

贾斯汀·奥康诺* /莫纳什大学

钟丽茜 译

中国的资本主义、现代化与文化复合体

[内容摘要]中国的文化创意产业政策牵涉到漫长的文化与现代化的关联史，从19世纪末中国出现现代民族国家时，就开始有了相关政策，创意和自由民主观念深深嵌入围绕着创新和竞争力展开的西化过程。而西方（或欧洲）现代化范式可能并非是一种全球通用的模式。我们应该回溯到很长的历史时段之前，从这一时间角度来理解当代中国文化状况，其间的政权、市场与个人主体性的配置迥异于西方模式。

[关键词]资本主义；文化；现代化

—

中国的政策从“文化产业”转变为“创意产业”，这要在1978年以后的改革从提倡“改革开放”转向“改革创新”的语境中去理解，改革的主题在其深化和加速中变换。^①新的经济发展阶段以符号消费为主，而“创意”看来正好为其提供了一个关键元素。我们也将其它地方讨论这个新政策议程的细节，但在此处我们须注意“创意”这个英国始创、经由香港翻译过来的中文词汇，它很明显与“艺术”创想而非“科技”创新有关。^②就像在西方，这个由艺术衍生的词现在已经扩散到广大的地域，并且推动文化产业建立了许多以“创意”命名的部门。

当代经济需要在生产和消费上进行创新方式的发展，其要求、同时也必然导致新的创意主体在开放的市场经济中运作，而自由民主的社会状态则促进了这一切。这样看来，文化创意产业作为一种政策，牵涉到一段漫长的文化与现代化的关联史，早从19世纪末中国出现现代民族国家时就开始有了。事实上，不仅上述历史阶段中，各个政权都展开了对各种等级的“创意”产业的有效记录，它们也还在“安全的”创意和“敏感的”创意之间划出了界线，这些记录与界线，体现出长期以来创意和自由民主观念是如何深深地嵌入围绕着创新和竞争力展开的西化过程的。^③

在1978年之后的改革中，创意与文化产业起到的特殊作用里利害攸关的问题是：政权、市场与个体的结构如何配置，辩论的核心围绕着当代资本主义（或各种资本主义）的轨道展开。这里依次出现的问题首先是资本主义和现代化是如何通过“文化”概念形成链接关系的，其次

*贾斯汀·奥康诺(Justin O' Connor)，澳大利亚莫纳什大学传播与文化经济教授，上海交通大学媒体与设计学院的访问席教授，主要研究领域：城市文化、创意产业、文化政策和城市再生。

^①参见O' Connor, Justin and Gu, Xin. 'A new modernity? The arrival of 'creative industries' in China', *International Journal of Cultural Studies*, 2006, 9(3): pp.271-283.

^②Desmond Hui, 'From cultural to creative industries: Strategies for Chaoyang District, Beijing', *International Journal of Cultural Studies*, 2006, 9(3): pp. 317-331.

^③尼尔·弗格森认为，一个非常沮丧的结论是：可能只有在革新和创造中才保留着西方自由民主的优越性的关键指标。Niall Ferguson, *Civilization: The Six Killer Apps of Western Power*. London: Penguin. 2011, p. 324.

是“欧洲现代化”状况是否是一种全球通用的模式。^①与其用“奋起直追”、“片面模仿”、“参差不齐”、“迟滞性”等词语或其他与理想典型和西欧模式的现代化相区别的负面模式来形容这些改革，我们觉得更应该从一个长期历史时段的角度来理解1978年之后的中国“文化”状况，其间的政权、市场与个人主体性的配置是非常不同于“西方”的。

在本文中，我们试图将中国从19世纪到毛泽东时代间的“文化”与“现代化”结合起来思考。无需强调，二者的协同发展差不多贯穿了整个中国现代史，也正因如此，我们的阐释只能是概要和粗略的。我们的目的是把文化与现代化的争论置于一个长期的历史语境中，以发现一些对中国文化创意经济政策过于简单化的论述的问题。我们从文化与现代化的关系开始讨论，不仅是因为我们需要确定政策打算接纳或建构为其目标的“文化”究竟是什么样的，而且也因为“文化”甚至“政策”这些概念本身都是在现代化进程中输入的外来词汇。在欧洲，“文化”以及与它紧密关联的观念“艺术”，都是在涉及到政权、市场及主体的漫长复杂历史过程中形成的，这一点我们后面还要提到。在中国，如同非欧洲社会一样，“文化”这一概念出现时即是确已完全发展为某种必须等同于现代化的绝对命令；同时，这一绝对命令也是中西方话语权力的不平等所导致的必然结果，它威胁着要破坏或重伤它刚刚命名的东西。

在我们简要地勾勒中国19世纪晚期到20世纪的文化概念时，我们希望避免简单化地去寻找“现代”迹象，即那些仅仅追求模仿西方经验以求摆脱前现代受传统束缚的大清帝国的文化符号。同样的，我们也希望对毛泽东时代的文化做出有效的历史解读，这方面的解读曾经被所谓的“全球化”舆论严重遮蔽，而不是被“革命”这个现代中国历史上更关键的概念所影响。^②如果我们能脱离欧洲现代性模式去思考中国的历史，那我们也应该可以重新考察其文化政策所确立的标准。我们的概述要从1978年开始，这是我们思考中国（尤其是上海）的文化经济的重要年份。脱离欧洲模式去考察问题，也使我们得以重新思考中国与西方在当代世界是如何会合的，这是我们在结论部分要明确加以讨论的问题。

二

在中国，文化与现代化这两个概念始终难解难分。它们在国势危迫关头同时出现：在那时，如果中国无法靠自己走向现代化，它就面临着被帝国主义强权击溃或肢解的威胁。因此，现代化最初是与技术——尤其是军事技术——相联系的，西方列强在这方面明显具有优势。正如一位儒家学者冯桂芬所说：“然则有待于夷者，独船坚炮利一事耳。”^③从19世纪60年代开始的“洋务运动”，是由大清帝国的贵族和上层官员领导的，他们希望在获取西方先进技术知识的同时保留中国文化的传统价值。这也就是当时的著名口号：“中学为体，西学为用”，这种试图把价值本质与工具方法分割开来的尝试在19世纪80年代就已受到了挑战。^④问题并不仅仅是学习西方的军事及其它技术，也不仅仅是学会使用新的外交话语同那些（使用这些技术的）主权

^①“欧式现代化”是劳伦斯·格罗斯伯格使用的术语。见Lawrence Grossberg, *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham: Duke University Press, 2010.

^②Frank Dikötter, *The Age of Openness: China before Mao*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 3. 参见Julia Lovell, *The Great Wall: China Against the World, 1000 BC - AD 2000*. New York: The Grove Press, 2006.

^③转引自Odd Arne Westad, *Restless Empire: China and the World since 1750*. London: Vintage, 2013, p. 91.

^④参见Jonathan Spence, *The Search for Modern China*. Second edition. New York: Norton, 1999, pp. 224-226.

国平等谈话的技巧和礼仪。^①清朝知识分子，无论身处官僚体制内外，都日益认识到要想让习得的技术知识产生成效，就必须更深更广地推动大清帝国的内部变革。尤其是在洋务运动大规模地开展农业、商业和工业革新以求为建设强大政权提供经济基础之后，文化变革的要求就更凸显出来。于是，清朝知识分子为了王朝的长存和文明的永续，开始与西方列强交往，他们希望依靠自身能力，用本土的能量与价值观去引领必要的变革，从而应对外来强权的威胁。

在与西方列强频繁激烈碰撞后的数十年间，^②大清帝国明显出现了新的迹象，即不仅学习科学技术，也试图为民族国家建立新的政体。尽管（清朝知识分子们很快发现）国内各地有着令人眼花缭乱的多种政治制度，但它们彼此之间又存在着一些共同的核心特征。它们都以某种方式统治着一群特别的民众或曰民族，而且这个国家有着根深蒂固的大一统文化，保障了各级政权的合法性。更重要的是，这些政权有能力治理他们的民众和来自外国的各种事务，并体现出空前的效能。维新政府能够动员新的社会团体，造就了一批新型国民，继而加强了国家的军事力量。

这次与西方列强的碰撞使清王朝面临的问题复杂化了，学者和维新派官员们被迫在儒学思想框架中开始思考“民”和“国”的新区别。对很多清朝知识分子来说，无论他持保守还是激进态度，这个问题都意味着要突破传统的或者说变化迟缓的儒家思想，打破原来的“民”与“国”的区分，以求让皇权在新的民族—国家形式中重新获得合法性，^③从而在面对外来威胁的紧迫形势下能够应对历史难题，让帝国存续下去。

遭遇西方帝国主义的威胁，使清朝的社会精英们认识到，^④应对策略不仅仅是技术与政治管理方式的改进，还须进行整个社会体制的改革。清王朝不仅要“施行现代革新”，而且首先应该考虑如何重新构建政权和社会，通过明辨形势、代表民众心愿，有效地管理和发动新“公民”组成新的社会机体，清王朝才能树立起“高效”的现代政权形象，展示自身的合法性。这个过程复杂且漫长；这既是帝国主义入侵的危机逼迫的后果，同时也是一种线性历史发展的新要求。历史的进化法则要求每个民族国家都必须找到其自身存在的理由，否则就将走向毁灭。^⑤现代化就是这样一个文明问题，它要求基本价值观、意义体系及其实践的改革，同时宣布传统价值、意义已成为历史进步的包袱甚至障碍。正如佩里·安德森在讨论俄罗斯问题时所说：

面对西方工业化强权的扩张，每一个主要的非欧洲国家都面临着一种困境：哪种方式才能最好地避免被西方侵吞。唯一的生存希望是迅速地仿效西欧吗？从本土传统中重新挖掘深层资

^①James Hevia, *English Lessons: The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China*. Durham: Duke University Press, 2003.

