

文化理论丛书

全球化时代的文化认同

西方普遍主义话语的历史批判

张旭东 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

文化理论丛书

全球化时代的 文化认同

西方普遍主义话语的历史批判

张旭东 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

全球化时代的文化认同:西方普遍主义话语的历史批判/张旭东著.
—北京:北京大学出版社,2005.5

(文化理论丛书)

ISBN 7-301-08149-9

I. 全… II. 张… III. 文化—国际化—研究 IV. G115

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 112552 号

书 名: 全球化时代的文化认同:西方普遍主义话语的历史批判

著作责任者: 张旭东 著

责任编辑: 高秀芹

标准书号: ISBN 7-301-08149-9/G·1315

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电子邮箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62756558

排 版 者: 北京华伦图文制作中心

印 刷 者: 三河新世纪印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 26.75 印张 480 千字

2005 年 5 月第 1 版 2005 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 32.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

前 言

本书内容取自2002年春季和夏季的两门研究生课程。一门是我在纽约大学比较文学系开设的专题研讨班, *Modernity and Identity: Universalism and Its Discontent* (现代性与认同: 普世主义及其不满), 阅读材料和授课语言是英文, 对象是比较文学系和其他文科系的博士研究生, 目的是帮助学生系统了解当代理论背后的观念史、社会史和政治哲学基础。另一门是我2002年5月和6月间在北京大学比较文学研究所和中文系开设的以“全球化时代的文化认同”为题的系列讲座, 对象是中文系和其他文科系的研究生和博士生, 阅读材料和授课语言是中文。两门课在内容上有相当的重合, 七次中文讲座基本上是十五周英文课程的压缩和简化, 其中删掉了相当一部分国内尚没有中译本的阅读材料。和英文课相比, 中文课带有为全球化语境下的当代中国文化理论以及“认同”和“主体性”问题提供理论参照的意图, 包含了一些原来英文课上没有的议论。

根据北大比较文学所提供的课堂录音记录, 北京大学出版社于2002年8月做好了全书的清样。但我几经考虑, 还是抵御住了省事和早日出书的诱惑, 最终决定对这本书进行系统的加工和补充, 去掉过于口语化的表述, 增加学理分析的深度, 增强论述的连贯性——总之, 按照一部博士生教程的标准对讲演录加以全面修订(最后一讲因为是公开演讲的记录, 所以基本未作改动)。由于工作量较大, 修订工作直到2004年夏天才告完成。与录音记录稿相比, 定稿主要增补了纽约大学博士班的原始文献阅读。我把大量英文课上重点分析过的经典文本段落译成了中文, 组织进了中文书稿, 在此基础上调整了讲稿的结构, 增加了分析和讨论部分的内容。与第一次清样相比, 全书字数由不足20万字扩充到40万字左右。现在呈献给读者的这本讲演录, 虽然按照出版社的希望保留了一定的口语和对话风格, 但在内容和思路上已经远不是一部单纯的讲课记录, 而是一部比较系统、经得起研读的观念史和当代文化理论批判专著。

就我的学术工作来说, 这是一次把国外教学和研究同国内语境下的思考结合起来的尝试。更具体地说, 是一次打通中西学术规范、话语界限和思路的努力。自1990年赴美留学以来, 我写作上最大的心愿, 是能把在英文世界

里的工作和在中文世界里的工作真正放在同一个平面上、以同样的学术标准和概念的严格性来进行。从问题意识着眼,本来是不存在什么“中西”和“古今”之间的隔阂的。不管身处何地,中国问题就是世界问题,世界问题就是中国问题,这似乎是不言而喻的事情。但如何把问题的内在统一性和总体性转化为具体学术研究和理论分析的“统一场”,却不是一个兴趣或信念问题,而是一个实践问题。

当代中国学术要“走向世界”,没有捷径,没有窍门,只能踏踏实实地从自己的问题出发,在具体的学术思想领域,把研究、教学和讨论一步步提高到目前仍然由西方人决定的问题意识和学术水准上。实现这个质的提高,不是一蹴而就的事情,只能从基础理论和基础训练做起。在打好基础之前,我们的“立场”和“主体性”大概只能被称作感想和意见,严格讲来还算不上是能同当代西方思想正面交手并压倒之的学术和理论。换句话说,我们今天或许还不具备充分表达自己的根本问题、自己的价值观和自己“存在的意义”的理论能力。这么讲不是悲观,更不是放弃自己的问题和立场,而是一种自我提醒:对当代学人来说,为中国问题和中国立场找到有力的理论表述,仍是一个任重而道远的使命。

