

全球化与人文学术的发展

高瑞泉 颜海平 主编

上海古籍出版社

中国的现代性与人文学术丛书

全球化与人文学术的发展

高瑞泉 颜海平 主编

世纪出版集团 出版、发行
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海发行所发行经销 上海书刊印刷有限公司印刷

南京展望文化发展有限公司排版

开本 890×1240 1/32 印张 插页 字数

2006 年 2 月第 1 版 2006 年 2 月第 1 次印刷

印数:

ISBN 7-5325-4267-X

B·526 定价: 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

序“中国的现代性与人文学术”丛书

高瑞泉

现代性研究在当今中国可谓方兴未艾,尽管“现代性”本身已经绝对算不上新鲜的话题。坊间正流行着各种各样翻译介绍西方学者的现代性批评论著,从哈贝马斯到查尔斯·泰勒,从福柯到夏尔·波德莱尔,说明“现代性研究”本身作为对现代现象的总体性反思,如何引起了中国知识界的关注和热情。同时也展示了现代之后的世界,精神之芜杂和意向之分歧。不过,我们组织编纂出版这一套“中国的现代性与人文学术”丛刊,并非只是泛泛地参与到对时代核心问题的讨论之中,而是自觉地意识到现代性研究中两个相互勾连的环节:第一,“中国的现代性”;第二,现代性视域中的人文学术。它们构成了本丛书所措意的核心对象,希望以此为中心来贡献我们对现代性问题的研究和思考。

“中国的现代性”的概念,以多元现代性或多重现代性之存在为前提。与早期的现代性研究者的观点不同,今天越来越多的人承认单一性不是现代性的正确摹写。哈贝马斯说黑格尔是第一位意识到现代性问题的哲学家。不过 18 世纪的黑格尔不仅是一位

欧洲中心论者,而且是德国中心论者,中国则完全在他的总体历史之外。本世纪第一年,哈贝马斯应邀访问华东师范大学,在午宴上盛赞中国,说他站在东方明珠顶楼眺望上海,感到自己正在“世界的中心”(the center of the world)。让人领略这位理论大师在社交场上的机敏与魅力,也让我们这些东道主的虚荣心得到无伤大雅的满足。当然“中国的现代性”之被重视,并不仅仅因为中国经济起飞或“中国崛起”成为一个流行的话题,还因为我们对中国经验具有的文化反省和文化自觉。经济现代化的历程,不但使得中国人对自己的文化传统有了更合乎辩证法的理解,而且真正面对了哈贝马斯所说的那个历史节点:只有当经济合理性和官僚合理性(即认知—工具合理性)明显占据统治地位时,现代社会的病症才会暴露出来。

这样说,并不意味着与世界日益被普遍的市场秩序殖民化相比,使用文化概念来重塑本土现代性的努力是无足轻重的。譬如詹姆斯就认为,人们谈论拉丁美洲的现代性、印度的现代性、非洲的现代性和儒家的现代性等的时候,会忽略了现代性的资本主义全球化本质。当讨论到全球化中的民族文化的时候,许多人会实际上承认存在着多种多样的现代性:詹姆斯就几乎同意约翰·格雷(John Gray)的说法,即世界经济的增长,并不一定引起普遍的文明,如像斯密和马克思所认为的那样。相反,它允许种种本土资本主义的发展,它不同于理想的自由市场经济,彼此之间也互不相同。它造就的政权通过恢复自己的文化传统来获得现代性,而不是模仿西方国家。因此有多种不同的现代性,就像在现代化过程有多种失败的方式一样。

与单一现代性理论所依靠的历史单线进化论预设相反的是,二次大战以后全球化的进程同时出现了另一种状况,渐渐实现现

代化的非西方国家或社会,大多拒绝了与现代西方完全同质化的道路。一方面市场经济、民主化、个人主义、家庭变化、都市化、工业化、现代教育、大众传媒,到处都看到西方化的影子。另一方面,正如艾森斯塔德所说的那样:这些东西得到的定义和组织方式,以及由此产生的建制类型和意识形态并不相同,所以多重现代性是对这样的客观情势的一种肯定性描写;诸多文化规划不断得到建构和重构。从全球看,在现代和现代化的社会里,在现代化的各个阶段甚至可以看到更加多样的具体的制度类型。作为一个东方大国,近代中国尽管饱受帝国主义的欺凌,但并未真正沦为殖民地国家;她的悠久而富有生命力的传统在与殖民主义对抗的过程中,成为民族意识的强化剂,它曾经与意识形态的目标相结合,或者直接诉诸文化创新的力量,来改写现代性的社会设计。更进一步说,现代性研究本质上是现代社会及其发展前景内在问题的知识化过程,是人类对自身存在的基本和永恒的若干问题在当下条件中的自觉,是人类对未来社会的理性规划的努力的一部分。因此,中国的现代性研究,应当在它的历史向度中表达当代人的批评精神和理论创造。已经有不少学者意识到深入研究“中国的现代性”之迫切与重要,并且已经有若干重要著作问世;但是迄今为止,学术界对“中国的现代性”的专门研究,总体上远不及对西方现代性理论的介绍和翻译之规模。因此,将中国的现代性作为本丛书的研究对象,自然表示了一种提倡和一份努力。

把中国的现代性研究与人文学术发展联系起来,是本丛书的又一重目标。众所周知,现今中国的人文学术,从传统的经史子集四部之学,经过20世纪的转变,尤其是取法西方文艺复兴以来的人文科学,由此纳入现代学院体制,成为现代学术形态的知识系统。如果我们同意现代性是特定社会现实和特定世界观的结合的

话,那么人文学术多多少少就是现代性的一部分,是现代性的自我确认,至少表达了现代性自我确认的努力。我们知道,现代人文学科的形成与西方自文艺复兴以来的人文主义传统密切联系,现在汉语称做“人文学”,英文翻译为 the Humanities 的那些科目,在 15 世纪意大利指的是语法、修辞、历史、文学、道德哲学这一套科目,它们当然也包括了要学这些科目就必须具备的拉丁文和希腊文知识。虽然直到 19 世纪初才出现“人文主义”一词,但是后来人们普遍接受了像布克哈特那样的历史学家的观点,将人文主义用于他们认为与古典学问的复活有关的新态度和新信念上,即将现代人文学科中的新态度和新信念称做文艺复兴时期的人文主义。显而易见,西方人文主义,不管其普遍性如何,都不是价值中立的知识。事实上,数百年来,以欧洲现代性为中心的世俗化人文主义无论在知识上还是在道德上都发生了复杂的变动。

另一方面,中国固有的人文学术当然有她悠久而伟大的传统,但是以古代“四部”之学为内容的传统学术,早就经历了 20 世纪的巨大变革,虽然并未完全变成绝学,毕竟已转变为现代学术的知识形态。且不说,当代中国精神的主流已经是这两股变动之流的不同程度的融合,即使是人文教育中引人注意的中国经典阅读的新实验,也实际上总是有意无意地在对古代经典做现代诠释。这种诠释或者是强调中国的人文传统具有民族特点的人文主义原则,或者是用一种普遍的人文主义来解释中国经典。无论是关于重写学术史的呼声,还是若干年前开始的对 20 世纪中国学术的回顾,其实都体现了对人文学术的反省意识和现代性语境中的人文创造。它的最近走向似乎与中国的现代性研究之旨趣有某种内在的契合。

随着全球化的浪潮,现代性的自我矛盾、自我分裂,在人文学

术的处境变化中获得充分的表露。西方人文主义并未能幸运到能逃避其内在矛盾的发展,因而它自身就是分裂的。文艺复兴运动的主题是“人”,它转变成现代性的哲学表达就是主体性,但是后现代主义今天不但宣称哲学根本上要放弃追求那个大写的“真理”,主体性消失了,甚至说“人已死了”。与此相伴的是所谓“生活世界的殖民化”:自然科学特别是技术与市场机制的扩展,迅速地改塑着人文学科的空间,即使是学院体制内部也不能幸免。人文学术今天的悖论是:一方面人类因为迫切需要生产一种创新文化和提供作为选择的独特生活方式而特别需要非凡的知识上的努力;另一方面,这种知识生产不仅受制于内部的观念冲突,而且受制于外部的生存条件。如何破解这个悖论,实在是现代性研究的关键之一。

毫无疑问,“中国的现代性与人文学术”提示了巨大的研究空间,本丛书以此为目标,并不表示怀抱着短时间内就对它展开全面研究的雄心,而只是在提倡以一种持续、局部的具体问题之研究,尝试从不同侧面、不同角度地逼近这个目标。对于中国的人文学者而言,无论是中国的现代性,还是现代性语境中的人文学术,都是道地的“为己之学”。所以我们不但相信,假以时日,这项研究一定可以积微为著,有助于我们整体理解现代性而且相信即使是局部的,以个案为中心的工作,也自有其内在的价值。

序一

高瑞泉

—

可以有把握地说,如果中国学者要撰写类似英国学者雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)《关键词——文化与社会的词汇》(*Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*)那样的著作,挑选一批当代中国人常用的词汇,分析其意义形成的过程,用词源学的形式表达自己的文化批评和社会价值,有三个概念一定不会忽略:现代化、全球化、现代性。这三个词,在当代中国(尤其是学术界乃至读书界)使用频率之高,是有目共睹的。它们在威廉斯那里并没有占据“关键词”的地位,Modernization(现代化)和 Modernity(现代性)只是在 Modern(现代、现代的)中附带地提到,而全球化(Globalization)完全没有提及。这使我们在不满意之余,可

雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)著,刘建基译:《关键词——文化与社会的词汇》(*Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*),三联书店,2005年。

以清楚地意识到最近几十年中,知识的焦点是如何在发生迅速的转移。

事实上,随着中国的崛起,现代化、全球化和现代性三个词,虽然属于同一系列,但是在中国流行的时间表上还是有次序可寻的。“现代化”出现最早,但大致上,在它出现几十年以后,直到20世纪70年代末开始,才成为一个妇孺皆知的词语,这是与改革开放时代的中国人追求现代化的那种无与伦比的迫切和热情相应的。人们通常说的“改革开放”,似乎是改革在前、开放在后,至少也是并列关系。但是如果从动力机制来安排其词序,应该说是开放、改革。开放是改变冷战时期半是出于被迫、半是由于教条主义的意识形态控制所导致的封闭状态,去迎接全球化时代的到来。“与国际接轨”口号的流行,表现出拥抱全球化的热情,由此也形成了广泛的社会改革的动力。中国的改革没有走“休克”式的道路,具有中国特色的社会主义市场经济的目标,不仅是一种政治谋略的产物,在更深的结构层面,展现了中国作为一个东方大国的文化同一性。

在“全球化”成为关键词的同时,“本土化”以及全球化与本土化的关系被一些好学深思的学者所关注。20世纪90年代以此为主题举行的一系列学术会议、出版的论著,不仅涉及到知识生产的问题,而且更深地折射出在现代化的过程中,中国如何开掘传统资源、展现民族文化的独特性那样的问题意识。中国的经济起飞及其种种社会后果,和后现代理论的传播,从实践和理论的角度,共同激发了现代性研究或现代性批判。换言之,与几乎全民族拥抱“现代化”相比,“全球化”在中国如果不是毁誉参半的话,至少也不是毫无质疑地被接受的;而“现代性”一词,在中国一开始简直是一个负面的价值。当然,思想的进程并未坠入单向的极端,围绕着

“现代性”所展开的是对现代现象的总体性反省,既然它关系到历史、现实和未来,就合乎情理地形成着一个范围更广、影响更为深远的争论,并且有希望因此产生重大的理论成果。

“现代化”、“全球化”和“现代性”作为汉语词在流行中时间的顺序,并非先后更替的关系,而毋宁说是思想在逐渐走向更高的综合的过程。如果说“现代化”曾经主要用于表征西欧北美以外的国家和地区追求现代发展的过程的话,“全球化”曾经被理解成资本主义在世界范围的同质化现象,而“现代性”则是对这一过程和现象的本质批判。现代化和全球化都处于现在进行时态之中,“现代性”成为关键词,表示对于中国人而言,“现代化”和“全球化”都有了更复杂的意蕴。换言之,现代性研究将现代化、全球化诸概念包含在自身。

几乎人所共知的现实是,“现代化”并非单一的西方化,因为“全球化”同时引发了“本土化”。与经验世界的联系,迫使“单一的现代性”让位于“多重现代性”的概念。而正是对多重现代性的肯定,成为中国学者研究“中国的现代性”之观念前提。十分明显,研究“中国的现代性”,不但包括了对中国的现代化的历史之反省和未来之规划,而且包括了在“全球化”语境中的“中国(本土)化”。当全世界都被中国的崛起所震动——对于某些人或秩序说是“搅乱”——的时候,“中国的现代性”研究被期望有超出国界的意义。

二

近年来,作为“211工程”的一个项目,华东师范大学的文史哲多个学科的学者合作展开了对于“中国的现代性与人文学术”的研究。这项计划的中心是研究“中国的现代性”和从现代性研究的视

野讨论人文学术的发展。现代性研究是人们对现代现象的理论反思。而“中国的现代性”这一概念的提出,一方面意味着中国学者的文化自觉,意味着中国学者对中国经验的认知提高到总体性的程度。另一方面,也意味着对中国现代现象的思考必须安放在全球化的语境中。因为正是全球化,对中国乃至世界历史进程发生着越来越深刻的影响,成为我们时代最重要的特征之一。如何看待全球化,如何以中国经验来影响全球化,可以说是中国的现代性研究的题中应有之义。

像许多学术讨论的热点问题一样,围绕着“全球化”的本质、历史和走向等诸多问题,国际学术界充满着争论。有的历史学家认为,全球化早在 500 年以前就开始了最早的一波:西班牙开始了“世界体系”,随之开创了现代性。但这是一个失败的世界体系。替代它的是从荷兰开始的资本主义全球化,它是另一种欧洲中心主义的现代性。而杰弗里·耿(Geoffrey Gunn)曾经把 16 到 18 世纪称为“最初的全球化”(first globalization)。“它包括影响深远、多向度的经济、技术、文化与制度上的交换、影响与借鉴。”¹⁹世纪则呈现了今天研究全球化的主流范式,这一范式现在受到了严重质疑并正在发生转变。

恩里克·迪塞尔:《超越欧洲中心主义:世界体系与现代性的局限》,弗里德里克·杰姆逊编:《全球化的文化》,南京大学出版社,2004 年,第 9—14 页。

马克·塞尔登(Mark Selden):《对中国研究及中国在上世界上之地位的再思考——20 世纪漫长岁月中的战争、革命和全球化》。在这篇文章中,他认为 18 世纪的东亚以中国为中心,包括朝贡贸易关系在内的国际体系,不仅与布劳德(Braudel)所说的地中海世界经济,同样有活力和富有;而且“以中国为中心的朝贡贸易体系提供了一个协调国际政治、经济关系的框架,而它的等级划分则将战争的可能性降到最低。对于一个在国际法理性的掩饰之下饱受滥用武力之苦的世界来说,这是一个值得引起认真思考的模式”。见本书第 111 页。

从某种意义上说,早在 1848 年,马克思恩格斯在《共产党宣言》中就已经描写了欧洲现代性与资本主义全球化的关系。他们指出,资产阶级正在“按照自己的面貌为自己创造出一个世界”,通过铸造统一的世界市场,“正像它使乡村从属于城市一样,它使未开化和半开化的国家从属于文明国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方”。在资本主义批判的同时,马克思对世界市场和全球经济一体化带来的文化融合,有乐观的评估:

过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的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,于是有许多民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。

马克思用“文学”(Literatur)一词,表达的是具有世界统一性的科学、艺术、哲学之类的著作。因此,这里的“世界文学”,就是精神生产的全球化表现。这和历史学家对 19 世纪的描写是吻合的:大约从 1870 年到第一次世界大战期间,世界经济的发展呈现出明显的一体化趋势。当时,商品、资本和劳动力的流动达到了创记录的水平,横跨大西洋的交通和电报也是前所未有的繁忙,人们经常愉快地谈论着“距离的消失”。

这种“距离的消失”,身处地球另一边的中国最敏感的思想家也觉察到了。不过它通常并不只是被“愉快地谈论”着,而常常使

马克思恩格斯:《共产党宣言》,人民出版社,1971 年,第 28 页。

马克思恩格斯:《共产党宣言》,人民出版社,1971 年,第 27 页。

人产生强烈的精神张力。且不说“三千年未有之大变局”如何震动曾左李等“同治中兴”诸名臣的心魄,即使对于维新运动的干将梁启超、唐才常,内心的焦虑也是显而易见的:

西人以动力横绝五洲也。通商传教、觅地布种,其粗迹也,其政学精进不已,赳赳乎突过升平也。无可惧也,无可骇也。乃天之日新地球之运,而生吾中国之动力也。

这可以看作中国人对 19 世纪资本主义全球化的最早意识。如果他们在将这种现象归结为世界发展的客观趋势(所谓“天之日新地球之运”)的同时,更重要的是强调了中国社会对动力的追求的话;那么那个时代最有创造性的灵魂,已经由此而获得一种创造的灵感,去规划全球化的未来蓝图。维新运动的领袖康有为,在从事实际政治改革的同时,创作的《大同书》,描写了一个全球化的乌托邦:不仅“去国界合大地”,而且要“去级界平民族”和“去种界同人类”。“大同”固然要实现平等、自由、博爱等价值,但它同时也是一个单质的统一世界。

第一次世界大战曾经一度打乱了全球化的诗意图景。在中国也出现了反全球化或另类全球化的学说和实验。现代新儒家的先驱梁漱溟对以技术理性和商品经济为特征的全球化深恶痛绝,称机器是恶魔,整天算账的日子是非人的。但并未因此表现为犬儒主义;相反,他多次自豪地称,中国人从来气魄阔大,要说就是“天下”。古代汉语中的“天下”,其实是一个边界未定的人文世界,在 20 世纪中国人的意识中却就是这—个现实的“全世界”。这表示在修改全球化的规划方面,中国人应该当仁不让。因为,梁漱溟非

常坚决地相信,以技术理性和商品流通推动的现代世界,必将走向儒家文明和印度文明的在全世界的复兴。

中国现代化的历史伴随着民族主义的高涨,这个思潮曾经呈现过某种负面的作用,但是大体上正如论者所言,中国的民族主义并不注定是排外的,相反,其最初的动因主要是争取民族平等的国际环境,是对帝国主义和殖民主义的世界秩序的反叛和抗议。事实上,在民族主义兴起的同时,中国也不乏国际主义的信徒。

第二次世界大战以后,在冷战的特殊条件下,中国曾经以“独立自主、自力更生”来代替向苏联的“一边倒”和应对资本主义世界。著名的“第三世界”理论的提出,则进一步表达了被当时的两极对立格局所掩盖和牺牲的第三世界国家的生存和发展的愿望,实际上提供了一种新的全球主义的视域。毛泽东要将昆仑山裁为三截,“一截赠欧、一截遗美、一截还东国,太平世界,环球同此凉热”。这种浪漫主义情怀,在今天的全球化现实中最多被看作另类的全球化规划,更多的是遭受了严厉的批评。但是并不抹杀它在思想史上的意义,最起码可以提醒人们注意到:从自称“天游化人”的康有为以来,最卓越、最有创造性的中国精英分子,始终保持着努力按照自己的人文理想来安排世界秩序的传统。

改革开放时代的中国,以一度被压抑因而特别昂扬的热情正

如徐国琪说:“此民族主义决非排他性的、狭隘的,而是建立在中国人民希望加入国际社会作为平等一员的强烈愿望之上的。用美国历史学家柯瑞佳(Rebecca E. Karl)的最新研究成果来表述,就是近代中国的民族主义的兴起,实乃中国密切参与国际社会的产物(“marked a Chinese intervention in the world”),是中国‘重新定位自己及世界’的结晶。换言之,中国的民族主义是国际化的民族主义(internationalist nationalism),是建立在‘世界主义’之上的‘国家主义’,用近代政论家学者及政治家杨度的词汇就是‘世界的国家主义’。”(见《第一次世界大战对中国历史进程的影响》,《二十一世纪》(香港),2005年8月号,第42页。)

面拥抱全球化的浪潮,中国努力争取加入世界贸易组织成为一个最明显的标志。“与世界接轨”的口号在全国上下通行无阻,是它的心理表达,中国经济的持续高速增长和世界突然发现“中国崛起”,是它的一个历史性的结果。同时,由收入不平等、发展不平等导致的贫富差距、地区差距等全球性现象,在中国短时间内也发展到令人警觉的程度。提出“和谐社会”的目标,表明中国意识到需要认真应对这类危机。在韬光养晦的策略指导下,中国没有从正面强烈挑战全球化的现存秩序,但并不表示它准备永远全盘接受全球化的现有格局。人们从官方文件中可以发现不少是以发展中国家的代表身份对全球化的体制与规则提出建设性的批评,与毛泽东、周恩来的“第三世界”理论有着显而易见的内在连续性。

如果说官方文件阐述的是政治和国际政治角度的全球化观,那么当代新儒家和中国“新左派”的言说,凸现的也是对资本主义全球化的既接受又批评的复杂态度。第三代新儒家的代表杜维明说:

从观念上看,全球化并不是一个同质化的过程,至少对现在来说,那种认为非西方世界最终将因循一个单一发展模式的合流观念是过于简单化的……世界的彼此依存和相互依存从未达到今天这样的程度。然而,正在出现的地球村远未整合为统一整体,更不要说因循着一个铁板一块的单一模式。反之,它显现出鲜明的多样性特征,近来的发展日益倾向于维

胡锦涛提出“进一步深化改革,使国际经济体制和规则更加公平合理,特别要充分反映广大发展中国家的关切,促进经济全球化朝着均衡、普惠、共赢的方向发展”。“尊重发展模式的多样性”,“建立公平、合理、有效的前年发展目标进展评估框架”。公平、合理、多样性等是最关键的词语。(《促进普遍发展 实现共同繁荣——在联合国成立 60 周年首脑会议发展筹资高级别会议上的讲话》,人民日报 2005 年 9 月 15 日)

护个体同一性。因此,当今世界成为这样一个竞技场,全球化和它的对立物——本土化——各擅胜场,正在同时对个体和群体产生巨大的压力。

根据这一客观趋势,他们主张在全球化的过程中进行“文明对话”。

20世纪90年代出现的“新左派”——更恰当的称呼似乎应该是甘阳说的“自由左派”——学者则不同,他们不仅批评“大多数中国知识分子对‘全球化’抱持着儒家大同式的理想主义,这种有关大同的天下主义不过是一个世纪以来不断重复的‘走向世界’的现代性梦想罢了,我们还能从中辨认出一些‘儒教化的世界图景’的依稀面目”,而且拒绝像自称为自由主义者的另一批知识分子那样,无条件地接受西方20世纪80年代以来,以保守主义主宰全球资本主义的格局。因而对全球化提出质疑:

全球化过程并不能自明地解决我们所面临的各種社会问题。从现代世界的发展来看,生产和贸易过程的全球化并没有自发产生与之相适应的超越民族国家的政治-社会组织的新形式,也没有发展出能够适应亚洲和拉丁美洲等边缘地区兴起的政治、经济关系,更没有解决所谓的南北差异和不平等。

因而主张重视对中国经验的现代性反省,并且提出了“制度创新”的任务。

跳开那些具体的主张和论证,我们可以发现,尽管“新左派”与

杜维明:《全球化与多样性》,《全球化与文明对话》,江苏教育出版社,2004年,第80页。

汪晖:《当代中国的思想状况与现代性问题》,公羊主编:《思潮:中国“新左派”及其影响》,中国社会科学出版社,2003年,第39、41页。

主流意识形态、新儒家保守主义存有明显的分野,三者还是在一点上极为相似,即都从中国具体的历史文化或政经国情出发,对全球化浪潮提出了回应。

三

中国对全球化的反应,不过是下列客观趋势的突出表现:全球化同时造成了本土意识的高涨、对传统纽带的重视和认同意识的冲突。全球化一方面表现为千篇一律和标准化,另一方面却表现为去中心和差异的产生。

事实上,全球化是一个到处呈现为悖论的过程,一方面民族国家的数量在迅速增长,一方面,国家的传统功能及其合法性正在受到挑战,文化认同、族群认同被认为是更重要的东西。一方面财富总量神奇地快速增长,一方面是贫富差距拉大到令人不可思议的程度。这个悖论的另一种表现是:一方面对普遍伦理的追求前所未有的呈现出来,另一方面,价值相对主义在严重地削弱着建设共同规范的可能性。这个悖论的第三种表现是,全球化在技术上依赖现代科学技术的发展,技术理性发展的负面效应却是人文空间的严重压缩。

全球化作为现代性的重要表征,在物质生产与流通、体制与人际交往方式大改变的同时,极大地改变着人们的精神世界以及影响大多数人精神生活的人文学术。或者说,全球化呈现出来的上述悖论,或多或少都会折射到人文学术的发展过程之中。这一点在中国这样的发展中国家表现尤为明显。19世纪末20世纪初,当梁启超等中国知识精英意识到全球化的势力的时候,正是中国传统学术开始其历史性的转变的时候:传统的经、史、

子、集四部之学让位于作为现代学科的文史哲等人文学术和其他社会科学。随着科举制度的废止和现代教育尤其是现代大学制度在中国的确立,中国的人文学术也逐渐获得了现代性:在形式上变成分门别类的学术系统,在内容上产生出可以与价值分离的客观知识。事实上,新式教育尤其是大学制度,总体上是复印了西方大学的模式——全球化在大学教育中的表现,多少可以帮助人们理解下述现象:20世纪最著名的学者大多存有“世界文学”的理想。王国维就主张学术追求普遍的真理,所以学无新旧、中西之别:

知力人人之所同有,宇宙、人生之问题,人人之所不得解也。其有能解此问题主义一部分者,无论其出于本国,或出于外国,其偿我知识上之要求,而慰我怀疑之痛苦,则一也。以其不同之故,而遂生彼此之见,此大不然者也。

在一种普遍理性的眼光下,理性既是人所共有的能力,真理的意义也是普遍有效的,那么学术的意义就不应该由于国别而有不同。这种精神在布克哈特看来,是意大利文艺复兴运动的结果,“人文主义者对于一切问题的合理对待已经养成了一种历史精神”。

在“世界文学”的理想下,梁启超希望通过融合古今中西各种道德学说,创造一种新道德,以解中国的价值迷失之危机。从胡适开始,从世界哲学史的眼光来考察中国哲学,是许多中国哲学家的共识。胡适曾经期望:“我们今日的学术思想有两个大源头:一方面是汉学家传给我们的古书,一方面是西洋的新旧学说。这两大潮流汇合以后,中国若不能产生出一种中国的新哲学,那真是辜

王国维:《论近年之学术界》,《王国维遗书》第三册,上海书店,1996年,第527页。

布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,商务印书馆,1991年,第243页。

负了这个好机会了。”胡适对新哲学的期望,是与他东西“两大支的哲学互相接触、互相影响,五十年后、一百年后,或竟能发生一种世界的哲学”的预期相联系的。20世纪末,冯契先生虽然认为统一的世界哲学的真正形成需要一个漫长的过程,但是“由于中国近代的哲学革命,中西哲学、中西文化在中国的土地上开始汇合了,预示着中国哲学将成为统一的世界哲学的重要组成部分”。他断言,这将是一个具有重大历史意义的开端。而冯友兰先生则更加具体地指示,“未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性一些,比西方传统哲学更神秘一些。只有理性主义与神秘主义的统一才能造成与整个未来世界哲学相称的哲学”。

不过,我们不应将中国学者所追求的“世界文学”或“世界哲学”的统一性理解为单一性。传统智慧对“和而不同”的追求,使中国学者更多地将全球化时代的人文学术理解成“百虑而一致,同归而殊途”的过程。在许多中国学者的心目中,越是中国的,越是世界的。这意味着对中国的传统资源作出创造性发展,同时就有了世界意义。

因此,我们可以说,中国人在追求现代化—全球化时总是不会忽略中国的独特性,20世纪中国学者最念兹在兹的,不但是如何融入世界的普遍性,而且是如何实现现代民族文化的独创性。

胡适:《中国哲学史大纲》,第10页。

冯契:《中国近代哲学的革命进程》,华东师范大学出版社,1996年,第680页。

冯友兰:《中国哲学与未来世界哲学》,《三松堂全集》第十一卷,河南人民出版社,2000年,第593页。其实冯先生在这篇文章结束的时候,更具体地道出:“中国若能对未来世界哲学作出贡献,那就是这个公开的秘密:就在日常生活之内实现最高的价值,还加上经过否定理性以‘越过界线’的方法。”(同上,第597页)

四

花费颇多笔墨来作上述回顾,是因为考虑到下述因素:

迄今为止,全球化给人文学术带来了非常复杂的影响。从根本上说,全球化作为一种显著的现代想象,与人文主义之间存在着复杂的纠缠。大致说来,我们可以同时如下的说法:

20 世纪 90 年代的全球化,其实是 16 世纪便已开始的全球一体化进程的最后一步。这一进程从西欧发现美洲大陆并在全球范围内扩张其势力开始,体现了一个双重的全球化:一个猎取、奴役和殖民的全球化,另一个稍迟些,那就是人道主义、自由、平等、博爱的原则,民主的理念,国民生存权和国际主义在全球的发展和弘扬。这后一个全球化与前一个既关联又对立。

已经有人指出,资本和技术理性的扩张作为全球化的实现形式,如何因为生活世界的殖民化而极大地制约了人文学术的发展。人文学术就其现代学术形态而言,属于知识生产和传播的体制;但就其与自然科学的知识性生产的不同而言,人文学术同时必定包含了人文价值。这种价值以往可以用人文主义来概括。就这一点而论,人文学术与人文主义实在有表里的关系。但是,正如人们已经看到的那样,自我分裂的现代性使得‘西方知识分子常常引以自豪的人文主义无论在认识上还是在道德上都映射着扰乱人心的

[法] 埃德加·莫寒(Edgar Morin):《超越全球化与发展:社会世界虎势帝国世界》,《全球化与文明对话》,江苏教育出版社,2004 年,第 126 页。

变动”。

其实,鸦片战争以后,中国人曾经充分了解过西方人当初怎样在人文主义的旗帜下,推行其殖民主义和帝国主义。直到冷战结束以后,美国及其盟友还以人权为借口,为了其利益一再发动残酷的战争。但是这些并没有妨碍一个多世纪来中国人前赴后继地追求人文主义的理想,同时对人文主义做出具有自己民族特点的阐释。尽管中国人自身对什么是人文主义或人道主义,始终就存有争论,并不能简单地归结为一个独断的单一结论。

总而言之,正如后现代理论推动的现代性批判所揭示,在全球化时代,统一的人文主义并不存在。关于这一点,福柯在《何谓启蒙》中说得十分清楚:

人文主义就完全是另一回事了。它是一种主题,或者可以说是各个主题构成的整体,这个整体横越时空,多次在欧洲社会再现;这些主题总是同价值的判断相关联,在它的内容及其所保持的价值上显然一直在发生重大的变化。此外,这些主题曾是分化的批判原则;曾有过作为对基督教或一般宗教的批判而出现的人文主义,也曾有过与苦行的和更以神学为中心的人文主义相对立的基督教人文主义(这发生在17世纪)。在19世纪,曾出现过怀疑论的人文主义,它对科学持敌视和批判的态度。而另有一种人文主义却正是把自身的希望寄托于科学之中。马克思主义是一种人文主义,存在主义、人格主义也是人文主义。曾经有过这样一个时期,人们为国家社会主义所体现的人文主义价值辩护,还有斯大林主义者也

[美] 文森特·皮科拉:《全球化与人文主义》,见本书第2页。

自称是人文主义者 。

因此,在全球化时代,在形式相同或相似的人文学术诸学科之内,实际上存在着人文主义内部的持续争论。这种争论至今尚未显示其尽头,而空洞的人文主义在解决现实诸多问题时常常无能为力。

全球化表现在知识生产和传播的空前迅速和有效,互联网似乎无远不届、无往不胜。但是,正像发展中国家经济上常常被跨国资本所主宰,发展中国家的知识生产包括人文学术的发展,很大程度也是以美国和欧洲学术界为中心的。这就是丹尼尔·赫威茨所说的“在世界上的许多地区仍然存在知识的不公正分配,即新知识从北方到南方的不对称流动”^①。尽管中国学者对萨义德等学者的去中心化努力表示了广泛的共鸣,但是中国现有大学的体制和人文学术规范,依然服从上述知识的“不对称流动”的规则。今天,美国学术界的动向随时被中国学者所关注,任何一本重要的著作都会迅速介绍进中国;但是美国的许多中国学研究,可以理所当然地不参考当代中国学者的现有成果。从根本上说,中国经验和中国学术都还只是远未被充分重视的“地方性知识”^②。

因为此故,我们从中国的现代性这个独特视角,来观察和研究全球化与人文学术发展之间的关系,最重要的是沿着 20 世纪中国的仁人智士和学界前贤所开拓的道路:在向世界开放、融入世界的过程中努力创造富有中国特色的现代人文学术。它不应该是边缘化的知识生产,因为它背后的人文关怀本身具有强烈的实践性。尽管就其现实形态而言,它们可以是学院体制的产品,但是从“中国的现代性”这一问题的根源性出发,关乎我们对于现代性和全球

福柯:《何谓启蒙》,《现代性基本读本》,河南大学出版社,2005年,第655页。

丹尼尔·赫威茨:《人文学科的有待与无待》,见本书第32页。

化规划的改写,必定能够从生活世界中获得源源不断的动力。这也可以说是在肯定“在一个全球范围的惊涛巨变中所萌生的、人的能动性之可能”。

五

上述议论,如果要单独发表,也许可以冠之以这样一个题目:全球化与人文学术——以中国的现代性为视野的考察。其中所讨论的问题,有些是我已经在“全球化与人文学术发展”国际学术讨论会的开幕致辞和闭幕小结中粗略地谈到过的。会上诸位专家的报告和讨论使我获益匪浅,也促使我借给文集写序言的机会,将它们做一简略的展开,以就教于方家。

2005年初夏在华东师范大学举办的“全球化与人文学术发展”国际研讨会,本来是在“211工程项目”中国的现代性与人文学术”实施计划之中,这项计划从设计到实施,一直得到华东师范大学党委书记张济顺教授的指导与支持。本次会议当然更是自始至终得到她的关心。张济顺教授在会议闭幕时的发言,给大家很大的启发和鼓舞。选择这一议题,最初是出于颜海平教授的建议。颜教授不仅贡献了她的十分精彩的论文,还为这次会议的组织 and 具体实施付出了许多努力。所有这些,在她为本书所作的序言中也有说明,恕不赘言。从筹办到召开,华东师范大学社科处处长许红珍教授为这次会议做了大量的工作。除

颜海平:《情感之域:对中国艺术传统中戏剧能动性的重访》。见本书第62页。

了文集收录文章的八位作者以外,王晓明、许纪霖、余伟民、盛邦和、萧功秦、杨泽波、晋荣东等教授也发表了诸多高见。没有他们的共同努力,本次会议不可能获得成功,在此向他们表示由衷的感谢。但是纯粹因为个人精力和时间的限制,未能将他们在会上的发言一并整理发表,这是要希望他们原谅的。

当然,作为本书的编者,我更得感谢八位作者和四位译者。按照文集发表的先后,这八位作者是:

美国洛杉矶加州大学教授文森特·皮科拉(Vincent P. Pecora, Departments of English/ Comparative Literature, Center for Modern and Contemporary Studies and the Humanities Consortium, University of California);

华东师范大学哲学系教授/上海市社会科学院研究员童世骏;

美国密歇根大学的人文学学院院长丹尼尔·赫威兹(Daniel Herwitz, Director, Institute for the Humanities and Mary Fair Croushore Professor of Humanities, University of Michigan);

华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员、历史系副教授刘擎;

美国洛杉矶加州大学教授颜海平/华东师范大学紫江学者(Hai-ping YAN, Professor of Critical Studies, The School of Theatre, Film, Television and Digital Media, University of California/ Director of China-American Media and Performance Programs);

日本早稻田大学中文系教授千野拓政;

美国康奈尔/宾汉顿大学教授马克·塞尔登(Mark Selden Chair, Sociology Department, Binghamton/ Professor, Sociology and History Departments, Binghamton/ Research Associate,

Fernand Braudel Center, Binghamton);

