

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

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

第 214 期

2016年 8月 31日

目 录

【访 谈】

美国政府对历史教科书发言权极有限

——专访印裔美国历史学家杜赞奇

《南方周末》

现代性危机的东方救赎

杜赞奇教授访谈

民族主义已丧失了进步和解放功能

杜赞奇教授访谈

全球化时代的亚洲之路

杜赞奇教授访谈

文化、权力与民族-国家

杜赞奇教授访谈

现代性之“恶”与民族主义的“毒”

杜赞奇教授访谈

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【访 谈】

美国政府对历史教科书发言权极有限

——专访印裔美国历史学家杜赞奇

《南方周末》2010年12月30日第1402期，作者：李邑兰

文化、权力、民族国家，是贯穿杜赞奇学术研究的关键词，他始终在探索这样的问题：“现代国家如何构造新的文化，如何从历史的极权话语里找回被压抑者的声音，以及民间团体如何‘抵抗’来自上面的‘攻击’”。

2010年11月20日，杜赞奇现身上海美术馆，作为“从西天到中土：中印社会思想对话”系列演讲嘉宾之一到场演讲。他的演讲题目依然与“过去”有关：《可持续性与超越的危机：一种长历史的观点》。

“我虽然研究‘过去’，但我所做的是为活着的历史提供借鉴。”杜赞奇在上海国际饭店接受南方周末记者专访时说。

除了演讲，杜赞奇在上海停留的时间都被媒体的采访填满，在日本、韩国，他也有同样的经历，而在美国，像他这样的历史学家却常常是寂寞的，“东亚国家对于知识性问题的关注越来越强势，这是美国没有的现象”。

把历史教科书的难题丢给出版社

四年前，上海出现过一次受到国际关注的“教改”风波。彼时，由上海高校专家编写的新版历史教材作为上海“二期课改”教材在全市范围内投入使用。同一时间，《纽约时报》发表了《毛去哪了？中国修改历史教科书》，指出教材中提到“毛泽东”的次数减少了，也没有提到“南京大屠杀”等内容，相对的，“比尔·盖茨”、“摩根银行”却进入了教科书。

文章一出，立刻引起各界热议。有媒体直接摘译《纽约时报》报道，还换了不同的标题，比如《上海新版历史教科书弱化革命和战争》、《比尔·盖茨替代毛泽东》，还有专家发文批评“淡化意识形态、非意识形态化的表现比比皆是”。第二年，这本饱受争议的历史教科书就被停用了，被称为“史上最短命的教材”。

杜赞奇对此另有看法：“这说明在上海，有一批知识分子在做尝试，他们想培养出不那么民族主义、具有全球化视野的下一代，这样可能在经济、交往上都有好处。”

1995年，美国也进行过一次教材改革，在芝加哥大学任教的杜赞奇是那次历史教科书编委会的成员。

南方周末：美国的历史教科书编委会成员是如何被选出来的？

杜赞奇：一般都是通过推荐，从历史相关领域的专家中找。我是研究东亚和南亚历史的。当时历史书的编写有两部分，一个是美国史，还有一个是世界史，我是编写世界史的成员之一。

当时世界史编写组一共有七个人，两个人编写欧洲史，一个人写苏联史，一个写拉丁美洲史，一个写性别历史，还有两个共同研究全球史，其中我写东亚史，包括中国。

南方周末：你参与历史教科书编写正好是克林顿执政期间，教材改革的出台有何背景？

杜赞奇：当时有两个很大的争论，一个就是有人数出在美国的教科书里面，提到奴隶制的次数远远多过提到乔治·华盛顿。

后来出现一个折中的办法，只是提供一个文本，把史实部分完整呈现出来，然后把难题抛给出版社，由各个州决定选用哪些文本进入各州的历史教材。

在美国，联邦政府对历史教科书的发言权是非常有限的，大多数情况下，是州政府决定每个州的历史教科书，州和州之间的差异很大，有的州可能将一个以基督教历史为主的历史教材作为他们州的历史教科书，这中间就会出现偏差。所以克林顿政府希望从幼儿园到高中，整个学校教育要在国家层面上重新设立一个新的标准，于是就出来一些新的教科书和制定新教科书的标准。

政府当时的想法是，哪怕现在是在小学、中学这种初等教育和中等教育层面上来进行历史教育，也应该请专业的历史学家，把一些最新发现和最新结论告知孩子，而不是通过一成不变的教条式的方式来讲述历史。

南方周末：对于中国等亚洲国家的历史如何书写，东西方专家的观点会不会存在差异？

杜赞奇：其实在国际部分没有太大争议。但我还是修正了一些关于亚洲社会落后、亚洲社会没有伦理的看法，还有对基督教主导的话语方式进行修正，西方的专家整体上还是有一些旧的西方中心主义的观点在里面。

南方周末：现在有一种精英主义的观点，认为“谁掌握了过去，谁就掌握了将来”，具体到历史教科书的编写，你怎么看？

杜赞奇：在很多国家，历史教科书都是很重要的，在印度是重要的，在巴基斯坦是重要的，在德国和美国也是重要的。

日本 2001 年也曾出现过引起争议的修改教科书事件，但我不认为这是一个策略性的导向，而是对现实政治压力的反应，并不总是在已经设计好的格局里面做的，常常只是对于实际发生的某些状况的一种反应。日本当时本身政治的前景和国家政治的未来比较衰弱，走势是往下的，需要用教科书唤起民族主义的情感。

今天人们在讲历史对未来的作用，我觉得其实是有点夸大了。一个国家往往在建国初期会对历史比较重视，需要用历史来确认国家身份、寻找认同感。但当国家到了一定的繁盛程度，再去过于强调民族对抗的历史，作用已经很弱了，也没有必要，比如美国，更多是把目光放在未来。

殖民之后：印度与中国

在美国求学时，杜赞奇师从美国著名汉学家孔飞力，专门研究东亚历史，尤其是中国历史。美术馆、博物馆这些装着中国“过去”的地方对他有特别的吸引力。2010 年 10 月，他还专程去了一趟成都，为了参观金沙遗址博物馆。

在杜赞奇眼里，中国和印度是互为参照系的两个国家。两国的互相渗透可以通过数据来说话：2009 年，中印双边贸易额达到 434 亿美元，中国已是印度第二大贸易伙伴。

与印度曾经完全殖民化相比，经历过半殖民地半封建化历史的中国没有真正意义上的殖民史。

“这是两国在面对‘现代性’问题时态度迥异的重要原因。”杜赞奇说。

南方周末：文化、权力、民族国家，这三个关键词不断出现在你的各种研究专著中，尤其是你的《文化、权力与国家：1900-1942 年的华北农村》和《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，这三者是一种怎样的关系？

杜赞奇：以乡村为例，国家意识是通过文化来渗透到乡村的，文化使事实的权力具有合法性。但是在夺取政权后，共和国对于社会的需求是如此之大，而且又觉得乡村是极度落后的，对于既有的文化资源——像关羽，不是像以前的帝国时代那样，去统治，去利用，去渗透，而是摧毁，

这就给乡村社会造成一种危机，并且带来了某种革命。到了1950年代，共产党政权重新塑造和利用文化资源，形成文化权力和国家之间的新关系。国家会考虑底层的需要，更多地用一种自上而下贯彻的文化进行治理。这一点在民族概念当中也适用，民族主义也是自上而下被塑造，之后成为一种文化倾向和身份的象征，并取代原先的文化资源和文化统治符号，在现在的国家统治中发挥作用。

