

知识之锚

赵刚 著

ZHISHI ZHI MAO

知识之锚



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

| 内容简介 |

 社会与人文学者的知识生产还企图维持当代现实关 话，就必须直面几个核心现实议题，这些至少包括民族主义、自由主义、知识分子的状况、全球化下的社会正义……等议题。这本书试图借由和多位学者、思想家（包括尼采、杜威、米尔斯、汪晖、哈维、布迪厄……）的对话，切入这些现实议题。同时，也期望借由这一种维系着社会现实的知识对话，进而较深入地探讨，在具体的当代环境下，批判知识的条件、基础与较为合理的操作方式这一重要议题。本书除了对所牵涉到的不同思想传统进行讨论之外，也试图检讨当代社会学典范与文化研究典范的问题及潜力。

ISBN 7-5633-5450-6



9 787563 354504 >



上海贝贝特

ISBN7-5633-5450-6/C · 101

定价：22.00元

知识之锚

——当代社会理论的重建

赵刚 著

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

知识之锚:当代社会理论的重建/赵刚著. —桂林:广西师范大学出版社,2005.8

ISBN7-5633-5450-6

I. 知… II. 赵… III. 社会学—文集 IV. C91-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第043268号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市育才路15号 邮政编码:541004)
(网址: <http://www.bbtpress.cn>)

出版人:肖启明

全国新华书店经销

山东人民印刷厂印刷

(山东省泰安市灵山大街东首 邮政编码:271000)

开本:635mm×965mm 1/16

印张:15.75 字数:240千字

2005年8月第1版 2005年8月第1次印刷

印数:0 001~6 600册 定价:22.00元

如果发现质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

目录

CONTENTS

自序 /1

第一章 杜威对自由主义的批判与重建 /1

第二章 社会学要如何才能和激进民主挂钩？
——重访米尔斯的“社会学想像” /44

第三章 如今 批判还可能吗？
——与汪晖商榷一个批判的现代主义计划及其问题 /82

第四章 跳出妒恨的认同政治 进入解放的培力政治
——串联尼采和激进民主 /107

第五章 为何反全球化？如何反？
——关于全球化问题的思考与对话 /143

参考书目 /223

自序

自上世纪的 90 年代初开始,有两种知识路径在台湾的人文与社会科学知识界开拓行进。这两种知识路径风光迥异、姿态径庭,一个沉潜深耕低调进入专业化,一个铙钹喧嚣合纵连横于学科之间。前者指的是社会学,后者则是文化研究。在一个后设(或“元”)的层次上,反省与批评这两个趋势,并提出另类出路,是我这本集子里所有文章的最终关心,尽管它们的外显程度不同,尽管它们的实质议题各异。

要理解这一知识新局,需要回到之前。80 年代下半期,留学西方的人文与社会学者在回到睽违多年的台湾时,所面对的是一个和当初负笈离乡时已面貌大异的社会。政治上,出现了民进党、戒严法解除,以及随蒋经国过世而暂告终结的强人政治;经济上,泡沫经济达到顶峰,股市、房地产,以及各种投机性地下经济活动甚嚣尘上;社会上,各种抗争、“自力救济”、罢工、游行不断,各个社会类属都如惊蛰般地蠕动,时人谓之“社会力的崛起”。此外,人文社会思潮(从韦伯、新马到后学)也不停引进,在盗版书的物质基础上,人们(特别是年轻人)对知识表现出了一种饥渴的姿态,同时,关于台湾社会的性质与走向的话语也出现了,有“市民社会”、“东方专制主义”等热门议题。彼时,也有优秀的副刊或杂志主编,提供园地,供比较批判的和(其实更重要的)比较新颖的语丝倾洒。但整体而言,那时候知识界的表现比较是各种姿态的列队展示,并没有形成对焦的讨论,更不用提通过对历史的反省与对价值的厘清,重构知识的基础之类的大计划。台湾知识界的精神状态,如同股市飙到一万多点下的“民间社会”一般,可以用“浮躁”一词形容。虽然如此,这时期的知识界里头,总还是有一种现实感,在

模糊的意识中,人们觉得各自的专业总得在某种意义上和正在剧烈变动中的现实产生一种关联。“有机知识分子”这个概念的当令一时,多少是知识与现实关联其实并不足的一种语言投射。

可以一提的是,80年代下半期海外(主要是美国)归来的人文与社会科学学者,在他们之间,不少人的知识养成背景也让他们比较愿意或能够对变动中的现实产生反应。这部分是因为80年代的美国的学术氛围,如果以我所比较熟悉的社会学为例,和之前70年代以冷战对立为历史平台的现代化理论或结构功能论的学术氛围有了很大的改变。学术兴趣一般而言是比较多元,也必较进步,出现了很多“社会关联性”较大的新议题,例如阶级形成、国家理论、社会运动、女性主义、去工业化等等。而理论也趋于多元,新韦伯主义、各种新马克思主义、现象学、诠释学、后现代主义……不一而足。

80年代下半期的社会骚动期在进入90年代前,几乎都渐渐沉寂下来了。“社会力”的最后一波大规模的展现是1990年3月与5月的那两场以学生为主要参与者的抗争聚集。但它们的性质和80年代以校园与社会改革为目标的学生运动已大有乖背,运动直接高度政治化,“3月”的最初议题是反对“万年国会”,“5月”的则是“反军人干政”。1990年的学生运动,以及其他因素,巩固了李登辉政权。1994年起,李登辉政权开始进行“本土化”,以民粹语言对民众进行直接动员,在文化上去中国化,在政治上和中国内地开展敌对态势。民粹巨灵蹿起于地平线之上,80年代下半期台湾社会所展现的众声喧哗至此远扬无踪。

就在此一时期,人文与社会学术界出现了两个看似矛盾,但又可说在某个根本意义上殊途同归的趋势,也就是我一开始所说的专业化的社会科学以及跨学科的文化研究。

就社会科学而言,短暂的骚动与不安似乎随着社会运动的沉寂以及新权力的确立而过去了,学者之心不再为知识与现实之间、知识与规范之间应有何关联这一问题而骚动。从美国80年代“后一现代化意识形态”的相对进步与相对多元的知识氛围中,去除脉络而承袭得来的一些知识与思想资源,被更进一步边缘化。随着短暂的青春期的

消失而出现的,是以学术分工、专业化、价值中立为标榜的专业化科学的复归。社会科学界里,即使是那些无可讳言地介入现实政治利害最深的论述言说(例如族群与民族主义“研究”),也都以客观中立的姿态出现,甚少反省自身的价值前提、提问的历史基础,以及研究的现实权力效应。这是个返祖现象,绕了一圈,又回到70年代美国现代化意识形态下的社会科学想像原点。现在大家都说数量化的索引制度扼杀了学术创造,把学术生产推挤到狭小的分工车间。其实,这个专业化科学的自我想像与定位,早在所谓的专业学术评量体制出现之前就确立了。

当社会科学选择回到传统科学观,援引传统的理论典律、研究逻辑与认识论来支持它的社会绝缘与历史绝缘时,新兴的文化研究则以哪吒闹海的精力与勇气颠覆了传统的理论典律、研究逻辑与认识论,并直接且根本地质疑科学实践的前提。文化研究所依赖的是欧陆70年代以来的新兴文化理论。这些文化理论不论它们本身的操作与论证是多么的非历史,但它们的发生前提则是一个自觉的历史阶段的巨大转变;理论家相信70年代的西方社会正朝向一个新的情境,一个和战后二十年间的福特主义与社会民主体制在性质上有巨大断裂的情境,从而,因袭的理论传统及其历史、空间、个人、社会、文化、科学、美感等元意识都必须被激进地重新思考。

欧美的文化研究在意欲抛弃既有的启蒙典范(例如自由主义)时,所采取的激进视角主义路径或是解构主义路径,虽然松动了既存的理论霸权,激发了多元的敏感,开启了多重的战线,但同时也将资本主义、战争和民主这些重要问题顺道抛掉了。相对而言,这个文化研究的实践在台湾的对等物,除了少数优秀的例外(因其历史感与价值承担),其实是一个更为轻于历史、薄于现实的尝试。究其原因,或许是因为它是一个仅关术语的横的移植,不必纵的继承关于后福特主义生产体制的出现、西欧社会民主体制的困局、前苏联的解体、阶级运动和左派政党在西欧社会的现实,以及1968年的革命经验,这一系列的历史脉络与意识。

丢掉历史重量的纯粹术语移植于是可以大规模地在知识界栽种,

既可满足人文学术界几十年来对欧风美雨的成瘾性依赖，又能展现进步的、批判的而且不乏聪明的姿态。但同时，它却又和社会科学退居专业化科学关门自成一家，有殊途同归之效；通过“解构”，关闭朝向历史与现实的大门。解构因而成为“一贯之方”，而物化的无限多元则成为唯一的规范基础。如果说，社会科学的封闭性吊诡地源于审时度势，在历史走向它所认定的正确道路时，选择抱一识时务的、内敛的态度，一如疫病学者在无疫年代中低调地回归科学基本面一般，那么文化研究则是通过开放来关闭、通过喧嚣来逃逸、通过高姿态的解构迂回地表示并无异志。文化研究虽然感受到诸多压迫，但它从事“反抗”所依凭的论述策略与轻佻身段，从权威的眼睛看来，则是一种要面子的服从者的小作态，是可以包容的，是可以聊带兴味地鄙视的。

这令我想起，早在四百年前，清学始祖顾炎武面对王学末流的诸多病象，所痛下的针砭。顾炎武批评知识的无根与内向性（“以虚辞相夸”）、知识对其自身的规范基础的解构毁损（“满街皆圣人”），以及知识对巨大的、明显的现实危机的掉头（“置四海困穷不言”）。这样的知识始于格致肚脐，终于轻佻自赏无可无不可，即所谓的“狂禅”。这些批评话语今天听来，竟直如对后学文化研究而发。顾炎武反对理学末流空谈心性而“相率于不学”（即忽视对巨大的、超乎个人的现实结构与过程的掌握），于今也一定会反对“文化研究”的去历史、去现实、无阶级、无明确规范落脚的“身体”与“欲望”（今之“心性”？）。顾炎武对王学的批评是：“舍‘多学而识’以求‘一贯’之方，置‘四海困穷’不言而讲‘危微精一’”；“今之学者……不学则借一贯之言以文其陋，无行则逃之性命之乡以使人不可诘”。此处的“一贯之方”或许也可作“解构”、“权力与论述”解。

顾炎武之后三百年，韦伯则对以专业化科学为安身立命所在的社会科学提出了重要警告，与顾炎武的批判虽然异时疏途，但可谓同归。一方面，韦伯肯定专业化科学的工具性价值，并指出它在常态中不反思自身的规范性基础是可理解的，但同时，他也警告，在一个时代的大变局中——

那些没有被研究者反思过就被持用的观点的意义,将变得不确定起来,这将使研究者失却前路。然而,那由巨大的文化问题所散发出来的光则仍将一往前行。这时,科学就得准备改变它的立足点以及它的分析工具,并从思想的高处审度事件之湍流。

因此,对韦伯而言,在时代的大变局之下,知识活动必须要重新反省它一贯所依赖的规范之锚。这个反省无法在专业化科学的狭窄格局之内进行,因为专业化科学就其定义而言,恰恰就是在不讨论自身活动的价值预设的前提之下安身立命。但要能够与时俱变,抛下一个新的规范之锚,也不是既存的道德、意识形态、“政治正确”,甚或规范性政治理论所能代劳的,这既是因为它们本身也许是既存体制的庞大修辞产业的一部分,更是因为规范性过犹不及,会妨碍知识与现实的真实联系。

问题因此是:我们需要什么样的理论活动,能立足于历史,能鼓励对各种经验现实的探究,又能将各种规范性问题的讨论包容进来?当代的“社会学理论”显然早已自废武功,不堪此任,因为通过所谓的“宏观 vs 微观”、“结构 vs 行动”、“社会 vs 个人”、“冲突 vs 共识”……这些过度抽象的学究措辞,没有任何真实的、历史的问题能被提出。把现实形而上化的后果是无法产生对当代的巨大的结构与过程的批判性论述。

半个世纪前,批判社会学者米尔斯就指出了美国 30 年代出现的专业化的、非历史的、去规范性的“社会学理论”是一个不幸的发展,因为它看似是古典社会理论的延续,但其实是不同植物的接枝。对米尔斯而言,古典社会理论(特别是韦伯、杜威、马克思、韦布伦……)其实已开启了一个优秀的传统:立足于历史,有自省的规范性定向,并对经验现实开放。这样的社会理论敏感于自身的价值预设,也对于研究的限制有方法论的谦逊自觉,但这些并不妨碍反而帮助它对那些深重影响当代人类的巨大结构与过程,发展出批判的论述。这个对巨大结构与过程的关怀并非是要建立一个全包的“宏大理论”;这个对方法的科

学自觉也并非是要建立一种唯一正当的方法论。理论与方法是吾人面对真实的、公众的问题所采取的手段,本身是开放的论述空间的一部分。社会理论的价值不在一家之言的建立与承接,而是在它能足够大方地对各种理论的声音采开放的评估态度。对于社会中的各种价值宣称(例如民主、公共、正义、多元、团结、个体性、全球化、自由),社会理论并不以另一超越性价值与其对撞,而是经验地、历史地评估它们在现实中的成就与限制,并且积极地寻求落实这些价值的条件。对于这些价值,社会理论是要将它们从修辞或意识形态工具的状态中解放出来。这种独特的社会理论操作模式即是“内在批判”,通过它,落定知识之锚。

这本论文集所收入的五篇论文,都原始发表于《台湾社会研究季刊》,反映了我从1997年到2001年这五年之间的一些社会理论思考。虽然这些不同篇章各自有其特殊写作动机和语境,但整体而言,都是关联于“我们需要什么样的知识或理论”这个大关心之下的思考。现在,贺照田先生希望这五篇文章能够集结在内地出版,我非常愿意,因为很希望通过这些写作能对两岸知识分子间的相互对话与理解作一点贡献,毕竟,有些知识问题是具有普遍性的。当然,我也有一些不安,毕竟这些问题是大问题,抛出自己的一些不深入、不完整的想法,可能也嫌率尔。但批评的对话作为一种社会交往,毕竟是社会理论发展的核心过程。我以此期待并自勉。

第一章

杜威对自由主义的批判与重建

假如激进主义的意义在于对激进变迁的需求的体认,那么今天不管是什么自由主义,假如不同时也是激进主义的话,那就不但是可有可无,且注定要失败。

——杜威

杜威(1859-1952)的实用主义哲学及社会理论在 70 年代的美国开始复苏。^① 尝试从杜威思想中汲取资源的可说从左到右,也包括很多难以传统左右区分定位的人;无论在学术或政治参与上都算是非常分歧。^② 除了少数例外,这些人大多和杜威在一个现代性的核心问题

① 大约在杜威去世的时候,杜威的思想已被当时的分析哲学浪潮所淹没,当令的哲学不再有“较大的伦理的、社会的和政治关怀”,而专注于“狭窄的、论点收束的(rigorous)和专业的符号逻辑和语言分析迷团”(Westbrook 1991:537)。但由于 60 年代的巨变,以及因而分析哲学、逻辑实证论失去了垄断的位置,杜威的思想再度被重视。能特别指出这个复苏的是从 60 年代末即在南伊利诺大学开始的杜威全集的编纂;预计全集完成将有 37 册(Westbrook 1991:555)。

② 近年来杜威的思想再度受到重视,从杜威处汲取思想资源的包括阿朗诺维兹(Aronowitz, Stanley)、巴伯(Barber, Benjamin)、伯恩斯坦(Bernstein, Richard)、哈贝马斯(Habermas, Juergen)、悠艾斯(Joas, Hans)、匹空(Piccone, Paul)、罗蒂(Rorty, Richard)、苏利文(Sullivan, William)(请参考 Westbrook 1991:537-552; Ryan 1995:352-359)。其中,伯恩斯坦和罗蒂对杜威的诠释对杜威在欧美学界再度热门有密切关系,也主要是透过后者,杜威被征召到后现代的阵营(Ryan 1995:355)——他宣称杜威、维特根斯坦和海德格尔是“本世纪最重要的三大哲学家”(引自 Westbrook 1991:539)。罗蒂虽然扣紧并发展了杜威对于传统哲学的本质主义和基础主义批判,但是却把这个批判和罗蒂自许的政治立场“后现代主义的布尔乔亚自由派”接合起来,为一种严格二分的公私领域以及自由的消极概念化的政治立场背书。在此,罗蒂已完全和强调公众、社区参与民主的杜威对立起来。因此,有理由说罗蒂并没有掌握住杜威社会哲学的精髓(关于罗蒂和杜威之间的差异,请参考 Westbrook 1991:539-542)。另外值得特殊一提的是哈贝马斯,他可以说是既批判又承继启蒙传统的当代最重要的社会理论家。哈贝马斯从实用主义者(例如米德[Mead, George Herbert]与杜威)处获得了对社会过程中的相互主体性以及沟通的理解,但是却将米德与杜威的激进历史主义置于他自己从批判理论传统中引渡过来的普同主义之下,因而形成了他的以伦理普同主义和演化论的规范基础论为基础的“准超越主义”(quasi-transcendentalism)。这对于有些人来说,是对杜威,以及米德的去脉络化挪用(Antonio 1989:738-740)。杜威和(美国)社会学的关系则大致属于间接关系,他和米德的思想有高度亲近性,后者又影响了日后形象互动论的兴起(Joas 1993)。另外,杜威也深刻地影响了批判社会学者米尔斯(Mills, C. Wright)对于形式主义社会学的反抗,同时强调历史与文化因素(请参考 Horowitz 1983:ch. 6),主要透过米尔斯,杜威的激进参与民主思想(特别是 *The Public and Its Problems* 这本书)影响了 60 年代的新左运动(Westbrook 1991:548-549)。台湾近年来最早讨论杜威思想的是叶新云(1987),介绍杜威思想在欧美再度出现的背景,以及杜威对于近来的应用伦理学的批判性意义,并指出杜威的激进(叶的用语是“激进”)主义对于传统自由主义批判。另外,叶新云(1990)、赵刚(1994:23-31)、杨贞德(1995)都以公众为核心探讨杜威的民主理念;本文在很多方面是顺着这个脉络继续发展的。

作为自由主义传统的承继者和内在批判者，杜威寻求重建一个不是建立在基础主义、本质主义和主体哲学上的新自由主义的可能。他探讨真理，但是真理不再需要符映某种终极的真实；他追求价值，但价值不再有普同性基础；他企求解放，但是解放不再有任何必然性之保证；他认可多元异质，但此多元异质不应作为所有团结性的否定；他鼓励行动，但行动不当和有效之知识脱离；他肯定科学，但批判科学脱离于社会与道德生活；他拥护民主，但认为民主应当落实于日常在地生活……因此，杜威对自由主义的重建计划，对于当今激进民主的论述与实践有两大重要意义：（一）提供了一种后现代敏觉，为自由主义和后现代主义与情境，找到可能的连接（articulation）方式；（二）重新发掘批判的现代性（critical modernity）^①；寻找不具压迫性的团结与相互依赖，以及可以正当化的权威。这两层意义当然不只是局限在理论上，把它们摆在当代社会文化的场域中，更能清楚它们的实际意义。对于部分针对传统自由派的形式理性主义，以及后现代文化左派的激进差异/认同政治而生的反动，所形成的传统主义、宗教基本教义派、族群民族主义、各种原型法西斯主义，以及新右派（New Right）^②的当代民主危机（赵刚 1996：39-40，63-64），杜威思想显示了尖锐针对性，而这无论是传统自由主义、后现代文化左派或正统马克思主义都无法取代的。

要掌握杜威思想的历史针对性，当然必须回到杜威写作的历史脉络。杜威政治性介入的写作高峰期是在 1925 年写《公众及其问题》（*The Public and Its Problems*）到 1939 年二次大战爆发前的《自由与文化》（*Freedom and Culture*）的十数年之间；杜威在这时期中的写作

^① 在这个立场上写作的，除了上述直接或间接接受杜威影响的人之外，也包括马克思主义传统的文化批评者，例如，威廉斯（Williams, Raymond）、伊格尔顿（Eagleton, Terry）、哈维（Harvey, David）、詹姆逊（Jameson, Fredric）和波曼（Berman, Marshall），以及大部分《新左评论》上的写手；受韦伯影响的吉登斯（Giddens, Anthony）也在这个广的阵容之内。

^② 新右派不同于老右派在于它同时吸纳了自由主义与传统文化左翼的词汇，为以“民族”为本位的文化特殊性辩护。他们会使用批判理论关于同质化、单向度化的批判，也会将自由主义的权利论述和认同政治结合起来，例如区别的权利（right to differences）。关于新右近十年在欧陆的发展，请参考 *Telos* No. 98-99 之专号。

构成了本文主要的探讨对象。这时期以及稍前的欧美自由主义民主社会夹在暴涨的法西斯主义和斯大林主义之间,同时自由主义民主社会本身(包括美国的)也出现重要危机,包括新教世界观的倾颓、科学专门化^①并脱离公共领域、大众消费/媒体社会的出现、官僚体系和资本规模的急速扩大、社区的瓦解、经济恶性衰退导致的社会冲突。在文化上,第一次大战后对于启蒙理性的过度所造成的生活与生命的工具化的反动,让种种现代主义前卫运动(例如达达主义、未来主义、“文化批判”[kulturkritik]、某种尼采主义)、新浪漫主义、青年运动和法西斯主义产生了特殊的吸引力(Hughes 1977:ch. 10; Herf 1984; Peukert 1989:chapters 8-9; Aschheim 1992)。在这个意识形态上从极左涵盖到极右的文化气候下,理性、计划、现实、秩序、科学,甚至人本主义等概念,都被视为压迫与反生命的同义词。^② 而旧大陆的韦伯和新大陆的杜威,则是在这个新的文化气候下逆流而上的两位思想家,仍然坚持社会理论的立场,强调科学对现代社会与文化的不可逆转之角色,并相信政治的现实后果(consequentialist politics)在道德上优于各种形式之非理性政治,但也同时激烈批判官僚化的自由主义民主政治(Dewey 1991b:50-52)。^③ 相较于韦伯对于现代性悲观的解咒视象(disenchanted vision),杜威显然是一个有条件的乐观者,尤其因为他对于科学和民主关系的强烈信念,使得他的社会思想有一个有力的解放视象。

① 例如,表现在社会学上,即是古典社会理论的历史宏观视野、社会关联性 with 政治实践性的消沉,而代之以专门化的社会学理论,从事领域分割清楚的、“中范围”的、可进行假设测试的理论。米德的社会理论转变为“形象互动论”即是一代表性案例。

② 在德国魏玛时期,左派的布莱希特(Brecht, Bertolt)和右派的本恩(Benn, Gottfried)都激烈批判理性主义、科技主义、“客观性”、功利主义,但并不为了同样的原因。布莱希特的批判是着眼在这些东西遮盖了宰制剥削关系,本恩的批判则是因为同样的东西妨碍了“人的精神”的深度追寻(Peukert 1989:184-186)。

③ 是在这个脉络下,杜威和美国当代的汉密尔顿主义的旗手利普曼(Lippmann, Walter)进行论辩,后者认为杜威将民主改造的计划期望于人民是不切实际的,而所谓“公众”不外乎鬼魅幻影。对于利普曼而言,由于现代社会的巨大复杂,追求某种共识作为政治的正当性基础,或者是要求人民在社会生活上形成伦理行动之民主主体,为一缘木求鱼之期望,现代社会只能依赖某种功能性的相互依赖以及专家政治(Dewey 1988a:213-220)。

杜威不认为有了制度化的自由主义民主就能保证自由,假如自由不再只是消极地被界定,而指的是思想和行动的积极探索与开展的话。当代的自由主义民主事实上预设了,并强化了人们异化于公共生活,因为所谓“公共”(the Public)等于国家及它的政党政治、大众选举、官僚与专家政治。^①但杜威也不认为某种推翻旧制度的大革命能达到“真正的”民主。革命是需要,但这必须首先是一个文化的革命。民主这个理念的根本在于是否存在着自主的公众(publics),他们能够通过行动,以具有实验性智能的(experimentally intelligent)方式,积极地面对他们所经验到的问题(关于“公共”、公众的详细讨论请参考第三节)。而这归根究底地要求新的、适任的行动者的出现,他或她能够感受、探索、诠释问题,与他人沟通,共同行动。因此,现代生活中的民主理想的实现,最终而言,依赖的是文化与人格在社区生活中的激进改变,而非拟机械化的制度性安排。这个新文化与人格结合知(knowing)与行(doing),并总是寻求有方向感的变迁。虽然,表现在西洋哲学传统的“旁观者传统”(spectator tradition),及其大众文化版本——嗜欲文化(pecuniary culture)^②的诸种心之积习(habit of the heart)(例如知行分离)仍然顽强的存在,但是,杜威认为人们从上述的

① 就此而言,熊彼得对民主的定义最具代表性。对他而言,民主的定义是:“达到政治决定的制度性安排,在这个安排中,作决定的个人获得权力的方式是靠竞争性地争取人民的选票”(引自 Westbrock 1991:xv)。

② “嗜欲文化”或可直译为“拜金文化”。杜威提出这个概念的主要目的是指出资本主义现代性制度化了,甚或本体论化了,一系列流行“价值”(例如消费、性感官的立即满足),使人成为这些特定价值的“刺激”对象,对之作出立即反应。杜威认为这是因为在“嗜欲文化”下,人们只愿意“享受”科学所带来的现成好处(例如生产力的提高、避孕科技)而无法将科学带进人生,使人生的各方面成为具有实验性智能的场域。例如,杜威就可能会认为没有想像的、实验的“性”的立即满足不是价值,而只是“具问题的财货”(problematic goods)(Dewey 1998e:207),相对地,杜威会认为将性作为一个学习的、实验的、创造性的经验过程才有价值,所以“性愉悦”不是能拿来的、买来的,而是一种学习本身。所以杜威对于“嗜欲文化”的批判,并非是站在一理性主义或道德主义的立场上批判“人欲横流”,反而是批判欲望、需求、感官的被放纵地压抑(或用马尔库塞的话“压抑性的祛升华”[repressive de-sublimation]),并积极寻求经验与欲望的更开阔多元的发展。谢谢宁应斌提出这个问题,让我能进一步解释。

文化和人格之中解放出来的潜力已内在于(immanent)现代性,不假外求。这个潜力即是杜威所说的实验经验主义(experimental empiricism),它在自然科学里已有长足的发展,而问题的关键是它尚未成为社会性的智能(social intelligence)。科学,就其最广的非强制性公共对话的伦理意义而言,是民主的前提。杜威反对科学被物化于工具性领域,而是要将科学作为非强制性对话的基本性格,解放到社会生活中——在社会沟通中,形成我们的信念和价值,并作为持续的探知(inquiry)与公共行动的指导(Dewey 1991a:135;1991b:34,64)。科学与民主不是口号,而应成为每个人日常社区生活中的不可或缺之部分。这样的人民和社区是族群民族主义里以有机体作譬喻的人民和社区的的对立,也直接挑战了传统自由主义对个体性、自由和智能的概念化(Dewey 1991b:25-40)。^①

但对杜威而言,今天的自由主义只有一种可能,它必须是一种“战斗的自由主义”(a fighting liberalism)(Dewey 1991b:48);自由没有任何一劳永逸的制度性保证,唯一的保证是善用社会智能的个人,在日常生活中、社区生活中,行以求知,知以求行,面对解决公共问题。智能的充分发展和使用,一来使社会变迁得以免于漂流(drift),二来免于使用力量或暴力来解决利益之冲突,而这二者往往是不互斥的(Dewey 1991b:61)。这样的带着激进视野的自由主义当然一直是站在美国自由主义传统中的边缘(甚或异端)位置,就像杜威民主思想的前驱杰斐逊(Jefferson, Thomas)和后继(例如米尔斯)在美国政治社会思想史中的边缘位置一般。从20世纪初到现在,美国的主流自由主义就“现实主义地”接受了散众社会、官僚行政体系的“现实”,只寻求“精英”间的权力制衡、“社会安定”和“经济发展”,因而对民主只能作熊彼得式的最小限概念化,自由只是“免于……”,“个人”只是投票的“主体”。在这个现实主义的民主观下,杜威强调参与的激进民主计

^① 在这个脉络下,有人说杜威的民主理念是一种民主的民粹主义(democratic populism)(Piccone 1996:56-64)。杜威对于“普通人”、“一般人”当然释怀抱着很强的信心(Dewey 1991a:130);他认为没有这个对于“人性”的信念是无法谈论与实行民主的(Dewey 1991a:151)。但这个卷标的缺点在于可能会掩盖住杜威对于个体性价值的突出与坚持。

划就变成了类乌托邦式的空谈,成了“自由主义者”的马耳东风。

杜威对社会变迁抱持一种“文化时差”(cultural lag)^①的看法,认为思想与信仰模式总是落后社会其他方面(例如生产、政治组织、法律关系……)的变迁好一段距离。“这一个事实界定了自由主义的主要责任[……],假如自由主义要成为一个强大的力量的话。它最重要的工作是教育,以其最广之义而言”(Dewey 1991b:42; 1991a:44-45, 163)。那么,要改变不合时宜的思想与信仰模式得从哪里开始呢?是什么思想信仰模式不合时宜、妨碍进步呢?杜威把他的手指向传统西方哲学,特别是它整套的二元对立认识论。因此,杜威的民主计划始于对传统旁观者哲学的认识论和伦理学提出批判(第一节),然后,建立实验经验主义的知识和伦理(第二节),最后,提出他的立基于公众与科学的新政治观(第三节)。在最后一节里,我将顺着先前的脉络,讨论杜威对于自由主义的重建计划。

一 认识论与伦理学的旁观者传统

和他稍早的尼采与稍晚的海德格尔一般,杜威也对传统西方哲学中的知识论与伦理学的形而上学基础展开批判。但唯有杜威的反基础主义、反主体哲学结合了批判既存的社会理论,并建立一种激进的民主计划。一次大战后的统合资本主义(corporate capitalism)^②的出现,其影响不只是在工商业的规模化和集中化,所及更是遍布人生的所有方面(Dewey 1998f:58-65)。这种“统合现象”(corporateness)

^① 这个字眼是稍早由奥格朋(Ogburn 1922)所创的,指出文化方面的改变总是拖在物质的或制度的改变之后。就我所知,杜威并没有直接使用这个概念,就算用的话,也是加引号(Dewey 1991a:97)。这或许是因为杜威的“文化”概念不但包括了象征的、意义的、心理的、习惯的层面,如一般文化论者所为,也包括了物质、经济和组织层面。杜威对于文化的定义是:“人类联系与生活在一块儿所赖以维系的诸多错综复杂条件”(Dewey 1991a:67)。

^② 有人建议 corporate capitalism 可译为“巨型公司法人资本主义”,可参考。不管如何翻译,这个名词指涉的现象是第二次产业革命后,以重工业为工业化核心,以垄断组织为主要剩余汲取机制的资本主义形态,有别于第一次产业革命中所兴起的规模小且分散的企业家资本主义(entrepreneur capitalism)。

以及它所标榜的“大即是好”并不只是限定在资本主义社会。这种新形成的相互依赖结构的发展及走向,已远远地脱离了个人以及在地的掌控。但是,既存的社会理论却还在早期自由主义的个人主义之下运作,不是宣称社会的整合靠共享之价值,个人自我为此价值之社会化对象,就是宣称社会有其自发(spontaneous)之秩序,个人则通过魔术般的市场机制整合在一块儿。这两类解释对于杜威而言,都是无救地落后于文化在其他方面的发展,且共享一个后设知识与伦理基础:旁观者理论。

知识的旁观者理论预设一个“知者”(knower)作为主体,观看冥想那作为客体的外在世界,而唯有后者才具终极绝对之真实性。在此前提下,纯粹的知分离于实践,并贬低后者。真理仅存在于先验之实在(the Reality),而唯有观念能再现实在。理论因此被套上神圣的光环,追求的是精神性标的,例如真理(Truth)、道、太初、本源、终极目的……凡此都足备确定性(certainty)与固定性(fixity)的特质。另一方面,实践则被视为低下之从事,因为它的领域与对象为物质与身体,凡此都有因时地变异的不确定性(uncertainty)特征,因而是表面的、虚假的、(趋于)腐朽的、幻觉的。对杜威而言,这般的区分理论与实践、观念与物质、灵魂与身体、本质与表象,是西方哲学传统的行货(stock-in-trade),可以系谱学地从康德哲学、功利主义、理性主义,一直追到古典希腊哲学,特别是柏拉图。在这个二元对立下的知识,则是去身体化的知识(disembodied knowledge)^①,知识生产要避免的就是欲望与需求。

那么,为什么这些哲学家要追求确定性呢?原因即在于这样的哲学能够正当化哲学家钻到“纯粹思维”中——他可以一笔将充满不确定性的实际活动勾销为幻视(Dewey 1998e:5-6)。实际活动总是带着不确定性是因为,一方面,它总是在“个别化且独一无二的情境”中发生,另

^① (dis)embodied 译成“(去)身体化”较“(去)具体化”更能掌握住杜威对于知识的态度,知识不能离开行动、欲望、感情,也即是知识应和身体结合起来,不能成为独立于身体之外的“旁观者活动”。很多“具体化的”知识(例如,操作手册、法规、会计、性教育课程……)往往却是压抑身体,否定行动的,因为它们将知识模板化(canonized)了。

一方面,所有的现实活动都会导出改变,从而带来不确定性(Dewey 1998e:6)。从一个知识社会学的角度,传统西方哲学中的旁观者传统和社会阶级密切相关,因为,只有上等人才有办法四体不勤,终日进行理论思辨活动,那么从而将实际活动与工艺视为下等人或大众的活动,就毋宁是甚可理解的了。另外,杜威也从一个心理学的观点解释旁观者传统在知识史上的支配位置。他认为传统社会的人由于深深地苦于他的实际活动无法将大自然做有效规约,因而不得不从现实退却到理论思维。旁观者哲学就这一个特定意义而言,是有神学性格的,因为它回避了具体经验中的实际问题,遁入了彼岸或他世的自我超越。改写费尔巴哈/马克思关于宗教的名言,同样也可以说:“旁观者哲学是知识阶层的鸦片。”

在旁观者传统的知识理论里头,实在(the Reality)取得了超越的与非历史的地位,因而绝缘于人的实际活动之影响。因为“只有全然确定不变的才有可能是真实的”,所以人类的智能和这个实在的关系只是去观想它,而非改变它,因此而产生的知识必须是符映这个先验存有(antecedent Being)或本质(Dewey 1998e:18),毫无经验与行动之成分;实际活动因而不论在理性论或是在感官主义的经验论(sensationalist empiricism)(都属于旁观者传统)中,都和被知物的建构无关。“因为根据他们的说法,‘心灵’建构被知之物不是以任何可观察得到的方式,或是借实际的、外显的、有时间性的行动,而是借某种隐秘的内部操作”(Dewey 1998e:19)。

因此,对于旁观者传统的知识理论而言,不只实在是确定不移的,人的主体性质也是确定不移的,心灵和自我不再有任何社会的、历史的性质,只是先验存有或终极原因(ultimate Cause)的不完美复制品。对于理性论者(如莱布尼兹)与感官主义的经验论者(如洛克),“反思性思想(reflective thought)——即运用到推论和判断的思考——并非创造性的……反思即是再制(reflection is reproductive)”(Dewey 1998e:88)。既然知识分离于实践,且不再以对我们具体地所经验到的真实世界的改变为目标,那么它就自身成为目的,而非以规约环境为目的(Dewey 1998e:238)。简言之,知识不是导向到生活经验中实

际问题之解决,反而是为了正当化或证明存有(Dewey 1998e:238),概念则不是启发性工具(heuristic devices),而是实存之符映。同于尼采和韦伯,杜威批判概念的物化,并把整个“再现”的概念视为旁观者传统的重要构成。^①

就伦理学的观点而论,将知识定向于先验存有的领域,是和一种退缩的、回顾的、依赖的人生态度相互契合(Dewey 1998e:217)。人对于他们所要知道的客体的掌握,只从他们自身行动与作为之外的来源去找,似乎他们自己的行动作为没有任何作生(authorship)或权威(authority)的位置——人的行动是无结果、无关痛痒的。知识的旁观者理论论定,人越是行动作为,他越是脱离于知识大道。沉思默想而非行动作为才是求知活动的精髓,正是因为它不牵涉任何和世界的互动。不是人开创知识,而是存在(the Existence)通过人找到了它的象征性表达。因此,人仅是历史的客体;历史也者不是人的活动作为的历程,而是法则或理性(如理性主义者所说)的展现;人呢,则不过只是“感官资料”的被动接收者,如感官主义的经验论者所云。^② 康德哲学的综合命题也没有提供一个出路,因为知识仍然是主体化的知识。

理论和行动分离后的“行动”又是什么呢?假如历史是先决地移向一目的,那么人的行动在此历史观下的位置何在?有两种可能性:一是智识主义——先把理论搞清楚了,再按理论行动(但是严格说来,行动与否皆无关乎客观法则或理论之实现)。因此,行动只是一种黏贴于知的活动上的“机械性附件”。二是行动主义(或意志主义[volitionism]、决定主义[decisionism]),以爆发的情感、直觉、迷思、“本能”为行动之基础,决裂于它认为无关乎或甚而窒息行动的理论。因此,行动主义虽然是要打破旁观者理论传统在行动上的退却无能,但事实

^① 韦伯在 *Objectivity in Social Science* 一文中最重要的论点之一即是在现代性里头,真理的架构和整个“再现”的概念业已崩溃(Weber 1949)。同样地,尼采也早就指出以往哲学家的工作不外乎将实在“木乃伊化”(Nietzsche 1990:45,47)。

^② 顺便一提的是,把人看作是由某种先前存在的原因(不管是“文化”或是“社会结构”)所操弄的偶具这一意象,也重大地影响了很大部分的当代社会学理论(例如结构功能论、形象互动论的角色理论、结构马克思主义……)。因此,杜威对于知识的旁观者理论的讨论也可以适切地应用于对于当代社会学主义的批判。

上只能算是“反旁观者理论”，是旁观者理论之镜像，而非旁观者理论之超越。不管是知识主义或是行动主义，道德生活和解决人们共同经验到的问题无关，只是一个“内在的个人态度问题”(Dewey 1998e:5)。

对于旁观者理论而言，像知识一样，价值也是和实践分离的；知识、价值和行动在具体生活经验中的关联性被拒斥掉了。通往价值的路唯有“纯粹知识”，实际的作为活动纯属无关。因而，作为价值的真理(the Truth)、良善(the Good)、壮美(the Sublime)仅仅存在于先验领域，如海市蜃楼般，一旦接触于实际行动时，就化为乌有。^① 将价值分离于行动的做法既见于理性主义哲学，亦见于功利主义哲学。理性论固然将价值锁在先验存有之领域，功利主义则把行动的动力摆在“天性”的反射性快乐之追求，然而行动却丝毫不能改变这个“天性”。^② 因此，杜威批评功利主义哲学为一种享乐主义的心理学，把人性全然定位于对私人快乐之追求，而行动仅为“机械之附件”。因而，根据旁观者理论，能立即满足我们的欲望和需求，而无需得之以持续之行动者，方为有价值之标的。而我们对于这些有价值之标的的经验呢，则不论是感官之满足或是和大道偕行(communion with the Universal)，都是完成的(consummate)、终极的(final)。

对杜威而言，有价值之标的必须要联结于工具性的行动而非终极的美感活动。价值是靠行动争取与掌握的，它是内在于我们的经验之中，而非存在于先验之存有。是在这样的脉络下，杜威相信科学的探知(scientific inquiry)一定得和我们的实际的信念和价值(例如民主、个体的自由发展……)结合起来(Dewey 1998e:35-36)。杜威指出当代科学的危机在于：关于价值的概念化并未跟随实验性探知(experi-

^① 杜威并非只从知识的层面看传统哲学的问题，他也从权力的层面探讨。例如他说：“‘真理’并非仅是一个知识上的错误。它还是邪恶且危险的意志的证据。当支配的教条属于神学性格时，邪恶意志寄寓在一组名词上；当支配的教条属于政治性格时，词汇就变成另外一套——‘反革命’取代了‘异端’”(Dewey 1998e:127)。

^② 这个描述当然直接针对的是边沁，但也和穆勒有关。杜威虽也明了穆勒和边沁的差别，但杜威认为，即使穆勒也落入一种人性是固定自足的看法中。对于穆勒，结社或其他社会关系皆源自“孤立人性的心理法则”；社会关系或行动并无从影响这个先验的心理与道德结构。“环境”(circumstances)对人有影响，则仅在负面的外在限制，而非任何积极力量(Dewey 1991b:30-31)。

mental inquiry)的发展而调整;两者之间有重大矛盾。这个陈腐的对于价值的理解是当代嗜欲文化的核心所在。嗜欲文化的特征就是把科学和科技的应用拘限于立即享受之满足,而把价值和目的的领域归到哲学或宗教。这个分离和旁观者理论的心物、知行二元对立的分离是亦步亦趋的。因此杜威对于现代性问题的诊断并非提出传统、哲学与精英主义的药方,如当代的新斯特劳斯派(neo-Straussianism),例如布龙(Bloom 1987)所为,反而是恰恰相反。^① 杜威反对一种廉价的分工:宗教和哲学照顾精神和价值领域,而科学则只属于物质领域。科学不但应当而且可以从自然的领域解放到社会的领域;科学应该和我们的价值和行为结合在一块儿,从而我们的生活经验方可更丰富,而我们的环境方可更有意识地为我们所控制。

杜威批判知识与伦理的旁观者理论的核心企图在于他希望将实践从传统哲学的知识锁链中解放出来。对于实践的重视则必然连带地对观念与价值抱持一种历史主义的立场,因为,如我先前所述,实际的行动总是带来变迁且因时而异的。对杜威而言,就连科学和民主这些他的核心关怀,也必须从一个历史主义的视点来看。杜威并非无知于启蒙的科学(Science)与理性(Reason)的压迫性,而是恰恰认识到了启蒙科学传统的不够激进,而认为科学也应该被历史化,理性也应该被身体化。科学对杜威而言,并非是“真实”之符映,为科学家之独白,为主体之发明、创见,而是预设一科学社群之存在,而定义此一社群的判准即是无强制性的公共对话。科学因此并非依赖先验法则的探讨,如数学与逻辑,而这些却是启蒙时期牛顿科学的柱石。

杜威的思想企图在启蒙思潮的普同主义和历史主义/特殊主义的两轨间,维持一平衡,既要超越范畴(例如理性、逻辑、历史目的)的

^① 布龙(Bloom, Alan)传承自德国的保守派政治理论家斯特劳斯(Strauss, Leo),认为自由民主制的后果是心智上的齐平化,与真正的社区的消失。对他而言,真正的社区是古典希腊的哲人社区,其他的社区都只是“自我矛盾的镜花水月”(self-contradictory simulacra)(引自 Rorty 1988:28)。永恒的真理存在,且只存在于少数哲学家精英,他们才是真正的价值的创造与维系者。因此,知识必须阶层化,而“哲学”则和民主对立,民主生活中或许可以创造出一些聪明的“知识分子”,但无法产生“哲学家”(爱真理的人)(Rorty 1988)。

压迫中解放出来,又要避免落入知识与伦理的无政府状态。杜威达成这个目的的手段大致是靠将民主化的科学和实际行动结合起来。行动者借方法之助而得以获得行动之自由。这些由现代经验科学所提供的方法对我们的行动所产生的限制,并非是压迫性的,反而是有解放性的,因为不论是法则或方法都没有一个本体论存在的性格,而只是为后续的行动提供假设(Dewey 1998e:221),是科学探知的必要陈述(Dewey 1991a:123)。然而,对于旁观者理论而言,法则定律等等则有其第一序列的存在(sui generis)位置。这对于杜威,是“形而上学、超科学(extra-scientific)”(Dewey 1991a:123)。

总结地说,认识论和伦理学的旁观者传统将知和行、理论和实践分离,并贬抑行动,于是从现实的不确定性中逃遁到确定性的追求。在这个追求确定性的“活动”中,主体完全是无能为力的,因为未来是完全被决定了的。因此,这个传统并无法提出任何“社会变迁”的概念。就个人而言,也容易产生不是退缩、回顾的,就是盲动、冲动的人格。就政治与社会体制而言,容易产生一元论的意识形态与权力结构(不管是封建、东方专制、法西斯、民族主义,还是自由主义科技官僚),压制社会智能的成长,妨碍多元行动主体的开展,使真正的民主成为不可能。

二 实验的经验主义 :认识论与伦理学

17世纪牛顿的科学革命改变了自希腊以来对于哲学和科学关系的看法。对于希腊哲学家,科学(那时只不过是自然哲学的另一名称)只是哲学的一个次范畴,而且如一般哲学,任务在于指认先验存在且不变易的自然法则,而这些法则具有理性的与观念的形式(例如“匀称”这个几何观念)。借着数学这项工具,牛顿挑战了古代的有机世界观,代之以数学性的、机械性的物理科学以及相应的自然哲学(Dewey 1998e:22)。自从牛顿开始,科学才开始独立于哲学而发展。但对杜威来说,牛顿的自然哲学仍然是旁观者传统追求确定性的延续。这是因为牛顿的原子观念(即宇宙的最基本构成)是被先验地,而非经验地

与实验地正当化。世界是由不可化约的也不能改变的原子所构成的封闭体系,而所谓的改变只不过是重力、时间、运动等法则(Laws)所决定——世界是由不可改变之本质所决定的。

20世纪初发展出来的海森堡(Heisenberg, Werner)的测不准定理(principle of indeterminacy)与爱因斯坦的相对论推翻了牛顿物理学及其自然哲学,以及间接地,笛卡儿与洛克的知识论。关系性脉络取代了主体与本质,而被赋予理论上的优先性——事物是与其关联性而非本质被观察理解(Dewey 1998e:102;1991a:144)。而这个知识并非来自旁观冥想,仅是一种观看(view),反而是知者介入之结果——知识的客体是因为作为我们干预的客体而成立。因此,旁观者理论传统的两大知识与伦理预设:先存且不变之实存,与实践上无能之“代理者”(human agent),也跟着被否定掉了。海森堡的测不准定理更是坚持观察者和被观察的客体之间一直存在着互动;观察是一种作为的方式,而非作壁上观,因为观察总是进入并改变被知之对象。因而,原先假定的关于主体和客体之间的二分区别不再那么清楚了,而且原先假设的对于观察对象的正确无误之测量(例如速度与位置)也出现了问题(Dewey 1998e:162)。杜威相信:“测不准定理……是拆解老旧的知识上的旁观者理论的最后一步”(Dewey 1998e:163)。在这个背景下,杜威呼吁一个新哲学的出现,这个新哲学一方面祛除过去旁观者传统的残余,另一方面积极地和新科学发展关系,后者强调实验对知识的构成作用。新哲学有兴趣于对经验到的存在提出问题,而非律定之永恒,哲学之功能则在于“能促进认知的信念(cognitive beliefs),即那些立足于最可靠的探知方法的信念,和实践的信念(practical beliefs),即那些关乎价值、目的和目标的信念,这两者之间产生有结果的互动,进而在关乎人类自由的重大事件上,能导向人的行动”(Dewey 1998e:29)。简而言之,新哲学将帮助理论与实践、事实与价值之间的调停。

知识的旁观者传统追求“知”的纯粹与确定,因而将知识生产排除于日常生活的行动外。这固然是一种贵族的、精英的知识论,然则,掉过头来,“不确定性”的追求就是代表民主了吗?“不确定性”本身并非民主的保障,反而更常常是溜向极权主义的滑梯。一次大战后的欧

陆,各种因袭的确定性(不管是在生活上还是思想上)都在烟消云散中,19世纪布尔乔亚时代的自由主义、理性主义和实证主义科学观及其代表价值(例如个体性、进步、因果性、牛顿世界观)都在急速倾颓中。在此条件下,不论是海森堡的测不准定理或爱因斯坦的相对论都反而间接地加速对于“理性”的排斥,而使思潮移向对于“根”、“血”、权威和无意识的追寻——不确定性的焦虑带来逃避自由、追求权威的渴望。理性主义是跳脱开了,但却掉到了非理性主义、保守主义和浪漫主义。科学,由于避谈因果性,产生了一个吊诡:一方面否定决定论,因而和意识形态撇清关系;另一方面却和哲学结伴掉入琐碎的事实领域的决定论中(factually deterministic)(Mosse 1988:291)。结果则是重要的伦理和社会问题变成了意识形态领域的问题,而非科学所当置喙。这当然加强了非理性主义意识形态的力量和角色,而科学本身则从重大文化问题的导引角色中退位,而成为专业化科学;科学家经常更根据此一发展,逃避科学研究的价值伦理问题,在自许的价值中立中,成为了极权主义的帮凶。当所有的确定性在欧陆消解之时,且极右知识分子在追寻权威与终极保证之时^①,杜威的任务即是拆解不确定性与逃避自由的连环,而将它和以下放了的科学和公众为本的参与民主结合起来。而要达成此目的,杜威拆除知识的旁观者理论,并建立知识的参与者理论(participator theory of knowledge)。

杜威并非行动主义者,他并不是要歌颂实践与行动本身;实践与行动并非目的。他也不曾看轻知识或概念,因为它们是人们主动控制与修正(modify)客体的整个过程中不可或缺之重要部分。杜威认为“唯有我们将概念施用于存在界,我们才有可能赋予概念以意义(meaning)。唯有通过行动才谈得上施用。而由这个施用所带来的对于存在界的修正才真正地构成概念的真正意义”。杜威要的是“知识与实践之间的持续且有效的互动”(Dewey 1988b:5),两者都应只被视为“让好东西——各种优秀之物——能在经验的存在中被维系”的手

^① 例如,容格尔(Juenger, Ernest)、斯宾格勒(Spengler, Oswald)、巴列图(Pareto, Vilfredo),以及以诗人格奥尔格为核心的文人圈(Stefan George circle)(参考 Mosse 1988:ch. 18)。

段(Dewey 1998e:30)。这即是杜威所指的“实用工具论”(pragmatic instrumentalism)。

实用工具论把结合起来的知和行作为达成内在于生活经验中的目的之手段。这样一个手段和目的的连锁,只有通过杜威的“经验”概念才能充分理解。对于杜威,“经验是一个通过刺激与反应的统一来结合主体性与客体性的“有机”巡回线路”。这样一个动态的经验观念有两个基础。其一,在经验的实存里,刺激和反应不可分地勾连在一块儿,因而,主体(指意者)和客体(被指意者)的绝对区别消失了;我们都是我们自身行动的主体与客体。其二,意识之流的概念允许过去、现在和未来之间产生有机之互动(Kloppenbergr 1986:113)。因此,观念和行动并非如关联主义(associationalist)心理学家所看到的是一机械分离之过程,反而是作为动态整体之经验的不同面向而已(Kloppenbergr 1986:70)。

那么,假如经验为一动态之整体,不可能有截然清楚的外在与内在、刺激与反应之二分,那么我们如何概念化“知”(knowing)、“智能”(intelligence)、“价值”(value)与“道德”(morality)呢?换句话说,对应于旁观者理论传统的知识与伦理观,强调参与的实验经验论又有什么不同的理解呢?

参与者理论传统中的“知”指的不是将知识的对象等同于先验之存在,也不是对外在感官资料的被动接收,因为不论哪一种,都和任何可辨识的行动无涉。杜威认为“知”必须包含“实际的外显的行动,且具有时间之质地”,而且这个知识的对象必须是被一种可观察到的方式所建构的(Dewey 1998e:18-19)。这意味“知”必须是一种和世界互动甚密的行动模式,绝非沉思或感受。杜威认为经验的原始对象既非感官性的也非概念性的,更非二者之混合,而是“产生于有机体和环境之互动”,并“形成我们一般未验证的经验的质材”(Dewey 1998e:138)。因此,关于经验资料或是概念在我们探知的过程中孰为轻重的争论是颇乏意义的。在实验性的探知活动中,感官资料和诠释性观念之间的区分不是那么的明显。如果在某时某地区分它们,那不过是为了方便实验性的探知罢了,这个区分是方法论性质的,而非本体论性

质的,因而是“可变的与尝试的”。实验性的探知并不独独以理论或资料指导,因为理论和资料在我们对变异世界的探知中不停地相互修正。因此,感官资料 and 理论(或概念,或研究假设)的关系不是相互疏离的,而是通过行动密切地结合起来。理论与实践构成一个整体的探知就称作实验性探知,而这样的探知的最重要后果即是将原先模糊混乱的经验素材重新安排,将之导入不失秩序的变迁(Dewey 1998e: 138)。只是指出一个问题或现象并不算是“知”;“知”包括了对于一个问题条件与后果的确实掌握,从而将一个问题纳入控制。知识的目的并非了解或接受既存之经验,而是在于对知识对象的发生之控制,并将之置于规约的变迁之中。什么才算是“知道了”(being known)呢?杜威认为“知道了”指的无外乎是一种将经验的对象纳入控制的能力(Dewey 1998e:70)。因此,杜威的实用主义对于什么是真理、概念、知识的看法,侧重在由它们所带来的后果,也即是它们能开展出什么“行动的多种可能”(possibilities of action)(即杜威心目中的自由[liberty])。知识、真理、概念、概括性想法(general ideas)的价值不是“报道与登录过去的经验”,而是作为“组织未来的观察和经验”;它们是靠实验的验证(experimental verification),而非思想中的圆融调和(mental coherence)而成立的(Dewey 1988b:12)。杜威是以知识和真理的后果理论(consequentialist theory of truth)取代知识和真理的符合理论(correspondence theory of truth)。^①

“知”,对杜威而言,是“科学探知的具体步骤”(Dewey 1998e:29, 181)。知一定得靠行。既没有大叙事能够将我们生活的世界画出清楚的地图并作为行动之指南,也没有天生的智能或纯粹理性的反思这

^① 杜威很强调他的实验经验论和庸俗经验论的区别,后者的探知活动没有一般性概念作为组织原则——将所谓“试错”(trial and error)吹捧上天。但这对杜威而言却是和理论挂帅的做法,虽然貌似对立,同属绝对主义。概念必须被用来形成“可资运作的假设”(working hypothesis),用来和我们所经验到的问题的解决有效地关联起来。因此,探知也不是纯粹知识活动,它必须和价值和行动结合起来。对于杜威而言,“没有思考的经验主义(thoughtless empiricism)恰恰好为幕后秘密操纵提供机会”(Dewey 1998e:131)。顺便一提的是,胡适的口号“大胆假设,小心求证”,假如仅就字面理解,并未超出庸俗的经验主义的范围,只是在“没有智能地吹捧经验的、多元的和实用的方法”(Dewey 1998e:131)而已。

一回事儿。我们生活所经验之现实是如此的变异性与历史性,因而没有一个预先决定的行动策略或教条思考不会在碰到具体之真实时撞个头破血流。但是,这个世界也非毫无希望的为不确定性所支配。借实验性的探知方法之助,我们可以将不确定性转化至较稳靠(security)之情境。在知和行的密切关系之下,杜威提出新的关于智能(intelligence)的概念。对于杜威而言,智能的作用即是在过去的习惯、制度和信仰与新的情境之间建立一种利于工作的关联(working connection)(Dewey 1991b:37)。智能不管在它自身、它的起源与发展、使用与效果,各方面都是社会性的(Dewey 1991b:49)。智能不再是内化于心灵中的某种固有质地(例如“理性”或 IQ),仅为秀异个人所拥有,而是为了改造环境而存在的有定向的操作(directed operation),因此智能包括探知和行动这两大构成要素。这个对于个人主义的智能观的批判直指老自由主义的根本问题。老自由主义强调智能是个人所独自拥有的,固然是因为要这样说才能对抗传统与旧政权对个体的压迫性,但因此而来的个人和社会的对立,以及自由放任(laissez faire)的提法,都无法使自由主义面对统合资本主义下新兴条件的挑战,进而建立合适的目的、组织与行动(例如集体性的社会规划[collective social planning])(Dewey 1991b:32)。关于这一点,我会在“自由主义的重建”这一节再做详细讨论。

智能应该属于一般人,而非精英之专擅,因为杜威相信“实验性的行以求知,存在于一般经验中”(Dewey 1998e:70)。虽然每个人在她的具体生活经验中,都是一个实验的探知者,但她自己可能并不意识到这一点,因此没有充分的从科学精神与态度中汲取智能,以利有效之行动。这主要因为旁观者传统把知识和行动分离,而且把知识给了那么缥缈崇高的位置,仅属于高层的知识分子,包括从以前的教士和哲学家到今天的科学家,似乎他们才有“智能”。杜威的激进智能观因而提出了解放智能的呼吁,寄望科学的果实能从自然对象的拘限扩大至社会对象,而能成为社会生活中的智能。自然科学,对杜威的意义,即在于它的实验经验主义的社会意涵——通过它对于知行合一的实践,我们得以在社会生活中经验到的对象中,释放出更多价值。

连带地,杜威的实验经验主义也牵涉到价值概念的重构。价值并不像旁观者理论传统中所看到的,是从和先验实存的符映中引申出来的,而是在知与行的结合中出现的,因此价值是可见可即的目标(ends-in-view)。因为价值一直依赖于人们的所作所为而生,并非固定不移的“东西”(thing),因此,将价值分门别类并编造出一个层级体系,并赋予超越性地位,就是一个荒谬之举了。我们既不能先行命定我们要追求的价值,也不能不借持续之行动来维系价值之标的。人们只有借有定向之操作,方能较稳妥地维系并扩散我们经验中之有价值之物。对杜威而言,“方法之讲求、智能之粹炼,方为最高价值之物”(Dewey 1998e:160)。因此,杜威的价值概念并不具有任何超越性位置,价值并没有本体论之存在,而是内在于历史与经验。价值既然内在于历史与经验,那么对它的批判以及实现之道也应内在于历史与经验,后二者是内在批判之泉源。

杜威对于当代(美国)嗜欲文化之批判即是一内在批判。嗜欲文化之主要面貌就是手段目的之混淆、事实与价值之混淆。纵然当代美国社会所自矜的价值是:快乐、自由、多元、爱、冒险精神等等,但是在行为于制度现实上所表现的无节制炫耀性消费热欲则是实情。杜威并非贬低物质丰沛之必要性,而是认为物质丰沛只能是达到我们生活中所追求的各种上述目的之必须手段之一而已(Dewey 1998e:30; 1991b:62)。经济组织的重要在于“为各个人的能力的表现,和为人们各种非经济方向的需求,提供一个安稳的基础(secure basis)”(Dewey 1991b:62)。手段的达成不可和目的之达成混为一谈。杜威认为手段就是手段,不可以手段妨害了目的。批判当代文化中手段和目的、事实和价值的混淆是杜威对嗜欲文化批判的核心。

混淆了手段和目的的病因来自旁观者传统以及当代文化中,展现在哲学和科学之间的理论与实践的分离。脱离了生活经验的象牙塔内的哲学,很自然地自以为它是现代社会中最后的价值之蓄水池,而科学则被斥为“真正”价值的终结者。这还是一个二元对立的世界!一方面,哲学与宗教掌管神圣的和精神的,另一方面,科学和科技统御世俗的与物质的。对杜威而言,这样的一种幻视的世界观只有被重新

概念化的价值概念才能被完全破除。价值和先验存在毫无关系,而是和有方向可循的实际行动密切关联。假如这个价值的观念被确立了,那么过去关于科学与价值之间的所谓敌意就将消失,不但敌意消失,反而两者更能结合于实际之行动,往前创造。那时,我们所关心的也就不外乎“我们如何将我们所知的应用于我们价值信念之形成,又,我们如何将我们的实际行动作某种导向,以便我们能测试我们的信念,进而创造出新的信念来”(Dewey 1998e:34-35)。知识、价值与行为因此编织成一个有机的整体,前进解决我们生活中所经验到的问题。价值因此无时无刻不在转变,转变之因当然是由于它和知识与行动互动之结果。杜威的激进计划,一言以蔽之,即是将知识、价值与政治祛拜物教化(de-fetishicize)。下面这一段话,尤能彰显出杜威的激进知识与伦理“理论”(或更正确地应是“祛理论”)的意涵:

没有知识的介入,享乐并非价值而是大有问题的财货,只有当享乐借智能化的行动而以一种不同的形式出现时,它才变成价值。当今有关价值的经验理论的根本麻烦就在于,它只有条述并正当化当今社会现实经验中把当下享乐视为价值之当然耳这一社会积习。这么一来,对这些享乐进行规约(regulation)的问题全都被闪开了。而这个问题所牵涉到的正是对于经济、政治与宗教机构的有方向的重构(Dewey 1998e:207)。

实验的经验主义把知识、价值和行动从旁观者传统中解放出来,并且建立它们之间相生相成的关系。对于过去知识论和伦理学追求确定性的批判,开启了不被决定的未来,与多元行动/选择的可能,与社会智能的解放。行动的角色在此被突出,因为不确定性不再被视为需要被逃避的,反而是要被积极的、有方法的行动于其上,以求对它进行规约。规约的最重要标的当然是当代的诸多有重大公共后果的政治经济问题。这当然牵涉到一个问题:谁应该,谁能,进行规约?

