

# 全球现代性的危机

——亚洲传统和可持续的未来

[美] 杜赞奇 著  
黄彦杰 译



创于1897

商務印書館  
The Commercial Press

# 全球现代性的危机

——亚洲传统和可持续的未来

〔美〕杜赞奇 著

黄彦杰 译



商务印书馆  
The Commercial Press

2017年·北京

图书在版编目(CIP)数据

全球现代性的危机:亚洲传统和可持续的未来 / (美)  
杜赞奇著; 黄彦杰译. —北京: 商务印书馆, 2017  
ISBN 978-7-100-13913-7

I. ①全… II. ①杜… ②黄… III. ①亚洲—研究  
IV. ①D73

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 080868 号

权利保留, 侵权必究。

全球现代性的危机  
——亚洲传统和可持续的未来  
〔美〕杜赞奇 著  
黄彦杰 译

---

商务印书馆出版  
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)  
商务印书馆发行  
北京市十月印刷有限公司印刷  
ISBN 978-7-100-13913-7

---

2017 年 5 月第 1 版 开本 787×960 1/16  
2017 年 5 月北京第 1 次印刷 印张 25½

定价: 65.00 元

Prasenjit Duara

**THE CRISIS OF GLOBAL MODERNITY**

**Asian Traditions and a Sustainable Future**

Copyright © Cambridge University Press 2015

根据剑桥大学出版社 2015 年版译出

## 中译本序

我很高兴能够为《全球现代性的危机：亚洲传统和可持续的未来》的中译本作序。虽然这本书可以被认为是一部历史社会学著作，但我在根本上仍然是一名中国和亚洲史学家，尤其希望能更多地关注中国和印度读者。这两个国家不仅都在引领着塑造着未来世界的巨大变化的历史潮流，而且它们对我个人而言也有重大的意义。这真是一个愉快的巧合。我深深地感激梁永佳和白中林，感谢他们使中文版成为可能，而我最为感激的是黄彦杰，感谢他对本书汉译这项艰巨工作兢兢业业、锲而不舍。

正如我在别处曾写过的，我对中国历史和革命性转型的兴趣始于我在印度的学生时代，那时我对中国的反帝斗争和毛泽东的革命颇有兴趣。事实上，我第一本关于华北农村的著作（《文化、权力和国家》——译者注）即起源于将中国现代转型的条件与印度的经验放在一起研究和比较的需要（虽然我在这本书中并未处理这一比较的维度）。多年以来，我对第三世界大团结的热情开始消减，尤其是当民族主义随着中印两国社会主义理想退却而兴起之时。特别是从上世纪八十年代以来，许多中国人对其他发展中社会来的人似乎抱有强烈的民族与文化优越感。这令我感到颇为棘手。我在上世纪九十年代对民族主义的研究正是在这一语境中展开的（《从民族国家拯救历史》——译者注）。

我迅速地意识到这种优越感是体系性的，而非限于中国一家——例如在印度，狂热民族主义者也不乏其人——而且每个民族国家社会在一定情况下都有可能变得具有侵略性。虽然我也逐渐认识到民族主义在某些条件下具有的正面价值，但民族主义战争，包括那些帝国或法

西斯民族主义者发动的战争,在最近几个世纪对人类社会造成了巨大的伤害。在这本书中,我将探讨民族主义如何助长了世界所面临的两个最严重的问题。一是将民族主义等同于宗教,二是民族主义与资本主义(包括金融资本主义)的共谋。它们在我们所居住的这个地球上造成了环境危机。

这本书的几个主题是我已被译成中文的几部作品的发展。举例来说,这里的“流转历史”是我在《从民族国家拯救历史》中探讨的“分叉历史”(bifurcated history)的方法更复杂的一个版本。“流转历史”(circulatory history)则继续探讨了历史事件和叙事超出民族或国家所定义的领域扩散开来这一思想。因此,这一概念试图显示,大多数历史并非主权国家所有,而是与一个全球共同遗产紧密相连。进一步说,我们在这里还可以看到《文化、权力和国家》所阐述的文化的权力网络(cultural nexus of power)与本书两个概念之间的亲缘关系:其一是“民间文化半透明的天篷”(translucent canopy of popular culture),其二是“自然风景的神圣化”(Sacralization of landscape)。<sup>①</sup>

我很幸运有机会于2015年秋季在北京和上海讨论本书的英文版。包括清华大学的汪晖和中国社科院的赵汀阳在内的知名学者都阐述了他们的意见,而我也获得了一些对于中国学者关于本书中讨论的诸课题所存顾虑的非常珍贵的洞见。在以下段落中,我将在不提及每位学者详细看法的同时尝试对他们的意见做出回应。

