

· 国外文化理论研究丛书 ·

MA CHI

西方马克思主义与 中国当代文论

马 驰 / 著

 河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

西方马克思主义对我国当代文论所产生的影响是十分深刻的，这种影响主要表现为新时期我国文论在发展过程中所关注的一些重大理论问题都与西方马克思主义的关注点有某些契合，或者说中国新时期发展马克思主义文论的路径与一些西方马克思主义理论家在某些思路上有相当的一致性。

——马 驰

ISBN 978-7-5649-0256-8



9 787564 902568 >

定价：34.00元

国家社会科学基金资助项目

〈国外文化理论研究丛书〉

XIFANG MAKESIZHUYI YU ZHONGGUO DANGDAI WENLUN

西方马克思主义与中国当代文论

马 驰 著

河南大学出版社

· 开封 ·

图书在版编目(CIP)数据

西方马克思主义与中国当代文论/马驰著. —开封:河南大学出版社,2010.9

(国外文化理论研究丛书)

ISBN 978-7-5649-0256-8

I. ①西… II. ①马… III. ①西方马克思主义—影响—当代文学—文学理论—中国 IV. ①B089.1 ②I206.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 185648 号

责任编辑 张 珊

责任校对 冯田芳

封面设计 马 龙

出 版 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001

电话:0378-2825001(营销部) 网址:www.hupress.com

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 河南新华印刷集团有限公司

版 次 2010 年 9 月第 1 版 印 次 2010 年 9 月第 1 次印刷

开 本 690mm×960mm 1/16 印 张 20.5

字 数 295 千字 定 价 34.00 元

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

探询和研究马克思身后的马克思主义

——写在《国外文化理论研究丛书》付梓之际

如果我们对 20 世纪西方新左派、西方马克思主义等左翼理论做一个“盘点”，不难看出，其最有贡献的研究领域当属文化理论；同样，马克思之后的马克思主义为人类做出的最重要成果之一也在文化理论。因此《国外文化理论研究丛书》首先把目光投向 20 世纪西方重要的新左派、西方马克思主义代表人物的理论成果，并以译介和研究上述理论为本丛书的首要目的，这是因为，西方新左派和西方马克思主义始终把目光投注到现实社会，试图用马克思的原理和当代伟大的思想成果，去解决当代资本主义社会的各种社会问题。在他们的理论结构中，既有马克思的原理部分，又有当代思想文化的最新成果，还有面向现实的维度。这种理论结构与我国新时期的理论走向非常一致。新时期文学批评是在马克思主义基本原理的正确指导下，在对西方当代思想的合理吸收、对中国传统文论精华的再度发掘等综合因素的整合之中，面对新情况、新问题的探索和解答。正是由于有上述相同或相似的境遇、动力因素和理论结构因素，中国新时期文论的发展在热点问题的提出、争论的发生、某些有代表性的理论形态等方面，都与西方新左派、西方马克思主义等左翼的文化理论有似曾相识之处。

改革开放近 30 年来，我国社会生活的各个层面都发生了深刻的变化。到了 20 世纪 90 年代，抱着完全否定的观念研究西方新左派和西

方马克思主义的人越来越少了,以前那种纯粹批判的态度,也转变成在了解、交流和撞击中发展马克思主义的主张。社会主义市场经济的建立,汹涌澎湃的商品大潮,对人们的心理造成了巨大的冲击。大众文化、商品文化的平庸性,精神价值的失落,引起了不少理论工作者的忧虑,社会批判和文化批判应运而生。有些人突然间发现,自己的处境与心态似乎和西方新左派、西方马克思主义者一模一样,在现代化的潮流中,他们放眼国内外,都感到一种“资本主义”式的压迫正在进逼。于是,西方新左派和西方马克思主义提供了抗拒和批判的张力与武器。不过,此时理论界的动力与武库并非仅此一个,后现代主义与西方马克思主义虽然在某些原则和理论上根本差异,但这两种思潮在立场、观点、方法上的交叠重合处也很多,在我国,理论界几乎是同时在使用着这两种完全不同的武器,而并未感到有重大的区分和不便。在中国的知识界,对现代化导向最坚定和最彻底的批判者往往是这样的两位一体:他们心仪西方马克思主义又拥抱后现代主义,这就是我国理论界的现状,这也就是探讨国外马克思主义对中国理论界的影响的意义所在。

我们知道,西方马克思主义是资本主义世界工人革命运动低潮的产物,由于科学技术革命和西方社会自觉的或被迫的自我调适、自我变革,西方各国大体上处于相对稳定的发展阶段,身处这种社会的理想主义者和社会变革家,再去发展一种经济危机及其爆发的理论,再去制定无产阶级夺取政权的策略,既无紧迫性,也无实际意义。但是,现代化社会并不意味着完美无缺、毫无问题,从马克思的原始出发点——即人的解放,消除异化,个人自由、全面的发展看,现代发达社会中的人一方面得到了物质享受,另一方面却在人性上付出了极大的代价。因此,西方马克思主义者不论是从主观上想坚守初衷不变,还是客观上形势使然,走上了社会批判和文化批判的道路,并以他们的深刻和执着,提出了许多发人深省的观点。作为一种(在否定的辩证法这种意义上的)批判理论,作为一种社会病理诊断,西方马克思主义和马克思的基本精神是相契合的。

但西方马克思主义,特别是20世纪国外左翼学者所倡导的文化理论毕竟是马克思身后的马克思主义文艺理论,它本身是对马克思主义

的继承和发展,同时又是对马克思主义的新的理论建构。本丛书通过对国外新左派和西方马克思主义文化理论的理论辨析,对经典马克思主义的若干原点问题展开富有新意的研究,这对我国学术界是具有启迪意义的。作为整套丛书,既有西方学者的最新研究成果,也有国内学者的研究心得;既有译著,也有专著;所涉猎的研究领域包括文化身份、社会心理、大众传媒、互联网、广告、青年与妇女问题等热点问题,涉及文化研究的方方面面。

我国改革开放 30 年来,取得的巨大成就举世瞩目,但巨大的社会变革也引发了社会结构、文化形态乃至社会心理等各方面的巨大变化,特别是 20 世纪 90 年代初汹涌而来的商品潮,大大激发了中国知识界的批判意识。终于有人领悟到了,时代的前进使人面临着一种问题转换:知识分子的使命不仅止于抨击守旧意识,为改革鼓与呼,而且要从价值层面对现代化的方向、后果或伴随现象加以监督,做社会公正的发言人、精神和文化的守护者。由此,西方新左派和西方马克思主义又成了人们关注的热点,它的批判理论必然成为人们寻求社会全面进步和人的全面解放的思想武器。因此,西方新左派和西方马克思主义对我国知识界的影响已经远远超出文化,乃至哲学、社会思潮的层面,而迈向更广阔的文化视野,我们有进一步了解他们的必要,这也是编辑本丛书的初衷。

愿这套丛书为国内学术界打开一扇新的窗口。

引 言

西方马克思主义产生于 20 世纪 20 年代中期,是指由西方共产党和西方进步的知识分子考察西方资本主义发展史,总结俄国革命成功的经验,运用马克思主义理论分析社会,寻找一条适合西方革命和人的解放道路的哲学和社会政治理论思潮。以后这股哲学和社会政治理论思潮又逐渐影响到文艺理论、美学乃至人文、社会科学的众多领域,并且至今还在产生着影响。

我国理论界对西方马克思主义的早期人物和早期著作并不陌生。早在 1940 年 12 月,胡风就在他主编的《七月》杂志上发表了吕荧所译的卢卡奇的长文《叙述与描写》。在此之前,他已经根据熊泽复六的日译本翻译了卢卡奇的《小说的本质》(现通译为《小说理论》)的一部分,并有机会接触《左拉与现实主义》等卢卡奇的为数不多的作品,他以自己敏锐的理论视角注意到了卢卡奇等人的思想火花。但由于众所周知的原因,西方马克思主义长期以来在我国是作为修正主义思潮加以批判的,即便是经过了思想解放运动的新时期,当我们可以重新理性地探寻西方马克思主义的理论贡献时,我们还是在一个相当长的历史时期无谓地讨论着“西马非马”等一类似是而非的问题,对西方马克思主义“难以定性”。我们究竟应当怎样看待这一社会思潮呢?

首先,从西方马克思主义的产生看,它反映了在不同于东方社会条件下,西方共产党、党内外一批激进的左翼知识分子对西方社会主义革命道路的探索。“一战”后,共产国际在西欧推行布尔什维克化运动,西欧各国按俄国革命模式进行的革命相继失败。对此西方共产党和党内外先进的知识分子进行了反思。葛兰西指出:同俄国相比,西方国家资本主义较发达,其统治不仅仅依靠暴力,而且还通过市民社会,用意识形态来削弱工人阶级的政治意识。在俄国,国家就是一切,市民社会处

于初生而未成熟的状态；在西方，国家与市民社会存在相适应的关系，国家一旦动摇，市民社会强大的堡垒立刻显现。国家只是前沿堑壕，它的后面有强大的堡垒和工事的体系，在西方其统治是总体统治。与此相应，西方革命模式也应是总体革命，而文化心理革命是经济革命的前提和基础，西方由此而建立另一种类型的社会主义，可见，工人阶级的精神发展对西方革命显得尤其重要。对此，恩格斯晚年曾经指出：“实行突然袭击的时代，由自觉的少数人带领着不自觉的群众实现革命的时代，已经过去了，凡是问题在于要把社会制度完全改造的地方，群众自己就应该参加进去，自己就应该明白为什么进行斗争，他们为什么流血牺牲。最近 50 年的历史，已经使我们领会了这一点。”^①西方马克思主义者由此在哲学理论上强调主体性和辩证法，把理论的主题转向了意识形态和文化批判。不能因为他们思考、研究的问题不同于我们，不追寻其产生的时代背景，就断言他们在重新设计和反对马克思主义。

其次，从西方马克思主义发展的实际看，“二战”后，由于科技革命对生产力的巨大推动作用，极大地改变了西方社会结构和危机的表现形式，体现出和古典资本主义不同的特征，这主要表现在：（1）国家垄断资本和私人垄断资本“融合”更加紧密，它们共同参与社会生产和再生产过程，减少经济危机的损失，共同获取超额剩余价值。（2）资本主义的产业结构和社会结构发生了变化，工人阶级和劳动者分成日益复杂的阶层和利益集团。白领工人比起蓝领工人，有较高的收入、社会地位和教育水平，其生活方式与传统产业工人也有明显的差别，再加上西方国家战后的社会再分配和福利、职能的发展，西方社会普遍贫困化的趋势得到一定程度的遏制。由白领阶级组成的中产阶级，他们一方面求稳怕变，另一方面由于生产科技化水平的不断提高，西方社会出现了“白领失业浪潮”，这对他们产生了较大的精神压力。中产阶级的价值观念的取舍对西方社会主义革命运动产生了较大影响。（3）由于社会财富迅速增加，工人和整个社会在资本主义高生产、高工资、高消费的引导下，社会向消费主义方向发展，产生了非政治化倾向，再加上西方

^① 《马克思恩格斯全集》第 22 卷，北京：人民出版社，1965 年版，第 607 页。

意识形态作用的加强,工人阶级的政治意识淡化、弱化。(4)由于消费主义的生活方式和对自然的过度开采,造成了全球性的生态问题;享乐主义的指导思想和生活方式,也给人才带来了严重的精神问题,生态问题和精神问题成了资本主义社会两大突出难题。而社会生产一体化、整体化趋势和个人个性化自由发展要求之间的矛盾冲突在当代西方表现得尤其突出。

上述问题不可能不影响西方马克思主义者的思考、探索,其理论形态和理论主题势必会同处在东方的我们,也同马克思、列宁的时代有所差别。由于西方社会的上述变化,西方马克思主义把他们理论关注的焦点转到文化哲学和意识形态批判上。正如英国学者佩里·安德森指出:“西方马克思主义整个说来,似乎令人困惑地倒转了马克思本身的发展轨道。马克思这位历史唯物主义的创始人,不断从哲学转向政治学 and 经济学,以此作为他理想的中心部分;而 1920 年以后涌现的这个传统的继承者们,却不断的从经济学和政治学转回到哲学。”^①对于西方马克思主义理论主题的这种转换,我们应结合西方社会面临的问题予以科学的分析。特别不能因为他们的理论主题不同于我们过去理解的马克思主义,甚至不同于马克思主义的经典作家,就认为他们由于提出了不同于恩格斯、列宁的辩证唯物主义和历史唯物主义的见解,是在重新发现马克思原来的设计,因而是一股反马克思主义或非马克思主义思潮。事实上,西方马克思主义理论主题的转化具有历史的必然性,也是完全合理的。这是因为:在马克思、恩格斯所处的时代,由于资本主义正处于它的早年时代,其统治主要是依靠暴力,且处理政治、经济危机的能力相当有限。经济危机的频繁发生导致工人运动的蓬勃兴起。马克思、恩格斯的任务就是要通过分析资本主义经济运行的内在矛盾,揭示历史发展的规律性,给日益高涨的工人运动提供理论指导。因此,马克思、恩格斯把他们的理论重心从哲学转向经济和政治学上。而“二战”后,资本主义发展相对稳定,科学技术的发展增加了资本主义

^① 佩里·安德森(Perry Anderson):《西方马克思主义探讨》,高铨、文贯中、魏章玲译,北京:人民出版社,1981年版,第68—69页。

发展的活力,资本主义应付事变的能力和技巧日益成熟。资本主义通过科学技术的进步,提供一套消费主义的生活方式,并从中输出其意识形态。使人们盲目追求物质生活消费,在全社会造就了一种和人类自身真正存在无关、让人放弃自由渴望的“虚假需求”。可以说,西方社会对人的统治是全面、总体统治,其中意识形态的作用越来越强。它使得资产阶级的道德价值观念对工人阶级有较大的影响,而社会主义公有制作为对资本主义私有制的否定,它不是从资本主义社会中孕育产生出来的。也就是说,工人阶级不可能自发地产生社会主义价值观念。工人阶级只有把在经济生产、生活中和资产阶级产生的矛盾冲突,通过政治批判上升到世界观的高度,才能最终摆脱资产阶级意识形态的束缚,形成自觉的阶级意识,为社会主义革命奠定前提条件。再加上当代西方社会阶级结构的分化和重组,使西方革命呈现出更复杂的面貌。这一切说明西方革命要取得成功,工人阶级的精神发展至关重要。可以看出,西方马克思主义理论主题的转换正反映了他们力图把马克思主义同西方社会现实结合起来,寻求人的解放之道的探索和努力,是完全合理的,也是坚持辩证法的必然结果。只有坚持历史主义的研究方法,具体考察西方马克思主义所处的历史条件,才能对他们的理论做出科学的评判。由此我们可看出,那种脱离西方历史文化特点和西方马克思主义政治实践来研究和评价西方马克思主义的做法,实质上是一种非历史主义的研究方法,得不出科学和客观的结论。

西方马克思主义是一个在不断发展和变革中的社会思潮。它从来就不是铁板一块,其内部有着众多的分支和流派。从西方马克思主义发展的实际看,其产生和发展经历了以下几个阶段。

1. 20世纪20~40年代。这是西方马克思主义的初创时期,他们的研究主要探寻了西欧革命没有取得成功的原因,他们把西欧革命失败的原因归结为无产阶级缺乏足够的主观精神准备,从而产生了阶级意识的危机,危机产生的根源是由于第二国际右翼理论家对马克思主义庸俗的机械决定论的片面理解,也有资产阶级意识形态和商品经济产生的物化意识的影响。于是,他们把理论批判的锋芒指向第二国际,哲学理论的重点是注重对马克思主义辩证法的研究,强调主、客体相互

作用的总体辩证法,强调对资产阶级意识形态的分析与批判。其主要代表人物是卢卡奇、葛兰西、科尔施等人。他们或是党内资深的理论家或是党的主要领导人,这一时期的西方共产党除意共外,由于马克思主义阵营中教条主义和政治实用主义指导思想束缚,他们的革命理论、革命策略、哲学理论基本上照抄照搬苏联,还没有形成自己的特色。

2. 20世纪40~60年代。这一时期影响西方马克思主义发展变化的主要因素有:(1)20世纪30年代初《1844年经济学哲学手稿》的发表,进一步推动了西方马克思主义从人、人本主义角度理解马克思主义。(2)法西斯主义的兴起,西方工人阶级不仅没有起来革命走向共产党和社会民主党,反倒赞成法西斯的极权统治,西方马克思主义侧重于从文化心理的角度揭示其根源。(3)“二战”后,新技术革命给资本主义带来了活力,极大地提高了劳动生产率,工人阶级的生活水平和工作条件有较大的提高,出现了蓝领和白领工人之分,工人阶级和西方社会的结构发生了分化。资本主义统治方式进一步发生了变化,体现在资本主义国家职能从暴力统治向意识形态统治转换,他们除了在政治上和经济上剥削、压迫工人阶级外,更多地是通过控制工人阶级的意识,使工人阶级认同资本主义统治的文化秩序、政治意识和革命意识不断弱化、淡化。此外,由于科学技术对人的总体控制不断加强,当代西方社会出现了社会发展的整体化、一体化趋势和个人个性化自由发展要求之间的矛盾,因此工人阶级的革命意识的培养、革命力量的分化组合成为西方马克思主义关注的焦点,他们批判资产阶级意识形态,进而扩展到对当代西方社会文化和科学技术的批判。这在法兰克福学派那里体现得最为明显。现实社会主义发展进程中出现的各种问题:个人崇拜、高度集权、马克思主义理论教条化,引起了西方马克思主义者的反思。“苏共二十大”后,西方共产党开始逐渐摆脱教条主义的束缚,他们把马克思主义基本原理运用于西方,探索西方革命的道路。他们相当重视葛兰西的“领导权”思想,结合西方的文化传统和现实,提出了“走向社会主义的民主道路”。他们不同于社会民主主义主要在于,他们仅把议会民主作为走向社会主义的手段,要求把政治革命纲领和经济革命纲领二者有机地结合起来,他们在西方马克思主义发展过程中占有重要

地位,其特点是提出了一系列的革命纲领和策略,扩大了马克思主义、社会主义在当代西方的影响。社会主义改革和发展也使马克思主义阵营开始重新思考马克思主义哲学基础,出现了南斯拉夫“实践派”、东欧新人道主义思潮、法国“新马克思主义”思潮,其理论关注点是“人和实践”的问题;与此相反,阿尔都塞既批判马克思主义阵营中长期存在的以政治实用主义来对待马克思主义、贬损马克思主义科学性的做法,又反对那种把马克思主义人道主义化的做法,要求正确地处理马克思主义科学性和意识形态性的关系,保证马克思主义理论的严密性和独立自主性。上述西方马克思主义的理论思考从不同侧面促进了马克思主义在当代西方的发展。

3. 20世纪70年代至今。影响西方马克思主义理论思考的主要因素有:科学技术的发展和运用,既给人类带来了巨大的物质财富,促进了社会发展,但也给人类带来了生态危机、能源危机等全球性问题。现实社会主义国家市场取向的改革,苏、东剧变,给予西方马克思主义新的理论视点。前者产生了以本·阿格尔、威廉·莱易斯、高兹“生态学的马克思主义”思潮和生态社会主义思潮,他们把生态问题的解决同人们生活方式的改变、同资本主义制度的解决联系起来,把矛盾直指资本主义生产方式,部分西方学者,如柯亨、威廉姆·肖等用当代分析哲学的方法和范畴来分析、规范马克思的历史唯物主义,在学理上有利于马克思主义的发展,形成了“分析学的马克思主义”,后者如约翰·罗默则在反思了现实社会主义模式的基础上,用市场与公有制的有机结合,在实现生产的效率和分配公平的基础上,为生产资料公有制作辩护。还要特别指出的是,目前全球化趋势也进一步影响了西方马克思主义的理论思考,他们的理论体系还会随之进一步发生转换。1994年美国学者奥尔曼访华,介绍了十种国外马克思主义流派;1998年巴黎第二届“国际马克思大会”以“资本主义:批判、斗争、抉择”为题,对全球化时代当代资本主义的走向和社会主义的未来做了进一步探讨,它们反映了西方马克思主义者的最新思考。可见,西方马克思主义仍在发展过程中。从西方马克思主义发展的实际看,西方马克思主义实际上既反映了西方共产党、工人党及其党内理论家逐渐摆脱教条主义的束缚,根据

西方的具体历史条件,结合西方文化传统,探索适合西方社会主义道路的历程;也反映了西方进步学者明确地反对资本主义的消极方面,力图用马克思主义的某些原理、概念、方法来分析这些问题,寻求西方人自由、解放之道。前者力图把理论和实践联系起来,是当代西方马克思主义研究的主要内容;后者则根据自己的兴趣侧重于理论研究,其弱点是受西方个人主义传统的影响,理论中浪漫主义和乌托邦色彩较严重,但他们思想活跃,对马克思主义大多抱着严肃的态度,他们的理论有助于我们正确地认识西方社会,他们对马克思主义理论的讨论有助于我们发展马克思主义。因此,绝不能简单地把西方马克思主义看做是资产阶级哲学的一部分,先入为主地将西方马克思主义置于马克思主义的对立面加以论述和研究。

20世纪80年代初,随着我国社会变革的大潮,学术界重新把关注的目光投向西方马克思主义,但面对这一复杂的社会思潮,学术界对其评价却十分复杂,激烈的讨论从未间断过,讨论中的分歧和争议主要集中在:

1. 对卢卡奇及其《历史与阶级意识》的基本评价问题。作为“西方马克思主义”思潮的开创者,卢卡奇究竟是不是一个马克思主义者?有人认为他是20世纪的一位卓越的马克思主义者,有人则认为他不过是一个“新马克思主义”者,而并不是一个真正的马克思主义者。这一分歧显然与对他的关键性著作《历史与阶级意识》的基本评价密切相关,这种评价并且直接关系到对整个“西方马克思主义”的分析和认识,甚至成为当代马克思主义哲学一系列重大争议之源。自从《历史与阶级意识》于1923年发表以来,对其理论性质和主导倾向的评价,国际上一直存在截然不同的观点。持基本肯定和赞扬态度者认为它是“20世纪马克思主义最重要的理论著作”,“恢复”了马克思主义的精华;而持基本否定和批判态度者,则把书中的基本观点确定为“理论修正主义”或“黑格尔主义思想之大杂烩”。国内有的学者把书中的某些“偏颇”和“失误”看做“瑕不掩瑜”,“根本无法遮掩其思想的马克思主义的光辉”;有的学者则认为书中的思想“构成了对马克思、列宁主义哲学基础的挑战”,“其基本倾向是错误的、影响是不好的”等等。造成这种分歧的重

要原因在于凭借的理论尺度不同,从传统的辩证唯物主义的观点出发,认为卢卡奇的否认自然辩证法、批评反映论的观点,是与马克思主义哲学相对立的;而从实践唯物主义观点出发,则认为卢卡奇强调主客体关系和改变现实的思想是对马克思本来思想的恢复和发扬。但是,即使都声称凭借实践唯物主义的尺度,由于理解的不同,也产生了根本不同的评价。比如,一派认为,卢卡奇要求对人类社会生活做整体、全面的理解,即不以自然本体论为基础,而是将主体与客体相互作用的全部社会运动作为历史的基础,突出了人类活动的实践性、社会性和高于自然历程的特点,因而贴近了马克思的实践概念;另一派则认为卢卡奇提出“自然是一个社会范畴”,忽视了“第一自然”的前提,否定自然辩证法,把马克思主义哲学变成了一种单纯的社会哲学,而且卢卡奇的实践概念不以劳动为基础,还把实验和工业排除在外,并在最后归结于意识,因而不能说成是实践唯物主义,而只能是一种唯心主义的观点。

总的说来,与国际上的“卢卡奇热”相似,国内对卢卡奇的研究和评价也有一种从贬到褒、从否定到较多地肯定的趋势。然而,《历史与阶级意识》究竟树立了一面什么旗帜?卢卡奇对意识形态的界定对日后思想界究竟起了什么影响?它的理论思维的主旋律究竟是什么?这些都是并未明确解决的问题。

2. 怎样认识和估价西方马克思主义思潮?这是多次争议的焦点,大致有三派观点:

(1) 认为它基本上是一种“反马克思主义”或“非马克思主义”思潮。

(2) 认为它基本上是一种马克思主义思潮,甚至就称为“发达资本主义社会的马克思主义”。

(3) 认为不能先入为主或一概而论地笼统定性,应当就不同派别、不同代表人物和不同历史时期的观点,分别进行实事求是的具体分析和评价。

第一派观点的主要论据是:西方马克思主义不是实行马克思主义普遍真理与本国革命具体实践相结合,而是实行与西方哲学中某个唯心主义流派的结合,主张一种折衷混合的世界观;认为西方马克思主义

否认自然辩证法、批评反映论,提出了一条与辩证唯物主义相对立的哲学路线;认为西方马克思主义,特别是其中的人本主义学派,把马克思主义人道化了,否定经济因素的决定作用,因而与历史唯物主义无缘。后两派观点反驳前者的理由主要是:(1)西方马克思主义出现时,正值西欧工人运动处于低潮,一些代表人物和理论观点又在共产国际和所属各国政党内受到排斥和批判,经常处于受压抑的地位,很难与本国革命的具体实践相结合,由于所受传统教育和专门从事学术研究方式的局限,不少著述的内容和语言表达也确有晦涩难懂的一面,但这种思潮没有失去对当代社会现实的敏感,而能对重大历史事变做出积极反响,一次又一次地进行探讨,一批又一批地出版专著。其中不论是对资本主义社会弊端的揭露、对社会主义僵化模式的批评,还是对科学技术发展、现代生活中种种问题的分析以及新的战略、策略主张的提出,都正是试图实现马克思主义理论与具体历史实践的某种结合。至于西方马克思主义者注意研究和吸取当代西方哲学中的某些部分或因素,并不等于主张折衷混合的世界观,而正说明他们没有使马克思主义与整个人类文明的发展相脱离,这种工作和成果即使发生偏差和错误,也值得我们认真分析和借鉴。(2)西方马克思主义思潮中否认自然辩证法、批评反映论的倾向,突出地表现了当代马克思主义思潮的不同路径和自身分化。这种倾向在理论上不免有所偏颇和失误,但也提出了某些值得深入探讨的问题和可资借鉴的因素,如体系结构、本体论与认识论的关系、辩证法的分类、实践观与反映论的关系,以及马克思、恩格斯和列宁的各自的思想特色和差别问题,等等。(3)这种思潮中的人本主义学派力图建立一种以人为中心的社会历史哲学,突出人在社会历史中的主体性活动,从各个角度发挥了人学,可能在不同程度上有偏离唯物史观的倾向,但每个派别对科学技术发展负效应的揭露,对全球性生态危机的考察,对人的心理因素和微观领域的探索,对个人问题、人的价值和个性的研究,可能正是传统马克思主义研究中比较忽视和薄弱的方面,因而也值得认真考察和借鉴。

3. 怎样看待西方马克思主义在马克思主义哲学史上的地位? 西方马克思主义是不是马哲史的研究对象,应不应当纳入马哲史的研究

范围？主要有三种观点：

(1)根本对立、应予排斥论。认为这种思潮对马克思主义，特别是对列宁主义提出了多方面的挑战，虽然自称为马克思主义，实质上在理论与实践上都是与马克思主义根本对立的，虽有某些可以借鉴、吸取的合理因素，但首先应当正视它与马克思主义、列宁主义的对立。长期以来，国内的多种马哲史教材或专著中不提这一思潮和派别，或只作为批判材料涉及，也正是这种观点的表现。

(2)区分主流、支流论。认为马克思主义哲学的发展必然呈现一源多流的状况。这是马克思主义传播、演变过程中的客观事实。马克思主义创始人的思想是理论的源头，在马克思主义发展的历史长河中，各种思想流派必然有主流、支流、逆流之分。西方马克思主义既未形成主流，也不可简单地归之于逆流。这一思潮的不少代表人物是潜心研究和有所作为的理论家，从当代西方的社会现实出发，以新的视角和方法，突破了第二国际和苏联的理论模式，对马克思主义的发展做出了某些有价值的探索 and 贡献，因而是马克思主义发展过程中的一个支流，是马哲史的一部分。列宁主义仍是当代马克思主义发展中的主流，西方马克思主义与列宁主义的关系是支流与主流的关系，既有分歧和对立的一面，也有相互促进和借鉴的一面。

(3)当代哲学分化论。认为20世纪的马克思主义呈现出不同脉络的分化和多样化的格局。一般说来，第二次世界大战前主要有三种：第二国际的马克思主义，列宁主义及其第三国际的马克思主义，以卢卡奇、葛兰西等人为代表的非正统的马克思主义。第二次世界大战后则更有：各社会主义国家的“正统马克思主义”，西方人本主义和科学主义的马克思主义，东欧新马克思主义，“欧洲共产主义”，北欧的“民主社会主义”等等。这种分化和多样化的根据是：马克思主义创始人思想的内在差别，人类历史实践（社会历史条件）的重大变化。多样化在理论上体现了人类思维的创造本性和马克思学说的内在生命力，在实践上为在新的历史形势下重建和发展创造性的马克思主义开创了局面。因此，马哲史的研究应当破除唯一“正统”的固定观念，突破直线和单线发展的思维模式，正视马克思主义分化和多样化的历史事实，从而以更加

开放的心态对待不同形式的马克思主义,积极促进马克思主义的创新发展。

如果从20世纪80年代初我国学术界真正开始有系统地研究西方马克思主义算起,20多年的研究历程大致可以分为三个阶段:

1. 20世纪80年代初至80年代中,初步进行介绍和评述。西方马克思主义思潮之所以引起重视,并且比较全面地被介绍到国内来,显然与真理和实践标准的讨论、党的十一届三中全会后实行改革开放方针相联系。不过,应当看到,这时候国际上西方马克思主义在20世纪60年代掀起的高潮已基本回落,而且在我国舆论界的主导方面,由于从马克思主义的某种传统观念出发,最初一般是把它看做“资产阶级、修正主义”的思潮,或称为“小资产阶级激进主义”思潮,总之,多半是指责它歪曲马克思主义,特别是对马克思主义的辩证唯物主义哲学提出了种种挑战,当然,这种状况随后不久就发生了某些变化。这个阶段影响比较大的著作,除徐崇温、杜章智等的著作以外,英国新左派佩里·安德森的《西方马克思主义探讨》的中译本已于1981年出版。《探讨》把结构主义的马克思主义、新实证主义的马克思主义囊括进西方马克思主义,扩展了最初由柯尔施(Karl Korsch)提出,后来由梅劳-庞蒂(Merleau-Ponty)进一步阐发的西方马克思主义的概念范畴。近20年来国内基本上是沿照这个扩展了的范围来讨论的。在20世纪80年代初,对“西方马克思主义”中影响最大的法兰克福学派,就有评介性的著作出现。杜章智编写的《卢卡奇自传》于1986年出版,由于比较广泛地收集、翻译了卢卡奇的一些自我批评和自述的材料,因而也增强了读者和研究者的兴趣。

2. 20世纪80年代后期至末期,热烈展开讨论和争议。随着改革开放大潮的兴起和学术、文化领域“双百”方针的提倡,当人们较多地接触到西方马克思主义的原著和实际内容后,就对原有的某些比较简单地定性和批驳提出了质疑。1986年8月在长春市召开了“国外马克思主义研究现状”的学术讨论会,会上发生了不同观点的交锋。随后在1987年和1988年,国内理论界就如何评价西方马克思主义发表文章数十篇,争论焦点在于如何看待西方马克思主义的性质和它与传统马

克思主义的关系,如何评价西方马克思主义的开创者卢卡奇、葛兰西的思想,特别是如何分析、评价卢卡奇的奠基性著作《历史与阶级意识》等等。1988年12月在成都召开了国内第一次“西方马克思主义美学理论研讨会”,一批译介、评价西方马克思主义美学、文论的著作相继出版,其中最重要的有陆梅林主编的《西方马克思主义美学文选》、冯宪光所著《西方马克思主义文艺美学思想》等。虽然,由于国际国内的种种原因,自20世纪80年代末往后,这场讨论和争议的热潮已发生回落。但它积极促进了以后对西方马克思主义各个派别的代表性著作的翻译、出版和研究,并且波及到海峡对岸,发文章,兴讨论,出丛书,重交流。在一段时间内,掀起了研究西方马克思主义或新马克思主义的热潮。20世纪90年代以来,高潮虽已过去,但讨论和研究仍在断断续续地进行。

3. 20世纪90年代至今,持续开展翻译和研究。接着讨论和争议热潮而兴起的,是一个翻译和出版原著的热潮。因为争议的问题和不同的观点,都要求直接阅读和研究原著。近20年来,西方马克思主义各个主要派别和代表人物的主要著作,基本上都已陆续翻译、出版。海峡两岸曾分别出现合作出版的丛书系列。最突出的是,由徐崇温主编、重庆出版社出版的“国外马克思主义和社会主义研究丛书”,已出版译著和著述30余部,对西方马克思主义的研究起了重要的推动作用。国内已经出版、发表的著作和论文,比较多地集中在以下几个方面:有关西方马克思主义开创者卢卡奇、葛兰西思想的评论,有关法兰克福学派及其重要代表人物哈贝马斯、马尔库塞、弗洛姆等人的评论,有关存在主义的马克思主义及其代表人物萨特的评论,有关结构主义的马克思主义及其代表人物阿尔都塞的评论,有关西方马克思主义某一专题或某一派别的评论,有关西方马克思主义文化转型的研究等等,研究的重心是在人本主义的派别方面。此外,翻译、出版了当代西方学者有关“西方马克思主义”的研究性著作,如《西方马克思主义概论》([加]本·加格尔著)、《马克思以后的马克思主义》([英]戴维·麦克莱伦著)、《辩证法的内部对话》([美]诺曼·莱文著)等。还翻译、出版了某些工具书,如《新马克思主义研究辞典》、《新马克思主义传记辞典》等。1994

年、1996年、1998年都曾召开国外马克思主义学术研讨会,1996年正式成立了当代国外马克思主义研究会。全国马列文论研究会也就西方马克思主义文论与美学的有关问题召开了几次全国年会。总之,各种翻译、出版和研究活动还正在持续而逐步深入地开展。

西方马克思主义对我国当代文论所产生的影响也是十分深刻的,这种影响主要表现为新时期我国文论在发展过程中所关注的一些重大理论问题都与西方马克思主义的关注点有某些契合,或者说中国新时期发展马克思主义文论的路径与一些西方马克思主义理论家在某些思路上有相当的一致性。

西方马克思主义试图发掘马克思思想中长期被遮蔽、未能注意和吸收的部分,就是所谓“回到马克思”;而我国新时期文论开始于批判“四人帮”曲解马克思主义的恶劣行径,提倡正确地、全面地理解马克思主义文艺学,也是要“回到马克思”。其中一个重要举措就是研究和探讨马克思《1844年经济学哲学手稿》,把这部长长期被忽略的重要著作作为马克思主义美学、文学批评理论思想的重要来源之一。

西方马克思主义要向马克思当年吸收黑格尔辩证法一样,接受当代资产阶级的文化成果。他们把20世纪当代西方哲学文化思潮中的某些认为可取之处,作为改造和补充马克思主义的思想资料。在西方马克思主义中就有弗洛伊德主义的马克思主义、存在主义的马克思主义、结构主义的马克思主义等等。这一点在我国新时期文论发展中也有突出反应。20世纪80年代中期,兴起了一场文艺学方法论研究、讨论的热潮。一些论者热衷于在文学研究中引进20世纪自然科学中的系统论、控制论、信息论等方法,用以补充和发展中国当代的文学批评理论。同时,较为全面地吸取西方当代批评理论,使之与中国传统文论和现代中国马克思主义文艺学相结合,是新时期相当多的理论家所做过并且还正在继续做的工作。

西方马克思主义始终把目光投注到现实社会,试图用马克思的原理和当代伟大的思想成果,去解决当代资本主义社会的社会问题和艺术、审美问题。在他们的理论结构中,既有马克思的原理部分,也有当代思想文化的最新成果,又有面向现实的维度。这种理论结构应当说

也是与我国新时期文论的理论结构一致的。新时期文学批评是在马克思主义基本原理的正确指导、西方当代思想的合理吸收、中国传统文论精华的再度发掘等等综合因素的整合之中,面对新情况、新问题的探索和解答。正是由于有上述相同或相似的境遇、动力因素和理论结构因素,中国新时期文论的发展在热点问题的提出、争论的发生、某些有代表性的理论形态等方面,都与西方马克思主义文论有似曾相识之处。

