济体系是欧美权力和霸权资本主义的基础。亚洲的资本主义愈发展，就愈抵制欧美人权观，仿佛亚洲的本土性格全在于这一点抵制。亚洲一面反对以法律保护个人权利不受政治迫害，一面又积极调整法律，以适应经济贸易和全球资本主义结构的需要。在这些意义上，不能不说，亚洲反对欧洲中心主义不过是个幌子罢了，其目的是为了维护专制资本主义的政治体制，以及得益于专制主义阶级的霸权地位。

保护本土传统的借口与对欧洲霸权的歪曲抵制互为表里，同样没有说服力。不错，亚洲社群的法律传统不同于欧美，亚洲彼此之间也不同。然而这些传统与今天的法律体系没有关系。借助传统来抵制欧美人权观是为了现实需要制造传统的又一例，就像儒学的重新发明一样。但杜维明等理论家尚且承认传统的“黑暗面”。另一方面，李光耀、穆罕默德·马哈蒂尔和中国领导人等（以及把“东方专制主义”认作亚洲传统的东方主义亚洲学者）的言论会使人认为，中国人和亚洲人在文化上本来就喜欢人身虐待和法律迫害。在此，重要的是要记住谁在阐释传统，其目的何在。

记住亚洲社群传统的多样性也很重要。亚洲不只一个传统。最近的文化复兴运动中，对儒学之外的其他传统，尤其是佛教和道家思想，很少有人提起过。实际上，在中国民众中，此二者大概比儒家传统更有活力。而儒学自身的人文主义传统也了无踪影，帝国主义儒学化身为当代专制主义政制的意识形态。在专制资本主义的意识形态中，同情、共通（community）及生态敏感性等道家和佛教的优良传统也没有任何位置。就中国大陆而言，被不幸遗忘的还有近现代史上的革命传统，这一传统捍卫了生存权和经济发展权在人权中不可或缺的地位。

总之，问题并不在于考虑人权问题时不应该提及亚洲“传统”；问题在于，亚洲社群仅仅提及了最适合他们需要的传统，以便顺利进入全球资本主义，他们不愿意从内部放弃维护其权力，维护其阶级、性别及种族利益的各种霸权。难怪中国的人权立场受

到美国政府质询时，在北京的美国商人反而站在中国一边。他们甚至认为，中国完善的社会控制体系值得美国学习。在人权问题上，亲眼所见既可靠，又不可靠。目前，人权已成为一只政治皮球，在全球资本主义下的不同霸权结构间踢来踢去。另一方面，无论其种族、民族及文化背景，亿万人正受着当代政治、经济和社会结构的凌辱和迫害。如何把具有极端重要性的人权从霸权工具中挽救出来，使之服务于真正紧迫的需要，这是人类面临的严峻挑战。

注释：

① 这位讨论者是萨姆·山下 (Sam Yamashita)，见《儒家世界观察：当代东亚儒家人文主义讨论》第128页，杜维明等编，火奴鲁鲁东西方中心1992年版。此书是一次讨论会的报告，下文将经常引用。所引作者系讨论发言者，不是指单篇文章。

② 关于这些评论，请参阅阿里夫·德里克的《后殖民氛围：全球资本主义时代的第三世界批评》，载于《批评探索》第20卷（1994年冬季号），第328—356页；以及《革命之后：全球资本主义下的苏醒》（汉诺威：新英格兰大学出版社，1994年版）。

③ 这一观点的经典表述见约瑟夫·R·利文森的《儒家中国及其现代命运三部曲》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1968年版）。八十年代最显赫的儒学鼓吹者杜维明对这一表述表示了极大的忧虑。

④ 利文森著作，第三卷，第76—82页。

⑤ 马克斯·韦伯，《中国的宗教》（纽约：麦克米伦公司，1951年版）。转引自戴洪超的《东方之路：一条文化与经济假设》，见于他编辑的《儒学与经济发展：东方之路？》第6—37页（华盛顿：华盛顿研究院出版社，1989年版）。引文见于第9页。

⑥ 这是思想家梁启超一战后游历欧洲归来得出的结论。梁对后来的一些新儒家有所影响。关于他对欧洲的看法与中国现代化的另途，请参阅唐小兵的哲学博士论文《书写现代性的历史：梁启超的历史意识研究》，杜克大学，1991年；尤其是第5章。[请参阅梁启超1919年的著作《欧游心影录》。——译者注]

⑦ 关于新儒学的发展，请参阅张灏和杜维明的文章，见夏洛特·弗思编辑的《变革的限制——论民国时代的保守主义》（坎布里奇：哈佛大学出版社，1976年版），第276—302页，第242—275页。关于1958年宣言的总结与讨论，见刘述先的《当代新儒家思想与现代化述评》，载于《三和弦：儒家伦理、工业亚洲与马克斯·韦伯》第

377—396页，杜维明编，新加坡东亚哲学研究院1991年版。《宣言》全文见于卡森·张的《新儒家思想的发展》（纽约：学人公会，1962年版），第2卷，第455—483页。在此我想指出（我在下文对“儒家复兴”的批评将表明这一点），多数中国现代思想史的著作缺少“新儒家”的部分，这是中国研究领域意识形态限制的又一实例。

⑥ 张灏，《从历史视角看当代中国的思想危机》，见《三和弦》第325—356页。张灏在其他论著中也讨论了这一问题。请参阅他在《变革的限制》（前引书）中的文章及他的重要著作《危机中的中国知识分子：秩序与意义的寻找，1890—1911年》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1987年版）。

⑦ 杜维明，《东亚发展模式的儒学范畴》，载于清华经济研究院选编的《儒学与东亚经济发展会议》（台北，1989年版），第63—86页，引文见第63页。

⑧ 《儒家世界观察》，前言。

⑨ 高柄翊，《现代亚洲转变中儒学的地位》，载于《朝鲜学刊》32.4（1992年冬季号），第46—64页，引文见第47页。

⑩ 林同起（音，Lin Tongqi），《儒家世界观察》，第126—127页。

⑪ 彼得·伯杰，《一个东亚发展模式？》，见于他与人合编的《寻求东亚发展模式》（新不伦斯威克，新泽西州：交易丛书，1988年版），第3—11页，第5页。

⑫ 金使潘（音），《新加坡儒学的定性问题》，见于约瑟夫·P.L. 江（音）编辑的《儒学与现代化论丛》（台北：自由公会，1987年版），第269—281页，引文见第269页。

⑬ 黄约翰与黄爱琳（音，John Wong and Aline Wong），《儒家价值观作为新加坡经济发展的社会框架》，见于《儒学与东亚经济发展会议》，第503—533页，引文见第521页。

⑭ 前引书，第521—523页。黄的话引自杜维明编辑的《当代儒家伦理学：新加坡挑战》（新加坡：课目发展研究院，1984年版），第9—10页。本书收集了1982年外国儒学专家在新加坡的讲演、会谈与采访录，以及杜维明设计的课目大纲。[三联书店1989年出版《新加坡的挑战》中文本。——译者注]

⑮ 引文见于黄约翰与黄爱琳书，第523、517页。“联合新加坡”见于托马斯·J. 贝洛斯的《从传统走向现代化：新加坡的官僚政治》，载于《儒学与经济发展：东方之路？》，第195—223页，引文见第214页。

⑯ 宋仲福、赵吉惠与裴大洋，《儒学在现代中国》（郑州：中州古籍出版社，1993年第二版），第352—361页。

⑰ 高柄翊，《儒学在当代朝鲜》，见《三和弦》，第184—196页。

⑱ 《儒家世界观察》，第96—98页。1990年，日本极富声望的期刊《思想》出版了“儒学与东亚社群”的专号。有位撰稿者尖刻地写道，“最近，股市行情表上儒学

的价格回升了。”见信黑住，《早期儒学的性质》，赫尔曼·奥姆斯译并序，载于《日本研究期刊》第20卷第2期（1994年夏季号），第331—375页，引文见第337页。（我的同事安迪·戈登让我注意到了这篇文章，特致谢意。）与此同时在韩国，有学者指出，“儒者数目增多，其言论逐渐受到欢迎。”朝鲜学研究院1994年6月组织的一次重要会议上参加者甚众，所讨论的问题与本文类似，不过重点放在朝鲜上（如儒学与“朝鲜式管理”）。请参阅赵海江（音），《1990年韩国对“朝鲜性”的建构与解构》，“形成少数/多数话语：质疑多元文化主义”会议上的论文，火奴鲁鲁东西方中心，1994年8月11—13日。引用得到作者授权。

① 《儒家世界观察》，前言。

② 对新加坡有同样的评论。见黄约翰与黄爱琳书，第517页。

③ 赫尔曼·卡恩，《1979年及其后的世界经济发展》（纽约：晨羽平装书，1979年版），前言，第17页。

④ 前引书，第3页。

⑤ 前引书，第329页。

⑥ 前引书，第21页。

⑦ 前引书，第119页。

⑧ 前引书，第122页。

⑨ 前引书，第121页。

⑩ 伯杰书，第4页。

⑪ 前引书，第6—7页。

⑫ 前引书，第7—8页。

⑬ 前引书，第6页。

⑭ 前引书，第4页。

⑮ 卡恩书，第121页。

⑯ 《经济学家》（1980年2月9日），第67—82页，引文见第69页。其中前言对麦克法夸尔的文章评论道：“工业革命以后的二百年来，西方主宰了世界。现在，西方的地位受到了威胁，不仅来自俄国人——他们至少部分继承了西方传统；也不是来自阿拉伯人，沙粒干涸了，阿拉伯的雄风一落千丈。威胁基本上来自儒学的继承者东亚人，他们在经济、政治和军事上对欧美文化构成了真正的挑战。罗德里克·麦克法夸尔……对此作了阐释。”（第67页）黄面孔卷土重来，全不顾自己道路上充塞的是资本！

⑰ 陈立夫与侯迟溟（音，Chi-tung Hou），《儒学、教育与台湾的经济发展》，清华研究院“儒学与东亚经济发展会议”（5月29—31日）上的论文，第18页。这一论文集与注释9中的文集大致相同。

- ⑳ 《儒学与经济发展：东方之路？》，前言，第9页。
- ㉑ 戴洪超，《东方之路：一条文化与经济假设》，见前引书，第6—37页。
- ㉒ 黄约翰与黄爱琳书，第517页。
- ㉓ 《当代儒家伦理学》，第65—99页。
- ㉔ 金庆东（音），《韩国发展的突出特征》，见伯杰等所编书（注13），第197—219页，引文见第215—216页。
- ㉕ 见伯杰等所编书中吴荣义与方彭荣（音）的文章，第179—196页，第220—233页。另请参阅王秀伦（音）的《现代化与香港的中国文化传统》，见于《儒学与经济发展：东方之路？》第166—194页，以及黄春迟（音）与廖正宏的《传统与现代之间：台湾农民的价值导向》，见于约瑟夫·P.L. 江所编书（注14）第233—254页。
- ㉖ 其一例见于《当代儒家伦理学》第11页。
- ㉗ 这些问题的讨论之一见梁元生的《变化不定的凤凰：儒学及其现代命运》，见于约瑟夫·P.L. 江所编书第255—268页。
- ㉘ 方彭荣、伯杰等所编书第235页。另请参阅约瑟夫·P.L. 江结论文章的方法论部分，见他所编书第325—336页。
- ㉙ 卡恩也同时注意到了“工业园战略”与政府政策对经济发展的重要性，见卡恩书，第345—360页。
- ㉚ 安布罗斯·Y.C. 金，《后儒家时代的儒学转轨：香港出现理性主义的传统主义》，见于《三和弦》第203—220页。
- ㉛ 请参阅二人在《儒学与东亚经济发展会议》中的文章，第141—195页，第281—304页。
- ㉜ 森岛（原文如此）。
- ㉝ 《儒家世界观察》，第96—97页。
- ㉞ 关于种种儒学，请参阅伯杰与金上面所引的文章。最后五种儒学引自吉尔伯特·罗兹曼，见《儒家世界观察》，第40—41页。
- ㉟ 卡恩书，第121页。
- ㊱ 前引书，第122页。
- ㊲ 黄约翰与黄爱琳书，第519页。关于语言的高见得自一位不愿意公开姓名的新加坡学者。
- ㊳ 黄约翰与黄爱琳所引，第520页。
- ㊴ 埃兹拉·沃格尔在《儒家世界观察》中所引，第54—55页。
- ㊵ 黄约翰与黄爱琳书，第519页。
- ㊶ 《当代儒家伦理学》，第148页。
- ㊷ 麦克法夸尔所引，第70页。

⑥ 见于拉维·帕拉特(编),《沿太平洋亚洲与未来的世界体系》(西点:茂林出版社,1993年版)。卡恩在《日本的挑战》中注意到日本也出现过类似危机。

⑦ 梁元生,见约瑟夫·P.L.江(编),第267页。另请参阅杜维明的《儒家人文主义与民主》,清华研究院“儒学与东亚经济发展会议”上的论文,第19页。杜阐述了台湾公益意识的消失。

⑧ 关于新加坡的“社会工程”,见黄约翰与黄爱琳书;关于台湾的“社会工程”,见陈立夫与侯迟溟书。这一问题首先出现于新加坡,见《当代儒家伦理学》第182页。新加坡人对“社会工程”的反应冷漠中带着幽默,例如凯瑟琳·利姆在《啊!新加坡》一书中的记述(新加坡:国际时代图书公司,1989年)。

⑨ 《儒家世界观察》,第17页。

⑩ 除杜维明外,还有戚中英、刘述先、傅伟勋等。傅伟勋在讨论中做出了重要贡献,他把儒学问题阐释为注经之学,其论述比杜维明等人复杂得多,但没有得到许多人的注意(这并不奇怪)。见《儒学的意识形态复活与东亚经济发展》,载于《儒学与东亚经济发展会议》第105—134页。

⑪ 《当代儒家伦理学》是对杜在新加坡活动的肯定。

⑫ 前引书,第3页。

⑬ 前引书,第198—199页。

⑭ 前引书,第50—51页。

⑮ 这些观点散见于《当代儒家伦理学》,尤其是第4—10页,第27—29页。另请参阅杜,《儒学第三时期发展的前景问题》(台北:联经出版事业公司,1989年版),第6—16页。此节收集了杜在中国的演讲与采访录,下文简称《第三时期》。

⑯ “外国”宗教见《儒家世界观察》第123页,第10—11页。新加坡讲话见《当代儒家伦理学》第170页;台湾讲话见《东亚发展模式的儒学范畴》第67页。杜还告诉中国听众说,欧美人可能比中国人更善于接受儒学,例如,亚特兰大庆祝了孔子诞辰,有可口可乐等大公司参与。见《第三时期》,第137—138页。

⑰ 《当代儒家伦理学》,第132—147页。

⑱ 《第三时期》,第136页。

⑲ 《三和弦》,前言,第15页。

⑳ “救生艇哲学家”见《当代儒家伦理学》,第114—115页,第139—140页。“美国式儒学”见《第三时期》,第134—136页。

㉑ 《当代儒家伦理学》,第214页。杜反对把“社会工程”“狭隘地”理解为专家治国论。见前引书第182页。另一方面,杜积极反驳对“真儒学”不平等与等级集权制的控告,认为儒学的基本精神在于“相互性”(mutuality)。见前引书第9页,第23—25页,第61—62页。

