二十一世紀評論

世界變局中的全球南方

南部理論：動態、多元、開放的參照系

韓

一 「全球南方」的崛起

「全球南方」近兩年來在中國學界成為一個關鍵詞新秀。2025年1月6日，中國人民大學書報資料中心與上海市社會科學界聯合會《學術月刊》編輯部共同組織中國哲學社會科學2024年度學術熱點遴選活動，遴選出來的十大學術熱點之一即是「全球南方與國際秩序演變」。這個學術熱點被選入的理由包括：「全球南方的群體性崛起是世界大變局的鮮明標誌，引發了國際格局調整，為國際關係理論創新和外交政策制定提供了新的視域，引起了學術理論界的高度關注。」① 嚴格而言，「全球南方」這個學術熱點始於2023年下半年，主要是因為中國黨政領導人在新冠疫情過後，根據對國際形勢的判斷，開始在重大國際場合頻繁提到：當今世界變亂交織，中國作為負責任大國，積極推動全球治理變革，深化全球南方團結合作。查人民網「中國領導人活動」新聞稿可知，2023年7月之前，此類報導從未使用「全球南方」之說。7月25日，中共中央外事工作委員會辦公室主任王毅在約翰內斯堡出席金磚國家（BRICS）安全事務高級代表會議時，代表中國政府首次提到「全球南方」並表示：「獨立自主是『全球南方』的政治底色，發展振興是『全球南方』的歷史使命，公道正義是『全球南方』的共同主張。」此前，「全球南方」之說很少見於中國學者發表的文章。譬如中國知網收錄以「全球南方」為篇名的期刊論文，在2023年下半年之前只有32篇，但到2024年底卻陡然升至190篇。

* 本文為國家社科基金「有關社會理論的南部學派建樹」研究項目（22ASH001）階段性成果。

根據聯合國發展署(UNDP)2004年在《建構全球南方》(*Forging a Global South*)報告中提供的簡約定義②：

> 全球南方之說用於統稱發展中國家，自二十世紀70年代以來就成為一種指代國際關係的簡稱。它基於的一個事實是世界上所有工業化發達國家(澳大利亞和新西蘭除外)都位於發展中國家以北。全球南方這一術語並不意味着所有發展中國家都相似得可以歸為同一類。它所強調的是，儘管發展中國家在每一項經濟、社會和政治屬性方面存在着廣泛的差異，但是它們共同面臨着一系列挑戰和脆弱性。

該報告詳細列出代表「全球南方」的國家和地區名稱，範圍包括非洲、拉丁美洲、加勒比海地區、亞洲(不包括以色列、日本和韓國)和大洋洲(不包括澳大利亞和新西蘭)。為了克服全球南方國家共同面臨的挑戰和脆弱性，聯合國發展署在報告中特別提到，發展中國家之間的技術合作需要升級成為更廣泛的南南貿易合作。2018年，聯合國貿易發展會議(UNCTAD)公布的《全球南方：開闢超越邊界的道路》(*Forging a Path Beyond Borders: The Global South*)報告指出：自二十世紀80年代中期以來，全球南方國家在全球貿易和產出中所佔的份額開始迅速上升，二十一世紀頭十年對全球貿易的貢獻約達50%。從1995到2016年，南南貿易年均增長率為13%，遠遠超過世界出口總額增長率。南南貿易價值增長了將近七倍，在發展中國家出口總額中所佔的份額從42%升至57%③。

全球南方在世界經濟領域愈發顯著的影響力，一方面取決於更大規模的南南技術和經濟合作，另一方面有賴於承前啟後的「南南意識」。儘管彼此之間存有異議，國家政治制度不同，且還存有衝突，全球南方國家在重大國際問題的立場上長期保持了非凡的一致性。一項通過建立迴歸模型分析南南意識如何影響代表發展中國家經濟利益的七十七國集團(G77)成員國在聯合國大會投票傾向的研究發現，從1970到2015年，成員國投票傾向的「理想點」——即抵制美國奉行的外交政策——總體上保持一致性，沒有明顯變化。這項研究對「南南意識」的定義如下：「這是一種共享的外交政策意識，形成於去殖民化進程和後殖民主義時期的經濟欠發達國家為捍衛主權所做的努力。儘管世界政治在過去半個世紀發生諸多變化，南南意識仍有助於全球南方國家之間開展協調合作。」④根據其意見，南南意識的源流複雜多樣，其中包括在南部理論研究中經常出現的依附理論和後殖民理論。

二　南部理論的淵源

上世紀90年代初，就有學者使用「南方視角」(southern perspective)這一術語和概念分析環保問題。發展中國家將生態環境惡化趨勢，包括乾旱、水

土流失、安全飲水、沙漠化等問題視為對基本生活保障的嚴重威脅，西方國家則是將工業污染和大氣變化問題視為對優越生活保障的嚴重威脅。在國際社會倡導各國對全球生態環境共同肩負責任和義務的過程中，這兩種不同的環保意識構成全球南北視角的對峙⑤。另有學者從「南方視角」質疑世界貿易組織（WTO）有關知識產權的規定。發達國家通過主導制定相關國際貿易的知識產權協議，進一步鞏固了它們的技術壟斷地位，同時使得發展中國家運用技術創新的成本大幅度增加⑥。還有學者從「南方視角」審視難民問題。西方國家在冷戰時期將政治避難者視為失去人權的難民而網開一面。冷戰之後，西方國家繼續以意識形態劃線，沒有正視全球難民問題連帶的生存權危機；不少發展中國家反而基於人道主義精神接收了大量難民⑦。另外還有學者從「南方視角」呼籲發展中國家重視小農經濟學，抵制輕視基層農業動態的管理學思想⑧。諸如此類的「南方視角」，無不站在發展中國家的一邊抵制以發達國家的經驗、利益、價值觀來看待和處理生態、知識產權、移民、教育以及其他事關全球南北關係問題的立場。

2007年，澳大利亞社會學家康奈爾（Raewyn Connell）出版了一部具開拓意義的南方理論專著*Southern Theory: Social Science and the Global Dynamics of Knowledge*，將一系列來自「後殖民地世界」的社會理論解釋為對「宗主國」社會科學形成抗衡性的力量⑨。2024年，該書中文版《南方理論：社會科學知識的全球動態》面世⑩。其中重點討論的十二名全球南方社會理論家包括：探索社會學理論本土化與普適化彼此互融的尼日利亞學者阿基沃沃（Akinsola Akiwowo），對非洲哲學外向性展開批判的貝寧思想家洪通吉（Paulin Hountontdji），泛伊斯蘭主義倡導者之一的伊朗政治思想家阿富汗尼（Jamal al-Din al-Afghani），提出社會學伊斯蘭化的伊朗知識份子沙里亞蒂（Ali Shariati），創議「西方病態」概念的伊朗民族學家艾哈邁德（Jalal Al-e-Ahmad），結構經濟學理論奠基人之一的阿根廷學者普雷維什（Raúl Prebisch），深入解析混合文化現象的阿根廷人類學家坎里尼（Néstor G. Canclini），將民族資產階級的軟弱性和短見、社會衝突以及欠缺文化自信問題納入依附理論的巴西社會學家卡多佐（Fernando H. Cardoso），從女性視角看待社會運動的智利人類學家蒙特西諾（Sonia Montecino），印度庶民研究締造者之一的印籍英國歷史學家古哈（Ranajit Guha），批評發展主義意識形態忽視傳統文化和社會心理問題的印度政治心理學家南迪（Ashis Nandy），以及剖析發展中國家尤其是印度內部暴力事件歷史真相的印籍美國人類學家達斯（Veena Das）。康奈爾提出的主要觀點是，這十二位學者以及書中提到的近百名其他知識份子和思想家建構的「南方理論」，可以作為反思「宗主國」社會科學霸權的基礎和進一步發展「後殖民地世界」社會理論的參照系。

康奈爾還通過《南方理論》一書指出，社會科學長期以來被北方理論主導，全球南方學界常常被邊緣化或貶低。這種知識霸權本質上就是殖民主義的延續。她為此寫道：「每種殖民地文化都會產生對於帝國主義的詮釋。與宗

