

【专 访】

从跨语际实践到后维特根斯坦哲学¹

——陈利专访刘禾

清华大学 人文与社会科学高等研究所

刘禾教授 (Lydia H. Liu) 是目前人文社科领域中少数具有广泛国际影响的华人学者之一。她毕业于哈佛大学, 于 1990 年开始受聘于美国著名的加利福尼亚大学伯克利分校并直至升为讲席教授, 也是该校第一位来自大陆的女性教授。后在短暂任职密歇根大学之后, 她受聘于纽约的哥伦比亚大学, 担任该校东亚系终身人文讲席教授 (Wun Tsun Tam Professor in the Humanities), 现任该校比较文学与社会研究所所长。刘禾教授的研究涉及比较文学、中国现代文学、中外文化交往史、国际法史和比较政治理论、翻译和文学批判理论、以及数码媒体研究等多个领域, 并均产生重要影响。她先后出版了多本英文和中文学术著作, 英文专著包括斯坦福大学出版社 1995 年出版的 *Translingual Practice* (中译本为《跨语际实践》), 哈佛大学出版社 2004 年出版的 *The Clash of Empires* (中译本为《帝国的话语政治》) 以及芝加哥大学出版社出版 2010 年出版的 *The Freudian Robot: Digital Media and the Future of the Unconscious*。她主编的英文论文集如 1999 年出版的 *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations* 以及 2004 年出版 *Writing and Materiality in China*。她的中文著述包括 1997 年出版的《语际书写——现代思想史写作批判纲要》, 2013 年出版的《六个字母的解法》, 以及她在 2016 年编辑出版的论文集《世界秩序与文明等级: 全球史研究的新路径》等等。

2020 年 10 月, 哥伦比亚大学刘禾教授接受了加拿大多伦多大学陈利教授的视频访谈。适逢北京三联书店重印《帝国的话语政治》中译本, 该访谈从刘禾教授的早期著作《跨语际实践》和《帝国的话语政治》开始, 一直谈到她研究人工智能和文字符号的最新项目。访谈涉及了众多重要话题, 包括了跨学科研究的学术价值和意义、如何理解翻译作为跨语际实践和特定时空条件下的“事件”、话语实践和跨语际实践对国际关系以及中国现代性的影响等等。

这篇访谈录文字整理稿, 经过了刘禾教授本人的仔细增补和删订, 反映了她在研究课题上的最新思考和学术成果, 为了解刘禾教授治学方法的发展轨迹和学术理论贡献提供了一个很有价值的阶段性总结。

跨语际思维: 新理论的必要条件

陈利: 很多读者都知道, 您在比较文学、中国现代文学、翻译理论、跨文化交流、数字媒体研究, 以及国际法和国际关系等众多不同的学术领域都有深入研究和著作出版, 包括三本英文学术专著和一系列文章及多本编辑的中英文论文集。比如, 您的三本英文专著关注了极为不同的研究课题和学术领域, 这要求作者有极强的学术自信, 敢于挑战自我, 并乐意不断学习和掌握新领域中的知识。您的学术著作轨迹好像和当代多数学者只专注于在一两个领域内进行研究的这个趋势不同。国外学术界提倡跨学科研究已经几十年了, 但真正能做到突破学科壁垒和传统束缚的学者还是极少数。请问是什么原因或者学术背景使得您愿意进入这些不同领域去研究和发表著述的? 另外, 对于想从事跨学科研究的年轻学者们, 您有什么建议吗?

¹ 本文刊于《区域》第十辑, 2021 年第 2 辑。Remapping Vol. 10。主编: 汪晖、王中忱, 执行副主编: 冯乃希。

刘禾：这个很难说，在很多时候，人的研究兴趣经常随着新问题的提出，或者随着视野的拓展自然地发生转移，这在学术史上并不罕见。有一次我参加美国的亚洲学会年会，那时哈佛大学出版社刚出版我的《帝国的话语政治》不久，碰到一位研究现代文学的同事，他问我：你离开文学研究了吗？我的回答是，当然没有“离开”，跨学科研究并不是我的初衷，它的强迫性来自于学术研究本身的驱动。

我想关键还在于有没有**鲜明的问题意识**。任何敏锐的学者都不可能满足于跟着学术潮流，顺流而下，都会有一种站在上游的努力。而**学科界限**的设定，往往给人一个幻觉，让你觉得**现代文学是自成体系的，有它的天然疆界，这很容易在不知不觉中成为你思想的藩篱**。但是，在很多情况下，我们的研究对象本身其实已突破了这个体系，只是我们自己不觉得。二十五年前，我在写《跨语际实践》的时候，就开始意识到现代中国文学研究的比较文学基础。你看现代中国作家，从鲁迅到郁达夫到萧红，他们的文学活动都并不限于“中国文学”，一方面，他们阅读大量苏俄、日本、英美德法等国的作品，有人读的是原文，有人是读的是译本，有人边读边译，这使他们文学活动一开始就是“跨语际”的；另一方面，他们都用白话文及现代汉语写作，那么，**现代汉语本身是一种什么语言？如果把大量的外来词汇从现代汉语中剔除出去，不要说文学写作，我们甚至没有办法写一篇像样的新闻报道**。我们所熟悉的很多句法和词汇都是外来的，也就是我说的“跨语际”。虽然有些外来词可以用汉字写出来，但它未必来自于汉语。很多现代汉语词汇都来自日本人对欧美语言的汉字翻译。总之，现代汉语、文学以及文学理论这些领域的出现，已经预设了不同文化之间发生的互动和变迁，你无法把它们各自封闭起来。问题是我們对此有没有足够的自觉，是否仍然默认过去一直习惯的“疆界”，做循规蹈矩的研究。

总之，今天的文学研究，早有了新的语言和文化环境。一个人在单一的文化、文学、语言中思考问题，那是极其有限的。所以，无论在国外还是国内，我觉得现代文学领域的学者，要对这个环境有充分的重视。否则，你早晚会碰到很多困惑和难题，会发现现代文学与外国文化和历史之间的各种关联，发现“跨语际”问题根本绕不开。这时候你怎么处理它，就涉及到你学术的走向，是因循旧章，还是寻求突破？我上面说到的学术研究中出现的强迫性，就是指这一类的情景。

国际政治：跨语际研究的突破口

陈利：关于您的学术著作，让我们先谈谈您 2004 年出版的 *The Clash of Empires* 这本专著。国内中文版将书名翻译成《帝国的话语政治》。请问为什么书名不是翻译成《帝国的冲突》而是《帝国的话语政治》呢？这是因为英文版和中文版面对的读者不一样？在英语语境里，“帝国”（empires）更能让读者了解书的议题。如果把“话语政治”再翻译回英文（discursive politics）做为英文书名的话，是否就没法传达相同的意思？

刘禾：这样的选择，不仅仅是标题和书名的考虑。如果着眼贯穿全书的思想，“话语政治”更切题一些，而“帝国冲突”就显得泛泛。何况书中对几个不平等条约的分析、对国际法的翻译的研究等等，都与“话语政治”更切题，可以说是从不同侧面展开对“话语政治”的研究。

这里还牵涉到我们对翻译本身的理解。首先，翻译不应以个别词的对应为单位，而应在更大的单位之间，诸如文本和文本、思想和思想、阐释与阐释这些关系中进行，一旦理解和进入这些关系，词义和概念的涵义总是会改变的，也必然会改变。我在英文原著的写作中，取书名“*The Clash of Empires*”，是有意针对亨廷顿所谓“文明碰撞”的陈旧论述。我在英文版的前言里说，其实不存在所谓文明之间的碰撞，历史上有过的碰撞，只是帝国之间的碰撞；而且，今天现实中已存在的和将要发生的很多冲突，被亨廷顿说成是“文明冲突”，也是误导的。如果认真追索和考察，这些现实冲突和“碰撞”之所以发生和激化，其真实原因，还是现实中的新型“帝国”的

操弄和作祟。因此，虽然《帝国的话语政治》的英文书名，强调的是鸦片战争中的帝国冲突，但也是后殖民研究对亨廷顿回应的一部分，有很强的现实针对性。

陈利：我们一会儿再深入谈您第一本专著《跨语际实践》，现在想先问一下您的研究和学术兴趣是如何从《跨语际实践》发展到第二本书《帝国的话语政治》的？您当时从一个比较文学的背景去研究帝国政治和中外关系史，包括去阅读数量不小的国际法著作的时候，有过对进入一个新领域望而生畏的感觉吗？回过头来想，写这第二本书时最难忘的经历是什么？最大的收获又是什么？

刘禾：前面提到，学科界限的设定给人一个幻觉，好像文学和历史自成体系，井水不犯河水。在今天我们何必坚持这个幻觉？应该有足够的想象力和自由去突破它。

我在写《跨语际实践》的时候就已经在处理中外关系史了，只不过我在《帝国的话语政治》的写作里，是把注意力直接转向国际条约和国际法。当然，从这样一个层面进入，表面看似离开了文学研究，但是如果我们对语言和语言、以及文字与文字之间的关系有一个深刻的理解，这种“离开”其实很自然的，比如《跨语际实践》一书，论述是集中在“跨语际”的文字、叙事、文学建制和意识形态等方面，而《帝国的话语政治》，就转向国际法和近代史的文字官司上，两本书之间有着紧密的内在联系。

不过，当我具体这样做的时候，就需要做大量的档案研究，不仅走访世界各地的档案馆，还把英国国家档案馆所藏的外交照会，与国内近代史学者通常使用的中文档案拿来一一对照，这才发现历史教科书对鸦片战争的解释多么需要重写——因为，正是通过对中英文档案的侦查和对比，我钩沉出了一些鸦片战争不为人所知的重要细节，而这些历史细节足以改变近代史的大叙事。

整个研究过程十分艰辛，由于需要阅读大量的文献，所以常碰到各种各样的挫折和困难。我在《六个字母的解法》一书中描述过其中的一次，那次为了查找有关鸦片战争期间来华传教士的资料，我千里迢迢飞到英国，到剑桥大学图书馆去阅读英国海外圣经公会的档案，结果被一套莫名其妙的官僚手续挡在门外，吃了闭门羹。这一类的故事很多，我就不细说了。说起来，这些做法很像一个历史学家，是不是？

但是，不管我多么尊重历史学家的工作，我还要说，我所关切和追问的，和历史学家有很大不同。我在《帝国的话语政治》里的一切努力，不是仅仅查清和还原“历史真相”，完全不是。我的工作和历史学家有着很大的区别：在某种意义上，我关切的不仅是“真相”本身，更关心“真相”是怎样在历史写作中被扭曲和遮蔽的——这样的扭曲和遮蔽，很多情形下，不是由于材料的匮乏或者材料“不真”，而是由于其中有一个绕不开的“跨语际”的话语政治。比如书中对费正清（John King Fairbank）和冯客（Frank Dikötter）等人做的点名批评，指出并且论证这些人的历史叙事，依然是对中英天津条约的因袭，因为他们始终不厌其烦地在“夷”和 barbarian 之间划等号，把晚清人对入侵者的反抗说成是闭关自守。这其实沿续了鸦片战争的“话语政治”，后果影响至今。

跨语际研究与翻译理论的主要区别

陈利：虽然您的研究及其影响远远超出了中国研究或者翻译领域，但很多中国研究之外的学者对您的了解，最初可能仍然来自于您对翻译实践和理论上的贡献。所以，就让我们从 translation（翻译）开始谈。对于众多并非翻译理论专家的读者或听众，您能否介绍一下，翻译在传统上是如何被理解的？而在近二三十年的批判理论影响下，尤其是在您自己的研究著作的推动下，学术界又是如何颠覆了那些传统看法的？

刘禾：有学者认为我对翻译理论的发展做了贡献，这是可以理解的。传统翻译理论是一个重要的学术领域，不过，把我这些年的工作归入翻译理论，或者当做一种新的翻译理论来看待，虽

然可以，但还是不够准确。因为我近些年学术上的很多想法和做法，实在难以规范在“翻译”这个研究领域之内。如果说历史研究和我不差不多有某种“隔行如隔山”的间隔，翻译理论和我的跨语际实践研究，其间的间隔也不小，甚至更大；因为传统意义的翻译并非我所关注的目标，它和我的立场与方法，也差不多也是“隔行如隔山”，两者并不是“同行”。我关注的是什么呢，是话语政治。这里的“话语”，原本指的是福柯意义上的话语，但我想借此机会，把我的跨语际实践和福柯的话语理论之间的联系与差异做一点分梳。**我认为福柯有一个严重的忽略，那就是忽略了话语实践的跨语际运动**，尽管他的话语实践研究包涵了一个很大的空间，但是基本不关注国际政治中的话语实践，这和他不能摆脱欧洲中心主义的局限有很大关系。在多年对福柯思想的研究中，我一直以为，这是福柯思想和理论中令人遗憾的空白，应该有人来填充它，而且从中发展出一个新的有关话语实践的新观念、新方法。

这当然会碰到种种困难，其中一个普遍问题是，无论在国内或是国外，无论在学术界还是理论界，“词语”和“话语”经常被混为一谈。由此，福柯的话语实践往往被理解为是语言和言说行为的某种“实践”，这是根本的误解。这种误解严重歪曲了福柯，因为福柯理论中所说的“话语实践”，其实包括着社会建制、科技认知、言说行为、社会实践等方方面面，涵盖的空间十分广阔，因此，**话语实践所针对的绝不仅仅是政治辞藻和言说，而是广义地指向社会空间中很多因素和很多维度的实践活动**。也正由于这种实践的作用如此广泛，可以说无所不在，以至于往往在我们没有留意的时候，它就已经在社会生活、思想生活和政治生活里发挥效用，对我们生存于其中的各个现实层面都全面地发生深刻的影响，而话语实践对国际政治的渗透就更为深刻，也更不容易被觉察。我在努力将“跨语际”研究的触角伸入话语政治，选择国际政治的领域作为突破口，以开拓一个新的理论空间，一个重要原因，正是因为国际政治的话语实践不容易被察觉，其活动和效用十分隐蔽，从而少有人从这样一个切口进入去做研究。这有点像登山，当然要选择最高峰，虽然艰难，然而登山之乐尽在其中。

可以举一个例子：谁都知道 China 这个英文词，一般认为它是对应“中国”二字，但日本人和晚清人常常把它译为“支那”，而且，这个翻译带来的历史遗产，一直延续到今天。问题是，这两种译法真是区区的“词语”翻译吗？如果仅仅是翻译问题，那为什么从晚清到民国初年，这两个译名引出那么多的国际争端？引发了那么激烈的冲突？很显然，那些争端所体现的恰恰就是话语政治左右国际关系的力量，是国际关系中典型的话语政治。

对这种话语政治，我在《帝国的话语政治》一书里作了详尽的分析（读者可能对这些分析和讨论都已熟悉了，但我愿意在这里再强调和重述一下，因为它和我们今日现实中很多问题依然关系密切，那份遗产还活着）。比如中华民国成立初期，日本政府在其与中国外交部的往来照会上，反复称中华民国为“支那共和国”，此举遭到民国政府和知识界郭沫若等人的强烈抗议。对此日本方面反驳说，“支那”是 China 的译名，民国政府既然承认了英译 The Republic of China，为什么不能接受日语的“支那共和国”？这个反驳很狡诈。日本人不能理直气壮开脱“支那”话语的歧视性，就拿英文 China 来说事，明显是提醒中国人：你们既然不能接受“支那”，为什么会坦然接受 China 呢？这不但非常狡诈，而且相当阴险。不过，它也带来一个真实的问题：中国人接受 China，而不接受“支那”，是不是有明显的自相矛盾？这里面是不是有一个巨大的盲区？我们面对的难道仅仅属于名词翻译的争端吗？从话语政治的分析角度来看，我认为这里的确有巨大的盲区，因为它掩盖了一个重大的问题：即一旦把“中国”翻译为英文的 China，我们就已经认可和接受了一个特定历史中的话语体系，从而也在某种程度上接受了鸦片战争以来欧美国家强加给中国的话语关系和国际秩序。

