

文化与多元文化主义

[英] 盖瑞斯·詹金斯 著 陈后亮 译

近几十年来，以穆斯林为代表的外来移民在英国人口构成中所占的比例越来越大。英国政府也曾把支持文化多样性作为国策。但随着伊斯兰恐怖分子活动加剧，伴随文化多样性出现的民族文化冲突日益受到关注。以卡梅伦为代表的保守分子和其他右翼分子的言行预示着一种新形式的种族主义情绪正在英国悄悄蔓延。持续多年的多元文化主义政策正被许多人谴责为导致当今英国社会矛盾的罪魁祸首。但英国国际战略研究所(IISS)的高级研究顾问盖瑞斯·詹金斯(Gareth Jenkins)于2011年6月发表在英刊《国际社会主义》上的文章《文化与多元文化主义》却要为多元文化主义辩护。他认为，当前针对多元文化主义的攻击就是想让一部分无辜的人为资本主义社会未能履行承诺背黑锅。过分强调文化矛盾将会掩饰真正的问题根源，即阶级矛盾。列宁的相关论点启发我们，在思考当今社会矛盾时，我们的出发点应当是阶级而不是文化。文章主要内容如下。

多元文化主义(Multiculturalism)正再一次受到抨击。大卫·卡梅伦于2011年2月5日在德国举行的欧洲政府安全会议上发表的演讲重复了许多针对多元文化主义的批评。为了同极右翼分子拉开距离，卡梅伦谨

慎地为自己的言论加了许多限定性条款。不过这些内容却几乎没有被媒体报道。他的主要意思是，多元文化主义应该为下列这一切现象负责，包括伊斯兰极端主义的增长、恐怖暴力、“我们集体身份的弱化”，以及对那些“被隔离群体用跟我们的价值观完全相反的方式导致的”行为的宽容等等。这与那种认为“穆斯林是问题所在”的想法非常接近。因此，卡梅伦的演讲强化了一种老腔调，即多元文化主义非但远没有在种族和睦和相互宽容方面起到强化社会凝聚力的作用，反倒通过破坏它的核心价值体系而弱化了英国社会结构。现在没有出于共同目标的普遍意愿，取而代之的却是分裂、不统一和缺乏融合。

有人认为容留“隔离群体”存在是危险的，这种想法聚焦的潜在主题是，外来文化价值观会腐蚀“我们的生活方式”。当然，这种看法缺少证据——这个神话早在5年前就被丹尼·多林(Danny Dorling)和鲁迪·辛普森(Ludi Simpson)打破，他们证明英国的种族混杂比其他地方更多，而非更少——但它也滋长了那种认为存在一个“内部敌人”的想法。穆斯林被认为习惯于“自我隔离”——他们并非排异性的种族歧视的受害者，而是通过居住在分隔开的群体内、坚持带一些表征差异的标志(比如穆斯林妇女

女遮挡面容)或者不学英语等方式,来有意选择不与非穆斯林人群融合。这显示出他们有意拒绝成为群体的一部分,优先奉行他们自己的那种隔离文化而非我们的包容文化。

如果说这是穆斯林的问题(它把歧视穆斯林的责任推给了受害者自身),那么另一个问题就是多元文化主义在强化这种外来文化的自我排外和封闭行为的过程中所发挥的显著作用。有人说,它打着宽容多元性和对来自其他背景的群体保持开放性的名义,“宽容”了少数民族的价值观,却离间了少数民族的价值观,而后者对前者的仇恨便由此被合法化了。正是在这一特殊意义上,多元文化主义已经“失败”了:只有不再把多元文化主义奉为国策,多数民族才能接受少数民族,同时少数民族也才能为了自身利益而去体验融合的必要。因此,多元文化主义必须终止,不只是因为它违背了已经忍耐许久的多数民族的利益,同时也是因为来自不同文化的人们自身也已成为官方宽容政策的受害者。如果说我们正成为卡梅伦所谓的“咄咄逼人的自由分子”(aggressively liberal)的话,那对穆斯林自身也是有好处的,由此便引出如下一种想法,即穆斯林必须首先“证明”他们对于附着在自身之上的“坏”文化是无辜的(当然,他们永远无法真正赢得这种审判),以便不再为自己所受的歧视负责。

文化种族主义

卡梅伦的反多元文化主义可被追溯到前英国首相撒切尔夫人那里,后者曾把“文化”而非“种族”视为是由外来移民和少数民族的存在而导致的问题。在1978年接受采访时,她就曾强调英国民众“真的非常害怕自己的国家会被来自不同文化的人们所淹没”。这就成了新种族主义的一部分。正如马丁·巴克尔(Martin Barker)和安妮·比泽尔(Anne Beezer)在1983年所说,这种

新种族主义“正试图向‘英国文化’和‘民族群体’求助。外来移民正威胁用他们的异族文化淹没我们。如果在人数上得到允许,他们将会破坏‘这个国家的同一性’。这种新种族主义的核心是文化和传统的观念。一个群体就是它的文化、生活方式和传统习俗,破坏这些东西就等于摧毁这个群体。”^①随着大英帝国干预中东问题导致恐怖主义兴起,一个被破坏的群体形象在极右翼分子心目中显得越来越鲜明,尤其是在2005年伦敦爆炸案发生之后。于是,马兰尼·菲利普斯(Melanie Phillips)叫嚷说多元文化主义正通过“大量移民和世俗的虚无主义分子向犹太—基督教价值体系发起的进攻”^②来掏空英国民族的肚肠。威廉·普法夫(William Pfaff)也歇斯底里地斥责英国“7·7”爆炸犯是“半个世纪以来出于良好的意愿却招来灾难的多元文化主义错误政策”^③的结果。

不过,卡梅伦也接受了新工党在多元文化主义上的不少想法。这可以在他与现已解散的种族平等委员会前任主席特雷佛·菲利普斯(Trevor Phillips)之间接近的程度上看出来。后者在2005年曾宣称对多元文化主义的重视正在分裂而不是在团结我们,它增加而不是减少了我们之间的不平等。他认为我们“正在梦游中走向种族隔离”,“近些年来,我们过于重视“多元”而对共同文化关注不够……我们已让对多元性的包容演变成群体间的有效隔离。有些人认为,在这种状态下起作用的必须是相互独立的特殊价值标准”。^④

在菲利普斯看来,由于我们不加区别地对待多样性,我们便不再质疑那些非主流文化群体自认为有权秉持的“特别的独立价值标准”,而英国社会也因此被削弱了。这与卡梅伦在2月份抛出的论点基本相近。菲利普斯、卡梅伦、新工党以及卡梅伦式的新保守主义……所有这些都反映出英国正在从传统的托利主义的种族主义重新回到对一个纯

