

“后现代”思潮在中国

——兼论其与 20 世纪 90 年代各种思潮的复杂关系

文/杨念群

[内容提要]从二十世纪九十年代至今,中国学界以“后”相标榜的各种理论思潮风起云涌,似成蔚然大观之势,但实际上当中国后学的始作俑者从西方现代理论自我反省的边缘地带获得沟通两个世界的合法通行证时,却抛弃了后现代理论本应具备的有效反思能力;其后风行于中国大陆学界的各种“后现代”理论,不但在西方的各色殖民话语面前显得身份暧昧,又与中国自身文化脉络中的种种遗绪纠葛不清,同时还不知不觉地承担着在中国将现代化叙事进行到底的奇特使命。因此有必要厘清这些流行于中国知识界的后现代思潮藉以确立自己身份所依附的理论形态,以及他们在表述过程中所形成的角色位置。同时作者认为,在历史研究领域,弥散于社会学、人类学和史学之间的对传统社会中民众记忆与日常生活进行复原式寻究的动向,却多少折射出了一些“后现代”理论的批判能量。

Abstract: It is hard to say that theoretically there is a post-modernism school of ideology in the minds of today's China. From the beginning the pioneers of so called "Chinese Postmodernism" have lose basic introspection sense of western post-modernism when they gain their rightful identity through the lacuna in the self-examination of the Western modernization project. As a result, the thoughts flourished afterward remain this awkward position at the presence of multifarious western colonial discourse, sometimes they can be seen as a remnant of the cultural line in the traditional China, also, they become unaware of their accessory of the modern narrative in Chinese context. Therefore it is wished to make clear the theory conformation in which these ambiguous ideas rooted and how they locate themselves in their discrepant representations. The point of view brought in this article concerned with the problem that how to activate the mental vitality of the postmodern theory in the area of history criticism. It can be seen, more or less, in the constructive rebuilt of the mass memory and the daily record in the sociology, anthropology and the history studies.

首先应该声明,本文撰写的初衷虽然是想处理二十世纪九十年代延续至今的中国思想界存在的所谓“后现代”问题,但我一直以为,中国从来没有出现过标准意义上的“后现代”思潮,包括其表述方法、思维逻辑、师承关系以及对传统文化的态度等等,都表现得犹疑不定、难以定位,以至于在我的目力所及范围内,大多数自我标示或被划归“后现代”之列的论者,其实最终均无法把真正“后现代”的原则贯彻到底,由此亦无法证明自己是个标准的“后现代主义者”。以至于我始终怀疑中国是否真存在一个严格意义上的所谓“后现代”思想派别。

中国式“后现代”思潮的出现还有一个重要的特点是,它的思想表述总是与某种特定的理论形态纠缠在一起,其攀附其上的程度,往往使得我们无法孤立地把它从各种不同的思想形态之中剥离出来单独进行评价和审视,恰恰相反,它迫使我们在大多数情况下,只能于分析知识界各种复杂理论表述的过程中去间接辨认出其并不清晰可寻的踪迹,或者在相对模糊的状态下确认其思想方位。由于有了上述特点,所以我们对中国“后现代”思潮的研究,就不可能是一种边界清晰、内涵明确、具有规范意义的独立思想形态的研究,而必须把它放在二十世纪九十年代形形色色的多元思想脉络中加以把握。

一、中国“后现代”思潮的现代性表述形态

1、西方“后现代”边缘话语何以在中国赢得了正当性

要想真正把握“后现代”思潮之所以在中国流行的脉搏,我们就必须了解,中国式“后现代”思潮的出现与西方意义上的“后现代”思潮所具有的功能作用完全不同,它的出现首先与中国知识分子对自身在社会生活中角色定位的迷茫,与试图寻求重新自我认同的道路这一历史背景息息相关。中国知识界的相当一部分人在上个世纪八十年代是以启蒙民众的姿态扮演着“文化英雄”的角色。1989事件后知识群体急剧分流,一部分转入商界和政界,导致所谓“黄道”(商道)和“红道”(官道)上人满为患,固守纯粹学术立场的知识人顿时感到孤立无援,深陷深度焦虑之中。焦虑的核心则共同指向了如何重新确认自身的位置这个问题。

当然,各种知识群体表达焦虑的方式各有不同,一部分人可能尚未从八十年代英雄光环的笼罩中走出,所以一边痛恨世风日下的道德滑坡;另一方面则在感叹“人文精神”失落的同时津津乐道于重拾古老的道德遗绪,还有一层不宜言说的隐晦原因,那就是期盼讨论“文学主体性”时的那种一呼百应的风光场面再次出现。另一部分人似乎甘于放弃高高在上的“思想家”头衔,寻求关注人间情怀下的学术复兴,通过学术史式的梳理与所谓“新国学”的思考,希图使思想争论落在一种可以按规范操作的学术平台上。作为八十年代思想界的另一分流趋向,“后现代思潮”是借助西方学界内部对东方进行“他者”式想象的批判而崛起的,他们想借此途经来表述与前两个群体共同拥有的某种相似的焦虑感。这三种趋向虽说着眼点不同,但主旨似乎是一致的,即都是想重新找回已经失落的八

十年代思想启导者的位置。然而,正是在寻找这个“位置”的过程中我们会发现,中国的“后现代”主义者完全疏离了“后现代”的批判使命,与西方“后现代主义者”所承担的角色发生了紧张和错位,甚至成为西方现代主义扩张合理性的代言人。

“后现代”在西方知识界成为流行术语也是近十年的事情,卡林内斯库是这样描述的:“恶魔现代性已寿终正寝,它的葬礼乃狂野欢庆的时刻。几乎在一夜之间,小小的前缀‘后’成了解放行语中备享荣宠的修饰语。仅仅是‘后于……而来’就是一种激动人心的特权,它一视同仁地顺应任何对它提出要求的人,一切都值得以‘后’开头——后现代,后历史,后人等等。”^②一个尤需关注的事实是,西方“后现代思潮”的产生是与所谓现代问题相伴随的结果,更形象一点说,“现代”与“后现代”犹如“双面兽”似的现代性的两面,有某种共生的特征。在西方内部一直存在着两种彼此冲突却又相互依存的“现代性”:一种从社会上讲是进步的、理性的、竞争的、技术的,另一种从文化上讲是批判的与自我批判的。^③比如文学现代主义就既是现代的又是反现代的;在它对新奇的崇奉中,在它传统之权威的拒斥中,在它的实验主义中,它是现代的;在它进步教条的摒弃中,在它理性的批判中,在它的现代文明导致珍贵之物丧失,导致一个宏大的综合范式坍塌消融,导致一度强有力的整体分崩离析的感觉中,它是反现代的。^④换句话说,“现代主义”的早期话语中往往已经包涵了“后现代”的一些命题,这些命题在西方现代性的早期经典阐释中已表现出来,如韦伯等人因焦虑于资本主义经济与官僚系统对生活世界加以制度化控制所造成的异化现象,从而引发对现代理性的推崇与批判相互交错的论述。早期现代性论述中所构成的内在张力,正好说明“后现代”的诸多命题其实早已隐含在“现代主义”的内在结构中,只不过在等待着爆发和颠覆其统治权的时机而已。

既然“现代主义”已经具备了某种自我调整的能力,那么“后现代”思潮在某种意义上其实也只是放大了“现代主义”自身具有的批判意识的某一方面,特别是正确揭示了西方的交往模式和话语在全球范围内占据主导地位所导致的殖民化效果。因为西方文明当中很大一部分的物质文化和符号文化,是通过全球市场网络和全球传媒网络而传播开来的。不过,一些对现代性仍持同情态度的学者如哈贝马斯亦批评后现代理论装备太差,根本无法区分殖民性的话语和有说服力的话语,两者的区别在于,前者是依靠制度的强制性而在全球获得推广的,后者则是因为有自明性而被全球接受的。^⑤

哈贝马斯的话当然不是专门针对中国知识界而说的,但却恰恰戳中了中国“后现代”移植者的痛处。因为西方后现代思潮的崛起是一种内发性要求达致的反思结果,亦即通过对西方资本主义控制社会机制的批判性反应,勾连起对整体西方启蒙理性的反思意识,所以其源起完全是一种内部自省的形态,这种形态的绵延伸展才是对西方资本主义对外扩张如何形成世界性霸权的批判,有关“知识”与“权力”之关系的后现代叙说也必须在这个层面上加以理解,例如“东方主义”有关“他者”想象结构的解读就只能被看作是西方“后现代”内部批判潮流延伸出的一种边缘姿态,而不是主流叙事的表现。而中国的“后现代”思潮的始作俑者恰恰是选择了这个边缘地带开始进入的,其道理并不在于“东方主义”的

鼻祖萨义德恰恰是个美籍亚裔人,由此搅乱了美国“后现代”阵营中的“内发型”走势,因为那毕竟是美国学术圈内部的口舌之争,而是其亚裔身份和发言姿态恰恰触动了中国民族主义历史记忆这根敏感神经

然而,我认为更重要的是,“东方主义”所引领的“后殖民”叙事之所以在中国“后学”领域中迅速确立了自己的位置,乃是因为它可以使中国学术界有意避开一个悖论处境:那就是他们既要在九十年代的知识界重新确立自己批判现实的前沿身份,同时又要小心翼翼地表示要延续和吸取八十年代现代化叙事的批判能量,因此不敢从内部正面反省中国现代化的后果,因为他们总是受制于以下命题:即中国社会尚未完成现代化的任务,因此理论界的工作不是批评现代化过程中所产生的弊端,而是应从正面阐扬现代化的基本理念和价值。因此所谓“后现代”批评亦有意无意地以此作为自设的界限,不敢越雷池一步。

而在一般的意义上,“后现代”理论正应该是从内部反省资本主义发展之问题的典型思潮。“东方主义”正是在这一点上搭起了一个使中国学者进入“后现代”语境的有效平台,因为“东方主义”恰恰强调的是在跨民族-国家状态下的互动,这种理论路向当然有其重大意义,但当它被移植到中国后,除了给中国学者获得了得以昂首进入“后现代”理论殿堂的通行证,因而终于找到了一个重新充当批判型知识人的自我角色认同的机会之外,还给中国的“后现代”提倡者提供了一个冠冕堂皇的理由,即当他们津津乐道于批判西方如何歪曲中国的形象时,其实他们恰恰忽略了如何从中国内部的角度反思和批判西方现代资本主义给中国内部变化所带来的一系列后果,从思想根基、经济互动、社会变迁与政治剧变的多层次梳理中国近代以来如何从传统社会形态向资本主义形式过渡的历史遗产

