

当代国外马克思主义研究文库



保卫历史

马克思主义与后现代主义

In Defense of History
Marxism and the Postmodern Agenda

〔美〕埃伦·梅克辛斯·伍德 主编
〔美〕约翰·贝拉米·福斯特

Edited by Ellen Meiksins Wood and John Bellamy Foster

郝名玮 译



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

数字图书馆
PDF

当代国外马克思主义研究文库

第 97 卷 (97) 目录

保卫历史

马克思主义与后现代主义

In Defense of History
Marxism and the Postmodern Agenda

〔美〕埃伦·梅克辛斯·伍德

主编

〔美〕约翰·贝拉米·福斯特

Edited by Ellen Meiksins Wood and John Bellamy Foster

郝名玮 译



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

率 文 突 研 义 主 思 京 巨 外 国 升 出

图书在版编目 (CIP) 数据

保卫历史：马克思主义与后现代主义/[美]伍德，
[美]福斯特主编；郝名玮译。—北京：社会科学文献出版社，2009.1

(当代国外马克思主义研究文库)

ISBN 978-7-5097-0598-8

I. 保... II. ①伍... ②福... ③郝... III. ①马克思主义-研究 ②后现代主义-研究 IV. A81 B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 214196 号

主 编 伍 德 · 福 斯 特 · 合 编 [美]
译 者 郝 名 玮 · 米 达 贝 · 合 译 [美]

Ellen Meiksins Wood, John Bellamy Foster, editor
In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda
Copyright © 1997 by Monthly Review Foundation

本书据每月评论出版社 1997 年版译出。

社 出 版 文 学 研 究 社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



中国社会科学院重点研究课题
新闻出版总署“十一五”重点图书规划项目



当代国外马克思主义

研究文库

*

主编 陆象淦

总 序

“我们的理论是发展着的理论，而不是必须背得烂熟并机械地加以重复的教条。”^① 恩格斯的这一名言高度概括了马克思主义作为科学理论的本质特征，揭示了马克思主义学说发生、发展、不断丰富和升华的历程。马克思主义作为人类解放的学说是革命的和社会批判的，具有科学性与实践性、真理性与时代性、普遍性与特殊性相统一的品格。150多年来，马克思主义迎击了一次又一次的挑战，始终挺立潮头，永葆青春，其原因就在于它的这种与时俱进的理论品格。20世纪80年代末以降，随着苏联解体、东欧剧变和国际共产主义运动处于相对低潮时期，一些西方理论家急不可耐地宣称马克思主义已经彻底失败，并断言这种失败证明资本主义制度是人类历史的“终结”。但是，正当他们弹冠相庆之际，中国特色社会主义理论体系的确立，以及在作为马克思主义新发展的这一理论体系指导下，中国人民在中国共产党领导下所取得的社会主义经济、社会、文化和政治文明建设的举世瞩目的伟大成就，再一次证明了发展着的马克思主义理论具有毋庸置疑的强大活力和时代价值，虽历经时代的磨洗和考验，却愈益迸发出真理的光芒，宣告了形形色色的马克思主义“过时”论的破产。

马克思主义的解放思想、实事求是、与时俱进的科学原理，在中国特色社会主义理论体系中得到了完整体现。如果说毛泽

^① 《马克思恩格斯选集》第2版，第4卷，人民出版社，1965，第681页。

东思想是中国共产党人实现的马克思主义与中国实际相结合的第一次飞跃，那么以邓小平理论、“三个代表”重要思想和科学发展观为其主要内容的中国特色社会主义理论体系则是中国共产党人在新的历史时期实现马克思主义与中国实际相结合的又一次飞跃。当前深入马克思主义研究，积极推进理论创新，无疑首先应该立足当代中国的实践，认真总结中国共产党人始终不懈推进人类社会发展和社会主义现代化建设事业的丰富经验，着重研究重大现实问题，从新世纪和新阶段党和国家事业发展全局的高度，对马克思主义的基本原理做出准确而又符合时代要求的新阐发，加深对马克思主义中国化的规律及其最新成果的认识，进一步从理论和实践上扩大中国特色社会主义理论体系的国际影响。与此同时，应该以世界的眼光，进一步加强马克思主义研究在国际范围内的理论交流与联合，推动马克思主义在全世界的发展。马克思主义的根本宗旨在于把握人类社会的普遍规律，实现全人类的解放，建立作为自由人联合体的共产主义社会。因此，马克思主义的真理性势必要接受世界范围内的社会发展现实的检验。关注、借鉴和吸收世界各国研究马克思主义的成果是推进马克思主义理论创新的重要组成部分。就总体而言，无论是在社会主义国家还是资本主义国家，发展中国家还是发达国家，马克思主义研究者大多试图用马克思主义的基本原理来诠释各国的实践，或者面向时代问题，探索当代世界的发展及其规律性的趋势，其中虽然观点不一，良莠不齐，但也不乏真知灼见，有许多值得借鉴和吸收的观点和论说。

就国外马克思主义研究而言，近20年来其格局出现了诸多变化。一是苏东剧变之后，国际共产主义运动进入低潮，欧洲的一些原本实力很强的共产主义大党出现急剧分化，党员数量、动员力、影响力锐减，在经过调整逐步稳住阵脚后，纷纷对共产主义运动和社会主义的前景进行新的探讨和反思。在相当一段时间里，社会主义问题成为欧美马克思主义研究者和左翼阵

营的首要课题。二是马克思主义研究者和左翼学者开始了新的集结，建立起广泛的国际联系，在1993~1996年间，分别在莫斯科、巴黎、纽约和伦敦等地召开了“国际科学家争取民主和社会主义联合会议”、“国际马克思大会”、“欢呼乌托邦：对社会主义的再展望”、“社会主义国际大会”等一系列参与性很广的国际会议。其中由法国的“今日马克思”研究小组筹备和组织、欧美的十多家马克思主义和左翼刊物共同发起的“国际马克思大会”已经定期化，成为每三年召开一次的国际性大型学术会议，从1995年迄今举行了五届，参会者愈益增多，包括了欧美和亚非拉的左翼学者和马克思主义研究者。三是随着经济全球化大潮的涌动和新自由主义作为主流话语和社会经济体制的确立与演变，贫富差距急剧扩大，就业临时化和失业阴影的笼罩、生活的不稳定、阶级和种族矛盾等资本主义固有弊病越发突出，正如法国著名哲学家、解构主义大师德里达在1993年出版的《马克思的幽灵》一书中所指出的，当代资本主义的所谓新秩序，依然像马克思生前一样，千疮百孔，存在着一系列无法愈合的伤口。正因为如此，欧美的许多马克思主义研究者开始更多地关注全球化背景下的资本主义的现实问题，着重探讨阶级关系、种族矛盾和各种新的社会运动，批判新自由主义及其灾难性后果。四是通过互联网等现代化信息手段，建立极其广泛和密切的网络联系。以法国的“今日马克思”研究小组为例，它自称“既是一个刊物、一套丛书、一个研究和聚会的场所、一个研究小组，又是一个向经常性的讨论开放的网址、一个在线论坛、一个国际网络”。它又在2002年同法国、意大利、西班牙和英国多家刊物一起创建了称为“K计划”的“批判的马克思主义出版物欧洲网络”。“K计划”这个名称，取自德语“阶级”（Klasse）、“资本”（Kapital）、“斗争”（Kampf）和“共产主义”（Kommunismus）四个词的第一个字母，其宗旨是“通过重要的文献、研究成果和争论的流通，为批判的马克思主义的国际化作出贡献”。这个“K

计划”网络又是作为“世界社会论坛”欧洲分部的“欧洲社会论坛”网络的组成部分。五是研究组织带有较浓厚的民间色彩，派别界限淡薄，观点呈现多样化，但其共同特点是强调马克思主义理论的“现实价值”。用《今日马克思》杂志和丛书的主编、巴黎第十大学教授雅克·比岱的话来说，马克思的理论今天之所以对西方青年一代具有“强大吸引力”，是因为它“不仅是分析现代世界不可或缺的，而且前景广阔”。其迫切的现实价值还在于“资本主义在其当前的全球化阶段重又凸显出其初期的野蛮性……虽然有着再度扩张的闪光外表，却又显现出没落的征兆”。^①

总之，当前国外的马克思主义研究的格局虽然仍处于一个分化、聚合、动员、调整和整合的过程，但从中可以窥见一些值得注意和研究的倾向和趋势，以及对于当代世界面临的各种现实问题的有益探讨、分析和见解。本着进一步开阔眼界和解放思想，以实事求是的精神认识马克思主义与当代世界的关系，揭示马克思主义在当今全球化浪潮中的时代价值，彰显中国特色社会主义理论体系的世界意义的宗旨，《当代国外马克思主义研究文库》以问题为主线，重点译介 20 世纪 90 年代以来国外对马克思主义经典著作的研究解读及对当代世界分析探索的著述，坚持在马克思主义理论和方法指导下的开放和兼容的编辑方针，促进不同观点的对话和讨论，激励新见解、新观点和新探索的涌现，为我国学术界提供一个相关的比照和参考。有比较，才有鉴别。只有面向世界、面向时代、面向现实问题，深入实践并接受实践的检验，理论创新才有所可能。实践不仅是检验真理的标准，也是马克思主义理论发展和创新的永不枯竭的源泉。

① Jacques Bidet, *Explication et reconstruction du Capital*, Introduction, PUF, 2004.

史无前例 卷二

目 录

211 \ 史无前例 · 卷二

史无前例 卷二

史无前例 卷二

181 \ 史无前例 · 卷二

史无前例 卷二

导 论 何谓“后现代主义”? 埃伦·梅克辛斯·伍德 / 1

第一部分 后现代主义与知识分子

第一章 后现代主义者们来自何方? 特里·伊格尔顿 / 21

第二章 语言、历史与阶级斗争 戴维·麦克内利 / 32

第三章 文化研究与政治 弗朗西斯·穆尔赫恩 / 51

第四章 文化、民族主义和知识分子的作用
艾杰兹·阿赫麦德 / 61

第五章 老主张与新需求: 历史、阶级与
马克思主义经典论述 布赖恩·D. 帕尔默 / 77

第六章 反对从社会层面对科学进行解析:
来自第三世界的警世故事 米拉·南达 / 88

第二部分 后现代主义与运动

第七章 阶级问题和文化问题 艾杰兹·阿赫麦德 / 115

第八章 种族问题的真实写照：后现代主义与
宣扬差异 凯南·马立克 / 131

第九章 后现代主义、男女平等主义与马克思：
来自深渊的信息 卡罗尔·A. 斯塔比尔 / 156

第十章 马克思与生态环境 约翰·贝拉米·福斯特 / 173

第十一章 北方的知识分子与萨帕塔民族解放军
丹尼尔·努金特 / 190

第十二章 五论当代马克思主义 弗雷德里克·詹姆森 / 204

后记 保卫历史 约翰·贝拉米·福斯特 / 213

作者简介 / 226

导 论

何谓“后现代主义”？

埃伦·梅克辛斯·伍德

多次终结的现代性

第一次世界大战期间，奥斯瓦尔德·斯本格勒撰写了他那著名而令人不快的书《西方的没落》，宣告西方文明及其占统治地位的价值观念终结。将社会联结在一起的纽带和传统正在断裂，团结一致的存在状态正在消失，共同的思想和文化亦随之渐次消亡。他认为，西方像其他所有经历过各自固有周期的文明那样，不可避免地从其（已无效用的）“理性”渐衰期过渡到了充满个人主义和文化虚无主义的终结期。

大约40年后，C. 赖特·米尔斯宣称“我们正处于所谓的现代时期之终结期”。“继”现代时期“而来的是后现代时期”：在这一时期，“西方文化”所特有的历史遗产不再有什么意义了。启蒙运动对靠理性和自由而共同进步的信念和以此信念为基础的两大意识形态——自由主义和社会主义——“实际上已丧失其价值，难以再对世界和我们自己作出令人满意的阐释了”。J. S. 穆勒和马克思都过时了。^①

^① C. 赖特·米尔斯：《社会学之应变力》，牛津，牛津大学出版社，1950，第165~167页。

无疑，这两次时代终结之宣告——一次是1918年，一次是1959年——在意识形态上有着很大的差异：斯本格勒对民主怀有敌意，而米尔斯则持激进主义；斯本格勒敌视启蒙运动（抑或至少是态度暧昧），而米尔斯则坚信启蒙运动价值观（然而也有点绝望）。而连年的经济萧条、战争和种族灭绝大屠杀等等灾难过后也出现了物资富足的景象：这物资富足的景象使人类至今最为恐惧的心理得以消除，而那连年灾难则使人类失去了充满幻想的希望。

斯本格勒撰写《西方的没落》时，欧洲的确是陷于一片混乱，战事连连，革命不断，更不用说大民主的开展使统治阶级即使在没有革命冲击的情况下也受到了明显的威胁。米尔斯所处的时代则完全不同。1918年后世界所经受的恐惧要比斯本格勒所能想象到的大得多；而米尔斯是在平安无事的20世纪50年代、资本主义日趋繁荣（“丰裕社会”）时期、对政治漠不关心的氛围中从事写作的。他当时所教授的那一代大学生虽然仍生活在冷战和核威胁的阴影下，但享有无限美好的物质生活前景。

当时，资本主义的这一“黄金时代”（埃里克·霍布斯鲍姆^①如是说）实际上使米尔斯同一代的学者们（他们中的大多数人显然无视迈克尔·哈林顿所说的“另一个美国”，更不用说美帝国主义了）都相信：西方社会的问题差不多都解决了；社会和谐的条件大体上已具备了；启蒙运动的进步梦想大体上已实现了；至少可以说人们所预料的、甚或所期望的也莫过于此了。这正是米尔斯的同事丹尼尔·贝尔（他在其后出版的那部名著中对米尔斯进行了猛烈抨击，说他背弃了古巴）所称之为的“意识形态之终结”。

^① 在霍布斯鲍姆的《极端时代：波涛汹涌的20世纪，1914~1991年》（纽约：万神殿出版社，1995年）中，“黄金时代”（约1947~1973年）介乎“灾难时代”与“山崩地裂时代”之间。

因此,对米尔斯说来,对启蒙运动不再持乐观态度并不是某种明显的灾难所导致的结果。正相反,他的悲观情绪源自成功而非失败。他认为,启蒙运动的主要目标实际上大多已经达到:社会、政治组织已“合乎理性”;科学技术取得了就连对启蒙运动持最最乐观态度的理想家也想象不到的进步;先进的西方社会教育大普及等等。

米尔斯断言,这些进步并未增加多少人们“实际上的理性”。“理性化”、官僚政治和现代技术非但没有增进人们的自由,实际上反而是限制了人们的自由,甚至是许多想象不到的罪恶之根源。“理性”与自由之间这种不一致所造成的可怕后果,是出现了异化的人群(或曰快乐的机器人):这些人随遇而安,使自己适应于其无法控制和感到无法控制的外在条件——庞大的组织和超强的力量;这些人已失去了要求自由的欲望和谋求理性的愿望。

其中有些问题是西方社会学理论——例如马克斯·韦伯和卡尔·曼海姆的社会学以及马克思主义的异化理论——长期来一直在研讨的。对启蒙运动疑疑惑惑、对进步持悲观态度是20世纪文化中的普遍现象,左派如此,右派亦如此,动机有好也有坏。然而米尔斯时期的情况不一样,这一现象与失败没有什么关系,与(明显的)成功——二战后长期的繁荣,“福利”、“消费”资本主义的兴旺发达——则大有关系。

左派认为繁荣乃既成事实,谁也不能否定,此乃资本主义常态耳。这一认识是左派社会学理论发展的一大决定性因素。许多批评左派的社会学家——马库斯是个最好的例子——确信这一新型资本主义已完完全全迷住了“群众”,特别是工人阶级。米尔斯敦促左派放弃“劳工原理体系”,认为工人阶级再也充当不了反对力量了——这样认为的人肯定不止他一个。就连一些自诩为马克思主义者的人亦持类似的观点。渐次突出学生和知识分子、强调“文化革命”、视学生和知识分子为主要反抗

力量、再也不重视工人阶级的斗争这种观点，成了20世纪60年代“历次革命”以及学生激进运动和形形色色的马克思主义理论最重要的主导思想。^①

60年代“历次革命”后的十年间之繁荣确实消失了；但在当今资本主义发展停滞期里，其知识遗产留传了下来。这知识遗产中有另一种“后现代性”。这会儿有一大批知识分子不再满足于将现时代作为后现代性时期进行分析研究并找出问题，而是有意识地将自己称为“后现代派”。虽然他们表示是受了种种影响——从像尼采这样的早期哲学家到像拉康、利奥塔德、福柯和德里达这样的一些近现代思想家的影响，但当今的后现代主义主要还是属于60年代那一代人及其学生们的。这一后现代主义不管多么强调20世纪90年代资本主义新的（“后福特主义的”、“组织不善的”、“随意变通的”）形态，但仍是在所谓的资本主义黄金时代形成的一种意识之产物。

一些后现代主义者实际上似乎并未注意到繁荣的终结，他们太过专注于资本主义的胜利和消费主义的乐趣。而就是那些已然意识到当前现实情况的人也相信资本主义必胜、共产主义已亡，他们的思想源自那“黄金”时代。而在一些右派人物宣告“历史的终结”或资本主义最后胜利的同时，一些左派知识分子也在对我们说：一个时代结束了；我们生活在了“后现代”时期；“启蒙运动构想”已失效；原有的真理和意识形态统统过时了，全都不再适用了；原有的理性原则过时了，不再有用等等。

诚如我们随即所意识到的那样，是否能对这一新后现代主义进行某种历史分析还很无把握。但如果当今的后现代主义知识分子们认为“后现代性”的确是个历史时期的话，那么实际

^① 我在载于《社会主义录》1995年的《现在谁是老派？》一文论述过其中的一些新情况。

上的分水岭当在 20 世纪 60 年代末或 70 年代初的某个时候。虽说历史长河之水自古至今奔流不息,但对后现代性所作的研究分析结果十分令人惊异:与早先激进派和反动派双方所宣告的终结至为雷同。换句话说,令人惊异的是这种非连续性中的连续性——抑或至少是重复性。如果我们再次得出一个历史终结的结论,所终结的历史显然不是另一个不同的时代,而是同一个时代的延伸。

连续性和非连续性的这种辩证关系并无惊人之处。20 世纪里明显的时代断裂其实是受资本主义(颇具活力而又危机重重、终结了无数次的制度)逻辑——及其内部矛盾——制约,处于同一历史单元的。

没有历史的历史变迁?

然而当今的后现代主义与早先对时代终结期的分析之间有着一些重大区别。“现代性”的终结至今一直被看做是种历史态势,易受历史演变的影响,甚至会受政治活动的影响,得应用历史知识对之进行分析。当今的确有这么一些像戴维·哈维和弗雷德里克·詹姆森这样的马克思主义知识分子视“后现代性”为一种历史态势,视其为当代资本主义发展阶段,视其为一种有其历史根源和物质基础、受制于历史演变和政治力量的社会、文化形态。^①我们也许不赞同他们的这种历史观,但我们至少可以同他们进行有关历史的辩论。然而不管怎么说,“后现代主义”是个特别重要的问题——是本书探讨的主题。

^① 例如,参见本论文集里弗雷德里克·詹姆森的《五论当代马克思主义》一文以及戴维·哈维所著《后现代之状况》(牛津:巴西尔布莱克韦尔出版社,1990)。我在载于《每月评论》第3期(总48期)(1996年7~8月)的《现代性、后现代性还是资本主义?》一文中论述了这些后现代性理论,认为这些后现代性是种历史征候。

首先得概述一下“后现代主义”左派（我使用这一名称意在广泛涵盖近年来涌现出的、包括“后马克思主义”和“后结构主义”在内的种种思想倾向和政治潮流）所论及的一些最重要的课题。后现代主义者心里只有语言、文化和“论述”。对他们中的一些人说来，这似乎就是说人们及其社会关系完完全全是由语言而不是其他什么东西构成的；或者可以这么说，语言就是我们所能认识到的整个世界，我们认识不到其他真实的东西。其最极端的“解构派”认为，后现代主义不仅仅是沿用了语言学理论所提出的种种公式化语言——据此，我们使用的语言内存结构限定了我们的思维模式，也不仅仅意味着社会和文化是以类似于语言的方式构建起来的，指导社会关系的基本规则和方式类似于主导着语言的语法规则（或曰其“深层结构”）。社会并非只是类似于语言，而就是语言；由于我们完全受制于我们的语言，所以除了我们完全接受的特定的“论述”外，所有的外在真理标准、外在的有关知识对我们毫无用处。

其他一些后现代主义者虽说仍坚信“论述”的重要性，但可能不将语言置于这种首要地位了，只赋予其“单词和言谈”意义了。然而他们还是坚持知识的“社会意义”这一看法。坚持这一看法表面看来似乎无可非议、甚至是公认的；尤其是马克思主义者们，他们一直认为我们总是通过媒介得到人类知识的，所有知识都是通过语言和社会实践这种媒介获得的。而后现代主义者似乎想得比这一还讲得过去的论点更为极端。后现代主义者们的认识论最为鲜明的论点是他们的科学知识观。他们甚至认为西方科学——建立在大自然受某些普遍的、永恒的、确凿无疑的规律所支配这一信念之上的科学——正体现了支撑着西方社会的帝国主义压迫准则，而除这种极端的观点外，后现代主义者——不是有意识的就是头脑不清、思想糊涂——惯于将知识的表现形式同其对象混为一谈：就像他们不仅（例如）说物理学是种历史性的概念，随着时间和社会环境

的变化而变异；而且说自然规律本身是“社会性的概念”，随着历史的发展而演变。

后现代主义者往往否认他们是认识相对论者，坚信他们知道有个“真实的”世界存在着。然而具有讽刺意味的是，他们在进行自我保卫时，可能又提出了不利于自己的论点：他们论证了我在此正指责、控辩的那种“混为一谈”（或曰“混同”）的观点——举个例子，不仅是物理学，就连（例如）热力学原理所表述的实物本身也是一种历史性的、变化不定的社会概念。他们实际上并不相信这一论点的真实性；但人类知识附着于特定语言、文化和利益集团，以及科学不会、也难以理解并认识某种共同的外在现实这样一些认识论观点所产生的实际后果，说明他们是相信这一论点的。如果说科学“真理”的标准不存在于自然界本身而存在于特定社会的特定准则的话，那么自然规律就只能是某个特定社会在某个特定时刻所说的东西了。^①

并非所有自诩为“后现代主义者”的知识分子都有意识地赞同这种极端的认识相对论（甚或是认识唯物论）——然而他们的认识论必然产生的后果说明他们是赞同这种极端的认识相对论的。但后现代主义至少是断然不同意有什么“整体性的”知识和“普遍性的”社会准则——包括西方的“理性”观、（自由主义的和社会主义的）平等观及马克思主义的人类彻底解放观。后现代主义者强调的则是“差异”：诸如性别、种族、族群、性征这样一些特定的群体和特征；其个别的、特殊的、

^① 例如，参见斯坦利·菲什对阿兰·索卡尔的恶作剧所做出的愤怒反应（《索卡尔教授的恶作剧》，文载1966年5月21日《纽约时报》）。菲什不同意对认识相对论的指责；他将物质世界这一“实体”的法则同棒球运动的规则作了比较：科学法则和棒球运动规则是社会概念性的规则，支配着社会概念性的现实——一种人的活动：棒球运动。菲什的论点必然要得出这么一个结论，即物理学及其力图说明的自然界这两者之间有种类似性。

不同的压迫和斗争；特有的“知识”（包括研究各种族集团的专门学科）。

这些基本信条意味着我们必须否定左派传统的“经济主义观”和像政治经济学这样的一些知识种类。我们实际上得否定所有“重要论述”——诸如西方种种进步观（包括马克思主义史论）。所有这些论述通常均被称为“简化论”、“基础论”或“本质主义”——其中马克思主义被认为是特别突出的一种典型，因为据称它将人类不同感受的复杂性归为单一的世界观，“特许”生产方式为历史决定因素，将阶级同其他“群体”对立起来，将“经济”或“物质”因素同对现实所作的“理论阐释”对立起来。对“本质主义”的这种指责通常不仅仅涉及（像各斯大林派别的马克思主义那样的）对世界所做的口径一致的、简单化的阐释，而且涵盖了所有探求因果关系的阐释。

后现代主义行话所表达的意思通过下列各篇论文的叙述会更为清楚；而此时明显的一点是：贯穿于所有这些后现代理论的主线是强调世界和人类知识的易变、不完整性。这一切的政治含意十分清楚：人本身是变化无常的（人是“变化无常的主体”），我们的身份极其变化无常，以致不可能有什么基于共同社会“群体”（诸如阶级）、共同感受或共同利益的团结、集体行动的基础。

后现代主义最不那么极端的表现是，坚持认为不可能有什么基于某种“整体性的”知识或观念的求解放的政治。就是反对资本主义的政治这一主张也太具“整体性”（或曰“普遍性”）了。后现代主义的论述中很难找到资本主义是种“整体性的”制度这样的词句，所以连对资本主义的评论也不见了。与阶级或国家拥有全权和与阶级反抗或反对国家有关的、传统意义上的“政治”实际上显然被摈弃了，代之而用的是“群体政治”（甚或是“个人即政治”）的激烈斗争。虽说有为数不少的普遍性的课题（诸如环境政治）确实吸引着后现代主义左派，

但难以看出这些课题——抑或所采取的实际政治行动——会同后现代主义的一些基本观点（认识论上的深度怀疑论和政治上的极度失败主义）有什么共同之处。

那么这种后现代主义与早先论述“现代”时期之终结的理论相比情况怎样呢？即刻引人注目的是：后现代主义似乎是吸收了早先论述“现代”时期之终结的许多观点，却全然无视自己的历史。当今的后现代主义知识分子们确信他们所说的一切与过去毫无关系，毫不在意早先曾多次有过的相关论述。认识论上的怀疑论、对普遍真理与价值观的抨击和对同一性的怀疑这样一些当今知识界的时髦潮流，实际上有着与哲学一样古老的历史。尤有甚者，后现代主义时代新奇感的决定因素是无视、甚至否定一个不容置疑的历史现实——即将 20 世纪各次时代断裂联系在一起“整体性的”资本主义——的存在。

这使我们认清了新后现代主义者们最大的特点：他们尽管确信时代的差异和特性，声称已揭示了所有价值观和知识的历史特性（抑或正因为他们确信“差异”和现实及人类知识的不完整性），然而对历史十分无知。这种无知尤其表现在对反对他们抨击“启蒙运动”价值观及其本身的非理性主义的言论充耳不闻上。

那么当今所说的时代变迁与此前历次所说的时代变迁之间一大不同点就在于：早先的理论完全是以某种特定的历史观为基础的，是以重要的历史分析为依据的。例如，C. 赖特·米尔斯坚定地认为：标志着后现代时期开始的理性危机和自由危机是“结构性问题，要阐明这一问题，我们就得应用人类发展史和时代发展史的经典表达方式。只有应用这种表达方式，才能探索当今影响着这些价值观结构与环境的关系，才能进行因果关系的分析。”米尔斯也认为理应使用启蒙运动的经典表达方式来进行这样一种历史分析，对历史进行全面分析就能确定人类的自由度和意志力，就能作出我们的抉择、“拓展人类在历史发

展进程中作决定的范围”。他尽管十分悲观，但仍认为他那个时代的历史机遇“实际上”还是“非常多的”。^①

这种说法同当今的后现代主义理论几乎是完全对立的；当今的后现代主义理论实际上是完全否定结构（或曰结构性联系）的存在的，是否定进行“因果关系分析”的可能性的。结构和原因被不完整和偶然性所取代。不存在诸如具有自身体系完整性和“运动规律”的社会制度（例如资本主义制度）这样的东西，只有许多不同类型的权力、压迫、群体和“论述”。我们不仅要否定像启蒙运动进步观这样的陈旧的“重要论述”，还必须摒弃所有纯概念性的历史发展进程和因果关系说以及所有“创造历史”观。不存在人们所说的（抑或应该说是“人们行为的”）有序发展进程。只有无序的、不连贯的、原因不明的变化。我们好像一眼就看出了用语上所存在的矛盾：以否定历史为依据的时代变迁论。

当今的后现代主义还有另一特别奇异之点——一个特别明显的似是而非、自相矛盾的说法。一方面，否定历史——其理论基础——与一种政治悲观论相联系。由于不存在可资进行因果关系分析的体系和历史，我们难以把握压迫我们的许多权力之实质；我们当然也就不可能有什么团结一致的反抗、社会主义者们通常所信仰的什么人类之总解放（抑或即使是普遍反对资本主义）。我们所能期盼的只是多次个别的、单独的抵抗行动。

另一方面，这一政治悲观论好像是植根于一种相当乐观的资本主义繁荣和潜能。当今的后现代主义（诚如我们所见，现在还活着的“60年代人”及其学生们特别信奉后现代主义）的世界观通常源自于资本主义的“黄金时代”；后现代主义者们认为资本主义制度的主要特点是“消费主义”、消费方式的多样性

^① 米尔斯：《社会学之应变力》，第173~174页。

和“生活方式”的多样性。后现代主义之所以强调语言和“论述”，实际上是由于太过看重消费资本主义了，也由于确信（60年代即已深信）往日的政治力量（特别是劳工运动）完全受资本主义消费观所“支配”了。后现代主义极端地、且往往是荒谬地、随意地用新政治力量取代这些“受支配的”力量：将知识的应用置于社会领域的中心，将知识分子——特别是学者们——置于推动历史发展的先锋地位。

这同样表明：后现代主义知识分子们暴露出了他们是群根本不顾历史事实的人。他们对战后繁荣“黄金”期结束以来资本主义的结构性危机视而不见，至少是理论研究上没有给以足够的重视。一些人认为，战后的繁荣使反对资本主义的机会大大减少了。还有一些人则说：我们如果实在难以改变（即便是难以了解）资本主义制度（即便认为是种制度的话），如果没有、也难以有什么用以批判资本主义制度的独到的见解的话，就别提反对这一制度了，休息休息吧，好好享受享受——还不如去逛逛商店买买东西！

这一知识界潮流的推动者们肯定知道并非一切均好；但在这一潮流的影响下，没有什么状况能够使他们理解当今日益加剧的贫困和无家可归现象、日益增多的劳动穷苦人数、种种新形式的无保障和非全日劳动等等。20世纪令人迷惑不解的历史无疑在两方面——其令人恐怖的一面和其令人惊异的一面——对后现代主义观念的形成有影响；但令人恐怖的一面在当今的后现代主义特性的形成上，没有现代技术和消费资本主义的财富令人惊异的这一面那么重要。从那些享其利远甚于受其害者的观点看来，后现代主义有时看上去就像资本主义那样令人迷惑不解。

总而言之，对后现代主义知识分子说来，“后现代性”似乎不是一种历史时期的特征，而是人本身固有的特性。如果米尔斯认为他那个时代的主要问题是不能再指望快乐的机器人还会

有什么争取自由的欲望和谋求理性的意愿的话，那么新后现代主义者本身就展现出了米尔斯感到痛惜的态势。他们甚至视那些受到怀疑的启蒙运动价值观为现代不幸之根源，并认为这些价值观本质上是不公正的，从而公开对之加以反对。换句话说，后现代主义不再是对疾病进行诊断的一种方式，其本身已成了一种疾病。

快乐的机器人，还是社会主义的评论家？

后现代主义思潮怀有失败主义情绪，对显然难以掌握的力量深感无能为力，又完全遵从（有时甚至是尊崇）消费主义，所以似乎成了米尔斯的高智能机器人。按照米尔斯所持有的精英统治观，工人很可能就是机器人，要使大学生和知识分子摆脱机器人状态，而——恕我直言——现在正是这些知识分子成了快乐机器人的理论载体。

在说了这么一通后，很轻易就会简单地否定当今流行的一些观点。然而，这些观点尽管自相矛盾、没有历史感、显然是在无意识地重复一些旧话题、带有失败主义情绪，但还是在一定程度上反映了当今世界资本主义现状的一些实际情况的。社会主义左翼的人们必须抱着肯定的态度认真分析这些观点。

我们没人想要否定某些后现代主义观点的重要意义。例如，20 世纪的历史大概难以令人信仰传统的进步观了；我们这些声称信奉某种“进步”政治的人必须抱着肯定的态度认真研究分析所有对启蒙运动持悲观情绪的观点。在这么一个动荡不定、变化无常、难以团结一致的世界里，有谁想要否定除阶级外的其他“群体”、反对性压迫和种族压迫斗争的重要性以及人的体验的复杂性呢？而又有谁会不关注像带有强烈民族主义情绪的强大而又往往极具破坏性的历史力量这样一些“群体”的重新兴起呢？

我们不必抱着肯定的态度认真研究分析资本主义正在进行的变革，及其当今比早先任何时候都既更具全球性又更具不完整性的状况吗？就此而言，有谁没有注意到那导致工人阶级特性本身衍变的结构性变化呢？有哪位严肃的社会主义者从未注意到工人阶级内部种族和性别的对立吗？谁会赞同那抑制人类价值观的多样性和文化的多样性、鄙弃非特权群体的特殊“知识”及其丰富的经验和技能的意识形态帝国主义和文化帝国主义这类东西吗？而在一个由符号、形象和“大众传播”（更不必说“信息高速公路”了）主宰的世界里，我们又怎么可能否定语言和文化政治学的重要性呢？当今世界是个资本主义全球化的世界，全靠广告文化中的符号和形象在运作、操控，“传媒”关系到我们自己个人的感受，有时我们在电视上看到的情况甚至比我们自己的生活还真实，资本通常直接、专横地规定政治辩论的方式，知识和信息愈来愈受企业巨头掌控。在这样一个世界里，谁会否认这样一个世界里所有的这一切呢？

我们不否认这一切，并不等于我们赞同后现代主义者们的观点。正相反，这些发展状况需要有个唯物主义的阐释。就此而言，人类历史上没有什么文化现象的物质基础比后现代主义的物质基础更为显而易见的了。后现代主义文化与消费主义的、移动式的、全球性的资本主义之间的关系恰恰就体现了历史唯物主义。唯物主义方法的应用并不意味着我们必须贬低或轻视人类经历所具有的文化特性。唯物主义地认识问题正是将文化从商品化的桎梏下解放出来的第一步。

后现代主义者否定启蒙运动思想的普遍性，理由是启蒙运动否认人类经历、文化、价值观和群体的多样性；然而这种以谋求解放、维护多样性为由而否定启蒙运动思想的普遍性是自相矛盾、事与愿违的。我们对差异性和多样性、对反对压迫斗争多重性的正确态度是不应摒弃全部具有普遍意义的价值观——马克思主义在鼎盛时期一直遵从这些价值观，不应放弃

人类总解放观。然而，就是那最温和的“多元论”如果不尊崇像经典自由主义的“信仰自由”原则这样一些普遍性价值观，也难以站得住脚。后现代主义者信奉的激进多元论——建立在否认多元性中所有必然的共性、甚至否认多元性中所存在的相互接近和理解的可能性基础上的这种多元论——注定是要使其自身的理论基础发生动摇的。诚如艾杰兹·阿赫麦德在本书下文中所言：“如果我在你们的群体组织中没有认知权、参与权、批评权，你凭什么要求我同你保持团结一致呢？凭的只能是某种信仰、某种随意的善意，而这一切我是随时可能会放弃的。”如果否定那些可怕的“现代的”、启蒙运动的价值观——民主、平等、社会正义等价值观的话，后现代主义左派所要探讨的那些不同的斗争怎么还能存在呢？委实难以想象。

因此，根据他们所宣称的认识论观点很难相信会有什么实际有效的行动。他们的认识论观点在政治上是不可行的；人们不免想知道：他们如果不放弃所持有的后现代主义怀疑论，怎么可能操持日常生活中的正常事务。后现代主义不仅是认识论观点有问题，其理论也颇具欺骗性。

后现代主义是种令人费解、颇需琢磨的理论；个中有一观点颇具讽刺意味：在信奉——抑或起码是崇敬——资本主义的同时，又否定“启蒙运动构想”，认为这一构想要对归咎于资本主义的罪恶负全责。顺便说一下，C. 赖特·米尔斯在概述理性和自由未能实现的状况时，很可能也考虑到了这一点。认为资本主义要对我们所有的现代病负责，甚或否认资本主义所带来的物质利益，当然是荒谬可笑的。而否认与资本主义自我扩张规律相伴而生的消极后果——“唯生产率论”、利润最大化和竞争同样是荒谬可笑的。很难看出这些后果怎么会同启蒙运动联系起来。我们要探究一下争取普遍解放论同资本主义的扩张主义（或曰帝国主义）是不是一码事，“西方”科技成果是否必然要满足资本主义剥削和积累的需求、是否必然要随之破

坏大自然。^①不管怎么说，我们生活在一个特别需要总体规划的历史时期。这是一个资本主义控制的历史时期。资本主义是世人所知的、影响最大的制度——之所以这么说，一是因为资本主义具有全球性，二是因为资本主义渗入了社会生活的方方面面和整个自然环境。后现代主义者论及资本主义时，坚持认为现实是不完整的，因而只能获得不完整的“知识”：这一看法特悖实情、特无说服力。资本主义社会呈“整体化”状态，“整体化”的方式和程度空前未有。资本主义的商品化、积累、利润最大化和竞争逻辑影响着整个社会秩序；可要了解这一“整体化”制度就得靠马克思主义提出而后现代主义者否定的—种“整体认识观”。

反对资本主义制度也需要我们团结所有利益相关者和力量，联合一致（而不是分头出击）进行反资本主义的斗争。首先是阶级这一利益相关者和力量：阶级是能够联合各方谋求解放的斗争最有影响的力量；而归根结底我们所讨论的则是我们这些普通人的利益和希望。我们深信，我们尽管分歧多多，但仍有着某些基本的、不可或缺的共同需求：诸如人的健康幸福和自己潜能的充分发挥等。而资本主义是难以满足这些需求的，只有社会主义才能做到。

后现代主义对左派、特别是年青一代知识分子和大学生们最具吸引力的一点，是其表面上的思想解放；而与之相比，像马克思主义这样的“整体化”理论体系则被说成是“思想僵化”。这种自认为的思想解放在很大程度上是虚假的。问题不在于后现代主义是种已动摇了其自身理论基础的不起作用的多元

^① 这也提出了一些有关资本主义与启蒙运动间之历史关系的重大问题。篇幅所限，在此暂不予以论述。我在《现代性、后现代性还是资本主义?》一文中着力简要地论述了导致启蒙运动兴起的历史条件与促使资本主义发展的历史条件之间的一些明显区别。

主义，也不在于后现代主义只不过是种无鉴别力的、不致令人不快的折中主义。严重的问题在于后现代主义的非完整认识观的这种“思想解放”及其强调的“差异”所付出的代价是严重得多的“思想僵化”。后现代主义是种消极的、彻头彻尾的“整体化”理论体系；这一理论体系排斥了一系列批判性思想和谋求解放的策略——其思想僵化是确凿无疑、难以否认的，其认识论使其拒批评于千里之外，听不进批评，成了一种最为僵化的教条（你如何来评价一套预先即将应用“理性的”论证方法排除在外的思想观念呢？），并妨碍着——不仅以教条式地拒不认可的方式，而且以不可能做到为由——对我们所处的历史时期进行系统的认识、对资本主义进行彻底的批判以及采取一切有效的政治行动。

后现代主义的确是对我们讲述了一些有关当代资本主义状况的重要事实。然而这是失真的，真正的做法应该是弄明白到底是些什么样的状况、为什么会是这样的状况以及我们该向何处去。换句话说，真正的做法应该是对这些状况做出基于史实的阐释，而不是对之熟视无睹或在思想上适应这些状况。真正的做法应该是发现真实而重大的问题、当今知识界思想潮流提出的解决办法之真伪，同时也在于质疑当今知识界思想潮流对采取行动和进行反抗所加的限制。真正的做法应该是面对当今世界的状况不能像快乐的（或者像拙劣的）机器人那样行事，而要像批评家那样行动。

本论文集虽然对后现代主义进行了批判，但并非仅此而已。其他人已就后现代主义关于认识论、语言、群体等问题的观点进行了较为详细的论述、批驳，我们在此难以做到这一点。我们的意图则在于提出历史唯物主义能够用以阐明后现代主义者最关注的问题的一些方法；然而很明显，在这么一部薄薄的集子中我们只能触及些许皮毛。我和约翰·福斯特在策划《每月评论》特刊——本论文集即是在此特刊基础上编辑而成的，

当时曾给被约稿人发过一封信，向他们谈了谈我们的想法；因此请允许我从中摘录几段来结束本文。首先从我此前撰写的一篇评论 E. P. 汤普森的文章中摘引两段文字：^①

对资本主义进行批评现已不合时尚——当今存在着一种奇特的趋同现象：资本主义必胜信念与社会主义悲观论之间的一种神圣同盟。右派的胜利使左派放弃了对社会主义的追求。左派知识分子虽没有完全认为资本主义是最好的一种制度，但对在资本主义里寻找机会谋求更大的发展空间也不抱什么希望。他们所企求的仅仅是地方性的、特定人群的抗争。还有另外一种现象：资本主义日益具有全球普遍性，日益受到人们的认可，人们对其真实形象的认识亦随之日趋模糊。现如今，我们的确有很多理由感到悲观。新近发生的和正在发生的一些情况就向我们提供了充分的理由。然而我们中的许多人对这一切所做的反应却有点怪异。如果说资本主义的确是胜利了，你就应该这么想：我们现在比以往任何时候都需要对资本主义进行批判。那么为什么这会儿却变成了该是应用这么一种思想方法——即不再认为能够超越资本主义、并能够对之进行批判性阐释的思想方法——的时候了？……

我确实认为我们现正处在一个前所未有的环境——我们在资本主义整个发展过程中从未见过的环境。我们现在所发现的情况并非仅是行动不够，或是没有必要的斗争手段和组织（虽说这些手段和组织尚为数不多）。我们不仅是不知道如何采取反对资本主义的行动，甚至还越来越不考虑反对资本主义的事了。

我们的信进一步详细地谈了我们的想法：

在这一背景下，我们计划出一期特刊。我们着手进行这一工作的前提是，像 E. P. 汤普森所撰著的那种历史著作和影响最

① E. P. 汤普森：《史学家、社会主义者》，文载《每月评论》1994年1月第8期（总45期）。

为广泛的马克思主义政治经济学对左派的批判工作至关重要。而关键问题是，我们现在不能想当然地认为其他左派知识分子会赞同我们的观点；作为教师，我们俩在发表意见时心中十分有数：许多（如果说不是大多数的话）学生——甚至那些自认为持左派立场的学生——是不大可能会赞同我们对资本主义的阐释的，也不大可能会赞同我们的认识论和历史观的。不同的观点见诸各种不同的思想理论流派，更见诸各种不同的政治派别。……因此，我们就打算出部论文集，以表明历史唯物主义能以比当今思想理论和政治潮流更为有效、更具说服力、更不受传统思想束缚的方式论及不同倾向的理论。我们是要说明我们这些人不应该放弃自己的阵地。我们的目的还在于要论证我们的阵地之所在——例如，左派经常谈论的基本问题（像一些与政府权力和阶级权力有关的人们熟知的“政治”问题）依然是事物之核心所在，不仅仅是对传统的阶级政治形态，而且对其他争取解放的事业依然至为重要。我们只要在我们的学生自己的专门领域里正确看待他们，就能吸引他们以及像他们那样的一些人。

这就是我们着手要做的事，下点毛毛雨，轻声响响雷——我们相信：现在正是复兴马克思主义评论的好时机。这世界越来越多的住居者不是快乐的机器人，而是一些非常激愤的人。从目前情况看来，还没有什么能够用以阐释这种激愤的理论根据，更没有什么能够用以组织这些激愤者的政治手段（至少左派阵营是如此）。当今的后现代主义虽说表现出了明显的失败主义悲观情绪，但却是源自“资本主义黄金时代”。是消除这种影响、面向当今现实的时候了。

第一部分

后现代主义与知识分子

第一章

后现代主义者来自何方？

特里·伊格尔顿

设想有这么一个激进运动：已然惨遭失败；其失败之惨，似乎不太可能会恢复元气了，即使想恢复，委实命运注定难以复原了。然而随着时光的消逝，这一运动的信念似乎开始显得不那么虚假、无意义了。反对这一运动的人们认为不应再对其学说提出太多的质疑，而要以一种爱好研究古玩的冷静态度——一种像人们对待托勒密的宇宙论和托马斯·阿奎那的经院哲学那样的态度——对之进行仔细考虑。激进派也许会发现自己不那么不知所措、无言以对、就此完蛋了。他们在使用一种奇特怪异、与其时代不协调的语言——犹如柏拉图主义的（或曰精神恋爱式的）语言，没有人再自找麻烦来弄清其真伪了。面对这一可怕的情景，左派可能会作何反应呢？

无疑，许多人会向右转——有人是疑疑惑惑，有人是真心实意；他们后悔莫及，认为自己早先的观点是种幼稚的理想主义。其他一些人会出于习惯、焦虑或恋旧坚持自己的信念，坚信自己属于某一虚构的群体，并甘冒由此而患精神官能症的风险。少数左派必胜主义者会充满希望，会继续在些微显现的战斗精神中探求革命激情。还有一些人的激进主义情怀会依然存在，然而他们得迁至他方了。人们会认为这一时期

的主导观点是现行体制难以打破——至少目前是如此，并会发现左派的绝对大多数论点源自这一令人沮丧的观点。例如，人们可能会期盼在现行体制的边沿薄弱处——在那些其权力不那么稳固、归属不明、归属未定的地区——将会突发引人注目的事件。如果现行体制打不破，人们就可能会指望那些暂时不受现行体制约束的力量了。人们可能会想到：应该十分重视边缘人群的作用——然而这在一定程度上只是不得已而为之，因为左派本身已被无情地赶离主流派，故而很自然就会怀疑所有的中心说，认为中心说不可信。这种边缘崇拜硬生生地引导出了这么一个愚蠢的臆断：即少数派是积极向上有希望的，而多数派是暴虐不公正令人难以忍受的。像法西斯集团、北爱尔兰统一党人和国际资产阶级这样一些少数派根本不合乎这一臆断。而这一臆断也明显与现已成为政治上占主导地位的早先的边缘运动——例如，非洲人国民大会——不相符。这一臆断源自占主导地位不可取这一成见。这一想法的历史根源可能是这么一个事实，即曾是群众性的、起主导作用的、富有创新精神的运动现在出现了明显的某种矛盾。因此，这一运动似乎很自然就妖魔化早先的那些群众性的、起主导作用的、颇具共识的运动，并理想化一些偏离早先运动的活动。尤其是那些持不同意见的年轻人更是如此；从政治上说，他们不大记得群众性的激进政治运动，他们对群众性的激进政治运动没有什么真实的记忆和实际经历，而对多数派令人生厌的压制行为却感受颇深。

现行体制如果确实已然消灭了所有反对它的力量的话，那么就很容易由此得出这么一种颇具煽动性的看法，即现行体制是极其暴虐不公正的。由于眼下几乎不存在什么吸引人的政治制度，这一看法似乎很有道理。唯一真正的非难只能是来自现行体制之外了；人们因而在这么一个时期里可能会寄希望于某

种迷人的“另类物”，会对陌生的、反常的、怪异的、不合群的这样一些人或物（从土豚到居统治地位的半人半马怪）极感兴趣——迷恋现行体制外任何一个引人注目的闪光点。然而非常奇怪的是，这一理想化的极左派观点却与极端的悲观主义同时存在——这是出于这么一个事实，即如果说现行体制无所不能的话，那么在它之外是不可能有什么力量的，宇宙空间无限曲线之外也不可能存在什么力量。如果现行体制外确实有什么力量的话，那么这种力量也完全是不可知的，因而难以挽救我们；而如果我们能够将这种力量纳入现行体制轨道的话，它就能够在现行体制中有一个实际存在的位置，其另类性也就会立即变味，其颠覆力因而也就会逐渐消失。因此，理论上对现行体制无论如何否定，实际上是完全难以否定的。我们的认识绝对不能过激，因为我们的认识必然要受制于现行体制；而关于任何一个游离于现行体制之外的力量，我们所听到的只不过是一种诡秘的、含混不清的怨言而已。

这一看法没有全面考虑到现行体制的内部矛盾——现行体制容忍着这一看法，也可以随时将其消除。而这一看法本身也存在着“内在”和“外在”之间的尖锐矛盾：内部有共识，而外部不起作用。因此可以说这一时期典型的思想方式是“自由意志论的悲观主义”——说是自由意志论嘛，是因为人们不愿放弃一种梦想（即欲获得与我们所拥有的一切极为不同的东西）；说是悲观主义嘛，是因为人们意识到法律和权力至高无上，深感前途无望，坚信这一梦想永难实现。如果说人们在不存在任何现实手段的情况下仍笃信颠覆活动的话，那么就可能只有这么一种想法，即现行体制将以某种方式进行自我颠覆、解构其自身的逻辑，从而可以使人们将某种激进主义同某种怀疑论结合起来。

——现行体制如果是无处不在的话，那么就像万能的上帝那样

不可能在某一特定的地点显现，因而人们就会很奇怪地认为世上根本就不存在什么体制，进而立刻就会提出：现行体制太过复杂，委实难以陈述，宣称它不存在得了。在我们所设想的这一时期里，无疑会有人吵吵嚷嚷，叫喊着反对他们所视之为的现实社会整体之专制、暴虐；而其他人则会忙于解构所有的整体观，并指出这整体观只存在于我们头脑的想象中。不难看出这是一种理论上的忧虑，因为事实上社会整体显得难以打破。如果说眼下没有什么可行的上好政治行动方式的话、如果说所谓的微型政治似乎成了当今风尚的话，那么最好是爽快行事——宽宽慰慰地想：人们的政治局限性实际上是种客观存在，社会“整体”实际上只不过是种假象。（“理论上的”假象只会使人们的观点趋于保守，然而难以令人信服。）如果眼下尚无能使这整体发生变革的政治力量，也没关系，因为实际上并没有什么整体要变革。这就好像一个人找不着切面包的刀而声称面包已切成片了那样。而这整体也可以说是个假象，因为还没有出现什么非常明显的政治力量需要社会呈现出整体状态。有些人需要抓住一切机会获得自由，他们认为只有抓住他们自己身处其中的这整体结构才能获得自由。在这一点上地方性和总体性并不完全是对立的，并难以在理论上作出简单选择：这是因为一些知识分子爱从大处着想，而那些比较严谨的学者则喜欢就事论事，研究分析具体问题。然而，某些传统政治力量如果陷入困境的话，就会提出社会整体观，因为这些力量需要它，需要扩大其影响。

想理解复杂的整体，就要进行极其缜密的分析；所以在我们设想的这一时期里，这种极其体系化的思考不再时兴、像生殖器崇拜和伪科学这类东西那样被摒弃，也就不奇怪了。当没有什么特殊事件让你感到自己所处的特殊地位（例如，你是伊萨卡大学或欧文大学的教授）时，你就会迷迷茫茫、困困惑惑、心神不定。你在这种情况下也很可能会变成理想主义者——是

种适时、新型的理想主义者，而不是令人生厌的老式理想主义者。我们首先是通过实践认识世界的；如果非常美妙的实践满足不了我们的要求，我们就会很快想知道是否存在着什么不可能实现的东西。于是，人们就会认为：在这么一个时代里，相信现实是违背我们意愿的某种东西（诚如弗雷德里克·詹姆森所说：“历史是害人的东西。”）就会变为相信对世界“进行阐释的随意”性。这无疑又转而与典型的“文化主义”相同了：这一文化主义对男人和女人同是重要的人这一点认识不足，并认为所有关于大自然的论述都是害人的骗人鬼话。通常不会认为这一文化主义同（例如）经济主义和生物学主义一样都是一种简化论。根据实际经验对人的意识所作的论述将导致形形色色的实用主义和相对主义之产生：这在某种程度上是因为这么一来似乎就知道自己的处境在政治上不会有多大的问题了。一切的一切都成了一种阐释，就连这阐释本身也成了一种阐释。而渐成一体理论连同某些过得去的认识也就导致了一种人类主体观的形成——这人类主体形成了中心，已然团结一致，自以为足以采取重大行动了。然而眼下似乎尚难采取这样的行动，其结果仍是不得不为散漫的、形不成中心的、不一致的人类主体唱赞歌——这一主体难以团结一致，连墙上一只瓶子都撞不下来，更不要说是推翻政府了，但仍能表现为令人惊悚的先锋派，与资本主义较早、较好时期的形成中心而自我陶醉的人们形成鲜明对比。换句话说，作为生产者的人（协调一致、具有高度纪律性、有自决力）变成了作为消费者的人（流动性大、瞬息万变、贪得无厌）。

