

〔美〕白培德

在20世纪，西方与非西方的关系，
处于一种相关的关系之中，
一切的变化只能相对于这种
关系才可能真正认识，因此，
非西方的发展是非孤立的，
这已经为20世纪的人类历史
所证明，即使在充满乐观情
绪的20世纪末期也不能例外。

〔中〕李 杨

随着新旧交替的钟声日益临
近，人们之间的对话也越来越
频繁。这种对话的意义，
已经由世纪之交这个过于黄
昏而又过于丰富的概念所包
含了。相信每一个生活在20
世纪的人……有所感悟，有
所联想，有所反思。

文化与文学

世纪之交的凝望

——两位博士候选人的对话——

国际文化出版公司

文化与文学：世纪之交的凝望

——两位博士候选人的对话

[中]李 杨

[美]白培德(Peter Button)

国际文化出版公司

(京)新登字 173 号

文化与文学:世纪之交的凝望
——两位博士候选人的对话
〔中〕李杨 〔美〕白培德 著

*

国际文化出版公司 出版
新华书店首都发行所发行
公安大学印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 12.75印张 247千字

1993年4月第1版 1993年4月第1次印刷

印数: 4500册

ISBN 7-80049-466-7/C·60 定价:9.60元

目 录

序言一	李 杨 (1)
-----	---------

序言二	白培德 (4)
-----	---------

引论 历史的终结?	(7)
-----------------	-----

1. 福山其人其文	(7)
-----------------	-----

2. 上帝与民主	(12)
----------------	------

3. 形而上学的意义	(24)
------------------	------

上篇 方法篇

第一章 西方中心论——文化普遍主义批判	(35)
---------------------------	------

1. 启蒙的理论	(35)
----------------	------

2. 李约瑟难题与人类学传统	(40)
----------------------	------

3. 马克思与历史主义	(44)
-------------------	------

4. 非西方的意义	(51)
-----------------	------

第二章 中国中心论——文化相对主义批判	(62)
---------------------------	------

1. 反现代化思潮	(62)
-----------------	------

2. 在中国发现历史	(66)
------------------	------

3. 调节异质的分布	(74)
------------------	------

4. 儒家资本主义	(89)
-----------------	------

5. 启蒙与救亡的共同使命	(92)
---------------------	------

第三章 走向德里达与回到马克思	(103)
-----------------------	-------

1. 解构批判与解构主义	(103)
--------------------	-------

2. 自由知识分子的理想	(114)
--------------------	-------

3. 非操作的社群	(126)
-----------------	-------

4. 第三世界文化与整体性	(137)
---------------------	-------

中篇 范畴篇

第一章 现实主义	(165)
----------------	-------

1. 时间的艺术	(165)
----------------	-------

2. 创造历史逻辑	(178)
3. 爱国主义的真实意义	(185)
4. 中国现实主义与德国浪漫主义	(196)
第二章 现代主义	(223)
1. 现代主义与现实主义	(223)
2. 伪现代派与超越现代派	(242)
第三章 后现代主义	(254)
1. 非文学的批评	(254)
2. 共时批评：从利奥塔德到哈贝马斯	(263)
3. 历时批评：从贝尔到杰姆逊	(276)
4. 后现代与宗教	(284)
下篇 作品篇	
第一章 经典文学	(293)
1. 《青春之歌》与现代性	(293)
2. 《暴风骤雨》的两种声音	(325)
第二章 当代诗歌	(340)
1. 《里程》与现代诗	(340)
2. 从史诗看传统	(357)
3. 第三代诗的命运	(361)
第三章 当代小说	(366)
1. 《妻妾成群》与世纪末情绪	(366)
2. 《顽主》及其王朔现象	(377)
• 3. 《北方的河》与理想主义	(380)

序 言 一

北京大学 李 杨

就如同中国人有春节合家团圆的习惯一样，西方人也有一家
人一起过圣诞节的传统。终日忙碌的人们停下来，聚到一起，回
顾过去一年的经历，展望下一年的生活。然后，从这里出发，再
登上人生旅程。

世纪之交更是这样一个聚会的时刻。随着新旧交替的钟声日
益临近，人们之间的对话也越来越频繁。这种对话的意义，已经
由“世纪之交”这个过于简单而又过于丰富的概念所包含了。相
信生活在 20 世纪的每一个人，无论是西方人，还是非西方人，都
会对这个包含了最大的希冀与最深的绝望、最强的欢乐与最高的
痛苦的“20 世纪”，有所感悟，有所联想，有所反思。同样会有或
乐观或悲观的展望。

