

后现代境遇中的马克思

张立波 著

若龙文化工作室	
月 日	校样
操 作 员	吴 强
检 查	
顺 页 码	

目 录

导 言.....	(1)
第一章 后现代境遇.....	(1)
一、后现代在中国：氛围与意象.....	(1)
二、后现代的源起：问题与主义	(13)
三、后现代在中国：作为一种认知代码	(31)
四、马克思的凸显	(47)
第二章 哲学的终结	(69)
一、解构：德里达与马克思	(70)
二、后哲学：罗蒂与马克思	(84)
三、走向生活世界	(98)
第三章 实践的登场.....	(122)
一、文化实践：詹姆逊与马克思.....	(122)
二、实践反思：布迪厄与马克思.....	(138)
三、实践的逻辑.....	(153)
第四章 主体的命运.....	(173)
一、反人道主义：阿尔都塞与马克思.....	(173)
二、超越人道主义：海德格尔与马克思.....	(190)
三、人的前景.....	(206)
第五章 文化身份的重构.....	(222)
一、保守主义及其误区.....	(222)
二、民族主义及其困境.....	(234)

三、自由主义及其局限.....	(253)
结束语.....	(270)
主要参考文献.....	(274)
后 记.....	(281)

导 言

20 世纪正在成为历史。

我们知道，思想文化意义上的世纪往往并不契合于生物钟的纪年。假若说 20 世纪的世界历史大致可以第一次世界大战为起点，以苏联解体为下限，福山《历史的终结》^① 一书似可谓其“经典性”文献记录的话，20 世纪的中国历史则当以“五四”新文化运动为先导，以市场经济体制的确立为尾声，“现代”已经成为中国社会生活的基本场景，而不再只是一场梦幻与憧憬。

与此相应，世纪末的欧美国家或津津乐道或满怀忧虑地谈论全球化时代的到来，世纪末的中国社会则始而小心翼翼继之众说纷纭地思考后现代的林林总总；后现代对于中国来说，最初只不过是一种舶来的思潮与主义，后来渐渐被视作正在蔓延、播撒的写作风格、行为姿态及生活方式，乃至发展到被认为是无可回避的生存境遇和生活世界的基础性图景。

应当说，20 世纪 90 年代的中国思想文化领域所已经发生、正在进行的叙事，尽可以后现代、后现代主义、后现代境遇为质点、为核心、为中轴组织起来。无论是把 20 世纪 90 年代以来的

^① 《历史的终结》一书代表了苏东剧变后一种相当广泛的情绪。

思想文化状况归结为自由主义、保守主义、后现代主义三大思潮及其论争，还是归结为民族(民粹)主义、启蒙主义、后现代主义、宗教主义、生态保护主义五大流派及其实践，后现代主义都是毋庸置疑的存在。而且，后现代主义可谓是引发 20 世纪 90 年代思想文化论争的导火索，正是后现代主义在中国的译介或积极或消极、或正面启迪或反方向刺激了自由主义和保守主义话语的滋生与增殖。在这个意义上，我倾向于用后现代境遇而非“自由主义”、“保守主义”或“民族主义”指称我们的思想文化目前所处的时期和阶段。

假若说后代表征着对现代的审视、质疑与反思，后现代主义意味着西方社会自 20 世纪 70 年代以来即对现代思想文化及社会建制展开持久、深入的辩驳，那么，我用后现代境遇指称当今中国的思想、文化及社会进程所处阶段，则意在强调，正是在全球化直面而来的进程中，正是在迅速推进的市场经济体制建构中，正是在 20 世纪 90 年代风风火火的思想交锋中，后现代境遇成为不争的事实。换言之，后现代境遇不惟是中国自己的现实境遇，而且是在全球化的世界体系中形成的；后现代境遇不仅仅是在话语中建构起来的，而且也是在当下的生活实践中不断呈现的；后现代境遇不单单是思想文化及知识分子的境遇，而且也是社会经济、政治、法律体系的境遇。一言以蔽之，在当今中国，现代化正在推进之中，现代的理念即现代性却不再被视作公理，而是已经成为问题——这，即可称为后现代境遇。

