

至于庶民研究社群，他们是重要的，因为他们试图打破某些西方认识论框架，诸如进步、现代性这样的价值和判断标准。当然，他们研究的这些庶民运动并不追求一个现代的未来，尽管这些运动确实以正义为诉求。但与此同时，庶民研究群的理论家却试图使自己对现代性的批判，尽量接近一种更加激进的对非正义的马克思主义或从马克思主义核心范畴出发的批判。当然，马克思主义也属于进步观念中具有解放色彩的认识论，所以我不认为他们能完全摆脱自己遭遇的认识论困境。

饶是如此，他们对现代性的批评，以及他们对非现代作为通向解放的另一可能路径的探索，仍然是重要的。就我所知，许多庶民研究者业已不再坚持早年极端批判现代性立场，都已经去开发新的研究议题了，但我的判断或许有误。很多庶民研究者是我的朋友，我也曾部分地受到相同智识力量的感染，不过，我对中国的研究兴趣也促使我探寻别的思考方向。

张仲民：最后，还想询问一下你对于东方主义与自我东方主义化的看法。盘点近代以来中国学者最喜欢引用的几个外国人名字——如莱布尼茨、伏尔泰、李约瑟、卡特(Thomas Francis Carter)、汤因比等人，包括近年来《白银资本》、《大分流》等著作在中国学术界的流行，一些中国学者往往以其来说明中国文化、制度或某个科技成就的悠久与伟大，或者中国经济曾在世界的领先地位，就可明白中国人多么需要和依赖外国人的肯定来扬眉吐气。在此意义上是否可说，在中国问题上，最主张、最切实践履东方主义的，或者说最自我东方主义化的，恰恰是中国人自己？

杜赞奇：自我东方主义化现象在发展中国家一直是一个 20 世纪的问题，它需要在启蒙运动和资本主义的全球语境中得到理解。渴求现代性的民族或民族精英，为实现启蒙大众、使国家更有竞争力的目标，他们生产了这些自我东方主义化表象，两个追求不可分割，但这种努力的代价是巨大的，在中国尤其如此，自我东方主义化不仅导致了对传统的攻击，还导致对普通农民社会生活的谴责，因过去的农民世代都无法看出现代性的益处。

同时，自我东方主义化有两面性：其负面性已经被像刘禾这样的学者讨论过了；另一方面，则是能够比较给人以宽慰的自我东方主义化，如你提到的中国人感兴趣的莱布尼茨、李约瑟等等。虽然我已经意识到前者的代价，但我相信在追寻现代化时，它有一个促成改革与进步的功能。至于后者，我认为它更多是一种心理补偿，而非在为一种精神上的民族自大背书。我应该强调，在殖民地时期，甚至在今天，透过这种自我东方主义化，印度中产阶级从中获得良多慰藉，但如果该倾向不被更多的改革举措中和，它会很容易化为一个民族主义借口，潜伏于阶级对立和国内问题之中伺机而起。

【访 谈】

全球化时代的亚洲之路

——汉学家杜赞奇访谈¹

杜赞奇(Prasenjit Duara)，历史学家、汉学家，印度裔，早年就学于印度，后去美国求学，拜汉学家孔飞力为师，现任教于美国芝加哥大学历史学系及东亚语言文明系。代表作有《文化、权力与国家：1900—1942 年的东北农村》、《从民族国家拯救历史》、《主权与真实性：满洲国与东亚现代进程》，其中《文化、权力与国家》一书获 1989 年度“美国历史学会费正清奖”以及



1990 年度的“列文森奖”。

2006 年 12 月中旬，为纪念汉学大家史华慈先生诞辰 90 周年，华东师范大学、上海社会科学院与哈佛大学费正清东亚研究中心联合召开“‘史华慈与中国’国际学术研讨会”，一时之间，各国学术精英云集上海。杜先生受邀参加此次盛会，并接受《南风窗》杂志专访。

