**“文化自觉”与21世纪知识界的“中国”叙述**

贺桂梅

进入新世纪，如何重新叙述并构造“中国”认同，变成了一个广受瞩目的文化与政治议题。这一议题的提出，源自特定的历史契机，即中国在全球格局中作为经济大国的崛起及其政治地位的改变，和中国社会所发生的巨大变化。国内外不同力量介入的“中国模式”讨论即为其中突出的一例。不过，“契机”某种程度也是“危机”的显现，它意味着曾有的中国叙述开始面临不同程度的质询。比如以西方现代性规范为导向的启蒙主义叙述，比如冷战式的社会主义/资本主义叙述，以及民族主义的中国叙述，这些在当代中国不同时期曾经主导中国认同的叙述方式，已经难以整合起全球化处境下的中国认同。“中国”叙述的难题源自中国历史与现实自身的独特性和复杂性。“叙述”行为本身，不仅意味着如何“描述”当下中国的现实状况，也包含着如何“规范”社会发展方向，如何应对现实中存在的社会问题。在国际国内的复杂格局中，在社会认同发生激烈分化的情形下，如何叙述中国必然是不同政治与文化力量介入的场域。本文并不打算全面地讨论所有的中国叙述，而是集中分析国内知识界的一种叙述形态，也就是在“文化自觉”这一基本诉求下展开的中国叙述。

如若试图相对宏观地对新世纪中国社会文化状况做一种粗浅描述，将不得不关注这个时期在文化认同的基本方向上发生的变化。人们普遍地对“中国传统文化”抱持一种关注、审视乃至“回归”的热情。这在官方引导、经济消费、社会认同与日常生活组织等不同层面都显现出来。这种变化也在知识界显现出来。如果可以用“反传统”来描述近现代以来中国思想界的主流的话，那么新世纪的变化或许可以概括为对“传统”的重新体认与激活。这一基本文化态度的改变，使得重构中国文化主体性的思考取向成为当前知识界不容忽视的声音。“文化自觉”论即是这种实践的一种重要表述形态。

**一、作为一个表述群的“文化自觉”论**

“文化自觉”这一说法，最早是社会人类学家费孝通在1990年代中后期的多次谈话、演讲中提出的。其中，“文化”用以描述“人造的人文世界”[[1]](#footnote-1)，这个人文世界是一个“复合的整体，由各项相关联的社会制度结合而成”[[2]](#footnote-2)；“自觉”首先针对的是一种“不自觉”状态：“人们往往生活在自己的文化中，而没有用科学的态度去体认、去认识、去解释，那是不自觉的文化”[[3]](#footnote-3)。所谓“文化自觉”指的是：“生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’，明白它的来历、形成过程、所具有的特色和它发展的趋向，不带任何‘文化回归’的意思，不是要复旧，同时也不主张‘全盘西化’或‘坚守传统’”[[4]](#footnote-4)。费孝通强调“文化自觉”不同于“全盘西化”与“坚守传统”，也就把这种关于自身文化的认知活动，与对“传统”采取虚无主义态度的西化派，和固守传统的保守主义姿态区分开来。“文化自觉”的实践目标，是“为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代时文化选择的自主地位”。

由作为社会人类学家的费孝通来提出这一说法，并不是偶然的。人类学的基本方法大致是站在“局外人”的位置关于“他者”的一种认知活动。在不自觉的状态下，人们常常于日常生活与行动中实践某种文化，但却缺乏“自知之明”：“你自己的生活有时好像是被包裹起来，因而不理解自己是怎么生活的”，因此，将“行动”（或实践）转化为理性认知，从“行而不知”到“知而行之”，被费孝通解释为以人类学的方法“从实求知”的基本内容[[5]](#footnote-5)。可以说，费孝通1940年代与1980-1990年代的人类学与社会学研究本身，就包含了这种“文化自觉”的基本诉求。而这一诉求在1990年代之后的中国语境中作为一个自觉的理论范畴提出来，则是想“表达当前思想界对经济全球化的一种反应”。由于“世界各地多种文化的接触引起了人类心态的诸多反应”，因此需要对自身的文化以及不同文化共存的格局做出自觉思考[[6]](#footnote-6)。这也就使得“文化自觉”同时还包含了对全球文化秩序的一种新构想：“费孝通先生读了亨廷顿的‘文明冲突论’，提出‘文化自觉’与之对垒，认为冲突背后有一种秩序，这个秩序也是理想，可以用‘各美其美，美人之美，美美与共，和而不同’来理解与期待”[[7]](#footnote-7)。可以说，“文化自觉”既包含着对作为“自我”的中国文化的重新认知，同时也试图勾勒出一种中国式的世界观。

费孝通关于文化自觉的表述，包含了从个体到时代的不同层次的思考，是基于个人的学术反思，而对全球化时代多元文化和多族群生存状态的理论描述。这一说法成了2004年成立的“中国文化论坛”的基本宗旨，并将其拓展至关于全球化时代的中国社会认知这一普遍的理论实践层面。

“中国文化论坛”由周凯旋、董秀玉任理事会理事长，其理事包括陈来、陈春声、甘阳、黄平、刘小枫、童世骏、王晓明、王绍光、汪晖、余永定、苏力等人，这也是目前中国人文社会科学界的重要学者。论坛希望回应的基本问题是：“进入21世纪，中国如何面对全球化的挑战?”，而其基本宗旨，则是“重新认识中国的过去、现在和未来，促进对全球化时代中国文明主体性的理论思考和实践关怀”。正是在这一意义上，费孝通阐述的“文化自觉”被认为准确地传递了论坛的基本思考：“‘文化自觉’这一命题中的‘文化’，涉及经济、政治、法律、教育、学术和其他领域中的方方面面；这一命题中的‘自觉’表达的是在全球化的处境中对于中国的文化自主性的关切和思考”[[8]](#footnote-8)。中国文化论坛的具体工作，是聚集各学科的学者，“以跨学科的合作方式，从具体问题切入”，“每年就某一具体问题举行一次或两次年度论坛和多次小型讨论会”。年度论坛提出并讨论的话题，如“中国大学的人文教育”、“乡土中国与文化自觉”、“孔子与当代中国”、“中国人文社会科学三十年”等[[9]](#footnote-9)，都在不同程度上围绕着“文化自觉”这一核心命题展开。在中国文化论坛名下召开的小型研讨会，影响较大的则有由王铭铭、汪晖主持的“区域、民族与中国历史的叙述”，力图以“区域”与“民族”这两个核心范畴，重新整合关于中国的历史叙述。某种程度上，汪晖近年来影响较大的文章，如《跨体系社会与区域作为方法》、《东西之间的“西藏问题”》等[[10]](#footnote-10)，王铭铭的重要著作《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》[[11]](#footnote-11)等，也与论坛及其形成的讨论圈之间形成了互动关联。

与中国文化论坛的活动相关并值得提及的，还有由甘阳主编、三联书店的丛书“文化：中国与世界新论”。这套丛书沿用了1985年以甘阳为发起人成立的“文化：中国与世界”编委会的刊名。在1980年代中期，这个编委会几乎囊括了当时人文学界学术新生代的主要成员，因此常常被称为1980年代“文化热”中最重要的三个知识圈子之一[[12]](#footnote-12)。他们当年的工作便是“在短短三四年间曾主持出版了‘现代西方学术文库’、‘新知文库’、‘人文研究丛书’，以及《文化：中国与世界研究集刊》等上百种出版物”[[13]](#footnote-13)。这个知识群体在1980年代后期解散后，2007年，由甘阳出面再次组织“文化：中国与世界新论”丛书，无疑带有重新接续并再组织知识界人员和知识话题的意图。不过，相当有意味的是，尽管甘阳强调这两套丛书都秉持着“从大文明格局看中国与世界关系的视野”，但是，两套丛书对于中国文化传统的基本态度，却发生了几乎是根本性的“逆转”。1980年代中期的“文化：中国与世界”编委会，当时曾被人称为“全盘西化”派[[14]](#footnote-14)。这个编委会发表过一篇“宣言”性的文章，即由甘阳执笔的《八十年代文化讨论的几个问题》[[15]](#footnote-15)。在文中，他提出为了促成中国社会的现代化，最需要完成的是“文化的现代化”，需要对中国的传统文化进行“根本的改造和彻底的重建”。“继承发扬‘传统’的最强劲手段恰恰就是‘反传统’”这一论断，成为当时影响一时的名言。而在2007年为“文化：中国与世界新论”丛书所写的“缘起”中，甘阳首先批评的就是“近百年来的中国人基本是以西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性”，因此呼吁：“我们今天已经必须从根本上拒斥简单的‘拿来主义’”，而需要“以中国文明的历史视野去看世界”，需要确立“中国文明主体性之独立立场”[[16]](#footnote-16)。显然，从根本改造中国文化传统的“拿来主义”，到中国文明的主体性，这两者之间的变化是明显的。甘阳的这种变化，也颇具症候性地显示出了这个知识群体在文化认同的基本方向上，从1980年代到新世纪之交所发生的改变。

“文化：中国与世界新论”作为一套丛书，其作者构成及文化立场并不完全一致，不过与80年代“文化：中国与世界”编委会的“西化”倾向相比，“新论”的选书标准侧重在中国问题和中国文明主体性诉求，却是颇为明显的。丛书收入了甘阳的新著《通三统》，由论述关于中国传统的融合、中国绘画和大学通识教育的三篇演讲构成。其基本问题意识，是在全球化语境下“重新认识中国”。倡导“新时代的‘通三统’”，即古典中国以人情为核心的孔夫子传统、毛泽东时代的平等传统和邓小平时代的市场传统这三者的融合，最为鲜明地代表了他的文化立场。丛书中另一本引起很大关注与争议的著作，是北京大学法学院青年学者强世功的《中国香港：政治与文化的视野》。这本书勾勒了“一国两制”作为一种政治制度构想得以提出的历史过程和政治哲学渊源，提出它与中华帝国时期的“天下”体制之间的关联性，并论述了这种制度安排与西方民族国家体制及作为帝国主义的大英帝国体制之间的不同。值得注意的是，这本书在讨论香港身份认同这一极为敏感的问题时，一方面留意去体认香港人的历史情感与“无言的幽怨”，但同时也并不掩饰作者在中国崛起背景下的“大国”情怀。他认为“中国崛起”，“不仅是指其经济增长，而且是建构了一套不同于西方现代文明的政治体制以及与这套体制相匹配的政治哲学思想”。这构成了本书论述“中国”的基调[[17]](#footnote-17)。

可以说，如果要关注“文化自觉”这一理论命题的提出及其实践，显然需要关注“中国文化论坛”这个特定的文化讨论空间的影响。这也意味着从知识社会学的视野，考察一种思想，被什么人、以怎样的方式提出和扩散。自1990年代以来，中国知识界的“分化”是常常被人们关注的问题，其中“新左派”与新自由派的论战、文化保守主义/新启蒙主义/后现代主义等不同思想理路的展开[[18]](#footnote-18)，显示出1980年代在“新启蒙”立场上聚集起来的当代中国“知识界”在回应现实问题时的不同走向。而新世纪之交，这一知识界的格局又在发生新的变化，完成着新一轮的分化与组合。只有当一种思想活动被置于具体的实践过程与传播语境中时，这种变化才可以更清晰地显示出来。

但是，如果仅仅把“文化自觉”视为中国文化论坛及其特定人脉提出的讨论话题，显然是偏颇的。事实上，虽然并没有采取“文化自觉”这个说法，但“对中国文明主体性的理论思考和实践关怀”、“从中国的历史视野看世界”，却构成了当前中国知识界许多研究者的基本共识，并出现了颇具影响的研究著作。很大程度上，可以将“文化自觉”及其相关表述，视为一个有着相近文化诉求的表述群。限于论文的篇幅，本文不可能全面地描述这一文化取向的方方面面，而试图简单地提取其中产生较大影响的重要文本，以其为个案展开分析。