主國知識份子一樣，主體世界的知識份子一直以來都在研究帝國、殖民化和全球化進程。這代表着一種被目前的宗主國社會科學所拋棄的龐大知識資源。」⑪這裏所說的「主體世界」即是指全球南方。除了「主體世界」和「宗主國」這兩個關鍵詞，康奈爾在書中還不斷使用「主流」、「支配性」、「北方性」、「大都市」、「殖民世界」作為討論歐美社會科學問題的修辭前綴。她還大量使用「地方性」、「殖民地」、「後殖民」、「邊緣地區」、「邊緣國家」、「後殖民世界」作為「南方理論」的語義鋪墊。據康奈爾解釋，澳大利亞社會科學界也屬於全球南方一部分，因為澳大利亞曾是英國殖民地，該國的社會科學機構，如同全球南方一部分社會科學機構，既有對宗主國亦步亦趨的歷史包袱，也有創造本土學說的抱負和成果⑫。

筆者從2021年開始在清華大學每年開設一門研究生課程，專門討論發展中國家和西方少數族裔學者對社會理論的貢獻，還通過清華大學國際與地區研究院，聯合部分外校師生，組成了一個志願合作研究團隊。與康奈爾著作相比，我們的研究團隊關注更多的社會理論家。在我們出版的《南部理論：人文社科思想的他者建樹》文集裏出現的學術人物，除了包括康著提到的阿基沃沃和沙里亞蒂，還有大洋洲人類學家浩鷗法（Epeli Hau'ofa），肯尼亞文學家提安哥（Ngũgĩ wa Thiong'o），烏干達人類學家庇代克（Okot p'Bitek），南非人類學家瑪費傑（Archie Mafeje），加納開國元首、人類學家恩克魯瑪（Kwame Nkrumah），墨西哥人類學家加米奧（Manuel Gamio），古巴人類學家奧爾蒂斯（Fernando Otis），土耳其裔美國經濟學家羅德里克（Dani Rodrik），泰國宗教思想家佛使比丘（Buddhadasa Bhikkhu），巴基斯坦史學家哈桑（Sibte Hassan），巴基斯坦經學家加米迪（Javed A. Ghamidi），莫桑比克作家科托（Mia Couto），加勒比海非裔革命鬥士法農（Franz Fanon），桑給巴爾音樂家薩阿德（Siti B. Saad），馬來西亞社會學家賽義德．法里德．阿拉塔斯（Syed Farid Alatas），中國學者陳煥章、許仕廉、吳至信、許烺光、根敦群培⑬。在筆者單獨發表的相關作品中出現的學者，還有海地人類學家費爾明（Anténor Fermin），印度經濟學家和政治家瑙羅吉（Dadabhai Naoroji），中國學者潘光旦、戴秉衡、王吉民，肯尼亞開國元首兼人類學家肯雅塔（Jomo Kenyatta，又譯甘耶達），尼日利亞社會學家艾克（Peter Ekeh），另外其他幾名非洲人類學家和社會學家以及上面提到的賽義德．法里德．阿拉塔斯之父、馬來西亞社會學家賽義德．侯塞因．阿拉塔斯（Syed Hussein Alatas，下稱阿拉塔斯）⑭。

我們編輯的文集以及筆者單獨撰寫的相關文章一概使用「南部理論」一說，主要因為如果在中文語境中採用「南方理論」這一說法，有可能導致從狹窄的「南半球」地理概念來界定一個多源頭的理論集合體。舉例來說，亞洲國家只有東帝汶全境位於南半球。在拉丁美洲，墨西哥完全位於北半球，哥倫比亞和委內瑞拉部分地區也位於北半球。在非洲，共有七個國家全部位於北半球。此外，使用「全球南方」概念也不能準確界定南部理論的淵源和特徵。

從理論貢獻角度看，西方國家涵蓋一些具有全球南方特徵的地域和人群。美國印第安人及其保留地、澳大利亞土著及其居住地即是代表。屬於這些地域和人群的一部分學者提出的社會理論在南部理論研究領域受到高度重視。在歐美國家、澳大利亞、新西蘭，還有不少其他知識份子曾經或仍在耕耘別樣的社會理論，對南部理論研究亦產生深遠影響。鑒於此，「南部理論」不應定義為純粹來自南半球的理論集合體，也不應定義為完全來自全球南方國家的思想集大成。「南部理論」這一術語或許可以理解為一種帶有流動特徵的抗衡性學術符號⑮。

毋容置疑，南部理論的淵源與全球南方國家反殖、反帝和反種族主義的鬥爭息息相關。在拉丁美洲，1803年，在杜桑（Toussaint Louverture）領導武裝起義的基礎上，《海地共和國獨立宣言》（*Acte de l'Indépendance de la République d'Haïti*）將廢除奴隸制作為推翻殖民主義政權的一面旗幟⑯。1815年，委內瑞拉革命家玻利瓦爾（Simón Bolívar）在牙買加避難時撰寫《牙買加來信》（*Carta de Jamaica*），闡釋了拉丁美洲獨立運動的複雜性和不可逆轉的趨勢⑰。1840年，委內瑞拉人文主義者貝略（Andrés Bello）為助力國家治理和民族團結，編輯出版了《美洲人專用卡斯特拉語法》（*Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*）⑱。1885年，海地人類學家費爾明發表力作《論人類種族平等：實證人類學》（*De l'égalité des races humaines: anthropologie positive*），系統解析了所謂客觀的種族學結論⑲。1891年，古巴知識份子馬蒂（José Martí）發表流傳甚廣的宣言式散文〈我們的美洲〉（"Nuestra América"），強調具有拉美特徵的民族身份認同及其政治意義⑳。

在亞洲，1901年，作為一名經濟學家和政治家的瑙羅吉創議「流耗理論」（drain theory），為印度國民大會黨反抗英國殖民主義奠定了思想基礎㉑。1902年，伊朗哲學家阿富汗尼刊發宣傳冊子《反駁物質主義者》（*al-Radd 'alā al-dahrīyīn*），倡導非西化的現代化，主張東方各國穆斯林團結一致，抵禦帝國主義及西方現代文明的侵蝕㉒。1924年，孫中山提出「新三民主義」，比照以往三民主義增添的反帝國主義、反封建主義的革命內容，與中國共產黨民主革命的綱領和任務基本一致，從而成為第一次國共合作的政治基礎。

在非洲，1938年，作為泛非主義倡導者之一、後來成為肯尼亞開國元首的肯雅塔，發表人類學專著《面對肯尼亞山：基庫尤人的部落生活》（*Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*），批判英國殖民主義政權在東非實施的掠奪性土地政策㉓。1965年，作為一名具有人類學訓練背景的非洲政治家、泛非主義倡導者之一的恩格魯瑪，在《良知主義：非洲革命視域下去殖民化與發展的哲學與意識形態》（*Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*）一書中提出「良知主義」學說，一方面指出馬克思對英國殖民主義的批判有助於非洲民族解放運動，另一方面強調非洲國家需要把平等互惠作為社會經濟發展的本土意識形態㉔。

1961年，加勒比海非裔法國精神病學家、阿爾及利亞民族解放陣線非洲特使法農出版《大地上受苦的人》(*The Wretched of the Earth*)一書，將「第三世界」獲得解放的途徑歸納為以暴抗暴㉕。1974年2月22日，毛澤東與贊比亞總統卡翁達(Kenneth D. Kaunda)談話時指出：美國、蘇聯是第一世界，中間派日本、歐洲、澳大利亞、加拿大是第二世界，亞洲除了日本都是第三世界，非洲除了南非都是第三世界，拉丁美洲也是第三世界的一部分㉖。在中蘇關係破裂的歷史背景下，毛澤東宣布中國是第三世界的一部分，而不是第二世界，這一聲明意義重大。對毛澤東來說，「第三世界」不僅意味着經濟發展，還是一個明確壓迫者與受壓迫者之間關係的術語。這也是為甚麼毛澤東對「第三世界」的闡釋不但在不少發展中國家產生極大影響，而且被美國黑豹黨轉化為「第三世界」就在附近的說法，因為受壓迫的民眾和每一個貧窮的地方都是第三世界，哪裏有壓迫，哪裏就有反抗㉗。毛澤東與法農討論武裝革命的方式截然不同。法農的論述只為游擊戰爭提供了理論依據，毛澤東的闡釋細緻到革命鬥爭不同階段的戰略戰術，這是法農未能達到的境界。正如德里克(Arif Dirlik)所說，「毛澤東主義」直接影響到墨西哥薩帕塔民族解放軍領袖維森特(Rafael S. G. Vicente)、菲律賓新人民軍締造者西松(Jose M. Sison)、秘魯光輝道路游擊隊領導人古斯曼(Abimael Guzman)、庫爾德工人黨創始人奧賈蘭(Abdullah Ocalan)、印度共產黨領導人馬宗達(Charu Mazumdar)、土耳其馬列黨領袖凱帕卡亞(Ibrahim Kaypakkaya)，以及當時分布在世界各地的不少左翼知識份子和第三世界國家的一部分政治家㉘。

