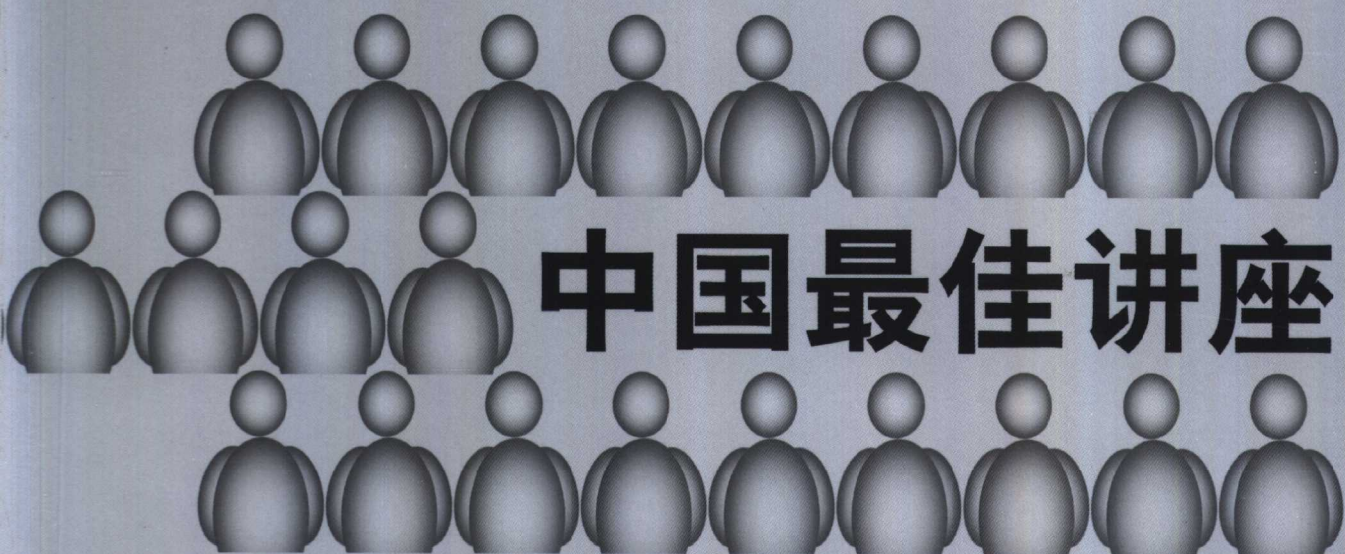


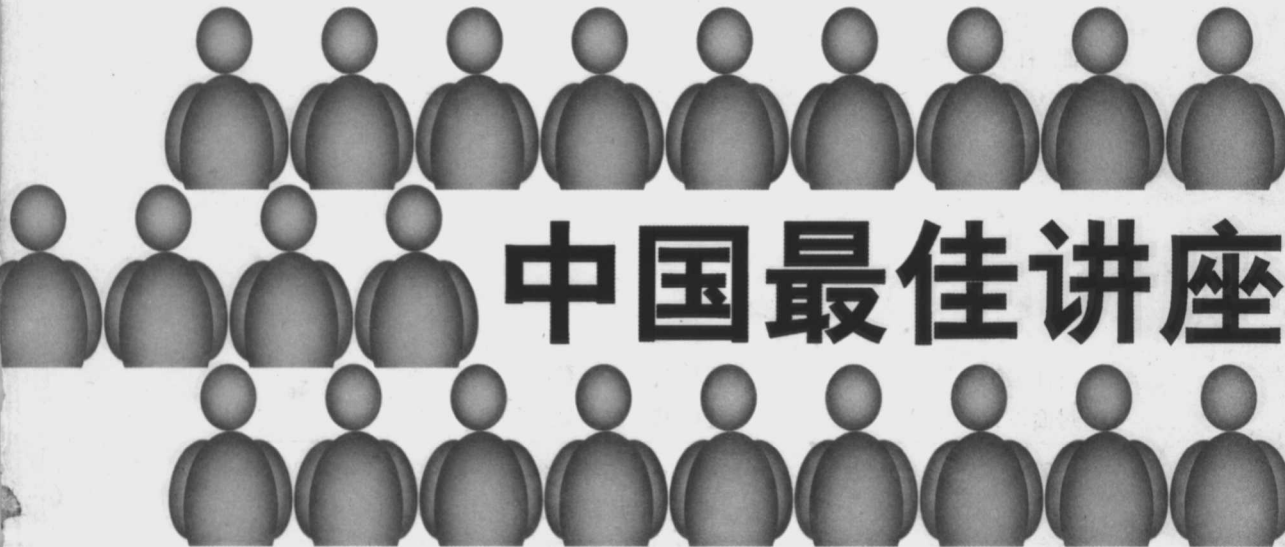
2003年



中国最佳讲座

李公明 选编
长江文艺出版社

2003年



中国最佳讲座

李公明 选编
长江文艺出版社

(鄂)新登字 05 号

图书在版编目 (CIP) 数据

2003 中国最佳讲座/李公明 选编

武汉: 长江文艺出版社, 2004. 4

ISBN 7-5354-2770-7

I. 2...

II. 中...

III. 社会科学 - 文集

IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 125054 号

责任编辑: 阳继波

责任校对: 邓 薇

封面设计: 徐慧芳

责任印制: 吴竹敏

出版: 长江文艺出版社 (电话: 87679307 传真: 87679300 邮编: 430070)

(武汉市雄楚大街 268 号 湖北出版文化城主楼 B 座 9-11 层)

发行: 长江文艺出版社 (电话: 87679362 87679361)

http: //www. cjlap. com

E-mail: cjlap@public.wh.hb.cn

印刷: 公安县合美印务有限公司

开本: 787 × 1092 毫米 1/16 印张: 21.125 插页: 2

版次: 2004 年 4 月第 1 版 2004 年 4 月第 1 次印刷

字数: 336 千字 印数: 1-8000 册

定价: 28.00 元

版权所有, 盗版必究 (举报电话: 87679307 87679310)