首先值得提及的是近年来引起广泛关注的“中国模式”讨论。“中国模式”这一说法最早可以追溯到美国《时代》周刊编辑、高盛公司顾问乔舒亚·库伯·雷默提出的“北京共识”。这个说法不久也成为国内外政治界、知识界争议的一个重要范畴。在中国国内，近年出版的一本名为《论“中国模式”》的书，不仅收录了国内知识界从政治、经济、文化和比较等不同层面描述或争论“中国模式”的文章，收录了一些国际学者（除雷默之外，还有德里克、马丁·雅克、托马斯·海贝勒等）的讨论，同时还收入了毛泽东、邓小平、江泽民、胡锦涛的政治政策论述[[19]](#footnote-19)。这也可见，“中国模式”有时也与“中国特色的社会主义”等表述混同。这里分析的，主要是知识界的一个重要表述群，即由北京大学国际关系学院教授潘维主持的“中国模式”讨论。

2009年，在中华人民共和国建国60周年之际，潘维联合了社会科学界的诸多学者，在北京大学召开名为“人民共和国六十年与中国模式”的研讨会。这次会议的论文后来结集出版[[20]](#footnote-20)。在此基础上，潘维又重新组织作者写文章，出版了另一本《中国模式：解读人民共和国的60年》[[21]](#footnote-21)。如果说“中国文化论坛”与“文化：中国与世界新论”相对地侧重包括人文与社会科学在内的“文化”方面的讨论，那么潘维组织的更多是包括政治学、经济学和社会学在内的社会科学界的讨论，但他们同样把确立有关中国主体性的知识表述作为基本诉求。潘维这样表述道：“思想上的破与立是当代全球生存竞争的主战场，思想斗争的能力攸关中华文明的兴衰续绝。……一个是破，破一个国际性的霸权话语系统；一个是立，在我国知识界确立对自己生存方式的自觉，也就是对中华发展道路的自觉”[[22]](#footnote-22)。在《中国模式》一书的扉页上，这一诉求更高调地表述为：“它标志着具有独立性、敢于向西方争取‘话语权’的‘中国学派’正在浮出水面”[[23]](#footnote-23)。尽管参与“中国模式”讨论的学者立场和态度各不一致，不过强调中国发展道路的“独特性”，并将中国经济的成功解释为中国历史连续性展开的后果，尤其是毛泽东时代的革命历史与邓小平时代的改革历史间的内在关联，却成为了论者阐释“中国模式”的主要倾向。潘维在他的总论性文章《序中国模式》（后扩充为“当代中华体制——中国模式的经济、政治、社会解析”）中，将“中国模式”的独特性概括为“国民经济、民本政治、社稷体制的‘三位一体’”。可以看出，潘维的论述方式带有很强的结构-功能学派的特点，他格外地强调的，一是中国历史与文化区别于西方的独特性，一是当代历史与传统中国之间的连续性。当下中国经济的成功，并不被解释为某一时期的经济或政治（如改革开放或革命）的后果，也不被解释为传统中国的复兴，而是这些不同历史时期特点的混杂与综合。在这一点上，潘维的“中国模式”论与甘阳所谓“通三统”有着内在的一致性。

在强调中国文化（或“中国文明”、“中国知识”）自主性这一话题下，同样值得关注的，还有中国社会科学院学者赵汀阳提出的“天下体系”。在《没有世界观的世界》[[24]](#footnote-24)和《天下体系：世界制度哲学导论》[[25]](#footnote-25)这两部论著中，赵汀阳从政治哲学与文化哲学的角度，提出古代中国的“天下体系”应当成为构想全球化时代的“世界制度”的基本模型。天下体系的独特性在于，与西方的民族国家体系，以及罗马帝国、大英帝国与“全球化帝国主义”等模式相比，它包含着“饱满的或完备的世界概念”，可以成为实践全球化时代新的世界观的“乌托邦”形态。对西方民族国家模式的批判与对传统中国天下体系合理性的论证，构成了赵汀阳阐释的基点。这一从政治哲学高度对传统中国政治制度的合理化论述，不仅被论述者视为经济崛起背景下从“知识生产”角度将中国构造为“一个新型大国”的环节，同时也是“以世界责任为己任，创造世界新理念和世界制度”的普世性思想实践。

还需要提及的，是北京大学中文系学者韩毓海近年产生较大影响的著作《五百年来谁著史》。韩毓海如此表述他的基本诉求：“从中国的视野、或‘以中国为本位’去观察和描述最近500年世界历史的变迁，致力于探寻当代中国的‘世界’观”[[26]](#footnote-26)。“以中国为本位”重新讲述历史之所以可能，在于一种完全不同的、关于明清时代中国历史的认知图式。在经典的现代化理论范式中，古代中国被视为前现代的（也是资本主义之前的）时期，这是现代世界需要加以根本改造的低级、未开化时段；而在主流马克思主义理论范式中，古代中国的社会制度则被视为落后的“亚细亚生产方式”。但是，在《五百年来谁著史》一书中，借助费尔南·布罗代尔（Fernand Braudel）关于“世界经济”和“资本主义世界体系”这两个基本范畴的区分，借助对“资本主义”完全不同的定义，韩毓海强调真正的“世界经济”始于中国明朝，而此前学术界所称的“现代化”过程，则是以军事-金融为一体的西方资本主义体系摧毁中国主导的这个世界经济体的过程。明朝中国的崩溃，在于错误地完全依赖外来的白银-金融体系，清代中国被西方列强打败，则主要在于缺乏强有力的国家机器组织起社会与经济。在这种叙述中，500年来的中国历史，经历的是一个崩溃、重建并“复兴”的过程。而如果说，今天中国经济的崛起，乃是一种“复兴”，用一位外国学者的表述是“当历史学家回顾我们所处的时代时，可能会发现几乎没有任何国家的经济发展可以像中国的崛起那样引人注目。可是，当他们进一步放开历史视野时，他们将看到那不是一个崛起，而是一个复兴”[[27]](#footnote-27)，这显然也构成了中国文化自觉论中重要面向。

《五百年来谁著史》采取的是一种“大历史”叙述，它虽然有很强的经济史研究的特点，但并不特别关注具体的经济分析。在重新解读一些重要史料的基础上，这本书侧重从已有的史学研究成果中组合出新的宏观论述。布罗代尔的长时段、大范围、物质流通史的关注视野，阿瑞吉（Giovanni Arrighi）、沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）等世界体系理论对于东方与西方两种资本主义体系的描述，尤其是贡德·弗兰克（Andre Gunder Frank）关于白银资本的论述，和被称为“加州学派”的彭慕兰（Kenneth Pomeranz）等人关于19世纪中国经济与英国工业革命“大分流”的阐释，构成了这一“复兴”叙述背后的理论支点。这也带出了海外学界关于中国研究的一个重要脉络。事实上，在中国知识界强调“文化自觉”、强调中国历史与文明“主体性”问题的同一时期，相关的国外研究著作也陆续译成中文出版。其中影响最大的，或许是德国籍学者弗兰克的《白银资本——重视经济全球化中的东方》[[28]](#footnote-28)。尽管与沃勒斯坦、阿瑞吉、萨米尔·阿明同被称为世界体系分析的重要理论家[[29]](#footnote-29)，弗兰克却并不把历史批判的视野局限于资本主义体系的现代世界，而认为在1400-1800年间中国经济就已经逐渐构成了当时“世界经济”的中心。他追踪白银资本在美洲-亚洲-欧洲的全球流动轨迹，重新解释了西方资本主义在19世纪的崛起与中国经济的衰落。正是这种全然不同于欧洲中心主义的政治经济学批判视野，打开了在启蒙主义/现代主义观念之外解释世界史的可能性。事实上，当这种极富批判性的历史阐释最早被介绍到中国时，也正构成了当时新左派与新自由派论战的一个小的回合[[30]](#footnote-30)。另外一本产生较大影响的著作，则是意大利籍的美国学者乔万尼·阿瑞吉的《亚当·斯密在北京：21世纪的谱系》[[31]](#footnote-31)。这本书重新阐释了东方与西方两种不同的资本主义的历史，并认为中国经济的崛起正是亚当·斯密的“自由市场”理论得以真正实践的结果。此外，阿瑞吉和日本学者滨下武志（Takeshi Hamashita）、美国学者马克·赛尔登（Mark Selden）主编的《东亚的复兴：以500年、150年和50年为视角》，以及英国学者安格斯·麦迪森（Angus Maddison）关于中国长时段研究的经济史著作的出版等，都为“复兴”论提供着重要的理论和史学支撑。

这也意味着，寻求中国历史与文明的独特性与主体性的论述，很大程度上乃是全球化语境下一种国际性的理论实践互动中形成的。因此，既需要在一种中国情境、也需要在一种全球视野中，来理解中国知识界的“文化自觉”论述得以提出的历史语境。

**二、重建历史连续性：“崛起”与“中国”叙述**

“文化自觉”表述对于中国历史与文化主体性的寻求，固然可以从其对中国“传统”的关注这个侧面，与“反传统”的启蒙主义/现代主义思潮区别开来，但是，它也不同于近现代中国历史上的任何一次保守主义文化思潮。费孝通强调，它不是“全盘西化”也不是“坚守传统”。很大程度上应该说，文化自觉乃是新世纪之交的中国处境所决定的一次独特的思想实践，它有着不同于近现代历史以来的现实诉求、问题意识与知识建构。关键之处或许在于，文化自觉的重心其实不在“文化”，也不在“自觉”，而在对于“中国”这个主体的认知方式与认同方式所发生的根本性变化。

显然，在启蒙主义/现代主义的视野中，当中国自身的“传统”被作为批判的对象时，也就意味着“中国”本身是“未完成的”，它总是处在“朝向”国民/民族国家的现代化进程之中。而“文化自觉”强调的则是中国变革具有它自身的“独特的道路”。这种独特性被中国文化论坛解释为：“中国是一个古老的文明，又经历了现代的革命和30年的改革，中国的变革必然是一个立足于自身的传统和现实而展开变革与创新的过程”；与此同时，“当代全球化浪潮包含着一种支配性的逻辑和同质化的趋势，中国的变革一方面离不开向不同的文化和社会的学习和借鉴，但另一方面又必须在开放性中确立自身的主体性”[[32]](#footnote-32)。首先，中国的变革必然是“中国性”的，另一方面，全球化格局本身也需要中国创造性地发挥它的主体性，这两个层面决定了“文化自觉”的必要性。如果参照1980年代的现代化论述乃至近现代历史以来的启蒙主义论述，可以看出，其中发生的真正变化，在于中国的主体位置的转移。在启蒙主义/现代主义的论述中，“中国”总是潜在地被设定为“全球化”（或称“世界”）格局的外部，它是一个“后来者”、“落后者”，一个没有“入局”的“学生”；而“文化自觉”的一个根本性转变则在于，它把主体位置挪到了“局内”，是站在全球化格局“里面”来讨论中国的主体性。这也就是说，文化自觉乃是基于全球化格局中中国位置的转变而形成的关于中国主体性的整合性新叙述。

强调这一主体表述的具体历史情境是重要的，这也构成文化自觉论述的关键所在。文化自觉不同于文化保守主义的任何一种表述的地方，在于它一方面是“对话”性的，即在与他种文化的比较与对话关系中重新认知自我；更重要的方面则是它的“反思”性。费孝通曾将“对话”与“反思”作为文化自觉的两个面向[[33]](#footnote-33)，并认为两者处在不同的层次：“学术反思是对个人而说的，文化自觉是学术反思的扩大和发展”，“学术反思是个人要求了解自己的思想，文化自觉是要了解孕育自己思想的文化”[[34]](#footnote-34)。但是如果将“反思”一词理解为一种认知情境，就应当意识到这种自反性的认知活动总是包含着“回顾”、“反省”这样的意思，这也意味着它是在某种关于现实的“完成时态”的指认中，展开的一种回溯性叙述，是在完成实践、行动的过程之后，进行的一种理性认知。

当“中国”需要在“反思”的层面上展开文化自觉表述时，这首先意味着，中国的现代化实践和社会变革这一历史过程本身，得到了某种结论性的认可。它不再是未完成的“未来/理想”，而成了某种需要被理解的“现实”。这无疑直接指涉着中国经济崛起、中国被纳入全球格局这一现象本身。甘阳在讨论当代中国的“通三统”时，集中论述的是“中国经济改革成功的内在逻辑”，中国经济因何“起飞”，构成了他讨论问题的核心所在。赵汀阳关于“天下体系”的讨论，也是由“中国在经济上的成功已经使中国成为一个世界级别的课题”这一现象着手，并更为简洁地将这一经济崛起所带来的文化问题表述为：“已经在舞台上了，就不能不说话”[[35]](#footnote-35)。几乎可以说，“文化自觉”的相关论述，很大程度上都是对“中国经济崛起”这一现象的回应，因此，特别值得关注的就是这种新的关于“中国”的叙述本身如何构成，以及这种叙述背后包含的问题意识与或隐或显的政治态度。

