

人 · 历史 · 家园：文化批评三调

编者的话

“世界人”三个字借自鲁迅，以代指心灵、意识、人文层面上的世界主义。

1918年，鲁迅忽发奇想地生出了一份“中国人要从‘世界人’中挤出”的“大恐惧”。他的恐惧显然不是来自中国在资本、商机、技术和信息上面临的危机，甚至也不是中国文化的“粹”与不“粹”。他所恐惧的，是国人因心灵的窄小、眼光的局限、创造力的平庸所带来的意识空间和人文精神上的狭隘猥琐。他的“世界”，显然也并非仅是仅有几个强权统治的地球，而是一个包容所有故乡与他乡、本地和异地、“我们”和“别样的我们”、“生活”与“别样的生活”的想像空间。20世纪以来，代复一代的有志者曾像鲁迅那样，力图打破强权对于“国”与“世界”的想像分野。对他们，“世界”那个像天下一样大而为公的想像空间，才是无数人心灵的家园，才是人文精神普遍性的根本。

曾几何时，全球化似乎已经从遥远的理论变成了身边现实；走异乡去异地已经从长途跋涉化作了片刻的时差；经济腾飞不仅是面前目标而且也是身后的奇迹；异国风景也不再是

“情调”而是近在咫尺、唾手可得的实在体验。然而，鲁迅真的可以安眠天国吗？

全球化并非世界化，其中未必有那个为所有人保留一席之地的想像空间。地球村并非世界村，其中未必是天下为公、不分贵贱的家园。经济的腾飞，不会天然带来文化与想像力的创造；民族意识的崛起，也未必不会造成“世界人”心灵群落的缩小。与国际接轨的未必代表“国人”；而成为经济大国与强国的同时，在包容度和人文精神上，未必就不再沦为文化意义上的小国、弱国和“外省人”，未必不再会从“世界人”中挤出，抑或，未必不会把其他人乃至一部分自己从“世界人”中挤出。

“世界人·文学与文化研究丛书”的主旨，是在资本、技术和信息全球化和中国经济腾飞的今天，于人文领域留住一份广大而多元、非本质主义的家园认同，以及与他人同在的主体意识。这套丛书希望在本土、国族和全球之间的冲突与关联变得日益复杂的今天，为想像“世界人”的多种开放形式、为探索反强权的人文普遍性和特殊性保有一个舞台和空间。我们相信，能否在全球和民族的视野之外探索文化的交叠和区别、发掘文化的施受关系以及文化的地域和高下，这问题仍然如鲁迅所表达的那样重要而紧迫。

第一辑

你来自哪一个“现代”？

第一章 “新”与“变”之外： 体系的历史与反体系的历史

“现代”：过去还是未来？

当前，全球化进程正潜移默化地修改着我们的时空体验。表现之一就是，全球化的时代一方面带来了我们在表现空间上的丰富想像力，另一方面则带来了在时间意识上，特别是表现过去现在未来上的匮乏和混乱。首先，空间化的想像、词汇和意象正在以前所未有的数量和变化程度进入我们的日常生活。全球化似乎不存在一个历时性的向前、向未来、向未知的“进程”，而主要是一种共时性的变化、位移、流动。空间意象成为我们描述历史和时代的官方的和公众性语汇。比如“柏林墙的倒塌”、“苏联的解体”两个空间意象就足以标志四十年的冷战时期的结束。“开放”，“走向世界”，“引进外资”，“进入WTO”，“开发大西北”等几个有空间性的形象也常用来标志中国进入了改革的新时期和后新时期。共时性的空间和地点

的意象也成为我们艺术地表达“时代感”和人文经历的想像形式。《北京人在纽约》、《你那边几点》、《香港有个好莱坞》这三个地点交叠的著名影片，从不同角度生动表现了不同场所的中国人在全球化过程中所获得的特定的“时代感”。《北京人在纽约》表现了中国大陆人迟来而未醒的美国梦；蔡明亮导演的《你那边几点》挖掘到在西门町摆小摊的台北青年在终于可以让想像跨越物理时空的同时，心理和情感时空里出现的错位脱节，发而为在本地时间和西方时间之间寻找平衡点的象征行为；而陈果的《香港有个荷里活》则以一个大陆妓女的多重生活表现了“地方性”与“全球性”的怪诞衔接——这里，冒牌“上海妹”竟然成了香港“荷里活”，即偏远颓败的自生自灭的地方社会和全球闻名的奇观影城好莱坞之间的衔接点。实际上，用不着多少“时代”敏感就可以看到，全球化带来的空间和地点的奇异错置已经点缀着我们衣食住行日常生活标示系统。要吃的，有麦当劳川菜韩菜山西菜俄罗斯菜。要看的，则有好莱坞日剧韩剧港片。要穿的有“伦敦雾”，要开的有别士车。要住房，则不光上海人有机会重温“东方巴黎”的旧梦，北京也有“温哥华森林大派送”、“威尼斯花园 148 万起”的欧美豪宅。要消费，城东有布尔乔亚风，城西则有波西米亚店。要教育后代，远则有哈佛伟人的传记，近则有“哈佛女孩”的故事。总之，上述所有关于我们“时代想像”的语汇和意象，生动表述的都是由向哪里“进入”哪里，又由哪里走向哪里，人在空间中的位移、地方和地方的错置。表述之生动之怪异，空间地点跨越幅度之大、之出人意表，都是前所未有的。空间和地点的排列组合，即是全球化时代强加给我们的系统，又是

