

普遍、特殊与反讽的主体性

王 钦

张旭东《全球化时代的文化认同》一书最初出版于2005年，这不是一个无关紧要的细节。因为对于中国学界而言，2000年代初正是学者们争相引介、阅读英美文化研究和以米歇尔·福柯（Michel Foucault）、雅克·德里达（Jacques Derrida）为代表的法国“后结构主义”理论的时期，也是“后现代”话语非常时髦的时期（福柯和德里达被视作“后现代”的代表性人物）。回溯性地看，就当时的时代和思想氛围而言，通过揭开概念表面的自然性和稳定性来探析概念背后的生产过程，以此对现代性条件下确立起来的一系列文化和政治概念展开批判性的考察和质疑，这一操作背后的问题意识在某种程度上延续了既往马克思主义意识形态批判的问题指向——只不过论述的对象和借助的方法论语汇得到了极大的拓展和变化，学者们以许多新的理论词汇和分析框架取代了以往的阶级论语汇。就文学研究领域而言，在同样的时代氛围下，对于20世纪80年代“新时期”以降一度被视为具有解放性和本真性意涵的许多文学和文化概念——如“人性”“自然”“纯文学”“审美”等——所展开的一系列“知识考古”，也以一种前所未有的批评强度揭示了“新时期”的“去政治”或“非政治”话语背后的政治性。事实上，上述分析方式和眼光在2000年代初象征着知识生产和批判性思考的前沿，但它们在今天早已不是什么新鲜事；毋宁说，在今天的文化和政治语境下，当各国民族主义话语甚嚣尘上，全球化信息技术迅猛发展导致社会交流的任意化和无根基化、导致地域性的自我组织在市场化经济下土崩瓦解，无论是在个体还是共同体的层面上，将诸如“权利”“自由”“平等”等看似普遍的价值诉求迅速还原乃至降格为特殊利益群体的借口，都已经成为媒体上司空见惯的论战策略。

在这个意义上，作为意在揭示现代西方政治哲学话语的历史性、破除现代欧洲的普遍性自我宣称之“神话”的著作，《全球化时代的文化认同》一出版就引起热烈反响，并在翌年迅速重印。与此同时，这部著作在出版之后难免落入当时纠缠知识界的“左右”之争。不过，在核心的问题意识上，笔者认为张旭东的这部著作和当时的整体时代氛围格格不入，甚至背道而驰。以今天的视角来看，也正是由于这种和彼时代氛围的乖离，使得这一著作至今仍然值得我们详细探讨和反思。本文试图从两个方面阐述这种乖离，然后针对本书提出一个问题。

一方面，张旭东强调，这部著作虽然意在历史性地考察一些看似稳定的、自然的、普遍的概念的可能性条件，检验它们在特殊历史语境下的语义生成和流通过程，但其目的并不在于把“普遍性”拉低到“特殊性”的位置上来，并最终满足于一种价值相对主义式的语词游戏。顺带一提：值得注意的是，在当时中国学界对德里达、罗兰·巴特（Roland Barthes）等思想家的介绍中，往往会过分强调其思想中“嬉戏”这一特点；对于这种阅读得以形成的历史和思想史条件的考察，也许本身就是一项有意思的事情。相反，张旭东的要点在于，正是通过披露和揭示被概念的普遍性外表所掩盖的历史过程，我们才能看到承载这些普遍性概念的社会群体、阶级、共同体如何具体地、人格性地（personally）投入一场关于普遍性争夺与实现的斗争之中：

西方自我论述史上的种种“既自然又理性”的范畴在逻辑上是经不起推敲的。这当然不是说现代西方的自我认识只是一系列谬误，或者只有特殊意义而不具普遍意义。不是这个意思。我们要表明的不过是：现代西方的自我认识和自我表述——依据这种自我认识和自我表述去改造整个世界，改造一切他人及其固有的文化、社会制度和习俗的——最终不是一种真理论述，而是一种价值论述，一种文化论述。它并不代表或占有历史规律或客观真理，而是一种个人和集体的意志和理想的表达。^①

