

超越本土化:反思中国本土文化建构

赵旭东

Abstract: This article attempts to discuss the ideology of indigenous orientation in recent Chinese social science. Many scholars think this orientation of thinking focusing on the indigenous Chinese culture context will lead to nationalism and imagined community. The misreading of this thinking way is that the Chinese culture is fixed, and the communication between cultures is neglected by these scholars. The author of this article argues that the cultural practice of indigenous movement is also another kind of westernized hegemony. All those cultural misreading has a common origin, that is the decline of cosmology of the Chinese empire and the expansive movement of indigenization for the purpose to defense mechanism in the ideology construction of modern Chinese state.

本文是针对近代以来特别是20世纪80年代以后,部分社会科学学者所提出的本土化研究取向所做的回顾与反思。倡导中国社会科学本土化的学者,怀着对西方社会科学理路的质疑,对自身的学术实践感到的忧郁和苦闷,极力主张从本土的社会文化脉络里寻求对本土社会及本土人的理解(林南,1986;杨中芳,1987,1991;杨国枢,1993;1997;周晓虹,1994;杨中芳和彭泗清,1999;赵旭东,2000)。这种思考范式的转换所带来的一个无法解决的理论问题就是,如何操作性地来界定本土人或者说中国人的特质?

实际上,由“族性”引申出来的“中国人”这一概念,更可能是由近代民族—国家的建设而衍生出来的概念,并直接为本土化研究者转借来对处在中国社会文化情境下的人们的心理和行为加以分析。这样做的结果可能是强化了一种中国文化一体的“想象的共同体”的思维定势(Anderson,1991)。此一思考路径一旦建立起来,一个很可能的误导就是无法深入地看到在“中国”文化内部的流动性、多样性和复杂性;另外的一个误导是可能完全混淆了中国与中国以外的国家和地区在文化上的交往过程,以及在文化结构上,中国对外来文化的吸收和重新创造的能力。而处在与西方接触地带的本土学者,由于其目的在于用本土文化建构来抵御西方文化霸权,因而就可能忽视对自身学术实践的批评,而归根结底,“本土化运动”这样的学术实践本身,也不过是强化西方学术霸权的一种翻版。

本文最后要指出的是,所有这些问题都是近代中国本土帝国宇宙观衰落之后,国家出于自我防御机制而强制推行的本土主义的结果,外来的冲击强化了一种本土自守的意识形态,与这种历史上的文化应对策略相伴而生的本土化运动,恰好可以说是这类防御机制的再生。

中国消失观: 本土学者的苦闷和忧郁

在西方学者的观念中,总有一种笛卡儿式的东方与西方对立的二元论思考模式,这构成了现代西方哲学乃至社会科学的基础(Hacking, 1999: 208)。这种思维方式想当然地认为,不是西方征服东方,便是东方新的崛起和复兴。正如费孝通所指出的,这是一种“二元一体”的思考模式在作怪,在西方人的眼中,东西方之间存在着一条明显的界限,强大的本土是在西方,而东方不过是“被打败和遥远的‘异邦’”,并且他们相信东方的文化潜在地是对西方科学体系的一种挑战(费孝通, 1999: 8—9)。这里西方人的思维定势便是:西方的强盛意味着东方的衰落和消失,而东方对西方的启蒙则意味着西方的没落(Clarke, 1997; 斯宾格勒, 1995)。

与这样一种“西方没落”的论调相呼应的,便是以同样的逻辑来看待我们中国自己的本位文化或本土的中国人。西方人的末世论情调的万花筒在中国的语境中得到了复制,本土学者借助西方看待世界发展的概念体系,来重新诠释所谓中国的传统文化。在早期一批强调中国本位文化建设的学者眼中,中国的文化和中国人已经在这个世界上消失了,成了“没有了中国”的局面,因而本土学者的任务就是拯救本土的学术(何炳松, 1997: 403)。

这是一种本土学者的自我苦闷和忧郁,在这种苦闷和忧郁的背后却是西方人的“西方的没落”观念的东方转换。在他们极为敏感的本土情结中虚构出了一种历史的凝固状态。似乎今天的中国社会和中国人,突然从有文化变成了没有文化,从有生活变成了没有生活,从有自我变成了没有自我。西方人在向世界其他地方扩张的时候,把与他们相异的文化都变成了没有历史的文化,人民也就成了没有历史的人民(Wolf, 1982)。中国的本土学者在应对这种西方文化,或曰西学东渐之后,以与西方人建构文化的方式一样的途径来建构自己本土的文化观。他们声称自己的文化日渐式微,在世界的历史轨迹中消失殆尽。在近来倡导社会科学本土化学者的论述中,这种本土学者的苦闷和忧郁心态再一次彰显出来。他们凭着自身对西方社会科学理论的熟悉,声称他们所熟悉的理论在中国的土地上是缺乏解释力的,或者干脆说在西方的社会科学理论中无法找寻到中国人的自我。杨国枢和文崇一这样写道:

在日常生活中,我们是中国人;在从事研究工作时,我们却变成了西方人。我们有意无意地抑制自己中国式的思想观念与哲学取向,使其难以表现在研究的历程之中,而只是不加批评地接受与承袭西方的问题、理论及方法。在这种情形下,我们充其量只能亦步亦趋,以赶上国外的学术潮流为能事。在研究的数量上,我们既无法与西方相比;在研究的性质上,也未能与众不同。时至今日,在世界的社会及行为科学,直落得是多我们不为多,少我们不为少。(杨国枢和文崇一, 1982: i—ii)

这是由于想到一种主体文化可能会衰落而引发的心理焦虑,以为当中国文化与外来的文化相接触后,中国的文化行将灭亡。或者如上述本土化论者因强调西方的理论和方法在中国的文化中缺乏解释力而产生的认知上的冲突一样。但这样的一种心态终究不过是对西方末世论调的一种东方模仿,并转而将西方人的悲观情绪投射到本土的文化中来,满眼看到的都是本土文化日趋衰落的景象。如果追溯历史的话,这种表面上的本土化实际上是西方化了的本土学者的苦闷和忧郁。

本土学者在文化接触上的这种苦闷和忧郁,投射到学术上就是一种由对自身文化的敏感而产生的自我保护的机制,在这种保护当中寻求自己学术实践的安全感。这样一种本土主义

的心理防卫机制,在一个长时段的历史脉络中或许更容易看得出来。拿修长城来说,秦朝修筑长城,其功用在于将边关以外的游牧生活与关内的农耕生活区隔开来(苏秉琪,1999:167),而明代以后的重修长城,或许就是要将外来的“倭寇”拒之于国门之外。恰如鲁迅所指出的那样,从那个时代起,中国人变得有些神经过敏了,见到洋东西,大凡都会“拒绝、退缩、逃避、抖成一团,又必想一篇道理来掩饰”(鲁迅,1981:198)。

如果借用心理学者荣格(Carl Jung)的语词来叙述的话,鲁迅这里勾画的历史变迁是一种“集体无意识”的变迁(Jung,1959),也可以说是从一种自我膨胀的帝国心态,向日益萎缩的民族—国家的心态的演变。由这种演变所派生出来的是一种于民族主义基础之上的对本土传统的重新建构。在对本土学者的这种政治本体论加以剖析之前,从宇宙观的历史变迁中审视一下这种心态的变迁轨迹是极为有益的。