我们同介入和修改全球化系统的语言。

相比之下，时间性的或历时性的想像力和表达方式，则似乎远没有对空间化的想像那样多而丰富。实际上，我们对历史和未来的想像反而是日渐贫穷。举个最典型的例子，“新”这个从五四时期就有政治文化“进步”色彩的字眼如今已经不再代表“进步”——更好更公平更民主的“未来”。“新”开始代表时尚，一种品牌口味风格的多元化多样化。同样，“未来”也不再代表更新、更进步、更平等、更民主的社会文化，而仅仅代表“发达”，而且是赶超“发达世界”的发达，以及随之而来的危机。如果说全球化时代也有所谓未来的话，那么它往往和历史上的新开端无关。倒计时的使用就是一例。在现在的倒计时中，人们等待的是一个预约目的的实现。而这预约也多半是空间有关——早在1997年就有关于香港回归的倒计时。对回归的期盼实际上是对到达一个空间领域、完结一个空间合并的期盼。和庆祝新年的倒计时不同，在后者那里，人们等待的是午夜钟声响过之后，新的一年的开始。这里，香港回归的倒计时中，人们等待的是一个结束，是一个被过去规定的归还，而不是一个新的开端。迎接2008年的奥运会也是一种空间意义大于时间意义的等待。奥运会是“世界”终于聚集到北京的标志，从而也是北京成为世界等级大都市的标志。至于那是否会带来我们理想中的新时代、新开端、新人性的开端，则另当别论，因为我们所谓新的理想根本就是模糊不清的。

实际上，我们的心理时间也显出了衰退的趋势。心理时间在全球化过程中非但没有找到新的开端，反而成了倒计时的。比如，现在距买上房子或付完贷款还有二十年，现在距买车或

付完车的贷款还有五年几个月等等。这即是一种梦想的满足，又像是一种还愿，但是却并不是新开端，并不是我们对“自我”的创新，而对已有梦想的模仿，对“好生活”意识形态欠款的心理偿付。对日常生活这种倒计时想像表述了我们心理视界中“未来”的丧失：我们很难再想像什么是前所未有的，我们追求的不过是世间已有而自己尚无、他方已有本地尚无的。在某种意义上，这种心理状态很像是弗朗西斯·福山“历史终结”说的兑现。他认为，至少在发达世界，历史已经充分发展，不再给人类提供新的可能和想像力，开始出现循环。^①如果说第三世界乃至个人仍然有所谓未来的话，那就是变成发达世界和成功人士的现在。这种将目前的发达世界看做人类发展顶点的看法，与其说是客观的现实存在，不如说昭示了一个人类主体性的危机，那就是，不少人正在失去关于自己和人类之现在与未来的想像力，至少陷入了对时间和未来的想像力匮乏。

伴随对未来想像力的匮乏而来，我们在判断自己目前的历史位置时出现了前所未有的混乱：我们似乎同时处于现代、后现代和前现代。一方面，从一些人的角度看，我们似乎仍然处在“前现代”的社会。全球化越是加速到来，我们越是一再面临着全球现代性（global modernity）的挑战。在某种意义上，“现代”还是在我们未来的某一点上，因为我们似乎还远没有到达“发达”阶段，还在“发达的过程中”，还在“走进”现代，甚至在很多地方还是“落后”的。顺着这根标杆推论下去，我们甚至从来就没有“现代”过。我们的前人从二十世纪初就已经把发达世界当成未来，但是这个未来“发达”的部分

