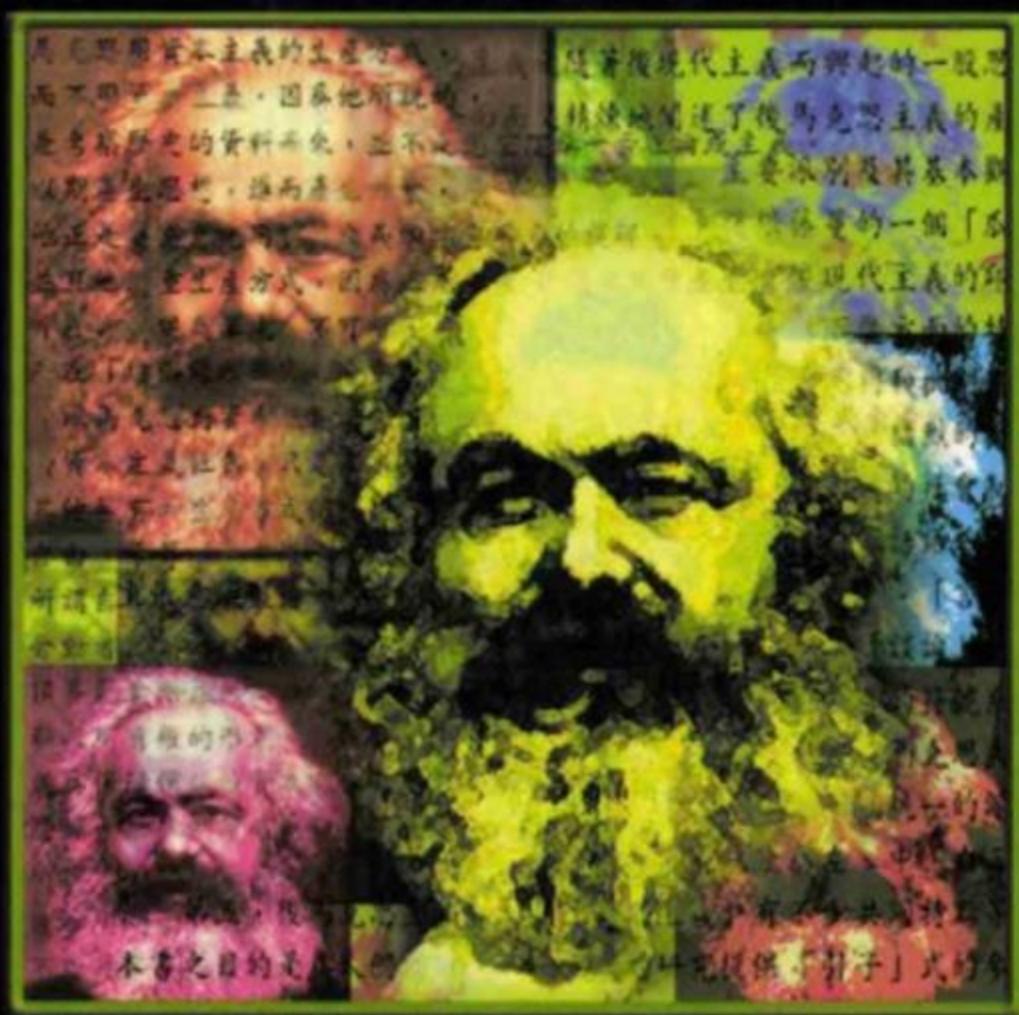


後馬克思主義

曾枝盛◎著

孟樊◎策劃



Post-Marxism

後馬克思主義

Post-Marxism

曾枝盛／著

孟 樊／策劃

出版緣起

社會如同個人，個人的知識涵養如何，正可以表現出他有多少的「文化水平」（大陸的用語）；同理，一個社會到底擁有多少「文化水平」，亦可以從它的組成分子的知識能力上窺知。眾所皆知，經濟蓬勃發展，物價生活改善，並不必然意味著這樣的社會在「文化水平」上也跟著成比例的水漲船高，以台灣社會目前在這方面的表現上來看，就是這種說法的最佳實例，正因為如此，才令有識之士憂心。

這便是我們——特別是站在一個出版者的立場——所要擔憂的問題：「經濟的富裕是否也使台灣人民的知識能力隨之提昇了？」答案恐怕是

不太樂觀的。正因為如此，像《文化手邊冊》這樣的叢書才值得出版，也應該受到重視。蓋一個社會的「文化水平」既然可以從其成員的知識能力（廣而言之，還包括文藝涵養）上測知，而決定社會成員的知識能力及文藝涵養兩項至為重要的因素，厥為成員亦即民眾的閱讀習慣以及出版（書報雜誌）的質與量，這兩項因素雖互為影響，但顯然後者實居主動的角色，換言之，一個社會的出版事業發達與否，以及它在出版質量上的成績如何，間接影響到它的「文化水平」的表現。

那麼我們要繼續追問的是：我們的出版業究竟繳出了什麼樣的成績單？以圖書出版來講，我們到底出版了那些書？這個問題的答案恐怕如前一樣也不怎麼樂觀。近年來的圖書出版業，受到市場的影響，逐利風氣甚盛，出版量雖然年年爬升，但出版的品質卻令人操心；有鑑於此，一些出版同業為了改善出版圖書的品質，進而提昇國人的知識能力，近幾年內前後也陸陸續續推出不少性屬「硬調」的理論叢書。

這些理論叢書的出現，配合國內日益改革與開放的步調，的確令人一新耳目，亦有助於讀書風氣的改善。然而，細察這些「硬調」書籍的出版與流傳，其中存在著不少問題。首先，這些書絕大多數都屬「舶來品」，不是從歐美「進口」，便是自日本飄洋過海而來，換言之，這些書多半是西書的譯著。其次，這些書亦多屬「大部頭」著作，雖是經典名著，長篇累牘，則難以卒睹。由於不是國人的著作的關係，便會產生下列三種狀況：

1. 譯筆式的行文，讀來頗有不暢之感，增加瞭解上的難度。
2. 書中闡述的內容，來自於不同的歷史與文化背景，如果國人對西方（日本）的背景知識不夠的話，也會使閱讀的困難度增加不少。
3. 書的選題不盡然切合本地讀者的需要，自然也難以引起適度的關注。至於長篇累牘的「大部頭」著作，則嚇走了原本有心一

讀的讀者，更不適合作為提昇國人知識能力的敲門磚。

基於此故，始有《文化手邊冊》叢書出版之議，希望藉此叢書的出版，能提昇國人的知識能力，並改善淺薄的讀書風氣，而其初衷即針對上述諸項缺失而發，一來這些書文字精簡扼要，每本約在六至七萬字之間，不對一般讀者形成龐大的閱讀壓力，期能以言簡意賅的寫作方式，提綱挈領地將一門知識、一種概念或某一現象（運動）介紹給國人，打開知識進階的大門；二來叢書的選題乃依據國人的需要而設計，切合本地讀者的胃口，也兼顧到中西不同背景的差異；三來這些書原則上均由本國學者專家親自執筆，可避免譯筆的詰屈聱牙，文字通曉流暢，可讀性高。更因為它以手冊型的小開本方式推出，便於攜帶，可當案頭書讀，可當床頭書看，亦可隨手攜帶瀏覽。從另一方面看，《文化手邊冊》可以視為某類型的專業辭典或百科全書式的分冊導讀。

我們不諱言這套集結國人心血結晶的叢書本

身所具備的使命感，企盼不管是有心還是無心的讀者，都能來「一親她的芳澤」，進而藉此提昇台灣社會的「文化水平」，在經濟長足發展之餘，在生活條件改善之餘，國民所得逐日上昇之餘，能因國人「文化水平」的提昇，而洗雪洋人對我們「富裕的貧窮」及「貪婪之島」之譏。無論如何，《文化手邊冊》是屬於你和我的。

孟樊

於台北

序

後馬克思主義是當今西方世界流行的一支新的馬克思主義思潮。由於它產生於資本主義和社會主義的轉軌時期——資本主義由現代轉向晚期；社會主義由傳統轉向改革的時期，所以尤為引人注目。因為這股思潮有自己的特點，或多或少、或正或反都與馬克思主義發生聯繫，所以我們有瞭解研究它的必要。

當代後馬克思主義是一股派別混雜、思想多元的思潮，它主要由以下幾個派別構成：

- 1.以德希達為首的解構主義的馬克思主義或後結構主義的馬克思主義。該派主張運用

所謂解構主義的方法閱讀馬克思主義文本，認為馬克思主義的文本不夠完備，因而需要經過一番解讀才能用來解釋今天的現實。這種方法和主張得到其他後馬克思主義派別的歡迎，成為各後馬克思主義分支的共同的方法。

2. 以詹明信為首的文化批判的馬克思主義。
詹明信雖然把馬克思主義視為一個「不可逾越的視界」，但他又認為馬克思主義僅僅是一種「論證」，而不是一種哲學，它的自我定位是「理論和實踐的統一」，它的論證的創造在於提出新問題的能力。
3. 以伽達默爾、哈伯瑪斯等人為首的解釋學的馬克思主義。該派主要認為馬克思主義的辯證方法是與解釋學相通的。
4. 其他分散類型的後馬克思主義。這一類型的後馬克思主義的共同思想理論基礎是後現代主義，此外沒有更具體的理論主張。

當代後馬克思主義從對馬克思主義的政治態

度來看，可以分爲左、中、右、三翼，左翼以詹明信爲首，中翼以德希達和哈伯瑪斯等人爲首，右翼則以拉克勞和穆芙爲首。一般來說，左翼對馬克思主義有較多的肯定，對馬克斯主義評價的觀點也較客觀公允，中翼對馬克斯主義態度既有批評也有肯定，對否定馬克思主義的做法有一定的保留；右翼對待馬克思主義則是採取全面的批判、否定和修正的態度。因此，我們需要分門別類加以甄別、分析研究，以便區別對待。

本書是以「後馬克思主義」爲主題的專著，限於個人的目力和能力所及，加之教務繁忙，成書過程較爲倉促，缺點錯誤未免掛一漏萬，企盼讀者諸君批評和不吝賜教。在成書的過程中，曾得復旦大學陳學明教授的鼓勵，更得到臺灣揚智文化事業股份有限公司孟樊先生的鼎力相助，在此謹表謝忱。在寫作過程中，參考了大量國內外學術界的著作和譯作，限於篇幅，無法一一列出，也僅藉此機會衷心鳴謝。

臺灣在近十數年來在國外馬克思主義研究方面有十分可觀的成就，湧現出不少研究國外馬克

思主義的作家及其著作的作品，從而在思想荒漠之地耕耘出一塊綠洲，臺灣學人的開拓性的工作令人欽佩。拙作能與臺灣的讀者見面，感到十分高興，因為藉此機會可以與臺灣同行共同切磋，為建樹中華文化盡一點綿薄的貢獻。

曾枝盛謹識

公元二〇〇二年春於北京西郊宜園

目 錄

出版緣起	i
序	vii
導論 何謂後馬克思主義？	1
第一章 後現代主義的淫蔓	15
第一節 後現代主義的興起	15
第二節 後現代主義的淫蔓	32
第二章 解構主義的興起與瘋狂	37
第一節 解構主義的反叛	37
第二節 解構主義的瘋狂	44
第三節 解構主義——後現代主義—— 解釋學之交匯	50
第三章 拉克勞和穆芙的後馬克思主義	63
第一節 拉克勞和穆芙的生平事跡	63

第二節	霸權概念的來源與意義	69
第三節	社會主義的策略： 民主革命和激進民主	77
第四節	拉克勞和穆佛理論簡評	82
第四章	德希達的馬克思主義觀	87
第一節	德希達早期的馬克思主義觀	87
第二節	德希達後期的馬克思主義觀	92
第五章	美國文化批判學派和詹明信的 馬克思主義觀	107
第一節	美國文化批判學派	107
第二節	詹明信的馬克思主義觀	125
第六章	解釋學批判與馬克思主義	153
第一節	哈伯瑪斯生平思想簡介	153
第二節	哈伯瑪斯的解釋學批判	160
第三節	塞麥克的解釋學的馬克思主義	179
結論	後馬克思主義與馬克思主義之分野	187
參考書目		205

導論

何謂後馬克思主義？

何謂「後馬克思主義」(Post-Marxism)？我們認為單從這個概念上來說，可有廣義和狹義之分。從廣義上說，西方學者對此有三種說法。第一種說法認為，馬克思和恩格斯身後的馬克思主義均可稱作「後馬克思主義」；第二種說法認為，第二次世界大戰以後的那些「非正統的」馬克思主義均屬於「後馬克思主義」；第三種說法認為，蘇聯東歐社會主義衰變之後新出現的那些馬克思主義是屬於「後馬克思主義」。總的說來，上述的說法都比較寬泛，因為這既包括上世紀末考茨基、伯恩斯坦以及「第二國際」的馬克

思主義，也包括本世紀列寧、斯大林的馬克思主義；既包括本世紀初盧卡奇、科爾施、葛蘭西的遭到過批評的馬克思主義，也包括薩特（Jean-Paul Sartre）、馬庫色（Herbert Marcuse）、阿爾杜塞（Louis Althusser）等人的「西方馬克思主義」。例如，英國著名的馬克思主義研究者戴維·麥克萊倫（David McLellan）於1979年發表了一部名為《馬克思之後的馬克思主義》（*Marxism After Marx*）的著作，該著作就把馬克思逝世以後一個世紀的各種各樣的馬克思主義均列其中。可見，這些馬克思主義紛紜複雜，它們都不是本著作所要探討的內容。又如美國著名的馬克思學家諾曼·萊文（Norman Levine）在談到「後馬克思主義」的定義時說：「後馬克思主義……是對後工業化、後貧窮和全球第一世界成員的規劃。」「後馬克思主義是不平衡發展的法則、南北世界的劃分和世界實際上分裂成不同經濟區域的產物。後馬克思主義不是一個一般的術語，而是一個運用於大西洋世界的概念。在20世紀90年代末，又有必要在說到馬克思主義時用複

數形式，即既是不同經濟區域的表述，又表述著各種經濟區域的成見。」¹在同一篇文章中，萊文還勾勒出「後共產主義」和「後馬克思主義」之間的區別。他認為，「後共產主義」意味著「斯大林主義的滅亡」，它不指向未來而僅僅指向一個空缺。「後共產主義」是關於一個體系的結束，它的消亡和隨著變遷而來的是發展。而「後馬克思主義」則涉及馬克思主義思想的繼續發展。它是馬克思主義不斷發展的歷史的另一個階段。卡爾·馬克思在19世紀工業革命進程中的任務是工業勞動背景中的民主分析，而「後馬克思主義」在後工業世界中的任務則是對勞動的意義已經革命化的背景中的民主的分析。「後馬克思主義」建立在馬克思主義不是一個僵化的教條而是一種方法的信念上，意識到歷史是本體論，馬克思主義必須按照它發現自身所處的不同歷史時期而重新定義自己²。諾曼·萊文的上述觀點我們可以看到以下幾層涵義：第一，「後馬克思主義」是90年代即蘇聯東歐劇變以後出現的馬克思主義；第二，這種馬克思主義主要出現在大西洋

世界的國家亦即第一世界的國家中；第三，這種馬克思主義是與19世紀的馬克思主義不同的，也是與蘇聯東歐社會主義時代的馬克思主義不同的。萊文關於後馬克思主義的觀點雖然也接觸到後馬克思主義的某些特點，但並未講出它的真義，因此他的觀點仍然屬於廣義的範圍。除此之外，有的學者把第二次世界大戰以來的那些各種類型的馬克思主義均稱「後馬克思主義」。例如，德國學者H·弗萊舍爾（Fleischer）就把馬克思主義劃分為三大塊：一是早期馬克思主義或原始馬克思主義，它的歷史時期從上個世紀80年代延伸到1914年世界大戰爆發；二是20世紀第一、第二次世界大戰時期的馬克思主義；三是第二次世界大戰以後的正在多元化的「後馬克思主義」³。美國文化批判學派的主要理論家詹明信則把19世紀末伯恩斯坦為開始的修正主義均視為「後馬克思主義」，並把它劃分為三代：第一代的後馬克思主義就是伯恩斯坦的修正主義；第二代後馬克思主義是現代資本主義或帝國主義階段的修正馬克思主義的理論觀點；第三代後馬克思主

義是70年代以後，晚期資本主義階段的以更複雜、更大量的形式出現的第一代後馬克思主義的那些特徵。其代表人物及其著作有：巴里·辛德斯（Barry Hindess）、保羅·希斯特（Paul Hirst）的《論資本》（*Capital*）、歐內斯托·拉克勞（Ernesto Laclau）以及詹托爾·穆芙（Chantal Mouffe）的《霸權與社會主義的策略》（*Hegemony and Socialist Strategy*）。詹明信的劃分法中，除第三種後現代主義之外，其餘亦屬廣義的後馬克思主義範圍。

上述幾種廣義「後馬克思主義」都不是我們的研究對象。我們在這本書所要探討的主題是狹義的「後馬克思主義」，這種後馬克思主義是一種以「後現代主義」精神武裝的馬克思主義。狹義的後馬克思主義範圍基本與詹明信所指出的第三代後馬克思主義相當。

後現代主義是80年代以來流行於西方學術界的一股強大的思潮，它席捲各個學科領域，因而冠以「後」（Post）的理論概念和理論主張層出不窮，例如，後哲學文化、後結構主義、後實用

主義、後解釋學、後殖民主義、後共產主義、後馬克思主義，甚至「後公寓時代」、「後PC時代」、「後一切」(post-everything)……。這恰如「後」字始作蛹者丹尼爾·貝爾(Daniel Beer)所說：「過去常用的文學修飾語是『超』這個詞……。而現在我們似乎已經把『超』窮竭，今日社會學的修飾語是『後』。」⁴那麼，這些帶「後」的概念是怎樣產生的呢？它們都代表什麼意義呢？這些問題我們將在下一章探討。這裡我們還是著重談談後馬克思主義。

從上述諸種概念我們可以看到，後馬克思主義只是眾多的「後」概念中的一種，可以想見，它與後現代主義有脫離不開的關係。美國學者大衛·霍瓦思(David Howarth)在其新著《政治思想家》(*New Political Thought*) (1998)中認為，英國學者拉克勞和穆芙堪稱「後馬克思主義的思想首領」，因為他們倆人於1985年發表了《霸權與社會主義策略：走向一種基進的民主政治》(*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*) 這部著作。在這部

著作中，拉克勞和穆芙首次提出了「後馬克思主義」的概念，其意認為，在新的歷史時期，應當拋棄原先的「教條式」的馬克思主義，而用具有民主新精神的「後馬克思主義」來取代傳統的馬克思主義。拉克勞和穆芙的這部著作發表以後，引起西方理論界的廣泛注意和爭論。例如，在1986~1990年間，英國著名左翼雜誌《新左派評論》（*New Left Review*）以及其它雜誌發表了大量有關評論文章、比較著名的有諾曼·格拉斯（Norman Geras）的《後馬克思主義？》和《無意義的「極端馬克思主義」：對拉克勞和穆芙的真實回答》、S·霍瓦德的（S. Howard）《後馬克思主義的基進主義的可能性》、N·穆澤里（Nicos Mouzelis）的《馬克思主義還是後馬克思主義？》和《後馬克思主義的替代：社會秩序的建構》、M·拉斯丁（M. Lastin）的《絕對的意志主義：後馬克思主義的領導權概念批判》等等。面對眾多的評論，拉克勞和穆芙於1987年發表了答覆文章《毋庸置疑的後馬克思主義》，表示提出「後馬克思主義」這個概念無怨無悔。

分析這個時期的理論文章，我們可以得出以下幾點結論：

一、我們把這個時期的「後馬克思主義」稱作後資本主義時期（晚期資本主義）的「後馬克思主義」，或如詹明信所說的「第三代後馬克思主義」。

二、這個時期的所謂「後馬克思主義」主要是受貝爾的「後工業社會」概念中的「後」字啓發而引發的概念、其意義同「後工業社會」概念一樣，只不過是想標新立異：「後工業社會」是與工業社會不同的社會，是繼工業社會之後的社會；而「後馬克思主義」也是與馬克思主義不同的，是要取而代之的「新」的馬克思主義。

三、因此，雖然早期「後馬克思主義」（產生於70年代）與後來的「後馬克思主義」（流行於90年代）均屬基進左翼思潮，但兩者不可同日而語，它們相互之間有著明顯的差別。前者重在強調「非傳統」、「無中心」、「多元論」、「民主化」等等，並揚言要拋棄馬克思主義；後者則對馬克思主義的批評多有保留的態度或者讚譽的

態度。

那麼，什麼是「後馬克思主義」呢？我們認為，「後馬克思主義」是60年代開始流行的「後現代主義」的衍生物。正如英國著名學者戴維·麥克萊倫所說：「後馬克思主義」是一種「試圖將馬克思主義的社會主義同後現代主義思想結合起來的思潮」⁵。因此，我們把「後現代主義」視為一根長長的藤蔓，在它的上面長滿了各種各樣的「瓜」。這些瓜就是戴「後」（Post）字帽子的各種思潮（如上文所述），其中有馬克思主義的，也有非馬克思主義的；有哲學社會科學的，也有文學藝術的，幾乎遍及人文社會科學的各個領域。而凡是與馬克思主義有關的那些思潮，我們均可統稱「後馬克思主義」。

具體地說，迄今為止，可以稱之為「後馬克思主義」的思潮主要有以下幾個派別：

一、解構主義的馬克思主義。這一派別亦稱「後結構主義的馬克思主義」，其思想領袖是法國著名哲學家雅克·德希達（Jacques Derrida）。德希達主要是在哲學上倡導反（後）結構主義——

解構主義（Deconstuictisme），這種解構主義具有雙關意：一是反結構主義，表明德希達與當時處於鼎盛的結構主義分道揚鑣；二是表明自己理論的「反邏各斯中心主義」的哲學立場。德希達的這種哲學立場被歐美哲學家當作「後現代主義」的精神導師。德希達既對全部哲學和語言學都要進行解構，他就不可避免地要和馬克思主義發生「直接」或「間接」的關係。

二、詹明信的後現代主義的文化批判。詹姆遜的最主要貢獻之一是研究馬克思主義同當代複雜的文化解釋戰略之間的聯繫。他認為，馬克思主義不像有些人（如傅柯和克拉庫斯基）所主張的那樣，是一種19世紀的哲學，儘管它起源於19世紀的哲學。從某種意義上說，馬克思主義根本不是一種哲學，它的自我定位是「理論與實踐的統一」。他還認為，最好把它看作是一種「論證」（argument）：即不是把它等同於特定的命題，而應把它看作對特定的複雜問題的表述。所以，馬克思主義論證的創造性就在於它提出新的問題的能力。

三、解釋學的馬克思主義，這尤其是指後解釋學的馬克思主義。由於馬克思主義的不可逾越性，西方許多哲學家都想把馬克思主義嫁接到自己身上，當代解釋學也是如此。以德國哲學家伽達默爾（Gadamer）、哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）、法國哲學家保爾·里科爾（Paul Ricoeur）以及波蘭哲學家塞麥克（M. J. Seimeck）均運用解釋學的觀點來闡述馬克思主義。當代解釋學的馬克思主義主要有三種類型：「等同型」、「批判型」、「元歷史型」。「等同型」以塞麥克為首，認為解釋學與馬克思主義的辯證哲學或歷史唯物主義的基本原理是共通的：解釋學是一種進行批判和解釋的精神活動，而馬克思主義辯證哲學也是對直接可見的社會歷史現象進行批判和解釋，努力去理解這些現象背後隱藏著的意義。「批判型」則以哈伯瑪斯為首，認為實踐領域是主觀意識交往的領域，這一領域應與「歷史的——解釋學」的領域聯繫起來。哈伯瑪斯既批判傳統解釋學，也批判後現代主義的種種思潮，但人們僅據其否定和批判的態度就把它劃入

「後馬克思主義」之中去，當然最重要的特徵是根據他的「語言學轉向」——這是後現代主義的一個最主要特徵。「元歷史型」是以詹明信為首，認為馬克思主義是「絕對歷史主義」，在過去和現在的關係問題上，馬克思主義解釋學應持「絕對歷史主義」的態度。絕對歷史主義以對現存社會科學的剖析來看待過去和預測未來，但它充分強調現在的歷史暫時性。

四、其他分散類型的後馬克思主義。這一類型雖然都同屬後現代思潮，但暫時還沒有具體的理論支撐，如拉克勞和穆芙類型的後馬克思主義以及其他一些小的後馬派別（如後現代女權主義、後殖民批判等，限於篇幅，本書暫不加探討）均屬這種類型。

上述各種類型的後馬克思主義之間雖然有明顯的差別，沒有涇渭分明的鴻溝，甚至是互相交叉互相滲透的。例如，德希達的解構學的馬克思主義往往影響著其他類型的後馬克思主義，因為德希達的「解構方法」（*Déconstruction*）就是對一切文本進行「策略性」閱讀的方法，它包括兩

個哲學策略：「顛倒」(Renversement) 和「延異」(Différance)。前者指對說話和書寫順序的顛倒，從而實現消解說話和書寫的界線，實現擺脫「語言——書寫」的傳統文字模式，達到不受任何限制的自由的書寫形式；後者指在語言學中的「能指」和「所指」之間起「中介」作用的潛伏在文本中的「撒播」(Dissémination) 力量，由於它的存在，一切便都失去了中心和本源，一切都變成了話語“Discours”，變成了充滿差別的系統，而在系統之外不存在超然的「所指」。正是德希達的折衷解構精神，鼓舞了其他後馬克思主義派別，使他們也充滿了「反傳統」、「反中心主義」以及「多元性」、「不確定性」、「無序性」和「偶然性」等等叛逆精神。而反過來，德希達的解構學的馬克思主義也帶有批判解釋學的印記。因為德希達對待文本進行解構，實際上是要對文本進行完備的解釋、因而積極探求理解文本和解釋文本的方法，這都是與解釋學共通的。所以，有的學者把德希達的解構學稱作「解釋學的解釋學」。

註釋

1. 諾曼·萊文：《致中國讀者》，載《辯證法內部對話》，雲南人民出版社1997年版，第8～9頁。
2. 同上，第8頁。
3. H·弗萊舍爾：《關於馬克思的歷史地位》，載《國外社會科學快報》雜誌，1992年，第二期。
4. 丹尼爾·貝爾：《後工業社會的興起》，紐約，1973，第53頁。
5. 戴維·麥克萊倫：《當代馬克思主義流派》，載《北京大學學報》，1997年，第一期，第28頁。

第一章

後現代主義的淫蔓

第一節 後現代主義的興起

歷史進入80～90年代以來，「後現代」(Post modern)與「後現代主義」(Postmodernism)的概念比比皆是，隨處可見，它恰如雨後瓜藤瘋長淫蔓，延伸到日常生活和意識形態的各個領域，我們在本書中所探討的「後馬克思主義」也概無例外，因此，我們有專章考察它的必要。

「後現代」和「後現代主義」的概念究竟源於何時呢？根據查考，其說法多樣，莫衷一是。

一種說法認為，「後現代主義」早已有之，甚至是古已有之。例如，有的人認為，19世紀的叔本華、尼采，甚至馬克思都是些「後現代主義者」；有的人認為，歷史上任何時代都有自己的「後現代主義者」，連遙遠的古希臘哲學家亞里士多德也是個「後現代主義者」。例如理論家溫貝爾托·埃柯就這樣認為。他說：每一個時代都會走向類似尼采的《不合時宜的思索》中所描繪的那種危機的邊緣。歷史先鋒派要極力迴避過去，破壞和改變過去：它破壞形象、取消形象，走向抽象，走向醜陋……。另一種說法則認為，20世紀30年代初由西班牙作家費德利科·德·奧尼斯在馬德里出版的《西班牙與西班牙語美洲詩選》這部著作中使用過「後現代主義」這個詞；1942年，達德萊·費茨在其編撰的《當代拉美詩歌選集》中也使用過這個詞；1947年，D·C·索莫維爾所節錄的阿諾德·湯因比《歷史研究》的著作第一卷中也出現過這個詞，該書認為，「後現代主義」標誌著1875年前後的一個新的歷史循環；到了50年代，查爾斯·奧爾森也經常議論