三 “公共”、公众与民主

旁观者理论把知识从价值和行为中抽离出来。这种理论在流行文化中的对应就是嗜欲文化。在嗜欲社会中,知识、伦理与政治被看成各自属于分离之领域,并占据某种准超越性地位,之间完全没有互动。杜威的实用工具主义即是将这三个据说占据了准超越性地位的领域,拉回到人间世之中,看它们在生活经验中的关联与互动。因而,它们原先作为先验存有的神秘性格被拆穿了。一切有价值之事务不再被视为固定不移的好东西,而是被视为“被追求之物”(things to be obtained),或是“随之而变的事件”(dependent events)(Dewey 1998e: 106)。杜威重构知识与伦理的计划对于激进民主的意义非常重大,因为它要求重新建构整个关于什么是政治(the political)的概念,而这当然牵涉到公共和国家这两个重要概念的重构。

一般谈到“政治”,最常想到的是国家的结构与活动。这个流行的对政治的概念化将国家等同于政府——政治学作为一个学科即是反映了这个看法。在这个看法里头,“政治”=“国家”(the State)=“公共”(the Public),在分析上,甚至实际上,被视为可以和其他活动(例如经济或其他“私人”活动)分离。这么一来,“公领域”和“私领域”、“国家”和“市民社会”、“国家”和“个人”……的对立就以各种不同的意识形态形式出现。

某些社会主义者,带着对现代性里的解放潜力以及人类全体的救赎的信念,相信当人们解除了压迫他们的生产关系后,国家作为一政治的异化力量也将消失。因此,对于国家机器的敌意以及认为它的最终取消,既是逻辑结论也是道德的至高命令。

对反于社会主义的反国家主义,有不同的国家主义根据现实的或道德的关心出现。两位代表性的国家主义者是霍布斯和黑格尔。对于黑格尔来说,市民社会这个现代范畴是冲突、斗争和不确定性的具现。国家这个理念则是市民社会的辩证对立面,表现了理性(Reason)和普同性(Universal)的胜利。国家的正当性基础因而不只是道德原

因,还包括形而上学(即辩证法)的原因(Dewey 1991a:147-149)。另外,对于霍布斯而言,脱离于市民社会穿透与干预的国家,其高耸入云之存在则是借某种“实际的”理由正当化:人性本质上是自私邪恶的,时刻为自身利益提防与攻击他人。“自然状态”即是此一“各自与所有人为敌”之状态。因而,为了和平与一统,一个能终结自然无政府状态的权力——主权——必须建立。国家的形成即是臣民的大约定——每个在自然状态的人放弃他的力量、权力、判断和意志,并将之交给一个大意志,不管它发自一个人,还是一群人的集合。

不管是黑格尔牌的或是霍布斯牌的国家主义,假如推到极端,会得到这个结论:与国家同义字的“政治”渗透到社会生活的每一个角落,因而任何形式的公私区别将不复存在。个人主义,不管是什么种类,都会被耻辱化为自私的或自我主义行径,因为在这样的国家主义下,“公共”即是道德,道德即是政治,政治即是国家。正因为公民的道德义务是服从国家,因之,凡是积极参与以谋改变既存政治安排的活动都被视为道德上的缺陷。

另外还有一类对于“政治”的概念化是来自洛克的代表制政府。洛克的人民同意原则和法治构成了现代代表制公民政府的两大基础。市民政府的成立就为的是保障个人自由权以及财产权,因为这些在自然状态下都是岌岌可危的。一旦自然状态下的签约者把同意交付给市民政府,后者即开始其政治权力,然而,这个政府权力的施用范围则限定在对于私权之保护。因此,对于洛克而言,政治国家的功能即为布尔乔亚权利之维护。国家为必要,但必须对它戒慎警惧,因为它可能随时凌驾于“自主的”市民社会以及构成此社会的“自有的”(self-owning)个人之上。因此,洛克的政治国家应首先被法律所结构性地拘束,并且分离行政与立法权,而似乎一旦有了这些结构性的安排,民主则可自动的到来,国家则为一民主国家,人民则可对国家抱不关心之态度,除非它不能有效施政或逾越其权限。这些特征构成了现代代议民主的成文宪法之条目——人民的不行动往往比行动更能说明现代代议民主国家的角色。洛克的民主理论在现代的版本包括了哈耶克(Hayek 1944)的市场经济的自我规约,以及诺哲克(Nozick 1974)

的“最小化国家”的提法。对于这些放任自由主义者，“政治”（即“公”）和经济及个人“自由”（即“私”）是处在对立的位置。

尽管在这些众多关于“政治”的立场有这么大的歧异，从杜威式的观点看，它们共同分享了一些预设：（一）都预设了一个关于自我的固定的且抽象的概念，不管是理性的、热情的、社区的或个人主义的或不同的组合（根据这些关于人性的先验前提而成立的理论，无法视个人如生活经验中之个人，因而无法将个人置于她的具体历史之脉络）；（二）都预设了“公”和“私”之间有一规范性的零和关系；（三）不管是要正当化或是控诉国家之存在，都是以某种非经验性的原因作为基础。用杜威的语言来说，它们都想要追寻的是国家的“缘起”（authorship），而非以国家的所作所为及其后果来经验性地看待国家，而这么一来，国家就无法成为可以被实验性地行动于其上的标的了。结果则是行动及思想上的极端化（“either, or”）；“国家”（the State 而非 states）就如同一个超越性的存在，对立另一个同样被绝对化的范畴——“市民社会”。

明显地，这些关于政治的概念化都可说是来自知识与伦理的旁观者理论传统；它们都坚信政治（或无政治）之计划当符映一先决之观念（自由放任、历史之大理性和平与安全或“事物之管理”），因此，它们都为什么是政治与非政治，国家与社会，公与私树立了一个先验之分判标杆。杜威相信这是旁观者政治传统的根本谬误。那么，什么是政治，什么不是，要怎么决定呢？杜威认为唯有经验才可决定，也即是说，唯有外显的可观察到的行动才可决定。杜威因而进行了一个对于公与私的重新界定，他以行动后果的性质为基础打破传统关于公私先验的二分状态。杜威从一个“客观事实”出发，他认为人的行动对他人是会产生后果的，当有些后果被感受到时，就会引出对于行动的控制以求维系某些后果并避开其他后果。后果有两种，直接的和间接的，前者指的是直接影响交互行动的人，后者指的是不在此立即影响下的人。“私的”即是关于前者，而“公的”即是关于后者。当然，“后果”一直是被社会行动者诠释出来的，而能够把“后果”看出来、谈出来的本事就是智能，民主的公共生活是需要公共智能的。杜威认为，政治的

范围即是包括凡是有涉于人类行为之间接后果的经验对象。换句话说,政治即是公共事务。正因为某一特定行动到底是具有直接的或间接后果是一经验问题,因此公与私、政治与非政治之间的切线是随时间、情境、诠释而流移。就此而言,国家不可被视为结构地、实质地定桩在那儿的“体制”,而是公众(a public or publics)为了规约人们先前的行动所产生的间接后果的有方向行动(Dewey 1998d:243-244)。这样一来,凡是关于现代国家的职能应当扩张或缩小或取消的争议,对杜威来说,纯属虚构之问题意识。杜威认为,国家的管辖权限仅应被公众所经验到的现实需要所决定。因而,那个单数的、同质的、物化的、异化的大公共(the Public)让为给活泼、多元、能动的众多小公共,或公众(publics)^①。杜威坚信没有公众的国家就是一物化之存在。“国家是由执事^②所襄辅之公众之组织,为的是保护成员所共享之利益”(Dewey 1998d:256);“一个公众借助其代表官员进行串联与行动的即是国家”(Dewey 1998d:277)。公众是一初级团体,而国家则是“一特殊的次级团体形式,有可明确认定的职掌与明确的操作机关”(Dewey 1998d:279)。因此,杜威的对于传统政治理论的突破性看法即是建立了一个进步的以人民为本位的两向度民主社会:公共与国家。国家的条规法令因此只不过是公众为了具现她们的多重价值并且满足她们的多重需求,而采取的政治形式罢了。如果国家一旦缺乏了公众作为它的行动主体,那么国家就被化约为政府。由于政府只不过是帮助公众组织成一个国家的工具,那么政府的“存在就是为了存在”即为一全然无意义之事(Dewey 1998d:277)。杜威认为等同国家和政府为一道德上不可接受之举,因为这涉及到“将统治者和被统治者作一不可理喻之区隔”(Dewey 1998d:277)。

因为一个公众是一没有形式组织化的人民集结,而人民集结起来则是由于他们受到了在具体历史情境中所发生的行动的后果所影响,那么这个公众也必然随这个当初让它出现的情境的消失而消失。但

① publics 的中文是“公众”可以兼顾三个意思:(1)众多的小公共;(2)公共这个概念不能脱离众人;(3)得以明显的和散众(masses)对立起来。

② “执事”一词的原文是 officials。这个翻译引自叶新云(1990:164)。

是,国家这个政治形式往往在公众消失后还继续存在,还在继续“代表”公众(Dewey 1998d:255)。杜威从这里切入,内在地批判了代表制民主或代表制政府。他说:

“代表制”政府的意义在于公众能组织起来,并企图维系它对于[政府]的支配……唯有当公众采取了确实的步骤,一方面使冲突极小化,另一方面使代表的功能压过私人的功能,政治机构才可以说它在代表(Dewey 1998d:283)。

如果按照这个判准的话,绝大多数的西方代表制民主的“代表性”都甚为可疑。今天的代表制政府下的人民散众,除了周期选举制以外,又有什么手段方法让政治机构成为人民自发自主地解决其公共问题的工具呢?杜威心目中的民主精神绝非类似制衡或定期投票的机械安排,而是在于公众能够积极的组织起来参与她们自己的事物。这样的公众所面临的最重大阻碍之一即是物化的国家,因为由已消逝的公众所创造的政治形式功成身不退,形成了和任何公众的真正需求无关的异化存在。杜威对于这样的一个异化存在的特殊名称是“软体动物式的组织(molluscan organization)——软趴趴的个人包裹在一个坚硬的外壳里”(Dewey 1991a:181)。在此情况下,公众一定得对抗这些挡在她们自我实现路上的异化政治力量。这即是为何杜威说:“要形成自己,公众必须得打破既存的政治形式”(Dewey 1998d:255)。

在两个重要方面上,杜威的政治思想可说是直接承袭了杰斐逊:两者都对异化了的政治机器表现出绝大的不信任,却又对一般人的民主潜力有极大的信念(Dewey 1991a:173-179)。杰斐逊曾提出美国宪法要每二十年(或更精确的——十八年又八个月)一重写,杜威也说:“就其特性,国家是必须不停被审查、调查和搜寻的对象。几乎每当它的形式开始稳定不移时,就是它要被重新再造的时候了”(Dewey 1998d:255);因此,“国家的形成必须是一个实验的过程”(Dewey 1998d:256)。这个实验虽然充满了不确定的性质,没有任何终极的保证,但也并非素朴经验主义的盲目“试错”。科学和民主的关系在此确

立:科学的实验方法能帮助公众在形成国家的实验中,较有方向可循(Dewey 1998d:257)。

事实上,现代人在政治上诚然是被动的,把决定公共事务的价值和方向的责任交给政府的权威与专家,他们才被看成是拥有处理公共事务的知识,同时,现代人将自己交付给自我主义的物质利益追求上头。但这个各个人从公众中的抽离,以及从使用实验方法求取不间断的政治改革中的退却,和知识在现代社会中的角色有密切关系。杜威认为:“规约行动的知识现在已成为少数人的垄断,他们使用知识的并非一般利益,而是私人的和阶级的利益”(Dewey 1998e:65)。因此,民主国家最重要的危机在于公众的萎缩。公众的问题在于承认(recognition)它自己,并选择正式的代表,以及界定他们的权利和义务(Dewey 1998d:283)。民主的最重要工程即是将迷惑的(bewildered)公众转化为有自我意识的公众。

然则,公众不能承认它自己这一回事儿,并非是一个“理论”问题,而是一“实践”问题(Dewey 1998e:65)。对杜威而言,现代性里头并没有结构性的病理妨碍公众认同它自己。倒是在现代性里头,出现自觉的公众的条件反而已成熟了。传统社会(例如东方专制社会)反而无从产生公众(Dewey 1998d:262),因为孤立的地方社区之间无法产生共享的经验和共通的利益。相对的,现代社会有高度的社会与空间流动,各种自主结社、相互依赖程度之增高……根本的问题在于现代人并没有将这些有利条件有系统、有方法地施用在了除了经济以外的活动。因此,杜威虽然认为关于现代代议与选举制度、政党机器、专家政治、官僚体制、大工业等等非人格化力量所加诸于公众的迷惑效用的讨论,为知识上合理之讨论(Dewey 1998d:296,309-313),但不可因此而有错误之想像,以为这些对象的去除就自动带来民主。这是因为,一方面,杜威不认为以上提到的这些东西是本然地反民主的,一方面更是因为,问题的关键在于谁来控制这些对日常生活而言遥远的、非人格化的力量纳入直接控制——这即是要求有意识、自我承认的公众的出现(Dewey 1998d:296)。

杜威并不是一个怀旧的浪漫派,他承认政府或政党的专家在提供

“技术的与专业化行动”(Dewey 1998d:313)的角色。但杜威的激进民主思想的核心在于:在专家出场之前,相关的公众必须先决定价值与方向。专家不能决定公众要什么、想什么,他们只能在提供技术协助与在必要信息上协助公众达成它所要达成的目标(Dewey 1998d:365)。在一段可能是和韦伯的对话里,杜威用暗喻说明他心目中专家和公众之间的关系:“穿鞋子的人知道他脚不舒服,哪里不舒服,虽然鞋匠最能判断这个问题该怎么解决”(Dewey 1998d:364)。没有公众作主体,形成目的与价值、官僚和专家的工具理性是废物(Kloppen-berg 1986:394)。

穿舒服鞋子的共同利益倒是容易形成。但是,现代社会中的公众所面临的各种经济、社会和伦理问题就往往没有现成的共同利益了。此外,更根本的问题是:在一个如韦伯所看到的科层化、理性化的现代大众社会,个人脱离了先前的社区连带,抛入了非人格化的社会情境,如何还能合理的期望有这样的自觉的、热情的讨论“共通”事物的公众的存在呢?^① 对应这两个韦伯式的挑战,杜威的答案是民主必须从地方做起——地方社区必须重建:

只有当我们从社区作为一个事实开始,在思维中抓住这个事实,澄清并强化它的构成要素,我们才能达到一种非乌托邦的民主观念。只有当我们把传统上和民主这个理念勾连在一块儿的概念和口令变成人群结合的特征与印记,因而这个结合具现了社区之所以为社区的特性,我们才能说这些概念或口令有实实在在且能指导行动的内容。离开了社区生活的博爱、自由与平等不过是无望的抽象(Dewey 1998d:329)。

因此,民主的观念即是社区生活的观念(Dewey 1998d:328)。但这个社区绝非前现代的共同体,如托尼斯(Toennies, Ferdinand)的

^① 关于官僚体制与民主之间的关系,以及韦伯和杜威在此议题上的辩论,请参考 Kloppenberg 1986:381-394。

Gemeinschaft,或极右的种族主义共同体,它必须是以沟通为前提(Dewey 1998d:330)——即是,团体间、个人间具有充足的互动与连结,在此个体性与共同利益不至于相互牺牲。杜威注重沟通、社区生活与民主之间的关系,进而强调民主首先是一“社会性的观念”,有别于“作为一个政府体系的政治民主”(Dewey 1998d:325)。如果不民主的解药只有更民主的话,杜威认为这个更多的民主可不是更多的政治机器,而是实现民主作为一社会性的观念。这个社会性的观念可以从个人和团体两个层次谈:

从个人的立场,这个民主概念包含了每个人各尽其所能的负责形成与导向他所属的团体的活动,并且各取所需地参与这个团体所维系的价值。从团体的立场,这个民主概念要求解放团体成员的潜力,使之与共通的旨趣与利益产生和谐。因为每一个人都属于很多不同的团体,除非不同的团体能够弹性地且充足地和其他团体产生联系,否则这个民主概念不能成立。(Dewey 1998d:327-328)。

这个多重团体连带的概念很重要,^①因为假如没有多重团体作为一结构性前提,那么单一团体就会对个人产生专制,不管是政治的、文化的或人格的。杜威以盗匪帮派为例,说明一个成员可以在这样一个团体里产生深刻的认同,也可以以独特的方式贡献自己的才具,也可以以共同之利益规范自身之活动,但是问题却在于这一切是以牺牲一个人可能在其他团体中所能发展的潜力为代价(Dewey 1998d:328)。同样的逻辑亦可施用到对于民族主义、民粹主义、传统社区主义的批判。

当然,杜威不是说社区生活和沟通活动的数量意义上的丰富就是民主的保证。现代社会里各种组织活动的后果的高度复杂性,并非密

^① 齐美尔提出过类似的谈法,认为唯有透过现代社会的多重团体连带(multiple group-affiliations)的多元作用力,真正的个体性(individuality)才可能出现(Simmel 1955)。

集但不讲求方法的沟通(现代巴别塔)所能面对(Dewey 1998d:324),方法必须讲求,探知与沟通一定得和现代自然科学的成就——实验的经验主义——结合起来才行。辩论、讨论与说服得依赖不断改进的方法,否则公众并不能从自我摧毁的意见无政府状态中,或是从群众煽动家/政治精英的操纵下解放出来(Dewey 1991b:37)。^①实验方法对于民主生活的重要性可从杜威对整个知识与伦理的旁观者理论的批判中见端倪。实验方法的讲求即是社会整体智能的提升,能使人免于任何形式的专制主义或决定论的逃避自由之诱惑;而知识与伦理的旁观者传统所引导出来的政治,则是自由放任、国家主义、法西斯主义、民族主义,或一次解决式的社会主义革命论。相对于这些政治形式,实验经验主义在政治上的应用则是规约。规约是公众以政府作为工具所进行的主要活动。规约活动所依赖的即是公众以及它所使用的方法,而非僵固之人性假设、自然法或目的论的历史观;所有这些都是反方法的,因而是反规约的(Dewey 1998d:365-367)。对杜威而言,规约能带来的是创造性的适应以及弹性(Kloppenber 1986:361),因为它所采取的手段都是依先前的社会行动的后果而定的。因此,不论公众里头的或外头的人都无法以“主义”或“定理”作为说服他人行动的依据。社会改造永远是开放性的且是问题性的工作。

这是为什么杜威最重要的社会改造计划是摆在教育上面。现代教育不但不能发展民主的文化和鼓励自由的人性,反而处处是这二者的阻碍。传统教育的整个基础打在知识的旁观者理论上头,教育机构进行的事业则是系统地体制化知识与实践的分离,并繁衍前者优于后者之迷思——现代教育是现代嗜欲文化的传播者。改革,“必然是一个教育过程”(Kloppenber 1986:375)。这是因为:

这个既属于实践的也属于社会的问题,即是更普遍均衡

^① 杜威重视讨论和沟通,但并不吹捧它们自身的重要,因为不论是沟通还是讨论,假如没有和现实透过行动关联起来,那么讨论和沟通则被化约为符号(symbols)。杜威认为“符号唯有在它和它之后的现实关联起来时才有意义”(Dewey 1991b:51)。杜威批评政党政治中,符号经常取代了现实,因而“智能”变成了政客的语言文字的玩弄。杜威提出社会智能,强调行动和科学方法,必须要摆在这个具体的脉络下看。

地分配理解与知识要素,俾使之结合于工作的完成、活动的从事,以及因此而来的对于它们的结果产生更自由更丰富的共享参与(Dewey 1998e:65)。

因此,杜威认为真正的、民主的自由——社会探知的自由以及将探知的结论分布到各处的自由,在目前的嗜欲文化和威权人格中,恰恰是一个几乎人人都要逃避的沉重负担,这条路并不轻松!杜威说:这是把最大的责任负担交到最大多数的人类的一条路(Dewey 1991a:154)。这一条路明显的不是老自由主义所能够负担得了。自由主义必须面对新的历史条件,进行激进的重建工作。

四 自由主义的批判与重建

是重建而非毁弃自由主义,自然意味自由主义传统所追求的价值仍有当代关联。对杜威而言,这些重要价值或理想至少包括:“以对一种共同之善的多种概念化(conceptions of a common good)作为政治组织与政策的尺度;以自由作为个体性的最宝贵特征与印记;每个人都能完全发展他的各种才具”(Dewey 1991b:20)。在一般化的层次上,这些价值(例如自由、个体性和智能)本身并没有问题,问题反而是出在如何在具体的历史条件下具体地重新概念化并实现这些价值。例如在第二次产业革命后以及统合资本主义下,当生产力(当然,以及权力)无节制地由少数个人与群体所控制(Dewey 1991b:28),放任自由主义传统下的“自由”概念——从政治权力的宰制下解脱——是否还足够?假如我们要实现经济的平等和自由的话,我们是否需要思考“对经济力量的社会控制”,(Dewey 1991b:28)?又,自由主义者在此新的历史情境下,是否对组织化的社会行动应有新的理解?假如不能面对这些现实和实践的问题,那么自由主义者就难免且应当受到他人对自由主义者“口惠而实不至”,甚或暗地服从统治阶级立场的质疑(Dewey 1991b:5)。杜威当然不是要为自由主义化妆,而是要认真地思考如何让自由主义成为一“战斗的自由主义”(Dewey 1991b:48),或

一“密实、具攻击性的力量”(a compact, aggressive force)。

正因为批判的目的是为了解救已内在于自由主义历史传统中的信念与价值,因此,杜威所做的工作是从自由主义的历史轨迹里找到并丢弃让自由主义沉船的包袱,并挖掘可以挪为今用的资源。对杜威而言,过往自由主义的最大包袱就是对他们的价值抱持非历史的信念,无法“掌握诠释自由的历史位置,因而往往巩固了他们以后的社会体制,后者恰恰构成了自由主义者先前所宣扬的目标的障碍”(Dewey 1991b:28)。从一个激进的历史主义观点,杜威能同情地理解为什么早先的自由主义者会提出一些有教条性质的关于人性和权利的提法,但也批判这些价值被以后的自由主义者视为定而不移的真理。杜威说:

早先的自由主义者缺乏历史感和历史兴趣。一时的缺乏倒还有一些立即的实用的价值。缺乏这些,正好给自由主义者一项有力的武器好和反动派作战。因为这让自由主义者能一笔勾销反动派想要借缘起、先例与过往之历史来给当今之不平等与乱搞贴上神圣性的图谋。但是,不顾历史也产生自作自受的后果。它使自由主义者无视于他们自己对自由、个体性和智能的谈法本身就受历史所调节,且仅和他们自己的时代有关而已的这一事实。他们把他们的想法当作放之四海而皆准的不易真理往前推进;没有一丁点儿关于历史相对性的概念……(Dewey 1991b:25-26)

因此,对杜威而言,“自由放任”对于当初宣扬它的自由主义者而言是激进的,因为站在社会新兴力量位置上的自由主义者借着它挑战习俗与传统权威。但在统合资本主义下,同一回事儿就变成反动派的口号,因为“自由放任”被拿来正当化当下的阶级结构。因此,把放任当作自由的绝对意义,放任自由主义者不过是另一种形式的绝对(或,专制)主义者(Dewey 1991b:26;1991a:125)。杜威认为早期自由主义的一大问题在于无法把自由区分为法律上或形式上的自由(formal

liberty)和思想以及行动上的有效的自由(effective liberty),而要达成后者则必须思考行动和社会条件的关系(Dewey 1991b:27)。这即是说自由的问题不是抽象的形而上学问题,而总是相对于哪些特殊的压迫力量(particular oppressive forces)而言。对于1930年代中期的杜威而言(相信对现在台湾的真正的自由主义者也一样),自由主义者要问的是如何能让一般人从物质上的不安全,以及从被排除于参与文化资源之享用的压迫情境中解放出来(Dewey 1991b:36)。杜威完全不明了在一个经济、社会、文化上极度不平等的社会中,“个人自由”如何可能。所以当代自由主义者的真正历史角色之一应当是积极的参与于对经济力量的社会控制,因为唯有通过适当的控制和规约,平等和自由的价值方能在社会中真正实现,而自由这个概念方为有效的概念。因此,杜威敏感到在体制化的自由主义下,“自由”似乎已变成一个脱离经验现实的概念,而纯粹作为“概念”而存在。杜威批判这种概念的拜物教,要求去其名而存其实:

假如一个没有阶级的社会有一天到来的话,那么自由这个形式概念就将失去它的意义,因为这个概念所昭示的事实已成为人们相互之间所确立的关系中的一不可或缺部分(Dewey 1991b: 36;原作者的强调)。

一直发现新的问题,并诚实地面对这些新问题,接受它的挑战,才是杜威所说的“战斗的自由主义”的真正意思。要不然,只是依赖先前的自由主义者或其他人群的努力而来的成果,享受现成的荫凉,那只不过是“软体动物的自由主义”(molluscan liberalism)——软趴趴的个人赖在前人所建立的保护性的也同时是限制性的坚壳中。所以,完全体制化了的自由主义和正在争取自由的自由主义完全是两回事儿。在这一点上,杜威和尼采竟有惊人的相似性,虽然两者对自由主义的评价来自不同的出发点,也为了不同的目的。尼采在1889年就提出了他对自由(主义)的理解:

事物的价值有时不在于一个人获得了什么，而在于一个人人为它付了多少代价——它要了我们多少。我举一个例子。自由主义制度一旦达成了就马上不再是自由的了：因而没有比自由主义制度更深刻地危害自由的了。你可知道这些自由主义制度带来了些什么玩意儿了：它们把力之意欲(will to power)的根给刨掉了，它们把山铲平，把溪谷填平，只是为了颂扬一个道德原则，它们只会产生小鼻子小眼的、懦弱的、冬烘的玩意儿——跟着自由主义制度一块儿胜利的是畜群(herd animal)。自由主义，用简单的话说，就是降低到畜群……[但]只要这些自由主义制度还在被奋斗争取时，这些同样的制度就会产生完全不一样的效果(effects)；它们可还真的在强力提升自由呢(Nietzsche [1889]1990:102；原作者的强调)。

杜威当然并不和尼采一样否定所有的“形式的自由”，但无可否认的是，杜威和尼采都关心自由主义是否仍在促进思想上和行动上的“有效的自由”；他们都以效果来评价自由主义。但是，敏锐地观察到自由主义已退化到一种制度上的保守主义，并非始于杜威，也非始于尼采，而是更早在1826年，二十岁的穆勒(Mill, J. S.)就问了他自己一个一直困扰他心灵的深刻问题：“假如你生命中所有的目标都达到了——所有你所期望达成的制度与意见上的改变能在此刻完成——这对你来说会是一个大喜悦吗？”他的答案是否定的，原因是只有在争取自由的实际斗争行动中才能让他有满足感(Dewey 1991b:23)。所以，自由主义对于穆勒来说，不可停留在对于旧制的摧毁，对于限制的消极解脱，而是要时刻面对新的挑战，提出新的社会组织与秩序是什么以及如何达成的问题。要达成这个任务，自由主义者就必须将信念和行动结合到自由主义里头来，而这都不是先前的自由主义的格局(不管是洛克、亚当·斯密、放任经济自由主义或边沁)^①所能达成的。

^① 请参考 Dewey(1991b)的第一章“The History of Liberalism”。

威认为早期的自由主义者从洛克、边沁到穆勒,因为某些可理解的现实原因,都抱持一种非历史、非社会、固定本然的个人观(fixed individual),把个人对立社会或任何组织化的社会行动。老自由派对于社会的结合或组织总是抛以不信任眼光,担心它们会威胁到个人“固定本然之自由”。法国大革命时期,拥护自由、平等、博爱的革命党人就防止人们的结社,哪怕是自主结社。在这些革命党人的眼睛里,任何结社对自由都是深具敌意的。英国工业革命时期把工会看成是阴谋作乱的结社一样也反映了早期自由主义对个人自由的一贯态度(Dewey 1991a:110)。因此,不难理解就算是对产业革命所产生的诸多社会问题(例如恶化的经济不平等)有深刻体认的边沁,也认为“经济自由的体制会自己导向到更平等的方向去”,反对用任何组织化的力量去积极地、有计划的解决这些问题,因为他既相信“时间是唯一的中介者”,也担心集体行动会危害到“安全”(security),对边沁而言,后者比平等对于快乐原则还更重要(Dewey 1991b:28-29)。就连在很多其他方面对自由主义传统的狭隘人性观不满的穆勒,都认为个人的道德/心理组成是先于任何联结关系的。在这一方面,穆勒承袭先前的自由主义者对于“环境”(circumstances)的理解,从不把它视为积极力量,仅把它当作对于个体自由的限制(Dewey 1991b:30)。杜威批评穆勒没有认识到‘人性的真正“法则”即是个人在联结中的法则’——人和人联结的结构才是“环境”,而各个人则是从这些环境中汲取他的文化和人格资源,并不断成长,因而其个体性是变异不居的(flux individual)(Dewey 1991b:30-31)。

变异不居的个体性绝不是一个前现代社会现象,因为前现代社会以关系结构的一元化和稳定性为特征,缺乏多元结社的关系结构。前现代社会所讲求的个体性往往是精英式的、贵族式的,一个人圆满具足地“天纵”(ascribed)了某种所谓高贵的、独特的、恒常的质地。往往隐晦地以这种个体性概念作基础,不管是左派(例如法兰克福学派)或右派(各种新旧浪漫主义)很容易笼统地对现代性进行“激进的”批判——质疑现代性的(或,就是)工具化、理性化、非人格化、形式化、规格化、同质化。在19世纪二三十年代的欧陆,各路前卫知识分子即以

“美国主义”(Americanism)泛指这些代表“现代”的现象(Peukert 1989:178-190)。杜威承认这些现象的存在,但是他认为这些批评家的错误一方面在于他们批判的规范性基础为过时的个体性概念,另一方面在于他们都回避讨论造成这些工具化、同质化现象的“根本的经济上的原因”(Dewey 1998f:56)。^①杜威指出现代性本身所发展出的潜力(例如“平等机会、自由结社、沟通”)已原则地在那儿了,只不过都被以经济获得为目的的“嗜欲文化”所挪用(Dewey 1998f:49)。人与人之间的统合性(corporateness)则仅被局限在“现金档次”(cash level)上,形成了事实上取消个体性的经济个人主义(Dewey 1998f:69-70)。因此,早先的自由主义者虽然是推翻旧制的革命者,但是他们对于个体性是定而不移且独自拥有的看法却吊诡地和某种对贵族(不管是知识的或血缘的)的想像联系在一块儿!因为经济个人主义抹杀了变易不居的个人的可能性,因此不但无法找到有利的理论武器面对主要是来自欧陆的文化批判,反而变成了为不平等和压迫找正当化的一方(Dewey 1998f:49)。对杜威而言,这是自由主义可能堕落到保守主义的危机(Dewey 1998f:70)。杜威指出新的个人主义必须不退缩地从新近形成的客观条件(例如现代工业社会具有沟通、相互依赖与集体性格的统合性[corporateness])中汲取资源。科学作为一种态度和方法必须从嗜欲文化与私人利益的禁锢中,解放到每个人,成为生活中的智能(Dewey 1998f:89),从而每个人得以科学作为帮助他们解决各种公共和结社生活中的问题的一种方法。在这个过程中,每个人真正地日新月异地形成、改变他自己。这,才是新的个人主义。

和形式/法律自由以及固定本然的个体性一起出现,并且是作为它们共同文化/心理基础的,是一种过时的对于智能的看法,认为智能是锁在个人心灵内部的玩意儿,纯然属于个人所有,不当受到任何传统的、集体的或政治的权威干预,因而在自由主义的传统下,有属于个人言论自由和思想自由的基本提法。杜威承认这对打到压迫性的旧

^① 杜威认为这些文化批评者只泛谈“文化”、“精神”、“存在”、“生命”等等,而对于“根本的经济原因”避而不谈,是因为他们仍停留在知识的旁观者传统中——“旧的欧洲传统里对于身体、物质事物与实际关怀的漠不关心”(Dewey 1998f:56)。

制是有其重大意义,很多人今日所享的些许公民自由也都得感谢自由主义者以及其他群体早年的奋斗,但是这样的智能观防弊有余,兴利不足,对于建立新目的、打造新组织,都显得力有未逮(Dewey 1991b: 31)。摆在统合资本主义高度发展的情境下,原子化个人主义智能观不但无法面对如何以集体性的社会规划来规约日益威胁个人自由的集中化私人资本的问题,反而会在意识形态上正当化自由放任,成为经济不平等的强化者。因此,杜威认为 20 世纪初的各种极权主义的兴起(斯大林主义、法西斯主义,以及各种标榜有机整合的族群民族主义)事实上都可说是对于放任自由主义的反动。归根就底,杜威认为自由主义失去了适应环境与时俱变的能力了——“自由主义的危机在于无法掌握一个适切的智能概念,能和社会运动结合,并给它们以方向”(Dewey 1991b:33)。^①

对杜威而言,新的智能观和旧的智能观最大的区别在于前者将探知和行动结合起来,知识不再是指出问题说明问题而已,而是要具体的结合行动,将知识的标的和人的情感、意志、欲望和行动关联起来。因此,“社会与历史的探知事实上即是社会过程本身的一部分,而非外在于它”。社会科学的结论必须是“社会行动计划的构成部分”(Dewey 1991b:34)。这指出了新、旧智能观之间的重大区别。对新智能观而言,智能不再锁在个人内在,为各个人之资产(如 IQ 之概念),而必须是有社会性质且有社会效果的了。杜威在此对现代性中二分专业科学和社会行动的现象作了最严厉的指控:科学的态度和方法不能够从象牙塔下放到一般人的社会生活、教育和政策制订,是现代性的核心问题。所以,相对于原子个人主义智能观的社会智能观的含义应是:智能本身是社会性的(因为没有任何智能不是依赖“社会地生成的知识体”)(Dewey 1991b:48);智能的缘起和发展都是社会性的;智能的使用及其后果也是社会性的(Dewey 1991b:49)。既然智能的缘起、

^① 在这一点上,杜威不但攻击放任自由主义,也左砍黑格尔的唯心论,右批斯宾塞的唯物论,认为二者都认不认为社会的方向可能透过有意图的社会规划因时地置宜地确立,而认为社会总是朝向一先决的目的奔赴。杜威认为这基本上是由于达尔文的人类学研究发现(例如,有机体和环境的关系、开放性质的演化过程)没有被有效地援引到自由主义的社会理论里头(Dewey 1991b:33)。

发展与施用都是社会性而非私人性的,那么要求智能的激进社会化当然是再正当不过的了。

对当时甚嚣尘上的非理性主义风潮把任何以行动结合有效知识解决社会问题的企图都扣上“科学主义”或“理性主义”的帽子,并宣称唯有情感和欲望才能带来真正新的变迁的说法,杜威的反应是,智能和感情从来就不应分离。旁观者传统把去身体化的知识(disembodied knowledge)奉为圭臬,但在新的实验经验主义中,知识和身体已被要求重新关联起来,知识(或理论)应当和人的情感、欲求与焦虑结合起来,维系并创造经验中各种价值。把个人的亲身感受与信念和公共议题拉在一块儿的能耐即是杜威心目中的智能,也非常类似以后米尔斯所说的“社会学想像”——社会学想像是一种能够让“[想像]的范围从最非个人性质且遥不可及的转型一路涵盖到人的自我中最私密的部分——而且体察两者之间诸种关系的能耐”(Mills 1959:7)。由于智能或社会学想像被解放到一般人的生活中,一般人在社会事件的讯息接收和理解上就可以免于受两种力量钳制:“一方面是无计其数没消化过的、之间没有关联的、事实被孤立地报道(反而容易沾上纠结利益的色彩),另一方面则是大而无当的概括化”(Dewey 1991a:93)。^①相对于现代自由主义民主社会中无力且易受导引的散众,掌握并使用解放了的智能(freed intelligence)并积极面对公共问题的群体即是杜威心目中的公众。智能因此是一非常重要的社会力量,它的对立面就是原子化的个人(或散众)及其共生体——庞大且脱离社会控制的官僚体制、专家体制及其迷思。放弃了一般人应当使用解放了的智能作为社会生活中真正的主体这一信念,对杜威而言,无异于放弃了整

^① 这明显的和以后米尔斯对于知识界的“抽象化的经验论”(abstracted empiricism)和“巨型理论”(grand theory)的批判(Mills 1959)有密切的传承关系。但杜威在这边似乎更注意的是在“信息爆炸”的年代中,“大众媒体”(或应译为“散众媒体”)是否可成为民主教育的一环,培育公民的社会智能。杜威并不否定大众媒体表现言论自由和提供信息的角色,但杜威认为大众媒体如果没有具智能的公众或个人作为利用它的主体,那就只不过是“对于被动主体的刺激而已”。日以继夜的刺激则会造成容易接受组织化宣传的“反应”(Dewey 1991a:95-96)。所以,杜威并非浪漫的现代派,他了解现代性这种巨大的零碎化但又同时是同质化的力量。

个民主的理念,并把“变迁”交给“体系”、当权者或流动之欲望和焦虑(对杜威而言,也无异于认定社会问题的最终解决在于力量或暴力)——或根本认为社会变迁只是漂流(drift)(Dewey 1991b:61)。对于自由主义者而言,假如失却了解放了的智能作为导向社会行动的方法这一信念的话,那么自由主义也就不再具有对于现实的中介功能(mediating function)了(Dewey 1991b:37)。

对于自由主义的一个流行批评是自由主义的自由概念完全是站在布尔乔亚立场上思考,因此在生产和分配的议题上对于弱势群体总是口惠而实不至,根本无从构思整个经济制度的结构性变迁问题。杜威对于自由主义的重建并不回避对于经济面向的处理。他和放任自由主义决裂的彻底,可以从他把当代资本主义(虽然杜威很少直接用这个名称)视为对自由主义诸重要价值的可怕威胁这一评估中看出端倪。杜威认为自由、个体性与智能这些自由主义的重要价值皆受到了一种“暴政”(regime of despotism)的危害,而这个暴政“几乎成为了一个支配的经济阶级的代理者,这个阶级在它的斗争中累积财富但却以真正的社会秩序、整合和发展为代价”(Dewey 1991b:39)。人和机器以及其他物质力量都被编排(regimentation)到这个大的非人格化组织过程。人类创造出来的新的机械化生产力以及新的经济组织不但没有如原先所期望的,帮助人从体力劳动中解放出来,提供人们稳妥的物质基础,让个人得以自由发展多种才具,反而是把手段转化成目的(Dewey 1991b:62)。因此,自由主义者如果要在今天仍然能“诚实地、有智能地做一个自由主义者”(Dewey 1991b:6),就必须决然地和“自由放任”割裂(Dewey 1991b:61)。自由主义者的目的(例如个体的自由发展)没有问题,有问题的是手段。要达到自由主义的价值目的,整个经济甚或社会组织必须从“自由放任”转化到社会化经济(socialized economy)(Dewey 1991b:63)。杜威说:

今天唯一可能持久的社会组织形式必须是将新的生产力以合作的方式纳入控制,并且被用在构成社会的各个人的有效自由与文化发展的旨趣上。[……]要达成这些目的,只

有靠把原先[放任]自由主义所信行的手段作个一百八十度的翻转。将组织化的社会规划(organized social planning)实行在工业和金融领域,使它们能被社会地督导,进而利于各种机构对文化解放和个人成长[的目的]提供物质基础——这是自由主义能够实现它所宣称的诸多目标的唯一社会行动方法。这般的规划所需要的则是一种对于解放了的智能作为一种社会力量的新的概念化及逻辑(Dewey 1991b:39-40;原作者的强调)。

这即是为什么杜威认为今天要做一个“诚实的、有智能的”自由主义者不是一个简单的事。“诚实”不是一个道德纲目,而是手段和目的之间的一致性。自由主义者不能一方面宣称他们追求的是各个人能力的充分解放,但另一方面却拥护妨碍实现这个目的制度和现实。^①从正面说,自由主义者如果要达到他们所追求的社会文化变迁的目的——各个人能力的充分解放,那么必须要使用合乎此目的的方法——以解放了的智能积极导引变迁,也必须要建立符合这个目的和方法的组织(Dewey 1991b:41)。你不能一方面宣称你是自由主义者(就定义,你相信自由、个体性和智能的价值),但另一方面却认为激进地(radically)实现这些价值的企图为乌托邦的想像,因而无奈地甚或积极地接受机械安排的秩序、官僚主义的迷思或漂流的变迁观。杜威以少有的斩钉截铁口吻说:

民主的根本原则是:所有人的自由和个体性的目的必须符合此目的的手段达成(Dewey 1991d:298;原作者的强调)。

^① 教育当然是其中之一,而且是杜威毕生最积极从事的重要社会实践。杜威对于美国社会的当权者、公众人物或自由主义者口口声声说教育对于个人独立人格的养成最重要云云,但是实情确是教育已经变成量产的工厂,“有效率地为美国商业的擅长——以最低成本进行规格化产品的量产——所管理”(Dewey 1988c:116)。由于教育这一议题牵涉过广,本文并不处理。

因此,民主真正地必须是一种生活方式。这是为什么杜威认为自由主义在今天必须同时也是激进主义,不但是社会制度需要通盘的改变,就连改变制度的行动也需有通盘的改变(Dewey 1991b:45)。这就回到了杜威对于旁观者哲学、嗜欲文化的批判,以及杜威对于公众的重建工作了。民主必须从此时、此地做起,靠每天的在地实践,日复一日年复一年地维系下去,对杜威而言,这些日常实践的点滴结果就是民主唯一的终极(ultimate)结果(Dewey 1991a:188)——既不能搞演出性矛盾(performative contradiction),也不能以“阶段论”、“权宜论”或“策略”作为暂时牺牲民主的借口。

杜威写 *Freedom and Culture* (1939)这本书时正好是在二次大战欧洲战场即将爆发全面战争之前夕。自由主义早已露出疲态,方兴未艾的是法西斯政权和斯大林政权。在这种情况下,很多自由主义知识分子呼吁放弃自由信念,以便在战争中统一力量和意志,击垮敌人。这对杜威来说,是自我击垮的演出性矛盾。杜威认为真正的战场不在欧洲,而是在美国人“自己的制度和态度上”(Dewey 1991a:187)。杜威反对用威权主义作为手段打击威权主义,用民族主义打击民族主义……对抗反民主的力量只有靠民主,那即是:

延伸民主方法(亦即商量、说服、折冲、沟通、合作智能的方法)的适用范围,到我们的政治、工业、教育或一般文化,使之皆成为民主理念的仆役和展现。单是想凭恃军事力量的企图,就是我们已经放弃了争取民主生活方式的第一个确凿征候,而旧世界已悄然然在道德上以及地理上征服了我们——将它的理念和方法成功地加诸于我们之上(Dewey 1991a:187)。

杜威对自由主义的重建因此有一极吊诡的面向。他一方面要将自由主义从僵化的教条主义中解放出来,让自由主义成为一个能体现并作用于价值的相对性之上的社会力量;就此而言,杜威要自由主义更弹性、更历史性。但另一方面,杜威却是无可妥协地相信自由主义

应该有持久的(enduring)目的信念——“个人的解放即是把实现每个人的能力(capacities)当作他们生命的律法”(Dewey 1991b:41;引者的强调)。这样的信念在旁观者传统强韧、嗜欲文化充斥、公众缺乏的台湾社会或许陈义过高。两千年前,庄子对墨子激进社会改革计划的讽刺——“墨子虽能独任,奈天下何?”——或许也是很多人对杜威的激进自由主义/激进民主理念的可能反应,但不该是自由主义者的反应。台湾的自命自由主义者果真也做这样的反应的话,那么恐怕得仔细思索杜威提出的这两个问题了:

一个人是否还可能继续诚实地、有智能地作为一个自由主义者?假如答案是肯定的话,今天该坚持什么样的自由主义信念?(Dewey 1991b:6)

第二章

社会学要如何才能和激进民主挂钩？

——重访米尔斯的“社会学想像”

我们研究历史性的社会结构就是要在它们之中找出它们被控制以及可能被控制的方式。因为只有以这种方式,我们才能知晓所谓人类自由的限制及意义。

——米尔斯

在全球化的年代中,社会理论关于民主的规范性愿景变得愈发黯淡。激进民主作为一种理念——呼吁民主政治除了作为一种政权形式外,更应成为一种社会生活实践,而由后者决定前者的政策方向——正遭受到空前的漠然。这固然是现实趋势的反映,民族国家(不论是先进或后进资本主义)的很多重要职能(例如国家的生产与分配机制)正受到主要是来自全球资本主义的模塑。为这个全球资本主义发展量身打造的新自由主义(或市场自由主义),更是成为一种普世性的新神学,甚至以往的某些左翼思考者都朝这个方向明显修正(例如吉登斯 1999)。拒绝向这个新的巨大吸力(全球资本主义)以及新的“共识”(新自由主义)靠拢的社会理论书写,似乎只有以消极的方式批判这个新兴霸权(例如汪晖 2000b;Harvey 1989; Barber 1996),而似乎没有余力思考如何在全球资本主义、后福特主义、新自由主义的挑战下,发展古典社会理论的核心问题意识:关于促成社会文化变迁的历史主体的问题。对于巴伯而言,在新自由主义与资本主义全球化的霸权下,反抗的集结方式似乎只有朝向一种新的部落化(retribalization),只冀望在新的全球不确定性下,发展出保守的、防卫的、地方的、社群的、认同的政治,在这样的一种感觉结构下,激进民主的问题意识被逐到极度边缘位置。

似乎有多重的障碍干扰对这个历史主体的问题进行发问。其一是黑格尔—马克思主义的历史与理论的负债,使历史主体的讨论经常遭遇情绪性的困扰与先验性的否定。其二是 80 年代的新社会运动与理论并没有能够拉出令人兴奋的远景以及足够抵抗新自由主义旋风的能量(由于它的文化主义?),反而只是消解了“老社会运动”;在某种程度上为市场运动清除路障。其三是 80 年代以降的解构主义风潮对人文主义的简单且全面的否定,以及从而对主体、结构、历史、批判、整体,甚至社会本身的质疑。这些都使得有关主体的讨论经常都以一种过度小心翼翼以致无法有效进行的方式为之。

但是,关于变迁主体的讨论似乎又是社会理论难以逃避的题下当有之义。因为,如果认定探知活动应该能够辨明某种正在浮现中的社

会趋势或结构,是所有社会理论的存在所系的认识前提,那么寻求某种社会力量干预(催化或是阻碍)这些趋势或结构,就必定配套成为社会理论存在所系的伦理前提。社会理论总是相信历史在进行的(如果历史终结了,那就不需要社会理论或任何理论了),而又多少期望它是在一种能为人们所导引的状态下为之。“导引的变迁”(guided change)因此成为社会理论的不言明但常在的规范性目标,和历史漂流观(drift)形成强烈对照。

当然,对历史和社会现状不需要有太多的犬儒,就可以理解很多的社会边缘或弱势群体并不愿意(或从未被邀请)加入这个“导引的变迁”的社会对话中,因为变迁很少是由他们所导引的,他们不是被遗忘(例如同性恋者?)就是被利用(例如农民?)。因此,加入一种普遍性的对话,往往是对他们的特殊存在(包括利益与认同)的再一次剥削。是在这种脉络下,80年代以降的知识界产生了一种歌颂边缘性甚或封闭性的吊诡论述——歌颂弱者因为弱者其实很强。“社会”一词,被赋予狭隘的阶级定位——仅仅是“中产阶级市民社会”,其特征则是:虽然政治经济优势,但是缺乏文化创造力。于是,真正的文化活力在民间,虽然这个“民间”也许是长期的政治、经济制度与结构的牺牲者。

到底什么才叫做“强”?什么叫做“弱”?强与弱当然就是一个力量(power)的问题了。但力量到底是什么?这或许是隐藏在许多理论或典范争议后头的核心差异,而这个差异经常并没有被说清楚。这里尝试向前推进一步,而首先得排除一些假争议。我想很多人会同意,社会经济资源的相对优势位置(例如绝大多数中产市民)并不必然保证力量的拥有,而相对弱势者也有其“弱者的武器”,用以保卫基本的生存条件与尊严。社会弱势者在主流论述下被安置在全然无助的受害者位置上,当然排除了弱者得以开展行动的主体想像。但是,把弱势者的在地的(milieu)或人际关系(interpersonal)中的某种生存适应能力,当作他们的力量所能达至的最高点,则是对弱势者的另一种限制论述。美国70年代的著名社会学者高夫曼(Goffman, Erving)的一些对于弱势者(例如餐厅女侍对客人的细微支配,以及监狱犯人在完全管理机构下发展出的适应与对抗能力)的研究,其实就先导了之

后大量的类似的文化研究。对于这些“力量”我并不争议,只是要指出力量应该还没有道理不包括:一个人或群体的社会行动的有效性,是否能捍卫其生存所必要之资源,以及是否能决定社会发展之方向。力量应该不只是反应(re-action),也更应该是进击(pro-action)。

一个激进的培力政治(politics of empowerment)应该是具有攻击性的,也就是说不应只是顽存或是适应的力量。如果目标可以这样定,那么文化政治的局限就应该被认知到,并且应该要承认结构性知识的重要角色。^①为什么呢?在此,我暂以一个应该算是谦逊的陈述来回答:在现代社会,每一个人或每一个群体的社会存在都受来自生活立即经验以外的诸种结构性力量的制约,人们如果要创造历史,主导变迁,就必须探知最大范围的结构性知识(即对整体的知识)。因为力量的重要来源之一就是这种结构性知识,而由于它和宰制权力的关系,这种结构性知识的探知本身就是社会斗争的重要环节。激进民主因而必然邀请社会理论的介入,“科学”和“民主”之间的关系在此获得了一种新的确认。

激进民主是需要一种图罕(Touraine, A.)所谓的“社会学介入”。但是,社会学有能力介入吗?这又是另一个问题。台湾的社会学长期以来为美国30年代以降的社会学传统所宰制,将社会领域先切割再研究(所谓专业化),名义上和古典社会理论保持一个系谱关系,但在根本的精神上早就和这个传统切断。因此,追求专业化的实质意义其实是美国社会学化,讲求方法的精致和“次领域”文献的相互索引。“社会学要如何才能和激进民主挂钩?”这个问题意识,因此早就被抛到学科问题之外。最早指出当代社会学的这个现象的是活跃于50年代美国的米尔斯(Mills, C. Wright, 1916-1962)。也是他对这个问题有最深刻的讨论,特别表现在他有关“社会学想像”(sociological imagination)的讨论。但不幸的是,不论在西方或是台湾,“社会学想像”并没有认真地以一种激进民主的论述被对待,最多只是被视为一种具有

^① 这摆在传统的词汇里,也可以说是“政治经济学”必须要重新被肯定,但由于这个词汇的过度客观主义倾向,我并不打算在这里使用它。

十足异端气氛的对社会学的理解。^① 在台湾,“社会学想像”则更是以一种流行商品的方式被消费,它的激进意涵完全被抹杀(见附记)。

90年代以降的台湾社会学在面对整个“后现代”风潮以及“文化研究”的席卷时,除了退回狭隘定义的社会学典范的防卫性姿态外,^②并没有援引“社会学想像”作为正当化自身存在的资源,并与新兴典范进行能丰富自身与对方的有益对话,从而共谋对当代社会进行批判性介入。“社会学想像”其实有充分的潜能可以扮演这个角色,但却只能不停地被降格为社会学学科的局面措辞。为何?这恐怕不得不是因为“社会学想像”和激进民主的内在关联构成了知识分工下的社会学从业者的难以承受之重。随后的讨论将就这一点作更详细的说明。

本文企图借重现“社会学想像”所进行的理论与政治争议,再度肯定“社会学想像”在当代的批判性意涵。这不只对日益成为体制化、专业化知识的社会(科)学这个传统(而它的古典传统并非如此)有批判性意义,更对我们思考当代民主的危机、希望与条件,提出有力的对话,因为当初“社会学想像”的提出就是直接针对西方(特别是美国)的民主危机。作为西方内部的反西方思潮,“社会学想像”对于台湾社会的批判潜力在于它能够直接指出作为一般人心目中模范的“美式民主”的限制,但也能在一种普遍性的立场上提出对东方特殊论及其理论变形的批判。要重新发掘这套想法的批判性活力,就必须把理论的争议重新摆在历史的脉络下理解,因此,本章第一部分将勾勒出战后50年代美国政治与社会思想的核心——“自由派共识”。第二部分则试图厘清米尔斯的“社会学想像”在哪些重要议题上与这个“共识”针锋相对。本章的第三部分将要把“社会学想像”拉回到现今“新自由主义”的霸权的情势下,思考它的当代关联性。

^① 美国社会学界对米尔斯的安置就是每年颁发一个“米尔斯奖”(C. Wright Mills Award),奖励批判性的社会学写作。

^② 在一次私下聚会(7-6, 2000;台中),至少有(作者以外的)两位社会学从业者表示目前在社会学圈中弥漫一股敌视文化研究的论述氛围,而尤以“中研院”社会学所为甚。

一 作为现代化意识形态的“自由派共识” 与 50 年代美国社会学

拜二战之赐,战后的美国经济史无前例地快速发展,物质的富裕达到人类有史以来未有的高峰,大众也期待荣景会无限持续下去;社会如果还存在着问题,那也是先前的遗留,可以通过“社会工程”得到技术性校正。换句话说,美国这个社会(或这个社会所赖以维系的那一套理念与制度)没有根本的或原则性的问题,它的问题仅仅是外部性的(或“东方的”)——即是以前苏联为首的国际共产主义运动,因此必须对前苏联进行围堵。至于以美国为首的西方世界则在重要内部政治议题上已达成共识,这些议题包括:福利国家;除中心化的权力;以及由混合经济与政治多元主义所构成的体系(Bell 1960:373)。这一套对于历史发展目的与社会合理构成的看法在 50 年代的美国成为了一套霸权思维,用历史学家浩德格森(Hodgson, Godfrey)的话,50 年代的主导时代氛围就是“自由派共识”(liberal consensus)(Hodgson 1976:67-98)。^① 这个共识还包括一个重要的断代宣称:意识形态对立的时代已然终结,至少在西方社会内部是如此的。

意识形态终结说的最出名的宣扬者是前马克思主义者的社会学家贝尔(Bell, Daniel),但在他之前早有其他美国社会学家(例如席尔

^① 这个共识,根据浩德格森,有下述相互关联的六点主要内容:“一、美国的自由企业体系与旧式资本主义不同,因为它是民主的,能生产丰沛物质,而且具有达成社会正义的革命性潜能。二、这个潜能的关键在于生产,或更具体言之,在于不断增加的生产或是经济成长。这个体系因而可以从它与日俱增的资源中满足人们的需求。阶级与阶级间因争夺有限资源而产生的冲突因此变得过时且无必要。三、因而,社会达成了一种利益上的自然和谐。美国社会变得更平等,正在走向(甚或以达到)取消阶级的地步,资本家被经理取代了,工人正转变成中间阶级的一分子。四、社会问题可以像工业问题一样地被解决:先找出问题所在,然后由被社会科学开导的政府厘定解决问题的时程表,然后再把金钱以及其他资源(例如专业人员)倾注于问题之上,所谓‘输入’(inputs),然后‘输出’就指日可待了。问题就是这样一个个地解决。五、对这个良善的体系的主要威胁来自那些被蛊惑的马克思主义的追随者。美国以及她的同盟,即自由世界,必须要准备好和共产主义长期斗争。六、在面对共产主义威胁之外,美国的任务和使命就是把自由企业体系的美善风潮带到全世界的各个角落。”(Hodgson: 76)

斯[Shils, Edward]与利普赛[Lipset, Seymour Martin])做过相类似的宣称。这些人都曾多少有过左翼的背景,但在 50 年代(如非更早)都变成了国际冷战与美国国内“自由派共识”的积极支持者。^① 这个“自由派共识”因此是非常的政治性,一方面对抗以前苏联为首的世界共产主义运动,另一方面(而且是更重要的)则是对这个共识圈之外的知识分子进行政治斗争。可以说,不论是“自由派共识”或是“意识形态的终结”,在它的表面看来无害的语言之后,所进行的是一场深刻的意识形态斗争,而真正的核心攻击对象是西方内部具批判性的广泛启蒙知识分子传统(而非苏共),在这个传统下的知识分子支持社会运动、关注社会正义、敏感于社会变迁的各种可能。因此,所谓的“自由派共识”事实上反而是站在一个肯定与维护现状的保守立场,不但清楚地表明了对马克思主义以及各种民主社会主义的激烈反对,更以一种隐晦的方式,在一个很根本的意义上,脱离了早期自由主义的批判传统。就像大多数的“共识”话语本来就深具压迫性,服务于某种特定利益,“自由派共识”则是冷战时期的一种特殊压迫性话语,服务的对象是“大型公司法人资本主义”(corporate capitalism)、社会福利国家与大众消费文化。至于自由主义的实质内容(例如“自由”在当代的可能意义为何?它的条件为何?它的历史能动性何在?)均被掏空,只以作为措辞存在。米尔斯即指出他所看到的自由主义的“向下沉沦”:

作为一种充满说服力,甚或是满有用的一种意识形态,自由主义曾属于工业化先进资本主义的中间阶级的那个英雄时代;而今,作为一种意识形态和措辞,它更有助于捍卫现状——少数富有的国家的现状,以及这些国家在全世界其他国家之前的现状——而非一套促成有意识的历史变迁的信念或纲领(Mills 1962:29)。

^① 根据浩德格森,席尔斯与贝尔都和“文化自由大会”(Congress for Cultural Freedom),以及该组织位于伦敦的机关刊物 *Encounter* 有密切关系。而这个大会和刊物后来都被发现收受美国中情局的秘密资助(Hodgson 1976:74;另见 Gitlin 1987:18, 442f)。

古典自由主义与社会主义精神的丧失,象征了知识分子对于历史变迁的态度转趋保守,也象征了批判性主体的销蚀,当然这个销蚀和垄断资本主义与巨型科层制的发展有密切关联(Livingston 1994:125-126)。社会分工与知识分工的后果反而是原先社会反思性的承载者的消亡。面对这个现代性吊诡,米尔斯的“社会学想像”就是要重新召唤能面对新形势的启蒙型知识分子,目的则是要打破知识生产的异化分工,解放现代性中的民主潜力。相较于米尔斯的立场,持“自由派共识”的贝尔则庆祝这个“分工”,把学者和知识分子这两种身份区分开来(前者从事专门化的知识累积,后者则时刻把知识生产与个人经验、位置与利益结合,也就是把知识社会化),并认为知识分子活跃于19世纪舞台,他们对社会的批判其实只是反射了自身位置的下降,因而是一种反动现象,如今他们则正濒临绝种,因为和他们相互依存的诸种意识形态已然面临掏空(exhaustion)之境(Bell 1960: 372)。意识形态的终结,对贝尔而言,因而也意味政治性知识分子的终结与批判活动的终结。

因此,“意识形态终结”本身就是一种现代化的意识形态,只是比起其他的现代化意识形态,它更无保留地肯定当代的发展以到达演化的终点,社会没有任何根本性质的矛盾或病理。诚然,这样的一种“自由派共识”里大部分内容并非新鲜事。以美国的社会科学的发展为例,其实从美国内战结束后开始发展的社会科学就始终是在一种“美国例外主义”(American exceptionalism)的语境下操作,强调美国和封建欧洲传统之间存有重大差异,例如以自由小农为基础的共和传统、缺乏阶级斗争与意识形态倾轧。在美国社会科学习用的语言中,工业社会取代了资本主义社会,且前者的发展目的即是趋向于一种“自由主义的和谐:与日俱增的和平、理性与合乎伦理的对各种利益的协调”(Ross 1991:254)。大约始自20年代,美国社会科学连原先因借由和欧陆现代性发展对话而产生的某种历史的一演化的视野,也完全被以短期的、局部的社会问题的解决为依归的专业化的实证社会科学所取代(Ross 1991:254)。自由主义的社会科学因而成为了快速变迁的资本主义社会的社会控制机制的一部分,来自体制的需要,但也同时以

它的方式再度强化这个体制。

因此,就像 50 年代的麦卡锡主义是美国政治上反社会主义传统的历史高峰一般,战后 50 年代的美国社会(科)学也是自满的“美国例外主义”的高峰(Hodgson 1976: 95),只是这个例外主义更以无与伦比的自满强调美国经验将是人类历史的普遍归趋。“现代化理论”就是把这个意识形态转化成理论语言的一个表现,在 50 年代初试啼声,并在之后大约二十年之间一直在美国本土与很多亲西方的第三世界国家占据社会科学“理论”的主导位置。现代化的意识形态指认美国社会为现代化的终极意象,它不存在任何的根本性紧张或矛盾。这样一个共识,自然是以社会主义(不论是真实存在的还是理论的)为想像的对立面形成的。这和冷战有密切关系,但一种更正确的、更合乎历史的说法应该是:美国社会学打从一开始就以反马克思主义为一种内造机制(Hodgson 1976:94-95;另见 Gouldner 1970)。

现代化理论,如台湾最早对现代化意识形态提出细致批判的胡秋原在二十多年前就指出的,是一个“拼凑的意识形态”,而其中又包含了大量的对韦伯的选择性挪用(或扭曲)(胡秋原 1978:10-11)。^①对韦伯进行再诠释的主要社会学理论家就是结构功能论始祖派森思(Parsons, Talcott)及其追随者(例如 Neil J. Smelser; Alex Inkeles; Gabriel A. Almond; Amitai Etzioni; William Goode; Sidney Verba……)。他们把韦伯变造为一个充满功能论与演化论色彩的唯心主义(或文化主义)者,以对抗马克思主义唯物论,并用韦伯的“合理性”概念作为现代化的核心正面价值。在变造的过程中,完全遮盖了韦伯对现代性的批判,无视韦伯区分合理性为形式与实质两种,以及批评后者被前者压制的现代性现象。他们也刻意忽视韦伯思想中的浓厚精

^① 胡秋原的论文不论在理论深度或是批评立场的准确而言,都远远超过当今台湾社会学界的理论水平。他以中国民族主义的立场(“回归中国人立场”)对现代化理论及其理论源头进行批判,在今天台湾的压抑环境中自然只能被遗忘,因而不能成为台湾的社会理论批判资源的一部分(当然,台湾民族主义论述其实根本就是一种现代化意识形态,因而也不存在批判现代化理论的问题[Chao and Johnson 2000])。此外,在台湾,这种一切对一切问题重新论述(“从我开始”)的知识失忆症也不以这一个例子为限,也不以有关民族主义问题为限。

英主义的反民主色彩,反而把韦伯建构为自由主义民主社会的理论家,以便和极权主义对立。另外,韦伯对于资本主义社会的特定批评,例如韦伯认为现代薪资劳动者仅仅有形式意义上的自由,也被结构功能论的现代化意识形态所忽视。韦伯的社会认识论中的“常数”——宰制与不平等(Cohen 1985:284-285),则根本不存在于现代化论者的词汇当中。80年代,西方社会学界重新思考韦伯,也就是将韦伯除派森思化,重新检视韦伯和尼采与马克思的密切关系(Antonio 1985)。韦伯在80年代才能得到“平反”,间接指出了作为现代化理论、结构功能论与美国霸权在之前二三十年间的压倒性支配位置。

小结:现代化意识形态抱持一种单一的线性进化论,所有不同社会都要经过一段共同的从传统到现代的历程,这个历程的终点就是西方自由主义—资本主义社会(特别是以美国为意象)。不论资本主义或是自由主义都被去除掉社会内涵,前者被化约为工业化,后者化约为特定政权形式与官样措辞。所有的社会问题都是“传统”(封建、宗教、集体主义)的遗毒,终将被现代社会的各种制度解决。已达终点的社会没有根本性的矛盾,若有问题,都可以片面地用科技官僚的方式解决,因而一种对整体社会结构的知识变成无关,除非作为一种肯定现状的心智游戏。由于对于现代性的单一向度的肯定,并没有理论或现实空间保留给批判性社会力量的形成。因此,现代化意识形态是决定论的、科学主义的与精英论的,对资本主义没有原则性批判,服务于资本主义体制的利益。

二 “社会学想像”作为一种反现代化意识形态的现代性计划

现代化理论作为一种社会学的自由派共识要等到60年代中后期才为所谓的“功能论对决冲突论”的辩论初步挑战。而作为一种发展理论则要等到70年代才遭到来自拉丁美洲的依附理论学者的挑战。在这之前,唯一对这股自由派共识的风潮提出重大挑战的就是活跃于50年代的美国社会学异议分子米尔斯。在自由派共识的众口铄金的

情势大好声中,米尔斯指出所谓美式民主的中坚——白领阶级——的异化与弱化(Mills 1951),指出美式民主的权力结构并非所谓的多元主义,而是日趋集中化形成高度金字塔型,而权力的操作也从所谓的宪政公共性转趋私密化寡头政治(Mills 1956)。另外,在自由派共识对古巴革命的深刻敌意下,米尔斯也曾单枪匹马呼吁美国人理解古巴革命的正面意义(Mills 1960)。但我认为米尔斯的最重要的知识介入还是名声历久不衰但却一直被低度被理解的 *Sociological Imagination*(社会学想像)(Mills 1959)。

对“社会学想像”的巨大批判潜力的重新挪用首先意味我们必须掌握住一个历史事实:“社会学想像”是一个站在现代性基础上对现代化意识形态(例如各种现代化理论、自由派共识、意识形态终结说)的批判活动。“社会学想像”在肯定理性与自由的等现代性价值的前提下,提出这些价值的危机诊断,并试图寻求当代克服危机的出路。米尔斯虽然直接诉求的对象是社会(科)学从业者,但他所提出来的问题,对于当今社会有关民主出路的讨论有广泛的且深刻的牵连,例如社会科学和历史可以扮演的角色为何?民主的主体为何?民主的知识与方法为何?身体/美感经验的作用与限制?民主可以如何被想像?“知识分子”与“人民”的关系为何?