认为我们当下处于后现代境遇中并不等于我们一定要认同后现代主义，而拒绝认同后现代主义的基本命题又不等同于一定会拒绝思考它所提出的、所涉及的概念、术语及思路。我不是后现代主义的追随者，但却不能不承认我们正处于后现代的境遇之中。在我看来，无论愿意与否，承认与否，我们的思考与行动都是置身于后现代境遇之中的，都有赖于其限制、挤压

或激发、推动。

在 20 世纪 90 年代的思想文化论争中，马克思的名字最初被有意无意地遗忘了。尽管有研习西学的学者在图绘后现代哲学思潮时，不时用马克思的有关思想与之比较辨析^①，尽管年长一些的马克思主义学者运用马克思主义的立场、观点和方法对后现代主义予以批判，尽管年轻的马克思主义学者试图深入探讨后现代主义及其与马克思、马克思主义、马克思主义哲学的关系，但从思想文化论争的总体面貌来看，马克思被游离于思想之外，被搁置起来了。

之所以出现这种局面，当然与马克思主义长期以来作为国家的主流意识形态有关。后现代主义关注边缘，自然不会关注作为主流的马克思主义；自由主义寻求自由，自然不会重视作为指导思想的马克思主义；保守主义试图回到传统中去寻求资源，当然也不会关心源于西方的马克思主义。此外，在宗教主义看来，马克思主义的宗教情结虚饰过多或太多偏颇；在生态主义看来，马克思主义归根结底属于现代思想，它强调的是人对自然的征服；而民族主义则从东西方对置的思维模式出发，认为马克思是西方中心论者，诸如此类，等等。原因还在于，在 20 世纪 90 年代的思想文化论争中，马克思基本上属于“缺席者”。因此，它不仅没有成为“原告”，而且或明或暗地成为“缺席”的“被告”。假若说“被告”的身份已令其尴尬，那么，作为“缺席”的“被告”，它没有声音，没有辩白，其形象任凭“原告”的言说随意

^① 参见王治河：《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》，社会科学文献出版社，1993。

涂抹。

那么，在全球化的时代氛围中，马克思主义的言说是否可以？是否可能？它又当何以言说？问题还在于，为什么应当聆听马克思主义的言说？在后现代境遇中，假若马克思可以复活，他会说些什么？他的言说会有什么样的启迪，什么样的意义？尤其是，应当如何体认马克思主义的哲学观、实践观和人的观念？在后现代境遇中，这些问题同时也就是：马克思主义对当今中国的理论意义究竟何在？这种理论意义将会产生哪些积极的思想与社会成果？

终于，我们看到，在东欧剧变和苏联解体后一度陷于沉寂的西方马克思主义在 1995 年重又活跃起来，并在 1998 年出现高潮；在国内，一些年轻的批判理论家与自由主义的思想论战在 1998 年开始浮出海面。

1998 年，第二届“国际马克思大会”在法国巴黎召开。会议的主题包括：资本主义，批判、斗争、抉择。大会召开了三次全体会议，议题分别是：剥削、排斥与今日新社会阶级；新自由主义批判；取代资本主义的选择。会议主办者指出：“大会依据马克思并结合现代文化的构成要素来进行讨论，这一做法具有双重意义：首先，马克思的思想在它所涉及的主要领域，即批判资本主义的领域，可以直接应用，而且具有重要的启发作用。其次，从更广泛的意义上说，它有一种象征作用，它既对各种马克思主义和社会主义的传统具有号召力，同时也可以把其他社会分析和批判的思潮和方法，诸如女权主义、生态主义、文化多元主

义以及普遍主义的科学精神集结在它的旗帜之下。”^①

同样是在 1998 年，法、德、美、俄、日等国召开了国际性或区域性的纪念《共产党宣言》发表 150 周年大会。在法国巴黎召开的国际学术会议的主题包括：如何取代资本主义？如何实现人类的解放？主要议题包括：《宣言》发表 150 年来的历史总结；从《宣言》时代的社会现实到今日社会现实：对共产主义整个历史运动的理解；社会革命及其动因。在莫斯科召开的国际学术会议的主题是：150 年后的资产者与无产者；150 年后的无产者和共产党人；19 世纪的“反动的社会主义”与今天。在阿根廷召开的“从拉丁美洲的现实出发阅读《宣言》”研讨会的主要议题是：资本、变革和前景；劳动、生产过程的变化，工人和工会运动的前景；政治：统治形式、国家机器、政党和社会政治运动；种族和少数民族问题；文化与意识形态，对拉丁美洲新自由主义的批驳。^②

