

# 《文化政治与中国道路》

## 图书基本信息

书名：《文化政治与中国道路》

13位ISBN编号：9787208131694

出版时间：2015-8-20

作者：张旭东

页数：428

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)

# 《文化政治与中国道路》

## 内容概要

本书是张旭东教授近年来集中深入地阐述中国道路、中国文化自觉、中国梦等一系列理论与现实问题的论文结集。收录专题论文、讲演、访谈多篇，共计30余万字，分别从教育、文化主体、中国与世界、现代中国历史、当代中国、中国道路等角度出发，围绕今天如何做一个现代中国人，追求怎样的中国梦想等的热门议题，探讨中国崛起背景之下政治与文化上的能量与可能。

进入21世纪以来，中国文化、思想、意识形态领域已日益成为全球化时代世界性历史冲突和价值冲突的前沿与核心地带。中国走什么样的路，创造出什么样的生活世界和意义世界，带来什么样的可能性、灵感、希望和梦想，也越来越显出作为世界历史上前所未有的伟大实验的深刻意义。能为这样的史诗性经验提供什么样的描写、叙述、意义阐释和道德辩护，则是今天中国的读书人肩负的最高的使命，也是他们所面对的最大的挑战。

就中国内在历史记忆和历史想象而言，今天所有的“新”，同时也指向“旧”，这是“周虽旧邦，其命维新”意义上的新与旧的关系，是中国文明传统在当代条件下被再一次发明出来。这和中国梦的问题有密切的关系，中国梦归根到底在于，它具有相对于资本主义现代性条件下的既有世界秩序的外部想象，而这一外部想象对于中国自身历史来说是一个内部的记忆。这就是中国梦不同于美国梦的地方。对以世界的主人自居的西方来说，这点是很有挑战性，因为只有这样一个文明实体和国家形态，面对现存秩序才能既保有过去历史记忆的资源、又保持一种未来态势，这才有一种真正具有创造性的姿态。

我们所谈的“中国道路”，归根结底需要作为一个“生活世界”和“生活形式”的概念，体现出中国的全方位的活力、创造性和稳定性，需要中国人在“人”的终极含义上达到前所未有的高度。

中国人从19世纪开始奋力追求现代化，基本上全盘接受了西方话语体系，大部分现代政治概念源自西方。现在中国的现代化日渐成功，但是在阐释自己的特质和国情的时候，一个难以逾越的障碍就是，我们借用了大量有着西方特定历史包袱的概念和语汇，我们拿来套用之后，再翻译回去往往带来很多的困顿。西方人会觉得，你用了我的概念，没有达到我的标准。中国是什么？为什么？怎么成？怎么不成？纽约大学张旭东教授以对中国政治和文化的深厚理解和对西方政治学的深厚功底，用浅显而又生动的语言，给我们拆解了中国现代化进程中的种种政治符号和含义。并且从哲学意义上和辩证唯物主义的角度，阐述了中国道路的特殊性和其中的普遍意义。这部书的内容涉及古今中外，跨度很大，是在快餐式阅读和写作的网络时代不可多得的一部深刻著述。

——傅莹（全国人大外事委员会主任委员）

失去方向的文明终会直面发展的懵懂，钝于自知的民族总是难抑内心的躁动。在中华民族奔向伟大复兴的光辉时代，我们不仅需要气势如虹的经济增长和乘风破浪的金融崛起，更需要内视于心的成长自醒和外化于形的价值认同。张旭东教授对全球化下中国认同、中国文化、中国道路和中国价值的思考，深刻而不失旨趣，犀利又饱含哲理，视野广阔、逻辑严密、用心良苦，可谓正本清源、应时所需。推荐本书，希望读者从中读懂过去、读懂现在、读懂世界、读懂中国，更读懂自己。

——张红力（中国工商银行执行董事、副行长）

创造“五四”之后的另一个新文化运动，这是21世纪探索中国模式的普遍性与合法性的大胆有益的尝试。游走于中西方文化之间的学者张旭东教授眼光独到，学养扎实。这本书会让您走进他的理论世界。

——杨锐（央视英语频道《对话》栏目制片人、主持人，全国对外友协理事）

“三个自信”不只是一个口号，它需要深厚的思想学术基础。本书作者既不赞成把普遍主义等同于西方经验，也不主张自我封闭的中国特殊论，而是努力探寻中国经验的普遍意义。从本书中不仅可以感受到当代中国思想文化争论的脉搏，而且可以达至对普遍与特殊的关系的更深刻的哲理认识。

——崔之元（清华大学公共管理学院教授）

这本文集汇集了旭东十几年对中国道路的思考成果。和国内、国际上认为中国道路体现特殊性的主流意见相反，旭东认为，中国道路的真正意义在于创造普遍性。这是一个有高度、有气势、阳光自信的思路，展现了当代中国学者应有的风范。我相信，有志于在中国实践中发现人类普遍价值和规律的青

## 《文化政治与中国道路》

年学子，将从这本文集中获得无限的灵感。

——姚洋（北京大学国家发展研究院院长）

本书探讨的文化自觉与文化自信是道路自信、理论自信、制度自信的基石。

——王绍光（香港中文大学教授、清华大学长江讲座教授）

在《文化政治与中国道路》中，张旭东以他自己的方式，探讨了当今中国思想和文化界一直在关注和讨论并将继续关注 and 讨论的前沿性话题。无论是这些话题本身，还是作者对它们的见地，都是值得读者去关注和讨论的。

——黄平（中国社会科学院欧洲研究所所长、中华美国学会会长）

# 《文化政治与中国道路》

## 作者简介

张旭东

纽约大学（NYU）比较文学系、东亚研究系教授，中国中心主任。国内兼职包括北京大学人文讲席教授、国际批评理论中心（ICCT - PKU）主任；重庆大学人文社会科学高等研究院名誉院长、学术委员会主任委员；上海春秋战略研究所客座研究员等。主要中文著作包括《改革时代的中国现代主义——作为精神史的八十年代》、《全球化与文化政治——九十年代的中国与二十世纪的终结》、《我们时代的写作》（与莫言合著）、《对话启蒙时代》（与王安忆合著）、《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》、《纽约书简》、《批评的踪迹》等。

## 书籍目录

目录

序言

第一部分 人民共和国根基的再确认

五四与中国现代性文化的激进诠释学

试谈人民共和国的根基——写在国庆六十周年前夕

主权者——纪念邓小平诞辰一百一十周年

附文 两个“六十年”座谈会整理稿

第二部分 从“中国道路”到“中国梦”