宇宙观转型:本土的防卫机制

对中国的历史文献略加翻检,我们就会发觉,在被称为“中国文化”的母题中,中国文人对于世界的看法,或者说宇宙观,形成了其特有的对“中国文明的自我意象”,这种意象一般有两个方面的含义:其一,中国是世界文明的中心,因而才有所谓“中华”的称谓;其次,中国的文化优越于其他文化,这不仅表现为行为方式、道德、国家与社会的组织,甚至还包括技术和艺术方面的成就(Wright,1963:39)。这种帝国文人的世界观反映到中国 与外邦的交往上,便认为外邦与中国本土应该是一种恩惠与臣服的关系,依据这样的关系,中国文人的心目中便建构起来了一种“天朝模型的世界观”。殷海光在其《中国文化的展望》一书中开篇就谈这种中华帝国的“天朝模型的世界观”,指出了这种世界观深层的含义是一种“自足的系统”。在此一系统里,不仅“人理建构”^① 优于一切,而且实际的物质生活也不假他人。因而可以说,在1861年以前,中国与外国之间并没有实质性的外交。如果有,也都是秉持“天朝君临四方”的态度来“怀柔远人”。中外之间相互也有贸易上的来往,但高高在上的“上国”,大多会视那些行为为“微不足道的商贾小民细事”,因而从来也不会把这类事情置于核心价值的地位上(殷海光,1988:2)。

“普天之下莫非王土”的帝国心态是支配着天朝观念的宇宙观基础。近代西方工业资本主义的世界体系对这种宇宙观的冲击使其表面上日益衰落,但从社会结构本身的角度来看,这种外来文化的浪激恰恰又使这种宇宙观更加强固,甚至牢不可摧。

史学家一般以为自明朝以后,随着西方世界体系的扩张,中国原有的有关世界体系的帝国观念日渐衰落。表面上看来这种衰落是伴随着经济“自足的系统”的瓦解而产生的,沿海私人海上贸易的扩展和繁荣,使帝国原有的朝贡体系逐渐衰落,进而使得明代的产业结构和社会风气为之大变,民间对财富积累的取向亦有所变化,恰如史家所总结的,是“从传统的好殖田转到竞趋于工商”(傅衣凌,1989:146)。天朝帝国经济的“自足的系统”由此而遭到瓦解。

不过,在对泉州的历史人类学考察中,王铭铭对上述的观点提出了质疑。他指出,这种明朝时期的“竞趋于工商”的社会状况,恰恰强化了一种“好殖田”的本土主义心态,因而到了明代,中国已经从“帝国朝廷对于其天下的较为松散的统治形态”一跃变成了“国家强制统治社会”的模式(王铭铭,1999:94)。这是近代以来国家通过本土主义意识形态的建构来强化的一

^① “人理建构”特指法律、伦理、社会结构和政治制度等。

种帝国宇宙观,它体现出一种心理防御机制的强化,由此带来了国家对社会控制的加强。

明代海上交通史中常常提到的“海禁政策”就反映了明朝帝国观念衰落后这种防卫机制的加强。蒙元时期,向外开放乃至扩张的风气极为强劲。但到了朱明政权统治时期,便开始将与海外的贸易局限在“朝贡体系”的范围之内,对于沿海地区私人海外贸易一概加以禁止。中间虽然有海禁政策的弱化,如永乐至宣德年间、正统至正德年间,以及隆庆至崇祯年间的开放海禁的政策,但总体是在压制民间与海外的贸易(张维华,1955)。压制的目的极为明显,那就是保护日渐萎缩的帝国体系的安全,由此来强化一种本土主义的自足体系。

在天朝的宇宙观中,中心与四邻是中心施以支配、四邻按年度进贡的关系。中心的威严是绝对不可以冒犯的。一旦这道心理的防线受到挑战之后,自卑与自大的心态便会同时出现。

对这样一种“中国中心”观的坚守,确实影响了中国现代化或者说进入世界资本主义的进程(罗荣渠,1993:261—271),但问题的关键或许并不在这一点,而在于中国人的世界体系与西方的世界体系发生了接触,西方人来到了中国,他们眼中的世界与中国本土社会中的世界观有了冲突。这是对中国人原有的“天下之中”宇宙观的挑战。

在西方人眼中,这些“他者”所固守的在他们看来是落伍的宇宙观,近乎有些顽固不化。^①因而,明清以来的外国来华人士所要做的一项带有实质性的任务就是寻求改变中国,当然凭借的手段也许是多种多样的,可以是改变中国的技术,可以是改变中国的医学,甚至是改变中国的政体(斯潘塞,1990)。采取的态度可以是温和的,那就是尊重中国的价值观和宇宙观;也可以采取暴力,那就是用船坚炮利来震撼中国自成一体的宇宙观。

如果对历史采取一种粗线条的描画,或者草率地采纳一般中国史家的看法,我们或许会说,“中国中心”的一统的宇宙观,在不断地经历着这种外来力量的改变之后被瓦解了。但如果能够从国家职能的转变中来重新思考这种帝国的宇宙观,就不难看出,历史借助本土主义的实践而强化了固有的帝国宇宙观。结果使得国家的监控和防御能力得到了比明代以前任何朝代都更突飞猛进的发展。

英国社会学家吉登斯在对欧洲的国家形态的历史变迁的考察中,指出了一种与传统欧洲国家不同的具有“能反思性监控的国家体系”(Giddens,1987:80),这种具有现代意义的国家形态,通过对国家主权和领土边界的强调,强化了国家对人民的监控机制,由此国家行政得到不断的强化。王铭铭(1999)就认为,明代的海禁政策从一个侧面恰恰反映了具有传统社会意义的中华帝国与具有绝对主义国家意味的中华晚期帝国的分界,这里的分界点就是明朝。可以用两点来说明这种国家形态的转型,首先这是从具有世界帝国倾向的元朝转向了日益看重领土和边界的明朝;其次是出现了对帝国行政体系和社会控制的强化(王铭铭,1999:98)。明朝禁止沿海居民出海贩卖,并极力维护朝贡体系的贡舶贸易制度,其根本目的是要“禁海卖、抑奸商,使利权在上”(陈文石,1991:119),从而实现行政上对国家的监控。这也从另一方面说明,明朝以前伴随着“中国中心”的宇宙观或世界观而有的那种相对自由开明的中外交流已经见不到了,留下的只是对外来文化的戒备和监控,由此而在文化的集体无意识中积淀下了本土主义的情结。

^① 法国驻华公使施阿兰(A. Gerad)在甲午战争之前就曾写道:“在1894年4月这一时期,中国确实处于一种酣睡的状态中。它用并不继续存在的强大和威力的幻想来欺骗自己,事实上,它剩下的只是为数众多的人口,辽阔的疆土,沉重的负担,以及一个虚无缥缈的假设——假设它仍然是中心帝国,是世界的中心,而且像个麻风病人一样,极力避免同外国接触。当我能够更仔细地开始观察中国,并同总理衙门大臣们初次会谈以后,我惊讶地发现这个满汉帝国竟是如此蒙昧无知,傲慢无礼和与世隔绝,还粗暴地标出:‘不要摸我’的警告”(施阿兰,1989:12)。

实际上,从自尊心的角度来看,中国人在经历了以中国为中心的世界体系的帝国时代之后,不得不承认中国是一个以民族建构起来的民族—国家,它有自己的领土边界以及对领土的主权。由此才会有“中华民族”以及“中国传统文化”这类划定文化边界的概念出现,以此来建构一种对中华民族的认同(沈松桥,1997)。恰如科多里所指出的,民族认同是民族主义者的一种虚构,而非其必然的衍生物(Kedourie, 1993: 141)。在这里值得进一步提醒的是,中国语境中的社会科学本土化的概念,也恰是在这样的民族主义的思考路径中派生出来的,而且是在中国中心的宇宙观萎缩成为想象的民族—国家共同体之后的一种民族主义的创造,如果溯本清源的话,可以说是明代以来的本土主义的张扬。