而当这种“个人和集体的意志和理想的表达”作为对于现实历史的变革的概念对应物在哲学和理论的层面上凝结、固定下来的时候，这种表达就不（仅仅）是主观性、个人性的东西，而（更）是普遍性本身。正如张旭东在书中反复强调的那样，“普遍性/特殊性”的对峙并不是两个抽象的形而上学范畴的对峙；毋宁说，“普遍性”是“特殊”的共同体及其文化在历史地、现实地与他者交往和交锋的过程中为了自我确认、自我肯定和自我扩张所努力寻求的自我表达。如黑格尔所说，概念是事物的时间——任何一个看似自然、普遍、稳定的概念，内部都包含了一个充满曲折和否定环节的历史过程。因此，“任何具体的文化或价值体系，在尚未进入同其他的文化或价值体系的历史性关系和冲突之前，根本就连辩证法意义上的特殊性也没有，只有抽象的、形而上学意义上的普遍性：它的‘特殊性’也是一种空洞的抽象，是对一种抽象的‘不同’或‘差异’关系的抽象把握”^②。“普遍性”并不是笼罩在“特殊性”之上的某种更高的、抽象的、柏拉图主义式的“理念”，而恰恰是“特殊”的文化、价值、共同体的生活方式、表意系统之间在生活世界里的相互关联和对峙——而这注定是一个暂时的、充斥着“矛盾、焦虑、冒险、实验”^③的过程。在这个意义上，追究例如“权利”“自由”“平等”“理性”等普遍性概念背后源于现代西方的“特殊”价值取向和问题意识，不是为了在“中立”（indifferently）的意义上强调文化多元或平等；相反，是为了具体地还原这些概念在历史上的运动和生成过程中所包含的各种斗争、冲突、攫取和综合——不是在哲学体系的自我完善的意义上，而是如何通过现实斗争为自身找到表达的意义。只有这样，我们才能恰当地评估西方思想和政治在近代进入中国之后，中国历史和思想如何主动或被动地卷入与西方这一强大的“他者”的对抗、交往之中，而不是抽象地跳过这段沉重的历史而直接诉诸（例如）儒家传统的“普遍性”。对现代西方产生的一系列政治和文化概念进行批判性考察，这本身已经不可避免地属于现代中国思想的一部分。

的确，“普遍性是特殊性的自我意识，但不是它的客观真理”^④，但也正因此，关键问题便不再是停留于揭露概念的“非自然性”，更不是单纯将所有具有普遍性诉求力的概念化约为某种特定阶级利益的掩盖——我愿意重复强调：在今天互联网发达的交流条件下，这种“你也不过如此”式的修辞已经不再需要什么“意识形态批判”作为理论支撑了——而是透过凝结在概念之中、同时被概念遮蔽了的历史过程，看到其中的参与者活生生的行动和实践：

普遍的东西是特殊的东西自己克服自己、自己超越自己的过程中被呈现出来的东西——它可

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），上海人民出版社2021年版，第35页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第9页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第112页。

④ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第36页。

以是一种现实的力量，也可以是一种有关人类远景的理想，但它必须是一种贯穿于特殊的東西之中，在此时此地的存在中生生不息、最具有活力和生产性、最具有打动人力的因素。^①

这段话表明，参与到这些历史性的行动和实践过程中的共同体并不仅仅片面地、主观地局限在对于某种既定身份的自我主张之中——无论是对于性别、民族还是地域身份的自我主张——而是始终试图通过自我克服和自我超越来获得普遍性的经验表达。由此得以表达的、经历了辩证运动的自我肯定，就获得了一种不可称作“客观真理”、却具有“客观历史形态”的普遍性：

普遍性只能是内在于并发扬自种种特殊性具体形态的普遍性渴望、普遍性因素、普遍性自我期许和自我理解，但作为客观历史形态的普遍性，却必须建立在承认、接受、共识和一定程度上的人类共同经验、共同诉求的基础上，也就是说，建立在不同的、作为“特殊的普遍”的种种特殊性形态对普遍性概念的追求、贡献、建构和不断完善的基础上。^②