“文化自觉”论述的基本前提，在于重新确认在“全球化”格局中的中国主体位置，也就是说，是在一种新的地缘政治或空间主体关系中展开的，因此，这一叙述本身包含着两个面向的重新认知。其一是如何认知“全球化”格局及其构成方式；另一是在此前提下，如何将全球格局所划定的“中国”这个空间，重新讲述为一个文化与政治的主体。这两个面向看起来是所有现代民族国家构造的基本框架，但是在新世纪之交的中国知识界，这个论述框架却并没有简单地重复西方式民族国家的建构逻辑。导致这种变化的关键在于人们关于“全球化”、“世界”的认知方式。在启蒙主义/现代主义的逻辑中，无论是否对“世界”或“全球”保有一种反思态度，人们总是倾向于将这个全球格局理解为一种由现代民族国家构成的总体性理想秩序，所谓“世界之林”、所谓“地球村”、所谓“与世界接轨”，都是如此。但是“文化自觉”论述的一个共同特点，便是对“全球化”保持着某种批判态度。这或者是指认出全球化进程与资本主义扩张、现代民族国家作为一个基本政治单位的建构之间的关系，或者是指认出全球化秩序背后英美大国的帝国主义逻辑与西方中心主义的文化逻辑，从而将理想化的现代性普世秩序还原为一种地缘政治的现实关系考量。从这个角度来说，赵汀阳将现代的全球世界描述为一个“没有世界观的世界”，这种论述是相当具有症候意味的。这种对全球化的认知方式本身，无疑与1990年代以来已经被纳入全球格局之中的中国处境的体认直接相关，这也使得此时关于“世界”的认知，大大不同于1980年代那种立足于中国内部、“世界”外部的认知方式。这种关于“世界”的新认知，由于论述者的知识谱系和政治立场的不同，其论述方式也不完全一致，但是对于西方式民族国家形态及民族主义知识的反省，特别是“中国”作为一个不同于西方式的民族国家、但却是合法与正当的国家形态，却成为某种普遍的共识。如何在批判全球化和反省现代化范式的前提下，重新建构“中国”的合法性表述，构成了文化自觉论述的核心问题。在这样的情境下，文化自觉与中国叙述构成了同一个问题的两面。

这种“中国”叙述的首要特点，在于强调中国历史经验的延续性和完整性，这包括古典时代的王朝国家经验、现代以来的中国社会变革历史，也包括毛泽东时代的社会主义经验和1980年代以来的改革开放经验。甘阳在论述“通三统”时，一方面从“地方分权化”角度论证邓小平时代的改革与毛泽东时代的革命之间的连续性，另一方面则从“海外华人资本”和中国改革的关系，论证传统中国经济与现代中国之间的连续性。甘阳的论述并不细密，可以说仅仅是一个粗糙的思考框架，但真正有意味的地方，在于他试图建立传统中国、毛泽东时代中国与改革时代中国之间连续性的努力。潘维在构建“中国模式”时，强调国民经济、民本政治、社稷体制的“三位一体”，其基础在于“中华文明的延续性”，这包括“中华百年奋斗史、三千年王朝史、五千年文明史，还特别包括被消化为中华文明有机组成部分的外来文明”[[36]](#footnote-36)。强世功从中国政治制度自身的延续性角度，论证了关于香港的“一国两制”制度的合法性所在——“如果我们把‘一国两制’放在中国历史的脉络中思考，就会发现从明清的边疆治理到新中国民族区域自治，一切是如此自然、贴切”[[37]](#footnote-37)。在论述作为一个整体的中国历史的延续性方面，走得最远、阐释也最为系统的，是韩毓海的《五百年来谁著史》。如何叙述当下中国的经济崛起及其在国际格局中地位的改变时，“中华民族的伟大复兴”是一个常常被人挂在嘴边的说法，但是，何谓“复兴”、“复兴”的是什么，却几乎从没得到过这么明确的阐释。

这些连续性论述，都倾向于强调在一个类似“母体”的文明基础上，把各不相同的传统、现代与革命经验重新整合起来，从而构造一个“完整的”中国论述。但需要特别提出来分析的是，同样是通过重建中国历史连续性而构造一种新的文化表述，这些叙述中却包含着两种不同的现实政治态度，至少包含着两种可能性。

问题的讨论，可以从中国在世界经济格局中崛起这一现象，如何被转换为知识界关于“中国”的重新认知开始。这个过程其实并不像“经济的重量决定了政治、文化和思想的重量，经济的问题带动了政治、文化和思想的问题（马克思的‘经济基础’理论仍然有效）”[[38]](#footnote-38)这样的表述那样想当然。有趣的倒在于这种叙述逻辑在何种意义上能够成立。事实上，对于从1980年代过来的中国知识群体而言，如何面对并认知新世纪之交中国经济在世界格局中的崛起，并不是一件“顺水行舟”的事情，因为1980年代知识群体的“新启蒙”立场正是建立在国家/社会（市场）的二元对立格局基础之上，而1980-1990年代之交的政治与经济变动，更加重了其中的国家（政府）/社会（知识分子）之间的对立情绪。如果要承认这场在国家主导下的经济变革的成功，那也就意味着对新启蒙立场的某种质询。这一点相当有意味地从甘阳的表述中透露出来。在强调要“重新认识中国”时，他首先提出“熟知不是真知”：中国知识界曾经自认为了解的中国其实并不是“真知”。他写道：“我想绝对不是我个人，所有80年代活跃过的知识分子都没有意识到当时中国经济已经起飞。”[[39]](#footnote-39)他因此而对自己曾经秉持的思考框架本身提出质疑。但有意味的是，这种反省本身，也是从西方世界倒着看出来的：他用以论证中国经济改革成功的“内在逻辑”的主要理论支撑，是两本美国学者关于中国研究的著作，“……住在中国的我们好像还不如西方人了解中国”。这里面包含了两个层面值得讨论的问题。一个层面是如何能够从一种“全球”视野而不是中国内部视野，来理解中国社会及其在国际格局中发生的变化。显然，1980年代的新启蒙思潮把全部的中国社会问题，理解为中国内部的国家与社会（个人）间的对立，这是导致它不能正确地认知全球化格局中的中国处境的原因。但是另一层面的问题是，中国知识群体的这种“全球”视野是如何获得的？它是在一种自我批判中对新启蒙意识的超越，还是以另外一种方式遵循着西方目光对于中国主体性的建构？这之间的暧昧关系，显然并不是强调要在全球化语境下“重新认知中国”的文化自觉论述所能回避的。

潘维曾在文章中提出一种“内外‘不平衡’现象”：“在国外是对中国国力高速增长的震惊，世界各国对中国发展经验日益好奇和尊重，中国国际地位快速蹿升，以致‘中美共治世界’的论调大行其道。但在国内是党政干部政治理念的‘多元化’，大众舆论和社会价值观碎片化，以至于知识界对国家前程深怀忧虑”[[40]](#footnote-40)。如何回应这一国内外的“不平衡”现象，事实上构成了“文化自觉”论述中两个需要区别开来的基本立场。

一种立场采取的是“为结果寻找原因”的论述思路，也就是通过重新阐释中国的历史，将中国经济的崛起解释为某种“历史的必然”。中国社会、历史与文化的“独特性”被解释为中国经济崛起的原因，而这个“原因”，却是在确认“崛起”这个事实之后，“倒着”从历史中建构出来的。强调重新建构中国历史“连续性”的论述，无疑包含着这种“颠倒”的论述结构。孔夫子传统、毛泽东传统与邓小平传统的“通三统”、国民经济、民本政治、社稷体制的“三位一体”、“复兴”论所强调的中国作为一种独特的东方“世界经济”形态如何不同于西方的“现代资本主义世界体系”、“天下体系”作为一种世界制度的优越性等，都意在建立古代、现代与当代历史之间的连续性关系，确立一种新的中国“混杂论”，即古典时期的帝制经验、现代历史的革命经验和改革经验三者的混杂与重新整合。近代历史以来，中国叙述充满着“断裂性”，从古代/前现代/封建王朝向现代国族的转化，从“现代中国”向“革命中国”的转变，从“革命中国”向“现代化中国”的改造等等。但文化自觉论要强调的却是这无数的“断裂”背后存在的“延续性”。所谓“三统”意味着传统与现代的冲突以及现代性内部的冲突，“通”三统则意味着有一种类似于不变的“母体”那样的中国文明被重新发明出来。而这个新的“母体”之所以需要被建构出来，基本动因是为了回应和确立中国作为一个国际格局中崛起的新兴大国的主体位置。

值得提出的是，这种“颠倒”的论述结构所确立的中国连续性叙述，并不仅仅对于新的国际局势的回应，而同时也包含着重新整合中国社会内部族群关系的政治能量。甘阳认为，在分裂的“三统”中，其实隐含着中国社会阶层与中国知识群体内部政治立场的分化，需要通过“通三统”而建构一种防止社会瓦解的新的中国认同。这无疑是中国社会需要回应的重要问题。1990年代以来知识界“左”与“右”的分化，中国社会阶层的贫富不均和东/西部之间的地区落差等，已经构成了影响深远的社会问题。通过重新建构历史的连续性而整合一种更高层次的国族认同，如同“1800年前后的英国和1900年前后的美国”[[41]](#footnote-41)，无疑是一种重要构想。但问题是，这种“连续性”的认同本身是如何可能的？如果仅仅通过从中国历史中寻找解释经济崛起的因素，并将之作为新的中国认同的依据显然是不够的。这种“为结果寻找原因”的思路本身，有一个根本性的政治前提，即强调中国目前社会秩序的合法性。无论论述者有意或无意，这必然会以不同的方式加固或强化现有社会秩序的合理性，呼应着一种新的国家主义认同。

问题的症结在于，所有关于“连续性”或“完整中国”的论述本身，必然是政治性的。汪晖在关于古代中国历史的研究中，曾提出这样的论述：“经常有一些老调说，中国历史是延续的，西方历史是断裂的。……中国历史中不断地出现周边向中原地区的入侵和渗透，无论在政治上，还是在族群关系上，都不断地发生着断裂。所谓延续性是历史过程中不断出现的有意或无意的建构的结果。例如，那些少数民族王朝的统治者不断地利用儒学，包括其不同形态如理学、经学或史学，以各种各样的方式把自己转化为中国。这个礼仪中国的问题不是一般所谓礼仪或道德的问题，而且更是一个政治的问题，政治合法性问题”[[42]](#footnote-42)。强调中国历史的完整性，强调当代中国历史与古代、近现代历史的延续性，这种表述同样必须被视为一个“政治的”问题。其关键是，新的政治实践的目标到底是什么？它是旨在维护既有政治秩序的合法性，还是通过重新叙述“中国”而进行某种“制度创新”的思想实践。使新的“中国”叙述成为一种自觉的政治实践方式，也就需要在意识到其“颠倒”结构的同时，将关于普遍平等与社会公正的原则纳入其中，从而将新的国际格局下的“中国”，转化为一个政治与文化实践的场域。

从这个意义上说，中国叙述问题，不是对中国崛起的论证，而是对于崛起背景下不同层面上存在的中国社会问题的回应和创造性阐释，并将其作为构建一种新的社会平等方式的政治实践的构成部分。显然，所有关于“连续性”的叙述都并不是“历史的必然”，而是一种历史建构的结果，这也就为新的政治实践提供了可能性。正是在后一立场上，“文化自觉”表述存在着批判性实践的可能性。

**三、“多元一体”：“国家”与“天下”**

文化自觉的论述在新世纪之交的中国知识界之所以可能，首先是出于对新的历史情势的回应。但是这种“历史情势”不能仅仅在中国在国际政治与经济格局中的“崛起”这一维度上被认知，毋宁说这仅仅是造就新的历史情势的维度之一。事实上，中国经济的崛起及其在全球格局中位置的变化，引起的更是国际与国内情势互动所导致的当代中国社会的复杂处境。“格局”的变化，引起的是“势”能关系的变更，从而带动了不同层面的社会与文化反应。这既包括西方、中国政府、中国民众与中国知识界等社会力量在不同方向上的文化实践，也包括政治博弈、经济活动、社会心态与文化表述等不同领域之间的互相激发与塑造。