如果说这一时期的“左翼”正统派是实用主义者、相对主义者、多元主义者、解构论者的话，那么人们就完全可以将这种思想形式视之为危险的激进式的了。难道说资本主义就不需要稳固的基础、团结一致、绝对权威、理论的坚定性以求生存吗？我们所虚构的这种思想不会使这一切消亡吗？极其模棱两

可的回答是，说得对，也不对。不管怎么说，资本主义的确是已然觉得需要以完美无缺的道德基础支撑其权威了。例如，看看北美宗教信仰引人注目的诚笃吧。再来看看那帮根本不信神的英国人。英国政治家当众祈祷上帝保佑会引起很大麻烦；而英国人不像美国人谈论美国那样，很少从理论上抽象地谈论英国。换句话说，谈论先进的资本主义制度时到底多大程度上需要理论，尚不十分清楚；而其持续不断的世俗化、理性化活动将动摇其自身的理论主张，则是确凿无疑的。然而现行体制离开实用主义和多元性显然是根本生存不了的。差异性、“混杂性”、多样性、多变性是资本主义生产方式的固有特性，因此决不是什么固有的极端现象。如此看来，这种思想方式如果在某种程度上危及现行体制的话，就得换个角度思考问题了。

如果一种压迫制度似乎控制了一切的话，那么人们自然就要四处寻找一处这一制度控制薄弱的飞地——一处尚存有（不那么稳固地存有）一定程度的自由、随意行动权和乐趣的地方。你也许可以称这为愿望或推断或潜意识，这一地方也可能是身体。人们可能预计会在这一时期激起对精神分析学的兴趣——因为精神分析学将精确的知识同最精密的仪器相结合。它不但成了爱思考者的感觉论，而且还在政治上无来由地显示出至为令人惊心动魄的激进态势。如果说政府、生产方式和公民社会这类比较抽象的问题一时难以解决的话，那么人们可能会将其政治注意力转移到像身体这类比较熟悉、近在身边而又刺激观感、挑动情欲的东西上。题为《让科里奥兰纳斯缩回肛门》的研讨会论文将会吸引那些从未听说过资产阶级而非常熟悉鸡奸的好奇大众。这一态势在那些根本没有什么社会主义传统的社会里无疑特别引人注目；人们由于对普适行为模式深感怀疑——怀疑这种特定政治状态的普遍化只是种假象——当然会想象出

许多成问题的思想方式。人们认为，这种对肉体和性行为的关注是种反常的政治深化和强化，同时也意味着一种彻底的情感转移。人们如果注意到对语言和文化越来越痴迷这一现象时，肯定会说这也是一种情感转移——语言和文化是知识分子在家里就完全能够研究的主题，而不必到物质生产领域去探索。

人们可能会认为，一些人由于对这一时期甚感悲观，必然要强调本本所具有的规范性、条理性和巨大影响，而其他一些人则持自由意志论，鼓吹大量应用符号即可避开现行体制。无疑，人们从这两种主张中均可看到对语言作用的极度夸张：政治现实中似乎不能再相信的东西可以在文章或符号或书本中找到。总体说来，书本或语言方面的自由将会补偿现行体制方面的不自由。还有一种乌托邦式的观点，其名称眼下越来越富有诗意。这一思想方式甚至可能会有这么一种“极端主义的”想法，即未来就在脚下，就在眼前——乌托邦已然实现，其表现形式为尽情享乐、个性自由、集市上和购物中心里令人心满意足的交易。因此毫无疑问，历史就此终结了——激进政治行动的受阻已然隐含了这一终结。因为这种集体行动如果难以为继的话，那么历史就显得一团糟、失去了方向，而已没有什么“重要论述”了的说法同其他说法一样，等于说我们在这种情势下已不再知道如何有成效地构建历史了。这种看法认为历史已然终结，因为自由已最终实现；而马克思主义则认为实现自由是历史的开始，是我们迄今已知的一切——那些令人生厌的史前重要论述所一再描绘的饥荒、苦难和斗争——之终结。

就是再愚钝的读者此时也会明白我描述的情势完全不是假造出来的。我们正面对这种情势，为何还要设想假造呢？这种令人讨厌的文字游戏有什么好处呢？我认为这仅仅是种思维实验，我们依此将现时的历史暂且搁置一旁，可立即发现后现代

主义理论的几乎所有最为引人注目的论点均源自重大政治失败这一认识。我们面对着后现代主义文化这一客观事实，通过深入探究，似乎就可以发现所说的失败了。（这是否就像现在的后现代主义所说的那样是个完全彻底的失败，此文暂且不表。）这种纯理论思考当然要比事后悔悟要好，但完全不要把它当回事；没有人能够真正阐释自打工人阶级战斗性日渐丧失和民族解放运动渐趋平息以来的解构、政治纠偏和低级黄色小说的出现。如果说后现代主义并非这一政治发展进程的必然结果的话，那么它依然是按逻辑发展的必然结果——正如《李尔王》第五幕并非前四幕的延续，但亦非出于偶然。

而这不就正是后现代主义本身最为反感的那种历史简单化方法论吗？不能这么说，因为这里并未说后现代主义只是政治失败的后果。很难看出圣母像、仿哥特式建筑和翁贝托·埃科的小说是这一失败的产物，然而一些善于发明创新的文化评论家可能还要坚持这一论点。后现代主义有着许多源头——现代主义本身、所谓的后工业主义、生机勃勃的新政治力量的出现、文化先锋派的再度活跃、文化生活的商品化、艺术“自由”空间渐次缩小、资产阶级一些正统思想的消失等等。然而，不管有多少源头，后现代主义实乃政治失败之子也。后现代主义提出了性别和种族问题，这无疑就一劳永逸地打破了西方白人男性左派——对他们所能说的，我们至少还活着、同时认为激进的文化主义论述（这种论述正属于地球的这一角落）是理所当然的——的意识形态禁忌。在对这些重要问题表示关注的同时，又往往对那个无形地影响着日常生活、几乎到处决定着我们的生存（有时完完全全决定着我们的生存）、在很大程度上决定着各国命运及其相互间争斗的政权表示极其漠然的态度。似乎对所有其他形式的暴虐政权都有争议，唯独对通常给他们提供长期研讨课题、抑或至少极大地影响着他们的

政权可漠然置之。资本权力现今是无处不在，就连很多左派人士亦已习以为常，并理所当然地认为它是一种永难改变的体制。人们会通过恰当的类比认为失败了右翼极欲研讨君主制、家族以及礼貌的丧失，同时对他们至为本能地关注的东西——种种财产权——则完全保持沉默，因为这种种财产权已然尽数被剥夺，要想恢复这种种财产权似乎太过学究气了。

后现代主义文化已在整个艺术领域产生了一大批内容丰富、思想活跃、激动人心的作品，并非都是些糟糕透顶的庸俗之作。后现代主义文化对人们一直深信不疑的事物提出了一连串疑问、揭示了对整体性的一些怀疑、玷污了一些严加守护的纯贞、违背了一些不公正的法规、动摇了一些看似相当牢固的基础。后现代主义文化往往也陷于一种丧失政治活力的怀疑主义、一种难以持久的民众主义、一种正统的道德相对主义以及一种诡辩术——由于所有法规都是强制性的，我们也就只好遵守自由世界的这些法规了。这一后现代主义文化在对其政敌一直深信不疑的事物提出一连串疑问的同时也常常自我否定——只是无力地、实用主义地提出法西斯主义不是我们在苏塞克斯和萨克拉门托行事的方式，而提不出我们必须抵制法西斯主义的更强有力的理由。后现代主义文化以其戏谑的、嘲弄的态度破坏了高雅文化那令人生畏的严肃性，而又以商品形式强化了市场上极其有害的严酷性、六亲不认行为。后现代主义文化反对地方政权——本地政权、地区性政权，同时又力促全球成为令人沮丧的统一体。后现代主义文化面对像真理这样的概念所表现出的不安吓坏了主教们，而又吸引了企业主管人员。后现代主义文化一直在否定对世界面貌进行描述的可能性，而又同时一直在不知不觉中对世界的面貌进行着描述。后现代主义文化不停地申说着普遍性的道德准则——多元化总比单一化好、千差万别总比千篇一律好、差异性总比同一性好，同时又指责这种普遍

极具压制性。后现代主义文化幻想人类能够摆脱法律约束，不知不觉中从一种“主体地位”滑向了另一种“主体地位”，并视人类只不过是种具有决定性影响的文化力量。后现代主义文化笃信时尚和娱乐，并通常用电脑（在电脑上）写出一些质量低劣的文章。

上述文字是对后现代主义所做的辩证评说——而后现代主义本身则坚定地认为可以将辩证思想掷进废旧理论堆了。这也许就是后现代主义与马克思主义最最不同的地方。马克思主义者们被说成是“教条主义”思想家，至今仍认为没有资产阶级启蒙运动的自由主义这一宝贵遗产就不可能有真正的社会主义。后现代主义者们声称自己崇尚多元主义、变异性、开放性，却又不不断妖魔化人文主义、自由主义、启蒙运动、重要人物等等。而资产阶级启蒙运动跟社会阶级一样：要想否定他，你首先就得对之进行全面认真的研究。这可能是马克思主义与后现代主义分歧最深刻的地方。

后现代主义一眼就能看出具有讽刺意味的事，但有件事它好像没有看出来。就在它指责革命思想是“形而上学”、对“集体”观表示鄙视、坚持认为极权制充满危险时，革命却在谁也没料到的地方爆发了，以某种集体形式铲除了后资本主义官僚政治“集权制”。这一变革的目前结果当然是社会主义者难以泰然注视的；而东欧这一戏剧性的剧变则证明后现代西方的许多流行臆断是错误的。这一剧变以一种强劲背离姿态揭示：后现代主义是特别迂腐且持失败主义观的资本主义自由派知识分子这帮人的思想主张。他们从正是他们所指责的具有普遍意义的思想出发，误认为自己所宣称的那种地方性危难为全人类的普遍境况。而虽说东方所发生的事件“背离”了后现代主义，但后现代主义确非因东欧剧变而生。后现代主义不是对共产主义失败（后现代主义早就预言这一失败了）所作出的反应，而是对资本主义“胜利”所作出的回应——后现代主义对这一说

法很不以为然。还有一件颇具讽刺意味的事。后现代主义在充满危机的 20 世纪 90 年代非常奇怪地认为资本主义的胜利是种普遍的、永恒的自然法则。如果说这种看法不是后现代主义在其他地方所极力反对的那种没有历史根据的绝对化的话，那就很难说这到底是什么东西了。

保内文委·赫兹

主义心御禧言言

其德强好平国英华国国五 其音非直御禧思思言新
立对个一衣流言新到要然公路也阶出知和，其音御立阶个
国王阶
《法研斯查小查新》：谁替思呼想点点——

代用成那达代新大查御禧主义心御禧特一翻目令查阶御
阶个一丁流其勤且而，国王立阶个一丁流言御阶对不阶御；汗
人丁流阶个宗，千天整拳，代国及代国王一查；国王阶阶一查
阶一查阶一查言御；言御千查阶阶一阶阶一，翻阶。量阶御
言御阶阶阶阶阶阶阶个查阶阶阶阶阶阶阶，其工查阶阶阶阶
阶阶阶阶阶阶阶阶个一查阶丁出阶阶阶阶，其阶阶阶阶阶阶阶阶
本“日阶”、“查阶”日阶）言御阶阶阶。查阶阶一阶阶
阶阶阶阶阶阶阶——查阶查阶阶阶阶不查阶，阶不查阶——（“本
阶一阶阶阶阶阶阶阶，阶一阶阶阶阶阶阶阶阶阶，阶一阶阶
阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶。阶阶阶阶阶阶阶阶个阶阶阶
阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶阶，阶阶一查查阶千阶阶阶阶阶阶阶
阶阶阶”阶阶阶千阶阶阶阶，阶阶阶阶阶阶阶一阶阶阶阶阶阶一

第二章 语言、历史与阶级斗争

戴维·麦克内利

语言与新唯心主义

语言是思想的直接存在。正因为哲学家们承认思想是一个独立的存在，所以他们也就必然要使语言成为一个独立的王国。

——马克思和恩格斯：《德意志意识形态》

我们当今目睹一种新唯心主义正影响着大部分左派知识分子；他们不仅使语言成了一个独立王国，而且使其成了一个万象一统的王国：这一王国力及四方，掌控天下，完全排除了人的力量。你瞧，一切的一切皆备于语言；语言乃一切之一切。因为人是语言工具，因为我们生活的这个世界是我们通过语言得以了解和描绘的世界，所以就得出了这么一个结论，即语言是唯一的存在。我们的语言（或曰“论述”，或曰“本本”）——说法不同，但这不是问题之所在——限定了我们所解的一切，我们所能想象到的一切，我们所能做的一切。

这也是个政治理论问题。压迫被说成是完全源之于我们和其他人均受制于语言这一状况、源之于我们的态度受制于一些词句与另一些词句的关系，抑或受制于所谓的“像语言

那样被编成的”代码。我们人自身——我们的身份认同和“主观感情”——的确立，有赖于语言。诚如一位赶时髦的文学理论家在评论戴维·洛奇的小说《出色的工作》时所说，你不仅仅是你所说的话语；是啊，根据新唯心主义的说法“你是话语所说的你”。因此，语言是最终的“牢狱”。我们被囚禁于此，动弹不得；我们难以摆脱使我们确立的语言之束缚。

这一新唯心主义是与政治见解极度模糊相一致的。这是左派放弃斗争时的一种假激进主义——光说不练（确切地说，以言代行）的口头激进主义。新唯心主义对当今的压迫和剥削体制与手段所做的反应，只是做做口头功夫——使用一些令人啼笑皆非的措辞。当新唯心主义头号哲学家之一的雅克·德里达对我们说他“不太愿意使用诸如‘解放’这样的词语”^①时，并未引起人们多大的诧异。我们受制于语言，只能玩文字游戏；但我们永难有望从“源自语言本身的永恒的压迫体制”下求得解放。

新唯心主义及其所牵涉到的政治并非仅仅是无害的小事；它们放弃了政治责任，特别是在残酷的资本主义调整、贫富差距日益扩大、统治阶级反对社会变革时刻，这一问题尤为严重。它们也构成了重组群众抗议和反抗运动的障碍。然而，本文并非要对语言唯心主义——不管其名称是后结构主义、后现代主义还是后马克思主义——再次进行评论。我拟换一种思考方式，证明马克思主义能从事比仅对这些思潮的唯心主义本质进行攻击更多的工作。我拟阐明马克思主义有能力对语言及其在这些唯心主义观点更丰富、更深刻的人类所有实践中所起的作用做出判断，并阐明这一判断可将语言理解为诸多行为中的一种社

① 雅克·德里达：《解构及其对立面》，文载理查德·卡尼主编的《与欧洲大陆当代思想家们的对话》，曼彻斯特，曼彻斯特大学出版社，1984，第121页。

会相互作用，这种社会相互作用取决于劳动与冲突的关系，即取决于阶级斗争。

社会劳动与“现实生活的语言”

马克思和恩格斯没有详细阐述语言理论，然而他们就这一问题所说的少数几句话在对历史唯物主义的某些基本原理思想认识错乱时，具有重大意义。

首先我们要注意，马克思和恩格斯在其早期著作（诸如《德意志意识形态》）中所阐明的唯物主义史观，并未否认意识在人类生活中的作用。唯物主义史观一直反对意识、思想、观念形态脱离劳动、社会生产——人的一切实践活动。马克思和恩格斯并未指责唯心主义对思想和语言的认真看待，而是诚如本文开头的引文所示，指责的是唯心主义认定思想和语言是个“独立存在”。他们坚持认为，人的观念产生自其生活的整体状况。因此，观念和思想的形成“是直接与”人们的“物质生产活动和物质交换紧密相连的”。他们认为这才是“现实生活的语言”。

人的生活之一大特征是社会劳动；我们在社会劳动中组织起相互联系的个人生产活动，以创造物质财富。人的劳动得靠意识，因而也就需要个人间的联系，交流、统一思想，协调社会劳动。而语言则是这一联系的工具——人的意识特有之要素。语言是人特有的一种意识形态，是社会人特有的一种意识。“语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、也为别人存在的、现实的意识。”^① 这一阐述虽然比较简略，但对任何一种想要认真看待语言而又不将其同人的一切实践活动脱离的观点说来，是不可或缺的。而马克思和恩格斯只为理解语言提出

^① 卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯：《德意志意识形态》第3版，莫斯科，进步出版社，1976，第43、49页。

了个原则性的看法。幸运的是，后来的一些马克思主义理论家们详细论证了这一阐述，从而使我们有了十分丰富的唯物主义语言理论。

符号、言谈和阶级斗争

这些论著中最为重要者当数 V. N. 沃洛希诺夫的开山之作《马克思主义与语言哲学》（1929 年）了。沃氏之作是在 1917 年十月革命后关于文学、艺术、语言和文化的一场大辩论期间写成的。这场辩论因为斯大林强化其独裁统治而偃旗息鼓。沃洛希诺夫本人也在 20 世纪 30 年代大清洗期间失踪。然而近年来，沃洛希诺夫和米哈伊尔·巴赫金——对沃氏之作影响最大的知识分子——的著作再次受到了人们的重视。^①

三大主要论点是沃洛希诺夫语言观的基础。第一，所有符号——从文字到交通标志——都是物质性的，均具体表现为某种物质形态。第二，符号实际上是社会性的，处于个人之间的接触上；没有相互交流，符号则毫无意义。第三，因为符号是社会性的，所以任何一种理解语言的方法得靠言谈这一手段，通过这一手段进行最大限度的语言交流。没有言谈，语言即无生命：一种没有交流行为的交流工具，一种没有内容的形式。因此，语言的生命——其特有的活力——就在于言谈，即人们之间的口头交流。

但社会交流并非只是简单的言语上的接触。言谈不是一个“独立存在”的王国，是种社会关系多方面的联系。因此，符号

^① 我将不对巴赫金是否写了《马克思主义与语言哲学》的一些章节，乃至全书这一问题进行讨论。我认为这本书主要是沃洛希诺夫撰写的，同时也承认巴赫金的思想具有重大影响。本文将标注所有引自沃氏之作文字的页码。这些页码均采自沃氏的《马克思主义与语言哲学》，坎布里奇，哈佛大学出版社，1986。

即体现在普遍存在于人们之间的种种关系上。特别是人与人之间的等级关系对语言和言谈具有极大影响。沃洛希诺夫写道：“符号的形式首先受制于包括所有成员在内的社会组织”（第21页）。因此，言谈受制于等级制度和统治地位，以及对等级制度和统治地位的反抗。各群体均试图着力突出各自的用词，以表达各自的社会交往体验及各自强烈的社会愿望。这一点特别——而决非仅仅——适用于不同阶级关系的人们。因此，“符号成了一个阶级斗争的舞台”（第23页）。

需要着力指出的是，这一论点实质上不同于从某些方面看可能有点相似的后结构主义之阐释。例如，米歇尔·福柯认为语言是一种权力统治——尤其是具体表现在诸如医院、收容所和监狱这样一些社会公共机构上的权力统治——展示的舞台，而特别是在其晚年的一些著作中显然考虑到了反抗统治行为的可能性，从而以这些观点闻名于世。福柯之所以强调权力，意在批驳将社会关系归结为语言形态的一些毫无政治意义的理论。他尖锐地反驳德里达时，指责解构只依文本行事，“而不顾及文字的含义在不同时间所发生的变化”。^① 这一观点很有分量。然而福柯在否定囿于文本这一做法的同时，自己又陷入了言语这一框框。从总体上看，他那“知识动力”观实际上持有这么一种看法，即权力关系形成于“认识”人的实践中，通过“认识”人的实践而形成。而这些实践活动——将人们分类，对他们进行估量和考察——产生于言语范畴，人们在这一框框中被分成不同的思想和特征类别。结论是“人类的发展是一系列的阐释”。因此，福柯虽然对社会公共机构及其统治行为有非常深刻的认识，但还是又折回到了他自己设定的论述决定论；他的这一决定论逻辑使他得出了这么一个结论，即“人们”必然“超

^① 米歇尔·福柯：《我的身体、这张纸、这堆火》，文载《精神错乱史》，巴黎，1972。

不出论述的范围”。^①

就此再对雅克·拉康及其对精神分析所作的后结构主义之阐释作一评述也许是必要的。拉康强调潜意识的欲念及其决定因素这一点，往往被认为是对语言决定论的否定。然而由于拉康从语言上对潜意识进行了阐释，事情就不那么简单了。他由于从语言上对潜意识进行阐释，从而就完全舍弃了物欲：这一物欲在很大程度上反映了弗洛伊德最为激进、最具颠覆性的一面，即其获得性满足的肉欲（或曰性本能）论。弗洛伊德实际上认为这种本能起着社会性的中介作用，是种种易受影响、有倾向的表达方式。然而弗洛伊德坚持认为人的欲念乃肉欲产生之源，而肉欲又与社会规范和社会习俗相冲突：这一看法与传统观点即认为欲念、语言和思想是完全独立存在的观点截然不同。弗洛伊德认为，潜意识同其他事物一样是被压抑的肉欲持续产生之源。拉康断言，“潜意识就像语言那样有条理”。^② 这一说法在很大程度上（如果不说是完全的话）否定了弗洛伊德的观点。拉康的说法在很大程度上使弗洛伊德的理论失去了物质内容，失去了与人体的联系，重又回复到了语言范畴。他在将人性说成是“受包括语言结构在内的多种因素影响形成的”时，就重又将弗洛伊德的理论纳入了语言学范畴。因此，语言就同人体以及人们所从事的社会—物质实践分离了。拉康想要将我们关进监牢——在此语言“通过人”^③ 进行表达。

① 迈克尔·福柯：《尼采，血缘，历史》，文载唐纳德·F. 布夏尔主编的《语言，反记忆，实践：迈克尔·福柯文选和访谈录》，伊萨卡，库奈尔大学出版社，1977，第152页；福柯：《知识考古学》，阿兰·谢里丹译，纽约，万神殿出版社，1972，第76页。

② 雅克·拉康：《精神分析四大基本观念》，阿兰·谢里丹译，哈蒙兹沃思，企鹅出版社，1979，第20页。

③ 雅克·拉康：《文选》，阿兰·谢里丹译，纽约，W. W. 诺顿出版社，1977，第284页。探讨弗洛伊德思想激进意义的最佳著作是赫伯特·马库斯的《性爱本能与文明：弗洛伊德哲学探索》，纽约，佳酿出版社，1962。

我们现在回过头来再说沃洛希诺夫。他坚持认为语言是社会冲突之所在，他的这一观点就不会将我们限定在语言范畴了。如果说“符号”是阶级斗争舞台的话，这并不是说字词（抑或通常所说的符号）对不同社会阶级的成员有着完全不同的含义。沃洛希诺夫反对天真的相对主义。与此同时，他也攻讦那些将字词和含义概念具体化的人，那些将字词和含义从活生生的社会交流和社会冲突中抽象出来的人。他坚持认为，就像我们在字典中看到的那样，字词理所当然地有着固定的抽象含义，而言谈涉及含义和主题，主题关系到特定的社会群体成员为了表达其感受言谈时所使用的语调和所表示的着重点。人们在不同场合使用着不同的“言谈”方式，这不同类型的言谈有其自身语调、规范、词汇、行话等。因此，女秘书在宽敞的办公室里与主管交谈时同在午餐桌上或下班后俱乐部的聚会上与同事们交谈时使用着极其不同的言谈方式。第一种方式的特色是明显的敬意和顺从。第二种方式讲起话来姿态就比较平等了，有时攻讦一下老板和主管，幽上一默。最后是第三种方式，往往使用一种比较规范的反抗性言论，其特色是团结（“姐妹们、兄弟们”）一致反对雇主。

对语言和言谈的这种认识，视人们属于不同性质的关系和从事不同性质的活动：在这些关系和活动中，不同的言谈方式使人们能够理解并明确表达出自己的感受。虽然那些行使权力的人可能会试图把一种独特的言论强加给他们的下属，但不存在适用于所有场合的主导言论。然而，被压迫、受剥削的人们相互影响，形成了一套自己的言谈方式，这套方式强调社会体验的方方面面，强调反对态度，面对官方言论持否定态度进行自我维护。因此，按沃洛希诺夫的说法，符号所强调的重点是多方面的，可以不同方式着重表达不同社会群体的感受。然而官方言论——统治阶级的言辞体系——竭力否定符号所强调的重点之多方面性。统治阶级志在通过言论造就一种单一的世界

观，因而就竭力坚持认为一套统一的含义和主题思想是唯一能够描述事物的方法。沃洛希诺夫写道：“统治阶级力图使意识形态符号具有一种超阶级的、永恒的特性”（第23页）。换句话说，统治阶级力图使符号概念具体化，使符号具有固定、无变化的含义，使其能够具有单一的、统一的、永恒的含义。

统治阶级尽管竭力为之，但也难以完全阻止强调符号的非官方言论的存在。沃洛希诺夫不十分清楚为什么会这样，然而答案似乎很简单。所有的人类劳动制度在某种程度上都是社会性的。历史上不存在一种个人独自支撑生产的生产制度。直接生产者——不管是农民、种植园奴隶还是雇佣劳动者——在劳动过程中和在劳动之余的交往中都是相互合作、同心协力的。他们在这些场合避开其剥削者的直接控制和监管进行交流。换句话说，由于官方言论理解不了受压迫者们的整个生活感受，因而发展出了非官方的言论。受压迫者们的一系列社会交流全部或部分不受其统治者的直接干预。他们在这些“生存空间”里创造、发展出了表达官方言论拒不理会的感觉、情绪、思想、观点和愿望的言论（或曰言谈方式）。

符号所强调的，是各不相同且相互对立的而不是单一的重点；然而在大多数情况下并不十分明显。沃洛希诺夫认为，“各意识形态符号中根深蒂固的矛盾难以完全暴露出来”（第23页）。但在社会危机或革命暴动发生、统治阶级的合法性受到否定时，这些矛盾就立即暴露无遗了，统治阶级的言论受到了反叛民众的质疑，他们要求非官方的反抗性言论拥有多多益善的社会生存空间。这是民众暴动具有（借用列宁的话）“受压迫者的节日”性质的原因之一；在控制、审查制度逐渐失灵时，抵抗、反抗行动和言论有了巨大发挥空间。暴动狂乱期间出现的天翻地覆景象并不是一时产生的，是受压迫、被剥削群体为了表达其感受、统一（尽管并非易事）其反抗步调在历史上所形成的言谈方式之产物。

因此，沃洛希诺夫的语言理论最重要之点是具有历史性，从而也就有力地纠正了新唯心主义大力倡导的一些固定不变的、非历史性的观点。引人注目的是，唯心主义对语言的论述即使似乎在强调论述的历史性——福柯以此而闻名——也全然是非历史的。对唯心主义者来说，历史似乎只是一系列的论述演变、一种无关联的一个接一个的语言范式，而不是身处具体社会关系中的充满活力的人们中间之交流和冲突所导致的一种连续发展变化的进程。沃洛希诺夫将我们引入深处紧张而又矛盾重重的社会生活中的人们中间之充满生气的交往、交谈这一领域。因此，他就重又将历史、社会交往和阶级斗争引入了语言研究。然而他的分析仍显空泛，需要使其完善充实、更加具体。这要从两个主要方面着手：其一，关注受压迫、受剥削群体中创新、发展出自己的言谈方式之社会实践的性质；其二，关注他的研究分析所具有的政治实践意义。关于第一点，我要指出一批丰富的历史著作可能会有助于我们认识实践和论述中的反抗辩证法。而关于第二点，我要论及安东尼奥·葛兰西在其《狱中札记》里阐述的一些有关语言、觉悟和政治组织的主要论点。

剥削与反抗文化

沃洛希诺夫的符号多重点观被一些人误解了；他们将其释读为含义乃随机而生，无一定之规。这一释读使语言和言谈脱离了人们在生存环境的形成与变革中所处的复杂关系，从而产生了唯心主义思潮。我认为这一释读没有认识到非官方的（或曰替代的）言论源自实际的社会体验，特别是与生产活动有关的体验，这就指出了上述释读之谬误。为了更加有力地捍卫沃洛希诺夫在这方面的观点，我们可以到社会史中取得许许多多的重要事实根据。一大批重要历史研究著作表明，反抗性的言论通常主要产生自对剥削阶级及其代表人物侵吞剩余劳动成果

所进行的反抗活动。关于普遍存在于民间故事、通俗歌曲、宗教仪式、民间谚语等等中的反抗形象最令人关注的特色之一，是颠倒剥削关系。剥削实际上的意思就是盗窃——某人被盗窃了。大众文化中一再出现的主题是颠倒剥削关系：盗窃偷盗者——雇主、地主或工头。

美国南方种植园奴隶编的精灵故事就是很好的例子。有位史学家指出：“这精灵的最大乐趣之一就是享用从其强敌那儿偷来的食物。”^① 这些以动物拟人——主人和奴隶——的故事一再传述，逐渐正式形成了一种反抗文化：盗窃主人不仅得到宽恕，而且受到了赞扬。再者，这些故事不是什么荒诞、不现实的东西；这些故事构成了现实存在的、奴隶们竭力维护的盗窃活动的一个组成部分。

我们在18世纪初英国失去家园的农民（贫雇农和自耕农）中也发现了类似的现象。诚如E. P. 汤普森在其佳作如《辉格党人与狩猎者》和《公共习俗》这样的一些作品中所揭示的：从事各种犯法、违规活动（诸如偷猎——“偷盗”刚被圈起来的公地上的鹿、野兔、鱼等）的人们公然反对财产权新定义及其对其习俗的限制。丰富的大众文化确认这些犯法、违规活动的正当性，否认富人行为的合法性，激励人们全力抗法。这种大众文化有自己的语言、词汇和符号，留有许多书面资料（墙报、歌曲、恐吓信等等）。^②

我们也能从汤普森的著作中注意到，阶级斗争和反抗的形式并非仅仅是经济上的，也并非仅是局限于生产上的斗争。汤普森从《英国工人阶级的产生》（1963年）开始，力求说明阶级是不断变化、充满活力、在社会生活中艰难迂回向前发展的。

① 阿莱克斯·希腾斯坦：《他们被加上盗窃癖的恶名：道德经济、奴隶管理和法律》，文载《社会史期刊》，1988年春季号。

② 见E. P. 汤普森：《辉格党人与狩猎者》（纽约：万神殿出版社，1975）和《公共习俗》（伦敦：默林出版社，1991）。

阶级的这种发展体验具体表现在语言上和文学中、在劳动中、在酒馆里、在家里、在歌里、在性关系上、在公开的组织形式和秘密的仪规上。汤普森在向我们描述人们进行阶级斗争时，使我们看到一幅劳动、性关系、性行为以及种种反抗交织在一起的景象。除此而外，阶级斗争犹如经历的体验这一看法还要我们认清劳动、剥削和反剥削是如何决定着社会生活的其他方面的，以及社会生活的其他方面又是如何决定着劳动、剥削和反剥削的。然而由于我们是生产者，我们自我发展或受制于人的主要方式是劳动，因而以劳动为中心的社会关系和社会矛盾就成了我们生活中的决定性因素。而贯穿于整个阶级社会的就是这被盗窃和力求颠覆（或曰改变）这一盗窃行为性质的经历、体验和感受。

虽然现代工厂工人在一些做法上不同于种植园奴隶和 18 世纪的农民，但我们看到了类似的情况。我来举两个例子：一件事发生在 20 世纪 70 年代的匈牙利，另一件事发生在数年后的密歇根州弗林特市。^①《工人国家的一名工人》的作者米克洛斯·哈拉兹蒂在书中描述了匈牙利工厂的生活情况，引导我们走进了一个“我们”和“他们”的世界——在这一个世界里，花时间为自己干活是主要的反抗形式。这种反抗表现在工人们自己的语言里：

他们、那些人、他们的，我相信任何一个曾在工厂劳动过的人或任何一个曾同工人做过比较深入交谈的人，肯定都明白这些词的含义。……那些人意指同一种人：下命令、做决定的管理人员、主管及其管理代表——他们即使进入了我们的视野，依然是接触不到的（第 71 页）。

^① 见米克洛斯·哈拉兹蒂：《工人国家的一名工人》（哈蒙兹沃思：企鹅出版社，1977）和本·汉珀：《铆钉头：装配线上的故事》（沃纳出版社，1991）。本文所注引文页码分别采自这两部书。

哈拉兹蒂描述的工人为计件工。他们在完成定额后利用时间为自己生产物品，而后将其偷带出工厂带回家。他们为这种完成定额后的自由生产活动创造一个词：“干私活”。干私活给他们的工作日带来了无穷乐趣。“干点私活是要偷偷地、冒着很大风险干的，没有什么别有用心动机，只是一种可以自由地从事创造性劳动的形式（第142页）。”“我们干私活，才赢得了掌握机器的权力，才从机器手里赢得了我们的自由（第143页）。”然而私活要大批量制造的话，就得有种合作精神，有些切割和整型活只有靠合作的工友在他们的机器上才能完成，而将物品偷带出厂也往往需要其他工人帮忙。“干私活……需要合作，自觉自愿的合作。”无疑，“几乎所有的友谊都是从合作干私活开始的”（第143、144页）。

合作、友谊、团结、自由创造活动，所有这一切都是干私活时所需要的。这不是小小不然的反对行为；干私活与反抗活动密切相关。干私活具体表现了反抗价值感和反抗态度，反映了一种社会合作和工人控制生产的观念。诚如哈拉兹蒂所说，干私活“是种典型的抗议运动”（第143页）。更能说明问题的一些例子出自本·汉珀的杰作《铆钉头：装配线上的故事》。汉珀叙述了设在弗林特的通用汽车公司运货卡车和公共汽车厂装配线上工人的体验、感受，同时也向我们展示了他们为时间而斗争的重要情况。交给通用汽车公司的时间是从生命中夺取的时期。汉珀叙述的颠覆性做法之一是“两人同班制”：两个工人结对干活，一人干半班，轮流休息。休息时间可用来睡觉、阅读、写作，甚或溜出工厂干自己想干的事。读了汉珀的叙述可以清楚地看出，他及其合作者因能够从公司“偷回”被盗的部分时间而甚为欣喜。

汉珀在叙述他被调至铆钉装配线后同一名新合作工友结对同班干活时写道：

又像1978年那样了，干四小时活，领八小时工资。当你在公共休息室里看到卢·惠特克将一个曲线球打到右场高台而失效冲着屏幕狂吼时，再次意识到自己的工作有好帮手在照料，就比较放心了。看棒球赛好像比干体力活有意思多了。

他又写道：“我特别喜欢用计智胜那些指甲洁净、额外收入肮脏的管理蠢货们的想法（第191页）。”

汉珀也向我们展示了一种丰富的反抗文化。他没有理想化地描写事物，他对分歧、对立、胆怯、犹豫也作了描述。但在这么一些事上是通力合作的：提前收工、让专横的工头或监管员走人、要求对他们讲点人性，哪怕是给装配线单调的生活添加点妙趣也行啊。

我们选择的事例——还可以挑出许许多多同样的事——遵循着某种反抗逻辑。这些事例表明：生产者们力求彻底改变受剥削的状况，力图悄悄地从侵吞他们的劳动果实、剥夺他们的自由、抑制他们的生命活力的人那里为自己取回点东西，通常创造语言用以表达并引导他们的反抗活动。因此，反抗语言决不是人为地随意胡诌生造的。许多最具表现力、最具生命力的语言是对劳动和剥削体制所做出的反应——往往是具有高度创造性的反应。用解构主义者们爱用的话说，这是“赌博”。这是嘲弄、摆噱头、另类娱乐，然而这也是为生计、为生命以及为自由而进行的斗争——非常严肃的斗争。

葛兰西论语言和支配权

然而，如果说被压迫者不完全受官方言论影响的话，如果说他们创造出丰富的反抗统治者的言论并采取激烈的反抗统治

者的行动的话，我们又如何解释统治和剥削的长期持续性呢？意大利革命家安东尼奥·葛兰西就语言和支配权所做的论述，对回答这一问题可能很有帮助。

葛兰西着力阐述这么一个观点，即承认主导思想——统治阶级思想——的支配地位，然而这一支配地位从来就是不那么稳固的，实际上一直存在着一种与“反支配权”的思想和心态不和谐的关系。

葛兰西否定知识分子优越感，认为“人人都是‘哲学家’”。^①之所以会如此，是因为所用的语言隐含有“种种特定的观念和思想”，每个人对自己（他或她）所生活的社会——世界——都有自己的看法。在大多数情况下，这一世界观并未根据其基本原则做过系统阐述。而我们则根据言谈潜心研究种种对事物全面进行考虑的观点。

然而这些世界观通常维持不了多久，这些世界观通常是多种相互矛盾的思想混合体。因此，大多数工人吸收了种种源自主导意识形态的思想和观点。同时，诚如我们所知，他们的日常生活和行动又使他们采取背离主导世界观——至少是主导世界观的某些方面——的行动。因此，研究单个工人时往往会遇到这么一种情况：

他的理论意识实际上很可能是与他的实践行动相左的。

人们也许会说，他有两种理论意识（或曰一种相互矛盾的理论意识）：一种蕴含在他的行动中，这一意识实际上使他在改变现实世界的实践中同其他工人团结一致；另一种表现在面上（或言谈中），这一意识是他过去盲目接受下来的（第333页）。

^① 安东尼奥·葛兰西：《狱中札记选》，纽约，国际出版社，1971，第323页。本文所注之引文页码为原书页码。

工人阶级意识的矛盾性是种不断变化着的现象。工人阶级原本就没有统一的思想。在一组工人中，有些人会差不多全盘接受老板、主管、政府首脑等人的思想、信念，而另外一些人则倾向于差不多全盘否定这些人的思想、信念。人们会发现大多数工人处于这两个极端立场之间。但他们的意识不是一成不变的。重大事件——群众性大罢工和游行、工人运动等等——的发生，再加上有组织的反抗思想的宣传活动，会使人们变得异常激进；而失败、挫折和反抗言论的消失又会使人们变得非常保守。

不管这种情况发生在何时何地，葛兰西都认为工人阶级意识的矛盾性是会永远存在的。资本主义社会的一大固有特征就是，统治阶级竭力从意识形态上赢得对其统治的认可（而这种努力通常相当成功），同时工人们的生活经历——他们对剥削和统治的反抗——导致他们采取与主导思想格格不入的行动，而这行动无疑又体现了否定主导思想的世界观。葛兰西认为，社会主义革命政党的主要作用之一就是努力阐明体现在这种反抗行动中的世界观，并将其上升到理论，形成思想体系。这一观点使葛兰西得以根据普遍存在于被压迫社会成员的经历、行动和语言中之种种矛盾探讨革命政治学问题。

他认为，革命政治学的研究得从工人阶级的实际生活理念着手。这种实际生活理念涉及所有这些（大多是不那么外露的）反抗心态和看法。马克思强调指出，社会主义是工人阶级的自我解放之路；因此，革命思想不可能从外面引进工人阶级运动的某种异国言论。革命思想与工人阶级是不可分割、有机相连的。马克思主义者们的任务在于揭示社会主义是工人阶级反抗行动合情合理的、必然的结果。因此，革命政党必须成为工人阶级运动的充满活力的组成部分，必须同工人们同呼吸共命运，讲他们的语言。与此同时，革命政党还必须成为一支将反抗行动变为不断自成体系的纲领的队伍、一支否定工人们所接受的传统主导思想（爱国主义、性别主义、种族主义等等）的

队伍——指出这些思想有悖于反抗剥削和压迫时所维护的利益和所表达的意愿。近年来流传着唯心主义者对葛兰西所做的阐释；然而他坚持认为，振兴这种群众性的反支配权运动不能仅停留在文化层面上，不能只是在意识形态上持异议的知识精英们的活动。他提出，反支配权是通过政治斗争——经济反抗行为和意识形态争论相结合的运动——进行的。换句话说，对被压迫者们来说，“对自己的深刻认识是通过对‘控制权’进行斗争达到的”（第333页）。他坚持认为，“政党”的作用犹如反主导世界观的“历史实验室”；政党是“被视为实际历史发展进程的理论与实践相结合的大熔炉”（第335页）。

因此，葛兰西对语言、支配权和政治斗争的论述有助于我们从现实政治层面对沃洛希诺夫的语言多种含义观进行阐释。这是因为葛兰西的相互矛盾意识论是一阐释沃洛希诺夫的观点——即受剥削阶级的成员（由于身处从属地位）讲用占主导地位的语言，也讲用体现在与其他人（处于平等地位的人）的不同关系、不同价值观和不同的实践中的平等语言——的理论根据。葛兰西认为，社会主义革命政治学的主要之点，是努力统一这些反对行动——这是一个围绕具体争端进行实际斗争的问题，这是一个努力阐明体现在要求团结、合作和平等的民众语言中之世界观，并使其上升到理论自成体系的问题。

语言与解放

最后这一节我们从马克思主义角度对语言进行一些马克思主义的思索，那么我们从中可以得出一些什么样的结论呢？首先我们注意到，马克思主义强调生活经历的独特性。语言同意识一样不能脱离人类生活；语言是人类生活的一种表现形式。因此，语言深受现实生活中的冲突、紧张关系和矛盾的影响。新唯心主义没有看到这一点。唯心主义将语言看做是“一种抽

象的语法分类体系”（巴赫金语），而不是将其理解为“意识形态极其强烈”、“充满矛盾、关系极度紧张”的领域，从而也就妨碍了我们对语言、生活、历史和社会间关系的理解。新唯心主义也许会声称自己懂得意识形态、冲突、矛盾和反抗，然而从某种意义上说比起老唯心主义来还后退了一步：不仅将语言抽象化，实际上还将社会本身也说成是一种语言体系。

巴赫金认为，言词“进入争辩激烈、关系极度紧张的异族语言，不同价值判断和感情语调的环境，与其中复杂的相互关系不断碰撞，受到了一些人的接纳，受到了另外一些人的排斥”。……言词和话语从来就不是中性的，总是处在一种充满紧张关系、斗争、冲突的特定环境之中的。作为“一种抽象的语法分类体系”的语言也许会被认为具有独特性——研究特定对象。但这是“在脱离所有活语言特有的、连续的历史发展进程的情况下”对之进行研究的。

因此，语言具有社会性和历史性。我认为，语意仅体现在我与其他人的关系上，这些其他人生活在具体的、结构性的社会关系中；而这些社会关系本身则是在不断变化着，这些社会关系包括统治与反抗的斗争、力量和权势平衡的变化。因此，语意也具有历史性，深处于社会关系不断变化的、我们着眼未来时过去和现在交织在一起的“历史发展”进程中。

语言向我提供的并非是单一的语法关系结构和语意体系。我运用语言时必须重视不断相互冲突且发展变化着的主题、着重点和语意之社会和历史背景。我所选用的言词、我所应用的说话方式与我在这一背景下的立场有直接关系。通常总是有用以陈述我的经历、立场和意愿之非传统方式的。巴赫金所说的“意识感到自己必须面对不得不选用语言的必要性”^①这句话，

^① 所有巴赫金的话均引自其《对话鉴赏》，卡里尔·埃默森和迈克尔·霍尔基斯特译，奥斯汀，得克萨斯大学出版社，1981，第271、272、276、288、295页。

就是这个意思。

我举一平凡小事为例，即最近报上登载的一篇关于棒球俱乐部联合会主要运动员罢工的报道。体育新闻记者写道：“替补运动员——你如果不喜欢委婉的说法，可以称他们为坏蛋或破坏罢工者——已开始了春季集训松松垮垮的首次训练。”^① 记者在此向读者们提供了多个选项。他提供了替补运动员、坏蛋和破坏罢工者让我们选择。我们所做的选择显然不是中性的，是受社会、政治影响的。根据我所论述的马克思主义传统思想看，这一点适用于所有言词，适用于所有言谈（活语言）。

再者，语言向我们提供了解释语意——涉及未来、表明现在超然于我们经历之外的种种可能性的语意——的根据。而语言向我们提供的许多根据源自过去的，仍与我们有关联的，仍留存在我们语言、文化和经历中的语意。这是因为人类跟语言一样均处于“历史发展”状态。这就是为什么语言能使我们了解过去，同时又能使我们展望未来的原因。过去的经历——得、失、胜利、败北、欢乐、悲哀——可说明现在的境况，可向现在的人们提供灵感、经验教训和希望的根据。我在展望未来的同时也能了解过去——而语言则帮了我的忙，这是因为语言是个人和历史的记忆储存库，不仅能使我经年长久有种自我感觉，也有助于我利用历史记忆确定自己对待未来的态度。我可以回忆起杜桑·卢维图尔和与殖民政权作战的奴隶大军、1871年巴黎公社的社员们、1917年圣彼得堡工人代表苏维埃、1937年弗林特的静坐示威者们、1956年匈牙利的暴动者们、1968年法国的大学生和工人们……

因此历史唯物主义认为，“储存”于语言也就是留存于历史，留存于“历史发展”进程。我们的生活是历史存在物，并

^① 拉里·米尔森：《劣等运动员开始闹着玩》，文载多伦多1955年2月20日《全球邮报》。

不排除种种可能性，而是意味着我们能够忆及过去，展望有别于现在的未来。这是因为语言不仅仅只是占主导地位的思想之储存库，也能够记存反抗统治的斗争，能够面对和组织反抗活动。

这样理解语言就意味着人们会同新唯心主义者相反，将解放说成是种有意义的思想了。这样理解语言就意味着不管环境有多么恶劣，解放总是可能的；这就是因为我们的实践活动和我们的语言具有表达人们之间各种关系及其所做之事的主旨、着重点和意愿之功能。只要有支配权、统治、剥削，就会有反抗和颠覆行动，语言中就留有这反抗和颠覆行动的印迹。语言不是监狱，而是斗争之所在。毫无疑问，斗争一定会发生，而斗争在极其重要的机构——工厂、监狱、军队等等这样一些领域——是会非常激烈的。然而不管我们的斗争会在何处进行，语言——社会经历（留存在记忆中的社会经历）所属的这类领域之一——就会在那儿出现。而那些进行反压迫、反剥削、求解放的人肯定能从语言中找到表达、阐明和协调他们为一较好的世界而斗争所需之言词、语意和主题思想。

第三章

文化研究与政治

弗朗西斯·穆尔赫恩

通常认定的这后现代主义时期之较为显著的学术研究现象，是文化研究这一新学科在都市大学中的兴起。我说“新”，是因为真正意义上的文化研究从来就不是有组织的“文化”研究。从一开始，这门新学科就是一种有指导的、有自我意识的从事理论和实际经验调查研究反传统（或曰非正统）的课程。新学科最早组建的机构附属于伯明翰大学英语系；首先体现于这一附属机构的思想现如今已发展成了具有一套功能完整的、从事学术活动的学科：专业学位和研究生课程、新一代教师——他们不像因急需而临时任教的导师，已是受过本学科专业培训的研究生了、专业学会、观点鲜明的学术研讨会、全球网络联系。自由出版公司全力出版文化研究成果——这一成果不仅包括本学科丰富的研究专著，也包括对学科本身的诸多论述、大量教科书以及为数不少的虚假指南。文化研究在大力组建自己学科的同时，也建议对其他学术领域——特别是文学研究、历史学、社会学和妇女研究等领域——的教学和研究活动进行改革，并得到了越来越多的响应。30年前少数激进派发起的这一新学科研究教学活动，现如今影响越来越大，已成了人类科学（指与人类活动有关的人类学、社会学、语言学、文学、心理学、宗教等——译者注）各学科从事教学和研究活动的一种全

新的研究模式。

这一发展态势必然会使头脑清醒的评论家感到新学科不合时宜——或者说，根本不切实际；而考虑到这一发展态势发生在看来要令其失去价值的历史环境中，则更加深了这样一种感觉。在文化研究——一种自行确定的革新和重构的研究课题——兴盛的这几年里，设有该学科（特别是而不仅仅是在英国）的学术机构遭遇了严重的资金短缺，并受在其激励下兴起的激进运动之影响而遭遇挫折，迷失方向。文化研究的兴盛是令人印象深刻的实际情况，但谁也不会贸然称之为一种进步。我们在理应承认文化研究可能确已取得了个人和集体成就的同时，尤应对作为一种文化分析方式的这一研究项目常用的推理法以及对称之为文化上的政治这东西进行一些必要的评论。

本文拟分五点简要说明我的观点。首先阐明文化研究是种独特的文化分析方式，接着深入探究该学科的一些自相矛盾的研究活动和思想，最后对其很成问题的关系——即文化与政治间的关系——作一大致的评说。

雷蒙德·威廉斯对所谓的文化研究所下的定义是：在于探究作为“整个生活方式”组成部分的“意义”之产生情况——在社会（被认为是历史性的人类重要组织的社会）中意义产生的种种方式（各类叙述、说明、阐释、评价）。因此，文化研究首先主张大大扩充分析的范围，要突破其源头文学评论所保有的界限：可以对所有社会意义进行探究。然而，这难以阐明文化研究的特性。我拟在本文中使用的文化评论（或曰“文化批判”，kulturkritik）这一规范的德语用词（下文均用下划点表示这一用词），这是因为日常使用的英语字眼含义太宽泛，难以表达我的论点所下的那种确切的定义；文化批判这一文化评论老

传统特别注重对普遍意义的研究。以传统方式从事研究的著作家们——像英国文学评论家 F. R. 利维斯和 Q. D. 利维斯、西班牙哲学家何塞·奥尔特加·伊·加塞特、德国年纪较轻的那个托马斯·曼——对这种全新的宣扬民主及商业化文化的“大众”文化作出了强烈反应，始终对之表现出了一种高格调的、传统主义的、厌恶的态度。文化研究则与他们不同，主张对所有资料的处理一律平等：换句话说，尽管从听来似乎有理的教育意义上说，诗歌与爆玉米花广告词的价值可能不会相当，然而两者均具社会意义，均应引起关注；从这一意义上说，对两者要同等地进行认真的分析研究。然而本段开头所下的那种定义不足以表明文化研究的特性：文化研究不仅仅是种人类学研究，仅对社会进行研究；还将社会视为一系列象征性的发展变化过程。还有第三个特性——至关重要的特性：文化研究不仅仅扩大了文化批判的范围和强化了文化批判的社会性，还向支撑老传统的整个价值观体系——整个文化权力体系——发起了挑战，并开始了对替代权力形式（如果说尚未确定的话）的探索。这是文化研究所坚持的意向——“本质上的政治”意向。

2

这种扩大研究范围、平等处理所有资料的思想是个信念问题，但不实用。没有人、没有一个专业团体能够妄求研究“一切”，而全然公正客观地摘选资料的想法是自相矛盾的。总是要进行有目的的摘选的；文化研究的对象各异，研究机构所处的环境不同，总是要按需优先摘选一些资料的。文化研究分析的主要领域也是传统的文化批判非常忧虑、十分反感的一些社会现象：发达资本主义的“大众”文化形式及其表现方式——电影、电视、通俗报刊、广告、购物。而其主要论点则完全与文化批判的传统观念相反，认为这种文化不是鸦片，并非有意要

使单纯的平民大众消极等待、顺从不抵抗；恰恰相反，是要民众积极、从容、慎重地参与文化活动——乃至颠覆性的文化活动。

对社会主义文化理论来说研究领域和观点的这些相关连的变化是至关重要的。如果说文化批判的那些传统观点——一些马克思主义者（最突出的要算赫伯特·马库斯了）转而支持这些观点——确实令人信服的话，那么将社会主义理解为工人阶级自我解放的经典观点就没有什么宗派色彩了。当安东尼奥·葛兰西断言人人都是知识分子时——虽说他们中只有少数人起到社会作用、具有“知识分子”地位——但并未背离那经典观点的精神实质。然而，葛兰西这一断言的关键之点是其所具有的两重性：他不仅肯定了求得实质性解放的可能性，也指出了现行的统治这一事实。文化研究的主要倾向有了不同的侧重点。文化研究由于没有将“高雅”文化形式及其表现方式纳入其分析范畴，因而也就违背了其自身所追求的理论目标——即分析“整个生活方式”（抑或换个更明确的说法，即当前文化所具有的种种社会关系）。文化研究由于片面地强调大众文化实践中积极从事批判活动这一点，因而也就往往忽略了制约着大众文化实践的极其严重的不平等和处于从属地位这样的历史现实。这些倾向一同阻碍了其批判性理论和研究分析工作的发展。他们声称欲取代文化批判，但实际上却宣扬了文化批判的精神。