相反,从“后现代”的规范意义上讲,这一思考取向不但疏离了“后现代”理论对现代化后果进行批判的原创能力,而且恰恰与现代性观念共享了一些理论前提。比如一旦“后现代”论者与现代“民族主义”达成了某种合谋关系后,实际上许多貌似“后现代”的论述恰恰是在认同即有现代化理论的情况下展开的,其结果是正好成为论证中国现代化合理性的另一种表述方式。对于现在已位居正统的中国现代化理论而言,“后现代”思潮并未构成足以与之抗衡的对称力量,而是显得有些“妾身未明”。也就是在这层意义上,当中国的“后现代”论者在中国舆论界试图获取其与现代化叙事相区别的思想正当性时,总给人以颇为勉强的感觉。

2、“历史记忆”如何成为后现代“民族主义”的表述工具

“后现代”思潮登陆中国与美国理论家詹明信上个世纪八十年代来华讲学的背景直接相关。但詹明信的讲学与当时中国知识界所热衷的现代化启蒙主题明显发生了错位,当中国知识人正整日为有可能被开除“球籍”而忧心忡忡时,詹明信在北大课堂上却大讲福柯、德鲁兹与文化研究的叙事分析,难免会使听者感到一头雾水,不知所云,显得

很不合时宜。^⑥进入九十年代,由于中国现代化进程的加速所导致的诸多文化现象的日趋复杂化,使得现代化启蒙理论的原有批判锐力已不足以为说明中国社会现状提供足够的理论资源,詹明信无意中带来的“语境错位”才有逐步被抹平的趋向。其表现是,流行于西方论坛中的“后殖民批评”在经过模仿式转换后,开始逐渐成为中国舆论界颇受瞩目的思想景观。尽管这种模仿式转换始终未与中国的历史与现实情境发生真实的关联。在此情况下,詹明信的观点似又重获青睐,特别是他关于“第三世界批评”的主张。

在那篇影响颇大的文章《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》一文中,詹明信提出了一个重要观点,那就是不应该把第三世界的文化看作人类学意义上的独立或自主的文化,“相反,这些文化在许多显著的地方处于同第一世界文化帝国主义进行的生死搏斗之中——这种文化搏斗的本身反映了这些地区的经济受到资本的不同阶段或有时被委婉地称为现代化的渗透。”^⑦詹明信进而认为,第三世界文化生产的文本均带有寓言性和特殊性,这些文本应被当作“民族寓言”来加以阅读。这里的关键问题在于,詹明信并没有把所谓“民族寓言”当作第三世界自身文化传承的一个有机组成部分来加以看待,或者根本没有兴趣去关注其实际存在的本源形态,而是把“民族寓言”视为投射全球区域政治的一种形式,民族文本中所描述的个人命运的故事包涵着第三世界的大众文化和社会受到冲击的寓言。这样一来,“民族寓言”的说法实际上就相当隐晦地透露出以下的特性:第三世界文学的表述方式和内容似乎只能受制于外力压迫(经济,政治,文化)的程度而被迫做出自己的反应,文学的内容不过是这种对外部反应的表现形态之一。

中国“后现代”论者所发起的所谓“第三世界批评”实际上受到这种“民族寓言”假说相当直接的影响和制约,这种假说有一个前提是,所有第三世界文化生产都具有相同的“民族寓言”机制在起作用。这种同质化的判断也许相对适用于研究被西方完全殖民过的一些国家的历史与文化,所谓“后殖民”批评的出现即与这种判断有密切的关联性。可是当这种判断被中国学者不加区别地直接挪用于中国社会的研究时,问题就出现了。与起源于纯粹殖民地区的一些国家如印度的“后殖民批评”有显著不同,中国“后现代”思潮的批判锋芒应直接指向被现代线性叙事所遮蔽的社会文化性分析,而非“后殖民话语”所刻意强调的如何回应西方的“压迫性”问题。因为就近代社会历史条件的嬗变而论,在殖民地的世界格局中,中国始终是个所谓的“半殖民地国家”,其受西方体制与价值理念等因素影响的程度与纯粹殖民地式的国家自然有很大差别。就我的理解而言,许多貌似外部“殖民”问题的一些因素,恰恰需要转化为“区域内部”的政治社会文化问题并对其进行分析时,才有可能予以恰当的解释。

“后殖民主义”的论述语式忽略了殖民或半殖民地发生的内部条件,尤其是通过“殖民”的表述把“西方”对第三世界的某个局部的影响夸大成了一种普遍的模式。^⑧所以,当我们选择“东方主义”或“后殖民话语”作为中国研究的参考范式时,其成败关键乃是在于我们是否能明晰,那些表面上需要运用东-西方对立的压迫与反压迫模式处理的问题,是否能够成功转化为可以在区域语境下处理的“内部”问题。而中国“后现代”思潮的表述恰

恰相反,他们过多模仿“后殖民”论述中高度关注与批判第一与第三世界不平等的压迫关系,以及第一世界对第三世界形象的压迫性塑造。通过一种貌似与世界接轨的“国际化”姿态,轻易化解了对国内政治经济条件的批评性审视。

中国文学界的“后现代”论者有一种说法,就是要唤醒被西方压抑的“潜历史”记忆,并使之释放出来。有学者认为,所谓“潜历史”的表述过于模糊,应可定义为后殖民理论常说的“被压抑的历史”。⁹这种“被压抑的历史”在三种情况下受制于西方,一是西方对中国人过去的或现今的经验生活世界的某种看法和知识;二是西方对中国过去或现今的文化、社会、政治等诸方面所作的某些叙述、概括和评价;三是西方对中国社会的演进和变化规律所作的某种概括和总结,从中辨认出某种轮廓轨迹、发展方向、本质特征等等。三种叙述中的第一种是基于偏见;第二种是跨文化理解的问题;第三种是权力与知识共谋支配下达成的普遍主义支配原理,而中国的“后现代”批评主要是在文学批评领域中进行,没有涉入到历史学、社会学和文化人类学这些层次,对正统马克思主义历史和社会发展观的反思也刻意进行了回避。¹⁰

这里面实际涉及两个问题:一是所谓中国人的“历史记忆”在多大程度上可以仅仅在玄渺虚空的文学情景中被想象式地加以描述,并以此作为对抗西方的抽象批判资源?因为这样的“后现代”批评容易造成一种幻象,仿佛中国式的“历史记忆”由于时时笼罩在西方的霸权语境中而被压抑着,而且这种霸权体系已成为某种无所不在的支配力量。这种假设往往使得“后现代”论者没有兴趣也无暇深入挖掘中国本土民众“历史记忆”的实际存在状态和呈现其中的内容,真正的民众记忆反而作为一种背景虚化在了与西方对抗的历史与现实的文学化想象之中。

所以对民众记忆真正潜在历史的释放,并不在于仅仅把它置于东-西(或第一-第三)这样的二元对立状态下加以解读,而是应更好地理解西方理论作为背景资源如何通过转化成国内的政治意识形态与现代制度宰制方式,从而成功抑制了民众记忆的表达渠道的。民间底层记忆的恢复或保存在很大程度上并不取决于其与西方对抗的程度和形式,而更多取决于其如何在日常生活中呈现界定其与政治意识形态表述和塑造的差异感。如果不在文化人类学和历史人类学的层面上来把握这层关系,那么中国“后学”就会把自身论述的格局始终限制在东西二元对立的典型现代性表述的窠臼之内。

我以为,中国“后现代”表述面临的最严峻问题是如何把复杂多样的“历史记忆”与“民族主义”的表述方式区别开来。因为上个世纪九十年代的“后学”叙事几乎无一例外地是借助现代民族主义的情绪化言说来制造出流行效果的。在他们的印象里,既然中国的底层记忆是直接西方霸权的格局下被压抑着,那么,也只有在民族对抗的层面上来理解这种底层记忆如何作为潜历史被释放出来似乎才有意义。换句话说,国内的任何底层记忆只有在民族主义思想和意识的表达框架下才会具有其合法与合理性。“民族意识”与“底层意识”就这样悄悄被置换成了同义辞,并被不加区别地交替使用着。而在实际上,“民族意识”不但不与“底层意识”相一致,而且有可能恰恰处于截然相反的对立状态。

首先,尽管现代意义上的“民族主义”会呈现出多种多样的态势,但在非西方国家却几乎毫无例外地与民族-国家的兴起有着密不可分的关系。而民族-国家的兴起及其强化又恰是现代性涉及的核心命题。而“底层记忆”则是传统自然延绵塑造的结果,在这个意义上,民众的“底层记忆”不但不应和“民族意识”混为一谈,而且可能恰恰是“民族意识”压抑和清剿的对象,因为它的内核常常呈弥散状态,并不为统一的国家意识形态所收编。我们不能在共时的涵义上以故意抹平这两者的差别为代价,以谋求自欺式的理解。因此,囿于“民族主义”氛围制约下的所谓“后现代”阐释要想真正具有有效的批判能力,就必须厘清自身与现代民族-国家的关系,至少要搞清自己是单纯基于现代国家形态制约下的民族主义情绪的一种简单宣泄,还是首先对民族国家意识形态进行认真反思的结果。

其次,“民族主义”与国家政治意识形态具有密不可分的共生与共谋的关系。“民族主义”作为一种思想形态属于上层精英“文化”有意制造的结果。因此,“文化”与“国家”的融合极易使“文化讨论”成为国家意识形态的表述,而这种表述恰恰是近代西方现代性的一个后果。盖尔纳就说过,只有当“文化”的边界与“国家”相重合,即变成现代国家支配的一种形态时,“民族主义”就由此产生了,因为在此之前,“文化”呈现出的多元丰富和差异万端的状态完全可与政治的疆界不相重合,而一旦共享文化的人企图与政治相结合,政治组织决定把自己的疆界扩展到自身文化单位的边界,用权力的庇护方式来界定和推行自身的文化时,“民族主义”就会渗透其中,文化就会越过民间宗族、宗教和组织的形式变成了规范意识形态的表达。^①

