

当代博士生导师文化随笔书系

# 现代与后现代之间

陶东风 著

山东友谊出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

现代与后现代之间 陶东风著 一 济南：山东友谊出版社，2002.12

(当代博士生导师文化随笔书系)

陈平原原书设计 袁鹰原设计

I ① 现... II 陶... III ① 现代主义 原文学研究  
② 后现代主义 原文学研究 IV ① 文学理论

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 12345 号

当代博士生导师文化随笔书系

现代与后现代之间

陶东风 著

---

出 版：山东友谊出版社  
地 址：济南市胜利大街 123 号 邮编：250012  
电 话：总编室 (0531) 8200123 发行部 (0531) 8200123 (传真)  
发 行：山东友谊出版社  
印 刷：山东新华印刷厂临沂厂  
版 次：2002 年 12 月第 1 版  
印 次：2002 年 12 月第 1 次印刷  
印 数：1000 册  
规 格：16 开 32 厘米 × 23 厘米 1/32 开本  
印 张：8 张  
插 页：圆  
字 数：15 千字  
书 号：陈平原原书设计 袁鹰原设计  
定 价：15.00 元

---

(如印装质量有问题，请与印刷厂联系调换)

由于“后”学的流行，对现代性的反思似乎已经成为时髦。这种反思工程在中国虽然启动得比西方要稍微晚一些，但在世纪之交的今天却也显得越来越蔚为壮观。说来也颇有点讽刺意味，对于现代性研究的兴趣不仅没有因为“后”学的出现而被“后”掉；恰恰相反，由于“后”学的挑战，对于现代性的研究才进入了一个更加自觉的阶段，出现了哈贝马斯、吉登斯、鲍曼这样一些鼎鼎大名的思想家。当然了，与上一辈的现代性思想家相比，在“后”学语境中思考并捍卫现代性的思想家对现代性更多了一种反思的态度，即使那些旨在捍卫现代性规划的思想家，也是在直面而不是回避“后”学挑战的前提下重申现代性的价值。罗尔斯、哈贝马斯等是这方面的著名例子。他们都同时对现代性与后现代性持反思批判的立场。哈贝马斯在坚持现代性基本规范的同时也反思了现代性在实践中的缺憾，倡导从意识哲学向交往哲学、从工具理性到交往理性、从主体性到主体间性、从强制

的普遍主义到历史地形成的普遍价值的范式转换。

我们的时代是一个现代性与后现代性几乎一起陷入困境的时代。后现代主义与后结构主义对于启蒙主义与现代性的普遍主义、本质主义、基础主义提出了激进的批判。虽然人们已经越来越意识到：在“后”学的基础上无法建立文化价值系统，甚至无法达成政治与道德上的基本共识，但是任何捍卫启蒙主义现代性的基本规范的知识分子，都不可能回避、无视后学批判的前提下死守现代性，这是当今西方有影响的现代性捍卫者所采取的基本策略。比如沃林在他的《文化批评的观念》中把自己的理论宗旨概括为“关于启蒙运动的启蒙”，他指出：批判理论、后现代主义和后结构主义已经向启蒙运动的文化遗产提出了强大的挑战，这些遗产包括：政治自由主义、工具理性、自我设定的主体性、欧洲中心主义等等。沃林的政治与文化立场明显地属于启蒙主义，但是他捍卫启蒙主义的方法却不是简单地回避挑战或以非反思的态度全盘维护启蒙的一切设计，导致“启蒙拜物教”；相反他指出：“只有通过对启蒙箴言在历史上流产的方式作出不断的反省和内在批判，才有可能把开明达观的批判精神——被道德家、学者和启蒙运动者等等英雄主义地发扬光大了的那种精神——重新统一到原来的乌托邦冲动中去”或“通过反省启蒙运动的历史局限性以促进启蒙的积极观念。”（《文化批评的观念》第 104 页）这实际上也是著名的批判理论研究者凯尔纳等其他学者的文化、学术与政治定位。

“后”学对于现代世界上的一切规范性、普遍性的陈述（比如关于普遍的理性、正义、自由、价值、意义等）都提出了空前的挑战，而这些陈述正是现代性话语的主要特征。对于这套话语的警惕与批评并不是毫无原由的，毕竟现代的许多专制主义者常常借“普遍主义”的名义