1. 你的问题是什么?

——走出概念与方法拜物教的迷宫

“社会学想像”首先批判的就是理论和方法在当代的学术分工中,被秘教化与精英化(即学者化),因而失去了它的社会关联性,不但使知识生产与社会改造无关,反而成为既存状态的合理化措辞。激进的社会改造过程需要理论和方法,理论和方法的无政府状态是行不通的,但理论和方法也不能成为知识的暴君,它们必须成为我们面对我们的社会生存与问题时,帮助我们开展行动的必要工具。理论和方法必须具备历史性与社会性。

自由派共识下的社会科学的理论与方法规则全然否定了它们的

历史性与社会性,这样子展现出来的理论与方法,米尔斯称之为壮观理论(*grand theory*)和迷途经验论(*abstracted empiricism*)。^①

壮观理论(米尔斯特指的是结构功能论,但似乎也适用于“辩证唯物论”,以及高度概括化,具宏大历史断代宣称意味的某些结构/后结构文化里论)用高度抽象的语言,把人类历史压缩到特殊的理论设定中,描述或解释不同历史与社会阶段的递嬗。在结构功能论中,人类历史是功能不断分化的一条鞭演化道路,道路的终点则是美国这个“带头”社会(*lead society*),它因为有高度发展的民主政体、宗教多元主义、普遍公立教育、竞争性的市场体系与自主结社等能提供高度正当性的机构,所以因分化而产生的“整合”问题就被成功地克服了(Parsons 1977)。这样的一种理论论述,一方面能帮助正当化美国在冷战时期的全球霸权,另一方面则是论述对民族国家内部的意识形态效应——在所谓“功能”、“正当性”、“整合”的理论措辞与自满口吻下面所遮盖的民主、冷漠与阶级问题。

首先,相对于自由派共识下的主流社会科学对当代自由主义民主的自满,米尔斯关于美国民主政治的重要经验研究却指出了美国社会的民主危机,因为这个社会的“大决定”都由产、官、军三边巨头所形成的宰制结构以非正式的方式达成;公众监督与政策责任归属面临了很大的危机,对米尔斯而言,这已从美国和一种美式民主的乌托邦回忆——以自主小农为基础的社区自治的共和主义有了天地差别了。对这个新兴的寡头垄断政治,米尔斯称之为权力大亨(*power elite*)的政治(Mills 1956)。其次,相对于自由派共识下对美国新兴中间阶级(所谓“白领”)的工作、家庭与休闲的自满,米尔斯则依赖他对新中间阶级的世界,指出这个阶级完全不像自由派共识下的社会学陈腔滥调所描绘的乐观景象,反而是一个工作成就感被扼杀,同时充斥着地位焦虑、政治冷漠与社会疏离的世界(Mills 1951)。

^① 在台湾中译本的《社会学想像》里,*grand theory* 与 *abstracted empiricism* 分别翻译成“巨型理论”与“抽象经验论”。这都没有抓住米尔斯的讽刺意味。“grand”和“macro-”不一样,有大而无当虚张声势的意思,“abstracted”则和“abstract”不一样,有偏执着迷、往而不返的意思。

最后,自由派共识下的社会科学所最为自满的,所谓美国(不同于有封建传统的欧洲)是一个没有阶级问题的社会的说法也不成立。在这个霍布斯邦(Hobsbawm, Eric J.)所说的“黄金年代”(1945-1973)中,虽然西方(特别是美国)的经济达到前所未有的荣景,实质薪资增加,并刺激了大众消费社会的出现,但这并不能逻辑上导出自由派共识下的社会科学老生常谈——即美国是一个没有阶级区分的社会,或整个社会正在朝向一个普世性的中产阶级化发展。^①从50年代的自由派共识到90年代的新自由主义都在宣扬的所谓“渗下”(trickle down)的再分配理论,其实连在黄金时代的50年代都从没有达成过。根据浩德格森,美国在20世纪中,只有在1929至1945年间有过一回比较显著的财富重新分配,但与工人阶级无关,因为这个财富是从前十分之一人口分配到前十分之二与十分之三;这不是一个贫富之间的重新分配,而是从最富有有钱的人(资本家)分到次富有的人群(如经理、专业人士、高级职员与贵族工人)(Hodgson 1976:86)。在50年代,尽管工人的实质薪资增加,但他们在全国总收入的比重则并无改变(Hodgson 1976:84)。

这些关于美国社会中的宰制、冷漠与阶级现象的研究,都实质地指出了壮观理论对“现代化”的高度抽象的、貌似客观的理论语言背后的意识形态性质。

但问题是这些讨论对壮观理论者而言并不构成任何威胁,因为壮观理论的生产过程并非来自于对当代重要问题的社会对话,甚至可以说,它本身就是依靠对这些具体社会问题或社会调查的排斥机制而成立。换句话说,壮观理论的定义性特征就是概念拜物教(fetishism of the Concept),把概念硬是和历史与经验世界分离。米尔斯于是指出了壮观理论的非社会性更根本的还在于它的操作方式:

^① 派森思的特殊的“有闲阶级论”直接挑战19世纪末的另一个美国激进社会思想家韦布伦(Veblen, Thorstein),根据后者,第二次产业革命产生了一种新的商人阶级,不从事工业生产,专门从事炫耀性财富累积与炫耀性消费(Veblen 1899)。派森思的说法恰好相反,他认为“现代社会中的高层职业团体,并不曾构成什么有闲阶级,反而是人类历史上工作最辛苦的群体之一。吊诡地,所谓被剥削的工人阶级却已经更接近成为现代社会中的有闲阶级”(Parsons 1977:206)。

壮观理论家并不真正了解当我们在定义一个字词时,我们只不过是在邀请他人如我们使用该字词一般地使用该字词;定义的目的在于把论争对焦于事实上头。凡是好的定义也必然能够把关于名词的论争转化到关于事实的论争,从而能够将论争朝更进一步的探知开放(Mills 1959:34)。①

米尔斯对构成壮观理论对单一性的“结构”(the Structure)与“体系”(the System)的拒斥,不可以极端地引申为对结构与体系作为“使知觉敏锐的手段”(sensitizing devices)的简单否定,从而鼓吹一种完全否定结构的极端历史主义或经验主义的社会科学。完全相反,米尔斯“社会学想像”的核心目标就是要凸显社会结构的位置,他只是质疑壮观理论家在抽象理论的高空建构中,丢弃了能使理论和历史与经验所界定的现实之间能交互往返的梯子的做法(Mills 1959:23)。米尔斯认为要能够清楚地说明问题之所在,一种对于较大的结构和较长的历史的理解是不可或缺的,但很清楚的是,一个探知者在他的探知过程中决定“飞高一会儿”(fly high for a little while)是因为出于搞清楚问题的动机,而非出于为理论而理论的动机(Mills 1959:48)。

迷途经验论——自由派共识下的主流“社会研究”实践——则吊诡地和壮观理论成为一物之两极。这两种知识实践都是往而不返的表现,壮观理论神游于概念拜物教的太虚,迷途经验论则是方法拜物教(fetishism of the Method)的地上囚徒,由方法决定问题,而非反之(Mills 1959:57)。而所谓方法则是单一地由实证主义科学哲学所规范。米尔斯指出,这种迷途经验论其实已经放弃了任何探知活动中最艰难的第一步行动——型塑问题,并直接以国家官僚体系、大众消费社会、财团基金会的问题为问题。这种类型的知识活动依赖问卷调查与统计技术,在一

① 因此,壮观理论就是一个因自我封闭而能自圆其说的逻辑概念体系,是一种现代性中很奇怪的产物——理论纪念碑:它是一个美学和意识形态的特殊结合,不论是“结构”或是“体系”只有建筑学的隐喻意义,并没有社会的和历史的意涵。在这个意义上,壮观理论是古典社会理论(例如马克思、韦伯、博蓝尼,甚至包括涂尔干的)的狎讪之作。

个任意划地自限的范围内进行“因果分析”，全然忽视进行中的研究和社会整体的关系为何，因此它助长了社会科学的专家化与领域区隔化，各自在狭小的领域中钻研方法，使之日益细致复杂，而失去了古典社会科学中和实质问题密切关联的传统。米尔斯以热门的公共意见(public opinion)研究(或曰“民意调查”)为代表性例子，指出这类的研究事实上是以方法决定问题，也就是说凡是不能被实证地操作(例如选样、概念操作化)的问题就根本不能被提问。所以，调查研究的发现往往就只是不同族群、性别、年龄群、教育程度、城乡差异的群体对于某一现象的态度(从非常同意到不同意)的统计上的差异，以及对这个差异的“解释”。这个对于当下事物的着迷其实比优秀的新闻报道还要贫乏，更不要说它没有能力以一种对历史和整体结构的敏感，重估所谓“公共意见”的内涵，以及重新提问：在大众消费社会中，到底什么是“公共性”或“公众”？如果民主社会赖以成立的“公众”或“公共性”在财团支配的媒体生态中已经濒临消失，那么我们该如何面对这样的民主危机？如果不质疑这种根本的问题，而在不自省的状态下接受委托/提出计划，研究“公共意见”，那不是以“学术研究”之名支撑既存现实吗？把任何社会现象，即令是一般人认为微不足道的现象，拉到历史和整体的层面思考/研究——这个古典社会科学的批判性提问传统，在迷途经验论中可说是完全阙如(Mills 1959:51-52)。

“自由派共识”其实正是历史和整体视野的丧失，缺少历史视野的效果即是对于现状视为当然，并从而抹杀其未来可塑性，缺少整体视野则把学术领域的隔间(compartmentalization)视为社会实存的隔间，因而产生一种类似“锯箭法”的心态。换成自由派的语言则是对一种“务实性”(practicality)的强调：任何一个社会现象产生的原因都是无穷的多元(pluralistic causation)、无限的细微，因此我们对于问题的理解与处理必须非常的谨慎，最好是摸着石头过河——所谓的“点滴改良”(piecemeal reform)，而对于现象的掌握也只能是个别的、在地的，任何对整体知识的追求都是危险的……这即是米尔斯所说的“在地情境的社会科学家”(social scientists of milieu)(Mills 1959:85-86)。对米尔斯而言，这就是缺乏“社会学想像”！对整体的探知须是社会科

学从事者的抱负,他不能只是满足于特定时空的特定问题的描述和“多元解释”,他必须要基进地找出问题的最重要的根源(为什么我们非得教条地或政治正确地表示所有的原因都得平等地重要?)。米尔斯批评“自由派共识”的“原则化的多元论”其实和它所批评的“原则化的一元论”(例如庸俗马克思主义的经济决定论)半斤八两,都是独断主义。在这个脉络下,我们也不难理解“自由派共识”下社会研究的某些口令(例如“科学的客观性”)的真正意义在于取消古典社会科学传统中的规范性定向(normative orientation)——我们进行探知活动是为了要面对我们认为迫切的问题,以及并生的热情承诺(Mills 1959: 77)。米尔斯批评“自由派共识”的社会研究已经从早期还关心点滴改良的务实派,到当今的效命于既存现实,为当权者寻找傻乐的服从基础的“新企业家”(Mills 1959:93-99)。

由于根本地缺乏社会性以及忽略历史,现代化意识形态下的社会研究其实早已丧失了知识的活力,仅仅是具有意识形态效用的知识商品的惯性生产活动。这样的一种其实与西方社会都无关的“西方的”理论与方法,当然会遭遇到第三世界社会的质疑,因而会在不同的社会出现“社会科学本土化”的运动。虽然或许是来自于理解本土的良善动机或许是来自某种民族主义情绪,但目的的错置却往往使这些运动(例如 80 年代台湾的“社会及行为科学的中国化”以及 90 年代中国内地的“社会科学本土化”)可能只能成为“西方理论与方法”的倒影。这是因为这些运动对社会研究的目的与社会研究进行的过程的理解其实还是遥指一个最终的目标——建立符合自己社会的理论(和方法)。虽然在建构“属于自己社会的理论”的时候,不是没有提出“特殊的”问题,但问题的特殊性并不是被社会本身所界定,而是相对于西方理论的提问而言。这样一种企图,如一位评论者所言,最终可能还是会失败,而根本的原因不在知识上头,而是在探知者和所存在的社会之间的关系——“特殊而具体”的问题必然来自研究者必须有意识地脱离“封闭的学院角色”(方沂 2000)。建立“属于自己社会的理论”自始至终还是一个纯粹学院的关怀。

回顾米尔斯在 50 年代踽踽于途的批判性写作,不得不让人感慨

系之。50年代是美国(或全世界)有史以来从未有的富裕年代,能够在盛世中独进危言则更属不易。比较起主流的现代化学者,米尔斯的反头巾气的“社会学想像”能够让他突破理论与方法拜物教的硬壳,戳破表象,聆听庆祝声中的不满、疏离、焦躁与不公。当代的社会学家似乎也只有米尔斯能够以一种不带伤逝寥落并寻求积极出路的心情,尝试对这个充满矛盾(极度富裕与极度失落)的年代进行更深刻的理解。^①之后来到的充满乌托邦激进民主气息的60年代,更是对现代化论者的理论语言(例如整合、秩序、合理性)和历史终点站体系的一大当面否定。米尔斯能够精确地先期掌握到这个不安,并以积极的介入性语言展开论述,这都是因为“社会学想像”的首要要求就是贴近真实的、具体的社会,并且对历史正在进行中以及人们该当创造历史抱持信念,所以才能对社会的与趋势有洞烛机先的掌握。米尔斯被60年代开展的学生运动与新左运动视为一个重要的精神先驱(Miller 1987: 78-97)并非没有道理的。

壮观理论和迷途经验论对历史不是不理不睬(例如后者),就是保守挪用(例如前者)。米尔斯批评现代化论者保守地挪用历史来正当化现状(Mills 1987:154);使用历史不是为了了解形成当今社会的历史动力学,反而把历史当成命定论的措辞,用来正当化现状并使现状看起来成为历史不得不如此的结果。对米尔斯而言,历史对社会科学的“用处”就恰恰在于帮助我们将现今解除物化(de-reify the present),让我们了解其实今天我们看来定而不可移的制度、律法、共识、趋势、“终结”都是一定的历史过程(即历史中人群之间的斗争)下的结果,并非自然的或命定的展现。如果当下一直涵盖于历史之中,那么社会科学从业者如果想要拟

^① 吉特林(Gitlin, T.)就指出现在对60年代的理解都太忽视了50年代,经常错把贝尔和利普赛等人的意识形态终结的说法当成那时的唯一说法,忽略了50年代争议性书籍的全国畅销作往往忽视了那时候的巨大不安感。和米尔斯的*White Collar*属于同一族类的书还有Riesman(1953),White(1956)。这些著作都指出了富裕社会的“代价”——即过去美国文化自我意识中的英雄主义的个人的失落(Gitlin 1987:19)。虽然米尔斯的著作中不可否认地也有这个特别属于美国式的对于某种民主自治小农或工匠社群的怀旧意识,特别表现在他的*White Collar*这本书中,但米尔斯的“社会学想像”就和这些伤逝著作有很大的不同,因为它的主调不是浪漫怀旧而是积极的政治介入。

定有意义的现今的问题,那就必然牵涉到对这个问题的历史知识(Mills 1987:146)。如果没有历史知识的介入,那么当下就将被永远的神秘化;壮观理论和迷途经验论都是企图拜物教化当下的努力。为了打破这个拜物教的宰制,我们研究历史,希望能“找出让人的理性与自由能在当今创造历史的另类出路”(Mills 1987:174)。

“社会学想像”因此虽然“来自西方”,但它对社会研究的批判性价值的捍卫的陈述,对于不管是西方或是东方的激进的、批判的社会研究而言,是有无可置疑的普遍性意义的。

2. 反科层化知识生产

——理应作为独立工匠的知识分子

经由对自由派共识下社会科学研究的两大知识生产模式(壮观理论与迷途经验论)的批判,以及经由对于这种知识生产者(特别是商机无限的“新企业家”)的批判,米尔斯呼吁社会学想像的介入以及“政治知识分子”(Mills 1987:99)的出现。米尔斯区分政治知识分子与“新企业家”和贝尔区分知识分子与学者的做法相类,但是评价则正好相反。贝尔庆祝专业学者取代知识分子,米尔斯则把这个趋势视为重大危机,对后者而言,知识生产的规格化、量产化与科层化代表了知识分子批判性的丧失,知识分子的角色从批判性转化为肯定性,为主流文化价值量身定作正当化言说。

反对这个从知识分子蜕变为学者的趋势,米尔斯标举了“知识工匠”(intellectual craftsman)的身份认同。知识工匠无论就知识生产的劳动过程、劳动目的或是劳动与社会的关系,都和体制化学者处于对立状态。其实,体制化的学者更确切的比喻还不是新企业家,而是知识生产线上的异化操作员。^①米尔斯把“工匠”这个类型从单纯的经济意义上抽离,并赋予其积极的社会和伦理意涵的做法,可以说是直接承袭汤普森

^① 鹿港的木工工匠就对工匠劳动和工厂劳动有很不一样的评价,对于他们而言,“主体性”是最终极的判准;工厂劳动在他们的话语中被称作“扶机器”(侯念祖 2000:120)。

动、美感经验的创造与道德判断,这个社会才能够成为一个真正的民主社会。而目前的社会科学的壮观理论以及迷途经验论其实是和大众媒体共谋来弱化广大的讯息消费者,使他们没有适合的理论和方法武器成为政治性的公众,而沉溺于“愉快的机器人”的处境。“社会学想像”虽然是直接向社会科学从业者发言,但潜在的收信人则包括当代社会所有的公民——公民的必要条件是他必须是“知识工匠”。这种民主政治的高标和晚期杜威的民主与公众理念一脉相传(West 1989:124-138,对杜威民主理论的探讨请参考赵刚 1998b:193-237)。

在某一个意义上而言,当今的文化研究可说是针对科层化社会科学的反动,期望颠覆既有的实证社会科学研究典范,超越单一学科、单一方法与单一理论,并且有意识地避开对研究政权的依赖。在文化研究的早期的发展,我们甚至可以看到文化研究者直接介入公众议题,成为“公众智能器官”(public intelligence apparatus)的制度性努力,例如文化研究最早就是经由学院门墙外的运动(例如成人教育)而产生的(Williams 1989:154-155)。然而,就像社会学里“现在谁还在谈斯宾塞”,文化研究里“现在谁还在谈威廉斯”?威廉斯的文化研究还兢兢业业地维持所谓“计划”和(社会与历史)“形构”之间的二元辩证关系,但现今欧美的文化研究则大多又再度进入专业化,成为学院分工的一部分。由于学院派的文化研究对自指性文本主义的着迷,文化研究其实有很深刻的危机变成“迷途文本论”(abstracted textualism),进行自娱的心智游戏,自骄骄人,失去与公众的关联。它固然可以说它优于迷途经验论在于它无法为官方所用,但它在另一方面却开放自身为日益高涨的消费主义所用。

“社会学想像”其实预期了文化研究的一些基本精神,例如对于在地的和身体的重视,米尔斯认为没有这些真实的感受,任何有意义的知识问题是无法形成的。另外,“社会学想像”强调问题的优先性,否定任何学科的优先性,也是和文化研究的学科混杂有一定的亲近性。但它和现今的(而非早期的)文化研究风潮仍有重大不同,即是前者仍然捍卫一种批判性的社会研究。一个批判性的社会研究进路有几个特征:问题产生于经验的社会存在;坚持一种詹姆逊(Jameson, Fre-

dric)所说的深度模型(depth model)^①;研究的目的是要对公众发言并帮助方向性行动的开展。在米尔斯的时代,威胁这样的一个批判性的社会研究的力量来自壮观理论和迷途经验论,在我们当今这个时代又多了个来自“迷途文本论”的威胁。

迷途经验论的科层制知识生产,根据体制需要,制造了大量的扭曲实存的意识形态建构。为了要打破这种官学迷思,文化研究声言努力要解放各种压抑的声音,使百家争鸣,为了要消解官学的霸权,从实存是社会建构的结果的立场,更进一步到所有陈述/研究/探索/思辨,都同样且同等是“说故事”(story-telling)。走到这一点,就往而不返了,不是任何社会研究可以接受的出发点。“社会学想像”不是客观主义,接受“中介说”(mediation),承认所有人所认知到的现象接受特定社会与文化条件中介,但这和否定实存不同。真实生活中,正在你我旁边发生的火灾绝对不仅仅是一个故事,同样的,真实生活中,资本主义的再结构也不仅仅是一个故事,而它的效应经常超过火灾。执意解消实存,强调“说故事”的做法不得不是一种特定时代、特定阶级、特定生活经验下的一种癖好,这种癖好会在一个时代的转变中充分暴露出它的荒谬。

尽管多数文化研究的从业者喜将世界析离为自我与他者两种构成,但是他们的文本主义(以及交互文本主义)却往往反映的是极端的主观主义,并没有对他者有足够的谦逊,把他者或客体视为一个相对有决定性的存在。这,和(知识)工匠的工作心态是有非常大的差距的。“社会学想像”虽然强调“想像”,但这个想像绝非任意的说故事,而是要想像在地的情境以及自我的问题有多少是和我们经验以外的、遥远的支配结构竟然有密切的关联。换句话说,“想像”来自个体与整体之间的冲撞与辩证。

^① 根据詹姆逊,深度模型(或“诠释学模型”)所展示的世界有内/外、表/里、显/隐、真/伪、能指/所指、脉络/文本之间的距离深度(Jameson 1991:12)。深度模型的政治意涵则是借一种二元对立的维系,在知识上批判意识形态,在实践上反抗宰制或压迫,追求激进的民主解放。对于詹姆逊而言,这个深度模型是现代主义认识论的共同基础,但在后现代主义中遭到取消,代之而起的则是践行、论述、文本游戏及文本交互性。

3. 主体的再生

——以“社会学想像”超克“快乐机器人”

因此,米尔斯从对“意识形态的终结”、自由派共识、壮观理论和迷途经验论的现代化理论批判中,拉出来具有解放企图的“社会学想像”,目的就是要找出整体性和民主的历史创造(democratic history-making)的关联,换句话说,就是要把一个现今几已变成另一个场面说的“全球思考,在地行动”找到理论的支撑。社会学想像的核心关怀就是把特定个人或群体所感受到的特殊的、在地的“困扰”(troubles)转变成公共的议题(issues)。一个遥远的且不为我们日常生活所意识到的结构变迁也许正在形塑我们的集体生存处境,和每个人的“个人传记”,因此,民主的在地行动必须要和某种有关结构的知识与历史的知识相结合,从而使行动能够成为具有方向性的行动,而行动者在行动中也能成为一个学习者。这个非目的论的但具有“视野中的目的”(end-in-view)的结构知识因此不仅不构成对于行动者的压迫,反而是行动者自我培力(empowerment)的重要构成;我们对结构或整体的知识需求不是出于一种旁观者的知识需求,也非出于目的论的催促,而是来自日常生活中的感受——我因为要解决这个或那个问题/困扰/焦虑,或我要追求这个或那个价值,或我要改变这个或那个现状,因而我要积极地、有方法地探索那些造成在地的与个人问题的超越在地或个人的问题源头。在这个探知/实践二合一的过程中,人们把他/她的个人传记和时代历史,把他/她的在地特殊情境和结构整体关联起来——这即是“社会学想像”。^① 社会学想像就是民主的想像,拒绝历史全然无目的的漂流,也拒绝历史由少数人书写,拒绝作为“快乐的机器人”。(Mills 1959:176)。“社会学想像”是对探知的、分析的与行动的主体的召唤。

后现代文化转向对古典社会理论的批判有一点是正当的,指出它

^① 这一段基本上引自我在另一篇论文(赵刚 2000b)中关于“社会学想像”的描述。

有本质化单一主体的倾向,而这至少在理论层次上须为反民主的先锋队政治负责。米尔斯显然不愿意从拒斥集体单一主体一跳而至否定主体概念与其关联概念(例如历史、社会结构、意识形态批判、知识分子等),如“主体位置”所暗含之指涉。在旧式的解放政治已因各种理论的和历史的原因失去正当性,加之各种保守理论竞相宣告意识形态已然终结、知识分子已然终结、批判已然终结的战后黄金年代(我们在20世纪末又看到组成更复杂的新一波的终结论述),“社会学想像”就是要大胆且逆流地,再度把探知与行动主体呼唤回社会理论当中。

承袭自激进的杜威实用主义传统,“社会学想像”在很重要的一个面向上预知了某种“后现代敏感”,强调在地与个人传记(甚至“身体”)这些小空间和小历史的重要性,指出所谓的“私人的”、“个人的”、“身体的”各种不安和焦虑其实深具政治性,也一并指出知识和身体的密切关联(embodied knowledge)。^①米尔斯相信,没有这些真实的、具体感受到的困扰或关心作为基础,所有的理论建构或是知识追求都是旁观的和保守的,因为它们回避面对真实的问题。但是,米尔斯和大多数当今的自指性文本主义者不一样在于他确信要能够把这些焦虑、不安、漠然真能够说清楚,进而得到解决,以及自我在这个解决过程中获得成长经验,光是美学敏感的溢流是不够的,甚至过犹不及,关键还是在是否把这些焦虑与关怀拉到一个知识上足够清晰的层次。

因此,米尔斯对为古典自由主义与社会主义所共享的启蒙批判精神进行了一种内在批判,一方面,米尔斯还坚持理性与自由的内在关系,但同时也把理性从纯粹的智性(pure intellect)上解放出来,强调知识和身体的密切关系,身体不是知识的阻碍,而是任何有效知识的起点。在这一点之后,米尔斯和80年代之后的身体论者分道扬镳,因为之后“分析原则”——即是探知者得把理性与欲望作一个必要的析离,并对后者进行必要的规训——就需要被确立(Livingston 1994:126)。对于米尔斯而言,知识分子的活动就是一直“穿梭”于介入的经验与疏

^① 米尔斯认为个人困扰和公共议题之间必须被串联起来的立场和之后60年代新左运动与稍后出现的女性主义运动的“个人的即是政治的”(the personal is political)立场有直接的系谱关联(Miller 1987:87)。

离的经验之间(Mills 1969: 301)。

米尔斯对“社会学想像”作为一个批判的现代主义计划的高度期待,其实除了反衬了现代化意识形态在 50 年代的霸权外,更是反衬了整个现代消费社会中的社会智能低落的危机。在此,米尔斯以一种非常现代主义的心态与气质,指出了一种“时代的沉沦”(epochal decline)。这个现代时期如今已成过去,代之而起的则是“后现代时期”(post-modern period),后者的主要意识形态标志则是“自由和理性这两个理念已经无足轻重;合理性(rationality)的增长不再能被视为自由增长的前提”(Mills 1969:167)。何以然?米尔斯以一种类似法兰克福学派对现代性的诊断方式,指出战后公、私科层制的发展大规模地限制了公民的理性能力,因而限制了实质自由(根据米尔斯,所谓实质自由指的并不是空谈阔论所谓个人的独立而是“人们能对他们所依赖之物进行有效控制”[Mills 1969:297])。米尔斯批判现代科技与教育不但不能帮助人们增长其“社会与个人智能”,反而造就出一群群的“快乐机器人”(cheerful robot),只能适应于这个完全合理化的世界,不想也不能找出一条另类出路,成为“随波逐流的人”(adapted men)。“快乐机器人”凡事讲求合理性但并不自由(Mills 1969:169-170)。

米尔斯在这里对合理性和理性的区分,很类似韦伯所区分的形式合理性和实质合理性,也很类似法兰克福学派所区分的工具合理性与批判理性(critical reason)。米尔斯心目中的“后现代”并没有 80 年代以后流行的“后现代主义”那样的自我庆祝,反而指出了—个下降趋势。在这里,有意义的是,虽然米尔斯指出了一种“后现代”状况,并指出自由主义不再是有效解释世界的框架,但他仍然选择在现代的、启蒙的基础上对抗这个趋势。这个基础可以分价值和主体这两方面来谈,首先,米尔斯仍然不放弃自由主义的基本价值(理性与自由),他希望借由内在批判,重新找出这些价值在当代重新活化的可能条件(Mills 1969:171)。他清楚地指出社会科学的道德与知识如果还有远景的话,那就在于它仍宝爱理性和自由这两个价值。其次,米尔斯的“后现代”状况里的“快乐机器人”虽然作为一种破碎化和除中心化的存在,是对仍企图维系着一个中心的布尔乔亚自我或是布尔乔亚个人

福批判理论(特别是马尔库塞)的亲近关系(Aronowitz 1992: 304, 317),用法兰克福批判理论的观点读米尔斯,那么米尔斯的重要著作,例如 *White Collar*(1951) 以及 *The Power Elite*(1956)都可能非常具有精英主义的色彩,例如米尔斯对白领世界的异化以及虚假意识的描述,以及美国社会中政治权力的“单一向度”与大众社会的被动无能。这个解读不无基础,但代价是压抑了米尔斯和杜威的实用主义传统之间的更密切关系。如果以杜威的传统阅读米尔斯,那解读就可能产生微妙但具有重大意义上的差别,例如对 *The Power Elite* 的解读,就不会认为它只是满足于对一个未来已经被结构所决定的阴暗世界的描绘,而是要通过指出“关于人类事务的未来的决策如何被做成的,谁在作这些决策”,来思考另类出路的可能。这个指月之手的问题意识当然是杜威的——如何能让政策形成以及历史创造的力量(power)复归寻常百姓家。

米尔斯虽然接受杜威的激进民主的规范性定向以及思想史层面上对启蒙的批判性重建,但也对杜威的实用主义有些憾然,因为后者缺乏“令人信服的社会结构的分析”,以及从而“无法适当地面对政治与经济权力”(West 1989:125-128)。这一个对杜威的内在批判立场所召唤出来的就是古典社会理论与研究的传统,从这个传统重新出发的“社会学想像”,把历史拉出一个深度(存在于个人传记和时代历史之间),把社会拉出一个深度(存在于在地情境和整体社会结构之间),并进而把社会科学工作者的任务摆在探勘不为表面所彰显出来的深度状况。同时,因为既存权力势必以其各种资源与机制遮掩社会存在的真实状况,因此社会科学家的工作一定是社会研究与意识形态批判同时展开。在这里,不言可喻的是,社会学想像不可放弃对社会实存(虽然它不再单一,但也不绝对零碎)的信念,视其为研究的前提与目标。对于社会科学工作者,米尔斯责其通过对结构与历史知识的追求进行社会介入的本职:

社会科学家对社会结构的兴趣并不在于彰显未来已为结构所决定。我们研究人们作决定的结构限制是希望能找

到有效的介入点,期能知晓哪些现状可能以及必须被结构性改变,假如我们希望创造历史的外显作决定角色能被扩而广之。我们对历史的兴趣也不在于彰显未来是不可避免的,或未来是受限于过去……我们研究历史是为了分辨出人的理性与自由能够在当下创造历史的各种另类可能性。简而言之,我们研究历史性的社会结构就是要在它们之中找出它们被控制以及可能被控制的方式。因为只有以这种方式,我们才能知晓所谓人类自由的限制及意义(Mills 1959:174)。

整体社会结构知识与较长时期的历史分析因此是批判活动进行的前提与基础。这个对古典社会理论立场的回归,可以说是米尔斯在杜威与古典社会理论这根本上并不互斥的两造之间无穷钟摆移动时,摆向后者的表现。此时,米尔斯从杜威文化人类学式地强调一种在地的文化革命的实践理论以及思想史的批判(Dewey 1991a; 1991b),摆向对宏观政治社会结构的探知与批判活动,从对公众的救赎性信念(Dewey 1988d),摆向对知识分子的角色重新肯定,从对民主作为一种社会生活的积极观念,摆向政治国家作为民主生活首要威胁的危机问题意识。

从杜威式的激进民主角度而言,米尔斯的“社会学想像”是一个乌托邦的退却,特别表现在后者对“社会科学知识分子”这个范畴的重视,因为对杜威而言,“知识分子”这个社会范畴的突出,恰恰反映了智能没有被解放到一般人的日常生活中,让知识的拥有者对社会生活采取一个旁观者的角色,因而是个精英主义的体现。杜威对于柏拉图以来的“旁观者知识理论”的批判,正是对知识分子这个异化的社会范畴的批判。但是,米尔斯对知识分子的看待却不可错误地解读为对知识分子这个范畴的保守的肯定(例如斯特劳斯[Strauss, Leo]和布卢姆[Bloom, Alan]等人把知识分子当成古典传统的捍卫者,例如台湾流行言论中把知识分子看作具有智能与道德,是社会良心),而是根据激进启蒙精神,对学院知识分子(特别是社会科学家)进行政治召唤。

在一个根本的意义上,米尔斯并没有脱离杜威心目中公众作为民

主生活基础的设想。在“自由主义统合资本主义”(liberal corporate capitalism)中,知识分子作为细密学术分工下的知识工人,没有独立的问题意识、生产欲望和生产目的,甚至没有自主的生产技术,已为地位升迁以及研究资源的获得而牺牲掉批判的智能及并生的工匠成就感(Mills 1969: 296)。这难道不是个“困扰”?难道不该把这个“困扰”和整个大社会的民主危机的“议题”结合起来?难道知识分子不该对自己的处境进行社会学的想像?以最低限度而言,米尔斯至少在以一种杜威式的立场召唤社会科学工作者成为一个民主的公众。

但这个公众显然不仅仅是随机性的、在地性问题导向的公众,只求解决它的特定问题或困扰,而是具有某种普遍性的职能,而这个普遍性的职能的基础则在于社会整体的不可分割性以及意识形态宰制的普遍性存在。举一个特别与台湾有关的例子来说明。台湾的特殊的资本主义发展历程带来了一个非常重大但却低度被讨论的问题,那就是职业灾害。根据统计,从1984年到1993年这十年间,因为职业灾害而受伤者达33万人,死亡有1万5千人(引自施准1996)。这一个并不亚于一次中、大型内战的伤亡率,何以没有进入到一般人的意识并成为公共讨论的议题呢?虽然这种“死于市”的职业灾害问题少有可能成为都会中产者或学院知识分子的“个人困扰”,但知识分子如果不能把它问题化、争议化与社会结构化,那么职业灾害的问题就只有永远局限在低标的个人求偿以及道德感叹中。职业灾害是台湾资本主义发展的内在构成,所有共沾台湾资本主义发展“成果”的人群的幸福与自尊,其实都某种程度上建立在长期、大规模的职业灾害基础上。但是这个关联性却从来没有被主流论述认真想像过,从而,所谓的“命运共同体”就不得不是一种意识形态宣称。同样的,所谓的“外劳问题”也一样需要“社会学想像”的普同性论述介入。截至1999年3月底,在台外劳共有25万3千人,除了少数的研究者(例如吴挺锋1997;夏晓鹃2000),台湾的主流论述对他(她)们的存在只是复制一种负面刻板印象与排除性论述,把他们说成是传染病的来源、潜在强暴犯、地震的趁火打劫者,以及台湾弱势劳工(特别是台湾少数民族男性)高失业率的祸首……在讨论中,并不触及台湾以及东南亚资本主

义发展的结构性问题,以及台湾少数民族为何长期处于劣势的更根本问题。这样的讨论只是在强化一种既存的论述氛围,于其中,下层劳工将其痛苦归因于“外劳”,形成代罪羔羊,抽空直指问题核心的合理探讨基础。台湾的“自由主义者”泛泛呼吁自由,但对于人身自由以及受雇者自由被严重剥夺的外劳,却往往噤声不语。对外劳现象的刻板印象以及怪异沉默,显然不但无助于消除台湾下层劳工的“困扰”,也无法将之发展为公共议题。通过“社会学想像”,凡“职业灾害”、“外籍劳工”、“外籍新娘”都将不再仅是仅以某些人的不幸或缺憾被认识,而是和台湾的政经社会文化众领域纠结关联起来的丛结一环,和台湾人的自我形成有密切关联。

如果某些类的知识(例如当代社会主要结构与趋势的知识、当今社会的历史形成知识、边缘群体处境的结构条件及历史知识中隐藏的另类社会想像)是有效反抗当代的必要前提,那么知识分子(不论是自愿的或非自愿的)从这类知识的探索活动中抽离开来的现实意涵就是与霸权沉默妥协,假如还不到积极合作的地步的话。因此,米尔斯认为社会科学家在他从事这一工作之前,他必然已经预设了三种理想或价值(真理、理性和自由)(Mills 1959:178-179)。这三种价值是否真正存在不是关键所在,社会科学工作者的前提是他必须敬它如(as if)它在,将它们当作前提,只关心“在什么历史理论下这些价值得以实现”(Mills 1959:181)。米尔斯的“社会学想像”在“后现代”的今天听起来特别刺耳,不只是因为它预设“深度模型”、提出“反抗政治”、防御“真理政治”,还因为它竟还要求一种“道德政治”,要求社会科学工作者在某种信念(例如理性、自由与责任)平台上工作(Mills 1959:181)。

因此,对米尔斯而言,不能把知识和权力完全无条件地糅杂在一起,然后说这个世界仅仅是一个作为真理政权的多种论述之间的相对主义斗争。尽管知识和权力有着种种难以割裂的关系,但区分这两者是必要的,尤其在“后现代”的情境中,经济的、政治的和暴力的手段(这都是“作生历史的手段”)都达到前所未有的高度集中化,从而“历史在人们的背后被做出来”(Mills 1959:182-183)。在这个“大决定”

都在一般人的背后被做出的时代,社会科学家作为一种知识分子,不但无法像某些传统知识分子的自我理解——站在“社会之外”——反而必须对他自己的政治角色要有清楚的自觉,因为他像其他一般人一般都在这个作“大决定”的过程之外,他必须要弄清立场。因此,社会科学家作为一种政治知识分子无可回避地要负起他的位置所要求于他的——超越特定的在地情境进而提供社会结构的与历史动态发展的认知图绘。对于米尔斯而言,社会科学家不仅仅是“一般人”,因为他对结构性知识的特权位置,使他拥有了一定的‘脆弱的“权力手段”’(fragile “means of power”)(Mills 1959:185)。当一个社会科学家把他的“脆弱”的权力拿来认真行使时,他即是在对有权者课与责任,对一般人进行培力(empowerment),让人们能够以不同于责怪自己,或是责怪受害者的方式,把自己的困扰和公共的议题结合起来。米尔斯认定这是社会科学家“主要的教育工作”,也是他“主要的公共工作”(Mills 1959:185-186)。而这个教育工作最终的目标是取消社会科学家这个范畴,因为对米尔斯而言,“任何解放教育的最终目标都是要引领出自我教育、自我开发的男男女女,简而言之,自由与理性的个体。”(Mills 1959:187)。唯有当由这种公民构成的真正的公众成为社会的主要行动者时,这个社会才能叫做民主社会。这样的民主社会和大众社会恰恰好处在对立位置上,后者对米尔斯而言,就是生活于其中的人们缺少把他们的个人困扰和社会结构的问题结合起来的能力。

“社会学想像”最重要的政治目标因而就是“公众的重建”(rehabilitation of publics)(Mills 1959:188)。这个目标也许很艰难,但是米尔斯认为如果社会科学家(或更广义的“政治知识分子”)不能从此时此地开始做起,那么“社会学想像”的真正效用是永远无法达到的。米尔斯认为,作为批判社会科学家,如欲以民主社会为目的,就必须出之以民主行动之手段,不能有“展演性矛盾”。当我们行动时,我们假想是在一个完全民主的社会中行动,借这般行动,我们就正努力去除这个“假想”(as if)(Mills 1959:189)。米尔斯在此宣示了社会学想像的另一个特质——信念的力量(the power of faith),它要解除大众社会中的对力量的信仰(faith in power)。

那么,社会科学家应该要如何行动呢?什么是社会科学家所能且应该提供于民主社会的呢?米尔斯认为社会科学家既然是一个社会的“主要的理智载体”(prime carrier of reason),那么就社会科学家的位置而言,他的民主行动不在于上街头或是办报或是直接进入弱势者的世界,这些都是可敬的且有时也是必要的行动,但是不能是社会科学家的常态活动,不然,他就等于是放弃了他的社会科学家角色,也放弃了理性可以在人类事物中扮演积极角色的信念。米尔斯认为,社会学家就是要尽其所能“使理智与论述免于科层化”(Mills 1959:192)。

米尔斯很清楚作为理智载体的社会科学家的角色必须要在一个介于攫取性个人与官僚国家之间的民主中介领域(例如政党、运动与公众)^①中才能扩大发挥。就一个民主激进者如米尔斯,50年代的美国就是一个缺乏民主中介领域的“民主社会”,而在这样的一个社会环境下,力图作为公共智能器官的社会科学家也少了他的操作空间。但纵然如此,米尔斯认为社会科学家至少要在学院中形成一种解放性质的公众,促成政治辩论,而为了要化解大众的冷漠,社会科学家应该“处心积虑地提出争议性的理论与事实,而且积极鼓励争议。[因为]在缺乏开放的、有内容的政治辩论的前提下,人们既不可能接触到他们所存在的世界的各种有实效性的真实面,也不可能接触到他们自身的各种真实”(Mills 1959:191)。当官方的政治宣传取代了开放的政治辩论的时候,如米尔斯所见到的50年代美国,知识分子的责任就是提出和官方所界定的现实直接冲突的另类界定。

于是,这拉出了古今中外政治知识分子的核心道德两难:在“人们感兴趣的”(what men are interested in)和“符合人们利益的”(what is to men's interest)这两造之间是否存在差异,如果有,知识分子该当如何自处?

米尔斯认为这个道德两难之境必须要被超越,因为两个立场都有问题,一方面是民粹主义的偏见,错把因袭的习惯当成理智的选择与“民众的智能”,另一方面则是专断独裁的偏见,以客观利益之名压制真实需

^① 这些“政党、运动与公众”必须有两个特征:“一、在它们中间关于社会生活的理念与另类想法必须有真正的辩论;二、它们有机会能够真正影响具有结构性后果的决策。”(Mills 1959:190)。

求。米尔斯认为“社会学想像”是一个可能的出路,因为借由连结个人困扰与公共议题、在地情境与社会结构、个人传记和时代历史,所形塑出来的社会科学的提问,是能够让理性和人类事务产生民主的关联的唯一出路。(Mills 1959:194)从知识上来说,“社会学想像”也是一种期望突破困扰社会科学的某些虚假问题,例如诠释学对批判理论、主观主义对客观主义、能动力对结构、微观对宏观……的努力。这些知识论上的争论,对“社会学想像”而言都只是智力游戏,因为它们不曾从一个真正的提问出发,而真正的提问永远是在地的个人(或“身体”)的经验与超越在地情境的大历史与大结构之间的被联系起来的结果。

如果我们还在乎让现代性中的核心价值继续成为有活力的价值,那么就必須重新严肃地肯定社会学想像作为一种知识的方法、政治的实践,甚至生活的要素。米尔斯在 50 年代的思考都是在独力攫现代化意识形态之锋,但他从来没有把现代化意识形态等同于现代性,也因为如此,他才能够站在现代性的立场批判现代性的问题。这种内在于现代性的对现代性的批判和传统主义,法西斯主义、各种保守的社群主义,以及后现代主义显然是非常不同的,它的意义在迈向 21 世纪的今天需要重新被讨论。

三 “历史终结”下的“社会学想像”

以纯粹市场经济为教条的新自由主义兴起于 1973 年左右;这一年是石油危机爆发的一年,也同时是战后资本主义核心国家高度发展时代(霍布斯邦所谓的“黄金年代”[1945-1973])的结束。到了 80 年代,新自由主义终于成为西方国家政府经济政策或是经济措辞的主调。新自由主义者以一种特殊的经济决定论宣称只要有自由市场就有政治民主。这个对自由市场的无比信心终于在前苏联解体和东欧剧变后发展到最高点,“历史业已终结”的凯歌即是在此时奏出。作为一个大众媒体上最热门的新自由主义代表人物,福山宣称:

如果我们目前不能想像与自己世界本质上并不相同的世界

界,找不到从根本改善现在社会秩序的确切未来展望,我们就必须考虑人类历史也许已走到终点(福山 1993:65)。①

新自由主义者的历史终结说宣称一个以自由市场、个人主义为基础的自由主义民主政体,是人类在政治形式上所能取得的最高成就。在这个意义上,“历史的终结”和黄金时期的支配意识形态——“意识形态的终结”——虽然在指出传统资本主义和社会主义意识形态的对立的终结这一点上非常相像,但是对这两个口号的历史脉络的进一步理解,却可以帮我们了解其中的重大差异。首先,50年代的西方(特别是美国)是处在一个经济上史无前例的繁荣情境,并由于大萧条的殷鉴不远与冷战结构的外在政治因素,使得凯恩斯派的经济理论与政策大为流行。这一派坚称资本主义经济成长是以全面就业、实质工资增加、社会安全与福利制度为前提,通过大众消费,刺激经济的不断成长(Hobsbawm 1994:409)。在这样的一种经济纲领下,50年代到70年代的政治,大致是以社会民主体制为基础,进行福利国家制度的构筑,并积极图求“阶级冲突的制度化”。民族国家的政府在国内与国际经济活动中扮演积极且重要的角色,规约经济活动,避免贫富不均的过度发展。这个年代的重要理论家(例如加尔布雷斯[Galbraith, J. K.]与贝尔)的立论都建立于对“以组织化的社会共识为内容的经济体”(the economy of organized social consensus)的信心上(Hobsbawm 1994:286)。在这个“大型公司法人资本主义”(corporate capitalism)的鼎盛时期,福特主义、大工会、劳资协商,共同构成了这个社会的“安全”(security)与“压抑”的两个貌似相离实则相合的特征。

但90年代以来,在西方、后共产主义东欧社会,以及很多发展中国家取得霸权的新自由主义,却以纯粹市场经济为信仰,解除了传统对资本主义发展的限制(包括政治的与文化的),成为脱缰野马。国家

① 但这个毫不掩饰胜利姿态的历史终结说既不新鲜也不独一无二,而是自从50年代末或60年代初就开始的一系列终结的其中之一,包括“意识形态的终结”、“艺术的终结”、“阶级的终结”等等。詹姆逊称这个“终结”的风潮为“倒置的千年王国”(inverted millenarianism)——因为对未来的预知不复存在,剩下的只是“这个或那个”已然终结的感受(Jameson 1991:1)。“历史的终结”和后福特主义、后现代主义是一个家族现象。

在跨国经济(异于前期的国际经济)的快速发展下,也快速地失去它对经济事务的掌控能力。在国家大量失去对经济的介入能力以及福利国家机制的逐渐失灵的新情势下,社会贫富不均的状态日益升高。霍布斯邦就指出所谓“底层”(underclass)这个新的社会与政治词汇就是出现于新自由主义意识形态流行的 80 年代。而“三分之二的社会”(the Two-Thirds Society)这个词汇的出现,也就是要指出市场资本主义制度化地排挤出三分之一的人于“社会”(意指在正式市场经济中谋生的人)之外(Hobsbawm 1994:341)。“社会”(或任何强调相互依赖的人类集体机构)这个概念的规范性意义因此是新自由主义的主要摧毁目标,仅因它被视为市场的阻碍。前英国首相撒切尔的名言“没有社会,只有个人”(There is no society, only individuals)(Hobsbawm 1994:337),即是这个新自由主义神学的最大胆的宣言。

因此,80 年代以降的新自由主义比 50 年代的“自由派共识”还更具有意识形态性质,因为它以更抽象的措辞护卫更为具体的特殊利益。新自由主义是一种极端形式的现代化意识形态,以进步、理性与“科学”(实际上只是经济学)之名,以媒体力量作为手段,正当化它的市场神学。这个保守革命所召唤的就是一种“经济主义的命定论”,把所有的乌托邦理念和梦想从人类历史之中逐出,直接认可多国公司与大型金融机构领导者的“自发性哲学”,并通过各国政府文官与传媒大亨把这个“福音”传播到全世界,成为一个普世性的信念(Bourdieu 1998: 125-126)。相对于此,“自由派共识”下的贝尔则并没有放弃“社会—政治性”概念或范畴,无论是就规范的或是分析/描述的层面而言,例如对所谓“社会共识”或是“社会和谐”的规范性诉求,以及“福利国家”、“混合经济”与“除中心化的权力”的分析/描述等等(Bell 1960:373)。另外,贝尔也并没有完全否定社会运动的角色,例如劳动者追求合理的工资或是追求工作本身的愉快(Bell 1960:375),他反对的是把理念化约为情绪动员的工具的那些“意识形态”或宗教(Bell 1960:372)。

我们不能忘记贝尔的年代是一个“富裕的年代”——劳工的实质薪资增加、社会安全体系基本成立。在那个时代谈“意识形态的终结”,至少广大中产者(劳工与白领)会比激进知识分子感觉正当——这是激进

者如米尔斯的孤独的缘故。但在高举新自由主义大旗的纯粹市场教义派资本主义横扫全球,一个新的匮乏的、不平等的年代已然来临之际,知识分子的无言失语似乎更让人不解。知识分子的体制化以及政治的学院化历程似乎见证了从战后激进先知米尔斯的不安,到 60 年代的骚动,到 70 年代之后的缄默,到 90 年代的对“乌托邦终结”的庆祝。

在新自由主义的霸权已然成为普世性宗教的时刻,孤立于学院中的知识分子的角色至少应该是提出对抗官式现实界定的另类现实界定(Mills 1959:191)。这个另类现实的界定的基础在于掌握住当今的困扰和议题——也就是对于面对新的问题而非面对新的理论措辞或是新的方法论。这就是为什么“社会学想像”在所谓的后现代情境中仍然是重要的知识立场;对于某些人来说,甚至“从来没有比当今更重要”(Bauman 1992:110)。对于不少“后现代知识分子”要从一个知识典范上的意义改造或取消古典社会研究传统(或任何现代主义的知识计划),建立一个“后现代的社会学”,包曼认为是搞错了方向。他说:

我心目中的那种能够在后现代的情境中赓续现代关怀的社会学,并非如其他后现代策略所建议的,是表现在新颖的操作程序或是研究目的,而是借一个新的探究标的彰显出来。就这个社会学策略的关心而言,关键是社会(社会学研究的标的)已经有所改变;这个策略并不见得要说社会学早先所从事的都是搞错方向或是全然浪费,也不是说新情势下的社会学就是要摒弃旧的社会学操作并“发现”新的操作方式。所以,若要描述这样一种新情境下的社会学策略,我会用,好比“后完全就业”的社会学,或是“消费社会的社会学”,而不是什么“后维特根斯坦”或“后伽达默尔”社会学。换句话说,这个策略指向的是一个有关后现代的社会学(a sociology of postmodernity)而非后现代的社会学(postmodern sociology)(Bauman 1992:111;原作者强调)。

不管是否接受“后现代”这个断代,具有批判性的社会研究者必须

要面对新的情势并提出新的问题。米尔斯在富裕年代、麦卡锡年代中对抗当时的霸权——“自由派共识”，提出“社会学想像”作为激进民主的一种进路。在将近半世纪之后，米尔斯所面临的问题没有根本性质的转变，只有日益恶化（全球范围的生态污染、经济不平等、民族主义以及保守的共同体主义，以及民主参与危机）。这些大的议题以及和它们相联系的万千的日常的在地的个人困扰、不安、焦虑，都需要“社会学想像”对它们进行结构性的、历史性的理解，并召唤一种激进民主的愿景。在全球化的年代里，激进民主的支持者其实可以拿“社会学想像”作为一种尺度衡量诸多对于全球民主化趋势的宣称。例如，吉登斯在兴致勃勃地宣扬他的全球化与第三条路时，宣称乐观一种“全球性民主”正在形成中，而它的基础则在于一种所谓的全球性统理（governance）已经成形，而证据则是纯粹数量性的，例如所谓 NGO（非政府间组织）以及国际性政府间组织的数量成长（吉登斯 1999:158）。从一种激进民主立场提问，我们可以质疑，这些 NGO 或区域性组织如何不是全球科层化的一部分，甚至执行者？它们如何保证其自身的民主化？如何推进其所存在的在地激进民主化？是否只是新自由主义企图解除国家介入与规约的另一种计划（例如 ISO 认证）？如果 NGO 只能一方面解除国家责任，另一方面却并不积极培力、鼓励社会行动者产生草根民主的主体性，那么 NGO 的措辞实际上是反社会运动的。当 NGO 有可能是新自由派及其新附者的市场自由化运动运动的一环的历史主体，左翼该如何构思历史主体这个问题呢？这个问题并没有因全球化的到来而消失，反而更迫切。

和很多属于智力游戏性质的自指性文本主义嬉戏的“想像”不一样，批判的社会学想像是最需要作认真的功课的，从而对现状提出异议并帮助方向性行动的开展。或许有人说，这个规训的世界也许已经太理性了，知识分子何必再扬汤止沸呢？更何况，批判和反抗本身不正吊诡地在和霸权共奕，作为支持这个棋局的一种必要的构成实践吗？具有新旧浪漫主义色彩的独立文人也许会这样说。是这样的一个古老的价值之神指出了结构是一个谎言，而历史只是当下。但是这般对于历史与社会的理解又不时和主体自身的常识性与经验性存在

产生了令人不愉快的矛盾分裂,以及令人尴尬的特权位置自觉。

早在 1842 年,年轻的马克思或许也是感受到一种浪漫主义的诱惑,说出了下面这一段于今尤为贴切的表白。他说:

理性把我们的良心牢牢地和被我们的心灵所开拓的诸理念……焊接在一块儿。它们虽是锁链,但我们无法不在击碎它们的同时把我们的心肠给击碎了;它们是魔鬼,然而人只能借由臣服于它们,才得以超克它们(引自 Lowith 1993:46-47)。

这个超越浪漫主义的“理性的”(或“科学的”,随我们如何叫它)立场,在媒体泛滥、情感泛滥时代的台湾版浪漫主义当令的今天(请回想白晓燕案、九二一地震和八掌溪事件)^①,可能更需要我们(不管是不是“社会科学家”,或赞不赞同“社会学想像”与激进民主)来反思它的价值,毕竟,如果不敢期望一般人能够观察、分析、解释、争议,如何能合作,进而行动呢?