改革开放近 30 年来,我国社会生活的各个层面都发生了深刻的变化。到了 20 世纪 90 年代,抱着完全否定的观念研究西方马克思主义的人越来越少了,以前那种纯粹批判的态度,也转变成在了解、交流和撞击中发展马克思主义的主张。社会主义市场经济的建立和汹涌澎湃的商品大潮,对人们的心理造成了巨大的冲击。大众文化、商品文化的平庸性,精神和价值的失落,引起了不少理论工作者的忧虑与反弹,社会批判和文化批判应运而生。有些人突然间发现,自己的处境与心态似乎和西方马克思主义者一模一样,在现代化的潮流中,他们放眼国内外,都感到一种“资本主义”式的压迫正在进逼。于是,西方马克思主义提供了抗拒和批判的张力与武器。不过,此时理论界的动力与武库并非仅此一个,后现代主义与西方马克思主义虽然在某些原则和理论上有着根本差异,但这两种思潮在立场、观点、方法上的交叠重合处也很多。在我国,理论界几乎是同时在使用着这两种完全不同的武器,而并未感到有重大的区分和不便。在中国的知识界,对现代化导向最坚定和最彻底的批判者往往是这样的两位一体:他们心仪西方马克思主义又拥抱后现代主义,这就是我国理论界的现状,这也就是探讨西方马克思主义对中国理论界的影响,包括对中国当代文论界影响的意义所在。

我们知道,西方马克思主义是资本主义世界工人革命运动低潮的产物,由于科学技术革命和西方社会自觉的或被迫的自我调适、自我变革,西方各国大体上处于相对稳定的发展阶段,身处这种社会的理想主义者和社会变革家,再去发展一种经济危机及其爆发的理论,再去制定无产阶级夺取政权的策略,既无紧迫性,也无实际意义。但是,现代化社会并不意味着完美无缺、毫无问题,从马克思的原始出发点——人的解放,消除异化,个人自由、全面的发展看,现代发达社会中的人一方面

得到了物质享受,另一方面却在人性上付出了极大的代价。因此,西方马克思主义者不论是从主观上想坚持初衷不变,还是客观上形势使然,走上了社会批判和文化批判的道路,并以他们的深刻和执着,提出了许多发人深省的观点。作为一种(在否定的辩证法这种意义上的)批判理论,作为一种社会病理诊断,西方马克思主义和马克思的基本精神是相契合的。

我国改革开放近 30 年来,取得的巨大的成就举世瞩目,但巨大的社会变革也引发了社会结构、文化形态乃至社会心理等各方面的巨大变化,特别是 20 世纪 90 年代初汹涌而来的商品潮,大大地激发了中国知识界的批判意识。终于有人领悟到了,时代的前进使人面临着一种问题转换:知识分子的使命不仅止于抨击守旧意识,为改革鼓与呼,而且要从价值层面对现代化的方向、后果或伴随现象加以监督,作社会公正的发言人、精神和文化的守护者。由此,西方马克思主义又成了人们关注的热点,它的批判理论必然成为人们寻求社会全面进步和人的全面解放的思想武器,由此,西方马克思主义对我国知识界的影响已经远远超出文论乃至哲学、社会思潮的层面,而迈向更广阔的文化视野。

目 录

探询和研究马克思身后的马克思主义 ——写在《国外文化理论研究丛书》付梓之际	(I)
引 言	(1)
上篇 西方马克思主义文化理论的路径、方法及理论资源···	(1)
第一章 值得关注的研究路径与方法·····	(3)
第一节 丰厚的理论资源	(8)
第二节 两种不同的文化研究路径	(16)
第三节 全球化的理论视野	(29)
第二章 批判理论的继承与发展	(37)
第一节 技术理性批判	(38)
第二节 意识形态批判	(48)
第三节 大众文化批判	(61)
第四节 科学主义批判	(74)
下篇 西方马克思主义对中国当代文论的影响	(91)
第三章 对文论基本问题的影响	(93)
第一节 艺术中的人性和人道主义问题	(94)
第二节 现实主义与现代主义	(104)
第三节 对当下理论问题的思考	(120)

第四章 对文艺思潮的影响	(143)
第一节 人文精神的失落与拯救	(143)
第二节 后现代语境及其现代性问题	(164)
第三节 后马克思主义的幽灵	(197)
第五章 文论视野的拓展	(205)
第一节 向更广阔的文化领域的转向	(206)
第二节 关注大众文化	(255)
第三节 寻找新的理论增长点	(268)
参考文献	(294)
后 记	(298)

上 篇

西方马克思主义文化理论的路径、方法及理论资源

第一章 值得关注的研究 路径与方法

刚刚过去的 20 世纪是一个充满悖论的时代：一方面，人类的精神力、物质生产力和探索研发能力都在前所未有的程度上得到了发展；另一方面，人类又遇到了与人类生存自我相关的、深层的生存困境。历史哲学家雅斯贝尔斯曾经在人类历史中确定了一个“轴心时期”，并断言迄今为止的人类历史一直没有超越轴心时期所奠定的人类精神根基和框架。如果雅斯贝尔斯的设想成立，那么现在的问题就是：我们应当怎样把握和准确界定“轴心期”的历史精神在 20 世纪科技发展的时代所展示的极限或局限性？20 世纪的思想家和理论家们对此做了许多深刻的探索。这些探索概括起来可以归结为一点：20 世纪历史精神对原有内涵的批判，对原有限度的突破，都同文化在人类历史演进中的自觉直接相关。当今，就全球范围而言，尽管人类的精神力、物质生产力和探索研发能力都在前所未有的程度上得到了发展，但人类社会仍然可以分为富有的少数和贫穷的多数；仍然有着享受自由和遭受压迫的分野；仍然有着各种冲突与对立，而这一切又都与文化有关。从某种意义上说，人就是文化的存在，无论是脱离人的文化或没有文化规定性的人的存在都是不可设想的。但作为文化存在的人并不是在任何时候都意识到存在的文化内涵和文化规定性的，因为，当人类自觉从文化的角度来审视自己的生存时，意味着人对自我的认识开始从外在的、人之外的眼界向人内在的、自我

生成的眼界的回归,这是历史精神的了不起的飞跃。如此,文化的自觉就成了我们理解 20 世纪人类精神状况和历史的深层内涵的核心问题。在 20 世纪西方的各种思潮中,西方马克思主义和欧美新左派所倡导的文化批判,无疑对上述问题具有敏锐的洞察力,并对这些问题做出了自己独特的回应。

佩里·安德森在《西方马克思主义探讨》中指出:“西方马克思主义首要的最根本特点就是:它在结构上与政治实践相脱离。”^①他甚至明白地指出:“西方马克思主义渐渐地不再从理论上正视重大的经济或政治问题了。”“最常为西方马克思主义所密切关注的,拿恩格斯的话来说,是远离经济基础、位于等级制度最顶端的那些特定的上层建筑层次。换句话说,西方马克思主义典型的研究对象,并不是国家或法律。它注意的焦点是文化。”^②安德森在书中敏感地发现了西方马克思主义的“哲学转向”,特别是“文化转向”,指出这是与经典马克思主义的差异所在,这一点也是没有任何疑义的。问题是,他同时又认为,这种转向使这些马克思主义新流派与政治实践相脱离,与工人阶级的距离越来越远,结果是沿着一条离开一切革命的政治实践的永无止境的曲折道路走下去,这又是与 20 世纪后期的西方马克思主义,特别是欧美新左派的实际发展历程所不相符的。

尽管西方马克思主义理论内部存在着诸多差异,各个流派本身也存在着特定的缺陷,但都展现出对资本主义,包括对后工业社会和现存文化的批判而形成的共同的理论定位。从卢卡奇和葛兰西为代表的早期西方马克思主义对第一次世界大战后欧洲无产阶级革命失败教训的总结,到以法兰克福学派为代表的西方马克思主义流派对第二次世界大战后发达工业社会普遍的异化结构和现代人的文化困境的剖析;从早期西方马克思主义提出的总体性的文化革命观,到当今正在活跃着的西方马克思主义者们针对现代社会的全方位的文化批判,西方马克思主义一直与 20 世纪整个社会历史进程同呼吸、共

^{①②} 佩里·安德森:《西方马克思主义探讨》,高锺等译,北京:人民出版社,1981 年版,第 41、96—97 页。

命运,关注着人类的精神状况和文化境遇,关注着发达社会条件下人的解放和自由。而这些正是 20 世纪人类社会演进的核心问题。如果说前期的西方马克思主义者们更多的是关心“文化革命”,那么后期的西方马克思主义者们更多的是关心“文化批判”,包括:意识形态批判、技术理性批判、大众文化批判、性格结构与心理机制批判、现代国家批判、现代性批判等等。由于西方马克思主义学者们的研究都紧贴社会实际,因此新一代的学者们的研究领域已不仅仅局限在哲学、社会学、美学或文学艺术,电影、电视、新闻、广告、互联网、流行音乐乃至语言、时尚、习俗、信仰……文化生活的各个领域都留下了他们的声音。总之,从美学的革命、从审美乌托邦向更广阔的文化领域的转向,确实是 20 世纪后期西方马克思主义理论研究者们的一个共同点。他们抓住了 20 世纪人类精神生活的各个领域的核心范畴。审视一下他们的论著,不难看出,在迄今为止的各种文化批判理论中,西方马克思主义所涉及的文化批判主题最为广泛深入,因此了解、研究他们的理论不仅可以为深入理解 20 世纪马克思主义在世界范围内的发展提供一个特殊的视角和窗口,而且也可以为我们全面理解 20 世纪全球性的文化危机和文化批判理论提供一个有价值的范例。

如今,在全球范围内活跃的西方马克思主义理论家中已经产生了一大批国际著名学者,如本·阿格、斯图亚特·霍尔、格雷厄姆·默多克、马克·波斯特、安吉拉·默克罗比、托尼·本尼特、理查德·沃林、理查德·霍加特、约翰·费斯特、斯蒂芬·布隆纳、斯蒂芬·贝斯特、道格拉斯·凯尔纳、尚塔尔·墨菲、阿里夫·德里克……他们的研究成果更是丰富多彩:《书本书写作者? 一个文本的社会理论》、《批判理论及其理论家》、《作为批评理论的文化研究》、《艺术理论中的文化批判之声》、《质疑文化身份》、《互联网怎么了?》、《编码·解码》、《女性主义与青年文化》、《后现代转向:理论、文化及科学中的范式转变》、《关于大众传播政治经济学》²¹、《文化批判的观念》、《解读电视》、《后马克思主义与文化研究》、《后革命氛围》……这些内容丰富的论著几乎涵盖了文化领域的各种问题,在

各国知识界有广泛的影响。这其中,英国拉夫堡大学教授格雷厄姆·默多克(Graham Murdock, 1946~)的研究路径与方法尤为突出。

默多克是当今英国有国际影响的学者,传媒政治经济学的创始人。随着我国理论工作者研究视野的逐渐开阔,近年来我国学者也已经开始注意默多克及其他的文化研究。遗憾的是,一直以来,我国学术界只是关注了他的传媒理论,而没有更多地注意到他首先是一位有着马克思主义理论学养的英国新左派。现实中默多克不是一个简单的西方马克思主义者或欧美新左派,更不是简单地开创了一种传媒理论。在他的理论深处既有经典马克思主义的理论精髓,又有西方马克思主义、新左派的思想火花,他在自己的论述中非常善于引用两者的合理内核,从而形成了自己独特的思想见地。与他同时代的众多文化学者不同,默多克不喜欢传统的学科分类,也仅仅在理论的层面上简单地讨论文化问题,他有着广泛的涉猎和宽阔的视野:文学艺术、传媒、广告、商业电视、家用计算机、社会风险、阶级分析、游行示威、越南战争、转基因、生态环境、纳米、克隆、数字鸿沟……这些看似不甚相干的领域都成了他的研究对象,他对这些庞杂的研究对象做出了全新的真正意义上的文化解读。从默多克的思想形成的历程中,我们多少可以体会出当今西方马克思主义和欧美新左派的一些新知新见。

近年来,我国学者也加快了这一领域的研究步伐,已有一些相关著作被译介到中国。但由于受到各种条件的制约,更多的西方马克思主义文化理论的最新研究成果还没有及时、全面地介绍给我国理论界。我国学术界关注的视角还停留在对少数早期西方马克思主义者、法兰克福学派理论家以及少数英美西方马克思主义学者的论著上,对这一领域中其他人了解不多,甚至根本不了解。这就让我们想起了这样一个事实:20世纪50年代,正是中苏两党、两国的亲密接触期,当时苏联政府派文艺理论教授毕达科夫到北京大学执教,我国各高校的文艺理论教师纷纷到北大聆听这位教授讲学。毕达科夫顿时成了苏联文艺理论的权威阐释者,日后中国的不少文艺理论教授

们都以是毕达科夫的学生为荣,仿佛毕达科夫代表了苏联文艺理论界的最高水准,以为听了他的课就是取到了真经。时隔半个世纪,当改革开放的春风将中国的国门吹开,人们去重新了解、认识前苏联时,才发现毕达科夫在当时的苏联只不过是个二三流的学者,当时苏联政府并没有把一流的文艺学教授派到中国来,我们的教授们取的经自然也靠不住了。这真是一个历史的玩笑!经过改革开放 20 多年的历史进程,中国学术界不应再开这类玩笑了。对西方马克思主义的研究同样要避免重走历史的弯路。

要比较全面地了解西方马克思主义文化理论的面貌,是一件相当艰苦的工作。研究的艰苦自不待言,更为艰苦的是我们还要突破传统哲学的理解框架,要把西方马克思主义放到 20 世纪乃至全球人类文化的大背景下加以把握,才不致犯“井底之蛙”的错误。为此我们应当建立起人类文化精神的历史演进和 20 世纪全球性文化危机的基本理论景观,确立西方马克思主义的基本的理论和文化的价值学定位。同时,由于西方马克思主义是一个不断发展、变化中的思想体系,我们不应满足于对西方马克思主义个别理论家、个别学派的研究,更不能从掌握国外个别学者的只言片语和现有的研究经验出发把握作为一种社会思潮的西方马克思主义的总体面貌。我们需要对其做全方位的了解和研究。目前,我们不仅需要了解当下正活跃于欧美各国的西方马克思主义者,了解他们的学术动态和最新理论成果,也需要了解圣彼德堡大学索洛宁那样一群苏联解体后还在潜心研究马克思主义的俄国学者们的近况以及他们的最新研究成果。在新的千年里,我们将通过开展有效的国际交流、译介他们的新著等多种形式,尽可能完整地掌握西方马克思主义及其文化理论的历史和当代面貌,并为建设中国特色社会主义文化理论提供有益的借鉴。

第一节 丰厚的理论资源

西方马克思主义的文化转向及所倡导的文化批判具有丰厚的理论资源。众所周知,马克思主义学说从本质上看就是一种彻底的批判理论。马克思是在德国最黑暗、最反动的时期出生的,青年时代的马克思虽然受到这一时代精神的影响,但他从来都不是这种思想消极的接受者。尽管马克思在柏林大学很早就开始研究黑格尔,他自己也曾经是一名新黑格尔主义者,但他并非像黑格尔那样要把前人的优秀成果纳入理性发展的链条,以建立新的哲学、政治经济学或社会历史理论体系。马克思首要关切的不是理性的逻辑,而是人的命运。他终生为之奋斗和献身的目标是“人类的幸福和我们自身的完善”。面对工人阶级的深重灾难和资产阶级剥削的残酷,面对社会普遍缺少自由,马克思明确把自己的使命归结为“对现存的一切进行无情的批判”,要“揭露旧世界,并为建立一个新世界而积极工作”。马克思把批判的锋芒一方面指向旧哲学、政治经济学等意识形态,一方面指向现实的社会制度,他把“批判和实际斗争看做同一件事情”^①。在“博士俱乐部”里,当其他成员只是把黑格尔的辩证法用于精神——思辨的领域,首先是用于对宗教的批判,而丝毫不触及具体的现实时,马克思却致力于把哲学用于联系社会生活的实际,最终选择了黑格尔法哲学作为批判对象,并从批判中得到了重要结论:国家并非像黑格尔断言的那样构成市民社会 and 家庭的现实基础,正相反,市民社会和家庭才是国家真正的现实基础,是国家发展的动力;宗教也不是世俗观念狭隘的根源,而是它的表现。因此,我们不应当把世俗问题化为神学问题,用历年来解释世界,而应当以世俗基础自身的分

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年版,第416、414、417页。

裂来说明神学和其他意识形态的分裂问题。为了进一步说明市民社会本身的分裂,马克思一方面转向政治经济学和政治批判,一方面则继续自己的哲学批判。他进一步从《精神现象学》中发掘黑格尔哲学的“秘密”,指出黑格尔“抓住了劳动的本质,把对象性的人,现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果”^①。只是黑格尔颠倒了“主词和宾词之间的关系”,把劳动的主体理解为自我意识,只承认抽象的精神劳动,结果只看到劳动的积极方面,忽略了其消极方面,即混淆了劳动的对象化和异化。由此,马克思从自我意识和自由理性开始,经过市民社会而达到对现实的人及其劳动的理解,从而为现实的历史运动、为说明人的本质与现状、为理解社会的分裂于同一,找到了现实的基础,同时揭示了实现人的解放和人类幸福的现实途径和根本动力。

当青年马克思还服膺于青年黑格尔派时,他对经济生活的研究兴趣并不是很大;但无产阶级革命的需要,促使马克思去研究资本主义经济运动和发展的秘密。他肯定了古典经济学家的劳动价值论,但同时指出,由于古典经济学只研究劳动而不研究劳动者及劳动者的处境,只看到劳动的积极方面,看不到劳动的消极方面,看不到资本主义制度给劳动者带来的非人化的后果,结果他们把私有制当成给定的前提接受下来。这样,国民经济学实际上成了替资本主义制度的永恒性进行辩护的意识形态。因此,马克思坚持的是根本超越政治经济学的“政治经济学批判”的立场,他不是把市民社会及其分类当成永恒的“自然规律”,而恰恰要探索这一分裂与对立的根源,从而从资本主义社会的经济运动规律本身揭示出这一社会必然灭亡的历史规律。

马克思在对哲学和政治经济学批判的同时,始终没有停止对现存社会的政治批判。他明确提出,他的政治批判不是用理想的社会模式同现实对立,不是教条地预见未来,“不是推断未来和宣布一些适合将来任何时候的一劳永逸的决定”,而是“要对现存的一切进行

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年版,第163页。

无情的批判”，从而“在批判旧世界中发现新世界”^①。在《共产党宣言》1890年德文版序言中，马克思、恩格斯这样写道：“当《宣言》出版的时候，我们不能把它叫做社会主义宣言。在1847年，所谓社会主义者是指两种人。一方面是指各种空想社会主义体系的信徒，特别是英国的欧文派和法国的傅立叶派，这两个流派当时都已经缩小成逐渐走向灭亡的纯粹的宗派。另一方面是指形形色色的社会庸医，他们想用各种万应灵丹和各种补缀办法来消除社会弊病而毫不伤及资本和利润。这两种人都是站在工人运动以外，宁愿向‘有教养的’阶级寻求支持。至于当时确信单纯政治变革还不够而要求根本改造社会的那一部分工人，则把自己叫做共产主义者。这是一个还没有很好加工的、只是出于本能的、往往有些粗糙的共产主义……”^②由此可见，马克思的政治批判不是要建立一种关于理想社会模式的社会理论，而是为了推动现实的人类解放的进程实际地向前迈进。马克思主义经典作家并没有建立传统分类学意义上的独立的哲学、政治经济学和社会理论，而是超越这些立场，以人的实践活动为总体，建立以“改变世界”为宗旨的全新的学说：以人的劳动、现实的生产活动，即人的实践为现实基础而深刻说明人类社会的生成和分裂，以及扬弃这些分裂和对立，使人类获得解放的现实途径，这样的学说本质上是革命的和批判的。马克思主义经典作家几乎所有的评论文章和政论文章都体现着和贯穿着对各种非人的和非史的社会文化思潮的批判。

20世纪20年代，马克思主义理论家们共同面临的一个根本问题是现实的无产阶级革命的命运问题。众所周知，用暴力打碎资产阶级旧的国家机器，是传统马克思主义革命观的核心。在俄国十月革命的鼓舞下，1918~1922年间，德国、奥地利、意大利、匈牙利等国相继爆发了以暴力夺取政权为宗旨的无产阶级革命，但这些起义和革

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年版，第417、415—416页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年版，第264页。

命又都相继失败了。暴力革命的相继失败,使得欧洲的马克思主义者们不得不进行认真的反思。继续坚持传统革命观、强调革命的经济内涵与政治内涵的马克思主义者一般认为,经济方面和政治方面革命尚不成熟或无产阶级革命运动的组织工作的不完善是这些国家和地区无产阶级革命失败的主要原因。而另一些马克思主义理论家则提出了根本不同的见解,他们基于对俄国十月革命经验和第一次世界大战后西方无产阶级武装革命相继失败的教训的总结,基于对西方社会结构和统治机制的总体性特征的探讨,基于对西方社会阶级结构变化和工人阶级地位及其态度转变的分析,对传统无产阶级革命观,即用暴力打碎资产阶级旧的国家机器提出质疑。他们提出了以意识革命和文化革命为先导或主要内涵的新的革命观,所谓马克思主义的文化批判或文化转向由此开始。

卢卡奇在《历史与阶级意识》中提出,资产阶级商品经济的发展导致了物化现象的产生,人与人的关系变成了物的关系,人受之于自己的产品。这种物化现象无所不在,不断加深,其结果是物化结构内化到人的意识之中,形成了与现状认同的物化意识。这种物化现实和物化意识使社会现实和社会进程支离破碎,丧失了历史的总体性,这是影响无产阶级革命的主要原因。从这一分析,卢卡奇得出结论,要扬弃物化,就要依赖于历史的总体性的生成。而总体性的生成又取决于无产阶级的阶级意识的自觉。“无产阶级必须以无产阶级的方式行动,但是它自己的庸俗马克思主义的理论使它找不到正确的道路。而从客观的经济学的角度看,无产阶级必然的行动和庸俗马克思主义的(资产阶级的)理论之间的这一辩证矛盾正在变得越来越尖锐,也就是说,正确的或错误的理论的促进的或阻止的作用,随着阶级战争中的决定性战斗的逼近而在增长。‘自由王国’、‘人类史前史’的结束恰恰意味着人与人的具体关系,即物化开始把它的力量交换给人。这一过程越是接近它的目标,无产阶级关于自己的历史使命的意识,即它的阶级意识的作用也就越重要;阶级意识也就必然越强烈地、越直接地决定着它的每一次行动。因为驱动力的盲目力量只要它的目标,即自我扬弃还没有近到可以达到的地步时就会‘自动

的'趋向这一目标。当向'自由王国'过渡的时刻客观上到来的时候,这一点就更明显地表现为,真正意义上的盲目力量将盲目地用不断增长的、看来是不可抗拒的力量冲向死亡,而只有无产阶级的自觉意志才能使人类免遭灾祸。换言之,当最后的经济危机击中资本主义时,革命的命运(以及与此相关的是人类的命运)要取决于无产阶级在意识形态上的成熟程度,既取决于它的阶级意识”^①。

在总结 1918~1920 年欧洲革命失败的教训时,正统马克思主义者都认为其主要的原因为欧洲各国缺乏一个掌握政权的革命组织,而柯尔施却认为革命失败的原因是缺乏“夺取政权的理论和文化的前提”。他说:“由于缺乏夺取政权的社会——心理前提,在 1918 年 11 月之后那关键的数月之中,当资产阶级有组织的政权被粉碎,而且表面上从资本主义向社会主义的过渡不再有什么障碍时,却未能把握这一有利时机。我们在任何地方都找不到对于立即实现社会主义经济制度的决定性信仰,而正是这种信仰才能带领群众一道前进,并使人们明确认识到应迈出的最初几步的性质。”^②与此同时,柯尔施还对第二国际的马克思主义理论的历史性衰落和马克思主义当时的状况做了分析,指出无论马克思主义还是资产阶级哲学家都没有看到黑格尔的辩证唯心主义和马克思的辩证唯物主义之间的历史联系。他们也没有理解黑格尔哲学在 19 世纪 40 年代衰落的原因。要做到这一点,就要理解在 1848 年革命之前唯心主义和处于革命阶段的资产阶级之间的辩证的和实质性的关系。既然黑格尔的唯心主义代表着资产阶级发展的这一英雄时期,那么当资产阶级不再是革命阶级的时候,这种唯心主义也就衰落了。新的革命阶级是无产阶级,它在辩证唯物主义之中找到了自己理论上的表现,资产阶级哲学和马克思的唯物主义之间的历史关系,只能在马克思主义的唯物主义

^① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,北京:商务印书馆,1992 年版,第 128—129 页。

^② 柯尔施:《马克思主义和哲学》英译本导言,王南湜、荣新海译,重庆:重庆出版社,1989 年版,第 11 页。

基本世界观之内来理解。柯尔施认为第二国际混淆了这一关系，因为它自己不再是革命的了。它不再体现那种决定着马克思的原作的原则——批判的理论与革命实践的辩证统一。取而代之的是，理论仅仅是对于既定形式的消极而静止的分析，不再表达任何革命的直接动力。虽然柯尔施所精心设计的无产阶级国家，避开了打碎旧的国家机器，用暴力夺取资产阶级政权以及党的组织的必要性等核心问题，因而在共产主义运动内部引起了很大的争议，但他对欧洲革命失败中缺乏意识形态准备和政治领导的总结，今天却越来越为西方马克思主义者所重视，并成为其重要的理论资源，他们正是沿着柯尔施的理论路径而最终完成了文化转向。

西方马克思主义在开展文化批判时，一方面坚持了马克思“对现存的一切进行无情的批判”的基本立场，另一方面又对 20 世纪其他一些批判性的理论思潮保持一种对话、开放的姿态。西方马克思主义内部的许多重要流派就是在这种对话中逐渐形成的。

早期的卢卡奇在接受马克思主义的同时，也接受了众多西方哲学思潮的启迪。卢卡奇早期著作的核心范畴是“物化”，这个范畴就来自齐美尔的论述。此外，韦伯关于工具理性的批判及晚年的胡塞尔对人类的进程充满忧虑，认为欧洲科学危机的根源在于理性的危机等均对卢卡奇产生了影响。胡塞尔认为，以“客观主义”为标榜的科学主义割裂了人和世界，使人本身对象化，以至使人失去目标和理想。而从现象学哲学可以回到理性的源头，重新焕发理性的生机。这些思想家的理论对于早期西方马克思主义者以及后来的法兰克福学派等形成关于 20 世纪人类文化危机的一系列论述，并最终形成批判理论产生了重大影响。

弗洛伊德的精神分析学说对西方马克思主义批判理论的形成也产生了一定的影响。弗洛伊德学说对于 20 世纪人类精神的演进和文化观念的更新起到了巨大的促进作用。他从诊断精神病患者开始，在对精神病患者的梦的解析中窥测到人的深层心理机制的奥秘，并发现了以性欲和爱欲为核心的本能在人的生存中和在社会进化中的巨大的影响力，甚至是决定的力量。由此，弗洛伊德的思索和研究

超越了纯病理学的层面,而进入了人类文化的层面。他在个体发生和群体发生两个层面上揭示了压抑性心理机制的生成机制,由此对传统理性文明观提出了挑战,建立起以本能和对本能的压抑为主要线索来解释文明机制的非理性的文明观。这种非理性的文明观在西方马克思主义思潮中尽管不是主流,但确实影响深远。日后马尔库塞把马克思的异化理论和弗洛伊德的精神分析学相结合,并从爱欲与文明的角度批判了现代人的压抑性心理机制;指出科学技术的发展和财富的增长虽然在很大程度上缓解了由于物质匮乏所引起的生存压力,但是文明对人的压抑应没有消除,反而深入到人生存的各个领域。在这种情形下,人的存在方式和心理机制更加异化、更加具有压抑的性质。弗洛姆则剖析了现代人“逃避自由”的心理机制、“非生产性恶毒”性格结构和“重占有的”生存方式,所有这些最终形成了西方马克思主义中“弗洛伊德主义的马克思主义”流派。

许多存在主义理论家都很看中存在主义与马克思主义的对话和相互影响。海德格尔就认为,马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质性这一维度中去了,所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越。萨特甚至还认为:“马克思主义非但没有衰竭,而且还十分年轻,几乎是处于童年时代:它才刚刚开始发展。因此,它仍然是我们时代的哲学:它是不可超越的,因为产生它的情势还没有被超越。我们的思想不管怎样,都只能在这种土壤上形成;它们必然处于这种土壤为它们提供的范围之内,或是在空虚中消失或衰退。”^①萨特认为,马克思主义的理论本身以独特、深厚的历史感和现实感解剖、批判资本主义社会,以宏观的具体的历史、社会视野来揭示人类的历史结构、演进及命运。不过他又认为,马克思主义理论本身并非是自足和完满的,马克思主义理论最根本的缺陷就是忽视人,人成了马克思主义理论中的一块“飞地”和“空场”。萨特对马克思主义责难固然是没有道理的,但他将人本主义和马克思主义的“嫁接”

^① 萨特:《辩证理性批判》(上),林骧华等译,合肥:安徽文艺出版社,1998年版,第28页。

却成了西方马克思主义的主流。

西方马克思主义与现代西方各种文化批判思潮的广泛对话、交锋,使得他们的文化批判理论从现实研究和理论分析两个视角全方位地透视 20 世纪人的生存困境和文化境遇;同时,马克思主义的实践哲学和异化理论所形成的马克思主义传统又为西方马克思主义确立了合理的批判定位和批判指向,使他们的文化批判比 20 世纪其他文化批判更加深刻和全面。文化批判是西方马克思主义理论家在 20 世纪的特殊历史条件下,针对发达资本主义社会的现状,总结无产阶级革命的历史经验教训所探寻的一条真正理论联系实际的新的革命变革的思路。从这个意义上甚至可以说,西方马克思主义的文化批判是 20 世纪最为丰富、最为深刻的文化批判理论,它对我们从整体上理解 20 世纪人类的文化焦虑、文化危机具有重要的借鉴意义。

西方马克思主义的文化批判理论与马克思主义、当代西方各种批判思潮有着共同的批判指向,其宗旨是促使现代人自觉地反抗全面的文化危机和物化,为人的自由和主体性的健全发展提供合理的条件。众所周知,青年马克思在致卢格的信中,曾经毫不含糊地表明,要对现存的一切进行“无情的批判”。西方马克思主义继承了马克思的这种批判精神。霍克海默明确提出,哲学的真正社会功能在于它对流行的东西进行批判。他还指出:“就批判而言,我们指的是一种理智的、最终注重实效的努力,即不满足于接受流行的观点、行为,不满足于不加思索地、只凭习惯而接受社会状况的那种努力;批判指的是那种目的在于协调社会生活中个体间的关系,协调它们与普通的观念和时代的目的之间的关系的那种努力,指的是在上述东西的发展中去追根溯源的努力,是区分现象和本质的努力,是考察事物的基础的努力,简言之,是真正认识上述各种事物的努力。”^①可见,西方马克思主义的批判理论是以人的发展和社会进步为宗旨的

^① 霍克海默:《批判理论》,李小兵等译,重庆:重庆出版社,1989年版,第255—256页。

超越现实的深刻的理论分析活动。

20 世纪的人类面临着十分矛盾的处境。一方面,随着科学技术的发展和物质财富的增长,人的主体性也得到了空前的发展,人的本质力量、创造性和自由的维度比以前任何时候都更为清晰地展示出来;但另一方面,人征服自然、创造财富的对象化活动并没有像传统理性主义和技术乐观主义者所期待的那样,在尘世建立起天堂。物质匮乏问题的缓解也没有从根本事实能够消除人的生存困境,人所创作的各种文化力量开始成为十分普遍的异化力量和物化力量。在这种背景下,人类更加需要一种发自人类实践超越本性的批判意识,以不断修正自己的行为,推动社会的正义化进程。从这个意义上看,胡塞尔等人对缺乏批判意识的实证主义的尖锐批判、对科学危机问题的分析,齐美尔等人对人类物化统治的批判,弗洛伊德等人对资本主义时代人的社会心理的批判等等,不仅都成了西方马克思主义汲取的理论资源,而且有着共同的批判指向,其批判主题都直接指向人的存在和人的本质的深层问题,其理论本身也更具深刻性和彻底性。

第二节 两种不同的文化研究路径

从 20 世纪中期开始,西方马克思主义学者们的研究更加贴近社会实际,他们的研究已不仅仅局限在哲学、社会学、美学或文学艺术,电影、电视、新闻、广告、互联网、流行音乐乃至语言、时尚、习俗、信仰等日常生活领域都成了他们关注的对象,他们抓住了 20 世纪人类精神生活的各个领域的核心问题,即文化问题。从美学的革命、从审美乌托邦向更广阔的文化领域的转向,确实是 20 世纪后期西方马克思主义理论研究者们的一个共同点。在西方马克思主义文化研究的众多流派中,伯明翰学派和更早一些建立起来的法兰克福学派的研究路径给后人留下的启迪最为深刻。不过长期以来,人们始终认为伯明翰学派和法兰克福学派是两股道上跑的车,走的不是一条路,但在

已故哲学家德里达看来,从福柯的权力——话语理论到鲍德里亚的消费社会分析,从赛义德的东方学到詹姆逊的文化政治诗学,从中我们可以确切地感受到各种被“改装”的马克思主义在其中的幽灵般的徘徊。对这个幽灵,无论是无情驱赶还是热情拥抱,都是对这位幽灵般“父亲”的一种幽灵般的纠缠。德里达认为:“马克思主义的经历,马克思在我们心目中的几乎慈父般的形象,以及我们用来和其他的理论分支、其他的阅读文本和阐释世界方式做斗争的方法,这一方法作为马克思主义的遗产曾经是——而且仍然是并因此永远是——绝对地和整个地确定的。”^①其实,德里达的话大致也能反映近几十年西方文化研究的轨迹。无论是法兰克福学派还是伯明翰学派,其文化研究的路径虽然有着明显的差异,但坚持某些马克思主义的立场、方法却是共同的。

我们知道,自20世纪40~50年代起,法兰克福学派的主要代表人物如霍克海默、阿多诺等人就站在文化精英主义立场上开始了大众文化研究,其批判理论产生了巨大的社会影响,他们的大众文化批判主要集中在麻痹、瓦解大众反抗意志的“文化工业”上。“文化工业”的含义是指在晚期资本主义社会,资本主义像一般商品生产那样生产文化产品,并建立起一整套凭借现代科技手段大规模复制、传播文化商品的娱乐工业体系。“文化工业”是他们对物化的大众文化的定性,意在指出这种商业性的文化因其技术化而在本性上侵蚀了艺术和美,也是对人的丰富性的“去势”而使人成为“单向度的人”。因商品生产的标准化原则成为大众文化的原则,所以,文化不再是标志着一种富有创造性的人的生命的对象化,而成为异化劳动的另一种形式的延伸,它以同样机械的节奏和标准化的情节操纵着大众的口味,以一种强制性的方式窒息了个体的生命力。致使大众对“舒适”的文化的的需求与儿童对糖果或玩具的需求毫无二致,大众文化不再提供任何内在的价值,只不过用娱乐的外衣掩饰了它的本性。霍克

^① 雅克·德里达:《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,北京:中国人民大学出版社,1999年版,第22页。

海默、阿多诺之所以用“文化工业”而不是用“大众文化”这个概念，是因为在他们看来，大众文化有可能被误解成从大众生活中自发产生并为大众所用的文化，从而遮蔽了以大众传媒为载体的美国流行文化的本质。而“文化工业”则一语道破资本主义文化生产的天机——商业流行文化是由文化工业批量生产的、由大众购买和消费的文化产品，其最终目的同样是对商品最大利润的诉求，而且是被商业利益集团所控制和大众“自愿”受操纵的。其实，超越单纯的文化表象就学术匠心而言，霍克海默和阿多诺提出大众文化理论是关联于他们对法西斯主义的研究，通过对社会经验的处理，用来解释大众的主观自然怎么会毫无反抗地就卷入到社会合理化的悖论中，以及物化现象在文化生产及消费领域中的种种表现。他们对大众文化的看法是消极的、悲观的，得出了“现代大众文化”就是“社会水泥”的著名论断，并以其大众文化理论对文化剩余价值做了毫不留情的批判。