本社常年法律顾问: 中国版权保护中心法律部

(图书出现印装问题, 本社负责调换)

目 录

我所读到的现代性	王铭铭 (1)
后现代哲学话语	赵一凡 (16)
身体转向	汪民安 (26)
德国学术在现代中国的影响	单世联 (41)
经典与解释	陈少明 (70)
科学与宗教	张志林 (79)
中国当代性法律批判	李银河 (86)
大众文化研究中的阶级与性别问题	戴锦华 (108)
中国农村教育发展中的几个问题	马 戎 (137)
实事求是的科学精神	周孝正 (164)
后“文革”的历史与中国当代文学批评观的变迁	贺照田 (178)
诗歌能否对公众讲话?	王家新 (194)
“埃尔金大理石”: 文化财产的归属问题	丁 宁 (200)
《铁西区》: 历史与阶级意识	吕新雨 (226)
从一根线的美谈起	高建平 (243)
亚洲想象的谱系	汪 晖 (255)
亚洲谜结	高士明 (277)
大地之缘与天时之间	许 江 (286)
“NGO反对WTO”的社会历史背景	秦 晖 (295)
反省快乐, 批判消费	郑也夫 (309)
财富: “原罪”与历史功绩	袁伟时 (319)
经济的区域化和法制的建设	吴志攀 (325)
编后记	李公明 (336)

我所读到的“现代性”

演讲者：王铭铭

北京大学教授

演讲时间：2003年11月9日

演讲地点：四川大学

很荣幸有机会来川大“文化人类学”课上讲这两小时课。既然是插讲，我便想到也许应切题说说自己对人类学的一己之见。同时，我也想到，若真是这样做，时间压力必定是巨大的，要在两小时里讲整门学科，哪有那么容易？幸而邀请人对我说：“聊什么属于你的自由。”这样我便有了选择。知道大家已在这里听过许多人类学的讲解，对此我就不多费口舌来赘述了。课前，徐新建教授建议我讲“西方与非西方”（这个题目是我最近编的一本文化人类学述评集的主题），他又建议我借题发挥，说说自己感兴趣的专题。为此，他给我安排了一个副题，叫做“现代性的人类学思考”。尽管正副题的“知识产权”均属于徐兄，但我觉得这个题目不错，也就顺它们中的概念说点想说的话。

题目里面用到的关键词不在主题里面，关键词是副题里的“现代性”这三个字，用俗话说，它就是“摩登”，就是“the modern”、“modernity”。我给“现代性”及与之相连的词汇都套上“引号”，原因在于我不认为这些概念有什么特别严谨的定义，而只是对相关时代变化之面貌的形容而已。

你们可能会问：为什么要在这门课里讲“现代性”呢？我的答案恰好是，这并不是因为人类学是一门研究“现代性”的学科；恰恰相反，是因为人类学自产生到今天一直在研究“传统性”。

20世纪人类学与社会学之间有一个传统的分工。一般说来，社会学是研究现代性的学科，也可以说是被现代性缔造出来、反映现代性的知识门类，它的研究者专注于工业化社会。而传统上，人类学这门学科一般很少研究社会学研究的那种东西，其研究者大多只研究被社会学研究者遗留下来的“剩余人群”，也就是所谓“现代社会”以外的众多“非现代的社会形态”。现在的情况发生了一些变化。随着所谓“原始”、“部落”、“古文明”、“传统”社会受到现代文化影响的增多，专注于传统性之研究的人类学家，也开始进入现代社会的研究。曾几何时，人类学家仍然纠缠于

“非西方”、“非现代”文化模式之中，也就是从30—40年前起，他们开始觉得自己应义不容辞地承担研究不断扩张的“现代性”。“现代转向”恐怕这不是人类学这门学科里单独出现的潮流。“现代性”似乎可以说已是人类和社会科学共同关注的对象了。

我可以再从其他角度找到其他理由来解释为什么在人类学这门学科里谈“现代性”。不过，那样做必然不干脆。我们还不如暂时回避诸如此类的解释，而直白地问我们自己：到底什么是“现代性”？

对于这个问题，我想读过一些新书的人会有你们自己的答案，我要说的无非是自己从中“读”到的意义的一部分。在我阅读过的一些书，“现代性”本意应该是“现代状”，但可能是由于“现代状”读起来不好听，更可能因为“modernity”的确指的是一种“时代的性质”，所以大家用一个听起来有点“欧化”的词汇，将它译为“现代性”。“现代性”这个词的流行广度是相当大的。在过去30年里，社会科学家变得特别喜欢这个概念，这是大家知道的事实。可是，倘若将时间往前推，比如说推到了上个世纪60年代，也就是推到我的童年时代，那么，我们便能知道，那时“现代性”因被想当然地认为是“时代的性质”、“传统社会的未来”，而几乎不需加以特别注释。那个时代，海外社会科学的论著用的接近于“现代性”的词，是“现代化”，而甚至连“现代化”，在当时国内都很少用，我们直到70年代中期，随着“四个现代化”号召的提出，才敢于直白地用“现代化”这个词。

