

January 2014

Antimonies in Transcultural Studies of Representation

Xi Lin

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Lin, Xi. 2014. "Antimonies in Transcultural Studies of Representation." *Theoretical Studies in Literature and Art* 34, (1): pp.23-29. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol34/iss1/5>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

跨文化形象学的二律背反

林 曦

摘 要:本文在归纳“跨文化形象学”中包含的四个命题的基础上,借助康德式辩证法,从不同的视角出发,提出了四个与之针锋相对的反题,以及各自正题、反题的证明路径。这四个二律背反使得我们能够讨论跨文化形象学如何在后形而上学时代去实现建设性的“路径突破”。

关键词:跨文化形象学;二律背反

作者简介:林曦,复旦大学讲师、社会科学高等研究院专职研究人员,博士,主要从事政治哲学、法理学研究。电子邮箱: xilin@fudan.edu.cn 本文得到如下项目资助:复旦大学国家建设中心“985 工程”三期整体推进社会科学研究项目(项目批准号:2011SHKXZD017);教育部人文社会科学研究一般项目·青年基金项目(项目批准号:11YJC820067);第42批教育部“留学回国人员科研启动基金”;2012年度上海市教育委员会和上海市教育发展基金会“晨光计划”(项目编号:12CG07);复旦大学亚洲研究中心青年学者项目。

Title: Antimonies in Transcultural Studies of Representation

Abstract: The paper begins with a summary of the four propositions in Zhou Ning's transcultural studies of imagology, and in the spirit of Kantian dialectics proposes four counter propositions. The paper proceeds to demonstrate the approaches to prove both the propositions and counter – propositions. The four pairs of antimonies may lead us into investigating how in the post – metaphysical age a constructive breakthrough of approach may be realized in transcultural studies of imagology.

Key words: transcultural studies; imagology; antimony

Author: Lin Xi is a lecturer and research fellow at Institute for Advanced Study in Social Sciences, Fudan University (Shanghai 200433, China), with main research interests in political philosophy and legal theories. Email: xilin@fudan.edu.cn

周宁的跨文化形象学(《天朝遥远》、《跨文化研究》)旨在为我们提供一个解读全球范围内“中国形象”表达和传播的宏观框架,笔者曾将这种框架归纳为形象建构的“镜像 – 溢出”效应(林曦 11 – 16)。毋庸置疑,周宁提出的这种宏观框架采取某种特定的视角和立场,即萨义德“东方主义”的批判立场,通过一种激进的视角,在表述和传播“中国形象”的不同文本之间建立起了一种“超文本”的关联。但是,采取不同立场的读者,或许并不一定会被周宁通过这种激进立场而提出的立论给说服。我们有理由相信,在一个被罗尔斯(Rawls)称为“合情理政治多元主义”(reasona-

ble political pluralism)的社会中,不同的个体或者群体,因为立场和出发点的不同,会形成各自不同、但都合情合理的“整权性教义”(comprehensive doctrines)(Rawls xiii – xxxiv)。按照这个视角,站在不同立场、根据不同出发点的读者,当他面对着周宁所采用的那些材料之时,很可能会得出不同的答案和意见。本文就是希望通过这种知性的运用,借助康德所提出的辩证法中的“二律背反”(Antimonie)(357 – 86),来说明在这种“合情理多元主义”之下人们可能会产生的不同观点。本文列举了四个冲突,其中所有的正题都是从周宁的跨文化形象学当中归纳而来,而反题则

是可能存在的、与正题针锋相对的不同意见。^①

一、第一个冲突

正题:任何的形象建构,都必须服从于一种占主流地位的“想象动机”,这意味着,“中国形象”乃是欧洲学人“集体【无意识】努力”的一种结果。

证明:每一种形象的表述都必然是始于创作者的某种动机,这样的一种动机和现实的“权力政治”(Realpolitik)(韦伯 6;131)勾连在一起,正是在这样的一种“勾连”当中,我们发现了不同学人、不同建构、不同表述背后的一种“超文本集体无意识”,这样的一种“集体无意识”,集中体现在各种文本的“互文性”(intertextuality)(Allen 1-20)当中。

