



David Graeber

[美]大卫·格雷伯 著 许煜 译

无政府主义人类学碎片



FRAGMENTS OF AN ANARCHIST ANTHROPOLOGY

无政府主义对很多人来说，似乎是一个很可怕的名词，在传媒的镁光灯下，无政府主义者被塑造为激进、危险、不够现实的示威者，无政府主义者所提倡的如“自主”、“自愿结社”、“自我组织”等却被视若无睹。

人类学的贡献，是在一些被我们忽略的文化里找到一些有趣的东西，他们往往启发我们去解决这个时代的问题。所谓的原始社会并不是真的“原始”，他们的社会系统同样复杂，而且能够提供许多我们想象以外的可能性。

一个无政府主义人类学——如果这个学科真的存在的话——并不是要找一个单一的可能性，而是无数的可能性。关注看似不可能的可能性，底下只是一个信念：我们必须改变这个现状。

FRAGMENTS OF AN ANARCHIST ANTHROPOLOGY

上架建议：政治学、人类学

理想
国

imaginist

想象另一种可能

ISBN 978-7-5495-5527-7



9 787549 555277 >

定价：32.00元

[美]大卫·格雷伯 著 许煜 译

无政府主义人类学碎片

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

无政府主义人类学碎片 / (美) 格雷伯著 ; 许煜译

— 桂林 : 广西师范大学出版社, 2014.7

ISBN 978-7-5495-5527-7

I. ①无… II. ①格… ②许… III. ①无政府主义-人类学

IV. ①D091.6 ②Q98-0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 124312 号

广西师范大学出版社出版发行

桂林市中华路22号邮政编码:541001

网址:www.bbtpress.com

出版人 何林夏

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东鸿杰印务集团有限公司 印刷

开本:787mm×1092mm 1/32

印张:4.875 字数:70千字

2014年7月第1版 2014年7月第1次印刷

定价:32.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

i
imagi n i s t

想象另一种可能

理想
国

imaginist

译者序

我跟大卫·格雷伯相识于伦敦的 Goldsmiths College, 我们研究的东西几乎南辕北辙。我研究的是欧陆哲学, 每天对着一大堆德、法文的哲学文献, 其中包括大卫在书中讽刺的福柯 (Michel Foucault)、德勒兹 (Gilles Deleuze) 等人的作品。然而我们的相同点, 就是相信现在这个资本主义系统走不下去了, 我们需要新的可能性。格雷伯的思想在欧美越来越受重视, 但早在他参与发起占领华尔街运动之前, 我便已提出要将本书翻译成中文。无政府主义对许多人来说, 似乎是一个很可怕的名词, 在传媒的镁光灯

下，无政府主义者被塑造为激进、危险、不够现实的示威者，无政府主义者所提倡的如自主 (autonomy)、自愿结社 (voluntary association)、自我组织 (self-organization)、互助、直接民主等，却被视若无睹。特别是在“单一政治”的情况下，我们在报刊上见到的所有评论，每天来来回回不外乎“市场”和“政府”，仿佛这两样东西有充分的合法性，根本没有怀疑的余地。

无政府主义者的介入，说明我们还有想象的空间。例如，以“市场”为例，我们在学校所读的经济学第一堂课，讲的肯定是以金钱作为媒介的供应与需求，认为就算是在货币出现之前的经济状况也是基于“以物易物”。但人类学家马塞尔·莫斯 (Marcel Mauss) 指出事实并非如此，认为还有一种可能性，也就是他所说的“礼物经济” (gift economy)。礼物经济和“经济学”最根本的不同是，经济学的前提是资源的有限性，礼物经济的前提是“多余” (excess)，因为多余，所以要给出去 (give)。例如，在“原始社会”部族的礼仪 (ritual) 里，富人 有义务将他的财富施舍出去，这样社会财富可以重新得以分配 (不一定是平均

主义)。莫斯并不是无政府主义者，但他的理论影响了几代无政府主义者的思想，思考如何去突破以供应和需要为核心的经济。

人类学的贡献，便是在一些被我们忽略的文化里找到一些有趣的东西，它们往往启发我们去解决这个时代的问题。例如，在这本书里格雷伯罗列了许多他在马达加斯加做田野研究时发现的例子。你或许又会说，但他们是“原始人”或“土人”，我们需要在他们身上学到什么吗？格雷伯反问，是什么将我们和他们区分为“现代”和“原始”？难道是在十七八世纪时发生了一些事情，突然造成时代的割裂，我们就“现代”了？或者如法国社会学家拉图（Bruno Latour）所说的：我们从没现代过，所谓“现代”其实是一个有问题的知识论概念？人类学家几十年来都努力尝试指出：所谓原始社会并不是真的“原始”，他们的社会系统同样复杂，而且能够提供许多我们想象以外的可能性。

一个无政府主义人类学——如果这个学科真的存在的话——并不是要找一个单一的可能性，而是无数的可能性。这些可能性，今天我们用开源软件可以在反全球化的运动

中见到，每个人都可能有自己的议程，关注看似不可能的可能性，但底下只是一个信念：我们必须改变这个现状。

但是，什么使我们安于这个现状所造成的竞争、不公义，甚至成为它的共谋者呢？因为人们不相信另一种想象是可能实现的。他们对于热忱和理想的否定，常常是因为缺乏想象力。他们并不是不能想象一个乌托邦的存在，而是无法想象它到底可以怎样达到，因为所谓的历史对他们来说，像是诅咒多于教训。但有趣的是，既然人们能想象那个乌托邦的存在，为什么不去思考怎样实行呢？正如格雷伯在书中所说的，“如果你不是一个乌托邦主义者，那你就不是一个笨人”。

中国有很长的无政府主义传统，姑且不说孙中山的思想受多少无政府主义者的影响，以及清末中国农村流传的无政府主义主张，我很主观地认为，中国农村邻里之间的关系便有一些格雷伯描述的特点，可惜我们大部分社会学家和人类学家都倾向于研究当今经济体系里的城乡问题，从来没有将农村视为启发的可能性。在香港响应占领华尔街的运动（占领中环）期间，我每星期一次跟参与者讨论

礼物经济，大部分人深受吸引(然而问题是，为何我们的正规教育里从没有提过?)，虽然占领活动已被清场，但越来越多自发性的项目在实行礼物经济。我深信，在我们的文化里，这种礼物经济的概念一直存在，只是在学科现代化的过程中被遗忘了。

这本书分为三个部分：第一部分，讲解无政府主义以及人类学里的无政府主义传统；第二部分，梳理一个可能的无政府主义人类学理论；第三部分，提出无政府主义人类学的愿景，以及对人类学自身的批判。这本书，如作者在自序中所言，只是一个开端，希望有更多的人可以将其发展下去。我希望这个中文译本能引起中国读者的兴趣。最后，我要感谢作者在翻译期间与我进行讨论，同时也要感谢广西师范大学出版社的协助，以及诸位编辑对译文的意见。

中文版序

人们常问，我到底什么时候开始觉得自己是个无政府主义者。

老实说，我不知道。我已经记不起我在什么特别的时刻做了这样的决定。这个过程缓慢地进行。在我十多岁的时候，在所有政治哲学之中，无政府主义是我直观上觉得最合理的。现在回想起来，我会说，我自己的经历很早便已开始将我推向这样的一个结论。

无政府主义和其他大部分的政治哲学截然不同。对大多数政治哲学来说，它们所负的担子就是要证明它们对社

会的前瞻是最合适的：生活在社会主义或自由共和主义或基督教民主里总比生活在其敌对的社会里好。无政府主义者并没有这个问题，而几乎每个人都喜欢生活在一个没有武力、警察和老板的世界。那里，社区实行民主自治，每个人除满足自己的基本需求之外，还可以自由地追求他们觉得重要的东西。他们不觉得这样的世界是可能的。事实上，那些从充斥着武力、监狱以及贫富、权力不平等的现实世界中得益的人，往往激烈地辩称无政府主义的世界很明显只是个疯狂的想法而已。

任何人只要相信无政府主义不是疯狂的，都很可能会成为其中的一分子。而我自己便有很好的理由相信无政府主义不是疯狂的。

首先是我成长的政治环境。我的父亲是一个工人，我的母亲是个裁缝，后来成为家庭主妇。他们两个从青春开始便都很激进。我的母亲露丝·鲁宾斯坦 (Ruth Rubinstein)，十岁的时候从波兰移民到纽约，十六岁便进了大学。当时正经历大萧条时期，她很快被迫退学，并在一家内衣厂工作以补贴家用。母亲不久便加入“国际妇女制

衣工会”。工会决定要用真正的制衣工人参演一出音乐喜剧的时候，母亲最后成了女主角。这出音乐剧名为 *Pins and Needles*，出人意料地成为百老汇的一个热门剧目，而她一时间也成了名人。至今我仍然收藏着《生活》(Life) 杂志上的照片。

我的爸爸肯尼斯·格雷伯(Kenneth Graeber)，在堪萨斯州劳伦斯市上学时就很激进。他是两个自愿参与1936年西班牙“国际纵队”(International Brigades)的堪萨斯人之一。在那里他成了救护车司机，这表示他不但看到了前线发生的很多事情，而且在巴塞罗那待了一段时间，那时巴塞罗那由无政府主义者组成的委员会控制。我的爸爸像大部分国际主义者一样，在高中时便已经加入共产党并且成为青年团的一员。这并不是因为父亲特别想献身马克思主义，而是在当时那是校园里唯一一个激进的左翼团体。在西班牙，国际主义者不断用文字宣传攻击无政府主义者，但他却和一起工作的无政府主义者相处得很好，包括他车上的救护员。他们最后成了好朋友。他对战争的判断十分复杂：一方面他觉得无政府主义者的武装策略不足以打败一支现

代化军队，另一方面他觉得共和政府对革命性自治的打压是疯狂而且自杀性的。离开西班牙后，他定居纽约，二战时加入商船队。他也在那段期间和我母亲结婚（而她的家庭立即和她脱离关系，因为父亲不是犹太人）。他和很多别的人一样，在希特勒—斯大林时期之前便脱离了共产党。

我的父亲并不是无政府主义者。事实上，他没心思为自己的政治认同定位。然而，他曾生活在一个奉行工人自治原则的城市，他一直都说那是现代历史上一个最伟大的实验。加泰罗尼亚的工人取消了经理的角色，并且丝毫没有影响效率。

这是无政府主义吸引我的原因之一，而另一个当然就是人类学。

我从小就被人类学吸引，应该说是人类学和历史，但我总将两者看成同一样东西。我成长期间，家里满是从各种各样的书籍：古代哲学、科幻小说、人类学……而我的父母阅读兴趣相同的地方就是都想寻找一些和资本主义结构完全不同的世界。当然，我们的客厅某个角落有父亲的《资本论》，那是“现代图书馆”（Modern Library）的印本。它

布满灰尘，好像已近百年无人问津，但却不失为一个有趣的物件。那时候（跟现在并没有直接的关系）对我影响更大的是对外部世界的想象。我十二岁左右通过“解谜”第一次接触人类学，我迷上了破解玛雅象形文字：当时埃及的象形文字已被破解，玛雅文字是唯一的挑战。我的努力赢来了哈佛大学一些玛雅专家的注意，他们给我安排了一份在安多弗（Andover）的奖学金，那是一家位于麻省的学前班。他们一早就为我规划了前途：我将由安多弗到耶鲁读人类学，然后到哈佛读研究生。我当然反抗了。十六岁的时候，你不想自己的一生便这样被预定了。三年后，当我已是纽约州立大学的学生时，我明白我最想读的是人类学，而那时我也确认自己是一个无政府主义者。结果我并没有到哈佛研究玛雅文字，却到了芝加哥大学读人类学。

人类学有利于无政府主义的一个原因是，它提供一个无法抗拒的证明：我们对于人类的许多共同的前提假设都不是真的。对于美国人来说，如果缺少警察和政府，当然会出现混乱。人们会开始互相残杀。人类学证明这并不是真的。它列出大量的例子，证明无政府的社会并不会出现

这些互相杀害的行为，或者出现有政府但不需要警察的情形。人类学家在这些日子里越来越清楚，那里既没有政府也没有警察，同样也没有任何戏剧性的结果。在索马里（他们其实有十多个可能的政府，而不是真的无政府），有许多政府都已瓦解，或者已经在全部领地放弃权力，但我们并不知道这些，因为并没有什么特别的故事或灾难发生。人们很简单地继续他们的生活。这在我于1989年至1991年间在一个类似的地方——马达加斯加——做田野调查之前，便已经广为人知了。

重要的不是它破除了我们之前的预设，而是迫使我们问自己，为什么要由这样的预设开始？它迫使我问：为什么生活在一个充斥着监狱和警察的国家，而人们会以为这些都是必须的呢？为什么我们的社会制造了这么多的自私、愤怒、不负责任以及幼稚的行为，但我们从来都没有想过，要好好地生活并不需要这些系统性的暴力？在芝加哥，我和马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）共事，在众多人类学家中，他致力于研究这类属于西方传统但与其他文化相异的霍布斯式逻辑问题。无政府主义者的答案十分简单。事实上，我们

可以说这是所有无政府主义思想的基础：如果你像对待小孩一样对待人们，那他们的举止便会和小孩一样。这便是为什么我们面临一个霍布斯式情景时，通常是一个极端的威权政府突然崩溃的时候。在伊拉克萨达姆·侯赛因政权倒台之后发生的暴乱，便展示了这个范式：我们几乎可以找到一个我们所能想象的最残暴的境况，道德最沦丧的、最反社会的行为。而拉姆斯菲尔德以及美国的领导高层对于这些情形熟视无睹看似情有可原：就好像说，对，最好让人们看看我们想要引进的资本主义民主背后是什么，看看它底下的贪婪以及普遍化的暴力，明白民主正需要我们这些全副武装的人来维持秩序。当然，无政府主义的基本前提就是明白真正的民主与此相反。它假设如果你像对待成年人一样对待他人，那么——至少当他们弄清楚你真的是这样想时——他们会很快表现得像大人一样。

这正是当代无政府主义者做决定 (decision making) 的前提，以及为什么他们这样吸引我。但这样跳得太快了。我们继续回到个人经历。

大学时念西班牙无政府主义的历史使我明白，无政府

主义与传统的社会主义的视野主要区别在于反对政府和反对工作。我来自一个工人家庭，并且尝试在学术上有所发展，部分是因为我的父亲大力鼓励我去寻找一条属于我自己的道路，起码不会为一份朝九晚五的工作而忙碌，这对我来说很有意思。我印象特别深刻的是，当我知道在一些国家，例如西班牙，或者说在 20 世纪初的大部分欧洲国家，无政府主义者与社会主义工人工会的主要区别是，社会主义者倾向于为工人争取更多的工资，而无政府主义者则是争取更少的工作时间。这立即和我刚刚学到的关于农民社会的人类学知识产生共鸣。大部分生活在非资本主义环境的人都倾向于赚取经济学家所说的“目标收入”（targeted incomes）；他们知道自己需要什么，而当他们达到目标时，便会停止工作，然后轻松下来享受生活。这也解释了经济学家认为的非理性经济行为：例如，如果农民需要通过种植稻谷来买自己生产不了的东西，而稻谷价格在国际市场突然上涨三倍，他们通常不会多种而是少种（据说，这也是为什么在纽约下雨的时候你截不到出租车）。

、 如萨林斯所指出的，基督教传统坚持人类的欲望是无

可救药的，我们的欲望是无限的，并且在一个有限的世界里我们将无可避免地要永远处于战争的状态。但是，即使在基督教的世界里，人们也是最近才开始这样做。中世纪的基督徒工匠们还在实行“目标收入”的生活模式：当日子好的时候，他们便会要多些假期；当日子非常好的时候，一年有一半的日子都是拿来当圣徒纪念日。如果是这样的话，那只有当这个世界上大部分的人变得病态 (pathological) 的时候，资本主义才可能出现：无休无止地追求盈利，然后投资到再生产，将所有的时间都花在扩展他们的营运，但却没有时间享受这些成果。马克斯·韦伯对这个现象有经典的解释：第一批资本家是那些加尔文主义的宗教狂热分子，他们拼命地想证明自己并非注定要下地狱；但要是这样的话，那接下来的问题是他们怎样将世界上的其他人，包括他们的员工，逐渐变得像他们一样狂热。如上述无政府主义者与社会主义者工会的差异所显示，左翼并不是完全无辜的。

马克思理所当然地预言英国和德国的工业无产阶级将进行革命，因为他们是那时候最发达的工业力量。这是马

克思主义者很普遍的预设：资本主义作为一个进步的甚至革命的力量，而最先进的无产阶级将会推出一个逻辑的结论。巴枯宁 (Bakunin)，马克思在第一国际的无政府主义者劲敌，争论说革命最先会在俄国与西班牙的农民以及艺术家中爆发，因为他们仍然保留自主 (autonomy) 的传统，而不是先进资本主义的异化产物。巴枯宁当然说对了。20 世纪那些拿起武器反对资本主义的并不是“先进的无产阶级”，而是农民和工匠，以及他们之前经历贫民化的先驱。我在其他地方写道，他们是异化程度最小的，也是最受压迫的。他们正是拥护无政府主义者的人。然而 20 世纪是一个战争的世纪，马克思主义者相对于无政府主义者更会组织大规模的战争，最后发生的事实是，马克思主义者组成的政府统治了大部分还没有被拖进消费主义逻辑的人口。

这个可以帮助我们解释大部分国家共产主义 (state communism) 的内部矛盾。如同马克思主义工会，马克思主义制度归根于生产主义意识形态 (productivist ideology)，就好像资本主义者一样，他们以经济增长衡量社会成就，例如与去年相比今年有多少货品和服务的增长，而他们最

终的目的去创造一个消费者天堂。这方面他们表现得相当没有效率。奇怪的是，这个意识形态令他们无法从他们实际提供的社会福利中得到好处：主要是因为保证给人民铁饭碗，也意味着保证他们不需要去工作。共产主义社会常有法定的每星期 50 个小时的工作时间，但人们最多只工作 20 个至 25 个小时。这从另一方面来说是个不错的成就，它容许人们有更丰富的知性生活和社会生活（而且容许他们有更主动的政治生活，如果那不是非法的话），但具有讽刺意味的是，政府被迫要视其为一个问题，即“旷工问题”，而不是一个正面现象。我将这个开放性的问题归纳为，共产主义社会的历史使命是逐渐将人民交给消费主义，还是令他们见到资本主义的商品时会造反？

怀着宏大的历史视野，我开始寻找美国的无政府主义运动。然而我开始遇到难题。在 80 年代中期，我几乎一个运动也找不到。就算有，最好还是让它们静静地待着吧。有一段时期，我在一个叫鲍伯·布拉克 (Bob Black) 的作家的作品里找到了我的知识分子英雄，他的文章《废除工作》看起来和我自己的想法方向相同，但是比我的有趣很多。不久我

