

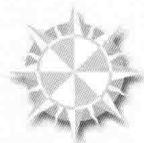


全球对话主义与 人文科学的未来

——金惠敏全球化理论讨论集

丛新强 主编

中国社会科学出版社



全球对话主义与 人文科学的未来

——金惠敏全球化理论讨论集

丛新强 主编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

全球对话主义与人文科学的未来：金惠敏全球化理论讨论集 / 丛新强主编.
—北京：中国社会科学出版社，2016.7

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8478 - 3

I. ①全… II. ①丛… III. ①全球化—文集 IV. ①C913 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 146142 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 刘志兵
特约编辑 张翠萍等
责任校对 芦 苇
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2016 年 7 月第 1 版
印 次 2016 年 7 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 16.75
插 页 2
字 数 283 千字
定 价 58.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010 - 84083683
版权所有 侵权必究

代序言：全球化时代的真理与方法

金惠敏

北师大李春青教授在给我的约稿函中写道：“在我们这样所谓‘后发现代性’语境中究竟应该如何做学术研究？我们借用了西方理论观点或方法进行研究，我们的研究成果是否就成了西方理论的‘翻版’？比如王国维的‘意境’说，究竟应该如何定位？我们应该采取怎样的态度对待西方理论？”^①李教授的这些问题可以归结为新时期以来中国文艺学界基本上一直都在纠结着的一个重大问题，即中国和西方的关系问题，它因各种不同的机缘、话题而不断地被激起、不断地被重新质询。我所谓“不断地被重新质询”是说，似乎每一次讨论都要从头来过，然后争吵一阵子便归于沉寂，等待下一次的机缘，如此循环往复，而问题本身却依旧在那儿晾着。

这个问题“本身”，如果从哲学上说，就是真理与方法的关系。以为真理会自己呈现是一种十分幼稚的想象。真理之自行“解蔽”（*aletheia*）、“自生”（*Ereignis*）是海德格尔对胡塞尔现象学的革故鼎新，也是海德格尔存在论的软肋，因为任何显现均已先假定了意识的存在。换言之，显现均为在意识中的显现，它无法脱离与主体的干系。具体于真理与方法的关系问题，这也就是说，真理难脱与方法的干系。那么，真理与方法是一种什么样的关系呢？

许多思想家认为，方法即真理。尼采早就声言：“没有事实，只有解释！”^②尼采的意思是没有赤裸的真理，只有被阐释的真理。在此“阐释”

① 也见李春青《略论“意境说”的理论定位问题——兼谈中国文论话语建构的可能路径》，《文学评论》2013年第5期。

② 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，商务印书馆1991年版，第683页（原编号为第481节）。

即是“方法”。在电子传媒时代，麦克卢汉发布了一则读若天书的格言：“媒介即信息。”^①对此，波兹曼形象地解释说：“在手握榔头的人看来，任什么都像是钉子。……在端着相机的人看来，任什么都像是图像。在拥有计算机的人看来，任什么都像是数据。”^②这是说，工具即视角，媒介作为工具也是一种视角；通过何种媒介看世界便会有该媒介视角所给予的那种世界。在这一意义上，麦克卢汉和人类学家卡彭特都喜欢援引诗人布莱克在其《耶路撒冷》中反复吟诵的一个名句：“他们成为他们之所见。”^③根据布莱克，一是看的方式，二是以此方式所看到的内容，构成了人的基本存在。单纯的自然界不是人的存在，人的理性能力也不是人的存在，只有人与自然的关系才是人的存在，而此关系是由一定的媒介来承担的。由此，我们不妨说，媒介即真理。

如果说以上思想太过人文气的话，那么量子物理学家海森伯则从科学实验方面证明方法即真理。他发现：“想以任何一种事先规定的精确度来同时描述一个原子粒子的位置和速度，是不可能的。我们只能做到要么十分精确地测出原子的位置，这时观测工具的作用模糊了我们对速度的认识，要么精确地测定速度而放弃对其位置的知识。”^④这就是被后现代主义者哈桑所津津乐道的那一著名的测不准原理。^⑤从此原理出发，海森伯断言：“即使在科学中，研究的对象也不再是自然本身，而是人对自然的探索。这里，人所面对着的又仅仅是他自己。”^⑥“换言之，方法与对象不

① Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: McGraw - Hill Book Company, 1965 [1964], p. 7.