从1250年开始,欧洲学人对异域的想象就一直和他们对权力的看法有着千丝万缕的联系。对于每个历史时期当中现行的那些政治制度,欧洲学人都是通过“想象异邦”来表达他们的态度。从前文艺复兴时代(1250年左右)开始,欧洲经过了教会统治、君主专制、君主立宪和民主制,这样的一些形态必然会引发生活于其中的知识分子产生各种感受,并形成自己的政治观点和态度。大体而言,这种感受、观点和态度可以分成两类,一类是为现有制度辩护的,它赞同现有的政治,认同其权力安排。为了突出自己的这种认同,持赞同态度的学人就会丑化、妖魔化“想象中的异邦”,将其作为自己国家现行制度的对立面来加以叙述、描绘和刻画,我们可以称这种态度为“意识形态”。另外一类则是对现行政治持激进的批判态度,学人认为现有的制度不合理且应当被取缔,这是一种“强”(strong)的批判态度——与之相对,还存在一种“弱”(weak)的批判态度,认为现有制度亟待改善,存在这样或者那样的缺陷,需要对其进行完善。不管是“强”还是“弱”的批判态度,为了突出这种“批判性”,学人会刻意地美化“异邦”,将其视为自己国家的一面镜子,从中照出了本国的“丑恶嘴脸”或者“瑕疵之处”,从而呼吁人们去推翻或者改革现有制度。这样的一种批判式态度,可以称之为“乌托邦”。

我们的态度只能是单一的一种态度,“要么”意识形态,“要么”乌托邦,只能“非此即彼”,因

此,这两种动机就足以解释所有欧洲学人在过去750年中对“中国”这个“大异邦”的想象。根据这两种不同的想象动机,同一个中国,被塑造成了不同的形象,它既是一个黄金遍地的“可汗的大陆”,又是一个“野蛮的帝国”;它既是一个哲学王贤明统治下的“孔教乌托邦”,又是一个“停滞的大陆”;它既是一个“红色革命的圣地”,又是一个“专制成瘾的国度”。中国在欧洲这面“墙壁”上的倒影,到底能呈现出一副什么样的面貌,这完全取决于那些“从地面上回到洞穴里”的学人,如何为“被绑住手脚”的民众讲述中国的模样。而且,这种讲述前后一致、具有高度融贯性,因而它是超越历史的。这样的一种“超越性”,显然没法靠不同代的学人之间通过一种明示、有意识的方式进行“默契配合”,而只能靠一种“超历史”的文本关联性建构,通过赋予这些相互之间没有联系、不是处在同一时代的学人之间一种“集体无意识”的品格,我们借以发现了这些文本之间的那种“非此即彼”的特性,为我们解读这种跨时空的“中国形象”建构提供一种理论上的系统性和整权性(comprehensiveness)。

反题:欧洲学者对“中国形象”的兴趣仅仅只是出于个人的学术兴趣,强调中国形象建构是一种“集体”努力则抹煞了学人著书立说中的个体性色彩。

证明:各个学人在建构“中国形象”的时候主要依据的是自己个人的学术兴趣和爱好。从个体的角度来讲,每个人的知识背景、成长经历和学术取向都各不相同,因此,每个人对某种“异邦”形象的建构,其想象的动机也一定是多元的。“知识权力学”虽然能够让我们把不同的文本按照数量有限的“脉络”整合、串联起来,但是,这种视角同样“阉割”了文本建构当中的“多元性”和“多样化”。

首先,学人对于“异域想象”的兴趣,可能是多种多样的,不一定以“知识与权力的勾连关系”为出发点。知识作为“文化/符号系统”,按照“韦伯式马克思主义”(Weberian Marxism)的区分,至少可以包含如下三个方面:科学—认知、道德—实践、艺术—审美(Dahms 181-200)。按照这样的—一个区分,知识作为一种独立于经济和行政系统的“文化符号体系”,它必然拥有自主的逻辑。按照这种自主的逻辑,对“异邦”的想象,也许是为

为了满足学人的求知欲,去了解不同的异域文化,这是一种“科学—认知”的动机;也许是为了提升个人或团体的品行和操守,这是一种“道德—实践”的动机;或者,也有可能是为了了解不同的艺术借以陶冶个人的审美情操和性情,这是一种“艺术—审美”的动机。即便我们承认跨文化形象学有关“任何想象都必先有动机”的假设,但是,“什么样的动机”,在这一点上,多元论和二元论将存在根本的分歧。