少数从事文化研究的人已站出来反对这些倾向，但成效不大。他们蛮有理由地指责大多数人犯了“大众主义”错误。然而形形色色的大众主义自视为反现行秩序者。人们还会提出更为严厉的指责。由于当今都市大众文化多半成了商品化的娱乐活动（或曰使人娱乐的谋生活动），一切的一切形成了一大市场，成了一种“生活方式”，所以文化研究实际上就自然而然地遵纪守法、顺从听话起来了——尤有甚者，自觉地成了卫星电视和购物中心的理论维护者。

3

的确，这是种最最糟糕的情况；可要反对这种文化研究还真得花点大力气、有点过人才干、做许多工作才行哩。人们需要深入思考一下这么一种普遍的看法——即认为文化研究无疑是左派行为——抑或我们经常听说的这么一种引人关注而又明显空泛的说法——即“本质上的政治”意向——的含义之所在。

文化研究肯定是要力争实现社会目标——社会主义、男女平等、反对种族主义、反对帝国主义——以求解放的。文化研究的这种社会目标实质上显然是政治性的。然而进而认为文化研究“在为实现这种社会目标而奋斗”的话，那就不切实际了。文化研究现在已成了一种有组织的学术活动；而不管怎么说，学术活动与政治目标不是一码事。当一种持有反对意向的思潮变成领取政府预算资金的学科——一种颁发文凭、提供就业机会和提供研究经费的学科，会发生什么事呢？任何一个注重实际的评论家大概都会看出问题来的。没有一个学术性的学科会真正为了自身荣誉对其学生和教师进行政治考查的。这样的日子不会远了——实际上也许已经来到了，即这一学科首批真正的专业人员——经过这一学科专门培训、现在将这一学科当成一种职业从事学术活动的人员——登上了教室讲台开始授课，讲授“颠覆”或其他某种设定的类似的教学内容。这并非是种令人不快的假说——我们如果要找先例的话，只需想一想 F. R. 利维斯及其志同道合者们的情况就行了：他们的文学评论所具有的战斗性、尖刻的反传统性被广为仿效，结果完全变成了一种设定的俗套，只不过仍保有其反传统的形式而已。说教不会起作用；但从事文化研究活动的左派们需要有种人们意想不到的自我意识——一种比其新“政治”学科所想要的那种意识远为强烈的自我意识。

4

想到利维斯，就进一步想到了文化批判与文化研究之间的关系以及这两者最不同之点——政治问题。文化批判不管在哪个国家，也不管其倾向性如何，始终是个思维现象。文化批判家们通常总要从具有权威性的价值观念这一层面看问题、表达意见；这一层面或许是“人类”，或许是“全球”，或许是“传统”，而他们则最爱从文化这一总括性的层面看问题。他们自行确定的任务是维护文化的影响力，也就是要反对现代性这一日益严重的威胁：这威胁或许体现在知识的专业化上，或许体现在工业技术上，或许体现在商业主义上，或许体现在“大众”上——集中体现在文明这一总括性的经典述语上。文化批判一直是种精英行为：毋庸置疑，文化必然始终是少数人的事，因为一般人不关心、也不懂这种事。文化批判家们的政治立场各异，从右到左都有，然而这始终是个次要问题；这是因为文化批判固有的意愿就是要维护一种超越“纯”政治的社会权威。其实，文化这一基本价值观念范畴与文明这一社会“机器”范畴之间的主要区别使得文化批判全然难以将政治视为一种有意义的社会活动。

文化研究力图超越文化批判。文化研究提出要换个角度对“文明”和“大众”进行再阐释，并在文化批判认为只是一潭死水、无意识行为的地方发现了活力、选择和意义之存在；而文化研究这样做是要实现其激进的社会目标的。然而这就有点奇怪了。不错，文化研究是在不断质疑自由主义和保守主义思想；然而正相反，文化研究更为关注的倒是被视为左派的缺点问题。现在左派的确有许多缺点要加以检讨；但文化研究只关注一点，即文化研究不断提出的观点——实际上就是本学科的主题思想：对大众文化进行分析研究不仅可以提高政治认识，从某种意义

上说还可以否定并取代左派特有的政治传统。换句话说，文化研究试图将纯政治概念（即“阶级”、“国家”、“斗争”、“革命”等这样一些传统概念）归并于大众文化这一更具影响力的概念之下。文化研究这样做，也就完完全全仿效了文化批判所特有的基本形式。文化研究的确是在否定文化批判，然而镜像与原像只不过是左右换了个位置，其像本身原封未变。如果说有什么自相矛盾的论点的话，无疑就存在于被称之为文化研究的这一具有政治性的学科活动之中了。

5 那么，我们又该如何来对文化理论与政治之间的关系作一全面思考呢？我说过文化研究一再重申对这一关系有着一种特别深刻的认识——其含义是这一认识不正确，有可能会有违本学科中左派真诚的政治意图。最后，我要大胆地换一种方式对社会主义文化理论的“政治”性进行思考。

左派用两种简单化的方法对文化与政治之间的关系进行阐释。我们可以毫无遗憾地摈弃一种主要的简化方法，即人们熟知的政治简约法——将所有文化现象均纳入一种预先已设定好的模式，认为人的潜在价值始终离不开政治，共产主义运动因此而受累。而我们现在又有了一种简单化的方法：这次是文化简约法——在大学中以文化研究为主宣扬这一方法，并以后现代主义理论的面貌出现在更为广泛的范围里。这一简单化方法将所有文化特性的表现形式均称之为政治现象，因此要大力支持独立自主原则，必须百分之百地消除政治自恋癖。如果说前一种简单化方法认为文化只不过是种政治工具的话，那么这后一种简单化方法就完全消除了与政治发生关系的可能性，而我则认为文化本身有可能成为一种政治斗争领域。

社会主义文化理论应该承认文化活动的价值及局限。应该

可以承认：文化活动既有极强的政治性又不那么具有政治性。文化虽说是个斗争激烈的领域，是政治斗争场所，然而不能成为一种纯粹的政治舞台，也不能完全等同于政治。社会主义文化理论基本原理是：政治—文化关系之特性乃差异性也。这一论点也许不那么令人关注，但当我们使“文化”范畴仅具社会意义（或曰仅为“整个生活方式”）时，就得认真对待这一论点了。这是因为对社会主义文化理论来说，认为“文化”范畴仅具社会意义可能是个致命的问题，导致了其自身概念上一些问题的出现。

如果说文化仅具社会意义，如果说政治活动仅关注某一特定领域（例如，真正谋求解放的政治就是这一领域）中之社会关系，那就完全可以像文化研究当今往往臆断的那样，认为文化和政治实际上是一码事了。从理论上讲，我们不能说这种社会意义是政治性的，而那种社会意义不是政治性的；如果说文化涵盖整个社会的话，任何一种文化倾向似乎就都可以理所当然地自称为“政治性的”了。

然而在这方面存在着一种根本性的误解。可以这样认为，即文化涵盖整个社会关系，政治亦涉及整个社会关系，只是二者的影响各不相同罢了。政治在决定社会关系的性质方面所起的作用独特，所以不同于其他社会实践活动。政治活动即使完全影响着整个意义层——例如文字和图像，亦得受其独特的作用制约。政治是种审议行为，通常是要影响做决定的。首要问题始终是要干什么。在和平民主的环境里，政治是种禁止行为，要力求做到切实一致。而政治在走投无路时才转而采取文化之外的手段：暴力强制手段。

我们可以不那么抽象地来解释文化活动，即其主要作用在于表达意义，因此这文化活动不同于政治活动。文化活动与政治活动对意义有着相同的理解：文化活动也提出了各种各样的政治构想，但没有——也不需要——那种特性，即文化的作

用不是采用审议的、禁制的、强制的手段来影响社会关系的性质。葛兰西认识到了这一特性的含义：文化评价与政治评价本质上是不同的，而且往往会是不一致的。

文化活动可能会认为所有的差异都是绝对的（诚如乔治·卢卡奇所说艺术和思想领域没有统一战线）。政治在力图导致或阻止某种特定事态发生时、在力图确保这种或那种普遍的生存状态时，是不会以同样的方式来看待差异的。政治必须能够弥合种种差异——文化活动可能视之为绝对的、难以弥合的种种差异——以求团结一致实现特定的目标。与此同时出于同样的理由，政治利益需要在看上去文化十分亲和的领域里制造分裂。例如，要达到某种政治目的（譬如，政府拨款资助托儿所），也许就要充分利用同一宗教信仰团体内的阶级对立和性别对立的。从任何一种特定的文化倾向来看，政治要求不是太多就是太少；而政治对文化的指控亦总是如此。两者都既视对方为派性偏执，又视对方大公无私。

这是文化研究忽略了的主要不同之点。在此不想对这一现象的历史成因进行探究，但对其所造成的后果倒可以说上几句。文化研究从一开始就往往使政治消溶于文化。现在看来，就连一直游离于文化领域之外积极从事政治活动的雷蒙德·威廉斯也承认，他夸大了文化层面的政治潜在价值，他的理论著作中一直未能很好地摆脱这一倾向。然而他和其他一些早期的社会主义文化研究者们至少做了两件重要大事。其一，他们在否定将文化归结为政治工具这一斯大林主义模式的同时，也承认文化的重要性，承认其为一种斗争领域——特别是在消费资本主义和“大众”传媒时代尤为如此。其二，他们强调“大众”文化的合理性，反对精英们简单地斥之为令人麻木不仁、困惑不解而加以摒弃的倾向。资本主义社会的大众文化绝非是置身于统治关系之外或超然于商品化规则之上的事物，而在这种关系和规则下的“大众”从来就不是百依百顺、俯首帖耳的。大众

文化的特征是既有顺从的一面，也有反抗的一面。文化研究现在不仅在使政治消溶于文化，同时也在一点一点摒弃其先驱者们的遗产。文化研究只注重文化活动，全然摒除政治的存在；或者说，只注意文化差异的自主独立这一特性，全然否定政治团结形成的可能性。就连文化冲突所带有的政治色彩亦遭否定。如果说完全从“高雅”文化、从不平等和统治关系的历史现实剥离出来的大众文化已然在积极从事批判活动的话，如果说电视和商场已然成了颠覆场所的话，也就没有什么斗争了，实际上也就不需要什么斗争了。而如果说只有这些文化表现形式的话，那么“大众”对消费资本主义的顺从和甘心忍受就会像文化批判家们所说的那样，必然是一丝不苟、不折不扣的了。这就是文化研究最令人难以理解的悖论：绕来绕去最后还是确认，甚至是赞美这一反民主的论点。

第四章 文化、民族主义和 知识分子的作用*

艾杰兹·阿赫麦德

本 问：文化研究当今在大西洋两岸的高等学府中十分流行。许多大学老师虽然认为他们的文化批判本身极具颠覆性，但将校园外所有使理想与政治信仰相联系的文化活动均视为“庸俗趣味”。因此，（例如）安东尼奥·葛兰西和雷蒙德·威廉斯这两位最最经常被提及的文化研究先驱虽然是政治上非常活跃的知识分子，但被简单地当成了文化思想家。你如何评价文化研究的这一观念呢？

阿赫麦德：我自己的著作——还有我的散文——就足以表明，我讨厌通常被称之为“庸俗趣味”的、对马克思主义的种种斯大林主义式的曲解和简单化倾向。然而成问题的其实并不是文化研究者们对“庸俗趣味”的指责。我认为，这一指责适用于任何一个将文化和阶级、社会压迫和经济剥削、大学里的文化教育工作和大学外的政治活动直接相互联系起来的人，也适用于任何一个从工人阶级的革命政治学出发将对资本主义文化的批判和对社会主义改革的信奉直接相互联系起来的人。在法国，先锋主义者们异口同声地将这两两相联系的倾向斥之为

* 斯洛文尼亚记者埃里卡·雷波夫兹和尼古拉·杰夫斯的采访记；埃伦·梅克辛斯·伍德将其编入本书。

“庸俗趣味”而加以摒弃，而在1968年的失败、20世纪70年代期间戴高乐主义的复兴和法国资本主义的现代化以及密特朗当政时期对先前政策的延续之后，他们的主张一直占据主导地位。在美国，文化研究远离革命的马克思主义乃至劳工传统一事发生在最近的20年间，这部分原因是先前十分强烈的反共产主义传统，部分原因是巴黎文化时尚的引进，部分原因是20世纪60年代左派力量在70年代的衰微。认为1989年是民主革命和自由年，这十分怪异，然而却使所有人将所有谈及阶级矛盾这一无情现实的言论均作为“庸俗趣味”而加以摒弃了。

在这么一种环境下，葛兰西的思想就很自然地被除掉了其革命内涵，他在美国被说成是个像马修·阿诺德和朱利安·本达那样的文化评论家。爱德华·赛伊德甚至认为从克罗齐到葛兰西乃一脉相承：这就好似说马克思不是在做批评性的评论，只不过是重复黑格尔的论述而已。然而，请注意一下这个克罗齐，他在1924年大选时积极为法西斯党人的竞选活动卖力，而正是这次选举决定了葛兰西一生的命运。没有人会认为葛兰西关于“文化”的思想会完全与这么一个事实无关——即他身处第一次世界大战后欧洲所经历的最大的一次无产阶级起义的中心地区；或者说，不是“文化”问题而是意大利共产主义运动的战略问题构成了《狱中札记》的主要内容。你们如果认为电影、先锋派杂志对葛兰西的赞扬与忽略他一生主要从事政治斗争这一问题有某种关联的话，就会被称之为“庸俗趣味”、“政治说教”等等了。

雷蒙德·威廉斯的情况与葛兰西的情况不完全相同，但是我发现有件事——关于文化研究这件事——十分引人注目，英国文化研究的兴起与工人阶级渴求密不可分。英国文化研究通常十分关注社会上不享有特权、处于既遭受上层阶级文化压力又要维护其自身文化价值的人们——穷困的老年人、从事家务劳动和低工资工作的妇女、一无所有者、连做梦也不会梦到私

立学校的孩子们。威廉斯起初构想其研究课题时与他在成人教育方面的工作和他参与社会主义、和平运动有很大的关系。伯明翰（当代文化研究的中心）的人们首先持有这种思想，只是后来法国后结构主义席卷不列颠群岛时才有极少数人被卷入其中。英国文化研究现在所出的许多东西给我的印象是：一部分仍坚持早先的信仰；另一部分则受了后来的影响，晦涩难懂。

文化研究传到美国时，只留下了其早期的痕迹，著作很少。引人注目的发展不是来自下层的压力，而在很大程度上源自权势集团。例如，美国的黑人文学在因民权运动和黑人文化民族主义而引发的反抗之后在大学里成了重要学科。而文化研究是作为一种超越民族的、整个大陆的教学内容和研究出现的。在这么一种情势下，威廉斯往往是被有选择地援引的。威廉斯最近实际上成了各方嘲弄的对象。

问：你自己的许多有关文化的著作阐述了通常被称之为第三世界的文学及其文化艺术，然而你却质疑“第三世界文化”这一概念，同时也质疑被西方意识形态吸收、消化了的所谓的第三世界文化艺术所具有的破坏力。为什么？

阿赫麦德：我不大同意你所提问题的前提。首先，我对“西方意识形态”这一概念的质疑不亚于对第三世界文化这一概念的质疑。我认为实际上并不存在西方意识形态这样一种东西。同第三世界一样，所谓的西方当然是种极其模糊的概念，就连一个国家也不可能有一致的意识形态或单一的文化。我认为，每个国家都有众多且相互冲突的意识形态和文化。我还说过，第三世界国家很少有机会直接接触到彼此的文化作品。例如，印度人不从拉美引进小说作品。我们只能在像伦敦和纽约这些地方读到那些译成英文出版的拉美小说。某个印度人想要认真阅读拉美小说的话，通常就得阅读纽约和伦敦这样一些大西洋两岸地区论述拉美的学术成果。我不是说只存在着一种意识形态——一种决定要翻译哪些拉美小说和人们要如何阅读这些小

说的意识形态。我是说我所具有的有关拉美小说的知识是完全经由英、美大学和出版社确定的知识体系传播得来的，是完全受了英、美大学和出版社确定的知识体系的影响。

至于这些文化艺术的破坏力嘛，我根本就不相信第三世界生产的文化艺术品——全部，抑或大部分——会具有破坏力。问任何一个妇女好了，她会告诉你，这些作品大多是中规中矩的，在她们自己的那个地方是很保守、极度反对人人平等的。例如，一部泰戈尔的小说可能会被当作来自第三世界的作品在美国讲授，因为是来自（用新时的说法）边缘的，所以骨子里就是具有破坏力的。然而在印度国内，泰戈尔是个享有极高声誉的人物，怎么也不会被认为“具有破坏力”。当然，有些被引进的第三世界的文化艺术作品是含有破坏力的内容的，然而这些内容在其融入主流文化的教育实践过程中渐次失去了其意义。这种融和的发生，并不是因为西方意识形态以某种特殊的方式（通常只是玩弄异国情调而已）融和了第三世界的作品，而是因为西方学术界在竭力吸收一切的一切——甚至马克思——为本国服务。

问：弗雷德里克·詹姆森曾指出后现代主义与民族主义是对立的：后现代主义是第一世界晚期资本主义的“文化逻辑”，民族象征则是第三世界民族主义抗争的文化逻辑。就文化研究而言，这种对立的含意是什么？

阿赫麦德：坦白地讲，我不知道。我有幸读到的詹姆森的一些近作好像表明他已不再持有这种观点了，至少是不再以那种二元论的方式看问题了；他现在正忙于“描绘”后现代主义文化逻辑在全球范围内发展的态势。与此同时，民族主义则已在英、美学术界名声扫地了；而不经意间，我发现自己的处境十分尴尬。我一直非常质疑民族主义，因为许多民族主义者给我的印象至少说是很有那么点沙文主义的，要不，可说是法西斯主义的。然而对所有民族主义的全盘否定又往往忽略了帝国

主义问题。我认为，那些正在从事反帝斗争的人们是不能放弃其民族主义的。他们必须高举民族主义大旗，有目的地使他们的民族国家发生变革，最终站到帝国主义的对立面。在此我离题再加一句，前南斯拉夫各地区所兴起的民族主义的显著特征似乎不含有反帝的内容。用以掩盖这一事实真相的，是强烈地反对共产主义。

这一切对文化研究来说又意味着什么呢？我认为，我们必须摒弃你们所提及的二元对立观。在美国文化全球化的今天，我们必须将唯美主义的后现代主义看做是种美国文化时尚，因此就不得不将其与某种称霸行动联系起来；而从根本上来说，这种称霸行动就是帝国主义式的行动。你们可以根据你们的需要随便怎么说，但你们首先得认清事物的本质。而民族主义不能被简单地看做是后现代主义的对立面。我刚才说了，世上有着各种各样的民族主义，其中大多危害人类。“单一民族国家”也不是唯一的、值得向往的出路，我们不能以此来设想我们的集体主义，也不能说民族主义在所谓的第三世界竭力鼓动进行文化方面的反抗活动。我们在确认某个特定的民族主义文化主题前，应该明白所确认的是什么样的民族主义、所认可的是什么样的活动。从这种意义上说，不能将民族主义看成是种文化形态。

我还认为，我们必须继续坚持这么一种看法，即文化研究旨在研究平民百姓在其特定环境下的具体的文化活动状况——也就是说，坚持这么一种信念，即文化总有其特殊性，总是在特定的斗争领域里形成的。我认为，我们必须坚持“普遍文化”观——即“平民文化”观，从事文化方面的反抗活动，被压迫人民不分国界，可以并肩战斗。我们必须坚持这么一种思想，即文化研究的对象不应该只是作为“娱乐状态”（福柯语）的文化，而应该是作为交流渠道的文化；这一交流渠道产生出一种特定的含义，这一特定的含义又不会导致现实生活发生（或好

或坏的)变革。从这种意义上说,文化深深地影响着统治行为,所以从事文化方面的反抗活动比泛泛地说一说要困难得多。

问:你说,你对一些民族主义表示怀疑,那么民族主义在什么样的政治环境里才具有进步性,而在什么样的情况下又成了法西斯主义的呢?

阿赫麦德:那还得看你们讲的是哪种民族主义、在什么样的情况下兴起的民族主义。历史上民族主义通常在反抗殖民征服时期起着一种进步作用;这并不是因为被征服的人们已然形成了一个民族,也不是因为民族享有某种注定的独占主权的权利,而主要是因为反抗外国占领有助于对迄今一直身处现代政治领域之外的国人进行政治培训,且必然要提出接受过政治培训的人们的权利问题。从这种意义上说,反对殖民主义的民族主义具有某种深刻的民主性。这类民族主义中有些着力克服以部族、种族、宗教或语言为基础形成的共同体所具有的狭隘的排他性,奠定了团结的基础,从而组建了现代民族国家。

你们也许可以发现,我极其赞同多种语言、多种教派、多个种族的政治团结;不管前南斯拉夫和苏联都发生了什么样的事,我意不变。我强烈反对组建全然单一民族国家的要求。我之所以持有这一观点,完全是因为在很大程度上考虑到了民族主义问题,而生活在印度这一事实可能是决定我的看法的非常重要的因素。进步的印度人都正视这么一个事实,即我们有着许多种语言、许多种教派、许多种文学、许多种传统音乐和舞蹈;也就是说,单一的政治实体里有着许多不同的文化传统。在像斯洛文尼亚——那儿刚刚组建了一个非常单一的民族国家——这样的地方,你们可能难以想象这么一种情况,即像我这样的人对我们国内讲这么多语言、我们谁也难以直接与我们的同胞交谈这一事实并不那么感到心烦。对一个由操各自语言的多民族组成的国家来说,存在着那么一种令人感到非常安适的、极富人情味的状况。

当然，问题在于大多数民族主义的逻辑反对文化上的多样性、包容性和差异性，而主张排他性、纯正性，抑或至多主张多数主义。这一倾向当今十分普遍，民族主义往往成了种族主义的同类品。社会主义梦想——你们也可以称之为太过空想的社会主义：我们要向立即实现普遍平等的人类文明迈进；这一人类文明要立即确认各民族的自决权，同时也要完全地创建任何一个民族也不可享有特权的多民族社会。我们当然知道按这一初衷创建的社会里所发生的堕落情况；但我认为有两件事需要铭记在心。资本主义社会的发展情况更糟糕：我们所说的欧洲的法西斯主义发展情况和美国的种族主义发展情况。而不管怎么说，社会主义至少是向往这多民族普遍平等的文明的，可市场就连理论上也未谈及创建这样的文明。我感到，当今的许许多多民族主义都极具复仇性和攻击性，甚至法西斯性，就连普遍平等、多元文化的文明梦想也遭到了拒绝。

至于民族主义与法西斯主义之间的联系，我认为形形色色的法西斯主义均以极端民族主义为其主导意识形态，而并非所有的民族主义均必然倾向于法西斯主义。我要在此重申这么一个思想，即民族主义并无决定其发展轨迹的一己之定规，只由高举民族主义大旗的势力集团在特定的形势下确定其发展方向。这也就是说，社会主义民主进步力量遭到挫折抑或衰微时，形形色色的民族主义就会导致倒退和法西斯主义的出现。我已就当今法西斯主义这一问题撰写了大量文字，在此就不再详谈了。我只简单指出一点，即当今世界许多地方显然都兴起了的形形色色的法西斯主义，而第二次世界大战期间曾展开过激烈反法西斯斗争的那些国家里重新抬头的法西斯主义具有特别巨大的危险性。宿怨似乎要被再次勾起。前南斯拉夫大部分地区的法西斯主义似乎决心要彻底否定半个世纪前的历史结论了。

问：那么，民族文化与“世界文化”之间的关系如何呢？例如，如果说存在着一种像歌德和马克思所说的“世界文学”

的话，那只能是西方文化统治的产物吗？除了民族文学以及由此而产生的文化民族主义外，这一（伪）世界文学是否还有什么其他出路呢？

阿赫麦德：与当今时尚相反，我是个坚定地支持普遍性这一概念的人。尽管殖民主义本质上是种我们迄今所拥有的普遍性，而当今仅存的普遍文明则是资本主义文明，我依然支持普遍性这一概念。我认为人类完全能够意识到这一文明的野蛮性，从而创造一种远为优良的普遍性——要实现这一远为优良的普遍性，我认为还得靠“社会主义”。我用“社会主义”这个词；你们所说的只要是同一件事，也可以使用别的说法。不能放弃普遍性这一概念，因为只有普遍性的权利确立了，特定的权利才能存在。没有普遍性这一概念，就不会有反种族主义和种种集团性压迫的斗争。美国黑人想要拥有我所说的普遍文明，就得不顾肤色，就得改正以往的一些错误观念和做法。男人历来比女人拥有无限多的权利这一事实不会使我们反对权利这一概念。妇女斗争的目标在于力求解决妇女经受的超越国界、超越宗教和超越种族的结构性压迫问题，要求实行男女平权：对这一目标的追求就极具普遍性。反对帝国主义如果离开普遍性这一概念，就只能是种恐外、仇外心理了。

基于这一看法，我不会顾及你们所说的“西方文化统治”而放弃国际艺术和世界文学这样的概念。我并不认为占统治地位的是西方，我个人并不反对从某个法国人、英国人甚或美国人那里学习某种知识，问题在于帝国主义。你们所说的西方统治实际上就是资本主义的普遍化，占统治地位的意识形态和文化艺术产生于中心国家，出口到世界其他地区或在世界其他地区仿制。民族主义就是在其鼎盛时期也难以独立解决问题，因为资本（特别是以其文化形态）能够也确实打破了所有民族国家的疆界，因为形形色色的民族主义会轻易地融入这一资本主义普遍化的进程。电信业的最新发展使得美国文化产品绕过

各民族国家的教育和文化网络，通过卫星和电视天线以及信息高速公路直接进入了全球千家万户。面临着全世界所有资产阶级都认可的这种资本主义普遍性，任何人都难以径直龟缩进某种纯粹民族文化的怀抱。你要么创建一种反资本主义——即社会主义——的普遍性，要么就认可资本主义的普遍性。当然，对一些顽固的个人来说，会有许许多多的例外发生，然而当今处于集体状态下的人们很难有第三种选择。

世界文学与民族文学问题亦如此。从历史上说，民族文学这一概念伴随着民族国家的兴起最早出现在欧洲。这一概念在第三世界随着民族主义文化在反击文化帝国主义进程中的逐渐兴起而广为流传，而后成了一种文化模式，民族资产阶级国家则通过这一文化模式接受了这一概念。人们不必一定要赞同这一概念，也不必一定要赞同其首创于欧洲、而后受到广泛认可、各民族文学遂依此形成这么一种发展过程。然而不管是作为资产阶级的一种规划，还是作为民族的一种反对帝国主义霸权的表现，这一发展过程是实实在在、真真切切的。我要在此申说一下：对我刚才所说的关于民族主义的一席话，你们不能当耳旁风，你们必须照着这一思路认识问题，以求得你们解决问题的方法。

在这种情势下，世界文学和民族文学这两种类型各有其自身的价值。第三世界的人们需要明白他们地区的文学和他们民族的文学是他们自己历史的一个组成部分；而世界文学在发达资本主义国家是特别有用的必修课程，是消除其恐外、仇外、排外的良药。一般来说，除了你们自己民族的文化和文学外，了解更多的东西总是一件好事。然而在某个特定的生产和传播的地方，世界文学则始终反映着帝国主义制度的不平等这一特性；这一制度只要存在一天，这一特性就不会消失。

问题在于如何教授和阅读这一世界文学。根据歌德的说法，传统意义上的世界文学这一概念是非常规范、符合一定准则的，

甚至是具有阿诺德（马修·阿诺德 [Matthew Arnold, 1822 ~ 1888 年]，英国维多利亚时代的诗人和评论家，主要著作有抒情诗集《多佛滩》、论著《文化与无政府状态》等——译者注）作品风格特征的：最佳的思考和著述的角度，不是着眼于这个或那个国家，而是着眼于整个世界。你们如果考虑到这一点，如此这般地阅读世界各大洲出版的、编纂规范的“巨著”时就同全世界上层阶级紧密地组成（类似于）世界资产阶级集团这一趋势完全一致了。世界文学非常真切地反映了这种全球一体化的趋势，使资本主义普遍化得以顺顺当当、风风光光地实现。就此，我们要质疑文学这一概念，要质疑所有书籍，当然也包括来自第三世界的书籍——这些书籍一点都不规范、正统、符合一定准则。我甚至要大大质疑这么一个事实，即世界文学作为一门教学科目正在中心资本主义国家兴起，而穷国则无力设立这样的科目。

然而还有个资质水平问题。例如，我在美国的一些学院和大学里看到过变了味的世界文学，出现了许多冒充内行的现象。我所认识的一些人对南亚知之甚少，可他们却感觉良好，自视为权威，在大学里教授研究生课程，满怀善意地讲解南亚小说；而在这些大学里，对美国社会历史了解不深的老师是绝对不会获准教授梅尔维尔（赫尔曼·梅尔维尔 [1819 ~ 1891 年]，美国小说家，代表作有《白鲸》等——译者注）和亨利·詹姆斯（1843 ~ 1916 年，美国小说家、评论家，晚年入英国籍，主要作品有长篇小说《一位妇女的画像》和文学评论《小说的艺术》等——译者注）的。我就此提出一种不成熟的想法：你们在谈论一种不那么熟悉的文化艺术时，还真不需要什么专门知识对之进行阐述；你的善意就足以弥补你的无知了。换句话说，我不无担忧地认为，在这种状态下对世界文学这一概念的倡导多半只是一种道义上的需求，而这种需求又往往是种表面文章。我并不是说教授其本国文学的人们——比如说，教授梅尔维尔

和詹姆斯的老师们——就都那么学识渊博、知识丰富。然而一般来说，广泛阅读这一原则还是已经确立了。就此而言，世界文学尚未确立这样的原则。

一句话，世界文学这一普遍性意愿的实现才初露端倪。根本的问题在于，不管怎么说，凡事都得一点一点来才能做好，舍此别无他法。美国文学界称之为“理论”的东西有相当一部分似乎并未在这方面干点实事，而只是在我所说的冒充内行上下了不少工夫。

问：我们觉得美国和英国的学者是独立于社会和政治之外的。例如，（不像法国那样）存在着一种政治关系（法国几代学人均与法国共产党有关系）。在英国，曾有过的这种关系（英国共产党里的史学家们——如克里斯托弗·希尔和 E. P. 汤普森）并未能赢得广泛的政治认同，不过他们的学术著作还是享有巨大影响的。你认为这种独立于社会之外的状况会成为英、美学术活动的一种永久性特征吗？理论与实践之间的某种卓有成效的关系仅仅存在于像黑人和同性恋者这样的特定利益（或群体）集团吗？抑或就像男女平等主义（旧译女权主义——译者注）那样，这些集团也超然物外吗？

阿赫麦德：各个国家一代又一代的知识分子所要起的作用是非常复杂的问题。这当然是个某些特定个人的作用和责任问题，特别是高等院校中的职位实际上使知识分子们有了一个在整个社会起作用的大好机会时，就更是这么一个问题了。然而这也是个某一特定的政治领域在某一特定地点、特定时间形成的问题。美国自打 20 世纪 30 年代以来从未有过起大作用的劳工运动。在这种情势下，激进的学者们就非常易于自信，认为他们不用顾及校外的任何人和事。他们现在毫无顾忌地指摘工人阶级，把它的衰弱归咎于它自己，而全然不考虑他们自己对工人阶级的衰弱所应负的责任。别忘了，工人阶级运动总是指望得到知识分子的大力支持的；而我认为，知识分子要充分意识

到他们所做的一切是否与那些指望得到他们支持而又不掌握相关知识和文化资源的人们的利益相一致。你们知道布莱希特1953年写的关于东德镇压行动的那首辛辣的诗吗？他在诗中冷嘲热讽，说当一国人民失去对其领导人的信任时领导人有权挑选另一国的人民吗？有时，美国的一些激进派人士给我的印象就好像是在寻找他们可以挑选的另一国人民。超然于你所说的群众政治，目前倒真是这种状况，特别是在文学和文化评论家中尤甚。美国的1968年是个永远值得夸赞的年头儿：那一年组织了有史以来规模最大的和平运动，没有任何一个国家曾有过如此声势浩大的、反对自己国家政府发动战争的和平运动。形形色色的美国左派人士在组织那次运动中起了关键性的作用。那次运动是至今仍游荡在美国的幽灵。现如今的美国激进分子们超然于政治之外，一味追求名利的风气非常盛行；而许多在从事非常体面、收入颇丰的工作的人们之所以这么干，是因为想要继承、发扬光大那次运动的传统。他们中最引人注目者当推诺姆·乔姆斯基了，自20世纪60年代中期以来他一直坚持着他的行动主义；另外还有许多不那么有名，甚至根本不为人知。他们应该受到我们的钦佩，因为切（格瓦拉——译者注）说得好：他们是生活在野兽肚里的一群人。你们明白，那里不是最佳生存处。

在英国，直接卷入政治的知识分子比较多、比较坚定；而之所以会如此，是因为英国有着较为坚实的工人阶级政治传统。这就使得许多英国知识分子有了一种较为牢固的精神支柱，然而工党对工人阶级的抑制构成了一种毁灭性的打击，许许多多知识分子得过着一种极其艰难的公共生活——身处斯大林主义和劳工至上主义的两面重压夹击之下。他们中的许多人——包括那些已脱离英共和仍留在党内的人——得为此付出高昂的代价。我当然要将威廉斯列入那些代价者之中，这甚至影响了他的文章格调。

你们提到了法国的情况，而我还要加上一个其近邻意大利的例子。这两国共产党是享有巨大影响的庞大群众组织，兴起于反法西斯斗争。现在真难想象，1946年时法共曾是法国最大的政党。该党曾在20世纪30年代的反战、反法西斯斗争中起过了了不起的作用。法国妇女1944年获得解放后随即赢得了选举权，过后不久一大堆有关男性统治的法律被废除。右派反对所有这一切。这右派从未认同过1789年，从未相信过共和；而当美国夹带着马歇尔计划和冷战来到欧洲时，这右派则欢迎美国的统治；这右派仇视诸如西蒙娜·德·波伏瓦的《第二性》（1949年出版面世）这样的一些书籍。法共内外的两代法国知识分子一直与之进行争辩。然而到1968年的失败后，关心公共事务的知识分子与工人阶级群众政治之间的特殊关系就也在法国断然结束了。

我要说的是，知识分子所起的作用是与他们自己所做的实际选择有很大关系的；但我们也别忘记，知识分子个人和整个集体还要受比他们自己重要得多的历史上历次运动的影响。

你们还问了我有关美国激进派知识分子的未来前途问题，你们并说了一些有关利益集团和群体集团的极富争议的事，还举了黑人和同性恋者以及男女平等主义的例子。我首先来谈几个例子。不言而喻，每个人当然都应该享有相同的权利。然而涉及政治领域，就有些问题了。例如，同性恋者权利运动涉及公民社会与政府（即所谓的私人与公众）之间的区别问题。只有政府能够采取一定的整治行动，而美国政府拿不出任何进行整治的办法来。从政治领域——这是一种准确的说法——这一角度看，认可实用主义和多元主义的美国政府实际上只能承受同性恋者权利运动的压力；我说这话时丝毫没有低估对同性恋反感的程度。

而妇女和黑人的情况则很不一样。当然也严重地存在着对妇女和黑人的偏见，而这种社会偏见又自然充分地反映在政府

的态度上。但我考虑的是其他方面的问题。大多数黑人在美国经济中构成了一个明显的下层社会，这下层社会自打奴隶制时代以来一直存在着。在美国和其他地方，大多数妇女从事着工资最为低下的劳动，中心资本主义国家使妇女成为体力劳动的主力军，这是资本反劳工战略的一个组成部分；而妇女的无偿家务劳动则是使工资单总金额降至最低的一个主要组成部分，从而确保一定的赢利率。尽管男女平等主义在美国的一些学术和文化生活领域里赢得了引人注目的胜利，但贫困妇女的收入并未见增加，更别说黑人青年了。公平对待绝大多数妇女和黑人这一问题是美国全部生活中的一个核心问题，不进行革命性的变革是难以彻底解决的。一些白人上层阶级男女平等主义者可能在倡导你们所提及的那种超然物外的立场，但大多数妇女是不会认同的。

每个群体都有权为其成员而争斗，这一点也是毋庸置疑的。而我要提出一个有关民主的颇难解释的问题。当今社会主义理论与实践的一个大问题是差异性与普遍性——群体权利与无形的普遍权利、妇女权利与公民权利、本国工人权利与移民工人权利——之间的关系问题。后现代主义的回答很简单：普遍性是种幻想；群体认同是种局部性的、有条件的、自由的选择；群体认同权是绝对的，自我表现是种最真实的表现形式。我认为这种群体认同绝对化、这种摒弃普遍性的随心所欲在政治上是很危险的。首先，在你的群体认同规章中，我没有知情权，没有参与权，没有批评权，那么你凭什么要我与你保持一致呢？仅仅是根据某种虔诚的信仰、某种唯意志论的善良意愿吗？可这种信仰和意愿是会随时消失的！

我一时难以解释清楚这一问题。这样吧，我来换个比较简约的话题。你们看到，在这一历史时刻是社会主义——我依然称之为社会主义——提出了人们平等享用物质财富这一问题，而资本主义国家可能还是更喜欢与分崩离析的、分散在各社团

和各利益群体的人们打交道。社团和利益群体通常提出社会歧视和社会剩余的分配问题，而财产所有权问题只能在谈及普适权时提出。我们一旦分散到不同的群体，大家所谈论的重点问题就应该是我们要如何实现人人权利平等；然而现在各社团和各利益群体在与政府打交道时，都为了自身能分得更多的社会剩余而成了相互抗争的乞求者。对此可能做出的解释也许是：资本主义国家在众多竞相抗争的乞求者都要求瓜分政府控制的社会剩余时与之打交道可能比应付要求普适权的激进政治来会更容易一些，因为乞求者将相互钳制、相互削弱；而激进政治则主张人人平等，不只是要求司法上的平等，还要求一切方面的平等，特别是经济财富方面的平等。我想，我要说的是，个别社团的群体自我主义还难以改变资产阶级男性个人历来的自我主义；我们需要既体现人的独特性又体现人们普遍性的政治形态。

要预测未来嘛——个别社团的群体自我主义现如今会成为美国政治生活的永久性的特征吗？——让我来简单地讲这么三点看法。第一点，就像其他许多美国的东西一样，这种美国式的政治本身也在日益全球化；一些意大利共产党人和社会党男女平等主义者其实早在20世纪70年代就对欧洲政治美国化的危险提出了警告。我所想到的第二点与第一点没有什么关联，即近半个世纪的经验表明，美国学术界激进分子谈论多的是全球状况，很少谈及他们自己国家的情势。换句话说，这一知识界的上层多半在关注着一种全球性的事务，不太乐意关心本国事务。这当然与美国既是个国际巨人，又是个本土侏儒这一客观事实有关了。而这也反映了一种作为世界头号帝国主义国家公民这一实际情况所带来的非常真实的困境：在这美国的世纪里不是花大力气同你们本国的公民同胞们加强团结，而是同你们一道生活在世界各地的人们讲团结。联系到你们提出的问题，这一切就意味着：如果世界其他地方发生了群众运动，美国的

这些知识分子就会做出积极的响应。你们如果愿意，可以把这种情况叫做寄生行为；然而这种寄生行为在世界政治中起着一种极具建设性的作用。我们应该十分尊重这些献身国际团结的人。

而我要说的另外一点就不那么重要了。谈论未来的难点在于：与极其缓慢的历史发展步伐相比，个人的生命再长也是很短暂的。在我自己的一生中，历史已发生了三次非常急速的转折：我小时候正值殖民主义统治消亡时期，我青年时期碰上了轰轰烈烈的“1968年”革命运动，而在我步入中年时则发生了“1989年”复辟活动。我很难肯定，在我自己的余生中是否还会发生具有如此重要意义的历史转折事件。由于历史发展的步伐极其缓慢，我要预测不久的将来就显得太愚蠢了。也可以换种说法：由于历史发展极其缓慢，创造历史的人必然会是孩子们，而不会是父母辈人。

第五章

老主张与新需求：历史、阶级与 马克思主义经典论述

布赖恩·D. 帕尔默

历史是什么？亨利·福特说是空话。乔伊斯认为是梦魇。尼采怒斥之为谎言。弗雷德里克·詹姆森答曰害人精。孩子们说是乏味无聊的东西，他们用历史这一字眼表达绝迹了的、结束了的、过时的等等意思。那么为什么要保卫称之为历史的这种“东西”呢？

许多当代理论含蓄而又明确无误地训示道：“别干傻事！”当今流行的理论认为同时发生的事件差不多是没有原因且支离破碎的，拟将其视为历史遗迹、没有因果关系的孤立事件——一系列“连续不断地发生的事件”。进行阐释似乎是在着力于分析摆脱各种形式的“历史思考”。历史——一种不那么重要的、“依附于当今、没有其自身完整体系的”学科——是后结构主义对社会所做的终极说明，始终是主观性的时刻之产物。^①

从某种角度看，这种理论并不那么新鲜。然而后现代主义

^① 弗雷德里克·詹姆森：《后现代主义与消费社会》，文载哈尔·福斯特主编的《反美学：后现代主义论文集》，华盛顿州汤森港，海湾出版社，1983，第125页；詹姆森：《后现代主义》抑或《晚期资本主义文化逻辑》，北卡罗来纳州达勒姆市，杜克大学出版社，1991，第217、64~65页；波琳·玛丽·罗斯诺：《后现代主义与社会科学：观点、进攻、侵扰》，新泽西州普林斯顿市，普林斯顿大学出版社，1992，第64页。

者们和后结构主义者却用一系列翻来覆去、甚具诱惑力、回避历史发展进程中主要问题的话语，竭力否定历史。主要否定的是启蒙运动之后形成的理性思维体系，这体系被归结为一种形式——论述，和一项内容——美化资产阶级统治。这样一来，这种“知识”就将种种压迫一笔勾销了。^①

后结构主义在重新对神秘的过去历史社会进行阐释时，似乎是要否定整个18世纪这一革命时代——毫无疑问，这一革命时代是资产阶级的一项规划。后结构主义的唯心主义倾向十分令人吃惊：它力图撇弃与1776年、1789年、1792年和工业革命相伴的阶级内容与思想变革，同时避开19世纪殖民地的反抗斗争和第一个工人国家（1917年）。而所有这些事件构成了历史发展进程，并对当代政治和文化的发展——从布莱克和贝多芬到马克思和蒙赫，再到维布伦和凡·高——有着极大的影响。资产阶级宣告的平等主义是种以财产为基础的法定权利，而不是充分发挥个人才能的社会条件；以此为基础的启蒙运动规划尽管不完善，但对封建秩序——确定这封建秩序的因素是数个世纪以来的社会地位等级观和钳制性的迷信、神学及专制主义思想——而言仍是一种革命性的超越。

马克思主义——新兴无产阶级的成熟世界观——的目的是完全彻底地实现启蒙运动的理性观点，将其落实到所有的人，而不是仅仅惠及这一或那一享有特权的社会阶层。正如玛丽·沃尔斯通克拉夫特援用启蒙运动倡导的平等这只潘多拉之盒所具有的潜在价值捍卫法国大革命，援用托马斯·潘恩的《人的权利》维护男女平等主义倡导的妇女权利那样——这一点远远超越了资产阶级思想和实践中强烈表现出的那种男权至上观，马克思也根据启蒙运动的唯心主义以对立的立场提出了其理论

^① 参见让-弗朗索瓦·利奥塔尔：《后现代状况：知识报告》，明尼阿波利斯，明尼苏达大学出版社，1984，第30页。

历史唯物主义。后结构主义全然不顾启蒙运动思想的这些特征和发展，将所有后启蒙运动的阐述均斥之为屈从于启蒙运动的、令人失望的东西。当代理论特别怀疑启蒙运动“经典论述”及其“对诸如意志论、经书解释、解放理性者（或曰劳动者）和创造财富等这样一些重要论述的明确推崇”。^①这种老调——形而上学在现代所发生的危机之产物——不过是为了使这些论述丧失其意义，使之消溶于后现代性的那种玄虚的、云遮雾罩的言词之中。^②后现代主义者们与后结构主义者们因而从形式到内容完全彻底地否定了对立面的重大演变。他们摒弃了康德和黑格尔以及马克思——这几位不是持有这种经典论述就是持有那种经典论述，很少考虑这些思想体系间的根本区别。无政府主义者也许会提出：政府就是政府，都是不公正的（打倒布尔什维克！）；和平主义者主张所有的战争都应受到谴责（我们不支持越战的任何一方！）；后结构主义者宣告，所有经典论述都是可疑的、妥协的，不存在什么最具权威的阐述（所有阐述这些的害人精滚开吧！）。

我拟在下述评论中着重分析马克思主义“经典论述”——这一决心完全彻底实现启蒙运动理性观点的规划并未实现；许多当代理论在否定历史唯物主义的同时也否定了启蒙运动的理性观点。令人不可思议的是，对马克思主义经典论述的否定正好发生在这么一个历史时刻，即极其需要坚持用阶级观点审视历史，视历史为物质利益所驱动的一系列可证实的体系和作用，必须用阶级观点阐释从古到今的运动——特别是在当代人类于剥削和压迫呈全球化状态下联系日益紧密的社会里更要以阶级

① 利奥塔尔：《后现代状况：知识报告》，第23页。

② 马克思主义对这一状况的批驳，参见约瑟夫·弗拉夏《马克思的哲学废弃与历史唯物主义的学原理》，文载《史学理论》1991年第3期，第153~179页。

观点看问题——这样一个历史时刻。^①应该重申一下明确的论断，这是因为后结构主义和后现代主义通常混淆视听，甚或加以否定的正是这明确的论断。马克思主义和历史唯物主义对当代理论的批判及其对阶级政治的强调和历来对阶级斗争的重视，所依据的并非仅仅是作出一个又一个的否定。马克思主义方法论并不否认知识与权力相结合的重要性——例如，福柯持这一观点。马克思主义始终考虑信念、统治地位和社会变革的关系。很难说历史唯物主义在理论上和实践中不那么重视表述、描绘、论证和经典著作文本的引用。历史唯物主义不管怎样一直都在探讨基础—上层建筑这一比喻说法令人难以理解的意义：这一点在诸如克里斯托弗·希尔、埃德华·汤普森、罗德尼·希尔顿和 V. G. 基尔南等这样一些英国马克思主义史学家撰写的大量著作和雷蒙德·威廉斯及特里·伊格尔顿所作的具有历史意义的文学评论传统中表现得最为明显。^②最后一点，说马克思经典论述十分注重依据生产力和主要经济关系（如阶级）决定论进行阐释，并不是要否定其他自我认同体（如种族和性别）的重要性。

然而，马克思主义的经典论述与后现代主义对一切重要理论阐述的怀疑之区别，并非表现在个别问题上，而是表现在两

① 上述各段所述问题，参见亚历克斯·卡利尼科斯《编史：社会理论的作用、体系和演变》，纽约州伊萨卡市，康奈尔大学出版社，1988；卡利尼科斯：《理论阐述：省思哲学史》，坎布里奇市，政体出版社，1995；埃伦·梅克辛斯·伍德：《资本主义新文化：旧政体与现代国家》，伦敦，维尔索出版社，1991，第93页；伍德：《认同危机》，文载《这时代》1994年6月13日，第28~29页。

② 简要说明，参见哈维·J. 凯伊：《英国马克思主义历史学家》，牛津，巴西尔布莱克韦尔出版社，1984；雷蒙德·威廉斯：《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》，文见《唯物主义与文化中的一些问题》，伦敦，维尔索出版社，1980，第31~49页；弗雷德·英格利斯：《雷蒙德·威廉斯》，纽约，鲁特利奇出版社，1995，以及特里·伊格尔顿：《文学理论导言》，明尼阿波利斯，明尼苏达大学出版社，1983。

者对历史发展进程——历史发展进程受物质力量影响，一切解放斗争和顺从行为均发生在这一历史发展进程中——做分析的方法上。后结构主义和后现代主义视历史为论述者创造的作品——为了对现在进行阐释而想象出来的历史。因此，历史只能是根据一时之需所创造出来的文本。马克思主义经典论述强调要将历史置于过去真实的物质世界中进行研究，而不能在我们自己的这一矛盾重重的时代里随意对之加以装扮，并力求通过潜心探索其不甚明显的社会关系和将那些被忽略了的历史时段及事件置于极具历史价值的物质世界中；这物质世界比起现存的档案纪录中受意识形态影响而具有的虚构成分要好得多，且通常十分关注固有的权力欲。再者，马克思主义的经典论述还竭力如实地——认为既然能够使历史发展进程模糊不清或使其失真，同样也完全能够使其明朗、显真情——描绘历史的参与者——不管其阶级立场如何。

因此，E. P. 汤姆森和加雷思·斯蒂德曼·琼斯在史学研究方法上有着很大的不同。前者的《英国工人阶级的产生》（1963年）对阶级的形成、斗争和觉悟的阐释显然完全是马克思主义的；而后者的《阶级语言：英国工人阶级历史研究，1832～1982年》（1983年）对宪章运动的阐释则显然具有后结构主义倾向。汤普森的政治实践和理论轻率地陷入了斯大林主义和主流社会民主的泥淖；他对英国民众激进运动不那么明显的方方面面进行了探究，揭示了一种潜在的反叛传统：19世纪初的数十年间与合法政府对着干，坚定地站在革命立场反对后来的工人阶级改良派及其费边派史学家们那一本正经的立宪主义。这与斯蒂德曼·琼斯大不相同。20世纪80年代琼斯的政治主张完全汇入了英国工党背离工人阶级的保守逆流。他认为19世纪三四十年代的宪章运动成功地抑制了群众性起义的政治主张，认为运动的理念和行动不是当时的阶级动员而是18世纪政治的延续——那在某种程度上不同于当时历史环境下的阶级现实的政

治。汤普森的《英国工人阶级的产生》无疑是对工人阶级革命理想——过去和现在均如此——笃信的影响，但这并无损于这部著作的权威性；这是因为尽管政见不同，该著作仍深刻地论述19世纪初物质世界的复杂状况。而斯蒂德曼·琼斯竭力否定宪章时期的特征。极具讽刺意味的是，斯蒂德曼·琼斯著作中的“现在”在意识形态上完全适应撒切尔夫人的英国：这是对过去的一种背弃，贬低、否定工人阶级运动长期发展史，使运动发展陷入困境。汤普森与其完全相反，他的“现在”是个革命遭受挫折的时刻：要“英勇地”迎接挑战，不管胜利还是失败，这对工人阶级的发展和当代左派政治主张中的阶级内容来说都是具有重要意义的。^①

详细审阅一下后现代主义和后结构主义的历史著作，就会发现马克思的经典论述被摒弃殆尽了，其结果就必然出现了一种独特的过去—现在—未来体系，摒弃经典论述的代价和后果极其明显。法国大革命被认为是受想象中的政治信念激励的某一特定人群无甚实际意义的心愿的展现，而不是贵族统治集团与资产阶级之间、长裤汉们（法国大革命时期贵族对贫苦的共和主义者们的蔑称——译者注）参与其间的争斗；这就使当代历史编纂法傲然摒弃阶级观十分明显了。^② 后殖民时期解构式著作否定马克思对东方问题的论述是可以理解的，而逐字逐句引用有关帝国主义掠夺和当地人进行反对的论述是不恰当的；其结果是出乎意料的，使那些处于社会边缘的“另外一些人”——他们的差异是显而易见的，但他们与全球范围阶级形成所保有

① E. P. 汤普森：《英国工人阶级的产生》（纽约：文蒂奇出版社，1963）；加雷思·斯蒂德曼·琼斯：《阶级语言：英国工人阶级历史研究，1832~1982年》（剑桥：剑桥大学出版社，1983）中的“重新思考宪章运动”和“工党为何陷入困境？”，第90~178、239~256页。

② 关于当代种种史学潮流，参见布赖恩·D. 帕尔默《沦落成了一种语言游戏：语言的物化与社会史的编写》，费城，坦普尔大学出版社，1990。

的紧密联系却被歪曲成了不那么重要的一支支孤立的文化和一个个毫不相干的国家了——更加悄无声息了。^① 戴维·哈维说：

后现代主义要我们认可物化和细化，居然要我们赞扬伪装和掩饰行为，赞扬种种对地域、地区和社会群体的迷恋，同时要我们否定一种能够把握其深度和广度愈益全球化、影响超越日常生活的政治—经济（货币流通、国际劳动分工、金融市场等等）发展进程的经典理论。^②