白色英国的幻想中去。这种新反多元文化主义也可以同样是种族主义的（把穆斯林当作替罪羊），只不过被移接到了对今天的英国已经是多民族国家这一现状的接受上，同时也移接到对社会自由主义观点（妇女和同性恋权利）的支持上。

反多元文化主义在宣称反对种族主义的同时却又和伊斯兰恐惧症（Islamophobia）串通一气。比如卡梅伦就不嫌麻烦地对穆斯林信仰和伊斯兰极端主义作了区分——毫无疑问，他意识到有必要保持托利党作为一个致力于种族包容的“现代”政党的形象。但在实践当中，却未能作出这种区分：问题似乎在于伊斯兰，而非它的某些“不良”方面。伊斯兰恐惧症由此便得到宽恕，因为它被认为仅仅针对一种“文化”而不是与反犹太主义齐名的种族偏见。比如作家马丁·艾米斯（Martin Amis）就为自己在穆斯林问题上的观点做辩护，理由是他所针对的只是一套信仰体系而非种族群体（该论点后来被马克思主义批评家特里·伊格尔顿和作家罗南·贝内特巧妙地驳倒了）。的确，除了在极右分子的想象中之外，“种族”再也不是一个可被用来标示族群间的优劣差异的标杆了。但在另一方面，文化却依然如此。

文化、变革与资本主义

有一种存在严重缺陷的假想，认为文化就像一块磐石，可以被界定为一种单一的、均质的、未分化的“生活方式”。如果针对某些结构相对稳定、几乎不存在阶级分化或斗争的社会，这种说法或许是可以的，就跟人类学家们有时候的做法一样。但若用这种眼光来看待现代社会却是不可能的。资本主义的活力使它不停地让一切坚固的东西都烟消云散，这意味着任何要把文化界定为稳固不变之物的企图都是行不通的。

然而，反多元文化主义者却认为文化在内部构成上都是同质的，并且不同文化之间

存在本质差异。由此便有了与“他们的”生活方式迥异的“我们的”生活方式，以及与少数群体的一元文化不同的英国一元文化。两者之间并不能真正共处，要么是“我们的”生活方式被冲淡，要么必须让“他们的”生活方式屈从于我们。

很明显，认为存在一种英国一元文化的想法是错误的。这里有许多原因。首先，正如从来不存在某些本源性的“英国”民族一样，很显然也从不存在某种“纯正的”英国文化。不管最早移居于此的是哪一种外来文化，这种文化自身很可能已经是随生产方式的不断进步而发展变化的更早文化的产物。每一次移民和侵略——包括凯尔特人、罗马人、盎格鲁-撒克逊人、斯堪的纳维亚人和法国诺曼人等——都会添加新元素。这些文化自身也从其他文化吸取营养，就像罗马文化和希腊文化之间那样。如此看来，试图回溯到某个“根本性的”文化是不可能的：文化总是早已经“不纯粹”。

在更晚近的历史时期内，通过贸易或武力征服开展的与其他社会间的交往甚多，外来产品（比如茶叶和马铃薯）已被“本土化”为我们文化的一部分。更深入的“进口产品”已取代英国传统饮食文化，英国主要民族菜肴换成了咖喱鸡，而不再是鱼类和炸薯条。

更准确的说法或许是，（当今世界）由于更广泛的经济交换，文化在元素构成上不断吐旧纳新，包括人口的改变。认为它看上去毫无变化地站在历史之上的说法只能是一种意识形态化的表述，它假定现在的（资本主义）生产关系是“正常的”。有人声称任何针对社会的挑战都违背“我们的”文化，并且试图把所有挑战都折射为对“外来文化”的恐惧（正如从撒切尔到布莱尔之间的政客们所说的那样），这很符合统治阶级的胃口。右翼分子们期望向共同的英国文化求援，这就如同向“国家统一”求援一样，不过是企图达到先分化再统治的目的。

因此,不管从哪里看,我们都不可能把“我们的生活方式”确立为英国文化的某种“精髓”。任何企图把文化概括为“一个民族全部的标志性活动和兴趣”(正如右翼现代主义诗人 T. S. 艾略特于 1948 年所说的那样)的人都会陷入一个问题,即他只能给出一个完全凭主观的定义:比如,在 63 年后的今天,还有谁会 and 艾略特一样把英国文化视为“德比赛马日、亨利划船赛、考斯、八月十二日、一场杯赛决赛、赛狗会、乒乓球台、飞镖板、温斯利代干酪、切碎的熟卷心菜、醋溜甜菜根、19 世纪的哥特式教堂和埃尔加音乐”?^⑤就连乔治·奥威尔也摆脱不了这个问题。无论他在 1941 年的《狮子与独角兽》中如何辩解,声称“英国文明含有某种可明显辨别的事物”,但今天恐怕没有人还能从他所列举出的这些“典型碎片”中看出这种“可明显辨别的事物”。这些所谓的“明显”文化成分早已消逝,包括他举出的“兰开夏郡的磨坊小镇上的木鞋踩地声、在北方大道上来来回回的小货车、劳动力市场外排起的长队、伦敦苏活区的乒乓球台传出的声响、冒着秋日的晨雾去参加圣餐礼的老妇们”等等。^⑥我们今天如果也随意挑选一些例子,70 年后它们恐怕同样会变得无法辨识。事实上,在一个时间点上看上去很典型的英国生活方式不过是很短暂的行为。

不过,可能会有这么一种情况,即有些人一方面承认这些含有历史偶然因素的定义是有局限的,因为它们主要聚焦在服装、休闲、社会符码或者消费这些次要方面,但在另一方面又坚持认为存在某些“英国性”的内核成分。比如奥威尔,尽管他严厉批评英国人的虚伪、野蛮和守旧,却仍认为“英国文明的优雅”和“对合法宪政的尊敬”是主要的。^⑦这种“内核”据信绑定在某些对“我们的集体身份”至关重要的价值上——借用卡梅伦演讲中的说法,这包括对“言论自由、信仰自由、民主、法制以及无关种族、性别和性取向的平等权的信念等”。因

此,这种“向前看的”反多元文化主义者(包括新工党或卡梅伦之流)或许会欢迎消费行为的现代多样性,以反映英国人口的种族混杂性,但同时又会回到坚守那些让英国是其所有的价值这一想法上来。