华东师范大学历史系教授姜进。

美国学者向会议提供的是英文论文,担任翻译工作的是华东师范大学哲学系的徐汝庄副教授、博士研究生刘梁剑和童中平,还有美国洛杉矶加州大学的博士研究生庄家昀。

作为编者,我之所以要感谢作者和译者,除了其创造性的工作以外,他们不仅容忍我不断的催促,还允许我在非常必要的情况下,对文章做细微的技术性处理。这种慷慨和雅量有时候是学术研究合作成功的秘诀之一,不过这也使我愈加战战兢兢。至于能否因此而使本书更加出色,则有待于读者的批评了。

序二

颜海平

“全球化与人文学科发展”的国际会议,于2005年6月23日至24日在华东师范大学顺利召开了。丽娃河畔,以文会友,两国专家,深谈畅想。我作为美方四位主题讲演学者(其中包括我本人)的邀请和组织者,也作为中方学者的一员和中美之间思想学术对话的文化桥梁,为此欣喜不已。在这里,我简单回顾一下这一跨国学术合作活动从构思到完成过程中的一些思考和努力,于自己是个小结,于同道学人是个交代,于今后的工作则希望是个有益的参照。

这个选题产生于2002年。当时我还在密西根大学国际研究所世界艺术与社会行为研究中心,刚受命为华东师大紫江学者。在电话中向张济顺校务委员会主任谈工作打算时,我提出了组织两次较高层次国际学术活动的设想。首先是邀请在欧美和国际学界有影响的《帝国》与《大众》两书作者访华,以期由此提出全球化带来的社会生活或隐或显的结构性变化对人文学界重新定位的挑战;然后是组织由美国文学、艺术及史学、哲学方面的领衔学者作主题讲演的国际会议,以期从不同专业的角度和学养积累出发,真

正跨学科地深入探讨这一挑战和种种对应的内涵外延。2004年5月,《帝国》与《大众》作者哈特与奈格里访华,与上海、北京的学者对话。整个过程是基本成功的,在学界所起的作用和预期的亦大致吻合,其影响在上海《文汇报》及其他主要报刊的报道中可略见一斑。就我而言,最大的收获是在此对话中将美式超强霸权和“发展中国家”或曰“第三世界”的被动处境作为全球化中的两个基本问题提了出来,并在讨论中第一次谈到我对中国和平发展的经验与和平崛起的内涵所具有的全球性意义有待探讨的看法。我发表在《文汇报》2004年5月与哈特的“对话”和《新民周刊》2004年6月号的专访“帝国时代:上海的‘看’与被‘看’”分别提到这两个方面,即所谓“两个问题”的挑战和“一种道路”的意义阐释。秋天,我回到美国,开始“全球化与人文学科发展”的主题讲演构想;我的思路继续沿着这“两个问题”和“一种道路”展开。如果说,与《帝国》和《大众》作者的对话聚焦于全球政治关系模式、社会生活组织方式以及知识生产形式之再变,这一后续展开则落实在对艺术人文学者来说更为具体直接的工作层面:即在再变中重访艺术人文学科的历史构成、机制安排、由此形成的内在认知局限,以及突破局限(即建设发展)的可能路径。

当时我离开密西根,接受洛杉矶加州大学(UCLA)任职邀请已经一年。与洛杉矶加州大学现当代文化研究中心的主任文森特·皮科拉(Vincent Pecora)一年来的几次学术合作,使我具体地感到自己对他多年来对所属领域的贡献的了解判断大致准确。作为美国英语系和比较文学系有全国影响的教授之一,皮科拉不仅在学术上成果使人注目,而且在其系科领域20世纪90年代以来“去欧美中心”的变革过程中做出了有效的努力。UCLA现当代文化研究中心在他的主持下进行的创新工作是美国学界结构主

义、解构主义、后现代主义及后殖民主义文化理论批评建构的重要部分,孕育产生了对美式霸权在文化层面上深入剖析反思的大量学术成果;而中心本身比较彻底的跨学科功能在人文艺术系科发展实践上亦具有某种制度性突破的意义。在他本人最近的工作中,皮科拉追溯西方人文的历史构成,对学科的组织原则,即“人文主义”及其历史内涵和制度外延的“西方性”也即欧美式“资本主义性”作了深入的分析,比较准确地揭示了现当代包括后殖民主义在内的欧美文化理论批评无法摆脱“西方性”和欧美式“资本主义性”的内在局限。皮科拉和他 20 世纪 90 年代以来在洛杉矶加州大学现当代文化研究中心的努力,既是欧美式现代性反思具有开拓性的成果,也是此种反思内在局限的一种典型。我决定邀请他作为我们论坛主题讲演的开篇人,希望通过他的讲演,使国内同道学人不仅得到欧美学界文化理论的发展信息和思路参照,而且对其开拓性和局限性同时获得现场感,进行有差异性的共时对话。皮科拉与我多次商讨,将其讲演题定为“全球化与人文主义”。读者在读此文时应当能够感受到他是比较深入地追溯了文学、艺术、史学、哲学如何成为“人文核心”的欧洲现代文化传承历史;而此核心之形成本身如何作为欧美中心主义的文化体现;即便是现当代最激进的人文学派,如后殖民主义,都没有也似乎不可能取得摆脱欧美文化中心主义的真正创新和自由。皮科拉专研欧美现当代文化反思,由他来指出此类反思的内在局限本身就具有某种启示性。同样,皮科拉是美国生美国长的美国学者,由他来历史性地提出下述重要命题本身具有某种历史辩证法的意义:在当今全球巨变的历史条件下,我们作为艺术人文学者怎样使全球化不成为文化西方化或美国化的同意词?当美式文化霸权成为全球化中的标志性问题之一时,艺术人文研究如何突破文化欧美中心主义的文化想

象、原则构建和机制传承？我们如何寻找“西方”以外的文化资源？

如果皮科拉的讲演和他在此论坛的出场是充满历史辩证法的“起”，丹尼尔·赫威茨(Daniel Herwitz)的讲演和出场就是“承”，一种具有同样多重复杂性的“承”。赫威茨是密西根大学艺术人文学科所的主任，亦是密西根大学哲学系和艺术与电影系的讲座教授，我们进行过有效的合作。身为美国学者，他多年关注的则是整个欧美西方背景以外的艺术人文学科和文化发展，具体的着眼点是非洲，主要是南非。与其他具有相似兴趣的美国学者有别，赫威茨的这种关注不仅体现于他 20 年来的学术活动，而且付诸于他在 20 世纪 90 年代的社会实践。当南非白人种族政权结束之时，曼德拉出狱以后，巨变中的南非通过非洲民族议会从美国邀请了一部分深切同情南非解放事业的欧美学人参与其人文学科的重建，赫威茨被邀并接受了邀请，从加州去了南非。1996 年他出任南非知识重镇之一的那塔尔大学哲学系主任，在那里度过了整整 6 年。那是南非人文学界转型发展关键的 6 年，是赫威茨个人生涯中体验如何把握处理哲学、艺术、人文建构与社会大变革之关系的问题的关键 6 年，也是一个跨国学者理论与实践深刻互动的 6 年。2002 年，赫威茨以他在“非西方”的学术经验受到美国学界的注意，出任密西根大学人文学科研究所所长。细心的读者可以从他的讲演中看到，“跨学科”的学术方法在 21 世纪的美国学界已不再引起争论，而已经是前沿性学术方法论的基本出发点，这与皮科拉出任人文学科中心主任的 20 世纪 90 年代已大不相同。同时，赫威茨的认知努力也不再聚焦“欧美中心主义问题”。从他的角度看，在美式晚期资本主义强势似乎威慑全球走向的时代，美式知识生产及其意义本身正处于结构性的大危机中；艺术人文的彻底商品化和彻底边缘化是全球性的“同质”现象；而处于全球化“新自

由经济“话语霸权”中的后种族隔离时代的南非政界学术界,还没有走出被动反应的“有待”困境。如何处理好解释社会生活的知识与生存于社会之中的实践的关系,是所谓“发达国家”和“发展中国家”的艺术人文学者共同面临的挑战。我们当然有理由不认同赫威茨的一些观点。值得注意的是,赫威茨是以他对艺术人文知识生产如何与社会生活保持鲜活互动为题的演说获得密西根大学艺术人文师生的欢迎的。在他主持下的艺术人文学科有不少具有时代表征的新特点。其中引人重视的是那些将学院知识生产的理论性努力与社会性的实际或危机问题结合起来的研究项目,那些将“非西方”的学人和欧美学院的知识资源结合起来的创新合作。与皮科拉相应又相异,赫威茨和他的研究所的存在本身,他在我们的论坛的出场本身,就是某种辩证的矛盾,启示着我们深入思考此前提到的两个界定性问题,即美式超强文化霸权和“发展中国家”或曰“第三世界”的被动处境;并且在这两个问题的认知关照下,深入思考中国和平发展的经验与和平崛起的内涵所具有的全球性意义。

我的选题是在这种观照下的产物,即在全球化时代中,通过对中国艺术传统审美的重新思考,对人的能动性所作的一次历史探索和再度想象。在参照皮科拉对“西方局限”和赫威茨对“理论实践”的反思,再汲取此前提到的哈特和奈格里将“全球性的政治意识”变成可能的理论视野的同时,我自己近10年的学术努力是集中在一系列后现代、后殖民,并与改革紧密联系的社会主义语境里的戏剧场所和社会场所中,人的表现模式和行为型态。这些努力将我引向了一个更具体的问题,即:当全球化变革制约了那些具体的社会人的功能,甚至主宰他们的生活方式及其意义的时候,这些社会生灵又是如何积极地栖息于这场变革中的?用理论术语来

重申这个问题,其中心就是关于“ 在一个全球范围的惊涛巨变中所萌生的、人的能动性之可能 ”。从历史上来看,无论是现代西方还是现代中国,这一问题成为了艺术和人文学科研究的一个内在纬度;它囊括了对于艺术和人文学科的沉思与批评、想象的表述,以及它们不容忽视的、独树一帜的文化内涵。随着过去几十年里世界范围的空前变革,欧美的一些艺术和人文学科领域中的领头人也完成了与这场变革共生的、具有认知性的另一场巨变。某些学者(如德里达、福柯、拉康等)侧重于从内部破除在关于人性存在的意识形态和认识论系统目的史观中重新显现的西方形而上学;某些学者(诸如詹明信、伊格尔顿、安德森等)试图解析原本在生活世界(Lifeworld)和人文学科中那些鲜活的内容是如何以各种具体的方式——这不仅包括认知学,还有文化生产中被资本控制的政治机体——被迫放弃其生命力的;另有一些学者(如萨义德、巴巴、斯皮瓦克等)则在话语的层面上,努力与“ 语道中心并欧洲中心论 ”(Logocentric-cum-Eurocentric)进行决裂——而正是这个中心论的场所总将视线定格于与已相异的“ 他者 ”上。在具备了欧美权力扩张和他们的认知力霸权如何离间(即使没有消灭)人的能动性等一系列知识后,批评与理论界却发现他们落入了一个文化上的困境;这个困境也就是多米尼克·拉卡普勒(Dominick LaCapra)所一针见血指出的“ 主动的权力被侵夺启蒙 ”(disempowered enlightenment)。正是针对这个特定的困境在其构造的特殊学术语境中的状态,我开始思考如何寻找到重访人的能动性的路径;这条道路可以释放人的能动性,并对能动性的现时麻痹和空间缺省进行一种超越。

在这里所提出的对人的能动性重新想象的可能,并不是对皮科拉所解剖的西方人文主义的认识论系统、或曰对普遍人性的意

识形态的一次回归。相反,这是建构中的、与上述那些系统和意识形态相对的一次另辟蹊径。艺术和人文学术领域中最新的发展已有效地指出了某些被更新及强化了了的、关于探寻另类文化资源的欲望与尝试,而正是这样的文化资源有可能引发针对欧洲中心模式的社会生活制造、人文主义定势,以及可辨认性的认知系统而言的替换取代物。然而,这些尝试似乎常被一种关于文化拥有权的含蓄的敏感所累。从历史角度进行归类的,关于文化遗产或者思想资源的“起源”(无论来自西方、东方,还是北方、南方)不时地被当作一个用于界定的、静态的因素,无论这些传承或资源是理想的或是可疑的——这便成为了一个问题。在这种情形下,需要施力的文化疆界不得不承载着现代世界的历史本身的胎记。在这段历史的初级阶段,现代资本主义通过一个对社会生活系统化的编码,将自己的签名铸写在由分割的所有权及管理而组成的版图之上;由此关于“认知”世界及其人文学科的行为也就演变为“拥有”其“现实”和垄断其认知可能性的一桩生意。我认为这样一种垄断野心不仅令人焦虑,其本身亦是贫瘠而无效力的。我所感兴趣的,恰是那些于整个摩登时代反复出现、穿越疆界的各种行为。它们存在于思想空间和生活世界中。此外,我还特别关注在这种行为中萌发的创造性动力,以及其中可为我们对人文艺术进行想象性构图的深刻意涵。

以中国的戏剧传统,以及她的审美伦理作为我这一努力的历史和想象的载体,来自这种穿越疆界行为的灵感:因为这一选择基于我20年来对欧美艺术人文传统及其当代变奏的研究和结论(在一些方面与皮科拉和赫威茨近似),也基于我近年来对中国文化传统中美学、伦理,以及美学伦理之间的关系在本体论层面上的意义的重访和思考。这完全不是单维度的怀古怀旧,或是民族主

义的自我认同;而是通过以布莱希特为代表的整个现当代进步的欧美艺术人文界对中国传统之发现的再次探索,通过重新思考和汲取,扬弃他们对传统和现代中国的理解、误读和创见(三者是辩证地不可分),重访中国道路旧邦新命的命题:即如何对中国文化剧烈深刻的沿革中具有全球性意义的经验和范式,进行能动的、辩证的、在社会实践中有效的认知。

我们国际会议选择邀请的最后一位主题讲演者,是我在美国康乃尔大学读研时即相识的康乃尔/宾汉顿大学的马克·塞尔登(Mark Selden)教授,他在一个更宽广的历史层面上提出了同样的命题。塞尔登本人是长期对中国问题专注的著名学者,以其成名作《延安道路》形成了北美学界对现代中国最具认同感、最具同情心的左翼思想阵营的核心。他对20世纪40年代的延安感兴趣,对社会主义感兴趣,对社会主义实践中的问题、困境、挑战感兴趣。但他从来不是就中国讲中国,而是通过讲中国来探索世界的出路(事实上,学者们对现代中国的阐释一定包含着对现代世界的看法和愿望)。我们有诸多的理由不同意塞尔登几十年学术生涯中对“中国范式”的某些阐释,尤其是他的某些误读。但如果以“穿越疆界”的文化精神来对待他的思想作品,我们也许可以说,在此,即便是误读也仍然可以有启示。近年来,塞尔登的书著范围不仅扩展到明确处于显形巨变的整个亚洲和亚洲太平洋区域,而且包括了某些处在隐形变异中的欧美社会及其在国际关系格局中的重要移位。他与《漫长的20世纪》作者巴瑞杰合作,在对整个20世纪资本主义世界体系的变化作整体观的研究前提下,对具体民族不同的发展道路提出了一系列新见解,其中包括对18世纪中国所包涵的全球性范式和意义的重新发现和阐释。如果说我的论文将我们的主题讲演从“两个问题”转到了“中国道路”,作为历史学家和文

化社会学家的马克·塞尔登就接着这一“转”，将他全部重心凝聚在了中国。他的讲演从一个全球性的新视野重理中国近代史的脉络，20 世纪漫长岁月中的战争、革命和全球化在中国聚焦，从中折射出对跨国性的中国研究及中国在上世界上之地位再思考的思想火花。“范式和范式的转变”——他的开篇段落标题，是此次国际会议顺理成章的总结，也是更多更深入的国际研讨的开始。

我深感高兴的是，通过此次国际会议的构思实践，结识了华师大人文学院高瑞泉院长。在他的组织主持下，主题讲演的主持人、点评人和济济一堂的与会学人是上海艺术人文学界精华的汇集；而新老学友点评讨论中提出的无数洞见，标志着中国艺术人文学科正在发生的深刻变化；预示着全球化巨浪中，中国艺术人文发展在理论与实践上的无限可能。

以上回顾，根据记忆，写于太平洋彼岸的洛杉矶，时空都与会议的盛况拉开了距离；这只能使我更真切地意识到跨国学术交流和合的可喜可贺、可宝贵、可珍惜。

是为序。

2005 年 11 月 11 日

洛杉矶加州大学

目 录

| | | |
|-------------------------|-------------|----|
| 序一 | 高瑞泉 | 1 |
| 序二 | 颜海平 | 1 |
| 全球化与人文主义 | [美] 文森特·皮科拉 | 1 |
| 地方化和人文学科 | | |
| ——评皮科拉的《全球化与人文主义》 | 童世骏 | 21 |
| 人文学科的有待与无待 | [美] 丹尼尔·赫威茨 | 30 |
| 全球视野中的人文学再定位 | | |
| ——对赫威茨论文的评论 | 刘 擎 | 51 |
| 情感之域：对中国艺术传统中戏剧能动性的重访 | | |
| | 颜海平 | 62 |
| 我们走向何方？ | | |
| ——对现代文化的诞生与终结的某些考察 | | |

..... [日] 千野拓政 97

对中国研究及中国在上世界上之地位的再思考

——20 世纪漫长岁月中的战争、革命和全球化

..... [美] 马克·塞尔登 108

国际体系与性别

——对塞尔登教授的一个回应 姜 进 133

全球化与人文主义

[美]文森特·皮科拉

—

有识之士通常认为,欧洲人文主义是随着具有中世纪经院哲学性质的亚里士多德主义基督教的瓦解而出现的。对阿奎那来说,有关内在于自然之中的目的性——或者说,隐得来希(entelechy)——的种种相对固定的观念包含着人性也是相对固定的想法。具有讽刺意味的是,起源于中世纪后期并在笛卡尔、伽利略等很不相同的人物那里达到顶峰的人文主义(humanism)却不仅把人从以上帝为中心、等级森严的存在巨链中解脱出来,而且让人开始觉得不再有什么任何先定的人性及人之目的。这一点,在托马斯·霍布斯和尼古拉·马基雅维利的思想中就有了最初的预示。比如,在霍布斯那里,对权力不断追逐的欲望从属于与周围的他人进行商议的责任。这种责任虽显得暧昧,但无可否认是出于自利的考虑。这样一来,霍布斯开始破除我们对人性之种种固有性的信心,而此种信心直到后现代的今天仍然是西方思想的一个重要因素。从霍布斯到德里达的哲学历程可能并不像人们所想象的那么艰难。

如是,西方知识分子常常引以自豪的人文主义无论在认识上还是在道德上都映射着扰乱人心的变动。不过,人文主义还是摇摇晃晃地建立在这样一个信念之上:自由的、无拘无束的、反思性的精神生活不仅自身是善的,而且带来其他的善。19世纪的德语历史学家雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt)在其专著《意大利文艺复兴时期的文化》(1860年)中,将人文主义的产生锁定在14世纪的意大利。他的分析术语成了欧洲精英文化的一种自明之理。在布克哈特看来,文艺复兴时期的人文主义意味着人类驱散了中世纪“由信仰、幻想和幼稚的先见织成的”纱幕。在那层纱幕之下,“人类只能把自己意识为种族、民族、党派、家庭或团体(如教会)的一员”。与此相反,人文主义者则信奉“客观对待世间万物”,同时“主观”方面把人自身作为“精神的个人”来欣赏。简言之,在布克哈特及其他许多人看来,孕育于中世纪天主教(代表人物有托马斯·莫尔等)内部的人文主义是新教改革的思想先行官。新教改革从精神上打破了团体(罗马天主教)的霸权,并使得个人将自己思为精神的个人成为可能。布克哈特认为,这一似乎傲慢的个人反过来生产出好奇(inquisitive)且攫取(acquisitive)的心灵:它有自主的理智,既能自在又能自为地思考,拥有一种现世性的、世界性的眼光,向着马太·阿诺德(Matthew Arnold)所说的“希腊精神”(Hellenism),即自由思考的好奇心开启,而不再受制于弗兰西斯·培根所谓的“种族幻象”。就此而言,西方学人也把人文主义视为我

参见 Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (《意大利文艺复兴时期的文化》). Trans. S. G. C. Middlemore. London: Swan Sonnenschein & Co., 1904, p. 129.

们今天所说的世俗化 (secularization) 的开端。因为如果不把理智从传统, 尤其从宗教、宇宙论及政治相纠缠的传统的天经地义的权威中解放出来, 那么, 诸如对物质世界及对人类的真实认识就绝无可能。可以毫不夸张地说, 如果没有布克哈特所说的那种在道德驱使下有能力挑战一切形式的集体权威的世界性个人, 就不可能有爱德华·萨义德 (Edward Said) 所说的“世俗批判” (secular criticism)。当代社会理论家汉斯·布鲁门堡 (Hans Blumenberg) 有一个提法叫做适度的人的“自我确认” (self-assertion), 这在布克哈特那里也就是一种与既公共的又政治的团体精神性相对的私人精神性。只有随着越来越多的人接受这种“自我确认”, 个人才可能有持久的、不断增长的力量来掌握自己的命运。然而, 历史还有另一个本质方面, 那就是, 部分地为了修补人文主义的个人主义所破坏的纱幕, 一种新型的团体认同——近代民族国家——产生了。布克哈特对此几乎只字未提。事实上, 正是随着新教对教皇政治权威的粉碎, 民族国家以及相应的教会与国家之间, 或加尔文所说的“两个王国” (精神权威与世俗权威) 之间更鲜明区分的可能性也在欧洲多多少少持久地扎下了根。

根据马基雅维利的研究, 专制的意大利诸城邦崇尚个性与野心, 布克哈特从中找到了新型的理智、道德品质的最初形式, 并得到希腊罗马古典文献重新发现的支持。这里有必要细引布克哈特关于世界性个人的重要见解, 因为后来的思想家如埃力奇·奥尔

参见 Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age* (《为近代正本清源》). Trans. Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press, 1985, pp. 214—215.

巴(Erich Auerbah)和萨义德就是从这里看清楚布克哈特对但丁等人所奠定的人文主义传统的核心见解的。

在最有才能的圈子里边发展出来的世界主义(cosmopolitanism)本身就是个人主义的高级阶段。前面提到,但丁在意大利的语言和文化中找到了一个新的故乡。但是,他又超乎此。他说,“我的国家是整个世界”(《俗语录》,第1卷,第6章)。人们提出以屈辱他的条件把他召回佛罗伦萨,但丁回曰:“难道我不能随处享受日月星辰的光明吗?难道不在佛罗伦萨这座城市和它的人民面前屈身辱节,我就不能沉思最高贵的真理吗?再说我又不缺面包。”(《但丁书信集》,加罗卢斯·维泰编,第65页)艺术家也以同样的挑战态度为他们不受固定居处限制的自由而欢欣鼓舞。吉贝尔蒂(Ghiberti)说:“只有无所不知的人才能四海为家;即便被剥夺了财产,没有朋友,他也是任何一个国家的公民,并且能够无畏地傲视命运的无常。”(《续回忆录》,第15章)一个遭流放的人文主义者以同样的口吻写道:“一个有学问的人住哪儿,哪儿就是家。”(马拉果拉:《科德路斯·乌尔塞斯》)

布克哈特进而在一个注释里指出,这样一种去种族化的个人观念是更古老的罗马谚语“Ubi bene, ibi patria”(哪里幸福,哪里就是家乡)的回响。18世纪晚期,卢梭(Rousseau)为了向波兰文化精英强调强烈的国家认同的重要性,故意把这句谚语倒过来说。

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (《意大利文艺复兴时期的文化》). Trans. S. G. C. Middlemore. London: Swan Sonnenschein & Co., 1904, pp. 132—133.

卢梭认为,强烈的国家认同可以让当时在强权君主掌控之下的波兰国土免遭四分五裂之厄。他说,我们必须把一个讨厌的谚语颠倒过来,让每个波兰人发自心底地说“ Ubi patria, ibi bene ”——“ 国家在哪里,哪里才有幸福 ”。布克哈特与卢梭之间复杂的紧张关系可以说是典型地反映了世界主义的人文主义者与民族主义的知识分子之间同样错综复杂的紧张关系:世界主义的人文主义者即使在想方设法超越各种各样的狭隘国家主义,渴望着四海为家的时候,仍然把君王的事业像行军包一样打在背上;而另一方面,民族主义的知识分子固然强调具有民族主义本质性质的沙文主义,但他们却同时强烈反对君主的霸权。当代人们在后殖民的、现为全球化的文化语境之下争论人文主义话语的作用,类似的紧张一直存在于这些争论的深处。

除此之外,布克哈特也暗示了研究人文学科的基本原理。人文学科包括文学、哲学、历史和艺术,美国人称之为“ the humanities ”,德文为“ Geisteswissenschaften ”,而法文则为“ les sciences humaines ”。人文主义的个人与人文学科之间会关联起来的理由是多方面的,但却是非常重要的。首先,直到 19 世纪,所有的文科(liberal arts)——这些学科我们今天可能分别归入人文的学科(humanistic disciplines)与科学的学科(scientific disciplines)——都旨在锻炼理智,让它更加客观,更加开明,更少受教条与幻象的蒙蔽。用马太·阿诺德有名的话来说,它们全都是为了促进“学习和传播世界上所能找到的最好的知识和思想

Rousseau, Jean-Jacques . *The Government of Poland* (《波兰的政府》) . Trans . Willmoore Kendall . Indianapolis: IN: Bobbs-Merrill Co ., 1972, p .14 .

的无私努力”。其次,即使大致认为自15世纪以来还同时有欧洲君权主义的兴起,人文学科还是塑造了一种自主的、自由思考的、现世性的、四海为家的心灵,布克哈特曾以“全才”(l'uomo universale)称之。这种世界性的心灵虽然随后沦为陈词滥调,但是它在很多方面已沉淀为人文主义教育的根基。它倡导高度的教养,要求通晓人类从古至今的学思。到18世纪,随着比较文献学的兴起,它还激发了人们对于语言、神话、信仰体系、欧洲的及非欧洲的文化的文献相当活跃的(也许还有所节制的)兴趣。事实上,这种世界性的人文主义精神至今仍然存在于爱德华·萨义德“世俗批判”概念的核心之中。

人文主义这个理念始终是很重要的,但是它一直以来就有重要的批评者。一方面,虽然从欧洲近代史来看,新教信仰与人文主义承诺事实上已经相互整合,相安无事,但是,人文主义对世俗学问的重视,以及对个人反思的有益之处的认定,这些自然会遭到许多宗教思想家的质疑。另一方面,许多当代思想家也拒斥人文主义的提法,正是因为他们认为它还是以一种新的教条式的、准宗教的。最终是在君权关系之下的方式理解人性。它实际上只是出自欧洲精英人士的某种偏爱,尽管它有反权威的成分。对人文主义的这种拒斥是比较晚近的事,要充分理解这样做的根据,我们得回到尼采对犹太教—基督教传统的激烈批评,海德格尔后期对人类

Arnold, Matthew. "The Function of Criticism at the Present Time" ("批判在现时的作用"). In Matthew Arnold. *Selected Prose* (《散文选集》). Ed. P. J. Keating. New York: Penguin, 1982, p. 141.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (《意大利文艺复兴时期的文化》). Trans. S. G. C. Middlemore. London: Swan Sonnenschein & Co., 1904, p. 134.

中心的存在观念的解构,福柯对启蒙运动关于人及其权利的理想的大量质疑,德里达将西方哲学归约为“白色神话”的学说,以及非西方的批评家对西方的世俗人文主义整整一个世纪的批评。这些非西方批评家包括甘地、泰戈尔、阿希斯·南迪(Ashis Nandy)及人类学家泰拉·阿萨德(Talal Asad),他们把如此的人文主义与西方列强的全球统治及其资本主义为中心的民族国家理想联系了起来。

对人文主义的这类新批评现在已经很有系统了,它在美国学术界的影响是很明显的。而且我个人以为,它对我们的思想来说颇有益处。至少,它带来了一种批判性的自我意识。西方人以人文主义传统为荣,而往往缺少这样的批判意识。很多人——有的从正面,有的从反面——认为,对人文主义的现代挑战应该视为对人文主义理想的根本性偏离。我并不相信这种看法。因此,我愿意这样提出问题:在何种程度上,布克哈特和布鲁门堡所理解的人文主义——精神性个体的苏醒、追求自我确认的适度雄心以及霍布斯所说的不断追逐权力的欲望——能够范导对人文学科的一种新的全球性理解?阿希斯·南迪正是从这个向度继承了甘地的思想。像他及人类学家阿萨德一样,一些西方人文主义的批评者明确反对以好奇、攫取为特征的精神性个人之理想的普遍的文化有效性。但是,我认为,当今掌控着西方大学的人文学科之理念事实上仍然依赖于这样一种精神性的个体之理想;而且,很难想象,承继欧洲模式的人文学科在全球的传播可以没有这样一种个体。

二

如果我们要重新确定人文学科在全球化语境中的位置,那么

从这样的角度追踪人文学科与欧洲人文主义之间的联系就会引出一些很有意思的问题。历史学家迪帕希·查克拉巴蒂 (Dipesh Chakrabarty) 是印度具有马克思主义倾向的“底层研究”项目的重要参与者。他承认说,不能像南迪——还有阿萨德,虽然程度轻一点——那样,为了追求文化的独特性而全盘否定包括科学、自由民主、个人主义、普遍人权等理念在内的西方现代性。同时,查克拉巴蒂还相当坦率地把这个问题作为任何试图获取人文学科的一个真正的全球性眼光努力所要面临的问题提了出来。这个问题使得旨在探讨“历史上印度人的自身表现”的“底层研究”项目变得复杂了。查克拉巴蒂继续说道,“我还要论证一个更加大逆不道的命题。就历史的学术话语——即‘历史’作为大学机构所生产的话语——来说‘欧洲’仍然是所有历史的最高理论主题。无论是印度史、中国史还是肯尼亚史等等,概莫能外。颇为怪诞的是,所有这些领域的历史学都往往会变成可以叫做‘欧洲史’的主导叙事的变种。就此而言,‘印度史’自身处于低级地位。在印度史的名义之下,历史学家只能表述那些低一级的、从属的立场观点”。

我认为,查克拉巴蒂在叙述印度历史这个复杂问题时,其内心深处是悲凉的,因为它仅仅是所谓欧洲历史主导叙事的变种。当他这样看问题的时候,显然已充分认识到后现代对所有这般主导叙事的质疑。不仅如此,他还发现有四种文学体裁在两个世纪或更长时间以来,一直是西方人文学科的基本组成部分。查克拉巴蒂写道:“在 19 世纪的印度,人们能够从突然兴起的表达现代自我

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (《让欧洲地方化: 后殖民思想与历史差别》). Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 27.

的四种基本体裁(小说、传记、自传和历史)中看出许多现代个人主义公开的及隐秘的倾向。随之而来的是现代工业、技术、医学和准资产阶级法制(虽然带有殖民色彩),它们得到了民族主义想要取而代之的国家的支持。”我想要强调的是查克拉巴蒂的论述中仅被稍稍触及的东西。那就是,人文学科不仅只体现在以上他提到的四种体裁中,而且体现在更为宽广的思想史领域中,正是那些思想造就了布克哈特对“全才”的叙述;人文学科是准小说般的或准资产阶级的“欧洲史”的基本要素,正是在这一点上,“欧洲史”覆盖了全球史。另外,有关走向世俗化、现代化、个人主义和民族国家的自由传统的历史,其主导叙事“种种变异”的思想在某种意义上开始于人文学科的思想的种种变异。(此观点与汉斯·布鲁门堡的主张无疑是一致的,即他认为,即使在西方,转向适度“自我确认”的现代的、新教的理想开始于亚里士多德主义的审美秩序的破裂)。查克拉巴蒂援引霍米·巴巴(Homi Bhabha)广泛展开的“模仿”观念,即过去殖民化的属民只会模仿占主导地位的欧洲人的言行,尽管可能会带有些差异。不过,我们应该注意到这只是以更复杂、更模糊的方式重复了V·S·莱保尔(Naipaul)曾经强调过的殖民地“模仿”的思想,这在当时人们就是有争议的。与巴巴一样,查克拉巴蒂坚持主张将这种模仿视作是有争议的、自我设想、自相矛盾的欧洲认同观念的一部分。他称之为“让欧洲地方化”的目的就在于保存民主的现代性的前提,这毕竟对主张底层研究的社会主义者的思想来说是很重要的,同时又强调这一破坏性的既爱又

恨的矛盾心理甚至压抑感事实上一直与西方人文主义的启蒙运动密不可分。

这是一个很有价值的目标。在某种意义上它已成为现在一段时间以来所谓的后殖民研究的中心内容。然而,查克拉巴蒂让欧洲“地方化”的主张最终仍旧矛盾重重,甚至自相矛盾。一方面,他承认“政治现代性”在世界上的任何地方如果不使用范畴和概念,就无法对它思考。它们的形成与发展已深入到了欧洲的知识甚至神学的传统之中”。根据他的阐述,这种进退维谷的困境会导致某种进化论的历史主义,即最初在欧洲的现代性进程中所发生的一切,之后都会在非西方世界的现代化历程中慢慢展现出来。另一方面,他试图通过复活已被遗忘或压制的信仰和认识的种种形式,尤其是宗教教义和部落群体、农民甚至知识精英的风俗习惯来逃避这种欧洲中心的历史主义。这些东西是被印度其他的马克思主义者划入“前政治”范畴的。而查克拉巴蒂要我们注意到,印度的现代性既具有欧洲现代性的特征,又一定与之有很大不同;我们不希望它是欧洲意义上的“资产阶级”的,也不希望它是围绕个人主义的那些一成不变的欧式提法而建立起来的。

这一点很重要。它非常有用地告诉我们,属于“底层研究”对象的“下层民众”时常会被宗教鼓动起来,而马克思主义的文化批评者曾对此一度予以否定,更不用说分析研究了。而查克拉巴蒂本人也几乎无法超越受西方现代性压制的下层民众宗教文化中的

Chakrabarty, Dipesh . *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (《让欧洲地方化》) . Princeton: Princeton University Press, 2000, p 4 .

“人们休戚相关的其它可能性”的含糊暗示。他强调说,古老的鬼神观念依然存在,它们作为“社会事实”是很重要的,正是它们将印度的现代性与西方的现代性区别开来,但他同时也照例否认它们往往会在现代社会中扮演相当保守的角色。如同哈贝马斯主张的基督教精神那样,他想从体现在过去那些土生土长的风俗习惯里的伙伴意识中,吸取未来社会的某种营养,但他最终并没有提出什么对追求社会正义有用的东西。用他自己的解释,这一使命的完成,在很大程度上必定取决于欧洲的民权与人权的传统。因为,前现代社会的做法毕竟在今天看来,如果不是反动的,至少也是“迷信的”和“落后于时代的”。就此而言,查克拉巴蒂对非西方现代性的探索(对此他政治上一直颇感惬意)始终游弋于他所谓的“绝望政治”的边缘。譬如,他对今天的学术界能否充分接纳他希望找到的非西方意义上的现代性几乎不抱希望。“在学术史的知识框架内”,要把现代世界设想为“完全异质性的”,最终证明是“不可能的”,“因为学术的全球性是依赖于欧洲近现代所创造的全球性的”。但查克拉巴蒂没有说明从学术史之外以一定方式找到的任何另类的“知识框架”是否对他也能起作用。查克拉巴蒂的这本著作,前半部分采用的是马克思论述资本主义的方法,后半部

Chakrabarty, Dipesh . *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (《让欧洲地方化》) . Princeton: Princeton University Press, 2000, p 45 .

Chakrabarty, Dipesh . *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (《让欧洲地方化》) . Princeton: Princeton University Press, 2000, p 253 .

Chakrabarty, Dipesh . *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (《让欧洲地方化》) . Princeton: Princeton University Press, 2000, p 46 .

