

<<消散的现代性>>

图书基本信息

书名：<<消散的现代性>>

13位ISBN编号：9787542638380

10位ISBN编号：7542638386

出版时间：2012-8

出版时间：上海三联书店

作者：[美]阿尔君·阿帕杜莱

页数：325

字数：176000

译者：刘冉

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<消散的现代性>>

内容概要

全球化或许意味着托马斯·弗里德曼所描述的“平的世界”，马歇尔·麦克卢汉所构建的“地球村”，或者马丁·阿尔杜劳的“无国界世界”，而对印度裔人类学家阿尔君·阿帕杜莱而言，与其说全球化是不可逆转的世界潮流，不如说它建基于想象之上，并日益呈现出流离与散裂的面貌。

《消散的现代性》为全球化的文化研究提出了全新的框架，它指出想象在今日世界具有现实的社会力量：不仅为身份认同提供了新的资源，也为创造民族-国家的替代方案提供了新的能量。作者审视了当今全球化时代——其特征是大众迁移与电子媒体的孪生力量，并对大众消费模式、多元文化主义论争与族群暴力提出了新的见解。

我希望能以人类学对文化维度的强调为全球化争论带来一个重要转向，这一点在我作为区域研究学者所经受的训练和实践中得到进一步加强。

——阿尔君·阿帕杜莱

<<消散的现代性>>

作者简介

阿尔君·阿帕杜莱（作者）著名人类学家。1949年出生并成长于印度孟买，后赴美国求学，获芝加哥大学博士。曾任芝加哥大学人类学与南亚语言及文明教授、芝加哥大学人文学院院长、耶鲁大学城市与全球化中心主任、新学院全球倡议资深导师，现任纽约大学斯坦哈特学院文化、教育与人类发展学系教授。主持过芝大全球化计划，担任诸多公共及私人组织（如福特基金会、洛克菲勒基金会、联合国教科文组织、世界银行等）顾问，并长期关注全球化、现代性、种族冲突等议题。著有《殖民统治下的崇拜与冲突》（Worship and Conflict under Colonial Rule）、《对少数者的恐惧》（Fear of Small Numbers）等。

刘冉（译者）香港中文大学社会学系在读硕士，研究方向为公民社会、非政府组织发展以及民主化理论。

<<消散的现代性>>

书籍目录

致谢

1. 此时此地

第一部分 全球流动

2. 全球文化经济中的散裂与差异

3. 全球族群景观：跨国人类学的一些问题

4. 消费、持续期与历史

第二部分 现代殖民地

5. 把玩现代性：印度板球的去殖民地化/117

6. 殖民想象中的数字

第三部分 后民族地带

7. 原生论之后的生活

8. 爱国主义及其未来

9. 生产地方性

参考文献

索引/295 散逸的现代性致谢

<<消散的现代性>>

章节摘录

1. 此时此地 既宣称又同时渴望自身拥有普遍适用性的理论并不多，现代性即为其中之一。现代性的新鲜之处（或者说连它的新鲜之处也是崭新的这一说法）恰恰来自于这种二元性。不管启蒙时代还创造了其他什么，它至少渴求创造出一些希望自己早已现代化的人。无论在理论界还是日常生活中，这种自我应验、自为证立的想法都激发了诸多批评与抗拒。

我年轻时在孟买生活，当时我对现代性的体验明显是通感式的，总体而言并未上升至理论层面。我在美国新闻处图书馆里阅读《生活》（Life）杂志及美国大学介绍目录，在距离我公寓只有五百英尺的爱神影院（the Eros Theatre）观看好莱坞拍摄的B级片（有时也看A级片），在这些活动中我耳闻目睹了现代性。

我曾请求就读于斯坦福大学的哥哥（那是60年代初）为我带回几条蓝色牛仔裤，而他回家时，我从他身上的保镖牌体香剂中闻到了美国的味道。

我逐渐失去了之前汲取的英国味儿，它曾来自于我那些维多利亚时代的教科书、大学里有关罗德学人的传言以及我囫圇吞枣式的阅读——比利？

邦特（Billy Bunter）和比格斯（Biggles）的故事，还有丽奇摩尔？

克朗普顿（Richmal Crompton）和爱妮德？

布莱顿（Enid Blyton）的作品都在其中。

我身上到那时为止还根深蒂固的英国味儿被弗兰尼与佐伊（Franny and Zooey）、霍尔顿？

考菲尔德（Holden Caulfield）以及“兔子”安斯特朗（Rabbit Angstrom）缓慢地吞蚀了。

这些小小的挫败很好地解释了在后殖民时期的孟买，曾经的英格兰帝国是如何瓦解的。

当时我并不知道，我正在从一种后殖民主体性（英式措词、对牛津辩论社[Oxford Union]的幻想、由《接触》[Encounter]杂志管窥英国、以及对人文学科的贵族式爱好）过渡到另外一种：更加粗犷、性感和令人沉迷的新世界，其中有汉弗莱？

博加特（Humphrey Bogart）的老电影重放、哈罗德？

罗宾斯（Harold Robbins）、《时代周刊》（Times）以及美式社会科学。

等我来到埃尔芬斯通学院（Elphinstone College），正待享受世界大同主义的乐趣之时，我可谓万事俱备：英式教育、孟买上层阶级的社区（尽管家里只有中产阶级的收入）、与大学中的大人物有些来往、哥哥是著名校友（现已过世）、姐姐也在同一所大学且她已结交了不少漂亮的女性朋友。

但我已对美国上了瘾。

我不由自主地踏上旅程：先是来到布兰迪斯大学（Brandeis University，时值1967年，学生在美国还是一个令人不安的混乱群体），接着又去了芝加哥大学。

1970年，我仍被以下方向吸引着：美国社会科学、区域研究，以及无往不胜的现代化理论形式——在当时两极对立的世界里，它是美国精神的可靠保障。

以下各章可被视为在试图阐释这一旅程的意义：它始于孟买上映的电影里，现代性作为一种感觉镶嵌其中；它终于20世纪70年代早期我在芝加哥大学修读的社会科学课程里，现代性在此作为理论出现。

我试图在以下各章中以特定的文化事实为主题进行论述，并借它们阐明现代化作为事实和作为理论的关系。

这一过程与我体验现代性的旅程恰恰相反，它或许能解释我为何如此偏重文化层面；如若不然，这种分析方式恐怕很容易被误解成因专业而造成的随意决断，即一种人类学的学科偏见。

全球化现状 所有主要的社会动力在过去都有其先驱、范例、相似者和源头。

正是这种既深远又多样的族谱（见第3章）曾挫伤过现代化提倡者的热望：他们来自有着天壤之别的社会，却试图使历史钟表同步运转。

同样，本书试图论证，在过去数十年里，各社会间的关系发生了一场一般性的断裂。

这种看待变化——其实是断裂——的视角需要得到进一步阐明，并与之前关于激进转变的理论区别开来。

宏大的西方社会科学（奥古斯特？

<<消散的现代性>>

康德、卡尔？

马克思、费迪南德？

滕尼斯、马克斯？

韦伯和埃米尔？

涂尔干）所留下的最成问题的遗产之一，是它不断地强化我们对某些特定时刻的感受——姑且称之为现代时刻——仿佛正是这些时刻的出现在过去与现在之间制造出了巨大的、前所未有的断裂。