因此，后现代主义对马克思经典论述的否定也就付出了极高的代价，即阶级的重要性几乎丧失殆尽了。

这一发展变化在理论上述及的不多，大多表现在 20 世纪末的政治实践中，主要表现为“放弃阶级观”：^③ 这是一种倒退，而“现行社会主义的”斯大林主义式的畸变及其最终的失败则又决定性地影响了这一倒退。有位史学家在其充满自信的著作中对此说得很清楚。帕特里克·乔伊斯声称：曾经应用阶级斗争这一思想方法释述的英国历史，现在该换个方式对之进行思考了。

人们强烈地感觉到，阶级观也许是已经“终结”了。阶级已不再是历史阐述的主要内容，成了与其他许多内容同等重要的一个内容（这就是我所说的阶级观之“终结”）。这样说的理由并不难陈述。英国经济的衰退和调整已导致

① 参见拉塞尔·雅各比《回归边缘：后殖民时期理论困境》，文载《通用语》（1995年9~10月号），第30~37页。

② 戴维·哈维：《后现代性状况：文化演变因由探》，牛津，巴西尔布莱克韦尔出版社，1989，第116~117页。

③ 参见埃伦·梅克辛斯·伍德《放弃阶级观：新型“理想”社会主义》，伦敦，维尔索出版社，1986。

了老式手工雇佣劳动部门以及被误认为是“传统”工人阶级的解体。20世纪70年代右派开始抬头，左派开始衰微，工会亦随之衰微，这些均表明了经济变革的发展状况，导致了阶级和根据工作划分阶级对学术主张及广大民众影响的日趋减弱。英国发生的变革在其他国家和地区也有显现，而最重大的变革则是世界共产主义的解体以及随之而来的知识界马克思主义的式微。^①

“拆析”一下这段文字，即清楚地看出其言极不周密，犹如《时代》杂志文章那样令人扫兴。即使20世纪90年代的潮流确然如乔伊斯所言，对这一想象的变革时期所应用的分析法也绝对不能完全搬用至与其极为不同的过去的社会——一批蜕变、畸形的工人阶级国家（苏联、波兰、匈牙利等）的垮台对我们研究19世纪初社会的实际阶级构成能有什么样的潜在价值呢？对那些所谓的知识分子来说，陷入极具铜臭味的政治潮流，从而摒弃其阐释问题的不偏不倚原则，宣扬他们那充满党派性政治——特定历史时期的赤裸裸的党派性政治——的所谓新思想，难道不是相当的不道德吗？

具有讽刺意味的是，乔伊斯的一席话非但没有损害历史唯物主义，反而是进一步肯定了历史唯物主义。乔伊斯说阶级观的“终结”是全球性经济调整、工会和左派失败、苏联和东欧内爆以及右派抬头的结果，这不就正是进一步肯定了“理智的马克思主义”吗？舍此，我们又能作何理解呢？马克思不是写过“各个时代统治阶级的意识形态都是主导意识形态”，不是还提出过在“热衷于革新”——这肯定是后现代主义的一大特征——的时刻，这样的意识形态很可能导致“陈规旧习起主

^① 帕特里克·乔伊斯：《民主问题：19世纪英国的个人与社会》，剑桥，剑桥大学出版社，1994，第2页。

导作用的影响愈益深广吗”^①？历史唯物主义认为：一个时代的政治、经济发展状况以及随之产生的意识形态与另一历史时期的生产和冲突方面的社会关系之间的差异很大。而乔伊斯则抹杀了这两者的差异。

然而这样做，既不利于对过去的研究，也不利于对现在的研究。这是因为乔伊斯简单化地所列举的左派日渐式微的事例在某种程度上是符合政治经济发展状况的，但他同时却又忽略了其他方面的情况。他所列举的事例是片面、失真、非关键性的。

不错，斯大林主义式的经济发展及其统治集团的确是不管不顾地冲进了20世纪90年代私有化专制政治的泥淖——古巴除外，中国更不在此列。受托洛茨基主义影响的马克思主义者们自1937年《被出卖的革命》出版面世以来一直在预测这一状况的出现。托洛茨基反对那些认为斯大林主义的专横控制是种防止市场关系复辟的主要——尽管不那么完美——手段的人；他写道：“倒退回资本主义实际上是完全可能的。”^② 1989年以后资本主义反革命活动与斯大林主义发生内爆的年代里，阶级政治受到了沉重打击。然而没有任何迹象表明这一状况已使阶级这一社会变革和人类潜在价值实践者（马克思的一条重要经典论述）的重要性有所下降。工人阶级运动必将重新活跃，接受过社会主义思想教育的人们必将恢复20世纪90年代里在俄罗斯和其他地区所丧失的一切；最近，资本主义复辟活动势头已明显地丧失，将一无所获。差不多十年间的暴君叶利钦式的大俄罗斯主义以及小“民族”沙文主义的野蛮行径已表明民族认同

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，纽约：国际出版社，1969，第39页；《路易·波拿巴的雾月十八日》，文载《马克思恩格斯选集》，莫斯科，进步出版社，1968，第103页。

② 列昂·托洛茨基：《被出卖的革命》，纽约，梅里特出版社，1965，第254页。

政治要将人们引向何方。阶级——既是一种潜能和变量，又是一种行动力量——因而也就再次显示了其固有的重要性。当今越来越多的人面临着资本主义极度整体性的、实质性的、阶级性的欲念所造成的灾难；这灾难是普遍性的、悲剧性的，就连完全蜕变、畸形的工人阶级国家亦指望靠意识形态浓厚的、抽象的世界市场而不是靠无产阶级政权维持生计了。从法国到加拿大、从韩国到巴西，现在通常都有群众性的罢工向资本及其政府发起挑战。尽管难以令人理解，但那些一度认为斯大林主义者所说的社会主义令人讨厌的苏联工人 20 世纪 90 年代还是投票支持了共产党人。1995 年末，西方先进资本主义经济制度国家的大选几乎普遍表明，社会不满的主要原因在于社会秩序的重大缺陷——即“穷”“富”差距明显的拉大，从而使虚构的中产阶级失去了存在的根基，使那些有幸保住工作的劳苦大众生活条件不断恶化：除了阶级斗争这一解释外，不存在其他任何解释。这一经典论断不管受到多么大的有组织反抗和多么异常的压制，都是难以推翻的。阶级观并未受损多少，且已然重放光芒。

这阶级观自然是风吹屹然不动的。阶级观被说成只不过是多种主观论之一，这样一来后结构主义分析法——这一分析法的出现正值左派急需清楚明晰、直截了当地说明阶级既是一种潜能和变量又是一种行动力量，既是一种社会组织又是一种政治主张的时刻——实际上就从解析和政治角度将其搅混、使其意义含糊不清了。总体上来说，马克思主义学说，特别是唯物主义观点，是质疑、反对这种令其意义含糊不清的行为的，会纠正这种非常错误的阐释的，会提出一种相反的世界观来彻底改变因最近 30 年间资本和资本主义国家处于强势而导致国际工人运动阶级斗争受挫、弱化的颓势的。那些未能认清后现代主义和后结构主义的瞬时性，最近则大肆宣扬其根据文本所述进行构思认同的政治主张的思想家们——其中许多人在学术上

曾是马克思主义的战友，面对着当代资本主义的总体现实状况最终还是会承认阶级观在重新日趋流行之势的。他们肯定会发现某种“不同的”状况，从而坚信马克思对剥削的经典论述：所有的人最终都会发现自己所处的从属或统治地位；这就在较大程度上避免了主观主义的产生和主观上对资本主义制度下阶级——这阶级在以其特有的力量吸纳其他各阶层，使各种政治力量失去生命力的同时进行统治和使对立面被统治——压迫客观存在的否定。这实际上是看待世界的老道道儿。然而老道道儿并非就没有价值，尽管后现代主义和后结构主义不以为然。诚如马克思主义的一位“老人”——启蒙运动激进价值观的终身维护者——曾在一则特别合乎唯物主义的过去、现在、未来之相关影响的箴言中所言：“那些不能维护老道道儿的人决难有新道道儿。”^①

^① 列昂·托洛茨基：《捍卫马克思主义》，纽约，探索者出版社，1973，第178页。

第六章

反对从社会层面对科学进行解析：

来自第三世界的警世故事

米拉·南达

反抗专制主义、拒绝这专制主义制造的种种谎言的人们要有唯一的真理、唯一的理性、唯一的事实，有时还要有唯一的科学这样一些观念。能够坚持急需的种种唯一性是非常难得的，让我们永远不要忘记这一点。

伊恩·哈金，1996年^①

1

正忙于对自然科学进行解构的“激进”运动最引人注目的——而又很少受人关注的特征之一，是其最终否定真理、理性、事实和科学的唯一性（即普适性），而该运动又正是以最急需这种种唯一性的人们——“反抗专制主义、拒绝这专制主义制造的种种谎言”的人们——的名义对之加以否定的。这些人也包括我们这些反对我们自己文化传统中存在的某种专制主义，

^① 伊恩·哈金：《科学的非普适性》，文载彼得·加利森和戴维·斯塔姆普主编的《科学的非普适性：界限、内容、影响力》，斯坦福，斯坦福大学出版社，1996，第41页。

反对未经检验而又难以检验的且用以为这些传统辩护的宇宙论的非西方社会的人。没有多少关联的种种贴有社会构成主义标签的理论宣称，现代自然科学的那些内容最终被“西方”文化价值观和社会利益证明是正确的。现代科学一旦不被视为具有普适意义的有关自然界的知识，而被视为西方社会特定文化集团的一种构成物，就易于被视为帝国主义的西方的专制主义的一个组成部分了，非西方人必然要以文化传统和反对帝国主义为由对之加以抵制。现代科学因而就成了一种专制主义——一种受抵制的对象，那些反对专制主义的人们排斥的对象。

本文旨在对怀疑论——后现代主义学术界广为流行的从社会层面对科学进行解析所提出的种种持怀疑观点的理论——所做出的种种反现实主义的、相对主义的臆断作一批判性的审视；我拟从非西方国家人民所从事的科学运动这一角度对之加以审视。这些种种持怀疑观点的理论——这些理论不同于知识是社会中介这一马克思主义思想，然而又往往混同于马克思主义思想——模糊了经科学证明的看法与民间的看法和（或）观念之间的区别。导致这区别模糊的因素是社会构成主义的主要论点：看法的正确与否取决于公众一致的意见，而公众一致的意见本身取决于社会权力、社会影响和社会习俗。科学证明了的知识能够解析的现实世界不存在客观真理；关于“现实”的所有“真理”实际上是在“思想共同体”所做的不同的、同样说得过去的阐释之间做出选择后编造出来的。而这种选择又是受某一特定的探索研究共同体的成员有意或无意的偏见和利益影响的。构成主义理论家们强调的重点和述及的细节不那么相同，但都认为根本不存在什么超越所探索研究的当地社会环境的真理，甚或不存在什么超越所探索研究的当地社会环境的事实。伊恩·哈金上面提及的真理的“普适性”和理性的“普适性”在构成主义的论文中被说成是启蒙运动的帝国主义欲望——力图将西方自身有关真理和事实的独特的论述强加给世界其他地

区——的残迹。

这样一种知识观以文化自治、宽容以及尊重非西方世界认识世界和生活其间的方式为由证明自己有理。但我要说，这种“宽容”实际上只不过是许多通常称之为第三世界的地区在急速发展的反现代主义、本土文化保护主义和文化—宗教复古主义运动提供理论根据和表示进步罢了。这类运动力图使科学理性服从地方上的传统文化，从而难以对这些传统文化——这些传统文化中有许多东西显然是用以控制、压迫非西方社会的妇女和其他边缘化群体的——提出必要的质疑。

差不多就在第三世界由于社会构成主义理论在全球学术界大行其道而兴起本土文化保护主义、反现代主义社会运动的同时，第三世界许多地区人民的科学运动受到指责，日趋式微。人民的科学运动力图应用现代科学的内容和方法对传统知识进行实际考察和评论。在我最熟悉的第三世界地区——我的故乡印度，由于在现代科学是西方的、非西方世界需要非西方的“民族”科学这一思想的影响下形成了极为引人注目的、呼声极高的跨国联盟，所以人民的科学运动业已开始渐次衰微。这些本土文化保护主义运动在西方和本国最激进的知识分子的首肯和鼓励下，往往将根据现代科学对传统知识所做的批判性分析通通称之为西方帝国主义行为；更有甚者，将其称之为过时的、“名声扫地的”、“西方的”启蒙运动的后遗症（然而有趣的是，他们一直在从民族科学这一视角为对“西方”科学进行攻击喝彩叫好，认为是反对欧洲中心论的，因而是进步的）。^① 而我认

^① 关于这种第三世界主义的最近的典型观点，见桑德拉·哈丁《科学是多元文化的吗？质疑、对策、机遇、不确定性》，文载《构型》1994年第2期，第301~330页；又见齐奥丁·萨达尔主编的《雅典娜复仇：科学、剥削与第三世界》，伦敦，曼塞尔有限公司，1988；齐奥丁·萨达尔主编的《赚大钱的本领》，曼彻斯特，曼彻斯特大学出版社，1984；阿希斯·南迪主编的《科学、霸权与暴力：现代性挽歌》，德里，牛津出版社，1990；以及范达纳·希瓦：《活着》，伦敦，泽德出版社，1988。

为，我的故乡印度教右派（印度人民党）在最近的大选中赢得胜利无疑是得益于这么一种文化氛围，即所谓的左倾知识分子和激进主义分子往往将自由主义的、现代的思想视为是“西方的”、“不可信的”，因而不适合印度的。为此我要指出，在以反对帝国主义、维护平等主义为由认为敌视现代科学的合理性有理这一点上，真正的受益者不是人民，而是宗教方面或者“仅仅”是文化—文明方面的形形色色的本土文化保护主义者和民族主义者。

学术界相当有地位的西方科学评论家们往往对前殖民地世界本土科学创造“特定知识”（“situated knowledges”，唐娜·哈拉威使用的词语）的活动——譬如“伊斯兰”科学、“吠陀”数学、“印度”科学、“第三世界妇女”学等——赞许有加。他们往往认为这些运动是对长期受到压制的传统文化的无可非议的重申，是曾经被殖民地化的文明为了按照自身条件而接受现代性影响所做的勇敢的尝试。这一看法的确有几分道理：殖民主义时期经济剥削和文化歧视留下的印象以及对“不发达世界”急速衰弱的担心无疑使第三世界具有一种寻求他途的紧迫感。

然而人们如果深入审视一下这些竭力在文化方面倡导应用“可靠的”科学技术的社会运动的实际情况，就会看到一种很不相同、令人十分担心的景象。从最好的方面看，本土科学运动引起了新民众主义、反现代化、反国家的骚动，不管不顾地反对第三世界国家（如印度）的一切事物和观念；而从最坏的方面看，这些运动在伊斯兰教盛行的国家（某种程度上——至少是间接的——也在印度）积极主动地同宗教原教旨主义者联合了起来。现在实际上是越来越难以识别出宗教界的立场（通常都持右派立场）与印度和第三世界其他国家科学、技术和现代性持批判态度的世俗界评论家们的立场（通常都持左派立场）之间有什么不同了。

面对这种相当危险的政治发展状况，本人从一个“外人”

的立场吁请西方学术界的解构主义者们——他们以“外人”的名义将现代科学说成是一种“西方”的文化构念、一种与其他民族科学一样的“民族科学”——反思一下其认识论上的平等主义是如何在阻碍切实改变非西方社会的压制性社会结构和文化价值观这一紧迫任务的完成的。我认为是倡导知识“非西方化”的人们问一下自己的时候了，这样一种规划是要使非西方社会的那些下层贫困群体发展进步吗？我们这些人是不是也该想一想非西方化这一规划是否值得进步的、左倾的知识分子们去支持？

撰写本文是出于这么一种坚定的信念，即转而反对科学国际性的文化民族主义毫无进步意义；这种文化民族主义尽管大谈民众主义，但也只能使其声称为之代言的人民依然身受旧时代的压迫——古老的迷信思想认为这种压迫是合理的。作为一名接受过“西方”科学的教育的世界第三世界妇女，我想重申一下诺贝尔物理学奖得主巴基斯坦人阿布杜斯·萨拉姆说过的一席话：“只有一种世界性的科学，其问题和方法都是国际性的，不存在伊斯兰教科学这样的东西，也不存在印度科学、犹太教科学、儒教科学和基督教科学这类东西”……当然，也不存在“西方”科学这种东西。^①

在此谈一谈我个人在捍卫科学知识的普遍性和科学的思考方法上所投入的精力，也许是适宜的。作为一名印度青年女性，我学会了从事科学研究工作，获得了分子生物学博士学位，后来同印度和美国的人民的科学运动密切合作从事科学知识的撰述工作。^② 我虽然明白科学会被用来帮助压迫势力，但也意识到

① 阿布杜斯·萨拉姆为佩尔维斯·胡德霍伊的《伊斯兰教与科学：宗教正统观念与为理性观念而战》（伦敦：泽德出版社，1991）一书的序。

② 我获得新德里印度工学院生化工程学博士学位，后来为新德里的《印度快报》撰写科学通讯。我在美国参与了农业可持续发展运动，为第三世界农业的可持续发展主编资料指南。

现代科学与原则上对种种专制权威——不管是传统文化、家庭、社区方面的，还是国家方面的——持异议、表示反对这两者之间在认识论上有着密切的关系。我在离开实验室为报社工作、宣传科学知识时，就凭直觉意识到科学怀疑论与持异议这两者之间的关系了。而我——已有前车之鉴——现在——更自觉地——所要维护的正是这种关系，所要反对的则是那些力图否定这种关系的激进的科学评论家们。

2

这一思想——科学同其他所有的人类知识一样也是一种社会和文化中介——在后现代主义出现前很久就有了，但在当今的社会构成主义与早先的理论之间有着巨大差异。科学的社会意义这一命题的起源可追溯至对知识进行社会学研究的传统——这一传统有像卡尔·马克思、卡尔·曼海姆和当代的罗伯特·默顿这样一些影响巨大的人物。这些人物与其当今的、带有“后”特征的追随者们之间显然是有联系的——但有两大不同点。这些从社会层面对科学进行解析的社会学家们都不是反现实主义者。他们虽然总是将科学置于特定的社会环境下进行解析，但从未否定过科学，并帮助我们认识独立于我们的实践活动之外的现实。他们认为，科学思想是不是真理是由“主导真理的体制”决定的；而这一“主导真理的体制”归根结底是个社会权力问题，当今流行的福柯社会理论就是这么认为的。所有对知识进行解析的正统社会学家们尽管理论上的着重点不尽相同，但都认为科学原理是适用于受环境所限的社会实践和社会习俗的；同时他们也都确信科学原理最终还是源自现实世界的事实根据——这些事实根据不符合先前的理论假定和社会认识，但是经得起实际检验——加以证实的。因此，他们在确认相互对抗的社会利益集团会提相互对抗的理论这一无争辩的

事实时，也确信这些理论正确与否迟早是要由符合这一理论而不符合另一理论的自然界具有普遍意义的事实来确定的。

后现代主义社会学家们甚至在宣称马克思主义是本质主义、是决定论、是陈旧没用的东西时，偶尔也喜欢披上一件马克思的外衣。马克思的确认为，知识是社会中介，科学是种社会实践。但科学知识对他说来始终含有物质世界的客观性——即自然形态的独立实在和社会形态的（相对）独立实在——这层意思。科学知识产生于科学的社会实践——历史上创造知识的特定的社会劳动或认识活动——与独立存在于人类认识之外的物质世界之间的相互作用。马克思认为：知识的历史真实性与物质世界的客观性之间始终存在着一种不断变化的辩证关系；我们历史上特定的思想范畴与独立于这一范畴之外而存在的世界之间的不断相互作用改变着我们的思想范畴，使其接受科学实验的检验，使其逐渐符合物质世界的客观实际。作为一名物理学家、马克思主义科学史专家，J. D. 伯纳尔看得很清楚，科学是“一种与其他所有人类活动联系在一起又与其不断相互影响的人类活动”。而科学又“超然于有助于其一步一步发展的方法和目的……（因为）科学是牢牢扎根于物质世界、与有生命和无生命物体的特性关系密切的”^①。

社会构成主义者显然是像马克思那样强调了知识的历史真实性，但没有像他那样既强调物质现实的客观性，又强调我们能够通过不断自我调适的社会实践使对物质现实的认识愈益接近真理。我们在20世纪70年代初开始见到了完善的构成主义科学观；当时，与爱丁堡大学有联系的一些社会理论家（特别是戴维·布卢尔和巴里·巴恩思）引用托马斯·库恩和路德维希·维特根斯坦的思想，开始提出他们称之为科学知识社会学的“强势纲领”。这一强势纲领及其带动兴起的形形色色科学评

^① J. D. 伯纳尔：《历史上的科学》，伦敦，1965，第910、924页。

论学派（包括女权主义科学研究和文化科学研究）在历史真实性上是强势的，但在科学知识的客观性上就处于弱势了，甚至到了论及科学时一点也看不到这科学知识的客观性的程度。诚如本书中其他文章所言，后现代主义的构成主义史观的矛盾之处实际上就在于其使历史本身变得模糊不清，从而使我们现在只有“历史真实性”这一概念，而没有了“历史”概念。后现代主义既未向我们提供用以判断（例如）伽利略的天文学优于前哥白尼科学的认识论标准，也未向我们提供将科学发展纳入可以理解的历史发展进程中的手段。

最终结果是，构成主义者力劝我们放弃像真理是符合客观现实的这样一些过时的观念。不管是真理还是谬误，所有的知识主张都应做“相对性的”阐释。^①“相对性的”这一主张的意思是，要根据特定的行事（心理）原因，而不是根据一定的看法（例如：根据与现实相符与否确定对错）对持有的信念进行阐释。根据一定的看法进行阐释将会得出一种先验的结论——即现实决定看法，将会难以对社会关系如何将一种看法“确定”为真理这一问题进行不带任何偏见的审察。

将一些看法“确定”在某个共同体特定的一套看法里这一做法，又进而被视为一种极为灵变的做法。科学家们被看做是在科学研究各个阶段——从提出假说到进行实验对之加以检验，再到对实验结果进行阐释——研究问题、做出选择、结盟、追求特定目标、提出职业权益等方面起积极作用的人。

种种选择是根据社会、文化、制度和政治力量的要求做出的，这些力量指导着科学家们做出每个选择。选择的结果最终成了科学的实质性内容。科学家们之所以拥有这种“阐释灵变

① 强势纲领第三条声称：“（科学知识社会学）的阐释方式应该是相对性的。应该用相对性的理由对（例如）真理和谬误进行阐释。”见戴维·布卢尔《知识与社会意象》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1991 [1976年]。

性”，大概是因为事实和证据绝对不会使我们认为观察资料是受理论影响的（用不同的理论观察问题，就会得出不同的结论），而所有的理论都可以在证据不足的情况下加以阐释（任何一组观察资料都可以证明多个假说的正确性）。^①科学家们在从事研究的每一阶段都有多种选择，而他们的选择是不受事实影响的。

阐释灵变性这一臆断切断了现实世界与研究者社会地位之间的联系。认为自然科学家们是根据其自身的社会利益和臆断对实验资料进行阐释的这一看法，使实验成了循环论证、以假说作为论据的把戏；科学家们实际上是根据其自身的社会地位“看待”自然界的关系和特性的。这一灵变性使科学家们积极主动的、受社会制约的选择成了科学的固有逻辑，从而使特定环境下的价值标准成了科学的固有价值标准。科学因而也就“完完全全地”相对化了，抑或诚如流行的构成主义口号所言，“科学就是社会关系”。^②

这些构成主义论点是如何得出不同的人有不同的科学这一看法的呢？一旦特定环境下的价值标准成为科学的固有价值标准——也就是说，一旦科学内容被看成是社会固有的价值标准，不同的社会—文化群体就会看到不同的世界“真实”。只有接受了这种灵变观，才能谈论“印度科学”、“非西方科学”、“女权

^① 当今，事实的确是依附于理论的，理论的确是“在证据不足的情况下加以阐释的”；然而实验工作证明，科学事业决不像社会构成主义者说的那样是循环论证式的、以假说作为论据来阐释问题的。尽管有充分的理由和证据否定阐释灵变性，但这阐释灵变性依然在社会构成主义理论中起着重要作用。

^② 诚然，我在此只是做了一个大致的描绘，但我所做的描绘决不是漫画式的；无论是文字还是精神实质，完全可以从包括戴维·布卢尔、巴里·巴恩思、H. M. 柯林斯、诺尔·塞蒂纳、斯蒂文·伍尔加和布鲁诺·拉图尔在内的一些知名社会构成主义者们的著作中得到证实。包括桑德拉·哈丁、海伦·隆希诺和伊夫林·福克斯·凯勒在内的一些女权主义科学评论家们尽管竭力同科学社会学家们的相对主义观点拉开距离，但也接受了相对性和阐释灵活变化这样的主要论点。

主义科学”——它们都认为自身固有的标准才具有客观性。物理学家阿兰·索卡尔最近发表在一家先锋派文化评论杂志《社会主题》上的文章提出了“开放性”量子重力论；这一似是而非的后现代主义理论充分揭示了社会构成所具有的相对性的、假激进的逻辑。因此，后现代主义对人类认识自然界因果关系的物理过程的智力表示怀疑就是理所当然的了；索卡尔所说的下述（故意）语出惊人的一席话未能引起《社会主题》的出众的编辑们的警觉也是可以理解的：

自然“实在”同社会“实在”一样实质上也是一种社会、语言构成物这一点是愈来愈明显了；科学“知识”完全没有什么客观性，只是反映、记录了创造科学“知识”的文化的主导意识形态和权力关系；科学的真理主张实际上是某一特定的理论主张；科学界的论文尽管具有其无可否认的价值，但对持不同观点和被边缘化的界别的反主流的论文来说就不能在认识论上独占其位了。^①

索卡尔的这种具有讽刺意味的思想就是第三世界文化民族主义者们不加批判地、恭恭敬敬地从科学社会构成主义者们和其他激进的科学历史循环论者们那儿搬借来的思想（然而令人兴奋的是，已看到一些进步的印度科学家在开始应用索卡尔所论证的那毫无价值的社会构成主义观点批驳本土派科学评论家了）。^② 自封为“持不同观点和被边缘化的界别”代表的第三

① 见阿兰·索卡尔《跨界：论量子重力的转换解释》，文载《社会主题》，1996年春夏季号，第217~218页。索卡尔在这篇从后现代主义视角论述量子重力的滑稽文章中，从极其特殊的量子物理学领域中收罗了晦涩难懂的专门术语、抽象概念，用笃信特定的环境下的、非线性的、开放性的科学这一姿态蛊惑人心。

② T. 贾亚拉曼：《反科学大曝光：索卡尔事件》，文载《前线》第13卷（1996年9月21日~10月4日），第95~97页。

世界主义知识分子们认为，现代科学如果“记录了创造科学‘知识’的文化的主导意识形态和权力关系”的话，所谓的客观性就成了西方为树立自己理性形象——有别于非理性的、迷信的“对立面”的形象——的一种诡计、一种意识形态手段。^①

因此就出现了这么一种情况：西方和第三世界的社会构成主义、后现代主义和自称为“后殖民主义”的学者和激进主义者们一片与西方的被压迫、受剥削的“对立面”同声高唱的反帝团结的自吹自擂的赞歌声中，联合一致声称现代科学不具有唯一性。他们认为现代科学只不过是西方的“民族科学”，形成于西方那特定环境下的价值标准，因此在其所谓的诞生地“西方”范围之外就不能算是真理了。^②作为一种西方理论的现代科学被认为“本质上”是不利于其他地区的知识体系——这种知识体系被想当然地认为是以非西方社会秩序的所谓比较有益的观念为基础的——的发展和繁荣的。

由此看来，第三世界人民就完全应该创造出一种适合于他们自己的文明发展规律、文化内涵和认识方式的科学。快速发展的这种后殖民主义科学评论不断反复提出的一个要求，就是放弃现代主义使本土文化吸纳现代科学的企图，创造出一种全新的、与自然界客观真实性极为不同的科学——因为这种科学源自一种与生活在本土社会的人们的“生活方式”有机的、切切实实相关联的世界观——认为是合理的客观真实性。这种全新的、非西方的科学根据不同的理性、客观性和真理标准——其自身的目标、观念和价值观所具备的标准——从事研究活动。因此，问题不在于这种科学是否客观、符合实际，而在于其真

① 桑德拉·哈丁以及其他许多人声称，科学与非科学间的界线在于“需要维护西方探求知识的独特的、纯正的神秘色彩。……西方的自我形象有赖于区分理性与非理性”。见哈丁《科学是多元文化的吗？》，第309~310页。

② 桑德拉·哈丁：《与科学共舞真好》，文载《社会主题》，1996年春夏季号。

理的正确性必需“根据其自身的标准”而不是比照西方科学来判断。^①

我们将在下一节中论述：这种将现代科学等同于西方的“激进”看法也反映在新传统主义复兴运动和宗教原教旨主义运动的政治上。这些运动不是从本土的理性世界观和全球的民主国际主义中而是靠通过重构其自身个别的民族知识以坚持自身的文明这一手段来寻求解救良方。当现代科学被看成是地方性的、帝国主义化的西方总是用以阐释社会问题的知识时，从反对帝国主义转而反对现代科学技术（诚如第三世界新型科学运动越来越明显地表现出的那样）就一点也不奇怪了。我拟在下一节中证明：不管怎么说，这种从社会层面对科学进行解析的做法是不利于第三世界人民的；第三世界人民需要应用现代科学质疑并清除所有压迫思想和压迫体制——不管是从西方进口的还是本土根据“其自身”观念和价值观衍生出的压迫思想和压迫体制。

我在维护科学的理性及其对社会变革所具有的重大意义的

同时，也在某种程度上维护着使我个人发生了深刻变化的经历——从事科学研究和科学普及活动的经历。我认为，科学研究活动是对我人生经历影响最大的因素之一。可以毫不夸张地说，接受现代科学的教育标志着我接受人文主义和男女平等主义的开始。我所接受的生物学教育彻底批驳了有关社会等级制度和

社会差别的思想——深深植根于我那印度中产阶级出身背

^① 关于这一观点，见齐奥丁·萨达尔主编的《雅典娜复仇：质疑，对策，机遇，不确定性》，特别是格林·福特、M. 阿赫然德·阿尼斯及齐奥丁·萨达尔的文章。

景中的有关社会等级制度和社会差别的思想。^①

我所具有的双重观念——传统观念和现代科学观念——这一状况，在急速变化的第三世界社会里实际上是十分普遍的现象。我就像曾为殖民地的国度里许多同时代的独立后第一代公民那样，成长在印度这样一个处于极其混杂状态的国际化国度（cosmopolis）里。我十分有幸接受的现代“西方”科学的教育使我有了解关于自然秩序——宇宙——的概念，而我出生的社会秩序——国度，以及我作为一名女性——一名我所属的种姓和我所具有的阶级背景的女性——在这社会秩序中所处的地位，是建立在本土（主要是印度斯坦）习俗和知识体系的基础上的。^②

这一混杂状态的国际化国度完全不像社会学家中的整体论者们说的那样是不可能存在的，也不像第三世界知识分子中的文化民族主义者说的那样是西方男权主义式的帝国主义牢狱，而是我们中的一些人所体验到的真正的解放。我们对宇宙的科学认识使我有根据质疑我们国家文化实践中的一些基本观念，并使我们有理为我们自己争得一点点人身自由。与那些认为科学是“西方固有的”的人不同，我这个成长在旁遮普地区一座土里土气的小城里的人则认为科学完全言之成理。我看不出科学对自然界的阐释有什么排他性和压迫性。不错，这一阐释

① 我所受到的科学熏陶使我十分自信地挑战娃娃亲这一社会习俗。我到新德里求学，获得了博士学位。然而，前往新德里求学的经历和在一所著名学院从事研究工作的经历改变了我与科学的关系：我更加关注使科学更广泛地为那些被忽视的人服务了。因此，我不再从事生物学研究工作了，有时给贫困儿童传授科学知识，有时为全国性报纸《印度快报》撰写科普文章。作为一名报纸撰稿人，我视自己为一名人民的科学运动的热情支持者，并致力于宣传运动的思想主张。

② 斯蒂芬·图尔明将 cosmopolis（国际化的国度）简单地定义为“cosmos（宇宙国际化）+ polis（城邦、国度）= cosmopolis”。见他的《国际化的国度：现代性的隐蔽影响》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1990，第68页。图尔明认为社会秩序和自然秩序是有机地相关联的，而我认为保罗·吉尔罗伊提出的“双重观念”更有用。见保罗·吉尔罗伊《不幸的大西洋：现代性与双重观念》，马塞诸塞州坎布里奇市，哈佛大学出版社，1993。

与认为羯磨、种姓和女人下贱是“客观事实”这样的传统观念是格格不入的。然而，如果说是“西方化”引起了普遍的“暴力行为”和文化冲突的话，我认为我们负有更大的责任。

更为严重的是，我完全意识到我在这么一种风险中，即被误解为将那些心怀更加美好的未来的社会对现代科学提出批评的人和那些维护包括一切非正义在内的现状的人混为一谈了。而我更明白，在当今学术界弥漫着一种怀疑科学的气氛时，我的坚持认为科学是社会发展变化的一个必要（虽说不是唯一）手段的观点很可能被看成是种大倒退——力图向颇受嘲笑的启蒙运动所特有的那种过分简单化的、不顾及文化的、权力主义的大倒退——而受不到重视。暂且不说这些烦心事，让我来向读者们说一说，我确信，西方和第三世界从世俗社会层面对科学和现代性进行评论的人们并不是为传统的不公正行为辩护的人。他们（如果说不是非常积极的话）是很积极地从事以群体（性别、种姓、种族）——传统上以阶级为基础的进步运动未能直接关注这些群体——认同为基础的、反对社会非正义的形形色色的新社会运动的。我通过个人友谊关系和朋友们撰写的作品，确信对科学进行批评的人们是在强烈的平等、民主和反种族主义思想感情的驱动下行事的。就我所知，没有迹象表明主要的新科学运动（至少在印度）同情宗教保守派及其制造分裂的活动，与他们有工作关系。而新社会运动中那些持有后现代主义反本质主义思想的运动，同宗教原教旨主义者的根据一些地方（如印度）存在着不同且多元社会群体这一状况提出的虚伪的统一文明论也没有什么关系。

因此，我决不想对那些人——我不同意他们对科学的看法的那些人——说“我比你进步”。我想做的是要问一问，他们所选用的方法真能实现他们所追求的政治目标吗？也就是说，他们所信奉的理想主义的、反理性主义的、反对实在主义的理论知识能够提出包括个人人身完全自由、没有歧视和非正义的社

会在内的政治目标吗？他们将所有知识与现有文化论述和社会秩序对立起来，不就使自己高度评价与其政治目标格格不入的现存文化传统时失去所有站得住脚的理由了吗？

我完全同意科学评论家们的看法：现代科学家们永远不会向我们提供宇宙奥秘的终极答案，人与人的关系不应根据科学揭示的自然界机理进行阐释。我当然也发现现代科学可能会（并已经）产生了方方面面的消极影响。然而现代科学毕竟已形成了一种根据对自然界的经常观测和实验而不断进行自我批判的方法，可以使我们有正当理由否定一些有关宇宙的虚假传闻的观点。我认为不能去伪存真是不可能有进步的政治主张的。空洞的平等主义拒绝对一些虚假信念进行客观的批评，因为这些虚假的信念正好是大多数传统的“群众”所怀有的；而这空洞的平等主义现正阻碍着争取真正的、实实在在的平等的斗争。平等主义和真理是相互依存的；如果真理取决于某个群体认定的而通常又是极不平等的真理标准的话，就很难对这些真理标准提出质疑了。

回来再谈我自己的经历和感受（感受到科学是个人价值观和社会哲学之本源）。我从科学中获得个人胆识和智力的经历以及我对印度科学权威人士精英观的不满，使我积极投身于人民的科学运动。20世纪80年代初（当时我的博士生学习即将结业）印度科学界在进行自我反省，许多积极的“科学为人民”小组在大学校园和科研单位里如雨后春笋般相继出现。这些小组使职业科学家们有机会到农村和城市贫民街区从事教育、提高觉悟的工作，深入接触社会生活。^①

必须提及的是，这时也开始听到了德里和马德拉斯的著名

^① 如全印医学院的“青年科学家协会”，我是其成员之一，德里大学的一些类似的协会，后来印度工学院也有了类似的协会。这些协会的成员志愿到学校、医院、对口技术单位和其他一些相关的社会组织提供服务。

的新甘地主义知识分子们对科学和现代化表示反对的声音——这是有组织的民族主义—文化主义强烈反对“科学理念”的声音。^① 15年间的政治动乱（特别是苏联的消亡）、急速而不平衡的现代化发展进程引起的问题和强调文化自主反对国际主义且带有“后”印记的知识思潮都促使文化民族主义“爱国科学”成了主角。^② 人民的科学运动被指责为顽固的理性主义者和“共产主义者”们的堡垒，说他们不了解、不尊重人民的文化传统和宗教信仰，甚至有些好心的批评家还力劝他们与“爱国”团体协同行动。^③

对人民的科学运动所做的这种指责，完全不顾这么一个事实，即印度各界无数胸怀大志的男女青年——包括我和研究机构中的同事们——根本不属于任何一个政党；他们参加人民的科学运动是基于理性用现代“西方”科学的成果对其本土传统价值观和社会秩序中一些最偏执的思想观念进行批判。

“科学为社会革命服务”是印度最著名的人民的科学运动之一“喀拉拉邦科学文化协会”的口号。该协会拥有4万名积极参加活动的成员，在喀拉拉邦一些小城镇和乡村有近1500家科学俱乐部。还有其他许多以增强科学意识为主要任务的运动组织，其中有些组织——特别是印度中部地区的“Eklavya”和现

① 在甘地主义哲学的影响下，印度普遍存在着一种怀疑现代思想的倾向。印度批判现代性的急先锋阿希什·南迪挑起了对一批科学家和人文主义者1981年发表的“科学理念陈述”的抨击。南迪及其在著名的德里发展协会研究中心的同事们同甘地主义“爱国者科技协会”一道对现代科学进行了抨击，斥之为反对群众的“剥削和暴力工具”。

② 对印度新社会运动的兴起所做的大体上表示赞许的论述，见盖尔·奥姆维特《再次革命与印度社会主义传统》，纽约州阿门克，M. E. 夏普出版社，1993。对巴基斯坦伊斯兰教科学的兴起所做的悲情陈述，见佩尔维斯·胡德霍伊《伊斯兰教与科学》。最近对伊斯兰教科学所做的评述，见巴萨姆·蒂比《文化与知识：知识伊斯兰化的政治主张是后现代主义的研究课题吗？》，文载《理论、文化与社会》1995年第12期，第1~24页。

③ 见马修·萨查里亚《科学为社会革命服务？发展运动的成就与困境：喀拉拉邦科学文化协会》，伦敦，泽德出版社，1994，第156页。

已解散的“Kishore Bharati”——因其创新的科学教育方法享誉全国，1972年更提出了“Hoshangabad 科学教育规划”，现已有500多所学校在贯彻着这一规划。有许多其他运动组织在默默无闻地为贯彻这一全国认可的规划工作着。^①

这些“运动”和“规划”的目的在于形成一种批判性的科学风气，用事实证据对传统知识进行检验。为此这些运动倡导用现代科学思想——特别是源自现代“西方”生物学（无生源说与生源说、胎儿性别的遗传基因、所有生命遗传物质的相似性等）、进化论和牛顿物理学定律的思想——进行教育，并通过一切可资利用的文化手段——从教室到艺术品展览会、歌曲、街头剧和“科学游行”——将其同人民的日常生活联系起来。解说性的例子有：“喀拉拉邦科学文化协会”1986年当哈雷彗星近地飞行时在农村地区传授天文知识，讲了数千次；“Hoshangabad 小组”引导农村学生考察引起全国惊恐的寄生生物——寄生在绿色植物上的“致病”生物。这些运动虽然公开支持科学理念，但也小心翼翼地避免将科学同宗教完全对立起来，并说像艾萨克·牛顿、C. V. 喇曼和拉马努汉这样一些笃信宗教的人也能成为伟大的科学家。也不能把这些运动看成是无鉴别能力的科学狂。它们强调明智、平等地应用科学，这就使它们有时全力反对一些引发生态灾难的发展规划。“科学为社会革命服务”这一全面规划实质上也要从事提高妇女觉悟的工作——多半是在中小城市地区、农村、乡村和城市地区的小规模临时学校、贫民窟的妇女中、农场工人中和债务劳工中进行这方面的工作。这实质上无异于启蒙运动时期欧洲到处——不

① 关于最近评述，见马修·萨查里亚《科学为社会革命服务？发展运动的成就与困境：喀拉拉邦科学文化协会》（伦敦：泽德出版社，1994）和阿尼塔·兰帕尔《印度乡村学校创新的科学教育：质疑社会信仰和迷信思想》，文载琼·所罗门和格伦·艾肯赫德主编的《STS 教育法：创新的国际意义》，纽约，师范学院出版社，1994。

仅仅是在城市精英集团中，就连农村地区和小城镇上——如雨后春笋般地相继出现的咖啡屋、学术园地、沙龙和公共图书馆那样的情景。而正是这批判经验主义——科学理念——的可取性和可行性受到了学者们对激进主义分子们中兴起的科学社会构成主义理论十分苛刻的质疑。印度、伊斯兰世界和其他非西方的批评家们同西方批判启蒙运动的人们——从（受到充分理解的）海德格尔、尼采和福柯到（深受误解的）库恩和后库恩主义的男女平等主义及生态保护主义批评家们——一唱一和（通常是借用他们的观点），宣称相信理性能够认识到宇宙真实的根源，但认识不到医治现代西方科学思想“病症”的手段。他们认为，人民的科学运动强调批判理性表明异化了的现代知识分子对群众传统的“蔑视”；科学只不过是现代化了的人们想用以替代对人民有价值的本土迷信的一种西方迷信罢了。对西方和其他地区说来，医治“病症”的手段是转而求助于含有其他文化规则和价值观——当然包括宗教、神秘主义和失却的诺斯替教传统思想——的“古老文明”。^①

然而批判现代科学和人民的科学运动的人们竭力否认他们反对科学和现代化，否认他们的科学观产生了令人担心的相对主义。^② 他们声称他们“只是”要根据他们自己的文化对科学重新加以阐释。（这类似于男女平等主义对科学的评论：男女平等主义主张从事科学研究时要毫不含糊地承认情感和进步政治价值观的作用，并以此增强科学的客观性。）问题是，这一重新阐

① 关于攻击科学和印度人民的科学运动的典型论述，见阿希什·南迪主编的《科学、霸权与暴力》中克劳德·阿尔瓦雷斯等人的文章。

② 关于要求将知识与伊斯兰教价值观重新统一起来的论述，见齐奥丁·萨达尔主编的《雅典娜复仇：质疑，对策，机遇，不确定性》中穆纳瓦尔·阿尼斯和梅里尔·戴维斯的文章。关于要求重新宏扬婆罗门教—印度教价值观的论述，见范达纳·希瓦《活着》，伦敦，泽德出版社，1988。

释科学的方法恰恰忽视了科学所具有的特性：能够将“事实”与“价值观”剥离开来。当然，人们早就认识到将“事实”与价值观剥离开来不是简单的事。而我也不想在此轻率地对之加以论述。但这些科学评论家们恰恰就没有指出将事实与价值观剥离开来的困难程度。从某种意义上说，他们并没有这样一个问题，因为他们认为事实取决于价值观。他们在说根据他们自己的文化重新阐释科学时，并不就是想要寻求使科学原理与他们那特定的文化更好地融和的方法。他们检验理论的标志是看其是否符合他们自己的文化价值观及其特性，而不是看其是否符合客观的、不受他物影响的事实。

在知识界舆论转而使科学理性“重新附着”隶属于传统主导思想时，宗教复古主义者开始在非西方世界的许多地区控制了政治这一现象就不足为奇了。在印度左派忙于对“知识非殖民地化”进行理论阐述时，印度教复古主义势力成功地实现了数学和科学史的非殖民地化。印度复古主义政党在其执政的邦里下令用明显具有欺骗性的“吠陀数学”取代现代数学。复古主义者同样也成功地修改了科技史，掺进了许多民族主义的东西。^①而同巴基斯坦的情况比起来，这种“重新附着”的事还算是较为和缓的；巴基斯坦的宗教人士在教什么和如何教方面有着很大的发言权；据物理学家佩尔维斯·胡德霍伊所说，他们甚至指责气象预报和天文预测。

诚如胡德霍伊在一篇轻描淡写的文章所言，许多非西方国家的知识氛围“对自由思考和科学不那么特别有利”。

4

我不同意将科学知识视作西方社会文化概念的说法，原因

^① 米拉·南达：《印度的科学战》，文载《不同意见》杂志，1997年冬季号。

很简单：这一说法完全错误地反映了我在实验室所研究的科学和我大约在20世纪80年代中期于新德里作为一名激进主义者和作家所从事的科普宣传工作。形形色色带有“后”标记的科学社会构成理论及其在第三世界新科学运动中流传甚广的衍生说法并没有一种用以阐释科学为社会革命服务规划的规范性的理论。科学知识社会学没有用以叙述我和其他人在人民的科学运动中感受到的受不同文化熏陶所形成的国际性强大力量的专门用语。最激进的科学构成主义理论家们声称要以更深刻的民主和更彻底的人类解放的名义讲话，却完全否定我们这些人在进步科学运动中至为真实、争取解放的经历和体验。

如果这些理论是正确的，那我和我的朋友们——我们这些力图用科学挑战我们自己固有的知识体系和神话的人——不但是走上了歧途，而且实际上是在干那帝国主义者干的肮脏勾当。如果说是社会利益和文化习俗指导着我们的言行并使研究者们认同信念就是客观事实——换句话说，根据社会关系研究的科学就是科学的客观事实——的话，那么显然我们就并非是像我们自己想象的那样对宇宙有了更好、更真实的了解，并以此否定了我们本土的知识。正相反，我们是在向我们自己国家的人民广泛宣传西方白人的资本主义、父权制社会准则所形成的观点。印度的文化民族主义者和传统主义者正是经常这样指责我们的。令人十分遗憾而又令人啼笑皆非的是，我们如今在西方有批最“激进的”先锋思想家在向我们的本土文化保护主义者提供思想炮弹。

信仰尊重人类多样性的“文化相对主义”是一码事；而采纳使这些多样化的文化价值观成为唯一或主要真理标准，从而使真理仅附着于某一特定信仰体系而与独立存在于我们信仰之外的客观世界不相符的相对主义则是另一码事。批判科学的后现代主义者通常采纳第二种相对主义；这一相对主义与认识论相对主义完全相同。根据这相对主义，真理符合说（a

correspondence of truth) 必然主张普遍性, 导致粗暴专制、殖民主义, 甚至极权主义。他们主张的唯一解决办法是认可所有知识——包括现代科学知识——的局限性和褊狭性, 让百家争鸣。社会构成主义者给予其他知识体系的这种认识论上的宽厚情怀显然吸引了那些想要以他们自己的科学取代“西方”科学的人。然而这种认识论上的宽厚情怀是最最值得怀疑的, 我认为第三世界必须毫不犹豫地加以拒绝。

社会构成主义之所以未能吸引住一些人——例如, 一些非西方人——的原因正是这种相对主义。这些人想要明确无误地申明自己的意愿, 即别再对他们说客观世界不存在什么对与错, 别再对他们说他们同(抑或可以同)其他人一样优秀。这一“申明”可能会维护文化沙文主义者而难以求得解放: 为过上好日子的权利而战的人们不需要对他们认知的方式作这种居高临下的认同; 他们需要的是能为一种新型社会关系提供发展空间的新型文化理论。为过上好日子的权利而战的人们需要一种更深厚的同情, 即一种既有尊重又有批评, 既有爱又有恨的同情。这种相对主义由于对“尊重”和“爱”十分慷慨, 而对“批评”和“恨”则十分吝啬, 所以最终丧失了自身的进步性。这种相对主义实际上帮助、支持了要求“按照自己的观念”评价信仰的合理性的特定的宇宙观。只在某一特定的体系内认识问题而不顾及体系外的真理标准, 是难以判断某一观点可能错在哪里、某一习俗可能不合理在何处。诚如诺曼·杰拉斯指出的那样, 如果真理被完全纳入特定理论体系或特定的社会习俗, 我们就难以识别受害者们关于其灾难的说辞中的不公正内容了; 他们的说辞成了一些只不过是有关不公正的故事。^①

大多数社会构成主义者并不否认外部客观事实的存在, 也

^① 诺曼·杰拉斯:《人类保有的团结一致: 里杰德·罗蒂的虚幻自由主义》, 伦敦, 维尔索出版社, 1995, 第107页。

不否认科学家在实验时与外部客观事实的相互影响以及科学家们通过其出版物、学术研讨会等发表的论述外部客观事实的文章。他们只是否定外部客观事实最终决定科学知识的真伪这一点。他们当然承认客观世界的存在，也承认客观自然界独立于我们的想象之外。但承认客观世界只不过是构成主义知识观的一种无谓的附着物——哲学家迈克尔·德维特称之为一片“遮羞布”，因为科学家在确定其看法时承认客观世界这一点起不了作用。

但社会构成主义者同我们所有的人一样，也不应违反引力定律，从21层楼顶向外跳，阿兰·索卡尔一直在提醒他们：他们完全知道客观世界在我们采取行动、进行阐释和做出选择时所设定的限制。那么，在谈到科学知识时他们将客观世界说成“遮羞布”是何道理呢？答案就在英国现实主义哲学家罗伊·巴斯卡尔称之为的“认识谬误”上，即没有分清客观现实与我们用以对之进行描绘或叙述的方法之间的区别；抑或诚如本书“导论”所言，将知识的表现形式同其对象混为一谈了。这样，“客观”世界就不是检验我们的知识的标准了。我们的种种可变化的历史、文化知识反而成了客观实在——抑或诚如斯蒂文·伍尔加所言，“知识决定存在”了。从这种意义上说，社会构成主义者认为自然法则与社会制成物（如美钞、篮球规则）之间没有什么区别：自然法则与社会制成物都是客观存在，因为我们一致同意这一看法。似乎是不但自然科学具有历史局限性和可变性，而且它所论及的自然物体也具有历史可变性。

“认识谬误”通常将社会构成论同后现代主义知识论联系在一起。两者共同持有一个基本论点——即菲利普·基切称之为的“实在难以触及论”，认为我们难以离开语言（抑或更宽泛地说我们的思想体系）认识实在本体。诚如人们常常听到的后现代主义的言论“没有上帝之见解”、“实在难以触及论”由于将真实的、可认知的、（康德所说的）可感知的世界范畴等同于我

们的特定的社会环境的范畴，从而直接导致了“认识谬误”。我们的文本之外的一切均被当作是康德的**本体**，而人的认识能力是难以触及这一本体的。这就使平凡的科学研究工作成了神圣的——不可能的、超然的、狂妄无比的事。

由于有了凡是我们能够认识、能够确定的即是真实的这么一个论点，所以社会构成主义自以为是人类唯一能够用以在特定社会层面、根据自然状况对科学进行非先验性阐释的学说。（这就是近来对索卡尔的胡言乱语的抨击越来越引人注目时科学研究的学者们之所以对我说他们反对科学这一点无比气愤的原因）。然而我认为，对全世界那些质疑专制统治和迷信的人来说，对科学做这样的阐释就使科学失去了意义和作用。

那么，科学能干什么呢？如何摆脱困境呢？

社会构成主义者们已使我们进入了死胡同，然而他们力图证明自己有理的哲学问题绝非是毫无价值的。不存在没有理论观察这一点是客观事实。而经验主义评论家们（最著名者当推卡尔·波珀）早在后现代主义出现之前很久就确认了这一点。观察绝难脱离客观世界，强使我们进行推论。感观知觉本身不足以使我们观察到难以观察到的世界（科学断言已发现的原子、DNA和地壳构造板块世界）这一点是客观事实。我们通过概念范畴——我们已经拥有的关于某一特定地区、文化或时间的概念范畴——观察到了世界。我们实际上难以置种种假设于不顾，难以完全不受种种假设的影响根据客观世界本身的面貌观察客观世界，将客观世界同我们想象的世界进行比较，进而决定我们是对还是错，确定我们的假设与世界客观事实是否一致。