发现，鲍伯·布拉克所写的其他东西都是基于派别的不同而攻击其他人，例如对工团，对女权主义者，对生态学家，对其他反对工作的社会人士，对整个“左”翼……奇怪的是鲍伯·布拉克并没有宗派，或者说他自成一派。这几乎是那个时代所有无政府主义作者的风格：他们都是自成一派。大部分都是“超个人主义者”，他们声称反对任何缺乏绝对个人自由的东西，他们憎恨所有仍在激进左派占主导地位的马克思派系，但同时却拥抱有争议的、专制主义的、什么都不能容忍的标准“极左”（far left）的语气。我并不认为这些有什么可取之处。如果一个人投身于绝对的、实时的个人自由，为什么仅仅采取向人叫嚣的方式？难道是我们想要创造一个互骂的社会，那里没人会愿意听取意见吗？无论如何，我有时会去参加一些团体的集会，但很快便不再去了。我知道在无政府主义运动里也有一些讲道理的人，但我没那么走运碰见他们。

有一段长时间，我只是将无政府主义的想法藏在自己心里。这在研究院里是很容易做到的。但当我在1989年到马达加斯加进行为期两年的田野研究，我发现自己身处一

一个叫 Arivonimamo 的小镇，当地政府已停止运作，而外围的乡村完全没有国家存在的痕迹。

最令人印象深刻的是，我在那里住了六个月才发现这个事实，没有人说过他们生活在一块自治飞地。相反，他们整天都在批评政府，似乎并没有当它不存在。人们拿着文件到办公室等待签署，要求批准种一棵树或者打开墓穴举行仪式。我头一次意识到正在发生一些怪事，是我发现那些办公室里的人员，事实上，他们需要自己买纸来印表格；中央政府什么也没有给他们。最后，市镇中心，那儿有一个警察局，但没有人清楚他们到底在干什么。人们告诉我，在 80 年代曾经有一个名叫亨利的人使镇里不得安宁。他十分疯狂，有些人认为他只是装腔作势而已。他凶暴无比，经常与人打斗，威胁他人，非礼妇女，任意在店里偷东西。最后，镇里的年轻人决定必须要有所行动了。但是，很明显在该社区有这样的规则：如果要私刑处死某人，必须取得他父母的同意。于是他们派了传话人到亨利的父亲那边。最后，亨利的父亲也不愿意再为他找借口。有一天，在亨利又挑起一场架之后，几十个用农具武装起来的年轻

人将他团团围起。亨利负伤逃到附近的天主教堂，请求庇护，并声称自己因为精神病而遭迫害。一个意大利神父（镇里唯一的外国人）将他藏在货车后面送到了疯人院；不久他便因为殴打其他病人被赶出来，但他这些年来并没有回到 Arivonimamo。当我第一次听到这个故事时，我问：“街那边不是有警察吗？”

我的朋友耸耸肩，说：“他们问，难道你没见过亨利吗？他那么大块头！”

“但他们有枪呀！”

“对。但那不代表什么。”

看来我又踩进了一个我先前认定存在但没有意识到的自治区域。

在马达加斯加最令我震撼的，可能是他们特殊的决策实践：在缺乏形式化机制（formal institutional structure）之下，一种寻求共识的方式。在任何时候，每个人有权只要简单地声明自己不同意大方向，便足以制造一场危机（我曾经很困惑，为什么有些人突然表示“我不同意”，因为没人要求他们非得同意什么），这迫使其他人要放弃已讨论过

的东西，以再次得到他的同意。这一行为破坏性甚大，很少有人真的这样做。但这是一个典型的无政府主义者的决策过程：我们给每个人足以去中断任何议程的权力，即将他们放在一个位置上，他们一定要表现得像一个成年人。那时候我还没有完全明白我见到的事情，很多都只是在之后参加了纽约的直接行动网络 (Direct Action Network) 才逐渐明了的。

离开马达加斯加之后，我在芝加哥待了几年，做着一些低薪的工作，同时拼命想完成博士论文（因为没钱给那些做完田野回来的人）。那些都是艰难的年头，我并有时间花在政治上。我在耶鲁的头几年也很分心。我那时的政治行动主要是文化新闻：我想令我出名的原因，应该是我是第一个写《吸血鬼猎人巴菲》 (*Buffy the Vampire Slayer*) 的学者。后来有一天，1999年11月，在上完一门政治人类学课程“权力、暴力以及宇宙学”的最后一堂课之后，我走到街上，眼睛瞄了瞄报摊上的头条，看到西雅图宣布戒严。像大部分的美国人一样，我大为震惊，我不知道竟然还有一个如此规模的直接行动。一份左翼杂志 *In These*

Times (我的巴菲特文章便发表在那里) 的编辑乔·诺里斯 (Joe Knowles) 发电邮给我, 问我是否可以报道那些蒙面打爆玻璃的无政府主义者: “那些家伙到底是谁? 他们是专门惹事生非的人吗? 还是真的无政府主义者? 又或者是其他什么人? 我们猜你也许有方法解答。” 于是我便开始寄电邮。

这就是我所发现的。在 90 年代, 当我还埋首图书馆时, 那些我一直期待发生的运动, 真的出现了。它的核心是无政府主义, 但它同时反对那些在 80 年代困扰我一时的派系辩论。它是一个完全贡献给奉行直接行动原则或者我们称为预示政治 (preconfigurative politics) 的无政府主义: 通过创造新制度和新社会规范, 好像自己在这个世界的行动已是自由的。这需要聆听、理解以及理性 (reasonableness), 特别是面对一些无政府主义者和那些不愿与你并肩反对制度暴力的人, 或者挑战这些制度, 包括反对任何游说 (lobbying) 以及联合起来试着影响、商讨或参与制度的整合。

我们必须创造像气泡一样的自治空间, 我们在其中可以像生活在一个自由的社会一样, 在那里政治意味着说你所想的话、做你相信是对的事, 以及保持这些气泡最终不

会爆破。更值得注意的是，这需要发展实践技巧。不久，我成为纽约直接行动网络的常客，并且接受了无数次关于促进和共识的训练。在那里我突然明白，我看到的是我在马达加斯加所见的那些日常运作的一个极正式、自觉的版本。它必须是正式的和自觉的，因为它根据贵格会信徒以及北美原住民或者从书里读来的点点滴滴而重新创造的。它并不是自然而然地出现的。但很明显，如果我们想要创造一个没有人可以威逼其他人的决策过程，它将会类似于那些古老的共同体应用了几千年的技术。

如果我们有时间投身其中，无政府主义运动的整合过程将会惊人地迅速。当你第一次参与的时候，你是一个困惑的外人；第二次，你了解所有东西，认识所有人；第三次，你是一个组织者。这便是我的经历。当我和一个朋友在华盛顿参加反对世界银行组织的 A16 行动时，我们根本不知道会发生什么事；四个月后再费城的共和党全国代表大会的行动，我是其中一个向媒体全权解释的人；六个月后我协助组织在加拿大魁北克的行动。我的参与跟耶鲁大学人类学系的高层格格不入，但坦白说，我认为参与全球性的

反抗以遏制新自由主义的扩散，并发展一种新的激进民主，始终要更重要一点。

这并不是说我认为人类学不重要。事实上我参与全球公义行动使我明白它有多重要，或者说人类可能性的宝藏。它质疑的是一些学者的虚情假意。毫无疑问，我们知道对于这个世界什么是重要的，但我们思考和辩论的过程以及我们和这些知识的关系，都是被精英及派别偏见深刻影响着。

在这里我必须说明 80、90 年代在美国学术圈的概况——我便是在这个环境里被训练成学者的。60 年代被视为一个荒诞和天真的狂热时代，那时我们仍生活在它的阴影下。每个人都想成为激进分子，但只有寥寥可数的人参与学术圈外的政治生活，更别说参与真正的社会运动。将福柯、德勒兹甚至鲍德里亚等人奉若神明便等于拥有特权：它容许自命不凡的后现代学术激进分子宣称他们的激进主张，远甚于那些他们不屑一顾的但走到街上尝试去改变世界的蠢蛋，然而这些知识分子在挑战西方知识论基础的同时，却购买昂贵的商品，过着消费者那样的生活。许多人看起来好像在为只存在他们想象中的激进社会运动书写立场

文章，参与最无聊的派别论战，将那些稍与他们不同的意见定义为种族主义、性别歧视、帝国主义，以及其他奇怪的标签。有一件事让我兴奋，就是全球正义运动的突起几乎是对大部分“激进”学者的嘲讽：生活在自己幻想的激进社会运动中的先锋学者，被这些真正的运动激怒了，却没有想过要参与领导这些运动。

我经常发现这些特点，这使我在某些圈子里被视为反动分子。我还记得在应聘之后得知不是耶鲁（译注：作者曾为耶鲁大学人类学助理教授）的首选，因为我不够“后现代”。还有，我经常觉得那些虚饰的、排他性的语言，以及我们在研究院所学的辩论方式都有很大问题：它们将那些与其相左的意见简化为敌对论点，却没有尝试真正去思考差异之处。我觉得前者是政治而不是研究：如果我们真的相信知识分子的生活在某个层次上是共同追寻真理、理解，或者其他东西，那最自然的就是要大方地去对待其他不同观点，然后尝试指出其中的问题所在。

这便是为什么观察共识的决策使我大开眼界。它让我自问这些用意和内容都开放的思想传统是否会因为形式而

自我阉割。这并不是说福柯或者鲍德里亚没有可取之处。但这些英雄崇拜、派别之争，认为思想来自一些个体，以及先锋式的革命理论，造成极大的破坏。讽刺的是，对于许多人来说，我的论点看起来非常“后现代”。我并不认为是这样子：这里我要指出的是，“现代”这个词不太有用。它掩蔽的比启示的多。还有，我认为“后现代”只是新自由主义的知识婢女 (intellectual handmaiden)。尽管如此，我同意理论整体化的野心 (totalizing ambitions) 是危险的源泉。我想要看到的，以及我希望这本书能贡献的，是一种知性实践的形式，它不独裁、不漫骂，但谦逊地认识到，新的政治理念来自新形式的激进政治实践，而且我们往往充其量只是诠释者，和那些跟我们一样期待看到一个更美好的世界的人进入一种礼物关系 (gift relation)。

我开始想象这个计划是 2002 年由 MAUSS 赞助在巴黎举行的一次研讨会上，那时刚在热那亚的行动后不久，我在会上指出，众所周知社会理论是建基于革命计划的失败——自法国大革命开始。我们在“社会现实”中发现的是人类社会生活里棘手的、顽固的元素，它们不能简单地被

改良主义者甚至是革命政权转化或消除。然而这个意义上的社会理论始终离不开社会转型的计划。我还建议考虑到这一点，无政府主义的实践提供了一种可能的方式来思考社会理论本身实践的转型：

不像马克思主义政党一直倾向于由上而下地要求达到意识形态的统一，这往往是高度集权的决策结构，受无政府主义启发的革命“网络”和“趋同”采用的决策过程，一开始就假设不会也不可能具有思想的统一性。相反，这些形式容许管理多样性以及不相容的意见，这本身也就是价值；这个假设的基础是它可以经由共同投身于计划或行动中产生的合理性的精神以及共同承诺管理。也就是说，由无政府主义启发的群体往往倾向这样的假设：没有人能够，或者应该，完全改变另一个人的观点来迎合自己；决策结构应集中于目前行动的迫切性问题，保持平均主义的过程，并将这种过程的形式实现为心目中公正社会的运作模式（或者不如说是基本的模板）……

没必要去想象知识分子团结起来反对经济主义需要统一的意识形态。理论如今似乎断成了碎片，或者无穷无尽的不相通的观点，但我不认为不可通性本身就是一种价值，容许通过共同的行动使它们在实践上结合。

知识分子派别的组织往往和先锋政党（而且从某种意义上说，前卫艺术运动）相似，这是因为三者都有同一个起源——圣西门（Saint-Simon），孔德（Comte），他们不同的，归根结底只是艺术“前卫”还是社会科学家会成为新宗教的神职人员。为了要开始统一反对经济主义霸权的多样化社会思潮，首先要克服这种有害的历史，进而将其视为了解社会现实的不同方式。这些方式联合在一起并不是要争取谁是最优胜的，仿佛一群不同的宗派想要夺取政权，而是基于它们共同承诺的计划以及伦理。这种伦理一开始便拒绝前者。

在这本书中，我第一次正式思考这样的理论可能是什

么样子。这只是一个开始。但我写作的目的是希望引起别人的关注，他们此后或许可以共同地、相异地去将这件事做得比我更好。

目录

译者序 i

中文版序 vii

从无政府主义到人类学 1

 为什么学术界里的无政府主义者这么少? 2

 这不表示无政府主义理论是不可能的 9

 格雷夫斯、布朗、莫斯、索雷尔 14

几乎已经存在的无政府主义人类学 25

 想象的权力制衡理论 29

炸毁围墙 43

 反对派怎样说 43

 思想实验，或炸毁围墙 52

 我们需要什么去推翻围墙？ 61

一门虚构科学的原理 75

 无政府主义的主张 89

人类学（作者有点不情愿地恩将仇报） 109

从无政府主义到人类学

无政府主义

这个名字所意味的是一种关于生活的原则以及方法，在其底下社会并不需要政府。这个社会的和谐，并不是靠法律或者服从于某一权威来维持，而是各个团体、区域和专业通过自由协议来进行。生产和消费也相应自由形成，以满足文明个体无限的、相异的需求和热诚。

——《大不列颠百科全书》“彼得·克鲁泡特金”

基本来说，如果你不是一个乌托邦主义者，那你就
就是一个傻瓜。

——乔纳森·费尔德曼《本土计划/时代杂志》

接下来是一系列的想法，一些潜在理论的勾勒，以及
微宣言——让读者窥见一个激进理论的轮廓，这个理论并
不真正存在，但也许在将来某个时刻会出现。

我们有很好的理由需要一种无政府主义者的人类学，
我们先从为什么现在它依然缺席开始，或者同理——为什
么不存在一种无政府主义社会学、无政府主义经济学、无
政府主义文学理论，或者无政府主义政治科学呢？

为什么学术界的无政府主义者这么少？

这是一个相关的问题，因为作为政治哲学，无政府
主义现在真的是相当红火。无政府主义者和无政府主义
所影响的运动正在各地崛起；传统的无政府原则——自主
(autonomy)、自愿结社 (voluntary association)、自我组

织 (self-organization)、互助、直接民主——不但是反全球化运动的基础，现在更在各种激进运动中扮演同样的角色。越来越多来自墨西哥、阿根廷、印度等地的革命者已经不再讲夺取权力，而是开始更激进地思考一场革命到底应该是怎样的。他们大部分都扭扭捏捏地不敢自称“无政府主义者”，但如巴巴拉·依普斯坦 (Barbara Epstein^[1]) 最近指出的，无政府主义已取代了马克思主义在 1960 年代社会运动中的位置：即使那些不认为自己是无政府主义者的人也觉得要和它拉上关系，吸取它的养分。

然而这些在学术界并没有回响。大多数学者看起来对无政府主义只有很粗略的概念，甚至以最极端的偏见排斥它（“无政府主义组织？可这个词本身不是自相矛盾吗？”）。在美国有成千上万各种各样的马克思主义者，但没有几个愿意公开自称是无政府主义者。

那这是不是说学者们很落伍？很有可能。或者几年内，学术界会由无政府主义者主导。但我并不抱希望。看上去，

[1] Barbara Epstein, Anarchism and the Anti-Globalization Movement, *Monthly Review*, September 2001 (<http://www.monthlyreview.org/0901epstein.htm>) .

马克思主义和学术界的那种亲密关系是不会发生在无政府主义身上的。尽管后来马克思主义成为团结工人阶级的运动，但它毕竟是唯一一个由拥有博士学位的人发起的伟大的社会运动。与马克思主义相比，大部分关于无政府主义历史的论述都假设它们基本上是类似的：无政府主义被视为 19 世纪一些思想家的产物，如蒲鲁东、巴枯宁、克鲁泡特金等，然后它影响了工人阶级组织，卷入政治抗争，分为不同的派别……无政府主义，最普遍的了解常常是马克思主义的穷表亲，理论上有点笨拙 (flat-footed)，但脑子里却满是热情和真诚。但事实上，这个对比相当牵强。

19 世纪的无政府主义“奠基人”并不认为他们发明了什么新东西。无政府主义的基本原则，如自我组织、自愿结社、互助，都是人类早就有的一些活动方式。同样，像反对国家，反对各种结构性暴力、不平等或统治 (domination，无政府主义字面上指“没有统治者”)，甚至假设这些方式是相关和互相补充的，没有一项是特别新的教条。事实上它并不是：我们可以在历史上找到许多相似的争议，尽管有理由相信在大部分情况下，这些意见都不太像会被记录。

我们并不是在谈一个整全的理论，而是一种态度，甚至可以说是一种信仰：反对某些社会关系，相信他人能更好地建立宜居的社会，相信这种社会可以真的存在。

如果我们比较不同学派的马克思主义和无政府主义，就会发现，其实我们正在处理一个与马克思主义完全不同的项目。马克思主义有作者，就好像马克思主义来自马克思，然后有列宁主义、毛泽东思想、托派、葛兰西、阿尔都塞……（注意从国家领导人逐渐变为法国思想家）。布迪厄（Pierre Bourdieu）曾经指出，如果学术场（field）是一场学者争霸的游戏，那当有人开始用你的名字作形容词时，你就知道自己赢了。想必是为了保留在游戏中胜出的可能性，知识分子互相讨论，继续采用那些他们在其他情况可能会嘲弄的“伟人”的历史理论：例如，福柯的观点和托洛茨基的一样，从不曾被视为一个知识领域的成果，即由无数人在无数次对话和讨论得出来的东西，而只是来自某些男人（偶尔也是女人）的天才。这并不是说，马克思主义政治要么自身形成了一门学科，要么成为激进知识分子——或者说，越来越多的知识分子——对待彼此方式的模型；两者多少是一前

一后相互发展的。从学术方面，这虽然产生许多令人景仰的结果——感觉必须有一些道德中心，学术关注与人们的生活相关——但是，也有不少是灾难性的：将许多知识讨论变成一种派别政治的闹剧，每个人都尝试将对方的观点简化成可笑的姿态，然后宣称他们不仅是错的，还是邪恶、危险的；更有甚者，当他们用晦涩的语言进行辩论时，如果外人要明其就里，至少要在研究院待七年。

现在让我们看看不同的无政府主义学派：无政府工团主义者 (Anarcho-Syndicalists)、无政府共产主义者 (Anarcho-Communists)、起义行动团 (Insurrectionists)、自治合作派 (Cooperativists)、个人主义者 (Individualists)、共同纲领派 (Platformists) ……没有一个是以伟大的思想家命名的；相反，它们都是以不同的实践方法或者组织方式命名（那些不以个体命名的马克思主义派别，如自治主义 [Autonomism] 或议会共产主义 [Council Communism]，都比较接近无政府主义）。无政府主义者以“做什么”和“怎样组织起来”来定位自己，而事实上，这也是无政府主义者花大部分时间所思考和讨论的。马克思主义者向来沉迷

于广泛的策略或者哲学问题的讨论，而无政府主义者对此则不感兴趣。这些问题，例如：农民是不是一个潜在的革命阶级？（无政府主义者认为这应该让农民决定。）什么是商品的本质？相对地，无政府主义者倾向于相互辩论：什么才是真正的民主讨论，什么时候组织会停止赋予权力并开始抑制个人自由。或者，反过来说，反抗的权力伦理：什么是直接行动（direct action）？公开批评某些谋杀国家元首的人是必要的（或正确的）吗？或者如果能制止战争之类的恐怖行为，暗杀是否道德的？什么时候可以砸烂窗户？