或理想的部分至今仍然没有变成我们的现在，至少没有完全变成现在（倒是其弊端被——拾进门来）。而另一方面，从另一个些人的角度看，“新”这个现代的核心概念已经开始沦为时尚概念，它已经不再意味着政治改革、社会和文化的“革命”，所以，“全球化”这样一个“新”时代又是和一堆“后”联系在一起的：后冷战、后革命、后社会主义、后“新时期”，以及后殖民主义、后工业社会，一句话，“后现代”。^②本来从后冷战和后社会主义的历史出发，人们原可以期望在没完没了的政治化的运动和冷战时期结束之后，原本被压抑的对于自由平等的“未来”希望和想像应该得到充分的释放。然而事实却不尽如此。在某种意义上，“新时期”向“后新时期”的悄悄转换成了对于进步的将来的一场出卖。^③这里我所说的“新时期”和“后新时期”指的主要是文化氛围和心态的从八十年代到九十年代中以后至今的转换。从文化和心态上来看，“新时期”或八十年代曾经是一个充满激情梦想改革的希望和反省精神的时代。“新时期”梦想尽管有许多煽情之处，但总体上仍然充满了关于好社会，关于公平、自由、富足、民主、历史进步、解放人类潜能的追寻和讨论。但曾几何时，那些八十年代末还曾经激励着许多大学生、知识分子和普通人对于“新时期”和未来的梦想，默默地让位给了如今人们对于物质生活和“小康之家”的欲望。在这个意义上，我们的确已经在“现代”之后、“革命”之后、政治和文化变革之“后”了。这里，“革命”和五四文化所呼唤的那个民主自由道德的“现代”被死死囚禁在十九世纪到冷战之前、文化大革命结束的那个时段。

全球化所强化的这种既“后现代”又“前现代”的尴尬处

境向我们提出了具有政治和文化重要意义的紧迫挑战，那就是，我们的世界以及我们自己究竟在从哪里来，到哪里去？我们要什么样的未来？要记得什么样的过去？随着这个尴尬处境的出现，现代和现代性也就成了我们理解全球化处境的一个关键，成为我们解释在后社会主义到全球化的这个巨大历史变局中向何处去的一把钥匙。这实际上关涉到一系列问题。首当其冲的问题之一涉及到现代和现代性到底是什么，在它未来还是在过去？如果在未来，那么正在我们眼前迅速消失的“现在”是什么——是否可以简单概括为“前现代”？这一“现在”又有什么意义？而如果现代曾经出现在过去，那么我们又是从哪个现代来，又到哪个现代去？问题之二涉及到全球化的现代性和人类有史以来一直追求的好社会好生活之间是否可以等同的讨论。毫无疑问，在现代，技术化、电脑化、量化、数码化、机械化给人类带来了物质上的舒适便利。当代中国越来越多的人过着吃香喝辣、有房有车、有地位有名望、有炫耀性消费、有青春常驻秘诀、有西欧北美式的物质奢侈的舒适生活。但这样的生活是否就是现代生活（且不说地球的资源是否允许每个人都享有这种生活）？换言之，除了科学技术所提供的便利和资本分配带来的不平衡之外，“现代”还有什么意义？如果现代只是如此而已，它为什么值得中外好几代人著书立说、上下求索、远渡重洋，乃至不惜彼此分裂流血牺牲投身战争发动政变倡导革命地去追求？全球化的现代性是否实现了这些人的追求？在某种意义上，这些问题乃是我们既“后现代”又“前现代”的处境中亟须澄清的。也就是说，我们这种既“前”又“后”的处境至少明确了一点，那就是，“现代”和“现代性”

都还远远不是我们用来进行分析的工具，更非用来衡量现实和历史的标准，它们首先是需要讨论的问题——它们是作为问题而存在的。

本书关注的重心在于讨论作为问题的现代和现代性，或者说，讨论它们所提出的问题。在笔者看来，现代和现代性的多重含义决定了它们中国文化和历史提出的有关问题也是多层面的。第一个层面是现代（性）概念标志的时代意识和历史时段。这里我将讨论作为观念的现代性和作为历史阶段的现代性之间的区别和关联。欧洲语境中的“现代”或现代性首先是作为一种关于时代、进步和创造性的意识和自我意识，作为一种求新求创造的精神而出现的。而同时，“现代”一词往往又被用来指涉特定的历史阶段。作为时代意识和作为历史阶段而使用的现代或现代性之间的差异不仅是语词的问题，在欧洲历史上，它们已经派生出完全不同的意识形态和社会运作。在中国语境中，现代意识和现代历史之间的关联和区别更是有不同的内涵和表现。第二个层面的“现代性”指的是现代人的生存状态，具体说，是科学技术理性和资本主义出现以后，社会分工日益细密化给人类生活造成的分裂状态。一方面人类日益成为技术资本主义体系中的齿轮和螺丝钉——即日益被客体化，另一方面，现代人又具有空前的自我认识，或者说，具有对认识人类主体性的空前的愿望和欲求。现代性的这个矛盾乃是在日益客体化的同时又成为日益自觉的主体这两种走向之间的矛盾。对这个矛盾和分裂的认知往往是西方包括马克思主义在内的批评理论所作的贡献。而通过强化人的主体性来克服这个分裂乃是从黑格尔、哈贝马斯到本雅明、查里斯·泰勒及德里达