2 而大行其特殊的利益或权力。换言之，普遍主义或本质

主义的价值判断总是存在被别有用心地加以利用的危险。但是“后”学的挑战依然付出了极其高昂的代价并且最终无助于专制主义的根除。因为如果彻底抛弃一切的规范性、普遍性陈述，那么一切价值判断，乃至任何真正意义上的批判，都将是不可思议的。假如把福科等后现代主义者的立场贯彻到底，假如一切真理或正义的陈述都是一种与权力相关的话语建构，世界上没有实质意义上的真理与谬误、正义与邪恶之分，那么，除了为夺权而夺权以外，我们又有什么更高的理由去谴责历史上或现实中的强权与压迫？这就是“后”学在激进的姿态背后所包含的保守倾向，也是它的危险性所在。我们这个世界已变得越来越宽容，越来越强调文化价值与生活方式的相对性，普遍主义话语越来越被视作是“总体性”、“普遍性”名义下的话语与政治暴力或西方中心主义。但是假如全盘抛弃关于这个世界与人类社会的实质性的善恶判断，我们如何能够避免陷入极端的相对主义与犬儒主义？这是摆在当前任何一个严肃地思考人类文化价值问题的学者面前的严峻的、必须回答的问题。用黑格尔的话说，我们现在的处境有点像“对犯错误的忧虑产生了对知识本身的不信任”。

比如罗蒂的反基础主义的策略是“反对关于普遍而客观的价值的断言”，而这个策略的一个“逻辑后果”是“采纳了某种彻底的相对主义”。罗蒂对相对主义的倡导有其合理性，这即是维护“宽容”精神。但是“宽容”为什么不是相对的呢？难道一切都值得宽容吗？我们是否能够形成非基础主义的普遍原则或“历史地建构的普遍性”（凯尔纳语）？这实际上正是哈贝马斯与罗尔斯等人的努力目标。因为传统的基础主义与彻底的相对主义（彻底放弃普遍原则）似乎都会被证明在理论上是不能成立的，在实践上是可怕的。我们是否可以一方面坚持正当地谈论某种普遍的价值——比如人权、自由、理性、宽容等——同时又不陷入形而上学或普遍主义？在现代性

的捍卫者看来，只有采用某些“普遍的标准”，我们才能进行有效的公共辩论与推理，也才能进行价值判断，才能有理由去谴责“不义”。比如对于世界上某种非人道的习俗、行为的谴责或干预是否有正当的理由？依照某些“后学”的极端反本质主义与极端相对主义，当然不能有。因为首先，任何为正义进行辩护的基础在这里都被剥夺殆尽。假如某人来自这样一个社会环境，在那里（从多数派的利益出发，或者为了维护政治秩序）迫害少数派和禁止言论自由被看作是“好的”，那么，从文化相对主义角度看，我们对之只能听之任之。因为任何习俗都取决于具体且不可通约的“语境”，不存在任何超语境的普遍规范，因而也无法作出任何有效的价值判断。只能是公说公有理婆说婆有理了。

再比如利奥塔的后极权主义伦理学。出于对于元话语的极权主义倾向的警惕，利奥塔认为“正义”、“公正”就是允许多重语言游戏维持其各自的差异状态，就是承认对所有语言游戏都是同等有效的，但这必然代表对于任何道德判断的拒斥。我们是否可以坚决地断定某些语言游戏或“生活形式”，比如系统地侵害人的权利和尊严的那些语言游戏和“生活形式”，是不道德或不公平的？假如所有的立场都被断定是同等地有效的，那么我们似乎被剥夺了作出有意义的道德判断和思想判断的根据。利奥塔的错误在于：把标推（元叙事）与极权等同起来，于是得出结论：所有标准都潜在地是恐怖主义的和极权主义的。假如所有的语言游戏确实都是平等的，我们在什么基础上才能作出公正的裁决？利奥塔是后现代中极少数谈论“公正”问题的人之一，但是我们不可能在拒绝赋予“公正”以一个确定的、准基础的、准元语言学的前提下有效地谈论“公正”问题。

在现代性的捍卫者看来，不能像后学那样把形而上学问题与“价值”、“思想”或“理性”问题等同，抛弃形

而上学不等于放弃理性或价值，“在一个后形而上学的时代里，我们将如何去确定真实的事物、有意义的事物和好的事物，即我们将如何去决定对我们而言是真正重要的事物。纵使在基础主义的谬误得到克服以后，这些论题和问题也不会简单地销声匿迹。”（沃林语）而且正因为我们已经抛弃了形而上学与基础主义，抛弃了追求“终极根据”的“本体神学论渴望”，通过争论与谈话以确立意义与真理才显得更加迫切。我们并不是只能在绝对主义、基础主义（只能有一种绝对的真理与价值）与虚无主义、犬儒主义（放弃一切真理与价值）之间选择。