「後現代主義」，只是他沒有作出具體明確的說明而已。還有的學者（例如邁克洛斯·查波爾齊）把「現代」與誕生於20世紀初的「先鋒派」¹等同，而把後來產生的「新先鋒派」稱為「後現代」。也還有的學者（例如英國學者戴·洛奇）把「後現代主義」的歷史淵源追溯到1916年發端於蘇黎世的「達達主義」運動²。

除上述說法以外，尚有下面幾種觀點：美國文學教授伊哈布·哈桑（Ihab Hassan）認為，1939年詹姆斯·喬伊斯（James Joyce）所著《芬內根的守靈》一書問世，是後現代主義開始的真正時間上限的標誌；評論家奧康諾將英國「大學新才子」為中心的文學運動作為「後現代主義」的開端；美國學者里查德·沃森將美國作家品飲和法國「新小說」作家阿蘭·羅布-格里耶視為後現代主義興起的標誌；而被公認為後現代理論家的伽達默爾、德希達、福科、利奧塔等人則認為後現代主義的出現當在60年代。

的確，進入50年代末60年代初，論及後現代主義的作品逐漸增多。例如，歐文·豪和哈利·

列文曾以悲觀的論調論及後現代主義所帶來的消極後果，即認為後現代主義的出現是偉大的現代主義運動的衰退，他們在當時發表了引人注目的《大眾社會與後現代小說》、《什麼是現代主義》等著名評論。60~70年代，帶有「後」字的概念開始頻繁出現。例如，60年代初在西登博格著作中出現的「後歷史性」、在波爾丁著作中出現的「後文明」；70年代在斯坦納著作中出現的「後文化」、在丹尼爾·貝爾（Daniel Beer）著作中出現的「後工業社會」等等。尤其是貝爾的「後工業社會」概念在他的《後工業社會的興起》這部著作中出現，標誌著後現代主義紀元的開始。因為正是在這部著作，貝爾宣告說：「過去常用的文學修飾語是『超』這個詞……。而現在我們似乎已經把『超』窮竭，今日社會學修飾語是『後』。」事實也的確被貝爾所言中，自那以後，帶「後」字的概念像雨後春筍那樣紛紛出現，有關論及後現代主義的著作也層出不窮。

以上敘述可以看出，「後現代主義」的時間原始問題真可謂是百家爭鳴。不過大家可以得出

一個基本共識：頻繁討論後現代主義是在20世紀70年代以後的事，並且以貝爾的《後工業社會的興起》一書為界線，在此之前多在文藝評論界上出現；而在此之後則開始在社會學、哲學、政治學等社會科學各個學科領域上出現。

後現代主義，顧名思義是與現代主義相對的概念，他們之間有些什麼區別呢？我們借用哈桑所列的圖表說明於後：

現代主義	後現代主義
浪漫主義 象徵主義	「虛構解決說」 達達主義
形式——聯繫的、封閉的	反形式——相互脫節的、開放的
目的	遊戲
預謀性	偶然性
等級序列	無序
控制 邏各斯	枯竭 靜寂
藝術客體 完成的作品	過程 演示 發生著
距離	參與
創作整體化	阻遏創作／結構解體
綜合	對比
此在	缺失
圍繞中心的	擴散的

現代主義	後現代主義
體裁 疆界分明	文本 互涉文本
語義	修辭
範式	系統性體系
附屬結構	並列結構
隱喻	轉喻
選擇	組合
獨根 深度	散鬚根 表面
闡釋 閱讀	反闡釋 誤讀
所指	能指
Lisible (供閱讀的)	Scriptible (供寫作的)
敘述 宏觀歷史	反敘述 微觀歷史
總體代碼	獨特用語
徵兆	慾望
類型	變體
生殖器 陽物	同質異型 雌雄同體
偏執狂	精神分裂
本源 原因	差異——延宕 印痕
上帝 聖父	聖靈
形而上學	反諷
確定性	不確定性
超驗性	內在性

上述圖表所列，是哈桑從修辭學、語言學、

文學理論、哲學、人類學、精神分析學、政治學乃至神學各個學科中收集的對比概念，筆者之所以不惜篇幅加以引用，目的是使讀者從兩者概念的差別中，瞭解後現代主義的微觀面貌。但注意的是：上述圖式的二分法是不穩定的、模稜兩可的；每一縱列的概念並不是相互對應的；現代主義和後現代主義的概念都有相互錯置和例外的現象。哈桑尚指出後現代主義的主要傾向，那就是「不確定的內在性傾向」，它包括不確定性的傾向和內在性的傾向。前者有多種不確定性，這是指種種概念共同描述的一種綜合所指：含混，間歇性，異端邪說，多元論，隨意性，反叛性，反常變態以及畸形變態。僅就畸形變態一項而言，就包括有十多個常見的關於廢棄一切的術語：阻遏創作，分裂，解構，中心消失，置換，差異，間歇性，脫節，結構瓦解，反界說，去除神秘化，反總體化，反合法化、更不用說那些意指反諷，斷裂，靜寂等技術性很強的虛詞術語了。哈桑因此認為，所有這些符號都貫穿著一種廢棄一切的普遍意志，它影響著社會政治、認識體系、情慾

系統，個人的精神和心理——整個西方的話語領域。後者表示人具有用象徵符號進行歸納總結的思維能力，它能逐漸介入自然，通過它自己的抽象活動反作用於自身，而這一切又愈來愈直接地變成了它自身所處的環境。這種純智性的傾向又會被諸如傳播、擴散、推進、相互作用、交流、相互依賴等等引伸得更遠的概念。

那麼什麼是「後現代主義」呢？關於這個問題的回答有兩種態度：一種是批評性的回答，另一種則是肯定態度的回答。

持批評態度的人認為，「後現代（主義）」這個概念存在的合法性問題是值得懷疑的。例如，一些評論家認為，事實上並不存在能為這一新術語的運用提供證明的社會現象，所謂的「後現代」只不過是新瓶裝舊酒，是故弄玄虛的新潮預言家的拙劣杜撰、或那些試圖通過虛構一個新時代的到來而逃避對當今時代應盡的義務的人玩弄的花招而已³。另一些批評者則認為，即使存在著人們稱之為「後現代」的某些現象，那麼對時代進行劃分也絕不是現代人，而是後代人

和未來的歷史學家的任務，現在便匆忙地宣布所謂的後時代更迭未免為時過早，過於狂妄。德國著名哲學家哈貝馬斯也對「後現代主義」提出了激烈的批判。正當後現代主義者自認為是現代主義的「先鋒」，是「超現代主義」的時候，哈貝馬斯對他們大潑冷水，認為「後現代主義者」就是「保守主義者」，他們是些「老保守主義者」、「新保守主義者」和「青年保守主義者」，「開的是市儈式的反現代主義形式和價值的倒車」。他並且認為，現代性儘管出現了許多問題，但它並未走到窮途末路。現代性是一項「未竟」的事業，它仍然有許多潛能未發揮出來，仍需要我們繼續去完成。所以「現代」並未過去，那些否定現代性的人實際上骨子裡是一種「保守主義」。

哈桑也對後現代主義的問題提出了十點懷疑性質詢：

- 1.後現代主義這個詞聽上去就彘扭，不舒服；它又把它希望超越或壓抑的現代主義召喚了出來。這樣，這個術語自身就包含

了它的敵人；此外，它的外延中包含著線性歷時性，而它的內涵中又包含著遲到性，甚至還有頹廢的成分，只是後現代主義者本身不承認罷了。

2. 與後結構主義、現代主義等等術語一樣，後現代主義也有一種語義不穩定的缺陷：即學者之間對它的意義缺乏一種明確無誤的共識。這種狀況又被以下兩個因素進一步複雜化了：第一、後現代主義這個術語，相對來說比較年輕，甚至是乳臭未乾；第二、它與更常用的術語有語義上的親緣關係，而那些術語本身也同樣是不穩定的。這樣，某些批評家所謂的後現代主義，在別人看來即是「先鋒派」，甚或「新先鋒派」；而在另一些人看來，這同樣的現象仍不過是現代主義而已。
3. 一個與此相關的困難是許多文學概念的歷史不穩定性，她們是開放型的，不斷變化著的。現在已有跡象表明，後現代主義和現代主義（後者更甚）正隨著時間的推移

而在滑動，從而使它們之間的任何辨析性的差異愈來愈變得難以區分。

4. 現代主義和後現代主義之間並沒有一道中國的萬里長城分隔開，因為文化是滲透在過去、現在、未來的時間之中的，一位作家很容易就寫出一部既是現代主義又是後現代主義的作品。
5. 這一切意味著一個歷史「時期」必須同時從連續性和間歇性兩層意義上去理解，這兩個視覺既相輔相成又各踞一隅。
6. 這樣，一個「時期」通常就根本不是一個時期，而是一種歷時兼共時的建構。
7. 關於後現代主義的任何界定都會引出一個由四種相輔相成因素構成的看法，它包括連續性和間歇性，歷時性和共時性。
8. 後現代主義的概念中隱含了某種關於發明、變革、替代或者說就是變化的理論，但究竟是屬於哪一種呢？是維柯式還是達爾文式的？是馬克思主義式還是德里達式的？這涉及到具體的把握問題。所以，後

現代主義是否至少在眼下就必須形成一個概念，讓它作為一種文學——歷史的「差異」或「印痕」。

9.後現代主義可以擴展為一個更大的問題：它只是一種藝術傾向，還是一種社會現象，抑或一種西方人文主義的變體？簡言之，我們能不能只理解文學上的後現代主義而不去考慮其他方面的後現代主義傾向呢？

10.後現代主義是不是一個恭維性的術語，還是相反，是一個毀譽責難之詞呢？要言之，後現代主義是一種描述兼評判的文學思想分類，還是一種規範性的分類？還是屬哲學上的那種構造衝突永遠不會完結的「本質衝突性概念」。

為此，哈桑為後現代主義總結出十一個特徵：（1）不確定性（Indeterminacy），包括影響知識與社會的各種模糊性、斷裂性和移置；（2）零亂性（Fragmatation），不確定性常因片斷性而

產生，後現代主義者只是割斷聯繫，他們自稱要持存的全部就是片斷。因此他們詛咒「整體化」，但卻喜歡組合、拼湊、偶然得到的或割裂的文學對象，所以他們也求助於悖謬、悖論、反依據、反批評、破碎性的開放性、未整版的邊緣；（3）非原則化（Decanonization），從廣義上來說，這一原則適用於所有的準則和權威的慣例；（4）無我性、無深度性（Self-less-ness, Depth-less-ness），後現代主義消除了傳統的自我，鼓動自我抹煞——一種騙人的直率，沒有內容／外觀——要不就走到其反面，又鼓勵自我增殖和反省；（4）卑瑣性、不可表現性（The Unpresentable, Unrepresentable），像它的先輩一樣，後現代藝術反現實，反偶像崇拜，甚至它的「魔幻現實主義」也消融在空靈中了；（6）反諷（Irony），亦有人稱「透視」。當缺少一個基本原則或範式時，後現代主義者就轉向了遊戲、相互影響、對話、會話、寓言、反省——總之，取向了反諷……；（7）種類混雜（Hybridization），或者體裁的變異模仿，包括滑稽性模仿詩文、仿

作雜燴；（8）狂歡，它豐富地涵蓋了不確定性、支離破碎性、非原則性、無我性、反諷、種類混雜等等。狂歡在更深一層意味著「一符多音」——語言的離心力、事物歡悅的相互依存性、透視和行爲、參與生活的狂歡、笑的內在性；（9）行動（Performance）、參與（Participation），不確定性導致了參與，後現代文本，不論語言的還是非語言的都歡迎參與行動。它需要被書寫、修正、回答、演出；（10）構成主義（Constructionism），由於後現代主義本質上是向性的、象徵性、非現實的，它在後康德主義、後尼采主義的小說中「創構」現實；（11）內在性（Immanence），指心靈通過符號而概括自身的不斷增長的能力。

哈桑對後現代主義的分析正如美國學者艾倫·泰爾所說的那樣，「哈桑所做的一切都十分精彩」。但哈桑基本上是從否定的角度去看待後現代主義的，但這僅僅是一面之詞，爲全面瞭解後現代主義的面目，我們不可不瞭解持贊同態度的意見。

德國哲學家威爾什就是以贊同的態度來描繪後現代主義的特徵的：

一、「後現代」是一個人們用以看待世界的觀念發生根本變化的時代，其標誌是機械論世界觀已陷入不可克服的危機。對於今天的世界，決定論、穩定性、有序、均衡性、漸進性和線性關係等範疇愈來愈失去效用，相反，各種各樣不穩定、不確定、非連續性、無序、斷裂和突變現象的重要作用愈來愈為人所認識，所重視。在這種情況下，一種新的看待世界的觀念開始深入人們的意識：它反對用單一的、固定不變的邏輯、公式和原則以及普遍的規律來說明和統治世界，主張變革和創新，強調開放性和多元性，承認並容忍差異。

二、「後現代」是一個告別了整體性、統一性的時代。在這個時代，一種維繫語言結構、社會現實結構和知識結構的統一性的普遍邏輯已不再有效。過去，這種普遍適用的邏輯曾建立在元神話的基礎之上，作為統治的指導思想，它們賦予過統一性和整體性以合法的依據。過去的時代

創造了三種這樣的元神話：啓蒙運動關於人性的神話，唯心主義哲學關於精神目的論的神話，歷史主義關於意義闡釋的神話。在後現代時期，這種維繫著統一性的紐帶已經腐爛，元神話的合法性基礎已經崩潰，它們不再具有普遍的說服力和約束力。三大元神話的破滅導致了統一的中心的喪失，使古典的概念如封閉性、連續性、線性因果律、可預見性、可控制性等等完全過時。概括地說，當今的時代已經放棄了制定統一的、普遍適用的模式的努力，而這種模式所要求的恰恰是將世界的總體性和統一性用簡單的術語和公式最終固定下來。新的範疇如開放性、多義性、無把握性、可能性、不可預見性等等，已進入後現代的語言。

三、後現代是一個徹底的多元化已成爲普遍的基本觀念的歷史時期。後現代的多元性與過去相比有以下特點：它不再是某個統一體中的內部現象，而是一切知識領域和社會生活各個方面的本質。在每一個知識和生活領域，過去那種統一性、封閉性和規範性均已失效。這種多元性強調

而不是企圖抹殺或消滅差異，主張的範式並行不悖、相互競爭，因此它是一種徹底的多元性。它並不僅僅滿足與抽象的思辨，而開始深入並決定我們的整個生活現實。

四、後現代的基本經驗，是完全不同的知識形態、生活設計、思維和行爲方式的不可剝奪的權利。承認這種權利是基於一種根本的認識，即同一種現象、同一種事物用不同的眼光，從不同的角度看來，可以有完全不同的意義，導致相異甚至相悖的結論和結果。一切圍繞一個太陽旋轉的古老模式已不再有效，即便是真理、正義、人性、理性也是多元的。

五、這種多元性原則的直接結論是：反對任何統一化的企圖。後現代思維積極保護事物的多樣性和事實性，堅決反對任何試圖將自己的選擇強加於別人，使異己的事物屈服於自己意志的霸權野心，它尊重並承認各種關於社會構想、生活方式以及文化形態的選擇。它具有真正的批判精神，與盲目服從、滿足現狀是格格不入的。

縱觀上述各派意見，我們還是贊同哈桑的見

解，即不贊同到處貼上「後現代」的標籤，如果隨處濫用這個概念，就會令人想到「商業抄作」的行爲。我們同意哈伯瑪斯的說法，即現代並未過去，何來「後現代」？難道我們是生長在「先將來時」的時態之中？另外，濫用「後現代」這個術語，會造成歷史時序的混亂。不是嗎？現在「後現代」未曾過去，而「後後現代」的概念已經出籠。可見「後……」概念的濫用帶來的只是一種「推銷效應」，即標新立異、嘩眾取寵、沽名釣譽的效果。因此，實際上「後現代主義是晚期資本主義的文化邏輯」或意識形態（詹明信語）⁴。當然，「後現代」既已宣布和「現代」劃清了界限，既已成爲一種思潮，我們在分析它、評論它的時候，還是不可避免地時常使用這個概念，但卻是在另一種意義上去使用它。

第二節 後現代主義的淫蔓

後現代主義雖然在爭議中興起，但卻得到極

大的響應。在十數年的時間裡，它就滲透到各個領域。根據西方學者的研究，到80年代末，後現代主義已經波及到以下各個領域：哲學、歷史、精神分析學、政治學、科學哲學、文學批評理論，乃至舞蹈、音樂、美術、和建築等等；此外，尚有一大批各種類型的作家。爲此，哈桑曾開列了一份長長的名單：

1. 哲學：雅克·德希達、李歐塔（Jean-Francois Lyotard）。
2. 歷史：米歇爾·傅柯、海德·懷特。
3. 精神分析：雅克·拉康、吉爾斯·德勒茲、蘭格（R. O）、諾曼·歐布朗。
4. 政治哲學：赫伯特·馬庫色、讓·波德萊爾、尤爾根·哈伯瑪斯。
5. 科學哲學：托馬斯·庫恩、保羅·費耶阿本德。
6. 文學批評理論：羅蘭·巴爾特、朱利葉·克莉絲蒂娃、沃爾夫岡·伊塞爾。
7. 舞蹈：麥斯·卡寧漢姆、阿爾文·尼柯萊

斯、梅里狄斯·蒙克。

8.音樂：約翰·憑奇、卡爾亨斯·斯托克豪森、皮埃爾·布爾茲。

9.美術：羅伯特·羅斯·亨伯格、讓·丁格利、約瑟夫·貝伊斯。

10.建築：羅伯特·範圖里、查爾斯·詹克斯、布朗特·波林。

各類作家：塞爾·貝克特、歐也尼·奧尼斯科、喬杰·路易斯·鮑杰斯、邁克斯·本斯、弗拉狄米·納波科夫、哈羅特·品特、B·S·約翰遜、雷納·海彭斯托爾、克里斯·蒂娜、布魯克·羅斯、海爾姆特·海森布特爾、尤爾根·貝克特、皮特·亨德克、托馬斯·本哈德特、歐內斯特·讓德爾、加夫列爾·加西亞·馬爾克斯、朱利奧·哥塔扎、阿蘭·羅伯·格里耶、米歇爾·布托、馬里斯·羅什、菲利浦·索勒斯、約翰·巴思、威廉·伯洛夫斯、托馬斯·品欽、唐納德·巴特姆、沃爾特·埃比什、約翰·艾什伯里、大衛·安亭、塞姆·什帕特、羅伯特·威爾

森。

上述各學科眾多的代表性人物反映了後現代主義的廣泛性、普遍性，形成一股強大的思想潮流，席捲當今西方思想理論界。可以說，現代主義有多少個概念，後現代主義都可以在它們的前面冠以「後」字，成爲一個新的概念，馬克思主義也不例外。上述雖然沒有單獨列出馬克思主義，但它卻是後現代主義在這個領域涉獵最多、最活躍的。因爲馬克思主義已經滲透到當今西方各人文科學領域，而後現代主義也已滲透到今日各人文學科，它就不可避免地與馬克思主義接觸，從而形成「後馬克思主義」。

註釋

1. 先鋒派是20世紀初在現代主義文藝思潮影響下出現的一種電影理論，主旨是反對電影的敘事性，提倡非情節化、非戲劇化，強調電影語言的運用和內心衝動的節奏。該派在30年代衰落，但其餘燼在戰後卻在音樂會界、文學藝術界重燃。
2. 達達主義運動是產生於第一次世界大戰其間的虛無主義文藝運動，主張離經叛道、徹底自由，後曾一度流行於法國，1921年之後，該思潮與「超現實主義」思潮相融合。
3. 讓·弗·李歐塔，《後現代主義》，社會科學文獻出版社，1999年，第43頁。
4. 參見《新左派評論》，1984年，第146期。

第二章

解構主義的興起與瘋狂

第一節 解構主義的反叛

眾所周知，解構主義是19世紀末20世紀初瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand Saussure, 1857～1913）提出來的一種研究語言的方法，這種方法亦稱「同時態」的語言研究方法，這種方法與當時的注重「歷時態」的語言研究方法對立，該方法把語言當作一個「封閉自足的體系」，從橫的方面去研究語言結構、分析語言現象；而不是像運用「歷時態」的語言研究方法那樣，注重從歷

時的角度去研究語言的各種現象的發展變化。

主張語言的整個系統，反對孤立不變的研究語言的要素。索氏的「系統」概念，就是後來的「結構主義」的概念。索氏還提出了「語言」和「言語」之間的區別，認為語言是一個完整的符號系統，而個人的語言則認為是言語，語言記號是概念和音像之間的一種聯繫。這一思想為後來的結構主義語言學家發展成為「符號學」。20世紀20年代前後，莫斯科出現了以羅曼·雅各布遜（Roman Jakobson）為代表的莫斯科語言小組，他們的活動對俄國文學「先鋒派」和「未來派」均產生過影響。雅各布遜後來移居布拉格，在他的帶領下，30年代前後形成了「布拉格語言學派」。該派於1929年舉行首次集會，但至1935年才於莫斯科語言學派劃清了界線，結構主義才正式出現在語言學家的著作之中。布拉格學派在其著名的「布拉格提綱」中認為，語言被表述為功能系統，是一個表達手段的系統，他的運用始終與目標有關。這就是日後發展起來的結構主義思想的基本原則。60年代，以喬姆斯基為首的「轉

化生成語言學派」在美國形成。喬氏把生成能力看作是語言的最重要的特點，強調語言能力的天賦性和內在性。他還特別強調語法的轉換規則，認為它是無所不能的。喬氏還指出，語言的結構有「表層結構」和「深層結構」，深層結構說明語意，表層結構說明語音。喬氏的理論對法國結構學派產生很大的影響。

法國結構主義學派接受了喬姆斯基的語言「表層結構」和「深層結構」的理論，並把它運用到社會學、哲學、文藝、文化等領域，由於它們的代表人物都匯聚在巴黎、故也稱「巴黎結構主義學派」。這一學派中，最早成名、影響最大的是李維史陀（Levi-Strauss, Claude）。李維史陀研究的領域是人類學。早在30年代，他就開始這方面的研究。第二次世界大戰期間，他旅居美國，在那裡結識了雅各布遜，從而開始運用結構主義的方法進行人類學的研究。他還把荷蘭學者對印尼人類學研究所使用的結構主義的方法引入自己的研究工作中去，逐漸形成了自己的結構主義的人類學。1962年他發表了《野蠻人的心靈》

(*L' Ame de Sauvage*) 引起很大的轟動，也揭開了法國結構主義高潮的序幕。李維史陀在這部著作中不僅繼承了索緒爾、雅各布遜等人的語言學派的結構主義的方法，而且也運用了弗洛伊德學術中的「意識」、「無意識」等概念來進行自己的研究。尤具思想意義的是：李維史陀在這部著作中，批判了薩特存在主義的「辯證理性」。這種批判被西方思想家視為重大的思想事件：它既標誌著結構主義取代存在主義的時代的到來，也標誌著一個「現時代」的結束，一個「後現代」的到來。

從此，法國各結構主義的重要代表人物紛紛登台：有運用弗洛伊德精神分析方法從事語言心理分析的雅克·拉坎；有運用結構主義方法從事文化史研究的米歇爾·傅柯；有用結構主義的方法從事文藝批評的羅蘭·巴爾特；有用結構主義的方法來進行語言學研究的雅克·德希達；有運用結構主義的方法對馬克思著作進行解讀的阿爾杜塞；有用結構主義的方法進行文學理論研究的「太凱爾」(Tel Quel) 集團。

1966年，法國的報刊雜誌流行的一幅漫畫名叫《結構主義者的午宴》（*Le déjeuner des structuralistes*），畫面的四位思想家是李維史陀、羅蘭·巴爾特、米歇爾·傅柯以及雅克·德希達。漫畫中的這幾位思想家均像熱帶叢林下的土著人一樣，身裹草裙、腳戴鐲子，意思是他們都是新異思想的開拓者，與法國通行的精神氛圍難以協調。

但人們畢竟厭倦了薩特的存在主義理論，人們紛紛把眼光轉向了結構主義，其中最令人們傾倒的是阿爾杜塞、巴立巴（Etienne Balibar）等人為首的結構主義，因為這種結構主義同馬克思主義結合在一塊，運用結構主義來解讀馬克思的著作。在阿爾杜塞所在的巴黎高等師範學校，阿爾杜塞的課堂被擠得水洩不通，阿爾杜塞的著作也被搶購一空、他的名字與馬、恩、列、斯相提並論。

正當結構主義在法國處於巔峰狀態的時候，內部同時蘊釀著分裂的危機。首先，在巴黎高師，一批雖曾贊同過結構主義的青年思想家如德

希達、比昂科、孔特、馬林、帕林特這些在50年代就與該校的共產主義小團體對立的學者就與阿爾杜塞的結構主義的馬克思主義分道揚鑣。其次，傅柯、德希達、卜地峨等一批思想家已不滿足於結構主義的方法、他們已經蘊釀或已經寫作了一批對結構主義反叛的著作。

1965年，阿爾杜塞、巴立巴等人連續發表了《保衛馬克思》、《讀〈資本論〉》轟動一時的著作，1966年德希達就到了美國對結構主義進行發難。那時，美國學術界正以期待的心情迎接這位年輕的法國結構主義使者，以使結構主義的思潮在美國得到推廣。然而，德希達在約翰·霍普金斯大學的演講卻出人意料地對結構主義及其領袖李維史陀進行詆毀。德希達所作的演講題目是《人文科學話語中的結構、符號和遊戲》，在這個演講報告中，他宣稱，並不存在一個所謂的結構中心，結構是沒有等級的；在結構中任何一個位置都不具有優先性，結構勿需追根溯源，此在（*présence*）總是被自由遊戲所化解，自由遊戲是空缺和此在之間的相互作用，它是某種非中心化

力量，是某種不確定性的永恆動力。美國人就這樣還不十分知道法國結構主義的底蘊的時候，幾乎都倒向了德希達的批判性的結構主義，亦即後結構主義或解構主義。

德希達爲此深受鼓舞，第二年（1967年），他接連拋出了三部創派之作：《語言現象》、《寫作與差異》和《書寫與語言學》。在《語言與現象》這部著作中，德希達抨擊了現象學中隱含著的本質先於存在的形而上學的思想，主張意識本身完全而且必須以語言爲中介，故而也以其他文化習俗爲中介。這就打破了現象學和存在主義對於法國大學的統治，復興了黑格爾與馬克思在上個世紀發動的對形而上學的批判。《書寫與語言學》則利用解構的方法把文本解構爲本身沒有個性、具有決定性質，但永遠難以捉摸的語言結構。德希達的舉措和作品被法國思想界視爲「叛逆」，他的作品在60、70年代在法國影響也甚微，甚至出版社也不怎麼歡迎他的作品。

第二節 解構主義的瘋狂

1966年德希達的美國之行之後，解結構主義像一場熊熊大火那樣在美國的後院狂燒起來。這固然是由於德希達當時既新穎又具反叛精神的哲學思想，但更重要的是在美國有容納解構主義思想的肥沃土壤。尤其是在美國有一批鼓吹解構主義思想的理論家，例如，希利斯·米勒（J. Millis）、杰弗里·哈特曼（Geoffrey Hartman）、哈羅德·布羅姆（Harrold Bloom）、保羅·德曼（Paul de Man）以及弗里德里克·詹明信（Fredric Jameson）等人，其中尤以保羅·德曼尤其重要。

保羅·德曼（1919～1983），美國文學批評界的最重要理論家之一，從60年代後期起，他積極推行德希達的解構主義，在美國形成了推行解構主義的「耶魯學派」，保羅·德曼的解構主義

批評充分重視文本的自治權，重視文本中隱喻和修辭的力量，反對傳統文學研究中的「內外」指涉關係。德曼的主要代表作有《盲視與洞見》、《閱讀的寓言》、《浪漫主義修辭學》等。