^②不过并没有比太平天国的叛乱来得更猛烈，这是历史上最大的内战——比同时期发生的美国内战规模还大——与此同时清帝国内部还发生了其它叛乱：捻军（1853—1868）、云南回民起义（1855—1873）和陕甘回民起义（1862—1877）。

^③但是这里“民族”是个错综复杂的问题，参见 Suiheng Zhao, *A Nation-State by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*. Stanford: Stanford University Press, 2004。特别是第五章。

^④像冯客（Frank Dikötter）这样的作者认为在与西方相遇时——如何理解全球化时——并不是由高压政治之下生存受威胁的中产阶级、工人和农民们来理解的，他们在接受新的物质文化时的热心或冷淡证明了这一点。参见 Dikötter, *Exotic Objects: Modern Objects and Everyday Life in China*. New York: Columbia University Press, 2008.

^⑤因此我们看到在中国从 19 世纪 70 年代起对社会学理论的译介激增，并且这些思想与新儒家思想产生了强烈的碰撞。参见 Zhengyuan Fu, ‘The Sociology of Political Science in the People’s Republic of China’, in David Easton, Luigi Graziano, John Gunnell (eds) *The Development of Political Science: A Comparative Survey*. London: Routledge, 1991。也可见 Peter Zarrow, *After Empire: The Conceptual Transformation of the Chinese State, 1885–1924*. Palo Alto, CA.: Stanford University Press, 2012.

源、适当去芜存精，就能够拯救国家吗？还是说那只是一条自我毁灭之路？^①

来自西方的挑战不仅在于其现实的强大力量，而且在于它具有规范功能，甚至是本体论意义上的能量，威胁着那些仍然持守着传统意义体系的现存政权和社会，要碾碎它们。在与西方强权遭遇时，让传统合法化、让政府确立起其基本目标的上述激进想法，已被奥斯曼土耳其、印度次大陆以及亚洲其它国家的经验证实。这种思路至今仍产生着深远的影响。^②

在通行的历史叙事中，清王朝在历史考验中不可避免地失败了，没能把自身变革为一个现代政权（而日本的明治维新则是一个突出的自我改革成功的例子）。清政府的失败引发了后来的一段混乱时期，各路势力竞相建立政权，试图实施一连串的现代化项目，将全体国民从农耕时代带入工业化的未来。自由民主派和马克思主义者都认为大清帝国是“封建”王权，没有资格完成中国的政权建设和现代化的历史任务。晚清政府可能确实开启了新军事和管理方式的改革、推进了基础设施建设、建立市场、发展本土的工业资本主义，还开展了各种各样的现代教育及科学规划，但是这些仅仅是现代化工程的一个肇始——正如“五四”运动的领导人之一陈独秀所说，孔老夫子最终要被德先生（民主）和赛先生（科学）所取代。^③

“五四”运动将传统文化、资本主义和现代化问题统统缠绕混杂在一起，如何将这些问题彻底厘清不是我们在本文中的任务。^④在这里，传统意味着根深蒂固的信仰及其实践、无用的知识、空洞的形式以及对往昔的盲目顺从。克服这些内容正是现代化的核心内容。除掉这类传统正是鲁迅提倡的“文化的革命”所追求的。^⑤将传统经验及意义体系当作发展的障碍予以诋毁和破坏，既是资本主义、也是社会主义在上个世纪的共同诉求，这些诋毁与破坏业已遭到广泛的批判。^⑥在这里我们将“传统”视为政权结构及其伦理概念上结构和叙事的历史积淀物。

^①Perry Anderson, 'Incommensurate Russia', *New Left Review* 95: 5-43. 2015. pp. 36. 他补充说相较于中国、印度和日本，俄罗斯的资源“历史上就较为肤浅”。

^②对更广阔的泛亚洲地区的解释，可参见 Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire: The Revolt against the West and the Remaking of Asia*. London: Penguin, 2012.

^③参见 Odd Arne Westad, *Restless Empire: China and the World since 1750*. London: Vintage, 2013, p. 204.

^④Rana Mitter, R. *A Bitter Revolution: China's Struggle with the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

^⑤我们在下面要讨论到鲁迅。Davies 很好地分析过鲁迅和传统之间极其复杂的关系。参见 Davies, G. *Lu Xun's Revolution: Writing in a Time of Violence*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013. 特别是第六章。

^⑥这种叙述当然会受到前面多种说法的挑战。人类学家们已经确认“前现代”文化是高度复杂的意义系统，他们强调文化和传统（这两个词通常也是宗教的委婉替代）在为个人、社团和国家提供身份认同和自我持续的连续性（可能还是渐增性）作用。反殖民和后殖民主义作者以不同的方式，强调本地文化的主张方式是其自治的历史行为的决定性前提。研究文化与发展的理论家们指出纯粹只考虑经济发展的现代化是有局限性的，他们强调要在本地文化语境中固化这个理念——这是通过“跨文化竞争力”协议后日益重要的东西。他们还争论什么是更标准的、甚至“人类学者”的作为“自身即目的”的“文化”概念，去对抗那些应当被评判的所谓成功的发展。这些论点得到阿玛蒂亚·森和玛莎·努斯鲍姆的“才能”方法观点的呼应，他们观察着人类无法用 GDP 来表达或保证的基本能力、愿望和标准的范围——表达和创造的自由权利存在于应当在真正的人类发展中得到增强的能力之中。

这种对本地、“前现代”文化的确认，柔化了“传统”与“现代”的边界，这个边界通常被西方中心论叙述的文化评论支配着，其中经济发展将人类的本性与愿望排挤压缩到“文化”这个宽泛的词汇中去了。但是，正如我们在前面提到的“亚洲四小龙”，它们以一种非西方的文化传统积极自救，也形成了一种不同的现代化模式，其国家与市场、个体与社会的结合方式与西方非常不同。中国作为一个新的世界强国的出现也给上述说法提供了新的动力。中国所带有的重力——来自众多巨大深厚的历史连续性——牵引着现代化离开了西方中心的轨道。但是，这种对西方的挑战并不必然被拖向相同的方向。很多新的强大的东亚国家，现在都在以不同的形式促进“文化”发展，它们拒绝批判的、“破坏性的”“西方”标准。向着全球性现代化开放的新愿景揭开了“文化”自身可供选择的多种解释和战略部署。为了这个原因我们需要去探索更新的中国现代化的历史，以理解此时什

特别要提出的是：儒家学说和中国帝王政权及社会的历史形式是否可以当作封建的前现代系统被摒弃——这种摒弃过程带有一些本土色彩——这是公认的现代化运动吗？还是说这显示出一种（至少在某种程度上）研究现代中国政权和社会的特别模式？

与上述提问密切关联的第二个问题是资本主义及其与西欧现代化的关系。像威尔·赫顿（Will Hutton）这样的学者（最后一章将讨论到），以及新近更有说服力的尼尔·弗格森（Niall Ferguson），他们认为历史上存在着一个“大分流”，^①从18世纪末开始发展的欧洲资本主义造成了“西方与非西方”之间权力与生产力的极大差距，显示出西方民族国家的优越性，足以成为现代化的典范。这个欧洲民族国家模式包含的要件是——“自由”市场、基于私人财产权的独立公民社会、政权受到法律的限制、某种形式的代议制、科学探索、开放的公共领域——这些特征成为现代化的理想范型。^②

在此我们并不特别关注后来欧洲出现的各种各样的资本主义形态，而更关心是什么条件使得欧洲，而不是别的什么地方，率先发展出了资本主义。清政府（以及其它“传统政权”）按它的秩序进行现代化变革的失败、或者它所开展的现代化的方式到底说明什么？我们将要探究的是在中国语境中，社会主义式现代化历史的重要启示意义。

传统、资本主义和现代化问题交织缠绕，如同复杂的绳结，但这对我们的论述非常重要，因为在这里“文化”观念既作为政策的目标得以出现，并且同时也提出了“创意”^③这一绝对命令，在中国语境里发挥着非常特殊的作用。在下一个部分中，我们将回顾那些围绕着“大分流”所展开的争论，从而探讨欧洲现代性之中关于艺术与文化的三个关键原因。

三

在本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）关于民族主义崛起的重要解说中，前现代王朝的合法性不可避免地让位于那些植根于民族基础之上的政权。^④这些新的“想象共同体”基于集体身份认同——也就是政权声称他们所代表的身份——是印刷传播和以徽标为中心的去神圣化的思维方式使得集体身份认同得以可能。根据本尼迪克特的阐释，对前现代的大清帝国来说，非常清晰（甚至咄咄逼人）的情况是：（现代）民族国家这一系统注定取代它，成为合法化的新政权形式。这就是我们看到的所谓“自强”的维新运动以及1911年清朝灭亡前各种革新的结果，新生的政权组织早在准备着摧毁那垂死的前现代王朝。

这种围绕着前现代帝国与现代民族国家的对立所构建的历史叙事如今日益受到挑战。佩里·安德森（Perry Anderson）曾称之为“实体形式”^⑤的坚固等式——民族国家等于现代性——在某种程度上正被拆解。从1989年起，民族主义和种族冲突的爆发显示出上述观念的高度不确定性，甚至关于“理性的”现代性^⑥的理解也变得反复无常。“全球化”这个概念，无论如何定义，都被民族国家的主权和规范性权威暗中破坏了，产生了多重抑或受人欢迎抑或遭人

么东西正处于险境中。

^①Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

^②Niall Ferguson, *Civilization: The Six Killer Apps of Western Power*. London: Penguin, 2011.