这就把我们带到第二点上。这些价值观念并非“我们的集体身份”的固有属性——它们都是斗争的产物,是自 17 世纪的英国革命以来,社会统治者被迫不断向广大民众出让自由和权利的结果。而且,当我们的统治者一方面在国外支持独裁政权、在国内又限制民众的抗议权时,却在另一方面又声称他们正在保卫这些价值观,这可真是虚伪至极。当然还不要忘了,这些价值观甚至并非“英国”特有。18 世纪的美国和法国革命对深化自由和平等权利方面的民主进步至关重要。

因此,对于任何被假定超越了多样性的统一文化,我们都要提一个问题:这是谁的文化?作为“一种共有的生活方式”的文化只能被严格限定在阶级尚未出现的社会,而在阶级社会中,文化从根本上来说总是带有统治阶级和从属阶级之间的价值冲突的痕迹。文化“被共享”的程度就是统治阶级把自身霸权强加于从属阶级之上的程度。“我们的生活方式”这一说法并非是对一个(人类学意义上的)民族典型模式的描述,而是一个挑选文化属性的过程,这些属性被设计用来感受与那些可怕的“他者”的差异,同时强化在让人不快的阶级分裂之外的共同性的幻觉。正是在这层意义上,文化是意识形态的。

妖魔化其他文化

与对“我们的生活方式”的这种审视方式相对应的,便是把伊斯兰化简为一种同样本质化的一元文化。如果说右翼分子把英国文化同质化并强调其毫无裂隙的整体性的话,它也同样对待那些被它妖魔化的文化。

于是，由于所有穆斯林在宗教信仰上的联系，他们便被假定拥有一个无关乎各自国家和社会背景的共同文化和政治身份，这个身份常常是在模糊但又是威胁性的“文明的冲突”意义上的“伊斯兰分子”。再没有什么能比这种有关伊斯兰的意象更偏离事实的了。在描述何谓穆斯林时，包括国家背景、阶级、甚至是个人选择在内的其他因素都发挥着非常重要的作用。马克思主义批评家艾贾兹·阿赫默德（Aijaz Ahmad）指出了这一过程的复杂性：

对大多数人来说，作为一个穆斯林主要意味着他出生在穆斯林家庭这个事实，最多是在一个更广范围的民族文化内的穆斯林亚文化（埃及人、尼日利亚人、黎巴嫩人或其他穆斯林国家文化），而宗教不过是他的诸多复杂社会身份中的一个而已。他的社会身份总是具体的，因此也总是与语言、宗教、习俗和阶级等深刻联系着的。如果说有什么宗教仪式的话，也大多因人因地而异。这种亚文化的穆斯林性（Muslimness）本身是语境化的，它被历史、地理、政治、更大的多元宗教社会环境以及各种物质生活节奏所深刻塑造着。^⑧

阿赫默德的焦点是在印度次大陆上。即便是在这个生活着亿万穆斯林的区域内，我们看到的景象也绝非简单。印度的穆斯林人数要比一般被视为穆斯林国家的巴基斯坦还要多。尽管一位讲孟加拉语的印度穆斯林或许会和来自邻国孟加拉的人有着同样的语言和宗教，但他们却有着非常不同的生活经历。在拥有世界第二大穆斯林人口的印度，“生活在任一地区的穆斯林的日常生活至少有80%与他们的印度教邻居相同，而与生活在另一遥远地区的其他穆斯林却很少有相近之处”。即便是在世界上穆斯林人口最多的印尼，“对大多数人来说，他们的日常生活也明显带有印度教的印记，甚至在一些地方

还有佛教的印记”。^⑨因此，

把所有这些都称为“伊斯兰教徒”就把伊斯兰教的具体性和新异性笼统化了，就是要为穆斯林民众设定一个超伊斯兰性（hyper-Islamicity），也是在向宗教右翼势力和东方主义者所鼓吹的观念屈服。这个观念认为宗教是文化的构成要素，因此也是它的社会存在和政治命运的构成要素。^⑩

承认阿赫默德所说的这些话的意义是很重要的。很明显，一旦我们理解了即便在穆斯林国家也不存在单一的穆斯林文化身份之后，若再像那些种族主义者、尤其是反多元文化主义者那样为生活在英国的穆斯林加强任何一个这样的身份便毫无意义了。这样做的最终结果不仅仅是投射出一个有选择性错误的穆斯林身份，还会把它投射为一个彻底不同于英国身份的有敌意的“他者”。这就强化了有关英国文化（以及更普遍的欧洲文化）的优越性以及穆斯林文化的劣等性的偏见，其最突出的表现就是伊斯兰妇女与西方妇女之间被建构的对立性。前者是受压迫的，后者是被解放的，头部有无遮挡成了差异的标志——这已成为主导西欧的象征性话语，在法国这样的国家甚至被推至极端。在那里，禁止妇女穿戴罩袍代表着对我们的进步社会的自由的确认，尽管这一禁令在本质上是强制性的和非自由的。这些话语简单忽略了有着穆斯林背景的妇女们不管是在穆斯林国家还是非穆斯林国家生活的复杂现实，其实很多生活在城市社会的穆斯林女性在穿着上与她们的西方姐妹们毫无二致；而在一定程度上包裹头部是许多主要为农业社会的非穆斯林妇女的常见做法（或者说直到最近依旧如此），正如同大约100年前的欧洲中产阶级或上层阶级的妇女们在公共场合的做法一样。认为西方妇女们的穿戴是她们被解放的标志，而穆斯林妇女的穿戴则相反，这种看法是不成立的。

资本主义文化的本性

如此我们便又回到这个问题上，即资本主义（根据《共产党宣言》的说法）不仅不断彻底地改造生产工具和生产关系，它还在不停地改造其全部的社会关系，包括它的文化。这意味着资本主义正持续重构着那些看上去稳定的“生活方式”，同时也在不断打破阻挡在原有群体和来自世界其他地区的新群体之间的文化差异。如此一来，不管人们出自哪种背景，它总是趋于让几乎每个人与其他所有生活和工作在英国的人们共享有关该如何生活的同样设想，而这些设想完全不同于封建社会或更早生产方式的设想。

所有这些意味着试图把不同民族界定为依据完全不同和对立的文化生活是错误的。资本主义不断吸引来自不同背景的人们用同样的方式劳作，并在这一过程中倾向于把他们的生活方式同质化。对19世纪早期被赶入曼彻斯特工厂的爱尔兰农民来说如此，对战后从西印度群岛和印度次大陆（其中就有穆斯林人）涌入英国工厂和办公室的人们来说也是如此。来自那些尚未被现代资本主义完全改变的国家的人们发现自己的文化习俗在几代人之内被改变了，年轻人在语言和作风上开始和本地年轻人相似，他们一起工作，一起受教育，而後者的文化也从新来者那里吸取了语言用法和音乐等元素。资本主义的趋势就是打破差异，并不断按照自己的形象重新整合文化。