② Neil Postman, *Technology: The Surrender of Culture to Technology*, New York: Vantages Books, 1993 [1992], pp. 13 - 14.

③ William Blake, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ed. by David V. Erdman, Berkley, CA: University of California Press, 2008, pp. 177ff. 卡彭特将这句话用作他一本著作的名字。

④ [德] 海森伯：《物理学家的自然观》，吴忠译，商务印书馆 1990 年版，第 20 页。凡出自该书的引文均核校过其英文底本（Werner Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature*, trans. by Arnold J. Pomerans, New York: Harcourt, Brace, and Company, 1958）。除特殊情况外，改动处不做说明。

⑤ See Ihab Hassen, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus, Ohio: The Ohio State University Press, 1987, pp. 55 - 63.

⑥ [德] 海森伯：《物理学家的自然观》，吴忠译，商务印书馆 1990 年版，第 11 页。

再能够分开。”^① 海森伯虽然不是主观唯心主义者，但其测不准原理无疑是凸显了方法对真理的决定性意义。真理诚然不同于方法，但方法则是真理之呈现于人类意识的限度。我们能够接触到的真理就是我们的方法允许我们接触到的真理，简言之，方法即真理。

我们不能不经方法而达到真理，然而一旦经由方法，真理便不再是真理，而成为方法。这都是常识了。且不提德里达流传甚广的“文本之外无一物”（Il n’y pas de hors-texte）^②，就说我们的老祖宗公孙龙吧，他早就教导我们说：“物莫非指，而指非指。”这翻译成现代汉语就是：凡物莫不呈现于我们的指称之中，而在指称中的物却并非我们所意指的那个物。此物非彼物啊！^③

记住这一点，我们就不会简单地抱怨王国维之使用方法这件事本身了。我们甚至也不能抱怨王国维的方法是西方的，外在于中国对象、中国经验，因为所有的方法对于对象而言都是外在的。事物本身与方法无关。方法是人的宿命，包括使用方法和反对方法的人。反对方法的人没有意识到自己在使用方法，因为其方法经习得而来，方法湮没在其对世界的认知和表达之中。这就像牙牙学语的幼儿，尽管没有语法意识，但他在学话中便掌握了语法。伊格尔顿说得好：“敌视理论通常意味着对他人理论的反对和对自己理论的健忘。”^④ 如此说来，即使中国文论家如王国维不使用德国理论，那他也会使用别的理论如中国自身的理论资源，只要他尝试去认识，去概括中国文学这个对象。认识从来是带着方法的认识，甚至也可以说，认识本身就是方法。

于是，问题当只在于理论或方法与对象之间的切合程度。伽达默尔的“效果史”（Wirkungsgeschichte）概念试图在真理与方法之间做调和：它首先肯定了方法之必然，这根本上取决于任何认识必然带着“前见”，或明或暗的“前见”。理解必须是有能力去理解，而“有能力”则是说具备理解所需要的知识，且这种知识多半会转化为一种不自觉的习惯。举例

① [德] 海森伯：《物理学家的自然观》，吴忠译，商务印书馆 1990 年版，第 13—14 页。

② Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967, p. 227.