综上所述：

一、马克思主义倾向于一个关于革命策略的理论性或者分析性的论述；

二、无政府主义倾向于一个关于革命实践的伦理性的论述。

我这样说，明显有些壁垒分明（我们有许多不同派别的无政府主义团体，以及大量的自由主义者，倾向实践为主

的马克思主义者，包括我自己)。虽然这么说，马克思主义和无政府主义之间仍然有许多可以互补的地方。而事实上：即使是巴枯宁，尽管他和马克思之间有许多争议，私底下他还是将《资本论》译为俄文。但这也容易解释为什么学术界没有多少无政府主义者。这不只是说无政府主义不热衷高深的理论，而是它最关注的是实践的形式。它坚持无论如何，目的和方法必须呼应，正如不该用威权主义的方式得到个人自由，而是个人应该尽量通过朋友、同侪的关系，在其间实现他理想的社会。这和大学里的现实并不相符。大学，大概是除了天主教廷和英国君主政体之外，自中世纪至今仍然保持同种模式的组织。学者在昂贵的酒店举行学术研讨会，自以为这样可以延续革命。至少，我们可以想象，一位教授作为一个公开的无政府主义者，意味着要挑战大学运作的方式（但我并不是说要求有一个无政府主义研究的学系），这给当事人带来的困扰将远远超过其思想的形诸文字。

这不表示无政府主义理论是不可能的

这并不表示无政府主义必须和理论对立。毕竟无政府主义本身是一个理念，哪怕是一个比较陈旧的。它也是一个计划，企图在“旧躯壳”中创造一个新社会，去揭露、破坏、削弱统治的结构，但它以民主的方式进行，以示范这些结构是多余的。很明显，这些计划需要知性的分析和理解。这可能不需要今天我们熟悉的宏大理论，确切地说是需要一个无政府主义的宏大理论，因为这违背它的精神和理念。我认为更重要的是，将无政府主义的精神贯彻在大大小小的决策过程中，从几个人的小团体到多达几千人的代言人理事会。大多数无政府主义团体的运作是基于共识，与其他激进组织高压的、分歧的、派别的形式截然不同。这在理论上表示：需要接受不同的理论角度，而仅在某些共享的承诺和理解上才互相妥协。在共识过程里，每个人一开始就同意一些普遍的团结原则及团体的目的，但之后他们也视此为理所当然，即再也没有人可以将自己的观点凌驾于他人之上，或者尝试如此。所以讨论必须集中在一

些行动的具体问题上，所得出的方案必须是每个人都接受且不违背个人原则。我们可以见到一种平行：一系列多元观点，通过共享的欲望集合在一起，去明白人类状况 (human condition)，并争取更大的自由。与急于指出他人的基本假设是错误的的不一样，它寻找可以让这些理论互相配合的计划，因为虽然理论在某些地方可能有抵触，但这并不表示他们不能共存或互相配合，就好像每个个体都不同，但并不表示他们不能成为朋友或情人，或者共同工作。

相比于高深的理论，无政府主义需要的也许是所谓的低理论 (Low Theory)：一种去把握社会转型中所产生的真正的、迫切的问题的方法。主流的社会科学事实上对此并没有太大的帮助，因为这常被分类为“政策问题”，而任何有自尊的无政府主义者都不会这样。

反政策 (微宣言)

“政策”一词已预设政府或统治手段将其意志加诸他人身上。“政策”是政治的否定；政策在定义上意味着一些由精英策划的东西，他们以为自己比其他

人更懂得处理他人的事务。通过参与政策讨论，最佳的成果也只是限制其破坏，因为它一开始已经与人们自我管理的想法相违背。

既然如此，问题就变成：对那些尝试去实现由人民自治的世界的人，什么样的社会理论是有用的？

这也是这本小书所要说的。

对于刚刚接触无政府主义的读者，我会说要掌握这个理论，需要从一些基本的前提开始。但不是太多，概括说只有两个。首先让我们谈谈——如巴西民歌所说的——“另一个世界是可能的”。像国家、资本主义、种族歧视以及男性统治这样的机制并不是无可避免的；我们可以拥有一个世界，那里既没有这些东西，而我们也生活得更美好。坚持这样的原则近乎一种信仰，因为我们怎样能肯定这种知识是正确的呢？最后可能得出来的结果是“另一个世界是不可能的”。但我们也可以说，正是因为这种绝对知识的不可可能，使乐观主义成为一种道德律令 (moral imperative)：既

然我们无法确定一个全新的、更好的世界是不可能的，那么继续不断制造我们今天所见的混乱并将其合法化，不正是背叛所有人吗？无论如何，就算我们错了，我们和美好的生活可能更接近了。

反“反乌托邦”（另一个微宣言）

我们当然要处理这样一个不可避免的对立：乌托邦主义会导致无法挽救的恐怖，如历史上斯大林主义者以及其他理想主义者，他们尝试将社会塑造成畸形的结构，在此期间杀害了几百万人。

这个论点掩饰了一个根本的误解：即对更好的世界的想象本身是有问题的。斯大林主义者杀人并不是因为他们有伟大的梦想——事实上斯大林主义者曾因为缺乏想象而著称——而是因为他们企图科学地肯定梦想。这使他们以为自己有权通过制度的暴力将愿景加诸其他人身上。无政府主义者并不主张类似的东西。他们假设没有不可避免的历史，而且不可能以任何形式的高压取得自由。事实上，所

有形式的系统性暴力都是对“想象”作为政治原则的侮辱，认识到这点，是开始去思考消除系统性暴力的唯一方法。

当然，人们也可以用很厚的著作来写历史上由犬儒主义者和悲观主义者所作出的暴行……

以上是第一个命题。至于第二个，我会说所有无政府主义理论都要自觉地反对一切先锋主义(Vanguardism)。知识分子绝不可以自认为是能够正确分析策略的精英，然后引领群众跟从。但若不是如此，还能怎样？这便是我将此书取名为“无政府主义人类学碎片”的原因之一，因为我认为这正是人类学特别能帮上忙的地方。这不只是因为大多数自治的社区和非市场经济都是人类学家——而不是社会学家和历史学家——调查的对象，而且因为人类学研究方法(ethnography, 又译为“民族志”)的实践至少提供一个模式，一个非常粗略、初步的模式：非先锋主义的革命知识分子的实践怎样运作。当我们运用人类学研究方法进行调查时，我们观察人们做什么，然后尝试梳理隐藏在行动或行为中的符号、道德或实践逻辑；我们尝试了解他们

不自觉的行为或习惯。激进知识分子一个明显的任务正是：去观察谁正在创造或实行另一种可行的模式，尝试弄清这些模式怎样可以有更大的影响，并将这些想法带回来，不是作为处方，而是贡献和可能性——作为礼物。这多多少少正是我在前几段之前说的，社会理论本来可以在民主过程中起重要的作用。正如该例子所演示的，这个计划实际上有两方面：一个是人类学的，一个是乌托邦的，两者在不断地对话。

上述内容和过去几百年来人类学甚至激进人类学的主张并没有多少关联。然而长久以来，人类学和无政府主义之间却有奇怪而又相当显著的密切关系。

格雷夫斯、布朗、莫斯、索雷尔

这并不是说人类学包含着无政府主义，或自觉地支持无政府主义者的想法，而是两者正绕同一个圈子转，想法有时会迎面相撞，特别是一些人类学的想法——对于人类

可能性 (human possibilities) 的强烈意识——使它一开始便和无政府主义相当接近。

让我从詹姆斯·弗雷泽爵士 (Sir James Frazer) 开始，虽然他与无政府主义者距离甚远。弗雷泽爵士在 19 世纪和 20 世纪之交时担任剑桥大学的人类学系首席教授，是个经典的、古板的维多利亚时代学者，他根据传教士和殖民地官员收集回来的问卷来描写殖民地未开化的习俗。他的理论态度是十足的居高临下——他相信几乎所有的魔术、神话和仪式都是基于愚昧的逻辑错误——然而他最为人知的著作《金枝》(*Golden Bough*)，却是对精灵、太监长老、垂死的植物神灵、神圣国王的祭典等富有想象力、诡丽的描写。这部著作影响了整整一代的诗人和文人：其中一个便是罗伯特·格雷夫斯 (Robert Graves)，一战时因在战壕写讽刺诗而闻名的英国诗人。战争结束后，格雷夫斯在一家法国医院由英国人类学家里弗斯 (W. H. Rivers) 治愈了他的弹震症 (Shell Shock)。里弗斯以在托雷斯海峡 (Torres Strait) 的勘探而出名，他还是一位精神科医生。里弗斯给格雷夫斯留下了深刻的印象，以致后来他甚至提倡全世界

政府部门应该交给人类学家管理。这并不是典型的无政府主义者会说的话，不过格雷夫斯一生倾向于在各种奇怪的政治立场中穿梭。最后，他甚至放弃了“文明”——工业社会——在西班牙小岛马略卡 (Majorca) 的一个小村庄里度过了五十年余生，期间他靠写小为生，而且出版了几本爱情诗集，以及一系列历史上最具颠覆性的文章。

格雷夫斯的一个论点是，“伟大” (greatness) 是一种病态。伟人必定是毁灭者，而伟大的诗人也好不到哪儿去 (他的死敌包括维吉尔、弥尔顿和庞德)。他认为真正的诗歌都是对一个远古至高神的神话式颂扬^[1]，弗雷泽爵士对这位神祇仅有迷惑的一瞥。其母系追随者在青铜时代早期在乌克兰大草原出现，但随后被希特勒所钟爱的雅利安部落打败并消灭 (虽然他们在米诺斯的克里特文明生存时间稍长一些)。在一本叫《白色女神：诗歌神话的历史语法》的书里，格雷夫斯声称要将她的节庆和欧洲各地的传统联系起来，他特别关注将女神的皇室女眷进行周期性人祭的做法，这确保

[1] Robert Graves, *The White Goddess: An Historical Grammar of Poetic Myth*, London ; Boston : Faber and Faber, 1961.

假冒伟人的人能够掌控局面，他在书末呼吁工业社会的最终崩坏。留意我在前面用了有点负面的词“声称”。格雷夫斯的书令人惬意同时又感到困扰的地方在于，他显然很享受写作，把一个又一个愤怒的论点抛出来，我们没法判断哪个是认真的，或者哪个问题是有意义的。在一篇写于1950年代的文章里，格雷夫斯提出了“合理性”（reasonableness）和“理性”（rationality）的分别，1980年代斯蒂芬·杜明（Stephen Toulmin）^[1] 将其发扬光大，但他的文章写的是苏格拉底的妻子粘西比（Xanthippe），为她凶暴的名声辩护（他的论点是：想象如果你嫁给了苏格拉底）。

格雷夫斯是不是真的相信女人比男人优越？他是否真的想让我们相信，他靠掉进兴奋剂的催眠状态，以及偷听公元54年一个希腊历史学家和罗马官员在塞浦路斯的对话就破解了一个神话？这值得想一想，因为他的写作都十分晦涩。他主要发明了两种知识分子传统，后来成为现代无政

[1] 杜明（1922—2009），英国哲学家。在其著作 *Return to Reason* 中，他指出 rationality 偏向于理念（ideal）、肯定性（certainty），我们同时也需要常识性的合理。——译注

府主义主要的理论分支——通常被视为最极端的两种。一方面，伟大女神的祭礼再次复兴，激励了异教徒无政府主义，这些螺旋舞蹈的嬉皮士表演者在集体行动中常常受到欢迎，因为他们至少看上去拥有比祈雨更大的影响力。另一方面，原始主义者，著名者如约翰·哲忍 (John Zerzan) 将格雷夫斯对工业社会的反对以及对经济崩坏的期望推得更远，他甚至认为农业是一个巨大的历史错误。异教徒和原始主义者共同分享格雷夫斯书中一些不可言传的东西：我们不知道应将它放在哪个层次来阅读。它们既是荒诞的自我讽刺，同时也严肃无比。

有不少人类学家，其中不少是这个学科的奠基人，都涉猎过无政府主义者或无政府主义政治。最为人知的是上世纪初一名叫布朗 (Al Brown) 的学生，学校的朋友叫他“无政府布朗”。布朗十分欣赏有“无政府主义王子”之称的克鲁泡特金 (当然，克氏自己不赞成这个称号)。克鲁泡特金是北极探险家、自然主义者，他证明了那些最擅于合作的物种往往拥有最强的生存能力 (举例来说，社会生物学是克鲁泡特金解答的一个尝试)，从而将社会达尔文主义抛入

一个至今仍无法从中恢复的困境。后来,布朗开始有了影响,他取了一个模仿贵族的复杂连字姓氏 A. R. 拉德克利夫—布朗 (Radcliffe-Brown), 并在上世纪二三十年代成为英国社会人类学的理论大师。年老的布朗对他年轻时的政治活动不愿多谈, 但他在理论上坚持将社会秩序的维持置于国家机器之外, 这显然并非巧合。

另一个最有趣的例子是马塞尔·莫斯, 布朗的同代学者, 也是法国人类学的奠基人。莫斯的父母都是正统的犹太人, 他也刚好是法国社会学奠基者涂尔干 (Emile Durkheim) 的外甥。他在巴黎管理一个消费者合作社, 同时不断为社会主义报刊撰稿。他在不同的国家研究合作社, 并尝试将不同的合作社联合起来, 以建立一个反资本主义的另类经济。莫斯最著名的作品是上世纪二十年代对列宁将市场再次引进苏维埃的响应: 如果在苏联这种货币化程度最低的欧洲国家也无法以法律杜绝货币经济, 那或许革命者需要通过人类学研究的记录, 看看市场到底是个什么东西, 而有别于资本主义的、可行的另类经济可以是怎样的。所以他在自己 1925 年写就的《礼物》一文中指出, 所有契约的

本源都是基于共同体之间的分享，对他人需求的无条件承诺，这与所有经济学教科书指出的截然相反，历史上从来没有以物易物的经济：那些不使用货币的社会其实是在实行礼物经济，在这个系统里，我们现在谈及的利息和利他主义、个人和财产、自由和服从等等分别根本不存在。^[1]

莫斯相信社会主义不可能由国家建立，而应该是由下而上，才可能在“旧躯壳”中建立一个基于互助和自我管理的新社会。他认为这些现存的普遍做法可以作为资本主义的道德批判基础，并让人们窥见社会可能的未来。所有这些都是典型的无政府主义主张。然而，他对无政府主义并没有什么好感，因为他将无政府主义和其中的一名代表人物索雷尔 (Georges Sorel) 等同。索雷尔是一名不太惹人喜爱的法国无政府工团主义者和反犹太分子，现在他最为人知的是他的著作《论暴力》^[2]。索雷尔的论点是，既然群

[1] 参见马塞尔·莫斯：《论馈赠：传统社会的交换形式及其功能》，卢汇译，中央民族大学出版社，2002年。——译注

[2] 索雷尔：《论暴力》，乐启良译，上海人民出版社，2005年。法语书名为 *Reflections sur le Violence*，原意为《暴力的反思》。——译注

众的本质并非善或理性，那么通过讲道理来号召他们就是不足取的。政治是以伟大神话来激发他人的艺术。对革命者，他提出一个末日式总罢工 (Apocalyptic General Strike) 的神话，即一个完全转型的时刻。他强调要维持这个神话，需要一个革命的精英以意志去参与符号性的暴力来保持它的活力。这个精英有如马克思主义者的先锋政党 (通常当它施行暴力时不太有符号性)，莫斯描述其为一种永久的共谋，古代秘密政治会社的现代版本。

换句话说，莫斯眼中的索雷尔或无政府主义都是关于引入一种非理性的、暴力的、先锋主义的元素。现在看来有点怪异的是，在当时的法国本来应该是工会强调神话的力量，人类学家则反对才是，但是在二三十年代法西斯主义到处漫延的时候，我们可以理解为何一个欧洲的激进主义者——特别是一个有着犹太血统的——会觉得这一切有点毛骨悚然。这种毛骨悚然到达一定程度，甚至将整盆冷水淋在总罢工这个迷人的形象上——要知道这是想象力所能达至的、以最低暴力进行的末日式革命。到了1940年代，莫斯肯定他的批评是完全合理的。

在写到关于革命先锋的教条时，他指出，索雷尔特意加入了一个取自他舅舅涂尔干的概念：社团主义（corporatism），即通过社会连带（social solidarity）将纵向的结构连在一起。他认为这对列宁有很大的影响，正如后者自己所言。此后，这也被右翼所采用。索雷尔去世前，变得越来越同情法西斯主义，他的路线和墨索里尼（另一个工团主义的半吊子信徒）的十分相近，莫斯相信，这些法西斯主义者到底都采用了同一套涂尔干/索雷尔/列宁的想法。而在莫斯去世之前，他甚至认为希特勒的壮丽典礼，举着火炬的队伍吟唱着“胜利万岁！”（Seig Heil!），也是受他和涂尔干写的澳洲土著的图腾仪式所影响。他抱怨说：“我们在描述仪式如何建造社会连带，并将个体整合到群体时，从未想过今天会被人应用！”^[1]（事实上，莫斯是错的，近代的研究指出，纽伦堡集会模式其实取材自哈佛大学的拉拉队，但这就另当别论了。）第二次世界大战的爆发击垮了莫斯，他的许多朋友都因而丧生，他未能从伤痛中复原。

[1] 出自马塞尔的书信，收于 *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, edited by Mike Gane. Published: London, New York: Routledge, 1992.