^③参见 Angela McRobbie, *Be Creative: Making a Living in the New Culture Industries*. London: Polity, 2015.

^④Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

^⑤Perry Anderson, “Imitation Democracy”, *London Review of Books*, 2015. 37(16), 19–24. pp. 20.

^⑥参见 Mike Davies, “Marx’s Lost Theory”, *New Left Review*, 2015. 93:45–68.

厌恶的后果。随着资本主义日益全球化，固有的民主公民权以及它在民族国家主权允准下的多种权利越来越显现出各种问题。民族认同与规范性权威至少从第一次世界大战时开始就遭到削弱、混杂并变得多样，这一过程自20世纪80年代以来愈发迅猛。在这样的语境中，迫切的问题是：自由民主模式的要件本是出现在民族国家体系之中的，现在它要如何在这个体系之外存在下去？

那些我们宽泛地称之为世界体系理论家的人——比如我们会想到乔万尼·阿里吉（Giovanni Arrighi）和安德烈·冈德·弗兰克（Andre Gunder Frank），^①以及后殖民主义学者们——例如恩里克·杜塞尔（Enrique Dussel）、阿尼巴尔·奎杰罗（Anibal Quijano）、白乐晴（Paik Nak-Chung），^②他们将“大分流”与殖民主义的出现紧密联系在一起。资本主义的“世界体系”的发展与资本主义在全球的直接商业开发有关，这些开发不受“威斯特伐利亚体系”的约束。^③欧洲的现代化不再是一个仅仅发源于其内部的进程，它通过一套复杂的机制发展，形成了全球性的关于“现代的”和“落后的”、进步和灭绝的观念产物。现代与古代之间的关联就这样成了并存关系，而非按历史时间先后出现的東西。

这些学者们的工作为仍在持续中的“非西方”对西方“现代化”威胁进行的历史回应（国家主义、反帝国主义、反资本主义）的冲突和张力打开了新视野。^④这些冲突和张力关涉到两个世纪以来由西方现代性规定的全球化系统，它规定了现代国家和公民的身份认同与意义系统。与这些冲突和张力同时出现的还有一个持续已久的论争，即在面对来自西方的挑战与机遇时，“非西方”如何确立历史的身份认同和意义。在变化的紧要关头，留存下来的是现代性的形态。现代性和资本主义之间的关系是什么？在目前的民族国家中，现代化与资本主义是休戚与共的吗，它们是否必然地共存于民族国家中？在民族国家之外，有没有其它形式的现代性、其它的全球化规划来保护我们共同的未来呢？我们应当拒绝现代性还是寻找另一种不同的现代？

这些真实的问题打开了一个有关“大分流”的新历史视野。这不仅关系到欧洲的腾飞是否就是理想范型或标准模式，而且关涉到欧洲模式确定的“传统”与“现代”的分野（它已经被强行推广到欧洲以外的全世界）是否正确。欧洲的腾飞就成为了偶然。欧洲腾飞的历史重要性并不是被否认了，只是被加以扩展，被视为与现代性一体的东西了。欧洲可能确实“上演”了现代性的一种形态，但并不意味着它穷尽了现代性的所有可能性。现代欧洲与自身的过去决裂

^①参见 Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twentieth-First Century*. London: Verso, 2007; Andre Gunder Frank *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press, 1998; 另参见 Sandro Mezzadra and Brett Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press, 2013.

^②Enrique Dussel, 'Beyond Eurocentrism', in Fredric Jameson and Masao Miyoshi, (eds) *The Cultures of Globalization*, Durham: Duke University Press, 1998; Anibal Quijano, 'Coloniality and Modernity/Rationality', pp. 22 - 32, in Walter Dignolo & Arturo Escobar (eds) *Globalization and the Decolonial Option*, London: Routledge, 2010.; Paik Nak-Chung, 'The Double Project of Modernity' *New Left Review*, 2015. 95: 65-79. 我们也已提及 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

^③译者注：《威斯特伐利亚和约》是具有现代意义的第一个国际关系条约，它开创了以国际会议解决国际争端的先例，划定了欧洲大陆各国的国界，承认国家的独立和主权，在欧洲大陆形成了一个力量相对均衡的政治格局，建立了威斯特伐利亚体系。

^④民族主义看来是一个民族国家构建反殖民能力的基本方式，它在实现现代化方案时以各种各样的国家、资本及市场的组合形式出现。对于许多人来说，过去 40 年间非西方国家的经济上升，显示出后帝国主义时期大多数民族国家都信奉资本主义和消费主义，并且努力充分地实践了让经济发展得以实现的民主自由。但是那些经济“崭露头角”但其中存在着紧张压力的国家，发现自己处在充满痼疾的全球经济秩序的最前沿，并且不能轻易脱身。它们并没有被《华盛顿共识》所尊奉的全球法制秩序（这个秩序不再明显地与“西方民主”相关）里暗含的“南北分歧”中的“西方”所取代。

的方式，也并不意味着它遇到其它非西方国家时也应该用相同模式强加于它们，造成诸多创伤。在这类情况下，重要的问题是“前现代”政权形式以及信念应该充当怎样的角色？它们对当今的现代有何启示？对于中国来说这是一个至关重要的问题，因为这个国家与其往昔有着非常复杂的关系。

经济史学家们争论说，欧洲和中国都有发达的市场经济以及相应的物质、法律和社会文化基础设施，是外部和偶然的因素——显著的例子是美洲的发现——提供了动力和资源，帮助它们逃脱了“斯密主义的高度平衡陷阱”。^①如果这是（至少某种程度上）公认的说法，那么与之对立的观点就是认为仅在欧洲上述理论才是有效的：受司法制约的政权有能力利用美洲的资源，将自身建立在科学与技术发展的基础上，促进风险投资和创业，并将自己的前景与商业贸易和后来的工业资本主义的扩张捆绑在一起。持后一观点的理论家认为，这明显表明了欧洲特有的政权与社会结构出现于其独特的历史轨道中，并不适合在欧洲以外的国家重复实施，试图原样照搬的尝试只会引发暴力与分崩离析。

欧洲的特有经验就这样把后来的追随者卷入了它的模式之中。这个模式被视为工业化和现代化的标准，即使是后来大不列颠王国内的其它成员和北欧那些不必非得追随这种模式的国家，也走上了这条道路——事实上，由于在一段时期内英国对全球自由贸易具有掌控权，这些国家本该无从追随这种模式的。这个事实很早就被日本和中国认识到了，它们渐渐意识到，德国就是一个通过照搬上述现代化模式而加入了世界强国体系的后起之秀。与此同时，试图保持前现代传统的尝试（典型的例子是甘地发起的运动）都被绝大多数资本主义和共产主义的社会发展模式拒绝了。现代化作为一种线性的历史发展进程，没有什么空间可留给那些甘地式的深层情怀。对这种自上而下施行的现代化、以及（或）受外来力量主导的现代化，反对它和尝试另找出路的行动从20世纪60年代前就开始了，结果是产生了民族主义、反帝国主义和后殖民主义，它们试图对西方中心的现代性进行重新构架。^②

历史学家和后殖民主义理论家进一步质疑作为欧洲中心的“现代”范畴，在这一范畴内指出现代其应有的特征（或缺失的特性），事实上与理想型的欧洲模式是相抵牾的。历史学家指出中国的明清两朝在宋代的发展基础上逐渐走向现代，其特征是劳动力广泛分布、出现全国性的市场、开始技术革新，并且这些活动得到国家支持和鼓励。许多西方历史学家认为这种“初级现代化”从未发展为成熟的现代性。他们的论述理由是，典型的欧洲式轨道特征是每个国家内部零散化的政权结构和民族国家的多元竞争系统，它们决定了“科技”进步和“意见”发表机制的出现。也就是形成了一种在公开范围内，人们的意见可以在自由发表的基础上进行公开质询，这就进一步限制了政府面对经济与公民社会时的权力，使得政权的运作日益走向“理性”的境界。

现代与传统之间其它明显的区别，当然是现代化在现实中依赖强大的工业和技术发展，而在思想上依靠“启蒙”则与前现代划出了清晰的界限。从这个角度看，现代化最根本的征象并非仅仅是资本主义或工业化增长，而是国家—社会的建构形式能保证“自由”的商业交换，同

^①参见 Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000; Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twentieth-Century*. London: Verso, 2007; R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.