德曼大器晚成，41歲取得博士學位之後才逐步成名。在整個50年代，他幾乎無所作爲，因爲他與當時所流行的新批評格格不入，他所興趣的是歐洲大陸的新鮮思潮。他一直尋找機會將歐洲的思想移植到美洲大陸來。德希達的美國之行恰恰成全了德曼。德希達全新的解構主義的觀念震動了美國知識界，德曼則趁熱打鐵，他一方面宣布與德希達合作，促成他成爲耶魯大學的客座教授，使他實現一年一度在耶魯大學講學，宣傳他的解構主義，另一方面，德曼在耶魯團結了一批同行，組成了強大的「耶魯學派」，不僅宣傳解構主義，而且也培養了一大批具有解構精神的學生，從而使解構主義在美國大行其道，在70~80年代，解構之風狂吹不止，因而被人稱作「解構主義的瘋狂」。因爲解構主義的批評方法以極快的速度波及文學、哲學、歷史、人類學、政治

學、社會學、建築學、影視和繪畫等等領域。

幾乎與解構主義同時流行的是「後現代」概念，美國學者伯恩斯坦（R. Bernstein）對後現代主義的特徵作過這樣的概括「所謂後現代性的特徵是：否定、解構、懷疑和揭露的不斷更新的遊戲精神。」德希達被稱為「後現代主義者」（Post-Modernist），原因就在於他力圖運用解構的方法消解現代主義所依託的西方形而上學傳統所製造的各種各樣的二元對立。德希達還嚴厲抨擊了「現代主義」賴以存在的重要思想基礎——邏各斯中心主義（Logocentrisme）和言語中心主義（Phonocentrisme）。

什麼是「解構」（Déconstruction）？德希達把解構的戰略分為兩個階段：第一階段是「顛倒」階段；第二階段是「改變」階段。在第一階段中，德希達認為，兩個名詞中的一個統治著另一個，並在價值論和邏輯論上都占據較高的地位。為消解這種對立，人們必須首先在特定的時候顛倒這種等級制，而要顛倒這個等級制，必須通過中立化。德希達認為，明確否定這種二元等級制

還是不夠的，這就需要進入消解戰略階段，即第二階段的改變階段。此階段的目的是透過概念自身，同時引進一個新的概念。

德希達的「解構」顯然是從“Construction”一詞而來的。“Construction”具有「建設」、「建構」、「建築」和「結構」等意，德希達在這個詞加上前綴“de-”（具有「分離」、「解開」等意），人而使“Déconstruction”有了雙關意：一是反結構主義，表明德希達決心與正處於鼎盛的結構主義分道揚鑣。二是表明自己理論的「反邏各斯中心主義」的哲學立場，即一方面反對始自柏拉圖、亞里士多德的、黑格爾、胡塞爾、海德格爾等傳統的西方哲學體系；另一方面他也反對日常思維和語言中的口頭語言（*Pr:role*）為中心的語言學。按照他在《一種瘋狂守護著思想》這部著作的觀點，「解構不是拆毀和破壞」，而是要揭露表面上的單純、和諧的形而上學背後的等級制度及其內在緊張的態勢，從內部攻破和顛覆等級結構的大廈。

正如詹明信所認為，德希達的解構理論是馬

克思主義傳統中的所謂「思想分析」的一個特殊的子體系，它具有以下的兩個顯著特點：第一，在分析作品時，它總是力圖尋求其中的隱秘或潛藏的規範，這種規範一般是在兩項對立的作用下產生效力的，例如，中心對邊緣、口語對書寫、男人對女人、意義對荒誕、理性對瘋狂、人性對罪惡等等。德希達的這種分析實質上是從政治出發的，它力圖認識、揭示各種壓制的作用。第二，在語言上，德希達通過對作品文本的微觀分析和評論來說明，作品表面的意義、意圖及其規範和價值不是由外在的批評逐漸消解的，而是在批評之前，就由作品語言運動逐漸消解了。因此，在結構上總是無法獲得意義的，這是任何作品結構中最根本的規範¹。

德希達的解構理論還集中在以下幾個方面：

第一，認為哲學是一種文學，哲學是文學的一個組成部分，哲學與文學沒有明確的界限。哲學與文學儘管各自的社會地位不同，但實質上是一回事，唯一的差別在於，標準的文學的東西，十分誠實而謙遜地承認它的根源在於隱喻和修

辭，願意並能夠反思它所運用的各種文體。而哲學也是隱喻和修辭的產物，同樣需要考慮風格和效果。

第二，強調科學和哲學都是符號系統。德希達曾經說過：「從有了意義的那一瞬間起，除了符號，別無其他。」²哲學和科學都假設它們關於實在的世界，所以它們都不能提供一個通向不變現實的窗口，從而容易引起人們的誤解。解構的目的在於，對任何話語來說，無論是哲學的還是科學的或者文學的，任何被當作固定的和確定的意義，事實上都是流動的和易變的。

第三，反「邏各斯中心主義」。邏各斯（logos）本義是語言、思想、理性，也譯成「法則」、「規律」。古希臘哲學家赫拉克利特認為，邏各斯是物質的普遍規律，也是思維的規律，因而是永恆的普遍存在的。但後來的哲學家把它變成一種神秘的理性或不可抗拒的命運。德希達的反邏各斯中心主義是反對存在著嚴峻而超出語言之外的事實，也就是反對任何固定的真理。

第四，反對索緒爾的「聲音中心主義」。聲

音中心主義就是賦予言語一種特權，使之作為直接交流思想的形式，而書寫則被認為是間接的和歪曲的手段。德希達不同意這些觀點，他的目的是要解構「等級對立」的言語和書寫。

第三節 解構主義——後現代主義——解釋學之交匯

解構主義——後現代主義——解釋學三者之間有著密切的親緣關係。當人們談到三者之一時，自然就會想到另外兩者：人們把解構主義和解釋學歸為後現代主義，但又把解構主義和解釋學視為後現代主義的方法和指導思想；談到解構主義時，則認為它是「解釋學的解釋學」。

根據荷蘭學者漢斯·伯頓斯的分析，後現代主義基本上是50年代美國的一個現象。一些持與漢斯相同觀點的人把後現代主義視為現代主義的衰落。例如，另一位美國學者歐文·豪認為，戰

後美國社會在50年代的豐裕條件下已變得雜亂無章：傳統的權威中心腐爛、傳統的風俗禮儀被忽視和墮落、消極厭世的情緒到處可見、牢固的信念和事業心蕩然無存……。而那些後現代主義小說中的人物往往缺乏社會目標，因而變得虛無，在世界上隨波逐流，漫無目標，在這個世界上，由傳統和權威確立的社會關係也悄然不見了。後現代作家的創作全然摒棄了英雄人物的衝突；只能虛構他所生活的世界上的那些「極度畸形」和他那「極度飄忽不定的」經歷之「病態」。

歐文·豪的這種對後現代主義的消極評價在60年代發生了變化。例如，美國評論家萊斯利費德勒認為，後現代主義標誌著一種與現代主義作家的精益求精意識的徹底決裂。它放眼未來，幾乎或根本不對偉大的現代主義的歷史抱任何興趣。美國另一位評論家蘇珊·桑塔格也認為，在後現代主義中發現了一種「新感覺」，一種與60年代的美國反文化相一致的新的自發性。

到了70年代，美國學者威廉·斯邦諾進一步發展了後現代主義觀念。斯邦諾認為，後現代主

義並不是一個僅限於英、美兩國的事業，而是一場真正的國際的運動。它的主要形成性影響是歐洲的存在主義，尤其是海德格爾（Martin Heidegger）的存在主義。它的許多實踐者都是歐洲人：薩特、貝克特、尤內斯庫、熱奈特、薩洛特等人。斯邦諾在1976年發表的題為《海德格爾、克爾凱廓爾和闡釋的循環：走向作為話題的後現代主義闡釋理論》，他把「使文學代表現代人真正的歷史意識之恢復介入與世界的本體論對話」的衝動界定為後現代主義的因素。

隨著伊哈布·哈桑對後現代主義評論的影響在60年代中至70年代初逐步擴大，一種國際性的後現代主義概念得到了普及。他的研究改變了後現代主義的歷史界限之劃分，從而使人們有可能將後現代主義——或乾脆說他的多樣化後現代主義視為西方文化史上由來已久的一股潛流之興盛。到80年代，哈桑已經把大量結構主義和後結構主義的思想拉進了自己的後現代圈子，還把美國的新小說、幻想和科幻小說、法國的新小說、語言學小說均劃歸後現代主義，還把後現代主義

擴大到文學批評領域，提出了自己的超批評（paracriticism）。哈桑為後現代主義的認識和研究奠定了基礎。

解釋學（Hermeneutik），國內學界有多種譯法：除解釋學外、尚有闡釋學、釋義學和詮釋學。德國《哲學小辭典》對該詞的解釋是：解釋學是一種歷史的理解及其前提的哲學派別，它相當於古希臘哲學中的解釋技藝（Hermeneutik tichne），亦即德文中所講的解釋藝術。

一般學者認為，解釋學是一門既古老又新鮮的學問。說古老，是因為它可以上溯到古希臘和古羅馬時代。在古希臘神話中，諸神信使赫爾墨斯（Hermes）被認為是Hermeneuein（解釋）一詞的詞根。古希臘哲學家亞里士多德曾經寫作《工具論》，該書的其中一部分的內容就是“Peri Hermeneias”（論詮釋）。後來，這種解釋理論被運用於對《聖經》和古羅馬法典的解釋。對《聖經》和古羅馬法典的解釋，就要重新對它進行理解，無非是揭示深藏在權威經典中的「神意」。所以，這種「古典」解釋學是封閉的、桎梏的、

殘酷的。

解釋學到了施萊馬赫，他創立了一種「消除誤解」的理解理論，他把解釋學從神學的桎梏中解放出來，使之擁有廣闊的解釋空間，它所指向的不只是「神聖的」書寫文本，更多地是作為「藝術的法則或技術」，以達到對某一談話或文章完美的理解和「一切陌生的談話之理解」，正是在這個意義上，它被稱為一般解釋學。一般解釋學具有以下特點：

- 1.一般解釋學辯證地深化了理解的整體性原則。
- 2.一般解釋學不同於以往的心理學特點。
- 3.一般解釋學堅持了徹底的開放精神。
- 4.一般解釋學擴展了解釋學的歷史性原則。

自施萊馬赫之後，解釋學就向著解釋學哲學的方向發展了。經過幾代人的努力，解釋學出現了不同的體系。例如，有狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833～1911）的解釋學、海德格爾的此

在解釋學和語言解釋學、里科爾（paul Ricoeur）的結構主義的解釋學、德希達的解構主義的解釋學、哈伯瑪斯的批判解釋學以及美國華裔學者成中英的本體論解釋學，等等。

其中哈伯瑪斯的「批判解釋學」地位最為重要。哈氏對施萊馬赫的「一般解釋學」以及對伽達默爾（Gadamer）的「本體論化」解釋學進行改造，把批判或反思的因素引入解釋學，以此來擺脫解釋學中的客觀主義和主觀主義傾向。哈氏藉助解釋學的反思，通過「科學的解釋」，把自然科學知識與人文科學知識合理地聯繫起來。以反思為特色的「哲學解釋學的意識」使解釋學明確了這樣一個新的歷史課題，即把重要科學信息翻譯成社會生活世界的語言。哈伯瑪斯的這種主張打破了傳統解釋學的立場，使解釋學在自然科學面前擺脫自己所處的超越感和自我封閉狀態，以適應自然科學知識對社會生活知識的相互影響日益密切與加深的客觀事實。正因為如此，哈氏在執行自己的批判時，把科學技術決定論視為資本主義社會的基本特徵之一，並把科學技術

也作為「意識形態」來加以批判。改變了法蘭克福學派的單純社會批判的方向，從而使他的批判更具戰鬥性。

由此可見，當代解釋學，尤其是哈伯瑪斯的「批判解釋學」同樣也是對後現代批評理論的推動和促進。哈氏既對社會批判的理論、傳統解釋學作出修正和批判，這就不可避免地把他這種批判精神滲透到後現代的各種批評領域。

而德希達的解構主義更是與後現代主義有密切的關係。正如麥克萊倫所說：「後現代主義方法的最著名的辯護者德希達。」解構主義在以下幾方面是與後現代主義相通的：

第一，徹底的批評精神。儘管德希達說「解構不是一種批評活動，批評是它的對象」，但他又說「解構總是在這一刻那一刻，影響著自以為是的批評和批評理論。……解構乃是對批評教條的解構。」可見，解構仍是一種批評活動，因為它影響批評的批評，消除批評教條的活動，只能是批評。

第二，強烈的反叛精神。德希達的解構哲學

最突出的特點就是具有強烈的反叛精神，而這種反叛精神又突出表現在他的反「邏各斯中心主義」(logocentrism)。邏各斯中心主義是上自柏拉圖、亞里士多德，下至黑格爾乃至現代西方哲學的傳統。所以，邏各斯中心主義不僅體現在西方的傳統哲學中，甚至也體現在現在人們的「日常」思維和語言中。因為它包括兩方面的內容：一是以當下在場 (présence) 為中心的本體論；二是以口頭語言即言語 (parole) 為中心的語言學。

德希達認為，邏各斯中心主義將人的認識、思想和理論看作是外在的自在之物、客觀規律、絕對真理或上帝意志的表現。他在《寫作與差異》中寫道：「它將能證明，所有這些與根本法則、原則或中心相聯繫的名稱都提示著某種不變的當下存在——諸如觀念本質、生命本源終極目的、潛能、本體（本能、存在、實體、主體）真理、先驗性、意識、上帝和人，等等。」這種關於存在的形而上學以二分法和兩極性為前提，它將一系列概念對立起來。例如，善／惡、存在／虛無、在場／不在場、真理／謬誤、同一／差異、

生／死、男人／女人、自然／文化、說話／寫作，等等。這些對立就是要使統一性、同一性、直接性、時空的當下性優於距離、差異和延遲。在德希達看來，邏各斯中心主義所強調的和排斥的東西，是將共時性和歷時性割裂開來，因此他要決心將這兩者結合和統一起來，所以他造了一個新詞“différance”（異延）來表示這種統一。“différance”貌似“différence”（差別、差異），但又不同於“différence”，它是一個無限區分、無限推延的過程，是一個無始無終進行著追加和替補的過程，因此，它是批判傳統形而上學和結構主義，求助於「結構」、「中心」、「整體性」等傾向的理論武器。可以說，西方「後現代主義」思潮的種種反叛精神都取之於德希達的上述思想。

德希達與解釋學之間也有著千絲萬縷的關係：他曾經受到海德格爾哲學的重要影響，從對文本的解釋轉到對當代哲學本體或形而上學問題本身的關注。德希達早期對胡塞爾語言觀的批判被視為他的哲學立場的出發點（《幾何學的起

源》, 1962), 實際上這已潛含著他對哲學解釋學的批判。胡塞爾認為, 書寫的表達使交往更加實際, 如果我們把一句話寫下來, 我們就改變了它在口語中的存在方式。本文的意義成爲口語的沉積物, 藉助於閱讀和理解, 再現觀念的意義。胡塞爾承認表達的意義在口語和書寫兩種形式中並不改變其意義的同一性和可理解性, 傳統意義是清晰的, 在差別中保持其同一性。德希達雖然也承認書寫能夠把言語從談話的實際意圖中解放出來, 但是, 他反對意義在歷史的積沉物中能不間斷地保持同一性。意義的危機在於它會被遺忘永恆的意義只是美麗的幻想, 它們不具超時代的功能, 史前秘密和沉淪的文明已經沉默不語, 先人的意願和秘密早已葬入黃土, 石刻文字像天書而無法辨認。總之, 書寫絕不能鞏固觀念意義的「客觀」地位, 而只會導致語言意義中的模糊性。

80年代初、德希達曾經與伽達默爾進行過論戰, 甚至是面對面的論戰, 這實際上是解釋學和解構學在形而上學上狹路相逢。德希達聲稱要解

構形而上學，擺脫專制，重獲自由。但在解構形而上學的時候，仍不免要藉助形而上學的語言，因為當我們在組織解構句子的時候，沒有一個是不受我們所要質疑的形而上學原則支配的。也就是說，符號總意味著「什麼的符號」，這便恢復了形而上學上的「在場」。由此可見，德希達的解構主義，實際上一種基進的解釋學。這一點也是與哈伯馬斯的批判解釋學是相同的，儘管在不少地方存在著分歧，但它們的理論源頭卻是相同的。因此，有人稱德希達的解構學為解釋學的解釋學也就不足為怪了。

註釋

1. 詹明信，《晚期資本主義的文化邏輯》，三聯書店和牛津大學出版社，1997年，頁328～329。
2. D·諾維茲，《對解構的狂熱》，《哲學譯叢》，1989(2)，第35頁。

第三章

拉克勞和穆芙的 後馬克思主義

第一節 拉克勞和穆芙的生平 事跡

拉克勞（Ernesto Laclau）原籍阿根廷，1935年出生於一個中產家庭，青年時代在首都布宜諾斯艾利斯接受高等教育。1966年，阿根廷發生軍事政變，拉氏參與了反軍人政府的學潮，因而受到當局的迫害。隨後，拉氏到了英國牛津大學求

學，70年代初畢業後受聘於埃塞克斯（Essex）大學政治系任教。此後，曾擔任過多倫多大學政治經濟研究所、芝加哥大學歷史學系，以及拉丁美洲數所大學的客座教授。拉氏現為埃塞克斯大學行政管理系系主任。

拉克勞的第一部著作是於1971年發表的《拉丁美洲的福特主義和資本主義》（*Feudalism and Capitalism in Latin America*），1977年又發表了他的第二部著作《馬克思主義的政治與意識形態》（*Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*）。這兩部著作主要闡述的是馬克思主義、資本主義、法西斯主義以及民粹主義各自在拉丁美洲的影響問題，尤其對所謂「依附」（Dependant）理論進行批判。拉氏認為，當代拉美的社會狀況十分複雜，各種政治思潮包括馬克思主義、資本主義，甚至法西斯主義和民粹主義等等都對拉美社會發生影響。但是，傅蘭克（Aadre Gunder Frank）的「依附」理論卻未能對拉美社會的資本主義作出準確的判斷，甚至作出的分析也是錯誤的。

傅蘭克是德裔美國人，自幼在美國長大，並在那裡完成學業，現任荷蘭阿姆斯特丹自由大學的經濟學教授和該大學的發展中地區社會經濟研究所所長。傅氏是長期研究南美洲問題的知名學者專家，其著作頗豐，主要有：《不發達的發達》（1966）、《資本主義和拉丁美洲的不發達》（1967）、《拉丁美洲：不發達或革命》（1969）、《買辦資產階級：買辦的發展》（1972）、《依附的積累和不發達》（1979）、《世界經濟危機》（1980）以及《第三世界的危機》（1981）等等。傅氏的主要理論是論述了當代發展中國家（或稱第三世界的國家）的不發達根源在於世界資本主義體系的「宗主——衛星」的結構模式，在這種模式中，宗主國不斷地從衛星國那裡攫取剩餘，並限制衛星國的經濟發展。因此，即使衛星國的經濟有所發展，但在整個資本主義體系中，這種發展只能是一種「不發達的發展」。在上述理論的基礎上，傅氏提出了依附理論，認為衛星國在政治上和經濟上均受到宗主國的控制，使自身不能快速發展，只有消滅這種世界資本主義體系，

發展中國家才能擺脫依附狀況。傅氏的理論在60至70年代普引起廣泛的關注和評論。拉克勞就是在這股熱潮中向傅氏提出批評的。拉氏認為，傅蘭克對拉丁美洲的資本主義的分析是錯誤的，因為他把當代資本主義視為19世紀的市場概念，而這種市場概念是不能說明拉美現代社會的本質的。當代拉美的主要特徵是各種政治思潮、封建主義殘餘、以及宗教、文化和意識形態交互發生作用，這些作用比之市場的作用更大。其次，拉氏還認為，傅蘭克的理論沒有運用馬克思主義的生產方式和經濟體系的理論分析方法，從而對資本主義的分析作出不準確的結論；最後，傅氏對拉美資產階級——民主階段的分析也缺乏時代性，甚至是錯誤的。

拉克勞的最重要的著作是與穆芙（Chantal Mouffe）合著的《霸權與社會主義的策略》（*Hegemony and Socialist Politics*）一書。這部著作指出當代左派思想的危機及其根源之所在，並指出未來新左派鬥爭的新目標。為了實現這個目標，左派應當採用由列寧到葛蘭西所發展起來的

「霸權」策略，從而實現基進與多元的民主。拉氏與穆氏的這部著作首次明確聲明自己的理論是屬於「後馬克思主義」(Post-Marxism)，因而遭到許多理論家的批評，甚而是激烈的批評。他們在自己的著作中說：「如果我們的這本書中的思想方案是後馬克思主義的，那麼本書也很明顯是後馬克思主義的。」

拉克勞另一部重要的著作是發表於1990年的《關於當代革命的新思考》(*New Reflexion on the Revolution of our Time*)。該著作可視作是對她與穆芙的著作的長達數年的各種批評的回答。拉氏在這部著作中重申左派在當代的革命策略，重申後馬克思主義概念的合理性正確性。

穆芙是位專事政治哲學的女學者，1943年生於比利時的布列(Baulet)，她曾在盧汶、巴黎、埃塞克斯和倫敦大學等大學求學，畢業後，先後擔任過南美哥倫比亞、倫敦市立大學、衛斯斐爾德學院等大學執教，1988年至1990年曾先後在普林斯頓大學和康乃爾大學擔任研究員，現為巴黎國際哲學學院成員。

穆芙在1979年編輯出版了討論葛蘭西學說的論文集——《葛蘭西與馬克思主義理論》(*Gramsci and Marxist Theory*)，該論文集收集了法國和義大利七位學者的論文，內容涉及思想霸權、國家、政治和革命的策略等問題，是一本對60、70年代思想界對葛蘭西思想著作討論的總結性著作。1992年，穆芙發表了另一本題為《基進民主的維度》(*Dimensions of Radical Democracy*)的論文集。該文集收集有12位歐美學者的論文，主要就公民身分、社群概念和多元主義的問題進行討論。

1993年，穆芙又發表了《政治性之回歸》(*The Return of the Political*)這部著作。該著作是穆芙個人多年以來的論文匯編，涉及基進民主、自由主義、正義問題（羅爾斯的）、公民身分、女權主義、多元主義以及自由的社會主義等等內容。

拉克勞和穆芙因他們的著作《霸權與社會主義的策略》而出名，他們因此也被人們稱作「第三代的後馬克思主義者」（詹明信）。下面我們談

談他們二人的「後馬克思主義」的主要思想內容。

第二節 霸權概念的來源與意義

「霸權」(hegemony) 這個概念是拉克勞和穆芙共同著作中的重要概念。拉氏和穆氏在自己的著作中認為，霸權概念是一個充滿積極性的概念，它的出現並不是要確定它與特殊認同體的新型關係，而是要填補「歷史必然性」鏈條中的脫漏。也就是說，霸權涉及的是「總體性」(totality) 的缺陷問題，從而為既定的目標、為歷史的積極性力量的成功創造機會。因此，霸權並不是對認同體的莊嚴的闡述，而是對危機的回答。

「霸權」一詞實際上是大陸譯界長期以來所使用的「領導權」這個詞，在德希達那裡，霸權這個詞是指占主導地位或占優勢地位的思想或意

識形態。這個詞在葛蘭西的著作《獄中札記》中的一個重要概念。葛蘭西認為，對無產階級的領導權來說，至關重要的是建立階級聯盟的問題，就是要把一切被剝削階級尤其是農民階級團結起來。但是，由於長期以來他們受到統治階級的大知識分子制定的世界觀和人生觀的影響，因此農民階級本質上是屬於統治階級集團的。爲了使農民脫離統治階級，就需要造就一個新型的知識分子階層，知識分子在革命中所起的作用是關鍵性的、獨特而重要的作用，因爲只有通過他們，才能發動一場「主觀革命」，主觀革命的目的是提高人們的政治覺悟，改變人們舊有的信仰、觀念、文化傳統及道德，恢復社會主義政治鬥爭的主觀作用，把人的能動性置於革命過程的中心位置，在革命過程中，經過艱苦的政治改造和教育階段，造就一代「新人」。總之，無產階級不能僅僅奪得國家機器的領導權，而且要建立一種意識形態領域的領導權。意識形態領域的領導權主要是透過知識分子作用，提高勞動階級的文化知識水平，用無產階級的革命意識武裝他們。所

以，在葛蘭西那裡，這種意識形態領域的領導權亦稱「文化領導權」。

拉克勞和穆芙認為，在葛蘭西那裡，霸權是超越列寧的戰略戰術的概念，是要求建立新型的中心的概念，同時也是理解具體社會形態的統一體的關鍵概念，是用以克服第二國際的馬克思主義的基礎——「歷史必然性」的概念。爲什麼呢？因爲自19世紀以來，馬克思主義就已經出現了危機。這種危機的明顯表現是理論和實踐脫離。面對這種危機，正統馬克思主義作出了自己的回答，這些回答也正是拉克勞和穆芙在自己的著作的分析的基礎。那麼，正統馬克思主義的回答有哪些呢？

第一種回答是以考茨基爲首的正統馬克思主義（也包括俄國早期馬克思主義者普列漢諾夫）。它對危機的回答是把馬克思主義的社會主義必然實現的論點，視爲一條不可避免的必然規律，把馬克思主義等同於科學社會主義。這種回答產生了嚴重的後果，那就是長期以來所流行的經濟基礎決定上層建築的說法，從而產生了生產

力決定生產方式的所謂「歸根到底」的「唯生產力論」。這種「正統派」的馬克思主義理論觀點給整個社會主義運動帶來長久的消極影響：首先是無產階級完全受到社會發展的外部條件所制約，使它無法成爲獨立的歷史主體，從而妨礙了它自身階級意識的成長，致使自己處於被動的地位。這一點受到後來不少馬克思主義者的注意，比如盧卡奇（Georg Lukacs）、葛蘭西等人就曾經對這個問題進行過深入的研究。盧卡奇於1923年發表的《歷史與階級意識》（*History and Conscience of Class*），集中地論述了無產階級的階級意識的重要性以及提高它的途徑。其次，「歷史必然的規律」變成機械的宿命論式的理論教條。因爲按照馬克思主義的理論觀點，人類社會都是按照一定的必然規律支配去發展的，即由原始社會——奴隸社會——封建社會——資本主義社會——社會主義和共產主義社會五種社會形態發展，這是不以人們的主觀意志爲轉移的。這樣就完全忽視了創造歷史的主體作用，使他們長期處於意識低下的地位。最後，既然社會主義和

共產主義終究會實現，那麼進行無產階級的革命鬥爭又有何用呢？換言之，歷史壓根就不需要進行任何改造社會的革命，這就麻痺了無產階級的革命鬥志。因此，考茨基等人的正統馬克思主義遭到馬克思主義者的嚴厲批判。

第二種回答是以伯恩斯坦（Eduard Bernstein）為首的「修正主義」。它對馬克思主義危機的回答是「和平長入社會主義」論。伯恩斯坦原是德國社會民主黨右翼領導人，曾經是一個狂熱的「杜林分子」，只是恩格斯發表了《反杜林論》（*Anti-During*）對杜林進行了徹底的批判以後，他才擺脫杜林理論的影響。1878年以後，伯恩斯坦遷居蘇黎世，在赫爾伯格主辦的《社會科學年鑒》擔任編輯。在此期間，他開始發表與傳統馬克思主義唱反調的文章，鼓吹放棄黨的最終目標，改變鬥爭策略，改變無產階級的性質，號召走改良合法鬥爭即議會鬥爭的道路。進入19世紀90年代以後，伯恩斯坦擔任《新時代》（*Neu Zeit*）雜誌的常任撰稿人，開始宣揚「和平長入社會主義社會」的著名論點。他以「社會主義問題」為

題發表了一系列所謂「修正」馬克思主義的長篇論文，最終形成了他自己的修正主義理論體系，也挑起了國際共運關於修正主義問題的第一次大論戰。伯氏對馬克思主義的三個主要理論組成部分進行全面、系統的篡改和歪曲。其中最核心的部分是否定經濟基礎決定上層建築的歷史唯物主義原理，認為它是「經濟唯物主義」、是「歷史宿命論」；用庸俗的進化論和折衷主義代替革命的辯證法，並認為辯證法是「妨礙對事物進行正確考察的陷阱」；對馬克思的勞動價值理論則認為是「純粹的思維的構想」，剩餘價值學說是「以假說為根據的公式」；壟斷組織是可以防禦的，危機是可以消除的，資本主義的崩潰是沒有根據的，等等。在社會主義的前途方面則強調「和平長入社會主義」，無產階級專政則是「低級文化」。由此，伯氏為無產階級革命提出的方針是「運動就是一切，最終的目的微不足道」。