2002年北大讲课和随后的讲稿修改,为具体地探索那种“统一场”假设提供了一些经验。在本书定稿之际,我惟一感到有些遗憾的是,由于当时课程时间和学生外语程度的限制,未能在北大课堂上充分、系统地对原始文献及其思想史脉络进行持续深入的分析和讨论,而过多地滞留在介绍、讲解和感想议论的层面。现在看来,如果总担心学生跟不上、过于在意课堂的现场效果,就无法切实地把学生的理论准备、分析能力和问题意识提高到西方研究型大学的水平——它是由西方学者在西学研究领域里的思考所决定的,因而不可避免地会突破国内学生在知识、思维和心理上的舒适感和安全感,而带有一点“生硬”的色彩。事实证明,北大学生对讲课内容并没有多少接受的困难,相反,他们强烈的求知欲、出色的理解力和“举一反三”的积极思考,至今仍令我感到鼓舞。对照定稿,我感到当时的讲课也许太注重一种情绪的交流,在文本细读、理论分析和思想脉络的勾勒上反倒没有用够力气。讲课有时也会是一门遗憾的艺术。或许这正是我决定对讲课记录作实质性补充和修改的下意识原因。北大讲课的录音记录曾在学生中和朋友圈子里流传,如果这个修订本能把录音稿所勾勒出来的问题意识在学理上固定下来,有助于讨论的深入,余心足矣。

回国讲学就我个人来说从来不是一个单向传授“新知识、新理论、新方法”的过程,更不是一个展示“国际学术规范”的操演,而是一个双向的思想的

撞击和交流过程。每次回国,面对朋友们的疑问,面对讲台下的目光,我常常感到,这哪里是讲学,分明是应考。此刻自己要做的,是向国内的同行——或不如说首先向自己——交待这些年在海外、在“西方学院”究竟都做了些什么,在洋文、洋头衔、洋论文、洋著作之外,自己在学术和思想上到底有什么实质性的长进。我心里很清楚,任何长进,如果不同时按照当代中国学术和中国文化的要求来衡量和检验,都是不能作数的。在美国求学和教书,固然得益于一种知识分工训练上的严格和细密,得益于一种专业共同体交流规程上的严肃和精益求精,但却无法提供国内社会生活和思想生活给人的兴奋感、忧患意识和总体视野。毫无疑问,本书中分析的每一个作者——从康德到韦伯,从黑格尔到尼采——都是在一种强烈的使命感和危机感中,登上各自时代的思想高峰的;他们的个人天才,都被他们思想和存在的集体性、历史性和政治性所决定。今天置身于西方学院的中国学人,也只有在“存在”的层面上进入当代中国的历史境遇和文化境遇,才可能真正体会思想生活的痛苦和快乐;只有在历史和时代的激流中做出自己的选择,才可能形成真正的学术立场和自我意识。在这个意义上,我愿意把这本书看作我个人的一份尚未完成的答卷。

在此谨向邀请我回母校讲学的北大比较文学所前所长、我的本科老师乐黛云教授、向比较所负责人严绍璿、孟华和陈跃红教授以及北大中文系系主任温儒敏教授、系党委副书记蒋朗朗教授表示诚挚的感谢,感谢他们对我在北大期间工作和生活上的支持、关心和照顾。

北大比较文学所的同学和同事承担了繁琐的课堂录音和文字记录工作,其中来晓燕负责了第一、二、三、四讲的整理;刘卓负责了第五讲的整理;徐文林负责了第六、七讲的整理;来晓燕和沈宇扬作为课代表,为课程的顺利进行默默做了许多事,在此向他们表示衷心的感谢。