新旧群体之间的文化差异被打破，同时旧群体自身的文化规范也会被这些变化所影响。因此，一度被视为穆斯林文化特有的产物——比如对待妇女的态度，用某种特别角色限定她们并规定好她们的行为方式和公共形象等——其实与维多利亚时期的英国习俗并无太大差别（事实上，这些习俗中的某些做法一直延续到20世纪）。资本主义力量打破了英国文化内部的这些差别（当然它没有

消除压迫）。很显然，随着那些来自尚未被资本主义吸收的世界各地的新群体发觉自己越来越被融合进来，尤其是在劳动参与的情况下，他们的文化将会改变。

不过，若因此以为资本主义只会消解差异那就错了。它也会以其他方式发挥作用，比如迫使人们在就业、住房或社会福利方面相互竞争。残存的文化差异——那些最清楚地表现在宗教事务中的差别（如服装符码、饮食习惯和家庭结构等）——就变得非常突出了。这便招致人们以是否归属于某个群体为标准看待他们的身份。出于一些已经没什么重要性的或真实或想象的差别，种族主义者和反多元文化主义者创造出一个“穆斯林身份”，并声称它与“英国身份”根本不相容。反过来，有穆斯林背景的人们自己也会主动寻求一个伊斯兰身份，以作为确认自信的一种方式，就像一代人之前的黑人们努力用黑人荣耀来对抗他们所遭遇到的种族主义一样，这也是可以理解的。对这些“新”群体来说，发觉对他们的接受正在走向反面后那种震惊将引导一些人去寻求传统文化行为的可能的安全性。因为“民族融合”的承诺是虚妄的，所以这些才可能成为一个无情社会中的良心所在，并为人们提供支持和承认。倘若你被攻击为穆斯林，那么即便你并非是特别严格意义上的穆斯林，你也不如干脆就做一个“名符其实”的穆斯林，这样你至少有值得骄傲的属于自己的东西。这就是自我确认以便反抗一个既要求你归属却又在实际上拒你于门外的错误社会的方式。无需赘言，这种对“穆斯林身份”的寻求不能与白人对“英国身份”的依附同样看待：一个是对种族主义的反抗，尽管它不充分，并且还被闭锁在假定稳固的文化对立中；而另一个即便不是完全拥护种族主义，至少也是对它作出的退让。

存在一个切实的问题。

保卫多元文化主义

由于反多元文化主义强化了被种族主义者模式化了的穆斯林（以及其他少数群体）形象，社会主义者要为多元文化主义进行辩护，并强烈反对认为它已经“破产”的想法。但应该怎样辩护呢？

很明显，我们的出发点必须是：移民群体有他们自己的生活权利，不应该强迫他们遵从某些被认为更优越的文化。因此，反种族主义斗争理所当然地应该支持文化多元性，同时拒绝那种认为只有英国文化才是好文化的偏见。鉴于市内学校都已清楚地讲述了英国人口的文化 and 种族多样性，因此毫不奇怪，多元文化主义已是中小学教育的主要特色，学校已经尽可能做到了包容，不要以为所有中小学生都固守（或应该固守）一个白种人的或基督教的英国文化。因此，我们已经创造出了空间，去认可其他信仰的宗教节日并尊重移民群体的信仰、语言和文化传统。于是，在学校和地方政府举办的“黑人历史月”庆祝活动成为对有关奴隶制及其终结方式的神话的反驳，同样对穆斯林文化（尤其在哲学、科学和建筑方面）的庆祝也是反驳那种认为它低于西方欧洲文明或者其成就并非原创的看法。

这些活动质疑了种族主义者对其他文化的轻蔑，就此而言，它们是有价值的。但这种多元文化主义还不充分，因为它无法总能超越那种把文化视为相对固定的“生活方式”的假设。其危险便是和反多元文化主义者陷入同样的本质化陷阱，而不理解文化是如何不停的相互混杂和汲取营养的。当然，有不少多元文化主义者也认识到了这一点——事实上，对他们来说，多元文化主义就是有关文化间的相互关联以及这一过程对社会有何裨益的。不过，只要不理解资本主义本身的矛盾作用，即它在把文化差异同质化的同时又让它们死而复生，那么这里就依然

把多元文化主义理论化

在 20 世纪 90 年代之前的多元文化理论家那里，这项工作在很大程度上是空缺的。他们所提出的问题是：除了个人拥有不因种族背景而遭受歧视的权利外，社会上那些根据文化被界定的群体是否有需要得到认可的权利？文化替代种族成为界定性范畴，这一转变被认为标志着有必要从个人权利转向群体权利。例如，政府不仅有责任在就业和住房方面确保公平，还应该在英国生活中公开承认那些文化多元性（一个小例子是用英语之外的语言作为印刷用语）。公民在法律范围内被平等对待的权利、投票的权利、（通过消除他在经济方面的劣势）和其他任何人拥有同样经济机会的权利，所有这些都要求首先设定一个在公民所属的不同文化间保持中立的政治和经济框架。正如英国最著名的多元文化理论家之一海库·帕瑞克（Bhikhu Parekh）所说的，现代社会不仅是一个“公民的群体”（a community of citizens），还是一个“群体的群体”（a community of communities）。

随着英国社会文化多元性的到来，我们再也不能想当然地预设公共空间的中立性了，也不能再假定所有人都对何谓美好生活有着同样的看法了。不同文化对美好生活有着不同理解，剥夺少数文化按照其认定的恰当方式追求美好生活的权利是错误的，即便它与多数人的期望不相符合。不可能有唯一一个所有人都遵从的“美好生活”的观念，因为所有这样的观念本身都是有文化限定性的。因此，宽容并非是在某些被假定的有关美好生活的普遍概念下的宽容（亦即帕瑞克所说的道德上的一元世界观）；宽容必须是对不同文化所理解的美好的生活的宽容，并尊重人们按照自己的文化对美好生活的认识来生活的权利。因此，除了在过去 3 个世纪中

的不同时期赢得的法律、政治和经济权利之外，我们还需要一些新权利，那就是在个人的法律、政治和经济权利之外的群体权利，即文化群体有权利让自己的文化需求得到承认。承认群体权利将可以促进文化间的平等，并防止以主流文化不可挑战的价值为名义来歧视少数群体。

一个常被提起的反对意见是：在群体权利和个人权利发生冲突时，社会应该如何裁决？如果一个群体根据自己的文化观念来处理事务的权利得到认可，那么它可以强迫该群体中的个人坚守这一权利吗？作为一个个体，她是否有权选择不受该文化的约束？是否更有权接受主流群体的文化规范而不是她本身所属群体的文化规范？一方面，个人权利似乎是普遍的。但另一方面，在那些强调集体价值而非个人权利的其他文化语境中，它似乎又行不通。