伯恩斯坦的修正主義理論遭到眾多馬克思主義者的嚴厲駁斥，其中德國社會民主黨女領袖羅莎·盧森堡（Rosa Luxemburg）的批駁最具代表

性。她針對伯氏的《社會主義前提和社會民主黨的任務》一文，寫作了《社會改良還是社會革命》的著作，批判了伯氏的「和平長入社會主義」的謬論，闡述了無產階級的暴力革命的原理。她指出：伯氏的目的是爲了改良資本主義，爲了清除資本主義的贅疣，而不是爲了實現社會主義、消滅資本主義。但拉克勞和穆芙認爲，盧森堡的批判陷入了「窘境」(dilemmas) 1906年，盧森堡發表了《群眾鬥爭，政黨和工會》的論文。該論文提出了一個特殊的論題：作爲政治工具的群眾鬥爭的效能和意義的問題。對她來說，這包含社會主義事業的兩個重要的關鍵問題，那就是工人階級的團結和歐洲革命的途徑的問題。群眾鬥爭曾經是第一次俄國革命的主要鬥爭形式，這種鬥爭形式也影響著德國的工人鬥爭。但盧森堡認爲，德國的群眾鬥爭幾乎排除了政治鬥爭，然而，俄國的革命表明，政治鬥爭和經濟鬥爭在群眾鬥爭中經常是聯繫在一起的。

第三種回答是以索列爾 (Georges Sorel) 爲首的「工團主義」(Syndicalism)。這是一種依靠

工團的力量來實現社會主義的理論。索列爾是法國非馬克思主義的社會主義理論家，其理論是普魯東、馬克思、貝格松和尼采等人思想的混合物。他的理論主旨是既改善工人的物質生活，又要改進工人們的思想。他的《對暴力的思考》（*Réflexion de la Violence*）一書集中闡明了有關的理論觀點，要點有：（1）反對政治改良主義。索列爾主張社會主義的政治家的行動應反映無產階級對社會主義的願望，不認為議會鬥爭會對工人階級帶來積極的成果，相反，議會的活動是不道德的，社會主義者代表和其他代表一樣，都是欺騙選民、強化國家的；（2）工會是無產階級自己的組織，是以階級選擇的手段，是無產階級道德改造的一種工具，其最終的目標是改善作為社會主人的無產階級的道德和智力。因此，工團主義是實現社會主義的手段。索列爾也接受伯恩斯坦和克羅齊（Croce）對馬克思主義的批判和歪曲，認為馬克思主義是「新現實的形而上學」。拉克勞和穆芙認為，索列爾提出的理論是一種激進主義。

透過上述的分析，拉克勞和穆芙指出，「霸權」是在俄國社會民主黨那裡出現的概念，也是從很不基進的觀點中推定偶然性的邏輯的。既不是列寧也不是托洛茨基能夠為具有階級特性的社會代理人對必然性產生懷疑。只有葛蘭西把兩種傳統融合在他的「歷史集團」的概念之中，來自列寧的「霸權」概念在其中則是與來自索列爾的「集團」的概念作出新的綜合。

第三節 社會主義的策略：民主革命和激進民主

經過上述分析之後，拉克勞和穆芙提出社會主義的策略，這種策略概括起來就是進行民主革命和實行激進的民主。拉氏與穆氏首先回顧了無產階級進行民主革命的歷史。對於無產階級民主革命的歷史或馬克思主義的發展史，他們認為自己的基本立場有以下幾點：第一，經典馬克思主義——第二國際的馬克思主義是在工人階級的向

心性逐漸增強的情況下建構起自己的政治策略的，這是把資本主義內部的社會結構簡單化的結果；第二，這些策略從一開始就表現出錯誤，而且在第二國際內部有三種企圖來回答這種情況：正統馬克思主義、修正主義和革命的工團主義；第三，不平衡發展的變化使社會的執行者——主要是工人階級擔負民主的任務，這個任務不是在經典策略所規定的那樣，而是被稱作「霸權」的新任務；第四，從列寧的階級聯合的概念到葛蘭西的「知識和道德」的領導權概念是逐漸擴大霸權的任務，以至達到這樣的程度：對葛蘭西來說，社會執行者不再是整個階級而是「集體的意志」；第五，在馬克思主義思想內部，存在著從普列漢諾夫的極端本質主義的形式到葛蘭西的作為霸權和關聯的社會實踐，這實際上是把我們置於探索「語言遊戲」和「意指邏輯」的現代思想的戰場。

因此，拉克勞和穆芙得出結論說，馬克思主義發展到今天，需要用新的政治邏輯和論據取代經典馬克思主義，以便透過一系列除馬克思主義

傳統之外的文化潮流去實現向後馬克思主義的過渡。爲此首先就應推行民主革命。

拉氏穆氏寫道：「因此，反資本主義鬥爭本身的深入可能性有賴於民主革命的擴大。更言之，反資本主義是民主革命的內在因素。」在他們看來，各種反對資本主義的鬥爭都是民主革命的一部分，但這並不意味著社會主義必定就是民主。建立在剝奪生產資料私人所有權基礎上的經濟組織形式的社會主義，將會像東歐國家那樣產生官僚的壓制。因此，他們認爲，在這個意義上說，社會主義完全是與民主革命格格不入的。這是因爲資本主義社會中的反抗對立並不是像馬克思主義所說的那樣，是資本主義生產關係所固有的，而是生產關係和生產關係之外的其他關係之間所固有。由此產生兩個結論：第一，這在反資本主義的鬥爭中並不是優先的地位。在第二國際特別是對考茨基來說，工人階級的中心的意志是與以下的兩種情況相關的：（1）資本主義的崩潰是由導致社會不幸的生產力和生產關係之間的矛盾所決定，也就是說，由資本主義制度和廣大

人民群眾之間的矛盾所決定；（2）資本主義將導致中等階級和農民階級的無產階級化，最終導致制度危機，並簡化為資本家和工人之間的簡單決鬥。但這種發展變化並不能確保工人階級在反資本主義的鬥爭中發揮優先作用。資本主義與各階層民眾之間的對立（諸如環境污染、地區發展、種族鬥爭以及資本轉移）就會更多，而我們的鬥爭手段也會更多樣化；第二，透過民主革命的深化，激進的反資本主義的政治將會因為廣大民眾作出的政治決定而可能出現，而與在社會結構中的特殊地位無關。

拉氏穆氏認為，19世紀工人運動的發展和反資本主義的鬥爭是民主革命的關鍵因素，但不是唯一的和最後的一個因素，因為至少在近十年來，所謂「新社會運動」的鬥爭是民主革命深化的更新階段。19世紀末，伯恩斯坦清楚地知道，國家和社會的民主化有賴於從社會結構內部不同點出發的創造性的自治。拉氏穆氏認為，伯恩斯坦的觀點過於簡單和樂觀，但他的預言基本上是正確的。概而言之，從這種多元性和位置變換中

可以看到，這並未強化對制度的整合和接受。

在基進民主的問題上，拉克勞和穆芙認為社會主義是民主革命的一部分，除此之外，別無其他。他們針對格拉斯（Ceras）的社會主義就是民主，民主就是不證自明的公理的觀點，認為這是不正確的。因為20世紀的社會主義運動的事實說明，社會主義是缺乏民主的，像斯大林主義、一黨制、中國文化革命、波蘭政變、蘇聯坦克進入布拉格和布達佩斯都是踐踏民主的表現。因此，在拉氏穆氏看來，舊式的社會主義革命已經過時，取而代之的是新的革命，即基進民主的革命、這種基進民主革命的內容主要是：

一、無產階級不再是社會革命的執行者，代替他們的是新社會運動的各階層被剝削、被壓迫的廣大民眾，其中包括婦女運動中的婦女、生態運動中的環保主義者、反種族主義運動的有色人種、和平運動中的反戰主義者等等。

二、用「基進民主」代替無產階級原有的鬥爭目標，即不再以實現共產主義、實現人類的解放為鬥爭目標，而是要實現一種新的霸權，亦即

實現深化的民主和多元的民主。

三、由於馬克思主義缺乏民主，所以它無法領導當代興起的新社會運動，也無法解決美國社會的各種矛盾。

四、創造一種新的、後自由主義的、後馬克思主義的民主「話語」，依靠這種民主話語，可以實現後自由主義的、激進的民主理想的社會。

第四節 拉克勞和穆芙理論簡評

拉克勞和穆芙的「後馬克思主義」理論雖然別出心裁和十分誘人，但卻不免漏洞百出，言之無據，因而遭到眾多的批評。英國學者諾曼·格拉斯（Norman Geras）和尼可斯·穆澤立（Nicos Mouzelis）等人均在《新左派評論》（*New Left Review*）發表了長篇批評文章。其中格拉斯的觀點尤為激烈。格拉斯嚴厲地指出，拉穆二氏的「後馬」理論是一種反馬克思主義理論，主要

原因如下：（1）拉氏和穆氏所闡述的「總體主義概念」多少與「左派」政治和法西斯政治兩者的混合物相似；（2）否認左派的思想來源是百年來反資本主義的社會和歷史環境，也就是否認馬克思主義是左派的思想來源；（3）認為列寧主義發展的結果就是斯大林主義的獨裁主義，所以列寧主義也不是左派思想的來源；（4）拉氏穆氏把整個馬克思主義與斯大林主義即獨裁主義混為一談，所以馬克思主義是沒有民主的；（5）拉氏穆氏對待馬克思主義的態度和對待自由主義的態度形成鮮明的對照，他們認為過去在保衛個人自由以滿足他（她）的能力的倫理原則方面曾受到過異疑的自由主義，從來沒有像今天那樣適用。

我們認為，拉克勞和穆芙的理論的確存在許多漏洞和謬誤。其一，在闡述馬克思主義史的時候，歪曲了歷史事實。最明顯的是把伯恩斯坦修正主義的出現說成是「馬克思主義危機」的出現。事實是，修正主義的產生是第二國際的一些領袖人物被當時的和平現象所陶醉，因而宣揚

「和平長入社會主義」，就是號召人們放棄任何鬥爭，社會主義就會自然地實現。可見，這是第二國際右翼人士對馬克思主義的背叛，而不是馬克思主義本身出現危機；其二，把考茨基和普列漢諾夫等人對伯恩斯坦修正主義的批判視為「正統馬克思主義」，而且這種正統馬克思主義是造成「馬克思主義危機」的根源。事實上，19世紀末20世紀初，考茨基和普列漢諾夫對伯恩斯坦等人修正主義的批判是功不可沒的，正因為如此，修正主義的路線才得到抑制，並出現了列寧的革命路線，出現了20世紀初歐洲革命的高潮，出現了劃時代的俄國十月革命的勝利；其三，用「話語世界」代替現實世界，任意誇大話語的作用，不免陷入「相對主義」的泥沼。正如英國學者諾曼·格拉斯（Norman Geras）對拉氏和穆氏的話語理論所作的批評那樣認為：（1）話語和特別話語之間的區別與說話、寫、想的場域和外部現實的場域之間的區別相吻合；（2）承認對象的話語特點就是試圖否認確定這個話語的實體的存在；（3）否認特別話語的指稱點的存在是陷入

相對主義的無底深淵；（4）承認每一個對象的話語特點就是走向唯心主義最典型的形式；其四，否認基礎決定上層建築的基本原理，認為社會結構不再像馬克思那樣分為上層建築和下層建築（經濟基礎）兩個部分，也不再像葛蘭西、阿爾杜塞和樸蘭查那樣分為意識形態、政治和經濟三個部分，而是只有一個實體（entity）——「話語的結構」。這樣就可以不用馬克思主義的生產關係、階級關係、意識形態等等概念來解釋社會的變化，而單用話語結構就可以把整個社會視為符號象徵的溝通關係。這裡具有強烈符號學的味道，無怪乎，拉氏穆氏的理論被稱作是「符號學的馬克思主義」；其五，用所謂「激進民主」取代社會主義的民主，並徹底否定20世紀社會主義的歷史。並認為按照列寧、斯大林等人建立起來的社會主義模式建立起來的社會主義不可能有民主，因為當代社會與他們那個時代相比已發生了很大的變化。馬克思乃至列寧時代，社會像馬克思所說的，僅僅簡化為資產階級和無產階級這兩大階級；而現在則不同，產生了社會運動，社會

運動中就有許多階級，因而需要進行廣泛的民主革命，只有這種民主革命，才能建立廣泛自由的民主。我們不否認當今社會發生了變化，也不否認需要建立真正自由民主的社會，問題在於，拉氏穆氏主張的「基進民主」是一種資產階級自由主義的民主，因為他們不要政黨，不要組織，也不要政府，所以，歸根結底是一種無政府主義的民主。其六，否認馬克思及其繼承者所長期形成的馬克思主義傳統，否認這個傳統是「後馬克思主義」的理論來源，後馬克思主義的來源是馬克思之後興起的資產階級思想家，如涂爾幹、韋伯、穆勒以及20世紀的佛洛伊德、索緒爾和米德等人的理論學說。由此觀之，拉氏穆氏的馬克思主義不外乎是自立門戶的、把馬克思主義嫁接在資產階級哲學、社會學的理論體系上面的大雜燴。

第四章

德希達的馬克思主義觀

第一節 德希達早期的馬克思主義觀

從德希達早期的活動來看，他是屬於「自由主義」派。因此，幾乎談不上與馬克思主義有什麼直接的關係，若說真有什麼關係的話，也許只有屬於「政治冷淡主義」的關係。根據德希達的同學卜地俄（Pierre Bourdieu）的回憶，當時（50年代初）巴黎高等師範學校深受馬克思主義的影響，以至於許多人都參加了法國共產黨。卜

地俄、德希達、比昂科、孔特、馬林、帕林特等等一些人則在校內成立了一個委員會以捍衛自由。實際上他們是爲了抵制當時流行的斯大林的馬克思主義。該委員會一出現便遭到當時巴黎高師的另外一個極左共產主義小團體的譴責。

縱觀德希達60年代的著作，我們可以發現他很少談論馬克思主義。他的第一本著作是《幾何學的起源》（*L'Origine de la géométrie*, 1962），是德國哲學家胡塞爾（Hassel）的一篇論述幾何學起源論文的長篇引言，長達170多頁。但除了引起研究現象學的圈子注意以外，沒有更多的人注意它。不過，這部小冊子也確實是德希達後來哲學研究的起點，因爲它涉及事件與結構、經驗與觀念、系統與起源、聲音與書寫等關係問題。直至1966年他的美國之行，他甚至表面上是個「結構主義者」，千方百計地避免與「存在主義的馬克思主義」發生衝突，也避免與當時正處於鼎盛的「結構主義的馬克思主義」發生衝突。但不可否認的是，上述巴黎高師自由委員會的青年（他們很多人或多或少已被捲入了結構主義的旋

渦)已經進行暗中抵制和策劃反叛，因為他們對結構主義的馬克思主義的領袖阿爾杜塞把結構主義運用到馬克思主義中去的做法十分反感，認為這是一種「沒有斯大林主義的斯大林主義」。

60年代後期，德希達公開自己的「解構主義」的理論，宣布要對全部的哲學和語言學都要進行解構，這就不可避免地涉及馬克思主義的文本解構問題。德氏在《立場》(*Position*, 1972)這部著作中說：「我們不能認為馬克思、恩格斯、列寧的文本是徹底完成了的工作，可以把這些文本簡單地應用到目前的工作。」1977年他在一次記者訪談中又說：「我不信存在著馬克思主義文本和形而上學文本。……馬克思主義的文本本身是在不停地變化著的，它並不限於人們所辨認的書寫文字，儘管作為書寫的作品具有形式、章法、干預模式的多樣性，人們不能把這些多樣性過早地簡化為單一性。同樣，作為哲學體系，如果馬克思主義是這樣的話，它就像所有的體系一樣包括解構和自我解構的可能性，這是應當在實踐上和政治上予以重視的。」¹

這裡，德希達的立場是明顯的：馬克思、恩格斯和列寧只是開闢了道路，並未完成自己的工作，需要把他們的文本納入解構主義的工作範圍，運用解構主義的方法重新注釋這些文本。德氏又在其他場合談到，只有對馬克思主義的文本進行解構式的注釋，才能從中找出其中的差異和矛盾，從而從根本上詮釋馬克思主義文本的書寫實踐活動的意義。例如，德希達在分析《德意志意識形態》這一文本時發現，馬克思在猛烈批判施蒂納的後面，隱藏著一種「難言的苦衷」。因為馬克思對施蒂納的精神虛幻性批判的同時，卻潛藏著對虛幻性的隱秘的承認。因此，馬克思對施蒂納的批判是一種「循環式逐獵」的遊戲。這種遊戲從柏拉圖之前就已經開始並貫穿了整個西方哲學史。而在這種遊戲中，馬克思試圖確立物質真實性的潛力是徒勞的。不過德希達認為馬克思開拓了一條正確的道路，儘管是一條以「悖論」的形式來實現這一點的。也正因為如此，德希達把馬克思稱作「前解構主義者」。他認為，解構在馬克思《德意志意識形態》中就已經存在了，

它是以理論和思想的不足來被揭示出來的。

德希達在《立場》一書中談到自己的馬克思主義立場，歸結起來，以下幾點是引人注目的：第一，馬克思只是開拓了一條以「悖論」的形式來實現的正確道路，但他以及他的後繼者們之著作並不能簡單直接應用到實際中去，原因不是爲了在實踐中檢驗，而是要運用「解構」的方法對它加以詮釋。可見，德希達完全把馬克思主義的經典著作視同一般哲學文本對待，而不是把它視爲一種從革命實踐中得出來的特殊理論；第二，德希達不能否認馬克思主義的巨大影響，也無法逾越馬克思主義這座思想豐碑，因而試圖把它納入自己的理想體系，從而把馬克思稱作「前解構主義者」；第三，德希達把解構主義的方法凌駕於馬克思主義的方法之上，因爲他僅僅把馬克思當作「前解構主義者」。「前解構主義者」當然不能與他的解構主義相比，所以他要以解構主義的方法來重新詮釋馬克思的文本，以此來超越馬克思。

第二節 德希達後期的馬克思主義觀

80年代末90年代初，蘇聯東歐社會主義國家發生劇變，馬克思主義在世界範圍內受到非難和攻擊。面對這種情況，德希達卻一反原先對馬克思主義的冷淡態度，為馬克思主義擔當起辯護人的角色。1993年，德氏發表了轟動一時的著作《馬克思的幽靈》，在眾多的詆毀、中傷馬克思主義的逆流中，他試圖力挽狂瀾，為馬克思主義辯護，嚴厲批判資本主義。他的這些言行令西方理論思想界又一次大吃一驚。

《馬克思的幽靈》這部著作嚴格地說並不是真正的學術著作，而是一部即席的學術報告。1993年4月，美國加利福尼亞大學「思想與社會中心」舉辦了一次國際討論會，內容是關於馬克思主義在全球化語境中的地位和命運問題的。德希達作為著名哲學家被邀請並安排了兩次專題發言，他的發言題目是《馬克思的幽靈——債務國

家、哀悼活動和新國際》。這次會議之後，德希達就把講稿整理成冊在巴黎伽里略出版社出版。

德希達在《馬克思的幽靈》這部著作中，透過對馬克思恩格斯的主要文本，如：《共產黨宣言》、《德意志意識形態》、《資本論》和《路易·波拿巴特的霧月十八日》等，進行互文性的閱讀，即與莎士比亞、布萊希特、海德格爾和福山等人的著作文本進行比較性、解構性的閱讀，以闡述他的「馬克思的幽靈政治學」在全球化時代的意義和作用。

《馬克思的幽靈》這部著作共分五章：（1）馬克思的指令；（2）驅魔——馬克思主義；（3）耗損殆盡（一個不會老的世界的畫面）；（4）以革命的名義——雙重街壘（不純粹的「不純粹的——不純粹的諸幽靈史」）；（5）隱形者的顯形（現象學的花招）。實際上，德希達在這部著作中著重論述了以下三個方面的內容：第一，如何對待馬克思的遺產的問題；第二，如何看待當代資本主義問題；第三，如何看待福山《歷史的終結》這部著作。

在如何看待馬克思的遺產問題上，德希達十分強調馬克思遺產的重要意義。他寫道：「不能沒有馬克思，沒有馬克思，沒有對馬克思的記憶，沒有馬克思的遺產，也就沒有將來：無論如何得有某個馬克思，得有他的才華，至少得有他的某種精神。」²德氏認為，馬克思恩格斯的著作首先是《共產黨宣言》是一部偉大的著作，其意義十分重大。他們有關歷史性言論和教訓在今天顯得尤為緊迫。他還認為傳統的文本沒有一個講清楚政治正在全球化的方式，講清楚在最有創見的思想潮流中技術和傳媒對於它們的不可簡約性，馬克思和恩格斯在《共產黨宣言》中已經以一種無與倫比的方式作過分析。

因此，德希達得出結論說：「不去閱讀且反覆閱讀和討論馬克思——可以說也包括其他一些人——而且是超越學者式的『閱讀』和『討論』，將永遠都是一個錯誤，而且越來越成爲一個錯誤，一個理論的、哲學的和政治的責任方面的錯誤。當教條的機器和『馬克思主義』的意識形態機構（國家、政黨、黨支部、工會和作爲理

論產物的其他方面)全都處在消失的過程中時,我們便不再有任何理由,其實只是藉口,可以為逃脫這種責任辯解。」³當然,德希達在這裡不是對馬克思主義的理論無條件地全盤接受,相反,他認為對待馬克思主義的態度是既肯定又否定。因此,他說,「人們必須過濾、選擇、區別、虛構這些問題……人們必須接受馬克思主義的遺產。接受它的最有『活力』的部分,這也就是說,自相矛盾地,繼續將生命的問題、精神的問題,或是鬼魂的問題、超越於生與死之對立的生——死問題等等,還原到畫板上。這一遺產必須通過盡其所需地從根本上加以改變而被重申。」⁴在他看來,馬克思主義的遺產「不是一種給予,它向來是一項使命」,也就是一種精神——馬克思主義精神。德希達還從解構的批判立場出發,認為要想繼續從馬克思主義的精神中汲取靈感,就必須忠實於總是在原則上構成馬克思主義而且首要地是構成馬克思主義的一種激進的批判的東西,那就是一種隨時準備進行自我批判的步驟。最後,德希達下結論地說:「地球上所

有的人，所有的男人和女人，不管他們願意與否，知道與否，他們今天在某種程度上說都是馬克思和馬克思主義的繼承人。也就是說，……他們都是具有某種哲學和科學形式的謀劃或者說允諾的絕對獨特性的繼承人。」⁵

在如何對待當代資本主義的問題上，德希達的態度是十分激進的。德氏在《馬克思的幽靈》這部著作中名為「耗損殆盡（一個不會老的世界的畫面）」的第三章中，開宗明義就說，「這是一個脫節的時代。這個世界出毛病了。」面對今天人們熱衷於歌頌資本主義或經濟與政治自由主義的勝利，熱衷於歌頌「作為人類政體之終點的西方自由民主制的普及」，以及「社會階級問題之終結」等等，德氏不屑一顧、認為那只不過是「神話」，是資本主義的「欣快症」，是「最盲目、最狂妄的幻覺」以及「越來越明顯地虛偽的東西」。為此，列舉了「新世界秩序」的十大禍害：

- 1.失業。德氏認為由於新市場、新技術和新

的全球競爭，擾亂了傳統的計算方法和原先的工作秩序，社會的非在職、無工作或就業不足的功能正在進入一個新紀元，從而產生一種「新型失業」。這種新型失業與舊的失業一點也不相似。

2. 公民權利被大量剝奪。尤其是無家可歸的公民參與國家的民主生活的權利被大量剝奪，這些人包括眾多的流亡者、無國籍者、被驅趕或被放逐的移民等等，這些人越來越多。
3. 在發達資本主義國家之間的無情的經濟戰。在歐共體諸國之間、在歐共體國家與東歐國家之間，在歐洲和美國之間，以及在歐洲、美國和日本之間都在發生無情的經濟戰爭。尤其在最近的十年來，這種戰爭已經主宰了一切，它對國際法任意闡釋和進行不平等的應用。
4. 無法控制自由市場的概念、規範和現實的矛盾。資本主義國家爲了保護自己的國民，甚至爲了保護一般的歐洲人或西方人

- 免於成爲廉價的勞動力，而建立貿易保護主義的壁壘，並進行干預主義的拍賣戰。
5. 外債和其他機制的惡化使人類的大多數處於饑餓或絕望的境地。這些惡化的機制在於排斥大多數人進入市場，而其邏輯卻又是力圖擴大市場，這種矛盾對許多地緣政治學的變動都有影響。
 6. 軍火工業和貿易（無論是「常規的」武器還是處於電子尖端技術前沿的精密武器）被列入西方民主國家科學研究、經濟和勞動社會化的常規範圍。另外，武器的非法交易，仍然是世界上最大的交易，甚至比其它不可分開的毒品交易還要大。沒有一場異乎尋常的革命，人們是不能中止這些工業和貿易的，甚至連削減也不可能。
 7. 核武器擴散已無法控制。這種擴散不僅超出了國家控制的範圍，而且也超出一切公開市場的範圍。而這些恰恰發生在那些聲稱需要保護自己不受核武器傷害的國家。
 8. 由一種古老的幻覺和觀念，一種共同體、

民族——國家、主權、邊界、本土和血緣的原始概念的幻覺所驅使的種族間的戰爭在加劇。

- 9.包括黑手黨和販毒集團在內的日益增長的、沒有邊界的或者說超效力的和純粹資本主義的幽靈般的國家已滲透到了各個角落。
- 10.國際法及有關的機構目前受到限制，這些限制至少受到兩方面的限制：一是國際機構的規範及其憲章都取決於一定的歷史和文化；二是全球國際法在其具體的實施中受特定的民族——國家的操縱，某些國家在國際法事務中控制軍事力量的霸權。

在如何看待《歷史的終結》這部著作的問題上，德希達對它作出了嚴厲的批判。《歷史的終結》這部著作是由日裔美籍學者弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）於1989年發表的著作。該著作認為建立在馬克思主義模式基礎上的社會主義

已經終結，整個馬克思主義的傳統也已終結。福山的著作發表不久，就發生了東歐國家和蘇聯社會主義的劇變，由於這種偶然的巧合而使他的名聲大噪。西方不少學者跟隨其後，大量有關諸如「馬克思主義終結」、「共產主義終結」、「馬克思主義死亡」、「共產主義死亡」題目的作品紛紛出籠。其中比較出名的有，美國政論家布熱津斯基所寫的《大失敗：20世紀共產主義的興亡》（1989）、《大失控與大混亂》（1993）；法國《宇宙》雜誌主編讓·埃倫斯坦（Jean Ellenstein）所寫的《馬克思主義正在死亡，馬克思主義已經死亡，社會主義萬歲！》（1990）等。德希達卻對上述言論持相反的態度：認為「福山的讀者消費群的類型」或「福山本人的類型」的所謂「歷史的終結」、「馬克思主義的終結」、「哲學的終結」、「人的終結」、「最後一個人的終結」等等這樣一些言論，實際只不過是「末世學的論題」、「哲學中的啓示錄派頭」和「福音書」。福山的這種「福音書」就是「民主自由制度與自由市場的聯合」。德氏嚴正地指出，《歷史的終結

和最後的人》（所謂最後的人亦即基督徒）的作者，乃是在爲了承認而鬥爭的基督教解釋的名義之下，因而是在典型的歐洲共同體的名義之下，來批判馬克思並且打算修正他的唯物主義經濟決定論，打算「完善它」的；因爲馬克思缺少的是靈魂的承認或「精神性」因素的黑格爾——基督教「支柱」。按照這種邏輯，經濟決定論的唯物主義或是現代物理學的唯物主義應當讓位於這種關於「福音」的唯靈論語言。所以福山求助於黑格爾的「以爲承認而鬥爭爲基礎的，非唯物主義的說明」。由此可見，福山的整部書都是在《精神現象學》中主人——奴隸辯證法的簡化——而且是高度基督教式的——未經檢驗的公理化體系中寫就的。