始于20世纪50~60年代的英国文化研究，肇端于英国左翼批评家理查德·霍加特和雷蒙德·威廉斯等为代表的西方马克思主义文学和文化理论，霍加特于1957年出版了《文化的用途》，威廉斯于1958年出版了《文化与社会》、1963年出版了《漫长的革命》，汤普森于1963年出版了《英国工人阶级的形成》，这几本书为英国文化研究做了奠基性的工作。特别是1964年“伯明翰当代文化研究中心”的成立，是英国文化研究史上的一个大事件，以至“文化研究”这个概念本身也要归功于伯明翰学派。他们不满于法兰克福学派那样站在精英主义立场来研究文化的方式，特别是他们认为的本真的大众文化，即底层的工人阶级的文化，力图从英国文学批评的利维斯主义传统中脱离出来。他们反对利维斯那种试图通过对经典文学作品的阅读和批评来达到改造人性、以使人达到“高贵化”目的的精英立场，但他们继承了利维斯从社会功利方面看待文学和其他文化现象的思路，威廉斯和伊格尔顿都严厉地批评了利维斯的自由人道主义，自以为是超阶级的，其实仍然是一种资产阶级的意识形态。伯明翰学派认为任何文化或文化分析都是受制于特定群体的特殊利益，因而是特定群体态度和立场的表现，以此开展他们的文化研究。在早期他们

以《新左派评论》为阵地,发展出一种“文化主义”理论,扩大了文化的内涵,反对高雅文化与低俗文化的划分,取消文化产品中审美标准的首要地位。认为文化既是实践也是经验,文化研究的主题不只是文化产品也是实践和生产、分配、接受塑造一个社会文化共同体的过程。可以说,伯明翰学派是以严肃的方式对待大众文化,同时也坚持文化研究的社会批判维度,意图将大众文化放在与社会相关联的政治框架中加以分析。他们基于本土的社会、文化经验,对正统马克思主义经济决定论提出修正,强调文化主体与文化生产在当代社会中的决定性作用,并对大众传媒进行了较为深入地研究,对贬损、混淆大众文化的精英主义进行了分析,表明一切皆是大众的(精英只是幻象),所谓文化研究只是确定什么样的大众而不是区分精英与大众;并认为以传媒为载体的低级庸俗文化形式并不只是由工人阶级消费的,这些文化形式也不是由工人阶级自己创造的,以此他们对传统精英文化进行了一种持续的毫不妥协的批判。

20世纪70年代,伯明翰学派的新一代代表性学者霍尔重新整合了大众文化批判中的文化主义和结构主义两种研究范式,并将阿尔都塞的意识形态理论和葛兰西的文化霸权理论结合起来,开辟了文化研究的新方向,并对北美及亚洲的文化研究产生了重要影响。到了20世纪80年代,费斯克、默多克等人又对大众日常生活和消费主义展开文化批判。他们通过对西方资本主义社会日常的消费文化现象进行解读,凸显大众在符号消费中积极的“创造性”、“艺术性”和“审美感觉”,以期为大众的消费行为和商品符号乃至人生和生活实际寻求意义。这种凸显大众积极主动性的文化研究,有意无意地以法兰克福学派对美国商业流行文化的批判,作为张扬他们文化研究而进行批驳的靶子。费斯克关于大众文化理论的著作《理解大众文化》、《解读大众》、《电视文化》、《解读电视》及《澳洲神话》等在英语世界乃至全球知识界产生了深刻影响。他的大众文化理论以凸显大众主动性与创造性“抵抗”而著称。他以其大众文化的平民主义立场和对大众文化的躬身践行等,来反驳以霍克海默、阿多诺为代表的对“工业文化”的批判,不认为大众仅是被动受控的客体,也不再采用意

意识形态的分析方法,而认为在大众文化中隐藏着一种积极能动的自主性力量。进而提出重新理解大众文化,重新审视大众传媒,认为大众文化是大众颠覆和反抗资本的有力武器,是文化游击战中战术上的胜利者,因而对大众文化持肯定乐观的态度。他将大众文化视作大众“怎么做都行的艺术”,在他眼中大众文化是大众“权且利用”现有文化资源进行积极主动的创造性活动的过程。最引人注目的是他通过“电视的两种经济”的区分等系列论述,推进和深化了霍尔开创的“新霸权主义”文化研究,发展出一套独特的文化理论,从而将大众推至前所未有的显要地位。

如果我们把英国文化研究,特别是伯明翰学派的产生放在一个宽广的社会思潮的背景下加以考察,就不难看出,英国文化研究起源于“后福特主义”时期。我们知道,后福特主义是以高度灵活和柔性化形式为特征的资本主义生产模式,在“后福特主义”模式中,生产过程和劳动关系都具有柔性,柔性化的生产是建立在柔性技术和柔性工作基础上的,生产出大量多样化的产品,以满足各自所占份额很小的个性化需求。20世纪50年代和60年代早期,英国和欧洲许多地区仍然存在着明显的社会对峙,这一对峙也表现在传统的工人阶级文化与新兴的大众文化之间,新兴的大众文化的代表就是美国文化产业的一些主打产品。理查德·霍加特、雷蒙德·威廉斯及E. P. 汤普森对文化研究的初步目的是要保存工人阶级文化,来对抗文化产业对大众文化的屠杀。汤普森对英国工人阶级组织和斗争所进行的历史性研究、霍加特和威廉斯对工人阶级文化的保护以及他们对大众文化的抨击,成为社会主义和工人阶级研究的一部分。这种研究认为产业工人阶级是社会变化的进步力量,并被发动和组织起来去与现存的资本主义社会不平等现象做斗争,去争取一个人人平等的社会主义社会。威廉斯和霍加特都自觉投身于工人阶级教育的事业,投身于对工人阶级进行社会主义的政治教育,并把自己的文化研究看做是对社会进步力量的探索。与大多数法兰克福学派的理论家不同,霍加特、威廉斯等人,大都不是纯粹的书斋里的学者,他们的父辈大都是工人运动的积极参加者,他们从小耳濡目染欧洲的工人运

动,他们对工人阶级有积极的评价。而法兰克福学派的理论家们几乎都是书斋里的学者,他们只看到了在纳粹时期的德国和欧洲许多地区工人运动都失败了,他们看不到工人阶级会成为社会解放和变革的强大动力。

其实就研究路径而言,伯明翰学派从创立之初就有许多与法兰克福学派共同的观点。如:他们提出了许多不同的批评方法,来对文化产品进行分析、阐释和批评。通过一系列内部争论,通过积极响应20世纪60年代至70年代的社会斗争和运动,伯明翰的学者们聚焦于文化文本,包括媒介文化中的阶级、性别、种族、民族、国籍及其意识形态和表现的相互作用。他们首次研究了报纸、广播、电视、电影和其他的文化形式对大众的影响。他们还聚焦于不同的群体,在不同的情况下,如何以不同的方式来阐释和使用媒介文化、来分析促使大众对媒介做出对比反应的因素。在哲学观和方法论上,他们站在马克思主义基本立场进行文化研究,同时他们也受到阿尔都塞和葛兰西的影响,如霍尔,尽管他通常从叙述的角度忽略了法兰克福学派,但是,伯明翰学派所做的工作,包括用于文化研究的社会理论和方法论模式、政治观点和策略,反映了法兰克福学派的某些典型立场。与法兰克福学派的理论家相似,英国文化研究者们关注工人阶级的整体性、关注工人阶级革命意识淡漠的原因以及马克思主义革命目标失败的背景。与法兰克福学派一样,英国文化研究者们认为,大众文化在使工人阶级融合到现存的资本主义社会中起到了重要的作用;一种新的商品和媒介文化正在成为资本主义霸权的新模式。

两种学派不仅聚焦于文化与意识形态的交点,而且还把意识形态标准当做文化批评研究的关键所在。双方都把文化看做意识形态再生产和霸权的模式,都认为文化成为反抗资本主义社会的一种形式。英国文化研究的先驱,特别是雷蒙德·威廉斯和法兰克福学派的理论家都认为高雅文化是反抗资本主义现代性的主要力量。后来,英国文化研究逐渐把视角转向媒介文化、大众阐释以及媒介产品的使用方面的反抗的成分,而法兰克福学派,除了一些例外,大多倾向于把大众文化当做意识形态控制的统一性和强有力的形式,这一

差别逐渐扩大,并最终形成两种流派。

当然,在看到这两个学派的相同点的同时,也应当看到他们之间存在的明显的差异:英国文化研究从一开始就具有高度的政治性特征,他们把自己的视角聚焦于具有反抗精神的亚文化圈的潜在反抗因素研究。如对工人阶级文化潜在因素的评价、对青年亚文化反抗资本主义统治的霸权形式的评价等。与经典的法兰克福学派不同,英国文化研究开始关注青年文化,因为青年能够提供反抗和社会变化潜在的新形式。通过对青年亚文化的研究,英国文化研究展示了文化如何构成独特的个体和群体成员资格,并评估了在各种青年亚文化圈中潜在的反抗因素。

此外,法兰克福学派对文化的有关高雅和粗俗的二分标准也成了英国文化研究批评的对象,他们认为这种研究路径应该被一种更为统一的模式所取代。该模式把文化看做一种范畴,并用相同的批评方法去研究所有的文化产品,从歌剧到流行音乐、从现代派文学到肥皂剧。法兰克福学派对大众文化的研究尤其引起了更多英国学者的争议,因为法兰克福学派认为批评、颠覆和解放特征仅局限在高雅文化的“特权”产品中,而所有的大众文化都具有高度意识形态化和同一性的特征,产生欺骗被动的大众消费者的效果,这也同样遭到了伯明翰学派的反对。多米尼克·斯特里纳蒂(Dominic Strinati)说得更明白:“不能把通俗文化理解成一种强加于人们思想和行动的文化。无论这种强加被说成是资本主义生产和消费要求获利与市场的结果、是资本主义或父权制实行意识形态控制的需要的结果、是资产阶级利益的结果、是进行阶级斗争的结果,或者被说成是一种普遍精神结构支配的结果,都还是一种理解通俗文化的不适当的方法。根据平民主义的看法,除非把通俗文化看成是对于民众声音或多或少真实的表现,而不是一种强加,否则就不可能理解它。”^①理解通俗文化的不适当的他们认为,人们应该立足整个文化领域的批评和意识

^① 多米尼克·斯特里纳蒂:《通俗文化理论导论》,阎嘉译,北京:商务印书馆,2001年版,第278—279页。

形态,而不应仅把批评局限到高雅文化或把粗俗文化看成具有意识形态性。人们也应该考虑到这种可能性,即批评和颠覆特征不仅存在于文化产品的产品,而且还存在于现代派高雅文化。人们甚至也应该区分媒介产品的编码和解码功能,更应该认识到大众接受媒介文化产品所产生的独特的意义,因为从某种意义上说,正是他们的使用决定了这些文化产品的命运。

英国文化研究通过系统地摒弃高雅与粗俗文化之分,通过关注媒介文化产品,打破了法兰克福学派研究中的某些局限性。同样,也打破了法兰克福学派的被动观众的内涵,设想出了具有创造意义和大众化的主动参与者。这种设想虽然明显带有主观的成分,但其本身却是异常重要的。当然我们也应当指出,法兰克福学派的早期代表人物本雅明已经开始了对于媒介文化的研究,他也看到了媒介文化解放的潜力,并提出了主动观众的可能性的观点。在他看来,体育比赛的观众正在轻视裁判的作用,因为他们能够亲自评论和分析某些体育比赛。所以,他认为,电影观众同样也能成为评论的专家,并对电影的意义及意识形态进行剖析。但毕竟英国文化研究对整个西方知识界的影响是深刻的。在当今西方文化研究学术语境下,文化研究的对象一般包括这样三大类,即以远离中心的“非主流”(subaltern)文化为对象的区域研究(area study)、以多元文化社会中的“移民社群”(Diaspora)为对象的种族研究(ethnic study)和以长期处于边缘地位、其声音十分微弱的女性为对象的性别研究(gender study);而无论哪一类研究都受到了英国文化研究的影响。

与法兰克福学派不同,英国文化研究没有充分地关注于现代派及先锋审美运动的研究。相反,在很大程度上,却仅限于媒介文化产品,仅限于成为自己后来工作中心的大众文化研究。英国文化研究从所谓的“高雅”文化转移到大众文化上来,似乎更希望聚焦于大众研究的合法化和媒介文化产品。但是这样的转型可能会牺牲对文化所有形式的先前理解,又一次把文化领域分为“大众”和“精英”两派(这恰好颠倒了传统上文化高低之分的积极和消极的评价)。更重要的是,这阻止了文化研究试图发展与历史“先锋派”有联系的某种文

化的反抗形式。

20世纪60~70年代,英国文化研究已经从早期对工人阶级及其亚文化的关注扩展开来,他们把研究的视角投向诸如性别、种族、阶级等文化领域中日渐繁复的文化身份、文化认同,注意到大众文化、媒体在个人和国家、民族、种族意识中的文化生产、建构作用。而这一时期的研究成果与他们接受结构主义与后结构主义的理论是分不开的。在阿尔都塞的意识形态理论影响下,他们形成了与早期文化主义在方法上相对的结构主义方法。斯图亚特·霍尔在《文化的研究:两种范式》文中总结了这两种研究倾向,阿尔都塞的“主体性”和“意识形态国家机器”概念改变了笛卡儿、康德的主体哲学所确立的“自我”,他认为这个先在的、本质的“自我”是个神话、虚构。主体性依赖于我们生活于其中的意识形态的塑造,我们用意识形态来想像自我的形象、文化身份,来看待我们与国家、社会乃至世界的关系。意识形态国家机器的概念启发文化研究者分析学校、教育、文化艺术机构对个人记忆、文化身份的建构作用,意识形态成为解释、说明个体经验的前提和支点。然而,阿尔都塞的结构主义方法将意识形态放在至高无上的决定位置,个体的人的能动选择、反抗作用完全被抹去。此时,对葛兰西的“文化霸权”理论的重读,使文化研究超越了文化主义与结构主义的局限。葛兰西曾经在总结无产阶级革命的经验教训时提出“文化霸权”的概念,所谓“文化霸权”就是指文化领域的领导权。他认为,在资本主义社会里,资产阶级成功地利用文化领导权,而不是仅仅依赖军队、法庭、监狱等暴力机构来维持其统治。所谓文化霸权并非通常理解的支配阶级和从属阶级压迫反抗的单一关系,文化霸权是一个不断变动的斗争过程,是支配者与反支配者之间力量的较量。在这场文化能力的角斗中,既有主导阶级的支配、统治和从属阶级反支配、反统治,同时还存在不同阶级为了换取其他阶级、阶层的支持与信任而做出的妥协与让步。阿尔都塞和葛兰西的理论激活了20世纪70年代以后的文化研究,而将二者综合起来并出色地发挥运用的正是霍尔,他的成果影响了各国的文化研究者。

据迈克奎因引证,英国文化研究从一开始就与政治经济存在着

不稳定的关系。虽然斯图亚特·霍尔和理查德·约翰逊以马克思的资本循环模式(生产—流通—消费—生产)作为文化研究的基础,但是,霍尔与其他的英国文化研究人员并没有一直坚持经济分析的观点,而且,大多数从事于英国和北美的文化研究人员从20世纪80年代到现在已经总体上脱离了政治经济窠臼。在《两种范式》这篇文章中,霍尔摒弃了盛行于英国及世界各地的政治经济文化模式,但进行文化的政治经济研究是否可能?法兰克福学派尽管没有陷入还原论的泥潭,但是仍然使用同样的文化经济相互影响模式。法兰克福学派尤其认为文化具有相对的独立性,尽管受到霍尔的赞同,但并没有使经济还原论或决定论成为必要。一般来说,霍尔和其他的英国文化研究人员如费斯克和迈克·罗比等,要么把法兰克福学派看做经济还原论形式,要么就忽略它。对经济还原论的总的指控一般来说是要避开政治经济的一种方法。然而,尽管许多从事英国文化研究人员完全避开了政治经济,但是霍尔的确在不同的场合还是谈到了文化研究与政治经济联合的必要性。在1983年的一篇文章中,霍尔认为,把经济转型当做“第一情况”而不是“最后的情况”中的决定因素是可取的。但是,这与阿尔都塞强调经济状况的重要性的论点相比很少在具体的文化研究中进行探讨。

霍尔认为撒切尔主义是一种“独裁民粹主义”。该分析把霸权主义向福特主义乃至后福特主义期间的全球化资本主义转向联系起来。但是,在他的批评中并没有充分地考虑到经济和经济因素在向撒切尔主义转型过程中所起的作用。他说过,自己从不放弃葛兰西“经济活动中的决定内核”。但是,霍尔本人充分地把经济分析纳入到自己的文化研究与政治批评的工作中还难以界定。例如,霍尔在分析全球化和后现代问题时,提出用于当代全球化资本主义批评以及与法兰克福学派有关的经济和文化之间的关系理论。他认为,全球化后现代代表着差别和边缘的开始,使某种理解西方叙述成为可能。从文化政治本质来看,它也遇到强烈的反对:积极抵制差别,试图重建西方文明的准则;直接或间接地抨击多元文化;回归到历史语言及文学的宏大叙事,维护撒切尔和里根时代的文化种族主义;仇视

外国人的现象将充斥着整个西方世界。

因而,在霍尔看来,全球化后现代涉及到文化的多元、边缘、差别及排除在西方文化叙事之外的话语的开始。但是,人们能够借助于法兰克福学派的实质来反对这种阐释,即全球化、后现代只代表着全球化资本主义在新媒介及技术领域的扩张;信息和娱乐在媒介文化的大爆炸代表着资本实现和社会控制的新的强大源泉。确切地说,技术、文化和政治在当前全球化资本主义时代的世界新秩序中具有多样性、多元性、差别及边缘话语的公开性,受到跨国公司的控制和限制。这些公司正在成为新型文化的强大的独裁者,从而来威胁限制而不是扩大文化渗透的范围。

虽然霍尔的全球化后现代理论提倡开放,但是却受到日益严重的同一化的约束和消解。的确,全球化媒介文化的这种限定特征正成为对抗性的力量,表现在同一与差异、同一性与异质性、全球化与民族化。它们互相影响、冲突、和平共处或产生新的共生现象,全球化总体上意味着跨国文化产业,尤其是美国式的霸权。例如,在加拿大,电影院中大约有95%的电影属于美国;美国电视控制着加拿大电视;美国七大公司决定着音乐唱片的发行;报摊上出售的80%的杂志不属于加拿大……在拉丁美洲和欧洲,该情况则极其相似于美国媒介文化、商品、快餐和购物中心,因为由此创造的一种新型的文化,正以相同的方式风靡一时。全球化后现代的分歧和差异产生原因也应包括同一化和同一性的消解趋势——这些主题不断地受到法兰克福学派的强调。

在霍尔看来,有趣的问题是,随着进步政治对全球化后现代领域的侵入,该领域对边缘化和“其他性”也似乎的确在开放,但其结果却难以预料。事实上,全球化领域的建构受到了大财团和国家权利的控制,所以,要听到一种反抗的声音仍不是件容易的事。例如,在荷兰,普遍存在着对公众开放的频道或国家资助的公开频道之类的现象。当然,人们在摆脱主流媒介文化时,情况会有所不同……在边缘地区会出现更多的多元主义、多样性、新话语的开放性。但是,这样可供选择的文化几乎不属于霍尔提出的全球化后现代理论。因而,

法兰克福学派和早期的英国文化研究对全球化资本主义持有批判的观点,冲淡了霍尔对全球化后现代的过分乐观主义和自信。

法兰克福学派理论和英国文化研究都具有悠久的传统,各自的传统价值在新时期如何使用的问题也随之而起。也就是说,这些传统仍有十分重要的意义,因为在当前和早期阶段之间存在着连续性。当前资本制度与早期的生产和社会组织模式有着密切的联系。当代文化日趋商品化和商业化,很明显有利于法兰克福学派借助于商品化的观点,对当前局势形成自己的理论。资本霸权继续成为社会组织的主宰力量,甚至变得更加强大。同样,阶级的差别在加剧,媒介文化继续高度意识形态化,继续使阶级、性别、种族等不平等社会现象合法化。所以,早期的批评观点,对于当代文化和社会这些现象的批评继续起着十分重要的作用。

技术资本主义全球化新格局,以资本与技术的形态为基础,产生了文化、社会和日常生活的新形式。所以,法兰克福学派成为这方面研究的权威,因为其产业模式研究主要聚焦于当前社会文化环境,包括资本、技术、文化和日常生活。虽然法兰克福学派的思想家不断地认为,技术极端的片面性和消极的视角将成为控制的工具——建立在韦伯的工具理性基础之上,但是从一些倾向可以看出,具有解放和压迫因素的技术批评理论,正在成为可能。

根据马克思主义的观点,一个拥有和控制物质生产手段的阶级,实际上也就拥有了控制精神生产的能力。马克思主义的唯物史观要求我们把文化产品放到其产生的特定的历史时期和特定的历史条件中加以分析。“……必须将各种文化作品与其产生的历史环境(在某些作品中,是不断变化的消费和接受环境)联系起来加以分析”^①。无论是法兰克福学派还是伯明翰学派在这个问题上并无太大分歧。现在的问题是:我们既要关注两种流派之间在观点上存在着重叠的相似性及差异性,又要看到它们各自在当代社会和文化

^① 约翰·斯道雷:《文化理论与通俗文化导论》,杨竹山等译,南京:南京大学出版社,2001年版,第138—139页。

研究中的资源意义。在这差别之中,两派互相补充,要求后人提出新的观点,以便在当前的情况下深化文化研究。当今,我们的文化研究完全可以借助于英国文化研究的早期模式,大胆质问摒弃政治经济、阶级、意识形态以及能够表现后现代文化研究转向特色的其他概念。同时,我们也应当尽可能避免法兰克福学派暴露出来的某些明显弱点。法兰克福学派早期的社会批评理论仍然有可能成为重新振兴文化研究的必要动力。这项任务的完成需要一种新型的文化研究方法的整合,即把传统的政治经济分析与媒介文化的颠覆因素、反抗亚文化及积极大众群结合起来。前者是法兰克福理论,而后者则是英国文化研究所强调的。对政治经济的忽略会影响到文化研究,因为它不仅有利于媒介文化的一般理解,而且,还有利于文本分析及大众对文本的使用。该使用受到生产和流通体制的影响,因为媒介产品就像普通产品一样流通和被消费。

英国文化研究在形成自己的理论和方法的过程中体现出海纳百川的气度。这与它在形成之初所具备的批判意识、人世精神不无联系。伯明翰学派的突出贡献在于对文化和意识形态的相对独立性的强调,反对经济决定论,而凸显文化及文化主体,尤其是他们以民族志的方法对工人阶级和青少年反社会的亚文化的跟踪考察、研究,取得了引人注目的卓越成效。他们突破了法兰克福学派对大众文化研究的阈限,对阶级、种族、性别做了行之有效的阐释,并能以一种动态的观点看待大众文化,难能可贵的是他们仍坚持了一种批判的立场。其实,不论法兰克福学派还是伯明翰学派,他们的大众文化批判的意义都是多维的,对当下中国的大众文化研究和现代性批判都有其借鉴价值。20世纪70~80年代以来,如潮的商品包围了我们,资本的全球化切实地影响到个体的生存经验,文化研究者发现在资本主义社会中不仅仅像阿尔都塞和葛兰西所说,由学校、宗教、文艺团体塑造着个体意识,大众文化、传播媒体发挥着巨大的意识形态功能。文化研究除了继续关注阶级、性别、种族等问题之外,更加投入地进行传媒、大众文化研究。他们大胆地借用后结构主义者,诸如德里达、福柯、鲍德里亚、利奥塔的理论,广泛地采纳精神分析学、社会学、人

类学的研究成果。当代的文化研究就像披着一件华丽的外衣,上面缀满了理论界的七彩宝石,希望将更加绚烂多姿的现象世界囊括进这件外衣中,这也许正是当今文化研究的魅力所在。

第三节 全球化的理论视野

“全球化”是当今世界人们普遍关注的一个热门话题。由于人们对它的阐释、理解的角度不同,价值取向不同,形成了各不相同甚至相互对立的全球化理论。有的学者从市场经济角度提出全球化是资源在全球范围内的自由流动和配置;有的学者从信息通讯角度提出全球化是信息克服空间障碍在全世界的自由传递;有的学者从政治经济制度的角度提出全球化是资本主义的全面扩张,或谓“全球化是帝国主义的另一名称”;有的学者从文化的视角提出全球化就是消解文化的本土化(民族化),实现全球文化一体化等等,不一而足。不管各家观点如何歧异,全球化毕竟是一个已经出现在世人面前的不争事实。

从现有的文献看,马克思主义经典作家虽然没有明确使用“全球化”这一概念,但马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中论述人类社会的发展规律时,曾提到一个概念,“世界历史性的共同活动形式”,指的是人类社会从古代的自然经济发展到17世纪和18世纪的工业化经济阶段之后,从事生产活动的“各个单独的个人”“……摆脱各种不同的民族局限和地域局限,而同整个世界的生产(也包括精神的生产)发生实际联系,并且可能有力量利用全球的这种全面生产(人们所创造的一切)”^①。马克思、恩格斯认为,随着这种生产和贸易上的相互联系和相互影响的活动范围愈来愈扩大,“各民族的原始闭关自守状态则由于日益完善的生产方式、交往以及因此自发地发展起来

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年版,第42页。

的各民族之间的分工而消灭得愈来愈彻底,历史就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。例如,如果在英国发明了一种机器,它夺走了印度和中国千千万万工人的饭碗,并引起这些国家的整个生存形式的改变,那么,这个发明便成为一个世界历史性的事实”^①。马克思、恩格斯的这些关于“世界历史性的共同活动形式”的论述,实际上已经触及生产交往方式“全球化”这个概念。在马克思、恩格斯看来,全球化绝不是人类社会开天辟地以来就已存在的东西,而是历史发展的产物,是伴随着资本主义生产方式的兴起、发展而逐步形成的。以后他们又在《共产党宣言》中明确指出资本主义生产基于开拓世界市场的需要,势所必然地促使各民族国家首先在经济领域,继而在文化领域客观地营造出一种“世界性”的语境,即不论物质生产或精神生产都打破了以往自然经济条件下民族性和地域性的局限而走向世界。这种世界性关系(语境)的形成,马克思、恩格斯此前称之为“历史向世界史的转变”,实质上也就是全球化趋势的体现。

进入20世纪以来,特别是资本主义社会由自由竞争阶段进入垄断阶段和后工业社会阶段以来,又有两大社会因素极大地推进了全球化的历史进程:一是巨型跨国公司、区域性的经济实体和全球性的经济组织不断涌现;二是科学技术革命的迅速发展。前者通过巨型的经济实体和组织,进行国际性的投资、国际性的联合生产、国际贸易,把各民族国家的经济卷入世界市场的体系之中,使它们不同程度地成为全球经济的一个组成部分。在这种背景下,全球经济一体化日益成为一种不可抗拒的历史潮流。后者则通过高科技成果,如通讯卫星、数字化通讯技术、设备的发明和广泛使用,打破了空间障碍,建立了国际互联网,使得地球变得越来越小,处于不同国家、不同地区、不同政治文化背景下的人们可以更广泛、更迅速、更简便地进行“全息性”的交流,从而使世界变成了一个网络世界、一个所谓的“地球村”。世界各国、各民族间的经济、政治、文化上的活动发生了更加

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年版,第51—52页。

紧密的联系,任何一个地区、国家经济的发展或出现的问题,都会不同程度地给全球带来正面或负面的影响。除了上述两个促进全球化的动力因素外,随着政治、经济、文化,特别是科学技术等全球化关系的不断扩大,一系列危及人类生存与可持续发展的全球性问题,也日渐凸现出来,如人口问题、生态环境问题、资源利用问题、战争与核扩散、恐怖主义、失业与难民、粮食危机、非法移民、爱滋病与毒品、黄色文化泛滥等等,这些具有全球性的社会问题,需要动员全人类的集体智慧和力量,在全球范围内进行协作治理,这也是促使人类全球化语境进一步发展的一个重要原因。

由此可见,全球化是一个历史范畴,它本质上是一个内在的充满矛盾的过程。全球化的主体并不是一种抽象的生产方式或贸易方式,这一点甚至西方学者自己也看到了。他们也承认“全球化并不意味着这个世界在政治上已经实现了统一、经济上已经完成了一体化、文化上已经实现了同质化。全球化是一个在很大程度上十分矛盾的过程,无论就它的影响范围,还是它的多种多样的结果而言”^①。美国学者阿里夫·德里克说得更明白,“如果不考虑到资本主义在全球范围内的胜利,就无法理解全球化”,“正是在那些核心国家,尤其是与美国的切身利益有关的东西才代表了重新理解作为一个整体的世界所应尽的努力”^②。全球化虽然起因于资本无限增殖的需要,并且迄今处于经济、科技强势的发达资本主义国家仍在其进程中起着主导作用,但我们却不能因此简单地把全球化归结为全球资本主义化。应当看到,介入全球化的国家,既有发达资本主义国家,也有社会主义国家,还有广大争取民族独立的第三世界国家。全球化中不同性质的国家,在经济、政治、文化的利益上既有共同性、相互依赖性,也有差异性和对立性。如果说迄今全球化的结果已经形成了一个“经

^① 俞可平主编:《全球化时代的资本主义》,北京:中央编译出版社,1998年版前言第5页。

^② 俞可平主编:《全球化与后殖民主义》,北京:中央编译出版社,1998年版,第6、2页。

济共同体”，那么，这个“经济共同体”应当说是多元并存的、共生共长、相互制约的对立共同体，而绝非经济制度同质化、趋同化的经济共同体，经济全球化是如此，文化上的全球化更是如此。这就要求我们必须用马克思主义的辩证的思想观点来正确认识全球化这一命题，既不能只看到全球化统一性一面而忽视了其对立性的一面，也不能因只见到了对立性而否定了统一、否定了全球化的客观发展趋势；既不能因介入全球化进程而消解自身的民族认同，也不能以维护民族性、本土性为由拒斥全球化的历史潮流；既不能把全球化看成单纯是资本主义国家推动全球资本主义化策略而拒绝与资本主义国家在经济、文化、政治、科技等领域进行交流、对话与合作，也不能在介入全球化的运作之后，而丧失对经济上、科技上处于强势的某些资本主义国家推行新的经济霸权主义和新殖民主义策略的警惕。只有将一体化与多元化、集中化与分散化、求同性与存异性、全球化与本土化有机地统一起来认识，才是我们对待当今世界全球化趋势的正确态度。党和政府在制定相应的文化政策时，要特别注意处理好扩大开放，进一步加强和世界各国、各民族的文化交流与坚持文化主权和适度保护本国、本民族文化的辩证关系。

全球化在文化领域里的一个重要表征，就是各国各民族文化通过世界性的交流，打破了原来闭关自守的狭隘界限而走向开放和多元，形成一种“世界文化”的新格局。正如马克思、恩格斯在《共产党宣言》中所指出：“资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。不管反动派怎样惋惜，资产阶级还是挖掉了工业脚下的民族基础。古老民族工业被消灭了，并且每天都在消灭。它们被新的工业排挤掉了，新的工业的建设已经成为一切文明民族的生命攸关的问题；这些工业所加工的，已经不是本地的原料，而是来自极其遥远的地区的原料；它们的产品不仅供本国消费，而且同时供世界各地消费。旧的、靠国产产品来满足的需要，被新的、要靠极其遥远的国家和地带的产品来满足的需要所代替。过去那种地方的、民族的自给自足和闭关自守的状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精

神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^①这里马克思、恩格斯虽然没有明确使用“全球化”、“世界文化”等概念,而是提出了“世界的文学”的概念,但这里的“文学”一词“是指科学、艺术、哲学等方面的书面著作”^②,事实上是指“世界的文化”。根据马克思、恩格斯的有关论述,我们认为这里至少包含这样两层含义:一是世界文化是由文化的民族性因素和世界性因素(人类的共性)想结合的产物,二者的关系是个性与共性的辩证关系,文化的世界性寓于民族个性之中,并通过民族个性体现出来;文化的民族个性则是不同程度地蕴涵着人类共性。这是民族文化能够为他民族所认同和接受并成为人类共同精神财产的基本原因。二是从文化本身的外部关系看,世界的文化是指由不同国家和民族的文化本体通过相互交流、对话,从而形成相互依存、相互影响、相互促进的世界性的文化关系。在当今全球化的语境下,只有按照上述辩证的观点去处理文化的民族性与世界性的关系,才能促使我国文化建设沿着正确的方向走向世界。

应当看到,近20年来,由于西方强势文化的影响,我国人文学科确有种种“失语”现象,时髦的话题几乎都是来自西方,强势文化甚至渗透到语言等文化载体上来。有人甚至提出:“一般维系我们民族的力量,即是我们对中国文化的认同,已被有中国特色的西化消磨得七零八落。现代化所带来的消费主义、自我主义、没有原则的竞争、对历史文化的漠视及践踏,使我们变得麻木不仁,使我们忘记了本身文化的独特性和优点,使我们盲目地以西方标准为标准、以西方的价值为价值。江河日下,可说是中国文化当前现象的写照,而中国文化的

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年版,第254—255页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年版,第255页注。

衰弱,显示中华民族已面临衰颓和败亡的危机。”^①这种观点虽然显得过分悲观,却也颇有代表性。至于文学艺术,在市场经济大潮的冲击下,更是失去了往日的辉煌,今日的文学早已失去了对历史、对重大事件的评说权,充其量只是作为材料,沦落到了社会的边缘,就此理论界有人提出全球化意味着民族性将日益消亡,新世纪中国文化的建设不应再过多强调继承民族文化传统、强调民族性和本土性,否则就有违于全球化的世界潮流,陷入狭隘民族主义和文化保守主义,阻碍文化走向世界。持这种见解的人显然是把民族片面性和局限性与民族性、民族特色等概念混为一谈,以至于陷入民族性/世界性二元对立的理论误区。其实只要认真阅读马克思、恩格斯关于世界文学那段著名论述,就不难发现他们所说的“民族片面性”,指的是在封建制度下自给自足的自然经济基础上形成的“闭关自守”的消极、落后的民族性,这与在长期民族生活土壤上铸就的民族特性,包括民族语言、民族心理素质、民族精神、民族审美情趣、民族风俗习尚的特殊性等绝不能相提并论。在全球化的历史进程中,民族的片面性无疑会日渐消亡,但不等于民族性也会随之消亡。因此,作为反映民族特性的文化也不会消亡。文化代表着一个民族的身份,从这个立场出发,而不是从文化的价值和道德评判角度出发,可以说文化不存在“好”“坏”之分。每个民族都在努力维护自己的文化身份。发达国家及其民族如此,发展中国家及其民族更是如此,这是事关国家主权和民族独立根本利益的“软权力”,是国际社会应当普遍尊重的。如20世纪80年代前后,在缔结关贸总协定的谈判过程中法国政府为保护本国和本民族文化,提出了“文化例外”的主张,这个主张得到了加拿大等国的支持。1997年,不结盟国家举行麦德林会议,其中心议题就是反对丧失民族文化归属感的“消极全球化”……历史已经反复说明,民族是基于血缘和地缘的文化共同体,而文化是民族的精神命脉和生存根基。失去了文化身份和特征的族群,仅仅是“人口”,根本谈

^① 见季羨林主编,《东西方文化议论集》(下册),北京:经济日报出版社,1998年版,第603页。

不上是独立的民族。因此,我们不仅坚决维护中华民族文化的生存权和发展权,而且充分尊重世界各国其他民族文化的生存权和发展权。只有坚持各国、各民族文化的生存权和发展权,我们才能营造多元文化平等对话的世界文化新格局。当然,我们也应当承认,任何文化的强势必然伴随着经济的强势,美国文化商品之所以在中国和世界各地畅销正是凭借着其高科技与工业生产的优势。任何资本与文化的输入必然伴随着一定的价值观,在这里利益是决定其他一切的原则。全球化也不会给世界上所有的群落带来同等的机会与好处,正是这种“两极效应”给全球化带来了截然相反的评价与见解,这又是不足为奇的。

经济全球化虽始于“二战”以后,且目前还呈加速发展之势,但从总体上看还处在初级阶段,全球化的程度因地区和国家参与各异而受到影响,许多国家的经济甚至没有进入全球化的范围之内。但较之半个多世纪前,毕竟全球化的基础已经奠定,全球市场和网络已开始形成。不过文化的情形与此不同,尽管过去半个世纪以来世界各国之间的文化交流之频繁超过了历史上任何时期,文化的吸收与融合也达到了空前的程度,然而文化的差异却并不日见消弭。文化的发展虽然受经济全球化的影响,却并不与经济全球化成正相关作用,它有其更为复杂的内在发展逻辑。也只有文化的多样化才能保证人类在未来的各种挑战面前不致因“文化基因”的单一而灭亡。