正是在这个意义上,中国的“后现代”论者往往无法区别“民族意识”与“底层记忆”的根本差别。“民族意识”本身往往直接或间接地就是某种政治意识与理论阐述的体现与传达,这与民间“底层记忆”与政治表述之间的差异显然不可同日而语,“底层记忆”如果要上升为“民族意识”,必须经过政治意识形态的训导与收编,以符合一定的规范和尺度。而且这种收编与特定的历史时期特别是外来势力入侵加剧的历史时代有关,如帝国主义与殖民主义压迫,外在国际形势的严峻(如面临经济封锁制裁以及各种各样政治与文化渗透程度的加剧等等状况),从而导致国人民族认同心理的增强。在一般情况下,民族认同只能以隐态的方式而存在。在此情况下,大量散布于底层的民间记忆是拒绝被收编和训导的,于是也就无法形成统一的民族主义意识。照理说,中国“后现代”论者应该通过自己的文化想象展现中国文化的多样性,特别是不应以精英上层的理念和逻辑去涵盖基层文化的内蕴。然而他们选择的办法是,在力图破解西方“妖魔化中国”传统的同时,又以虚构的所谓“中华性”作为对抗“西方中心论”的武器,而所谓“中华性”恰恰是在“文化”日益被“政治”所统摄的状态下立论的,是为民族主义合法性存在辩护的一种姿态。^②这种“中华性”的设定和以“中国中心论”对抗“西方中心论”的逻辑是以和国家意识形态相契合的程度为其立论前提的,对抗西方就是捍卫“中华民族”这个政治实体,而“中华性”的提出,恰恰强化了民族政治的表述语义,甚至成为政治符号化在文化方面的另一种表现。

释放被压抑的历史能量的目的,恰恰是应更多地关注区别于正统民族主义表述的大

量形态各异的底层意识及其生存状态,而不是以“民族主义”作为替代性方案,以想象的姿态为底层意识代言,或者把已被收编成官方意识形态的伪底层记忆作为民间表态的真实证据,而区别“民族意识”与“底层意识”乃至寻求与呈现真正的“民间意识”的任务,显然不是单纯的文学批评或作为其简单延伸的所谓“文化批评”所能完成的,而必须由多学科交叉的思考取向共同参与完成。与之相并行,我们应意识到,“底层意识”及其所面临的压抑机制并不总是以“民族”主义的表达形式,通过与西方的对抗姿态释放出来,而是正相反。目前迫切需要揭示和反思的是,来自民族-国家内部集团和阶级利益冲突和对立的关系如何影响到了民间基层社会的成长,而当权的利益集团又如何利用民族主义来掩饰新形式的压迫关系。¹⁵如果中国“后学”的阐释者不自觉实现这种角色转换,那么其表述的理论关怀再诱人动听,也只能被视为是永远打着“后现代”旗帜的某种“现代性”思想症候而已

二、中国何以不能出现真正的“保守主义”

1、中国“后学”的深层焦虑:对“保守”思潮的欲拒还迎

若论源起背景,中国“后现代”思潮的出现,与上个世纪八十年代激进“文化热”的退潮直接相关。在整个“文化热”的氛围中,虽然反传统的舆论基调一直居于主导地位,并且与中国现代化论辩的总体思路相配合,但对传统价值的依恋与阐扬一直作为一股暗潮在悄悄涌动。如林毓生所竭力推行的哈耶克式“保守主义”思潮与杜维明倡扬的“儒家第三期发展说”都曾在八十年代大陆知识圈造成了一定范围的影响。进入九十年代,当西方式的现代性规划方案已成为中国政府运作的主导策略时,知识界突然弥漫着某种英雄迟暮的苍凉与鸟尽弓藏的悲伤,因为他们在八十年代以预言先知身份所表达的各种主张,在九十年代被迅速整合进了国家的主流叙事中,而失去了其持有民间批判之道义立场的价值。¹⁶这种“阐释中国的焦虑”,¹⁷表现在大多数知识人不知如何提供一种与政府主流叙事相区别的话语系统,以证明自己作为舆论先导的合理性。在这种情况下,如何与在九十年代已成国家主导言说体系的八十年代启蒙表述策略相区别,往往成为知识分子标识自己批判性良知身份与重寻文化英雄之梦的重要动力。而通过对传统文化价值的重估这条途径以区别于八十年代的全盘清算,恰恰可以在反向树立自己的舆论先知形象。¹⁸

但是,九十年代的中国知识群体尽管在重估传统的“保守”趋向上达成了共识,却在如何重新进入反思文化与传统的场域前出现了分化。一些学人以“新国学”和学术史研究者的身份部分实现了与“保守主义”思路的有效对接,之所以说部分实现了对接,是因为这些研究者仍局限于在个别研究取向和方法上表现出“保守”的姿态,而尚未真正在理论建构的层面上形成“保守主义”的思想轮廓与基础。尤其是“新国学”一派在构筑传统与现实之关系时与“保守”思想的衔接方式,与海外“新儒家”颇为接近和呼应。即均以“东亚”为区域单位来验证儒家思想对东亚资本主义的腾飞具有某种决定性的作用。他们认为,

尽管各个国家的文化性格仍有差别,而在器物、制度、精神文化等方面确实形成了一些共同的文化素质,以致仍然有理由把东亚看成一文化的共同体(文化圈)。^⑮

中国的“后现代”思潮从一开始出现,就与中国九十年代保守思潮的兴起形成了复杂的纠葛关系。如前所论,中国“后现代”几乎是直接搬来了“后殖民理论”与“第三世界批评”等西方流派的观点,为自身的民族主义倾向提供理论保护色。然后通过提倡“中华性”等抽象概念实现向本土“保守”思想的过渡。这样就出现了一个奇怪的现象,即中国的“保守”思潮的理论根据来自西方最激进的“后现代”学说。而更为奇怪的是,中国的“后现代”论者并不是真正想通过发掘传统的形态或重估其价值的途径与“保守”思想建立起有机的联系,他们从来就没有认真分析中国传统在当代世界中如何焕发新的意义,也没有兴趣去认真研究中国文化的历史形态,而是仅仅想通过所谓“市场化”的途径抗衡西方对中国的“妖魔化”塑造,这看起来颇似一种相当便捷的以毒攻毒的手法。

也许是直接秉承西方“后现代”理论通过解读文学文本与关注都市文化的方式颠覆现代化逻辑的传统策略,中国的“后学”似乎对文化的“市场化”表示不满,因为“市场化”直接导致了九十年代知识精英批判能力的丧失。另一方面,颇为吊诡的是,中国“后学”又秉承了经济腾飞必然导致文化复兴这样的单线决定论逻辑,他们羞涩地承认,只要“市场化”就会导致“他者”焦虑的弱化和民族文化自我定位的新可能。市场化的结果,必然使旧的“伟大叙事”产生的失衡状态被超越,而这种失衡所造成的社会震撼和文化失落也有了被整合的可能。“市场化”似乎不但能超越西方或苏联式的现代模式,而且可以提供民族自我认证和自我发现的新道路。甚至温情脉脉的“小康”景象也成为了文化复兴的前提,成了不仅是经济发展的指标,也是一种文化发展的目标,“小康”象征着一种温馨、和谐、安宁、适度的新生活方式和新价值观念的形成,它是一种超越焦灼的新的策略。^⑯其结果是,中国“后学”阐释焦虑的方法恰恰验证出了以下的状态:当他们一旦自己成为这“小康”生活中的一员后,立即就失去了敏锐的嗅觉而成为大众文化的同谋。这既是一种个人选择,也是一种现代化逻辑的选择,我们可以想像,如果詹明信得知此中所藏悖论之曲迴婉转的底细,肯定会惊讶于他的中国弟子们居然如此念歪了他的经。

颇引人注目的是,把经济进步当作导致文化发展的直接动源的观点不仅作为一个特例而存在,而且弥漫于中国现代化的整体论述结构中,比如很多论者不仅在急于论证经济发展与文化复兴的关系,而且也把其作为民主选择的必要条件,并以之作为宏观历史比较社会学的理论前提。^⑰如此一来,中国“后学”在借反思现代性问题为出发点之后,又颇具讽刺意味地悄悄潜回了现代化的阵营,因为在预设“小康”与“文化”复兴之间的因果关系时,其实“后学”们也把自己预设进了先富起来的情境中,而模仿了大众文化生产的逻辑。中国“后学”们通过重建“经济”-“文化”之间的对立因果关系,重新设置出了西方现代化的普遍合理性。尽管他们提出了许多似乎与保守主义能够衔接的大而无当的描述如什么“经济重质主义”,“异品同构审美”,“超构思维方式”,“外分内合伦理”,^⑱这些似是而非的语辞建构出了所谓“中华性”的要件。但其内核理念则完全与“保守主义”无关。

2、中国“后现代”思潮应有的使命：区分“传统主义”与“保守主义”

上节的论述已经表明，20世纪90年代以后的中国学术界已经出现了较为强劲的“保守”动向，表现在如“新国学”“新儒学”“后学”等这样的时尚思潮都同时表达了重估传统价值的意向。所以有人已开始在“后现代”与“保守主义”之间划上了等号，^②甚至有人干脆直接把“后学”称为中国的“新保守主义”。^③如果我们仔细分析这些思潮的理论内涵，尽管他们所表达出的“保守”趋向的风格有所不同，但有一点可以肯定，即它们都不是严格意义上的“保守主义”，充其量只能算是对传统的一种普遍主义的态度和思维，或可称之为“传统主义”。

关于“传统主义”与“保守主义”之间存在何种区别，卡尔·曼海姆曾经做出了一个很有启发的区分。曼海姆认为，“传统主义”是一种普遍主义式的态度和思维，是几乎每一个人都存在的心理属性，而且可以从一般的形式规定性中加以预测，是无时间性的。而“保守主义”则是在一定时段内形成的一种思想和态度，是与一定的结构环境相适应的行为。在曼海姆的解释框架里，“传统主义”是一种弥散于个体的心理状态和对现代性的普遍质疑，但这种状态和质疑没有被系统化，或与某一政治结构相适应，而“保守主义”则表现为一种非常具体的实用行为和一种自律的行为。“保守主义”虽与“传统主义”有血缘关系，但它成为一种（反对革命经验和思想的）生活和思想态度的明确表现，并一贯保持下去时，“传统主义”才能过渡到“保守主义”。^④