文化网络的再造

《南风窗》（以下简称《南》）：在《文化、权力与国家》一书里，你阐明了 19 世纪以前中国乡村的“权力的文化网络”对乡村社会生活、地方以及中央政权的重要性，而 20 世纪上半叶，国家政权建设的深入毁坏了这种网络，并带来了可怕的后果。我想，在你心里，对于 20 世纪之前的中国民间社会是有一个大的图景的，你是否可以将它放在印度和西方的背景里作一个比较的描述？

杜赞奇（以下简称杜）：很多人说，清帝国是个封建社会。其实，清帝国不是封建社会，而是一个中央集权的社会。典型的封建社会，是一个自上而下有着严格等级的社会。马克思讲的封建社会是指西欧的封建社会，它有大宗主和小宗主，权力是以教会为中心组织的，每一个封建宗主都是一个权力中心。

中国有一个中央集权，但并没有明显的社会边界，覆盖整个帝国的沟通交流系统即：权力的文化网络。比如关帝神话，它覆盖整个帝国，无论帝王、士绅阶层，还是商人，各个社会阶层都有自己对于关帝神话的诠释。更关键的地方在于，不同的解释相互作用，形成一个沟通交流的网络，相互分享。在封建社会里面，政治权力分化很厉害，所以每个政治权力的辖区里面有自己的神话，这些神话具有当地性，并不在整个社会里面形成流通。清帝国虽然有帝国大统，但关帝神话却在整个社会里面形成交流，虽然从上至下，但也平行地散布在整个系统当中。

《南》：中国尝试建立现代国家的努力在多大的程度上利用了原有的文化网络，又在多大的程度对其进行了改造？

杜：民国时期，由于国家权力对于民间社会的渗透，当然也由于通讯设施的缺乏，村民和他们的领导之间不能直接联系，所以民国政权没有找到一个替代品，乡村的文化网络一直处于崩溃当中。

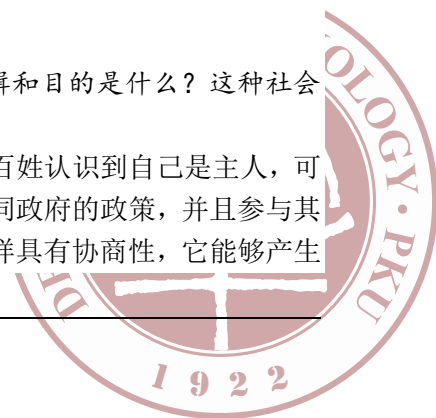
1949 年之后，新政权创造了一个新的文化网络，跟原来的文化网络很不一样，原来的网络是文化的，但新的网络是文化和政治掺半的。早在 20 世纪三四十年代，即延安时期，共产党就试图创造一种“社会主义的民族化”，这一时期对于各种民间文化的解释很统一，文化为党的权力所限制和引导。我刚才讲，在旧的文化网络中间，同样的一个文化符号，在不同的阶层中有不同的解释，这个符号因而成为一个沟通交流的“场”，比如商人可以将关帝理解成“财富之神”，但也承认他是“儒家的英雄”，但共产党领导下的民间文化不允许存在这种现象。

现代社会是“大众动员”的社会，社会主义社会的大众动员的程度相比更深一些——社会主义社会让老百姓遵守他的规范和纪律，也使农民能够感受到他与他的本土文化之间还是存在某种联系，虽然这种感受并不一定是自发、自愿的。

《南》：新中国政权对于原有文化网络进行接收和改造的内在逻辑和目的是什么？这种社会主义改造带来的后果是什么？

杜：新政权引导的农民文化目的是要产生新的认同和主体，让老百姓认识到自己是主人，可以决定自己的目标，比如大跃进等等，这样群众就能够自觉自愿地认同政府的政策，并且参与其中，产生一种自发性。但是，这种新的文化并不像从前的文化网络那样具有协商性，它能够产生