当纳粹占领巴黎时，莫斯拒绝逃走，每天都坐在办公室里，桌上放着一把手枪，等着盖世太保的到来。他们最终也没来，然而恐惧和历史共犯的沉重感却摧毁了他的清醒。

几乎已经存在的无政府主义人类学

尽管如此，最终莫斯对无政府主义的影响始终几乎是其他所有人的总和，因为他对另一种道德观的兴趣，使他看到人们因为对生活方式的坚持而避免了政府和市场的出现。用我们自己的词语来说，他们都是无政府主义者。到目前为止，我们见到的已经存在的无政府主义人类学碎片，很大部分都要归功于他。

在莫斯之前，人们普遍假设在货币或市场出现之前的经济模式主要是“以物易物”，人们都尝试参与市场的运作（以

最少的付出获取最好的物品或服务，想尽方法致富)，然而他们还没有发展出复杂的机制。莫斯论证说，事实上这种经济并不是“以物易物”，而是礼物经济。他们并不是基于计算，而是拒绝计算，他们扎根于伦理系统，而且和大部分我们今天熟知的经济学基本原理相违。这并不是说他们还不知道如何以最有效的方法去谋取最丰厚的利润，相反，他们会把任何在交易中——起码如果对方不是敌人的话——谋取利润的行为视为冒犯或唐突。

在近代有一名（属于一小部分人）公开的无政府主义人类学学者，另一个法国人皮埃尔·克拉斯特（Pierre Clastres），因其在政治层面上提出类似的论点而闻名。他强调，政治人类学学者还没有超越传统的进化论的观点，他们认为国家比以前存在的政体都复杂和先进；例如，克拉斯特研究的亚马孙社会便会被视为不及阿兹特克（Aztecs）或印加（Inca）社会成熟。但是他提出，或许亚马孙人并非完全不知道国家权力的基本模式——即容许一小部分人向所有人发号施令，而这些不容置疑的命令背后都是武力

威胁——而是要确保这种管治模式不会出现呢？换句话说，他们反对我们政治科学的道德基础吗？

这两个论点之间的相似性十分具有震撼力。在礼物经济中，个人有谋利的空间；但整个系统的结构使得没有人能够造成永久的财富不平等，因为那些热衷名利的人会互相竞争，看谁能馈赠最多。在亚马孙（或北美）社会，首领的机制在政治层面上也起着相同的作用：这个职位要求很高，但回馈却很低，而且被重重防护机制所限制，那些渴求权力的人在位也做不了什么。亚马孙人可能并不是每过几年就把首领的头砍下来，但这个比喻并非完全不恰当。

这样说他们都真的是无政府社会，建立在明确排除国家和市场的逻辑的基础上。

然而，这些案例都是很不完美的。对于克拉斯特的普遍批评是，质问他亚马孙人如何运作他们的社会以抵御不曾经历过的东西（如国家）的崛起。这是个

天真的问题，但无疑也是克拉斯特自身方法天真的地方。克拉斯特尝试轻描淡写地去谈论这些亚马孙社会不容妥协的平等主义，最典型的例子是用轮奸去恐吓那些违背性别角色的妇女。我们必须质疑为何他看不到这么明亮的一个“盲点”；特别是这可能回答上面的那个问题。或者亚马孙部落的男人明白什么是随心所欲的、不可置疑的权力，因为他们将其实施在妻女身上。或者正是因为这样，他们不想让这种社会结构阻碍自己。

这点值得指出，因为克拉斯特在许多方面都是天真的浪漫主义者。然而，从另一个角度看，这里并没有涉及任何难以理解的东西。毕竟，我们都在谈论这样一个事实：大多数亚马孙人不想给任何人用武力威逼他们服从的权力。或者我们要自问，为何我们觉得这种态度需要解释。

想象的权力制衡理论

这便是我所说的另一种伦理。无政府主义社会对人性贪婪以及虚荣的认识程度，绝不亚于现代美国人对人类忌妒、暴食或懒散的能耐的无知；他们只是觉得这作为他们的文明基础不太吸引人。事实上，他们把这些现象视为如此可怕的道德威胁，所以放弃组织自己的社会生活去杜绝它们。

如果这是一篇纯理论性的文章，我会解释这一切其实显示了一种有趣的方式，去整合价值理论和抗争理论。但在这里，现阶段的分析已经足够了，我认为莫斯和克拉斯特已成功地奠定了一个革命性的权力制衡理论基础。这个说法可能有点过于复杂，让我再逐步解释。

在典型的革命论述里，“权力制衡”（counterpower）指的是一系列制衡国家和资本的社会机制，例如从自我管理的社区到激进工会和民兵组织。有时候，它也被称为“反权力”。当这些机构和政府并存时，这常被视为一个“双权力”的处境。这意味着大部分人类历史都具有这个特点，因为

历史上没有几个政府能够清除这些组织。但莫斯和克拉斯特的论点指向更激进的东西。它指出，甚至在还没有政府和市场的时候，这种权力制衡（至少以最基本的形式）便已存在。它不是说有些平民的机构反对领主、国王、富豪权力，而是这些组织本身的操作方式已杜绝这些人的出现。它所制衡的是社会中一种可能性、潜力，或者你可以称它为辩证可能性。

这至少解释了一个特别的事实，即平等社会 (egalitarian societies) 常常被恐怖的内部张力或者极端的符号暴力撕碎。

当然，所有的社会从某程度来说都是和自己作战。我们见到利益、派别、阶级之间的矛盾，而且社会系统常基于各种价值的追求而将人们扯向不同的方向。在平均主义的社会，因为重心放在如何缔造及维持社区的共识，常引发一些精心推敲的防御机制，例如一个黑夜的幽灵世界，住着怪兽、巫婆和其他恐怖的生物。一个最和平的社会同时也是鬼怪最多的社会，在他们想象构造出来的宇宙里，不断有战争幽灵来拜访，环绕它们的隐形世界则如同战场。就好像为了达成共识所作的无穷无尽的努力也导致了永恒

的内在暴力，或者这样说更好，在内在暴力被量度及包含的过程里，所导致的道德矛盾的纠缠才是社会创新的根源。基本的政治现实，并不是这些互相冲突的基本原理及推动它们的矛盾因素，而是调和它们的整合过程。

以下的例子或许有助于我们了解：

例一：Piaroa，一个聚居在奥利诺科河支流、高度平等的社会，人种志学者乔安娜·奥弗林 (Joanna Overing) 称他们为无政府主义者。他们认为个人自由及自治有重要的价值，自觉地去确保没有人要听从其他人，或者没有人可以通过操纵经济资源来限制其他人的自由。然而，他们同时坚持 Piaroa 的文化源头来自一个邪神，一个吃人的双头小丑。他们的道德哲学将人类境况 (human condition) 定义为介乎野性的、前社会的“感官世界”和“思想世界”之间。“长大”意味着以后者来驾驭前者，并培养幽默感。然而事情没那么简单，因为所有技术性知识，就算是生活所必需的，都因为自身的源头带有毁灭性的疯狂元素。类

似的是，Piaroa 一方面因为和平而出名，那里几乎没有听说有任何谋杀，因为人们担心杀人者将会即刻被“污染”（pollution），死得十分恐怖；另一方面，他们的宇宙也存在着无穷无尽、看不见的战争，其中女巫需要应对来自疯狂的、掠夺成性的神的袭击，所有死亡都是属灵的谋杀，必须采用对其他（疏远的、不知名的）部落的大屠杀来报复。

例二：Tiv，另一个名声显著的平等社会，在尼日利亚的贝努埃河（Benue）建立他们的部落。相对于 Piaroa，他们的家庭生活等级分明：年长的男人有许多妻子，而且他们可以互相交换和年轻女人的生育权，而青年男子则不得一直单身，寄居在父亲的庄园（compound）。近几个世纪来，Tiv 并不能完全避免奴隶贩子的入侵，领土之内也散布着不少本地市场。部落之间有时也有小型的战争，但通常大一点的纠纷都由大型的公共“辩论”（moot）来解决。虽然如此，那里没有比庄园更大的政治机构，事实上，任何看起

来有政治性的组织都在根本上不被信任，或者更准确地说，它们被看作环绕着莫名的恐怖。人种志学者保罗·博安南 (Paul Bohannan) 简要地指出，这是因为权力的本质：“人们以消耗他人来获得权力。”市场受魔力保护，而实施市场规则的这些魔力附着着疾病，据说是由人类的身体及血液供养。任何谋求名声、财富以及顾客的人都被视为巫师。他们的肝脏外面包着一种叫 tsav 的东西，它依靠吃食人肉来增强能力。大多数人都避免做这样的事情，但他们相信有一个秘密的巫师组织，他们将人肉偷偷地放进被害者的食物里而产生所谓的“肉债”，受影响的人最终会疯狂地消耗他所有的家人。这个想象的巫师组织被视为国家的隐形统治者。权力因此是制度性的罪恶，每一代人都会通过觅猎巫师的行动去找出罪犯，从而有效地粉碎任何萌芽中的权力结构。

例三：马达加斯加高原，1989年至1991年我居住在那里，一个十分不同的地方。这个地区是马

拉加什 (Malagasy) 国家，即梅里纳王国 (Merina Kingdom) 的中心，从 19 世纪初起遭受了多年残酷的殖民统治。该地长期有一种市场经济和——理论上来说——一个中央政府，当我在那里时，它由所谓的“梅里纳资产阶级”所主导。事实上这个政府与大部分农村地区和农村社会关系疏离，它们都是自治的。在许多方面，这都可视为无政府主义：大部分本地的决策都是基于非正式的共识，人们不信任领导权；他们认为成年人持续命令其他人是错误的；这使任何机构甚至连有薪劳工都被视为靠不住的。或者可以更准确地说他们都是“非马拉加什” (unmalagasy)，包括法国人的所作所为，以前邪恶的国王和奴隶主们。社会本身十分和平，但同样环绕着隐形的战争；每个人都可能使用危险的药物，与邪灵发生关系或者承认自己是邪灵；夜里赤裸的女巫在坟墓上跳舞并将人当马骑；所有的疾病都是因为忌妒、憎恨以及魔力的袭击。再者，巫术和国家认同有暧昧的关系。人们常形容马拉加什就好像“头上的头发”一样平等和团结，很少甚至从

没有实行经济平等的理念；不过，他们认为太富有或权力太大的人会被巫术所毁，巫术虽然被定义为邪恶，但被视为十分本土（邪恶的魔力被称为马拉加什魔力）。只要有道德团结的仪式，实行平等的理想，他们就可以抑制、驱逐、毁灭巫师，然而这些巫师首先又是社会本身平均主义精神特质的扭曲体现和实践。

在所有例子中，我们可以留意到一个很明显的对比，一方面是狂暴的、动乱的宇宙学，另一方面是关于调解以及如何取得共识的社会过程。这些社会没有一个是完全的平等：那里多多少少总有一些形式的统治，至少男人统治女人，年长的统治年幼的。这些形式的本质和强度很不同：Piaroa的共同体结构十分薄弱，如果将之视为“男性统治”的共同体甚至有点值得怀疑（虽然大部分部族领袖都是男性）。Tiv很不同的是，结构性的不平等依然存在，所以我认为这些无政府社会不但不够完美，还酝酿着自我毁灭的种子。如果更大规模、更系统性暴力的统治形式出现，他们又可能会用这些年纪及性别的语法来合理化自己。

我仍然认为，如果简单地把这种无形暴力和恐怖视为不平等的形式制造出来的内部矛盾，就大错特错了。这个说法，相对于真正的、可见的暴力来说是正确的。至少我们都知道，在社会里最显著的不平等都是基于性别，常见的谋杀案里通常都是男人杀害女人。同样的，可以说在一个社会里，男女角色分得越清楚，身体暴力便越趋严重。但这绝不是说等一切不平等都消失了，所有的东西，甚至想象，便都会变得平静。某种程度来说，我怀疑这些骚动都是源于人类境况的本性。没有哪个社会不把人类生活视为一个最基本的问题。无论他们所认定的问题有多不同，至少工作、性爱、繁殖等都是必不可少的元素。人类的欲望无常，但人生的时间有限，所以注定烦恼众多。就算我们消除了所有的不平等（虽然我认为这会彻底改善很多的东西），这些烦恼也不会消失。事实上，任何对于人类境况、欲望、道德都能被彻底解决的幻想是异常危险的，那是潜伏在权力和国家的伪装之下的一个乌托邦影像。相反地，如我所提出的，这些幽灵的暴力来自维持平均主义社会过程中的张力。另外，我们至少可以猜测，Tiv 的想象要比 Piaroa 带来更多困扰。

国家正是依靠这种人类境况无法解决的想象而出现，这也是克拉斯特的论点之一。他指出，在历史上，国家的架构不可能由无政府主义的政治机构产生，因为后者正是要确保前者不会出现。作为替代，它只能由宗教机构产生：克拉斯特的矛头指向带领所有人寻找“没有邪恶的国度”的图皮南巴(Tupinamba)先知。当然，后来 Peter Lamborn Wilson 称为“克拉斯特机器”的反支配机制(mechanism)，或者我所说的“权力制衡的装置”，它自身可能也会陷入这种预示世界末日的空想中。^[1]

现在，读者或许会反对说：“当然，但当无政府主义者用‘权力制衡’这个词时，这些和革命理论家通常所指的起义共同体之间有何关系？”

[1] Wilson, Peter Lamborn, *The Shamanic Trance, in Escape from the Nineteenth Century: and Other Essays*, Brooklyn, N.Y.: Autonomedia, 1998.

要不让我们看看头两个例子和第三个例子的区别吧，因为我在 1990 年接触的马拉加什共同体在很多方面都和起义共同体的情况很相似。在 19 世纪和 20 世纪之间，出现了一个很大的态度转变。所有 19 世纪的报告都指出，尽管人们面对的是贪污和凶暴的马拉加什政府，却没有谁质疑马拉加什政府的合法性，他们仍对女皇绝对忠诚。也没有人质问奴隶制的合法性。在法国于 1895 年占领该岛之后，君主制和奴隶制立即被废除，一切转变十分迅速。在一个世代结束之前，他们之间开始出现了一百年之后我在乡村所见到的那种共识：奴隶是邪恶的，君主制也是不道德的，因为他们视他者为奴隶。最后，所有和命令拉上关系的（兵役、有薪劳工、强迫性劳工）都被视为奴隶制的变形。以前那些不曾受挑战的机构都被定义为非法，特别是在那些没有受过高等教育以及法国思想启蒙的人眼中。“马拉加什”被定义为对这种外来方式的排斥。如果我们将这种态度与对国家持续性的被动反抗、不断细化的自治以及相对平等主义模式的自我管理联系在一起，我们见到的其实是一场革命。在 80 年代的金融危机之后，国家政府也随之崩溃，

或者说变成失去由系统性高压支撑的空洞形式。农村的人群依然遵照此前的生活，例如定期到各政府办事处登记填表，虽然他们已不需要缴纳任何税费，政府并没有提供什么服务，就算发生盗窃或者谋杀警察也不会到场。如果革命指的是人民抗拒某种他们认为是压迫性的权力，在这种权力身上他们找到某些必须反对的元素，然后尽力将这种权力完全驱离日常生活，那么我们无法否认那真的是一场革命。虽然它没有涉及任何真正的起义，但这也不失为一场革命。

至于它到底能持续多久，便是另一个问题了。那是一种非常脆弱的自由。很多这样的飞地(enclave)，无论是在马达加斯加还是他处，都已衰落。有些持续下去了，而新的飞地不断出现。当代世界充斥着这样的无政府空间，它们越成功，我们将越少听到它们的消息。只有当这样一个空间崩塌演变成暴力的时候，外边的人才会发觉它存在过。

有待解答的问题是：为何民众的态度上如此深远的改变发生得这么快？答案可能是它并不是突然之间发生的，可能早在19世纪就在进行，而当地的外国观察者（即使那些

长期居住该岛的人)也浑然不觉。但同时很清楚的是,殖民律法的实施会激发优先权的快速调整。我想指出,这正有赖于权力制衡几种根深蒂固的形式的长期存在。许多革命的意识形态都是来自巫师和女巫的幽灵世界,来自以重新定义各种神奇力量的道德意义。但这根指出幽灵空间为何经常是道德想象的支柱,储存着潜在革命性改变的创意。正是从这些看不见的(尤其是相对于权力来说不可见的)空间里,才真正产生了起义的潜力,以及那些使人惊奇的、在革命时刻无所不在的社会创造性。

将以上论点归纳如下:

- (1) 权力制衡首先扎根于想象;它的出现是基于所有社会系统都是矛盾纠结而且常常处于战争状态这一事实。或者更准确地说,它是扎根于维持基于共识的社会实践的梦想(因为任何不是基于暴力的社会,最后必然如此),即不断站在他人的角度想问题而达至相互了解,而幽灵般的暴力则是无可避免的结果(corollary)。

- (2) 在平均主义社会，权力制衡可以说是社会权力的一种主导形式。它抵御着某些被视为内在于社会本身、令人胆怯的可能性：即反对任何系统性的政治或经济统治地位的出现。
- (2a) 从机构的层面来说，我们可以把权力制衡采用的形式称为直接民主、共识以及调解的机制，也就是说，公开协商、控制无可避免的内部骚乱并将其转化为对社会最理想的状态：欢乐、同心、富饶、繁荣、美丽，等等。
- (3) 在高度不平等的社会，想象性的权力制衡常定义为反对某些特别令人讨厌的支配，并尝试在社会关系中将其彻底铲除。当它这样做时，无疑是革命性的。
- (3a) 在体制上来说，作为一种想象的源泉，权力制衡负责创造新社会形式，重新评估或者转化旧的形式。而且，
- (4) 在激进转型的时刻，或者说“革命”，正是它容许

群众去创造全新的政治、经济以及社会形式。它也就是内格里 (Antonio Negri) 说的“制宪权” (constituent power), 创造或制订宪法的权力。

大部分现代宪法被视为抗争的成果：美国革命、法国大革命，等等。当然，不是所有的宪法都是这样，但这指向一个很重要的问题，任何一个真正具有政治性的人类学必须严肃面对的问题：到底是什么把“现代”社会和 Piaroa、Tiv、Malagasy 等所属的“其余的”人类历史区分开来？这无疑是个令人头痛的问题，但恐怕我们无法避免，否则读者难免会不信服，为什么要弄出一个无政府主义的人类学。

炸毁围墙

如我所说，一个无政府主义人类学并不真的存在。我们有的只是碎片。在本书的第一章，我尝试将它们拼凑出来，找出一个共同的主题。在这一章，我们会走得更远，并且想象一个在将来某个时刻可能会存在的社会理论。

反对派怎样说

在我们出发之前，我必须回应那些常见的反对意见：对现有无政府社会的研究和当前的社会没有任何关联。本

来，我们谈论的不就是一些土著吗？

对于任何熟悉人类学的无政府主义者，这个论点耳熟能详。典型的对话如下：

怀疑论者：如果你能告诉我这个无政府主义的想法凭什么能运作，那我还会认真地想一想。你能给我举个例子，有哪个社会可以没有政府吗？

无政府主义者：当然。我们的例子数不胜数。我随便举一些给你听：博罗罗(Bororo)、百宁(Baining)、奥农达加(Onondaga)、温图(Wintu)、埃马(Ema)、塔伦西(Tallensi)、维佐(Vezo)……

怀疑论者：但这些都是原始部落！我问的是在这个科技发达的社会里的现代无政府主义。

无政府主义者：好。我们有各种形式的成功实验：工人自治的实验，如蒙德拉贡(Mondragon)；基于礼物经济的实用项目，如Linux；以及各种各样基于共识和直接民主的政治组织。

怀疑论者：当然，当然，但这些都是个别例子，我说

的是整个社会。

无政府主义者：这也不是没有人试过。看看巴黎公社

以及西班牙内战的例子……

怀疑论者：对，看看他们的下场！他们都被杀了！

骰子里灌了水银，你赢不了！因为当这些怀疑论者说“社会”时，他们指的其实是“国家”或者“民族国家”。既然没有人想建立一个无政府主义的国家——那将是自相矛盾——他们真正问的是一个现代民族国家的政府被拔起的例子：随便举一个例子，当加拿大政府被推翻，或者因其他原因自我废除时，没有新的政府承接，所有的人民开始组织成自由意志的集体 (collectives)。很明显，这种局面不曾出现过。在过去，每当这看起来就快成功时（巴黎公社和西班牙内战都是最佳的例子），那些邻近地区国家的政治家都袖手旁观，直至那些努力创造这个局面的人被围捕和杀害。

但问题并不是没有答案，那就是要接受一个无政府主义者组织的形式与国家绝不相同。它们涉及各种不同形式的

共同体、联盟、网络、项目，以我们能够想象（或者无法想象）的方式重叠、相交，有些相当本土化，有些相当国际化。或者说他们都有一个共通点，那就是不会有人拿枪指着他人命令他们做事。而且因为无政府主义者并不是要夺取任何统治国家的权力，一个系统取代另一个系统的过程不会以突然的、革命性的灾难形式出现，例如炸掉巴士底狱、占领冬宫，而必定是以渐进的方式进行，创造另一种世界级规模的组织形式、新的沟通方式、崭新而且较少异化的组织生活方式，并最终使现行的系统看起来愚蠢且不适用。换句话说，我们可以举出无数可行的无政府主义组织的例子：只要不是自上而下的权威，任何形式的组织，无论是克列兹姆乐队（Klezmer Band）还是国际邮政服务，都可以是无政府主义的。

不幸的是，以上论点无法满足这些怀疑论者。他们要的是“社会”。这将问题简化为，要在历史和人类学的记录中找一个看起来像民族国家（一个民族、说共同的语言、住在有界限的领土中、遵守一套共同的法律原则……）的东西，但它没有国家机器（根据韦伯的话，这可以粗略定义为：一群

人，声称至少当他们在位时，他们是唯一有权动用暴力的人)。就算如此，我们多多少少也能找到一些小型的共同体作为例证。然而他们随即否决，因为这些例子“不够规模”。

所以我们又回到了原先的问题，即它已假设我们现在的世界和那些“原始”、“部落”甚至“农民”所居住的世界有绝对的差异。但请不要埋怨人类学家：我们尝试了几十年去说服大众其实并没有所谓“原始”的东西，“简单的社会”其实一点也不简单，没有人长期存在于隔绝中，说某些社会较先进或较落后其实没有意义；但到目前为止，我们并没有多少进展。几乎不可能说服普通的美国人，其实那些亚马孙人有东西可以教他们——除了我们应放弃现代文明并跑到亚马孙居住——这是因为他们认为自己生活在一个截然不同的世界。这个反应跟我们惯常对革命的理解其实相当类似。

让我总结上一章的论点，并试着解释为什么我认为这是正确的：

关于革命概念的简短宣言

“革命”这个词在日常使用中无情地被贬低为可

以泛指任何东西。我们几乎每个星期都有革命：银行革命、控制论革命、医学革命，或者每当有人设计了新的聪明的软件时的互联网革命。

这种修辞之所以成立，是因为这些革命的定义都有一个共同点，即范式转换 (paradigm shift)：社会现实出现一个清晰的断层，一个根本性的破裂，所有东西的运作都截然不同，以前的范畴完全不适用。因此我们可以说，现代世界是由两个“革命”所衍生出来的：法国大革命和工业革命，虽然两者除了与此前世界的断裂之外，并没有其他相同之处。如 Ellen Meiksins Wood 所指出的，这出现了一个奇怪的结果，我们讨论所谓的“现代性”时，习惯将英国的自由放任 (laissez faire) 经济学和法国的共和政府相结合，尽管两者从不曾同时出现过：工业革命发生的背景是怪诞的、陈旧的、十足中世纪的英国宪法，而十九世纪的法国绝对不是放任经济。^[1]

[1] Wood, Ellen Meiksins, *Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*. London ; New York : Verso, 1992.

