

文化政治視野裏 的普遍與特殊

• 張旭東

只要不同的社會經濟、政治和文化系統發生了互動關係，就會涉及到比較和可比性的問題。因此，無論在歷史的層面上，還是在理論的層面上，比較的意識都要受制於、依賴於一個直覺或認識，這就是：物質現實和人類理解有一個共同的基礎，這個基礎不但凸現了人類社會種種生活形式的成就，也暴露了它們總是或多或少地處於彼此間的懸隔狀態。因此，「比較」作為一種理解的途徑就指向不同人類生活現實之間的轉譯。對「可比性」問題的理論思考，就是探討這種轉譯活動的可能性、正當性和可接受性。只是這種概念的思考並不能從概念的空間裏面推演出來，而必須訴諸更為廣大的社會生活範圍裏的經驗的直覺、認識和意願。這種直覺指向了一種需要，一種熱情。由此人們期待和想像一種整合的、普遍的歷史，一種須在共用的全球文化空間中實現的時間構想，一種統一的、但又不乏內在差異的生活形式。

從這個問題的角度看，作為一門「理解的科學」的闡釋學歷史地產生於德國浪漫主義時代並非偶然。德國浪漫主義文學和思想總體上受制於這樣一種矛盾：一方面，資本主義世俗領域在近代歐洲經濟、社會、政治、文化諸領域的擴展對意義的超越地域性的確定性、同一性和普遍性提出了新要求；另一方面，同樣的歷史進程也通過市場、金錢、技術、官僚管理制度和國家的意識形態控制而造成了對傳統意義的有機體瓦解。韋伯 (Max Weber) 後來曾提醒德國人說：當你看到一座氣派的莊園或城堡時，它美麗的外觀絲毫不能告訴你它在房產按揭方面是如何安排的^①。也就是說，當新的個人或個體性力圖在新的歷史條件下重建自身的統一性時，原先無機地懸置在經驗時空中的事物和現象就向一個新的有機的符號體系匯聚；以往是異質的文化和生活形態，不得不在一個擴大的意義共同體中力求達到新的和諧。然而，當宗教、習俗、

只要不同的社會經濟、政治和文化系統發生了互動關係，就會涉及到比較和可比性的問題。「比較」作為一種理解的途徑指向不同人類生活現實之間的轉譯。對「可比性」問題的理論思考就是探討這種轉譯活動的可能性、正當性、和可接受性。

作為文本理論的闡釋學理論的特殊韻味在於，它同時提出了主體和「主體間性」的問題。比較和可比性不僅預設了他者的存在，而且還力圖圍繞或通過他者來重新界定自我。就此而言，可比性觀念表達了一種意願甚至渴望，要實現不同人類群體的和平共處和相互理解。

文化傳統和農業和手工業社會的道德心理結構不再能夠承當意義共同體的仲裁者時，隨着經驗世界裏具體意義變得流動、不確定和難以把握，「意義」本身變成了一個哲學問題，變成了比較研究的對象。從這個歷史的角度看，「意義」問題的意義正在於「甚麼是意義」這個問題的歷史性出現，在於對它出現的具體歷史條件的理解。我們可以用「闡釋學的發明」來標明這一歷史的關口。現代闡釋學肇始於實施史萊爾馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 的宗教闡釋和狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 的生命哲學，而確立於以現象學、結構主義、精神分析、符號學和思想史研究方法為基礎的文本閱讀理論 (伽達默 [Hans-Georg Gadamer] 與利科 [Paul Ricoeur])。「精神科學」(狄爾泰) 文本理論、翻譯理論、話語分析理論。穿越文本的活動以其內在的「主觀性的懸擱」(the suspension of subjectivity) 和「視界的融和」(fusion of horizon) 等概念不但成為當代闡釋學的標誌，也是比較文學和文化研究的基本理論模式的核心組成部分。

作為文本理論的闡釋學理論的特殊韻味在於，它同時提出了主體和「主體間性」(inter-subjectivity) 的問題，並把它同「文本間性」或「互文性」(intertextuality) 的概念打成一體。的確，比較和可比性不僅預設了他者的存在，而且還力圖圍繞或通過他者來重新界定自我。就此而言，可比性觀念表達了一種意願甚至渴望，要實現不同人類群體的和平共處和相互理解。在對和平和共同利益的這種隱含的或明確的企盼中，比較思維必須與一個想像的總體同呼吸，共命運，而這個總體在概念上大於部分之和，也比部分之