文化的民族性不是一个僵死不变的固定实体,而是一个动态的生成结构。它植根于民族生活的土壤之中,必然会随着民族生活条件的变化、随着时代的变迁而不断地推陈出新,不断生成新质。全球化也是一个多元化的概念,在世界性的文化交流、对话中,它以提倡文化多元主义,对抗和反对惟我独尊的文化一元主义或文化霸权主义。因此,强调不同民族文化的独特价值,弘扬文化的民族独创风格,不但不会阻碍民族文化走向世界,而且这才恰恰是有益于解构当今西方某些发达国家的霸权主义者试图借“全球化”推行文化殖民主义的策略,有益于真正实现多元共存互补的文化全球化目标。

我们已经跨入 21 世纪的门槛,世界各国、各族人民都在维护着

自己的文化传统,寻找着自己的文化身份,如果我们失去了自己的文化传统和文化身份,在全球化的语境下,就可能出现众声喧哗独无我的尴尬局面。在当今多元文化的全球化格局下,放弃自己的民族文化特性,无异于放弃自己的文化生存权,这才真正堵塞了中国文化走向世界的道路。“历史和现实都告诉我们,国家要独立,不仅政治上、经济上要独立,思想文化上也要独立”^①。在当今,要代表中国先进文化前进方向,建设有中国特色的社会主义文化事业,也要认准自己的文化身份,既立足于本民族的现实文化土壤,又立足于民族文化(本土文化)与“他者”文化(外来文化)在平等对话中进行创造性建设,才能为世界文化做出自己独特的贡献,才能使中国文化堂堂正正地走向世界和屹立于世界文化之林。

^① 江泽民:《在中国文联第六次全代会、中国作协第五次全代会上的讲话》,载《文艺报》1996年12月17日。

第二章 批判理论的继承与发展

20世纪既是人类文化觉醒的时代,也是普遍的文化焦虑的时代。人类历史清楚地展示了人类在基本文化模式上的悖论、焦虑和危机,历史呈现出极其复杂的情形。一方面是科学技术的发展速度有增无减,人类向大自然显示了前所未有的力量,也在前所未有的程度上改善了自己的生存条件;另一方面,人类对自然的技术征服和统治却带来一系列人们所未曾预料的结果:不但被征服的自然在生态等方面重新恢复起自身的自然性,正在而且将继续无情地报复人类,而且人类用以征服自然的技术本身也愈来愈成为自律的和失控的超人力量。技术的异化促使一些普遍的文化力量和社会力量的异化和失控发展:技术理性、意识形态、科学主义……面对20世纪的文化困境,西方马克思主义转变了基本的理论范式,实现了马克思主义发展进程中的文化转向,把理论的聚焦点集中于对各种异化的文化力量的批判。这不是一种偶然的现象,而是20世纪西方哲学和社会思潮的主导性转向。这是一个自觉的文化批判的时代,如著名社会学家韦伯关于工具理性和价值理性内在张力的分析;生命哲学家齐美尔关于现代社会的普遍物化现象的揭示;现象学创始人胡塞尔关于欧洲科学危机的文化分析及其“生活世界”的理论药方;弗洛伊德对于现代人在普遍理性(超我)支配下的普遍的精神疾患的分析;汤因比、斯宾格勒、雅斯贝尔斯等历史哲学家从文化形态史观的角度对西方文化危机的剖析,特别是以海德格尔和萨特为代表的声势浩大的存

在主义运动,对当代人的生存困境进行了深刻的剖析等等,成了新一代西方马克思主义理论家重要的理论资源。马克思主义从本质上说更是一种批判的理论,西方马克思主义的文化批判理论对发达工业社会的批判不仅坚持了马克思主义的理论品格,而且在文化层面上批判了现代社会各种有影响的社会力量和文化力量。

第一节 技术理性批判

对技术理性的批判,是兴起于20世纪的法兰克福学派所创立的批判理论的重要主题之一。技术理性,就其作为一种重要的哲学范畴而言,在西方马克思主义具体的批判理论和批判实践中并不是严格的、学理上的概念,有时还和“工具理性”、“科学理性”、“知识理性”等混用,但普遍认同的意义既指谓科学技术、科学知识、科学方法和技术方法等直接的文化知识形态,也蕴涵着人们关于这种文化形态的理性认识观念、文化价值取向和社会心理态度,因此技术理性是科学技术与理性主义文化价值观念的结合体。正是这种技术理性主义支撑着西方现代化的历史进程,促生了人类文明形态的更替与变革,工业文明由此应运而生。诚如马克思所言,科学技术是历史发展的真正杠杆。

从文化学的背景看,整个西方文化根植于古希腊的理性主义和希伯来精神,这是西方文化的两种基本精神。理性与上帝构成西方人的两种精神支柱,成为西方文化的象征。这其中,理性主义文化精神尤为重要,它不但哺育了灿烂的古典文明,也支撑着整个现代工业文明。作为现代工业文明的主导性文化精神之一的技术理性主义,直接导源于古希腊的古典理性主义,是传统理性主义同文艺复兴的人本精神及其现代科学技术的结合体,它构成理性主义传统的重要组成部分。古希腊哲学是古典理性主义的典范,它在人类思想史上最先以自觉的方式确立了理性主义的基本原则。“人是理性的存在

物”，这一信念无疑贯穿于古希腊哲学之中。但是古希腊的先哲们对理性的把握并没有局限于认识论和人本学的层面，而是致力于本体论和宇宙观的把握。赫拉克立特为生生不息、变化不居的现象世界找到了“永恒地存在着的”根据，即万物皆由之产生的“逻各斯”；巴门尼德抛开不确定的表象世界，设定了不生不灭、不变不动的“唯一的存在”；柏拉图的理念论更是为我们提供了一个由最高的“善”的理念统领的、等级森严、秩序井然的“理念世界”……从古希腊哲学家的论述中我们可以概括出古典理性主义的最基本精神，即实在（自然、宇宙、世界）是依据理性或逻各斯而运行的合理的存在结构，人是理性的存在，因而人可以通过理性把握人同事物的关系、把握世界的本质，从而控制自然和操纵自然。回顾西方历史，不难看到，这种古典理性主义的文化精神和文化信念连同希伯来精神一道构成了西方文化的渊源和本质精神。这种精神不但支撑着以古希腊为代表的灿烂的古代文明，而且在中世纪解体后，又通过与自然科学联盟，转换为支撑现代工业文明的技术理性主义文化精神。

所谓技术理性主义是指在近现代科学技术呈加速度发展的背景下产生的一种新的理性主义思潮。这种思潮坚信科学技术发展具有无限潜力和无限解决问题的能力，坚信科学技术万能。如果我们抛开技术理性主义和古典理性主义的时代差异，就会发现两者有着共同的文化内涵和价值取向，即不仅相信理性万能、理性至上，而且还持一种乐观的人本主义态度或历史主义信念，相信人性永远进步、历史永远向上。现存社会的种种弊端都是历史进程中的暂时现象，随着理性和技术的进步，人类终究可以进入一种完满的境地。不可否认科学技术以及建立在科学技术发展之上的技术理性主义文化信念在现代工业文明条件下为推动人类社会的进步发挥了重要作用。然而以功利目的和技术手段为核心的工具理性或技术理性在一路高歌猛进的同时，其自身也孕育着深刻的危机。科学技术在为人类带来巨大的物质财富的同时，也正在悄悄地走向自律、走向异化，开始成为独立的制约人的统治力量。这一现象早在19世纪后期已被西方一些有头脑的人文知识分子所关注。这股批判思潮从德国的酒神哲

学家尼采开始,中经狄尔泰、齐美尔的生命哲学;马克斯·韦伯的合理性理论;胡塞尔的先验现象学、马克斯·舍勒的价值现象学;雅斯贝尔斯、海德格尔等的存在主义;伽达默尔的哲学阐释学直到法兰克福学派;再从斯宾格勒、汤因比的文化历史哲学直至利奥塔、德里达、福科等人的后现代主义,几乎从未间断过。两次世界大战的劫难和原子弹的邪恶威力更是把以技术理性为核心的文化之危机淋漓尽致地暴露在世人面前。面对技术世界中人的生存困境,20世纪西方哲学界对技术理性批判的思潮更为持续。无论是在欧洲大陆,还是在英语世界,思想家们对西方传统的理性主义文化观念和现代性精神、对技术乐观主义和人类中心论、对现代西方的工业文明以及科学技术发展所相伴而来的种种负面效应和历史代价等诸多问题,几乎不约而同地开始进行批判反思。西方马克思主义的技术理性批判是现代西方哲学浩浩荡荡的文化批判思潮,即技术理性批判思潮的重要组成部分。技术理性批判,在直接的意义上是对于理性、知识、科学、技术、科学技术方法、科学技术的社会意义和实践功能等方面的分析、反思和批判,但在更深层的意义上是对于文化价值观念、历史文明形态和人的存在方式等的内在批判和本质思考。技术理性批判和意识形态批判、大众文化批判、性格心理机制批判共同组成了对资本主义进行文化批判、社会批判以及人的存在方式批判的多维视野和理论切入点,特别是对技术理性的批判成为西方马克思主义文化哲学转向的主要的、典型的理论标志之一,构成了西方马克思主义不同于或超越于传统意义的马克思主义的一个极为重要的理论维度和崭新的理论视点。

以技术理性为视角对资本主义和西方社会进行激烈的社会批判和文化批判,这一理论路径对于西方马克思主义来说是一个不断发展、逐渐形成的过程。

早在20世纪20年代,卢卡奇在《历史和阶级意识》中首开从人本主义对技术理性进行异化批判的理论先河。他的技术理性批判是通过对资本主义的韦伯意义上的理性化进程的分析展开的。他认为理性化进程已经进入到资本主义的经济活动、政治管理以及思想文

化等各个领域,因此社会进入到了被技术理性严格统治和支配的历史阶段。在这种情况下,人的存在本性遭到了全面的扼杀和毁灭。在经济活动中,人被严重地片面化和原子化。合理化在经济领域表现为工业的大机器生产和严格的劳动分工,这导致了人的主体性的丧失和严重的主体间疏离。从政治管理领域看,人的管理活动被严格地模式化和齐一化。他曾调侃官僚政治机构下层工作人员的工作非常类似于“机器的操作”,并且在枯燥乏味和死板单调方面,确实还经常过之而不及。如果从人的精神领域观之,由于物化和理性化的全面和总体性的统治,致使人的主观世界完全为物化意识所支配。这种物化意识表现为人对事物和自身的认识停留于局部,失去了对整体的联系的把握,丧失了革命的主体性和反抗精神。卢卡奇的上述观点深深地启迪了他的后人。

1947年,霍克海默和阿多诺发表的《启蒙辩证法》,是技术理性批判的经典表述。霍克海默和阿多诺所谈论的“启蒙”不是指17~18世纪新兴资产阶级思想家反对神权和封建专制统治的那场启蒙运动,而是泛指人类社会的近现代的理性化进程中所发生的所有强调理性的至上性和人对自然的技术征服的启蒙运动或思想解放进程。他们在这里所说的“辩证法”,也不是一般意义上指谓事物结构的相互作用的辩证关系或事物的矛盾运动,而是特指事物走向反面、走向自我毁灭的悲剧。“启蒙辩证法”就是要揭示以理性和技术为核心、以人的自由和对自然的统治权为宗旨的启蒙最终走向了反面,走向了理性的启蒙的自我毁灭和理性对人的统治的悲剧。在霍克海默和阿多诺看来,启蒙的悲剧性的辩证法就在于,它所设想的人对自然的无限的统治权和人的普遍的自由等目标非但没有在真正意义上实现,而且得到了相反的结果,走向了启蒙的自我毁灭。在理性普遍统治的世界中,“人类不是进入到真正合乎人性的状况,而是堕落到一种新的野蛮状态”^①。在他们看来,20世纪人类历史的状况表明,启

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,导言第1页。

蒙的世界不是一个人性全面发展的世界,而是一个普遍异化的世界。霍克海默和阿多诺指出,启蒙用知识取代了神话,使人的思维服从于理性的逻辑,这在某种意义上是人的认识的进步,但受实证科学支配的理性思维往往具有抽象性的特征,容易停留于对事物的直接的认识和精确的描述,而缺乏对现存的否定性的理解和超越。“当思想归结为数学公式时,世界就是用它自己的尺度被认可的。一切作为主体理性胜利所表现出来的东西,一切存在的东西对逻辑的公式所做的从属,都是以理性顺从直接出现的东西的形式表现出来的”^①。当启蒙精神停留于这种以抽象性和直接性为特征、缺少主题的价值尺度、缺少对现存的否定性理解的理性认识时,它本身就不再作为现存世界的否定力量,而是作为与现实等同或认同的肯定的思想。这样,启蒙精神就成了一种崇拜理性思维和科学认识而缺少主体性与否定性的新的迷信和神话。应当说,霍克海默和阿多诺的上述认识是深刻的,尤其是他们所经历的时代,正是工业文明蓬勃发展的时期。如果说经历了后工业时代,现在的西方知识分子在人与自然的关系等问题上已经比较容易接受他们的观点的话,那么在20世纪40年代,在生态意识和生态文化远未被人们重视的时候提出上述思考,其思想价值就更应当肯定了。

1964年,马尔库塞发表《单向度的人》,这是法兰克福学派技术理性批判理论中另一个重要的表述形态,与霍克海默和阿多诺的“启蒙辩证法”理论具有同等重要的意义。该书的基本思路是:在发达工业社会里,批判意识已经消失殆尽,统治已成为全面的,个人已丧失了合理的批判社会现实的能力。所谓“单向度的人”就是指丧失这种能力的人。马尔库塞用“单向度”(One-dimension)一词来意指现代资本主义的技术经济机制对一切人类经验的不知不觉的协调作用。他认为发达资本主义以前的社会是双向度的社会,在这个社会里,私人生活和公共生活是有差别的,因此个人可以合理地、批判地考虑自己

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第23页。

的需要。而现代文明,在科学、艺术、哲学、日常思维、政治体制、经济和工艺等方面都是单向度的。人们失去的“第二度”是什么呢?就是否定性和批判原则,即把现存的世界同哲学的准则所揭示的真实世界相对照的习惯。哲学的准则使我们理解自由、美、理性、生活享受等的真实性质。马尔库塞在《单向度的人》中对技术理性在现代社会中的统治和技术的异化问题做了较为全面的分析。他揭示和分析了科学技术发展的二重性、现代社会的统治形式及其特征、技术异化背景中人的生存困境、技术异化的原因、技术异化的扬弃等重大问题。马尔库塞指出,在发达技术世界中,现代劳动者经历了被整合或一体化到现存技术体系和现存社会秩序中的过程。技术理性通过确立富足与自由的生活目标实施着真正的统治,从而把所有真正的对立面整合起来。“在一个压制性总体的统治下,自由可以成为一种强有力的统治工具。个人可以进行选择的范围,不是决定人类自由的程度,而是决定个人选择什么和实际上选择什么的根本因素”^①。马尔库塞还指出,通过技术理性的统治而建立起来的新社会是一个消除了工人的反抗性的一体化的社会。正是在这种背景下,人成了单向度的人。作为一个思想家,马尔库塞甚至认为单向度人的出现对于社会的进化而言不是一种积极的现象。虽然在现代技术世界中,人的物质生活条件得到了极大的改善,劳动者甚至主动地与现存制度认同,但在实际上,劳动者丧失了人之为一个基本维度,即否定和批判的维度,其后果是使社会失去了自我超越的内在驱动力,人的基本生存是由个人无法控制的力量和机制所决定的。因此在马尔库塞看来,人们在发达工业社会中并没有摆脱被奴役的命运。发达工业文明的奴隶们是升华了的奴隶,但毕竟还是奴隶。值得一提的是,马尔库塞对技术理性的批判的论述是建立在当代文化批判思潮发展的前沿的,同韦伯、齐美尔、卢卡奇等思想家关于理性的分析批判有着共同的基础,同时与20世纪生态文化的兴起也有着呼应关

^① 马尔库塞:《单向度的人》,张峰、吕世平译,重庆:重庆出版社,1988年版,第8页。

系,尽管其理论本身存在着不少争议,但他对技术理性的批判的确给了后人不少启迪。

技术理性批判是西方马克思主义文化批判理论的重要内容,西方马克思主义阵营的代表人物们几乎都有所论述,只是论述的视角常常有所不同。法兰克福学派发展到哈贝马斯一代,其理论路径有了较大的变化。哈贝马斯的兴趣所在已经不是审美和建构乌托邦,而是从社会和意识形态的层面展开对资本主义的批判。1968年,为了纪念马尔库塞诞辰70周年,他写了题为《作为意识形态的技术与科学》的长篇论文,以后又在《交往与社会进化》、《合法化危机》等著作中,对技术理性进行了独特的批判。

哈贝马斯所说的“作为意识形态的技术与科学”,并非意味着科学技术在一般的意义上简单地转变为意识形态,而是说发达工业社会条件下的科学技术具有意识形态的性质。按照西方马克思主义的意识形态批判理论,产生于精神生产与物质生产分工基础上的意识形态,并非一般意义上的理论体系,而是一种具有异化性质的“虚假意识”,其主要功能是替现状辩护。尤其在现代社会条件下,同大众传播媒介相结合的意识形态成为一种消解人的主体性和超越意识的主要的异化力量。因此当哈贝马斯断言科学技术成为意识形态时,他是说作为“第一位的生产力”的现代科学技术成为现代社会统治的基础,导致了政治的科学化趋势,它为传统的政治统治提供了一种新的理性合法性的证据。与法兰克福学派的前几代理论家以及其他西方马克思主义学者相比,哈贝马斯对现代科学技术发展给人类带来的多方面的影响的分析比其他人更为深刻、细致,也更具有启迪意义。哈贝马斯也不是在一般意义上断言技术与科学的意识形态性质,而是做了许多限制与限定。他从比较技术理性统治和传统意识形态统治的异同入手来阐述自己的观点。他认为传统的统治是“政治的统治”,它是同传统的意识形态紧密联系在一起,而今天的统治是技术的统治,是以技术和科学为合法性基础的统治。从这个意义上说,不能一般地把技术与科学等同于意识形态,“因为现在,第一位的生产力——国家掌管着的科学技术本身——已经成了(统治的)

合法性的基础。(而统治的)这种合法性形式,显然已经丧失了意识形态的旧形态”^①。在哈贝马斯看来,同以往的传统政治意识形态相比,技术统治的意识“意识形态性较少”,因此它在某种程度上摆脱了“虚假意识”的某些成分,摆脱了由阶级利益制造的骗局,但同时也更加难以抗拒。

在论述技术异化的原因方面,哈贝马斯也远比法兰克福学派的前辈理论家深刻,他运用了自己的交往理论。他提出:“我的出发点是劳动和相互作用之间的根本区别。”^②他反对取消二者的差别,从交往中推论劳动,或者把交往归结为劳动。他认为,马克思曾经论述了劳动和相互作用(交往)的关系问题,但是从《德意志意识形态》等著作的论述可以看出,马克思对相互作用和劳动的联系并没有做出真正的说明,而是在社会实践的一般标题下把相互作用归之劳动,把交往活动归之为工具活动。通过上述分析,他指出,技术异化的根本原因是在现代发达工业社会条件下,以科学技术为背景的劳动的“合理化”导致了交往行动的“不合理化”。因此要消除科学技术的异化,就必须实现“交往行动”的“合理化”,从而以交往取代劳动在人类社会和社会历史理论中的核心地位。

在哈贝马斯看来,生产力的进化与发展并不等于就是美好、幸福生活的建立和实现,合理地利用和发挥生产力潜能,虽然能导致经济—工业结构的改进、促进物质财富的提高,但却不能导致制度结构的变化,使人得到自由和解放。他并不认为生产力的发展具有根本性的进步意义,并强调马克思主义的目标和理想,正是要使人从经济需要的压迫下解脱出来,成为具有充分人性的人,也就是使人作为个人得到解放,克服异化。恢复人与人的统一关系,实现人与自然的和谐。从马克思主义发展的历程不难看出,第三国际后的马克思主义主流派都是把实现社会生产力的解放作为马克思主义的终极关怀的,而第三国际后马克思主义阵营中的一些非主流派则强调马克思

^{①②} 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,李黎、郭官义译,上海:学林出版社,1999年版,第68—69、48—49页。

主义的终极关怀是人的解放。哈贝马斯的上述观点可以说代表了第三国际后马克思主义非主流派的共同思想路径,他并不否定生产力对人的发展的积极意义,但更注重人的解放、人与自然的和谐,这确实具有深刻的现实意义。不过实现社会生产力的解放和实现人的解放其实都应是马克思主义的题中之意,“两股道上跑的车”是有可能走到一起的。

西方马克思主义的技术理性批判,尽管在理论形态上具有很大的差异性,但有一个共同点是值得充分肯定的,这就是他们对当代资本主义世界无畏的批判精神。批判精神正是马克思主义的传统。众所周知,马克思主义也正是在对形形色色的所谓社会主义思潮的批判中形成的。1848年,当《共产党宣言》诞生时,不少人士将其视为一种新的社会主义宣言,在《共产党宣言》1890年德文版序言中明确写道,“当《宣言》出版的时候,我们不能把它叫做社会主义宣言”。“社会主义意味着资产阶级的运动,共产主义则意味着工人的运动”^①。马克思主义的科学社会主义理论正是在批判各种空想社会主义和“形形色色的社会庸医”的进程中发展起来的。“否定和批判的维度,其后果是使社会失去了自我超越的内在驱动力”。因此从某种意义上说,无论把这种批判精神高扬到何种程度都是不过分的。

总的说来,西方马克思主义的技术理性批判都立足于人的生存本性,对技术理性都进行了生存论困境的揭示和批判,他们有的揭示了现代资本主义社会技术理性已取得全面的、总体性的统治,成为一种新的统治形式和统治方式;有的从意识形态批判的视角,对技术理性的意识形态功能进行了激烈的批判,揭示了技术理性、科学技术已成为资本主义维护不合理的极权社会的统治工具。技术理性的全面统治使人们成为单向度的人,成为一种历史的被动的客体,丧失了主体性和革命精神,丧失了否定的、超越的维度,从而使人们与不合理的社会现实相认同。西方马克思主义理论家们对技术理性的批判是深刻的,这种批判不仅具有强烈的历史感,而且具有当代意义。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年版,第264页。

相对于传统马克思主义对资本主义批判而言,西方马克思主义的技术理性批判更侧重于从文化精神和文化形态对技术理性进行一种文化学意义上的批判。它批判了西方的理性化进程历史性的发展后果,揭示了理性在现代社会中已经不再是单纯的进步力量,而成了一种剥夺人的自由和人的本性的现实力量,指出了技术乐观主义、技术理性主义观念的根本性局限。现代社会的人们并不排斥科学技术,他们仰赖科学技术为其提供更加人性化的生活,但同时现代社会的人们更需要人文关怀,更需要实现人的全面解放。

与西方其他社会思潮所不同的是西方马克思主义的技术理性批判并不局限于对文化层面和人的生存方式进行分析和揭示,他们也结合社会经济和政治统治因素对当今资本主义社会进行了全面考察,因此他们的技术理性批判具有鲜明的政治批判意向和历史性特征,贯彻了一种社会批判的立场,这是他们继承马克思主义理论传统的结果。

当然西方马克思主义的技术理性批判也具有历史的局限。在理论形态上他们一般都具有浓郁的存在主义色彩,表现为对技术的文化悲观主义倾向。他们在指出技术本身具有的反人性、异化本质的同时,也暴露出自身对技术的浪漫主义、唯美主义的反思批判情结。这种理论上的缺陷,使西方马克思主义的技术理性批判论者最终没能超越他们的理论前辈,特别是在疗治和解救社会问题的途径上,他们虽没有像其前辈那样,鼓吹艺术救世,走向审美乌托邦,但还是鼓吹理想主义,其开出的拯救社会的药方同样难以奏效。如哈贝马斯虽然试图通过交往理性的重建来拯救畸形发展的现代性,但真正的道路还在于人本身,在于人类自身做出正确的发展选择和价值选择,从最根本的方向上使技术真正地服务于人本身的生存。

第二节 意识形态批判

意识形态问题在西方马克思主义的思想历程中不仅占有突出的位置,而且贯穿着西方马克思主义流派的始终。只是在不同的历史时期,所讨论问题的侧重点有所不同。早在20世纪初期,葛兰西就提出了无产阶级应争夺意识形态的领导权。到了20世纪中期,法兰克福学派更是以一种否定的态度对发达工业社会的意识形态进行了最为彻底的批判。进入20世纪后期,西方马克思主义对于意识形态的研究则转向了对其“合法性”问题的探讨,即更侧重于说明使意识形态合法化的基础。20世纪70年代,英国《新左派评论》主编佩里·安德森在《西方马克思主义探讨》中就曾经指出:“……自20世纪20年代以来,西方马克思主义渐渐地不再从理论上正视重大的经济或政治问题了。西方马克思主义思想家在著作中直接讨论阶级斗争中心问题的,葛兰西是最后一个。然而,从分析生产方式本身的运动规律这一经典意义来说,他的著作也没有论述资本主义经济本身。在他之后,对于资产阶级统治的政治秩序,以及对于推翻这种统治的手段,也典型地为同样的一片缄默所笼罩。结果,西方马克思主义作为一个整体,当它从方法问题进而涉及实质问题时,就几乎倾全力于研究上层建筑了。而且,最常为西方马克思主义所密切关注的,拿恩格斯的话来说,是远离经济基础、位于等级制度最顶端的那些特定的上层建筑层次。”^①安德森所注意到的西方马克思主义理论研究中的“主题创新”问题是十分重要的,这大致反映出了西方马克思主义意识形态批判理论的当代形态及其特征。

“意识形态”(ideology)这一概念最早来源于法文的“idéologie”,

^① 佩里·安德森:《西方马克思主义探讨》,高铨等译,北京:人民出版社,1981年版,第96页。

它最初是由法国大革命时期的哲学家德斯图·德·特拉西(Destutt de Tracy)提出来的,用以指“观念科学”。特指在理性的基础上,通过实践使一种观念系统,或他所谓的“观念科学”能够解释世界和改造世界,从而造福于人类。后来他又专门为此写了《意识形态原理》一书,全面阐释和建构他所理解的意识形态理论。他认为意识形态作为观念科学,是全部科学赖以存在的基础,能被应用于任何一种特殊的部门或科学。虽然特拉西赋予意识形态概念以较宽泛的意义,但他还是强调了意识形态的认识论意义,特别是它的实践因素和政治因素。特拉西所使用的“意识形态”其实是个“中性”词汇,无所谓褒贬,他的理论最初甚至还受到拿破仑的赞赏,但当后来拿破仑开始对观念学家的自由主义立场进行批判,并把“意识形态”视作“荒谬的诡辩术”、“有毒的学说”时,它的内涵就发生了变化了。在现代社会里,意识形态作为系统化的、自觉的理论形态主要地不是一种纯学术理论,而往往是一个集哲学认识论、政治学、社会学含义于一体的总体性范畴,尤其在19世纪下半叶和20世纪上半叶,意识形态的政治功能越来越突出,它往往成为政治统治和阶级斗争的重要组成部分,同政治冲突和社会革命密切相关。

在马克思主义经典作家的论著中,尤其是在他们的早期著作中,意识形态是一个使用非常频繁的词汇。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思在批判资产阶级国民经济学时指出,国民经济学家一方面发现了财富的来源是人的劳动而不是死的物,另一方面又发现,工人的工资与他们的劳动所创造的价值成反比,但是他们却无力解决这个问题。其根本原因在于国民经济学家们把私有财产当做给定的事实接受下来,而没有进一步探询私有制产生的原因,结果它成了为替现实辩护的学说。马克思将这种把现实世界的矛盾当做给定的事实接受下来,并导致维护现状的理论称之为意识形态,他对此持一种彻底批判的态度。在《德意志意识形态》中马克思、恩格斯指出:“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动、与人们的物质交往、与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政

治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等的生产者,但这里所说的人们是现实的、从事活动的人们,他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往(直到它的最遥远的形式)的制约。”^①按照马克思、恩格斯的理解,独立的意识形态的产生与社会分工、与精神生产的独立化及其职业精神生产者,即思想家的出现直接相关。“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。从这时候起意识才能真实地这样想像:它是某种和现存实践的意识不同的东西;它不用想像某种真实的东西而能够真实地想像某种东西。从这时候起,意识才能够摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等”^②。显然,马克思主义经典作家认为,这种独立化的精神生产及其成果就是意识形态。

同时,在马克思主义经典作家还看来,意识形态不是与现实的历史进程完全无关的纯粹的理论形态,而是具有深刻的政治内涵。在这个意义层面上,他们和特拉西所使用的意识形态概念并无二致。马克思主义经典作家认为在有阶级存在的文明时代,社会的运行和统治往往要借助于意识形态的力量,以此取得社会统治的合法性基础。每个时代,作为统治思想或指导理论的意识形态总是同特定阶级的地位和利益相关联,但无论是统治阶级还是被统治阶级,都倾向于赋予自己的意识形态以普遍性的特征或普遍性的形式,把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益,把自己的意识形态描绘成唯一合法的、有普遍意义的思想。因此,“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说,一个阶级是社会上占统治地位的物质力量,同时也是社会上占统治地位的精神力量”^③。马克思主义经典作家不是像拿破仑那样,把意识形态简单地看做是“荒谬的诡辩术”、“有毒的学说”,而是揭示了意识形态具有替现状辩护的本质特征。虽然它表面上具有普遍性的特征,但实质上它是为特定的集

^{①②③} 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年版,第30、36、52页。

团利益或特定的社会秩序辩护,为现存秩序提供合法性和合理性的论证。恩格斯在晚年致梅林的一封信中更明确地说道:“意识形态是由所谓的思想家通过意识但是以虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的,否则这就不是意识形态的过程了。因此,他想象出虚假的或表面的动力。”^①由此,我们也不难看出,马克思主义经典作家不是在中性的或肯定的意义上使用意识形态这个概念,而是在否定和消极的意义上使用这一概念的,他们对意识形态持彻底批判的态度。

值得注意的是,20世纪的思想家,特别是早期的西方马克思主义者,并非都是在否定的意义上使用意识形态这一概念的。卢卡奇早年就特别关注意识形态问题,在他看来,无产阶级是历史进程中主体和客体的统一体,而无产阶级的阶级意识能达到对社会历史的总体认识。对于无产阶级革命来说,意识形态是决定一切的,革命的胜利取决于无产阶级是否拥有成熟的阶级意识,是否取得了意识形态的领导权。“对无产阶级来说,它的‘意识形态’不是一面扛着去进行战斗的旗帜,不是真正目标的外衣,而就是目标和武器本身”^②。他认为,西欧革命运动面临的最大问题是“无产阶级意识形态的危机”。物化意识的实质是使无产阶级丧失了对资本主义社会整个现实的批判力和改造力,这是资产阶级取得成功的主要原因。那么如何克服物化、改变人的存在状况呢?卢卡奇寄希望于无产阶级的阶级意识的生成。阶级意识的生成是使人摆脱物化意识的现实手段与革命力量。作为资产阶级意识形态的物化意识和物化结构导致人的世界和社会历史进程支离破碎,扬弃物化的唯一方法就是要在思维方式上回到作为马克思辩证法核心的“总体”(totality)范畴上去。无产阶级革命的根本目的就在于“唤起人们对于总体性的渴望”。总体性的方法要求不仅要把社会当做一个有机的、不断运动的整体来考察,而且

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年版,第726页。

^② 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,北京:商务印书馆,1992年版,第129页。

也要认识到人自身存在的全面性和完整性,摆脱人的存在的片面物化状态。

葛兰西和卢卡奇一样,也认为西欧无产阶级革命失败的主要原因在于意识形态问题。为此他提出,西欧无产阶级革命的首要问题就是意识形态领导权的获得。他借用“市民社会”的概念(尽管他对这一概念的理解与马克思有很大的差异)分析指出:市民社会在东西方国家间有很大的差异,由此导致不同的国家结构,导致在东西方国家必须采取不同的革命形式。为此,他提出了与列宁不同的领导权理论。他认为西方革命的核心问题是夺取意识形态领导权,而不同于东方国家那样通过暴力革命去夺取领导权。这就是说,在西方发达的资本主义社会,无产阶级革命的首要目标并不是通过暴力直接夺取政治社会的领导权,而是应该先获得市民社会的认可与接受,然后才有可能在适当的时候掌握政治社会的领导权,即工人阶级只有获得文化与意识形态的领导权才能获得政治上的领导权。葛兰西借用军事上的“阵地战”和“运动战”的术语来阐述东西方国家不同的革命战略。他认为在像俄国这样市民社会不发达的东方国家,无产阶级可以运用“运动战”(即用暴力的手段)直接夺取政权;而在市民社会发达的西方国家,无产阶级只能用“阵地战”(即逐渐夺取意识形态领导权)的方式,通过坚守自己的阵地,最后在条件成熟的时候最终夺取国家的领导权。他认为这是西方资本主义国家无产阶级所应采取的新战略。葛兰西不仅阐述了文化和意识形态领导权的极端重要性,而且对于获得这种领导权的具体途径做了深入的探讨,这些理论对日后的西方马克思主义产生了深刻的影响。

总之,早期西方马克思主义者一方面对资产阶级的意识形态的虚假性进行了尖锐的批判,一方面又站在肯定的立场上提出要无产阶级去夺取意识形态的领导权,并用无产阶级自己的意识形态去代替资产阶级的意识形态,他们并没有完全在否定的立场上使用意识形态这一概念。他们和马克思主义经典作家一样,寄希望于无产阶级革命,但又有别于马克思主义经典作家,不提倡采用武装斗争和暴力革命的手段去夺取革命的胜利,而是提倡一种“文化—心理”革命,

通过意识形态领导权的获得取得最终胜利。这一思想理论上的分野,最终导致了实践层面的明显差异。

但是当代思想家们并不都是在肯定的意义上使用意识形态这一概念的。1929年,匈牙利出生的犹太裔德国哲学家卡尔·曼海姆在《意识形态与乌托邦》中就意味深长地写道:“当‘意识形态’这一术语表示我们怀疑我们的论敌所提出的观点和陈述时,这一概念的特殊含义便包含在其中。这些观点和陈述被看做是对某一状况真实性的有意无意的伪装,而真正认识到其真实性并不符合论敌的利益。这些歪曲包括:从有意识的谎言到半意识和无意识的伪装,从处心积虑愚弄他人到自我欺骗。这一意识形态概念只是逐渐才变得有别于关于谎言的常识性观念……”^①曼海姆在本书中所讨论的“意识形态”和“乌托邦”,确实有别于人们在通常意义上理解的意思,他是通过对这两个概念的论述,贯彻体现了他通过研究知识与社会的关系,通过论述知识分子在社会中所发挥的作用,实现他自己作为一个知识分子所能发挥的、介入和改变现实的作用的人生理想。但他在书中有关意识形态的论述还是值得人们注意的。他提出:随着工业社会的理性化进程的深入及其合理化思想对各个领域的影响,“求实态度”开始流行,意识形态将在这种背景下趋于消失。

曼海姆的观点在西方学术界具有相当的代表性。20世纪50~60年代,西方学术界就意识形态在现代社会的命运问题展开了一场大讨论。对意识形态否定和批判的大多数学者都赞成意识形态终结论。这些学者看到了现代社会结构和社会运行方式的变化,特别是现代科学技术的发展,不仅为社会生活提供了各种便利的手段,而且也深刻地影响了社会的运行机制,技术理性比任何时候都更为深入人心。由于社会结构的深刻变化,意识形态终结论者否定意识形态的根本原因是意识形态的强烈的政治内涵。他们认为,随着科学技术的发展和人们物质生活条件的改善,阶级对立开始消解,无产阶级

^① 卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译,北京:商务印书馆,2000年版,第56—57页。

正逐渐地被融合到现存社会结构中,成为现存社会秩序的肯定力量。在这种背景下,马克思主义的政治意识形态开始失去作用。

也有一些学者不赞成曼海姆的观点。这些学者大多是在中性或肯定的意义上使用意识形态这个概念的。在这些学者看来,在现代社会中,某种或某些意识形态的确经历了某种转变甚至消亡的过程,但这些变化并不是意识形态本身从历史进程中的衰亡或终结。他们从中性或肯定的意义上把意识形态理解为具有公共意义的政治反应、一种关于社会历史的定向理论、一种人类理想、一种描述社会的理智作品等等,而无论在哪种意义上,意识形态本身都是社会历史的重要组成部分。由此他们断言:意识形态终结论本身就是一种意识形态,是一种以“技术统治论”为本质特征的信奉科学的意识形态。