就我的理解而言，“现代化”与“现代性”，是代表两个时代的两个观念。要理解什么是“现代性”，我们就不能不理解它与“现代化”这个词的重要区别。

“现代化”起初被用来指一个实在可见的历史进程，这就是工业化，及由工业化带来的社会变迁与文化转型。由于工业化首先发源于西方，因此人们也时常把“现代化”与“西方化”对等起来理解，使论述“现代化”的诸多论著变成论述“西方化”的言论。大致说来，在“现代性”概念提出以前，“现代化”概念不仅通行无阻，而且也被各国社会科学家视为是一条通向美好未来的必经之路。作为一种历史目的论（teleology），“现代化”也一度成为一种普遍价值。40年前阐述“现代化”的理论家，多数不会在序言里声称，自己论述“现代化”的目的，是为了说明“现代化”是一件值得反思和批判的“坏事情”。比如，60年代有一位著名的美国芝加哥大学人类学系教授纳什（Manning Nash），曾写一本叫做《通向现代性的黄金大道》的著作，内容是讲缅甸村庄生活的，而作者企图通过缅甸村庄生活的变迁来反映亚洲地区“低度发展国家”的“现代化”。书目开始用“现代性”，实际指的正是“现代化”的理想，而没有今日“现代性”概念带着的那一特殊的反思性。这本书值

得一读。它从一个侧面阐明了当时流行于人类学界的“现代化理论”。纳什研究缅甸村庄，为的是考察这个“低度发展国家”的既有农民传统，到底哪些成分是符合“现代化”的要求的，哪些成分是阻碍“现代化”进程的。作者对“现代化”这个概念毫无质疑，他所质疑的是缅甸农民的“小传统”，总想在这个“小传统”里发现问题，为其他“低度发展国家”寻找现代化的出路。

纳什不是经济学家，而是人类学家，但出发点与我们中国的经济学家相当接近。尽管纳什的理论在芝加哥大学已被当成过去，但如果他的书被翻译出来，现在还是会有许多国内同人引用以至欣赏的。原因是什么？我看是因为时至今日我们对“现代化”这个词的尊崇没有减少，而《通向现代性的黄金大道》这本书，研究的又是一个与中国类似的“非西方社会”的经验和问题，拿来参考无可厚非。纳什的那本书，还是值得一提，因为它反映了社会科学在一个时代里的特征。在那本书出版的年代里，诸多研究第三世界“现代化”的书籍也得以出版，这些书的作者理论立场各异，解释角度不同，但共同关注第三世界的部落社会和文明古国一步一步走向“现代化”的艰难历程。

在研究“非西方社会现代化”的过程中，社会科学里形成了所谓“发展社会学”和“发展人类学”。在这类的分支研究领域里，时常产生一些争论，其中最深层次的，是围绕着“现代化”在西方以外的地区是否可能这个问题展开的。后来，亚洲“四小龙”的“现代化”使学术界刮目相看，争论逐步少了起来。于是，你们今天一定会觉得有些意外：那时，学者怎么会谈那样的问题呢？但是，那个时代，传统与“现代化”之间的“隔阂”，几乎是人类学学术研究的规范用语，更有不少人类学家认为，非西方的各种文化不具备“现代化”的条件，而他们的使命便是要解释“why not”（为什么不具备这些条件）。记得著名解释人类学家格尔兹（Clifford Geertz）就曾撰文，以印度尼西亚为例，说明“非西方”跟“现代化”是相悖反的。在格尔兹眼里，“现代化”是西方文化的独特历史结晶，不可能在部落社会和东方社会中得到顺利成长，甚至在这些国度里完全不可能被实现。为什么这样说呢？格尔兹解释说，非西方的社会中长期延续的文化制度和观念，本身便是“现代化”的障碍。

过渡时期的人类学家，依据的理论可以追述到马克斯·韦伯的比较宗教理论，对这个理论，我们现在经过翻译、介绍及评论，都熟悉起来，因而我没有必要多讲。我想点到为止的是，韦伯在考察“现代化”时，是将欧洲当成人历史上的特殊而非普遍的案例来研究的，于是，他将“现代化”与“新教伦理”的兴起紧密联系起来考察，也顺带用大量比较宗教学研究“证实”了好几个东方传统与“现代化”无缘的理由。中国的学界，也是有这样的焦虑感的。一个受韦伯思想影响的庸俗现代化主义者曾提出一种“人格现代化理论”，在中国社会学界被广为传诵。他的理论

无非就是说，“现代化”不只是一个政治经济过程，同时也还是一个“现代人的性格塑造”的过程。这曾使我们一些对自己的文化失去信心的同人感到振奋，将自己培养成社会心理学家、比较文化人格理论家等等，期待自己能为在中国延伸这个“现代人格理论”的边界做出巨大贡献。

拉拉杂杂地说了这些，无非是想说明“现代化”这个流行于中国学界的概念，是有其一段“语义学”历程的。对于它的“跨文化转译”史，这里没有时间多加解释，而只能抽象地说，它的这一面也是重要的。

接着，我还需要表明的是，我所讲到的“现代化”，还是一个与政治经济实践无法区分的概念。关于这一点，我想在座的同学最容易理解。在我们这个国家里，“现代化”这个概念时常带有浓厚的政治味道在其中。尽管“现代化”的正式“提名”发生于20世纪70年代中期，但可以说自从清末起我们一直在努力地寻找“通向现代性的黄金大道”。20世纪快过去的时候，有不少国人意识到，那个百年对我们来说是一个漫长的世纪。为了什么？原因正在于我们在寻求那条“黄金大道”时走了一条“螺旋式的道路”，而遗憾的是，至此，我们还没有信心说，我们已找到的“黄金大道”。一步一步成为一个“现代”国家，是20世纪知识分子和政治家的期待和理想——尽管国人附加在这个期待和理想上的观念因素各有不同。考虑到这一点，我特别想起北京大学已故罗荣渠教授的一系列的关于“现代化”的探索。罗先生生前不断强调，要以“现代化”为时间框架，重新修订中国现代史，取代“革命史”的叙述框架。过去，我觉得他的这些论述与社会进化论时代的“形态史”理论一样具有“臆想历史”（conjectural history）的成分，但现在，我感觉，他对20世纪史的总结，总比过去流行的“五个阶段论”好些。他的框架至少已从“现代化”概念入手清除了贴在“现代化”身体上的意识形态标签，使我们更贴近历史中人的追求了。