附记 “社会学想像”在台湾

在台湾的社会学界,“社会学想像”几乎已成为这个学科的最流行的行话之一,但这并不表示它已真的成为这个学科的一个承袭智能,体现在理论思考、经验研究或是对社会学知识与社会学者的社会角色

^① 例如郭力昕(1999)就指出台湾社会充斥“滥情主义文化”,遇事则道德与感情无线上纲,结果则是“连老老实实在地面对并且承认自己无能处理的勇气都没有;西方文化历史脉络下循序发展的理性、反省与深刻之自我批评的那个 20 世纪,我们还没有真正经历过”。另外,张志伟(2000)在八掌溪事件后,也指出同样的问题,张文并强调媒体时代并没有培力一般阅听者,反而是在弱化它们,使他们成为刺激反应者。

的反思上。^①“社会学想像”对社会科学中各种外显或内隐的现代化意识形态的批判立场,在人们使用“社会学想像”这个名的时候并没有被联系起来;“社会学想像”对日益科层化与实证化的主流社会学传统的批判立场,在人们使用“社会学想像”这个名的时候并没有被联系起来;“社会学想像”对当代知识生产以及知识分子角色与民主生活的关联性丧失的批判立场,在人们使用“社会学想像”这个名的时候,也没有被联系起来。“社会学想像”从原先作为一个高度政治性、反社会学体制的概念,变成了体制社会学的一个用烂掉的行话,意思可能仅仅是社会学教师勉励社会学学徒——“你要多想像”,或是社会学科的自我吹捧——“社会学这个学科比较鼓励学习者想像”。“社会学想像”的丰富批判思想资源以及它的发生脉络在仅仅作为措辞的对待中被完全抛弃了。^②当然,在台湾,这种对概念除政治、除历史的挪用,又绝不止“社会学想像”独然。

^① 2000年1月的“全球化下的社会学想像:国家、经济与社会”这个由台大社会学系和台湾社会学社所主办的学会年度论文发表会,其实就非常有趣地指出了这个去脉络化挪用的现象。虽然会议的主题清楚地设定在“社会学想像”,但在三十篇左右的论文集里头,没有一篇论文曾经引述到米尔斯的《社会学想像》,更遑论以一种外显的方式和“社会学想像”产生对话,也没有一篇论文直接处理“全球化”这个新形势下,我们是否需要“社会学想像”?——这个如论文发表会主题所昭示的合理的问题。这是“社会学想像”在台湾广泛地仅仅以措辞被使用的一个重要证据。

^② 台湾的中译本《社会学想像》于1995年出版,是继1994年《权力精英》的中译本出现后,台湾第二度对米尔斯学术的移植活动。《社会学想像》的“导读”(孙中兴1995:1-25)很征候性地反映出台湾社会学界对于“社会学想像”的真实接受程度与方式。在长达二十页的“导读”中,作者花了很多的篇幅介绍米尔斯的个人个人生平与学术/性八卦,但并没有把作为一个政治知识分子米尔斯的思想的发生脉络(即50年代全球/美国的政治、经济、文化情势)作一个历史的交代。在缺乏对一个政治知识分子的学术实践与政治实践相互纠结的同情性的理解下,米尔斯的思想以及他的争论都变得不是很单纯的“学术”争论,要不就是不可理解。例如,孙中兴要把米尔斯对派森思的“壮观理论”与拉查斯非尔德的“迷途经验论”的批判“平反”,理由仅是这两者对社会学的理论和方法于今都还有贡献(Ibid., p. 17-18)。另外,关于席尔思(Shils, Edward A.)对此书的负面书评,作者则卖弄玄虚地说:“书评家的如此‘深仇大恨’,恐怕不是光读此书的读者可以参得透的。”(Ibid., p. 15-16)。这些其实都失去了“导读”应扮演的角色,因为导读者并没有把这本书摆进一个历史的、理论的争议图景中。因此可以说,这个“导读”本身就是以一种不自觉的状态下进行“反社会学想像”。

第三章

如今 批判还可能吗？

——与汪晖商榷一个批判的 现代主义计划及其问题

作为一个历史段落的现代时期仍在延续。
这就是社会批判思想得以继续生存和发展的
动力，也是中国知识界进行理论创新和制度创
新的历史机遇。

——汪晖

在对启蒙主义(特别是作为现代化意识形态的自由主义与社会主义)的高度质疑这一点上,汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》(汪晖 2000a,下称汪文)^①和后现代主义有表面姿态上的共通之处。但除此之外,汪文可以说都在激烈地反对后现代——不论是作为知识、作为政治或是作为知识分子的生命样态。通过理论家的窗外看到的世界并无异质空间的缤纷多样以及差异政治的愉悦轻快,反而是“思想的废墟”,以及耸立在这废墟之上的“超越国界的巨大的资本主义市场”(汪晖 2000a:39)。汪文所表现出的危机感与挫败感颇类于二三十年代的西方马克思主义者,但可能尤甚于后者,因为在现今的这个时代里,连可以作为实践支撑的规范性基础或乌托邦信念皆蒸发殆尽。但这个规范与信念的危机并没有导出一种后现代犬儒,反而和批判的严肃结合起来诡悖地构成了汪文的首要特征。对于这个特征的意义讨论,将会是这篇评论论文的首要标的。^②通过对整体性(totality)与历史性的现代主义社会理论式的重新肯定,汪晖这篇论文的核心企图就在于呼吁“批判性”的重建。对汪文而言,当代中国思想状况的核心征候就是“批判性的丧失”——这不言而喻的是一个典型的现代主义诊断与企图。

在本章中,我首先将借由汪文对中国内地当代知识界批判性丧失的讨论,厘清汪文的“批判性”这个概念的可能的分析构成(第一节)。然后,我将分析一个内在于汪文的我所谓的“现代主义计划”的重要内容(第二节),并对它的当代关联性及可能的问题提出评论(第三节)。

^① 汪晖,2000a,《当代中国的思想状况与现代性问题》,《台湾社会研究季刊》,第37期。

^② 本文不预设对汪晖的重要著作有一概括性掌握,也不尝试对汪晖这篇论文的生产语境以及对话对象作历史性的理解,而诚然这些功夫对于任何一个深入的评论皆属必要的。所以,本章与其说是评论汪文,还不如说是“借汪文说话”,希望借由和汪文的理论性(也许太理论性了)的对话,反省一些自己的想法,也拉出一些在地反思,这些反思大多记录在本文的脚注里。再强调一次,这篇评论无意宣称是对汪晖整体思想的再现/批评。

最后我将借由将汪文与米尔斯(Mills, C. Wright)的“社会学想像”的内在关联的讨论,拉出整体性、批判、规范与激进民主之间的关联思考。

一 批判性的丧失

汪文对当今中国内地知识界“批判性丧失”的危机诊断,是建立在一个新历史时期的认定基础上。汪文指出,始于90年代,“资本主义的全球化过程已经成为当代世界最为重要的世界性现象,中国的社会主义改革已经将中国的经济和文化生产过程纳入到全球市场中”(汪晖 2000a:6),但是这个新历史时期并没有被各种马克思主义者或是启蒙主义者认识到,他们的思想仍在一个过时的基础上操作,因而最多只能是道德姿态,而效果上则可能成为回护霸权的意识形态。由于一种敏锐的历史感而产生危机感,汪文其实和20年代的现代主义前卫派有亲近之处:新的时期来了,赶紧找新的语言掌握住新的现实。但80年代(假如不是更早)之后,跨越全球(至少是已开发地区)的时代氛围却是现代主义前卫派(不管是文化的或是政治的)的大退潮与后现代主义的涨潮。汪文即是在这个后现代主义浪潮下,进行现代主义风格鲜明的斗争。但是在逆流而上的勇气的一旁,我们也可以看到深刻的对于失语症的恐惧:新的时期来了,但是却找不到描述和分析新时期地平线的新语言!于是汪文问到:“中国的问题是怎样的问题,或者,用什么样的方式以至语言来分析中国的问题呢?”(汪晖 2000a:7)

当然不是所谓的后现代语言。对于“中国的后学”,汪晖斥其为虚无主义,因为它在洋洋自得的众声喧哗之中,自我取消了批判性格。后学批判性的丧失反映在两方面。其一,后学挟其“市场化”、“大众文化”的措辞,以拥抱大众为名,支持上升中的霸权计划,而这个计划的特征就是“大众文化与官方意识形态相互渗透并占据了当代意识形态

的主导地位”(汪晖 2000a:30)。① 因而,就其论述效果而言,后学仅仅是一种“现代化意识形态的补充形式”(汪晖 2000a:28),就其论述意图而言,则可能是一条佯作行走边缘却意欲重返中心的终南快捷方式。其二,也许是更重要的,后学借“多元文化主义、相对主义理念和现代虚无主义的各种理论姿态”创造了一种取消批判性本身的论述形势。清楚地感受到规范性基础在当代情境中几已荡然无存,汪文英雄式地指出“需要重新确认批判的前提”(汪晖 2000a:7)。虽然我们将看到这个工作在汪文中并没有完成,但它的成就无可否认地是负面指出某些曾作为批判前提的二元对立范畴(例如西方/中国、资本主义/社会主义)已在当今失效。

“批判性”是汪文的一个核心但缺乏外显界定的概念。依据汪文的内在逻辑,我们还是可以分析出这个概念的核心内容:与霸权的距离、历史/经验研究与理论创新、及规范性定向(normative orientation)(最后一点汪文低度发展,稍后详述)。我先把内在于汪文的“批判性”诸判准厘清,然后再依照它们简述汪文对各种现代化意识形态的批判。

首先,批判性不是浮在相对性大海中的措辞(不管它听起来多么

① 台湾的“后殖民论述”(例如表现在《中外文学》1995年左右的一些“辩论”)是否也是站在上升中的中产阶级国族霸权的一边呢?汪晖批判中国内地的后殖民论述从没有站在边缘立场对汉族中心论提出分析(汪晖 2000a:28),这个评断是否也可以同样施用于台湾呢?这两个问题的答案都是肯定的。陈光兴(1996)所呼唤的“去殖民的文化研究”在一个重要的意义上即是重新提出某种阶级观点(“历史唯物论”)在方法上与政治上的必要性,这在台湾的保守的“后殖民论述”中是一异数。至于台湾当代的显学之一——受后结构重大影响同性恋运动与研究,最近也遭遇严厉的批判。赵彦宁(1999)指出台湾同运的发展与动员其实是以“可敬的”、“洁净的”中产阶级的道德想像为基础,不但没有着力于反省自身的阶级/阶层立场(因而从来没有认真发展“性公民权”和“性正义”的思考——她指出唯一例外是宁应斌),更是高度地和媒体与流行商品文化搅和在一起。赵彦宁指出主流的同性恋运动变成媒体宠儿正是因为它“不足以挑战既存社会的政经权力结构”(赵彦宁 1999:231)。与陈光兴对于台湾“后殖民”的批判类似,赵彦宁也提出一个历史的、政治经济学的进路,期望同志研究能摆脱除历史的、除阶级的自指性文化研究典范,进一步把台湾的同性恋现象摆在“第三世界同性恋文化工业发展”的脉络下思考(赵彦宁 1999:218)。

凌厉花哨正气),而是可以从权力空间中测量出来。我们总是要追问:论述与霸权(既存的或是上升中的)究竟处在何种关系位置上?这个简易试剂虽然经验上准确度很高,但它的有效度仍然取决于如何厘定霸权。对于有些论述(例如新启蒙主义、儒教资本主义),这个试剂可以马上验出他们的批判性丧失,但是对于另外一些论述(例如分析马克思主义、市民社会/公共领域论),这个试剂的问题性就很大了,汪文必须要把霸权作高度扩张性解释,才能对它的批判性质疑。这一点我将稍后再讨论。

其次,批判性不只是信念,批判者也不是信徒,批判活动不是以一组超越的价值批判另一组超越的价值。那么批判者如何避免成为自己信念的使徒呢?这牵涉到批判活动和理论、经验/历史之间的三边互动关系。任何具有批判性的社会理论(相对于自命“价值中立”的社会学理论)都必须了然其自身的规范性定向,然则规范性定向必须成为理论反思的对象,而非先验预设,要达到这个要求,社会理论必须展开和经验与历史的对话,也就是,要作研究与分析,要对目的进行手段批判。批判的社会理论的展演本身就必须是社会性与历史性的,它的存在即预设了历史仍在进行,社会研究仍属可能。因而,社会理论如果预设了历史终结或社会研究的终结,那即是等同于取消自身的批判性。而在理论终结与历史终结之后,“批判”也不过是道德姿态与措辞罢了,或成为意识形态本身。

就是在这个意义上,汪文指出后学批判性丧失的原因在于后学家们其实成为了一种“信徒”(汪晖 2000a:28),以为祭起解构的旗幡,就不必作研究分析;对现代性、中西现代文化的关系、启蒙主义的主体性没有历史分析;对资本活动、大众消费文化没有社会经济分析(汪晖

2000a:29)。① 因此,这个看起来是方法的问题其实也是权力的问题,当后学家们在进行非历史的解构活动时,他们已经在和某一种宣扬历史终结的霸权同流了。这造成了批判性的丧失。

如果作为“现代化意识形态的补充形式”的“中国的后现代主义”已经完全不具任何批判性,那么在不同历史时期分别居于现代化意识形态正统位置的各种马克思主义与启蒙主义又如何呢?对汪文而言,这些思潮不是已经失去了批判性(例如人道主义的马克思主义、新启蒙主义),就是不曾具批判性(例如“实用主义马克思主义”、儒教资本主义、乡镇企业现代化论),要不就是批判性正陷于危机之中(例如分析马克思主义、市民社会/公共领域论)。不管是马克思主义或是启蒙主义,汪文是以其作为意识形态而反对,而非整体地否定这些思潮所可能内含的合理价值。以“人道主义的马克思主义”为例,汪文看到它的历史作用在于以个人及自由为名,为1978年以后的启蒙主义打开发出路,催生了中国社会的“世俗化”运动,而采用的策略则是把1978年以前的社会主义当作传统宗教批判。这个思潮的历史作用恰恰在于遮掩了两个历史现实:一、1978年以前的社会主义道路本身就是中国现代化进程的一部分;二、1978年以后的中国社会结构的现代性危机和人道主义价值之间的矛盾。因此,人道主义的马克思主义批判性丧失的原因或征候,类似于中国内地的后学,就在于它和上升霸权的历史共谋关系,以及它对于历史和社会现实分析的阙如。但相对于汪文对“中国的后学”的几近完全的否定,汪文对马克思主义并没有完全否

① 后学以及以后学为方法论的“文化研究”在后设层次上呼应了新自由派的“历史终结”的问题,已经为台湾的文化左翼所认识到。陈光兴在一篇检讨台湾的文化研究的现状的文章中,就指出“文化研究最为人诟病的就是历史深度的浅薄,没有历史性的解释,一切诉诸抽象的理论概念,最后是站不住脚的……我们期待台湾的文化研究与历史学的领域有更为深刻的互动……”(陈光兴1999:7)。虽然或许因为文章的性质,陈光兴并没有交代他所谓的“历史性的解释”是什么意思?是古典社会理论传统里的历史解释吗?文化研究愿意在多大程度上对“因果解释”持开放态度?文化研究愿意在空间性或是历史性的紧张关系上采取开放立场吗?又,见于古典历史分析与科学探知的内在亲密关系,文化研究是否愿意重思它对“科学”的全盘质疑?也许一个根本的问题是:一个激进的文化研究传统和马克思主义传统该有什么样的关系?这些问题,我认为有待更细致的处理。

定,不但没有,反而还期望一种能够与时俱进的马克思主义的出现,一种“具有时代特点的政治经济学”(汪晖 2000a:14)。批判性不是道德措辞(例如人道主义者所耽溺的“异化”、“疏离”),而是必须做功课。^①

新启蒙主义是另一个批判性丧失的例子,它曾是 80 年代最富活力的思潮,但迅速地转变为“当代中国资本主义的文化先声”(汪晖 2000a:20)。由于新启蒙主义的思想泉源主要来自西方的自由主义传统,因此外界很容易认为新启蒙知识主义是代表与国家对立的社会良心,而新启蒙知识分子也容易这样地自我理解。汪文指出这于外界是误认,于新启蒙知识分子自身,则是一错误的自我意识,因为“新启蒙”的历史意义就在于“为整个国家的改革实践提供意识形态的基础”(汪晖 2000a:15)。^②对汪晖而言,新启蒙主义和它所要革掉的主义其实都是“现代化意识形态”,因为它们表现在“实际的历史关系”中的共同价值目标和历史理解方式(汪晖 2000a:13)。向资本主义霸权靠拢,缺乏历史向度,是汪文认为新启蒙主义丧失批判性的两个主要原因。但有趣的是,和之前对人道马克思主义的态度一样,汪文并没有全盘否定新启蒙主义的内在合理性,反而表露出对某些启蒙价值(例如“主体

^① 台湾主流的“国家主义女性主义”者在处理娼妓问题上,变得比谁都更“人道主义的马克思主义”,动辄使用“商品化”、“异化”等词汇,摆高道德姿态,但从没有看到有任何关于台湾资本主义发展、冷战结构和性产业之间的关联的历史与政治经济分析,事实上她们在使用这些人道主义马克思主义词汇的同时,往往截断了所有和这些词汇有关的阶级分析语言,而她们论述的服务对象也是台湾的中产阶级霸权。因此,像汪晖对人道主义的马克思主义的诊断一样,台湾的主流女性主义也代表了一种批判性的丧失。

^② 和中国内地的“新启蒙知识分子”有“选择性亲近”的台湾“自由派”知识分子不也是批判性丧失的一个具体实例吗?除了早期的雷震、殷海光等人是在自由主义的信念下对抗专制外,之后的“自由派”,不论是“大学杂志”、“中国论坛”或是“澄社”,不都是在为一种企图自由化、本土化的发展政权提供意识形态基础吗?他们有任何对于台湾“现代化”的道路(与代价)提出原则性的反省和批判吗?如果说站在当局机器内部的一个裂片(例如政党)反对另外一个裂片,就算是站在反对运动的话,那也太以一种天真的“政党轮替”论来遮掩资本主义当局机器的内在分裂特质了。因此,这些自由派是以一种现代国家是铁板一块的“前社会学”宣传,来包装自己的道德姿态。澄社社长瞿海源(“中研院”社会学所研究员)在 2000 年 3 月,由于明显的“新政权”效应,指责国民党中央党部前的丢石抗议者,并自我标榜“搞了十年的反对运动,从来没有丢过一块石头”。我不怀疑这个陈述的事实性,但更相信他们连一块象征的石头也从没丢过哩。

性”)再生的期许。汪文承认“主体性”概念仍有其批判潜能,但在新启蒙主义的手上给玩完了,变成了现代化意识形态的主要构成物,而如果要再生这个概念的批判力,则必须把它“置于新的历史条件中”。这样的做法类似杜威对于传统自由主义的重建,通过对于新的历史条件(例如垄断资本主义在 20 世纪初的形成)的掌握,把启蒙传统或是自由主义的进步力量(例如自由、个体性、智能)自陈腔滥调中解放出来(赵刚 1998b:224-236)。就这样的一种厘清历史、价值与实践之间的关系的“内在批判”(immanent critique)立场而言,汪文其实是典型地在现代主义社会理论(例如马克思主义与杜威的实用主义)所设定的平面上操作。

但汪文在批判新启蒙主义时,并非全然一致地依循内在批判的原则,指出意识形态和制度现实之间的矛盾或落差,它(不乏任意性地)也用另类的价值理念和新启蒙主义的价值相抗衡,例如以经济平等、实质参与民主,以及美学现代主义来对比经济自由、形式民主,以及文化现代化。这样的做法自然是以一套规范基础挑战另一套规范基础,或用汪文常见的语言,是以一种“道德姿态”对抗另一种“道德姿态”。但因为整体而言,汪文对于规范性基础的讨论可谓非常稀少、零散,甚至任意,因此非常不清楚的是它如何看待批判事业中的规范基础的问题;批判性丧失的问题是否也包含规范基础的危机的问题?如果规范基础的问题已被取消(如在后学的表面语言中所展现的那样),那么汪晖是否允许汪文的批判性立场(例如那并没有历史地、社会地申论的“参与民主”)只是另一种“道德姿态”?

上述的“经济平等”、“实质参与民主”,以及某种美学现代主义敏感,在汪文中并没有被原则化地视为对“现代化意识形态”进行价值批判的规范立场,它们与作者的关系也不明确。事实上,汪文在阐明为何当代中国各种思潮的批判性丧失这个重大题旨时,经常只能非常形式地处理,例如汪文把作为现代化意识形态的新启蒙主义和作为现代化意识形态的马克思主义进行了(我认为过度且有些极端的)混同(conflation)。汪文在最需要以细致的历史功夫分疏这两种意识形态的时候,反而放弃了历史,进而以一种超大的历史观,指出因为它们都

享有“共同的价值目标和历史理解方式”的这个“实际历史关系”(汪晖 2000a:18),所以它们都是现代化的意识形态。这至少对一个局外人如我是有些理解的困难。

从一个后设的观点来看,也许问题更复杂。汪文念兹在兹所要指出的不就是各路思想的批判内容的丧失,徒留姿态吗?那么汪文如何正当化他所召唤出来的(虽然有些任意性)经济平等或是参与民主的价值呢?也许在当代后结构、后殖民的语境中,批判者都已内化了一种深刻的焦虑,不愿意自己的批判论述被钉在一种实质立场上,因此不得不避开对实质价值的各种申述;在汪文中我们就看到了对于价值立场的这种刻意距离化。但是,无法对诸价值进行分疏性(相对于笼统性)的批判的后果,可能就是所有的牛在夜晚里看起来都一样黑。说新启蒙主义和中国马克思主义(甚至于“分析马克思主义与批判法学”)都是“现代化的意识形态”,因为它们之间有“共同价值目标和历史理解方式”的“实际历史关系”……这样的谈法可能对两者都不公,因为在大历史叙事中看起来相同的东西,逼近了看毕竟不同。其实汪文的写作可能也意识到了这个不同,毕竟它是通过对新启蒙主义(而非中马)的批判展现出另类规范。这是否意味新启蒙主义至少就作为背景而言,较中马更有助于规范性定向的厘清呢?

虽然汪文对当代中国内地的各种思潮的批判性丧失,提出了有力的批判,但汪文本身也陷在一种批判性的危机之内。这个危机展现在对于价值或规范的分疏性批判的不足(这一点稍后在第三部分还会再谈到),从而产生了在批判社会理论建构与创新过程中的规范性定向模糊的问题。但这些问题都不足以否定汪文在绘制当代思想状况地形图上的努力及其意义,因为一个妥当的认知图绘(cognitive mapping)是任何批判知识活动所不可或缺的一个必要构成。

二 一个批判的现代主义计划^①

除了偶尔把现代性和现代化交错使用,汪文的批判标的始终是“现代化的意识形态”,而非现代性本身。如果说,现代性的价值(好比平等、自由、主体性等等)在 20 世纪的历程中,早已蜕变为一组空泛的道德姿态,或更糟糕地,变成维护既存现状与利益的意识形态,这并没有让汪文因而采取一个和现代性断裂的态度,汪文选择的是依然站在现代性的母数上反对现代性,而非站在现代之前,或之后论述。这就是为何我称之为批判的现代性计划。这个计划包括了几个核心内容:意识形态批判、反抗、历史性、知识分子与整体性。

汪文的论说模式是典型的批判现代性的体现;以探知(inquiry)与反思为认识基础,汪文激烈地反对“现代化的意识形态”。意识形态这个关键词的使用是有认识论上的重要意涵的,间接地表示汪文不是站在福柯式的后结构主义的立场去看待这些思潮的,不然,汪文应该使用“论述”,而非“意识形态”指涉它们。使用后者当然就预设了某种相对应的实存(reality),因而关于世界的陈述就有了真的和假的之分,而假的陈述就是意识形态。这个真伪之分在后结构主义里被解构掉了,剩下的只有在权力场中竞逐真理的各种论述,而唯有胜利者得其名。因为不再预设一个事物表面和真实内里的深度结构,所以福柯的知识/权力论被称为尼采式的实证主义(Jay 1984:522)。唯有了解到这一点,我们才能体会汪文为何称中国内地的后现代为虚无主义、为何坚持社会与历史研究、为何呼唤“具有时代特点的政治经济学”。至少在认识和方法层次上,汪晖是个典型的现代主义者,因为“汪文”是在一种现代主义的深度模型(depth model)中操作知识。根据詹姆斯(Jameson, Fredric),深度模型

^① 必须说明的是,汪文并没有外显地提出任何“计划”;就它的写作目的和范围而言,也不需要提出一个正面的计划,我这里所谓的“批判的现代性计划”仅是就我对汪文的理解,所片面推演出来的一个理论—逻辑建构。由于我一直希望能有机会把这样的一个我曾提出但不曾深入探讨的“批判的现代性”(赵刚 1998:167,196)作一个自我的厘清,也相信台湾本地的“知识界”也需要这样的一种反省,因此就很兴奋地抓住汪文借题发挥,并为它戴上了这顶也不一定合适的帽子。

(或是“诠释学模型”)所展示的世界有内/外、表/里、显/隐、真/伪、能指/所指、脉络(语境)/文本之间的距离深度,而后现代主义的语言则是这个深度模型的扬弃,取而代之的则是多重表面,在这个镜中世界只有践行、论述、文本游戏及文本交互性(Jameson 1991:12),而意识形态、错误意识、批判与“实际历史关系”,则都是过时的无效词汇。

一个批判的现代性计划的最重要的意义在于为“反抗”保留可能性,就算只是在认识论层次上。也就是说,一个激进的反抗在现实上也许没有条件,但是就算是仅作为一种话语也得要薪传下去,以期维系一个可能性的光谱。反抗的伦理意涵不在于“彼可取而代之”(或台湾流行的“政党轮替”)——主要在一个妒恨政治的平面上操作,而是在类似汤普森(Thompson, E. P.)所说的创造历史——创造一个生活方式迥异于今的未来(Thompson 1966:211),一个布迪厄(Bourdieu, P.)所谓的“合理的乌托邦”(reasoned utopia)(Bourdieu 1998:125-130)。这样的反抗实践首先需要一种历史敏感度,也就是要努力保存一种 Benjamin 式的过去、现在和未来之间的辩证关系。欠缺了历史的辩证性,反抗如何可能?而现今对于这样的一种反抗和历史之间的关系,现代主义提法正遭遇来自两个方向的空前挑战,一个来自右派传统(或更具体地,“新右派”)的“历史终结说”的挑衅姿态(这种说法的最初版本是 50 年代贝尔[Bell, D.]等人的“意识形态终结说”),目的是取消左右对立甚或任何政治愿景上的对立状态。

另一个挑战则是来自后现代主义。在后现代主义里头,历史性(historicity)完全被空间化,成为极端差异性(differences)和特定性(specificities)的代名词。虽然后现代主义者宣称他们要通过取消大叙事(甚至要取消理论本身)里的同一性逻辑(identity logic),解放历史性于在地化的身体展演,但是在标举这样的历史性(Jameson 称这样的历史性的谈法是一种“生命力的历史主义”(libidinal historicism [Jameson 1991:18])的同时,古典社会理论里头的历史分析(如汪文所采的方式——拉长时间纵深来看中国的现代化历程)就被空间化的“历史性”所取代了。不像后现代、后结构、后殖民里头的“历史性”是以作为结构的对立而被想像,汪文的历史分析是与社会结构的改变的

分析结合在一起的；尝试理解我们当今的集体存在处境的历史基础何在？它又将引领到何种方向？作为社会主体，我们如何免于漂流（drift），掌握变迁？对这些问题，后现代是无法处理的，但摆出的却是问题早已取消的高姿态。后现代主义是一个矛盾的展现，一方面宣称它是一个有关新的时代的理论，但另一方面却根本地否认历史（Wood 1997:8）。也就是因为这个缘故，当代的新马克思主义者对后现代情境（例如历史空间化、历史终结）的解释，就是拒绝将它这个情境自指化，进而将时空关系的改变重新置于历史资本主义的语境之下，而这在方法上的意义就是重新召唤历史唯物论分析与诠释的当代有效性（Harvey 1989:306-307；Jameson 1991:32-38）。

指出一个批判的现代性计划的重要，并非出自学院派的知识典范之争，而是来自于对新自由主义及其鼓动的全球化意识形态霸权的急迫危机感。从一种后现代或是后结构主义的知识与政治的平面上寻求对新自由主义的“历史终结说”进行反击是徒劳的，因为前者也是在诉说一种历史终结，不过是以不同的措辞来进行罢了。虽然后现代文化左翼召唤“边缘战斗”、“搅局”、“语言颠覆”，因而不能说他们的批判性危机在于和霸权共谋（至少动机上应不是如此），但是他们独特的历史终结说却在现实的知识/政治斗争中，成为了新自由主义的侧翼，而他们所发动的攻击，也因为受限于他们对于历史辩证性的否定，而沦为一种极端的当下主义（presentism）与在地主义（localism）。虽然这不可说不是对于历史左翼运动中的中央集权的反动（Berman 1988:35），因而有一定的激进民主意涵，但这个意涵却可能在极端零碎化与瞬间性中被消解于无形。作为一个“后 68 人士”，福柯就在 70 年代提出了“特定”（specific）知识分子，取代“普世”（universal）知识分子，后者是以马克思主义者为参照者，在“‘普世性’、‘范例性’与‘为所有人的正义与真理’的模式下操作”，而前者则是“操作于……特定的部门，就是在他们自身的生活条件或工作条件所设的特定位置上（住屋、医院、精神病院、实验室、大学、家庭与性关系）”。（Foucault 1980:126）。

在福柯对知识生产或知识分子的性质提出这样一种在地主义与当下主义谈法的二十年后，应有必要对这样的说法的历史效应提出反

省。首先,这种论述的效果是生产出各类的有机知识分子,还是正当化了反对运动的学院化呢?今天,特别是美国,后现代主义(以及更晚近的后殖民主义)变成了一种争取学院零和资源的爬梯斗争的一部分(德里克[Dirlik, Arif]1998)。这种学院斗争又在什么意义上,会(如福柯的乐观期望)“使他们[知识分子]对斗争产生更直接更具体的自觉……[因而]在现实上把他们和无产阶级或群众之间的距离拉的更近”(Foucault 1980:126)?这个期望当然落空了,非但没有更近,反而越来越远。福柯的“特定知识分子”这个准社会学范畴甚至被后殖民的无限流动的“主体位置”所取代,在此,历史性变成无限杂种性(infinite hybridity)的同义词,以一种更激越的立场反对历史—结构知识。因此,后殖民论述以历史性的名义反对结构和总体性,并非出自于对历史性(作为创造历史)的肯定,而是肯定了一种“自指性的和普遍化的历史主义”(德里克 1998:461)。

那么这种历史主义有何困局呢?德里克认为这个困局是所有缺乏结构意识的历史主义的共同困局——“没有一个跨区域的关系网络,就无法确定什么是差异性、异质性和区域性”(德里克 1998:462)。作为史学家,德里克与汪晖不约而同地反对后学的历史性概念,共同呼吁对“世界新形势”(即“全球资本主义”)进行研究与分析。这个立场在方法上的意义也许就是重新带进并且重构以马克思和韦伯为主干的古典社会理论研究进路,重新以资本主义在全球的发展作为核心分析与批判对象。德里克批评后殖民主义因为拒绝承认资本主义的基础地位,因此在发展对“现代性”、“启蒙”、“欧洲中心主义”批判的同时,把对资本主义的批判给放掉了。他的理由是,如果经由对欧洲中心主义的批判,把“现代性”等同于殖民主义,那么就可以把整个斗争界定在认识论或文化上头,但是,如果把资本主义当作解释世界的基本范畴,那就无法不追问“欧洲中心主义”后头的“物质关系”。德里克认为把对资本主义的批判移花接木为对“欧洲中心主义”的批判是有利于全球资本主义的,因为“欧洲中心主义”在今天并不利于资本主义的全球扩张;他甚至明说后殖民主义“本身就是全球资本主义的产物”(德里克 1998:464-465)。随着德里克与哈维,我们是否也可以提问:把“知识分子”这个连福柯都还有限度支持的

范畴转化为无限流动的的主体位置,是否也是后福特主义的弹性积累在知识生产作为商品生产上的表现呢?

汪文和德里克都是在进行一种批判的现代主义计划,现代时期并没有终结,因为资本主义并没有终结。当资本主义通过时空压缩、弹性生产在全球急速扩张的同时,我们必须警觉到一种新的、全球的权力结构的出现,而知识分子要是持续地沉溺在自指性的文化主义措辞并忽视这个可能性,就有可能在现实上是霸权的共谋。要让这种浮现中的整体性霸权存在于我们所监控中的视野,那么就必须在认识上“保持某种结构与总体性意识以对抗断裂性与局部性”,对德里克而言,这是完全必要的,“否则对于霸权的质疑就有可能退化为维护霸权的同谋”(德里克 1998:465)。

那么这个所谓的“结构与总体性意识”是否又重新召唤回来黑格尔/马克思式的“大叙事”,重复诉说一种承载客观精神的、救赎性的、集体单一主体的、目的论的老故事呢?有可能。但是滑到另一极端,对无限杂种性以及无限小叙事进行崇拜,也可能会达到销解主体性并挫败任何目的性行动的后果。所以这不应是两个极端之间选择其一的问题。为了担心“大叙事”暴君的出现,而放弃对结构性与总体性的探知,那就如同把婴儿连洗澡水一起泼掉一般。自称是“后现代女性主义者”的弗雷泽(Fraser, Nancy)与尼克尔森(Nicholson, Linda)就直接批评利奥塔(Lyotard, F.)那种不由分说就把已经失去信度的哲学性大叙事与“大型的历史性叙事”(large historical narratives)/“社会层次的宏观结构”(societal macrostructures)的分析描述混同在一块儿的做法,因为这样做的效果就恰恰是放弃了对于宏观支配结构的分析,并进而让不同空间位置的女性在进行有效政治行动之时受到重大挫折(Fraser and Nicholson 1988:390-391)。Fraser 与 Nicholson 提出的重要质疑是:如果在地的各种运动群体之间没有发展出一套有关共同情境的分析,那如何谈结盟,如何集体行动呢?

以“全球化”、“弹性生产”、“解除规约”为口号的新自由主义正在史无前例地对所有有碍实现利润最大化的障碍进行清除工作,而几乎所有其他价值(包括环境、社会正义、非立即利润导向下的文化生产)

都在这个单一目标下被直接或间接摧毁 (Bourdieu 1998:126-127)。面对这个来自新自由主义的挑战,后学不但无法面对(因为它的“超越”政治经济学?),反而可以说在侧翼支持这样的一种新自由主义战略。被台湾学术圈公认为“后现代思想家”的布迪厄(Bourdieu, P.),就直斥某些所谓的后现代知识分子要比那些奢谈理性、沟通的迂阔理论家还更脱离批判知识分子的角色,因为他们通过他们的知识不是消极的不作为,而是积极地与新自由主义霸权合作。后学在这个合作上所作的投资是为“意识形态终结的意识形态提出极端花哨的最新版本,再加上对各种大叙事的谴责,以及一种带着虚无主义味道的对科学的扬弃”(Bourdieu 1998:127)。

思索全球资本主义的危机,就必然意味对宏观结构的整体性知识的需求。因此,在世纪之交的今天,一个能够重新肯定一种批判的马克思主义的当代关联性的现代性计划就显得无比迫切。而这也意味马克思主义也必须与时俱进,必须要跳脱一些传统的限制,这些限制有些是历史原因造成的,例如“一国马克思主义理论”,但现在必须被超越并上升到全球范围的观点。另外有些限制则是和马克思主义本身的理论逻辑有关,例如传统马克思主义的经济决定论即是一例。马克思主义关于生产力与生产关系的理论工具能够有效地提供我们语言用来分析全球范围的垄断与剥削形式的根本改变,但吊诡的是,由于对物质生产的过分重视与解放视野的失落,却又使一些马克思主义者以大工厂的意象想像世界,从而和“现代化的意识形态”接轨。我想是在这个意义上,汪文把由一批年轻知识分子在 90 年代推出的“分析的马克思主义”思潮仍归在他所批判的“作为现代化的意识形态的启蒙主义及其当代形态”之中,虽然(或尽管)分析的马克思主义在汪文讨论的不下十种思潮中可能是最有批判潜力的一种,因为它直接挑战了 90 年代以来中国的政治经济现状中的权力、财富的重新分配过程。分析马克思主义者批判通过瓜分国有资产所造成的社会不平等,重新揭橥社会主义对抗资本主义民主,视前者为经济与政治民主的同义词(汪晖 2000a:31)。

汪文并没有质疑分析马克思主义对社会不平等趋势所做的分析,但质疑它的整体观不够彻底,指责它仍然在“底层/上层建筑”的方法/

暗喻下操作,没有赋予文化资本与生产足够的重视。在这个意义上,汪文认为一个包含政治、经济与文化的整体观必须要被提出来,因为这三种资本在当代中国社会的现实操作是相互纠结穿透的。在通过对分析马克思主义的批判中,汪文提出了它的批判的现代性计划中有关方法的最重要的原则,那就是一种整体论的方法;他呼吁“要在方法论的意义上寻找文化分析与政治经济学的结合点”(汪晖 2000a:32)。虽然汪文并没有更进一步地发展有关这个结合的讨论,但以汪文一贯的批判理论立场以及对自指性文本主义的质疑,有理由相信这个结合是有方向性的,也就是说,汪文要把文化分析的有效性结合到政治经济学中(而非反之),以求建立一种“具有时代特点的政治经济学”(汪晖 2000a:14)。在能够保存理论和经验间的辩证关系,与保存表面和内里之间存在落差的深度模型的前提下,把政治经济学、历史与文化在探知行动中被整合起来——虽然汪文理解到这个工程仍艰困地停留在初步阶段。^① 其实,持续地追求一种作为方法与政治的整体观的历史轨迹本来就是整个西方马克思主义思想运动的历史轨迹(Jay

^① 在面对“全球—信息化资本主义”的崭新时代挑战,夏铸九(1999:6-9)表达了他对既存知识分裂状态的忧心与批判。他认为当下的形势要求建立一种“复杂性思考”,能够兼容并蓄“主体论的政治经济学”、非思想游戏的文化研究与能进行解密的历史学。这个诉求的提出对当前台湾日趋割裂琐碎的知识分工是有非常重要的意义,值得深思。但他对各知识范型的性质的厘清(例如,什么是主体论的政治经济学?、统合这三种知识范型所遭遇的方向性问题,以及这三种知识(分子)的立场调和的问题,显然缺少必要的问题化,因而有过度早熟撮合(reconciliation)的嫌疑,可能因而抹杀了作者原先所期望的各知识传统间的对话契机。虽然站在空间专业者或运动者的立场,对各种理论资源采“拿来主义”的立场是充分正当的,但以当下运动需要为由的正当化措辞,并不能成为让运动知识分子免于对知识/权力间各种复杂且充满伦理张力的立场问题进行更细致思辨的借口,举个例子,我们允不允许我们的知识实践只是被认定在“说故事”而已?我们的知识实践是对支配的“反抗”呢?还是“仅仅游戏”?在写这篇评论时,我恰巧在阅读一本中国内地知名的女性主义者戴锦华的访谈录。戴锦华很清楚地(如她文章的标题“清醒的立场”)指出她的后结构主义知识与政治立场:“在福柯[台湾译作傅科]的意义上,加入了反抗,便加入了统治的游戏……对我个人说来,我从福柯的启示中,学会了拒绝游戏。拒绝加入统治——压迫/反抗的游戏,而这类行为本身便可能成为消解统治游戏的姿态。当然,这也同时意味着你作为一个有机知识分子的意义受到损害。这又是一个困境,一个两难。在这两难之中,我仍选择拒绝[加入统治的]游戏”(戴锦华 1999:13)。我想,戴锦华的“困境”可能还包括她必须要说明她何以还认为她必须要坚守在一种“社会批判立场”(Ibid., p7),“批判”何所指?“社会”何所指?“立场”又何所指?

1984)。摆在一个世界史的视野中,汪文的批判现代性计划既是面对中国内地的特殊状态的努力,也是一个更广泛的传统的延续。

三 关于这个计划的一些问题

在这节的讨论里,我想就这个计划的一些可能的问题(例如笼统性批判、变迁问题、批判的规范性基础与社会性基础等等)提出我的想法。

之前约略提到,这个计划在对价值的批判上有太过笼统之嫌。这首先表现在汪文对自身的价值立场并没有外显地进行批判,因此难以了解作者对于特定价值的立场为何。例如我先前提到,在措辞的层次上,汪文显然表示了“参与民主”和“经济平等”是优于新启蒙主义的“形式民主”和“经济自由”,但并没有深究参与民主和形式民主之间的关系为何?经济平等和市场之间的关系为何?又,如果汪晖的确是以参与民主和经济平等作为他批判活动的规范性基础或愿景,那么是否意味汪晖的价值体系和新启蒙主义还较有亲近性呢?那如果是这样的话,一个重要的理论与现实问题就需要被回答:汪晖如何看待自由主义传统?同样地,当汪晖指出毛泽东的理论是一个现代化意识形态,但因为也反对现代性中的理性化与科层化,因而是一种“反资本主义现代化的现代性理论”,后者且是晚清以来“中国思想的主要特征之一”(汪晖 2000a:10)。那么汪晖如何评价这个“悖论”?我们可能从这个悖论中抽绎出“参与民主”和“经济平等”的文化资源,进而对整个现代化历程进行批判吗?

这些问题的提出意谓汪文不能简单地以它们都是“现代化的意识形态”的笼统批判来处理这些不同的思潮;它们的批判性需要被分疏地评价,要不然,把“儒教资本主义”和“分析马克思主义”和“市民社会/公共领域论”笼统处理,反而会削弱了批判的力道。这个笼统处理的做法其实是建筑在汪文为现代性经营的一个大叙事的基础上头。汪文说:

作为现代化的意识形态的“新启蒙主义”和作为现代化意识形态的马克思主义[具有]共同价值目标 and 历史理解方式:对进步的信念,对现代化的承诺,民族主义的历史使命,以及自由平等的大同远景,特别是将自身的奋斗和存在的意义与未来远景过渡的这一当代时刻相联系的现代性态度……(汪晖 2000a:18;引者的强调)

的确,不论是宗教,或是启蒙,或是社会主义,都许诺一种存在于未来的理想状态,而“现在”则是主体不停地朝向这一目标的前进过程。但是对目的论的质疑也必须具有一种分疏的敏感,避免笼统扬弃,因为后一种做法会使社会理论的整个的认识和伦理基础崩塌——举凡工具性行动、目的合理性、计划、规约、反抗运动、意识形态批判……不都是和某种汪文所谓的“现代性态度”有密切关联的吗?汪文能够一方面和现代性里头的这种时间观采一种决然断裂的态度,而在另一方面又能维系社会理论的存在基础吗?汪晖在一篇有关汪文的答问中,援引福柯(Foucault)和利奥塔(Lyotard)的极端的视角主义(perspectivism)(例如福柯的权力与论述说),来否定现代性中的这种过去—现在—未来的时间关系(汪晖 2000b:5),我认为这是危险的引用,因为福柯/利奥塔等人的极端视角主义及其并生的当下主义与空间主义根本抹消了一种可以正当化的历史性,没有后者,我们如何批判(指出知识的意识形态性质),如何正当化我们的规范与价值(例如经济平等和参与民主),如何诊断和指出危机(例如“全球化”)?如何保卫任何一种另类愿景?

我认为汪文并没有完全成功地厘清现代性和现代化意识形态之间的差别(征候地反映在偶尔交叉使用两者)。这使得汪文对现代化意识形态的整体批判偶尔被移转到现代性身上,从而使汪文无法在理论层次上一贯地、充分地展现“现代性是一个存在着内部冲突的结构”(汪晖 2000b:13)。我完全同意这一点,而且正好认为在有关历史的态度这一点上,现代性是有内部冲突的。例如传统马克思主义或是结构功能论在不约而同地展现出一种现代化目的论这一点上是很“现代

的”，但是一种批判的马克思主义（例如本雅明[Benjamin, W.]；汤普森[Thompson, E. P.]）^①或是激进实用主义（例如杜威）对历史的看法也不能说不是现代性的展现。杜威就是以“视野中的目的”（end-in-view）质疑“宗教目的论”。“视野中的目的”否定宗教目的论里头的命定式的历史发展归趋，但并不因此放弃对于历史的运动趋势（tendency）的掌握，而对趋势的掌握也就是对于运动可能趋向的方向有一个“事先的意识”（fore-consciousness）。这个事先的意识在宗教目的论中表现的是命定的、客观的、外在的规律，但在“视野中的目的”中，目的却在行动过程中时刻重塑（Dewey 1988g: 279-280）；这样的一种对历史的看法允许行动者在行动中形塑目的，并对行动提出工具和目的批判，因此在知识和方法上能够调和极端启蒙主义里的科学与艺术、理性与身体的对立，这既能避免大叙事的集权主义危机，又能避免“怎样都行”（anything goes）的虚无主义漂流（drift）。如果一方面承认现实中是有一种正向前行的运动（例如“超越国界的巨大的资本主义市场”（汪晖 2000a: 39）正在扩张中），但另一方面却以把婴儿（可正当化的目的性行动）连同洗澡水（哲学大叙事）一起丢掉，那就等于把现代性中所有可资反抗的资源全丢弃了。

在传统革命左派目的论的挽歌，在新自由主义历史终结的凯歌，在后学政治正确的喧闹嘈杂声中，任何欲将左翼传统创新的尝试，都可能面临一种深刻的信念危机：希望在那里？动能在那里？在当代，这样的提问往往带来的是自我摧毁性的效果，进入到一种类似阿多诺（Adorno）与霍克海默（Horkheimer）在“启蒙的辩证”中所展现的那种有知识精英趣味的孤绝情绪中——“在大饭店的高处俯瞰深渊”。汪

^① 汤普森与本雅明都努力于为一种“救赎性的历史书写”辩护，前者并且集毕生之力在实践这一种史学。他们都有强烈的浪漫主义色彩，对于启蒙/资本主义有深刻的批判，但他们并没有掉到反现代的传统主义或后现代的虚无主义中。在他们有关历史的书写中，可以强烈的感受到他们对于维系一种“过去—现在—未来”的时间三维辩证关系的努力。进入未来，要凭借“像老虎一般地”从当下跳到过去寻求力量。因此，本雅明所反对的并非启蒙本身，或甚至不是“进步”（progress）这个概念所蕴含的某些价值，而是反对“进步”这个观念的基础意象：在一个同质的、空洞的时间之流中往前推进（progression），见 Benjamin 1968: 261。

文有可能是在有意识地抵抗这种绝望感,因此以一种高度自律的方式把所论及的中国当代危机限制在“当代中国的思想状况”范围内。这是一种外科手术式的对一个悲观病情的局部处理,因为毕竟思想状况可能并不是一般状况,可能有些进步力量是在“知识界”的掌握之外。汪文把写作限制在“思想状况”当然有可能仅是任何有效写作所给自身设定的范围,但这个范围的设定在论述效果上的确在形式上也保留了一个愿景的空间。

然而,这个谨慎地限制论述有效范围的做法的进步效用,却在汪文的实质写作中被抵消,特别是在汪晖处理“市民社会论”和“公共领域”的谈论上。汪文在批判经济自由主义者的自由市场论,指出国家就在市场内部,并无所谓自由市场的同时,也指出并不存在所谓的“市民社会”,因为中国内地的资本主义发展并没有产生出一群高度自主性的市民阶层,反而产生一群二合一的经济与政治精英(汪晖 2000a: 35)。汪文认为市民社会论的盲点就在于它在规范性上赋予“社会”进步的光环,但却无视于当今中国真正有批判性的公共空间(而非哈贝马斯意义下的公共领域),往往在国家内部(虽然汪晖也指出这个空间并不自主)。因此,汪文的批评要点在于:市民社会与公共领域论召唤出一个不现实的理想主义,而代价则是放弃了对国家进行介入和斗争的机会。

在此,我不拟质疑这个说法的事实性,但我要对这个说法的可能效应表示担忧。汪文的批判工作在针对分析马克思主义、市民社会与公共领域论时,是否走过了头,以现实分析和总体认识为名,驱赶掉了规范性概念,因而造成了规范性失血。如果一个批判的社会理论封闭了对“社会的”(the social)和“公共的”(the public)的可能性的讨论,那么这个批判的社会理论的实践空间在哪里?中国内地的“社会性”到底何在,非我所能置喙,但我期望社会理论的创新能包含一种规范力量和一种希望资源,作为一个运动往前行的建构力量,而非以一种历

汪文所谓的“蜕变”，对很多自由主义者而言（特别是二战后的美国的现代化派的自由主义者）则是一个进步，因为专业化的知识生产是社会分化的必然结果，且有助于知识积累与社会进步。专业化知识生产在原则上必须排斥任何对于“有关社会整体的知识”的探索欲望以及自许。但这对汪晖（或是 50 年代美国社会学的一大异数米尔斯 [Mills, C. Wright]）而言，皆是不可接受的，因为一种以研究和批判社会整体为抱负的知识分子，于今比以往任何时期都还更迫切需要。四十多年前，米尔斯称自由派此种反对任何对整体性有承诺的心态为“自由派的务实性”（liberal practicality）；他敏锐地看出其实自由派并非要追求科学的客观性，那只是措辞，真正的目的是在防堵“热情的承诺”。没有后者，知识生产就是在官僚体制下知识工厂的异化劳动，生产现实所需要的知识成品，从而所谓务实性则不外乎是护卫现实状态（识时务）而已。这种“知识分子”（摆在社会科学界的特定脉络下）就是米尔斯所指的“埋身于特定情境的社会科学家”（social scientists of milieu）（Mills 1959:86），和福柯所称道的“特定的知识分子”，虽然有很多差异，但在一重要点上是一致的，这一点即是对极权政治的恐惧感。古德纳（Gouldner, A.）对于马克思传统（不管东方还是西方的）中的知识分子的批判就在于指出热情恰足以带来新的极权，带来新的不平等机制，产生新的阶级（Gouldner 1979）。虽然很难遽然把古德纳归诸于自由派，但的确这样的一种批判经常被自由派援用为对新左（不管是西方的还是中国内地的）的批判。这个批判的不当在于不当地把整体性（totality）这个概念和极权主义（totalitarianism）混同。在此，我想拉进来米尔斯在这一方面的讨论，作为我讨论汪文的结束。

四十多年前，米尔斯提出“社会学想像”（sociological imagination），就是要把整体性和民主关联起来。在自由派务实性与后现代破碎性的两种威胁下，发展这样的一种关联性的论述在今天尤其重要。“社会学想像”，一言以蔽之，就是要为一个现今已变成陈腔滥调的“全球思考，在地行动”找到理论上的支撑，重新赋予它理论上的生命力。社会学想像的核心关怀就是把特定个人或群体所感受到的特殊的、在地的“困扰”（troubles），转变成公共的议题（issues）。一个遥远的不为

在地日常生活所意识到的结构变迁也许正在影响到(不管好或坏)我们的集体生存处境和我们每个人的“个人的”生命历程,因此,民主的、在地的、日常的、社区的行动必须要有和某种有关结构的知识相结合。这个非目的论的结构知识不是对行动者的单方向指导,而是行动者自我培力(empowerment)的重要构成,这是因为我们对有关结构或整体的知识的需求不是出于一种旁观者的知识需求,也非出于目的论的催促,而是来自日常生活中的感受——我因为要解决这个或那问题/困扰,或我要追求这个或那个价值,或我要改变这个或那个现状,因此我要积极地、有方法地探索造成在地或个人问题的各种超越在地或个人的问题源头,在这个探知/实践活动中,人们把他/她的个人传记和时代历史,把他/她的在地特殊情境和结构整体关联起来——这,就是社会学想像。用当今的学科分类的语言来说,就是要结合文化研究、历史和政治经济学(或夏铸九所说的“复杂型思考”)。“社会学想像”能力的平民化可能是任何民主乌托邦的必要条件。米尔斯是否有这样的一种浪漫企图我不确定,但我确定他认为“社会学想像”至少是进步知识分子对于一个民主体制所应该做到的批判工作。至于从事这样的“独立的”探知与批判工作的知识分子,米尔斯称之为“知识工匠”(intellectual craftsman)——他宝爱他的知识劳动、追求独立自主的生产过程、为特定的、可辨识的人群生产。凡此,都和现代社会中的“机器知识分子”处在对立状态。

米尔斯提出的的是一个已经丢弃了哲学大叙事的现代性计划,在这里,我们看到一种在普世性知识分子和特定性知识分子两种典型之间,在高烧现代主义(high modernism)和后现代主义之间,找出一个出路。在这个意义上,我认为米尔斯提出了一个真正激进的“第三条路”。

虽然存在着很多不同,但汪文和米尔斯都是反现代化的现代主义者,在他们的现代性计划中,整体性、批判性和历史都被赋予重要的理论位置。他们俩也都和古典的社会理论家有非常高的亲近性,甚至可以说,他们两位都还基本上是在马克思、韦伯与博蓝尼(特别是前两者)等古典社会理论家所描绘与界定的思想和语言平面上操作,虽然

他们都明白表示不再接受整体“最终而言”(in the last instance)由经济决定；他们也都反对韦伯的政治精英主义；他们与自由主义的意识形态关系至深——虽然批判这个现代化意识形态，但他们的愤怒或不满往往却是来自典型的自由主义的规范性基点(例如对各种垄断与宰制的愤怒,对于虚伪意识的不屑)；最后，他们都企图因应新的情势(汪晖所谓的“全球资本主义”，米尔斯所谓的“后现代”)，对社会理论进行重建，而这个重建绝不是一个巨大的智力游戏，而是希望能介入地创造历史。汪文虽然没有外显地为他的批判厘清规范性基处，但对于各种知识/意识形态描绘认知地形图的工作也的确也只能指向一个目标：呼唤批判的知识分子的出现。最后，引述汪文的最后一句话作结：

作为一个历史段落的现代时期仍在延续。这就是社会批判思想得以继续生存和发展的动力，也是中国知识界进行理论创新和制度创新的历史机遇(汪晖 2000a:43)。

不管是内地还是台湾，这个呼唤都是一样成立的。

第四章

跳出妒恨的认同政治 进入解放的培力政治

——串联尼采和激进民主

毫不负责、无经思考地，你已把工人的本能完全摧毁了，而他可是唯有靠这些本能才可能成为一阶级，才可能为了他自己。

——尼采

假如要使自由真的成为普世现实的话，那么一定要有更多的人找出更有力地导控工业过程的方法。仅仅在工业生产的结果上多分一杯羹并不能给他们带来真正的自由。

——杜威

把自身建立成一种势力的普世性嫉妒 (universal envy)，只是贪欲的一种伪装形式……而粗糙共产主义只不过是这种嫉妒的巅峰表现，把所有人通通降低到一预定的最低标上头。

——马克思

采防卫性态势的工运还能维持多久的士气？

——汤普森

从解严到 1989 年 5 月的远东化纤工会罢工失败为止的这两年时光,有人说是台湾工运的“黄金时期”。这期间除了发生了一些规模较大、动员较强、斗争较激烈的抗争(例如苗栗客运罢工、新光纺织关厂抗争、远东化纤罢工)外,也发生了连续两年(1988-1989)在春节前发生的全省性的年终奖金争议风潮(何雪影 1992)。在这短短两年间,这些抗争经常成为公众瞩目的焦点。为数不少的工人和运动知识分子点燃了改变现状的热情,四处串联、学习和组织,同时,资方和当局也在这个新的挑战形势下青涩尴尬地接招应战;抗争者和抗争的对象其实都在相互测底,学习掌握和适应前所未有的情势(赵刚 1995)。后见之明地看,当时也许很少人,无论是运动内部或外部,劳方或官/资方,能够正确地评估这个新兴劳工运动挑战制度与传统的力量——似乎都过于膨胀这个运动的能为声势,以为鸿鹄或洪水将至。1987 年工党的成立就是一个例子,几乎所有参与者或观察者都期许地或故意地视此为六百万劳工组织化的肇端。

不管我们日后如何评价 80 年代末的这段抗争风潮,这些抗争至少有助于把台湾劳工过去一直被视为一群缄默柔顺的绵羊形象初步解冻,而且也有可能点滴累积些许宝贵运动经验待他日发酵。但是当时序移到了 90 年代,除了少数个案(例如基隆客运罢工、正大尼龙关厂抗争、福昌和联福纺织厂关厂抗争)展现出台湾工人面对急速恶劣的劳动条件的抵抗力,不可讳言的是工运失去了 1988 年左右的那种进攻的、改革的、串联的论述——心理情境(不论规模是多么的受限),落入一种救火式的、刺激反应式的、孤立点状的防御姿势。1989 年 5 月的远东化纤工会罢工事件可以说是整个台湾工运气候的分水岭,是台湾工运在 80 年代末期所累积的正面挑战力和工运内部的团结与善意的出清(赵刚 1996b)。从整个大环境的改变来看,这当然和 90 年代台湾资本的对外流动,以及批判性论述被大幅收编到国族打造论述,这两个重大结构因素有密切关系。

在媒体以及工运内部经常可听到有人用一个蛮视觉的词汇——“暴起暴落”——来描绘工运从 80 年代末到 90 年代的转变过程。事

后聪明地回顾起来,这个把工运(或社运)想像为一个拟人化的主体落于台湾政治社会权力结构地景上,可能只是一种看的方式。也许以另一种看的方式看的话,映入眼帘的可能是这个地景在1987年(或更早)的“暴落”(表现在解严、蒋经国过世、内斗且不知所从的分裂统治队伍),到1989年的“暴起”(表现在1988年底前就开始的统治队伍重整,以及国族中心主义论述的攀高)的过程中,工(社)运不过随背景之落与起而起与落。工运慢车并未发动,动的是高速驶过的当局政治快车。

提出这一个看起来令人丧气的代替图像,当然不是鼓吹结构决定论或其他,恰恰是相反,因为不这样假设地提出一个也是同样极端的替代图像,那么对工运的关心很可能会过度专注在对于“国家”—资本形构、政权转移、支配的统独意识形态等“外部”因素对工运的“打压”上。这些过程当然重要,值得关心工运的人持续地、系统地注意,但是,我担心这样的视象重构可能掩盖住一个同样重要的观看^①:工运本身是否有力量,什么样的力量,从何而来?要求什么样的变迁?台湾的工人要如何培养自己的力量,干预、影响、主导社会变迁?……类似这样的提问关心的是工运(或社运)里的个人如何培育力量(empowerment),如何在一个敌对性的、规训的霸权环境里,耕耘培育创新世界的能力(world-creating capacity)。在本文,培力政治和妒恨政治(politics of resentment)形成规范性的对立,后者以道德和罪罚为解释世界的框架并以之形成咀恨衔枚的复仇集体。本文的写作即是受这个出炉恨入培力的核心问题意识所导引,因而重新诠释尼采。在进行主要的论述之前,容我用粗笔勾勒激进化的尼采在社会理论地图中的位置。

关于培力的问题意识可以说在传统自由主义和福利国家主义的

^① 汤普森(Thompson, E. P.)指出历史的研究和解释经常反映了某种视象重构(visual reconstruction);采这一种视象,而不是那一种视象,经常有它认识论的,甚至政治的意涵。例如,用蒸汽机为主要意象想像工业革命就和用圈地、贫穷法案、工匠、雅各宾……为意向想像工业革命有很不同的政治/知识意涵(请参考 Thompson 1966:192)。

说法里头被压制了,在庸俗马克思主义里头被忽略了。^①自由主义和福利国家的制度化权利论述,将个人视为僵固定性之实体,仅追寻条目化价值之拥有,固然无法对于变迁问题置喙,而庸俗马克思主义立基于新生产力与旧生产关系矛盾的革命论,也忽视了革命主体在具体时间和空间上的形成;危机来了,“人民”会“起来”吗?简单一个问题:这一切能推动真正变迁的力量(transfigurative power)打哪儿来?还在吗?西方马克思主义传统,特别是法兰克福学派或更早的布洛克(Bloch, Ernst),大致是针对这个大问题发言。^②早期法兰克福学派认定,马克思主义假如不能直接地面对这个问题,那么马克思主义就无法不变质。针对自由主义问题与不满而生的右翼民粹主义、族群民族主义或法西斯主义虽然发愿要使“人民”或“种族”脱离于物质主义之贫困和程序政治之空洞,但是由于它们将人民或种族等范畴物化,把现实政治壮美化,从根本上压制了具体的个人如何在日常生活之中成为变迁主体这一问题(赵刚 1996a)。在族群民族主义或法西斯主义之下的“人民”反而根本无从建立主体性,因为他们在现实上无时不是权力集团的意识形态甚或迷思的客体,无时不在自我想像中,把自己想像成被某种“外族”邪恶主体所压迫的道德客体,从而接受国家一族一领袖的完全动员,扮演工人与士兵的双重角色。

① 当自由主义者认真地把培力问题纳入自由主义体系时,那就必然产生了对自由主义的激进重建工作,例如杜威(Dewey, John),作为一边缘的进步自由主义者,讨论的就即是现代社会如何释放社会智能,如何将智能和身体结合,培养自我力量,成为社会变迁的主体(请参考赵刚 1997)。这个努力不幸不是被传统自由主义充耳不闻要不就是被视为异端。类似的例子在马克思主义阵营中就是英国马克思主义社会史传统的汤普森,他也大致在这个问题意识下,尝试文化地、历史地追寻工人动起来成为一个有“阶级意识”的能动力量(Thompson 1966)。另外,既不能被划分为自由主义传统,也不属于严格马克思主义传统的美国激进社会学家米尔斯(Mills, C. Wright),也是一个培力政治的重要思考者,他提出的非常重要的“社会学想像”(sociological imagination)概念,就是以培力为基点问题意识(Mills 1959)。

② 布洛克、阿多诺、霍克海默等人都受了尼采的深刻影响,布洛克从尼采处获得了非理性主义有正面和进步作用看法的启发,进而形塑了他关于乌托邦和革命的关系之思考(Ascheim 1992:287-289)。阿多诺和霍克海默则从尼采处获得了对启蒙的辩证与对散众文化的压迫性的洞见(Adorno and Horkheimer 1979:44)。这三个人都同样的反对卢卡奇(Lukacs 1981)从一种马克思主义立场对尼采的认定:尼采是反动布尔乔亚的非理性主义代言人,并作为法西斯主义的先驱,摧毁了理性传统。

另一方面,西方社会中的“务实的”劳工运动,也早已在二次大战后成为既存体制的零组件,在抗争中不但放弃了改变体制的视象和努力,反而借参与间接地肯定了既存体制的奕局(Mills 1956: 262-265)。当代后马克思主义者博斯(Bowles, Samuel)和金提斯(Gintis, Herbert)就质疑受自由主义影响的西方工运,结构性地忽视“变化生成的政治”(politics of becoming),而着迷于“区区获得的政治”(politics of getting)(Bowles and Gintis 1987)。类似的诊断和批评也来自很多新社会运动理论家(例如 Habermas 1981; Cohen 1985; Touraine 1986; Scott 1990:19)。但他们的诊断和批评往往引出的结论是“劳工运动再见!”。比较起其他新社会运动理论家来算是一向较关心劳工运动的图罕(Touraine, Alain)也不例外,既期望劳工运动能和工会主义有所不同,但又宣判作为社会运动的劳工运动在欧美的死亡。他说:

工会也许依旧重要,但是“劳工运动”作为组织劳工挑战整个社会与经济组织体系的力量则一去不回了。工会主义在过去的某些时期曾是一个社会运动;现在则只是必然屈从于政党和政府的一个政治力量,何以然?因为它仅防卫特定利益,就像美国工会一直在做的一般。工会和社会重构的多元另类意象之间的关联断掉了(Touraine 1986:172-173;原作者的强调)。

但新社会运动理论也有它的问题:其一,结构性地忽略或否定了劳工也可以成为“变化生成的政治”的参与者,因而新社会运动可说是“新中间阶级的激进主义”(Brand 1990:25-27)。其二,新社会运动过度强调认同,往往把政治化约为认同问题。我认为这没有适当问题化认同政治本身;某种条件下,某种认同政治不但不会强化参与者,反而会弱化参与者,使其成为“政治正确”的牺牲者。其三,很多新社会运动的理论家往往在批判以往的左、右翼的社运理论上不乏论点,但是在拿出建构性的提法时,就显得无力,例如奥发和魏森舍对奥森

(Olson, Mancur)对个人主义集体行动逻辑有很犀利的批判,但在出路的提出上就有些行礼如仪了——他们只有呼吁社运要通过论述,改变孤立个人的认同,集体地形构新的认知、认同、趣味与利益(Offe and Wiesenenthal 1980)。我认为奥发和魏森舍所指的方向是正确的:主体的形成必须也是一个文化计划。但是,他们的文化计划在内容上形式上仍是过分地理性主义与论述中心取向,忽视身体、经验、情感、欲望的可能角色,且忽视个人自我教育在社运主体性营造上的重要。这样的文化计划似乎假设了理性认知(rational cognition)是有效社会行动的唯一基础——人们通过理性的思辨与沟通,厘定了问题的范围和解决的方式,而假如既有的理性洞识不能解决争端,那么所需要的不过是更好的理性洞识罢了。但这样的谈法事实上没有跳脱启蒙以来把理性视为世俗宗教的传统看法,夸张了理性认知的能为,忽视了身体与情感在创造问题、发生意义、决定方向上的重要角色。我认为一个激进的文化计划必须也包含一个以美(学)为中介的(aesthetically mediated)激进自我教育计划:解放身体与行动,学习听、看、觉、触各种欲望和情感,不因各种典范、律法、常规、“共享价值”而进行制约反应;拆解掉那自称唯一的、最真的理性现实,把生活和艺术糅合起来,不停地在日常生活中创造新的经验和意义,接受想像,甚至幻觉作为观看人生的多元视点之一……在新社会运动理论里,一个以美学为中介的激进计划并未出现。

从这个我所理解的社会理论大背景以及我对台湾劳工运动的关心出发,我尝试从阅读尼采(Nietzsche Friedrich, 1844-1900)^①的经验

^① 本文对于尼采的阅读着重他的晚期著作(见参考书目),特别是他的 *Twilight of the Idols* (original 1888), 我认为这本书非常扼要且丰富地表现了尼采思想的要点(尼采自己也这么认为 Nietzsche 1969:314)。关于尼采的中文介绍,我推荐尼采的自传(刘崎译)《瞧!这个人》(*Ecce Homo*), 翻译通畅。近年来,台湾对于尼采的精彩中文介绍文章有叶新云(1991:126-168), 着重尼采为一新文化、新人格、新精神境界的开拓者的角色,并强调自我教育的重要性,以及每一个个人在发展自我中的无限可能性和责任。叶新云并认为尼采并非一个贵族政治或精英主义者,也认定尼采对于民族主义这个现代意识形态持否定态度。这些对于尼采的解读,本文均同意。

探讨培力政治和工运(偶尔其他相关社运)的可能关系。^① 我要提出的最核心的问题是:工人如何能变成更有力的行动者?有什么阻碍?对于这一个问题,我认为尼采提出了很多尖锐的另类看法,因而能为参与和关心工运的人提供批判性对话。这首先包括了关于现代社会、人生、心理的另类图像。

一 尼采对于现代性的批判

对尼采而言,现代是弱者、颓废者、蜕化者、“多数者”的胜利时刻。现代的各种价值规范与求知模式皆是弱者合法化其颓废孱弱,并以此胁迫强者就范之诡计。工于这般诡计的心理状态,尼采称之为妒恨(ressentiment)。妒恨者是没有力量(strength)的,有的只是“心灵”(mind),用以补力量之缺如——“心灵”表现在“瞻前顾后、耐心、情感伪装、超强的自我控制,以及模仿”(Nietzsche 1990:86)。现代因此不过是人的真正力量的销蚀,代之以“心灵”(或“理性化”)的溢流;人的真正愉悦丧尽,代之以妒恨之飞扬。这个“现代性”并不始于“现代”,后者只不过是古代希腊文化与迷思崩解之后的理性化历程的一个最后时期(Habermas 1985:87)。通过系谱的追溯,尼采认定苏格拉底和柏拉图是现代性的肇端。