其次,即便学人进行“异邦想象”的出发点是在于与权力相关的“想象动机”,这样的“动机”也不见得就是一个“非此即彼”的事物。“乌托邦”与“意识形态”尽管是两大心理动机,但是不见得就是一种单一、排他、独断的心理动机。动机组合的“多样性”在这种“二元对立”的预设中被排除了。如果说我们在上一段中主要表达的是一种反对“唯权力论”的立场,那么,在这里,我们将要努力说明的是,即便我们同意了这种“唯权力论”的立场,我们仍然可以从中开放出多元、多样的可能性出来。即便我们对“异域”想象的出发点是去迎合我们心里对现行政治制度的态度,但是,这种态度也不一定是“非爱即恨”,它也许是“爱中有恨”或者“恨中有爱”,或者“不爱不恨”——仅仅从功利、利益的角度出发来看待政治,这一点马基雅维利为我们提供了典范(Machiavelli 120)。这样一种“非此即彼”的假设带来的一个结果,就是我们对政治态度多元性的否弃。如果说“非爱即恨”产生出了“乌托邦”与“意识形态”,那么“爱中有恨”或者“不爱不恨”则会产生出不同于乌托邦和意识形态的态度。比如,“爱恨交织”有可能产生一种相对公平的“异域”想象,既讲缺点、又讲优点,就不再是“乌托邦”或者“意识形态”那样呈现出“一面倒”的态势;“不爱不恨”则可能会把这种想象的“道德基础”掏空,就是纯粹分析异域君主或者主权者玩弄权术的伎俩和策略,变成了一种纯粹“工具—功利主义”的考量。这样一种“多元动机论”在和现有政治产生关联的过程中,就会呈现出比二元论要丰富和深刻得多的画面。

二、第二个冲突

正题:“中国形象”对于欧洲建构自我身份而言是一个重要的“他者”。

证明:欧洲确立“自我”身份的过程,同时是一个“分化他者”的过程。换言之,欧洲的身份建立在一个“自我”与“他者”二元对立的基础上。这个“自我”当然就是欧洲自身,而“他者”就是欧洲想象出来的一个“集大善/恶于一身”的“异邦”,这个“异邦”就是中国。因此,欧洲在建立“自我”身份的同时,必定离不开建立“他者”。在现代性阶段,与美化、确证和抬高“自我”相对应的是对“他者”的丑化、异化和污蔑。从这个意义上讲,没有“他者”,便没有欧洲的现代性“自我”;没有了对异邦的“想象”,也就无从谈起对现代性的“确信”;没有了中国这样一个“停滞的帝国”,就无法想象一个进步的欧洲。正因为有了这种“善”(自我)与“恶”(他者)之间的对比,欧洲现代性才完成了它自身权威的树立与巩固。同理,在此之前,在前文艺复兴时期和宗教改革时期,以及在此后18、19世纪的浪漫主义时期和20世纪的激进左派运动时期,当欧洲需要改革自身的时候,他们则美化中国,将其作为一面高度理想化的“镜子”,照出自己丑陋的一面。

这样的一种“自我—他者”二元对立的预设,其逻辑前提是该母体文化具有一种强烈的“外向”(exterior orientation)色彩,其立场是指向了“他者”,然后通过“他者”来确证/否定“自我”。我们可以进一步假设,这样一种外向性文化,其实和基督教作为一种往外扩张的文化是同构的(homological)。周宁自己亦认为,西方的现代性与现代文化观念,是从基督教伦理传统中“统一的文化价值”当中挣扎出来的(4)。虽然这种“挣扎出来”既是一种“路径依赖”(path-dependency),也是一种“路径突破”(path-breaking),^②但是,我们在这里假设它主要是一种路径依赖,由此形成同构性。那么,基督教文化本身具有几个特征:首先是救赎宗教;其次,它是一个扩张性的宗教(Rawls xxiii)。按照这种同构的假设,西方文化本身也设定自身为携带着“去开化野蛮人”的使命(mission civilisatrice);其次,它也是一种扩张性的文明,那么,这种文明为了扩张,就必须首先对人进行区分(discrimination),设定自己去扩张的范围,最简便的一个区分,莫过于“自我—他者”的区分,这样那些不在“自我”这个范围之内的“他者”就构成了西方文明得以无穷无尽(ad infinitum)扩张的空间。