族性建构: 民族主义的政治本体论

民族主义的产生与“族性”(ethnicity)这一观念紧密地联系在一起。它强调不管文化如何变迁,种族认同是会保持下来的。如果从政治本体论的视角来看,与民族主义有着千丝万缕联系的本土化运动,往往都会把文化假定为是第一重要的,本土化的语境中最常出现的语词便是文化以及与文化概念相关联的内容。而且,本土的学者往往通过重写历史来重塑一种民族的精神,通过讲述民族的故事来强化一种民族一体的神话。他们喜欢谈论一个民族起源的神话和传说以及这个民族的习俗、传统和语言等。而这些又即刻被加入到民族概念之中并用来建构这个民族的族性,最终由“族性”转变为“国民性”。

今天看来,民族主义观念的兴起,从一定意义上标示了一种西方社会的转型,这种转型伴随着资本主义的扩张而散布到西方世界以外的地方。这种转型的真正含义应当是指从一种宪政政治转向一种意识形态的政治(Kedourie, 1993: XIII)。宪政政治强调的是—个社会中的全体公民对于公共社会生活的关注,通过政治制度来确保国家内外的安全,通过立法以及司法来保障国家的利益大于—切。相反,意识形态的政治关注的是国家与社会中的每一个人都要过得比以往的时代好,这是与西方启蒙以及进化的观念紧密地联系在一起的,它最先出现在法国大革命时期。而民族主义作为—种意识形态也是在这个时代产生出来的,并且是伴随着欧洲个体主义的出现而出现,这种个体主义的核心理念是强调人生而平等,每个人都有追求自由和愉悦的权利,因而获得愉悦和避免痛苦便是启蒙时代的欧洲人对于人在社会中生存的意义的一般看法。

随着欧洲个体主义的出现而诞生的民族主义,使文化成为客体和—种受到敬拜的东西,文化成为了权力的奴仆(Kapferer, 1988: 209)。通过不断的历史建构,加上小心地设计和制造,原本是一种生活方式的文化转变成了现代意义上的“传统的发明”(Hobsbawm, 1983)。这样的表述至少可以使—we明了两个问题,其—便是今天的民族主义往往会通过—种意识形态的激发来强化人们对—种文化的认同;其次,民族主义的建构与—定社会中的主流文化的逻辑紧密地结合在一起。倡导本土化理念的学者难以摆脱的困境在于,从本体论角度上说,他难以清楚地意识到自己学术实践背后的政治本体论意义。实际上,这种学术实践的结果,恰恰是在强化民族—国家的叙事逻辑,由此而发明出—套让本土的人民强行接受的民族认同。

似是而非：本土文化建设与国民性

对于“中国人是什么”“中国文化是什么”这样的问题，中华帝国时期的本土学者很少提及。正像东方学完全是一种西方的发明一样(Said, 1978: 1)，有关中国人性格的描述，多多少少都跟西方传教士和汉学家对于中国人的观感有直接的联系。这种来自西方人的观感，转而成为了中国近代本土学者审视自己族性或国民性的出发点。但却很少有人对于上述问题的意识形态背景作深入的反思，对于中国人的性格和中国文化传统的问题，本土学者少则千言，多则上万言，洋洋洒洒，似乎每一个学科都试图给予解答。但值得提醒的是，在这些论述的背后更可能是一个政治观的问题。正如一位中国历史研究者所洞察的那样，诸多“例举中国文化特性”的研究，更多的是一种“随意性”，因而“破绽百出”，最后对于中国文化的了解多停留在“似是而非的阶段上(丁伟志, 1995: 42)。

这种观感已经能够说明问题了。19世纪以来，对于“中国人文化”的理解，一直受来华传教士的话语支配。初来中土的西方人或许真的被中国“迷住了”，由此而将这种着迷状态中的想象，揉进对中国本土的认识中^①，并在西方世界中构建出一套有关中国人的典型性格和文化。

令人惊奇的是，这种想象出来的典型性格和文化，又被本土的学者重新诠释而进入到本土化的语境中。本土学者由此借西方人的表述方式来探讨自身的文化问题，并“通过类似于欧洲的想象来营造中华民族国家的历史认同”(王铭铭, 1999: 5)。因而，本土化的逻辑往往是把中国文化的因素加之于个体的心理和行为上去。但是这里的“中国文化”等同于新儒家对文化的注解，即是建立在儒家观念体系下的新的注经学版本。由此来挽救本土儒家所想象出来的“中国人文内在的危机”，并将这种危机归咎于中国语境中的“权威的失落”，而要达成中国传统的“创造性的转化”，新的儒家权威的建构是最为急需的。^② 这样的研究范式最终导致关注本土文化建构的学者，更多的是在儒家伦理的研究路径上运筹帷幄，并由此得出“儒家的社会建构在一定程度上就是中国社会的建构”这样略显武断的结论(翟学伟, 1999: 69)。应该说这样的结论是超越了时空的叙事逻辑而达成的一种表述，其背后隐含着极为强烈的知识与权力的支配关系。这里，儒家的社会建构观的研究，并没有脱离以前本土化学者所恪守的儒家伦理的研究范式，以为中国文化是在一种儒家伦理的规则下展开的。不论是对中国人“面子”的研究还是对中国人“关系”的研究，其叙事都是在儒家伦理的范式下展开，并天真地以为中国文化的因子便是儒家的思想，而从来不是把对观念和行为的分析放在中国人生活时空的流动脉络中去考察。我敢肯定地说，这种对国民性的建构，采取的是一种“东拉西扯的时间叙事”，即把历史上本来没有什么逻辑或必然的时空联系的东西硬拉扯在一起，形成一种对主观抽离出来的文化特质的证明。在林语堂对中国人的素描中，我们多少可以看出这种东拉西扯的叙事方法。他所做的就是将诸多不同的类比或隐喻贴到一个实际中不存在的中国人的脸上，比如在谈到

① 史景迁(Jonathan Spence)的考察说明了这一点：“但中国四百年来对于西方所具有的却是一种复杂的魅力……存在于中国魅力背后的第二个因素是关于中国的抽象观念。这种观念在16世纪和17世纪似乎触及了欧洲文化想象中的某些因素。在此，我们面临这样一个文化矛盾：四百年来，欧洲人关于中国的真实知识中总掺杂着想象，二者总是混在一起，以至我们确实无法轻易地将它们区分开。”(史景迁 1997: 15-16)

② 这样的观点在林毓生如下的文字中表述得极为明白：“我们的‘人文’实在是处于极严重的危机之中……那就是‘权威的失落’”(林毓生, 1988: 6)。

中国人的心灵时,他会毫不客气地把一些所谓的女人气质安插到全部中国人的头上(林语堂,1990)。

如果可因风格的问题而原谅文学家的话,那么对于本土社会科学学者的东拉西扯,就不知从何处找到原谅的借口了。本土学者的此类学术实践或许唤醒了一种对本土文化的意识,但由此而引发的一种后效就是,本土的人民转而开始喜欢用“民族文化传统”、“民俗”等字眼来称谓他们自己的“文化”。由此给人造成的印象是,好像千百年来,这个文化一直在沉睡中,今天方才警醒过来!因而,现在的新几内亚人就会对人类学家说:“若非我们有‘风俗’,那我们跟白人还有什么两样”(Sahlins, 2000: 474)。饶有兴味的是,好像本土的文化因为这种觉醒才有了其存在的价值,但殊不知被本土学者大加赞许的文化传统,可能只是西方人眼中的对中国文化想象的“再本土化”,恰如喜欢将“草裙舞”和“性”加之于夏威夷人的民族性上的做法一样,这种虚构的联系,实际可能反映出来的仅仅是到夏威夷传教的美国加尔文教派的传教士“对性的强迫观念”,但结果却使得现在的夏威夷人只有恪守这样的西方人的印象来重塑自身,并让自己具有了一种与“性”紧密相关的国民性(Sahlins, 2000: 475)。