南方周末：你的著作中特别提到了中国的新文化运动，那时的一批左翼文人高呼“打倒孔家店”，与儒家传统决裂，到了今天，推广国学的孔子学院已遍布世界各地，肯定与否定，都是一种“政治需要”吗？

杜赞奇：其实让我觉得惊讶的，不是现在又有了孔子的复兴，而是五四时期，为什么会出现那么极端反对中国传统文化的现象。

五四时期，极端的反传统和相信民主、科学等现代性的观念是并存的。我在研究中专门对比过印度和中国两个国家对于现代性的看法。主要的差别在于，印度是一个被全面殖民过的国家，而中国是一个半殖民的国家，没有真正意义上的殖民历史。

印度在受到殖民主义统治时，面临美、日对印度文化价值的质疑，每天直接面对文化上的屈辱，激起印度人对身份的强烈感应和反弹，经常有一种保卫自己传统和价值的心理在里面。而中国是一个半殖民国家，在中国历史当中，进入政府部门的统治阶层，都是通过温习儒家知识，通过科举考试选拔出来的精英，儒家传统是这批人进入到统治阶层、确认自己文化价值的渠道。但是在科举制度被废除，帝王也被废除以后，对于年轻的五四一代来讲，已经没有什么渠道和根基捍卫原来的那些东西，所以会这么极端地反对传统，完全拥抱现代性。

孔子学院也许体现了官方将儒家文化作为一种符号进行推广的努力，并且可能考虑与和谐社会建设结合在一起，借助儒家跟国家治理之间的衔接点，为当代中国找到一种新的意识形态基础。

【访谈】

现代性危机的东方救赎¹

杜赞奇访谈

2015年9月15-16日，当代著名印度裔汉学家杜赞奇访问中国，分别在中国人民大学和清华大学就其新书《全球现代性危机：亚洲传统与可持续的未来》作主题演讲，并与汪晖、杨念群、赵汀阳、吴飞等大陆学者展开对话。

早在1973年，还在德里大学读书的杜赞奇，就被中国正在进行的文革所吸引和疑惑，认为“它似乎展现了一种可能改变历史的路径。”接着赴美深造，遇到恩师——温和派的汉学家孔飞力，四十余年来，杜赞奇进入史学研究领域的一系列成就，都伴随着他对中国问题的关注和研究。

首部著作《文化、权力与国家：1900-1942年的华北农村》中运用真实史料，探讨了中国基层乡村的政权组织、文化形态和社会建构等问题，提出了“权力的文化网络”和“国家政权内卷化”两个重要概念；他将社会学、人类学、政治学的概念和方法引入历史研究，突破了传统历史仅仅是政治史、经济史的局限。

2002年，在第二部专著《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》中，他又提出了历史思考和历史叙事的另一种方式——“复线历史”，对近代中国作为民族国家的“宏

¹ 本文节选自《专访芝加哥大学终身教授杜赞奇：现代性危机的东方救赎》，原文刊载于《凤凰周刊》总第559期，访谈记者为《凤凰周刊》刘荣。

大叙事”这种单一历史叙事方式进行了质疑，一定程度上激励了中国民间口述历史的发展。2011年，他再次访华，参与“西天中土”计划，并带来了中文译著《历史意识与国族认同：杜赞奇读本》。

在今年的新著中，杜赞奇将个人兴趣放在了全球现代性和可持续性发展的问题上，他提出了“循环历史”这一核心概念，这是对“复线历史”的一次发展。杜赞奇认为，以事件为中心的历史和以叙述为中心的历史，共同构成了历史。简言之，不仅是由历史事件构成历史，对历史的记述和理解也同样构成了历史。

通过这样的历史观，可以跨越过去民族国家的限制，用“亚洲传统”来反思如何应对现代性带来的生态危机。杜赞奇探讨了“人与自然”这一亘古有之的命题，他认为，现代西方的文明国家，往往把自然视为与人类生活对立的事物，因此在全球引发了以生态危机为代表的可持续性发展危机。而亚洲传统和古老智慧中，人与自然往往被视为一个和谐的整体，人类有可能从这些传统资源中获得解决问题的钥匙。

针对环境问题，在一些超越民族国家范围的国际组织的建立基础上，有可能建立“全球性主权”。简言之，他认为，把环境问题纳入全球性公共事务的讨论中是必要的，全球性公共事务不再仅仅是指政治和经济事务。

可持续的未来

记者：你的新作《全球现代性危机：亚洲传统与可持续的未来》将研究重点放在可持续发展和生态危机上，这是否表示你认为，亚洲尤其是东亚最大的危机是可持续性发展危机？事实上，国际金融危机、地区军备冲突、国际恐怖主义和非法移民等问题，也同样影响着世界的未来。

杜赞奇：之所以重点放在可持续性发展问题上，是基于一个客观现实——生态危机对于地球上所有物种的影响，比目前人类任何其他危机的危害都要大。你所提到的这些危机，有的是暂时性的，有的是局部性的。而生态危机和可持续性发展，是一种超越民族国家的全局性危机，它会广泛影响人类社会所在的全部或大部分国家，并有可能加剧其他危机。

此外，由于可持续发展问题备受关注，它有可能诞生出一些最基本的普适原则，调动人们解决其他相关问题的积极性，比如，在资源获取上的不平等问题。

记者：从现代性危机和可持续性发展间的关系来看，亚洲传统中的一些思想，比如道家的“天人合一”思想，印度的甘地思想，是否能在一定程度上缓解西方现代性产生的一些糟糕结果，比如生态恶化和道德堕落？赵汀阳教授表示，解决环境问题不一定能解决更重要的贫困问题。你是否认为一旦建立起环境公共主权，这些问题有可能一起解决？

杜赞奇：没有一种思想体系可以抵制另一种思想体系本身。我认为道家的“天人合一”思想，有助于改善工具理性带来的生态恶化，但这不是静态哲学之间的“比赛”，而是要靠人的具体行动去实现。

首先，它必须要能够动员足够多的人；其次，这个体系必须既适应现代社会，又不丢失原来的理想和传统。我在书中用了一定的篇幅去谈论这个问题：为了实现自己的事业，弱势群体是如何在奋斗过程中加入他们神圣的传统观念，以及使用新的社交媒体作为催化剂。第七章和结语部分就讲述了一种思想体系是如何产生动员作用的。

此外，我们需要建立起“环境公共主权”的意识，所谓“公共主权”是一种超越民族国家的主权。众所周知，不管是在亚洲还是在其他地区，全球性的财富和权力总有办法去获得有限的自然资源。这就意味着，必须制定相应的规则，以限制对资源的获取和使用。考虑到人类共同利益，

就需要建立一套可持续发展的模型。在这个模型中，那些使用资源的人，占有了多少资源，就必须在相应程度上进行价值补偿或交换。当然，这个模型必须能够在全球范围内统一实施。

复线历史与循环历史

记者：你的“复线历史”观曾影响一时，在中国，私人口述史的兴起，已成为一种和国家宏大叙事并存的力量。“复线历史”将如何影响中国的未来？

杜赞奇：这是一个好问题。我知道口述史在中国已经发展起来，我认为，历史事件和历史叙事必须要产生某种作用于现实的合力。对于历史，不同的人有不同的观点，历史叙事本身会影响历史的发展。但是，除非这些零散的个人叙事能够汇聚在一起，产生足够的合力，导致某些实实在在的方向上的变化，才会有意义。