需要強調，儘管南部理論淵源帶有明顯的地理特徵，但是如果套用狹隘的地理概念論之仍然不妥。譬如早在美國社會學界對種族主義展開系統批判之前，美國黑人思想家杜波依斯(W. E. B. Du Bois)就於1899年出版社會學調查專著《費城黑人社會研究》(*The Philadelphia Negro: A Social Study*)，全面分析了美國種族主義制度設立的「顏色界線」(color line)㉙。他在書中先後八次提到「顏色界線」，用於描述經濟意義的種族界線、黑人精英階層對逾越種族禁忌的恐懼感、教育制度的黑白膚色分途、交友的種族鴻溝、工會和行業協會恪守的種族隔離做法，以及少量的慈善組織為黑人服務與大量的慈善組織為白人服務之懸殊。1903年，杜波依斯發表文集《黑人的靈魂》(*The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*)，對黑人的遭遇和訴求作出了社會學、歷史學、倫理學交叉闡釋，還提出「雙重意識」概念，以「帷幕」和「視域」作為隱喻。杜波依斯在書中先後提到美國司法制度的雙重標準、居住格局的種族分界、美國人階層意識的種族化，以及黑人公民權不斷受限於顏色界線等諸多事例，都是對「雙重意識」這個概念的延伸性闡釋。杜波依斯對這一概念的闡釋還催生了一個精闢的預言。他在前言寫道：「諸多事理，藏於本書，細讀可知，二十世紀，破曉之時，身為黑人，意義不凡。此意之重，涉及爾汝，斯文讀者，敬請注意，二十世紀的問題將是一道顏色界線。」㉚正如他所預言，二十世紀見證了亞非民族解放運動浪潮。

上世紀30年代初，在美國留學的中國學者吳澤霖出版了專著《美國人對黑人、猶太人和東方人的態度》(*Attitudes toward Negroes, Jews, and Orientals in the United States*)，在系統吸納杜波依斯代表的美國黑人社會學思想的基礎上，提出「統治精神病態」(domination psychosis)學說[31]。此前，吳澤霖在俄亥俄州立大學社會學系的導師米勒(Herbert Miller)提出「壓迫精神病態」(oppression psychosis)學說。這就是說，經歷種族主義、殖民主義和帝國主義勢力壓迫的民族都出現一些病理學特徵，有神經過敏和自我意識膨脹的問題，變現為刻意尋求別人的承認，心中懷有久而不散的怨恨，強烈的自卑感與病態的自大感形影相隨[32]。吳澤霖認為，米勒所說的「壓迫精神病態」恰恰來自「統治精神病態」，因為白人至上主義者目中無人，同時疑心重重，總感覺到威脅。其自傲、恐懼、疑忌交織在一起，從自命不凡轉向偏執和妄想，言則狂妄，動則黷武。白人暴徒對黑人的私刑以及對東方人的毆打和謀殺頻繁發生，甚至出現眾人圍觀助威的駭人場面[33]。上世紀50年代，法農出版的法語文集《黑皮膚，白面具》(*Peau noire, masques Blanc*)與《黑人的靈魂》形成多層次對話。法農在書中剖析了身為法國外省公民和生活在法國的加勒比海黑人面對白人時的複雜心理，從精神痛苦入手揭露殖民主義和種族主義在加勒比海黑人心理上留下的傷痛[34]。

上世紀70年代，巴勒斯坦籍美國學者薩義德(Edward W. Said)以《東方主義》(*Orientalism*)一書奏響文學批判界對後殖民主義議題展開廣泛研究的序曲[35]。90年代，美國印第安人德洛里亞(Vine Deloria, Jr.)出版力作《紅色土地，白人謊言：美洲原住民與科學事實的迷思》(*Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*)，提出土著知識對於現代社會而言的價值，對南部理論包括的多元認識論起着促進深入探索的作用[36]。在更近一段時間內，毛利人後代陶利(Juan M. Tauri)通過分析新西蘭土著、太平洋島嶼居民，以及澳大利亞土著和托雷斯海峽島民被拘捕、判刑、監禁的數據和案例，為建構大洋洲土著犯罪學作出傑出貢獻[37]。

三　理論共性

如果使用一種定義方式概括，南部理論具有的五種共性如下：一是抗衡性。南部理論，辟歐美中心主義之蔽，斥學界種族主義之籬，力破知識生產尊卑之序。二是去殖民性。南部理論，接續去殖民化運動，繼承馬克思主義本土化之薪，破立同步，開闢新境。三是交融性。南部理論，既有身在全球南方、且有人在西方國家的創議者和研究者，其中還包括文學家、藝術家、社會活動家。四是流動性。南部理論，雖處邊緣學術地位，卻有生機，躍然於跨地域和跨學科交流之中。五是本土性。南部理論，舉凡解放神學、破除囚徒心智論、非洲女權主義、穆斯林社會學、部落主義批判、融文化理論，莫不深耕本土文化資源。

(一) 抗衡性

1885年，上面提到的海地學者費爾明採用「以毒攻毒」的策略批駁了在歐洲體質人類學盛行下的種族不平等學說。當時的人類學家普遍認為，白種人的鼻子為豎直型、黃種人的鼻子為側斜型、黑種人的鼻子為寬平型；典型歐洲人的瞳孔以藍色、綠色或者灰色為本色，其他人種的瞳孔特徵則是黑色。當時屬於體質人類學的顱相學還將頭型差異解釋為人種差異。歐洲人的頭型被分為長顱和圓顱(用頭蓋骨指數計算，頭骨寬度約為頭骨長度四分之三屬於長顱，約為五分之四屬於圓顱)，其他人種的頭型則屬於寬顱型或細長顱型。倘若這些論斷到此為止，可謂無傷大雅，然而一旦被用作劃分種族優劣的尺度，即呈現為種族主義理論。寬平型鼻子被視為與猴子相近，手臂超長被說成是猿人的特徵，不同的頭型被解釋為人類進化的標誌。如此一來，體質人類學與種族主義實現了聯姻。譬如當時的顱相學「大師」在法國、德國、英國和美國各有幾位，以測量顱腔容積和大腦重量的研究方法，試圖論證不同種族之間的智力差異。

費爾明在加入巴黎人類學會(Société d'Anthropologie de Paris)不到一年時間內撰寫出470多頁的《論人類種族平等》一書，「實證人類學」是該書副標題[38]。他說的實證人類學即通過重新檢查顱相學的研究成果，證明種族不平等結論經不住嚴格的統計學檢驗。他還全面批判了有關鼻型、眼型、頭型、膚色、臂長、體型、混血兒的體質人類學研究所強調的種族之間智力不平等的觀點。除了揭露顱相學的偽科學性質，該書還涉及到人的自然屬性、人類起源的多源論和一源論、面部測量、鼻型測量、膚色識別、眼型觀察、體型類別、混血兒、古代埃及文明對歐洲的影響、黑人天才。在此之前，從未有人對種族主義科學給予過如此系統的批判。