在这种东拉西扯的叙事风格中,时空坐落下的人与人之间的差异被消解了,留下的只是一些对人的抽象的文化标签。我们可以把中国人贴上“静的文明”而把西方人贴上“动的文明”的标签;或者说中国人是集体主义取向的,而西方人是个体主义取向的。在这里,时间的维度消失了,在浪漫派的文学家以及标榜以客观描述为己任的社会科学工作者的笔下,“这些特性简直好像是中国文化秉赋所有的天生丽质,与身俱存,无增无减,无生无灭”(杜亚泉,1916)。

回顾西方人类学的发展脉络,或许对于我们理解上述叙事逻辑在中国的流通很有裨益。正如持反思立场的人类学家费边所指出的那样,人类学依据隐含有距离、差异和对立这类的意图来建构它的异文化的时候,这实际上也是在建构西方社会有序的空间和时间,而不是以“理解异文化”为其公开的使命(赵旭东,2001)。从另外的意义上来说,这也是一种西方人的“甜蜜的悲哀”(Sahlins, 1996: 395—428)。这种悲哀在于,西方人类学的初衷是要理解异文化,而实际上展示的不过是他们依照自己本土社会的宇宙观而对世界的理解,并通过西方对东方的文化霸权,将这种西方人的东方观转运到东方的本土语境中,成为东方文化的一个组成部分。萨义德至少有一点是说对了:“东方学并非是一种有关东方的空洞的西方幻想,而是一种在理论和实践上的有创造性的实体”(Said, 1978: 6)。

时间建构: 拉开文化的距离

依照费边的洞见,西方人类学一直是在建构它自己的客体,这些客体即是野蛮人、原始人以及西方以外的异文化。在时间观念上,启蒙思想与中世纪的基督教有着实质性的区别。在中世纪的时间观念中,含有“拯救”意味的时间,是带有包容性和吸纳式的。异文化、异教徒或是不信教者(而非野蛮人或者原始人)都被看成是要受到拯救的上帝的选民。随之而来的对时间的自然化,则是把时间的关系看成是排斥性的和直线延展性的。这时所谓的“野蛮人”或“原始人”,则被想象成是没有文明的原始文化的产物。由此对自然史的认识就从包容和吸纳,转向了拉开距离和分离。在进化论者的时间观里,野蛮人之所以有意义,是因为他们是生活在另类的时间里(Fabian, 1983: 111—112)。

吉尔纳(Gellner, 1964)曾尖锐地指出,人类学最初研究部落社会,那是在于将他们看成是

一种记时器(time-machine)。在这一点上,本土学者的做法恰恰是忽略了自己本土文化与西方文化的同时性存在,更加忽略了相互的接触与沟通。这些研究意在建立所谓西方线性时间与原始的循环时间之间的对立,或者在现代的以时间为中心与古代的没有时间性之间形成反差。当这样的观念大行其道之时,时间上的相对论者的民族志便会大量地涌现出来。

以文化相对论为基础的国民性研究,很容易转变成非相对论者的目的,比如转变成国家防御、政治宣传以及对其自身社会的控制。正如米德在为一本书所写的“导言”中所指出的那样,她们的国民性研究,很大程度上是出于政治的意图,是希望通过对一个文化下的人的行为的预期,来促进各个联盟国人民之间的交往,形成一种新的国际间的秩序(Mead & Metreux, 1953)。因而,我们想对国民性研究的学者发出的质询是,这种学术与政治混合在一起的东西,如何能够达成一种真正的本土理解和理论建构?

更具实质意味的是,本土学者恰恰是接受了西方意义的国民性研究的叙述框架和解释体系,且从未对于这一框架和体系背后的政治本体论给予过真正的反思。在中国倡导本土化学者的眼中,文化的建构无非是国民性的建构,但是他们根本无法意识到这种建构的结果在一定意义上是强化了一种民族—国家的叙事,由此而带来对本土人的行为和思想的操纵和控制。本土学者由忧郁和苦闷的心态所衍生出来的对本土文化的强调,一样借助的是把中国本土的文化与西方的文化在时间上拉开距离的手段。在一份有关中国经理与西方经理在消费方式上的文化差异的研究报告中,报告人通过对量表的统计分析得出如下的文化对消费行为影响的结论:

经控制年龄及收入的影响后,根据变异数分析结果,文化对消费行为的影响方向,在六个研究假设中,印证了五个。西人经理较喜欢入时服饰、上馆子,及户外康乐。华人经理较喜欢看电视。西人经理与华人经理对时款家具的喜好相若。未能印证的研究假设是旅游。华人经理与西人经理的旅游喜好相若。也许近年香港人一般旅游风气方盛,影响所及,华人经理的旅游喜好亦颇高。(李金汉,1982:451—453)

在这里,引起我们兴趣的是写作者的叙事风格。写作者所一再要说明的是中国人与西方人的行为差异在于文化的差异,而且确信这种差异是真实地存在着的。在这里,人成了文化制作出来的木偶,在其牵引下刻板地行动,相互没有文化的接触和主体性的沟通,由此而给读者造成一种文化上的距离感。

这种文化上的距离既是一个空间的问题,也是一个时间的问题。人类学曾经做过的是,通过文化与文化之间的差异来建构自己的客体,即异文化。使用的是各种各样在时间上拉开文化与文化之间的距离的方法,全然不顾及其在相互交往上的共时存在这一事实。本土化学者也有类似的作为,它通过分类法强调一种独立的本土文化的存在,并以此来建构自己要研究的客体或对象。这是在模仿文化相对论者的做法,通过在国民性之间拉开差距最终在文化上拉开距离。支撑这样一种工作完成的内在逻辑,在梁漱溟的极具代表性的论述中实现了。他所刻意强调的是,中国人与西方人根本就是两条道路上的人,一句话,中国人“无论走多久,也不会走到那西方人所达到的地点上去”(梁漱溟,1989:392)!

通过文化的分类以及道路分歧的类比,在东西方文化沟通的语境中,文化之间被拉开了距离。这类叙事给人们留下的印象似乎是,我们东方人与作为他者的西方人是“老死不相往来”地分离开来的。在这里,文化分类的核心工作就是,通过一种国民性的话语霸权来取代不同文化存在的同时代性。文化交流的历史在这里变得失语。梁漱溟这位本土文化的智者似乎更想

说的是,在西方忙于资本主义的时候,我们中国人无动于衷地在原地踏步。但是,当我们回溯历史的时候,我们会看到,我们的人民在西方人走上资本主义之旅的起点上与他们赛跑,不论在西方还是在东方,这都是新旧世界遭遇的一种展现(Mazumdar, 1998: 408)。但我们的本土学者偏要通过一种在时间上拉开距离的叙事,将作为东方的中国与作为西方的欧美之间拉开时间上的距离,好像在娓娓道来一个存在着时间落差的文明与野蛮的二元对立的神话。在叙述中国近代之所以落后的原因时,历史学者蒋廷黻这样写道:

……到了 19 世纪,我民族何以遇着空前的难关呢?第一是我们的科学不及人。人与人的竞争,民族与民族的竞争,最足以决胜负的,莫过于知识的高低。科学的知识与非科学的知识比赛,好像汽车与洋车的比赛。在嘉庆道光年间,西洋的科学基础已经打好了,而我们的祖先还在那里作八股文,讲阴阳五行。第二,西洋已于 18 世纪中年起始用机器生财打仗,而我们的工业、农业、运输、军事仍然保存唐宋以来的模样。第三,西洋在中古的政治局面很像中国的春秋时代,文艺复兴以后的局面很像我们的战国时代。在列强争雄的生活中,西洋人养成了热烈的爱国心,深刻的民族观念。我们则死守着家族观念和家乡观念。所以在 19 世纪初年,西洋的国家虽小,然团结有如铁石之固;我们的国家虽大,然如一盘散沙,毫无力量。总而言之,到了 19 世纪,西方的世界已经具备了所谓近代文化,而东方的世界则仍滞留于中古,我们是落伍了!(蒋廷黻, 1996: 2)