⑴ “资本形成”见前引书第164页。关于杜对资本主义破坏性的论述，见《第三时期》第80、81页。

⑵ “文化性格”见《第三时期》第6页。“伦理学世界语”见《当代儒家伦理学》第109、211页。“文化中国”见《文化中国：边缘走向中心》，载于《代达罗斯》（1991年春季号），第1—32页（本期是由杜维明主编的专号，题为“常青树：当代变化中的中华性概念”）。杜不是惟一提出“汉化西方人”概念的人。外国东方主义者对保持中华文化的活力起了重要作用，这是台湾出版的《东西方碰撞——国际汉学与汉学家》（台北：大中华杂志，1991年）一书的主题，邵玉铭为本书作序。

⑶ 《第三时期》，第18页。

⑷ 《当代儒家伦理学》，第64页。

⑸ 这个标题出自莱昂内尔·詹森的《制造“儒学”：一个传统形成过程中中国与西方的幻想》，哲学博士论文，加利福尼亚大学伯克利分校，1992年。

⑹ 韦克曼见于对西奥多·德·巴里《儒学的困扰》一文进行的圆桌讨论，载于《国际中国评论》第1卷第1期（1994年春季号），第9—47页，引文见第18—19页。关于鲍尔见《儒家世界观察》，第5页。

⑺ 见德·巴里在圆桌讨论中的发言，载于《国际中国评论》；及他的《新儒学在现代东亚》，载于《三和弦》，第129—164页。

⑻ 张灏，《从历史视角看现代中国的思想危机》。

⑼ 《当代儒家伦理学》，第172页。

⑽ 《儒家世界观察》，第100页。杜在新加坡的讨论使采访者（支战恒[音，Chan Heng Chee]教授）评曰：“儒学在于发现。”这一妙语及杜的反应见于《当代儒家伦理学》第200—201页。

⑾ 《儒学与经济发展：东方之路？》，第3页。

⑿ 吉尔伯特·罗兹曼（编），《儒学遗产及其现代转化》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1991年版），第7—8页。

Ⓚ 《儒家世界观察》，第48页。

Ⓛ 前引书，戈尔德书见第41页，沃森书见第91—95页，金光亿书见第96—97页，鲍尔书见第18页。一个值得注意的问题是（我在此不能详论），当八十年代“新儒学”一统东亚社群时，知识分子、商业组织与政府却强调它们各自社群的“独特性”。于是，在中国，“黄帝子孙”的呼声越来越高；在日本，八十年代日益注意到“日本性”（Nihonjinron）；朝鲜人则忙于突出“朝鲜性”。由于它们都是同种结构条件的产物，这些意识形态发展可视为不同民族环境下儒学复兴的平行例子。关于这些趋势的讨论，请参阅别府春见编，《东亚的文化民族主义》（伯克利：中国研究中心，1993年版），及吉野宏作，《当代日本的文化民族主义：一个社会学剖析》（伦敦及纽约：路

特利支出版社, 1992年版)。引人注目的是, 儒学讨论忽视了这些趋势, 而赫尔曼·卡恩却利用“日本性”理论家中根干枝的著作论证他的“新儒家”观点。在东亚, 即便承认儒学普遍性者, 也小心地指出: 不同社会政治环境下儒学具有独特形式。例如森岛通夫, 《日本为什么“成功”? 西方技术与日本民族性》(纽约: 剑桥大学出版社, 1982年版)。[该书中译本《日本为什么“成功”?》已由四川人民出版社于1986年出版。——译者注]

⑨① 《儒家世界观察》第71页。关于儒学与农业社会, 见同书第8页。杜维明在新加坡的谈话充斥着“东方路径”、“东方文化”、“东方情境”之类词语。

⑨② 杜在《儒家人文主义与民主》中进行了一些还原主义的对比。

⑨③ 杜, 《东亚发展模式的儒学范畴》, 第63页。

⑨④ 伯杰书, 第9—10页。

⑨⑤ 八十年代后期, 台湾、新加坡、韩国等国依靠“新集权主义”取得成功, 当时的中共党总书记赵紫阳颇受震动。此后, 邓小平一直把新加坡作为中国的范本。

⑨⑥ 关于韦伯与马克思的关系, 请参阅H. H. 格斯与C. 赖特·米尔斯, 《源自马克斯·韦伯: 社会学论文》(纽约: 牛津大学出版社, 1958年版) 绪论部分, 尤其是第46—51页。

⑨⑦ 托马斯·梅茨格在《儒家文化与经济现代化的历史考察》一文中采取了这样一种复杂的分析方法。见《儒学与东亚经济发展会议》, 第141—195页, 尤其是第147—151页。马里恩·利维在清华研究院会议上的《儒学与现代化》一文中, 提出了一个有趣(和富于启发性)的论点, 即, 只有在二战后东亚建立起社团主义的国家后, 儒家价值观才起作用。虽然会议的一些东亚出席者解释东亚发展时采用了类似“世界体系分析”的方法, 据我所知, 更精到的分析还是布鲁斯·卡明的《东北亚政治经济学的渊源及发展》, 载于《国际组织》(1984年冬季号), 第1—40页。

⑨⑧ 《儒学与经济发展: 东方之路?》, 第17页。

⑨⑨ 陈立夫与侯迟溟书, 第3页。

⑩① 《儒学与经济发展: 东方之路?》, 第21页, 第19页。

⑩② 《儒家世界观察》, 第9页。

⑩③ 前引书, 第113页。

⑩④ 前引书, 第45—46页。

⑩⑤ 前引书, 第128页。这一观点的评述, 见《在非中国人中间》, 载于《代达罗斯》(1991年春季号), 第135—137页。

⑩⑥ 《儒家世界观察》, 第45页。

⑩⑦ 这一问题的评详述, 见王赓武的《在非中国人中间》, 载于《代达罗斯》(1991年春季号), 第135—137页; 及吴廷和(音)的《中国性格及非中国性格的构建》, 载

于同书第 159·173 页。

⑩ 《文化中国》，第 2 页。

⑪ 《中共支持“儒学复兴”》，出自《日本经济新闻网》(1994 年 9 月 19 日)，电子新闻 cnd-editor@cnd.org。感谢丽贝卡·卡尔让我注意到了这一信息。另请参阅《人民日报》海外版 1994 年 9 月 8 日的消息，《孔子微笑着走向未来》。这是对中韩题为“孔子思想与二十一世纪”的会议(我在上文提到过)的报导。同年 10 月，纪念孔子诞辰 2545 周年的大会召开，李瑞环在开幕式上讲话。李在早些时候为一座黄帝庙揭幕；他在纪念大会上对各国听众说，“当代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《人民日报》海外版 1994 年 10 月 6 日，第一版。感谢万淑萍为我跟踪收集有关信息。

⑫ 迈克尔·哈里斯·邦德与海特·霍夫斯泰德，《儒家价值观的票面价值》，见于《资本主义在各种文化中》，斯图尔特·R·克莱格与 S·戈登·雷丁编(柏林：瓦尔特·德·赫勒伊特，1990 年版)，第 383·390 页。

(郝田虎 译)

中国历史与东方主义问题

我认为以下这些由东方主义提出的问题既系观念又是实践。这些问题的首次提出是在爱德华·赛义德的《东方主义》一书中。此书出版于1978年，对欧美学界关于第三世界的文化研究具有持续的影响力。^①虽然赛义德的这本书在把东方主义的实践作一评判方面颇启人思路，但它的意义更主要的还是在于赛义德对欧美的亚洲研究中历史阐释、文化及政治的交叉进行所作的那番无情演示。与那些针对赛义德的批评家相反，我在此将提出，这个交叉行为所引起的问题仍与今天我们对亚洲、尤其对中国进行历史阐释的一些问题密切相关。另一方面，我也以为当代撰史研究中的一些证据使我们有必要对历史、文化和政治间的关系来一次重新塑造，其结构与赛义德在《东方主义》中的那种描述有很大不同。在对东方主义进行重新思考的基础上，我将会在结论中再次思索历史研究中逃避东方主义这一重负的可能性问题。由于东方主义这一概念是指整个东方，我在说明自己的论点时将运用东方主义在中国以及中国以外其他国家的撰史研究中的进展作为有力的证据。最后我想说的是我在此处着眼的不是个别的撰史问题，而是一些最适合定义为元历史的问题。

东方主义

以赛义德本人的话简单说来，

东方主义乃是指好几个交叉的领域：一是欧亚之间具有四千年历史的处于变动中的历史及文化关系；二是始于十九世纪早期，专门致力于各种东方文化及传统之研究的西方的学科状况；三是指关于东方（一个在当代地位显著但政治状况又显迫急的地区）的所有观念、形象及幻想。东方主义的这三个方面，相对说来，其具备的共通点是将东西方隔开，划出一条界线，而正如我已说过的，这与其说是一个天然就有的事实，勿宁说是人为造成的隔离，对此我称之为想象的地理学。不过，这并不等于说东西方之间的分离纹丝未动，也不是说这一分离根本就是虚构之物。^②

赛义德的研究几乎只是着眼于与西亚相关的东方主义的第二及第三个方面，在论证中大量运用著名的英国及法国东方学研究者的著作。他书中的一个重要特点是将当代区域研究当作一个欧美东方主义传统的嫡系后裔。他论述中的两个主要设想值得在此详细说明。

首先，“东方主义的传统之一，实际上也是它的认识论基础之一，乃是历史主义，也即认为……如果人类拥有历史，这历史是由男人女人创造的，并且历史上的每一个时期、时代和时刻，都应具有一种复杂而连贯的一致性。”赛义德将这一历史主义的概念尤为精确地表述为“普遍化的历史主义”，它将不同历史看作“连贯的整体”，并将它们摆放于一个时间的刻度盘上。^③其中空间上的差距被换成了时间上的不同，不同的社会则在一个前进的时间中被放到了不同的位置，而欧美在此被看作是进步的集中体现：“如同原始社会，如同欧洲古老的原型，如同从中发展出欧洲理性的一个富饶的夜，东方的现实性无情地退回到了-一种典型的化石作用中去。”^④

赛义德分析的东方主义认识论亦带有明显的文化主义特色，

我是指大多基础性文本中阐明的那样，对各个社会的描述是从提炼综合过的文化特性方面进行的。文化本质主义在空间和时间上均有一种同化作用。从空间上讲，它忽略不同社会间的区别；就东方主义说来，它忽略亚洲各社会间的区别，而只着意那些将它们标志为“东方”的共同点。其在时间方面的同一化表现在以一种否认时间的文化本质来代替本是从属于时间之生产再生产的、作为一种确实发生过的经历的文化。换言之，文化主义是受了一种非社会化非历史化的文化观的影响。这种文化观“具有一种本质上的连贯性，由一种精神、天才、气候或民族观念粘合在一起”，^⑤它出现于十八世纪欧洲历史主义中，赛义德对“历史主义”的运用亦正是受了这一思想的影响。这种文化观压抑文化产生过程中各社会间以及各社会内部存在的各种关系，将文化之产生看作停滞的历史运动（这又是另一派历史主义的观点）。当我们试图理解为什么在东方主义中，所谓的东方各社会一方面由于其文化上的辉煌成就成为令人倾慕的对象，另一方面又被当作化石遗迹被划归成遥远的过去，这时对这样一种文化主义观的了解显得尤为重要。这是因为，当文化替代了历史，这些社会就不具备真正的历史性的，或如约翰尼斯·费边在另一个时候所形容的那样，这些社会不具备真正的现时性，因为它们的现在不过是其过去的简单再生产罢了。^⑥

再者，这一认识论与欧美施加于东方的权力问题密不可分。在《东方主义》中，赛义德特别提出东方主义赖以存在的四个前提：使欧洲得以与其他社会接触相识的欧洲扩张；这种接触所必然导致的与其他历史的对峙，并上升为比较历史；“同情认同”（sympathetic identification），对某些学者来讲这是惟一可资进入异族文化的途径，因为这些异族文化中都“渗透着一种敌对的创造精神”（这一观点既得自于十八世纪的历史主义，亦反过来为它提供了不少营养）；最后是一种“欲将自然与人事分门归类的冲动”，想要将人类纷繁复杂的经验理出一个头绪来，这一工作再也不是祖

承下来的世界观所能完成的了。^⑦可以看到，扩张便是这些欲重新整理世界的新认识论的出发点。东方主义则是这一过程中固有的一个结果。

东方主义作为这个从认识论上重新整理世界的工作的一部分，不仅仅是帝国主义运用智识的一种工具，它也是“知识帝国主义”。对于赛义德来讲，东方主义正是米歇尔·福柯所谓的那种“话语”：“东方主义可被当作一种研究东方的具体制度来讨论并分析——通过对东方进行陈述作出声明，承认一些观点、描述、教导，让它守规矩，凌驾其上；简言之，东方主义就是西方支配东方，统治东方，操纵东方的一种方式。”^⑧在此尤其值得强调的是，虽然赛义德对权力和东方主义间的关系有相当的认识，但他坚持认为东方主义绝不仅仅代表权力或为权力服务，而是“一种将地理政治意识分布到审美、学术、经济、社会学、历史及语文学领域”的概念^⑨——换言之，东方主义作为话语乃是一个有关权力的认识论。既是如此，它便是现代欧美文化意识（及无意识）不可或缺的部分。

值得注意的是，赛义德在《东方主义》中着力研究的乃是现代欧美文化的这一层面，而非这名词代表的“东方”社会。实际上他的主要目的之一是要表明这些对东方的描述是如何夺走了“东方人”的声音，让他们缄默不语，削弱了他们自己给自己作一番描绘的能力。如果他就此止住，那么他关于东方主义的一番论述也许并不算令人注目。《东方主义》一书不是以斥责或终止辩论来结尾，而是在末了提出一系列疑问：“该如何描述其他文化？什么是另一种文化？独特的文化（或人种，或宗教，或文明）这一概念是否有用，它是否总是陷入沾沾自得（当讨论自己时）或敌视和侵略（当讨论他人时）？”^⑩

权力，尤其是欧美政治权力，乃是赛义德在东方主义中讨论的关键，并且权力使他的东方主义概念中政治、文化及历史的关系得以成形。跟随这一辩论逻辑，我们不妨预想在全球关系的权

力更动会改变这一关系,那样的话东方主义也许会被划归入过去,仅被当作欧美与世界关系演变中的一个特别时期之演证。这的确是当代给东方主义下的一个评断(勿庸提那些无论是过去或现在的、完全否定它的观点)。

在此,我想要提出一个相反的观点:东方主义远不是已过去的一个现象,它同从中汲取了养分的文化主义认识论一道,仍然活跃于当代,但不是在赛义德所说的地方;并且,它活动于其中的政治、文化及历史的关系已有改变和重组。这一关系的性质还引出一些有关赛义德的东方主义概念、以及其位置和结构的根本性问题。其中特别有意思的是:东方主义究竟是欧美发展中自发的产物并且被加诸于“东方”呢,还是欧美人与亚洲人之间逐渐展开的关系的结果,且需要亚洲人的合作才有实行的可能?套用E. P. 汤普森对阶级的说法,东方主义究竟是一种事物还是一种关系?在我回到这个问题之前,请允许我提出一些对当代自我描画的评论及观察,并谈一谈这对我们讨论东方主义之历史意义的一些启发。

“东方人的东方主义”^①

从许多角度看,赛义德在《东方主义》中的论述都有颇值得商榷之处;其中一部分批评是来自“东方学学者”。不管这些批评的长处或不足是什么,此书的中心论点在我看来是不容争议的:东方主义可谓一个以欧洲为中心的世界观的固有组成部分(既是其成分又是其结果)。这一世界观在十九世纪得到了充分发展,它把欧洲当作人类进步的中心和顶峰,按欧洲发展为依据从空间与时间上来安排世界。欧洲以外各社会中在这一评估中的位置不是依据它们拥有什么而是看它们缺乏什么来排定;换言之,是看它们缺乏哪些构成欧洲进步的因素。它们不是被当作欧洲以外的其他选项,而是被置于欧洲早已攀越过的梯子的某个梯级上。欧洲人