和更為複雜。因此，可比性問題作為對比較研究實踐的反思檢討，就與有關普遍性的哲學問題聯繫起來了。

因此，比較研究一方面要論證普遍性假定的正當性，另一方面又要對它提出疑問。在捍衛普遍性觀念時，比較的意識無意於支援以普遍人權、理性交往為名的形而上學的普遍性。傑姆遜 (Fredric Jameson) 曾指出，歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 的「世界文學」(Weltliterature) 觀念的含義並非超越歷史、社會和文化差異性而直接訴諸普遍人性的文學寫作，而是對不同生活世界之間的交流、理解、轉譯和相關性意識的渴望。歌德在魏瑪遍讀歐洲各地的進步報刊 (如《愛丁堡評論》、《兩世界評論》) 和所能搜集到的非西方文學作品 (如《魯拜集》、《玉嬌李》的德譯本)，由此得以通過領會其他生活世界的「意義」而返諸德國具體地說社會現實，致力於德國啟蒙和民族文化建設。傑姆遜由此出發進一步探討當代理論話語之間的關係。他認為，理論活動的目的不在於「訂閱」哪一家理論話語或以哪一家理論品牌作為批評活動的範圍。相反，它在於在理論話語之間進行無休止的仲介活動，在於從種種受局限的理論立場和概念體系中把握其各自意識形態的局限性和他們各自問題的相關性。傑姆遜遂把歷史視為「總體」，但他的總體論卻建立在具體、特殊的問題域之間的聯繫和「可譯性」之上，而非訴諸任何超驗的「本質」②。

比較研究無意贊同被意識形態所利用或浸透着意識形態的世界歷史目的論，尤其是民族國家的目的論。民族國家的歷史正當性對於當代社會的經濟、政治和文化生活仍具有根本上

的重要性，但非西方國家在以民族國家理論對抗西方霸權時，不能不對民族國家內在霸權的擴張勢能有所警惕。這種過度擴張在後現代性和全球化條件下往往被誤認為對民族主義的超越。這不但是美國的全球帝國形態的內在悖論，也把西方現代性中有關「人的本質」（人權、自由、平等，等等）的種種修辭術還原到一個充滿等級制的、不均衡、不平等的歷史現實中去。相反，本文旨在全面思考不同社會經濟系統和文化傳統的相關性和相依性問題，認識一個相互關聯的世界，對一個多元的價值和政治系統進行烏托邦式的探尋，而這個多元系統允許具有根本差異性的生活方式和主體立場的共存。我想提出這樣一個論點：普遍性和可比性這兩個概念植根於特殊性之中，涉及到根本的物質和歷史特殊性；比較及其過度伸展——伸展進普遍性話語——是特殊性的文化思想表述、政治表達乃至自我肯定的有機組成部分。用一種略帶黑格爾（Georg W. F. Hegel）意味的語言來說，或者再準確一些，用黑格爾辯證法的語彙來說，它們是特殊性的自我意識。

與此同時，對普遍性假定提出疑問，並不是在暗示說，人們可以輕易地退回到各種以宗教、種族、族群和性別本質主義或「被建構性」為基礎的身份政治話語，或者從文化或文明的視角來劃定全球衝突的戰線。相反，對普遍主義話語和意識形態的批判旨在追究普遍性概念的歷史和政治淵源，以便從內部重新思考這個概念。也就是說，這種批判是要從比較和可比性的問題出發重新思考普遍性的概念。這番帶有歷史具體性的重新思考

還將表明，作為特殊性的自我意識，普遍性概念是通過特殊性的內在的歷史和政治邏輯——尤其是資產階級財產和主體性的概念，以及這個概念在資本主義國家中的「理性實現」——產生出來並獲得界定的。在經過了這樣的界定之後，從比較和可比性的角度對普遍性所做的重新思考遲早會推進到馬克思的問題意識，即生產方式、政治經濟學、基礎和上層建築、意識形態。

毫無疑問，比較和可比性的概念本身擺脫了對本質、普遍形式的柏拉圖式熱情。它也反對黑格爾的假定：按照這個假定，以往的一切歷史發展階段必然在一個建基於特殊的民族、宗教、種族或文化傳統的理想政體或理想化政體中達到極致和圓滿。但是，就連對協商、仲介和臨時性的最辯證的、唯物主義的、批判的介入也要以一個謹慎的信念——即便不是信仰的話——為出發點。這個信念是，不同的社會經濟和文化政治系統確實是相互關聯的，因此，可以將它們置於一個融貫的敘事和再現總體中，從歷史和理論的層面上加以理解。用哲學的語言來說，比較的目的是要探尋不同社會系統之間的轉譯或可轉譯機制，而這種機制是歷史地、唯物主義地積澱下來的。