今天看来,这样的时间与文明之间关系的划分不能不令我们惊讶,西方的东方学者对于东方的时间想象,一股脑地被本土的学者拿来当成是批判自身社会的武器,通过这样的批判而将一种西方现代性的理念灌输到本土的社会。因而,在这里应该注意的是冠以“后殖民主义”的西方的东方主义对东方的新关怀。最近在詹明信(Fredric Jameson)的一篇名为“处于跨国资本主义时代中的第三世界文学”的文章中,这位西方后现代主义的巨匠,重构了作为第一世界的西方和作为西方“他者”的第三世界的东方的世界区隔状态。在这里,西方世界是以焦虑和恐惧的复杂心态展示自身的,并希望借助东方理念的启蒙而带来对西方本土社会的批评,由此来缓解作为第一世界的西方所面临的社会危机(詹明信, 1997: 519)。

这类的表述根本还是在强化一种结构意义上的东方与西方的对立以及个人与社会的对立,不过展示的方式已经转变成了破碎的精神分裂式的对东方的赞赏,由此来抵制西方理论的物化,从一定意义上说这也就是在重构黑格尔有关主奴辩证关系的论述(黑格尔, 1979: 127—129),即主人是西方的“第一世界”,而奴隶则是“第三世界”的东方。

理论的旅行: 知识与权力

从文化交流与接触的视角来看待本土化,那么本土化不过是文化接触过程中的一个阶段。如果将学术的交流过程也看成是一种文化接触的过程,那么理论的传播就是一种旅行(Said, 1983: 226)。外来的理论在旅行到一个异域土人的生活空间中之后,会被当地人的思维方式和生活习惯所吸纳和改造,转而成为一种新的当地人文化的一分子,这种新的文化的形式已经不同于此之前的本土文化,但是文化的结构还保持其固有的运作逻辑。

返回到近代中国,我们可以看到,“五四”运动带动了欧洲马克思主义理论在中国的全面传播,这种传播主要是从知识分子开始的。马克思主义在中国的语境中变成了对传统或说封建

主义的彻底否定以及对西方现代性的全面追求。对这种现代性的追求又是以斯大林对摩尔根的三阶段论(原始、野蛮和文明社会)的修改为基础的,在斯大林的眼中社会发展循序渐进的五个阶段依次是:原始共产主义、奴隶社会、封建社会、资本主义和社会主义。这种观念被完全接受下来,并成为知识界和大众日常生活知识的核心内容(Yang, 1996: 96)。

知识的旅行在经过了时空转换之后,就会变成一种新的运作样式。因而,在欧洲特定时空下所产生的马克思的理论,经历了在中国的时空转换的本土旅行之后,成为中国国家现代性追求的主导意识形态。由此,现代性的话语体系开始逐步建立起来,在这里,核心的一个建设步骤是将中国的历史划分为马克思意义上的从原始社会到共产主义社会这样的进化阶梯。这种摩尔根式的社会形态的划分所忽略的一个重要事实就是:在中国的民族—国家范围内,被标定为处于原始社会形态的、边缘的、与现代性所要求的生活方式不同的族群,实际上是同主张现代性的西方乃至我们自己的族群是同时并存的。

这种进化阶梯式的社会理论,随着本土学者的本土理解之后所衍生出来的一种叙事话语就是将中国的乡村划定为是落后的,需要通过现代化而加以改造,而乡村原有的生活方式、节庆、民间信仰,都被现代性的科学理性标定为有“封建迷信”之嫌(王铭铭, 1996; 赵旭东, 1997)。而在“现代化”的总目标下,一些学者则试图从学术的逻辑上,推演出的一套改造人的观念的途径。在中国社会学恢复以后,“扶贫开发”这样的先入为主的帝国观念影响着社会学的研究旨趣,由此一大批关于中国社会的小康指标体系、现代化程度的衡量标准陆续以学术成果的形式转化为改造乡村社会的指导政策,这样的后果便是,农民本来平和的生活,再一次被纳入到国家整体的社会工程的规划和改造中去。

中国近代的历史与“革命”这个字眼有着千丝万缕的联系,这种革命,在哲学上以理性化为至上的追求,在经济学上以现代化为启动的要素,从而带动整个国家的民众投入到国家一体的建设中来。这一现实结果又可以说与 1930 年代的平民教育运动有着直接的瓜葛,至少可以说,那一运动是使中国知识分子改造社会的理想得以实现的一个开端。

在进一步探讨中国语境下的社会科学本土化的发展历程之前,我们有必要看一下西方社会科学对异文化研究的政治经济学背景。在抛开对异文化怀有好奇心的动力心理学的解释之后,我们如果能够从政治与经济的角度来重新看待西方社会科学知识的生产方式,就不难发现,在任何一门学科的背后,都包含了一种福柯意义上的权力和知识的支配关系(Foucault, 1972),而这种权力是借助研究经费这样的经济形式得以施展的。

最近,古迪(Jack Goody)追溯了英国人类学的发展历程,并特意分析了各大基金会对英国社会人类学知识面貌产生影响的各个方面。古迪认为,英国社会人类学之所以有今天的繁荣,与洛克菲勒基金会有着不可分割的关系。社会人类学的大师马林诺夫斯基、拉德克里夫—布朗、埃文思—普里查德等都与此基金会有着密切的来往。从一定意义上说,英国社会人类学的知识是通过这个基金会而得以不断地再生产出来的(Goody, 1995)。简言之,学者的研究会受到给他提供资金的基金会和财团的限制,这就使学术的自主性成为一个虚构的假想。在此政治经济背景下,本土社会知识的生产便可能只是基金会或财团偏好的一种反映。

中国 1930 年代的社会学是赋予中国社会学以性格的年代。也一直是被倡导本土化理念的学者称为产生了中国社会学研究经典的时代。但是,这些所谓带有本土意味的研究,所谓对于中国社会性质的了解,其背后可能是反映了西方的东方学者想要对我们的社会和人民加以了解的偏好。进而言之,是西方带有霸权意味的基金会将 1930 年代的中国本土的社会科学家

逼向了农村,并试图通过对中国农民固有性格的改造,来改变中国的现状。历史学者对1930年代支撑中国本土社会科学研究的美利坚基金会的历史文献加以分析,多少可以印证这一点(江勇振,1991)。

以中国的北京调查以及与李景汉合作完成的定县调查而闻名于西方汉学界的甘博(Sidney Gamble)的个人学术史就足以反映这一点。他既是资助者也是研究者,他可以凭自己的好恶来评定中国本土学者的研究计划,也可以心血来潮地将给中国学者的聘约单方面地撕毁。比如,甘博在知道了李景汉辞去哥伦比亚大学中文系的教职,携瑞士籍的新婚妻子回国履约之后,便对李景汉的“家室之累”大为不满,打电报给当时的中文系主任博晨光(Lucius Poter)要求单方面取消给李景汉的聘约。当然,结局还是甘博在博晨光的劝说下履行了聘约,否则中国社会学史上的《定县社会概况调查》(李景汉,1932)真不知是个什么样子!