承认、接受、共识，乃至人类共同经验，意味着某个特殊的共同体的普遍性诉求与期许必然也只能在与他者的关系中展开；就现代西方尤其是资本主义世界的自我展开而言，它不但在这一关系中通过对他者（“亚洲”）的否定而将他者纳入自我同一性内部，并且在同一个过程中完成了自我否定，而且“这种自我否定和自我异化的意愿与能力，就其最终扩大了它自身普遍性诉求和自我认知疆界的效果而言，无疑是一种健康、强大、自由的自我肯定的意志的体现，而不是对这种意志和认同的怀疑、限制或背叛”^③。

于是，另一方面，贯穿《全球化时代的文化认同》的问题意识，事实上恰恰是21世纪之初国内许多批判知识分子们避之唯恐不及的一个命题，即如何辨明乃至确立文化和政治意义上的“主体性”。对于21世纪之初熟悉法国理论和文化研究的学者而言，无论是此前的马克思主义哲学还是20世纪80年代得到热议的“存在主义”哲学，都在不同层面上强调或预设了“主体”的实存或本质；与之相对，随着法国理论和“后现代”哲学的流行，知识界越来越多地淡化“主体”本身的重要性，反而强调所谓“主体”不过是一个结构性的效果，一个空洞的位置，或一种语言的幻觉。然而，张旭东在书中反复强调，要把握现代西方的普遍性政治话语的形成过程，必须将关注点放在行动的主体——具体而言即资产阶级主体身上：

黑格尔的“世界历史”背后真正的推动力是特定主体的自由意志及其价值论上的自我辩护和自我肯定。^④

离开了这一“真正的推动力”而抽象地谈论某种神秘的“精神”，不但会落入形而上学的窠臼，也无法理解黑格尔作为“资产阶级的亚里士多德”（卢卡奇语）在他设想的总体性世界图景坍塌之后，为何仍然值得我们重新阅读。在这个意义上，张旭东有关黑格尔的康德批判的一段话特别需要注意：

黑格尔之所以要批判康德，是因为此刻的近代西方主体，即资产阶级主体，早已走出了那种抽象的、理论上的必然性，而在世界历史的现实时空中展开，在同种种前资本主义和非西方的生

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第10页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），“第三版前言”，第3页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），“第三版前言”，第4页。

④ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第170页。

活世界、价值世界和文化宗教体系争夺“普遍性”和“人性”的定义权，同时力图把自身内部的复杂性、多样性和差异性纳入新的自我理解的统一性构造中去。在这个时候，辩证哲学能够处理批判哲学无法处理的问题。^①

换句话说，黑格尔和康德面对的是资产阶级在时空上自我展开的不同历史阶段，是资产阶级寻求自我表象和自我表达并以此改造世界的不同历史阶段；黑格尔和康德的哲学，在不同的历史条件下，以不同的方式表达了资产阶级在政治上、文化上实现自我证成和自我确立的过程，因此在不同的意义上带有“普遍性”。或许有人会说：将康德和黑格尔说成是资产阶级的哲学辩护士，这不过是（精巧地）重复了以往马克思主义者的批判，只不过为以往的批判对象加上了一层英雄主义色彩罢了。然而，我认为，恰恰是这一层“英雄主义色彩”至关重要，因为它将张旭东的论述带到了以往马克思主义分析未能触及的关键问题领域。

此话怎讲？

我们已经看到，无论是对于黑格尔、康德还是尼采，张旭东在分析这些置身和代表资产阶级世界的思想家时，都试图从他们所面对的政治条件和文化处境出发，试图从他们如何回应资产阶级作为政治主体的历史任务的角度出发，来对他们的哲学论述进行演绎。例如，在说明黑格尔如何确立“私有财产”和“权利”之间的自然关联，直至将个体的社会性存在建立于“私有财产”之上时，张旭东写道：