普遍性与中国道路——答《中国社会科学报》记者问

中国人今天所做的一切是在创造新的普遍价值

中国梦——终于到了可以谈谈梦想的历史时刻

附文一 经济理性时代的价值空洞——重访哈贝马斯“合法性危机”理论

附文二 普遍性和文化政治——从《帝国》出版九年后的再评价谈起

第三部分 文化主体与文化自觉

我们现在怎样做中国人——答《中华读书报》记者问

中国文化的根源是今天的中国人

文化主体性的辩证法与历史决定

文化自觉片论：启蒙主义的政治危机与伦理危机

第四部分 世界主义与中国认同

文化、政治与竞技——2008北京奥运会观感

在中国，本土不是地域概念

全球化图景下的中国认同

在新的矛盾统一体中确立价值认同

第五部分 全球化时代的中国大学

文化民族主义、“挫折感”与中国学人的精神使命

中国：走出全球化和民族主义的瓶颈

文化认同与学者的使命——梁任公《敬告留学生诸君》百年有感

经典阅读是全球化时代的选择

第六部分 新中国文学经验的当代性与历史性

在“当代性与文学史”圆桌讨论会上的发言

就毛泽东《延安文艺座谈会上的讲话》答记者问

“启蒙”的精神现象学——王安忆《启蒙时代》里的虚无与实在

作为历史遗忘之载体的生命和土地——解读莫言的《生死疲劳》

附文 莫言是通向当代中国文学的门户

# 《文化政治与中国道路》

## 精彩短评

- 1、辩证大法好。终于明白，从事哲学首先应该具备的素质，就是别和时代靠的太近，什么都想评论的人，不过是沉迷于现代传媒发明历史的恶习之中。
- 2、对中国梦的解读令人印象深刻。
- 3、人民共和国的根基要由文化-政治来奠定，要落实为对人民共和国集体历史实践——最核心的是新人的塑造——的阐释，而这归根到底是在为政治提供必要的神话之维。但为什么选择这种神话而不是别的神话呢？历史诠释的底色只是历史对于阶级的利与弊吗？
- 4、政治即特定生活世界的文化强度，文化即特定生活世界的政治强度。普遍性即特殊性的文化政治强度。第一部分“人民共和国根基的再确认”提到了“创造性毁灭”一说，土改的暴力，文革的暴力，乃至改革开放过程所伴随的暴力，都在广义上属于一种创造性毁灭，一种建设性的自我否定和自我认知。这点跟甘阳在通三统演讲里讲的“破坏性创造”一说如出一辙。人民共和国的精神认知只有在革命和对传统的革命性再诠释中才能成为一个自给自足的整体，只有通过一种创造性的破坏才能获得自身的充分实现。
- 5、去年年底参加了本书的学术讨论会。与会学者的讨论比书里的内容更有意思
- 6、我们所谈的“中国道路”，归根结底需要作为一个“生活世界”和“生活形式”的概念，体现出中国的全方位的活力、创造性和稳定性，需要中国人在“人”的终极含义上达到前所未有的高度。

### 1、“五四”与中国现代性文化的激进诠释学 张旭东（原载《现代中文学刊》2009年1期）

长期以来，五四研究的主流话语总体上没有跳出“民主与科学”、“个性解放”、“进步”，“反传统”等关键词所划定的范围。这个范围固然处于所有关于“五四”的思想讨论的核心，但如果不把它放在更大的理论语境里做开放性的理解，关于“五四”的主流话语和知识范型就势必逐渐过度地域化和僵化，从而沦于被各种外围和边缘话语包围、修正乃至颠覆的被动状态。无论80年代后期关于“激进与保守”的讨论，还是九十年代以来用所谓“晚清现代性”来模糊和消解五四的划时代意义的努力，都是以五四主流话语和知识类型自身的僵化为突破口，从而借助更大的知识语境和问题关联域，将“五四”的主流论述视为单一的、狭隘的政治化论述，进而通过历史主义逻辑（如“没有晚清、何来五四”这样的时间顺序）或学科专业化、实证化路径，把五四精神架空或淹没在貌似“多元”和“众声喧哗”的杂多性里面，最终以打破五四、革命和社会主义现代性的“压抑”为名，打通和排除“前革命”（晚清、民国）与“后革命”（新自由主义、“历史终结”、全球化、普世价值等等）之间的历史障碍，在历史书写的层面上冲淡或干脆抹掉20世纪中国革命实践的集体记忆和当代切关性。

所有这些当代思想和意识形态的力场已经在相当程度上国际化、并以学院政治和学科政治的方式展开。五四论述，不过是新一轮全球性文化权力和意义争夺中的一个局部性问题。但这个问题在当代中国思想文化生活中，却带有极为重要而关键的意义，因为它关系到过去90年乃至整个中国现代性经验的全面理解和评价，从而同当代中国的自我理解和未来指向息息相关。

谈起五四，人们脑子里会立刻会跳出“民主与科学”、“个性解放”、“进步”，“反传统”等字眼，这些当然都是20世纪中国知识分子孜孜以求的东西，但正因为如此，在今天看，它们仅仅是代表了“五四精神”主观的、甚至是一厢情愿的方面或价值取向。在90年后的今天，如果我们把“五四”理解为一种的客观历史运动和思想运动，我们就应该看到，它的核心其实是这两样东西：一是“新”——“新青年”

、“新文化”、新价值，新生活，最后是“新中国”，这是普遍的“新”或“现代”在中国人生活世界的投影，但五四把它内在化了，变成中国人自身的情感方式和价值指向。从五四开始，外在的（相当程度上是外来的），有威胁性的、让人觉得不自在、但又不得不去适应的“新”，逐渐成为内在的、作为内心驱动力的、具有哲学意义的新。这种内在化过程的激烈和深入，彻底改变了晚清以来“理智”与“情感”的分裂，即王国维所谓的“可爱的不可信，可信的不可爱”，从而把现代意义上的理性，同现代人的情感、心理、理想，乃至欲望方式紧闭地结合在一起。这种结合当然会带来一系列问题，但这是现代人和现代性的问题，而不是古代人或遗老遗少的问题。