无论在中国还是在印度都常有人对我说,对于可持续性和气候变化的过度关注将会使发展中国家的扶贫计划偏离方向。这一顾虑与一系列关联课题息息相关。难道可持续性不是西方资本和消费者通过剥夺发展中国家对便宜能源的需求,从而使其陷于其永久贫困的一种方法吗?进一步说,难道全球资本主义,尤其是金融资本主义和企业的技

<sup>①</sup> 杜赞奇(著),王福明(译),《文化、权力与国家:1900-1942年的华北农村》,江苏人民出版社,2003;杜赞奇(著),王宪明(译),《从民族国家拯救历史》,社科文献出版社,2003。

术统治,不是一个更严重的课题?这都是一些重要的问题,而我的回答也是多维度的。

首先,我完全同意发达经济体有责任对它们给全球环境所施加的不义和损害做出赔偿。这些不公和损害是这些国家在过去几个世纪为维持和提高其生活水平而施加的。在两个多世纪之前,西方国家的生态空间就已经供不应求。换言之,他们的生活水平得靠远超出他们领土内环境所能提供的资源汲取水平来维持(包括人力能源)。在殖民统治结束之后,这一过程又通过跨国公司的媒介而得以延续。

资本主义剥削看不见的空间安排,乃是环保运动所面临的最强大的阻力来源。那些通过剥夺自然而获益的谋利者和消费者之所以并不能立刻看到或体验到这一损失及其成本,是因为破坏是在其他地方展开的,即在世界上一个(更贫穷的)地方或国家。此外,经济学也并不将许多自然资源纳入计算——污染殆尽而无法的森林、土地、水体、空气以及物种——它们一般作为“外部性”而并未计入一件商品成本。

正是由于这些原因,所以发达国家有义不容辞的责任为缓解和适应气候变化的全球努力贡献大部分的资本、技术和诀窍,其中包括向发展中国家转移环保技术。我不认为2015年12月21日达成的巴黎碳排放协定对认识这一历史上的不公与处理气候问题做了充分努力。

与此同时,像中国这样的半发达国家,以及像印度和印尼这样的发展中国家的工业和金融资本,对剥夺它们国内和外国的公共资源也负有相同的责任。更重要的是,虽然历史上的不公和企业资本在全球环境剥夺中所扮演的角色仍在继续,但气候变化的现实是其在世界范围内最终和共同的结果,而全球的穷人受害又是最深的。

与此相应,气候变化和减少贫困密不可分。事实上,许多研究已经证实了我们通过直觉知道的:穷人不仅最易受到气候变化的侵害,而且最没有能力应对或防止其影响。在很多时候,以物质产品和各种服务计算的GDP增长得越快,它导致的环境损失以及加在那些无力负担环境保护的穷人头上成本也就越高。这一点在中国以及其他工业国尤

其清晰可见,虽然气候变化的作用无疑也是全球化的。

因此,气候变化作为一个议题有潜力创造出一个针对一系列经济、社会、政治和空间不公的共同目标。事实上,气候变化的乱局为穷人和弱势群体所带来的关注,不啻为我们整体地看待这一世界性问题提供了一个天赐良机,若我们不再将这一世界性课题简单视为一个收入和经济分层的问题,而是一个富人过度消费而穷人则连最基本的能源和生存资源都无从获得的问题。气候变化是一个从整体重新思考我们发展观念并从中建立一大批解决办法的机会。这些办法包括像碳排放定价和新的阶梯式消费税体系这样的经济手段,向穷人支付的生态服务成本,重建社区制度以及强化治理结构等。

气候变化的解决办法必须包括两类机制:适应气象灾害并缓解人类对环境与气候长期影响的机制,以及减少贫困与维护社会公平的机制。这样的倡议者在中国和印度当然也不乏其人。例如一些当代的乡村重建主义者——那些不是极端民族主义的人——像温铁军,就已经提出了解决农村环境问题、农村社会和农村经济的深重问题的建议(“三农”或者三个维度的农村课题)。他们的建议正是要为中国社会在未来的震荡奠定稳固的基础。<sup>①</sup>