③ 参见王琯《公孙龙子悬解》，中华书局 2003 年版，第 48—50 页。

④ [英] 特雷·伊格尔顿：《二十世纪西方文学理论》，伍晓明译，陕西师范大学出版社 1987 年版，“序”第 2 页。

说，你要读懂《红楼梦》，你必须有关于《红楼梦》的历史知识，一定的文学素养，一定的鉴赏能力，等等。这就是说，你已经具备阅读《红楼梦》的方法了。你的理解可能带有主观偏见，而“效果史”概念则强调理解必须是文本的自性展开、自性发生作用，你的理解因而便是你的“前见”与文本自性的对话、协商。伽达默尔要求：“一种实事求是的解释学应当在理解本身中揭示出历史的真实性（Wirklichkeit）。”^①此话是要求在方法中让真理如其本身地呈现出来。在伽达默尔，完美的理解就是方法与真理的合二为一；这时方法便不再是那种他所深恶痛绝的科学主义的方法。但我们要警惕，真理与方法的完美切合永远是一个解释学的梦想；不存在完美的切合，裂缝从来存在，也永远不会全部弥合；而这也恰恰是继续阐释的动力。我们要学会接受争论，接受歧见。争论和歧见将显露出各自方法或视角的局限，从而扩大各自的视野。何乐而不为呢？

不存在内在的方法，一切方法都是外在的。以为中国传统的理论内在于中国文学不过是一种错觉。在此意义上，西方的方法与中国本土的方法在作用上、价值上是可以等而视之的。这里或许更需要为西方的方法做一些辩解，因为方法的反对者既反对西方的方法，也反对中国本土的方法；而西方的方法还会遭到另一重的反对，即中国方法守持者的反对。

第一，中国的文学尽管有其独特的存在，我们不会把《诗经》混同于荷马史诗，把关汉卿混同于莎士比亚，把曹雪芹混同于托尔斯泰，等等，但就其文学的基本要素如抒情、叙事、虚构、陌生化等而言，他们之间又是有一些共同之处的。这涉及共同的人性、共同的需求、共同的审美经验。这种共同性既存在于显性的话语层面，也存在于隐性的本体层面。否认这种共同性将无法解释古往今来实际发生着的各民族（或部落）之间的交往和对话，无法解释文学作品何以被跨界阅读和接受。最近中国作家莫言获得西方诺贝尔文学奖即是一个明证：通过西方的眼睛是可以阅读并欣赏中国文学作品的。

第二，使用方法的中国文学研究者如王国维并非一纯粹的西方学者，当其使用西方之方法时，他先已是有意无意地做过中西方法之间的

^① Hans - Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 305. 请注意：德国人总是在“效果”中理解“真实性”（Wirklichkeit）。

对话了的，因为王国维作为一位训练有素的中国文学专家有对中国文学的“前见”。在本质上，西方汉学家与王国维并无不同，只是他们是从自己的西方“前见”与中国方法（他们或者学习过中国文论，或者已在对中国文学作品的研习中产生了一些抽象概念）进行对话的，出发点不同而已。因此我们可以断言，王国维的“境界”概念绝非仅仅一个西方视角之所见，完全与中国传统理论无关。学界早已举证，在对“境界”概念（或与之相通的“意境”概念）的使用上，王国维并非开天辟地第一人。^① 王国维的文学“前见”应该是既有来自西方的，也有上承中国传统的，两种方法在对话中协同作用于中国文学实际，而后“境界”出矣。

第三，文化从来是复合结构的。一种文化固然有一种文化的特色，如说西方文化是理性的文化，中国文化是德性的文化。但这只是就其突出特色或主导性力量而言的，那些不突出的、被抑制的、在冰山之下的要素也共存于一种文化的结构之中。我们不能认为中国文化没有理性，西方文化没有德性，其区别只在于理性或德性在两种文化各自的结构中位置不同而已。这于是就根本上决定了方法的普适性，即是说，任何一种方法都会在任何一种对象中发现它能够发现或发掘的东西。不是只有西方作为研究中国的方法，中国也可以作为研究西方的方法。每一种方法都能照亮在一种文化中被其突出特色所掩盖着的方面。就此而言，方法是促使一种文化发生变革甚至于革命的力量。