从这个意义上来说，“复线历史”对中国的未来是很重要的，因为，对于一个国家来说，要打破历史的单一叙事，比如国家的“宏大叙事”，通常需要有两种或三种以上的历史观并存，这样才可能有不一样的未来。

记者：你在新书中所提出的“循环历史观”认为，历史不仅仅是由事件构成的，也是由对历史的叙述构成的。从过去“复线历史”到如今“循环历史”，你个人的学术视野和观察经过了怎样的变化？

杜赞奇：“复线历史”是“循环历史”的第一步，两者其实都是为了说明一个相似的问题：历史不是一个单一的整体事件或进程。人们会以不同的方式来理解历史事件，也可能怀着不同目的、用不同的方法去记住它们。

“循环历史”是一个更大的概念。以马克思主义为例，马克思主义通过各种途径进入中国，目的是为了实现“工业无产阶级革命”，而毛泽东将它变成了一场农民革命——这在西方马克思主义者看来是不可能的。马克思主义影响了中国，而毛泽东主义发展了马克思主义，也就有可能反过来影响由马克思主义指导的其他国家的革命，这就体现出了“循环历史”的作用。在中国以外，毛泽东主义也产生了“历史循环”般的影响，它所引导的民族革命出现在恰帕斯、尼泊尔、印度中部等地区，然后再循环回到苏维埃马克思主义革命的中心——古巴和中国。

正如美国好莱坞电影工业，从印度教和佛教的传说中借用“阿凡达”(Avatars)一词，创造了深入人心的现代性抵抗者的阿凡达形象，这一形象又反过来被柬埔寨的生态抗议者们当作符号来利用——他们将自己命名为“柬埔寨的阿凡达”。

民族主义的悖论

记者：你经常造访中国，据你的观察，进入 21 世纪后的中国，在发展现代性方面，发生了哪些值得关注的变化？它在亚洲地区的影响力是否随之改变？

杜赞奇：自 2005 年以来，我频繁访问中国，确实看到了一些变化。当然，这些富于戏剧性的变化不仅来自物理结构上，还有很多来自社会心理方面。改革前二十年的中国，因为社会竞争，社会中的个体担心落于人后，(更多是为了生存)产生了很多不安全感和恐惧感。每个人似乎都进入了某种商业关系中，容易产生绝望和沮丧的感觉。

进入 21 世纪以来，无论是财富的增加还是社会稳定性的提高，一定程度上改善了社会的心理环境。所以，外界对中国的国际造访和国际交流也增多了。在过去十年，整个亚洲越来越依赖中国经济和市场的增长。随着对中国情况的了解和熟悉，对于它取得的成就，我是敬佩的，但是也同样担心它未来的某些不确定性。

记者：在五年前“西天中土”计划开展时，你曾经说过，在东亚地区，民族主义更多来自民间，国家主义则可视作政府民族主义，中国的民族主义有执政党的参与。为何得出这样的结论？对于五年后的中国，这一结论是否依然成立？

杜赞奇：是的，我现在还是这样认为，东亚的强势政府在宣传民族主义上不遗余力。尽管我认为，相比于许多其他国家，中国政府更善于管理它的国民，但民族主义似乎成为化解各种内部矛盾的方式，特别是当民族主义的矛头指向外国人的时候。今日的南海、钓鱼岛等问题，让中国的民族主义者继续关注这些外部矛盾，这一现象比五年前表现得更为突出。

【访 谈】

民族主义已丧失了进步和解放功能¹

杜赞奇

“关于亚洲或东亚论述与价值的问题，我可以明确表示我的立场，我不认为我们在认识论上激进到可以创造出完全不同于西方的范畴，我认为我们是在西方化及现代的认识论框架内成长的，确切地说，是在作为后西方化现象的现代性之中成长起来的”。

中国现在的民族主义，毋宁是来自民间的、对全球化的一种反思性或防卫性的反应，而不是由政府主导的。这意味着民族主义有点像《科学怪人》里的人造怪物，即使权力机关要想完全控制它，往往力不从心。在这种情况下，民族主义已经丧失了进步和解放的功能，与此同时，由于没有国家在背后的全力支持，它也变得不那么具有危险性了，大众民族主义仅仅是一种表现或表达方式而已。印度正在成为中国的重要参照系。最新的例证是，自10月24日始，一个被一些学者誉为“自泰戈尔访华以来最重要的中印思想交流活动”在上海、杭州展开，预计持续两个月。这一系列名为“从西天到中土：印中社会思想对话”的活动之所以重要，在于主办方连续邀请了八位重要的印度裔学者到访中国，以公开演讲和座谈的方式，与中国知识界展开对话。

杜赞奇（Prasenjit Duara）应该是这八位印度裔学者中最为中国所熟悉的。这位汉学家出版于1988年的成名作《文化、权力与国家：1900-1942年的华北农村》，曾获1989年度美国历史学会费正清奖以及1990年度亚洲研究学会列文森奖，他的《从民族中拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》也已被译成了中文。此外他还出版了《主权与本真性：满洲国与东亚的现代》、《中国民族国家形成中的全球性与区域性》等多本中国研究的专著。

杜赞奇现任新加坡国立大学莱佛士（Raffles）人文教授，并任人文和社会学研究主任，同时也是芝加哥大学历史学荣誉教授。此次访谈是在11月22日杜赞奇教授复旦大学演讲后进行的，采访者为复旦大学历史系讲师张仲民，之后杜赞奇教授又用英文进行了书面补充。最后，他也对中译文进行了审订。

中国民族主义是对全球化的防卫性反应

张仲民：你那本《从民族中拯救历史》的中译本（译者误译为《从民族国家拯救历史》）在中国的影响很大。其实该书中文翻译存在很多问题，没有多少读者能够真正读懂它，很多书评者、引用者都是在借题发挥，而且并不太关注你在书中对中国、印度近代民族主义的比较。很多读者好像都认为这本书是一个以后现代主义立场来解构中国民族国家的著作。

¹ (http://www.360doc.com/content/12/0131/19/2524311_183203058.shtml)

杜赞奇：《从民族中拯救历史》对汉学和历史研究的影响，不如我的第一本得奖著作《文化、权力与国家》影响大，但它对政治学、法学、社会学等学科的学者影响比较大。实际上，这本书是我用最短的时间写的一本书。有趣的是，一些我后来的专著，像《主权与本真性：满洲国和东亚的现代》，则是经过了比较精深的研究，是绞尽脑汁的作品，但它们的影响却不像《从民族中拯救历史》那么大。所以我对此有点莫名其妙，或许一个新鲜、大胆但却强硬的理念，比一个精心打造的创意，有较为持久的吸引力吧。

读者误读该书为后现代主义，其咎可能在我。但现在我有机会可以在这里更详细地陈述我的立场。坦诚说，在后现代主义魔力和一个较历史的、深思熟虑的立场召唤之间，我被撕裂了。我想去表示的是，而且我眼下已有了更清楚的判断：其一，后现代的立场不是非历史的，但它暗示我们，在历史研究中决非仅存在一个解释、一个叙述或一个真相；其二，循此理路可知，民族主义并非只出现在近代中国，在前近代中国(如蒙元、满清前期)，也许就存在一些关于民族认同的表达，但它们没有呈现出那种宰制性或霸权性的趋势；其三，只有在近代，民族主义始变得具有宰制性或霸权性，以及制度化，即便仍然存在一些经常是被压制的关于民族主义的观点，如地方主义和普世主义。正是根据这种模式的理据，对民族主义，我们才可以既有一个后现代的观察，也有一个历史的视角。关注历史中的霸权或宰制现象，在我本人的学术研究中，其重要性与时俱增。