費爾明堅信，人類學不能以體質研究作為唯一的軌道，更不能以種族主義作為思想基礎。假如能有交流機會，中國學者潘光旦對費爾明的這一說法肯定表示認同。潘光旦或許還會對費爾明說，體質人類學只是研究「活人的那一個皮囊，叫做形態的，和死人的那一副架子，叫做骨骼的，以及這兩件事物在各種族之間的比較」[39]。1925年，潘光旦發表檄文〈近代種族主義史略〉。他當時在美國讀書，酷愛優生學，卻從優生學與人種學的關聯之中認識到種族主義學說的毀壞力。如同費爾明，潘光旦對白種人優越說尤其是雅利安人優越說極為反感，倍加抨擊。值得注意的是，潘光旦在文中對種族主義理論譜系的解析並沒有着重於種族主義對有色人種的污衊。他將種族主義視為一把不僅殺傷有色人種，而且還一次次插入白種人腹地的雙刃劍。他指出，「種族」與「民族」是兩個不應混淆的概念，但若推到極致，種族話語必然與人種、血統及民族話語併到一條軌道，其極端表現可以概括為歐洲民族之間的仇殺。從此言之發到德國納粹黨上台還有八年之隔，到第三帝國垮台還有二十年之久，可見當時年僅二十多歲的潘光旦對雅利安人種說的殘忍性頗具洞察

力。這篇著作提醒我們，人種學滋生的血統論作為引發戰爭的導火索之一，使得種族主義思想在歐洲與狹隘的一國一族意識交織在一起作繭自縛。在對種族作出優劣之分後，進一步以血統為單位，以民族為界限，以民族國家為陣營。從人種學演變而來的血統論在日耳曼人、凱爾特人、諾迭克人、地中海人、阿爾卑斯人、南斯拉夫人、北斯拉夫人、巴爾幹人、高加索人之間，劃出一道道隔離帶，歐洲民族以及國家之間的仇殺難以避免。潘文還提醒我們，反種族主義運動不應是膚色分開的單打獨鬥，而應是聯合鬥爭。

(二) 去殖民性

「去殖民性」(decoloniality) 與「去殖民化」(decolonization) 既相通，亦有別。前者是指去除殖民主義思想，後者是指推翻殖民主義政權。「去殖民性」這一術語出現之前，薩義德等人就指出，殖民主義制度的終結並不代表殖民主義思想的瓦解。在後殖民時代對殖民主義思想作批判，不但要堅持，而且要昇華，其中一個重要環節就是揭露滲透在文學、歷史、政治話語權力關係之中的文化霸權和種族歧視。薩義德通過闡釋「東方主義」概念指出，東方主義既包括西方學者對東方文化的偏見，亦包括西方作家、設計師、藝術家對東方人的偏見。東方被假設為西方的對立面，東方人被刻畫為西方人的反面，由此形成的文本、話語及語境套上了偏見和涉及文化呈現的不平等關係，甚至在東方導致東方主義的自我化[40]。後殖民理論為去殖民性理論提供了一定基礎，主要表現為去殖民性的倡導者對話語權力的重視。有的學者認為，「去殖民性」概念根源於拉丁美洲。這是因為一部分拉美學者較早重視「知識的殖民性」、「性別的殖民性」、「權力的殖民性」等議題[41]。譬如阿根廷女性學者盧戈內斯 (María Lugones) 指出，一名著名的阿根廷社會學家倡導去殖民性知識生產之時，卻未能擺脫殖民主義的性別意識，他關於生理二態性和異性關係的闡釋，仍然沿襲了父權主義思想支配的性別學說。在性別問題上，這名社會學家似乎沒有意識到他所說的去殖民性知識依然戴着一個殖民性緊箍咒[42]。為去除性別意識的殖民性，一名尼日利亞籍女性學者考證了分散在尼日利亞、貝寧、多哥的約魯巴人的既往社會組織原則。她發現約魯巴文化原來並沒有涇渭分明的二元性別制度。以姓名為例，約魯巴人的名字普遍不存在性別之顯著性，兩性差異主要體現在勞動分工。二元對立的、等級化的性別觀念，隨着殖民主義擴張成為一種統治工具。婦女被界定為不能擁有權力、土地，不能成為領導的性別人群。殖民帝國的軍人、政客、商人、探險家，一方面將被征服的男性作為奴隸、苦力、士兵、傭人，另一方面強行佔有被征服的女性，對殖民地女性身心造成嚴重傷害[43]。

另以全球健康研究的去殖民性為例。現代醫學與現代殖民主義共生，表現為殖民醫學廣泛嵌入殖民地和半殖民地。在全球南方，現代醫學教育以殖民醫學為起點，開始時大肆排斥對當地學生的培養，而後轉為培養極少數當

地學生充當宗主國醫生的助手[44]。殖民主義統治瓦解後，殖民醫學教育思想的延續，體現在對精英醫學的高度重視和對公共衛生的輕視。精英醫學教育是大批本土醫務工作者從公共服務體系流失到國際衛生組織、私營衛生機構或發達國家醫療機構的一個重要原因[45]。由於用於健康發展的經費、技術和專家隊伍在不同歷史時期和不同程度上主要依賴發達國家的援助，廣大發展中國家缺乏制定健康發展戰略的自主性。操盤全球健康治理的國際組織大致分為兩大類：一類是願景規劃和技術支援組織，另一類是籌集經費和款項分配組織。前者是智囊，後者是錢囊，經費用於甚麼樣的健康發展領域，最終還是錢囊說了算[46]。

一些學者認為，為了制定切合實際的可持續性全球健康發展策略，全球南方國家和地區需要向全球健康研究領域輸出經驗及知識[47]。但是，全球南方知識份子為全球健康教育和研究貢獻的理論和方法，至今少之又少。譬如，儘管全球健康中文教材目前至少已有九本，其所用的基本概念、理論及方法論幾乎全部來自西方。全球北方知識份子在全球健康教研領域佔據主導地位產生各種問題，包括不平等的研究夥伴關係以及出版物署名、榮譽或專利擁有權等利益分配不均[48]。近二十年來，知識生產在應對全球緊迫的健康挑戰方面取得顯著進展，然而有關全球健康的研究議程、測量指標、管理策略、理論方法以及倫理準則，基本上由全球北方主導。全球健康研究領域依然充溢着一種類似涓滴經濟學（trickle-down economics）的思想。涓滴經濟學認為，讓窮人脱貧的方法是支持那些富裕的人創造更多財富。其基本假設是少數富人的財富增長意味他們將會購買更多的商品和服務，從而可以讓大多數不富裕的人獲得受益的機會。在全球健康研究領域，這種假設表現在全球南方的學者通常作為知識生產環節的調查員，將自己在本地收集的資料交給全球北方的學者分析和解釋[49]。這種情況可以形象地比喻為當全球南方的「經驗首陀羅」面對全球北方的「理論婆羅門」之時，必須頂禮膜拜的不平等學術關係。全球健康研究就好像進出口業務，北方向南方輸出理論、方法、專家及技術指南，南方為北方輸送資料和青年學子。這些年輕人往往將注意力放在全球北方學者關心的全球南方健康問題或發達國家本身的健康問題[50]。

針對以上問題，有的學者站在去殖民性的立場上，創議了「認識論不公正」（epistemic injustice）概念。這個概念首先以「證言不公正」（testimonial injustice）作為立論，之後以「解釋不公正」（interpretative injustice）作為論點[51]。「證言不公正」是指全球南方研究者根據本土經驗對本土健康問題作出的合理分析和準確判斷，通常得不到全球北方學術界以及學刊編輯和審稿人應有的認同和信任。這是因為前者被後者視為善於收集數據的低端知識生產者，而不是善於從事精緻分析和理論闡述的高端知識生產者。「解釋不公正」是指全球南方研究者根據本土經驗發展出的分析框架、理論關懷和學術詞彙，往往被全球北方學術界以及學刊編輯和審稿人解釋為不精緻、不正規、非正統，甚至荒謬。這是因為前者的努力往往被後者解釋為過於地方化、本土化、特殊化、

直覺化，因而缺乏抽象化、概念化、邏輯化、普適化的潛能。在這種「認識論不公正」的雙重壓力之下，「經驗首陀羅」只好採用和模仿「理論婆羅門」的方式治學。這種模仿成為習慣，一旦需要理論，人們的目光就從全球南方轉到全球北方。

除了在性別和全球健康研究領域的影響力，去殖民性的意義對另外一些學者而言，意味着弘揚多元認識論，尊重全球南方國家哲學傳統以及歷史經驗[52]。還有部分學者認為，去殖民性的立場和相關學說，可以防止本土教育被舶來理念牽着鼻子走[53]。另一種去殖民性觀點，即是通過南部理論打造真正有代表性的全球社會理論[54]。