所以，如果拒绝在“中国”和 China 之间划等号，那就等于我们终于要挑战那个整体的话语体系。

自从出版《帝国的话语政治》以来，我就一直在呼吁大家一起来挑战这个话语体系，起码从中国大陆开始，拒绝用 China 和 Chinese 这一类种族主义话语来翻译“中国”。真不知道这一天何时到来？当然，这个遗产非常沉重，名不正则言不顺，道理大家都明白，但这个拒绝，是一个非常艰难和严重的拒绝，并不容易实现，因为它从根本上牵涉到人的觉悟和政治意志等很多方面的实际困难。但是，我坚持认为，清醒地认识到这个种族主义的“支那”话语是非常必要的，多少年了，它们像精神的紧箍咒一样套在了“中国”和“中国人”的头上，始终于无形中这样或那样支配着世界对中国的认识，反过来，也支配着中国人对世界的认识。

“支那”和 China 所带来的麻烦，只是一个例子，不过这个例子非常尖锐，**从根本上来说，就是要把大家都熟悉的那些概念放在放大镜下重新质疑，因此，这不是通常所说的翻译研究的角度——如此思考已经远远离开了、也超越了传统的“翻译理论”——因为我更关注的对象是政治、历史和文化。其中如果涉及到“翻译”，那么翻译的行为是被放在了相关的政治性、历史性和社会性中来考察的，没有什么唯一的、纯粹的“翻译”本体或属性。为此，我再强调一下，跨语际实践的理论恐怕不能被局限为一种新翻译理论，严格地讲，它是有关社会实践和政治实践的新的话语理论。**

陈利：很多您的研究著作都是关注各种观念或话语在不同文化和语言环境中的流通和演变，及其所衍生的新意义和政治影响与后果。您也曾谈到过，自己几乎从来不用“传承”（transmit）或者“传递”（transfer）这些词来描述翻译活动，而倾向于用知识的“流通”和“生产”等。我们不少读者可能想知道，您是如何来理解翻译作为一种知识生产活动的？这么理解对我们研究翻译和跨语际活动的意义是什么？

刘禾：一般来说，人们在思考“翻译”的时候，往往落入两个思想陷阱：一个是“语言交往”的模式，它基于人们对语言功能的认识，接近于翻译家严复论述“信、达、雅”原则中的“信”字；另一个，是语义的神学模式，它基于人们对语词意义所属的认识，似乎比较接近于严复所说的“达”字。先不说严复，这里讲一下我为什么认为以上两个主要模式是思想陷阱，究竟是什么原因，使它们成为我们认识“翻译”这一复杂现象的难以逾越的障碍。

首先，**语言的功能是多重性的，交往和沟通只是其中之一。如果把语言的多重功能简化为交往行为，那就会造成大量认识上的误区。**比如，我们难免要随时面对“信”本身的困境，这个困境是根本性的，也是无所不在的。我认为在人类生活中，“信”是一个永久性的危机，它既是哲学问题，同时也是话语实践的问题，这二者之间又有着十分密切的联系，难以分割。因此，翻译中的“信”，让我们面临着一个严重的理论挑战，可是在当代理论界，对这些问题的思考还是相当有限，还有待深入。总之，在对这个根本性问题进行透彻的思考之前，我们很难预设翻译的语言模式仅止于其交往功能，更不能假定翻译只是关乎“信”或“不信”的问题。

第二，为什么说语义的神学模式同样是认识“翻译”现象的障碍，也不可取？这里的“神学模式”源自圣经《旧约全书》中的巴别塔神话。在基督教世界，这个圣经故事被用来解释人类语言多样化的缘起，并且，由此提出人类语言从同一化到多样化的神学命题。在哲学上，这表现为“同一性”与“多重性”的矛盾；具体到翻译理论，则表现在“语义的同一性”与“语种的多重性”的矛盾。但神学理论的思维模式，有一个根本的假设，即“语义”可以跨越语言之间的鸿沟，而达到某种同一性。这在西方有些哲学和语言学著作里，始终都是研究和思考的一大主题。然而，在我看来，这些思考（包括乔治·斯坦纳和本雅明）很少能对神学模式作出根本的否定和超越。今天，在对西方中心主义的批判越来越深入的形势下，这种局限已经变得十分明显，严重影响我们对语言现象的复杂性的认识。实际上，人类语言文字千姿百态，丰富无比，体现出典型的“多重性”，而这种语言种类上的多重性，和人们在翻译中对“语义的同一性”或“达”的追求之间，无论在历史或现实中，都一直存在着永远不可调和的矛盾。

那么，如何面对这种矛盾？如何才能不落入神学模式的思想陷阱？我的努力，就是通过跨语际实践的理论，强调把翻译作为知识生产的活动来对待和研究，换一句直白的话来说，在我的理论里，翻译活动中根本没有纯粹的“翻”和“译”，一切涉及“翻译”的活动，无论自觉还是不自觉，其实都是某种知识生产的环节，而这些知识生产往往都深深卷入各种形式的政治，形成此时此地或彼时彼地的话语政治。比如在《帝国的话语政治》一书里，我之所以花费很多篇幅，专门研究鸦片战争时期的国际法翻译和中英条约中禁用某些汉字的公案，就是要说明，这些公案涉及到翻译，但绝不只是单纯的翻译，更不是纯粹的翻译，而是充满政治内容的知识生产。

法国理论的“加工厂”在北美

关于跨语际的知识生产，还有一些人们常常忽略或者不太思考的问题，即沉默、空白、省略或不翻译等，这些也都是翻译活动的一部分，而且，从知识生产角度看，很有意思的是，正是翻译中的沉默、空白、省略或不翻译，它会以一种不为人注意的方式生产知识，并且，这些知识对话语生产有着极其重要的影响，其影响在一定的时刻还会决定人类知识的发展范围和途径。我在英文著作 *The Freudian Robot*（可以译作《弗氏人偶》）一书里，专门用了一定篇幅分析了战后欧美的学术和理论交流中“不翻译”所造成的后果。其中还特别回顾、检讨了法国思想家拉康进入英语世界的历史。拉康理论的引入，一直被当做是后结构主义理论在英语思想界和学术界开始旅行的始发站，而引入后的影响也非常大，可以说遍及各个学科和领域。可是，这个“引入”过程存在着很大的问题，也引发了多重严重的后果。还是我在读博的时候，学界很多人就对后结构主义有很多困惑，有种种疑问，周围一些学者也都抱怨拉康难读，于是，这个“难读”引起了我的兴趣，在后来的研究中也一直持续关注。我的拉康研究可以说延续了很多年，后来，还是在形成跨语际实践这个理论的过程中，我才终于弄清楚，美国最早译介法国后结构理论的《耶鲁法文研究》，将拉康最著名的那篇分析爱伦坡的《失窃的信》一文只翻译了三分之二，另三分之一被省略掉了。为什么会省略？这里的空白、沉默和“不译”意味着什么？我在《弗氏人偶》一书中做了详尽的解答。简言之，在英语世界，拉康理论“难懂”的症结，一部分来自于最初的拉康翻译中存在的大量“省略”，而正是这个“不翻译”要对我们当年读不懂拉康负一部分责任。其实，要是我们稍微留心观察，就会发现，历史上形形色色的“不译”都曾发挥了不可低估的作用。

这里我还想特别提一下的是，在战后的美国学界，比较文学这个学科扮演了一个极其特殊的角色，几乎可以作为专门的题目来做研究，因为这个学科一直是生产法国理论的主要场地，我甚至认为，不妨把它看成一个“理论加工厂”。这个“加工”、“生产”的过程大致是：从法国源源不断地输送来各种理论“原料”，美国学者则通过系统的翻译、阐释，进行精心的加工和包装，让这些产品首先适应美国本土，实现法美之间的理论“接轨”，待其上烙印过清晰的美国印记之后，再输往世界各地的学界和媒体，形成新一轮的理论旅行。回顾起来，诸如罗兰·巴特、德里达、拉康等结构主义和后结构主义理论家，所以能在全世界如此流传，对各国理论和学术包括历史学、人类学、媒体研究、社会学等领域，特别是对当代理论的发展产生如此深刻的影响，这个北美“理论加工厂”实在功不可没。然而，问题也出在这里：在“理论加工”的过程里，**翻译这个环节往往会有这样或那样的省略，而这些省略就造成许多重大空白，因为是空白，不易发觉和发现，最后导致美国学界，以及受波及的其他地区的学术领域，都对后结构主义理论和其他当代理论，在认识上出现或多或少、或大或小的偏差，造成种种严重的后果。**我在近些年跨语际的研究里，要经常面对这个翻译中的“不译”，因此越来越感到，“不译”和空白，它本身就是一个需要我们重视的理论问题。我在《弗氏人偶》一书里，就这问题做了专门的论述。

衍指符号：跨语际的意义之链

陈利：所以，是不是可以这样理解：您对“翻译”的研究是把它作为一种剖析社会、文化、政治、经济实践活动的一个窗口？

刘禾：我重视的是翻译做为话语实践，它本身所具有的社会能量以及政治能量，因为人的社会行为几乎无法不通过话语实践（绝不仅指言说行为）来实现。在过去，科学实践、政治实践、生产实践等实践活动都得到了非常的重视，这当然是必须的。但话语实践在哪里？依照我们大家熟悉的“反映论”的说法，文本背后好像总是有一个东西，无论这个东西是社会、政治、经济实践还是历史背景，但文本自身不是实践，而只能反映它“背后”的其他实践。从话语实践的理论出发，这一切都开始受到质疑，因为所谓的“背后”可能根本不存在，于是出现另一个问题：话语实践和其他社会实践之间究竟存在着一种什么关系？这是一个大问题，从理论意义上说，也是一个需要深入探讨的难题。不过，在《跨语际实践》和《帝国的话语政治》这两本著作里，我的做法是把问题尽可能具体化，主要放在国际关系领域，由此两本书都强调，话语实践如何使特定的历史来到“现场”，而不是构成“背景”，这些现场又往往如何成为政治施展影响的舞台。此外，为了兼顾和展示跨语际实践研究的广阔空间，我还把自己的研究有意地延伸到了广义的符号行为，比如在《帝国的话语政治》第一章里，我强调了十九世纪出现的摩斯电报码、军事及航海方面的信号和电讯技术以及有关的国际协约，并且用“国际政治的符号学转向”来概括帝国的话语政治是如何登上国际舞台的。

陈利：所以，我们是不是可以这么理解：我们常说的翻译不仅仅是一个跨语言或者跨文化间交流的媒介（medium），它本身就是一种政治（politics）；它不只是一个跨语际权力政治的产物（product），而它更多的还是帮助生产和定义了跨语际权力政治（productive of politics）？

刘禾：很对，可以这么说。不过，我重点关注的是跨文化和跨语言的政治生态是如何形成的，也就是跨文化和跨语言的时空里话语政治的具体运作。刚才我已经说过，由于福柯不能完全摆脱欧洲中心主义的阴影，他的研究视野常常被欧洲的语言环境所局限，其实，人类历史和现实中的实践，在绝大多数情况下，都是在跨文化和跨语言的时空展开的，只不过，由于殖民历史的结束，这个问题在今天变得异常尖锐。

陈利：您《帝国的话语政治》一书中，对英国人如何在两次鸦片战争期间最终通过 1858 年的天津条约，将中文的“夷”和英文的“barbarian”正式画了等号，并在中文中彻底禁止了中国人使用“夷”字。这也是您阐释“supersign”（中文译成“衍指符号”）这个核心概念的重要案例。我个人认为您书中这部分的分析尤其精辟入理。但好像此后还有很多学术著作继续不带引号地使用 barbarian 来作为中文“夷”字的英文对等词。您认为这是为什么呢？

刘禾：我花了整整两章的篇幅来分析这一点。证据就摆在那里，看懂的人就看懂了，看不懂也没办法，你没有办法阻止一些学者今天仍然在“夷”字和 barbarian 之间划等号，是不是？为什么会有人执迷不悟？执迷不悟这种现象在学界并不少见，但总会有明白人。一个新的思想要发挥它的作用，并没有具体的期限。五十年以后？一百年以后？对学者来说，重要的是坚持真理。

陈利：您在 1999 年出版的 *Tokens of Exchange* 那本书的编者序中，以及您在 2018 年和 James St. Andre 教授的访谈中都指出，在有关翻译和跨语际交流活动的学术研究中，研究者曾长期纠缠于“可译”和“不可译”这个问题。您在《帝国话语政治》一书中提出了“衍指符号”这个重要的概念，来帮助研究者跳出那个语意对等逻辑和执着于“可译”和“不可译”的怪圈。您能帮读者们解释一下，这个概念或分析路径具体在哪些方面取得了突破？而且，在使用这个“衍指符号”的时候，又应该如何来处理传统翻译理论中的“对等原则”呢？

刘禾：从传统翻译理论角度来看，“可译”和“不可译”是难以避免的问题，因为当我们面对自己不熟悉的语言和文化的时候，就不能不依赖于翻译。然而，从话语实践的角度来看，“可译”和“不可译”的种种论述，只不过表达了一种无法消除的焦虑。这种焦虑与我在前边提到的

“翻译”中存在的两个思想陷阱有关，无论是谁，一旦落入这两个思想陷阱，当他们面对陌生的语言和文化，一定会提出可译和不可译的问题，一定会从自己所熟悉的语言和文化出发来找出解答，好像自己手里握着一把万能的标准尺子，可以用它有效地去衡量陌生的语言和文化，看其是否与自己熟悉的东西“对等”。从哲学和心理学来看，这里隐含着对“我”与“非我”进行界定的原初暴力，这暴力当然是隐蔽的，不可见的。

问题是，我与非我、像与不像，原文和译文，这些二元对立常常与镜像联系在一起。这里的对等原则就是把“自我”投射到“非我”那里，由此才出现一个译文和原文的语义对等还是不对等，似与不似，像与不像的问题。人在认知的过程中，往往不自觉地把陌生的事物拉入自己熟悉的环境来，建立某种强制的对等关系。在日常生活或者文学里，最常用的就是比喻，这个像不像那个——“像”与“不像”，就是这种镜像式的投射，就是建立强制的对等，于是不懂的也就懂了，以求得某种心理上的平衡。拉康的镜像理论的贡献之一，就是指出人们在思维和认知方面的这一类根本局限，它与精神分析指出的“自恋”密切相关。

这种认知的局限长期被传统知识（尤其是哲学、语言学）所遮蔽，因此，我提出跨语际的话语实践的理论，就是去蔽，就是破除这个遮蔽。这去蔽的第一步，是分析译文和原文之间的对等逻辑是如何生成的？这个对等逻辑是不是强制的？为什么是强制的？这个逻辑的内部是不是也包含不对等？而且，更重要的，是进一步追问：这对等与不对等，两者是不是相互定义的？是不是互为依存？由此出发，我提出了衍指符号（supersign）这个新概念。把这个新概念引入话语实践，既是回答在翻译中存在的上述这些问题，更是要把隐蔽于这个对等逻辑中的运作暴露出来，而不是让它隐匿在翻译术之中。为此，我们需要一把钥匙，一种全新的理论框架，这就是我发明“衍指符号”的出发点。

我们还是把问题具体化，回到在《帝国的话语政治》一书中关于“夷”字翻译的分析。我在分析天津条约第58款的过程中，是把“夷”字、其发音和英文词 barbarian 三者捆在一起，从中揭示出一个被隐藏的的秘密：“衍指符号”不同于我们熟悉的符号，它不是单独的一个词或一个字，而是一个意义链。在这个意义链里，其中一个因素可以规定另一个因素，比如天津条约中的英文 barbarian 强制规定汉字“夷”的词义，由此，我把这个意义链用斜杠“/”标记出来：“夷/yi/barbarian”，于是，意义链如何强迫词义就变得一目了然（还可以举出前面提到的例子，“中国/支那/China”，是另一个值得深思的衍指符号）。在这里，我们不妨借用符号学的概念去论述“所指”（词义）如何规定了“能指”（文字符号），即在“夷”字和 barbarian 之间，能指符号是“夷”字，所指符号是 barbarian 也就是说，在这个衍指符号的内部，所指符号（它同时在英文中是个“能指”符号），规定了能指符号的词义。

但我说的“衍指符号”的概念也大大突破了传统符号学，突破了能指和所指的对立关系，因此我在能指和所指之间划斜杠，将它们捆绑在一起，就是要突出跨语际的意义之链。不过，这里还要注意另一个问题：跨语际的意义链构成了怎样的政治生态？比如天津条约如何依赖国际法的权威，把“夷/yi/barbarian”的意义链固定下来，使得它的对等逻辑坚不可摧？一旦把隐匿在的“夷”字和 barbarian 之间等号去蔽，我们就会对话语政治的现场开始有所把握。说起来，衍指符号和跨语际的意义链是个普遍现象，如果大家都来尝试使用这个方法，我相信会有很多意外的收获。