苏格拉底是“希腊”这个概念的对反,是“假希腊”、“反希腊”(Nietzsche 1990:39)。希腊是尼采心目中的文化盛世,具有悲剧的(tragic)对于生命之肯定,哪怕是最痛苦无常、最不可忍受之生命。希腊人充满生的欲念,满怀热情、精力满溢,爱他们的命运(amor fati),过着超越善恶的生活。这个戴奥尼索斯(Dionysus)的

^① 我认为尼采对于工运的意义应可拓延至不少其他的社会运动(例如女性主义运动、学生运动),但本文不拟在有限篇幅内作过多延伸。和我的这个工作在邻近轨道上的还有探讨性解放和女性主义运动的关系的何春蕤(1996:28-46),以及探讨同性恋运动在何种意义上帮助社会解放的宁应斌(1996:147-164)。两篇论文虽和尼采无关,但也都指出了激进(美学)教育对于社会改造的重要角色。

人生是一个未被割裂的人生，一个整体（totality），在这儿，理性、感官、感觉和意志不曾相互分离，人生也超脱于宗教家或道德家的罪与罚的道德—理性簿记，主客观的二分断裂并未曾出现。这样的生存状态充满了尼采所谓的大化之天真（innocence of becoming）（Nietzsche 1990:63）。^①

苏格拉底用辩证法^②敲响了古典希腊文化的丧钟，结束了大化之天真。苏格拉底，以及柏拉图，开始用理性的智能反省人生，判断人生的意义和价值，并以理性作为人生过程的指导，提出“理性=德行=快乐”之等式。尼采认为这就是堕落；是“下等人”（the rabble）对于活在大化之天真下的希腊文化贵族的妒恨策略。苏格拉底是一个体质上蜕化鄙陋的人，用辩证法作为一种变态的色情，来和雅典的美少年纠缠，企图以理智弱化强者（即美、天真、行动、创造），把强者拉到他所设定的奕局中，驯服强者，以达到他的报复和反叛的目的。辩证法突出理智思辨的角色，目的是为了证明生命之虚空，存在之错误，以及身体、欲望、本能的欺罔不实。因此，尼采认为整个“柏拉图”现象，及其所代表的将知识和身体脱离的唯心论传统就是一个高级骗术（higher swindle），是弱者不再能面对现实之严峻，而以理念或概念为遁所；理性不再是面对现实的一个手段，竟变成了唯一的现实。尼采认为希腊哲学本身就是希腊本能的败坏，而柏拉图则是第一个败坏者，一个基督徒先驱（Nietzsche 1990:116-117）。

因此，尼采认为现代即是妒恨心理的步步发展，从苏格拉底、柏拉

^① 尼采认为，希腊古典时期之后，历史虽然步步走向下沉之路，特别是当基督教兴起之后。但是，他仍然指出一些少有的逆流而上的“伟人”（例如波家[Borgia, Cesare]与歌德）或“伟大时代”（例如文艺复兴）。尼采经常将波家和超人的概念联在一块儿（Nietzsche 1990:99）；将歌德和文艺复兴拉在一块儿（Nietzsche 1990:112）。因此，尼采对于现代性的批判经常以上述时代或个人作为肯定性的背景。

^② 尼采所谓的“辩证法”是一种理性完全支配的心灵，没法肯定此时此刻，无能与对象谐和，而是无休地提问：“它发生了，但到底什么真正地发生了？”（Nietzsche 1990:41）。生活于是变成不断的剥洋葱，直到它完全没内容……但是，尼采的系谱学本身亦是一种辩证法取径，将从未被质疑过的真实，找出她的历史性源头（Love 1986:196）。

图、耶稣、康德、叔本华、到瓦格纳，是奴隶道德战胜贵族道德的过程。^① 奴隶道德拟设了一个“我”与“外在世界”、“他者”、“非我”的区分，这个“我”不断的向外求，质疑外在，否定外在，因此，对于生命持一“不”的态度，而所有的价值皆从这个“不”发展出来。因此，尼采认为，奴隶道德者的特征即是它必须为自己不停的造就出对立的他者，而将自己标定在对这个他者的刺激（不论是否为想像出来的）做出反应。然则，这不是行动（action），是反动（reaction）（Nietzsche 1994: 21-22）。相对地，贵族道德则是不待乎他者，是自足的、满溢的、自发的、当下的行动——对生命说“要”。即使当它找寻对立面，它也是为了生命更加愉悦丰足，而非萧瑟怨恨之复仇（Nietzsche 1994: 22）。所以贵族道德的评价模式与奴隶道德的评价模式对立，因为前者总不服用妒恨过量，偶有之，也不过甩甩肩膀就可抖掉。不妒恨，亦即不把仇恨、酸腐、醋劲、憋气往内心久放——他不知原谅，因为他早忘了有谁对不住他。因此，强者的特征是善忘，缺少历史、账本和回忆的积压（Nietzsche 1994: 23-24）。因此，尼采认为敌对性（enmity）有两种，对于高贵者，“敌人”的存在是生命跃动向前所不可缺的条件，高贵者要把敌人拉到他自己的内在，把敌人当作优异的标杆（a mark of distinction），是被荣耀和尊崇而非被鄙夷的对象。高贵者因此是善恶并存，或者说，超越了善恶二分。“假如你要朋友，你一定得和他作战；而要能够作战，你必须先够格作个敌人”（Nietzsche 1966: 56）。相对地，奴隶（即被妒恨葛藤缠身之人）的敌人则是靠不停地想像出一个“邪恶的敌人”，用来确定自己是“良善的”（Nietzsche 1996: 24），而良善的证据则是因为他受苦——羊的道德之源是由于有那邪恶的狼作为他的对反。妒恨的认同心理否定生命，因为人生布满了怨艾、自怜和复仇之情态。对

^① 敌意的评论者往往批评尼采的思想仅为“傲慢的、精英主义的价值品味”（Zeitlin 1994: 144）。但即使是对于尼采同情的评论者也把尼采的个人主义加上“贵族的”的形容词（Love 1986）。这容易引起误解，假如把“贵族”拘限于“遗传”或“阶级”的内容。事实上，尼采是反遗传决定论的，例如他说“美丽是由于劳动的结果”（1990: 110）。另外，尼采对于传统秩序和基督教会的毫不留情批判，也难以使贵族阶级认为尼采的“贵族激进主义”是在谈他们，而他们也不认同尼采为他们的代言人——这在 19 世纪末和 20 世纪初的德国是很清楚的（Aschheim 1992: 118）。

于尼采，“人从复仇之中解脱出来……是通向最高希望的桥梁，是大暴风雨之后的彩虹”（Nietzsche 1996:99）。勇敢地、冷静地面对生活中复杂、矛盾和敌对，对尼采而言，是强化一个人自我的不二途径，是面对生命，向生命说“要”的表现。

哲学上和道德上的二元对立传统因此正是以这个心理一体质的系谱学作为基础。弱者、颓废者、蜕化者建立了善恶对立、黑白分明之二元对立世界，并据此要求“善”者（即弱者）之团结（solidarity），寄望有朝一日能歼灭“邪恶”与“黑暗”，让世界登临永昼（permanent daylight）与无恶之境——而这恰巧是启蒙的理性、科学、民主、改革、革命与无限进步之理想。尼采挑战了这整套启蒙思维及其认识论和价值之预设，特别是它的主体哲学。

“主体”这个概念是妒恨者的虚构（fiction）（Nietzsche 1967:199）。妒恨者发明这个概念为的是将人所有的行动与作为都赋予责任：一个行动的背后一定有一个行动者，一个作为的后头也一定有一个作为者。但尼采认为：

作为（以及它的实效，它的衍生）的后头并没有站着“存有”；“作为者”（the doer）是事后被发明出来的，——作为即是一切（the doing is everything）（Nietzsche 1994:28）。

虚构出一个能自由选择作为或不作为主体之后，妒恨者于是可以把他的不能以一种自我欺骗的方式，当作成就，把不能当作自由，说“这是我的选择”，然后要求强者也一起“选择”弱化。然而对于尼采而言，强者不能自由选择为弱者，弱者也不能自由选择为强者。强者即是且仅是驱力（driving）、意志力（willing）和行动（acting）之自发地表现，弱者即是这些力量的匮乏。凡是认为这些力量后头有一更高的主宰者（cause），决定这些力量之发与不发（effect），都是被语言以及其中所藏的理智所拐骗了（Nietzsche 1994:28）。“主体”是一迷思，只有弱者（即妒恨者）才需要它。

弱者为了要给瞬息万变的行动与作为找到主人或原因，发明出

“作为者”、“主体”、“施为”(agency)……这些个人主体,又为后者找到一绝对主体,或谓之理智、物自身(thing-in-itself)或上帝;凡此皆属永恒的、真理的、本质的、终极确定的、人力所不能及的世界。相对于此,则是皮肉的、感官的、本能的、性欲的、行动的表象世界,只能用邪恶、不真实、机会、幻灭等字眼来形容它;沉溺于其中的人都是妄人、邪人、痴人,需要被启蒙、改良、教育与医治。只有理性让人能脱离本能的暴君,获得自由、快乐,(即柏拉图的“理性=德行=快乐”等式)。尼采认为,这是以理智的暴君取代本能的暴君;当一个人能完全掌握他自己时,即是他已变成理智之奴时(Nietzsche 1990:43)。理智即是对于本能与身体的镇压与报复,性格上是嗜血的^①与抹杀特殊性的。^② 值得注意的是,尼采并不反对理智在实际人生中所扮演的有限度作用——他所谓的“现实中的理性”(reason in reality)——而是反对二元论下的理智(Nietzsche 1990:117)。

主体哲学设立了一主体和客体对立的世界,然后又将经验的主体内容托付给超越主体(上帝、理智、道德、法律、国家)。因而,真正被主体哲学取消掉的不是别的而是生命。尼采说:“生命在哪儿终了,‘上帝王国’就在哪儿开始”(Nietzsche 1990:55)。又说:“我们否认上帝的存在;否认他,即是否认所从来的解释问题(accountability):只有这般我们才能复得这个世界(Nietzsche 1990:64)。”否定了主体哲学中的主体谈法,也连带地否定了世界是有目的(purposes)的说法。抛弃对于终极确定性(不管是所从来还是所由去)的追求的净效果则是对于身体、时间和地点的重视。但对于传统哲学和宗教而言,日常经验、感觉、感官、欲望、身体都被否定,以便荣耀那追求确定性的理智,“知

^① 康德的断言命令,对于尼采来说,也是“闻得出残酷味儿来”,因为,假如你不服从它,则得不到自由,则痛苦。所以,清高的断言命令旁边一定站着“耻感”、“良心”、“责任”和“神圣任务”等等。(Nietzsche 1994:45)

^② 由于个人的主体并无内容,完全是一空洞形式,因此客体性得以以一种超越主体的位置鸠占鹊巢,将客体和主体等同,并以特殊性为代价。因此,虽然区分了超越主体和经验个人,但后者被前者的普同性填满,不再有真实的差异性存在。阿多诺对黑格尔的批判也在于此,认为黑格尔并没有成功地扬弃掉康德的抽象形式概念(Adorno 1973:350)。

识”因此成为了身体的对立面,成为断灭身体的知识(disembodied knowledge)。知识不再是为了我们此时此地的生命,为行动之辅助,而是为了追求确定性与永恒,反对行动。因此,尼采批判以往哲学家缺乏历史感,对“变化生成”(becoming)抱有恨意,所有活的、动的、变化的事物到了他们脑袋里就被整死,成为了概念化的木乃伊(conceptual mummies),以“名世界”为真世界。他们的“理性”盲于变化生成,只追求存在本体(is)。但这个确定终极的本体一直从手边溜走,于是在幻灭之余,只能说存在的世界为一幻觉。而这也是为什么哲学家否弃生命、身体、感官、历史、在地、多元、变迁的原因了(Nietzsche 1990: 45)。^①尼采宣布:“‘表面的’世界是唯一的世界,所谓‘真实的’世界是骗子加上去的。”(Nietzsche 1990:46)那么“真理”又是什么呢?真理是:

隐喻、转喻(metonyms)和拟人化描写所构成的行进部队——要言之,即是人的关系的总和,被修词作诗般地强化、重组、刨光,且由于长久的使用,一般人视之如表章圣典般地牢固稳当,需要服从:真理是幻影,但人们已忘记它们是幻影了;隐喻也早就使用疲乏而失去了它们的官能力量了;钱币磨光了它的图案,只是一块金属,不再是钱币了(Nietzsche 1982b:46-47;引者的强调)。

对尼采来说,一切欲将现实的解释定于一尊,并谋求制度化此解释的努力,都是退化和颓废的征候。尼采认为不确定性、多元诠释正是一个成长的与有力量的现象,而只有僵死之物(如主体哲学下之主体)才需要齐一之整体(unity)与一元论(monism)。尼采警告:“不要想从这个世界上剥夺了它令人不安的和谜样的性格!”(Nietzsche 1967:326)从这个基础,尼采认为哲学的真正角色是“定出个目

^① 尼采对于科学常抱持批判的态度,例如他认为科学正在准备一种“至高的无知”(Nietzsche 1967:328)。但是,拿科学比较哲学,尼采认为前者至少还重视“感官”(sense),而非“本质”(essence)(Nietzsche 1990:46)。

标(posit a goal),以此目标为准,形塑事实;也即是说,积极的诠释而非概念之转译”(Nietzsche 1967:327)。① 毕竟,对尼采而言,“世界的价值为何端在我们的诠释”(Nietzsche 1967:330)。尼采思想纵然布满了鲜明的反现代性思考轨迹,但一切宗教与道德传统主义也是他激烈批判的对象——尼采自命的主要工作是重估一切价值(reevaluation of all values)。因此,尼采虽然激进的反现代性,但绝非一传统主义者。

二 尼采 vs 自由主义现代性

尼采对西方理性主义和主体哲学传统毫不留情的攻击,使他既不容于正统社会主义阵营,也见弃于主流自由主义圈子,从而,他的思想很难就传统政治光谱的“左”“右”径行划分。很多自由主义者认为尼采思想是从精英主义的立场上反民主;在道德与规范层次上“非自由派”(illiberal)——否定同情、容忍、理解、选择、客观性等价值与德行。因此,这些人认定尼采思想不过是 19 世纪后期没落贵族阶级在思想上对新兴自由主义民主制的反动(Aschheim 1992:5)。但对于很多社会主义/马克思主义者而言,尼采思想又是 19 世纪末资产阶级一方面对当代文化绝望,但同时又恐惧任何社会革命的出现,这个双重脉络下的产物;又由于其对当代文化社会的非理性主义的激烈否定,也曾被视为 20 世纪初法西斯主义运动的先导(Lukacs 1981)。不论是自由主义或社会主义,对于尼采的敌意,主要是来自尼采对于启蒙现代性的激烈批判。尼采对于自由主义和社会主义的攻击并非直接针对体制或意识形态,而是一种间接的、后设的批判;对尼采而言,自由主义或社会主义仅仅是 19 世纪末欧洲文化病理的征候罢了。

尼采关于现实政治的发言向来不是站在启蒙者或革命者的立场;他不要追随者,甚至,在主体成为虚构后,连追随自己都将是多余

① 这类似马克思在《费尔巴哈论纲》中所提出的:“哲学家以不同的方式解释这个世界,但重点应是如何改变它。”(Marx and Engels 1970:123)。关于马克思和尼采的关联性的讨论,请参考 Love 1986, Roberts 1995。

(Nietzsche 1966:78)。尼采鄙视人的群性,视之为畜群(herd)的堕落存在——只知相濡以沫,依赖理法成规,摈斥特立独行。追随者、被追随者、信仰、团结、社区、革命、国家都是颓废的表现(Nietzsche 1990:36, 96-97;111-112; 1994:50)。道德家和宗教家都要改善人类,但对尼采而言,这个“改善”无异于是弱者企图驯化强者的作为。不幸地,现代性即是归趋于动物学的终点(*zoological termini*),凡特立独行人等皆被驯服成畜群般(Nietzsche 1990:65)。所有的价值都是由以及为这个畜群所创造,为的是苟延这个聚集,即社会。尼采认为19世纪未发展出来的社会学即是这个畜群对于他自己的讴歌,完全没有批判地反省这个畜群集体在文化上^①的堕落。

我对于整个英法的社会学的异议,在于它经验里的社会只有腐朽形式的社会,而且还带着完全的天真,把它自己的腐朽本能视为社会学价值判断的规范。走下坡的生命、颓靡中的组织力量(指的是分离的力量、打开断层、排出高低的力量)在今日的社会学里反而被有模有样地讲成理想。……我们的社会主义者是颓废的,斯宾塞先生也是一个颓废者——他把利他主义的胜利当成好事儿(Nietzsche 1990:101;原著的强调)。

尼采在“社会”、“平等”、“利他”、“容忍”里头,都嗅到了一种同质化的气味,或是,畜群的本能(herd instincts)。对于尼采而言,好的组

^① 就像超人这个概念的不确定性一般,尼采也没有正面地给“文化”下过定义。但尼采常以负面的方式说明它不是什么,例如它不是,或相对于,国家。尼采认为当一个人或群体把理智、认真、意志力、自我克服等能耐都往“权力、大政治、经济事物、世界通商、国会机构、军事利益”等方向发展时,那么文化必然没有发展的可能(Nietzsche 1990:72)。这个提法和德国保守浪漫主义传统的“文化”和“文明”二分的谈法有一些表面上的类似。但是,尼采并非一个怀旧论者或国粹论者;往往正好相反。他对于浪漫主义的批判是经常可见的。把历史拉回到过去(例如18世纪“如席勒”,或原始状态“如卢梭”)是一颓废之举(Nietzsche 1990:113)。卢梭的对立面是歌德。尼采大为扬颂歌德的古典主义立场,是因为歌德(在尼采眼中)独力反叛18世纪,标举文艺复兴之自然(going-up to the naturalness of Renaissance)(Nietzsche 1990:112)。

织力量是把不同的、不平等的区分开,而非把不同的、不平等的集合起来。法国大革命传统的平等原则对于尼采来说是不正义的,是正义的终结,因为尼采认为“平等者之间有平等、不平等者之间有不平等”才是真正义(Nietzsche 1990:112)。因此,法国大革命,以及其理论代表者卢梭,象征了平等与大众(masses)的前进。但对于尼采而言,他们恰是倒退,而非进步(Nietzsche 1990:111)。尼采否认现代性有任何道德上进步的内容;在平等与利他的意识形态下,现代人其实生活在一个大病院中,每一个轮流扮伤残演护士,过度的思量、生命力断丧、没法产生无关感(indifference)。如果社会性意味着每个人无法发展他的生命力,而只能病态的相濡以沫,互为病人的话,那么现代性在什么基础上说它比“强势时代”(例如文艺复兴)要来的道德进步?尼采提出这样的问题。

如果畜群本能(herd instinct)的高蹈是退化年代的表征,那么距离感(pathos of distance)的突出则是任何强势时代的特征,表现在结构性的不平等,距离的创造与维持(Nietzsche 1994:12-13)。唯有当人有河海相忘的文化空间发展成长,自由才有可能。自由是不确定性,是新经验的无厌探索,是争战对立、碧落黄泉的人生。现代自由主义体制则是腐朽的表现,因为它的“自由”是制度化了的、被保证了了的、物化了了的条框。尼采认为自由在还是斗争的标的时,和它已被争取到而成为一种制度化的存在时,是完全不可同日而语的。所以,尼采说:“自由主义制度获得之日,则是它不再自由之始”(Nietzsche 1994:102)。自由不能如具体对象般的被拥有,自由不是上到彼岸,它不能保证、不可预测——自由是个斗争过程,追求它的人必须要为它付出代价。自由因此是拒绝收编,抗拒归类,不愿成为俱乐部的终生会员(或名之曰“社会”)的一分子,不愿“容忍”,时刻以自我负责为意志,并和外物保持敌意的距离(Nietzsche 1994:92)。因此,自由即是距离力感的同义词。自由主义者要求的价值:安全、平等、理性,在自由一如战士的眼中,是不屑一顾的,后者追求的是危险、权威、克制、作战、无怜、惊怖之本能(dreadful instincts)。自由只有当人要(want)它,征服(conquer)它,它才到来。自由主义者夸夸其谈自由意志(free will),

但吊诡地，他们缺乏的恰恰是要自由的意志(will to freedom)。^①

尼采因此痛斥种种形而上学的正当化、康德的伦理学、宗教的救赎、瓦格纳的音乐、自由主义，以及“科学”等等终极的保证和救赎。凡此种种都是尼采所谓的“高级骗术”，源自人们没有勇气面对[现代]生活的不确定性，妄想复返旧日确定性的怀抱，而这个欲望则是孱弱与颓废的征候(Nietzsche 1990:117)。^② 作为一种基督教的世俗化替代，自由主义虽然号称保障个人自由，但个人已无法要她的、欲她的自由了。自由主义保障了不想要自由的人的自由。尼采称这个矛盾为现代性的“体质学的自我矛盾”(physiological self-contradiction)：按照“社会”(即畜群)的需要，人被压制本性、被“修枝”、“烫平”，以利“自由发展”，结果是只有顺服这个修烫整熨的奴才才能“发展”……现代性中的“自由”，因此不外乎真实的个性的退化(Nietzsche 1990:105-106)。

自由主义机构是物化了的机构，因为这个一亩方塘的源头活水早已断绝，有的只是习惯和因循。这个源头活水即是人所有的那些反自由主义的容忍、平等本能。随着这些本能在现代世界的逐渐颓唐，以

^① 尼采的这个对自由主义(者)的批评其实也是认真自省的自由主义者对自己的批评。“早在1826年，二十岁的穆勒(Mill, J. S.)就问了一个一直困扰他心灵的深刻问题：‘假如你生命中所有的目标都达到了——所有你所期望达成的制度与意见上的改变能在此刻完成——这对你来说会是一个大喜悦吗？他的答案是否定的，原因是只有在争取自由的实际斗争中才能让他有满足感’(赵刚 1997:69)。这个把自由主义视为对人的创造性潜力的肯定，视为对现存世界进行无休争斗的信念和行动也为其他“进步自由主义者”(例如杜威、米德[Mead, George Herbert])所坚持。杜威就认定自由主义必须是一“密实、具攻击性的力量(a compact, aggressive force”(Dewey 1991:48)。米德也认定自由主义不可停留在消极自由之维护，必须进而形塑争取带有积极、实质内容之自由(Mead 1964:150-170)。因此，严格地说，尼采心目中的自由主义者应该只是洛克、边沁等放任自由主义者或功利主义者。

^② 韦伯在 *Science as Vocation* 一文里也采取这些立场。宣称自己是“跟随尼采”，韦伯批评那些无法面对“现时代命运”的人们以“科学”(或学术)的理性主义或唯智主义为救赎，事实上也是一种宗教的逃遁，对于这些“在大学或编辑部里的大小孩”，韦伯指出“古老教会的手臂还在热情地为他们大张大开”(Weber 1968:142-3,155)。同样地，杜威也在认识和伦理上批评那种追求终极确定性的求知和人格模式，指其仅为旁观者理论和伦理，根本无法面对现代复杂多变之现实，也无法开展新的生活进路(Dewey 1988e)。

及随着这些物化了的机构开始代替人的思考,我们的历史进入终点,而我们自由主义人也成为荒原上的最后一人——空洞人、填充人,拥抱着一起时,脑袋里塞满了稻草。历史,对于尼采而言,从不是产生于理性或制度。这个皈依制度、逃避自由、压制情感、诉诸理性的傻乐机器人:“为今日而活,活的非常轻快——活的非常不负责任:但正就是它,人们叫做‘自由’”(Nietzsche 1990:104)。现代人活得太轻了,而不是太重。轻,是因为现代性压制本能,而将生活之世界交给国家、市场、世俗宗教(自由主义、社会主义、“科学”)、学校和种种其他社会机构。由理性太阳所照耀的现代性永昼(permanent daylight),为现代人制度化地、常规化地准备好顺流而下的社会轻舟,上面搭载的不是有个体性的个人,而是浑然成群的家畜!

三 从自由主义个人主体到社会主义集体主体?

在很重要的一点上,马克思和尼采并不如想像中距离的那么远,这一点即是对布尔乔亚个人主体概念的否定。对于马克思和恩格斯而言,自由主义体制里承载权利义务的个人主体正是资本主义生产的必要预设,否则劳动力的流动与价值的交换都将不可能。所谓自由意志不过是确立这么一个虚构主体,以便每个出售劳动力者能自负其“个人”行为成败之责(Engels 1973:143; Saiedi 1993:12-13)。这个批判和尼采对于自由主义体制下的“个人主体”、“自由意志”的批判(Nietzsche 1990:58-60)非常类似。对马克思和恩格斯而言,劳动(labor)是一个结合存有和变化的活动,生产和嬉戏在此并未分离;人之所以为人,定义于劳动,每一个个人和他人的区别也在于每一件劳动都是不可化约地特殊的、具体的作为。而作为劳动者的人,并不需要一个主体的概念或迷思为劳动找到寄寓,把劳动视为“劳动个人”的属性。是在资本主义生产模式下,劳动的特殊具体性被淘空,成为抽象普同性活动,进而皆可以被量化为“异化的”(或客观化的)劳动力。在这个异化过程中,个人主体浮出来成为身体的账房,和劳动力的账簿,成为剥削关系的客观依据,与主动接受剥削的动机制造者。布尔乔亚

生产关系是一个剥削的也是同质化的生产关系,在异化的分工下,人的生命内容惨遭剥夺,剩下的只是抽象的个人屈从于特定阶级条件——个体性在此被磨灭殆尽(Marx and Engels 1970:92)。马克思与恩格斯认为要将真实的个体性从生产关系的禁锢中解放出来,则必须通过个别工人的结合成为一不具特殊阶级利益的阶级——即无产阶级,进行革命,推翻布尔乔亚生产模式,而后个体性(相对于资本主义分工下的平均人)方得解放。在这里,集体性并非只是革命的工具性手段,它更是各个人得以发展的必要前提。“没有社群不成。只有在社群关系中每一个人才能全方位地开发耕耘她的才具;因此,只有在社群,个人自由才可能……在一个真正的社群[不像国家],个人在(in)结社、借(through)结社获得他们的自由”(Ibid., p. 83)。

那么从集体心理的角度看,社会主义革命的力量集结是否,以及在哪些方面,是维系在尼采所说的妒恨心理上呢?换句话说,这个集体力量是否来自于众多“受苦者”的建构并把自己交付给一拟军事化整体呢?马克思本人显然鲜明地反对这样的社会主义,并称之为“粗糙共产主义”(crude communism)。在粗糙共产主义里,劳动和资本的对立被降低成无产(propertylessness)和有产(property)之间的对立,而无产者的运动不过是要把特定的私有财产转变成普世的私有财产,以便立即地占有财货。马克思认为这样的共产主义“否定了人格的每一领域,仅仅是私有财产的逻辑表达而已”(Marx 1963:153)。“把自身建立起一种力量的普世性嫉妒(universal envy)只是贪欲的一种伪装形式……而粗糙共产主义只不过是这种嫉妒的巅峰表现,把所有人通通降低到一预定的最低标上头”(Marx 1963:153)。因此,社会主义,对马克思而言,是不折不扣地要超越妒恨,要超越畜群。是在这个意义上,我们方能理解马克思对于“谁来教育教育者”的质疑,以及对于“革命性实践”即是“改变环境和改变人的活动同时并存”(Tucker 1978:144;引者的强调)的提纲。

马克思主义能超越妒恨和畜群状态,对马克思而言,还有另一个重要原因,这个原因即是社会主义的科学(相对于意识形态)成分。科学首先要求于它的实践者的即是对于表面之下的细致现象的观察,而

这个观察的能力也必须靠对成见、教条、既有的说法和解释,抱着一股健康的敌意和冷静,超越不由自主的爱恨,超越惯行。马克思晚年对于他当代的年轻马克思主义的徒众的不屑,说如果他们是马克思主义者的话,那么他自己并非一马克思主义者,其实并非出于傲慢酸苛,而是强烈地表现出马克思本人对于非教条的、具体的、历史的、经验的、社会研究的重视。马克思主义的另一创立者恩格斯也对这些年轻的马克思主义的“跟随者”的硬套公式的教条化“研究”(其实只是立场的表述)嗤之以鼻,指其为“最令人叹为观止的垃圾”(most amazing rubbish)(Marx and Engels 1959:400)。^① 其实,真正的自我教育者无论在探索(inquiry)的科学精神上或是在感受的美感经验上都表现了同样的高蹈的独立人格和丰沛的意欲能力——追求“美”和追求“真理”的脚并不见得是踏在不同的路途上。美的感受力(aesthetic sensibilities)和知的感受力(cognitive sensibilities)其实是一体之两面,它的断裂分割实是(后)现代的一大病态。

但是,马克思思想中所强调的关于具体的历史和经验研究的重要性和革命者需要激进地自我教育的这些批判面向,却经常不安地被另一更有力的叙事所遮盖——分析的钟摆总是在“最后的分析”中摆向底层决定论和并生的革命的集体单一主体:“大规模的人的改变(alternation of men)是必要的,但是这个改变只能够在实践运动中,即革命”(Marx and Engels 1970:94-95,引者的强调)。这样的提法在后来的“现实存在的社会主义”运动中又常常被化约为“革命后自会出现新的人格”。对于这种决定论的谈法,尼采视为“不可理喻的乐观”(Nietzsche 1967:368)。而由于一方面把“革命实践”完全等同于改变环境,另一方面教育者的角色也被垄断,人的自我教育的问题被压制了,个别的人的面貌被涂掉了。

^① 恩格斯对于马克思主义的“追随者的危机”的反省最明确地表现在他 1890 年写给 Joseph Bloch 的信上。他指出马克思并没有把经济因素视为“唯一的决定因素”,反而是把经济、社会、政治、宗教等众多因素视为不可化约的复杂互动因素。恩格斯并说:“对于年轻人常把经济方面作超过它应有的强调这一事实,马克思和我要负部分责任”(Marx and Engels 1959:398-399)。

对尼采而言,这样的社会主义和基督教以及自由主义现代性事实上是共有同一个道德心理系谱的。当无政府主义者与社会主义者(尼采交互使用二者^①),控诉社会的不公义,宣扬他们的权利,要求平等时,尼采认为这是弱者把他们不幸的处境轻便地而且错误地归因于他人,以为总是有人要为他们负责。但是,这样便宜的“创造原因的動力”往往错置因果。错置因果的结果不只是迁怒他人,更重要的是位处弱势的人无法面对他自己困境的所从来,他回避了认真地面对:“为什么他在受苦——他的生命在哪些方面贫困……”这一问题(Nietzsche 1990:96)。因为找到了简单的仇家作为他们困顿的“原因”,于是生活的重心指向了酸腐、抱怨与控诉。然则,这不但没有使他们更强,反而更弱。抱怨因此不但来自脆弱,也加速脆弱,但弱者经常并不自知,反而着迷于他们自诩的“正义之怒”,以及因此而来的某种权力的晕眩感。且正是由于这个晕眩感的支持,使得他们得以继续忍受难堪的处境——‘受苦者为他自己的苦难开立了“复仇的蜜糖”作为药方’(Nietzsche 1990:97)。这,是一种自欺的复仇。社会主义者和基督徒,对尼采而言,并无根本的差别,两者都是妒恨政治的表现,都在寻仇觅恨,差别的只是他们俩抱怨的对象不一样:前者找上他人,后者找上自己(Nietzsche 1990:96)。基督徒和社会主义者不管他们在谴责“此世”,或是“社会”,都一样地表现了颓废者的本能,否定此地与此时(Here and Now),希望借“最后审判”或“革命”逃逸到“彼岸”(Beyond)(Nietzsche 1990:96)。

假如,“革命”不可期待;假如,劳工运动不是完全把自己界定在物质利益或制度性权利的争取,那么劳工运动势必要把自己摆在一个对话上:劳工如何更强更有力?我认为尼采可以被拉进来讨论劳工议题的进入点即在这儿。今天在台湾,关于劳工的议题日渐被体制化,另外,受到国族运动的冲击,劳工运动也面临了一个政治上重新评估的危机,尼采的思想或许应被激进工运团体与个人拿来当作对话对象。要颠覆国族信仰和分配逻辑的桎梏,劳工运动应该探讨多种新的个人

^① 值得注意的是,尼采对于社会主义的批判是形成于他对于当代德国社会民主党人的认识,而非形成于和马克思的直接对话(Aschheim 1992:187f)。

主义、多种新的美学观,毕竟工人要“反对”这个体制的动力应来自每一个工人自己觉得这个体制是丑陋的,自己在这个丑陋的体制下的生活也是丑陋的。工人不必然要成为“无产阶级群众”——个人的自主发展应和社会主义不矛盾,也不应只是社会主义成立之后的事情,而应同时发展。对于社会主义者而言,社会主义的想像假如不是一个物质主义的、实证主义的世界,而是一个满布着愉悦、创造、美丽、惊奇的现实,充塞多元、流动的意义,那么社会主义者不该苛求尼采没和他们共同讨论如何推翻资本主义,而应该从尼采那儿获得更多的关于以上种种价值在此地此时实现的障碍和契机的了解。^①

四 激进自我教育 vs 现代大众教育

“此地此时”肯定激进的在地行动。行动的激进性格在于个别行动者超越工具理性、功利主义、国家中心论、“现实”、“道德”、“传统”……所设下的想像、论述与实践的界桩,进而结合一实验性的、探索性的、缺乏终极保证的激进自我教育的向度。这种激进的自我教育认定,“解放”最终而言必须,也只能,展现在各个人新的生活经验的浮动地平线上。激进自我教育直接批判现代民族国家的大众教育对身体、欲望的压制,对美感和创造的贬低,对生活整体的断碎,进而要求破除身体和知识、艺术和科学、情感和理性、行和知的对立,从而不断地发展质地上新的生活经验。对激进自我教育者而言,现代大众教育所要求于受教者的无外乎因循墨守。

这个以对功能论、普同论、理性论和传统论的挞伐为基调的美学转向,虽然不免立即地受到特别是来自社会主义和自由主义阵营的攻击(Aschheim 1992:28-29;43-44),但也为整个20世纪初美学现代主义运动(其中不幸地也包括原型法西斯运动)提供丰沛的迷思与动能

^① 最近对马克思主义的深化中,也不乏强调新的美学、看的方式的革命对于马克思主义解放计划的重要性。在一篇讨论超现实主义大师玛格利特(Magritte, Rene)画作的激进意涵的文章中,伍尔夫即指出:“社会主义一方面代表对于惊异、美丽和意义与现实的多元塑性的解放潜力的开放性格,另一方面代表将资本主义推翻的决心”。(Wolff 1995:34)

(Ashheim 1992:12-13)。尼采对现代性的激进美学批判由于历史上被法西斯政权的援用,常被化约为和非理性主义、动能主义(vitalism)、政治壮美化或反反思主义(anti-reflexivism)等同(例如 Goran 1996)。但是,如果暂时撇开这些对尼采的概括性定位,我们是否可以思考尼采的思想对于激进社会改革可能提供什么对话?任何自诩激进社会改革的计划,假如先决性地、概括性地划定论述的界线,判定某些论述是无关的话,那么这个激进计划已经自我取消其激进性格了。在下面的这些问题仍是开放的前提之下,我认为尼采的确能提供有力的对话:什么叫做“反对”运动?所谓的“社会变迁”究竟何所指?每一个人要改变世界时,是否也要自我教育?现代教育到底成就了什么?先从最后一个问题谈起。

尼采对现代性的批判核心之一是对教育的批判。第二次产业革命发展了以资本与民族国家为驱动力与目标的大众或民族(national)教育。对于尼采,这是颓废的现象,因为文化和(民族)国家是敌对的;国家得势,文化下沉。所谓“文化国”只是一个现代想法,“文化的伟大必然是一个非政治,甚至是反政治的意义”(Nietzsche 1990:72-73)。“权力使人蠢”(Nietzsche 1990:70),尼采如是说。“民族英雄”俾斯麦对于尼采而言,是个蠢化的颓废者;第二帝国的“大政治”(grand politics)是个笑话。现代教育把国家当成目的,失去了她原本的目的——文化,也失去了它原本的手段——教育者,有的只是高级保姆(Nietzsche 1990:73)。尼采认为当代教育只不过是用最少的时间急迫地制造出一大堆能完全为国家所用的年轻人,而这种“不雅的急迫现今到处流窜”……(Nietzsche 1990:74)教育不但不能帮助各个人各成其长,反而以规矩制成一个个的方圆,或谓之“标准公民”。高等教育,尼采说,“不外乎是站在平庸之辈的立场反对超拔品味而设的手段”(Nietzsche 1967:492)。教育(以及它背后的传统、社区、习俗、国家)制度性地表达了畜群对不类的个体行动和个体思考的妒恨(Nietzsche 1982a:10-12)。

现代教育据说是科学教育。但科学不是把现代人从玄学和神学的桎梏中解放出来,让人能更清明的面对这个世界,敢于“接受从各种

感官得到的证据,进而学习如何磨尖且利用它们,并思索它们直到结论贯通”(Nietzsche 1990:46)吗?科学和科学教育的价值不就在于它和我们的经验结合,助于我们发展人生、充实精神吗?尼采一点也不反对科学本身,而是反对科学形成一个新的宗教、新的霸权,不但无力充实人生、培力个人,反而以形式主义和专业主义将人生贫瘠空荡。尼采说:

科学所强加诸每一个人的严苛奴隶条件,是为什么当今的教育以及教育者不再能发展出更充实、饱满、深刻的性灵的重要原因之一。我们的文化受伤最严重的即在于过度浮滥的装模作样的学徒和破碎的人性;我们的大学,与其所愿相反,是让精神官能退化(spiritual instinct-atrophy)的禁闭室(Nietzsche 1990:72)。

因此,现代的制度化(科学)教育不但无法使人成长,反而扁平化、同质化每一个人,使他能够顺利地作为规格相同的零件随时填空补缺。每一个人被教育成如何适应这个现代的“机械存在形式”(mechanical form of existence);职责(duty)因此成为最高指令,而任何愉悦的可能悉遭剔除(Nietzsche 1967:474)。那么在这个职责和愉悦对立、理性和情感对立、知识和身体对立、科学和艺术对立的现代教育里,人们到底该如何克服这般的荒凉,灌溉如此的贫瘠呢?尼采的答案是:每一个人应该学习如何自我教育,学习如何观看(see)、如何思考、如何说跟写,而其中尤以第一项最为根本。学习如何观看是什么意思呢?

习惯于让眼睛放轻松,有耐心,让事物能在你跟前发展;学习如何延迟判断,从各方面调查、理解一件事情。性灵培养的第一步即是:不要立即对一刺激做出反应,要好好地掌握住克制和斟酌情势的本能。我所理解的学习观看几乎就是平常话所说的“强意志力”:它的精义恰恰好就是不跟着“意志”跑,延迟决定的能力。所有没有灵性的、丑陋的事情都是由于无能拒

斥刺激——他一定得反应,得服从每一个冲动。[……]已经学会了如何观看的人在现实上应用的情形则是:他将变得沉稳、不轻易信任,桀骜难驯一如一个学习者。借着这般具敌意的冷静(hostile calm)态度,你可以允许所有陌生的、新奇的事物趋近你,而不至于马上就一把抓住对象。打开所有门户,屈顾于所有细致事实,总是对他人他事怀抱好奇、跃跃欲试,简而言之,我们歌颂的现代概念“客观性”,是一个糟糕的品味,是顶尖不高贵。(Nietzsche 1990:75)

这个尼采所谓的“延迟决定的能力”、“具敌意的冷静”其实也是米德所强调的延迟反应(delayed reaction)的能力。现代大众教育失败之处就在于使学习者成为对刺激进行制式反应的机器,人失去了人之所以为人的反思能力。这个世界变成了一个巨大的习惯场域,只有常规、板平、无趣、熟悉、太熟悉。或许,现代教育的主要目的即是规训人们,让人们习惯于无聊,安于无聊,甚至享受无聊。生活变成必然、责任和“你当”,因而和欢娱成长脱了关系。人除了制式的需要外,不再有说“我要”的念头和胆量,他不想要学习观看、学习思考、学习说和写^①,因为他已有的“看”、“思考”、“说和写”方式已足够让他安逸地自处于现代社会(即畜群)了。他不想要和他人产生区别,他不想要成为他自己,他宁愿把头钻到社会常规中(报纸、电视、购物中心),相互成为护士和病人,相濡以沫。教育(以及医疗、婚姻、农业、战争等)的起源都在于让人随俗俯仰,沈没于传统和流俗的道德之中,“不让你想到你是一个个体”(Nietzsche 1982a:11)。对尼采而言,假如有好的教育可言的话,那么关键即在于它是否能启发让人想要的意欲力(will power)(Nietzsche 1967:484)。意欲力的开发即是从流俗的道德和认识中跳出,每一个人都想要开发他自己的认知、欲望、感觉、价值模式,因而每一个人都活出各自殊异的存在模态——个体性就是这个身体实践过程,而非它的结果,更非受外在保障的死物。尼采探索的是一

^① “我难道还要再说一次吗?——人得学会如何用笔跳舞。”对于尼采而言,思考、写作、言说都应该是整个人身的解放(放松)的表现(Nietzsche 1990:75-76)。

反扑,因为你的独特性惊扰了畜群的沉睡,让他们惊恐。而为了回归常态,创新性的行为和思想经常被冠以邪恶或危险的卷标。然则这不仅是在外的惩罚,特立独行的人本身也深以此自苦,时而觉得他们自己是危险与邪恶——“因为这个原因,直到今日,最好的[即最真实的]人的头顶上总还是那么没必要地乌云密布”(Nietzsche1982a:12)。

这是努力自我教育的人所必须付出的代价。

五 劳工运动和激进教育的关系

劳工运动的目标是什么?假如劳工运动不自我设限在哥达纲领式的分配正义,而把自身也当作“改变这个世界”的一个参与者的话,那么劳工运动是否也不当怯于和尼采对话?是否也应该进行“对一切价值重新评估”?重新评估自由主义、经济性工会主义,甚至庸俗马克思主义的计划呢?如果答案是“不”的话,那我要问的是:在什么意义下,我们称呼工运所从事的为“反对运动”呢?

我们无法站在资本主义现代性的世界观之下反资本主义现代性。如果劳工运动要的只是分配正义的话,那么它作为现代秩序的挑战者的身份只不过是“忠实的反对者”,往往只能正当化既有体制,以及履行竞赛规则。劳工运动者要问的是:什么是社会变迁?劳工运动者假如不以讨债为唯一目标,那么劳工运动的成败,则不可以参加人数之多寡计。声势浩大的劳工运动的唯一保证或许只是能够争取到更多“福利”,但并不必然保证参与者的激进改变,以及因此而来的真正社会变迁。劳工运动的价值,除了“夺利”以外(即“生活水平的斗争”),是否也包括新的价值和视野的提出和实现(即“生活方式的斗争”)?^①

但是劳工运动者和工会教育者是帮助了“生活方式的斗争”呢?还是阻碍了它呢?或许形格势禁,劳工运动者经常回避了这个问题的讨论。流行的态度之一是“现实主义”,忙着当下的经济与政治斗争都来不及了,遑论他顾;之二是“危机迷思”,资本主义体制危机的总爆发

^① 汤普森把劳工运动的斗争区分为两大范畴“standard of life”和“way of life”(Thompson 1966:211),并认为后者价值更高。

不远了,只有大危机才能带来真正的改变(当然有所谓“做好准备等待危机”,但所谓的准备常常只是理论上对垄断资本主义的分析研究);之三则是根本从工运撤退到国族或民粹认同政治,即所谓建国优先论。这三个立场的差异固不可以道里计,但共同点则在于都没有或不能就此地此时各个人应当如何改变提出主张。等待危机和等待千年致福有何不同?分别理论和实践不正也是布尔乔亚世界观吗?“现实主义”不更是帮资本主义驯服劳工,使他们的意欲力完全被锁定在“需索无厌”上吗?如果有人说劳工运动本来就该被界定在这个领域上,并把“变迁”的力量交给其他社会范畴(例如学生、女性、同性恋者),那么作如是观的人已经先歧视工人了,而和他(她)们的政治修辞产生重要内在矛盾。“劳工不忙着想这些有的没的东西,他们最重要的事是先把生存的事搞定”,很多人会这么说。但是,生存的事从来不只是经济的事,而经济的事向来也不只是经济的事而已。

但是劳工要什么呢?谁,除了他自己,能帮他想呢?当工运知识分子根据他自己的“理论”或“欲望”,对劳工进行“教育”,告诉他们,他们应该要什么的时候,那是不是就同时残酷地压制了劳工原先或许能自我成长的机会,亦即他意欲的能力。那么劳工教育不是反而是在帮资本主义体制做规训工人、驯服工人、修剪工人枝芽的工作吗?资本家不给钱,劳工和他要钱……在这个听似喧嚣但却极度单音化的争夺中,被稳固的是这个单一向度的世界观。劳工并没有否定资本,他似乎只是资本弈局中资本家的对手,而谁占上风并无改于这个弈局的性质。尼采不是一个“社会”解放者,他也不可能期待每一个人都是查拉图斯特拉,但他对于19世纪末的社会主义劳工运动和教育的批评在今天仍需要面对。尼采质问(知识分子的?)工运者:

你做了什么事?——每一件你做的事都像是把蓓蕾,或甚至是孕育蓓蕾的生机,掐掉——毫不负责任、无经思考地,你已把工人的本能完全摧毁了,而他可是唯有靠这些本能才可能成为一个阶级,才可能为了他自己(forhimself)。工人被你整治的倒是适合服兵役、会成立工会、会投票:难怪工人

已经觉得他的存在是一个沮丧(用道德的字汇来说是“不正义”)。但到底你要什么?——再问一遍。假如你意欲一个结果,那你就同样要意欲一达成目的的手段:假如你要他成为奴隶,又反倒想教育他们当家作主,那就是傻子了(Nietzsche 1990:105)。

尼采关于劳动问题的讨论的洞见在于他指出劳工(或任何人)要成为“反对运动”——即改变这个世界的运动(管它多难定义),必须要首先斩断流俗世界观(“发展”、“权利”……)的葛藤缠绕。从尼采的观点看,传统自由主义和专制主义都是紧紧绑住现代劳工的意识形态紧箍咒。尽管专制主义是放任自由主义的正式反对者,但是它对于放任自由主义的世界观缺乏激进的差异,反而共同以某些母数为理论地基。例如二者都立足于主体哲学(个体单一主体 vs 集体单一主体);对于历史持单线进化观点,且常持历史有目的或终局之论;习于有终极原因之说;二元论的世界观;以妒恨为核心心理机制及道德语言;各自的物质权力基础皆现实地预设官僚化、理性化;反对或恐惧经验的或诠释的不确定性;否定身体、欲望、本能;缺乏转化(transfiguration)之激进计划——无法产生新价值,无法丢出新目标,无法鼓励新人格,价值则经常属于破否反消(dys-, de-, counter, anti-, negation……)的范畴。

因此,劳工运动若仅以教条马克思主义作为意识形态武器的话,不免会在后设层次上被整编到资本主义现代性里头,无法对资本主义/放任自由主义的世界观提出具实质差异的另类挑战,只能用传统自由主义的词汇(例如权利)进行有限的(虽然不无价值的)内在批判。在这个困局的基础上,我认为尼采对“劳动问题”的批判是有现实关联性的。尼采和工运的关联之处或许就在于他提供了重新看问题的方式,将很多习惯和价值再度拉到反思的光束下。从以上的讨论,我们看到这些问题至少包括:谁是工人的“敌人”?仅仅是资本家和国家吗?工人应如何看待“敌人”?劳动和资本的关系应该被道德化地论述——劳动是“善”,资本是“恶”吗?这样的心理结构对于工运是有利的还是阻碍的?工运到底追求什么?身体、美和工运的关联在哪儿?

工运是否应发展工人的个人成长？工运教育者的角色为何？

毕竟劳工运动今天到底在反对什么？要什么？……这些，需要被讨论。这也是为什么汤普森(Thompson, E. P.)认为劳工运动可不能继续停留在一个防卫性的姿态上，它必须要出击，提出属于它的“我要”。

六 跳出妒恨 进入培力

呈现在很多行动者、理论者，以及广大群众的台湾社运心理结构即是妒恨：想像自己是受害者，他人为加害者，因而自己是道德的，他者是邪恶的。这当然不是说这世上没有受害者，也没有加害者，一切都是“想像”出来的。但是，问题是这样的心理结构是反应了力量丰沛还是力量缺如呢？是进行培力(empower)呢？还是将你缴械(dis-empower)呢？站在“受害者”的立场，我们更要思考这个问题。

在妒恨的心里结构下，运动变得不得不悲情，各种愉悦、创造性活动都遭到运动参与者自己的道德警察（而不见得是来自“压迫者”的）查禁。道德因此等于悲情，把愉悦和创造性的想像与实践视为搅局、琐碎、没有现实感。这个心理结构的原形在台湾民族主义运动里被打造出来，并且不同程度地展现在工运、女运、学运、环保运动中。在这个道德/悲情/认同的纠结下，所谓建立主体的活动，其实一直吊诡的是客体化的活动，因为想像自己的凭借完全来自“邪恶的他者”——“我”这个“主体”的内容是“被害的客体”。^① 沉溺于这种想像，造成了社会运动文化资源日形枯

^① 最能在美学上再现从1989年左右开始快速发展的台湾民族主义运动的群众心理结构的对象，或许就是在这期间遍立于全岛的二二八纪念碑了，而其中最具代表性的当然首推台北市的那一碑了。这个碑的决选过程饶富趣味。由大部分是学者专家组成的建碑评审小组在初选的282件作品中经过反复筛选后决定出来第一名(王为河)和第二名(王俊雄与郑自财)，却被建碑委员会政治翻案，使第二名跃上第一名，理由是受难者家属认为纪念碑要“庄重”，要能让“哀痛的心灵去拥抱”(何华钦1996:154-157)。雕塑家杨英风对王为河的作品与王/郑的作品的描述或可作为参考：“[王为河]的作品充分表达朴质、单纯、大方、宏观、明朗的意境；郑自财等人的作品虽可安慰受难者的心灵，但作品造型复杂，是目前混乱环境的再现，缺乏光明的未来，徒让现存的人再回想悲剧的历史，其后果唯有悲伤与哀痛的一再提醒与纪念，对未来光明的前瞻性可说没有”(引自何华钦1996:155)。

为基础的认同政治,到 90 年代中期已完全成为笑剧。当初的学运闹将已成为今日政治上的当权派,或在衙门或在议会。妒恨和悲情的心理结构“合宜地”(timely)消失了,剩下沐猴而冠的“傻乐”。傻乐(merry, cheerful)不是愉悦(happy),后者伴随着成长和学习,前者则是仿真和刺激反应。^① 傻乐不是妒恨悲情的超越,而是并发症,相互作为对方的再生产手段。羊恨狼是妒恨,而傻乐则是羊欲想自己是狼。因此,妒恨是一种荒芜晦暗的认同政治,妒恨者恨宰制者,是因为他或许也想有朝一日当上宰制者——“彼可取而代之!”因此主体性的可能资源只有来自它所恨的标的(例如资本家、殖民者,甚或男人),而没有其他认同可供交叉灌溉。^② 这个否定性的、空洞的、镜像的主体性是一个脆弱的“主体”(或从不曾成为一主体,只是一个仿真),因而它无法不接受它所抗拒的世界(经常也是它所能看到的唯一世界)的世界观与价值以及所提供的阶梯。

回到台湾的工运问题上,我想指出,当绝大部分的工运团体深深地陷入国族认同的泥淖中,把工运问题像火腿般倒挂在国族论述框架下,成其装饰附庸,这样的工运的最严重后果其实还不是在狭义的政治领域,而是在更深一层的社会人格的、心理分析的领域。国族化的工运所能够引导出的是只以妒恨为核心心理机制的编队化的工人集体。这个心理机制有时导向“中国”,有时“外劳”,有时“不义政权”,有时“资本家”,但不论如何,这四种(或更多种)对象都被妖魔化,成为某种非社会、非历史的“原初力量”(primordial forces)的人身转世。纳粹民众其实也是在这样的妒恨心理机制下制造出他们的敌人——犹太人、金融资本家、社会主义者……这样的敌对性不需要任何“冷静的敌意”,不需要任何社会研究和分析,不需要运动参与者的个体性浮出水

^① 易卜生(Ibsen, Henrik)的名剧 *The Doll's House* 区分 merry 和 happy 这两种心灵状态,剧中,女主角 Nora 最后觉悟到她从来不曾愉悦(happy)过,有的只是根据他者的期望,扮演着幸福满溢的傻乐(merry)的玩偶角色。愉悦,对易卜生而言,是一种学来的能力,产生于一个能自由发展自我的主体,而傻乐则是按照社会规约和规划所装作出来的貌似愉悦,快乐的机器人是也,迪斯尼的游客是也。

^② 陈光兴关于“批判性混合”(critical syncretism)的提法,也是在对这一问题发言,批判殖民主义和国族主义的单音化“主体”想像。请参考陈光兴(1996)。

平面。或许敏感到工运内在中的某种“反闪族化”倾向，萨特(Sartre, Jean-Paul)早在 1948 年就指出工运里头的“资本家”和纳粹运动里头的“犹太人”应有根本上的差异：

没错，普罗阶级在海报和报纸上对于“布尔乔亚”的讽刺作品和反闪族运动里对待的“犹太人”方式完全一个样子。但是这个貌似不应把我们骗了。对于工人而言，构成布尔乔亚的是布尔乔亚的位置，即是，一组外在因素的组合……是多种行为模式的组合(an ensemble of various modes of behavior)。对于反闪族主义者而言，犹太人之所以是犹太人只是由于某种“犹太质地”(Jewishness)……(引自 Smith 1996: 215; 引者的强调)

跳出妒恨的认同政治，进入到解放的培力政治，对于工运来说，其实无外乎表现在越来越多的工人能脱离悲情和正义的亢奋，进而学会用自己的眼睛，带着深具“敌意的冷静”(hostile calm)，看到多种宰制剥削规训的细网和这些细网之间的罅隙断裂(即“多种行为模式的组合”，也看到多种不同于官方教条、资方教条，甚至劳方教条的“不方便的事实”(inconvenient facts)(Weber 1958: 147)，并在此时此地行动。对于这样一种力量的培养，尼采思想(当然是某一种的)和马克思思想(也当然是某一种的)同样有用。

结语 尼采的害处和用处

传统的左派可以很轻松地取消尼采，判决他代表资产阶级非理性主义的高峰。早在 1890 年代，正统马克思主义对于尼采的定位即已出现：“是反映布尔乔亚和资本主义利益的最侵略性形式的非理性主义的后黑格尔哲学的病征与发言人，完全反对科学社会主义，是无产阶级的大敌”(Aschheim 1992: 164-165)。之后，卢卡奇更激烈的宣判尼采是原形法西斯主义思想家，是纳粹之父，为反动派布尔乔亚的非

理性主义的发言人,是理性的摧毁者(Aschheim 1992:4)。晚近的哈贝马斯,也将尼采视为一布尔乔亚“黑色作者”,把现代性等同于工具理性,完全否定现代性的其他进步价值,因而完全放弃任何内在批判的计划,从而唯一的出路只剩下个别化的美学活动,从普遍性对话中逃逸出来。哈贝马斯认定尼采思想的影响,直接拉到20世纪末的后结构主义和解构主义,形成一种“新保守主义”(Habermas 1985:106, 1989:xxiii; Aschheim 1992:191-192)。

但是,恰如所谓的“尼采—后现代”对于现代性的批判太过于轻巧与太过笼统(undifferentiated),无视于现代性中的进步/解放潜力(例如价值领域的多元、反思性的增加、对个人专断统治的限制),同样地,现代理论对于尼采也同样在进行一种“笼统批判”,无法正视尼采思想中的进步性(例如他对于个人解放、异质性、多元性的肯定,与对传统、权威、国家主义、民族主义……的批判)事实上不但和一激进的启蒙计划没有矛盾,反而是把很多核心启蒙理想激进化,抵抗启蒙的邦拿巴化、俾斯麦化、希特勒化、斯大林化……本文的讨论或许可作为一个脚注。

虽然。我们不能不注意到,尼采的思想特别容易被极右派“拿来”当作他们的意识形态正当化手段这一历史事实。在20世纪初的欧洲就有布鲁克(Bruck, A. M.)、索瑞尔(Sorel, Georges)^①、松巴特(Sombart, Werner)、斯宾格勒(Spengler, Oswald)、荣格(Juenger, Ernest)等极右派受尼采深刻影响(Herf 1984:29; Aschheim 1992:166-168, 192-200; Antonio 1995:29-32)。这些极右思想家“从尼采的库房中搬出适合他们目的的那些意象、范畴、暗喻”(Aschheim 1992:192),包括敌对性(enemity)、冲突、战争、男性特质、英雄主义、贵族、行动、反理性、迷思、生命哲学、精神性、反平等、异教、本能……他们把这些在尼采手里都是高度暧昧和两可的意象、范畴、暗喻转化成清楚的政治纲领,用来建立国族、发动战争、屠

^① 索瑞尔虽然出自马克思主义传统,但是却在他越来越增强的反智主义下,反对理论、知识分子和政党,强调立即行动主义,宣扬总罢工的迷思、暴力的正当性和革命贵族。社会主义因而完全脱离了马克思主义的范畴,而成为了启发迷思的“社会诗”(Hughes 1977:90-96)。尼采的精英主义和行动主义对于布尔乔亚文化社会的批判是索瑞尔的重要思想来源(Herf 1984:73; Aschheim 1992:167-168)。“极左”和“极右”在索瑞尔的思想上合而为一。

杀犹太人、制定“优生”政策、迫害宗教、正当化国族内部支配、压迫个人自由、将社会编队 (regimentation of society)……把尼采瓦格纳化之后,尼采原先追求个人无限成长、实现的理想则被转化为追求集体的“血与土”救赎,查拉图司特拉被变装成齐格飞(Siegfried)!