而且西方的“保守主义”另有一层政治涵义，即通过捍卫个体性权利来质疑权威制度，并寻求具体的自由。在一般人的印象中，英国思想家柏克则是通过缜密的思考，使西方“传统主义”成功过渡到“保守主义”的最重要人物。为什么这样说呢？因为柏克尽管赏识社会体系的复杂性及其习俗的宏伟力量，尊崇既定制度的智慧，尤其是尊崇宗教和财产，对制度的历史变革具有强烈的连续感，并且相信个人的意志和理性要使制度脱离其轨道是相对无能为力的。但柏克并不只把这种判断和感觉仅仅限于普遍主义的心理状态，而是力求不但把它上升为对抗现代性的一种哲学，更主要是上升为一种系统的政治主张。因此有人评价说，柏克被人们看作是自觉的政治保守主义的创始人，几乎政治保守主义的一切原则都可以从他的言论和时事论著中找到。^⑤

反观中国思想界，似乎从未可能出现过类似柏克这样的思想家。近代以来，凡是具有保守思想的人，大多具有在传统哲学理念上进行发掘和阐释的感性冲动，却缺乏理性地通过对现代化进程的批判性反思建构政治法则的开创性人物。中国的“保守”思潮更多地延续了运用“传统”的若干理念以对现代社会进行直觉反应的本能，这点似乎与曼海姆对“传统主义”的定义颇为相似，但中国式的“保守”思想却往往不是从行为践履的角度出发形成一套系统治理社会的逻辑和策略，比如与之相配合的经济与政治措施，而更多地反应出的仍是一种回归“文化”源头的基本态度，特别是对“传统”流失后如何拾掇其残存思想碎片的态度。中国近代知识分子群体很难明确地在“政治”上形成“保守主义”的派别，

但是在文化态度上却总能表现出某种一致性，他们屡屡通过对现代化事物的抗拒反应而回归“传统”。

如果从是否存在“保守主义”的角度去观察九十年代的思想界，我们就会发现，有些争论如中国近代时期到底是“保守主义”还是“激进主义”占上风这样的讨论几乎没有什么意义。^⑤因为既然近代中国自始至终都没有形成系统的“保守主义”思潮和推行其理念的实践家，那么何谈所谓“保守主义”与“激进主义”的真正对立呢？这种情况的出现当然是受制于中国迫于外患压力而实施激进变革要求的大环境所使然；另一方面，具有保守倾向的中国近代思想家中缺乏如柏克那样相应能把握过渡期变革的政治智慧和实践能力的人物亦是不容忽视的原因。这不仅反映在康梁在戊戌变法等早期政治实践中，而且也反映在民国初年有关民主制度建构的一系列设想缺乏坚实的“保守主义”根基这个历史现象中。其突出表征是，持有“保守”立场的中国知识界没有能力把自身对传统变革中应发挥积极作用的理解，通过制度化的形式表现出来。

林毓生曾经正确地指出，中国传统与制度的一体化建构方式，特别是皇权作为政治与文化整合的象征符号经辛亥革命被破坏以后，由于传统思想失去制度性附丽依托而变成“游魂”，从而引发了中国意识的危机。^⑥这似乎是为中国保守知识界难以形成“主义”提供了某种辩解。然而事实却是，在民国初建之时，当革命的激情释放过程开始转向构设民主政治的理性思考之后，中国保守型知识分子实际上在仍有机会完善自己的政治哲学和行为实践体系的情况下错失良机，迷失于宪政争辩的空谈中。这固然可以用民初军阀混战权力更迭频繁，使宪政实践无法有序进行加以解释，但保守知识分子缺少政治制度化的建构能力亦难辞其咎。由于缺少相应的制度化实施的条件和理论准备，中国保守知识人常常被迫避开政治理性的建设途径，转而对传统文化进行深度开掘和思考，中国的保守理念由此被逐渐缩窄至“文化”的层面，以至于在上个世纪三四十年代出现了文化讨论的复兴景象。所以如果说，中国保守派中仍有可能出现非严格意义上的“主义”的话，那么他们持有的理念似乎更加接近“文化保守主义”，即强调对传统的尊奉，特别是希图在中国传统中寻找某种道德秩序的恒定性这一点上或许有些“保守主义”的味道。

从表面上看，中国的保守知识群同样推崇常识和经验，贬抑抽象的理论，强调累积构成的传统在当代社会中的价值，并认为社会行动的依据应来源于具体的实践经验，但这种思路没有有效地与政治上的保守措施相结合，而演化为一种政府的依据和行为。最典型的例子是中国保守知识分子中难得的践履家梁漱溟也试图通过邹平乡村实验在传统和习俗的实践理性框架内寻求保守的出路，但这种实验基本上是一种文化理念的延续，而没有相应的上层政治制度的实践相配合。

在我看来，中国的保守知识群无法象西方的正宗保守主义那样可以自信地宣称，体现超法律原理和自然主义的自然法，不是由喜欢抽象概念的理论家们去书写，而是写在历史、文化、传统与习俗之中，写在活生生的社会生活之中。^⑦因为中国的文化传统因与西方有别，显然不可能自然开出宪政民主的途径，因此，中国的保守派无法建立起现代民主政

治与文化遗产之间的合理性联系，也就自然无法把文化保守的思路合理转化成政治保守主义的资源，而只好被迫让位于唯理主义的企望。中国现代的激进唯理主义者似乎很善于利用保守知识群的这种近于宿命的心态，他们总是宣称，既然在中国传统中找不到与宪政民主相关联的历史资源，那么在建立现代民族国家过程中，有意割断与传统的联系而重新构造现代政治体制就有了正当性与合法性。解放以后对地方基层制度连根拔起式的破坏行为就是建立在如此的预想之上的。

3、中国思想界为什么只能出现非严格意义上的“文化保守主义”？

“保守”的思想动态作为一种文化景观无疑占据了九十年代舆论界的主要画面。甚至有人认为，保守主义不但已成为今日知识界的主流，而且可能成为中国进入二十一世纪时的主导意识形态。不但如此，保守主义还被指仿佛已渗透到历史、文化、政治、经济诸领域中处于支配地位。²⁸但如果仔细检视九十年代被标举为“保守主义”的若干思潮的内容，我们就会发现，除了“新权威主义”等个别思想流派尚能勉强具有理论分析的价值外，大多数形形色色的思潮仅仅是表明了某种“保守”的立场和态度，甚至只是表达了某种情绪，而决达不到“保守主义”要求的理论标准。尽管这些思潮都有一个共同的“态度”就是反对激进和革命，拥护渐进和改良。²⁹这其中只有一个例外，那就是九十年代对中国文化传统态度的转变导致了若干理论模式的出现，比如“新儒家”对儒学在东亚发展前景的重估，学术史复兴对传统价值理念的梳理等等。中国“后学”的出场也似乎只能接续着这个文化保守的思路来阐扬自己的主张。在此我们尚可勉强把它们归入并非严格意义上的“文化保守主义”的阵容之内。

尽管如此，我们仍不无遗憾地认为，中国的保守思潮仍尚未达到“主义”所规定的境界，因为真正的“保守主义”不但是在某一个领域具有坚定的信念和出色的见解，而且最为重要的是它能够在各个领域都能形成首尾相接，相互呼应配合的完整方法论框架和信念体系，并有效地用之于解决问题。我想这亦是曼海姆区别“传统主义”与“保守主义”的另一基本尺度。曼海姆是这样表达其意思的：“在这个建立在传统基础之上的直接经验开始消失的阶段，才通过反思揭示出历史的性质，同时主要精力则被用于提出一种能够以某种方式挽救老的对待世界和环境的基本态度的思想方法。通过对这种基本经验态度方法上的把握，保守主义创造了一种能通过新的途径解释事物的进程的全新的思想方式”。³⁰曼海姆的意思是说，只有“传统主义”不固守原来的自然怀旧的状态，而呈现出一种自我反思的特征时，才有向一种不受地域限制，拥有自己的固有准则和方法论见解的思潮转变的可能。

而中国的保守思潮虽然笼统地采取了对现代现象的批判态度，却显然仍仅仅是以复原中国传统的自然状态的怀旧情绪来面对诸多问题。九十年代初，“学术史研究”与“国学热”的兴起背景针对的是八十年代新启蒙运动的浮躁和对现代化方案不加反思的盲目认同，力图在传统中寻找资源。可是问题在于，无论是“国学”的复兴还是“新儒学”价值的重

估,都基本上是在寻求自然本源的状态下进行的,而且大多走的均是相对单一的“心学”阐释一路,而真正使儒学在基层实现了庶民化,从而在“制度”与“文化”两方面达到了相互和谐配合的境界的“朱子学”却被冷漠地搁置在一边。而“朱子学”所实现的上下层制度与文化能够沟通对流的模式恰恰是有可能转化为新时期“制度建设”之基础的最佳资源。人类学家在九十年代末强调一些基层组织如宗族等在协调社会运转方面仍能起到有效的作用,可惜他们的声音缺乏系统“保守主义”思想的配合。而“新儒学”在制度改革方面的立论基点又是以东亚“四小龙”的崛起为背景,可阐释的主题却落在了东亚如何能产生出不同于西方的“资本主义”,这个立足点使得“新儒学”旗号下的保守话语的面目不但模糊,而且其是否真正“保守”亦显得越发可疑。

另外一些有“保守”之名,实则不过是“传统主义”之变相表达的观点,如试用中国哲学的第五种思维补充西方哲学的四种思维偏向的尝试。^⑩或是把“儒学”与“儒家”分开,提倡建立所谓“学统”的意义的探索,如台湾的“鹅湖派”的主张均时有出现。可岂不知这样做的结果恰是正好消解了儒学在制度建设中屡屡发挥作用的“知行合一”的传统。^⑪又如对中国现代的重要思想流派“学衡派”的评价,按贴标签的作法,“学衡派”应归属于文化保守主义(或称文化守成主义)之列,但如有论者所云,学衡派因吸取了白璧德的新人文主义传统,这派与中国新文化运动早期的守旧派所奉持的以保存国粹对抗启蒙新潮的儒家“传统主义”趋向相近,而且均采用“文化整体主义”的表述方式以摆脱时人讥其“复古制”的指责,以探求传统文化中具有普遍、永恒性的人文价值,整合与孔孟之人本主义相合的柏拉图、亚里士多德之学说和罗马精神。^⑫这一派的选择取向似乎有点与当代台湾“鹅湖派”倡导恢复儒学“学统”的主张相近,但似乎没有人意识到,正是其对政治践履过程的冷漠和疏离,使之无法真正反省传统与制度建设的关系,从而与西方的“保守主义”相去甚远,也日益偏离了明清后期儒学倡导的经世致用精神。