这种观点新瓶装旧酒地转生成为传统与现代性之间的断裂，又以新的分类法化作传统与现代社会的表面差别；人们已多次指出，它扭曲了“变化”的含义，以及“过去”的政治意涵。

然而当今世界，现代性毫无疑问地处于散逸状态，它并无规律自我意识，人们对它的体验也并不均衡；这一世界确实同各种形式的过去都有着一般性的断裂。

如果这种断裂并不是现代化理论中所指出的那一种（第7章将会就这一理论进行批评），那么它究竟属于哪种类型呢？

本书中隐含着一种阐述断裂的理论，它将媒体与迁移作为两个主要且相关的区分项，探索二者对于想象工作（work of imagination）——这一现代主体性的组成要素——所产生的联合效应。

这一论述首先要证明，电子媒体正无可置疑地改变着更为广泛的大众媒体以及其他传统媒体。

这并非崇拜电子媒体而认为它能解释一切现象。

电子媒体之所以能改变大众媒介，是因为它们提供了崭新的资源和规则来建构想象中的自我和世界。

这是一个关系性论点。

电子媒体标记并重建了一个更为广泛的领域，然而在这一领域中，印刷媒介和口语、视觉、听觉等其他形式的媒介可能仍有其重要性。

电子媒体（无论涉及新闻、政治、家庭生活还是精彩纷呈的娱乐节目）倾向于质问、颠覆及转变其他相关的用语，它能够借助于以下效应：新闻被浓缩为音像字节，电影院的公共空间与看录像时的私人空间之间形成张力，电子媒体直接被公共话语所吸纳，同时也更容易与魅力、世界主义及新鲜事物相挂钩。

在以下章节中，我将追溯电子媒介转变旧有沟通与行为方式的几种途径。

电子媒体以崭新的方式扭转了环境，其中，“现代”与“全球”常常作为同一枚硬币的两面而出现。

尽管电子媒体总是在观众与事件之间造成距离感，它们仍然迫使日常话语发生了转变。

同时，它们也成为建构自我的实验资源，遍布各个社会，人人皆可取用。

它们使得生活脚本的可能性充斥着电影明星般的迷人魅力及电影剧本般天马行空的幻想，同时却又具备着较高的可信度，如同新闻节目、纪录片以及其他以黑白形式呈现的远端媒介或印刷文字一般。

电子媒体以其形式上十足的多样性（电影、电视、电脑和电话）和在日常生活中迅猛的传播速度为自我想象提供着资源，并将其作为一种日常的社会项目进行。

媒介如此，移动亦然。

大规模迁移（不管是自愿还是被迫）在人类历史中并不是什么新鲜事。

但当影像、文字与知觉也在同时经由大众媒介而迅速流动之时，现代主体性的产生便有了一种新的不稳定性。

当外来的土耳其劳工在德国的公寓里观看土耳其电影时，当费城的韩国人通过韩国传送的卫星信号观看1988年首尔奥运会时，当芝加哥的巴基斯坦籍计程车司机聆听在巴基斯坦或伊朗录制的布道录音带时，移动的影像与其去国界化的观者相遇了。

这些现象创造了离散的（diasporic）公共空间；对那些依然建基于民族国家的连续性特质之上、并将其作为重要社会变化的关键仲裁者的理论而言，这无异于当头一棒。

因此概括来说，电子媒介与大规模迁移在当今世界中并非技术上的新动力，而是推动（有时是强迫）想象工作的新动力。

<<消散的现代性>>

它们共同创造出了特殊的无规律性，因为观者与影像同时处于流动之中。

那些易被划定在地方、民族或区域空间之内的概念或观众群，不再适用于这些影像和观者了。

当然，许多观者自身并不一定会迁移。

此外，许多大众媒介事件的范围也是高度地方化的，例如美国某些地区的有线电视。

但是，几乎没有什么重要的电影、新闻或电视节目能完全不受远方的其他媒体事件所影响。

当今世界，也几乎没有人找不到个朋友、亲戚或同事正在去某处的路上，或已经满载各种故事和可能性回到家里。

在此意义上，人和影像常常会意外相遇，这种相遇远离家所具有的确定性，也远离地方和民族媒体效应的封锁。

大众媒介事件与迁移的观众之间形成了动态的、不可预测的关系，它界定了全球化和现代之间的关联核心。

在接下来的章节里，我将指出想象工作在此情景中既非纯粹解放性的、亦非全然循规蹈矩的；它是一个争论的空间，在此，个体与群体都可试图将全球性并入他们自己对现代的实践。

想象的工作 自涂尔干以及《社会学年鉴》（*Année Sociologie*）团体的著作问世以来，人类学家们便学会了将集体表象视为社会事实——也就是说，认为它们超越个体意志、承载着社会道德的重量，是客观的社会现实。

我想指出的是，最近数十年来发生了一场变动，它建基于近百年来的科技变化之上；在这场变动中，想象已成为一种集体性的社会事实。

这一发展转而成为想象世界的多元性奠定了基础。

若说在当今世界中想象的作用有新鲜之处，这一论点表面上看起来有些荒谬。

毕竟，我们已习惯这么想了：所有社会都创造了它们自己的艺术、神话以及传说，这些表现形式都暗含着日常社会生活可能的幻灭。

所有社会都显示，它们能够通过求助于各种神话来超越和重构日常社会生活；在这些神话里，社会生活在想象中被改变了。

最后，即使在最简单的社会里，个体也能够梦境中找到一个重塑他们社会生活的空间，从中体会被禁止的情绪和感受；他们在梦中所见将可能溢出并渗入他们对日常生活的感知。

在许多人类社会，这些表达方式进一步成为想象与仪式之间进行复杂对话的基础；在这一对话里，通过逆转、反讽或者许多仪式都要求的参与度和协调合作，日常社会生活的约束力得以深化。