在2002年回国期间,寻师访友不但是日常生活的一部分,也是读书和讲课最具体的“思想环境”。我要感谢乐黛云、温儒敏、钱理群、洪子城、陈平原、孟华、汪晖、戴锦华、陈晓明、蒋朗朗、章小龙、张跃明、李书磊、韩毓海、格非、西川、刘东、王宁、王中忱、王岳川、董之林、李扬、李陀、陈燕谷、薛毅、吴晓东、贺照田、吴增定、陶东风、孔庆东、贺桂梅、赵珺、王炎和张洁宇——对那段时间的北京的记忆,是和这些名字分不开的。

北大比较文学所硕士研究生、目前在纽约大学比较文学系攻读博士学位的何翔通读了全书,纠正了许多文字和标点错误,统一了译名和体例,为定稿出力甚多;蒋晖和陈丹丹分别作为纽约大学英文班和北大中文班上的学生,阅读了定稿的部分章节,提出了修改意见;在此对他们表示由衷的感谢。书

中个别章节段落曾在《读书》和《二十一世纪》上发表，第一讲的录音整理稿曾收入《中国大学讲演录》和《旗与歌》。在此谨向两个刊物的编辑和两本书的编者罗岗及韩毓海、何吉贤、鲁太光等表示感谢。感谢北京大学出版社的张文定先生、张凤珠和高秀芹女士。没有他们的热情支持和耐心等待，这本书是不可能以今天的样子问世的。乐黛云先生最早建议北京大学出版社出版此书，在长达两年的修改和延宕过程中，不时过问和催促。对老师二十年如一日的关注和鞭策，我感到幸运而惭愧。希望这本书不辜负她的期望。

如果谁在北大大度过学生时代，那么对他来说，回母校讲课永远是生活中一次珍贵的驻足，而不是学院忙碌的又一个匆匆过场。重返燕园，在湖光塔影间辨认往日的一草一木，在一些人是怀旧，在另一些人，却是体味成长与衰老、欣慰与遗憾的最个人、最隐秘的背景。自1988年夏天最后一次离开这个校园（时距儿子的出生不到一个月），这是我们全家第一次在北大一起生活了这么长时间。整整两个月里，我们三人一道骑着自行车在北大校园里东奔西跑；一道在朗润园北招待所的荷塘边、柳阴下招待老朋友、结识新朋友；一道为北大食堂的小米粥起早，为勺园餐厅的西葫芦水饺排队；一道在人气蒸腾的夜色下散步，抱着刚买来的西瓜和北大情侣们拥挤在同一条小道上……我们一起度过了一个北京夏天、一段北大生活。今天，这一切依然近在眼前，但却已化作记忆中翻动的一页。这本书，也是对那段时间的纪念。

张旭东

2004年8月29日

格林威治村，纽约

我们今天怎样做中国人？

“全球化”时代的文化反思

■《中华读书报》记者 张洁宇

记者(以下简称记):您这次在北京大学中文系和比较文学所做系列讲演,主题是“全球化时代的文化认同:普世主义及其不满”。看来,您非常关注“全球化”时代的中国文化定位的问题。能否请您简要谈谈对这个问题的主要观点和看法。

张旭东(以下简称张):“全球化”进程在事实上是显而易见的。由于交通、通讯等方面的发展,人们切实感到世界在缩小,彼此的关系越来越密切。但如果简单地把“全球化”就理解为“大同”加“多元”,理解为汽车降价、看好莱坞大片,或到世界各地去旅游,那就未免太天真了。事实上,参与“全球化”有主动和被动之分。从被动者角度,人们看到的往往是一个“客观”的、“普遍”的趋势,一种新的国际性文化;但从主动者的角度看,它却总是服从于特定集团的利益和价值观,总带有现实的、具体的、政治性的考虑。从根本上说,全球化是资本主义生产体系在新的历史条件和技术条件下所作的新一轮合理化调配。这个进程必然带有很强的选择性,势必引起区域性差异和发展不均衡性等问题。它也会在民族国家内部,按国际分工的需要制造出新的社会秩序和观念形态。这都是更值得我们关注的问题。

我想强调的是,越过经济和技术层面,我们会看到“全球化”背后所隐藏的特殊的价值论述。这种假“普遍”之名的特殊价值观决定了全球化过程内在的文化单一性和压抑性。因此,当代中国知识分子不得不考虑的是,如何在“全球化”的背景下保持文化的自主性?如何让价值的、伦理的、日常生活世界的连续性按照自身的逻辑展开,而不是又一次被强行纳入一种“世界文明主流”的话语和价值系统中去。这并不是说,面对全球化过程,我们一定要强调中国文化的特殊性、不可兼容性,甚至对抗性;而是说,我们要在历史发