（“发展中国家”一度向往苏联革命，似乎是因为那是两种革命同时发生的例子：夺取国家权力进而引进快速的工业革命。结果是，二十世纪几乎所有决心以工业力量赶上经济发展的南半球政府都不得不自称为革命政权。）

如果这存在着逻辑谬误的话，那正是因为它想象社会甚至科技变革的方式和托马斯·库恩(Thomas Kuhn)的“科学革命的结构”(the structure of scientific revolutions)相同。库恩指的是由牛顿宇宙观转向爱因斯坦的宇宙观：在知识层面上出现突破之后，宇宙也不同了。如果将其应用在科学革命以外，它意味着世界和我们的知识相等；当我们改变了知识基础的原则之后，现实也随之改变。这类似发展心理学家指出的我们在幼儿时期应当克服的智识错误，但看起来并非如此。

事实上世界并没有责任要符合你的期望，“现实”不可能完全跟我们的想象重叠。整体(totalities)正是这种想象的创造。民族、社会、意识形态、封闭系

统……没有一个是真正存在的。“现实”总比这些概念更混乱，即使相信它们的存在是无法否认的社会力量。将世界或社会定义为一种总体系统（其中每个元素的意义是由它与他者的关系来决定）的习惯想法，无法避免地令人以为革命必定是巨变。因为，毕竟除了巨变之外，一个整体系统能如何被另一个截然不同的系统取代呢？人类历史因此变成了一系列的革命：新石器革命、工业革命、信息革命等，政治梦想开始控制这个过程；要实现这种巨变，瞬间的崩溃不会自然发生，必须由集体意志直接造成。正确地说，就是“革命”。

如此一来，当这个时刻来临，激进的思想家觉得自己必须放弃整体的梦想，转而加倍努力去宣布革命总会发生时，我们就一点也不意外了。例如在保罗·维希留（Paul Virilio）眼中，巨变是存在的永恒状态，而对让·鲍德里亚（Jean Baudrillard）来说，每当他有新想法时，世界每隔几年便会变得全然不同。

这并不是建议断然拒绝这种想象的整体——甚

至假设断然拒绝是可能的，这在现实中都不太可能，因为它们可能是人类思考的必要工具——而是建议我们必须谨记，它们仅仅是：思考的工具。举个例子，如果我们能问“革命之后，我们怎样安排大众运输”，或者“谁会为科学研究提供资金”，甚至“革命以后，你觉得时尚杂志还会存在吗”这些问题，都是很有益的。这句话（革命是一种决裂）是一个有用的思考转折点；就算我们也认识到在现实中，除非我们愿意屠杀成千上万人（就算真的如此），革命也肯定不会像这个句子所说的一样——一个清晰的决裂。

那它会是什么？我已经给出一些建议。一个世界性的革命需要一段很长的时间。但仍然可能意识到它已经开始了。最容易的了解方法就是，先别把革命想象成一样东西——“一次”革命，伟大的巨变——而是问“什么是革命的行动”。我们可以这么认为：革命的行动是任何对某种形式的暴力或者支配的反对乃至反抗，并且通过它重新建立社会关系的集体

行动。革命的行动不一定要推翻政府。在权力底下创造自治的共同体（引用卡斯托里亚迪斯 [Cornelius Castoriadis] 的定义：自我组合，集体决定规则或运作原则，并不断地重新检视它们）的尝试，根据定义几乎可算是革命行动。而且历史告诉我们，这种行动的不断累积会改变（几乎）所有一切。

我并不是第一个提出这些论点的人，当我们不将自己局限在国家以及夺取国家权力的框架里，都会自然而然地想到这种愿景。我在这里想要强调的是，这对我们如何看待历史会有什么影响。

思想实验，或炸毁围墙

我所提倡的正是进行一次思想实验。如果说，就像近来一本书的书名所称的那样，“我们从没有现代过”；如果说，从来就没有什么根本性的决裂，我们生活的世界在道德、社会或政治上跟 Piaroa、Tiv 与马拉加什的农村并没有根本

性差异，那会怎么样？

我们有无数种定义“现代性”的方法：其中某些主要是跟科学和技术相关；另外有一些则是和个人主义相关，或者跟资本主义、官僚理性、异化或不同种类的自由相关。不过，无论他们怎样定义，几乎所有人都同意，大约在十六、十七或十八世纪，在西欧及其殖民地发生了一个巨大的转变，正因为如此，我们都变成“现代”了。从此之后，我们变成和以前截然不同的生物。

但是，要是我们将这整套认识扔掉会怎样？要是我们想象哥伦布和达·伽玛当年的远航“发现”的土著其实是现在的我们，那又会怎样？或者说，如果他们发现的人并不是他者，而是像他们一样的人呢？

我并不是要争论过去五百年没有发生过重要的事，也不是要指出文化差异并不重要。我们可以说，每个人、每个共同体、每个个体都拥有他们独特的世界。“炸毁围墙” (blowing up walls)，我指的是摧毁傲慢的、缺乏反思的前设——我们和 98% 的人没有什么共通点，所以我们不需要考虑他们。毕竟，如果你已假设了一个根本性的决裂，那理

论上你能问的只有诸如“什么令我们如此特别”的问题。一旦我们摆脱了这些预设，起码在自嘲其实没有以前想的那么特别之后，我们也可以开始思考，到底什么变了、什么没变。

举个例子：

多年来人们一直辩论西欧和它的殖民地常自称的“西方”有什么了不起的地方，容许他们在1500年到1900年的四百年间占领了这么多土地。是否因为有一个更有效的经济体系？一个优良的军事传统？它是否和基督教或新教有关，还是和理性主义的探索精神有关？是否仅关乎技术？或者和更多个人主义的家庭关系有关？还是以上多个因素的结合？西方历史社会学研究的正是如何解决这个问题。直到最近才有学者指出，也许西欧并没有什么根本性的优势，然而这也可见这个预设是如何根深蒂固。1450年欧洲的技术、经济、社会、国家组织都比不上埃及、孟加拉、中国的福建，或者任何旧世界的城市地区。欧洲在某些方面可能比较先进（如海军科技、银行组织），但也有许多方面是

落后的（如天文、法学、农业技术、陆战技术）。或许原本就没有什么神秘的优势。西欧恰好位于旧世界的有利位置，可以很容易地航向新世界，先行者则幸运地找到拥有巨额财富的土地，以及过着石器时代的生活并没有防卫能力的居民。这笔横财，加上可以将多余人口外移的新土地，才足以解释为什么欧洲会取得成功。也因为如此，他们才能摧毁（较发达的）印度服装工业，好腾出空间让工业革命发生，然后蹂躏并支配亚洲，从而使它在技术上来说——特别是工业和军事技术——越来越落后。

不少作者（如 James M. Blaut^[1]、Jack Goody^[2]、

[1] *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York : Guilford Press, 1993.

[2] *East in the West*, Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1996.（参见中译本，杰克·古迪：《西方中的东方》，沈毅译，浙江大学出版社，2012年。）

Kenneth Pommeranz^[1]、Grunder Frank^[2]) 近几年都提出相近的论点。从道德上攻击欧洲之傲慢，这是相当重要的。从道德上来说，唯一的问题是它倾向于混淆方法 (means) 和倾向 (inclination)，即它是基于这样的前提：西方历史学家假定无论欧洲人凭什么剥夺、诱拐、奴役及灭绝几百万的人口，都标志着他们的优越性，那么说非欧洲人没有像欧洲人这么做，那便是一种侮辱。对我来说则相反，说某人的行为像十六七世纪的欧洲人更有侮辱性，例如强迫安第斯山脉或墨西哥中部的人民在矿井工作以致几百万人死亡，或者绑架大量的非洲人口让他们在蔗田工作至死——除非有人能证明他们自身倾向于种族灭绝。事实上，当时许多人都有此能力可以造成世界规模的破坏——例如

[1] *Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000. (参见中译本，彭慕兰：《大分流：欧洲、中国及现代经济世界的发展》，史建云译，江苏人民出版社，2004年。)

[2] *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998. (参见中译本，贡德·弗兰克《白银资本：重视经济全球化中的东方》，刘北成译，中央编译出版社，2000年。)

十五世纪的中国，但他们并没有这样做，这不是因为他们良心不安，而是他们从来就没有想过要这样。

所有这些最后都奇怪地变成如何定义资本主义的问题。几乎所有上面引述的作者，都倾向于将资本主义视为另一个西方人引以为傲的成就，是他们创造了资本主义作为商业和金融的工具。但把对利润的考虑置于人文关怀之上的意志，驱使欧洲人不惜减少世界人口来谋取最大数量的银或蔗糖，则是另一回事。依我看来，它需要一个属于自己的名字。因为这个原因，我最好还是继续将资本主义定义为，如其对手所说的，建基于工资系统与为了自己而对利益永不休止的追求之间的联系。这相应地容许我们去争辩，这是正常商业逻辑的畸形转化，它控制了世界上曾经十分野蛮的角落，并鼓励其居民参与一些在过往可能被视为极其恶劣的行为。再一次，所有这些并不表示我们必须同意这样的前提：当资本主义产生之后，它立刻变成一个整体系统，而且从那时开始，所有发生的事仅能以其与资本主义的关系来理解。但这指出其中一条主线，

使我们可以开始思考到底今天有什么不同。

让我们想象一下，西方并没有什么特别，而且人类历史并没有一个根本的决裂。没有人能否认有过不少宏观数量上的改变：所消耗的能量数额，人类能旅行的速度，出版及阅读过的图书数量，所有这些数字都急剧上升。但让我们想象一下这样一个观点，即尽管有这些数量上的改变，但并不导致质量上的改变：我们不是居住在一个完全与以前不同的社会，不是居住在一个和以前不同的时间，工厂和微晶片的存在并不意味着政治和社会的可能性在基本性质上有改变；或者更准确地说，西方可能引进了一些新的可能性，但它并没有因此而令旧的消失。

当我们尝试这样想象时，发现的第一件事就是，这极难做到。我们必须拆穿知识性花招和噱头——它们筑起“现代”社会这堵围墙。我来举个例子吧。区分所谓的“以亲属关系为基础的社会”（kinship-based societies）和被视为基于客观的或非个人的机构（如市场或国家等）的现代社会是很普遍的。人类学家研究的传统意义上的社会都基于亲

属制度 (kinship systems)。他们组织成血缘群体 (descent groups)——宗系、氏族、偶族或分支——可以追溯到共同的祖先，生活在古老的土地，被视为由相似“种类”（一个概念，通常用一样的骨肉、一样的血液或一样的肤色等物理习语表达）的人组成。亲属制度常成为社会不平等的基础，因为有些团体的地位比其他高，例如种姓制度；亲属关系通常建立性爱、婚姻及财产继承的关系。

“以亲属为基础” (kin-based) 这个词的用法常和“原始” (primitive) 互换，并被视为和我们不同的奇异社会（这也是为什么假设我们要用人类学来对其进行研究，而社会学、经济学等截然不同的学科则用来研究现代社会），但提出这个论点的人却常常想当然地认为我们“现代”社会（或者“后现代”：在这里它们是相同的）的问题主要围绕种族、阶级和性别。也即是说，源于亲属制度。

我们说大多数美国人将世界分为不同种族，那到底指的是什么呢？它是指世界可以划分为不同的群体，这些群体可以追溯到共同的祖先和地理上的源头，因此也可视为不同“种类”的人。这种观念通常通过血统、肤色等物理

特征表达，并形成约束性爱、婚姻及财产继承的体系，从而建立和维持社会的不平等。我们所说的接近典型的氏族制度，除了它的规模是全球性的之外。或者有人会反对说，现在有不少跨种族的联姻，更不要说跨种族的性爱，但这也是应该发生的。统计学研究常常指出，即使是南比克瓦拉 (Nambikwara) 或阿拉佩斯 (Arapesh) 等“传统”社会，至少有百分之五到百分之十的年轻人和他们本来不应该与之结婚的人成亲。在统计学上，这些现象同样具有相当显著的意义。社会阶级稍微复杂一点，因为这些族群之间很少有清晰的边界。同样地，统治阶级和恰好掌握权力的群体，他们之间的区别正是亲属关系：前者有能力给自己的儿女找到适当的亲事，将优越的地位传给下一代。跨阶级的婚姻不是没有，但少之又少。大部分美国人似乎都觉得这个国家有相当程度的阶级流动性，当要他们举证时，他们通常会告诉你许多穷人变富人的故事。几乎找不到哪个美国人出生于富人家庭，最后变得一贫如洗。所以我们现在所面对的，是任何熟读历史的人都熟悉的事实：统治精英（除非是多配偶制）不可能自我繁殖，所以他们必须要有一些

方法去找继承人(而如果他们是多配偶制,当然就会形成社会流动模式)。

性别关系当然是亲属关系的基本结构。

我们需要什么去推翻围墙?

我要说的很多。太多人投入太多去维持它们了。这顺带也包括无政府主义者。至少在美国,最认真对待人类学的无政府主义者是原始主义者,他们人数不多但声音却不弱。他们辩称唯一将人性(humanity)挽回正轨的方法就是将现代性完全剥掉。受马歇尔·萨林斯的文章《原初丰裕社会》(The Original Affluent Society)影响,他们认为有一段时间异化和不平等并不存在,那时所有人都是狩猎收集的无政府主义者,所以只有当我们放弃“文明”,并回到旧石器时代晚期(upper Paleolithic),或者至少早期的铁器时代,真正的自由才能到来。事实上我们对旧石器时代几乎一无所知,除了从头盖骨上费力搜集到的讯息外(例如旧石器时代人的牙齿较好,他们较多死于致命的头部创伤)。但

我们从比较后期的人种志中却能见到很多东西。例如有贵族和奴隶狩猎收集者的社会，也有实行平均主义的农业社会。甚至在克拉斯特最喜欢的亚马孙，我们也可以找到有一些被描述为无政府主义者的部落，如 Piaroa，他们与其他不同的部族(譬如说好战的 Sherente) 杂居。而且这些“社会”都在不断转型，在进化的不同阶段徘徊。

我并不觉得，承认人类从未住过伊甸园，会有什么损失。将围墙推翻，可以容许我们以更有趣的方式将历史变为资源，因为它是双向的。不仅我们在工业社会仍然有亲属关系，其他的社会也有社会运动和革命。这也意味着激进理论家不需要再无休止地沉思同一段近两百年的进化史。

在十六至十九世纪期间，马达加斯加的西岸被划分为马鲁安采特拉 (Maroantsetra) 王朝属下的一系列王国。他们的人民被称为萨卡拉瓦 (Sakalava)。在马达加斯加的西北部，现在有一个“族群”隐居在交通不便的丘陵地区，他们被称为齐米赫蒂 (Tsimihety)。这个

词意思是“不剪头发的人”。这是一种萨卡拉瓦的习俗：当一个国王死了，他的男性臣民都需要剪头发以示哀悼。齐米赫蒂正是那些拒绝乃至反对萨卡拉瓦君主权威的人；今天他们依然以坚定的平等主义社会组织及实践而闻名。换句话说，他们是马达加斯加西北部的无政府主义者。直至今天他们仍拥有“逃避大师”的名声：在法国人统治时期，行政官员会抱怨，当他们派代表去安排工人在齐米赫蒂的村庄旁边修一条路时，村里的长者表现得十分配合，但当他们一个星期后带着工具再回去时，发现整条村空无一人，所有的居民都跟亲戚搬到国家的另一边去了。

这里让我特别感兴趣的，是现在人们称为“族群形成过程”（ethnogenesis）的原则。齐米赫蒂人被称为服克（foko）——一群人或一个族群——但他们的认同成了一个政治方案。他们摆脱萨卡拉瓦统治的欲望，转化成生活在一个没有等级的社会的欲望——包括从乡村集会到墓葬的各种社会体制。这变成了约定俗成的共同体的生活方式，

也因此被视为特别“种类”的人、一个族群（由于他们倾向于内部联姻，被视为因共同的祖先而联合）。这种情况在拥有共同语言的马达加斯加很容易见到，但我怀疑这有不寻常之处。关于“族群形成过程”的文献还相当新，但逐渐清晰的是大多数人类历史都具有社会连续转变的特点。群体并不是生活在他们祖先的土地上几千年不变，事实上新的群体会产生，而旧的则消失。许多我们今天认为的部落、民族或族群其实源于这种集体计划。在齐米赫蒂的例子中，我们谈的是一次革命计划，说它是革命至少吻合我在这里所定义的：对某种形式的支配性政治权的自觉反对，并且令人们去反思并重新组织在日常生活中的相处方式。大多数（传统部落或族群）都不是这样的。有的是平均主义的，其他则是在推广某种权威或阶层的想象。然而，他们所要解决的问题和我们今天认为的社会运动十分接近，只是我们用以创造和要求新形式的社会、经济或政治生活，以及追求的价值媒介不同而已：我们用的是猛烈的抨击、公众大会以及宣言；他们用的是文字或图案装饰身体，通过音乐和仪式、食物和服装，以及处置死尸的方法。但一部