^②自从20世纪80年代起这种尝试已退出，因为新自由主义理念依据国家与市场的适当关系重构了现代化。然而，当代世界体系结构变化了，亚洲现在空前重要的分量不仅显示出现代化有其它的路径，而且我们还有可能根据这些不同于西方的路径重新定义“现代化”应该是什么。

时也保证新的现代理性公民能尽情地投入这种自由贸易。^①

在很长时间里，非西方的知识形式都被视为“前现代的”而被摒弃，直到20世纪60年代之后，大量学者和文化积极分子通过艰难的工作才恢复了这类“传统”知识的地位。儒家思想就是这类知识中的一种，它被尊为“中华文明”的标志性思想，并由国家支持开设大量孔子学院去传播，甚而成为西方古典希腊文明的替代物^②——儒家更多地是前人在对清王朝的基本伦理和政治基础进行彻底思考的富有活力的资源，对当代中国而言，同样如此。

例如，沙培德（Peter Zarrow）的著作《帝国之后》（*After Empire*）详细地展示了晚清官员和知识分子如何试图用儒家理论去应对新的政治实况——尤其是如何使皇权合法化。^③他们争论皇帝的职位究竟应该是怎样的，比如说儒家传统强调“仁”，国家为保障人性身心两方面的益处而建立起神圣秩序，君王的主要职责是确保这个秩序的稳定。那么在面对着西方强权时，“仁”如何同风靡的来自西方国家的政权合法化话语的新理念关联起来，以及如何同西方国家真实的力量关联起来。梁启超曾试图通过儒家的方式来思考公民国家的本质，其思考很具有典范性。^④沙培德的论著并不是神秘晦涩的考古追询。它是对儒家知识模式的恢复，也是关于中国与新的西方的政府概念和技术之间对话的探讨，沙培德并不认为大清是一个过时老朽、理当灭亡的王朝，而是把它看成一个仍有活力的现代政权，它试着与新的、爆炸性的时局达成妥协。

学者汪晖的著作《现代中国思想的兴起》有更大的雄心，想要恢复儒家传统，此书试图论证当初在与西方势力交战时儒学是能为清朝助力的，并且在西学声称要取代“传统”时，儒学确实与其发生了论争。^⑤这本著作恢复或者说重建了一批体制内外的学者的思想——反对将清王朝视为应当被现代性所扫除的历史遗物，并且认为在清朝灭亡后儒家学说仍在建构中国的思想。事实上，儒家思想中的仁、礼、天道等理念，我们不能仅仅将它们看成缔结社会盟约的思想、良好政府的目标，或者一个因被贴上“封建”标签而被忽视的民族的社会规约，而要视为新自由主义在全球明显占优势的今天寻找另一种建构政权和社会的可能的思想资源。^⑥

汪晖试图恢复儒学的想法是他更大的学术论证的一部分，他反对那种认为“传统的”大清帝国不可避免地要被“现代的”民族国家取代的历史叙事。清朝改革的失败是现代中国历史研究的一个主要问题，尤其是这次失败被拿来与日本明治维新作对比。明治维新使日本崛起，成为某种“名誉上的”现代西方国家。对于那些想要弄明白为何清王朝在整个19世纪都能成功统治国家且保持优势的历史学家来说，重点不是进行违反事实的猜测，而是瓦解掉过于轻易地认同“现代”必然取代“封建”的历史叙事。另一方面，这也不是另一种“克利奥帕特拉的鼻子”

^①我们把宗教和其它资本主义的“文化”促进者问题搁置起来。佩里·安德森对德米特里·弗曼（Dmitri Furnam）关于宗教与资本主义的论点作了分析，他关于儒学的结论是：“在这些方面，弗曼认为，基督教最终被证明比儒学在文化创造性和社会变革方面更适宜。这里没有价值判断，只是一个关于它们各自的理念在不同国家发展方面权重的叙述。”（第24页）Perry Anderson ‘One Exceptional Figure Stood Out’ *London Review of Books*, 2015. 37:15:19-27.

^②Francois Jullien的著作是一个典范，参见Francois Jullien *The Propensity of Things*. Cambridge MA: Zone Books, 1999, 以及David Hall and Roger Ames, *Anticipating China. Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press, 1995.

^③Peter Zarrow, *After Empire: The Conceptual Transformation of the Chinese State, 1885-1924*. Palo Alto, CA.: Stanford University Press, 2012.

^④沙培德关于梁启超的章节得到了潘卡·米舍尔（Pankaj Mishra 2012）的强烈呼应。

^⑤Wang Hui, *From Empire to Nation-State*. Cambridge: Harvard University Press, 2014. 这是他的著作《现代中国思想的兴起》（2004）的简介译文。

^⑥这个报告大部分来自Michael Keith, Scott Lash, Jakob Arnoldi and Tyler Rooker’s *China Constructing Capitalism: Economic Life and Urban Change*. London: Routledge, 2014. 我们将在下文讨论。

^①的历史版本——这一版本认为如果不是出现慈禧太后制止维新运动这一意外事件，维新本来是可以让清朝维持下去的。清政府面对的任务远比日本在维新之前面对的要重大得多，而且日本政府的改革成功是基于他们有一个更紧密、顺从的社会政治环境。正如那位挑战西方现代性强势叙事的日本学者竹内好（Takeuchi Yoshimi）所说，20世纪早期中国政府和民众所经历的内在混乱与困惑，都源于遭遇到了现代性的挑战——而这同一种现代性也是使日本表面上获益的东西，它让日本学到了西方的技术和政权形式，并且（在他看来）塑造了日本。^②对一个巨大的帝国来说，作为“东亚”地区在历史上已形成自己的独特地缘政治体系，并且使用完全不同于欧洲的方式自我治理了千年的国度，在遇到西方之后要进行“改革”，确非易事。

清政府处理其内部社会挑战的能力，只有部分用于（直接）来自西方的挑衅，在这方面历史上一直存在争议。清政府一面处置太平天国以及相关的内乱，一面进行着各种各样的行政改革，它面对的问题不只是“维新运动能否让王朝延续下去”，而且还有“国家和社会结构以及意识形态的构架是否足以应对目前的困境，或者能否在模仿西方政权和知识这条路线之外提供别的路线”。一个探索其它路线的方法，是看看“帝国”以及许多其它与其交织在一起的儒家伦理和政治范畴在清王朝灭亡（1911年）之后是怎样依然持存的。在这个语境下看，汪晖的观点时常明显地忽略了一个事实，就是从1911到1949年间，除了日本之外，在中国没有哪股政治势力试图拆分原本归属于大清帝国的领土。相反，各路寻求合法性的政治权力——当然我们知道最终是国民党和共产党两大党派——都努力在大清帝国江山基础上恢复和建立一个中华民族的国家。

我们认为，这段混乱无序的时间并不意味着帝国就必然要被民族国家替代——就像奥斯曼土耳其、奥匈帝国或莫卧儿帝国那样——也可能由完全不同于西方路径的方式重建一个太平盛世。重建和随后治理中国的任务是中国与西方民族国家的帝国主义相遇而被强加的，然而就这一任务而言，西方的治国方略并未提供很多范本。在民国时期和中华人民共和国建国初期，学习迅速工业化和和管理技术（包括列宁式的政党管理术）的范本来自西方和苏联，而同时，从清代以前的王朝流传下来的治国方法和意识形态也仍暗自存留着。这并不是说毛泽东（或蒋介石）要“复辟皇权”，也不是说共产党重新鼓动国家返回到前现代帝国时期去（就像斯大林倒退到伊凡四世式的统治那样）。也不是说中国历史上有这种浓缩的文化基因（就像俄国的“独裁政治”）。我们认为儒家传统中有丰富且复杂的遗产，渗透在明清两代的政治和社会治理术中，并且在帝国向着现代民族国家转型的时候，仍然为其提供着资源。

我们已经通过沙培德的论著提到过，晚清的学者和（不久后被称为）知识分子试图用儒家体系、依据其民族通识来帮助大清帝国合法化。这些论证推动了“维新”，也提供了拒绝帝制、走向共和“革命”的空间。沙培德通过紫禁城的情况举例说，1911年，至高无上的王朝是如何瞬间变成了“过去”，宫城里的各种遗物立刻被当作国家“文物”收纳，皇宫变成一个旅游景点，各种珍宝向大众陈列展出，让我们想起卢浮宫在法国大革命期间也变成了博物馆向公众开放。^③这并不意味着国家就与过去作最后决裂，并全盘接纳了西方的民族国家形式。我们看到的是在1911年之后大约40年间，中国人一直努力地运用本土原典和外来的各种政治思想与经验，想要在现代民族意识下统一原来帝国的领土。

^①译者注：喻指“历史发展中的偶然因素”。

^②Takeuchi Yoshimi, *What is Modernity. Writings of Takeuchi Yoshimi*. New York: Columbia University Press, 2005. Chapter 2.

^③参见 Andrew McClellan, *Inventing the Louvre: Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-century Paris*. Berkeley: University of California Press, 1994.