尼采的思想吊诡地既是极右思想和运动的“最尖锐的否定”也是它的“前导”,端看他如何为人所用(Loewith 1994:83)。^① 尼采自己也说:“社会的胃比我大,可以把我消化掉”(引自 Aschheim 1992:85)。所以,本文不折不扣的就是要根据自我们自己的胃口(口味)消化尼采,把尼采同化到一批判理论的语言和气质里——一个不遮掩的同化主义的阅读 (assimilationist reading)。^② 关键一直在于重新诠释尼采,思考他和在地进步社会力量之间的关系,思考我们自己关心的问题,让尼采为我们所用,让他的价值被我们重新评估,而不必成为尼采主义者(所有的尼采主义者都是根本的反尼采者)。在一个缺乏社会主义/自由主义传统,以及极右思潮正在萌芽的台湾社会,我们是否也要思考一个激进美学启发的培力政治如何能够和社会主义、自由主义的传统互补,而非互斥——毕竟,我们不需要在失业、异化劳动和新旧独裁之下“自我发展”吧!另外,就本文的核心关心而言,我还想问的问题是:阶级政治应如何和培力政治结合?政治经济学是否将要被再度带进来?如何带进来?如何发展出一种个性和社会结构,能双顾社会正义和自我发展?^③ 对这些问题我都没有满意的解答,有的还只是

① 由于尼采思想内容上的刻意反体系,写作方式的箴言性质,概念意涵的非分析性,以及从未出现一制度化政治运动为其代表,后世学人往往各取所需,以尼采为启发或脚注,而形成了多种尼采主义(Nietzscheisms)。20世纪里,受尼采影响的社会或文化运动包括了:无政府主义、表现主义、女性主义、未来主义、国族主义、纳粹、宗教运动、性解放运动、社会主义、民粹主义(volkish),甚至犹太复国运动(Aschheim 1992:7)。

② 比照起现今绝大多数关于尼采的重新阅读把尼采同化于某种后结构主义,我的这个把尼采同化于某种批判理论传统的阅读,似是有些“不合时宜”(untimely)。

③ 德国20世纪初叶的社会主义女性主义者史脱克(Stoecker, Helene)在1939年即表达了类似的信念(或焦虑):“对我而言,人类演化的两根柱子:对社会正义的追求以及对最高的个人发展的追求,仍然密不可分的纠缠在一块儿。对我来说,过去的半个世纪或许可以两个字表达出来:尼采和社会主义。”(引自 Aschheim 1992:166,原作者的强调)

一个连尼采也不分享的信念：自主、创造、愉悦、成长的人格不当只是少数人之专享。

尼采对“个人”的重视的另一面是他对反动群性的挾伐，然而，如果这个挾伐不加区别地延伸到对所有“社会性”(the social)的敌视，那就是过犹不及了，产生的后果有可能会妨碍公共论述的普及、社会理论/社会研究的生产，和社会地必要规约活动的进行。一个激进的、解放的民主计划不可能不包括上述这些面向，且不可否认地，这些面向都和尼采的问题意识缺乏挂钩。那么，尼采就和一个激进的民主计划无关了吗？不然！反倒是有无比的急迫性。这就必须回到台湾的脉络——一个不寻常低的激进论述水位上——讨论尼采的用处了：尼采或许不是一个激进民主计划的最理想的对话者，但他的确深刻地理解和批判了反动群性，因此他的问题意识和说法能够和一般意义的左派形成攻击反动群性的两翼。在旧的儒家—东方专制主义传统下，以及新的“现代的”国族—国家打造工程下，一个非攫取性个人主义的、带有美学批判旨趣的“个人”一直受到极端的压制，而“社会的”则成为“国族”、“国家”、“市场”、“本土”、“人民”、“民气”的同义词；在很多方面，台湾的社会是“社会的，太社会的了！”……在这个时候谈尼采，好处比坏处多得多，因为我们的社会并不嫌独立品味、行动、思考的个人太多，而是太少，少的可憎。尼采对社会理论不可磨灭的贡献是把“个人”和“社会”问题化。

因此，如何从这种反动群性的、类民族主义/殖民主义的、妒恨的单一认同政治中解放出来，应是劳工运动和各种社运（例如女性运动、学运……）的实践要目之一。不但每一种运动应该交互施肥灌溉对方，成为自己以及对方力量的来源，更重要的是每一个运动中的个人应该努力耕耘自己的感官心智，重新评估所有的价值。自己的问题与不幸，除了社会与历史层次的制约外，自己也要负责。劳工不该再只是教育的对象，而是自我教育的主体。当他是一个更强的人（即能自我教育的人），他也就有更多的欲望和更高的美的标准，以及实现目的的能力。于是他可以兴高采烈的追求加薪、改变工作条件，但不是带着悲情的抗争，而是在玩。成功了高兴，失败了也高兴。为什么？因

为有太多他喜欢作、愿意做的事情等着他。到那时候，一个更有力的工人怎么能忍受、怎么会想要加班？怎么能忍受泰勒制？怎能忍受像牛羊般被管理？又怎么会以为北欧的福利国是可能的最好的世界？资本主义不会因为工人需求更多消费而产生危机，反而是工人不需要更多消费而产生危机。当工人的意欲多元化，脱离生产—消费的单一身份，而产生更多的意欲，那才是资本主义真正面临危机的开始。尼采说：

会有这么一天，工人将和今天的布尔乔亚一样地活着——但活的比他们更高等，这是因为工人从需求中解放出来，而成为上等人：这即是说，虽然活的更穷、更简单，但掌握力量(Nietzsche 1967:399)。

第五章

为何反全球化？如何反？

——关于全球化问题的思考与对话

一种没格调的匆忙如今笼罩八方……

——尼采

人力战而败，虽败，其争斗所求之物必将复临，然此物已殊异于彼等先前所执之义，后继者则必将另立新义而战，且以不同之名。

——威廉·莫里斯

以新自由主义为基调的全球化论述^①自 90 年代初开始在西方学界快速地窜升为主导性论述之一。没多久(大约在 1997 年左右),台湾的知识界也流行起一股全球化风潮。这股风潮之所以出现,除了因为学术上一贯跟随西风之外,不可不谓是有重大的现实背景因素,例如台湾的经济在世界经济再结构中的位置与发展前景,特别是即将加入世界贸易组织而可能带来的各种经济层面上的影响的关切。台湾的经济与政治应该如何地再结构以面临全球与区域新情势的挑战是一个合理的问题,但这种唯发展主义的问题意识(如《天下杂志》等刊物所体现的),似乎把其他一些同样重要(假如不是更重要)的议题给挤压到幕后。就我有限的讯息,我知道至少在中国内地,类似的背景促使人们思考新自由主义全球化对社会各层面的重大影响,重新讨论“国家”的性质、国家与社会与市场的关系、社会平等或市场自由的相对重要性、社会保障的议题,以及民主社会的基础的问题(汪晖 2000a; 2001)。这些问题在理论与现实上的重要性使得相关讨论表现出一种论辩的尖锐性,而常常不无化约与扭曲地被称之为“自由主义”与“新左”之间的辩论。比较起来,在台湾,这样的批判性讨论则几乎不存在。在 2000 年以前,类似的对“全球化”的批判讨论没有出现,似乎还不算是知识上的懈怠,因为客观的条件并没有对我们提出刺眼的警示(连 1997 年的“亚洲金融风暴”对台湾都没有明显冲击)。但是,在 2000 年下半年以来开始的经济不景气、失业率的飙升,以及(承袭 1990 年初以来的市场化政策)台湾当局在 2001 年 8 月“经发会”中更无保留地接受财团对当局机构的全面殖民,都无比清晰地指出了上述那些中国内地知识分子的关注,没有理由不也是此地知识分子的关注。

本章即是历史地奠基在近几年来台湾社会的经济与社会变迁,而寻求介入全球化这个流行论述,企图能批判出台湾社会惟发展主义之

^① 在这里,“全球化”指涉的就是“新自由主义全球化”;为行文简洁起见,经常使用简称。对新自由主义全球化,我的操作性定义是:那些试图解除市场在进行全球扩张时所遭遇到的时间、空间与文化上的限制的各种机构、过程与意识形态。

外的另类可能性。因此,反思全球化是立基于一个重要认定:全球化不只是一个外在于台湾社会的“大趋势”,而更是台湾社会的内在问题。这意味:对全球化的思考一定也是有关在地斗争的思考。从这个立场向前引申出来的第二个基本立场是:对全球化的反思必然不能回避民族国家范围以及全球范围内的平等与民主问题。再向前引申,本文的第一个基本立场则是:思考全球化即是思考资本主义的最新发展。

从这三个基本立场出发,我认为在台湾如果要寻求反思全球化问题的具体切入点,那就必须介入(甚至有意挑起)有关资本主义当代发展的(潜在)争议。而如果要有效地安置这些争议,我认为必须要有一够大的理论框架帮助我们历史地、结构地厘清全球化论述与过程的核心问题点。受到新马克思主义地理学者哈维(David Harvey) 1989年的经典著作以及广义的调节学派的启发,我认为,从福特主义到后福特主义的所谓“积累体制”(regime of accumulation)转变的讨论很适合本文的目的(Harvey 1989:Part II)。我的想法是,如果,新自由主义全球化霸权计划的核心是在解除国家与社会对市场的规约、瓦解市场(包括劳动力市场)的社会镶嵌性(social embeddedness)、解除正式劳动契约、鼓励弹性生产与实(存)时(间)管理(real-time management)^①、挫败社会安全机制与平等机制,与对进步立法进行退缩修法,那么在台湾,这样的论述可能通过什么形式与议题进行?有什么样的反对论述?通过福特主义与后福特主义两种对立政治立场的探

^① “real time”一般翻译为“及时”,虽然较顺口,但并不准确。“real time production”,“real time management”与“real time business”等名词是90年代末才出现的新经济词汇,一定程度上是要和80年代末流行的just in time这个企业概念做出区隔,而后者才是“及时”。对实时管理的倡导者而言,just in time的生产或是管理都已落伍了,因为这样的企业还是在一个计划的、钟表的时间脉络下操作,real time相对而言,则是强调在信息科技的网络基础上,企业的经营(甚至更广的社会生活)都应该是在一种追求当下第一时间极速反应的模式下操作,每一个加入这个竞争格局的人对于时间无法有过去、现在与未来的反思性联系,也无法对未来规划,只能追求在当下的实存时间中立即行动,说时间是“实存”的意思是对照以往的名目时间、计划时间或想像时间(参见New York Times, November 6, 2000, RT 1-10[advertisement])。这个real time其实和柯司特(Manuel Castells)的timeless time旨趣非常相近(柯司特2000)。

讨,我们能提出些什么问题?

很明显的,我对全球化与反全球化是置放在阶级这个特定的但也较普遍性与渗透性的争斗地带上。诚然,这个争斗地带只是众多潜在争斗地带之一,其他例如媒体、环境、城乡空间、教育、医疗、农业、社区与各种认同等等,也都是很重要的争斗地带(contested terrains)。我虽然认为它们和我要讨论的主题是密切关联的,但却没有去按照它们的重要性公正地处理它们,这当然是受限于作者的能力以及写作的篇幅,但也是因为早有学者在不同的议题上分头进行(例如冯建三在媒体反全球化上的长期努力,以及台大城乡所在反全球化士绅空间上所进行的实践以及反思论述)。现在本章的论述虽是以阶级为主要的指涉对象,仅仅偶尔涉及其他地带,但最终的目的则是希望能对所有这些争斗地带的反抗运动提供一些理论、政治与伦理上的反思与对话。我相信,选择阶级作为切入点与指涉对象比较能够拉出一般性层次较高的反省,能将其他地带包容进来。

一 福特主义 vs 后福特主义： 反思全球化的经验切入点

从 80 年代末到 90 年代中,台湾社会学界曾兴起了一阵关于小商品生产研究的风潮^①,但由于各种可能原因(例如学院分工与大环境对此类“政治经济学”议题的无感),迄今,这类研究一直还只在特定的社会学专业领域(例如劳动体制、生产组织、劳动过程、中小企业、非正式经济)中被阅读引述,并未曾被置放在更大的历史坐标上(即资本主义

^① 小商品生产指的是劳力密集、自动化程度偏低、生产时间不确定、缺乏正式劳动契约与父权管理的生产。由于它很多是在规范的正式生产体制之外,因此亦常被归在地下经济的范畴。由于资本规模偏小,也常被称为小资本主义生产。这种生产方式也常采外包或代工的方式动员劳力,是 70 年代以来台湾出口导向经济的重要生产组织方式,为数众多的中小企业大多具有上述的多项特质。至于为什么这个研究题旨 80 年代末、90 年代初流行——是因为 80 年代下半劳工运动的刺激?还是因受正开始流行的后福特主义有关“弹性”、“小”、“网络”等组织意象的间接鼓舞?——可能需要再做进一步的探究,也非本文所要处理。

历史发展),展开更高层次的、具有社会/历史意义的对话。这一年多来,整个客观情势的改变使我们有了一个绝佳机会,跳脱当时的阅读语境与学科畛域,再度阅读这类研究;希望借由指出这类研究的后设立场与规范性定向的差异,重新厘定从未浮出,但理应存在的争议。在下面的讨论,我将处理两个分别由谢国雄和柯志明所做的此类研究,希望借由二者的对照比较,或许能帮助我们厘清在台湾该如何切入全球化这个议题,以及可以如何提问。^①虽然两者的外显问题意识并没有直接扣连到当前的全球化资本主义体制的讨论,但两者确实在关于台湾资本主义生产体制现状的分析上采取了针锋相对(虽然没有被书写出来)的规范立场。简单地但也是正确地说,谢国雄的研究批判了后福特主义的积累体制,柯志明的研究则(后设地)拥护后福特主义的积累体制。就本章的分析目的而言,这两个研究帮助我们,在把全球化问题作为当代资本主义最新发展看待的前提下,对全球化问题提出有在地关联的提问。

谢国雄在他对台湾的劳动体制的研究中,区分了两个概念——纯劳动(意识)与纯劳动力(意识),并以这两个概念作为基础,分析了台湾小商品生产里头的劳动主力——计件工——的劳动过程、薪资策略,以及主体意识。^②谢国雄所谓的纯劳动,其实指的就是计件工那种“有做有钱,没做没钱”的劳动生涯。被纯劳动意识附身的劳工就不会想到要求底薪、加班费、假日工资以及其他工作成果本身之外的给付,同时也不会视随召随做的弹性工时为不正当的安排,至于没工作回家吃老本也是天经地义的事。谢国雄指出这是一个极度商品化的劳动体制,连劳工都“以极度商品化的眼光来看待自己的劳动力。”(谢国雄1997: 116)和这样一种劳动体制对立的体制则是以“劳动力”为基础构造,劳工是在一个“法律上的雇佣关系”下工作,并被正式或非正式

^① 谢国雄,《纯劳动:台湾劳动体制诸论》,1997年,台北南港:“中研院”社会学研究所;柯志明,《台湾都市小型制造业的创业、经营与生产组织——以五分埔成衣制造业为案例的分析》,1993年,台北南港:“中研院”民族学研究所。这两本著作无论是主要问题意识或是主要研究活动均完成于90年代初。

^② 谢国雄关于劳动和劳动力的用法和马克思主义的传统(例如《资本论》与H. Braverman之著作)很不同,但这不是我这里的关心。

的劳动契约所保障,拥有各种因为劳资协商而来的福利与保障(谢国雄 1997:102, 126)。劳工在这样的生产体制下所具有的意识称之为“劳动力意识”：“一旦劳动力卖给雇主之后,用不用是雇主的事,因此即使没有工作也有钱……”(谢国雄 1997:130)

谢国雄的研究隐含了一个重要的规范性与政策性的观点,即是对“台湾这种放任主义如此强势的市场专制体制”的内在质疑(谢国雄 1997:137),从而呼吁社会安全制度的保障(谢国雄 1997:130),后者以当局手段降低劳动力被商品化的幅度与强度。因此,对谢国雄而言,当局应该扮演除商品化的角色:建立基本工资保障,支持劳工争取合理的底薪、资遣费、失业救助以及退休福利。谢国雄在他对劳资争议的研究中也发现“国家的失职”,将劳资争议的过程(例如赔偿金的决定)完全交给“市场化的机制”以及背后的“专制劳动体制”(谢国雄 1997:123-126, 156, 158)。很清楚的,谢国雄对台湾的非正式劳动体制的弹性生产、外包、计件制、薪资制度以及衍生的“虚假的”自由意识是采非常批判的立场,他希望通过他的研究找到能够落实劳动法规的文化基础,以及建立一个有法律作为保障的社会安全制度(谢国雄 1997:189-194)。不容讳言,谢国雄在后设规范基础上是高度肯定战后资本主义核心国家所发展出来的以社会性劳工运动为代价的福利国家制度的。关于这个问题,我将在本章第十节最后有关国家、市场与市民社会之间关系的部分继续讨论。

柯志明环绕在台北松山五分埔成衣制造业的小商品生产研究,则形成了一个和谢国雄旨趣迥异的鲜明对照。尽管他们两味的研究对象类似:没有工会的生产体制、劳资之间没有长期固定的劳动契约、没有劳动条件的监督、工时弹性、采按件计酬制(谢国雄 1997:10, 15),但他们的问题意识则截然不同。谢国雄关心的是劳动者被剥削以及自我剥削的劳动过程与文化基础,以及如何超越这种剥削状态,进而能使台湾的劳动体制借由制度化的集体协商达到更合乎正义原则的境地。但柯志明的问题意识则是:这种看似落后的、属于地下经济一环的小商品生产是如何地能够在台湾的资本主义形构中扮演重要角色,并能创造积累奇迹(谢国雄

全面的社会与文化的大变革：资本主义经由第二次产业革命所达到的大量生产必须有整个社会与文化的配套（例如大公司、大工会、大国家、大众媒体、大众文化）。福特主义不是单纯的生产或经济的概念，而是一种积累体制（Antoniv and Bonanno 2000:34-36）。这个积累体制在二战后从美国传布到西欧国家，成为欧美资本主义社会的基本构成。在哈维称之为福特主义高峰期（high fordism）的战后 1945 年到 1973 年间，劳工运动的激进侧翼被肃清，劳工被整编到理性化的生产组织中，但与此同时，劳工获得了前所未有的福利；国家提供社会安全、住屋、健康与教育保障。与福利国家同步出现的则是凯恩斯的宏观经济管理与国家对薪资关系的控制（Harvey 1989:132-135）。当然，西方战后的福特主义积累体制向来不是由单一劳动力市场所构成，而一直是奥康纳（O'Connor, James）所说的垄断部门与竞争部门并存的局面（Harvey 1989:138），后者是由种族、族群与/或性别弱勢的边缘劳动人口所构成，是福特主义表面的包容政治下的排除政治。摆在台湾脉络下，谢国雄的研究的规范性定向即是企图找出那些被排除于垄断部门的边缘劳工，使之重新被包容到进步的社会政策体制中。

1973 年的石油危机及通货膨胀带来的经济萎缩结束了战后资本主义黄金时期及其福特主义积累体制，大资本、大劳工与大政府转而成为了资本积累的障碍，从此开始，“僵化”（rigidity）成为了指出黄金时期一切问题的缩写，而“弹性”则成为魔术字眼。哈维以及调节学派的学者都指出 1973 年后资本主义开始进入弹性积累体制（regime of flexible accumulation），弹性指涉的是劳动过程、劳动力市场、产品与消费模式所有这些面向。资本开始重新结构、提高理性化程度、强化对劳工的控制、加速空间游走开辟新市场、试图借由新一波的时空压缩（time-space compression）来创造剩余。这个弹性积累体制严重地向资方倾斜，组织化劳工面临前所未有的威胁，包括“结构性”失业、技术的快速折旧、实质薪资的停滞甚或降低、工会权力的弱化，以及规律性就业的大量减少，同时，零工、外包工则大量增加，而后者都逸出了工会、劳动契约以及国家法律的保障范围；50 年代以来劳工所拥有的

社会权面临大幅缩水。这个体制从而鼓励了小型企业的形成,使之成为生产体系的主干。父权制的、准家庭的小规模生产(petty capitalist production)再度抬头,引发的效应则是工人阶级的集体组织被从根破坏,而劳资冲突的社会性质也被转化为小团体之间的争议解决。这种小团体生产因为要时时寻找专门的、小规模的市场利基,因此就带来了生产流通速度的加快、产品半衰期的剧烈缩短,以及市场的断碎化。这连带地刺激出消费主义的高涨,以新的、零碎、繁复的欲望和需求创造出新的多元的商品空间,在此,以满足各种讯息、娱乐、意象仿真、认同欲望的所谓“服务业”部门快速膨胀(Harvey 1989:141-156)。哈维在其 *The Condition of Postmodernity* 一书中,就指出所谓后现代文化现象事实上是和从福特主义转向后福特主义(或弹性积累体制)有密切关系的。但对本文而言,更重要的是指出,弹性积累体制是新自由主义运动尝试瓦解战后直到 70 年代初期,由西方资本主义核心国家所建立的社会安全体系,目的是加强资本的空间流动、降低生产成本、摧毁传统劳工阶级组织的新一波资本积累体制。

柯志明的研究虽然只是个案研究,并未深入涉及社会理论关于积累体制的讨论,但就规范性定向而言,清楚无误地是坐落在谢国雄研究的另一端,后设地肯定了弹性积累体制或是奥康纳(O'Connor)所称的“竞争部门”:弹性工时、计件或计时薪资制度、无劳动契约、无社会安全保障、无工会,甚至无劳保。^①

在台湾经济景气的前十年里,这两本书所隐含的对话及其意涵缺乏被读者(甚至作者)理解的现实条件,但是在新自由主义全球化在近几年形成了一个政治上/学术上的激烈争辩的话题以来,在 2000 年下半年开始的台湾经济萎缩、失业率飙高以来,以及特别是在 2001 年 8 月召开“经发会”后的今天重读这两本书,它们似乎已经预先描摹了台湾社会的一个重要矛盾面貌,也从而约略指

^① 作者一方面指出五分埔的“工人大部分没有劳保,……老板反而有”、“制造过程……工时长、自动化程度低。工作环境通常空间狭隘,噪音及空气污染严重”(柯志明 1993:15)。但这并不妨碍作者对五分埔产生强烈的认同,对“五分埔人勤奋又独立自主的精神有更深刻的体会,并为之骄傲”(柯志明 1993:i),虽然“五分埔人”指的仅是五分埔的“创业、经营与生产组织”者(如书名副标题所示)。

出了在台湾,所谓全球化与反全球化必然是在一个基础争斗地带中展现:当局逐步解除对资本与市场的规约、退出对于社会正当性的追求、中下阶层以及其他社会弱势的社会保障的瓦解与社会薪资的缩减、这些广大劳动者面临激进的劳动体制的重组并成为弹性生产与零碎雇佣的对象、社会性与集体性机构(例如工会、社运)被打压。这个两种关于社会结构前景的争斗,大致上是沿着柯志明和谢国雄非预期地描绘出的路径进行。

新世纪的开始,台湾的政治与经济似乎已经决然地走上了“柯志明路径”:一方面,当局放弃了它对资本的规约职责,成为了资本主义空间开拓的助手(例如1986年后当局产业政策在石化业上的表现),另一方面,资本取得了前所未有的自由度,将全面解除80年代中期以来国民党政权主要经由劳基法所初步建立的劳资关系的规范,其中不乏相对进步之物(例如对劳动时间的规范、基本薪资的规定、女性保护条款等)。乍看之下,似乎“柯志明路径”是一个左翼分明应该批判的对象,但是,实际情况又不是这么简单,因为左翼对于“全球化”、“后福特主义”、“新自由主义”等论述所纠葛缠绕的众多理论与实践问题(例如民族国家的角色、弹性生产、新科技典范、反抗主体、认同政治等),似乎也莫衷一是。下面,我将讨论几种左翼关于全球化的说法,指出不管在台湾还是在西方,左翼面对全球化是充满矛盾的认知、心情与立场,并借由这个讨论拉出一些可以深入的提问。^①

例如在有关民族国家的角色这个全球化争议的核心问题上,持激进民主立场的巴伯(Barber, Benjamin)就表现了一种两难态度。一方面,他认为民族国家及民族国家范围内的市民社会应该要捍卫,因为民族国家相较于分离性的、以身份认同为核心的部族主义(tribalism)仍是一个相对进步的社会整合与人权保卫机制,展望未来还可以此作为超民族国家的邦联(confederation)以及全球公共领域的基础,但另一方面,他也指出在全球自然资源(特别是能源)日趋枯竭的今日,一种全球相互依赖与合作的关系势必得出现。在这个所谓的马尔萨斯

^① 作这样的功课的目的是让关于全球化这个议题尽可能的被问题化(problematized)。

的挑战下，“民族国家的寿命指日可数了”(Barber 1996:39)。同时，巴伯也指出，今天的国家机器想要对四处流窜的货币市场与互联网进行规范是徒劳的，虽然他并没有直接讨论国家的社会再分配角色，但按照他的理论逻辑，这个角色也应该是“指日可数”了(Barber 1996:14-17)。巴伯充分理解到在新自由主义市场霸权下，国家退位，劳工面临全球范围垄断资本的剥削甚于 19 世纪，因此更需要团结，但这“从来也没有比现在更不可能”(Barber 1996:242)。

如果巴伯的书写反映了一种左翼对民族国家在维持社会正义的角色上有暧昧两难之处，以及对于反抗这种全球化的社会主体的下落的茫然，政治光谱上更左的哈德(Hardt, Michael)和纳格利(Negri, Antonio)则是以一种类似目的论历史哲学的角度把民族国家给解释出局，且推出了“群众”(multitude)作为新时代的革命主体。哈德和纳格利指出现今的世界正在朝向一种他们所谓的“帝国”的全球体系，这个体系和过去的国际(international)架构之间有一种典范性差异，而核心就在于民族国家的逐渐淡出(Hardt and Negri 2000:5-8)。这个帝国体系是一个由两极所构成的体系：帝国与群众——之间没有任何接口(Ibid., p. 393)。哈德和纳格利用“帝国”来描述新兴的全球权力体系是因为，和新自由主义者相反，他们认为全球化并非立足于自由市场，反而是扩散四极的对作为生产手段核心的劳动力的去中心化的规约，特别表现在各种对劳动身体的放行与留置。所谓“群众”(multitude)即是被市场所牵引推拉而形成的全球范围的生产者身体之流(productive flow of bodies)，将因市场而形成单一革命主体，进而要求全球尺度的公民权(以劳动力的自由流动为核心——其实也就是自由移民权)以及社会薪资权(Hardt and Negri 2000:403)。关于移民权，这的确是新自由主义全球化论述中的一个罩门，因为它宣传所有事物的自由流动——除了人体。但把移民权的斗争摆在新时期群众对帝国斗争的核心，是否忽略了造成大规模移民的动力是来自哈维所说的“不均衡的地理发展”呢？哈德和纳格利回避对资本主义的经验与历史分析的结果，是否会造成对于下阶层人民的欲望及其解

放潜力的过度高估呢？^① 关于社会薪资权，到目前为止，它的最有力保护者一直是民族国家，但哈德和纳格利这两位左翼思考者似乎反倒是自废目前仅有的武器，却在所谓全球的尺度上谈论并没有超越民族国家格局的“革命”。尽管如此，另一方面，哈德和纳格利也的确试图在极端差异政治的流行中重新厘定“普世性”的议题、策略，以及更重要的——反帝国的全球主体。

对照于哈德和纳格利在文化理论与哲学层次上对全球化的理论操作，柯司特(Castells, Manuel)则直接地面对新形势的经济、组织与科技构成。他把信息科技与网络看作全球化的物质基础，带来以全球为范围的新典范性网络空间的出现；这个新典范具有不可逆转性，将把资本主义社会带到一个新的纪元，谓之信息时代。网络具有去中心化的集中能力，一方面将全球的各种资源与能量作立即的、跨越时空与社会机构(例如国家)限制的统整，造就了节点与网络信道守门位置的无比优势，但也同时排除了广大人群，形成了空间与社会上的二元极化，而由于信息科技的核心性，这个不平等结构又基本上是以“数字鸿沟”显现。这些被排除者，对柯司特而言，似乎仅仅剩下“自我”或是“认同”的力量，只能留驻在地方(或乡梓)空间(space of places)上徘徊。因此，柯司特将“网络”与“自我”对立，其实是并没有超越全球主义与部族主义的对立说法，指出这两造处在一种永恒的互斥状态下，互不搭理(柯司特 2000:26)。在柯司特的理论架构下，反全球化似乎只有认同政治一途，后者在地方空间与钟表时间的后设基础上消极地抵御(而似非反抗)由资本、网络、市场等构成的流动空间的穿透。柯司特引用图罕(Touraine, Alain)的说法来支持他的认同政治核心论：“在后工业社会中，(……)捍卫主体的人格和文化，以对抗机关和市

^① Gopal Balakrishnan 就认为在哈德和纳格利的极左论述中，可以看到极右理论家(例如 Carl Schmitt)的身影，例如当他们将“群众”反抗帝国的潜力标定在一种“朋友 vs 敌人”的二分论直觉中。Balakrishnan 并批评地指出 *Empire* 这本书“重复了今日新活动派(new activist)的反文化场景中的地平线，于其中，那种令人麻痹的犬儒主义被驱逐了，但却是以放弃对大范围中各种力量折冲态势的冷静评估能力为代价，更别说到设想一条权力道路了”(Gopal Balakrishnan, “Virgilian Visions”, *New Left Review*, 2000, no. 5)。

场的逻辑,取代了阶级斗争的观念。”(柯司特 2000:23)虽然如此,柯司特对于反抗的可能毋宁是悲观的,因为他的未来主义气息浓厚的有关信息时代的宣言似乎已经使得反抗成为徒劳,只剩相濡以沫。柯司特一边指出,那些被网络排除或“关闭”(switch off)的广大人民、地域与活动并没有消失,但另一边宣告“他们的结构性意义(structural meaning)消失了”……(柯司特 2000:526)柯司特因而甚至比图罕还更向前一步,实质地宣告了主体与历史的消亡——在网络逻辑中还可以找到任何的主体性吗?还有历史吗?还有社会吗?柯司特似乎征候性地反映了科技决定论左派的一种精神分裂,过度着迷于说服自己与他人有关一个全新的、排山倒海的巨变,但却还试图在已然被自己的启示录话语所掏空的基础上进行“反抗”。出于不同原因,柯司特似乎与吉登斯(Giddens, Anthony)一样,都“超越”了或模糊了政治上的左和右的区分。

在台湾,批判学术界里直接关于全球化这个议题的重要研究者包括了夏铸九与瞿宛文。瞿宛文的写作比较集中在全球化中民族国家经济单位以及国家经济政策的角色问题,我将在第十节里讨论。这里将先讨论夏铸九的相关写作,是因为它们牵涉的议题与面向较多,比较能帮我们将全球化进一步问题化。夏铸九基本上同意柯司特的科技决定论,指出新的“信息技术范型”是全球化的演化动力,并指出“1990年后令人瞩目的新经济的主要特征就在于信息化、网络化与全球化”。“已经全球化了的台湾”(作为一个论述前提)是夏铸九所认为的台湾能够免于亚洲经济危机的原因。不像其他亚洲地区,台湾已经成功地把自己置放在泛太平洋圈从加州硅谷、台北新竹到中国大陆沿海地区的全球巨型城市的网络之中(夏铸九 2000:xxiv.),且已经成功地达成信息科技产业的产业升级(夏铸九 2000C:8)。① 夏铸九不同意瞿宛文对台湾能自亚洲经济危机脱身的原因是在于当局财经技术官僚体系的谨慎干预的说法,他简洁地指出:“是网络弹性抵抗了危机”(夏铸九 2000C:9)。夏铸九虽然强烈质疑发展性国家(与民族国家)

① 谢谢夏铸九提供本篇以及其他数篇未刊行论文的电子文件,页码仅供参考。

的当代有效性,但似乎并不妨碍他对发展主义的支持。虽然夏铸九说“历史与社会里从来就没有宿命论者发言的空间”(夏铸九 2000:xxi),但他却以一种不乏宿命论的口气,指出台湾在全球经济中的前途“已如过河卒子,只有拼命向前,努力在全球经济竞争的压力下,加强研发所需的创新能力,力争上游”。

但夏铸九也指出,这个以“信息技术范型”为发动机的全球化,有其“创造性破坏”的一面,而吾人应尝试转换这种“现代性的鲁莽与粗暴”(夏铸九 2001b:9),由野入文。但谁是进行这种工作的主体呢?实践的形式又是什么呢?夏铸九和柯司特相同,强调以地方(或乡梓)空间为基础的认同政治(例如古迹保存与社区总体营造)的重要性,因为似乎唯有那具有历史重量与空间定着的乡梓社区才能抵抗全球化所带来的极度不确定性(夏铸九 2001a:11;2001b:11)。但是如何保障这样的认同政治能免于滑向保守或反动的认同政治呢?跟随柯司特,夏铸九在概念层次上提出“计划性认同”替代“抵抗性认同”。^①但是问题是,在夏铸九的柯司特式的对全球新情势的结构性定位之下,既是不可不发展主义地“拼命向前”,那又如何能提出真正的、另类的、以“全面改造社会结构”为目标的“计划性认同”呢?也许感受到这个两难,夏铸九不止一次地指出“在全球经济的穿透的压力下”,反抗与出路的寻找也只能是“顺势而为”(夏铸九 2001b:11;2001a:7)。“顺势而为”本身无可厚非,它甚至可说是广义的批判现代性(包含批判的马克思主义)的一个重要承袭智能,指出新社会是在旧社会已经发展出来的某些进步基础上浮现的;对旧社会,吾人应有一种“弃取”(aufhebung)的态度。这个态度和各种传统主义或是反动的现代主义(例如科技主义极右派)在历史观上是有很大不同的。因此,“顺势而为”的关键意义不在于笼统的“顺势”,而在于了然于何所弃、何所取。好比说,“民族国家”就算是一个该弃的形式,但似乎也不该导致说“民族国家”的所有历史内容皆无可取。这于是牵涉到全球化之下,关于“福利国家”,或更准确的说,“国家”的社会职能的问题。

^① 计划性认同(project identity),根据夏铸九,指的是“重新界定自己的社会位置,以此寻求社会结构的全面改造”(夏铸九 2001a:7)。

夏铸九在较早的写作里,曾直接对福利国家进行了批评,而批评的语言和新自由主义或是“第三条路”论述对社会民主派(欧)与自由派(美)的批判语言有汇流的倾向,都将官僚体系视为一种自我生产与扩张的异形,只会“由社会取走财富”,同时,官僚体系的改革都是朝向“效率更低落”;官僚体制的替代之路即是“社区参与”(夏铸九 1995:91)。夏铸九在他对未来的想像中,对民族国家的未来角色也采笼统式微说,指出民族国家在全球化的趋势下将被超民族国家与地域国家这两道新兴力量所“空洞化”(夏铸九 1994:89)。他对全球化之下的国家机器角色也采后福特主义观点,强调国家的角色是配合新一波资本主义生产的“弹性分殊化”(flexible specialization),集中其作用在“劳动力转业、再就业、再教育等,以保持劳动力市场之弹性”(夏铸九 1995:94)。^① 在民族国家或中央国家空洞化的同时,夏铸九召唤市民主义与社群主义(communitarianism)进行补空,“促使中央政府向地方开放”(夏铸九 1995:96)。要言之,在夏铸九近几年来对全球化不乏两难困局的论述中,比较明确的是民族国家这个行动尺度的放弃、对社会极化(polarization)缺乏理论介入的语言,以及赋予(社区)认同运动在反对运动中的核心位置。本文将和这些说法与倾向进行对话。

回到经验现实。我们看到晚近的新自由主义全球化在世界各地强化了社会市场化与国家市场化趋势,造成了各种社会机构的文化与社会镶嵌的剥落,使中下阶级更加原子化地暴露于市场的不确定性。这带来了社会普遍滋生(而尤以中下阶级首攫其锋)的巨大的不安全感、疏离感与流离感。但这些挫折的感觉并没有办法和一种历史的、结构的分析语言勾连起来,因此经常迅速地和各种广泛的社群主义或民粹主义短路接线,后者提供一种确定感使人们得以在感觉的层面上和“全球化”这个巨大的、无人味的(impersonal)、遥远的力量抗衡。法国的民族阵线、美国的基督徒联合(Christian Coalition)、日本的小林

^① 这个说法和安东尼·吉登斯的“积极福利”颇有吻合之处。根据吉登斯,“第三条路”关于福利的一个基本原则是:“在可能的情况下尽量在人力资本上投资,最好不要直接提供经济资助。为了取代‘福利国家’这个概念,我们应当提出社会投资的国家。”(吉登斯 1999:131;原作者强调)

善纪现象、台湾地区的极端化拥/反小林的各种力量,其实都可以说是在资本主义全球化之下对国际劳工流动、文化美国化或“传统”失落的直接反动。参与到这类运动的基层民众经常是一般市民以及其他社会中下阶级的人士。这些人有正当的苦闷与压抑,但这样的运动是对全球化进程的一种有效的反抗吗?如果我们质疑这种反抗方式,那是基于什么样的原因呢?纯粹政治信念上的对立吗?如果我们不认为这是一条反抗之路,那么在资本主义全球化之下,该呼唤出什么样的知识与伦理呢?如果说,一种纯粹的在地的、乡梓的反抗是有问题的,那么我们是不是该跳到这个微观尺度的另一极——全球尺度呢?左翼有国际主义的传统,我们如今是否还该坚持?对这个国际主义,我们是否应有新的理解,该强调哪些目标,要达到这些目标,该在哪些场域或是尺度上行动呢?

台湾近年来的民粹主义或民族主义的“感觉结构”的后头是一种社群主义的诱惑,要召唤出“家”和“自己人”的认同,这个认同有其正面意义,对乡土的关切可以转换为市民社会的公共参与,进而对资本主义的操作能有所制约。但近十年来,资本主义与民主的讨论并没有被深化,深化的反而是“族敌对性”。因此,换个角度看,我们不得不质疑社群主义与全球资本主义的关系真的像表面所示的那么对立吗?似乎是有更复杂的关系值得我们去探索。台湾近年来所流行的“社区总体营造”、“志工运动”、“寻根运动”、“村史镇志运动”、“社区大学运动”……这些现象和新自由主义全球化之间的关系究竟如何?这些运动是否是反抗全球化的有效手段?又,全球化是否可以文化主义地以“西方文化的同质化运动”或“文化帝国主义”来想像?关于资本主义的分析是不是应该被再度置于分析的焦点?在全球化这个名词之后的当代资本主义到底和先前的资本主义有何不连续性?我认为也值得进行初步思考。

从以上的简单从而有可能化约的对文本与经验现实的讨论出发,我认为关于全球化这个议题,以下几个问题也许值得提出:

一、(民族)国家式微了吗?哪些方面式微了?哪些更强

了？

二、新自由主义全球化对民主与社会平等的影响为何？

三、左右的对立是否还应该被提出？

四、批判的社会运动可以如何看待和国家的关系？

五、全球主义(globalism)还是国际主义(internationalism)？左翼该如何理解国际主义？

六、各式民粹主义或社区主义是出路吗？反抗全球化的施为(agency)应该落实在哪些空间社会尺度(scale)上？

七、新自由主义全球化之下，该呼唤出什么样的知识与伦理？

八、返回问题的起始，全球化究竟该如何理解定位？是一个新瓶旧酒的新自由主义政治计划呢？还是一个涵盖生产、流通与消费领域的革命性的“质的转变”？

九、如何看待全球化之下台湾的发展主义？

当代重要的社会理论家及知识分子行动者布迪厄(Pierre Bourdieu)在1998年出了一本书——*Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*，提出了布迪厄对资本主义全球化的纲领性看法，书虽然小，但已经展现出布氏对全球化的一套周延看法，非常适合在思考上述问题时当作一个对话的起始点。^①马克思主义地理学家哈维对全球化之下关于左翼政治出路问题所牵涉到的政治实践、认识论、伦理观的复杂讨论，以及激进民主派的巴伯关于全球化对民主制度的威胁，也很适合作为重要对话对象。在下面的讨论里，我尝试和这些以及其他相关作者有关全球化的论点进行理论性与经验性的对话。最后，我想拉回台湾现状作一些初步的反思。

^① 这个小册子里头的文章都不是以学院为对象，而是作为一个公共知识分子对不同的欧洲公众的介入纪录，因此既不长也不艰涩也不吊书袋。这些文章包括他在法国1995年巴黎大罢工现场讲话、在失业者占领法国高等师范的现场讲话、对希腊工会、德国工会、社会运动组织的讲演……这些篇幅都不长的文章，共同构成了对“全球化”的一个理论上一致、政治上对焦的攻击论述。

二 两个配套迷思： 新自由主义全球化论述与(民族)国家式微说

针对当今流行于右翼甚至左翼关于全球化是一不可逆转的客观趋势的说法，^①布迪厄的反论简单扼要：“全球化道道地地的是一个迷思，一股强力论述，一道理念力量，一波具有激活社会且能鼓动信仰的想法。”(Bourdieu 1998b:34)尽管这个迷思是当代的新流行，但内容并不新鲜，可说是资本主义精神的激进复辟，鼓动解除所有文明、时间与空间对自由市场的限制，体现在全球范围的各种市场挂帅的意识形态与机构。为了遮掩其复辟与保守性格，这个运动以高度误导的修辞术给自己挂上“新自由主义”的招牌。布迪厄指出新自由主义及其相关活动其实是一种标准的保守革命，但这个保守革命和过去的保守革命(例如德国魏玛时期的保守革命)不同，在于今天的保守革命不再诉诸“血与土”，而是诉诸自由市场、“理性”与新兴科技，并企图以彼等之名，取消文明历史过程所累积的进步成果，特别是社会国(social state)及其核心内容——社会权利。不难看出，以一个法国和欧洲左翼的立场，布迪厄捍卫的是战后50年代到70年代所谓资本主义黄金时期的西欧社会民主政权的成就。布迪厄反对新自由主义以及全球化进程，是因为他要捍卫——先于其他一切——社会国这个理念与制度。他相信一个基本的社会安全以及一种集体社会责任观是能够达到进步未来之希望所系；他相信工作、健康与快乐是普遍权利而非新达尔文主义者所认为的特惠或私人慈善之标的。

这个观点的力道在于把新自由主义和全球化的议题立即政治化，而这也的确是布迪厄所企图达成的。抗拒新自由主义产官学口径一

^① 例如主流宣扬全球化的畅销著作 Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, New York: Anchor Books, 2000。批判全球化的著作也认定全球化是不可逆转之趋势。例如, William Grieder, *One World, Ready or Not: The Magic Logic of Global Capitalism*, New York: Touchstone, 1998; Barber, Benjamin R. *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, New York: Ballantine Books, 1996。

致地把当今这个市场体制说成是一种由经济法则或是新科技构成的类自然现象,布迪厄就是要指出它事实上是一个由美国为核心的少数政治经济实体所构筑出来的“政治体系”(Bourdieu 1998b:86)。这个政治体系的核心计划就是发展单一的全球资本市场,于其中,民族国家被迫放弃它对资本的规约(例如投资多边协议[MAI]),及对社会正义的捍卫。由新自由主义者、新经济大亨,以及国际媒体所鼓动的全球化迷思的核心题旨就是把所谓的全球化当成一个既定事实,在此一“事实”之下,以民族国家为尺度的经济(national economies)就成为了迷思(大前研一就是最著名的持此论者之一),从而民族国家也因传统上规约经济的职能的空洞化也将成为明日黄花。

如果全球化是一个迷思,那么所谓民族国家的式微正好是这个迷思的配套存在,也是个迷思。虽然布迪厄关于全球化是一迷思的说法缺少足够的基础得以证立,但如果说“全球化是一既存事实”的铜板另一面是“民族国家的式微”,那么我们就借由指出民族国家仍然扮演重要角色,将“全球化”问题化:全球化纵然不全是迷思,但也不是一个既存事实。在下面的讨论中,我将具体地指出,相反于新自由主义者所宣称的国家式微说或空洞说,民族国家在发展上的职能是与日俱增、精益求精。

新自由主义有关民族国家式微的“事实性”陈述或是国家极小化的规范性陈述,其实都有浓厚意识形态成分,因为资本主义的发展从来都是和民族国家的建立与扩张同步发展的。哈维就指出,如果没有一个单一民族国家强权的存在作为前提,就不可能有所谓全球化与世界贸易的大规模运动,19世纪末的英国以及二战后的美国都以其庞大的国家力量为市场自由运动奠定政治、军事与制度的条件(Harvey 2000:181)。现今的全球化也非自发的运动,美国和工业强国(例如G7)并非被全球化所消极地带动,而是方向的设定者(Antonio and Bonanno 2000:60)。

全球化之下民族国家角色遭到重大挑战的流行说法,其实只在一点上成立:国家规范全球快速流动的金融资本与其他流动空间的能力遭到重大挑战。除此之外,民族国家的角色在日益复杂与深化的国际

法”流动劳工所种植采摘。^①但同时,美国政府经常开放大量“合法”高科技人力入美工作,并给予居留身份。因此,所谓合法与否是一个政治微积分的结果。美国国家一方面默许非法劳工的事实存在以及默享非法劳工的经济效益,但另一方面却在南方边境铁腕控制移民潮。根据《纽约时报》的一个特别报道,光是亚利桑纳州与墨西哥的沙漠边界,从1999年10月到2000年10月一年间就有369人死于希望之旅。^②

五、对贸易进行补贴。尽管美国通过世贸组织,宣扬市场自由,制止国家补贴,但欧盟发现美国对其欧洲出口进行大量的退税贸易补贴,这个退税补贴是通过一个名分诡异的“外国销售公司”(Foreign Sales Corporation)进行的,补贴的对象包括运动器材、纸制品、肥皂和航空器等。欧盟已具状向世界贸易组织控告美国,并求偿40亿美金。之前,世界贸易组织已在一项贸易争议中裁定该“外国销售公司”是在进行非法的不当补贴。^③此外,以美国蔗糖业为例,自从1981年起,国家就用限制进口与项目贷款等措施保护美国高于国际市场的蔗糖价格。这个保护政策使得美国消费者每年得多支出20亿美金,与美国所自我宣传的自由市场理念矛盾。^④

六、积极提供开发者金融诱因。美国的地方国家(州或市)近二十年来以公—私伙伴关系(public-private partnership)为措辞,凶悍地站在开发者利益的立场,一方面消减公共空间发展与维持之预算,另一方面积极配合开发者,开征特别税,提供融资,甚至将空间无偿赠与。这些举措特别表现在大都会的内城(inner city)“更新”计划中,由市府征税或发行公债,无偿投注于私人开发案,例如饭店、观光业、大型

① *New York Times*, October 3, 2000, C1.

② *New York Times*, October 31, 2000, A13.

③ *New York Times*, November 18, 2000, B1.

④ <http://www.nytimes.com/2001/05/06/business/06suga.html>

会议中心、美术馆、大体育馆等，所谓的迎宾部门(hospitality sector)。^①这种公共投资经常是无底洞，形成哈维所说的“喂食内城怪兽”现象。在新自由主义霸权下，大财团反而成为社会福利的对象；法人公司福利(corporate welfare)取代了社会福利。哈维以他在巴尔的摩市的观察为基础，指出当代的美国都市发展(例如巴尔的摩)只是以“自由市场竞争为修辞术，现实上则依赖国家补贴与垄断”(Harvey 2000a:133-138,181)。

七、作为金融秩序与大企业的终极保护者。随着90年代的新一波的合并风潮，资本的规模越来越庞大，甚至形成市场垄断。在此情况下，国家势必要扮演更积极介入的角色，防止大企业或银行的破产；美国政府在关于它的航空与汽车工业的政策上充分说明了这一点。随着金融与企业的集中化程度的升高，国家机器介入的幅度与强度都将升高。^②

因此，流行的、笼统的民族国家角色式微说是一误导提法。根据哈维，只有当我们指涉的是资本的部署与竞争时(亦即资本与资本间的关系)，我们可以说国家的规约能力是明显下降——毕竟，国家在规约匿名的、无定所的全球金融资本流动上是遭遇到前所未有的困难。但如果我们指涉的是资本与劳动之间的关系时，民族国家的介入是非常的深且广(特别是在削减社会薪资以及微调劳动力跨国流动上面)，且清楚地是以市场机制为操作原则往资本利益方向严重倾斜(Harvey 2000b:87)。新自由主义通过民族国家式微说所要达到的社会经济效

^① 西雅图市中心南边靠近“中国城—国际区”的一幢市有大型建筑，据说就被市府以一美元的价格租给开发商，开发商再以低价转租给“法人公司福利”受益者，Amazon.com就是其中之一。NFL(全美足球联盟)则是另一个经常性的福利受益者。科罗拉多州丹佛市的Broncos球队公司造价4亿美金的新球场就是由球队本身出资百分之二十五，其余部分则由全体市民由十年之间的销售税来支付(*New York Times*, October 29, 2000, y12)。根据哈维，NFL——这个“值得受福利照顾的对象”——在1992年至2002年十年间一共得到了38亿美金的政府资助。

^② *New York Times*, November 5, 2000, 12BU.

果是很清楚的：帮助垄断资本快速形成，加剧社会不平等，以及将资本对自然环境生态的社会义务解套。^① 垄断资本当然是不会对任何社会性议题负责的，而且希望没有任何社会机构（特别是国家）要为“自然演化”或“市场机制”的后果负责。因此，民族国家式微说在社会斗争的现实层面上，是有利于为民族国家的传统义务解套，有利于大资本的纵横全球。大资本乐于见到民族国家式微说取得常识位置。

但吊诡的是，如今不只是新自由主义者鼓吹民族国家的式微，连左翼也有随乐而舞的倾向，从身体、在地社区，越过民族国家直接跳到区域与全球（流行词汇：全球在地化[glocalization]），民族国家这个尺度在政治与分析策略中被涂抹掉了。当然，台湾地区的一些左翼思考者对作为一种分析与行动尺度的“民族国家”的漠然，是有种种错综复杂的原因的（例如“民族国家”的论述总是被套上民族主义论述的框架，以及流行于当代的独贬“民族国家”此一尺度的政治正确论述），但是这种态度与立场的后果就无异于宣告左翼不准备介入“民族国家”范围内广义劳动者的就业安全、劳动条件与社会前景。在台湾的失业率已飙高到百分之四以上的今天，政治与分析上放弃“民族国家”这个尺度就几乎等于放弃在阶级这个领域里的重要斗争。这恐怕是全世界任何左翼所难以承担的缺席。

因此，对科茨(David, Coates)而言，站在一个左翼的立场，不可以把所谓的全球化视为一个既成事实，应该把它看成一个问题(question)才对。资本主义打从一开始就是一个把各个经济体联系在一起的过程，而我们把今天的全球化当成一个充满问题性的过程，就是方便我们从据信受这个全球化所影响的民族国家经济体的观点来研究

^① 资本无节制的全球流窜会造成生态上的浩劫以及资源的严重枯竭。新自由主义所呼吁的解除规约又对此一现象火上加油。以全球最大的城市纽约（至少以能源消耗量而言）为例，在1998年纽约州解除对于能源市场的规约以前，纽约的法令要求大电厂要采具体措施（例如宣导能源节约措施）降低能源需求，作为兴建新电厂的替代方案。但在市场自由化之后，这个法令被废除了，每个电公司都开始拼命盖电厂，企图多卖电，三年之后的电厂兴建计划就比未来三年间的要多六到八倍。虽然，纽约人并不需要这么多电厂，但是，在自由市场的竞争下，市场占有率的战争就变成绝对重要，盖电厂和盖购物中心的逻辑并没有差别；抢占市场占有率优先，然后再开发消费者的欲望并不迟（*New York Times*, September 26, 2000, A23）。

这个过程。因此科茨认为全球化应该简单地定义为“跨国公司跨越民族国家边界所进行的资本输入与输出的活动”，而这个定义的好处在于：一、“能指出指导这个活动与从这个活动中受益的社会力量与机构”；二、“以民族国家为基础的民主力量与制度如何（以及在何种程度上）形塑或控制全球资本，以至于能导出社会可欲的经济成长形式。”（Coates 2000:19）

无论是从激进民主或是劳工运动的立场出发，我们没有理由取消民族国家这个分析与行动尺度，唯有如此，我们才能民主地干预国家与资本之间的关系；没有干预，国家就会无阻碍地落入资本的囊袋之中。虽然由跨国公司所组成的全球资本结构在逻辑上应要呼唤出劳工运动的全球化，但事实上这个全球的劳工运动体制并没有形成。在这个现实条件下，詹姆斯（F. Jameson）认为我们必须思索一个现实，那就是民族国家在今天仍然是“进行政治斗争的唯一具体的地带与架构”。面对新的全球化情势，他点出了所谓民族斗争的新的脉络性意义：“对于民族的防卫突然间成为了对福利国家本身的防卫”。当然，这个重估“民族的”或“民族主义的”说法是在一定的脉络之下进行的，而非泛泛的重新肯定。^① 关于民族主义、国际主义与民粹主义，在后面的讨论还将会谈到。

三 国家市场化与民主危机： 国家角色越来越重要但也同时在自我取消

新自由主义的产官学支持者对国家机器在经济上的积极角色似乎只认可一种：帮助设定市场机制。

当国家政治日益作为市场机制的设定者与保护者的时候，我们就无法不面对一个根本的问题：我们所谓的“政治”到底何所指？因为我

^① Fredric Jameson, “Globalization and Political Strategy”, *New Left Review*, 2000, No. 4. Jameson 同意 Partha Chatterjee: 一种民族主义的悸动 (impulse) 必须总是在作为一种超越民族主义的更高层次政治 (例如, 反帝, 反无节制的市场资本主义) 的一部分而存在。

们如果无法澄清这一点,我们就无法有意义地讨论国家的角色到底是增强还是减弱了。根据哈贝马斯,在新自由主义全球化之下,社会被意识形态地等同于市场结构,国家的角色从而自我解除了“作为执行具有约束力的集体决策之媒质”的角色,自我转化为设定市场机制的政治机构,而这样的政治“每当朝向市场解禁的方向前进一步,政治也就随之自我失职”。在两种关于政治是什么的冲突中(设定市场机制的政治 vs 追求社会正当性的民主化政治),新自由主义全球化论述经常是一头热地摆向前者。因此,我们可以这么说,新自由主义全球化之下的(民族)国家存在着一个重要悖论(antinomy)。一方面,这个国家的角色与功能越来越重要、越来越细致,特别是在介入资本与劳动之间的关系以及社会市场化的推动上面。但另一方面,国家的市场化却使得国家的每一项新的活动都同时成为自我消解的一个手段。

这个悖论的后果很清楚的是深刻的民主危机。国家的市场化对激进民主甚至传统自由主义宪政产生了一个很根本的挑战,因为它的单一目标形成了一个像是中世纪神权的隔代遗传的超霸权,窒息了以多元价值、多元利益为前提的公共形成,以及理应缓慢、细致、充满冲突与妥协的公共政策辩论。公共辩论与立法机制无法跟得上要求在第一时间立即反应的所谓“实存时间”中操作的当代经济,因此行政部门(甚至总统一人)的独断权力快速膨胀,造成民主异形。^① 这是个新趋势,是继资本、管理与信息最早经历激进重组成为在全球实存时间中操作的单位之后的一个接力趋势,于其中,国家也被新自由主义者要求在此实存时间中操作——这似乎即是柯司特所谓的网络国家。相对于网络国家的提法要国家机器与实存时间与流动空间结合,弱势群体反全球化运动的一个核心诉求恰恰好是要国家与两者脱钩(delink-

^① 克林顿自1994年开始,就一直要求得到“快轨谈判权”(fast-track negotiating authority),但由于劳工团体的反对而失败。这个权力能使总统越过国会,单方面谈判贸易协议,国会从而只有全盘接受或否定的选择。布什政府上台称此权力为“推广贸易权”(trade promotion authority)并积极推动“推广贸易授权法案”的通过(<http://www.nytimes.com/2001/04/29/politics/29LABO.html>)。这个法案终于在2001年12月6日在众议院通过,被视为“布什入主白宫以来的最重要的一个立法胜利”,以及“为美国推动全球化再增添助力”(《中国时报》,2001年12月8日)。

步讨论。

四 区域、民族国家与城市的极化以及 刑罚国的兴起

根据世界银行的 1995 年的《年度报告》，从 1966 年到 1995 年这三十年间，全世界的劳动力增加了一倍，达到了 25 亿人之数。这个劳动力的绝大部分活在非常糟糕的情况下，“超过 10 亿人每天的维生之资低于美金一元，……很多国家的劳工没有代表他们[的机构]，在不健康、危险或没有尊严的条件下工作。全世界同时有 1 亿 2 千万左右的人失业，更有数以百万计的人已经放弃找工作的希望。”(Harvey 2000a:41)1996 年的《联合国发展报告》也指出：“在 1991 年，世界上百分之八十五的人口仅仅占有总所得的百分之十五”，“最富有的 358 位富人的财产净值等同于全球最穷的百分之四十五的人口的全部收入”。在美国，1995 年时，比尔·盖茨一个人的财富就等于全美国最穷的百分之四十的人口的财产总额(Harvey 2000a:42-43)。以民族国家为单位，全球贫富差距也在加大：从 1989 年到 1998 年这十年间，全世界最穷的五分之一的国家占全球收入总额的比率从百分之二点三降到百分之一点四(Antonio and Bonanno2000:59)。

相对于“新经济”与新自由主义者所宣称的“长期而言”将繁荣共享、利益均沾的局面，这二十年间，英美这两个新自由主义的核心国度都见证了社会不平等的加剧，一方面是那斯达克族的财富暴涨，一方面是社会中间阶级与下层劳工的实质薪资的缩水、就业的不安全、工作的零碎化与弹性化。这表现在都市生活中即是柯司特所说的二元城市(dual city)的出现，“处于极端不利处境的贫民区不成阶级[underclass]，与富裕的、精英的信息经济体之专业人士，紧紧相邻。”(韦伯斯特 1999:352)

国家角色的退却和贫富差距的日渐加深与都市的极化(polarization)有密切的关联。布迪厄指出，从 70 年代以来，法国共和传统下的独立文官体系以及社会国已被市场导向的，以建立市场机制为务的新

官僚——所谓的国家贵族(state nobility)——所严重侵蚀破坏。这些官僚使用的是经济合理性的语言,热衷于短期的发展利益,无视于经济政策所带来的长期社会成本。布迪厄以住宅政策为例,指出法国政府为了推行新自由主义的住宅政策,设定市场机制鼓励小资产阶级从公有住宅迁徙到自有住宅,而这样的一个从“集体主义”住宅政策转变到“个人主义”政策的后果,则是造成了社会隔离效应以及开发者的巨额利润。现在法国的城市也出现了被市场效应所排挤出来的类似美国内城^①的破败住宅区(Bourdieu 1998b:6,10)。布迪厄指责当今的法国国家只关心经济发展与惩罚监禁,只想如何帮助解除对市场全球化的所有限制。这对有社会斗争光荣历史遗产的法国国家机器而言,是一个严重的退转(involution)趋势,堕落到一种刑罚国家(penal state)的地步(Bourdieu 1998b:34)。吊诡的是,这个堕落基本上是在社会主义政府执政下完成!

在美国,和新自由主义经济政策同步发展的就是监狱的扩充,从1980年到2000年这二十年之间,美国人入监的比率成长四倍。^②哈维指出美国城市政权唯一和穷困人民发生关系的公共投资就是监狱的扩充,他讽刺地把这些监狱说成是“穷人的门禁社区”(gated communities for the poor):“美国政府对监狱的公共投资在90年代成为美国经济的一个主要成长部门,超过100万的美国人身系囹圄,而同时期,几乎所有的福利措施都遭到削减的命运”(Harvey 2000a:155)。在台湾地区,监狱受刑人所占的总人口比似乎并不多让于美国。根据“法务部”,台湾在2000年一年共有78,865人入监,在1994-1995两年间,受刑人更是每年都超过10万人大关。如果美国的监狱受刑人因为超过100万而被称为“镣铐美国”(Lockdown America)(Parenti 2000),台湾地区是否也可称做“镣铐台湾”呢?这个黑色趋势的发展泄露了新自由主义所吹擂的和谐繁荣、双赢共利的场面话的虚伪。新自由主义经济的每一根支柱(例如私有化、自由市场、减税……)都

^① 这是一个当代美国的重要雅称(euphemism),使用者实际上指的是破败城中心黑人底层聚落,但委婉地遮盖了它的种族与阶级意涵。

^② *New York Times*, November, 29, 2000. A1.

在为创造资本积累的同时加深了社会不平等与社会解体。在贫富两极化越来越严重的今天,解决阶级与种族问题的手段无外乎多盖监狱与多招警察,而中产阶级的空间策略则转向处处装有安全系统的门禁社区,也就是近一二十年流行于美国的“共利开发”(common-interest developments),以私密安全与生活方式的隔离作为诱饵,使社区居民放弃他们在传统社区所拥有的公民参与权利,并以纯粹消费者的身份进入到一个包装好了的现成生活方式之中。^①这种哈维所谓的“私托邦”(privatopia),于是成为新自由主义经济挂帅社会中的常见地景,将空间进一步阶级化与种族化。

戴维斯(Davis, Mike)根据他对洛杉矶的研究,指出 90 年代开始流行的“都市重构”(urban restructuring)这个充满美学与建筑辞令的大叙事,它后头的幽微大义其实就是阶级区隔。通过明摆着吓阻人的安全警卫系统,与不那么粗暴但也许更有效的“建筑性警卫”(architectural policing),富裕的中产阶级得以在其安全空间内享受奢华生活。戴维斯指出,在 90 年代,像洛杉矶这样的城市已经走到了“后自由主义”的阶段,之前自由主义典范下的城市政权或许还致力于在压制与改革之间维持一个平衡(例如芝加哥学派的都市社会学以及纽约中央公园的设计理念),但在 90 年代之前,这个平衡已经破坏而倾斜到压制一端;只要安全,不要改革。在这个情境下,“都市设计、建筑与警察机器三者汇聚成一个单一的、包山包海的安全计划”。克里斯托弗森(Christopherson, Susan)也看到同样的趋势,指出 70 年代之后(后福特主义肇兴之际),当代核心资本主义社会的城市特色就是“都市发展的要塞性格以及都市空间的强度管理”(Christopherson 1994: 410)。当“公共安全”成为了中央与地方国家的最重要的政治目标之一的时候,古典布尔乔亚阶级政权的相对进步性也就跟着丧失了。美国国家机器中负责司法的所谓的矫正部(Department of Correction)其实老早就可以正名为监禁部(Department of Incarceration),因为,正如南

^① Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, New York: Tarcher/Putnam, 2000, pp. 115-123. Rifkin 指出这种 CIDs 的原型就是迪斯尼在佛罗里达所建的商品乌托邦——庆祝市(Celebration)。

加州的一名区域假释官所指出的：“现在我们排在第一优先的目标的是公共安全”，而非要达成要让犯人不再回笼这个具有社会政策性质的历史目标。^① 这个因为社会经济上的两极化所引发的中产阶级的不安全感及其“后自由主义”对策，吊诡地和繁荣似锦如嘉年华会的那斯达克经济并存不悖，但报复与排除则轰轰烈烈成为后自由主义社会的隐性规范。^②

这个布尔乔亚安全计划所要达成的目标除了创造一个“公共安全的”、社会隔离的空间外，还有更深刻的反布尔乔亚民主意涵，那就是污名化所有古典的公共空间，特别是行人街道与是城市广场这些公共空间(Christopherson 1994: 416-421)。行人街道与城市广场这些传统布尔乔亚公共空间曾经包含商业空间，但现在市场将公共空间鸠占鹊巢，成为后者的真正运作逻辑；这是把市民广场购物中心化，将一切公共空间转化为主题公园，于其中，购物的欢愉在层层的安全警戒下进行。街道失去了传统的公共意涵，而成为从一个商业空间到另一个商业空间的私人汽车导管(Barber 1996: 130-131)。戴维斯嘲讽洛杉矶警察眼中的公民是这样分类的：

好公民，离开街道，缩在他们高安全的私人消费领域中；
坏公民，走在街上……时时在一如好怒的耶和华的洛城警局
的星战计划的锁定监控之下(Davis 1992: 223-227, 232-236,
253)。

近年来，台湾的大城市也有类似的趋势，越来越多的都会住宅强调的是安全(门禁、监视器和四周街道的高墙阻绝)以及特定生活方式的配套供给。台中的一家建设公司去年开始推出的一个住宅计划的广告词就鲜明地刻画出一个私托邦：

^① *New York Times*, November 29, 2000, A28.