要言之，德希達針對福山的所謂「終結」的濫調，對馬克思主義的「幽靈」進行公開的「哀悼活動」，其用意是十分明顯的：駁斥當時國際社會流行的貶抑馬克思主義、頌揚自由民主制度勝利的言論，從而爲處於低潮中的馬克思主義作出自己的辯護，儘管這種辯護是委婉曲折的、晦

澀吞吐的、多少有點軟弱無力的。但他的這些言論仍然得到西方左翼人士的歡迎。例如，美國著名馬克思主義文化批評理論家詹明信（屬後馬克思主義者之列，我們將在下文論及）在談到《馬克思的幽靈》時說：「德希達的補救工作帶有一種多重性：一方面他評論馬克思的著作；另一方面他又要介入一個目前已沒有基進派選擇餘地的政治環境。再者，他也在試圖歷史地拯救馬克思主義的基礎。」⁶

但是，應當看到，德希達所拯救的馬克思主義不是「原裝」的馬克思主義，而是經過「解構性」閱讀過、解釋過的馬克思主義。德氏坦率地說：「有一點是可以肯定的，即我並不是一個馬克思主義者。」他的目的是從馬克思主義的精神中汲取靈感，忠實於在原則上構成馬克思主義的那種基進的批判的東西，因而要對馬克思主義的本體論進行解構。在德氏看來，對馬克思主義本體論的解構就是把馬克思主義的批判精神同作為本體論、哲學體系或形而上學體系的、以及作為「辯證唯物主義」的馬克思主義區別開，同作

爲歷史唯物主義或作爲方法的馬克思主義區別開，而且同被納入政黨、國家或是工人國際的機構之中的馬克思主義區別開；同時也要把馬克思主義的批判精神盡快與解構理論的東西區別開，因爲解構理論不再單純是一種批判，而是向一切批判發問，甚至向一切問題——即從來也沒有像馬克思主義、馬克思主義本體論或馬克思主義的批判保持相應的一致或對立的狀態發問。因此，這種解構理論從來就不是真正的馬克思主義，也不是一種非馬克思主義，但它一向忠實於馬克思主義的精神，至少忠實於許多馬克思主義精神中的一種精神。德氏的這番自我表白對自己以及對自己的理論的評價倒是恰如其分的，這可以體現一個胸懷坦白、正直無私的知識分子的坦蕩情懷。

事實上，德希達對世紀之交的馬克思主義所帶來的積極性作用是不能抹殺的。第一，他在蘇聯東歐社會主義劇變、馬克思主義處於式微的情況下，振臂呼喊保衛馬克思主義的遺產，這一點就令人側目相看，贏得了許多人的好評；第二，

主張「解構」與馬克思文本中的「辯證唯物主義」、「辯證邏輯」、「物質經濟」等理論思想和方法「相通」；認為在對待形而上學、唯心主義、基礎主義的問題上，解構主義的立場是與馬克思相一致的。馬克思畢生都以「武器的批判」來對待形而上學和唯心主義、也就是以「物質的」、「經濟的」事實來對待形而上學和唯心主義，而解構主義也以「解構」的方法對待「邏各斯中心主義」和形而上學，對它們進行徹底的清算；第三，承認馬克思主義中的「實踐」概念的重要價值。德氏認為，在文字概念和馬克思主義的實踐概念之間、實踐概念是十分重要的，因而要從實踐的概念入手。他曾言：「爲了定義文字、書寫物、延異、文本等，我總是堅持『實踐』的價值。」⁷在他看來，在解構哲學對立的領域裡，實踐和理論的對立是首先要分析的，解構哲學不再簡單地支配我們的實踐定義，因此，系統的解構不能只是一種簡單的理論活動，或一種簡單的否定的活動，解構工作猶如馬克思當年用「實踐」概念對舊哲學和意識形態所做的批判，

對意識形態進行「解構」，重估廣義文本，確定「實現」歷史、階級鬥爭、生產關係等等的相互關係的新定義；第四，突破原有的馬克思主義所涉及領域，開拓新的馬克思主義研究視野。德氏認為，從黑格爾到馬克思、在辯證法、差異和矛盾之類的問題上有許多聯繫，但在關鍵的問題卻未曾涉入，這些未涉入的領域有「哲學秩序」、「符號學」、「語言學」和「心理分析」等等，因此，需要對馬克思的文本進行解構性詮釋，其批判精神才能應用；第五，對資本主義傳統的東西以及對資本主義現實的東西進行猛烈的批判、揭露當代資本主義的膿瘡，這對於人們深入認識資本主義、為爭取和平發展而鬥爭無疑是有著重要作用的。

註釋

1. Derrida, *Points du Suspension*, Paris, 1992, pp.76~77.
2. 德希達，《馬克思的幽靈》，中國人民大學出版社，1999年，第21頁。
3. 同上書，第21頁。
4. 同上書，第78頁。
5. 同上書，第127~128頁。
6. 詹明信，《晚期資本主義的文化邏輯》，三聯書店，1997年，第3頁。
7. 德希達，《一種瘋狂守護著思想》，上海人民出版社，1997年，第107~108頁。

第五章

美國文化批判學派和 詹明信的馬克思主義觀

第一節 美國文化批判學派

人們要問，何謂「文化批判」？此文化批判的「文化」為何意？一般來說，「文化」兩字人們並不陌生，它是指人類所創造的物質財富和精神財富的總和。例如，中國的萬里長城、法國巴黎的艾菲爾鐵塔、埃及的金字塔是人類創造的文化遺產（屬物質財富）；而中國的《史記》和四

大古典文學名著《西遊記》、《三國演義》、《水滸傳》和《紅樓夢》，外國的《人間喜劇》、《悲慘世界》、《浮士德》、《戰爭與和平》、《傲慢與偏見》以及名畫《蒙娜麗莎》等等也是人類創造的文化遺產（屬精神財富）。此兩類財富尚包括現在人類正在創造或即將創造的一切物質的和精神的財富，這就是廣義的文化。此外，通常人們說某某人文化水準很低，某某人的文化水準很高等等，這裡的文化是指科學知識或技術。而本節所談的「文化批判」中的「文化」則與上述所說的文化雖多指後者，但也不盡相同，它是「以認識為中心的文化」，正如美國著名文化哲學家羅遜（Richard Rorty）所說：「文化就是自然科學、社會科學各個學科，主要包括科學、文化和政治」。由此可見，我們這裡所談的「文化批判」的主題詞不外就是「認識」、「各學科知識」和「政治」。

從「認識」這個主題詞出發可以發現，美國的文化批判學派與哲學尤其與語言分析哲學有千絲萬縷的關係。實際上，「文化批判」是一種哲

學活動、哲學的批判。這種哲學批判早在二百年前的康德就已經開始。德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724～1804）對傳統哲學發動革命性的批判，連續寫作了《純粹理性批判》、《實踐理性批判》和《判斷力批判》三大批判的著作，有系統地表達了他關於認識論問題的唯心主義先驗論以及道德哲學、美學和目的論等方面的觀點，建構了他稱之為「哥白尼式革命」的批判哲學體系。康德的哲學批判雖然是從主觀唯心主義出發的，但仍然具有一定的革命性：第一，開闢了新的哲學活動場地，使哲學的主題從對知識真理的追求變為對人類認識功能的批判和限定，從被動的真理符合論變為主動的探究；第二，對傳統理性形而上學進行了批判，並對有關實在知識作出了說明，從而成為認識論和形而上學的歷史性轉折。

19世紀末20世紀初的新康德主義沿著康德的這一革命性路線發展了哲學的批判，即把康德的「理性批判」擴展到對全部人類文化現象的批判，從而產生了20世紀影響很大的「文化哲學」

即「文化批判」的哲學運動。由理性批判轉向文化批判是從德國著名生命哲學家狄爾泰（W. Dilthey, 1833～1911）開始的。他強調文化哲學（精神哲學）與自然科學之間的區別，強調文化創造主體與無生命主體的區別，強調對總體人（*Ganzen Menschen*）的全面理解，以及對全部文化歷史的理解。狄氏哲學直接助產了以文德爾班（W. Windelband）和李憑爾特（H. Rickert）為代表的弗賴堡學派。該派繼續狄爾泰的道路，把現實世界分為「事實世界」和「價值世界」，同時把科學分為自然科學和文化科學、主張哲學的對象是具有「文化價值」和「超驗價值」而非人們所說的現實，因此，哲學的主要表現形式是文化科學即文化哲學，而非別的。

與狄爾泰幾乎同時代的德國現象學哲學家胡塞爾（Edmund Husserl, 1859～1938）受狄爾泰的文化哲學觀點的影響，進一步從文化批判的角度推進了文化哲學的思考。尤其是他後期的「主體間性」和「生活世界」的理論，使現象學不只是一種「意向性理論」，而且更是為價值重估和意

義再釋的文化批判。他還提出「歐洲文明危機」的觀點，認為歐洲文明出現了危機，這實際上是人的價值和意義的危機以及整個西方現代生活方式的危機。要擺脫這個危機就要喚起人們對真正的「內在」世界的嚮往，清除傳統理性哲學所描述的虛幻世界，從而把哲學的視野轉向人類精神的周遭生活世界，賦予它以現實的人本主義涵義。

繼狄爾泰、胡塞爾之後，德國存在主義哲學家海德格爾（Martin Heidegger, 1889～1976）、伽達默爾（H. G. Gadamer）、卡西爾（E. Cassirer）法國哲學家里科爾（Paul Ricoeur）等人對文化哲學作了進一步的發展。尤其是卡西爾對文化哲學作了系統的闡發，他把解釋學和結構主義哲學引入自己的哲學體系，公開宣稱自己的哲學屬於「文化哲學」。他認為人的經驗和知識不限於科學體系，還包括了人類文化的一切形態，因而主張把康德的主體能動思想擴大到整個人類的文化領域。他認為一切文化的創造都是不同歷史時期的經驗和知識，一切文化都直接或間接地折射著人

的價值光輝。在他的文化哲學理論中，貫穿始終的價值主軸是人的主題。

上述文化哲學曾經長期地在歐洲大陸徘徊，直至60年代，文化哲學才乘著結構主義——後結構主義和後來的解構主義的春風登上美洲大陸。當然，歐洲大陸的文化哲學之所以能夠順利登上美洲大陸，絕不是偶然的。在美國，長期以來就活躍著一批「準文化哲學」家——語言分析哲學家，這些人物早期屬日常語言學派的有：約翰·威斯頓（John Wisdom, 1904~）、賴爾（Gilbert Ryle, 1900~1976）、維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889~1951）、約翰·奧斯汀（John Austin, 1911~1960）、彼得·斯特勞森（Peter Strawson, 1919~）以及羅德里克·齊碩姆（Roderick Chisholm, 1916~）、約翰·塞爾（John Searle, 1932~）等人。晚期屬語言哲學學派的有：晚期的維根斯坦、奎因（Willard Quine, 1908~）、塞拉斯（Wilfrid Sellars, 1912~）、戴維森（Donald Davidson, 1917~）、羅遜（Richard Rorty, 1931~）等人。在上述諸位人物

中，邏遜則是一個起承上啓下作用的重要哲學家，他既是一個語言分析哲學家、又是實用主義哲學家，更是一個文化哲學家。

邏遜出生於紐約，1949年在芝加哥大學畢業，1952年獲碩士學位、1956年在耶魯大學獲哲學博士學位。1960～1961年任助理教授，1970年任普林斯頓大學哲學教授，後因抨擊分析哲學而於1982年離開該校，受聘於弗吉尼亞大學憑南講座人文科學教授。曾任美國哲學協會東部分會主席，1985年曾經到中國講學。

50年代，邏遜的主要研究方向是歷史和形而上學，60年代隨著美國哲學的主流轉向了語言分析哲學，閱讀了奧斯汀、賴爾、斯特勞森和維根斯坦等名家的著作，但到70年代，他又對語言分析哲學產生了反感，1979年發表了《哲學和自然的鏡子》這部向語言分析哲學宣戰性的著作，從維根斯坦、奎因、戴維森等後期語言分析哲學家那裡吸取了反叛的因素，這些因素包括分析哲學中的實用主義傾向、脫離邏輯實證主義的傾向以及反基礎主義的傾向，從而形成了自己的「後哲

學文化」的觀念體系。這種後哲學文化觀念體系的產生除了上述幾個語言分析哲學的內在因素之外，尚包括它的外在因素。外在的因素相當複雜，我們認為，至少有以下幾個方面：第一，結構主義——後結構主義傾向。眾所周知，結構主義——後結構主義是60年代歐洲大陸的產物，60年代末已在美國廣為傳播；第二，哲學解釋學在60、70年代也從歐洲大陸傳播到美洲大陸；第三、在上述兩種因素的基礎上的「後現代主義」風氣迅速蔓延。

遡溯的後哲學文化觀主要的脈絡有以下幾個方面：

- 1.近現代的哲學把中世紀以來居於王位的神學拉下馬，人類進入了哲學時代，這個時代亦稱，「後神學時代」，應當把「大寫」的哲學拋棄，代之以「後哲學文化」。
- 2.後哲學文化時代的思想先鋒是實用主義，因為實用主義一直用非哲學的語言提出反哲學的觀點。

3.後哲學文化要「放棄確定的標準」，它不需要任何學科標準，不需要任何方法，也不需解決任何特別的問題。

很顯然，邇遜的後哲學文化觀與後現代主義各個學派的精神完全是一致的，即它們都具有反哲學傳統、反基礎主義、反本質主義、反權威主義、反中心主義等等。

受後現代主義精神的鼓舞，與邇遜幾乎同時發展起來的尚有一大批的文化批判人士。正如詹明信所言：「50年代末期到60年代初期之間，我們的文化發生了某種徹底的改變、劇變。這突如其來的衝擊，使我們必須跟過去的文化徹底『決裂』。」這批人當中，最著名的是詹明信、米勒、布魯姆、德曼、克里格（Murray Krieger）、懷特（Hayden White）、費什（Stanley Fish）、倫切察（Frank Lentricchia）、賽義德（Edward W. Said）、哈特曼（Geoffrey Hartman）和伊格列頓（Terry Eagleton）等文化批判學家。這些文化批判學家大致可以分爲下面幾個流派：歷史修辭學

派、文本政治學派、新歷史主義學派和解釋學學派等。

歷史修辭學派是以海登·懷特為首，主要是從歷史敘述的語言形式——「喻說」形式出發、研究歷史發生的情節效果、解釋功能和意識形態內容。懷特的「喻說」理論與當今西方哲學、文學理論、語言學等學科都有密切聯繫，從而使他在西方人文學術界聞名遐爾。所謂「喻說」(trope)是泛指語言的各種修辭手法。古典修辭學中對各種喻說形式的研究是從他們的可分類性和可傳授性出發的。而現代的喻說理論的研究不再是甄別和列舉可能的修辭手段或描述它們可能的語言效果，它所關心的是如何從哲學的角度去確定最基本的修辭格，規定它們的數目，說明它們的重要性的不同等級，並進而解釋它們與人的知識結構的關係。

喻說理論是把喻說當作思想和意識的普遍的、正常的模式來研究的。思想在把握其對象的時候，其方式有固定的結構，這些結構是按人們使用的語言基本喻說類型形成的。人的思想不可

能超越喻說過程而獲得純粹的思維形式。即使是邏輯這樣最純粹的思維形式也包含著喻說的成分，如無喻說，人的思想就無法跨越具體與一般之間的鴻溝。懷特在《元歷史》（*Metahistory*, 1973）、《話語的喻說理論》（*Tropics of Discourse*, 1978）、以及《形式的內容》（*Content of Form*, 1987）這三部著作中闡述了自己的喻說理論，這是一種「四重式」的喻說理論。懷特承認，他的這個理論是來源於18世紀義大利哲學家維柯（Vico）。維柯曾確定了四種喻說格，它們是隱喻（*metaphor*）、換喻（*metonymy*）、提喻（*synecdoche*）和諷喻（*irony*）。懷特十分重視維柯對四種喻說格順次演進的規律，認為「人類知識的起源，因而也是人類社會和文化的起源，都在於原始人類的命名能力。」維柯的文化史觀是以他的喻說階段說為基礎的。他認為，一切人類文化在從原始形態向文明形態發展的過程中，都是經過宗教的、詩的、散文的三個階段，它們分別以其獨特的人本質形式（宗教、英雄和人）為標誌。

懷特從維柯那裡看到了語言和現實、意識和社會之間的辯證關係，他用喻說理論繼承了維柯的寬闊視野，但他又有不同於維柯理論之處。不同之處主要是兩點：一是他的喻說理論不再以思辨哲學為基礎，而是以皮亞傑的兒童知識生成心理學為基礎；二是他的喻說理論所涉及的領域不是人類文化史，而是普遍的歷史敘述。前者使他的理論在求實時代的社會科學和人文科學中得到廣泛的重視，後者則使他的理論躋身於後結構——解構和後現代的文化批判行列之中。

懷特的研究成果表現在歷史著作的解釋評價上。他認為。歷史學家對歷史和現今的解釋在歷史敘述中表現為三種形態：審美形態、認識形態、倫理形態。審美形態的釋義表現的方式有四種形式，它們統稱為「情節效果」。這些情節效果分別是浪漫史、喜劇、悲劇和諷刺劇。正是這些形式將特定的意義賦予歷史「事實」的。而作為「事實」的歷史事件只是因為被放進特定的敘述形式才能獲得其特定的意義。所以，在懷特看來，歷史事件只不過是某種故事的可能成分，絕

無「本來面目」可言。認識形態的釋義表現的方式有四種：表意型（ideographic）、形勢型（contextualist）、有機型（organistic）和機械型（mechanistic）。表意型的解釋觀是要用精確的描述性的文字把自己觀察到的現象恰當地表現出來，歷史敘述就是重演歷史事件。形勢型的解釋觀是認為事件並不就是它自身的意義，事件只有在特定的「形勢」中才能被解釋，亦即在某一時代、時期、思潮、運動等等的形勢中，才使具體的事件能獲得意義的環境和條件。有機型的解釋觀要求統禦歷史的整個領域，黑格爾的歷史敘述方式就是這一類。機械型的解釋觀是從某一局部的基本法則來確定某種特殊的條件對歷史領域的影響。歷史敘述的道德形態四種類型：無政府主義、保守主義、基進主義和自由主義。這是懷特藉用知識社會學家曼海姆（Karl Mannheim）把意識形態類型的四重式劃分方法。無政府主義否認任何人為的制度和權威，要求以人際自願協議代替國家和政府。保守主義則是要求維護現狀，為現狀歌功頌德。基進主義則要求改變現狀、超

越和瓦解現狀。自由主義堅信人的善良和理性，有認識和解決問題的能力。可以看出，懷特把歷史的敘述與意識形態緊密連接起來，認為儘管歷史學家自稱沒有意識形態傾向，但他在歷史表現形式的取向上，他就已經處在特定的意識形態框架之中了。

文本政治學派主要是受法國結構主義馬克思主義學派影響的文化批評學派，主要人物有詹明信、伊戈頓和威廉斯（Raymond Williams）等人。以阿爾杜塞（Louis Althusser）為首的結構主義馬克思主義的「徵兆閱讀法」（*lecture symptomatique*）、「多元決定」（*surdétermination*）、「理論實踐」（*pratique théorique*）以及「意識形態」（*idéologie*）等等概念奠定了當今西方文化批評界，使人們放棄了社會經濟基礎單向決定文學上層建築的經典理論。因為依據阿爾杜塞上述這些概念理論，任何作者的文本都是作者對語言、概念、材料和意識形態加工後所生產的產品，這些材料在加工過程中會發生作者未曾預料的變化，是意識形態對現實加工的再加工，因

而作品並不是對現實簡單地作鏡式的反映，所以，任何文本的字裡行間都隱藏著作者的真實意圖，這些意圖只有透過字裡行間的空白、缺陷或筆誤等徵兆才能發現。文化批判的任務是藉由作者用以作為材料的意識形態來看普遍的社會、文化、政治、倫理等觀念在形成特定的主體形態中所起的作用以及它們本身的性質。

新歷史主義學派研究的領域主要是文藝復興時期的文藝，尤以莎士比亞研究為最多見。新歷史主義學派著名的英語作家有：格林布拉特（Stephen Greenblatt）、多利莫爾（Jonathan Dollimore）、辛菲爾德（Alan Sinfield）、賴恩（Kiernan Ryan）、韋恩（Don E. Wayne）等人。在新歷史主義學派看來，傳統的歷史主義排除人的主觀因素去研究歷史，把歷史視為一個可供客觀認識的領域，這是實證主義和科學主義的歷史觀，其本身就是非歷史的。新歷史主義學派把「人」和「語言」作為核心概念，認為歷史研究的主體「人」和他的工具「語言」都是歷史的產物。任何人在他藉助語言進行歷史研究的時候，

他的觀點和視野就已被限制於某一時刻的歷史、語言的歷史澱積以及錯綜複雜的影響之中了。在他們面前的不過是文字的歷史，並不是「歷史本身」。因此，歷史是解釋的而不是發現的結果，研究者只是構設歷史，而不是復原歷史。

新歷史主義學派主要受到傅柯的歷史批評的影響。傅柯的歷史觀具有強烈的批判精神，他認為，以今鑄古地把歷史表現為連續性的理性敘述，這本身就帶有政治壓迫性的行爲。例如，西方學者把文藝復興時期的歷史說成是發現人、復興古典文化、使人世俗化的歷史，而傅柯認為，這種歷史敘述的方法只不過是爲了資產階級意識形態控制的需要而已，這是一種「連續性」的歷史敘述方法。實際上，歷史是充滿激烈的、斷裂的，在任何一個看似統一意識形態統治的歷史時期中，都充滿了被壓制的他異因素。因此，歷史學家的批判性任務是要對歷史進行「譜系研究」，讓被壓制的他異因素訴說自己的歷史。

新歷史主義學派實踐了傅柯的結構主義馬克思主義的歷史批判的理論，因而他們的批判具有

明顯的政治性：既然一切歷史都是現代史，那麼對歷史的批判也就必然包含對現今的批判。新歷史主義具有以下幾個特點：第一，反客觀實在論的歷史觀。新歷史學派不贊同把歷史視為一個獨立於研究者認識主體的、獨立於主體研究手段和工具（語言）的客觀實際存在，相反，歷史是由歷史研究者（認識主體）運用語言這個工具，在意識形態的影響下，對發生的事件進行解釋的結果；第二，主張歷史和文學不可分割。新歷史學派認為，文學本來就是歷史的一部分，文學同樣也是社會和文化生活的背景，所以文學批評家的任務應是從文本性去重新審視社會現象，以便認識這些現象的的確無解性以及與意識形態的聯繫而所具有的武斷性；第三，強烈的政治傾向性。新歷史主義的歷史觀和文學批評觀均具有強烈的政治傾向性，因為他們把對歷史的評論視為對現實的批判，而文學參與了歷史的過程，參與了對現實的構塑，因而它也必須具政治性。

解釋學派是以詹明信為首的文化批判學派。詹明信被公認為當代美國最重要也是最具批判性

的馬克思主義文化批評家。詹明信是一位深受歐洲大陸「西方馬克思主義」影響的哲學家，1971年他就在《馬克思主義與形式》這部影響當時甚巨的著作中，對法蘭克福學派的阿多諾、盧卡奇等西方馬克思主義批評家的理論介紹給美國思想界，從而使美國的文化批評界以嶄新的角度引入了馬克思主義的批評武器。詹明信對美國文化批判學派的貢獻還在於把美國文化批判學派的各個分支都統帥在馬克思主義的麾下。60年代，美國的文化批評已廣泛涉及倫理、神話、神學、精神分析、符號學等領域，馬克思主義如何對待他們呢？能否像日丹諾夫所規定的那樣，在「資產階級」和「無產階級」之間的一刀切呢？詹氏的回答是否定的。他強調馬克思主義與所有其他的批評不是割裂的，而是一體的。馬克思主義不是當今眾多批評的一種，而是這眾多批評完善的楷模，是它們「不可超越的視界」。因此，詹明信把馬克思主義的批評視為「元批評」。關於詹明信的解釋學理論和馬克思主義文化批判的觀點，我們將在下一節談到，這裡不再贅言。

以上所述我們已經看到，美國的文化批判源遠流長，最終與後現代主義、馬克思主義的批判精神合流、形成當今美國強大的馬克思主義文化批判學派，這個學派的多數無疑屬於後馬克思主義。

第二節 詹明信的馬克思主義觀

弗里德里克·詹明信，1934年出生於美國克里夫蘭，青年時期曾先後就讀於哈佛大學和耶魯大學，50年代大學畢業之後，遊學歐洲，先後在德國和法國深造，獲法國文學博士學位。歸國後，曾經先後在加利福尼亞大學和耶魯大學任教，現為杜克大學講座教授，文學系主任兼批評理論中心主任。詹明信對中國文化甚有興趣，曾專門學習漢語，1985年、曾應邀到北京大學作了一個學期的講學，專門講授了文化批判與馬克思主義、後現代主義的關係及其意義作用的問題。

詹明信在留學法國期間，閱讀了大量的法國文學理論和德國哲學名作。在此基礎上，寫作了博士論文《薩特：一種風格的始源》。在這部著作中，他一開始就表達了獨到的文學批評見解。在他看來，50年代所盛行的新批評，雖有一定的閱讀價值，但它把文學作為一個封閉的有機體，顯然過於狹窄；現象學雖然拓寬了文學解釋範圍，然而，這也只是側重於主體和意識的投射，仍未能說明文學和社會的內在聯繫。可見，那時的詹明信的思想也處於矛盾的境地。正當此時，他接觸了法國存在主義馬克思主義和結構主義馬克思主義的作品，尤其諾斯羅普·弗萊的《批評的剖析》對他影響甚大。從此，詹氏以黑格爾和馬克思的辯證法和歷史觀為指導，用弗萊的文化批評觀以及結構主義的批判方法和觀點來構築自己的批評體系。1971年他發表了在60年代經過多年思考和研究的成果《馬克思主義和形式》這部重要著作。這部被視為70年代美國最有影響的批評著作除介紹了阿多諾、盧卡奇等人的批評理論之外，尚建構了他自己的批評理論框架。他將形

式的構成和文學的內在邏輯結合起來，賦予形式以具體的內容，那就是一個時代的範式，一個時代的文化精神——邏輯。詹氏的這部著作意義在於最早擺脫了傳統的解讀文本的方法，開闢出文學與社會特別是與生產方式相聯繫的新途徑，並最早把馬克思主義的批評方法引入美國的文化批評界。

70年代初，美國學者丹尼爾·貝爾（Daniel Bell）發表了《後工業社會的興起》，「後現代」思潮從此在美國廣泛蔓延，影響到人文學科的各個領域。詹明信同樣也接受了後現代思潮的影響，並融合精神分析、後結構主義以及激進解釋學的觀點方法，進一步完善了他的批判理論。1981年，詹氏發表了《政治無意識》這部奠定他的理論地位的重要著作。在這部著作中，詹明信把一切文本與意識形態聯繫起來，並提出他獨特解釋文學作品的敘事分析方法。他認為敘事藝術是人類一種複雜的思維方式、人們以敘事方式瞭解歷史，這就是歷史敘事，但是，歷史既指事件也指存在方式，並由生產方式決定。因此，必須

認識主體對過去的理解和闡釋行爲，闡釋行爲本身也是敘事，也是歷史和意識形態的體現。他認爲文化產品和敘事形式本身就形成「形式的意識形態」。詹明信的這部著作對美國學術界影響很大，有關的評論研究大量湧現。

1991年，詹明信把整個80年代的學術研究成果整理成冊，發表了《後現代主義或晚期資本主義的文化邏輯》這部鴻篇巨製。在這部著作中，標明作者已從最初的文學批評完全轉向了資本主義文化批判，他透過辯證的方法分析文學、繪畫、建築、音樂、電影等文化製品和大眾傳媒的作用功能，對生產方式與文化和意識形態之間的內在關係，對歷史意識和時空變化的聯繫等許多方面都作出了有力的論述。詹氏認爲，人類文化正經歷一次革命性的變化：從以語言爲中心轉向以視覺爲中心。因此，各種不同類型文化產品時間性大爲縮短、不斷變化的經驗和價值開始支配語言和感情，所以「現在一切都服從於時尚和傳媒形象的不斷變化」。詹氏由此斷言：以視覺爲中心的文化將改變人們的感受和經驗方式，從而