二是文化政治的逻辑，即文化领域与政治领域之间的贯通与重合，其一致性、一体性或同一性，它带来了由新文化、新价值、新人所创造的、与自己的本质相适应的生活形式和国家形式。这是现代性条件下的“国族主义”或“民族国家精神”的具体体现。在欧美，这个普遍趋向表现为市民阶级国家为资本主义生产和交换提供统一市场、统一语言、统一制度、统一的“民族文化”，这个过程造就了近代西方民族国家。而在中国，这个过程是在对外学习和抵抗列强，对内颠覆和挽救传统的极为严酷的环境下展开的，因此它也对文化与政治的贯通和统一，提出了更高的要求。如果说鲁迅笔下的阿Q代表了文化失败和政治失败的一致性和同一性，那么毛泽东时代的“雷锋”则体现了政治与文化的全面、彻底的重合。在这两个极端之间，现代中国的存在是一种直达个人的文化政治的集体存在，而五四正是源头。作为历史/文化整体或总体的五四，标志着中国在“近代化”过程中文化与政治的合一，在这个意义上，它标志着“现代中国”的开始。

近代欧洲的发展，在其最内在的精神强度和丰富性上，包含着这样一个双重的运动，即随着现代文化作为现代社会生产、交流、管理和自我再现活动的一个有机组成部分，日益被政治穿透（首先是、最终还是市民阶级的“存在的斗争”，包括其捍卫自身利益和权利的革命、起义、立法、行政、战争、内战、言论、宣传等有意识、有组织的行动），成为后者的表象、意义生产和价值自我辩护的“符号的生产活动”；同时，现代意义上的政治，正因为其贯穿一切社会领域和社会阶层，也在超越了传统的统治术的、政治哲学的高度，日益成为文化政治，即那种为捍卫和发展市民阶级自己的生活方式、为其作价值上的辩护、为其从事意义和表象的生产的有意识、有组织的行为。

正是在这个意义上，西方主流民族主义理论（如Ernest Gellner）把“民族主义”（nationalism, 国族主义）定义为对“文化和政体之重合与一致性”的历史诉求，并把现代民族国家（the nation-state）定义为这种诉求的实际结果。必须指出，这种源自现代欧洲的国族主义运动和民族国家建设，本身是现代性过程中“文化”与“政治”相互贯通，相互激发的结果。启蒙、大革命、浪

漫主义文艺运动、新兴印刷媒体和公共讨论的出现，新型全民教育体制，无不是这个运动的一部分。在这个大的历史背景下，中国的五四新文化运动，是在近代中国的特殊背景下，提出了“文化”与“政治”之间的重合（convergence）与一致（identity）的问题，并在一个高度压缩了的时空范围里，在观念上完成了“现代中国”的奠基。从五四开始，中国成为一个严格意义上的“现代”国家，因为（一）它再次把自己视为一个文化和政治的统一体；（二）这个“文化”不再仅仅是传统，而是被现代“存在的政治”所规定的“新文化”；（三）这个“新文化”直达个人，直达灵魂和个体意识的核心，并通过这样的方式把个人变成一种“普遍的媒介”，即变成现代社会的一个积极的分子和创造性、构成性元素，即新的政治，特别是新的国家形态的材料。这个双重运动，在西方主要民族国家形式的确定过程中，起到了积极的、建设性的作用，以此成为西方主宰非西方世界的权力、意志和合法性辩护的一部分；而在当这个过程大致完成，“资产阶级法权”和文化价值观成为占统治地位的意识形态之后，转向了进一步把文化和政治的辩证法，发展为关于自身历史主体性的“文化政治”的自我教育、自我伸张、自我普遍化的过程。我们至今仍然目睹这一过程的延续和变更，如从现代性向后现代性的转变，从以民族国家为单位的主权概念向超国家、基于“人权”和“普世价值”的世界主权乃至“世界内政”概念的转变。五四运动作为一个整体，必须放在这个大背景中，才能凸显它惊人的历史意义，即在“西方步步进逼，东洋步步退却”（竹内好）的历史过程中，通过“救亡图存”（这继承了晚清的“保教”或“救国保种”的意识）而把存在的政治带入文化；通过“启蒙”（民主与科学，白话革命，新文化运动，等）而把文化带入政治，即通过文化的自我更新和国民性改造，再造作为社会存在和政治存在的中国。可以说，在鸦片战争和五四运动之间的中国，“政治”和“文化”始终是分离的，即“国”（乃至“姓”）与“天下”的分离；政治理性（从御侮、洋务、到变法和废科举）同文化理性（“西体中用”、“国粹”）的分离；集体存在的政治同个体存在的政治的分离；也就是说，政治变革和社会变革，只能在不触动旧中国的根本的价值体系和意义系统的前提下才能进行并自圆其说。五四所标志的纪元性转变，正在于以它为起点，现代中国的经济、社会、政治变革，同文化革命完全打成一体，反之亦然：任何文化思想观念形式的变革，也完全同生产方式领域的变革密切相关，作为其再现、表象和自我表达被生产出来。这是鸦片战争以来中国第一次“回归”本位，即文化与政体的重合和一致，不过在帝国形态下，这种重合与一致是事实上的、实质性的；而在“新文化”的形态下，这种重合与一致是想象的、观念性的，唯意志论的。五四运动作为现代中国激进变革和历史的“精神运动”的源头，不是其他历史事件（包括“辛亥革命”，1949年新中国成立，或1979年以来的“新启蒙”）能相提并论的。尽管五四运动带有明确的反传统和“偶像破坏”倾向，尽管它的“科学、民主”和“个体精神”的启蒙意识形态在今天面临必要的历史的再认识，但它重新把作为政治存在的中国置于一个普遍性文化的基础之上的历史意义，是怎么强调都不为过的。从五四开始，中国才真正作为一个现代国家存在，中国文化的历史复兴，才真正开始，而原因正在于，从五四开始，作为“新文化”的主体的新人，才成为现代中国的精神实质和政治实质，这个集体性的“新的个体”作为一种政治性的自我意识，在自我与他人、普遍与特殊、同一性与差异性、总体性与多元论的辩证冲突之中，在国家的自我确证的形式中展开——这是一个“新”文化（the culture of the New）为中国社会形态、政治形态和表象领域的自我理解提供内容和形式的历史时代，我们今天仍处于这个时代的“初级阶段”。五四的伟大和不可代替之处，在于它不仅仅在“救亡图存”的口号下完成了近代西方通过数百年激变才完成的人本主义“世俗化”和“内在性”的转变——如果是这样的话，那么五四运动的全部含义不过是在近代中国特殊的国情下重复了近代西方主权概念的自我确立过程，即为它找到“人民”（国民）和“精神”（民族主义）的文化政治解决方案，即把神的主权转化为世俗国家的主权，再以人民主权的概念将这一过程合法化。更重要的是，五四运动在这个过程中不是把获得新的精神自由和政治可能性的个人和群体纳入到国家、人民和民族主义的形而上学神话和现代性权利系统中去，从而去“克服”现代性内部的“自由”与“秩序”的结构矛盾；而是通过政治意识的空前高涨和尖锐化，通过政治热情和政治动员，特别是对国家和文化在西方帝国主义和殖民主义的压迫以及国内尚未在根本上被触动的旧制度的双重抵抗和突破，不断地把一种新人、新的个体性、内在性、想象力和创造力生产出来，并把这种新人的内在规定和外在生活方式作为“新文化”确立为现代中国的精神实质和政治诉求。换句话说，五四运动包含了现代中国的起源的秘密：人民不是政治神学意义上的国家主权的填充物和形式合法性的修辞，而是现代国家赖以形成的实质和它的全部目的，这个目的和实质就其内在的精神规定来说是新文化，就其外的存在来说就是新人——新的人民必须由新文化生产出来，当人民救自己的国家的时候，毋宁说是在创造一个新国家，即那种新文化的政治上的