翻译也是事件：话语运动的时间形态

陈利：您在最近一篇文章“The Eventfulness of Translation”（《翻译的事件性》，见本辑《区域》马海波的译文）提出，翻译不只是话语实践，而且是特定时空条件下的历史“事件”，而

且是对语言有不可逆转的影响的历史事件。这个对翻译活动的重新诠释，对我们更好地研究话语实践和跨语际活动的学术意义可以怎么体现出来？

刘禾：无论是衍指符号还是翻译中的其他时刻，时间性和空间性两个因素都是不可忽略的，因此我强调了翻译的事件性。比如《万国公法》是从一部美国的国际法的法典（Henry Wheaton 的 *Elements of International Law*）翻译过来的，在当时（1864 年），它的翻译和出版成为一个十足的事件。现在回过头来看，《万国公法》其实是具有多重意义的事件。

关于时间性，我觉得还有必要再推进一下，因为时间性和政治性也不可分割。每一种政治事件的发生，都需要它自己的时间和机会。在某种情况下有某种政治的可能性，另一种情况下就可能没有。因此过去几年中，我一直在想，怎么在方法论上继续把翻译的事件性说得更清楚？这样推进的结果，必然要进一步突破过去长期禁锢我们的对等的逻辑。有了这样的意识，我们就可以从对等性（ x 等于 y ）到衍指符号（既不是“不等”也不是“等”）和多重性出发，去思考一个比较关键的问题，即在不同文化之间的交往过程中，话语实践究竟呈现出怎样的时间形态和空间形态？

陈利：从我自己在 *Chinese Law in Imperial Eyes* (2016 年哥伦比亚大学出版社出版，中文名暂译《帝国眼中的中国法》) 一书中研究欧洲人在 1810 年左右翻译《大清律例》的例子来看，注意翻译或者跨语际实践的“事件性”和“时间性”确实非常重要。因为《大清律例》或者类似文本作为一种跨帝国和跨语际的知识生产活动，其政治、文化及社会意义（包括如何影响了此后近二百年间西方社会如何构建中国法律“传统”以及与之相对立的所谓西方/现代法治传统）都和其所处的特定环境和时间有很大关系。可以这么理解吗？

刘禾：您研究《大清律例》的英译过程，确实提供了很好的例子。《大清律例》在十九世纪初被译成英文后，是在当时发挥效用，还是在更长的时段有效？再比如“主权”这个概念，当初在《万国公法》中被译成中文的时候，并没有马上成为中国政治话语的重要部分，而是到后来才开始发挥作用。再有，对于时间性的思考，要是仅按照年代顺序，往往是说不清楚的，有些事件，假如只考虑年代，它似乎只是在文本上发生的，但几代人以后，文本事件突然变成社会上、政治上特别重要的事件，它就不仅是文本现象了。说到底，这里有一个政治哲学的思考。

后维根斯坦哲学和人工智能研究

陈利：您这些不同的学术著作在研究方法和理论上有什么关联？它们在分析问题的框架和视角上存在哪些异同？

刘禾：这是个很好的问题，我很乐意回答。文字和数字符号是我长久以来最关注的问题。《弗氏人偶》虽然集中于数字和文字符号在社会生活、政治生活中所发挥的作用，但是它与《帝国的话语政治》有一定的上下文联系，两书关注的问题一脉相承。您大概记得，《帝国的话语政治》第一章论述的是国际政治的符号学转向（包括符号学本身的诞生），比如摩尔斯码的发明等等，这些科学技术与殖民主义和帝国扩张的历史都有紧密的关系，而在《弗氏人偶》一书里，我开始集中思考科技与冷战之间的密切联系，回答的是战后的科技为什么朝着控制论、博弈论和信息论的方向发展这一类的问题。这些思考都离不开符号学意义上的文字语言，以及更广泛的其他符号现象。

不过，我的研究兴趣，在后来有了新的方向，这些新兴趣都和文字与数字符号的变迁密切相关。《弗氏人偶》对此做了很多思考，试图在传统的符号学之外做一些开拓。比如，书中我还论述到科技与现代主义文学和精神分析的关系，这又涉及到乔伊斯以及当代法国理论。不过，所有这些思考和研究又进一步走向新的方向，让我更多转向对文字符号和数字符号与现代科技关系的探索。

文字符号和数字符号是人类古老的发明。古代文明在地球上四个不同的区域先后发明了书写系统，汉字是最古老而且依然持续发挥重要作用的文字符号之一，我一直对汉字符号所具有的强大的政治和社会组织能力保持浓厚的兴趣，我们能想象没有汉字的中国吗？如果没有汉字，那么所谓的“西学东渐”会是什么结果？20 世纪的中国会是什么样？亚洲会不会变成欧洲？

我们不要忘了，汉字符号是一种技术发明，字母符号也是一种技术发明，都是在特定的条件下发明出来的。无论是两河流域古楔形文字的泥版，还是当今最先进的芯片，符号技术的根本要素其实不外乎于三个东西：刻写平面、刻写工具和自成系统的符号。因此仅有一套书写符号是不够的。这样展开问题，我们就不得不进入书写符号和科学技术如何相互作用这一领域——这也是我最近的研究。

陈利：您是从什么时候并且出于什么学术考虑，开始对研究智能机器等科技发展和文字符号产生兴趣的？

刘禾：大约是在写作《帝国的话语政治》和《弗氏人偶》的过程中吧，二十年前？文字符号自然是我们人文学者研究的东西，**我们整天都在使用文字，以为它只是工具而已，其实文字和数字的双重符号系统，是所谓“文明社会”最根本的组织要素，是现代社会看不见的“基础设施”。**在今天，很难想象一个高度发达的社会，比如现代城市，可以离开文字符号和数字符号而存在；也就是说，没有哪个国家可以不通过文字和数字（哪怕是最原始的文字和数字）来组织自己的社会，而计算机的发明恰恰利用了这种根本性，并且在当代生活中发挥了如此重大的作用。计算机/网络/人工智能给人类带来翻天覆地的变化，同时也给语言/文字/数字等为中心的符号学研究领域，带来巨大挑战——人文学科在这样的挑战面前必须给与回应，并且在回应的过程中更新自己和发展自己。

计算机，或者说智能机器，在原理上并不难理解。它是靠二进制的数位符号，按照机器规定的程序，再与字母和更复杂的符号系统发生关联。可以说，电脑、网络 and 智能技术就是在这些复杂的符号关系中生长出来的，然而这一切，迫切需要理论上的充分解释，特别是哲学的解释。那么如何研究智能机器的哲学基础？这就涉及到更大的空间里的“跨语际”的符号运动，只不过与以往不同，是多重符号之间的运动和“翻译”，这就给我们提出一些新的研究课题。

而问题还有另一面，那就是我们不得不再次面对话语政治：在所谓的智能时代，我们怎样理解和解释文字符号和数字符号的社会性和政治性？人工智能将会改变世界的政治生态吗？为什么计算机的发明对当年的冷战和当前的国家安全来说如此至关重要？这些问题都已迫在眉睫。我忽然想起法国理论家拉康说过的一句话：计算机比原子弹对我们人类更危险。他说的不无道理。

《弗氏人偶》一书探讨的，正是这些问题，而我眼下写作中的另一本英文新书叫做“Wittgenstein in the Machine”（暂译《机器里的维根斯坦》），是以上思考的一个发展，它与语言哲学有关，也与冷战时期的科技发展有关。

陈利：您现在正写作的这本新专著《机器里的维根斯坦》，是沿着和《弗氏人偶》相关的主题和研究方向进一步展开来写的吗？

刘禾：的确是，这本书与我十年前出版的《弗氏人偶》将形成姐妹篇。我在《弗氏人偶》中曾研究过战后兴起的信息论和控制论，但目前正在写作中的新书与语言哲学的关系更大，其中有些内容是对人工智能的哲学源头的探讨。比如，人工智能的哲学是何时发生的？在哪里发生的？

也许可以概括如下：我的新书《机器里的维根斯坦》更偏向语言哲学，但在研究方法上和以往的语言哲学有很大不同。我更偏重研究智能技术，以及符号在智能时代的新功能和新使命，尤其是“后维根斯坦哲学”对人工智能研究的巨大贡献，这目前还是学术研究的空白。

陈利：如果要对刚才谈到的这一系列学术著作中的研究方法和理论体系进行总结，您会如何来概括性描述或者定义自己的研究方法（或者方法体系）？

刘禾：这个问题我自己还没有系统地总结过。我想这几本书在方法论上肯定是有联系和有发展的，因为我一直不断地关注文字符号的运动、关注跨语际跨文化的交往、关注国际关系中的话语政治等，或许可以从中总结出一些东西。不过，如果要用一句话概括出我的方法，那恐怕很困难。举福柯做一个例子，他做过多年的档案研究后，才写了一本方法论的理论著作叫做《知识考古学》。他在书中系统地总结自己的方法时，预设了一个对立面，那就是思想史。福柯说，他对话语实践的研究，提出了一套完全不同于思想史的方法。我十分认同福柯的话语实践研究，但依照他的思路，在摒弃思想史的研究路数之后如何研究思想，这其实是一个新的问题，特别是当思想发生在欧洲之外的時候，这就更是一个全新的问题。

因此我今后的新研究，会继续强调多重语言的视角、国际政治的视角，并努力在方法论上寻求突破口。在过去，跨语际实践的提出、衍指符号的提出、以及翻译的事件性的提出，都是这方面的尝试。不过，尽管以往这些研究涉及的问题有很多面，但我对书写符号，一直保持着特别的兴趣，比如文字和数字这样的书写符号如何维系着高度复杂的、程式化的现代社会的治理，维系帝国军事统治的优势，维系人们的日常生活等等。

早在大数据出现之前，各类的书写符号就在人类社会发挥了长久和至关重要的作用，现有的科学史研究，已经详细地论述过书写技术在在帝国扩张中的作用，如罗马帝国、蒙古帝国、乃至大英帝国，尤其在远程治理方面。帝国扩张得越大，就越依赖于文字符号、数字符号和其他技术，以实现各种可能的远程治理。现在看来，未来的人类社会的组织方式一定会发生极大的变化，这样的前景意味着，我们已有的知识，特别是哲学，似乎面临着大变革的前夜。

陈利：您的研究著作对不少领域产生了很大的冲击和影响。您自己对哪本书感到最满意？

刘禾：最满意的书我还没写出来。当然，每一本书都有值得回头看的地方。到目前为止，我比较重视是2010年出版的《弗氏人偶》，因为它对我们认识当代和未来世界都提出了一些崭新的问题，包括非理性与智能机器。但我更期待早日完成下一本书《机器里的维根斯坦》，它将是第一本研究后维根斯坦哲学的著作。（完）

【论 文】

帝国的边缘：离散海外华人的弹性公民身份

On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora, *positions*
(1993) 1 (3) : 745-778. 有删节

作者：王爱华 (Aihwa Ong, 加州大学伯克利分校人类学系)

译者：陈荣钢

东方主义、多重印记与海外华人

我出生在马来亚殖民地的一个海峡华人 (Straits Chinese) 家庭，在英国传教士建立的学校接受教育。我的半生都生活在美国，纽约和旧金山湾区各占一半。我的其他家人分散在三大洲。每年，我都会和东南亚的大家庭团聚。这幅由文化混生性 (cultural hybridity) 和多元地域塑造的生活素描，是海外华人多重身份的一个典型例子。我从这种“去中心意识” (decentered consciousness, 萨义德语) 出发，迎着“华人”和“亚洲人”的霸权观念逆势而上进行写作。在相互交织的国家和跨国政治舞台上，我希望表达对少数族裔身份形成的理解。

后东方主义的阐释立场必须首先解构作为知识/权力体系（knowledge/power system，福柯语）的东方主义。东方主义已扩散为许多复杂的话语，这些话语塑造了亚洲主体在本土和海外的生存状况和潜力。在亚太地区兴盛的当今时代，那些在英帝国统治下达到顶峰的宏大东方主义话语，仍然影响着晚期资本主义的亚洲，与亚洲的发展不可分离。宏大东方主义话语与另一种微观东方主义话语辩证地联系在一起。后者产生于跨国公司和媒体传播的语境中，将英欧学术概念重新加工成东方劳动力、技能、服从和神秘的自信宣告。**与萨义德的假设相反（他假设东方主义的对象无法回应），本文认为，亚洲主体在世界经济不断变化的话语领域中进行谈判时，会选择性地参与东方主义表述。**

这些话语干预了西方知识的传播，代表着某种权力策略，这种策略不仅是东方主义主体再生产的过程。在非西方经济和权力回路中，它们会干预华人身份的其他文化建构。因此，富裕的亚太世界公民拥有物质和象征资源，可以在操弄全球文化差异、种族等级和公民身份等议题上展现复杂的能动性。他们可以利用东方主义对“人力资本价值”的编码，做出有利于全球商业活动且不损害经济和政治安全的战略性公民身份选择。

作为后殖民主体（或许不是在正式的政治层面上），海外华人经常陷入一种“与统治权力暧昧共存的关系”之中。一方面，他们与文化上的“他者”推杯换盏，享受着一种“融洽的紧张感”；另一方面，这种关系又充满着政治不平等和相互猜忌的象征性暴力。在离散社群中，华人主体与西方官员和公司利益集团处在同一个认识论权力场域内，他们共享着共同的参照系，因此“既有疏离感，又存在着熟悉感”。时刻意识到自己在西方被视为文化“他者”形象的全球化华人，会去谈判、规避或利用那些影响着公民身份要求和跨国资本主义的东方主义形象。

这篇论文探讨海外华人如何被夹杂在中国、英国和美国等帝国边缘的公民身份建构中，并研究主体们在这些建构中的共谋和颠覆。文章将公民身份视为国家工具、生产性话语权力和社会实践的结果。首先，我们将对比英中两国的公民身份政策，分析它们如何与政治、经济 and 生命政治（biopolitics）的利益产生关系，以及这些政策如何受到种族和文化价值观假设的中介。接下来，我们将探讨离散华人如何通过复杂的空间、政治和情感关系的策略性操纵来协商这些不同的归属要求。**尽管这些移民和弹性公民身份的策略完全融入了东方主义，但实践本身却表明了一种工具性，这与东方主义关于集体主义或家庭团结的主张背道而驰。**最后，我们将讨论亚裔美国人的形象如何被新华人移民挪用和转化，他们在美国讲述着世界公民的身份认同。作为后殖民的跨国主体，他们不仅质疑文化认同的稳定性，还质疑与单一民族国家甚至单个想象共同体的联系。

民族性格与公民身份的生命政治

自 20 世纪 60 年代以来，来自香港和东南亚的华侨经常谋求在西方国家获得居留权。他们这样做是为了躲避当时和预期的政治歧视和动荡，这些动荡被认为会损害他们的生意和家庭安全。然而，随着亚洲国家经济的崛起和西方经济的相对衰退，他们谋求经济机会和政治庇护的地方不再局限于同一个地区。例如，1997 年香港回归之际，许多华人企业家和专业人士希望继续在中国工作，但同时想让家人安置在澳大利亚、加拿大、美国和英国等“避风港”。他们很快发现，他们追求海外公民身份的过程既是出于个人的策略选择，同时也受到目标国家政策的限制。

在发达资本主义国家，公民身份的界限由护照来代表，它是控制居住、旅行和归属权的监管工具。公民身份要求是生命政治的一种治理手段，为了确保国家整体的安全和繁荣，它既会调节整个社会人口的行为（如人口控制），也会监管个人的行为（如性行为 and 生育行为）。在自由民主制度下，生命政治监管（“治理术”，governmentality）通过某种作为（acting）与不作为（not acting）的哲学，帮助构建和确保市场所需。在香港，英国的自由主义政府一直小心翼翼地平衡

政府的干预和自由放任的市场，以确保开放式资本主义经济的繁荣。因此，香港华人移民英国的问题必须放在“治理术”和跨国资本主义之间的辩证关系中来审视。

在殖民时期的香港，作为帝国残存角落的居民，那里的人被指定为“英国属土公民”（BDTC），拥有无限的旅行权利，但没有在英国居住的权利。当香港回归后，这些居民拥有英国海外护照（BNO），居住和旅行的条件保持不变。因此，香港华人被归为一类“既在帝国之内又不在帝国之内”的海外人口——他们部分的公民身份建立在领土、殖民历史和（不曾提到的）非英国血统的差异之上。