展的非连续性当中考虑连续性的问题,要寻找一个中国现代性历史经验的当代表达形式。我觉得这是当代中国知识界面临的重要问题。

至于当代中国文化和生活世界如何定位,这是个很难用一两句话说清楚的大问题。我的基本观点是,我们要有勇气去思考“我们到底想要什么”、“我们到底要做什么样的人”这样的大问题。因为文化定位实际上也就是不同文化和价值体系之间的互相竞争。中国文化如何在当代西方各种强势文化的影响下进行自我定位和自我构想,这实际上也就是一个争取自主性,并由此参与界定世界文化和世界历史的问题。这反映出一个民族的根本性的抱负和自我期待。

在思考这个问题的时候,我们必须打通文化与政治之间的联系。目前在一些人眼里,文化是“为艺术而艺术”或专业学院分工意义上的文化,文化是要免谈政治,似乎谈政治就是对知识界自主性的削弱。但是,在当前“全球化”和文化多元的语境中,文化如果不能与经济生活、社会生活和日常生活的根本的价值取向相结合,它就变成了一种毫无意义的抽象。离开“我们要做什么人”的问题,离开“我们如何为自己的文化作辩护,说明它存在的理由”的问题,文化就会要么沦为一种本质主义的神话,要么蜕变成为一种唯名论的虚无。我们能感到现代西方文化的内在活力,但往往却不愿意进一步去想它之所以如此,就是因为它在不断地自我认识、自我界定、自我批判和自我超越的过程中,把未来的挑战和传统的重新解释结合起来。文艺复兴以来的西方并非像我们想像的那样是一个整体,而是一个充满断裂、紧张、冲突和危机的构造。现代西方解决危机与延续传统的努力是同一件事情的两个方面。这一历史和价值的连续体建立在文化与政治的总体性之上。在这个意义上,文化政治是一个民族、一个生活世界的最根本的自我意识。

因此我认为,“全球化”问题可能为中国知识界的思考提供了一个很好的切入点。如果做得好的话,就可以扭转以往那种单纯地认为现代化就是西化,现代化就是反传统的思维方式。那种认为现在有一种普遍的东西,有一种文明的主流,中国只要靠上去、融入进去就行了的看法,其实不是放弃了民族文化传统的特殊性,而是放弃了对这种特殊性内在的普遍性因素和普遍性价值的信心和肯定。有人也许会说,没有这种抱负中国人同样可以过上好日子,甚至过得更好,但这绝不是文化政治意义上的“中国”的题中之意。

记:您曾经说过,您认为较为理想的比较文化研究路径是“穿越西方,回到(中国文化)传统”,这显然是您的一种自觉的努力。能否请您具体谈谈这方面的体会和感受。

张：我们谈“回到传统”，并不是要在日常生活中作一个“传统式”的人，比如用红木家具不用西式家具、只穿旗袍不穿西装等等，我们是要去思考如何在当今世界里为“做中国人”找到理论上的和哲学上的意义。

我的基本看法是：中国人怎样回到传统，取决于我们怎样理解自己的现在和怎样设想自己的未来。对“现在”和“未来”的界定其实就决定着我们对“历史”的叙述。在这一点上中国和西方是一样的。西方人对自身传统的界定，对什么是西方文明的讨论，完全取决于他们现在在做什么和下一步准备怎样做。对于他们来说，回到传统并不等于死抱住柏拉图和莎士比亚，而是取决于他们对柏拉图和莎士比亚的当代解释，而这种解释和启示，也就取决于他们今天如何应对和处理当前的诸如“全球化”这样的问题。