、制度上的实现或现实化。这种看似最为激进的国家形态，却又最合乎中国古典政治思想中的国家观念，即国家立足于文化，文化领域为政治领域提供能动因素和道德实质；而国家政治，不过是文化政治的延伸、形式化或礼仪化。因此五四标志着这样一个历史的临界点，在此，现代世界的普遍的客观运动，在中国人的世界里突破了器物层面和制度层面，而在人的心理、情感、自我理解、自我认同的这样的内部空间，获得了鲜明的形象、语言、观念和理论。一旦它同一种新的“人”概念相结合，则一般的抽象的“新”和“变”就不仅仅只是被动的、不情愿的适应和被迫，而晚清以来中国一切变化和变革都只有这样的意义，因为在情感、内心和符号层面，必须做的事情却又是外在于自己的文化认同。但“五四”带来了这样一种前所未有的转变，从此，中国人不再仅仅作为普遍历史的客体，而是作为它的主体和创造者，在塑造自己的新的文化认同的同时，塑造着一个新的社会，新的国家。五四运动同中国现代性和革命的内在关联和同构性，即来自于它这种在现代性外固有矛盾的外壳中不断地生成新的、创造性、反抗性、颠覆性的意志和内在性，并通过这种新的情感能量和政治能量本身的“文化化”要求而不断地建设和修改现代中国的制度安排，界定国家的历史实质。只有通过这样的文化与政治的融会贯通，“中国”落实到中国人的文化 - 心理本质的基础上，不过这已经不是旧文化，而是文化革命所带来的新文化和作为历史主体的“新人”。也只有通过这样的文化与政治的融会贯通，中国才成为普遍历史的一个有机组成单位，但不是作为殖民地或半殖民地，而是作为文化主体和价值主体的新的主权国家，加入到世界历史的辩证运动中去。自此，现代中国才具备了既“中国”又“现代”的可能，也就是说，它终于在理论上有可能克服非西方世界在面对近代西方的兴起和全球扩张时所面对的深刻的自我认同的断裂，即那种“要中国就不现代，要现代就不中国”的两难境地。在这个意义上，五四确实是大众革命和人民共和国的精神源头，也是“现代中国”和“古代中国”的分界点，因为此后的中国人，同此前的中国人有着本质的不同。这可以从五四以后中国人的焕然一新的面貌得到确证。从这个角度看，五四新文化同中国传统文化的关系其实非常简单：没有五四，何来传统？这么说好像有悖常识，但我们要知道，传统文化并不是故纸堆，或像阑尾一样长在中国人身体里面的某种脏器。活生生的、有创造力的传统只能赋丽在生长在这个传统里的人身上，由他们来继承、批判、发扬。中国传统的延续取决于当今的中国人如何生活、如何创造自己的未来。这正是像鲁迅这样的五四新文化知识份子反复强调的：只有有了今天，我们才有将来，而只有有了将来，我们才拥有过去。生命是第一位的，与生的逻辑相左的“传统文化”只能是“死的说教者”。我们今天对传统文化的重新审视和重新理解，是以五四以来的新文化为前提和条件的。在今天，哪怕有人呼吁全面回归传统，也只是五四开辟的新文化纪元内部差异的体现，是当代社会思想论争和价值冲突的一部分，同所谓“传统本身”没有关系。没有现代性的挑战，没有作为基本历史条件的“新”，“整理国故”就无从谈起，因为我们会仍旧生活在“国故”之中，被“国故”决定，它也就还不是“国故”，而只是“正统”或“文化本身”。我在《全球化时代的文化认同》这本书里比较系统地谈了这个问题。五四基本上把“中西”问题转化成了“古今”问题。这个转化或策略一直到1980年代，对中国思想生活都有着积极的作用。今天，在全球化时代，我们也许有必要在强调普遍性问题的同时，对文化、地域、宗教、政治制度和主体性论述等“空间性的”或“话语建构性”的差异作更为细致的考察。“中西文化冲突”只是一种习惯性说法，真正的问题是种种“普遍性论述”后面的主体性、政治性和价值指向。全球化和所谓“后现代”时代，一方面似乎消除了种种“宏大叙事”和总体性，甚至好像连主体和本质也不能谈了。但另一方面，它其实有加剧了种种政治立场、生活方式、集体和身份认同之间的冲突，因为每一个团伙或“认同的共同体”都通过全球化和后现代的普遍性论述在加强自身的合法性、正当性，伸张自己的权利和权力，通过“反本质主义”的姿态把自己普遍化，把他人特殊化；限制和取消他人的认同，突出和重构自己的认同。面对这种局面，五四传统给我们提供的是一种珍贵的历史感：近代以来的中国人，在现代性的历史条件下，走过了这样一段路，获得了这样一种集体认同和方向感，这对我们处理当今世界的价值空洞化、趋同性和混乱，提供一个历史参照系。这个基于集体历史经验的参照系，比任何“传统文化”都更能告诉我们我们是谁，从哪里来，要到哪里去。因此，我既不赞成从所谓“文化保守主义”的角度否定五四，也不赞成不假思索地把“五四精神”定位在“个性”、“自由”等新时期以来的意识形态概念上。五四精神是一个整体，它只有在一个更大的世界历史的整体上才能够被把握。我们今天谈五四不能再像盲人摸象那样摸着那个部位就说它像什么，而是要看到它的整体性，它的所有方方面面都是这个整体的有机组成部分，为这个整体服务。比如“五四精神”的重个体、追求个性解放的方面，就跟它重集体、强调民族的文化重建和政治重建的诉求相辅相成，而不是相互排斥；同样，五四的“反传统”甚至“全盘西化”倾向，也必