中国有一个习惯，就是从古老的历史中寻找现代民族国家特征的由来，这样能更好地说明其“先进”性——竹内好的理论就是这样的一个例子。^①但正如汪晖所说，用“传统国家”来辨识帝制中国的那些特征假定了民族国家是现代性的单一形式。还有人声称，由于现代欧洲国家政权是现代化的典范，而清朝（和明朝）没有显示出欧式特征，因此它们就不是现代的——这是无谓的老调重弹。学者王冰指出，一些“现代”元素在中国的出现早于其在西方的出现，而另有某些现代元素并未在中国出现，不是由于中国停留在前现代阶段，而是因为帝制中国早已用不同于西方的方式化解了那些挑战。^②

帝制时代的中国在许多个世纪的治理中，具有很多后来被欧洲国家指为“现代的”内容，这些内容在欧洲国家却是在 18 世纪后半叶才发展起来的。帝制中国发展出了非常特别的方法来处理“挑战、能力、要求与义务”等问题，从而得以创立并稳固了这样一个以欧洲看来，疆域超过罗马和拜占庭帝国，大得无以复加的国家。^③一些现代元素，比如社会福利以及将社会视为一个有机“肌体”的必要知识，很早就出现在古代中国，而在西方则是在 18 世纪才出现（后来米歇尔·福柯将其命名为“生命权力”^④）。然而哈贝马斯所称的“公共领域”这一元素，在中国则是缺失的。^⑤

上述情况对我们来说非常重要。如果我们要质疑欧式现代性的普适性、其轨道的典范性，那我们也要对将欧式“文化”范畴应用于中国现代性的历史中提出质疑。

四

从 20 世纪 70 年代起，“艺术”作为一种独特的、普遍的、对于人性非常根本的关于人类实践和人工制品的集合这一观念已经受到了彻底的挑战。如雅克·朗西埃所说，“尽管艺术史从史前的岩画就开始了，艺术这一观念作为特定形式的经验只出现于 18 世纪晚期的西方”。^⑥这位激进的哲学家所说的并不意味着我们要退回到更基本或更内在的人类学意义上的“文化”那里去。雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）的著名论证展示了“文化”这个词，与“艺术”一样，也出现于 18 世纪。托尼·本尼特则主张“文化”不应该被当作一个显示出“表达中的符号或其逻辑性的一般特征”的特别的本体论领域或空间，而应将它视为一个表示一整套关于信念、实践和制度的术语——一个“复合体”——它包括：

“各种特定知识、文本、客体、技术、技艺之间关系的公共秩序，以及人文学科所源自的那些现代文化科目（文学、美学、艺术史、民族研究、戏剧、文物研究、文化与媒体研究），它们被涵纳在一系列的机构装置中（博物馆、图书馆、电影院、广播站、文物鉴定，等等）。这个复合体的历史和地理的特殊性在于它特定的活动机制，这个机制的运作和发展与（福柯称之

^①Takeuchi Yoshimi, *What is Modernity. Writings of Takeuchi Yoshimi*. New York: Columbia University Press, 2005.

^②Bing Wang (1997) op. cit.

^③Bing Wang (1997). Ch. 4 pp. 73-104. 也可参见 Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1973. Chapter 1: Empires and their Size.

^④Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-78*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

^⑤Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

^⑥Jacques Rancière, *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. London & New York: Verso Books, 2013. p. ix.

为) 政治的介入行为相联系。”^①

接下来我们要讨论上述判断中的治理方面, 但在此我们要强调这个“复合体的历史和地理的特殊性”。我们怎样去理解中国的“文化复合体”? 在这里, 我们主要是根据本尼特所开列出的元素表来确定中国文化现代化的程度, 现代文化形式必然由其“内容”赋予色彩, 而这内容又是由“古典的”意义系统及其实践如书法、制陶、音乐、青铜和文学等衍生出来的。我们认为, 从艺术衍生出的“创造力”和“现代性”概念去研究中国文化的复合体, 是不合适的, 尤其对本文而言。但是, 与其试图仔细挖掘中国美学和文化的独特传统——这是我们无法胜任的——我们最好还是继续从欧式现代性与中国的相遇这个角度去研究中国文化“复合体的历史和地理的特殊性”。

让我们从欧洲现代性的基本概念“公共领域”开始。哈贝马斯认为, 公共领域是经过长期酝酿后, 在 18 世纪出现的国家政权与经济之间出现的空间。欧洲诸国家从中世纪末期, 开始尝试超出特定朝代而将社会或国家视为整体以拓展它们的利益。这些国家逐步建立起一种“公共领域”, 它们在其中寻求自己的利益——国家利益——同大众利益一起拓展。与此同时“经济”领域出现一种新空间即“私有”利益——就像亚里士多德所谓的家庭或家族管理中那样——随着(正如亚当·斯密所描述的)商业和资本主义体系的出现, 市场得到发展, 由此形成的交互网络将私人家庭的利益连接起来。这样的经济导致了集体的共同要求(立法的、制度的、外交的等), 而这种聚拢的私有利益也将其带入一个“持久的行政管理区域”, 与意图代表“公共”利益的国家关联起来。^②

哈贝马斯所说的公共领域就出现在上述关联区域, 在这里能够展开“理性的”争论, 对话围绕着如何定义社会共同利益的本质展开。“理性”在这里是指韦伯式的自主的个体能够运用工具理性(作为方法)和价值理性(作为目的)去认知。理性的利益是被体系性的事物支持着的, 以咖啡馆和茶馆、杂志和报纸、学院和大学等等为支撑,(资产阶级的)个体的理性利益可以在面对国家时得到表达, 并且要求国家保护他们的利益——同时他们声称这也就是社会的繁荣。在哈贝马斯(正如之前的韦伯一样)看来, 这并非只是利益矛盾以及国家与社会之间的敌对, 而是理性批判行动关于政治事宜的谈论。“这种政治对抗的媒介是非常特殊的, 史无前例: 人们如此使用他们的理由。”^③公共领域向任何愿意服从理性交谈、维护这一领域的个体同等开放, 并且越来越让国家遵从理性辩论的规程, 最后——以新闻出版和政党的形式——成为国家的一种附属功能。这里就有康德所说的“要有勇气运用你的理智”的现实根源。

公共领域, 同时也是对国家的理性讨论与批判性审查的地方, 它还是新形式的美学交流的场所——就像小说里展示的例证一样——在这个领域中每个个体的主观性得以展现并且与其他个体相遇, 基于共通人性的作用, 个体能够与从未相遇、而且未来也不大可能相识的他人建立起一种“人性”的纽带。在这里我们发现安德森所说的新“想象的共同体”建成的希望, 在这种共同体中, 互相陌生的人可以在新资本主义市场造就的大量增殖的印刷文字所营造的“同时共通性”的作用下紧密联系在一起——在此安德森也强调了小说的例证。对哈贝马斯来说, 这个“艺术”或“文化”公共领域是从“社会生活的再生产”中分离出来的——不再是个性化、

^①Tony Bennett, *Making Culture, Changing Society*. London: Routledge, 2013. p. 14.

^②Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Mit Press, 1991. Op. cit. p. 24.

^③Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Mit Press, 1991. Op. cit. p. 27.

当下生活的直接产物——而是变形为商品，流通起来，并成为公开辩论和批评的对象。^①我们后面还要引入皮埃尔·布迪厄的理论再次回到这个话题。

按照前面所述，我们若将公共领域当作正牌现代性的特征，那就会误读中国历史。中国社会的权力结构与欧洲很不一样。想要消除“封建的”世袭等级是与帝国权力状况相抵触的——比如皇族、僧人、城市士绅——他们在公元第一个千年末期（宋代）建立起了国家与社会之间利益安排的基本层级，学者王冰将其样式称为“分形”。^②通过地方上的士绅们认为国家应当追求的、对社会有益的那些目标，国家和社会精英们共享着诸多价值观——这些价值被科举考试奉为圭臬。帝国政权并没有与其它要求自身权利的人们展开广泛的谈判斗争。在欧洲，这类谈判导致了详尽的立法和契约建构，以限定加诸人身和财产之上的权力，于18世纪逐步形成了市民社会。^③在中国不是这样。王冰的“分形”盟约可以视为孔子的“礼和乐”的某种形式，在这里生活方式远比契约式权利更重要，它为社会秩序奠定了基础。帝国、地方官员和士绅把为民众谋求福祉视为首要任务，视为伦理政治责任，视为确保世界上人口最多的这个国家的社会秩序的先决条件。仁和义的根基就寓于尊重社会各阶层共有的礼仪和生活方式之中。^④

一些历史学家指出，中国都市在19世纪中期出现了公共领域，都市精英们受益于印刷出版业的兴盛、西学东渐、报纸与言论空间的拓展，得以在大清政权之外掌控一些新形式的现代化管理事宜。^⑤但是，正如王冰指出的，这种独立的举措并不是新鲜事。^⑥就像在“维新运动”中地方士绅也惯于承担而非反抗相关行政职责，这是因为他们与国家拥有同样的价值观和目标。学者黄宗智认为，在中国的政府与社会之间有一个“第三领域”，清政府与各路社会精英在其间进行着正式和非正式的广泛合作与参与。^⑦这也就是王冰所说的“分形”。

当然，到19世纪末，许多城市知识分子和经济精英开始反对当时清朝的统治者，著名人物有康有为，特别是梁启超，他在《马关条约》签订后清醒地认识到形势紧迫，上书请愿——这导致了后来1911年的辛亥革命和随后民国时期的国家改革。对清政府的反对意见显然发轫自城市公共空间的新的意义上的关于现代性政治对话。在这个空间里，辩论时所依据的西方政治概念是刚刚（通常从日本）翻译引介过来的。然而，正如黄宗智所说，由清帝国和共和政权所发动的改革，也涉及到城市精英与政府互相合作的“第三领域”的扩张。

在晚清和民国阶段进行的现代社会的整合与现代政权建设这两个过程，尽管可能与西方形成对比，但都只获得有限的进展，最终它们促进了中西交流，扩张了‘第三领域’活动的范围。

^①Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press, 1991. Op. cit. p. 37.

^②Bing Wang, op. cit., 1997. p. 121: “这种分形承认国家和社会之间没有简单的分界线。中国意识形态中的分形允许社会秩序顶端的原则被政府的各个层级缜密清晰地体现出来。这样的体系在实施于地方秩序时就能够或在或小的范围内得到复制。创建社会秩序的精英和官员们形成网络，掌握着这个分形系统。”

^③哈贝马斯将公民社会限制在商品交换和社会劳动上；这是要鉴别公民社会之外的“共同关注”区域，从这里产生出公共领域。Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press, 1991. Op. cit. pp. 30-36.