在英国，移民政策从根本上决定着阶级和种族之间的关系，肤色差异被转化为基于不同移民群体的资本和劳动力的社会分层。战后移民法逐步排斥来自英联邦的“有色人种”移民，将种族差异制度化。

20世纪60年代初，公众要求限制“有色人种”移民，号称会挤占住房和国家福利，在此压力下，保守党政府撤销了持有“有色人种”英国护照者的入境权。几年后，同一届政府却授予来自南非数百万“白人”的入境和定居权。政府白皮书为这一举措辩护，称扩大英联邦移民会制造社会紧张，因此移民问题必须得到解决，否则将无法避免“种族冲突的祸害”。尽管移民法的语言没有明确的种族歧视色彩，但在白人和来自英联邦的“有色人种”之间（“种族”一词经常只指有色人种，而非白人），显然重建了一套阶级等级制度，种族差异在这里得到了具体的制度化表达。

在这种跨国种族话语建构中，香港华人虽然属于“有色人种”，却因在海外资本主义中的重要作用以及在英属香港时期的温顺服从而非裔加勒比移民有着明显的区别。20世纪60年代，英联邦国家的移民限制措施将香港移民限制为餐馆经营者和雇员。此外，成千上万的学生被父母送到英国接受高等教育。80年代，在香港居民的移民潮中，主要目的地是西方国家。很快，香港居民每月流失一千人，危及了香港金融市场的声誉，而英国在该市场拥有巨额投资。殖民政府将这一问题定义为“人才流失”，并试图通过诉诸东方主义的逻辑来阻止这种流失。一名官员评论道：华人拥有着一种根深蒂固的实用主义，他们非常重视家庭和个人发展——正是这种务实的自我利益成就了香港经济的腾飞。

为了象征性地阻止人才流失并稳定香港经济，移民法进行了修改，授予部分香港移民公民身份。同样，公民身份的授予也遵循了符合市场利益的生命类型标准。1990年，一项国籍法案仅授予五万名香港精英人士及其家属（占香港当时总人口570万的四分之一左右）完整公民身份或“居留权”。这个特殊的华人亚类别经过精心挑选，主要来自在英国政界、商界或其他组织中有关的家庭户主（主要是男性）。该法案针对会计和法律等不同职业制定了评分系统，对申请人进行筛选，申请人必须具有高等学历，并且能流利地说英语。他们主要处于30岁至40岁的年龄段，根据他们的能力，他们被选为“可以被正常化的英国公民”，并参与创造跨国财富。

因此，英国移民法创造了一种新的意识形态话语，将海外华人视为仅在“经济人”（*homo economicus*）意义上才有资格获得公民身份的人。尽管英国工党批评该法案对移民教育和职业背景的“精英主义”，但它并没有触及更广泛的种族主义问题，也没有触及跨国资本主义为自身利益挪用的东方主义话语。尽管新国籍法尚未完全实施，但它为已经在英国的华人构建了一种不同的“公民身份法律主体性”。

霍米·巴巴指出，英国的天气象征着“最易变和最内在的民族性格”，与前殖民地湿热的热带景观形成对比。英国天气代表着一个想象中的民族共同体，它正受到“离散者和后殖民者回归”的威胁。为了平息公众对更多“有色人种”进入这片“福地”的不满，撒切尔首相在议会上海为她法案辩护。她很疑惑，为什么人们会放弃阳光明媚的香港，选择英国这个“寒冷多云的岛国”。她提醒英国人，国籍法案是一项“保险政策”，将这些潜在的中国公民留到1997年以后。

换句话说,即使是那些符合生命政治标准的华人,他们获得完整英国公民身份也会被无限期推迟。国籍法是一份保险,防止他们成为永远的、完整的英国公民,这是迎接香港华人的“冷接待”。

尽管香港位于中国境内,但香港人在精神上一直是海外华人(华侨或华裔)。从19世纪末的大规模南洋移民潮开始,中国在几代海外侨民眼中一直被视为“文明国家”的母亲形象。这种基于血缘和家庭关系,或者说“血肉”纽带的民族观念超越了政治边界,因此无论居住在何处,海外华人在非正式意义上都被期望忠诚地支持祖国。因此,公民身份首先且最重要的是被构建为一种文化归属。

海外华人: 家庭生命政治与弹性公民身份

在这里,我将讨论那些拥有资源可以在中国、英国和其他国家之间周旋并利用各种商业和家庭居留条件的富裕华人的发展历程。**离散华人的现代意识的萌芽源于欧洲殖民统治下的华人家族企业激增的历史时期。这个历史关头打破了臣民与国家之间的传统联系,并将儒家孝道重新导向空间分散的家庭财富积累目标。**全球化经济下的家庭战略弹性,对他们在大都市国家的公民身份经验产生了重要影响。

我使用“海外华人现代性”(Overseas Chinese modernity)这一术语来指涉与殖民统治、现代性以及全球资本主义相关的实用日常生活实践。这些规范和理性形式特别涉及家庭关系、家庭与经济的关系,以及家庭与国家的关系。在殖民时代的亚洲,许多海外华人来自贫困农民阶层,他们被迫从事繁重的劳动。在殖民地资本主义的严酷剥削下(无论是在马来亚的丛林还是香港拥挤的作坊里),在残酷的商业竞争中,这种劳动转化为勤奋工作、纪律和务实的日常生活规范,这在任何一个身陷困境的移民社区中都可能找到。然而,这种与少数族裔生存相关的实用主义被东方主义术语所掩盖。

在19世纪的中国,儒家思想中的孝道支配着上下级关系(父子、夫妻、兄弟等),并延伸至臣民与国家之间的关系。渐渐地,欧洲市场经济的增长削弱了儒家思想的支配地位,尤其是在条约口岸,在欧洲帝国主义和商业资本主义的所在地。在新的商业和专业阶层中,对现代民族国家的忠诚几乎没有发展起来,而被憎恶的殖民国家则被视为只要能赚钱就可以容忍的异己力量。

在日常生活中,中国买办阶层部分抛弃了对儒家国家的忠诚,转而将目光投向了一条通过跨区域网络积累财富的经商致富之路,以此作为向上流动的一种替代途径。在这样的情况下,社会秩序的孝道概念逐渐瓦解。然而,在香港和东南亚的华人中,父权孝道使家族企业能够在空间上分散的地区之间保持经济和道德上的联系。在越来越多的富裕家庭中,儒家父子关系已经转变为跨国资本主义世界中家庭安全和财产积累的核心关系。

香港华人现代化的经历也深受19世纪英国重商主义思想的影响,这种思想主张国家不干预经济,市场最大自由化,财富可以“灵活而进取地”追求。香港华人将政治及其自由视为市场现象,他们认为公民身份只是促进家庭利益和经济利益的权利,而没有对整个社会负有义务感。物质价值的普遍存在以及对社会生活的各个方面的工具性态度是现代意识的关键要素。因此,自我的塑造完全体现在个人选择和冒险之中,体现在本地市场和日益全球化的经济弹性之中。

因此,离散的海外华人脱离了与民族国家意识形态的主动联系,他们将信念寄托在家庭和个人关系上,而不是政府身上。华人的现代性在一种家庭政治的框架下形成,这种政治部分由殖民或后殖民国家构成,但同时又颠覆了它。在新兴阶层中,“家庭的生命政治”指一套管理健康和身体并投入弹性资本主义活动的理性实践。在英国殖民统治下,在自由放任资本主义极度拥挤、竞争激烈的状况下,香港的家庭,无论穷富,都发展出非凡的规训特点,控制家庭成员以改善家庭生计和财富。

在家庭的生命政治框架下，个人道德价值感源于家庭内部关系。教育、工作和消费方面的新型自我规训促进了经济和象征性价值的稳定积累，这些价值有助于提升家庭的繁荣和荣誉。“实用的家庭主义”一词被用来形容香港华人将家庭利益凌驾于所有其他个人和社会利益之上的规范和实践偏好。经济互助是家庭的基本结构原则，它是由核心家庭、血亲和基于共同经济利益的疑似亲戚所组成的一个流动集合。坚持不懈和创收是家庭衡量个人价值的基本素质，因为拥有这些品质可以让家庭摆脱贫困和政治迫害。与 1949 年之前的中国不同，今天的社会地位几乎完全取决于财富积累，而与财富来源无关。

离散华人家庭的生命政治与民族国家的生命政治议程不一致。尽管一些国家试图监管华人移民的生产活动，但家庭的生命政治以及在不同地方追求财富机会的弹性仍在尽力逃脱国家控制。权力不再被视为沿着阶级、民族或政治路线组织社会基础，而是被视为个人获取商品和提升社会地位的能力。

在著名的华侨家族企业中，家族负责人通常是企业的创始人。通常是祖父辈（更可能是父亲辈），他们凭借在香港房地产市场积累的财富致富，并严格掌控着家庭和商业关系，在其一生中逐步将管理权和财务控制权移交给儿子们。儒家关系伦理赋予儿子和儿媳特定的角色和义务，使他们更容易适应家族企业的生命政治议程。中年富豪 Alex Leong（化名）告诉我：

我记得，初中那会儿，我的目标就是追随父亲的脚步，经商……继承家族事业，而不是给别人打工或自己单干。我觉得儿子继承父辈辛苦创立的家业很重要，这对我来说是首要的责任。……如果家里有生意，你为什么要出去给别人打工，让一个雇佣的人来照顾你的家族企业呢？这对我来说毫无意义。

Alex Leong 出身于一个非常显赫的家族，他的一位堂叔祖父曾是广东一把手，父亲曾在德国受过教育。新中国成立后，全家去了澳大利亚。之后，他的父亲决定去巴西探索商机，一家人在那里生活了几年。他们最终回到香港，父亲很快进入房地产行业。孝道观念在 Alex Leong 和他的三个兄弟身上留下了深深的烙印，这反映在他们各自在家族企业跨国运营中扮演的角色上。Alex Leong 解释说，分工和角色的空间划分在他这一代中年接管家族企业的人中非常普遍：

父亲们做了非常明确的分工，兄弟不能互相侵犯，因为担心他们之间会有太多的争斗。现在在我的大哥在香港工作。我负责这里（旧金山）的一切。我们经常聊天，但我们都知道这里和那里的责任。

在另一个家族企业中，大儿子留在家族全球酒店业的总部，负责管理亚太地区的业务，二儿子负责北美和欧洲分公司，最小的儿子稍晚才加入公司，他负责管理他们在南加州的家族利益。无论女儿们受过多么良好的教育，她们永远不会在家族企业中担任管理职位。在旧金山湾区，只有三位香港女性是家族企业的首席执行官，但她们使用父亲提供的启动资金经营着自己的公司。她们的生意与兄弟们的家族产业没有任何关联。Alex Leong 称这样的女性投资者为“女强人”，他也表明财富创造不应该成为女性的主要角色。

虽然 Alex Leong 无法想象自己还能做些什么，但他坦言，作为儿子和父亲事业的继承人，他有时会感到“窒息”：

在你爸的公司里上班，对我来说就等于是面对双重领导，不是吗？你不能直接说“我不同意，我辞职”。你没办法轻易离开你的父亲。而且，一位在商场上待了这么久的父亲，他永远不会把你当成平等的人来看待，所以你一直处于下属的位置。

Alex Leong 的弟弟几年前大学毕业，但看到哥哥们的处境后，一直拒绝在父亲的公司里工作。这位弟弟通过在银行工作来表达他的叛逆，不过这家银行恰好是他父亲一位富豪朋友开的，仍然摆脱不了父权的影子。Alex Leong 预计：“当我弟弟最终加入进来后，我们的目标是继续在美国扩张，逐步收缩香港的业务。”尽管一些学者认为，继承家产的父亲比白手起家的父亲对儿子的权力更大，但在这些白手起家的华人富豪中，族长似乎终其一生都掌控着儿子们，因为他们掌握

着财富和经商经验。在 Alex Leong 的家族里，父亲已经退休多年，但儿子们在做重大买卖决定时仍需要向他咨询。

因此，在这个非常国际化的家庭中，男性气质的定义主要基于一个人作为儿子的角色，以及为原生家庭的财富积累做出多少贡献。女儿继承的家族财富份额要少于儿子（在 Alex Leong 的家族中为 30%）。儿子则不同，他们必须积极参与家族企业的经营。如果只是被动地接受遗产，那就是扮演了一个女性角色，就像他的姐妹们一样，她们都嫁出去了，或者像他的妻子一样，妻子不应该参与丈夫的家族事业，而应该专注于培养继承人，并提供一个温暖和相互支持的家庭生活。在没有儿子的家庭中，经过家族企业精心培养的女婿乃至“鬼佬”都可以继承管理家族企业的不同分支，已故航运和酒店业巨头包玉刚爵士就是一个例子。他的两个白人女婿继承了家族庞大企业的管理权。

60 年代，像 Alex Leong 这样的中产和中上层家庭的少年，都会申请去美国的高中和大学接受高等教育。Alex Leong 的父亲经常告诉他：“你的未来肯定不在香港，所以你应该去外面读书，只要你保持一些中国的习俗并会说中文就行了。”整代人由此开启了跨国教育策略，获取海外的“文化资本”（cultural capital，布尔迪厄语），这最终将有利于他们在不同的文化经济中斡旋。

富裕的家庭往往利用儿子出国留学，特别是去英美留学的机会，作为打入外国社会的敲门砖。父母会去那边为孩子购置房产，开设银行账户。毕业后，儿子们则会在海外为家族企业开设分公司。例如，Alex Leong 从伯克利和威斯康辛大学商学院毕业后，就通过在旧金山设立分公司的方式加入了父亲的公司。由于 Alex Leong 还不是美国公民，他的父母计划最终退休到加拿大温哥华，那里比美国更容易获得居民身份。无论位于何处，家族企业都充当着“弹性积累”的绝佳工具，部署创新的金融工具，以便在极度不确定、竞争激烈的全球资本主义中实现时时响应。通过这种个人和家庭文化策略的结合，华人企业家将经营的社会领域拓展到全球舞台，从而试图颠覆和逃避特定民族国家的监管。

过去十年间，许多家庭及其企业跨越太平洋两岸，常见的方式是在两个国家建立住所，并频繁往返居住。因此，在离散海外的情况下，妻子的角色演变成了维持庞大的家族网络。孝顺的儿子专注于积累教育和经济资本，妻子和孩子则在像旧金山湾区这样的地方获取教育和文化资本。理想情况下，大型公司的继承人应该有孩子，但现在子女数量不再需要超过四个，只有女儿也可以接受（包玉刚爵士和他的妻子就只有四个女儿）。妻子被选为丈夫公共生活中得力的伙伴，但她主要的角色是营造有利于教育的家庭环境。她确保孩子在学校成绩优秀，参加中文课程，成长为全面发展的专业人士（对于女孩来说，会有钢琴课和芭蕾舞课；对于男孩来说，则会有网球和篮球课，有时还有小提琴课）。

妻子培养关系网以提升“面子”价值，并在其他华人移民之间建立互惠、互助、互利的关系。尽管她大部分休闲时间可能用来打麻将和网球，但许多华人女性会考取房地产经纪人执照，以便获得自己的收入。在旧金山半岛，大多数房地产经纪人都是海外华人女性，她们向其他华人移民出售家族房屋。一位位于硅谷的华人实业家告诉我，他在十六年间搬了大约五次家，因为他的妻子一直在当地的房地产市场进行交易。因此，现代的女性也参与财富积累，为自己的家庭积累资金，同时丈夫继续为父亲庞大的家族企业工作。寻找和购买房屋与女性的家庭责任密切相关，尤其是在家庭搬迁的情况下，因此妻子从事住宅房地产销售并不被阻拦，只要她们的创收活动在意识形态上被构建为次于母亲/妻子的本职工作即可。

在离散社群中，女性被建构成双重意义上的“异类公民”。公民身份隐含着“阳刚的”编码。通常，女性的法律地位通过她们与男性的关系获得，大多数国家的移民法隐含地将理想的移民定义为携带资本的男性及其家属。女性在她们的原生家庭中也缺乏作为管理者和继承人的权利。然而，香港女性利用她们的身体来规避海外公民身份的法律和经济性别歧视。她们没有依赖丈夫带她们去海外，而是成千上万的女性选择在国外生育，从而为孩子获得外国护照，也为自己未来“买