简言之，我当下对《从民族中拯救历史》的看法为：该书系当时我正在激烈反对形形色色的民族主义的结果(包括在上世纪90年代早期的中国民族主义，因其时我恰与之邂逅)。我现在认为，在中国同其他世界各地，民族主义依然为一个非常重要的问题，我一度忽视了它曾经有过的进步功能，像其反对帝国主义的作用。但我亦坚持，民族主义所具有的解放与进步因素正渐渐消失，它愈来愈自我膨胀和浮夸。

张仲氏：你目前正在从事的研究是什么？你为何想要解构民族历史书写？

杜赞奇：目前从事的是关于中国信仰文化的研究，跟之前的研究关联不算很大。中国有一个很长的修史传统，职是之故，不管在何种政治体制之下，中国总会采纳某种历史书写的形式，因为一个民族总是需要一种关于集体的过去的观念。然而，民族史是独特的，在于其所关尤大，有关产生一个民族主体的记述，而此民族主体乃是某固定领土的主宰，世界上各个类似主体的一个竞争者。由于存在于这样一个互相竞胜的全球资本主义体制中，民族史模式取向的历史书写不可避免。我认为，20世纪上半叶的中国民族主义历史书写，虽然出于各种各样的理由，但较之反帝国主义取径，其呈现出一种更加社会达尔文主义的书写样态，表现出一种效法德国和日本的动员型民族主义书写方式，而非追随英国的自由民族主义书写模式。

张仲氏：近几年来，你不断来中国，对于当下中国的发展特别是中国民众的某些民族主义表现，联系到近代中国的民族主义，你有什么看法？你曾经说过：“20世纪早期的中国，其特征是它作为一个弱国家，但却有强大的国家主义论述。”你是否认为随着中国崛起，目前中国的民族主义问题再一次凸显了出来，甚至比以前更加强大，换言之，你如何看待这样一个现象：中国成为一个经济上的强国之后，它似乎拥有了更加强大的民族国家论述，很多国外学者对此都表示了忧虑，你的意见呢？

杜赞奇：我觉得中国民族主义的最近发展，既非常有趣，某种程度上，也令人担忧。将后毛泽东时代的民族主义同毛时代的民族主义比较，是非常有意义的。在毛时期，民族主义非常活跃，但经常要服从于多民族的中华人民共和国内部及发展中国家共同的反帝目标。在后毛时期，民族主义有几个主要变化：首先它不再受制于一个更高的反帝同盟或超越民族疆界的共产主义理想。这看起来有点像退回到社会达尔文主义的民族奔竞论，但还是出现了一些重要发展的。即便政府在策略上可能会鼓励某些民族主义形式，可处于新自由主义当道的资本主义世界中的政府，在很

大程度上也被卷入全球资本主义，同贸易伙伴甚至是竞争对手互相依靠，进行和平交流。故此，中国现在的民族主义，毋宁是来自民间的、对全球化的一种反思性或防卫性的反应，而不是由政府主导的。这意味着民族主义有点像《科学怪人》里的人造怪物，即使权力机关要想完全控制它，往往力不从心。在这种情况下，民族主义已经丧失了进步和解放的功能，与此同时，由于没有国家在背后的全力支持，它也变得不那么具有危险性了，大众民族主义仅仅是一种表现或表达方式而已。

期待中国出现平和的市民社会

张仲民：当有很多人在为“中国特色”或“中国模式”的发展道路喝彩时，却有越来越多的知识分子为这种发展道路的排他性及垄断性表示了隐忧，您怎么看？

杜赞奇：中国的发展道路有效推动了经济增长，但它是一系列历史发展的结果——另外的国家很难去重复它。比如，政权跟执政党的关系，以及不是为了发展资本主义而是为了发展社会主义的土地改革，还有毛时期就确立的教育体系、健康保障与人民观念的改变。这些变化中的一些方面，对发展资本主义是有用的，但其他许多方面则让人担忧。

张仲民：在今天的中国，国家与社会之间关系常常成为讨论的热点，在一套有力的民族国家论述引导下，社会力量被压制、弱化，或至少要被吸纳入国家的系统内才能运行，现在，很多领域都存在着所谓“国进民退”的现象，作为历史学家，你如何看待这种中国的这种现象？印度能提供什么经验？

杜赞奇：从一个历史学家的立场看，目前的“国进民退”趋势是值得深思的，在于它呈现了全球资本主义曾经有过的危机。一旦国内的私人与民营经济变成领头羊之时，就是这种现象衰落之时。当下，全球经济的衰退强化了中国国内的社会分层，富裕和掌权的精英阶层宁愿选择依靠经济活动中国家的领导，只有当中国的都市企业主义（entrepreneurialism）重塑辉煌的时候，将会出现一个生气勃勃与平和的市民社会。在今天的印度，中产阶级正在发挥他们的角色，第一次，他们能强化市民社会的体制与管理机构，以至于他们可以对政府有很大制约力，能强迫印度政府改变某些政策或立场。当然，根据查特吉（编者按：Partha Chatterjee，哥伦比亚大学人类学教授，印度庶民研究——底层研究的代表思想家）的观点，这种市民社会对穷人不利，可我不完全认同他的意见，尽管我们应该对他的观点深长思之。

自我东方化更多是心理补偿

张仲民：近20年来，日、韩、中国大陆及台湾、香港的一些学者，一直在推动“东亚论述”或者“亚洲论述”，认为东亚或者亚洲，可以在西方的体系之外，提供一套独特的价值和知识方式。对于这种努力，你如何看待？这些学者的工作同印度“庶民研究”诸学者的工作有没有相通之处？

杜赞奇：关于亚洲或东亚论述与价值的问题，我可以明确表示我的立场，**我不认为我们在认识论上激进到可以创造出完全不同于西方的范畴，我认为我们是在西方化及现代的认识论框架内成长的，确切地说，是在作为后西方化现象的现代性之中成长起来的。**非西方世界对现代价值和体制做出了很多贡献。但非西方世界的学者和知识分子还没有学会去拒绝那些发源于西北欧的概念、叙述、理论和典范，这些范畴经常反映了那些地区的现实，如在复旦大学的演讲中，我试图去阐述世俗主义在西方和中国的不同情况那样。

我们需要用更为合适的理论、概念去盘点和反思自省我们所处的环境，如果有足以改变我们对于科学解释和真实诠释的概念工具，那么我们将会获得认识论上的差异，但到目前为止，此种情形并没有发生。

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

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

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

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

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

【访谈】

全球化时代的亚洲之路

——汉学家杜赞奇访谈¹

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

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

1990 年度的“列文森奖”。

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

文化网络的再造

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

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

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

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

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

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

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

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

杜：新政权引导的农民文化目的是要产生新的认同和主体，让老百姓认识到自己是主人，可以决定自己的目标，比如大跃进等等，这样群众就能够自觉自愿地认同政府的政策，并且参与其中，产生一种自发性。但是，这种新的文化并不像从前的文化网络那样具有协商性，它能够产生积极地动员的效果，同时也比较死板，让群众必须有一种统一的思想认同感。