20世纪50年代后,以法兰克福学派为代表的西方马克思主义学者基本上都强调了意识形态的虚假性和欺骗性。他们都认为意识形态作为一种异化的文化力量,其最为严重的消极功能是与社会现状认同,替社会现实辩护,从而消解人作为个体和主体超越现存的主体意识和批判现实的人本功能,使社会变成没有超越维度的单向度的社会。面对发达工业社会,他们普遍认为科学技术并不是意识形态的对立面,相反,在发达工业社会里,科学技术本身就变成了一种新的意识形态、一种新的统治力量。他们并不赞成曼海姆的意识形态终结论,提出在新的历史条件下,意识形态非但没有终结,反而同科学技术结合,成为扼杀人的主体意识和批判精神的强有力的异化力量,为此,他们从人的存在的角度展开了对意识形态的文化批判,对这一概念的解释也已超出了统治阶级的思想意识的范畴,并延伸到科学技术、文化、心理等领域。

阿多诺明确提出:在一种特定意义上,由于今天的意识形态就在生产过程本身,所以发达工业社会比起它的前辈来更是意识形态的。马尔库塞认为阿多诺的“这个命题以挑衅的形式揭示了盛行的技术

合理性的政治方面”^①。马尔库塞首先批判了意识形态维护现存统治的异化功能,从“需求一体化”的角度考察了发达工业社会“控制的新形式”。他认为在发达工业社会,社会的需求与个人的需求已经完全同一了。这样,人的批判性、否定性、个性都被泯灭,从而成为“单向度的人”,成为统治阶层所需要的稳定的“社会水泥”。这种“需求的一体化”状况不仅是现代消费社会的主要特征,也是维持现存社会的主要力量。马尔库塞认为,追求物质消费并不是人的本质需求,人的本质需求恰恰是要摆脱物质的束缚而追求崇高的东西。但在现代西方社会里,人们把物质需求作为自己的最基本的需求。社会把不属于人的本质的需求强加给人本身,社会通过舆论、广告、大众文化的能够宣传形式把这种虚假的需求强加给个人,目的是形成利益的一体化。这样,当把社会的需求变成了人的本质的需求后,也就必然把个人的利益与整个社会的利益联系在一起,其结果是个人不仅失去了反抗现存制度的理由,而且成为维护现实的主要力量。在意识形态的蒙蔽与操纵下,人们把受操纵的生活错当成舒适的生活,把社会压制的需要错当成他们自己的需要,把社会的强制错当成自己的自由。他尖锐地指出:“如果工人和他的老板享受同样的电视节目并游览同样的娱乐场所,如果打字员打扮得象她的雇主的女儿一样花枝招展,如果黑人挣到了一辆卡德拉牌汽车,如果他们都读同样的报纸,那么这种同样并不表明阶级的消失,而是表明那些用来维护现存制度的需求和满足在何种程度上被下层人民所分享。”^②马尔库塞深刻地揭示了在发达工业社会里,统治的形式已经由外部的政治统治深入到对私人生活与内在心理本性的统治。

西方马克思主义还认为,在当代社会意识形态的传播方面,大众文化是重要的意识形态的传播手段。单纯的娱乐性的大众文化,麻痹人们的心灵,粉饰现实统治,支配人们的闲暇时间,同化与规范大众的行为,在这种文化熏陶下形成的人是统治阶层需要的单向度的

^{①②} 马尔库塞:《单向度的人》,张峰、吕世平译,重庆,重庆出版社,1988年版,第11、9页。

人。尽管大众文化的制造主要是为了获取利润而不是意识形态,但它往往不自觉地起着意识形态的控制作用。

法兰克福学派的理论家们到了哈贝马斯一代,在批判科学技术的异化方面更进了一步。在哈贝马斯的早期著作中,就把科学技术与意识形态批判结合在一起,把科学技术的社会功能同意识形态所起的社会功能相等同,认为科学技术起着掩饰多种社会问题、转移人的不满和反抗情绪、阻挠人们选择新的生活方式、维护现有社会统治和导致社会堕落的意识形态功能。1968年,哈贝马斯出版了《作为“意识形态”的技术与科学》一书。在该书中他以科学技术为“新的坐标系”,论证了社会的不断合理化与科技进步的制度化的关系,提出在当今资本主义社会,科学技术本身已经成了“第一位的生产力”的观点。作为第一位的生产力,它的直接后果是社会物质财富的高度丰富、人民生活水平的大幅度提高以及随之而来的阶级差异和对抗的消失,而不像马尔库塞所说的那样,成了统治人和扼杀人的自由的一种极权性的社会力量。他认为,当今科学技术不仅成了第一位的生产力,而且也成了统治的合法性的基础。作为统治的合法性的基础,它为统治进行辩护或论证的标准是非政治的,因为这个社会的统治的合法性一方面是“从下”、“从社会劳动的根基上”获得的,另一方面是从社会本身的共同目的中获得的。晚期资本主义社会压倒一切的目的就是保持经济的持续增长,这不仅是统治阶级追求的唯一目标,而且也是社会个人生活的主要目标。政治的合法性要由经济的合理性保证;经济的合法性又要由科技的合理性保证。因此,他明确提出“科学技术就是意识形态本身”。“……技术统治的意识形态同以往的一切意识形态相比,‘意识形态性较少’,因此它没有那种看不见的迷惑人的力量,而那种迷惑人的力量使人得到的利益只能是假的。另一方面,当今的那种占主导地位的,并把科学变成偶像,因而变得更加脆弱的隐形意识形态,比之旧式的意识形态更加难以抗拒,范围更为广泛”。“因为它在掩盖实践问题的同时,不仅为既定阶级的局部统治利益做辩解,并且站在另一个阶级一边,压制局部的解放

的需求,而且损害人类要求解放的利益本身”^①。

值得注意的是,哈贝马斯虽然承认科学技术是现存统治的合法性基础,但是他对于科学技术具有的意识形态功能却给予了强烈的批判。他认为:“……无论是新的意识形态还是旧的意识形态,都是用来阻挠人们议论社会基本问题的。”^②同时,他也批判了技术作为一种统治的泛化,批判了这种统治对于其他领域的渗人与控制,也就是技术统治把一切文化领域囊括于自身,形成一个以技术统治为基础的合理的极权的社会,在这样的一个社会里,科学的物化模式变成了社会文化的生活世界。因此,科学技术作为生产力并没有把人类解放出来,相反,在原有的奴役中又加上了科学技术的奴役。科学技术作为一种意识形态在晚期资本主义社会中所起的作用也不是真正的合法性,而是以合法性为名义的一种新的政治统治。

和其他西方马克思主义意识形态批判理论路径有所不同,弗洛姆认为马克思像斯宾诺莎和后来的弗洛伊德一样,都认为人自觉地思考的那些东西大部分是虚假的意识、是意识形态的文饰,人的行为的真正动力是人所意识不到的。他从弗洛伊德无意识概念理解意识形态的虚假性和它对社会的决定作用。弗洛姆把意识形态理解为社会的无意识,他认为只有在社会的无意识的范围内,才能全面地认识到意识形态对社会生活的作用。社会的进步和文明的发展不会消除无意识对人的压抑,而只会使之强化。马克思则指出了消除压抑、消除意识形态的前景。他认为,按照马克思的观点,压抑本质上是人的全面解放的需要和特定社会结构之间矛盾的结果。因此,当剥削和阶级冲突消失的时候,全面发展的社会就不需要任何意识形态,也就可以取消任何意识形态。在充分人性化的社会里,不存在压抑的需要,因此也就不存在社会的无意识。弗洛姆理论路径虽然明显有别于其他法兰克福学派的理论家,但他同样认为意识形态在本质上是一种虚假意识,它具有很大的欺骗性,其主要功能是通过美化现实生

^{①②} 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,李黎、郭官仪译,上海:学林出版社,1999年版,第69、69—70页。

活而替现状辩护。

西方马克思主义把意识形态看做是发达工业社会批判的核心,这一方面反映了他们对马克思主义批判理论的继承,把意识形态理解为虚假意识和异化意识,反复强调意识形态的要害在于替现状辩护、在于与现存分裂的和异化的世界认同;一方面也反映了他们对晚期资本主义社会当下问题的关注,特别是看到了在当代历史条件下意识形态的消极功能,揭示了现代技术世界中意识形态通过现代技术手段操纵人、压抑人、遏制社会解放的消极作用,所以他们把对于意识形态的批判看做是社会变革的先决条件。尽管在西方马克思主义理论内部存在着极大的差异性,有些学者的观点甚至存在着很大的不确定性甚至是变数,但他们都把意识形态看做是“变革”社会的主要力量,把意识形态看做是发达工业社会操纵和控制人的主要力量,都认为晚期资本主义社会统治的形式已经由传统的政治经济统治转变为意识形态的统治,即统治的形式已经由一种“外在的”强制性的暴力手段转变为“内在的”非强制性的对思想的控制,这种对思想的控制又是通过各种文化形式潜移默化地完成的。因此,20世纪中期以后的西方马克思主义者更强调通过“文化与心理”革命来恢复现代人已经被异化的心灵,唤起人们对自身完整性的期待,改变人的现存生活方式,最终实现社会的变革。因此,从根本上看,意识形态批判的实质是文化与生存方式的革命。由此,他们完成了西方马克思主义意识形态批判理论的“主题创新”。

早期西方马克思主义者和早期法兰克福学派理论家们虽然通过敏锐的政治洞察,继承了马克思的异化理论,但基本上还是将社会文化所表现的意识形态形式固定为虚假的、外在的观念,而不是真正从实践、经验的角度去检验他们的思想。同时,其知识分子的立场使他们的眼光总是放在精英阶层,而不是将知识分子作为“有机的知识分子”,这本身也阻碍了他们在实践的层面上讨论现实问题。但早期西方马克思主义者和早期法兰克福学派理论家们所建立的理论毕竟是他们后继者思想的源头活水,在他们之后,一批新的西方马克思主义学者继续了他们前辈的理论思考,并能够在后现代的理论视野下提

出了诸如交往行动理论、游戏理论、权利理论、欲望理论、消费社会理论、认知绘图理论等能够涉及一系列意识形态的新命题,大大丰富了意识形态批判理论的当代形态。

近 20 多年来,随着西方马克思主义的“主题创新”,新一代的理论家已经开始扬弃法兰克福学派等外在的批判方式,使批判内化于社会之中。他们不仅从经济生产的视角转移到意识形态领域,而且关注这种意识形态在文化领域内的传播,并还原为有着相对独立的自身属性的研究对象。如果说当年葛兰西有关争夺意识形态领导权的理论由于种种历史原因还没有引起人们应有的关注的话,那么 20 世纪 70 年代以后,随着大众传媒的兴起,他的理论又重新被一批新一代的西方马克思主义学者所关注。他们将葛兰西理论的触角深入到性别、代别、种族、民族、宗教、同性恋乃至全球化等各个领域,为意识形态研究赋予了当代意义。他们独特的研究方法和视角对我们把握意识形态的当代形态很有启迪意义。如迪克·海布第奇曾用葛兰西的霸权理论对年轻人的亚文化做了令人信服的研究。他认为亚文化的实践是青年人群在主动消费过程中产生的,它首先将商品东拼西凑,抛离了原来生产者的意图,商品成为被重新阐明的具有相反意义的文化载体。而当斗争下的产物被重新推向消费市场时,亚文化总是会抛开原先的独创性和对立性,走向了与商业的融合并起到缓和意识形态矛盾的作用,斗争得以消解,妥协得以生成。“各种青年文化风格在一开始时可能会发出一些象征性的挑战,但是它们最后必定是以确立一系列新的规则,产生一些新的产品、新的工业或是使一些旧的产品和旧工业重新焕发活力而告终”^①。约翰·斯道雷研究了“摇滚”霸权,指出美国西海岸的摇滚与越南战争有直接的关系。这种音乐属于反文化的音乐,它鼓动人们抵制兵役并组织起来反对美国在越南的战争;然而,这种音乐也给资本主义的商业公司带来了滚滚财源,这些财源又可能被用于越南战争。因此,“这又是一个有

^① 约翰·斯道雷:《文化理论与通俗文化导论》,杨竹山等译,南京:南京大学出版社,2001年版,第174页。

关霸权过程的范例；它揭示了社会中占支配地位的集团是如何通过‘谈判’将反对派的呼声引导对自己有利的方向，从而确保占支配地位的集团能继续保持其领导地位。支持越战的资本主义文化工业并没有禁止西岸摇滚乐表达其反战的心声，但是其反战的心声的表达却是为了支持越战的资本主义文化工业的经济利益服务的”^①。新一代西方马克思主义理论家更关注社会的非同质问题。约翰·费斯克就明白地指出：“如果我们坚持错误地认为我们生活在一个同质的社会里，人们基本上都相同，那么，大众性就颇具诱惑力地容易理解了。但是，当我们考虑到晚期资本主义社会是由各种各样的社会集团和亚文化构成的，它们都聚集在一个社会关系网络中，其中最重要的因素是区别性的权力分配时，大众性问题就变得复杂了。”^②为此，费斯克等人对大众性赋予了当下的阐释，大大深化了人们对大众性的理解。上述这些意识形态的研究路径显然是大大超越了他们的前辈理论家了。尽管他们也认为文化工业是意识形态生产的主要场所，它为我们认识世界、了解世界编造各种强有力的形象、描述、定义及参照背景，但他们并不像早期西方马克思主义者那样，认为这些文化的消费者都是受害者，他们甚至认为消费过程是消费者的创造过程，他们能够进行一定的防御和抵制。大众文化并不只是堕落的商业文化和意识形态操纵的场所，而是具有创新意义的场所。这种理论视野一方面为我们提供了一种现实的思想批判武器，另一方面对于我们面对当今文化走向，正确审视 21 世纪全球化背景下的各国、各地区、各种形态的文化，无疑具有借鉴意义。

^① 约翰·斯道雷：《文化理论与通俗文化导论》，杨竹山等译，南京：南京大学出版社，2001 年版，第 174 页。

^② 罗纲、刘象愚主编：《文化研究读本》，北京：中国社会科学出版社，2000 年版，第 227 页。

第三节 大众文化批判

刚刚过去的 20 世纪,是人类文明与进步获得飞跃发展的世纪,然而这种发展与进步同时也给人类带来了不少负面效应:人成为单纯的经济动物,生产的高效率被视为社会发展的最高目标,金钱与财富成为主要的甚至唯一的行为目标和价值选择,科学主义与人文主义的分裂日益加深,科学的实用价值被推至极端,艺术和审美丧失了独立性,沦落为一种消费品,变成赚钱和获取利润的手段,成了经济活动的附庸。精神的家园日益为人们所淡忘、所远离,信仰的迷失、精神的贫乏成为物欲社会中无法挥去的一种迷茫。发达资本主义国家一直以生产力的发展和物质财富的增加为至高的追求,而追逐个人的利益也正是工具理性的重要表现,这正是 20 世纪西方社会的症结所在。西方不少人文知识分子对上述症结的批判、声讨从来就没有中断过。尼采诊断了西方文明对生命和艺术的敌对本质;克尔凯郭尔证实了物欲的社会造成了人类精神家园的迷失;胡塞尔宣告了欧洲科学的危机;斯宾格勒、汤恩比等预测了西方的没落;弗洛伊德批判了文明、文化对本能需求的压抑;齐美尔深刻地揭示了西方社会的金钱崇拜和全面异化,韦伯详细阐发了理性化进程所造成的对人的全面统治。在西方众多人文知识分子的批判、声讨声中,西方马克思主义的大众文化批判理论值得关注。

西方马克思主义,尤其是早期的西方马克思主义者们都十分关注艺术和审美,这是因为从人的生存的角度看,艺术同哲学和科学一样,是人把握世界的一种基本方式,或者说是人的一种基本存在方式。在人类初始,当人的各种活动还没有走向分化、还没有出现职业分工的时候,艺术并不是一种独立的生存方式或存在领域,它是同人的日常活动和社会生活直接交织在一起的。在以后的历史进程中,艺术开始同人的日常生活和社会生活相分离,成为人的一种独立的

生存方式和一种独立的创造领域。由各种审美形式构成的艺术领域一旦取得独立性,就成为人的最神圣、最崇高的存在领域,它超越了为生存压力所困扰的、琐碎的日常生计和程式化、常规化的社会运动,成为最具有创造性的领域。人在艺术创造中和审美活动中,能够在自由与超越两个维度上最大限度地展示自身的创造性本质。也就是说,真正的艺术的首要特征就是自由,它是人的自由本质的实现和体验,无论是艺术品的创作还是艺术品的审美,都在展示人特有的本质规定性,即自由。此外,真正的艺术的另一个特征就是超越性,即对现存和给定性的否定。虽然艺术的自由本质往往具有内在性,审美活动往往表现为独立个体的内在的自由创造或内在的自由体验,但这并不意味着艺术活动和审美活动不具有现实性。关于艺术的上述特质,法兰克福学派的早期学者是看得十分清楚的。霍克海默在《批判理论》中就写道:“反抗的要素内在地存在于最超然的艺术中。”^①按照霍克海默的理解,在艺术中,个体摆脱了他作为社会成员的现存的的责任,又依据人的自由本性设定了与现存的异化世界所截然对立的理想境界,因此艺术成了具有超越性和否定性的革命力量。对此,马尔库塞也有大致相同的看法,他认为:“自从自由意识觉醒以来,真正的艺术品无不揭示了这种原型的内容,即否定自由。”^②在他看来,在现存社会中,由于技术理性的统治,原有意义上的革命力量,即工人阶级已经被整合或一体化到现存社会秩序中,他们失去了超越的维度,从现存社会的否定力量转变为它的肯定力量。在这种情况下,要想超越全面异化和物化的现存世界,就要寄希望于现存社会中的其他激进力量对现存社会实行彻底的否定和拒绝。在这方面,真正的艺术有着不可替代的作用。真正的艺术作为最精致的文化造物是人的自由自觉的本质的最深刻的体现,以及人类社会进化的重

^① 霍克海默:《批判理论》,李小兵等译,重庆:重庆出版社,1989年版,第259页。

^② 马尔库塞:《爱欲与文明》,陈学明译,上海:上海译文出版社,1987年版,第104页。

要的内在驱动力。然而在现代发达工业社会里,艺术不可避免地走向了异化。法兰克福学派的理论家们共同认为,这种异化的艺术的集中表现就是大众文化。

法兰克福学派的理论家们最初并没有使用“大众文化”(mass culture)这一概念。1936年,霍克海默在《利己主义与自由运动》一文中首先使用了“肯定的文化”(affirmative culture)这一概念,1937年,马尔库塞在《文化的肯定性质》一文中对此做了专门的阐释。在马尔库塞看来,所谓肯定的文化是指资本主义时代按其本身的历史发展到一定阶段所产生的文化。在这个阶段,作为独立价值王国的心理和精神世界这个优于文明的东西与文明分离了。这种文化的根本特性就是认可普遍性的义务,认可必须无条件肯定的永恒美好和更有价值的世界,然而又可以在不改变任何实际情况的条件下,通过每个个体的“内心”而得到实现。只有在这种文化中,文化的活动和对象才获得那种使它们超越出日常范围的价值。马尔库塞在文章中对“肯定的文化”评价并不高,他已经看到了在现代资本主义社会中艺术和文化的异化问题,“肯定的文化”实际上是一种通过美化和肯定现存秩序而替现存世界辩护的独立的精神生产领域,从这个意义上看,这个概念同以现代大众传播媒介为依托的大众文化还有一定差别。

经过“二战”的洗礼,1947年,霍克海默与阿多诺出版了《启蒙辩证法》一书。作者用“文化工业”(culture industry)这一概念,对资本主义文化展开批判。作者认为,“文化工业”凭借现代科学技术手段大规模地复制和传播商品化了的、非创造性的文化产品的娱乐工业体系。这种娱乐工业产生于发达的工业国家,它是制作和传播大众文化的手段和载体,它以独特的大众传播媒介操纵物化的、虚假的文化,成为束缚意识的工具、独裁主义的帮凶,并以较之以前更为巧妙有效的方法,即通过娱乐来欺骗大众、奴役和统治人。在这本书的“文化工业:欺骗群众的启蒙精神”一章里,作者深刻地指出,资本主义以前的最后的残渣瓦解了,技术和社会之间发生了分离现象。整个社会都得通过文化工业这个过滤器。于是“每个人都必须表明,他

是与管治他的权利完全一致”。“只有当人人竭尽全力工作,而不要
求幸福的时候,人人才能像万能的社会一样万能,人人才能是幸福
的。社会通过每个人的软弱反映出了自己的强大,从而赋予每个人
以力量”^①。

“大众文化”这一概念是随着 20 世纪哲学的文化转向和文化研究而一同出现的,但在各种文化理论、文艺、美学理论中,“大众文化”范畴并未得到十分严格、统一的规定,人们在相似或相关、更为宽泛或狭义的意义理解和使用这一概念,赋予它不同的意义或内涵。归纳起来大致有以下几种:其一,大众文化是指共同文化,即一定时期多数人所拥有的共同的行为习惯和生活方式。如俄国文论家巴赫金就将日常生活中的狂欢、娱乐和节日聚会活动等视为大众文化。在此,大众文化等同于某种共同性的民间文化和民俗文化,这种意义上的大众文化是源于日常生活的原生形态的文化,是基于某种文化传统和习俗而形成的自发性的文化。在这种文化模式中,文化的主体或载体是大众,文化的形式是民间的,文化的内容是传统或习俗。其二,由于大众文化的民间形式或日常形式有时被知识分子、文化精英主义者赋予低级、粗俗的意味,由此大众文化便有了与精英文化、高雅文化甚至先进文化等相对立的意义,在某种意义上成了未开化、蒙昧甚至落后文化类型的代名词。对这种文化概念的理解体现了比较鲜明的二元划分,突出了文化的等级性、差异性和界限性。这种对大众文化的理解更占主导地位。然而,对大众文化概念的各种意义的解码并不适用于对大众文化范畴的现代能指的完整解读,因为在现代文化研究和文化批判理论中,大众文化范畴更主要的是立足于文化的现代发展而立论的。大众文化是在发达工业社会和后工业社会中随着文化进入工业生产和市场商品领域而产生的新的社会现象。法兰克福学派通常也是在与“文化工业”非常相似的范畴内使用“大众文化”这一概念的。在他们看来,所谓大众文化是指借助大

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第144页。

众传播媒介(电影、电视、广播、报刊、广告、杂志等)而流行于大众中的通俗文化,如通俗小说、流行音乐、艺术广告、批量生产的艺术品等。这些文化产品融合了艺术、商业、政治、宗教与哲学,在闲暇时间内操纵广大群众的思想与心理,培植支持统治和维护现状的顺从意识,行使社会欺骗的功能。总之,对大众文化的这些基本定位已成为法兰克福学派甚至是后现代主义等现代文化理论研究中占主导性的理解范式,大众文化被作为文化工业、媒体文化、消费文化、视听文化、娱乐文化等加以界定、理解、分析和批判。法兰克福学派对大众文化确实持批判态度,他们看到了大众文化的负面影响,这主要包括:

一、大众文化的商品化特质削弱了文化的自由超越的创造性。从本质而言,法兰克福学派的理论家们大都是些理想主义者。他们对资本主义的现实极为不满,但又无力投身于变革现实的伟大实践;因此他们只能在理论的层面一遍又一遍地推翻旧制度。也正因为如此,他们寄希望于艺术,认为艺术是克服异化的有效途径。在他们看来,艺术的真正本质就在于创造性,特别是体现在它的自由和超越性上。真正的艺术的首要特质就在于体现人的自由,它是人的自由自觉的对象化本质的实现和确证。无论是艺术品的创作还是艺术品的审美,都展现了人所特有的本质规定性,即自由。霍克海默继承了康德的美学理念,坚持美的非功利性特征,认为美在某种意义上是一种超越功利的需要,是没有利害关系的愉悦存在。美的本质是人们在不顾及社会价值和目的性的前提下,在美的对象中实现自由和自我关照的活动。为此,他在《批判理论》中写道:“在艺术活动中,可以说人已摆脱了他作为社会成员的职责,以及他作为一个独立的个体产生反映的职责。个性——艺术创作和批判中的真正要素,不仅存在于特有的风格和奇特的构想中,而且存在于能经得起对现行经济制度的整形外科手术的力量中,这种制度把所有的人都雕塑成一个模式。人类,就其没有屈从于普遍的标准而言,他们可以自由地在艺术

作品中实现自己。”^①霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中高度赞扬贝多芬的艺术创作态度,指出:“贝多芬的音乐深刻地反映了他对铜臭钱的愤怒,他把必须出卖艺术品的作法看做世界对美学的强制……”^②真正的艺术活动和艺术作品体现了自由原则和创造性原则。在霍克海默看来,艺术是表征主体性的领域,是人的个性的自由的创造和独立判断,所以关涉私人领域,艺术作为人的自由的造物是独立的、不可替代的、不可重复的。真正艺术的另一个本质规定性就是它的超越性,即对现实存在和给定性的否定和批判。在霍克海默看来,艺术的主体性使其具有超越日常世界的可能性。艺术的自由本质虽然具有内在性,往往表现为独立个性的内在的自由创造或内在的自由体验,但这并不意味着艺术活动和审美活动不具有现实性。实际上,在艺术和审美活动中所展开的自由创造和自由体验一经发生,就已经在理想和现实之间形成一种张力,形成对异化的、物化的、分裂的现存世界的超越和否定的维度。因此,真正的艺术既是一种自由的创造,也是一种变革现存的力量。真正的艺术具有超越性和否定性的革命力量,其本身也是超越异化的。法兰克福学派的上述理论对后来的欧洲左派理论家影响深远。伊格尔顿就认为审美“……是一种真正的解放力量,主体通过感性律动和兄弟情感而不是外加的律法联结成群体,每一个个体维护自己独一无二的特殊性,但是和谐地融入社会”^③。比起法兰克福学派的理论家们,伊格尔顿的深刻之处是他还看到了审美是一种极为有效的政治霸权方式。

法兰克福学派站在文化精英主义的立场上,强调高雅文化和大众文化之间的内在差异,试图通过唤醒艺术的批判否定的乌托邦精

① 霍克海默:《批判理论》,李小兵等译,重庆:重庆出版社,1990年版,第258—259页。

② 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第148页。

③ 弗朗西斯·马尔赫恩:《当代马克思主义文学批评》,刘象愚等译,北京:北京大学出版社,2002年版,第75页。

神来改造不合理的社会现实。这一主张无疑具有深厚的历史责任感和深远的文化价值。人类社会的发展需要伟大的艺术和高尚的文化,并以此指引人们奔向理想社会。这种伟大的艺术和文化绝不可能是仅供娱乐消遣的文化快餐,它将通过崇高、神圣、美来给人以震撼,对日常世俗生活保持批判反思和审视的态度。法兰克福学派的这种批判立场,直接启迪了西方后来的马克思主义学者们。如理查德·沃林在评价阿多诺的美学理论、分析后现代艺术的特征时就指出,后现代艺术试图抹平和消解高级文化和低级文化、艺术和娱乐的区分远不是一种进步,它使艺术混迹于日常生活领域,并导致了审美自主权的解体。“在这里,主要的危险是艺术和生活之间的批判张力的松懈,那种张力是现代主义美学的关键所在。结果将产生这样一种危险:一旦艺术和生活之间的界限被模糊了起来,那么艺术的批判潜力就要走向衰微,并且艺术本身将蜕变成某种证明工具,即晚期资本主义‘幸福意识’的无批判的境像”^①。

法兰克福学派的上述观点直接影响了他们对大众文化的看法。在他们看来,大众文化已经丧失了真正的文化的本质规定性,即丧失了艺术品的创造性,呈现出商品化的趋势,具有商品拜物教的特征。霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中,抨击了文化工业(即大众文化)的异化现象,指出:“文化工业的产品到处都被使用,甚至在娱乐消遣的状况下,也会被灵活地消费。但是文化工业的每一个产品,都是经济上巨大机器的一个标本,所有的人从一开始起,在工作时、在休息时,只要他还进行呼吸,他就离不开这些产品。”“社会上所有的人都接受文化工业品的影响。文化工业的每一个运动,都不可避免地把人们再现为整个社会所需要塑造出来的那个样子。”^②阿多诺在讨论音乐的商品化现象时也指出,除了先锋派音乐以外,今天的音乐

^① 理查德·沃林:《文化批评的观念》,张国清译,北京:商务印书馆,2000年版,第132页。

^② 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第118页。

都不再具有创造性,都成了商品,它们是受市场导向的、受利润动机和交换价值支配的商品。大众化音乐的创作者所关心的是上座率和经济效益,而不是艺术的完美和审美价值。人们对音乐的崇拜已经异化为对音乐所能取得的交换价值的崇拜。霍克海默和阿多诺认为,大众文化的商品化特征与现代科学技术的发展密切相关。艺术同现代技术发展所提供的大众传播媒介相结合,使得批量生产和普遍传播成为可能。艺术同大众传播媒介的结合,特别是同广告的结合已经达到了登峰造极的地步,以致“广告成了唯一的艺术品”。显然,这样的艺术品是不可能具有真正的艺术的创造性特征的。

二、大众文化的齐一化特质使艺术的本质丧失殆尽。一般认为,艺术的创造性特征主要表现在它的个性。真正的艺术总是不可替代、不可重复的个体的独创。然而,由于现代技术的批量生产特征和大众传播媒介的大众特性,现代艺术品开始失去个性,从形式到内容都越来越趋于相同,成为可以批量生产的大众化商品,艺术成了无个性的模仿和标准化的批量复制。艺术品的唯一性、独特性、不可替代性特征被标准化、数量化、同质化、齐一化所取代。几乎所有的法兰克福学派的理论家都敏锐地看到了大众文化的商品化特征和消费化取向以及艺术向商品性的屈从。他们认为由于出现大量齐一化的廉价产品,再加上普遍的欺诈,今天的艺术品已经成为按照工业生产的目的(利润和效益),由工业生产控制的,可以进行买卖的一类商品。文化艺术由于进入工业生产领域,成为获取利润和经济效益的手段,也就必然服从市场机制和商品价值的规律、服从经济规则。“通过要求艺术作品要完全具有效益,也就开始宣布了文化商品已涉及了内在的经济联系”^①。在这种情况下,艺术作品服从于一种外在的、可控制的目的,不再作为一个独立存在的纯粹个人的领域,艺术品的批判功能消失了。马尔库塞在《单向度的人》中揭示大众文化对痛苦意识的征服导致了理想的堕落,并指出:“这种堕落表明,先进工业社会

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第149页。

正面临着理想被物质化的可能性。这种社会的能力正进一步降低那个使人的状况得以表现、理想化和控诉的崇高领域。高级文化成了物质文化的一部分。在这个转变中,它丧失了它的大部分真理性。”^①在这个世界中,文化不再表现理想、追求崇高、反抗现实而商品拜物教的特征。通俗化、大众化的文化已经丧失了文化所具有的真正本性,即丧失了艺术的创造性。哈贝马斯在日后所写的《重建历史唯物主义》中也表达了相似的观点:“艺术进入使用价值的总和中,只是在艺术放弃了自己的独立性这个时期。这个过程肯定是有矛盾的。这个过程既可以把艺术退化宣传性质的大众文化,或曰商业性质的大众文化,又可以把它变成为一种破坏性的集团文化。”^②法兰克福学派的理论家普遍认为,在大众文化中,普遍存在着“个性的虚假”,无论在文化艺术创作中,还是在艺术欣赏中,创造的个性都不复存在。人们内心深处对美的感受和反应已经完全物化。因此,他们断言,艺术堕落为大众文化,陷于异化之境,失去自由与超越的创造性本质,远离人真正的需要而与平庸的现实趋同,其主要的原因就是资本主义的文化工业。文化工业体系正是建筑于工业国家所制造出来的先进的技术文化手段基础上的。因此,大众文化的商品化特征与现代科学技术的发展状况密切相关。艺术和现代技术发展所提供的大众传播媒介相结合,使得批量生产和普遍传播成为可能。

三、大众文化的欺骗性使艺术的超越维度消解。在法兰克福学派看来,大众文化具有很大的欺骗性,大众文化促成了人们的逃避主义、遁世主义倾向。它主要迎合在机械劳动中疲劳的人们的文化需求,通过提供越来越多的承诺和越来越好的娱乐消遣来消解人们的内在的超越维度和反抗维度,使人们失去思想的深度,从而在平面化

^① 马尔库塞:《单向度的人》,张峰、吕世平译,重庆:重庆出版社,1993年版,第50页。

^② 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,郭官义译,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第317页。

的文化模式中逃避现实,沉溺于无思想的享受,与现实认同。“享乐意味着全身心的放松,头脑中什么也不思念,忘记了一切痛苦和忧伤。这种享乐是以无能为力为基础的。实际上,享乐是一种逃避,但是不像人们所主张的逃避恶劣的现实,而是逃避对现实的恶劣思想进行反抗。娱乐消遣作品所许诺的解放,是摆脱思想的解放,而不是摆脱消极东西的解放”^①。法兰克福学派清楚地认识到,在发达工业社会里,无论是大众文化的制造者,还是大众文化的消费者,都表现出逃避现实的特征。霍克海默和阿多诺还以电影为例,说明电影——这种大众文化的欺骗性。人们在欣赏电影时,往往误认为电影就是外面大街上发生的情况的继续,或者认为外面的世界是人们在电影中所看到的事情的延续。这样就造成了人们的错觉,模糊了生活和电影的区别,极大地抑制了观众的批判能力,消解了人们对现实的不满。大众文化的欺骗性不仅表现在电影,而且也体现在其他各种艺术活动中。难怪列菲伏尔将现代资本主义社会称之为“控制消费的官僚社会”。这个社会不断地生产和创造新的商品,并通过新奇的广告宣传不断地刺激人们的消费欲望,影响人们的消费方式和习惯。他说:“宣传不仅仅提供了一种消费和意识形态,而且更主要地创造着‘我’这样才是自我实现的消费者形象,在这样的行为中消费者认识到自己并与他自己的理想相一致。”^②列菲伏尔指出,资本主义社会的消费控制和大众文化导致了日常生活的支离破碎,也形成了这样一种自相矛盾的异化:一方面,生活比以往任何时候都舒适、自在,但同时也比过去任何时候都更糟糕、更令人苦恼。日常生活的异化产生了一种历史性的后果,即掩盖了资本主义的剥削和压迫,削弱了人们的主体性和革命性,维护了资本主义的现状。

法兰克福学派对大众文化所做的批判是西方大众文化批判理论

① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第135—136页。

② Henir Lefebvre: *Everyday life in the modern world* by Allen Lane, The Penguin Press, 1971, p. 90.