(三) 交融性

如果從交融共鳴的角度看，去殖民性可以理解為破除「囚徒心智」(captive mind)。1972年，阿拉塔斯在一篇文章中尖銳地指出，在亞洲社會科學界，只有少部分人認為有必要發展亞洲社會科學的自主性，絕大多數人只是在擴展歐美社會科學的疆域，不講求因地適宜。亞洲社會科學界缺乏自主性的問題代表着治學意識的囚徒心智，也表明亞洲學者的治學意識被外力統治。在發展經濟學領域，治學意識被外力統治有時會導致嚴重後果，譬如注重「要素本位」認識論而忽視「行動者本位」認識論。發展經濟學家描述的發展問題往往是某些要素的短缺，比如缺乏勞動效率、資源或市場規模。行動者本位認識論則是將人的作為置於第一位，重在研究人的思想和行為對經濟要素的作用。如果發展中國家擁有富饒的自然資源卻沒有足夠的資金用於經濟發展，這個問題的癥結必然是當權者和企業家所致[55]。

1974年，阿拉塔斯再發一文，對囚徒心智做出如下概述：囚徒心智是指亞洲學界對西方思想的不斷模仿和批判性思維的長期缺乏；這種習慣養成於亞洲學者在國內外高等教育機構的學習經歷；囚徒心智不能激發創造力，不能提出新穎問題，不能擺脱現行的研究套路和陳詞濫調，不能發展一套具有原創性的話語，也不能使用或創造體現本土知識的新術語；囚徒心智無法認識普適性與特殊性的區別，因而無法使用普適性知識去認識具體的地方性事態；囚徒心智表現為亞洲學者支離破碎的治學意識，從社會重大問題和民族文化傳統中異化而出，不能意識到思想的被禁錮，更意識不到思想被禁錮的成因。那麼在西方學界，是不是也存有囚徒心智呢？阿拉塔斯的回答是頗為驚人的否定。無疑，在西方也有很多思想被禁錮的問題，然而與亞洲社會科學界面臨的問題不一樣。在西方，見不到東方學者使用東方語言撰寫的社會科學教科書，見不到高等教育的東方化，見不到大批東方學者對學生傳授知識，見不到大學圖書館以東方書籍為主，也見不到廣泛使用東方語言從事教研工作的習慣。反過來說，在許多亞洲國家，西方學者撰寫的社會科學教科書的普遍採用，高等教育制度的歐美化，西方學術話語的通行，直接使用西

方語言從事教研工作的習慣，缺乏學術自信和妄自菲薄的現象，比比皆是。通過對比，阿拉塔斯將囚徒心智的成因解釋為事關全球南北社會科學知識生產的權力關係失衡[56]。

阿拉塔斯提出的囚徒心智論，在很長時間並未引起學界重視。但是隨着有關南部理論的研究和討論在過去十多年不斷增多，根據在谷歌學術搜尋(Google Scholar)的檢索結果，引用囚徒心智論的學術文章，到目前已有六百多篇。其中一部分文章作者，針對東南亞社會學、尼日利亞社會學、伊朗社會學，東歐國家的國際關係學，以及教育學和教育制度的「位育」問題，紛紛使用阿拉塔斯提出的囚徒心智概念作出分析[57]。所謂的「位育」，是指從「適應」的角度考察舶來的教育思想和方法的本土化。潘光旦在民國時期曾經借用儒家「中和位育」一語，將西學東漸的適應性問題以「位育」二字稱之[58]。

(四)流動性

南部理論的流動性可以分為幾個方面討論。第一，南部理論超越簡單地理概念的限定，比如相對北半球而言的南半球。由於其流動性，南部理論不能解釋為純粹的「從全球南方來的理論」，而是挑戰全球人文社科知識生產權力關係的多源頭理論集合體。第二，南部理論內嵌着一種你中有我、我中有你，去地理化的批判立場和知識儲蓄，其中包括來自西方少數族裔和其他學者的貢獻。第三，南部理論的流動性不僅表現在跨國界或跨地域方面，而且體現在跨文化、跨語言、跨學科的交融共鳴。第四，南部理論是一種抗爭性學術符號，因為在全球不同語境之中具有多重解釋性，從而獲得頑強的學術生命力。第五，南部理論表現出愈來愈廣泛的思想觀念互通、方法經驗互鑒、研究議題互構、學者角色互認，讓不同學科背景的人走上一條可以互鑒的道路。

儘管南部理論的流動性在於傳播和借鑒，但更重要的是轉為有創意的知識生產實踐。譬如，阿拉塔斯倡導突破囚徒心智的想法，包括發展本土社會科學術語、概念、學說及理論，為具有代表性的全球社會科學理論作出貢獻。遠在尼日利亞的社會學家阿基沃沃高度認同阿拉塔斯的倡議，見於他提出的「阿蘇瓦達」原則並將其作為社會學概念的解釋。根據阿基沃沃1986年發表的論文〈非洲口承詩文對社會學知識的貢獻〉(“Contributions to the Sociology of Knowledge from African Oral Poetry”)，在約魯巴文化中流傳着一篇古老祭辭，說「阿蘇瓦」是萬物源頭，在「阿蘇瓦」後面加上一個「達」字，其意即是「阿蘇瓦所生」[59]。這篇祭辭共有一百五十多行，開篇十行如下：「奧埂叢林，人湧如潮。蟻丘牧草，祭奠敬拜。人寰造主，阿蘇瓦矣。天際之本，阿蘇瓦矣。坤輿之源，阿蘇瓦矣。大地山川，阿蘇瓦矣。義瓦之初，充滿活力。心腦之父，阿蘇瓦矣。義瓦完美，自有使命。義瓦露珠，灑遍大地。」這幾段詩句提到的「義瓦」指「性命」。它有三個演變階段，一是充滿活力的初生，二是臻於

完美的發育，三是化為露珠灑滿大地孕育的新生命。所有「義瓦」都是阿蘇瓦（至高無上的造物神）的造物。

阿基沃沃借以發揮的幾段祭師之語如下：「萬物之主，吾在懇求。義瓦蘇蘇，從天而降。義瑞博博，讓吾調遣。全腦全心，萬物之父。土地神靈，萬物之父。萬物之父，宮殿神靈。宮殿神靈，萬物之主。阿蘇瓦矣，阿蘇瓦矣。博博義瑞，讓吾平安。」其中「義瑞博博」指祝福所有人，「博博義瑞」指祝福每個人。阿基沃沃將祝福所有人釋為諸人之好，將祝福每個人釋為諸己之好。「好」是一個多義詞，一方面至少包括眾人和個人的美德，另一方面至少包括眾人和個人的福祉。阿基沃沃解釋說，群聚之態代表的社會存在可以作為社會學分析的一個自變量，諸人之好和諸己之好可以作為應變量，因為社會存在的前提是眾人與個人的關係。阿蘇瓦祭辭以諸人之好與諸己之好的不可分作為結尾。具體表述是：「大地寬廣，憐憫眾生。言人人殊，必生差池。正能化身，阿蘇瓦也。全腦全心，一魂方存。正能化身，阿蘇瓦也。一人上進，激勵群情。」

按照阿基沃沃在文中的解釋，阿蘇瓦祭辭講述的八個阿蘇瓦達原則要點如下：社會承認個體的存在；個體的存在需要夥伴的支持；個體的存在離不開群體的存在；為了私欲從集體異化而出可謂為無德；美好的社會認同人的個性和個體的創造性；有德之人的標誌是為社會服務的責任和熱誠；每一個人都有可能喪失美德或堅守眾生之好的兩個方面；個體的社會價值取決於符合社會道德準則和規範的言行和態度。阿基沃沃根據這八個要點指出，諸人之好與諸己之好是平等共生關係。世間總有人巧立名目，以諸人之好作為說辭，排擠諸己之好，以集體利益為名義，排擠合理的個體利益。諸人和諸己之間的平等共生關係才是阿蘇瓦達原則的精髓。