保险”。（有香港银行为在海外分娩的女高管或管理人员的妻子提供“怀孕津贴”，以减少员工的离职率。）她们实际上创造了一种“子宫公民身份”，同时绕过了民族国家的法规和新儒家规范。

商人有时被称为“太空人”，因为他们经常处于徘徊的“轨道”上，在海外建立家庭住所和在香港赚钱的欲望之间摇摆不定。那些在太平洋间穿梭的企业高管的妻子们将自己称为“寡妇”，在麻将桌上寻求慰藉。

寻找着陆点的“太空人”是一个中国后现代离散的象征。弹性资本积累常常使家庭和工作场所因国界而分离，产生一种去疆域化的感觉，这种感觉会加剧对当地情感和商业纽带的追求。离散在东南亚的华人中重新流行起了一个古老的做法——纳妾。据报道，许多来回奔波的商人会在新界或中国内地包养情妇。这种重新本地化的过程，进一步危及了与被安置在西方的妻子和孩子之间的正式亲属关系。

尽管获得了可以抵御未来不确定的公民身份，但弹性资本积累的讽刺之处在于它可能会破坏家庭的再生产及其与家族企业的父系联系。因此，我们似乎应该修正“情感型”资本主义模式的自我东方化论调，因为弹性资本积累正在扰乱家庭生活的个人化和特殊化关系。然而，离散华人还面临着另一个限制。由于他们被经济帝国边缘化，并且把自己定位于边缘，海外华人必须调解美国社会对其边缘地位不断变化的话语建构。

自由主义、种族主义和美国西部

美国的新自由主义是自由放任资本主义的继承者，它在 20 世纪后期蓬勃发展，参与了公民社会的建构，也管理着由种族定义的公民类别，这些类别被认为体现着不同种类的经济价值和政治风险。福柯指出，自由主义的公民社会概念必须被理解为一种治理术工具，它是一个将“经济人”定位其中以便于更好加以管理的空间。与英国一样，美国自由主义与种族意识形态交织在一起，在公民社会中定位着非白人团体的政治化差异。

历史上，美国针对亚洲移民的移民政策一直关注亚洲移民在公民社会中相对于其他阶级和族裔群体的位置，也关注他们如何根据不断变化的政治经济形势而受到约束和定义。从 19 世纪中叶开始，加州依靠中国移民来发展农业、铁路、矿业和服务业。尽管白人工人和他们的支持者认为华人是一个堕落的种族，不适合与白人一起生活，但资本家和传教士欢迎他们，把他们当作廉价、勤奋和温顺的工人，这对于加州的工业至关重要，让它能与东海岸和外国企业竞争。

在“冷战”期间，主流社会对华人的看法摇摆不定。然而，中产阶级华人的出现及其在经济阶梯上的上升与“底层阶级”（underclass）形成对比——贡纳尔·默达尔（Gunnar Myrdal）使用这个术语指代黑人、墨西哥裔美国人和其他西班牙裔美国人。20 世纪 60 年代，学者们创造了“模范少数族裔”（model minorities）一词来形容日裔美国人。媒体迅速将该术语普及化，现在该术语被普遍用于华裔美国人，并赞扬那些通过自身努力取得成功的少数族裔，他们与“无法取得成就”的少数族裔（例如非裔美国人和西班牙裔）形成对比。因此，东方主义话语将“亚洲性”构建为勤奋、温顺、自给自足和富有生产力的理想人力资源典范或化身，并成为其他少数族裔应该效仿的榜样。

同时，华人移民逐渐分化为两个群体——城市工人阶级和郊区的中产和中上层家庭。1962 年，移民法的放宽使华人首次可以以家庭单位进入美国，这带来了战前移民的子女，他们已经在香港等待了多年，只为获得前往美国的机会。随着新工人阶级的涌入，唐人街焕发了活力，早些年受过大学教育的人们则进入了唐人街以外的白领职业。来自香港和台湾的华人移民成为学生和专业人士，使这一中产阶级队伍进一步壮大。这种涌入恰逢美国战后经济的重组，越来越依赖工厂移民劳动力，外国资本和人才都流入高科技和金融行业。“模范少数族裔”的建构属于一个更

大的种族主义话语框架，它定义了一种特定的亚洲公民类型，并隐含地批评了其他需要帮助的少数族裔。

如今，东方主义话语援引亚洲人体现的“传统美国价值观”，忽略了不同亚洲移民群体在文化、性别、阶级、民族血统和在美国居住时间等方面的差异。亚洲人形象的重新编码（从早期的铁路工人、洗衣工、餐馆工人、侍从、女服装工人和战争敌人的形象转变为经济人），代表了亚洲公民在新语境下的一种新的定位。

“模范少数族裔”的标签愈发意味着创业精神话语的胜利，这种话语将东方生产力与美国最新边疆的开放联系起来。随着“冷战”的结束，中国成为一个前景广阔的资本主义经济体，美国企业再次将目光转向了亚太国家。美国移民政策受到了来自各个企业和亚洲游说团体的影响，他们制定了一项新的战略来招募亚洲劳动力、资本和知识。

1990年，美国自1952年以来最深远的移民制度改革得以实施。为了与加拿大和澳大利亚争夺全球的流动资本，国籍法中创建了一个新的“投资者类别”。与以前漫长的等待居留权相比，潜在移民现在可以通过创造十个就业岗位的一百万美元投资获得绿卡。在华尔街，针对华裔美国人的研讨会提出了如何“通过房地产投资和收购获得美国公民身份”的建议。一位企业家敦促道：“想想你们在亚洲的亲戚吧，如果他们投资一百万美元，他们就可以获得绿卡，你也可以开办一家新公司。”因此，与其他实行金融移民的国家一样（主要例子是澳大利亚和加拿大），公民身份成为潜在移民弹性资本积累的工具。

在这个“新世界秩序”的社会想象中，华人亚洲人被塑造为域外公民，是太平洋边缘帝国的资本持有者和经营者。大卫·默多克（David Murdock）是都乐食品公司（Dole Foods Company）的董事长兼首席执行官，他在洛杉矶的一次“亚裔美国人”会议上表达了这种态度。默多克指出，在多极经济力量的世界里，技术力量已经转移到亚太地区。默多克是美国跨国企业的缩影，他的公司在超过五十个国家开展业务，在亚太地区拥有数千名员工。他指出，美国有超过七百万亚裔美国人，并主张：

我们需要更具竞争力。许多亚裔美国人拥有语言能力、文化理解、直接的家庭纽带以及对整个亚洲的经济状况和政府运作方式的了解。这些知识和能力可以帮助美国人在该地区取得政治和商业上的成功。……他们的许多洞察力和能力可以帮助美国在太平洋地区建立新的和平架构。

美国企业将亚洲视为特定经济和文化资本的来源，这种资本体现在亚裔美国人身上，可以转化为对抗亚太经济崛起的力量。这种话语将离散华人定义为太平洋地区经济价值和机遇的流通象征，将亚洲美国人“好”的东方主义形象编织到更广泛的东方主义贸易敌人的话语领域（“冷战”后日本）。

叙述西方的世界公民身份

虽然萨义德将东方主义描述为一个片面的自我强化过程，但我认为，话语对象本身也参与了东方主义编码的共同创造，因为亚洲人正处于不断变化的国家和跨国权力格局中。几个世纪以来，亚洲人一直被西方世界“他者”的认知和体验所塑造。然而，近年来，亚洲在新兴世界市场中的重要地位使华人能够更自主地参与传播他们的自我认同，哪怕西方仍存在东方主义霸权。颂扬中国文化的自我叙事应运而生，它将离散华人重新建构为拥有资本和人文主义价值观的世界主义现代人。他们被誉为“一种现代的知识分子阶层”，拥护启蒙运动的理性、个人自由和民主理想。有人声称，儒家的人文主义将创造一种没有西方破坏性的工具理性主义和个人主义的资本主义，换言之，它是21世纪一种更加温和的资本主义。

这些自我叙事营造了一种现实形象，试图在西方消除中国资本主义的日常现实，并为亚洲新富阶层赢得社会认同感。许多人对国家采取了激进的非政治化立场。正如香港被视为追求经济利益的最大化之地，他们前往的西方民主国家也主要被视为“金山”般的机遇之地。社会被视为“不断增长的经济利益总和”，每个人都会从中受益，尽管并不平等。

对许多中国企业家来说，现代社会秩序建立在拥有知识和经济资本的人的统治之上，富人被视为羡慕和效仿的榜样，而不是穷人的敌人。海外慈善活动的中国资本家们希望获得社会名望，成为社会杰出成员。这并不是儒家人文主义的体现。一个新的举动是向美国的大学捐赠巨额资金，以便将家族名称附加在西方的高等教育机构的建筑物上。许多亚洲经济增长背后的这些信仰和实践，在自我东方化的论述中被省略，这些论述将海外华人建构为晚期资本主义的人文主义公民，他们却在西方的种族等级制度中扮演特殊的角色。

结语

最近几年，随着中国移民潮涌向亚洲以外地区，他们越来越多地参与到跨国亚裔身份建构的过程之中。为了融入西方民主国家并成为后期的资本主义不同区域的企业家，他们力争获得公民身份的认可。

海外华人巧妙地利用了他们在西方作为内部局外人形象，塑造出自己勤奋守法、为少数族裔群体带来贡献的模范公民形象。他们积极地在全球公司和媒体话语中建构自己善于经商、擅长贸易的少数族裔和沟通协调者的形象，从而干预他们必须在西方社会中定位的认识论领域。通过肯定和阐述他们战后的“经济人”形象，他们让自己在西方国家获得更广泛的社会认同，并为他们在民族国家边缘的活动提供了更大的弹性。

在姆贝贝（Mbembe）看来，这些是“暧昧、流动且‘可修订’的实践”，体现了一种去疆域化的现代意识，这种意识迎合了东方主义的形象现实，根据具体情境强调不同的价值取向，涉及中国“根源”、自律、创造资本才能、人文资本主义或少数族裔的调解作用。通过利用东方主义的碎片，海外华人成为自主的后现代跨国叙事者，从而在西方传播着一种不断变化的自我社会认知。他们灵活的策略并非为了配合任何民族国家的生命政治议程，而是将一个领域的政治限制转化为另一个领域的经济机会，将“离散”状况转化为一系列地方环境中的有利状况，以便在任何存在资本主义机会的地方都能重塑家庭的生命权力。

这些后现代资本主义战略和不断变化的象征对我们理解 20 世纪末公民身份的不同含义有何启示？我曾指出，19 世纪的殖民统治割断了重商华人对“母体文明”的一贯忠诚，后殖民时期的亚洲政府未能在海外华人中推广强烈的现代公民意识。我创造了“弹性公民身份”一词，以描述他们在海外寻找公民身份的机会主义行为，这有助于他们弹性的积累战略，也助于他们逃避西方国家少数族裔企业家的政治成本和债务。

资本积累的弹性——无论是国家层面还是企业层面，都导致了公民身份的商品化。对于海外华人来说，在中国以外购买公民身份极大地便利了他们在全球范围内的商业活动。

谋求太平洋地区资本的西方国家修改了公民身份法，以吸引携带资本的华人公民。“经济人”已然成为形容富裕华人移民的代名词，他们被认为是自律而富有生产力的公民。这类官方话语创造了一种针对理想移民群体/潜在公民的跨国话语语境，海外华人可以利用并改造这种话语语境，提升他们在西方的文化和社会地位。有研究指出，在美国，种族和民族隐喻经常被用来掩盖阶级差异。

新一代华裔领袖依托亚太地区的公司权力，迎合东方主义形象，将“经济人”形象巧妙地转化为“搭建桥梁的少数族裔”形象，既迎合国家渴求带来资本的生产力公民的愿望，又将他们上层阶级身份隐藏在少数族裔标签之下。这种自我叙述式社会地位的提升同时增加社会接纳度，并

减少种族和阶级敌意。因此，跨国华人身份的话语操纵是亚洲企业家和谋求太平洋地区资本的西方国家的象征经济中不可或缺的一部分。

“弹性公民身份”的概念表明，公民身份的概念应该在全球经济的语境下进行考察，并分析它对于不同人群可能具有的各种含义。诚然，正如安德森（Anderson）所言，人们仍然会为特定的公民身份愿景而斗争甚至牺牲，例如波斯尼亚的“种族清洗”运动。但对许多富裕的海外华人来说，公民身份在深刻的层面（例如对特定民族国家的责任感或认同）意义微弱。海外华人散居的隐喻反映了海外华人生活/工作于多个国家的能力和渴望，他们认为，当地环境与他们的政治或文化认同关系不大。这种财务、空间、社会或法律方面的弹性选项不断地动摇甚至削弱了“华人/中国人”的含义。他们不断变化的叙述将全球离散和边缘性重新阐释为一种自我刻画的他者性，以回应单一民族身份的观念。

【网络文章】

《发现东亚》修订版¹自序：言说“东亚”的可能

宋念申，清华大学人文与社会科学高等研究所和历史系教授

先略解释一下题目。“言说‘东亚’的可能”语带双关，它一方面设问：作为一个思考对象，“东亚”存在什么样的可能性？另一方面也探讨：言说这个思考对象，存在哪些可能的方式？

为什么要考虑“言说”的问题？因为在教学和研究过程中，我感到迫切需要一种新的叙述，来重新梳理东亚近几百年的历史。而这又是因为，以往我们熟知的霸权性讨论和论述方式，已越来越无法概括今天这个面临着多重危机与挑战的世界，历史学者必须在历史叙述方面有所回应。

题目中的另一个关键词是“可能”。“可能”（potential）或“可能性”（possibility）指向一种敞开的状态，表示它不是唯一的、确定的，也不是一种必然。但同时，“可能”也并非纯粹虚无。它指向新的认知方式，且总处在不断充实、转变和交流的过程中，故不断变动，蕴含未知的潜力。

最后是加引号的东亚。“东亚”到底是什么？它不是一个自在的实体。从地理上说，把亚洲作为一个独立的大陆板块就莫名其妙。亚洲和欧洲属于一个大陆板块，为什么要分开？亚洲的边界到底在哪里，这是很可以讨论的。从国别、族裔与人口来说，亚洲也不是一个明晰的实体。谁算亚洲、谁不算？各有各的说法。但是这种模糊状态，恰构成思考的切入点。正因为亚洲不是一个自在的、边界明晰的实体，所以它也不是全然排他的。亚洲也好，东亚也罢，必须从开放和流动的角度才可以被言说。也就是说，“东亚”不能被当作单一确定性的概念来认知，而是靠不断地否定我们熟知的某种普遍性、确定性，才成为“可能”。

如果这么说有些抽象，我举一个例子。疫情期间的2021年5月4日（美国时间5月3号晚上），哈佛大学王德威教授主持了一个开放的网络论坛，主题是“海上风雷：五四论保约（1971-2021）”，纪念1971年兴起的“保约”运动五十周年。这场运动主要由中国台湾的留美学生发起，由于它大张旗鼓反对美国操纵的东亚安保体系，先是遭到国民党当局的长期镇压，后

¹ 《发现东亚（修订版）》，新星出版社，2024年5月。

被民进党当局长期漠视。发言嘉宾包括当年参加运动、今天已入耄耋之年的几位老保钓人士（如刘大任、张系国等）和一些中青年学者。聆听这些亲历者和后辈研究者的对谈，我们不难发现“保钓”运动厚重丰富的历史内涵。发言者都没有就“保钓”谈“保钓”，而是把它置于更宏大的时空脉络中认识。具体来说，就是把它放到从五四运动到今天、中国与东亚的整体变化中去理解。让我印象深刻的是刘大任先生说的一句话：“没有五四运动，就没有保钓运动。”他的意思是：对于那一代台湾青年来说，“保钓”运动就是五四运动的自然延伸。五四所激发的那种家国悲情、对民主与科学的追求，以及对强权的反抗，是“保钓”运动直接的精神资源。

这是一个非常有启发性的定位。因为它揭示了钓鱼岛这样一个无人居住的小岛，在宏大时空中非凡的节点意义。和英文媒体总是强调资源、海权、东亚霸权争夺这类平面单调的分析不同，“保钓”运动波及广阔的空间：包括中国台湾、大陆，琉球（或说冲绳），日本，以及最为关键的：美国。它也串联起相互交错的复线时间：早期近代东亚海上世界的朝贡或商贸往来；东亚传统政治体系的瓦解和殖民主义的掠夺占领；冷战时代的霸权与台湾、琉球、日本民众对此霸权及内部政治压迫的反抗；未竟的去殖民化；后冷战时代的大国政治等等。总之，钓鱼岛或“保钓”运动，绝不是一个轻松的、能用简单的国际关系学框架说清楚的问题。正因为如此，五十年后重思“保钓”，打开了我们理解多重交错问题的可能性。