我与白培德先生相识于北京大学语言文学研究所谢冕教授主
持的定期研讨班（seminar）。在研讨班进行过程中，先后有不少来
华访问或从事研究工作的汉学家短期参加进来。他们有的是华裔
学者，有的则是像白培德这样的西方学者。了解他们对中国的看
法是非常重要的，尤其在我们行将结束一个世纪、回顾历史和展
望未来的时候。因为汉学中的中国实际上就是西方人眼中的中国。
在 20 世纪，可以说中国人基本上是通过西方的眼光看出自己的本

质，并且是通过西方话语来描述和解释这种本质的。正是在这个意义上，汉学（Sinology），或称中国学在西方学术中的位置实际上体现了中国在西方的位置。

近年来西方汉学有升温之势，这当然是一件好事。但是，华裔学者许倬云教授认为，如果因此就认为汉学是什么“显学”，那只是自欺欺人。事实上，到目前为止，在西方研究汉学其实同研究古代巴比伦或埃及没有太大的区别。汉学在西方被认为是一个小小的、在边缘上的学问，从来没有进入主流。对于一个西方人来讲，如果想选择汉学作为终身职业并且想有所作为的话，一定需要一种超常的毅力与睿智，因为他不仅要始终面对生存的压力，而且要与长期统治汉学的西方人文科学的主导话语进行斗争。在20世纪，汉学基本上只能算成西方人类学的一个部分，“中国”在西方的眼中只有材料学、地域学或文物学的意义，汉学家很少关心形而上的问题，因为这些问题被认为早已在西方文化中解决了。由于长期的隔绝，世界不了解中国，中国不了解世界。

我之所以能够与白培德先生进行合作，主要原因就在于他不是“自然”地进入到汉学研究之中，而是在进行研究之前，对汉学研究一些不证自明的预设前提（assumption）如历史、时间、进化、人道主义等等观点进行一种谱系学的分析，而且，由于他视野中的中国始终是20世纪的中国，对“中国”这个概念的把握就始终是一种对西方与非西方关系的研究。这种研究方法具有强烈的世纪之交的气质，显示了20世纪末期西方人文学科的最新发展，以及依据如解构主义、后殖民主义理论等人文成果对20世纪人类历史的反思。尤其是他着重讨论和分析了西方对中国的影响，显示了他对中国历史文化的知识与洞见。对于中国人来讲，这种认识的重要性是无论如何评价都不过分的；而由于非西方是西方的“他者”，因此，对于西方人，这种反思也是非常重要的。

正因为这个原因，我希望介绍他的这些思考成果。在这段时

间中，我们集中就 20 世纪一些与中国有关的重要的文化与文学现象进行了讨论，其中有同感，也有激烈的争论。虽然表面上这本书是靠一种零散的对话形式组织的，但实际上，我们从未放弃一种内在构架的追求，因为我们不可能也不愿意进行一种人们常见的随感式的名人对话。

白培德先生汉语很好，但要求他基本用汉语来表述在英语中也是非常抽象的理论概念，工作的难度仍是可想而知的。不过，他总是通过自己的感受和理解来表述当代西方思想，这使他与一般的西方理论家不同，也使他同热衷于引用和翻译西方原装理论的中国青年学者区别开来。读者不难发现，许多为专业学者写作的文化理论在这里转变成了浅近平易的语言。因此，在某种意义上，这本对话就远远不是为专业读者写作的。

当然，在我们充分意识到“世纪之交”这个时刻赋予我们个人的超越性的时候，我们也并未忘记我们的限度。这种限度既是我们的学识、悟性以及语言表述能力，甚至是太短暂的时间决定的，同时又是“世纪之交”本身所决定的。就对自身的认识能力而言，人类还相当幼稚。有一句西方谚语形象地描述了这种状况：“人一思考，上帝就发笑”。正是在这个意义上，我始终无法同意福山的“历史终结论”，相反，历史也许才刚刚开始。

对于已经存在并且还会继续存在的西方与非西方来说，“对话”也才刚刚开始。

是为序。

序 言 二

康奈尔大学 白培德 (Peter Button)

有位日本学者曾提到现在的大多数非西方国家都已采用西历 (Western Calendar) 记时的问题, 我觉得这是一个人们常常容易忽视然而又的确是意味深长的事件。对一种文化而言, 没有什么东西的改变会像时间观的改变那样造成巨大的影响。在这些文化采用西历之前, 时间或者是循环的, 或者是永恒的, 人们不会有“世纪末”这个概念带来的紧迫感, 期待感, 甚至恐怖感。