有的學者表示，阿蘇瓦達原則交織多重的意思，概言之可謂為「不清晰」（indistinctness），難以作為一種準確的社會學概念[60]。面對這樣的批評，阿基沃沃於1999年引用「模糊邏輯」學說為自己辯護。他指出，模糊邏輯思維最早見於佛陀和老子的智慧，如今廣泛用於現代科學技術[61]。模糊邏輯是多值邏輯的一種形式，經常出現在人們的日常生活。當形容見過幾次面的一個人的長相時，人們或許會說「就是那個瘦瘦高高的、眼睛亮亮的、說話飛快的某某人」。那個人到底有多瘦、有多高，眼睛是甚麼模樣、說話有多快，都是模糊邏輯的表達，然而卻是有用的信息，在具體情境中有可能馬上變為確認某個人的依據。如今，氣象預測、醫學掃描診斷、人工智能（AI）、人臉識別技術、網絡搜索引擎愈來愈多地運用模糊邏輯。換言之，阿基沃沃用一種非常委婉的方式表示，他對阿蘇瓦達原則的社會學解釋貌似模糊，實際上很清晰。其實，阿基沃沃還可以為自己辯護指出，他提出的阿蘇瓦達原則，與其他社會學家借用一些比較模糊的概念建立社會學理想類型的道理一樣。譬如，韋伯高度重視的「克里斯瑪」類型權威，同樣產生於一種意思和意義多變的宗教概念，其中包括屬靈恩賜、造福社團、聖靈顯現、神奇力量以及充滿恩典的

生活[62]。阿基沃沃則是把強調諸人與諸己平等共生關係的阿蘇瓦達原則作為展開社會學分析的另一種理想類型。他的用心之良苦莫過於挖掘非洲傳統文化思想、概念、語義以及敍事風格，為非洲社會學提供本土理論養分。

(五) 本土性

南部理論強調從發展中國家自身的社會經驗、歷史背景、文化傳統出發進行理論建構，而非依附或模仿西方理論。這種本土性體現為立足自身現實，關注殖民主義歷史創傷深植於南方社會所導致的社會經濟發展問題和學術思想禁錮。南部理論建樹者高度重視本土經驗和學術話語對建構社會理論的意義。由於其去殖民性的立場，南部理論絕不是試圖補充北部理論，而是對西方中心主義學術思想的抗衡。南部理論作為學術抵抗與文化自覺之表達，並非基於狹隘的地方主義情懷或民族主義心態，而是一種以全球在地化現實為基礎的理論生成邏輯。其目的是建立真正的多元對話氛圍和具有文化代表性的全球人文社科知識體系。

南部理論的本土性還是一種彰顯政治立場的知識生產姿態，強調社會理論對社會需求的回應。在運用理論本土性回應社會需求這一點上，浩鷗法創議的「吾為大海」世界觀學說，可謂一個經典案例。浩鷗法1939年在巴布亞新幾內亞出生。他先後在巴布亞新幾內亞、斐濟、湯加、加拿大、澳大利亞學習和生活，2009年去世之前是斐濟南太平洋大學(The University of the South Pacific)大洋洲藝術與文化中心(Oceania Centre for Arts and Culture)掌門人。有學者認為，中晚年的浩鷗法以一種似乎過於浪漫的理想主義立場，呼喚大洋洲知識份子和民眾通過重新想像大洋洲歷史而樹立文化自信。一位大洋洲學者甚至認為，浩鷗法試圖建立大洋洲人文化自信之舉帶有烏托邦色彩[63]。對於這一意見，浩鷗法以「即此則此」作為應答。在斐濟做過人類學研究的中國學者和文臻，將這句話解釋為浩鷗法的自我使命感表達。和文臻讓我們了解到，中晚年的浩鷗法在文章中和接受採訪時不斷指出，大洋洲人的歷史被歪曲了，大洋洲人並不是島嶼人，而是海洋人。浩鷗法主張以「吾為大海」的意境和語義重新想像大洋洲的歷史。他認為，大洋洲古人的世界觀是把大海視為人之存在的宏大生命體，在小小海島上生活僅是在浩瀚海洋上生活的延伸而已。不幸的是，大海為度的世界觀經過殖民主義政權的統治和新殖民主義政體的規訓，變為了目光短淺的孤島世界觀[64]。

針對從大海之人變為小島之人世界觀的教訓，浩鷗法通過2008年出版的《吾為大海文選集》(*We Are the Ocean: Selected Works*)提出必須質疑一些關鍵詞的具體理由[65]。譬如：「交往史」一說不能揭示歐洲人入侵大洋洲的歷史真相；「發展專家」一說為不了解大洋洲的經濟學家套上光環；「外援」一說遮蔽了澳大利亞和新西蘭對比鄰國家的壓榨；「南太平洋地區」一說作為冷戰用語強調澳大利亞和新西蘭的戰略地位；「太平洋島嶼地區」一說把大洋洲與亞太地區截然

隔開；「米拉波」(MIRAB)社會一說借用移民、匯款、外援、官僚主義問題，指代大洋洲各國對澳大利亞和新西蘭的依附不可解脫；「島民」一說遮掩了大洋洲人民的海洋人身份；「島國」一說套用了殖民主義政權武斷劃分的界限。

在浩鷗法看來，「吾為大海」的世界觀是大洋洲人建立文化自信之必須。這種世界觀有必要從「吾為大海」的史學觀念脫穎而出。浩鷗法通過《吾為大海文選集》讓我們認識到，大洋洲史學分為兩種：一是文獻學和考古學支撐的「主線史學」(mainline historiography)，二是基於口承傳統和海洋人生活經歷的「大洋洲道地史學」(genuinely Oceania historiography)。主線史學將大洋洲歷史分為史前史、交往史、當代史。交往史是指歐洲人與大洋洲人的早期交往、在殖民時代的交往，以及在後殖民時代的繼續交往。一些馬克思主義史學家把交往史定義為「侵入史」，浩鷗法覺得這種定義還需要延伸解釋為「被侵史」。這是因為侵入史必定是關於入侵者的歷史，其依據是侵入者留下的歷史文獻。侵入史作為文獻學是主線史學的一面稜鏡，其聚焦點是入侵者，而不是被侵者。考古學是大洋洲主線史學的另一面稜鏡。依託考古學的大洋洲史前史主要關乎澳大利亞、美拉尼西亞、密克羅尼西亞、波利尼西亞四個地區。這些地區首次有人居住的時間與拉皮塔文化(Lapita Culture，史前太平洋文化)代表的新石器時代吻合。拉皮塔文化的特點是將人類居住地大幅度擴展到從前無人居住的島嶼，主要標誌是獨特的陶器、對黑曜石的使用，以及南島語系的廣泛分布。關於拉皮塔文化的起源分別有閩台、菲律賓、馬來等說法。大洋洲考古學家比較一致地認為，一批善於航海、不斷遷徙、具有探索精神的拉皮塔人是美拉尼西亞人、密克羅尼西亞人、波利尼西亞人的祖先。對浩鷗法來說，主線史學依據的考古學固然精細，但卻使用了錯誤的、過時的、歐洲探險家發明的、早期人類學家採用的「三分法」。這種方法將大洋洲人分為美拉尼西亞人、密克羅尼西亞人、波利尼西亞人三種類型。在種族主義思想影響下，美拉尼西亞人被視為尚未開化類型，密克羅尼西亞人被視為相對開化類型、波利尼西亞人被視為向文明過渡類型。根據浩鷗法解釋，這種三分法否定了大洋洲人在血緣和文化意義上的混合歷史經歷。他建議將大洋洲理解為幾個地理區域構成的一個文化共同體。這樣的解釋需要道地史學支撐，其中一個重要的概念即是浩鷗法提出的「生態時間」概念。

「生態時間」概念的第一層意思是說，口承傳統是大洋洲人歷史記憶的載體。在口口相傳的民間故事、人物傳說，祭辭和神話之中，人類居住地、採集地、狩獵地、船塢、港灣、樹林、山川，不斷發生生態學意義的變化，近海漁場、遠海魚群、海洋動物、海洋氣候、海洋植物，以及航海線路、海上星座和其他可用於出海導航的標記物，比如岩石、鳥群或海上漂浮物，也有生態時間意義的變化。生態變遷作為歷史時間標誌保留在大洋洲口承傳統中。「生態時間」概念的第二層意思是說，生態時間屬於解釋歷史變遷的維度，陸海景觀與人類生活息息相關，不但是自然的一部分，也是人格化的生態圖景，可以為歷史敍事提供參照系。