康德（Immanuel Kant）在《帶有世界性目的的普遍歷史的理念》中開宗明義地寫道^③：

歷史……使我們產生了一個希望：如果它大規模地考察人類意志的自由運用，它就能夠發現源於自由意志的行動中間的一種有規律的推進過程。同樣，我們也可以懷有這樣一種希望：

對普遍性假定提出疑問，並不是說，人們可以輕易地退回到各種以宗教、種族、族群和性別本質主義或「被建構性」為基礎的身份政治話語，或者從文化或文明的視角來劃定全球衝突的戰線。相反，對普遍主義話語和意識形態的批判旨在追究普遍性概念的歷史和政治淵源，以便從內部重新思考這個概念。

儘管個體的行動包含着一些引人注目的、雜亂的、偶然的因素，但是，從整個人類的歷史來看，可以確認，這些因素體現了人的原初能力的持續而緩慢的發展。

這段話並沒有明確涉及到比較社會和文化研究的問題，但是，它從「整個人類」的緩慢發展及其原初能力的實現出發規範地界定了人的自由意志，這樣一來，康德的歷史觀念就在總體性觀念的背景下確立起來。這種總體性觀念既承納又壓制了比較和可比性問題。

不用說，康德關於「意志自由」和「人的原初能力」的假定長期以來一直受到批判的審視。批判的着眼點主要落在資產階級關於權利的自我構想的那個原初的、欣快的要素上。在資產階級眼裏，權利既是自然的，又是理性的。因此，普遍歷史觀的問題化和批判理論化，以及與之相伴隨的比較和可比性問題，一直都是對資產階級關於時間和空間——它們展開了具體的物質條件和社會關係——的這種自我理解的公開的或隱蔽的批判。這種展開是在具體的歷史時間和徹底政治化的社會空間中實現的，一旦用思想的形式來把握它，它就總是變成了關於資產階級自我和主體性——當然也包括財產和商品本身——的一種浪漫化的意識形態敘事。

在這一點上，「回歸康德」可以使人們從一種新的視點觀照黑格爾的辯證法。黑格爾的辯證法一方面讓歷史的發展受其內在矛盾的支配，另一方面又將這些矛盾封閉在目的論的藩籬之內，封閉在一種理想的普遍主義之內，這種普遍主義將國家視為資產階

級財產權、法權和政治權利的理性的／現實的表達。正因為康德生活在德國資本主義發展的早期階段，他就見證了一個不那麼同質化的價值領域，正如霍布斯(Thomas Hobbes)見證了資產階級政治國家的早期歷史甚或前歷史一樣。霍布斯(與馬基雅維里[Niccoló Machiavelli]一道)在二十世紀找到了一位潛心鑽研的讀者，這就是施米特(Carl Schmitt)；相反，康德在當今的世界上只找到一批心不在焉的讀者，這些人大談特談自由主義的包容思想，主張價值多元論，倡導身份政治。當然，康德也有自己的反對者。從一般方面來看，德國浪漫主義反對康德；從個別方面來看，赫爾德(Johann G. Herder)是康德的論敵。這可以解釋為甚麼在從拿破崙戰爭到第二次世界大戰的德國民族主義時期，康德作為一位政治哲學家的影響非常有限，甚至完全消失了^④。自從黑格爾體系分崩離析以來，絕大多數「回歸康德」的倡議在政治上都趨於保守，在思想上也乏善可陳。相比之下，康德與赫爾德的爭論似乎抓住了比較和可比性的問題，而且在當時，這個問題帶有最初的新鮮氣息。

在《評赫爾德關於人類歷史哲學的觀念》中，康德對「人類的普遍自然史」的研究方法提出了幾點意見，我認為，這幾點意見切合於我們目前的討論。在康德看來，「歷史的、批判的心靈」應該準備好做如下的工作^⑤：

一個人必須研究無數的人種誌描述或遊記，研究它們所提供的有助於闡明人的本性的報告，尤其是那些相互抵觸的報告，從中進行篩選，將它們並置在一起，輔以對其各自作者的可信

「回歸康德」可以使人們從一種新的視點觀照黑格爾的辯證法。自從黑格爾體系分崩離析以來，絕大多數「回歸康德」的倡議在政治上都趨於保守，在思想上也乏善可陳。相比之下，康德與赫爾德的爭論似乎抓住了比較和可比性的問題，而且在當時，這個問題帶有最初的新鮮氣息。