一个世纪以来，最正统的人类学经典所传给我们的知识确凿无疑都作此解。

当指出想象在后电子时代拥有崭新的重要地位之时，我的论断建立在三个区分之上。

首先，想象早已突破了艺术、神话及仪式这些特定表达空间，在许多社会中已成为普通人群日常精神活动的一部分。

它曾被成功地排除在日常生活的逻辑之外，现在却已进入其中。

当然，其他时代的伟大革命、船货崇拜以及救世主运动中亦有先例：一些强有力的领袖将自己的愿景注入社会生活中，从而制造出强大的导致社会变革的运动。

然而现在已经不再是天赋异禀的（有领袖魅力的）个人将想象注入它不该涉足之处的问题了。

普通人开始将想象应用于他们的日常生活实践中。

人口移动与媒介的相互情境化（contextualize）恰恰证明了这一事实。

过去从来没有这么多的人能够经常想象，自己与子女有可能在他乡工作和生活：这便是迁移率在社会、国家及全球生活的每一层面均节节攀升的源头。

也有人被迫迁入新环境，如泰国、埃塞俄比亚、泰米尔纳德（Tamil Nadu）和巴勒斯坦的难民营。

对这些人来说，他们的迁移必然伴随着想象——如何安顿好新的生活。

接着是那些为寻求工作、健康和机会而迁移的人，他们当前的生活通常是难以忍受的。

如果将艾伯特？

赫希曼（Albert Hirschman）的重要概念忠诚（loyalty）和退出（exit）稍加改变和延伸，我们就可以谈论因希望而流离、因恐怖而流离，以及因绝望而流离。

但无论是何种情况，流离都会将想象的力量——作为记忆和渴望——注入许多

<<消散的现代性>>

普通人的生活中，注入与传统神话和仪式的规则所不同的神话形式之中。

此处最关键的差别在于，这些新的神话形式成为新社会规划的纲领，而不再仅仅是日常生活确定性的对应物。

它们将日常习性的冰川力带入了广大人群的即兴活动中，并加快了这种即兴活动的节奏。

在这里，经由大众媒介（无论是其现实还是虚拟模式）传播的影像、文字、模型和叙事使得当今的迁移不同于往日。

那些渴望迁移的、已经迁移的、希望回来的以及选择留守的人，其决定多多少少都会受到广播、电视、磁带、录像、报刊以及电话等的影响。

对迁移者来说，无论是适应新环境时牵涉的政治事务，还是促使其迁移或返乡的因素，都深受大众媒介传播的想象之影响，这想象常常超越国家范畴。

第二个区分在想象与幻想之间。

许多有分量的著作——特别是法兰克福学派对大众文化的批判，和马克思？

韦伯作品中的预言——都认为现代世界正在进入一座铁笼（iron cage），并预测想象将被商品化、工业资本主义以及这世界普遍的组织化和世俗化所阻碍。

近30年来的现代化理论家（从泰科特？

帕森斯 [Talcott Parsons] 和爱德华？

谢尔斯 [Edward Shils] 对韦伯的引进，到丹尼尔？

勒纳 [Daniel Lerner] 和亚历克斯？

英克尔斯 [Alex Inkeles] 及许多其他学者）普遍都接受以下观点：现代社会空间中宗教衰微（科学主义日益强盛），娱乐减少（体制化休闲增多），任何层面的自发性都受到抑制。

这一观点有许多分支，它们将差异颇大的理论家联系在一起，如诺伯特？

伊莱亚斯（Norbert Elias）和罗伯特？

贝尔（Robert Bell）。

但这一观点有着根本性的错误，主要在于两个层面。

首先，它过于仓促地为宗教之死奏响了挽歌、为科学的胜利吹响了号角。

形形色色的宗教狂热提供了大量证据，证实在当今高度动态、紧密联结的全球政治中，宗教不仅未曾死亡，甚至可能比以往更加重要。

第二，将电子媒体视为群众的鸦片也是错误的。

这一观点近期才刚刚开始得到修正，它建基于一个太过简单的观念：再生产的机械艺术很大程度上是为了迫使普通群众进行工业劳动。

越来越多的证据表明，遍布全球的对大众媒体的消费往往会激发抗拒、反讽、选择，或者一言以蔽之，它激发了能动性（agency）。

恐怖分子模仿兰博（Rambo）式的人物（他们自己已成为非西方的兰博角色）；家庭主妇读言情小说、看肥皂剧，以此作为建构她们生活的一种努力；穆斯林家族聚集起来通过录音带聆听伊斯兰领袖的讲演；南印度的家庭佣工跟旅行团前往克什米尔；这些例子都证明了全世界的人们如何主动地利用着媒体。

T恤衫、排行榜、涂鸦、饶舌音乐、街舞以及贫民窟房屋都在显示，媒体影像正迅速进入当地的反讽、愤怒、幽默以及反抗戏码。

这并不仅仅是第三世界人民对美国媒体的反应，它更是全世界人民对本国电子媒体的反应。

仅在此基础之上，就有理由对媒体是人民的鸦片这一理论持深刻的质疑态度了。

这并不是说消费者是自由的行为者，快乐地生活在这世界中，身边满是安全商场、免费午餐和快速解决问题的办法。

正如我在第4章中将会指出的，当代社会的消费往往是一种苦工，是资本主义文明化进程的一环。

尽管如此，消费仍会带来愉悦，而愉悦带来能动性。

相反，自由恐怕是一种更难以捉摸的商品。

进一步来看，幻想不可避免地带有潜台词，即想法与计划和行动相脱离；同时，它也有一种私人化乃至个人主义的色彩。

<<消散的现代性>>

相反，想象带有一种投射感，仿佛是某种表达的前奏，无论是美学上的还是其他方面的。幻想会消散（因为它往往以自身为目的），而想象，特别是集体的想象，能够为行动提供能量。正是集体形式的想象创造了邻里（neighborhood）、民族性（nationhood）、道德经济、非正当统治等概念，也创造了提高工资和外来劳工的愿景。

今天，想象已不仅仅是一种逃避，而是成为了行动的舞台。

第三个区分在个体意义与群体意义上的想象之间。

在此十分有必要强调，现在我所说的想象是一种集体特质，而不仅仅是一部分有天赋的个体所具备的能力（自从欧洲浪漫主义兴起，想象一词就暗含此意）。

大众媒体借助集体性的阅读、批判和娱乐等条件，使我所提过的“情感共同体”

（Appadurai 1990）成为可能，这一群体能够共同想象和感受事物。

本尼迪克特？

安德森（Benedict Anderson 1983）曾有力地指出，印刷资本主义作为一种重要途径，使从未谋面的群体得以想象自己是印尼人、印度人或马来西亚人。

但其他形式的电子资本主义也能有相似的、甚至是更强的效果，因为它们的影响并不仅仅局限于民族国家层面。

对大众媒体——特别是电影和录像——的集体经验，能够创造出崇拜领袖魅力的团体，例如七八十年代对印度女神山多西玛（Santoshi Ma）的地区性崇拜，以及大概同一时期对阿亚图拉？

霍梅尼（Ayatollah Khomeini）的跨国崇拜。

相似的团体也可围绕运动竞赛和国际主义而形成，正如奥运会所带来的跨国效应所显示的一样。

加德满都和孟买等地的房屋楼宇中群聚着影视俱乐部成员。

小镇的媒体文化也可催生影迷俱乐部和随之而来的政治活动，例如南印度一带就有此类事件发生。

戴安娜？

克兰（Diana Crane）研究科学界时曾提出“无形学院”的概念，这些团体与之颇为相像，不过它们更为不稳定，专业化程度较低，对娱乐、品味和相互关系也较少有集体统一的标准。