第四，在历史上，我们有异域方法与本土经验成功对接和融合的范例。近年季羨林和汤一介等学者鼓吹“大国学”，欲将佛学这种西来之学纳入“国学”范畴。这听来似乎有些荒诞，但案之于中国历史实际，还确乎是有道理的。在中国这个“地方”的思想学术不是单一的儒学、单一的汉学，而是儒释道共存，各民族思想文化共存。而在这样一个“大国学”的形成过程中，不言而喻，是一定存在儒释道互释、各民族思想文化互释的。所谓“互释”意味着各以其方法丈量对方之真理。在中国文论发展史上，以佛学这种泰西之学、泰西之方法来阐释中国文学经验的例子不胜枚举，且硕果累累，成为中国文论一笔弥足珍贵的遗产。非经特

^① 参见周锡山《人间词话汇编汇校汇评》，北岳文艺出版社2004年版，第6页。

别提示，有谁会意识到今日我们许多学术用语与佛学的渊源关系呢，诸如“悲观”“本性”“本体”“意识”“顿悟”“观照”“因果”“不即不离”“不立文字”，等等？它们已进入“国学”的基藏书库，没有谁目其为“非我族类”。

由此说来，未来某一天，柏拉图或柏拉图的汉译也不是没有可能加盟我们“国学”大家庭的，不过那时将不再有中学西学之分，人们只是谈“古”论“今”，其心中只有古今之分。在全球化时代，人们将不再谈论“国学”。因为严格地说，“国学”是建立在中西二元划分基础上的一个概念。相对于历史长河而言，“国学”，甚至“大国学”，只是一个暂时的现象。仿照一个马克思的说法，民族的“国学”终将为“世界文学”所取代。

我们早已进入一个全球化时代，这个时代的特点是对话，是彼此的方法基于彼此的真理的对话。对话将改写各自的“真理”，如果我们不是把“真理”理解为纯粹的物理性存在，而是社会性存在的话。一切社会性存在都是话语与实在——也可以说是方法与真理——的动态对话的结果。海德格尔把“争辩”称为“实事”，阿尔都塞把“意识形态”落实为“意识形态国家机器”，威廉斯把“文化”下沉到“日常生活”，古英语以“思”（think）为“事”（thing），等等。依照这样的思想，任何对话将在方法和真理两个层面上同时展开。

在自我与他者的相互对话中，伽达默尔提醒我们，切记避开一种“危险”，即“在理解中‘占有’他者并由此而无视其他者性”。^①也许对那些认真的阐释者，这提醒是多余的，因为他们知道应该对对象的陌生和差异抱着谨慎而谦虚的态度，否则对象在主体性逼视的目光中会恐惧地遁迹无形。

一个研究者如果具备了这种虚席以待他者出现的态度，那么对他来说便是不再有错误的解释而只有不同的解释了。“不同”在此没有正误之分，它只是意味着在方法与真理之间所建立的一种真实的历史性关系。这种关系向变化开放，但这变化绝不意味着今是而昨非，而是在新的存在处境中与阐释对象之间的关系调整。如果不变化，那倒真是一个错误了。

^① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 305.

目 录

代序言：全球化时代的真理与方法	金惠敏 (1)
-----------------------	---------

价值星丛

——超越中西二元对立思维的一种理论出路	金惠敏 (1)
金惠敏的“全球对话主义”和“价值星丛”	
——全球化、新自由主义和文化帝国主义	
..... [加] 伊默尔·塞曼/著 罗如春/译	(11)
全球对话主义作为 21 世纪的“认识型”	
..... [德] 阿尔弗雷德·霍农/著 赵冰/译	(31)
对全球对话主义和价值星丛的对话性回应	
..... [美] J. 希利斯·米勒/著 高丽萍/译	(38)
为对话而准备的笔记	[美] 汤姆·科恩/著 高丽萍/译 (46)
作为问题和方法的“全球对话主义”	
——论金惠敏的“全球对话主义”理论	丛新强 (50)
返回晦暝	
——论全球对话主义与古典思维	陈云昊 (59)
全球对话之前	
——《全球对话主义》读后	伊茂凡 (69)
全球对话视域下的哈姆雷特与王昭君	孙汉田 (79)
与他者共在	
——全球对话主义视野下的李安早期华语电影	吕智超 (90)
关于全球对话主义与中国后殖民主义的思考	王一帆 (99)
全球对话主义与后殖民理论	高丽萍 (108)