其实钓鱼岛不就是一个微缩版的“东亚”，体现着东亚世界所面临的现代困境吗？

《发现东亚》这本小书的问题意识，与战后日本、韩国，以及中国知识分子中兴起的亚洲问题讨论是一致的。其核心之一，是寻找并建立“亚洲”这个概念合法的主体性。它的理论框架，如很多读者明确指出，受后现代、后殖民理论影响。但我在写作中也不断反思这套理论的问题。和给我极大启发的思想史类作品不同，我试图用偏事件性的叙述，梳理多线条的东亚近代史脉络，介入关于东亚现代的思考，并力图跳脱欧洲现代性叙事所规定的单线逻辑，即亚洲从“封闭”“保守”“闭关锁国”，走向“文明”“开化”“融入世界”。

当然，破除这类欧洲中心论逻辑，并不是要代之以中国中心论，而应该是去中心化的。不能说线性逻辑一无是处，它的不足在于它只是可能性的一种，而不应是垄断的唯一。所以本书以梳理另外的历史脉络，从东亚现代的内生性、多元性和互动性的视角，来尝试另一种可能的叙述。

本书内容主要来自于教学。在教学中，我有意引导对普遍性知识的多重批判，包含以下几层：一是带有目的论的线性史观；二是寻求一种普遍性与特殊性的认知伦理（即把“亚洲”或“东亚”本质化，借建立其内部的某种共性以同其他文明相区隔）；三是国际关系思维中，把民族国家概念投射到历史中的趋向，导致对过去静态、单向度的理解。

本书开篇提到福泽谕吉的《脱亚论》，之后《脱亚论》也屡次出现，可视作为全书的一个动机（motif）。这篇文章代表着身处东亚社会的知识分子第一次主动建构“亚”的概念。但建构的方式，是否定性而非肯定的。急切的自我否定，恰构成一个隐喻：东亚知识分子在面对突如其来的殖民现代冲击的时候，不约而同地以否定自我的方式，寻求新的身份认同。即以言说“我不再是我”来言说“我将成为我”。自19世纪晚期以来，否定性论述是一种解读东亚历史、特别是近代历史的普遍方法。

《脱亚论》开篇说“世界交通日益便捷，西洋文明之风东渐，所到之处，无不风靡于一草一木”。紧接着用了一个比喻，说文明就像麻疹的流行，麻疹无法防御，那怎么办？福泽说，有害的流行病我们尚无可奈何，何况利害相当且往往更有利的文明？明智的做法就是帮助其蔓延，使人民早“浴其风气”——用疫情期间的讲法，就是“群体免疫”。

但阅读《脱亚论》的时候，也不能忽视，福泽本人对西洋文明持相对主义的观点。他强调与西欧为伍，落脚点仍然是保存与发扬日本的“国体”，这点在他的《文明论概略》里说得很清楚。西洋文明是“利弊参半、往往有利”，对其要采取实用主义态度，就像对待作为流行病的麻疹。俗语中常听到“脱亚入欧”，其实福泽谕吉本人从没说过“入欧”。他说要与欧为伍，却坚决反

对成为欧的一部分。这里面包含了两重否定。第一重是对“亚”的否定，我们在近代史上屡见不鲜，比如中国的五四新文化运动，以及韩民族主义史学的兴起。第二重否定则批判、反思西欧文明的殖民性，强调东亚的主体角色。在19世纪末20世纪初，代表性知识分子纷纷提出东西对举的二元分析方式，比如“中体西用”“和魂洋才”或“东道西器”，渐次引出20世纪日本的“亚细亚主义”，以及“近代的超克”口号。此态度虽是批判西洋文明，但本身又矛盾重重——它批判的工具恰来自于批判的对象，以成为殖民帝国来反对殖民帝国。

二战之后的去殖民运动，出现一种正面构建“亚洲”的论述方式。这是从第三世界革命的视角出发，把“亚”放在“亚非拉”框架里，看作全球反帝反殖运动的一个组成部分。到了20世纪90年代，在新自由主义发展观的刺激下，又出现一种新的正向论述，就是所谓“东亚奇迹”或“亚洲价值”，也可看作建立亚洲主体性的某种努力。

单独抽离出来看，这几套思路都不成功，但是它们互相叠加，折射出复杂而丰富的思维之网，提示东亚社会多重的历史实践。在这个过程中，“亚”的意义深刻转变：从愚昧、落后、封闭、野蛮的符号，到“亚细亚主义”中黄种人反抗白种人的动员性力量，再到后来第三世界的反殖论述，最后成为发展主义的另类模式等等。所有这些言说方式，无论是否定性的还是肯定性的，都指向对“现代”的批判性思考。

某种程度上，我们今天面对的问题，与福泽谕吉或是亚细亚主义者当年面对的问题有相当的一致性。“脱亚论”或“亚细亚主义”式的回应，在方法上当然是错的，因为它们力图以日本殖民帝国抵抗欧洲殖民帝国，最后陷入了法西斯主义争霸，代价惨重。但它们意识到的问题，则未必是一个假问题。第三世界论述本身具有很强的进步性，它试图摆脱殖民框架，但在实践中又执着于殖民者带来的民族主义观念，在结构上难以挣脱束缚。

那么有没有出路呢？回到发明的“传统”或是依附当今的霸权，恐怕都行不通。寻找另外资源的努力，不是简单复制殖民现代性的话语、建立一套新等级性和排斥性的逻辑，而是重新认识那些被庸俗现代化理论所遮蔽的经验，包括：东亚作为历史空间既有的全球性和开放性；东亚近代被殖民的经验；它作为第三世界一部分的角色；以及它所经历的革命、反帝反殖实践……每一种资源都应该重视，才能完成多元多重的言说。

这里存在另一个重要的概念问题：怎么定义“现代”？不用说，汉语中通常使用的“现代”（以及与此相关的“现代化”“现代性”等），是一个被欧洲殖民逻辑所主导并垄断的概念，指向提示“人类进步”的各种指标，比如工业化、城市化、民族国家化、理性化、科学化、自由民主价值的普及等等。但这是一种去历史化的意识形态表达。

我把“现代”看作一个有具体时空背景的历史情境，是大航海沟通全球以来，大部分人类社会都主动或被动、直接或间接参与其中的情境。“现代”的基本态势是资本主义、殖民主义和帝国主义的三位一体。谈其中任何一个都不能脱离另外两者，否则就脱离了其基本历史脉络。资本无尽积累是目的，殖民扩张是形式，帝国主义是两者相互实现的基本权力结构。

“现代”一定是全球性的，而不只是欧洲资本主义意义上的。也就是说，从16世纪开始，所有人就已经被现代裹挟其中了。对于西部非洲的人来说，奴隶贸易是他们参与“现代”的方式，就是他们对“现代性”的献祭。对于印度次大陆和东南亚地方社会来说，被殖民是它们介入“现代”的途径。对于美洲原住民，失去土地和被屠杀则是他们的“现代”命运。“现代”并不一定是美好的，18、19世纪后欧洲思想者们所勾画的、以理想政治经济模式为图景的“现代”，其中每一项成就的取得，都以其他人的不幸为代价。我们不能脱离英国对南亚的占领和对印度地方工业的抑制，来谈工业革命，因为如果没有靠压榨印度获得的廉价原料和庞大市场，蒸汽机和纺纱机是不会运用到大规模棉纺生产中的，英国的国际主导地位、城市化与工人阶级，也就不会以我们所知的方式形成。同理，我们不能脱离北美的奴隶制，来谈美国在19世纪的崛起。当我们熟读洛克、托克维尔等论自由与民主的篇章，也要了解，他们花了同样多的（或是更多的）精力，

来论证帝国殖民事业的必要和正当。也就是说，“现代”是一个全球性的综合系统，不能只挑局部表象，不审内在肌理和网络。

那么东亚的现代经验又是什么呢？这正是本书想探讨的。关于这个话题的著述已汗牛充栋。我不想用“从中国发现历史”来替代西方中心论，或者以“大分流”等理论来反对历史必然论。这两种思路虽然极具思辨性，但其基本提问方式，还是为什么中国没有发展出欧洲那样的现代。不论其答案是“中国其实有”，或者“中国因为如此偶然的原因所以没有”，都还是在强化欧洲现代这个参照系。

我们应当回到历史实在的层面，来分析造成今天中国或东亚角色的历史经验是哪些，今天我们的身份定位和思考方式，又是如何在历史中展开的。其中包括：东亚区域中微妙的身份意识和史观；16世纪到19世纪，东亚从居于全球贸易体系中心到逐渐边缘化的过程；东亚与西欧文化互动的兴衰教训；20世纪以来东亚的双重否定逻辑……要解答这些问题，我们似乎不能从1840年开始，而必须要回到16世纪甚至更早。我选择的叙事起点，是壬辰战争和满洲崛起。这两个历史事件不是孤立的，更大的时空背景是：随着欧洲的地理大发现，全球交流加速，海上航路和商路被开拓，构筑起一个忙碌繁荣的早期跨区域性市场体系。全球资本主义网络的形成，和壬辰战争及满洲崛起同步，它们之间存在密切关联。这是东亚现代身份最重要的背景和刺激因素。

东亚社会全都受到了这一系列变化的冲击，也都各自做出回应，在主动探索中，形成具有共性的历史经验。所以谈此变化，不能采取“国别史相加”的方法——即分别讲述中国、日本、朝鲜半岛的历史——而必须采用区域史甚至全球史的方法，把东亚看作一个互动整体，以及全球化的有机组成部分。

当我们逐个检视东亚世界介入现代的层面：政治、经济、文化、内外交流等，就会不断回到16世纪全球网络形成的时刻。那时候，日本由混乱走向了统一；朝鲜经历了大战的破坏及重建；满洲崛起、明亡清兴，导致区域权力关系大大改变。清朝继承并扩大了明朝的区域中心地位，不但沿袭明朝与周边国家的宗藩礼制，而且通过新设立的理藩院制度，强化了同内亚草原的政教联系，奠定今天中国的基本版图。

但满洲政权在文化上的边缘性，又带来了传统儒家士人自我身份的迷失。儒学亟待重塑道统，产生了深刻的内省和批判意识。新思想在儒学内部生发，并在两百年后成为东亚人面对殖民冲击时的重要资源。与此同时，西学借助天主教耶稣会士的传教活动来到东亚，天主教与本地文化的交融和碰撞，初步奠定了欧洲和东亚的交往模式。商品的全球流动，影响着各个区域，助力了思想的革新。美洲白银输入中国，加速全球贸易体系的形成。而中国的茶叶通过欧洲传到了美洲，又间接刺激了北美十三个殖民地的独立运动。影响不是单向而是互动的，东亚与西欧有借鉴和碰撞，也相互成为形塑自身的参照物。回溯那个时代，在全球资本主义体系成型的时候，东亚是一个积极的参与者，从未疏离在外。

不可否认，19世纪中后期，东亚已处于这个体系的边缘——因此现代化论述往往以19世纪，特别是1840年为起点。这个起点主导了我们对于所有的历史，包括1840年以前以及1840年以后历史的判断，导致19到20世纪的东亚认知与殖民现代逻辑深度纠缠。我们从鸦片战争、甲午战争、太平洋战争、冷战背景下的解放战争以及朝鲜和越南战争、后冷战时代一路走来，都无法彻底摆脱殖民现代化的话语，殖民话语成了内在于东亚论述的一个部分。

如果要找出东亚现代经验和非洲、美洲的不同，也许是这样：东亚经验很大程度上是内生的，但又绝非孤立。东亚现代经验颇为分化，有殖民、被殖民和半殖民等不同遭遇，有革命和反动，压迫和反抗，依附和去依附，也有各自定义的成功与失败。它是人类整体现代情境的一个重要组成部分。东亚的现代，是内生因素和外来因素相结合的产物，而且始终处在不断塑造、否定、重塑……这一未完成的过程中。

那么，如何言说作为过程的东亚呢？在 18、19 世纪的欧洲，亚洲经常是作为“反题”和镜像出现的。但寻找东亚的可能性，必不能以西方为反题，因为欧洲或是西方已经完全内化在东亚现代经验之中，所以既不必盲目排斥，也不必以其为唯一的对标。

接下来的一个问题就是，既然东亚的“现代”早就深嵌在人类整体经验之中，那还有必要采取东亚这个单位吗？又为什么一定要采用“现代”这个视角呢？这是因为，两者之间存在天然的张力。欧洲主导的（殖民）现代叙事，在各个层面都突出了明确的边界感，“欧洲”作为实体是相对清晰的。但谈东亚历史，必然要拒绝过于清晰化的时空划分，拒绝单一层面、单向度的理解，拒绝对政治与人群的本质化叙述。

殖民现代叙述造成多重认知束缚。比如对于人的界定：人是有绝对本质的，种族决定了人群的“文明”程度——这种话语在今天的欧美知识界属“政治不正确”，但在政治实践中，根深蒂固的种族主义仍然或明或暗地起着巨大作用。只要看看自特朗普上台以来，欧美对华的舆论战——媒体和政客一方面否定“亚裔”歧视，一方面肆无忌惮地反华——就能体会这种巨大的矛盾和反讽。

在时空理解方面，种种线性“进步史观”规定了历史的起点与共同的终点，把空间看作固定和可征服的。人类的时空被预想为同质性的，因为只有如此，时空才可以测量、比较、研究和讨论，也才成为建立等级秩序的基础。东亚正是被放在这样一种同质性框架中去理解。

东亚当然不是一个同质性的实体，无论是在时间还是在空间上都不是。进一步可以质问的是：如果东亚并不是这样的同质性实体，那么殖民现代性所塑造的一整套时空感，是有效的吗？因此，以东亚为切入点，我们可以深入反思欧洲现代性逻辑的一些基本前提假设和方法论，即今天绝大多数社会科学成立的基础。

以今天的“科学”叙事，我们不能想象一个没有边界的，或者是边界模糊的对象。我们太习惯于用“是”或“不是”这种二元对立的判断，来定义一个实体。可是这样一来，人类多元的经验就被限缩了。我们不再能够用其他方式，一种跨越边界、超越二元对立的方式来描述和理解生活中的经验。所以，中国要么是帝国，要么是民族国家；生活在这个国家的人要么是汉族，要么是少数民族；他要么信仰宗教，要么不信仰宗教；如果他信仰宗教的话，他一定只从属于一种宗教或教派。我们不再能够想象一个杂糅混合和跨体系的世界。

可历史实践上，朝鲜、日本以及越南的儒士，可以既很鄙夷满人建立的清朝，同时又强化着中华或天下的认同；一个族群可以既有很强烈的中华认同，又有很强烈的朝鲜认同。很多人或许不太了解，“满（族）”从根源上说本不是一个族裔概念。他们不能想象一个信奉伊斯兰教的儒家士人，一位非穆斯林的维吾尔人，或者是借用佛教符号来暗示基督信仰的行为，也无法用主权或国际法以外的话语，去描述一块历史空间的领土属性。所有这些在历史情境中自然生发的现象，都成了在现代学术话语和框架中需要特别解释的“异常”。

欧洲现代性到来后，这种多元、多层、模糊的状态，被强行改造成一元、单向度、标准化的。举例说，朝鲜和中原的关系，作为最典型的东亚宗藩关系，其实是无法用主权概念描述的：朝鲜既不“独立”，也非附庸；其内政全然自主，但在礼制制度中又属于藩国的地位。欧洲国际法无法解释，只能借改造这种关系，把它变得可描述、清晰化。再比如，神道和佛教在江户时代及之前的日本，是可以互通互融的。所谓“神佛习合”“本地垂迹”，就是指佛教和神道神祇在对方的系统中也有对应地位。但明治维新时，为了按欧洲观念塑造一个“本土”的国教，就得废佛毁释，随之而来的是神道的宗教化和国家化，即以天皇为中心，建立一套“神道教”的系统，将宗教与国家政体紧密结合。