在它们身上看到的并非与欧洲同时存在的别样选项，而是欧洲进步已跨越的一个过去了的时期，并将此形容为一个关于“我们同时代的祖先的理论”。^②这种世界观的发展与欧洲对世界的殖民化及日渐征服携手并进。

尽管自十九世纪以来，我们已经走过了漫长的一段路，我们却不能说，欧洲中心主义已是过去的事了。在我们的世界观中，二战后的现代化“理论”仍占重要地位，而这一理论仍带有深深的欧洲中心主义痕迹。不同的是，这次是一种历史的多余而非历史的缺乏在确定这些“近代前”欧洲以外的各社会；也即是我们所说的“传统”。将一个社会标志为传统的，是这种或那种形式的历史重荷，它阻挡了这个社会上升至现代社会。虽然学术界（包括不少来自欧洲以外各社会的学者）猛烈批评这一观点，认为现代与传统，或说发达与不发达，可能是同一个历史过程的不同方面，但这个将两者截然分开的观念（将一个发达“内部”和不发达“外部”隔离开来）仍然存在于普通人以及学术研究者的思想中。现在，“内部”已逐渐包括了一些欧洲以外的社会，这导致了一些针对早期的现代化论调提出的疑问，但同时也加强了现代化理论本身。^③

在此我想要提出的问题是，东方主义究竟只是欧洲人的一个自发的创造，还是在最初就溶进了一些“东方人”的贡献？当我在上文中说东方主义可能是一种“关系”时，脑子里思考的正是这个问题。在《东方主义》中，赛义德提出了一系列问题，但未能深究下去。这些问题既已摆上了台面，就要求对东方主义的位置、产生及结果作些解释，这一工作我以为对于理解东方主义及其在近代社会中的地位至关重要。

赛义德本人亦承认，他的《东方主义》是对欧美思维的探讨，至于亚洲社会中的知识分子及其他人对于东方主义理论及实践的始作何贡献，他并未提及。就算东方主义是欧洲学人研究的成果，“东方”学人又是如何看待它的呢？是否真如赛义德所

示的那样，“东方人”是沉默的或无力阐述他们自己？若我们把“东方人”介绍到这个问题中来，不是作为一个欧洲话语的沉默不语的对象，而是作为相当活跃的参与者，那么“东方主义”以及整个近代意识又将是怎样一个面貌呢？这幅重新描绘过的东方主义的画像又将对东方主义与权力间的关系问题产生怎样的影响？虽然赛义德在论述东方主义得益于一种内部/外部（或西方/东方）间的区分时不无道理，然而从长远观点看来，东方主义的后果是否会置这一区分于一个可疑的境地？

首先是东方学学者们。赛义德注意到，东方主义从其认识论方面的构想来看，要求一种“同情认同”以求把握异族文化。我想这即是说，在试图了解一种异族文化的过程中，东方主义者需要在某种程度上东方化，从而使自己远离自己的社会而靠近他者的社会。如果真是从专家的眼光来看，东方学学者则不仅是谈论他者的社会，更是要为之辩护。在最近一部有关中国现代化的书中，主编库尔特·维尔纳·拉德克在提及此书撰稿人说：“所有撰稿人皆是知识界人士和中国问题专家，他们的生活均受了汉化的影响。”^④这句话本没有什么稀奇，但它却提及了许多学者颇感兴趣的“西化的中国人”，而极少想到“汉化的西方人”。如果我们意识到这一点，则作为东方主义分析之基础的我—他，或主体—客体的区分便多少变得模糊起来（虽然不至于完全消失）。只须说的是，“东方化的西方人”的例子从东方主义发迹之日到现在几乎是不胜枚举：从中国的耶稣会士到阿拉伯半岛的劳伦斯，他们想像一个中国人或阿拉伯人那样生活；从威廉（“东方”）·琼斯（英国东方学的奠基人）到拉德克书中的那些“汉化”了的撰稿人，^⑤他们的“东方化”使他们具备了替东方说话的资格。但是，他们虽已“东方化”了，但自以为具备的是东方的异国情调，这使他们常常遭到忽视和排斥，在本国内常受到思想方面的怀疑。这一点无可避免地提出了有关东方主义和权力间关系的问题。

之所以产生这种怀疑的情绪，也许是由于这些东方学学者往

他们自己的社会中注入了一些亚洲文化的因素，用以自我批判或对欧美现代社会作评述。虽然他们在“敬奉”“东方”文化时亦有一种居高临下的态度（用雷蒙德·施瓦布的话来说），但仍令国人不满意。十九世纪早期的德国和法国东方学学者曾提出一个“东方文艺复兴”，想把“东方”（这里是指印度）而非希腊罗马作为欧洲历史新起点的基础。^⑩从十八世纪孟德斯鸠的《波斯人信札》和奥利弗·戈德史密斯的《世界公民》到安德烈·马尔罗的《西方的诱惑》以及二十世纪美国知识界对美国的猛烈抨击，均可看出用于自我批判中的“东方”几乎已成为东方主义话语里的又一种话语了。^⑪

更给人以启迪的是，东方主义作为欧洲中心主义的一个产物，可被用于对欧洲中心主义的批判。较近期的一例可算保罗·科恩和约翰·施瑞克提出的“以中国为中心的历史”^⑫。这些作者书中的“以中国为中心的历史”是与东方主义的认识论过程相一致的，它尤其在中国和其他历史间划了一条清晰的方法论上的分界线，并认为中国历史也许只能通过其内在的某些因素才能窥其奥妙。施瑞克的“历史视野中的中国革命”一书就运用了这一方法，他试图从两个中文概念“封建”和“郡县”的角度来理解中国三千年来历史。“以中国为中心的历史观”，其有趣点在于这些作者明白地站在了一个与以欧洲为中心的中国历史相对立的角度。关于这一方法，我还将在下文中作更详细的探究。

最后，正如东方文艺复兴一样，东方主义可作为对欧洲近代社会进行批判以及为它重新定位的工具来看。这正是十九世纪中叶通灵学派运动的写照，当时它在美国吸引了大批像拉夫卡迪奥·赫尔恩（Lafcadio Hearn）这样的人。^⑬不管这些对“东方”的不同运用对东方主义意味着什么，它们毕竟暗示着东方主义在欧美起了一些改革的作用。

东方学学者和“东方”之间的关系存在着一种与此相似的复杂性。同时，有充分证据表明亚洲社会的人们不一定将东方学学

者视为欧美权力的先驱；当一个东方学学者被东方化以后，他或她在这—异己的社会中可能被接受。耶稣会士便是极典型的例子。为避免他们看上去似乎是属于另一个时代的情况，我们可以添上一些当代的例子。杜维明在他最近提出的“文化中国”概念中，将非中国人的中国专家包括到他所谓“文化中国”概念的外层范围内，而内层则分别是中国的中国人以及海外华人。^{②①}好像与他相呼应一般，台湾的《大中华》杂志于1991年出版了《东西方碰撞——国际汉学及汉学家》一书（由此刊物上的早期作品辑成）。^{②②}此书乃中英双语出版，包括了许多欧陆汉学家（除费正清是个例外）的作品，其目的正如出版人萧玉明（音）的所谓从他人的眼睛来看中国从而“更好地看重我们自己”。^{②③}虽然编者绝未意识到汉学和“贸易及帝国主义”间的关系，此书总的来讲对国外汉学（“文化的另一个自我”）在将中国文明推向全球化的过程里所起的作用颇持一种赞赏态度。

第二个更复杂的问题是“东方人的东方主义”问题，这在《大中华》杂志的选集中体现得比较充分。虽然西方/东方这一区分以及理论和实践意义上的东方主义均起源于欧洲，东方主义这一名词亦几乎是毫无例外地被用来描述欧洲人对亚洲社会的态度。在这里我却想提出，这一概念的用法应被推及亚洲人对亚洲的看法，用以解释自我东方化这个可望成为东方学史中一个固有内容的倾向。我们常将欧美对亚洲社会的影响看作是“西方”观点及制度对亚洲的影响。就东方主义在十九世纪早期就已是“西方”观点的一部分这一点来说，“西方”的影响亦包括了欧洲对东方的态度对亚洲社会的影响。欧美眼中的亚洲形象是如何逐渐成为亚洲人自己眼中的亚洲形象的一部分的，这个问题与“西方”观点本身的影响是不可分而论之的。认识到这一可能性之后的一个重要结果便是对所谓亚洲“传统”提出质疑，因为若果我们细细察之，这些亚洲“传统”也许不过是些“臆造的传统”，是欧亚人接触时的产物而非前提，并且它们也许更多是生自东方学学者对

亚洲的看法而非亚洲人自己对自己的审视。

在我脑子里浮现的最出奇的例子也许是我们所说的孟加拉文艺复兴，这是孟加拉学者重寻十九世纪中的印度教传统的运动。在这其中英国的东方学起了关键作用，他们既亲自从事古代印度教文本的翻译，还钦定了对古印度文本的重新研究，因而大大激发了孟加拉学者们对这些文本的兴趣。在这一过程中，东方学学者对印度的阐释使得有关十九世纪印度教的传统被人为地创造了出来。在这里，施瓦布（Schwab）有关这些文本间交流的一些评述值得我在此作较长篇幅的引证，因为它与我们的这一段议论联系紧密：

欧洲通过安克提尔（—杜佩龙，亚伯拉罕·海辛泽）得到的有关《奥义书》（印度《吠陀》圣典的最后部分）的知识，它一开始是一种印度一神论的尝试……在1665年，莫卧儿王朝的德里王子，穆罕默德·达拉·锡克……想要把所有民族的圣典作一番比较，以求获得并采纳真理……他对此并不满足，在听说了《吠陀》之后，便召集了巴纳拉的修道者来辅导他学习婆罗门教义。他下令用波斯语写成一部出色的《奥义书》，因波斯语是当时亚洲通用的混合语。在随后的一个世纪中通过根提尔的努力传到安克提尔手中的正是这个文本，而安克提尔又在1776到1796年间对之重译，先是译成法语然后译成拉丁语，并在1801—1802年得以出版。有幸的是，曾经是达拉作品译者的这位梵学家，也成为贝尼埃最重要的导师。贝尼埃给法国带来另一份《乌普耐克哈特》文稿……这部始自达拉的作品在后来让另一位专家惊叹不已：一个半世纪以后落入拉莫亨·罗伊手中的正是这一文本，他进而将之用当地方言和英语翻译并加上注释。有必要提及的是，在罗伊出生后不久，同样的例子已在威廉·琼斯身上出现，他诚心想要了解印度信仰的愿望与热忱感动了印度人，从而成为

了布拉赫曼斯·拉德哈康塔·萨满和萨弗罗·特里菲第的学生。这些印度学者很快便成为自己信徒的学生，他们采纳了一些新的方法，第一便是印刷出版，这一工具的传播使得一种批判的精神在很短时间内便树立了起来。^②

孟加拉文艺复兴最著名的产儿可谓泰戈尔，他在二十世纪早期的出现如同一个泛亚文明的传教士，以其精神上的超脱与物质主义的西方相区别开来。但是在泰戈尔思想形成过程中起催化作用的不只是孟加拉文艺复兴的传统。在世纪之交仍亦深受冈仓觉三的影响（他本人在东京大学求学时乃是欧内斯特·费诺洛莎的学生）。此外还有来自爱尔兰通灵学派的玛格丽特·诺勃（她帮助冈仓写成了那本影响深远的《东方理想》（*The Ideals of the East*）以及来自《约翰·中国人的信札》（*Letters from John Chinaman*）一书的影响。反过来，泰戈尔在日本和中国又扮演了一个亚洲文明之“传教士”的角色，对张君勱和梁漱溟等学者起了一些影响作用，而他们亦作出了使中国和东方文化复苏的努力。^③不过，泰戈尔有关泛亚主义和亚洲灵性的一些理念是在欧美才得到更多赞同的，当时的中国、日本以及印度都还由于各自的国家处于形成期而难以分身。

印度与欧洲人相遇同中国与欧洲人相遇，二者间有许多明显的不同，但亦可发现不少相似的过程。在印度，婆罗门教义文本得以被英国的东方学学者从深奥的隐晦中拯救出来，并成为印度文明之本源；而在中国，儒家思想本是国中正统学说，耶稣会士将中国形容为一个儒教国家，无疑是得益于官僚精英人士的这番自我描绘。不过，正如莱昂内尔·詹森（Lionel Jensen）所说的，耶稣会士“对儒家思想的创造”，在其后果上不仅把儒家思想塑造成了欧美人眼中的中国社会之典型，就是二十世纪的中国人在衡量审视中国的过去时，也不只是得益于中国学者的研究，他们常常把欧美学者的研究作为资料之一。^④本杰明·埃尔曼（Benjamin

Elman)认为,耶稣会士的这些结论在文本批评初萌时起过一些作用,在对清朝儒家思想的阐释中有重要的知识及政治方面的影响。^②关于耶稣会士对中国自我形象描绘的影响最勿庸置疑的地方乃是体现在对世界、对中国以及对中国在世界上的位置的描绘。威特克认为是利马窦造出了“亚细亚”一词,它还“为中国人提供了……一个统一的世界的设想。”^③在一次“十年计划”中,耶稣会士为康熙皇帝制作了第一幅大型中国地图。据西奥多·佛斯的说法,康熙皇帝急于想知道“帝国的范围”,尤其想看到关于长城的一幅地图,这后者是因一个耶稣会谏者的建议而起的。皇帝想要控制其疆界的欲望与耶稣会士想要了解这个王国范围之大小、可受基督教之影响的程度等愿望不谋而合,二者在这个首次制作全中国地图的计划中不期而遇。在这一过程中,地志(中国各地地图)变成了关于整个国家的一幅地图,并且是由于欧洲人的努力才使中国人和欧洲人同时拥有了它。^④亚瑟·沃尔德隆(Arthur Waldron)曾作过一个精彩的描述,说到由耶稣会士创造出来的“长城神话”是如何在后来的中国民族主义意识中起了核心作用的。^⑤

不过,直到二十世纪,欧美东方学学者的观念与方法才开始成为中国人自我形象描绘以及中国人的历史观中的一个较明显的因素。民族主义的出现更是推动了这一过程的进行。民族主义一旦出现,就会跨越时间与空间;它对国土内各地之差别起着同化作用,并且追溯到神话传说的时代,抹去历史中不同的时间性,使得整个历史变作一部民族萌芽与成长的历史。在这一过程中,某一项或某一些特点变成整个民族都具备的一种典型的民族特质,而另一些与这一民族自我形象不符的东西则被弃置一旁,以为是来自外族的侵入。从这一比喻般的还原法来看,则民族主义与现在正流行于中国的东方主义之文化主义作法有不少共同之处。^⑥

欧美对帝王时代中国的打击不仅激起了中国民族主义的出现,同时颇有讽刺意味的是,它亦为这种民族主义提供了一些可

被吸收到一个新的民族认同中去的有关中国历史的形象。^②虽然中国民族主义中的各个政治分支着眼于中国过去的不同方面，而且对历史遗产的评价亦不尽相同，但在自由派和保守派对中国的认同证明中却都有比喻还原论因素，即将中国过去与儒家思想、独裁、官僚主义、家族主义甚至种族特征相等同起来，所有这些均可追溯到东方学学者的阐述，或按马克思主义的东方主义的说法，过去的中国乃是一个停滞不前的“封建”或“亚洲”社会。^③所有这些的共同点是，它们用以重写中国历史的那些形象、观念以及标准均是来自同时代的一种本质上包含有“西方”观念（包括东方主义的“想象地理”）的观念意识。这一意识之形成不仅是由于欧美人在中国的往来传播，如耶稣会士之例，也是得益于中国人在国外的往来传播。