极端的反基础主义与反规范主义的危险性与保守性在于：他们认为权力是无处不在的，本质上不存在权力的合法实施，并且，那些对抗权力的人在其与权力的斗争中也彼此分享那种权力：如果世界上真的没有真理而只有不同的谬误之间的斗争，那个获得了胜利的谬误即所谓“真理”，假如真的一切都只是权力之争，那么这只能导致一种一个本质上怀疑一切和否定一切的犬儒主义。这正是许多现代性的捍卫者对福科的话语—权力理论的批评。福科始终对历史上深受权力之苦的人表示同情，但是假如如他所主张的那样，对正义、真理的思考在我们的政治决断和选择中真的起不了什么作用，那么，对政治的参与，在终极的意义上除了是一个“策略”，还能是别的什么呢？如果我们彻底地采用尼采式的犬儒主义态度对待正义、公民自由、正当秩序等价值，那么，世界上就没有什么正义与非正义的区别，一切不过都是权力斗争而已。这样我们离开那个“暴力的、专制的、甚至血淋淋的独裁统治”就不会太远了。不存在为了正义的斗争只存在为了权力的斗争，或者说得更干脆一点，根本不存在什么普遍的正义标准，只有关于正义的话语，这种话语（依据福科）说到底也不过是权力而已。这样，我们实际上重新倒退到了一个没有道德的世界，在那里强权取得了胜利，或者应该取得胜利。这样，后现代主义的

犬儒主义就导向了社会达尔文主义或政治存在主义。任何解放都将是虚假的，“我们大家所能期待的是，一套典章制度和控制将为另一套强制似的典章制度和控制所取代。”这样我们的反抗又有什么意义呢？“福科对现代所做的批判的整个特点使他的理论内在地不期望遇到任何反对、抵抗和批判。”

反规范主义与反基础主义所导致的是无政府主义——“无法无天”的、没有“第一原理”的生活。在福科自己看来，无政府主义的主体性政治学不仅是反极权主义的，而且是坚定地反制度的，他持之以恒地致力于清除我们把自己作为“社会主体”来塑造的那些根据、原则和约定。然而，不加选择地和无条件地破坏秩序也是可怕的。因为，当对秩序本身的攻击变成普遍的、自为目的的时候，它已经不再指向任何一个特殊的秩序，攻击的目标变成无关紧要的和可替换的。而如果我们要为对于某个特定秩序的攻击寻找到一个理由，我们还得引入规范判断、一个基础或标准。后现代主义的“自由”概念是一种抽象的破坏精神，它是反制度、反社会、无政府主义的。这种自由观植根于他们的微观权力观：在他们看来，权力没有固定的愿望、场所与主体，它的游戏本身就是目标；它的本质就是无限地（无目的地）相互作用，而不存在由特定的社会群体把握的目的。这样的自由实际上不过是个体的纯粹意愿（随意想干什么就干什么），实际上等于野蛮。在自由主义者那里，自由是建立在一系列原则、价值和规则的基础上的。这些原则、价值和规则必须被看作是自由的体现与保证而不是相反。以无目的的随意性为特点的（尽管它在名义上或许是“自由”的）生活在道德上是不可取的。换言之，我们不能把自由等同于任意的或“天生”的社会越轨行为。

中国知识界对于曾盗用普遍真理、以绝对价值之名  
6 行专制主义之实的历史曾有切肤之痛，他们因而由衷地

呼唤宽容乃至相对主义；但是自由主义的宽容与后现代式的宽容之间存在的差别同样应当引起我们的注意。正是在这样的特殊语境中，保持对于现代性与后现代性的双重反思态度是十分必要的。

现代化的两难与中国知识分子的认同危机

## 强国之路与立国之本的悖离

—

中国文化价值建构的最大的悖论是强国之路与立国之本的悖离：强国者（西方文明为代表的现代性）不能立国，而立国者（中国传统文化）又不能强国。一方面，中国必须现代化，而现代化又必须要学习西方；另一方面，中华民族必须独立，而要独立就要把西方列强赶走，这就是现代化与民族化的矛盾，也是所谓启蒙与救亡的矛盾。现代化呼唤文化启蒙，而启蒙即是用西方的智慧（从技术、政体到文化价值，它在很大程度上被简化为所谓“科学”与“民主”）消除中国的蒙昧；然而这个西方“老师”不但其文化系统、价值观念与中国传统相去甚远，而且事实上还是“三座大山”之首的帝国主义，是直接导致中国从天朝中心大国跌入半封建、半殖民地边缘的民族大敌。由此，中国文化与中国知识分子自近代以来就陷入了极其深刻的、几乎是无法解脱的认同危机中。传统的文化价值由于在回应西方时的失败（强国无效）而难以再受到知识分子的普遍认同（尽管这种危机在不同的