“回归马克思”反映了西方左翼学者对现实问题和马克思主义本身的深入思考。冷战结束后，西方国家内部的政治、经济和文化矛盾仍在持续；美国作为惟一的超级大国在全世界推行霸权主义和强权政治；新殖民主义剥削和掠夺发展中国家造成世界范围内两极分化和对环境的破坏；金融资本统治和金融投机造成经济危机和社会动荡。正是在思考这些问题的过程中，人们发现马克思主义仍然是最强有力的思想武器，“回归马克思”成为西方左翼力量的强烈呼声。

正如西方左翼学者在拒斥自由主义的过程中重新靠近马克思

^① 参见《国外马克思主义研究新动向》，载《国外理论动态》，1998·1。

^② 参见《法国等国家将隆重纪念〈共产党宣言〉发表 150 周年》，载《国外理论动态》，1998·2 期；《美国、德国、日本等国家纪念〈共产党宣言〉发表 150 周年》，载《国外理论动态》，1998·5；《莫斯科纪念〈共产党宣言〉发表 150 周年国际研讨会综述》，载《国外理论动态》，1998·11。

主义一样，国内的批判理论家也在对自由主义的论战中脱颖而出。他们立足于当代中国的社会场境，试图以西方马克思主义和“后学”为理论资源，对自由主义进行批驳。

这些年轻的思想者所思考的问题包括：政治民主与经济民主的关系如何？市场的扩张能否自然地导致民主的实现？政治民主、经济民主与文化资本的关系如何？经济全球化与民族国家的关系如何？是否应该对发展主义进行理论的和实践的批评？在他们看来，资本主义不是自由市场，也不是市场规则，而是反市场的力量，因此，“如果一个人真正地坚持自由主义的原则，例如市场的原则，就应该批判资本主义及其支配下的市场关系，而不是做资本主义的辩护士；如果一个人真正地坚持个人的权利，并承认这种权利的社会性，他就应该抛弃那种原子论的个人概念，从而必然具有社会主义倾向”^①。这些具备批判眼光的年轻思想者看到了全球资本主义的阴暗面，即把权力和金钱相混同，只关注创造金钱的能力，而世界的真正财富（自然财富与人力资本）迅速地遭到破坏。

无论西方左翼学者对马克思的具体认知是否言之有据，无论年轻的批判理论家对国内情状的探讨是否能自圆其说，他们将马克思、马克思主义引入对后现代境遇的总体思考，无疑是具有相当的理论远见和现实意义的。也正是他们所做的工作，促使我们进一步深入思考马克思主义理论叙事的可能性、局限性和无法逾越的极限。

在我看来，假如说现代与后现代、现代性与后现代性、现代

^① 汪晖：《关于现代性问题答问》，载《天涯》，1999·1。

主义与后现代主义的矛盾构筑了 20 世纪中叶以来乃至面向 21 世纪的思想平台，那么，马克思主义作为 20 世纪文化的重要主题和最强音，则是面向 21 世纪的思想学说无法回避的基本议题和理论旨趣。因此，思考马克思主义与后现代语境的内在关联，是世纪之交文化研究的重点，更是马克思主义研究的焦点。

从总体上说，马克思主义是一种批判理论。马克思写下了“黑格尔法哲学批判”、“德意志意识形态批判”、“政治经济学批判”等一系列批判性著述，对自己所处时代展开方方面面的批判。西方马克思主义秉承马克思的批判精神，对工具理性、大众文化、消费异化、极权制度等现代弊端进行了猛烈抨击。中国的马克思主义者也是在批判旧思想、旧文化、旧制度的过程中登上历史舞台的。据此，我们或可展望，马克思主义的当代发展，也有赖于建构一种后现代境遇中的批判理论。

马克思主义从来都不曾停留于“论坛哲学”，相反，它始终是“实践哲学”。同样，后现代也并非仅仅表征一种知识态度，而且更重要的，它也喻示着一种生活样式、一种社会境遇。对后现代境遇中的马克思的思考，既是对马克思主义的发展历程、前景和命运的研讨，更是对当今中国的思想文化及社会进程的分析，同时也是对中国社会所处的全球化经济、政治及文化境况的关怀。