回到纯经验主义的观察——从事没有理论和社会构想单凭经验的观察——是不可能的，也没有必要。我认为可以认可这

些假设和构想，但还必须坚定地申明：科学能够向我们说明不依我们的观点而存在的客观世界的因果关系状况，并要否定科学知识是受一定文化限制的科学家们的特定价值观和选择创造出来的这么一个观点。相对主义的社会构成主义并非仅认为：其一，所有的思想均可以社会为中介传播、获得；其二，所有可用于作证的观察结果均源自研究人员的理论假设；还有其三，经验主义与社会构成主义均认定的背景实在论（contextual realism）。

我已在其他文章里从哲学层面为背景实在论作过辩护，我可以在此再说几句。^① 我认为，完全可以为能够分清真理与迷信的实在论作辩护；完全有正当理由认定真理，这不仅是因为真理与特定的知识者（即西方科学家）群体在认识上的一致（抑或像罗蒂称之为的“团结一致”），还因为真理精确地反对了而且完全符合世界上客观存在的某个地区的情况。

我所为之辩护的背景实在论认为，与后现代主义的假设相反，我们的理论反映的世界并不要我们守卫社会实践、语言和文化范畴之外的阿基米得点或上帝之见解。而后现代主义者却使我们空忙一气：要科学知识干这种干不了的事。

科学的客观性不必符合不可能实现的不偏不倚的理想。受到历史和特定环境限制的研究人员尽管有种种偏见、利益及其他问题，但还是能够通过我们对客观世界的观察对我们的认识体系做一系列不断的修正最终认识世界的。根据新证据对我们的认识体系进行不断的批判和修正（从形成科学的种种理论中引用一些理论证明我们的认识体系是正确的），完全能够突破我们固有的框框，更全面地认识自然界和社会领域——这自然界和社会领域的真实性并不仅仅适用于其所在的范畴和领域。

^① 米拉·南达：《恢复真实：科学社会构成主义理论再思考》，文载即将出版的《1997年社会主义状况》。

即使人们完全认可（而实在论者一直认为）证据从来就是有理论倾向的、知识者从来就是有一定的历史和社会背景的这类事实，观察和实验也还是可以独立于理论而进行并对之加以检验的（不是用其他理论进行检验）。自然科学可以不以假定作为论据进行论证的方法认识客观世界的自然现象。独立于理论进行观察，再加上一个自由、开放的科学群体，就完全可以进行论证、自行校正、增长知识了。背景实在论就如同阅读一部用陌生语言撰写的书：科学家们就像这部书的译者那样参照根据其他一再出现的符号而确定的内容识译（观察）每一页上的符号，通过对符号的新的、更准确的理解对内容进行校正，作出比较准确的理解，以求弄懂大自然这部书的内容和情节。^①

我在结束本文时坚持认为我们大家——东方人和西方人——拥有同一个自然界。任何一个地方在识译大自然这部共有的书时所取得的任何一个进步都是我们大家的进步。

我要感谢埃伦·梅克辛斯·伍德对我的鼓励及其对本文所做的见解深刻的评论。本文原稿系1995年12月提交给美国哲学协会（东部分会）的一篇论文。

① 彼得·科索在其《阅读大自然这部书》（剑桥：剑桥大学出版社，1992）中对背景实在论作了清晰的阐述。

第二部分

后现代主义与运动

第七章

阶级问题和文化问题*

艾杰兹·阿赫麦德

问：你在你的《理论：阶级、民族、文学》一书中说，近20年来美国文学理论一点儿也没有受到美国（特别是《每月评论》及其出版社）翻译、出版的马克思主义政治经济学重要著作的影响。这一点为什么意义重大呢？文学理论为什么需要政治经济学呢？

阿赫麦德：你的第二个问题回答起来比较简单。文化不能等同于马克思主义政治经济学为其自身目的而研究的发展进程，但文化深融于这发展进程之中。当今的所谓大众文化是与大批量生产、销售、牟取暴利、大众传播体制等的发展过程密不可分的。每项社会实践和所有的物质生产都是有重大意义的，但文化研究的特定的研究对象——传播、时尚等等只不过是（甚或主要是）一种具有意义的实践而已。不能将文化生产与构成其基础的经济、政治发展进程之间的关系当作是逸闻趣事或附带现象来看待，必须对之进行缜密、系统的研究。你不能一会儿谈点经济学、一会儿又谈点技术；你必须要将一个一个事实置于复杂的历史发展进程中来谈，因此你就得有相当高的理论水平。文化研究开始时完全明白这一点，有些人一直努力坚持

* 埃伦·梅克辛斯·伍德的采访记

这一点。然而，文化研究本身基本上成了其试图加以研究的流行的消费资本主义的式样了。

你刚才提到了《每月评论》。我论及《每月评论》，其意义要远远大于评论本身。我论及《每月评论》，意味着我自己认识到了（杂志上发表的和出版社出版的）作品的大体倾向。我认为，《每月评论》是战后美国唯一对所处时代的世界做全面论述的左派刊物。人们不一定都同意这类论述，但我要强调的是，存在着一种对世界比较全面的论述——一种比源自英语世界其他刊物的论述更为全面的论述；这一论述的内容包括先进资本主义体制以及废除资本主义的尝试（抑或至少是对之加以变革的尝试）。这一论述较少涉及西欧和日本；我觉得日本是一大空白。但这一论述涉及了人民斗争——特别是革命斗争——的全部历史，这一状况同《新左派评论》——近30年来美国境外唯一的左派刊物——及其出版社出的作品形成了鲜明对照；《新左派评论》在抱负和成就上可以同《每月评论》媲美。我注意到，《每月评论》较少论及西欧，西欧是《新左派评论》特别关注的地方。

这一论述具有几个特点。其一，虽然同斯大林影响下的苏维埃国家断绝了关系，但并不反对诸如古巴的、越南的、安哥拉的、印度的以及其他地方的形形色色的共产主义运动，更不反对一些并非是真的共产主义但却受其思想影响的革命运动。团结一致的基础不是看某个运动是不是斯大林主义的抑或托洛茨基主义的抑或毛主义的抑或格瓦拉主义的抑或其他什么主义的，而是要用马克思主义观点看其是不是革命的。我不是说我同意《每月评论》根据这一原则提出的所有看法（例如，我不同意其对中国文化大革命的评论），但我完全赞同这一原则。没有派性的行为和对革命事业的极度重视这两点十分突出，使《每月评论》得以有力地抵制了我们时代的两大诱人倾向：社会民主的式微和民族资产阶级的理想——既不贬低工人可能会成

功进行变革的重要性，也不贬低这一受帝国主义影响的世界上反帝民族主义的重要性。我可以这样说，《每月评论》的编辑们都具有一定的语言交流水平，这对社会主义活动说来很是必要。我认为，在这左派大量使用专业行话的时候，应该说“每月评论”的文章都是英语文章的精品，像（《每月评论》的合作编辑）保罗·M. 斯威齐和哈里·马格多夫多年来为我们对高深的资本主义金融学复杂难懂的内容作了清楚易懂的分析。德里达主义者应该好好读一读这些文章。

我记得在向没有学过经济学的大学生们讲授哈里·布雷弗曼的大作《劳动力与垄断资本》（纽约：每月评论出版社，1974年）时，向他们讲了一些关于20世纪美国工人阶级所遇到的重要而又具体的情况。我认为，讲解这种课程时的深刻感受会使我们在研究当今的文化研究所说的“大众文化”时感受截然不同。我在回想起每月评论出版社源源不断地出版的有关许多受帝国主义影响、威胁的国家——古巴、越南、几内亚比绍、巴西、哥伦比亚、智利、中国、埃及和其他一些国家——所进行的革命斗争的书籍时坚信，所有严肃认真地听过有关革命斗争课的人绝不会贸然轻视革命的阶级斗争——支持“民族性”、“文化混成性”、“后殖民地时代性”以及其他种种当今流行的革命的阶级斗争——这一问题。《每月评论》当然不是这种知识的唯一提供者，但在美国则是最主要的，比较起来是最可靠的提供者。所以我认为，想要在文化和意识形态领域从事激进活动，不断大谈特谈现代世界（特别是第三世界）政治而又很少关注这一刊物提供的大批量理论信息的美国左派应该受到严厉批评。

你既然提到了我的书，我就再说几句。我当然没有采用《每月评论》的风格写过书，但如果美国的激进派根据其本国传统观念对这一刊物有较深了解的话，我这部书中的一些关键章节在美国是会有较高评价的。我所关注的是批评我的人从未论及书中两部分——导论和最后一章，这两部分是我特意构思设

置的，非常重要；他们只盯着书中其他章节提及的名人姓氏——赛伊德、詹姆森、拉什迪。我书中对战后世界的论述当然不同于人们在《每月评论》中看到的那种论述，但熟悉《每月评论》论述的人完全能够总体上理解我所做的论述。我认为，很少关注近50年来世界人民的实际斗争情况，只知道本尼迪克特·安德森、杰尔纳、特称主义者（“subalternist”源自“subaltern”。“subaltern”系逻辑学术语，中译为“特称判断”[名词]、特称的[形容词]。“特称判断”，即反映某一类中某些对象有或没有某种属性。如“有些金属比水重”，“有些动物不是在陆地上生活的”。——译者注）的读者们是难以理解我的民族主义观的。例如，我以历史观点看待民族主义问题。因此，我反对形形色色的民族主义，但我也坚持承认受帝国主义控制的地区反帝民族主义的重要性。同样，许多人也捉摸不透我到底是个什么样的马克思主义者；他们脑子里好像有种类框框——斯大林主义者、托洛茨基主义者、欧洲共产主义者、毛主义者等等，而我不属于这其中的任何一类。更糟糕的是，我写通俗易懂的文章这件事可能意味着我不会从事理论著述；实际上已有人说我不懂理论了。美国的激进主义者如果对《每月评论》的风格了解多点的话，就会立即看出我没有采用那种风格写书，而他们也把握住我那部使他们迷惑不解的书中所论及的一些东西了。

问：你在你最近发表的一篇论“后殖民时代性”文学的文章中对当今历史时机提出了一些令人深思的看法。你说，在资本日益“全球化”的同时，（与人们通常的看法相反）“民族国家这一体制形式”也“越来越受青睐”。请你详细谈谈这一看法与你提及的文化和意识形态领域里的一些不同看法好吗？

阿赫麦德：我不想重复那篇文章论述这一问题时所说的话了。我就简单地大体说一说吧。文章发表在伦敦出版的《种族与阶级》杂志1995年1~3月号上。

我认为“全球化”这个词是个意识形态极浓的词，实际上只反映了很少的几种情况，其一，这个词的意思很简单，就是说，苏联及其政治制度垮台后，现在只有一种制度即帝国主义资本制度，而大家还都认可这一事实。那些宣扬“全球化”的人说得不那么直白，但他们的意思就是这样。其二，这个词反映了资本和商品的极大流动性，各国进出口贸易的作用越来越大，交通运输技术空前发达直通全球各个角落，金融资本投机跨越国界的能量大大超过工业资本，中心地区出产的全新文化商品通过电视广播和信息高速公路能够避开一国的教育和信息机构，生产流程可以拆开分散到不同国家并能快速从一个国家转移到另一国家的生产和管理体制的兴起，等等。其三，“全球化”这个词也是就当今少数几个帝国主义管理机构——世界银行、国际货币基金组织、关税及贸易总协定等——决定所谓的第三世界国家的政策这件事所提出的一种委婉的说法。其四，“全球化”这个词反映了资本主义迅速渗入了各种生产活动，因而世界市场也迅速渗入了各种生产活动。世界银行估计，20世纪末世界上将只有12%的经济生产活动没有进入全球资本主义市场了。

从宏观经济层面看，这些都是强有力的发展趋势，我不想低估其重要性。从某些方面看，这些发展趋势并不出人意料。资本从其诞生的那一天起就有一种跨国化的倾向，不仅是马克思而且卢森堡和列宁也都很清楚这一点。例如，这是殖民主义发展史的一个组成部分。列宁给帝国主义下的定义就体现了这一历史发展趋势。我要说的是别的事。这第一点是存在着另一同样强有力的历史发展趋势——资本的比较大的流动性和劳动力的相对固定性。这另一趋势的一个特点是，在资本力图跨越国界的同时，劳动力管理制度却仍然是本国的制度。大多数经济学都有一个虚假的说法，即价格取决于市场——这也许是残酷的，但却是“自由的”。实际上不是那么回事儿。价格——特

别是劳动力的价格——取决于历史。而国家确定的劳工规章制度也是这一历史的重要组成部分。

即使在一些最先进的资本主义国家，民族国家这一体制也仍在积极起作用。日本资本既是跨国资本，也是具有大胆进取精神的日本资本。德国刚刚才实现国家统一，而有谁看不到德国国家利益与联邦银行之间的关系那就是个傻瓜。我也在某处看到过这么一条消息，美国的储蓄金大约有95%是存在国内的。我还要说，国家利益的相互协调在一些最先进的资本主义国家间是比较容易做到的，而有人会议正词严地说这是因为这些国家间存在着一个“自由”互换的市场。然而你只要审视一下联系着帝国主义国家和受帝国主义影响、控制的国家的这一“全球化”，就完全能发现国家间的区别和强制现象了。

是什么情况使我关注殖民主义问题和所谓的后殖民主义问题的呢？我认为首先是其所具有的极其重要性。美国资本当今是如何进入班加罗尔市——这是一座印度的拥有独立主权的邦里的城市——利用那里的廉价劳动力（包括脑力劳动者）和工厂的呢？是像英国统治印度时期英国资本能够进入印度那样，有个殖民帝国使其得以自由进入的吗？抑或有开放的全球市场使资本得以自行往来的吗？根本不是这么回事儿。资本必须通过印度民族国家这一体制的批准，必须遵守一定的劳工规章制度、工资合同、良好的和平生产环境、利润调拨回本国的可能性——只有印度政府能够保证这一点。由此看来，民族国家这一体制是全球性的资本与本国的劳力之间的主要连接点。

那么，你是根据哪一家的观点看待历史的呢？是资本全球流通的观点还是被限定在某处的劳工观点？我认为，对全球化十分感兴趣的宗主国的知识分子们应该组织一个运动，争取废除护照，劳工可以像资本那样自由流动。让所有的美国资本来印度，让所有的印度工人去美国挣美国工资，让工资和利润全球均衡。我在此不要求实现社会主义，只要求资产阶级言行一

致：让民众自由流动。我认为，在这么一个是非完全颠倒的世界里为实现社会主义而斗争要容易得多。

“文化与意识形态领域”是什么意思？这要看你心目中的文化和意识形态产品出自何处。我认为，宗主国的知识分子们谈及“世界文化”时没有注意到这一情况下的“世界文化”只能是占主导地位的帝国主义文化这一事实，他们是在好心办坏事。而我从印度这一角度观察这一发展进程时，所看到的情况完全证实了经济与文化紧密相连这一十分古老的观点。当前的情况实际上是人们在文化领域所感受到的变化要早于经济领域所发生的变化。政治腐朽透顶的印度政府现在执行着通常意义上的“全球化”和“自由化”政策，为时已有五年左右。这期间西方资本来投资的很少，其原因是他们要求更为有利的条件。而西方文化产品——从娱乐网络到消费品到消费观念——则已在印度大肆泛滥了。

在这种情况下，所谓的文化研究这一意识形态领域里两种同时存在的文化现象给人们留下了深刻印象。存在着种种“认同”的概念——文化认同、种族认同和民族认同；存在着种种彼此截然不同的特性，因而我不能认为我可以明白你的特性，但是我认为我完全可以尊重你所说的你的特性。根据这一观念，任何一拨人都可以划定自己与他人之间的严格界限，否定他们所理解的启蒙运动的“普适主义”、理性主义等；与此同时，他们又完全分享着全球化的消费模式，又将形形色色的认同群体组合在一起。我们同时又常常从这同一批人那里听到有关不断混合、无限移动、认同选择等概念的宣传，就好像新的自我可以像人们用手捏泥团那样随意塑造似的，就好像文化没有实实在在的历史底蕴、认同群体可以根据全球交流和全世界人们的可塑性随意组合成一类似的。

问：你在同一篇文章中说“后殖民主义性同大多数情况一样也是个阶级问题”。这种强调阶级的做法当然是很不合潮流

的。抛开“后殖民主义性”这一概念不谈，（请你花点时间回答这么一个问题还是有意义的）你能不能说明一下“大多数情况”是个阶级问题这一泛泛的命题？

阿赫麦德：让我首先引述一句难以忘怀的话。阿格尼丝·史沫特莱在其中国革命时期人民军队总司令朱德传记中忆及她向朱德提到朱德年青时当过土匪做过贼的事。史沫特莱说完后，朱德沉默了一会儿后说：“你知道吗？做贼也是个阶级问题。”我读这本书时还很小，但那简单的一句包含着真理的话这么多年来却一直深深印在我的脑子里；一讲到这句话，我就禁不住钦佩史沫特莱和朱德。

你要我说明一下这句话。我觉得这句话再明白不过了，还用说明吗！据说印度的人口在9亿至10亿之间，大约有半数是无文化文盲；而世界上任何一处的资产阶级分子都不是文盲，那些大谈“读书乐”的人也绝对不会是穷人。世界上有一半的盲人生活在印度；而失明也是个阶级问题，就是说失明多半是穷人的一种疾患，就是说这么高的发病率是与致盲的生活条件、医院的数量和质量、支付医疗费的能力有很大关系的。需要说明的是另外一种盲人，他们睁眼不看大多数情况是个阶级问题这一事实。这睁眼不看事实本身实际上也是个阶级问题。

而真正的问题在于人们为何要反复重申一个明摆着的真理呢？我认为，某些程式化的激进运动废弃了一些用语，结果是造成思想本身的极大混乱。人们先是认为经济在某种程度上决定着社会生活，同时又认为，诚如阿尔图塞所言，这“遥远无期”的最终决定因素“可望而不可即”。而后，人们又全然否定了经济决定论，对资本主义的批判于是不再明确地宣称要有什么东西来取代它了。因此，人们越是反对资产阶级和殖民主义，就越少谈及社会主义这一确定的前景了。同时，对资本主义的批判也就不再需要什么工人阶级政治了。人们完全可以在文化意义上使用“资产阶级分子”这个词，但“无产阶级”这

这个词就叫人极不舒服了，使用这个词似乎就是一种反社会的行为了。人们可以谈论种种失调现象，甚至可以谈论种种压迫现象；但却宣扬温顺谦恭，不直接谈论种种压迫现象表现其中的资本主义阶级关系结构。直接谈论这种阶级关系结构是“粗俗的”。在这种伊索寓言式的语言环境下，绝对有必要反复重申大多数情况是阶级问题这一点。我想，这种说法只有在像美国大学文化那样的文化环境里才会令人惊奇，因为那里的激进运动很长时间以来就同工人阶级运动没有多少联系了。而正是这种文化环境里的人们需要听一听这明摆着的真实道理。

问：你曾对左派知识分子颇受其影响的一些思想家撰写的当代文学和文化著作提出过尖锐的批评，这些批评引起了很大的争论。你的哪些批评是最难被人们接受的？为什么？你对人们做出的反应感到意外吗？人们领会到批评的要点了吗？你认为你的批评最重要之点是什么？你想澄清一下是非吗？

阿赫麦德：我可以坦诚相告——我不是说我肯定是对的，但我想我是对的，关于我的书没有发生过什么大争论。我前面已说过，我认为我那部书的主要内容在导论和最后一章里。就我所知，还没有一个人论及这些内容。欧洲没有人谈论过那些震撼印度文学界、对印度文学产生巨大影响的章节。大多数评论我那部书的人根本就不明白我说的意思。大多数评论家都锁定中间三章关于个人，主要是关于他们著作的论述，但我感到他们的论说令人费解。我说过，我认为詹姆森是当今英语世界还健在的最具盛名的文学理论家，我从他那里学到了很多；但我写文章对他进行了批评，因为他否定第三世界著作均具“民族象征”这一思想，更否定民族主义是对詹姆森称之为的“美国后现代主义文化”的明确回应这一思想。对詹姆森的高度赞扬——他真比伊格尔顿强很多吗？——我不是现在随嘴说的，得“澄清一下”，这就写在我的那篇回应他的文章里。至今还没有人驳倒我所提出的“民族象征”这一论点……；但我所提出

的论点却被指责为“攻击”、“诋毁”等等——举不出一句我用以对詹姆森非礼的话。类似的情况也发生在我对拉什迪的批评上，霍梅尼掌权后，我一直称他为“教权法西斯分子”——而与此同时，一些最著名的为拉什迪辩护的人却热情讴歌伊朗神职人员的所谓革命传统，只着力指责美国媒体对伊斯兰教的歪曲评述。你只要看一下爱德华·赛伊德的《维护伊斯兰教》和那一期《种族与阶级》杂志当时维护伊朗革命的文章就理解我所说的意思了。可我却被指控在挑起一场反拉什迪的圣战，有人在影响颇大的美国杂志《大众文化》上发表的文章中就是这么说的。

因此，归结起来，可以用论述爱德华·赛伊德的那一章加以说明。那一章最后的三分之一篇幅对赛伊德的两篇文章进行了详细分析。我一直没有发现任何一个评论家提到过那一章。即使是东方学，我认为所谓的“争论”实际上也没有涉及主要问题：赛伊德坚决主张延续希腊悲剧传统；他难以，甚至错误地阐释了现代欧洲学者论述非欧世界时涉及的帝国主义与欧洲中心论之间的关系；在论述欧洲对非欧洲人的统治时完全相信书面文字，特别是文学作品的记载；他忽略了这么一个事实，即比起阿拉伯东部地区来，印度、中国以及统称为远东地区在我们可以严格地称之为“东方学”的这一知识体系中占有更为重要的地位；他随心所欲地评论诸如但丁和马克思这样一些重要人物；他令人惊讶地将各种各样的欧洲知识通通纳入单一的东方学类目，而（例如）任何一个知道一点印度事的人都会对轻易地将威廉·琼斯和麦考利称之为“东方学家”一事深感震惊；等等。“东方学”这一概念的形成抹去了所有的历史特殊性。我一直认为，在美国学术界盛行欧洲中心论的情况下，东方学产生了相当好的影响，特别是在文学研究和中东研究领域更是如此。我不想谈那些好的影响了，因为那是众所周知的。而我认为人们应该关注这项研究所造成的一些相当负面的影响。

应该说，我在这次谈话中用其他方式阐明的早先提出的问题尚未得到回应。回想起来，我现在认为肯定是什么地方语言上出了问题，而我是想用一种负面性的语言夸张法来引起争论的；可评论家们从未提及我就赛伊德个人的勇气及其论述巴勒斯坦问题的著作对他所做的高度赞扬。看来，对语言进行释读本身是有倾向性的。如果你们简短的评论排除不计，在那些对我的书进行过不同程度评论的人中，迈克尔·斯普林克实际上是唯一一个对我书中提出的所有全部重大问题进行评论的人。

问：我感到意外吗？非常意外。原因是这部书受到了关注，更因为心怀恶意的评论家们一心想把整个问题扯到只是针对个人的问题上，好像这部书只是为了“诋毁”几个人似的。我深感沮丧的是，那些评论这部书的人通常都没有论及比较重要的章节：导论和最后一章，我所必须论及的马克思、印度和印度文学——我所论及的主要问题大多关系到一些名作家，而那些评论我的那部书的人心中总是想着这些名作家的声望，思想始终放不开。我在论及羞耻的那一章里论述了拉什迪式的小说中提出的“迁移”问题的表现方式（即跨国资本的流动）与被这一流动卷入漩涡的人员流动之间——当下备受赞扬的文化“混合性”（诸如《荒原》这样的现代主义杰作呈现给我们的一些文学著作的不完整的、多种语言混用的状况）与商品全球流通时代以超市为标志的消费模式之间可能有的关系。我深感意外和遗憾的是，我们现在所说的这种“文化研究”根本就没有研究这类问题，在严肃认真地论述某人——此人由于与“伊斯兰教激进主义”发生冲突现在西方成了崇拜对象——的一部小说时也没有述及这类问题。我觉得这种自以为是十分可笑，我同伊斯兰主义的争论早就开始了。

问：“多元文化论”在美国知识界是个重大课题。你认为这是个值得赞赏的观念吗？这是一种起凝聚作用的教育和政治方略吗？

阿赫麦德：我认为资本的逻辑就是要摧毁所有使用价值的完整性，将交换价值强加于所有有价值的产品。这就意味着资本主义的文化逻辑就是要创新一种纯消费的、纯商品崇拜的单一文化。我不是说资本主义社会现在的、历史形成的文化就是这个样子的。资本家永难解决其自身导致的矛盾。但我的确认为，资本的逻辑发展趋向就是将所有的文化价值归入商品崇拜。我也一再谈论、经常撰文论述普遍性与特殊性之间难以解决的必然矛盾。这种矛盾关系只有体现在生产关系中才不会具有破坏性。但我对这种矛盾的最终解决，甚或有望解决一点也不抱幻想，因为这两种特性是人类社会生活中所固有的。人们有了这一看法，就不可能会反对文化多元性这一思想，就需要制定确认这种多元性的教育和政治方略了。

因此，人们不能反对这样的“多元文化论”。然而人们应该——不只是从右派立场，也完全要从左派立场——深究一下这一思想为什么会在美国流行。我认为，从时间上看，“多元文化论”这一特定的思想是在黑人暴乱之后（同时亦意在抵制黑人暴乱），妇女解放运动之后，当然也是在反战运动发起的反帝斗争最终式微之后出现、流行起来的。这一思想的出现是为了削弱、抵消美国社会结构中的差异主要表现在企业集团、性别和种族这一思想的影响；也就是说，从某种意义上讲，（例如）意大利族群、犹太族群和波兰族群之间不存在差异。换句话说，这一思想的出现意在否定现行社会关系中存在着一种分类别的等级体系这一思想；然而这种等级体系是历史发展形成的必然结果，是完全不会依人们的意志为转移的。这一思想往往在人们面临最为紧要关头时就会否定这么一种观念：认为鉴于美国的特定历史、鉴于奴隶制遗留下的社会结构，非洲裔美国人的地位是独特的，不能将其降格至一般意义上的种族地位和一般意义上的差异，不能一般性地谈什么“多元文化论”。换句话说，这种相对主义往往掩盖历史形成的现行权力关系，宣扬一

种消除多样性和差异性的主张，因为在这种多样性和差异的状态下，每个人迟早要成为其他人的“对立面”，同样也会成为少数族裔的成员，甚至成为“依附”群体的成员。这种相对主义使文化这一概念成了极其重要的理论体系，从而摒弃了文化体现于物质生活这一思想。相对主义往往坚定地认为一国之内存在着多种互不关联的文化，通常强调各文化体的种族特性。这样一来，纽约东区沿街叫卖的犹太小贩同华尔街的犹太富豪之间的共同点实质上就要比与不同族群小贩之间的共同点多多了。

一方面，我们根据这种思想摒弃了借以评判是非的规范性的文化准则；具有不同种族特性的各文化也就构成了其自身的认同群体。另一方面，这一“多元文化论”思想试图在就权力分配极其不均这一问题发生了激烈交锋的校园校园里重新提出一种皆大欢喜的美式多元论，借以免售人人平和融洽、种种差异没有对抗性分歧的思想。种种差异由于各自拥有其独立自在的空间，因而其差异性也就不那么受人重视了。现行的课程大纲中的这种相对主义和多元论通常会产生一种极端的思想，即互不相关联的认同群体这一概念，因此整个课程就只能围绕着不同的认同群体这一问题设置了。这种相对主义和多元论也会导致一种极端的随意性——今天上课讲这一群体的特性，明天上课则讲另一群体的特性，等等。美国大学里的这种“多元文化论”大大地背离文化研究的初衷。

问：某些“相对主义”——文化相对主义，乃至道德相对主义——通常似乎是进步的，就是说它们反对可能会被用以证明统治、压迫、帝国主义及其他事物有理的形形色色的道德、文化优越论。当今，社会主义左派通常维护“普遍性”原则，反对种种新型的特殊论和相对主义。例如，你对后结构主义的特殊论、后现代主义的特殊论、“认同”政治、一些极端形态的“文化差异论”等就有一些非常引人注目的想法。你能就“普遍性”与“特殊性”相互协调这一困难问题的解决提出一

些简单的办法吗？有既认可人类的“差异性”又不放弃普遍原则——通常构成争取人类彻底解放这一社会主义事业基础的普遍原则——的办法吗？

阿赫麦德：先让我向你谈谈我个人的一些体验，然后再谈历史和理论。我出生、成长在一个有着巨大差异的社会里。印度人类学研究报告提示我们，印度现有3000个不同的社会、360种语言和方言。这同一份报告还说，有60%左右的印度人认为自己是外来人——是从国内其他地方来的人，你对这一点可能也感兴趣吧。研究中世纪初印度的史学家们告诉我们：这个国家不信仰任何古老宗教——印度教、伊斯兰教、基督教等——的人历来都占人口的大多数。与此同时，一种次大陆实体感也早就开始有了。我想这与地理状况有关，印度一边是高山，一边是大洋，境内有大片冲积平原和几组水系。这种实体感甚至反映在“摩可婆罗多”对辽阔大地的描述上。这种实体感还在某种程度上体现在古代和中世纪帝国的一统上。到中世纪崇敬有神论时，这种实体感在印度广大民众中也有反映，体现在地区性的语言中，且极具人本主义和普遍性倾向。近数百年来，资本主义市场的扩展、民族反殖运动的开展及独立以来建立在普选权上的代议制政体、现代交通运输等也导致了一种强烈的现代政体观和拥有一定领土的国家观的形成。

在这么一个存在着种种差异的国家里，每天都要协调普遍性和特殊性之间、外来感与本地感之间的关系，就连印度宪法也得认可20种民族语言；而美国只认可一种语言，加拿大也才认可两种语言。人们即使对国家知之甚少，相互交流的都是些纯概念性的话语，但却有种强烈的归属感。因此，当这些同样的问题被随便提出——就好像这些问题是后现代主义的什么重大发现似的，主张实施“认同政治”时，我真不明白——我在理性上明白，但在感性上不明白——干吗要这么大惊小怪。

我不是说印度每个人都是这样生活的。任何一件可恶的事

都会发生。我只是谈了一点儿我的体验——我与其他像我一样的进步人士（我们进步人士有数百万，具体数字我不清楚，但肯定相当多）共同的体验，谈了谈人们共同的日常生活状况，并未对之做理论上的说明。我所要说的是，在这种生活——无数人的生活——状态下，一代又一代，有着许许多多协调“普遍性”与“特殊性”的方法（传统的方法和现代的方法）——我有相当多的协调我自己生活体验的具体方法。这些方法与解决像美国那样历史不长、承载着种族灭绝、奴隶制和移民等巨大精神负担的社会——相对说来缺乏资本主义道德规范，当然更无集体主义传统的社会——所面临的问题的方法很不相同。

我拟根据比较客观的历史和理论再次提出权利问题。我经常撰文论述这一问题，也常常谈论这一问题，因为我认为从不同角度审视这一问题十分重要。我认为辩论时说“普遍性”背离了启蒙运动、后启蒙运动等，是种极大的误解。根据这种认识，对权利的论述与初始时一样了——即认为所有的权利均落实到个人，而这一个人要具有公民身份，普通权利的实施必须以源自所谓的自由市场这一前李嘉图观念的普遍放任主义理念为基础。我认为这几年的辩论并未原地踏步，而是争论一直不断的。在我们自己的这个时代，一系列理论——马克思主义、自由主义、男女平等主义、现世主义、反殖民主义理论、反种族主义理论还有极其复杂的少数族裔权利理论——充分证明：从意识形态层面讲，放任自由主义提出的所谓无身份的个人实际上是指白人资产阶级男子；就连自由主义理论也必须承认，即使是非男子、非白人、非资产阶级的个人也不可能被要求使其身份具有抽象的普遍性这一事实。

普遍权利与各类少数人的权利同样重要这一问题至少可追溯至洛克。历史上，资产阶级政府当然不会给予工人和妇女应享的权利；但通常有这么一种思想，即工人有工人的特定权利，妇女有妇女的特定权利。有种赞助性的历史性补偿权思想：这

一权利是给那些由于历史上一直遭受压迫而当今处于不利境地的人们。先进资本主义国家的政府在被迫考虑老年人、残疾人的权利。世界各地的专制政府和自由政府均不得不考虑那些由于资本主义开发大自然而生活处于风雨飘摇中的当地人的权利。政治学理论开始认识到，个人和群体的状况多种多样，次要的特定权利在重要性上将越来越超过主要的普遍权利。不考虑为求得切合实际的社会和谐而协调普遍性与特殊性这一极其难以解决的问题，就难以理解 19 世纪工会权利的出现和 20 世纪妇女权利的扩展、美国的民权法和西欧的福利国家理念。

所有这一切与我所说的社会主义没有共同之处；但人民一直在进行着斗争，在力求同时实现普遍权利和特殊权利。我认为，我们如果只讲斗争未能达到目的而不谈斗争所取得的成绩，就不会很好地记住斗争的经历。为过上好日子的普通百姓一再说：让我们所有的人都享有同样的权利，但我们也要照顾那些有特殊需要的人。他们没有什么花哨的语言，但明白我们这些知识分子所说的“普遍性”和“特殊性”。

我想，我要说的是，我们的确需要最严谨的理论，但我们也需要牢记慈善事业的传统和为正义而进行的斗争。也就是说，在普遍性与特殊性之间进行任何一种真正的协调都是完全可能的。

第八章

种族问题的真实写照：

后现代主义与宣扬差异

凯南·马立克

后现代主义对种族论的批判源自其对普遍性的敌视。后现代主义者们认为，启蒙运动力求理性、科学地了解大自然和社会以及根据不完整的体验形成某种普遍原理的主张，不仅是种幻想，而且是种危险的幻想。说它是种幻想，是因为世界太复杂、太多变，难以将其纳入单一的“总体”理论。说它是危险的，是因为普遍性是种欧洲中心论观点，是将欧美的理性和客观性观念强加给其他地区人们的手段。普遍性是种族主义的，因为它否定非欧观点的价值。这些评论家指出，普遍性是种妄自尊大的思维方式，不仅要排除一切非欧思想，而且还要消灭一切非雅利安人。后现代主义者们和许多战后的社会理论家们都认为，始于启蒙运动普遍性的道路终点是纳粹死亡集中营。

我拟在本文中指出，后现代主义对普遍性的批判非但没有对种族论进行彻底的批判，实际上反而挪用了其许多重要观念，重复了种族主义历史上所依据的那些臆断。后现代主义在反对普遍性，赞同特殊性和相对性的同时，也就接受了差异这一包含在19世纪浪漫派种族理论中的观念。为了更好地理解这两者之间的关系，我拟在本文中探究反普遍性的两个主要方面（后现代主义批判种族论的关键之点）：一方面反对本质主义，另一方面又反对人文主义。我拟通过对前一方面的分析阐明后现代

主义理论的反理性主义、与种族论的类同及其对平等的敌视。我拟通过对后一方面的分析阐明政治上的困惑是如何影响后现代主义理论使其同反动派和反民主势力一道攻击人文主义、“现代性”和“大众社会”的。

我在分析评论中拟研究一些作者从各种理论观点——结构主义和后结构主义、后马克思主义和解构主义、现象论和后现代主义——出发阐述的思想。我的目的不在于消除诸位作者或其思想间的差异，也不在于排除发生在诸位作者间的、往往是十分激烈的争论，而在于阐明贯穿于当代形形色色理论的共同主线，在于指出这共同主线在重要性上远超过常常提及的差异。因此，我拟使用可换用的后结构主义和后现代主义的术语引证一些受诸如克洛德·莱维-斯特劳斯、雅克·拉康、雅克·德里达、米歇尔·福柯等思想家的著作影响的论文和理论家。他们的著作和文章尽管各不相同，且往往相互矛盾，但其特点是具有许多共同的重要观念：对理性的批判、否定人文主义、反现实主义的认识论和极端的相对主义。

“本质主义”与群体认同

社会学家戴维·贝利和斯图亚特·霍尔指出：“后结构主义思想有违人生而认同特定群体这一观念——例如，所有黑人本质上均认同一固有的、同一的、一成不变的黑人群体。而后结构主义思想则认为：群体认同是不固定的；词语的含义是不确定的，并非任何时候对任何一个人而言都是普遍真理；陈述的对象是经由潜意识的愿望、幻想和回忆形成的。”^①

我们的群体认同不是天生的，而是社会形成的，记住这一

^① 戴维·贝利和斯图亚特·霍尔：《移位的迷惘》，文载《八十年代》1992年春第三期。

点就能很好地破除人类差异是固定永恒的这一观念。后现代主义理论认为社会实质上从来就是参差不齐、变化多端的，排斥任何可以使我们认识这参差不齐、变化多端的各组成部分之间的共同特性和相互联系的“整体”观，这就使其自身丧失了质疑差异固有论的能力。我认为，这就得出了一种悖论：一种无异于19世纪种族理论群体认同观的群体认同观。

从后现代主义思想家们支持的“反本质主义”思想中可看出这一问题。社会学家阿里·拉坦西认为反本质主义是要的一种“花招——一种否定所陈述的对象和社会形态是永恒的、一成不变的、限定的、定型的要素或要素整体（例如‘人性’，抑或社会方面的市场逻辑和生产方式）这一观点的花招”^①。

拉坦西起初似乎只不过是将反本质主义说成是反对不考虑历史背景情况对社会现象进行阐释，反对永恒的、一成不变的社会形态观。然而他又从这一反对立场完全滑向了对社会“决定因素”的否定。他否定任何一种可以用像“市场逻辑”和“生产方式”这样一些影响、决定社会秩序的强制力量（或曰压力）对社会形态进行阐释的思想；即使这些决定因素被视为历史特性，他也否定这种思想。对社会进行非本质主义的阐释显然就是对构成社会的多种多样、变化多端的各组成部分中的共同特性和发展进程的否定。换句话说，拉坦西视反本质主义等同于主张不确定性。在这一点上，他反映了许多人的后现代主义思想：认为社会形态的内涵不体现在相互关系上，而体现在差异上。

然而这种不确定性正是不考虑历史背景情况进行阐释的根据。例如，我们如果不确定其有别于其他时期、其他地区的其

^① 阿里·拉坦西：《“西方的”种族主义、种族渊源和群体认同》，见阿里·拉坦西和萨莉·韦斯特·伍德主编的《西方的种族主义、现代性与群体认同》，埃布里奇，群体出版社，1994，第29页。

他社会形态的特殊决定因素，我们怎么能够明白资本主义的历史特性呢？我们可能会认为应该按市场逻辑、特定的生产关系、其他每个方面抑或综合这几个方面来判断资本主义的“本质”。然而，我们除非能够确定资本主义社会的主要特性——你若愿意，可称之为“本质”——特殊的“运动定律”（或曰影响整体的逻辑），否则难以辨别资本主义社会和其他形态的社会。那么，我们又怎么能分析研究现代资本主义社会的种族呢？如果我们认为种族是种与所有特定的社会决定因素均无关系的“群体”的话，种族就不是一种历史上特定的社会关系而是一种人类社会的永恒特征了——就如同反动的生物种族论说的那样，种族划分是固有的、永恒的、必然的。

这可能是从后现代主义反本质主义这一点得出的一种奇怪的结论，因为其根据正是反对对社会现象进行自然主义的阐释，特别是反对实证主义这一点——实证主义将社会法则归结为自然法则，认为决定人们关系的法则如同自然法则一样是可以量化的、永恒的。由于实证主义社会观的理论基础是19世纪的种族论，所以反对种族论的人们一直是反对自然主义社会论的。

然而后结构主义理论（以及现代社会学家的许多理论）在其轻率地否定自然主义理论时反对的不仅仅是对社会进行自然主义的阐释，而且是对任何一种原因的阐释，抑或至少是对某些原因进行优先考虑的阐释。任何一种以E. P. 汤普森通常称之为“发展逻辑”或雷蒙德·威廉斯（在《马克思主义与文学》[1978年]中）所说的“复杂的、相互关联的发展之局限和压力”有关的决定观——即使从其非还原论法上说——都被认为是本质主义的，因此是不合逻辑的。后现代主义反本质主义的人们认为，理论可以不根据什么决定因素，单凭从实际观察到的特定现象即可。本质和力量——不管是自然的还是超自然的，不管是心灵上的还是历史上的——都是虚构的。说得好听点，社会“法则”是按实用主义需要凭实际观察到的现象确定社会

秩序而杜撰的故事。说得不好听点，社会“法则”是掩盖着某种邪恶的利益和权欲、为自己私利服务的幻想。因此，后结构主义者认为不能根据其他特性——使社会现象赋有意义的其他特性——对社会现象进行阐释。这种反本质主义使所有起决定性作用的关系成了非本质的、没有任何内在必然规律的东西。^①

后结构主义者否定“本质”认同观，强调“多种社会认同现象”。诚如罗宾·科恩所言：“现代认同研究……否定了过去的‘本质主义’——例如，马克思主义认为所有的社会认同本质上均可归结为阶级认同这一思想。”而现代对认同的研究认为：“许多相反的主张均断言，不能将相互关系说成是偶然现象”，而“性别、年龄、残疾、种族、宗教、民族、国籍、婚姻状况，甚至音乐风格和服装号码”则都是“对组织和身份认同施加巨大影响的主要因素”^②。

承认人人都有不同的主张和身份认同，无疑是重要的。然而，认为不管什么样的“身份认同”都是同等重要的，问题就来了：诸如“音乐风格”爱好这样的个人生活方式取向就同诸如“残疾”这样的身体状况或诸如种族和阶级这样的社会产物一样重要、有意义了；与此同时，身份认同也就与特定的社会关系无关了。其实，认为种族和阶级是最主要的“身份认同”，就已经成问题了。诸如种族压迫这样的社会关系就根本不算社会关系了，只能算是个人特性甚或是生活方式取向了。如果种族等同于“音乐风格”或“服装号码”的话，“社会”似乎就只能取决于任何一个人可能做出的决断，就被归结为个人认

① 有关后结构主义“社会”观的有益探讨，参见詹姆斯·赫特菲尔德《马克思主义与社会构成》，文载休克·沃尔顿主编的《马克思主义、神秘主义与现代理论》，贝辛斯托克，麦克米伦出版社，1996。

② 罗宾·科恩：《身份认同的新要素：英国人与其他人》，伦敦，朗曼出版社，1994，第405页。

同的综合体了。后结构主义社会观所导致的结果是，许多当代著作认为社会差异是种个人取向或政治取向。伍迪·艾伦的影片《黑皮白心人》中有一情节，我们那倒霉的男主角（艾伦饰演）对他退学一事哀叹不已。有人问他：“你即使完成了学业，又能成为什么样的人呢？”艾伦悲叹道：“我不知道。我学过美国黑人文化课程。我至今可一直是个黑人。”

这似乎就是当代身份认同观的本质。诚如罗宾·科恩所言，后现代主义者似乎认为“一个人选择哪个社会身份得依情况而定。一个人就像不让对手们看到牌的打牌者那样，当情况认定需要作出有利、恰当的特定选择时即打出一张牌——选择某一宗教、某一民族或某种生活方式”^①。

受这一观念的影响，现在有越来越多的著者认为种族划源自一种有意选择的文化独特性。温斯顿·詹姆斯根据贝尼迪克特·安德森的“虚构的社会”概念认为“英国的非洲裔加勒比人同所有的国民、民族和种族群体一样与他们所认同的人一道筑起了樊篱”^②。这就是说，非洲裔加勒比人有意创建自己独特的文化模式，他们坚定地维护自己独特文化的权利，以此确立他们那“虚构的社会”，表明詹姆斯称之为的“新伙伴感”。

然而，果真如此的话，种族主义就不成为问题了。如果我们选择身份认同就像每天早上挑选要穿的衣服那样，如果我们根据文化背景竖起一道社会樊篱的话，种族对抗也就无异于爱好莫扎特的人们与偏爱查理·帕克的人们之间的争论抑或支持

^① 罗宾·科恩：《身份认同的新要素：英国人与其他人》，伦敦，朗曼出版社，1994，第405页。

^② 温斯顿·詹姆斯：《移民、种族主义与身份认同的形成：加勒比人在英国的经历》，文载温斯顿·詹姆斯和克利夫·哈里斯主编的《伦敦市内：流散在英国的加勒比人》，伦敦，维尔索出版社，1993，第266页；贝尼迪克特·安德森：《虚构的社会：论民族主义的根源及传播》，伦敦，维尔索出版社，1983。

不同足球俱乐部的人们之间的争吵了。换句话说，种族差异是种与任何特定个人的爱好无关而独立存在的社会关系。种族差异完全体现了源自许多种爱好而产生的偏见。

我们明白，种族划分实际上就是社会关系，根本不是什么个人爱好的产物，而黑人民族性并非只体现在一个学期的黑人文化课程中。“竖起樊篱”将自己与社会上其他人隔离开的不是非洲裔加勒比人，也不是其他什么种族化的群体。樊篱是种社会构念，并非仅指像个人对音乐或服装的偏好这样的文化特殊性，而是指社会往往使某些社会群体种族化，认为这些种族的社会群体是“另类”——诚如詹姆斯在指出“英国种族主义的强大向心力”时所言。^① 布里克斯顿或布朗克斯区的黑人青年同纳粹德国的犹太人一样“选择”不了自己的属性。

受压迫的群体对种族划分的回应的确往往是强调其特定的文化形式的。迈尔斯·戴维斯在其自传中详细叙述了40年代黑人爵士乐师们对种族主义所作的回应是开创一种不让白人演奏者参与的比博普风格的爵士乐。^② 同样，现在许多犹太人虽仍奉行犹太文化仪规，但并非是完全出于宗教信仰，而在很大程度上是对排犹主义的一种回应，是为了纪念大屠杀的牺牲者们。然而，这种文化认同不是种族认同的原因，而是种族认同的产物。

这是后现代主义基本理论众多根本性矛盾之一。后现代主义坚持“反本质主义”，宣扬所有知识和身份认同均具“理论意义”或“社会意义”，而最后却又全盘否定起决定作用的历史关系，因此也就实际上放弃了其起初的观点，即身份认同和人均具社会意义。后结构主义理论将社会归结（或曰拆解）为个人

① 温斯顿·詹姆斯：《移民、种族主义与身份认同的形成：加勒比人在英国的经历》，文载温斯顿·詹姆斯和克利夫·哈里斯主编的《伦敦市内：流散在英国的加勒比人》，伦敦，维尔索出版社，1993，第266页。

② 迈尔斯·戴维斯（和昆西·杜鲁普）：《迈尔斯自传》，伦敦，麦克米伦出版社，1989。

之间偶然的相互作用，使人脱离了社会领域。起决定性作用的社会关系被归结为个人属性，抑或充其量也就是个人之间偶然的关系。如果除“具理论意义的”个人认同外不存在社会这一实体的话，也就不可能有什么“社会意义”了。

反对“总体论”

后现代主义宣扬不确定性，同时又反对普遍性（或曰总体论）。之所以强调不确定性，是因为这么一种看法，即我们难以完全认识社会现实。后结构主义理论反对所有从总体上把握社会现实的企图。所有这种企图宣扬单一世界观，忽视多样性这一实际情况，因而都是“极权主义的”、民族中心论的、种族主义的。

在这一点上，后现代主义者们混淆不清了。他们反对普遍性和“总体”论所依据的是某些公认的认识论原理，然而他们走了极端，得出了充满矛盾的结论。长期以来广为公认的认识论原理——不言而喻的道理是，如果没有我们的社会经历做媒介，如果没有受到我们的社会经历的影响，如果没有经过选择或阐释，“事实”是不会呈现出来的。而如果我们对其极其复杂的社会“事实”进行论述时，如果有充分的意识形态介入，“事实”就自然会呈现出来了。例如，根据传统的智力标准，非洲裔美国人的智商总体上要低于美国白人。这是事实，然而这事实意味着什么，事实本身并说明不了问题。理查德·海恩斯坦和查尔斯·默里在其为人不齿的《铃声曲线》中说智商的差异表明，美国黑人和白人的智力差异是天生的。其他人认为，智商的差异说明，智商测验不是测智力的理想方法。还有人认为，美国黑人和白人智商分的差异是他们受到社会的不同对待所致。

这种明显的认识差异并不必然意味着没有一个判断一种阐释优于另一阐释的标准。许多——可能是大多数——历史学家

和社会学家早就承认，他们的知识是通过多种媒介呈现出来的；但他们没有必要认定：并不存在检验历史真理（或曰可信性）的标准，而要用一种历史叙述或社会经历同其他历史记述或社会经历做比较来印证。他们一致确认，不同地点、不同时期或不同社会群体可能会有不同的记述。与那些提及这些记述者的特殊经历和需求相比，这些记述甚至可能都是令人信服的；但他们没有必要否认这些不同的记述中决不会有共同的评判标准、进行比较的准则——或者说没有用以呈现、考虑这些不同记述的共同点。诚如 E. H. 卡尔所言：

不能说一座山由于从不同视角看上去会呈现出不同的形状，就认为它客观上没有形状或有无数的形状。不能说因为阐释必然会影响到历史事实的呈现，又因为现有的阐释没有一种是客观的，所以一种阐释与另一种阐释实际上是同样的，而历史事实则经不起客观阐释的检验。^①

然而，后现代主义确实跳到了这一极端，得出了荒谬的结论。他们抓住含义的多样性，否定共同的评判标准和不同生活经历的含义之间可能存在的共同点。

后现代主义主张将“事实”放到其特定的社会、历史中进行考察，而这正是它未能做到的一点。解构主义方法论原理就给它所研究的对象划定了死框框。后结构主义的出发点是探究差异。诚如德里达所言，问什么人相异、什么事不同，毫无意义，因为差异先于任何一个主体。^②然而这又悄然使研究结论成了方法论。你如果想要在任何一事物中寻找差异，就一定

① E. H. 卡尔：《何谓历史？》，哈蒙兹沃思，企鹅出版社，1987 [1961年第一版]。

② 佩吉·卡穆夫主编《盲人间的对话：读德里达》，布赖顿，哈维斯特惠特希夫出版社，1991，第66~67页。

能够找到。你如果开始寻找差异时就假定只有差异别无他物的话，肯定永远也不会在全然不同的事物间找出共同点或关系——更不用说这些不同的事物联系在一起的总体情况了。差异成了历史上的绝对事物。差异就像大自然是19世纪实证主义的“本质”那样，也成了后结构主义理论的“本质”。因而，后结构主义反本质主义的矛盾就在于：其观点是想反对自然主义的阐释，将社会事实放到社会背景中进行考察。然而后结构主义由于为反本质主义而宣扬不确定性、反对总体论，因而也就丧失了其本身历史地阐释社会事实的资格。脱离其历史背景的事实只能被孤立地阐释了。具有讽刺意味的是，这一方法论一点也不像实证主义者们的激进经验论——反本质主义力图颠覆的认识论。

本文不想解决后现代主义及其批判者们辩论时涉及的一些困难的认识论问题；其中有些问题拟在本书其他文章中探讨。但是我们要问后现代主义者是否能够根据他们自己所宣称的反种族主义主张完成一项反种族主义研究规划，他们的认识论认同他们自己所宣称的反对种族压迫这一主张吗？例如，他们如何区分一部种族主义史与一部非种族主义史呢？根据后现代主义设定的前提，这两者在其各自的历史背景下都是确凿无疑的。后现代主义者们批驳种族主义论的能力被他们自己对含义相对性的崇信削弱了。我们如果想指明用种族主义观对历史进行阐释和用非种族主义观对历史进行阐释不一样、没有同样的真实性的话，就应该在这两者之间做一选择，决定哪一种阐释是确凿的，哪一种阐释是不可信的；就是说，我们必须承认存在着某种标准，并以此对两者做出评定。有些后现代主义者指出，后现代主义者之所以如此地反对“总体”论，是要我们别认为每个“事实”都是有价值的；但他们的确是向我们提供了做出选择的根据。

据说，反本质主义是后现代主义反种族主义的基础，但后

现代主义者们所说的反本质主义却难以完成任何一项反种族主义的研究规划。例如，反种族主义必然要提倡平等。不错，“平等”的确是个有着历史真实性的特定概念，在不同的社会背景下有着不同的含义。然而这一概念的历史真实性并不能改变倡导平等——特别是种族平等——意味着“人类本性”的存在这一事实。没有这样一种共同的本性，各“认同群体”（或曰社会群体）之间的平等就成了个毫无价值的概念。如果人类不是单一类别，如果（用福柯的话说）“人——甚至他的身体——没有任何永恒的东西作为自我识别或认识别人的根据”^①的话，不同个人和群体之间的平等就像同样的苹果和柑橘，或用莱维·斯特劳斯在其批判萨特时所做的比喻像“自然数和无理数”这样一些“不同的域”^②那样变得毫无价值了。