它们本身自然是共同体，但总是潜在地为自身而形成的共同体；它们有能力将共同想象转变为集体行动。

在此章的结论部分我将指出最重要的一点：这些团体往往是跨国族的，甚至是后国族的；它们频繁地跨越国界而运作。

这些利用大众媒介的团体有一种额外的复杂性：品味、娱乐和政治的多样化本土经验能够相互交杂，从而使跨地区的社会行动之聚合成为可能，而这在其他情况下是难以想象的。

最能捕捉这些现实的例子莫过于已是老生常谈的萨尔曼？

鲁西迪（Salman Rushdie）事件，它牵涉到一本禁书、一个由宗教判处的死刑和一位致力于个人言论和艺术自由的作家。

《魔鬼诗篇》（The Satanic Verses）一书激发了全球穆斯林（及其他人）的辩论：阅读的政治意涵、审查的文化意涵、宗教的尊严以及某些团体对文本并无公正认识便径自审判作家的行为。

鲁西迪事件与文本的流动相关：文本的商品化轨迹使它离开了西方习惯下对艺术自由和审美权利的庇护，从而进入了充斥宗教激愤的空间，并置身于宗教学者们跨国族领域的权威之下。

此时，在布拉德福（Bradford）与卡拉奇（Karachi）、纽约与新德里这样差别甚巨的地方，艺术自由的世界和激进的伊斯兰世界跨越国族正面相遇了。

在这一事件中，我们还可以看到，当全球性进程卷入了流动的文本和迁移的观众，内爆事件如何产生；这些事件将全球性的压力压缩到小型的、已然政治化的舞台上（见第7章），并以崭新的全球化方式生产出地方性（见第9章）。

这一关于破裂（或曰断裂）的理论格外强调电子媒介和大规模迁移，它必定只适用于过去不久的时期（或稍加延伸的当下），因为媒体和人口迁移也仅在过去20年左右才得以如此大规模地全球化，亦即在广大而不规则的跨国族地域盛行起来。

为什么我认为这一理论并不仅仅是对旧有的现代化断裂理论的一种更新呢？

<<消散的现代性>>

首先，我的理论不是目的论，它并不是想提供一种方法，使现代化能普遍地带来理性、精度、民主、自由市场和更高的国民生产总值。

第二，我的理论枢纽并不是任何大规模的社会工程项目（不管由国家、国际组织还是其他技术精英政治家所制定），而是日常文化实践——想象的工作从中得以转变。

第三，电子媒介带来的现代性实验将会把民族主义、暴力和社会正义带向何方，我的理论对这一问题未加解决。

换句话说，任何我所知的经典现代化理论，都不像我这般对预测抱着如此深刻的矛盾心理。

第四，也是最重要的一点，对于电子媒介和大规模迁移这一联合效应所带来的断裂，我的观点确凿无疑是跨民族的——甚至是后民族的——正如我在本书最后一部分所指出的。

因此，这一理论与经典现代化理论的建构相去甚远，因为后者从根本上可以说是现实主义的，它从方法论和伦理上均假定了民族国家的关键地位。

若认为全球与空间相关，而现代与时间相关，便是不恰当地简化了事实。

对许多社会而言，现代性意味着别处，正如全球性是一种短暂浪潮，只有在它们的当下方可遭遇。

全球化已缩短了精英之间的距离，转变了生产者和消费者的核心关系，破坏了劳动和家庭生活之间的种种关联，模糊了临时居所和想象中的民族情怀之间的界线。

与五六十年代相比，现代性如今看起来多了务实而少了说教，多了实验精神而少了规范限制。

那时的现代性经验大多（特别是对国家精英之外的人而言）来自于新独立的民族国家及其伟大领袖，如尼赫鲁（Jawaharlal Nehru）、纳赛尔（Gamal Abdel Nasser）、恩克鲁玛（Kwame Nkrumah）和苏加诺（Sukarno）。

许多国家中依然存在着发展现代化的宏观修辞（经济增长、高科技、农业商业化、学校教育、军事化），但它们常常被微观叙事——电影、电视、音乐等其他表现形式——所打断、质疑乃至驯化，现代性因此被重新书写成为地方性的全球化，而不是对大规模的国家或国际政策的妥协。

正如我之前所提到的，对那些五六十年代出生于新国家统治阶级中的人（如我自己）而言，对此实验性特质确实有所感受；然而对许多劳动者以及穷人而言，这种对现代性的实验性参与相对而言是近期才出现的。

这类颠覆性的微观叙事同样推动了反向的运动，从秘鲁的光明之路（Shining Path）到人道之家（Habitat for Humanity），从欧洲的绿色运动到斯里兰卡的泰米尔民族主义，从埃及的伊斯兰团体到车臣民族主义游击队的分裂活动。

这些运动有些充斥着压迫和暴力，有些却民主而和平，我们从中可以看到电子大众媒介和跨国族迁移已打破了独立民族国家对现代化的霸权。

日常主体性在电子大众媒介和想象工作中的转变，并不仅仅是一个文化事实。

它与政治密切相连，因为个人与民族国家的情感、利益和渴望正以新的方式越来越多地相互交错。

这种交错为流离者创造的公共空间不再是狭小的、边缘化或异常的了。

在大部分国家和大洲里，它们是都市生活文化动力的一部分；在这些空间中，迁移和大众媒介共同为全球性作为现代现象、现代性作为全球现象建造了新的意涵。

例如米拉？

奈尔（Mila Nair）的电影《密西西比风情画》（Mississippi Masala）便是一首流离和种族议题交相辉映的史诗，它探索了因乌干达的种族冲突而被改变和驱逐的印度人如何应对美国南部复杂的种族问题，同时维持着自己即使不断迁移却依然是印度人的身份认同感。

至于印度与巴基斯坦在海湾各国的移民收看两国之间的板球比赛这一现象（见第5章），则关乎正在浮现的印度洋区域政治中流离民族主义的特殊性。

美国目前日益（重新）白热化的有关英语及移民权利的争论，并不只是多元主义政治的又一变体；它们反映着美国包容流离政治的能力——如南加州的墨西哥人、迈阿密的海地人、纽约的哥伦比亚人以及洛杉矶的韩国人。

我在结论部分会提到，恰恰是各种流离公共领域的广泛出现，建构出了全球现代性的一个独有特质。

关于全球化的“此时”暂且说这么多。

<<消散的现代性>>

以下章节中也会谈到“此地”。

它们的内容既来自于我在战后所受的英式教育，也来自于我所接触到的美国社会科学对现代化的阐释——现代化被视为真、善与必然发生的。

它们同时也是由一种专业观点而写就的，这观点主要由两种美国研究模式所塑成——人类学与区域研究。

我所接受的训练大部分来自于此，我作为学者的生活也大多奉献其中。

虽然本书谈的是全球化，却也体现了这两种美国学术模式在过去20年内的角力，也因此而受到限制。所以，本书在认识论上的焦虑完全是地方性的，尽管地方性已不再是旧日模样（见第9章）。