在多元化的后现代境遇中，把马克思主义视作惟一可资借鉴的思想资源可能是不合时宜的，但是，将马克思主义视作过时的思想和学说，更是无法原谅的错误。在我看来，详察当代中国马克思主义的现实存在，详察马克思主义研究的历史和现状，真正促成马克思主义与当代中国社会现实的互动，可能是努力的方向所在。

以上思考，决定了本书的写作框架、材料取舍和落笔轻重。

第一章回顾后现代思潮在当代中国的弥漫播撒，追溯后现代主义在西方的言说，铺陈 20 世纪 90 年代中国的后现代境遇。在此境遇中，马克思、马克思主义及马克思主义哲学作为不可逾越的存在，凸显在我们的面前。

第二章首先瞩目德里达“解构”之中浮现出的马克思“幽灵”、罗蒂“后哲学文化”中折射出的马克思哲学精神，然后回到当代中国关于马克思主义哲学、马克思主义哲学实质的种种争论，对马克思超越传统形而上学做出当代的体认。这种体认，特别有赖于阅读马克思的方法与原则的改进。

第三章首先探讨詹姆逊从文学和文化研究视域出发展开的文化实践理论，布迪厄从社会学视域出发塑造的实践概念和实践理论，然后再回到当代中国的实践理论研究。詹姆逊和布迪厄的理论既构成一种互补，又是一种叠加。在这种互补和叠加的透视中，当代中国的实践理论和实践路径获得比较充分的阐释。

第四章首先探讨阿尔都塞的反人道主义和海德格尔关于人道主义的书信。在西方马克思主义辞典中，阿尔都塞始终是一个异数，一个“他者”。即使在后现代主义兴起之后，阿尔都塞也仍然处于阴影之中。海德格尔及其《关于人道主义的书信》受到太多的重视，海德格尔、马克思和人道主义的历史性关联却依然含混不清。在探讨过阿尔都塞和海德格尔之后，再回到当代中国的人学研究，我们会发现，马克思仍然被笼罩在启蒙的光环之下；人文精神的寻思过于浪漫；对人类中心主义的反思则有待深化。

第五章探讨现代性的三种面相：保守主义、民族主义和自由主义。在 20 世纪 90 年代的思想舞台上，三种“主义”浓墨重

彩，次第登场，吸引了诸多文人骚客。分析三种“主义”和当代中国社会状况的内在牵连，梳理马克思主义与三种“主义”的历史纠葛和理论歧异，是微妙而复杂的理论议题。论争仍在持续，任何决然的结论都显得勉强和似是而非。

在后现代境遇中，马克思的文本与其说是一种理论实体，不如说是一种思想的象征；与其说是一套确定无疑，只需将之付诸实践的学说，不如说是一种促使人们不断反思和批评的策略。马克思和曾经有过的种种马克思主义之间始终有一截有待阐释和消化的距离。正是这种距离，召唤后来的研究者们一次次地重读马克思，重思马克思，重释马克思；正是这种距离，促成马克思的文本一次次地摆脱既有“主义”的束缚，在游移变幻的时代氛围中，与时俱进，不断呈现出新的景观。质言之，并不存在一个一经发现就可以一劳永逸地掌握和运用的马克思主义的立场、观点和方法。无论是“回到马克思”还是“发展马克思”，都是一个阐释和理解的过程，重要的是立足于当下的现实社会生活，促成理论、历史和现实之间的良性互动。

第一章 后现代境遇

黑格尔说过：哲学即哲学史。在类似的意义上，可以把思想理解为思想史，即思想的发生、衍变、传播与效应史。在我看来，对后现代主义的理解也是如此。立足于今日中国的社会境况谈论后现代主义，需要对后现代主义进入中国的具体契机、过程进行探索与分析，对后现代主义被引入中国所造成的效应做出梳理和澄清，由此出发，再从具体学理上探讨后现代、后现代性及后现代主义，才不至于堕入空洞的概念游戏。也惟有这样，才可能对后现代境遇产生亲和力，充分领略中国社会知识与文化状况的“现在完成时”、“一般现在时”和“现在进行时”。