最后,这可能也是一个从目前统治世界的新自由主义式超级资本主义(hyper-capitalistic)价值体系转向更可持续的目标与价值的契机。迪佩什·查卡拉巴提认为,人类可能只有在一个集体否定的时刻,即人类作为物种的存在面临威胁的时刻,才会最终认识到自身是一个整体。<sup>②</sup>如果是这样,那么现在正是我们重新思考我们的价值,赋权于社群和尽职的社会组织,并思考在征服自然之外如何实现人类福祉和星球繁荣。即使我们只能达到这些雄心勃勃的理想中的一小部分,我

---

① 温铁军,《三农问题与制度变迁》序言,中国经济出版社,2010年第二版。

② 迪佩什·查卡拉巴提(Dipesh Chakrabarty),“历史的气候:四个论点”(The climate of history: Four theses),最早发表于:《批判性研究》(Critical Study)第35卷(2009年冬)。



们还是走在希望的路上——正如鲁迅在他敏锐的分析中所说的（我将在结尾处讨论这一点）——世上本没有路，走的人多了便成了路。

杜赞奇

2015 年 12 月 25 日于杜克大学

“我不知道这些音符从何处来。”

——基肖里·阿蒙可儿

## 《不寻常的歌女》

跨越想象的边界鸣响超越

# 目 录

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| 前言与鸣谢.....                  | 1   |
| 引论.....                     | 4   |
| 第一章 可持续性和超越的危机 .....        | 24  |
| 第二章 流转和竞争的诸历史 .....         | 66  |
| 第三章 全球现代性的历史逻辑.....         | 110 |
| 第四章 激进式和对话式超越.....          | 143 |
| 第五章 对话式超越和中华文化圈的世俗民族主义..... | 188 |
| 第六章 世俗主义和超越之间的往来.....       | 231 |
| 第七章 亚洲的区域流转和可持续网络.....      | 283 |
| 重温与后记:关于理性和希望 .....         | 330 |
| 参考书目.....                   | 341 |
| 索引.....                     | 365 |
| 译后记.....                    | 393 |

## 前言与鸣谢

在大约十年的时间里，我一直在为本书研究、思考和写作。我曾确定要将它称为《世俗世界的超越》，再附上一个包括“亚洲和可持续性”的小标题。我在剑桥大学的编辑睿智地建议我将书名改成《全球现代性的危机》。由于后者更好地阐述了这部著作的主旨，所以我很快地看到了他们建议的明智之处。不过，在我的个人历程中，这本书的目的依然是要理解在超越宗教或在后宗教时代，在各种不同的历史环境下，人类承担更大的善的义务究竟源自何处。我对利他主义基因的存否保持中立，因为遗传表征的(epigenetic)状态可能使它以许多不同的形式呈现出来或者完全不呈现出来。因此，如果说这本书首先是一本关于可持续性危机的著作，那么它也是一本关于超越的危机以及寻找历史文化中自我再生和社群重建的来源和资源的著作。

一个人在职业生涯后段完成的著作不可避免地要对自己之前的著述做一番总结，并且认识到曾经看似属于不同领域的思想和材料如何纳入到这项研究之中。这本书也从我早期的著作以及最近发表的论文里汲取了不少材料和观点。不过，原来的每一篇论文或每一则材料在这本书中都经过了改造。我以实证的材料充实了资料库，以思想的阐发深化了原有论点，使之服务于此书的整体论证。

这本书主要撰写于我在新加坡国立大学工作的过去六年。我想感谢国立大学的高级管理人员，尤其是陈祝全(Tan Chorh Chuan)校长和巴里·哈利威尔(Barry Halliwell)副校长。感谢他们给我开展这些研究工作的自由和资源。我衷心地希望新加坡睿智的管理者们会一如既往地支持人文社科研究。

我们所倡议的最富成果的项目之一,就是新加坡国立大学的人文社科阅读小组的网络。随着我们探索的深入,我所参与的那些阅读小组也在发生蜕变。但假如我没有参与到相互交叉的宗教与历史社会学阅读小组的话,这本书的内容也将贫乏许多。我知道,还有许多参与者也一直在撰写他们自己的著作。我完全相信,他们也将受到我们多年来那些活力十足的讨论的影响。