¹ <https://www.douban.com/note/32141270/>



积极地动员的效果，同时也比较死板，让群众必须有一种统一的思想认同感。

由于政府政策的要求相当高，比如大跃进，集体化等等，它们对人的要求也相当高，以至于产生了这样一种后果：久而久之，民间的文化网络被“异化”和“分离”，异化后的文化网络使得人们不再具有感情上的认同。“文化大革命”就是极端的表现。

《南》：你认为改革开放以后，上述情况发生了什么变化？

杜：改革开放以后，民间文化的状况与民国时期又有了某种相似性：乡村与城市之间无法形成一个文化网络，它们之间有一条无法逾越的鸿沟——虽然两个时期在经济方面的情况很不一样。换句话说，共产党所构建的革命的文化网络正在崩溃之中，但又没有新的文化出来替代，这就形成了某种真空的状态。

《南》：现在大家喜欢讲“第三条道路”，恐怕中国民间文化的发展也要寻找“第三条道路”。

杜：我觉得一方面不应该完全放弃社会主义中国的历史，社会主义是有它的贡献的，比如现在在中国农村还有一些集体主义的做法被保留下来，保持集体协商、分配、决定，这些都是可贵的。但是，另一方面，政府应该放手民间团体的发展，并满足人们对于宗教和精神方面的需求。最好的选择，是将两种文化最好的方面结合起来。

《南》：可是这在实践中并不容易。

杜：为什么很困难？集体主义和民间文化、宗教之间有很好的结合点，相反，与它们产生矛盾的是资本主义的个人主义。深度的商品社会让人感受到很深的恐惧和异化，也造成极深的个人的孤独和焦虑，尤其在今天这个变动极大的时代。而集体主义和宗教是对于上述状况的一个必要的应对。

当代中国社会一个最大的挑战是如何产生一个 institution（或可译为“体制环境”）？一种可以在集体主义、宗教和个人主义和市场之间建构出平衡的体制环境。现在中国社会里面有太多相互矛盾的政治压力，或者说政治的矛盾——其中最深刻的矛盾是中央政府和地方政府的矛盾：中央政府已经提出了“建设社会主义新农村”，并且大规模地拨款给地方政府（你们叫做“转移支付”），但与此同时，地方政府又受到暗示要“大力发展生产力”，要提高“GDP 增长”。另一方面，农民面对地方政府的压榨，却没有能力保护自己的利益，这里面有很深的矛盾。

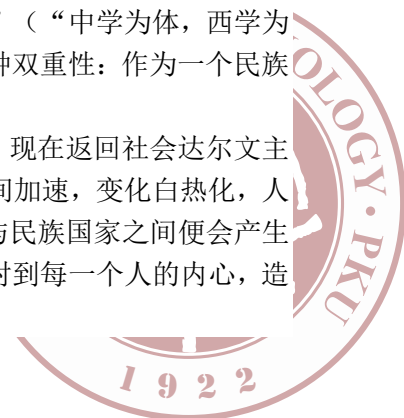
所以说，建构新的文化网络固然重要，但首要的问题是农民能否争得自己的权力、保护自己的利益。关键在于，中央政府能否针对地方政府给予农民更多权力去保护自己的利益。

亚洲的区域共同体

《南》：近些年来，全球化成为一股深刻影响世界各国进程的潮流。在你看来，全球化将如何重塑中国社会和文化？

杜：一个现代国家一方面要成为国际化的，另一方面又要保有可供撤退的保留地，这是“民族国家”的缘起。这里面存在很深的矛盾，比方中国很早提出的“体用”（“中学为体，西学为用”）的范畴就体现了这样一种矛盾，它体现了面对资本主义竞争的一种双重性：作为一个民族国家，一方面要参与竞争，另一方面又要保护自己免于伤害。