从一定意义上来说,西方的东方主义会通过西方主流的社会研究模式来影响基金会的研究课题的取向,由此而进一步影响本土学者的研究课题。一旦有越出这种支配关系的本土学者,一意孤行的学者,从美国的基金会里拿到资助基金的机会也就不可能了,他们的研究成果也就在国际的学术市场上不闻一名。

最值得注意的或许是1930年代燕京大学的李安宅,他没有听从美国基金会的安排去研究中国的乡村,而跑到了中国边陲的西藏从事实地调查。但是,这样的研究旨趣受到了美国基金会的干涉。当时派驻中国的洛克斐勒基金会的中国官员巴尔福(Marshall Balfour)就认为,李安宅的研究是属于人文科学的性质,因而就不应该支用属于社会科学范围的“中国计划”的钱(江勇振,1991:236)。面对这样的本土学者的境遇,再来看我们1930年代的本土社会科学,那么,江勇振对当时赞助“中国计划”的洛克斐勒基金会的负责人甘恩(Selskar Gunn)的做法的历史概括,在今天看来是有一定意义的:

从某个方面看来,他[指甘恩]用威迫利诱的方式把中国社会科学家导向乡村建设的作法,多多少少反映了帝国主义式的傲慢;因为那等于说他比中国人自己还清楚要怎样做才对中国有益。然而,也就正因为他是那么深切地确信乡村建设的重要性,他才会迫使参加他的“中国计划”的中国社会科学家把他们的知识和中国的农村结合在一起。(江勇振,1991:237)

本土的学者在经由西方化而本土化的过程中,学术的世界体系中的中心与边缘的结构模式,通过赞助本土研究的西方基金会而得到了复制或者说再生产。从一定意义上说,有意摆脱西方霸权的本土学者所倡导的本土化,实际上不过是西方的东方学学者所关心问题的翻版,不过是通过本土化理念的掩饰达到在本土语境中顺畅流通的目的,最终也只能蜕变成在西方的“我”与“非我”二元对立架构下的东方学学者的世界知识体系的一部分。

接触地带:本土学者与本土人

在中国的语境中谈论社会科学本土化的时候,隐含的一种宇宙观便是“化外为内”,也可以解释为展现了一种从“生”到“熟”的结构转换(Levi-Strauss, 1979)。在中国人与西方人接触之始,中国人心目中的西方人是“鬼”。他们游荡于中国的沿海及内地,当他们的一技之长被用于中国人的生活实践,如帮助皇帝精确测定日食的时间以及修订历法等时,他们又会借助帝国皇帝的感召力而变成中国的神。当他们接二连三地滋惹是非时,在人们眼中又会重新变成鬼。

这种对于外来文化的基本思维结构，在两则从山东日照市郊所搜集到的民间故事中很清晰地表现出来：

[故事一]不知那朝那代了，外国来到咱中国，送了一个大西瓜。西瓜有多大呢？有一间屋那么大。人家说啦：“看你中国会不会吃这个西瓜，要是会吃，俺年年进贡，岁岁称臣。要是不会吃，那没什么好说的，俺就发兵打仗。”那谁知道怎么吃，这么大的西瓜？！满朝文武犯了愁。后来，有一个聪明的大臣想出一个法子，得使火烧着吃。架上柴禾，点上火，烧！烧熟了，使刀割开。割开一看，里边儿都是毒蜂，都叫火烧熟了。要是不拿火烧，一割开，毒蜂子就把中国人都蜇熟了。拿火烧着吃，没事了。

[故事二]咱中国原来没有地瓜，地瓜是从外国传进来的，是外国人送的。外国人送这个地瓜，他没安好心肠，地瓜有毒啊，他想把中国人药熟，他好来占中国。后来，有一个聪明人，想出了一个法儿，地瓜煮熟了，就着辣椒子吃。辣椒子能解毒，就把地瓜的毒性给解了。所以咱现在吃地瓜，都要吃辣椒子。外国人，他没安好心肠，亏着那个人有心眼。（赵丙祥，2000：69，89）

在这两则民间故事中，一个是说最初外来的被当地人看作是有毒的东西，经过“火”这样的媒介而转化为当地人能吃的没有毒的熟的东西；另一个故事是说有一个聪明人想出了一个“化有毒为无毒”的办法，使生的变成熟的。

当然，本土文化在吸收外来文化上的非凡的能力，在萨林斯(Sahlins, 1981; 1985)有关夏威夷群岛早期与西方文化接触的研究中已经体现得淋漓尽致。不过这里需要进一步问的问题就是，在完成这类的“本土化”过程中，是谁在起着转化的定向作用？也就是由生到熟的转化中，谁是点火者？

首先，应该想到的或许就是那些本土的学者。对于上述的“化”的过程，我们不妨称之为本土人的本土化，这样的本土化是以自己的文化结构来吸纳外来的东西，并强化了原来就一直在实践着的本土人的文化结构。因而在我们把其中的一个故事中的“聪明人”想象成是我们的本土学者之后，对于倡导本土化学者的实际的逻辑便可以心领神会了。本土化取向的心理学家常以这样的表述来展示自己对西方理论和方法的理解：

“化”字本义是指由一个“原本”状态到另一个“终极”状态的过程……“中国化”是指由“非中国”状态变成“中国”状态的过程。中国社会心理学的“本土化”自然是指将中国社会心理学由“非本土”变为“本土”状态的过程……（杨中芳，1991：34）

这不能不说是一种对上述本土人的本土化实践理性的复制。但是这种复制与本土人的思考逻辑在起始点上出现了分野。本土人的思考逻辑是以自己的结构去化解外来的东西，并使自身的实践得以连续。但是作为“聪明人”的本土学者试图将外来的东西隔离开来，并由此来“寻找中国人在中国文化、历史、社会环境浸淫之后的心理及行为表现方法及方式”，这样的本土化途径无异于是说有一个与世隔绝的孤零零的中国本位文化的存在。

不言而喻，作为本土学者的知识分子的理论资源还是来自于西方的实证论传统，借助一种理论的旅行，而将西方的理论转变成对中国传统的塑造或者说发明。这往往是处于与西方接触地带的本土学者所惯常的实践逻辑。

提到“接触地带”(contact zones)的概念，我们必然会提到德里克(Arif Dirlik)“中国历史与东方主义问题”这篇文章(德里克，1999)，正是在这篇文章中，首次以“接触地带”这一概念来分析东方社会的东方主义或者说“颠倒的东方学”(王铭铭，1998a：174—225)。这一概念所要描述

的是欧洲人与欧洲人眼中的“他者”遭遇时所带来的文化接触的问题。当现代性在作为文化霸权中心的欧洲产生之后,会受到欧洲以外的他者的挑战,这种受到挑战的现代性又转而进入到欧洲的主流话语中。接触地带展示的既是一种统治关系,同时也是一种与本土社会的疏离状态,接触地带的知识分子最初是以跟西方的东方学者的接触为开始,以批判自己的本土社会为终结,由此而重塑一种民族文化一体的“民族—国家”观念。但这些处于接触地带的知识分子所没有意识到的问题是,他们对民族—国家或者对于什么是中国人的国民性的建构或者批判,都是在西方东方主义者的东方人的观念下展开的,换言之,当我们被处于接触地带的本土学者蛊惑说这是中国本土的问题,那是中国本土的概念的时候,实际上这些都是被西方的东方主义者包装以后重新贩卖给了本土学者,再由作为本土文化中的精英人物通过知识与权力的支配关系而灌输给本土的人民。因而,西方人对中国传统的认识以及中国人对于自我的认识都只不过是发明出来的传统而已,“是亚洲人与欧洲人接触的产物而非先决条件,这与其说产生于接触时亚洲人的自我认知,毋宁说产生于东方主义者对亚洲的认识”(德里克,1999:80—81)。

本土化概念的核心问题是其忽视了一个文化自身接受、同化甚至影响外来文化的潜力。不过在强调本土文化对外来文化的接受能力上,应该注意的是一种西方的东方学者所提出来的“中国中心观”的新的东方主义霸权的抬头。柯文(1989:173—174)的《在中国发现历史》一书集中地反映了这种看法,他想提醒西方研究中国的历史学家们说,中国的近代史自18世纪以来有其自身的结构和趋向,虽然西方在不断地冲击中国,但中国依然还是中国!这样的观念表面看来是对西方的东方学的知识霸权的反抗,但实际上也还只是一种以西方的东方学的视角来为中国的文化说话,由此来强化一种处于接触地带的本土知识分子所发明出来的一套有关中国人及中国社会的本土化理念的建构。