罗先生生前的愿望，可能正是要采纳“现代化”这个相对中性的概念，来替代过去具有历史政治化倾向的“国难史”和“革命史”。或许是因为他提供的纲领甚合民意，所以，现在中国学界都流行他的做法，到处都在谈我们中国怎么样一步一步从传统走向现代。我最近常形容说，中国的社会科学家，都是“汉学家”。我有时还补充说，我们不仅都是“汉学家”，只关心自己国家内部的事务，而且还都是“现代化论者”，都想在中国建构出一个“现代化”的社会。大体说来，我们中国的社会科学都只研究中国，只研究“现代化”。这是为什么？恰恰是因为我们的知识未能脱离过去一个世纪里的“现代化”追求。

问题是，用“现代化”这个表面上中性的概念来形容过去的历史，是否就能使概念本身脱离意识形态的沾染？答案可想而知。试想，近代以来的各种意识形态，哪种不是带着“现代化追求”的面纱出台的？

鉴于“现代化”的这一特性，我在学术的叙事里总想避免使用这个

词汇，如果不得已使用到了，也总是要剔除它的种种“非学术因素”，而转用“现代性”。那么，替代“现代化”的“现代性”，作为一个学术概念又有何意思和价值？经过“现代化”观念的不断洗礼，二三十年来我们为什么会引用“现代性”这个概念呢？请允许我斗胆说，这并不是因为这一概念在学术上比“现代化”更严谨，而恰恰是因为这个概念具有一种相对松散的反思性。“现代性”无法提供一种框架，使人能继续像“现代化”论者那样，“规范地论证”一个阶段到另一个阶段的发展序列，它只是统而论之地给我们一种可以辨析和对话的意象，借此，反射到现代社会的实际生活，对之产生历史性的反思。

为“现代性”梳理其概念脉络的学者总是说，迄今为止，所有的大牌社会理论家终其人生都在诠释“现代性”。比如，马克思、尼采、涂尔干、韦伯这些社会理论家，从各自不同的角度论述的“现代性”为何，他们笔下的“资本主义社会”便是“现代性”。如此一来，“现代性”与“现代化”的概念谱系是一致的。可是，我们缘何要改称“现代性”？尽管有人反对，但我还是同意将“现代性”视作是“后现代反思”的对象来看待。依据这一说法，我们来解释为什么当下理论界热衷于舍弃“现代化”，“皈依”“现代性”，从中看到的是社会理论向“后现代”迈进的步伐。与过去那些“现代化”建构者的态度完全不同，“后现代”理论家不再相信“现代”这个时间概念代表一种美好生活，他们纷纷说，现代不一定是美好的，甚至可能是悲剧。怎么个悲剧法呢？阐述这个问题的人部分认为，马克思最早将“现代化”的故事包含的悲剧色彩作了渲染。马克思在《资本论》等等著作中，探讨现代资本主义社会的本质，指出这一社会形态包含着史无前例的阶级矛盾，对于大多数人而言，并非是一个理想社会。可见，马克思对现代（资本主义）社会是很反思的。数十年来，因受马克思主义反思的启发，人们将现代资本主义社会当成是过去来研究，试图在跳过这个社会阶段来创造一个真正幸福的“现代社会”，我们冠之以“社会主义”。回头看那段历史，诸多理论家能意识到，过去我们在接受马克思对资本主义的批判时，充分把握了其有关阶级分析的精髓，从中看到社会主义相对于资本主义公正性，但与此同时，却没有意识到，马克思对资本主义社会可能导致的“长期稳定性”的论述同样精彩。在“改革”以来的20年里，接受了马克思深刻预见到的“长期稳定性”事实，我们重新转向“现代化”的时间框架，从而再度迈进了“现代性建构”的进程中。

这一曲折的回归，有其意料之外的结果，这就是，我们的社会理论，一度纠缠在“现代化”的话语迷宫内，直到相当晚近，才逐步出现“现代性的反思”。对于这个曲折的回归，我这里不拟多讲，我以为这里需要把握的关键，还是“现代性”这个词所指的生活特质。对此，我从一些书籍读出了下面若干“意义”。

“现代性”无法提供一种框架，使人能继续像“现代化”论者那样，“规范地论证”一个阶段到另一个阶段的发展序列，它只是统而论之地给我们一种可以辨析和对话的意象，借此，反射到现代社会的实际生活，对之产生历史性的反思。

使“现代化”论者难以接受的是，采纳“现代性”这个概念的新社会理论家无法从现代社会中看到生活的光明。他们中的多数人相信，现代社会是一种“全能主义”（totalitarian）的时代。“全能主义”的意思是，那些在主体之外的分类、事物、制度等等，本为人造的世界，到“现代”这个概念形容的年代里，却倒成为我们这些历史主体的敌人，全面地支配着我们的生活。要理解这个说法，不能跳过法国社会哲学家福柯（Michel Foucault）的论著。福柯的论著字里行间充斥着鲁迅式的对现代社会“吃人”的解读。它呈现出来的历史悲剧，根源于“现代性”蕴涵着的各种对人身与思想施加的“暴政”。最严厉的“暴政”，是对人身的监视。在福柯看来，人类史上没有一个时代像现代社会这样对肉身给予这么深重的压力，在精彩的《癫狂与文明》一书中，他精彩地描述了“现代化”中的欧洲主流社会，怎样处置被归类为“疯子”和“异端”的同类。