现代西方文化思想体系之所以具有活力，原因之一就是它不断地把“他者”包容进来，不断地让“他者”来挑战自己，从而在同“异”和“变”的缠斗中不断地把“同”和“不变”阐释或生产出来。中国其实面临同样的问题。我们以前通过读经释经来解释传统，那么现在能否通过对西学的讨论来解释传统？以前只有读古书是界定中国传统，那么现在分析当代现象是否同样是界定中国传统？我是在这个意义上谈“穿越西方，回到中国”的。我认为，参与到西方文化讨论当中去，实际上是要参与到当代重大现象的分析中去，而这些当代现象和事件是我们自己的当代史和现代性经验的组成部分，是我们自己的世界史。不这样，我们对传统的讨论可能就碰不到真正的问题。事实上我们也不可能绕过当代、躲过现代西方学术去谈论和接续传统。只有在与时代的正面的碰撞中，我们才能更清楚地认识中国文化传统。80年代“文化热”期间，研究西学成为了“当代中国文化意识”的核心部分，事实上已经突破了西学与国学间的界限。当时的中国学者讨论海德格尔、阐释学、西方马克思主义等等，其实也就是对当代性问题的介入。

举一个具体例子。讨论“后现代主义”，有的学者对此很反感，认为中国连现代化都没有完成，谈论“后现代”就是忽略了当务之急。另外一种思路则相反，他们简单地寻找一种对应关系，说西方是后工业社会、消费社会，我们中国也能找到类似特征，这说明我们不过比你们差多少，某种程度上说中国有“后现代”。这两种思路都过于简单化了。

“后现代主义”作为一个哲学概念和历史概念，它的核心在于质疑“现代”和“前现代”这个二元对立。西方的殖民主义、帝国主义，以及非西方世界的民族精英推动的现代化革命等等，其前提都是建立在“前现代”与“现代”、先进与落后、文明与愚昧这样一系列的二元对立的基础上的。这至今仍是我们理解这个世界的一个基本框架。而“后现代”概念的提出，就是尝试打破这种

二元对立,打破这种主宰我们的思维和认识实践的最主要的规范。这是很有意义的。在那样的框架中,“传统”的问题永远提不出来,因为“传统”就是“前现代”,我们现在是要克服“前现代”进入“现代”。同时,非西方文化的自主性问题也永远提不出来,因为西方就代表“现代”,非西方就是“前现代”,西方与非西方成为一个古今的问题,而不是一个中外的问题了。既然这一系列概念的束缚阻碍了很多问题的提出,因此我认为,在这个意义上说,“后现代”概念在理论上为肯定当代中国日常生活领域的内在活力和可能性提供了可能。当然它并不是惟一的可能。一旦这个理论上的空间被打开,中国现代性历史经验,包括革命和社会主义的集体经验,就成为界定“中国后现代主义”话语自身的历史内容的活跃因素。而只有这样,“中国后现代主义”这样的话题才有意义。

通过把“现代性”概念历史化、复杂化,通过总结西方为主导的“现代性”的内部历史经验来反诸自身,回顾中国过去这一二百年所走过的路程,我想这是我们接续传统的路径。所谓回到传统,不是回到那个文本,那个规范,而是重建自身历史的连续性,同时重建讨论自身历史的知识和价值框架的连续性。回到传统不是往后走,而是往前走,是确立本民族的当代意义上的文化政治意识的努力。只有这样,中国现代性历史经验的正面的、积极的、建设性和创造性价值才可能被我们当代人发挥出来。

再举个例子,当代中国社会思想的核心矛盾之一是平等、公正、民主等大众革命的意识形态与自由、富裕等发展经济的“理性化选择”之间的冲突和矛盾。无论在理论上还是从历史经验看,这两者未必是矛盾的;或者说,这种矛盾未必是不可调和的;甚至可以说,大众革命和社会主义意识形态本身在价值论上是一种有关人类幸福的论述。相反,排斥这种意识形态的发展主义观点,在价值论上却是不完整的,因为它只能在较低级的层面上,比如经济理性等层面上描述人类幸福。认为两者不可调和的看法,其实是来源于外在于这一矛盾本身的全球化时代的意识形态的偏见。也就是说,在别人的框架里,你无法解释自身的矛盾。但除了对这个既成框架的批判反思,我们并没有独立的思维框架。我们不可能脱离现代西方的种种学术和理论框架去思考中国问题。这是我所谓的“穿越西方”的又一层含义。

记:说到“现代性”问题,我注意到您在很多文章中都谈到对中国“现代性”的认识与反思。这其实也一直是学术界普遍关心和经常讨论的话题之一。在这方面您有什么主要观点?