一、后现代在中国：氛围与意象

在 20 世纪 90 年代中国的思想、学术与社会中，后现代主义是大写的词汇。无论是把它视作社会状况的反映，还是看作思想认识的框架，我们都无法否认这一事实：在 20 世纪 90 年代的思想氛围与社会意象中，后现代主义不期而至，并在转瞬之间占据知识舞台的中心位置。

1. 后现代主义的弥漫播撒

后现代主义这一术语最初在中国出现，是在1980年。^①当时，几乎没有什么反响。我们知道，20世纪80年代是启蒙主义大行其道的年代，传统/现代、中国/西方是普遍的思维模式，保守/改革、新/旧构成了当时的认识对立。在激进主义思想航标的标识下，“球籍”危机和“走向世界”的呼声充斥整个社会空间，无论是政府、知识阶层还是普通民众，都把推进中国的现代化进程作为当务之急。

然而随即而来的20世纪90年代不只是为这一切划上了休止符，在漫不经心和猝不及防之间，中国社会及思想状况发生了重大变化。与主流意识形态对民族文化本位的据守巧合、暗合抑或是悖论式地相契合，退居书斋的一代知识分子开始了纯粹学理的研讨，清理20世纪80年代的学风，反省西学，回到国学。与20世纪80年代热衷于谈论康德、尼采、叔本华、萨特、弗洛伊德大相径庭，20世纪90年代津津乐道的是章太炎、陈寅恪、王国维、辜鸿铭、杜亚泉、梁漱溟等名字。不同的文化资源提示了不同的文化情境和价值认同，回到国学就是回到中国传统，回到民族文化本位。由此，在对现代中国文化保守主义的重新阐释和读解中，“反激进主义”和文化民族主义成为20世纪90年代自觉的历史起点。

一方面，余英时1988年在香港中文大学题为“中国近代史上的保守与激进”的讲演，及在《二十一世纪》上发表的《待从

^① 参见董鼎山：《所谓“后现代派”小说》，载《读书》，1980·12。同年的《外国戏剧》第1期、《外国文学报道》第3期、《外国文艺》第6期分别发表了约翰·巴斯的《补充文学——后现代派小说》、马丁·埃斯林的《荒诞派之荒诞性》、阿兴·罗德威的《展望后现代主义》。此后的1982年，袁可嘉在《国外社会科学》第12期上发表了全面介绍后现代主义的文章《关于“后现代主义”思潮》。

头，收拾旧山河》等文章，1990年前后在大陆学界一时应者云集，似乎寻到了保守主义思潮的权威性学理。余英时把中国大陆1919年至1949年的社会变迁归咎于由“五四运动”发源的激进思潮，认为这股思潮始终不断，愈演愈烈，保守主义难以立足，致使丕变。从余英时的言路顺延下来，似乎近百年来中国历史实践的失误就在于“激进主义”太强而“保守主义”太弱，“五四运动”和“文化大革命”是一脉相承的事件^①。此后的“告别革命”说则继续20世纪80年代的“救亡压倒启蒙”说，进一步提出，20世纪中国很不幸地没有走上英国道路，而是错误地模仿了法国模式，从而使一部中国现代史成为不断革命、日益激进的历史。由此，对“五四”人物及其思想开始贬低，而主张应该继承民初“学衡”派的文化保守主义理念。

另一方面，文化民族主义思潮开始盛行。1994年5月，北京大学召开了以“走向21世纪的哲学和哲学系”为题的学术讨论会，会上陈来先生的发言具有相当的代表性：“虽然‘21世纪是中国的世纪’的预言大多数中国人还不敢领受，但‘亚太世纪’的提法在当今世界已颇受瞩目。20世纪90年代亚太的发展中，中国无疑占了一个重要的位置。放眼未来，亚太地区将成为带动世界发展的中心地带，而中国在亚太乃至在世界的地位，将由此发生一个根本的转变。展望下一个世纪，可以有把握地说，随着中国经济现代化的迅速开展，中国文化根于传统的复兴已提到了议事日程……20世纪是‘批判和启蒙’的世纪，21世纪则将是‘创造振兴’的世纪，而世纪之交正是整个民族生命‘贞下