不过，这种强行的改造并没有斩断历史的延续性，而是碰撞出另外的途径。日本没有完全朝着欧洲国家的思想脉络，去复制启蒙主义或者自由主义，明治维新时代以及之后的日本，貌似朝着西化的方向行进，但其内在理路，又从江户时代思想和学术——比如水户学、古学、国学的

传统，以及大坂怀德堂的町人伦理——中汲取了大量的资源，使得这些曾经相对边缘性的思想突然大放异彩。这就如同 19 世纪后的中国改革者，从黄宗羲、顾炎武、王夫之、陈宏谋等人身上汲取了大量思想资源一样。

现代东亚社会的多元传统叠加，随着一些学术新动向也获得新体认。典型的比如“新清史”：不管是否同意其对清是“内亚王朝”性质的判断，新清史学者至少提醒我们，中国皇帝身上存在着相互融合的多重角色。进一步说，这种多重角色又绝非清朝所独有。从元代（甚至更早）开始，藏传佛教就赋予中原统治者转轮王的角色。再往前溯，唐朝，甚至南北朝时期，佛教大流行，各个族群融合碰撞，就已经出现今天称为“内亚性”的种种表征。另一方面，这种赋予统治者在不同信仰体系中特定神格地位的做法，也不为中国所独有。开创日本江户幕府的德川家康，就被赋予神道称号“东照大权现”，也是佛教中药师如来的本地权现。这并不妨碍他还是江户儒学的重要资助者，建立了以藤原惺窝、林罗山为开创者的官学系统。所以所谓清朝“菩萨皇帝”“全能共主”的特质，不论在时间还是在空间上，都不那么独特。

因此东亚的文化多元，和欧美现代国家中的“文化多元主义”有很大不同。文化多元主义在北美或大洋洲的实践，更像是一种马赛克式的拼贴，大家最好各自为政、界限清晰。而东亚的多元则大致趋向于模糊边界。

在这个意义上，东亚的经验也揭示了后殖民主义论述的某种局限。后殖民理论虽然力图打破殖民话语，但它并没有真正跳出殖民主义的单一性框架，只不过将权力关系置换。它强调底层视角（原住民、边缘族群、各类少数群体、贱民等），但对立的权力结构也固化了，去除了特定的历史情境。如果不加批判引入东亚论述，会带来另一层问题，比如清代满汉蒙藏之间的关系是殖民关系吗？历史上的人口流动和近代殖民主义之间有没有区别？本书写作过程中反思的重要对象，当然是霸权性的现代化论述。但是东亚既然不能完全外在于这套论述，这套论述也不外在于东亚，需要我们更细致地去考察和批判。至于构建出一个边缘清晰的东亚主体，这既不是目的，也不是追求的方向。

好的历史写作应该回应现实问题。东亚国家的现实状态是：区域内的现代国家——中、日、韩、朝——没有一个实现了国际政治学所预设的领土完整和主权独立。有美国学者曾说中国是个“伪装成国家的文明”，按此逻辑，所有东亚国家基本都是“伪装”的：朝鲜半岛和中国都未完成宣称的统一，而日本也不具备完全独立的主权（如果采用冲绳视角来看日本，则这种主权的不纯粹性就更复杂）。东亚区域目前仍然处于多重历史矛盾的叠加状态，帝国主义、殖民主义、冷战和后冷战的问题层层累积，前面的问题未解决，后面又出现新问题。因此，还不要说化解具体矛盾，哪怕只是认知其历史根源，我们都不能采用单一的维度，而必须要认识到其中的多重交错。

这种交错不仅是时间性的，也是空间性的，体现在东亚各个“边界”的模糊、多义和多重言说。除了前面提到的钓鱼岛，还有朝韩之间四公里宽的非军事区（它到底是什么边界？是国内的边界、民族的边界，还是国际体系的边界？）、独岛（竹岛）以及南千岛群岛等。东亚每个国家都和周边存在程度不同的领土争议，每个争议背后都是错综的历史表述。这个区域处在冲绳历史学家仲里效所说的“临界”状态。这种“临界”既是地理意义上的，也是理论和思想意义上的。

历史理解的错位，可不可以靠沟通来解决？恐怕不能。沟通总是有极限的，并不是信息越多，了解越多，就能增加彼此的理解。今天，霸权性意识形态日益侵入学术研究领域，哪怕是对历史有平衡、深入了解的朋友，一旦谈到现实政治，就会产生各种各样的沟通壁垒。这是因为，现实问题的历史纵深和复杂性，无法通过简单调用理论观念去处理。信息的庞大，不会自动转化为理解的厚度。这里不但有知识积累的问题，而且有生活经验的差异。特别是，中国经历了从被殖民到获得解放、从彻底革命到“告别革命”的翻天覆地变化，实际体验与书本知识，有着太大差异。实际经验始终基于多重否定，纸上知识总趋向于二元的非此即彼。

回到东亚的现代经验：否定性的、临界的，又挑战各种理论模式的东亚，为我们重新想象一个不由殖民现代性所垄断的世界，提供了可能。作为今天大变局的亲历者，我们应该拥抱、探索这种可能。

【网络文章】

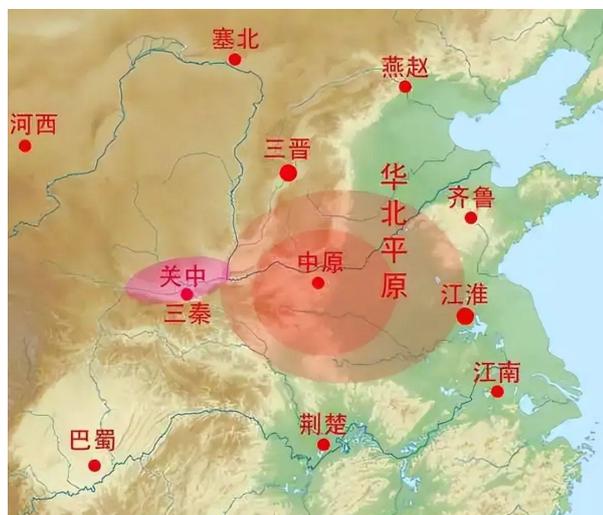
朱元璋为何承认元朝的正统地位？ 凭这点足以证明“元清非中国”的错误

<https://mp.weixin.qq.com/s/CYPzoBV2mTPSqJ1gCooSeQ> (2024-6-23)

樹北斗

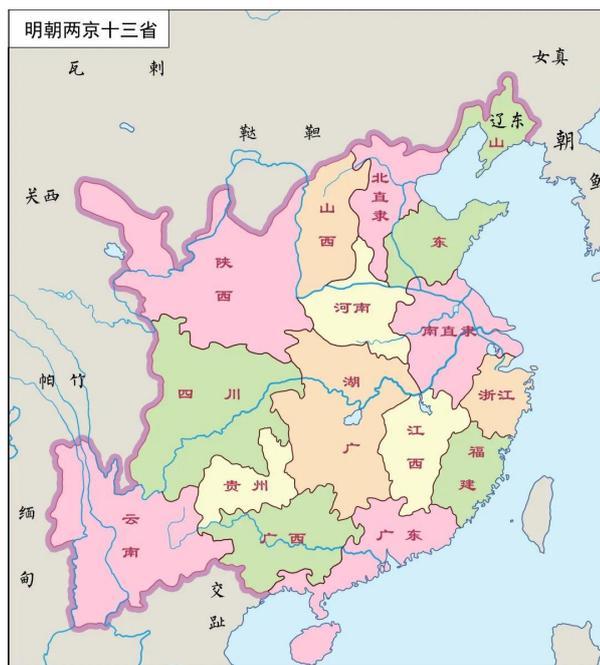
1368年，朱元璋对元朝发动了大规模的北伐战争。为了争取北方汉人的支持，朱元璋发布了《谕中原檄》，提出“驱逐胡虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民”的口号。许多人凭借此言大肆宣称“蒙元非中国论”，试图分裂中国。那么，朱元璋到底是如何看待元朝的呢？

首先，我们要搞清楚古典文献中的“中国”是什么意思。在先秦，“中国”一词就是都城的意思，因为都城一般位于国之中央，所以称为“中国”。先后之后，“中国”的含义和中原等同，例如三国时期“若能以吴越之众与中国抗衡”这句话中的“中国”代指曹魏，因为曹魏占领了中原，而吴越是东吴。如果按照现在的中国意思来解释，那岂不是东吴不属于中国了？



在南北朝时期，鲜卑族入主中原，在北方建立了北朝。而北朝历代认为自己占据的就是中国（中原），因此对南方王朝自称“中国”。而南朝的士族基本也是从中原来，因此也自称是“中国”。这时候，南北朝都自称“中国”。随后，中国的概念就不仅仅是中原了，而是包括南北的大片地区，这个地区又叫做“汉地”“内地”“华夏”。

但我们要注意，这时候的“中国”依然只是地域概念，只是地域的范围扩大了。直到明朝的文献，依然认为“中国”只是“两京十三省”的地域范围，例如徐霞客在介绍黄河时说“余初考纪籍，见大河自积石入中国”，可见明朝人认为青藏高原不属于中国，这里的中国不是国家，而是地域。



在这种地理概念下，我们就很好理解“驱逐胡虏，恢复中华”的意思了，也就是将蒙古人赶出汉地、内地，恢复汉人自己的统治。他认为，自古以来都是帝王依靠中国这块土地来控制夷狄，夷狄在周边来臣服中国，从来没有听说蛮夷居住在中国而管理天下的事情，但是元朝却以北狄的身份入主中国，威服四海，这是天命所在。

朱元璋建立明朝后，在《即位诏》中表示“朕惟中国之君，自宋运既终，天命真人于沙漠，入中国为天下主，传及子孙，百有余年。”从这句话来看，朱元璋认为宋朝天命终结，是北方草原的忽必烈获得了天命，因而才建立了元朝。朱元璋提到这话的目的，在于承认元朝的正统地位，进而确立明朝的正统地位。

1370年，明朝的北伐大军将北元打得落花流水，朝中的大臣们非常高兴，于是写下了许多歌功颂德的口号，类似于今天的宣传单。他们写的文字充满了对蒙古人的人身攻击和民族歧视。朱元璋看了，非常生气，他说“元虽夷狄，然君主中国且将百年，朕与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡自是气运，于朕何预。”

1373年，朱元璋建中都，下令建设历代帝王庙，以供奉明朝之前17位非常具有作为的17位帝王。这17位帝王中，就有忽必烈。1380年，又选择历代的名臣从祀帝王庙，而元朝则选择了37人，包括木华黎、博尔忽、博尔术、赤老温、伯颜等。



可见，朱元璋是认同元朝的正统地位的。在推翻元朝后，朱元璋下令修《元史》，这标志着明朝在国家层面认可元朝的正统地位。《元史》的开头写道“太祖法天启运圣武皇帝，讳铁木真”。要知道《元史》全部是汉族文人所编写，没有一个蒙古文人参与。《元史》追求速度，忽视了质量，使其成为了中国最差的史书之一。但《元史》彰显的态度也是鲜明的。

朱元璋建立明朝后，为何要确立元朝的正统地位呢？主要原因是为了确定明朝的正统地位。明朝虽然赶走了蒙古人，但并没有彻底灭掉元朝。元朝的残余势力退守到大漠，保持国号、帝号，继续和明朝对峙。朱元璋一方面派遣大军征讨，一方面极力劝说蒙古人放弃帝号，臣服明朝。而承认元朝的正统性，也是朱元璋给蒙古人展示的态度。



另外，元朝留下了丰富的疆域遗产，这是明朝需要继承的。元朝统治了几乎整个东亚大陆，这里有许多的民族。直到明初，高丽、吐蕃、西北、东北、云南都还在北元的控制下。朱元璋想要接受这大片辽阔的土地，难以通过武力一一征服，只能通过招抚等形式来继承元朝原先的统治体系。因此，明朝必须宣称自己是元朝的继承者，如此才能够有效地接手吐蕃、东北等广大地区，也更容易被当地土著首领接受。

明朝开始的确是继承元朝的遗产，但是后来的历史证明，明朝没有能完成这个目标。才过了 30 多年，明朝的疆域就全面萎缩到了长城以南，和北宋的版图差距不大。



在中国历史上有一个规律，只要疆域扩大，“华夷一体”的观念就会逐渐被接受；疆域一旦萎缩，“华夷之辨”的观念就会占据上风。例如唐朝时期，疆域扩大了，唐太宗说“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一”。而到了宋朝，“华夷之辨”达到了一种空前高涨的状态。

越南要是没有脱离中国，那么越南人的“国家观”就和大部分中国人差不多。而越南脱离中国后，为了塑造越南独立的民族意识，就不断将中央王朝对交趾的管理渲染为“侵略”“压迫”，于是就有了“中国侵略越南 2000 年”“越南历史就是一部反抗中国入侵的历史”的奇怪说法了。这个例子，用在很多地方都是一样的。

当明朝的疆域缩小后，明朝的儒家文人，又开始将宋朝的各种正统论搬上了舞台，开始排斥元朝的正统地位。成化年间，明朝的《世史正纲》重新梳理了中国历史上的正统王朝，此书将所有的少数民族王朝一概排斥，认为只有汉族建立的王朝才是正统。因此，该书认为之前的正统王朝只有唐宋，而辽金元都不属于中国。

自有天地以来，中国未尝一日而无统也。虽五胡乱华，而晋祚犹存；辽金僭号，而宋系不断。未有中国之统尽绝，而皆夷狄之归，如元之世者也。三纲既沦，九法亦散，天地于是乎易位，日月于是乎晦冥，阴浊用事，迟迟至于九十三年之久！中国之人，渐染其俗，日与之化，身其氏名，口其言语，家其伦类，忘其身之为华，十室而八九矣。不有圣君者出，乘天心之所厌，驱其类而荡涤之，中国尚得为中国乎哉？^⑤

《世史正纲》中的偏激言论

这些士人不仅发表文章反驳元朝的正统地位，还私自写史，试图重新解释历史。他们认为，辽金时期，中国只能在南方生存，而到了元朝，中国基本灭亡，而明朝又是中国重建了。

到了嘉靖年间，儒生士大夫们直接上书给皇帝，“请罢元世祖祀”。他们宣称“为中国之大仇耻……我太祖高皇帝，声罪而汛扫之，廓中国之妖氛，雪中国之仇耻，而今若在胡元故都崇祀元世祖，尤为不可”。最终，嘉靖皇帝顶不住压力，最终还是将忽必烈和主要的元朝大臣赶出了历代帝王庙。

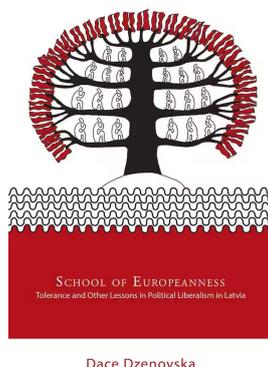
从明朝对待元朝态度的变化，可以看出明朝对于开疆拓土之心的变迁。在早期，为了继承元朝辽阔的疆域，明朝承认元朝的正统地位。但是后来继承元朝疆域失败，疆域急剧萎缩到“两京十三省”，明朝的“华夷之辨”论再度兴起，排斥北方游牧民族的意识高涨，于是就选择否定元朝的正统地位。试想，要是明朝的疆域足够辽阔，那明朝一定会大力宣传元朝的正统地位，以及“华夷一家”的思想。

清朝入主中原后，再次统一东亚大陆。为了维系对中国边疆的有效管理，清朝干脆地承认了元朝的正统地位。不仅如此，清朝还直接将“中国”一词作为国家称呼，宣称华、夷都是中国的一部分，这是一种大一统的民族观。不过，试图分裂中国的日本则大力宣传“元清非中国论”，这是一种鼓吹分裂主义的民族观。

如果现在中国只是一个局限于长城之内、横断山以东的 300 多万平方公里的土地，那我们不仅可能容易接受“元清非中国论”，甚至还以此作为强化民族认同、加强民族凝聚力的口号。然而，现代中国是一个覆盖 960 多万平方公里的大中国，我们不需要单一民族的国家史观，而是需要大一统多民族的历史观。

《训育欧洲性：宽容及政治自由主义在拉脱维亚的教训》

戴斯·杰诺夫斯卡 (Dace Dzenovska) 著, Cornell University Press, 2018



书籍简介：在《训育欧洲性》一书中，戴斯·杰诺夫斯卡认为欧洲的政治格局受到一种根本性张力的塑造，这种张力在于“排他”要求与宣扬和制度化“包容”价值要求之间的冲突。这种张力在前苏联加盟共和国中表现得尤为明显。