性的評論。因為如果真的這樣做了，就不會有人不事先細緻地評價其他人的報告，就如此大膽地依賴於一些片面的記述。

在現代區域研究和比較研究的學者眼裏，康德與赫爾德的爭論可能顯得古怪，但實際上，這場爭論卻頗有相關性。康德提到，「美洲人、西藏人和其他真正的蒙古民族都長着鬍鬚，只不過將他們的毛拔掉了」^⑥。康德的說法是真是假，這在今天是一個很容易從經驗上驗證的問題，我們對這類事情確實有更準確、甚至更精確的了解。但是，即便在康德的時代，這也同樣是一個可從經驗上驗證的問題，康德在抨擊德國浪漫主義時正是要說明這一點。康德說，德國浪漫主義「有一種草率的綜合視野，輕而易舉地發現一些相似性」，然後「憑着大膽的想像將這些相似性付諸應用」^⑦。康德認為，「在界定概念時要注意邏輯的精確性，在運用原則時要作出細緻的區分，照顧到前後一致」。儘管康德的這個要求早就失去了哲學上的緊迫性，但他對主觀主義的防範仍有相當的道理，並且十分重要，因為主觀主義往往「通過情感和情緒激發起對研究對象——總是被放在一個模糊的距離之外——的同情；反過來說，這些情感和情緒作為嚴肅思想或饒有意義的暗示的產物，又促使我們從中期待比冷靜的評價所能發現的更多的東西」^⑧。這種切入方法是很成問題的。從嚴格的方法論角度來看，問題主要不在於情感和情緒本身，而在於它們所造成的「模糊的距離」，因為這種距離將研究對象與其具體的歷史條件分割開來。除了收集、處理人種誌和旅行資

料這樣一系列經驗和方法論問題以外，還有一些更具有哲學性質的問題，涉及到在研究他者的過程中遇到的相同性和差異性現象。正如康德所指出的^⑨：

哲學家隨意選擇自己的方法：他可以假定存在着自然差異，也可以根據「萬物皆備於我」(tout comme chez nous)的原則來評斷一切；結果，哲學家在這種不牢固的基礎上建立的一切體系都必然像是搖搖欲墜的假設。

毫無疑問，康德與以赫爾德為代表的浪漫派的爭論並不限於自然史問題。相反，他們很快就進入到文化、價值和政治領域。康德寫道^⑩：

在人類的一切時代，正如在任何時期的社會的一切部門中一樣，我們都能夠發現一種幸福狀態。這種狀態與人針對自己誕生和成長於其間的環境而形成的概念和習慣恰相符合。毫無疑問，在這裏，甚至不可能對各自的幸福水平進行比較，也很難說一類人比另一類人、一代人比另一代人處在更有利的地位上。但是，也許天道的真正目標並不是每個人為自己創造的這種朦朧的幸福意象，而是一種因此而激發起來的持續不斷、日益擴大的活動和文化，其最高表現只能是以人權概念為基礎的政治體制的結果，因而就是人通過自身努力取得的成果。果真如此的話，又會怎麼樣呢？

從康德與德國浪漫主義(和民族主義)的早期爭論中，可以發現自主的資產階級個體(抽象的財產和權利在該個體身上合而為一)與普遍國家的政治

從康德與德國浪漫主義的早期爭論中，可以發現自主的資產階級個體與普遍國家的政治建構之間的缺失環節：這就是那個「持續不斷、日益擴大的活動和文化」的過程，只有在經歷了這個過程之後，它們才在概念或現實中達到了「最高表現」。

晚年的盧卡奇在《理性的毀滅》中指出，德國哲學的決定性危機就是黑格爾哲學的解體，在此之後，資產階級哲學家不得不虛構出兩種不真實的和諧景觀：一種是黑格爾主義與浪漫主義的和諧，另一種是康德與黑格爾的和諧。

建構之間的缺失環節：這就是那個「持續不斷、日益擴大的活動和文化」的過程，只有在經歷了這個過程之後，它們才在概念或現實中達到了「最高表現」。不確定性、衝突和矛盾的長期間隔有一系列表現形式：不平衡的發展、階級鬥爭和文化政治。實際上，文化政治構成了十九世紀關於永久和平和普遍歷史的話語的實質和特性。