近代的欧洲在其“现代化”进程中，围绕着确立“风化”的文明典范，而在自身中“发现”了自己的敌人。这个社会的“敌人”，有其中世纪的历史原型——麻风病人，但其原创性也颇大。中世纪欧洲教堂处置麻风病人的方式中，已包含一种“暴政”，这种“暴政”是看得见的。在意大利、西班牙、法国等留下丰富古代遗迹的地方，你走访古老的教堂，有时能从离教堂有相当距离的地方看到一些矮得像猪圈一样的古老房子。你不要以为这些房子是蕴藏着民间生活史的民居，它们大多是教堂建筑起来集中管制被教堂认定为麻风病人的人。房子虽小，能装的病人却多——可能与教堂礼拜时能装的差不多。中世纪麻风病是有的，但麻风病的恐慌也大量夹杂着对社会之“异端”的惩治，个人的行为被教堂看不惯，就可能被当成麻风病人抓去那些矮小的房子里关起来。福柯说，这种将常人与异端两分的“社会分类制度”在进入现代社会时出现了变化。惩罚变得文明多了，甚至连对犯人的惩治，也越来越讲究“文明化”。然而，随着“文明”这个概念的范畴之拓宽，现代人当中逐渐形成了“内化式”的行为修正方式，相当于内在的“超我”那样压抑着“本我”。

在《规训与惩罚》中，福柯专注地以接近社会史的方式解剖了刑罚史中的“现代性”。听说有历史学家讽刺福柯，说他的著作没有多少史料根据。可是，读福柯的“现代性”，还是可以令人震惊。倘若你想知道刑罚史的变迁，不妨通过福柯想象古代中国。历史上欧洲人和中国人一样，处死犯人的方法与二者的文明一样发达。“凌迟”、“五马分尸”，只是无数方法的个别类型。死刑一般要当众执行，目的不只是为了让死刑犯终止生命，更重要的是，要让死者的死具有公众意义，“杀鸡儆猴”，让大家看到死的痛苦，以便活得谨慎。随着现代社会的建立，处罚的办法也渐渐文明起来了。在监狱里处死一个人，最文明的办法就是让所有的大众都看不见，以表示惩罚机构的仁慈，以至于如当下的美国那样，以隐秘、快捷、

仁慈的死刑来称颂刑罚的人权。

福柯还论述到“现代性”的其他“谱系”，而于我看，他的大多论述都围绕着文艺复兴运动和启蒙运动以来，欧洲“人的解放”来展开。他的观点是，欧洲人在从一种“暴政”“解放”出来时，使自己掉进了“解放”这两个字代表的另一种“暴政”——“现代性”。对他来说，这是一种“规训”个人的文雅方式，代表社会的一种新的监视方法。

要理解这条脉络里论述的“现代性”带来的“新式不自由”，还应从另外两个相互关联的方面来谈谈。其中，一个方面牵涉到上面谈到的监控方法的“现代化”，另一个方面牵涉到，“现代化”的监控方法与主体的“能动自控”的结合。首先，随着技术的发达，人史无前例地遭受了效率高度发达的信息管理。在现代社会中，人的生命变成了技术协助营造起来的数字，其意义被数字编码的意义取代，我们的生产和自身的繁衍，为统计学意义上的数字所表达，逐步失去了具体的人存在的意义。数字的高度发达，使现代社会能将人编制成序列，以便管理。这些管理模式，与现代科层制度结合，进一步造就了人事制度中的档案管理模式，让人的活动之特征、行为的优劣完整地呈现于纸张的记述中。再者，随着医学的发达，每个人的身体状况也开始得到了完整的记述，医院以人道主义为名，详尽地控制着人的身体，由此营造了自身作为“超我”的权威。

个人的名字失去个别的重要性，我们每个人都标号，每个人都代表一定的数据。标号和数据有的时候当然令人感到乐观。比如说，代表人生目标的那些种数据，比如说，你银行的存款的数据。但是，数据化对于社会的重要性，首先还是因为它具有控制个人的作用。顺着福柯的意思举个具体例子说吧，你们班就是一个数据构成的。假如你们班是大三的3班，学校对于这个编码的重视，大抵便是来自于它在协助管理方面的意义。假设你们中有人做坏事，你们作为具体的人会对他/她有具体的了解。可是，作为学校，则需要说“大三3班的某某做了件什么坏事”。这使超过你们这个小范围的学校机构能控制学校的细部。对于一个超越了小型共同体的大社会来说，道理也是这样。“现代化”造就一种超地方的社会，这使新式的社会失去了地方性，为了在这个前提下维持自身的秩序，新的社会依靠“数字化”来与公民交往，来认识他们的状况，从而达到维持自身秩序的目的。道理很简单，当今发展得最快的“信息控制”方法可以从我这次访问来说明。我们现在住在哪个宾馆，都要用身份证登记。现在电脑发达了，登记身份证的方法便捷了，可这就意味着社会控制效率提高了。公安局若是要查我的行踪，往电脑里一输入身份证号，系统里面就会出现“某某某，暂住于四川大学招待所”等字样。若是我干什么坏事，公安到我的房间一下就将我逮住了。设想一下这个情状与武侠电影《新龙门客栈》的差异吧。古代那些想抓到武侠的太监想知道他们的停留地，不

数字的高度发达，使现代社会能将人编制成序列，以便管理。这些管理模式，与现代科层制度结合，进一步造就了人事制度中的档案管理模式，让人的活动之特征、行为的优劣完整地呈现于纸张的记述中。

知道需要花多少心血，派出多少小太监。

“能动自控”概念是我编出来的，福柯自己用的是“自我的技术”(technologies of the self)，意思大体是说，人为了自身的福利，会运用政治、经济、象征、意识形态等手段来求得自我的完善，而为了“完善”，个人在这一社会化的过程中，也将自己的福利交给了整个社会。对他而言，“自我的技术”也就是现代性的社会治理术。

这里不拟花更多的时间和精力来介绍福柯的种种看法。我自己并非是一个“福柯主义者”，对福柯的那些暗淡的“现代性”观念，我也并非能够全盘接受。值得一提的是，最近一些政治哲学家可能是意识到福柯之后秩序、原则、责任这些东西出现了瓦解的可能，而“后现代主义”又无法提供替代的办法，于是对福柯大有微词。对这些微词，我有的是赞同的。我在这个场合提到福柯，不是要宣扬他的观点，而仅仅是想表明，到70年代以后，“现代化”的模式遭到了“现代性”的挑战，而且，一些挑战直指它的历史目的论，为了揭示其暗含的意识形态，而从其“幸福论”的根本着手，乞求“解构”其结构。