由于政府政策的要求相当高，比如大跃进，集体化等等，它们对人的要求也相当高，以至于

产生了这样一种后果：久而久之，民间的文化网络被“异化”和“分离”，异化后的文化网络使得人们不再具有感情上的认同。“文化大革命”就是极端的表现。

《南》：你认为改革开放以后，上述情况发生了什么变化？

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

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

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

《南》：可是这在实践中并不容易。

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

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

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

亚洲的区域共同体

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

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

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

不仅仅是中国、印度这样的发展中国家受到全球化的影响很深，发达资本主义国家也一样，这就是近几年一些国家民族主义膨胀的根源所在。比如说，美国民族主义勃发也体现了我刚才讲

的分裂状态：美国一方面因为失业率居高不下“反移民”，但是事实上他们又需要这些劳动力。

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

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

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

全球化下的民族主义

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

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

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

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

这里有一个理论的问题：各国如何运用历史叙述服务于民族的目标？在中国20世纪50~70年代的教科书中，常常有阶级斗争、扩大生产、全国人民大团结之类的话题，可见中国历史写作把建设民族国家作为目标，追溯民族历史，创造一个新的民族统一体。但这种历史的写作和建构，其实吸收了国外的各种写作元素，比如竞争的主题等——这些民族国家的历史写作习惯性抹杀了它本身作为一种国家行为的写作、并且深受外国影响的事实，我将这种现象称为“错认”。“错认”的发生有它的背景：民族国家是唯一正当的实体，这样它才可以解释自己的民族，同时，也可以在全球化的竞争当中增强自己的力量。换言之，民族主义有关“主权”这样一种话语，通

过民族历史的写作与构建，赋予民族国家一种真实性。

《南》：那么，这种关系在全球化的背景下又发生了什么样的变化呢？

杜：全球化并没有把民族主义历史冲击掉，相反，全球化重塑了民族史的写作。

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

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

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

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

《南》：但是，事实上这些国家之间又有某种紧张的关系，比如，中国和印度。

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

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

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

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

【访 谈】

文化、权力与民族-国家

——杜赞奇教授访谈录¹

文化、权力与国家

杜教授，《文化、权力与国家》一书作为您的成名作，在学术界引起了巨大的反响。但我们 also 看到，一些学者对这本书提出了质疑，例如：仅仅从文化的角度来解释近代中国社会变迁，是否具有足够的说服力？书中说国家政权向基层社会的渗透导致乡村社会的崩溃，但是周锡瑞（Joseph Esherick）认为，这恰好说明传统乡村社会缺乏对近代变迁的适应能力，其出发点与您正好相反。对于这些质疑，您有什么看法呢？

杜赞奇：我也不能算是忽略了政治和经济，因为在美国，特别在中国，学术界受唯物主义的影响比较大，以前文化现象被忽略了。我也同意应该把文化与物质联系起来，但我们需要一个框架（work），即文化怎样与物质联系，从中看出文化怎样在历史过程里起作用。马克斯·韦伯说，虽然资本主义的起源需要各种不同的条件，但没有精神方面的东西，例如加尔文派（Calvinism）的伦理观念，它是不会发生的。所以我们要意识到文化的重要性，这样，我们就有一个与马克斯·韦伯不一样的构架。我以为每一个学者应该有他自己的看法，因为到现在为止，还没有一个谁都能同意的构架。所以，我在每一本书中都试图说明我自己的构架是什么。

《文化、权力与国家》（注：全称是《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》）分析的历史时期，我认为是一个从帝国到国家的过渡时期，这个过渡包括很多不同的方面，比如政治方面也很重要，所以我要关注这个时期文化与政治有什么样的关系，也可以说我是在用政治的构架来分析文化方面的东西。而且，实际上在那本书中我并没有忽视政治方面的内容，因为国家政权内卷化的观点与文化网络有密切的关系，这也可以说是一个构架。

可是关于文化方面，我的第二本书受到的批评更厉害，这本书中我没有注重经济和政治方面的分析。在导言中我也提到一个构架，我以为 20 世纪的一个重要事物就是民族-国家制度（nation-state system），我们应该注意它如何影响了每一个国家。在历史学中我们不大注意这个方面，我们只看到一个国家的历史，但我们没有注意到，其他国家也在经历同样的事情。所以，我们不但要看到线性的历史，还应该看看同时期其他国家的状况，不但要看到历时性，而且还要看到共时性。这就是那本书中我的构架，其实也包括政治方面、经济方面的内容，只不过没有进行详细阐释。

关于文化我还要提到另外一个问题，现在我越来越感到，文化的重要性比以前更大了，不但文化，而且话语（discourse）也是如此。我认为，话语就是表面的思想、表面的行为、表面的东西的前提，比如线性历史，就是这样的一个前提。例如国家就是一个主体，一个行动者，一个人，这就是一种话语，一个前提。这也算是一种文化方面的东西，但不是我们以前所说的文化。所以话语，也就是更广泛定义上的文化，是更重要的。因为根据福柯的观点，话语如何形成主体是非常重要的问题，当然，其中也有政治和经济方面的因素，这也是一个前提。福柯认为，话语形成主体，主体创造制度，我们通常用制度来解释一些事物，但是我们要注意到什么样的话语形成了主体，什么样的主体创造了什么样的制度。福柯的看法对我们有很大的启发，可是他的理论在概念上绕圈子，很难解释历史，因为历史有太多的偶然因素，太多意想不到的东西。主体性不仅仅是由话语，而且是由外部事件以及人们难以控制的物质力量建构起来的。制度影响人的不单是主体所创造的制度，也有它自己的逻辑，也有偶然性的作用。所以我一方面同意福柯的话语理

¹ 转载自《学海》2000年第6期。<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTOTAL-XHAI200006019.htm>

论，另一方面又不完全同意它，因为应该给外部因素留下足够的空间，否则就没有历史，没有变化了。至于周锡瑞不同意我的观点，我想这只是一个看法的不同，出发点不一样。外部的力量，例如战争、政治、行政方面的压力越来越大，尤其是意识形态方面的因素，压制和破坏了农村传统文化。关于乡村社会的崩溃是由于国家政权向下延伸所导致，还是因为传统乡村社会自身缺乏弹性和适应能力，我想这是一个道德判断问题，或者是站在国家的立场上指责乡村社会，或者是站在乡村社会的立场上指责国家政权。从现代化理论的角度来看，人们可以说农村不能适应现代化变迁的挑战，但这不是一个历史的问题，而是一个认识的问题。对于同样的历史问题，每一个历史学家都有各自不同的解释，但解释背后的目的是不一样的。

从国家中拯救历史

在《从民族国家中拯救历史》这本书和其他几篇相关的文章中，您对民族-国家、民族主义以及线性历史的概念做了系统的阐述，并试图打破以民族-国家为中心的线性历史观，发掘出被民族-国家的宏大叙事所掩盖的东西。对这本书，许多中国学者和学生都很感兴趣，但一时还难以读到这本书。您能否谈一谈写作这本书的有关情况，比如，希望从国家中拯救出一种什么样的历史，或者说，究竟哪些东西被民族-国家话语所掩盖了？书中涉及到线性历史、民族-国家、秘密社会、革命话语、封建宗族、市民社会、联邦制度、中央集权、现代性批判等许多重要的概念或问题，您如何将它们纳入“从国家中拯救历史”的整体框架之中？书中所体现出来的研究方法、理论、观点，是否包含着您自己更深层的学术考虑？