^④参见 Michael Keith, Scott Lash, Jakob Arnoldi and Tyler Rooker, *China Constructing Capitalism: Economic Life and Urban Change*. London: Routledge, 2014. pp. 44-49, 亦见 Wang Hui *From Empire to Nation-State*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

^⑤影响最广泛有力的说法是罗威廉关于汉口的分析：William T. Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*. Stanford, 1984. CA : Stanford University Press. 1989.

^⑥Bing Wang (1997) pp. 163-166.

^⑦Huang, P, “Public Sphere” / “Civil Society” in China?: The Third Realm between State and Society’ *Modern China*, 1993. 19:2, pp. 216-240. 参见整本刊物的更多讨论，包括罗威廉的回应。

我们可以看到，这种改革进程试图按照源远流长的儒家价值观和实践，将王朝重新视成公众的国家，这种改革意图被反复掂量，但没有被断然拒绝。自19世纪60年代以来，争论中的焦点在于：帝制王朝的充分代表公众的能力。改革派和革命者反对核心诉求的一致，并非如哈贝马斯解说的那样，在于反对国家利益以开拓一个自主的公民社会，而在于寻求有效的基础来建立一个能够保障集体安全与繁荣的民族国家，以公民和社会契约等能够有效鼓动民众的新话语重塑基础。这项任务吸收了新儒家理论，不仅是因为将国家看作是此过程中的主要行动者——孙中山将当时的中国民众比喻为“一盘散沙”，与此相对，18世纪的思想认为人民是历史的“发动机”——而且也因为中国知识分子主动承担起了寻求“王道”的任务，为将政权树立在道德的基础之上。^②

也就是说，将市场关系从传统和公共的约束中释放出来的“脱域的”经济秩序，其治理权被交在“看不见的手”中，透过具有工具理性的个体去运作。这种理念在中国社会中完全是陌生的，甚至被看作是对社会秩序的直接威胁。清政府官员寻求新型“资本主义”经济活动和基础设施建设作为其维新改革的要素，这取决于国家的建设程度——就像很多较晚实行工业化的国家一样——它们也被置于明确地与整个社会秩序发展相关的国家的自强改革之中。无法保障平民的福利（这是对帝国政府的定论）将危害到这个政权的合法化诉求。因此，新的公民的塑造并不在于实现自治的空间，而更多地在于创造在伦理和智力方面具有相当能力的新民族，以便形成新的民族国家（帝国或共和国）。通过这种建构，中华文明才可能得以幸存。^③同样，帝国改革者虽然宣称要建立一个更开放的公共领域，但不是指该领域可以对于国家来说更加自由，而是允许现代的科学和理性的思想更加自由地流入政府机构中，更好地实现改革。

我们可以说，自从18世纪欧洲的自由主义出现后，西方产生的各种后续“社会问题”——“发现”社会肌体是一种需要管理的资源、市民权利与政权之间的关系以及其它源自社会领域的关系、在私人竞争利益天生分裂的情况下社会得以凝聚的基础——这些问题在中国却没有以相同的方式出现。

齐格蒙特·鲍曼跟随福柯的观点（关于福柯我们还要在下文更多的细节中谈到）指出，18世纪欧洲国家开始从“野生”转向“花园”式文化，从前被忽略的社会肌体逐渐被人为地“开耕”，以便作为一种资源更好地被国家利用。^④但是，无论当时欧洲诸国发明了多少新的行政技术来应对这一“发现”^⑤（我们将在下文再次涉及福柯时讨论这一话题），关于耕种“社会花园”这一主张在中国至少有一千年的历史了。正如我们在上文提到的，大清帝国解决自身面对的挑战的方法，导致了一种与西方完全不同的社会结构。在西方，一方面是公共领域的平等参与，另一方面是私有化经济领域导致的不规则或受约束的“社会”领域，这两者使自由主义蕴含了强大的张力或者（按照马克思—黑格尔式的说法）矛盾，而这些在中国都没有出现。在中国，

^①Huang, P, “Public Sphere” / “Civil Society” in China?: The Third Realm between State and Society’ *Modern China*, 1993. pp229.

^②参见 Davies, G. *Lu Xun’s Revolution: Writing in a Time of Violence*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013. pp. 39-40.

^③沙培德（2012）将此与中国共产党的基本理念联系起来，在此“为人民服务”的愿望是所有公民都要具备的。“在政党之下，公民首先是一个国家的成员，也就是说，是一个致力于民族共同体利益的成员。”第298页。

^④Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity, 1989.

^⑤译者注：即社会肌体可用作资源。

国家政府对于“社会”的职责在许多个世纪中都是儒家“仁”的理念的一部分。如我们所见，国家和社会之间的界线是互渗的，并受到行为规范而非受明确的（并且可以依法争论的）规则管辖。

最后，自由主义分裂的契约理论中衍生出的欧洲政治理论中一直存在着一个问题，“社会如何可能”，这一问题导致了一场旷日持久的抗争，抗争者坚持认为社会既是经济活动的先决条件（早期马克思可能会称其为“类存在物”），也是经济（波兰尼所说的嵌入式市场^①）的真实价值或目标的最终裁决者。马克思对古典政治经济学两方面的闭塞提出的批评在此是具有典范性的（尽管新古典主义经济学的“边际效应”概念走得更远^②）。事实上，将经济发展植根于更宽泛的社会或人类价值是错误的，当欧洲“文明”与非欧洲社会及政治秩序相遇时，这些价值受到了持续的冲击。

在这个意义上，维新派官员和经济精英从来就没打算反对国家去维护他们自己的利益。他们的议程是（重新）建立民族国家和加强社会凝聚力，而非确保经济自由主义。问题不只是建立高效的经济和政治管理制度——就像我们在埃及和奥斯曼帝国改革中看到的^③——更重要的是如何塑造对强大的民族国家而言极为重要的现代公民。在这里“社会”已经被视为公德和国家合法化的中枢。按照梁启超的描述，当时的主要任务（跟后来的新文化运动差不多）是：怎样最好地塑造现代公民，如何通过教育将一个强大民族国家所需要的新型公民的美德渗透到人们思想中去。^④

这些简短的概述应当可以说明，中国的文化复合体的构成与西方是多么的不同。我们不能理所当然地认为“公共领域”就必定意味着它是反对国家的，或认为公民也是必然与国家相对，通过谈判契约来保卫自己的权利，还有，我们也不能理所当然地认为理性的公民社会就是由自主行事的、追求被清楚规定了利益和价值的个体所组成。铭记着这一点，让我们来考察皮埃尔·布尔迪厄关于美学发生问题的阐释了。

五

如布尔迪厄在其著作《区隔》中对基于阶级的审美品味进行批判记述的部分所示，他将“艺术”的出现描绘为在后文艺复兴时代的欧洲历史上的一种独特的经验范畴，并将其与资产阶级的“兴起”联系在一起。^⑤文艺复兴用理想的“人”取代了上帝的第一创造者地位，将天才艺术家与为世界带来新的东西这一可能性联系在一起。布尔迪厄描述了为何这种新的东西——艺术品——呼吁并依赖着一种新的“凝视”而存在，对艺术品的凝视基于对其自身的沉思及由此产生的愉悦，而非由外在功利目的来判断其价值。在《区隔》和后来的《艺术的法则》中，布尔迪厄展示了“艺术”和“无功利的凝视”的出现，是如何加固了有闲阶层与体力劳动者从事的活动之间的界线。这是无拘无束的（即“自由”的）艺术与机械的、强制生产的工匠活儿之

^①Polanyi, K. *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press, 1944/1957.

^②Mosco, V. *The Political Economy of Communication*. 2nd Edition. London: Sage, 2009. pp. 37-64. Marx, K. *Early Writings*. Trans. Rodney Livingstone. London: Penguin, 1974.

^③参见 Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire: The Revolt against the West and the Remaking of Asia*. London: Penguin, 2012. pp. 46-123.

^④Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire: The Revolt against the West and the Remaking of Asia*. London: Penguin, 2012, pp. 124-183. Peter Zarrow, *After Empire: The Conceptual Transformation of the Chinese State, 1885-1924*. Palo Alto, CA.: Stanford University Press, 2012. pp. 56-88.

^⑤Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge, 1984.