也改變人們的思維方式。詹明信在晚期資本主義文化的研究貢獻很大，他運用馬克思主義的辯證的批判方法，最早發現了晚期資本主義文化發展的邏輯，揭示了這些文化意識中的經濟、權力和政治與生產方式的關係。

90年代，除《後現代主義或晚期資本主義文化邏輯》外、詹明信還接連發表了數部有關晚期資本主義文化邏輯方面的著作，這些著作是：《可見的簽名》（*Signature of the Visible*, 1990）、《晚期馬克思主義》（*Late Marxism*, 1990）、《地域政治美學》（*The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, 1992）、《時間的種子》（1994）。此外，在中國大陸以中文出版的著作還有：《晚期資本主義文化邏輯》（三聯書店，1997）、《快感、文化與政治》（中國社會科學出版社，1998）、《後現代主義與文化理論》（北京大學出版社，1997）。詹明信以其豐富的著作和敏銳的思想，贏得了廣泛的注意，被媒介稱為當今世界三大思想家之一。

由於詹明信既熟諳英美文化，又精通法德文

字和歐陸文化，使他能成爲一個把英美文化和歐陸學術思想合爲一體的思想家。他的文化批判理論既反映後現代主義的精神，又反映基進解釋學的精神；既反映馬克思主義的辯證方法，又反映解構主義的精神。因此，人們既把他看作是一位後現代主義的文化批判家，又把他看作是一位解釋學的基進批評者；既把他看作是一位解構主義批判者，又把他看作是馬克思主義文化批評家，人們甚至把他的批評理論視爲「元批評」，把他的歷史主義觀點視爲「元歷史主義」。下面我們把詹明信的主要理論思想分四部分作一扼要介紹。

一、後現代主義與馬克思主義

詹明信對「後現代主義」這個概念持贊同的態度。詹明信在北京大學講演中說：「我對後現代主義的研究迄今爲止是最完全的，因此，我有充分的自信，能把後現代主義作爲文化的動力所具有的邏輯性和有機關係講的更清楚些……」¹詹氏把後現代視爲晚期資本主義相對應的時代。

他認為，資本主義經歷了三次特定的變異：第一次是如馬克思所說的古典或民族市場資本主義；第二次是如列寧所闡述的壟斷資本主義或帝國主義階段；第三次是二戰之後逐步形成的「跨國」資本主義或如曼德爾（Ernst Mandel）所說的「晚期資本主義」。後現代主義就是與上述第三次變異相對應的文化階段，其他兩個相對應的文化階段分別是現實主義和現代主義。由此可見，詹明信把後現代主義文化視為一種全新的文化定位。所以他認為，後現代主義既非主題的問題，亦非題材問題，而是藝術充分進入商品生產世界的問題。詹氏認為，他的這種分期法是來自馬克思主義的歷史分期理論的，對資本主義的上述三個變異的不同階段的思考，帶有深刻的馬克思主義印記。馬克思主義的一個內在的、歷史的、不可逾越的特徵是談論經濟，因此，有關後現代的理論歸根結底是一種經濟理論。也就是說，只要你的方法正確，你最終就會談及資本主義。因此，詹氏說：「貫穿我著作的框架來自我們所處的時代本身。其馬克思主義的成分來自這個歷史

階段的根本的經濟動態。」²所以，詹氏反對把後現代視為一種單純的方法，強調後現代中的經濟和文化的統一。在他看來，後現代主義是隨著跨國或全球化的資本主義出現而出現的，而這個時期最顯著的時序特點是快速，所以後現代文化不需要高雅，而只需要「大眾化」，目標是追求「愉悅」，因而它不需要什麼天才，也不想成為天才；不承認現代主義的烏托邦，也不承認現代主義所主張的個人風格。概言之，後現代主義的文化與晚期資本主義的種種經濟特點緊密相連，成為「工業文化」、「商業文化」。這種文化培養出新型的人，從而也出現了新的社會組織和結構。詹氏還預想，按照封建社會轉變為資本主義會帶來大的文化革命的邏輯，資本主義的各個階段的變異同樣也會使人的性質發生變化，帶來新的革命，只不過是程度不同而已。因此，詹明信批判了那些反馬克思主義的觀點。他認為，後現代時期對馬克思主義產生敵意的有兩個來源：一個是一些反馬克思主義的、反動的人全盤否定馬克思主義，如寫作《後工業社會的興起》一書的作者

丹尼爾·貝爾就是這種人；另一個是認為馬克思的資本主義理論不適用於上述第三階段，持這種看法的人認為，馬克思主義的資本主義理論已經過時，新的多國化的資本主義已不再是經典的資本主義，馬克思不知道這一切，因此他沒有研究過這一切。因此，詹氏贊同曼德爾的《晚期資本主義》（*Late Capitalism*）的觀點，即認為後現代的資本主義與馬克思在《資本論》的資本主義模式並不矛盾，恰恰相反，這個階段正好證明並肯定了馬克思《資本論》的模式，因為這個階段的資本主義比以往任何一個階段都要純粹。同時，馬克思正確地預言了第三世界目前所發生的勞動力商品化的現象，這一切都是按照《資本論》所描述的進行。另外，馬克思曾經預言過社會主義運動只有在全世界都進入了資本主義的時候才有可能成功，也就是當全球的勞動力都轉化為商品之後才有可能。這個過程正是晚期資本主義所發生的現實情形。所以這一階段的資本主義不是對馬克思主義的背離，而是一種實現。

當然，後現代主義作為一種風格來說，詹明

信仍持一定的批評態度。他認為，後現代主義的第一個特點就是新的「平淡感」。這種新的平淡感就是一種缺乏深度的淺薄，當代的理論，即後現代主義的理論排斥思想領域裡頗有影響的四種「深層模式」(mode of profundity)：(1) 黑格爾和馬克思提出的辯證法。這一模式要求從表面進入深層的閱讀和理解；(2) 佛洛伊德的心理分析模式。要求從人的心理跡象對歷史和社會文本進行分析和理解；(3) 存在主義模式和它的關於真實性和非真實性、異化和非異化的觀念；(4) 索緒爾的符號系統，它包含兩個層次：「指符」和「意符」。但總的來說，詹明信認為，「後現代主義是一個意義重大的框架」³。顯而易見，後現代主義之所以「意義重大」，是因為在詹明信看來，後現代主義主張文化生產與經濟生產完全統一，使文化從根本上干預經濟的文化政治有可能實現。由此可見，詹氏對後現代主義的理解，完全是沿著馬克思主義的辯證方法、歷史方法以及經濟方法的框架的。但他並不僅僅限之於此，他同時注意到當代影響人類文化思潮的其

他幾個「深層模式」：心理分析、存在主義（從海德格爾開始）和結構主義（從索緒爾開始）。這就是爲什麼他比許多西方同時代的學者站得更高，看得更遠的原因。

二、文化研究與馬克思主義

什麼是「文化研究」？在詹明信看來這又是一個意義重大的框架。他曾經在〈論「文化研究」〉這篇論文中說：「文化研究是一種願望」。文化研究的崛起，是出於對其他學科的不滿，它不僅針對其他學科的內容、而且也針對其他學科的局限性。因此，文化學科屬於「後學科」。所謂文化研究最好理解爲一種探討社會普遍問題的特殊方式，而不是屬於少數人的或專門化的領域。文化研究應該歡迎混雜的「身分」，對各種新的複雜結構進行宣揚和分析。詹氏爲此提出「協力關係網」的概念以取代「單一作者」的概念。換言之，在文化研究中，不存在真正的「個體文本」，它的研究客體是各種各樣的「協力關係」。因此，詹氏認爲探討文化研究最好是從政治和社

會的角度切入，把它視爲一項促成「歷史大聯合」的事業，而不是理論上把它視爲某種新學科的規劃圖。

詹明信從「協力關係網」出發，又提出了「連接」(Gliederung) 概念。他把「連接」這個概念等同於「有機聯繫」，類似於身體各個部分之間的關係，但指的是骨架各部分的聯繫，而不是指軟性有機器官，它可以指生產、分配和消費這些範疇之間的關係。在文化中，這種「連接」往往是一種突發的整體結構，其中種族、性別、階級、民族、民族性乃至性生活等等相互交匯，形成一個發生作用的整體結構。詹明信還把文化視爲「群體關係」，它至少緣自兩個以上群體的關係，換言之，任何一個群體都不能單獨擁有一種文化，文化是群體之間關係得以實現的工具或媒體。所以，在文化研究中，必須考慮各群體之間的關係。在文化研究實踐中，應從三個層次上進行解讀：政治層次、社會層次和人類生產方式層次。第一個層次的方法是把各種文本（包括社會文本）作爲一種象徵或寓言；第二個層次的對

象是轉向群體（或階級）關係，轉向文本中隱含的意識形態；第三個層次是最重要的層次。不同生產方式的存在導致對抗，群體間的矛盾形成政治、社會和歷史生活的焦點。詹氏正是從生產方式切入解讀出後現代主義或晚期資本主義的文化邏輯的。

詹明信認為，文化研究顯然有別於後現代主義，因為它並不鼓吹以形象和媒體文化取代意識形態方面的政治鬥爭。他把文化視為更闊廣的領域，認為「文化研究能夠同樣被看作是對馬克思主義的替代和對馬克思主義的發展」⁵。所以他強調文化研究可稱得上是「文化唯物主義」（英國學者雷蒙德·威廉斯語），「它實質上不啻為一項政治事業，而且實際上確實是一種馬克思主義事業」⁶。

詹明信把文化研究與馬克思主義事業相提並論，可見，他對文化是多麼重視。正如上文所述，文化研究在西方已有一百多年的歷史；文化的內容也十分廣泛，它囊括歷史、文學、藝術、哲學、建築、繪畫、雕塑乃至社會政治、經濟等

等，所以詹氏文化研究中的文化，實際上是一種「大文化」。因此，詹明信把文化研究也理解為一種探討普遍社會問題的特殊途徑，從而認為文化生產與經濟生產的完全統一，使文化從根本上干預經濟的文化政治有可能實現。

三、解釋學與馬克思主義

詹明信在50年代曾留學德國，在那裡接觸了大量的德國哲學，所以他承認「我的基本理論框架仍然是來自德法的」⁷。50至60年代，德國哲學界正籠罩著哲學解釋學的氣氛，海德格爾和伽達默爾的解釋學思想均受到人們的推崇。

詹明信理所當然地接受了德國基進解釋學的觀點，發展了自己的馬克思主義解釋學理論。詹明信首先強調馬克思主義解釋學的重要地位。他認為，馬克思主義解釋學比今天其他任何理論解釋模式都更具語義的優先權。如果我們把「解釋」理解為「重寫的運作」，那麼，我們可以把所有各種批評方法或批評立場置放進最終優越的解釋模式中。解釋模式有不同的形式：結構主義的

「語言形式」或「語言交流」、某些佛洛伊德主義和一些馬克思主義的「慾望」、古典存在主義的「焦慮和自由」、現象學的「暫時性」、榮格或神話批評的「集體潛意識」、各種倫理學或心理學的「人文主義」等等。馬克思主義也提出「主導符碼」(a master code)，但它並不像人們有時所認為的那樣，是經濟學或狹義上的生產論，或是作為局部事態／事件的階級鬥爭。馬克思主義的主導符碼是一個與眾不同的範疇，這個主導符碼就是「生產模式」。生產模式制定出一個完整的共時結構，上述各種方法論的具體現象就屬於這個結構。也就是說，當今明智的馬克思主義不會排斥或拋棄任何別的主題，因為這些主題以不同的方式標明了破碎的生活中客觀存在的區域。因此，馬克思主義對上述模式的超越，並非廢除或解除這些模式的研究對象，而是要使這些自稱完整和自給自足的闡述系統的各種框架變得非神秘化。宣稱馬克思主義批評作為最終和不可超越的語義地平線——社會地平線的重要性，表明所有其他闡述系統都有隱藏的封閉線。闡述系統是社

會整體的一部分，以社會為自己的研究對象，但隱藏的封閉線把闡述系統與社會整體分離出來，使闡述成為表面封閉的現象。馬克思主義的語義批評可以打破封鎖線。所有後結構主義對闡述批評的「隱喻式的重寫」，總是假定某些表述形式的優越性，本文指的是所謂「歷史」的表述方式。馬克思主義解釋學可以同以上所有闡述方法明顯地區別開來，因為馬克思主義闡述的主導符碼或曰「超驗所指」(transcendental signified)，不是表述，而是「因為不在場」而無法獲得完整的表述。

四、歷史主義與馬克思主義

歷史主義問題一直是西方理論界討論未休的問題。僅從現代和當代來說，就有黑格爾式的歷史主義、馬克思式的歷史主義、克羅齊式的歷史主義、葛蘭西式的歷史主義、阿爾杜塞式的歷史主義，如今又有詹明信的歷史主義等等。那麼，什麼是歷史主義呢？扼要地說，歷史主義是人們對歷史理解的態度和方法。顯然，持不同立場的

人對待歷史就有不同的態度和方法。值得注意的是，葛蘭西持「絕對歷史主義」的態度，而阿爾杜塞則相反，持「反歷史主義」的態度。詹明信本人也持絕對歷史主義的態度，讓我們看看他的觀點。

詹明信把歷史主義視為解釋學的一部分，因此，他摻入了經驗和敘事的因素。這樣他把歷史主義看作是我們與過去的關係，它提供了我們理解關於過去的記錄、人工留下的痕跡的可能性。詹氏認為，任何歷史主義的兩難困境在於與差異（identity and difference）之間進行不可避免的選擇。我們的選擇支撐著我們與過去的聯繫。解決歷史主義的困境有四種傳統的方法：（1）文物研究（antiquarianism）；（2）存在歷史主義（existential historicism）；（3）結構類型學（structuralty-pology）；（4）尼采式的反歷史主義（nietzschean antihistoricism）。第一種方法又稱經驗主義歷史編纂學，它以廢除「現在」的簡單姿態，解決了現在與過去的關係問題；第二種方法實際上是一種歷史和文化的美學，它重視歷

史經驗的主體，並標明要超越歷史經驗；第三種方法是要對文本進行符號分析，以揭示「深層」符號的對立的運作；第四種方法是拒絕歷史的方法，以拒絕承認歷史事實的方式解決了歷史主義的困境。

詹明信認為，上述四種方法都不能真正解決歷史主義的困境的問題，因此，需要用「絕對歷史主義」去修正上述各種方法描繪的「循環圈」。這種「絕對歷史主義」不是別的，正是馬克思主義的歷史方法。所以詹氏認為，解脫歷史主義困境的方法、可以在馬克思主義的生產模式理論裡找到。馬克思主義分析的各種生產模式有如：狩獵和採集（原始共產主義或遊牧部落）、新石器時代的農業（或稱古羅馬的氏族）、亞細亞生產模式（或所謂的東方專制主義）、城邦、奴隸制、封建主義、資本主義和共產主義。在詹氏看來。作為新型辯證思維的馬克思主義，不僅完成了對早期或經典的資本主義的反思、而且也預見了未來社會，「未來是真理的駐地」。所以，詹氏把絕對歷史主義的解釋概括為三個特

點：第一，解釋者與其對象的關係不是存在歷史主義所說的個人與對象之間的關係，而是「兩種不同的社會形式或者生產方式的交遇」；第二，把過去看作是一個積極的動因，而不是一個僵死的對象，歷史事件對現今有「影射」的作用，無論是「同」或「異」，在具體情況下，都能對現今有批判的作用；第三，具有未來理想的精神。未來是馬克思主義歷史觀不可缺少的一部分，未來和過去一樣，由現今作結構定位，對現今起著評判作用。

概而言之，詹明信的絕對歷史主義觀是在承認馬克思主義的歷史主義的基礎上，吸取存在歷史主義和結構類型學的歷史主義的積極因素之後，綜合而成的歷史主義框架。詹氏認為，存在歷史主義雖然比較主觀和唯心，但它強調歷史對現今的召喚力，這是存在歷史最可貴的貢獻，伸向過去的慾望是人的基本經驗，沒有它就沒有歷史，沒有它，一切文化產品都只是一堆文字死屍。而結構類型學雖然反對存在派的歷史主體論，但它承認歷史文本屬於意識形態，並且用結

構和符號理論去探討歷史文本的深層意義。由此可見，詹明信的絕對歷史主義觀是超越任何一種歷史主義觀點的，因此人們把之稱作「元歷史」觀。

五、關於現實存在的馬克思主義

1995至1996年，詹明信分別在法國的《當今馬克思》（*Actuel Marx*）雜誌和美國左翼雜誌《每月評論》等刊物上發表了關於現實存在的馬克思主義問題的文章，比較全面地表達了他對馬克思主義的基本見解。該論文主要從五個方面論述了他的馬克思主義基本觀點：

一、關於馬克思主義理論的歷史反思。詹氏認為，這實際上是要回答「什麼是馬克思主義或者說什麼不是馬克思主義」的問題。什麼是馬克思主義呢？「馬克思主義根本不是一種哲學」，他的自我定位是「理論與實踐的統一」。但最好是把它看作是一種「論據」（argument），即不是把它等同於特定的命題，而是把它看作對特定複雜的問題的表述。因此，馬克思主義論證的創造

性就在於它提出新的問題的能力。但爲什麼會出現像蘇聯東歐那樣的危機呢？詹氏認爲這是由於人們把馬克思的「剩餘價值」的概念任意擴大到一切領域，甚至轉變爲社會階級的活生生存在，這就導致現代史學理論的主要困境。因爲剩餘價值觀念轉變爲不同的具體語言和領域，使得馬克思主義論爭成爲一種富有表達能力的概念空間，用它來說明各種不同馬克思主義流派的意識形態和政治策略。每當馬克思主義的研究對象「資本主義」發生變化或經歷出乎意料的變異時，馬克思主義的範式（paradigm）就會產生危機。1898年伯恩斯坦對馬克思主義提出的修正就是在這種情況下發生的。這是第一代「後馬克思主義」。（20世紀）70年代，第一代後馬克思主義的特徵以更複雜的形式和更多的數量再次出現。如巴里·辛德斯（Barry Hindess）和保羅·希斯特（Paul Hirst）的《論資本》、歐內斯托·拉克勞和詹托爾·穆佛的《霸權和社會主義的策略》等等。第一代後馬克思主義是對資本主義從第一階段（國內資本主義）轉向第二階段（現代資本主

義或帝國主義) 過程所發生變化的一種反應；當代的後馬克思主義則出現於資本主義的現代階段讓位於後現代階段之際。馬克思主義是關於資本主義的科學，一方面，慶賀「馬克思主義的死亡」，宣告資本主義和市場體系的決定性勝利的做法是不合邏輯的；另一方面，資本主義的矛盾不是某種無形狀的內在消解，而是相對來說合法的和常規的消解。因此，19世紀末形形色色的後馬克思主義或80年代的後結構主義恰好與資本主義的重構和擴展的各個時期相伴隨。緊跟其後的是各種更加現代的或後現代的對馬克思主義理論的解釋，它們試圖對資本主義本身的一些新趨向進行理論概括。

二、社會主義及其社會前提條件。社會主義不是指蘇聯共產主義，而是把它作為一種政治的、社會的和理想的目標的必然性；作為一種替代現存社會體制的未來規劃和烏托邦。社會主義始終是對人類從出生到死亡的全方位保護的徹底保障體系。社會主義意味著有保障的物質生活、享受免費教育、免費醫療保健和退休補助的權

利；有自由結社、享受最徹底的基層民主的權利、享受工作的權利；享受非殖民化的文化和休閒的權利。社會主義就是掙脫不必要的、可以避免的經濟和物質束縛，就是自由的集體實踐。這種社會主義自由觀在我們時代正受到兩個方面的意識形態的威脅：一是撒切爾主義市場體系觀的「散亂抗爭」；一是深刻的反烏托邦焦慮和對變革的恐懼。前者以物質利益、政治恐怖等等來破壞計劃、民族工業、社會保障等等，直至摧毀福利國家，戰勝自由主義者和左翼分子。所以左翼要重新認知歷史的實際變遷和與這些變遷相符合的政治策略。後者使窮人對變革的希望為失落的恐懼所取代，這些反烏托邦的焦慮需用一種文化治療的方法加以引導，而不能通過贊同市場觀點來逃避它。

三、革命及其前提。革命有兩種略為不同的涵義：體制革命和階級行動。一種體制必然排斥另一種體制。換言之，社會體制的概念不僅意味著根本性的社會變革，而且意味著社會對新的集體生產的重建。一種體制、一個整體或一種生產

方式具有相對的統一性和同質性，它不能與另一種不同的生產方式或體制長期共存。革命的概念正是用來解讀這一特定歷史現象的。若從這樣的體制概念來說，革命意指事先無法從理論上預言的一種體制代替另一種體制（或生產方式）的過程。階級行動則可能更激進，它直接把整個革命過程當作一種象徵，象徵著一定的社會集體恢復實踐的可能性，象徵著集體決策、集體自決和選擇與自然的關係。從這種意義上說，革命就是集體掌握人民的主權，人民重新獲得能力改變自己的命運，並藉此贏得某些控制歷史的手段。革命是馬克思主義的核心概念，但捍衛這個概念需要一些理論準備：放棄對任何事物採取偶像式的態度。從體制革命上說，社會革命不是一個短暫的時刻，也就是說，這種體系的變革是烏托邦。而從階級行動的革命來說，由於產業工人越來越少，所以，20世紀的左派政治始終採取聯盟政治的形式。因此，今天要把革命看作是一系列的要求，尤其在民族問題突出的情況下，民族自主的概念的生命力問題比革命概念的生命力問題更重

要。

四、共產主義及其經濟前提。蘇聯的解體不能說是共產主義的失敗，而應該歸結為共產主義的勝利。蘇聯的解體有三個主要原因：（1）國內的社會政治分裂是80年代世界範圍的分裂的一部分，它包含在西方國家和阿拉伯國家的結構性腐敗之中；（2）效率、生產力和財政能力等範疇是一些比較性的範疇，也就是說，它們只有在若干不平等的現象相互競爭的場合才會發生影響；（3）當蘇聯試圖把自己與世界體系一體化時，它便變得無效，並最終解體。世界體系正在從現代階段走向後現代階段，新的經營規則所產生的生產率之高與蘇聯的生產率無可比擬。文化的衝擊（消費主義、新的信息技術）、軍事技術的驅使、債務的誘惑、日益緊張的商業行爲，最終使得蘇聯難以生存。

五、發達資本主義及其文化前提。晚期資本主義即後現代時期的，或如曼德爾所稱的信息資本主義或跨國資本主義的第三階段的馬克思主義，作為各種政治運動以及各種形式的知識性和

理論性反抗，必將區別於各種現代時期即帝國主義發展起來的馬克思主義。它們與早先的馬克思主義相比，更加具有文化上的特徵，並與那些消費現象對立。今天，文化基本上變成了商業，這一事實的後果是，過去習慣上看作是經濟或商業的東西現在變成了文化，必須根據這一特徵來分析各種理想社會或理想的消費行爲。資本主義並未因轉入第三個階段而有所改變、只有馬克思主義的辯證法，才能避免意識形態的簡單化，從而認識這一體制。因此必須把文化的焦點對準經濟，而又必須使經濟研究抓住晚期資本主義的文化實質；透過世界信息技術對世界市場實行大眾式的民主化，但世界又處於饑餓化和工業品下降的趨勢，馬克思主義面遇的正是這樣一種矛盾的複合體。馬克思主義是關於資本主義的唯一科學；其認識論方面的使命在於它具有描述資本主義歷史起源的無限能力。這就是爲什麼後現代的資本主義必然導致與自身對立的後現代馬克思主義的原因所在。

詹明信的思想貢獻是顯而易見的。第一，他

在馬克思主義處於低靡的情況下，仍然力主馬克思主義對文化批評界的主導作用，為後現代主義的批評指明了方向；第二，團結了美國文化批評學派的力量，對晚期資本主義進行嚴厲的批判；第三，對馬克思主義研究融入了新鮮的方法，例如融入文化批判的方法分析當代資本主義；第四，對後馬克思主義出現的背景分析也是十分鞭辟入理的。他把後馬的出現視為「資本主義經歷結構性變態時期」的必然產物，第一代後馬是和平發展的現代化時期的產物；第二代後馬是資本主義向壟斷資本主義或帝國主義轉變時期的產物；第三代後馬是晚期資本主義即資本主義現代階段讓位於後現代階段時期的產物。

註釋

1. 詹明信：《晚期資本主義的文化邏輯》，三聯書店、牛津大學出版社，1977年，第287頁。
2. 詹明信：《晚期資本主義的文化邏輯》，第18頁。
3. 詹明信：《晚期資本主義的文化邏輯》，第369頁。
4. 詹明信：《快感：文化與政治》，中國社會出版社，1998年，第399頁。
5. 詹明信：《快感：文化與政治》，第413頁。
6. 同上書，第414頁。
7. 同上書，第6頁。

第六章

解釋學批判與馬克思主義

第一節 哈伯瑪斯生平思想簡介

哈伯瑪斯，1929年出生於德國西部杜塞爾多夫附近的古墨斯堡小鎮的一個中產階級家庭，從小受到良好的教育，使他養成嚴謹的治學作風並積累了豐富的學識。中學時代，哈伯瑪斯就閱讀了馬克思主義的著作，還閱讀了有關英國、美國和法國資本主義制度方面的書籍。1949年，哈伯瑪斯進入德國漢諾威的哥廷根大學學習。哥廷根

是德國一所出類拔萃的大學，曾湧現出數學家高斯、物理學家普朗克、玻恩、弗蘭克等聞名世界的學者。哈伯瑪斯在大學期間，主修的是哲學、歷史學和心理學，還選修了數門經濟學課程，這些學科知識奠定了他日後對社會政治學研究的良好基礎。

哈伯瑪斯經歷了二戰以後德國第一屆議會選舉，選舉的結果使他大失所望。因為一些狂熱的民族主義分子仍然進入議會，仍然當選政府首腦和部長。由於他曾親歷法西斯的黑暗統治，他渴望民主政治，所以他對德國的現實深感失望。從此，哈伯瑪斯關注於社會結構和社會思想變遷的研究，試圖揭示人類社會發展的規律和實現民主途徑。

1953年，哈伯瑪斯轉到波恩大學學習。波恩大學是德國思想家的搖籃，正是在那裡，哈伯瑪斯受到德國當代最著名的哲學家海德格爾思想的薰陶，海氏的哲學體現了德國一個從法西斯統治時代走過來的知識分子的思考成果，哈伯瑪斯吸取了海德格爾哲學曾為法西斯政治服務的教訓，

運用哲學的批判精神對待現實政治。與此同時，哈伯瑪斯還接觸了早期「西方馬克思主義」者如德國的科爾施（Karl Korsch, 1886～1961）盧卡奇（Georg Lukach, 1885～1971）的著作，其中科氏的《馬克思主義與哲學》、盧氏的《歷史與階級意識》對他的影響最大。上述兩位早期「西方馬克思主義」思想家對馬克思主義哲學的總體性理解及其對工人階級的政治意識所起作用的論述，激發了哈伯瑪斯追尋馬克思主義和對社會政治問題的思考，為其日後的理論工作作好了準備。

50年代中，哈伯瑪斯完成了題為〈絕對性和歷史性——關於謝林思想的內在矛盾〉的博士論文的寫作和答辯。畢業後，懷著對法蘭克福學派的濃厚興趣，他很快就到了法蘭克福社會研究所工作，並成為阿多諾（Theodor Adorno, 1903～1969）的研究助手。阿多諾繼霍克海默擔任了法蘭克福社會研究所第三任所長，50至60年代在他的帶領下，該研究所出版了大批研究著作，從而使阿多諾和他所領導的研究所聲名鵲起，阿氏本

人被選為德國社會學學會會長。哈伯瑪斯在社會研究所工作期間，深受法蘭克福學派的學術精神的影響，不僅學會了批判性的社會學研究方法，還廣泛吸取了社會學各學科的思想精華和材料。例如，在此期間，哈伯瑪斯不僅精讀了馬克思的《資本論》，還精讀了弗洛伊德（S. Freud）的精神分析學、韋伯（Max Weber）的社會學著作以及帕森斯（Parsons）的行為科學的著作。