正是由于这一矛盾，有人便谴责多元文化主义陷我们于相对主义的道德困境，认为它诱使我们接受（甚至维护）反动的、非平等主义的和非民主的行为，而这一切又都是在平等尊重所有文化、拒绝一元世界观的名义下进行的。另一方面，立足于平等或“进步”权利的一些行动，尤其是有关妇女和同性恋权利的行动，往往又包含一种反向转变：自由主义者以普遍价值的名义支持压迫性的政府行为（比如在法国）。

帕瑞克对这个矛盾给出了一个实用主义的解答。他认为，我们没必要丧失道德的方向。只要我们意识到那些决定自身观点的文化因素，就依然能够对某些文化行为进行批判。在他看来，由于文化既非封闭的，也不缺乏内在活力，那么对话便可以打开一个评价文化冲突的空间。凭借一种共有的相互承认的话语，我们就可以避免陷入这样一个双重陷阱，即要么嫌弃文化无法遵从于一套预定的超文化标准，要么因文化的非可比性而永远没办法评价它们。多元文化主义并非一定意味着抱着道德上无所谓的态度去欢庆那

些只有用一剂超验的普世价值猛药才可治愈的纯粹差异。你可以在尊重一个人的自身文化权利的同时又对那些存有争议的文化行为加以批判，不管它来自多数民族文化还是少数民族文化。通过文化间的对话，我们就可以在争议价值之上建立共同点。

不过，这种看法依旧给我们留下疑问，即它似乎要把普世价值建立在理性的人们之间的一种调解意志上，而不管他们属于哪种文化信仰体系。尽管这在挑战文化的（尤其是主导文化的）傲慢态度上或许很有用，但在理性是否可以超越于文化主体性或主体间性的问题上，它却也暗含着某种含混性。

这种含混也反映出另一局限性：几乎所有的多元文化主义者都倾向于用公民范畴来思考多元文化主义政治。也就是说，他们把自由议会民主制的理论框架接受为唯一一种可以从中作出政治抉择的可能结构。因此，现在最需考虑的问题是：该如何用一种多元文化主义的公民概念替代一元文化的公民概念，用一种英国性来取代另一种英国性——在这里先不必质疑为何需要英国性？希望在英国生活中的文化多样性得到认可，这是一方面——当然，当一位黑人运动员身披米字旗时，社会主义者会把它理解为对黑人包容权的确认。不过，寻求新的英国性也不能防止那些政客们一边利用对宽容、多样性和民主等假想的英国价值的荣誉感作为妖魔化穆斯林的借口，同时又在寻求更反动的移民政策。而这将瓦解为寻求真正平等而开展的斗争。

对多元文化主义的批判

针对多元文化主义的批判主要有两种。其一是早在20世纪80年代由种族关系研究所的A. 希瓦南丹（A. Sivanandan）提出的。他的观点是，正是在20世纪60年代和70年代，靠着亚裔、加勒比黑人和白种人在就业、住房以及社会服务等方面反对种族主义

歧视的共同努力，文化多样性才得以繁荣。这种联合斗争促成了在 60 年代后期反歧视法规的确立。不过，随着多元文化主义变得制度化，这场胜利也带来自己的问题。“多元文化主义被剥夺了其反种族主义的根基，它不再是来自底层斗争的果实，而是成为上层强加的政府政策。”^⑩正如希瓦南丹所指出的，在工党内政大臣罗伊·詹金斯（Roy Jenkins）于 1966 年发表的那次著名演讲之后，这种转变就发生了。在詹金斯的演讲中，融合不是被定义为“一种吸纳中的平整过程”，而是“在相互宽容的氛围中，伴随着文化多样性的平等机会”。由于平等权利已无从谈起，在种族移民法案不断推进的语境下，“重点就在‘文化多样性’上，以及把那些文化融进一个‘文化的’多元结构内。种族主义不是一个种族和阶级之间的剥削和压迫的问题，而是文化差异以及相互接受的问题”。^⑪

在 1981 年布里克斯敦、托克斯代斯和布里斯特尔发生种族骚乱后，希瓦南丹以及与他有同样想法的人们在多元文化主义的制度化问题上进一步转变了看法。斯卡曼（Scarman）的调查没有看到问题的根源是警察“把种族主义制度化了”，而是认为事件反映了加勒比黑人群体所面临的“种族劣势”问题。由此，解决的办法也就在于锁定社会中的“问题人群”，而非瞄准英国社会中的种族主义。把这些群体问题化的一个方面就是从文化的角度来看待他们。于是就有人认为，“西印度群岛裔家庭”由于其文化原因而处于劣势，这是一种存在父位缺失的文化，也缺乏模范角色，并与教育上的差强人意和犯罪行为相关联。这就有助于转移人们对警方以种族主义方式滥用职权行为的责备，也不再去关注学校中的种族歧视。它试图似是而非地让人们相信“加勒比黑人家庭有一种倾向失败的文化习性……如果说造成他们贫困的主要原因在于他们的‘格格不入’的文化的话，那么英国社会就可以解除

自己的责任了。”^⑫

文化主义成为瞄准资源的基础。正如希瓦南丹在他分析政府对 20 世纪 80 年代的反警察骚乱所作出的回应时所说的“满足文化需求将可以或多或少地延迟针对不公平和不公正的反抗。”金钱被输送给那些据说代表特殊文化的群体。由于不同群体都是“争取中央和地方政府优先照顾的重要竞争对手”，反种族主义便被希瓦南丹所说的“文化主义或民族主义”所取代。又因为某些群体被认为比其他群体接受了更多照顾，这种庇护关系只会（通过在文化上把移民群体隔离在小范围内）加深裂痕并招致仇恨。

这就是说，多元文化主义沦为了政府的政策工具，尽管它有时也稍微注意到了白人在反种族主义斗争中的广泛参与，但它在形式上的反种族主义并未能挑战制度化的种族主义。针对多元文化主义的这种批判，还有待我们进一步讨论。

针对这种被资本主义在更深层次上再生利用的多元文化主义，第二种批判声音来自文化批评家斯拉沃热·齐泽克。齐泽克认为，多元文化主义远非对现状的彻底挑战，而是全球化时代的资本主义逻辑。以往在民族国家范围内，资本主义的自然结果是它与正被其殖民的国家之间的一种殖民（制服与剥削）关系，但如今我们已经到达资本主义运动跨越民族疆界这一过程的最后阶段，“殖民主义在此时的悖论在于，这里只有被殖民地，却没有殖民国家——殖民力量再也不是民族国家了，而直接就是跨国公司”。于是齐泽克得出结论：跨国资本主义产生出一种意识形态的新理想形式——多元文化主义。所谓多元文化主义，也就是：