根據浩鷗法的解釋，從「生態時間」的視角和「吾為大海」的世界觀出發看待歷史，大洋洲社會就不再是一個史前史不清楚的島嶼世界，而是一個廣闊無垠的海洋世界。他以詩人口吻說道：「假如我們以神話、傳說、口承傳統作為依據，大洋洲人的宇宙觀可以清楚地說明，他們從來沒有以微小的比例看待他們的世界。他們的宇宙不僅包括陸地，而且遠至他們抵達和利用的大海盡頭。大海下面的世界，生活着撼動大地的火神。大海上面的天際，布滿着以大力神命名排序的星座。大洋洲人眺望蒼穹，跟着星星，橫跨大海。他們的世界絕不是渺小的存在。作為大思之人，他們的壯舉保留在史詩般的傳說。」[66]

受到浩鷗法的影響，大洋洲藝術節於1996年以海洋文化遺產為主題召開，之後一直保持獨木舟島際航行項目。在不使用現代航海儀器的情況下，航海者依靠傳統出海經驗，能夠自如地駕駛獨木舟在大洋洲主要島嶼之間往返。這個獨木舟島際航行項目證明，一名土著航海者當年為庫克船長（Captain Cook）畫出的一張標記上百個島嶼和諸多航線的海圖是一份可信的歷史文獻，也為浩鷗法所說的「吾為大海」世界觀提供了一種佐證[67]。儘管如此，浩鷗法直到去世時仍然堅信，主線史學遠遠不如道地史學那麼令人振奮，只有道地史學才能像夜空中的閃爍星斗和來自天穹的風向變化那樣，幫助大洋洲人找到駛向遠方的航線。這正是罹患嚴重心臟病的浩鷗法在臨終之前仍然堅持編寫出版《吾為大海文選集》的一股強大精神動力。

四　結語

全球南方在國際政治經濟領域日益增長的影響力彰顯了南部理論的重要性。南部理論挑戰歐美中心主義，倡導社會經濟發展模式的自主性、替代性的認識論和平等的知識生產關係。以去殖民性、反霸權、求多元、珍惜本土經驗、抵制種族主義、倡導更為公正合理的國際秩序作為大旗的南部理論，豐富了全球南方群體性崛起的思想基礎。然而至今為止，南部理論之說對於中國學界而言仍然比較陌生。或許由於陌生，有人可能會說，「南部理論」這一說法過於寬泛，因而不嚴謹、不準確、不科學。面對這樣的質疑，我們要問為甚麼當「西方理論」這一術語被使用時卻很少受到質疑。譬如在中國國家圖書館網站用「社會學理論」作為關鍵詞檢索，能找到一大批冠名為「西方社會學理論」、「經典西方社會學理論」、「現代西方社會學理論」、「當代西方社會學理論」、「西方情感社會學理論」，以及題名為「社會學理論」而實際是講西方社會學理論的專著和文集。在這樣的文獻檢索過程中，目前只能找到五本書的書名包含「中國社會學理論」字樣，而且找不到冠名為「亞洲社會學理論」、「中東社會學理論」、「美國黑人社會學」或者「非洲社會學理論」等的書籍。把這樣的文獻檢索擴大到人類學、經濟學、政治學、心理學，結果類似，毫不意外。

有的學者說，南部理論倡導者犯有片面解讀西方社會科學經典著作的錯誤，在討論南北理論差異時卻忘記了馬克思對殖民主義的批判，而且忽視了杜波依斯的作品對韋伯和涂爾幹（Émile Durkheim）學術思想的吸收。另有學者說，南部理論缺少社會科學強調的「中層理論」，在宏大敘事與具體問題之間見不到切入點和結合點。還有學者認為，一些南部理論家所講的多元認識論，在用於實證研究時，往往顯得操作性嚴重不足[68]。這些質疑確實都是合情合理的批評，亦說明南部理論建設的艱鉅性和人力資源的稀少性。即便在全球南方的人文社科界，對歐美理論的重視程度遠遠大於對南部理論的關注；建構和研究南部理論的學者實為極少數，甚至被邊緣化。

如前所述，筆者在清華聯合部分校內外師生組成一個研究南部理論的志願合作團隊。在出版逾五十萬字的文集《南部理論》之後，我們開始編寫《南部理論續集》。在這方面的探索讓我們深刻意識到，當代中國人文社科界的使命之一固然是要建立具有自主性的理論體系，然而不應滿足於僅僅運用本土思想抵制西方中心主義。從本土研究汲取理論養分是許多中國學者首先意識到的一個努力方向，但是從全球視野看問題，中國人文社科的自主性和理論建設需要築牢在動態、多元、開放的參照系，納入具有文化多樣性的天下觀，放眼全球南方，關注世界各地學者通過知識創新爭取實現善好社會願景的諸多努力。

世界格局正在大變，學界倘若不變，就可能出現一種被動的知識生產格局。僅僅關注本土學科的自主性，而不關心其他國家和地區的知識界努力建設自主性的經驗，是一種落伍的心態。如何從扎根本土的研究和東西方學術互動的歷史慣性，走向南南學術互動和南南知識合作的道路，成為中國和不少其他國家的人文社科界亟需認真考慮和落實於行動的問題。但是無論從哪裏汲取理論思想養分，對形式主義和教條主義的抵制皆為前提；且不必多說，還要警惕狹隘民族主義基調的敘事、犯有投機主義傾向的理論文章，甚至眼中別無他者的天下觀。

註釋

① 〈2024年度中國十大學術熱點入選理由及專家點評〉，《對外經貿》，2025年第1期，頁10。

② United Nations Development Program, *Forging a Global South* (New York: UN Publications, 2004), 1.

③ United Nations Conference on Trade and Development, *Forging a Path Beyond Borders: The Global South* (Geneva: UN Publications, 2018), 4.

④ Nicholas Lees, "The Endurance of the G77 in International Relations: South-South Ideology and Voting at the United Nations 1970-2015", *Japanese Journal of Political Science* 24, no. 3 (2024): 311.

⑤ Adil Najam, "The South in International Environmental Negotiations", *International Studies* 31, no. 4 (1994): 427-64.

⑥ P. Sai-wing Ho, "Multilateral Trade Negotiations and the Changing Prospects for Third World Development: Assessing from a Southern Perspective", *Journal of Economic Issues* 32, no. 2 (1998): 375-83.
⑦ Michael Bossin, "So Many Refusals: Northern/Southern Perspectives on Current Issues of Refugee Protection", *Refuge: Canada's Journal on Refugees* 18, no. 4 (1999): 10-18.
⑧ Ramesh C. Agrawal, "Teaching Management into the 21st Century: A Southern Perspective", International Farm Management Association, 11th Congress, University of Calgary, Canada (14-19 July 1997), no. 346356, https://doi.org/10.22004/ag.econ.346356.
⑨ Raewyn Connell, *Southern Theory: Social Science and the Global Dynamics of Knowledge* (New York: Polity Press, 2007).
⑩ 康奈爾(Raewyn Connell)著,詹俊峰譯:《南方理論:社會科學知識的全球動態》(南京:江蘇人民出版社,2024)。
⑪⑫㉒ 康奈爾:《南方理論》,頁79-80;83-100;130-37。
⑬ 景軍、高良敏主編:《南部理論:人文社科思想的他者建樹》(北京:中國社會科學出版社,2024)。
⑭ 景軍:〈南部理論:人類學思想的他者建樹〉,《民族研究》,2022年第1期,頁77-92;〈南部理論先驅:費爾明與潘光旦對科學種族主義的批判〉,《思想戰線》,2023年第3期,頁27-39;〈南部理論:以流耗學說以及毒癮生態論為例〉,《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》,2023年第2期,頁90-102;〈囚徒心智與學術研究〉,《青海民族研究》,2023年第4期,頁95-105;〈甚麼是南部理論?〉,《社會學評論》,2023年第4期,頁28-52;〈透過王吉民的眼睛認識現代醫學的世界性:一種南部理論視角〉,《浙江社會科學》,2024年第12期,頁62-77。
⑮ 景軍:〈甚麼是南部理論?〉,頁28-52。
⑯ 陸麗波:《海地革命的領袖杜桑》(北京:商務印書館,1981)。
⑰ 徐世澄:〈評玻利瓦爾的《牙買加來信》〉,《拉丁美洲叢刊》,1983年第3期,頁43-47。
⑱ 徐世澄:〈「美洲的導師」安德烈斯·貝略〉,《拉丁美洲叢刊》,1981年第4期,頁57-60。
⑲ 景軍:〈南部理論先驅〉,頁27-39。
⑳ 盧其森林(E. R. de Leuchsenring)著,丁冬譯:《何塞·馬蒂:反帝國主義戰士》(北京:三聯書店,1965),頁35-36。
㉑ 景軍:〈南部理論:以流耗學說以及毒癮生態論為例〉,頁90-102。
㉓ Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu* (London: Secker & Warburg, 1938).
㉔ Kwame Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization and Development with Particular Reference to the African Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1965).
㉕ 法農(Franz Fanon)著,楊碧川譯:《大地上受苦的人》(北京:人民文學出版社,2023)。
㉖ 毛澤東:〈關於三個世界劃分問題〉(1974年2月22日),載中共中央文獻研究室編:《毛澤東文集》,第八卷(北京:人民出版社,1999),頁441-42。
㉗ James G. Evans, "Maoism, Anti-imperialism, and the Third World: The Case of China and the Black Panthers", *Made in China Journal* 6, no. 2 (2021): 139-46.
㉘ 德里克(Arif Dirlik):〈毛澤東思想與第三世界〉,《毛澤東研究》,2016年第2期,頁109-21.
㉙ W. E. B. Du Bois, *The Philadelphia Negro: A Social Study* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1899).