但是，哈伯瑪斯也發現了阿多諾研究工作的不足，即過多地強調「辯證的社會學研究方法」，而徹底拋棄「經驗的實證的社會學研究方法」。哈氏則並不徹底拋棄經驗的實證的方法，而是二者兼而有之。從而使他有別於他的前人霍克海默和阿多諾：霍阿二人只推崇哲學的批判性，強調哲學與現實世界的對立；而哈氏自己則強調哲學與日常生活的密切聯繫，哲學家不是居於生活之上的指導者，而是存在於現實中的活動者。

1961年，哈伯瑪斯離開社會研究所，應伽達默爾之邀到了海德堡大學執教，不久被聘為副教

授。在海德堡大學期間，哈伯瑪斯閱讀了伽達默爾的重要著作《真理的方法》。這部著作使他重返學術哲學的研究，為他在哲學的超越性和批判性與經驗科學的科學性、實證性相結合的構想帶來很大的啟發。當然，他也發現伽達默爾解釋理論的弱點，因此導致了後來著名的伽、哈兩氏的解釋學之爭。關於這場爭論的詳情我們將在下文談到。

1968年，阿多諾去世，哈伯瑪斯被薦擔任社會研究所所長之職。但由於學生運動的衝擊，使法蘭克福學派內部意見分歧，從而使該派處於崩潰的邊緣；也由於哈伯瑪斯本人對學生運動的態度由同情轉為反對和批評，因而受到學生們的攻擊。在這種內外交困的情況下，哈氏於1971年辭去所長的職務，到慕尼黑的馬克斯——普朗克學會科學技術世界生存條件研究所任所長。70年代之後，哈伯瑪斯思想進入一個高峰時期，發表了一系列引人注目的著作，得到了社會的公認，因此他獲得了不少榮譽：「黑格爾獎」（1974）、「弗洛伊德科學散文獎」（1976）和「阿多諾獎」

(1980)。

哈伯瑪斯學識豐富，涉獵寬廣：學生時代接受了胡塞爾（E. Husserl）和海德格爾的現象學；青年時代受到盧卡奇、科爾施和布洛赫（Bloch）等人的馬克思主義著述的影響；40至50年代受到薩特（Jean-Paul Sartre）等人的存在主義的影響；50年代受法蘭克福學派的阿多諾、霍克海姆和馬爾庫塞等人物的影響並參加其中的工作；60年代，受伽達默爾的解釋學影響，使他沉入純哲學的理論研究，開始了他的哲學解釋學批判體系的建構；70年代他又成爲結構主義的追隨者；80年代則受後期語言哲學的影響，完成了法蘭克福學派的所謂「語言學轉向」，並融合於後現代主義的「話語世界」，儘管他對德希達輩的後現代主義、解構主義持猛烈鞭撻的態度。哈伯瑪斯對上述各思想學派、各哲學學科都有深入的研究，並有專門的著作問世，其著述的速度也十分驚人：近30年來以每年平均一本書的速度馳騁文壇，成爲當今世界名副其實的學術泰斗，被譽爲「三大思想家」之一。哈伯瑪斯的著述雖然遍

布各個學科，但各個學科又都互相盤根錯節，共成體系，這個體系是建立在批判解釋學亦即意識形態批判的基礎之上的，他的批判目光遍及當代人文科學的各個學科，由於馬克思主義已經廣泛影響當代人文科學各學科，因此，哈伯瑪斯的批判不可避免地涉及馬克思主義，所以人們又把他的理論稱作「批判解釋學的馬克思主義」。

哈伯瑪斯至今發表了大量的文章和著作，主要有：《社會公共性的轉變》（1962）、《理論和實踐》（1963）、《社會科學的邏輯》（1967）、《認識與人類興趣》（1968）、《文化與批判》（1973）、《晚期資本主義中的合法證明問題》（1973）、《重建歷史唯物主義》（1976）、《現代性的哲學話語》（1985）、《證明與應用：倫理話語中的見解》（1993）。

第二節 哈伯瑪斯的解釋學批判

在第二章第三節已經說過，解釋學是一門既古老又新鮮的學問。說古老，是因為解釋學來自歐洲古代哲學和宗教學，原意是弄清作品文本的確切涵義以向他人講解和說教。到19世紀，解釋學擴展到三個領域：文獻學，是研究典籍語言的；解釋學，是對聖經經文進行解釋的；法律解釋，是為司法服務的。德國解釋學經弗里德里希·施萊馬赫（1768～1834）和威廉·狄爾泰（1838～1911）之手，完成了「解釋學循環」的構築。說新鮮，是因為在20世紀前半葉，解釋學進入第二階段，從此，解釋學進入迅猛發展的階段。海德格爾（1889～1976）把「此在」概念引入解釋學，並提出自己的「解釋學循環」：任何一種解釋都產生於前理解而達到一種新的理解，這種新理解又成為爾後解釋的前解釋。1960年，哲學家伽達默爾發表了《真理與方法》一書，標

誌著解釋學進入了第三階段。伽氏對他的老師們的「解釋學循環」進行了改造：前理解進入理解，理解對「文本」產生一種「期待」的意義而擴展了整體的意義，並使部分（期待的意義）與整體（整體的意義）相一致，從而使理解能無限地臻於真實而達到真理，在這個過程中，應當允許理解活動中的「成見」存在，因為只有成見才能構成理解的「地平線」，才能達到理解的「視見」。進入80年代以後，解釋學甚至以全新的面孔出現在後現代的吶喊聲之中，老態龍鐘之貌全無，反以咄咄逼人之勢馳騁當今西方哲學論壇，多少當代年輕的哲學學派亦難敵其項背。更令人注目的是，當代解釋學經哈伯瑪斯、塞麥克、詹明信等人之手，使解釋學引入馬克思主義的領域，從而成爲「解釋學的馬克思主義」。

60年代以後，哈伯瑪斯曾經與德國第三代解釋學代表人物伽達默爾過從甚密，因而他較爲仔細地閱讀了伽氏的巨著《真理與方法》。伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900~）出生於德國馬堡的一個高級知識分子家庭，他的父親是位自

然科學家。1918年，伽氏進入布累斯勞大學習自然理科，一年之後轉入馬堡大學習哲學。由於馬堡大學是新康德主義的大本營，伽氏在馬堡的三年大學生活深受新康德主義的薰陶。1923年，伽達默爾大學畢業，在弗賴堡參加了由海德格爾主持的尼可馬洛倫理講習班，從此，他成為海德格爾的門生，並逐步拋棄新康德主義的先驗唯心主義，投向現象學。1927年，伽氏在保爾·弗里德倫德爾的指導下，通過了古典語言學課程的國家考試，並於次年獲得了在大學講授古典語言學的資格。有了古典語言學的知識，伽氏開始對古希臘哲學進行全面的研究。正當他的學術羽翼日漸豐滿之際，希特勒上臺，伽達默爾無法開展自己正常的研究工作，只在平平淡淡之中度過教書的日子。1939年獲任萊比錫大學正教授之職，1945年任哲學系主任，1946年升任校長。1949年，伽達默爾到海德堡大學接替雅斯貝爾斯的教席，從此才真正開始了他的純學術——解釋哲學的研究。十年之後，他的《真理與方法》發表，終於成為世界聞名的大哲學家。

《真理與方法》全書約有50萬字，1960年出版之後曾出五版，被譯成多國文字，其中包括中文。伽達默爾的這部著作，按照他的話來說就是「遵循後期海德格爾的思路，並用新的方法達到後期海德格爾的思想」，其主要理論內容是圍繞語言和傳統、理解和反思這兩對範疇展開的。伽氏的理論出發點是海德格爾關於人的存在的理論。伽達默爾沿著海德格爾的（Dasein）「此在」概念，首先闡述了人同語言的關係問題。他認為，歷來的語言學家把語言僅僅理解為形式的語法系統，功能主義也僅僅把語言視為人表達自己思想的工具，他們都是把語言當作人的主觀意識。實際上，語言在本體論上先於和高於人的思想和意識是真正的存在，是「我們生存和感知的世界」。其次，伽氏闡述了理解和反思的關係問題。他認為，「解釋學」的涵義是「它描述了構成此在的有限性和歷史的此在的受動性，因而也囊括了此在的全部世界經驗。」¹其意在於，人對世界的全部經驗都離不開理解和解釋的性質，因此，不能把理解看作是主體的行為方式，而應

把它看作人本身的存在方式。理解是主體和客體的關聯域，因而它比本體論更具優先的地位。解決了理解同主客體關係問題之後，就輪到理解同反思關係的問題。伽氏認為，理解包含著對傳統的反思和批判的可能性，這種反思和批判同傳統是統一的而不是對立的，解釋學離不開傳統，它所追求的是「效果反思」(effective reflection)，也就是把傳統作為理解的前提，在同文本的接觸中反思傳統的局限。最後，伽氏闡述了語言導引的解釋學本體論轉折問題，這是伽氏在《真理與方法》這部著作中的第三部分的內容。解釋學何以能夠從方法論轉折為本體論？伽氏認為，詞與物、語言與存在是同一的，語言本身具有「物性」(sachlichkeit)。當然，語言也不是與物直接等同，在伽氏看來，語言之所以導引解釋學的本體論轉折，是因為語言是本體論存在向我們顯現的唯一媒介，所以他說：「能被理解的存在就是語言」²。由此可見，伽達默爾在解釋學中所作的一系列命題都頗有檢討的餘地：語言可否與存在同一？理解是否不能突破傳統？理解的合理性怎

樣確定？如此等等，恐怕連伽達默爾本人也難以回答，因而招致人們對他的批判。在眾多的批判者之中，哈伯瑪斯是最為引人注目的一個。

哈伯瑪斯曾經受到伽達默爾《真理與方法》的啓發，對解釋學有不少共鳴之處，例如在批判科學方法的局限性、在批判科學主義和實證主義等等方面，在強調哲學的基礎地位和哲學方法的合理性等方面都有著相同或相近的立場。但無可否認的是，哈氏和伽氏之間，存在著重大的分歧，因而引起兩人的理論爭論。他們二人之間的爭論最早發生在1976年。哈伯瑪斯首先在《社會科學研究的邏輯》這本著作中指出，伽達默爾的解釋學代表著社會科學中普遍存在的實證主義的非反省意識的正確批判，它揭示出人的交往中理解的基本前提，雖然理論不能簡單地超越解釋者和傳統的關係這一點是正確的，但伽達默爾把傳統理解為一切理解活動的前提，把語言和傳統本體論化，這實際上是一種用語言所表達的意識決定存在的唯心主義。此外，哈伯瑪斯在其他著作中還一再表達了他對伽達默爾解釋學的批判性觀

點，同時也把社會批判的觀點引入解釋學中去。同時，哈伯瑪斯並不僅僅停留於此，他試圖依據解釋學去重建社會批判理論，使解釋學為意識形態批判服務，也就是把原有的解釋學引向深度解釋學中去。下面我們分幾個方面介紹哈氏的批判解釋學的觀點。

一、解釋學的改造和修正

哈伯瑪斯認為，要實現深度解釋學，首先要做到以下幾點：第一，要與傳統的作為語言修辭技巧的解釋學區別開來。哲學解釋學即深度解釋學不能與語言學完全等同，它要使語言變成言語的實用領域並使之成為與主體自我反思（言談者）聯繫起來的開放系統；第二，要認清哲學解釋學的特點，即它不能像自然科學那樣使社會科學達到「科學性」，社會科學的理論概念是不能用前科學的物理方法來衡量的；第三，「哲學解釋學要求普遍適用」。通過解釋學，可以溝通或調和科學與批判理論。深度解釋學就是要分析說話行為，研究語言的交往能力，探討說話者之間的關

係，並探索他們如何實現和諧一致，從而實現「普遍的、非強制的合理交往」的社會。其次是要對解釋學進行修正：一是把解釋學定義為「探討一種我們能夠獲得的、能夠『掌握』的某種自然語言的『能力』，即理解語言上可以交往的意義，以及在交往被曲解的各種情況下使得這種意義可被他人理解的藝術。」³；二是力圖把反思的因素引入哲學解釋學中去，使之具備批判性。因為反思可以使主體認識到已完成的理解活動之無意識先決條件，同時它也是使自身得到發展的力量，因此，反思就是批判，就是批判的特色；三是把實踐交往引入解釋學領域，往昔的解釋學只是單純研究語言修辭技巧，而哲學解釋學則是把語言變為言語，研究言語交往者之間的社會關係，從而使傳統的解釋學走向實踐。在這裡，哈伯瑪斯始終沒有忘記馬克思的實踐概念，並贊同馬克思的正確主張：理論必須訴諸實踐才有力量。當然哈氏所強調的實踐與馬克思所強調的實踐不能完全等同，但是，畢竟是一種實踐，畢竟扭轉了純理論的解釋學脫離唯心唯理的自我封閉

的傾向。

二、理解與傳統關係的重新調整

理解（*verstehen*）是解釋學的中心問題，無理解便無所謂解釋，哈伯瑪斯對解釋學的理解問題尤其是理解與傳統關係的問題作了新的解釋。他注意到海德格爾和伽達默爾對「理解」這個概念的觀點。海德格爾認為，理解是「此在」的基本方式，是人的基本的生存環節，因為理解的籌劃活動就是「造就自身的活動」，這就是「解釋」，解釋活動是要奠基在先有（*vorhabe*）、先見（*vorsicht*）、先握（*vorgriff*）上面的，他說：「把某某東西作為某某東西加以解釋，這在本質上是通過先有、先見與先握來起作用的。解釋從來不是對先行給定的東西所作的無前提的把握。」⁴這就規定了理解和解釋的前提條件，它們總是受著歷史上的思想和文化傳統即理解的前結構的影響和制約的。海氏的學生伽達默爾發展了他的解釋學思想，更明確地把理解和解釋作為人的存在方式，把解釋學提高到本體論的地位，

同時他還把「成見」(vorurteil)和傳統視為任何理解的前提。哈伯瑪斯基本上贊同海氏和伽氏的上述觀點，但他又提出自己的新看法。他認為海氏和伽氏均把「先見」是先行設定了的，先見就是傳統，因而認為意義的理解之對語言傳統的依賴關係比對語境的依賴關係更重要，所以，「真正的要求無論如何不是使我們遠離和擺脫傳統」⁵。哈伯瑪斯則與上述看法相左，認為前理解雖然是根據文化與語言傳統塑造的，並通過教育傳承下來的，但它本身是在語言交往中形成和變化的，這就決定了「觀念與解釋對社會再生產的客觀聯繫具有利益結構的依賴性」⁶。隨著語境的變化，「先見」也將在理解和修正的過程中不斷地形成新的「先見」。所以，伽氏對傳統的的看法是一種「偏見」，並否定了「反思」本身的力量。反思能夠證實並能否決傳統提出的要求，哈氏對理解與傳統關係的反思，實際上對理解與權威的關係的反思。

三、解釋學與意識形態批判

哈伯瑪斯對解釋學最大的貢獻是把意識形態批判納入解釋學之中。哈伯瑪斯認為，從日常經驗中，理念常常用來把辯護性的動機，而不把真正的動機歸咎於我們的行為。凡是在這個層面上被稱之為合理化的東西，在集體活動的層面上，我們稱之為意識形態。換言之，意識形態是指社會意識中用來辯護、掩蓋其真實狀況從而使之合理化、合法化的理念。意識形態是可惡的東西，因為它是虛假性的、歪曲性的和欺騙性的，它阻遏了人們之間正常的合理交往與相互理解。他分析了當代工業社會的意識形態狀況，認為當代工業社會雖然政治的弱化掩蓋了原有的意識形態的壓制功能，但許多原先非意識形態的東西上升為意識形態。哈伯瑪斯認為，成為非政治的意識形態明顯例子首先是科學與技術。科學與技術已經支配了社會制度的發展，並在社會生活中起壓抑人、操縱人們的交往以達到維護社會統治的作用，從而「開始替代資產階級意識形態」。其次，語言在當今也成了意識形態。語言作為社會勢力及社會統治的媒介，不能不受社會強制的影

響，從而服務於合法化的有組織的權力關係，這樣，語言也就成爲意識形態。一旦解釋學的經驗能向人們說明語言對社會實際權力關係的這種依賴性，「解釋學的經驗就成了意識形態批判」。

四、批判解釋學與重建歷史唯物主義

70年代後期，哈伯瑪斯在對伽達默爾解釋學一系列觀點批判的基礎上，提出馬克思主義若干觀點「過時」的論點，並提出「重建」歷史唯物主義，代之以「交往合理化」的主張。馬克思主義爲什麼會過時的呢？在哈氏看來，這主要是由於在晚期資本主義時期，資本主義的國家作用得到加強，科學與技術的作用也得到加強，成了意識形態，起著國家機器的控制作用，所以，資本主義已不同於馬克思時代的自由資本主義，馬克思在那時的許多論述已不起作用，因而已經過時。過時的論點主要有：（1）歷史唯物主義的基本範疇和關係已經過時，如資本主義的發展趨向、經濟基礎和上層建築、生產力和生產關係等等都發生了變化；（2）由於階級隊伍發生了變

化，所以，階級關係和階級鬥爭也發生了變化；

(3) 由於科學技術成爲主要的生產力，技術革命使生產力快速增長，剩餘價值的獲取方式發生了變化；

(4) 馬克思只談到經濟危機，晚期資本主義已不僅僅是經濟危機的問題，尚有政治危機和文化危機，所以要展開政治和文化的批判；

(5) 蘇聯模式的社會主義沒有真正實現社會解放，反而使在資本主義條件下取得的公民權利倒退到黨的專政的合法恐怖中去。因此，哈伯瑪斯認爲需要「重建歷史唯物主義」。用什麼理論去重建歷史唯物主義呢？主要在三個方面：第一，用「交往行爲」的概念補充到歷史唯物主義中去。在哈氏看來，馬克思著作的「勞動」概念實際正是「有目的的合理行爲」和「工具行爲」。他認爲馬克思把勞動和「交往行爲」混爲一談，把交往行爲歸結爲勞動，或者從交往行爲中去推論勞動。也正因爲如此，歷史唯物主義沒有成爲一門真正的關於人的科學，要把它成爲一門真正的關於人的科學，就要把「交往行爲」引入歷史唯物主義，重建歷史唯物主義；第二，用「勞動」

與「交往行爲」的矛盾取代「生產力」和「生產關係」的矛盾。哈氏認爲，當代資本主義由於科學技術成爲第一生產力，剩餘價值的獲取發生了變化，與此同時，生產力和生產關係的矛盾也消失了；而勞動與交往行爲的矛盾就顯現出來。這是因爲在晚期資本主義社會中，「勞動合理化」和「交往合理化」已成首位重要的事情，調整這對矛盾的關係，就可以促進社會的發展；第三，以交往烏托邦社會代替社會主義。哈伯瑪斯憧憬於建立一個交往合理化的社會，以取代馬克思主義所設計的社會主義、共產主義。他認爲當代資本主義的生產關係雖已發生了變化，但人們的交往社會或「生活世界」卻仍然是異化的、「扭曲的」，這是因爲在資本主義邏輯控制之下，生活世界的交往工具語言被權力和金錢所代替，人與人之間的語言溝通成了利益的交換，人與人之間就成了「偽交往」即異化的、被扭曲的交往。新的交往社會或生活世界必須是「交往合理化」的社會，人們在這樣的社會裡可以不受任何壓制和控制地進行平等交往，擺脫權力和金錢的羈絆，

用良好的「語言環境」和「普遍的倫理原則」實現交往的最高境界。

五、批判解釋學與馬克思主義

從以上的闡述中可以看到，哈伯瑪斯在批判伽達默爾的解釋學觀點中，也闡發了自己的批判解釋學的馬克思主義的觀點。我們可以從四個方面看出：（1）哈伯瑪斯批判了伽達默爾的「成見」在解釋學中起重要作用的觀點，提出了「興趣」的概念。這個概念有三種類型：「技術的」或「工具的」興趣，它支配著「經驗的——分析的科學」。馬克思本人的著作中有兩種層次的興趣，即技術興趣和實踐興趣；還有兩種層次的科學，即經驗的——分析的科學和歷史解釋科學，這些區分為馬克思主義內部批判提供了出發點。「自由的興趣」，批判的考察受自由興趣所支配，這也就是「自我反思」，這種興趣僅僅在批判的範例中起作用。最後是「實踐的興趣」，實踐的領域是主觀意識交往的領域，並與「歷史的——解釋科學」的領域相聯繫；（2）哈伯瑪斯求助

於「批判社會科學」，矛頭指向具體化制度；（3）哈伯瑪斯批判了伽達默爾的「誤解」概念，得出以下幾點結論：第一，誤解與權威的壓制行爲即暴力相聯繫；第二，語言的誤解與勞動和權力相關，故難以認識；第三，如果誤解用直接對話難以克服，就應以「精神解釋學」來解決問題；第四，針對伽達默爾把「我們屬於對話」的本體論作爲解釋學任務的基礎，哈伯瑪斯則藉助於無限制無強迫交往的「調節概念」，亦即藉助意識形態批判來作爲批判解釋學的任務基礎。通過對伽達默爾一系列的分析 and 批判，哈伯瑪斯也完成了對馬克思著作的批判性解釋，從而認爲：第一，馬克思主義歷史唯物主義的許多範疇已經「過時」（如上文所述）；第二，馬克思主義的民主理論不夠充分。馬克思主義的主要價值是機能主義的分析，這顯然是不夠的，在一定程度上說，甚至與過去的理論有重複之嫌；第三，馬克思的經濟分析也已過時。因爲當代經濟已不再等同於馬克思當年分析時的經濟，即使運用古典政治經濟學也無法預言一個自主的能自我再造的經濟體制，

當然，這並不意味著馬克思的結構分析是錯誤的；第四，以激進的姿態，並利用資產階級解放運動的目標和資產階級公民權的潛在要求實現社會主義。捨棄這些就不可能有社會主義，社會主義就是自由，這在盧卡奇、科爾施、葛蘭西和法蘭克福學派那兒已經說得很清楚了，而馬克思的理論不能以具體的生活方式來兌現其所表達的社會主義⁷。

哈伯瑪斯在對當代資本主義各人文學科的批判在許多地方是頗具啟發性的：第一，他在分析晚期資本主義危機理論方面是獨到深刻的。他認為，晚期資本主義出現了與19世紀自由資本主義所不同的危機：經濟危機、合理性危機、合法化危機和動因危機，這些危機已從經濟領域轉移到政治、行政和文化領域，但它們同樣也在瓦解和危害著晚期資本主義社會。這些見解對於我們深入認識當代資本主義無疑提供了新鮮材料；第二，雖然他的「重建歷史唯物主義」的觀點有誇大其詞之嫌，但他提出的一些晚期資本主義變化的客觀事實，如科技的發展和應用，使資本主義

社會的階級結構、社會矛盾、文化意識形態等等都發生了很大的變化，這些因素無疑為發展歷史唯物主義提供了思想材料和促進動力；第三，他改變了舊解釋學的純語言技巧方向，變語言為言語，從而把解釋學引向實踐的道路——交往行為或生活世界上去，這就為西方哲學帶來了革命性的變革。當然，哈伯瑪斯的理論體系的漏洞和謬誤也是明顯的：第一，哈伯瑪斯雖然作了把語言變為言語的解釋學變革，但他卻任意把言語的作用擴大化，甚至建立一個以語言為基礎的「交往社會」，並把這個社會視為理想的社會，以為這樣的社會是可以實現人自身解放的社會，是無權力壓制的真正自由的社會。這實際上是空中樓閣的社會，難怪人們把它稱做「交往的烏托邦社會」；第二，所謂「重建馬克思主義」的若干理由均為不實之詞，比如資本主義雖然發生了變化，但並未發生質的變化，說生產力和生產關係的矛盾消失了更是沒有根據的說法。第三，哈伯瑪斯的理論觀點具有明確的改良主義傾向。哈氏在一家訪談中說：「我相信我們並不想透過民主

化來提高效率，並以此改變權力結構。」接著他又說：「像高度發達的資本主義社會那樣盤根錯節的社會體制，企圖在一夜之間改變結構，會造成巨大的混亂。」⁸因此，在他看來，毋須觸動現存的資本主義社會體制結構，並且以資產階級革命的目標要求，逐步實現社會改造，就可以進入合理交往的理想社會。

儘管如此，哈伯瑪斯的理論思想價值還是不可忽視的。哈氏理論思想的價值在於它的批判性。我們在上面已經談到，哈氏的批判目光幾乎遍及當今人文學科各個領域，其批判鋒芒銳不可當，使任何資產階級文化意識形態黑暗腐朽之物均受到有力的貶斥。由於哈伯瑪斯不畏權威，不懼傳統，因而晚近的哈伯瑪斯亦被視為「後現代」鬥士之列，雖然哈伯瑪斯本人對後現代主義一向持激烈批判態度。

第三節 塞麥克的解釋學的馬克思主義⁹

馬萊克·J·塞麥克（Marek J. Siemek, 1942～）是波蘭哲學家，是由波蘭著名哲學家亞當·沙夫和柯拉克夫斯基培養出來的學生，曾到法國巴黎留學。塞麥克一直從事馬克思主義哲學同當代西方思想關係的研究。尤其在馬克思主義與解釋學關係的問題上發表過一系列的研究成果。塞麥克的研究結論是：馬克思主義哲學從廣義上說是一種解釋學。塞麥克的理由主要有兩個方面：

第一，解釋學在西方思想界越來越發揮著重要的作用，馬克思主義應當把它作為自己的理論夥伴。塞麥克認為，馬克思主義在第二國際理論家那裡發生了巨大的轉折，無論是拉法格、普列漢諾夫、考茨基還是倍倍爾和梅林，都忽視了馬克思主義的批判的辯證法本質，把馬克思主義自然科學化了，從而把自然科學的思想模式移植到社會歷史研究的領域。他們對於觀念、價值、意

謂和目標等等社會歷史範疇的特殊本質根本不予理會，僅僅按照自然科學的方法強調社會規律和歷史規律的「客觀性」，強調這些規律性的自然史性質，強調它們是外在於人的社會活動；與此同時，簡單的因果性被作為認識歷史和文化現象的基本方法，在此情況下，解釋學被視為「反動」的東西被排斥和被否定。

與此同時，西方哲學界卻發生一場「反自然主義」的傾向，狄爾泰的「生命哲學」受到人們的承認。生命哲學走的是與第二國際理論家們相反的路線，即不僅否認自然科學的規律性，也否認社會歷史的自然性質，認為社會歷史只能被「解釋」、被「理解」，而不能進行自然科學式的「解析」。塞麥克認為，狄爾泰使古典解釋學進入了一個新發展階段，從而使解釋學擺脫了神學屬性，以一種反自然主義的新科學即人文科學的總體方法論的面目出現。

塞麥克認為，20世紀以來，解釋學有了長足的發展，這種發展經歷了五個階段：（1）弗洛伊德和弗洛伊德主義的精神心理分析不僅以獨特

的解釋新技術豐富了傳統解釋學，而且為它的發展開拓了一個具有普遍意義的新領域，它不僅僅是對符號及其關係的本性進行細微的考察，而且更重要的是發覺了解釋學問題的一個新的本體論的需要，這就是隱藏在意識後面的「無意識」的秘密；（2）語言和交往的研究給解釋學傳統提供了新的思考材料，這主要是來源於索緒爾和布拉格學派的結構語言學的發展，成了符號和意謂的一般哲學理論基礎；（3）胡塞爾把解釋學嫁接到現象學上，使意義和理解成為全部解釋理論的中心，解釋學的問題也轉變為先驗的反思問題，這也就是主體－客體問題這一事實形式的本原和理論基礎；（4）海德格爾的本體論轉變階段，即把解釋學問題直接當成本體論問題，在這個新的本體論中，「理解」是不可超越的境域，也就是人的存在的基本結構；（5）里科爾和伽達默爾的解釋學改革階段，前者強調解釋學向社會現象學擴展的合法性，並把解釋學引入批判的領域；後者完成了「解釋學的循環」的改造，並強調解釋學的「歷史效果」。