站在一个空洞的全球立场上，像殖民者对待被殖民者那样来对待每一种地区文化的态度，即把他们全都视为“土著人”，并认真研究 and “尊重”其习俗。也就是说，传统帝国殖民主义与全球资本主义的自我殖民之

间的关系恰恰与西方文化帝国主义和多元文化主义之间的关系完全相同:全球资本主义含有一个中心缺失的悖论,同样,多元文化主义庇护欧洲中心主义对地方文化的疏远和/或者尊重,却又不植根于任何一种具体文化之中。换句话说,多元文化主义就是一种不被承认的、颠倒的、自我指向的种族主义,“一种带距离的种族主义”——它“尊重”他者的身份,把他者想象为一个自我封闭的“真实”群体。作为一个多元文化主义者,他凭借其优越的普遍性位置得以与之保持距离。多元文化主义就是倒空了自身位置上的所有积极内容的种族主义(多元文化主义者并非直接的种族主义者,他并不用自身文化的某些价值来反对他者),但他依然保留这个位置,作为一个优越而又空洞的普遍价值基点,以便恰当欣赏(并且贬抑)其他文化——多元文化主义者对他者的具体性的尊重恰恰是确认自身优越性的形式。^⑭

也就是说,多元文化主义非但远没有反抗体制,反倒与它串通一气。它远非对种族主义的反抗,而是一种新种族主义。它尊重另一种文化不等于反对主导文化所错误宣称的普遍性;仔细来看,它不过是资本用来窃取文化并迫使其服从的错误的中间立场而已。如果说希瓦南丹批评多元文化主义是因为它可以成为政府政策工具的话,那么齐泽克则进一步认定它就是后民族主义的资本主义在最新阶段的必要同谋。这方面的一个证据是天空电视台对中国本土文化的“尊重”,它不过是为了更好地控制市场;崇拜希特勒的莱尼·雷芬斯塔尔(Leni Riefenstahl)尊敬苏丹努巴民族(她的照片强调努巴文化纯粹的“他性”,以便强化他们与我们的“距离”),这或许可作为多元文化主义是一种间接种族主义的证据;而尼克·格里芬甚至认为,正如同非白民族有自己的文化权利一样,英国人也有自己的文化权利——这是一种被扭曲的多元文化主义。对于一位倡导多

元文化学习方法以质疑种族主义的文化优越性观念的教师来说,我们很难看出他是如何间接地与全球资本主义构成同谋的。

平等主义与多元文化主义

文化主义的问题以不同面相出现在平等主义针对多元文化主义的批判中,其中布瑞恩·巴里(Brian Barry)的批评最为有力。比如,平等权的想法是否为文化限定性的(一种西方观念),并因此不必运用于(非西方)文化?很明显,怀疑西方中心论所宣扬的西方文化的优越性是正确的,但平等观念的问题不在于它在西方自由社会之外是否可行,而在于西方自由社会在其内部也并未拥有真正的平等。多元文化主义方法会忽略这一点,并在文化对话的兴趣中得出一些可疑的结论。巴里指出“假如每种文化都构成一个自足的道德世界,那么就不会有企图超越任何一种文化界限的文化冲突。”这不仅包括拒绝所谓的“普遍人权”的教条,还包括向实用主义(以及其他方面)的靠拢:如果一种文化运作良好,那么它的价值观念就是有效的。因此,“该论点便被有效地用来证明,有关人权的考量一定是一种地方偏见,因为一些亚洲国家在践踏人权的同时却已经取得高速的经济增长。”^⑮

尽管毫无疑问,大多数多元文化主义者都不会接受巴里得出的结论,但就连帕瑞克也近乎作出某些可疑的退让。例如在谈论“亚洲价值观”和文化时,他认为:

东亚社会期望追求像社会和谐和凝聚力、道德共识、家庭团结和经济发展这样的集体目标,而这意味着不同的权利以及相比于自由社会对个人自由更严格的限制。虽然其中一些目标及它们涉及的限制在自由分子那里得不到多少认同,但那也不是反对它们的理由。^⑯

帕瑞克在此没能对文化和意识形态加以区别：假如他说的是这些国家的统治者对文化传统做了意识形态的使用，那么他或许就不至于陷入在地区统治阶级的政治中看到某些积极性的陷阱了。

巴里的总体观点是，一种为社会和经济正义而辩护的强有力的自由主义是反对种族歧视的可靠保证。就群体而言，他认定古典自由主义的立场是充分的，即“个人应该可以自由地以任何他们愿意的方式相互联结，只要他们的做法不违背那些为了保护该群体之外的人们的权益而制定的法律即可”——当然，还要附加上两个限定条件，其中之一便是：个人自愿加入该群体，并可以在他们愿意的时候自由脱离。^⑭他不同意认为在群体和文化之间有某些差异的看法，而相反，一位多元文化主义者会认为文化就是某种你生在其中的事物，因此它不同于你选择加入的群体。在文化和群体之间显然的确存在一些差别，但这是否意味着文化可以拥有某种与该文化中的个体坚守（或不坚守）其道的权利相对立的集体权利？对巴里来说，如果群体权利被用来压制成员的异见并袒护反动行为的话，那么它或许甚至是有害的。多元文化主义政策也可能与旨在通过把资源配置到文化群体中来普遍改善穷人生活的再分配政策背道而驰，因为这些文化群体中的某些成员并不一定比其他社会成员更有资格得到这些资源。“多元文化主义很可能会破坏有利于组建一个在机会和资源方面全面平等的联盟的基础。”^⑮

巴里的批评在有些地方很有道理，不过我们可以指出两个问题。首先就是以不损害他者利益为原则的自由联合的自由主义立场。把它运用于工会主义则会严重削弱有效行动的可能性：集体激进斗争（以及追求它的“权利”）的目的恰恰就是要伤及老板们的利益。当触及工人或者其他任何反抗压迫的人们的集体斗争权利时，自由主义就有缺陷了。

第二个问题与普遍价值有关——尽管多元文化主义理论在这方面存有疑问，但也不能说巴里就能够解答。有关普遍价值的论点必须接受这样的事实，即在一个被阶级分化的社会里，政府不能宣称拥有普遍价值或者宣布为了他们的利益而反对落后文化。在支持个人权利与平等的问题上，现代议会民主制政府不管有多么自由和宽容，它依旧是一个首先确保统治阶级可以维系资本对任何一种被剥削和压迫的文化进行统治的政府。