人固然有天赋人权，但他的社会存在是由私有财产界定的，在社会意义上，他只是财产的法人。但在这个有产者个人与普遍国家的政治建构之间，还有很大一个社会领域和政治领域需要作理论和叙事上的组织。这是西方现代主体性的思想任务。从抽象的个体、财产、权利，到目前的普遍性的国家形态、全球帝国的形态，从私有财产、市民社会、宪法国家，到国际法、世界历史，从这种当代西方政治和文化主体性的构建角度看，的确既是逻辑的，又是历史的，因为它们环环相扣，“自然”而又“理性”：这就是现代西方的历史，是唯一的世界史。^②

就黑格尔在《法哲学批判》等著作中提出的论述而言，从抽象个人及其财产到国家的普遍性的发展是“逻辑的”；但从资产阶级自觉投身到自我扩张过程之中的动机来说，上述发展则是“历史的”——也即偶然的。一方面，可以说“太初有为”，黑格尔并没有为资产阶级的历史成就和命运做规划；相反，在黑格尔的哲学中，资产阶级真正找到了自身生活世界的普遍性表达。然而，另一方面，也只有通过黑格尔哲学的普遍性表达，资产阶级在历史中经历的斗争、对抗、自我否定，才能被确立为一种强有力的、自我肯定的、貌似自然或必然的价值。如果简单地将黑格尔化约为资产阶级利益的辩护士，就恰恰遮蔽了两者关系中乃至“既是逻辑的，又是历史的”这一表述中所包含的问题或难题；而正是通过强调资产阶级的某种“英雄主义形象”，张旭东的论述使得其中的难题清晰地呈现了出来。下面我将试图借助“主体”一词来表述这个难题。

在本书的大多数场合，张旭东所谈论的“主体”并不是个体，而是共同体或民族——当然，这里的“民族”并非某种既定的身份同一性，而是拥有政治意识的共同体。例如，在分析黑格尔的“主奴辩证法”时，张旭东着重强调了奴隶在其中作为共同体意义上的集体存在：

^① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第146页。

^② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第62页。

正如奴隶通过劳动不但改变了世界，而且改变了自己的主体性，最终成为“主人”的真理性之所在，在文化政治领域，最终的主体性也同样只能来源于文化的“生产”，来自一个民族，一个社会—共同体为“承认”而付出的劳动；来自这种内在于这种劳动的价值；来自这种价值的实质性、政治强度和对其他人的道德、审美感召力。这种文化劳动实践本质上不是形式主义、唯美主义、个人主义的东西，而是一种集体性的社会、政治实践。^①

但另一方面，这种集体性的社会和政治实践、它与他者之间的关联和对峙，只有在获得一种话语表达的时候，才能获得合法性，即才能被确立为普遍性的概念或价值，否则就仅仅是历史中的一个偶然瞬间。于是，从共同体为了承认、为了自我确立和自我肯定的斗争，到对这一过程得到概念性的确立之间，从偶然性到必然性之间，需要康德和黑格尔这些哲人作为个体的主体性介入——而这一主体性的实践和资产阶级作为历史主体的行动和实践之间，并不存在透明的翻译可能性。或者说，没有什么能够先验地保证资产阶级的实践注定要在概念上被体系化、普遍化，后者需要一种特定的、个体性的劳作，一种哲人的劳作。我们可以在修辞的意义上说，资产阶级呼唤自己的“代言人”；但包括“资产阶级”这个概念在内，正是哲人的劳作为某个特定历史主体的实践赋予了普遍性，或者说，哲人的劳作将历史的偶然状况转化为“普遍与特殊的辩证法具体展开的场所”：“国家、文化、主体都是我们分析批判的范畴和单位，是普遍与特殊的辩证法具体展开的场所，而不是普遍性的直接体现。”^②