反题:“中国形象”只是一种表述,在欧洲自我身份建构的过程当中并没有那么重要。

证明:建构“自我身份”的方式有很多种。这种“镜像”效应——亦即通过“他者”来进行自我“确证、怀疑或者合法化”的方式,只是其中一种。与这种“外向”的方式不同,西方还可能采取的方式是“向内自观”(inward self-introspection)。如果我们采取克尔凯郭尔(Kierkegaard)的视角,那么,我们可以看到,这种“向内自观”可以采取三个时间维度:过去、现在和未来(Kierkegaard 3-81)。更具体而言,如果“向内自观”采取的是过去的时间维度,那就是“借古讽今”,学人回到自己的传统里面去,寻找可以建构自我身份的资源。这样的一种取向我们都不陌生,比如,西方的民主一直要追溯到古希腊、古雅典,尽管这种追溯在古典学家看来是站不住脚的(Beard and Henderson 16; Beard 15);西方的法治,则要追溯到古罗马。对于西方建构“自我身份”而言,民主与法治是最重要的两个基石,它们都可以被这种“回忆”学派从历史当中找到,而非与中国或者其他异邦的对比。

其次,如果这些学人采取的是面向未来的时间维度,那么,最早的鼻祖可以追溯到柏拉图的“理想国”,包括了此后的傅里叶、圣西门、马克思等等。他们的视角面向“未来”,构建一个理想的完美国度,借此来观照当下。与前面的“回忆”学派不同,这种“未来”学派大多是对当下持批判态度的,他们之所以要提出一个未来(其实现的可能性不一)的愿景,就是在于对当下的失望与不满。那么,这样的一种观点,同样不需要拿“他者”来作对比。

最后,如果这些学人采取的是面对当下的时间维度,那么,诚如克尔凯郭尔所言,他们就是要从西方当下实践当中挖掘出那些值得“重复”(repetition)的东西,将其发扬光大。这样的一种重复,既不是面向未来、拉紧甚至挣脱了现实这条风筝线的“乌托邦式浪漫想象”,也不是那种面向过去、沉溺在“顾影自怜”的“自我陶醉式想象”,而是对当下、瞬间的一种总结、提炼和升华。这样的做法,我们在启蒙时期的欧洲学人身上看得最为明显,孔德提倡一种“实证化”的社会学研究进路,本身就是对欧洲当下的总结和对历史的否弃(Comte 5-46)。同理,这种方式不需要参照“中

国”或者任何一个异邦的实践。

三、第三个冲突

正题:“中国形象”携带着“西方霸权”的烙印,在全世界范围内得到传播和确证。

证明:按照上述第二个正题“西方文化具有外向性”,那么,我们可以推论出,西方对“中国形象”的建构,这种努力本身是具有扩张性的。在周宁看来,“西方现代性在现代世界观念秩序中表现出强大的形塑力。这种形塑力的来源是根植于西方现代性精神结构的两种相互关联的核心力量:一是自我认同,二是异己分化。西方现代性的自我认同力不仅表现在西方文化内部趋向凝聚,还表现在西方文化面对非西方文化不断施展的向心性的吸引力”(13)。按照这种观点,一种扩张性的文明,其表现会是“对内凝聚—对外涵化”的一组关系,这种“对外涵化”当然不是一种在自愿、平等条件下进行的“异域文化体验”,而是一种夹带着权力、殖民与霸权的过程。这种扩张性的文明,不一定要死守一个僵化的想象,相反,作为一种能力,其扩张性可以在不同的想象当中表达出来。以中国为例,在西方的想象当中,中国的形象是不停地在变化的,但是,“不变的是构筑中国形象的、存在于西方现代性内在逻辑中的、具有历史连续性活力的话语构成原则”(15),这样的一种原则也就是一种扩张性的想象能力和方式的原则。

这样的一种“扩张性”,其驱动力在于过去半个世纪当中发生的全球化。全球化既是一个对资本、人员、物品等经济要素跨国流动进行描述的术语,同时也是一个对西方输出自己制度、理念和意识形态进行批判的术语。这样的过程,并不仅仅限于“意识形态”驱动的“中国形象妖魔化”,也包括那些浪漫主义传统中的“中国情调”和激进传统对“红色中国”的“浪漫化”。无论是哪种情况,其实都是西方“中国形象”的一种“文化霸权”。