须放在它追求民族文化的连续性和创造性的努力当中来看。这种个性与集体性、断裂和连续性之间的张力，是五四传统最宝贵的遗产。在今天纪念五四，首先需要铭记的，是五四给中国人带来的巨大的活力和创造性，这种活力和创造性在本质上既是文化上的，也是政治上的。在经济主义和消费主义当道的今天，五四精神就更显得重要了。

五四运动的载体和媒介是白话文，离开白话文就没有五四、没有新文化。白话文运动某种意义上是五四运动的核心，因为它的“言文合一”的理论与实践，在语言上为现代中国奠定了基础。可以说，现代中国及其自我意识，都是由白话文构造出来的。有关五四的许多问题，都可以在白话文研究中得到解答。比如传统和现代的关系。白话文的基础实际上有两个，一个是白话，一个是“文”。两者需要并重，分别对待，单独处理，最后整合为一个概念。白话不是在五四一代人手里发明的，而是古已有之，但在五四一代，它成为“文”（即高级文化）的媒介。而“文”的概念不仅包含新文化的种种理念，也同中国文学传统和文化传统有着千丝万缕的联系，更不用说风格、形式、审美这些东西本身具有一定的稳定性，但它在五四时期，第一次在理论上可以抵达全体中国人，因此成为一个政治-文化共同体的普遍的媒介。我上面谈到的“文化政治的逻辑”或“文化领域与政治领域之间的贯通与重合”，如果离开“言文合一”的白话文，是绝对不可能实现的。五四时期的知识分子都是作家，五四时期最重要的作家也都是知识分子，在思想与写作的问题上，他们都有高度的自觉。特别是鲁迅和周作人兄弟俩，都明确地指出，“白话文”不是白话，首先因为人也可以用白话谈旧思想，用白话写陈词滥调，做洋八股、党八股之类的东西（反之，用古文也可以写革命文章，如章太炎）；其次白话文必须能够作为“文”同所有其他的“文”的形态抗衡和媲美，因此它虽然用“引车卖浆者之流”也可以看懂的词汇和句法写作，但最终却必须证明，古文和外国文学能做到的，它也做得到。这里面的关系就非常复杂而微妙。从白话“文”

（prose/essay）的风格自觉和文化政治抱负入手，我们能够进一步分析五四“新文化”运动的价值指向、内在复杂性、以及由此而来的多种可能性。通过分析鲁迅和周作人为代表的白话散文的实践和理论，我们可以看到：1）作为“新文化”媒介和载体的“白话”，本身亟待“文”的内在规定，来为新形式提供新“内容”——即形式的内容（the content of Form）。对“新文化”的自我建构而言，可以说有了“白话文”、才有“白话”和“白话革命”；有了白话革命，才有新文化；2）在“文”的重新建立过程中，“新文化”作者不但要在“思想”层面对抗和超越传统，也要在审美、风格、文体、和“文人”自我意识上对抗和超越传统，用鲁迅后来在《小品文的危机》中的话，就是在“挣扎和战斗”之外，“也带一点幽默和雍容；写法也有漂亮和缜密的，这是为了对于旧文学的示威，再表示旧文学之自以为特长者，白话文学也并非做不到”；3）由此可以进一步推断，“五四”文化激进主义和反传统倾向，自身包含关于传统和源流（source/origin）的诠释学理解（hermeneutic understanding）。这种自我理解把传统的悬置同现代性的自己为自己开辟道路、在历史的断裂中为自身提供文化和价值正当性的“创造性虚无”（creative nihilism）打成一体。周作人在其《中国新文学的源流》中，把一种线性的，由“新与旧”的冲突决定的文学史观借助于一种循环的，以文学和文化的内在创造性和自由为内在规定的文学史叙述结合在一起，为五四的文化政治逻辑提供了一个极好的象征和冲突的形式解决。

白话文从自我发明，自我结构到自我风格化和审美化，一步步为新文化、新人、新社会和新国家做开拓和定型的准备，它作为语言方式、思维方式和审美方式所达到的疆域，也就是现代中国所达到的疆域。很多研究现代文学的人总喜欢感叹当代文学（1949 - 至今）的成就不如现代文学（1919 - 1949），但我觉得这只是因为五四开创的白话文和白话文学，至今还不满百岁，作为一个文学形态和文化形态还非常年轻。在第一个三十年里我们有了新文学和新文化自己的经典或“古典”，在研究第二个、第三个三十年的文化经验时，我们应该更积极地通过批评活动去发现和确立经典。在第四个三十年的开端，我们应该相信，伟大的历史经验终将找到与它相称的语言纪录和艺术再现。

2、张旭东：文化认同与学者的使命——梁任公《敬告留学生诸君》百年有感由北京大学教师聘任制度改革方案引发的社会性讨论，目前虽告一段落，但其实却并没有结束。尽管种种争议尚未了结，这场讨论本身在具体的制度、政策、规定等方面的效果也还有待观察，但这次学者们毕竟把大学制度和大学理念问题推出了象牙塔，在海内外引发了广泛的关注和思考，这在过去几十年里是第一次。在思想和舆论层面上，它明确了立场的分野，建立起一些珍贵的共识，并以此为围绕中国大学和中国学术自主性、明确中国大学和中国文化思想的自我意识的进一步的讨论做好了铺垫、拉开了序幕。留学生：缺席的在场

由于北大教改方案的新一轮修改稿至今不见出台，涉及具体问题的讨论似乎失去了具体指涉和参照。但回顾讨论的来龙去脉，拾遗补缺，对业已提出来的问题作更为深入、全面的分析，此其时矣。这里我想谈一个居于这次北大教改讨论的核心、但却因为种种原因没有被摆到桌面