张：中国“现代性”在不同的发展阶段面临不同的问题。最早，由于中国面临“落后就要挨打”的局面，所以“现代性”的当务之急就是建立现代化的国防、军事、工业体系，建立独立的、主权的民族国家，这是当时的历史环境所决定的。现在，这些早期的问题已经基本解决，所以中国的知识分子在考虑“现代性”问题时，关注点就应有所变化，应该突破原有的狭义的理解，思考在当前这个世界上，中国人究竟要过什么样的生活，中国人要做什么样的人。这是一系列价值论的问题。

现在，中国任何一个现象都只能在别人的概念框架中获得解释，好像离开了别人的命名系统，我们就无法理解自己在干什么。我们生活的意义来自别人的定义，对于个人和集体来说，这都是一个非常严重的问题。如果中国人获得“现代性”的代价是只知道“现代性”而不知道中国，这会是很可悲很滑稽的事，而且从某种意义上说，这是一种本末倒置。本来我们是作为中国人求生存求发展，然而最后求得了生存和发展，达到了“小康”，但却不知道自己是什么人，不知道自己是为什么活着了。那我们当初不如直接去作美国人、日本人、新加坡人算了，又何苦去追求一个“现代中国”呢？

因此可以说，“现代性”问题背后最大的紧张和焦虑并不是经济和技术发展问题，而是价值认同的问题。如果我们对自身的理解和对自身生活现象的解释都落实不到自己的生活世界，而只能从别人那里获得解释的框架，就说明我们还没有能力从价值层面上维持和组织好我们的生活世界，使其成为一个整体。这样的话，回不到传统，甚至这个十年和那个十年都接不上，也就不足为奇。对于中国当代知识界来说，承认这种内在紧张是来自理性世界和价值世界之间的冲突，是考虑中国“现代性”问题的一个重要前提。

“现代性”既是一个时间过程，也是一个生活世界通过文化和价值的生产，不断回到自身、肯定自身的循环往复的过程。现在一些人处理“现代性”问题的方法却往往相反，总认为现代化的标准是一种标准化的图景；他们总是在问离这个图景还有多远，而不是反思我们是怎样走过来的。事实上，我们首先应该考虑的正是在过去的一二百年来，在我们的历史记忆和日常生活中，在学术、思想、文化的积累中，在伦理世界的形成中，都有哪些正面的积极的经验。

这个问题同样存在于文学史研究领域。现在的一些研究仍把当代、现代与近代几个阶段相割裂，把“五四”、1949年和“文革”都作为历史断裂的标志，而且每次断裂都是以否定以前为代价来强调自身的合法性。其实这种思路是有问题的。回到我们对西方学术的评价上说，西方文化的强势建立在它对自身历史的连贯性的论述，虽然它的历史本来可能是断裂的。而中国历史

本来可能有很大的连续性,但我们的论述却只能是以几十年甚至十几年为一个单位,中国似乎很难承认过去每个阶段的历史都具有其自身的“现代性”,有一种肯定自我和创造性的东西。

回顾中国“现代性”历史经验,我们应该看到,虽然这个过程中出现过很大的错误、弯路甚至倒退,付出了极大的代价,但总体看来,其中存在着很大的合目的性与合理性。批判是知识分子的天职,何况对中国目前存在的那些不尽如人意的、不合理的丑恶的现象,知识分子理应有批判的立场。但是,如何在批判和否定自己的过程中肯定自己历史的更大意义上的正当性,这是西方学术的一个长处,是值得我们借鉴的。不承认自身历史的合法性,以一种抽象的关于“人”、“自由”、“个体性”以及世俗生活“常态”的意识形态的论述去取代历史的严格的分析,其结果就会导致中国对自身生活和“现代性”经验的理解流于片面化或局部化。

记:您刚才多次提到20世纪80年代中国学界的“文化热”,而且您有几篇文章也都谈到这个问题。显然您是以一种文化研究的眼光来审视这个您曾亲历过的文化现象。请您具体谈谈对这个现象的基本认识和看法。此外,90年代中国学界在学术思路和方法等方面都与80年代有很大不同,对此,您是怎样看的?