反题:“中国形象”在全球的传播,不一定全部都是“西方霸权”的产物,而可能在于中国实践当中的问题。

证明:应当说,最近几十年“中国形象”的全球化,主要是“意识形态化”的“中国形象”,换言之

之,主要是被西方“妖魔化”的中国形象。这种形象既然是一种“妖魔化”,那就一定带有很大程度上的“失真”和“霸权”。但是,如果我们采取韦伯式的“因果多元论”(causal pluralism)(韦伯 77-79; Weber “Methodology” 187)视角,那么,我们会追问,除了这种刻意的“丑化”和借助网络而设立起来的“霸权”,是不是还有其他的因素我们应该考虑?是不是可能因为中国在实践中还有许多“未被兑现的诺言”(unfulfilled promises)?

首先,西方的这种“中国形象”建构,如果是负面的批评居多,那么,它不一定就是曼海姆一周宁意义上的“意识形态”。李成在最近一次的受访中曾提到,美国对中国的批评,并不全都是“恶意”的,如果我们从“建设性批评”的角度来看,可以看到,这种批评或许心存善念,是希望对方改进。如果这种批评被全盘接受为“意识形态”,那么,这和激进左派的立场也就相差不远。这就解释了为何西方的批评被中国国内的毛派和激进左派利用,来作为“全盘否认一些公认的普世价值”的借口,这些“公认的普世价值”包括法治、民主、人权等等(李成 闫健 3)。

如果我们批判地来看待李成的观点,假设他的观点实际上是以西方模式为底版,并且假设他接受“历史目的论”(Fukuyama 1-15)的观点,认为中国非走上一条西方式自由民主道路不可,那么,我们有理由反驳李成的观点,因为这种观点封闭了中国在道路选择上的多元性。但是,如果我们认同李成的两个基本预设(即首先,“普世价值”是存在的;其次,有些普世价值是全人类共同享有的),那么,这种基本预设,辅以一种开放式的思维,我们就大可不必对西方表述和传播“中国形象”进行“唯意识形态化”。相反,如果中国的历史和选择能够给我们开放出一条不同于西方式自由民主的“替代路径”,那我相信,所有人对此都会喜闻乐见。但是,最关键的问题,不管我们宣称“中国的国情如何地不同于其他国家”,我们最终还是要落实在制度建设和实践上面。我们可以不搞西方式民主,但是让老百姓参政议政,把公权力的运作“透明化”、接受各方监督,打破垄断、让所有人平等享有改革开放的成果——这样一些理念应该是人人共享和支持的价值观。我们必须承认,中国目前的实践现状还亟待推进和改善。因此,对“中国形象”的负面建构,如果从“因果多

元论”的角度来看,或许有可能是因为中国尚未实现自己许诺去推进的那些价值。

四、第四个冲突

正题:“中国形象”建构都是学术权力化的产物,需要民族国家的力量来推动。因此,这种形象的树立与改变都是依赖民族国家来进行的。

证明:结合上述第二个冲突和第三个冲突之中的正题,既然西方文化与基督教的扩张性存在“同构性”,而“中国形象”流动也体现了这种“同构性”,那么,对于这种同构的“扩张性”而言,还有一个因素是至关重要的,那就是民族国家力量的介入。这主要体现在两个方面:

首先,任何有关异邦的“形象建构”,在民族国家出现之后,出现了一种理性化的潮流,这样的—个理性化,也是对此前那不切实际的“原初想象”(比如“可汗的大陆”和“孔教乌托邦”)的“祛魅”。理性化的潮流,即是在构建自身的理论理性和实践理性的同时,构建了一面“非理性”的镜子来进行对比,因此,这一时期的“中国形象”是意识形态化的。根据哈贝马斯的观点,民族国家的现代发展,其特征就是理性世界观的出现。在此时,西方社会和文化开始以一种普遍主义和反思性的方式来理解自己以及异邦的差异(Owen 141)。从学术与权力的共生关系来看,这种形象建构的主要载体和推动者就是民族国家。