杜赞奇：“拯救历史”为了什么？我想，“拯救历史”是一个方法的问题。当线性历史和民族-国家捆绑在一起的时候，民族-国家就成了历史的主体，其他的历史就没有了。我想说的是用什么样的方法去写历史。某些方法有着很强烈的目的性（比如过于关注民族-国家），用这种方法去写历史，需要付出相当的代价。当你撰写民族-国家的历史的时候，很多其他的东西，具有其他各种目的的人的历史，就被排除掉了。不仅现在是这样，过去也是如此。历史就是人们认为它所是的那种东西，是人们现在的想法向过去的投射。我们的历史不大关注那个时代人们的认同，我们以为他们都像我们现在一样，以为他们的领土范围、社会范围都像我们现在一样。所以，我们用自己的看法解释以前的事情。在美国和印度存在一种“下层研究”（subaltern studies），关注受压迫的下等群体，其创始人是一位澳大利亚的印度史学者 Ranajit Guha，他受到了葛兰西和毛泽东的影响，这种研究产生已有二十多年了，现在仍然很流行，但同时也受到一些批评。有人认为我所说的“被压迫的历史”（repressed history）就是这种“下层历史”（subaltern history）。但实际上不完全是这样。我同情这些群体，但是被民族-国家历史所掩盖的，并不仅仅是这些东西。比如说民间并不撰写自己的历史，如果他们要写的话，对他们来说什么是最重要的？他们写出来的将是什么样的历史？所以，我的方法就像考古学那样，从地底下挖掘出那些被掩盖的东西，这当然也受到了福柯知识考古学的影响。我们只能瞥见一鳞半爪并且试图看清这种历史是什么。但是在哲学家中对我影响最大的是瓦尔特·本杰明（Walter Benjamin），他在《历史哲学十六讲》（*Sixteen Theses of The Philosophy of History*）中就提到了“被压迫的历史”。所以我要从民族-国家中拯救的不是某种东西，而是一种方法。我们现在只有一种历史，但我们可以有很多种不同的历史，它们是相互交织在一起的。

许多历史学家习惯于对历史进行分期，将历史“阶段化”。在每一种分期方法背后都有某种历史哲学。例如把某个历史时期称为“现代”，这就意味着把那个时期所有的事物都看作是与现代有关的，这就是一种关于现代史的哲学。所以我们应该探讨写作历史的其他方法，其中之一就是弄清民族-国家以外的历史是如何被压迫下去的。在这本书中我使用了很多具体的方法，但其

中重要的一种就是对语言进行考察。这是受到了解构主义者的影响，他们认为，语言可以掩盖历史，因为语言也存在于时间之中，而且它的意义会随着时间的流逝而改变。

比如“封建”这个词，在1906年之前的中国，这个词的含义还是比较好的，而且此后也有这样的用法，这是一个关于保护地方、反对中央权力的理想，跟民主也有关系。我研究市民社会，看到黄遵宪和梁启超在湖南维新变法时期，就是在创建国会、建立现代民主国家的意义上使用“封建”这个概念的。但是到了1920年代，它就变成了一个贬义词，它的含义已经被纳入到一种新的历史话语之中了，指的是“中世纪”。所以在联省自治的时候，大家都采用了传统意义上的“封建”的做法，却不敢使用这个词，反而都用它来攻击对手，指责对方为“封建”。但是我们不知道这些事情，以为历史是一种平静的过程。再比如“革命”这个词，我研究孙中山和秘密结社，发现他在对秘密结社讲革命的时候，用的是它的传统含义，但是当他写成文章的时候却有了新的含义，由此我们就可以看到许多不同的方面是如何被卷入历史之中的。

族裔身份与后殖民主义

我们知道，您是一位印度裔学者，却在美国接受了系统的西方学术训练。而您在以《从国家中拯救历史》为中心的一系列研究中，表现出了对民族—国家、民族主义、跨民族主义等问题的强烈兴趣，这使我们想到，您的族裔身份与您的研究兴趣和研究方法之间是否有着很大的关联性？您可以就这个问题谈一谈吗？

杜赞奇：我的印度背景当然在许多方面影响很大。我曾经给法国的一份人类学杂志写过一篇自传，其中也谈到了这个问题。我想你们所关心的，主要是关于后殖民主义的问题。在印度等国家有许多后殖民主义派的学者，当然，没有人说我是后殖民派或者后现代派，但我承认我受到了它们的影响。后殖民主义理论主要不是来自印度，而是由萨依德等来自第三世界的西方学者提出来的。但是我还要指出，印度许多经济学家、政治学家、社会学家反对这种理论，而更倾向于实证主义的研究。现在很多人接受后殖民主义，因为它是考察和揭示作为霸权话语（hegemonic discourse）的现代性的一种方法。至于印度，为什么后殖民主义在印度这么盛行呢？我想这与印度的历史，尤其是英国殖民地的历史有关。我在这本书的最后一章中探讨了，为什么印度对现代化有比较强烈的批评，而中国人的批评则没有这么强烈？我提到了两个方面的原因，一个是宗教和政治的关系，对此我现在没有时间多谈。另一个是殖民地制度的影响，可以说，中国曾经受到帝国主义的控制，但没有受到殖民统治的影响，这是一个重要的原因。在印度，反对现代化的传统势力很强，从甘地开始，甚至在甘地之前的19世纪，就有了这种批评。甘地对现代化有很激烈的批评，这主要的是因为，在殖民统治之下，你不是主体，而是他者（The Other），你所说所做的都是他者。而在中国，保留或者改变你们的传统，接受或者拒绝西方的东西，可以说都是你们自己的选择，你们能有自己的选择。

真实性与民族认同

我们了解到，您目前正在对“满洲国”进行研究，试图探讨20世纪前半叶关于现代性及认同问题的中、日话语间的互动，进而考察东亚的民族主义与超民族主义之间的关系。这个课题很有意思，对此，您能告诉我们更多的内容吗？

杜赞奇：“满洲国”给人们留下了很不好的印象，比如“七三一”部队的暴行等，对此我当然是持批评态度的。但是，“满洲国”还有许多其他的内容。这又回到了前面的观点，就是要超越民族-国家，去发现人们的生活等更多的内容。我不打算写一部“满洲国”的历史，因为已经有很多人在做这种工作了。我的目的是把“满洲国”作为一个窗口，来观察中国、日本关于“现

代”的观念和实践是如何交织在一起的，这样我们就可以看到关于中国的另外一种历史，一种不同的历史。所以，这是一个窗口，反映的却不仅仅是中国的历史，而且是民族-国家制度的历史。也许我的野心太大了，但这是我最有抱负的一个研究项目。

“满洲国”是国联仲裁的最重要、最大的一个案例。国联仲裁的结果是对“满洲国”持批评态度，但其背后的含义是深刻的，从中我们可以看到在国联的法律体系中，什么才是一个国家，“满洲国”为什么不是一个国家。另一个更有意思的问题是，日本在东北为什么没有实行直接的殖民统治，而是采用了民族-国家的形式，尽管是一个“伪国家”。在受到国联的批评之后，关东军仍然坚持“满洲国”是一个独立的国家。到1937年，尽管可以说它是一个“傀儡”，但实际上，相对于日本来说，它还是有一定的独立性。我们以前从“满洲国”看到了民族主义和帝国主义的混合，但我们也可以从中看到20世纪一种新的国家形态。