分采用的是海德格尔论述非总体化的(非马克思的)意义上的历史的方法,这本身就有力证明了判定全球现代性具有完全异质的情况是很难的。尽管查克拉巴蒂的母语与文化是孟加拉的,但对于他说,全球性的人文学科仍将在马克思和海德格尔争论的大背景下形成,即一方面是西方的一种历史主义,它的基本问题是向资本主义以及之后向社会主义的不平衡过渡;另一方面同样是一种西方的(或普遍化的)存在哲学,讲的是我们与存在联系的基本问题是要求我们返回到主要已被霍布斯、亚当·斯密和马克思的物质主义现代性横扫到一边的哲学问题,或者说实际上是被更大的历史过程推至一边的,即海德格尔在其一篇名著中称之为西方的“对形而上学的本体论—神学构建”,这个过程不可抗拒地导致全球技术统治秩序的物质主义现代性。

查克拉巴蒂此处的看法很少是完全新的。人们会认为,从C·L·R·詹姆斯(James)、弗兰茨·法隆(Fanon)到爱德华·萨义德的后殖民观点在总体上都是建立在一种后到的、非西方的马克思主义之尴尬基础之上。它既要求拥有欧洲启蒙运动意义上的对进步的现代化之叙事,又试图设想出发展的种种轨迹,而它们不会只是单一的欧洲主导叙事的“变种”。我不是要刻意就此提出与查克拉巴蒂、萨义德或芭芭相反的模式(虽然我认为当我们以全球性的术语来反思文化时,“世俗化”这个更大的进程是很重要的,但却常常被忽视了),但我的确仍要坚持在这样一些模式的范围内提出人文学科之问题。我想要坚持的是,人文学科这个理念在其一头极其深远地关联着欧洲现代性核心部分的人文主义的世俗化,也就是说,在某种意义上人文学科有赖于海德格尔所谓的对它所继承的基督教世界观的扭曲性复原;在另一头关联着我们通常称之为现代民族国家的“市民社会”的那些自我调节、竞争着的文化

领域中的准自治方面。由此,我们称之为人文学科的东西,往往与人文主义的“精神性个体”的观念相伴,并往往导致市民社会的产生,而正是在市民社会中这些学科才会得到最好的发展。因为在市民社会中才有形形色色的现代性精神生产社会体系,诸如审美的、文化的、宗教的、经济的、政治的、法律的、行政管理的等等,它们之间有着相对持久的分化和竞争,人们无论在何领域都能找到哈贝马斯将之与18世纪欧洲出现的“公共领域”及最终与现代资本主义的民族国家的形成联系起来的所有东西。

由此看来,人文学科已深深扎根于欧洲的人文学科之中,想让它们完全“全球化”可能不是一个可以简单设想的事情。我个人以为,理智的完全全球化不能简单地理解为就是人们视野的不断扩大、更大包容性东西的传播、或文化多样化的坚持。而且我认为,萨义德的“对位”阅读法(人们读欧洲的文献,同时也对照着读其殖民地的文献)不一定是一个十全十美的解决途径。因为如果我们认真对待查克拉巴蒂所说的话(依我之见,他对问题的分析诊断基本上是正确的),那么,过去所谓的“人文主义学科”的制度性存在根本就不是学术生活中的一个中性事实,不论它达到的范围多么全球。那种制度性的存在从逻辑上还可能要求造就查克拉巴蒂所钟爱的“精神性个体”,即这样的个人实践着萨义德所谓的“世俗批判”,要求个人良知的自主,并且,其自由意志面对社会的、政治的权威却决不妥协。因此,人文学科,即使是传统构成的那些人文学科,在一定意义上代表着一类高度政治化的活动,至少在查克拉巴蒂的提法中它们被理解为是欧洲现代化的主导叙事的核心组成部分。坦率地说,任何企图设想有一种对人文学科的真正全球化的研究都会碰到一个至关重要的两难问题。作为形式稳定下来的学术学科的人文学科果真能被全球化改变吗?而人文学科的全球化

主要就意味着人们甚至会写出更多的(并且更精巧的)欧洲主导叙事的变相作品吗?早在1989年全球化问题之辩之初,美籍日本社会理论家弗兰西斯·福山(Fukuyama)以及亨廷顿(Huntington)就提出过激烈争论的问题:既然在今后人文学科只会是如查克拉巴蒂所说的陈旧的欧洲主导叙事的进一步变异,那么人文学科的全球化在实际上会意味着人文学科的“历史终结”呢,还是意味着人文学科的全新开端呢?如果是后者,它最终会对21世纪的人文主义研究包括文化批评提供一种全新的作用吗?

三

接下来我想简单讨论一下,一些交叉学科研究的思路是怎样试图回答查克拉巴蒂所提出的难题。这些思路在某些方面是成功的。即使在今天,人们也很难想象人文学科的教学和研究在很大程度上不是由学科设置和专业机构所规定。人们甚至可以说,近现代产生人文学科的种种力量——将哲学、文学、艺术等视为与自然科学虽差别很大却同等有效的研究对象的学术努力——同样产生了以下的观点:只有在充分专业化与理性化的条件下,学术工作才能得到更好的开展。马克斯·韦伯就认为,现代性建立在一系列高度分化和自主的职业(或者说,天职)之上,这不仅适用于社会的和经济的事,同时也是文化的关键性特征。卢卡奇在或许是西方马克思主义奠基之作的《无产阶级的具体化与意识》(1922年)一文中提到了这一点。另外,人文学科之所以在关键方面可能依赖于韦伯所强调的那种专业化和分化,主要不是因为专业化在高效率的生产流程——在此我们最好把学术理解为一种知识生产流水线——中的作用,而是因为,为了给人文学科的真理性的建立合

理标准,专业化,即 20 世纪所形成的明晰的学科划分是最可靠的途径——或者说,最可靠的途径之一。也就是说,正如文学批评家斯坦利·菲什(Stanley Fish)所言,要是没有建立在共同的学科关注之上的学术共同体,那么人文学科就没有可靠的办法来判决哪些是合理的研究,哪些是必须加以拒斥的胡说八道。在评价文学、艺术或哲学作品时,自然科学所使用的那些实用标准(包括卡尔·波普尔所设想的证伪、预测和实验结果的可重复性等)几乎没有用处。因此,至少从这个角度来看,人文学科之间的明确区分,在过去两百年中对于建立和维持学术独立与学术可靠性是十分重要的。

这也就意味着,在 20 世纪的很多时间里,学术界花费了很大的精力致力于监控人文学科中的学科界线。比如,判定哪些是合适的“哲学”或“历史”问题,哪些是文学批评合理的研究课题或研究方法,什么样的艺术作品才是(不同于肤浅流俗之作的)真正的作品。我很清楚这种监控工作的价值。在我看来,在日益受控于自然科学的大学中,探究人文学科中的意义的解释性、说明性方法只有在找到公开而永久的自我监控办法(即,判定并不断澄清自己所从事的学科的界线)之后才能有立足之地。

人们花了那么多的精力来维持学科之间的泾渭分明,但同时我们也可以清楚地看到,这种状况充满了矛盾。在欧美,学科的专业化和理性化至少到 20 世纪 60 年代之前一直是主流。在 20 世纪 90 年代,人们越来越质疑学科的一致性要求和监控学科界线的愿望。促发质疑的原因大部分纯粹是内在的,也就是说,它们是欧美社会及其大学所固有的世代斗争和国内政治的结果。但同时也不可否认,全球和跨国性质的种种力量也在这一转变过程中扮演重要角色。欧美的学者在政治上往往很激进。

比如,他们特别容易受冷战、法国在阿尔及利亚的垮台,尤其是美国入侵越南等国际政治的影响。因此,尽管“全球化”作为一个用于理论分析的概念到1968年几乎还不存在,但我们仍可以说,一种新的、高度批判的全球意识一直是西方大学生活的重要部分。

人们对由学科结构所规定的知识体系的日益不满,其中一个重要的内容——虽然只是其中的一个内容——就是这种批判意识。比如,把文学和传统的哲学、社会学、历史,尤其是政治分离开来,这一做法可以这样来理解:现代大学的主要方法之一,就是对知识进行隔离与规范,从而让知识委身于那些可欲的意图,比如,培养容易听话的公民。福柯的著作在60年代问世,仿佛是专门为了给学科重估提供理论基础似的。在接下来的四十年间,读者从他那里拿过武器批判说,学科界线的监控犹如帝国主义对越来越难以控制的第三世界的监控。这样,要求进行交叉学科研究的呼声就在20世纪下半叶出现了。它不仅是要求反思人文学科研究的标准以及它的生产流水线性质,而且也是一种政治意愿,即挑战体现在学科结构中的西方、欧洲文化霸权的意愿。冷战期间,美国曾经有过一种“区域研究”,一些院系对中东、非洲、印度、俄罗斯和中国等非西方地区进行高度专业化的研究。这种“区域研究”很好地说明了学科专业化是如何为国家目的服务的。因为,在这样一些研究项目中锻炼出来的学者成了美国政府重要的知识宝库。正是这种“区域研究”的知识进路构成了萨义德东方学的制度目标,只不过所研究区域范围更广一些。因此,我们就不会感到奇怪,在全球化基础上为人文学科重新奠基必须依靠交叉学科的方法,而其核心又是交叉人文学科的制度化。

在当今世界的很多地方,严格地用学科术语,也就是说,用纯历史、纯社会学或纯文学的术语来思考诸如民族、种族、文化、帝国和全球化这样的问题简直是不可能的。或多或少可以肯定的是,如果我们开始用跨学科和交叉学科方法来思考这些问题,把经济和文化、社会学与美学,以及越来越重要的宗教学都拿过来解决所面对的问题,那么我们就以更好的方式跨越不同社会或不同文学传统之间的界线。就此而言,查克拉巴蒂的失望或许太早了点。因为在我看来,以前在学术界的知识框架内不可能被设想的各种各样的东西,包括人类性生活的多样性、后人类政治学、文化研究中的形形色色超民族主义等,现在都在被加以研究。

不过,在演讲的最后,我要讲一个带警世性质的故事。查克拉巴蒂和很多其他当今西方学人的著作流露出对人文学科的全球化理解所包括的种种矛盾的焦虑。我的故事倾向于支持他们的焦虑。去年,加州大学为了挑选一位新的学者到比较文学系工作,成立了一个招聘委员会。我是成员之一。关于这个岗位的广告是一个经典例子,它能够很好地说明交叉学科和全球化的人文学科在美国意味着什么。广告词曰:

加州大学比较文学系有一终身岗位空缺,诚邀学者加盟。这一岗位要求具备批判理论,不断地努力发展并反思比较文学的学科性质和边界。我们寻找下列应聘者:其工作反映出对现代哲学和现代理论原理的广泛掌握,同时又能对比较文学的欧洲中心特征提出有力挑战。我们也对这样的应聘者感兴趣:其工作反映出对一种或多种非西方哲学传统的深入认识,能用非西方的观点看待西方的哲学;或者,其工作试图用欧美边缘地区的观点反思占主流地位的

法国和德国传统。应聘者应当具备把比较文学当作一门全球化文学学科的眼界,并有兴趣参与该学科在加州大学的发展。

我要强调的是,在广告中未明确说明的西方与非西方理论(或哲学)传统之间的不对称性,因为广告有意要求“反思比较文学的学科性质和边界”,并挑战比较文学的“欧洲中心特征”。我想,根本的问题在于广告刚开始提出的要求:应聘者要有“批判理论”,要有“对现代哲学和现代理论原理的广泛掌握”。这些术语在学术之外可能多少显得有点难以理解,但在学术上它们直接指称这样一个从 50 年代开始、主要源自法国的研究传统,代表性的人物包括阿尔都塞(Althusser)、巴特斯(Barthes)、鲍德里拉德(Baudrillard)、布尔迪厄(Bourdieu)、德里达(Derrida)、福柯(Foucault)、拉康(Lacan)、詹姆士(Jameson)、萨义德(Said)、斯皮瓦克(Spivak),以及最近的巴特勒(Bulter)、芭芭(Bhabha)、齐泽克(Zizek)等。这些人可以说是从西方学科自身内部对其进行理论上的解构。他们的工作深深地扎根于马克思、尼采、弗洛伊德、海德格尔和萨特的思想,可以说他们是从这些早期大师由怀疑所获得的洞见引出了某种逻辑结论。他们在很大程度上创造了新的全球化人文学科的混合语(lingua franca)。这就是说,人文学科中我们称之为的全球的、交叉学科的讨论仍然使用一种共同的话语——全球文化研究的语言或多或少仍然是西方理论的语言。招聘广告正反映了这一点。另一方面,广告要求应聘者有“对一种或多种非西方哲学传统的深入认识”,能够“用西方的观点看待西方的哲学”。这里关心的非西方哲学传统也就是要站在西方理论之外,并向它提出挑战 and 反思,甚至可能改变它的形态和方向。

我认为,尽管有悖于我们的美好初衷,广告本身还是已经暗示了查克拉巴蒂所说的“不可能性”:不可能设想一种完全非西方的现代性。因为根据广告,正是西方的理论准则不仅支撑着现代性,而且还在事实上指明了哲学现代性能够是什么。按照我们的广告,我们真正需要的,是一位同时还熟悉一个(或多个!)非西方传统的批判理论家。根据这样的表述,正是批判理论仍将占据话语霸权的地位,因为正是“理论”这个观念——像“混合语”一样——悖论式地为所有关心“交叉学科”研究和“全球化”研究的人们所共享。事实上,广告中的西方批判理论对于交叉学科研究和全球化研究具有如此重要的地位,以至于要是没有批判理论,很难设想人文学科的交叉学科研究和全球化研究到底意味着什么。

我在前面努力沿着全球化的路线反思人文学科所勾画的大多数关键性问题,它们都奇妙地反映在广告里了。因为,广告所寻求的,似乎正是困扰着查克拉巴蒂,并在他自己的作品中表现出来的东西。也就是说,广告要求一种新的欧洲“理论”概念,这种理论一方面要扩展比较文学的学科,但另一方面,毋庸置疑,它试图推动西方理论的进一步扩张,让它成为足以将非西方哲学传统整合为一种新的全球人文学科之中的跨国工具。实际上,广告似乎最想找这样的学者:他(或她)已经卓有成效地用欧洲理论侵吞非西方的思想传统。所以,最后我想回到前面提到过的难题。人文学科的全球化扩张,真的会有助于完全取代非欧洲历史书写曾经以之为模板的欧洲历史吗?或者说,新的、全球化的人文学科事实上不过是以下过程最后的确证:批判的交叉学科理论最终成为一种新的、更加包罗万象、但同时又更加霸道的、以欧洲现代性为理论根基的人文学科的共同话语?最后,我建议,我们仍然需要重新思考

我们所说的全球化的人文学科究竟何所谓,它们和联系越来越紧密的资本主义经济究竟是何种关系,以及究竟怎样才能更好地设想非西方的文化现代性。在 21 世纪,我们在很大程度上将依靠像中国这样具有悠久历史和十分不同于欧洲的文化传统、并且影响力日益增强的发展中大国来重新探讨人文学科事业的前景与限度。

(徐汝庄 刘梁剑 童中平译,徐汝庄校)

地方化和人文学科

——评皮科拉的《全球化与人文主义》

童世骏

文森特·皮科拉(Vincent P. Pecora)教授的讲演,如果我没有理解错的话,之所以讨论“全球化和人文主义”的问题,主要是为了讨论“人文学科的全球化”的问题:人文学科全球化的意义、可取性和可行性。我基本同意他的观点,但今天我的任务主要是表达我的批评意见。各位在听了皮科拉教授讲演之后已经能理解,我们时代称作“人文学科”的这种游戏的规则之一,就是要尽可能好地表达这种批评意见。

—

尽管皮科拉教授没有对“人文学科的全球化”提出一个明确的定义,但是从他讲演的文本中我们可以清楚地看到,它指的是“对人文学科的一种新的全球理解”,“一种真正全球化的人文研究”,“把人文学科重新建立在一个更为全球性的基础之上”,“沿着全球的思路重新思考人文学科”,以及“沿着全球的思路扩展人文学科”。所有这些说法都预设了同一件事:被认为应当加以全球化

的人文学科,就其原初的、甚至目前的形态而言,还不是全球性的,而是地域性的。

在许多人看来,这种说法会显得有些奇怪,因为人文学科是14世纪首先在意大利发生的人文主义的结果,而后者特点恰恰是世界主义而不是地域主义。根据皮科拉教授,欧洲人文主义不仅是人类与以上帝为中心的存在秩序的分离,而且是人类与人的任何先定目的和先定本性的分离。人文主义于是就把一个自由的、无拘无束的主体作为其核心,因而人文主义之作为价值,是指进行评价和对所有其他价值进行重新评价的能力。而拥有这种能力的主体则是一个“世界主义的个人”,他“能够挑战任何形式的集体权威”,尤其是教会的权威,或者说“精神性之化身的霸权”。在此意义上,说人文主义是一种“此世的”(worldly)价值体系有双重含义:人文主义之作为一种此世价值,既是指它与彼世性(other-worldliness)相对立,也是指它与地域性(provinciality)相对立。这样理解的话,既作为人文主义之结果,也作为培育人文主义所珍视的世界主义个体的手段,人文学科从一开始就是某种全球性的东西;要对这种意义上的人文学科加以全球化,既无必要,亦无可能。

但从另一角度来看,人文主义和围绕人文主义而形成起来的人文学科都确实是某种地方性的和民族性的东西。从词源上来说,人文主义所取代的天主教(Catholicism)是“catholic”,意思是“普世的”和“全面的”。之所以要提及Catholicism一词的这方面含义,是因为人文主义差不多是与现代民族国家体系同时形成的。正如教授在论文中所说的:“一种新的认同化身——现代民族国家——之形成,部分是为了弥补人文主义的个人主义所造成的缺口,这一点是整个故事的一个关键部分。”皮科拉教授没有详细阐

发这个观点,但就皮科拉教授论文的主题而言,这是一个非常重要的观点:全球化是一个不仅在经济上,而且在学术上和文化上都超越民族国家界限的趋势,而人文学科的全球化的可欲性和可能性都要在这个背景下加以判断。既然人文学科一直是与民族国家密切联系着的,那么他们就是民族的,而不是全球的。在这个语境中,“人文学科的全球化”意味着西方的人文学科超越民族边界和文化边界,扩展到它们的发源地之外的地区去,也就是说,扩展到非欧洲、非西方地区去。这实际上就是过去数百年中发生的事情,在这几百年中,非西方国家不仅在经济和政治方面,而且在文化和教育方面,都经历着一个“现代化”过程。在很大程度上,这同时也是一个“西方化”的过程。

但这显然不是皮科拉教授主张“人文学科的全球化”的本意,至少不是他心目中人文学科全球化的正确形式。把发源在西方的人文学科扩展到全世界的非西方地区,或非西方人自己把它们进口到各自的国家,是作为西方化甚至殖民化的现代化谋划的一部分。如果我理解正确的话,“人文学科的全球化”的要求,恰恰就是在许多人,尤其是非西方民族的许多人,开始寻找占主导地位的西方模式以外的现代性模式的时候开始的。“人文学科的全球化”的观念背后,在我看来正潜藏着学术界近年来比较热门的“多重现代性”的观念;“人文学科的全球化”不妨也称作“多重人文学科”或“多重模式的人文学科”。在此语境中,皮科拉教授论文中所说的“人文学科的全球化”的另一面,是他所谓的欧洲的“地域化”,或欧洲人文学科的“地域化”,就好像“多重现代性”观念的另一面就是承认西方的现代性模式并不是一个普世的模式,而只是一个地方性的或地域性的模式一样。因此,为了进一步讨论“多重人文学科”的观念,我们最好先讨论一下“多重现代性”的观念。

二

根据“多重现代性”观念的主要提倡者查尔斯·泰勒(Charles Taylor)的观点,现代性的多重性似乎不仅是文化背景与西方社会不同的许多社会向现代性成功转变的功能条件,而且是某种其本身就是好的东西,因为在泰勒看来,现代性模式的同质性不仅是不可行的,而且是不可欲的。这个立场可以做两种理解。一种可能的理解,是认为既然现代性的多重性是一种内在的价值,那么每一种现代性的模式就都是有价值的,不管它是什么样的现代性。要批评任何模式的现代性,尤其是非西方社会的现代性,似乎就是在否定其中的内在价值,就是在支持一种单一的现代性观,甚至主张一种欧洲中心论的现代性观。要从文本中找依据来支持对泰勒的观点的这种理解并不难,但我认为更为合理的是对“多重现代性”的观念做另一种理解——理解为要求克服西方的现代性观念本身的地域性。在泰勒那里,“多重现代性”的观念与“承认的政治”的观念相联系,而后者倾向于承认不仅每个文化的生存权,而且承认每个文化的价值。但是,即使在主张尊重每个文化的价值的时候,泰勒所主张的也是:说所有文化都是同等地有价值的,这至多能被当作进一步研究的一般前提;一个特定的文化是否真的有价值,只能是对它作了具体研究以后才能得出的结果。但这种研究不能以我们现在的立场作为评价的标准,否则一个异己的文化就不能不显得对我们(就泰勒而言就是西方人)来说是奇怪的,甚至是一无价值的。重要的是要经历一种伽达默尔(Gadamer)意义上的“视域的融合”,然后从这个新的视角出发评价异己的文化,或那时候已经不显得那么“异己”的文化。这样理解的话,在“多重现代

性”观念中重要的东西就不是对现代性的多重性的内在价值的承认,也不是对每个文化的内在价值的承认,而是对一种特定的对待自己的和别人的现代性模式的态度之价值的承认,这种态度就是:“愿意参与那种必定会在最后得到的融合中改变我们视域的比较文化研究”,“承认我们离显示不同文化相对价值的终极视域还远得很”。如“多重现代性”观念的另一个提倡者艾森斯塔特(Eisenstadt)所说,在“多重现代性”中有一个普遍的核心,那就是“深度反思”和“自我纠错”的能力。

这里我们可以看到在现代性和人文学科之间有明显的对应关系。它们不仅差不多同时产生,而且在某种意义上互为预设。在我看来,这也是皮科拉在论文中所主张的。一方面,人文学科的职能是培育有能力进行“深度反思”和“自我纠错”的个人,或用皮科拉教授的话来说,“一种有能力挑战任何集体形式的权威,甚至有道德动机去进行这种挑战的世界主义个人”。另一方面,人文学科之发展的最好条件是“这样一些市民社会,那里存在着现代性的各种体现智性生产力的社会系统——比如审美的、文化的、宗教的、经济的、政治的、法律的、科层行政的——之间的相对持久的分离,也就是说,存在着哈贝马斯(Habermas)与在18世纪欧洲出现的‘公共领域’连在一起、归根结底与现代资本主义民族国家的出现连在一起的那些东西”。

三

根据以上对“多重现代性”的观念和“人文学科的全球化”的观念进行的比较,我们可以提出以下几点。

首先,挑战占主导地位的形式的人文学科——也就是西方形

式的人文学科,就是把迄今为止在这种形式的人文学科中培育得最成功的批判能力和反思能力运用于它本身之上,就好像挑战占主导地位的现代性模式,就是把迄今为止在这种模式中最成功地加以制度化的批判能力和反思能力运用于它本身之上。”从霍布斯(Hobbes)到德里达(Derrida)的哲学之路并不像人们所以为的那么曲折”,其理由正如同“设想人文学科中的跨学科研究和全球性研究而撇开容纳这些研究的批判理论,难乎其难”的理由一样。

其次,把起初形成于西方的人文学科扩展到民族边界之外是一回事,把根植于西方生活世界并依赖于西方市民社会的人文学科出口到非西方社会是另一回事。在我们对西方的人文学科进行的批判中所预设的批判态度和反思能力,在西方人文学科中要比在其他地区的人文学科中更加系统地得到培育,想到这一点我们没有必要感到太不舒服。我们可以说,这种态度和能力事实上可以在世界上任何已经达到一定进化水平的文化中找到,但我们必须承认,这种态度和能力在过去几百年间,只是在西方得到了最成功的培育、制度化和运用。但这并不意味着如果我们不想被西方化的话,我们就应该拒绝对这种态度和能力的系统的、制度化的运用和培育。据说,地球上的所有人类很久很久以前都是从东非发源的,但承认这一点并不妨碍我们说我们是中国人,而你们是美国人。为西方现代性提供技术前提的火药、印刷术、指南针等等都是中国人最早发明的,但这并不意味着,采纳这些发明的西方民族因此就被中国化了。

第三,一种真正的非西方形式的人文学科并不是仅仅通过挑战西方式的人文学科而产生的;它的产生取决于我们能否把对根植于西方生活世界的人文学科的批判,与我们对根植于非西方生活世界本身的人文学科的建构结合起来。确实,许多西方思想家,

像论文中提到的那些,从马克思(Marx)经过尼采(Nietzsche)和海德格尔(Heidegger)一直到福科(Foucault)和德里达(Derrida),对西方人文主义、西方人文学科和整个西方现代性作了深刻的天才的批判。这些批判也确实启发了许多非西方思想家对西方式的现代性及其文化和意识形态伴随物的批判。皮科拉教授在论文中作为重点讨论的查克拉巴蒂(Dipesh Chakrabarty)是这方面的一个典型例子。但这些批判毕竟是在西方生活世界之中作出的,因而不能代替在非西方生活世界进行的批判。我们在设法采纳他人视角的时候,不管我们的想象力有多大,我们作为独白者都无法完全超越我们自己的生活世界给我们的限制。只有作为一个对话者,我们才有可能被真实的他人的视角所启发。在非西方生活世界基础上的研究,对于建构非西方类型的人文学科的重要性,要比对于批判西方类型的人文学科的重要性,更加明显。非西方的人文学者,如果他是我们的大学和科学院中的人文学科的一位模范选手的话,其工作起来常常也像是一位世界主义“精神个体”;非西方世界的人文学科的运作,常常也是在西方大学中所熟悉的某些学科结构或跨学科-学科际结构中进行的;这两点,即使真是如此,并不意味着——如皮科拉所怀疑并担忧的那样——“新的全球化的人文学科”成为“可被称作‘欧洲史’的主叙事的一些变调”。

第四,如果民族国家层面上的人文学科的繁荣的条件是民族边界之内的市民社会和公共领域使之可能的“精神个体”之间的合理交往的话,那么,全球层面上的人文学科或“新的全球化的人文学科”要繁荣的条件,就只能是全球性的市民社会和全球性的公共领域。皮科拉教授说:“一种新的认同化身——现代民族国家——之形成,部分是为了弥补人文主义的个人主义所造成的缺口”,这个极有意思的说法可以做两种理解。一方面,在个人和世界之间

应该有某些中介环节,而民族国家就是这样一个环节。要成为一个人,既是一般意义上的人,也是独一无二的人,只能通过生活在一个特定的共同体当中。或者用卢梭(Rousseau)的话来说,我们通过爱我们身边的人来学会爱整个人类。另一方面,民族国家对于人文学科的重要性在于,几乎在整个现代,对于人文学科具有关键意义的市民社会和公共领域,正如皮科拉教授告诉我们的,主要是在民族国家的限度内存在的。随着经济全球化的扩展和深化,我们也目睹着一个全球性市民社会和全球性公共领域正在崛起和发展,在其中,越来越多的各自生活世界中的参与者可以参与全球范围内共同的合理交往其思想和体验的过程。这个趋势,我认为是皮科拉教授所谓“真正全球化的人文研究”的主要条件。

人们会说,这些合理交往过程毕竟是西方民族国家层面上发生的类似过程的继续,因此仍然是西方文化霸权之扩展意义上的“人文学科全球化”的一例。但是我不这样认为,因为这种跨文化交往的成功虽然也取决于人文学科在形式和程序层面上的全球化,但更取决于人文学科在实质性层面上的地方化。西方文化霸权不应该代之以东方文化霸权;它也不应该与布克哈特所谓“意大利文艺复兴时期的文明”以来的那么多成就——包括有关人类状况和体验的思辨、交往和论辩的建制化形式,也就是最一般意义上的人文学科——一起加以抛弃。

四

皮科拉教授在其论文结尾处表示,他期望中国作为一个发展中的、影响越来越大的大国,一个拥有悠久历史以及与欧洲截然不同传统的大国,能够对形成一种“非西方意义上的文化现代性”做

出独特贡献,对重新明确“人文主义事业的诺言和局限”作出独特贡献。作为一名中国学者,这种期望既使我感到荣幸,更使我感到压力。为了要在这个全球化时代对人文主义事业做出更多的独特贡献,我们应该在人文学科的地方化方面作出比目前为止更为持久而有效的努力。

人文学科的有待与无待

[美]丹尼尔·赫威茨

—

或许您没有意识到,世界是一个扁平的矩形,有着明晰的东、西、南、北四条边。殖民主义的历史及现代的全球化就是从这个矩形中生长出来的。只是到了最近,世界才变得圆起来。今天,全球化正在跨越海洋,打破壁垒,它对南、北、东、西的传统区分提出了极大的挑战。中国似乎无处不在。我目前在密歇根大学人文学科研究所任所长,该所新近专门资助了很多人文学科的合作研究项目。其中有个项目是研究美洲土著人墓葬品的商品化程度。在墓葬中,美洲土著人的圣物都属于商品,印第安人的这些稀有之物几乎件件都是中国制造。据我所知,其中唯有一件不是中国人所造,那就是卡尔·马克思的著作。它可是出自 19 世纪欧洲人之手,后来随着《国际歌》一起输入中国。

正是马克思说过一句有名的话:他能在每天的晨报上读出“世界历史”。他声称自己能够从日常琐事中解读出最宏观的历史形态。马克思声称自己有权利、有义务这样做,因为在他看来,人们对于解读世界不屑一顾,而不能正确解读世界不仅是知识的疏

漏,而且有失正义。马克思在此假设了人文学科的特权。这关涉到人文学科在重新解释人类现实乃至进而寻求改变人类现实方面的限度。哲学家悉尼·摩根贝瑟(Sydney Morgenbesser)曾经在哥伦比亚大学开办了一个有关马克思和弗洛伊德的讲习班。在结业考试时,他要求学生就如下问题发表自己的见解:“人们常说马克思和弗洛伊德走得太远了。假如是你的话,会走多远呢?”摩根贝瑟要学生所做的,乃是反思人文学科中诸如真理和合理性等大问题。怎么才算走得太远?以谁为参照?能以历史为据吗?在马克思和弗洛伊德写作时,他们的思想的危险性与今天比起来显得合理一些吗?这是一个恰当的问题吗?或者仅是一个托词?什么才是恰当的问题呢?不妨想一想弗洛伊德的写作背景:19世纪欧洲的精神病学、神经学、被色情所纠缠的上层阶级,以及当时的性、政治和阶级状况。这些背景能够证明他的作品在理智上的鲁莽放肆是正当的吗?或许他走得还不够远——譬如在妇女以及她们在自由方面的失败等问题上。米歇尔·福柯曾在一次采访中被问及他是否是一个马克思主义者。他回答说,虽然严格说来他不是马克思主义者,但是,“我们人人都是马克思主义者”。他的意思是说,马克思的很多概念已经塑造了人文学科的形态——更不用说我们的生活方式了,因而马克思乃是我们今天思想体系的先驱。摩根贝瑟的问题要求学生直接面对思想评价方式的多样化,要求学生反思答案的不确定性,反思答案的建构与重构之间的辩证法。最重要的一点在于:摩根贝瑟的问题是一个苏格拉底式的问题,它直接质问每个学生,要求他们做出回应。这个问题要求每个人做出自己的回答。它是一个认识论问题,但同时又是一个道德问题,因为每个学生都要对自己的回答负责。

如果我们要讨论人文学科进入中国的问题,该如何下手呢?

该说些什么呢？走到什么地步算过了，走到什么地步又算不到位呢？中国迫使人们重新思考世界过去的矩形状态（南-北、东-西分明），但又该怎样思考呢？让我们回想一下那些老生常谈：在欧洲殖民者的眼中，东方的知识恒久不变、没有历史性、充满异域风情、富有诗意、玄奥晦涩。东方的知识据传是长须白髯的沉思者在鲜花盛开的樱桃树下、在蜿蜒曲折的小溪边创造的。他们爱看云雾缭绕，爱弄书法。与此相反，西方的认知方式却是推动历史且顺应历史而变。人们认为西方的知识具有唯物性、技术性、功利性、伦理性、乌托邦性和科学性等特点。这些看法有些是正确的，但有些则纯属虚构。殖民地的世界就是这样一种亦真亦幻的建构。但现在呢？一切皆在迁流之中。中国的哲学家撰写文章，思考上海高大的钢铁桁架，沉思全球资本主义以及传统在其中的作用；而西方的哲学家则有时撰文怀念失去的樱桃树，赞美云雾缭绕。

尽管大多数情况已经发生了改变，但产生知识的古老方式在有一点上仍未改变。哪一点呢？仍然存在大多数新知识由之而出的“西方”吗？我们今天知识分配的流程是怎样的呢？我认为，不管怎么说，在世界上的许多地区仍然存在知识的不公正分配，即新知识从北方到南方的不对称流动。这就使得人文学科、社会科学和自然科学一直处于一种世界性的有待状态。知识流动的不平衡状态与经济全球化的总体情况是相关的，因为南方的大学缺乏基础设施和研究能力。这种不平等状态同时也是殖民主义的遗患。不过即使在美国这一当代帝国那里，从大学到社会和公众生活的知识流动也是不平衡的。人文学科太边缘化了。这些情形限制了人文学科以及大学其他领域发出的声音及其发展的能力。它们意味着无待性的丧失。我今天要谈的话题就是人文学科的有待性。我选择这个题目，希望能够引起诸位反思这种有待性已经在多大

程度上渗入了中国,以及中国的人文学科在多大程度上同样处于有待的状态之中。

二

哲学家苏格拉底与普罗泰哥拉就美德是否可教进行过一场生动的辩论。辩论虽然没有得出一个最后的结论,但苏格拉底毕竟表达了一个比较明确的信念,那就是,教育要训练学生培养独立于上辈人的心智。他希望学生逐步养成的那种提问方式就是要对现存的思想持批判态度,并把握知识探索的实验特征。苏格拉底式的思维方法以一种不依不饶的往复考察(cross-examination)——古希腊语 elenchus 说的就是这个意思——挑战一切固执己见与自鸣得意。苏格拉底式的往复考察既要对他人的想法进行考察,同时又要对自己的反思进行考察。由此引出两个有名的推论:最有智慧的人是“知道自己一无所知”的人;在万花筒般的世界里,要想获得任何普遍知识都是困难重重。学生要先假定自己处于无知状态,承认自己不知道,双目圆睁,对已有的传统和思维模式无所依傍。训练包括学会就民主、正义、真理与善的生活等重大问题进行反思的技巧。至于方法,部分是通过模仿来学习,部分是通过对抗来学习——它迫使你在激烈的争辩中把自己押在你所知道的东西之上,并保卫它免受往复考察的屠杀。学习是反思式的:它训练你和苏格拉底一起,将先前未能正确思考的问题思考得好一些。在讨论时代的重大问题——何为民主、何为正义、何为真理——的过程中,苏格拉底训练学生将反思转向更抽象的层面:什么才算是答案?在这些问题上,真理的标准是什么?他们可以期望什么样的真理?我们的心智在思考诸如此类的

问题时能够走多远？在苏格拉底看来，从沉思正义和民主转而沉思什么才是思考这些问题的正确运思方式，这是一种哲学的转向。此乃学习的核心所在。

苏格拉底式的教育与自由(liberty)相关。自由就是不以一成不变的方式来思考，因为新的、瞬息万变的现实生活要求我们这样做。苏格拉底式的训练不是发生在大学或任何学术研究机构里，而是发生在集市、大街、广场及其他可称之为公共领域的场所。在人文学科中，可以称之为创见的东西很多不是来自大学，而是来自大学之外。洛克关于自由的著作不是在某所大学里写的，伏尔泰也不是在大学里进行写作。同样，马克思也不是在柏林大学或牛津的某个学院里通过晨报阅读世界历史。马克思的贡献在于将哲学理论转化为行动。思想发生在大学之外的世界这一现象正表明了思想的活跃性与创新性特征。苏格拉底试图通过教育青年来改变社会的特征，而马克思希望通过唤起阶级的自我意识来进行革命。甚至现代大学的模式也是要改变社会——当然不是通过激进的方式，而是通过对社会资本的保持和对新知识的贡献来实现的。为了让民族国家变得更好，教育家亚历山大·冯·洪堡(Alexander Von Humboldt)在1810年创建了柏林大学。在他看来，大学应当有不受国家命令管辖的相对独立性，其合法性根据在于：大学有能力通过开发青年人的理智与道德感来培养市民。大学生产新知识、培养有能力在国家中发挥作用的新一代市民，从而为社会福祉做出贡献。这需要人文学科和自然科学的相互协调才可做到。知识如同一条河流，和谐地流过大学的各个部门，然后从大学流进社会的汪洋大海。这样，经过一段时间之后，社会技能、自我认识和行为举止就会获得一个不断壮大的坚实基础。