以前在社会主义时期以及冷战时期，中国对自己的保护比较多一些，现在返回社会达尔文主义的优胜劣汰和物竞天择的时期。全球化时代的社会竞争相当激烈，时间加速，变化白热化，人们需要非常快速地不断改变自己的社会关系和社会技能。因此，全球化与民族国家之间便会产生一种近乎疯狂的分裂，同时也造成一种社会心理的分裂，这种分裂也投射到每一个人的内心，造成人格的分裂。



不仅仅是中国、印度这样的发展中国家受到全球化的影响很深，发达资本主义国家也一样，这就是近几年一些国家民族主义膨胀的根源所在。比如说，美国民族主义勃发也体现了我刚才讲的分裂状态：美国一方面因为失业率居高不下“反移民”，但是事实上他们又需要这些劳动力。

《南》：在全球化所向披靡的情况下，本土的文化网络恐怕很难抵挡。我在 2004 年曾访问过一度引起轰动的《帝国》一书的作者、政治活动家奈格里和他的学生哈特，当时也谈到了全球化的问题，他们认为中国应当寻找一条独特的全球化之路——“真正的问题是在全球化中找到一种变化，即全球民主来替代资本主义全球化，也就是民主、平等或者你们所说的社会主义这样一条道路”。寻找一条独特的全球化之路不仅是中国，也是印度等亚洲国家迫在眉睫需要思考和应对的问题。关于“亚洲的未来”这样一个话题，你是否可以贡献一些自己的想法？

杜：的确，应对全球化光有一个本土的文化网络是不够的，重要的是，让老百姓拥有足够的权利，去保护自己并且塑造他们想要的政府。我有一个设想：将来也许能够出现一个“真正的世界性的 Governance”，它类似于康有为讲的“大同社会”，它不是以现在的民族国家为蓝本，而是类似于欧盟这样的一个系统：它有很多自治体，自治体之间能够相互协调、协商，并且有很多沟通的层次。我特别要强调的是，不要把 Governance 翻译成“政府”，因为“政府”这个词太有中央集权的含义。

我认为，在今天的亚洲，这种组织有可能产生。现在亚洲各国之间经济的依赖度很高，如果能够制订一套法规制度，也许可以产生这种类似于“区域共同体”的系统。

全球化下的民族主义

《南》：最近很多人都在谈一部中央电视台播放的纪录片《大国崛起》，炒得很热，有点类似于当年的《河殇》。这样一种话语的背后反映的是某种意识形态。作为历史学家和理论家，你认为这种意识形态应该放在一个怎样的历史情境下去理解？

杜：我听说了这部纪录片，但还没有看过。我想，它一方面迎合了中国政府打造大国形象的愿望，打造大国形象的目的之一，当然是为了填补我们刚才谈到的那两种力量撕裂所形成的真空状态；同时，它又希望找到一种意识形态的范本，在世界范围内寻找合作的伙伴，成为一个并不孤独的大国。另外一方面，中国现在也出现了一种“反潮流”，比如上海新出的历史教科书，它低调地处理了中国民族主义的历史，淡化了南京大屠杀等等——这种做法也许是为了适应一种全球化的需要，强调全球化所需要的历史观。

《南》：谈到“反潮流”的问题，民族主义的历史叙述与现代化之间到底是一种什么样的关系呢？

杜：二战以后，日本、德国从废墟中崛起，美国经济更是繁盛一时，在这个背景下，发达资本主义国家的历史学超出了民族史写作，换句话说，发达国家的历史写作与 19 世纪末、20 世纪初很不一样，离开了竞争和暴力这些主题，也有可能将来他们还会回到这些主题的写作（笑）。相反，原来被殖民的、比较不发达的民族，比如印度、中国等东亚国家的民族史写作则集中在本民族的受难史，主要聚焦在反帝、反封建以及追求现代化等主题上。万隆会议之后，这些国家的历史都有暴力的方面，比如中印之间的摩擦等，但它们在种种方面并没有脱离出原先帝国主义国家书写历史的那些主题，很受线性历史观、进化的历史观的影响。