这其中后一种情况暗示着我们对中国过去的形象认识其根源变得愈来愈模糊不清。费正清的生涯正是一个再好不过的例子，许多人都认为他对美国的中国研究学者的长处兼苦恼均负有责任。另外使得费正清一例加倍有趣的是，他本人摒弃了欧洲式东方主义，这在将美国的中国研究学者导向近代中国研究方面起了重要作用。较年轻的一代学者曾指责费正清推动了一种欧洲中心式的“影响—反应”的观点，将中国人当作西方影响下的被动客体。可以肯定的是，费正清的确非常强调中国传统在许多方面阻碍了中国的发展（此处传统主要指官僚主义独裁）；只有来自西方的冲击方能为近代中国历史提供一个可望促成变通的活力。然而，费正清的这一前提同下面这段由一位知名中国学者表述的文字在解释中国近代的命运方面又有多大不同呢？

首先，我们缺乏科学。无论是个人或是国家的竞争中，决定成败的最终因素乃是知识程度。科学知识与非科学知识间的竞争近似于汽车与人力车之间的竞争。在嘉庆和道光皇帝时西方科学之基础即已奠定，而当时我们的前人仍在写八股文，

谈论阴阳五行。第二，到十八世纪中期，西方已在运用机器来创造财富进行战争，而我国的工业、农业、交通及军事仍追随唐宋时的模式。第三，西方在中世纪时的政治样貌极似中国春秋时的情况，文艺复兴后则近似战国时期。在为取得至尊权威的竞争中，西人培养起一种强烈的爱国主义和深厚的民族精神。而我们却仍僵守着家族观念和家乡观念。因此在十九世纪早期，西方各国虽小，团结却给它们一个钢铁般的基础；我国虽大，却是一盘散沙，没有力量。总之，至十九世纪，西方世界已享有所谓的近代文化，东方世界却仍深陷在中世纪。^③

以上这段乃是引自蒋廷黻著《中国近代史大纲》的引言。蒋廷黻的博士学位系在哥伦比亚大学获得，主攻外交史，回国后任教于清华大学，主持近代中国外交史的研究。三十年代时，费正清正是在那里作为研究生与他共事。我指出他们两人关于近代中国的一些观点上的相近，并非是说费正清的观点是来自于蒋廷黻。如果说有什么因素将他们的观点联系起来的话，是因为二者都源自对中国历史的自由派阐释。但是它们的并行相近也的确说明了欧洲或中国在这方面观点的混淆。尤其是在二十世纪，东方主义的概念在其根源上已没有明显的空间上的区别。^④

观念上的这种交汇贯通比从前任何时候都显得更是我们理解中国的重要前提，这曾引得有些人得出结论说东方主义不再是一个问题。我在此想要提出的却是，已发生变化的并不是东方主义的取消，而是中国与欧美之间的权力关系。反之，权力的变换也许会转而促成东方主义在全球意识形态范围的具体化。东方主义在早期曾支持将亚洲社会与欧美远隔开来，现在却随着亚洲社会日益成为全球资本主义的充满活力的参与者，开始赞同在全球现代社会中将各种差异联系起来。^⑤东方主义以其在当代的这一新面目为各种冲突的意识形态追随者提供了竞赛场地，而这些各种

各样的观点源自而出的那一中坚不再能被轻易地定义为是东方的或是西方的，是中国的还是非中国的。

就这一点首要的一例也许当数所谓亚洲社会全球化过程中在东亚、南亚出现的各种“文化民族主义”。^⑥这种文化民族主义中尤与中国社会相关联的乃是被称作儒学复兴的现象。鉴于我已在别的文章中详尽讨论过这一问题，故此处我只将简要概述一下。^⑦虽然在研究中国的学者以及中国知识分子间，关于儒家思想的讨论从未停止过，但八十年代时那番尤为热烈的探讨的确是将这最近一个时期标志为一种“复兴”。这一次的探讨不仅牵动了中国问题专家以及中国知识分子，它还把国家领导、企业界人士、社会学家（譬如彼得·伯杰）以及未来学者（如赫尔曼·康恩）等都卷入进来。在过去我们曾倾向于把儒家思想当成现代化的绊脚石，从而将之降斥到过去的范畴，而这一次的讨论却将儒家思想确认为是资本主义现代化过程中的一个积极力量。它不仅与中国社会紧密相连，并且与整个东亚社会乃至全球均有牵涉。从理论上讲，这个“新儒学”摒弃马克思·韦伯关于儒家思想的论断，试图反驳对儒家思想的东方主义评判。不过，并不存在什么对韦伯的关于近代化的观点本身的挑衅：韦伯曾以为与中国的资本主义发展相冲突的那些东西（儒学价值中的和谐、家庭至上和家长制等）现在被重新肯定为对资本主义发展有一定功效，至少从现阶段来讲是这样。否则，对儒家思想的想法颇让人想起早期东方主义观念中的儒家思想，即被看作是中国社会的一个脱去社会与历史现实的换喻。曾有一位持此观点的学者宣称，虽然儒家思想的历史庞杂，但“粗略”看来却可认为“与中国文化是同义关系”。^⑧此外，儒家思想不再只属于中国的疆界，它跨越了其中国本源，成为东亚和东南亚社会共有的特点。与儒教复兴联系最密切的一个人物乃是杜维明，他就探究如何将儒家思想变成一个全球性的哲学（与欧洲的基督教等量齐观），可以移植到从美国到非洲等任何地区。他的努力颇让人想起泰戈尔那传教般的泛亚主义。他与泰戈

尔一样，都忽略了“儒教社会”一词遮盖了这样一个事实，即东亚各社会在不同程度上接纳为已有的那些素质也许是他们所共有的文化遗产，但也有可能并不是。但他做这项事业并非孤单一人。近年来，一些政治风云人物诸如新加坡的李光耀和马来西亚总理马哈蒂尔联合起来高唱“亚洲主义”，反对西方——在马哈蒂尔那里，出发点显然是伊斯兰教而非儒家思想。早期的泛亚主义亦是如此，各种泛亚主义者纷纷将自己民族所具备的不同“特点”加诸在亚洲身上。最后，这些知识界的趋势乃是当代学者与观点往来交汇沟通的结果。儒学复兴主义者，包括杜维明在内，都爱引用赫尔曼·康恩和彼得·伯杰作为已承认“新儒学”为合法化的西方权威学者之代表。另一方面，新加坡的李光耀、马来西亚的马哈蒂尔·穆罕默德和中华人民共和国的领导人等都赞同支持“亚洲文化差异”，尤其在民主和人权问题上，这与流行于欧洲与美国的反欧洲中心的情绪相呼应。

另外，一位中国学者在最近一部著述中态度鲜明地提出与赛义德观点相反的看法，肯定了“东方主义”的积极性。陈小眉在她新近出版的《西方主义：毛以后的中国的反话语理论》(Occidentalism: Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China)中指责赛义德的观点是一种新殖民主义。^⑨书名中的“西方主义”乃是指中国对“西方”的具体运用，就像东方主义对“东方”的具体运用一样。西方主义正如东方主义的镜中映像，在陈的著作中，她还把东方主义作为了一个前提，作为她写作出发点的电视系列片《河殇》就明显地把与西方有关的“西方主义”和涉及中国的“东方主义”相结合起来。不过，陈小眉试图反驳赛义德在东方主义和欧洲中心权力间建立的那种联系，认为这样的阐释在不同情况下具有不同的意思。就“西方主义”(或东方主义)而言，她在中国这一语境中对官方西方主义和反官方西方主义间作了区别，前者是用西方阐释来为国内的政治压迫作辩解，后者以《河殇》为例，是为反压迫辩护。换言之，问题不是东方主义，而是东方主

义在不同社会和政治环境中的力量及其具体含义。

最后，我将提及与全球交流紧紧相连的一个问题，以此作为东方主义的一例，它在中国知识界已获得相当的注意力：这即是把中国文化具体为一种商品，这主要发生于全球旅游业发展的过程中。我给这一部分的命名乃是取自杨从容的一篇文章，杨从容指出诸如主题公园、旅游手册中中国文化的商品化现象，并以此象征着“东方社会的东方主义”。在这种情况下，文化完全跨越国土疆域，被置于全球旅游往来线路中，具备了新的意义。主题公园对文化物品的空间定位最可代表文化的具体化，这些文化物品的意义在这里不是来自它们在中国这个复杂的地理及社会实体中的位置，而是决定于它们在主题公园里摆放的位置。这个主题公园成为中国的一个替代品，正如中国国家电视中的广告所宣称的，“在广州的中国文化主题公园里你只须花半个小时便可览尽中国的四千年文化”。这样，政府和商界联合起来使东西方间的区别恒久固定下来，好提供一个“异国情调化”的东方更容易卖给旅游业。东西方间的差异为消费者们又提供了一种商品，而实际上这些消费者自己不再能被简单定义为“东方人”或是“西方人”。^④

重新审视东方主义

东方主义在历史上的出现乃是与欧洲中心主义相伴而行的。^④欧洲中心主义在历史上造成的后果是抹煞了非欧洲地区在多少个世纪中与欧洲的交流往来对欧洲的发展所起的作用，反过来就把其他历史与欧洲历史隔远开来。欧洲中心主义在历史上的出现正与欧洲在世界各地的殖民化统治相吻合。欧洲中心主义把欧洲以外的世界形容为“空洞的”，或从文化上讲是落后的^④，从而为殖民主义效力；它把别的地区和社会称为“缺乏”，因此需要欧洲的介入。欧洲认为自己能提供这世界需要的所有东西，而它从中所得的回报便是有关自己过去的各种形象——以及它推行文

明行动所应得的物质上的回报。

把亚洲社会“东方化”不仅抹杀了它们在“创造欧洲”过程中所起的作用，而且抹去了这些社会在时间和空间上的复杂性。赛义德《东方主义》中所提出的关于文化阐释描述的问题不是指东方学学者描述的正或误，而是指那种换喻式的还原作法。它以某一种文化特征来描绘这些社会，将各个社会间的差异大大同化或淡化，将它们冻结在历史当中。在这种描述法延及到整个亚洲身上时，这种换喻式的还原疗法便表现为把个别东方学学者所熟悉的个别社会的一些特征投射到整个亚洲，以此来概括整个亚洲。

不管个别的东方学学者对亚洲以及对作为“话语”的东方学学者有何反应，这都暗含着一种权力关系：即处于进步巅峰的欧洲人由于对历史具备一种更多（更全面）的回顾与评鉴，比亚洲本地民族更能明白亚洲的事体。在上文中我说过我注意到东方学学者不仅仅是谈论亚洲，他们亦自视为亚洲的代言人。这一点一方面表明了东方主义内部的焦虑情绪，同时亦提出了权力的问题：为他者代言的权力。东方人可以谈论他们的过去，他/她是其具体表现之一，但他们不能谈论现在，因为他/她算不得真正的参与者。尤其是带有批判意识的东方人，他/她学会了用现时的语言来讲，看上去却仿佛是理想形式的退化典型。我在上文中提及的持“以中国为中心的历史”观点的人曾提出当代中国人由于受过“西方”观念及方法的影响（尤其是马克思主义），已失去了和本民族的过去的联系，因此在提供一部真正的以中国为中心的历史方面处于一种不利的局面。

我以为，赛义德所说的东方主义欠缺在于它忽略了东方人在这一有关东方的话语的展开中的参与，而这就提出了一些有关这一话语的位置以及它在权力方面的涵义的质疑。在上文中我曾提出，若果不说东方主义与欧洲中心主义在其起源和历史上的联系，那它的合理化在某些基础方面仍要求有“东方人”的参与。在实践中，东方主义从一开始就是以形象与描述的交流之面目出现的，

这与学者和其他人的往来沟通相呼应。先是欧洲人到亚洲，但越来越有亚洲人去往欧美进行反向沟通的趋势。

我们不把东方主义看作是欧洲近代社会的本土产物，那么将之当作欧洲人与非欧洲人相遇的“接触区”的产物倒更有些道理。在这些接触区内，欧洲现代社会不仅造成一些影响及后果，同时又受到其他现代社会的挑战，这些其他的现代性乃是其他社会步入这一有关现代性的话语时所产生的。“接触区”(contact zone)一词借自玛丽·路易斯·普拉特 (Mary Louis Pratt)，她将之形容为“殖民遭遇的空间，在这空间里地理与历史上彼此分离的各民族相遇，建立起持续的关系，但经常又有威胁、极端的不平等和无法控制的冲突等情况出现。”^④接触区不仅是一个存在着支配的区域，也是一个交流的区域，哪怕这交流是不平等的。普拉特称之为“跨文化性”(transculturation)，在这一过程中“从属的或边缘的群体在一些由一个处于支配地位的或世界性的文化输送给他们的材料中进行选择和创造。虽然这些处于从属地位的民族无法轻易控制来自占支配地位文化的东西，但他们确实能在不同程度上决定自己要采纳和吸取什么，并将之用作何种用途。”^④我们还可注意到，在接触区内，占支配地位或说世界性的文化在努力与受支配的文化进行交流的过程中，亦经历着一种语言上的变化，虽然比起受支配文化所经历的语言变化程度要轻得多。

接触区这一观点（及实践）使我们得以解释我已说过的东方主义中的那些矛盾。接触区是一个支配的区域，因为它并未取消它为之代言的那种权力结构，并且它作为一种中间区域在为这结构服务。然而，接触区同时也意味着一种距离，与自己也与他者的社会相远离。我曾说过，东方学学者在知识上和感情上进入“东方”时自己就已被“东方化”了。与东方学学者接触的“东方人”亦是如此，他们逐渐与本土社会相远离，变得不太可靠，因为从长远观点看来，他们更善于与东方学学者而不是与自己本地的社会相交流沟通（此处可忆起前面蒋廷黻的引文）。在某种程度

上，正是这种同不管是主体社会还是客体社会的复杂的日常生活相远离的态度使东方学学者或自我东方化的“东方人”得以作换喻式的文化描述，我把它在上文中形容为东方主义的一个基本特征。中国的民族主义，如同东方主义一样，亦是文化具体化的源头之一，而它是由作为接触区产物的知识分子创造出来的，不管他们是在中国的中国人，在海外求学的中国学者还是海外华人；这一点难道不有些让人吃惊吗？

如果说将东方主义置于接触区中，在一定程度上改变了我们对东方主义式的表述之产生过程的理解，那么它亦为我们揭示了东方主义和权力之间的不同关系。陈小眉提请我们注意东方主义（或西方主义）在不同的语境中有不同的涵义，这一点相当重要。我们要将她所说的语境重新定位到“西化的”中国学者的接触区里而不是定在中国。如陈所言，西方主义（东方主义之镜中映像）可被当作一个对具有压迫性的国家意识形态的批判的源泉。但是，这种自我东方化还有另外一个方面。不管东方主义在历史上与欧美权力联系多么紧密，它现阶段的表现却难以用它与欧美权力的旧日关系来解释。过去十年中的儒学复兴依我看来不是无力的表现，而是表达了一种重新找回权力的感觉。这与东亚社会的经济飞跃相伴而来，他们如今开始反对早期欧美的支配，而要求有自己的地位了。从这种意义上来讲，儒学复兴（以及其他文化民族主义）可被当作反对欧美文化霸权、复兴本土文化的一种鲜明的表达。^④