所以, 当我们选定世纪末这个概念来讨论文化与文学在 20 世纪的历程时, 这个概念本身就是一种象征, 或者说是一种寓言。世纪末为什么会成为中国的问题, 而且在中国的知识分子中引发一种比西方甚至还要强烈的情感呢? 这显然与 20 世纪中西方的地位与影响有关。因此, 我们所讨论的就不再是一个存在于古典文学哲学中的中国, 而是处在现代化进程中的这个千年古国发生的重要的文化与文学现象。

虽然我们讨论的主要是中国文化与文学, 但如果承认 20 世纪的中国文化和文学都是一些与西方的影响有关的事物, 那么, 我们实际上又是在讨论西方。

所以, 我认为我们所进行的是关于自己的对话。事实上, 在 20 世纪末, 纯粹的东方与西方、西方与中国都已经不存在了。我

们为什么采用“世纪末”或“世纪之交”这些概念呢？因为只有这些词能比较贴切地表达我们置身的世界。以“世纪末”为题，实际上意味着无论是西方还是东方自身面临的问题其实也同样是对方的问题。

一位中国人与一位西方人的对话并不能等同于非西方与西方的对话。因为在现有条件下，西方与非西方的对应关系无疑是预设的。在对西方进行一种必要的历史分析和批判的同时——必须指出，我在此处使用的“批判”是指对某种现象在什么情况下能够产生的必要条件的认识和分析。在使用这种方法对西方进行历史分析与批判的同时，我们从未相信此时此刻的“非西方”是完整的。我们本身都在历史之中，而没有在历史之外，“世纪末”这个标题说明了一切。当我们不得不使用一些国际化的批判和理论来讨论非西方文化的时候，我们不能不始终注意到我们讨论的对象复杂性。我的意思是说，这种批判与非西方的关系是很复杂的。与李杨先生一起思考这些问题使我越来越发现所有这些理论的有效性都取决于对这种复杂性的认识程度。

同时，认识这一点不应该使我们忘记，我们是否能够在下一世纪解决仍将困扰人类的诸多问题，可能并不取决于我们对西历这一单一的历法和历史接受的程度，而取决于我们对它们认识的程度。

这个对话是在我们繁杂的研究工作的间隙中完成的，其间我还因为各种需要而往来奔波于美国、德国和中国之间，不得不经常中止谈话。因此，我未能读完一些我必须阅读的材料。这是非常令人遗憾的。

我应当衷心感谢我的合作者李杨先生为使我的谈话转变为较为顺畅的中文所做的努力和显示的耐心。

我是以康奈尔大学（Cornell）博士候选人（doctoral candidate）的身份经美中学术交流委员会的资助来北京大学从事

研究工作的。由于他们同意延长我在北京的工作时间，使我得以完成包括这本对话在内的许多工作，对此，我向他们致谢。

来到北京大学以后，我的中国老师谢冕教授立即热情邀请我参加他主持的研讨班，由于这个宝贵的机会，我在北大的研究过程比我本来希望的要丰富得多。为了他的支持、关心和信任，我向他表示衷心的感谢。

引论 历史的终结？

1. 福山其人其文

李：最近一段时间，海内外学术界都在讨论美国学者福山（Francis Fukuyama）的近著《历史的终结和最后一个人》（The End of History and the Last Man），这本书从思想史的立场讨论了这几年东欧及苏联共产主义崩溃的意义。福山认为到目前为止，历史上反民主、反自由思想的封建制度、法西斯主义、世袭王朝以及最近的共产主义都垮了，只有“自由”、“平等”的民主思想还留了下来，今后，必然不再会有任何思想体系可以向民主思想挑战。人类探索真理的历程在 20 世纪末期已经达到了终点，今后的社会或政治问题基本上只是能不能彻底实行民主制度的问题。也就是说，再也没有人敢向自由民主的理想挑战了。

显然，在这里，“历史”是指人类在追求理想社会制度过程中意识形态的冲突和演化。福山认为，封建主义、法西斯主义和共产主义先后被民主意识挫败。正是随着全球对民主意识的认同，福山定义的“历史”以民主的全胜而终结。

无论是从基本思路上看还是从结论上看，福山的命题都不新颖。他只是重复了近代以来一直存在的西方中心论而已。值得注意的倒是这种陈旧肤浅、甚至有些粗暴的西方中心论在经过了