上来的问题，即留学生问题。中国留学生，包括学成归国的（即所谓“海龟/归”）、目前正在西方大学学习的，和毕业后进入西方大学和研究机构、但和国内学术界和思想文化生活保持密切关系的三部分，无疑是这次大学讨论的“当事人”和“主角”之一。不但在改革方案的制定者、支持者、和批评者三方里面都不乏留学生，而且“改革”最有争议的部分，即北大青年教师的聘任和升迁制度，其实也和留学生回国服务的可能性和条件、他们相对于国内培养的博士生的待遇和地位、以及他们今后在中国大学体制内的角色和作用直接有关。但是，虽然当今中国各主要大学陆续推出的改革方案都或隐或显地把吸引留学人才回国服务作为提升本单位科研和教学水平、实施向“国际化”和“世界水平”目标冲击的“跨越性发展”的重点举措，有人甚至指出此次北大教改方案出自“海龟”之手，实际上是“为留美人士量身定做”，可“留学生”作为一个群体，却似乎并没有深入思考自身在中国大学体制变革中的优势、劣势和使命，更谈不上在理论上对自己在当代中国学术文化生产机制中的“在场性”和身份立场作出一个明确的说明。这不能不说是这次讨论的一个阙失面。众所周知，留学生和中国大学的确立和成长有着密不可分的关系。在中国大学发展的各个阶段和各个方面---从晚清到“新时期”；从文学研究到核物理；从大学理念到科层管理--留学生都起到了不可替代的、往往是奠基性的作用。甚至可以说，没有当年的留学生，就没有今天的中国大学，没有今天的中国文化。目前，即便中国大学体制已经具有相当可观的规模和一定的特色，但只要中国高等教育和学术研究总体上仍同西方教育和学术文化生产之间有较大距离，留学生在各个领域的中国大学，就仍将发挥重要而关键的作用。这一认识不能因为反对武断的“接轨主义”和批评对洋学历或美式训练的盲目崇拜而变得模糊。无论从历史上看还是从理论上，重视留学生的作用同确立中国大学自主性从来都不矛盾。近代以来几代知识分子重建政治和文化主体性的努力同大举学习西方的努力之间，历来都是一种纲举目张，相得益彰的辩证关系。甚至可以说，自晚清以来，中国学人只有对西方和西学有深入了解和研究、并以西方强加于世界的“现代性问题”为“中国问题”的基本历史境遇和理论框架，他们谈论“国学”、“本位”、和“主体性”方才有问题意识上的实质性和方法上的开创性；他们处理中国文本才能有文化史、思想史上的意义。否则，我们得到的不过是遗老遗少心理问题的回光返照，或供庸俗“知识考古学”把玩的木乃伊。而在方法上，种种打着“本土”旗号的学术取向，往往不过是重拾往日的“西学”时尚，比如胡适所追随的实证主义而已。本文意不在全面考虑留学生和当代中国大学建设的关系，而只是想借重温梁启超作于光绪28年（1903）的《敬告留学生诸君》一文（见《饮冰室合集·文集之十一》，21-26页。以下简称《留学生》，引文后只注页数），就中国留学生群体的立身之道和学术使命，谈一点粗浅的想法，首先是自省，其次与海内外学友（特别是有留学背景的学友）共勉。先要说明的是，梁启超文章虽以留学生为主要讨论对象，但行文中常常对“我国今日之学生”整体发言。不言而喻，在他看来，留学生，包括正在海外求学的和业已学成归国的，不过是这个整体的有机部分。任公文中“意想的读者”看似游移不定，实乃大有深意。比如上面提到的“国学”和“西学”问题，早已超越了留学群体，而变成了中国学术界、知识界共同的问题。“于学之外，更有事焉”文章开篇，作者“顿首”而“上书”于“所最敬最爱之中国将来主人翁留学生诸君阁下”。任公文章虽以“笔端常带感情”著称，但此处作者的态度却极严肃而虔诚，没有半点滥情、做秀、给留学生戴高帽子的意思。距此文写作仅七、八年前，康梁策动“公车上书”（1895），敦促光绪皇帝变法图强。最终结果是以卵击石，在戊戌年（1898）一败涂地。《留学生》一文，便作于亡命日本期间、游历北美之前。当年寄托于开明君主的改革理想，如今悉数交付于青年学生和“教育救国”的方案。“上书”二字出现在《留学生》一文的篇首，不能不让人联想之余，感到一份命运的沉重。二十年后的“五四”，此刻实已埋下伏笔。日后周作人倚老卖老发牢骚时，就把“以前的皇上”和“今天的青年”捉成一对，说前者不许人谈自己，后者不许人不谈自己，而不可一世之气乃何其相似云云。梁启超追随乃师，在甲午之后国难当头的年代，由学入政，由政返学，以世界眼光看中国，以中国眼光看世界，具备他那一代中国文人所绝无仅有的眼界和见识。在二十世纪开端的“全球语境”中，当梁启超把注意力转移到教育和文化问题时，他首先看到的是“我国今日之学生”与欧、美、日西方列强的“他国之学生”有着历史境遇上的根本的不同。在他看来，西方资本主义先进国学生的任务单一而纯正；他们可以心无旁骛地求知问学，发展心智，在各自选定的有限的领域，尽到各自应尽的义务，作出各自力所能及的贡献。这是因