中国的“传统主义”一方面想走“生命哲学”的路子而拒绝表明自己明确的政治态度;另一方面又强调“学统”的意义而规避对现实社会的批判性解读,缺乏与现今政治意识形态的正面交锋,而选择了被动地与我们周围的理性化世界相对立的姿态,尤其是放弃了传统儒学对制度建设的参与式热情。怪不得一些史家批评熊十力、牟宗三的“新儒学”超越准宗教的一系思维理路架空了中国文化的制度根基,因在中国文化中抽取几个超越观念,而在现实层面,从制度到习俗,他们毋宁是反传统的,而且其激烈程度不在“五四”主流派之下。^⑬由此我认为,仅从“学术史”或“学统”上接通儒学的资源是不够的,必须使中国式的“传统主义”摆脱“文化决定论”设置的泥潭,真正建立起与当代“制度创新”之间的有机联系,激活儒学在践履层面的活力。而中国的“后现代”思潮应以此为基点,为中国真正的“保守主义”的出现做出贡献。

中国“后现代”思潮所能贡献的工作是,赋以“传统主义”以非常明确的政治意义和定位,建立自己的政治参与系统和方式。中国的“传统主义”在皇权崩塌后失去了政治制度的支持变成了“游魂”,在早期现代曾以“生命哲学”的形式苟延,近期又以建立“学统”为

职,不过此两种状态均不符儒学政教合一的古训。为了回避仅从心学入手复古,而忽略采掘儒学传统政治制度资源的弊端,曾有学者力图从开掘今文经学的制度变革潜能入手,以为当今之用。如有人云:儒学有两大传统,一为心性儒学传统(即生命儒学传统),一为政治儒学传统(即制度儒学传统)。在儒学发展之中,此两大传统相辅相成,各尽其用,共同安立着中国人的生命存在,维系着中国社会的稳定和谐。但是宋明以降,心性儒学偏盛,政治儒学式微,其结果内圣有余外王不足,外王开不出而内圣终走向枯寂。其结果是国人在对现代新儒学的了解中只知儒家有心性儒学传统,而不知儒家有政治儒学传统。以致有人判定儒学只是为己之学,不应越过生命心性范围去考虑社会政治事务。^⑤要克服这种偏见,就要大力提倡所谓“政治理性”,政治理性具有道德理性所不具备的现实性,这种现实性表现在解决社会政治问题时,必须在价值的观照下尊重经验事实,把社会政治看作一复杂多样而又生动自为的具体存在,从社会政治的实际要求出发来参照理念谨慎圆融地解决现实问题,而不是从纯粹思辩的、形上的、超越的、理想的、浪漫的政治观念和思想体系出发来无弹性地解决社会政治问题。^⑥这种政治理性的实用性和拒绝在理想浪漫的状态下解决问题的现实精神,颇与“保守主义”的气质相吻合,但此法仅以公羊学的制度批判取代心性学的道德批判,并以此作为重建中国政治文化根基的资源,则显得太拘于经学的守道立场,在实际层面无法与当代政治哲学相接通。特别是此项主张基本上把政治儒学的建构过程看作是经学文本设计的一种延续,颇拘于对上层“道统”的辨析,所以做出了政治儒学在宋明即趋于式微的偏狭判断,而忽略了儒学在宋明转型过程中恰好实现了向基层社会的渗透,从而实现了打通上下层社会的制度化过程。

其实,按照西方“保守主义”所阐发的原意,尽管对自生自发的秩序中所蕴育出来的传统权威的遵守和褒扬是“保守主义”的重要信条,但这种权威不是自上而下的政府政治的权威,而是家庭、社群、行会、教会等民间社会通过自身自治形成的权威。因此,如果只从经学角度吸取儒学在上层制度建构中遗留的资源,显然还不足以全面说明传统政治理性在制度建设方面已起和将要起到的作用。如是一来,宋明以后,“朱子学”在建构儒学在基层社会的具体实践体系,及在日用伦常方面对基层民众行为的塑造,亦应是政治儒学所提倡的政治理性的组成部分,理应成为中国制度建设所应吸取的传统来源。“朱子学”以乡约、族规训导乡里,特别是通过“儒学地域化”的过程介入民间社会的思路被尘封已久,而与之相关的众多民间乡土的制度建设资源更是为中国的“传统主义”阐说方式弃绝于门外。而结合现代社会理论资源复活这支传统,特别是接续上层政治与地方社会的联系,加强其政治系统的可操作性,应是一条不应被忽视的变革途径。

中国的“后现代”论者由于一开始把注意力过度集中在如何辨析西方对中国形象的塑造上,力求由此说明中国现代社会的产生是现代资本主义全球框架塑造的结果,这很容易把自身的思考路径局限于一种外在的民族主义形式的对抗性姿态的表述上,而忽视了对真正中国传统在制度具体运作形式中所起作用的探查。比如近期思想界颇重视语言的翻译政治,通过对近代以来的跨语际实践过程的分析,来揭示近代中国人的思维和形

象如何被西方所刻意建构的历史内蕴。但这种取向由于过度拘泥于从“跨文化”的对流角度审视问题,强调西方语言暴力对中国思想界的压迫关系和模塑功能。难免会忽视中国内部传统在社会文化变迁中所拥有的自主性意义,尽管这种自主性也许早已遭到了严重削弱。②我总以为,对“跨文化”过程的把握不能总是聚焦于对“跨”的边际程度的分析上,这倒并不是说这种分析不显重要,而是说这类审视必须进一步成功转化为一种对中国内存经验的把握时,才能更有说服力。如有论者所云,中国文化批判的主体性的建立,并不一定单以西方为它者,更有必要以本国的体制文化如官方文化、俗文化、国粹文化为它者,这样才可避免以主体单一面对文化多元的窘境,也可避开西方中心主义的陷阱。③

总之,中国的“后现代”思潮可区别乃至修正于各种“传统主义”的地方端在于,其立足于中国传统社会的批判性反思立场的持守。“新儒学”从表面上看似乎具有批判资本主义的功能,颇可和“后现代”的若干理念为伍,但其所以区别于真正的“保守主义”,不仅在于其批判资本主义的方式恰恰是以对资本主义生产方式的认同为前提的,更在于其依赖“学统”重建的思维理路逃避了对中国政治与制度重建的反省,无法把传统资源有效融合到中国政治的运行体制中成为内化于其中的动力。“后现代”思潮不仅可以在批判现代资本主义全球化体制对中国社会的渗透方面有所作为,更应该在重建“传统”与现代政治制度的有效运行关系方面有所作为,以改变自己只“破”不“立”的旧形象。

三、多学科聚焦视点下的“后现代”修辞

1、从文学的“后现代”争辩到史学的“后现代”叙事

从上面的分析可知,中国文学界是借助“东方主义”叙事获得“后现代”话语表述的优先权的。其论说焦点始终定位在如何区分西方对东方民族的“他者化”想象,以及中国思想界如何设计出可以替换此种想象的各式“民族主义想象”。所以文学界发生的各种所谓“后现代”论说,大都关注的是中国与西方在互动过程中的跨文化临界状态,基本上无法回答中国内部如何应对现代化的制度挑战这类问题。

中国史学界所涉及的“后现代”问题正好与此相反,其关注点并不聚焦于跨文化意义上的解读,而是把主要精力用来探讨中国历史所应呈现出的某种“前现代”状态。他们的基本判断可以表述为:现有的历史解释基本都受到现代因果关系叙事与线性进化史观的污染,使我们无法知晓历史在某一特定时间内的本真状态。“后现代”史观的任务就是要割断进化史观人为搭建的前后衔接的连续性解读策略,而是截取某一段历史场景,尽量设身处地般地在那特定的历史脉络中评估其可能造成的影响,如此一来,各种历史现象的出现变得只具有某种“阶段性”的意义,而并非扮演着衔接前后相续之历史链条的粘合角色。因此,历史界借用的更多地是某种特定的“后现代方法”,或者其“后现代”表征更多地体现在具体研究的叙述过程中,而不是象文学界那样体现在自我标榜出的所谓“后现代”是什么“主义”之类的争辩姿态中。

要凸现历史在某一特定时段独立状况,就仍然无法回避对传统的重新理解这个问题。无论从什么角度进行考察,中国“后现代”思潮的形成均以对“传统”在当下生活中的位置的理解有关,同时也与如下问题是否能得到合理解答有关:即“传统”在中国社会生活形态发生剧烈变化的现实处境中到底应显示何种作用。20世纪80年代的历史观是现代化论支配下的独断论式解释,这个解释建立在以下的论断之上:中国实现现代化的程度必然与对传统清算的程度成正比关系。中国传统犹如过街老鼠,舆论界则犹如嗅觉灵敏的老猫,必欲除之而后快,这种如此简化处理传统与现代化之关系的“猫鼠游戏”在九十年代初即遭遇尴尬,因为“传统”被现实变化所检验以后发现并非可轻易归于“鼠”类,于是“猫”的捕鼠动机自然立刻遭到了质疑。九十年代改革实践有悖于上述独断论逻辑的现象表现在:中国现代化程度越高,某些“传统”复兴的速度就越快。比如某些乡村地区的宗族、祭祀制度的大面积复苏,就与现代化程度构成了正比关系。当然这种所谓“复兴”不是简单地向过去形态回归,而是与现实的政治控制策略和市场经济的发展存在着十分复杂微妙的纠葛关系。对这种纠葛关系的分析显然不是八十年代粗糙简单的现代化命定论式的研究所能胜任的。于是,人类学方法的介入开始改变视传统(特别是乡村传统)为社会发展之障碍的旧有观念格局。