中最为激进与严厉的一种声音。除本雅明以外，他们几乎自始至终地贯彻了彻底的激进否定立场和坚决拒斥的态度。他们坚持认为，大众文化的产生与扩张不仅湮没了文化艺术追求崇高、反抗现实的自由超越精神，堕落为一种庸俗的、平面化的商品性文化消费，而且大众文化成为一种维护不合理社会的意识形态工具。作为一种意识形态工具，大众文化与资本主义现存社会的极权统治具有共谋的关系。法兰克福学派的上述观点对于我们把握当代资本主义社会的大众文化确实具有启迪意义。尽管他们内部存在很大的差异，如霍克海默、阿多诺视大众文化为启蒙理性为自己树立的耻辱柱，并对现代性表示了完全的、彻底的怀疑，但与他们同时代的本雅明却以一种更为浪漫的精神批判大众文化。本雅明并没有一般地否定大众文化，而是承认甚至赞扬了大众文化的积极价值和历史意义。他在批判大众文化对传统艺术中“灵韵”丧失的同时，却也承认一切艺术作品原则上都是可以复制的，艺术作品的机械复制在历史发展上具有必然性，艺术形式必然要随着技术的发展而不断发生变化。从一个特定意义上说，缺乏灵韵的平民化的大众文化和艺术的产生与发展，正是技术发展的文化结果。因此他不认为大众文化只具有消极作用，大众文化同样可以开阔人们的视野，引起人们感知方式的变革，正因为如此，机械复制艺术能够并且应该承担起改造社会的革命功能。日后，哈贝马斯显然受到了本雅明的影响，他也不一般地否定现代性，而认为现代性的主要缺点是工具理性的膨胀和交往理论的缺失。

法兰克福学派对资本主义大众文化的批判，不仅具有历史意义，而且具有当代意义。但如果我们站在新世纪的理论高度，回首过去一个世纪社会与文化的发展，乃至艺术的发展，在不同国家、不同利益集团的敌对关系为各种商业关系逐渐代替的今天，把这些问题放到马克思主义在 20 世纪发展的背景下加以考察，我们就不难发现法兰克福学派自身的若干理论贡献和缺陷：

首先，法兰克福学派的大众文化批判理论继承了马克思主义的学说。在马克思主义那里，黑格尔的批判只是一种唯心的批判，充其量只是批判的第一步，因为在黑格尔那里个人演绎即使改变了自我

理解,也无法改变真正的社会不平等现象。因此,马克思认为黑格尔哲学不利于实质性的政治变革,不是真正的批判,他结束了黑格尔哲学的非现实性,转而注重社会实践,用武器的批判代替批判的武器。马克思的批判就总体而言是对资本主义社会结构、生产关系、意识形态的批判,它是从社会的整体现实出发将批判做了进一步推进。贯穿于法兰克福学派的批判理论正好反映了他们对马克思主义的继承。但是,马克思要批判的主要对象是代表着资本家利益的社会结构和资产阶级这个阶层,而批判理论和马克思在这一点上却有着相当大的不同,他们的批判对象的重点已经从对资本主义社会制度的批判转向了对现代社会无处不在的技术理性、日常生活现象等的批判,从批判资本家转向批判社会产品。

其次,他们准确地认识到了真正的艺术应当追求理想和崇高,应当对不合理的社会现实展开批判,这是艺术的真正精神之所在。为此,他们不遗余力地对大众文化的商品低俗化和消费主义倾向给予了坚决的、彻底的批判和否定。然而他们没有真正做到从历史的现实发展上、从艺术本身的动态变化中准确地揭示和分析文化的自身发展规律,他们在很大程度上过多地停留于对经典艺术的怀恋和伤感,表达了一种理想主义、浪漫主义的济世情怀。文化本身是要随着时代的发展而发展的,技术手段在艺术发展中的应用是历史的必然,这将为文化艺术的发展提供一种新的走向。在这个问题上,法兰克福学派的众多理论家的愤世嫉俗就显得有些不和适宜了。尤其值得注意的是,进入20世纪后期,各种大众文化已经走进人们的日常生活。无论是在发达国家还是在发展中国家;无论人们是主动接受还是被动接受,大众文化都是挥之不去的社会存在。人们在充分享受着大众文化所带来的前所未有的丰富产品时,又要彻底否定这些文化产品,这同样是不可能的。在谈到大众文化的组成部分——通俗文学时,托尼·贝内特就提出,在马克思主义批评内部,通俗文学一直是一个被忽视的研究领域。我们的目的并不是建立一种“马克思主义的通俗文学理论”,而是要提出某种可以用马克思主义分析和占领一般所指的通俗文学的方式。这显然是对法兰克福学派理论的纠

偏。

再次,法兰克福学派的大众文化批判理论,将理论的锋芒过于集中地指向文化商品化的现象形态。他们站在精英主义的立场,基本上将大众等同于被动的客体和接受者,没有看到或低估了大众本身的批判性和主体性。实际上,大众本身对大众文化的批判意识和批判精神也是不能否定的。在这方面,西方新一代的马克思主义学者似乎看得更加准确。依据斯图亚特·霍尔等人对传媒理论的研究,大众对大众文化的解码和接受本身是一个复杂、多样、异质的过程。一方面,“冲突、矛盾,甚至是误解也就经常在主导与职业意义之间及各自的符号代码之间有规律地发生”,另一方面,大众又“有可能完全理解话语赋予的字面和内涵意义的曲折变化”^①。大众接受和欣赏大众文化,其原因并不完全取决于大众文化的经济本质和政治本质,其结果也并不一定导致大众对大众文化、对不合理的社会现实的完全认同,从而接受其意识形态的控制。在市场经济条件下,一种文化产品能否被消费者接受,不完全取决于意识形态的倾向,还要受市场与宏观环境变量,包括人口环境、文化环境、经济环境、政法环境、技术环境等的影响。显然,法兰克福学派对市场的研究是非常薄弱的。另外,认识到文化是一种特殊的商品固然重要,但认识消费者是如何使用文化商品以及使用方式则更为重要。在约翰·费斯克看来,大众文化是功能的。它的产品是商品,但又不是普通的商品,市场的价格不能决定商品的内在价值,文化商品除了使用价值外,还有文化价值,它单靠买卖是无法体现的。因此他认为,大众文化是由大众而不是由文化工业促成的。大众文化并不是由统治集团炮制而成的,它产生的过程是大众和统治者在文化经济领域的斗争过程,充满了权利和反抗。费斯克的观点显然是对法兰克福学派的纠正。

最后,法兰克福学派把文化简单地分为高雅和粗俗的二分标准也值得再商讨。这种简单的二分模式应该被一种更为统一的模式所

^① 罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,北京:中国社会科学出版社,1999年版,第357—358页。

取代。该模式应把文化看做是一个范畴,并用相同的批评方法去研究所有的文化产品,从歌剧到流行音乐,从现代派文学到肥皂剧。法兰克福学派对大众文化的批评,认为它不同于“真艺术”理想模式,认为批评、颠覆和解放特征仅局限在高雅文化的“特权”产品中,认为所有的大众文化都具有高度意识形态化和同一性的特征,产生欺骗被动的大众消费者的效果,这也同样会遭到艺术发展的事实的否定。人们应该立足整个文化领域的批评和意识形态,而不应仅把批评局限到高雅文化或把粗俗文化看成具有意识形态性。人们也应该考虑到这种可能性,即批评和颠覆特征不仅存在于文化产业的产品,而且还存在于现代派高雅文化。在这方面,伯明翰学派的研究路径值得我们关注。他们的文化研究,通过系统地摒弃高雅与粗俗文化之分,通过关注媒介等文化产品,打破了法兰克福学派研究中的某些局限,为马克思主义文化理论的当代形态增添了新的内容。

第四节 科学主义批判

20世纪的西方哲学给人们展现的是一幅四分五裂的图景,各种流派门类众多、思想各异。然而一道鸿沟却将整个现代西方哲学从总体上分为两大思潮,即科学主义思潮和人本主义思潮。科学主义思潮以客观性(objectivity)为元价值,探究知识,特别是科学知识的语言、形式、逻辑和结构,并力图以此为基础使哲学“科学化”;人本主义思潮则以主观性(subjectivity)为元价值,探究人的超越性、情感意志和自由,它力图使哲学“人本化”,具有强烈的反科学主义倾向。在西方马克思主义思想阵营内部,人本主义思潮一直是主流,科学主义的马克思主义是与处在主流位置的人本主义的马克思主义相对立的思想流派。这一流派认为,在马克思思想发展史上,人道主义只是一个意识形态概念,而不是科学概念。马克思在思想成熟期,已同人道主义进行了彻底的“决裂”,于是他们要用“科学”的方法重新阐释马克

思主义。尽管在西方马克思主义内部,科学主义的马克思主义所发出的声音相对微弱,但由于其附着了现代西方科学主义思潮,因此同样具有很强的影响力,而在这其中,阿尔都塞学派尤其值得关注。

阿尔都塞(Louis Althusser)是法国著名的马克思主义理论家。他不是纯粹的书斋式学者,而是一个抱有强烈历史使命感的政治哲学家。面对他所处的当下问题,特别是“苏共20大”后在国际范围内和法共党内广泛流行的把马克思主义人道主义化的思潮,阿尔都塞认为这种思潮会严重地危及马克思主义学说的命运,作为马克思主义者的首要任务是捍卫这一学说的严格科学性质。而要达到这一目的,首先必须把一切不科学的因素从马克思主义理论中“清除”出去,必须把马克思主义理论同形形色色的非马克思主义概念以及包括黑格尔辩证法和费尔巴哈人本主义在内的马克思主义以前的概念严格对立起来。他从这一立场出发,对马克思主义的思想发展史和马克思主义基本理论的一系列问题,进行了非人道主义化的重新解释和论证。他试图从理论上建立马克思主义哲学,并提出了一套既不同于苏联理论模式,又不同于人道主义化的马克思主义的论题和观点。与卢卡奇、柯尔施直至法兰克福学派不同,他不再强调马克思的早期理论,强调青年马克思的人道主义理论品格,而是强调马克思的成熟著作,强调马克思思想的科学性。阿尔都塞的主要论著《保卫马克思》、《读〈资本论〉》、《列宁和哲学》等著作出版之时,正值结构主义思潮在法国广泛流行,结构主义是一种由贯穿于人文历史科学中的结构方法联系起来的广泛的思潮。阿尔都塞也接受了法国结构主义的某些影响,用他自己的话说,就是“卖弄起结构主义的术语显然超出了大家可以接受的限度”,但他毕竟是在马克思主义理论的范围内进行探索,然而由于阿尔都塞的理论观点公开与当时流行的人道主义的马克思主义相对立,不少西方评论家都把他划入结构主义的阵营。阿尔都塞的各种论点,无论是马克思主义者还是非马克思主义者,为了在与他的论证中占得上风,也非常乐意利用这种说法,给他扣上结构主义的帽子,从而将他从马克思主义阵营中清除出去。如果我们对阿尔都塞学派及其理论做一番全面清理,我们就会发现,

他的理论渊源远比人们想象的要复杂得多,简单地用结构主义的马克思主义将其概括是十分牵强的。

结构主义是20世纪60年代在西方取代存在主义而广泛流传的一种思潮。从严格意义上说,结构主义并不是一种统一的哲学派别,它是由结构主义方法广泛联系起来的一种哲学思潮。结构主义的先驱是瑞士语言学家索绪尔(Ferdinand de Saussure)。早在20世纪初,在索绪尔死后由其学生根据听课笔记整理出版的《普通语言学教程》中,索绪尔已经提出了基本的语言学结构主义方法。他转换了语言学研究方法,反对传统的历时态研究方法,强调对语言进行共时态研究。以往的语言学家在语言学研究中多注重语言的历史发展和历时态演变,研究词形、词义等语言因素的历史形态。索绪尔认为现实语言的词和其他语言因素与它的历史形态的联系并不是主要的,应当通过阐明它与系统的其他因素的关系来显示自己的完整意义。对语言进行历时态研究就是研究语言要素各自的历史,这是传统的原子论和实体中心论的思维方式在语言学上的体现,即“词中心主义”。而共时态研究则要求注重要素的关系,因此这种研究就是把现实的语言当做一个系统来看待,即研究语言的静态结构。准确地说,索绪尔并没有使用过“结构”这一概念,但他所说的“系统”就相当于后来结构主义者所说的“结构”。索绪尔区分了语言和言语,他认为语言并非是相差异的符号系统,而言语则是个体声音的表达。语言的意义依赖于一个符号与其他符号的关系,而不依赖于它和外界事物的联系。因此,他得出结论:对任何一个符号的理解依赖于对整个系统结构的理解,索绪尔语言理论中的这种观点最终成了结构主义的原始模式。20世纪30年代,索绪尔的语言理论被布拉格学派所接受和发展,进而被法国人类学家列维-斯特劳斯运用于人类学研究,并最终提出结构主义这一概念。

结构主义作为一种影响广泛的思潮,在哲学观点和研究方法上首先强调整体性,反对孤立地研究对象。结构主义哲学家们批判了分析哲学所采用的把经验现象分解为各种部分,对各种部分孤立地加以研究的方法。结构主义主张整体在逻辑上对部分具有优先地

位,只有在整体中,从成分之间的关系上才能认识事物,而孤立的各个部分本身是没有意义的。结构主义强调深层结构,反对停留在表面外观,并力图把握深藏在表层之下的深层结构;而要把握深层结构,必须借助于理论模式,建立一种科学模型。结构主义强调结构的外在性,反对人在客观面前具有主体能动性。结构主义者认为绝大多数人文学者被人的目的性、能动性、意识性所迷惑,看不到社会生活结构的客观性,因而阻碍了人文科学的客观性和精确性。他们认为,人的一切行为都受到“结构支配”,人只能体现结构的作用,是结构的载体,而不能改变结构成为历史的主人。为此结构主义强调从事物的结构上去认识事物,而不能只按照机械的因果关系去认识事物。结构主义的产生与自然科学的研究有密切的关系。事物内部的结构问题一直是自然科学长期探讨的课题。结构主义由于主张通过模式去认识对象的结构,因此这种科学主义的研究方法在人文科学的各个领域产生了不小的影响。在马克思主义广泛传播的当代,结构主义也同其他现代西方哲学思潮一样,表现出对马克思主义的关注和“靠拢”,这也是阿尔都塞学派形成的客观条件。

马克思主义和人道主义的关系问题历来是哲学界争论不休的问题。早在20世纪50年代,一些天主教神学家就在马克思的早期著作中找出了一些人道主义的论述,用以反对阶级斗争的口号。而到了20世纪60年代,随着对斯大林个人崇拜的批判和“苏共20大”的召开,人道主义的呼声日益高涨,这股浪潮也直接影响到了西方马克思主义阵营内部。当时在法共党内正考虑同具有天主教倾向的工会组织结成“统一战线”,而人道主义正可以成为连接双方的一根纽带。由于苏共的转向,产生了法共党内一批知识分子对马克思主义的信仰危机,人道主义更成了对斯大林批判的简单武器。在《保卫马克思》中,阿尔都塞尖锐地批判了法共的“理论空白”,指出“看不起哲学理论比看不起政治理论和经济理论更要严重”,“……马克思主义不仅是一门政治学说、一种分析和行动的‘方法’,而且作为科学,它是发展社会科学、人文科学、自然科学和哲学所不可缺少的基础研究的

理论领域”^①。他认为不能用“个人的心理”去解释整整一个历史时期的错误，“有些人不仅把斯大林应负的罪责和错误，而且把我们自己的失望、错误和混乱，统统推到斯大林的身上；一旦他们看到，哲学教条主义的结束并没有使我们能够完整地恢复马克思主义的哲学，他们将处于十分尴尬的境地”^②。为此阿尔都塞开始重新考察马克思主义思想史。

人道主义的马克思主义一般都要求把马克思的全部思想统一于青年马克思的人道主义，认为以《巴黎手稿》为代表的青年马克思的人道主义是马克思思想发展的高峰，是真正的马克思主义。阿尔都塞在这个问题上则提出了截然相反的看法。在他看来，在马克思早期著作中公开以哲学面目出现的思想不是马克思主义的哲学（辩证唯物主义），它最初属于康德和费希特的总问题，而后来则属于费尔巴哈的总问题。对于这些意识形态的著作（即非科学的著作），马克思主义者的任务是要用辩证唯物主义去批判，绝不能把意识形态命题（人道主义、历史主义等）同科学命题混淆起来。为此，他对马克思主义哲学的若干基本问题，诸如认识论、辩证法、意识形态等做了深入的研究，并得出了若干既与正统马克思主义又与人道主义的马克思主义截然相反的结论。

作为一个马克思主义的学者，阿尔都塞对意识形态理论同样给予了极大的关注；作为一个科学主义者，他对意识形态的概念的理解又与众不同，大致包括以下几个方面：

第一，意识形态是一种客观的无意识结构。受当时流行的结构主义思潮影响，他认为意识形态是具有独特逻辑和独特结构的表象体系。就具体形态而言，它包括宗教、伦理、哲学、艺术等等。人们既不能把意识形态归结为胡言乱语，也不能把它看做是历史的寄生赘瘤，它是一种无意识的客观结构，而且是社会的历史生活的一种基本结构。“……没有这些特殊的社会形态，没有意识形态的种种表象体

^{①②} 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，1984年版，第7、11页。

系,人类社会就不能生存下去”^①。“即使意识形态以一种深思熟虑的形式出现(如马克思以前的哲学),它也是十分无意识的。意识形态是个表象体系,但这种表象在大多数情况下和‘意识’毫无关系;它们在多数情况下是形象,有时是概念。它们首先作为结构而强加于绝大多数人,因而不通过人们的‘意识’。它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体,通过一个为人们所不知道的过程而作用于人。人们‘体验到’自己的意识形态,就象笛卡儿主义者在百步内‘看到’或看不到月球(假如他故意不看月球)一样;因此,意识形态根本不是意识的一种形式,而是人类‘世界’的一个客体,是人类世界本身”^②。与人本主义的马克思主义学者截然相反,阿尔都塞甚至断言:“人类社会把意识形态作为自己呼吸的空气和历史生活的必要成分而分泌出来。只有意识形态的世界观才能想象出无意识形态的社会,才能同意这样的空想:意识形态(并非其某种历史形态)总有一天会被科学所代替,并从世界上消失得无影无踪。”^③

阿尔都塞强调意识形态和人的意识相关,是为了把意识形态同其他社会领域加以区别。他认为历史的主体是特定的人类社会,它们分别以总体的形式出现。在历史过程中起作用的各个领域可以概括分为三类:经济领域、政治领域和意识形态领域。他认为意识形态是一切社会总体的有机组成部分,它和人类的意识相关而和其他社会领域相异。他还认为,人类同世界(包括历史)的体验关系并不是随意的,它要通过意识形态而实现,甚至可以说,这种体验关系就是意识形态本身。“马克思说人们在意识形态(作为政治斗争的场所)中认识自己在世界和历史中的地位,讲的就是这个意思。人们正是在意识形态的这种无意识中,才能变更他们同世界的‘体验’关系,并取得被人们称作‘意识’的这种特殊无意识的新形式”^④。因此,在阿尔都塞看来,人类对环境、世界和社会历史的一切自觉意识都受意识形态这种无意识客观结构支配。这也意味着,传统上被称之为自由

①②③④ 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,1984年版,第201、202—203、201—202、203页。

和意识的这些支配人的行动,甚至直接等同于人的行动的东西是要通过并依赖于意识形态才能实现的。

阿尔都塞还运用他的“问题框架”理论来进一步阐释意识形态与意识的关系。什么是问题框架呢?阿尔都塞认为它包含两层意思:其一,问题框架是个整体性概念,它不是着眼于思想家著作中的某一个具体问题,而是着眼于整个问题体系或问题群落。其二,问题框架规约着具体问题的内容及提问方向。它要回答时代向思想家提出的真正问题。如果一个内容于一个思想家著作中的问题框架,不能回答时代提出的真正问题,这就表明他的问题框架仍然落在意识形态之中。问题框架有两个基本特征:其一,它是思想家思想的方式、思想的特定结构。阿尔都塞坚持认为,决定思想特征和本质的不是思想的质料,而是思想的方式。其二,问题的框架躲在思想的深处,它是思想的内在整体。一个思想家总是在问题框架范围里思考,而不是在思考问题框架本身。对于思想家而言,问题框架已深入到无意识的心理层。一种思想的最后意识形态本质与其说取决于思考对象的直接内容,还不如说取决于提出问题的方式,而提出问题的方式正是由问题框架决定的。

第二,意识形态是人类体验自身同其生存条件的关系的方式。阿尔都塞认为,人类从某种意义上说,存在着两种关系。一种是人类与自己生存条件的关系;另一种是人类对前一种关系的体验关系。意识形态则属于后一种关系。“因为意识形态所反映的不是人类同自己生存条件的关系,而是他们体验这种关系的方式;这就是说,既存在真实的关系,又存在‘体验的’和‘想象的’关系”^①。在这个意义上,阿尔都塞把意识形态看做是“复杂的关系”、“关系的关系”、“第二层的关系”。在他看来,意识形态作为一种“体验关系”和“想象关系”,虽然更多地表现为一种意志,甚至一种希望,而不是现实的描绘,但在意识形态中,人类于自身生存条件的真实关系不可避免地被

^① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,1984年版,第203页。

包括到想象的关系中去。所以他认为,意识形态是人类依附于人类世界的表现,是人类对人类真实生存条件的真实关系和想象关系的多元决定的统一。他也是在这个意义上理解和接受马克思主义关于意识形态能动作用的理论的。

第三,意识形态的基本职能是实践的和社会的。阿尔都塞在《保卫马克思》中指出:“作为表象体系的意识形态之所以不同于科学,是因为在意识形态中,实践的社会的职能压倒理论的职能(或认识的职能)。”^①这里所说的“实践的”和“社会的”的职能,指的是意识形态对人的实践活动和社会生存的根本意义。他还明确提出:“……任何社会都必须具有意识形态。正如马克思所指出的,历史是对人类生存条件的不断改造,即使在社会主义社会中也是如此;因而人类必须不断地改造自己,以适应这些条件。这种‘适应’不能放任自流,而应该始终有人来负责指导和监督,这个要求的表现形式就是意识形态。”^②因此,在意识形态中起支配作用的乃是与人类的生存密切相关的价值和利益要求。在阿尔都塞看来,这正是意识形态与科学的根本区别。

阿尔都塞站在科学主义立场对意识形态的界定在西方理论界也遭到了一些批评。人们认为阿尔都塞的政治立场的暧昧主要就反映在他的意识形态和国家理论中。雅克·朗西埃(Jasques Rancière)就认为,意识形态在阿尔都塞的理论中原来是科学—意识形态这对范畴中的一个,而不是阶级斗争的主要场所和决定因素之一,它扮演着纯粹认识论的角色,这本来是完全正确的,可是后来因为阿尔都塞凭借意识形态、国家机器的概念和他对哲学定义的修正而得到意识形态理论的发展,这个发展在某种程度上使原来的正确性产生了偏差。^③尤其是阿尔都塞把意识形态看成是“一切社会总体的有机组

^{①②} 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,1984年版,第201、205页。

^③ Jacques Rancière, "On the Theory of Ideology", in *Radical Philosophy*, No. 7(Spring, 1974).

成部分”，否认意识形态是阶级社会的特有产物的观点更受到理论界众多的批评。尽管阿尔都塞的意识形态理论与马克思在《资本论》中关于拜物教的分析密切相关，但马克思的拜物教理论是资本主义生产方式特有的理论，在资本主义制度下，物的拜物教外表最终是从商品本质中产生出来的，因为劳动的社会性只有借助于它的产品在市场交换上的交换才能确立。其他生产方式中虽然也有各种类型的拜物教现象，但必须像马克思那样从对有关生产方式的具体特性的分析中得出它们的必然性来。这和阿尔都塞所论证的方法，即一般地断言社会本身的需要，是完全不同的一回事。当马克思把资本主义生产方式与共产主义生产方式加以对比时，他的意思很清楚，既随着商品生产的消亡，因此也随着对于以一般化的商品生产为基础的生产方式的存在来说是必要的这些机制的消亡，这个制度的拜物教外表的必要性也就随之消亡。

把握了马克思的这一学说，我们就不难看出，意识形态作为一种使人们与其存在之间关系神秘化的展现体系，在马克思、恩格斯经典著作中很清楚的是阶级社会的产物。在阶级社会中，意识形态本质上是一种工具。统治阶级利用这种工具，通过使社会内部剥削压迫的条件让人看不清楚的办法来维护它的地位，其本质带有欺骗性。工人阶级对这样一种意识形态的需要并不存在，因为工人阶级的利益在于消灭整个阶级社会。也正因为这个原因，揭示阶级剥削和阶级压迫机制的社会形态的科学是含有把采取无产阶级的政治立场作为其前提条件的一种科学，而且正是这种科学在无产阶级为夺取政权而进行斗争中引导着无产阶级。我们知道，马克思主义经典作家早已揭示了意识形态具有替现状辩护的本质特征。虽然意识形态表面上具有普遍性的特征，但实质上它是为特定的集团利益或特定的社会秩序辩护，为现存秩序提供合法性和合理性的论证。因此，意识形态是阶级社会的特定产物。阿尔都塞一方面把意识形态看做是阶级斗争的工具和阶级利益的反映，而不看做是先于科学真理存在的幻想；一方面又断言意识形态对于任何社会都是必要的（尽管他也承认意识形态总有一天会被科学所代替，并从世界上消失得无影无

踪)。他认为意识形态作为人类同自身生存条件关系的体验方式普遍存在于任何社会形态,当然也存在于无阶级社会。在他看来,在阶级社会中,意识形态是统治阶级根据自己的利益调整人类对其生存条件的关系所必须的接力棒和跑道;在无阶级社会中,意识形态是所有人根据自己的利益体验人类对其生存条件的依赖关系所必须的接力棒和跑道。无阶级社会正是在意识形态中体验社会对世界的关系适应与否,它在意识形态中并依靠意识形态去改造人们的意识,即人们的态度和行为,使之适应人们的任务和生存条件。他承认在共产主义社会中,意识形态的形式和其各种关系可能会发生重大的变化,甚至某些形式可能会消失,但无论如何不能设想共产主义可以没有意识形态。显然他的意识形态理论和马克思主义经典作家有关意识形态的学说存在着质的分歧。

在辩证法的性质和内容等问题上,阿尔都塞同样发表了自己独特的见解。关于马克思的辩证法与黑格尔辩证法的根本区别,阿尔都塞不赞同传统马克思主义理论家们的看法。这种看法认为,黑格尔哲学存在着辩证法与其唯心主义体系的矛盾,因而其辩证法是头足倒置的,应当把它颠倒过来,去发掘黑格尔哲学中的合理内核。阿尔都塞认为这种看法是错误的,黑格尔辩证法与马克思的辩证法之间有着一条不可逾越的鸿沟,其间的区别是本质的,它绝不是一种简单的颠倒关系。传统的马克思主义理论家们的看法根源于对马克思在《资本论》第二版“拔”中一段话的理解。在这段话里,马克思谈到在黑格尔那里,辩证法是倒立着的,必须把它颠倒过来,以便发现神秘外壳中的合理内核。阿尔都塞认为,对这段话的机械理解中,自然形成这样一种观点:辩证法一旦剥去了它的唯心主义外壳,就变成了黑格尔辩证法的直接对立面。由此,辩证法不但不再与黑格尔的颠倒了的世界发生关系,而且从此将被马克思运用于真实的世界。因此,似乎应当从黑格尔那里把辩证法拿过来,把它运用于生活,而不是运用于观念。

阿尔都塞认为,这样原封不动地照搬黑格尔形式的辩证法只能使我们陷入危险的境地。按照阿尔都塞的看法,在黑格尔的辩证法

中,矛盾是单纯的,即总体的一切部分都反映基本矛盾。黑格尔的总体是表现的总体,每一个部分都表现那包含着它们的社会总体,因为每一个部分本身都以其表现的直接形式包含着总体本身的本质。对马克思说来,历史不是精神本质的表现,而是这样一个过程,它的发展是构成它的不同层次的关系的结果,因为只有在整体各个部分不可归结的差异这个基础上,决定关系、因果关系,而不是绝对的内在本质才能建立起来。“不能想象黑格尔的意识形态在黑格尔自己身上竟没有传染给辩证法的本质,同样也不能想象黑格尔的辩证法一旦被‘剥去了外壳’就可以奇迹般地不再是黑格尔的辩证法而变成马克思的辩证法”^①。在阿尔都塞看来,我们只要仔细研究《资本论》,就可以发现所谓“神秘外壳”根本不是所谓“思辨哲学”、“世界观”或“体系”,不是一种可被认为同方法相脱离的成分,而是本身就属于辩证法。他还特别注意到马克思所说的辩证法的“神秘方面”和“神秘形式”,认为这清楚地表明,神秘外壳无非是辩证法本身的神秘形式而已,它不是辩证法的一种相对外在的成分,而是与黑格尔辩证法同质的一种内在成分。因此,阿尔都塞认为,解放黑格尔辩证法必须采取两个步骤:第一,剥去其第一层外壳即唯心主义体系,但这是远远不够的;第二,还必须把它从紧贴着它躯体的第二层外壳中解放出来,这第二层外壳就是同辩证法本身不可分割的一层皮,它本质上就是黑格尔的性质。对它的剥离就是破除神秘形式的过程,就是改造其内核的过程。

马克思的辩证法并不是黑格尔辩证法的简单的“颠倒”,它们之间有着根本不同的结构。阿尔都塞把辩证法的结构称之为“总体性”。他认为马克思与黑格尔这两种“总体”在本质上毫无共同之处。黑格尔的总体是简单统一体和简单本原的异化发展,或者更严格地说,是简单本原的现象和自我表现。在这种统一中,不同的社会现实只是理念现象上的表现,是理念自我发展的单纯外化和展现,因而具

^① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,1984年版,第69页。

有从属性。马克思则十分重视社会组织的复杂性,他把社会组织结构的各个子结构和结构要素都看做是非还原的。如果要素之间、要素和结构之间、结构和结构之间的关系归结为因果关系,阿尔都塞认为马克思的总体性观念和黑格尔的总体性观念实质上反映了两种截然不同的因果观,前者属于结构因果观,后者则属于表现因果观。

在阿尔都塞看来,在马克思主义产生之前,哲学史上存在着两种因果观:一种是线状因果观。所谓线状因果观是一种机械论的因果观,是古典经验主义的因果观,它反映的是一物简单地作用于另一物的因果性。这种因果观只能描述一个因素对另一个因素的作用,却忽略了整体对于局部的作用。另一种是表现因果观,是唯心主义对整体每一部分中整体具有的意义所做的考察,这种因果观在考察整体对于它的各个局部的影响和作用时,有一个未经论证的预设前提:一切整体都可以还原为一个原始的内在本质,而构成整体的各个局部则无非是这一原始的内在本质的现象和外部表现。阿尔都塞认为,结构因果观与线状因果观和表现因果观有本质的区别,因为结构不是外在的、强加的,而是出现于或者内在于事物的“要素——效果”之中的原因,结构并不完全出现在这些“要素——效果”的任何一个之中,而只存在于这些“要素——效果”及其关系的总体之中。马克思的因果观即是这种结构因果观。马克思的结构因果观既坚持社会的总体性结构对局部性结构的决定性作用,这些局部性结构对于其各自的构成要素的决定性作用,又承认了局部性结构对于社会的总体性结构、局部性结构的构成要素对于局部性结构的相对自主性。阿尔都塞认为,这是马克思主义理论的重大贡献。

在《读〈资本论〉》中,阿尔都塞并没有详细论述结构因果观这个概念本身,而是利用这个概念详细说明他关于科学完全是在思维中发生的过程这一观念。阿尔都塞的论述给人们一种暗示,告诉人们应当怎样对待结构因果观,即它在反映阿尔都塞认识论偏见中扮演的角色。阿尔都塞要批评现象和本质之间传统的二分法,在那里,现象是能够把它跟现实分离开,并从现实剥去一层主观幻想的面纱的。相反,正像我们在马克思对拜物教的批判中所见到的那样,资本主义

生产关系所培植的现象构成它的必要的存在方式。但更重要的是，对阿尔都塞来说，本质和现象的差异是同经验主义的解读理论联系在一起。按照这种理论，本质直接存在于现象之中，因为现象如果是主观的幻想，那么思维理解现实的能力就变得取决于现实的结构了。拒绝把现象当做幻想的面纱看待的另一面，是放弃把本质看做是只在现象的表面下潜行，等待着人们探索的目光立即可以加以理解的实体。这种本质概念构成阿尔都塞所称的线状因果观和表现因果观的基础，这种研究路径已经包含在多元决定的概念中。

众所周知，多元决定是一种结构的观念，这种观念认为，一种结构的复杂性，即它的各种要素的相互区别和相互依存关系，是通过下面的方式表现出来的：经济把结构内部占主导地位的角色移置给某一个层次，根据这个占主导地位的结构来组织其他的层次。由于这种移置，支配每个要素的因果观就不是能归为任何个别原因的一种东西，它是属于归根结底由经济决定的这个整体结构。阿尔都塞竭力要人们接受的是这样一种转变：要把本来把原因看做一种事物、一种实体、一种独特可指认出来的实体的看法，变到把它看做一种关系，要把从可以立即或者最终被指出、被掌握的东西，转变到把它看做由整体的结构对其各要素产生作用的移置。由此，结构是什么的问题已经非常明确，它是多元决定和归根结底的决定作用的机制。由此，阿尔都塞做了他的辩证法概念中一个认识论方面的补充说明，阐释了他对经验论的批判和多元决定论之间的关系。无论是他自己的多元决定论，还是马克思的拜物教理论，都使阿尔都塞得出这样的结论：现象不是什么不必要的东西、不是仅仅主观的幻想，而是现实采取的必要形式。他已经把这一点颠倒过来，证明现实不是躺在现象下面的什么东西，而是这种现象构成的关系。

按照阿尔都塞的看法，虽然在马克思的晚期著作中，有一种存在于实际状况中的结构因果观，并且马克思也曾为坚持这种新的因果观而斗争，但马克思本人却并没有从理论上系统明确地表述过这种因果观。这就是说，马克思在分析社会结构时实际运用了结构因果观，从而把自己的辩证法同黑格尔的辩证法区别开来，但正如一切发

明者的命运一样,他并没有自觉地思考过这种区别,没有进行一种恰当的理论阐述和概念确定。所以必须通过结构主义的“依据症候的阅读法”去发掘马克思的结构因果观,以明确马克思对黑格尔辩证法的结构上的根本改造。在表面上看,这似乎是一种将总体归结为其部分总和的原子论,然而实际上并非如此。因为在因果关系上和认识论上都是优先考虑构造成的整体。阿尔都塞所要批判的,是那种把整体看做存在于其部分中然而又能够与其部分分离开的经验主义。在他看来,整体和部分是不能分离开的,整体存在于其作用的关系中。这样在现实生活中,经济之所以归根结底起作用,不是因为别的层次是它的副现象,而是因为它决定哪个层次是占主导地位的。它的角色只有根据构成整体结构的各种关系,只有通过整体各要素相互关联的方式,才能够把握。

结构因果观在某种意义上概括了阿尔都塞的辩证法理论和他的解读理论,它们都把中心作用分派给意识形态,分派给其独特角色在于使社会形态的活动神秘化的结构,分派给能够解释清楚社会整体的复杂情况的历史唯物主义。

阿尔都塞从他的总体性理论出发,进一步阐释了他的结构主义“多元决定”的矛盾观。在《保卫马克思》中他写道:“马克思主义矛盾的特殊性在于它的‘不平衡性’或‘多元决定性’,而不平衡性本身又是矛盾的存在条件的反映,换句话说,始终既与的复杂整体的特殊不平衡结构(主导结构)就是矛盾的存在。根据这种理解,矛盾是一切发展的动力,建立在矛盾多元决定基础上的转移和压缩,由于它们在矛盾中所占的主导地位,规定着矛盾的阶段性(非对抗阶段、对抗阶段和爆炸阶段),这些阶段构成了复杂过程的存在,即‘事物的发展’。”^①这段话概括了阿尔都塞关于矛盾的一系列独特看法。在阿尔都塞看来,由于马克思的辩证法与黑格尔的辩证法有着不同的内在结构和总体性,因此,马克思的矛盾观与黑格尔的矛盾观也就截然

^① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,1984年版,第187—188页。

不同。在马克思的辩证法中,矛盾是有机结构的复杂统一体,事物的发展是矛盾的多元决定;而在黑格尔的辩证法中,矛盾是单纯的,事物的发展是单纯矛盾自始至终地一元决定的。阿尔都塞认为,马克思深刻地改造了黑格尔辩证法的结构。

在矛盾问题上则表现为一种与黑格尔截然不同的“多元决定”的矛盾观。这种“多元决定”的矛盾观承认事物过程的复杂性,并把这种复杂性看做是非还原的。他还把承认“有机结构的复杂统一体的既与性”看做是马克思主义矛盾观之区别于黑格尔矛盾观的根本前提。他认为马克思彻底取消而不是扬弃了黑格尔的前提,用与之毫无关系的甚至截然相反的另一个前提取而代之,这就是“把承认一切具体‘对象’具有复杂结构的既与性上升为原则”^①。“多元决定”的矛盾观同时还认为,矛盾的要害在于它的以主导结构为基础的不平衡发展法则。阿尔都塞说:“马克思讲的统一性是复杂整体的统一性,复杂整体的组织方式和构成方式恰恰就在于它是一个统一体。这是断言,复杂整体具有一种多环节主导结构的统一性。归根结底,正是这种特殊结构确立了矛盾与矛盾之间、各矛盾方面之间存在的支配关系。”^②“多元决定”的矛盾观还认为矛盾是诸种“条件”的复杂整体。每个矛盾都通过自身两个矛盾方面之间特殊的不平衡关系以及与其他矛盾的特殊的的不平衡关系,反映着它在复杂整体的主导结构中与其他矛盾的有机关系,反映着复杂整体的主导结构、现实存在和现实条件,并且与这些条件结合成一个不可分割的整体。因此,在阿尔都塞看来,矛盾不再具有单一的含义,因为矛盾本身和矛盾的本质反映着同复杂整体不平衡结构的关系。由此,“多元决定”的矛盾观还可以引申出这样的结论:主导结构中矛盾的“转移”和“压缩”是事物发展阶段性的根据;在复杂整体的主导结构中,矛盾的“转移”和“压缩”构成事物发展中的动力。阿尔都塞的所有理论也就最为集中地体现在上述结构主义辩证法中了。