在解釋學發生變化的整個20世紀，馬克思主義同樣也發生了巨大變化，以列寧、盧森堡、拉布里奧拉和葛蘭西、盧卡奇等人向馬克思主義本原復歸，恢復了馬克思主義的辯證本性。這種復興孕育著它同解釋學思潮在學術上匯聚的可能性，當代馬克思主義哲學和其他哲學一樣、面臨著對解釋學進行批判整合的迫切任務。

第二，解釋學與馬克思主義哲學就其本性來說是共通的。因為從廣義上說，解釋學是一種進行批判和解釋的精神活動，而馬克思主義辯證哲學或歷史唯物主義的基本原理，也是對直接可見的社會歷史現象進行批判和解釋，努力去理解這些現象背後隱藏著的「意義」。從這個意義上說，馬克思主義哲學也是對社會歷史進行辯證、解釋式的「解讀」。因此，馬克思對英國國民經濟學和黑格爾哲學的批判解讀、葛蘭西對克羅齊哲學的批判解讀、盧卡奇對第二國際修正主義觀點的解讀，都是馬克思主義及其傳統把自己表現為解釋學的典型例子。這些例子中發揮積極的解讀功能的，正是馬克思主義的批判的辯證法。因

此，辯證法從其本質上說就是解釋學。塞麥克得出結論是：馬克思主義哲學這種廣義解釋學的理論本性同當代解釋學思潮有著內在的本質聯繫；如果馬克思主義要求永保青春，保持強大的生命力，那就應當善於用當代解釋學的理論成就來豐富並發展自己本身特有的寶貴財富：革命的、批判的辯證法。

塞麥克上述觀點完全把馬克思主義與解釋學等同，這種觀點顯然有欠全面，因為馬克思的理論活動並不僅僅是解釋活動，更重要的是實踐活動。馬克思在他的理論出發時期就說過：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，問題在於改變世界。」¹⁰可見馬克思本人並不滿足於理論上或對現實世界的解釋，而在於改造世界。另外，關於辯證法的觀點也有片面性。塞麥克認為解釋學的批判精神與馬克思主義的辯證法批判精神是相通的，這一點無可非議，但若把馬克思主義的辯證法僅僅歸為批判精神，顯然是不足的。馬克思主義辯證法尚具有革命的一面，事物的規律性的一面。

註釋

1. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen, 1986, s.300.
2. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s.478.
3. 哈伯瑪斯，〈解釋學要求普遍適用〉，哲學譯叢，1986，No.3。
4. 海德格爾，《存在和時間》，三聯書店，1987年，第184頁。
5. 伽達默爾，《真理與方法》，第361頁。
6. 哈伯瑪斯，《社會科學的邏輯》，第170頁。
7. 哈伯瑪斯，《哈伯瑪斯訪談錄：現代性的地平線》，上海人民出版社，1997年，第84、32、34、103等頁。
8. 哈伯瑪斯，《哈伯瑪斯訪談錄：現代性的地平線》，上海人民出版社，1997年，第35～36頁。
9. 本節的內容又可參見拙作《20世紀末國外馬克思主義綱要》第六章第三節，中國人民大學出版社，1998年。

10. 馬克思、恩格斯，《馬克思恩格斯選集》第一卷，人民出版社，1995，第57頁。

結論

後馬克思主義與 馬克思主義之分野

從以上的各章的論述中，讀者可以對後馬克思主義的各主要派別的觀點有了一定的瞭解，雖然這只是個提綱挈領性的瞭解。人們還會問：後馬克思主義是不是馬克思主義？後馬克思主義與馬克思主義之間的分野有那些呢？

第一個問題的答案已在提問本身：後馬克思主義不是馬克思主義。因為如果後馬克思主義是馬克思主義的話，它就何必加上「後」(post)字？既已加了個「後」(post)字，它當然也就不是馬克思主義了。簡言之，後馬克思主義有它自己的特殊內涵以區別於一般意義的馬克思主

義。雖然它在表面文字上以及涉及的某些主題內容上與馬克思主義有某些聯繫，但這些主題內容的論述方法、方向以及服務對象都是與馬克思主義大相迥異的。

回答第二個問題是一個相當複雜的問題，需要一些篇幅才能稍為回答清楚。

首先，我們應當瞭解什麼是馬克思主義？也許人們認為這是不說自明的問題，因為幾乎在整個20世紀的漫長歲月裡，馬克思主義的社會主義在世界政治舞臺上曾經演出威武雄壯的史劇，所以大家對於馬克思主義這個角色已耳熟能詳。不然。什麼是馬克思主義的問題實際上是一個既老舊又新鮮而又難得合理答案的問題，尤其是在歷史轉折關頭是這樣。依據國外學者（例如法國學者喬治·拉比卡、呂西安·塞夫等人）的觀點，傳統馬克思主義的觀點有以下五個基本點：

- 1.階級鬥爭和歷史決定論的觀點。
- 2.暴力革命和無產階級專政的觀點。
- 3.資本主義危機和必然滅亡的觀點。

4. 革命的和批判的辯證法觀點。

5. 社會主義和共產主義必勝的觀點。

我們認為這是西方比較嚴肅的馬克思主義者們的共同觀點，這些觀點是無懈可擊的。

其次，我們應當看看後馬克思主義本身的政治立場以及對待上述馬克思主義的基本點態度。

後馬克思主義有什麼樣的政治立場呢？要回答這個問題當然要瞭解後現代主義這個思想派別的結構。英國學者麥克萊倫認為，後現代主義的產生有兩個因素：一是發達資本主義帶來的社會和經濟的變化，尤其是消費至上的文化增長和隨之而來的對政治學的美學化；二是相當數量的後現代主義的辯護者自身在政治上已從左派的政治立場被捲入。因此，人們把後現代主義思想的影響歸結為60年代後期爆發的極左活動的那一代知識分子的失望情緒¹。這就是說，後現代主義一方面是由於晚期資本主義所帶來的社會和經濟的變化，從而引起思想文化的變化，後現代主義只不過是這些變化的產物，同時它也反映了部分極

左知識分子的失望情緒。麥氏的分析自有十分中肯之處，但並未十分全面。

英國的另外一位學者J·多爾蒂的分析則別具一格。多爾蒂把後現代主義視為一種缺少「內在的政治關係」的、「四處飄蕩」的「邊際政治關係」，他借用伊麗莎白·威爾遜的話把後現代主義說成是「要求寬泛政治立場」的「變色龍」²。多爾蒂的分析反映了後現代主義的政治處境：後現代主義的名聲大噪，是在思想和文化哲學上，而不是在政治策略的意義上，但由於它的觀點是個矛盾的領域，因而往往受到人們的歡迎或者懷疑和批判。比如它對許多現代政治實踐持否定的態度，它通過在否定所有政治學觀點享有特權的過程中所堅持的普遍價值和道德存在合理性，破壞了政治特權的基礎。這引起一部分政治反對派的支持，也引起政治特權派的攻擊。而由於後現代主義主張反對「元敘事」(meta-narration)，因此，也受到右派政治家和政治哲學家有選擇地贊同後現代主義，尤其讚賞後現代主義對一切元敘事的批判，換言之，就是贊成反對

一切「主義」。在這方面，右翼政治學家與後現代主義之間的聯盟比較密切。但左翼政治學家與後現代主義的聯盟更直接，因而門派之爭比右翼更明顯。例如，圍繞博德里拉的后現代主義和馬克思主義資格問題就曾展開過國際性的爭論。左翼對後現代主義的政治可分裂性、多元論和折衷主義均表反對態度。後現代主義對政治自由活動的支持和對集體實踐的否定態度，也被左派視為在政治上是起反作用的，是對資本主義的有效打擊起消極作用的。多爾蒂的分析雖然也未算十分全面，但對後現代主義的政治態度、政治處境及其與左右派的關係均作了較全面的介紹。

因此，我們可以得出結論說：後現代主義是處於左右兩派之間的政治夾縫中的思想派別，這個派別是鬆散的、矛盾的、不穩定的，也是十分複雜的。根據這些特點，我們可以把這個派別分為左、中、右三個不同層次。後現代主義的上述政治和文化背景及其結構同樣適用於後馬克思主義。下面我們把後馬克思主義對待當代資本主義、社會運動以及馬克思主義、社會主義幾方面

的態度來進行闡述。

後馬克思主義對待當代資本主義的態度。由於當代資本主義運用科學技術的力量而使生產力快速發展，使資本主義的生命力似乎得到增強。右翼後馬克思主義者認為馬克思主義提出的資本主義滅亡的論點已經過時。馬克思的論點只不過是「以某些過時的、已被超越的假定為根據」的。這種觀點正如麥克萊倫所說是「僅從其表面上的價值去理解」，事實是，資本主義在當代的發展是「偽裝的發展」。因為當代資本主義是一個世界體系，如果僅從一個國家或一個地區來考慮，也許正如後現代主義的右翼人士所言，但考慮到第三世界億萬人民的利益，那麼資本主義的本性並沒有變。這一點也為後馬克思主義的中翼和左翼人士所贊同。例如，德希達就認為當代資本主義存在著十大禍害³。而後現代主義的另一位著名人物詹明信也認為資本主義的本質與19世紀相比沒有發生什麼變化，他說：「我的核心觀點是，今日的資本主義並未發生根本性的變化，這些變化並未超出伯恩斯坦時代的人們所想像的

範圍。」當然，有一點是明顯的，那就是無論是哪一派的後馬人士都不主張改變資本主義社會的制度。

後馬克思主義對待社會運動的態度。正如西方一些學者指出的，蘇聯社會主義解體之後，後馬克思主義的許多人在社會哪一部分人將實現社會變革的問題上的回答是模糊不清的。他們認為「新社會運動」（生態運動、女權運動、公民權利運動、人權運動、和平運動、反核運動、社區運動，民族主義等等）的各種力量將成為社會變革的主要力量。其原因是由於當代科學技術的廣泛利用使資本主義的生產力快速發展，資本主義賴以為生的剩餘利潤不再從工人身上獲得，換言之，由於科學技術的普及，生產自動化程度增高，工人階級隊伍也隨之發生分化瓦解：一部分人成為擁有現代技術的白領，一部分人離開生產部門成為第三產業的中間階層，原先意義上的產業工人已經為數不多，因而再也不能把他們當作革命的主體。後馬克思主義中的右翼如拉克勞和穆佛等人就持上述的觀點。其他左、中翼人士對

於誰是當今社會變革的主體的問題也回答不清，甚而直接把知識分子當作變革社會的主力。雖然後馬人士看到了當代資本主義社會經濟和社會結構的變化，也看到工人隊伍的變化，有許多分析也是具有啓發性意義的，但他們由於徹底放棄馬克思主義的分析方法，所以他們的分析往往具有機械性、片面性。因為（麥克萊倫也表達了類似的觀點），第一，新社會運動的各種力量並不都具有進步的性質，例如一些民族主義運動和生態運動就是這樣；第二，新社會運動的組織沒有共同的事業和主張，更重要的是他們的運動的目的實際上是可以在現存的社會制度內實現的；第三，資本主義甚至可以利用某些組織來爲自己服務，把他們的運動作爲一種「意識形態的掩護」，以模糊它的壓迫的原則模式；第四，社會主義本身具有新社會運動所不能起的獨特作用，新社會運動至多可以成爲社會主義的同盟軍，而不能成爲變革社會的主力軍。新社會運動是改良，而社會主義是革命。由此可見，除極少數後馬人士之外，後馬人士的多數均不再把希望寄託

在工人階級的身上，而寄希望於新社會運動和知識分子的身上。不過，工人階級發生了變化，甚至是很大的變化，尋找新的革命的主體確是重要而又迫切的任務。在這方面，後馬人士僅僅提供了傳統變革社會的力量變化分析、而沒有提供任何有價值的東西，因為他們的分析往往是片面的因而是錯誤的。

後馬克思主義對待馬克思主義的態度。我們先看看後馬克思主義的隊伍結構。加拿大學者阿格爾（Ben Agger）曾把後現代主義分爲兩大派——左派和右派。這種把多數遊離於左右之間的人士劃分歸屬顯然是有失公允的。美國學者波林·羅斯諾（Pauline Marie Rosenau）曾經把目前西方理論界的馬克思主義學派分爲「後馬克思主義」和「新馬克思主義」，拉克勞、穆芙、阿羅諾維茨（Stanley Aronowitz）和拉希（Scott Lash）屬後馬克思主義；而詹明信和索亞（E. W. Soja）等人則屬新馬克思主義。羅氏的劃分沒有把後馬克思主義或他所稱的新馬克思主義放到後現代主義的潮流中去考察，也沒有把這兩派的

理論基礎進行考察，因而也是不恰當的。

我們認為，後馬克思主義對待馬克思主義的態度可分左、中、右三翼：左翼以詹明信、索亞、曼德爾（Ernst Mandel）⁴等人為首；中翼以德希達、哈伯瑪斯等人為首；右翼以拉克勞和穆芙等人為首。這裡的詹明信是個特殊的人物，因為他在很多場合是批判後現代主義的，但正如羅斯諾所指出的，他仍對後現代主義「產生了好感」。故不應把他劃歸新馬克思主義，因為新馬克思主義應屬另外一種類型的馬克思主義，即他們的理論並不以後現代主義的信條（反中心、反邏各斯、反元敘述、反傳統、反一元論、反基礎主義等等）為信條。詹明信同其他類型的後馬克思主義一樣，指望後現代主義為重振、復興和發展馬克思主義提供靈感；他們認為後現代主義是建設性的，因為它提醒左派注意自身的假定所具有的弱點。他們贊成解構主義，認為它是批判的、左翼的和革命的。因而他們把德希達視為一個已經公開宣布自己是共產主義者的人（Ryan 1981: 161; 1982），甚至在德希達之前，馬克思已

有解構行動，馬克思「是第一個解構主義者」(Spivak, 1980)。以詹明信為首的後馬左翼除把馬克思拉入自己的營壘之外，還把馬克思主義本身儘量與後馬克思主義合併。例如，右翼後馬克思主義將元敘述看作是整體性的東西，甚至是極權主義的東西，但左翼後馬克思主義則認為沒有元敘述就沒有「變革整個社會制度」的可能性 (Jameson, 1988: 347)。他們認為，後現代主義者在批判元敘述方面是錯誤的。馬克思主義提出了一個統一的理論，它雖然不是盡善盡美的，但仍優越於其他理論。因此像詹明信那樣提出了一種創新的馬克思主義元敘述，它融合了許多後現代思想。但他在後現代世界裡看到了一個潛在的大眾的和民主的開端，它或許允許某些新形式的政治實踐加入進來，而這些政治實踐正傾向於建立一種馬克思主義的社會 (Stephanson and Jameson, 1988)。在階級分析方面，後馬左翼仍不想放棄階級分析的方法，他們雖然在許多地方作了修正，但他們表示仍要保留這一方法。例如，詹明信表示他能做到既是一個後現代主義

者，又堅持他認為是進行認識的必要條件的「階級統合」概念；索亞則試圖在後現代的分析範圍內揭示階級剝削、性和種族主義統治、文化和個人的反授權以及環境狀況惡化諸問題。

右翼後馬克思主義者對待馬克思主義則是十分輕率的。正如羅斯諾所指出的那樣，他們放棄了馬克思主義的許多重要原理，修正了他們的馬克思主義觀點以適應後現代的參照框架。事實也的確如此，像拉克勞和穆芙等人，公開運用後現代主義來表達他們對現代性和正統馬克思主義的不滿。他們認為「解構」可以擔當修正馬克思主義的任務，能夠為「建立平均主義的、沒有等級差別的社會主義所必須的經濟制度和政治制度」提供保證（Ryan, 1982: 44）。右翼後馬克思主義還明確拒絕元敘述。他們把馬克思主義看作是元敘述的典型例子，如同其他後現代主義者那樣，把元敘述視為整體性的、甚至是極權主義的東西加以拒絕。他們較為一致地認為，列寧和恩格斯把馬克思主義發展成爲一個全球性理論，一個封閉的元敘述，這絕不是馬克思的意圖。他們因此

譴責列寧主義或馬克思列寧主義的單一歷史方向，因為它是「排他的、精英論的、等級森嚴的和嚴守紀律的」（Ryan, 1982: xiv）。在對馬克思的資本主義理論上，右翼後馬人士如拉希（Scott Lash）和尤里（John Urry）等人認為，馬克思主義的資本主義理論已不再有效，因為它已變得「混亂不堪」。他們看到晚期資本主義的巨大變化，便認為馬克思主義的歷史決定論也不再有效，其根據是馬克思所預言的資本主義滅亡趨勢不但沒有出現，相反，資本主義出現了空前繁榮的景象；與之相聯繫的社會主義共產主義的事業也未像馬克思所預言的那樣取得「必然的勝利」，反而遭到了失敗。所以，他們認為馬克思主義「過時」，因而需要對它進行「修正」、「改造」和「重建」。要之，這些人認為馬克思主義是一種被人廢棄的、過時的元敘述，因而要「超越」馬克思主義。更有部分右翼後馬人士如拉克勞、穆芙提出要解構馬克思主義，並暗示可能完全放棄馬克思主義（Laclau, 1988）。在階級分析方面，右翼後馬人士是持反對態度的。他們一方

面反對馬克思主義的階級分析方法，另一方面不承認工人階級的歷史作用（如拉克勞和穆芙）。例如拉希和尤里認為，馬克思主義關於工人階級及其作用的定義在今天已難以站得住腳，而後現代主義提出更新過時的馬克思主義概念系統是有裨益的。

中翼後馬克思主義的情況則比上述兩者複雜得多。這些人似乎遊移於後馬的左翼和右翼之間，時而發表一些屬於左翼的觀點，時而卻又發表一些屬於右翼的言論，而更多的時候他們則保持中間的立場，發表一些難以捉摸的、似是而非的言論。例如德希達和哈伯瑪斯二人有極相似之處：他們在前期的著作中，都曾發表過馬克思主義「過時」的言論，這是眾所周知的事實⁵。而在他們晚近時期的著作中，他們的態度又幾乎一致：德希達發表了《馬克思的幽靈》這部為馬克思主義辯護的著作⁶。哈伯瑪斯在他的文章《社會主義在今天意味著什麼》⁷以及近來的一些著作中，也對社會主義和馬克思主義作出了肯定性的評價，認為馬克思對資本主義的分析在今天仍

有現實意義。還值得注意的是，哈氏把後現代主義者（嚴格地說是右翼後現代主義者）的言論與反馬克思的言論歸為同一類，並嚴厲地斥之為「新保守主義」，是「中產階級庸人的大逆流」。處於中翼的後馬克思主義者實際上對資本主義和對社會主義、馬克思主義均懷有矛盾的心態，這一點德希達和哈伯瑪斯均坦言不違。他們一方面承認馬克思主義是「不可逾越的視界」，另一方面又認為馬克思主義在許多地方存在「缺陷」和「過時」的東西。

縱觀後馬克思主義左、中、右對待馬克思主義的基本態度，我們自然就會看清後馬克思主義與馬克思主義之間的分野。國外有的學者（如麥克萊倫等人）認為整個後馬克思主義都是屬於「修正主義」的⁸，更有的學者（如福雷等人）認為後馬克思主義者是「反革命」和「親無政府主義者」（Foley, 1985: 33）。這種說法可能過於偏激和有失全面。因為從上面的闡述已經談到，後馬克思主義派別並不是鐵板一塊，左、中、右三翼在對待馬克思主義、社會主義、資本主義等等

重大問題上，各自的態度不一。屬左翼的後馬人士對待馬克思主義的態度比較嚴肅，他們承認「馬克思主義是關於資本主義的唯一科學；其認識論方面的使命在於它具有描述資本主義歷史起源的無限能力」（詹明信語）。而中翼後馬人士對待馬克思主義的態度雖然比較遊移，但一般較少發表直接攻擊馬克思主義的言論。而右翼後馬人士對待馬克思主義的態度則是十分輕率的：他們或者藉口社會現實發生了變化，說馬克思主義已經「過時」；或者藉口蘇聯東歐社會主義的失敗，說馬克思主義「失效」等等，從而主張「修改」甚至「拋棄」馬克思主義。由此可見，右翼後馬人士是「修正主義」的結論是可信的。但從總的說來，包括後馬在內的後現代主義除很小部分和資產階級右翼合流之外，其總體仍是一股基進左翼思潮，是他們在當代資本主義社會文化的後院燃起熊熊大火，從而令資本主義極權派頭痛不已。

「地球上所有的人，所有的男人和女人，不管他們願意與否，知道與否，他們今天在某種程

度上說都是馬克思和馬克思主義的繼承人。」德希達語出驚人，振聾發聵，願人們記住這句話。

註釋

1. 麥克萊倫，〈當代西方馬克思主義流派〉，載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1997年，No.1。
2. J·多爾蒂，〈後現代政治學〉，載《國外社會科學》，1994年，No.1。
3. 參見本書第四章第二節。
4. 曼德爾是否屬後現代主義似有爭議，因為他是「第四國際」的領導人，但他的《晚期資本主義》被詹明信等人推崇為後現代主義的代表作卻是事實。
5. 參見上文第四章第一節、第六章第二節。
6. 參見上文第四章第二節。
7. 發表在《新左派評論》，1990年，第83期上。
8. 麥克萊倫認為，當今存在著四股修正馬克思主義的思潮：分析馬克思主義、後馬克思主義、後工業社會的社會主義以及市場社會主義（麥克萊倫，1997）。

參考書目

一、中文部分

卜地峨訪談錄，包亞明譯

1997 《文化資本與社會煉金術》，上海：上海人民出版社。

陳學明

1996 《哈伯瑪斯的「晚期資本主義」論述評》，重慶：重慶出版社。

德曼·保羅著，李自修等譯

1997 《解構之圖》，北京：中國社會科學出版社。

德希達·雅克著，何一譯

1999 《馬克思的幽靈》，中國人民大學出版社。

科斯洛夫斯基·彼得著，毛怡紅譯

1998 《後現代文化——技術發展的社會文化後果》，北京：中央編譯出版社。

哈伯瑪斯·尤根著，李暉編譯

1997 《東歐劇變與〈共產黨宣言〉》，載《馬克思主義與現實》，第三期。

1997 《哈伯瑪斯訪談錄，現代性的地平錢》，上海：上海人民出版社。

洪鑣德

1998 《跨世紀的馬克思主義》，臺北：。

李歐塔·讓-弗著，趙一凡譯

1999 《後現代主義》，北京：社會科學文獻出版社。

李歐塔等著，王潮選編，王寧等譯

1997 《後現代主義的突破》，敦煌：敦煌文藝出版社。

羅斯諾·波林·瑪麗著，張國清譯

1998 《後現代主義與社會科學》，上海：上海譯文出版社。

1992 《後哲學文化》，上海：上海譯文出版社。

陸揚

1996 《德里達——解構之維》，武漢：華中師範大學出版社。

麥克萊倫·戴維著，余其銓等譯

1986 《馬克思以後的馬克思主義》，北京：中國社會科學出版社。

徐賁

1996 《走向後現代與後殖民》，北京：中國社會科學出版社。

徐友漁等

1996 《語言與哲學——當代英美與德法傳統比較研究》，北京：三聯書店。

歐力同

1992 《論哈伯瑪斯的「批判解釋學」》，載《探索與爭鳴》，第二期。

余靈靈

1988 《哈伯瑪斯傳》，保定：河北人民出版社。

詹明信講演，唐小兵譯

1997 《後現代主義與文化理論》，北京：北京大學出版社。

詹明信著，張旭東編，陳清橋譯

1997 《晚期資本主義的文化邏輯》，北京：三聯書店。

詹明信著，王蓬振等譯

1998 《快感：文化與政治》，北京：中國社會科學出版社。

詹明信著，王則編譯

1997 《論現實存在的馬克思主義》，載《馬克思主義與現實》，第1期。

曾枝盛

1998 《20世紀末國外馬克思主義綱要》，北京：中國人民大學出版社。

二、英文部分

Derrida, Jacques

1992 Points de Suspension: Entretiens, Editions Galilée.

1993 Spectre de Marx, Paris: Editions Galilee.

Gadamer,

1986 Vohrhait und Methode. Tuebingen.

Geras, Norman

1987 Post-Marxism? New Left Riview, No163.

Jameson, Fredric

1989 Marxism and Postmodernism. New Left Review, No176.

1996 Cinq thèses sur le marxisme réellement existant. in Congrès Marx International, Cent ans demarxisme, Bilan critique et prospectives. Paris: Presses universitaires de France.

Labica, Georges

1969 Marxisme d' aujourd' hui, Paris: Presses universitaires de France.

1984 *Marxisme-léninisme*, Paris: Editions Bruno Huisman.

Laclau, Ernesto

1990 *New Reflection on the Revolution of Our Time*. London and New York: Verso.

Laclau, E. and Mouffe, Chantal

1985 *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.

1986 *Post-Marxism without apologies*. *New Left Review*, No166.

Lash, Scott

1990 *Postmodernism as Humanism? Urban Space and Social Theory*. In *Theories of Modernity and Postmodernity*, ed. Bryan S. Turner. Newbury Park, Calif.: Sage.

Lash, Scott and John Urry

1987 *The End of Organized Capitalism*. Madison: University of Wisconsin Press.

Lucien, Sève

1983 *Introduction de la Philosophie marxiste*. Paris:

Editions Sociales.

Mouzelis, Nicos

1987 Marxism or Post-marxism? New Left Review,
No167.

Rosenau, Paulaine, and Robert Paehlke

1990 The Exhaustion of Left and Right: ... Interna-
tional Political Science. 11.

Ryan, Michael

1981 New French Theory in New German Critique.
New German Critique No22.

1982 Marxism and Deconstruction: A Critical Arti-
culation. Baltimore, Md.: Johns Hopkins
University Press.

1988 Postmodern Politics. Theory, Culture, and
Society 5(2-3).

Sturrock, John, Structuralism and Since, from Levi
Strauss to Derrida.

London: Oxford University Press, 1979.

後馬克思主義

文化手邊冊 58

著 者☞曾枝盛

出 版 者☞揚智文化事業股份有限公司

發 行 人☞葉忠賢

登 記 證☞局版北市業字第 1117 號

地 址☞台北市新生南路三段 88 號 5 樓之 6

電 話☞(02)23660309 23660313

傳 真☞(02)3660310

郵政劃撥☞14534976

戶 名☞揚智文化事業股份有限公司

印 刷☞偉勵彩色印刷股份有限公司

法律顧問☞北辰著作權事務所 蕭雄淋律師

初版一刷☞2002 年 7 月

定 價☞新台幣 200 元

I S B N☞957-818-374-7

E-mail☞book3@ycrc.com.tw

網 址☞<http://www.ycrc.com.tw>

本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換。

版權所有 翻印必究

國家圖書館出版品預行編目資料

後馬克思主義=Post-Marxism / 曾枝盛著.
-- 初版. -- 臺北市：揚智文化, 2002[民 91]
面；公分. -- (文化手邊冊；58)
參考書目：面
ISBN 957-818-374-7 (平裝)

1. 馬克思主義

549.3

91002063

後馬克思主義



後馬克思主義是隨著後現代主義而興起的一股思潮。本書較為全面而又精鍊地闡述了後馬克思主義的產生、主要派別及其基本觀點。

後馬克思具有以下幾方面的特點：第一，具有與後現代主義一致的反判和批判精神。第二，對資本主義進行猛烈的批判，但它們並不希望改變現存資本主義的社會制度。第三，後馬各派均強調「話語」世界，主張意識形態、政治、經濟三個層次都消融在「話語」、「言談」、「談論」之中，把一切皆視為語言的符號系統，故被人稱作「符號學的后馬克思主義」。第四，後馬克思主義不是一個統一的派別，它大致分為左、中、右三翼。第五，後馬克思主義與「西方馬克思主義」有不少共同特點等等。

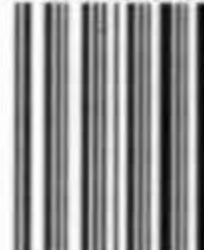
本書之目的是為後馬克思主義的研究提供「引子」式的參考。

ISBN 957-818-374-7

[549]



00200



9 789578 183742

A5058B

NT\$200



Yang-Chih Book Co., Ltd.

<http://www.ycrc.com.tw>