中国经济的崛起，无疑使得西方（世界）将更多关注的目光投向中国。这种“目光”也是“纵横交错”的，它将带出一种“东方主义”式的文化注视，也将带出后冷战式的政治冲突，以及地缘政治的博弈。对于中国政府而言，在这种新的政治格局中如何塑造自身作为“中国”的主权国家形象，也必然要求着文化建构的加入。在他者与自我的目光的互动中，中国历史自身的多重性与复杂性也被带出来：这是有着5000年文明的古老大国，也是一个有着革命经历的社会主义国家，同时还是一个新兴的现代化经济大国。在这种意义上，“中国”成为了一个可以有不同力量介入的政治场域。中国在全球格局中的经济崛起，同时带起的还有国内社会局势的变化。事实上，文化自觉并不仅仅是中国知识界的一个变化，某种程度上，中国政府、文化市场、民众认同与知识界实践在如何重新认知中国“传统”这一点上，共同促成了一种民族性心态在新世纪之交的转变。这包括中国政府如何建构“国家形象”、“软实力”的制度性实践，比如对“国学”的制度性扶植，比如对儒学与孔子的重新塑造，比如借助传统文化提出诸如“和谐社会”等的政治构想等；也包括在全球经济格局中，旅游业、影视文化产业、大众消费文化等，对作为一种“被展览的文化”的中国性的建构与消费，这个侧面带出来的是类似《英雄》、《满城尽带黄金甲》等强调中国元素的中国电影大片，是重编帝王将相历史的电视连续剧如《汉武大帝》、《走向共和》等，是旅游业刺激下的各地方政府挖墓、考古与改名的热潮。如果认为重新发明传统仅仅是一种政治与经济的建构也是不准确的，在“唐装热”、“恢复传统节日”、重修族谱和祠堂热以及以重讲中国经典为主要内容的“百家讲坛”等节目热播背后，传递出的是普通民众文化认同心态的变化。——这些多个层面上“传统”与“中国”的耦合，显示出的是复杂得多的社会与文化的“情”与“势”。

在这种文化认同转变的表象之下，真正具有主导性的，其实是经济全球化格局所带动的、中国社会内部不同族群关系的分化组合及其认同方式的变化。最为突出的问题，既有后冷战情境下，出于对资本主义全球体系与社会主义遗产的不同认知，而导致的新左派与新自由派在基本政治立场上的分歧，更有因为1980年代以来，快速发展的出口导向型经济导致中国东部沿海与西部内陆、城市与乡村的区域分化，同时还有新的社会分化被组织到民族主义意识形态之中而引起的边疆与民族问题。可以说，在新世纪之交的全球化处境下，中国内部的社会分化问题，构成了文化自觉叙述需要直面的、甚至是更为重要的文化与政治问题。正是纳入这样的视野，中国知识界文化自觉的理论实践，需要完成的乃是全球视野中对中国问题的新的政治化整合。它不能简单地在民族主义逻辑上把“中国”问题转化为特定文明形态的延伸，而应当将在“中国”这一特定地缘政治空间中的不同社会族群的变化，转化为一种新的政治实践的可能性。

从这样的角度，关注中国内部包括族群、阶层、区域的差异性，它如何可能被包容在“中国”这一新的政治叙述中，成了文化自觉论述中关注的重要问题。正是出于这样的问题意识，与过去那种单一性政治与文化想象的中国叙述不同，文化自觉论述格外强调应将“中国”视为一个由“多元”关系构成的“共同体”。由此，在具体的知识表述上发生的变化，则是在反省西方理论和社会科学范式的基础上，中国传统政治、哲学与文化及其基本表述范畴的活力被激发或重新创造出来。“多元一体”（费孝通）、“帝国”、“跨体系社会”（汪晖）、“天下”、“中间圈”（王铭铭）、“天下体系”（赵汀阳）、“当代中华体制”（潘维）、“文明体”（甘阳）等，成为了表述中国的新的政治与文化语汇。它们的共同特点在于批判那种从均质化的、单一民族国家理论角度来理解中国的方式，而试图强调中国经验本身所包含的历史复杂性，尤其是中国社会内部族群的多样性，以及在此基础上形成一种整合性的中国新叙述的可能。

“天下”叙述也与费孝通的文化自觉论述有着直接的渊源。费孝通曾提到，“文化自觉”的看法，首先是他“从少数民族地区的发展问题中看到的”，他关心的是：在“文化转型期”，不同的民族与文化如何能够生存下去[[43]](#footnote-43)。这也使他回过头来历史地思考“中华民族”与各民族单位的形成与演变过程。1988年在香港中文大学的一次演讲中，费孝通发表了《中华民族的多元一体格局》这篇著名的文章。文章强调需要将“中华民族”和一般意义上的“民族”区分开来，前者作为一个“自觉的民族实体”，是“近百年来中国和西方列强对抗中出现的”，但它作为一个“自在的民族实体”，则是“几千年的历史过程所形成的”。不同于西方民族主义知识将“民族”与“国家”建构为同一单位，并以民族认同构造国家的合法性，费孝通在强调“中华民族”作为一种国族单位的建构性的同时，也突出中国内部不同民族群体之间的交往和混杂关系，从而“许许多多分散孤立的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体”[[44]](#footnote-44)。“多元一体”强调的是在族群认同的差异性基础上，如何形成统一性的国族建构，这也就打破了那种本质主义的民族主义叙事，同时也突破了自上而下的国家主义论述，从而为重新整合中国内部的差异性族群关系提供了可能性。

这一论述在人类学学者王铭铭的研究中得到很大的拓展。王铭铭反省了西方社会科学进入中国以来，人类学与民族学的学科建制历史，尤其批评了1950年代以来那种“分族写史”的民族学研究。他力图将局限于在汉族地区进行社区研究的人类学，和局限于少数民族研究的民族学，重新整合起来，形成对于“完整的中国社会”的宏观研究。他认为应将中国社会视为一个由核心圈（汉族区与中国本部）、“中间圈”（少数民族区域）和“外围圈”（海外、外国）构成的文明体，由此重新理解构成中国社会的内在的“世界观”。他将研究的重心放在“中间圈”，一方面尝试从人类学式的“土著”的立场来理解“文明的周边”与文明核心之间的复杂关系，另一方面则要求对“社会凝聚力之产生起支配作用的‘文明’进行重新把握”。当“中间圈”被视为一个不断地完成着“自我”与“他者”、“中心”与“边缘”的转化区域时，建立在中心与边缘的简单二元结构基础上的民族主义与国家主义叙事就会被打破。在这个意义上，正是以“中间圈”这个“区域”作为基本方法，王铭铭试图重构现代国家与文明的视野。从这样的研究角度切入中国研究，他认为更能说明“一个完整的‘中国社会’何以不能不是‘多元一体’的”[[45]](#footnote-45)。

王铭铭从人类学与民族学这两个特定的学科视角，提出的关于中国社会整体研究的新思路，在“区域、民族与中国叙述”这个研讨会上得到了进一步深入。参与这个会议的民族学、历史学、人类学及相关社会科学的研究者，认为应将“区域”与“民族”作为重新思考中国叙述的两个重要维度。王铭铭观察到，改革开放的30年来，有两个重要的研究领域发生了很大变化，一是区域史研究，一是民族关系史研究[[46]](#footnote-46)。汪晖则提出，这两个维度提出的实际上是如何重新认识中国的问题——“各个地区、各个地方，也不仅是少数民族，包括各个地方的文化到底怎么叙述，再放到一个重新认识中国的框架下，都成了一个新的问题”[[47]](#footnote-47)。在批判性地重新解读国内外相关研究的基础上，汪晖认为，针对民族国家范式，出现的是一种新的“区域史范式”。这一方面表现为李济、傅斯年、桑原骘藏、费孝通、施坚雅等学者打破以行政区划为单位的国家研究，而从民族的区域流动、经济流通形成的“自然区域”等角度所展开的中国研究，另一方面则是在布罗代尔倡导的长时段、大范围的大区域研究理论基础上，滨下武志、拉铁摩尔等人展开的超民族国家的世界性经济体研究。这种“区域作为方法”展开的研究思路，提示的是将中国作为一个“跨体系社会”加以描述的可能性[[48]](#footnote-48)。

对中国内部的区域差异性，尤其是边疆地区的民族区域自治形态加以重新研究，显然对于回应全球化处境下的中国社会问题，有着明确的现实针对性。1980-1990年代之交前苏联解体后，在新一轮的全球性民族主义热潮中，中国作为世界上唯一的一个在疆域、民族与人口上延续了帝制时期王朝国家格局的国家，作为一个多民族的、与中华帝国历史保持着紧密联系的国家，其合法性问题一直受到民族国家理论与民族主义知识的质询。在启蒙主义/现代主义的逻辑中，传统/现代的二元框架对应的政治组织形态，便是帝国与国家。美国政治学家白鲁恂（Lucian W. Pye）关于中国是一个“佯装成民族国家的帝国”的论断，成为西方民族主义知识体制下一种最有代表性的观点。因此，如何叙述中国这个主权国家内部疆域与族群的完整性和合法性，成为了一个引起广泛争议的现实政治问题。事实上，这也构成了1930-1940年代被称为“边政学”的民族学研究在1990年代重新活跃的重要原因。这方面的两份重要研究成果，一是强世功的《中国香港：政治与文化的视野》，从边疆治理的角度探讨了“一国两制”提出的历史过程及其与中国既有政治制度的延续关系，并尝试从一种区别于民族国家理论与帝国主义逻辑的视野中，重新思考“中国”独特的生存伦理秩序与政治哲学思想。另一是汪晖发表的《东西之间的“西藏问题”》，这篇文章不仅批判了西方对于西藏的东方主义构建，以及在民族主义与殖民主义逻辑基础上形成的分裂主义理论，同时还论证了“民族区域自治”作为一种融合了中国古代政治思想与现代革命实践的政治样态的制度创新意义。汪晖并没有将问题的分析止于这种历史连续性关系的揭示，而是强调了新中国以来“多元一体”政治建构的未完成性，尤其是1980年代之后在市场扩张与社会分化基础上形成的新的社会问题。正是后者，而不是民族区域自治这一制度本身，导致了全球化语境下西藏地区的社会问题以民族主义的方式爆发出来。

“天下”（或“多元一体”、“跨体系社会”、“中间圈”等）论述本身，是在批判和反省资本主义/帝国主义建制下的民族国家范式与民族主义知识的基础上产生的，它尝试建构的是一种包容族群多样性的政治实践形态。这种论述试图强调的一点是，传统中国的政治实践本身，就是一种“世界”关系体系中的“国家”形态。并且，不同于西方将民族国家作为基本的政治单位，中国政治制度同时还包含了一种比“国家”更高形态的“天下”这一政治理想。这意味着“中国”并不被视为一般意义上均质的、同质化的民族国家形态，而是同时包含有诸如不同于郡县制的“封建”建制或由礼仪关系建构的“朝贡”体制等的政治形态。这是一种能够包容政治多样性的“另类”的国家形态和国家关系体系。

正是从强调其内在的非均质性和多样性，以及如何造就一种多族群的平等关系这一政治构想出发，“天下”叙述不仅试图回应中国内部的历史与现实政治问题，还尝试从政治哲学的角度，构建出一种新的世界秩序形态。赵汀阳的“天下制度分析模型”即是一个突出典范。

《天下体系：世界制度哲学导论》认为，中国传统的“天下体系”乃是全球化世界中唯一具有“世界先验理念”的政治制度，因而应当成为引导当下全球秩序的“乌托邦”理想。不同于西方以国家为单位、由个体-共同体-国家这三个层次构造的世界体系，“天下体系”不仅有着超越“国家”的“天下”这一“世界尺度”，而且“天下-国-家”这三者乃是由同一原则的同心圆结构构造起来的，因而更具有哲学理念上的“先验尺度”[[49]](#footnote-49)。这种从抽象的政治哲学角度对于“天下体系”合理性的阐述，尝试将中国这个特定国家与文明区域中的历史经验加以普世化，认为它提供的不仅是处理国家内部族群关系的国家构想，同时还可以成为安排世界秩序的世界制度。这种普世化的推进也带来了这一论述自身的问题。就赵汀阳的论述而言，其关键问题不在于历史研究的薄弱（比如所有关于“天下”的理论论述，都在反复引证老子的“以天下观天下”，而缺乏足够的历史论证），也不在于用理想化的“天下体系”来批判全球化与资本主义进程，正如美国学者柯岚安指出的，关键问题在于其内在地采取中/西对比的二元框架来组织论述[[50]](#footnote-50)。这也就使得一种政治哲学高度的理论建构，实际上可能在同义反复的前提下构成对特定政治权力机制的合法性论述。正如确立中国历史与文明的“连续性”这一论述包含着有意无意的政治诉求一样，强调“天下体系”的合理性，首先需要反省的就是在“中国不同于西方”这样的二元结构中把中国历史与政治合法化。它在一种去历史化的抽象论述中抹去了“天下”体制自身的复杂性和实践过程中的暴力因素，同时也容易在一种颠倒的东方主义框架中，沦为“大中华主义”的变相表述。