知识分子中的表现程度不同，其克服危机的方法也各异），不同程度地学习西方已经成为中国知识分子（不管是保守派还是激进派，也不管是出于什么动机）的共识。但是，由于中西文化的内质的差异，由于中国知识分子强烈的民族自尊心，更由于一次大战以后西方文明所暴露出来的自身危机，使得学习西方并不能解决知识分子的深层文化认同问题。现代化与民族化、强国与立国陷于持续的紧张之中。直至今日，这种紧张还没有完全消失，它以另一种形式表现出来。如所周知，今日我们的所谓“国策”包含了两个基本方面：四项基本原则与改革开放，一者为立国之本，另一者为强国之路。它们之间依然存在着内在的紧张。可以说，如何克服立国与强国、民族化与现代化的内在紧张，建构一种既可以保持民族的文化传统，同时又能够成功地回应现代化挑战，因而能够获得广泛认同的文化价值系统，这是中国文化价值建构的核心，也是中国知识分子文化认同的核心。

## 二

这一独特的认同危机如果与西方作一比较，将能看得更加清楚。在西方（主要指西欧），现代性就是从本土文化中产生出来的（由是之故，西方的现代化被称为“内源式”的现代化），它就是西方的传统的组成部分，既是立国之本也是强国之路。这样民族化与现代化并未出现像中国或其他非西方后发型现代化国家中出现的那种紧张。这不是说现代化、工业化的出现与发展没有给西方的传统文化造成冲击，也不是说现代性的扩张没有给西方的知识分子造成认同危机，而是说，这种冲击并不带有异族征服的色彩（即使是第一次世界大战，也只是西方内部民族国家间的冲突而不是异质文化的冲突），因而

### 4 西方知识分子的认同危机也不是肇源于异族文化的冲击。

借用社会学上的术语，这是一种内源式的认同危机（相对于中国知识分子的外源式认同危机）。

中国 20 世纪文化的核心问题无疑是重建强有力的文化价值认同，而事实证明，这种认同必须兼顾民族性与现代性两种诉求，同时又克服两者（以及下面还要说到的计划模式的社会主义与市场模式的社会主义两种体制）之间的紧张关系。任何只顾一方的文化建构恐怕都无法获得知识分子乃至广大民众广泛一致的认同，从而不断陷入合法性的危机。自从“中学为体、西学为用”的模式开始，中国的知识分子就在探索一条既能强国又能立国的文化建构方案，这种努力迄今尚在继续，而且看不出有更好的出路。在今天，无论是官方还是民间，都仍然在探索如何在立国与强国之间、在民族化与现代化之间形成良性的关系。

保守 激进、中国 西方

—

“保守主义”与“激进主义”这两个外来词的基本含义，是指对现实秩序与社会变革所采取的两种不同的态度。保守主义主张保持现存秩序，或者只进行渐进的、改良式的社会变革，在保持社会文化传统与现存秩序基本稳定的前提下，在经验积累的基础上，逐渐促进社会文化的改进（一般而言，保守主义并不是绝对拒斥变革，也不是墨守成规、死守传统，只是比较尊重传统价值的继承与人类的文化遗产，更强调经验的作用而对理想、激情采取一种较为约束的和抑制的态度）；而激进主义则要求从根本上彻底改造社会，砸烂旧世界，建立新世界，创造一个完全没有历史继承关系的新社会。它更钟情于理想主义、理性主义，相信人通过自己认为的精心设计建构崭新、完美社会的能力。可见“激进”与“保守”的西方语义都是被锚定在本民族的历史纵向轴上，指对于历史或现状的态度，主要与时间观念相关，不涉及对于他

6 民族文化的态度。

但在近现代的中国，保守主义与激进主义的含义却由于加入了民族间的文化关系而变得复杂，它们不但与时间观念，而且与空间观念相关（在更多的情况下两者呈现重合关系）。中国的保守主义一方面涉及对于传统的态度，即强调在维护与继承中国传统基本政治制度与文化价值的前提下对社会的结构与文化的价值进行有限的、逐渐的改造（当然也有像辜鸿铭那样拒斥任何改良的所谓“顽固派”）；另一方面又涉及对于西方文化的态度，即主张审慎而局部地吸收西方文化。从这个意义上说，“中体西用”、“中国的精神文明、西方的物质文明”大致可以归入保守主义；而激进主义则是要在政治经济文化的所有领域采取激进的方式、根本抛弃中国的传统，砸烂现存秩序，而这种对于中国传统与现实的态度又是与全盘西化联系在一起。所以中国的激进与保守之所以显得复杂，是因为它不只是有中国历史的语境，而且还加入了中西方的文化语境。