张:我觉得20世纪80年代“文化热”虽然存在很多问题,但总的趋向是好的,即通过对西方学术总体性问题的探讨,去把握当代中国文化的总体性问题。虽然看上去似乎是在讨论一些大而无当的问题,比如什么是“存在”,什么是“意义”等等,但在这些讨论的背后你能感觉到当时的中国人在想什么。大家关注西方人怎样考虑“现代性”问题,实际上这与当时中国知识分子面临的如何对待传统等问题都具有很大的切关性。像这样的中西文化的比较不是虚的,而是基于一种类似——在类似的历史关头处理类似的历史的挑战和境遇。当下的中国学界反倒有一种唯名论的思路,即西方人谈什么我们就去谈什么,西方人怎么做学问我们就怎么做学问,但并不去思考西方人为什么谈论这个问题,又在什么样的思想和历史脉络里谈这些问题。比如1989年前后西方受东欧政局变化的影响突然谈起了“公共空间”,国内很多学者立刻也开始讨论这个话题。一时间,成都的茶馆、浙江的和尚庙、广场、大学宿舍等等都成为“公共空间”。这样的做法也许可以谈得很热闹,但事实上却割裂了理论和学术的内在脉络。

90年代与80年代相比,也有一些长处。如学术再生产体制的建立、学

术规范化、学术史的回顾,以及对具体问题的把握和对实证材料的发掘等方面都做得较好。但这种相对成熟的专业化的新的学术分工体制如何与中国当代学术文化思想的内在脉络联系起来,如何通过对思想脉络的把握进入社会历史等重大问题,这还是值得思考的问题。如果对 80 年代的问题避之唯恐不及,认为那都是虚的,现在做的才是实的,反而会令现在的学术缺乏内在的问题性和历史性,缺乏学理问题与社会整体的相关性。脱离了学术内在的思想脉络和历史性问题,专业化学术就失去了它的最根本的目的性和合法性。

记:让中国学术与国际学术接轨,这是很多中国学者的期望。以您所处的位置,一定会对这个问题有更清楚的认识、反省。能否具体谈谈这方面的看法和经验。

张:“学术接轨”这个提法不明确。是说中国学术的生产方式按照一种国际化的标准来生产呢?还是说中外学者讨论和思考的问题处于同一个层面上呢?是说我们要去说别人说的话,甚至按别人说的话去做,还是要像别人那样带着明确的文化政治的自我意识去思考自己的问题呢?

所谓中国学术的国际标准,在自然科学领域问题不大,但涉及到人文科学,我担心中国学者会出于接轨心切去寻找一种捷径,即与海外中国学研究接轨。海外中国学的确是西方学术整体的一部分,但另一方面必须承认,它是西方学术分工系统里的一个很小的局部,带有西方“东方学”和美国“地域研究”的特殊局限。如果中国当代人文学术只能与海外汉学研究或中国学研究同行对话,我想这不是好现象。80 年代的思想遗产之一是通过反思西方学术思想的基本问题,直接进入当代世界的核心问题;通过梳理现代世界历史的内在脉络,来领会中国现代性历史经验的内在的正当性。

中国学术“走向世界”,不在于请进多少汉学家或派出多少学者去海外东亚系或“中国研究”中心做访问学者,而在于中国问题在多大程度上和多大范围内变成西方学者讨论当代问题时不得不考虑的参照。中国学术应该有这个抱负,不但别人的问题是我们的问题;而且我们的问题也是所有人的问题。如果中国学者能把对自己境况的反思推进到这个程度,就必然会对西方和其他非西方世界产生一系列反响。中国学术“国际化”的一个良性指标是看能否在讨论中国问题时对西方理论产生冲击,并对“普遍性”的概念体系提出修正。中国学术如果没有一种超出中国范围之外的相关性,对世界范围内的学者的思考有所启发,就谈不上有什么国际性。

记：目前，国内学者也很关注“文化研究”，但大多数人似乎还在寻找适合的操作方法和具体的切入点。能否请您介绍一下国外“文化研究”的现状，并谈谈您对国内文化研究的看法。

张：相对于狭义的文学研究而言，文化研究的确是一种补充。在西方尤其在美国，文化研究关注的是大众文化和日常生活领域，这实际上体现了学院内部研究思路的一种转向，是对学院体制过于狭窄和精英化的一种反拨。