但是，这并不意味着“天下”这一论述就没有政治制度创新的可能性。这一方面指的是，反思中国历史与文化的独特性，而构想一种不同于西方民族国家的政治形态是可能的，更重要的是，正是这个范畴，激活了中国知识界关于超越民族主义的“世界”或“人民”的想象力。在这一点上，强世功的阐释是相当有意味的。他以传统中国的儒家理想“转译”了中国的社会主义实践：“共产党理论中最核心的要素，不是阶级，也不是民族，而是‘国家’和‘天下’这样的概念。中国人接受马克思主义的阶级概念，就在于这个阶级概念的背后，有着共产主义的天下大同理想。而这个‘国家’也不是现代政治理论中的民族国家，而是传统儒家的家-国-天下秩序所形成的差序结构”，“只有理解中国共产党理论与传统儒家理论在最深层次上的一致性，才能理解中国革命的特殊性，即它是正统马克思主义的一个例外，也是现代民族国家理论的一个例外”[[51]](#footnote-51)。当“全世界无产者联合起来”这样的社会主义政治想象，被转译为一种“天下大同”的论述时，事实上连带起来的是两个层面的历史资源：其一是西方现代性内部的反叛资源（社会主义理论），而另一则是中国传统思想资源的激活。在中国儒家传统的文化表述中，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”也确实试图表达超越君王、国家、宗族与家庭的大同想象。但是，这个所谓“天下”的视野显然是被局限于特定的政治秩序之内的，而它借以被实践的方式也无法离开中国古代的政治制度本身。因此，毋宁说社会主义理想与“天下大同”之间的转换，乃是后革命情境下一种富于症候意味的文化表述策略：它在抽空社会主义理论的“阶级”涵义的同时，尝试将古代儒家理想转化为一种新的批判资本主义秩序的思想资源。但是与此同时，“天下大同”的政治理想本身也就恰恰可能丧失其在现代世界被实践的具体路径。在这种意义上说，复活“天下大同”的理想，同样不能止于历史连续性关系的揭示，而需要真正具有批判精神的进行“制度创新”的想象力。

“天下”论述的重要突破，在于“多元”、“差异”呈现的可能，特别是提供了中心与边缘的“双向流动”和“关系倒逆”[[52]](#footnote-52)的可能性视野。但就其作为一种政治表述而言，更关键的还是“多元一体”之“一体”如何被组织，因为正是这个“一体”或“中心”的存在，使得“多元”得以被组织在一个关系体系内。因此，如果不讨论这个“一体”如何实践的具体组织形态，不创造性地思考这个“一体”如何可以在众多的“元”的基础上形成平等的交往关系，那就无法逾越一种变相的国家主义与大中华主义（或大汉族主义）的限制。在这一点上，汪晖在讨论西藏问题时提出，“在多元性的社会中，如何将尊重平等和尊重差异这两个原则统一起来，是一个巨大的挑战，但这也是‘多元一体’这一概念的魅力所在”[[53]](#footnote-53)。这事实上也是“天下”论述范式中最为核心的问题。

在这个核心问题上，不同论者的基本立场并不相同。在赵汀阳的论述中，“天下体系”的合法性总是在参照西方文化与政治的差异（或缺陷）的前提下确立的，因此，其所能想象的就无法不是“中国视野下的”世界秩序，它不能返身批判的恰是构造不平等身份政治的“自我”与“他者”的二元结构。在王铭铭的“中间圈”论述中，则隐约地存在着将“边缘”（他者）转化为“中心”（自我）的倾向。“中间圈”论述与拉铁摩尔的边疆互动论[[54]](#footnote-54)有着一定的对话关系。拉铁摩尔并不将“边疆”视为一条国家之间的分界线，而将其视为一个中心与边缘互动的区域。正是在这个“区域”中，可以看出中心与边缘、自我与他者的建构性、流动性及其互相转化。但是如果不将一种宏观性的文明支配关系作为思考前提，这种关于“转化”的讨论便会丧失其历史性。如果说赵汀阳的论述中潜含着一种“大中华主义”的可能性的话，那么王铭铭的论述中则总是隐约地带有一种“想象的异邦”的味道。在更年轻的论述者如强世功、韩毓海那里，这一问题则是以颇为清晰的“文明”之间较量的形态出现的。如果说费孝通最先提出“文化自觉”论，正是为了批判亨廷顿的“文明冲突”论的话，值得讨论的就不仅是“各美其美、美人之美”，更是“美美与共”如何可能。在触及这个问题时，汪晖提出的思考路径，是重新复活50-60年代社会主义实践中“以人民主体为基础的公民政治”，以作为能够让不同的人群平等参与、并保持社会多样性的“普遍政治”的基础[[55]](#footnote-55)。这也意味着，与“多元”的差异性承认政治同时需要被关注的，还有涉及“一体”或“中心”的普遍政治如何可能的问题。

正如本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）在他那本著名的民族主义著作开篇就提到的，今日世界全球性的民族主义热潮，有其历史的渊源[[56]](#footnote-56)。正是在1970年代第三世界社会主义实践普遍衰落的背景下，民族主义才成为一种替代性的意识形态实践方式。霍布斯鲍姆（Eric J. Hobsbawm）在关于民族主义的历史性考察中，更进一步提出民族认同并没有确切的本质，相反，它总是在与不同政治力量的结合与转化中发挥作用[[57]](#footnote-57)。因此，无论是“民族”还是“区域”身份，首先需要反省的恰恰是那种本质主义的身份政治框架，这无疑是导致“文明的冲突”的根源所在。真正需要的，应当是在具体的历史关系与社会语境中将身份认同的政治力量，导向一种在尊重差异前提下的平等关系实践。关注“多元”之“一体”的重要意义，在政治哲学的层面，意味着去思考“普遍政治”的基础；而在社会批判的层面，则意味着在具体的历史关系格局中，理解一种社会力量在怎样的政治、经济、文化乃至情感基础上形成，并寻找把握其转化方向的良性途径。事实上，当费孝通用“多元一体”来描述“中华民族”时，这里的“一体”更应当被理解为一种“动态”的格局，是多种力量/族群不断地协商、调节和转化的可能性。从这个意义上说，“一体”不应当被理解为一种国家主义的监控与管制，“多元”也不同于民族主义的分化与冲突，而是“美美与共”作为一种理想秩序在具体的历史语境中转化与实践的方向。

**四、“叙述”：一种新的知识范式？**

作为一个宽泛意义上的表述群，文化自觉的理论实践可以在对“中国主体性”的诉求与重构整合性的“中国”叙述这两个层面上统合起来。从具体的表述方式上来看，文化自觉论者的内在理论谱系与政治立场并不相同，不过，就其谈论“中国”的基本框架，与借以展开论述的知识形态而言，也存在着值得重视的一致性。某种程度上可以说，文化自觉的相关表述，已经在实践着一种新的整合性知识范式。这种“整合性”表现在三个方面：其一是叙述“中国”的整体性关系视野，其一是打破学科边界的整合性知识形态，另一则是在反省西方知识范式并重新激活传统中国文化范畴的前提下，形成一种契合中国历史独特性的理论语言。

这种知识范式的首要特点，是打破民族国家的单一视野，在一种区域关系体系中来思考中国问题。“中国”并不被视为一种自明的政治与文化单位，也不被民族国家的理论框架所限定，而被视为大至“全球”、“世界经济体”、“亚洲”、“海洋/大陆体系”，小至“区域”、“地方”、“边疆”等处在紧密互动关系的体系格局中的一个能动的政治与文化单位。在这种理论视野中，中国的问题总是在跨国的、区域性的关系中被描述的；中国内部也不被视为具有同质性，而存在着多种差异性的区域与族群的互动。从这个角度来看，文化自觉关于中国的叙述，与其说是民族国家知识体制内部的叙述，毋宁说它首先就是对民族国家建制的一种自反性思考，揭示的乃是“中国”认同如何可能的问题。大致可以将其概括为超民族国家的宏观世界体系视野，与民族国家内部的差异性与混杂性的呈现，这两个面向的结合[[58]](#footnote-58)。一些大于或小于民族国家的论述单位，比如“天下”、“帝国”等界定“复杂社会”的范畴，比如“边疆”、“地域”与“民族区域”等界定“自然区域”的范畴，构造出的是一种新的空间视野。而以中国为中心的朝贡体系、东亚地区形成的“世界经济”体、殖民主义与民族主义逻辑下的资本主义全球体系、冷战历史结构等不同历史层面的呈现，则构造出一种多层次的新的历史图景。这在某种程度上，也可以说是布罗代尔所谓“长时段、大范围”的历史研究，在中国叙述中的具体实践。

但是，如果认为这种在超国家和次国家的关系体系中叙述“中国”的认知活动，松动了关于“中国”的认同，却无疑是一种大大的误解。费孝通提出“文化自觉”时，特别强调的是“自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位”，也就是说，认知中国的活动本身，正是为了重新组织和确立中国的主体地位。“中国文化论坛”则将其描述为“开放性与自主性、关联性与多样性之间的辩证关系”。可以说，这种叙述中国的整体框架，挑战的并不是“中国”认同本身，而是一种民族国家视野内部的中国叙述模式与知识体制。并且，正是这种超越了民族国家知识体制的分析视野，为重新将中国作为一个整合性对象来加以思考提供了可能性。也正是在这种新的整合性视野中，出现了一种新的跨越学科边际的整合性知识实践形态。

这也涉及文化自觉表述的另一个明显特征：这一近年来中国思想界最为活跃的思考动向，基本上是在社会科学领域内展开的。这也就是说，相对于人文科学领域，以及大众文化与文学艺术等媒介形态，历史学、人类学、社会学、政治学、经济学等在传统上被称为社会科学的领域，构成了这一知识实践的活跃场地。但是，这样的表述又是不准确的：这并不意味着它们是以作为一般学科分类的历史学、人类学、社会学等形态出现的，毋宁说它们首先便要打破传统的社会科学分类，挑战既有的社会科学知识体系，而实践一种新的跨学科整合。无论是“中国文化论坛”、“中国模式”讨论，还是赵汀阳所谓“政治/伦理/文化”的综合文本分析，韩毓海的大历史叙述或强世功的“政治与文化的视野”，这种知识实践形态特别强调的就是跨学科整合。这或者表现为“以跨学科的合作方式，从具体问题切入”的论坛组织形态，或者表现为研究著作本身实际上已经无法用既有的学科分类加以定位。可以说，文化自觉论述事实上在实践一种社会科学的新的知识范式，或者说，它本身就代表着社会科学知识的一种转向。

这种跨学科的知识范式，源自将中国社会视为一个特定“整体”结构的基本认知模式。在费孝通的文化自觉表述中，“文化”首先是一个整合性的概念，它是对“人文世界”作为一个“复合的整体”的描述。费孝通的早期研究，都将“村庄”作为其把握人文世界的最小单位。这种建立在人类学功能学派基础上的社区研究范式，受到了人类学研究领域不同研究范式的质询[[59]](#footnote-59)。其关键问题是，对于村庄这样的社区的“微观社会学”研究，如何能够拓展至中国这一复杂文明社会的整体研究，以及被作为基本研究单位的社区内部的差异性如何显现。正是在对这两个问题的推进性思考基础上，费孝通于1980-1990年代提出了宏观中国研究的思路与“多元一体”等新的理论范畴。不过，如果认为文化自觉表述中的整体观，主要源自费孝通的功能学派观点，肯定是不完整的。事实上，马克思主义理论同样是一种“作为方法的整体观”，它要求将政治、经济与文化等问题结合起来观察问题。这一特点在1970年代之后发展起来的世界体系分析理论家，如伊曼纽尔·沃勒斯坦、乔万尼·阿瑞吉、萨米尔·阿明等的著作中，有更为清晰的呈现。可以说，将社会问题的讨论区分为政治学、经济学、社会学、人类学、历史学等不同学科的组织形态本身，正是民族国家内部的一种知识分类体制。唯有打破这种学科分类体制，才可能把握到全球性的历史动力机制，和中国社会变化的复杂格局。这也使得在全球语境下“重新认知中国”这种自反性思考，无法局限于被19世纪资本主义体制塑造出来的民族国家单位及其学科知识体制之内。