^① 姜义华、陈炎在《激进与保守：一段尚未完结的对话》（载《开放时代》，1997·2）中回顾了姜义华和余英时1992年在《二十一世纪》上关于“激进主义”和“保守主义”的论争。

起元’的转折点。”^① 针对亨廷顿 1993 年提出的“文明冲突论”，1996 年刊行的《中国可以说不》一书则从回归民族文化本位进一步走向反抗西方帝国主义的文化霸权。

与保守主义直接或间接相关，“毛泽东热”代表了相当一部分民众的情绪。文化民族主义虽然可以使国人透支作为一个未来强国子民的荣耀，但无法提供解决现实问题的具体对策，面对现实的困难，部分民众的目光转回到刚刚过去的毛泽东时代甚至是“文革”岁月，希求从那里得到某种启示、支持，或者仅仅是精神上的些许慰藉。^②

可以看到，由保守主义塑造的 20 世纪 90 年代与 20 世纪 80 年代迥然不同：对“五四”，20 世纪 80 年代整体肯定，20 世纪 90 年代发生分化且否定过多；对“文革”，20 世纪 80 年代整体否定，20 世纪 90 年代出现部分眷恋；对传统文化，20 世纪 80 年代否定居多，20 世纪 90 年代肯定居多；对西方现代化，20 世纪 80 年代充分肯定，20 世纪 90 年代开始否定性思考……后现代主义正是在这种社会及思想氛围中应运而生，而且，它也积极参与了这样一种社会与文化氛围的营造。

20 世纪 90 年代初，整个社会在反“全盘西化”，中国的“后学”家提出后现代主义是对现代性的反思与批判，其实也就意味着对西方资本主义的批判。所以，当时人们以为后现代主义是为主流意识形态服务的，不太在意。然而，对后现代主义的译介、研讨与争论迅速成为时尚，20 世纪 90 年代的几大社会与文化思潮，诸如保守主义、民族主义、自由主义都或明或暗、或偶然或巧合地与后现代主义牵连纠结，或相反相成，或异曲同工。

^① 参见陈来等：《全方位拓展重建民族精神和价值体系》，载《北京大学学报》，1994·4。

^② 巴金老人呼吁建立“文革”博物馆，正是担心普遍的遗忘症。

保守主义批评“五四运动”的激进，“后学”家则解构“五四”的启蒙精神；保守主义批评“五四”的西化倾向，“后学”家则批评“五四”对西方科学与民主精神的顶礼膜拜。另外，后现代主义对西方中心主义的解构，为文化民族主义提供了思想上的鼓舞，而它对西方现代性的批评，又为有民族特色的现代化道路提供了学理上的支持^①。后殖民批评被引入中国，初衷是反对西方的文化殖民，这和《中国可以说不》一书的意图是一致的。以“中华性”对抗“现代性”，是一些“后学”家的旗帜。而且，从保守主义的立场来看，后现代主义显示了西方知识界的悲观论调。这不仅让我们回想起梁启超、梁漱溟、张君勱等人当年对西方文化的质疑，在很大程度上正是受了某些西方思想家的影响。例如，张君勱确认西方世界陷入危机，得益于斯宾格勒的《西方的没落》一书。

随着市场经济体制建构的迅速推进，自由主义言说开始盛行。自由主义是现代西方社会的主流意识形态，现代社会的基本理念，诸如自由、平等、博爱、国家/社会、个人/公共、计划/市场等，无不直接与自由主义相关。自由主义思想家极力捍卫对于个人财产权利的肯定，捍卫依据规则进行自由交换的市场制度，以及在保护这种个人权利基础上形成的法治体系，以为现代西方的政治、经济和社会制度提供总结和辩护。现代的社会生活格局，不论是资本主义国家内部的，或是资本主义式的“全球化”的，也都与自由主义的吁请和作用有关。中国的自由主义思想家认为，自由主义对于现代中国具有特殊意义：作为一种推动社会财富积累的有效方式，它有助于推进我们采取有效的经济建

^① 赵毅衡在《“后学”与中国保守主义》（载《花城》，1995·10）一文中认为，20世纪90年代有一个整体的保守集团。但也有学者指出，很难说后现代研究者都倾向于保守性的价值认同。