要强调的是，我们绝不应误将福柯的哲学当成是一种对“现代性”的“抵抗”来理解。福柯的确是“全能主义”的揭发人，是他指出了现代社会不等于人身自由。然而，又是福柯让我们意识到，对于“自由”的追求，恰是“现代性全能主义”产生力量的源泉。人是什么时候感到要解放自身呢？福柯认为是自从文艺复兴和启蒙运动之后。从文艺复兴到启蒙运动，欧洲人教会自己如何从宗教的束缚、从政治制度的束缚解放自身的方法，在此过程中他们获得了“成为历史主体”的愿望。然而，也正是在“解放个人”的过程中，我们陷入了“历史主体”自己制造的体系之牢笼中。一如福柯的重要著作《词与物》阐明的，启蒙运动提供给人一套新的分类方法，对事物和人加以重新归类。在分类学的发掘中，人以为我们发现了把握世界、超越神灵的方法，而在现实中，他们“把握”的分类体系本身成为一种超人的秩序，构成了监视着我们的社会秩序。

从福柯的悲情能推演出一种虚无主义的现代社会观。然而，“现代性”的研究，绝对不停止于福柯。在福柯的超级全能的社会结构论提出之后，对于国家与社会施加的学术区分，让我们相对乐观地看到了“现代性”的另一面。这另一面，与“全能主义”有关，而主要关涉到现代社会为了缔造自身的“全能器官”所需要的“集权国家”。在福柯那里，我们没有看到社会与国家的区分，在他的论述里，所有的那些外在于主题的社会性，与我们一般意义上的国家性(national)是不分的。到80年代，社会学家重新阅读韦伯关于行政体制现代化的论述，发现其中隐含的对国家性的反思能与“全能主义”这个概念联系起来。比如，社会学家吉登斯(Anthony Giddens)即认为，现代社会“全能主义”的条件，是暴力

武器的国家性垄断。也就是说，高度垄断暴力武器，是现代国家维持其自身的完整性和全能性的前提。但是，提到暴力武器的国家性垄断，又不能提到现代国家的一个更重要的特点，这就是，它是一个有明确疆界观念的社会。比较历史研究表明，与“现代性”的文化体系产生同步，历史从有边界而无疆域的“帝国”演变成了疆域固定、主权完整的社会，人不再生活于帝国的中央与边缘之间漂移不定的关系史之中，我们转变为一个有明确的疆域和主权的民族国家的公民。为了维持国家主权和内部稳定，近代人需要建造强大的权力体系，为此他们要把暴力武器的所有手段集中于国家手中。在对暴力武器实施垄断化的过程中，国家也从军事的管理组织制度中“学习”到了治理社会的方法，现代社会的规训便是得到军队的启发发展起来的。

什么是“边界”？什么是“疆界”？这两个概念的区分很重要。所有社会都是有边界的，小到一个家庭、一个村庄，人都曾对自己的生活世界划定“我们”和“他们”之间的界线。但这里的“边界”所指，与历史社会学考察的国家形态转型有关。古代的帝国，它的军事力量可以非常高度地集中，而集中的结果就是它的前沿（frontier）不断外展，边界线可以不断地往外扩张。现代社会则不同。我们已根据近代史中形成的国家疆域形成了一个全球性的协议，假使有人跨过了国家疆界，便有国际性的办法来处理。古代皇帝若有实力，他带领他的军队打到全世界去也不会受到一个“国际社会”的谴责。今天这样做就不行了。比如，美国还是有“帝国”时代的做法，可是却避免不了这里所说的疆域和主权的观念之制约，他们打击他国时，需要找到借口，如“打击恐怖主义”。古时候的帝国大抵不需这些考虑，打败别人后，将别人变成奴隶，将自己变成奴隶主。今天不一样了。“9·11”事件之后，美国要打击“恐怖主义者”，他打到别人的国家去，军队是过去了，但不敢宣扬要永久占领，而立刻要宣布逐步撤军的计划。为什么呢？它必须接受那个国际化的疆域和主权观念的制约，承认主权归属于当地的民族而不是外来的民族。这样的观念在古代是没有的，想想过去我们中国历史上非汉人的朝代有多少个，你就能理解这个变化了。

历史学家和社会学家用“boundaries”向“borders”，也就是“边界”向“疆界”的转变来阐明所谓“现代化”进程在权力方面的基本程序。“疆界”一旦确立，对人的生活就不可能不发生影响。“疆界”确立后，人类史进入了民族国家时代，人要出行便需要考虑到这个时代的特点。在帝国时代，护照是不需要的；在民族国家时代，这成了约束我们人身活动范围的手段，“出国”这个概念兴起，与护照这种东西的起源是同步的。有边界的帝国时代，是没有护照的。同时，古代的不满分子很快能加盟于反政府的武装，现在按照常规民间是不允许有暴力武器存在的，国家既把

所有的暴力武器集中到自己手中，暴乱成了现代社会中难以发现的。人对生活、政治、经济、社会状况的不满，再也不能表露为暴动。于是，意大利共产主义者葛兰西（Antonio Gramsci）才一度针对这一人类状况提出一系列“文化政治”的主张，意思无非是说用暴动式的革命来对付资本主义不可行，可行的是通过文化的潜移默化力量来改造社会。再者，必须说，“疆域”一旦成为规则，人的身份认同也便产生了变化，现在个人与国家形成了直接的对应，公民的意识（citizenship），被认为是我们生活在现代社会中的“社会心理条件”。一个真正的现代社会，并不在乎人属于哪一个民族，属于哪一个小小的族群，而只在乎你是不是某国的公民。