分的结果是，经过时间的洗礼，曾是集体创造出来的项目都变成身份认同，甚至变得自然而然。他们僵化成不言自明的真理或者集体特征。

我们可以成立一个完整的学科来了解这到底是怎样发生的：一个和韦伯的“感召力的常规化”（routinization of charisma）仅有些相似的过程，充斥着策略、反转、能量分流等社会场域（field），本质上作为对某些形式的价值的认知场所，可以成为必须捍卫的界线；价值的表象或媒介自身成为神圣的力量；创造变成了纪念活动；解放运动僵化的残躯最终可能在国家的手中变成我们所说的“民族主义”，它要么被发动来支持国家机器，要么成为对抗国家的新社会运动的基础。

对我来说，关键在于这个石化过程不只应用于社会项目。它也可能在国家自身发生。这是研究社会斗争的理论家不太能理解的现象：

当法国殖民机关在马达加斯加成立时，开始将其人口划分为一系列的“部落”：梅里纳（Merina）、贝

齐略 (Betsileo)、巴拉 (Bara)、萨加拉瓦 (Sakalava)、维佐 (Vezo)、齐米赫蒂, 等等。因为它们语言上没有清晰的界限, 所以相比其他地方, 我们更容易识别这里划分的原则到底是怎样执行的。有些是政治性的。萨加拉瓦是马鲁安采特拉王朝 (它在西岸至少成立了三个王国) 的子民, 齐米赫蒂则是拒绝效忠的人。那些叫“梅里纳”的高原人口原本是因为效忠一位叫珀尔尼美利纳 (Andrianam polnimerina) 的国王而团结起来的; 而住在南部, 很快就被梅里纳征服的其他高原王国的人口, 被统称为“贝齐略”。有些命名和人们的居住地或谋生方式有关: 塔纳拉人 (Tanala) 是东岸“森林里的人”; 西岸的米基亚人 (Mikea) 是猎人和强盗, 而维佐人则是渔夫。然而即使在这里也经常有政治元素: 维佐人在萨加拉瓦君主制的统治下生活, 但他们和齐米赫蒂人一样尝试独立, 因为传说当他们知道王室的代表到访的消息后, 都钻到船只里离岸等待, 直至官员离开。那些臣服的渔村都属于萨加拉瓦而不是维佐。

梅里纳、贝齐略和萨加拉瓦是人口最多的部落。大多数马拉加西人并不是根据他们自己而是根据其祖先在大约 1775 年至 1800 年的效忠对象来定义政治取向。有趣的是，当他们效忠的国王已不复存在时会怎么样？梅里纳和贝齐略代表了两种不同的可能。

古代许多王国其实跟制度化的勒索系统没什么分别，普通百姓主要通过仪式性的劳动参与皇室政治：建设皇官和皇陵，举例来说，每个部族都会被指派特别的荣誉角色。在梅里纳王国，当法国人到的时候，这个系统已被充分地滥用，它的信誉已破产，而荣誉的角色，如我之前所述，被视为奴隶和强迫性劳力，结果“梅里纳”仅仅是一纸空文。在农村地区除了学生在学校写的文章，没人会这样称呼自己。萨加拉瓦则是另一个故事。它在西岸依然是流行的身份认同，他们仍是马鲁安采特拉王朝的追随者。但在过去约一百五十年间，大多数萨加拉瓦人效忠的都是已去世的皇室成员，而在世的皇室成员通常都被忽略，古代皇帝的陵墓依然是众多集体工程中重建和重修的对

象，这同时也构成了萨加拉瓦人的认同。去世的国王依然通过平民血统的老妇作为灵媒将他们的心愿告诸人民。

在马达加斯加的许多地区，人往往死了之后才拥有充分的权威。所以萨加拉瓦的例子可能并非真的不寻常。但它显示一种普遍的方法去避免权力的直接作用：如果人们不能像维佐或齐米赫蒂人那样简单地远离它，他们依然可以尝试将其固化。在萨加拉瓦将国家固化的例子十分形象化：仍受膜拜的国王其实只是皇室的遗体，即他们的牙齿和骨头。但这个方法可能比我们所知的还要普遍。

例如 Kajsa Eckholm^[1] 最近就指出，弗雷泽爵士在《金枝》里描述的那种神圣的皇权，即国王被无穷无尽的礼仪和禁忌限制（不要接触到土地，不要看到太阳……），并不是我们常以为的皇权制度的原始形式，在大部分情况下它都是较晚才出现的制度。她以刚果的君主制为例，当葡萄

[1] Sad Stories of the Death of Kings: The Involution of Divine Kingship. *Ethnos* 3-4, pp. 249-272.

牙人在十五世纪后期首次进入刚果时，它的君主制相比当时的葡萄牙和西班牙并不特别仪式化。宫廷内有相当多的仪式，但这和统治没有什么关系。到了后期，当王国因内战而崩溃并不断分裂时，统治者才变得越来越神圣。于是精致的仪式出现了，限制也倍增，最后我们知道“国王”被限制在很小的建筑物里，或者说他们即位时便已失去权力。结果他们的统治非常有限；大多数巴刚果族人 (BaKongo) 事实上自治程度很高——虽然也非常混乱——最后沦为痛苦的奴隶贸易的牺牲品。

以上所述和我们现在面对的有什么关系呢？对我来说这是十分有关联的。意大利的自治论思想家 (Autonomist thinkers) 在过去几十年里发展出一套他们称为革命性的“退出” (exodus) 理论。这有一部分是因为受意大利本身的条件影响——年轻人普遍拒绝到工厂工作，许多意大利城市都很流行擅自占用建筑物和“社会中心” (social centers) ……总而言之，意大利成为一种未来社会运动的实验室，预见了将在全球范围兴起的活动。

退出理论指出，最有效地反对资本主义和自由主义国家的途径并不是直接对抗，而是如 Paolo Virno 所言的“参与的退出”^[1]，即那些希望能创造新的共同体的人统一不履行义务。我们只要粗略地看一看历史记录就会知道，最成功的人民抗争模式都是遵循这种方式。他们并没有直接参与挑战权力（这通常导致屠杀，或者，变成自己原先所挑战事物的更丑陋的变种），而是用各种策略从它的掌中溜走、逃出、离弃并成立新的共同体。一位自治论历史学者扬·穆里耶·布堂 (Yann Moulier Boutang)^[2] 甚至辩称，资本主义的历史其实是一系列解决劳动者流动性的尝试——所以我们见到的各种制度如契约、奴隶制、苦力、合同工、客籍工人，以及各种形式的边境管制，正在不断细化——因为一旦体系真的接近它自身所幻想的形式，即如果工人真的可以自由地随时聘用或退出，整个体系都会崩溃。正因如此，全球

[1] *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Paolo Virno and Michael Hardt, edited, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996.

[2] *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, Yann Moulier-Boutang, Paris: Presses universitaires de France, 1998.

化运动里的激进分子——从意大利自治主义者到北美的无政府主义者——所强调的最一致的要求，就是人口流动的
全球自由，“真正的全球化”，取消边境，推倒围墙。

我在这里提出的将概念上的围墙推倒这一建议，不单可以使我们确定不履行义务之重要性，而且为另一种革命行动如何运作提供丰富得多的概念。这是一个很大程度上还有待书写的故事，但我们仍可以隐约地看到它的轮廓。对此，皮特·兰博恩·威尔逊 (Peter Lamborn Wilson) 写过一系列精彩绝伦的文章^[1]，特别是其中对北美洲东部的霍普韦尔以及密西西比文化的崩溃的反思。这些明显受祭司精英、种姓社会结构以及人祭统治的部落，神秘地消失了，被平等程度更甚的狩猎采集社群或者半农耕社群 (horticultural societies) 所取代。他指出，有趣的是，印第安人和自然那种为人熟知的紧密联系，并不一定是一种对欧洲价值理念的反应，而是他们自觉逃离其社会的一个辩证可能性。同样的故事还有：叛逃到詹姆斯城 (Jamestown) 的开拓者，他们是北美第一个

[1] *Gone to Croatan : Origins of North American Dropout Culture*, edited by Ron Sakolsky & James Koehnline. Brooklyn, NY: Autonomedia, 1993.

殖民地弗吉尼亚州一群被主人抛弃的仆人，最后显然变成了印第安人；不计其数的“海盗乌托邦”，其中这些英国叛教者和伊斯兰海盗联手，或是与伊斯帕尼奥拉岛 (Hispaniola) 和马达加斯加的土著结合；由欧洲殖民地逃走的奴隶成立的秘密“三种族”共和国；反法律主义者；其他鲜为人知的自由主义飞地，它们甚至在英国震颤派教徒 (Shakers)、傅立叶主义者 (Fourierists) 以及所有十九世纪闻名的“理念村” (intentional communities) 之前便已遍布这片大陆。

这种小型乌托邦大部分都比马达加斯加的维佐以及齐米赫蒂更边缘化，他们最后难免被吞并。这便引出了一个问题：在缺乏直接抵抗的情况下，如何使国家机器自行失效。毫无疑问，有些国家或财团精英会因为自身的负担而倒塌，已经有几个这样的例子了，但我们无法想象它们全都会这样。这里，萨加拉瓦和巴刚果的例子可以给我们一些启示。那些不能被毁灭的，可以被分流、冻结、转化，逐渐变质——在国家的语境里，这指的是他们制造恐怖的能力。这在当今的境况下有什么意义呢？不完全清楚。或许现存的国家机器会逐渐形同虚设，当国家的实质由上和自下都被架空的

时候：例如通过国际机构的成长，以及通过权力下放的地
区性自治。或许媒体操纵的国家景观最后会转变成真正简
单和纯粹的景观（这有点像马克思的西印第安裔女婿、《懒
惰的权利》一书的作者保罗·拉法格 [Paul Lafargue] 所说
的，革命之后政治家在娱乐业中还能有一席之地）^[1]。更有可
能的是，它会以我们无法预见的方式发生。但无疑，通过
各种方式，它都正在发生。当新自由主义国家向新型封建
社会靠拢，越来越多地将他们的枪口对准封闭式社区（gated
communities）时，造反的空间已悄然扩展。前面描述的梅
里纳的米农比许多所谓的革命者更懂得：有些时候，没有
比举起红旗或黑旗来发表挑衅的声明更蠢的做法了。有些
时候，最明智的做法就是装作什么都没有发生过，让官方
的代表保持他们的尊严，甚至有时到他们的办公室填写规
定的表格，但除此之外，便完全不理睬他们。

[1] *The Right to be Lazy: And Other Studies*, trans. By Charles H. Kerr, C. H. Kerr & Company, 1907.

一门虚构科学的原理

我来划出无政府主义人类学想要探讨的一些理论范围：

1. 国家的理论

国家有双重的特性。他们既是抢劫或敲诈的制度化，也是乌托邦方案。第一个特性反映在任何拥有某种程度自治的共同体形成国家的方式上；而第二个特性则是它们在文献记录上出现的模样。

某种程度上，国家是最优秀的“想象共同体”，而国家理论产生的许多困惑都是历史性地无法或不愿去承认这一

点。就绝大部分而言，国家是想象社会秩序的思想和方法，可以将其玩弄于股掌之上、加以控制的模型。这就是为什么那些人类最早的社会学说，无论是来自波斯、中国，还是古希腊，总是作为治国的理论。这有两个灾难性的后果。其一是给了乌托邦主义一个恶名。（“乌托邦”这个词通常令人想起理想城市的图像，它有完美的几何结构——这个图像其实可回溯到皇帝的军营：一个几何空间，充满单个人意志和全面控制的幻想）。至少可以说，所有这些都直接的政治后果。其二是我们倾向于认为，国家、社会秩序甚至社会，在很大程度上都是与其相对应的。换句话说，我们倾向于太认真地对待世界统治者最浮夸、最不切实际、甚至有点妄想症的声明，以为他们宣称的什么宇宙性大计划都跟我们的生活有关。事实上在很多例子里，他们所宣称的其实只适用于最高统治者身边的几十码内，大多数臣民都会见到这些统治精英日复一日地变得越来越像巧取豪夺的强盗。

一个适当的国家理论，需要在每个例子里都分辨出统治权的理念（这几乎可以是任何东西，需要强制执行军事纪

律，有能力扮演完美的、仁慈的君主以感化其他人，需要将不计其数的人心祭献给神灵以避免世界末日……），以及实际统治的操作方法，而不要预设两者之间必定是相对应的（它们有可能相对应，但需在经验上验证）。例如：很多“西方”的神话可以追溯到希罗多德对波斯王朝与古希腊城邦（雅典和斯巴达）之间冲突的描绘，前者是基于服从以及绝对权力的理念，后者则是公民自主、自由、平等的代表。并不是说这些理念（特别是在诗人埃斯库罗斯或希罗多德等历史学家的生动描述里）不重要。没有它们我们不可能了解西方历史，但它们的重要性以及栩栩如生的描述使历史学家对越来越清晰的现实视而不见：无论是基于什么理念，阿契美尼德王朝（Achaemenid）对人民日常生活实行的控制其实并不严密，特别是与雅典人对奴隶或斯巴达人对绝大部分拉科尼亚（Laconian）农奴的管制来对比。无论是什么理念，事实上对身处其中的人来说，几乎截然相反。

进化人类学一个最惊人的发现就是，在没有国家机制的情况下，存在国王、贵族以及所有君主制的外部形式，这完全是可能的。我们应该想想这可能对那些花费很多笔

墨辩论“主权”理论的政治哲学家有些启发。这个发现指出，大多数统治者并不是国家元首，而他们最喜爱的理念术语其实建立在近乎不可能实现的完美典范上，其中皇权不过是想将它的宇宙性幌子转化为对人口的官僚式控制（类似情况在十六和十七世纪在西欧发生，但几乎是当它刚出现，国王的个人权力就被虚构的“人民”取代，允许官僚接管几乎所有权力）。但据我所知，到目前为止，政治哲学家还没有回应这个问题。我怀疑这大多是因为进化人类学家选择了差强人意的术语。进化人类学家将未成熟的强制性官僚主义王国称作“酋邦”（Chiefdom），比起所罗门（Solomon）、虔诚者路易（Louis the Pious）或黄帝，这更让人想起杰罗尼莫（Geronimo）或卧牛（Sitting Bull）。当然，在进化主义者的框架里，这种结构被视为国家出现之前的产物，而不是一个另类的模式，或者国家可以转化而成的东西。要理清这些思路，无疑是一个重要的历史工程。

2. 非国家政治实体的理论

所以，计划之一就是：重新分析国家作为乌托邦式想象，

与侵略策略、巧取豪夺的精英以及统治机制的复杂现实之间的关系。

所有这些都突出了另一个计划的急迫性：人们要问的是，如果许多我们以往视为国家的政治实体（根据韦伯的定义）其实并不是国家，那它们到底是什么？而且，这意味着何种政治可能性？

令人吃惊的事实是，针对这个问题的著作并不曾存在。我想这也意味着，跳出一个国家主义者（Statist）的框架是多么困难的事。让我们来看一个极佳的例子：“反全球化”行动者有个最坚定的要求是取消边界限制。如果我们要全球化，就要认真对待这个要求。取消国家边界，让人们来去自如，并且随意选择在哪里生活。这个要求常被改述为“全球化公民”等词语，但立即引起反对：这个“全球化公民”不是变相要求一个全球化国家吗？我们真的想要这样吗？问题变成了我们如何创造一个国家以外的公民概念。这通常被视为一个深刻的或者不可逾越的难题，但如果我们历史性地审视问题，就会明白并不一定如此。现代西方关于公民和政治自由的概念来自两个传统，一个是古希腊，另一个是

中古时期的英格兰（在《大宪章》[Magna Carta]、《权利请愿书》[Petition of Right] 等可以找到以贵族特权对抗王权的主张，然后逐渐将这些权利延伸到其他人身上）。事实上，历史学家并没有达成共识，认为古雅典和中古英格兰是国家——特别是因为，前者的公民权利和后者的贵族特权，都已完善地确立。如果我们考虑到那微不足道的统治机构在那些由市民集体拥有的奴隶身上根本不起作用，就很难想象雅典是一个国家，并且由国家机器垄断武装力量。雅典军队的塞西亚弓箭来自现在的俄罗斯或乌克兰，而我们隐约可以从以下例子中窥见他们的法律地位：根据雅典法律，奴隶在法庭的证词只有经酷刑获得才能成立。

我们应该怎样命名这个实体？“酋邦”？从一个严格意义上的进化论的角度，或者我们可以称英格兰国王约翰（King John）为“酋长”，但如果用在伯里克利（Pericles）身上则是荒谬的。我们也不能将古雅典称为“城邦”，如果它不真的是一个“邦”或“国家”。看来我们并没有什么知识工具来处理这个问题。国家类型学，或者近代类似国家的实体也有相似的问题：有一位叫斯普鲁伊特（Spruyt）的

历史学家指出，民族国家在十六和十七世纪并不是唯一的形式；当时还有其他可能性（国家形式的意大利城邦、主权概念完全不同的汉萨同盟），虽然没有胜出，但至少本质上是可行的。我本人曾指出，民族国家胜出的一个原因是在全球化的初期，西方精英都想模仿中国模式，中国是当时唯一这样的国家——它完美地拥有均质化的人民，根据儒家术语，人民是主权的来源、民间文学的创造者，受同一法律约束，由挑选出来的官僚管理，并且接受民间文学的熏陶……随着现在民族国家出现危机，那些不是国家但一样令人作呕的国际机构迅速崛起，我们却缺乏理论去尝试另一些不令人作呕但又可以实行许多国家功能的国际机构。

3. 还有一种资本主义理论

你可能很讨厌这样说，但无穷无尽的动力正将资本主义中性化，将其简化为商业算计，致使人们可以说它和苏美尔一样古老，要为其喝彩。至少我们还需要有理论来解释雇佣劳动的历史以及相似的关系。因为无论如何，浪费人们大部分清醒时间并使他们受苦的，并不是买卖行为，而

是对雇佣劳动的履行（所以世界产业劳工联盟 [IWW] 并不说他们是“反资本主义”，虽然事实如此；他们将焦点集中在“反对工资系统”上）。我们能找到的最早的雇佣劳动记录是关于奴隶出租。由此发展出来的资本主义会是怎样的？人类学家如弗里德曼 (Jonathan Friedman) 指出，古代的奴隶制是资本主义的一个旧版本——或者说现代资本主义只是奴隶制的新版更有说服力。^[1] 不同的是它不再是由别人把我们出卖或出租，而是我们将自己租出去，但基本上都是同一种安排。

4. 权力/忽视，或权力/愚昧

学术界喜欢福柯 (Michel Foucault) 的论点，他将知识和权力等同，坚持认为蛮力 (brute force) 不再是社会控制的重点。他们喜欢这一观点，是因为这讨好他们：对于

[1] "Concretizing the continuity argument in global systems analysis", In *World System History: the Social Science of Long-term Change* (Robert A. Denemark, Jonathan Friedman, Barry K. Gills, George Modelski, editors) , London: Routledge, pp.133-152.