三

冯·洪堡的现代大学理念有两项要求。第一,知识在大学各部门间从人文学科到硬性科学再到法学能力的和谐流动。第二,在大学和社会之间的交流也应当是连贯而顺畅的。然而这两个理念在今天遇到了广泛的质疑。“大学(university)”的观念遭受严重破坏,代而起之的则是“多学科混杂型的高等学府(multiversity)”的观念。后者反映了19世纪末期及整个20世纪学术、研究学科的大规模专业化——尤其是社会科学的诞生,科学内部次级学科的大量滋生,以及由此而来的知识各领域之间日趋激烈的竞争。我敢贸然地说,社会科学就是由其内部对无数诠释方法的地位进行永无宁日的争辩构成的。它们与自然科学及人文学科之间的相互关系暧昧不明。也许说“暧昧不明”显得措辞不当,也许它们只是就此展开争辩罢了。这样的争辩既是社会科学内部勃勃生机的表征,又是结论多样化的表征。当然,它同时也是结论多少不一致的表征。人文学科像是这样一个家庭:父母不断威胁说要离婚,而孩子们随时准备收拾行装离家出走,但他们最终还是相当融洽地生活在一起。争论对于人文学科来说司空见惯,因此人们一方面把它抬得过高,另一方面却又过于轻视它。

我负责的人文学科研究所的目标是致力于反思大学各院系之间的关系。我们将大学的学者和从业人员聚集到一起,就我们时代的一些极其重大的问题进行研究探讨。去年我们主持了一些有关艾滋病的研究项目。人们研究艾滋病,一种是注重疫苗研究的生物—医学模式,另一种是公共卫生模式,强调通过社会规划、促进基本健康和提高预防意识等措施来控制艾滋病的传染途径。人

权问题是双方争论的焦点：一方面是疾病患者的个人尊严和隐私权；另一方面则是整个社会祛除疾病的权利。患者是否应该公开病情呢？这个问题在南非这样的地方事关重大。20世纪90年代，我的大部分时间是在南非度过的。我所在的克瓦-祖卢那塔尔(Kwa-Zulu Natal)省有40%的人口感染了艾滋病毒。在南非的农村和部分城市，一个HIV呈阳性的妇女如果公开自己的病情，那就意味着面临死亡的危险。而男子隐瞒自己的病情对妇女也是非常危险的。色情、侮辱、性别和权力等问题的严重性令人难以置信。在乌干达，“葬礼净身”的习俗仍然保留着。它要求寡妇与已故丈夫家的另一男性成员发生性关系，以便让丈夫的灵魂从她的躯体中“清洗干净”。如果考虑到艾滋病的蔓延，我们便不难发现这一习俗对丧夫的妇女来说是致命的。她们常常还要抚养小孩。具有讽刺意味的是，南非种族隔离制度的终结所带来的第一个后果就是艾滋病感染率的飙升。1992年，当南非过去封闭的门户向其他非洲国家开放之际，艾滋病马上由卡车司机从莫桑比克带入，并迅速蔓延到整个南非。到2000年止，南非饱受艾滋病的蹂躏。据估计，20%—25%的南非人都感染了艾滋病。

1998年南非总统沙博·姆贝基(Thabo Mbeki)有一个奇怪的立场：艾滋病不是由HIV病毒引起；恰恰相反，艾滋病纯粹是由贫穷(如饥饿)所致。姆贝基的话把焦点从政策的实施转向了对疾病的讨论(逆转录酶药物对孕妇、强奸受害者和所有的人的作用问题)。他为何要将讨论从政策实施转向科学解释本身的特点呢？

关于姆贝基的讨论可参看拙著《种族与和谐：来自新南非的论文》(*Race and Reconciliation: Essays from the New South Africa*), Minnesota: Minnesota and London, 2003。

他坚决主张,西方科学正在将它的研究成果以某种新殖民主义的姿态强加于非洲。这一主张的背后是什么?前卫生部长恩科沙沙娜·祖马(Nkosasana Zuma)的讲话从不提及科学理论。她的讲话是关于治疗的具体细节的:她说,南非虽然处于艾滋病的危机之中,但并没有足够的证据表明花钱为孕妇和强奸受害者(在南非,受害者总是妇女)提供治疗会有多大效果。祖马博士的决定激起了公愤。国际医学界有相当的证据表明,AZT 的效果即便不算十全十美,也已经是非常好的了。这足以证明花钱购买 AZT 的必要性——如果考虑到南非艾滋病传播的流行病学特征的话,那情况就更是明显了。尽管如此,祖马博士的决定还是被采纳了。不过,祖马作为一名医学博士,似乎不大可能去附会姆贝基而宣称所谓的持异议者是错的。在讨论中她很自然地保持缄默,姆贝基独自为战。他的确向美国的一位非洲史教授查尔斯·格谢科特(Charles Geschekter)咨询过科学实践、科学真理、非洲史和殖民主义之间的关系问题。结果他相信,既然科学已深深地渗入了殖民主义的历史,那么科学实践和科学真理无非是一种文化的建构,它跟西方历史的其他现象或标志没有什么区别。由此他觉得,非洲必须探索属于自己的科学途径,因为它的疾病是不一样的(具有鲜明的非洲症候结构特征),而且它的知识体系也是独一无二的。

姆贝基的这一立场是他更为宏伟的经济蓝图的一部分。通过揭示非洲症状学的特殊形式,姆贝基相信自己已经证明,艾滋病是由贫穷引起的。这样,他就用发展理论把科学同化了。那些被归为非洲特有的艾滋病症状——肺结核、性病传染等等都是贫穷的典型症状。这一发现给他的经济目标——把所有的社会问题联系到发展和全球化的重大问题上——注入了力量。这一经济目标同样使得姆贝基在关于非洲缺乏经济公正的日内瓦八国首脑会议

上显得异常雄辩。在科学史上,的确有过一些为种族主义和殖民主义服务的教义,但显然不能由此推出西方科学不可信。对科学实践本身的普遍怀疑主义是成问题的:把物理学或医学理论确定为“东方的”还是“西方的”,从而拒绝它们在其他大陆(如非洲)的有效性。这就把科学等同于其他文化现象,但实际上科学有其独特性。科学共同体曾经接受过建基于种族主义或其他什么主义之上的理论,这一点并不能成为拒绝——除非这种拒绝考虑到了科学进程本身的不协调——或辱骂科学进程的理由:科学共同体在累积的经验事实及理论建构的基础上接受理论。几乎没有人会因为那些促成现代外科医学的医疗实践曾有助于现代“科学”种族主义的形成,从而认为外科医学如同对“霍顿都人”的医疗方法那样,完全是西方给殖民世界的强加之物。假如这位总统得了肾结石,他肯定会相信外科医学,而不去管 19 世纪医学界接受过种族主义理念并热衷于种族主义研究计划的问题。

姆贝基的意图似乎要将理论认同归结为文化价值与文化共同体,并按照非洲特有的疾病类型及其疗法来使科学区域化。既然理论认同是文化问题,政府就可能在促成理论与专业人士之间达成“协议”时扮演中间人的角色。这也正是它在把意见相左者和科学界人士召集到比勒陀利亚去“解决问题”的本意所在。当然,这些人彼此之间无话可说,争论更无从谈起。它不过假定了政府对所谓的“非洲”知识的生产拥有不容怀疑的谈判权力。

这样做的目的,就是要让姆贝基所掌管的政府通过推进非洲式的认知方式来控制知识的生产。这种认知方式试图超越一切限制——甚至包括那些来自科学理性的限制。这儿的花言巧语必须理解为这样一种吁求:要在非洲把拒绝一切限制当作知识的独特源泉。

许多人强烈反对姆贝基的立场,其中重要的有内尔森·曼德拉。曼德拉曾做过一次有关文雅举止、分娩和谈判的感人演讲,特别强调有必要通过服用 AZT 和 *navirapine* 等药物来阻断母婴之间的疾病传播。政府在艾滋病病原问题上已经离开了当初的立场,不过仍然躲躲闪闪地含糊其词。现在它承认说,“对, HIV 是艾滋病的一个起因”,“不过,贫穷和失业等等也是艾滋病的起因”。这些话固然没错,但它们的关键点却是要模糊 HIV 是唯一的医学原因这一事实。在 5—7 年内(此标准不计服用抗病毒鸡尾酒的抵抗作用)彻底扩散的艾滋病将致人于死地,其原因正是艾滋病毒本身——贫穷和失业本身并不导致艾滋病。政府使病因模糊化的要点,首先是想避免实施减少母婴传播的药物计划;第二是试图避免对导致艾滋病高速率传播的深刻原因的非洲黑人性行为进行质问;第三,避免实施能够大幅度减少性病传播的健康干预,性病的传播反过来会造成身体上的损害,从而增加性交过程中感染的可能性。

知识问题很可能只是一项阴险计划的遮羞布。试想,在十年之后上百万的孤儿将在南非的大街上流浪,因为他们的父母和其他亲属都已故去,而政府将对他们束手无策。因此,无论是否否认逆转录酶对孕妇的作用,从而不能防止这些上百万的孤儿来到世上,还是让孤儿及其悲惨的生活充斥社会,这两种选择都是严酷而可怕的。如果现在的选择是:让数百万的孤儿毫无体面地活着,忍受生存的痛苦,制造社会混乱,或者过早夭折。那么,如果你做出了这样的选择,你最好不要当众说出来。(根据南非医疗研究委员会最近的报告,到 2010 年孤儿数量无论如何都会达到 200 万!)马尔萨斯人口问题的公开辩论不可能在一个真正承诺人权、一个将合法性诉诸权利话语的后种族隔离制度的国家里出现。无论是不

为孕妇提供减少疾病传播的药品,还是因上百万孤儿死于疾病而遭受谴责,要在这两者中做出选择是严酷的。因此,他们能做的只是制造烟幕,而知识问题则是一个绝好的花招。他们不是去面对糟糕透顶的道德问题,而只是通过否认 HIV 是引起艾滋病的原因而在科学的殿堂里制造恐慌。

我不是说这就是南非政府的立场,我只是怀疑情况可能如此。治疗行动运动组织(The Treatment Action Campaign)在立宪法法院成功地起诉了政府,理由是政府未能使用逆转录酶,这对国民的人权构成了大规模的侵犯。国家在危机的边缘摇摇欲坠,而政府却仍然在拖延时日。难道政府的隐秘计划竟然是减少人口,从而降低失业率?但愿我没有产生这种念头。但是,读者不难从我的怀疑中看出,我对南非政府的信任已经不复存在。

我为什么要不厌其烦地告诉大家这些情况呢?因为在艾滋病的争论中知识问题显然无处不在,而且还导致了最令人忧心的结果。正如马克思那样,姆贝基走得太远了——当然是在不同的方向、不同的时代。这是一件意味深长之事,因为正是那些科学哲学的后现代主义者 of 姆贝基开启了方便之门。科学哲学的后现代主义者相信,科学是不能证明的,它最终不过是一种社会实践和社会约定。姆贝基会同意他们的看法,并且说:“你们自己证明说科学只是一种社会约定,那么好,我讨厌依赖我的前殖民主义者欧洲人的约定。我需要一种能够反映我们非洲人需求的关于科学真理的非洲共识。”你怎么反驳他?我的意思是,怎么从认识论上反驳他?通过科学家的共识去卡他的喉咙?他已经同那些身在柏克莱这样的名牌大学、不赞同通常立场的科学家走在一起了。因此他可以回答说:“你有你的科学家,我有我的科学家。这是我的大陆,不要再把西方的价值观强加到它

上面来。你们令我恶心,我讨厌你们。”我们怎么反驳他?用认识论或伦理学的证据吗?援引什么立场?人权的普遍性已经不断地遭到来自中东(关于妇女问题)、非洲和其他地区的挑战。对普遍性的渴求——这在全球科学界显得尤为迫切——同样难以坚持,因为它遭到了那些愿意走得“太远”的人的挑战。我只是指出了一道正在撕开的知识上的口子,这道口子如同马克思与弗洛伊德当年试图撕开的知识之口。

不仅如此,姆贝基的顽固反映了一个后殖民国家企图在制订自己的社会计划的名义之下——为了发展的正义——拒绝全球科学知识体系。如果您愿意,可以把这理解为人文思想与人文学科在后殖民时代谋求独立与无待的宣言。从持续的有待(dependency)中生长出对无待(independency)的过分认肯,这仿佛是一种纯然出自历史意志的行为。中国以前的马克思主义、农民运动和长征等等似乎也属于类似的情形。从巨大的历史创伤和长期的不公正中诞生的新民族国家,常常通过强烈反对全球标准而宣称一种新的认同。它们将全球标准视为服从、甚至囚禁的形式。很多年前,弗朗茨·法农(Frantz Fanon)在谈起常常可以看到的从奴隶制认同到强烈抗拒新民族国家之间的辩证转向之时就说过这样的情形。没有人比法农更清楚南半球是怎样被置于被动接受的地位的。

我对姆贝基的论述,主要就是要说明这种持续的有待性。它同样存在于知识经济。我是带着世界主义的幻想来到南非的,希望能够经常在南非及非洲其他地区飞进飞出。从布宜诺斯艾利斯坐飞机到开普敦只要6个小时,似乎比非洲中部远不了多少。而且,从约翰内斯堡飞到内罗毕比飞到罗马、阿姆斯特丹、纽约、伦敦和马德里还要贵。南-南联系在大学、学术或研究合作层面从未有

过。相反,倒是任何事情都是南北互动。这是新殖民主义的遗产,同时也是全球不平等的继续。虽然有个别例外,但总的说来,图书馆、档案资料和资金等有限的资源导致了南半球大学之间持续的保守与固步自封。人们坐等信息以理论的形式自北而来,然后不加批判地运用到当时当地的情形之上。南方应当有自己的个性,有可以反馈给北方的理论和经验总结,能够对来自北方的理论提出修正及自己的指导方针。

有待对于南非的大学来说一直是一个事实。它已经渗入了大学的思维方式之中:往往先是坐等其成,然后就是偏激地——有时是非理性地——拒绝接受北方的规范。南非的大学还带有欧洲中心主义的传统,这也是一种极明显的有待。欧洲中心主义的知识生产者是这样一种人:他模仿欧洲人的所作所为,甚至做得比欧洲人还要欧洲,以此来证明自己也是欧洲人。南非的定居者渴望自己仍是欧洲人,渴望有权高过当地人。他们保持欧洲中心主义的立场无非是要声明自己身份不同于、并优越于当地居民。对彼此间差异的强化最终导致了1948年种族隔离法的出台。

为了回应法西斯主义对殖民主义的入侵,作为英国式思维残余的南非自由主义转变成了马克思主义或行动主义。这是南非知识谱系或认识论谱系的第二大要素。在法西斯种族隔离政府统治的1948—1991年,约翰内斯堡的维特瓦特兰德大学(University of Witwatersrand)的大厅走廊里发生了一场“瘟疫”:它无条件地宣称其原则就是要与政府作对,接纳所有种族的学生,对他们的教育无需身份审查。那时的教科书是要审查的,教职工的图书室也要接受警察的检查,甚至被查封。针对政府吞食大学的不断威胁,大学的回应是采取本质上是行动主义知识形式,有时则带有现在

称之为过于简化的马克思主义。当苏维托(Soweto)被烧毁的时候,谁有时间解释世界?重要的是改变世界。让大学走出象牙塔,加入历史斗争的渴望伴随着恐慌、暴力和愤怒。从“有色人种旅行法”的耻辱到“集域法案”对整个黑人社区的破坏,压迫已经渗入日常生活的方方面面而无处不在。在这样的情形下,人们很容易做到像马克思那样通过晨报解读历史。在南非的自由大学里,对抗情绪曾经是一种固定的模式。今天,处于后马克思主义时代的南非是一个过渡、民主、全球化的世界,这种情绪再也不见其踪影了。南非大学的学术需要重新协调行动主义认识论与学科自治之间的关系。或许正如马克思所言,解释世界并不重要,重要的在于改变世界。但是,当解释完全演变成行动主义的时候,思想的自治就消失了。人类对纷繁世界保持一定距离以便洞察世界的能力也会随之消失殆尽。任何社会都必须达到解释与行动主义之间的和谐。这要求有一个稳定的社会环境。解释与行动主义之间的关系如果是一种轻率、问题累累、争论不休且摇摆不定的关系,那它就是一种坏的关系。

诸位肯定有兴趣知道,在种族隔离时期,南非把中国人划入“光荣的欧洲白人”之列。这是出于做生意的目的。不难理解,当时和南非人做生意的中国人都来自台湾。

四

在美国的大学里,自由和有待的问题呈现出一种不同的形式,与之相应的也是一种鲜明的认识论立场。学科的自治,以及跨学科学术研究的自治在美国大学是很有保障的,在很多方面可以说是世界上最自由的。但是在美国,大学不受政府干预的

自治同时也意味着脱离公共领域的孤立、排斥和边缘化。无休止的竞选民意调查,使美国人每天都沉浸在狂热的企望中,候选人为迎合民意以极高的调子来拟定施政计划,但其中又哪有学术界、学者、科学家、作家和思想家的声音呢?甚至当40多位诺贝尔获奖者联名反对政府在科学和环境方面的现行政策时,政府对他们似乎也不屑一顾。您意识到专家大脑的分量了吗?专家文化在公共领域似乎悄无声息了。他们要想通过电台表达自己的声音,必须从事那些令人突如其来、茫然不知所措的事情(如伊拉克战争)。

这与大学相干吗?在某种意义上说,毫不相干。学术界仍然充满活力,他们依然著书立说,往返于图书馆,交流意见,决策部门依旧各行其职。但是,这种隔绝状态使得大多数人文学科、社会科学和正义之间的关系很不可靠,因为它们之间缺乏相关性。人文学科和社会科学已经成了认同政治、20世纪60年代的左翼自由主义、女权运动、同性恋尊严、保护少数民族文化的呼吁、分配正义与“大社会(Great Society)”等问题最重要的继承者。随之而来的则是对人文研究文献的大量重写。现在人们要从著作中读出暗藏的阶级、种族与不平等的印记。人们对文学的标准争论不休,至今仍无定论。20世纪80年代成立人文学科研究所——包括我任所长的密歇根人文学科研究所在内——是为了促进理论与政治之间的相互接纳所必需的跨学科对话,而绝不仅仅为了解决国家对艺术和人文学科削减资助的问题(可惜这种情形依旧未变)。人文学科不仅研究文学问题,而且开始涉足日记、书信、报刊、电视以及

“大社会(Great Society)”是美国约翰逊总统于20世纪60年代提出的社会改革方案,旨在消除贫困与种族歧视。——译注

日常生活中的琐事。马克思的正确不仅在于他声称整个世界的历史都能从当地的报纸(当然娱乐版不能算在内)解读出来,更在于他认为生活中的细枝末节长期以来没有引起人们的注意,这不仅仅是阅读的失败,同时也是正义的失败。因此,学者开始对日常生活进行解读、批判和理论思考。但是,发生在学院里的这些情况过去并没有反馈到公共领域。传媒信息界对此似乎既不注意,也不关心。只有一次例外,那就是偶尔有一篇取笑文化战争的文章在现代语言协会(The Modern Languages Association)的年会上当场就拿到了酬金。《纽约时报》2004 年报道了为正义作出杰出贡献的思想家雅克·德里达逝世的消息,有一段文字是这样写的:一位晦涩的思想家,曾经保护过解构文学理论家保尔·德曼,保尔·德曼二战期间为《比利时报》写过亲法西斯、反闪米特人的文章。在这位哲人生涯的简短介绍中,包括 1982 年在极权主义统治的日子里因为在地下出版物上发表演讲而在布拉格被捕的事件,还包括他发表的著作、南非之旅和 1968 年在巴黎所卷入的活动。最为糟糕的是报道对他在人文学科领域的重要作用只字未提:这位思想家在文本隐匿自身为非正义历史所起作用的研究方面作出了开拓性的贡献;这位思想家致力于重新思考正义和法的关系;这位思想家的解构理论曾被伍迪·艾伦(Woody Allen)用作一部影片的题材,曾引发一场建筑学运动,也曾是流行的艺术术语。德里达是一颗哲学界的摇滚明星,但是他的去世所引起的关注甚至不能和《时尚地带》中那篇议论谁烤的唐纳·川普(Donald Trump)牌面包好的文章相比。

就美国的人文学科而言,自由是以边缘化为代价换来的。在对人文学科所受到的普遍漠视和从公共领域中排挤出来的情形的回应中,人文学科本身的立场也过于狂妄而不切实际。有时陷入

一种幻想,以为它们正在通过反思 18 世纪伦敦北方女工阶层的思想观念,或通过研究最近来自斐济音乐中的政治信息而改变世界。过高估计思想观念批判所能产生的社会力量,我认为这是人文学科对于自己被排挤到公众生活之外这一情形所做出的最后反抗。假如苏格拉底生活在 2004 年,他也没能耐为《纽约时报》的“观点—社论”栏目写上一则文字。相关性是一种负担,因为大众思维即大众民主有很大的风险,而且人文学科和那些致力于社会公正问题的社会科学在社会中并没有它们明晰的位置。社会交往体系中真正重要的是那些在广播谈话节目中高谈阔论的人士。

今天美国媒体大概就是这样炮制它们的日报,就是这样获得与传播信息的。在最近美国总统大选期间,宾夕法尼亚州哈里斯堡的好公民们在 2004 年首轮总统论辩后的那个早晨接受国民公众电台(National Public Radio)采访时,只是抱怨禁止食用熏肉和鸡蛋哪个更合理的琐事。有人说这样的谈话太无聊了,她什么也不记得。老百姓希望听到的是从网络电视和宗教式的福音宣传转到政治的话语。他们通过媒体建构起来的种种期望表明,真人秀”(Reality TV) 发生在电视机之外,而非电视机之内。显然,要破除人们阿谀奉承的思想,就必须不断地再创造以跟上人类历史的步伐。布什总统最近就社会安全问题(即通过税收支付政府

基金来增加退休福利)发表了一次电视讲话。其中最重要的是下面这件事情:在电视台执行官的敦促下,布什把讲话时间从晚上8点半改到8点,这样就不会占用播放“真人秀”的黄金时间。电视台的基本原则是:新闻是娱乐,娱乐是商务,商务至关重要,政治必须服从它们二者。这样做的一切目的,都是要把整个世界转变成消费型的社会,像DVD播放机、汽车、金表、西服之类。信息在美国的资本主义晚期变成了一种货币产品。

这种现象向大学和人文学科知识的生产领域蔓延。人文学科知识有责任以产品价值的形式生产批评和理论,要有能力在知识经济中实现快速传播,要有能力实现高效益、高震动值、多花样及迅速的换代——这些都是汽车设计用语。随着生产速度日益加快和生产技术的不断改进,有效期缩短,产品换代加快,市场上满是不同型号的同类产品,如鞋子有十数种不同的款式,牙膏有数百种品牌。学术著作市场上陷入半崩溃状态,因为生产远远超过了消费。市场没有扩大,没有人会再买同行的书。当然我有点夸大其词,我也希望情况不是如此。美国的自由和生产过剩的体系达成了妥协。美国学术界就是置身于这样的环境之中,现在它歇斯底里地要从中走出来。文森特·皮科拉(Vincent P. Pecora)对此有很好的阐述。阿多诺(Adorno)在20世纪40年代关于美国的很多论述也被证明是先见之明。

新技术的运用使当今全球性的知识流得到了很大修正。我们密歇根人文学科研究所是研究技术与人文学科相互关系的国家级课题的一部分。我们把重点选择在技术与非正义这一主题上。我们首先假定全球知识流的不平衡性,然后来证明技术的运用在改

变全球知识生产者和谋求更大福利之间的关系上究竟有多大潜力。我们现在正把研究的重心放在密歇根大学的“奴隶制法律与自由”研究项目上,以作为这方面的一个例证。这一项目通过互联网提供虚拟教室和研究办公室,参与者包括来自古巴和巴西等国的南半球人士,他们在创造有关大西洋沿岸的奴隶制与解放的新知识方面地位同等。他们和来自科隆、巴黎、安阿保、密歇根和加拿大文索尔的专家学者一起工作,合作教学。相关史料的档案文件存储在一个网站上,人人都可使用。研究生可以在很多地方由老师来指导学习。会议、研究班、论文写作等等都通过网络来完成。

虚拟空间的缺陷是有时参与者的地方性无法保证,有时候我们希望新知识在南方产生,然后流向北方,而不是在全球产生的。这意味着最终无法在南方地区建立新的大学、图书馆、研究室和研究中心,也不能提供必要的设施条件把研究者吸引到南方来。

五

在这种南北对峙的局面中,我不太清楚中国处于什么样的地位。不过我的确知道对于人文学科来说,今天聚焦中国是一项苏格拉底式的哲学事业。这也是现在哲学化的重要部分。黑格尔在其杰作《精神现象学》的开篇教导说,我们无从知晓“现在”是什么,因为现在一旦被提及便已成为过去。这绝不是哲学家的把戏。我们说“今天的伊拉克政府”、“美国人现在如何看待伊拉克战争”,但是当我们问及这些事情时实际上想问什么呢?我们究竟是想问9·11事件之后美国人如何看待伊拉克战争呢,还是想问布什入侵伊拉克之后或者冷战结束之后美国人的态度呢?“现在”这个词的

指称范围在哪儿？假如我们说是今天，就是当下的今天，我们能做出什么样的回答？我们会在这一天就公众的意见做出调查并在电视台的晚间新闻里播放吗？假如马克思在电视上看到这样的调查，也许就会问：“这样的问题都是谁编造的？问过哪些人？更重要的是哪些人没有被要求回答这些问题？哪些人在回答时感到不爽快或不确定？他们自己会提出什么样的问题？或许出于意识形态或情况还不明了等原因，他们不知道怎样构建自己的适当问题。”不是说关于“现在”这样的事情我们无法知道什么，而是说这一类的知识非常微妙。但不管黑格尔对“现在”这个词做出什么样的语法分析，它的含义已经在其后的历史过程中发生了变化。如果你明天问某人今天相信什么，他的回答常会与你今天问他时不同。这还是假定我们理解现在、今天究竟何所指，但什么是现在这一问题本身常常是最难回答的。我们是否还处在现代性的漫长“现在”？殖民主义终结了吗？美国的解放持续了多久？随着事件的发展，“现在”改变着它的范围，由此常常变得越来越模糊不清。

因此，黑格尔相信，我们只有当历史最终终结的时候才可能知道现在，因为只有到那时，它才不再受反复无常的变化和不确定性的支配。

当我在南非时，我以随笔的形式撰稿。时间总是在我的眼前不断变换；我既生活在时间之中，同时又把时间形诸笔端。但是当我把现实输入电脑时，它们已成为过去，这令我感到头痛。历史——请黑格尔和他的追随者福山先生原谅——不会终结；事实上，历史总在开始之中。尤其在现在的中国无疑更是如此。人们都在轻声谈论中国灿烂的未来，想象她在未来十年或二十年里将会是什么样子，她在遥远的将来又会是什么样子。中国的未来似乎是在历史的图景之中，而不在现在。当中国的长城摇摇欲坠时，

人们会怎样描述它呢？它是会渐渐倒塌还是会更加稳固呢？它会比以往更具传统性、独特性吗？不错，人人都在谈论中国的未来，她正在地平线上缓缓崛起。在这个令人着迷的时刻，有人说中国“将成为一个新的帝国”、“将占据历史舞台的中心”、“将以一种不为自由主义所知的方式崛起”，有人说中国将“重建传统”、“告别传统”、“乘上不知所终的火车”，如此等等，不一而足。因此，我们不妨像悉尼·摩根贝瑟那样提一个苏格拉底式的问题：当我们谈论中国，把她的现在理论化，想象她的历史可能性，谈论她的道德、政治、文学、人文学科，到何种地步就算走得太远了呢？

真理的标准是什么？上述种种看法是预言呢，还是一时激动的话语呢？我们在瞬息万变的时代潮流中，怎样又算还走得不够远或言而不及呢？这既是当今的知识生产所要面对的风险，也是人文学科对中国进行理论思考所要面对的风险——一种苏格拉底式的风险。关键在于，人们在努力思考：阻挠思想自由的体制、传统和知识谱系，中国在过去矩形世界及当今世界中的位置，中国今天的思想长征，如此等等。我很高兴用这些伤脑筋却尚无答案的问题来结束我的演讲。谢谢诸位！

（童中平译 徐汝庄校）

全球视野中的人文学再定位

——对赫威茨论文的评论

刘 擎

我们很少会在学术会议上读到像赫威茨教授这次提交的论文。他的论述包含了如此错综复杂的环节,线索如此广泛甚至“散漫”——谈到了古希腊苏格拉底的论辩方式、尼采谱系学批判的寓意以及目前南非对艾滋病问题奇异的理解和政策等等——许多段落看起来似乎互不相关。而行文风格也不太统一,时而理性冷峻,时而激情昂然,时而诙谐反讽。整个论文最终似乎也没有达成一个清晰明了的结论,反而引发了许多令人迷惑的问题。的确,这是一篇特殊的文章。如果按照我们熟知的人文社会科学的惯常标准来衡量,这甚至不是一篇特别合格的论文。

但对论文的评说应该考虑到其作者的特殊背景。的确,赫威茨教授是一位特殊的学者。他的学术训练与经历复杂而丰富,从事过的研究领域包括哲学、艺术史、电影批评,又在南非做了多年类似于人类学家的田野考察工作。目前,他在美国第一流的大学主持一个人文研究所,致力于推动综合性的跨学科研究。可以想见,一位如此复杂的学者,探讨一个如此具有“自我指涉”(self-referential)性质的问题——人文学的现状与可能的发展,那么他呈

现给我们的当然不会是一篇“常规”的论文。而在我看来,这种反常规的论述也恰恰是这篇论文独到的价值所在:它是一种反思性批判的邀请,一种对人文学想象力的激发,一种对打破清规戒律、释放新的创造潜力的召唤。我认为,赫威茨教授的这篇论文具有绝大多数“常规”会议论文难以企及的思想力量,这正是它对于我们会议主题的特殊贡献所在,也是对评论者以及与会者格外具有吸引力的原因。

我必须承认,我并没有完全的把握说自己理解了作者的每一个观点,但我愿意在此将自己的观察与感想提出来,与参加会议的学者共同分享与探讨,当然也在此诚恳地求教于赫威茨教授。

一 人文学的“依附”与“自主”

这篇评论的主要部分试图对赫威茨教授的论述做出某种重构性的阐释。论文的标题是《依附中的人文学》,在我看来,作者实际上诊断了两组“依附”问题,或者说包含着两个不同的维度。首先,是全球视域中在“南北”轴向的依赖,是发展中国家对发达国家的知识依附,具体表现为一种非对称的知识传递结构:人文学、社会科学与自然科学的新知识主要是“从北向南”流动,而相反方向的流动极为稀少,因而在全球范围内南方在知识上依附于北方,赫威茨将此看作是殖民主义的遗产。其次,在一个社会共同体内部,即使在“知识发达”国家(例如美国这样的社会),从学院流向社会与公众生活的知识在类型上严重的失衡,人文学在其中处于边缘

即本书的《人文学科的有待与无待》,英文的标题是 The Humanities in Dependence.——编者注

化的地位。在赫威茨看来,这反映出人文学仍然未能获得独立自主的地位。

在处理南北知识依附的问题上,赫威茨具有一种敏感而审慎的当代理论视野,他的论述呈现出特别丰富而复杂的特征。如何使发展中国家摆脱对发达国家的知识依附状态?在这里,他并没有简单地诉诸于“独立”概念。在我看来,在南北维度上,赫威茨扭转依附(dependence)状态的努力,并不是简单地指向“独立”(independence),而是一种复杂的“相互依存”(interdependence)。这首先意味着知识生产的方式与“产地”的多样化,而知识流动的方向不只是片面地从北向南,也同时自南朝北。如何实现这种知识生产与传播的再定位?我想这当然需要克服源自殖民主义以及欧洲中心主义的偏见,在南北对话与交流中求得一种相互尊重与真诚理解的态度。但除了坚持这种已为人熟知的“政治正确”的立场之外,赫威茨的论述实际上更为复杂。因为他看到一种危险,即这种反殖民主义的政治正确可能会导致另一种危险,一种激进的文化相对主义的危险,一种西方与东方的二元论的危险。其危险何在?赫威茨为我们提供了一个令人惊骇的例子,那就是南非总统塔博·姆贝基(Thabo Mbeki)对于艾滋病问题的“奇异”立场,姆贝基将艾滋病的科学研究结论作为殖民主义的理论霸权予以拒斥,而这种大胆的拒斥竟然可以在西方最激进而政治正确的后现代论述中获得其正当性辩护。

如何阐释这个例子的意义?人们很容易在这里陷入“普适主义”的冲动,将具体的例子抽象拔高为普遍论述,做出类似科学普适主义的宣言。而恰恰在这类问题上,赫威茨表现出一位卓越的人文学者的敏感与深沉。他以审慎的思考避免了常见的思想陷阱。他对姆贝基政策的知识立场以及这一政策造成的灾

难性的后果予以批判,但他的批判并没有就此匆忙地得出一个普适的抽象结论。当他指出姆贝基“走得太远”时,他是在主张一种具有内在紧张的反思方式来处理地方性知识与(自称为)普适主义的科学知识的关系。换句话说,批判狭隘的知识地方主义,并不一定要诉求于普适主义,并不一定要承认旧有的殖民主义话语。因为狭隘的地方主义在知识论上与独断的普适主义具有同构的弊端:它们都是将某种原则(非洲独有的而不是西方的,或者,文明先进的而不是原始的落后的)抽象化和绝对化。在赫威茨看来,姆贝基的这种方式无助于第三世界的人文学摆脱其依赖状态。

赫威茨特别指出,在面对后殖民时代的全球化过程中,弱势民族国家的反应可能会包含两种危险的倾向。一种是全面放弃自身的地方性,采取所谓“全盘西方”的道路来寻求现代性的实现。而另一种危险,正如姆贝基的例子所显示的那样,以一种极端相对主义的立场,拒绝一切全球性的知识体系和规范准则。其危险在于,似乎只要凭借自己的“历史意志”,就能够摆脱实际上的依附状态,似乎一个断言,一种决断的意志就可以获得本土的独立的人文学。这不只是虚假可疑的,而且是错误的。因为这实际上是陷入了与殖民主义话语相类似的一种固执的二元思维陷阱。如果我们要摆脱南北维度上的知识依赖,开创具有活力的对话与交流的“相互依存”的人文学,那么首先应当质疑和挑战诸如“东方神秘主义”与“西方理性主义”之类的陈腐的二元论思维。我们需要一种更为复杂的理论视野:东方与西方(或者地区与全球)的知识体系,既不是全然同质化的,也不是完全异质的。把握这种关系当然需要困难而艰巨的探索。赫威茨,或者其他任何人,都不可能给出一个简单而可靠的灵丹妙药。但我以为,赫威茨提出了两个具有启发的

思路。那就是西方人文学传统中最具有反省与批判潜力的传统：苏格拉底与尼采。

苏格拉底所实践的“相互诘问”(cross-examination)或“辩驳”(elenchus)方法告诉了我们什么？它不是教条式的理性主义，不是既定先在的标准，而是一种对话，一种指向反复无穷的探索和批判的对话。这种对话要求双方在每一个回合中都同时审查反省对方的和自己的论点与理据，在对所有重要问题的探索之中，也包含着对知识标准本身的探讨，即什么可以作为有效的知识？什么可以算作一个有效的论据？这里需要强调的是，苏格拉底的方式并不给出一个既定的普适主义或地方主义的标准。任何抽象的、僵化的和教条性的准则与标准，一旦遭遇苏格拉底式的诘问与辩驳，一定会暴露出其深刻的内在矛盾。那么，如果我们将南方与北方的知识关系想象为苏格拉底式的对话的双方，那么彼此的关系一定会发生改变，这既不是依附性的又不是彼此独立无关的，而将是一种相互介入的(engaging)关系。我以为，虽然赫威茨没有非常直接地点明，但他援用苏格拉底的用意就是在于以此为参照，来打破目前束缚人文学想象力与创造性的制约力量，为其注入新的批判与生产的活力。在这个意义上，改变南方知识依附状况的诉求并不只是那种(我们熟知的)后殖民时代反抗知识霸权的斗争性论题，而是在全球化时代对人文学的再定位(reorientation)，对于发达国家与发展中国家同样都是必要和紧迫的。

二 人文知识的批判性与 确定性之间的紧张

赫威茨论及的“人文学的依附”还有另一个维度：就是在

一个社会共同体内部,人文知识的生产与传播处于边缘化的地位,或者说,依附和屈从于其他类型(科学、技术、经济商业以及社会科学等)的主导。赫威茨指出,虽然美国的人文学研究具有相对的自由与独立性,但这种独立是以边缘化为代价的。我认为,这不只是美国而是全球性的现象。现代性的展开在全球范围内都受到工具理性的支配,韦伯(Max Weber)在一个世纪前所忧虑的现代性困境,并没有在当代得到有效的缓解,反而随着主导性的现代化模式的全球扩张而成为更为普遍而深刻的问题。以工具理性的尺度来看,人文学的思考显得“无用”,因而是多余的或者无关紧要的,它只是“文化繁荣”的装点而已。人文学的边缘化与依附状态,既是目前现代性弊端的征兆,也会使这种困境变得更加严峻。其中一个重要的方面就是当代大学教育的分裂。

赫威茨指出了19世纪初的大学理念与当代大学之间的重要差异。洪堡(Alexander Von Humboldt)在200年前创办柏林大学时所提出的现代“大学理念”,包含两个“交流汇合”的想法:一是自然科学与人文学知识的汇合,一是大学与社会之间持续不断的交流。用赫威茨的比喻,大学各学科的知识和谐地汇成一条河流,然后犹如河流汇入大海一般从大学流向社会。洪堡所构想的大学具有一种融会贯通的“整体性品格”,可以名副其实地称作“University”。但19世纪后期以来社会分工不断加剧,学科日益专业化,这个强劲的趋势逐渐瓦解了洪堡的理想。当代大学的主导性模式是所谓“综合性大学”,按照专业学科疆界被划分为多个院系。加州大学前校长克拉克·科尔(Clark Kerr)称之为“多学科巨型大学”(Multiversi-

ty)。但是,如果各个学科彼此隔绝,相互之间严重缺乏“交流汇合”,那么所谓“综合性大学”其实被肢解为“分裂性大学”。所造就的学生也很难成为知识贯通、精神健全的通才,而大多是“残缺型的偏科专才”。这是一种知识分裂的教育,它使得人文学与其他知识相脱离,也使得学院化的知识生产与社会实践相脱离。

造成这一格局的原因当然是多重而复杂的。但我想在此提出一个问题求教于赫威茨教授和其他与会者:那就是,在多大的程度上,人文学本身要对自己的边缘化与依附状态负责?作为坚持批判反思的知识事业在保持其开放性的同时,是否应该,以及如何为社会提供某种可以依据的确定性知识?也就是说,我愿意触及另一个在赫威茨教授的论述中未被充分展开的维度,就是对人文文学内在困境的自我反省。

这当然涉及到更大的背景。启蒙的人文主义在反对神权与专制的斗争中,确立了自身的知识正当性地位。但是,此后从认识论转向,到语言学转向,到最近的后现代转向,人文学内部的歧异与纷争愈演愈烈,其结果是人文学自身的分裂。这种分裂的具体征兆是:几乎在所有重大的社会问题、政治问题、文化问题、道德问题上,人文学者几乎永远处在争议之中,除了坚持批判反思的必要性之外,我们几乎不能达成任何共识,不能为社会提供任何确定的知识:生活的意义是什么?好的生活是什么?民主与正义是什么?在公众看来,人文学就是一个充满争吵的世界,并自我标榜这种争吵是正当的而且至关重要的。但是,公众可能会说,谁在乎呢(who cares)?为什么要在乎呢?