“疆界”的产生，使国家在其内部构造出一个完整的体系，这不仅是身份认同的体系，而且也是涂尔干意义上的“社会”。社会学家涂尔干曾写了许多书，都是在论证分散的共同体如何凝聚为真正意义的“现代社会”的。什么是“社会”？采纳“现代性”这个概念的社会学家一定会说，这就是与民族国家的疆域完全重叠的那个“集体”。它产生于中世纪晚期的一些“社团性组织”（associations），成熟于民族国家确立的过程中。值得一提的是，这个意义上的“社会”，与我们中国社会科学通常用的“社会”两字意思很不同。我们所说的“社会”可以指任何时代，而社会学中的“社会”则更多地是指“现代社会”。换言之，对于采纳“现代性”概念的社会学家来说，传统社会里，真正意义上的“社会”是不存在的，因为那个时代不存在超越不同家族、不同族群、不同共同体的力量，支配这些团体的力量是有的，但支配的力量未能将这些团体成功地糅合在自己的体系内。为了营造一个紧密结合的“现代社会”，在过去的数百年时间里，人对于“凝聚力”这一说产生了巨大的兴趣。在欧洲，“凝聚力”是有传统资源的。这个资源主要在教会。以前欧洲的宗教，教堂代表的范围与帝国代表的一样广大。在民族国家产生的过程中，帝国式的、政教结合式的“宗教”，为国有化的、诸如“英格兰国教会”这样的宗教组织所替代，后者成为近现代国家的“宗教条件”。在许多非一神教传统的国度里，为了创造凝聚力，与民族认同（national identity）相关的民族历史崇拜、民族英雄崇拜、民族史等等，成为迫切需要的必需品。

说到这里，我们不能排斥一种可能性，那也就是，对于“现代性”的建构而言，“国民财富”，也可能作为具有凝聚力的“信仰”存在于世。人类学家波拉尼（Karl Polanyi）曾在一本叫做《大转型》的书里提出，有史以来的人类经历了三种交换形态的更替。最早人与人之间的“交换”并非是严格意义上的交换，那时人通过物品和礼节的互惠互利（reciprocity），达成相互之间的共同生存，“交换”具有我们说的“人情味”。到了第二个阶段，历史转入帝国时代，也就是“有边界而无疆界”的时代，此时“交换”为集权式的“再分配”（redistribution）所替代，

集权帝国依靠其武力迫使民众以至他国子民缴纳赋税，对收入的财富实行集权式的分配，目的多在于强化自身的力量。到了第三个阶段，我们进入了“市场”（market），交换脱离了国家的直接控制，成了分离于国家之外的领域，其最终结局是使政府成为市场的调节器。波拉尼对市场的自主性可能过于乐观。我承认交换模式的确大体经历他总结的“三级跳”，但也深感需要指出，随着现代社会的兴起，亚当·斯密所说的“国民财富”成为国家力量的指标，而这个指标也被人们用来衡量一个民族的力量。人们考察市场的力量时，通常要联想起“国民生产力”与“国民购买力”，这些都是统计出来的，它们的数据时常会成为国家行为的指针，像古代的“天象”那样，提供我们判断国家能力的依据。所以，它越来越具有接近于“宗教”的特质，特别是在非一神教的国度里，起这方面的作用是必然的。

在阅读有关“现代性”的论著时，我们还需要特别注意其中谈到的另一个转变，这个转变与宗教向科学的转变有关。对于宗教向科学的转变，人类学和宗教社会学界谈论很多，这里无法一一铺陈其纷争。对我而言，有一个与此相关的过程，时常被人忽略，这就是，所谓“古代宿命主义”向现代“风险观念”的转变。我们不难想象“古代宿命主义”的特点。几百年前，当人还生活在宗教的约束之下时，人也有他/她的幸福。当我们碰到不可解决的问题，我们总是将它诉诸“命运”和“神”。等到人将自己从“命运”中解放出来后，我们失去了依附于“命运”和“神”的幸福。现代社会中的每个人，都想操纵自己的人生走向。可是，一旦成为操纵自己人生走向的人，我们便需要对自己的人生中存在的不确定性负责。对自己负责的过程中，我们用社会提供的一套办法来规划自己的人生，一步一步往前走，一步一步积累，一步一步解放自己，之后，我们又得到什么？你会说，我们得到了“社会的认可”。倘若这便是目的，那么，我们应当也可以说，正是在我们自主的人生轨迹的规划中，我们的个体性与社会的知识完全糅合起来了。怎么克服人生中的风险？现在若不再相信命运，你肯定比较难办，可是社会提供了一套替代的办法，这就是将我们人完全交给掌握知识的专家分门别类地管理。这一点是很容易理解的。举个例子说，你生病的时候到医院去，进入医院，你若是敏锐一点，就能发现你的人身已被分割成一些残片了。若是将医院门诊部挂着的牌子都给抄写下来，那你就发现里面有内科、外科、皮肤科、五官科等等。人本来是一个整体，可到了现代医疗体系里，便有各种专家通过把握各自的知识 and 科学将人割成一块一块的，把你的眼睛交给一个医生，把你的鼻子交给另一个医生，把你的手再交给一个医生，再把你的内脏交给内科大夫……这里头完全没有我们中医说的整体论和经脉论，我们的传统医学理论是将人看成联系的整体，而现在则不同了，现代医学要求人将自己“分