从不同角度所作的尝试。在第三个层面上，现代性又被用来指涉一套用所谓经济学社会学和政治学的僵硬方法对资本主义工业化科学的历史进行模式化以后，抽取形成的一系列技术、经济、政治方面的系统或程序。这后一种用法常常是上世纪五六十年代出现的“现代化”话语的派生物。它把不可复制的西方现代历史过程简化为一套可以复制的系统，从第一世界传布到第三世界。这第三层面的“现代化”可以说完全违背了上述两个层面里关于“现代”的定义。也就是说，在不同层面上使用“现代”可以产生完全不同的意识形态和历史政治效应。

正因此，本书关注的不是现代的定义，而是从“现代”的多重含义，看它为十九和二十世纪中国的社会和文化的走向所提出的问题。本书的三个部分的主题各有分别。第一部分主要集中讨论现代作为意识形态和现代历史叙述的关联，以及它们在看待中国历史上造成的复杂情况。本章下一小节将展开论述这两种现代内涵的区别和关联。全书第二部分集中讨论现代性的矛盾或现代性带给人的分裂，及其在社会主义情境中的转译，特别探讨主体性、叙述、日常生活、情节的主体空间问题。全书的第三部分则集中于批判现代化话语、发达主义，并讨论全球化和后社会主义交叠处的主体问题。

现代性：时间意识与历史叙述

现代既是一种抽象的“时代精神”——通常称为“现代性”，又是一段特定的历史，如资本主义、工业化、科学技术主义等等。这造成了“现代性”这个字眼的混杂含义：一方

面，它是一种不断求新，不断求变，永远向未来开放的概念和意识，是人类对于新和未来的自觉追求。另一方面，它又是一种特定的，仅仅在欧洲历史上才发生过的历史，虽然这个历史很久以来被认为代表着人类普遍的历史经验。作为时代精神或时代意识，现代性大概是可以说是无所不在的。但是作为历史阶段则不然，它具有地方特殊性——它是欧洲的，仅仅和欧洲历史上发生的特殊事件有关系。这两个不同意义的现代性在西方历史的叙述中几乎是自然联系在一起的，他们同时进入了对于“现代”——资本主义、工业革命、启蒙主义、法国大革命、民族国家的兴起、公民的出现等等——的描述而不会产生任何偏离历史片面化的效果。但是，当把这两方面组成的“现代”当做模式运用到非西方的历史和文化研究中时，则会抹煞历史与历史之间的区别，甚至，还有以欧洲历史发展的地方性和特殊性取代人类普遍性的危险。而我们只有把两重纠结在一起的意义分离开来，才能看到围绕在“现代”概念上的问题之所在。

在西方现代批评理论中，现代是和“新”联系在一起、和“变”联系在一起的。哈贝马斯在《关于现代性的哲学话语》（*The Philosophical Discourse of Modernity*）的第一章，“现代性的时间意识及其自我确认的要求”里谈到，现代乃是“新时代”。这不仅意味着“现代”是一个前所未有的历史时代，更意味着一种对于新时代概念的自觉。换言之，“现代”代表了对“新”，“未来”和时间的一种抽象：“它不再是一个顺时序上的一段，而是脱离了顺时序列，成为一个与之对立的、以‘新’为主旨的时代”。^④虽然在当时基督教传统中的“新世