应当说，文化自觉表述的跨学科特征，主要是由新世纪之交需要回应的中国问题所决定的。如何叙述中国经济的崛起，如何在强调“中国”主体性的前提下讲述中国历史及其现实处境与问题，本身就构成对既有社会科学知识体制及其基本范畴的挑战。如果将“知识”视为对社会存在形态及其意义秩序的表述/再现/组织方式，那么这些“知识”从来就不是在“真”与“假”的意义上区分的真理模式，而必然涉及支配与被支配的权力关系以及由此导致的主体认同问题。这也是福柯（Michel Foucault）所表述的知识-权力体制[[60]](#footnote-60)。沃勒斯坦以他的世界体系分析视野，曾尖锐地揭示出社会科学、意识形态与社会运动在何种意义上，构成19世纪以来向全球扩张的资本主义世界体系的三个基本体制。并不像人文/社会科学的二分体制所显示的那样，社会科学是一种与价值无涉、更能超然于权力体制的“客观”知识，相反，它本身就是西方国家在资本主义/殖民主义扩张过程所确立的合法性知识体制[[61]](#footnote-61)。由于社会科学与资本主义之间的这种共生关系，对资本主义、民族国家体系、全球化等的挑战本身，都将涉及社会科学知识的基本前提及其表述范畴。

就中国的具体情形而言，又有其历史独特性。二战之后世界霸权向美国的转移，同时导致的是社会科学研究中心向美国的转移，一种在结构-功能学派基础上形成的现代化理论，成了西方社会科学的主流范式。它进而成为后发展的第三世界国家在社会主义另类现代化范式（“革命”）之外的唯一选择。很大程度上可以说，支撑起1980年代中国知识界“文化热”的核心范畴及其文化想象，都来源于并未以社会科学形态出现的现代化理论，诸如“现代化”、“市场”、“科学”、“发展”、“民主”等等[[62]](#footnote-62)。新世纪之交中国经济的崛起，以及全球化格局中中国处境的变化，不同程度上都在挑战着现代化理论的基本前提和表述形态。1990年代中国知识界发生的“新左派”与“新自由派”论战，事实上也可以看做以现代化理论为核心的西式社会科学知识，与在马克思理论基础上发展出来的政治经济学批判知识之间的争议。

从这样的知识谱系角度来看，新世纪之交的文化自觉表述实践中，最有意味的，莫过于费孝通位置的中心化。

作为现代中国早期留学西方的人类学学者，费孝通接受的是英国学者马林诺夫斯基开创的功能学派理论。这一学派强调以小型社区作为研究对象，将其作为社会结构的基本单位，整体地讨论其运转方式。费孝通在这一思路上展开的早期研究成果《江村经济》、《乡土中国》、《生育制度》等，从“村庄”这一中国社会基本结构单位出发，事实上形成了对于中国社会的总体性叙述。其基本特点，一是将人类学这一西方学者对作为“他者”的简单社会的研究，转化为中国研究者以“局内人”的姿态对于中国这一复杂文明社会的研究，并强调这种研究与改造社会实践的结合，因而被称为“应用社会学”；一是形成了对于中国社会结构的总体性论述，即由村庄、集镇与城市等三个层次的结构构成的自我运转的社会系统。近代以来中国乡村的崩溃，不是中国社会系统自身的坍塌，而是从沿海地区的城市开始的、西方外来资本的“损蚀”。在这样的叙述基础上，重建中国乡村，最重要的就是恢复原有的一套运转系统；另一重要特征，则在于这一叙述中，国家与士绅所扮演的角色。费孝通认为中国传统社会系统中，国家的功能不在于控制，而在于协调；士绅阶层扮演的则是国家与乡村之间的中间人角色。值得分析的是，费孝通以人类社会学的方法对中国社会的研究与叙述，显然与毛泽东从政治经济学角度展开的叙述有着很大的不同。其中根本的区别在于如何理解中国传统社会的基本结构，尤其是国家与士绅阶层在社会系统中扮演的角色。在毛泽东的阶级斗争视野中，国家管理不应当采取“无为主义”，而应当深入到中国社会的最基层；同时，所谓“士绅”阶层不是中国社会系统运转的良性力量，而成为阶级斗争需要消灭的“腐朽阶级”。也许可以说，对于中国社会及其变革的理解，存在着费孝通范式与毛泽东范式的差异。而这两种范式的演变，似乎清晰地呈现在费孝通在当代中国历史上的浮沉命运之中。他在1960-1970年代的沉默，与1990年代以来的中心，显现的其实也是两种不同的中国社会变革方式的演变。

当然，强调文化自觉表述中费孝通影响的重要性，并不意味着这个表述群就整体地笼罩在“费孝通的阴影”下。简单地比较一下王铭铭与韩毓海关于中国历史的叙述，可以隐约地看出两种范式的冲突所在。韩毓海对于“国家能力”的强调，对于知识分子及其社会角色的激进批判，某种程度上可以看作是毛泽东式的社会研究范式的拓展；而王铭铭强调从边缘处对文明中心的返观，以及对于土司制度的合理性论述、对于1950年代以来中国民族研究制度的批判，尤其是对于“中间圈”如何可以提供不同于“核心圈”的历史与理论视野的阐述，某种程度上可以看到费孝通中国研究的回响，尽管对于费式社区研究他也持有批判态度。

如果要做一种简单化的概括的话，文化自觉表述事实上意味着三种理论传统的重新整合。其一是以现代化理论为核心的西方社会科学知识体制，其一是马克思主义传统脉络上的政治经济学批判传统，特别是在布罗代尔理论基础上发展出来的世界体系分析理论，而费孝通所提供的，乃是西方式社会科学与中国文化实践相结合的某种具体典范。这三种理论谱系的混杂，构成了文化自觉表述的基本“能指”形态。

基于“文化自觉”的诉求，如何在批判西方社会科学知识及其基本范畴的前提下，重新激活中国知识传统的独特表述，构成了这一理论实践方向的第三个重要特征。“天下”、“社稷”、“情势”、“民本”等传统范畴的复活，基本上都是在这一诉求下展开的知识实践。如何面对中国自身的文化/知识传统，事实上是近现代以来中国知识界一直面对的核心问题。文化自觉论的独特性在于，它试图超越那种在中国知识与西方知识之间做本质主义区分的做法，而尝试在一个更高的层次上完成对古代与现代知识传统的整合。因此，尽管意识到社会科学语言是在西方社会与历史情境下展开的知识实践，而难以呈现中国历史与社会的复杂性，但更多的研究仍旧倾向于用一种“混杂论”的方式来解决知识表述上中国问题与西方理论的脱节问题。比如“通三统”，比如“国民经济、民本政治、社稷体制”三位一体的说法等，都试图把中西知识混杂起来，而形成一种新的表述方式。这也就意味着，西方与东方、古代与现代都被视为某种“地方性知识”，在一种全新的“世界史”视野中，同时颠覆现代主义与复古主义（以及由此衍生的西方主义与东方主义）两种倾向。正如“自觉”一词本身所显示的，这是一个在当代视野中重新“发明”传统的过程。真正支撑起“知识自觉”的那个内在框架，是当代的问题意识和批判视野。“文化自觉”作为一个问题的提出，事实上基于对现代中国的改造与当代中国的革命、改革这些不同时期的历史实践的理论性反思。因为人们可能发现，在具体的实践过程中，存在着许多难以被已有的理论表述所包容的“活生生”的知识与文化。这些“活着”的、实际上起作用的文化力量，才是文化自觉讨论需要面对的真正对象，理论实践的工作正是在这个基点上才有了展开的必要性。很大程度上，这也是人类学这个特定学科在近些年兴盛的内在原因，因为它正是把社会运转和日常生活实践中真正发挥作用的那个“整体的文化”作为自己的研究对象。

汪晖在他的《现代中国思想的兴起》的研究实践中，曾提出“内在视野”这一说法：“在这个视野中，我们今天单纯地当作经济政治范畴的那些问题，在另一个历史语境中是不能单纯地当做经济政治问题来解释的，例如，郡县、封建等等概念在儒学世界中是一个有着内在完整性的思想世界的有机部分，只有通过这个思想世界，现实世界及其变化才被赋予了意义，也才能够被把握和理解”。他认为这一“内在视野”的真正意义，在于提供一种自反性的历史参照，“这不仅仅是用古代解释现代，或用古代解释古代，也不仅是用现代解释古代，而且也是通过对话把这个视野变成我们自身的一个内在反思性的视野”[[63]](#footnote-63)。意识到既有的西方社会科学知识的缺陷，并不意味着从另一个方向把中国古代的知识合理化。在这样的意义上，他强调对帝国的朝贡体制的研究，“不是将这一制度理想化，而是从一个历史的视野反思现代政治制度在保持多样性方面的缺失”[[64]](#footnote-64)。由此，对西方式知识体制的反省，对中国历史与知识的重新思考，目标都是打开人们的历史视野，从而为具体的政治实践提供新的可能性。它超越了传统/现代的边界，而将朝贡秩序、现代世界、冷战时代以及全球化格局等不同的历史可能性，一视同仁地纳入知识批判的视野。

强调“知识”与“世界”之间的有机统一，某种意义上就回到了知识社会学关注的核心问题。如果说并不存在一种超越性的普世性知识，而只存在在具体的历史关系和世界想象中建构的不同知识形态的话，那么反思知识表述的最终目标，也就是理解世界的多样性，以及在这种多样性中选择合理世界的可能性。从这个角度来看，打破西方式的社会科学知识分类体制，采取跨学科的合作方式与知识实践形态，重新激活传统中国知识范畴，也可以视为中国知识界重新建立思想与社会互动的路径。这一方面意味着那些在“科学”的名义重组中国社会的基本理论/知识前提得到了自觉的反省，意味着活生生的社会与日常生活实践中存在着的别样的知识得到了重新理解，同时也意味着知识界逾越学院体制而直接回应社会问题的努力。正是在这样的意义上，知识生产成为了一种介入性的思想与理论实践。

**五、“中国”：四个被打开的理论问题**

如果并不将文化自觉表述视为一种民族主义/国家主义叙事，而视为不同政治与文化力量介入其中的思想场域，可以认为它们呈现的乃是中国知识界试图在超越冷战-后冷战的历史框架基础上展开的新的理论实践。可以说，无论是1980年代的新启蒙思潮，还是1990年代知识界的分化与论战，冷战式的思维框架与知识体制事实上一直构成了当代中国思想界的潜在制约。这使得问题的讨论，总是在现代性冲突的内部视野中展开，尤其是资本主义与社会主义、传统与现代、国家与个人（社会）、民族/国民国家与“东方专制主义”等等，构成了冲突的关键所在。在文化自觉的表述中，尝试将传统、革命、现代化经验整合到一种关于中国连续性的叙事，尝试突破民族国家的框架而构建一种包容多样性政治实践的“天下”叙事，都不同程度地打破了（后）冷战式的二元对立框架。但是，这种试图激活文化传统与历史经验的努力，也不能简单地在中国/西方的二元框架中被理解，而是在力图沟通传统与现代的同时，将中国这一特定区域与文明体的历史经验转化为对那种普世化的西方文化体制的质询，从而在一种新的历史视野中重新想象“世界”与“中国”的可能性。这也使得文化自觉论述与新儒家或不同取向的文化保守主义路径区别开来。