## 二

正因为如此，19世纪中国比较典型的、有代表性的保守主义总是与民族主义结合在一起；而比较典型的与有代表性的激进主义也总是与反传统、全盘西化相互勾连。它们都可视作被迫现代化这一中国国情的产物，都是在西方文化冲击、挑战之下，中国知识分子重建文化认同的一种努力（尽管取向迥异）。保守主义的取向是要在认同中国传统精神文明、尤其是伦理道德（保证立国之“本”的纯正性）的前提下学习西方的科学技术和物质文明，所以无论是19世纪初的中国的精神文明加西方的物质文明的“折衷调和”，还是世纪末所谓东方文化复兴派或传统文化的弘扬派，在维护传统精神价值的延续性、反对全盘西化上是一致的，可以说它是针对着西化论的。 7

从梁漱溟与杜亚泉开始，面对中国传统文化在西方文化冲击下的危机，一部分知识分子就在思考中国文化的正面价值以及它的未来意义。但是文化保守主义与一般的文化民族主义不同的地方在于，它一般是以世界主义与“未来”主义（不是作为现代西方文艺流派的未来主义，而是指未来取向）的面目出现的，它为维护传统而选择的论证策略，可概括为“曲线救国”，即先论证中国文化的“世界意义”（所谓“世界意义”当然是针对西方文化的“弱点”而得以体现的），再论证它的“中国意义”；或者先论证它的未来意义，再论证它的现实意义。这两种弘扬的策略其核心又是相通的，这就是参照西方社会文化发展的进程，结合中国的文化而成为一个世界文化的图式，认为西方文化在促进物质文化发展的同时，使精神文明（主要是伦理道德）陷入了极大的危机（如物质主义、拜金主义、技术主义等），这也是整个世界文化的危机；而中国的文化则恰好可以弥补这一缺陷，因而代表了西方未来的文化，也代表了世界文化的发展方向。今日文化界的东方文化复兴论所取的也基本上是这样的价值取向与论辩理路。从其未来取向看，文化保守主义表面上看是反现代化取向的，但实际上，它本身就是一个空前现代的现象，表现出了一种超越现代的努力，它所关注的是如何解救现代化所带来的价值危机。

### 三

中国文化的未来意义与本土意义，都并不等于它的本土的、现实的意义。这是因为西方国家与中国所面临的是不同的问题，同样，世界的未来与中国的现实所面临的也是不同的问题。这样，即使中国的传统文化价值确实能够解救西方今日与世界未来的危机，它能否解决

8 中国当前的问题（强国、赶超式现代化）依然是个问题。

固然，保守主义高于激进主义的地方，是在超越强国乃至反对现代化的前提下论证其意义的，这表明它超越了实用主义与强权就是真理的价值取向。但是事实上，文化保守主义所弘扬的那套所谓“世界的”、并代表未来的精神文明，虽然在表述形式上具有超民族的普世性，但就其内容实质而言，则不外乎中国的传统文化（尤其是儒家文化）。仍以梁漱溟为例，梁漱溟确信中国并非仅仅是诸文化中的一支，而是唯一真正的人类文化。他们把传统文化表述为世界文化的目的与动机依然是要通过这种话语的转换，抵制（至少在道德伦理层面）西方文化。正是这一点使得文化保守主义者虽有世界主义的外表，骨子里依然是民族主义者。把中西方的文明作精神与物质的二分的结果与目的，是维护中国的精神文化完美无缺，不承认中国文化即使在精神价值的层面依然有学习西方或与之互补之必要，不承认西方的精神文化也不是一无是处。当它面对激进反传统者（如胡适）所列举的中国精神文明的种种“劣迹”时，也就无法作出有力的回应，难以得到知识分子的普遍认同。

#### 四

与保守主义相比，激进主义在近现代中国是强势思想意识（这种情况到了 20 世纪末才有倒转之势），主要原因不是学理上的，而是因为文化保守主义所倡导的“安息的”、“静的”、“和平的”价值与弱者挨打的历史事实及救亡强国的时代主题显得极不协调，至少在 20 世纪的大半个时期，它的认同基础相当薄弱。相反，激进主义倒是大行其道。主要原因恐怕是：激进主义试图在短时期内寻求对于中国问题的根本的与全盘的解决，这对于被诸多政治、经济、文化问题所困扰的中国知识分子而言具有极大的诱惑力。20 世纪中国知识分子渴望一揽子解决