我的研究首先涉及到一个比较复杂的理论问题，它与文化网络有一定的关系。我想探讨的是“满洲国”政府的主权是如何形成的。它需要别人承认它的主权，这种要求在国联那里失败了，可是它仍然希望从“满洲国”内的人民那里获得主权，所以我想研究主权和文化之间有什么关系。这里还有一个概念，即“真实性”（Authenticity），每一个民族都认为自己有独特的“真实性”，真实的本质，真实的文化，真实的场所。这种真实性不仅体现在观念层次上，而且体现在各种各样的文化实践上，例如参加庙会、宗族活动等，它们不仅需要人们去说，去想，而且需要人们去做，这就是真实性，代表着我们的民族性。比如说歌谣，就是代表民族性的一种文化实践。我有一篇文章在《历史和理论》（History and Theory）上发表，其中就谈到文化实践和民族的真实性问题。在我看来，一个政权通过保护民族文化来表明它代表这种民族文化。“满洲国”认为，中国的民间宗教具有普适主义的内涵，代表了东方的真实性，所以他们要保护并代表（custodian）这种文化，他们就是通过这种逻辑来获得主权。国民党也是如此，也宣称自己保护和代表一种新生活，从而也代表真正的中国文化。从这种角度来看中国和日本，我们也可以得到许多新的解释。

我想研究四个方面的问题，实际上就是四种真实性。第一是民间宗教和慈善团体，它们代表东亚的传统文化，满洲国则代表和保护它们。第二是妇女问题，比如道德会的妇女们，代表了既有牺牲精神又有现代观念的典型东方女性。这样的看法在中国大陆也有，比如新生活运动。这两方面的问题都与文明有关。后两方面的问题则与空间有关。第三是边疆问题。我在东北看到许多日本人留下的关于鄂伦春族的资料，他们认为，鄂伦春人和日本人在人种上都属于通古斯人，前者是最原始的，后者则是最发达的，后者就能保护并代表前者，这样日本在东北的统治就具有了空间上的真实性。最后是腹地问题。农村才有“真正的文明”。费孝通在《乡土中国》里说，农村当中蕴藏着真正的中国文化。这样的看法在“满洲国”也有。那时有一个东北的乡土作家，写过一本名叫《绿色的谷》的自传体小说，描写东北农民的真正品质。每一个政权都利用他，并不是因为喜欢他，而是他的小说代表了那里的真实文化。我打算对《绿色的谷》进行详细分析，并探讨现在开放的文学界怎样重新认识它，以及为什么重新认识它，在不同的时期里，它代表的意义是什么。

【访 谈】

现代性之“恶”与民族主义的“毒”¹

——杜赞奇教授访谈

本刊记者 李宗陶

“在中国，共产党一旦获得政权就试图运用新的文化和教育政策来实现人的翻身，但甘地却是要在获得权力之前实现个体的转变，以此作为获得政治权力的方法”

杜赞奇的笑容很给力。眉毛胡子都运动起来，拥向那双精光四射的眼睛，向外界传达睿智和友善。

“对历史的探索就是一种徘徊在语言和历史真实之间的活动”，这是杜赞奇浸淫史学 40 年的心得。

他与汉学的结缘可追溯到 1973 年。当时他在德里大学念书，中国正在进行的“文化大革命”引起了一班历史系学生的浓厚兴趣。“因为它展现了一条可能改变历史的路径，极大地启发了我们，我们觉得这是应该研究学习的东西。”杜教授告诉记者。

赴美深造分为两个阶段。在芝加哥大学，杜赞奇遇到他最重要的导师之一孔飞力先生。“我在研究中国革命的时候，对中国的农村很感兴趣。我最初的兴趣也受到孔飞力教授的影响，他不是那么激进的人。他认为相对于革命阶层而言，本地政治发挥了更大的作用。因此《文化、权力与国家》源自我最初的兴趣，并受到美国汉学界非革命一代学者的影响。”

这本书是杜赞奇的博士论文，获得美国历史学会费正清 1989 年度杰出东亚历史著作奖；一年后，又获亚洲研究学会约瑟夫·R·列文森 20 世纪中国最佳图书奖——同年，孔飞力的代表作《叫魂》获得了“列文森中国研究最佳著作奖”。

1977 年，费正清教授自哈佛大学荣退，孔飞力接替费正清出任东亚研究中心主任，杜赞奇与导师一同从芝加哥迁往波士顿。

杜赞奇向记者谈起对两座一流学府的比较：“芝大是一个具有知识分子气息（Intellectual）的地方，而哈佛是一个学术性（Scholarly）的地方——我甚至觉得哈佛都不是学术性的，而是一个权力之地。更确切地说，两所大学的区别在于前者是纯粹的知识权力，而后者是混杂的知识权力。哈佛总喜欢把总统、国王、大使、前大使这些人物都混杂在校园里，希望兼顾公共职能和公众形象。而对芝大来说，最重要的是你写过一些什么，有多深入。”

寻找发展和生活之间的平衡

人物周刊：您在《从民族国家拯救历史》的最后部分用很大篇幅谈论了甘地对现代性的批判。譬如说：现代化的机器设备只能刺激人更多的物质欲望，却永不能满足他们；工业化带来破坏、剥削和疾病，造成城市和乡村之间极其严重的剥削与被剥削关系。而在 30 年前，中国一位同样智慧的领袖凭借一句“发展就是硬道理”将中国领入一个高速发展的新纪元。人们应该如何理解这两种看上去矛盾的思想呢？

杜赞奇：我们需要寻找发展和生活之间的平衡。目前中国的问题似乎是很难控制，如同普罗米修斯被解开了锁链，一切都被发展所驱动，释放出来追求利润的力量很难被收回，这是最大的挑战。

需要有几个重要人物，如甘地，成为对现代性批评的象征。以芝加哥为例，芝加哥有一个人文的、反经济发展的传统，一直以出产众多知识分子包括许多诺贝尔奖得主而闻名，但突然间它

¹ http://blog.sina.com.cn/s/blog_4c8629f90100nzy6.html

被视为经济之都，这对芝加哥人来说是一个很大的冲击，于是在米尔顿·弗里德曼研究院（Milton Friedman Institute）就此爆发了一场大争论，后来弗里德曼就成了芝加哥的象征。我想说的是，芝加哥有很强大的知识传统，我们必须保有这些传统来对现代性进行对抗和平衡。

人物周刊：在您看来，发展到今天的西方现代性的特征是什么？

杜赞奇：我认为我们生活在“后西方现代性”的状况中，这个世界正被“发展的观念”所主导，使用着各种现代技术。我们以前认为宗教是和现代性分开的，所以没有意识到文化角色的问题，但事实上，西方现代性很大程度上是伴随着基督教而来的。譬如对个人价值的极度推崇——在新教看来，每个人都像上帝一样，可以直接和上帝沟通，由此推出个人权利的主张等等。因此我觉得基督教是西方现代性的重要特性，而我们要重新思考这些关于超验的观念，包括中国的天人合一。