间的差别。资产阶级主体以审美品味的自主，来证明自己有更强的能力成为一个自由的公民，而这是那些被生活需求所迫的人们不可能做到的。^①

布尔迪厄关于艺术的历史性的讨论是他对阶级支配形式研究的一部分，而他与其他人对这个问题的探讨都追溯了文化的公共领域与阶级的集结排外倾向之间的关系。^②但是，布尔迪厄强烈暗示艺术的功能是被用作社会层级界线的标识，这不仅是因为消费艺术所需耗费的钱财，而体力劳动者则缺乏这些钱财（就像肥胖和穿着体面也是社会精英们的一种标识一样）。在更广泛的社会领域中，艺术的功能还在于：这种无功利的、自由的艺术欣赏代表着一种自我的“价值”^③，代表一个人能够作为自主的公民尽情参与社会活动。18世纪中期，沙夫茨伯里就曾把早期的共和政体的美德——个体富于权力与能力，去掌控世界和自我——与一种新的审美品味结合起来。做出审美判断的能力现在与艺术鼓舞社会认同和社会情感的能力结合起来了（就像我们在前文谈到的哈贝马斯与安德森的关系一样）。审美品味对于资产阶级主体具有教育功能，这是被生活所迫的底层民众无法得到的；这种教育加强并展示了自治的自我的能力，同时也加强了这类公民之间的情感连接。^④

同时，在出现于18世纪中期的“美学”新领域中，想象力被奉为一种享有特权的能力，是一种近乎神圣的创造力。^⑤通过这样的做法，经过18世纪后半叶和19世纪前半叶的演化，美学领域将自身从与资产阶级的直接联盟中解放出来，显现为一个自律性的创造性地带。在公共领域中，文学和艺术作品四处传播（通常是作为商品），它们遭到新形式的“理性的”批判，以致它们在形式和主题内容方面更加自制，以面对过去建立起来的品味以及实际上是宗教、政治甚至道德的关怀。^⑥在美术成为“艺术”之时，这个术语就开始代表自由的创造游戏，并且使艺术实践得以进入一个完全不同于经济、行政、伦理或科学理性的经验领域。在《艺术的法则》中，布尔迪厄描述了这个与众不同的激进的美学领域倡导自律性的艺术——“为艺术而艺术”。它完全成型于19世纪中期的巴黎——主要是通过福楼拜、波德莱尔和马奈的作品——它们都与“现代性”有关（这是波德莱尔创造的概念^⑦），这个词转而成为上海与传统中国决裂的主要标志。

这个“美学的”复合体有两个关键方面——一是资产阶级主体与审美品味结合，彰显这类人群的自律性美德和作为公民的合格品质；二是艺术作为自由创作的领域的出现，它时常能够代表人类的创造力自身——但这两个方面在中国语境里都没有得到多少体现。这相关于中国明显缺失了资产阶级——一个强大的商人阶层，其资本投资活动与国家的扩张野心交织在一起——

^①Pierre Bourdieu, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity Press, 1996.

^②参见 Paul Di Maggio, 'Cultural entrepreneurship in 19th century Boston: the creation of an organization base for high culture in America', *Media, Culture and Society*, 1982. 4:33-50.

^③“价值”的建设，可参见 Beverley Skeggs, 'Imagining personhood differently: Person value and autonomist working-class value practices' *The Sociological Review*, 2011. 59:3:496-513.

^④参见 Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell, 1990. Ch. 2.

^⑤Pierre Bourdieu, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity Press, 1996. pp. 293-297. 亦参见 Ian Singer, *Modes of Creativity*, Boston: MIT Press, 2010; Laikwan Pang, *Creativity and Its Discontents. China's Creative Industries and Intellectual Property Rights*. Durham: Duke University Press, 2012.

^⑥Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press, 1991. Op. cit. pp.36-43. 参见 Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Vol. I*. Boston: Beacon Press, 1984. 关于审美自治问题也可参见 Niklas Luhmann, *Art as a Social System*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

^⑦见波德莱尔1864年的论文《现代生活的画家》。参见 Jonathan Mayne, (ed. and trans.) *The Painter of Modern Life and Other Essays*. London: Phaidon Press, 2000.

一更不用说拥有围绕着公民形象而建立的习性的人，拥有个人财产并主张自治以及对立于国家价值宣称的个人价值的人。同样的，由艺术爱好和审美品味带来的权力、艺术的自律性活动所激发的激进自由，都根植于基督教和希腊—罗马传统，并在文艺复兴时代得到重构，它们在中国都是缺失的。这些差异显著的文化血统并不是简单安置在儒家或基督教传统中的文化基因，要想使它们融合，还得在社会—历史进程中将个体、社群和国家以及自我的关系调和好。中国的“文化复合体”的独特性与国内的权力配置有关，而且建立在中国非常特别的“自我技术”之上。^①

布尔迪厄强调艺术品味成为阶级区分策略的一种掩盖，却很少提到这个区分策略与国家角色的关系以及其与“社会肌体”配置的关系。布尔迪厄将审美品味视为个体资产阶级的习性中具有核心建构作用的部分，他理所当然地将个体资产阶级习性对应于更为广泛的阶级意识、凝聚力以及权力策略。但是在18世纪，围绕着品味展开的讨论的核心问题却是：无数个体的不同品味会怎样破坏社会纽带本身，动摇国家主权的生命力及性质。纯粹个体品味，其潜在的文化分裂性提出了“社会如何可能？”这个问题。沙夫茨伯里提出的公民人文主义恰恰就是想通过美学来解决这个问题。审美品味让个体向群体的“共同感觉”打开自身，让一种普遍或公共有益的感情出现于情感层面，而非理性层面。这种共同情感的自发出现也同时许可了一种关于社会秩序的新理念，在这种新理念之中，群众紧紧团结在一起是出于共同情感的吸引而非武力逼迫，通过这个秩序可以建立起一个自由的共和国，与只能破坏真正公共社会的绝对权力相对立。^②

康德的《判断力批判》这一著作，或多或少形塑了后来一个半世纪的美学话语。这本书试图为“共同感觉”提供复杂精密的哲学辩护。正如霍华德·凯吉尔的精彩论证所言，“共同感觉”的理念给自由主义政治提供了非常重要的理性基础，尽管这里面有不少国家主义的德国（事实上是普鲁士）背景在头脑中起作用。^③我们所拥有的并不是无数个体会导致社会分裂的个性欲望，相反，我们拥有一致的审美品味，它源于无功利地凝视美，它既能将社会统一起来，也能基于理性和情感为组成国家提供可能性。艺术作为对自律性自我修养而言非常必要的物件与实践之典范的集合，被国家接纳为一个文化场所，在这一场所中，可以塑造并管理公民——不仅仅通过法律和规则，而且通过这些在社会中得以可能的欣赏美所产生的无功利快感和共同情感。

这把我们带到了福柯的“治理”概念，通过伊恩·亨特和托尼·本尼特的推广，这一概念近来主要影响着文化政策的讨论。^④这里有两方面的探讨与福柯的理论相关。首先，社会肌体作为一种资源被发现，这个发现即将被规划利用起来，也就是福柯所说的“生命权力”。其次，现代政治从君权（权力从君主或集权源头传下来）和（某种程度上的）规训的权力（加诸个体人身和行为的权力）转向治理。这种治理承认经济和公民社会的自治领域，它相信对于国家利

^①我们并不打算在这里简要总结历史上文化的差异，但是我们会注意到德米特里·弗曼对基督教与儒学的比较：“（基督教）从心理学上讲，道德并非只是对外在规定的回应，人的品性在宗教改革中最终体现时更多是由于忧虑而较少出于整合协调，但这还是比儒家学者那种被仪式和礼节束手束脚的境况更自由。在这些方面……基督教最终证明比儒家学说更适宜于文化创造和社会改革。”Perry Anderson, ‘One Exceptional Figure Stood Out’ *London Review of Books*, 2015. 37:15:19-27.

^②参见 Timothy Dykstal, *The Luxury of Skepticism: Politics, Philosophy, and Dialogue in the English Public*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001. pp. 77-104.

^③Howard Caygill, *The Art of Judgement*, Oxford: Blackwell, 1990.

^④参见 Justin Lewis and Toby Miller (eds.) *Critical Cultural Policy Studies. A Reader*. Oxford: Blackwell, 2003; Toby Miller and George Yudice, *Cultural Policy*. London: Sage, 2002.

益来说，“少管胜于多管”。政治管理试图通过“引导”自由主体，影响其行为，使他们主动顺从于国家利益。也就是说，政府寻求对“行为规范”的影响。^①

伊恩·亨特和托尼·本尼特试图在治理复合体中认出艺术品和文化作品。亨特认为成熟的美学，特别是18世纪晚期的德国美学，不仅关乎品味，而且也是自我关于自我的作品，或福柯说的“自我技术”。^②美学打开了一个自我改变的空间，主体在其间按照自由选择的伦理理想持续地监察自己的行为。回想一下康德所说的普遍命令，它们现在通过情感和想象途径传播开来，这与19世纪普鲁士及其它日耳曼国家的教化理念相关。亨特的研究集中在英国是如何改造这种美学的“自我技术”，来实现自己在19世纪晚期推行的普及教育（以及政治选举）的目标。亨特这本书中有一个复杂的政治议程，这个我们先按下不表，重要的是自我技术的作用，它衍生于审美自由，受到政府教育方针的鼓舞，推动“自我转型”，将“权力”吸收内化，反转来监察自我。

托尼·本尼特的研究集中在伴随这种以文化为基础的治理而出现的公共机构——这些在前面列举过，例如博物馆、图书馆和画廊。^③这些公共机构是创意和管理的中心，自由的主体在这里按照国家的整体规划联合结盟。他们必须自由地愿望国家所愿望的东西。在这一情形中我们看到一个包含着艺术与文化两种因素的领域——后者，如威廉斯所说，日益与前者趋同^④——它不再是一个独立于国家的独特且自律的公共领域，而更多地是国家在一定距离外作用于个体和社群的表层机构。^⑤

那么文化的复合体在中国可能会如何构想？按照布尔迪厄的观念，我们已经认定中国是缺失资产阶级的，并且与新儒家相关的“自我技术”，以及在其影响下的各种文学、书法、线描、音乐等艺术技法，跟西方文艺复兴时代的人类中心论的宇宙观、以及随之产生的“创造力”没有多大关系。中国文化看起来是一种“模仿”的模式，以便人们理解已经存在的世界及其存在方式。这是一种自我训导的组成部分，使个人能够对世界呈现的可能性做出合适的反应。这种方式并非追求躁动冒险的创新——既对自我也对历史——即西方18世纪形成的美学想象的追求。

当然在中国“文化”这个概念是从西方输入的（就像宗教一样），它被国家和社会精英们接纳时并没有按照“美学复合体”的意思来领会，而是用来标示中国是一个有活力的历史主体。与“种族”和“文明”概念相矛盾的是，“文化”被用来识别一个具体的人是否能被称为“中国人”，而不是用来判断他是不是王朝的子民，这样的资格认证是维新政府或新的共和国在众多民族国家中以“民族国家”的方式行事的做法。

想要调动起这样一个民族的民众，会用到西学，但是不会有审美的“表层”机构让国家得

^① 参见 Graham Burchell, Gordon, C. and Miller, P. eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. 1991; Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf; Nikolas Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Peter Miller and Nikolas Rose, *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity, 2008.