其次,如果说启蒙时代和 20 世纪是一个民族国家推动自己的文化圈去建构中国形象的时代,那么,到了全球化时代,民族国家为这种“中国形象”的传播提供了权力的支持、丰富的资源和全球性的网络。西方民族国家借由各种正式组织(世界银行、国际货币组织)和非正式渠道,来输出自己有关中国的想象和形象建构。这样的一种文化霸权是依附在西方资本主义经济体系在全球范围内扩张这一基础之上的。如果我们采取福柯的知识权力观,则会看到,与马克思的经济化约论不同,这样的一种文化霸权同时也会为这种经济扩张披上“正当”(legitimacy)的外衣,对后者进行“合法化”(legitimation)。具体而言,在推销这种意识形态化的“中国形象”之时,西方民族国家消解了非西方国家在接受西方式制度和资本入侵之时所可能产生的抵触情绪。通过构建一个被“妖

魔化”的中国,西方的文化霸权在非西方国家当中的推广就获得了道德上的驱动力和说服力。

反题:“中国形象”不一定全部都是学术权力化的产物,中间有相当一部分的“自发力量”。

证明:如果我们借助哈贝马斯对“系统”和“生活世界”的区分,那么,我们可以看到,正题当中的观点基本上吻合了哈贝马斯有关“行政系统侵入生活世界中的文化/符号体系”的基本判断。但是,光有这样的一个判断显然还远远不够,如果我们考虑在第一个冲突反题当中提出的“文化领域三分说”,即文化分为“科学—认知”、“道德—实践”和“审美—艺术”这三个领域,那么,正题当中的学术权力观,则基本上集中在“科学—认知”领域和“审美—艺术”领域和权力的结合之上。在“科学—认知”领域,西方文化对“中国形象”的建构既为自身现代性提供了确证,也为这种形象在全球的输出扫清了障碍;在“审美—艺术”领域,西方文化把中国建构为一个保留了传统、与现代性格格不入的“神秘净土”。^③但是,恰恰是学术权力观在“道德—实践”领域当中的空白,为我们进一步反思“中国形象”留出了空间。

对“道德—实践”领域,康德认为,只有我们通过“自律”,才能达致“道德”,为此康德提出了自由与道德内在关联的命题:“行动所依从的准则必定是以自身成为普遍法则为目标的准则”。^④在这一领域中,道德最重要的两个标志是:普遍法则与“人为自己立法”。所谓“人为自己立法”,就是“一个保持自身同一的过程(人格的同一性),所以它是自己为自己立法、自己对自己负责”(邓晓芒 91)。可见,按照康德观点,对于“道德—实践”领域,这种与自身(的理性)保持同一^⑤(identity,也可译为“认同”、“身份”)是其核心要素。应用到文化领域,那么,对于集体认同而言,它也要依靠某种观念来维持自身的同一性。哈贝马斯归纳了这种集体认同发展的四个阶段,与本文相关的,则是在现代的民族国家阶段,集体认同是依靠高度抽象的合法性(legality)、合道德性(morality)和主权等观念而达致的(Habermas 115)。这样的一种认同对应的是我们在第二个冲突反题当中所提到的“向内自观”。

那么,当这种普遍性的观念在全球得以传播之时,如果要得到其他非西方社会的集体认可,则在“道德—实践”领域也一定要满足这种反思性

的理性检验。结合上一个冲突当中反题所说的“未被兑现的承诺”,即便是非西方社会不认同西方模式的普遍性,但是至少在一个元原则层面上,它们会认为至少“中国形象”指出了一些可供改进之处。因此,如果我们接受上一个冲突反题当中“非唯学术权力化”的观点,那么,我们可以看出,非西方社会对西方文化“中国形象”的接受,或许未必是一种全盘接受,而是一种检验性的接受,其本身包含了一种自发的、运用理性来进行实践检验的道德动机和力量。借用哈耶克的术语,^⑥我们可以称之为“自发力量”(a spontaneous force)。

结 语

本文归纳了周宁“跨文化形象学”的四个命题,在运用康德式辩证法的基础上,提出了四个与之针锋相对的反题。通过这四组二律背反,我们可以看到,对于周宁所提出的西方文化建构和传播“中国形象”这一主题,其实可以存在不同的视角和观点。这样的一种观念上的“诸神之争”(the struggle of gods with one another)(Weber “Essays” 147-50),其意义在于开启国际层面上的“商谈”与“对话”。而且,可以预见的是,在一个“合情理的政治多元主义”时代,各种文化之间为相互承认^⑦而展开的斗争,还仅仅是个开始。