界”仍然是一个尚未到来的未来世界，但西方世俗领域的现代性概念已经表述了这样一种信念：那就是未来已经开始了。“现代是一个为未来而生的时代，一个张开双臂拥抱未来之新异的时代”（It is the epoch that lives for the future, that opens itself up to the novelty of the future）。^⑤那么，“新”又是什么呢？“新”乃是和过去的彻底不同，是同过去的区别。黑格尔从“时代精神”（Zeitgeist）这个新词中得到灵感，把“现在”描述成一个中转（transition），意思是说，下一个瞬间（未来）一定不同于这个瞬间（现在）。“充溢了现在的是对于时间飞逝的意识和对一个不同于现在的未来的期待”。从现代的角度上来界定的现在（present）必须重复或重申自己和过去的分别，在这个意义上现代性是“新”的不断再生，现代永远是离未来最近的时段。现代性就是这样通过“新”，或不如说通过和过去的区别而成立的。界定“现代”的重要前提之一是，既然现代是和过去的不同，那么它赖以成立的基础就不可能和以往任何一个时代雷同。现代性或新的概念无可避免是自生的，是从自身得出自己的名称和规范 and 理解的。也就是说在理论上逻辑上，作为同过去的区别，它不可能借鉴已有任何时代的概念、规范和文化内容来界定自己。如福柯和李欧塔所强调的那样，现代人通过把正在飞逝无法捕捉的“现在”经验英雄化而完成了关于“现代”的自我意识。现代的自我意识起始于被英雄化了的、捕捉不确定的“现在”的追求。

由于这种对于新、对于和过去的区别的自觉意识的出现，历史开始被看做一个整体连续的过程（uniform process）。现代性代表了一种整体的线性历史意识的出现，即以古代、中世

纪、现代的连续和区分为基架的历史意识。这个历史观的特点之一是，它不是以自然时序为框架，而是以时代之间的差异为框架，符合于人从上帝分离出来具有自身独立性的历史特点。如哈贝马斯所言，若不是对于现代的自我意识的出现，也就没有这样一种以时代之间的区别而不是时序为框架的历史观。^⑥其特点之二是，在某种意义上，建立在这样一种历史序列上“现代”也可以说是一种自我否定的时代。它不断否定已经出现的既有，拒绝停留在已有的任何一点。这种现代性和进化论史观既相近又不同。相近的是，它们都是强调未来胜于现在。不同的是，对于进化论，生物的进化和淘汰以及科学手段是不可超越的。而在现代性那里，没有标准不可超越，而且只有在超越了既有之后，才成其为“现代”。现代是一个不断自我否定同时又自我更新的概念和时段。

值得注意的是，这种永恒求变、自我否定的现代精神并不是欧洲独有、举世无双的。现代作为一种精神和时代感，在中国和其他地区的文化历史里有着相类似的语汇和资源。可以说，中国丰富的思想资源中包容着作为现代性核心的“新”和“变”的时代概念。虽然中国历史的书写方式一直以朝代史为框架，但十七十八世纪以来从庄存与、刘逢禄到龚自珍等中国学人思考过去和未来的方式却早已脱离了时间顺序。^⑦他们围绕“三世”和今古文发生的争论说明了这一点。三世的讨论本身已经不是时间框架之内完成的，而是对于历史的过去现在未来的寓言式的抽象。作为一种历史变化的想像，清代公羊学学者们的三世说对于未来的侧重远远大于对于过去的侧重：在龚自珍那里，“盛世”被放在了过去，“衰世”乃是现在，而“太

平世”则是未来。如果说龚自珍、魏源强调“变”仍然是为了补救现在，那么在梁启超康有为谭嗣同那里已经对人类新世界的想像了。实际上，康有为《大同书》中描述的太平世，同康德《永久和平论》（Perpetual Peace）所描述的世界一样，至今仍然还是人类社会欲求之中的未来。当然，中国理想中的未来往往是同人类初年的想像重叠在一起的，一如同马克思的共产主义世界也有几分类似人类初年的世界。甚至根据一个从晚清迄今都很流行的看法，“中国文明”的特点是不断向过去追寻从而是积累式的，而西方文明则是向未知追寻不断创新的。^⑧但这些只是相对的区别，并不能概括成绝对的文化差异。在多数情况下，存在于中国资源中对终而复始、自然循环的宇宙认识论并没有排斥进步、拥抱未来、自我否定的历史观，而倒是将其包容在内的。实际上，即便是中国的历史循环观之内也包含有起点和复归点。在到达复归点之前，历史仍然必须进步和变化、必须自我否定以达到那个复归。换言之，中国文化中既包容了复归本原、返归太初、与“道”合一的历史观，又包含了进步的自我否定的历史观，而两者之间并不像想像的那样矛盾。倒是在西方，进步的一定是不可复归本源的。相比之下，对西方来讲举世无双的并不是“现代精神”本身，而是“现代精神”与循环观、与复归、与太初概念的彻底脱节。

不仅如此，进步和自我否定的“现代性”在中国历史中不仅是观念上的。十九世纪初叶至今，中国历史的推动力量在某种意义上也可以描述成这样一种政治、哲学乃至文化意义上的拥抱未来反叛过去的“现代性”的历史。西方思想领域的那种拥抱未来、反叛过去的现代意识，在某种意义上已经是中国十