后现代主义者可能会回答道：“差异”原理就含有一种真正彻底的平等主义，因为这一原理不承认任何能够用以评定这一个人或群体优于另一个人或群体的标准。然而问题在于，这一差异原理提不出任何一个使我们尊重其他人的“差异”的标准。从最好的方面看，这一原理使我们对其他人的命运漠不关心。从最坏的方面看，这一原理使我们仇视、伤害那些有别于我们的人。我们究竟为什么不应该伤害、仇视他们呢？他们凭什么能要求我们尊重他们，或我们又凭什么能要求他们尊重我们呢？不诉诸平等和社会正义这样的一些“总体性的”、普遍性的原则，是难以保证对差异的尊重的。我们可以承认“权利”这一概念是具有历史特定性的，是种社会构念；然而任何一种主张平等权利——不管是什么形式的平等权利——的观念必然又将我们带回到了后现代主义者们称之为“本质主义”的阐释。这

① 转引自马克·费尔普《米歇尔·福柯》，文载昆廷·斯金纳主编的《人类科学中重大理论的提出》，剑桥，剑桥大学出版社，1985，第78页。

② 克劳德·莱维-斯特劳斯：《原始心态》，伦敦，魏登费尔德-尼科尔森出版社，1966，第260页。

种阐释——不管是对自然的阐释还是对社会的阐释——一旦被否定，这平等观也就随“主导群体的意志”而定了。

人们如果只确认表面上的差异而不认为有什么共同的“本质”的话，也就必然会将表面上的差异看成是人类的确有许多不同的类别，各类别间基本上没有什么共同点这一臆断的证据了。这正是实证主义种族论应用的方法：从表面上的差异（肤色、头形等）将人类分成不同的类别（或曰“种族”）。当代研究差异的理论家们确实否定了根据表面上的差异确定不同类别的做法，代而采用了强调历史或文化因素的方法。然而文化形态论（cultural formalism）实质上同种族形态论（racial formalism）没有什么区别。两者均根据表面形态上的差异设想存在着不同的实体类别。这是为什么后结构主义思想的反本质主义论必然会使平等成问题的原因。

反人文主义的根源

反本质主义暴露出了后现代主义与种族论之间的共同特性；这共同特性源于对普遍性的共同质疑——一种本能的非历史观——和对激进经验论的信奉。我现在要探究一下导致后现代主义观点产生的社会因素，研究一下后现代主义反种族主义的第二个关键问题——后现代主义一直仇视人文主义。

罗伯特·扬说，那些用以界定人的共同特征，其实是根据欧洲价值观对人进行阐释的产物。他认为，人的类别“这一概念不管受到多么高的赞扬，通常只不过是用以宣扬男尊女卑、将其他‘种族’划为低级人类的手段，因此不存在适用于整个人类的道德准则”^①。

^① 罗伯特·扬：《白人神话：修史与西方》，伦敦，鲁特利奇出版社，1990，第122、123页。

这种对人文主义的仇视是当代大多数社会理论的主要表现，同时也是比较新近的一种表现。人类中心说支持文艺复兴和启蒙运动发起的科学革命和哲学革命；人类中心说一直主导着西方进步的哲学和政治运动。人文主义有两个关键性的看法。其一，人文主义者们认为人虽然是大自然的一个不可分割的组成部分，要受制于自然规律，但人又在大自然中处于一种独特的地位，因为人具备一种特有的、源自人的理性和社会性的、克服大自然加诸的限制的能力。其二，人文主义信仰人类一统，认为所有的人都具有某种共同的东西，这共同的东西就是通常所说的“人性”。

种种政治思想——从自由主义到马克思主义——都论及了人文主义观点。自由主义的人文主义者们通常视人性为大自然设定的一种静态的、永恒的特性。例如，戴维·休谟认为：“所有国家和各年龄段的人们行为均无什么差异，而人性的准则和作用也是一成不变的。”^①（休谟本人偶尔也使用“欧洲中心论”语言，甚至使用很明显的种族主义语言；陷入他这种矛盾状态的人不只他一个；这种矛盾状态可能与他所持有的传统思想——静态的、非历史的人性观有关。）

而马克思则始终将人的本质置于社会、历史背景下。例如，马克思在其《关于费尔巴哈的提纲》中对德国哲学家路德维希·费尔巴哈“撇开历史的进程”、把人的本质理解为“一种内在的、无声的、把许多人纯粹自然地联系起来共同性”提出了批评。而马克思认为：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^②换句话说，“历史人文主义”（卢卡奇语）不将“人”视为自然

^① 戴维·休谟：《人类理智研究》，牛津，牛津大学出版社，1994 [原版，1748年]。

^② 卡尔·马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，文载《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯选集》，伦敦，劳伦斯·维沙特出版社，1968，第29页。

的设定物，而视之为“人自身的产物、人自身在历史上活动的产物”。^① 形形色色的人文主义——不管是自由主义的人文主义还是马克思主义的人文主义——有一个共同的信念，即人类的解放——人类能够基于理性通过自身的努力促使社会发生变革。没有人文主义观点，当然不可能有解放哲学；任何一种反人文主义的观点必然要舍弃人而另觅解救力量——如果真能解救的话。

形形色色的反人文主义始于启蒙运动并发展至今，主要是反对基于理性的人类解放。如同有着形形色色的人文主义一样，也有形形色色的反人文主义——从伯克的保守主义、梅斯特尔的天主教极端保守主义到尼采的虚无主义和海德格尔的纳粹主义。它们都反对启蒙运动倡导的理性主义和社会进步观，因为它们对人类取得社会进步的能力深感绝望；这种绝望通常表现在害怕群众、蔑视群众上，它们认为群众没有理性、愚昧无知，是对文明社会的威胁。反人文主义否定平等观和人类一统观，强调差异和背离，突出特殊性和“真实性”而贬斥普遍性。

因此，反人文主义构成了权贵阶层的理论的一个主要组成部分。然而战后，反人文主义呈现出了一种极其不同的思潮——自由主义的、激进主义的、反殖民主义的和反种族主义的观点。在诸如弗朗茨·法农、米歇尔·福柯、雅克·德里达和路易·阿尔图塞等这样一些批评西方社会者的笔下，反人文主义成了结构主义和后结构主义理论的主流派别，成了质疑种族主义理论和帝国主义理论的主要武器。就连让-保罗·萨特在其为法农著作《地球的不幸》所写的那篇著名的序中也写道：

^① 乔治·卢卡奇：《历史小说》，汉娜·米切尔和斯坦利·米切尔译，伦敦，默林出版社，1962，第28、29页。

“人文主义纯粹是一派胡言，完全是在为抢掠作辩护；它那甜言蜜语和装出来的情感只不过是为我们的侵略行为施放的烟幕。”他在别处还说过：“人文主义是种族主义的翻版：专事排他活动。”^①

一种源于保守的反解放政治、构成种族论的主要组成部分的哲学观点怎么成了激进的反种族主义、反帝国主义学说的中心思想的呢？而像尼采和海德格尔这样一些哲学家的著作此前曾被看做是为 20 世纪的种族主义和法西斯主义思想做了准备的，他们又怎么成了反种族主义理论的偶像的呢？

战后激进的反人文主义有两大主流。一大流脉发轫于反殖民主义斗争；另一流脉发轫于西方（特别是法国）传统哲学，而后诸如男女平等主义 and 环境保护主义这样一些“新社会运动”又推动了其发展。法农在其《地球的不幸》中表达了殖民地人民对他们所受的帝国主义列强加诸的非人待遇的强烈反对。法农写道，西方后启蒙运动传统思想中人文主义对“人”的看法是通过使非西方人非人化得出的。法农指出，欧洲人认为殖民地的人不是人，只有他们才是人。欧洲人坚信人文主义，同时又视非欧洲人为动物，宣称非欧洲人其实不是正常人。这表明，种族论源于人文主义。法农还认为，人文主义者们请求殖民地的非正常人学“欧洲人”的样子成为人，以此使自己的良心得到宽慰。

批评家们坚称，不顾历史将“人”分类毫无意义。共同人性的提出掩盖了人性是种社会和历史的构成物这一事实。人类学家詹姆斯·克利福德认为：“人文主义所说的共同特性一般说来毫无意义，因为这共同特性忽略了体现个人独特感受的地方

① 让-保罗·萨特为弗朗茨·法农所著《地球的不幸》（哈蒙兹沃思：企鹅出版社，1967年〔原版，1961年〕）一书中的“序”，第21页；《辩证法的理性之批判》第一卷：《实践总论》，阿兰·谢里登·史密斯译，伦敦，新派书屋，1976，第752页。

文化准则。”^①人文主义者们大谈特谈人性的普遍性时，实际上所说的是欧洲社会体现的特定的人性价值观。然而第三世界的批评家们——以及一些像萨特那样的欧洲批评家们——并不完全否定人文主义。例如，法农就认为矛盾不在于人文主义本身，而在于人文主义思想与殖民主义行径相背离：

不同时期解决人类大问题的一些基本理论观点都体现在欧洲思想里。但欧洲人实际上并没有完成他们所担负的使命，即没有尽全力认真批评这些观点，没有很好地清理这些观点，没有很好地认清这些观点，没有改变这些观点，最终也就没有将人类问题提高到一个应有的高度来看待。^②

法农因而主张剔除其种族主义、欧洲中心论这样一些观点，实行一种新人文主义：让我们决心不学欧洲的样子；让我们全身心地探索新的发展方向。让我们努力创造健全的人——欧洲一直未能成功地创造出这样的人。^③

而法农认为，“健全的人”这一人文主义观的关键主张是解放。尽管说西方人文主义是使非西方人非人化的一种托辞，但人文主义仍是战后时期第三世界解放斗争思想的一个主要组成部分，这实际上也就导致了普遍性这一解放思想的产生。西方激进主义者们实际上常常对反殖民主义斗争的激烈程度感到震

^① 詹姆斯·克利福德：《文化困境：20世纪、人种论、文学、艺术》，马塞诸塞州坎布里奇市，哈佛大学出版社，第263页。

^② 法农：《地球的不幸》，第253页。

^③ 法农：《地球的不幸》，第252页。

惊，他们认为这很成问题。例如，克劳德·莱维-斯特劳斯忧伤地指出，文化相对主义学说“遭到了人类学家们首先为之确立道德标准的人们的反对”^①。

第三世界的激进派由于仍在为解放事业而斗争，所以愿意继续支持人文主义观点。而战后西方的激进分子们却越来越反对人文主义——并非仅仅反对其掩盖了种族主义和殖民主义真相，而是反对其所有的理论观点。战后欧洲的知识分子们认为，最最紧迫的问题不是确立解放斗争的思想基础问题，而是避免这一斗争成果消融于西方民主的问题。西方的知识分子们一方面必须刨除纳粹历史——战后初期这段历史对欧洲知识界良心的撞击比什么都大——的社会根源和理论根源；另一方面必须阐明革命性剧变的前景——20世纪早期这一前景十分看好——为什么会消失的原因。许多人认为原因就存在于欧洲文化的某种根深蒂固的弊病中。

战后的激进分子们一直在思忖德国——一个有着深深植根于启蒙运动思想的哲学和强大而活跃的工人阶级运动的国家如此快速、如此彻底地任由纳粹主义泛滥的原因。答案似乎是启蒙运动的理性主义原理和民主政治的特性是这种野蛮行为的成因。诚如西奥多·阿多诺和马克斯·霍克海默在其开创性的著作《启蒙运动的辩证法》中所说：“启蒙运动是极权主义的。”^②阿多诺和霍克海默阐发了两个主题思想——一方面批判了启蒙运动的理性观和社会进步论，另一方面批判了大众社会；这两个主题思想构成了法兰克福学派的主题思想，并极大地影响了战后理论的发展方向。

大屠杀——以及西方的一切野蛮行为——源于启蒙运动的

^① 克劳德·莱维-斯特劳斯：《从远处看》，约阿希姆·纽格拉什尔和菲比·霍斯译，哈蒙兹沃思，企鹅出版社，1987 [原版，1983年]，第28页。

^② 西奥多·阿多诺和马克斯·霍克海默：《启蒙运动的辩证法》，伦敦，维尔索出版社，1979 [原版，1944年]，第6页。

理性主义和人文主义这一看法成了战后激进主义的主要信条。启蒙运动主宰大自然，使人高居于大自然之上的强烈欲望不可避免地给人类造成了毁灭性的后果。一个能够征服大自然的人也一定能够征服同属人类的其他人。诚如戴维·戈德堡所言：“征服……是启蒙运动理念的特点：用人的智力征服大自然，通过物质和文化上的控制进行殖民统治，由于精通市场规则而取得了经济上的优势。”^① 19世纪，控制大自然和理性的社会组织被视为人类解放的基础，而现在则被视为人类受控制的根源。现代技术和进步可能是野蛮行为的根源这一看法，使批评家们认为大屠杀的思想根源不单单是人文主义，而是整个“现代化”规划。齐格蒙特·鲍曼曾指出，最后解决手段源于现代化的“成果”而不是现代化的“失败”；他还指出，“理性世界的现代文明使大屠杀不难理解了”：

事实是，大屠杀的种种因素——有许多事会促使大屠杀发生——均非异常……完全符合我们所知道的有关我们文明的文明的一切——其主导精神、其优先取向、其固有的世界观，完全符合其追求人类幸福及完美社会的方式。^②

鲍曼只是认为大屠杀在现代化的条件下是可以理解的。他的这一看法实际上可能尚未将那种恐怖状况归咎于启蒙运动的理性信念；他只是做了那野蛮行为——“最后解决手段”——可能要归咎于“文明”本身的暗示。而理查德·鲁宾斯坦则将他的暗示挑明了，鲁宾斯坦指出，大屠杀见证了文明的进步（鲍曼赞同并引用过这句话）：

^① 戴维·西奥·戈德堡：《种族主义文化：哲学与含义术》，牛津，布莱克韦尔出版社，1993，第29页。

^② 齐格蒙特·鲍曼：《现代化与大屠杀》，坎布里奇，群体出版社，1989，第6、13、8页。

死亡集中营的经历以及导致这种经历产生的社会揭示了兼有犹太教和基督教精神的文明日益严酷的阴暗面。文明意味着奴役、战争、剥削和死亡集中营，也意味着医疗卫生、崇高的宗教思想、精湛的艺术和完美的音乐。认为文明与野蛮残暴相对立是错误的。……创造与毁坏都是我们称之为文明的东西的不可分割的组成部分。^①

这就几乎等于是说，现代化不仅可能会导致死亡集中营的出现，而且必然、不可避免地会导致死亡集中营的出现。从许多方面看，这一论点是很成问题的；但为了说明问题，我们认为这最重要的一个问题是，说野蛮行为是文明的产物是什么意思呢？说“文明进步”必然导致“奴役、战争、剥削和死亡集中营”的出现所要表达的意思就只能是，野蛮行为是人性中的一个难以根绝的组成部分。而这不就是要表达一种据称是人文主义者所持有的那种脱离历史背景的人性观吗？说文明与野蛮密不可分，不大符合对人文主义的批判——认为人文主义所说的“人”脱离历史背景，从而被用以认定非西方人不是人。

认为人文主义和理性主义（或曰“现代化”）是大屠杀的原因，这就颠倒是非。种族论不是启蒙运动的普遍性和人文主义观点的产物，而是这一观点被否定的产物。科学种族主义不是应用科学和理性阐释人类差异问题，而是利用科学原理证明非理性、非科学观点的合理性。“最后解决手段”暗含在纳粹分子们奉行的种族政策中。要实行种族灭绝政策就必须有种信念，即种族灭绝的对象与人不是同类。而若说那是一个根据理性原则构思订出的计划，那就将第三帝国的偏见提高到了科学知识的地位——换句话说，那就认为种族论的一些主张是真理了。

① 理查德·L·鲁宾斯坦：《可爱的历史》，伦敦，哈珀—罗出版社，1978，第91、95页。

对“大众社会”的批判

法兰克福学派对法西斯主义进行分析的、主导着战后思想的第二个主题思想是对大众社会的批判。大众社会这一概念 20 世纪 50 年代开始被社会学家们接受。斯图亚特·休斯指出这一概念含糊不清、不合逻辑，并表示了对这一概念所表达的现代资本主义社会冷酷无情深感失望。^① 研究大众社会的社会学家们认为，技术进步和大众民主两相结合削弱了社会的功能，造就了大批智力低下、很少精神需求和文化浅薄的人口。创造这么一个大众社会就将人引入野蛮深渊。纳粹主义兴起的真实原因是盲从的大众心甘情愿地追随像阿道夫·希特勒那样善于蛊惑人心的大众领袖。

对启蒙运动理性观的批判和对大众社会的批判两相结合得出了一个理论——法西斯主义“极权主义”论。汉纳·阿伦特在她的《极权主义的根源》一书中对这一理论作了系统阐述，从而使其广为人们关注。法西斯主义是种极权主义。构成极权主义国家的要素是，盲从的群众、强制性地将一切的一切均纳入其一统逻辑的统一思想和像机器那样以超级理性信仰抑制一切个性的社会。阿伦特认为，极权主义意味着“普通群众的疯狂”、“否定阶级的存在”、由失去社会地位的知识分子领导。^② 普通群众极欲融入富有英雄色彩的运动、放弃个人特性、随大溜。对极权主义进行批判成了后现代主义理论的一大特色。

这一特色具有讽刺意味的是，对极权主义进行批判实际上

① H. 斯图亚特·休斯：《巨变》，文收《奉献与失望》（康涅狄克州米德尔敦市，卫斯理大学出版社，1987）第 134~135 页。

② 汉纳·阿伦特：《极权主义的根源》，纽约，哈考特—布雷斯—杰沃纳维奇出版社，1973，第 309 页。

是重复 19 世纪诸如尼采和海德格尔这样的一些哲学家对启蒙运动理性主义和大众社会所进行的批判。这些人的著作反映了知识界对平等和大众民主的敌视。^① 阿伦特的极权主义论发展了海德格尔思想的核心主张——反大众性、早期的反理性主义，特别是反对体现大众性和理性主义的启蒙运动。

权力主义的个性观和“不分阶级”的大众观与古斯塔夫·勒邦阐述的大众心理学的核心思想极其相似。^② 权力主义的个性观和“不分阶级”的大众观及大众心理学强烈反对海德格尔所说的“千人一面：永无差异和永无变化……无差异的大众一统天下……消除了阶级，湮灭了人创造世界的积极性”。^③ 反人文主义者认为，源自人主宰自然的种种现代化技术为实施大屠杀奠定了基础；这一看法也源自海德格尔。由农业现在成了机械化的食品工业；这实际上无异于在毒气室和死亡集中营里杀人制造尸体，无异于对极端贫困的国家实行禁运、减少粮食供应，无异于制造氢弹。^④

将上述海德格尔对 20 世纪野蛮行为的分析与埃德蒙·斯蒂尔曼和威廉·法夫对 20 世纪野蛮行为从社会角度所做的阐释作一比较：

批量生产线这一应用技术及其物质普遍丰富观与集中营这一应用技术及其大量死亡观之间存在着一一种绝非偶然

^① 参见凯南·马立克：《种族的含义》，第 104~114 页。

^② 古斯塔夫·勒邦：《民众心理学》，纽约，G. E. 斯蒂切特出版社，1912 [原版，1894 年]。

^③ 马丁·海德格尔：《形而上学入门》，康涅狄克州纽黑文市，耶鲁大学出版社，1959，第 85 页。

^④ 马丁·海德格尔转引自让·弗朗索瓦·利奥塔尔的《海德格尔与“犹太人”》，康涅狄克州纽黑文市，耶鲁大学出版社，1994，第 85 页。

的联系。^①我认为，学者们极其认真地将大量灭绝行为等同于麦当劳汉堡包的生产和福特牌汽车的生产，以及将旨在增进社会的物质丰富程度同旨在灭绝人类、摧毁社会的政治决策进行比较，这很令人不快。然而有趣的是，引自埃德蒙·斯蒂尔曼和威廉·法夫的第二段文字源于自由主义者对大屠杀的阐释，而引自海德格尔本人的第一段文字则源于这位具有纳粹经历者的自辩书。

海德格尔1943年前一直是纳粹党一名活跃成员。他战后极欲为自己恢复名誉，在《院长陈诉：事实与思想》文件中列举种种理由为自己开脱，说明自己与第三帝国没有什么瓜葛。他自我辩护的主要理由是坚信纳粹主义只不过是现代化精神的另一种表现形式。海德格尔认为，“历史上普遍”存在着一种“权力欲，现在的表现是想控制全球”，“不管是所谓的共产主义、所谓的法西斯主义还是所谓的世界民主主义都逃不脱这一历史实在”。^②战后理论极其混乱，自由主义和纳粹主义对大屠杀的阐释几乎难以分辨。

海德格尔原本一直想要阐明国家社会主义的，但在法西斯失败后转而论述极权主义，并就此对法西斯主义进行阐释、批判。海德格尔及其同道的思想家们所持的反人文主义思想成了后结构主义和后现代主义理论、殖民主义理论分析、差异论和文化多元主义的核心思想。极具讽刺意味的是，对野蛮行为的批判恢复了诸如海德格尔和尼采这样一些反人文主义思想家的声誉，然而竟保存了导致这野蛮行为的特有的偏见。

种族论和后结构主义理论的核心思想具有共同特性；而构

① 埃德蒙·斯蒂尔曼和威廉·法夫：《歌斯底里政治学》，纽约，哈珀—罗出版社，1964，第34页。

② 转引自托马斯·洛克莫尔《论海德格尔的纳粹主义与哲学》，伯克利，加利福尼亚大学出版社，1994，第93~94页。

成这共同特性的基础则是力图探讨同一个问题——平等、进步信念与似乎难以实现平等、进步的社会这两者的相悖。萨特在为法农的《地球的不幸》一书所写的那篇名“序”中说得明白：自由、平等、博爱、崇敬、荣誉、爱国主义以及你们所具有的一切，所有这一切依然未能妨碍我们发表一些种族主义的言论，随嘴直冒下流的黑鬼、肮脏的犹太人和卑劣的阿拉伯人。高尚的人们——自由主义者以及富有同情心的人——对此提出了责难，表示对这言行不一的行为深感震惊；然而，他们不是发生了误会，就是不诚实，因为我们在信奉种族主义的人文主义方面始终是言行一致的，欧洲人只有奴役和妖魔化他人才能使自己成为人。^①

坚持启蒙运动信念的19世纪的思想家们——不管是自由主义者还是革命者——均认为，信念与社会现实的相悖可以通过社会变革来解决。然而到19世纪末，自由主义者们大多对这种变革的可能性不抱任何希望了，纷纷退回到了早先的保守主义观念，即不平等是不可避免的、必然的。时至20世纪中叶，纳粹主义盛行的经历和工人阶级运动的失败导致激进主义者得出了类似的悲观主义结论。诚如斯图亚特·休斯在其阐述战后知识分子思想的那篇极其明了的论文中所说：激进的知识分子中普遍有种“对最近历史发展进程、对主张承袭马克思的政党的行动计划，特别是对无产阶级本身深感失望的情绪”。恩格斯曾赞之为“古典哲学继承人”的这一无产阶级未能像人们期待的那样发挥作用。^②

战后的发展又强化了这一观点。1968年5月学生造反失败

① 萨特为法农的《地球的不幸》一书所写的“序”，第22页。

② 休斯：《巨变》，文见《奉献与失望》，第135~136页。

的经历、80年代斯大林主义政党和社会民主党的式微以及第三世界解放运动的消亡进一步强化了社会变革是种幻想这一看法。

从“现代化”的目标看来是达不到了。诚如鲍曼所言：“后现代化是不可能实现的现代化：一种自我控制的现代化——有意识地放弃曾无意识地所从事的现代化。”^① 战后的理论家们认为，信念和现实的相悖难以通过变革现实来解决，得通过放弃他们的信念来解决。后结构主义和后现代主义思想家们在对社会变革不抱希望的同时，坚称平等和博爱没有意义，差异和多样性才是我们要实现的目标。

对社会变革的失望还导致战后的理论家们认为20世纪的野蛮行为不是特定的社会关系所致，而通常是“现代化”的后果。现代化必然导致人类种族的分化这一看法将两种不同含义的“现代化”混为一谈了。一种含义的现代化是知识分子（或曰哲学家）的观点，这一观点认为可以通过理性和科学认识世界，即所谓的启蒙运动规划，并认为可以取得这一观点所认为的技术进步。另一种含义的现代化系指使这些观点得以形成的某一特定社会，即资本主义社会。

由于将资本主义的社会关系与“现代化”在知识和技术方面的进步混为一谈，所以就将资本主义的社会关系所导致的恶果归咎于“现代化”在知识和技术方面的进步了。资本主义的社会关系所导致的特定问题就非历史化了。后结构主义理论对种族论、殖民主义和大屠杀并未作具体分析研究，并未将其看做是资本主义社会内不同政治思想倾向的产物，而是笼而统之，一股脑将其说成是“现代化”的后果。这样一来，“现代”社会所具有的积极意义方面——推崇理性、技术进步、平等和博爱的思想信念——就被忽略了，而其消极意义方面——资本主义

^① 齐格蒙特·鲍曼：《现代化与矛盾心态》，坎布里奇，群体出版社，1991，第272页。

难以解决的社会分化问题、倾向于视人类的大多数为“劣等”或“弱智”、技术进步与反公德行为并存、野蛮行为倾向——则被说成是不可避免的、必然的。

本文是根据我的著作《种族含义》（纽约：纽约大学出版社，1996年）写成的。书中对一些论点有比较详尽的阐释。

作者：A. 史密斯

第九章

后现代主义、男女平等主义与 马克思：来自深渊的信息

卡罗尔·A. 斯塔比尔

一年多来，O.J. 辛普森受审案一直是头版头条新闻，通俗小报如此，主流报刊亦不例外。尼科尔·布朗·辛普森和朗·戈德曼惨遭杀害，令人惊悚；事件发生后成了几乎所有电视台和广播电台访谈节目的热门话题，上了诸如《时代》和《新闻周刊》这样一些大众刊物的封面，通常特载在大报的头版上。专门播报爆炸性新闻的电台节目主持人霍华德·斯特恩在播出了现已声名狼藉的911盘录音带后，突然发现了国内存在的暴力行径，与此同时千百万电视观众在收看洛杉矶警察局正全力追寻辛普森的白色“野马”的情况。

新闻报道从一开始就十分离奇，不谈伤害辛普森和戈德曼生命的真相，也不谈洛杉矶的种族、阶级和政治迫害等现实状况。虽说案件本身受重视的程度远远超过医疗保险、187号提案获得通过和“入籍美国”，然而随着时光的流逝，新闻报道与事实真相却渐离渐远。新闻报道视案件的审理为一场游戏、一项体育比赛、一场演出，避而不谈国内存在的暴力行径。报刊所谈论的问题越来越不涉及辛普森到底有罪还是无罪——事实的真相，而是越来越多地爆料原告和被告双方在如何耍花招、使手腕。主流媒体很少谈及经济特权问题，而一提及辛普森和尼科尔·布朗·辛普森，就不断提出种族和性别这样的“问题”；

因此法庭就成了原告方首席辩护人非洲裔美国人乔尼·科克兰和首席检察官白人马西亚·克拉克交锋的战场。在有关这一案件的报道中，提供信息和娱乐公众、事实真相和虚构想象之间的界限完全消失了，而并非仅仅是模糊不清。

赏识一下后现代主义吧：这个时代传媒走红、真相尽失、历史终结、马克思主义死亡，还有其他种种数不清的论点。在新闻报道对著名案件的审理大肆进行煽情描述的今天，人们大多确信数十年来媒体本身已有了巨大变化，抑或说媒体如今广泛地控制、操纵着信息的传播。而当我们有人想要对这种变化做一历史的、唯物主义的阐释时，后现代主义者们却认为事实真相与据说已构成“大众文化”的虚构想象之间的界限现已尽失，这实际上就是20世纪末叶的事实真相。也就是说，没有什么好阐释的了，因为媒体所陈述的虚构想象之事就是人们所要知道的一切，就是我们所能知道的一切。后现代主义者们认为，现在的世界是平的，社会已滑行到这世界的边缘；而我们所能确知的唯一事实是我们难以理解究竟是什么东西使我们滑到了这一地步，我们难以得知下边的深渊是个什么样子。

后现代主义对社会抱极端悲观的看法；将这一看法简单地說成不过是知识分子脱离现实的又一事例会很容易。然而，我拟在本文中将其视为一种历史现象，是知识分子对政治的一种有意回避，而不是他们的什么幻想；我拟着重论及后现代主义与当代男女平等主义的共同点和这诸多共同点的政治意义。

何谓后现代主义？

我首先要对“后现代主义”和“男女平等主义”这两个用得最广泛而含义又往往不甚明确——至少现如今在学术界使用时是这样——的术语作一解释。后现代主义大体上系指一个历史时期，系指后工业、后福特主义，乃至后资本主义社会。“当代

的”生产关系（如果我们仍能这样称呼的话）在不同的场合、不同的时间被说成是断裂不整（社会结构和生产方式亦如此）、弥散无序、凌乱无章（意思是说有组织的权力关系无处不在而又处处乌有、普遍存在而又不知在何处）的，完全不受历史和经济这样一些决定性因素的影响。消费已代替生产，从而使阶级斗争（甚或社会分成处于对抗状态的工人和资本家这样的观念）成了一种过时的概念。人们不再认为自己属于某一阶级，而是属于各别的特定群体（例如：妇女、女同性恋者、男同性恋者、非洲裔美国人、生活在美国的拉丁美洲妇女）——这些群体不只（或者说完全不）按经济地位划分。要而言之，压迫已丧失了影响全局的物质基础。

后现代主义对社会的认知主要基于这么一种信念，即现代性和启蒙运动的那些“无可辩驳的”、倡导整体观的原理——包括对理性、进步、博爱、正义，乃至反映事实真相的能力这样一些诉求——已被全盘否定。这一信仰源自后结构主义对语言、主观主义和表述的评论；但后结构主义论及的是理论，而后现代主义论及的则是实践。换句话说，后结构主义者们对现代主义的理论基础进行了评价，而后现代主义者们则将其奉为全盘否定现代主义的理论基础之圭臬了。

后现代主义者们因而认为，制度——很少（如果有过的话）称之为“资本主义”——已弥散无序、混乱不堪，不仅令人无法理解，也没有什么可加以反对的东西了。资本主义的“凌乱无章”自然也就意味着没有主要之点（或曰制度）可加以反对的了。在人们难以确切地知道事实真相的时代——被媒体充斥的时代里，已不再能够进行任何一种表述——不管是政治表述还是艺术表达。资本主义——现已断裂不整，不再是有机整体——已不再能够被说成是种制度了；不管怎么说吧，认知的根据已不复存在了。

像让-弗朗索瓦·利奥塔尔那样的欧洲后现代主义者们认

为，马克思主义由于其所倡导的“整体观”，最终变成了斯大林主义——总的说来，启蒙运动亦然。某些——特别是美国的一些——后现代主义者比这一将马克思主义等同于苏式体制的做法走得更远，认为马克思主义是种种压迫的根源。琳达·尼科尔森坚持认为：“20世纪的马克思主义用生产和阶级这样一些抽象化的概念剥夺了不能将其所受的压迫简单地归之于经济因素的妇女、黑人、同性恋者及其他群众的需求。”^①然而这种判断引人注目地显示出了后现代主义的另一个特征：历史遗忘症。像尼科尔森所提出的那种论点不但是抹杀了民主阶级政治的丰富历史，竟对资本主义曾一再排斥打击马克思主义及所有的社会主义组织并令其丧失合法地位这么一个简单的事实也全然不顾了。后现代主义思想方式从欧洲移植到北美后更不顾史实，完全脱离了首先产生这种思想方式的历史、物质环境，又在强烈反对以阶级为基础的政治斗争这么一种氛围中被竭力抹杀自身阶级斗争史的社会篡改利用了。极具讽刺意味的是，如果说政治代价不那么高的话，后现代主义者们及乔治·布什和迪克·阿米之流可能会声称我们美国没有阶级了。

大学里人文学科和社会学科的课程中通常都设有后现代主义社会理论以及后现代主义总论课。大多数后现代主义者都不谈经验论，不用计量法（经验论和计量法能够反映出某种形式的现实之存在）；他们应用借自索绪尔语言学 and 解释学的阐释法来论证其常常是自相矛盾的理论主张。后现代主义社会理论家们在重新挑起哲学上的唯心主义与唯物主义争论时，并未超出马克思和恩格斯在其《德意志意识形态》中设定的框框。而他们却声称唯心主义已大获全胜，因为物质和经济基础已被扔进了历史垃圾箱，只有语言尚存。根据“语言”从事研讨工作的

^① 琳达·尼科尔森：《男女平等主义的种种矛盾》，纽约，鲁特利奇出版社，1990，第11页。

后现代主义社会理论家们认为，20世纪末的政治活动只能是无计划、无头绪、随意而为；或者说，只能是通过人们认同的相互分离、各自为政而又往往相互冲突的群体来进行。

后现代主义尽管有着许许多多的自相矛盾、含混不清之处，但还是有一些共同之点的：不加鉴别、唯心主义地着力于对“现实”进行推理式的解释（也就是说，用语言学的表达方式解释所谓的“现实”，然而谁也没有真正说出个子丑寅卯来），着力于相应地使用“差异”这一概念。如果我们最终难以指明能使“我们”团结一致的“实际”利益的话，那么可以想见的唯一政治行动形式就是以有“差异”的群体为中心的形式了。后现代主义者们由于反对马克思的差异统一观以及 E. P. 汤普森的“共同利益”观（认为人们享有广泛的共同利益，政治组织可以代表这共同利益），所以完全否定政治组织能够代表有差异的特定群体的利益。

何谓男女平等主义？

男女平等主义由于径直认为妇女是个具有明显倾向的政治群体，所以乍看上去似乎要比后现代主义容易理解。虽说“学究式的”男女平等主义的主流与后现代主义一样也否定历史唯物主义这一研究方法，否定马克思主义这一政治评论标准，但男女平等主义中的后结构主义评论走的是另一不同的路子。最引人注目的、不同于后现代主义的一点是，当代男女平等主义理论一点儿也不否定制度（或曰“极权制度”），但有其自身的分析体系，至少是首先指出了“男性政体”实为资本主义的一种统治形式（间或亦说是资本主义的帮凶）。根据这一理论观点，妇女遭受男性统治制度的压迫，从而具有一种反对这一制度的共同志趣。男女平等主义有两大目标：思想上，提高妇女由于身为女人而遭受压迫的觉悟；政治上，将妇女作为一个特

殊的革命群体组织起来，通过集体力量促使社会变革。然而从一开始，这两大目标就遇到了许多问题。男女平等主义者所主张的妇女是个统一群体这一观念，无论在理论上还是实践上都显得根据不足，因为大多数妇女都体验过极其嫌弃女性的制度，但方式各异、程度不同。例如，一名知识女性所受到的性别歧视不管有多深，她所享有的地位使其所受的歧视少多了，完全不同于一名工人阶级妇女或一名靠政府福利救济过活的妇女所受到的歧视。男女平等主义用“妇女”代替“工人阶级”，往往认为并非所有的妇女对自由解放都具有一种共同的志趣，更不用说是采取共同的政治行动了。有色人种男女平等主义者和同性恋男女平等主义者指出：许多男女平等主义者将某种类别的妇女排除在外，对之进行欺压；某些妇女受惠于对其他妇女的压迫；一些妇女像男人那样参与种族主义活动，施行性别歧视，厌恶同性恋者。殖民地时期结束后的男女平等主义者认为，各“男性统治”制度并非完全一样，“男性政体”在不同的社会里有着性质完全不同的行事方式，这些行事方式又随着历史的变迁而发生变化。诚如这些事例所示：男女平等主义者将男女截然分开的主张不仅否定了妇女间的区别，同时重又提出了女性专事家务、生育、传宗接代这一陈旧的观点。要而言之，男性政体这一概念有冒重新提出对男性或女性的性别歧视观念的风险，因而可能会同反男女平等主义的反动政治同流合污，就像1986年反色情的男女平等主义者同米斯委员会结盟那样。

20世纪80年代，男女平等主义理论围绕着本质主义（认为将妇女归于一类是有根据的，这根据就是其特有的女人本性）与反本质主义（认为“妇女”是历史上特定的社会存在）展开了辩论。本质主义者们（有意思的是，由于本质主义是个贬义词，所以没有什么男女平等主义者说自己是本质主义者）认为，妇女具有共同的特性，政治行动可依此开展。反本质主义者们

认为：诸如“女人”和“男人”这样的分类并不能根据生理特性确定，不能将其说成是某种永恒不变的自然存在；这种分类是种社会存在，文化不同、历史时期不同会有引人注目的变异。存在主义强调差异，强调男人与女人之间的绝对差异；而反存在主义则强调“妇女”这一类别中的多种“差异”。本质主义的评论非常有价值：发现了许多男女平等主义和实践所依据的排异特性；然而本质主义与反本质主义之间的分歧则使曾具有的价值丧失殆尽。由此我们可以看出“学究式的”男女平等主义的主流思想已同后现代主义汇合，致使其双双进入了死胡同。注意到妇女间存在差异的反本质主义的男女平等主义现在正像后现代主义者们那样对一切（妇女间的差异除外）均视而不见，换句话说，正如后现代主义者们认为“现实”不再指任何一种具体的、客观的现实那样，男女平等主义当今的潮流则在于将“妇女”这一类别变成一种“论述上的”存在，四分五裂、变化无常，很难说还能够构成一种政治事业的可靠基础。由于男女平等主义像后现代主义那样强调了语言和论述，本质主义与反本质主义之间纯概念的争辩提出了许多理论主张而完全脱离实际，也就不足为奇了。

尽管后现代主义与反本质主义的男女平等主义之间存在着这些共同点，但还是有人会说两者之间有一最大区别，即后现代主义评论得出的结论是难以再组织起政治活动，而男女平等主义则坚信妇女的自由解放（只是采用何种手段并不明确）。后现代主义一直是种极其纯理论的运动，而美国学术界的男女平等主义的发展策略则一直没有离开过政治。后现代主义被认为是少数精英人士对社会、政治现实持否定态度的理论，而男女平等主义则从一开始就与政治反抗活动相联系（不过现在的联系不那么紧密了），至今仍坚信政治活动的正当性。

“男女平等主义”这个词原本系指一种处世态度，甚或一种政治立场，然而近年来这方面的意思非常模糊了。某个男女平

等主义者可以是个彻头彻尾的后现代主义者，注意力集中在性别、语言以及表述上。某个男女平等主义者也可能是个社会主义者、反色情者、反反色情者、自由主义者、文化主义者或生态保护主义者。由于男女平等主义曾一度被片面地理解为主张生育自由，所以现在大学里就有了反对堕胎的男女平等主义者，而大学外也就有了“保护生命的男女平等主义者”。

尽管男女平等主义里有着这些看似相互矛盾的理论主张，但仍然可以从反本质主义与后现代主义的比较中发现一些共同的特征。例如，虽说反本质主义者们提出了相关的男女平等主义政治主张，但这样的“政治主张”（像“妇女”一词那样）往往是空泛无谓的，就如同后现代主义通常提出的物质追求、社会关系那样，因为这“社会”只是“理论上的”社会，这社会关系则不过是种语言定式。论及差异时，强调独具个性的权力关系，全然不顾其制度内部的相互关系；而由于权力失去了制度根基，资本主义生产方式也就自然同样没有了制度根基（且不谈学究式的男女平等主义者们已完全适应资本主义生产方式这一点了）。坚持这一微观政治主张的结果是，基于“生活方式”、消费和个人主义的群体政治取代了反映共同利益的政治和进行集体主义的社会斗争的政治。

在政治斗争沦为靠语言和语言游戏进行抽象的纯理论思维活动的状况下，已难以确认人们必须反对的、革命组织能够指导其反对斗争的制度了。后现代主义者们公开承认（他们实际上是在坚持）：反对资本主义制度的斗争已没来由了，因为（即使“制度”依然存在）各群体已极度四分五裂、变动无常。一些男女平等主义者仍在以男性统治为由故意回避这种虚无主义，而如果认为所有的妇女都一致遭受男性统治制度的根本性压迫的话，妇女间的一些根本差异就必须搁置一旁了。那些在社会主义组织中工作的人（抑或也许他们本身就是工人阶级一分子）认为那些得益于对其他妇女进行剥削的妇女比那些受剥削的妇

女要具有享受更多特权的阶级地位，似乎就是理所当然的事了。然而反本质主义的男女平等主义者只能考虑阶级地位，提出一种他们曾极力否定的经济决定论；这也就破坏了他们自己的理论基础。

为何不是马克思主义？

要说明后现代主义思潮的根源，我们就必须考察一下 20 世纪 50 和 60 年代资本主义的繁荣（“消费资本主义”的兴起及所谓的“富足社会”）以及 20 世纪 70 和 80 年代资本主义的衰退。我们还必须探索那数十年间学者们状况的变化。这些复杂的发展情况已超出本文论及的范围，但要叙述一下当今学术界的状况——这种状况有助于促使知识界脱离经济、社会和政治背景，将注意力集中到语言和“群体”上——并不那么困难。^①

知识界左翼远离“经济主义”影响的倾向由来已久。当今以脑力劳动代替生产活动这一思潮可以追溯到先前资本主义比较繁荣的时期：当时许多人确信消费资本主义已赢得了工人阶级的心。从那时起，不断变化着的资本主义体系、强劲的资本流通和“消费社会”，使得身份认同发生了变化且反复无常；这是因为“生活方式”和消费模式发生了变化（至少对那些消费得起的人来说是如此）。对其他人来说，资本的权力及其对工人阶级和穷苦大众所进行的残暴侵害看来不可能发生变化了。而如果说资本主义的繁荣与当今的思潮有一定关系的话，资本主义的衰退，特别是大学受到的财政紧缩的压力则强化了这一思潮。

当教育本身越来越商品化、越来越受制于资本主义经济发

^① 对这些问题一直进行分析研究的情况，参见埃伦·梅克辛斯·伍德《回避阶级》，伦敦，维尔索出版社，1986；另参见伍德《新左派发展状况及其后继者》或曰《现在谁是老派？》，文载《社会主义录》1995 年第 35 期，第 22～49 页。

展规律时，大学生们的工作机会越来越少、越来越没有保障。而在学术研究工作仍是一种享有特殊待遇的职业的情况下，当今的研究生们——他们中的许多人已在校外从事低酬劳、无保障的工作——很可能最后要负债，或从事临时的、不稳定的教学工作，抑或要长期失业了。这就力促年青教师们采用更为时尚、更能吸引人、更“先锋”的理论使自己“出名”了。阐述阶级斗争和资本主义剥削这类严酷、令人厌倦的现实状况的理论已不大受欢迎了，特别是在同（例如）麦唐娜的“倡导抵抗”的男女平等主义相比照时境遇更惨。基于生活方式和消费的这种“抵抗行为”似乎很激进，然而构不成任何威胁。再者，要求尽快出版的压力又加速了写作进程，只求数量，不顾质量，着重论述时下人们关注的当代问题。这样的作品比起依据历史记载或实地考察进行仔细的研究分析工作来容易、省劲多了。

鉴于这种对经济现实比较直接的体验，当今的学者们——特别是男女平等主义者——应该设法对资本主义进行一种特别令人信服的批判性的分析，因为他们所面临的矛盾比以往任何时候都明显。然而在学术界完全摒弃马克思主义及其研究方法——认为马克思主义及其研究方法是“一统化的”（因为力图通过对资本主义生产方式进行分析对社会进行阐释）、“简单化的”（因为说经济体制决定了法律、政治和文化体制）和“普适化的”（因为说阶级决定思想意识）——却成了一种思想共识。男女平等主义的主要论点是马克思主义没有分析妇女和妇女劳动问题。这种老套的说法已十分流行，因而不再需要对“一统化”、“简单化”和“普适化”的意思进行解释了——这些词实际上是不言而喻的了。对政治上成长于各类男女平等主义运动的年青一代学者们说来，否定马克思主义指导的政治活动所依据的是关于马克思主义身具男权主义毒素的种种不实之词。

对马克思主义的这种否定道理何在？让我们来看一下许多男女平等主义者对之所提出三项主要指责：“简单化”、“普适

化”和没有考虑妇女劳动问题。关于第一点, 通常的说法是历史唯物主义将多种压迫体制归纳简化成了阶级剥削这一种, 从而忽略(或是极度轻视)了性别歧视、种族歧视和厌恶同性恋等问题。历史唯物主义的确是将生产关系视为社会的基础, 但并未简单(或者说, 简单化)地谈及生产关系构成压迫的问题。恰恰相反, 历史唯物主义的分析探讨了决定着女人和男人们生活取向、拥有一切权力的阶级统治制度下各种压迫形式的运作情况, 而不是仅仅只论及一种压迫形式——如性别歧视、种族歧视或是厌恶同性恋。例如, 纽约市的血汗工厂工人感受到的性别歧视和种族歧视在量和质上均有别于中等阶级妇女的感受。其他领域里针对穷困的非洲裔美国青年的种族歧视要比大学里针对非洲裔美国女性的种族歧视严重得多。这并不是说后一种压迫形式就不存在(或者说, 微不足道); 而是将两种压迫形式置于其所存在的物质条件和历史背景下, 我们即可将注意力集中在资本主义制度的主要内容: 各种形式的歧视手法。

将简单化这一指责用于反马克思主义的男女平等主义可能更为确切。因为男女平等主义者尽管不得不正视存在于妇女间的不平等状况, 但他们中的一些人却没有用心顾及存在于妇女与男人之间的不平等状况。认为像我这样一位受过教育的中等阶级妇女所受到的压迫明显要甚于男性工人所受到的压迫, 是不是简单化了点儿? 很可能会有这样的情况, 即某些男性工人是性别歧视者; 可“他们”的性别歧视又能在多大程度上影响到我所享有的阶级特权以及大多数强劲的性别歧视压迫形式源自资本家而非无权势的工人这样一个事实呢? 简言之, 所经受到的性别歧视、种族歧视和对同性恋的厌恶虽说在不同程度上超越了阶级界线, 然而这阶级界线(由生产关系划定的界线)仍是异常分明、不可变动的。认为生产关系和阶级地位毫无意义的观点有那么一点儿回避经济困难问题, 所以总是从享有特权的阶级立场出发指责其为简单化的经济观也就不足为奇了。

“普适化”这一指责与简单化这一指责紧密相连。这一反对意见始于对现代性（包括马克思主义）的批判，理由是现代性的真理、理性和正义这样一些观念（实际上就是“博爱”这一观念本身）太具普适性、太无判断力，以致分辨不清人们之间所存在着的许多差异。这一批判在对资本主义滥用像“正义”和“理性”这样一些概念、以理性和进步的名义简单化地应用科学技术提出质疑时，是有道理的。而与此同时，这一批判意见又对男女平等主义者们提出了一些重大问题。首先，如果说真理、正义和理性不可能有什么标准的话，我们就难以将其当作是判断是非和采取行动的准绳了。后现代主义者们（包括后现代主义的男女平等主义者们）实际上经常受到批评，理由是：如果没有了他们不假思索断然否定的标准的话，他们自己就失去了支持反抗压迫的准则（或者说，失去了为反抗压迫进行辩护的准则）。其次，认为人们之间的共同利益十分有限且变化无常，以致只会极其排他、范围极小的反抗形式这么一种政治活动的观点，也就使对压迫的反抗失去了可能性。因此，人们只能通过要求解决单个问题的政治活动进行反对“权力”（临时选定的相应“权力”）的斗争了，所能期望赢得的最佳结果也就是零星星的小改小革了。由于难以锁定（或者说确定）权力之所在，由于“真正的”共同利益纯属虚构之说，是令人感到压抑的启蒙运动—统世界观（马克思主义亦持这一世界观）的组成部分，因而有组织的反抗行动是既不可能亦不可取的。政治活动（更别说革命了）沦为了“语言”上的论战。

对历史唯物主义的第三项指责——没有分析妇女劳动问题——一直是个有争议的问题。^① 古典马克思主义对生产方式的

^① 鲁思·施瓦茨·科文的《母亲干更多的活：出乎意料的家务活，从平炉到微波炉》（纽约：常用图书出版社，1983年）阐明了历史唯物主义为认识家务劳动与工业劳动之间的关系所提供的强有力的分析手段的情况。

分析可能的确是没有系统地论及妇女无报酬的家务劳动（然而马克思和恩格斯都论及了男女劳动分工的问题），但 20 世纪 70 年代以来马克思主义修正了这一观点（特别是在人类学和经济学领域）。再者，反本质主义的男女平等主义者为了进一步分析性别问题，不假思索地接受并修正了后结构主义的理论（这一理论既忽略了性别问题，又以极端的性别歧视方式对性别问题进行了论述），然而他们却单单选中了马克思主义加以反对，理由是没有论及这一所谓的性别问题。

不管怎么说，当代资本主义的发展在某种程度上使这一问题尚有讨论的余地。随着公私之间界线的愈益模糊不清、早先不计报酬的妇女劳动（老人护理、儿童保育、烹饪、清扫等）高度的商品化以及中等阶级妇女大批涌入劳动力市场，妇女的地位更加明显地受到马克思主义所说的生产关系的决定了。非马克思主义的男女平等主义由于未考虑生产关系问题，所以在阐述妇女的地位时就显得比完全忽视性别问题的马克思主义更为力不从心了。

传统男女平等主义的局限性

围绕堕胎权的斗争所显现的局限性充分证明了传统男女平等主义在阐述女工的地位和为采取强有力的政治行动做准备时所显现的力不从心问题。这当然就成了过去 30 年间主流妇女运动的一个主要问题。关于这一问题与其他一些影响到妇女的问题相比更显其重要性这一点，尚可继续争论；然而我在此所要强调之点与这一问题所具有的相对重要性没有什么关系，而是与探讨这一问题的角度有关。例如，与最近的韦伯斯特决议案（1990 年）相比，1977 年海德修正案的通过（这一修正案实际上完全断绝了对贫困妇女堕胎的经济补助）没有引起男女平等主义者多少反对。韦伯斯特决议案中提及的堕胎“权”似乎

系指享有更多特权的妇女的权利。堕胎权是主流男女平等主义确立的一项激进的重点行动，然而没有提及对堕胎提供经济补助和对那些愿做母亲的妇女提供日托和生活补贴方面的经济资助这一事实，说明了男女平等主义利益观的局限性。

1994年冬，我参与了生育权联盟的组织工作，目的在于强调诸如保健（包括产前和产后的保健以及堕胎护理）、日托和福利救济这样一些经济问题，以打破堕胎与反堕胎两种主张争论陷入的僵局。联盟中一些支持全国妇女组织和计划生育的人建议我们集中力量支持通过就医自由法案。另外一些人则持反对意见，担心这一法案可能会被利用来压制罢工工人以及政治上持异议的人。这无疑是要引发一场关于联合行动和性别歧视的激烈辩论的，然而这场辩论给人印象最为深刻的是：我们所要支持的“权利”是从特权阶层的观点进行考量的。由于政府被视为是维护经济上享有特权者的特定权益的盟友，所以这些妇女必然会无视这么一个事实，即与此同时（且往往就在同一地点），政府在残暴地剥夺、约束绝大多数妇女和男人的权利。为“权利”而进行的斗争被视为同这权利所属的较大权力和特权制度没有什么关系。

反对军队中性别歧视和厌恶同性恋的斗争也是这种情况。为公共部门的民主化所进行的斗争是应该受到社会主义者们欢迎的；然而，若无视，甚至认同像军队这样的公共部门所具有的反民主的压制特性，就会大大妨碍促使该部门内部工作民主化运动的展开了。而解除妇女参加战斗的禁令并不能改变这么一个事实，即许多妇女（她们对在军中的职务升迁可能并不那么感兴趣）之所以入伍，是因为（诚如我的一位朋友所言）这对那些没有什么就业机会的妇女来说是份稳定、收入颇丰的工作。

脱离历史背景、政治环境和经济条件所进行的“权利”维护斗争削弱了男女平等主义者们的政治活动能量，并使人们普

遍产生了这么一种看法，即男女平等主义是只为少数享有特权者服务的。历史唯物主义提供了在广泛认同资本主义生产关系剥削性的基础上结成联盟，动员妇女和男人们参加反对家庭暴力、反对进一步削减已然非常低的社会救济金，进而反对得益于这些弊病的制度的可能性。此外，历史唯物主义还指出：妇女（包括所有的妇女）的自由解放与资本主义是不相容的。

历史唯物主义具有一种自省力优势（后现代主义和当今的男女平等主义则毫无这种自省力）：我在本文中已着力强调了这一点。历史唯物主义同时要我们熟悉我们的理论、了解我们的实践活动及我们面对占主导地位的权力体制所持的立场，从而认清妇女和男人们在跨国资本主义时代的处境以及当今这一处境的变化下极其坚实的思想基础。