^② 举一个具体的例子说明极化社会与后自由主义时代的来临：美国新泽西州的“梅根法案”(Meagan's Law)就支持社区有权公告前性侵害犯的姓名、在其住处前张贴公告及上网张贴。但联邦法院解释此法律并不违宪，无关隐私权与前科犯之人权问题(CBS, 60 *Minutes*, October 29, 2000)。

社区就是一个理想国，右舍左邻都是理想国的子民，里仁为美志同道合，你自己住好，邀亲朋好友一起住更好，花前月下举杯高歌白首直到老。

但紧接着的即是因地位自觉而来的极大安全焦虑：

高科技防护网，全时捍卫您的安全城堡仿佛就是一座城市中的安全庄园城堡，自然天成的四面临路构筑成四面护城河，外人难以接近难以入侵。社区大门与车道大门均设置高科技计算机读卡门禁配合 24 小时安全警卫管理。四面筑 3 至 6 米高围墙，在外墙上除了红外线侦测与 CCTV 监视装置外再加上钢刀防护网，高科技防卫系统形成一个坚固无虞的居家安全防护网，捍卫安全全年无休。^①

如果像克里斯托弗森所指出的，美国当代城市不动产的要塞化与门禁化是一个后福特主义积累体制下的产物，是极化城市下的建筑与设计表现，充满了社会阶级之间的高度紧张关系，那么台中的这个建筑个案及类似现象是否预警了极化社会的来临，值得我们深思。虽然台湾地区的都会尚没有出现类似西方都会的明显两极区隔以及明显可辨认的 underclass（底层阶级，或冯建三所译的“不成阶级”），但是在失业率飙涨的今天，建筑与设计所隐含的美学政治是有可能预先识别出台湾都会的未来景况。的确，近几年来，台湾的城市地景愈来愈展现出中间阶层市民的阶级政治美学，绅士淑女良善恳切拘谨的外貌之下，掩藏了对安全与隔离的渴望。^② 在这个朝“士绅化”的倾斜过程中，台湾扮演了一个重要的角色。台北市在 1997 年的“十四、十五号公园

^① 《全友樁山先生》，以及《全友天下》第 37 期，2000 年 10 月，p. 23。

^② 例如，台中的美术馆、自然科学博物馆，高雄的高雄市立美术馆、科学工艺博物馆，都不约而同地采取一种大同小异的城堡建筑外貌。它们的庭园造景也都缺乏友善的、免费的驻足、休憩、交谈，甚至遮阳避雨的公共空间。

样性”并非一贯纯洁的字眼,有可能扮演一个掩盖社会两极化的措辞角色。在“新经济”的年代中,流行的“数字鸿沟”这个词汇也可能扮演类似的角色,把其他各种更明显的鸿沟挤压到边缘位置——新社会如有不平等,那是纯粹每个个人接近计算机或互联网机会的差距而已!从而平等的、民主的政治计划就是要让每个人都上网(“偏远地区上网计划”?)。微软公司登在《纽约时报》上的“公益广告”,就一边鼓吹“多样性”,指出它对全球经济的竞争与繁荣的重要,一边提出“数字鸿沟”才是当今社会最重要(假如不是惟一)的矛盾。^①

国家在全球化经济中不曾中立,市场(及其主角:跨国公司)更不是中立的机制。它们直接介入意识形态的生产(例如鼓吹个人主义、风险承担、独立美德、无白吃早餐、志工服务等价值)、解释社会问题与矛盾根源(例如数字鸿沟)、提出攸关公共财货的分配的(反)政策方向(例如全民慈善)。市场无时无刻不在进行一个对于时间、空间与整个生活方式的重塑计划(Barber 1996:71-72)。

五 要敢于提出左右的二元对立： 国家的“左手”应是社会运动寻求串联的对象

各式各样的终结之说(历史终结、意识形态终结)所要指出的不外是左右之分已无现实意义,不但如此,而且喜欢与否,别无他路(There is no alternative)。在无路可走之下,左翼知识分子投注精力于认知地图的描绘(cognitive mapping),期望突破重围,找出突破点,这是90年代中后期为何有很多图绘论述出现的现实脉络。马克思主义地理学者哈维,借地理学的一则基本智能,指出很多这类认知图绘的一个根本问题,即是,都犯了地图制作的重大禁忌——没有标明也没有解释为何采取这个而非那个投影。因为投影角度的任意性,名词(左、右、进步、保守)的意义也就不停地流转,左与右从而变成纯粹修辞游戏。为了要重新标定左右,哈维认为有必要拉出一个基础性的(foun-

^① *New York Times*, November 27, 2000, A10 (advertisement).

dational)分野,分辨出一个特定的政治实践是否在寻求实现“社会主义/反资本主义政治的基础性目标”。这个目标对哈维的意义很清晰,那就是社会正义的实现,特别是生存的基本保障与平等。当一些地理学的基本概念(例如空间、地方、流动、固着)在理解全球化的知识风潮之中被推上知识辞令的热门排行榜时,哈维呼吁这些概念不应被孤立地使用,而应念兹在兹地与社会正义的关心结合起来,而目的即是,用他的话,追求“正义地生产合乎正义的地理差异”(just production of just geographical differences)。哈维不是没有认识到资本主义与反资本主义(或社会主义)的二元对立的意义于今已够混淆,但是教条地回避这个二元论所导致的效果可能是使主体在众声喧哗中更加无力(Harvey 1996:4-5)。

布迪厄在这个问题上和哈维站在同一立场:尽管左与右在当代的划分充满了各种问题性,但是一种市场专制与反市场专制的二元对立必须被开展出来。虽然,尴尬的左右不分的事实呈现在眼前(例如法国的新自由主义政策的推动者就是社会主义政权),但左和右还是要被分出来。布迪厄从哪儿开始找起呢?从国家。布迪厄认为国家不是铁板一块,但也不是无限断碎的多元力场(某种多元主义自由派和后现代主义共享的国家观),而是一块具有矛盾倾向(所谓左手和右手)的力场。在新自由主义的浪潮下,国家的右手(科技官僚、银行首脑、部会首长)完全成为市场自由与经济合理性的保证者与推动者,积极断送国家作为社会国之能力与潜能。布迪厄严词批判这些顺新自由主义之风的政客为“国家贵族”,是他们吊诡地“绑架了国家”,宣扬“国家的萎缩、市场与消费者全面主导、商业取代公民”,是他们让“公共之善成为私人货殖,让‘公众事务’*res publica*(共和国 the Republic 之原意),成为他们的囊中之物”(Bourdieu 1998b:25)。在此情境下,当今左翼的运动策略就是要使左手免于被泛滥狂舞的市场运动截肢。布迪厄并非理论地从,好比,一种马克思主义国家理论出发,抽象地谈所谓正当性和积累之间的矛盾,而是历史地从法国的社会国传统来谈,因此,所谓捍卫国家的左手,也就是捍卫国家机器的社会性层面,例如社会国这个制度的历史成果,以及体现这个制度的各种执事者(包括

公立学校教师、家庭咨商人员、工会基层执事与青少年协助人员等“社会工作者”)(Bourdieu 1998b:2-3)。此外,捍卫国家之左手还意味捍卫存在于弱势者与工人阶级“主观意识中的法律”(subjective law)(Bourdieu 1998b:33)(例如“资方不能这样搞,这是违反劳基法的!”)。^①因此,捍卫国家左手的核心策略之一必然就是捍卫具有进步意义的成文法。布迪厄在解释何以英国工人阶级对新自由主义的抵抗要较法国工人来得弱时,就指出英国劳动契约是在习惯法传统之下议定的,而法国的劳动契约则是在成文法之下议定的,成文法因而成为弱者抗争之武器。随着新自由主义全球化的日益深化,英国工人开始发现习惯法传统所能给予工人阶级的保护比不上成文法,因此也开始要求成文法(特别是就业法案)之保障,这当然就是在挑战新自由主义的基调了。^②

布迪厄把国家视为一个历史的斗争之场,而且认为不可对这个斗争之场先验地、理论先行地、做无效之宣称。这个立场,一方面很清楚地在反对粗糙马克思主义者关于国家是统治阶级之意志工具的理论断言(Bourdieu 1998b:33),但另一方面,也是来自一种马克思主义传统,特别是马克思的历史写作(例如《路易·波拿巴的雾月十八日》):国家的性质是各种社会斗争的结果,它反映了过去与现在的斗争历程。如果社会的各个范畴与群体有左右之分的话(新自由主义市场至上论的支持者或反对者),那么国家也应该这样的看待,也应该被

^① 相较于台湾主流知识界否定阶级的存在,台湾当局在少有的进步举措中,以“劳基法”间接地承认台湾社会的组织原则之一是阶级。相对进步的“劳基法”为何会存在,当然也是“过往社会斗争之遗留”(如布迪厄所言)。

^② 不可误解新自由主义者是首尾一致地反对国家法律介入社会经济生活,更常见的反而是,新自由主义者要求法律的积极介入,但这些介入不是支持集体商业利益(例如“知识产权”之保障),就是支持中产阶级文化核心的个人权利及“多样性”价值观,例如有关中产阶级职场中的性别与种族歧视的“偏见诉讼”(bias suits)。英国(全球化脚步跟着美国最紧的一国)社会中的“偏见诉讼”五年中成长百分之七十六(*New York Times*, October 4, 2000, w1)。因此新自由主义全球化和个人主义诉讼社会这两个趋势是可以平行发展的。国家一方面积极地介入职场中的政治正确问题(例如性骚扰、性偏好),但另一方面则从整体分配与社会正义议题上撤出。成文法在新自由主义浪潮之下有很矛盾的展现,而这必须要透过阶级分析才能厘清。

视为争取的对象而努力。社会运动应该指认出国家的左手并与之结盟(Bourdieu 1998b:34)。^①对左翼而言,无法指认左手所能拉出的结论不应该是放弃这个斗争,而是从此时此地开始,创造出国家的左手。社会运动与国家的关系并非传统左翼所在意的夺权,而是不停地以社会为基础对国家进行功能的改造。是在这个工具性的意义上,左翼捍卫民族国家的存在——如同弱者在捍卫他的武器一样,左翼改造的功能——如同弱者在改造他的武器一般。

或许值得再度厘清的是:要保卫的是民族国家里的国家而非民族。布迪厄说:

防卫国家这个想法并非受到民族主义的启发。人们当然可以斗争民族国家,但人们一定得防卫它所实现的‘普遍性’功能,而这些功能一样可以,甚至更适合,由超民族之国家(supranational state)来实现(Bourdieu 1998b:41)。

六 什么才是真正的国际主义？

现今的欧盟就是形式上在朝一个超民族国家的目标迈进。但我们是否能遽尔推断它的进步性呢？媒体流行的看法似乎常常以自由市场的推展(以及从而对传统民族经济体疆域所造成的侵蚀性威胁)为评价标准,来批评欧盟的质疑者与反对者。吊诡的是,因为这些质疑或反对的力量所用的语言与象征经常坐落在极右的光谱上,因此欧盟及其支持/同情者对这些反对力量的反批评就显得直观上的合理与进步(例如对由新纳粹 Jorg Haider 所领导的奥地利自由党进入该国联合政府的制裁)。而同时欧洲的一些小国(例如丹麦)对欧盟的忧惧质疑也被立即地、直接地编排成仅仅是褊狭地域主义或民粹主义反

^① 夏铸九对“地方国家”的分析上以及政治上的重视,其实也是一种“指认国家左手并与之结盟”的努力。这个努力在指认出次中央国家尺度的运动结盟对象是有意义的,但是否需要以中央国家式微说作为前提或配套,或是否地方政权必然较有进步倾向,则是可以讨论的。

动。思考欧盟的案例或许有助于我们在全球化年代中构思一种进步的国际主义。

丹麦的例子甚具启发性。2000年9月28日,丹麦公民投票否决了加入作为欧洲共同货币的欧元,间接地对未来欧洲的政治整合提出不信任票。这个事件的意义被两种解释垄断,其一是欧元的脆弱体质所致(相对美元,欧元在一年间已贬值百分之二十五),其二是极右派或褊狭民族主义的抵制(例如由 Pia Kjaersgaard 女士所领导的丹麦民族主义政党)。由于丹麦国内支持采用欧元的力量主要系来自商业社群,反欧元就很自然地被视作反市场进步性的保守(甚至是反动)举措。但是,如果从保卫丹麦福利传统以及国家规约的角度看,丹麦拒绝加入欧元也就是拒绝接受欧洲中央银行对各民族国家(的分配政治)的规范,后者的重要内容就是减税以及解除规约,而明显可见的是,这将对丹麦的社会福利传统造成重大冲击。欧元的政治目标,从一开始就很明确,是要(如德国前总理科尔所指出)建立欧罗巴合众国(United States of Europe),形成规模经济体,在全球范围内,依照新自由主义的游戏规则,和美利坚合众国分庭抗礼。^① 不论是奥地利、丹麦、意大利^②、德国^③或是法国的新兴极右民族主义势力都必须被现实地、政治经济地理解,他们很大一部分的支持力量来自中下层群众,而这些人恰恰是福利国家被市场绑架后的牺牲者。

“在欧洲,一个中间偏左的时代正让位给一个新右的时代。”《纽约时报》的一篇专论如是说。这一类的政治评论虽然能指出一种趋势或变化,但往往无法拉出一个关联,那就是布迪厄所看到的极右民族主义力量与毫无限制的市场力量之间的关联。对布迪厄而言,FN(著名

^① *New York Times*, September 29, 2000, A5.

^② “反欧洲”的极右铁三角分别是奥地利的 Jorg Haider,意大利的 Silvio Berlusconi,以及丹麦的 Pia Kjaersgaard。(《New York Times》, September 17, 2000, 4 wk.)

^③ 德国的大党,具有稳健保守传统的基督教民主党,就是一显著例子。最近,该党的国会领袖 Friedrich Merz 就公开宣布数以百万计的境内外国人必须要领受德国的“指导文化”(Leitkultur; or guiding culture)。这样一个敏感的话题在战后以来是不可能被公开提出的,更别想像是由主流政党提出。(《New York Times》, November 5, 2000, 8y)

以自给自足,那么为何不寻求切断与美国为首的市场全球化的关系,并从而保卫其社会成果?

布迪厄的这个立场是否是在提倡一种欧洲孤立主义?是否可以指责他的国际主义并非真的“全球的”国际主义,而是欧洲范围的国际主义?我的看法是,布迪厄是在提倡一种欧洲孤立主义,但却是出于一种好的原因,也可能有好的后果。当下的新自由主义者对于任何的环境或社会保护的做法都斥之为反动的孤立主义,他们宣称市场全球化的趋势具有不可逆转性。抗拒这个不可逆转性,并寻求可能的替代方案其实都多少带有詹姆逊(Jameson, F.)所谓的“斩断关系”的意涵,他认为,对抗全球化的第一步工作就是要想像“如何使和世界经济斩断关系成为一个可行的政治与经济计划”。^①布迪厄的整本 *Acts of Resistance* 事实上就是在深刻地思考这个问题。作为一个欧洲的思考者,布迪厄的思路很难被划归为帝国主义或欧洲中心主义,这只要把布迪厄的政治和美国总工会(AFL-CIO)的政治作个对比就清楚了。美国总工会不遗余力推动的以提升第三世界劳动条件为主要措辞的蓝色条款,在现实政治上则是为了确保美国劳工的自身利益为优先(倘若不是唯一)考量。美国总工会并不努力尝试在“保护”第三世界劳工的同时,积极地保护美国国内劳动条件,例如争取医疗保险的普遍化,基本工资的调升,以及反抗以解雇劳工为最大收益的企业兼并(mergers)或瘦身(downsizing)风潮。^②相对于美国总工会的帝国主义策略,布迪厄的策略的进步性就在于把斗争的矛头首先对准欧洲内部,要求保护社会,消除割喉竞争。这个抗争的成功将有利于对资本

^① Jameson 2000:56。詹姆逊在同页脚注里发展他的“斩断关系”论,说他有一个不甚受欢迎的关于前苏联解体的解释。他认为前苏联之所以“解体”,不是由于社会主义之失败,而是由于放弃了它的“斩断关系”大政策。

^② *New York Times*, November 5, 2000, 12 bu.

的流窜设限,有助于对全世界范围的“奔向最低标”运动产生路障作用。^①

把美国总工会和布迪厄的立场对比,我们可以得到一个重要的教训,那就是,在全球化年代中,虚假的国际主义(事实上的帝国主义)往往以“走向全球”(go global)为号召,似乎所有的实践与理论的空间仅只存在于“全球”这个尺度。这种虚假的国际主义正是以“在地思考,全球行动”讽刺嘲笑“全球思考,在地行动”(Harvey 2000a:69)。如何才能从在地与全球这两个极端参照点中解放出来,从而在全球化年代中更有效地思考与行动,成为新国际主义者必须面对的课题。布迪厄在这方面表现了他的敏感,他一再强调全球—区域(欧洲)—民族国家这三个层次之间的辩证关系。一个真正的国际主义的世界需要各个现实存在的社会经济区域与国家在它各自条件下努力保存社会成果与文明,而这个努力既是对各民族国家进行也是经由民族国家进行(action on and through the nation states)(Bourdieu 1998b:66)。

哈维的激进地理学可以把布迪厄的这种多元力场的行动策略在

^① 事实上,欧洲的确反映了一定程度的反美与反全球化,而这二者之间的联系有其历史渊源,更可以溯及 20 世纪初。又由于福利国家的传统尚存,因而欧洲反抗全球化的力量远远超过大多第三世界新兴国家。欧洲与美国其实有时并不能以集合词“欧美”称之,如果从第三世界左翼与反全球化的观点看的话,一种健康的欧洲中心主义往往并非坏事,至少可以让全球的政经结构走出单极化。关于欧洲与美国的差异,例子很多,例如,在有关企业合并这个议题上,很多在美国合并成功的案例(例如 1,650 亿美金的 Time Warner 与 America Online 的合并),在欧洲遭到欧洲委员会引用反托拉斯法反对,下场未卜(*New York Times*, September 19, 2000, c12)。另外,欧洲议会在 2000 年的会期中,几乎通过了征收所谓的托宾税(Tobin Tax),对国际流动的金融资本课税。而倡议中的千分之二十五税率,如果课征于每天在全球流动的 13,000 亿美金,那么一年就可课征 2,500 亿美金,五倍于当今的国际援助总额。这个税的议案尚未打消,还有成功可能。此外,欧盟和美国在是否撤销对第三世界的债务也存在巨大分歧;以欧洲为基地的 Jubilee 2000 就是一个把目标摆在勾销第三世界欠债的运动。另外,关于基因改造食品的规范,欧洲的标准也远较美国严格,成功地逼迫巨型公司(例如麦当劳),改变其政策。麻省理工学院的保守经济学者 Rudiger Dornbush 对欧盟在全球化运动中角色的评论就很具代表性:“欧洲想要保卫现状,顽抗更有道理的自由市场革命”。评论到托宾税,Dornbush 则说:“他们[欧洲议会]在走向未来的趋势中扮演后卫角色;他们是国家干预主义的大本营;他们要对一切会移动的东西课税。”(*New York Times*, November 11, 2000, A17, 19)

理论上作更清晰的表述。对哈维而言,所谓全球化不可避免的是一个空间的概念,首先指涉的是资本主义的空间生产。资本主义要克服积累的限制与过度积累,就必须一直开发更广阔的空间,在“创造性摧毁”的开发过程中,不停地圈地,或“领域化”(territorialization);领域化是一个动态过程,它不曾歇止地进行领域化—除领域化—再领域化之循环,在全球范围中造成了“不均衡的地理发展”(uneven geographical development)——区域与区域间社会经济与文化的重大垂直差异,而非如新自由主义者所指出的具有普遍解放效果。这种类似焚林的动态资本主义发展同时在多种不同的尺度(从身体、个人、家户、社区、都市、民族国家、跨国区域到全球)上操作。虽然它们各自有不同的运作方式与逻辑,但不同尺度之间存在着辩证性的相互支持与强化的关系(例如身体作为积累机制与全球范围的资本积累的互动关系)。哈维认为,既然资本主义的发展是这么多的时空尺度的同时(或序列)运作,那么反抗这个运动的运动也必须来自“多种尺度之间在思考与行动上的共时性的与松散的协调转换”。针对流行的两种极端性的反抗论述,一种是政治经济学左翼的全球主义,认为只有全球层次的团结行动是有效果的,另一种则是文化派的身体主义,标榜特殊化与在地化,哈维认为都失去了辩证性的关照,忽视了多种不同尺度之间的对话、翻译与协调(Harvey 2000a:79,93,177,234)。

因而,对哈维而言,全球化这个概念是有问题的,因为它只指涉到唯一一种尺度,即是全球,但当代资本主义却是个动态的过程,是在多重尺度(从身体、地方、民族国家、区域到全球)上同时操作,而且这个运动是不规则也不均等的。哈维指出当今的某些左派(例如教条马克思主义)与右派(例如 Huntington)仍然以全球为唯一尺度(即全球主义[globalism])进行思辨则还是处在一种冷战心态下(Harvey 2000a:79-80)。哈维语意深长地指出,工人阶级的政治、行动与伦理若是不能赶得上资本家“于理论与实践皆然的在空间上所表现的弹性”那就

可堪忧虑了(Harvey 2000a:71)。^①今天资本全球化所带来的全球范围贫富不均的加剧必须要有阶级政治的对策,但是当今全世界无产阶级却面临史无前例地为空间零散化以及文化异质性这两个问题所严重困扰——尽管全世界无产阶级在过去这二十年间成长了一倍有余(Harvey 2000a:64)。哈维呼吁左派要发展出自己的“不均衡的地理发展”,使后者从资本家的锁链中解放出来(Harvey 2000a:83)。

这样的一种必须尽力同时涵盖多种尺度(所谓的“长前线”[long frontier])的斗争是全球化年代中,任何“造反的政治实践”所必须面对的挑战。这个挑战不是来自他处,而是来自当代全球资本主义,因此,真正的国际主义只有在那些能在多种尺度上游走、对话、合作,并在既有的历史限制下创造新的可能性的主体上才能找到。这样的主体哈维称之为“造反的建筑师”(insurgent architect)。“建筑师”取自马克思关于蜜蜂与建筑师的比喻,企图指出作为一种类存在的人和其他物种的差异在于,人能够在既存条件下,想像完成的状态与规划行动的步骤,因而得以让事前规划与随机创造辩证地开展。这种对“人”的想像和当今诸种教条化的反人本主义有重大差别,后者沉迷于差异政治,在非历史与非社会的“自我”与“他者”的差异想像中往而不返;这般的知识与道德旨趣是各式民粹主义(包括极右、文化左翼、乡梓政治与市场民粹主义)的基础。

七 各式的民粹主义是反全球化的出路吗？ ——兼谈所谓认同问题

1995年10月17日,巴黎快铁的一节车厢在行驶中突然爆炸,驾驶这辆快铁的司机高度镇静地带领乘客疏散。据目击者报道,这位司机试图浇熄愤怒的乘客向想像中的祸首——阿尔及利亚移民社

^① 虽然困难重重,但全球流动也不是资本家阶级的特权。例如,在二战期间被日本强迫当奴工的韩国人就控告日本三菱重工等六家日本公司及其在美的子公司并索取赔偿。有趣的事,这个状子并非告到东京而是洛杉矶地方法院,因为加州法律接受这样的案件(《中国时报》,2001年3月1日)。

群——报复的欲念。他说：“他们和咱们没两样”（Bourdieu 1998b: 21）。

巴黎快铁司机的这句话，虽然仍然是由“他们”和“我们”构成，但重点在于“自我”和“他者”应该要求等同，尽管（或因为）有差异的存在。这个伦理上以及知识上的素朴态度帮助提升智能在人群生活中的位置，对那些让我们立即产生“谴责、嘲笑或愤恨”等类反应的事物，我们得以延迟反应，让理解力中介，结合行动与知识，改变既存社会条件。^① 这个平凡小人物的素朴之语对极右民粹主义、保守社群主义、民族主义、善恶二元论（manicheism）以及妒恨政治（ressentiment politics）有无比的警示力，从根瓦解了一种史密特（Carl Schmitt）式的“政治观”——政治的定义是与不可兼容的敌人的斗争，从而把政治放置在激进民主的脉络下，寻求让越来越多的人能够成为探知行动与进行交互主体性理解的主体。

尼采的有名警句——以鲜血思考（thinking with blood），其实和杜威的激进实用主义“结合身体的知识”（embodied knowledge）之说并无根本差异，都是在攻击异化知识活动，都和种族主义与/或唯直观论无必然关系。但是尼采箴言被极右派挪用后就退化为“只凭着一股血气就成！”（With blood, I don't think）或“干了再说！”（Just do it!），从而展现出对广义启蒙、智能与知识（分子）的敌视，认为后者用抽象的理性（或文明）掏空了活生生的差异与感觉（谓之“文化”），是人民、社群、乡梓（place）与“家”（home; *heimat*）的终结者。启蒙、理性主义、宪政体制与民族国家成为了极右派差异政治中不由分说的箭靶。史密特政治哲学的复兴以及各种极右派团体在欧美的出现（例如法国的 National Front，意大利的 Northern League，以及美国的 Neoconfederate 团体、School of Americas）都是对全球化的一种反动，期望通过极右路径面对新自由主义现代性的“文化”威胁，提出另类出路。这很类似 30 年代魏玛时期的极右保守革命，将资本主义和社会主义视为启蒙的孪生。海德格尔就视这二者“形而上学上是一回事”，造成文化完

^① 布迪厄接受斯宾诺沙“不要哭、不要笑，要理解”的立场，认为社会学家也应该在他们的知识活动中实验此一立场（Bourdieu et. al. 1999:1）。

全同质化，“使世界暗下来”。^①

正当极右派的文化战正因全球化的过程（特别是大量的国际移民）而方兴未艾之时，文化左派的文化战开始有了耗尽的迹象，主要的原因似乎在于差异政治和消费主义/市场全球化不但没有必然矛盾，后者甚且经常包抄、吸纳、改编前者为其所用。认同、文化和差异的强调，经常不但不能挑战全球化的进程，反而补充了全球化的文化与经济动力，帮助全球化经济的主轴（文化商品化）更深入全球各角落。因此“文化（种族）特殊性”、“在地特殊性”（例如生态旅游、族群餐厅、区域性流行音乐、在地小酿酒厂[microbrewry]，迪斯尼的“木兰”、受同性恋美学激励的高级流行时装工业、剥削黑人“内城文化”的耐吉运动鞋）反而吊诡地成为全球化开疆拓土的助力（Barber 1998:18）。

在西方，尽管学院高墙内的人们仍对各种政治正确的议题争议不休，争相语出惊人，深入“诠释”无须甚解之事，同时忽视一切可谓显然之事，但这个流行将近二三十年的政治正确文化战已然有趋疲之态，重要征候之一即是跨国资本已然成为政治正确词汇的热切使用者。这可从一个具体例子看到一些端倪：尽管保守的美国联邦最高法院在2000年6月裁决美国童子军（一个长久以来捍卫美国家庭价值的社会化机构）排除同性恋者的入会资格是合宪的，但这似乎只是保守力量的最后一击而已，之后，各地方政府的反弹非常强烈，扬言拒绝童子军对各种公共空间的使用，在这些反弹中最具有指针性意义的则是代表全球化主要动力的金融资本（例如世界级大银行 Chase Manhattan）与高科技公司（例如 Textron），它们的反应出奇的“进步”，Chase Manhattan 就立即取消了对全美童子军的年度捐助，它的发言人指出：“他们[童子军]的立场看来是有违我们对多元性价值的承诺。”^②Chase Manhattan 对多元性（而不对其他现代价值——例如经济与社会平等）有承诺，那当然是因为多元性商机无限。在后福特积累体制之下，规格化的大量生产让位给新一波能深入穿透地方、社区、族群与身体

^① 引自 Antonio and Bonanno 2000:63。关于极右派在当代的出现及其知识上的系谱，请参考 Antonio 2000:40-87。

^② *New York Times*, August 29, 2000, A1.

并能满足特殊文化、认同与品味的商品生产,将商品与认同有机地结合,在形成各式社区的同时,形成了多元的、繁复的、零碎化的市场(market fragmentation)(Harvey 1989:410-411)。因此,多元主义、多样性以及各式各样的“见名词就加 S 癖”,在它们天真无邪的表面下,其实掩藏了不那么能直说的利欲熏心。主流媒体的知名专栏作者与新经济的吹鼓手扎卡里(Zachary, G. Pascal)更是直截了当地援用后殖民语汇,指出后殖民/后现代认同政治和新一波资本主义之间的密切关系,称当今的资本主义为“杂种性资本主义”(mongrel capitalism),并指出:“杂种化适合现在这个经济的与科技的纪元。多元性是标杆。杂种性是利基所在,混合杂配则是革新的土壤。能灵活处理多元性是当今经济竞争力与国家活力的秘诀之所在”(Zachary 2000:xii)。无须多言,杂种性当然也是跨国公司的活力秘诀所在。

同样看到了近来资本主义和特殊文化或在地认同之间的互利关系,哈维也指出,资本主义从 70 年代以来开始进行新一波的地理扩张,期望经由所谓的“空间修补”(spatial fix)来解决资本过度积累的问题。空间重组本来就是内在于资本主义的核心过程,而效应之一则是传统的地方在面对高度挥发性的资本空间流动之下,产生了很强的不安。在这个情境下,巴伯所谓的部族主义应运而生,作为防御性或反动性的政治而存在(Barber 1998:18)。在此同时,很多的论述开始乡愁地诉说地方乡梓如何地在资本主义现代化的穿透力之下,变成晨雾散去,但哈维非常不同意这样的一种乡愁式的对现状的描述(当然以及和这种乡愁对应的乡梓政治[politics of place]),因为所谓的地方在社会生活中的意义是改变了,但变得是更重要了。哈维指出,作为全球资本章鱼触角的跨国公司“在搜寻积累的利基时,对各个地方的素质变得越来越敏感”,因而各个地方的人们为了吸引资本的进驻,浑身解数地发展出各自的在地文化与社区特色,在这种地方与地方的特色竞争中,一个接一个的地方性被资本的需求建构出来,而地方人民也入戏地沉醉在这种地方感的建构过程中。不同于前述扎卡里对资本主义与多元性二者关系的正面陈述,哈维指出,在这种为资本所强制/引诱的地方建构工程中,“各地方把自身装扮成有市场价值的实体的

结果,恰恰是产生了一系列的同构型复制(replication of homogeneity)”。^①

因此,民粹主义的乡梓政治与市场全球化的紧张关系只是停驻在表皮层,这两者的关系事实上是共谋多于矛盾。在此,我们有幸一睹新一波资本主义意识形态的力道,它甚且能够有力地召唤它的反对者,共同进行空间生产,让田园景色、异国情调、古迹文化成为新的利基所在。这些“观光客空间”是 Rifkin 所谓的“付费体验经济”(experience economy)的重要卖点,人们付费然后取得进入特定情境的门票,取得体验。这些体验往往类似涉身主题公园的游客一般,付费取得套装另类现实。因此,在这种文化工业下的“地方”往往被微妙地转化为虚拟情境,外来者和当地人往往并未发生真实互动,能产生学习经验的多元异质空间也无从出现(Rifkin 2000:141-153)。

“All that is solid melts into air!”——马克思和恩格斯早在一百五十多年前就对资本主义的同质化、平均化、平淡化的巨大转化力量发出惊叹,这个力量如今更以无与伦比的威势展现在世人面前。如果说,之前,资本主义现代性还曾经拉出一种领域和领域之间的分化,让文化与政治相对于经济有其自主性之可能,那今天的资本主义可能正是在威胁这个现代性的领域分化。詹姆斯就指出现今的这个资本主义全球化是“后现代主义的帝国主义”,把文化的转变成经济的,又把经济的转变成文化的(Jameson 2000:54-55)。这样一种“新经济”所开创出来的世界,巴伯称之为“麦克世界””(McWorld: MTV, Macintosh, McDonald's)。这个世界的核心部门是“信息娱乐电子部门”(infotainment telesector):

音乐、录像、电影、书籍,以及主题乐园——这些都是这个商业文明的新教堂,于其间,购物中心成为了公共空间,郊区则成为了没有邻居的邻里——都为了意象出口而构筑出

^① Harvey 1996:295-299。想想台湾到处可见的冬山河式造景、社区造街、规格化市招的“同构型复制”造景,就能理解哈维所描述的地方建构在多大的程度上是一同质化过程了。

来,这些意象创造出一种环绕在认同图案、广告术语、明星、畅销曲、名牌、注册标记的共同的世界性品味。硬权力让位给软权力,意识形态被转换成意视形态(videology),后者借由音节和影像遂行其权力(Barber 1996:17)。

巴伯直截了当地指出这个麦克世界就是“由扩张主义的商业所驱使的流行文化所造成。美国是它的印记,风格是它的形式(its template is American, its form style)。它的货物既是物质又是意象,既是上架产品又是美学。既是商品又是文化,连衣裳都是意识形态”(Barber 1996:17)。Nike 卖的不是球鞋,而是环绕在“运动”这个神圣意符边的所有意象与意识形态:“健康、胜利、财富、性、钱、能量……”“干了再说”,还有飞人乔丹以及美国梦、美国路(Barber 1996:66-67)。

的确,“新经济”的领导者如今是站在“人民”这边,反抗“传统”(即社会性与集体性),他们收编了青年文化(例如“达康世代”的随意且刻意的穿着与生活风格)与民粹术语(例如“自助”、“人民的创发性”,以及反科层主义)与淑世主义(例如信息世代[首推 Bill Gates]的慈善非营利事业风潮)。对弗兰克(Frank Thomas)而言,这个由新经济为核心的美国企业家已经成功地推动了一波“市场民粹主义”(market populism)。这个市场民粹主义的形成可以追溯 60 年代美国文化战争。根据弗兰克,尼克松在 60 年代末期将美国民粹主义(以农民为主干,反对剥削他们的货币经济体与不仁巨富[robber barons])重新定义,把企业大亨和人民的对立转化成人民和自由派知识分子的对立(美国脉络下的自由派相当于西欧的社会民主人士)(Frank 2000; Walker 2000:81)。这个文化战争的结果就是市场民粹主义的获胜,自由派或批判的知识分子成了人民的文化敌人,而企业大亨反而是和人民一起的。这个文化战争到了 80 年代升高成为里根—撒切尔主义,打压所有集体性的社会机构,特别是工会。到了 90 年代,后现代的激进民粹主义和市场民粹主义反讽地结合了起来,合唱反权威、反中心化、反科层制的调子,赞扬立即性、弹性、个人自主、多元文化与杂种性(跨国公司能不能保障和强化杂种性的一个理想制度基础吗?)的文化价值

(Zizek 1997:225)。这在生产组织上的同步发展则是后福特主义,在国家角色上的同步发展则是福利国家的退却,在组织化劳工上的变化则是阶级机构的萎缩(Harvey 1989)。

民粹主义,不管是极右的、文化左翼的或是市场民粹派的,不但无法提出适当的伦理与知识面对新自由主义全球化的挑战,甚至可以和后者形成金光党式的互补关系。

八 反全球化该召唤出什么样的知识、伦理与政治？ ——“慢社会学”的一个初步勾勒^①

新自由主义全球化之下,市场与消费成为了日常生活世界中不自省的最高价值,从而公共、民主与平等这些价值,以及进行探索求知、独立进行审美与道德判断、在公共领域沟通辩论的这些能力,都被严重威胁。立足于反思与沟通前提的传统公民身份在求快求新的市场逻辑霸权中面临被掏空的命运。在这个情境下,公民的真实意涵只剥落到自由市场的消费者这一层。这个后现代经济用影像、奇观(spectacle)、设计、“风格”与“实存时间”摧毁“字的文化”(culture of the word)(Barber 1996:118),使明辨反思沟通越来越困难,使人们在视觉与其他感官的晕眩中,钝化了批判意愿与能力,乐于停留在世界的表皮层,享受失去否定的能力。这个庸俗化(亦即以市场选择定义民主)的后现代“主体”是查拉图司特拉的拙劣模仿秀。如果尼采讥笑那些不得不否定现状的辩证客是活在理性主义的虚无中,那么他也一样会讥笑这些不得不肯定现状的后现代民众是活在感官主义的放纵中。当今纵横于市场与传媒的新自由主义者与“新经济”大亨们将“自由”定义为市场机制所提供的选择,但对尼采而言,这个“自由”其实是真正个体的消解:“你为今天而活,你活的非常快——你活的毫无责任可言……”(Nietzsche 1990:104)这样的一种“主体”已经失去了精气神

^① 本节的较早版本曾登载于文化研究学会电子期刊《三角公园》2001年12月号。

灵,因为他“无法不对刺激做出立即反应”,因为他无法“学习延迟判断,对个案的各个方面进行调查与理解”(Nietzsche 1990:75)。同样的,激进实用主义传统的米德(Mead, George Herbert)也提出延迟反应(delayed reaction)作为现代人的激进自我教育的不二法门。米德和尼采虽然对现代性有不同的评估立场,但都是在一个大问题意识下思考:如何挽救批判性的智能,使人们避免立即的、爽就好的归因与报复。

其实当代的布迪厄与巴伯也都是在这个广义的问题意识下操作。在面对这个全球化情境时,他们其实都在提出一种我所谓的“慢社会学”(sociology of slowing down)——例如布迪厄的“反思社会学”,或巴伯的“深思熟辩的民主”[deliberative democracy]——意在用民主的延迟反应抵抗贯穿市场与网络的“实存时间”、让公共讨论指导效率机器、以慢打拆解快攻。如果新自由主义全球化所倡议的核心转变之一在于,如哈维所言的,“以时间[速度]歼灭空间”(Harvey 1989),那么反抗全球化,促使我们思考另类的时空策略。

跟着感觉走、立即要找出代罪羔羊的情绪性立即反射,是一种妒恨的认同政治(以善的我们与恶的他们的道德主义二分架构为底)的展现。妒恨的群体心理机制是能带来快餐性的炽热情感与冒进行动,不可不说是政治冷感年代中的一股行动力泉源。但这种“民气”有它的局限,经常不是气短,就是为人所用,几乎历史上所有的民粹式抗争都有这样的问题。归根究底,这是因为所有的民粹主义都缺少(因为它反对)智能(intellect)的介入,拒绝对苦难或不合理现状作结构性与历史性的根源分析,否定理论与概念活动的价值,甚至拒绝将它的信念或是感觉和“逆耳的事实”(inconvenient facts)对话。因此,很难想像以这样的民粹主义的政治观及知识观作为基础的运动,如何能抵抗全球化的市场暴政。市场机制的暴力和国家政策的暴力往往不是直接的、具象的或经由具体社会群体执行的,因此这些暴力,作为反对的对象,并不经常具有直观的自明性格,往往必须先做到研究与反思的功课才有可能成为社会行动的标的。

因此,反全球化需要超越善恶二元对立的心理结构,要培养一种

不以反全球化为善,全球化为恶的末世论心态。如果说,马克思对于资本主义的批判并非立基于一种末世论,而是要从内在于资本主义的历史潜力找出超越它自身的可能,那么讨论以作为资本主义的最新发展被理解的全球化,也必须持此辩证态度。如果全球资本主义是魔鬼,反全球化则还必须要向魔鬼学习,才能聪明过它。哈维以“造反的建筑师”为意象,企图打造出抵抗全球化的主体,而这个主体却又必须吊诡地以资本家为师,因为如果说作为隐喻的建筑师,一方面不免得在一定的社会关系之下行事,另一方面却又必须让想像力与创造力自由发挥,且创造的果实也不是他或她预先所能完全控制的,那么资本家就是时时刻刻在进行建筑师的工作——这中间不可能没有冒险和投机的成分。资本家在全球的行动本来就是在不同的空间尺度中冒险游移,开创新的空间尺度,创造新的地理差异,而这些从来都没有终极保证。^① 同样的,哈维认为反全球化的实践也应该是造反的建筑师在行动,在既存现实中寻找矛盾的缝隙,培养在多种空间尺度上行走的能力。追求正义、公道与解放的希望空间在资本主义之中,而非之外(Harvey 2000a:203-205;231)。

因为缺乏智能的介入,以及根本上否定了一种素朴的人本主义,民粹式的反抗经常在“浪漫地”指出代罪羔羊时,犯了“归罪于受害者”这种受害者常犯的错误。这种将自身的困顿情绪性地归罪于他者的做法在民粹主义以及各式极右倾向的团体中是很明显的,但在“胜者通吃”的新自由主义资本主义社会中还有一种较不明显但更普遍的“归罪于受害者”的做法,即是归罪于自己——社会的弱势者把困顿的来源指向自身。我们知道,人们对于他或她的社会存在的“解释”经常是一个历史的与社会的建构;在一个社会权利传统强韧的社会中,“集体”是要负一定责任的,但在新自由主义主导的社会,负全责的是个人,而非社会或是国家。如果社会不复存在,一切事物的原因与结果都在个人,那么这种个人主义事实上是在打击所有的社会性,从福利国家、集体责任的理念,到社会思想传统(Harvey 2000a:7)。社会思

^① 例如 Amazon.com 就把西雅图闹罢工的客户部门缩减,转移到印度新德里,形成了印度接单美国交货(*New York Times*, November 23, 2000, c1.)。

想的传统不是一直在提供一种思想武器,帮助人们思考个人困扰的结构性和历史性的原因吗?(赵刚 2000b)任何宣称社会终结、社会思想终结的花哨说法必须仔细反思一个问题,那就是社会思想或理论被颠覆之后,我们如何解释贫穷、不平等的现象,除了说这是个人努力或是遗传问题,或是(贫穷)文化的问题?我们又如何能要求和平、健康、就业安全、环保……这些攸关所有人的价值,有一种合理的集体解决方式?

但这不是一个保卫社会思想,更不是保卫社会学的问题,而是一个有关知识分子是否对现今的新自由主义霸权能够有所反应(responsible)(或曰“责任”)的问题。为了要抗衡那些宣扬粗糙个人主义及其各种配套术语(例如“自助”、“企业家创发力”的“新知识分子”,与微调民意、制造问卷,目的却是为了歌颂现状的“意见智者”(doxasophers),^①布迪厄呼吁批判知识分子的出场。如果说“意见智者”是把现状借流行口号(例如“全球化”、“数字时代”、“知识经济”、“后工业社会”、“第三波”、“网络社会”、“麦当劳化的社会”)加以简化与扭曲,那么批判知识分子的反应(或责任)则不是提出另一套迷思或口号来对抗,而恰恰是“回到事实”、“回到证据”(Bourdieu 1998b:9,36)。像什么样的事实呢?当然是那些能够帮助我们了解新自由主义下社会实存情境的事实。事实的选取与强调当然和我们的价值立场有关,例如如果我们相信社会国体制的重要,如果我们相信阻止世界各国竞相抛弃文明与社会遗产的重要,那么,好比对布迪厄而言,一桩事实就很重要:欧洲国家的对外贸易中有超过百分之七十是与其他欧洲国家进行的。以这个现实条件作基础,社会欧洲的保护运动与论述,就不像新自由主义者所宣传的那么的不可能与不合理了。又,在新自由主义宣传中产阶级为自由市场的最大受益者的时候,事实就更重要了,布迪厄指出法国今天存在着巨大的不安全感,中产阶级并没有免疫权,对于新自由主义宣称的工作机会的增加,必须要掌握住一个事实,那就

^① “意见智者”很类似米尔斯在“社会学想像”中所批评的“迷途经验论者”(abstracted empiricists),从来都是在纯粹的流行意见(霸权)内操作“知识”,从不挑战他们自身知识的基础与方法的历史与社会的构成。

是新增加的工作中有四分之三是属于暂时性的(Bourdieu 1998b:36)。资本主义中,作为最重要的生产力量的劳动力,在新自由主义经济学的“弹性化”、“零库存”、“实时管理”之下,当然也只有落得“弹性”买卖(没有正式劳动契约,工时零碎)的下场。

事实的发掘和价值立场有关,但事实不同于民粹口号或商品宣传,就在于它的民主潜力。如果我们对民主社会有真正的期望,而非仅仅把“民主”当作一种斗争的修辞术,那么我们必须对我们日常生活中所依赖的一道常识信念——关于一个纷扰的争议,是有可能找出一个比较有道理和比较有证据的说法——抱持善意,并把它拉到公共领域,使之成为沟通与辩论的基本前提。这个社会性与民主性的提升是全球化年代中对抗市场暴政的不二法门。新自由主义有太多的修饰装饰(例如“弹性”、“瘦身”等雅称的大量使用)和内在矛盾,批判者应有信心能揭发存在于它的宣说与实践之间的矛盾。

诚然,在今天,理性的拥护者经常是宰制秩序的维护者,借理性之名,遂行各种帝国主义。新自由主义的市场神学就是以理性、自由、人权、科学这些普世性启蒙价值为口号,对自然与社会进行最极端的剥削。理性因而被剥夺了它挑战既存(知识、宗教或道德的)权威与支持民主沟通的历史角色,成为权威自证之手段;使一历史特定的、特殊利益的权威以终点的、普遍的权威姿态出现于世人之前。这个布迪厄所说的“普世价值之帝国主义”(imperialism of the universal)一方面宣扬理性、自由、人权与多元性,但另一方面却滥用权力,最大化其特殊利益。这中间就形成了一种伪善政治,说的和做的之间存在巨大落差,论述也出现双重标准。这里试举五个“事实”例子:

一、关于所谓市场自由。以美国为首的西方富国要求世界各国政府把手从市场中抽走,但却千方百计的以各种理由(例如环保标准)排斥发展中国家产品的进口。^①

^① 南非财政部长以及2000年国际货币基金以及世界银行年会的名誉主席 Trevor A. Manuel 就在2000年9月份的布拉格会议中作此公开批评(*New York Times*, September 27, 2000, A6)。

二、关于生态。美国以及 WTO 对环保问题口惠而实不至；美国参与“京都议定书”的签署，应允参与全球合作减少二氧化碳之排放，降低温室效应之危机，但美国参院至今未排上议程，因为事实上美国的二氧化碳排放量在过去十年间增加了百分之二十二，美国担心它若签定会有利于其他竞争国家（包括中国和印度）。美国目前是全球温室效应的祸源——二氧化碳的最大排放者，超过第二名——日本——将近五倍，还不包括污染转嫁（例如墨西哥的美资工厂）。^①

三、关于健康人权。美国的大烟草商（例如 Phillip Morris）在美国国内被禁止在各种媒体上进行行销，并被联邦政府判定巨额烟害赔偿，但却动用一切力量（包括政治[超级 301 条款]与媒体）打开第三世界的市场。世界卫生组织预估，以目前全世界的烟草消耗量的成长率估算，到 2025 年，光是中国内地每年就有 100 万人死于肺癌。^②

四、关于政治人权。美国一方面以惩罚独裁者之名对伊拉克进行禁运，造成伊国成千上万的孩童因缺乏医药与营养不良而死亡，但另一方面美国对中国内地人权记录的强烈批评措辞并不妨碍它给予中国贸易的永久最惠国待遇。虽然美国官方用新自由主义目的论来装扮这个商业举动：“中国不可能在打开市场大门的同时不打开它的政治体系”，但《纽约时报》次日头版的标题可说更反映真实：“新现实主义赢了这回合：庞大的市场诱因势不可挡”。^③

五、关于战争与和平。虽然一方面，美国的大烟草商向第三世界倾销正当的毒品（香烟），但在南美洲的哥伦比亚，美国又以“向毒品开战”为名在媒体（即是民意）取得正当性，

① *New York Times*, November 13, 2000. A1, A6.

② *New York Times*, October 15, 2000, y 15.

③ *New York Times*, September 20, 2000, A1.

以精密武器支持政府军及右翼民兵对农民为主体的游击队展开清剿,造成哥国的内部难民人口在全世界排名第三(次于阿富汗与安哥拉),并导致大批反对人士被扣上亲共分子罪名被屠杀。美国对哥国的军事“援助”现已超过对土耳其之数目,而成为美国最大的军援国家。这个军事操作的目的当然和美国在哥国的巨大石油利益有关。^①另外,在东欧,科索沃战争的较少被提及的一个层面是米洛塞维奇政权的“罪恶”除了所谓种族清洗之外,还包括它是全欧洲仅存的社会主义政权,对无节制的金融市场不抱善感。^②

因此,反抗新自由主义全球化无法采取一种文化主义或语言学的新浪漫绕道,必须要在政治经济的战场上,以事实和论辩指出新自由主义霸权的意识形态性质。但拆穿谎言(debunking)只是功课的一部分,另一部分则是紧紧锁定住新自由主义意识形态和它的自我正当化宣称的内在矛盾,以子之矛攻子之盾。例如哈维所企图推展的一个运

^① Noam Chomsky, September 30, 2000, 15-16 p. m., The Public Radio at Seattle. 关于 Chomsky 的与这个演讲相关的资料可以在 www.alternativradio.org 找到。Chomsky 在这个演讲中还指出,哥国农民之所以从小麦与咖啡等作物退出,进入可可树(古柯碱的来源)的种植,新自由主义的全球化要负最大的责任,因为哥国农民为了要维生,必须得种植具有市场稳定性的作物,而根据新自由主义经济学家的宣传,理性农业应该对准外销市场,而非内部消费(例如可以维生的小麦)。因此,在市场的淫威下,原先种植传统作物的农民因为得不到国家的平准干预(据说这是违反自由贸易的落后做法!),最理性的选择就只有种植具有高稳定性的外销市场的作物——即是可可树。而美国对于哥国的“援助”并非属于建设性的援助(例如帮助农民发展代替性作物),而是在军火商与石油商利益推动下,进入到侍从政权与派系的手中成为掌握哥国政局的投资。Chomsky 的确认为哥国农民种植可可树,将叶子提炼为古柯碱,再进入到美国市场,是一个大问题,但是解决此问题的最理性、最有效的方式是消除美国社会需要的社会条件并由联邦出资治疗既存毒品上瘾者;这比用武力消除供货来源要有效的多。

^② 除去米洛塞维奇的政权之后,“从大西洋到乌拉尔山脉之间,以民主政权与市场经济为本的欧洲,终于去除掉它的最后一个大障碍”。这是《纽约时报》的“新闻分析”看待米洛塞维奇政权的角度(*New York Times*, September 30, 2000, A1, A3)。从这个角度我们可以推想美国与北大西洋公约组织对它的敌意的真正的地缘政治基础。我想,这要比泛滥的“人权关怀”说法要深入的多。

动就是对准了内在于资本主义与布尔乔亚意识形态之中的一个矛盾点——权利论述。全球化论述必然包含了一套自由主义权利论述,作为内在于它的一个配套,但它却根本又不能和这套论述首尾一致,因此,弱势者可以拿这套自由主义的普遍性语言作为对新自由主义全球化的内在批判武器。对哈维而言,1948年联合国的《世界人权宣言》就可以是一个很好的使力点,特别是其中的维生薪资权(right to living wage),就有潜力能被发展成一个能涵盖最大多数被压迫者的运动(Harvey 2000a:86,91)。同样的,博格也指出这个《宣言》的普遍主义与国际主义精神,对于那些念兹在兹地防卫与扩张自身特殊利益的资本主义强国(例如美国)而言,不啻是一个令人尴尬的对照,特别后者又是习惯于用“自由主义”语言来正当化其国族特殊利益(博格,2001)。

不只是联合国人权宣言的进步性应该被援引利用,其实就算是帝国主义的机构也必须辩证地与历史地看。可以举一个例子说明,例如世贸组织,这个全球化的代表性组织。从传统左翼的观点,可以很容易把世贸组织定位为大国所操纵的机构,单方面定下有利于他们的游戏规则,一些非政府组织的两大要求(打开现行的关门会议,以及让他们在贸易争议的裁决过程中表达意见)都被拒绝(连世贸组织的首长Mike Moore都表示世贸组织的“真正拥有者”是后台的政府)。^①在这个前提下,对于贸易强国通过世贸组织对一个国家的社会国建制与经济发展自主,进行破坏性介入,是必须反抗的,这和传统的反帝国主义与反垄断资本并无二致。但是,如果从另一个视角看世贸组织这一类的全球性统理机制,它们似乎并不完全是强国的禁脔,就算是美国也不能完全操纵游戏规则,它们必须要维持一定的中立性(尽管是表面的)才能运作,那么我们是否可以把它们看成是一种超民族的世界国家的先导,从而并不原则上反对这种组织的存在,而是以民主化这种组织作为斗争目标呢?如果历史地看,世贸组织和世界银行这两个二战结束时所成立的机构,当初的进步角色和现在就不一样,那我们如

^① *New York Times*, October 31, 2000. W1.

何不能期望它未来的角色和现在不一样呢？^① 在全球相互依赖依存愈加深重的今天，全球性的统理机构无法以任何先验的、区域的、特殊文化的理由否定其价值，关键在于如何民主化这些全球机构，而这牵涉到的就是全球市民社会与公共领域的灌溉养成。

掌握住这个现代性的辩证性，我们就可以更深一层地理解前面提到的布迪厄对“普世价值的帝国主义”的批判的真正意义所在，他并不是和流行的“东方论”或“后殖民”论者完全同调，虽然他能同情地理解他们（一种“东方论”的相对主义以及所隐含的对理性的反叛的发生脉络是对以理性主义为名的伪善政权的反动），但是却也指出这类论述的限制，因为他们走过了头，以至于无法公道地承认：揭发理性主义的权力效应的工作，从一开始就预设了理性的介入。的确，对当代的各种普世主义和理性主义的伪善以及双重标准，我们需要揭露它们，但这并不能导致一个结论：放弃普世价值和理性本身。布迪厄说：

当你在穿透那些以理性为幌子遮掩其权力滥施的作为之时，或在拆解那些把理性当作武器为其无道帝国（arbitrary empire）护盘的把戏之时，你依然正是在防卫着理性（Bourdieu 1986:20）。

后殖民或是后现代思潮对于启蒙主义、理性主义、“欧洲中心主义”的批判是可以同情的理解的，也有其一定程度的历史正当性，但如果从对理性主义或普世主义的历史批判，无限上纲到对“理性”和“普世价值”（先不管如何理解）的先验性取消，进而几近宗教性地颂扬“身体”、“欲望”与“差异”，那么这充其量只是一种“反理性主义”与“反

^① 霍布斯邦（Hobsbawm Eric J.）就指出，世界银行（前身是国际重建暨发展银行）和国际货币基金会是在二战的最后几年由英、美等国通过 1944 年的布列顿森林协议所规划出的一个关于战后如何重建一个新的国际经济秩序的国际性机构，避免 30 年代大萧条的再度发生，并记取战争教训，这些机构在政治上的配套即是为促进和平与国际合作的联合国。但在战争结束，冷战接踵而来，原初设计联合国所依循的合作模式崩溃为冷战模式，也跟着使世界银行和国际货币基金会“事实上臣服于美国政策”（Hobsbawm 1994:274）。

普世主义”而已,和它们的对立面相同地犯了认识论过剩的毛病,都是非社会与非历史的立场。一个除脉络化的认识论与另一个除脉络化的认识论之间仅仅留下一个学院派的差异。

“激进主义”如果仅仅沉溺于认识论的逻辑一贯性(或更糟糕,修辞术的文字滑板与意象接龙)上头,并依照这个标准定义激进,那就是激进主义的退化了,因为激进主义成为了激进主义者的自我表扬了——“吾道一以贯之”结合了“吾政治永远正确”,而失去了激进主义作为一种抵抗霸权(一种让你视事物之表面为当然的力量)的探知力量,这个探知力量的培育端赖行动者能从历史视当今(因而当今是历史的一部分),能从社会结构视个体(因而个体性是社会关系的总和)。任何激进主义的核心是“人创造历史,但不是在他所选择的方式下进行”。抛弃了历史与社会这两个元素,激进主义徒留画皮,或如布迪厄所言,“激进华辞”(radical chic)(Bourdieu 1986:42),最多也只是“校园激进主义”罢了,整日在玩些“文化拼凑”(cultural pick-and-mix)的把戏(Bourdieu 1986:77)。

文化拼凑这个现象反映的是知识分子放弃了一种对于知识—政治实践的连续性承诺,知识分子的活动在自觉或不自觉的状态下被商品逻辑(新、快、赚)所殖民,不认为维持一个连续性的承诺是有价值的,因而知识分子可以扮演很多的理论—政治角色,时左时右。面对这个现象,认真的文化左翼也只能有苦难言,因为“anything goes”、“just gaming”已成为文化转向后整个支配话语的有机部分。因此,在台湾,可以有人一面按照一种自由主义的投影点对近来有关国族主义的各种论述进行地图绘制,但又可以跳出文字,口头表示,这个书写非其本意——“我真正其实是倾向于社群主义的……因为还没有人从自由主义的立场书写这个问题,所以我就这样作了。”^①这里要指出的是,并非知识不能有游戏的成分,更不是进行知识活动前要穿上一套理论夹克,而且穿到永远,而是说,在一种韦伯所谓的现实是“无限繁多”的前提之下,知识活动如果有意义,那么必定是在这无限繁多的层次片

^① 意思大概是这样的,虽然用词可能有些出入。这是江宜桦在1998年的一场座谈会中的答问。

断中,找出“值得被知道的”那部分。如何做出这个决定和纯理论或纯经验观察无关,反而是决定于探知主体对自身所设定的价值定向以及实践性的评估(Antonio 1985:21)。设定一个有文化意义的目标,那么这个目标将会相当程度地决定探知者的理论观与伦理观,而由于目标的达成经常需要一段时间的努力,因而行动者的行动在客观上形成一种连续性,在主观上则以“承诺”(commitment)表出之;“承诺”意味主体对某些原则的时间性信念。信念可能会改变(而且的确经常在主体不自觉之下改变),但这不应作为社会主体不具任何信念的理由。一个认真的(意思是“非仅仅游戏”)的社会行动者(例如批判知识分子)应该拒绝一种从自我调侃到自我摧毁程度不等的“激进遁词”,好比,“我现在反法西斯主义、反种族歧视,但将来是怎样,就不知道了。”^①对将来没有承诺意味对现在也没有承诺。以一种尼采主义变形,自矜一种活在此时此地的政治正确,事实上是根本反尼采的。尼采对知识活动的首要要求,和马克思在后设层次上并无二致,“定下一个目标”是知识的前提。尼采势必反对那些在“实存时间”、“弹性生产”等敕令下所表现出的“没格调的匆忙”(indecent haste)的(Nietzsche 1990:74)。

这样说并不是对“文化研究”的角色的笼统质疑。我甚至认为,文化研究的工作配之以适度的历史坐标、阶级敏感与规范性定向,其实可以扮演和批判社会科学以及批判历史学至少一样重要的角色。来自中国内地的批判文化研究者王谨(虽然不是“左”与“右”的架构下写作)就提出了“批判政策学”,把国家和政策问题放置在文化研究的中心。这种将公共政策和文化研究结合起来的理论企图,是要一方面抵抗体制内的社会科学从业者,另一方面抵抗“福科主义者”的教条去中心观,进而企图研究具体的社会变迁对真实社会人群所带来的影响。如此非常食人间烟火的“文化研究”显然在旨趣上和此地很多文化研究从业者是有差异的。王谨对文化研究的社会介入角色是有谨慎但实在的期望的:“从学术研究中浮现出来对社会问题的新概念,的确可以‘逐渐渗入到决策者和一般公众的心目中’”(王谨 2000:186-

^① 改写自“我现在不是同志,但将来就不知道了”,这一则当代台湾文化学术圈广为流传的世说新语式的机智表现。

189)。文化研究除了可以介入我们一般所理解的“政治”外,也可以介入我们一般所理解的“经济”。针对新自由主义经济里的语言烟幕和各种雅称,一种威廉斯式的关于关键词的研究益发重要。这里举几个例子:自由(市场至上,不准干预?)、弹性(随时听命加班,多找几个零碎工作,没有退休金?)、campus(曾几何时,高科技的工厂开始称做校园、园区?)、双赢(我先赢,你等着!)、专业经理人员(加班没加班费,因为你不是工人!)、企业瘦身(就是“五四三”:五个人的工作、四个人的薪水、由三个人来做)。^①

在新自由主义全球化之下,一个新国际主义运动的批判知识分子必须随时在意于和(民族国家内与外的)公众进行批判性对话,颠覆既存知识霸权。对于布迪厄而言,这样的批判性传统包括“马克思、尼采、萨特与福柯”(Bourdieu 1998b:8)。在今天的历史情境下,如何与新自由主义的经济(神)学斗争,则是最重要的课题之一。布迪厄认为要迎击新自由主义经济学的权威,没有金光大道,唯有做坚实的“科学功课”才可能有成效;寄望于用“我的措辞”来颠覆“你的措辞”,是不能成事的。另外,批判的知识也需要对理念的通路和权力的通路之间的关系网,进行图绘,到底是哪些人在制造支配的话语?如何流通?能造成什么样的后果?重要的是,这些探知活动的目的不在于认知兴趣上,例如建立法则定律,而是自我培力以及培力他人,使智能成为社会整体的智能,成为社会变迁与社会正义的动力。当人们理解到新自由主义的经济法则的历史性以及阶级性,那么这个法则就可能从拜物教的神坛上被拉下来,从而有机会让吾人理解,法则的牢不可破是我们让它牢不可破的(Bourdieu 1998b:53-55)。批判的知识实践不在于提供霸权的反计划,而在于提供一个“集体探究的结构”(Bourdieu 1998b:56)。全球化下的激进培力,简言之,就是提升社会整体的反思能力与行动能力,从而使人们能够对躲在“全球化”这个名之后的所有变化能发明出反应之道(Bourdieu 1998b:58)。

质言之,“慢社会学”亦是“慢文化政治学”(cultural politics of slo-

^① “五四三策略”是台湾的福寿实业的真实经营策略,《工商时报》,2001年3月14日——谢谢吴挺锋提供这份资料。

wing down),它的核心企图是寻求被失控的市场机制的重力加速度所挟持的市民社会(或生活世界)及其中的各种片段,复归相对自主性的可能。为了要能够摆脱市场机制的速度共振从而获得自主性,市民社会必须要找出一种超越原子化个体的社会性基础,让市场能够镶嵌于其上,而这个基础必然是通过一种相互主体性的过程才能建立,因此,市民社会必须克服市场机制所预设的攫取性个人主义、将公共空间除市场化而后论坛化——唯有公共论坛的讨论才能让市场机制慢下来。因此,将社会实存问题化、针对问题或政策进行公共辩论,以及建立能让各个社会群体进行集体探知的知识民主架构,必须被培养鼓励。慢社会学呼吁内在批判的建立,避免超越批判的不兼容互耗,把事实和理论拉出民主性的关联,寻求非强制性论辩的普遍化。慢社会学寻求一种以知识民主化为根底的人本主义,使“人民”不再成为价值或认同的众神之战的代理者。

慢社会学寻求让情绪性或惯行性的直接反应慢下来。要达到这个目的,得通过两种功夫。其一是对社会的整体性(totality)的理解,因为分隔断碎的社会观与原子化的个人主义观会妨碍我们对问题的缘由或是自身的认同产生整体性与社会性的理解,会妨碍我们把我们当下关心的一个特定现象和其他不那么有直接且明显关联性的社会领域拉出内在关联,也会从而妨碍运动主体进行多种群体的联合。以整体性与关系性为后设基础,慢社会学帮助原先划地自限的各种运动主体能够开始体认他们之间的关系,从而有机会能够借由民主的倾听与讨论,实用主义地辨别出在此时此地,某一个行动策略可以有一个较优先的位置。这样的一种对社会实存的整体性设定,未必会拉出一种“最终而言,经济(或其他)是最具决定性的”的令运动活力瘫痪的左翼霸权思维,反而可以让运动主体从同样瘫痪性的相对主义与本位主义(这两者有时竟是同一现象!)中解放出来。公共论坛为各个群体及其成员提供一个培力的环境,让成员能够在和不同的运动诉求与经验中,交互培力,学习如何学习。这种激进的民主意涵和米尔斯所批评的“自由派”的那种将社会切分为众多不相干的断片,从而在各个断片中进行点滴改革、头痛医头脚痛医脚的社会认识论是有重大差别的。