国内自 90 年代大众文化兴起以来，也有很多学者开始进行文化研究。现在也出现了细读文化现象和社会文本的思路。但美国目前的文化研究有一种倾向，就是越来越小圈子化，同时研究者的题目越做越小，而对具体论题背后的理论和意识形态假设却越来越缺乏反思和批判能力。这样的文化研究以理论始，以反理论终，最后走到自己的反面。如果回避了真正的大问题，当代中国文化研究也许会很快沦为新的学院时尚和学院政治。中国文化研究会不会变成这种情况不得而知，但既然文化研究已对一些比较活跃的年轻学者产生了一定影响和冲击，那么这些研究者就应有意识地避免出现这类问题，避免那种挑个题目来操演理论辞藻和话语做派的做法。

中国文化研究的真正活力来源于中国现实问题的复杂性。这应该促使有志于文化研究的学者去思考如何把局部的日常生活领域的问题与历史的大问题结合起来。这其实是中国学术研究的一个总体优势，就是每个局部问题其实都与那些根本性的大问题有着千丝万缕的联系。文化研究也应发挥这个优势，在中国这个特殊的语境下，把文化研究与传统意义上的文学史、思想史研究、社会批评、文化批判、思想批判的取向联系结合，那样的中国文化研究就会有自己的特色，就可以产生世界性的影响。相反，如果仅仅是通过文化研究这种新的学术规范为各自的学术专业化找到一个位置，各自“占山为王”进行新一轮的文化生产，一头扎进那种似乎很理论化但实际上未曾经过理论思考的局部现象，那么这样的文化研究的意义就很有限了。问题的关键不是看你的研究多么像一个文化研究，多么符合美国学院式的规范，而是要看你通过这个研究理出了文化现象背后一条怎样的线索，抓住了哪些问题，在多大程度上切入了现实的整体。

（原载《中华读书报》刊 2002 年 7 月 17 日）

目 录

前 言	1
代 序 我们今天怎样做中国人?	1
第一讲 文化政治的概念:比较与可比性:普遍性与特殊性的辩证法	1
文化政治的概念	1
可比性、普遍性与作为政治的文化	8
从康德到黑格尔的普遍历史理念及其内在矛盾	22
尼采和韦伯——文化政治问题的激化	32
马克思主义在文化政治问题上的切关性	40
全球化时代的文化认同——当代文化界论争的焦点	45
课堂问答	53
第二讲 “普遍性”的历史语境:从康德到黑格尔的自由和	
权利观念	60
当代中国与文化政治观念的相关性	60
康德政治哲学中的个人、理性与国家	69
黑格尔法哲学里面的普遍、特殊和同一性	75
从私有财产、“市民社会”到“国家”	77
海外扩张、“世界历史”与“国际法”	85
承认(recognition)	88
主权(sovereignty)	92
康德、黑格尔政治哲学观念的当代语境	96
课堂问答	102
第三讲 尼采(上):反历史主义的文化批判	107
从黑格尔到尼采:市民—基督教价值体系的解体	107

尼采的转折及其当代意义:	
从卢卡契的《理性的毁灭》谈	113
尼采的历史批判和文化批判:《不合时宜的观察》	123
文化意志的超越:《历史对于人生的利弊》	127
文化政治的焦虑:《作为作家的大卫·施特劳斯》	140
现代智识阶级的颓废:《作为教育家的叔本华》	149
第四讲 尼采(下):起源、“永恒的复归”与价值的	
自我肯定	157
再谈《理性的毁灭》	157
“神话”与“起源”	161
“永恒的复归”	175
“真理是一个价值事件”:走向生活世界	187
消解与自我肯定:后现代主义文化政治里的尼采主义	195
第五讲 韦伯与文化政治	211
只有价值多元,没有价值中立	211
自由的观念	221
从存在到政治	224
非政治化——美国人的《上海故事》	229
政治经济学的基本问题	232
自我肯定	237
民族国家	242
历史记忆	245
政治成熟的民族	250
课堂问答	260
第六讲 文化政治的激化:从韦伯到施米特	272
韦伯的立场	272
理性的边界	283
施米特的挑战	294
议会民主制的危机	295
政治的概念	312
主权、例外情况与“人类最后的战争”	321