人类学之眼 人类学对我来说是鲜活现实的档案：这些现实出现在各种各样的民族志中，涵盖了当代与过去的人们，他们的生活与我的截然不同。

在接下来的章节里，人类学这一档案始终伏线其中。

这并非因为它本身比其他学科的档案更优越。

事实上，对人类学的批判在过去50年里从未休止且十分尖锐。

但它是我最擅长解读的。

作为一种档案，它还有一个优点：它提醒我们每一种相似处都掩盖了多种相异处，相似处与相异处相互掩盖、永无止境，因此最后一只乌龟的说法只是出于方法论上的方便或是固执。

这一档案及其培养出的专业人类学家的敏感促使我强烈地倾向于这一观点：全球化并不是一个文化同质化的故事。

我希望本书读者至少能接受这一观点。

但人类学在许多实践中都带入一种专业倾向——将文化作为关键的区分项（对其他人而言，区分项则可能是人性、愚蠢、算计、爱国心或其他）。

既然本书有关全球化的文化维度，且让我解释一下我在使用“文化的”这一形容词时的特殊意涵。

当文化作为名词出现时，我常常感到困扰；但对它的形容词形式，即“文化的”，我却感到被强烈地吸引。

当我反思为何如此时，我发觉名词形式的问题主要在于它暗示着文化是某种对象、物质或实体，无论是就物理学而言还是形而上学而言。

这种实体化似乎将文化带回了种族这一散漫无章的领域中，但文化的出现原本是为了对抗这一观念。

若将文化这一名词看作一种精神实体，则它似乎偏爱那些不顾现实——知识的不平等、生活方式与声望的不同——的分享、赞同和关联，也阻止着我们关注被边缘化、被支配群体的世界观与能动性。

若将文化看作一种物质实体，它又带着各种生物学主义的味道——包括种族在内，而我们肯定已不再将其归入科学范畴了。

阿尔弗雷德？

克罗伯（Alfred Kroeber）提出的超有机（Superorganic）一词很好地捕捉到了这种实体化倾向的两面，而我对这一倾向并无好感。

过去数十年里（特别在美国人类学界），学者们力求绕开实体化的困扰；他们将文化很大程度上视为一种语言学形式（主要以索绪尔的结构主义观点来解释），却也只能部分避开这一问题。

如果说文化作为名词令人想起某种实体，导致隐瞒的比揭露的更多，那么文化的这一形容词则将人们带入充满差异、对照和比较的领域，因而更有助益。

这一形容词意涵以索绪尔语言学的核心为基础，即语境敏感、以对比为中心。

对我来说这是结构主义的优点之一，但我们容易忘记这一点，因为我们太匆忙地攻击它的非历史性、形式化、二元模式、唯心论和墨守文本。

文化这一概念最有价值的特征就是差异的概念，它是事物间对比的而非自身的特质。

尽管差异一词如今会带来十分广泛的联想（主要源自雅克？

德里达 [Jacques Derrida] 及其追随者对它的特殊用法），它的主要优点仍在于：它是一个有用的启发性规则，能够强调出各种范畴之间的相似与不同，如阶级、性别、角色、团体以及民族。

<<消散的现代性>>

因此，当我们指出某种实践、区分、概念、对象或意识形态包含文化维度（请注意这里的形容词用法）时，我们强调的是境遇化的差异，即相对于某种地方的、具体的、重要的事物而言的差异。

这一观点可以概括为如下形式：文化被当作实体是没有用的，不如将其看作某种现象的一个维度，这一维度能关注到境遇化的、具体化的差异。

强调文化的维度性而非实体性，方能允许我们无需将文化视为个体或群体的特质，而将其更多地当作一种启发性的工具，可以用来讨论差异。

但世上有多种多样的差异，其中只有一部分是文化上的。

在此我要引入文化的这一形容词的第二个要素。

我要建议，只有那些表达了群体身份的变迁、或能成为这一变迁基础的差异，方可被视为文化上的差异。

这一限定条件提供了一个强制性的选择原则，使我们专注于涉及群体身份的差异，无论这些差异出现在特定群体内部还是外部。

将群体的身份变迁作为文化的这一形容词的核心，乍看之下似乎是一种倒退，因为这仿佛又将文化一词与族群概念令人不安地摆在了一起。

这就让我陷入了新的问题，必须将其梳理解决。

在我试图解决这一问题、从而向文化主义观念迈进之前，我将首先回顾一下之前的讨论。

我拒绝那种诱惑我们将实际的社会群体视为文化的文化观，同时也拒绝文化这一名词形式。

我建议以形容词形式来讨论文化，以强调其重视语境的、启发性的、比较性的维度，并引导我们将文化视为差异——特别是群体身份这一领域内的差异。

因此，我指出文化是一种遍布人类话语的维度，它利用差异来营造界定群体身份的各种概念。

既然已经如此贴近族群——亦即归化的群体身份——这一观念，那么解释清楚文化与种族身份之间的关系就变得十分重要了。

未经限制的文化一词，可以继续用于指代当今世界的成千上万种差异；这些差异位于不同层面，有不同的吸引力，亦能造成不同程度的社会后果。

然而我认为，我们应将文化一词加以限制，使其专门指代这些差异中的一个子集，它构成了这些差异的边界。

一旦问题在于边界如何得以维持，文化便成为这样一个事实：群体通过与其他群体的差异来建构其身份。

但是，这是不是过于简单地将族群与文化等同起来了呢？

是，又不是。

是，因为在这种用法中，文化将不仅仅强调拥有某种特质（物质的、语言的或国土的），还将重视对这些特质的自觉认识，以及它们的归化对界定群体身份的核心作用（见第7章）。

因此，我所提出的种族观念并未受困于可追溯至韦伯的那种假定，即种族是原始亲族观念的某种延伸（这进而也是生物学和血缘论的）；相反，它的核心是自觉的、充满想象力的对差异的建构与调动。

“文化一”事实上为差异建构着开放式的档案，有意识地将其塑造为“文化二”，即这些档案的子集——它建构着群体身份的区分特质。

然而，调用某些差异并将它们与群体身份联系起来，这一过程与族群也并不相似，至少在旧有理解中是如此；因为这一过程并非依靠原生感情单线延伸到更为广阔的单位，也并未错误地假定更广阔的社会单位只是简单地汲取家庭与亲族的感情来为更大规模的群体身份提供精神动力。