人类学介入历史研究最初有些自身发展与变革需求的考虑,其目的是改变以往只注意阐释共时现象而忽视时间流程对社会变化的影响的偏向,力求使立足于现实生活的田野调查增加历史感,但这种学科内部的自我调整至少在两个方面深刻影响了历史研究在九十年代的转向:一是不再囿于思想或观念史的范围内奢谈“传统”的功能,而是把传统置于基层社会组织与日常生活的实际运作中加以考察,从而与“新儒学”和“第三世界批评”的文化分析理路区分开来。二是在诠释何为“底层记忆”并与“民族记忆”做出区分的同时,更细致地梳理出了民众观念与政治意识形态之间复杂的张力关系,包括政治意识形态对底层观念的消抹、改造与钳制等等多样复杂的状态,从而与文学界简单地借助民族主义话语取代历史与现实分析的姿态区别开来。这两个方面都与广义上的“后现代”思潮有一定的关系。

话虽如此,如果从“阅读史”的角度分析,中国历史学界并没有顺利地轻易接受人类学的思路,比如对柯文当年流行一时的那本《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》一书的解读就是实例。这本书的流行程度早已证明其确实影响了相当一批中国史家的研究状态,不过显然大多数人并没有读懂美国中国学内部范式转变的意义,也并不明晰这种转变到底应该与中国史界内部的方法论变革建立起怎样的关联性。柯文明显受到了人类学思维的影响,对美国中国学六十年代即已兴起的“地方史”研究思路颇有感悟和洞察,这点恰恰可与中国学者形成共鸣。但中国学者却在无意中忽略了其中所流露出的反现代化论倾向。

柯文在此书的开头部分即已交待了其具有“后现代”特征的学术转向动机。他说:“虽然有一些通行的求证规则使我们忠于史实,但是在所有的历史研究中都不可避免地引进

大量主观成分。选择什么事实赋予这些事实以什么意义,在很大程度上取决于我们提出的是什么问题和我们进行研究的前提假设是什么,而这些问题与假设则又反映了在某一特定时期我们心中最关切的事物是什么。随着时代的演变人们关切的事物不同,反映这些关切的问题和前提假设也随之发生变化。”^{③⑨}如果联想到柯文在九十年代出版的关于义和团的著作中所表露出的相当纯粹的“后现代”立场,我们就不会惊讶其对历史客观性所做出的怀疑判断了。^{④⑩}然而中国史家显然没有在这层上参透柯文的用意,如译者林同奇把柯文反对探求历史发展的规律与共性,按照个别历史事件丰富多采的特性重建过去,反复驳斥历史发展的单向集聚观点的做法仅仅概括为渊源于实用主义,则显然是把问题简单化了。

更深入一层说,中国史家对柯文的误读尤其表现在以下的错位理解中:柯文清算的是以费正清为代表的冲击-回应模式所表达出的现代化论的霸权性质及帝国主义论的政治话语对中国历史真相的遮蔽。而中国学者的“阅读接受史”则恰恰是把“在中国发现历史”这样一个命题,借述为摆脱“革命史叙事”的束缚而转向论述现代化在中国历史中应如何取得其合理性的当然契机。其落脚点虽貌似是一种中国内部史学视角的自然转换,可这种所谓转换与美国中国学日益注重摆脱现代化观察模式,转而关注民众日常生活的学术关怀颇有不同,“向中国内部寻求历史真相”由此变成了中国学者从“革命史叙事”向“现代化叙事”转换过程中所需要的某种托词而已。

因为美国史界中有关中国历史叙事中的“帝国主义论”与“冲击-回应说”曾经共享着某些理论前提,即都承认西方外力的作用是决定性的,区别的界线只是划在了政治立场的分野上,所以按道理应该一起被清算,在柯文的视野里,这两种思路确实同样成为了批评的对象。而中国学者的心态则要复杂的多,在这本书的中译本出版的1989年,中国正处于崇奉现代化理论最为狂热的时期,所以在中国学者的眼里,恰恰不能把“帝国主义论”与“冲击-回应说”统一勺烩在“中国中心观”这口大锅里,而是应该区别对待,区别的结果是,中国学者不但不反对“冲击-回应说”的立论,而恰恰是借助柯文所提倡的“地方史”研究而强化了“冲击-回应说”在中国的合理位置。如此一来,悖论就出现了,八十年代末九十年代初持有现代化论的相当一部分中国史学家恰恰是受以反现代化论为核心论题的“中国中心观”思路的启发。

20世纪90年代国内曾经引进了一些可被明确定位为使用“后现代”方法研究中国历史的著作,如艾尔曼对清初常州今文经学派的研究,就明显区别于国内史界治学传统中所强调的所谓观念史“内在理路”的研究。艾尔曼强调中国历史的阶段性主题与线性历史观所规定的目的论式主题之间存在着紧张关系,所以在评价常州今文经学的作用时,就要把它放在一种当时政治社会的复杂脉络中去理解,而不应把它与具有现代变革意义的康有为今文经学硬扯上关系,刻意形成前后衔接,相互呼应的关联性解释。^{④⑪}如此明确阐发的“后现代”思路对中国史学方法的转变到底有多大影响尚难估计,不过其倡导的把“思想史”与“社会史”的研究相结合的取向无疑得到了越来越多学者的响应。

另一本在西方备受争议的作品《怀柔远人：马戛尔尼使华的中英礼仪冲突》也是对现代化叙事的直接挑战。因为在进化史观的逻辑推演下，清代的乾隆皇帝对作为大英使者的马戛尔尼的不敬，恰恰可以和中国现代化机遇的丧失划上等号，乾隆对“蛮夷”态度的居高临下，在中国近代史“政治正确”原则的观照下，变成了拒斥文明的野蛮姿态。作者则把乾隆与马戛尔尼各自表述的礼仪体系和观念视为并列的两大系统，这两个系统不是按当今“政治正确”的标准区分其高低，而是被置于“前现代”的历史场景下加以对待。在这种情况下，乾隆在礼仪方面表现出的矜持似乎反而被赋予了拒斥“帝国主义”的“正义”色彩。

这类具有“后现代”意味的历史解读具有以下特征：一是都力图把历史按时间框架安排的叙事置换为“空间”状态加以解释，以破除线性史观强调连续性的制约。二是“后现代”思潮的中心词“后”在对历史的重构过程中被置换成“前现代”的“前”，这样一来，所谓“后现代”的方法在对历史的重新表述中，其实就被界定为力图复原“前现代”历史的“真实”，尽管这种“真实”仍有可能是想像的。国内亦有个别著作属于贯彻这两个“置换”的尝试性作品。如杨念群关于“儒学地域化”概念的提出，就是想把中国思想史发展的线性解释置换成一种空间分布的状态重新加以解读。^⑫同时，亦想通过挖掘区域性的历史传承资源，力图说明近代思想变化中的许多因素是建立在“传统”格局制约之内的表现，而不一定是西方塑造的结果。但“儒学地域化”概念贯彻“后现代”中的断裂原则显然不够彻底，即在历时解释框架下的思想资源被置换于空间状态之中加以解读后，著者仍认为每个区域空间内部的思想传统（包括其源起与建制）仍有其连续性的脉络可以辨析。这种叙述上的犹疑显然与艾尔曼、何伟亚坚定的“后现代”立场有些差异。因为“儒学地域化”概念的构思灵感虽来源于20世纪80年代末对“传统”应成为现代化之动力的认知转向，却几乎是无法逃避地受到了中国思想界现代化叙事风格的强力制约。

中国史界对“后现代”方法的“阅读史”虽略有滞后，不过经过近些年的努力，也已接近同步，比如杜赞奇上个世纪90年代的新著《从民族国家拯救历史》（*Rescuing History from The Nation: Questioning Narratives of Modern China*）^⑬即已译介到国内。杜赞奇在此书中试图证明，中国历史的阐释一直为线性进步的分析所笼罩，其叙述的普遍性不仅内化成了我们体验时间的主要方式，也是我们存在的主要方式。而中国史研究的中心叙述结构仍与欧洲模式或启蒙模式联系在一起，而揭示这个历史模式之压抑作用的更广泛、批评性更强的历史则仍付阙如。因此对这种“被压抑性”叙事的发掘便成了此著的主要任务。

具体而言，杜赞奇对“民族国家”建构过程中所被赋予的正当性与意识形态色彩提出了挑战，在他看来，对“人民”的规训是民族国家建构的主题，在建立现代国家的过程中，对抽象的“国家”认同变成主流政治刻意营造的话语霸权，其基本的背景是启蒙进步观念所赋予的规定性，变成了一种自明的逻辑，这种逻辑的表述是“人民”必须放弃对传统社区的文化理念与价值的认同，放弃一种延绵已久的生活方式，而在观念上从属于一种对现代国家认同的心理，在生存上习惯于在一种国家规范的秩序中生活。杜赞奇试图说明，

在现代国家意识塑造的过程中,有许多不自明的民族意识和经验构成的柔性的边界,成为刚性规定下的潜在的替代性的叙述结构。因此,他用所谓“复线的历史”补充“线性的历史”,其目的是特别重视这些替代性的叙述结构,重视这些常常为主流话语所消灭或利用的叙述结构。

杜赞奇的“复线”叙述所表现出的姿态可以说填补了“线性叙事”的若干空隙,但却沿袭了这种叙事的脉络和神髓,然而我以为仅仅表露出破解这种叙事的反省姿态肯定是远远不够的,其背后难以解决的悖论处境在于,当杜氏想以“复线”来描述中国历史中的许多分叉现象的意义时,他无法说清楚这种分叉的标准是什么,如分成多少,如何分,谁来分等等。或云这“复”如何“复”,复线繁复有几何?这“线”的涵义是与“线性史观”中“线”的涵义相当,还是另有它线,如果此线非彼线,那么此线如何运作,如此线即是彼线,即使是不重要的多重线,岂不又跌回了“线性史观”规定的圈套?纠缠于“线”的“单”与“复”,使得杜氏在其第一本有关华北农村研究的著作中建立起来的“空间”感觉大大萎缩,好像总是在费力奔波地填补线性史观遗留下的空白点。