因此，在黑格爾那裏，法哲學的結尾確實就是歷史哲學的開篇^①。時間的歷程從作為抽象理性的財產開始，而「倫理生活」或人類自由的歷史則經由家庭和市民社會一直推展到國家。由於黑格爾的國家是資產階級法權的理性的實現或現實的理性化，因此，它就辯證地包含三個階段：憲法、國際法和「世界歷史」。《法哲學原理》的最後若干節（從第341節開始，尤其是討論東方王國、希臘王國、羅馬王國和日爾曼王國的第355節——第358節）完全可以剪切下來，黏貼在《歷史哲學》的開端處。黑格爾的法哲學並非偶然地、而是邏輯地融入到他的歷史哲學中，因為像這樣構想的「世界歷史」確實包含在資產階級法權和資本主義國家的概念中。就此而言，比較和可比性問題也是民族國家和殖民帝國的各種不合法要求的問題。在現代，美國那種強加於人的主權已經使各種主權形式歸於無效。不過，這一點似乎並沒有改變圍繞資本主義國家本身及其內在霸權傾向而產生的一系列根本問題的性質。

晚年的盧卡奇 (Georg Lukacs) 在《理性的毀滅》中指出，德國哲學的決定性危機就是黑格爾哲學的解體，在此之後，資產階級哲學家不得不虛構

出兩種不真實的和諧景觀：一種是黑格爾主義與浪漫主義的和諧，另一種是康德與黑格爾的和諧^②。在盧卡奇看來，德國哲學的問題，正如德國資本主義的歷史發展問題一樣，從來都不是一個自足的局部問題或形而上學問題，而是一項比較研究的有機組成部分。這項研究涉及到歐洲資本主義社會的歷史發展與歷史理性的前所未有的衰落——「伴隨着非理性主義的興盛，這是一條統一的、毋庸置疑的、沒有矛盾的興盛之路」——之間的關係。在盧卡奇的語彙中，非理性主義不僅代表着對客觀性和辯證法的意識形態拒斥，而且代表着產生它的一般歷史條件。這是一個帝國主義時代；在資產階級和工人階級革命的最初幾十年，有一種「時間的在場」，而到了帝國主義時代，這種「時間的在場」已經被「空間的在場」取而代之了，其特徵是物化的「膨脹的細枝末節」^③。

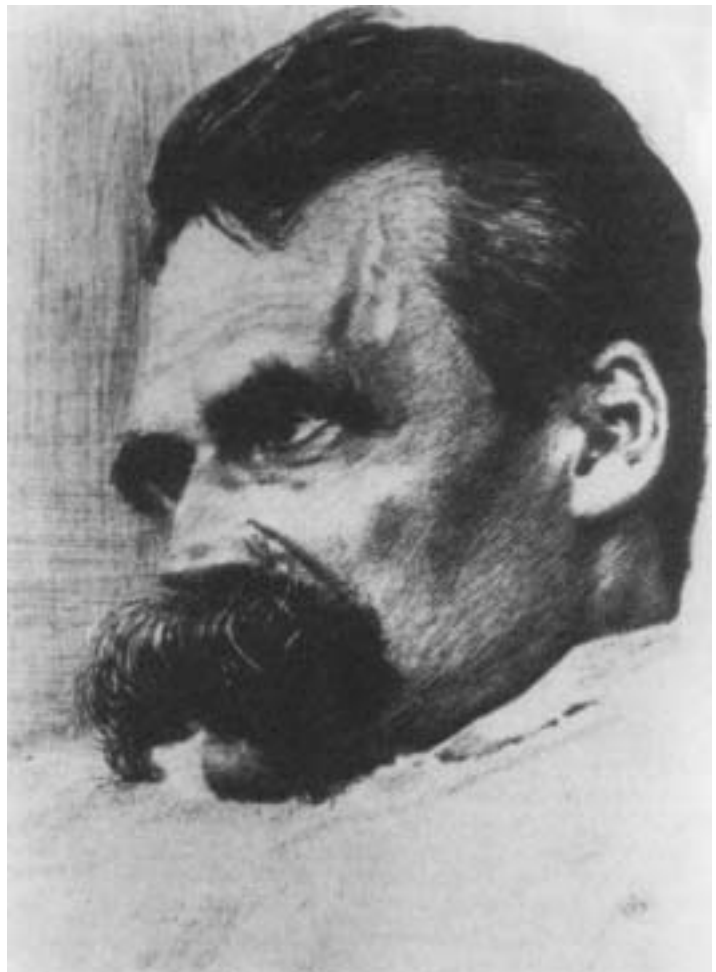
隨着歷史時間的缺失和辯證法的停滯不前，資產階級普遍性話語在尼采 (Friedrich Nietzsche) 的價值重估和韋伯的理性化概念中得到了最雄辯的表達。不過，如果對尼采和韋伯進行更細緻、更無情的歷史解讀，就會發現，無論是價值重估，還是對一個去魅的世界的理性化，都植根於規範的西方與其內在的他者之間的緊張的文化政治對抗。換句話說，從資本主義發展來看，當時的德國已經「在資本主義發展方面和英法並駕齊驅」(馬克思)；但是，從社會自由、政治民主化和都市文明的發達程度來看，德國還十分落後。尼采在討論施特勞斯 (David F. Strauss) 的文章中批判了充斥於德國知識界的「有教養的庸人」