因此，在第5章中我将展示，印度板球远非汲取现有情绪并将其扩展到更大的舞台，而是一种大规模的形式，它通过愈发细微的诸般实践镌刻在身体之上。

这一逻辑与旧有的族群身份原生论（或扩展论）观念恰恰相反。

有人认为，文化涉及一种为群体身份利益而进行的、对差异的归化组织；这一过程既在历史进程之中，也在行动者与结构的张力之中，同时也通过这两者得以进行。

这一观点更接近所谓族群的工具性概念，而与原生论相对。

对这一相似之处，我提出两点保留，这将过渡到我对文化主义的讨论。

第一，族群身份的工具性概念之所以形成，其目的本身可能是对现有差异之价值的反结构回应；用韦

<<消散的现代性>>

伯的概念来说，它们可能是价值理性的而非工具理性的。

它们可能有一种单纯以身份为导向的工具性，而不是另外一种被讲到滥的、超文化的（经济的、政治的或情感的）工具性。

换句话说，对群体差异标记的调用可能本身便是一场对差异价值的争论，这与财富、安全或权力上的差异所带来的后果是不同的。

我对大部分工具性解释论的第二点保留是，它们并未解释某些被用于形成群体身份认同（群体身份本身又是其他目标的手段）的差异标准是如何被镌刻在有形主体之上，从而既被认为是与生俱来的、又具有深刻的煽动性。

现在我们已经更进一步，从文化作为实体，讨论到了文化作为差异的一个维度，又到文化作为基于差异之上的群体认同，再到文化作为一种归化过程——归化被调用来形成群体认同的差异所形成的子集。

现在我们可以进一步讨论文化主义的问题了。

我们很少遇到文化主义一词本身：它作为一个名词通常与某些前缀挂钩，最常见的如二元、多元以及跨。

但是，开始使用文化主义一词，以指代有意识地塑造群体认同的运动所具有的一个特征，或许是有助益的。

这些运动不管发生在美国还是别的地方，通常都是针对现代民族国家的，因为这些国家根据群体身份的类别和政策来分配各种权利，有时甚至包括生杀大权。

纵观世界，有些国家专注于将族群多样性转化为固定且封闭的文化类别，而个人往往被强行分配其中；许多群体则有意识地调动它们自身去迎合身份鉴定标准。

文化主义，简单来说，便是在民族国家层面上调动起来的身份政治。

此类文化主义是我在第7章关注的主要焦点，在那里我会针对过去十年里有关族群暴力的原生主义观点展开持久的批判。

看起来仿佛族群自然主义和分离主义在全球范围内重生了，但这实际上并非记者和专家们频繁提及的“部落主义”——这个字眼暗含着悠久的历史、地方性的对抗以及深刻的仇恨。

相反，我们在很多地方看到的族群暴力是更广泛的转变中的一环，而文化主义一词暗指了这一转变。

正如我已指出的，文化主义是对文化差异有意识的调动，旨在服务更大规模的民族或跨民族政治。

它常涉及超越国土的历史和记忆，有时涉及难民或流亡的处境，且几乎总涉及为获取更强大的认同而进行的抗争——这认同可以来自于现有的民族国家，也可以来自于各种跨民族的实体。

文化主义运动（称之为运动，因为它们差不多总是致力于动员）是想象工作最常见的形式，它经常利用“迁移”或“脱离”这一事实或可能性。

最重要的是，对身份、文化和遗产，它们是高度自觉的；在文化主义运动与国家、与其他文化主义焦点或团体的抗争过程中，这些往往成为刻意运用的词汇。

正是这种对文化资源刻意的、策略性的以及民粹主义式的动员，使我们能将此类运动称为文化主义的，尽管它们在许多方面有所不同。

无论涉及的是非裔美国人、英国的巴基斯坦人、法国的阿尔及利亚人、夏威夷原住民、印度锡克教信徒还是加拿大讲法语的居民，文化主义运动往往是反民族的，同时也是后设文化的（metacultural）。在本书最后一部分我将指出，从最广泛的意义来讲，文化主义正是文化差异在大众媒介、迁移以及全球化的时代倾向于采取的形式。

如何研究区域 我希望能以人类学对文化维度的强调为全球化争论带来一个重要转向，这一点在我作为区域研究学者所经受的训练和实践中得到进一步加强（尤其是在美国研究南亚区域的经验）。

两次世界大战之间，美国人类学中出现了文化区域这一观念；二战之后，区域研究羽翼渐丰，在战略上成为研究发展中世界的重要方式。

然而对战前战后这两种观念之间的关系，仍然缺乏一种持续的批判性分析。

不过，这两种观点无疑都使人描绘出这样的图景：群体及其生活方式是由文化差异所标示的；而在区

<<消散的现代性>>

域研究模式之下，这些差异又呈现为民族文化的差异。

因此，地理区分、文化差异与民族疆界往往趋于一致；将世界进程由这一民族文化地图折射出来，此倾向也愈演愈烈。

在这种空间想象中，区域研究为在其观点下获取的信息增添了一种强烈的（尽管有时只是暗示）战略重要性。

这恰能解释常被注意到的一种联系：二战之后，冷战、政府资助以及大学中区域研究中心这类组织的扩张是彼此相关的。

不管怎样，尽管无立场的纯中立观点（view from nowhere）仍被大多经典社会科学所奉行，区域研究还是为其提供了一个重要的对峙点。

正是在这方面的训练，促使我将全球现况的系谱研究设定在我最为熟悉的区域：印度。

有一种特殊的焦虑围绕在美国区域研究的结构与意识形态周围。

美国在1945到1989年间外交政策的需求催生了一幅战略化的世界图景，区域研究与此图景密切相关；大学、基金会、智库乃至政府的领导人物都已认清这一点，所以他们已明确表示，旧有的区域研究方式在1989年之后的世界中不再适用了。

因此，针对区域研究的左翼批评家（他们深受爱德华·

萨义德 [Edward Said] 论述东方主义的重要著作之影响）与自由市场主义者以及自由化的提倡者联合起来，对区域研究专家的狭隘和历史癖表示了不耐烦与嘲讽。

区域研究学者遭受了广泛的批评，被认为是许多研究的障碍——从比较研究和同时性，到公民社会和自由市场。

当然，如此横扫一切和突如其来的批判不可能是完全公正的，而这些批评的古怪组成也暗示着，区域研究学者成了替罪羊：美国学术界无力为1989年之后的世界描绘一幅全面而富预见性的图景，这种更广泛意义上的失败被安在了区域研究学者头上。

区域研究的传统是一柄双刃剑。

它所处的社会对美国例外论和美国中心论的坚持是如此臭名昭著，它因此而成为了一个小小的避风港，使学者们能够严肃地研究外国语言、非正统世界观和欧美之外社会文化变迁的大尺度观点。

它一定程度上倾向于文献学（从狭义的、字面上的意义来看），又往往过度认同于自身专精的领域，因此一定程度上受到这两种限制的困扰；尽管如此，区域研究仍然是为数不多的砝码之一，可以平衡美国学术界（乃至更广泛的美国社会）持续将世界绝大部分边缘化的趋势。

然而，区域研究传统或许对自己绘制的世界地图太过沉溺，在自身的专业实践中太过安逸，对今日及过去的跨民族进程也太过漠然了。

因此，批判与改革无疑是恰当且需要的；但是，区域研究如何才能改进美国生成世界地图的方式呢？

根据此处（以及本书余下部分）提出的观点，区域研究是有益的；它能够提醒我们，全球化自身在深层程度上是一种历史的、不平衡的乃至地方化的进程。

全球化并不必然、甚至也并不经常意味着同质化或美国化；既然在某种程度上，不同社会对现代性材料的运用各不相同，那么我们仍有广阔的空间可以对特定区域的地理、历史和语言进行深入研究。