^{①②} 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,1984年版,第170、174页。

通过以上分析,我们不难看出:虽然阿尔都塞用结构主义的方法来阐释马克思主义,但他基本上还是在马克思主义的理论路径上讨论问题,他的论述虽然明显带有结构主义的色彩,为了论战的需要,甚至发表了一些“矫枉过正”的观点。如:阿尔都塞认为马克思主义是“理论上的反人道主义”,把人的哲学看做是虚构出来的神话,并试图彻底打碎这种神话,但他还是提出了许多值得认真对待的理论与实践问题。如果客观地、全面地研究阿尔都塞的理论,不难发现他的理论来源远不止结构主义,而且要复杂得多。当然他的这些理论上的错误倾向不仅今天十分容易看出,即便在他所处的时代,也已经遭到了西方马克思主义内部不少人的抨击。其实,结构主义的客观精神和人道主义的主观精神是有相互补充的,阿尔都塞所提出的结构主义辩证法在这方面给我们留下了不少深刻的启迪。如果我们简单地将阿尔都塞的理论归之于结构主义,然后又将结构主义视为一种应当抛弃的资产阶级思潮,从而对阿尔都塞的理论做出完全否定的价值判断,这是一种极其简单化的做法。

不过从认识论的角度看,阿尔都塞对马克思主义思想发展的理解并没有摆脱二元论的窠臼。从本质上看,阿尔都塞的结论与人道主义的马克思主义的结论也没有本质的区别,但阿尔都塞的理论毕竟有其深刻性。他将意识形态置于文化哲学的层面,置于事实与价值、科学与人文、理论与实践的矛盾之中,进行深刻的理论反思,并进而把意识形态看做是贯穿人类历史始终的普遍性存在,这无疑赋予了意识形态以一种深刻而独特的内涵,给后人留下了极大的思考空间。如阿尔都塞一向反对把矛盾简单化,并进而在历史观上反对单纯的经济基础决定论,反对把经济基础和上层建筑对历史发展的作用绝对化,而把革命的产生和历史的发展看做是由于各种矛盾构成的复杂有机体多元决定的结果,这从某种意义上看,是克服了某些马克思主义研究者把历史简单化的倾向,也是值得充分肯定的。

下 篇

西方马克思主义对中国当代文论的影响

第三章 对文论基本问题的影响

20世纪80年代以来,中国改革开放的大潮迅速席卷了文学理论界。从新中国成立初期至“文革”结束,影响中国文论20多年的,在批判形式主义理论基础上形成的社会主义现实主义文学理论和毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》的精神指引下形成的革命现实主义和革命浪漫主义“双结合”的创作方法,逐渐被一些理论工作者视为“机械反映论”和“庸俗社会学”而淡出文论话语中心,中国当代文论迅速向世界开放,和国际“接轨”。在以后的近30年中,中国文学理论界引进了许多西方文学理论,例如,引入了从当年受到社会主义现实主义理论家们所批判的俄国形式主义,以及从俄国形式主义基础上发展起来的布拉格学派和法国的结构主义,还有大致在同一时期在英美等英语国家出现的诸如新批评、女权主义文论、解构主义文论、后现代主义文论、新历史主义、后殖民主义文论、文化研究、生态批评等等。在全球化语境中,它们也成了中国当代文论的前沿话语和最新走向。这些与“后学”(post-ism)紧密相关的新问题和新视角,使我国近20多年的文论空前活跃,对中国当代文论研究产生了相当深刻的影响,而在诸多新学、新论中,西方马克思主义始终是我国文论界非常重要的理论参照之一,可以说,中国学者对诸多文论基本问题的重新界定和思考,端赖于对西方马克思主义基本理论走向的逐步了解。

第一节 艺术中的人性和人道主义问题

西方马克思主义起源于 20 世纪 20 年代柯尔施、卢卡奇等人用黑格尔的主观辩证法来改造马克思主义的努力,它既否定第二国际把历史规律绝对化的倾向,又反对第三国际在实现历史规律时对人的自由意志的忽视,强调在推动历史进步时人的自由选择,形成了一种推崇主体性的文化哲学。卢卡奇在《历史与阶级意识》等著作中,反复强调人是马克思主义的出发点也是归宿点。在艺术生产过程中,卢卡奇一方面坚持反映论原则,一方面又认为是艺术形式把人提高到人的高度。以后他又在《审美特性》中提出:“一切属于人、人的关系的东西都是内在的,只有当它在这一艺术门类的特定形式中产生感性的纯粹外在形式的效果时,才能成为——审美的——存在。正如我们通常所见,这种形式的联系只是一种深刻内容性的直接表达,也就是人本身所能认识到的他所生活、所活动的周围世界实际是怎样的这一伟大生活真理的直接表达。这种审美的真理由自我认识和对世界的认识构成一个循环的运动:‘认识你自己!’的正当冲动把人引向世界,使得他对他的同伴、对他们在其中活动的社会、对作为他们活动场所和基地的自然界有所认识,并使它转向外部。”^①我们知道,“认识自己”是 2000 多年前古希腊德尔斐神庙中的著名碑文,打这以后,这句至理名言便为历代圣贤反复论道,至今未竭。卢卡奇则把审美活动视为一个“认识自己”的循环运动,视为支配自身命运的有效途径,表现出他深刻的人道主义思想。为此他还提出:“艺术形式把人提高到人的高度,艺术的自身世界,不论在主观意义上还是在客观意义上,都不是什么空想,不是什么超越人及其世界的超验的

^① 卢卡奇:《审美特性》(一),徐恒醇译,北京:中国社会科学出版社,1986 年版,第 442 页。

存在。它就是人的自身世界,正如我们所指出的,不论在主观意义上还是在客观意义上,在他面前的、他为之奋斗的是处于感性直接现实中人和世界的最具体的可能性。”^①与以往的人道主义理论家相比,卢卡奇关于艺术创造的人道主义论述中,富有了前所未有的辩证思想。

与卢卡奇相似,列斐弗尔也提出只有在艺术和审美中,人才有可能成为总体的人、完善的人。把艺术作为人性在当代资本主义社会异化状况下复归的主要甚至是唯一的途径,就是西方马克思主义文论的基本主张。西方马克思主义对苏联社会主义文论模式的批判,其中就包含了对其忽视艺术与美学的人道主义核心的批判。不过,卢卡奇、列斐弗尔等人的主张长期以来受到了国际共产主义运动内部的批判,直到20世纪70年代以后才得到一定的肯定性评价。

西方马克思主义的美学人道主义的思想,提出以马克思主义如何对待19世纪德国古典美学的主体性思想的问题,这一问题长期以来确实是马克思主义文论与美学的一个空白。因为马克思主义经典作家基本上把毕生精力用于对社会政治、经济、革命问题的研究,他们往往从政治革命的角度去对人道主义发表意见,而少有从艺术与审美的角度去论述人道主义问题。他们对人道主义思潮的论述,大多是批判性的,这是不容否认的客观事实。西方马克思主义的人道主义思想的复杂性就在于,他们并不限于在艺术和美学的范围来论述人道主义;美学人道主义的批评理论来源于他们的人本主义的世界观、历史观。事实上,西方马克思主义是书斋里的理论,它的人道主义思想在政治上并没有获得什么实际成果,似乎只有在美学上才结出了硕果。这从另一方面说明西方马克思主义的人道主义思想作为一种政治观、社会观、历史观,离开了马克思主义的基本立场,但在美学观、艺术观上对于马克思主义文论的发展却有一定促进作用。我们认为,这样的认识比较符合西方马克思主义的实际,也符合马克

^① 卢卡奇:《审美特性》(一),徐恒醇译,北京:中国社会科学出版社,1986年版,第443页。

思主义的基本原理,澄清了长期以来在西方马克思主义研究中的困惑。

这一认识的获得,应当归功于中国新时期对人道主义、人性论问题的讨论。中国的学术思想界长期以来受苏联模式的社会主义思想的影响,对人道主义一律采取批判、排斥的态度。1957年,钱谷融在《文艺月报》上的一篇《论“文学是人学”》,曾招致长达20年的严厉批判。新时期开始于对“文革”极左路线的批判和长期“左”的失误的反思,特别是从事艺术活动的作家、艺术家,在“文革”中陷入非人的遭遇,产生了对极左思潮一概排斥人道主义的行径的怀疑和批判,于是在“文革”结束以后,最早在文艺创作和评论中发出了对人道主义、人性论的呼唤。由此进一步引起了文艺学、美学和哲学界关于人性、人道主义的规模大、持续时间长的论争。1980年,讨论文章大量出现,到1983年,发表的有关人性、人道主义和异化问题的文章已经多达700多篇。1984年,这场讨论达到了高潮,一年之中约有500余篇论人的文章见诸全国大大小小的报刊杂志。经过一个短期的平静,1986年,这场讨论又重新“升温”,但由于众所周知的原因,讨论最终没能进一步深入就嘎然而止了。尽管如此,这场讨论给理论界留下了很多值得认真思考的问题。

在这场论争中,我国理论工作者提出和涉及的问题和达到的深度,与西方马克思主义几十年对人道主义的探索是不相上下的,问题涉及方方面面:对人性的界定、马克思主义与人道主义的关系、文学与人性的关系、文学与人道主义的关系等都是这次讨论的重点。这里既有一些人用传统思维对人道主义、人性的一概否定,也有一些人完全照搬西方马克思主义的理论,存在把马克思主义在世界观上人本主义化的倾向。

早在1979年,朱光潜就发表了《关于人性、人道主义、人情味和共同美问题》的文章,对文艺创作和美学中的一些禁区提出了自己的看法。他提出:“人性和阶级性的关系是共性与特殊性的关系。部分并不能代表或取消全体,肯定阶级性并不是否定人性。马克思《经济学—哲学手稿》整部书的论述,都是从人性论出发,他证明人的本质

力量应该尽量发挥,他强调的‘人的肉体和精神两方面的本质力量’便是人性。马克思正是从人性论出发来论证无产阶级革命的必要性和必然性,论证要使人的本质力量得到充分的自由发展,就必须消除私有制。因此,人性和阶级观点并不矛盾,它的最终目的还是为无产阶级服务。”^①朱光潜在文中提出“共同人性”和“共同美感”的问题,认为“马克思和毛泽东同志都是全世界无产阶级革命的导师,同时也是‘共同美感’的见证人。马克思在一系列著作中高度评价过奴隶社会、封建社会和资本主义社会的一系列的文艺杰作,从古希腊的神话、史诗、悲剧、喜剧,文艺复兴时代的但丁的《神曲》、莎士比亚的悲剧、塞万提斯的《唐·吉珂德》,直至近代巴尔扎克的《人间喜剧》,而且早年还亲自写过爱情诗。毛泽东同志也是如此,现代没有哪一位‘国故’专家对中国古典有毛泽东同志那样渊博而深湛的认识和终生不倦的钻研和爱好,而且在自己的光辉的诗词中吸取了中华古典精华,甚至不放弃古典诗词的格律,真正做到了推陈出新。难道这两位革命导师对各种类型社会古典艺术的爱好,还不能证明不同时代、不同民族和不同阶级有共同的美感吗?”^②朱光潜的文章在当时的学术界引起极大的反响,对朱光潜的观点,赞成者有之,反对者也有之。

有学者针锋相对地撰写文章提出,朱光潜认为人性论与阶级观点不矛盾,是在宣扬调和论。“从‘人性论’出发论证共产主义之说,就把马克思主义的基础抽掉了,不仅违背了马克思在《手稿》一书中从资本与劳动的对立出发分析问题的立场,而且把马克思主义将社会主义从空想变成科学的理论这一伟大的历史变革全抹煞了”^③。该文不仅代表了当时一部分人的观点和立场,同时还明确提出不同意“共同人性”、“共同美”等提法,主张用“共名作用”取代“共同人性”、“共同美”等提法,认为:“古往今来的一切具有共名作用的成功

^{①②} 朱光潜:《关于人性、人道主义、人情味和共同美问题》,载《文艺研究》1979年第3期。

^③ 计永佑:《两种对立的人性论——与朱光潜同志商榷》,载《文艺研究》1980年第3期。

的医术典型,至少都要:第一,它准确、恰当地概括了不同时代不同阶级的某种共同的人性;第二,它的性格无不表现了鲜明的阶级的人性。”“因此,文艺的出发点不是‘人性论’,不是那种把‘人性’理解为‘人类自然本性’的‘人性论’。文艺的出发点是社会历史发展着的生活,是共同的人性与阶级的人性统一的具体的人。”^①

在这场讨论中,就人性的界说,有学者把人性理解为人的本质,或称人的本质,是人区别于动物的根本属性。有学者则把人性理解为由人的本性所决定的、区别于动物的一些根本属性。这样,人性就是人的本质的表现,就不止一个了。有的学者则同时在上述两种意义上使用人性概念。在这其中,持人性即人的自然本性和人性就是阶级性的观念的人都很少,多数学者是从人的社会性着手,这是当时讨论中形成的一个共识,也可以看出在这个问题上,我国学者的讨论已经和国外学者特别是西方马克思主义者的研究路径很接近了。

也就是在这一时期,钱谷融发表了《〈论“文学是人学”〉一文的自我批判提纲》的长文,作者一如20年前一样,从五个方面对20年前提出的问题做了全面的反思。值得注意的是,作者在文中并没有抽象的关于人性、人道主义的界定和论述,而是开宗明义地指出:“……文学的任务,主要应该是影响人、教育人。应该是鼓舞人们去改造现实、改造世界,使人们生活得更好,而不在于反映现实。”“文艺之所以对人们有益,不仅在于人们可以通过它来认识现实(这当然也是重要的),而尤在于它能够激起人们改造现实的热情和毅力,能够使人们为实现人类的美好理想而斗争。”作者认为:“正因为人是社会现实的焦点、是生活的主人,所以抓住了人,也就抓住了现实、抓住了生活。你只要真正地写出了人、写出了人的个性,就必然也写出了这个人所生活的时代、社会和当代复杂的社会阶级关系,就必然也反映了整个

^① 计永佑:《两种对立的人性论——与朱光潜同志商榷》,载《文艺研究》1980年第3期。

现实。”^①可以看出,作者虽对长期影响我国理论界的机械反映论持彻底的批判态度,但并没有宣传或提倡抽象的人性或人道主义。作者所关心的首先还是文艺所应担负的社会责任。

在这场讨论中,王若水的《为人道主义辩护》一文在当时产生了一定的影响。文中提出的“从青年马克思到老年马克思”、“社会主义需要人道主义”等提法,显然对这一时期影响我国理论界的西方马克思主义的思想方法、研究路径给予了积极的回应。作者所要表述的核心观点就是:“马克思始终是把无产阶级革命、共产主义同人的价值、人的尊严、人的解放、人的自由等问题联系在一起的。这是最彻底的人道主义。这里不存在西方一些马克思主义研究者说的什么早期的‘人道主义的马克思’和晚期的‘非人道主义的马克思’的区别。”^②作者在明确社会主义需要人道主义的前提下,满怀深情地写道:

在进行社会主义现代化建设的今天,我们需要社会主义的人道主义。这种人道主义对我们的意义是什么呢?

——它意味着坚决抛弃十年内乱期间是“全面专政”和残酷斗争;抛弃把一个人神化而把人民贬低的个人崇拜;坚持在真理和法律面前人人平等,公民的人身自由和人格尊严不受侵犯。

——它意味着反对封建的等级和特权观念,反对资本主义的拜金思想,反对把人当作商品或单纯的工具,它要求真正把人当人看,并且从一个人本身而不是从它的出身、职位或财产去衡量他的价值。

——它意味着承认人是目的,不仅是社会主义生产的目的,而且是一切工作的目的;要建立和发展体现社会主义精神文明的互相尊重、互相爱护、互相帮助、友好合作的新型社会关系;反

^① 钱谷融:《〈论“文学是人学”〉一文的自我批判提纲》,载《文艺研究》1980年第3期。

^② 王若水:《为人道主义辩护》,载《文汇报》1983年1月17日。

对漠视人的官僚主义和损人利己的极端个人主义。

——它意味着重视社会主义建设中人的因素，发扬劳动人民的主人翁精神和创造性；重视教育，重视人才的培养和人的全面发展……^①

很显然，作者虽然对西方马克思主义研究者的个别结论，如将马克思分为早期的“人道主义的马克思”和晚期的“非人道主义的马克思”提出批评，但作者显然已经接受了西方马克思主义的理论主张，将马克思主义是无产阶级解放事业的理论改造成了马克思主义是人的解放学说，由此，作者的文章受到了一些学者的批评。如果说这一时期争论的重点还是在马克思主义与人道主义的关系，还是在为马克思主义争人道主义的地位的话，由于胡乔木《关于人道主义和异化问题》一文的发表，日后的讨论则开始转向人的主体、主体意识和价值观等具体问题了。

胡乔木《关于人道主义和异化问题》一文，首先把作为世界观、历史观的人道主义与作为伦理道德原则的人道主义做了根本性的划分，针对当时学术界的一些倾向，作者指出：“……现在确实出现了一股思潮，要用作为世界观和历史观的人道主义来‘补充’马克思主义，甚至要把马克思主义归结为或部分归结为人道主义。有的同志提出了‘人是马克思主义的出发点’这样的根本性的理论命题；有的同志宣传‘人——非人——人’（即人异化为非人，再克服异化复归于人）这样的历史公式；一些同志认为不但资本主义社会有异化，社会主义社会也有异化；一些同志热衷于抽象地宣传‘人的价值’、‘人是目的’这类人道主义口号，认为可以靠它们去克服这种‘异化’，如此等等的说法，提出了这样一些根本问题：究竟应该怎样来看待人类历史的发展、怎样来看待社会主义社会的发展？究竟应该用怎样的世界观和历史观，是马克思主义的历史唯物主义还是人道主义的历史唯心主义，作为我们观察这些问题和知道自己行动的思想武器？我认为，现

^① 王若水：《为人道主义辩护》，载《文汇报》1983年1月17日。

在这场争论的核心和实质就在这里。”^①作者在文中指出,作为世界观和历史观的人道主义同马克思主义的历史唯物主义是根本对立的。作者提出:“我们反对人道主义的抽象宣传,反对人道主义的唯心史观,但是,我们并不笼统地反对任何意义上的人道主义。我们要求对人道主义进行马克思主义的分析,批评资产阶级的人道主义,宣传和实行社会主义的人道主义。”^②作者同样充满革命激情地写道:

社会主义的人道主义并不是自发地、自然而然地形成的,而是在共产主义思想教育下、在先进分子的模范行动的带动下,逐步形成的。无论在革命过程中,还是在社会主义建设过程中,中国共产党都非常重视共产主义思想和革命伦理道德的教育,提倡全心全意为人民服务,提倡冲锋在前、退却在后,吃苦在前、享受在后,提倡一事当前,先为别人、为人民着想,提倡在必要的时候为了别人的利益而牺牲自己的利益,为了祖国和大多数人的利益而牺牲个人和少数人的利益。毛泽东同志在《纪念白求恩》一文中批评一些共产党员对同志对人民不是满腔热忱,而是冷冷清清,漠不关心,麻木不仁,号召大家学习白求恩同志毫不利己专门利人的精神和他对同志对人民的极端的热忱,指出一个人“只要有这点精神,就是一个高尚的人,一个纯粹的人,一个有道德的人,一个脱离了低级趣味的人,一个有益于人民的人”。这些都是崇高的共产主义精神,是真正的共产党人和真正的革命者的政治本色和革命品德;同时,从对待人的伦理原则这个方面说,也体现了革命的、社会主义的人道主义精神。^③

显然,作者在这里是在用社会主义的伦理道德原则来反对抽象的人性和人道主义。在他看来,这事关马克思主义的根本问题。“宣传人

^{①②③} 胡乔木:《关于人道主义和异化问题》,转引自陆梅林,盛同主编:《新时期文艺论争辑要》(下),重庆:重庆出版社,1991年版,第1361、1385、1390页。

道主义世界观、历史观和社会主义异化论的思潮，不是一般的学术理论问题，而是关系到是否坚持马克思主义的基本原则和能否正确认识社会主义实践的有重大现实政治意义的学术理论问题”^①。

胡乔木的文章引起了理论界的强烈反响，许多文章认为，胡乔木对人道主义两方面含义的划分是一个重大的突破，具有十分重要的理论和现实意义。这篇文章澄清了许多理论上的是非，为继续深入探讨人道主义问题奠定了基础。同时，胡乔木的文章也引起了不少争议和讨论。还有学者认为，世界观包含价值观，世界观与作为伦理道德的意识形态是一致的，所以不能将人道主义分为两个方面。还有学者认为，胡乔木讲的历史是没有主体的、历史主体是没有价值的，而价值变成了一种抽象的贡献，这样承认个体的主体价值是不够的。也有学者提出，必须用马克思主义阶级分析的方法对待人道主义问题。把“人”作为生长点的“一般人道主义”是抽象人道主义。当今世界两种制度、两种思想体系的斗争依然很激烈，宣扬一般人道主义，全人类性和人类共同利益高于阶级利益，淡化意识形态，只能是虚幻的观念，是有害的。这场论争并没有很快结束，1986年后，人道主义讨论又逐渐活跃，有不少学者继续主张“人是马克思主义哲学的中心问题”，认为马克思主义哲学以人为对象，把人的问题作为自己的中心问题，无非是说必须从人的利益、要求和愿望出发去说明人与自然、人与社会的关系。在这些论争中不难看出，西方马克思主义的思想方法已经在我国学者的思想意识中打上了深深的烙印，在有关人性、人道主义的论争中，我国理论界深受西方马克思主义的影响已经是一个不争的事实。

时隔20多年我们回首这场论争，从马克思主义的整个思想体系来看，从马克思主义经典作家在政治上对人道主义的无情批判来看，胡乔木当时的观点是恰当的。用这个观点来分析西方马克思主义的人本主义思想，是有说服力的，可以清楚地看到西方马克思主义在高

^① 胡乔木：《关于人道主义和异化问题》，转引自陆梅林，盛同主编：《新时期文艺论争辑要》（下），重庆：重庆出版社，1991年版，第1406页。

举人道主义旗帜时,作为世界观、历史观的失误和作为文论、美学的成就同时并存的复杂性。既然作为伦理原则的人道主义对于社会主义和人类有不可低估的价值,那么艺术和美作为伦理、道德自由的象征,就理应把人道主义作为美学思想的重要核心。这一点对于马克思主义文艺学、美学也不能例外。卢卡奇及许多西方马克思主义理论家在当代批评理论上所达到的高度成就,就与他们在艺术与审美上所贯注的人道主义精神直接有关。遗憾的是,我国新时期的文论还没有对美学的人道主义问题做非常深入的讨论和研究。这里的原因,主要是论争双方都并没有在实际上像胡乔木那样把人道主义的两个层次的含义划分清楚。提出主体性文学理论的人,往往越出了审美的边界,把人道主义引申为一种世界观和历史观;而批判主体性文学理论的人,有时又忽视了主体性文学理论中除了世界观和历史观的失误外,还包含了作为伦理观、美学观的人道主义的合理之处。由于论争主要在政治和社会历史层面进行,这对于澄清一些思想和理论的是非有好处,但又疏于对艺术和审美的人道主义问题的深入研究,这就在一定程度上影响了新时期文论对美学人道主义问题的深度发掘。目前我国对这一问题的研究与西方马克思主义美学相比,还有很大的差距,特别是关乎到社会主义社会是否存在异化等重大问题,还缺少西方马克思主义学者那样的理论勇气,对改革开放和社会主义现代化建设中出现的种种人性、人道缺失的现实问题也没有做出相应的理论总结。但这并不等于说,新时期文论在这一问题的研究上没有任何进展。许多学者在论述艺术本体时,都采用了人学的角度。大家认识到人性是现实的存在,文学艺术不应当回避而应当正确描写人性。在文学评论中,也重视研究作品对历史和人性的关系的把握。一些作家、评论家提出,在历史和人性的经纬交织的坐标上塑造人物形象的创作主张,加大作品对人性深度和历史深度的描写。这些论述显示了中国新时期文论发展的特色。

文学可以而且应当描写人物身上拥有的共同人性,这就使我国理论界过去长期争论不休的文学典型的共同性与人性的关系得到了共识。肯定人性是典型形象的共同性的一个基本的方面,这是新时

期文论的一个重大进步。何其芳在“文革”以前由于提倡典型的“共名说”，竭力发掘典型形象身上超越阶级性的因素，而被视为宣扬抽象的人性论，遭到不应有的批判。承认人性是现实的存在，承认文学对于人性的描写的意义，并用来讨论典型形象的复杂性问题的，与“文革”前“十七年”和“文革”时期相比，显然有了很大的进步和突破。

典型是成功的作品的标志，把人性纳入典型共同性的重要内容，表明人道主义的伦理和审美的目的，使人成为人、成为完美的人的伦理和审美的目的，可以而且应当成为文学创作与批评的价值尺度。人性是一种现实的人的实际存在的品格，是一种现实的客观存在，人性的善良与丑恶都是实际的存在，这是中国新时期文论较为普遍的观点。这使一些作品敢于正视社会中的某些丑陋、低级的东西，直面人生的阴暗，但同时又使这些作品往往缺少催人奋进向上的情怀。而西方马克思主义文论则更注重人道主义对人性复归的历史指向的关怀。人性与其说是现实的人的品格，不如说是现实的人所追求的理想。人性是人类文化对人的设定，是人之为人的设定。人道主义的光华和人性的魅力构造了一个审美的乌托邦，成为艺术价值的一个来源。人道主义作为审美理想对于艺术价值的意义，是人类文化的一种恒久的命题。它在中国文论建设中应当占据什么位置，如何把文学的理想追求同文学对现实的透视结合起来，在追求人道主义的审美理想时如何避免走向另一种假、大、空，也许是我们应当深入研究的问题。

第二节 现实主义与现代主义

西方马克思主义对现实主义的理解是随着现实主义的理论能否与现代主义的艺术相融合这一问题的争论而逐步明晰和完善的。众所周知，1859年前后，在马克思主义文艺理论发展史上，曾经发生过一场马克思、恩格斯与拉萨尔关于悲剧问题的论证，这就是我国文艺

理论界非常熟悉的“济金根论争”。这场论争在马克思、恩格斯现实主义文艺思想的发展中具有特别重要的意义。这次论争从表面上看,似乎是围绕着悲剧问题,实际上涉及更多的还是现实主义问题。如怎样从历史题材中提炼具有现实意义的主题;怎样在表现革命斗争时,把人民群众作为潜在的主体;怎样从历史的潮流中概括一定时代、阶级和思想的倾向或代表,把它们上升成为典型形象;怎样通过“做什么”和“怎么做”的辩证关系,突出人物形象的独特个性;怎样借鉴莎士比亚的创作经验,把巨大的思想深度和意识到的历史内容同莎士比亚剧作的情节的生动性和丰富性完美地融合起来;怎样通过相互对立的方式,把人物性格彼此区别得更加鲜明些;怎样以美学观点和历史观点的统一这个最高标准,去进行文艺批评等等。此时,马克思主义经典作家正式使用了“现实主义”这个名词来标榜和宣扬他们在文艺上的一贯追求。

1937~1938年,在德国马克思主义理论家内部又发生了一场影响广泛而深远的论争——“表现主义论争”。但因论争双方的代表人物分别是卢卡奇和布莱希特,因此这场论争又被称为“卢卡奇布莱希特之争”。值得注意的是,在论争过程中,布莱希特始终没有走向前台。参加这场论争的作家、艺术家和文学评论家大致有15人,站在前台的主角是卢卡奇和布洛赫,争论的焦点仍然是现实主义问题。卢卡奇与布洛赫、布莱希特之间关于表现主义的论争,不仅把争论推向高潮,而且事实上也成为西方马克思主义文论形成的契机之一。

卢卡奇根据他的理性主义、人道主义和总体性观点提出了“伟大的现实主义”的主张。他认为真正的、伟大的现实主义就是把人和社会当做完整的整体来加以描写,充分表现人的完整的个性,而不是仅仅表现他们的某一个方面;现代作家应努力仿效古典现实主义的传统,以总体性的视角揭示现代社会尤其是资本主义社会的物化现实。在他看来,现实主义因其把现实当做一个活生生的有意义的整体加以表现而达到了深刻。由于现代主义的哲学基础是非理性主义的,因此他对现代主义的评价始终不高,甚至认为乔伊斯和其他先锋派文学的代表们的只有一道非常窄小的柴门。战后,他沉痛地反思德

国历史：像德意志这样一个产生过众多伟大思想家的民族，为什么也会出现希特勒，形成法西斯主义？他认为这都是非理性主义发展的必然结果。德意志民族是个崇尚理性的民族，但理性发展到不恰当的高度时就会走向非理性，而非理性的必然结果就是法西斯。因现代主义的哲学基础是非理性主义，所以卢卡奇对现代主义始终持批评态度。他对“现实主义的伟大胜利”有着自己独到的理解。我们知道，文学创作与世界观的关系问题是一个复杂的问题，恩格斯讲“违反”“隐蔽”，列宁也提到这一点，他们都看到并指出了这种矛盾现象的存在。但更深一层，是卢卡奇将之置于现实发展之中，探讨世界观的深浅两层含义。恩格斯《致玛·哈克奈斯》的信，看到了现实主义创作与世界观之间的不统一，但是他无意去解释这样一些问题，卢卡奇自觉地挑起了这副担子。他以巴尔扎克、托尔斯泰等作家为例，仔细剖析他们的世界观与作品的矛盾的缘由。卢卡奇的理论既有他自己一贯坚持的总体性和人道主义观点，又有为迎合苏联的社会主义的现实主义美学的政治学立场而做的妥协，而后者在当时并不能获得西方马克思主义者的一致认同。归纳起来，他们的反驳主要集中在这样几个方面：

(1) 反对对现实主义做狭隘的理解。

(2) 承认艺术与政治有着密切的关系，但反对简单地把表现主义与纳粹法西斯的反动政治倾向联系起来。

(3) 强调形式创新的重要性。

布莱希特与布洛赫一方和卢卡奇对待现代主义的态度看上去似乎迥然不同，但他们都着力强调了文学的政治意义和社会功能，因而我们可以说，他们的美学原则也是现实主义的，只是这一原则在他们那里并没有得到明确而有系统的表述罢了。

除了这两种极端对立的观点之外，西方马克思主义内部对现代主义的理解和接受已有很大的差异：有费歇尔·加洛蒂等人以现实主义的角度接纳现代主义的宽容；还有马尔库塞等虽然理解现代主义，却又以浪漫主义的审美规范作为评价选择；他们中真正自觉维护现代主义，其美学思想具有明显现代主义特征的还有阿多诺和本雅

明。他们确信与采纳了现代主义的一些基本美学原则,如自我表现、多元叙述、不确定性、非人格化等,形成了现代主义的批评思想。近期的西方马克思主义的代表人物詹姆逊则进一步试图重建一种适应晚期资本主义现实的后现代主义艺术的革命政治文化理论:“认知绘画美学”——一幅当代社会文化的地图,对整个社会进行重新分析和评价。各自的整体价值观念决定了他们对文学思潮与文学创作的不同的褒贬态度。卢卡奇当年盛赞以巴尔扎克等为代表的现实主义文学。本雅明则进行了实质性的作家剖析,他对波德莱尔等诗人的阐释,发掘出现代主义文学作家的空前深刻的内涵,是对现代主义文学的一种有力推广,为建立起现代派艺术的艺术标准起到重要作用。同样,就结合作家作品方面而言,詹姆逊选择了从巴尔扎克到吉辛、康拉德、乔伊斯等现代作家,细致地考察了主人公形象的政治文化意义,探索了小说风格演变过程中“主体瓦解”的现实。

现实主义与现代主义之争既有十分复杂的社会原因,也有文学风格解构与重建的演变因素。而“整体性”概念是现实主义文学的一个核心概念,也是理解整个现代派艺术的一个关键概念,因而它成为辨析两者歧异的一个有效的视点。

在现实主义文论里,“整体性”指文学反映生活的整体,或从整体反映生活。它在卢卡奇的理论中被反复倡导,并成为衡量作家作品的最高标准,它源自马克思主义的历史观。卢卡奇认为马克思主义辩证法的本质是整体的范畴,并认为这个概念源于黑格尔。黑格尔的意思是,思维的最完善的形式是高度系统的,不仅是内在连贯的,而且是完全的和具体的,在其中个体没有被抹杀而是被保存。黑格尔的这个观点凝聚在《精神现象学》序言里,体现为“真理是整体”这样一句话。卢卡奇认为马克思将黑格尔的这个观点进行了唯物的改造,形成了一种具有一定前进方向与规律的整体历史观。马克思主义的观点认为,要对人类的社会生活进行整体全面的理解,不能以单纯的自然因素来解释历史,而是要将主体与客体的全部社会运动作为历史的基础,突出人类物质存在活动的实践性、社会性,如果要理解某一特别的历史事件或过程,就必须把它看做一个具体的整

体的一个方面。卢卡奇进一步推进了马克思主义观点,他认为只有当“真理不仅被把握为实体,而且被把握为主体”;只有当主体(意识、思维)同时既是辩证过程的创造者又是它的产物;只有当主体因此在一个由它自己创造的、它本身就是其意识形态的世界中运动,而且这个世界同时以完全客观的形式把自己强加给它的时候,辩证法的问题及随之而来的主体与客体、思维和存在、自由和必然等对立的扬弃的问题才可以被看做是解决了。显然,卢卡奇的论述中有了现代西方哲学的影子。

卢卡奇对历史概念的理解表明,马克思以实践唯物主义重建的唯物主义基础是历史。所谓历史,不是自然史,而是自然与人类的关系史,即历时态的人类社会实践历史。

马克思主义的历史哲学观点,经由文论作为中介,直接影响了现实主义文学的主体风格。历史进程无论在批判现实主义作家的创作意识中还是批评家的批评观念中都成为一个重要维度,几乎成了“一只看不见的手”,始终在发挥它对现实主义小说的建构与批评作用。

对批判现实主义文学的评价,总是强调在历史进程的高度上整体进行把握。现实主义作家作为创作主体,他们都拥有对社会、对客体认识的绝对自信,认为社会是可以和能够被他们认识和预见的,因而作家成为人们所瞩目的预言家,处于社会的中心,具有很高的声望。巴尔扎克说自己要当法国社会的书记员,力图将社会生活的各个方面、社会进程的各个阶段无一遗漏地写进大规模的《人间喜剧》的构想与实现,便是整体观念的典型体现,因此备受推崇。相对那些较为关注人物内心世界、对人类历史走向不予特别强调的作家,则不可能获得重要地位。卢卡奇通过将阶级身份与历史进程的对应,进一步明确了无产阶级是这一社会进程方向的代表。他认为无产阶级是阶级的历史发展和现实实践的产物,因而无产阶级意识自然便达到了对社会历史总体的认识,它必然代表历史的前进方向,因而阶级关系成为历史发展中的一种本质关系,文学被要求表现整体,自然首先就要求表现阶级关系。这便强化与缩小了原有的历史进程的视阈。在这种思想指导下,出现了代表这种观念的高尔基的《母亲》,它

将无产阶级母亲的成长与人类历史发展的方向与进程结合起来。而一些像狄更斯这样的资产阶级作家没有指明这一方向,因此而受到指责,因为他们往往只是对被压迫的社会下层人物寄予深厚的人道主义同情。对其政治视角的进一步发展 with 提升,便是后来的将无产阶级革命当做历史发展方向,并融入文学中的社会主义现实主义。

由于创作主体自信能把握历史方向与社会进程,作家们往往俯视整个社会,力求把握客体,表现其带有历史维度的生活的整体性。而作为客观发展的历史进程方向又只有一个,代表其方向的阶级也只有一个,这样就容易造成主体反映客体时受制于客体的规定性。这种规定性一方面容易使作家们的视角渐渐雷同化,同时它也给现实主义文学的创作带来一些具体的共同的特征。因为客体的一般规定性使主体与客体间、主体与主体间都具有了相通相知的基础,即在一个具体的历史背景下,对方在“我”的心目中都是可以依据规定性来把握的。具体到作品中,人物与事件都是清晰的、明确的,甚至内心活动也是透明的或可以把握的。所有的人所不同的只在于个性的差异,因此,在现实主义文学中,“个性”得到了史无前例的强调,它所体现的“典型”意义又和普遍的历史进程与同一阶级的阶级性关联。这就使得人物尽管有自己的个性,但客观历史进程所给予客体的规定性又使他具有普遍性,客体的规定性使对象成为可以把握的。因此,现实主义文学对环境与人的描绘都是清晰的,甚至对人物外貌都有十分精确的描绘。如狄更斯在《艰难时世》中对葛雷梗的外貌特征的精细描绘,莫泊桑的《羊脂球》对羊脂球的外型描绘,果戈理的《死魂灵》对梭巴开维支的外型及其与周围房屋、家具的相似性的表现,都属于清晰地把握对象的例子。现实主义创作具有共同特征,而批评更是被客观的规定性局限为一种模式,后来成为大家都反感的所谓机械决定论。