参见 Clark Kerr, *The Uses of the University*, 5th edition (Cambridge, MI: Harvard University Press, 2001)。

波兰裔思想家柯拉克夫斯基 (Leszek Kolakowski) 曾在《哲学与哲学家》一文中写到,“多少世纪以来,哲学的正当性在于询问和回答那些始于苏格拉底和前苏格拉底的问题:如何识别现实与虚幻?如何区分真与假?如何辨别善与恶?但最终,哲学家不得不面对一个痛苦而无法否认的简单事实:那就是,这些问题在欧洲哲学中已经持续了 2500 年,但没有任何一个得到了圆满的回答”。

被学院派蔑视的美国俄裔公共知识分子安·兰德 (Ayn Rand), 在 40 多年前就曾指出, 大众反智主义的流行是“我们时代智识事业破产的结果”。哲学是文化的基础, 但今天占据主导地位的哲学家们“惟一能达成共识的实际上就是没有什么哲学——而这点认识便可以让它们以哲学家自居了”。在她看来, 从孔德、尼采、边沁到马克思, 哲学没有为人文科学确立基础, 变成一张无法兑现的空头支票。但如果“智力是虚弱无能的, 现实是不可知的, 知识只不过是一种幻影, 理性是一种迷信”, 那么哲学就成为一场骗局。她认为, 哲学的破产与文化的没落是知识分子的渎职。无论她的立场与许多观点多么令人憎恶, 但她提出的问题是尖锐而真实的。

那么, 当我们在赞颂苏格拉底辩驳方式的时候, 我们可能必须同时意识到苏格拉底“失败的一面”——他对所有重大问题的追

Leszek Kolakowski, “Philosophy and Philosophers,” in *Metaphysical Horror* Revised Edition, edited and translated by Agnieszka Kolakowska (Chicago, IL: The University of Chicago Press; co-published with Penguin Books, 2001), p. 1.

安·兰德:《理性的声音——客观主义思想文集》, 万里新译 (新星出版社, 2005 年), 第 128 页。

安·兰德:《致新知识分子》, 冯涛译 (新星出版社, 2005 年), 第 4 页。

问,都没有获得确定性的结论,他以宣告自己的“一无所知”而终结了生命。人文学者当然可以为自己辩护,实际上也一直在如此辩护——比如说“哲学并不是为了确切的结论”,哲学是“智慧之爱”,是无怨无悔的永恒探索,是“一种生活方式”。我个人非常偏爱这些说法,也在自己的课堂上反复讲述为什么这些说法是重要而有意义的。但同时我们是否也应该反问:哲学或者人文学如果仅止于此,是不是过于奢侈?是不是过于精英主义?如果长期对此沾沾自喜,人文学是不是会导致自身的瓦解与破产?或者理查德·罗蒂(Richard Rorty)所说的“持续增长的无关紧要”(steadily increasing irrelevance)?

荷尔德林曾带有悲剧性地问到“诗人何为”?这个问题对哲学家、对人文学家都是适用的。但这个有力的提问如今已经太多地被阐释为文人的矫揉造作,阐释为对“世界之暗”的指控与谴责:意识形态、资本主义、市场、工具理性等等造成了一切灾难,好像人文学者并不在这个世界之内,对世界无所担当,无可担当,也无力担当。那么,什么是人文学的责任?如何担当这种责任?人文学凭借什么自主而独立?

当然,如果我们怀有赫威茨教授同样的审慎与敏感,我们不能指望对这些问题给出一个简洁的回答,因为理论与实践之间的关系是极为复杂的。在这个意义上,我赞同赫威茨所说的,“阐释与行动之间的任何一种关系,如果不是令人不安的、有疑问的、可争议的和不确定的,那就是一种糟糕的关系”。我只是想指出,在我们警觉于过度企求知识确定性的危险的同时,也可能存在着另一

参见 Richard Rorty, “Universalist Grandeur, Romantic Profundity, Humanist Finitude”(理查德·罗蒂访华演讲)。

种相反的危险——即满足于,甚至“庆贺”(celebrate)这种人文学知识的不确定性。从这个角度来看,姆贝基的例子完全可以作另一种阐释。我们不要忘了,姆贝基的确就艾滋病问题请教过美国的非洲史教授查理斯·格舍克特(Charles Gerschekter),从美国人文文学的某种版本中获得了支持,为他对科学真理和实践与殖民主义历史关系的理解做出正当性辩解。因此,姆贝基荒诞的艾滋病政策可以被阐释为人文学知识因其不确定性而导致的失败:因为这种知识总是不确定的,所以可以被任意理解,甚至可以被任意滥用,因此就不怕“走得太远”。

如何面对这样的难题?这样的双重危险?这仍然是艰巨的挑战。同样,赫威茨没有给出简洁清楚的答案。但在他今天宣读论文之前临时新增的几个段落中,我们发现了另一个线索:尼采的谱系学批判。虽然并没有充分展开,但其意义在我看来是具有启示的。如果我们不能指望从任何普遍的教条性原则来获得对特定问题的有效确定性,那我们必须诉诸于对历史的深入理解,从谱系学式的探究中,释放出我们可能拥有的、却被压制的知识潜力,以获得创造与想象,从而获得一种谨慎而开放的、针对特定问题与语境的暂时的确定性。我认为,这是对如何把握人文学的批判性与确定性之间永恒紧张的一种思考路径,一种再定位的尝试与探索。

三 结 语

赫威茨教授的论文并没有直接论及中国的问题。但中国的人文学术,在他讨论的两个维度上都存在着依附状态。中国的人文研究与教育,越来越明显而深刻地面对着如何处理“西方化”与“本

土化”关系的问题,面对着如何处理“学院知识”与“社会实践”之间关系的问题。因此,赫威茨教授的论题,对我们身处其中的状况有着切近的相关性,他的论述及其引发的讨论将会给我们带来许多丰富的启示。作为评论人,我庆幸自己有机会拜读这样一篇非同寻常的论文,从中的确获益匪浅,在此我深为感激。

情感之域：对中国艺术传统中 戏剧能动性的重访

颜海平

“情不知所起，一往而深。生而不可与死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。梦中之情，何必非真？天下岂少梦中之人耶？”

——汤显祖《牡丹亭》卷首题词

“当自己的存在是一个分裂的矛盾体的时候，又感觉如何呢？……两颗心灵，两种思考，两个不可调和、追求的矛盾存在体。”

——W·E·B·杜波依斯《黑人的灵魂》

“我们正在亲历一场革命，每个人都在其中下注，却无人对此有全然的把握和控制。”——在美国公共广播公司制作的纪录片

参阅《牡丹亭》，汤显祖著，Cyril Birch 译并作序（Bloomington: Indiana University Press, 1980），ix。本文所引用的译文全部来自 Birch 的版本，以括号注明，并标示页码。

参阅《黑人的灵魂》，W·E·B·杜波依斯著，David W. Blight and Robert Gooding-Williams 编并作序（Boston: Bedford Books, 1997）。本文所用引文来自 Blight and Gooding-Williams 的版本，以括号注明，并标示页码。

《制高点》中,叙事人这样说道。此片根据丹尼尔·叶金(Daniel Yergin)和约瑟夫·史坦尼斯洛(Joseph Stanislaw)的同名著作改编——这是一部关于21世纪世界经济的极具影响力的作品。在本书中沿袭凯恩斯话语而描绘出的这场革命,即所谓“因技术革新而使资本的自由流通成为可能”为特征的全球化,也同时在重新勾勒这个世界上人的地理分布图。而在政治理论的领域中,《帝国》可称得上又一部新世纪的著作。它通过一种可以追溯至斯宾诺沙派的欧洲革命性人文主义的伦理驱使来衡量这场“全球的变化”。斟酌在上述这样一个紧要关头时的革命性质,《帝国》的作者迈克尔·哈特(Michael Hardt)和安东尼·奈格里(Antonio Negri)与《制高点》的作者们做出了相近的预测。他们的共识旨在将这个时刻中至关重要的主权形式问题——也就是“帝国”——犀利准确地表达出来:这是一个去中心化的、去疆界化的统治机器。在其开放并不断扩张的边界中,这个统治机器进而对全球领域进行统合。“这个支配规律并不建立任何权力中心,也不依赖任何固定的疆界或者界限”;“它通过灵活的指挥的调度网络管理着多元的身份、具有弹性的等级制度,以及多元化的交流”。所有这些所囊括的,绝不亚于人文学科和社会生活本身的一次再创造。从叶金和史坦尼斯洛以民族国家为基准的凯恩斯道路作为最终诉求、并由此期望遏制“全球湮没于肆无忌惮的资本主义运动之趋势”的方案中,我并没有得到太多启示。然而,我接受他们对某些真实和

全球化成为了一个口号,但它同时也是一个未被完全理解的概念。通过跨越学科领域的方式方法,“全球化”需要并呼吁愈来愈多的经验主义的研究和批判性解释。它“标志着在这个世界上的权力的真正转变和合并”。见 Mohanty, Chandra. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke UP, 2003, p. 171。

潜在的社会危机的敏锐剖析。这些社会危机似乎根植于这个具有全球意义的“现在时”中。

在吸收哈特想象的能量、汲取奈格里将“全球性的政治意识”变成可能的理论视野的同时,我近十年的学术努力——在后现代、后殖民,并与改革紧密联系的社会主义语境中,研究在戏剧场所和社会场所中人的表演模式或行为类型——将我引向了一个更细微的问题。具体来说,这个问题即是如何从被全球化改变并建构的人类生活的多样式的社会构成中,捕捉这个由资本驱使甚至支配的、仅具备一个纬度的全球化的特殊场景及其一般意义。当全球化变革制约了那些具体的社会人的功能,甚至主宰他们的生活方式及其意义的时候,这些社会生灵又是如何积极地栖息于这场变革中的?如果用理论术语来重申这个问题,其中心是关于“在一个全球范围的惊涛巨变中所萌生的、人的能动性之可能”。

我的研究领域侧重于艺术和人文学科。从历史上来看,无论是现代西方还是现代中国,这一问题成为了“艺术和人文学科研究”的一个内在维度;它囊括了对于艺术和人文学科的沉思与批评、想象的表述,以及它们不容忽视的、独树一帜的文化内涵。随着过去几十年里世界范围的空前变革,艺术和人文学科领域中的领头人也完成了与这场变革共生的、具有认知性的另一场巨变。某些学者(如德里达、福柯、拉康等)侧重于从内部破除在关于人性存在的意识形态和认识论系统目的史观中重新显现的西方形而上

作为华东师范大学人文学院的紫江学者,自2003年起,我开始执导夏季讨论会,并组织了国际学术交流座谈会。迈克尔·哈特(Michael Hardt)和安东尼·奈格里(Antonio Negri)出席了2004年的座谈会,并就“帝国与大众”的主题发表了演讲。在与迈克尔·哈特的对话中,我提出了关于“全球政治意识”是如何具体地由极度相异并从根本上紧密相连的社会/文化语境所沉积并条件化的问题。

学；某些学者（诸如詹明信、伊格尔顿、安德森等）试图解析原本在生活世界（Lifeworld）和人文学科中那些鲜活的内容是如何以各种具体的方式——这不仅包括认知学，还有文化生产中被资本控制的政治机体——被迫放弃其生命力的；另有一些学者（如萨义德、巴巴、斯皮瓦克等）则在话语的层面上，努力与“语道中心并欧洲中心论”（Logocentric-cum-Eurocentric）进行决裂——而正是这个中心论的场所总将视线定格于与己相异的“他者”上。在具备了欧美权力扩张和他们的认知力霸权如何离间（即使没有消灭）人的能动性等一系列知识后，批评与理论界却发现他们落脚于一个文化上的困境；这个困境也就是多米尼克·拉卡普勒（Dominick LaCapra）所一针见血指出的“权力被侵夺的启蒙”（disempowered enlightenment）。正是针对这个特定的困境，并在其构造的特殊学术语境中酝酿，我认为以下这样一个中心问题值得关注：即如何可寻找到一条再次重访人的能动性的路径；这条道路同样可以释放人的能动性，并对能动性的现时麻痹和空间缺省进行一种超越。

在这里所提出的对人的能动性的重新想象的可能性，并不是对西方人文主义存在的认识论系统，或者对普遍人性的意识形态的一次回归。相反，这是有待于建构的，与上述那些系统和意识形态相对的一次另辟蹊径。艺术和人文学术领域中最新的发展已有效地指出了某些被更新及强化了了的，关于探寻另类文化资源的欲望与尝试，而正是这样的文化资源有可能引发针对欧洲中心模式的社会生活制造、人文主义定势，以及可辨认性的认知系统而言的替换物。然而，这些尝试似乎常被一种关于文化拥有权的含蓄的敏感所累。这种敏感更容易误导，而非起到更有用的效应。从历史角度进行归类的，关于文化遗产或者思想资源的“起源”（无论来

自西方、东方,还是北方、南方)不时地被当作一个用于界定的、静态的因素,无论这些传承或资源是理想的、或是可疑的——这便成为了一个问题。在这种情形下,需要施力的文化疆界不得不承载着现代世界的历史本身的胎记。要知道,在这段历史的初级阶段,现代资本主义通过一个对社会生活系统化的编码,将自己的签名铸写在由分割的所有权及管理而组成的版图之上;由此关于“认知”世界及其人文学科的行为也就演变为“拥有”其“现实”和垄断其认知可能性的一桩生意。我认为这样一种垄断的野心不仅令人焦虑,其本身亦是贫瘠而无效力的。我所感兴趣的,恰是那些于整个摩登时代反复出现的、穿越疆界的各种行动。它们存在于思想空间和生活世界中。此外,我还特别关注在这种行动中萌发的创造性动力,以及其中可为我们的对人文艺术进行想象性构图的深刻意涵。

在现代文化的世界历史中,布莱希特对于中国京剧的热衷,可以作为一个“穿越疆界”并在跨文化的过程中建构“戏剧性的人的能动”的最为精彩的例证之一。这也是在20世纪跨文化主义的建构中最具深远意义的一个时刻。在他1936年的著名文章“中国戏剧表演方式的间离效果”中,布莱希特记录下自己如何通过与“一个前资本主义的传统文明”接触,领悟了一个并不熟悉的审美

此文有三个不同的英文版本。见 Eric Walter White 的译本“*The Fourth Wall of China: An Essay on the Effect of Disillusion in the Chinese Theatre*”, *Life and Letters Today*, 15: 6, Winter 1936; Eric Bentley 的译本“*On Chinese Acting*”, *Furioso*, Fall 1949, 及其 *Tulane Drama Review* 6: 1, September 1961; 以及 John Willett 的译本“中国戏剧表演方式的间离效果”(“*Alienation Effects in Chinese Acting*”), 选自 John Willett 编辑并翻译的《布莱希特论戏剧》(*Brecht on Theatre*, New York: Hill & Wang 1964), 第 91—99 页。本文所用引文来自 Willett 的版本,以括号注明,并标示页码。

传统的精华。通过对布莱希特这次接触的重访,这篇文章将在布莱希特西方化中国传统表演艺术,以及对此传统特征的追溯之间建立一场对话,并着重分析在这种相遇中所爆发出的跨越疆界的动力,以及这种动力在狭义上与我个人计划、广义上与我们艺术和人文学科的跨文化研究之间最为重要的关联。当布莱希特的理论和实践被批评家们称为 20 世纪最具重要意义的戏剧创新时,关于这样一个创新是如何建构、具有何种意义的争论,或者是就其参与者的来源而引发的关于南北、东西关系的争议始终持续着。某些理论家看重布莱希特方案里“中国的在场”,或者布莱希特理论中的“中国纬度”在西方文化转型中的重要性;某些侧重其理论中的“欧洲性”,另一部分理论者则把焦点对准布莱希特“对中国表演艺术的审美所知甚少”的问题,以及他对中国表演艺术特点挪用式的误读。

在对这个理论分歧的充分理解和参与的同时,本文则源于这样一个观察,即:当中国表演艺术的审美似乎并不构成布莱希特所阐释和期待的间离效果,以及他的“现代方案”的核心——*gestic theatricality*,一种旨在与模仿(*mimesis*)以及移情(*empathy*)这一(戏剧)体系进行决裂的思考——及其理论依据时,是否意味着这样一种审美简单地拒绝了布莱希特的戏剧核心,即认知力的能动性(*the cognitive activism*)?如果对这样一个问题的不经思索的肯定答案恰好不过重复了现代性的二元逻辑,而我们所生存的这个世纪似乎一方面正在成为技术和金融所驱动的全球化一言堂,而另一方面关于人的生存艺术和人的潜在能动性的问题又日益凸显,那么对于布莱希特方案和中国戏曲及其表演模式的重新思索也许是重要的。换言之,在一个表面上看起来全权由资本控制,而人变得无关紧要的全球化过程中,这种重访当是极有意义的。

以德里达的话而言,“ 间离的戏剧 ”就是那种“ 试图将思维行为塑造凝固成一种沉迷于抽象升华的姿态 ”的戏剧,并由此“ 将观众的,甚至是导演的和演员的不参与神圣化 ”。与这类戏剧不同,中国表演艺术的目标在于以“ 感动人 ”来促使人们进入“ 深情 ”,使得观众参与“ 感天动地 ”的情感之域成为可能 。表演行为,加上音乐和舞蹈,“ 在中国和其文明一样古老 ”。戏曲,作为一种审美类项,于 20 世纪初期建立。而作为一套演剧系统,戏曲自 12 世纪孕育成熟以来一直在不断发展,不断多元化、变形,并且仍旧在经历着各种变革 。在当代中国,“ 戏曲 ”包含超过 360 种歌剧体的流派;为来自城市或者乡村的观众群体,上演于不同戏剧场所中。中国戏曲因此可谓是极为丰富深邃的 。谈及中国表演艺术的“ 目标 ”,实在相当概括。因为这一传统内涵外延的多样性和复杂性是不可穷尽的。但是,即使听上去有点笼统,我们还是可以说,“ 像感天动地一样地感动人 ”,正突出了这个系统的审美理想。

然而,中国戏曲中“ 感动人 ”的审美与西方中产阶级戏剧旨在实现的移情效果在质上全然不同。或许要理解这样一种中国古老的、具有生命力和发展传承的人类表演,“ 戏剧能 ”成为了关键。换句话说,中国戏曲从来不会为了一种自然化的再现而费心机,它在

参阅《王季思学术论著自选集》,王季思著,北京师范学院出版社,1991 年,第 370 页。又参考《宋元戏曲考》第十二章,王国维著,商务印书馆,1912 年。

参阅《近代与现代戏曲名词术语》,辞海编辑委员会编辑,《辞海·艺术分册》,中国大百科全书出版社,1980 年,第 11 页。又参考《宋元戏曲考》。

参阅颜海平对中国戏剧家协会会长曹禺先生于 1987 年 8 月 5 日的一次未发表的采访。Elizabeth Wichmann 在 1980 年 10 月 28 日对一名江苏省省级的负责戏剧活动的官员采访中,也获得了相同的数字。见“ 在当代中国的传统戏剧 ”(“ Traditional Theatre in Contemporary China ”),自 *Chinese Theater: From Its Origins to the Present Day*, Colin Mackerras 编辑 (Honolulu: University of Hawaii, 1983), 第 184 页。

前提中就已经预设了一种虚拟性(suppositionality)的审美观念。这种虚拟性通过“形式虚拟的表意作用(signification)”展现,并在特定情境发展中展现一种极为风格化和程式化了的表演方式。本文将进而探索虚拟性这一复杂特征的动力和内涵。简言之,这种虚拟性可以阻止表演者和观众进入一个“忘记”他们所扮演或者观看到的是虚拟的状态;也就是说,虚拟性可以提示演员和观众——他们处在一个并非自然赐予而是人力营造的情境。然而,在没有通过移情作用制造任何自然化了的身分认同的情况下,戏剧又是如何能使观众去参与“感天动地”的呢?这些被激发的情感或能量又如何可能促使我们去重新思考现代戏剧艺术和人的行为表现的呢?这篇文章将进而探讨情感这样一种“人的能量”及其表意方式是如何成为中国戏曲的载体与场所(site)。这样的能量及表意方式不仅将上述审美和伦理的辩证具体化,而且为人在现代生存中的能动性问题提供了启示。

—

在对中国表演中的“戏剧能”入迷的同时,布莱希特将这种表演看作可以从一种文化中“撬”出来的“可被运输的技术”;而他同时认为,这种文化的社会思想是刻板错误并执迷不悟的。同时代的张爱玲也对京剧中的“戏剧能”做出了一系列观察。似乎出于对其文化渊源的一种认知感觉,她倾向于将中国戏曲看作一个“既不属于这个世界,也不属于逃离这个世界的浪漫避难所的伦理系统”。通过对一系列古典剧目个案的分析,此篇文章将追溯中国戏曲中的“戏剧能”是如何从类似“公平或者不公平”、“对与错”、“好与坏”等一系列儒家伦理问题中引发出来的。这些戏剧能的形成

与展现又是如何在表达的同时超越了架构这些问题的、在社会文化层面上存在的特定内容。我将具体地探讨戏剧能和伦理性如何互动,并由此构成中国戏曲中叙事和表达的动力中心;而这样一个互动的中心又如何成为人的想象空间和社会存在形式的永远可不断更新的资源。

《窦娥冤》是中国戏曲文本和演出的一个标志性作品,由关汉卿创作于 13 世纪。此出戏的故事为中国观众所熟知:窦娥与蔡婆相继死去了丈夫,相依为命。张老汉和他的儿子张驴儿,在从地痞赛卢医手中搭救了蔡婆之后,胁迫两个寡妇重新改嫁给他们。蔡婆无奈地接受了现实,而她的儿媳窦娥却毅然拒绝。张驴儿企图霸占窦娥,于是欲毒死蔡婆,不料反而毒死了其父亲。张驴儿诬告窦娥杀人之罪,太守相信“但来告状的,就是我的衣食父母”,受贿之后对窦娥严刑逼供,判其斩刑。临刑前,窦娥为表明自己冤屈,指天立誓,死后将血溅白练、六月降雪、大旱三年,后果均应验。于是有了该剧的题目——《窦娥冤》(及另一剧名“六月雪”)。研究关汉卿的学者通过《窦娥冤》对社会、性别以及司法等领域的不公正之暴露和谴责,而辨析该剧的批评价值。他们也同时看到这种不公正给那些要生存在这个社会上,渴望保留廉洁完整,并要求

参阅《窦娥冤》,关汉卿著,自 *Six Yuan Plays*, Liu Jung-en 译并作序 (New York: Penguin Books, 1972)。本文所用译文全部来自 Liu 的译本,以括号注明,并标示页码。

关汉卿研究在中国正如莎士比亚研究在西方一样重要,它构成了人文学科研究的一个重要领域。作为最著名也是最为高产的剧作家,关汉卿的艺术创作横跨 13 世纪的后半叶。关汉卿一生写了 60 多种杂剧,今存 18 种(其中个别作品是否关作,研究者有不同看法)。同时,他还是一个著名的散曲作家,今存套曲十多套,小令数十首。见王季思、苏寰中、黄天骥、吴国钦,《元杂剧选注》,上册,北京出版社,1980 年 11 月版,第 1 页。

又见 *Chinese Drama: A Historical Survey*, Mackerras 著,第 47 页。

自主的女性没有留下任何空间。上述的这样一种暴露和谴责,来自一种伦理道德的驱使,由此突出了关汉卿的全部作品特点,并为他在中国文化编年史中赢得了“被压迫者的斗士”的名声。在这里,我的讨论中心是:伦理倾向如何取得了其审美的形式,审美形式又如何作用于伦理倾向,以及其中的历史意义和社会内涵。

《窦娥冤》的重头戏在于窦娥临刑前的唱腔。这段悠长而旋律优美的唱腔是中国戏曲中重要的保留曲目。窦娥唱道:

[正宫·端正好]没来由犯王法,不提防遭刑宪,叫声屈动地惊天。顷刻间游魂先赴森罗殿,怎不将天地也生埋怨。[滚绣球]有日月朝暮悬,有鬼神掌着生死权。天地也只合把清浊分辨,可怎生糊突了盗跖颜渊:为善的受贫穷更命短,造恶的享富贵又寿延。天地也,做得个怕硬欺软,却元来也这般顺水推船。地也,你不分好歹何为地。天也,你错勘贤愚枉做天!哎,只落得两泪涟涟。

这段充满张力的唱腔,直接谴责在剧中一系列特殊情境下运作的“错、恶和不公”的力量,也指向了剧中所反映的那个时代的条件和非伦理的趋势。窦娥的唱词,一来记录了一系列场景,同时阐明那些已被日常化了的社会暴力亦已被深刻地性别化。我们无法将社会、性别和司法力量所制造的窦娥之死视作一种偶然。正是因为生为女性,使像窦娥还有蔡婆这样的女人(年轻或者年长的寡妇)可以被赛卢医随意欺负,被张姓父子霸占,并被太守和他的官府随意处置。作为中国戏曲中最著名也是最常演出的曲目,窦娥的唱段揭示了性别化暴力的社会机器。在这种社会机器前,她与蔡婆挣扎着主宰她们生存的意义方式和可能。从历史的角度来看,这种伦理控诉的政治意义颇为深远。在中国的传统宇宙观中,

天与地被看作“道”的能指；宇宙的存在、规律及其伦理都由皇帝所承载。“天授君权”由此而来。当天地不过“顺水推舟”、以错为对、以次充好，窦娥对这种不公的哭诉就不仅仅是在声讨伤害她的社会，而是对这个机器的基础——即中国社会帝制机制——提出了强烈的质疑。窦娥的悲剧命运揭露了这样一个作为中国帝制建构的象征着、暴力的社会机器。它从伦理角度毫无道理，从社会角度具有毁灭性，而从政治角度是不合法的。当某些评论试图将这个被控诉的帝制建构看作是元朝——一个本质上异族控制的中国——的特点时，我们也应该注意到赛卢医、张姓父子和太守的汉族族裔身份恰好将这种阅读复杂化。剧作家关汉卿，作为一个生活在元朝的儒家学者，因其正直不阿而受人敬仰。他将自己归属于“底层”的戏剧表演者和民间艺人，并从这个“底层”的角度进行创作。关汉卿将窦娥描绘为一个具有伦理气度和力量的女性的做法，可以看作既是对元朝政权的特指控诉，也是对中国传统帝制一种普遍意义上的谴责。

对关汉卿还有众多其他的戏曲家们而言，帝制建构绝非能够独断儒家道德规范。“道”的宇宙观存在于天与地中，而皇帝不过是天地中人的载体。正如儒家政治哲学所定义的那样，“天听自我民听，天视自我民视”。尽管赋予皇帝一种可以定义社会等级制度的天权，儒家意识形态同时为指控不能“天听自我民听，天视自我民视”的君王以至罢夺其位的政治行为提供了伦理基础。在中国几千年的帝制政治史上，如此罢夺并不鲜见。而通过将其剧中的主要角色多设置为来自底层的女性，关汉卿将儒家伦理的“精

对于这一问题的历史阐述，请参阅《中国哲学史新编》，冯友兰著，第1—6册，北京人民出版社，1982—1992年。

髓”注入这些平民女性中,让她们承载并体现着儒家价值。譬如,窦娥是通过坚持一基本的儒家训诫——贞操——而断然拒绝男性加害者的。当窦娥为避免蔡婆受到酷刑折磨而在衙门里被迫接受谋杀的罪名时,她恰在遵从儒家的孝道。这些女性反抗性别化暴力、控诉其常规化机器,并谴责其从根本上就毫无伦理基础的政治合法化,而同时仍然是在一一遵循被儒家的父权规范所限定的女性行为。

这样一个矛盾体具有复杂的内涵。借助于欧美学院派各种当代文化理论的解释,我们可以认为窦娥对儒家训诫的重新借用是一种表演性的计策,旨在讽刺、改变甚至逾越所借用的权力律法和秩序。在窦娥引用儒家的贞洁操守来拒绝张驴儿的加害、坚持她的自主时,这种性别化的规范及其使用在相当大程度上具有另一种意义。例如,正如将女性的改嫁看作“一马背两鞍”并断言“其实做不得”,窦娥对已故的丈夫的忠诚不经觉间夹杂着一种隐藏的、对父权社会的婚姻体制的拒绝。与此相似,窦娥在为了避免蔡婆受刑而违心认罪的过程中,那一套儒家的孝道已重新以一种普遍的人类同情心的形式体现了出来。通过重新演绎女性行为准则的儒家规范,窦娥里里外外地置换了这些运作中的性别化支配,以及它们所暗示的社会秩序。然而,这种策略并没有在日常暴力的条件下赐予窦娥可以游戏的人生,却最终导致了她从生的世界中被除名——她在舞台上被宣告死刑,而她的行刑也全然在舞台上执行。意识到她自己不过被例行侵犯并毁灭后,窦娥与其说是“在一种权力结构之中,通过借用的策略或者表演性的方式,对此结构中的人生进行反讽和提出质疑”,还不如说她是以自身的表演,批判性地超越了这个权力结构的疆界。这不仅仅在讽刺这个既定社会等级中的行为规范,也在同这种规范作一番斡旋。从很大程度上

来说,《窦娥冤》在窦娥死后,以一系列戏剧转折强化了其戏剧动能:窦娥也许从舞台上消失了,但是她的形象在行刑一场之后以更强烈的活力继续变换发展。

我们应该注意到关汉卿描述中的窦娥之死和整桩事件最终导致其离开或超越“写实主义”的状态。剧中前两折的文本叙述如“任一出”现代欧洲戏剧的再现一样,强调逼真。而窦娥的毁灭,看起来恰恰暗示这样一个事实:即在一个以帝制为基础的既定现实中,一个坚持独立和自主的女性,纵使在她借用儒家伦理和道德规范的同时,显露其基本的内涵,仍然既不会拥有物质生存的空间,也没有在意义上被承认的可能。这样一个过程在一开始通过一种再现的或写实主义的方式诠释,而在全剧的第二部分中,主要角色却逐渐地脱离写实主义的可辨认性。在第三折窦娥到了法场之后,她列出了三桩誓愿:“一领净席,等我窦娥站立,又要丈二白练,挂在旗枪上”,并预言道:“若是我窦娥委实冤枉,刀过处头落,一腔热血休半点儿沾在地下,都飞在白练上者。”除了这桩誓愿,她还断言“如今是三伏天道,若窦娥委实冤枉,身死之后,天降三尺瑞雪,遮掩了窦娥尸首”,并且“从今以后,着这楚州亢旱三年”。当这些誓愿被当作无稽之谈,窦娥回应道:

你道是天公不可期,人心不可怜,不知皇天也肯从人愿。
做甚么三年不见甘霖降?也只为东海曾经孝妇冤。如今轮到你山阳县。这都是官吏每无心正法,使百姓有口难言。

在这一瞬间,该剧产生了一个惊人的扭转,进入了就儒家理性认知和儒家政治常态而言不可思议的戏剧行动。窦娥死后,她的血都飞在那丈二白练上,并无半点落地;那血迹化作了性别化和残酷的不公正的记号。然而,雪飞六月,显示着“道”的公正确实存在,因

为终究是“皇天”区分了“对与错、愚蠢与智慧、圣人与恶人、好与坏”。我在这里要强调,只有通过一个外在的、非自然化的戏剧性场景,或场景化了的戏剧性,“皇天”的存在才可以从在这个以极度风格化和从根本上由虚拟性建构的场景中被看到、被感觉到。只有在这样的戏剧行动、行为之中,宇宙间的道德力量才可能显示或具有了可辨认性(intelligibility)。在这个意义上,这种戏剧行为获得了深远的政治意义,以及文化上批评颠覆的动力。被儒家话语所定义的伦理所驱使,这些戏剧行动引起了超越它们自身条件的想象力,而这样的想象力又可以作用于某种特定历史事件的文化环境。当关汉卿在儒家伦理观观照下的舞台上呈现了一种在外族统治下的中国官方秩序中“不可能是/有”的人性时,这种舞台化也建构了一个既是真实又非真实的场所和社会空间。在这场所中,“不可能是/有”的人性通过挪用舞台化了的儒家伦理术语,转换和超越其界限。与布莱希特理解的所谓“纯粹的技术”不同,这种辩证动力的文化复杂性及其中的自我超越能量来自于伦理化的审美,或者审美化的伦理,并从作为一个整体的中国戏曲中体现出来。

《窦娥冤》的第四折便是这样一种辩证的动力的有力例证。窦娥虽死,她的冤魂却完整存在,以她强烈的生命力而萦绕舞台,出没于她父亲的府邸。该戏的楔子讲明,当年窦天章因欠债将幼年的窦娥卖给蔡婆做儿媳,为的是进京赶考获取功名。于京师一举及第之后,窦天章被朝廷指派为肃政廉访使,后终唤起他对女儿的痛与内疚。他不知女儿已被蔡婆改名为窦娥,便也没有认出在他监审下的一桩“犯人窦娥药死公公”的命案其实涉及他的女儿。由于相信裁决毫无出入,窦天章认为此案已了,便将文书压在卷宗最底下。窦娥的鬼魂将灯弄得忽明忽灭,当窦天章剔灯时,窦娥便将文卷移至所有卷宗的最上面。窦天章惊讶地发现,看过的文卷却

总是重新被翻到面上。当他把文卷搁置一边, 窦娥的鬼魂又开始挑拨灯草, 而窦天章剔灯回来后便又惊异地发现文卷被重新放置在最上方。这个过程结合着音乐和形式化的肢体运动, 重复三次, 直至窦天章感觉并最后意识到书房中有一个鬼魂。接下来的这场相见是中国戏曲中最著名的一个“鬼魂场景”。在这样一个悲剧性的女性和一个悔恨不已的男性之间具有张力的对手戏中, 悠长的唱段冲破了真实与虚构、生与死、可信与不可信、可能与不可能的界限, 让被深深埋葬的事实重现。当冤魂通过那难以置信的行动为她自身赋予生气时, 窦天章深受感动, 遂决定“所有的罪人必接受惩罚”, 正义由此得到伸张。

从文本表层阅读, 《窦娥冤》以士大夫重塑儒家道德秩序而结尾。怀着对贞节和孝道的信仰, 窦天章判定他的女儿窦娥是儒家妇女的楷模; 判定窦娥是因拒绝抛弃儒家的准则和价值观, 而被恶人冤枉陷害。所以本剧“最后的公正”重新镌刻了被儒家意识形态所保证的社会秩序。但这样一种对儒家伦理的重塑是在元朝外族统治中国、废除科举考试制度的情形下被描绘出来的。那些誓要全权保留中国传统生活的儒生, 感到他们的思想与行动的根基霎那间消失。元朝廷将儒士贬损至社会阶级的第九等, 第八等是娼妓; 而儒士仅比社会的最底层——第十等乞丐——高一个级别。在这种情形下, 在关汉卿剧中所体现的儒家伦理精神之重写就要比重建一种旧式的律法和性别暴力具有更丰富的含义, 因为它包含了一种对新强加的、残忍的政治阶级制度的有效反抗。

对我而言, 真正重要的是分析指出: 如此一场“重写”是通过一个活的男性和一个女性鬼魂来演出的, 从而涉及到将“自然”和“非自然”带入一种矛盾共存之后所产生的戏剧性和戏剧能的问题。正是在这种矛盾共存及内在戏剧性的启示下, “重写”下的结

尾保留了一个具有张力的问题,而不是仅仅提供一个宣泄似的终结。从窦娥和她的鬼魂在这样一个结尾中时而浮现时而消失的戏剧处理中,我们就可以感觉到这点。当这个死去的女性和她活着的灵魂存在于、穿越过这个可辨认的世界时,她建构了一个对虚拟的中国式表演经典的有力例证。通过打破一切“真与非真”的界限,在剧本“重写”的结尾中,窦娥和她的鬼魂实现了对那个被性别化的、被剥削侵犯的以及被抹煞的人和世界的一次令人难以忘记的重返。这也可以看作是在建构了一个伦理系统的同时,又激烈地超越了这个特定系统的结构。在这种意义下,窦娥和她鬼魂的双重扮演,跨越生与死、真与幻、在场与不在场,不断冲击了可辨认性和可能性的疆界。这样的冲击构成了“布莱希特方案”和人类现代挣扎中的核心问题。

无论他是一个“异国情调的钟情者”,或者是一个对中国式艺术表演行为进行了错误解读的“他者的鉴赏家”,布莱希特都机敏地辨认出,人的活动和表演行为如何可以产生于某种特定的伦理系统,而同时逾越这个系统的限制,并由此激发转型性的想象力。如果在布莱希特的方案中,如评论家说的那样,“戏剧化的”归根结底是“伦理的”,我们也许可以在这里提示,布莱希特的现代“中国纬度”,与中国存在了数个世纪之久的某种辩证法,相互汇聚并彼此共鸣;那种辩证法即伦理化的审美,或者戏剧化的伦理。

安东尼·泰特罗(Antony Tatlow)所著的《布莱希特的中国诗歌》(*Brechts chinesische Gedichte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973)提供了一个独特的理论视角(并与我的观察相近):与韦利凭借想象重新诠释白居易的诗句不同,泰特罗的研究表明,在没有任何中国知识的前提下,布莱希特的转换比韦利更“忠实”于原始资料,因为他重新还原了韦利所遗漏的社会维度。

那么,这些又如何与情感之域联系在一起呢?