我在第3章和第4章将讨论历史与系谱间的关系，而若对长时段的（Longue durée）实际状况（它常常在现实和想象两个层面造就特殊的地理景观）没有深入了解，就无法参与讨论之中。

如果文化形式的系谱涉及它们在区域之间的流动，那么文化形式的历史则涉及它们正在被地方实践驯化的过程。

历史与系谱形式之间的互动是不平衡的、多样的，同时也是可能出现却未必一定出现的。

从这个意义上来说，历史这一“有关语境的冷酷学科”（来自E.P.汤普森 [E.P.Thompson] 的妙语）即为一切。

但承认这一点并不代表我们许可了区域研究有时会沾染的那种不假思索的地方主义。

无论如何，区域研究是一种特定的西方研究技术，它很难自认为是文明化他者的镜像。

如果区域研究的传统即将复兴，那么我们需要认识到，地方性本身是一种历史产物，而产生地方性的历史最终又受全球性的动力所影响。

这一论点最终将不断提醒我们，地方性本身绝不仅仅是地方的；我将在本书最后一章中进一步作出阐

<<消散的现代性>>

释。

对区域研究的看法褒贬不一，过去25年里我始终沉浸其中；本书中间两章关于印度的内容即建基于这些看法之上。

这两章有关人口普查和板球，它们与其他几章相对应，否则本书看起来可能太过全球化了。

但我必须马上指出，在本书中，印度并不仅仅是某种个案、例子或事件，用以代表某种比它本身范围更广的事物。

倒不如说，它是一个场所，展示着全球化世界中如何产生地方性，殖民过程如何为当代政治提供保障，历史与系谱如何互相影响，以及全球化的事实如何以地方形式展现。

在此意义上，这些章节——以及全书中对印度的多次提及——并非关于（被当作自然事实的）印度，而是有关当代印度的形成过程。

本书谈论的是全球化，又受到民族国家时代即将结束这一预感的影响；然而它竟然围绕一个民族国家展开，对此我很清楚其中的讽刺（乃至矛盾）。

但我的专业和局限是同一枚硬币的两面，因此我希望读者将印度看作一枚透镜，而非一个具体的社会事实或一种粗陋的民族主义反应。

我之所以在此花费笔墨，是因为我认识到所有关于全球化的书都是一种妄想，只是形式较为温和；倘若写成于美国研究型大学这种相对有优势的环境之下，便更是如此。

重要的是，我们应认清那些使这种妄想能够解释自身的知识形式。

以我为例，这些形式——人类学和区域研究——使我一开始就习惯将实践、空间和国家固定于静态差异的地图中。

与直觉相反，即使本书有意识地关注流离、去国土化，以及国家、意识形态和社会运动之间关联的不规则性，这样一种习惯也是危险的。

爱国主义之后的社会科学“此时此地”的最后一部分会谈到现代世界的一个事实，它触动了社会和人文科学领域许多最出色的当代思想家，那就是民族国家的议题——它的历史，它如今面临的危机，以及它的前景。

我开始写这本书时，并未将民族国家的危机当作首要关心的问题。

但在写作此书的6年里，我逐渐开始相信，民族国家作为一种复杂的现代政治形式正在走向末路。

证据并不清晰，后果也并未完全显现。

我很清楚，就民族想象、国家结构或两者间关联的韧性而言，所有民族国家不尽相同。

然而，尽管此书对民族国家有一种具体化的观点，这依然是可以成立的。

民族国家尽管有着重要的差异（只有傻子才会把斯里兰卡和英国混为一谈），但只有将其作为一个系统的组成部分来看才有意义。

这一系统（即使被视为差异组成的系统）看起来无力应对标示着此时此地的人与影像之间相互关联的流离。

民族国家作为一个复杂互动系统的组成单位，不太可能长期作为全球性和现代性之间关系的仲裁者。

这也是为什么在本书题目中，我指出现代性正处于散逸状态。

认为有些民族国家正处于危机中，这一观点是比较政治学的支柱，也曾在某种程度上维护着现代化理论的正当性（特别是在60年代）。

认为有些国家是孱弱的、病态的、腐化的或软弱的，这一观点盘绕了数十年（还记得纲纳·缪达尔 [Gunnar Myrdal] 吗？

）。

最近，将民族主义、特别是别人的民族主义看作一种疾病，已成为广泛接受的观点。

认为所有民族国家都在某种程度上陷于全球化的军火、金钱、疾病和意识形态的流动中，在跨国族合作的时代也不再是什么新鲜论调了。

但认为民族国家这一系统正处于危机之中，则远非流行观点。

本书中我对民族与国家之间连字符的关注，也正是渐进论证中的一环，即民族国家的时代已近尾声。

这一观点介于诊断现状与预测未来之间，亦介于直觉与论证之间，因此需要进一步阐明。

首先要分清我论证中的伦理成分与分析成分。

<<消散的现代性>>

在伦理层面，我越来越倾向于将大部分现代政府机构看作有自保倾向的、自大的、暴力的以及腐败的。

在这里，我混合了左翼与右翼的立场。

我常常面临的伦理问题是，如果民族国家消失了，还有什么机制能保证对少数群体的保护、最低限度民族权利的分配，以及公民社会发展的合理可能呢？

我的答案是，我不知道；但承认这一点并不意味着在伦理上支持一个深受自身疾病困扰的系统。

说到可取代它的社会形式和可能，事实上已存在一些社会形式和安排，它们可能隐含着以更加分散和多样形式出现的、跨民族的忠诚与归属感。

第八章的一部分将论证此观点；不过我坦然承认，从各种跨民族运动到可持续的跨民族管治，这一道路并不明朗。

然而，我更希望去寻找——事实上，是想象——这些可能的替代方案，而不是认为某些民族国家比其他的健康一点、进而提出转移意识形态的各种机制。

后者是“现代化与发展”政策的旧调重弹，带着同样的必胜姿态和同样不健康的前景。

如果说我所论证的伦理层面必然含糊不清，那么其分析层面则相对清晰得多。

即使只对当今联合国成员国中150个民族国家之间的关系稍加审视，也能看到边界战争、文化战争、无法控制的通货膨胀、大规模迁移的人口或严重的资本外流正在威胁着其中许多国家的主权。