儒学复兴中对欧洲中心主义的挑战，放到全球资本主义的背景中来看，也在欧美造成了一些反响，激起人们对东方主义的另一个基本前提的质疑；这另一个基本前提即是指关于西方具有一种统一的文化的观念。有趣的是，虽然资本主义看来是胜过了现存的各种形式的社会主义，全球化资本主义下的全球一体化在近一个世纪来头一次有了真正实现的可能，不仅在亚洲或第二、第三世界中出现了一些被肯定为文化差异的新特征，在第一世界内

部也出现了一些新面貌。我曾提及的不同“资本主义文化”这一概念已被推及到欧美各国之间的差异上去，例如最近一书中曾指出“七种资本主义文化”，全部（除了日本以外）都位于欧洲或北美。^⑥与此相矛盾的也许是全球化资本主义背景下的“接触区”之扩散；与它相伴的不是民族和种族文化具体化的取消，而是同时进行的一种扩散。^⑦在正为取得经济政治一体化而努力的欧洲或北美，所谓“西方”这一观念已遭到质疑；同样，在东亚和东南亚自称是儒教区域的说法也触礁在民族独有特征的说法上。

不过，自我东方化在与内外霸权相抗争中所起的作用以及它自称拥有其他现代性的断言都不应被夸大。从长远观点看来，自我东方化有助于把目前存在的各种权力形式恒久固定下来。帕莎·查特基（Partha Chatterjee）注意到“民族主义思想接纳了同样建立于‘东方’和‘西方’区别基础上的本质论观念，这种区别是由一个超验的研究主体创造出来的同样一种类型学，于是同样‘客观化’的认知过程就在西方科学后启蒙时代建立了起来。”^⑧自我本质化也许有助于对“西方”支配的情况加以改变；但同时也由于吸收采纳了东方主义对历史的一些设想与观点，所以反而巩固了“西方”意识形态的霸权地位。同时，它还加剧了内部霸权的发展，对国内的各种意见分歧加以压制。

关于后者的例子我们可以在当代文化民族主义中找出许多。最明显的就是李光耀、马哈蒂尔·穆罕默德以及中华人民共和国政府对“文化”的用法，以它来挡住“民主”与“人权”的呼声。虽然“民主”和“人权”确实是源自欧美，并且常被他们滥用于权力的追逐当中，但以“文化帝国主义”来摒弃它们也表明了国内的压制——并且当这一国家采纳接受了其他同样是源自欧美的东西时，这一点看来更没有什么道理。

陈小眉所说的这种“官方西方主义”其实只是问题的一部分。“反官方西方主义”在反抗国家的压制中亦求助于自我东方化，也许犯有同样的党同伐异的错误。“反官方西方主义”将一国之情形

本质化和同一化，正如官方所做的抹去国内的阶级、性别、种族等各种差别一样。在前文中我已说过，亚洲社会的精英曾参与了东方主义产生的整个过程。目前这种情形比以往更甚，因为“国家”这个概念愈来愈成问题，随着全球化和人们散居游移的日益发展，文化变得更加复杂了，以国家定义的一国文化亦受到地方化文化的挑战，国家已难以被定义为一个文化本体。文化主义的本质论，不管它的根源是在国家或是生自知识界，都有助于遏制并控制全球化趋势的破坏性后果。这可用来解释文化民族主义与对经济全球化的呼吁的同时出现。上文中所引用过的别府晴美，吉野小作，杨从容等人都指出了政府和商业在“文化民族主义”之产生过程中所起的作用。儒学复兴亦属这种情形，其中儒学一方面作为资本主义发展中一个活跃的思想力量出现，另一方面又是一个可与资本主义发展的破坏性后果相对抗的价值系统。

虽然持不同观点的学者运用西方主义或东方主义来对现存的内外霸权提出挑战，但他们常常忽略问题的这个方面。在陈小眉的观念里，《河殇》也许为国内反压迫运动助了一臂之力，它本身却是由处于“接触区”里的中国学者创造而成。像陈所说的那样，他们从具有某种优势的外部来描绘中国社会，不仅把一个具体化了的传统而且把作为那个传统的承载者的民族统统说成是落后的；于是近年来在中国知识分子中间便有一种将所有的“人民”，尤其是农民，描述成“封建落后”的承受者而不是一个遭压迫的群体。

像杜维明这样的学者，虽是儒学复兴的赞同者，但在评述中国的过去时却颇有一番不同意见。从权力关系方面讲，他的观点揭示了一种类似的精英主义，这种精英主义乃是来自于他作为一个西化的中国学者所有的那种优越地位。杜维明在谈文化中国时，说到一个文化中国的产生应是从“边缘”向“中心”进行，从海外华人向中国国土上的华人演进（或者运用此处的比喻，从“接触区”向中国本土推进）。就中国社会看来，边缘——中心的区别

表明“文化中国”的产生将有赖于处于边缘地带毫无权力的知识分子对权力中心的改变；这正是中心—边缘模式所意味的那种权力布置。然而，从全球角度看，权力关系又有不同，因为这样的话，中国社会的“中心”看来正是边缘所在，而边缘因此就与全球权力的各个中心相重合了。“散居海外的中国人”（Diasporic Chinese），就他们在全球经济或文化中的成功说来，成为改变中国的动因。然而，他们自身所处的位置同时也表明他们不再是简单的很容易辨别的“中国人”，而是一个西方东方不再能分辨彼此的“接触区”的产物。与这种不确定性相对的“中国性”（Chineseness）的说法企图把一个所谓的“中国文化”之散播包括到无数地方文化中去，这样做却更使定义一个中国民族文化变得不可能。这种遏制战略乃是在全球文化中追寻“中国”个性的另一面。如果说在前者中它有助于反抗欧美霸权，在后一种情况下它却又表达了要建立又一个文化霸权的心思，从而否定了它本意要作中国特色文化的那种多样性。这样一来，颇有些反讽意味的是，它正是得益于想取而代之的欧美霸权。

阿贾兹·艾哈迈德在最近一次研讨中批评赛义德忽略了东方主义出现过程中的阶级关系。^⑨东方主义不仅是一个各个大陆或国家彼此描绘的问题；它同时也引起阶级（或由此说来亦有性别和种族）间的描绘阐述。这既牵涉到谁来作此描绘，也关系到一个社会是如何被描绘的问题。是上层阶级、处于种姓制度上层的婆罗门为英国的东方学者提供了印度教文本以及他们对印度精神性的一些理念。中国的耶稣会士最初受到佛教的吸引是为了更好地进入中国社会，之所以认定儒家思想比佛教更能代表中国亦是由于他们官场中的朋友的指点，让他们注意精英阶层的生活方式。在现在，儒家思想则可置于不同评判标准下来看，这也说明了中国社会内部以及中国社会与外面世界的不同权力关系。另外，近来的种种经验也说明仅从欧洲中心论或民族主义的角度来考虑东方主义是不够的。最终决定东方主义话语（欧洲中心式或是自我

东方化)和权力间的关系之变动的,是位于世界资本主义结构中的位置。正像是中国无力过渡到资本主义的情况使得儒学被归斥到一个已过时无效的过去一样,现在也正是中国在世界资本主义中的成功使它得以进入到全球现代社会的中心,并被欧美思想家们看成是欧美资本主义之外的另一种选择。那些已成为全球精英的一部分的学者们(此处不提资本经营者)在这一变动中起着举足轻重的作用。

具有讽刺意味的是,“东方人”在这些情况下的那种自我肯定看来却不如他们所声称的那样是取缔了欧美霸权,反而巩固了这一霸权,或者更准确地说,是在全球巩固了资本的霸权。如前所述,东方主义则是欧洲资本主义现代化(以及殖民主义)的产物;现代化这一概念本身就把东方主义的一些观念作为了一个理论前提。早期的东方主义代表着现代社会的过去,现在的东方主义则是现代社会的版本之一——不过还是缺乏历史的支撑。近年来的各种文化民族主义虽然纷纷宣称具有实质上的民族文化的独特性,却有一个共通处:即这种独特的民族文化乃是现代化的一种推动力,或更准确地讲是资本主义现代化的一种推动力。例如,目前的趋势不是用儒家思想或其他中国传统价值观来对资本主义提出质疑,而是将它们化作一套有利于资本主义发展的价值系统。这样虽然推翻了只有欧洲人才拥有利于资本主义发展的价值系统的说法,肯定了多条道路的可能性,但这多条道路却是来自一种把资本主义作为历史之终结的目的论。^⑩

赛义德曾提出,克服东方主义的方法也许在于培养一种“非中心的意识”(decentred consciousness),要抵制把什么都总计在一处都系统化的倾向^⑪,我认为这与“多元文化主义”(multiculturalism)是一致的。即使我那建立在“接触区”基础上的分析有一些道理,这也是远远不够的,因为东方主义本身就可能是一个已经非中心的意识的产物,虽然不完全是这样。没有什么不

证自明的道理来说明为什么一个非中心的意识不会在文化原教旨主义或是种族性及文化的具体实现中找到出路；东方主义的历史为这种可能性提供了不少依据。可叹的是，多元文化主义由于坚持对种族性进行文化上的定义及解释，牺牲种族性及文化的历史性来把文化起源具体定形，从而也许加重了东方主义的趋向。^②

在我看来，更重要的是对东方主义背后的资本主义现代社会的种种观念（不仅是欧洲中心论）提出质疑。近来一些对欧洲中心论的挑战（例如儒学复兴中所出现的）已吸收了资本主义目的论，从这一点来看，它们实际上是推进了东方主义而不是赶走它。我们有必要否认任何一种历史目的论。这就需要将资本主义现代性本身历史化，并且承认其他现代性的存在，对它们的认同不是根据各种具体的文化，而是根据曾被资本主义现代性的霸权压制了的其他历史轨迹。另外，还必须考虑的不仅是大陆间的区别（东方/西方），而且要把各个国家作为分析单位，因为这后者之间的区别也是在文化均化和具体化的基础上发展起来的。我认为有必要把我们对过去以及现在的理解加以充分的历史的考虑，这里所说的历史性不是赛义德所谓“历史主义”（那是事先设定了的整体文化），而是得自于复杂的日常生活中的历史性，日常生活的这种复杂性不仅能解释是什么在联系着一切，而且更为重要的是，它亦能解释对于国家权力和欧洲中心主义来说不那么理想的时空多样性。真正彻底的历史主义使文化听从于日常生活的结构安排，而不是削足适履抹去这些结构而求助于一个同化一切的文化主义。这自然就要求我们考虑一些其他的现代性，它们的出发点不是一个已具体固化的过去的遗产，而是一个充满实际的每日文化活动的现在，在那里，正如杨从容所说的，再也无法辨别什么明显的是中国的东西，什么又明显的是西方的东西。

注释：

① 爱德华·W. 赛义德，《东方主义》（纽约：同代丛书，1979年版）。

② 爱德华·W. 赛义德，《东方主义重新思考》（*Orientalism Reconsidered*），见于弗兰西斯·巴克等编，《文学、政治和理论：埃塞克斯研讨会论文集，1970—1984》（伦敦：麦土恩出版社，1986年版），引文见第210—229页及第211页。

③ 《东方主义反思》，第223—224页。

④ 同上书，第215页。

⑤ 《东方主义》，第118页。

⑥ 约翰尼斯·费边（*Johannes Fabian*），《时代与他者：人类学何以造出自己的客体》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1983年版）。

⑦ 《东方主义》，第116—220页。

⑧ 同上书，第3页。

⑨ 同上书，第12页。

⑩ 同上书，第325页。

⑪ 此副标题借自杨从容的《东方社会的东方论》，见《当代》第64号（1991年8月1日），第38—53页。

⑫ 此论点在J.M. 布劳特（*J.M. Blaut*）的《殖民者的世界模式：地理扩散主义和欧洲中心的历史》（纽约：基尔福德出版社，1993年版）中得到充分阐述，但带有一定倾向性。有关“我们的当代祖先”，见第16页。

⑬ 同上。内部/外部这一区分作为欧洲中心主义的一个基本特征在此书中有充分阐述。

⑭ 库尔特·沃纳·拉特克和托尼·塞奇合编：《中国的现代化：西化和文化移人》（斯图加特：弗朗兹·斯特纳公司，1993年版），第1页。

⑮ 《东方主义》提供了不少这样“东方化”的例子。欲对欧洲东方学者有一了解，须知雷蒙·施瓦布著有《东方文艺复兴：欧洲对印度和东方的发现，1680—1880》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1984年版），杰尼·帕特森-布莱克和维克多·雷恩金译，爱德华·赛义德作前言。另有史学近著《改变中国：西主顾问在中国，1620—1960》（波士顿：小布朗公司，1969年版），以及兰德尔·E. 斯特罗斯著《坚切的土地，美国农业学家论中国土壤，1898—1937》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1986年版），这两本书均对置身于中国社会的西方人作了深刻描绘，他们的活动有助于我们洞察权力机制的实际运作。欲了解有关耶稣会士的较新书籍，请见查尔斯·E. 罗南和波比·B.C. 欧编《东方与西方相遇：耶稣会士在中国，1582—1773》（芝加哥：罗拉拉大学出版社，1988年版），此书中的不少文章都颇有趣味。欲了解劳伦斯，请见其自传，T.E. 劳伦斯著《智慧的七根支柱》（纽约：戴尔出版公司，1964年版）。关于威廉·琼

斯，请见加兰·卡南著《东方的琼斯：威廉·琼斯爵士传，1746—1794》（纽约：亚细亚出版社，1964年版）。

⑯ 施瓦布，《东方文艺复兴》，使得这种敬仰之情变得有些居高临下的意味是由于它暗示着印度“将永恒包含在它的现时之中”（the eternal in its present）（见第7页）。换言之，这即是说当代印度并非真正的当代印度，而是为欧洲显示了欧洲之过去。不过，还是不能忽略这一观点对早期“欧洲中心式的”文艺复兴的挑战，并且要看到它已将“内部”的范围扩大，纳入了亚洲。

⑰ 孟德斯鸠，《波斯人信札》（纽约：企鹅图书，1993年版），C. J. 贝特斯译并撰写前言。奥利弗·戈德史密斯，《世界公民》收入《全集》（五卷本），A. 弗里德曼主编（牛津：克萊頓出版社，1966年版），安德列·马尔罗，《西方的诱惑》（纽约：同代丛书，1961年版），罗伯特·霍兰德译并撰写前言；爱德华·弗里德曼和马克·塞尔顿合编，《美国的亚洲：也论美亚关系》（纽约：同代丛书，1971年版）。此处有必要强调的是，正如东方文艺复兴之例，孟德斯鸠和戈德史密斯等人的作品表现出一种“带种族中心倾向的世界主义”（ethnocentric cosmopolitanism），换言之，他们用亚洲来达到欧洲的目的。他们还将亚洲人诠释幻解成各种各样的讽刺漫画人物。我在此的意图主要是指出东方学的各种形式以及这种形式的东方学对于东方学与权力之间的联系有何暗示和解释。

⑱ 保尔·科恩，《探索中国的历史》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1984年版）；约翰·施莱克，《历史视角中的中国革命》（纽约：普拉格公司，1991年版）。

⑲ 杰克逊·里尔斯，《反现代主义与美国文化的变革》（纽约：万神殿丛书，1981年版），第175—176页。将中国乌托邦化作为逃离现代性的一个避身处，其中一个有趣的例子可谓写于世纪之交、亦是书信形式的高德斯华绥·罗尔斯·狄金森著《约翰·中国人信札》（伦敦：R. 布里姆莱·约翰逊公司，1901年版），后于1903年在美国出版，题为《一位中国官员的来信》。此书谈述东西方文明间的冲突，并论证中国文明与西方文明相比在道德方面的优越。它之所以在我们的论述中显得有趣，是因为这本书是驱使泰戈尔（他并不知此乃英人所著）相信亚洲文明优于西方文明的许多作品中的一部。请见斯蒂芬·N. 黑著《东西方的亚洲观念：泰戈尔和他在日本、中国及印度的批评家》（剑桥，马萨诸塞州：哈佛大学出版社，1970年版），第34—35页。关于泰戈尔和东方学的更多情况，请见下面。