我无法在这里逐一提到这些年来与我做过讨论的几十个人的名字。但我必须感谢那些在我们讨论的语境下反复认真阅读过我的著作并且对我给予巨大帮助的人。我特别列出慷慨的哲学对话者——阿龙·巴拉(Arun Bala)、慕唯仁(Viren Murthy)和拉达·伊凡科维奇(Rada Ivekovic)。他们挽救了本书的分析,使其免于比现在更幼稚。迈克·费纳(Michael Feener)、丁荷生(Ken Dean)和沈丹森(Tansen Sen)是我这本书从构思到写作这一路以结伴同行的批评家。我感谢阿曼多·萨尔瓦托利(Armando Salvatore)、罗伯特·比安奇(Robert Bianchi)、理查特·本赛尔(Richard Bense)、杨美惠(Mayfair Yang)、阿米塔夫·戈什(Amitav Ghosh)、安德雅·阿克里(Andrea Acri)、谢永平(Pheng Cheah)、梁永佳、安乐哲(Roger Ames)、纳扎里·巴拉维(Nazry Bahrawi)、曼珠莎·纳尔(Manjusha Nair)、史谦德(David Strand)、安妮·布莱克伯恩(Anne Blackburn)、珍妮特·霍斯金斯(Janet Hoskins)、普尔尼玛·曼克卡尔(Purnima Mankekar)、钟以江、韩秀俊(音译, Han Suk-jung)、鲍勃·吉布斯(Bob Gibbs)、温蒂·拉尔松(Wendy Larson)、米沙·彼得洛维奇(Misha Petrovich)、吴佩松(Daniel Goh)、库尔图鲁斯·戈米奇(Kurtulus Gemici)、迈克尔·哈萨维(Michael Hathaway)、里克·魏斯(Rick Weiss)、迈克尔·拉迪奇(Michael Radich)、色卡尔·般多巴德雅(Sekhar Bandopodhyay)、王小明、比尔·卡拉汉(Bill Callahan)、室利茹帕·罗伊(Srirupa Roy)、瓦尔德·基乐尔(Ward Keeler)、李海燕、提姆·温特(Tim Winter)、吉玲·纳拉延(Kirin Narayan)以及已

经过世的艾森斯塔德(S. N. Eisenstadt)。感谢他们慷慨的时间和善意。感谢穆罕默德·费萨尔(Mohammad Faisal)、黄彦杰和阿尔纳布·罗伊乔布里(Arnab Roychaudhury)。他们同时是我的研究助理和学术上的讨论者。我要特别感谢郑伟良(Tay Wei-leong)。感谢他在中国不同历史时期的给予我的优秀的研究协助。我还要感谢布兰达·林(Brenda Lim)和克里斯汀·文(Kristy Won)。她们以新加坡那闻名于世的效率和细致助我完成了后勤工作并为我节省了时间。

我感谢露西·莱默尔(Lucy Rhymer)。当其他人认为这是一个野心过大而成功无望的项目之时,是她将信念,或者更准确地说将希望寄托在我身上。我得感谢她超出了策划编辑的角色,帮助我将游荡的目光转向读者。剑桥大学五位匿名的审稿人也提供了无价的批评以改善此书。最后,感谢朱莉和妮莎,我永远的爱。

# 引 论

这部历史社会学研究探讨的是亚洲对全球现代性的不可持续性已知的各种社会与文化回应,无论这种回应是现有的,还是潜在的。这项研究的时间跨度涵盖过去百年左右,我之所以这样追溯过去,是为了更好地理解我们这个时代的这些应对。三个全球性变化构成了我们这个时代的主要特征:第一,非西方大国的崛起;第二,权威性的超越来源的消亡(例如传统宗教和马克思主义);第三,日益凸显的全球可持续发展危机。

我认为这些变化要求我们重新审视历史社会学范式。而这些起源于19世纪的范式基本上都是解释西方兴起的理论尝试。对这个历史叙述最为清晰和全面的理论化解释来自于马克斯·韦伯(1864—1920)。我对他的著作万分敬佩。韦伯相信知识只有在西方才取得了普遍的意义和效力。韦伯的历史社会学中统摄一切的主题是追溯理性化的漫长历史过程,这一过程以现代西方文明为其发展顶峰。按照韦伯的理解,理性化意味着用可计量性和预测来控制世界。它源于一个叫作“除魅”的过程。在这个过程中,科学和技术知识取代了宗教与非理性知识。但是这一过程本身却又萌生于某种形式的宗教知识、伦理和纪律,即新教。<sup>①</sup>

韦伯理论也屡屡成为批评的对象。最早的批评者是“一战”刚结束时的奥斯瓦尔德·斯宾格勒,后来又有20世纪中叶去殖民化的民族

---

<sup>①</sup> 马克斯·韦伯(Max Weber),《新教伦理和资本主义精神》(*The Protestant and the Spirit of Capitalism*),塔科特·帕森斯(Talcott Parsons)译,安东尼·吉登斯撰写引言,伦敦:罗德里奇,1992,尤其是韦伯本人的引言,xxvii—xlii。