多元文化主义与斗争

因此，求助于政府非但无用，甚至有害。在前面涉及的文化难题上，这已经很明显了。请那些谴责文化多元主义是相对主义的人们原谅，我认为没有一位真正的多元文化主义者会因为压迫行为是“文化”的一部分而宽恕并接受它。但他们常常看不到所谓的其他选择不过是从上至下的政府行为，虽然这些行为在事实上或许与野蛮的帝国干预行为有牵扯，或许还支持国内的种族压迫。不过，社会主义者清楚的是，任何这样的政府行为都有可能产生不良后果，因为它们会被作为来自压迫者的事物而受到排斥。

这在反对实施女性割礼的斗争中表现得很明显。非洲殖民政府试图用法律禁止这种行为，却受到抵制。特别是在战后苏丹，当产婆们应那些试图违抗禁令的父母之请为其女儿举行割礼而遭到逮捕的时候，这种抵制尤为激烈。最近，西方女权主义者的挑唆行动激起一位接受过割礼的索马里妇女的回应，她说“如果说索马里妇女要改变的话，那也是我们自己的事情。当她们命令我们停止并告诉我们必须怎样做时，这对笃信割礼的穆斯林来说就是一种冒犯。”在取得胜利成果的地方，也是由于当地团体的积极行动使然：对传统的挑战来自内部，而非由外部强加。^⑯支持由上而下的强制性改变将会破坏来自不同背景的人们之间由下而上的团结。

它也会助长受压迫群体中那些捍卫文化所受攻击的保守元素的权威。

欧洲社会内部在压迫问题上的矛盾也差不多是同一种情况，这主要是支持同性恋权利的自由主义者与“落后的”穆斯林之间的矛盾。在荷兰，作为对穆斯林群体发出的喧嚣的同性恋恐惧症的回应，许多同性恋群体变得日益倒向反对移民的民族主义政党。齐泽克在谈到这一问题时曾作过一个有意思的评论，他指出“纯粹自由多元文化主义的宽容路线”是不够的。当然，包括穆斯林在内的每个人都应被要求接受在宗教生活方式和性生活方面的多样性。尽管如此，让“这一简单问题变复杂的是在经济和政治权力之间潜在的差距”。“这种差距绝对存在于上层中产阶级的荷兰同性恋者和贫穷的穆斯林受剥削者之间。换句话说，穆斯林把同性恋者视为剥削并排斥他们的特权精英群体的一部分，这有效助长了他们的仇恨。”在此情况下，我们需要做什么？应该由谁以何种方式解决这些问题？齐泽克给出的结论是：

我们应该向同性恋者提出这样的问题：在帮助外来移民方面，你都做了哪些工作？为什么不像共产主义者那样，去和他们一起工作，组织一场斗争？因此，解决紧张关系的办法不在于多元文化的宽容与理解，而在于为普遍利益而进行的共同斗争。这种斗争沿着一条对角线穿过两个群体，把它们各自逆向分开，但又能把两个阵营中被边缘化的群体联合起来。^③

如果把这一创见扩展开，我们便可以说阶级问题才是关键所在。把社会作为文化群体来考虑将会忽略资本主义的塑造力，后者可以迫使它所剥削的来自任何背景的人们在对抗资本主义的斗争中扮演主要角色。齐泽克认为，共同斗争可以在普遍性的名义下联合每一阵营中的边缘人群。我们则可以把他的话换一个说法，即工人阶级扮演着中心角

色，它是唯一的真正的普遍阶级。

为何这么说呢？资本主义把新群体吸纳进来，并迫使他们接受和旧群体同样的被剥削的命运。这就在劳动者体验世界的方式上生产出巨大的重合，而不管他们的文化背景怎样。但剥削本身只显示出部分事实。反对剥削的斗争有多大程度，就说明工人阶级所共享的、与其文化背景无关的共同利益有多大程度。不过在无斗争的情况下，文化就可以被转变成分裂的显著标志。当前针对多元文化主义的攻击就是想让一部分人为资本主义社会未能履行承诺背黑锅。

在此过程中，是积极地、有意识地拒绝主导意识形态，还是消极地、无意识地接受它？两者之间存在冲突。这在反种族主义的斗争中尤为尖锐，因为旧群体感受到了新群体带来的影响：建立在工会斗争和左翼政治影响之上的反种族主义斗争传统对抗着统治阶级霸权所产生的消极服从。当移民群体的文化与旧群体发生联系时也是这种情形。一种趋势是向外看，另一种趋势则试图退回到被视为“传统”的文化的“安全性”中去。哪种趋势更占优势，关键取决于反种族主义传统是鼓励打破还是强化文化藩篱。

是同那些落后的、与“被启蒙的”统治阶级相串通的文化行为作斗争，还是以尊重文化自主性的名义宽恕它们？社会主义者不应被困于两种选择之间。在维护文化自主决定权的同时又反对文化中的落后因素，这样做是可以的。这并没有推荐出一种高于“劣等”文化的“优势”文化。它的基础是阶级——来自不同文化背景的混合人群——的共享因素如何在底层创造出反对一切反动行为的共同斗争的潜能。只要记住我们的出发点是阶级而不是文化，社会主义者在应对“有难度的”文化难题时就不必扭扭捏捏。因此，永不与压迫者为伍（不管其文化多么“优越”），而总是批判性地与受压迫者站在一起（不管其文化多么“落后”）。

列宁、文化与民族主义

在少数民族的文化自由问题上，列宁有关受压迫者的民族权利的讨论颇有启发意义。他既厌恶俄罗斯民族主义，与坚持俄罗斯文化优越性的想法水火不容，同时又支持受压迫民族决定自我事务的权利和文化权利（比如在学校里用他们的语言教育非俄罗斯民族学生）。不过，这并不意味着列宁不批判受压迫者的民族主义。恰恰相反，列宁不但斥责资产阶级民族主义的粗陋言行（例如大俄国沙文主义），也谴责其“改进版”，即为受压迫民族争取“民族文化自主性”的要求。他认为，这严重忽略了阶级在受压迫者争取自主决定权的斗争中发挥的作用，并诱使工人们相信他们与“自己的”统治阶级、而不是与被压迫民族中的工人们之间有着更多相似性。“它联合起了一个民族中的无产阶级和资产阶级，却分化了不同民族中的无产阶级。”列宁强化的论点是，即便是受压迫者的文化也是沿着阶级的边界线被分开的：