即使在主权明显毫发未损的国家里，国家的正当性也往往并不稳固。

即使在如美国、日本和德国般显然安定的民族国家中，有关种族和权利、资格与忠诚、公民与威权的争论也不再处于文化边缘了。

有人以这些显然安定且正当的例子来论证民族国家将长久存在，有人则持相反论调，以世界上新出现的族群民族主义（特别是东欧）为其例证。

在美国，人们总提及波黑地区，将其作为一种主要的症状，证明民族主义还活着但是病了；同时也有人以富裕的民主国家为反例，以证明民族国家一切安好。

人们频繁使用东欧作为例子，以证明部落主义有深刻的人性关怀，其他人的民族主义也是典型的部落主义，而领土主权仍然是许多大型族群的主要目标。

既然如此，我不妨提出另外一种解释。

根据我的判断，在美国媒体和学术界对民族主义的流行观点中，东欧这一例证被诡异地扭曲了。

东欧（特别是其塞尔维亚背景）并未被视为当代族群民族主义复杂性的典型例证，反而被用于展示民族主义依然活跃，因为其土地、语言、宗教、历史和血脉都是一致的，几乎是教科书中民族主义的范例。

当然，东欧的奇妙之处在于它自己的一些右翼意识形态劝服了自由的西方媒体，让他们相信民族主义是一种原初的政治活动，而真正的问题在于它是如何使自己披上这层外衣的。

从许多观点来看，这无疑使东欧成为一个令人着迷的、关键的事例；即使每当专家们声称在实例中碰到了理想型（ideal type）之时我们都必须保持怀疑，也无损于这一点。

在大多数反民族主义、分离运动、超民族主义或大规模族群复兴中，共通之处在于自决，而非领土主权本身。

即使在那些领土似乎是根本问题的事例中（如巴勒斯坦），也可以认为有关土地和领土的辩论事实上是有关权利、正义及自决之争论的功能性副产品。

在这个人口流动、全球商品化、国家甚至连多数族群的基本权利都无力保障的世界里（见第2章），对那些越来越依赖于外国劳动力、技术、军火或士兵的民族国家来说，领土主权也越来越难成为一个正当理由。

反民族主义运动将领土主权挂在嘴边，确实能反映其渴求，但不可误认为这就是它们的根本逻辑或终极关怀。

我将这种误解称为波斯尼亚谬误，它涉及：（1）将东欧族群战争误解为部落主义的或原始的——

《纽约时报》在引领这一错误；（2）将东欧的例子错误地当作所有新兴民族主义的典范。

想摆脱波斯尼亚谬误，则要作出艰难的让步，至少承认两点：首先，富有的北方民族的统治系统自身

<<消散的现代性>>

已陷入危机；第二，全球许多地方的新兴民族主义背后的爱国主义并不仅仅建立在领土之上，也不以其为基础。

本书许多章节正是为了论证这两点。

在这一论证中我发现，在讨论民族国家的未来时，很难清晰地分辨分析视角和伦理视角，虽然我已尽力而为。

民族国家已进入无可挽回的危机（如果我的预言被证明是正确的），我们自然可以预料到，后民族想象的资源早已在我们身边了。

再一次，我认为我们应特别注意大众媒体和迁移之间的关系，我对全球现代的文化性政治的见解即建立在二者之上。

我们应格外仔细地审视已兴起的流离公共领域。

本尼迪克特？

安德森的贡献之一，在于他指出了某些形式的大众媒介（特别是报纸、小说及其他印刷媒体）通过何种方式扮演了关键角色，以实现民族想象，并促进了这些形式在亚洲等地的殖民世界中流传。

我总体上认为，想象工作与后民族政治世界的兴起之间也有类似的关联。

由于做不了事后诸葛亮（谈到民族这一概念的全球旅程之时，我们倒确实可以做到），我们很难举出一个明确的实例，以证明想象在后民族秩序中的作用。

不过，当大众媒体日益被电子媒体所控制（因此与读写能力脱钩），当电子媒体日益跨越边界将生产者与其观众连接在一起，当这些观众自己在迁移者与留守者之间展开新的对话，我们发现了日益增长的流离公共领域。

这些流离公共领域通常与学生或其他参与远距离民族主义的知识分子（如中华人民共和国的活动分子）密切相联。

南非黑人多数统治的建立不仅在非洲、也在美国及加勒比海地区开启了种族民主的全新篇章。

谈到一系列与民族疆界无关的辩论和计划时，伊斯兰世界便是我们最熟知的例子。

过去坚决民族化的宗教，如今也在热情地追求全球使命，并将流离者当作其传教对象；过去十年里，全球印度教的传播便是这一过程的最好例证。

环境、妇女议题及人权方面的运动大体上营造了一个跨国族的话语空间，并常常依赖于难民、流亡者及其他流离失所者的道德权威。

主要的跨国分离主义运动（如锡克族、库尔德族及斯里兰卡的泰米尔族）在世界各地展开自我想象，他们在那些地方有足够多的成员，足以在更大的流离公共领域中产生多重节点。

席卷欧美的多元文化主义争论浪潮无疑能证明，国家无力阻止其少数人口与更广阔的宗教或族群组织形成联系。

这些及其他例子都说明，我们已不再能假定，对可行的公共领域来说，其典型、唯一及必然的范围是限定在国族之内的。

流离公共领域本身是多样化的，它们是后民族政治秩序的严峻考验。

其话语的动力是大众媒体（富有互动性和表现力）以及难民、活跃分子、学生和劳工运动。

23新型的后民族秩序很可能并不是一个同质性单位系统（如现在的民族国家系统），而是建基于异质性单位之间的关系上（一些社会运动、一些利益群体、一些专业机构、一些非政府组织、一些武装警察部队、一些司法机关）。

这种新兴秩序面临的挑战是：这种异质性与最小限度的约定俗成的规则和价值是否能够协调一致？

要知道这些规则和价值无需严格遵循现代西方的自由社会契约。

这一重要问题的答案并非由学术组织提供，而是由不同利益和运动各自的想象世界之间沟通（既可文明也可暴力）得出。

短期而言，正如我们已看到的，这将是一个野蛮与暴力日益增长的世界。

长期而言，摆脱了民族形式的拘束，我们可能发现，文化上的自由和可持续的正义未必以一致且普遍的民族国家的存在为前提。

这一令人不安的可能性也许是散逸的现代性带给我们的最激动人心的收获。

……

<<消散的现代性>>

媒体关注与评论

虽然目前有许多人著书谈论跨民族世界中的全球文化，然而没有人能像阿帕杜莱一样，既有全球性的视野，又熟谙人类学文献及其世界观。

这部作品闪耀着智慧之光，对现代性与后现代性问题提出了深刻且令人满意的质问。

——谢里·奥特纳（Sherry Ortner），加州大学伯克利分校
阿尔君·阿帕杜莱是研究新制度主义所谓跨国公共领域的先锋的社会理论家……他取材多方，信手拈来——从自传性质的到高度理论的，从板球到统计学，从印度泰米尔纳德到美国硅谷。

——帕尔塔·查特吉（Partha Chatterjee），《民族主义思想与殖民地世界》作者

<<消散的现代性>>

编辑推荐

我希望能以人类学对文化维度的强调为全球化争论带来一个重要转向，这一点在我作为区域研究学者所经受的训练和实践中得到进一步加强。

<<消散的现代性>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>