2、“地方史”研究中的若干“后现代”面相

本文在前面已略有提示,“后现代”思潮在史学界的影响与“地方史”研究的兴起有较为密切的关系。目前中国的“地方史”研究基本上受两个思路所支配,一个是国家-社会互动关系的模式;二是对“文化”作为传统象征资源如何支配基层社会生活的探索。前一个思路比较接近“现代主义”的思考模式,后一个思路属于“后现代”思潮影响下的反映。国家-社会二元结构分析的导入源于对“市民社会”与“公共领域”等社会学理论的移植。这个理论被移用于中国历史研究的思考前提是:认定十九世纪以后中国某些城市已出现不同于传统的“社会组织”萌芽,成为发展现代化的有效场域空间,这些空间与政府官僚制度制约下的社会运行机制颇为不同。其着眼点仍在于力求发现和证明中国早已出现自有的类似“现代化”的因子,这类因子的出现并不依赖于西方的赐予。国家-社会的二元分立框架拓宽了政治史研究的内涵,尤其是促成中国史界摆脱了长期以来仅仅以上层官僚机制运作的研究取代对下层社会组织的观察这一传统的取向。不过对此框架的使用总是难以避免过度机械移用西方社会理论的质询,尽管很多移用此框架的研究一开始总是预先声明自己要进行“本土化”的尝试,但仍难免使用官方-民间,主体-附属这样简略的划分来勾勒中国现代社会的面貌,所以其论述框架基本是在现代化论的变通范围之内,这与人类学家对历史的关注点显然大有差异。^④

中国一些人类学家恰恰是通过对基层传统运作机制的再发现,以挑战西方命题所规定的现代化道路的唯一性论述,其阐述理路并非要争夺现代化要素在中国历史中是否早已存在的历史优先权,而是要论证“传统”作为某种符号和象征的存在完全可以在现代化线索的命定式控驭之外对社会生活起着至关重要的支配作用。因此,“象征人类学”一度在中国研究中扮演着相当重要的导引角色。而中国大多数历史学家却恰恰把对“传统”的

关注仅仅与中国社会实现现代化程度的关切联系起来，其区别仅仅在于当代中国史家虽然承认“传统”不应仅仅作为政治现象解释的附庸，但仍并没有把“传统”的作用与反思政治对它的支配过程区别开来加以独立对待，这正是中国史家较容易接受国家-社会模式的潜在思考背景。

“象征人类学”的思考进路与传统“地方史”研究的区别在于，传统的“地方史”研究往往脱胎于“现代化叙事”，其研究指向是反对仅仅在宏观层面上解释现代化的进程，而非要质疑现代化叙事的合理性。“地方史”的认知前提是认为中国幅员辽阔，历史情境复杂多样，仅仅在大叙事中解读其变化多端的整体状态是不够的，应该把它置于相对狭小的地方单元中加以把握。然而“地方史”的总体逻辑仍遵循现代化叙事下对民族国家即有权力支配关系的认同。而秉持“象征人类学”理念的一派解释，则希望从根本上质疑民族国家所采取的现代化策略，或者通过强调地方文化在历史与现实中的正面作用而颠覆现代化仿佛不言自明的正当性逻辑。所以其研究取向即使并非严格意义上的“后现代”范畴，至少也受到了“后现代”思潮的强烈影响。一些被认为属于“后现代”性质的作品也相当广泛地采用了类似的诠释方法。如杜赞奇在提出“文化的权力网络”(Culture Nexus of Power)时，虽然在界定网络的涵义时强调其内容是不断相互交错影响作用的等级组织和非正式相互关联网，诸如市场、宗族、宗教和水利控制的等级组织以及诸如庇护人与被庇护人、亲戚朋友间的相互关联，构成了施展权力和权威的基础。⁴⁵而在定义“文化网络”中的“文化”一词时则明显突出了其“象征”的涵义，“文化”被指为扎根于这些组织中，为组织成员所认同的象征和规范。这些规范包括宗教信仰、内心爱憎、亲亲仇仇等，它们由文化网络中的制度与网结交织维系在一起。这些组织攀援依附于各种象征价值(symbolic values)，从而赋予文化网络以一定的权威，使它成为地方社会中领导权具有合法性的表现场所。⁴⁶

令人感到有趣的是，一些有意运用“象征人类学”方法的史学著作被引入中国学界时，却往往会被误读为与国家-社会二元框架相仿的政治史研究路径。如对杜赞奇有关华北研究的“阅读史”即是如此。杜氏所关心的是中国地方社会中的“文化”因素如何塑造出了政治与社会组织的品格。但在杜氏的观点被国内社会史研究所大量引用时，除个别学者外，杜氏作品中的这一层涵义却往往隐而不彰，其研究常被理解为一般社会学意义上的社会组织分析，从而变成了国家-社会二元框架的一种补充解释。⁴⁷值得注意的是，“后现代”叙事对民族国家权力的批判性质疑被引入中国史学界之后，虽然离位居主流尚需时日，不过毕竟与久居主流的“现代化叙事”形成了截然二分的对立关系，有助于克服中国史界与政治意识形态长期无法区分的弊端，增强自身的反省与批判能力。但“后现代”叙事也往往容易忽略对基层“文化”传统进行过有力塑造的现代化过程作为支配性因素所造成的影响的分析(包括政治与社会的诸多复杂因素的作用)，因为刻意强调对现代化后果的抵抗意义，所以较容易过度强调了“文化”作为维系社会运行的稳定性作用，与此同时，却有可能仅仅把外部强加的现代化过程统统作为负面的因素轻率地予以处理。

一个总的印象是,在一些“后现代”的史学作品中,对国家上层政治运作的描述往往是相当模糊的,处理得也相对草率。

与之相比,中国社会学界接受“后现代”思潮的影响却是在“口述史”研究中表现得最为明显。一些社会学家曾制订了庞大的研究计划,准备对中国五十年代开始的土改运动进行广泛深入的口述采访,借以分析其与主流叙事不同的更深层的“异类”表现形态。在访谈过程中,他们十分注意区别普通民众对一些“历史记忆”的删除,与“国家记忆”对民众思维的塑造这两个不同的方面,重构了国家意识形态权力与民间社会的互动场景。“口述史”研究者注意到,在土改过程中“诉苦”与“权力实践”之间所达致的一种政治意识形态的规训关系是如何改造基层民众的日常生活态度与感觉,以为新社会秩序树立其合法性的。这似乎比“革命史叙事”仅仅从政治翻身为民众带来物质利益的角度所进行的教科书式书写更有说服力。^④

另一方面,“口述史”着重处理的另一个主题是这种“权力”如何在民间“历史记忆”的细流中被慢慢消解,如此理解无疑受到了“后现代”思潮的影响,即强调传统中相对不可改变的部分如何持续抵抗着现代化的普遍有效性。从表面上看,这个研究进路颇类似于“象征人类学”对“传统”的阐发态度,然而两者的差别在于:口述史更注意对“记忆政治”的观照,更多地渗入了对政治与民间日常生活互动关系的分析,“政治”成为相当独特的对记忆进行筛选与遗忘的干预因素。或者可换个角度比较,“记忆政治”更强调权力技术对民间文化的塑造,而“象征人类学”则比较倾向于恢复基层“文化的原生形态”,以作为对抗现代性的一种策略。

在对民间记忆的考察中也存在不同的研究路向,一类研究更倾向于“政治事件”对民间记忆的塑造过程及其支配性影响。^⑤另一类研究则更强调政治控制与历史记忆相互纠缠运作的复杂意义和关系。比如方慧蓉曾用很大篇幅来论证所谓“调查研究权力”在极力营造主流叙事的正当性的同时,处于“无事件境”状态的乡村记忆如何有效地抵抗和消解了这种叙事的灌输和影响。^⑥尽管有认知形式上的差异,这两种研究路径在反思批判现代国家政治权力对中国社会的渗透过程方面,均有异曲同工之妙。

在考察“政治记忆”对民间意识的塑造过程中,“口述史”研究比较集中地使用了福柯关于“权力技术”对社会影响的分析方法,特别是把这种方法集中贯穿在了对土改过程中如何建立“诉苦”与“忆苦思甜”动员模式的解析上。“诉苦”被当成是中国革命中重塑普通民众国家观念的一种重要机制,这种机制的作用在于通过“诉苦”创造出种种技术以将农民日常生活中的苦难提取出来,并通过阶级这个中介分类范畴与更宏大的“国家”话语建立起联系。这是个民众身份再造的过程,农村民众通过诉苦者在确认自己的阶级身份的同时,也找到了自己在国家中的位置。因此,从其个体角度来说,形成的则不是现代意义上的“公民”,而是作为“阶级的一份子”和相对于国家的“人民”或“群众”。^⑦在与上述口述史研究计划相类似的作品中,福柯有关权力技术的分析方法屡次得到了应用,^⑧如应星对水库移民的研究,不但强调了国家治理技术对民众行为的支配作用,而且通过大量的访谈记

录,显示出了民众的反抗力学与上层治理技术之间的交织张力关系,从而把日益被机械地加以使用的国家-社会二元互动框架放在了更为复杂的分析平台上予以审慎地评估。^③这些研究并不否认在这些权力实践的支配下,农民内心世界开始转变与得到重塑,但此前民众对其社会世界的感知、分类与评价亦都融入了这一建构过程,只不过其取向更加强调国家权力在构建政治意识形态中的主导作用。我以为,社会学家所从事的“口述史”研究与人类学家强调传统在基层的象征控驭意义的取向正好可以相互印证补充。两者的关注点和对民众与国家关系的理解虽有歧义,却都共同指向了“现代性叙事”的逻辑并对之实施了颇为有效的颠覆,在广义上均可以划归“后现代”的反思范畴。

从以上的分析中我们可以得知,就中国目前的思想状况而言,我们很难在与现代性问题相对立的哲学层次上定位“后现代”思潮。在中国思想界,“后现代”主张首先意味着是一种重新确认自身位置的知识态度,这种态度由于获取了某种“民族主义”的时代包装,和标示出了要为民众代言的底层立场,在表面上似乎与20世纪80年代有关现代性的普遍主义表述有所区别。但这种姿态由于没有真正区分民众在传统中所扮演的角色和与现代民族国家所赋予的“民族身份”之间的差异性,又由于其对市场机制的渗透采取了欲拒还迎的暧昧态度,所以其所谓反思的有效性是十分令人生疑的,而且也使我们无法真正从“保守主义”的意义上建立起反省传统与批判现实社会之间的可靠联系。