于长达一个世纪之久的西方人本主义哲学以及东方的社会主义运动的双重激烈攻击后，竟然不但能死灰复燃，反而还呈现愈演愈烈之势。

福山的文章题目引人，又是第一篇从思想史的立场来讨论东欧与苏联剧变的文章，之所以能引起轰动，自然与20世纪末期我们所置身的现实环境有关。尤其是近几年世界政治、经济、文化格局的激烈动荡，世界各地的知识分子都在重新思考过去和未来的历史追求到底是什么，人性本质和价值到底在哪里。非常明显，20世纪已成定规的各种人文科学理论不能不面对这种急剧变革的现实的冲击，现实向理论提出了挑战，需要新的解释和说明。在大多数知识分子尚在茫然无措的时候，福山的《历史的终结》无疑率先提出了一种解释，他表达了西方，尤其是美国人在20世纪末期共产主义的废墟上产生的一种前所未有的乐观情绪，因此有人愿意把《历史的终结》看成为资本主义的胜利宣言书。

很想听听你对这篇文章的看法。

白：福山是日裔美国人，年轻时好像在耶鲁大学读书，拿到过历史学博士学位，曾经在美国国务院政策研究课任副课长，现在兰德公司工作。《历史的终结》最早是以文章形式发表，产生了广泛的影响，福山将文章扩充成书，今年年初，出版界同时以14种语言推出了《历史的终结和最后一个人》，可见福山的历史终结论在西方是有市场的。

“历史的终结”的确表达出西方人的一种乐观情绪，可以说这是西方资本主义奋斗了整整五个世纪的理想。

从表面来看福山批判了黑格尔的思想，但是，也可以说，在充分接受了基督教的时间观这一点上，他与黑格尔是一致的。实际上，我们要谈世纪之交，按照对西历的最严格的说法，应该说现在是一千年之交。在西方一直有一千年至福(millennial)的概念。到了这么一个重要的时间转折，在西方很必然地应该出现对人类

的命运包含着如此乐观主义的人。在福山那里，这种一千年至福的意识十分明显。

他所论述的历史，表面上是整个人类历史。但是，我觉得他实际上只是在与西方对历史的一种解释进行自白性的对话。为什么到了最多是世界人口四分之一的人（即欧洲和美国）那样幸福，就能说历史已经结束了呢？

在某种程度上，福山的论点包含着对西方能够保持优越位置的欲望。在这一点上他的说法是很保守的。但是，我觉得最重要的是他的近视性。虽然西方到现在为止好像解决了自己历史上的矛盾，但不等于说人类从此能够摆脱所面临的困境。他非常典型地把一个本来限制于西方历史的矛盾投射到整个人类的身上，认为这个矛盾代表每一个人所关心的困境。实际上，在冷战的时候西方确实是企图把这个矛盾普遍化的，世界上几乎没有一个地方没有受到冷战的可怕的影响。但是，这绝不意味着在第三世界，这场激烈争斗表达了所有非西方人民的天生的“thymos”（“激情”，“求被赏识的欲望”）。对福山来说，这种欲望是人性的本质。问题在于如果西方在这几个世纪没有一直争取把自己全球化，那么我们能不能说非西方人会发觉到他们人性的本质需要完全符合这种黑格尔式的自我与他者的辩证法呢？我觉得他们恐怕不会。福山的本质论排除了人对人性的多种了解和认识的可能性。最有讽刺意义的是，他这本关于历史的终结的书似乎忘了历史本身，即西方在历史上的全球扩张。到了今天我们可以看出，冷战并没有能够真正中断西方的自我全球化的过程。在某种程度上，连那些最正义的反殖民主义运动也依靠了那种西方启蒙运动对主体性的解释和认识。

李：按我的理解，福山在这里讨论的“历史的终结”，是指“一种”历史的终结，准确地说，是一种历史观的终结。因为历史从来就只存在于一种又一种历史观之中。福山讨论的这种历史主

是指黑格尔的历史观。黑格尔认为历史是精神和意识展现自我和实现自我的过程，推动历史前进的力量是人类对自身价值和尊严的自我认识的追求，在“历史结束”的那一刻，“理念”完全展现，人彻底了解了真理，也就是发展完全了的理念，也因此完全自由。

福山认为黑格尔的历史观的本质也就是现代人最深刻的本质，也就是那种超越自身，无限发展的精神，认为人能够超越必然，不再为自然所限制，因此现代人的傲慢就表现在拒不承认有限性，坚持不断的扩张，现代世界也就为自己规定了一种永远超越的命运——超越道德，超越悲剧，超越文化。福山认为，20世纪给人类带来巨大灾难的法西斯主义就是这种黑格尔的性善论结出的恶果。

与此相反，西方传统政治理论则认为，人是有限的存在，永不可能自由，在某种程度而言人性是善良的，但也永不可能全然善良，因此，人不可能全无外援，只凭自己的努力而得救。人必须在一些制度的框架之内，如国家、法律、组织中，寻求自己的救赎。福山认为正是这种认识过程中的竞争，引起了各国社会制度的演化。自由民主的政治制度为自己的民众提供了平等的认识机会，因而成为人类社会制度演化的共同终极目标。人类在社会制度上认识的同化，最终将结束人类社会制度演化的“历史”。