二

在伦理想象的辩证运作中,中国戏曲的戏剧行为会引发与儒家理性思维相异的“认知的惊诧”或者“人的不可辨认性”,从而产生了中国审美的另一个维度和需要:戏剧演出必须要让观众“出乎意料之外”。与简单地避免观众和场上事件产生自然而然的认同,或者阻止观众进入一种观看入迷、停止思维的状态有所不同,“惊诧”或者“不可辨认”的场景更需要使观众对“入乎情理之中”产生信服。

正如研究中国戏曲的学者们所指出的那样,上述这样一个表面上自相矛盾的审美,其精髓在于在“那令人惊诧的不可辨认”可以从“令人奇而不怪”的情感中滋生。之所以不怪,是因为剧本的情节基于一个社会规范下的价值系统,以及这个系统所包含的权力关系。换句话说,戏剧情节线可以看作是一种社会脚本,它将人们的生活场景编排到可辨认的、重复每日常规的标准世界中,而这个世界趋向于排除人的能动性所具有的各种动力与潜能。那么,人是如何感觉到他们的被编入惯例的可辨认性,或者人是如何感觉到他们被搁置的动力与潜能呢?这真是一个永恒的问题,因为“人的情感”很难被总体地完全纳入任何绝对的常式,却很有可能激发某些不可预料的转折。所以汤

参见《王季思学术论著自选集》,《关汉卿的创作道路》,第351—378页;《谈关汉卿的鲁斋郎杂剧》,第404—410页。

见《李开先文集》,中国戏剧出版社,1955年。李开先是明代又一戏曲大师。此处的引文来自《王季思学术论著自选集》,第612页。

显祖写道“情不知所起”。传统西方戏剧的灵感经常来自于那个超越人的认知力的、为神性所控的不可知的世界，而中国戏剧则侧重“人的情感”，以及同情感具有某种张力的社会脚本和社会条件。这里产生的中心问题与其说是在探讨一个人如何在标准的人类世界中明确“何谓真实”，不如说是在她与这个充满人造常态的世界脱节时如何“感觉”。就像杜波伊斯(Dubois)几个世纪后横跨半球时领悟到的那样：“当自己的存在是一个分裂的矛盾体的时候，又感觉如何呢？……两颗心灵，两种思考，两个不可被调和的追求的矛盾。”

确实，“感觉如何呢”？当戏剧创造成为引发“对影子似的生存如何感觉”的这样一个过程时，从这里所激发的动力不仅使观众脱离他们的习惯定势，而且将他们由惊异引入另一种“真实”的境域，而这种境域是深深地被（所谓的）现实世界所遮蔽的。也许有人会倾向于做出这样一个推论，即认知的“真实”在中国戏曲中起到关键的作用，即使那种“真”是通过“非真”的形态表达出来的。这样一个理性观念似乎在中国戏曲的传统标准中至关重要，比如说，在《窦娥冤》中，窦天章重新辨认出了真相这一场成为了全剧的一个转折点。

然而在这一个具有转折性的认知之前、之中，以至之后，在舞台所展现的这个真实的中心与其说是“发生的事情”，不如说是窦娥经历这一切事件之时和之后的所感。于生死间看待万千世事，窦娥进而对老天的愤怒谴责、对公正的宇宙力量进行预言，并最后以鬼魂的身份重返舞台。窦娥的鬼魂与内疚的父亲之间的对质和交流，最终穿越了可信与不可能之间的一切界限。

这种“真实”是窦娥对发生在她身上的事情的感觉。在中国审美传统中，这样一种关于一个可读的世界的“真正发生的事情”，与

人们在一个不断逼迫和排斥的世界中的“真实感觉”是共通的。如果就像莎士比亚所说的那样：“世界是一个舞台，而所有的男男女女不过是一些演员”，中国戏曲则将其根基设置在这样几个问题中，即当“演员/也就是这些（社会）人”有意识地演出针对“社会脚本企图消除他们存在”的一种反应时，他们如何感觉；那些情感是如何被惯例化的暴力的物质条件所胁迫并否认；以及这些被胁迫并否认的情感如何建构、表现，甚至爆发。

这种被表演的关于“情感”的结构或者视界，从本质上同那些纯粹的超现实的魂灵，也就是那些关于神性或其神秘性的概念，是全然不同的。应该说，那些情感是以历史条件决定的，且基于辩证法上具有转型性的伦理问题。这样的伦理问题与其说关于“找出是什么”不如说是关于“什么应该是”。中国传统戏曲中这样一个关于“什么应该是”的力量，不仅可以同布莱希特式的、可以使观众脱离他们常态的力量，也就是巴克莫斯所称的“复杂地观看”的力量互动，同时也与另一种可将人带入惊异之状的、情感之力量互动。在这样一种“感与看”的动力模式影响下，这种伦理想象力的辩证关系，在将人的表演艺术推入无穷尽的可能性的同时，便超越了这样一个特定的关于社会价值的系统。这就是为什么我们可以指出“感动人”不仅规划了中国戏曲的审美理想，而且精确地指出了这种审美理想更新的来源，因为“感动”即使不实际性地改变，也会引起更多的可能性。清代一名重要戏剧理论家曾这样说过：“论曲之妙无他，不过三字尽之，曰‘能感人’。”由此我们可以更深刻

2002 年春天，在我与 Karen Shimakawa 于加州戴维斯大学的一场对话中，关于这样一种差异的重要性开始在我头脑中逐渐成型。

见《制曲枝语》，黄周星著，自《王季思学术论著自选集》，第 370 页。

地理解《窦娥冤》的副标题——感天动地。这是一出将天地移至、移向并最终移作那难以置信却又能实现的、关于人之可能性的戏剧。

中国戏曲便是从我们称作的“情感之域”中组织并运作起来的；它如拈线串珠般成型，又如激射水珠般发展。汤显祖，戏曲领域的又一大师，通过其名作《牡丹亭》的结构表达出的创作驱动力不仅提供了这一个剧本，也是中国戏剧审美整体上的架构原则。汤显祖曾这样写道：

天下女子有情，宁有如杜丽娘者乎！梦其人即病，病即弥连，至手画形容，传于世而后已。死三年矣，复能溟漠中求得其所梦者而生。如丽娘者，乃可谓之有情人耳。情不知所起，一往而深。生者可与死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。梦中之情，何必非真？天下岂少梦中之人耶？

与亚里士多德传统所定义的“情节”或者其戏剧观所构思的先验存在不同，汤显祖和众多中国戏曲家们以“此情感”的交织共鸣来塑造他们戏剧世界的核心，旨在如感天动地一样地感动人。因而像下面这样一种关于戏剧法的教学一直得以尊重：“哪里有情感，哪里就有详尽并延长的场景；哪里没有情感，场景则短，几行字句便足够解释。”譬如，当一场史诗般浩大、卷入了成百上千条性命

此处的概念与雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)的“感觉结构”有部分的融合。在这里唤起的“情感之域”不仅仅确认了对人的意识的情感元素的社会具体结构，更重要的是，它侧重于在这种元素中，辩证地激发并想象人的力量，而这种力量可以同时超越意识的结构条件。见“Structure of Feelings”，雷蒙德·威廉斯著，自 *Marxism and Literature* (New York: Oxford University Press, 1977)，第128—135页。

的战争达到了一个转折点,也许我们就会在舞台上看到一个几个小时长的咏叹调;这样的咏叹调可以将战争定格,并详述一个或更多个勇士细致精妙的情感。然而,也许一句话两秒钟就可以解释某些即使异常庞大却不具备情感的事件,比如一个王朝、一个国家,抑或整个世界的崩溃。此情感即是一种界域;在此界域中,人性通过穿越和超越日常惯例,创造和推敲其“感动和促动之原动力”。

戏曲《琵琶记》,高明元末明初之作,正是又一个著名的例证。取材于宋南戏《赵贞女蔡二郎》,《琵琶记》戏剧化地讲述了一个儒家文人蔡伯喈如何在应试及第、中了状元之后,娶了当朝宰相的女儿,并因而舍弃了他的发妻赵五娘和年事已高的父母。此后蔡的家乡连年遭受饥荒。赵五娘任劳任怨,全力服侍公婆。两位老人却终于在艰难中饥饿而死。五娘祝发卖葬、自筑坟墓,并承诺死去的公婆——她无论如何要将那个不孝不义的儿子找到。她身背琵琶,携自己亲手绘成的公婆遗像,前往京城寻找蔡伯喈。她一路弹唱乞食,千里寻夫,于是有了本剧的标题。同窦娥颇为相似,赵五娘自觉地将自己塑造成一个孝妇贤妻,并进而代夫行孝、恪守儒家道德法则。五娘也像窦娥那样,不偏不倚地又成为了一个孝妇贤妻。结婚仅两个月,五娘的丈夫便丢弃了这个年轻的妇女,又将两个八十岁老人留给她照看。于是她成为了这个家庭的支柱。在这样一个令人无法忍受的生活条件下,她被迫承受艰辛的重担。然而在这里,照顾二老象征着人的同情心,而不是任何儒家训诫。在蔡公临死一场中,懊悔的公公试图向救其性命的五娘

《琵琶记》,高明著, Jean Mulligan 译 (New York: Columbia University Press, 1980)。本文所用译文全部来自 Mulligan 的版本。

说了几句真心话。这一段在唤起儒教家规、家法的同时，也重新界定了那些规范的含义。

蔡公〔外〕：

【青歌儿】媳妇，
我三年谢得你相奉事，
只恨我当初，把你相担误。
天那，
我待欲报你的深恩，
待来生我做你的媳妇。
怨只怨蔡伯喈不孝子，
苦只苦赵五娘辛勤妇。

赵五娘〔旦〕：

公公，奴身不足惜。
【前腔换头】我一怨你身死后有谁来祀；
二怨你有孩儿不得相看顾；
三怨你三年间，没一个饱暖的日子。
三载相看甘共苦，
一朝分别难同死。

在这场重头戏中，一场关于儒家伦理的引文式的表演起着重要的作用。在帝制时代的中国，蔡伯喈的“不孝”与其说是个人弱点，不如说是一个系统制造的结果，因为它来自于蔡伯喈在科举考试中的一鸣惊人。从科举制度自隋朝建立以来，这样的成功便意味着儒家学士们终极理想的实现；科举制度旨在通过定期选拔男性官员、更新统治机器，而妄图将帝制法规永恒化。在赋予那些中

低等乡绅阶级中的儒家子弟某些社会变动的条件下,这种更新制度却从本质上给这些男性官员的家庭带来了紧张和破裂,令这些家庭变为社会负担,而不是政治资产。当一个遥上青云的儿子对父亲的否认恰好威胁到了以父权作为奠基石的封建帝制等级制度时,儒家的意识形态便提供如“孝道”这样的伦理规范。孝道不仅可以谴责子对父的否认,还可在权力机器的更新过程中,调和随时迸发出的紧张与破裂。在这个性别化突出的伦理法则中,升迁的男性官员的妻子们除了“儒家德行”之外没有任何可以保护她们的法则。如果丈夫们有心保存他们的婚姻契约,他们便还能够一同生活。倘若契约被丈夫们视作一文不值,那些女性便被剥夺了最基本的生活条件,因为儒家伦理赋予男性正妻、纳妾甚至休妻的特权。那些女性在羞辱中被送回父母家中后,不得不度过在经济上贫困、在社会上名誉扫地的余生。五娘敏锐地意识到了这个充满性别差异的残酷现实。在她著名的一段唱段中,她用米作为自身处境的一个隐喻。

赵五娘:〔旦〕〔吃吐介〕

【孝顺歌】呕得我肝肠痛珠泪垂,

关于这种紧张与破裂的叙事在中国戏曲经典剧目中建构了一个独特的类别,而这个事实有力地证明了在生活中上述故事的可能存在。见《中国戏曲通史》,张庚、郭汉城编,中国戏剧出版社,1992年。在这里需要指出的是,伴随着宋王朝察举孝廉制度的完整化,科举制度也向较低等级的乡绅阶级进一步开放。见《宋代文化的高度发展与宋王朝的文化政策》,《邓广铭学术论著自选集》,邓广铭著,首都师范大学出版社,1994年,第162—171页。

在近期关于帝制中国的乡绅家庭的父权结构及其在妇女写作中的具象的研究中,有如下作品可以参阅:《中国女性的文学世界》,乔以刚著,湖北教育出版社,1993年;《缀珍录》(*Precious Records*), Susan Mann 著(Stanford: Stanford University Press, 1997)。

喉咙尚兀自牢哽住。

糠那！

你遭砮被舂杵，

筛你簸扬你，

吃尽控持。

好似奴家身狼狈，

千辛万苦皆经历。

苦人吃着苦味，

两苦相逢，

可知道欲吞不去。〔外净潜上探觑介〕

【前腔】〔旦〕

糠和米本是相依倚，

被簸扬作两处飞。

一贱与一贵，

好似奴家与夫婿，

终无见期。

丈夫，你便是米呵，

米在他方没寻处。

奴家恰便似糠呵，

怎的把糠来救得人饥馁？

好似儿夫出去，

怎的教奴供膳得公婆甘旨？

同她那至少可以声讨伯喈不孝的公婆不同，赵五娘明白她没有任何话语权力以抵抗她的绝望。那一段关于米和糠的唱段，不仅表达了她如何痛悉这个性别化的社会，而且展现出她如何感觉到这样的性别差异——“可知道欲吞不去”。蔡公逝世一场同样侧

重于一个绝望的少妇和一个将死的老人相互吐露心声的感觉,并以一种微妙的、交互轮唱的方式精心展开。赵五娘对孝道这一伦理规范的强烈要求,是由她对老人的同情心,以及她对自己生活的热诚而承载着。那也是两种可从内心最深处感受到的情感力量。它们在五娘所有的主要场景中相互缠绕呼应。在五娘第一场哀悼中,她剪下头发,卖了几贯钞,为的是给公婆送终。接着她又用自己的双手造了一所坟茔,安葬了二老。她身背琵琶,一路弹唱琵琶词行乞,赴京师寻觅其夫蔡伯喈。当她衣着褴褛地找到丈夫,想让他在自己亲手绘制的蔡公蔡婆的遗像前跪拜,以赎其不孝之罪。蕴藏在这种情感之中的,是一个女性对她丈夫——也是一个权力结构及这个结构中性别化暴力所制造的常规产物——无情的、非儒教伦理般的谴责。在五娘的规范戒律中,以儒家孝道为名义的谴责并没有真正的、相对应的信条。“这种感觉”赋予了全剧一个幸福的结局——丈夫伯喈和他的新妻子将五娘迎进了他们的宦邸豪宅。而这个结局令人感到几乎是生编硬造,甚至是毫不相干的。可以说高明——一个儒家学士和剧作家——所有意提倡的儒家伦理是如此复杂、不断被重新定义,并通过赵五娘的戏剧行动而得以超越。赵五娘,这个在胁迫和否定的情感中产生的人物却一直拒绝缺席。她在中国戏曲、文化,以及社会记忆中的存在,如若一种最感人的力量,永恒地留守。而那种感人的力量,正来自于永远可被感觉到和可被想象的那份真实。

这样“所感觉到的真实”的确是中国戏剧的精华。它有力地对可辨认的现实的霸权作出挑战,激进地对“真的”人性做出重新界定。无论是关汉卿笔下那通过并超越现世的社会法界而要求正义的窦娥,高明笔下那千里弹唱寻夫、将自己的故事讲给天下人的赵五娘,还是汤显祖笔下通过死亡而实现爱,又为了爱而超越死亡的

杜丽娘,所有这些女性形象都始终在重新建构超越常规理性的人的生存哲学的核心和意义,而这些形象也不可能在日常惯例的语境下产生。在帝制时代的中国,儒教规范下的妇女必须遵从那些德行,需要将她们的闺阁作为女性的整个宇宙。她们是如此不可思议和不合时宜。她们是传奇;只有在她们唤起的强烈情感中,传奇才可能获得其“真实性”。丁玲,中国20世纪女性作家和女性主义活动家中最杰出的代表,也正是在这种传奇的“真实性”中——在现代中国女性革命的语境中,为“真实”做出了一番定义:“这是她们(具有革命性的妇女们)所感到的,这就是真理。”也许这是对戏剧能中的真实及其有效性最好的注解之一。戏曲及其那些无法了解的、不可能的甚至不可思议的表演行为一起,组成了“传奇”,讲述那些关于人世间被掩藏、却可被深深感受的真实。

三

为了避免将中国戏曲通过欧美戏剧的语境理解为又一种模式的通俗剧(melodrama),我希望在这里强调这种在中国戏曲中“感觉到的真实”是一种非再现(nonrepresentational)的表达和演绎,因此它与任何常规化了的、可辨认的现实机制或既定制度是存在张力甚或冲突的。

传奇是中国戏曲经典中的一个主要类型,狭义上指一种戏剧故事的行式,广义上包括众多记载中国文化记忆或者社会历史或

三从是指妇女“未嫁从父、既嫁从夫、夫死从子”。见《现代汉语词典》,商务印书馆,1980年,第973页。

丁玲访美期间在耶鲁大学研讨会后答笔者问。

政治历史的各种故事。几个世纪以来,演出者承载着不可思议的“传奇”与令人信服的“情感”;他们的身体语汇从根本上来看是非自然化的。似乎是布莱希特之创新的一种匪夷所思的回声,高行健,作为第一个以中文作为主要写作语言的诺贝尔文学奖获得者,逐渐重新发掘中国戏曲中表演者的意义。在既定的现代西方戏剧规律及其再现机制中挣扎多年之后,高行健开始重访传统的中国式表演及其根植于中国审美形式的虚拟的表意作用。

我认为戏剧这门艺术,归根结底,得靠演员在舞台上的表演才得以实现。正因为演员表演观念的差异,构成了东西方戏剧的分野。我以为西方的表演理论只讲演员与角色的两重关系,忽略作为活人的扮演者到他所扮演的角色之间其实还有个过渡,我称之为中性演员的状态。在中国传统戏曲中,演员进入角色之前,得先对日常生活中的个人加以净化。倘若将中国传统戏曲中这种表演观念引入西方现代戏剧,便可以为表演艺术提供许多新的可能,剧作法也会变得更为丰富。

演出者的身体由此作为一个介于社会人和规定角色之间的过渡而被重新认识、重新建构。构造戏剧的过程也因此得到了发展:

“传”在汉语中,既可解释为“口头故事”,又作“传记”解;前者是中国民间文化的重要组成部分,后者是中国几个世纪以来、狭义上的历史编撰学和广义上的各种写作的重要组成部分。“奇”可解释为“超乎寻常的”、“令人惊讶的”,或者“了不起的”。从古至今,“传奇”不仅指那些虚构故事(笔头或口头上的),也指那些历史上的文人或者社会、政治人物的传记,或普通人经历的奇事。

在高行健经历了自20世纪80年代起对欧洲现代主义艺术的探索旅程后,开始了从文化资源的角度上对中国戏曲的回归。见“*Theatrical Impulse and Posthumanism: Gao Xingjian's 'Another Kind of Drama'*”,颜海平著, *World Literature Today*, 75: 1 (Winter 2001), the University of Oklahoma Press, 第19—29页。又见《高行健戏剧六种》,台湾帝教出版社,1995年,第五册,第130—131页。

戏剧艺术可以将“真的世界”的一切常规都去自然化,并使不可思议得以实现、并赋予其可信的真实性。中性演员的状态构成了戏剧艺术的关键。以“自报家门”作为一个实例,高行健解释道:当表演者同时以一个叙述者、被叙述者,甚至以她/他自己的社会身份出现,并向观众介绍自己所要扮演的角色时,“中性演员的状态”便在其中起到效用;一种在演出者、角色和观众间交流的特殊关系也由此产生。在这里需要补充的是,像这样一种“交流的特殊关系”所构成的正是“情感之域”。在这个空间中,在演出者、角色和观众中间产生的、作为或成为特殊关系的交流自始至终存在着。一位当代中国学者曾这样说道:“她以那精心设计、完美构筑的造型粉墨登场,以绝妙的风格将自己展示于一堂。从这时起,一个为各种情境设置的舞台或场合——绝不是为了那些普通或常规的景致——就建立完成了。”

布莱希特曾在他的研究中评价中国式表演的“创意过程”如何达到一个更高的境界,以及在中国演员进入舞台的同时,这样的创造过程如何已然结束。对某些批评家和学者而言,布莱希特的评价乍一看不免有些任意武断。然而,如果根据一个不凡的“情感之域”的结构而重新品味其中滋味,它听上去却非常属实。或许,中国表演艺术家以他们毕生的热忱与赤诚追求的“美感”,通过这样一个“情感之域”能够得到更深刻的理解。此域不“高”于、却有“别”于自然和常规的生活;它是一个关于不可思议的“传奇”之真实性的美学境界,在其感动天地与人的同时具有说服力。

“传奇”专注于风格非凡、彻底去自然化的、汇集人的节奏与行

《我的戏剧和我的钥匙》,高行健著,自《高行健戏剧六种》,台湾帝教出版社,1995年,第二册,第76—77页。

动的具体表现。这些表现将参与并超越这个充满社会常态的世界;正是由于它们的存在,不可见的终于显现,不可思议的居然发生,那些幽灵、影子般的生存状态终究开始了他们的挣扎和发展。由此可见,中国美学称表演为“演戏”:人对虚拟性的情境或者故事的扮演则是戏。戏为假设或虚拟的行动所承载,而那些行动的涵义则取决于是否它们可以被演员和观众所感觉、评价,甚至意会。总而言之,中国戏曲及其表演方式绝非关于自然与再现;它通过假设和虚拟的结构、言语、行动和音乐性等元素的风格化而产生意义。中国审美家张厚载曾这样说过:

中国旧戏第一样的好处就是把一切事情和物件都用抽象的方法表现出来。抽象是对于具体而言。中国旧戏,向来是抽象的,不是具体的。六书有会意的一种。会意是“指而可识”的。中国旧戏描写一切事情和物件,也就是用“指而可识”的方法。譬如一拿马鞭子,一跨腿,就是上马。这种地方人都说是中国旧戏的坏处。其实这也是中国旧戏的好处。用这种假象会意的方法,非常便利。

在中国戏剧及其审美中,正是这个全然由假定性或虚拟性行动构成的“指而可识”,从本质上为观众设置了一种积极参与的角色。观众通过他们的“认知”与“感受”而参与那个“指”的时刻。表演者运用舞蹈演唱、象形姿势和身体运动,以变幻多端的声调,叙述和咏诵等各种艺术手段,通过这些不凡的风格将人的空间激活至超越常规。他们不断激发感动观众,令观众在思考如何将自身与演出者和角色相联系的时候,实现他们想象中的“认知”与“感

《我的中国旧戏观》,张厚载著,《新青年》,1918年10月15日,第五卷,第4号,第344页。

觉”，并实现他们超越正常状态的存在。

在观看中国的“演戏”或者“将虚拟性的故事的扮演作为戏”的过程中，存在着戏剧能运作的另一层含义。它不仅包括观察明辨戏剧的场上行为，而且包括以行为参与这样一种复杂的存在。这个由人具体表现出的虚拟性的界域，便是戏剧和戏剧创造的世界。在这个境界中，若以“最深邃的感情”、“感动人”和“被感动”，必将激发那些创造戏剧性场所的思考与决策；而戏剧性场所从本质上调动了人的能动性的制造。高行健认识到，这种制造能动性的戏剧性的意涵，将对我们为这个摩登时代所要处理、面对或者解决的关于人的主观性的问题产生深远的意义。在1995年与《解放报》的记者吉拉·莫达勒(Gerard Meudal)所进行的一次采访中，高行健谈到：

虚拟的表演过程牵扯到三种“人称”，至少三种。日常生活中的“我”走进“她”，于是激发了关于“你”（也是另一个“我”）的问题。那么在“我”、“她”还有作为他者的“你”之间转换、改变并且联接的过渡，也就是中性演员的状态，又从何而来？摆脱那具被记名的身体之后，“我”于是成为了可以回头观察自我肢体的眼睛，成为了在这个世界中却又与这个世界告别的他者。当这样的现象发生的时候，人的表演所具有的无限的可能性便发生了。

在这里，作为中性演员状态（或第三媒介）的他者于是成为戏剧能的重要过程；这个过程将实现“制造”和“再制造”人的能动性，也将实现人的艺术的无尽可能。就像之前讨论的那样，在中国戏

见名为《高如何移山》的专访，作者吉拉·莫达勒，《解放报》，1995年12月21日。

曲的传统中,这种可能性和伦理的想象力共同运作;而这种伦理想象力受制于一种特定的价值系统,并通过“情感之域”而超越这个系统。这里提到的“情感之域”便是以身体的实在来诠释难以置信的奇迹,并通过感动人而感动天地。目睹这样一种通过表演者那虚拟行动,从指涉性中看不到一点自然主义影像的扮演,观众可以并且必须作出他们自己的价值判断和意义建构。因此,观众可以并应该向舞台上发生的行为表达他们的评论与注释。无论这些行为的含义如何在不同语境下受到制约和发生变化,他们都揭示了观众的投入如何成为戏剧及其演出的根本性的构成部分。总而言之,观众所具有的关于他们自己想象出的“知道”和积极的“感觉”的行为是中国表演艺术的内在组成部分,即在虚拟性(suppositionality)中人所演绎的故事和状况。当窦娥和她的鬼魂无情地百般执着地在所谓的真实的世界中出没时,她以自己的行为为一个传奇赋予了实在的生命力,击出一个关于认知的断裂,并同时为观众开启了一个活动的空间。在这个空间中,观众们可以停顿、思考、感觉、创造,并在这个关于真的、真实的、伦理的战场上,演绎他们自己的定位。在中国戏曲的审美理想中实现的“感动和被感动”是有意识被设计、被集聚以及被感觉和想象的人的能量。这样的能量来自于不同的个人或集体的原动力和内涵,同时栖息于表演者和观众身上。这种能量也是在中

通过剧本或者演出中那些具有伦理想象的辩证的各式样的协同作用或转换张力,观众行为的辩证动能可以标志并超越常规化的角色。这样的辩证能动,以及诸多中国戏曲之特色——诸如常以“写实主义”方式演出的“大团圆”——值得具体的研究与理论化。若进一步研究观众和京剧之间复杂丰富的关系,请参阅 *Listening to Theatre*, Elizabeth Wichmann 著(Honolulu: University of Hawaii Press, 1991)。而关于中国传统表演艺术与西方影响下的中国现代戏剧之间复杂的连续或非连续性的问题,则开辟了另一个理论批评的探究方向。

国现场表演艺术及其审美中,活生生的戏剧能与戏剧能动性之所在。

这些戏剧性能量和能动性的制造场所,存活在数个世纪之久的中国戏曲史和中国戏曲演出中。尽管中国戏曲并没有很好地被记录下来,而中国表演史和观众史理论性的系统研究还是一个几乎未曾开辟的领域,我们仍旧可以追溯到关于在演出过程中观众如何成为了演出者的合作对象的一些记录。在另一戏曲名篇、清代洪昇的《长生殿》中,有一场景被中国历史学家们所关注,并用来作为阐明演员与观众间积极对话的例证。当剧中一位身份为演员的角色讲述女主角之娇美时,一位舞台上的听者笑道:“听听他吧,他把她说的那个漂亮呀,就好像他亲眼见过她似的。他可真是能信口开河啊。”另一个身份为演员的角色回应道:“他既唱得好啊,你又何必管他是真是假?”于是在场的所有人表示赞同,而戏也就继续了下去。在这里,关于那娇美的“真实性”成为了“观众”是否可以达成共识的关键。那些“以想象认知”并“积极感觉”的观众全然意识到其中的虚拟性;而正是通过他们所做出的决定,戏剧得以实现。他们的出现成为了整个表演过程的关键,并将戏剧性动能创造成其多元化的、活的场所。中国现代文学最杰出的作家鲁迅曾描写过在他家乡绍兴以及中国南方一带的戏剧演出如何吸引了大量的观众;以及那些乡亲们对演出的反应如何组成了他作为观众的经历和记忆中极为重

《长生殿》,洪昇著,杨宪益、戴乃迭翻译,外文出版社,1955年。又见《王季思推荐古代戏曲》,辽宁少年儿童出版社,1992年。本文所用引文来自王季思版本,以括号注明,并标示页码。

要的界定要素。从晚清历史学家们所记录的“一出戏被官方禁而被百姓爱”的众多例证中,我们更可以清楚地认识到观众的积极投入以及他们与表演者一起“感天动地”的能动性。一些于晚清(也就是1850年到1890年间)进入中国的西方人也曾写下了中国戏曲演出的文字,而其中又有许多是关于观众的绘声绘色的描述。譬如,在详尽地描述1848年在安徽南部的一场演出之后,Robert Fortune记录下观众们积极活跃的行为,并注释到:“如果没有在舞台背景出现那些身着鲜艳戏装的演员或是粗陋喧闹的乐队,这样的演出肯定会让我联想到英国竞选中的议员演说和场景。”

像布莱希特一样, Fortune 仅仅注意到了戏剧能中的可观察到的外在本部分,而不是其内在的文化驱动力。如果要积极地领悟并参与角色的表演(比如说窦娥、赵五娘和杜丽娘),以及她们表示生死轮回的生命节奏和情感力量,我们需要判定如何感觉到她们最直接的、实在的、具有震撼力的出场。这是一个共时性地关于认知的、审美的以及伦理的问题。如果要重新表述 W. E. B. Dubois 和汤显祖的题铭,我们也许不仅仅要问“当自己的存在是一个分裂的矛盾体时,我们如何感觉”,我们还可以追问当我们在传奇之中的时候如何感觉;而这个传奇并非一个属于未来时间的许诺,而是在我们活着的现实中的实在或可能。

在鲁迅的文学、文化和社会意识中,传统的中国表演艺术都有极为独特的展示。中国表演艺术与鲁迅在中国语境中作为“现代意识的代表”之间的复杂关系为学术研究指明了一个重要课题;这个课题不仅涉及中国戏剧传统及其中国现代文化,而且也涉及到在表演艺术的角色问题或者中国语境之中及之外构造现代性的问题。见《社戏》,鲁迅著,始发表于《小说月报》,1922年12月;又见《鲁迅全集》第一卷,人民文学出版社,1981年,第559—569页。见《无常》,始发表于《莽原》半月刊,1926年7月10日;又见《鲁迅全集》第二卷,第267—277页。见《女吊》,始发表于《中流》半月刊,1936年10月5日;又见《鲁迅全集》第六卷,第613—621页。

在中国戏曲的戏剧能之审美与伦理的启示下,其答案是,正像观众总是要选择那样,我们必须要选择如何感觉。一位中国著名的美学家在 20 年代曾说道:“人类总是要做选择。即使当他们所处历史条件变得非常困难、甚至将他们的生命从社会机制以及从世界可能存在的变化中全盘排除的时候,他们还是可以选择如何去感觉。人们选择了如何去感觉这样的条件,他们可以或本可以做其他选择。”似乎出自于同一种反馈,布莱希特在 1950 年写道:“人类已经做出了选择。他们已经选择去做了他们已经做了的事情,而他们本可以做其他选择。”在中国戏曲之境域和其审美中,选择如何去感觉即意味着选择如何认知、如何行为;正如超越历史条件的那些认知的、社会的行为总是和主动的情感相交织的一样,中国艺术传统中情感、审美和伦理的互动蕴含着人的能动性及其无限的可能;这种互动和可能是中国戏曲中戏剧性的核心。布莱希特对此也许未能充分理解,但他的情有独钟正意味着这一核心为探索人在现代生存中的能动性提供了有待深入研究的启示。

根据所勾画出的关于戏剧能动性及其人的行动驱动力的思考,在这篇文章的结语处,我希望重申它的开篇:即《制高点》的作者们——他们也都是被高薪聘用的美国政策制定或旧“华盛顿共识”制度的高级顾问——所述的“我们正在亲历一场革命”。只有正视“重新考虑关于人的艺术及其可实现的潜能”之势在必行,这场革命才有可能被视作、或成为“革命性的”。那些作家所呼吁的制度的重新建构,旨在确保全球市场的稳定性与生存力。这些呼吁并不是“更新人的能动性的艺术及其相对应的审美的、伦理的和情感的理论”的起因,而是更像这个计划的结果。通过重访中国艺术传统的一个纬度、它与西方文化传承所构成的对话,以及这两种文化融汇时产生的内力与共鸣,这篇文章试图一窥其中的紧迫性

以及它所暗示的人的行为。而就像列斐伏尔 (Henri Lefebvre) 所说的那样:“ 在这些人的行为的过程中, 所有方式的可能性都可被展现并实现; 而这些时刻恰是对那些可能性和强烈的陶醉感进行认知的起点。”

(庄家昀译, 颜海平校)