例如，看一下关于“家庭价值观”的辩论吧。传统男女平等主义的观点认为，新右派要求回归家庭价值观完全是种倒退。一方面，这种倒退被说成是力图恢复传统的小家庭模式，以使妇女退出劳动力市场、返回家庭。另一方面，这种倒退又被视为男女平等主义运动现在使妇女有了工作“选择”机会的一项有效措施。这一分析所没有注意到的是这一个事实，即经济状况已迫使中等阶级妇女除干家务活外，还得干一份或几份专职工作了，可这一社会变化有益于资本主义而无益于男人。贫困的工人阶级妇女（她们中的许多人是有色人种妇女）早就离家在外干活了，然而他们很少称自己不得不干而又得拼命干的工作为一种“选择”。妇女得益的论调只不过是说资本主义发展的要求现正迫使中产阶级妇女做出以往由贫困的工人阶级妇女享用的“选择”。家庭小圈子这一观点忽视了这么一个事实，即没有回到传统小家庭的可能了，因为经济上再也行不通了。认为关于家庭价值观的辩论是男女平等主义战绩辉煌所导致的这一说法，意味着思想上认可了将资本主义经济秩序视为生活方式自由“选择”的虚构信念。

我认为男女平等主义者实际上是主张革命性的社会变革的，但细想起来存在着另外一种不那么令人愉快的可能性，即可能存在着忽视阶级立场的危险。许多自称为男女平等主义的人们很可能只对维护其自身的阶级特权或对赢得名誉地位感兴趣。由是观之，马克思主义是个严重的威胁，这不仅是因为其否定了后现代主义的男女平等主义的理论基础，也是因为其揭示了一些知识的历史、物质和阶级基础。像凯蒂·罗伊夫、纳奥米·伍尔夫和卡米尔·帕格利亚这样一些女人将男女平等主义作为推销其书籍、树立自己形象、谋生之道的营销策略而不是作为促进平等和社会正义的一种手段来对待，就完全可以理解了。然而由于如此多的男女平等主义者拒不承认自己的特权地位和我们大家“得益”于对不享有特权的妇女和男人的剥削方式，总体上看来男女平等主义有成为一种求职手段而非政治策略的危险。

让我们简要地回顾一下媒体表演和 O. J. 辛普森案审理的情景。除了明星的派头和法庭的情节剧式的场面外，法庭似乎成了融合多种文化的社会——盛行群体认同的场所。陪审团成员大多数是非洲裔美国人，辩论双方主要人物是一名妇女和一名非洲裔美国男子，而主持法庭辩论的是一名铁面无私的亚裔美国男子。然而在这资本主义地位于社会之巅十分稳固的时刻真会有人花钱买票观赏这种表演吗？在这黑人失业人数是白人失业人数的两倍多的时刻，在这妇女、男人和儿童的权利被公然蛮横地剥夺的时刻，在这美国各地的女同性恋者们和男同性恋者们都遭受抨击的时刻，在像伊利诺伊州迪凯特市这样一些地方的罢工工人遭到警察的胡椒气攻击的时刻，真会有人花钱买票欣赏融合多种文化的社会景象吗？

关于人们想要什么及其所认同的状况，媒体的表演最终什么也没有知会我们。在现实与媒体所反映的极其不同的情况下，几乎没有什么人会看不清现实与虚构之间的界线。那些仍坚信

会发生革命性的社会变革者难以不再相信批判意识的力量和能够使人们（特别是那面临着没有稳定的经济未来的人们）意识到他们的境况并学会如何最有力地与之作斗争而不是与之和平相处的手段。如果男女平等主义的分析研究一直坚持其理论观点和政治主张的话（先别提其影响了），那么我们就得要更好地认识到我们中的一些人所提倡的主张——后现代主义的主张，男女平等主义的主张，抑或这两种主张的混合体——实际上很可能是为资本主义涂脂抹粉、巩固资本主义的地位了。这些主张由于否定了能够透彻地认识问题的分析方法，因而模糊了我们自己面对总体性的剥削所应持有的立场，放弃了所有社会变革的主张。

我们不应该认为群体的分裂状态是件值得庆幸的大事，而应该着重认识群体已然成了那些拥有资本进行消费的人的商品这一状况，资本主义制度一直在竭力（并将继续竭力）反对社会主义政治活动的组织工作。我们应该更透彻地认识到压迫的总体性，而不要满足于从事群体政治活动，仅使这群体与另一群体相互争斗、进行一系列有关压迫的相互论争。我们应该认识到群体政治活动不是向资本主义制度提出的挑战而是资本主义制度的产物——资本全球化世界体系导致的市场分割和群体认同商品化的表现，因为任何一种看似反抗的行动计划都可能演变成严厉的压迫手段。

我要感谢我在伊利诺伊大学和匹兹堡大学举行的后现代主义专题研讨会的成员马克·昂杰、苏迪鲁·达斯古塔、乔纳森·斯特恩，还得感谢安东尼·阿诺夫、丹·麦克吉、格雷岑·索德兰德和伊丽莎白·特萨基斯。

第十章 马克思与生态环境

约翰·贝拉米·福斯特

用一位评论家的话说，近年来将生态保护意识的增强与“后现代主义当今对启蒙运动经典论述提出质疑”联系起来已成了一种时尚。我们常常被告知，绿色思想因其后现代、后启蒙运动的观点而显得十分重要。这一时尚最为明显地表现在对马克思和恩格斯所做的一些评论上。历史唯物主义——最先见诸马恩著作——通常被说成是培根的控制自然论得以留传至现代社会的主要研究方法之一。这一说法十分流行，经常见诸左派自身的分析研究。社会主义生态男女平等主义者卡罗林·穆钱特写道：“马克思和恩格斯在充分认识到资本主义的‘生态’代价并深感痛心的同时，却又接受了启蒙运动通过对自然的控制取得进步的神话。”^①

当然，不可否认的是，那些声称信仰马克思的人中有许多人认为自然就是个被开发利用的对象。然而当今的评论家们普遍认为，马克思和恩格斯他们本人的世界观完全是建立在技术上对自然进行极度控制的基础上的；他们尽管在特定场合对生态问题表示了关切，但他们在这方面所提出的理论观点还是必

① 扎希尔·巴贝尔：《脆弱的地球》（评论），文载《当代社会学》（1995年1月），第82页；卡罗林·穆钱特：《生态学》，新泽西州大西洋高地市，人文科学出版社，1994，第2页。

须首先要受到批判的。马克思主义与生态学理论从来就不那么完全一致。

这种笼统的评论所依据的主要理由是，马克思吸收了社会主义环境保护论者特德·本顿——他本人在这方面也对马克思进行了批判——称之为的一种“普罗米修斯式的‘唯生产力论’史观”。雷纳·格伦德曼就是这样认为的，他在其《马克思主义与生态学理论》中写道，“马克思的基本前提”是对自然进行“普罗米修斯式”的控制——格伦德曼试图维护的一种立场。自由主义者维克托·福基斯认为不可能维护下去了，“马克思对世界的态度始终保有这种普罗米修斯式的劲头，一直赞扬人类对自然的征服”。社会生态学家（生态无政府主义者）约翰·克拉克说得更玄：

马克思的普罗米修斯式的……“人”是个不识自然的人，是不将地球视为生态之“家”的人。他是个倔强的、一定要叫自然依从自己对自我实现的追求的精灵。……对这么一个人来说，自然的力量——无论是其自身难以控制的内在自然为量还是险恶的外在自然为力——必须得到控制。^①

除此之外，当然还有在环境保护方面对马克思和恩格斯（且不提整个马克思主义）的其他一些众所周知的评论。例如，本顿认为马克思是个“彻头彻尾的人类中心论者”，他否定所有可能会认可自然限制经济发展的观点。我们经常被告知，马克

① 特德·本顿：《马克思主义与自然的限制》，文载《新左派评论》总第178期（1989年9~12月号），第82页；雷纳·格伦德曼：《马克思主义与生态学理论》，纽约，牛津大学出版社，第52页和《生态学质疑马克思主义》，文载《新左派评论》总第187期（1991年5~6月号），第120页；维克托·克拉克：《马克思的无机体》，文载《环保伦理》第3期（1989年秋季号），总第11期，第258页。

思的价值论将劳动（力）称之为所有价值的源泉，从而完全否定了自然的固有价值。因此，才有了苏联及其他东欧政权在其垮台前的令人惊恐的生态表现：这一点被视为是大体上反映了马克思未能在其经典论述中关注生态保护这一问题。

然而对马克思所做的绿色批判主要是指责普罗米修斯主义。我们所受到的劝导是应该确信，真正的环境保护主义恰恰是要求否定现代性本身。因此对普罗米修斯主义的指责是绕着弯子为马克思的著作和整个马克思主义都加上极端现代主义的恶名，而在这一点上或许比自由主义本身更容易遭到谴责。因此，后现代环境保护主义者韦德·西科尔斯基写道：“马克思……是我们时代最虔诚的机器崇拜者。资本主义的罪恶之所以得到宽恕，正是因为……资本主义在完善着机器。”^①

值得注意的是，认为马克思的著作所依据的是一种粗俗的“普罗米修斯主义”这一观点由来已久。批判马克思主义的资产阶级评论家们一直试图用马克思经常引述埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》中的文句一事证明他表面上热衷于科学阐释，其实所依据的不过是种“神话—宗教”观。然而必须记住：马克思并不是唯一对有关普罗米修斯——他是整个浪漫主义时期主要的文化中心人物，他在西方文化中不仅代表着技术而且更象征着创造力、革命和对神灵（对宗教）的反抗——的希腊神话着迷的思想家。鲁宾斯、提香、但丁、米尔顿、布莱克、歌德、贝多芬、拜伦、雪莱和其他许多人都将普罗米修斯作为其作品中的主线人物。^②

① 韦德·西科尔斯基：《现代化与技术》，塔斯卡卢萨市，亚拉巴马大学出版社，1993，第138页。

② 小伦纳德·P. 韦塞尔：《被缚的普罗米修斯：卡尔·马克思科学思想的神话体系》，巴春鲁日，路易斯安那州立大学出版社，1984，第3页；林达·M. 刘易斯：《米尔顿、布莱克和雪莱的普罗米修斯政治学》，哥伦比亚，密苏里大学出版社，1992，第2页。

否全在马克思自己的著作中，普罗米修斯通常被援引来充作革命的象征，很少充作技术的象征。不错，希腊神话中的半神半人普罗米修斯盗取天火给予了人类；但对马克思来说更为主要的是宙斯用铁索将普罗米修斯永远绑缚以示惩罚和普罗米修斯设法挣脱铁索重获自由这一事实。诚如埃伦·梅克辛斯·伍德在其《农民—市民与奴隶》一书中所说，伟大的悲剧作家埃斯库罗斯认为普罗米修斯是“雅典反对奴役和暴政的象征，他反抗宙斯的暴虐，鄙视神的使者赫耳墨斯的奴颜婢膝”。再者，埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》——一种反映雅典民主价值观的普罗米修斯神话的表述法——中颂扬的，不是现在所理解的技术，而是劳动、手艺和创造才能——为民主打下基础的实用工艺。普罗米修斯的神话对古雅典非常重要：可以从对这一神话所做的极其不同的阐释——像《被缚的普罗米修斯》与柏拉图在其《政治家》中引用同一个神话所分别表述的那样——中看出信奉民主的劳动市民与反对民主的贵族之间的阶级对抗状况。马克思认识到了古代这种矛盾冲突的革命阶级特性，所以明白无误地认同埃斯库罗斯的普罗米修斯而不认同柏拉图。^①

所有这些虽然对理解马克思本人对普罗米修斯的论述至关重要，但似乎不起什么作用，因为从西方文明孕育至今已延续上千年的这一丰富的文化背景，在当今文化和环保评论家们中那些现在一致指责整个启蒙运动传统——特别是马克思和恩格斯——在普罗米修斯主义的评论家的著作中根本就不见踪影。这些评论家的著作抹掉了普罗米修斯神话所具有的历史、文化意义，将其说成是一种主张唯生产力论和对自然（包括人性）进行控制的现代性本身的文化象征。诚然，许多当今的后现代主义评论家都将希腊神话中普罗米修斯所代表的人类创造力思

① 埃伦·梅克辛斯·伍德：《农民—市民与奴隶》，伦敦，维尔索出版社，1988，第141~144页。

想等同于唯生产力论和在技术上对自然进行控制，这一观点令人惊愕地表明其极大地受到占主导地位的资本主义世界观的影响。

沿着这一思路对普罗米修斯神话进行重新阐释的典范之论见诸赫伯特·马库斯的《厄洛斯与文明》，说普罗米修斯这位欧洲文化的“主要文化英雄”

是恶作剧精灵、(受难的)反抗众神者，以永久性的痛苦创造文化。他是生产力——不断努力控制生活——的化身。……普罗米修斯是通过抑制辛勤劳作、谋求生产力和进步的文化中心人物。

马库斯反对西方现代性的这种偏颇，坚决主张

必须到他处探求另外一种现实原则。奥菲士和那喀索斯……就是一种极其不同的现实。他们没有成为西方世界的文化中心人物，他们的文化中心人物是欢乐和满足的化身。……他们使人感受到了一个没有被征服和被控制而是自由的世界。^①

马库斯阐发了对构成整个西方工业文明(包括资本主义和罗·梅德维捷夫称之为“兵营式伪社会主义”)特点的工具式理性的批判。然而他的论点被一些人视为特别是对马克思所进行的“尖锐批判”。马歇尔·伯曼的《根据失真》就是这样对马库斯的论述进行阐释的，认为说马克思是个粗俗的普罗米修斯主义的支持者是错误的。伯曼说：

^① 赫伯特·马库斯：《厄洛斯与文明》，纽约，文蒂奇出版社，1962，第146～149页。

如果说马克思是个唯物主义者，那不是工作和生产而是发展——“物质和精神力量的自由发展”（《1844年经济学哲学手稿》）——这一极其艰深、内涵丰富的理想。……马克思既要接纳普罗米修斯又要接纳奥菲士；他认为共产主义值得为之奋斗，因为共产主义是历史上首次能够使人们享有这二者。……他明白，解决矛盾的方法必须是依靠现代性而不是放弃现代性。^①

社会主义环境保护主义者凯特·索珀在其《绿色普罗米修斯》一文中认为，肯定可以指出“马克思的普罗米修斯主义”中存在着不那么明确的、人们可以用来对其思想进行绿色阐释的相关论述。然而从表面上看仅有的“不明确的论述”似乎就是辩证法了。马克思试图以此突破启蒙运动传统上对人类生产和征服自然进行阐述时所常用的方法。诚如马库斯的学生威廉·莱斯在其不可不读的论文《支配自然》中所指出的，诸如“征服自然”、“控制自然”和“支配自然”这样一些说法在19世纪是屡见不鲜的，只是说法不同而已。马克思和恩格斯有时也使用这些说法，他们只是借用一下，并不意味着他们就接受了唯生产力论的观点。莱斯认为，总起来看，马克思和恩格斯的著作的确“是对围绕19世纪社会思想中（更不用说早先的著述中）随处可见的征服自然的复杂问题有着至为深刻的见解的”。^②

马克思的分析说得明白：人类与自然是相互关联的，而任何特定时期构成这一相互关联的核心则是历史上特定的生产关

① 马歇尔·伯曼：《根据失真》，纽约，西蒙—舒斯特出版社，1982，第126～129页；罗伊·梅德维捷夫：《让历史裁决》，纽约，哥伦比亚大学出版社，1989，第852～859页。

② 凯特·索珀：《绿色普罗米修斯》，文见彼得·奥斯本主编的《社会主义与自由主义的局限》，纽约，维尔索出版社，1991；威廉·莱斯：《支配自然》，波士顿，比肯出版社，1974，第85、198页。

系形态。诚如他在《1844年经济学和哲学手稿》中所言：“人类要
 靠自然生活；也就是说，自然是他的身体，他若
 不死就得一直同自然不住地交流。说人的物质生活和精神
 生活与自然相关联，只不过是说自然与其自身相关联，因
 为人是自然的一个组成部分。”^①

马克思和恩格斯根本就不是唯生产力的崇拜者，而是最先
 对其进行批判的人中的两位。诚如青年恩格斯1844年所述：
 “使地球——地球是我们的全部，是我们生存的首要条件——成
 为推销叫卖的对象就是使自己成为推销叫卖的对象。”马克思认
 为，在资本主义制度下，自然与人类的一切关系都变成了金钱
 关系。他期盼的不是一种受“冷酷无情的‘现金支付’”和必须
 不断提高生产率所支配的社会，而是一种将会促使人的能力多
 面发展、增进人与自然（我们是其组成部分的自然）之间的合
 理关系的社会秩序。他在《资本论》第三卷的最后部分写道，
 人类自由的进一步发展有赖于“社会化的人，也就是，共同结
 合的生产者，将会按照合理的方法来调节他们和自然之间的物
 质变换，把它安置在他们的共同管理下，不让自己受一种盲目
 力量的统治”。

马克思认为，人类社会可以不必考虑人类生存的自然条件，
 也可以不必控制自己与自然的相互影响。然而合理地控制自然
 与人类之间的关系实质上是与为了不断扩大生产而对自然进行
 粗野的控制相对立的。马克思认为，在生产者自由结合的社会
 里，社会生产的不应是小范围的、个人占有欲强的社会里
 所有过的那种劳动和生产，而是以本身作为目的的人类创造能
 力的全面发展；为此，“劳动日的缩短是根本条件”，这将为实

^① 卡尔·马克思：《早期著作》，纽约，文蒂奇出版社，1975，第328页。

现人类彼此和睦相处、人类与自然和睦相处的自由王国打下基础。^①

马克思明白，这些条件的实现需彻底改变人与自然的关系。消灭土地私有制，发展生产者自由共同结合的社会，整个地球长久保持与自然的关系将首次成为可能。马克思指出了为后代保护地球的必要性，说道：

“从一个人对另一个人的私有权一样完全一样。甚至整个社会，整个民族，以至一切同时存在的社会全体，都不是土地的私有者。他们只是土地的占有者，土地的利用者。他们必须像一个家庭的贤父一样，把土地改良，然后把它传给后代。”^②

马克思认为，农业的真正目的在于“把人类累世累代不断需要的全部生活条件作为经营对象”——这是与“资本主义生产只注意直接目前货币利益的全部精神”相矛盾的。因此，在资本主义对地球资源尽情剥夺的短视行为与真正可持续生产的长期性之间存在着一种直接的矛盾。马克思一再强调，生产者自由共同结合的社会里，经济的发展无论如何不能损害决定着后代幸福的自然条件和土地条件。这与当今给可持续发展这一概念所下的定义——最佳定义见诸布伦德兰德委员会报告《我们共同的未来》，文中将可持续发展这一概念定义为“满足现在

^① 弗里德里希·恩格斯：《政治经济学批判大纲》，文载马克思的《1844年经济学哲学手稿》，纽约，国际出版公司，1964，第210页；马克思：《早期著作》，第377~379页；马克思和恩格斯：《共产党宣言》，纽约，每月评论出版社，1964，第5~6页；马克思：《资本论》第三卷，纽约，国际出版公司，1967，第820页；埃里希·弗罗姆：《挣脱错觉镣铐》，纽约，西蒙—舒斯特出版社，1962，第36~37页。

^② 马克思：《资本论》第三卷，第776页。

需要而又不会危及后代满足其自身需要的发展”——正好吻合。^①

马克思虽然没有在其著作中专门就生态问题对资本主义进行过批判——无疑是因为他认为这一问题在远未变得十分严重时资本主义就会被生产者自由共同结合的社会取代了——但他提及了可持续问题，这表明他敏锐地意识到了资本主义制度对生态的破坏。他在这方面主要关注的是资本主义工业化对土地退化的影响。有关这一问题最著名的论述见诸《资本论》第一卷中至关重要的第十三章“机器和大工业”最后结束部分（第10节）“大工业和农业”。马克思在那里指出：

资本主义农业的任何进步，都不仅是掠夺劳动者的技巧的进步，而且是掠夺土地的技巧的进步，在一定时期内提高土地肥力的任何进步，同时也是破坏土地肥力持久源泉的进步，一个国家，例如北美合众国，越是以大工业作为自己发展的起点，这个破坏过程就越迅速。因此，资本主义生产发展了社会生产过程的技术和结合，只是由于它同时破坏了一切财富的源泉——土地和工人。^②

这不是随意的论述，抑或说不是个别的论述，而是对德国农业化学家约斯托斯·冯·利比居的著作进行过仔细研究所做出的论断。19世纪60年代初之前，马克思认为资本主义农业的发展可能会非常快，将会超过工业。然而，到撰写《资本论》时，他对利比居和其他农学家们的著作所做的研究改变了他的想法。他在论述资本主义农业最重要的那一章（“资本主义地租

^① 马克思：《资本论》第三卷注；世界环境与发展委员会（布伦德兰德委员会报告）：《我们共同的未来》，牛津，牛津大学出版社，1987，第43页。

^② 马克思：《资本论》第一卷，第637~638页。

的发生”）临结尾时阐释道：

资本主义大土地所有制使农业人口减少到一个不断减小的最低限度，并且在他们的对面，安排好一个不断增长的汇集在大城市中的工业人口。由此生出了各种条件，它们在社会生活的及由生活自然规律规定的物质变换的联系上，引起了一个无法补救的裂缝；由此，又有了地力的滥用，并且这种滥用，还通过商业，大大超过本国的范围而向前推进（利比居）。

因此，资本主义制度下的大规模工业和大规模农业有着同样的结果：两者都毁了农业工人，耗尽了“土地的自然力”。马克思论述道，历史的教训是：

资本主义体系抗拒着合理的农业，或者说，合理的农业本来就和资本主义体系不能相容（虽然它也曾经促进农业的技术发展），并且合理的农业要么需要有自耕的小农的手，要么需要有那种组织起来的生产者的统制。

马克思认为，“合理经营作为永久的共同的财产的土地”是“世世代代人类不能出让的生存条件和再生产条件”。^①

马克思和恩格斯对生态问题的研讨并非仅限于土地问题，也还探究了有关森林、河流、小溪、垃圾处理、空气质量、环境污染等其他许多可持续发展的问题。马克思写道：“文化和工

① 马克思：《资本论》第三卷，第121、812~813页；罗纳德·米克为马克思和恩格斯的《马尔萨斯》（纽约：国际出版公司，1954年）写的“序”，第13~14、28~31页。对利比居和马克思在批判资本主义农业方面的贡献所做的出色分析，参见科索·马尤米《暂时脱离土地：从工业革命到如今》，文载《生态经济学》1991年10月第1期，总第4期，第35~56页。

业整体的发展本身已表明其对森林造成了毁灭性的破坏，以致在发展的同时为保持森林和恢复生态所做的一切努力显得极其微不足道。”关于工业废料，他主张发展“防止废料发生的经济。这种经济是把生产排泄物减少到最低限度，因而使一切直接加入到生产中去原料和辅助材料直接利用到最高的限度”。^①

马克思和恩格斯认为，资本主义制度下生态破坏的主要根源是城乡之间的极端对立——资本主义体制的一大特性，同劳资对立一样是资本主义制度所固有的。恩格斯写道：

当你看到仅仅伦敦一地每日都要花很大费用才能把比全萨克森王国所排出的更多的粪便抛到海里去，当你看到必须有多么巨大的建筑物才能使这些粪便不致弄臭伦敦全城，那么你就知道消灭城乡对立的这个空想是具有极实际的基础了。^②

因此，像特德·本顿那样说马克思和恩格斯“赞同并发展了资本主义政治经济学——反映其反对资本积累受自然限制的思想的政治经济学——的那些方面”是错误的。不错，他们是很少论及地球的实际自然限制。包括本顿在内的一些人就此认为马克思在生态方面的分析研究不如（并非是从生态〔或曰扶养〕能力这一视角而是为勉强糊口的工资水平和废除英国济贫法进行辩护）强调人口的增长关系到食物供应的马尔萨斯。然而马克思和恩格斯非凡地强调了生产的自然条件，非凡地认识到了可持续的经济需要以全球为基础的与自然的可持续的关系。

① 马克思：《资本论》第三卷，第101～103页；马克思：《资本论》第二卷，纽约，国际出版公司，1967，第244页。

② 恩格斯：《论住宅问题》，莫斯科，进步出版社，1975，第92页。

从这一意义上说，自然的限制实际上是他们理论的一个组成部分。马克思和恩格斯认为，业已存在的人口增长限制同其他方面的自然限制一样，也只不过是进一步证实了社会主义理论。青年恩格斯在其第一篇论述政治经济学的文章就说过，“即使马尔萨斯是完全正确的”（就人口与食物供应而言），这也不过是提出了另一个赞成“社会变革”的论点而已：赞成建立一种人类的“生产和破坏”将不再仅仅取决于“需要”的商品关系的社会主义社会。当然，马克思和恩格斯都不认为马尔萨斯是“完全正确的”。马尔萨斯预料由于人口增长趋势的不可阻挡性和可耕地供应的限制，人口增长的速度将超过食物供应增长的速度；马克思和恩格斯认为他的预料低估了资本主义农业经由贸易、农业和工业革命所释放出来的活力。具有讽刺意味的是，人口从马尔萨斯时代至今已增长到了这么一种程度，即人口过剩当今造成了对全球生态的严重威胁，而这主要原因则是马尔萨斯的预料被打破和由来已久的饥荒周期（费尔南·布罗代尔称之为“生态旧秩序”）从18世纪末开始在人类历史上首次被延长。再者，如果有理由认为当今的农业越来越难以满足仍在不断增长的人口的基本需要的话，那也就证明了马克思对连土地本身都要掠夺的资本主义农业不能持续所做的分析要比（追随李嘉图的）马尔萨斯那较为抽象的观念——即当越来越多的贫瘠土地被利用来耕种时，农业的边际生产率就会降低——正确多了。^①

批评马克思（用社会主义生态学家让-保罗·德莱亚热的话说）没有在其价值论中论及“自然资源的固有价值”，同样是

^① 本顿：《马克思主义与自然的限制》，第64页；恩格斯：《政治经济学批判大纲》，第221页；马克思：《资本论》第一卷，第505页；费尔南·布罗代尔：《有条理的日常生活》，纽约，哈珀-罗出版社，1979，第70页。

错误的。马克思认为，价值法则是资本主义社会特有的历史性特征。马克思对价值关系的评述表明：既不赞同这一法则（和否定固有价值），也不赞同资本主义本身（和否定出现非异化社会的可能性）。在马克思的理论中说得很清楚：资本主义价值关系视自然为一“赠品”——“免费”赠予资本的东西。而这一观点和马克思的另一观点——即土地被“掠夺”（抑或换句话说，必须顾及自然再生的可持续的条件显然被资本主义制度破坏了）——是完全一致的。^①

马克思认为，物质财富是个最一般的概念（理解为使用价值），必须与资本主义制度（交换价值体制）下的价值创造区别开来。他写道：“劳动并不是它所生产的使用价值即物质财富的唯一源泉。正像威廉·配第所说，劳动是财富之父，土地是财富之母。”资本主义既追求交换价值（利润），同时又极其忽视与使用价值及财富密切相关的包括自然环境和自然生产率在内的质量条件：这是资本主义的一种自我矛盾。马克思看来已完全认识到了近年来由于巴里·康门纳及其他人的论述而广为人知的“无中不能生有”这一基本生态原理了。诚如马克思本人所述：

卢克莱修说，“无中不能生有”，这是不言而喻的，“价值创造”是劳动力转化为劳动。而劳动力首先又是已转化为人的机体的自然物质。^②

① 让-保罗·德莱亚热：《生态马克思主义对政治经济学的批判》，文载马丁·奥康纳主编的《资本主义可持续吗？》，纽约，基尔福德出版社，1994，第48页；马克思：《资本论》第三卷，第745页；《资本论》第一卷，第510页。即将出版的保罗·伯基特的书做了与此相类似的阐释。

② 马克思：《资本论》第一卷，纽约，国际出版公司，1967，第43、215页。康门纳论及生态原理时用了一个通俗的说法：“天下没有免费的午餐”，而其他生态学家们则将其说成了“无中不能生有”。见约翰·贝拉米·福斯特《脆弱的地球》，纽约，每月评论出版社，1994，第118~120页。

我们将马克思和恩格斯的思想同伟大的佛蒙特利环境保护论者乔治·珀金斯·马什——被公认为19世纪最杰出的主张自然资源保护论者、生态学家、（用刘易斯·芒福德的话说）“保护运动的创始人”——的思想作一比较，就能更充分地认识到他们的生态思想的历史意义了。马什在其经典著作《人与自然》（1864年）的最著名的段落之一中写道：

人类在小亚细亚、北非、希腊，乃至欧洲的阿尔卑斯山地区的一些地方所从事的活动已使那里的地球表面差不多同月球表面一样呈现出了一片荒凉景象；在那我们称之为“历史时期”的短暂时段里这些地方曾以遍布茂密的树林，绿色的牧场和肥美的草地闻名于世，但现如今已被破坏得一塌糊涂，人们要想恢复起来不大可能了，……地球在急速地变为其最尊贵的居民不宜居住的家园，而人类依然在从事犯罪活动，目光短浅无远虑……必将使地球呈现出生产率下降、表面被毁、气候异常的景象，进而导致道德沦丧、野蛮粗暴，乃至人类可能会消亡。^①

恩格斯在其1876年撰写的文章《劳动在从猿到人转变的过程中的作用》中对生态的长期发展所做的相关阐释堪与马什的这番话相比：

但是我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。……美索不达米亚、希腊、小亚细亚以及其他各地的居民，为了想得到

^① 乔治·珀金斯·马什：《人与自然》，马塞诸塞州坎布里奇，哈佛大学出版社，1965，第42-43页；刘易斯·芒福德：《黑暗的数十年》，纽约，多佛尔出版社，1971，第35页。

开垦耕地，把森林都砍完了，但是他们想不到，这些地方今天竟因此成为荒芜不毛之地，因为他们使这些地方失去了森林，也失去了积聚和贮存水分的中心。阿尔卑斯山的意大利人，在山南坡砍光了在北坡被十分细心地保护的松林，由于他们没有预料到，这样一来，他们把他们区域里的高山畜牧业的基础给摧毁了。……因此我们必须时时记住：我们统治自然界，决不像征服者统治异民族一样，决不像站在自然界以外的人一样，——相反的，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然界的整个统治，是在于比其他一切动物强，能够认识和正确运用自然规律。^①

仔细剖析一下这段文字就会发现，恩格斯和马什探究生态破坏问题的方法十分相似。两人都详细地述及了文明所面临的巨大生态灾难。两人都认为这主要是个可持续的问题。马什说对自然进行“目光短浅无远虑”的榨取必须停止，而恩格斯则强调我们“属于自然界”，必须“正确运用自然规律”。两人显然都采用了人类中心说的观点，即他们都强调了这种破坏给人类命运所造成的后果。

这里的问题不在于马克思和恩格斯一个人还是两个人在对生态学的理解上同马什是一样的。他们不一样。然而他们的观点是同他们时代最伟大的（当今仍被广为尊崇的）生态学家的观点是完全一致的。再者，《人与自然》这部写于20世纪之前的论述地球生态灾难的重要著作出版时间仅比马克思的《资本论》第一卷面世早三年，也绝非仅仅是巧合。两部著作都是对工业革命的影响做出的反应（不过马什的反应并非那么有意识）。马克思著作有助于激励工人阶级奋起抗争；而马什的思想

^① 恩格斯：《自然辩证法》，纽约，国际出版公司，1940，第291~292页。

则仅为自然的可持续促进广泛的斗争。只有将这两部著作所做的分析结合起来，我们才能对机器资本主义进行完整的生态批判。其理由当然是：马什是他那时代最主要的主张自然资源防护者、生态学家，而马克思和恩格斯则敏锐地认识到了导致19世纪生态遭如此破坏的历史条件。其实，马克思和恩格斯由于发现了地球环境危机的根子不仅在于自然也在于社会，所以在为对付生态问题而需具备的条件方面可能会有比我们能从马什那里学到的东西多得多的知识。

来自马克思和恩格斯认识现代社会的方法是他们对资本积累的批判。他们确信资本主义在经济和政治上都难以持久。资本主义最终必将导致革命力量的兴起，进而被其推翻。对资本积累的批判（始于他们最初的著作）使他们得出结论：资本主义制度与自然没有可持续的关系。然而在他们进行分析时，这一问题尚未迫在眉睫，尚未影响到资本主义的前程（他们认为资本主义由于其经济、政治上的矛盾不久将自然死亡）。如果说他们的著作中经常提及生态可持续这一问题的话，那多半与他们所理解的生产者自由共同结合的未来社会的需要有关，与将导致资本主义消亡的关系不大。马克思完全确认，任何一种未来社会的稳定必将有赖于构建一种与自然界的全新的、更为均衡合理的关系。

当今激进的生态学家们看待事物的方式不一样，只认为地球生态灾难将在资本主义的最后阶段起主要作用。我们在人类历史上第一次遇到全球范围的生态生存问题——包括马克思和恩格斯在内的19世纪的思想家们（不过马什可被看做是个例外）几乎完全未能想到这一问题。然而，我们如果不像马克思和恩格斯在对资本积累所做的批判那样对待这一问题的话，根本就不可能认识到我们现在所面临的问题的复杂性。认为解决生态问题的办法是否定“现代性”，代之以某种抽象不明确的“后现代性”，同时否定那些对资本主义进行系统批判的方法是

错误的。不，我们应该认识到：必须善待现代性——特别是资本主义现代性，并对之进行改革。诚如我们所知，破坏现存世界原来就是不可避免的，因此人类的绝大多数失去的只是他们身上的枷锁，得救的是整个地球。

——林金装·衣尔什

前版用委呈向副学主前套福得位出文时会将，来平十数改
直版少笔精指何门家举得会封前个芒，版变。事后来“讯”跟
前版用全代，义主特番讯，义主升原讯，义主特番讯关音德一
“前版特版另版音具”式文将曾人些一。去前版义主思表其前
些意。另特“前版和版另版音”式文将而升人些一长民，版外
了出变，版身报版了出变点版变引向——版牙少委音音不志前
番公什音指何另外版变史银前升前版升版，要出式前音前番
县不而番部大大及版版玉同版变音前番部一用前，量前番更，版
。版真非县了示版

本 点特要主前个版义主升原版了去前版文前几前其并本
常版王用前个芒前版一版即版版事前目主人特版前——举知对文
前版用空报·里特亚前番版图事一版。版前版界世三版式文将
量变前版量思意，”友报号前前版量量变前”版前番前，看番
具前中界出前前番非并前同——版变前版量明，号前音前“前”
版前音前特版前讯前前案得位前版义主升原版是众人，案位前
其已前——念前空前音前并前前案版前前前，音来更前前前

第十一章 北方的知识分子与 萨帕塔民族解放军

丹尼尔·努金特

近数十年来，社会和文化分析研究的主导倾向是爱用加前缀“后”来说事。譬如，当今的社会科学家们可能都多少知道一些有关后结构主义、后现代主义、后福特主义，乃至所谓的后马克思主义的说法。一些人曾称之为“具有殖民地特点的”状况，另外一些人代而称之为“后殖民地时期的”状况。这些说法不管有多少长处——向传统观点提出了质疑也好，提出了新的评论方法也罢，对认识当代的历史发展状况可没有什么帮助。更糟的是，使用一种新的表述词汇和形式大大混淆而不是揭示了是非真相。

本书其他几篇文章概述了后现代主义理论的主要特点。本文仅试举一特别引人注目的事例说明这一理论当今被用于通常称之为第三世界的情况。这一事例见诸加亚特里·斯皮瓦克的著作，他曾说过“阶级是最纯的符号形式”，^①意思是说阶级是“纯”语言符号，即是说阶级这一词语并非系指物质世界中的具体对象。从众多后现代主义理论分析家所利用的这种语言学理论的角度来看，词语所指对象的特性没有确定概念——像与其

① 加亚特里·恰克拉沃尔蒂·斯皮瓦克 1988 年 3 月在布朗大学彭布鲁克教学与研究中心关于妇女的研讨会上的发言。

他“符号”相关联的阶级这样一些概念——那么重要。所以斯皮瓦克可以说（例如）“社会主义”这一词语在印度“历史上没有适当的所指对象”；她这么说的意思是，印度的社会主义并非源自真正意义上的社会主义理论。艾杰兹·阿赫麦德最近对这一观点做了评论，说它抓住了后现代主义的“历史”观。他指出，说社会主义在印度“历史上没有适当的所指对象”将会使所有印度民众倍感惊诧；他们由于对自己国家的资本主义和自己在阶级分化中的处境有着亲身体验，通常都投共产党人的票。换句话说，印度社会主义“历史上的所指对象”不是什么脱离现实的宏“论”，而是印度的资本主义和“印度政治人物在印度所从事的”政治实践。^①

这是概括说明后现代主义与马克思主义之间差异的一种方式。马克思主义并非对语言、语段或语义不感兴趣，最好的历史唯物主义著作无不对像“阶级”和“劳动”这样一些词语在特定历史环境下所能具有的许多不同的具体对象做出精当的论述。然而在此我只想强调一点，即马克思主义能够认识到实践。通过实践产生与世间人们的活动而非与其他语义相关联的语义。实践是在特定的地点、特定的时间由特定的人在特定的环境里所从事的活动，必须以历史的观点对实践进行研究。

互联网上闹革命

例如，我们应该分析一下墨西哥社会——从光彩夺目的1910年墨西哥革命着手，或从1994年1月1日在恰帕斯州爆发的新萨帕塔主义革命着手，或从近年来政府和执政党的危机着手，都行。首先要认识到，墨西哥长期以来一直是个“后殖民

^① 艾杰兹·阿赫麦德：《后殖民地性文学的政治主张》，文载《种族与阶级》1995年第3期，总第36期，第5页。

地时期的社会”。墨西哥已从早先的殖民地状态向前了——即使不是发展了——近 200 年。然而墨西哥——无论是在北方“发达的”奇瓦瓦州还是东南部“落后的”恰帕斯州——的社会政治权力的组织方式及其与个人的关系最显著的特征之一依然是种极度殖民地性质，抑或必要时可称之为新殖民地性质，而非明显的后殖民地性质的政权形式。无论是 19 世纪期间的独立战争和改革战争还是 1910 年革命和 1988 至 1994 年萨利纳斯三足鼎立时期的“改革”均不表明做出了与过去不可逆转的、断然的决裂，只不过是持续不断的改革进程中的一些重要时刻。与这一系列政治改革相伴相随的是一系列经济改革，这一系列经济改革确立了特殊形式的墨西哥资本主义。试图用“前”和“后”这样的表达方式说明历史变迁，实际上是将历史分割成一些不连贯的、隔断开的单元，从而掩饰了这些改革的发展进程。

然而知识界新时尚的诱惑力十分强劲，20 年前在墨西哥同农民一道干活并就社会运动、农村阶级形成和依附性的外围各州资本原始积累长期性进行创作的学者们，如今在撰写后现代主义的文章、书籍，所使用的标题（如“混合文化”）和论述的主题（用火蛇这一比喻说法描绘墨西哥历史）与魔幻现实主义文学的共同点多于与历史唯物主义分析研究的共同点。这并不是说魔幻现实主义——例如，加布里埃尔·加西亚·马尔克斯和伊萨贝尔·阿连德的小说——没有对我们讲出什么东西，只有历史唯物主义才能揭示真理，只是强调一下反映社会现实的文学方法与史学方法之间的极大差异。

一些后现代主义—后殖民地时期的评论家们似乎——或者说假装——不知道传阅他们著作的那个学术圈子颇为脱离他们意欲反映的社会现实。也许不那么奇怪，北方知识分子现在享受的特权大大减少了，许多人于是自我标榜、夸大纯学术（或曰“理论”）活动的重要性，似乎要以此来寻求心理上的平衡。然而所论述的内容和论述所采用的方法之间的区别还是很重

要的。然而现代主义的一些概念和论断（乃至随意应用的一个说法）都对许多知识分子有着极强的诱惑力；后现代主义者们随心所欲地采用自以为是的词汇，对当代历史发展的研究特别有害。这一点在大量发表的有关萨帕塔民族解放军在恰帕斯州起义——1994年第一个清晨惊醒世界的南方在地狱中受苦受难的人们的造反行动——的资料方面表现得特别明显。在匆忙报道有关这一表面上看似前所未有的、全新的人民起义时，“后现代的”这一词语极其自然地流诸许多评论者的笔端，也往往是脱口而出。在萨帕塔民族解放军公然反抗墨西哥国家政权一年多后，我们在《纽约时报》专栏版上读到：“1995年的墨西哥的大灾难是后现代时期的首次经济危机。”^①

除接连不断问世的英语出版物简介萨帕塔民族解放军及其代言人马科斯副司令外，还出现了专门用于传递有关萨帕塔民族解放军的信息的几家电脑网络。信息的传递——英语书籍和电子传媒的评介和传播——好像还反映在贫穷的农民手艺人制作的“马科斯”和“拉蒙娜”玩偶上，即身穿萨帕塔民族解放军服装而非玛雅传统服装、头戴微型滑雪帽、肩扛小木枪的小木人。

描述恰帕斯人造反的主要文章与传媒——通过这些传媒“我们”北方国家的人得知有关萨帕塔民族解放军的情况——相关联这一点，与后现代主义的世界观完全一致。有位专家写道：“人们在马科斯的的文章中意识到他具有使用电脑写作的技能，非常熟悉电脑的功能——要不，就不会直接应用电子邮件。”^② 这样看问题（即认为游击队能够在一个虽说水力发电能力占全墨

^① 托马斯·弗里德曼：《新墨西哥》，文载1995年3月15日A17版《纽约时报》。

^② 迪迪·哈利克：《萨帕塔主义者在线》，文载《全国拉美委员会美洲报告》1994年9~10月第2期，总第28期，第30页。

西哥一半，但大多数市镇都还没有安装电线的州里自由地利用电力线)，旨在转移人们的注意力和分析研究问题的方向，使人们不再思考新萨帕特主义者们的真正目的和所取得的成就以及他们同墨西哥、拉美与北美社会的其他派别的联系，从而使人们的注意力转向数字同步的后现代时期。我们要求评估“电子邮件的应用对当前事件有何影响”时，得到的回答是“新型传奇性造反的影像”“突现在……电视屏幕上”和“萨帕塔主义出现在互联网上”有着深刻的影响。

坚称“在夜间活动的黑客界”^①引起反响的种种信息有着明显的历史影响，完全符合新萨帕塔主义的确是个“后现代主义的政治运动”这一观点。专心关注，甚或赞扬萨帕塔民族解放军使用调制解调器、传真机和电子邮件，就意味着作为一个政治运动，萨帕塔民族解放军最具特色的特点就在于将其斗争目标从控制生产资料移到了控制通信工具：突出自由交换支持造反的软件和信息邮包而不那么看重革命理想了。然而这一看待造反的方法往往会忽略1994年1月1日前的组织准备时期。肯定萨帕塔民族解放军本身固有的“后现代性”，实际上难以分析1994年在恰帕斯州发生的“当前事件”。这更是一种容许一些知识分子擅自解释这些事件，将这一复杂的历史发展过程纳入他们自己的（知识）范畴，将这一发展进程融入一种使精通电脑的学者们自我感觉良好的理论的方法。

后现代主义的政治运动？

特别令人难以理解的是左派人士一再重申萨帕塔民族解放军的后现代性这一情况。不经意间想起的一个例子是罗杰·伯

^① 迪迪·哈利克：《萨帕塔主义者在线》，文载《全国拉美委员会美洲报告》1994年9-10月第2期，总第28期，第31-32页。

巴赫1994年夏季刊登在《左派评论》上的一篇论述“恰帕斯州后现代主义造反行动的根源”的文章，说萨帕塔民族解放军是“一个……试图逾越现代性政治的……后现代主义的政治运动”。^①

伯巴赫在说了这席话后，对1994年起义的新殖民主义背景做了发人深思的、恰当的简单说明。他利用熟悉恰帕斯地区的人类学家、社会学家和政治学家们的最新研究成果，做出了无论在形式还是结构上均不那么特别“后现代主义的”分析。他指出，恰帕斯州的造反行动之所以会发生，是由于该地区采用了一种特殊形式的资本主义。他叙述了迫使农民离开土地的情景：商品农业——特别是咖啡种植业——经受国际商品价格波动冲击的情况、墨西哥政府策划重新安置擅自占地者们的做法、大地主和大牧场主们依旧雇用持枪歹徒——白人卫队——横行乡里的事以及他们与劳力徙动的关系。伯巴赫为“综合、不平衡的发展”^②这一概念提供了实质性的内容。

然而，伯巴赫的文章开头和结尾均多次强调萨帕塔民族解放军本身的“后现代性”，这说明当北方的知识分子——乃至那些左派知识分子——迷上一种后现代主义式的政治主张时会发生什么样的事。采用后现代主义词汇和分析法的结果是，所阐明的多半是北方学术界的政治主张，而不是这一分析想要说明的局势。我认为，为了彻底认清伯巴赫的分析可能会得出的荒谬结论，有必要对他文章中的一些段落作一仔细的分析研究。

文章开头是这么说的：

① 罗杰·伯巴赫：《恰帕斯州后现代主义造反行动的根源》，文载《左派评论》1994年第205期，第113~124页。

② 另参见安东尼奥·加西亚·德·莱昂《奇怪的现代化：墨西哥的新土地问题和农民运动》，文载《历史社会学杂志》1995年12月第4期，总第8期，第430~447页。

1月实现在世界舞台上的恰帕斯州印第安人暴动是场后现代主义的政治运动。造反行动是个逾越现代性政治的尝试。……

很难理解这么一支农民造反部队——自认为是500年斗争的产物，援引墨西哥宪法合法地要求墨西哥总统立即下台，同时要求给墨西哥人民以工作、土地、住房、食物、保健、教育、独立、自由、民主、正义与和平的这么一支农民造反部队——怎么会被称之为“后现代主义的政治运动”。萨帕塔民族解放军所使用的词汇明明是现代主义的，其组织形式又明明是前现代性的，怎么会是逾越现代性的政治呢？它的指挥体系是种运作迟缓的组织形式——必须用五六种不同的语言与基层村社进行直接协商、讨论，这难以和后现代主义的数字同步并行不悖。它要求墨西哥的每户土坯茅草屋都得有调制解调器和录像机了吗？没有。它选用“后现代主义多民族解放军”或“南方网络斗士”这样的名称了吗？没有。它叫萨帕塔民族解放军。埃米利亚诺·萨帕塔（不是一个“未确定的符号”，而是一个特定的历史人物）从1911年到1919年遇害一直领导着莫雷洛斯州农民夺回土地的所有权，驱赶权贵和外国政治代理人，根本不像是个后现代派的英雄人物。

文章第一段的结尾是这么说的：“至为重要的是，（这一造反行动）想要结束数个世纪来西方现代化戕害印第安人的罪行。”斗争的目的还是有那么一点特别的“后现代主义”味道（与前现代性的剥削形式依然如故且仍是斗争打击的主要对象这一实际情况毫不搭界）。这就更加令人难以理解其所谓的后现代性了。何谓新萨帕塔主义者在抗击的“现代化”？同资本主义有什么关系？反对资本主义的斗争是“后现代性的”吗？

我们同样难以理解下文标新立异地提出的萨帕塔民族解放军所具有的后现代性：

萨帕塔民族解放军领导的起义……是二战后“现代的”两极世界瓦解和绝大多数民族解放运动思想枯竭的结果。……

伯巴赫好像是说，“共产主义世界”的瓦解标志着现代主义的终结。然而完全不明确的是，为什么说那个新自由主义思想——市场和旨在重组资本主义经济的政策——在极短时间里的强劲闪现是后现代主义的。就某些重要方面来说，这可说是“现代主义”的胜利。而从一种完全不同的观点看来，可以对现代主义的胜利抱有乐观态度。诚如马歇尔·伯曼所述：

1989年不仅是个伟大的年份，而且是个伟大的现代主义年份。这首先是因为千百万人认识到历史并未终结，他们有能力创造自己的历史——唉，虽说不是在他们自己所能选择的条件下。其次是因为那些男人和女人在行动时同心同德，他们即使语言各异，相距十万八千里，也视他们的命运紧密相连，共同努力使现代世界成为自己的世界。恐怕这种认识已从我们的社会生活中渐行消失了。^①

1994年恰帕斯州事件证明的一点是，伯曼差不多是以怀旧的心情所提及的这种认识，在新萨帕塔主义的出现、土著地下革命委员会—最高司令部明确的公告和副司令马科斯的文稿影响下，再次受到了人们的关注。与此同时，特别是在恰帕斯州，仍然存在着不同的两极轴心——女人和男人、资本和劳力、富裕的北方与贫穷的南方、印第安人与白人，人们的生活依此安

^① 马歇尔·伯曼：《现代主义为什么仍很重要》，文载斯科特·拉什和乔纳森·弗里德曼主编的《现代性与同一性》，牛津，巴塞尔布莱克韦尔出版社，1992，第55页。

排，因此无序，由此苦恼。因此从某种意义上说，二战后“现代的”两极世界比以往任何时候都坚固——邪恶、更具破坏性、更具内聚力。不管怎么说，绝大多数民族解放运动——包括萨帕塔民族解放军——面临的最严重的问题可能不是“思想枯竭”而是肉体灭绝的威胁。

总之，在参加这些运动的人们自己保持缄默，而北方国家的学者们的连篇累牍又使其行动失真的情况下，难以确定其所能汲取的思想源泉。如果说这些运动的意义仅是学术论文所说的那样的话，那么保守派所言——萨帕塔民族解放军是“外来的煽动者们”领导的，和所谓激进派所言——萨帕塔民族解放军是个“后现代主义的政治运动”如何区分呢？

萨帕塔民族解放军与国家

或许真正能够说萨帕塔民族解放军是个伯巴赫所说的后现代主义运动的，有这么一点，即“萨帕塔民族解放军与其先辈们的不同之处在于它并不想到墨西哥城夺取政权，也不要求实行国家社会主义”。

然而依此就认为这一运动是后现代主义的，不仅十分离奇，而且肯定是完全错误的——误会了萨帕塔民族解放军，也误解了其先辈们。首先，萨帕塔民族解放军1993年底宣战时，总指挥部给其部队下的第一道命令就是“向国家首都挺进，打垮墨西哥联邦军……让获得解放的人民自由、民主地选举他们自己的政府”^①。其次，自征服时期（甚或更早）以来墨西哥历史上发生过无数次大规模的农民和印第安民众起义运动，这些运动的主要特点就是大多确实不“想到墨西哥城夺取政权”。这也

^① 《一点需要认真对待的激愤：副司令马科斯和萨帕塔民族解放军的信件和公告》，纽约，每月评论出版社，1985，第52页。

许就是农民和印第安人总是失败、乡民每次暴动均以统治阶级的胜利而告结束的原因。

不管民众起义之初实施暴力的程度有多大，始终有种强烈反对黷武主义，甚至更为强烈地反对夺取国家政权——不管这个政权是殖民主义的、新殖民主义的、专制主义的还是资本主义的——的倾向贯穿其间。随便想起的两个明显事件就是1911至1920年间埃米利亚诺·萨帕塔和弗朗西斯科·维利亚分别领导的两支人民军。无论是维利亚主义还是萨帕塔主义都不“想到墨西哥城夺取政权”，也不要求实行“国家社会主义”。试图依据感受、以满足底层民众（错误地被称之为被排斥在外的民众——他们实际上一点儿也没有“被排斥”在不断出现的特殊剥削形式之外）要求——或称之为生活条件——的方式为社会生活打下新基础的运动不会要求实行国家社会主义。不管怎样，说这种社会制度——伯巴赫坚称新萨帕塔主义者在反对的这种社会制度——是“国家垄断资本主义”，是比较确切的。

总之，全世界的农民运动往往认为国家与己无关，可望而不可即；他们的造反行动通常不把目标定在夺取国家政权，而是在置换另外一种统治形式以建立一种不同的社会秩序上。因此可以说，没有力求夺取政权这一点与其说是后现代主义的，不如说是前现代性的。如果伯巴赫关于新萨帕塔主义者们与国家关系的说法是正确的，那么萨帕塔民族解放军就是典型的前现代性的运动；而如果他的说法是错误的，那么它更像是现代主义的，而不像是“后现代主义的”。