^② Ian Hunter, *Culture and Government: The Emergence of Literary Education*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1988.

^③ Tony Bennett, *Culture: A Reformer's Science*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE, 1998; *Making Culture, Changing Society*. London: Routledge, 2013. 这里的一个版本取自19世纪城市，参见 Patrick Joyce, *The Rule of Freedom. Liberalism and the Modern City*. London: Verso, 2003.

^④ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

^⑤ Tony Bennett, *Making Culture, Changing Society*. London: Routledge, 2013. pp. 23-48.

以起作用。在这样一个权力呈“分形”，并且通过生活方式而非契约权利运行的社会里，不仅审美习性缺失，而且“表层”机构的理念也很难适用于此。个体的结盟需要通过其它技术在其它路线上实现。在一个老旧的、服务于更广大的社会肌体和更新的国家建构当中，产生内驱力去推进新的民众教育和提高其读写能力，这个状况不需要用伊恩·亨特的自治个体和自我革新理论去判断。艺术美学文化复合体，它只是不适用于中国；塑造公民是将社会建构成民族国家这个大工程——树立公民权和建设国家——的一部分，“文化”在这当中的配置是和西方非常不同的。

正如我们在前面已经讨论过的，中华的帝制国家寻求关于其人口与其实践的知识，着眼于加强这些知识，比欧洲国家至少早上一千年。福柯认为，识别现代国家的标志是它是否有“使人活，让人死”^①的权力，而这在中国历史上已有很多先例。中华的帝制国家通过它的教育和管理系统，已经有影响人们并改变其行为的工具，而欧洲国家在18世纪以前尚未具备这些。根据这个情况来看，从19世纪60年代开始的加速改革——军事的、外交的、行政的、农业与工业的革新举措，以及那些致力于教育和科学发展的举措——不能被简单地视为模仿西方的改革，它同时也是中国国家和社会对于自身内部资源管理的一个深度回应。

中华人民共和国的官方历史将1919年的“五四”运动定位为反对封建儒家传统的决定性运动，同时是走向“现代”时期的开端。^②我们认为这样剧烈的割裂划分并不是很合适的定位，而且运动之后中国所采用的现代化模式也与西方非常不同，这不仅是因为中国的现代化较“迟”，而且因为它是从帝制的过去延续下来的国家和社会的既有配置。“五四”运动连同新文化运动深刻地启示了国民党和中国共产党，在这场运动中，人们认为凭借儒家学说的话语和形式无法建立新的民族国家，只有“科学和民主”可以完成这个任务。这样一种激进的拒斥总是会引起歧义，尤其是民主这个概念，它事实上很少代表着任何意味着“自由民主”的东西。它在被援引的时候不是任何直接的政治表达，而是为了调动民族大众的能量。在这种调动中，根植于儒家政策的社会形式仍不可避免地在这对国家、社会及生活方式的激进重建中留传下来。

然而，一个变革的工程确实在现代的迹象之下出现了，它拒斥着儒学和旧帝国。但是“五四”运动之后的现代化更多是在泰勒主义、勒·柯布西耶和列宁理论之下而非自由民主理念下发生。那些“规训”人的公共机构像学校、工厂、办公室、监狱（还有城市本身，这个我们后面要谈到^③）迅速地出现了，尤其在1911年以后。^④这样的规训机构，就像资本主义发展过程中国家建设的许多部分一样，应当与新兴的“大众社会”观念、机械化的社会肌体观念和“社团主义”观念联系起来进行理解，而不应理解为迟到的欧洲工业革命。日本、苏联、意大利以及德国的例证都显示出新的管理大众的技术。这些例证与大规模生产、房屋供应、交通发展、能源分配和政治组织（尤其是列宁主义和法西斯主义的类型）都有关。与此同时新形式的大众传媒也出现了——广告、招牌、印刷出版（使用简化字、民众提高了读写能力）、广播、电影、音乐（录音）——围绕着新的公共空间，指引着思想和身体经由不断增长的商品消费进入新型的政治活动形式。

^①Michel Foucault, *Society must be Defended. Lectures at the College de France 1975-6*, Picador, 2003, p. 248.

^②白乐晴在 Paik Nak-Chung, 'The Double Project of Modernity', *New Left Review*, 2015. 95: pp. 65 中解释了在中文里“近代”（指帝制时代之后到现代之间的历史时期）到“现代”（1949年以后）的用语转变。

^③参见 Patrick Joyce, *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*. London: Verso, 2003.

^④参见 Frank Dikotter, *Exotic, Objects: Modern Objects and Everyday Life in China*. New York: Columbia University Press, 2006. pp. 109-132.

在这里我们要说到一种与哈贝马斯所阐述的非常不同的公共领域，既不同于欧洲早期现代化的“经典”时期，也不同于更“颓废”的1945年之后的时期，这是哈贝马斯理论发展的第二个阶段所涉及的时段。在这个公共领域中，国家当局和知识分子都在寻求合适的管理方式、教育方法和交流技术，来塑造公民的新主体性和集体身份认同——创建、守卫、或在必要的时候颠覆民族国家的能力。我们还必须指出，新的大众传媒可能是在城市中心生产的，但它们必须提供给乡村的民众。这不是落后的标志。新的共和国像大清帝国一样，依然是一个农耕国，大量人口依赖土地生活。在这方面，国民党由于主要依靠城市和国际大都市的金融，总有些不适应，而共产党一旦离开了上海，就如鱼得水。这些“大众”的形式是儒家政体所提供的，这一点从毛泽东的土改运动几乎没有遇到什么困难就可以证明。

中国艺术家和知识分子们，现在越来越多地与国际理念、文本和名望接轨，^①却并没有按照布尔迪厄归纳自19世纪中期法国的典型文化领域的方式去运作。布尔迪厄的文化领域是切分开的，一部分是针对资产阶级的商品化生产（在这之下是更便宜、“劣质”的大众文化产品），另一部分是“有限地”针对贵族受众，这批人垄断了购买权（个人的或集体的）来保证这种商业行为的运作。这里错过了欧洲语境的两个重要问题。首先，这个论述忽略了那些想要在他们的作品（以及天赋）和大众之间找到链接的艺术家——无论主要是包含“社会性”内容的艺术，还是在更有远见的意义上深入人民的历史深处的艺术。^②艺术的社会“职责”问题在艺术寻求自治的同时出现了，最典型的样板，出现在那些现代化进程与社会现实之间的鸿沟最为显著的国家。俄国就是一个欧洲语境里的典型例子，但这也适用于那些被帝国主义和资本主义造成破坏性现代化进程的非欧洲国家。

在中国，像其它很多有着普遍激进的民族主义国家一样，存在已久的文学界的社会职责非常明显。而也像其它正在经历大众工业和经济发展的国家一样，新的大众传媒被并没有被认为是无可救药的商业化，而是同时也蕴含着激进的民主或革命的潜力。这个政治方面的特性在现当代主义与先锋派的辩论中非常重要，在这里激进的形式创新与新的政治观念、活力以及主观性相联系。“五四”运动中的艺术家和知识分子们的活动，是在上述新型改革元素混同着旧的东西的语境下展开的，他们也加入了新的改革元素与关于共产党理念的辩论，这场辩论在1928年之后开始升温。

接下来发生的辩论是关于流行文学、电影和流行音乐的，辩论超出了布尔迪厄关于商业的，限制性生产的理论。它们讨论的是美学与创作和群众运动之间的关系。讨论关乎政治目标的情感和精神的激励能力、想象力、知觉与行动。许多艺术家和知识分子——不是那些为艺术而艺术的，而是其专业自治或行动范围允许他们与政党或国家在文化生产方面进行合作的人——他们的艺术自律性引人关注。

^①关于19世纪末期知识分子的国际化。参见Raymond Williams, *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London: Verso, 2007. 泛亚洲观念参见Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire: The Revolt against the West and the Remaking of Asia*. London: Penguin, 2012.

^②布尔迪厄认为福楼拜超越和反叛“社会”小说实现艺术自治，他敏锐地暗中破坏了传统小说的运作方式。不过，布尔迪厄忽视了福楼拜作为放弃社会责任的例证的部分，实际上，（比如说在《萨朗波》（*Salammô*）和《圣安东尼的诱惑》（*The Temptation of St Anthony*）中），他对历史意义的排斥和嘲笑。存在于“纯粹”与“订购”艺术之间的典型的对抗，就体现在萨特的《家中的低能儿》（*L'Idiot de la Famille*）。要对19世纪艺术与历史的关系作“有远见的”总结，一个人应该看看维克多·雨果和俄国小说。参见George Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in the Old Criticism*. Yale University Press, 1959.

[译者简介]钟丽茜，文艺学博士，艺术学博士后，浙江传媒学院文学院教授，主要研究方向：文艺美学、电影理论。）

（责任编辑：徐玉明）