我们走向何方？

——对现代文化的诞生与终结的某些考察

[日]千野拓政

首先要道歉，大会指定我当颜海平教授论文评论人，尽管我应承了下来，其实我并不太合适。因为我不是戏曲专家，也不是哲学家，只不过是对于现当代中国文学和文化感兴趣的一个海外学者，不能全面地评论颜教授精彩的学术报告。但是，颜海平教授的报告给我不少启发，使我思考围绕现代文化的诞生和终结的一些问题。所以我想从文学的角度简单地探讨一下，“现代”有什么特点，并从目前的文化情况看我们未来可能的方向，来代替对颜教授论文的评论。同时也表达我对全球化语境下人文学术发展的一点看法。

一 “19 世纪的切断”——现代 文学与古典文学

我们谈文学艺术的时候，往往相信文学艺术是永恒不变，自古以来表达人的真实的。其实，这样的看法只不过是“现代”以后的文学艺术观，换句话说，无意识地受到现代的束缚。实际上，现代以后的文学艺术跟现代以前很不一样，像福柯(Michel Foucault)

所说“19 世纪的切断”的那样,18 世纪末到 19 世纪初文化上发生过决定性的转折。(东亚受到这个转折的影响比西方晚一点。日本是 19 世纪末,中国是 20 世纪初)我们看文学艺术作品的时候,应该注意这一点。

举一个例子,苏东坡的《澄迈驿通潮阁》是很有名的无人不知的古诗,诗句如下:“余生欲老海南村/帝遣巫阳招我魂/杳杳天低鹄没处/青山一发是中原。”在现代的文学观来看,这首诗现实地描述苏东坡从海南岛回大陆时的真情。我们相信最后一句是“写生”。不过,当时真的从海南岛看得见“青山一发”的“中原”与否是另一回事,很有可能它是一个“比拟”。这是古典作品跟现代文学不同的特点。

那么,在 18 世纪末到 19 世纪初,也就是说现代文化形成的时候,文化上究竟发生什么样的转折呢?当然这个转折涉及到整个文化领域,范畴很宽,内容也很复杂,不能一时概括。在这儿只能举几个文学艺术上的例子,简单地介绍这个文化转折的一端。

一言蔽之,这个时期文学上的变化可以说是“说话场(narrative field)”的消灭。现代以前的故事和诗歌有一个特点,就是人们聚在一起欣赏作品。比方说:讲故事的时候,说话人给在场的听众讲故事,大家一起听。可以说,基本上继承了讲民间故事的模式。重要的是当时的文本也保存了如上听讲故事的模式。比如,白话小说常用开场白(“且说”“话说”等)、终结句(“且听下回分解”等)、插入句(“看官”等)和眉批(眉批明明不是叙述者的言说,而是第三者的评论。对这一点来说,相当于在这儿拍案赞叹、在那儿站起来骂的观众的反应)。所以读者阅读白话小说文本的时候,能体

验类似在场听讲故事的感觉。但现代以后,读书行为有变化,读者开始在密室里一个人默读作品。日本的文学家伊藤整曾经涉及到这个变化说:

作者在密室里写作品,读者在密室里欣赏它……在这样的条件之下,读者开始倾听别人秘密的心腹话,并窥视别人秘密的行为和思维。它有时是向上帝诉说的苦闷的声音,有时是满足情欲或好奇心的内心独白。

为了实现这个目的,现代文学开发如下叙事上的特点。

现代的读者希望,窥视作品里的人物的心理,并把它跟自己的心结合起来。这样的倾向对“现代文学”要求如下叙事模式。现实存在的个人,是极偶然的存在,不能承担人类一般。所以创造虚构的人而使他承担人类一般。

这个“承担人类一般”的“虚构的人”就是所谓“典型”。用这样的方法,现代的小说给读者提供某些“临床的例子”,通过作品让他们感到某种“真实感”(换句话说,读者能够认为小说里描写的事情含有某种“真实”,而且能够相信这个“真实”跟自己有关系)。这一点跟现代以前的故事完全不一样。

在此,以鲁迅的《狂人日记》为例,简单地介绍一下如上现代文学的叙事特点。

鲁迅的《狂人日记》由两个部分构成。一个是“余”所叙述的“序”,另一个是“我(=狂人)”所叙述的日记(=独白)。

其中“序”是完美无缺的文言,可以说是不夹杂叙述者的感想

伊藤整《小说技巧》,原题:『小说の方法』修订版、新潮社、1959年、东京。

杉山康彦《语言艺术》,原题:『ことばの艺术』、大修馆书店、1976年、东京。

而恬淡地给读者介绍拿到日记的经过的“报告”或“记录”。跟它相反,日记(=独白)全篇用白话,使读者感到它是狂人直接的声音。这样的文本结构具有一种 frame story(框架故事)式的双层结构——在“序”里叙述者“余”给读者介绍日记的存在,在“日记”里介绍狂人的独白。所以读者能把日记当作表达狂人真实心理的一个临床的例子来看待。

如上文本结构带有的“真实感”,跟周瘦鹃的《断肠日记》(《礼拜六》第52册,1915年5月)相比,完全不一样。《断肠日记》也是描述,叙述者(周瘦鹃)拿到一本少女的日记而把它介绍给读者的作品。除了全文用文言书写以外,先在“序”里介绍拿到日记的经过,然后收录日记原文的文本结构,跟《狂人日记》非常相似。

不过,两个作品有决定性的差别。《断肠日记》的叙事有矛盾。“序”里介绍的拿到日记的经过如下:半夜,有一个少女由于恋爱的烦恼在阳台上叹息,不由得把自己的日记掉下去。第二天早晨,卖菜的把它捡起卖给偶然遇到的一个文人。这个文人原来是周瘦鹃的朋友,给周瘦鹃提供这个日记并推荐把它公开发表。就这样,周瘦鹃写这部小说,发表日记。

问题在于阳台上的描写。这个部分紧贴场面的视角来叙事,写得非常写实。当中也有母亲劝少女早点进屋的插句(“夜深矣。奈何犹凭栏痴立。风露中人。汝何能堪。脱再病又将急煞阿姆矣。”)。但是,叙述者周瘦鹃和给他提供日记本的文人怎么能知道这个少女的叹息?他们绝对不会知道这个场面的存在。读者感觉到这一点的时候,能够觉察到——这个序文和日记都不是事实,只是一个假设的故事。此时,作品的“真实感”瞬间即逝。跟它相比,鲁迅的《狂人日记》让读者感受到的“真实

感”，显然强烈得多。

现代以后和以前，诗歌也有同样的变化。现代以前，诗歌基本上不是读而是唱的东西。唱诗歌的时候，唱歌的人和听众都在场一起唱。也可以说，诗歌是通过歌唱大家一起享受快乐的东西。但是，到了现代，读者看诗歌的时候已经不唱而默读。此时，诗歌变成通过密室里一个人的默读感受崇高的艺术审美的东西。诗歌的文本也表示这个变化。举一个例子，是从不分行到分行的变化。一般古代诗歌的文本不分行，因为节奏是固定的。到了现代，开始默读诗歌以后，节奏变为内在的格律。诗人为了表示内在的节奏不得不寻找各种各样的方法。其中一个方法是分行。

这样的文学作品出现以后，读者对文学期待通过文学作品接触到某种真实。换句话说，期待通过文学作品能抓住某种人的、或社会的真实。就这样，对文学发生它能表达某种“真实”的信仰，文学变成审美价值很高的东西。后来这样的文学观成为普遍的看法。

除了文学以外，照片的出现也象征如上变化。举一个例子，照片的出现给绘画的变化以很大的影响。照片实现了剪下现实的技术，之后绘画上出现“写生”的习惯。现代以前的绘画跟现实有一

除了这些以外，鲁迅的《狂人日记》的叙事还设有各种各样的工夫，让读者能够感到“狂人的独白”可能是真实，而且也是跟自己有关关系的真实。对这一点，《狂人日记》可以说是值得称呼第一篇现代文学的作品。关于现代文学的形成和鲁迅《狂人日记》的现代文学因素，请参照如下文章：千野拓政『文に近代を感じるとき 鲁迅《狂人日記》と「語り」のリアリティー』（『接2001』，ひつじ书房，2001，东京），同『語りの場、リズム』（『接2001』，ひつじ书房，2001，东京），同《对文学感到现代的瞬间》《鲁迅的世界世界的鲁迅》所收（远方出版社，2002年，上海），同《现代文学在中国的诞生》《中国文化的传授与开拓学术研讨会论文集》所收（香港中文大学出版社，即将版，香港）。

定的距离。即便画得多么逼真,它不是现实世界的片断,而是画家创造的另一个世界(也可以说理想的世界)。到了现代,写生的习惯出现以后,如实地描绘真景成为绘画的一个重要的任务。

二 “公共空间”、“教育”、“巡礼”—— 推动现代文化形成的是什么呢？

18 世纪末到 19 世纪初西方社会的变化推动有如上特点的现代文学的形成。典型的例子是,市民阶级兴起以来的公共空间(public sphere)的出现。在英国,不少绅士在酒馆(public house)谈论,他们的谈论形成某种舆论对当时的英国社会有相当大的影响。在法国,不少文化人聚在贵族的沙龙(salon)谈论,这里的谈论也形成舆论对当时法国社会有相当大的影响。这就是哈贝马斯所说的“公共空间”。这种空间形成以后,教育的方式发生很大的变化。以前的教育除了教《圣经》(在东亚教儒教经典)以外,几乎都是很实用的职业教育,比如木匠的弟子学木工,渔民的孩子学捞鱼等等。但是公共空间形成以后,父母希望把孩子养成能参加酒馆或沙龙的谈论的有教养的绅士。从此以后,开始着重教养教育。此时此刻,有上述特点的现代文学开始发挥力量。你想想看,我们的语文教材采用的几乎都是文学作品。这证实着现代以后语文教育变为文学教育。

还有安德森(Benedict Anderson)所说的“巡礼”的发生。以前的人在村子里学习并工作,几乎一辈子生活在同一个地方。但是市民阶级兴起、政治制度民主化以后,人在人生上开始“巡礼”。比如,小时候在村子里上小学,如果成绩好去县城上中学,在那儿成绩好又去大城市上大学,毕业以后到首都作为社会精英工作。

此时此刻,作为重要的文化素养,有上述特点的现代文学占领了整个艺术当中比较特殊的地位。

三 “真实感”的变化——从 “mimesis”的角度来看

在这样的变化背后存在着,人对“真实”的了解的变化。现代以前的故事和诗歌并不是没有“真实感”,只是它跟现代的“真实感”不一样。奥尔巴赫(Erich Auerbach)在《模仿:现实在西方文学中的再现》(注2)里说:“在古典末期或中世纪的基督教作品上能看到的现实感,跟现代现实主义的现实感完全不一样。”在中世纪“一切事象是上帝的摄理的一部分,或是反映”。所以,奥尔巴赫说:当时文艺作品的叙事有如下特点,“地上(即作品里)发生的事象,虽然带有具体的现实性,同时指示着上帝的摄理,通过预告或反复保证它的真实性”。奥尔巴赫把这种叙事模式叫做“比喻形象(figural)”。也就是说,当时的读者认为:文艺作品再现上帝的摄理,这就是文学艺术表现的“真实”。换句话说:中世纪的“真实”属于天堂,不过同时跟上帝一起在于我们身边。

不只是西方,东方的古代文学也有同样的“真实”。中国古代的所谓“文以载道”,以及日本古代短歌的“筑波之道”、“敷岛之道”的“道”都是这样的“真实”。

文艺复兴以后,如上的“真实”逐渐离开人间,渐渐地成为远离

Erich Auerbach, *Mimesis. Wirklichkeit in der abendlandischen Literatur* (1946). 日译:ミメシス——ヨーロッパ文における現実描——(篠一士ほか訳、筑書房、1967年)。

人类的東西。17、18 世纪哲学家的思想明显地表示这个过程。他们把“camera obscura”作为人和“真实”的关系的象征。“camera obscura”是在暗箱的外面开个针孔,嵌入镜头,让光线进入把外面的景象投影在里面的一种针孔照相机。

举几个例子。笛卡尔(Descartes)认为这个镜头相当于人的眼睛(《折射光学》)。意思是:外面的自然世界由上帝造就,“真实”在这里面。但是我们不能直接了解自然的整个面貌,应该通过眼睛看。眼睛是能窥视世界的唯一的小孔。洛克(John Locke)的思想更明显。他在《人类理智论》(1690 年)里面说:人的理智,好像是除了为投影外界事物的外形(像)或外界的某些概念而穿小孔、此外完全封闭光线的小屋,两者几乎没有差别。

也就是说,“真实”类似通过小孔进入暗箱的一道光线。光源遥远,看不到在哪儿,可是我们别无选择,不能不通过这个小孔寻求光源(即“真实”)。再加上,莱布尼茨(Leibniz)也一样。他在《单子论》(1714 年)中说:自然世界由“单子”构成,所有的“单子”是独立的,没有跟外部交涉的“窗户”,人只能通过这样的“单子”接触世界。所以莱布尼茨借用从圆锥的顶点窥视的动作描述人和世界的关系,说:“随着圆锥形扩散的光线表示着人的知觉和上帝的视角的差别。”

总的来说,他们追求的是上溯光线寻求光源(=“真实”)的方法,这就是所谓“启蒙”。无论如何,17、18 世纪的思想有一个共通的特点。“真实”已经离开人类很远,可是大家都相信“真实”的存

有关于“camera obscura”和 17、18 世纪思想家的论述,请参照如下著作: Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteen Century*(1992, The MIT Press, October Books) 日译: 観察者の系譜——視角空間の変容とモダニティ』(遠藤知巳訳、十月社、1997 年)。

在,而且也相信,不屈不挠地追上去,肯定能够抓住这个“真实”。

但是,到了18世纪末或19世纪初,如上“真实”变为人类永远接触不到的东西。开始是康德主张人永远接触不到“物本身”的时候。他在《什么是启蒙》(1784年)中说:“启蒙就是人从他自己造就的未成年状态中走出。”这意味着,“启蒙”已经不是寻求遥远的“真实”的过程,而是提高自己精神的行为。歌德说得更明显。他在《彩色论》(1810年)以中余像现象为例,说即使遮盖 camera obscura的镜头也看得见投影的像,“它是从属于眼睛的形象而形成的”。这意味着,我们看到的不是“物本身”,只不过是眼睛里投射的影子。把这一变化说得最明显的是叔本华。他在《作为意志与表象的世界》(1819—1844年)中说:“什么是表象?不外是动物的头脑里所发生的很复杂的生理学上的事象。其结果就是头脑里所产生的像或意识。”总的来说,他们说的意思是:客观存在的“真实”已经寻不到,只能在人的精神上构成“真实”的影子。

到了这时,文学为了形成“真实”的形象,换句话说,为了让读者感到“真实感”,需要寻求上帝以外的参照系。当中,内在的就是“人的灵魂”,外在的就是“现实生活”。根据前者的文学艺术是浪漫主义,根据后者的是现实主义。可以说是“现代文学”诞生的瞬间。

后来,19世纪末到20世纪初,世界体系的重心从欧洲迁移到美国的时候,现代文化又碰到一次文化转折。这次转折的特点是“都市文化”、“大众文化”的诞生,电影的出现是它的象征。19世纪初现代文学形成的时候,“真实”已经成为人类永远接触不到的东西。但是,当中还存在着一种信仰。虽然寻不到客观的“真实”,但是大家还相信构成共通的“真实”的影子的可能性。所以,给读者提供“典型”的“临床例”,让他们感到“真实感”成为现代文学艺

术的任务。可是,到了 20 世纪,大多数人开始怀疑共通的“真实”的影子的存在,认为“真实”是完全属于个人的东西。简单地说,你的“真实”和我的“真实”应该不一样,是每个人自由设定的东西。就这样,文学艺术变成了作者把各自心里形成的意象或理想通过大众传媒传给不特定的读者、听众、观众的东西。从此以后,传达的模式和效率成为文学艺术的最重要的成分之一。在这一点上,代表 20 世纪文学艺术的现代主义文艺、马克思主义文艺(普罗文艺)、法西斯主义文艺都没有区别,只不过是同一体系上的变奏曲。

抽象艺术的出现是如上文化转折的典型的例子。我说过,19 世纪“写生”出现以后,通过模仿现实,给观众提供某种“典型”的“临床例”,让他们感到“真实感”,成为现代美术的一个重要的任务。那么,理所当然,最重要的不是艺术表现而是艺术所根据的现实。所以,20 世纪的艺术,把脱掉模仿现实的束缚、恢复艺术表现本身的价值,当作很重要的目的。换句话说,对 20 世纪艺术,只有不通过模仿现实,直接把自己心里的艺术形象给观众传达,才能实现理想的艺术模式。抽象艺术在这样的情况之下诞生了。

四 我们走向何方?—— “现代”的终结?

现在我们已经进入 21 世纪。不过,在文学观上,我们受到的 19 世纪以来的现代文学的束缚还很强。比如,2001 年上半年获得芥川文学奖的作家青来有一在纪念获奖的随笔上说:“明明是虚构的小说有时含有铭刻在心的真实……”但是,现在,你看小说的时候,是否有这样的经验;虽然作家写得很写实,读后却有一种它类

似虚构的感觉。或者,有时候脑子里涌上这样的感想:对审美来说,文学和其他领域的作品,比如电影、电视、漫画、动画、电子游戏等等,没有什么区别。

如果有时感到这样,我就免不了怀有一个疑问。这是否意味着:19世纪以来的、让读者感到“真实感”的文学,可能发挥不了原有的那么大的力量,或者,19世纪以来的文学可能占领不住原有的那么特殊的地位了;换句话说,目前我们可能碰到文学的“真实”最后消灭的瞬间,或者,19世纪以来的现代文学可能走到了尽头。我们面临的全球化,从文化的角度来看,真正的意义可能是所谓现代文化的终结。

当然,上面描述的假说既太简单,又很粗略。这都是只有就具体的事象一一调查才能弄明白的事。我只是觉得,我们可能面临19世纪以来最大的文化转折,不过因为处于变化的漩涡当中,看不清转折的整体面貌。但是我们是否已经感觉到了它的预兆或端绪?

就此而言,20世纪80年代冷战结束以后,在全球化的情况之下开始的后现代文学艺术的实验,或者对古典文学艺术的新的解读,可能说是为了突破“现代”的一种尝试。目前,还看不清这样的活动能不能突破“现代”的束缚,也看不清万一能突破我们跑到哪里去。不过,我相信,就每个具体的现象具体地研究下去,有可能看到新世纪的东亚文化会走向何方,这就是留给我们和年轻一代研究者的任务。

对中国研究及中国在上 之地位的再思考

——20 世纪漫长岁月中的战争、革命和全球化

[美] 马克·塞尔登

前言：范式和范式转变

20 世纪的最后几十年见证了两大影响世界历史进程的事件：世界上两大军事超级大国之一苏联的解体和东亚崛起为世界上最具经济实力的中心之一。苏联的解体，以及欧洲社会主义的崩溃吸引了人们的大部分注意力。这不仅是因为此次事件有着戏剧性的政治结局，而且因为它非常吻合人们对帝国兴衰的通常理解。相形之下，人们对于东亚的复苏仍然争讼纷纭。不但苏联解体抢了它的风头，而且随后的诸多事件更让它显得黯淡无光：复苏之后经济的猛速发展、美国的军事侵略、日本长期的经济衰退，以及 1997 年那场让许多东亚国家慢下步伐的经济危机。我们如何评估 20 世纪最后几十年中国在东亚巨变中的位置？要想从世界历史的角度抓住这一现象的意义，需要我们探究中国及东亚的历史经验，尤其需要理解我们在战争、革命和全球化等名下所思考的更宽广的现象。

亚洲人、欧洲人和美洲人长期以来评估中国在东亚及世界中位置的主要尺度是 19 世纪的经验。对中国来说, 19 世纪是一个走下坡路、被征服和蒙受耻辱的时代。内部的分裂给欧洲列强以可乘之机, 军事征服、以技术军事优势为后盾的全球帝国统治接踵而至。关于那个时代的记忆, 为西方压倒东方的本质主义逻辑提供了基础。直到今天, 这种逻辑仍然固守在人们思想的很多角落。西方的殖民统治必然有生产力、军事、哲学和文化上的优越性, 而被征服的中国及东亚必然是落后的, 这一本质主义信念从来是多数欧洲人的想法, 虽然最近几十年来东亚的复苏已经让一些人对此提出了大胆的挑战。

和亚洲很多国家与地区不同, 中国虽然身陷列强的重重包围, 并且对自己的价值观念、社会制度、治国方略(包括朝贡贸易制度, 它曾经为东亚地区的秩序奠定基础)甚至于中国文化内核的信心已经根本动摇, 但它绝没有被殖民化。军事上的失败和对殖民主义的忧惧激起了寻求“富强”的热潮, 以便让中国抵挡外国列强的进攻并进而重新赢得主动。

中国、东亚和 16 至 18 世纪的 世界：最初的全球化

为了赢获一个足以理解涵盖中国经验(包括中国在上世纪及本世纪的成果)在内的历史过程与范式的视角, 暂时转向早些的 16 世纪到 18 世纪会很有益处。杰弗里·耿(Geoffrey Gunn)曾经把这一时期称为“最初的全球化”(first globalization)。它包括影响深远、多向度的经济、技术、文化与制度上的交换、影响与借鉴。这一历史时期为我们理解影响深远的东西方关系提供批判性

的洞见。不仅如此,它还会帮助我们从小世界历史的视角准确定位中国经验,从而推翻那些从以下观点滋生出来的本质主义判断:19 世纪就是一切,19 世纪是历史的终结——无论是对于中国还是对于西方,都是如此。

一个有益的做法是,把 18 世纪的东亚看成是一个有机整体,它的政治、经济和文化基础完全取决于以中国为中心的国际体系。这个包括朝贡贸易关系在内的国际体系运作良好。至于欧洲政府组织和商业组织在东亚地区扮演重要角色,那是很久以后的事情了。东亚,毗邻的国家与地区彼此相异,同时它们之间又有着广泛的相互依赖与相互作用。相互依赖性当然要以差异性为基础。另一方面,相互依赖性又反过来可能促进不同的国家与地区在特殊化、区别与互补的过程中走上不同的发展道路。差异与互动共存的局面,一方面构成了以游牧为主的中亚和以农耕为主的中国之间广泛的、互惠互利的正式与非正式的贸易,另一方面则构成了朝贡关系的基础。朝贡关系在界定政治秩序的同时也界定了贸易的区域范围:在很多历史时期,它包括了中国与东亚及东南亚邻国与地区,如日本、朝鲜、冲绳群岛和越南。事实上,为了进入中国市场,像葡萄牙、西班牙和英格兰这样的欧洲国家最终也加入了朝贡式的关系体系。总之,在 18 世纪的东亚地区,其内部在物质文明、经济和政治上的多样性绝不亚于布劳德(Braudel)所说的地中海世界经济。与地中海地区相比,东亚地区同样有活力,同样富有。当然,它所负担的人口则要多得多。而且,以中国为中心的朝贡贸易体系在它发挥最理想作用的时期,为协调国际关系、明确最少战争可能性的等级划分奠定了基础(当然,这不是说东亚就没有地区冲突)。例如在 18 世纪,中国虽然把疆土扩张到了中亚,但它的内陆核心,以及诸多远离中国国界的附属国仍然维持了整整一

个世纪的和平。

从 16 到 18 世纪,欧洲诸国之间战事不断,西班牙、葡萄牙、荷兰和英帝国相继称雄。与此形成鲜明对照的是,中国的国力虽然有盛有衰,但在很长的历史时期内,中国一直处在权力的中心,处在东亚国际关系的中心。其中一个重要原因就在于,以中国为中心的朝贡贸易体系提供了一个协调国际政治、经济关系的框架,而它的等级划分则将战争的可能性降到最低。对于一个在国际法理性的掩饰之下饱受滥用武力之苦的世界来说,这是一个值得引起认真思考的模式。

在 18 世纪,中国不仅与东亚其他国家与地区之间的经济交换很活跃,而且还通过长长的陆路、海路与欧美来往密切。中国成了当时世界贸易的中心。到 18 世纪晚期,中国的国内市场无论在规模上还是在密度上都远远超过西方。这不仅因为中国的人口多。中国有高度发达的商业、农业、手工制造业,而且,中国的人均收入与欧洲最富有的国家不相上下,甚至比它们还要高一些。R·宾·旺(R·Bin Wong)、肯尼思·波梅兰茨(Kenneth Pomeranz)、冈德·法朗克(Gunder Frank)、浜下武志(Takeshi Hamashita)和杉原薰(Kaoru Sugihara)等学者的著作已经证明了这一点。在那个时候,没有一个欧美国家曾经在它们的国土上创建过一个在规模、复杂性和繁荣程度上能够赶得上、哪怕接近于中国的国内经济。中国在瓷器、丝绸、棉制品的生产、地区及全球市场方面的优势,使得中国在与亚洲、欧美的贸易中占据领导地位。因此,在整个 18 世纪,中国一直是世界上白银的“最终的归宿”。欧美各国为了平衡与中国的贸易逆差,不得不让新大陆的白银最终流入中国。当欧洲人在美洲、非洲和亚洲部分地区殖民的时候,强大的中国对他们来说可是不容易征服的。

但是,国与国之间的竞争使得欧洲各国在不断地卷入战争的同时发展了资本主义制度,并刺激它们疯狂地进行全球扩张。威廉姆·麦克尼尔(William McNeill)在谈到 1600—1750 年这一历史时期时曾经概括说,欧洲“把自己放入一个自我增强的圆圈之中。一方面,它的军事组织支撑着它以地球上其他政治与人民为代价的经济与政治扩张;另一方面,经济与政治扩张反过来又支撑着它的军事组织”。在一百年的时间里,英国将整个印度次大陆纳入自己的支配之下,并且在与其它西方强国的合作与竞争中击垮了本已内虚的清王朝,将中国从东亚世界秩序的中心排挤到全球经济的边缘。

19 世纪的中国与东亚： 帝国主义与战争

中华帝国与东亚秩序的解体是战争和帝国主义逻辑的一个产物,而这种逻辑则根源于以欧洲为中心的国际体系。19 世纪以英国为核心的全球资本主义体系依靠的是印度的朝贡。正是印度的朝贡使得英国在 1792—1815 年间的公共开支增加了六倍,从而为英国在资本商品工业上的优势奠定了基础。同样,正是印度的朝贡加强了英国在全世界资本积累进程中的中心地位,并使英国在工业优势衰落之后的很长一段时期内仍然保持着这一优势。在此意义上,无论是在以中国为中心的地区体系中,还是在以英国为中心的全球体系中,朝贡和贸易都是紧密地交织在一起。唯一的差别在于,印度付给英国的朝贡——先是赤裸裸的掠夺,后来慢慢采取了军事人力与支付的形式——是一种强加的赋税。这在东亚体系中是找不到的。在那里,朝贡关系尽管是等级制的,但毕竟还是互惠互利的。

两种世界秩序的冲突最明显地反映在 19 世纪英中两国的争端。两国的争端从鸦片开始,以战争结束。印度朝贡的调用与配置最终驱使英国对中国发动两次鸦片战争。在 19 世纪的上半叶,只有鸦片这一种商品能够帮助英国与其他西方国家弥补因购买茶叶、瓷器、丝绸等中国商品所导致的白银流失。因此,鸦片成了足以“摧毁中国长城”的“重炮”(马克思和恩格斯曾用它来比喻廉价商品)。鸦片不仅迫使中国接受了一种能够使英国平衡收支的商品,而且迫使中国不得不按照英国的条款开放对外贸易。在英国看来,把印度鸦片卖到中国,其中最重要的意义是这种销售使得印度朝贡可以经由英国—印度—中国这一贸易通道进入国际大都市。东印度公司统计局局长在解释三角关系的时候说出这一点:“印度通过出口鸦片来帮助英国获得茶叶。中国通过消费鸦片来促进英国对印度的税收。英国通过消费茶叶为增加对印度鸦片的需求做贡献。”

鸦片贸易扭转了英国流失白银的局面,导致中国的白银开始大量外流。这在短时间内就破坏了清政府的财政基础及其政治合法性。鸦片贸易致使越来越大量的白银从中国流向印度:1814—1824 年间为每年 160 万两,1824—1837 年间为每年 210 万两,而在第一次鸦片战争前两年则达到了每年 560 万两。从 1815 年到 1850 年,总计有 15 000 万墨西哥银元流出中国。鸦片开道之后,摧毁中国长城的则是英国的大炮。清王朝的财政危机与合法性危机日益加剧并最终走向覆灭。随后,1911 年革命宣告了帝国时代的终结。中国进入一个衰弱、分裂、备受外国欺凌的时代。

战争、造反和革命之路

英国在鸦片战争中的胜利,以及随后签订的大批条约——中

国民族主义神话称之为“不平等条约”——使得中国向欧美的商人、外交家、使节和探险家敞开。他们先是进入通商口岸,继而遍及整个中国。不过,他们并没有马上标志着欧洲或美国主宰了中国市场或中国经济。事实上,他们的初步努力在沉重打击清政府合法性的同时刺激了中国商业行为、市场以及向东亚、东南亚移民活动的扩张。

中国以附属的态势融入以英国为中心的全球资本主义体系结构,这并没有毁灭中国本土经济。恰恰相反,它导致了中国商业网络与中国社区的新一轮扩张。这些商业网络与社区在过去的几千年里已经在中国的沿海地区以及李塔娜(Li Tana) 所谓的联结中国与东南亚的水上边境发展起来,并且在涵盖东亚及东南亚、以中国为中心的朝贡贸易体系的间隙中枝繁叶茂。鸦片战争和国内的叛乱削弱了清政府对联结国内经济与外部世界的渠道的控制力。于是,中国商人在这些商业网络与社区中赢利的机会大大增加。很多商人刚开始是通过鸦片贸易发起来的。不过,海外华人资本家阶层最大的扩展却是根基于“苦力贸易”,即把契约劳动力输送海外市场。银行可以从海外劳工往家里汇款的业务中获利,商人则可以通过在劳工居住地做生意而获利。劳动力在以中国为中心的经济体系中居于边缘地带,现在却转变为欧洲国家主要的原材料资源之一。于是,对中国廉价劳动力的需求突然激增,为沿海地区的苦力家庭的收入创造了重要的补充性源泉。

苦力贸易除了为商人带来财富之外,还为新加坡、香港、槟榔、澳门等港口城市受益匪浅。这些城市都成了海外华人财富

按照英文同音翻译,原文不详。——译注

在马来西亚。——译注

与势力的主要集中。大量海外华人在这些城市安家落户,即使当它们成了欧洲殖民统治重镇的时候也是如此。像早一些的移民活动一样,苦力贸易留下了中国人在东南亚各国定居的传统。这增强了海外华人从东亚内部或东亚与外部世界之间的商业与金融贸易中获利的能力。

鸦片、鸦片战争及西方人进入中国所产生的积极成果还有一些。其中之一便是各种谋求自强的努力创造了新型的国家主持的工业和其他形式的工业。其中最有名的要数军事工业。然而,战争以及随后外国列强在中国的角色进一步破坏了清政府本来就摇摇欲坠的合法性。以农民为主的造反运动在 19 世纪中叶风起云涌。其中的太平天国造反运动规模最大、最重要、成本最高。从 1850 年到 1862 年,清王朝的资源几乎在镇压叛乱的过程中消耗殆尽,再加上大量的农村地区被毁,国家的财政基础进一步削弱。而且国家权力开始从中央转入地方军阀。地方军阀原本是作为叛乱镇压工具的。

在 19 世纪的最后 10 年,中国不得不面对另一个强大的挑战者。这个挑战者也是在西方帝国主义的威胁之下奋发图强的。在 1894—1895 年的中日战争中,日本获胜。这不仅标志着、同时也加深了中日两国在寻求工业化与军事强国之路上的深层差异。中国战败之后,沉重的战争赔偿使得清王朝最终崩溃。另一方面,日本 1895 年战胜中国,1905 年战胜俄国,从而崛起为亚洲的帝国主义强国。从 1902 年开始的英日联盟巩固了日本的强国位置。日本不断占领中国领土,1895 年占领台湾,继而占领辽东半岛。1905 年接管俄国在中国东北南部的一切权利与特权,继而要求中国承认日本对朝鲜的宗主国地位(1910 年,朝鲜成为附属于日本的殖民地)。所有这些,使得日本占据了有利的前哨,为将来进攻

中国,以及从海外夺取廉价食品、原材料与市场做好了准备。

上述事件都为 1911 年革命铺平了道路。这场革命推翻了清王朝,推翻了满族人自 1644 年开始统治中国的少数民族政权。但是,它既没有为一个强大、统一的中国出现铺平道路,也没有为地主—佃农关系为主体的主要社会矛盾的解决铺平道路。恰恰相反,它预示着中国进一步陷入军阀混战,进一步陷入帝国主义列强的瓜分:英国占据长江,法国占据西南,德国占据北方沿海的山东省,而日、美、俄则相互争夺对东北的控制权。到了 19 世纪末 20 世纪初,日本从争夺战中胜出,开始掌控太平洋地区的领导权并成为中国主要的敌手。

交战中的中国、日本和美国:十五年 战争,中日战争和太平洋战争

埃里克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)说,20 世纪将作为一个战争的世纪被人记住。如果真是这样的话,那么亚洲就是战争的中心。正是在亚洲,从 1895 至 1945 年间,两个崛起中的帝国主义强国相互冲突,最终导致太平洋战争并改变了东亚的政治版图。

1894 年,日本在中日甲午战争中轻松取胜。从此以后,日本进行了一连串的征服活动,到 1942 年终于成为一个庞大的帝国。它地跨东亚、东北亚与东南亚的大部分地区以及中亚与南亚的部分地区,把欧美各国在这些地区的势力排挤出去。美利坚合众国征服亚洲的活动始于 1898 年的美西战争和 1898—1902 年的美菲(美国—菲律宾)战争。通过这两场战争,美国征服并控制了菲律宾和夏威夷。这不仅预示着帝国主义俱乐部一位迟来者开始露面,同时也预示着太平洋地区一位新霸主开始来到。

1931年日本的野心再度膨胀。这一年,它在军事占领满洲里之后扶持了一个伪满洲傀儡政权。现在回过头来看,这是日本发动随后长达十五年之久的战争的第一步。1935年,入侵华北;1937年,全面入侵中国;1941—1942年,袭击珍珠港、占领东亚与东南亚的很多地区。这场战争最终改变了中国、东亚、太平洋地区乃至全球的政治格局。中日战争成了中国民族主义的试金石,中国民族的神话主要来源于此。中日战争也是一场艰苦的战争,它给中国民族和中国人民造成了极大伤害。据统计,大约有一千万到三千万中国人在战争中遇难(关于中国军队与平民的伤亡尚缺乏权威的数据)。而且,在这场战争中,日本以其残暴行径树立了国家恐怖主义的“典范”:南京大屠杀,据不同的统计有40 000到300 000不等的中国平民和国民党士兵惨遭杀戮;人数在80 000—200 000之多的慰安妇,她们是日本军队的性奴隶,从亚洲各地(主要是朝鲜与中国)绑架或诱骗而来,为日本军人提供无偿服务;成千上万的中国与朝鲜劳工;731细菌部队的活人实验(受害者主要是中国人);用火焰炸弹与生化武器轰炸中国城市;未能给亚洲战俘以战俘待遇;如此等等。日本战败过去六十年之后的今天,这些暴行仍然引发着中日争端。

日本人的这些暴行,无一不是侵犯人类最主要的人权。在今天中日两国的紧张关系中,我们可以不断地看到它们的影响。然而,在人们对战争罪行的冗长抗议中,却几乎没有提到日本的国家恐怖对中国平民、其他中国受害者和亚洲受害者日复一日的虐待。最令人发指的,莫过于日本对中国农村实行“大扫荡”和其他政策,抵抗地区的人民与财产遭到全面的蹂躏与践踏。日本可算是反对游击战的急先锋。它的做法包括对敌对和抵抗地区实施不分皂白的杀戮。日本人为美国军队在朝鲜、越南的军事行动树立

了重要榜样。日本军队把广阔的农村变成了可以随意开火的地区。日本人同时也是小村庄策略(strategic hamlet approaches)的先驱,因为他们把村民从聚居地赶到了他们可以严密控制的区域。日本军队最终无视国际战争法,完全抹煞了战士与非战士、军人与平民之间的区分。他们的行径并非绝无仅有。比如,美国对日本城市的轰炸及原子弹轰炸就可以与之相提并论。但不管怎么说,日本在中国及其他占领地区的暴行是那场战争中最为可怕的暴行。