这里有一个理论的问题：各国如何运用历史叙述服务于民族的目标？在中国 20 世纪 50~70 年代的教科书中，常常有阶级斗争、扩大生产、全国人民大团结之类的话题，可见中国历史写作把建设民族国家作为目标，追溯民族历史，创造一个新的民族统一体。但这种历史的写作和建构，其实吸收了国外的各种写作元素，比如竞争的主题等——这些民族国家的历史写作习惯性抹杀了它本身作为一种国家行为的写作、并且深受外国影响的事实，我将这种现象称为“错认”。“错

认”的发生有它的背景：民族国家是唯一正当的实体，这样它才可以解释自己的民族，同时，也可以在全球化的竞争当中增强自己的力量。换言之，民族主义有关“主权”这样一种话语，通过民族历史的写作与构建，赋予民族国家一种真实性。

《南》：那么，这种关系在全球化的背景下又发生了什么样的变化呢？

杜：全球化并没有把民族主义历史冲击掉，相反，全球化重塑了民族史的写作。

全球化时代，跨国知识和跨国科技随时发生，文化的跨国现象也在发生：民主和解放的概念，被欠发达国家的民众所采用，作为一种话语来谈自己的问题。比如，日本在1980年代曾经提出“日本的类”的问题，也就是说跟美国人、中国人相比较，日本人究竟属于什么样的人种的类别？而在中国，曾国藩也被反复拿出来作一种历史的解释。这种重写历史的活动，其实是各种人群试图探索和构建一种新的个体和国家的认同的努力。

这种情况之所以发生，有两方面的原因。一方面在于意识形态方面相对宽松，另一方面在于市场化和商业化大潮下，各种各样的博物馆开始出现，各种象征性的东西也在市场上出现，大家都可以来叙述，身份认同开始变成一种开放性的东西。所以说，全球化其实是重塑了民族史的写作。

《南》：据我所知，印度目前有也一股很强的去英国化的潮流，包括更改路名等等，中国、印度的情况是否有相似性？怎样放在亚洲的维度里面来理解？

杜：是的，在印度也充分地反映我前面讲的那种矛盾状态，右派常常主张“文化的民族化”，而左派则主张将国外的资本拒之门外。用一种比较的框架来研究中国和印度这些社会，就会发现它们有相似性。在这个意义上，假如这些社会能够很好地处理相互之间的竞争关系，它们就有很大的合作的可能性。

《南》：但是，事实上这些国家之间又有某种紧张的关系，比如，中国和印度。

杜：对，你说得没错。可是邓小平先生发明过一个很好的概念“delinking”，意思就是说，在国际关系上将政治问题与经济问题分开来谈，发展经济合作关系，暂时不碰触政治问题，这是非常好的模式。比如，大陆和台湾的关系，中国和日本的关系，都是如此——当经济联系越来越紧密之后，自然会带动打破政治的僵局。

《南》：中和印两个国家，不仅在经济上有互相合作的可能，在文化和政治制度上都有互相参照和借鉴的可能。比如，印度的克拉拉省和西孟加拉省也都是由共产党执政的……

杜：印度商人中间流传一个词“chindia”，中国和印度的企业之间可以进行优势的组合，中国的劳动力资源和印度的软件资源组合可以产生强有力的竞争力——这是从资本的角度看问题。

印度是联邦共和制的国家，但是克拉拉省和西孟加拉省，这两个省又都是马克思主义的政体，它们要生存在资本主义的社会里面，承担特殊的功能：保护贫穷的、无法生产的人们。西孟加拉省曾一度引起争议，一些人批评该省给资本家太多土地，而给穷困人群的保护却太少。但最起码，在这两个省，穷人们的声音能够被听到。不管是中国还是印度，都应该注意这个现象。