㉚ W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches* (Chicago, IL: A. C. McClurg & Co., 1903).
㉛ Charles Ling Wu, *Attitudes toward Negroes, Jews, and Orientals in the United States* (Columbus, OH: H. L. Hedrick, 1930).
㉜ Herbert Miller, *Races, Nations and Classes: The Psychology of Domination and Freedom* (Philadelphia, PA: J. B. Lippincott Company, 1924).
㉝ 吳澤霖：《美國人對黑人、猶太人和東方人的態度》（北京：中央民族學院出版社，1992），頁58、73、103、203、256-57。
㉞ 法農著，萬冰譯：《黑皮膚，白面具》（南京：譯林出版社，2022）。
㉟ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
㊱ Vine Deloria, Jr., *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact* (New York: Scribner, 1995).
㊲ Juan M. Tauri, "Imagining an Indigenous Criminological Future", in *The Palgrave Handbook of Australian and New Zealand Criminology, Crime and Justice*, ed. Antje Deckert and Rick Sarre (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017), 769-83.
㊳ Anténor Firmin, *The Equality of the Human Races: Positivist Anthropology*, trans. Asselin Charles (Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002).
㊴ 潘光旦：〈説童子操刀〉，《再生》，第115期（1946年6月），頁6。
㊵ 德里克(Arif Dirlik)著，曾艷兵譯：〈後現代主義、東方主義與自我東方化〉，《東方論壇》，2001年第4期，頁32-38。
㊶ Nelson Maldonado-Torres, "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept", *Cultural Studies* 21, no. 2-3 (2007): 240-70.
㊷ María Lugones, "The Coloniality of Gender", *Worlds & Knowledges Otherwise* (spring 2008): 1-17; "Toward a Decolonial Feminism", *Hypatia* 25, no. 4 (2010): 742-59.
㊸ Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997).
㊹ Dadabhai Naoroji, *The Poverty of India and Un-English Rule* (London: Sonnenschein, 1901), 116-23; G. L. Monekosso, "A Brief History of Medical Education in Sub-Saharan Africa", *Academic Medicine* 89, no. 8 (2014): S11-15.
㊺ Adeeba Kamarulzaman, Komattil Ramnarayan, and Ana O. Mocumbi, "Plugging the Medical Brain Drain", *The Lancet* 400, no. 10362 (2022): 1492-94.
㊻ Xiaoxiao Kwete et al., "Decolonizing Global Health: What Should Be the Target of This Movement and Where Does It Lead Us?", *Global Health Research and Policy* 7, no. 1 (2022): 3.
㊼ Monica M. Chaudhuri et al., "Decolonising Global Health: Beyond 'Reformative' Roadmaps and Towards Decolonial Thought", *BMJ Global Health* 6, no. 7 (2021): e006371.
㊽ Quentin G. Eichbaum et al., "Decolonizing Global Health Education: Rethinking Institutional Partnerships and Approaches", *Academic Medicine* 96, no. 3 (2021): 329-35.
㊾ Daniel D. Reidpath and Pascale Allotey, "The Problem of 'Trickle-down Science' from the Global North to the Global South", *BMJ Global Health* 4, no. 4 (2019): e001719.
㊿ Ipek Demir, "How and Why Should We Decolonize Global Health Education and Research?", *Annals of Global Health* 88, no. 1 (2022): 1-3.

㊶ Himani Bhakuni and Seye Abimbol, "Epistemic Injustice in Academic Global Health", *The Lancet Global Health* 9, no. 10 (2021): e1465-70.
㊷ Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide* (London: Routledge, 2014).
㊸ Catherine Manathunga and Barbara Grant, "Southern Theories and Higher Education", *Higher Education Research & Development* 36, no. 1 (2017): 1-3.
㊹ Margaret Jolly, "The South in Southern Theory: Antipodean Reflections on the Pacific", *Australian Humanities Review*, issue 44 (March 2008): 75-99.
㊺ Syed Hussein Alatas, "The Captive Mind in Development Studies", *International Social Sciences Journal* 24, no. 1 (1972): 9-25.
㊻ Syed Hussein Alatas, "The Captive Mind and Creative Development", *International Social Sciences Journal* 26, no. 4 (1974): 691-700.
㊼ Siri Gamage, "Academic Dependency on Western Disciplinary Knowledge and Captive Mind among South Asian Sociologists: A Critique", *Social Affairs* 1, no. 5 (2016): 1-12; Ifeanyi Onwuzuruigbo, "Indigenising Eurocentric Sociology: The 'Captive Mind' and Five Decades of Sociology in Nigeria", *Current Sociology* 66, no. 6 (2018): 831-48; Maria Mälksoo, "Captive Minds: The Function and Agency of Eastern Europe in International Security Studies", *Journal of International Relations and Development*, vol. 24 (July 2021): 866-89; Esmaeil Zeiny, "Hussein Alatas and the Captive Mind: Intellectual Imperialism in Iran", *Journal of Iranian Social Studies* 16, no. 3 (2022): 23-42.
㊽ 潘乃穆等編：《中和位育：潘光旦百年誕辰紀念》(北京：中國人民大學出版社，1999)。
㊾ 以下內容參見Akinsola Akiwowo, "Contributions to the Sociology of Knowledge from African Oral Poetry", *International Sociology* 1, no. 4 (1986): 345-48。
㊿ O. B. Lawuyi and Olufemi Taiwo, "Towards an African Sociological Tradition: A Rejoinder to Akiwowo and Makinde", *International Sociology* 5, no. 1 (1990): 57-73.
(61) Akinsola Akiwowo, "Indigenous Sociologies: Extending the Scope of the Argument", *International Sociology* 14, no. 2 (1999): 115-38.
(62) Pierluigi Piovanelli, "Jesus' Charismatic Authority: On the Historical Applicability of a Sociological Model", *Journal of the American Academy of Religion* 73, no. 2 (2005): 395-427.
(63) Teresia K. Teaiwa, "Review of *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*", *The Contemporary Pacific* 8, no. 1 (1996): 214-17.
(64) 和文臻：〈大洋洲學者浩鷗法的文化托命實踐〉，載《南部理論》，頁66-68。
(65) Epeli Hau'ofa, *We Are the Ocean: Selected Works* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).
(66) Epeli Hau'ofa, *We Are the Ocean*, 31.
(67) 托馬斯(Nicholas Thomas)著，謝琨譯：《航海者：太平洋上的人類遷徙壯舉與島嶼文明》(北京：燕山出版社，2022)。
(68) Marcelo C. Rosa, "Theories of the South: Limits and Perspectives of an Emergent Movement in Social Sciences", *Current Sociology* 62, no. 6 (2014): 851-67.

景　軍　清華大學社會科學學院社會學系長江學者計劃特聘教授