但是应该说，文化自觉作为一种理论实践，并不是“已完成的”，毋宁说它仅仅打开了新的历史视野和想象的可能性。它可能形成的政治与社会影响，由于参与者基本取向的不同，也将会导向不同的方向。“可能性”源自对既有知识体制的松动。正是对那些曾经被视为不言自明的知识与理论前提的“反思”与“自觉”，使得新的论述成为可能。因此，相对深入的讨论，需要将这些核心的理论问题呈现出来，并分析这些问题得以提出的历史语境，及其形成的新叙述的“洞见”与“不见”。这同样不是一篇论文能够解决的问题。不过，可以做出的一个简单概括是，新世纪之交的文化自觉表述，在如何重新认知和阐释“中国”这一议题下，围绕着展开的四个核心范畴，乃是资本主义、国家、民族、民主。正如查尔斯·蒂利（Charles Tilly）、柄谷行人（Karatani Kojin）等理论家曾经指出的[[65]](#footnote-65)，所有的民族国家表述都难以脱出资本主义-民族-国家这个三位一体的圈套，即便是那些看起来很“内在”很“个人”的文学叙事也是如此，就更不用说建构这种合法性本身的社会科学知识了。而新世纪之交的文化自觉表述，正是在追问并不能被民族国家框架所包容的“中国”如何可能这一基本问题的前提下展开的，因此，构成社会科学体制的核心范畴，便成为不同的表述需要反复面对的问题。

如何认知“资本主义”构成了所有讨论的关键所在。无论在社会主义/资本主义的冷战式框架中，还是在韦伯理论式的“儒教资本主义”框架中，资本主义本身都并没有成为问题。“没有成为问题”也就是说，它被想象和叙述的理论前提并没有得到追问。而有意味的是，正是在新世纪之交的中国思想界，这却成了文化自觉论构造新的中国叙述的基础。

如果说文化自觉表述，乃是对中国经济崛起这一特定历史现象的回应的话，那么最值得拿来与之做比较的，是1980年代伴随着亚洲四个新兴工业国家（区域）的兴起（即“亚洲四小龙”）而出现的“儒教资本主义”论述。“儒教资本主义”的论述带有很强的“为结果寻找原因”的特点，它需要解释的是：为什么是亚洲这四个国家和地区能够在经济上实现起飞？原因被解释为它们共同具有的与“儒文化圈”的关系。经济上的成功被解释为特定文化类型（儒文化）的关联，这种思路并不是空穴来风，而是对当时作为主流的现代化理论范式的某种修正。在韦伯（Max Weber）理论主导下的现代化理论范式（其核心形态乃是帕森斯（Talcott Parsons）的结构-功能主义理论）[[66]](#footnote-66)中，资本主义之所以出现在西方，被解释为新教伦理这一精神结构导致的结果；而非西方国家之所以无法完成现代化，正因为它们缺乏这种文化特质。“儒教资本主义”是在同一结构的相反方向来完成自我论证的：如同新教伦理促进了西方资本主义的出现，东方的儒家文化也以不同的方式促进了资本主义在东亚地区的发展。这里没有得到反省的恰恰是“资本主义”本身。事实上，正是在1997年亚洲金融风暴之后，“儒教资本主义”论述遭受了最大质疑，因为正是这一历史事实证明：不是特定的文化构成，而是政治经济的全球结构，决定了东亚地区经济的兴与衰。与“儒教资本主义”论述相比，中国文化自觉论述的一个大的变化是，对中国主体性的表述首先是确立在对“资本主义”的批判与反省基础上的。其中的关键是，不同于韦伯理论将“资本主义”界定为一种经济活动与文化活动的交融，中国的文化自觉表述特别强调了“市场”与“资本主义”应当被视为不同的两个概念。这一源自布罗代尔的“资本主义”范畴，认为基于物质流通和交换的市场机制，与以金融-军事-民族国家体制推动的资本主义进程，应该完全区分开来。事实上，“市场”并不是“资本主义”的同义词，相反，就资本主义依靠民族国家建制而通过金融活动和军事征服来攫取最大利益的逻辑而言，它是“反市场”的。这种理论实践，在以乔万尼·阿瑞吉、滨下武志等为代表的研究者关于“东方资本主义”、“东方的世界经济体”的论述中，得到了更为深入的讨论，并与中国以及亚洲经济体的具体讨论结合起来。

可见，“儒教资本主义”无论如何修正现代化理论的论述，它却从不曾怀疑资本主义自身的合法性；而在文化自觉表述中，正是“资本主义”本身成为了问题。这背后带出来的，其实是三种理论范式的不同。“儒教资本主义”建立在韦伯理论的基础上，它将资本主义视为一种普世的经济与文化活动，而其根基建立在西方基督教文化传统之上；韦伯范式的文化主义倾向，所批判的恰是马克思理论在经济基础与上层建筑的二元结构、并以阶级斗争为核心范畴所构建的资本主义论述。马克思将资本主义视为一种生产方式，在斯大林式的化约论中，它变成了一种经济决定论。这也成为1950-1970年代中国理解资本主义的基本方式。而有意味的是，正是布罗代尔理论将市场与资本主义区分开来的论述，为1990年代以来的中国知识界提供了一种新的理论视野。而这一理论，在阐释1997年前后的亚洲金融风暴，尤其是2009年前后的世界金融风暴中，显示出了更为深邃的洞见。

就关于“资本主义”的理解而言，关注从1950-1970年代的马克思主义到1980年代的韦伯主义，延展至新世纪之交“布罗代尔主义”的变化，无疑可以从一个重要的侧面揭示当代中国知识界思想谱系的变化。布罗代尔的“世界经济”与“现代资本主义世界体系”的区分，极其锐利地批判了前两种资本主义论述对“市场”与“资本主义”的混淆，从而为中国作为一个经济体如何具有自身的独特运转传统，提供了有效的说明。但有意味的是，同时被削弱的，还有作为马克思主义理论核心的“阶级”范畴。事实上，与“民族”、“性别”等身份政治不同，“阶级”认同并不建立在实体性的主体归属（比如血缘与地缘，比如身体结构与性别角色）的基点上，相反，它特别强调的是经济结构中的社会地位向政治主体的转化。这一点汪晖曾做出了颇为深入的阐释[[67]](#footnote-67)。缺乏“阶级”政治这一视野，也就意味着经济活动导致的社会阶层分化现实，会被以不同的方式加以合理化。

文化自觉表述大多倾向于强调中国作为一个独特的“文明社会”（复杂社区），有着自身的经济、政治与文化的运转传统，并且在其内部和周边形成了不同层次的市场交换体制。这一特点正是新世纪之交中国经济能够崛起的内在基础。中国既有的这种市场体制，在西方帝国主义入侵之前，并没有诞生出构成19世纪西方经济体系核心的、掌握金融货币命运的“资本家”。阿瑞吉提出，马克思理论关注的，其实只是资本主义经济活动的“底层”，即关心资本与劳动的关系，认为资本家正是通过占有劳动者的“剩余价值”而攫取利益；世界体系理论关注的是市场经济的“中层”，它把马克思局限在单一民族国家内部的阶级结构的分析，转化为一种世界性的核心/边缘地区不平等结构的描述；而布罗代尔理论揭示的，是资本主义经济活动的“顶层”，在这里国家与资本结合在一起，构成了市场经济的对立面，并通过金融操控而获取更大的利润[[68]](#footnote-68)。布罗代尔、阿瑞吉、沃勒斯坦等对金融资本活动的关注，对于资本主义“反市场”品性的揭示，无疑对于解释金融危机情境下的全球经济与中国处境，提供了有力的理论说明。也正是布罗代尔的理论，构成了诸多中国学者基于文化自觉诉求而在讨论“全球化”时的一个理论支点。在这样的理论视野中，“国家”作为一个同样重要的问题被提了出来。但有意味的是，马克思主义理论所关注的市场经济活动的“底层”，物质生产与市场交换关系中形成的阶级问题，在某种程度上，却被忽略或消隐了。这也使得文化自觉论述在分析中国经济发展所导致的社会分化问题时，常常不是在阶级冲突的意义上讨论其间存在的问题，而主要是在潘维所谓的“国民经济体”的意义上论述其运转的合理性。

从这些层面来看，在将“资本主义”问题化的同时，还需要重新思考的，更是“社会主义”的合法性和历史意义问题。社会主义国家实践普遍在资本主义体系的边缘区域展开，从前苏联到中国乃至60年代的“第三世界”兴起，莫不如此。某种意义上可以说，社会主义实践始终是资本主义内部的反叛，如德里克所说：“我们所知的整部社会主义史，无非是第三世界史，必须透过它们与资本主义内在演变的关系来理解”[[69]](#footnote-69)。因此，在对资本主义历史实践的不同层次进行剖析，并厘清不同类型的资本主义类型（称之为“东方资本主义”、亚洲的“世界经济”等）之后，“文化自觉”讨论无法回避的，便是如何重新理解当代中国的社会主义实践，如何在新世纪之交的历史情境中重新思考与社会主义相关的平等与公正、大众参与式民主、另类发展等问题。或许可以说，只有在这样的意义上，“中国模式”的独特意义才能真正显现出来。

在反思资本主义及其全球体系的基础上，“国家”成为了另一个重要问题。如果说是资本主义创造了民族国家，而不是相反，那么，如何通过国家治理来制衡跨国性的大资本，如何使国家成为与市场的交换体系、文化传统的互惠体系相协调的“再分配机制”，就成为重新理解国家功能的重要思路。1980年代知识界新启蒙思潮建构的一个核心框架乃是国家与社会（市场）的对立，而1980-1990年代之交的政治事件无疑加重了这一对抗的悲情心态。如何重新认知全球化处境下中国的国家功能，事实上也构成了新左派/新自由派论战的主要问题。在文化自觉的表述中，批判西方式的民族国家模式，而强调中国历史和政治体制的独特性，同时也包含着并不将中国政府理解为一个单纯的压抑性权力机制，而开始讨论在国家治理与社会组织的意义上，国家所扮演的复杂角色。韩毓海在《五百年来谁著史》中，将明清中国的失败，解释为国家无法掌控和主导金融体系，以及“国家能力”的衰败，显然在很大程度上是在回应全球化格局（尤其是新世纪全球金融风暴）中的中国现实处境问题。如果说需要反对那种混淆“国家”与“国家主义”，以为一谈“国家”就变成了“国家主义”的做法，那么当国家在中国社会扮演如此重要角色的情形下，如何审慎地处理良性的国家管理和“国家主义”之间的边界显然是更大的问题。对国家角色的重新阐释与建构，特别需要面对和回应来自中国社会内部的问题，尤其是官僚体制腐败而激起的社会抗议，以及如何建构出较为完善的民主渠道来加强社会的自我保护能力。

与在资本主义世界体系中重新思考“国家”的角色和功能相伴随的，则是对西方式民族国家模式的反省。民族国家的合法性建立在两个支点之上，其一是在文化认同维度上的“民族”，另一是在政治认同维度上的“国民”。这两者常常是融合在一起的。

民族国家理论强调的是，国家的合法性建立在“一个民族一个国家”的认同基础上。中国作为多民族社会的传统与现实，变成了被广泛讨论的问题。尤其在国内外不同力量的介入下，西藏、新疆、香港等边疆问题，构成了中国叙述的真正挑战。不过不能不说，正是在文化自觉论关于“天下”、“跨体系社会”、“中间圈”等的表述中，多民族平等与中国主权的合法性问题，才成为了被国内知识界直接讨论的议题。新的中国叙述，批判那种在血缘与地缘共同体的意义将“民族”实体化的倾向，而突出民族“形成的过程”与民族认同的动态历史。关注这个“形成的过程”，也就意味着“从‘多元一体’的动态中去认识中国大地上几千年来，一代代的人们聚合和分散形成各个民族的历史”[[70]](#footnote-70)，从而打破那种本质主义的民族主义叙事。这事实上也是希望将民族认同问题，从一种去政治化的“根源”归属问题，转化为一种自觉的政治实践。汪晖在解释2008年的西藏事件时，便认为西藏社会的民族主义认同，正是在后革命的社会分化处境以及全球性的民族主义逻辑、东方主义幻象中被构造出来的一种政治叙事。强世功进而将这种“民族形成的过程”中所展现的中国认同传统，概括为一种“文化主义”：“它既不是西方意义上的国家，也不是西方意义上的帝国，它体现的恰恰是‘中国’这个概念本身具有的含义，即一套处理中心与边缘的主从格局中的伦理关系”[[71]](#footnote-71)。在这样的意义上，生存意义上的“天道自然”、个体与社会的关系，政治意义上的中央与地方、内地与边疆、多数民族与少数民族、多数阶级与少数阶级的关系，都可以统一为一套政治哲学原理，即边缘（地方）服从中心（中央）的主权权威，中心（中央）承担起边缘（地方）安全和发展的政治责任[[72]](#footnote-72)。不过，仅仅用“文化主义”来解释中国主权的合法性显然是不够的。这种文化主义的策略不仅是边缘民族入住中原时常常借重的，而且在现代世界的帝国主义战争中，由文化主义转化出来的文明与野蛮、年轻文明与衰败文明的价值等级，也构成了殖民侵略的借口。最明显的例证莫过日本京都学派关于中国历史的叙述为军国主义侵略提供口实了。而事实上，启蒙主义/殖民主义逻辑本身，便可以视为一种变相的文化主义。因此，在讨论中国多民族社会与差序格局的传统与现实时，关键或许不在于用一种去政治化的文化主义取代民族主义/种族主义叙事，而在如何从具体的历史关系与社会情境中如何有效地建立起差异性政治主体间的平等关系。