不过，上述类似“沉思生活”和“行动生活”的差异仅仅是表面性的。因为问题的关键并不是诸如“为什么是黑格尔这个偶然的个体可以为资产阶级的自我确立提供哲学表达”；毋宁说，问题的关键在于，如果黑格尔的哲学论述本身是一种为资产阶级从个人财产到市场和国家的制度性安排赋予普遍内涵的述行行为（performative），如果黑格尔哲学的特殊与普遍之辩证法、偶然与必然之辩证法中包含着资产阶级在概念上获得合法性的过程，那么，不仅在康德和黑格尔等人的论述那里找到自我表达之前，资产阶级的行动和实践在历史的意义上是特殊的、偶然的——这就是为什么忽略这一点的那种僵化的历史阶段论本身是一种抽象的形而上学——并且对于康德和黑格尔而言，他们对于资产阶级生活世界所实现的政治和法律制度及其涉及的一系列概念和价值的论述，必定是一种直接的、显白的、不带反讽距离的论述。换言之，资产阶级的“沉思生活”与“行动生活”所要求的两种主体性，通过资产阶级上升期的整体的“生活形式”^③而获得了同构性的联系；黑格尔哲学和资产阶级的历史实践相互构成了彼此的形式和内容。

与黑格尔的这种不带反讽距离的论述相对，一个非常简单的事实是，当我们站在历史的后设视角阅读黑格尔、康德等思想家的著作，我们当然不是为了在字面意思上肯定或否定他们的哲学体系，而是为了透过其看似中立的哲学论述来还原其背后涉及的特定历史主体所经历的、由特殊性到普遍性的辩证运动。我们甚至必然比从无产阶级的普遍性出发批判黑格尔的马克思主义者们走得更远，因为张旭东清楚地看到，后者对于无产阶级的设想仍然带有“观念论色彩”^④。但也

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第171页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第33页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第71页。

④ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第201页。

正因如此，我们的视角不可避免地会带上一层反讽的距离：

在市民阶级眼里，资产阶级权利既是自然的，又是理性的。这是康德思维的起点。黑格尔也把私有财产视为伦理世界的起点。反过来，这就意味着，在私有财产从法律上、政治上被确立下来以前，世界谈不上有伦理意义，而只是一种自然状态……从我们今天的角度，这必须被看作是德国古典哲学的历史的、阶级的、政治的特殊性。^①

这一距离不仅仅是我们与黑格尔哲学所表达的资产阶级普遍性之间的距离，更是我们与自身的生活世界在理解和认知上的距离：回到“主体性”的问题，可以说，上面这段论述所指向的“主体性”，既不同于（例如）资产阶级实现自身利益时作为行动者的主体性，也不同于康德和黑格尔为这一历史过程赋予普遍性表达时所体现的主体性，而是一种“故意将选择的前提条件进行选择”（宫台真司语）的“反讽的主体性”：之所以说是“反讽”，是因为这里已经不存在康德和黑格尔哲学的普遍性基础（无论它的名字是“权利”“人性”“精神”还是“理性”），因为普遍性已经被转化为特殊性斗争中一个暂时的环节，因为我们无法再像过去那样——无论是依照西方殖民话语还是传统中国的帝国话语——将自身的文化认同建立在文明论或社会进化论的等级制关系上；在黑格尔看来是必然的历史进程，从今天的立场来看只能是偶然的，没有什么东西能够“既是逻辑的，又是历史的”。更一般地说，在“后现代”的历史和思想状况下，一切历史的必然性都只是偶然的；我们如今不得不意识到自身所处位置的特殊性和偶然性，并在这个位置上思考现代西方的“普遍性”。对此，一个犬儒主义式的回答唾手可得：最终我也是特殊性，你也是特殊性，大家都一样。可以说，21世纪之初热衷于消解“主体性”的激进思想风潮，同样是这一当时尚不明朗的社会意识的一个症候（虽然这一风潮自认为对于“主体性”的消解通向的是思想自由）。

而在张旭东看来，真正体现政治强度的“主体性”，体现为面对这样一种我称之为“反讽”的处境时，对于自我身份认同的坚持和主张，体现为通过从自身的特殊性出发、在不丧失对于自身特殊性意识的同时参与到与历史、与他者的对抗和关联之中，体现为坚持参与界定“新的普遍的东西的权利和义务”^②——这种姿态既区别于相对主义甚或虚无主义，也区别于固步自封于某种既定的、排他的、被认为是实质性的身份：