为“彼他国者，沐浴先辈之泽，既已得有巩固之国势，善良之政府。为后辈者，但能进国民分子之责任，循守先业，罔使或坠，因于时势，为天然秩序之进步，斯亦足矣。”（21-22）而中国学生，则因为缺乏这种“先辈之泽”和“巩固之国势”，想要“循守先业”，求学术之渐进，谈何容易。做中国学生，若要尽学人之职守，在梁启超看来，首先要尽“国民分子之责任”。在国将不国、中国文化实体随着中国政治实体的土崩瓦解而飘零四散之时，虽学子“所求者学而已”，却不得不以国家事为己任。不然，“则学虽成，安所用之”。梁启超鉴于中外情势之不同，给中国学人的第一个忠告，便是“中国则于学之外，更有事焉”。“百年之后的当代中国学人，虽有总体学术水平落后的焦虑和对体制沉痾的不满，但大家做的早已不是“国将不国之学”（这是李零在《我读 观堂集林》一文中对王国维的“国学”所作的精辟概括），而是国之将兴之学，是一个不争的事实。这一相对的“巩固之国势”，无疑是当代中国学人所享受的“先辈之泽”，只不过享之日久，视为理所当然，不以为意。此外，新中国大学体系的建立，过去几十年来的学术积累，特别是近年来研究生院、研究所和博士生教育制度的迅速发展，也为各学科留下了或多或少的“先业”。但梁启超“于学之外，更有事焉”的观察，却并不过时。它不但为我们指出现代中国学术的历史规定，而且预示了当代中国学术由此历史规定而来的独特的学术价值和精神内涵。不妨说，今天对“于学之外，更有事焉”的恰当读法就是把它理解为：中国学术成为地道的学术之时，就必须已经超越作为“专业场域”的学术本身，超越学院体制的因袭、成规和自我封闭，而对民族复兴的大业有所担当，对世界文明秩序的重建有所贡献，而不只是满足于“循守先业，罔使或坠，因于时势，为天然秩序之进步，斯亦足矣”这样的“彼国学人”的“正常”而“专业”之心态。唯有如此，近代以来几代中国学人的筚路蓝缕的努力才算结出了果实，当代中国学术才有真正立足于本土经验而有益于世界性问题之探讨的历史性的内容。离开了这个现代中国学术思想传统，去追求什么“国际性”、“正规化”学术，得到的往往只是西方学术的仿制品。在这一点上，所有中国学者处境相同，又何分“海内”、“海外”、“国学”、“西学”！梁任公书生意气，看问题偶有迂阔之嫌，但却从不迂腐。他对海外中国留学生当中“仅以闭户自精，不问时事，为学者唯一之本分”表示不解。在他看来，中国留学生的“独一无二之天职”，既不是仅仅精于治某一窄小领域，做一现代学院分工体系里面的专门家，也不是效法古代儒家士大夫，“积所学以求当道者之用我”，而是“必求吾有可以自用之道”。在这最后一句话里，梁启超可说是将自己的学术抱负、社会责任感、政治进取心和作为现代知识分子对独立人格的追求熔于一炉。他对留学生的期待是：“诸君于求学之外，不可不更求可以施演所学智舞台。旧舞台而可用也，则请诸君思所以利用其旧者。旧舞台而不可用也，则请诸君思所以筑造其新者。”也就是说，梁启超期待于中国留学生的，绝不是那种以为非待国内万事俱备、各方面条件直追美日，自己不可作“东风”归的幼稚心理；更不是那种待价而沽，苦等伯乐，指望一日衣锦还乡占据要路津的“千里马”心态。相反，在任公眼里，留学生的真正使命或“天职”，恰恰是在“旧舞台而不可用”的时候“筑造其新”，开一代风气，在没有条件的地方创造条件，在没有路的地方走出一条路来。中国留学生无论是学成归国，还是在西方学术界发展（在此他们免不了同西方“中国研究”发生关系），都应该具有有朝一日筑造新舞台的心理和学术准备。可以说，任公“必求吾有可以自用之道”一句的重音，甚至不在“有可以自用之”的自强、自立、自我实现的现代精神，而在必求个人有用于天下之道的文化担当和道德勇气。“责望于新学之青年”梁启超看重留学，对海外中国学生寄予厚望，其关注不在“留”洋，而在“学”。他当然不是不知道中国留学生群体和任何其他群体一样，必然是良莠不齐。但留学而不学无术、仅以洋科举镀金招摇撞骗者，根本不在任公此文视野之内。《留学生》中写道：“若夫有借留学为终南捷径，语言文字，一八股也；讲堂功课，一苞苴也；毕业证书，一保举单也。若是者非徒侮辱学生之资格而已，且侮辱国民之资格，莫此为甚也。亡中国之罪魁，舍彼辈莫属矣。某祝诸君中无此等人。苟其有之，则某之言非为彼辈言也。”（25-26）无论今天还是当年，以洋“八股”、“保举单”为“成功”之终南捷径的人大概都不在少数，但梁任公这一番话不是为这些人讲的。对他心目中的担负着中国之未来的留学生，梁启超则提出了严格甚至严酷的要求。在他看来，“非有学校外之学问，不足以为用于中国”固然重要，但毕竟是留学生他日学成归国后面对的问题。而“其在今日”，“中国留学生求学的当务之急，是确立“非求学问之程度

倍蓰于欧美日本人，不足以为用于中国“的远大目标。乍一看，任公似乎对留学生提出了一个夸张的、高得不现实的要求，但《留学生》一文里，这一点却是讲得清清楚楚，毫不含糊。梁启超写道：

“诸君立于世界竞争线集注之国，又处存亡绝续间不容发之时。其魄力非敢与千数百年贤哲挑战，不足以开将来；其学识非能与十数国大政治家抗衡，不足以图自立。岂乃争甲乙于一二学究、卖名声于区区乡曲也。”（23）

此处梁启超寥寥数语，点出了现代中国治学之道的关键。对现代中国人来讲，一个“学”字，不仅仅是作为专业或职业的学术，更是事关国家、民族、和文化“存亡绝续”的斗争。而若要以学识承担起学人的“天职”，我国今日之学生（而非仅仅是留学生）就必须在学术上有宽广的视野、远大的抱负，深邃的历史眼光、和强烈的文化和政治自我意识。这里“敢与千数百年贤哲挑战”和“能与十数国大政治家抗衡”绝不是空话大话，而是挑明了一种从自身历史境遇和问题意识出发，批判地审视中西古今一切学术思想成规的勇气和魄力。应该说，即使在今天，这种治学背后的历史性、政治性紧张和由此而来的总体观和问题意识，仍然是在西方学习的中国留学生的得天独厚的“比较优势”。事实上，在当今学院各个具体学科，特别是人文学科，梁启超当年所期待的“挑战”和“抗衡”意识都可以激发或转化为一种综合、比较、辨析、和超越的治学方法，引导中国学生循着局部和整体的辩证法，在各自的领域里做到融会贯通，以小见大，深入浅出。从文化中国的现代命运出发，“现代性”，“古代和现代”，“西方和东方”这些巨大的能指符号和问题领域才有具体的实质性的内容。只有从特定的现代中国文化意识和文化政治出发；“西方”这个连西方人自己也早已“不识庐山真面目”的历史的庞然大物才有可能作为一个“总体”而变成分析和叙事的对象，从而反过来激发对现代中国的一系列问题的更为深入全面的理解。在此，“中国”非但不是海外几个自封的“世界主义者”们所嘲笑的“魔障”（the obsession with China），而是一个分析具体学科性问题的总体视角，一个批判地介入当代全球性问题的支点和杠杆。如果一国之学术不过是其国民群体之历史经验的思想结晶，那么中国学术从现代中国独特的历史经验中获取自己独特的学术取向和学术价值，不是题中应有之意吗？梁启超以上面一段话作为对中国留学生治学的期待和要求，或许无形中含有这样一层意思：中国留学生在海外学习的目标不是要以西方学术思想武装头脑，进而脱胎换骨，以“普遍的”“文明人”的方式看问题；而是以西学之博大精深砥砺其中国意识，日益明确与其“挑战”与“抗衡”之物的复杂性和丰富性，从而在吸收、批判、扬弃的过程中，在同“他人”间的理解和承认的斗争中“以图自立”。目标已经明确，梁启超便要以此为标准检查中国留学生的“功课”。任公当然知道，要让“于学问初发轫也”的中国青年学生去追赶和超越西方人数十年、数百年的“学力”，并不是一个现实的目标。但取法乎上，把目标定得高一点，虽不可能一蹴而就，却可以有明耻而知不足的激励效用。任公此处其心切切，其意谆谆，像一个操心的兄长、一个关爱的父亲：