与“国家”问题相关的，同时还有“民主”问题。反省西方式的民族国家模式，强调中国作为一个有着独特传统与历史的“国家”的合法性，无法不回应建立在“国民国家”基础上的“民主”理念与实践。诸多的文化自觉论述，在强调中国独特性时，常常会同时批判西方的个人主义传统，从而在社会与国家、礼仪与法治的层面上，论及中国社会的特殊性。费孝通的“差序结构”、赵汀阳所谓“同心圆”，以及文化自觉关于儒家社会结构的叙述，都特别强调中国的社会结构单位不是“个人”，而应当是“家庭”。在这样的论述中，由于无法真正深入地对作为现代社会普遍政治基础的“个体”做出合理的解释，因此常常会混淆个人主义与个人主权、形式民主与作为基本理念的“民主”原则之间的差别，而在文化自觉的名义下简单地批判民主、个体观念，强调中国儒家文化以家庭为基本单位的合法性。但问题是，在当代历史情境下，如果不对建立在父权制家庭基础之上的男女、长幼等伦理关系格局进行批判性的重构，仅仅恢复“家庭”作为社会单位的合法性，无疑将会带出更多的问题。这或许也意味着，需要在反省个人主义、形式化的西方“民主”概念、尊重差异性政治主体的前提下，创造出一种具有实质性平等原则的“普遍民主”形态。它固然需要和在国家/社会二元对立框架中被理解的公民/国民民主区分开来，也同样需要警惕在文化自觉的名义下，把不同层面的等级关系重新合法化。

可以说，对资本主义、国家、民族与民主这四个理论问题的重新讨论，其核心还是在如何理解“中国”。如果说今日中国并不是一个西方式的民族国家，也更不是一个“佯装成民族国家”的“帝国”，那么，如何叙述并规范这个文化与政治主体的合法性，就构成了文化自觉论的真正挑战。这种论述试图越出那种非此即彼的（后）冷战式意识形态结构，拆解那种建立在西方中心主义基础上的民族国家叙事，也力图与建立在中/西对立基础上的文化保守主义叙述保持距离。它所打开的历史与理论视野，使得诸多的“中国”想象与叙述不再是一个自明的议题，而需要在理论实践的意义上直面自身隐含的理论预设、思考前提并阐明自身的合法性。很大程度上，这也正是知识界的“理论”、“思想”实践本身需要承担的历史责任。作为一种正在进行中的知识实践形态，文化自觉论试图以理论探讨的方式回应中国社会问题，并以不同方式发挥社会影响。在当下中国社会的复杂情形下，如何估量这种影响，以及它在具体实践过程中可能产生的问题，显然也是需要进一步讨论的话题。

 （《天涯》2012年第1期）

1. 费孝通：《从反思到文化自觉和交流》，收入《文化的生与死》，第203页，刘豪兴编，上海：上海人民出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 费孝通：《从马林诺夫斯基老师学习文化论的体会》，收入《文化的生与死》，第86-89页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 费孝通：《开创学术新风气》，收入《文化的生与死》，第170页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，这是1997年费孝通在北京大学社会学人类学研究所开办的第二届社会文化人类学高级研讨班上的发言，收入《文化的生与死》，第185页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 费孝通：《我对中国农民生活的认识过程》，收入《中国士绅》，第11-13页，赵旭东、秦志杰译，北京：三联书店，2009年。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 费孝通：《文化三论》，收入《文化的生与死》，第210页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 王铭铭：《“中间圈”——费孝通、民族的人类学研究与文明史》，收入《乡土中国与文化自觉》，第61页，黄平主编，北京：三联书店，2007年。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 黄平主编：《乡土中国与文化自觉》，“总序”，第1页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 这些讨论都已结集并由北京三联书店出版，其中，《中国大学的人文教育》由甘阳、陈来、苏力主编，出版于2006年8月；《乡土中国与文化自觉》由黄平主编，出版于2007年8月；《孔子与当代中国》由陈来、甘阳主编，出版于2008年7月；《中国人文社会科学三十年：回顾与前瞻》由苏力、陈春声主编，出版于2009年8月。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 这些文章收入《亚洲视野：中国历史的叙述》，香港：牛津大学出版社，2010年。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 王铭铭：《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》，北京：社会科学文献出版社，2008年。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 详细论述参见贺桂梅：《三个知识群体和三种思想动向》，《“新启蒙”知识档案——80年代中国文化研究》，第222-225页，北京大学出版社，2010年。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 甘阳主编：《八十年代文化意识》，“再版前言”，第3页，上海：上海人民出版社，2006年。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 参见查建英主编：《80年代：访谈录》，北京：三联书店，2006年。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 甘阳：《八十年代文化讨论的几个问题》，《文化：中国与世界》第1辑，北京：三联书店，1987年。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 甘阳：“文化：中国与世界新论”缘起，收入《通三统》，第1-7页，北京：三联书店，2007年。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，第373页，北京：三联书店，2010年。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 详细分析参见许纪霖、罗岗等：《启蒙的自我瓦解——1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》，长春：吉林出版集团，2007年。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 赵剑英、吴波主编：《论中国模式》（上下卷），北京：中国社会科学出版社，2010年。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 潘维、玛雅主编：《人民共和国六十年与中国模式》，北京：三联书店，2010年。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 潘维主编：《中国模式：解读人民共和国的60年》，北京：中央编译出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 潘维：《序中国模式》，《人民共和国六十年与中国模式》，第23页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 潘维主编：《中国模式：解读人民共和国的60年》，扉页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 赵汀阳：《没有世界观的世界》，北京：中国人民大学出版社，2003年初版，2010年再版。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社，2005年。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 韩毓海：《五百年来谁著史》，第1页，北京：九州出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-26)
27. Angel Gurria：《序言》，收入【英】安格斯·麦迪森：《中国经济的长期表现：公元960-2030年》，伍晓鹰、马德斌译，上海：上海人民出版社，2008年。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 【德】贡德·弗兰克：《白银资本——重视经济全球化中的东方》（Reorient :The Global Economy In The Asina Age，1998），刘北成译，北京：中央编译出版社，2001年。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 沃勒斯坦称他们四人为“四人帮”。见《沃勒斯坦精粹》“前言”，第2页，黄光耀、洪霞译，南京：南京大学出版社，2003年。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 代表性文章有刘禾：《欧洲路灯光影之外的世界——再谈西方学术新近的重大变革》（《读书》2000年第5期），徐友渔：《质疑＜白银资本＞》（《南方周末》2000年6月1日）等。比较详细的综述文章参见何爱国、孟凡东：《＜白银资本＞研究综述》，<http://www.zisi.net/htm/xhjy/2005-04-30-10137.htm>。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 【意】乔万尼·阿瑞吉：《亚当·斯密在北京：21世纪的谱系》，路爱国、黄平、许安结译，北京：社会文献出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 中国文化论坛“总序”，收入《乡土中国与文化自觉》，黄平主编，第2页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，收入《文化的生与死》 [↑](#footnote-ref-33)
34. 费孝通：《从反思到文化自觉和交流》，收入《文化的生与死》，第201页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，第2页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 潘维：《当代中华体制——中国模式的经济、政治、社会解析》，收入《中国模式：解读人民共和国的60年》，第5页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，第373页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，第2页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 甘阳：《通三统》，第13页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 潘维：《序中国模式》，收入《人民共和国六十年与中国模式》，第1页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 甘阳：《通三统》，第47页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 汪晖：《对象的解放与对现代的质询》，收入《亚洲视野：中国历史的叙述》，第80页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 费孝通：《关于“文化自觉”的一些自白》，收入《文化的生与死》，第231-233页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，收入《文化的生与死》，第285页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 王铭铭：《“中间圈”——“藏彝走廊”与人类学的再构思》；王铭铭：《所谓“天下”，所谓“世界观”》、《人类学与中国社会》，收入《没有后门的教室——人类学随谈录》，北京：中国人民大学出版社，2006年。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 王铭铭在“区域、民族与中国历史的叙述”上的发言，收入《中国人类学评论》第14辑，第4-5页，北京：世界图书出版公司，2009年。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 汪晖在“区域、民族与中国历史的叙述”上的发言，收入《中国人类学评论》第14辑，第6页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 汪晖：《跨体系社会与区域作为方法》，收入《亚洲视野：中国历史的叙述》 [↑](#footnote-ref-48)
49. 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 【美】柯岚安（William A. Callahan）：《中国视野下的世界秩序：天下、帝国、世界》，《世界经济与政治》，2008年第10期。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，第115、117页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 王铭铭：《“中间圈”——费孝通、民族的人类学研究和文明史》，收入《乡土中国与文化自觉》，第62页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 汪晖：《东西之间的“西藏问题”》，收入《亚洲视野：中国的历史叙述》，第179页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 【美】拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，唐晓峰译，南京：江苏人民出版社，2005年。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 汪晖：《东西之间的“西藏问题”》，收入《亚洲视野：中国历史的叙述》，第180页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 【美】本尼迪克特·安德森：《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，吴睿人译，上海：上海人民出版社，2003年。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 【英】埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社，2000年。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 汪晖在《跨体系社会与区域作为方法》一文中，将这两种取向概括为“两种区域主义叙述”。参见汪晖：《亚洲视野：中国历史的叙述》，第285-292页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，桂林：广西师范大学出版社，2005年。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 【法】米歇尔·福柯：《何谓启蒙》，收入《福柯集》，杜小真编选，上海远东出版社，1998年。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 【美】伊曼纽尔·沃勒斯坦：《否思社会科学——19世纪范式的局限》，刘琦岩、叶萌芽译，北京：三联书店，2008年。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 具体论述参见贺桂梅：《现代化叙事与“韦伯的幽灵”——“文化热”》，收入《“新启蒙”知识档案——80年代中国文化研究》。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 汪晖：《对象的解放与现代的质询》，收入《亚洲视野：中国历史的叙述》，第68-69页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 汪晖：《琉球：战争记忆、社会运动与历史解释》，收入《亚洲视野：中国历史的叙述》，第203页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 【美】查尔斯·蒂利：《强制、资本和欧洲国家（公元990-1992年）》，魏洪钟译，上海世纪出版集团，2007年；【日】柄谷行人：《日本现代文学的起源》，赵京华译，北京：三联书店，2003年。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 具体论述参见【美】雷迅马（Michael E. Latham）：《作为意识形态的现代化——社会科学与美国对第三世界政策》，牛可译，北京：中央编译出版社，2003年；【美】塞缪尔·亨廷顿等：《现代化：理论与历史经验的再探讨》，罗荣渠主编，上海：上海译文出版社，1993年等。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 汪晖：《去政治化的政治、霸权的多重构成与60年代的消逝》，收入《去政治化的政治：短20世纪的终结与90年代》，北京：三联书店，2008年。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 【意】杰奥尼瓦·阿锐基（又译乔万尼·阿瑞吉）：《漫长的20世纪——金钱、权力和我们社会的根源》，姚乃强等译，南京：江苏人民出版社，2001年。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 【美】德里克（又译德利克）：《世界资本主义视野下的两个文化革命》，收入刘青峰编：《文化大革命：史实与研究》，第473页，香港：中文大学出版社，1996年。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 费孝通：《论人类学与文化自觉》，第165页，北京：华夏出版社，2004年。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，第223页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，第228-229页。 [↑](#footnote-ref-72)