结语: 社会工程与自我学术实践的反省

可以说,本土化的政治本体论是一种本土学者对自身主体性位置丧失的悲伤情绪,这是依循由西方社会科学所建构的空间上的“东方”和“西方”与时间上的“这里”和“那里”的思考框架所必然投射出来的一种情绪。因而,这种情绪实际上还是建基在西方的认识论基础之上。在这样的情绪氛围中,本土学者从最初对西方的舶来理论的拒斥,一跃转变成了以恢复民族传统为核心的一种新的传统发明。这种发明是通过对本土文化的建构而获得的,由此而使作为本土精英的知识分子重新获得了一种对本土社会和本土人民的文化霸权。有这类情怀的本土学者,也只会制造出看似本土化实际上是西化的知识体系。生产这类知识体系的核心做法就是给中国的材料贴上西方社会科学的标签,由此而获得一种“阿Q”式的精神满足感。潘光旦在50年前一篇谈论中国社会学流弊的文章中对这种本土学术的空洞感进行了批判,他虽然在谈经济史观问题,但对对中国社会科学中标有“中国某某学史”的研究都是一样有警示作用的:

西洋近百年来流行一种历史哲学叫做经济史观,或唯物史观,于是捱拾牙慧的人就想,我们中国不也有历史吗?不也有经济现象么?中国人不是一样要吃饭,一样的以食为天么?经济史观如果适用于西洋,当然也适用于中国,于是只要把食货志一类的史料组织一下,选择一部分,再套上一些现成的公式的理论,一部不知从何处读起的二十四史不就有了一个纲领可以提挈而起了么?这种捱拾牙慧的人根本没有想到,这样一个史观,即就史料已经相当整理过的西洋社会而言,也许还不一定必适用,

至少只能做一偏的适用,如今搬到社会史料未经整理的中国,岂不是于偏蔽之上,又加上一个空疏的毛病?(潘光旦,1999:182)

处在与西方知识界接触最密集地带的本土知识分子,借助本土人化解外来文化的实践逻辑,将西方的分析理论用所谓本土的概念加以重新包装,而倾销到本土的人民当中,由此而强化一种本土人的生活同质化的虚假意识,最终使本土人认同一个似是而非的民族传统。但殊不知,这个传统不过是与本土人的生活相疏离的、坐在摇椅上的本土学者空想出来的,或者借助注解本土圣人的权威文本而创造发明出来的。本土化的后果就像现代化的后果一样,实际上还是一种西方化。本土学者的论述中虽然掺杂进了许多本土的概念,但实际上却是在诉说着一个西方时空下的“民族寓言”,恰如胡适在评价曹禺的带有本土启蒙意义的戏剧《雷雨》时所讽刺的那样,剧中的人物,形象虽是中国人的形象,但却没有一个是真正的中国人,当然里面的事件也就更不是中国的事件了(胡适,1985:534)。这种本土化的逻辑背后,实际上隐藏的是西方东方学的逻辑,即西方人想象中的东方人社会生活的本土转述。因而这样的本土化,说到底不过是在复制西方观念中的东西方二元一体的思维方式(王铭铭,1998b:339)。因而在今天,作为本土学者除了有一种对自己或他人社会的敏锐的批评精神之外,更应该增添一种对自己学术实践的清醒的批判意识。布迪厄在与哈克的对话中将此说得很明白:

真正批判性的思想首先应该批判这种思想本身的经济及社会基础(多半未被意识到)……真正批判性思想也常常反对那些借批判之名以行保守之实的人,也反对那些由于无法(特别是无才)获得与保守主义相关的职位而采取批判立场的人。(布迪厄和哈克,1996:72)

在今天,这样的批判精神或许要比本土学者对本土文化的批评更显得缺乏。因为处在接触地带的本土学者,对本土文化的批评,根本无法摆脱西方的新的话语霸权。在詹明信的三个世界划分的所谓后现代的文化抵抗中,我们还是看到了这种加了新的包装的西方中心观。在詹明信眼中,处于第三世界的东方的“民族寓言”可以成为反抗第一世界的西方社会的物化的工具,这种黑格尔式的主奴关系隐喻的引申,不仅抹平了东方世界内部的文化差异,同时也再一次强化了西方固有二元对立的认识论传统,我们的本土学者在极为乐观地引入这种新包装起来的西方本土的宇宙观,并试图将其本土化的时候,实际上是再一次强化了西方认识论在东方的支配关系。

如果说中国本土学者1930年代所提出的社会科学中国化是一个秉承时代精神的真问题的话(无意识的),那么今天在社会科学中一直倡导的本土化或许就转变成了以强化民族—国家建设为目的而建构一种新的权力支配的虚假问题(有意识的)。这种虚假也许会逐渐地转变成为一种民族主义社会科学想象的基础(赵旭东,1999)。另外也可以说,当时的知识分子所秉承的时代精神是寻求通过认识社会来改造社会,今天作为专家系统一员的知识分子的角色已经转变成为了国家建设的工程师,他们在为一个民族—国家的发展设计图纸,并以他们的文化资本来调动社会的资源以实现这样的工程师般的设想。曾经是社会批评者的学者变成了国家建设的一分子,忧国忧民的意识丧失殆尽,有的只是利用既有的知识霸权而对社会发展的支配,并极力将自己的一套知识体系强加到日常生活的规则上去,由此而实现对个体自我反思能力的监控(吉登斯,1998:34—35)。

在今天,意识形态已经转变成了社会工程的整体规划。此时,知识分子的角色从批判社会转而成为建构社会。由此人被看成是一架不完美的机器,社会则成了一个实验场,因为它能够

提供对社会的工程师有意义的的数据,并通过这些数据的获得,借助统计的方法来重新安排和设计社会的资源和配置(Molnar, 1994: 213)。

这是一个“乌托邦式的社会工程”的时代,这样的一种社会工程的目标在于要依据确定的计划和蓝图来重新模塑社会的整体。在波普尔(Popper, 1957: 67—70)看来,这种社会工程是在自己毁了自己,因为欲求的整体变迁越大,无法预料到的影响就会越大,使得整体的设计者总要做拆东墙补西墙,临时拼凑的事情。一次又一次的失败使得社会的设计者或者说工程师越来越信奉不仅要改造社会,而且还要改造人。或者说是要求社会的转型和人的改变。恰如曼海姆(Mannheim, 1997)所总结的那样,这是将人的冲动组织起来纳入到一种社会工程师所期望的社会发展的整体过程的方向上去。

由上面的反省不难看出,今天我们生活的空间和时间都不再是自自然然的东西,它们实际上是经由权力的意识形态所建构出来的。反观我们本土学术的发展史,我不得不说在我们的社会学发展历程上,曾经有过一个内部殖民意识形态大行其道的时期。这种意识形态以知识的有无为依据,将中国的社会分化成为“有文化的城市”和“无文化的乡村”这样两个部分。而城市精英以及知识分子秉持帝国心态,把乡村和农民看作是要被现代知识征服的蓄地,由此而带动了整个社会改造工程的全面启动。

最后应该重申,我们的调查并非充足,而是不够。够的是数量,不够的是深度。这种深度含有两个层次,一是我们或许需要有更长时间和更持久的耐心来理解中国社会中普通人的生活实际;二是我们应该保持清醒的自我批判意识,即在批判主流话语的同时也应该批判自我学术实践。在今天应该牢记在心的是:对于我们研究和分析的对象,他们自身也有权利来对我们的书写、伦理和政治进行质询(Rosaldo, 1989: 21)!

在倡导社会科学本土化的呼声日渐高涨的今天,有必要警醒的是:本土化往往是在文化接触中实现的,离开文化的交流来谈本土化,结果只会带来一种对本土文化理解上的偏颇。或许我们今天更需要的是:告别本土学者的苦闷和忧郁!