正是在我们自主的人生轨迹的规划中，我们的个体性与社会的知识完全糅合起来了。

析”起来，将分析后的各种病端交给“专家”来处置。这种“分析”的传统，是有西方宗教的传统的。西方有非常非常久远的雕塑传统。西方的雕塑传统，跟别的地方的同类传统不一样，在它的体系里，人身的某个个别部位是可以单独呈现的。若是你们去欧洲访问，你们会看到有一些民居的门口挂着人头的雕塑，放在那里做标志。对于我们中国人来说，这有点恶心，你进门前撞见一个人头，总让人与“身首分离”的不吉利联想起来。被肢解了的人的形象，在现代专业化了的人身管理方式里是常见的。可见，人生风险管理的专业化，有着西方宗教和艺术的传统基础。

对现代人而言，还有一个需要观照的概念。于我们而言，“命”既然不复存在，那“成就感”就可能替代它成为人的生活目标。现代社会中的人，不能如古代人那样以为“是真命天子，因而是真命天子”，也不可能如古代人那样，在社会地位低下时，简单承认“反正命里没有注定我升官发财”。我们找到的替补办法是以为我们时刻要“努力”，来达到人生的目标。我们在规划人生轨迹时，必须一步一步来，相信每一步都对未来目的的实现都有意义。有了这样的心态，我们便把生活的时间全部交给社会空间去安排了。我们这些人都是读书人，所以对这一点最有体会。我们到了三岁就进幼儿园，从进幼儿园到读到博士，我们的脑子的“白板”最终完全被教育体系提供的“知识”填充了，最终我们认为自己成为社会的有用之材。为了成就“成人”的过程，若说是生活的时间，那么，幼儿园、小学、中学、大学这些机构，便是社会空间。失去自由和忙碌的感受，被社会学家与他们称作“常规化”（routinization）的东西联系起来。意思无非是说，社会空间的制度已把我们的生活进行非常严格的切分，使之成为“区域化的时间”（regionalization of time）。怎么理解“区域化的时间”？你们便是一个典范事例。与其他大学一样，你们在川大生活，面对三个关键地点对你们的制约，它们一个是食堂，一个是宿舍，一个是教室。其中，排位最高的当为教室，照“成就感”的要求，食堂和宿舍虽然美好，但只不过是服务于教室的。要是你们的活动做点社会学的空间分析，便会发现大家的身体的移动规律具有某种社会学意义。这些身体会在某一个时间点上从宿舍涌出来，好像一群蚂蚁一样，进入食堂，又在特定的时间点上，从食堂涌出来，进入了教室。进了教室，这些身体填空似地坐进了安排好了的位置里（当然不排斥抢位置这种更积极的办法），成为一行一行的整齐人体。一旦如此，人身的行为也要得到规范化，也就是福柯说的“discipline”（规训）。身体状况是这样，人生的成就感也如此。社会制作的空間之間是有等級的，這些等級化的空間使你的的人生產生“人往高處走”的理想，其實現的過程也大大依賴於人對等級化的空間的關注程度。比如說，一個同學每天都泡在教室裡，教室是空間裡最高尚的一種，所以這位同學當好學生的可能就很大，他的身體時間

社会制作的空間之間是有等級的，這些等級化的空間使你的的人生產生“人往高處走”的理想，其實現的過程也大大依賴於人對等級化的空間的關注程度。

的所有的安排，跟这个高尚的空间连在一起，从相当个人化的侧面，证实了现代社会与人生的密切结合。此外，这种人生规划的特点因是如此，故而，我们不再会像传统宿命主义者那样，不读书，去拜一下魁星老爷，便相信考试能得高分。

就“现代性”的有关论述，我大致想说上面这些。说这些话，总有意图，我想做的是将“现代化”与“现代性”拿来做“观念的比较”。我上面说到的那些关于“现代性”的诠释，大多来自于欧洲经验，不代表整个世界，不可能包容“现代性”解释者的所有声音。我也并非没有看到它们与我们的经验之间的差异，没有看到“非西方现代性”的“非西方性”。从任何意义上讲，都可以说，世界上不存在纯粹的现代社会和现代性。我零星提到的那些“特征”，是思想者为了“反映”事实而提出的纲领式判断。可是，我们又不能不承认它们的存在价值。理由是，若不是这么判断的存在，我们可能会将其中的个别方面当成我们的信仰，使之成为有害于社会的教条。

与这一点相联系，我想我的意图在于想通过这一相对化的论说，来说明近期的社会理论如何能对我们的生活现实产生好的影响。

我是一位从事人类学教学和研究的人，照学科的传统要求，可以不对“现代性”说任何话，便能生活得很好。为什么要在这些年的教学的研究里关注到“现代性”？这恰是因为“现代性”在相当长的时间里也曾影响过人类学研究。

我以为，人类学从进化论到结构主义这段时间，可以被看成一个连续的整体，属于“现代主义时代”。“现代主义”早在最早的人类学研究里已奠定了基础。这里提一个大家比较熟悉的例子——摩尔根的人类学。摩尔根的《古代社会》分析两种社会形态，一种是以氏族为中心的氏族社会，另一种叫做“政治社会”，是以地缘为中心的，是现代文明的基础和前身。《古代社会》关注的是这两种社会形态的演变史，而其他早期人类学家如泰勒、梅因等等，也都在做同样的事情。在进化人类学与结构人类学之间，学科经历过一个中间阶段，此时人类学现代主义出现了三个派别（英国功能学派、法国社会学派和美国文化史学派），从各自的侧面挑战进化人类学的社会形态演变史，从不同的角度说明传统社会的存在合理性和对于“政治社会”的反思潜在的人文价值。到了结构人类学时代，氏族社会与政治社会并存的理由再度得到强调。结构人类学家认为，氏族社会的存在为文明社会提供了逻辑基础，若没有野蛮社会的神话和图腾，现代社会就不可能有社会的凝聚力，但遗憾的是，现代政治文明不断地通过侵袭氏族社会而动摇着自己的生存基础。在这派学者看来，人类学通过研究“野蛮的氏族社会”，能为现代社会做好事，特别揭示出文明的困境。

人类学是“现代性”的内在组成部分，但这门学科却比其他学科更