以拉脱维亚作为一个代表性案例，《训育欧洲性》是对该国作为后社会主义民主化努力的一部分所进行的“宽容工作” (tolerance work) 的历史人类学研究。杰诺夫斯卡认为，自由主义的胜利和拉脱维亚民族主义的复苏赋予这种欧洲范围内的“宽容工作”新生命，同时又在复制中挑战它。她的工作明示了 1977 年克拉夫特韦克乐队歌曲《欧洲无尽》中的暗示：即使政治家与评论家将宽容宣扬为欧洲的主要价值，但在欧共体层面的公共和政治生活 (European public and public life) 中仍然存在等级制度。

排他性政体与包容性价值之间的张力被作者视为欧洲政治格局的基础。《训育欧洲性》对拉脱维亚和欧洲其它地区的权力关系提供了深入的民族志分析，展示了冷战后在拉脱维亚实施的自由化项目如何导致了欧洲目前的自由主义危机。

作者简介：戴斯·杰诺夫斯卡 (Dace Dzenovska) 是牛津大学移民、政策和社会研究中心的移民人类学副教授。

书籍介绍：欧洲的政治自由主义正面临危机。近年来，“不自由的民主” (illiberal democracies) 在一些东欧国家崛起，而“老牌”西欧民主国家则日益右转，投向民族主义。

戴斯·杰诺夫斯卡的《训育欧洲性》可以被视为对这一危机的谱系学研究。它讲述了在后社会主义拉脱维亚实施自由化项目的故事。这些项目通常由欧盟策划并资助，旨在使拉脱维亚更加宽容、更具欧洲特色，是苏联解体后使该国“回归欧洲”事业的一部分。该书基于 2005 年开始的田野调查，可以说在当时政治自由主义和经济新自由主义正值鼎盛时期。所以戴斯·杰诺夫斯卡认为，她的分析“在当前的政治自由主义危机显现之前就提供了洞见”。

这部细节丰富的著作追踪了“宽容工作者”——来自公民权利组织和非政府组织的专业人士和活动家——的活动，以及这些促进对各民族“他者”宽容的活动在拉脱维亚公众中的接受情况。杰诺夫斯卡展示了这些“宽容工作者”由于无法承认拉脱维亚的地缘政治、历史和人口特殊性，从而最终未能实现他们的目标。这个缺陷与“欧洲自由化”的内在根本矛盾相互关联，这种“自由化”要求在推行支配和排斥的同时，宣扬公平和包容的价值观。这本书的每一章都探讨了这种所谓的“欧洲性悖论”的一个维度。

第一章阐述了“欧洲殖民历史的道德与政治景观”。许多拉脱维亚人对他们在多巴哥的短暂殖民历史感到自豪，但这被视为拉脱维亚未能如其它欧洲国家一样批判性反思殖民历史的表现。

然而，这样的解读忽视了拉脱维亚与殖民主义的复杂关系：德国和俄罗斯几个世纪的统治对拉脱维亚意味着，在公共记忆当中拉脱维亚是被殖民的对象。将自己融入殖民历史、而不是拒绝它，才是拉脱维亚证明自己属于欧洲现代化进程的尝试。

后苏联时期的人们，特别是那些较小国家的人们，能够自然而而且正面地看待“民族”（nation）这个概念，因为它赋予被压迫的人们能够主张自己的权利。在《多数与少数群体》一章中，杰诺夫斯卡认为，在1991年之后的拉脱维亚“民族建构”过程中，自由模式提供的公民和少数群体的范畴并不完全适用于拉脱维亚。在这一时期，为了对抗苏联统治历史和社会主义时期流入的大量俄语移民的影响，立法者加强了“拉脱维亚性”的建构和对拉脱维亚语的保护。她展示了将文化作为定义“拉脱维亚人”公民身份核心的构建方式，如何导致了一种排他性的身份。过分关注自由价值可能也会产生同样的效果。

在第3章《知识的主体与局部的理解》和第4章《建设与拆除》中，作者考察了人们对宽容和批判性思维的不同理解。宽容工作者认为拉脱维亚公众缺乏“承认不宽容（intolerance）”问题的能力，并且宣称，后社会主义时期人们缺乏批判性思维是这一问题的根本原因。这忽视了社会主义时期多样的、微妙的或坦率的异议形式并且也低估了民众的能力，因为他们完全有能力辨别什么是国家社会主义的废话、什么是自由与理性的陈词滥调。杰诺夫斯卡通过强有力的论述，拆解了通过自由主义语言代码进行的“知识生产的自我再生回路”——尽管有时它们表面上显得很肤浅，但对批评却有惊人的免疫力。

《神圣的语言与有害的语言》考察了社会边缘化和语言监管的交汇点。拉脱维亚人抵制一切想要采用更具政治敏感性词汇的议程，因为人民的言论自由被认为是一种神圣权利。杰诺夫斯卡发现，自由主义者无法在提出一个包容性议程的同时，允许拉脱维亚人保持对文化和历史的扎根感。

在最后一章《重新界定欧洲的张力》中，杰诺夫斯卡探讨了欧盟一方面向移民释放出热情和开放的信号，另一方面又加强边境控制的矛盾心理。她还证明，只有某些边缘化的人群有资格参与自由化项目，而其他的人则被视而不见。例如，没有获得公民身份的前苏联公民被迫生活在无国籍状态。

借着对欧洲从“历史的终结”叙述转变为当前政治确定性逐渐解体的这段历史时期的观察，作者对当代政治自由主义提出了值得广泛关注的批判。简洁而有力的论述风格、引人入胜的小插图和广泛的理论关注，也让本书不容错过。

一些人类学家可能会对其论述感到不适，但是也不得不承认其论述属实。尽管该学科一般倾向于为被边缘化和被压迫的人发声，但某些形式的排斥所受到的关注，却往往比其它形式的更多。尽管承诺去殖民化、打击种族和欧洲中心主义，但对理想化的自由主义的忠诚以及对欧洲道德优越性的潜在信仰，仍然贯穿于许多人类学工作之中。

本书也存在一些缺点，一些人可能会发现杰诺夫斯卡对一些问题的处理过于轻率。例如，当她描述不同形式的“边缘化”及其相互联系时，并未说明这些“边缘化”的严重程度，以至于让人产生了它们一样严重的印象。杰诺夫斯卡对她的研究参与者也提出了相当苛刻的批评（尽管大多数读者可能会认为他们的动机是可以理解的，无需进一步说明）。

有人可能也会希望作者能够更详细地描述“政治”自由主义与“经济”自由主义的纠缠关系。两者都被描绘为相当独立的现象，第一个越来越受到批评，而第二个则仍然得到广泛的赞同。事实上，经济自由主义是许多后冷战权力结构的基础，也与一些中东欧国家人民的不满有关，杰诺夫斯卡声称政治自由主义者忽视了这些不满。

本文采编整理自：

Ozoliņa, Liene. 2019. "School of Europeanness: Tolerance and Other Lessons in Political Liberalism in Latvia. By Dace Dzenovska. Ithaca: Cornell University Press, 2018." *Slavic Review* 78 (3): 849–850.

Walther, Eva-Maria. 2019. "School of Europeanness: Tolerance and Other Lessons in Political Liberalism in Latvia." JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/27095360>.

延伸阅读:

Calligaro, Oriane. 2013. *Negotiating Europe: EU Promotion of Europeanness since the 1950s*. Springer. 协商欧洲: 1950年代以来, 欧盟对欧洲认同的推动

Dzenovska, Dace. 2005. Remaking the Nation of Latvia: Anthropological Perspectives on Nation Branding. *Place Branding* 1 (2): 173–186. 重塑拉脱维亚国家形象: 民族品牌的人类学视角

Dzenovska, Dace. 2020. Emptiness: Capitalism without People in the Latvian Countryside. *American Ethnologist* 47 (1): 10–26. 空虚: 拉脱维亚乡村中的无人资本主义

Luttikhuis, Bart. 2013. Beyond Race: Constructions of 'Europeanness' in Late-Colonial Legal Practice in the Dutch East Indies. *European Review of History: Revue Europeenne d'histoire* 20 (4): 539–558. 超越种族: 荷属东印度晚期殖民法律实践中对“欧洲性”的建构

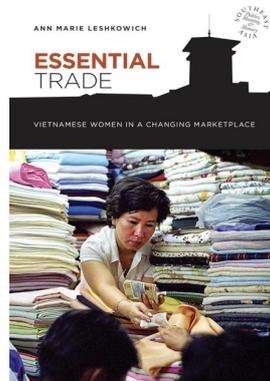
Zuccarello, Silvia. 2021. *The Necessity to Create Europeanness: A Critical Review of European Schools' Education Project*. 创造欧洲性的必要性: 对欧洲学校教育项目的批判

(编译: 韩燕钧, 责编: 吕想, 排版: 胡琼)

【《国外族群研究动态》公众号】第 55 期

《本质化的贸易: 处于变动市场中的越南女性》

安·玛丽·莱什科维奇 (Ann Marie Leshkovich) 著, 夏威夷大学出版社, 2014 年



书籍简介: 本书探究了在越南南部最有名的滨城市场 (Ben Thanh Marke) 从事小规模贸易女性的生存策略。她们虽然已经逐渐步入越南南部的中产阶级行列,但是在言语中依然自我贬低,营造出处于弱势地位的女性形象。作者解构了滨城市场女性商贩口中“越南女性天生擅长做买卖,而男性则不擅长”的本质主义表达和她们的自我贬低言论。莱什科维奇认为,在滨城市场表演具有某些特征的女性气质、亲属关系、社交网络等,使这些女性商贩可以将自己描绘为有能力在动荡的政治和经济环境中进行贸易的特定类型的人。

基于近二十年的民族志田野调查和访谈,作者描述了越南滨城市场中的女性商贩如何经历战后四十年以来的政治和经济转型,通过女性的眼睛呈现了越南南部战后的政治经济变化。

该书获 2016 年美国亚洲研究协会哈里·本达奖 (Harry J. Benda Book Prize)。

作者简介: 安·玛丽·莱什科维奇 (Ann Marie Leshkovich) 是美国圣十字学院社会学与人类学系教授,主要研究领域为社会文化人类学,研究兴趣包括越南的性别、经济转型、新自由主义、中产阶级、社会工作、收养等。

书籍介绍：本书呈现了在越南南部最著名的滨城市场从事小规模贸易的女性的生存和挣扎。通过研究该市场从殖民时代到当代社会主义市场时代的发展，作者生动地描述了这些女性如何在一个政治动荡的、经济、文化和社会变革时期与越南紧密相连。

在由法国（后来是美国）主导转由当前越南共产党执政这一系列激烈的政治转变期间，越南南部的商贩面临同样重要的经济变化：从美国资本主义影响下的市场经济到越南统一后的社会主义集体经济，再到当代社会主义市场经济支持下自上而下的越南革新开放（Doi Moi）。第1章呈现了政治和经济动荡背景下，小商贩所面临的市场不确定性、边缘化和污名。莱什科维奇发现，在此背景下，滨城市场的女商贩使用了一种策略性的性别本质主义（gender essentialism）以驾驭市场，她将其称为“表象政治经济学”策略（a political economy of appearance）。

第2章和第3章向读者具体介绍了性别本质主义、家庭和亲属关系在市场和家庭的日常生活中的显现方式。比如，这些女性商贩会为自己营造落后、弱势和边缘的形象，以迎合官方对小商贩的刻板印象，同时雇佣一些具有亲属关系的员工维持家庭小生意，从而避免将她们的生意批评为资本主义经济行为。除此之外，她们还试图塑造一个为家庭牺牲自我的贤惠母亲形象，以避免她们可能在市场上受到的有关贪婪的指责。根据莱什科维奇的论述，这种性别本质主义和策略性家庭主义（strategic familism）使她们被描绘成蓬勃发展的资本主义市场上的道德主体。

第4章关注市场交易中商贩之间复杂的经济和情感关系，这种关系中产生了一种潜在的互惠支持：对于卖家来说，与其他商贩建立密切的关系可以让自己的商品多样化，创造新的买卖机会，并建立起可靠的战略合作关系。这一策略帮助越南商人减少了市场不稳定带来的风险。

之后，莱什科维奇通过对滨城市场日常的观察，揭示了性别、社会网络以及宗教习俗等多个因素如何共同作用于女商贩生活的各个方面。在第5章，作者讲述了农村无处不在的死者游魂如何在市场中具体化为向商贩索要摊点使用费的干部。第6章中，作者提出精神信仰和实践可能为新近被允许的言论自由提供空间，比如在亲属和社区中确认越南人的集体身份认同，展示和维持社会地位，或帮助应对市场日益增强的不确定性。

除了讨论女商贩的性别、家庭和亲属关系外，作者还敏锐地察觉到社会主义市场经济下性别和阶级关系的变动，并在第7章揭示了中产阶级的形成过程。她注意到，革新开放后新形成的政治经济和阶级地位结构，不再像以前由国家主导的、以生产资料为基础的、简单的自上而下的分类。相反，它们需要通过更多外显的日常行为表现来进行不断地再生产，比如通过消费展现一种生活方式。尽管作者承认消费在今天的“阶级制造”（classmaking）中扮演着越来越重要的角色，但她认为，我们不应该因此忽视生产，因为它仍为理解中产阶级主体的多样性（比如作为新中产阶级的工薪白领和作为旧中产阶级的小商贩之间的差异）提供了至关重要的政治经济背景。即使在反对市场经济的声音逐渐减弱的今天，小商贩们依然小心翼翼地避免过高消费，生怕被贴上小资产阶级的标签，因为在过去的越南，过高消费被认为是生产中的不平等，即消费不再是对国家所认可的良好的劳动表现的报酬，而是资产阶级对生产资料的过度控制导致的腐朽消费。所以女商贩需要把做生意这件事情进行性别化来保持低调，这是一种避免官员和他人以“社会主义”提出道德指控的策略。

这本书几乎对滨城市场女商贩生活的每一个方面都进行了细致的分析。它关注的是女性，但它的分析并不局限于女性。作为员工和管理人员的丈夫在家庭和市场中的性别和权力动态的讨论中也很重要。莱什科维奇还将越南与后社会主义中国的发展进行了对比，提醒读者现代经济活动如何重新配置了另一个社会主义社会中的阶级身份。总体来说，这本书对人类学的学生和学者，以及性别研究、家庭研究、城市研究、文化研究和宗教研究都非常有帮助。

本文采编整理自：

Ann Marie Leshkovich. 2014. *Essential Trade: Vietnamese Women in a Changing Marketplace*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Hsunhui Tseng. 2016. Essential Trade: Vietnamese Women in a Changing Marketplace by Ann Marie Leshkovich. *American Anthropologist*. Vol. 118(3): 678.
- Jayne S. Werner. 2016. Essential Trade: Vietnamese Women in a Changing Marketplace by Ann Marie Leshkovich. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*. Vol. 31(1):336-339.
- Sarah G. Grant. 2017. Essential Trade: Vietnamese Women in a Changing Marketplace by ANN MARIE LESHKOWICH. *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 12(1):167-170.

延伸阅读:

- Kirsten W. Endres and Ann Marie Leshkovich. 2018. *Traders in Motion: Identities and Contestations in the Vietnamese Marketplace*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications, Cornell University Press. 动态的商贩:越南市场中的身份和争论
- Ann Marie Leshkovich. 2023. Affective Expertise: The Gendered Emotional Labor of Social Work and the Naturalization of Class Difference in Ho Chi Minh City. *Journal of Vietnamese Studies*, Vol.18(1-2): 173-202.
- Ann Marie Leshkovich. 2011. Making Class and Gender: (Market) Socialist Enframing of Traders in Ho Chi Minh City. *American Anthropologist*, Vol.113(2): 277-290.
- Ann Marie Leshkovich. 2008. Wandering Ghosts of Late Socialism: Conflict, Metaphor, and Memory in a Southern Vietnamese Marketplace. *Journal of Asian Studies*, Vol.67(1): 5-41.

(编译: 谢小雨, 责编: 吕想, 排版: 胡琼)

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 405 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载:
<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>
 也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
 在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息, 供大家参考, 并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
 北京大学 社会学人类学研究所
 中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑: 马戎、王娟
 邮编: 100871
 电子邮件: marong@pku.edu.cn