走出故乡的莫言

——兼谈全球对话主义对中国当代文学的启示 代 洁 (128)

浅谈全球化与文学关系的几个方面 蒋 博 (137)

“对话”的难度

——全球化背景下的中国文化想象 陈若谷 (146)

全球化视域下的民族文化身份体认 崔静雅 (157)

德意志民族主义的“摈斥”思想和行为探究 徐晓飞 (167)

少数民族文学对话当代文学

——基于全球对话主义的思考 武晨雨 (180)

重构“巴别塔”的叙事 杨念泽 (189)

全球化语境与中国文学的民族性

——兼评金惠敏《全球对话主义》 赵 菲 (200)

全球化与文化权利 马凯盈 (208)

全球对话主义眼光下实现中国梦之文化复兴的思考 梁 盈 (216)

介入媒介中心

——对当下文化生活的若干思考 张 洁 (224)

浅析媒介在全球对话中的渠道作用 李 欣 (234)

全球对话主义与外国文学的终结 张同胜 (243)

编后记 丛新强 (256)

价值星丛

——超越中西二元对立思维的一种理论出路

金惠敏

摘要：民族主义本质上是一种二元对立思维，在中国是中西二元对立，它坚持中国文化的特殊性和不可通约性，而拒斥、抵抗西方的文化和文化霸权。这种思维方式如果说从前有其必然性和合理性，因为弱者的强大在于其特殊，强调弱者不可整合的特殊性是打破普遍性专制的不二法门，那么在全球化的今天，在中国日益成为全球性大国的新时代，它则变得不仅有悖情理而且实践上非常有害：它将中国绑缚在弱势、另类和边缘的位置上，使其无缘、无分于国际话语体系的建构，从而在国际斗争中出师未捷“理”先输。作为对二元对立思维的一种替代方案，“价值星丛”理论将各种价值符号之间的关系视作一种动态的对话，它们彼此界定、阐释、探照而绝无压制和臣服。在价值星丛中，各民族的利益将获取最充分的实现，其文化特殊性亦将得到最充分的展现。

关键词：价值星丛，中西二元对立，民族主义，世界主义

“全球化”，顾名思义，就是全球在政治、经济和文化方面的融合、整合乃至统一。但这似乎经不起推敲，与此针锋相对的一种观点是，全球化并非带来文化的同质化，而是国家的独立、民族的解放、文明冲突的加剧、文化身份的凸显和强化，等等，如果不是世界的分崩离析的话。^① 有无数的事实支持这一点。欧美的动向不说它，伊斯兰世界最新的变化也不

^① See Mike Featherstone, “Genealogies of the Global”, in Mike Featherstone et al. (eds.), *Theory, Culture & Society, Special Issue on Problematizing Global Knowledge*, Vol. 23, No. 2-3, 2006, pp. 387-392.

去管它，以中国为例，仅以中国近来所发生的一些事件和围绕着它们的争议为例，我们就能深深地感觉到为全球化所引发并被愈益激化的民族意识、民族文化意识、民族审美意识、民族价值观，一言以蔽之，“民族主义”。近期较为吸引眼球的论争有两场：一是关于北京大学开办燕京学堂，二是关于传播西方价值观的教材是否可以在中国学校使用。前一论争主要涉及中国学术能否用外语讲授，激进的批评者坚持中国学问只能用中文讲授，这种说法在学术层面上还真不好说错：翻译对于原文几乎就是一场浩劫，如本雅明所看到的。后一论争的焦点是社会主义核心价值与西方价值究竟是一种怎样的关系。在这些喧闹的论战中，民族主义无疑是其中的最强音，至少其情绪最显慷慨激烈。