那些以政治激进分子自居的人来说，在制度化的体系里发表只有几十人看的文章是他们的行事准则。当然，任何一位这样的学者如果想去大学图书馆找福柯的著作，却发现忘了带图书证，那么，当他们决定要进入时，就会发现蛮力并不像他们想象的那么远——一个拿着棒子且训练有素的打手会立刻出现，将他们轰出去。

事实上，拿棒子的人的威胁无时无刻不在渗透我们的世界；对于他制造出来的大量界线和障碍，我们甚至连打破它的想法都已放弃，所以我们不需要再考虑他的存在。如果你见到一个饥饿的妇人在一大堆食物几码之外站着——大多数住在城市里的人并不陌生的一个场面——因为某种原因你不能随手拿一些给她。因为一个拿着棒子的人随时会走出来，而且很可能会揍你一顿。相反，无政府主义者却总喜欢提醒我们他的存在。丹麦克里斯蒂娜的占屋社区 (squatter community) 的居民有一个圣诞习俗，打扮成圣诞老人，将百货商店里的玩具拿出来派发给街上的小朋友，这么做的一个原因，是如此一来人们就可以见到

警察殴打圣诞老人、将玩具从哭泣的小孩手中抢走的场景。

这个理论的重点不是权力与知识之间的关系，而是权力和无知以及愚昧之间的关系。因为暴力，特别是权力集中在一边的结构性暴力制造了无知。如果你拥有随时都可以棒打人家脑袋的权力，就根本不需要考虑他们到底在想什么，总的来说你不会考虑。所以简化社会制度 (social arrangement)，忽视不同视角、热情、见解、欲望之间的复杂联系，以及人类生活的相互了解的绝对有效方法，就是去制订规则并恐吓攻击违规者。这就是为什么暴力常是愚昧的最佳伙伴：它本身就是一种无法以理智应对的愚昧。这也是国家的基础。

与普遍的看法相反，官僚体系并不制造愚昧。愚昧已然内在于其中，它们只是解决问题的手段，因为说到底，它们也是基于武力的专断。

最终，这引领我们来到一个暴力和想象之间关系的理论。为什么基层人民 (结构暴力的受害者) 总在想象那些高高在上的人 (结构暴力的得益者) 会怎样，而那些上面的人却从不会想象底下的人会怎样呢？人类是富有同情心的生

物，这一事实常为不平等系统筑起堡垒——基层人民关心压迫者远比压迫者关心他们的多——但这本身看来像是结构暴力的结果之一。

5. 自治组织的生态学

存在什么种类的自治组织？它们在什么环境下能够蓬勃发展？“合作社”（corporation）这个奇怪的概念是哪里的呢？

6. 幸福政治的理论

这不仅仅是一个解释为何当代人不曾经历幸福政治的理论。那太容易了。

7. 等级

一个理论，关于等级结构怎样根据自身逻辑，必然地创造出它们自身反对或否定的形象。它们真的如此，你懂的。

8. 痛苦及愉悦：关于欲望的私有化

在无政府主义者、自治论者、情景主义者以及新革命者之间存在一种共识：那些无情的、有决心的、自我牺牲的老一代革命主义者，仅仅用痛苦来定义世界，只会为自己制造更多痛苦。这显然在过去经常发生。所以这里强调的是愉悦、嘉年华，是制造好像我们已生活在自由中的“临时自治区”。充满疯狂的音乐和巨型玩偶的“抗争节日”的想法，很明显是呼应中世纪后期用枝条编织成的巨人和龙，五月节花柱和莫里斯舞 (morris dancing)，亦即“资本主义精神”的清教先锋们所憎恨的和最终摧毁的。资本主义的历史显示，它们对集体和节日消费从攻击转变为某种普及——以高度个人化的、私有的甚至鬼鬼祟祟的形式（当他们有那么多人将时间花在生产上而不是派对上时，当然需要想办法推销他们的产品）；一个将欲望私人化的过程。理论问题是，怎样将它和齐泽克 (Slavoj Žižek) 等人的那些令人不安的理论或见解整合：如果你想要鼓吹伦理上的憎恨，最容易的做法就是攻击其他团体追求快感的怪诞的、变态的方法。如果你想强调共性，最容易的方法就是指出他们

自己也感到痛苦。

9. 一个或数个异化的理论

这是最终的大奖：什么是“非异化经历”（non-alienated experience）可能的维度或范围？我们可以怎样描述和考虑它的模态（modality）？任何名副其实的无政府主义人类学者都必须重视这个问题，因为这正是那些朋克、嬉皮士和行动者想在人类学上学到的东西。但人类学家因为太害怕被人家说他把研究的对象浪漫化了，因而拒绝指出问题可能的答案，结果不但没有给出任何帮助，还让自己投进那些真正浪漫化的人（romanticizers）的怀抱中。原始主义者如哲忍（John Zerzan）尝试削去那些把我们和纯粹的、即时的经历区分开的东西，但最后所有东西都削掉了。哲忍越来越为人知的作品结尾都在谴责语言、数学、计时、音乐，以及所有形式的艺术及表象的存在。在他的著作里，它们都被视为异化的形式，最后留给我们的是一个不可能的革命典范：唯一真正没有异化的人类其实并不真的是人类，而是一种完美的猩猩，靠一些现在无法知悉的心灵感应和同

伴相联系，住在千百年前的野外。真正的革命意味着要回到那里。这种理论的爱好者还能怎样有效地参与政治行动（因为以我自己的经验，许多这样的人还真的贡献不少），本身是一个很有趣的社会学问题。但当然，一个异化的另类分析在这里可能会有用。

我们可以由一种微型乌托邦的社会学开始，对应不同异化方式的平行类型学 (parallel typology)，异化和非异化的行动形式……当我们不再把所有行动的形式仅仅视为生产更大的、整体的、不平等权力的功能，那我们也可以见到，其实周围到处都有无政府主义者的社会关系和非异化的行动形式。这是很重要的，因为它告诉我们，无政府主义早已是人类互动的主要基础之一。我们一直都在自我组织和互助。一直都这么做。我们也参与艺术性创作，我认为如果再深入研究的话，我们会发现其实许多最少异化的经历形式都与马克思说的“拜物化” (Fetishization) 有关。如果你同意 (如我经常提出的)，革命主义者需要在“最少异化”以及“最受压迫”之间取得不言而喻的联系，那么在当下发展这样一个理论就十分紧迫。

问：换一个灯泡需要多少人投票？

答：零。因为投票者什么都改变不了。

无政府主义的主张

当然不会有一个独一无二的无政府主义程序，事实上也不可能有，但如果给读者一些现有的思想和组织方向作为总结，可能有些帮助。

（1）全球化和取消南北不平等

就像我说的，“反全球化运动”变得越来越受无政府主义影响。长远来说，无政府主义者在全球化里的角色会相当明显：取消民族国家意味着消除国界。这才是真正的全球化，否则便只是伪善而已。但在这个过渡时期，我们也不乏各种具体的建议——如何改善当前的情况，而不走国家主义者和贸易保护主义者的回头路。举例言之：

在世界经济论坛期间的示威中，曾有一个由大亨、财

团推销者及政客组成的“旅游团”在芝加哥华尔道夫酒店(Waldorf-Astoria)举行社交和鸡尾酒集会，假装讨论怎样减少全球贫困。我应邀与其中一名代表在电台进行辩论。虽然最后辩论由其他激进分子代替，但我也准备好了自认能妥善处理这一问题的三个要点：

——实时赦免国际债务（赦免个人债务并非不好，却是另外一回事）

——实时取消所有专利以及一年以上的其他与科技相关的知识产权

——取消所有全球旅行或居住的限制

当这些得到实行后，余下的问题就迎刃而解了。当坦桑尼亚人或老挝人不再被限制移居到明尼苏达或鹿特丹时，任何富有的强国都会决定，没有什么比让这些坦桑尼亚人或老挝人留在原地更重要的了。难道你不觉得他们会努力做出什么改变吗？

我要指出的是,尽管他们用了大量的修辞来形容这些“复杂、微妙、棘手的问题”(为那些有钱人和他们的高薪跟班持续数十年的昂贵研究辩护),用无政府主义者的方案的话,大部分问题在五六年内就可以解决。但你会说,这些要求是完全不现实的!没错。但它们为什么不现实呢?主要是因为这些聚在华尔道夫饭店的有钱人从来就不支持。这就是为什么我们说,他们自己就是问题所在。

(2) 抵抗工作

抵抗工作一向都是组织无政府主义者的核心。我指的并不是要争取更好的工作条件或更高的工资,而是以争取完全取消工作为主导的关系,所以世界产业劳工联盟的口号是“反对工资系统”。当然这是个长远的目标,在短期内,无法消除的至少能被减少。在世纪之交,世界产业劳工组织与其他无政府主义者在争取工人一周工作五天、每天工作八小时的过程中扮演了重要的角色。

在西欧,将近一个世纪后社会民主政府现在首次减少

了工作周数。虽然他们制定的改变微不足道（每周四十个小时减至三十五个小时），但在美国还没有人讨论。他们甚至在讨论是否要取消加班费，尽管事实上美国人现在花在工作上的时间比世界任何地方——甚至日本——都要多。世界产业劳工组织再次登场，他们下一步的计划甚至要回归1920年代：每周十六小时（每周工作四天，每天四小时）。这看起来完全不现实，甚至是疯狂。但有没有人真的研究过可能性？而我们见到的却是，不断有研究显示，在美国，相当多的工时仅仅是用来解决美国人过度工作所产生的问题。（想想那些整晚都在送比萨的或者洗狗的，或者那些要在夜间护理中心工作的妇女，她们要为其他妇女照顾小孩，这些小孩的妈妈则正在替女企业家照顾小孩……更别提专家们要花无数的时间去处理人们因过度工作引起的情绪及身体上的损害、创伤、自杀、离婚、谋杀、骚乱，生产使孩子镇静的药物……）

那么，什么工作是我们真正需要的呢？

首先，有许多工作如果消失了，几乎每个人都会同意是人类之福。譬如电话传销员、加长型越野车生产商或企业

律师。我们也可以取消整个广告及公关行业，解雇所有政客和他们的雇员，取消所有为商业医疗保健组织 (Health Maintenance Organization, HMO) 服务的工作，甚至不需要影响我们必要的社交活动。取消广告还可以减少生产、运输以及出售不必要的产品，因为人们需要什么东西，总会有办法找到。取消极端的不平等意味着我们不再需要几百万名看门员、私人警卫、狱卒或特警队 (SWAT) 的大部分服务，更不要说军队了。然后，我们需要做些研究。金融家、承保人和投资银行家都是寄生物，但可能在这些行业里有些事不能用计算机软件取代。总而言之，我们会发现，如果我们需要做一些事来保持一个舒服的、生态上可维持的生活标准，并且重新分配时间，那世界产业劳工组织提供的平台可能是最现实的。我们要特别注意，这并不是说每个人工作四小时后就算自己想继续也要被迫停止。许多人都喜欢他们的工作甚于四处闲逛无所事事（那也是为什么在监狱里，当他们想惩罚囚犯时会剥夺他们工作的权利），而且如果我们取消自上而下的管理方式所必然产生的无穷无尽的屈辱以及施受虐般的游戏，我们可以预期，更多人会

享受他们的工作。或者最后，人们只需要做他们想做的。

小注：

诚然，所有这些都是重新组织工作的前提下，一种“革命之后”的局面，而我曾指出，这是去开始思考人类可能性的必需工具，即使革命可能不会以这种末日形式发生。你或许会问：“那又有谁愿意去做肮脏的工作？”这也是一个常被抛给无政府主义者和其他乌托邦主义者的问题。克鲁泡特金曾指出这个问题的谬误。因为这个世界肮脏的工作必然存在，并没有什么特殊原因。如果我们把这些令人不舒服的工作平均分配，那意味着全世界所有的顶尖科学家和工程师都得去做，我们能预期自动清洁的厨房或挖矿机器人很快就会被发明出来。

(3) 民主

这可以给读者机会，看一看无政府主义者以及被无政府主义影响的组织到底是什么样的（有些新世界的轮廓都

是建立在旧的躯壳中)，还有我试着提出来的历史—人种志思考方法，即尚未出现的无政府主义人类学，可以有些什么贡献。

新全球起义的第一个周期——即传媒口中一直坚持却越来越可笑的所谓“反全球化运动”，它以契亚帕斯(Chiapas)的自治城市开始，到布宜诺斯艾利斯的社区集会(asambleas barreales)，并漫延到整个阿根廷。这里无法交代整个故事，但简略来说：开始时是萨帕提斯塔(Zapatista)反对夺取政权，尝试建立一个民主的、自我组织的模式，并且影响了整个墨西哥；他们发起的国际网络(人民全球行动，People's Global Action 或 PGA)呼吁全球响应反对世界贸易组织(西雅图)、国际货币基金组织(华盛顿、布拉格……)，等等。最后阿根廷经济崩溃，还有势不可当的人民起义，再次拒绝仅替换政客而不改变系统的方案。阿根廷运动一开始的口号是“que se vayan todas”(所有的都必须走)。他们不再建立一个新的政府，而是建立另类组织的网络，例如由不同的人民议会管理各自的城市(唯一的限制就是参

与者不能受雇于任何政党)，几百个工人占领和管理的工厂，一个十分复杂的“以物易物”系统以及新奇怪异的货币制度以保持他们运作——简而言之，直接民主的无穷变体。

这些都是完全在企业媒体的雷达荧光屏底下发生的，他们都忽略这些动员的意义。这些行动的组织都生动地示范了一个真正的民主世界是怎样的，从节日玩偶到亲和团体 (affinity group) 的认真组织，以及代言人理事会 (spokes councils) 的运作里，都没有领导结构，而是基于共识的直接民主原则。这是很多人会嗤之以鼻的白日梦，但它真的在运作，每座城市的警察都不知如何应对。当然他们使用前所未有的策略 (几百个行动主义者穿着毛茸茸的服装，拿着鸡毛掸子搔警察痒，或者全身都包着许多充气的内胎和橡胶垫，看起来像米其林人那样滚成路障，既不会伤害人又可以顶住警棍……) 完全模糊了以往对暴力和非暴力的分类。

当西雅图的示威者反复喊着“这样就是民主”，他们是说真的。直接行动最好的传统是，他们不只是去对抗某种权力，暴露它的机制并尝试去阻止它，更进一步的是，他们示范了为何这种权力所依据的社会关系是不必要的。这

是为什么那些居高临下的批评，例如说那只是由一班缺乏意识形态的小孩主导的行动，完全搞错了重点。多元性是去中心化组织的一项功能，而这个组织本身就是运动的意识形态。

这个运动的要点是“过程”，亦即决策的过程。在北美，这指的是寻找共识的过程。如我指出的，这在意识形态上远没有它听起来那样沉闷，因为好的共识过程的前提，是不能改变别人来迁就自己的观点，共识过程的要点是容许一班人共同决定行动的路线。不再是经过投票来赞同或反对一个建议，而是将这些建议不断修改、推翻、创新，直至每个人都同意结果。当到了“寻求共识”的最后阶段，可能出现的反对可以分成两个层次：一个是“靠边站”，即“我不喜欢也不会参与这个方案，但是不会阻止别人执行”；另一个是“阻止”，即否决权。一个人只有觉得该建议违反了团体的基本原则或理性时才阻止。我们还可以说，美国宪法里委托法庭去否决违反宪法原则的法例的功能，在这里则是属于有勇气站起来反对全体意志的任何人（当然也会有挑战那些并非基于原则的阻止的方法）。

我们可以深入探讨为确保这些程序运作而想出来的详细并极为复杂的方法；大型组织修改共识的形式；共识本身如何强化去中心化原则的方法，人们不需要总将方案拿到大会讨论；保持两性平等的方法，以及解决纠纷……要点是，这是一种直接民主的形式，它和我们常由这个词联想到的十分不同，也和欧洲和北美的上一代无政府主义者所用的，或者现在阿根廷市区的社区集会所采用的都不一样。在北美，共识过程常在女性主义运动中出现，作为集体反对六十年代“新左派”令人讨厌的、自以为是的、由男性主导的领导方式。许多程序都是取材于贵格会教徒（Quakers）以及受其影响的团体，而贵格会教徒则自称是受美洲原住民的影响。至于后者的真实程度如何，从历史来说是很难判断的。不过，美洲原住民的决策确实经常是通过寻求共识。事实上，世界上很多最知名的共同体都是如此，例如从契亚帕的策尔塔尔（Tzeltal）或佐齐尔（Tzotzil）到托霍拉瓦尔（Tojolabal）语系的共同体，以及马达加斯加的传统部落（Fokon'olona）。在马达加斯加生活了两年之后，当我开始参与纽约的直接行动网络时，便震惊于两者之间

是如此相似，最主要的分别是直接行动网络的过程更形式化，更直截了当。这是可以理解的，因为在直接行动网络里，所有人都还在摸索如何决策，所有事情都要详细说明，而马达加斯加每个人生来便是这样做的。

事实上，人类学家都知道，几乎所有已知的人类共同体需要做集体决定时都要运用我所说的“共识过程”的不同形式——这并不是来自古希腊传统。以罗伯特议事规则 (Robert's Rules of Order) 为典型的少数服从多数的民主 (Majoritarian Democracy) 很少会自行产生。有趣的是几乎没有人，包括人类学家，问为什么会这样。

一个假设

少数服从多数的政治源头必定是一种军事机构。

这当然是西方历史学一个奇怪的偏见，认为这是唯一能称作“民主”的民主。我们听说民主来自古希腊，就好像科学或哲学是希腊的一个发明。这到底意味着什么，一直都不完全清晰。难道我们真的相信，在雅典人之前，没有任何人、任何地方将成员召集在一起，

让每个人都有平等的机会去参与集体的决策？这无疑是可笑的。很明显，历史上有许多平等主义社会，其中不乏比雅典更平等的，也不乏早在公元前五百年前就存在的，很明显，他们必定有一些程序去做对集体而言很重要的决策。然而，无论它们到底是怎样的，都不可能被视为“民主的”。

甚至十分激进的历史学家、直接行动的推动者，也自我歪曲为这种态度辩护。如默里·布克金 (Murray Bookchin) 指出，西方之外的平等主义群体都是“以亲属关系为基础”的。(难道希腊的就不是？当然雅典的广场不是基于亲属关系，但马拉加什的传统部落和巴厘的“会” [seka] 也不是。那又如何？) Cornelius Castoriadis 争辩说：“有些人会说易洛魁 (Iroquois) 或柏柏尔 (Berber) 的民主，但这是在滥用概念。它们都是原始社会，以为社会秩序是由神灵交给他们的，而不是像雅典人一样自发组

成的。”^[1]（真的吗？事实上“易洛魁联盟”是一个条约组织，被视为历史上一个需要不断磋商的共同协议。）这些论点讲不通，但他们并不需要讲通，因为我们在这里要处理的并不是论点，大可不必理会。

大部分学者不愿把一个苏拉威西 (Sulawesi) 或塔伦西 (Tallensi) 的村议会视为民主（除了直接的种族歧视外，他们不愿承认西方人曾任意屠杀的民族能和古希腊政治家伯里克利相提并论），真正的原因是他们不投票。现在，这无疑是一个很有趣的事实。为什么不呢？如果我们接受举手投票，或者赞同人站在广场的一侧，不赞同的站在另一侧，这并不是一个十分复杂的、要等一些天才发明否则便没有人想到的方法，那为什么它们并不常被用到呢？又一次，我们似乎有了明确拒绝的例子。纵观全世界，从澳大利亚到西伯利亚的平等主义群体都选择不同形式的共识过程。

[1] Castoriadis, Cornelius, *Philosophy, Politics, Autonomy : Essays in Political Philosophy*, edited by David Ames Curtis, New York : Oxford University Press, 1991.