与之相较,弥散于社会学、人类学和史学之间的对传统社会中民众记忆与日常生活进行复原式寻究的动向,却多少折射出了一些“后现代”理论的批判能量。尤其是这些研究所细腻揭示出的政治意识形态对民众认知体系的塑造过程,开启了既超越“革命史叙事”又超越“现代化叙事”的历史解释新框架的可能。尽管“后现代”思潮所具有的某些批判意识目前仍相当零散地分布于各种有关中国的具体研究模式之内,而无法以轮廓清晰的形态呈现出来。但我以为,正是应通过具体研究中批判意识的点滴积累,才有可能最终蔚为强大反思能量的理论大观。

注释:

①这在学术界似乎是普遍的现象,如史学界一些人似乎总习惯讨论一些“核心问题”,如总想掀起类似“封建社会分期问题”、“资本主义萌芽问题”的讨论热潮,而不太善于从一些中层现象入手重构问题意识,在近代史界亦是如此。参见吴剑杰:“关于近代史研究‘新范式’的若干思考”,《近代史研究》2001年第2期。

②③④马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔——现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》,商务印书馆2002年版,页289、284。

⑤哈贝马斯:“现代性的概念——两个传统的回顾”,载《后民族结构》,曹卫东译,上海人民出版社2002年版,页196。

⑥詹明信的中国阅读史表明,他始终是个无法被中国知识界完全接受的悖论式存在。一方面,自从他的第一本演讲录《后现代主义与文化理论》(陕西师大出版社1987年版)在中国出版后,几乎他所

有的主要著作都有了中译本,新的翻译几乎和他的写作同步;另一方面,他的理论活动本身,哪怕对于一些常常把它的名字挂在嘴上的人来说,却变成了一本尚没有打开就已经合上的书。参见张旭东:“詹明信再解读”,《读书》2002年第12期。20世纪90年代初,一些中国文学界的学者已开始译介西方的“后现代”思潮,如王岳川的《后现代主义文化研究》(北京大学出版社1992年版)的介绍范围几乎涉及到了“后现代”理论的各个方面。但这些研究基本上是在西方后现代理论流派自身发展的脉络中展开分析,还没有触及到西方“后现代”思潮到底与对中国历史和现实的批判性反思如何建立起有效的联系这一更为关键的问题。

⑦弗雷德里克·詹姆森(詹明信):“处于跨国资本主义时代中的第三世界文学”,载张京媛主编:《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社1993年版,页234-235。

⑧关于“后殖民”论述与全球资本主义的合谋关系的论述,可参见德里克:“后殖民氛围:全球资本主义时代的第三世界批评”,载《后革命氛围》,中国社会科学出版社1999年版,页111-152。

⑨⑩⑬徐贲:“第三世界批评在当今中国的处境”,《二十一世纪》1995年2月号,页20。

⑪厄内斯特·盖尔纳:《民族与民族主义》,中央编译出版社2002年版,页73-74。

⑫⑬⑭张法、张颐武、王一川:“从‘现代性’到‘中华性’——新知识型的探寻”,载罗岗、倪文尖编:《90年代思想文选》第一卷,页249-255,页243。

⑮汪晖曾对此转化过程有十分精彩的分析,参见汪晖:“当代中国的思想状况与现代性问题”,载罗岗等编:《九十年代思想文选》,广西人民出版社2000年版,页271-273。

⑯这个说法来源于张颐武的文章,参见张颐武:“阐释‘中国’的焦虑”,载《二十一世纪》1995年四月号。

⑰杜维明在九十年代重新提出化解“启蒙心态”(Enlightenment mentality)的主张,无疑呼应与强化了这种状态。参见杜维明:“文化中国:精神资源的开发与重建”,《东方》1996年第1期,页22。面对杜氏在继“儒学第三期发展说”之后提出“文化中国”的乐观信念,王力雄已发出预警式批评,尽管这种声音已显得十分微弱,参见王力雄:“我们可能不得不从头开始——文化结构解体带来的危机”,载《东方》1996年第1期。

⑱陈来:“儒家思想与现代东亚世界”,《东方》1994年第4期,不过陈来仍认为所谓“国学热”是一种幻相,而且在政治上面临双重怀疑,一方面被怀疑可能遭意识形态化和国粹主义化,另一方面,被怀疑有国粹主义倾向而侵占了马克思主义的主导地位,成了猪八戒照镜子。参见陈来:“九十年代步履维艰的‘国学研究’”,《东方》1995年第3期。

⑲如甘阳曾指出,这种宏观历史比较社会学路向的基本特点是:突出地强调了社会经济历史条件对于走向民主政治的制约性。至今仍然在非政治学界非常流行的很多说法,诸如“因为某国还没有中产阶级,所以不可能有民主”,或“该国农村人口和农业生产仍占主导,所以不可能有民主”等等,大体都与宏观历史比较社会学路向的观点有关。许多人甚至由此而想当然地认定:只要经济发达了(由此中产阶级就多了,农民就少了等等),政治民主自然也就随之而来了。参见甘阳为邹说《二十世纪中国政治——从宏观历史与微观行动的角度看》所写的序言,牛津大学出版社2000年版。

⑳参见何明虹:“二十世纪:进步主义与保守主义之间”,载《东方》1995年第6期。

㉑㉒参见赵毅衡:“‘后学’与中国新保守主义”,载《二十一世纪》1995年2月号。

㉓㉔卡尔·曼海姆:《保守主义》,译林出版社2002年版,页77,页101。

㉕乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》(下册),商务印书馆1986年版,页691。

㉖参见余英时:“中国近代史中的激进与保守”,载许纪霖编:《20世纪中国思想史论》上卷,东方出版中心2000年版。“再论中国现代思想中的激进与保守”,《二十一世纪》1992年4月号;姜义华:“激进与保守:与余英时先生商榷”,《二十一世纪》1992年4月号。

㉗林毓生:《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,贵州人民出版社1988年版。

㉘参见刘军宁:《保守主义》,中国社科出版社1998年版,页109。

㉙甘阳:“反民主的自由主义还是民主的自由主义?”,载《二十一世纪》1997年2月号。

㉚甘阳也认为,90年代中国保守主义的方方面面,并非彼此完全协调,更非甚么严密构成的理论,而毋宁更多是一种心照不宣的情绪,但也正因为如此,它们反而更能形成某种四面呼应,八方笼罩的文化氛围。参见注释㉙。

- ③①成中英：“21世纪：中西文化的融合与中国文化的世界化”，载《现代与传统》第八辑，岭南美术出版社1995年版，页40。
- ③②参见郑家栋：“新儒家：一个走向消解的群体”，载《东方》，1996年第2期，页45-49。
- ③③孙尚扬：“在启蒙与学术之间——重估《学衡》”，《国故新知论——学衡派文化论著辑要代序》，中国广播电视出版社1995年版。
- ③④余英时：《钱穆与中国文化》，余英时敏锐地指出，新儒家往往被定性为文化保守派或传统派，这种定性未必与实际相符。事实上，他们把中国文化（以儒家为中心）的理想和现实一分为二。上海远东出版社1994年版，页73-74。
- ③⑤③⑥蒋庆：“再论政治儒学”，在王焱等编：《经济民主与经济自由》，三联书店1997年版，页306-308，页309。
- ③⑦最为典型的例子是刘禾在大陆思想界的流行。参见其著作《跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性（中国，1900-1937）》，三联书店2002年版，及另外一本相关主题的著作《语际书写——现代思想史写作批判纲要》，上海三联书店1999年版。
- ③⑧柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，中华书局1989年版，页1。
- ④①参见柯文：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，江苏人民出版社2000年版。
- ④②艾尔曼：《经学、政治和宗族：中华帝国晚期常州今文学派研究》，江苏人民出版社1999年版。
- ④③罗志田曾敏锐地指出：“杨著首要的新意在于将后现代主义提倡最力的空间概念引入我们中国通常为时间概念所‘控制’的史学领域。”参见罗志田：“乾嘉考据与90年代中国史学的主流”，载《二十世纪的中国思想与学术掠影》，广东教育出版社2001年版，页227。也有相反的意见如刘建军曾认为：“杨念群对近代知识体系之横断面的研究，补充了梁启超‘三阶段论’的不足，但这一横向的分解研究割裂了近现代知识图式转换的整体面貌。”参见刘建军：《中国现代政治的成长——一项对政治知识基础的研究》，天津人民出版社2003年版，页83。
- ④④杜赞奇：《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社2003年版。
- ④⑤例如中国学者直接移用国家—社会框架的著作最近几年屡见出版如用之于研究中国近代商会的著作如朱英：《转型时期的社会与国家——以近代中国商会为主体的历史透视》（华中师大出版社1997年版）。用之于研究宪政与地方自治的著作如马小泉：《国家与社会：清末地方自治与宪政改革》（河南大学出版社2001年版）。用之于研究社会救济方面的著作有蔡勤禹：《国家、社会与弱势群体——民国时期的社会救济（1927-1949）》（天津人民出版社2003年版）等。
- ④⑥④⑦杜赞奇：《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》，江苏人民出版社1996年版，页4-5。
- ④⑧有个别受人类学影响的中国历史学家如陈春生、刘志伟、郑振满、赵世瑜等比较注重对庙宇与宗教祭祀仪式等问题的研究。但与主流意义上的社会组织研究相比，它们在中国社会史研究领域仍相对处于较为边缘的位置。
- ④⑨参见刘新：“为了忘却的纪念：一个关键研究个案的批判性评论”，载《清华社会学评论》（2002年卷）社科文献出版社2003年版，页308-342。
- ④⑩参见Jing, Jun, *The Temple of the Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford University Press, 1996.
- ⑤①参见方慧蓉：“‘无事件境’与生活世界中的真实——西村农民土地改革时期社会生活的记忆”，载杨念群主编：《空间记忆 社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海人民出版社2001年版，页467-586。
- ⑤②郭于华、孙立平：“诉苦：一种农民国家观念形成的中介机制”，中国需要什么样的新史学：纪念梁启超《新史学》发表一百周年学术讨论会会议论文。
- ⑤③⑤④如应星的著作《大河移民上访的故事：从“讨个说法”到“摆平理顺”》，三联书店2001年版。

注：本文的撰写得到了南开大学中国社会史研究中心的资助，特此致谢！

责任编辑：李 杨