我们所拥护的并不是“民族文化”，而是国际文化，国际文化只包含每个民族文化中的一部分，即每个民族文化中具有彻底民主主义和社会主义内容的那一部分。“民族文化自治”这个口号以各个民族在文化上统一的幻觉来欺骗工人，而实际上在每个民族中现在占主要地位的是地主、资产阶级的或小资产阶级的“文化”。我们反对民族文化，因为它是资产阶级民族主义的口号之一。我们拥护彻底民主主义的和社会主义的无产阶级的国际文化。^②

列宁把他的这种想法运用到了犹太人在沙皇俄国中的地位问题上。犹太人被列宁称作“最受压迫和迫害的民族”（在此他已经在“群体”的意义上使用民族这一概念了），

他们有自己的文化权利，但列宁并未因此而不加谴责犹太领袖和商人们有关犹太民族文化的口号，也没有影响他赞扬犹太国际民族主义。前者反映出犹太民族作为一个社会集团被置于世界不发达地区的落后性，而后者则反映出犹太人进入了现代世界。正如他指出的“那里犹太文化明显地表现出具有世界进步意义的伟大特征：它的国际主义，它对时代的先进运动的同情。”^②我们可以把同样的观点运用于今天的穆斯林民族。借助于列宁对“民族文化自主性”的有力批判，我们可以有效地看出那些把多元文化主义概念化的非阶级方式的局限性。

文化与普世主义

关于文化还有最后一点需要考虑。托洛茨基认为文化是矛盾的：不管在什么时候，那些逐渐累积起来的、把人类从对大自然的依赖中解放出来的所有技能和精神品质，都会遭到他们的剥削者的窃取。换句话说，文化既是统治阶级的特别财富，也是一种普遍利益。所谓文化进步（或者说进步的潜力）的意思就是说，阶级斗争可以扩大与特殊性相对立的普遍性。

资产阶级文化的到来是一个巨大进步。有关一切个体平等并有自我决定权的观念是它挑战社会生活中一切黑暗、落后和迷信事物的基础。然而，这种“普世主义”从未有效地挑战资产阶级文化的经济基础，即永不停歇并不断加深的剥削。因此，不管它有多少“启蒙的”优越性，伴随它的阴影总是野蛮，即它在民主和自由的“合理”价值的名义下，为消除前资本主义文化作辩护的方式。帝国主义是那种意识形态驱动力的最清楚表达。随着最近阶段它对那些被认为“未能”共享其“启蒙”价值的民族和文化的征服和妖魔化，这种意识形态又回来了。

我们为多元文化主义进行辩护就是要抵制这一进程（即帝国主义的借尸还魂）。必

须与那种认为“我们的”价值因为来自启蒙思想的普世主义故而更优越的偏见作斗争。除了捍卫不同民族的文化权利之外（这本身就是启蒙思想的一方面，尽管它自身也会因为可以成为落后文化行为的基础而产生非理性的扭曲），这还包括很多其他方面。它必须把目光投向应对资本主义剥削自身的“非理性”的问题上。并且在那种语境下，只有通过工人阶级革命，并最终摧毁阶级社会，一种真正普世的人类文化才会出现，而任何个别文化也都会向其贡献进步元素。正是为了这个目的的斗争，而非任何对一种新的多元文化主义的英国性的追寻，才给我们提供了一个角度去思考如何最有效地反对针对多元文化主义的攻击。■

注 释

- ① Martin Barker and Anne Beezer, “The Language of Racism – an Examination of Lord Scarman’s Report on the Brixton Riots” *International Socialism* 18(Winter) ,1983 p. 125.
- ② 参见 Jackie Ashley, “The Multicultural Menace anti – Semitism and Me: Interview with Melanie Phillips” *Guardian* (16 June) 2006. www.guardian.co.uk/politics/2006/jun/16/media.politics – philosophyandsociety.
- ③ William Pfaff, “A monster of our own making” *Guardian*(21 August) ,2005. www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/21/july7.terrorism. 更多讨论参见 Tariq Modood *Multiculturalism*(Polity) 2007.
- ④ Trevor Phillips, “After 7/7: Sleepwalking to Segregation” , Speech to Manchester Council for Community Relations ,22 September ,2005. www.humanities.manchester.ac.uk/socialchange/research/social – change/summer – workshops/documents/sleepwalking.pdf.
- ⑤ T. S. Eliot *Notes Towards a Definition of Culture*(Faber and Faber) ,1948 p.31. 颇有意味的是,艾略特在 20 世纪 30 年代早期曾吁求一种一元文化,并对“外来”文化的出现(在他的时代出现的是犹太人,而非穆斯林)所带来的威胁发出警告。他说“人口应该是同质的。在两种以上的文化共存的地方,它们可能要么变得极度富有自我意识,要么都被异质渗透。综合种族和宗教方面的原因考虑,我们不欢迎任何数量的思想自由的犹太人。” T. S. Eliot *After Strange Gods*(Faber and Faber) ,1934 pp.19 – 20.
- ⑥⑦ George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Volume 2, My Country Right or Left*, 1940 – 1943 (Penguin) ,1971 , p. 75 , p. 81.
- ⑧⑨⑩ Aijaz Ahmad, “Islam, Islamisms and the West” , *Socialist Register 2008: Global Flashpoints, Reactions to Imperialism and Neoliberalism*(London) ,2007 p. 1 p. 2 p. 2.
- ⑪ A. Sivanandan, “Attacks on Multicultural Britain Pave the Way for Enforced Assimilation” *Guardian*(13 September) , 2006. www.almendron.com/tribuna/11547/attacks – on – multicultural – britain – pave – the – way – for – enforced – assimilation/
- ⑫⑬ 参阅 A. Sivanandan, *Communities of Resistance: Writings on Black Struggles for Socialism* ,(Verso) ,1990 , p. 80.
- ⑭ Arun Kundnani, *The End of Tolerance*(Pluto) , 2007 , p. 45.
- ⑮ Slavoj Žižek, “Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism” , *New Left Review* 1/225 (September – October) , 1997 , p. 44.
- ⑯⑰⑱ Brian Barry, *Culture and Equality*(Polity) , 2001 , p. 281 p. 148 p. 325.
- ⑲ Parekh, *Rethinking Multiculturalism* (Palgrave Macmillan) , 2000 , p. 139.
- ⑳ Frances Althaus, “Female Circumcision: Rite of Passage Or Violation of Rights?” , *International Family Planning Perspectives* , volume 23 , number 3 , 1997 pp. 130 – 132.
- ㉑ Slavoj Žižek, *Living in the End Times*(Verso) , 2011 , p. 138.
- ㉒ 《列宁全集》中文第 2 版第 23 卷,第 215 页。
- ㉓ 《列宁全集》中文第 2 版第 24 卷,第 127 页。

[陈后亮: 山东财经大学外国语学院]

(责任编辑 吴 迎)