这些暴行并没有成为中华民族记忆的核心。恰恰相反,被人们所记住和纪念的是中国正规军、游击队的英雄主义,以及为拯救中国人民与中华民族而献身的精神。不过,我们将看到,最近几年这些暴行以及日本的赔偿问题逐渐成为中日争端的核心。

任何一个为争取独立或为赢得战争胜利而做出重大牺牲的国家都会强调本国人民与本国土兵的极端重要性。因此,当我们在中国对抗日战争的历史记忆中发现这一现象时就不会感到奇怪。对日作战十五年时间,中国大部分时间都是孤身奋战。只是到了最后几年才得到盟友有限的支持。人们更不会感到奇怪的是,中国人民对那个时代的一个重要盟友——它在接下来的四分之一世纪中成了中国的强敌——鲜有注意。然而,在打败日本方面,美国对日作战的胜利与中国人民的抗战同样至关重要,虽然这一点在很大程度上已经被遗忘。同样重要的还有前苏联的最后对日作战。事实上,只是到了最近几年,随着中国大陆与台湾两岸关系进入新的阶段,大陆才在相当的程度上承认国民党及其与配合国民党作战的军阀为坚持抗战所做的贡献。当然,与此相类似的则是国民党方面很少提及八路军和共产党领导下的游击队为坚持抗战所做的努力。

结果,中日两国长达 15 年之久的战争和太平洋战争最终改变了亚洲和太平洋地区的版图。其中最重要的后果包括日本帝国及其他殖民帝国的瓦解,中国社会主义运动的兴起和随后中华人民共和国的建立,以及美国崛起为霸权国家,崛起为亚太地区最主要力量之一。

中国的革命性转变

中国很多场革命都与战争和国际冲突直接相关。这里想集中谈一谈其中最重要的、与社会主义运动相关联的一些方面。我将从抗日战争(1937—1945)和国内战争(1945—1949)中的革命性变化开始。

中国共产党的走向执政之路,经历了从边缘到中心、从农村根据地到城市的过程。在这个过程中,民族革命和社会革命联在一起。把中国从日本的侵略之下解放出来,同时颠覆压迫人民的国民党政府(它受到了美国的军事支持),用革命战争推翻地主、富农等压迫阶级的统治,从而夺取领导权。这是中国共产党最终取得胜利的战略之一。战争和革命相互交织在一起,这种情形使得中国共产党有可能发动一场大规模的战时耕地运动。这场运动以减租减息和重新分田分地为重点,同时也保护大多数自耕农(中农)的利益。接着在国内战争期间,土地改革运动进一步深化,开始夺取地主和富农的土地,有时候还把他们处死。简言之,反帝的民族主义运动的直接目标有两个:一是争取民族独立,一是消灭阶级剥削。在中国共产党的农村时期,尤其是 1942—1949 年间,它们成为推动中国共产党在社会主义革命运动中通往权力之路的两大动力。

执政的中国共产党在 1949—1970 年间领导了社会阶级和城乡关系的革命性转变。共产党吸取了前苏联的理论与做法,尤其吸取了它在游击战时的创造性经验。结果,出现了一种社会不平等明显减少的新的阶级形态。但同时也造成了社会阶级、空间差异(城乡)、民族等方面新的社会矛盾。我在这里着重谈一谈社会阶级和空间差异。

土改和随后的市场控制消灭了农村以不平等的土地所有和财富为基础的社会阶级两极分化,创造了社会阶级与农村内部收入的惊人同一。1946—1953 年间,没收土地以及对土地的重新分配推翻了农村的地主和富农阶层,无地或缺地农民对土地的需求得到部分满足。与此同时,一种政治运动的阶级斗争模式形成了。这种模式在以后的运动中被反复应用。结果,基本上实现了每个农村公社内部每人拥有等量的土地。共产党的地方支部在领导运动、维护土改成果的过程中执掌了政权。土地改革还有另外两个重要成果:其一,以前供富裕阶级消费的大部分农村盈余现在为国家所有,这就增强了国家动用资源发展重工业的能力;其二,为 1955—1956 年间的集体化削弱潜在的抵抗力量。这两个方面都加快了由国家所领导的发展进程。

土改并未触及以家庭为中心的农村政体。相形之下,集体化以土改所没有的方式改变了中国的农业组织和社会进程。集体农业的基本单位是由二十到三十户家庭所组成的生产队。生产队长由当地干部担任,他们对劳力、纳公粮及收入分配有直接的控制权。当然,集体化并没有完全消灭家庭。家庭仍然是生产、消费和生育的基本单位。通过自留地的形式,集体主义时代仍然保留了集体与家庭相混杂且永远处于紧张之中的存在形式。

集体化扩展了国家的控制范围,从而使得国家有可能以固定

的低价强制收购集体生产的粮食和棉花,大部分农业盈余被抽取出来转移到工业。尽管存在着社会制度和政治体制上的明显差异,中国还是重复了工业革命初期曾走过的典型的工业化进程:把生产盈余从农业和农村转移到工业和城市。与此同时形成了一条导致社会冲突的关键错误路线。

上述讨论已经表明,通过土地改革和集体化,前革命时期中国农村复杂的社会结构变成了集体所有制条件下村民与干部之间的二元阶级结构。这种二元结构将农村中收入的不平等降到了最低程度。同时,它也开启了滥用职权的道路。劳力配置、收入分配和市场控制强化了干部对政治权力的垄断。集体化之后,共产党向农民的承诺是“共同富裕”:通过劳动分工、对劳动力的最大动员以及最终的农业机械化、多样化和发展灌溉等措施,确保集体——从1958年开始则是公社(规模比较大的集体,往往与乡镇重叠)——不仅变得发达与富足,而且享有平等与社会福利。后来证明,这个承诺是难以兑现的。

在革命时期遗传的“阶级”结构中,正式的阶级地位决定于出身,而所谓出身只是传说中某某人在前土改时期社会结构中所处的阶级地位。结果创造了一套僵化的、容易引起误导的阶级范畴来定义人们在社会—政治等级中的德性和地位。阶级,或者说出身不再和当代的所有权或社会关系有关;恰恰相反,它只是与(土改时期的)历史关系相关。地主和富农被剥夺了曾经决定了他们阶级地位的财富。他们作为一个社会阶层,在集体主义等级秩序中处于最低位置。经此价值重估,这些阶级敌人和其他“坏分子”成了在政治运动中不断受到打击的对象。历次政治运动往往从仪式上通过羞辱过去的当权者来认可共产党的统治权。结果,共产党的领导权得到了强化,所谓阶级敌人在农村秩序中的公民权被

剥夺,而事实上存在的极权现象被掩盖起来。

与此相类似,中国共产党通过对商人和资本家的征用、以公有制和集体所有制的形式对工业实行社会主义改造等措施领导了城市阶级结构的转变。与内战时期农村阶级斗争充满暴力的情形不同,工业国有化大部分是在共产党掌权之后进行的,很少发生大规模的社会动员或暴力冲突。

工业、城市和城市生活的革命性转变在其他方面并无深远的影响。虽然农村劳动的特征发生了根本性转变,即从家庭劳动转变为集体劳动,但是工人的劳动过程和工业等级秩序并没有本质上的变化。然而,工人,尤其是国有企业的工人,或者说整个城市工人群众从工业社会改造所获得的利益远远超出了农民从集体化中的受益。因此,共产党所领导的社会秩序是城市优于农村、国企工人优于集体所有制下的农民、干部优于工人和农民。

革命时期(1945—1970)的另一特征是以下事件的极端重要性:1945年美国对日本的军事占领,以及朝鲜战争以后两大集团的对立与朝鲜的领土分裂造就了——用布鲁斯·卡明斯(Bruce Cumings)的话来说——美国“纵向的政权制度,它通过美国与日本、韩国、台湾及菲律宾的双边防卫协定得到巩固,并由一个在职权上高于以上四国外交部门的美国国务院来执行”。1945年到1950年的国内战争、1950年到1953年在朝鲜的国际战争、从1950年开始美国所领导的封锁,面对这些形势,中国领导人如同在抗日战争时期一样,十分重视自力更生。从1950年开始,中国被切断了与欧洲、美国及日本市场的历史联系。

1960年,共产党在曾经奏响中国人民追求共同富裕狂想曲的“大跃进”失败之后,开始实施户籍制度,从而在城市与农村之间筑起了万里长城。农民被锁定在农村,当时还保留着的农村内部及

城乡之间的交流绝大多数被切断。继续存在的是通过以国家规定的低价强制收购粮食的方式吸收农村盈余并传输到城市工业的虹吸管。

制度结构及积累结构的双轨制把城市与农村分开了,城乡收入差距和社会不平等日益扩大。城市的工资的确定得很低,但是,现金收入(农民的收入主要是这一种)、终身就业、养老金、医保(国家只向城里的工人和职工提供医保)、好学校,所有这些条件的结合造就了城市工人和职工的优越地位。革命已经实现了社会阶层的同质化,已经降低了财富的不平等,已经缓解了城市贫困现象。但是,革命却并没有消灭阶级差别。而且,它还形式化并强化了城乡之间的空间差异。国家把社会分工用政策确定下来。最明显的就是集体所有制的农民委身于农业,而城市工人和职工则加入公有制或集体所有制的企业。集体所有制的农民主要通过以规定的低价义务卖粮来负担国家,而城市工人和干部则主要通过津贴、食物、住房和福利等方式由国家来负担。

下面两桩事实可以让我们特别清楚地看到城乡分化的意义。第一,搞“大跃进”的时候饿死了千百万人,他们几乎都是农民;第二,1961年国家派了两千万城市工人“下乡”。当时正在闹饥荒。国家把这些工人要吃、要工作的负担转嫁到了农村。农村本来就在闹饥荒,而劳动力本来就大量过剩。国家向下乡工人承诺,一旦饥荒过去就重新给他们一份城里的工作。他们中的大多数人在农村活了下来。这是第一波城市居民“下乡”运动。接着,从1964年到1976年,约两千万城市的初高中毕业生被下放到农村。表面上看起来,这是为了缩小城乡差距,让城里人当农民,为农村的发展做贡献。但有一点至少同样重要,那就是,下乡运动为国家解决了这些中学毕业生的工作问题。

在以后几十年里,权力、收入和人生机会的不平等分配进一步加剧了城乡分化。城乡分化的后果(包括与之相应的以农村哺育城市工业的积累政策),农村持续的高出生率(而城市自 20 世纪 60 年代开始了人口过渡),对农村经济形态与市场的严格控制,这些因素都扩大了城乡之间的收入差距、公有制和集体所有制之间的收入差距以及福利差距。而且,中国与美国及其盟友之间长期存在冲突(集中表现在朝鲜战争和越南战争),这使得毛泽东和党的其他领导人有理由一直采用他们所钟爱的突出阶级斗争的“战时共产主义”模式。

国际上人们(也包括许多中国人)广泛认为,中国的经济发展由于共产党所坚持的阶级斗争和自力更生的革命立场而严重受挫。这一立场还强化了中美冲突,使得中国被长期排挤在世界市场之外。从这个角度看,阶级斗争也导致了中国人民内部的分裂,消耗了知识分子和技术人员的潜在贡献,并且阻碍了经济的发展。这样说并非毫无所见。毛泽东等领导人尤其要对大跃进和“文革”所带来的严重落后负重要责任。当然,同样不可否认的是,中国共产党对民族独立做出了重要贡献,而且它不得不面对美国霸权的敌视和孤立,不得不面对亚洲分化为两大阵营的局面。在这样的背景,中国共产党在革命的时代实施了土地改革和工业国有化,为积累和发展重工业奠定基础。这些成就和那个时代的矛盾与缺点比起来,实在不容忽视。

改革、经济发展和全球合作

20 世纪 70 年代初,中国进行改革开放,开始了经济的快速、持续增长。这一重大事件离不开亚太地区及全球迅速变化的战略

环境。

从 1945 年到 1970 年,东亚分化为军事上相敌对的两大阵营。其中一大阵营以美国为首。撇开其军事性质而仅从朝贡与贸易关系来看,这一阵营以一个帝国为中心,而这个帝国强盛的经济是附庸国所无法比拟的。这一点使得它和以中国为中心的朝贡贸易旧体系之间具有可比性。居于霸主地位的美国促进了贸易自由化,但它没有像英国在 19 世纪所做的那样向全世界单边开放国内市场。相反,它是通过与附庸国签订双边或多边协定来实现的。在与苏联、中国政治—军事对峙的情形之下,这些附庸国出于现实的考虑不得不听命于美国。

另外,以美国为中心的体系和以中国为中心的早期东亚现代体系之间还有两个重要的相似之处。一个是核心国(美国)的国内市场和所有其他国家的国内市场比起来要大得多。另一个就是附庸国为了获得在体系中的合法性以及进入核心国的国内市场,不得不接受自己与核心国的政治和军事附庸关系。在这个意义上,我们或许可以说,二战后美国在东亚的霸权是通过将以中国为中心的前朝贡贸易体系转变为以美国为中心的朝贡贸易体系而实现的。这一转变包括斩断各国与中国的贸易及其他纽带,同时把中国以前的对手日本及中国的周边地区纳入新体系。当然,以美国为中心的体系在结构和定位上的军国主义色彩远非以中国为中心的体系所能比。同时,以美国为中心的体系还培育了帝国与附庸国在功能上的分化,这也是以中国为中心的体系所没有的。在这一点上,新体系与 1895—1945 年间的日本帝国之间有相通之处。不过,不管是以中国为中心的体系还是以日本为中心的体系,都没有新体系那样的分工:美国的职责是保护附庸国,谋求地区和全球政治霸权,而它的东亚附庸

国则专职从事贸易,追求利润。

美国与日本以及后来的东亚工业化国家之间的政治交流对于 20 世纪初期以及后期至为壮观的东亚经济“奇迹”的出现起到了决定性的作用。日本的经济腾飞反过来带动了美国领导下的东亚地区(不包括中国在内)的经济繁荣。

1970 年,出于对苏联的共同敌视和对经济合作前景的认识,中美两国建交。正是中美两国建交,而不是苏联的垮台决定了以后的诸多的历史事件:中国重新获得联合国安理会的席位,为所有主要的政府所承认,进入世界市场并最终进入 WTO。中国之所以能够抓住这些机遇,取决于中国的改革开放,以及中国没有卷入这一时期的主要战争这一事实。

同样重要的是,从 1970 年以来,东亚开始克服战后的分化状态而重新整合为单一的东亚。东亚的经济也开始加速发展——这次是以中国为轴心了。东亚地区的惊人表现,最引人注目的莫过于它在全球财富排行榜上的一路攀升,以及在全球市场所占份额的急速增长。从 1960 年到 1999 年,东亚在世界国民生产总值(GNP)中的份额翻了一倍。

东亚经济持续增长同时也是很不平衡的。例如,自 1970 年以来,经济增长最快的是中国台湾香港地区、新加坡、韩国。这些地方除了韩国之外都是包括海外华人在内的中国人主要的居住地。不过,尽管东亚取得了进步,但这地区两个人口最大的国家(中国和印尼)仍然是世界上的低收入国家,而日本已经远远超过了世界上最富裕地区人均国民生产总值。结果,东亚各国之间在收入上的不平等不仅反映了全世界的收入不平等,而且它的程度比世界上其他任何地区都要高。

在过去半个世纪里,东亚多数地区已经迅速实现了工业化。

这也许是东亚最重要的收获。迅速工业化不仅仅是——甚至主要不是——把低附加值的制造业转移到低收入地区。毋庸讳言,大批低附加值的制造业转移到了东亚,其中最主要的就是中国。转移到东亚的低附加值的制造业比世界上其他任何地区都要多得多。然而,与高收入地区相比,东亚明显改善了它在全球价值增长序列中的位置。这可以从下述事实看出来:东亚的迅速工业化所带来的竞争力不仅表现在价值增长链的低端,同时也表现在中端和高端。这一事实不但可以在日本、韩国、新加坡和中国的台湾地区找到明显的例子,而且也可以在中国大陆甚至泰国、马来西亚找到。到了 20 世纪 90 年代,在中国及大中华圈的引领下,东亚在重新获得它在近代早期所长时间拥有的工业霸主地位的道路阔步前进。

同样重要的是东亚经济复兴的金融方面。自 20 世纪 80 年代以来,人们普遍认识到全球经济总体上的“金融化”现象。在高收入国家,经济的金融化更加明显。事实上,这二十年来世界金融市场的快速增长成了人们倡导以下论调的最主要的论据:人们已经进入一个以东亚为领头羊的深层全球化阶段。对这一趋势的论述绝大多数集中美国政府和美国商业在 20 世纪 80 年代与 90 年代的金融发展中的推动作用及受益情况。然而同样重要的是这样一个潜在的趋势:美国将衰落,而日本和“大中华圈”将崛起为世界上主要的债权国。在这样的框架下,中国自 20 世纪 90 年代晚期已经成为世界上最受外资青睐的地区。近几年来台湾对大陆的投资居于前列。但是,最近几年,同样是中国大陆以及台湾地区,还有日本和其他一些东亚国家,利用它们巨大的美元盈余支撑着美国经济的巨大的贸易赤字和国际收支赤字。一个策略是确保中国进入美国市场,并让人民币继续与美元挂钩。但是,这也要冒很大

的风险。因为万一美国经济崩溃,或者美元大幅度贬值,中国经济就会蒙受巨大的损失。

改革开放的社会后果

通过改革,中国经济持续快速增长,人均收入增加,农村最顽固的贫困状况得到部分改善。所有这些成就掩盖了这样的事实:阶级结构日益两极分化,城乡分化进一步加深。一边是那些政治、经济的精英,另一边是农村和城市地区的大众,这两者之间存在着最宽最深的阶级鸿沟。在革命的年代,不平等和阶级冲突产生于一个与世界经济相隔绝的环境之中,它主要是国家社会主义发展战略的产物。相形之下,在改革时期,最引人注目的是全球资本与国内资本越来越强化了结构性的不平等。

如果我们从相互交织的中国国内及国际社会—政治和经济进程追溯新的阶级结构和不平等结构,就会明显地看到两个阶段、两种策略。从 70 年代后期到 80 年代后期,中国谋求以发展农村为主导的策略,通过显著增加人民的收入——不过,这是向着农村地区倾斜的——来增加积累,采取了促进农村工业,扩大人口流动,增加农村移民的就业机会,以及对最贫困地区进行福利支持等扶贫措施。与此同时,国家保护国有企业工人的工作和福利。从 80 年代中期开始,虽然一些沿海省份的农村依靠农村工业化经历了收入的大幅度增长,但是,劳动力、土地和资本的日益商品化,以及与全球经济联系的日益密切,这些因素都加速了分配的不平等和城乡差别。结果,虽然农村土地的平均分配继续为贫穷的农村阶层提供了生存资源,但中国的阶级结构和其他很多发展中国家的两极化有着惊人的相似之处。自 90 年代以来,日益深化的社会不

平等已经触发了新的社会冲突。这些冲突遍及中国的城乡,并且超越了城乡的分野。

城乡二元结构是中国所面临的最大挑战之一。经过改革,农村恢复了土地使用权,家庭农场因此有可能进行自主生产,农村劳动力也可以从农活中解放出来从事其他工作。除此之外,改革带给农民的最大受益就是可以自由地到城市、城郊或农村地区打工赚钱。从 20 世纪 80 年代开始,据统计有八千万到一亿农村居民利用了略为宽松的户籍登记制度所带来的好处。当然,促成农民务工的还有另一个因素,那就是工业的非凡繁荣创造了对廉价劳动力的大量需求。然而,官方继续把国民划分为城市居民和农村居民,并继续保持城市之间以北京和上海为首的等级划分。这些都使减小城乡收入差距的市场潜力未能发挥更大的作用。结果,农村户口成了标志着永久不平等的帽子,成了少数滥用权力的警察可以折磨的对象,成了以赶出城市相威胁的敲诈对象。农村居民无权享受由政府提供给城市居民的养老金和住房补贴。民工,哪怕在居住城市工作了十几年甚至更长的时间通常也很难把孩子送进城里的学校。民工在城里低人一等的地位导致了一种剥削性的“劳动担保制度”,民工常常拿不到工资。当然,并非只有民工才常有拿不到工资的经历。为政府和国有企业工作的老师和职工也会拿不到工资。简单说来,形成于革命时期的城乡二元的社会等级结构仍然存在于改革时期。这就有可能为新一轮的资本(包括国内资本和国际资本)积累提供低一等、容易加以伤害的劳动力。根据官方公布的数字,从 1998 年到 2003 年城乡收入的比率从 2.51 上升到了 3.23。这个数字只是部分反映了日益扩大的收入差距。

在改革时期遭受困难的不仅仅是民工。作为支撑政权的中坚力量,城市工人阶级在 90 年代中期以前没有遭遇市场改革的冲击。以前,国有企业改革集中在扩大管理与企业自主权,提高管理水平,改革工资奖金制度,同时保护工人免受企业倒闭和解雇的威胁。有一段时间,国家甚至为退休工人的子女安排工作。但是从 90 年代早期开始,国家不再补贴亏损的国有企业,而且最终允许通过吞并或合并等方式把小型国有企业租赁或卖出去。大量的工人以各种方式下岗了,正式的名称则是“待业”、“提前退休”或“休长假”。下岗工人的人数在 90 年代早期逐渐增加,继而从 1993 年的三百万飙升到 2001 年底的二千五百万。下岗工人中最多的要数年龄较大的女工。她们承受着下岗的冲击,将来要想再找一份合适的工作前景黯淡。

失业的后果是灾难性的。以铁饭碗为基础的工人与国家之间的契约突然破碎了。而且更为要命的是,失业意味着工人永远失去了享受福利的权利。那可曾是社会主义社会给予工人的一部分待遇。福利包括城市国企中的老龄工人特别关心的养老金和医疗保险。老龄工人在国企工人总数所占的比例,明显不同于以年轻工人为主的私营企业或合资企业。虽然政府采取了一种新的、以贡献大小为根据的保障制度,但由于它并没有得到有效地执行,各个地方执行的情况也不一样,所以即使是老工业区那些受到伤害的绝大多数工人也无法从这种新的制度中受益。到 2002 年,一个新的城市贫民阶层已经出现。这个阶层据估计大约有一百五十万到三百一十万人,占城市人口的 4%—8%。种种不平等的问题,包括农村的不平等,城市的不平等,以及民工受到的不平等待遇将威胁着中国社会。不平等现象所发出的威胁信号非常值得警惕。中国加入 WTO 很有可能加剧这些不平等。

结 语

我们已经考察了中国和东亚经济在 20 世纪最后几十年直至今日引人注目的复苏。我们的考察一方面考虑到了地区性和世界性的军事强国和霸权,另一方面又考虑到了发展的优先性。东亚的复苏,以及中国重新成为东亚地区的中心,这让我们看清了曾被长长的 20 世纪所打断的某种历史模式。这并不是说 21 世纪将会重复历史上以中国为中心的朝贡贸易体系。不仅中国与邻国的关系和以前大不相同,而且日本和美国的重要作用也会导致政治、战略和经济模式的差异。但是,中国在东亚地区的重要性现在是无可否认的了。

一个地区大国、一个世界大国的兴起是任何政治秩序所面临的最大挑战之一。地区秩序和国际秩序都在经受着中国和东亚所发生的巨大变化的考验。中国人民,尤其是关心中国、东亚和世界未来的知识分子同样在经受着考验。从公共知识分子的角度来看,我觉得以下几个问题最值得我们深入思索:

其一,重新思考历史传统,尤其是东亚朝贡—贸易体系的历史传统,以便洞见复苏以后的中国能够在地区秩序和全球秩序中为和平、和谐及富裕作出贡献;

其二,从弱者和被压迫者的立场思考东亚秩序、国际秩序及国内秩序中核心的不平等和不正义;可以从阶级、空间(城乡)、民族和性别等角度着眼;

其三,果断处理民族主义的问题,因为它对建设一个正义的地区秩序和全球秩序提出了严峻挑战。这意味着,我们不仅要看到美国和日本所谋求的侵略性政策和危险的民族主义带来的威胁,

而且,我们尤其要思考中国的民族主义的特点和后果,看看它是如何在东亚和太平洋地区化解紧张并实现和谐的。特别值得一提的是,中国的知识分子有机会为找到一条富有成效的、实现东亚和平、繁荣和平等发展的道路做出贡献。如果我们考虑到东亚两大经济政治强国之间日益加深的冲突,那么这一点就会显得尤为迫切。尽管中国已经成为日本主要的贸易伙伴,尖锐的敌对状态在领土争端(钓鱼岛)和(以如何看待中日战争为核心的)教科书冲突等历史问题上仍然存在并逐步升级。

上面只是简单列举了中国和东亚地区在未来的几十年内可能面临的一些棘手问题。当然,在全球经济中实力的上升,地区内部的日益团结(尽管一直存在冲突),以及曾经创造地区和平、团结和发展的历史模式,这些都将帮助东亚解决所面临的问题。从历史上看,这些问题很多已经被中国知识分子在过去漫长的 20 世纪中思考过。他们将会在新的千年作出重要贡献。

(刘梁剑译,徐汝庄校)

国际体系与性别

——对塞尔登教授的一个回应

姜 进

马克·塞尔登(Mark Selden)教授是美国一位资深的研究中国革命史和近现代史的专家,也是中国革命的同情者。他的成名作《延安的道路》在1970年代出版后在西方中国学领域内引起了很大的反响,而他对中国革命和近现代史长期的关注和研究使他对中国在过去几百年中的变化有着深刻的了解,在学术上具备了对这一过程作宏观描述资格。他在上海华东师范大学人文学院“全球化与人文学术发展”国际研讨会上所作的精彩报告,“中国研究及中国在上世界上之地位的再思考——20世纪漫长岁月中的战争、革命和全球化”,就反映了他从宏观角度把握中国现代历史进程的最新的努力。

塞尔登教授的报告将20世纪中国革命和现代化的过程置于从明清以来的中国和世界的大历史框架中,在将16—18世纪以中国为中心的东亚体系与19世纪以来西方资本主义控制下的、二战后以美国为中心的东亚体系比较的基础上,提出了一些十分重要的观点,为我们历史地认识近现代和当代中国、东亚以及世界的发展有着很好的启示。塞尔登的一个重要的观点,是指出历史上以

中国为中心的东亚系统基本上是一个和平互利的、外交和贸易兼顾的、讲道义的国际体系。而 19 世纪以后国际资本主义控制下的则是一个带有明显掠夺性的、以竞争和强权为游戏规则殖民体系。塞尔登教授对这后一体系的批判和他对历史上中国中心体系的同情是相辅相成的。虽然他对中国目前出现的社会不平等、贫富分化、城乡差距拉大、环境和性别等问题表示了极大的关注,他仍然希望中国在重新振兴的过程中能够很好地解决这些问题,他更希望一个富强、平等、和谐的中国重新在东亚取得领导地位,在这一地区重建一个和平互利的贸易和外交体系,取代目前美国控制下的资本主义体系。塞尔登教授站在左翼自由知识分子立场上对其本国政府所奉行的政策的尖锐批评,对构建一个和平、和谐、互利的国际秩序的努力表征了一个跨国界、跨文化国际知识分子的崇高境界,令人起敬;他所提出的有关中国在经济发展中的问题和东亚未来的方案,也对我们中国知识分子有极大的启示。

塞尔登教授在演讲结束处,殷殷期望中国的知识分子对中国目前政治和历史问题也要坚持一种批判的态度,因为批判性无疑是知识分子这一群体的特性,丧失了这一特性就不再是知识分子了,只能是技术专家而已。笔者愿意利用这个机会,从性别角度来回应塞尔登教授对中国政治、历史的宏观描述。塞尔登教授虽然在报告中也提到了性别问题,但却完全没有展开。然而,笔者却认为要建设一个富强、平等、和谐的中国,并进而建设一个和平互利的东亚的一个重要条件,就是结束上千年的父权制政治,在性别平等的基础上建立新的政治经济体制。这首先需要我们对历史上的性别制度和角色有一个全面的认识。基于此问题的重要性,笔者认为有必要在此作一些分析阐述。

父权制政治延续至今。纵观世界各国,男性仍然统治着政治

领域,女政治家仍然是屈指可数,她们中出色的难免被冠上“铁娘子”的“美称”来强调她们的所作所为超越了性别的界限,是一种男性行为。在家庭方面,在大多数国家中,子女仍然跟从父姓,许多地方女性婚后跟从丈夫的姓氏,养儿子传宗接代的想法仍然盛行,重男轻女仍然严重。在妇女解放、男女平等的理念已成为现代社会表征的今天,父权制仍在世界大多数社会中延续。我们究竟应该如何来理解这个现象,如何来看女性与父权制这个问题呢?

从19世纪开始,西方学者们就开始了对于父权制起源问题的热烈讨论。摩尔根曾根据自己对原始社会的大量研究猜测在父权制前曾经存在过母权制社会,但至今没有充分的资料来证实这一猜测,更不用说如何厘清从母权制到父权制的转变了。恩格斯认为父权制在原始社会是不存在的;父权制是阶级社会的产物,是随着私有制的产生而出现的,其核心是对家庭财产的控制权和对社会财产的争夺。当代女性主义学者勒那在她的《父权制的产生》(*The Creation of Patriarchy* by Gerda Lerner. Oxford University Press, 1986)一书中则以为,女性为其家庭安全之故,选择嫁给有地位、有权力的男性,久而久之便催生出父权制。更重要的是,对于父权制何以长期延续,并在女权运动冲击下的当代社会继续存在这一现象,学术界至今未得出有说服力的结论。

但是,承认父权制的持续不等于认同男性权力和女性从属地位的绝对性。父权制并不一定就使男性在每个层面、每个家庭中对女性有绝对的统治权,因为与父权制的威权几乎同样重要的还有道德的权威和感情的因素。在中国,在父权制的框架下女性掌握家政实权、处于主导地位的例子比比皆是,“妻管严”的情况并不鲜见;传统尊老扶幼、崇尚孝悌的道德观更是孕育了许多严母孝子和母强子弱的例子。反映在宫廷政治中就是所谓贪色误国,以及

皇后或皇太后专权的情况。所谓“女人祸水”和“牝鸡司晨”的情况其实就是道德权威和感情因素的影响力超过父权体制的权威的生动例子：殷纣王因喜爱妲己而反受其控制，而吕后和武则天都是母强子弱的例子。在极端情况下，女性利用道德权威和情感因素影响、乃至控制男性的情况甚至会导致父权制最高权力机构——宫廷——中的阴盛阳衰。清末的宫廷就是如此。大家如果看过尊龙演的电影《末代皇帝》或电视连续剧《走向共和》就会知道，清末的宫廷从1860年同治皇帝继位起，大权都掌握在女性手里。同治皇帝是慈禧太后的儿子，其父咸丰皇帝贪恋女色，倦于朝政，暴病而卒时，他还很年轻。继位后就由西宫慈禧太后和咸丰帝的皇后东宫的慈安太后共同辅政，因此而称“同治”。同治帝驾崩后，慈禧太后立4岁的侄子载淳为帝，号称光绪，自己继续垂帘听政。慈禧为光绪选的皇后隆裕在慈禧和光绪帝先后驾崩时，册立了才6岁的宣统皇帝，自己垂帘听政。从慈禧太后到隆裕太后，满族女性在清末风云多变、历经劫难的半个多世纪中掌握了宫廷大权，执掌着朝政，一切军国大事都由这些女性来做最后定夺，皇帝完全成了傀儡，大清朝女性不得干预朝政的祖制也成了形同虚设的空文。女性对父权制的颠覆由此可见一斑。类似的例子在历史上和生活中都可以找到。

先说道德的权威。以儒家为代表的中国传统道德思想的核心是尊卑有序，男女有别，从而达成礼治的天下。宋明理学又进一步强调君臣、父子、夫妻这三对隶属关系和忠孝节义信等行为规范，也即所谓的三纲五常。现代人习惯性地 will 三纲五常看作压迫妇女没商量的道德规范，而实际情况却要复杂得多。礼教的确要求妇女遵从三从四德的所谓妇德，但礼教也通过孝的观念使母亲对于儿子来说具有极大的道德权威；孝与忠实在是传统道德核心之核

心,所谓不忠不孝,君子所不为也。然而,就在“孝”这一儒家最核心的道德观念中,潜伏着女性挑战甚至颠覆儒家男权秩序的契机。下至焦仲卿之母,上至慈禧太后,女性毫不犹豫地利用了合法的道德权威来确立自己在家庭或宫廷中的实权地位,使父权制这张大网有着无数的漏洞,可以说是千疮百孔,体无完肤。

再看情感的因素。除了男女之情外,美国著名人类学家 Margery Wolf 在她对台湾乡村家族、家庭关系的研究中发现了一种她所称的子宫家庭,即以母亲与她的子女,特别是儿子们的感情纽带做链接的家庭关系。在父权制的中国传统社会后期,妇女被剥夺了拥有财产的权力,妻子的利益要靠丈夫来保护,而母亲、尤其是寡母的利益只有靠儿子来保证。母亲为了自身的利益,全身心地投入到儿子的成长,时时刻刻经营着与儿子的感情世界;对于大多数妇女来说,儿子就是她们一生中最重要的事业和投资。这种以母子为核心的家庭不断地腐蚀、瓦解着正統的三世、四世、乃至五世同堂的父权制家族;大家庭中妯娌之间的矛盾层出不穷,往往反映的是各个核心家庭之间的利益冲突,常常导致兄弟之间的分家和大家庭的解体。Wolf 认为,正是这种子宫家庭的存在使得传统儒家父权制数代子孙同居一个屋檐下的家族制度更多的是一种理想,在现实生活中并不多见。子宫家庭其实是女性作为弱势群体在父权制框架下进行抗争的结果,是父权制本身制造的、反父权制的社会机制。

这种大家族内部的冲突在宫廷斗争中的反映就是所谓的外戚干政,也就是皇太后、皇后或妃子及其家庭成员通过与皇帝的特殊关系争权夺利,使朝政大权落入外姓之手。外戚干政从封建王朝制度建立伊始,就是这一制度的心腹大患。秦朝太短,症状尚不明显。汉代从高祖皇后吕后专权始,似乎历代皇帝都会面临来自自

己母亲、妻子及母系亲属方面的压力,刘姓的江山除了内部的争夺外,随时可能被吕姓、窦姓、霍姓或王姓瓜分;如此,王莽新朝其实是一个并不那么极端的例子。前不久在央视热播的电视连续剧《汉武大帝》对汉朝宫廷内部错综复杂的性别和家庭关系有很好的描述,揭示了母系与父系之间的激烈较量:汉景帝对皇后的废立考虑的是太子的人选,是为刘姓皇室千秋万代;但争夺皇后宝座的妃子们心里想的却是儿子能有朝一日继承皇位,自己当上太后,母子掌握朝政,家人均能得益。汉武帝在发现舅舅在母后庇护下违法侵占大量民田民产的情况下,不得不以牺牲亲情来维护刘姓的江山。

父权制将占人口一半的女性排斥在政治权力之外,但是,女性并没有安于社会制度强加于她们的对男性的附属地位,而是通过各种合法或不合法的途径对家政和国政施加影响,为保护自己的利益而斗争。她们“不合法”参政的最有力的武器,就是以道德的权威和情感因素来对抗和化解父权制政治的封锁,使自己的意见和利益得以成为家政、国政决策中的一个重要考虑。有的女性直接掌控家国大事,也有的间接地通过她们生活中的男性影响着政治。平心而论,占一半人口的女性虽然在制度上受到排斥,而在实际上对家政、朝政的影响可以说是无处不在。以亲子关系为核心的“子宫家庭”是父权制为自己制造的对立面,表征的是母系的反击,始终是父权制中心地带一个不稳定因素,每时每刻地削弱着、颠覆着父权,使貌似强大的父权实际上漏洞百出,永远处于防御状态。今天,在大多数欧美、非洲和亚洲的现代社会中,父权制早已是声名狼藉,在许多方面丧失了政治合法性。女性在参政、工作、财产和婚姻等方面获得了与男性同等的权利。但是,数百年、几千年形成的男主外、女主内,男尊女卑的性别观念不可能在短短几十

年中转变过来,世俗的性别偏见也不可能由法律来废除。要实现真正的男女平等的和谐社会,还需要每个人的努力。在国际政治和地区体系中,只有彻底废除父权制所代表的对女性的压制,使女性能够同男性一样充分地、自由地表达她们的主张,参与到政治决策过程中去,塞尔登教授和所有自由知识分子所憧憬的和平互利的国际体系才可能真正实现。