笔者不拟在技术层面上评判这样的论争，更不拟选边站队，因为无论全球主义、世界主义抑或地方主义、民族主义都是有待重新考量和界定的概念，而是抱着同情、理解的态度肯定双方观点的合理性，将它们整合起来，并尝试提出一种超越其对立以至于对抗的新的理论可能。

一 民族主义：利益与想象的可见连结

首先来谈民族主义的合理性。本尼迪克特·安德森将民族、国家作为“想象共同体”，此话有一定道理。的确，民族、国家是靠认同和表述（意识形态的、价值的、文化的）等观念性的东西而连结起来的。相距遥远、互不走动的人们之所以认为彼此属于同一个国家或民族，靠的是一种意识上的认同连结。在这方面我们不能不佩服意识形态的“表接”（articulation，意为“话语的表述性连接”）或曰“霸权”的力量，借着这样的力量，甚至入侵者最终都能够与被入侵者融合为一个国家、一个民族、一种文化。但是，“想象”是有边界、有约制的，即是说，“想象”需要在地检验，需要利益的切实保证，尽管利益总是那被意识到的因而也总是被模糊了的利益，而且也需要在想象力所可企及的范围之内。利益有眼前的和长远的之分，越是长远的、宏大的利益，越是需要想象，因为过多的中间环节会遮蔽普通人的视界。一种想象若是不能通过如此的检验，甚至通过即刻的检验，登时就会被作为“虚假意识”，作为欺骗性宣传。例如，宗教在当代社会的衰落，一个重要的原因是其所允诺的前景太过遥远，太

过远离当下的生活，人们看不到其被兑现的希望。耶稣、孔子等一切悲剧英雄之所以是悲剧英雄乃是由于其作为和学说超越了世人、时人的想象地平线。画饼虽好，但不能充饥！

就利益与想象之间的距离看，有初级的想象共同体，如邻里街坊、乡里乡亲、学校、公司、政府机构的局部认同，位于最高端的是宗教共同体或信仰共同体，而民族则是居间的想象共同体。它是想象与利益不远不近的恰好相接。它既连接着可见的利益，又应和着人们对崇高的冲动，崇高也是恰好的崇高，不远不近。民族主义的魅力和生命力在于它向人们所承诺的共同利益，虽不一定就在眼前，但不难想象得到。

二 世界主义：利益与想象的遥远连结

世界主义企图将民族主义向人们图划的利益连结到一个更大的范围、一个更遥远的空间。民族主义并非没有对其他民族的意识，恰恰相反，民族主义诞生于对其他民族的发现，其问题只在于它将民族的利益想象在一个民族内部或一个国家内部，而超出这个范围则就是魔鬼、异类，或用萨义德的比喻说，“一根扎在‘我们’肉中的可怕的尖刺”^①。有学者在考察过现代欧洲民族史后不无悲观地发现：“根据其本质，由民族国家构成的世界必定是一个充满冲突和矛盾的系统。”^② 尽管“内部或外部政治妥协的方案可能会偶尔成功达成，但从整体来看，民族主义即民族国家的自私本质却从未被彻底驯服”。^③ 不同于民族的自私自利和目光短浅，世界主义不仅将他者纳入视野，更意识到在国家间日益密切交往的时代，一国利益的实现有赖于与其他国家的关系，而这自然也将带出对国际共同利益乃至人类共同利益的想象。

不过相对于民族主义，世界主义亦有其尴尬之处，即它所许诺的利益太过遥远，既非立等可取，亦非尚可期待，超出了普通民众的耐心和

① Edward Said, “Preface (2003)” to *Orientalism*, London: Penguin Books, 2003, p. xv. 将“尖刺”与“我们”(our)相对，萨义德想说，“尖刺”是非我族类的异质。