注释[Notes]

①本文在写作过程当中,笔者一直就本文中所探讨的问题与周宁博士进行沟通,包括此前发表的英文书评。在此笔者要特地感谢周宁博士的意见和批评。

②这一对概念源自林春,参见:Lin Chun, ed. *China*. Vol. 3. Aldershot, Burlington, VT: Dartmouth, Ashgate, 2000. 评论见林曦:“历史远未终结 社会主义进行时”,《中国社会科学辑刊》3(2010):146;Lin Xi. *Justice*. Seoul: Shin-Sung Press, 2011. 98.

③参见周宁:《跨文化研究》(北京:商务印书馆,2011年)58-59;尽管这种“审美—艺术”领域的“想象”不是主流,而只是作为一种“辅助性”(subsidiarity),该概念见 von Hayek, F. *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 2 *The Mirage of Social Justice*. London: Routledge, 1976.

④参见康德:《道德形而上学原理》,苗力田译(上海:上海世纪出版集团,2005年)70,原译文中的“规律”按照邓晓

芒翻译的《纯粹理性批判》,改为“法则”(Gesetze)。这两个术语的区别,见邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉句读》(北京:人民出版社,2010年)8。

⑤就是康德所言的“与自己本身相一致地思维”,见康德:《逻辑学讲义》,许景行译(北京:商务印书馆,1990年)49。

⑥此处借用哈耶克提出的“自发性”(spontaneity)概念,见 von Hayek, F. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. 160.

⑦此处受霍耐特的启发,见霍耐特:《为承认而斗争》,胡继华译、曹卫东校(上海:世纪出版集团、上海人民出版社,2005年);Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity Press, 1995.

引用作品[Works Cited]

Allen, Graham. *Intextuality*. London; New York: Routledge, 2000.

Beard, Mary. *Confronting the Classics*. London: Profile Books, 2013.

Beard, Mary, and John Henderson. *Classics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Comte, Auguste. *Early Political Writings*. Trans. and Ed. H. S. Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Dahms, Harry F. "Theory in Weberian Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas." *Sociological Theory* 15.3 (1997): 181–214.

邓晓芒:《康德哲学诸问题》。北京:三联书店,2006年。

[Deng, Xiaomang. *Issues in the Kantian Philosophy*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2006.]

Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin, 1993.

Habermas, J. *Communication and Social Evolution of Society*. Trans. Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1991.

康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校。北京:人民出版社,2004年。

[Kant. *Critique of Pure Reason*. Trans. Deng Xiaomang.

Beijing: People's Publishing House, 2004.]

Kierkegaard, S. *Repetition and Philosophical Crumbs*. Trans. M. G. Piety. Oxford: Oxford University Press, 2009.

李成 闫健:“中国的政治改革、国际环境及未来”,《国外理论动态》3(2013):1–8。

[Li, Cheng, and Yan Jian. "The Political Reform in China: Its International Environment and Future." *Foreign Theoretical Trends* 3 (2013): 1–8.]

林曦:“‘镜像—溢出’效应:跨文化形象学的认识论原则”,《厦大学学报(哲学社科版)》4(2013):11–16。

[Lin, Xi. "The Looking Glass – Spillover Effects of Image Constructs: Transcultural Studies of National Images and Its Epistemological Principles." *Journal of Xiamen University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 4 (2013): 11–16.]

Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. London: Penguin, 1999.

Owen, David, S. *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*. New York: State University of New York Press, 2002.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Trans. and Eds. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

— — —. *The Methodology of the Social Sciences*. Trans. and Eds. E. Shis and H. Finch. New York: Free Press, 1949.

韦伯:《韦伯作品集1:学术与政治》,钱永祥等译。南宁:广西师范大学出版社,2004年。

[Weber, Max. *Collected Works of Max Weber: Academics and Politics*. Vol. 1. Trans. Qian Yongxiang, et al. Nanjing: Guangxi Normal University Press, 2004.]

周宁:《跨文化研究:以中国形象为方法》。北京:商务印书馆,2011年。

[Zhou, Ning. *Transcultural Studies: China Images as the Methodology*. Beijing: Commercial Press, 2011.]

(责任编辑:王嘉军)