现代性带来道德贬值

人物周刊：印度的泰戈尔、日本的冈仓天心、中国的章太炎都在“文明重构”这一主题上提出过自己的主张。您能大致谈谈他们在思想和作为上的异同吗？

杜赞奇：我理解他们是想尝试超越国家，他们是反帝先锋，他们将西方看作推动“文明”概念的帝国主义，而这个文明则是他们试图合法化帝国主义的说辞，影响了我们的价值观。问题是他们除了民族主义以外没有其他达成这个目的的手段，因为民族主义是惟一可用的方法，而一旦如此，你就在自我和他者之间划了一条界限。泰戈尔和甘地尝试抵制这种民族主义，但没有用。章太炎是一个复杂的人，他同时是个排满的民族主义者和一个佛教徒。他不是一个好例子。

我对他们也有批评。他们和大众文化没什么关系，他们对于亚洲的统一性只是局限于高雅文化，譬如士大夫文化，他们不看普通人的生活。那个时候有很多印度人来中国，有一些印度士兵来中国，但这些人是不为这些知识分子所看到的。这些普通人的普通关系是更复杂的。沟通普通人之间的关系在今天的亚洲仍然是很重要的；而简单地描述伟大的历史文明是不够的。

人物周刊：现代人应该如何面对理性，尤其是工具理性和文明、道德的关系？

杜赞奇：我不想讨论短期内的道德上升和堕落，而是想长期来看。作为社会良心的道德是一码事，作为实际操作的道德是另一码事。帝国时期的中国满口仁义道德，但在实际操作层面上呢？

在现代性的长期发展中有一个道德话语的贬值，因为现代性逐渐诋毁道德的价值，将人看作市场社会中的工具。市场社会把人的价值简化为市场价值，而市场书写了人的行为，所以现代社会中道德是没有功用的，甚至父母都不教孩子讲道讲德了。因此我们要提可持续性这个问题，因为它提出了对伦理的要求。这是在我看来惟一的希望。所以今天服务员来房间打扫的时候，我跟她说：不要换毛巾！

毛泽东和甘地都是理想主义者

人物周刊：您曾说过，如果换一种环境，梁漱溟、晏阳初和陶行知都有可能成为甘地的角色，但他们最终没能成为。所以，想请教是怎样的环境限制了他们？这种限制的根源是什么？

杜赞奇：梁漱溟、晏阳初和陶行知没有成为甘地式的人物有多种原因。一方面，“五四”运动使得现代性成为一个超越一切的需要；另一方面，政治和权力的产生使得他们必须首先获得权力才能实现理想；此外日本的侵华战争也对此有影响。

限制的根源我认为是在这些精英的意识中，为一项事业而做的政治动员是重要的，而非缓慢的对个人的教化，对一个人内在的改变。而甘地是希望每个人都从内在发生改变。我觉得后来中国对个人内在的改变是更成功的，但那是在夺取了政权之后。共产党一旦获得政权就试图运用新的文化和教育政策来实现人的翻身，但甘地却是要在获得权力之前实现个体的转变，以此作为获

得政治权力的方法——这个想法在当时的中国是不被看重的。甘地认为在个人内在发生改变之前获得权力会导致腐败，当然他是浪漫主义者和理想主义者。

人物周刊：您愿意比较一下毛泽东和甘地的异同么？

杜赞奇：毛和甘地都是很深刻的理想主义者，都相信超验的力量，相信可以创造出前所未有的东西。毛的超验是共产主义的乌托邦，甘地的超验是他自己来源于一些印度教传统的、对神的理解。当然他们的想法是截然不同的，对甘地来说，你必须自己先成为这个理想本身，让超验在你自身中发生，然后才能承担起真正的权力，而毛则是先夺取政权，然后再发动文化大革命。相同的是，他们不止是浪漫主义者，而且都是行动者，要真的实现他们的理想。

从民族主义到国家主义

人物周刊：您如何评价奈保尔在“印度三部曲”中的立场？

杜赞奇：我看过第一本《幽黯国度》。有人说他是一个很重要的作家，因为他能批评第三世界。如果一个欧洲人批评印度，谁都会指责他，但奈保尔是第三世界的作家，还能自我批评，西方很高兴。

我不完全同意这个观点。奈保尔对第三世界具有一种很真诚的批判态度，但他没有责任意识。鲁迅会说这是国民性，也是他自己的状况；但奈保尔不说这样的话，他对印度人没有认同感。如果他能选择，他会选择做欧洲人做英国人，因为他们代表了最高阶段的文明。有不少这样的印度人，他们很勇敢。

有一个可能比奈保尔更伟大的印度作家 Nirad C. Chaudhuri，他也用英文写作，11年前去世。他在孟加拉地区的一个村庄里生活了五十年，做政府秘书。他阅读了所有的欧洲和梵语经典，五十多岁第一次去英国就对英国了如指掌，他一生都在膜拜英国。他的写作中充满了对印度和印度人的强烈批评，但有趣的是，他可以定居在牛津。但他最终选择回到印度，居住在德里旧城。和鲁迅不同的是，他在写作中对印度没有同情；但他又和奈保尔不同，因为他拒绝居住在伦敦——比较这3个人很有意思。

我觉得奈保尔的批评很重要，但是如果他对印度多一些感情，就像鲁迅对中国的感情那样，那么他的批评就会更有效果。这也是为什么鲁迅仍被中国人所热爱的原因。

人物周刊：抗日战争时期一些中国读书人宁愿饿死也不吃日本大米；印度独立运动时期要求烧毁每一寸来自国外的布匹……今天的民族主义似乎更复杂些。

杜赞奇：过去20年间，民族主义的状况已经发生了变化。一些民族国家和政府已经不那么喜欢过多的民族主义了，因为他们想要全球化。有时候他们想要控制民族主义，这当然很困难。我觉得一方面，民族主义的强盛是之前过多民族主义教育的结果；另一方面，它是对于过度全球化的一种反应，类似保险丝。

民族主义的功能变了：早期是为了民族独立，现在越来越成为政治经济发展中无用的东西，同时与对全球化的恐惧心理有关。它渐渐成为了一种应激性反应，而失去了建设性功能。

人物周刊：民族主义真的是增强民族凝聚力的一剂良药吗？

杜赞奇：我从没觉得它是一剂良药。民族主义对于反帝和建国是重要的，但是药三分毒，其力量之大，可以允许人为所欲为——就像“文革”那样，把民族主义和共产主义乌托邦结合起来，赋予人去摧毁一切的权力。

人物周刊：为什么今天民族主义总是跟“狭隘的”连在一起？

杜赞奇：我对民族主义的理解是：民族国家和资本主义竞争很有关系。当从农业社会演变成工业社会的时候，你不仅需要不同地区的人融合在一起，而且要有竞争力。19世纪末20世纪初，

民族国家是让资本主义社会变得更有竞争力的方式，但是社会主义国家要参与竞赛，就像大跃进中那样，就需要人们牺牲自己来让国家变得富有竞争力。它的狭隘性就在这里，总是关于自己和他者的。

人物周刊：大约四五年前，学术圈已经注意到国家主义的苗头。您能谈谈对从民族主义到国家主义这一意识形态演变的看法吗？

杜赞奇：民族主义可以是一个进步性的力量，因为它具有各种对民族的视点，譬如本土性和多元文化等。国家主义可能受到限制，但东亚地区的国家主义是政府具有强权。国家主义可以看作政府民族主义，而民族主义则是民间的，后者没有一个政府组织起来的统一看法。在日本，民族主义塑造国家主义；而在中国，民族主义里有执政党的参与。

《民族社会学研究通讯》第1期-第214期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.
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