② [德] 汉斯-乌尔里希·维勒：《民族主义：历史、形式、后果》，赵宏译，中国法制出版社2013年版，第169页。

③ 同上书，第170页。

信心。世界主义有近乎乌托邦的性质和特点。在全球经济发展不平衡的情况下,局限于民族利益的民族主义必然与放眼于全人类的、长远的利益的世界主义发生矛盾和冲突。为民族主义所主导的民众对世界主义充满了憎恨,因为世界主义限制了他们近在眼前的生存和发展,例如气候变化公约若是限制发展中国家的碳排放势必危及其国民的就业和温饱,但长远地看,限制碳排放对于发展中国家的未来也必然是有益处的。世界主义不是无关利益,它只是将利益提升至单个民族的利益之上,将单个民族的利益推向未来,推向与其他各个民族利益的动态的、不确定的关系之中。

三 世界主义是难的

在中国,目前对西方价值的批判,如前述两个例子所显露的,都是民族主义的一个表征。在当代国际政治舞台上,民族主义是弱小或弱势民族的一个必然选项,其特点通常是用民族的特殊性抵抗发达国家所推行的普遍性。例如,你讲“单数的现代性”,我就应对以“复数的现代性”;你讲“普遍的现代性”,我就瓦解以“我们的现代性”^①;你标举“世界文学”,我就祭出“民族文学”;你高扬“人权”,我就坚持以“发展权”。的确,只要特殊性在那儿,普遍性便是残缺的和有缝隙的。特殊性是普遍性永远不能愈合的创口。唯一的办法是将它们置于新的语境,做出新的界定。

需要注意,对民族特殊性也有不同的讲法。一种是如上后殖民主义的讲法或某些汉学家如谢阁兰等人的讲法,它能够将特殊性一直讲到与普遍

^① 印度学者帕沙·查特吉号召前殖民地人民不能只是做现代性的“消费者”,而要做现代性的“生产者”,生产出“我们的现代性”。这也就是说,查特吉不是绝对地排斥西方的现代性,而是在“西方的现代性”与“我们的现代性”之间寻找理论的和历史的动态缠结从而成为生产者。“如果说存在任何普遍的或能够被普遍接受的现代性定义,那就是:普遍的现代性通过教会我们使用理性的方法来确立属于我们自己的具体的现代性。”西方的现代性给予我们某种刺激或工具,我们应当借此而发展出我们自己的现代性话语和实践。查特吉的理想是“生产一种具有民族特色的现代性”。不过总体上看,查特吉“我们的现代性”意在区分,而不在整合。(参见帕沙·查特吉《我们的现代性:帕沙·查特吉读本》,张颂仁等编,上海人民出版社2013年版,第67—90页。注意:引文根据所附英文有改动)

性毫无关联，其特殊性是绝对的特殊性，其他者是绝对的他者。^① 另一种是德意志极端民族主义者的讲法，他们鼓动，德意志人是上帝的选民、世界精神的代言人，颇有天独降大任于斯族之神圣感和使命感。他们能够将其民族特殊性一直讲成其种族的优越性，讲成主宰全世界的帝国主义。在这个意义上看，纳粹的种族清洗应当是其一个合理的后果。^②

有学者称德意志极端民族主义为“帝国民族主义”^③，但这种民族主义骨子里仍是以民族利益为本位的民族主义，从中是绝然生长不出“世界主义”的。“帝国主义”不是“世界主义”，它诚然具有世界主义的外在特征，即对民族疆界的破除，或者也可能带来些许的天下一家的感受和思想，但根本上则是为着其一个民族的利益，是一种放大了的民族主义，越界的民族主义。