为什么呢？

我的解释是：在一个面对面的共同体里，要找出其中大部分成员想要什么，远比游说反对者服从来得容易。在没有办法要求少数服从多数的社会里，共识决策是很典型的，不是因为没有一个强迫性垄断武力的政府，就是因为政府和地区决策两不相干。如果没有办法去游说不赞成大部分人选择的小部分人服从，最后可能做的就是举行投票：一次注定有人会输的公开对垒。投票是使人丧失尊严，产生怨恨、憎恨，最终导致整个共同体毁灭的最好手段。而看起来诸多细节、麻烦多多的寻求共识过程，则是要确保没有人会黯然离场，觉得他们的意见完全被忽略。

少数服从多数的民主，我们可以说是因以下两个因素结合才产生的：

1. 觉得每个人在团体决策的过程中都应该有平等的发言权；

2. 一个强迫性的机制有能力来执行这些决策；

在大部分人类历史上，两者并存是极不寻常的。在平

等主义社会，人们把系统性的高压政治看成是错误的。而在有高压政治机器的地方，那些执行的人从没想过他们是向人民强加自己的意愿。

众所周知，古希腊是历史上最具竞争力的社会，也是一个倾向于将所有东西都变成公共竞赛的社会：田径、哲学、悲剧等，所以如果他们将政治也变成公共竞赛，也不是件令人惊奇的事。虽然如此，更重要的是，做这些决定的都是手持武器的平民。亚里士多德在《政治学》里指出，希腊城邦的政体常和军队里的主要力量相关：如果是骑兵，那就是贵族制度，因为马匹昂贵；如果是装甲步兵，则是寡头制度，因为没有人能负担得起装甲和训练；如果是海军或者轻步兵，那大概是个民主制度，因为任何人都会撑船，会使用弹石器。换句话说，当一个人有武器时，那他的话就有影响力。色诺芬(Xenophon)的《远征记》(*Anabasis*)里对此有最直白的描述。这个故事讲述的是一队希腊雇佣兵在波斯迷路了，却发现他们没有领袖。于是他们选出了新的首领，并投票决定下一步的行动。在这样的例子里，

即使投票的结果是六十对四十，基本上也是势均力敌，如果有矛盾时会发生什么事，可想而知。每一次投票都是一次如假包换的征服。

罗马军团也有类似的民主，这也是他们不被允许进入罗马城的主要原因。当马基雅维利在“现代”时期复兴民主共和国时，他立即恢复了平民武装的概念。

这回过头来有助于解释“民主”这个词，它被精英诽谤成“武力”或者群众“暴力”，即力量(kratos)而非统治(archos)。那些有这种想法的精英常视民主为暴动或者暴民统治之类的东西；虽然他们的解决方法是由其他人永久地征服人民。讽刺的是，当他们试着以此为由去镇压民主时，结果平民能表达意愿的唯一方法就是暴动，这个做法在罗马帝国或十八世纪的英格兰相当普遍。

这并不是说中古城市或新英格兰的市民大会等实践的直接民主都不是有秩序和有尊严的程序；虽然我们也怀疑在真正的实践过程中有一条寻找共识的底线。正是这个军队的基石容许《联邦党人文集》的作

者们，好像他们那个时代的其他文人一样，理所当然地认为他们所说的“民主”（直接民主）在本质上是最不稳定、最混乱的管治模式，更不要提它危及少数人的权利（他们心目中的少数人即是富人）。只有在“民主”这个词变成代议（representative 这个词本身有一段有趣的历史，如 Cornelius Castoriadis 所指，它通常表示国王面前的人民代表，即国内的使节，而不是为自己谋取权力的人）原则时，它才在那些出身良好的政治理论家的眼中复苏，并成为今天我们所理解的“民主=代议”。

由此，无政府主义者在某种程度上认为右翼政治理论家坚持的“美国不是民主，而是共和”是正确的。不同的是，无政府主义者认为它必须是民主的。虽然越来越多的人认为精英对少数服从多数的民主的惯有批评并非无的放矢。

我在前面指出，所有社会秩序其实都在某种程度上处于战争状态。那些不愿意成立暴力机器去执行决策的人，必须发展另一种机制去创造并维持社会共识（至少那些不

满的参与者仍然觉得自己是自由选择，只是做了错误的决定)；作为明显的结果，内部战争会投射在无休止的夜间战斗以及各种形式的幽灵暴力上。少数服从多数的民主总是威胁着要将这些暴力明显化。因此它也相当不稳定；或者更准确地说，如果它能持续的话，那是因为它的组织形式(中古城市、新英格兰镇议会、盖洛普民意调查、公投……)都是一成不变地处于一个较大的管治框架里，统治精英则在这个框架里利用其不稳定性把他们对暴力的最终垄断变得正当起来。最后，这个不稳定性的威胁变成他们借口将“民主”削弱成仅要求统治精英必须偶尔咨询一下“公众”——在认真举行的选举里，充斥着无聊的争论和竞技——再次获得为人民做决定的权利。

这是一个陷阱。在两者之间徘徊，结果是人民无法想象可能在没有“代表”的帮助下去掌握自己的生活。正因为如此，新的全球运动开始重建民主的意义。而这最终表示接受“我们”——无论是“西方”还是“现代世界”之类——都不像我们想的那么特别，我们并不是唯一践行民主的人，事实上“西方”政府并没有在全世界致力宣扬民主，而是

将相应的时间去介入那些有几千年民主实践经验的人的生活，并且叫他们与之脱离。

在这些受无政府主义影响的新型运动里，最鼓舞人心的是他们提倡一种新的国际主义。旧的共产国际主义有相当美好的理想，但就组织方面来说，却只有一个方向。它成为欧洲以外的政权及其殖民地学习西方组织方法的途径：政党结构、全体会议、排除异己、官僚架构、秘密警察……这一次——我们能称之为第二波的国际主义，或者无政府主义全球化——运动的组织形式已出现大的改变。那不只是共识过程，如首先在印度和南非开始的非暴力直接行动，现在的模式是契亚帕斯的抗争中所提倡的，甚至包括西班牙和拉丁美洲的亲密团体（affinity group）的概念。人种志研究方法的成果——以及人种志研究方法的技巧——在这里能起到巨大的帮助，如果人类学家能克服他们（可以理解的）因为卑劣的殖民史而造成的犹豫，明白他们研究的不是见不得光的秘密（那最多只是他们自己而非别人的内疚），而是人类的共同财富。

人类学

(作者有点不情愿地恩将仇报)

最后的问题——之前我一直在避开的——就是为什么到目前为止，人类学家还没有贡献自己的知识去寻求另一种解决方法呢？我已经描述过为什么我认为学术界普遍没有感受到和无政府主义之间的联系。我只简单提了一下二十世纪初期人类学的激进倾向和无政府主义有亲密的联系，但那似乎已随时光消逝。这无疑有点奇怪。人类学家是唯一了解现存没有政府的社会学者，他们当中很多人都在世界的某个角落居住过，那里国家停止运作或者至少暂时缺席，人们过着自治的生活。至少，他们很清楚那些对没有政

府而引发的后果的常见假设（“但是人民会互相厮杀”）都是与事实不符的。

那到底是为什么呢？

原因可以有很多，有些是很好理解的。如果无政府主义本质上是一种伦理的实践，人类学实践的思考难免会引发很多令人不太愉快的东西。特别是，如果我们集中在人类学田野考察的经验——这是当人类学家倾向于自我反思时常做的。我们今天所知道的人类学是有赖于征服、殖民以及集体谋杀的恐怖计划——和大部分现代学科包括地理学、植物学，甚至是数学、语言学或机器人科学一样，今天这些学科仍是如此，但人类学家因为他们的工作多数要和受害者亲身接触，相比其他学科的人士，他们最后变得苦恼不堪。这个结果十分吊诡：人类学对于他们学科罪恶性的反思所产生的主要影响却只是，为对人类经历没有兴趣的非人类学家提供两三个很便利的句子（你知道：就是将心目中的“他者”投射在被殖民者身上），好让他们觉得道德上有优越感。

对于人类学家自己来说，结果也十分自相矛盾。人类学

家有效地掌握了一大堆其他人无法了解的人类经历、社会及政治实验的档案，但比较人类学的研究方法却好像使他们蒙羞。如前所述，它们不被看做人类的共同遗产，而是我们肮脏的小秘密。或许这对他们来说也是一种方便，至少到目前为止，学术权力不外乎建立对某些知识的所有权，确保其他人无法轻易进入。因为像我刚说过的，我们肮脏的小秘密依然是我们的，并不是我们非要分享不可的东西。

但这并不是全部。在很多方面，人类学似乎被本身的潜力惊吓到了。例如，它是唯一一个适合将人类归纳为整体的学科，因为它是唯一一个真正将所有人性都考虑在内、而且熟悉所有奇怪的例子的学科。（“你说所有社会都有婚姻？这要看你怎样定义‘婚姻’了，譬如说纳亚尔[Nayar]……”）但它拒绝这样做。我不认为这仅仅是右翼常以人性的大理论来将他们十分齜齜的特殊社会制度（强奸、战争、自由市场资本主义）可理解的反应正常化——虽然这也是主要原因之一。这部分是因为主题过于无边无际。姑且勿论要结合西方、中国、印度、伊斯兰文化的理解，谁有方法可以单单就数百个大洋洲人或美洲原住民社会的例子

来讨论关于欲望、想像、自我、主权等的观念？这太令人气馁了。结果，人类学家不再构思广阔的理论概述，而是依赖欧陆哲学家，他们能毫无问题地跟你谈欲望、想像、自我、主权，仿佛这些概念都是由柏拉图或亚里士多德创造，由康德或萨德 (De Sade) 发展，而且除了西欧和北美的精英文化圈子之外，没有人会谈及。以前人类学的流行术语不外乎玛那 (mana) 或图腾、禁忌，而新的流行术语无一例外地来自拉丁文或希腊文，通常都是法语，偶尔是德语。

因此，人类学看起来有很好的优势，可以为不同的全球性对话(政治或非政治的) 提供一个知性论坛，但它却“不情愿”这样做。

这是政治问题。大部分人类学家在著作里都强调，他们的研究有政治上的重要性，言语间流露他们所做的都是激进的，而且是中间偏左。但这种政治到底包含些什么？越来越难说。我们可以说人类学家倾向于反资本主义吗？当然很难想象谁能为资本主义说上几句好话。许多人都有将当前的年代称为“晚期资本主义”的习惯，似乎在宣称它已到了末路，而这样做则可以加速它的死亡。但我们很难找

到哪位人类学家最近提出有别于资本主义的建议。那他们是自由主义者吗？许多人提起这个词时都不免带着鄙夷。那他们到底是什么？我可以归纳说，整个学术场最基本的政治承诺其实是一种广泛的民粹主义。起码我们绝不是站在迷恋自己是精英的那一边，而是和那些小人物在一边。既然在实践上，大部分人类学家都是附属于（越来越全球化的）大学，或者作为市场顾问，或者为联合国工作——全球化机器内部的职位——那么，这实质上就是不断地、仪式化地与全球精英划清界限，尽管我们作为学者，毫无疑问是全球精英的一部分（虽然有点被边缘化）。

那么，这种民粹主义在实践中是以什么形式进行的呢？这主要意味着你必须证明你所研究的人，那些小人物，正在成功地抗衡某种形式的权力或者由上而下强加的全球化的影响。这是大部分人类学家讨论全球化（今天无论你研究什么，这几乎都是一个避不开的题目）时会谈的主题。无论是关于广告、肥皂剧、不同形式的劳工纪律、国家强加的法律系统，还是其他任何看起来会破坏、单一化或操纵人民的東西，人类学家要证实人民并没有被这些东西所

迷惑、破坏、单一化；相反，他们有别出心裁地利用并重新理解了这些强加在他们身上的东西，这完全超出了人类学家自身的想象。当然，从某种程度来说这都是真实的。我当然不会否认有必要去批评诸如此类的相当流行的假设：住在不丹或印尼伊里安查亚省 (Irian Jaya) 的人会因为看了 MTV 而导致他们的文明彻底完蛋。令人烦恼的是——至少对我来说——是它的逻辑和全球化资本主义相应的程度。广告代理商也不会声称自己在大众身上强加了什么。特别是在这个市场细分的年代，他们声称正在提供东西给大众，后者可以随心所欲别出心裁地来使用它们。特别是“创意消费”的修辞可以视为新全球化市场的意识形态：所有的人类行为可以分为生产、交易或消费；交易是基于人类有理性地追求利益的基本习惯，这在哪儿都一样，而消费则是建立身份或认同的途径（如果可以避开的话，最好不要提生产这个题目）。在交易的时候我们都是是一样的；不同之处只是我们回家后怎么使用这些商品。这个市场逻辑已深度内化，乃至如果有一个特立尼达女人穿一些夸张的服饰出去跳舞，人类学家会自动假设她所做的可以被定义为“消费”（而

不是炫耀或者寻开心)，就好像她整个晚上最重要的就是买了几杯饮料，或者可能因为人类学家以为穿衣服和喝东西一样，或者可能是他们想也没想就直接假设人们不工作时就是在“消费”，因为真正重要的是它涉及生产出来的商品。人类学家和全球营销主管的视野变得几乎一模一样。

在政治层面上也没有不同。劳伦·勒夫 (Lauren Leve) 最近警告说，如果人类学家不谨慎的话，他们会成为全球化“认同机器”中的齿轮。这个认同机器是全球规模的机制或假设的装置，在过去十年里，它有效地游说地球上的居民，因为所有有关政治或经济可能性本质的辩论已经结束，人们现在唯一做出政治诉求的方法就是宣称群体认同，而这个认同早已被确定（即群体认同不是基于比较群体之间的差异，是由它和自身历史的关系构成，而个体和群体之间并没有本质上的差异）。更不靠谱的是，就像尼泊尔的上座部佛教徒也要被迫参与认同政治，这是一个极其怪诞的景象，因为他们本来是秉持视认同为虚幻的普世哲学。

许多年前，一位名为热拉尔·阿拉贝 (Gerard Alhabe) 的法国人类学家写了一本关于马达加斯加的书，叫《想

象中的压迫和解放》(*Oppression et Liberation dans l'imaginaire*)。这是一个很引人注目的标题。我认为它几乎可以应用到许多人类学的作品里。很大程度上来说，我们在这里所说的“认同”，或者保罗·吉尔罗伊 (Paul Gilroy) 所说的“过度发展的世界”都是强加于人们身上的东西。^[1] 在美国，大部分人都是压迫和不平等的产物：被定义为黑人意味着他们生存中的每一刻都无法忘记这个身份；他或她对自己的定义对于拒绝给他们贷款的银行家，或者以他们生长环境恶劣为由逮捕他们的警察，或者会因为手脚损伤而轻易建议他们截肢的医生来说毫无意义。所有个人或集体的自我塑造或自我创造的尝试，都被迫要在那些极端暴力的限制中进行（而唯一真正有效的方法，就是去改变那些有特权被定义为“白人”的那些人的态度——最后，可能将“白人”这个范畴彻底摧毁）。事实上没人知道，如果制度化的种族歧视真的消失，大多数北美人会如何选择去定义自己——如果每个人都有自由去定义自己的话。猜度这

[1] Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

些问题本身同样没有必要，问题是我们怎样去创造可以让我们找到答案的条件。

这就是我所指的“想象中的解放”。要去想象生活在这样的—个世界里，每个人都有权去决定——无论个人或集体——他们想属于哪个群体，他们想要有什么身份认同，这是很困难的，而实现这样的世界的困难程度更是无法想象。因为它需要改变几乎所有的东西。它也需要面对那些当前既得利益者固执的、暴力的反对。反之，说这些认同都已被自由地创造是容易的，它容许作者完全脱离错综复杂的难题，但他或她的作品却几乎成了这个认同机器的一部分。这和认为谈论“晚期资本主义”就会导致工业崩塌或社会革命其实是一样的。

一个实例：

如果我在这里说得不够清楚，那让我们回到之前提及的萨帕提斯塔运动。1994年元旦，契亚帕斯的萨帕提斯塔正式宣告了反全球化运动的开始。萨帕提斯塔的成员很多来自拉坎顿(Lacandon)雨林的策尔

塔尔、佐齐尔和托霍拉瓦尔部落——墨西哥最穷和最受压迫的部落。萨帕提斯塔不自称为无政府主义者或自治主义者，他们在广阔的传统里代表着更独特的位置。事实上，他们正尝试革新革命策略，亦即放弃任何夺取政权的先锋党派，以抗战来建立自由的飞地(enclaves)作为自治的模式，并且容许整个墨西哥社会重新组织成一个自治团体的复合、重叠的网络，然后再讨论如何重新创建政治社会。显然在萨帕提斯塔运动里他们对于想宣扬的民主形式有不少分歧。马雅语系的参与者大力争取采用和他们的传统文化里相似的共识过程，但要求一个激进的平均主义的版本。一些说西班牙语的军事领袖则对其能在全全国推行深表怀疑。最后他们只得迁就那些“以服从来领导”的愿景。但最重要的是，这次起义的消息传到西方之后所发生的事。在这里我们能真正看到劳伦·勒夫所说的“认同机器”如何运转。他们立即被定位为要求本土独立的马雅印第安土著，而不是拥有激进民主转型视野的反对者。这个由国际传媒所塑造的形象，也是人道组

织、墨西哥官僚、联合国的人权监察等团体所关注的要点。虽然萨帕提斯塔一开始的策略便是要取得国际性的支持，但当他们和这些人打交道时，却越来越被迫要打“土著”这张牌。

这个策略因此变得不再有效。十年过去了，萨帕提斯塔国家解放军依然存在，如果他们愿意将名字里“国家”两字拿走的话，他们可能不需要打仗。我要强调的是国际社会对萨帕提斯塔的反应是如何居高临下，可以说完全是一种种族歧视。因为萨帕提斯塔所要做的是开始一个很艰难的项目，如我先前所说的，这是认同政治的论述所忽略的：尝试探讨需要什么形式的组织、过程和考虑去创造这样的世界，那里的人民和团体能够真正自由地去决定他们到底想成为什么样的人 and 团体。然而他们得到什么响应呢？他们被告知，因为他们是马雅人，就没有资格向世界说认同是怎样被建构的，或者政治可能性的性质。作为马雅人，他们唯一能够向非马雅人宣读的政治声明，仅仅是他们马雅人的身份。他们有坚持作为马雅人的权利，他

们能要求被认同为马雅人，但作为一个马雅人，要向世界谈论任何不属于“马雅认同政治”之外的东西是无法想象的。

而有谁听到他们真正想说的话呢？

很大程度上，这看起来会是欧洲和北美的青年无政府主义者，他们很快就开始包围国际精英的峰会。人类学家和这些精英一直保持着不安的、不舒服的联盟。但这些无政府主义者是对的，我想人类学家应该和他们联合起来。我们手上有对人类自由无比重要的工具。让我们开始承担点责任吧。