⑳ 杜维明，《文化中国：作为中心的边缘》，《达德勒斯》，第120卷，第2号（1991年春）：1—32，引文见第13页。这是该杂志的一期待刊。杜维明最近创办了名为《文化中国》的专刊。

㉑ 王家丰与李广正（音），《当西方遇见东方：国际汉学与汉学者》（台北：《大中华》杂志，1991）。这一题目颇具揭示意味，传达了一种“到西方去与东方相遇”的

感觉。编辑者所作导言《去往西方的教学旅行》也证明了这一点。

② 同上书，第5页。

③ 施瓦布书，第246页。关于孟加拉文艺复兴，请见阿图登达拉·古普塔编《孟加拉文艺复兴研究》（孟加拉加达弗普尔：国家教育委员会，1958年版）。并见戴维·科普弗著《英国的东方学与孟加拉文艺复兴：印度现代化的动力》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1969年版）。

④ 黑在上面所引的著作中所说。值得注意的是，另一位印度学者和政治领袖，一位在支持古代印度价值观在现时当代的意义中起到更大作用的人物，甘地，他是在伦敦求学期间才开始发现这些古印度文化以及它们扎根其间的那些文本的重要意义的。在他身上，除了通神论者的影响以外，约翰·拉斯金和列夫·托尔斯泰等欧洲学者都对他解读这些印度传统文化起了重要作用。请见默罕达·K·甘地自传，《自传：我实验真理的故事》（纽约：多佛出版系列，1983年版），尤见第59—61页。在他后来对资本主义现代社会的批驳和为印度追寻一条不同的道路的尝试中，甘地毫不犹豫地请东方学的权威们来为其主张辩护。请见甘地著《印度的家庭法规》附文，修订版（阿默达巴：纳瓦吉凡出版社，1921年版），第170—180页。

⑤ 莱昂内尔·詹森，《制造“儒学”：中西创造传统方面的想象》，博士论文（加利福尼亚大学，1992年）。值得注意的是，在耶稣会士通过与中国的接触熟识逐渐认识到儒家思想的重要性之前，他们最初是想通过佛教来进入中国社会，无疑是在每日接触的基础上。“……当他们认识到佛教在文人学士中并非大受尊崇并见识到一些佛教和尚的生活方式和无知之后，在他们的文士朋友的催促下他们亦接受了文人学士的衣着和生活方式。”请见，约瑟夫·塞伯斯所写《利马窦的前辈》，见罗南和欧编（以上所引的著作），第19—61页，引文见第40页。

⑥ 本杰明·艾尔曼，《从哲学到文字学：晚期中国帝国时期变革的知识和社会方面》（剑桥，马萨诸塞州：哈佛大学出版社，1984年版），第47、62—63、76页。

⑦ 约翰·W·维特克，《理解中国人：利马窦与路易十四派遣的耶稣会士数学家之比较》，见罗南和欧编书，第62—102页，引文见第71页。

⑧ 西奥多·N·佛斯，《西方对中国的解释：耶稣会士的图解》，见于罗南和欧编书，第209—251页。有关康熙皇帝和长城部分，请见第223页。

⑨ 阿瑟·沃尔德龙，《中国的长城：从历史到神话》（剑桥：剑桥大学出版社，1990年版）。

⑩ 本尼迪克特·安德森，《想象的社群》（伦敦：维索丛书，1993年版），此书乃是对民族主义（包括了民族主义空间和时间两方面的涵义）颇富刺激性的批驳。

⑪ 据我所见，帕莎·查特吉在他对印度民族主义的分析中，对东方学针对民族意识所提出的问题作了最机敏伶俐的剖析。请见《民族主义思想与殖民世界》（明尼亚

波利斯：明尼苏达大学出版社，1993年版），以及《民族及其碎片：殖民与后殖民历史》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1993年版）。

⑳ 在勾画中国所运用的这各种特征是如此普遍所以此处不作引注；下文中所讨论的一些阐释倾向可被当作释证来看。

㉑ 蒋廷黻，《中国近代史大纲》（Outline of Modern Chinese History）（台北：精神文物供应公司，1968年版），第4—5页。

㉒ 关于蒋廷黻和费正清之间的关系，请见费正清著，《中国关系：五十年回忆录》（纽约：哈泼和罗公司，1982年版），第85—90页。另见保尔·M·伊文斯著，《费正清与美国人对现代中国的理解》（纽约：贝西尔·布莱克威尔公司，1988年版，第50—51页。在一次在英国所作的演讲当中，蒋廷黻谈到像他这样的归国留学生，其中不乏令人有所悟谕的言语：“……我们读着外国书籍，深陷于人们对之毫无兴趣的东西……[我们]能在教室里，在上海和北平的报界高谈阔论口若悬河，甚至能到查塔姆庄园让你觉得我们智识过人，然而，我们不懂如何让中国的一群村民明白我们的话，更不知如何让他们来接受我们成为农民的领袖。”见费正清书，第90页）。这些话也许有助于将中国学者与外国学者区别开来，即或他们持有相似的观点。

㉓ 例见斯特沃特·R·克莱格和S·戈登·莱丁编，《资本主义在对比的文化中》（柏林：瓦尔特·德·格鲁特公司，1990年版）。

㉔ 见别府晴美主编《东亚的文化民族主义》（伯克利：中国研究中心，1993年版），吉野小作，《当代日本的文化民族主义：社会学探讨》（伦敦和纽约：路特利支出版社，1992年版）。

㉕ 阿里夫·德里克，《边界上的孔子：全球资本主义和儒学的复兴》，《疆界2》，第22卷第3期（1995），第227—273页。

㉖ 戴洪超编，《儒学与经济发展：一种东方的选择？》（华盛顿：华盛顿学院出版社，1989年版），第3页。颇有讽刺意味的是，他赞同赛义德关于东方学的观点，将儒家思想的“东方选择”看作与以欧洲为中心的东方学相对抗的手段。并非所有论述儒家思想的人都运用这种还原论作法。其中一例便是余英时的《中国近世宗教伦理与商人阶级》（台北：联经出版事业公司，1987年版）。余英时虽然赞同韦伯关于现代化的观点，但他对儒学的分析更为细致，既解释了儒学在时间上的变化，同时也阐述了不同阶级（这里是商人阶级）对它的挪用。

㉗ （纽约：牛津大学出版社，1994年版）序言。亦见其论文《作为反话语的西方学：〈河殇〉在毛泽东之后的中国》，《批评探索》，第18卷（1992年夏），第686—712页。

㉘ 杨从容，参见前面所引的著作。这里可引用他所观察到的一个重要现象：“如果我们将台湾的情况作为一个具体的例子，在现在的日常生活中便很难清楚地将典型

的中国文化和典型的西方文化区分开来；然而中国与西方文化之间的清晰分辨似乎还存在于人们的思想之中。如果他们无法参照一个无法回溯的过去，那么他们便执着于在一个面目模糊然而取之不竭的西方中寻找”（第50页）。杨从容对政府和旅游业在制造“中国文化”中所扮演的角色作了一番描述，否定了当前这一文化的复杂性。另一个与此相似的观点出自艾伦·春的《作为民族企业的文化工业：当代台湾的遗产政治学》，见《文化与政策》，第六卷，第一号（1994），第69—89页。两位作者都引及《大中华》杂志（在上文与汉学相联系时提及），称之为这种“文化生产（或制造）”的主要喉舌之一。

① 欧洲中心主义的出现，作为源自古希腊到近代欧美的一个自发的自我包容的发展过程，得到萨米尔·阿明颇为深刻的剖析审视，见其著《欧洲中心主义》（纽约：每月评论出版社，1989年版）；另见马丁·伯纳尔著，《黑色的雅典娜：古典文明的亚非根源》，第1卷：《古希腊的创造，1785—1985》（新布龙斯威克，新泽西：拉特格斯大学出版社，1987年版）。

② 布劳特（Blaut），见前所引用的著作，将此形容为“虚空之神话”（the myth of emptiness，第15页），它包括舍弃着力于环境的欧洲作法；换言之即是指与大自然和睦相处。

③ 马丽·路易斯·普拉特，《帝国的眼睛：旅游写作和文化移入》（伦敦和纽约：路特利支出版社，1992年版），第6页。

④ 出处同上。

⑤ 这正是杜维明赞同一个“文化中国”的那类情况。见《文化中国》，前面引用的著作，第2页。

⑥ 查尔斯·汉普顿·特纳和阿尔丰斯·特罗姆佩纳尔合著《资本主义的七种文化：在美国、日本、德国、法国、英国、瑞典和荷兰创造财富的价值体系》（纽约：双重时代公司，1993年版）。欲了解对这一问题的另一个视角全新不乏趣味的观点，请见J. G. A. 波克科的《解构欧洲》（Deconstructing Europe），见于《欧洲观念的历史》，第18卷第3号（1994），第329—345页。

⑦ 我在《革命之后：全球资本主义的觉醒》（汉诺威，新罕布什尔州：新英格兰大学出版社和威斯林大学出版社，1994年版）一书中已论述过这个“接触区”或者说“边界区”的问题。“边界区”（borderlands）这一观念在今天已充斥流行于各种文化批评中。

⑧ 查特吉，《民族主义思想和殖民世界》一书第38页。

⑨ 见《在理论方面：阶级、民族、文学》（伦敦：维索丛书，1992年版），尤见第五章。

⑩ 勿庸赘言，此论点并非为所有人接受，在世界上亦引起有着各种新矛盾的预

言。首当其冲的一例也许当属塞缪尔·亨廷顿，一位颇具影响力的美国政治学家，见其《文明的冲突？》，载《外交事务》，第72卷第3期（1993夏季刊）第22—49页。另外一个关于没有历史然而又有近代的亚洲的观点，例见路西安·W. 皮尔（知名政治学家和中国问题专家）与马丽·W. 皮尔合著，《亚洲的权力与政治：权威的文化方面》（剑桥，马萨诸塞州：哈佛大学出版社，1985年版）。他认为亚洲各国间存在差异，但这些差异拥有一个共同处，即是带有一种“家庭主义和依赖思想”的文化（paternalism and dependency）。他的观点得到不少儒教倡导者的支持，我认为以上提及的余英时就中国商人阶层所做的研究可看作是对儒教和资本主义问题探讨的一例与众不同的、更富史论意义的研究。我以为，有必要将经济的变迁和资本主义现代化区分开来。中国社会在不同的时间点上有过经济上的繁荣进步，这并不等于说它即是在向资本主义进发；这正如如果没有资本主义并不就表示一定是停滞不前。这种结论只能是得自事后对资本主义目的论的运用，譬如中国马克思史论界所谓“资本主义萌芽”显示的那样。

⑤1 见《东方主义反思》，第228页。

⑤2 赛义德本人亦认识到这些可能性，请见《东方主义反思》，第216页。

（王 琦 译）

马克思主义与中国历史

卡尔·马克思提及中国社会时，常把它当作一个落后的鲜明典型，并以此作反衬来突出资本主义的活力。间或地中国还被形容成一个时间在那里停滞不动的社会，他曾写道，这是一个“背逆时间像植物一般懒洋洋地成长的社会”。^①在《共产党宣言》里，中国社会，或更确切地说是中国的万里长城，被他当作一个喻例，以此来说明资本主义的力量：在每个地区每个领域，资本主义摧毁了各个社会的中国长城式的屏障，强有力地将它们纳入自己的运行轨道。

本世纪最大的讽刺之一也许是，正是这个“背逆时间像植物一般懒洋洋成长的社会”竟成为马克思主义政治学的堡垒。当初马克思正是以历史意识的名义将中国划入历史的阴影部分，而后来中国的史学者却是历史意识领域内最热忱的支持者。马克思在《共产党宣言》中预言过的历史的普遍化在这里无疑找到了最具说服力的证明。

在下面的讨论中，我将对这个全球化的历史意识的涵义作一番深究，同时也对马克思主义进行一些探讨，因为在中国的马克思主义撰史学中正是把马克思主义当作这一全球化历史意识的表达。我没有兴趣把撰史学当作一个技术问题来对待，也即是说当作一个历史探究方法来看（如果马克思主义撰史学确乎能被诠释为纯粹技术性的话！）。只须说的是，在这一领域内，通过运用马克思关于历史的种种概念来重新展现中国历史，其结果不啻为一

次史学革命；譬如在对中国的过去所作的正统诠释中，当代与二十世纪之前的中国史学就存在着根本的差异：从前是王朝君临，后来却是对生产方式研究的流行，这二者间的迥异也算一次史学革命。要将中国历史以马克思主义的社会经济学概念所要求的那种方式来加以分析描绘，这就迫使史学的界限必须扩展到儒家撰史方法所设定的范围之外去。我们应认识到，自由撰史方法在拆毁标志着儒家历史观点之界限的防御工事时，这扮演的角色正与资本主义捣毁中国帝王社会的城墙时所发挥的作用相似。但是，如何对中国历史进行重新整理，则是马克思主义指出了一条途径，要从全球历史意识的角度来分析。如果说在近半个世纪来，中国历史被剖析得筋脉历历，其所揭示的各种变幻过程和所呼吁的有力评解都超出了马克思主义之前的史学研究能力，这番功绩确乎是要归功于用马克思主义的概念来阐述中国历史了。

不过，我在此想要着重阐明的不是用马克思主义研究方法探讨中国历史所促成的史学方法之后果，而是这种马克思主义方法所作的阐释的本身含义：它对于中国历史思考的含义，以及它对于把马克思主义学说当作研究历史的全球性话语的含义。所谓含义在这里尤指文化含义，其最切切相关的问题就是对中国历史进行马克思主义的阐释，这么做对于给中国在世界历史中重新定位起了怎样的作用。在这一领域内，关于中国历史的马克思主义阐释存在着一个很深的矛盾。马克思用于重组历史的那些概念——一系列生产方式，或者以更宽的眼界来看，是历史中的社会形成——这些不仅仅是用于分析过去的工具，也是叙述代码中用来描绘资本主义历史的各个时刻的标记：资本主义在历史上的出现，它的现在，以及它最终的无法避免的消亡。^②这些概念（或生产方式）各有其特点，使得我们从不同角度看清这个世界。通过运用这一叙述代码来重写中国历史产生了矛盾的结果。其中最明显的后果就是在把历史概念化时产生的那种革命。将历史以生产方式的概念来阐释即是构成世界的各种关系进行重新排列整理——

这些关系包括各个社会内部的各种具体关系以及各个社会间的全球关系，也包括遥远的过去与近在眼前的现在——因为这一概念要求对历史具备一个总体的全面的视角。通过把从前关于历史的一些概念化思考揭示成为一些只是在某些领域沾染了历史思维的意识形态的运用，这一方法指出了摆脱从前羁绊的路径。更为重要的是，鉴于生产方式的全球联系，这样来重写历史便将历史思考逼出了国家组织建立的藩篱之外（从思想方式角度具体说来就是指文化这一概念），而使之进入了全球化的历史意识的领域，在这里，所谓的界限就是世界本身。在这样一种阐述里各个具体的历史都具备了一个全球性的面貌，既像各方蜿蜒的河流聚汇到一个总体的世界历史之中，又像同一种历史的力量运转形成各自不同的结果。两者都是将一段具体而微的历史重新定位在一个普遍历史意识之中。所有这些因素都可在中国的马克思主义史学中见到。