在这个新的历史关头，中国文化的自我认同不在于如何勘定同现代性和“西方文化”的边界，而在于如何为界定普遍性文化和价值观念的斗争注入新的因素。这种可能的新因素是谈论“传统”和中国现代性历史经验的唯一理由，也是批判地重新思考现代性的西方话语传统的或隐或显的动力。^③

毫无疑问，这一“界定普遍性文化和价值观念的斗争”，同时也关乎当代中国人如何认识自己的生活，如何进行自我理解和自我肯定：

我们必须对未来的中国人说明自己在今天是如何生活的，对自己生活的本质有一个交代。如果我们在永不停息的变动中没有一种不断回到自身、肯定自己的意志和想象力，我们就无法超越变动，而在变之上把握住一种不变的东西——不是一成不变的不变，而是自我否定过程中内在的

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第51页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第13页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第15页。

自我确认、自我理解、自我超越。^①

张旭东在书中反复指出，这样一种坚持的努力乃是“当今中国文化政治意识的第一步”^②。然而，如果我们今天不得不从一种反讽的主体性出发，如果我们在寻求普遍性的自我表达的时候不得不意识到我们的身份同一性根本而言是特殊的、非自然的、偶然的，那么这意味着：第一，任何试图再像康德和黑格尔那样以体系性的、貌似中立的论述来证成社会和历史实践的理论尝试，无论它呈现的面貌是对天赋人权的主张还是“修齐治平”的叙事，在它刻意忽略当代历史前提的意义上，都是不可靠的、伪善的语词游戏，都是对于“资产阶级世纪”乃至“帝国时代”的怀旧式梦呓，或是落入身份政治的陈词滥调；第二，与之相对，我们与自身生活世界之间、与自身历史之间的这个反讽的距离，使得张旭东强调的那种“不断回到自身、肯定自己的意志和想象力”的自我否定和自我超越的过程，必须首先是对我们“生活形式”本身的状况和条件的反思——或者不如说，是对于我们当代生活缺乏形式性的反思。如果没有这一自我反思，如果不从反讽的主体性出发，如果我们把普遍和特殊的辩证法发生的“场所”误作为普遍性本身的“体现”，那么无论是多么雄辩的价值和文化宣称，都不过是抽象的、自欺欺人的宣传。

最后，正是由于我们所处的这个反讽主体性位置使我们可以把握潜藏在黑格尔哲学论述底下的资产阶级历史主体的行动和实践，可以揭示凝结在概念普遍性之中的生机勃勃的种种对抗、交流、攫取——而不像以往许多马克思主义者那样以观念论式的阐释框架简单地为黑格尔贴上“资产阶级哲学代言人”的标签——我希望由此引出一个关于本书的问题。如前所述，张旭东出色地显示了资产阶级作为历史主体的斗争如何在黑格尔哲学中找到普遍性的自我表达，但同时也试图将这一过程的终点确立为当今中国人在“沉思生活”和“行动生活”的双重意义上参与到对新的普遍性的确立和争夺这一过程的起点。然而，正如资产阶级的历史劳作和哲人的劳作之间并不存在透明的可翻译性，反讽的主体性位置作为揭示“普遍与特殊的辩证法”的历史真理的可能性条件，或许同样是它的不可能性条件；换句话说，也许当今中国人在共同体意义上的行动和实践、其中包含的所有无法化约也不可通约的苦难、压迫、失语、抵抗、屈辱，既不是“资本主义”的遗产，也不是“社会主义”的遗产——这些如琥珀一般凝结着昔日斗争痕迹的语词，也许只是如琥珀一般作为石头而存在着；也许当今普遍和特殊的辩证法，正在大地的裂隙之中进行。

作者系日本东京大学东亚艺文书院特任讲师

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第120页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第13页。