“问[我国留学生之学问]果能有倍蓰于人者乎？靡论倍蓰也，平等焉且无有矣。靡论平等也，半之焉且无有矣。夫诸君于学问初发轫也，吾又安敢以他人数十年之学力，遽责望于新学之青年。然立夫今日以指将来，度卒业之后，能倍蓰之乎？能平等之乎？能半之乎？是不可不自审而自策励也。仅平等之，尤不足以为用，乃诸君中或有学未半他人，而沾沾然有自满之色，是吾所未解又一也。”（22-23）

学术天职与“政治使命”

今天，在美、欧、日大学里任教甚至还在求学的中国留学生中，“学未半他人，而沾沾然有自满之色”的并不是没有。究其“沾沾然”的原因，多不在其于学大有所得，而在其于志大有所失。当年任公告诫留学生不要“争甲乙于一二学究、卖名声于区区乡曲”，场景还只限于“本国内地”，如今却可以扩大到包括“世界一流大学”在内的西方学院了。一些留学生回国讲学度假、探亲访友，任公笔下那种“虚有其表，摭拾一二口头禅语，傲内地人一所不知”的丑态，也时有耳闻。此种怪现象当然已经不是学问的问题了。在《留学生》一文里任公写道：

“今日[留学生]诸君之天职，不徒在立国家政治之基础而已，而又当立社会道德之基础。诸君此之不任，而更望诸谁人也？……则先求诸君之行谊品格，可以为国民道德之标准，使内地人闻之，以为真挚勇敢厚重慈爱者，海外之学风也，从而效之。毋以为轻佻凉薄傲慢放浪者，海外之学风也，从而效之。由前之说，则海外学风将为一世功。由后之说，则海外学风将为一世罪。呜呼！三十年前之海外学风，其毒中国也至矣。彼辈已一误。某祝诸君毋再误也。”

由此看来，留学生的“天职”，小的方面说，是在学术界树立一个“真挚勇敢厚重慈爱”的良好学风，使人“从而效之”；大的方面说，是以独立的科学精神和人文关怀，通过学术

## 《文化政治与中国道路》

思想，重建“国民道德之标准”。值得一提的是，文中那个“其毒中国也至”的“三十年前之海外学风”，无疑指晚清洋务运动期间那种囫囵吞枣、食洋不化、以技术或器物之学挂帅、知其一不愿知其二的官僚督导的西化模式。众所周知，此后中国又在甲午前后，五四前后，三十年代，五十年代，和八、九十年代掀起了多次出国留学潮。虽然中国大学体制在过去二十年里有了长足的发展，最近一次留学运动更在规模上远远超过了以往历次，但就目前看，近二十年来的留学在学术思想上的收获并不令人满意，仍然有必要引“彼辈之误”为戒，避免“再误”可能。作为最近一次留学运动的亲历者，我们都有一份反思的责任。当前，资本主义全球化正在迅速改变世界经济、政治、社会和文化格局。作为世界上唯一的社会主义大国和最大、最具连续性的非西方文明实体，中国又一次处在一个世界历史的关头。从中国学术自主性、大学的自我定位、到中国留学生的使命或“天职”的一系列问题，都无不以此为背景。一百年前梁启超对中国留学生的期待和要求今天读来，那种促人反省，令人“日夜自悚惧”的激情和忧思，其力量丝毫不减当年。在文章最后，我想以梁启超的同代人，伟大的德国社会学家韦伯（Max Weber, 1864-1920）的一段文字，为梁任公所理解的学者的天职作一个注解。韦伯写道：

“.....每当一个成熟的人以他全部的灵魂感到他要对自己行为的后果负责；每当他遵照责任伦理行动，在某一时刻说，‘这就是我的立场，我只能如此’，我都会被极大地感动。这才是真正人性的流露，令人为之动情。任何一个人，只要他还不是行尸走肉，就必然有可能在某一时刻处在这样一个位置上。在此，信念伦理和责任伦理不是截然对立，而是相互补充。而唯有当两者结合在一起，它们才能产生出一个真正的人，一个能够担当‘政治使命’的人。”（《以政治为志业》，见《政治文选》，剑桥大学英文版第367-68页。）韦伯曾在他那篇著名的《以学术为志业》（Wissenschaft als Beruf, 1917）演讲中强调学术研究本身的自律性，反对以个人信念和政治立场左右学术研究，影响其作为“专门知识”的精确性和独立性。这篇演讲因而在九十年代的中国学术界产生很大的影响，被视为当代学院化、专业化学者“脱知识分子化”，回归“价值中立”之学术的理论依据。但同一个韦伯，在两年后所作《以政治为志业》（Politik als Beruf, 1919）的演讲里，却明确地把“信念伦理”和“责任伦理”的结合作为个人成熟的前提，把能够担当其“政治使命”作为“真正的人”的标志。把梁启超和韦伯摆在一起读，我们又一次认识到，不能在思想上把握学术和政治之间的辩证法，就无法理解一个成熟的、真正的学者的天职和使命。

2003年9月于纽约

# 《文化政治与中国道路》

## 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:[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)