然而，也正是因着同样的原因，在中国历史的马克思主义阐释中嵌埋有一个霸权的结构，它决定着使得中国历史得以进入世界历史的那些条件。用马克思主义对中国历史进行重写要求将中国历史变作一段附属的历史，它被写入其中的那个叙事其情节远在别处构成。中国史学者对这一霸权结构的默认是明显的，他们看来并不能够想象出除马克思用以题写欧洲资本主义历史的生产方式以外的其他代名词。尽管他们以这一叙事代码重写中国历史时遭遇到严重的技术性撰史学问题，但他们亦仍只有默认。当然，他们深刻意识到这问题既是撰史学上的又具备丰富意识形态一霸权主义的涵义。他们的这种体会从对用马克思主义重写中国历史这一工作所抱有的持续的不肯定态度中表现出来。更明显的表现还在于他们曾试图以各种方法对待马克思主义的生产方式，欲使之与中国历史的要求相一致。然而，他们所做的这一切，只是在对这一代码的普遍有效性质疑。

下文中我将简单地重新审视这些问题，结论时将重新回到中

国马克思主义撰史学对马克思主义历史话语的隐含意义上来。我将在后面论述，中国历史学者在其欲使马克思主义的普遍要求与中国历史的历史特殊性相调和的努力中所遇到的问题，并不是由于中国的马克思主义撰史学的特殊性使然，而是有关于将马克思主义作为历史话语的一些根本问题。当马克思主义用于欧洲以外的国家时，这些问题显得尤为尖锐。

马克思主义与中国历史

我想对马克思主义撰史学在中国展开过程中的三个阶段作一简单回顾，以便更好地阐述以上这些问题。最初的“革命”阶段，大约是从1927—1937年，战争时代的撰史学；以及1949年之后的“建设”阶段。在第一阶段上这一话语的疆界已建立起来，第二阶段则有助于解释为什么对这一话语存在有不安的心理，在第三阶段上有关这一话语的不少问题得到了“解决”，但同时也暴露出关于马克思主义中霸权主义的一些解决方法的局限性。^③

在1927年后的十年间，马克思主义撰史学在中国仍处于起始阶段，便深深卷入了革命里。在1927年，中国的社会革命运动遭受了一次严重挫折，迅即在中国社会分析中激起探讨热潮，以求找到让革命再显生机活力的关键。一时之间，决定中国社会当时究竟处于哪个历史阶段的问题变得异常重要起来，为的是求得一个与之相适应的革命战略。将马克思主义撰史学的这一阶段形容为“革命的”看来是合适的，这不仅是因为历史与革命之间的紧密联系，而且由于这种话语的规则正是在这一时期设定的。

按马克思主义的方法对中国历史所作的阐释来看，这一阶段内有两种彼此对峙的作法。一种是认为中国历史不过是重复了欧洲历史中可以观察到的那种模式，因此只需按照欧洲历史的叙事代码来重写中国历史。这种作法的实践之一便变得面目模糊，只好作罢；在其中，两个历史除了最后的资本主义阶段，几乎完全

一样，而资本主义在中国的萌芽只因西方资本主义的到来而变成未决之题。持这一观点的是一些同情中国的斯大林主义的革命战略的史学者，他们认为中国社会仍是封建社会，因此革命的任务便是推翻封建势力。这一观点颇为普遍，其最重要的支持者当属郭沫若，他据此为中国历史编纂成他那部颇富启发性的《中国古代史研究》。

与此相对立的托洛茨基派思想，则认为中国需要的是反对资产阶级革命，于是更进一步将中国历史与欧洲历史等同起来。从苏联的卡尔·拉德克开始，这一派观点甚至认为资产阶级阶段已在中国实现。虽然他们不一定就中国资本主义的萌芽问题达成共识（有些人认为这只是帝国主义造成的），但他们认为的确有资本主义是中国历史上土生土长之产物的可能。

与此相对的是与反一革命阵营有关联的一派观点，它接受了欧洲模式的普遍性，但仍认为中国社会在历史进程中所受到的阻碍来自其本身结构特有的一些势力。在这派观点看来，中国社会之大部分历史被诠释成封建主义和资本主义之间的一个过渡性社会；换句话说，它有一个开端，但其结束却是发生在资本主义自西方到来，使之重新行动起来的时候。这一观点明显与马克思所谓的亚洲生产方式相符，而中国历史的“停滞”便被置于欧洲历史的叙事代码中来考虑。作为亚洲人，中国的历史学者对使用这一概念也许有些勉强，虽然有些人曾通过重新表述普列汉诺夫的理论来运用过它。而且，也有可能1930年苏联对这一概念的摒弃使他们打消了运用它的念头。不过，最重要的仍是中国学者不愿承认，中国历史不适应欧洲也即世界之历史。不管个别的历史学者有其什么特殊缘由，中国的停滞仍被重放在一个普遍的叙事代码当中，中国历史不是被描述成一个欧洲历史的变通之例，而是后者被阻塞了发展的喻例。这一派观点最鲜明的支持者是国民党内的马克思主义理论家陶希圣。

第一种观点表现为斯大林主义的形式时，其风头劲时是在三

十年代中期，共产党革命战略的成功给它提供了不少动力；并且1938年时斯大林宣布谕令般的结论，说历史上所有社会都跟随马克思为欧洲描绘过的那种发展模式，这使这派观点更添元气。但是，在斯大林的结论被发展成为正统权威理论之前，第二次世界大战插了进来，中国史学界迅速地然而也是较大姿态地转了向。在战乱年代，一切文化活动领域内强调的重点都是民族形式，历史亦不例外。这一时期产生的一些历史著作，若从霸权主义问题的角度来看，显得尤为重要：它们暗暗地挑战以一种欧洲代码重写中国历史，而没有回到传统惯例的沙文主义上去。这些著作将注意力投于历史发展的机制上，仍运用马克思主义中的分析方法与范畴，但是避开了生产方式这一叙事代码。换句话说，他们将马克思主义用作一种能动分析的工具，而不是将中国历史以既定的范畴做成相对应的描述。这样做有某种成功的可能，但由于这些历史均未将其分析扩大到可精理毕现的生产方式上来（而生产方式的分析才使得用道地的马克思主义代码重写中国历史变得有可能），这个成功的希望仍未能实现；这些史学者所避开的不仅是欧洲历史的生产方式，而且也避开了生产方式这整个理论构架。他们赋历史意义于马克思主义，但却并不试图从中阐发一种新的叙事代码，而由此可将中国历史从其本身的特殊性出发放入普遍的世界历史中去。

第三个阶段则与人民共和国成立后的历史相吻合。在这里，由斯大林建立的普遍具备的五阶段历史发展模式（原始—奴隶—封建—资产阶级—社会主义社会）在历史诠释中获得了正统学说的地位。换言之，历史著作的写成是决定于用马克思为欧洲历史进程设定的那一程式为模范、用那样一种叙事代码来撰写中国历史。当然，究竟如何使中国历史和这一模式的要求相调和，还存在不少分歧，但这些分歧并未扩大到以至于对这一代码的地位提出质疑的程度。如果有什么问题的话，那就是历史学者们的努力正是孜孜于证明在中国本来就有这样的历史进程，中国历史与这一代

码间存有很多关联。换言之，1949年后的撰史学工作完成了使欧洲历史之叙事代码普遍化这一任务。这成功是如何取得的，如果从马克思主义理论中的霸权问题来看，颇有一些令人顿悟的东西。

在中国的撰史学中，有两个问题日显重要：一是中国的“资本主义萌芽”（亦即资本主义在中国本土上的发展），一是中国历史上的封建体制。

中国历史学者总试图与中国历史中的封建问题达成妥协，这明显反映出他们在对待历史进程的单线模式时所有的那种不安态度。在某种程度上这是由于封建制度这一概念所引起的一些史学问题所致。这些年来就这一问题的研究有两种方法。一种是当中国出现了一个在结构上与中世纪欧洲封建制度相似的政治体制时，便将封建制度置于早期的中国历史中。这样一来，便出现了如何对待中国历史的其他部分的问题，其解决方法常常是求助于“过渡”社会这一概念。另一种则是将封建制度延伸至中国很长一段历史，等于是说一个时段极长的封建阶段，延宕近三千年的中国历史，尽囊各种不同的社会及政治体系。中国历史学者忠实于对单线历史代码的马克思主义想象，而未认真考虑中国历史中的“封建制度”也许是一个与封建制度不同的东西。

而今在中国的马克思主义撰史学中占主导地位的看来要属后一种对封建制度的看法了，即一个历时较长的封建制度。这在—位知名经济历史学家的著作中可以看到。他在一段起始于公元前1000年终止于十六世纪资本主义萌芽的封建制度内，不仅囊括了不同的政治及法律体制而且还包括了不同的“经济体制”。^④在这里尤对我们意义重大的是他在对封建制度的审视中加入了一层新含义。在他看来，封建制度是指两种经济/社会制度：“领主制度”和“地主制度”。前者曾盛行于中世纪欧洲及早期中国历史中。它在欧洲的殒落伴随有资本主义的开端。而在中国，随之而来的是地主制度，从而使封建制度在中国历史上又延续了一千五百年之久。

最有趣的当属中国的马克思主义撰史学就封建制度的这些变异所作的结论。这位学者关于封建制度的观点仍可在最近出版的《政治经济学辞典》中找到影子，此书由社会科学院资助，系著名官方经济学家许涤新主编。这本辞典中说，“领主经济是封建生产方式的形式之一，常常与地主经济相对比使用。”领主制度与地主制度之间的区别是相对的；二者均是以封建生产关系为基础，地主完全控制土地，部分控制农民（相对比的是，在领主经济中，贵族对土地、农民均施以控制）。根据这本辞典，领主经济的经典例证是中世纪欧洲封建制度；而地主制度的经典例证则可在中后期的中国封建社会中找到。换言之，中国封建制度构成一个普遍化的封建制度概念及其具体例子。有些学者在此基础上更进一步，认为中国的情况也许比欧洲更富经典意义；最近有位学者曾坦言他的迷惑“为什么欧洲封建制度持续如此之短”。这暗示着欧洲而非中国才是特例。

这一关于“中国式封建制度”的观点将使整个单线代码来一个大转变，因为它暗示着中国的“特殊”封建制度导向的不是资本主义而是其他什么社会制度。不过，中国历史学者一直认为中国社会在其历史进程中曾朝资本主义方向发展，这是当代中国历史思维中的主要问题，即“资本主义萌芽”的问题。这一名词本身可回溯到1930年代时毛泽东的一次讲话，但这一观点则与中国的马克思主义史学研究同岁，从一开始就有人坚持认为中国历史早就走上了资本主义道路。如果说中国历史学者在这一问题上的看法有某种改变，这改变即是指当代学者申明中国本土上的资本主义在萌芽时便日益具有攻击性。现在已普遍将“资本主义萌芽”定于十六世纪，表明中国历史进程不仅在程序上而且在时间上均与欧洲相同。在这里有必要强调，中国历史学者将这一时期的资本主义萌芽归因于来自中国历史内部的本土力量而非来自于一个初具形状的世界体系的力量。换言之，如果不是由于西方资本主义的来临使得中国自己的资本主义发展搁浅的话，中国靠自

己的力量将会实现资本主义制度。一些历史学家还谴责了十七世纪满族对中国的征服阻碍了中国资本主义的成长，干涉了中国社会的自然发展。

总而言之，马克思主义史学研究在中国展开的这五十年间，马克思主义历史学家们将生产方式的普遍性当作研究中的一种信念。在马克思的著作中生产方式充当了阐释欧洲资本主义出现的叙事代码。对历史的思考中一个重要的转变就涉及到中国在这个总体发展中的位置。早年间，历史学者们不愿在中国和欧洲发展二者间表明自己的态度和倾向。那些将此代码适用于中国的学者却承认，中国社会当时确实无力完成其发展；另外一些学者则走得更远，认为中国的发展与欧洲历史相比照，完全是一个失败：实际上，他们否认中国历史有其自己的叙事地位，他们求助于长时期“过渡”这一观点，这实质上不过是马克思曾在单线历史观点中所说的有关中国历史“像植物一般懒洋洋地成长”的更为隐讳一些的说法罢了。

自1949年以来，中国历史学者愈发倾向于宣称历史单线模式的普遍性，认为它在中国有着完全不附带任何条件的重复。换言之，有关历史进程之单线模式的普遍性这一议题，其立论处不再依靠欧洲历史的证据，而是依靠中国历史本身。与此相伴而至的是对欧洲历史“个别化”，例如历史中的封建制度这一问题。这个认为中国参与到世界历史创造之中的观点实质上是对世界历史中欧洲中心观点的一种挑战，因为它否认了马克思谈论历史进程时，尤其在谈论资本主义萌芽时所持的那种欧洲历史如主人般的观点。

未遭到理论挑战的是同样埋在马克思主义中的资本主义制度乃历史之中心的问题。实质上，中国历史学者在质问带有霸权主义色彩的欧洲中心论时所运用的那种方式有着深化马克思主义历史阐释的霸权结构的另一面效果。将资本主义经由其中并在历史上出现的生产方式的研究应用于中国，也即历史单线模式的普遍

化把资本主义制度从欧洲历史的一个旁枝变为所有历史自然的终点处，从而更加巩固了对历史思考中的资本主义制度占主导地位的霸权倾向。正是在这一点上，在有关马克思主义的历史思考中的霸权结构问题上，中国的马克思主义史学思想尤其给人以启示。

中国历史与马克思主义历史话语

那种认为马克思主义具有霸权主义的一面（尤其是在对待欧洲以外的社会时）的观点现在并不算新颖别致。这已有态度温和的非马克思主义者指出，而马克思主义者们自己也承认了这一点。另外清楚的一点是，马克思主义中的这种霸权导向不是个偶然，而是存于其理论体系中。对这个问题的辨别并未总是得到承认，即使那些同意马克思主义具有霸权一面的人也是如此，因为许多马克思主义者还是不愿与这个问题如此直面相对。^⑤

需要澄清的就是这个霸权倾向的体系。这个问题具有两面性，两者都存在于马克思用于阐释资本主义在欧洲之萌芽的生产方式之中。直白地说来，这里的霸权是一种欧洲霸权，是认为将欧洲历史模式放之四海而皆准的结果。具体说来，这些生产方式描述的是欧洲历史进程中的不同阶段。将这些生产方式普遍化于是便导致了一个历史单线模式的产生，它把欧洲的发展作为一个统一的模子，所有历史都必须依据它来评判。霸权问题在这里便表现为将一个以欧洲为中心的历史论强行加诸于整个世界。

中国历史学者对这个欧洲中心论的挑战便是挪用生产方式的概念，用之于中国历史，同时却又否定欧洲历史对这些生产方式的专有权。然而，他们这么做却是进一步在肯定同一个叙事代码中的另一个更深的霸权问题：资本主义制度概念的霸权。马克思在欧洲历史中分辨的生产方式，其普遍性的理论不仅是将欧洲历史更是将资本主义制度置于一个优越的位置。这样一来，这些生产方式的普遍化也就加强了资本主义霸权的问题，将资本主义制

度变作了所有历史的自然终点。

将马克思主义变为一个决定论的演变主义理论，这颇与马克思对历史的概念阐释之精神相悖；而这个问题之所以产生与其说是马克思主义本身的缘故，不如说是由于中国历史学者对马克思主义理论始终如一单方面运用所致。于是，问题便变成了对作为马克思主义者的中国马克思主义史学者来说，究竟有些什么别的选择。这个问题不是中国历史学者所特有的，它牵涉到整个欧洲以外的马克思主义撰史学以及马克思主义历史话语。尽管中国的马克思主义撰史学者往马克思主义理论中注入了他们对中国在世界上的位置的一些思考，但在中国的马克思主义撰史学中并没有什么东西将它与全球马克思主义历史话语分隔开——除却他们公开质疑欧洲霸权问题之外。其语言仍是马克思主义的语言，它就霸权问题提出的问题则涉及到对整个马克思主义理论运用于欧洲之外各社会时所存有的霸权问题。