(cultivated philistine)，反對將種種西方(指英法)「現代派」風格「一鍋煮」的文化摹仿，企盼着一種真正有獨創性的偉大的德國文化。他還發出了反擊「法蘭西—猶太文化」——現代奴隸的傷感文化——的吶喊聲^⑭。這個目標在其最高的階級認同和文化信仰方面試圖超越庸人的民族主義。但為了達到這個目的，尼采不得不訴諸一個「普遍文化」的觀念：這個觀念要求將民族與文化融合起來。法國人已經實現了這種融合；正因為如此，與德國人相比，法國人才佔據了壓倒性的(文化)優勢^⑮。而尼采所呼籲的德意志精神的自我表達，正是要在普遍文化的範疇裏發展民族文化的自覺性和創造力。自啟蒙以來，在德國古典思想傳統中，「市民」階層的一批最優秀的思想家(歌德、康德、黑格爾等等)將法國人的進入(雖然採取的是拿破崙入侵的形式)視為德國近代歷史的開始^⑯。尼采似乎以一種嘲弄的態度利用了這個傳統，因為從一種重要的意義上說，他的論點是，如果要讓法國人(或許還有英國人)接受真正的德國文化，德國文化就必須超越近代大眾社會的文化。也就是說，如果要讓德意志帝國及其姍姍來遲的資本主義發展在一個被更古老、更發達的資本主義形式和資產階級社會所支配的世界上佔有一席之地，「德意志精神」別無選擇，只能克服現代性本身。而對現代性的克服，首先是對現代性的歷史觀和時間概念的克服，是對「進步」和「成長」(becoming)概念的批判。尼采在《不合時宜的觀察》裏竭力推崇的叔本華(Arthur Schopenhauer)，就是這種「逆時代而動的自我教育」(to educate ourselves against our age)的精神代表^⑰。

日本知識界在太平洋戰爭期間提出的「近代的超克」，雖然在批判地超越現代性的意圖上與俾斯麥(Otto von Bismarck)統一後的德國有相似之處，但由於過於狹隘地把現代性理解為美國的技術和軍事優勢，因此只能落入軍國主義、種族主義、區域性殖民主義和帝國主義的陷阱。它與尼采針對現代性的文化政治和文化批判取向，實際上是背道而馳的。

如果說尼采的早期著作(《不合時宜的思考》和《悲劇的誕生》)可以按帝國主義之間的文化政治來解讀，韋伯的畢生工作也可以從政治焦慮的視角來看待。如果說康德的政治哲學的核心在於樂觀地肯定基於私有財產的「自然權利」本身的理性本質，並以此出發

尼采(圖)在討論施特勞斯的文章中，批判了充斥於德國知識界的「有教養的庸人」，反對將種種西方「現代派」風格「一鍋煮」的文化摹仿，企盼着一種真正有獨創性的偉大的德國文化。而尼采所呼籲的德意志精神的自我表達，正是要在普遍文化的範疇裏發展民族文化的自覺性和創造力。



黑格爾指出「市民社會」內在地需要海外擴張，開拓海外殖民地，並表達了對德國在這方面的相對落後的焦慮。同時，黑格爾也看到，殖民地的獨立和解放，殖民地人民政治意識的覺醒最終對宗主國的社會和政治發展是有積極意義的。

期盼資產階級憲政國家的實現和普遍化（「永久和平」），那麼在黑格爾的《法哲學》裏，「永久和平」只能在「國際法」的語境裏思考。在此，「憲政國家」本身不是目的，而是「世界歷史」的構成部分或環節^⑧。比較和可比較性問題隨之與「世界精神」的自我展開（以及內部的不平衡和不平等）聯繫起來。值得注意的是，黑格爾指出「市民社會」內在地需要海外擴張，開拓海外殖民地，並表達了對德國在這方面的相對落後的焦慮（比如說國家對海外拓殖缺乏全盤組織和必要的扶植，放任自流導致德國海外移民對母國缺乏政治忠誠和經濟貢獻）。同時，黑格爾也看到，殖民地的獨立和解放，殖民地人民政治意識的覺醒最終對宗主國的社會和政治發展是有積極意義的^⑨。繼康德和黑格爾之後，普遍性與特殊性的矛盾在韋伯的學術思想裏達到了新的激烈程度。這種焦慮是在面對西方議會民主制的更發達的形式時產生出來的；人們普遍感到，這種制度在階級利益的處理和協商過程中擁有更強大的能力。因此，作為社會科學家的韋伯與要求將德國確立為一個「政治」民族和統治「民族」——或曰「世界歷史」民族（強權國家）——的韋伯是密不可分的。韋伯的「解決」方式對當代比較研究學者的啟發性在於：他一方面強調市場經濟、官僚體制的「科層化」和文化領域的「職業化」是不可避免的、「普遍」的，並倡導民主政治和學術研究的「價值中立」；另一方面，他又反覆指出，在資本主義世界市場的時代尤其需要強有力的「民族國家經濟政策」，需要對國民進行政治教育，需要一種以全民利益為對象的精英文化，需要有關國家政治前途和文化前