白：可见，福山并不是要终结历史，他想终结的只是非西方自己的历史，其实这也是非常黑格尔式的。我很想知道中国知识分子是如何看待这种“终结”的？

李：可以说福山的理论实际上构成了对全球知识分子的一种挑战。对这些尚处于惊魂未定的世纪末情绪中的知识分子而言，“历史的终结”是一枚难咽的苦果。我觉得，在某种意义上，“历史的终结”实际上是意识形态的终结，也是人文科学的终结，或者干脆可以说是知识分子的终结，至少是“20世纪知识分子”的

终结。

回顾一下这个世纪的历史，上个世纪末尼采喊出了“上帝死了”之后，对以自由民主理想为核心的西方近代文化的攻击与批判一直是西方知识分子的基本主题。人们发现市场经济不能防止自由资本主义向垄断资本主义、进而向帝国主义的过渡，法西斯主义的政权诞生于普选权下的自由民主国家，与“历史的终结”相反，人们热衷于谈论的是自由放纵的终结（the end of laissez-faire），也就是民主与自由的终结。在西方，几乎所有的著名当代哲学家都属于这种批判者的阵营，在这种强有力的批判浪潮面前，人们完全有理由相信一种新文化的产生；而在东方，以知识分子为主体的革命者发动了席卷大半个世界的社会主义革命，一度与资本主义分庭抗礼，甚至一再显示出超越西方文化、创造人类新文明的趋势。马克思虽然以历史主义和普遍主义为出发点，但他巨大的人道主义关怀以及对西方资本主义的冷峻批判提示了建立一个新世界的可能性，而马克思主义从哲学转变成实践，使人类拥有了一种空前的主体性理想和创造精神。因此，社会主义在 20 世纪的兴起，就不仅仅是非西方民族对一种政治经济制度的反抗，同时也是对一种文化形式，也就是一种人的生存方式的反抗。人类在发现自己所创造出的一种生存方式的局限后，试图建立一种更加理想的社会。

然而，随着世纪之交的钟声的临近，人们不能不面对着这种令人痛心的终结感，它意味着在这个世纪中所进行的一切反抗与理想，一切光荣与梦想都失败了。这不仅是对一种政治理想的绝望，更严重的是，人类将失去一种自古以来就与人同在的做历史的主人的可能和幻想。在这种意义上，社会主义作为人类主体性的实验，如果它失败了，就不仅仅是非西方国家与民族的一次失败，而且还是一种人类的失败。

不过，我在这里只是讨论了广义上的知识分子的反应，并不

是所有的知识分子都一定死守着这份知识分子的信仰，比如福山就基本上是以欣喜的心情看待这种终结的。很难说福山不是知识分子，只不过他属于知识分子中的右派，或称保守派的行列，有人把这种为西方政府工作的知识分子叫做“政策知识分子”，还是比较形象的。

中国的情况恰好相反。与政府有关的知识分子基本上是以疑惧的心情看待这种“终结”的，对于为共产主义理想奋斗了一个世纪的左派知识分子来讲，这种结局无疑是难以接受的；一个开始于世纪初的梦想竟然恰好在世纪末终结，难免让人产生一种宿命感。不过，也有不少知识分子是倾向于福山的立场的，事实上，可以说是他们的思想和行为促成了这种“终结”。在他们那里，这种“终结”也是作为一种“宿命”存在的。

2. 上帝与民主

李：最近我读了远志明的一些文章，可以帮助我们讨论这个问题。远志明原来是人民大学的哲学博士，1989年参加民运，“6·4”后跑到西方，现在美国普林斯顿大学作访问学者，91年受洗成为基督徒。远志明的转折是十分有趣的，用他自己的话来说，他是从一个“忠实的共产党员，到热烈的民主斗士，再到虔诚的基督徒”的，远志明是如何能够在这三种貌似全然不同的意识形态之间完成转折的呢？分析他的心理历程是很有意义的，因为这种心态比较真实地反映了世纪末中国知识分子尤其是青年知识分子的一种有代表性的情绪。按照远志明自己的解释，成为上帝的信徒，是扑向梦寐已求的故乡。从共产主义到基督教文化，实质上是完成了由性善论到性恶论的世界观转变，这种性善论与性恶论的矛盾其实也就是福山所说的自由民主的政治制度与黑格尔主义的矛盾所在。

基督教是关于性恶的宗教。在《圣经》里，人类因吃“智慧