从这一角度来看，关于对历史进程作别种概念阐释的问题便使人对斯大林主义之后关于马克思对历史进程加以概念化的种种局限性得到了较深刻的领悟。在文本研究方面，马克思主义理论研究者已通过马克思本人的著作证明，马克思并不赞同历史进程有一个单线进行的进化模式，于是对历史进程的单线阐释遇到了理论上的挑战。^⑥关于马克思历史概念的复线性，其最有力的证据是亚洲生产方式这一概念，马克思曾用它来将诸如中国和印度等社会的发展同欧洲发展区分开来。

虽然这一派论述也许将马克思从斯大林或考茨基或恩格斯的阐释中挽救出来，但它同时不仅提出了各种各样的理论疑问，而且更糟糕的是，从欧洲以外各社会的角度来看，它丝毫未触及到马克思主义中的霸权问题。更为有趣的是，除了在人类学家中间，它未激发任何搜寻别种发展模式的研究，而人类学家的工作也主要是针对历史发展的较早阶段。欧洲的马克思主义者在捍卫历史的复线发展理论时，似乎很喜欢以亚洲生产方式为依据。另一方

面，非马克思主义者则继续支持单线阐释方法，将欧洲历史的生产方式到处运用。虽然后者并未正式地赞成单线模式，但他们对各种资本主义之前的生产方式的普遍化（如封建制度）却表明了这一观点：詹姆逊观察到，这些生产方式的含义均是依它们在欧洲资本主义叙事代码中的位置而定，即使是在提炼之后，仍让人时时想起那个它们在其中只是某个时刻的叙述。正如我们在中国的马克思主义撰史学研究中看到的，谈论中国的封建制度就是设定以奴隶制度为前期，资本主义制度为后期——哪怕中国的“封建制度”是一种特殊的封建制度。^⑦

亚洲生产方式是马克思主义历史话语中惟一个与欧洲历史中生产方式相并列的概念，但这里没有必要对它的隐含义等进行批评。这样做不仅对不起欧洲以外的各社会，同时由于它令人想起马克思主义的“东方主义”，因而对马克思主义来说也不是一件好事。马克思主义思想中的亚洲生产方式不是指一个纯粹的历史的概念，而是指历史中的死巷，指“背逆时间像植物一样懒洋洋成长”的社会，它们只有过去，却没有现在和将来。尽管它们亦拥有一个叙事位置，但它们代表的是未竟的叙述，是用来衬托出资本主义制度的活力和普遍性。事实上，在马克思主义史学思想中运用这一概念来说明其复线性，常常给人这样一个印象：注重的并不是为了探索什么历史多元论，而是为了保卫欧洲的马克思主义不受外来力量的侵害。梅洛提在《马克思和第三世界》一书中正是这样来捍卫这一概念的，书中不仅把欧洲以外的世界统缩为一个落后野蛮的地域，而且将当代社会主义的问题全部归咎到它们头上。令人有所启发的是，梅洛提将欧洲和资本主义揉到了一处：在他看来，欧洲以外各社会主义社会的毛病不是出在它们不是欧洲的一部分，而是由于它们从未经历资本主义制度的阶段。换言之，他真正抬举的不是欧洲而是资本主义制度。^⑧在此我们可以注意到，梅洛提的观点对于亚洲生产方式在中国的复苏起了一定作用；不是在中国史学研究领域，而是在中国政治中，这

一观点被用于指正落后暴虐的政治行为及其持续性。

马克思主义没有提供任何有关历史发展的别样选择，这一点有助于解释为什么欧洲之外的马克思主义对于历史发展的单线模式具有那样的吸引力。单线的这一选择，虽然有还原论的嫌疑，但在创造历史的过程中使全球的参与成为可能，也不乏其优点。我认为这就是它在全球马克思主义话语中一直受人青睐的主要原因。这正是中国的马克思主义撰史学研究的写照；在中国单线模式被普遍化，适用于中国历史，由此使得中国参与到全球历史演进中来。

从霸权问题的角度看，在两种情况中（单线模式或另一种选择）最成问题的就是马克思主义历史观中的资本主义问题。换言之，需要严肃对待的问题不仅是马克思主义是否要求一个单线历史观的问题（显然它并不这样要求），更为重要的是马克思主义历史话语（从马克思开始）在何种程度上受到它给予资本主义的重要位置的影响。换言之，以叙事描述中的问题的面目出现：资本主义在马克思主义历史观中被抬到如此高的一个位置，它的故事简直成了历史的中心情节，其他故事必须围绕它来讲述。对马克思主义理论作单线阐释更加肯定了资本主义的中心位置，因为它将其历史普遍化，将其变为所有历史都遵循的情节。马克思及后来的马克思主义理论中可找到的更加多元化的一些观点则是将欧洲以外的全部历史还原为资本主义历史的侧影。

资本主义在马克思主义中以各种方式被抬高：第一就是被当作社会主义的前提条件（这为社会主义国家为将其历史普遍化提供了莫大的动力），也被看作一个普遍的社会形成，是历史上的始作俑者，有能力改变世界，完成一个重要任务，将人类从其过去的重压下或其本性的控制下的那种“如植物一般懒洋洋的成长中”解救出来。马克思主义历史观之所以注重生产方式，并用之来铭写资本主义的故事，正是由于赋予资本主义的这一显赫位置，而非什么对演变的单线性必然性的信念。作为资本主义萌芽的叙

事时刻，它们均沐浴于其普遍性之中，它们在资本主义叙事中的排列为所有历史叙事提供了可供评价的叙事典型。

即使马克思主义承认其他社会有自己的过去，如亚洲生产方式一例，但它不愿承认它们在当代的存在；这不是因为这样一个存在由于资本主义而中止了或不了了之，而是叙事上的要求独占只承认一个有头有尾的故事。其他的故事不算作叙事，而是有关一些历史失败的故事，而这些历史失败则为资本主义萌芽的情节提供了线索。正是这个叙事上的要求独占，通过压制其他故事不让它们拥有自己的情节，建立起一个以资本主义为起点和终点的世界观的霸权地位。一个“背逆时间如植物一般懒洋洋成长”的社会，之所以这样不是由于缺乏变化，而是因为它的变化无助于现在；它是作为资本主义的客体存在，而不是作为历史的主体存在。不管是在中国史学研究中占主导地位的普遍化的单性论，还是通过亚洲生产方式表达出来的那种复性论，都不足以对这个霸权问题提出挑战。事实上，这一霸权已被织入两个论题的前提里，而它们又以各自不同的方式使资本主义在马克思主义历史观中的位置永恒固定下来：一个是将之解释为所有历史的自然终点，另一个则是阻止其他历史选择的可能。

这样说来，那么我们确实应该注意马克思主义历史观的这一前提，而不是注意它的叙事描述。与此有关的一个观点可算西奥多·善宁最近在他的《晚期马克思和俄国的道路》中提出来的看法。在此书中，善宁和别的一些学者讨论说，在他生命的最后十年中，马克思对俄国的公社组织表现出极大的兴趣，认为这是除资本主义以外另一个可产生社会主义的途径——马克思在其生命的最后几年中，尤其关注历史上的公社生活，他对俄国的兴趣也在其中处处表现出来。^④

善宁的阐述中，关于这一论点的理论含义讲得不是很清楚。书中在已存在的“青年马克思”，“成年马克思”后面又加了一个“老年马克思”，这表明了阐释马克思主义思想的又一种可能性，但

是却未告诉我们如何才能协调各种不同的阐释：如果它把马克思作为一个思想灵活的革命思想家救助了出来，另一方面它却进一步分割了马克思主义理论，使其理论地位岌岌可危。

在对马克思主义赋予资本主义在历史中的优越地位提出质疑时，有一些很明显的问题。如果反驳马克思赋予资本主义的那些优点（资本主义被当作现代世界的构筑原则），也许会激起人们对历史中的地方观念的重新认同，而这一地方观念可能是不好的沙文主义，也可能是一种浪漫主义的东西。不管资本主义的结果如

马克思之赋予资本主义以历史意义还包含有一个使之特殊化的意图在其中；为了表示它在历史上出现在世界的某一个地区，因此它不具备古典经济学赋予它的那种“自然”的普遍性。资本主义也许有其普遍化的历史，但从历史上看，它本身和其他历史现象一样，只是一个个别的社会形态。甚至连它的经济法则也必须放在历史中来理解，其意义只是由这个社会形态而产生。

马克思对欧洲以外各社会的看法也存在同样的矛盾心理。他用“像植物一般懒洋洋地成长”这一比喻来形容欧洲之外各社会，他拒绝在它们当中看到任何未来的希望，他之所以如此在很大程度上是由于他赋予资本主义在历史中的重要地位。然而他同时也乐于承认，是资本主义的破坏作用导致了这些社会的落后，对于它们反抗欧洲资本主义的斗争他觉得兴奋不已，例如他在中国的“太平天国”起义中就看到了“自由平等博爱”即将到来的希望。一种观点将欧洲以外其他社会当作历史的遗迹、资本主义的客体来看，另一种观点则承认其他社会的同时期性，它们是资本主义霸权下受压迫的客体，但通过对资本主义的反抗，将自己转变为历史的主体。

这种“矛盾态度”所隐含的课题便是要摒除资本主义在马克思主义历史观中的中心地位。要赋予资本主义以历史意义并且要产生一种反霸权的历史观的话，就必须同时将资本主义叙事代码历史化，这不仅是为了给其他生产方式同时也是给其他叙事方式留出空间，这些其他的叙事方式同样真实有效，但却不一定是将资本主义作为归结点。真正的历史多元主义必须是承认欧洲以外各社会的历史真实性，而不是用一种虚假的普遍性将之全部囊括起来，而把那些无法用资本主义叙事代码描写的历史认作是地方化的例子。

这就要求在实践中将生产方式历史化：把资本主义历史中的生产方式特殊化，发现可铭记其他历史的生产方式。在最近一次有关中国撰史学研究的讨论当中，我建议将生产方式扩散开来可

能有助于随着马克思主义历史话语全球化而产生的一些史学问题。^⑩从霸权主义问题的角度来看，这一任务尤为迫切。如我在前文中所讲过的，生产方式这一概念之所以重要是因为它的总体方式为历史普遍化提供了钥匙，同时谨防地区历史主义的出现。不过，这一概念如果要有效运用，那么必须运用得具体，将生产方式看作在一个大的普遍历史中的各个具体时刻的叙述。将生产方式从历史中抽取出来，不仅会使这一概念在撰史学中站不住脚，而且由于它过去在马克思主义历史话语中所具有的那个伪装，因此更加使马克思主义历史观中的资本主义霸权问题遗留下来了。

中国一位历史学家陶希圣曾说，如果马克思主义真是“科学的”话，这种科学性应该体现在分析方法中，而非与环境不相关的研究成果之身份。他说这番话是为了恳请历史学者们看到，中国社会尽管从属于马克思发现的有关社会发展的普遍规律，但由于自身特殊的历史环境其历史发展遵循了一条自身特有的线路。陶希圣本人并未遵循他自己提出的这一建议，他用中国历史自身的一种叙事代码来阐释中国历史，但将之描述为欧洲历史的一个未竟的版本。不管怎样，他的建议还是有追寻的价值的。中国历史许久以来经历过许多变迁，这一点对我们理解世界历史非常重要。那种关于这些变迁将导向一个不可避免的资本主义的形成的说法，其立论处并不存在于中国历史提供的证据当中，而是将中国历史囊括入资本主义叙事代码的结果。更糟糕的是，这样做将使资本主义变成所有历史的自然归结处，从而使资本主义在历史意识中的霸权地位更加巩固持久。那种将普遍范畴适用于中国历史的沙文主义作法也许有助于对欧洲中心历史观提出挑战，但它同时却进一步深化了马克思主义历史观中的资本主义概念的霸权问题。

这问题也许是中国的马克思主义史学思想中的问题，但它绝不也是中国历史学者的问题。若果考虑到马克思主义理论中其他选择的性质，它不能够想象还有资本主义叙事代码以外的别的代

码选择，这个问题可谓全球马克思主义历史话语的问题。如果马克思主义理论能做到名符其实的普遍性，那么这个问题的解决便刻不容缓，而这这就要求直接面对深藏于马克思主义历史观中的资本主义霸权问题。马克思主义话语在欧洲以外世界（如在中国）的实践在这一点上尤其显得步履沉重，由于欧洲霸权问题，它总是倾向于忽略这另一个不那么清晰的霸权问题。不过事情总还是有希望的。由于这些社会乃是霸权主义的施加对象，这就使它们在历史中的位置变得不太可靠，因而在它们中间的马克思主义历史话语则更有可能引起对马克思主义理论中的霸权问题的关注，并由此开始对一个真正的普遍的历史观的追寻探索，在那个历史观中所有这些社会都是积极参与者。

注释：

① 卡尔·马克思，《鸦片贸易史》(History of the Opium Trade)，《时代周刊》，1985年9月27日。见马恩选集(Collected Works，第十六卷)(纽约：国际出版公司，1981年版)，第16页。

② 马克思主义中的这一生产方式作为一个叙事代码的观点，来自于弗雷德里克·詹姆逊的《政治无意识》(The Political Unconscious)(伊萨卡：康乃尔大学出版社，1981年版)，见第33页、第89-90页。我对此观点在这里的运用也许已超出了詹姆逊的本意。

③ 以下有关中国撰史学研究的一些评论是建立在本人以前出版过的一些有关马克思主义史学研究的著作之基础上的。此处观点的验证可在以下作品中查询：《革命和历史：马克思主义撰史学在中国的起源，1919—1937》(伯克利：加州大学出版社，1978年版)；《中国历史学家与马克思主义关于资本主义的概念》，载《近代中国》，第8卷，第1期(1982年1月)；《一种概念的普遍化：中国的马克思主义撰史学中的“封建主义对封建主义”》，载《农民研究杂志》，第12卷，第3期(1985年1-4月)，由T.J.比尔斯和H.麦克海尔主编的关于非欧洲社会的封建制度(Feudalism in Non-European Societies)的特刊。

④ 有关这些观点的更详尽的讨论，请看《一种概念的普遍化》一文。

⑤ 若想了解对这一霸权倾向的反驳，尤其集中在亚洲生产方式的问题上，请见佩里·安德森的《专制主义政体的世系》(伦敦：新左派文库，1974年版)。我应提及

的是，安德森强调马克思的学术环境，而我在后面几页的讨论重点是马克思思想中的资本主义问题。

⑥ 关于这一问题的最为透彻的讨论请见厄里克·霍布斯伯恩主编的《前资本主义经济形式》（伦敦，1964年版）。

⑦ 有关这一观点，请见詹姆斯的《政治无意识》。

⑧ U. 梅洛提，《马克思与第三世界》（伦敦，1977年版）。

⑨ T. 善宁，《晚期马克思和俄国的道路》（伦敦，1983年版）。

⑩ 《一种概念的普遍化》。关于非欧洲社会的封建制度（Feudalism in Non-European Societies）之特刊主编之一，T. J. 比尔斯则在评论中指出，虽然我认为有必要扩散生产方式的概念，但我并没想出什么具体的生产方式。恐怕我在此又犯有同样的毛病。我可以就中国历史提出一些建议，但这最好还是留给现代以前的中国社会和经济历史专家去做。勿庸赘言，其他领域的专家也需要审视这一课题，它不仅是理论上的也是经验上的问题。

（王琦译）