另一个功夫是做历史功课,这能帮助我们指认当下的知识与认同的历史建构,以及帮助我们解放历史中被压抑的声音,辨认出被我们遗忘的同志。因此,慢社会学亦是培力社会学,目的是将异化于我们的探知与合作力量给找回来成为我们力量的一部分,将疏离于我们的社会与历史他者找回来,并成为我们思辨与行动的朋友同志。^①

相对于各种以地方(或乡梓)空间的认同为基础的反全球化进路,慢社会学或慢文化政治的反抗进路都可能更有力,因为虽然乡梓政治的反抗也经常是要求慢下来,但这个慢经常是怀旧的、伤感的慢,而非进取的、笃定怡然的慢,这使它容易掉进各种右派保守政治的漩涡中。反观慢社会学的政治进路则既可涵化解放的空间政治(例如各种空间尺度上的批判性公共空间与论坛)与时间政治(例如在时间三维中操作的沟通、探知与反思)于其构造之中。这个慢社会学计划其实早就内在于古典的社会理论传统中,是现代性对现代性的自我批评与超越。这个计划的迫切性于今并未稍减,反而与日俱增。

在一个根本的意义上,我们和卓别林“摩登时代”里那被速度(齿轮、时钟与生产带)所逼迫、所异化的荒谬存在并无根本差异。如果这个荒谬的快转人生是摩登时代的核心情境,那么新自由主义全球化正是新一波的加速器。这样子看待全球化现象其实也就是重申一个基

^① 就算是“最前卫的”酷儿认同恐怕也需要一种社会整体论和历史感才能对自身有一个更符合历史与现实处境的理解吧!也许是出于对流行的“新自由主义全球化的酷儿政治”(容许我有些戏谑地制造这个卷标)只凸显酷儿身份认同如网络般的“抽象流动”,以及如消费市场般的“游移的、变动的、多重的,[充满了]自由自在、活跃变换的惊喜乐趣”的不满,何春蕤尝试系谱地追索酷儿(与同性恋)政治和左翼运动之间的历史渊源,拉出酷儿政治在左翼解放政治中的历史纵深,并且尝试将酷儿政治摆在一个关系整体的脉络下审视酷儿的政治与策略。她说“性身份的酷儿化过程常伴随了——而且也必须面对——暴力压抑的响应;而令人深思的是,这样的暴力压抑往往并非来自同性恋运动所对抗的父权异性恋体制,相反的,它来自[……]掩盖在性身份之下的政治身份(阶级、种族、文化等)的差异和因此而来的压迫。”(见何春蕤 1998:296)我想,这样的一种酷儿政治可能不是中产阶级性格浓厚的台湾酷儿族群所能够,以及愿意接受的。台湾的酷儿论述事实上浓厚的去政治化与个人主义性格,却又常以各种进步措辞——好比“后殖民理论”——便宜地取消运动主体、回避和其他运动的团结问题、取消反抗实践,进而在一种“超越身份政治”的呼声中,以无限杂种性解消掉各种压迫性社会范畴。

本立场：思考全球化问题即是思考当代资本主义的最新发展；我们必须将“转变”摆在“连续性”的大架构下观察与思索。在下面一节，我将讨论三位思想家或研究者对历史分期的三种不同立场，并指出他们的政治意涵。

九 资本主义的变与常以及社会性的护卫： 柯司特 vs 布迪厄 vs 哈维

社会学家柯司特关于“信息时代”或“网络社会”的定性，是一篇指出时代断裂的未来主义宣言。尽管偶尔有些措辞性的反宣称，但柯司特已大体宣告了一个迥异于资本主义社会的新世界的到来。以“信息科技典范”为独特物质基础或是发动机，网络组织起这个新世界，并构成新世界的形态、面貌与肌理。由网络化逻辑(networking logic)所散发的流动之力(power of flows)则涵化宇内，“重大改变了生产过程、经验、权力和文化的操作与结果”(Castells 1996:469)。在新世界中，由网络的流动之力所构成的社会形态则取得了一个类自然的(从而也可说是拜物教的)优势决定位置，将传统的由各种社会机构、社会组织、社会集体所决定的力量之流(flows of power)逼退到从属位置。这即是为何柯司特说：社会形态[学](social morphology)的重要性盖过社会行动，是网络社会的特征(Castells 1996:469)。换句话说，由节点(nodes)所编织的结构地形学(或是“拓扑学”)是新世界的权力与支配的最重要基础，假如不是唯一基础；谁占据住网络与网络之间的开关机制，谁就是权力的掌握者，以及社会方向的指引者(Castells 1996:471)。没有信息科技这个终极生产力就没有新世界网络群的交媾分离流窜变形，因此，信息科技是演化的唯一动力。资本被科技火箭推进网络的流动空间与“无时之时”(timeless time)中，并把无限零碎化与个体化的广大生产者留在地方空间，且被网络化逻辑的巨大吸力将他们的劳动果实整编起来(即去中心化的集中)。这是一个终极的图景，美丽新世界是一个鸿沟化的世界，生产者完全被网络的巨大力量所永恒析离重组。柯司特认为这个新世界具有不可逆转性且对它高

度肯定：网络社会是“高度动态的、开放的体系，易于革新且不至于危及平衡。网络是立基于革新、全球化与去中心化集中的资本主义经济的合适工具。”(Castells 1996:471)在此，柯司特的未来主义社会学在描述上与规范上难解难分。

柯司特一面预知历史断裂纪事，但又煞费苦心地坚持这个新浮现的信息时代还是一个资本主义的时代，或许因为，当代强化的、扩张的资本积累毕竟为一再显然不过之事。但对柯司特，这个资本主义是个没有资本家阶级与劳工阶级的资本主义，简言之，没有阶级的资本主义。而且，这个资本主义的重心不再是生产与生产的社会关系，而是金融资本的网络空间流动。在这个自存自流的“电子操作的全球赌场”中，各种资本分合聚离瞬息生瞬死。而这样一个光怪陆离的、超出所有可想像的社会控制的非社会性金融资本网络空间，对科司特而言，是“网络化了的资本主义”(networked capitalism)的基础实存(Castells 1996:472)。科司特不忘了提醒，由金融资本所构成的网络虽然是资本主义社会中的“元网络”(meta-network)，但它还是要仰仗信息技术。因此，这个资本主义生产模式其实是已经没有生产关系的“生产模式”，只剩下信息技术这个生产力而已。^① 社会关系甚至相互主体性面临被科司特的理论所掏空的危机；生产者在弹性化与零碎化下面目依稀“失去了集体的认同”，资本家也是由“电子网络操作的金融流动”所构成的一如幽灵似的“无面目的集体资本家”(faceless collective capitalist)。这两者在新世界中阴阳两隔，资本(家)在流动空间和实存时间中快速流转难以辨认，而劳动者则植栽在地方(乡梓)空间与日常生活的时钟时间中，两者之间，完全没有任何的社会关系在进行，没有互动，没有冲突(Castells 1996:475)。

新经济的美丽新世界其实是个弗兰肯斯坦(Frankenstein)式的电子鬼蜮(“信息技术网络”其实是一个恰当的描述名词)，它在什么意义上能称得上是“社会”呢？社会生活与互动如何能禁得起“无时之时”

^① 这无可置疑的是一种极端化的生产力决定论，在马克思主义知识传统中有其系谱渊源，一直和强调社会关系与社会斗争的批判马克思主义传统扞格不入(参考 Alvin Gouldner, *The Two Marxisms*, New York: Oxford University Press, 1980)。

与流动空间的分解析离呢？“无时之时”之下如何培养反思性、集体探知与公共辩论呢？流动空间之下又如何进行多种尺度之间的协调、翻译与对话呢？“网络社会”这个概念的最根本困境或许在于它是一个矛盾名词(oxymoron)。

柯司特并非无见于“网络社会”里的不均等发展、极化与均质化，恰恰相反，他指出了网络社会通过关机(switch off)，对“非核心功能、被宰制社会群体与被贬抑的领域”任其自生自灭。柯司特不忘记提醒我们网络社会的不正义，这不是问题，问题是他缺少语言介入这个被关机的社会领域，特别是当他说：“并非是人民、地域与活动消失了。而是它们的结构性意义消失了……”(Castells 1996:477)从一个根本的意义上来说，柯司特已经在未来主义地夸张网络社会与信息科技的同时，取消了社会性、主体性以及历史性。柯司特认为网络社会代表了人类经验的一个“质量上的转变”(a qualitative change)，但这个转变似乎和新自由主义者所宣称的“社会终结”与“历史终结”有难分难舍的关系。

相对于柯司特的以科技决定论为基础的未来主义宣言，布迪厄则主张“全球化道道地地的是一迷思，是一种强力论述，一股理念力量，一波具有激活社会并能鼓动信仰的力量。”布迪厄不认为“全球化”有任何特定的“底层”物质基础，所以他坚决反对新自由主义的命定论，因为它把责任和行动交给了演化，从而取消了政治这个概念的激进意涵。布迪厄因此相信如今之计是要动员一切理性的、反思的社会能量(包括批判知识分子、社会运动与“国家之左手”)共同抵抗(以美国为总部的)“市场暴政”，防卫文明成果，而要达成此目的，必须要做功课，拆穿作为意识形态的新自由主义，解读它的各种遮蔽现实的雅称与措辞，移情地理解社会生活中各种弱势群体的痛苦，而行动的层次则必须要从在地扩展到国际层次并且同时做反方向的运动。

说的都对。但是，这些“反抗之举”似乎是在低估了新自由主义全球化的“新”的前提下所拟定的。新自由主义全球化是一个市场暴政，但不止于此。暴政直接呼唤出抵抗，新自由主义的市场暴政却是一个“合理化”的暴政，甚且对很多人来说，还是甜蜜的暴政，让主体乐于甜

蜜地从属于这个大安排,后者一如巴伯所说的“没有极权政府的极权统治”——于其中每一个人都是一个主体,没有人是统治者(Barber 1996:150)。布迪厄是看到了这一点,他说:“令人惊讶的是这个命定论的教条把它自己扮成一个解放的讯息。”(Barber 1996b:50)虽然布迪厄一方面坚持这是所有保守革命的骗术,把复辟说成革命,但另一方面,他不得不承认,这个新自由主义全球化不只是新瓶旧酒。在谈到新自由主义霸权是如何地善于在“象征向度”中进行斗争时,布迪厄指出“社会运动落后于它们对手已有好几个象征[向度的]革命之远”(Barber 1996b:53);在对手已经“饱和地占据媒体”之下,如果不寻求对各种媒体(特别是电视)的介入,社会运动能有成效的机会甚小(Barber 1996b:57)。

批判新自由主义全球化,除了从极端的社区政治/乡梓政治(那即是极右政治了)出发,可以全盘地对它否定,要不然多少都会遭遇到一些暧昧难决的部分,因为新自由主义全球化是一股普同性的、大都会型的论述,歌颂多元、包容和平等价值(尽管是在修辞的层次)、怀疑民族主义与主权概念的终极道德价值、批评科层制的僵化与形式主义、无爱于家父长制、反威权主义、没有本质上的性偏好、对前卫颠覆艺术含笑而视……新自由主义的批评者只能就这里或那里指出某些吊诡、讽刺与伪善,但无法完全切断新自由主义全球化和这些立场的关联。这一纠葛部分是布迪厄式的论述所难以给予正当评价的。但对哈维而言,当代的全球化确实吊诡地提供了激进变迁的某些特别条件,例如新自由主义翻转了很多公与私的传统区分,虽然一方面把很多公共职能私有化,但另一方面却也把原先很多固若金汤的私领域或民族国家内部的问题(例如环境问题与医疗健康问题)带到全球领域中(Harvey 2000a:90-93)。

哈维不同于布迪厄,并没有把全球化仅仅当成是一个迷思,一道理念力量,一种意识形态,但也不同意柯司特的未来主义历史断裂说,无保留地论定有一个质量上的转变。布迪厄指出的全球化的迷思与意识形态的构成,对哈维而言都成立,而且哈维也指出全球化这个概念本身在分析上和政治上都有问题,但这并不等于说全球化这个缩写

后头没有某种客观的现实变化。70年代之后,特别是资本主义核心国家的确经历了一个相当大的变化,这从劳工运动的角度来看是再明显不过的;它面临了资本、劳动与讯息的史无前例的加速空间流动,和福特主义的战后二十年是很不同的。哈维指出了科技—经济领域上的四个重大转变:(1)金融的松绑——以布列顿森林协议为名的一元金融体系的瓦解;(2)科技革新与转移的加速(3)所谓的“讯息革命”——讯息的传递已经成功地消除空间障碍(4)商品与人员的空间移动成本降低(Harvey 2000a:60-63)。

这四个相互纠结、难以严格区分开来的数量上的转变,是否共同带来了一个质量上的转变呢?哈维说:

答案是一个有限制的“是”,且得立刻加上一个论断:就生产模式以及与这个模式结合的各种社会关系而言,从来没有发生过任何根本的革命,而且假如有任何真正的质量上的转变趋势,那是朝着重新肯定19世纪资本主义价值的方向在走,这个趋势还添上了21世纪所独有的那种把每一个人(以及每一件可以交换的事物)推向资本运行轨道的势头,与此同时,这世上的大片人口却成了对资本积累之基本动力而言的永久性赘余(Harvey 2000a:68)。

因此,这里存在着一个重大的对全球化的认知与政治立场的问题。坚持一种批判的马克思主义立场,哈维坚决反对各种左派或右派的科技决定论者,他们宣称“全球化”或现阶段的资本主义和前一阶段有根本性的革命或断裂(例如贝尔[Daniel Bell]的“后工业社会”,托夫勒[Alvin Toffler]的“第三波”,以及柯司特的“网络社会”或“信息时代”)。今日的讯息传布当然是非常的快速,甚至几乎达到了将空间除物质化的地步,且这个除物质化的“数字空间”(cyberspace)既是造成了整个金融市场热滚滚的条件之一,也是和媒体霸权的兴起有密切关系。但哈维不同意柯司特等人关于讯息社会的定位与所谓讯息或网络革命的夸张提法,批评这种提法的哥伦布情结,缺少历史感,还可能

在另一个层次上和右派政治形成共谋(韦伯斯特 1999)。哈维有一段话值得引述:

最近这些日子里,这个所谓“信息革命”的想法变得强而有力,且常常被看成是一个全球化新纪元的黎明之际,于其中,讯息社会干纲独断(例如 Castells 1996)。其实像这样的说法很容易会说过了头。现今这个转变的确让人耳目为之一新,但是铁路、电报、汽车、收音机、电话在它们初次问世的时候,也同样让人耳目为之一新,并不稍让。举这些较早的例子,是因为它们能帮我们了解[今天的处境]。这些新发明都各自以其方式改变了世界运作的方式,改变了生产及消费的组织方式,改变了政治的搞法,以及改变了人和人之间的社会关系使之更进一步地踏入物与物之间的社会关系。很明显地,我们于今也看到了工作与生活之间的关系、职场间的关系、关系的文化形式,的确都在相应信息科技而进行快速转变。有趣的是,这是美国右翼政治议程中的一个关键成分。金瑞契(Gingrich, Newt)(接受托夫勒的咨询,而后者的右翼乌托邦思想则是完全建筑在“第三波”的讯息革命基础上)认为这个新科技具有内在的解放潜力。为了要让这个解放潜力从它的政治锁链中释放出来,就必须拆解掉所有“第二波”工业社会的机构,例如政府的调节规约、福利国家、薪资协商的集体建制。我们不应该忘记这是一种庸俗版本的马克思主义说法,社会关系与历史受制于生产力的改变。我们也不应忽视充斥于这种右翼修辞中的目的论调门(也许撒切尔夫人的“别无他路”这句名言最能掌握住这个调门)(Harvey 2000a:62-63)。

哈维的这个关于全球化是一个“有限的质量转变”(a limited qualitative shift)的论点的重要性与积极性在于,它一方面指出了在所谓的信息社会、后工业社会或知识经济等名词后头,仍然站立着没有任

何根本改变的资本主义生产关系,并另一方面指出,是有一些虽然有限但的确是新的转变,而这要求我们对于这些新情势做出新的反应。在分析的进路与政治的计划上,我们都要更敏锐于“全球化”在各种空间尺度的生产中所累积的矛盾,并从这些矛盾的缝隙中开展我们多尺度的行动,开展尺度间与尺度内的翻译与对话。拿工人运动作例子,过去工人力量之所系的地方性,必须要和一种多尺度的空间政治结合起来,尝试对国家的功能进行改造,对市场进行民主干预与监督,并积极地尝试开创与守成各种能够保卫社会的社会机构。这当然不言而喻地是一困难重重的工作,但似乎是唯一的出路。

十 回到台湾——市民社会与市场

1949年国民党当局移植到台湾,由于在内地的惨败经验,台湾当局在社会政策上以民生主义为正当化语言缩减阶级鸿沟,凡是土地改革、义务国民教育、公共医疗与卫生等等,可说都是在恐共的井绳之下,被一一推展出来——当然,这是两手策略的一手而已,另一手则是白色恐怖。这个俾斯麦式的右翼统合主义政权的社会政策在效果上的确对社会经济资源的公正分配起了一定的作用(最难以被否认的就是教育资源的相对均衡发展,造成了众多出身清贫的代内阶级向上流动)。这些社会遗产虽然不是岛内社会斗争的历史成果,但它们不折不扣是更大范围、更长期间的社会斗争的结果,因为没有之前中国内地的阶级与国共斗争、全世界范围的左翼与社会民主运动,以及当代全球冷战结构下威权国家对社会反抗力量的两手防堵策略,这些客观形势也不可能出现在台湾。

台湾很快地就在70年代和发展主义接轨,成功地整合到半边陲的世界生产体系中。虽然经济发展的代价是民主的高度压缩,但无可否认的是台湾70年代以来的一整个世代中,经济平等的指针一般而言远远优于绝大多数的第三世界国家的地区。这是国民党长期执政的基础,当然也还靠枪杆子。80年代末到90年代初之际,台湾加速了新自由主义的转向,台湾当局从规约者的角色慢慢淡出,资本家集团

开始一步一步地将台湾当局无能化,解除它对私人资本的各种政策规约。

在台湾当局进行新自由主义转向的同时,一种台湾民族主义转向也在剧烈进行中,后者使得“戒急用忍”成为台湾当局的唯一重大规约活动。这样的规约当然是事倍功半。这是台湾唯一反新自由主义的政策,但是动机并非出于对资本的节制,而是出于民粹或民族主义,并且在半认真半作态之下,也没有明显的保护台湾劳动者的效果。台湾劳工生存条件的恶化与“戒急用忍”的政策同步开展。

因为民粹主义的需求,台湾当局在规约资本与资本的关系中,甘冒违反新自由主义之大不韪,但成果有限。但在另一方面,90年代以来的台湾当局在规约资本和劳动之间的关系方面,的确非常有效地、全面地扮演它新自由主义的职能,为资本积累扫除了很多路障,并建立了很多市场机制。这可以分两个面向来谈。

首先,关于劳动力价格的调控。从国民党当局到民进党当局,对宏观调控劳动力价格皆不遗余力。相对进步的“立法”(例如“劳动三法”)经常不是遭到退缩修法就是行政漠然。以“工会法”为例,修订中的“工会法”依“自由化”的精神,可能将废除强制入会,改采自由入会,使本已体质脆弱的台湾工会遭受重大打击。同时,“工会法”承认的区域性产业工会与全台产业工会也都被行政权力阻碍其成立或干脆不承认。当先进国的产业工会因受跨国资本的合并潮所刺激也开始进行合并时,^①台湾的工会仍然在当局政策下维持其一厂一工会的零碎化状态。^②在劳动者的工作权越来越受威胁,工作条件越来越恶化之下,吊诡的是,参与工会的人数与组织率反而都在节节下落中,例如1990年产业工会的组织率是百分之三十一.三,1995年则降到百分之二十五.三五,到2000年则降到百分之二十.零八,降幅可谓惊

^① 加拿大的工会组织近况反映了一个也许值得观察的现象,一方面工会开始学习资本间的合并,也开始进行合并,打规模牌,但另一方面,原有的国际主义(北美工人的跨国界联合)也开始受“加拿大民族主义”威胁,很多原来参与美国工会的加拿大分支,退回了民族国家单位进行工会联合(*New York Times*, October 10, 2000, w1)。

^② 黄瑞明,《台湾工运逆境图存 犹待加把劲》,《中国时报》,2000年1月7日。

人。^① 拟议中的“劳基法”修“法”也是朝倒退的方向走,例如所谓“变形工时”之计算期就从原来的四周调到八周到近来经发会提议的一年;原有的月薪制之外再加上周薪、日薪与时薪制;以及取消基本工资……^②这个修“法”方向完全是配合新自由主义下的劳动力完全市场化与“弹性化”。^③ 在弹性生产下,劳动力被激进零碎化,从安全雇用身份下降到临时工与外包工,从工会保障和社会福利脱钩(这里,我们看到了“谢国雄式路线”对比“柯志明式路线”的现实社会意义!)。在劳动力的国际流动上,“外劳”自从1991年开放起,数目每一年都在成长,到2000年底为止,实际在台人数已达326 515人,^④这些被剥夺基本人权以及被用完即丢的外劳,填补了台湾所需的低级劳动力,以及使资本发展前提的公共建设得以继续。只要浏览一下白领外劳(白种人、高科技或专业人员)与蓝领外劳(东南亚劳工)在权益和身份上的差别待遇,就可以了解台湾劳动力的流进流出上所进行的微调,而这个工作牵涉到细致的种族价格与人权价格的微积分。^⑤

其次,关于为资本设置有利环境。例如减税,1999年底通过的“产业升级条例”修正案,就是图利资本进行租税优惠(例如加速折旧、股东投资抵减,五年免税),优惠的范围一再放宽,包括“十大新兴工业及大型购物中心、电子商务、民营电厂、商港、航空、观光旅馆及高速铁路等……奖励对象由制造业扩大到非制造业,科技产业扩及非科技产业。”^⑥这些优惠的后果则是加速台湾社会的两极化。因“产升条例”自1990年到1998年的实施期间所减免的税捐高达6,200余亿元。

① <http://www.cla.gov.tw/acdept/month/tab0301.xls>

② 取消基本工资的说法中有一项论点和外劳有关,因为于基本工资制度中设置排除外劳条款不可行,因而只有将基本工资全面废除。《中国时报》,2001年2月21日。

③ 《社论:彻底翻修劳基法,此其时也》,《中国时报》,2001年7月23日。

④ <http://www.cla.gov.tw/acdept/month/tab1101.xls>

⑤ 例如,白领外劳不需签署定期劳动契约,可以自由转换雇主及工作,无须缴交“就业安定费”,工作期限为三年(蓝领为两年),不限次数展延。参考台湾劳工阵线《台湾劳工的主张》,2000年。

⑥ 《社论:产升条例租税优惠泛滥无异“劫贫济富”》,《中国时报》,2000年1月25日。

den, Alice), 与瞿宛文等属于修正学派的学者就不吝一再指出中国台湾地区与韩国相对于南美洲的成功发展经验, 有很大一部分原因要归功于当局的产业政策干预(瞿宛文 2000 年; 2001a)。

瞿宛文以及其他修正学派学者对由“欧美先进国”所主导的全球资本主义体系的支配经济学说——新自由主义——的批判, 主要在于指出自由市场机制并非万灵丹, 并提出民族国家经济是世界经济场域中的竞争基本单位, 以及产业政策作为发展火车头的重要性。在拆穿大田研一式的无国界地球的迷思方面, 瞿宛文指出所谓全球化的整合并没有打破国家经济体的界线, 后者仍然是世界经济中的一个最重要的尺度——不论是从贸易、资本流动或是人力流动这三个全球化的指针中的哪一项而言(瞿宛文 2000: 98-101)。那么既然民族国家经济体仍是一主要的经济活动领域与分界, 那么在一个全球激烈竞争的时代中, 国家在发展上就必须扮演积极的规划者, 要提出重点发展策略、辅以必要的金融工具, 并规范资本, 使之能够进行在地主体之技术与管理学习, 缩短与先进国之差距。^① 把东亚和当今经济状况恶劣的拉丁美洲以及凄惨至极的非洲大陆做个对照, 瞿宛文有一种听起来类似“东亚自保”的说法:

全球化或国际市场的竞争, 使得后进国之间的差异扩大了, 并且可能会进一步扩大。如东亚这样各种条件比较好的后进国, 就有能力以民族国家为主体, 以产业政策来主导经

^① 王振寰讨论全球化现象的问题意识和瞿宛文很接近, 都是在处理后进国如何才能追赶上先进国, 或至少缩短两者间的差距的问题。但王振寰比较是从调节学派的观点, 经济社会学地提出所谓“学习型区域”在全球竞争中所扮演的角色。所谓“学习型区域”指的是历史形成的技术与社会关系群落, 它们构成了学习、合作与革新的社会基础与空间尺度, 具有相当长的延续性, 不会因资本的快速空间移动而失去重要性。不同于瞿宛文, 王振寰似乎接受了全球化已经是一个事实存在, 以及资本主义已经发生了“本质上的转变”的说法。王振寰虽然承认国家机器在经济发展上所扮演的政策角色, 但他显然认为民族国家经济体已经不足以作为描述与分析当今世界经济的主要单位, 从而, 提出了“学习型区域”作为“全球化与区域化的连结点”。但学习型区域又似乎经常和原先的民族国家疆域重叠, 因此并不是非常清楚民族国家是否真的不再能够成为经济发展现象的基本分析单位(王振寰 1999)。

济成长,利用参与国际市场的机会,来学习并追赶先进国。
(……)因此后进国若要改善生存条件,至今为止,除了以民族国家为基本单位发展经济外,在现实上并无其他选择(瞿宛文 2001:109)。

这一种有浓厚发展主义旨趣的谈法,纵然强调国家在经济发展上的领导权,还是可能因为与新自由主义在问题意识上的接近,从而无法对新自由主义的各种问题展开全面的、彻底的批判。如果民族国家的角色只被聚焦在经济发展这个面向上,那么它的职能和新自由主义之下以设立市场机制为务的国家机器一样,都有严重的政治退却问题。毕竟,如果国家被视为一个超级大公司(“总经理的总经理”),负责协调制订私人资本的经济政策,和国家仅仅为私人资本设立市场机制(“帮企业家绑鞋带”)与排除市场机制的障碍(“替企业家下跪”),这二者之间的差异,也似乎仅存在于何种国家职能对发展而言较为有效这个问题上而已。

另一个相关的问题是,由于关心的重点在于发展问题以及国家政策在这一方面的角色,它无法搭出一个有系统的讨论平等和环境问题的架构,以及国家在这些问题上扮演的角色。因此,瞿宛文就比较容易从民族国家经济体的发展角度批评由美国积极推动在世贸组织形成的绿色(环境)与蓝色(劳动人权)条款,^①指出这种条款的“欧美中心”的帝国主义企图,以人权为名,行保护主义之实,并认为如果这些条款一旦真正通过,则“对后进国的工业化更是一大打击”(瞿宛文 2000:109,110)。但相对来说,瞿宛文的修正主义经济学架构似乎比较难从全球、区域或小于民族国家的尺度谈环境与平等问题,例如发展的环境与社会成本应该由谁来负担这样的问题。在分析上定格于民族国家经济体这一个尺度,在规范上关怀发展与竞争问题,因此平

^① 这些条款的主要推力是来自于美国工会,目的是使美国中下层劳力能受到保护。如果出口国的产品在生产过程中有不符合劳动或环保标准的情事,则可以施以贸易制裁,拒绝进口。蓝色条款支持工人组工会、禁用童工、奴工,支持最低薪资以及其他劳动基准的设置与提高。参见瞿宛文 2000:94-95。

等和环境就很容易被边缘化。如此一来,对“经济发展国”(eco-devote state)的制衡行动以及对社会国的支持行动,在修正学派的知识体系中就较难获得适当的鼓励。往往,对绿色与蓝色条款的发展主义批评(即阻碍后进国的工业发展),也同样可以被用来指责民族国家内部的进步劳工或环保运动。修正学派在专注于市场的国家镶嵌性的同时,似乎忽略了国家的社会镶嵌性。

当然,这些批评并不意味着原则上对修正学派的否定,反而是意味对它的期望。在新自由主义已取得论述霸权的前提下,后设地定位修正学派也许更能看清楚它的价值;它的最重要贡献即是对国家的相对自主性的设定(瞿宛文 1995)。这是非常重要的,因为如果国家完全臣服于市场机制下,那么我们如何能期待关于各种公共政策(当然包括发展政策)的讨论?唯有在原则上捍卫民族国家这个行动的与分析的尺度,我们才能就重要的社会经济议题开展公共辩论,创造公共空间(瞿宛文 1995:173)。毕竟,国家机器,喜欢它与否,原则上是可以讲求责任归属的,市场,喜欢它与否,是不行的。在资本主义的现实条件下,也唯有国家这个场域的存在作为前提,我们才有希望能够公共地讨论什么是“社会可欲的经济发展”(socially desirable economic growth)这样的议题。同样的,想要在全球层次上对经济进行民主控制,也必须先要在民族国家的层次上搞好对市场的民主控制。

国家相对于市场的自主性是重要的,但是仅仅做这个强调是不够的。问题一直牵涉到的是:如何才能让国家能维系其相对自主性。我们不能只是停留在对国家应该有相对自主性的期望中,必须要将国家视为一个斗争力场,积极地寻求社会运动、民众与批判知识分子,对国家进行功能改造的斗争。这个论点得以让我们将论文开始所铺陈的“柯志明路径”和“谢国雄路径”对比,在此作一总结:相对于“柯志明路径”对弹性积累体制(在台湾的变形)的拥抱,谢国雄虽然批判了当局退位下的无规约的劳动力市场,并拥护福特主义的社会安全体制,但谢国雄书写的地景中缺少了社会性的视野,没有理论空间得以讨论社会运动或民众对市场的规约,可说是一个国家中心主义的取向,而其后果则是对市场的民主控制缺乏理论与实践上的支持——

这是我在论文开始对谢国雄的劳动研究仅仅给予有限度支持的原因。^① 一个现代民主社会中的市场必须至少是镶嵌于两个制度基础上：国家与市民社会。一个激进的社会理论或研究必须要思考市场、国家与市民社会这三个领域之间相互穿透的关系，以及如何维系这三者之间的各自相对自主性的问题。理论或研究如果只停留在寄望于国家相对于市场的自主性，而失去了对市民社会自主性与力量的讨论视野，那么这样的理论或研究在民主的关心上是严重不足的。从一个根本的意义来说，本章所努力要达成的目标就是从市民社会与社会运动的立场思考如何反抗国家与社会的市场化。这一点很重要，因为若是放弃了社会运动（或更广而言之——社会性）的理想愿景与叙事手段，那么这篇论文就等于只是在捍卫福利国家而已，而这样的一种极端后卫的知识和政治在今天问题是重重的，假如不是已然破产的话。西方战后黄金二十年中的福利国家建制就是建立在对作为社会改造运动的劳工运动的压制以及攫取性个人主义的宣扬的的基础上。这样的“保姆国”以安全为诱因，交换人民的社会主体性，从而在缺少社会干预与监督下日渐反应迟钝与官僚化，进而在这个土壤上辩证地引领出新自由主义的出现。^② 相对于保姆国，社会国则包含两个构成：国家的推动马达来自社会，国家的功能与目的则是为了响应社会需求并保护社会。公众与社会运动是社会国的前提，而集体安全与个性解

^① 谢国雄面对这样的阶级关系以及国家角色所采取的立场是回避作为社会主体的劳工运动的问题，并“务实的”以建立劳资争议的司法制度为目标。对于谢国雄所自许的知识分子以法律辅佐人（“类似律师”）角色的个人介入（谢国雄 1997：333），我尊重。但对于如何改变劳资不平等结构这个问题的唯法律主义（legalism）的知识想像，我则认为有严重不足，至少在对劳动者的社会性和主体性的估量上。这个问题也牵涉到谢国雄在这本书某些论文中所发展出的关于劳动者主体性的超历史性与后设文化人类学的范畴建立——例如他一再强调的劳动者的“自愿性服从”（这种效果上足以解消劳动者主体性的定位），以及他的“基本文化分类概念”（例如人观、因果观、互相观……）——使得台湾的劳动者至少在后设层次上成为了这一系列“观念”的囚徒。缺少了对主体社会能动性的肯定性估量，谢国雄的“福利国家”可能无法从右翼对“保姆国家”（nanny state）的讥讽中全身而退。

^② 我在第四章曾经问到，以追求社会正义与解放为目的的社运或工运：“怎么会以北欧的福利国是最好的世界？”这里，我依然提出相同的质问（见赵刚 1998a）。

放则是社会国应该被期望的后果。^① 我同意布迪厄,这个社会国可以有多种空间尺度的展现,可以展现在地方政府层次,可以且更应鼓励在区域以及全球尺度上社会国的建立——但这些皆不是放弃民族国家尺度社会国的理由。多种尺度上的社会国机构可以展开对话与合作,恰如哈维所主张的多种尺度上的社会行动者(无论是个人还是群体)的对话与合作。在这个经常被称作“全球统理”(global governance)的过程中,“非政府组织”(NGO)与“非营利组织”(NPO)当然也可以是具有正当性的作用者,假如他们不只是负面定义自身,而也是正面地定位自身为全球公共领域与市民社会的一个有机环节,并在构成上以及行动上表现出积极的社会性与运动性(例如众多反战、反法西斯、反核的NGO),但遗憾的是,现今甚多的NGO与NPO事实上是新自由主义全球化下国家退位的配套(例如私人社会福利组织与宗教慈善组织),是市场力量对市民社会的殖民,而非反之。

十一 代结论

从70年代起开始形成的新自由主义意识形态,以哈耶克的自由市场论述为基调,发轫了攻击福利国家与任何集体性建制与宣扬私有化与市场理性的当代神学。这个神学经过80年代里根-撒切尔联合政权的大力鼓吹,以及配合八九十年代之交的前苏联解体和东欧剧变,与90年代初美国经济强劲复苏(与欧日经济的景气衰退)这两个外在有利条件之下,由美国的大学与媒体为生产机构与传播媒介往全球传布。和这个所向披靡的传播过程配套的是作为胡萝卜与棍子的关贸协议(以及之后的世贸组织)和世界银行,以及作为终极吓阻的美国全球武力。在这个意识形态的层面上,布迪厄说流行的全球化论述

^① 从激进民主的角度探讨公众与国家的关系,请参考 John Dewey, *The Public and Its Problems*, volume 2 of *John Dewey: The Later Works*, 1925-1953. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1988. 以及赵刚,《什么是民主?什么是公共?杜威对自由主义的批判与重建》,《台湾社会研究季刊》,1997年,第25期。

是一个政治计划,是具有深刻洞见的。^①从制度现实的层面看,全球化也并非一个既存事实,因为民族国家仍然扮演日益重大的角色,特别是在站在资本与发展的立场对劳动进行规约以及帮助社会市场化。民族国家并未式微也没有空洞化,反而改造自身与日俱进,成为资本在新一波时空压缩下的精密配套。这个改造的吊诡在于它表现出一个悖论:国家一方面越来越重要,但也一方面同时在自我取消——即国家市场化。国家市场化与社会市场化的结果即是各种民主(从激进草根参与到布尔乔亚宪政民主)的终极危机。全球化的意识形态在它的自由派表面话语之后隐藏的其实是后自由主义社会的来临:社会与空间的极化以及刑罚国是后自由社会的两大支柱。

如果缺乏具体的历史基础与规范性定向,那么“反全球化”一词其实很容易让人以为持此论者是站在一乡一区的立场反对全球相互依赖这一无可回避也无须反对之事实。它的真正意思其实应该是反对社会与国家的市场化、反对各种集团力量借市场与效率之名瓦解各种民主与社会公平机制,以及对地球资源进行盲目剥削。借由论证与资料,本文已经清楚地指出反对全球化,是因为它是反民主也是反社会正义的。政治如果被重新定义与操作为市场机制的设定与维护者,那么政治就将和“社会”(the social)脱钩,举凡传统激进民主政治中的基本词汇(例如社会参与、社会运动、社会反思……)都将变成现实上无效的词汇。同时,本文也尝试指出,将市场机制自然化也就是将社会丛林化,通过对社会正义问题的取消,合理化“胜者全拿”的局面,社会问题的解决从而窄化为慈善事业(各种 NPO)或个人良心。

反对全球化不是回到部族主义、民族主义、社群主义,或是哈维所批判的“乡梓政治”等准宗教性避风港,如日本极右派的小林善纪等人所为。市场个人主义所带来的各种失落和焦虑经常被超自我的部族或民族所吸纳转化,使人们(主要是来自中下阶层)在部族的偶像中得到安身立命及与他者(常常是“外国人”或“外族人”)对立的亢奋情绪。

^① Pierre Bourdieu and L. Wacquant, *On the Cunning of Imperialist Reason*, 是一篇引起非常大争议的文章,直接指斥新自由主义是美国的帝国主义神学,将全球化视为一个美国霸权计划。

这个有好战倾向的部族主义因此并不是如一般所言,是市场个人主义的对反,而是后者的配套存在,恰如巴伯所一再指出的存在于二者之间的“辩证关系”,也恰如布迪厄所指出的法国民族阵线和国际货币基金这两者之间的亲近关系。

反全球化其实并不是一桩全新之事,而是自启蒙以来人们一直在进行的一个批判计划,企图建立一个反对任何暴政(包括宗教、家父长制、威权主义、市场专制、知识独断[包括科学主义])的乌托邦,而社会性即是这个计划的柱石。如果说部族是前社会性的,那么市场则是非社会性的机构,或至少,在市场机制中找不到培养社会性、批判性与反思性的质素。因此,“反全球化”的始点是因为失控的市场威胁了人群生活中的社会性,终点也是指向社会性的重建。在(金融)资本跨国流动日益频繁快速的今日,反对全球化的市场专制就必须打破传统的空间障碍,发展灵活的左翼空间政治。因此,传统左翼的民族国家内的一国政治必须要被超越,让批判的、反对的行动能在各种空间尺度上(包含民族国家)同时进行对话与翻译。台湾的反全球化运动可以思考如何在区域的尺度上实践,形成一个进步团体与人士间的对话与合作,保障这个地区的“社会遗产”,并积极地建立这个区域的社会保护,阻挡资本在这个区域的以邻为壑。台湾由于历史传统,社会福利遗产本就稀薄,这个现实直接要求于台湾的左翼/进步力量介入在地的社会保护(包括本地人民与来台劳工)的运动,并在区域的、全球的尺度上与其他人共同进行社会保护运动。反对全球化不是反对与日俱增的全球相互依赖,反而是要求各种批判群体(相对于褊狭的部落主义)以体认这个相互依赖性为出发点,发展地区内的与跨地区的对话。因此反全球化绝不是反国际主义,也不是反对全球相互依赖,更非反对市场本身,而是反对那种完全脱离市民社会与国家规约,缺乏社会镶嵌性的市场专政。^①

^① 只有完全不着边际的极左或极右浪漫主义者才会无条件地反对市场本身。市场是现代性的重要基石之一,提供了一种韦伯所说的和国家的“对峙力量”(countervailing power),是社会自由的结构性基础之一。人非得要经过斯大林主义一遭才能体会这个道理吗?对市场难道只有支持和否定这两个选择吗?

如果全球化所带来的只是市场的整合,而代价则是各民族国家经济体一起奔向最低标,那么这样的全球化以及超民族国家的建立是要反对的。布迪厄说,只有一个“社会的欧洲”才能阻止各个民族国家的“以邻为壑”——用一个国家或区域的低福利(因而高竞争力)来拉低另一个国家或区域的原有福利水平。

反对市场专政的斗争从资本主义的初生年代就没有断过,有的斗争为的是争取一个乌托邦,有的是为了争取活着的基本尊严。在市场霸权下,残酷的是这两者有时似乎差别并不大,最近的也似乎是最遥远的,好比说,平等就医权、平等住屋权,到底是基本尊严呢?还是乌托邦?我们认为是基本尊严,但“自由市场”捍卫者说这是乌托邦。要让市场捍卫者眼中的乌托邦成为基本尊严就必须斗争,这是天下没有白吃午餐的唯一正解,在这个意义上,一种与时俱进的“左”和“右”的区分不但不能被回避,还要被积极的谈论与行动出来。在这场已经横亘数百年的斗争中,市场约略是一直占上风的,但斗争从未停止过。国家,约略是一直靠在市场这边,但也并非从没有被“人民”扳回来过。今年初,一向宣扬价格是由市场决定,反映的是“知识财产”的正当价值云云的跨国艾滋药大药厂,在全球艾滋病患权益团体的抗争下、公共舆论的压力下以及民族国家的坚持下,撤销了对南非政府的起诉。^①这个胜利对以美国为首的“市场霸权”的维护者是一重大打击,也是对自由主义全球化的“知识经济”、“知识财产权”、“专利权”的一大打击。^②

90年代以来具有类似规模的实质胜利虽然并不多见,但是对新自由主义全球化的反对已经汇聚成一个不可忽视的力量,1999年在西雅

^① 这个起诉的起因是,南非政府允许卫生部回避专利权法规(例如1993年多数已开发国家所通过的“知识产权涉及贸易方面之协议”“Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights”),从国外输入成分一样但价格低廉数倍的“俗名药”(generic drug)。

^② 《中国时报》,2001年4月20日; <http://www.nytimes.com/2001/4/20/world/20PATE.html>。《纽约时报》的同篇报道亦指出,药厂说研发费占成本的重要部分,但真正占巨额成本的是行销宣传。同时,和自由市场的自我宣说矛盾的是,这些研究当初都是由政府出资的。“知识经济”下,一些重要药品的专利权年限从80年代初的8年延长到现今的14到15年。

图以及 2000 年在布拉格的反全球化示威都已经看到了新的团结力量（特别是工人与女性团体）的出现，并重新拉出对资本主义的社会性与结构性批判。在拉丁美洲，700 万的阿根廷劳工发动了 36 小时的全国大罢工，反对该国政府和国际货币基金会所共同筹议的社会紧缩方案。^① 还有在世界各地无所不在的各种对“解除规约”、“弹性生产”、“企业瘦身”、“知识财产权”、“都市更新”、福利减缩、关厂、环境污染的抗议与示威。这些抗议示威不见得都是以反全球化之名行之，但都是在一个宽广的意义下共同反对一个趋势——反对无节制的市场。这些布迪厄所说的“反抗之举”，或是雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）所说的“凶悍的特殊主义”，皆需要通过论述的努力将它们“适当地拉在一块儿”，成为一个普世斗争中的一个环节。就在地脉而言，如何将十四、十五号公园预定地抗争、公娼抗争、新光纺织、联福、福昌关厂抗争、远化罢工、基客罢工、五二〇农民运动、无住屋运动、台汽民营化抗争、MP3 事件、RCA 员工自救运动、无线电视公共化运动……拉在一个较大的结构与历史的框架中，思考它们之间的关系以及它们与全世界所有其他同类斗争之间的关系，需要朋友们共同来思考。我们很难不同意在运动破碎化的今天，一种可以把更多的人拉到一块儿的政治策略是需要重新被肯定的。但关于如何反全球化的具体行动策略的问题（例如哈维所提的维生薪资权作为动员与联结策略的说法），我必须诚实地说我无法回答，本文所讨论的仅仅是一种“前策略”（pre-strategy）的思考——也就是，在全球资本主义与部族主义的双元危机之下，关于社会主体培力问题的思考。关于这个思考的问题以及它和具体行动策略的联结，我相信有各种对话与批判可能，也这样期待。

^① *New York Times*, November 24, 2000. A3.

参考书目

中文部分

博格,2001,《一国经济正义与全球经济正义》(彭淮栋译),《台湾社会研究季刊》,第44期。

陈光兴,1996,《去殖民的文化研究》,《台湾社会研究季刊》,第21期。

陈光兴,1999,《文化研究在台湾到底意味着什么》,《99·文化研究的回顾与展望研讨会论文集》。

戴锦华,1999,《犹在镜中——戴锦华访问录》,北京:知识出版社。

德里克,1998,《后殖民气息:全球资本主义时代的第三世界批评》(陈燕谷译),收于汪晖、陈燕谷编,《文化与公共性》,北京:三联出版社。

杜威,1995,《学校与社会》与《儿童与课程》合订本,林宝山、康春枝译,台北:五南图书公司。

方沂,2000,《社会科学本土化与学术自主性》,未出版手稿。

福山,1993,《历史之终结与最后一人》(李永炽译),台北:时报文化公司。

郭力昕,1999,《告别不了的滥情主义文化》,《中国时报》,1999年11月6-7日。

哈贝马斯,1999,《欧洲的民族国家与全球化的压力》(徐季耘译),《台湾社会研究季刊》,第34期。

何春蕤,1996,《性革命:一个马克思主义的初步观点》,《第一届“性教育、性学、性别研究暨同性恋研究”学术研讨会论文集暨大会手冊》。

何春蕤,1998,《从左翼到酷异:美国同性恋运动的酷儿化》,《性/别研究》,第3-4期合订本。

何雪影,1992,《台湾自主工会运动史》(郑村棋,舒诗伟等译),台北:唐山出版社。

何华钦,1996,《二二八历史叙事权的争夺战及其社会效应:历史的叙事分析》,东海大学社会学研究所硕士论文。

胡秋原,1978,《由马克思与韦伯论现代化之理论与实际》,《中华杂志》第16卷,第184期。侯念祖,2000,《以工匠为师:对鹿港小木工匠的经验考察》,东海大学社会学研究所博士论文。

吉登斯,1999,《第三条路:社会民主的更新》(郑武国译),台北:联经出版公司。

凯尔纳、贝斯特,1994,《后现代理论:批判的质疑》,朱元鸿、马彦彬、方孝鼎等译,台北:巨流出版公司。

科司特,2000,《网络社会之崛起》(夏铸九、王志弘等译),台北:唐山出版社。

柯志明,1993,《台湾都市小型制造业的创业、经营与生产组织》,台北南港:“中研院”民族学研究所。

米尔斯,1995,《社会学想像》(张君玫与刘钤佑译),台北:巨流出版公司。

瞿宛文,1995,《评论〈解构党国资本主义〉》,《台湾社会研究季刊》,第20期。

瞿宛文,2000,《全球化与后进国之经济发展》,《台湾社会研究季刊》,第37期。

瞿宛文,2001a,《台湾产业政策成效之初步评估》,《台湾社会研究季刊》,第42期。

瞿宛文,2001b,《全球化与自由化之后的台湾石化业》,《台湾社会研究季刊》,第44期。

施准,1996,《职业伤害严重,有请大家注意》,《联合报》,1996年4月30日。

汪晖、陈燕谷编,1998,《文化与公共性》,北京:三联书店。

汪晖,2000a,《当代中国的思想状况与现代性问题》,《台湾社会研究季刊》,第37期。

汪晖,2000b,《现代性问题答问》,《死火重温》,北京:人民文学出版社。

汪晖,2001,《“新自由主义”的历史根源及其批判——再论当代中国大陆的思想状况与现代性问题》,《台湾社会研究季刊》,第42期。

王振寰,1999,《全球化、在地化与学习型区域:理论反省与重建》,《台湾社会研究季刊》,第34期。

王谨,2000,《中国大众文化研究中的国家问题》,《台湾社会研究季刊》,第39期。

韦伯斯特,1999,《信息社会理论》(冯建三译),台北:远流出版公司。

吴挺锋,1997,《“外劳”休闲生活的文化斗争》,东海大学社会学研究所硕士论文。

夏晓鹃,2000,《资本国际化下的国际婚姻——以台湾的外籍新娘现象为例》,未发表论文。

夏铸九,1995,《全球经济中的台湾城市与社会》,《台湾社会研究季刊》,第20期。

夏铸九,1999,《信息时代的新空间形式与过程:流动空间与地方空间的辩证对立》,《间别千年:临界空间与社会》国际学术研讨会论文。

夏铸九,2000,《中文版译者序》,柯司特,《网络社会的崛起》(夏铸九、王志弘等译),台北:唐山出版社。

夏铸九,2001a,《全球化过程中台湾社会的挑战:跨界的生产网络 vs 跨界的政治》,未刊行论文。

夏铸九,2001b,《古迹保存在网络社会中的新想像》,未刊行论文。

夏铸九、成露茜、杨友仁,2001c,《经济危机,国家与都市运动》,未刊行论文。

谢国雄,1997,《纯劳动:台湾劳动体制诸论》,台北南港:“中研院”社会学研究所。

赵刚,2000b,《社会学要如何才能和激进民主挂钩?——重访米尔斯的“社会学想像”》,《台湾社会研究季刊》,第39期。

其他资料

台湾劳工阵线,2000,《台湾劳工的主张:2000年劳动政策白皮书》,台北:台湾劳工阵线。

《全球化下的社会学想像:国家、经济与社会学术研讨会论文集 I&II》。台湾大学社会学系与台湾社会学社主办,2000年1月15、16日,台北:台湾大学。

《全友天下》、《中国时报》、《联合报》、《工商时报》、《纽约时报》、《洛杉矶时报》。

英文部分

Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialectics*. New York: Continuum.

Adorno, Theodor and Max Horkheimer. 1979. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

Antonio, Robert J. 1985. “Values, History, and Science: The Metatheoretical Foundations of the Weber-Marx Dialogue”. pp. 20-45 in Robert J. Antonio and Ronald M. Glassman(eds.) *A Weber-Marx Dialogue*. Lawrence: Kansas University Press.

Antonio, Robert J. 1989. “The Normative Foundations of Emancipatory Theory: Evolutionary versus Pragmatic Perspectives”. *American Journal of Sociology*, 94(4):721-748.

Antonio, Robert J. 1995. “Nietzsche’s Antisociology: Subjectified Culture and the End of History”. *American Journal of Sociology* 101(1):1-43.

Antonio, Robert J. 2000. “After Postmodernism: Reactionary Tribalism”. *American Journal of Sociology* 106(2).

Antonio, Robert J. and Alessandro Bonanno. 2000. “A New

Global Capitalism ?From ‘Americanism and Fordism’ to ‘Americanization-Globalization’”. *American Studies* 41(2/3): 33-77.

Aronowitz, Stanley. 1992. “The Tensions of Critical Theory: Is Negative Dialectics All There Is ?” pp. 289-321 in Steven Seidman and David G. Wagner (eds.) *Postmodernism and Social Theory*. Cambridge, MA. : Blackwell.

Aschheim, Steven E. 1992. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. Berkeley: University of California Press.

Balakrishnan, Gopal. 2000. “Virgilian Visions”. *New Left Review* 5:142-148.

Barber, Benjamin R. 1996. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.

Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.

Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Bell, Daniel. 1978. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.

Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations*. New York: Schocken Books.

Berman, Marshall. 1988. *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books.

Best, Steven and Douglas Kellner. 1991. *Postmodern Theory* New York: Guilford Press.

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.

Bourdieu, Pierre. 1998a. “ A Reasoned Utopia and Economic Fatalism”. *New Left Review* 227:125-130.

Bourdieu, Pierre. 1998b. *Acts of Resistance: Against the Tyr-*

anny of the Market. New York: the New Press.

Bourdieu, Pierre. et. al. 1999. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre and L. Wacquant. 1999. "On the Cunning of Imperialist Reason". *Theory, Culture and Society*16(1): 41-58.

Bowles, Samuel and Herbert Gintis. 1987. *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York: Basic Books.

Brand, Karl-Werner. 1990. "Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle Class Radicalism". pp. 23-42 in Dalton, Russell J. and Manfred Kuechler (eds.) *Challenging the Political Order: New Social Movements in Western Democracies*. New York: Oxford University Press.

Braverman, Harry. 1974. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press.

Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

Chao, Kang and Marshall Johnson. 2000. "Nationalist Social Sciences and the Fabrication of Subimperial Subjects in Taiwan." *Positions: East Asia Cultures Critique*.

Christopherson, Susan. 1994. "The Fortress City". in Ash Amin (ed.) *Post-Fordism: A Reader*. Oxford: Blackwell.

Coates, David. 2000. *Models of Capitalism: Growth and Stagnation in the Modern Era*. London: Polity.

Cohen, Ira J. 1985a. "The Underemphasis on Democracy in Marx and Weber." pp. 274-299 in Robert J. Antonio and Ronald M. Glassman (eds.) *A Weber-Marx Dialogue*. Lawrence: University

Press of Kansas.

Cohen, Jean L. 1985b. "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements". *Social Research* Vol. 52(4):663-716.

Davis, Mike. 1992. *The City of Quartz*. New York: Vintage Books.

Dewey, John. (1925)1988a. "Practical Democracy" 。 pp. 213-222 in Vol. 2 of *John Dewey: the Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale; Southern Illinois University Press.

Dewey, John. (1925) 1988b. "The Development of American Pragmatism", pp. 3-21 in Vol. 2 of *John Dewey: the Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale; Southern Illinois University Press.

Dewey, John. (1925) 1988c. "What Is the Matter with Teaching?" pp. 116-123 in Vol. 2 of *John Dewey: the Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale; Southern Illinois University Press.

Dewey, John. (1925) 1988d. *The Public and Its Problems*. Vol. 2 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale; Southern Illinois University Press.

Dewey, John. (1929) 1988e. *The Quest for Certainty*. Vol. 4 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale; Southern Illinois University Press.

Dewey, John. (1929) 1988f. *Individualism, Old and New*. Vol. 5 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale; Southern Illinois Press.

Dewey, John. 1988g. *Experience and Nature*. Vol. 1 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann

Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dewey, John. (1939)1991a. *Freedom and Culture*. Vol. 13 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press.

Dewey, John. (1935) 1991b. *Liberalism and Social Action*. Vol. 11 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press.

Dewey, John. 1991c. *Freedom*. pp. 245-255, Vol. 11 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press.

Dewey, John. (1937)1991d. "Democracy is Radical". pp. 296-299 in Vol. 11 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press.

Engels, Frederick. 1973. *The Origin of the Family, Private Property, and the State: In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Writings and Other Interviews 1972-1977*. New York: Pantheon Books.

Frank, Thomas. 2000. *One Market Under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy*. New York: Doubleday.

Fraser, Nancy and Linda Nicholson. 1988. "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism". *Theory, Culture & Society* 5 :373-394.

Friedman, Thomas. 2000. *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Anchor Books.

Gerth, Hans and C. Wright Mills. 1958. *From Max Weber*. New York: Oxford University Press.

Gitlin, Todd. 1987. *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*. New York: Bantam Books.

Goeran, Dahl. 1996. *The Anti-Reflexivist Revolution: On the Affirmationism of the New Right*. Paper Presented at the Annual Meeting of Mid-West Association of Sociology. Chicago.

Gouldner, Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.

Gouldner, Alvin. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Continuum.

Gouldner, Alvin. 1980. *The Two Marxisms*. New York: Oxford University Press.

Grieder, William. 1998. *One World, Ready or Not: The Magic Logic of Global Capitalism*. New York: Touchstone.

Habermas, Juergen. 1981. "New Social Movements". *Telos* 49: 33-37.

Habermas, Juergen. 1985. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass.: the MIT Press.

Habermas, Juergen. 1989. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge, Mass.: the MIT Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Basil Blackwell.

Harvey, David. 1996. *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.

Harvey, David. 2000a. *Spaces of Hope*. Berkeley: University of California Press.

Harvey, David. 2000b. "Reinventing Geography". *New Left Review*, No. 4: 75-97.

Hayek, F. A. 1944. *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.

Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric J. 1994. *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. New York: Pantheon.

Hodgson, Godfrey. 1976. *America in Our Time: From World War II to Nixon, What Happened and Why*. New York: Doubleday.

Horowitz, Irving Louis. 1983. *C. Wright Mills: An American Utopian*. New York: the Free Press.

Hughes, H. Stuart. 1977. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. New York: Vintage Books.

Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Jameson, Fredric. 2000. "Globalization and Political Strategy". *New Left Review* 4: 49-68.

Jay, Martin. 1984. *Marxism and Totality: The Adventures of A Concept from Lukacs to Habermas*. Berkeley: University of California Press.

Joas, Hans. 1993. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Kloppenber, James T. 1986. *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*. Oxford: Oxford University Press.

Livingston, James. 1994. *Pragmatism and the Political Economy of Cultural Revolution, 1850-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Loewith, Karl. 1994. *My Life in Germany Before and After 1933*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Love, Nancy S. 1986. *Marx, Nietzsche, and Modernity*. New York: Columbia University Press.

Lowith, Karl. 1993. *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge.

Lukacs, Georg. 1981. *The Destruction of Reason*. Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press.

Marx, Karl and Frederick Engels. 1959. *Basic Writings on Politics and Philosophy*. Edited by Lewis S. Feuer. Garden City, NY: Anchor Books.

Marx, Karl. 1963. *Karl Marx Early Writings* (Translated and edited by T. B. Bottomore). New York: McGraw-Hill.

Marx, Karl and Frederick Engels. 1970. *The German Ideology*. New York: International Publishers.

Mead, George Herbert. 1964. *Selected Writings: George Herbert Mead*. Edited by Andrew J. Reck. Chicago: The University of Chicago Press.

Miller, James. 1987. *Democracy Is in the Streets: From Port Huron to the Siege of Chicago*. New York: Simon and Schuster.

Mills, C. Wright. 1951. *The White Collar: The American Middle Class*. New York: Oxford University Press.

Mills, C. Wright. 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.

Mills, 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Mills, 1960. *Listen Yankee: The Revolution in Cuba*. New York: McGraw Hill Book Company.

Mills, 1962. *The Marxists*. New York: Dell Publishing.

Mills, 1969. *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*. New York: Oxford University Press.

Mosse, George L. 1988. *The Culture of Western Europe: The*

Nineteenth and Twentieth Century (third edition). Boulder: Westview Press.

Nietzsche, Friedrich. 1966. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for None and All*. London: Penguin Books.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *The Will to Power*. New York: Vintage.

Nietzsche, Friedrich. 1969. *On the Genealogy of Morals/ Ecce Homo*. New York: Vintage.

Nietzsche, Friedrich. 1982a. *Daybreak*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1982b. *The Portable Nietzsche* (Edited and Translated by Walter Kaufmann). New York: Penguin Books.

Nietzsche, Friedrich. (1889) 1990. *Twilight of the Idols/the Anti-Christ*. New York: Penguin Books.

Nietzsche, Friedrich. 1994. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York.

Offe, Claus and Helmut Wiesenthal. 1980. "Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form". *Political Power and Social Theory* Vol. 1:67-115.

Ogburn, William F. 1922. *Social Change*. New York: Huebsch.

Palmer, Bryan D. 1994. *E. P. Thompson: Objections and Oppositions*. London: Verso.

Parenti, Christian. 2000. *Lockdown America: Police and Prison in the Age of Crisis*. London: Verso.

Parsons, Talcott. 1977. *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ. :Prentice-Hall.

Peukert, Detlev J. K. 1989. *The Weimar Republic*. New York: Hill and Wang.

- Piccone, Paul. 1996. "Postmodern Populism." *Telos*, No. 103: 45-86.
- Riesman, David. 1953. *The Lonely Crowd*. New Haven: The Yale University Press.
- Rifkin, Jeremy. 2000. *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-for Experience*. New York: Tarcher/Putnam.
- Roberts, Michael. 1995. Rereading Marx and Nietzsche. *Rethinking Marxism*:8(1):100-111.
- Rorty, Richard. 1988. "That Old-Time Philosophy: Straussianism, Democracy and Alan Bloom." *The New Republic*, April 4, 1988, pp. 28-37.
- Ross, Dorothy. 1991. *The Origins of American Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothstein, Richard. 2000. "Where Supply and Demand Meets Wages and Myth." *New York Times*, November 1, 2000, A3.
- Ryan, Alan. 1995. *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York: W. W. Norton & Company.
- Saiedi, Nader. 1993. *The Birth of Social Theory: Social Thought in the Enlightenment and Romanticism*. New York: University Press of America
- Scott, Alan. 1990. *Ideology and the New Social Movements*. London: Unwin Hyman.
- Simmel, Georg. 1955. *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. New York: the Free Press.
- Smith, David Norman. 1996. The Social Construction of Enemies: Jews and the Representation of Evil. *Sociological Theory*:14 (3):203-240.
- Telos. 1994. *Special Double Issues on the French New Right: New Right, New Left, New Paradigm?*

- Thompson, E. P. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York; Vintage Press.
- Touraine, Alain. 1986. "Unionism as A Social Movement". pp. 151-173 in Seymour Martin Lipset (ed.) *Unions in Transition: Entering the Second Century*. Sanfrancisco, Cal. ; ICS Press.
- Tucker, Robert C. (ed.). 1978. *The Marx-Engels Reader* (2nd. edition). New York; Norton.
- Veblen, Thorstein. 1899. *The Theory of the Leisure Class*. New York; Mentor Book.
- Walker, Bob. 2000. "Every Man a King." *New York Times Book Review*. November 9, 2000.
- Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. New York; Free Press.
- West, Cornel. 1989. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison, Wisconsin; University of Wisconsin Press.
- Westbrook, Robert B. 1991. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca; Cornell University Press.
- Williams, Raymond. 1989. *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London; Verso.
- Wolff, Richard. 1995. Magritte; A Painter Brushes with Overdetermination. *Rethinking Marxism* 8(1):27-47.
- Wood, Ellen Meiksins and John Bellamy Foster (eds.) .1997. *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*. New York; Monthly Review Press.
- Zachary, G . Pascal. 2000. *The Global Me: New Cosmopolitans and the Competitive Edge: Picking Globalism's Winners and Losers*. New York; Public Affairs.
- Zeitlin, Irving M. 1994. *Nietzsche: A Re-Examination*. Cambridge; Polity Press.

Zizek, Slavoj. 1997. "Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism". *New Left Review* 225:28-51.