主义史家,以及最近某些学派的历史经济学家的批评,这些学者主张亚洲尤其是东亚一直到19世纪初曾经和欧洲一样高度发达并且经历了早期工业化(或者“勤勉革命”)。

我对这其中一些批评者的意见不无同感,但我写作本书的目的与他们却不太一样。与其指责韦伯及其支持者的经验性缺漏或偏见,我倒是希望能够从根本上质疑韦伯传统,即用一个不同的标准对韦伯传统进行“重估”或“再评估”。我对韦伯范式的主要论点大体并无异议:无论是他对新教精神是现代西方纪律出现起到的关键作用的评价,还是他所谓“中国的宗教”和“印度的宗教”没有能力导致现代化革命的观点。<sup>①</sup>我想做的是通过修改这一范式提出以下观点:我们已经不再需要现代化革命曾经需要的文化和主体性条件。它们已经导致了人对自然征服的过度:我们现在遭遇到一种可持续发展危机——很大部分地球生物将无法在人类导致的气候变化的综合影响下生存下来。

如果这就是我们的处境,我们现在是否应该重新考虑中国和印度的替代性传统,以检验它们是否能为可持续发展提供更为可行的宇宙论基础,既然它们的诸多禀性已经应用到现代性的流转过程中?当然,这些社会的文化有许多禀性与现代性感觉格格不入,也有许多禀性过分适应于民族主义、利润最大化和人类过度开发的欲望。但对于许多人而言,很多更早的宇宙论或是其部分至今仍有意义。这些古老的宇宙论对于自我的形成和修炼,以及将自我与地方、社群、环境和宇宙联系起来的方法而言尤其重要。这些古老的修身模式也深刻地影响了我对于亚洲应对现代性危机的理解。

米歇尔·福柯在其晚年论述中通过对古罗马时代的传记的考察,探索了作为个体的主体是如何通过知识和权力的关系(或知识/权力)

---

① 韦伯观点的加强和发展,请见菲利普·S.郭斯基(Philip S. Gorski),《纪律革命:加尔文主义和近代早期欧洲国家的崛起》(*Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*),芝加哥:芝加哥大学出版社,2003。



和有目的的实践成为道德主体的。<sup>①</sup> 亚洲历史上也充满了各种相互竞争的道德修养和自律的理论与实践。例如 16 世纪伟大的儒家哲学家和政治家王阳明就曾发展出一套独具特色的修身哲学,作为完美道德生活的指南。这套哲学与中国过去的思想和实践迥然不同。对王阳明而言,天理本来就包含在人心之中,只是受到自私自利的欲望才不得彰显,而且克服一己私欲的办法,并不在于当时普遍接受的新儒家的“格物致知”,而是在于端正思想和道德行动。<sup>②</sup> 王阳明的思想以他的修身学派在许多东亚社会群体广泛流行,其中包括日本的武士阶层。

流转和超越性这两个基本概念贯穿本书始终。作为本书分析的核心概念,它们都是在历史研究领域非常重要却被忽略的现象和范畴。从某种程度上说,我所说的“流转历史”现在正在被更多人接受,而现在我们也有了数量客观的关于国家间和地区间交流的历史数据。但人们尚未详细讨论过流转历史的概念化以及在线性或“有界”的历史之上强调流转历史的深远意义。我这本书的前几章可以看作是这方面的初步尝试。如果说流转历史这一概念也许还得到了更多历史学家的支持,超越性则无疑是大部分社会科学家避之不及的一个概念。但是我们不难证明,世界历史中许多意义重大且丰富多彩的变化都以这样或那样的方式与想象、灵感、承诺和信念的超越性来源联系在一起。这些超越的特质本身并不足以作为历史变迁的解释,除非我们将它们和社会结构和环境状况放在一起理解。

---

① 米歇尔·福柯(Michel Foucault),《性史》(第三卷):自我的关怀(*The History of Sexuality*, vol. 3: *The Care of the Self*),罗伯特·贺雷(Robert Hurley)译,纽约:佳酿(Vintage)书局,1988。

② 艾文贺(P. J. Ivanhoe),《儒家传统中的伦理:孟子思想和王阳明》(*Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*),印第安纳波利:哈克特书局(Hackett),2002. 96-98。关于中国最近的日常养生实践的复兴,参见:冯珠娣(Judith Farquhar)和张其成,《万物:在当代北京养生》(*Ten Thousand Things: Nurturing Life in Contemporary Beijing*),纽约:地域书局,2012。