伯巴赫又提出了一个完全相反的观点，说萨帕塔民族解放军的目的“旨在于恰帕斯州和墨西哥其他区发动一场基础广泛的民众社会运动，自下而上彻底变革国家”。

不可否认的是，萨帕塔民族解放军与墨西哥过去60年里的其他民众社会运动截然不同，它不仅成功地促成了“基础广泛的政治和思想对话”，而且积极地动员起了大批民众。同样不可

否认的是，在权力于政府和执政党——革命制度党手里来回倒的陈式之外，现时的这种有组织的活动是不乏先例的。许多墨西哥的激进主义者和民众组织——有些组织比其他组织更引人注目、更有前途——都具有发动基础广泛的运动、自下而上彻底变革社会的目标。同1985年墨西哥城政治大动荡中涌现出的人权组织、农民协会和民众组织一道，有非官方的独立工会、1988年投票支持夸乌特莫克·卡德纳斯的人民大众以及20世纪80年代诸如北方奇瓦瓦州农民运动——正如百年前一样，这里的运动也同恰帕斯州农民有着紧密的联系。而与当年萨帕塔军所不同的，不是其目标，而是空前的胜利——这一胜利充分体现了积极进取的精神，这一积极进取的精神受到了墨西哥社会许多派别组织的认真对待。

然而，萨帕塔民族解放军时至今日（1995年4月）所取得的明显胜利不管是多么的史无前例，也难以看出这与后现代性有什么关系。墨西哥社会基础广泛的运动既有“现代主义的”先例，也有“前现代性的”先例；“平民社会”的组织历来就是民众动员的主体。当伯巴赫在其文章结尾那段再次强调“要求真正的民主、自下而上变革社会”，表明萨帕塔民族解放军持“后现代主义观点”时，人们不免想知道那个从组织“自由共同结合的直接生产者”着手，全心全意争取人类彻底解放和社会完全民主化的、极其正确的马克思主义的社会主义为什么不该成为后现代性的化身。

给萨帕塔民族解放军贴上后现代主义标签的企图充斥着矛盾，下述一席话准确无误地概述了这一点：

另一使这次起义具有后现代性的最最关键的因素是，这次起义不是一次反对象巴蒂斯塔或索摩查那种典型的专制制独裁者的造反行动，而是源起20世纪初墨西哥革命的一次运动。

首先，巴蒂斯塔或索摩查到底是什么样的典型，不清楚。然而最重要之点是这些造反者——用只有他们自己和少数几个人类学家、语言学家、传教士和前毛主义者才懂的语言进行交流——也还是很具前现代性的，而他们认定的敌人则明显是现代的。依此看来，萨帕塔民族解放军的不同之处不在于其在时间、空间上及其感受本身被界定为后现代主义，而正相反，在于其与传统明显相关联的意识。伯巴赫的“萨帕塔民族解放军的斗争……（是）关于如何动员全体人民重新怀有这个国家固有的革命理想”这一论述，的确是抓住了关于新萨帕塔主义者正试图要完成的任务以及他们在自觉地承继墨西哥历史上农民斗争的传统这一重要之点。然而这一论述完全、彻底颠覆了他那萨帕塔民族解放军是个“后现代主义的政治运动”的论点。

因此，这使我们如何适从呢？后现代性的语言对我认识恰帕斯州毫无助益，甚至降低、否定了伯巴赫论述的价值。特别令人沮丧的是看到了对另外一种颇具启发性和政治同情心的研究的影响；而我们必然要为追逐时尚付出一定的代价。这不会使我们更好地认识一种复杂的社会运动，只会使支持后现代主义的知识分子们与支持萨帕塔民族解放军的激进主义者渐行渐远。

应该提一下，一位奇瓦瓦州农民在被问及墨西哥北部地区人民——弗朗西斯科·维利亚的追随者们——是否是为了夺回对其土地的控制权才参加1910年的革命时所说的话。克鲁斯·查韦斯1986年回答提问时说道：“请注意，我们现在有土地。”

但那是一场战斗。而正义呢？自由呢？我们什么时候才能得到这一切？你能告诉我吗？请注意，我们到死也见不到这一切，因为时间越久，我们国家的正义和自

由就越糟。^① 这会儿我至少可以想出两种不同的思考方式——将这席话与当今恰帕斯正在发生的事联系起来进行思考的方式。我们完全可以将克鲁斯·查韦斯的话同副司令马科斯的话联系起来，将两者一并同一套相像的符号相比较，以探明（例如）他俩的话到底是前现代性的还是后现代主义的。或者，我们可以用历史观点来考虑他俩的话，比较一下他们各自提及像“自由”和“正义”这样一些字眼的方式与他们讲述其具体而又变化了的历史环境、其物质和社会条件、其政治活动和斗争的情景。我们也可以考虑一下1910年以来墨西哥农业劳动方式所发生的和没有发生的变化情况、政治民主所取得的和没有取得的发展状况。我们可以探究一下萨帕塔民族解放军正在用实际行动力图回答克鲁斯·查韦斯根据墨西哥另一不同地区的不同历史条件及其长期政治斗争的不同历史进程——包括1910年革命在内——所提出的问题。

首先，作为知识分子，我们的目的只能是引用他们的话，将他们的话当做我们自己的话。其次，我们只能是努力去理解、阐释这些话。这后一个目的是比较实事求是的。至少不那么像是夸大知识分子的影响力。这是因为承认我们是在谈论有关特定人群而非我们自己所从事的社会和政治实践，不是在坚持认为我们自己的论述才是真正的实践，我们的学术论文才是真正的政治活动。

德里克·萨耶曾说过：“我们应该考虑到，除了统治阶级，‘有组织的知识分子’的地位最高这一说法可能是自相矛

^① 1986年7月在奇瓦瓦州纳米基帕地区埃尔塔斯卡特村采访克鲁斯·查韦斯·古铁雷斯记录稿。此人是老克鲁斯·查韦斯的孙子。老克鲁斯·查韦斯曾于19世纪90年代初领导奇瓦瓦州托莫奇克镇民众武装起义，反对墨西哥当局，时间不长，但影响一直延续至今。

盾的。”^① 尽管难以接受这种说法，但萨耶的一席话倒的确是承认了知识分子活动的局限和基础。后现代主义知识分子坚称他们自己的理论具有决定一切的能力——创造现实本身的能力；这种可能性不大，但在现实生活中却可能——只可能——为统治阶级服务，统治阶级以国家政权的力量支持他们的理论。我们这些人应该满意地看到我们的理论活动起到一种批判作用，挑战占主导地位的意识形态，或许还能指导政治活动，但首先是要颂扬和传播那些反对压迫者们的声音。

本文曾于1994年秋在新黑文、米却肯州的萨莫拉和芝加哥并于1995年3月在得克萨斯州的奥斯汀举行的研讨会上宣读。感谢吉尔·约瑟夫、埃德华多·萨拉特、何塞·拉梅拉斯、亚莱杭德拉·斯特恩、布赖恩·罗伯茨和吉列尔莫·德·拉佩尼亚等人的邀请和评论。我还在1994年设置的研讨革命的墨西哥的政治组成和大众文化的研究班上从学生们——他们是埃莱亚·阿基雷、马里贝尔·阿尔瓦雷斯、吉列尔莫·努涅斯—诺列加、迈克·罗兰和鲍拉·塞西亚—刘易斯——那里学到了许多东西。此外我还要感谢我在亚利桑那州图森市的合作者拉格尔·鲁比奥·戈德史密斯和伊娃·特斯勒对我的一贯支持、学术上的帮助和所做的评论。

^① 德里克·萨耶：《关于“霸权”的一些不同说法》，文载 G. 约瑟夫和 D. 努金特主编的《政府组成的普遍方式》，北卡罗来纳州达勒姆市，杜克大学出版社，1994，第373页。

第十二章

五论当代马克思主义

弗雷德里克·詹姆森

一 论

形形色色的“后马克思主义”通常出现在资本主义本身经历结构性变革的一些时刻。

马克思主义是门资本主义学；而为了加深对这两个词的理解，更确切地说，马克思主义是门资本主义固有矛盾学。这一方面意味着欢庆“马克思主义消亡”的同时又宣告资本主义和市场的决定性胜利是不合逻辑的。资本主义和市场的“决定性”胜利不管可能有多么巨大，但似乎还是预示马克思主义有着可靠的未来的。^①而另一方面，资本主义的“种种矛盾”不会自行解决，这已相对定形，自成规律，至少已根据事实作了理论说明。例如，资本主义发展到某一特定时期，随着生产技能的提高，商品必将充斥市场，形成超饱和状态，因此，这种危机是固有的、体制性的。

然而资本主义并非仅仅是一种制度或曰一种生产方式；资

^① 且不说“经济学”的学术地位，单就“政治经济学”本身而言，“政治经济学批判”从来就没有想要成为一门科学。也就是说，政治经济学批判意在“批判”。就是要指出其所确认的主要谬误，摒弃理论与实践、事实与价值间固有的脱节现象。

本主义是人类历史上迄今出现的最灵活、最随机应变的生产方式，先前曾克服过多次这样的周期性危机。资本主义克服危机靠的是两大主要战略：制度的拓展和全新类型商品的生产。**制度的拓展**。资本主义始终有个中心，近期美国称霸，先前则是英国称霸。^① 每个新中心拓展的空间范围都比先前的中心广，因而一般都为货币的商品化以及新市场和新产品开辟了更为广阔的天地。我们可以用稍稍不同的历史叙事法说，18世纪工业革命时期是资本主义的民族时期。这一时期是马克思本人亲身经历过并从理论上对之做了说明——然而却是预言式的说明。19世纪末步入帝国主义时期，民族市场界限被打破，建立了一种世界范围的殖民主义制度。最后，二战后进入我们自己生活的时代，老式帝国体制崩溃，代之而起的是一种由所谓的跨国公司控制的新“世界体制”。（苏联消亡后），当今这“跨国”资本主义时期欧、美、日（它们各自拥有包括一些卫星国在内的广大外围地区）之间的均势失衡。这第三个时期——这一时期初现阶段的乱象实际上直至冷战结束（无论怎么看是结束了）时才告消失——显然比先前的帝国主义时代更为“全球化”了。印度、巴西和东欧这一广袤地区（打个比方说）“被解除控制”后，资本和市场渗透的范围实际上要比资本主义的先前几个阶段大多了。那么是否认为这就是马克思所预告的世界市场的最终形成，因而就是资本主义的最后阶段——除其他特征外，还包括“劳动力的普遍商品化”？这不好说。新时期的阶级本能几乎还没有来得及认识自己，特别是因“全球化”已改变了的商业世界规模的劳工组织和政治斗争新形式尚未出现。

全新类型商品的生产。克服制度危机的第二个必要手段是，

^① 根据乔瓦尼·阿里希的《漫长的20世纪》（伦敦：维尔索出版社，1994年）所列顺序：西班牙-热那亚时期、荷兰取而代之、大英帝国、美国霸权，而后可能是日本称霸。

求助于技术的革新乃至“革命”。欧内斯特·曼德尔认为这些变革同上述发展时期相一致：民族资本主义时期是蒸汽技术；帝国主义时期是电力和内燃机；我们自己的这一跨国资本主义和全球化时期是原子能和控制论，有些人称之为后现代性。这些技术既提高了新型商品的产量又有助于开辟新的世界空间。因而地球“变小”，并根据新范围重组资本主义。这就是说，根据信息论和控制论描绘最近的资本主义是合适的（并颇有文化意义），但仍需同经济活力挂钩——这一点往往在口头上、思想上或意识形态上被忽略。

如果完全接受这一划分资本发展阶段的思路的话，形形色色的“后马克思主义”——特别是20世纪初伯恩斯坦的“后马克思主义”和20世纪80年代“后结构主义”的“后马克思主义”——及其所说的马克思主义的“危机”或“消亡”正好与资本主义的重组和大力拓展的各个时期同时发生这一点，就立即确然无疑了。而这一切又导致了种种更为现代的——我们这个时代就是后现代的了——马克思主义理论的出现，试图从理论上说明资本主义这样的传统研究对象所没有预料到的新情况。

二 论

憧憬自由——摆脱有害而又不可避免的经济、物质羁绊的自由，集体行动的自由——的社会主义在我们时代同时受到两个意识形态层面的冲击：“言词之争”（斯图亚特·霍尔语），认为撒切尔主义的市场机制论具有全球意义；^①利用对变革可能引发混乱而产生的深切担心和惧怕心理。由于市场论提出了一系列关于人性的观点，而混乱观则更为悲观、更为感情冲动地反复申述着这些观点，所以这两个层面是互通互补的。

^① “言词之争”这一说法系指为控制论文用语和规范而进行的斗争。

言词之争（由于反对直接的意识形态冲突）靠诋毁其对立面和提出一大堆难以说明的论题取胜，靠贬低对立面的重要性、称对立面太天真、说对立面只讲求物质利益、说对立面是“经验论者”、引起人们的政治恐慌、列数历史教训等手法与对立面争论，并以此为“理由”断然否定诸如国有化、规章制度、赤字开支、凯恩斯主义、计划编制、保护民族工业、社会保障以及福利国家等这样一些人们曾十分看好的潜在价值。言词之争将福利国家等同于社会主义，这就使市场论赢得了双重胜利——既打败了自由主义者（美国称之为“新政自由主义者”），又击倒了左派。因此，左派现在就得捍卫大政府和福利国家了，而大多数左派人士对历史没有一个比较辩证的认识，对社会民主主义进行批判的那种周详、尖锐的传统就要使他们为难了。这就特别要求再次意识到历史环境的变迁以及所要采取的相应的政治斗争策略。而这也要同所谓的历史的终结——即通常所说的后现代主义固有的非历史性——作斗争。

与此同时，对社会改良计划的担心——这一担心源自于惧怕包括我们现在的身份及我们现在满足性欲的习性和形式在内的一切将会在某种新型社会管理制度、社会秩序一定程度的激变下丧失殆尽——现如今比过去任何时候都能非常轻易地调动起人们的情绪。至少在世界上那较富有的50%者中，且不仅仅在统治阶层中，赤贫者们的变革希望现在显然已被对丧失现有生活怀有的恐惧所取代了。要正视这种对混乱的担心，要在文化上对之进行分析研究并提出打消这种担心的理论和措施，要认可而不是规避种种主张和美化市场的说辞。

所有关于人性的论点——认为人性从根本上说是善的、乐于合作的，抑或是恶的、具有攻击性的；认为人性要求对市场（这市场并非海中怪兽 [《圣经·以赛亚书》中象征邪恶的动物——译者注]）加以控制和利用——都是“人本主义的”和思辨的（阿尔图塞如是说），将要被彻底变革观和集体事业观取代。

与此同时，左派需要积极地捍卫大政府和福利国家，需要根据自由市场所造成的破坏的历史记录（波兰伊已从理论上对之作了说明，而东欧则正好说明了这一点）继续对美化市场进行批判。

三 论

而这样一些论点又意味着要对马克思主义的主要观点“理论联系实际”——即革命本身——表明态度。这是因为后马克思主义（或曰反马克思主义）理论的那个主要观点是站不住脚的。然而要捍卫这一观点，就得做好若干预先准备：我们特别要摒弃模式化一切的做法，即认为革命是瞬间的剧变，而不是精心策划的复杂过程。我们必须摒弃我们最珍爱的诸如占领白宫和网球场宣誓这样的一些颇具历史意义的革命模式。

社会革命不是瞬时发生的，但可以肯定的是：必须对当时的制度进行变革；这个制度中的一切事物都是相互关联的，构成了一个整体。因此，这一制度需要进行一种完全的、终极性的变革，而不是零零星星的“改良”；这“改良”的结果只能是贬义上的“乌托邦”，亦即是虚幻的、不切实际的。也就是说，这制度需要有对现行社会秩序进行彻底社会变革的思想观念，亦即不能再听从时下的言词之争，认为这一现行社会秩序理所当然地可以继续存在下去，而必须对之进行彻底的变革。（不管是伊斯兰教、基督教还是印度教的）宗教激进主义都主张对消费主义和“美国生活方式”进行一番彻底变革，其在传统的左派主张，特别是马克思主义和共产主义这样的伟大革命传统似乎突然失去影响时成了起着非常重要作用的思想。

我们必须认识到，革命——既是一种发展进程又要摧毁当时的制度——是一系列的要求：可以是对某一特定的政治事件提出的要求（诸如要求左派必须在选举斗争中获胜和要求结束殖民统治），因此就要求宣传面不断扩大，而且越来越激进。就

连迄今一直保持沉默的社会底层贫苦百姓也提出了要求；民众的新要求越来越多，从而使显然已是左派的政府更为激进，对国家进行更为明确的变革。国家（而我们时代的世界亦然）因而就趋于两极化，一分为二，人们均不得不二者择其一。暴力问题就必然会随之出现：如果发展进程不是一次真正的社会革命，就不会发生暴力行为。而如果发展进程是一次真正的社会革命，那么占统治地位的一方就必然要诉诸暴力抵抗；仅就此而言，暴力（不管愿意与否）就成了真正的社会革命进程中的一种外在标志，成了引人注目的情景。

因此，当今提出的一个比较重要的问题，不是革命观是不是仍然可行的问题，而是民族自治的问题。我们必须探究是否能够将当今世界体系中结合成一个整体的各组成部分割裂开来，令其相互分离、脱钩（萨米尔·阿明语），而后进行一种不同的社会发展，从事一种截然不同的集体事业。

四 论

如果人们将共产主义理解为仅仅是种像西方所通常理解的那种现代化战略的话，苏联的解体就不是由于共产主义的失败，而是由于共产主义的成功。这是因为通过苏联 50 年前即计划好的迅速现代化，实际上已赶上了西方（我们已将这一令官方焦虑的观点忘得一干二净了）。关于苏联的解体有三个问题需要进一步阐明。这第一个问题是：联盟内部的社会、政治分裂是 20 世纪 80 年代世界范围的社会、政治大分裂的一个组成部分，西方（里根主义和撒切尔主义以及意大利和法国的类似倾向）和阿拉伯国家（希夏姆·沙拉比称之为“新父权制国家”）均陷入结构性的衰败之中。轻易地从道义上认为这一结构性的衰败源自于这一十分重要的社会发展进程，即这些国家社会最上层的财富积累，将会误导民

众。这一结构性的衰败显然与众所周知的金融资本有着密切的关系，这金融资本远离而又背离了其源头——生产。乔瓦尼·阿里希指出，资本似乎时时都在想着生产变成投机，价值脱离其源头——生产，并进行抽象交换这一最终阶段（同时亦极具文化影响）。

他还着重强调的是：像效率、生产力和财政偿付能力这样一些问题都是相对的；也就是说，这样一些问题只有在一些不平衡的现象引起对抗的情况下才显现出来。旧机器、设备只有在进入其力场（force-field）进行角逐或是接受挑战进行对抗的时候，才会被效率较高、生产力较强的技术设备所淘汰。

这就使我们要论及第三个问题了。这第三个问题就是：苏联在试图融入正从其现代化时期向其现代主义时期过渡、因而正根据其新运行规则以苏联内部各方面的运行均无法与之相比的高效“生产力”向前发展的世界体系时，就“变得”没有效率，进而解体了。在文化因素（消费主义、较新的信息技术等）的影响下、在被拖入蓄意的军事技术竞争的形势下、在借贷的诱惑下、在商贸往来日益频繁的形势下，苏联社会进入了一个难以维系的状态。可以说，一直处于其自身特有的压力面、处于某种意识形态和社会经济形态控制下的苏联及其卫星国这会儿在没有穿好宇航服的情况下贸然开始打开气密舱，从而使其自身及其制度遭受了更为强大的外部世界所特有的压力。可以想见，其后果堪与第一颗原子弹爆炸时的冲击波对附近周围不结实的建筑物所造成的压力相比，抑或可与生活在空气中没有防护的生物所受到的海底水压那可怕的、杀伤力极大的重力相比。这一后果实际上印证了沃勒斯坦有先见之明的预言：苏联集团不管有多么重要，并不是资本主义体系的一个替代体系，只不过是资本主义体系内的一个反体系地区（或称地域）。这一地区（或称地域）现在显然已经消失，只残留下几小块飞地仍在进行着形形色色的社会主义实验。

五 论

兴起于资本主义末期的现行体系、后现代性、曼德尔的第三阶段（信息资本主义和跨国资本主义）的形形色色的马克思主义（形形色色的政治运动以及种种形式的思想理论反抗行动），将必然有别于现代时期、曼德尔的第二阶段、帝国主义时代发展起来的各种马克思主义，将与全球化有种极其不一样的关系，而与早先的各种马克思主义比较起来，将更具文化特性，主要关注人们所说的商品物化和消费主义这么一些现象。

文化的而非政治和经济的重要性之所以日益突出，并不是因为这些领域发生了带有倾向性的分化（或曰变异），而是因为货币商品化的势头正最大限度地冲击着世界各地，现已打入迄今一直竭力抵御其影响、通常敌视并反对其逻辑的文化领域的大部分空间。文化现如今基本上变成了商品交易这件事，导致了原本通常视之为经济和商贸的东西也成了文化——一种特性描绘，尤需包括对所谓的广告社会和消费主义的特性所做的种种描绘。

一般说来，马克思主义在研究分析方面有着理论上的优势，就是说：货币商品化概念是个结构性的、与道德无关的概念。道德情感导致政治行动，然而只不过是昙花一现，很快即烟消云散、故态依然，很少同其他运动共同对付其特定的问题，共同研讨其特定的论题。然而只有通过联合和相互配合，各政治运动才能发展壮大。我想从另一个角度思考这一问题，道德政治往往会在难以全面地认识和描绘社会时显现。当今宗教和种族的影响被认为是对社会主义失败论的一种强烈反应，是极其轻率地想以新行动方式填补真空的一种企图。

至于消费主义，完全有可能具有历史意义，因为人类社会需要过上消费主义的生活，只要比较有意识地作出某种完全不

同的恰当选择就行。但世界上绝大多数人对消费主义的强烈欲望客观上是难以实现的；而20世纪60年代激进理论预示未来的判断——即资本主义由于产生了其体系难以满足的新需求，其自身同时也就构成了一种革命力量——现在倒似乎将要在新世界体系的全球范围内变成事实了。

从理论角度看，可以认为长期结构性失业、金融投机与难以控制的资本运动、广告社会等这样一些当今紧要的问题都是相互紧密关联的；可以说这些问题都缺乏实质性内容，都是些抽象概念（相对于往日而言，都是一种“异化”）。再加上全球化和信息化问题，我们发现这辩证逻辑就更反常了。当（对左派和经商——或曰右派——而言）新世界网络在政治思想上的潜在价值同当今世界体系中自主权的丧失、各民族区域或地方性地域难以获得其自身自治生存权（或者说，与世界市场脱节、没有联系）的状况并存时，似乎就产生了一个难以解决的问题。知识分子们不能只靠思想这条道路寻找出路。当结构性矛盾十分尖锐时，实际上也就对可能会出现的新鲜事物有了期待：而我们至少可以根据黑格尔所言，“充分利用消极因素”，使这一难以解决的问题发挥作用，使人们所期待的新鲜事物能够突然出现。

谨以此文献给威廉·波梅朗斯。

后 记

保卫历史

约翰·贝拉米·福斯特

当今，不应用直接或间接与马克思的思想相联系的一整套观念，不将自己置身于马克思所确定和描绘的思想范畴，要想书写历史是不可能的。人们甚至想知道做一名历史学家与做一名马克思主义者之间到底会有什么样的区别。

——米歇尔·福柯^①

社会学家诺曼·伯恩博姆认为：“现代威权主义并非无法捉摸，而是无处不在的。其新表现形式不仅仅是膜拜人的权威，而是物化现在、拒不认为人类习性会改变。”因此，20世纪90年代——资本主义必胜信念盛行的时代——右派再次宣告“历史的终结”。资本主义制度在全球赢得了永久性的胜利，阶级斗争终结，“意识形态”亦随之“终结”，就不足为奇了。^②

如果说与左派关系密切的一些重量级思想家没有同时——以一种更为诱人的思维方式——也提出这样一些说法的话，这些说法本来是不值一驳的。后现代主义者们也断言的确是发生

① 福柯：《权力与知识》，纽约，万神殿出版社，1977，第53页。

② 诺曼·伯恩博姆：《彻底复兴》，纽约，万神殿出版社，1988，第194~195页；哈维·J.凯：《过去的权力》，明尼阿波利斯，明尼苏达大学出版社，1991，第146~147页。

了这样一些“终结”，我们当今生活在从某种意义上说是个后历史主义的世界上一——永久性的后时代。他们没有援引有关资本主义最终胜利的重要论述，而多半是主张我们必须摒弃（包括有关进步和解放的论述在内的）所有重要论述。让-弗朗索瓦·利奥塔尔在其《后现代状况》中写道：

我拟用现代的这一术语指所有那些符合经典论述、直接引述某个重要论述（诸如圣灵论、解释学、理性主体[即工人]的解放、财富的创造）的科学。……我认为后现代主义是对经典论述的质疑。^①

利奥塔尔认为：“重要论述不管如何自圆其说，不管是纯理论的论述还是有关采取解放行动的论述，都失去了其可信性。”^②

对重要论述的这一否定是后现代主义的特性，是普遍存在于这种思想的认识论上比较强烈的怀疑论的组成部分。文化理论家迪克·赫布迪奇赞同这一否定，他解释道：“作为一种论述方式（更确切地说，是种种论述方式的组合）的后现代主义，更像是索绪尔的语言范式——没有肯定说法的一种表述方式。我们可以说，后现代主义实际上同索绪尔的语言模式一样都是以断然否定无可否定的实体本身存在的可能性为依据的。”“后现代主义”的含义因而委实难以确定，只有根据其否定的对象、排除其引人注目的数不清的“语言游戏”（利奥塔尔语）才能最终确定。赫布迪奇认为，某种“大体上的一致性”取决于其所赖以存在的三大否定：否定极权化，否定目的论，否定乌托邦主义。

① 让-弗朗索瓦·利奥塔尔：《后现代状况》，明尼阿波利斯，明尼苏达大学出版社，1984，第xxiii~xxiv页。

② 让-弗朗索瓦·利奥塔尔：《后现代状况》，明尼阿波利斯，明尼苏达大学出版社，1984，第37页。

后现代主义是种人们熟知的思想，在社会问题上倾向于反对极权化，反对一般化，其所否定的并不是论述形式本身，而是各类重要论述——诸如马克思主义对资本主义的批判，甚或比较中性的资本主义历史中心论，其所选择的都是去中心的，甚至是混乱的处理社会问题的方法，社会被认为原本就是四分五裂的。诚如赫布迪奇所说，后现代主义的特性是“明显地厌恶社会学上的一些抽象概念”（诸如阶级、资本主义，甚至社会）的。这一怀疑主义进而否定了目的论——包括否定历史是与目的有关的这一观点，甚至否定能够确切地了解历史的起源、起因、发展趋势及其基本构成要素这一要点。赫布迪奇认为，后现代主义对社会的典型阐释是“将所有主要的外在影响归诸论述”。例如，后现代主义史学家 F. R. 安克斯密特说，“假定我们要探究‘工业革命’或‘冷战’的原因……这时我们应该记住这些术语并不涉及书本外的历史事实，而所涉及的只是叙述的内容。这就是说，这些问题不是关于 18 世纪末或第二次世界大战后复杂事态的原因问题，而是关于一种说法（或曰叙述的内容）的原因问题。”最后一点是，后现代主义怀疑人类集体掌握自己命运的可能性。不顾无限的现在——特别是根据理性和进步这样的一些观念——描绘未来，被认为是不切实际的，甚至是危险的（因为将导致极权倾向的产生）。^①

这些否定无疑首先是针对马克思主义的，一般说来也是针对启蒙运动的现代主义的，然而只是第二位的。赫布迪奇认为，这三大否定“全部矛头指向马克思主义，……攻击它是个绝对性的阐释体系”，这“可以追溯到两个源头：一个是历史上的 20 世纪 60 年代末及学生造反希望的被断绝和豪言壮语的未能实践，……另一个是哲学上的尼采思想传统”。争议之点是，认为

^① F. R. 安克斯密特：《答萨戈林教授》，文载《历史与理论》1990 年第 3 期（总 29 期），第 285 页

历史是对人类发展和解放的记叙。后现代主义者们否定线性（甚至非线性）发展观，而认为历史是失败（反面乌托邦[dystopia 指想象中的政治、经济情况一团糟的地方——译者注]）、是混乱。亨利·卡里埃尔在其阐释后现代主义的小册子中指出：“对后现代主义者们来说，要阻挡工业社会的发展势头委实为时已晚。他们只好待在其中保持警觉和冷静。他们自觉遵从然而绝不顺从地记述、进一步阐发、补充说明工业社会的发展。他们对其评价与其自我评价完全不同。他们决意不做任何攻击，只是冷漠以待。”^①

这种冷漠以待的态度简直就是虚无主义，甚至影响到了历史专业。安克斯密特在为《历史与理论》杂志撰写的一篇论及“历史编纂学与后现代主义”的文章中提供了这方面的一个绝佳事例。安克斯密特说：“现代主义者们所信赖的科学确定性实际上是撒谎者所提出的许多不同的、自相矛盾的说法，这就是那个说所有克里特人都撒谎的人所提出的自相矛盾的说法。”史学家们一直在探索历史的真谛，然而这种探索是毫无意义的：

将历史比作一棵树，西方历史编纂学的本质主义传统将史学家们的注意力聚焦在树干上。这自然就形成了思辨体系，可以说，这体系也就成了树干的特性和形状。历史主义和现代主义的科学历史编纂学值得赞许地将主要注意力放在过去实际上所发生的事，不接受先验论，所关注的是树枝。然而，他们仍从树枝这一角度关注着树干。正如其思辨的先辈们那样，历史主义者们和所谓的科学历史编纂学的倡导者们都希望并试图最终能就树干说些什么。这

^① 迪克·赫布迪奇：《不露声色》，纽约，鲁特利奇出版社，1988，第185~199页；亨利·S. 卡里埃尔：《后现代主义孤注一掷的政治行动》，阿默斯特，马塞诸塞大学出版社，1989，第ix页。

一所谓的科学社会史与马克思主义之间的密切关系在这种情况下是值得注意的。自历史主义出现以来，历史编纂学无论是在用本体论、认识论还是方法论的术语所进行的阐述上，一直是在力图重建本质主义路线对过去或其一些组成部分进行重述的。

随着后现代主义的历史编纂学——特别是心态史的编纂——的出现，首次发生了同这一延续数世纪之久的本质主义传统的决裂。……所关注的不再是树干或树枝，而是树叶了。后现代主义的历史观认为，目标不再是整合、综合和完整地表述，而是那些构成关注焦点的历史片断。以勒卢瓦·拉杜里的《蒙塔尤》及其后撰写的其他著作、金兹伯格的《微型故事》、杜比的《布维纳的星期天》或纳塔利·塞蒙·达维的《马丁·盖尔归来》为例，15或20年前我们可能会惊异地自问这类历史著作到底能说明什么，想要表现什么。而同往常一样，我们的现代主义者们接着就会非常自然地提出他们想要知道的这么一个问题，即历史机器是如何运转的。然而在后现代主义的反本质主义和唯名论看来，这一问题已失去了其意义。我们如果非要坚守本质主义的话，就可以说：这本质不在历史之树的树枝间，也不在树干里，而在树叶上。^①

安克斯密特说在我们到达现在的时候，历史之树的叶子已然“散落满地”。“当今西方编纂学所要做的是集拢这些树叶……不管其来源径自对其进行研究。……重要之点已不再是它们曾经在树上的位置，而是我们现在能够根据它们所描绘出的特定情景。”对后现代主义的历史编纂学来说，“历史背景已

^① 安克斯密特：《历史编纂学与后现代主义》，文载《历史与理论》1989年第2期（总28期），第142、148~149页。

失去了其传统意义……因为人们已‘摒弃’了历史背景。如今所有事物都宣称自己是突发性的，而就此我们尚存的唯一希望就是能够在将来使自己免遭灭顶之灾”^①。

这种对重要历史叙述同时也对历史意义思想的怀疑主义——然而后现代主义的历史编纂学做得过分了——并不那么新鲜，第二次世界大战以来一直深深影响着历史的编纂工作。因此乔治·克拉克爵士感到在为1957年第二版《剑桥现代史》作序时需要提及：“一些浮躁的学者求助于怀疑主义，抑或至少是求助于这么一种论说，即由于所有的历史评价都涉及人和观点，所以这个人与那个人都一样，也没有什么‘客观的’历史真理。”美国史学家海登·怀特在其20世纪70年代撰写的《超史学》一书中说道：“要从……一些不同的历史观中做选择时，决定取舍的唯一根据是道德观念或美学标准。”^②

20世纪的这种对“客观”史观越来越强烈的厌恶情绪在一定程度上是对19世纪根据目的论视历史为体现人类进步的明确而又不容变更的形式这一倾向的反应。吉本尽管在潜心撰写《罗马帝国的衰亡》，但在其著名的著作中仍深信不疑地对读者们说：“世界上人类的实际财富、幸福度、知识，乃至美德都在时时增长，过去如此，现在依然如此。”这种观点是19世纪思想家们十分典型的观点，然而却是经历过大屠杀而又身陷冷战的第二次世界大战后西方知识分子十分厌恶的对象。^③

① 安克斯密特：《历史编纂学与后现代主义》，文载《历史与理论》1989年第2期（总28期），第149～152页。

② 乔治·克拉克爵士：“总序”，见《新剑桥现代史》第一卷，剑桥，剑桥大学出版社，1957，第xxv页；海登·怀特：《超史学》，巴尔的摩，约翰斯·霍普金斯大学出版社，1973，第433页；彼得·诺维克：《那个好梦：“客观性问题”与美国历史专业》，纽约，坎布里奇大学出版社，1988，第598～603页。本段落与以下各段落中有关历史哲学的论述很大程度上得益于E. H. 卡尔的《何谓历史？》（纽约，文塔奇出版社，1961）。

③ 爱德华·吉本：《罗马帝国的衰亡》第4卷，伦敦，梅休恩出版社，1897，第169页。

第二次世界大战后，自由主义史学家和哲学家们通常都坚决主张将所有思辨、推理的历史研究方法——他们认为这是一种严重过失，并主要将其同黑格尔和马克思的伟大思想体系联结在一起——排除出令人信服的历史研究领域。例如，艾塞亚·伯林爵士1954年在其有影响的《历史必然性》一文中说黑格尔和马克思与像培根、孔多塞、圣西蒙、傅里叶、欧文、孔德、H. G. 威尔斯、萧伯纳和汤恩比这样一些形形色色的思想家一道均深受种种“决定论”——“不是目的论、形而上学、机械论、宗教信仰、美学标准，就是科学论”——的影响；这些“决定论”有个“共同的结论”，即“个人的选择自由完全是种幻想”。伯林断言：这些思想家由于认为历史具有一种客观必然性（或规律性），因而不得不接受“决定论”——一种既否定自由意志又否定偶发事件在历史上的作用的“决定论”。^①

而E. H. 卡尔在其《何谓历史？》一书中反驳道：对黑格尔和马克思（以及启蒙运动传统的主体思想）的这种批判是错误的。卡尔解释说，哲学上的决定论——所有的结果都是单个原因或一组重要程度不同的原因所导致的，条件不变不会发生变化——与人类自由的要求一点也不相悖，也不否认偶发事件在世间人事方面的作用，因为人类自由和偶发事件可被视为一系列原因的组成部分。哲学上的这种决定论（不要将其同历史在某种程度上是既定的这一宿命论观点和草率的历史发展单一原因论混为一谈）“是我们能够认识我们周围正在发生的事的一个条件。卡夫卡的小说中的梦魇源自这么一个事实，即所发生的一切均无任何明显的或能够确定的原因，这导致了人格的彻底分裂”。既然历史没有脱离人类活动而独自存在的单一的、明确的、既定的原理，就没有理由摒弃任何事物的发生毕竟都是有

^① 艾塞亚·伯林：《历史必然性》，伦敦，牛津大学出版社，1954，第19～25页。

原因（单个原因或多个原因）的这一见解，历史研究原理就是探究我们能够确定的因果关系和事件的确切界限及构架这一思想。^①

E. P. 汤普森曾写道：

历史研究难以论述绝对事物，难以举出足够的原因这一说法大大地触怒了一些头脑简单、心地浮躁的家伙。他们认为，历史研究既然不是万能的，那么也就是微不足道的：只不过是种连贯的现象叙述而已。这是一种荒谬的误解，因为历史研究所要揭示的不是历史事件为何注定要发生，而是历史事件为何是这样而不是那样发生的。因为历史研究所要揭示的是：发展进程不是随意性的，而是有其自身的规律性与合理性的；因为历史研究所要揭示的是：某些事件（政治事件、经济事件、文化事件）的相互关联并非取决于某人的意愿，而是以特定的方式在可能的一定范围之内；因为历史研究所要揭示的是：某些社会的发展并非受制于“法”，亦非受了刻板的结构原理的影响，而是取决于特定的关系和发展进程的特定逻辑的。……我们的认识也许会令一些哲学家不高兴，但足以使我们满意了。^②

即使在当今这个惯于怀疑的时代，大多数历史学家和重视历史的社会科学家也未全然停止对历史因果关系的探索，而是首先探索他们认为是导致历史事件发生的重要程度不等的一系列特定原因。诚如卡尔所言：“每次历史辩论都是围绕着重

① 卡尔：《何谓历史？》，第119~122页；又见霍华德·谢尔曼《彻底改造马克思主义》，巴尔的摩，约翰斯·霍普金斯大学出版社，1995，第270~285页。

② E. P. 汤普森：《理论的贫困》，纽约，每月评论出版社，1978，第50页。

虑原因这一问题展开的。”对韦伯来说，考虑的重点是理性的演变；对马克思来说，考虑的重点则是生产关系体制。自由主义反对马克思的主要之点是：不是他认为在决定历史发展进程时起主导作用的是推动历史发展的因果律（人们甚至可以说是某种逻辑）这一观点，而是他认为在决定历史发展进程时起主导作用的是一种特定类型的因果律——阶级斗争以及马克思据此认为现在是个短暂的历史时期这一观点。马克思论述阶级冲突时，自由主义者们则往往关注个人和（个人身上所体现出的）人类理性的演变，强调意识形态和历史的终结同时将现在理想化和永恒化。当代占有欲极强的个人主义认为不存在未来——技术发展除外。^①

后现代主义者们撇开这一大辩论，另辟蹊径，提出原因本身诚可疑，并认为原因只不过是种捉弄人的推理而已：一些没有具体含义的语言符号和标记。福柯认为应该摒弃意识形态这一概念，因为“不管愿意不愿意，这一概念总是全力反对另外一些应该算得上是‘真理’的东西，并要求区分归于科学性或真理这一类的论述和归于其他某一类的论述”。^②

后现代主义思想从根本上否定历史有中心，并认为权力是分散的——所以应该将注意力集中至权力与知识间的关系虽已断裂但尚能区分的历史之细微处和意识域之边缘。我们被告知其他一切均有那么点“基本原理主义”或“本质主义”色彩。福柯认为：“在无数事件已消失、没有标志或参照依据的情况下，我们凭真实的历史感确认我们的存在。”“真正的历史”（或曰“系谱学”）由于反对因关注意义重大的事件和历史发展进程的“高峰期”（福柯认为，因此就得靠“形而上学”）而形成的“传统史学”，从而将其目光拉近放在了近在咫尺的那些东

① 卡尔：《何谓历史？》，第117页。

② 福柯：《权力与知识》，第118页。

西——身体、神经系统、营养、消化和精力——并揭示出了衰落周期。福柯附和着尼采坚称：“系谱学是种普天同庆式的历史。”^①

在这一点上，福柯的观点谈及了后现代主义思想的长处和短处。后现代主义思想否定重要的历史论述、构成历史的所有最关键的大事，乃至历史的缘由，与此同时还强调我们的认识形成于分散的权力关系：这就使其对“近在身体咫尺”的权力——社会理论过去没有给予充分关注的领域——进行了“谱系”研究。这一研究专注于论述文本——将其当作是社会关系中唯一的构成要素，从而充分揭示了语言在权力安排上的作用。因此，其研究成果加深了我们对以前被忽视了的社会许多方面的必要了解。这一研究对男女平等主义的分析方法、种族形成理论、文化理论、政治监管与控制观等的影响特深。这一研究强调最个性化的事物，有段时间个人私事即政治这一观点引起了人们的共鸣。这一研究强调差异，似乎是在倡导一种其他理论观点所没有的政治、理论开放性——然而，鉴于后现代主义自身的封闭性和否定一切的特点，这一开放性是虚假的。这一研究始终带有怀疑主义，甚至虚无主义，并一直对启蒙运动现代性持否定态度，使其有着一种激进的神情，而同时又使自身远离一切激进的行动。

但诚如福柯的著作本身所示，这样一种观点最终唯一的可能就是形成一种“微观政治学：围绕着特别问题从事局部性的斗争——舍此即有导致错误的‘一统化’，从而导致极权主义的嫌疑了”。^②

因此从力求解放这一角度看，后现代主义的短处使其长处

① 福柯：《福柯选集》，纽约，万神殿出版社，1984，第89~95页。

② 戴维·莫利：《后现代主义：初步准则》，文载詹姆斯·柯伦、戴维·莫利和瓦莱里·沃克多恩主编的《文化研究与传播》，纽约，阿诺德出版社，1985，第59页。

黯然失色了。如同后现代主义通常的研究分析那样，福柯的研究分析也没有否定成文规章制度的思想。从左派观点来看，在比较极端的“尊文本派后现代主义者们”——一些像德里达那样的后现代主义思想家与福柯不同，他们否定文本以外的任何实情——的身上所显示出的政治和历史方面的短处就更引人注目了。这样的一些理论家由于否定了历史这一概念——认为历史只不过是讲讲故事，没有任何意义，从而也就使至为关键的分析失去了其最最必要的手段。^①

后现代主义理论对历史批判正确性的否定掩盖了实质性的问题，即否定了历史对资本主义的批判，导致了受尼采影响的左派思想和占主导地位的自由主义这“历史的终结”观的合流趋同。诚如 E. P. 汤普森所说，这种非历史（或曰反历史）观的危害在于人们所忽略的不是抽象意义的“历史原因”，而是“权力原因和金钱原因”。^②

历史唯物主义最能提供解决这一难题的手段。这并不是要无视马克思主义——它有时也做出过一些欠思考的阐释，干出一些历史性的蠢事，例如斯大林主义——往往支持后现代主义理论家们指出的那种“一统化”和“本质主义”这一事实。诚如汤普森在 1977 年一篇论及克里斯托弗·科德韦尔的文章中所指出的：马克思主义有时爱斗“一些‘本质主义的’心眼儿”，“往往对社会发展进程作纯理论性的阐述”——“对整个时代复杂的发展进程轻率做出描绘”。这些事是历史学家（以及所有社会科学家）都要竭力避免的。然而为了避免“本质主义”和“基本原理主义”而完全否定理论和历史阐释，就有那么点像是将婴儿连同洗澡水一同倒掉似的了。马克思本人树立了另一种榜样：竭力反对声称是“超历史的”理论（即使声称是“马克思

① 布赖恩·帕尔默：《成了空话》，费城，坦普尔大学出版社，1990，第 27 页。

② E. P. 汤普森：《修史》，纽约，新出版社，1994，第 363 页。

思主义的”理论)。他在其《关于费尔巴哈的提纲》中对他称之为“本质主义的”人类和自然观做出了至今仍是最为彻底的批判。其实，历史唯物主义长期以来一直在进行着其自身的自我批判，其目的就是要清除一度影响实践哲学本身的“本质主义”、“实证主义”和“结构主义”这类东西——这一自我批判已产生出了像葛兰西、萨特、汤普森和雷蒙德·威廉斯这样一些理论家的深刻见解。^①

这些思想家不赞同产生于第二国际，而后再附和斯大林主义的实证主义的“官方马克思主义”。然而他们坚持对资本主义进行批判，坚定地支持被压迫者的斗争。这些好榜样还告诉我们：一度被称之为“后现代主义课题”的行动规划——包括群体认同、文化和语言——如果要真正落实的话，也只有在一一定的历史背景下才能完成。人们就此显然会同福柯一样想知道“做一名历史学家与做一名马克思主义者之间到底会有什么样的区别”。

后现代主义提出的问题如果用较为全面的历史唯物主义——实践观使其颇具活力——来阐释的话，就完全不一样了。诚如戴维·麦克内利所说：“语言不是监狱，而是斗争之地。”本集诸文有个共同之点，都坚持认为像语言、文化、民族、种族、性别、环境、革命以及历史本身只有在同时是历史性的、物质性的（意指注重具体实践活动）又是革命性的这么一种条件下才能做出实事求是、令人信服的分析。

这种分析不放弃超越资本主义的希望，也不放弃历史斗争会促使人类进步这一观念。据说俄国沙皇尼古拉一世曾下令禁用“进步”一词。现在我们不再相信 19 世纪那种含有某种特定

^① E. P. 汤普森：《修史》，纽约，新出版社，1994，第 117、123 页；马克思：《致“奥特切斯特文涅·扎皮斯基”》（“Letter to ‘Otechestvennye Zapiski’”），文载特奥多·沙宁主编的《晚年马克思与俄国道路》，纽约，每月评论出版社，1983，第 136 页。

内容——沙皇认为十分危险的思想——的人类自发进步说了。但这并非就像哲学家迈克尔·奥克肖特 20 世纪 50 年代就政治活动所说的：我们“航行在无边无际、深不可测的海洋上”，“不知来自何方，亦不知前往何处”，我们唯一能做的事就是“保持船体平稳随波逐流”。历史——诚如数百年的斗争和实际进步所显示的那样——要比这种说法有意义多了。全然放弃进步观——人类进步解放这一更为一般意义上的进步观——只会导致屈从于掌权者们的意愿。现时代左派知识分子这种脱离政治的倾向只意味着一点，即完全向资本屈膝投降。^①

后现代主义具有讽刺意味的一点是：声称已然超越现代性，然而从一开始就放弃了超越资本主义本身进入后资本主义时代的全部希望。后现代主义理论因此易于被吸纳进占主导地位的文化范畴，最近甚至出现了诸如《后现代主义销售学》——试图利用像福柯、德里达、利奥塔尔和波迪拉尔这样的一些思想家的深刻见解在资本主义经济制度下销售商品——这样的书籍。也许这就是后现代主义理论的最终归宿——被资本主义经济制度巨大的销售网络吸纳，给必须不断寻求逐渐而巧妙地渗入人们日常生活的新方式的商业制度增添些令人啼笑皆非的色彩。与此同时，对所有那些不是想要陶醉于资本主义生产关系和市场关系的“嘉年华会”，而是想要超越资本主义生产关系和市场关系的人来说，历史唯物主义将仍然是必要的认识基础。^②

① 迈克尔·奥克肖特：《政治教育》，坎布里奇，博厄斯—博厄斯出版社，1951，第22页；卡尔：《何谓历史？》，第148、205~208页。

② 参见斯蒂芬·布朗《后现代主义销售学》，纽约，鲁特利奇出版社，1955。

作者简介

艾杰兹·阿赫麦德 新德里尼赫鲁纪念博物馆和图书馆当代研究中心高级研究员，著有《论阶级、民族、文学》（1992年）。

特里·伊格尔顿 牛津大学英国文学仿古语言教授。

约翰·贝拉米·福斯特 在俄勒冈大学教授社会学，每月评论基金会董事会成员，著有《垄断资本论》（1986年）和《脆弱的地球》（1994年）——两部书均为每月评论出版社出版。

弗雷德里克·詹姆森 杜克大学文学课程组组长，著有《后现代主义》或曰《资本主义末期的文化逻辑》（1991年）。

戴维·麦克内利 在多伦多约克大学教授政治学，著有《反对市场：政治经济学、市场社会主义与马克思主义批判》（1993年）以及一部即将出版的论语言的著作。

凯南·马立克 作家、研究工作者、广播员，长住伦敦，著有《种族价值：西方社会的种族、历史与文化》（1966年）。

弗朗西斯·穆尔赫恩 伦敦米德尔塞克斯大学英语、文化与交流研究院教授。

米拉·南达 为印度和美国主流进步传媒撰写科普文章，在纽约特洛伊伦塞莱尔理工学院科技系任教。

丹尼尔·努金特 教授人类学和拉丁美洲史，著有《革命势头衰竭：齐瓦瓦纳米基帕人类学史》（1993年），最近与他人合作撰写了一部剧本《十三天：萨帕塔主义者震惊世界的方式》（1996~1997年），由旧金山巡回滑稽剧团巡演。

布赖恩·D. 帕尔默 在安大略州金斯敦女王大学历史系授课，著有《古德伊尔进入穷乡僻壤》（每月评论出版社，1994年）和《成了空话：语言的物化与社会史的编写》（1990年），正在撰写美国托洛茨基主义运动创始人詹姆斯·P. 坎农传。

卡罗尔·A. 斯塔比尔 在匹茨堡大学教授传媒评论，著有《男女平等主义与技术困境》（1994年）。

埃伦·梅克辛斯·伍德 《每月评论》编辑，著有《资本主义早期文化》（1991年）、《民主反对资本主义》（1995年），与尼尔·伍德合著《反叛号角：政治理论与资本主义的兴起》（即将出版）。

中国报纸

中国报纸

作者：[美] 埃伦·梅克辛斯·伍德

2004年4月第2版

ISBN 978-7-309-05722-7

本书是作者多年研究中国革命史的成果，也是她对中国革命史研究的重要贡献。作者以马克思主义的立场、观点和方法，对中国革命史进行了系统的梳理和总结。本书共分四章，第一章“革命的理论”主要论述了马克思主义与中国革命的关系；第二章“革命的领导”主要论述了无产阶级领导权的问题；第三章“革命的进程”主要论述了土地革命战争、抗日战争和解放战争；第四章“革命的结局”主要论述了中华人民共和国的成立和社会主义制度的确立。本书语言流畅，逻辑严密，是研究中国革命史的重要参考文献。



In Defense of History Marxism and the Postmodern Agenda

本书从“何谓后现代主义”、“后现代主义与知识分子”和“后现代主义与运动”三个方面展开，针对语言与社会、阶级斗争、文化研究与政治、种族问题、男女平等、环境问题等，后现代主义和马克思主义给出了不同的观点，两相比较，更便于我们系统认识形形色色的后现代主义理论流派，辩证地、批判性地认识其消极作用，进而强化了马克思主义的历史观、认识论对认识当代资本主义的现实意义。

本书从保卫历史唯物主义出发，比较全面地批判了后现代主义对于历史的所谓“颠覆”，立论客观，具有很强的针对性。本书编者尤其强调了在各种“后……”社会文化分析大行其道时，“历史唯物主义比当今思想理论和政治潮流更为有效、更具说服力、更不受传统思想束缚”，我们要坚守自己的阵地，复兴马克思主义的评论，保卫历史。

上架建议：政治学

ISBN 978-7-5097-0598-8



9 787509 705988 >

ISBN 978-7-5097-0598-8

定价：25.00元

www.ssap.com.cn

[General Information]

书名=保卫历史 马克思主义与后现代主义

作者=[美]埃伦·梅克辛斯·伍德, [美]约翰·贝拉米·福斯特
主编

页数=227

出版社=社会科学文献出版社

出版日期=2009.1

SS号=12143174

DX号=000006676208

url=<http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000006676208&d=3879967641528066C5ABFFBBAF343DDD&fenlei=010801&sw=%B1%A3%CE%CO%CO%FA%CA%B7>

封面

书名

版权

前言

目录

导论 何谓“后现代主义”？ 埃伦·梅克辛斯&伍德

第一部分 后现代主义与知识分子

第一章 后现代主义者们来自何方？ 特里&伊格尔顿

第二章 语言、历史与阶级斗争 戴维&麦克内利

第三章 文化研究与政治 弗朗西斯&穆尔赫恩

第四章 文化、民族主义和知识分子的作用 艾杰兹&阿赫麦德

第五章 老主张与新需求：历史、阶级与马克思主义经典论述

布赖恩&D. 帕尔默

第六章 反对从社会层面对科学进行解析：来自第三世界的警世

故事 米拉&南达

第二部分 后现代主义与运动

第七章 阶级问题和文化问题 艾杰兹&阿赫麦德

第八章 种族问题的真实写照：后现代主义与宣扬差异 凯南&

马立克

第九章 后现代主义、男女平等主义与马克思：来自深渊的信息

卡罗尔&A. 斯塔比尔

第十章 马克思与生态环境 约翰·贝拉米&福斯特

第十一章 北方的知识分子与萨帕塔民族解放军 丹尼尔&努金

特

第十二章 五论当代马克思主义 弗雷德里克&詹姆森

后记 保卫历史 约翰·贝拉米&福斯特

作者简介

封底