途的寬廣的眼界、明確的自我認同、和堅定的信心^⑩。韋伯嘲笑那種「中產階級的怯懦」和那種沉溺於物質生活的安逸，在政治上但求無事、無所作為的庸人政治。在他看來，如果德國人拒絕在政治上擔當起自己的歷史責任，從而在世界歷史的舞台上充分展開本民族的文化性格，那麼^⑪：

德意志帝國就將被證明是一個昂貴的擺設，一個徒有其表的、對德國文化有害的奢侈品；那樣的話我們就應該趕快扔掉這個我們負擔不起的奢侈品，然後以瑞士為樣板改造我們的國家，把它化解為一系列政治上無能為力的小州縣，說不定還可以給他們配備好按純正趣味修建起來的鄉村法院。有人似乎相信小國寡民的文化價值觀將為我們未來長遠的生存提供意義和目的性。不過，我們可以拭目以待，看看我們的鄰國（按：特指西邊的英法和東面的俄國）能允許我們有多少時間在閒暇中培養這種小國寡民的文化價值觀。

可以看出，韋伯政治上的自由主義觀點和「經濟政策」及文化政治上的民族主義觀點並行不悖。兩者的共同基礎不但是對資本主義時代生存競爭的現實分析，也來自對價值和意義世界的內在的、不規約的多樣性和複雜性的認識。他寫道^⑫：

說實在，任何生活在這個世界（基督教意義上的世界）上的人都不能不感受到他受制於多重價值系統。孤立地看，每一個系統都好像在要求他絕對服從。但他不得不在這些神當中選擇侍奉哪一個，決定甚麼時候侍奉這一

個，甚麼時候侍奉那一個。但他總是發現，自己不是在跟這個神鬥爭，就是在跟那個神鬥爭，更重要的是，他發現自己與基督教的神還相去甚遠……

社會和文化的比較研究遲早必須面對馬克思主義關於「普遍同一性」的假定。這種同一性貫穿於經濟、社會、意識形態、政治和思想傳統等不同的領域。馬克思主義關於社會歷史發展中的同一性的觀念從來都不是一個抽象的哲學命題或形而上學命題。相反，它的背後一直有一種推動力，這就是對具體歷史境況的政治介入和思想介入，而在這種具體歷史境況中，同一性問題具有特殊的、批判的意義。首先，馬克思主義的同一性概念意味着把經濟當作「社會歷史的現實基礎」來研究。誠然，對經濟的關注也適用於前資本主義社會，馬克思本人曾提出「亞細亞生產方式」的問題，許多古典思想家在研究歐洲封建主義（例如俄國）、奴隸制（雅典和羅馬）、甚至原始社會時也注意到經濟問題。但是，在歷史、理論和政治諸層面上，這種關注都被馬克思主義的資本主義分析過度決定了。這就導致了同一性假定的第二個方面：即社會類型、社會關係和社會組織中的同一性。對資本主義經濟與資本主義社會形式的歷史共生關係的強調使馬克思脫離了經濟決定論。在這個方面，工商社會的興起和作為主導社會規範的資產階級生活形式成為一個槓杆，為世界資本主義環境下的歷史分析和解釋的「統一場」奠定了基礎。