参考文献:

布迪厄和哈克, 1996,《自由交流》,桂裕芬译,北京:三联书店。

陈文石, 1991,《明清政治社会史论》(上册),台北:学生书局。

德里克, 1999,《中国历史与东方主义问题》,载罗钢、刘象愚主编,《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社。

丁伟志, 1995,《中国文化的近世境遇》,《燕京学报》第1期,北京大学出版社。

杜亚泉, 1916,《静的文明与动的文明》,《东方杂志》第13卷,第10号。

费孝通, 1999,《人文价值再思考》,载乔健、李沛良、马戎主编,《社会科学的应用与中国现代化》,北京大学出版社。

傅衣凌, 1989,《明清社会经济变迁论》,人民出版社。

吉登斯, 1998,《现代性与自我认同——现代晚期的自我与社会》,赵旭东、方文译,北京:三联书店。

何炳松, 1997,《中国本位的文化建设宣言》,载刘寅生、房鑫亮编,《何炳松文集》,第2卷,商务印书馆。

黑格尔, 1979,《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆。

胡适, 1985,《胡适的日记》(下卷),中华书局。

蒋廷黻, 1996,《中国近代史大纲》,东方出版社。

江勇振, 1991,《现代化、美国基金会与1930年代的社会科学》,载于《中国现代化论集》,台北:中央研究院近代

史研究所。

柯文, 1989《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》, 林同奇译, 商务印书馆。

李金汉, 1982《个人价值观念与消费行为: 华人经理及西人经理的比较研究》, 载杨国枢和文崇一主编《社会及行为科学研究的中国化》, 台北: 中央研究院民族学研究所。

李景汉编, 1932《定县社会概况调查》, 中华平民教育促进会出版。

梁漱溟, 1989/1921,《东西文化及其哲学》, 载《梁漱溟全集》(第1卷), 山东人民出版社。

林南, 1986《社会学中国化的下一步》,《社会学研究》第1期。

林毓生, 1988《中国传统的创造性转化》, 北京: 三联书店。

林语堂, 1990《吾国与吾民》, 中国戏剧出版社。

鲁迅, 1981,《鲁迅全集》(第1卷), 人民出版社。

罗荣渠, 1993《现代化新论——世界与中国的现代化进程》, 北京大学出版社。

潘光旦, 1999《谈中国的社会学》, 载潘乃谷和潘乃和选编《潘光旦选集》(第3卷), 光明日报出版社。

沈松桥, 1997,《我以我血荐轩辕——皇帝神话与晚清的国族建构》,《台湾社会研究季刊》第28期。

施阿兰, 1989《使华记: 1893—1897》, 袁传璋、郑永惠译, 商务印书馆。

史景迁, 1997,《文化类同与文化利用》, 廖世奇、彭小樵译, 北京大学出版社。

斯宾格勒, 1995《西方的没落》, 商务印书馆。

斯潘塞, 1990《改变中国》, 曹德骏等译, 北京: 三联书店。

苏秉琪, 1999《中国文明起源新探》, 北京: 三联书店。

王铭铭, 1996《社区的历程》, 天津人民出版社。

——, 1998a,《本土人类学: 超越文化局限的实验》, 载潘乃谷、王铭铭主编《田野工作与文化自觉》, 群言出版社。

——, 1998b,《想象的异邦——社会与文化人类学散论》, 上海人民出版社。

——, 1999《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》, 浙江人民出版社。

杨国枢, 1993《我们为什么要建立中国人的本土心理学》, 载于杨国枢主编《本土心理学的开展》, 台北: 桂冠图书公司。

——, 1997,《心理学研究的本土契合性及其相关问题》, 载杨国枢主编《本土心理学研究: 本土心理学方法论》, 台北: 桂冠图书公司。

杨国枢和文崇一, 1982“序言”, 载杨国枢、文崇一主编《社会及行为科学研究的中国化》, 台北: 中央研究院民族学研究所。

杨中芳, 1987,《试谈大陆社会心理学研究的发展方向》,《社会学研究》第4期。

——, 1991,《由中国“社会心理学”迈向“中国社会心理学”——试图澄清有关“本土化”的几个误解》,《社会学研究》第1期。

杨中芳和彭泗清, 1999,《中国人际信任的概念化: 一个人际关系的观点》,《社会学研究》第2期。

殷海光, 1988《中国文化的展望》, 中国和平出版社。

翟学伟, 1999,《儒家的社会建构: 中国社会研究视角与方法论的探讨》,《社会理论学报》(香港)第1期。

詹明信, 1997,《晚期资本主义的文化逻辑: 詹明信批评理论文选》, 张旭东编, 北京: 三联书店。

张维华, 1955,《明代海外贸易简论》, 学习生活出版社。

赵丙祥, 2000,《文化接触与殖民遭遇》, 北京大学博士论文。

赵旭东, 1997,《历史中的社区与社区中的历史》,《民俗研究》第3期。

——, 1999,《本土心理学的启蒙观: 开展本土研究的一些教训》,《社会理论学报》(香港)第1期。

——, 2000,《评〈本土心理学研究: 本土心理学方法论〉》,《香港社会科学学报》第18期, 冬季。

——, 2001,《人类学的时间与他者建构》,《读书》第7期。

周晓虹, 1994,《本土化和全球化: 社会心理学的现代双翼》,《社会学研究》第6期。

- Anderson, Benedict 1991, *Imaged Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Clacke, J. J. 1997, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, London: Routledge.
- Fabian, Johannes 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- Feuchtwang, Stephan 1992, *The Imperial Metaphor Popular Religion in China*, London and New York: Routledge.
- Foucault, Michel 1972, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, New York: Pantheon.
- Gellner, Ernest 1964, *Thought and Change*, Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony 1987, *The Nation-State and Violence*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Goody, Jack 1995, *The Expansive Moment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, Ian 1999, *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger(eds.) 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jung, Carl G. 1959, "The Concept of the Collective Unconscious." In *Collected Works*, Vol. 9, Part I. Princeton University Press (Originally Published in English, 1936).
- Kapferer, Bruce 1988, *Legends of People Myths of State*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- Kedourie, Elie 1993, *Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Leach, E. R. 1954, *Political Systems of Highland Burma*, London: The Athlone Press.
- Levi-Strauss, Claude 1979, *The Raw and the Cooked*, New York: Octagon Books.
- Mannheim, Karl 1997/1936 "Ideology and Utopia." *Collected Works*, Vol. 1, London: Routledge & Kegan Paul.
- Mazumdar, Sucheta 1998, *Sugar and Society in China*, Cambridge: Harvard University Press.
- Mead, Margaret & Rhoda Metreaux(eds.) 1953, *The Study of Culture at a Distance*, University of Chicago Press.
- Molnar, Thomas 1994, *The Decline of the Intellectual*, Transaction Publishers.
- Popper, Karl 1957, *The Poverty of Historicism*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rosaldo, Renato 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.
- Sahlins, Marshall 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, The University of Chicago Press.
- 1985, *Islands of History*, The University of Chicago Press.
- 1996 "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology." *Current Anthropology*, No. 3.
- 2000 "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History." In Marshall Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, New York: Zone Books.
- Said, Edward W. 1978, *Orientalism*, London: Penguin Books.
- 1983 "Traveling Theory." In *The World the Text and the Critic*, Cambridge: Harvard University Press.
- Turner, Victor W. 1957, *The Forest of Symbols*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wolf, Eric 1982, *Europe and the People Without History*, Berkeley: California University Press.
- Wright, Arthur F. 1963, "On the Use of Generalization in the Study of Chinese History." in Louis Gottschalk (ed.), *Generalization in the Writing of History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Yang, Mayfair 1996 "Tradition, Travelling Theory, Anthropology and the Discourse of Modernity in China." In Henrietta L. Moore(ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*, London: Routledge.

作者系北京大学社会学人类学研究所讲师,社会学博士
责任编辑:罗琳