真正的世界主义是一种境界、气度、胸怀，是对他者的尊重、关切，甚至是自我牺牲和奉献。但这美好的境界不仅对弱势民族是难的，对于强势民族也同样是难的，应该说，对于整个人类都是难的。遥远的利益，间接的利益，对大多数人来说根本就不是利益，与他们毫无关系。人们喜欢利益的当前性、直接性，至少在可预计的时间内能够被兑付！

四 价值是一种符号,其所指是现实

民族主义在中国的一个错误是将传统与现代的对立当作中西对立，用空间思维代替时间思维。每一个时代都有其自身的价值，如果没有，它也一定会创造出来。西方价值例如自由、平等、博爱是适应现代资本主义生产方式的价值，而服从、等级和仁爱（等级之爱）是中国传统社会即农

① 托多罗夫认为：“谢阁兰相信个体之间和民族之间最终存在不可渗透性。”以个体而言，例如，情侣间即便共同体验到了最强烈的快感，以至于自以为已经融为一体时，其间仍有坚不可摧的障碍存在。个体如此，群体亦然——托多罗夫援引谢阁兰的原话：“种族间的不可渗透性，这只不过是个体之间不可渗透性的延伸而已。语言不一致只是言语不一致的延伸。”（参见茨维坦·托多罗夫《我们与他人：关于人类多样性的法兰西思考》，袁莉、汪玲译，北京大学出版社2014年版，第300—301页）

② See Robert J. Holton, *Globalization and the Nation - State*, New York: ST. Martin's Press, 1998, p. 136.

③ 参见〔德〕汉斯-乌尔里希·维勒《民族主义：历史、形式、后果》，赵宏译，中国法制出版社2013年版，第123页及以后。

业社会的价值。随着中国社会由传统向现代的转型，借鉴西方核心价值从而创造新的适应当代社会现实需要的价值将会是大势所趋了。

中国社会主义核心价值观不是对传统价值的复制，也不是对西方价值的移植；相对于中国社会现实的需要，中国传统价值和西方价值只是打造这一新的价值的原材料罢了。鲁迅有著名的“拿来主义”之论，其底气不是来自现在常说的“文化自信”，而是那种强烈、强大、鲸吞一切的现实需求，是“需求自信”，“生命自信”。一种价值的合理性不在于它从哪里来，而在于它是否能够满足当前在地生活的需要。价值面向的是生活，而非价值。价值不重要，重要的是人们怎样去生活。当人们的生活被现代化、被全球化时，固守民族主义的价值不过是一种空想。没有人会为了一种价值而不是为了生活得更美好、更有意义去奋斗、战斗。

价值是一种符号系统，其所指是社会现实。建立一种合理的价值规范，应充分注意当代社会现实的新变化。我们之所以容易将西方价值当作普遍价值，主要原因不过是发源于西方的现代技术与资本主义对当代社会的形塑。一个不争的事实是，如今中西方的差异远小于传统与现代的差异，因而与其说中国社会被西方化了，不如说它被现代化了。西方价值作为重建当代中国价值的主要资源具有现实的合理性。可以认为，西方价值不是西方的价值，它是现实的价值、现代的价值。换言之，它不是地理学的，而是时间学的。从时间学的角度说，“现实”不过是被时间所钩织的实在。现实在其本质上是时间性的，即流动的。随着现实的发展和变化，随着“现代”变得不再现代，西方价值必将不再是那曾经的西方价值。

一个在中国后殖民主义学者颇为流行的概念“翻译现代性”可以在此顺带纠正。它具有误导性，似乎中国现代性是外源性的，而非内发性的；是空间性的，而非时间性的；是移植的，而非自生的。我们不拟从中国明清以来的历史驳斥费正清的命题即中国现代化为刺激—反应模式，而是希望指出，不是任何刺激都能带来相同或相近的反应，反应来自一个能够反应从而修改刺激的主体！中国之所以能够被西方列强所现代化，乃是因为中国自身具有现代化的内在需求和理性认识。列强的殖民化或“翻译现代性”不过是中国现代性发生的一种契机而已！或者，它们只是中国现代化的一种表现形式！