通過對佔主導地位的生產方式的分析，馬克思主義進一步提出了社會

意識的同一性假定。這種同一性——無論從積極的方面看，還是從消極的方面看——植根於統治階級的通行的、佔主導地位的、強加於人的意識形態。二十世紀的西方馬克思主義傳統（盧卡奇、法蘭克福學派、阿爾都塞 [Louis Althusser]、傑姆遜等等）進一步闡述了這個有關意識形態同一性的假定，將其發展成第四個具有半自律性質的同一性範疇。西方馬克思主義論述了思想史和文化生產的一些基本概念和話語結構，尋繹其哲學風格層面上的「內部符碼」，並據此而提出了這個具有半自律性質的同一性假定。但是，就連旨在揭示形式的「內容」或「政治無意識」的分析套路（傑姆遜），從根本的方法論層面來看，也與早期馬克思主義關於「思想史之展開條件」（盧卡奇在《理性的毀滅》中論證了這個問題）的論述密切相關。在盧卡奇看來，這些條件包括三個方面：（一）階級鬥爭的形式、有關國家內階級鬥爭的震盪和激烈程度；（二）思想介入領域裏所繼承的哲學遺產；（三）直接的思想對手和意識形態對手的特性。因此，「帝國主義時代的經濟的普遍同一性」以及資本主義各個發展階段上因不平衡的發展而造成的具體的、特殊的差異就構成了可比性的歷史平台^②。

在所有這些事例中，發達資本主義社會的特殊社會關係和矛盾及其特殊的意識形態—思想表述說明了對不同社會經濟系統和文化系統所作的各種分析的內在意義和相互聯繫。西方資本主義社會的不同歷史發展「階段」的內部歷史分期和標記——自由競爭的資本主義、壟斷資本主義或帝國主義、正在發展中的消費—資訊—金融的資本主義，連同其相應的文化或審

社會和文化的比較研究遲早必須面對馬克思主義關於「普遍同一性」的假定。這種同一性貫穿於經濟、社會、意識形態、政治和思想傳統等不同的領域。馬克思主義關於社會歷史發展中的同一性的觀念背後一直有一種推動力，這就是對具體歷史境況的政治介入和思想介入。

在所謂後現代性和全球化的時代，馬克思主義理論與其他理論體系一樣，面對如何處理不均衡發展、價值多元和文化衝突的問題，面對如何在歷史和哲學的雙重層面上重新思考普遍與特殊、單一性與多樣性的問題。

美範式：現實主義、現代主義和後現代主義——也可以提供一個一般框架，用於分析世界的其他領域。這種基於西方現代性和資本主義發展內部關係來理解非西方社會及其與西方社會的關係的思想傳統，應一分為二地看待。它既通過分析全球性資本主義關係的歷史性展開而為可比性問題提供了現實的和概念的框架，同時又在面對非西方世界的社會經濟、政治和文化現實矛盾時暴露出它自身根本性的局限。在所謂後現代性和全球化的時代，馬克思主義理論與其他理論體系一樣，面對如何處理不均衡發展、價值多元和文化衝突的問題，面對如何在歷史和哲學的雙重層面上重新思考普遍與特殊、單一性與多樣性的問題。不過這是另一篇文章的題目了。

註釋

① Max Weber, "Suffrage and Democracy in Germany", in *Weber: Political Writings*, ed. Peter Lassman and Ronald Speirs (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994), 92.

② Xudong Zhang, "Marxism and the Historicity of Theory: An Interview with Fredric Jameson", *New Literary Theory* (Summer 1998): 1-40.

③⑤⑥⑦⑧⑨⑩ Immanuel Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991), 41; 217; 217; 201; 201; 217; 219.

④ 關於康德與黑格爾之間的哲學鐘擺的社會和意識形態寓意的精彩討論，參見Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer (London: The Merlin Press,

1973)，尤其是前言〈論非理性主義〉和第一章〈論德國的歷史發展〉。

⑪ Georg W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991), 372-80.

⑫⑬⑭ 同註④，頁13-15；43-44；17-18。

⑮ 盧卡契：〈敘述與描寫〉，載中國社會科學院外國文學研究所編：《盧卡契文學論文集》（北京：中國社會科學出版社，1980-81）。

⑯⑰ Friedrich Nietzsche, *Unfashionable Observations*, trans. Richard T. Gray (Stanford: Stanford University Press, 1995), 9-10; 196.

⑱ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999).

⑲ 同註⑩Hegel，特別是「倫理世界」中關於憲政國家、國際法和世界歷史的章節。

⑳ 同註⑱，頁267-69。

㉑ Max Weber, "Nation-State and Economic Policy" and "Between Two Laws", 載註⑩書，頁1-28、75-79。中譯見甘陽編：《民族國家與經濟政策》（香港：牛津大學出版社，1997），頁61-87。

㉒⑳ 同註㉑Weber, "Between Two Laws", 頁76；78-79。

張旭東 1965年生，上海華東師範大學紫江講座教授（兼職），紐約大學東亞系、比較文學系副教授。中文著作包括《幻想的秩序——批評理論與現代中國文學話語》。英文著作包括 *Chinese Modernism in the Era of Reforms, Postmodernism and China*（與德利克 [Arif Dirlik] 合編）、*Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China*（編著）。