卢卡奇等强调启蒙、理性,强调历史进程的进步性、阶级斗争的客观性,这些无疑具有积极的、进步的作用。但现代主义的思想家与艺术家们则从反面看到理性与启蒙以及历史发展进程视阈的负面性。他们以一种极端的相对主义态度,强调自我意识的至高无上,从

而使一切坚固的东西、具体的东西、所谓客观的东西都融解为一种主观性。所有对象性的东西都成为纯粹相对的、受主体制约的作用或关系,这样,主体俨然是精神宇宙的创造者,从而切断了历史之维,切断了人与历史的联系,它以强调非理性的作用与价值而否定了历史进程的合理性。现代主义作家认为主体无力控制客体、控制生活,而是生活控制了人。过去现实主义小说中大写的人、推动历史进程的人变成了卡夫卡《变形记》中的虫子,这是两类不同作品中主人公形象的巨大变化。就作家而言,地位空前跌落,从中心走到了边缘。卡夫卡感叹自己在现代社会结构中的无能为力,他在短篇小说《乡村婚事》中写道,巴尔扎克的手杖上刻着,他能摧毁一切障碍,而我的手杖上刻着,一切障碍都能摧毁我。在切断历史之维的相对主义的视野中,一切都是偶然的、短暂的,历史的进程是不可知的,由偶然与混乱构成,人又如何去理解、又怎能理解历史进程与未来发展方向呢?况且一切都只是主体眼中的存在,并不存在能够为主体把握的纯粹客体,这势必产生出针对整体观反其道而行之的破碎观。

在现代主义文学中,表现生活的破碎印象与思绪的障碍成了主流。现代主义不认为生活是可以通过理性认知的,而主张通过直觉去感知生活,而这种主观性使一切变为飘忽不定的东西。现代主义在弗洛伊德学说的影响下走向了模糊不清的潜意识层面。由于没有坚实的客体的规定性作基础,在现代主义视野里,不仅客体不能把握,就是主体间也是无法沟通的。因而现实主义的客观现实、历史进程等反映对象,就为现代主义的“他者”所取代。现代主义文学强调他者的陌生性、他异性,人与他者是不能沟通的,他者在“我”的眼中是怪诞的。世界丧失了历史之维度与理性之维度,就成了荒诞派戏剧视野中的荒诞存在。存在主义的代表作家加缪在他的小说《局外人》中审视了现代人的这种存在状况。它表现人与人之间的陌生性、荒诞感,即使是“我”与自己的母亲、与自己的女朋友,甚至与自己,都有一种莫名其妙的隔膜、疏离的感觉。这种现象用马克思的话叫异化,卢卡奇的表达则是“物化”。两者的实质是一样的,均指人自己成了自己的对立面,对人来说是异己的。这些异己的力量使人与对象、

与他者之间构成了一种压迫的、怪诞的、生疏的关系。

在现代主义视阈中,人不像过去那样被划分成压迫者与被压迫者两类,而是成了一个整体:谁也不是这个人,也不是那个人,不是人自己,不是一些人,不是一切人的总数。谁是中性的东西,是不一般的或大家。在这种平淡无奇的无可确说的性质中,人,它不是一定的人,而是所有的人,却又不是所有人的总和,是它规定着的日常老套子的存在方式。……每个人都是别人,而没有人是他自己。

在现代主义这里,“整体性”表现为一种社会结构,所有人都在这种结构之中,所有人都一样被损害,因而也就没有了古典主义文学的那份强烈的人道主义同情。因而,现代主义文学普遍关注的不再是个体生命,而是普遍的生存。他们以强调生存的方法去寻求主体性的内核、主体性的真谛,海德格尔从荷尔德林的诗中读出“人要诗意的栖居”,希望在一种合理的存在中拯救行将濒临全面毁灭的人。因此新的现代主义思潮的热情表达了一种渴望,想从世界的崩溃中拯救赤裸裸的生存。

文学由现实主义的表现主体与客体间的被决定关系,转向现代主义的表现绝对主体,因而对现实的客观反映就被主体对他者的感受所取代。他人现实地存在着,他们作为客体被我经验,但又不仅仅是作为自然物体,他们又作为相对独立的主体被我经验。反过来,这些主体经验这个世界,同时也经验着我,就像我们经验他人一样,而且这种他人不仅仅表现在压迫者与被压迫者两类人之间,而是所有人彼此之间互为他者。

恩斯特·费歇尔和罗杰·加洛蒂就是这一倾向的代表。面对20世纪现代艺术日益发展的客观事实,他们执意要破除卢卡奇对现实主义的狭隘理解,赋予现实主义以新的尺度。在他们看来,凡是努力表现和把握现实的艺术都可视为现实主义。由于现实从来不是现成的东西,而是未完成的东西,是不断在打开的东西,或者说现实的发展是无边的,因而现实主义也是无边的。每个时代的艺术作品都是以其自身特有的方式或模式表现人与世界的关系,随着人与世界的关系的改变,艺术本身的语言或形式也会发生变化,19世纪的浪漫

主义、现实主义以及 20 世纪的现代主义,都不过是无边的现实主义的不同模式体现,也就是说,现代主义乃是“无边的”的现实主义。其实,无边的“现实主义”的提出,从目的上来讲也是想冲破列宁、斯大林以来在一些社会主义国家和共产党文艺理论界占统治地位的左的、狭隘的文艺理论束缚,扩大马克思主义文艺理论的世界性和宽容度,只不过,加洛蒂没有像卢卡奇他们那样正面出击,直接对“列宁主义”进行发难,而是采取了以守为攻的方法,即开放现实主义的界限,拓展其包容性,于是将卡夫卡、圣琼·佩斯和毕加索等都纳入现实主义的疆域。他还以马雅科夫斯基为例指出:马雅科夫斯基是未来主义代表之一,苏联一直把他当做最伟大的社会主义现实主义诗人,可见社会主义现实主义所要求的主要是政治倾向而不是创作方法。加洛蒂极力分析卡夫卡等人的作品与现实生活的密切联系,从而证实它们也是现实主义的,或者说希望现实主义也能把这些作家、艺术家的创作包括起来,从而使他们的作品也得到肯定。这当然要遭到恪守社会主义现实主义的理论家们的反对,因为卡夫卡等人根本没有表达社会主义政治思想。但是我们也必须看到,尽管加洛蒂强调人在现实中存在,人是创造者,他的现实主义观有其合理之处,但是,也有过分夸大之处。我们知道,我们不能把一切艺术都归入现实主义,即使强调人,也不能把现实主义扩大到无边的地步。现实主义是有边的,因为现实主义是一种理性主义,尽管现代主义是一种非理性主义,它也是有边的。加洛蒂只用艺术标准来确定现实主义,而忘记了用“美学观点和历史观点,以非常高的,即最高的标准来衡量”现实主义,因而扩大现实主义的边界,容纳“现代派”,这又是其局限之处。

但是,我们不难看到,从卢卡奇中经布莱希特到加洛蒂和费歇尔,针对现代主义这一新的文艺或文化现象,西方马克思主义确立了一种不同于苏联模式的现实主义美学形态。这一形态最典型的方面就在于,它在强调文艺对现实的再现或认知本质的基础上,尤其重视文艺随着现实或者说所要表现的内容的变化而在形式上进行创新和变革。西方马克思主义文论正是在对所谓的教条主义、苏联模式马克思主义文论的批判中,既寻找他们所理解的马克思主义文论的真

正传统,又用自己对马克思主义的理解,去吸收现代文论思潮中的非马克思主义思想,以期解答时代的文论问题。虽说在探索的过程中出现这样那样的偏差在所难免,但其一以贯之的研究路径,其对马克思主义的“修正”和“补充”,我们认为正是对马克思主义的真正继承和发展。

当马克思、恩格斯在世时,现代主义艺术刚刚兴起,还没有形成强劲的艺术潮流。他们的艺术评论主要是针对现实主义、浪漫主义艺术,特别是现实主义艺术而言的。关于现实主义的美学论述,在他们整个的艺术思想中占有突出地位。20世纪的正统马克思主义文艺学,根据列宁的反映论原理,认为既然艺术从根本上是对客观现实的反映,那么以真实地反映社会生活为己任的现实主义理应成为马克思主义文学批评的基本原则。前苏联于20世纪30年代提出社会主义现实主义的创作方法和美学原则,当时得到了世界范围的马克思主义者的响应。20世纪马克思主义文学批评的主潮可以说仍然是现实主义的。但是,现代主义的兴起,却成了20世纪的一个不可忽视的艺术事实,并在艺术领域获得了迅猛发展,影响不小。这是当代社会的重要文化现象。对这一现象,正统马克思主义研究得并不充分,一度还采取比较简单的全盘否定的态度。以研究西方资本主义社会为己任的西方马克思主义,没有回避这一美学事实,于是从20世纪30年代开始就表现主义等艺术现象发表了意见,并展开争论。卢卡奇在高度评价现实主义时,虽对包括表现主义在内的现代主义艺术潮流持全盘否定的态度,并在政治思想上予以批判,但当布莱希特等人用现代派戏剧走上街头、唤起民众反法西斯时,他是持赞赏态度的。而布洛赫、布莱希特等人则认为,现代主义不能划归任何单一的政治立场,不能认为表现主义艺术家都是法西斯主义的维护者。而且,单纯用19世纪的艺术标准来评价20世纪的艺术事实,是批评的错位。这场论争涉及了如何运用马克思主义文艺学的基本观点分析马克思以后的文化现象的问题,是在经典文本上恪守马克思的字句所表述的观点,还是在历史发展中不断面对新情况、研究新问题。具体而言,又涉及艺术与政治的关系和如何对待艺术遗产的问

题等。随着 20 世纪 60 年代中期,布莱希特在流亡途中针对卢卡奇的现实主义主张所撰写的笔记、文集的公开问世,对上述问题的讨论又重新热闹起来。

西方马克思主义文论关于现代主义有各种见解,有卢卡奇对现代主义的批判,有费歇尔、加洛蒂以现实主义框架来接纳现代主义的宽容,有布洛赫、列斐伏尔、马尔库塞虽然理解现代主义但却以浪漫主义为审美规范的抉择。自觉维护现代主义,其美学思想具有明显现代主义色彩的是布莱希特、阿多诺和本雅明。他们都赞同和采纳了现代主义的一些基本美学原则,比如自我表现、多元叙述、不确定性、非人格化等,形成了具有现代主义特色的批评思想。在西方马克思主义存在着现实主义与现代主义之争,在正统马克思主义与西方马克思主义之间也有现实主义与现代主义之争。这场争论从 20 世纪 30 年代一直贯穿到 20 世纪 80 年代的中国的新时期,直到今天还没有结束。可以说,现实主义与现代主义之争是 20 世纪马克思主义文论的世纪之争。

中国从 20 世纪 80 年代初开始,几乎重演了西方马克思主义 20 世纪 30 年代关于表现主义的争论。但是中国新时期文论关于现实主义与现代主义的争论与西方马克思主义中的类似争论又有明显的不同之处,这就是:西方马克思主义文论所面对的无论是现实主义或是现代主义的文学现象,都是西方本土的文化现象;而中国无论是“五四”以来被视为现实主义的文学,或是 20 世纪 80 年代被视为现代主义的新潮文学,都是在受到西方文化的强势影响之后发生和发展的,是一种跨文化影响的产物。这样,中国从 20 世纪 80 年代起文论中关于现实主义与现代主义的争论,就并不局限于这两种创作方法、风格、流派的得失之争,而是关注于现实主义的定义,怎样解读马克思主义经典作家关于现实主义的种种论述。人们谈论得更多的话题是,什么是现实主义、什么是现实主义文学的真实性、什么是典型和典型环境等,随着讨论的深入,日后人们更关注的是在当代跨文化的交流中,中国文学如何面对西方现代主义、后现代主义等新兴艺术潮流不可回避的影响。讨论的焦点似乎是中国新时期文学的发展,

需要不需要吸收西方现代主义、后现代主义,需要不需要中国的现代主义、后现代主义艺术,可以不可以产生中国的现代主义、后现代主义艺术,最终能够产生的是一种什么形态的现代主义、后现代主义。

1980年,李玉铭、韩志君在《红旗》杂志上发表了《对“写真实”说的质疑》一文,围绕现实主义的核心问题——文艺的真实性问题展开讨论。作者提出:“文学应当具有真实性,但具有真实性的东西并不一定就是文学。从这点出发,我们主张进一步强调文学的真实性,然而却又不赞同‘写真实’这个口号,也不赞同在这个口号下提出的一些不正确的文学主张。”^①作者在文中就艺术真实和生活真实、革命现实主义和自然主义、艺术美和生活美等问题做了认真的梳理。作者认为,“写真实”仅仅意指文艺要描写生活的真实。在这个口号下,有的同志主张艺术作品要写生活中的一切现象,有的同志则把真实说成是“衡量作品有无艺术价值和存在价值的尺度”。因此,作者认为这个口号不准确、不科学,不能与文学的真实性等量齐观。文学的真实性是指文学艺术作品通过艺术形象反映生活多达到的正确程度,这不是仅仅要求写生活的真实所能轻易达到的。

有学者不同意上述观点。周忠厚认为:“‘写真实’是马克思主义经典作家对文学艺术提出的一个基本要求。”“写真实”与文艺的真实性并无矛盾,恩格斯致玛·哈克奈斯的信中所说的“再现”、“真实”,“也可以理解为写真实”^②。还有学者进一步指出:“有的同志不反对现实主义,但反对‘写真实’,他们认为提倡‘写真实’就会使文艺创作走向邪路。我想,如果取消了‘写真实’,那么现实主义也就被釜底抽薪了。”^③文章坚持认为“写真实”这个口号是正确的,“写真实”是现实主义的重要的也是基本的特征。

针对李玉铭、韩志君在文章中提出“写真实”这个口号没有划清

① 李玉铭、韩志君:《对“写真实”说的质疑》,载《红旗》1980年第4期。

② 周忠厚:《马克思主义经典作家是主张“写真实”的》,载《红旗》1980年第12期。

③ 郑伯农:《也谈“写真实”这个口号》,载《人民日报》1980年10月8日。

现实主义与自然主义之间的界限,容易造成理解上的片面和错误的提法,有学者回应道:“‘写真实’和自然主义并无任何共同之处。”因为,“载描写生活事件的时候,自然主义只求表面上似乎真实,对于个别的现象只做记录式的描写,而不表现这些现象的内在意义,不显露本质的、典型的、合乎规律的东西”。相反,“写真实”“恰恰要真实地表现我们的社会主义生活,看出和写出生活中走向社会主义的东西,对现实生活要做出社会政治的、道德的和美学的评价,显露和表现生活中的本质、典型和不依人们意志为转移的客观规律,这是对现实主义的继承和发展”。很明显,这是两种根本对立的创作主张或创作思潮,“又为什么断言‘写真实’这个口号和自然主义是划不清界限的呢?又有什么根据,说自然主义的创作倾向来自‘写真实’这个主张呢?”^①

对李玉铭、韩志君在文章中提出,“文学艺术反映生活的过程,是一个创作性劳动的过程,是一个典型化的过程,是一个生活美向艺术美升华的过程,单纯强调‘写真实’是不会达到这个要求的,因此还是提真实地再现典型环境中的典型人物好”的提法,也有不少学者提出批评。有学者认为:“‘写真实’要求真实地描绘社会生活,当然不是止步于现象真实、生活的真实,而是通过典型化手段,达到艺术的真实。艺术典型化是一切进步艺术的共同要求,‘写真实’并不排斥艺术的典型化。通过典型化,作家、艺术家就一定要深刻地揭示描写对象的客观倾向性,其间也必然要求作家、艺术家的主观方面的思想倾向,对描写对象的评价等,与描写对象的客观意义融合起来、统一起来,同时解决描写对象的现象与本质统一问题,根据生活真实创造出艺术真实来。”^②此时,不少学者已经注意到,马克思主义经典作家对“写真实”的要求,不仅在于要写出细节的、局部的真实,而且还要写出典型环境中典型性格的真实,写出整个社会的真实。如果没有真实性,典型性就失去了基础,形象性也就没有意义了。

^① 陈辽:《为‘写真实’张目》,载《红旗》1980年第17期。

^② 叶纪彬:《论‘写真实’与‘写本质’》,载《文艺理论研究》1982年第3期。

随着现实主义问题越来越受到人们的关注,从1981年开始,马克思、恩格斯关于艺术问题的几封书信,特别是恩格斯关于现实主义的有关论述引起了理论界的广泛讨论。有学者认为,恩格斯在致玛·哈克奈斯信中所说的:“据我看来,现实主义的意思是,除细节的真实外,还要真实地再现典型环境中的典型人物”这句话,“无论是恩格斯的论述本身或是对它的理解和运用都有进一步探讨的必要。”^①作者不同意恩格斯关于《城市姑娘》的主要问题的看法,认为“它的缺点和错误不在于描写了一个不觉悟的、消极的群众形象,而在于它和过去一切批判现实主义的作品一样,对拯救人类命运的道路和方法开出了错误的、有害的‘药方’”,“散布了对于资产阶级虚伪的改良主义和人道主义的‘传统幻觉’”^②。其次,文章还就典型环境及其与典型人物的关系展开了讨论。作者认为:“文艺作品不管反映什么样的生活事件和社会环境,只要它能准确地表现出事物的个性特征和它在社会矛盾中所处的特殊地位……就能在一定程度上揭示出社会生活的本质真实,达到典型化要求。”^③他认为,在评价一部具体的文学作品时,没有理由,也没有必要去把其中的人物和环境的关系机械地分割开来、对立起来,从而陷入既要肯定其人物又要否定其环境的矛盾境地。

这种观点自然也受到了当时学术界的一些批评。有学者严肃地指出:“虽然恩格斯在信里一再鼓励哈克奈斯去表现她那个时代的英国工人阶级的积极面,但他并没有说根本不能去描写英国工人阶级的消极面。”他认为《城市姑娘》的症结在于哈克奈斯“把她那个时代的英国工人阶级写成了一个消极无为的阶级”。“恩格斯批评哈克奈斯笔下人物所生活、行动的环境不典型,就是指它不真实、不具有代表性,没有把时代的风貌,即英国工人阶级为摆脱贫困和恢复自己做人的地位所进行的积极斗争的社会环境描绘出来。恩格斯那句话的另一个意思是说,即使作家要刻画奈丽这样的消极、落后的工人,也

^{①②③} 徐俊西:《一个值得重新探讨的定义——关于典型环境和典型人物关系的疑义》,载《上海文学》1981年第1期。

应该把她放在当时积极的社会背景上去描绘”^①。

针对上述批评,前文作者发表了反批评文章。他一方面坚持认为自己对恩格斯论述的理解是正确的,一方面又认为:“恩格斯致致玛·哈克奈斯的那封私人通信中,对于像‘典型环境’和‘典型人物’以及二者的关系这类非常复杂的文艺理论问题并未展开全面系统的论述,而且其中的有些表述也并不具有严格的科学定义性质。”作者还就“消极环境”能否反映时代本质、如何理解“在积极的环境中”描写“消极形象”等问题展开反批评。由于所涉及的问题事关马克思主义文艺理论的核心问题,除争论双方继续发表文章各自陈述自己的观点外,理论界也有不少学者投入这场争论。

有学者提出:“恩格斯提出的现实主义要求,并不是人为的强制的公式。它本身是现实的反应,它是从正确解决文艺和现实关系出发的,而且它也是过去艺术经验的一个总结。要求‘真实地再现典型环境中的典型人物’,首先就要求我们在现实发展过程中历史地观察生活、观察人物。”在该学者看来,恩格斯对现实主义的要求的根本精神是在这里。而这个根本精神,在十月革命后,是被社会主义文学艺术的经验所证实和发展了的。“典型环境应该看做是总的社会历史环境和具体人物生活在其中的具体环境的统一,既不能只讲社会历史环境,也不能只看到具体人物生活在其中的具体环境。恩格斯关于典型环境和典型人物关系的思想,不能认为是一个人为的强制的因此是‘必须破除的公式’,恩格斯这个关于现实主义的见解之所以正确,就因为它符合事实,经得起历史上许多伟大杰出的现实主义作家的艺术实践的检验,问题只是我们要正确地去理解。”^②

发生在20世纪80年代的这场论争其意义远不在论争的双方各自陈述的观点,而是通过这场论争使我国理论界意识到,从当代文艺思潮的宏观视角和对待马克思主义文艺理论的态度着眼,这场论争至少引起了理论界对马克思主义经典作家现实主义、典型等理论论

^① 程代熙:《不能如此轻率地批评恩格斯》,载《上海文学》1981年第4期。

^② 陈涌:《关于现实主义》,载《文艺报》1982年第12期。

述的重新认识与解读。

如何对待马克思主义经典作家关于文艺问题的一系列论述,是这次讨论的核心问题。20世纪80年代的中国,正处在拨乱反正的重要历史时期。理论界一方面急于从长期左的文艺思潮、文艺政策的影响下解放出来,一方面也确实出现了另一种极端:不顾及事实根据地指责马克思、恩格斯等经典作家的一些论述,甚至是谁敢于在报刊上、在公开场合“批评”马克思主义经典作家,不管“批评”的是什么,也不管“批评”是否正确,就会被一些人视为“思想解放”。在这种背景下,另一些理论工作者站出来,公开维护马克思主义文艺理论的纯洁性、科学性、权威性也是十分正常的事情。马克思主义经典作家的文艺论述,是在他们所处的那个特定的历史时期提出的。我们不能离开经典作家活动的历史环境和历史语境去孤立地讨论其个别论述和个别结论。通过论争,理论界加深和普及了对马克思主义文艺理论,特别是现实主义整体论述的认识,增强了坚持马克思主义基本原则、立场的自觉性。

如何准确解读马克思主义经典作家关于现实主义、典型等的具体论述,是这次讨论中理论界关注的另一焦点。为什么在当时会出现认为恩格斯对现实主义的要求,是一种“必须破除的公式”?理论界普遍认为,这是因为在相当长的一个时期,理论界对恩格斯关于典型的论述存在着庸俗化的理解,并且在创作实践上带来了严重的后果。我们对典型环境很少历史地、具体地理解,在典型人物问题上,典型性等于阶级性的思想占了上风,这是造成创作上公式化的重要原因之一。但在讨论中很多学者指出,文艺理论和创作实践中这些问题并不是恩格斯本人的思想,我们需要的是正确解读恩格斯关于典型环境和典型人物关系的有关论述,而不能认定它是“一种必须破除的公式”。

西方马克思主义与中国当代关于现实主义与现代主义的争论,促使人们进一步认识到艺术向前发展的轨迹,在现代艺术创作中也逐渐出现一种现实主义与现代主义艺术观念、技巧融合的趋势。在中国的新潮文学中有并不浅淡的现实主义背景,在近年“现实主义回

归”浪潮中,作品(无论内容还是形式)回荡着现代主义所坚守的现代性的幽灵。有时很难说一个作品是现实主义的还是现代主义的。21世纪的艺术有可能走向多种创作方法的综合,这也许就是世纪之争的结果。今天,现实已经从传统的观念合理性的中心意识走向了社会运作的各个领域,从社会瞩目的重大事件走向了人们具体生存的日常生活;个体感性生命存活的实在性、世俗性,具有比以往更多的人生内涵和意义。这种新的重视日常生活与个体世俗生活的现实观,就是现实主义与现代主义在当代文学中相互渗透、融合的客观基础。由于我国文学有现实主义的深远传统,在创作方法上可能会出现现实主义基础上的多元深度融合,形成一种开放的现实主义。近年“现实主义回归”的现象已经在预示着这一点。

第三节 对当下理论问题的思考

一个时期以来,我国文学理论界和美学界围绕着审美问题,先后提出了审美反映论、审美价值论、审美意识形态论等一系列命题,这对纠正以往文论中“文艺为政治服务”、“文学从属于政治”等理论缺陷,反拨长期束缚文论界的左的思想,确实具有重要的理论与现实意义。时下文论界又有一种倾向:将文学理论研究美学化,并声称这是“使文学理论走向学理化的战略转移”,近年来又有学者提出将审美意识形态作为文艺学的第一原理,并用这个概念去统摄文学的全部本质和特性,这是一个需要认真探讨的问题。

如前所述,意识形态(ideology)这一概念最早是由19世纪初法国经济学家、哲学家特拉西(Antoine Louis Destutt de Tracy)在《意识形态概论》中首先使用的。它指考察观念的普遍原则和发生规律的学说。在马克思、恩格斯经典著作中,最早出现这一概念是在《神圣家族》的“对法国革命的批判的战斗”这一节中,以后他们又在《德意志意识形态》的有关论述里具体阐述了这一概念:“思想、观念、意识

的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者,但这里所说的人们是现实的、从事活动的人们,他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往(直到它的最遥远的形式)的制约。”^①按照马克思、恩格斯的理解,独立的意识形态的产生与社会分工、与精神生产的独立化及其职业精神生产者,即思想家的出现直接相关。“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。从这时候起意识才能真实地这样想象:它是某种和现存实践的意识不同的东西;它不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西。从这时候起,意识才能够摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等”^②。显然,马克思主义经典作家认为,这种独立化的精神生产及其成果就是意识形态。

同时,在马克思主义经典作家还看来,意识形态不是与现实的历史进程完全无关的纯粹的理论形态,而是具有深刻的政治内涵。在这个意义层面上,他们和特拉西所使用的意识形态概念并无二致。马克思主义经典作家认为在有阶级存在的文明时代,社会的运行和统治往往要借助于意识形态的力量,以此取得社会统治的合法性基础。每个时代,作为统治思想或指导理论的意识形态总是同特定阶级的地位和利益相关联,但无论是统治阶级还是被统治阶级,都倾向于赋予自己的意识形态以普遍性的特征或普遍性的形式,把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益,把自己的意识形态描绘成唯一合法的、有普遍意义的思想。因此,“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说,一个阶级是社会上占统治地位

^{①②} 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年版,第30、36页。

的物质力量,同时也是社会上占统治地位的精神力量”^①。马克思主义经典作家不是像拿破仑那样,把意识形态简单地看做是“荒谬的诡辩术”、“有毒的学说”,而是揭示了意识形态具有替现状辩护的本质特征。虽然它表面上具有普遍性的特征,但实质上它是为特定的集团利益或特定的社会秩序辩护,为现存秩序提供合法性和合理性的论证。恩格斯在晚年致梅林的一封信中更明确地说道:“意识形态是由所谓的思想家通过意识但是以虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的,否则这就不是意识形态的过程了。因此,他想象出虚假的或表面的动力。”^②由此,我们也不难看出,马克思主义经典作家不是在中性的或肯定的意义上使用意识形态这个概念,而是在否定和消极的意义上使用这一概念,他们对意识形态持彻底批判的态度。

值得注意的是,马克思主义经典作家以后的一些马克思主义理论家、一些西方资产阶级学者却将这一概念中性化。如卢卡奇就对意识形态概念做了实用主义的解释,将意识形态作为工具。他在《历史与阶级意识》中写道:“一个阶级越是能心安理得地相信积极的使命,越是能百折不挠地、本能地根据自己的利益驾驭一切现象,它的战斗力也就越大,这一点是必须肯定的,而且也并没有过高估计这些意识形态因素的实际作用。”^③这里,卢卡奇已经抹杀了意识形态的虚假性,认为无产阶级也可以像资产阶级那样使用意识形态这一工具。与卢卡奇相似,葛兰西也认为,意识形态不是一种虚假意识,而是社会构成的一个必不可少的方面。所以根本不存在传统马克思主义所谓的意识的真实或虚假的问题。“客体”与对客体存在的“体验”被他严格区别开来,借此,意识形态与体验、想象活动得以紧密结合(不但存在着真实的关系,而且更存在体验、想象的关系),意识形态

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年版,第52页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年版,第726页。

③ 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,北京:商务印书馆,1992年版,第124页。

也被理解为人类对真实生存条件的想象关系。意识形态既是生活的又是想象的,它是作为想象的生活;反映的也不是人类同自己生存条件的关系,而是他们体验这种关系的方式,这就是所谓意识形态是个体与其存在的真实状况的想象性关系的“再现”。换言之,所有意识形态都不是再现生产的现实关系,而是那些个体生活于其中的真实关系的想象性关系。意识形态是人与世界之间想象性关系的再现,意识形态再现了个体与生产方式的关系,是社会行为者与社会之间的想象性关系。意识形态就是个体对其存在的真实状况的想象性关系。

与葛兰西的“文化霸权”角度不同,阿尔都塞是从“意识形态国家机器”角度着手,从意识形态的角度重新定义了国家,认为国家就是意识形态国家机器,它通过意识形态的再生产维持着自身的存在。显然,两人在理论上尽管各有特色,但通过意识形态的分析来建构自己的理论,以及直接思考社会整体存在的可能性,却是其中的共同之处。

也有一些西方学者,从实证主义立场出发,将意识形态规定为与科学、真理相区别的属于价值领域的精神,并做了实用主义的解释。将意识形态概念中性化,其影响是十分严重的。它不仅掩盖了意识形态的真实内涵,使人们对之缺少了必要的警惕,一些资产阶级理论家还将这些早已扭曲了的意识形态的“罪名”强加到马克思主义头上,认为马克思主义不是科学,而是意识形态,提出要区分马克思主义理论中“科学成分”和“意识形态成分”。

值得一提的是,在西方马克思主义和欧美新左派中,也有一些学者重新“修正”了卢卡奇等人对意识形态的实用主义解释,更批判了资产阶级学者对意识形态的歪曲,如雷蒙德·威廉斯在《马克思主义与文学》中就明白地指出:

“意识形态”这一概念并不是马克思主义首创的,也不限于马克思主义专用。但它显然是马克思主义关于文化——特别是文学和思想观念——的整体理论思想的一个重要概念。而难点

在于,我们不得不对马克思主义著作中有关这一概念的三种常见的说法加以区分。概括地说来,这三种说法是:

(1)“意识形态”是指一定的阶级或集团所特有的信仰体系;

(2)“意识形态”是指一种虚幻的信仰体系,即由虚假的观念或虚假的意识所构成的体系,这种体系同真实的或科学的知识相对立;

(3)“意识形态”是指生产各种意义和观念的普遍过程。^①

威廉斯指出上述三种说法的目的是为了说明:“在某一马克思主义派别当中,上述第一种含义和第二种含义有效地结合在一起。在阶级社会中,所有的信仰都建立在一定的阶级立场上,所有阶级的各种信仰体系,或者说得广泛些,所有先于或有别于无产阶级的那些阶级的信仰体系在当时都部分或全部是虚幻的,而形成无产阶级的目的在于消灭阶级社会。由这一影响巨大的普遍命题所引发的各种具体问题已在马克思主义内部引起了激烈争论。人们常常看到,类似的命题只采用第一种含义,例如列宁关于‘社会主义意识形态’的表述。另一种做法则是在此基础上广义地保留了第二种含义和第三种含义,但对二者有所区分。这种方法采纳了第一种含义中‘所有的信仰体系(包括阶级社会中无产阶级的信仰体系)都建立在一定的阶级立场上’的意义,同时又采纳了第二种含义中‘与各种科学知识——它们都建立在真实的而非虚幻的基础上——(在广义上)相对立’的意义。至于第三种含义则隐去了大部分的联系和区别,因为意识形态的过程——即意义和思想观念的生产过程——在当时被视作一般性和普遍性的。而意识形态既指这一过程本身,也指对这一过程的研究。于是,与第一种含义和第二种含义相关的种种立场观点

^① Raymond Williams: *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977, p. 55.

就都成了马克思主义意识形态研究的课题。”^①威廉斯在书中强调了意识形态的虚假性,并对意识形态采取了批判的立场,坚持了马克思主义经典作家的意识形态理论立场。

威廉斯的学生特里·伊格尔顿,在《马克思主义与文学批评》中同样坚持了这一立场,他认为:“……意识形态不是一套教义,而是指人们在阶级社会中完成自己的角色的方式,即把他们束缚在他们的社会职能上并因此阻碍他们真正地理解整个社会的那些价值、观念和形象。”他还以《荒原》为例,指出:“在这个意义上,《荒原》是意识形态的:它显示一个人按照那些阻止他真正理解他的社会方式,也就是说,按照那些虚假的方式解释他的经验。一切艺术都产生于某种关于世界的意识形态观念。”^②以后,伊格尔顿又出版了《审美意识形态》一书,作者在书中并没有刻意要提出一个“审美意识形态”(Aesthetic Ideology)的范畴,他在书中甚至也没有把“审美意识形态”作为一个严格的概念加以界定。作者的写作目的是以意识形态中的特殊的审美领域与“一般意识形态”(General Ideology),即一定社会中占主导地位的意识形态加以区别,以便最终以“文化生产”的观念来连接基础与上层建筑的复杂关系。不过,这个概念却很快被我国一些理论工作者所反复引用。

最近又有学者撰文,认为:“文学‘审美意识形态’论,是一个时代的学人根据时代要求提出的集体理论创新,它是对‘文革’的文学政治工具论的反拨和批判。它超越了长期统治文论界的给文艺创作和文学批评带来公式主义的‘文艺为政治服务’的口号,但它的立场仍然牢牢地站在马克思主义上面。”^③显然,论者的目的已经不是如伊

^① Raymond Williams: *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977, p. 55.

^② 特里·伊格尔顿《马克思主义与文学批评》,文宝译,北京:人民文学出版社,1986年版,第20页。

^③ 童庆炳:《新时期文学审美特征论及其意义》,载《文学评论》2006年第一期,第69页。

格尔顿那样,以“文化生产”的观念来连接基础与上层建筑的复杂关系,而是欲将这一概念作为文艺学的第一原理,并冠之以马克思主义的立场,这就需要文艺理论工作者,特别是持马克思主义立场的文艺理论工作者审慎对待了。

历史唯物主义的基本原理告诉我们,一定社会形态中社会经济结构的性质必然决定着该社会形态中存在于各种具体社会意识形式中社会意识的性质。因此,具体的社会意识无论归属于什么领域和分工形式,其社会性质都要受到经济基础的制约和支配,从而产生社会意识在社会性质上的差别和划分,各自形成特定的样态、面貌。另一方面,不管何种意识形式、何种意识因素只要产生并存在于某种社会形态之中,就有可能或多或少地、直接或间接地、显露或隐曲地体现出该种社会形态的社会性质。同时,它们会聚合成一个统一的、整体的意识样态——意识形态。

文学的特质不能简单地用审美意识形态涵盖。意识形态表示的不是意识的实体自身,而是意识的性质、样态,它不是由各种具体意识自身组成的,而是由各种具体意识的社会性质组成的。它要以具体的意识、观念为存在载体,却不以具体的意识、观念为自身实体的构成要素。具体说来,从社会结构划分看,每一具体的意识即可以从水平层次上归属于社会心理或社会意识形式,也可以从分工形式上归属于政治、法律、道德、宗教、哲学、艺术。从社会性质上划分,每一意识都只能现实地、具体地存在于特定社会中,该社会的特定经济形态决定着该意识同该社会全部其他意识因素一起,构成了具有特定性质的意识形态。

文学既有一定的意识形态性,也具有对现存意识形态的超越性。我们说意识形态作为某一社会意识的整体样态,遍及社会意识系统的所有层面的所有意识都是它的体现者。然而社会意识如同世界上其他事物一样,内部存在着肯定与否定、保持与冲撞等对立因素。社会意识也恰恰是在两种因素的对立统一运动中发展变化的。具体说来实用意识与审美意识就是一对儿对立因素。处于意识结构现实层面的实用意识维护现实的品格要求它立足于现实、保留现实,并对不

符合的其他意识内容、意识因素进行管束和抑制。处于意识结构超越层面的审美意识其超越品格要求它否定现实、指向理想。这样看来,实用意识(特别是规范意识)是一种专注于“在场的东西”的意识,也是与现有的意识形态保持同一性的意识。但作为对立项的审美意识却不是如此,一方面它要违背本性被迫成为一定意识形态的表现者,一方面又是它体现的意识形态的否定和批判者。因为它的超越品格要求它不注意“在场的事物”,它要冲破沉闷的现实束缚,去探寻表现世界背后的真实存在……“不在场的东西”。

由此可见,审美意识作为独立的意识类型不过是一定社会意识形态的表现者,不能单独成为一种意识形态。文学与意识形态不同质,文学是“一种意识形态”或“一种审美意识形态”的说法就很难成立。当我们说文学具有一定的意识形态性时,其审美因素已经内在地包含其中了。意识形态性的现实实用特征和审美的非功利、超越及自由性特征使二者具有天然的相斥性,它们不可能融会成为一个实存事物。所谓“审美意识形态”,其实是一个不能成立的虚幻概念。

文学的性质或文学的本质问题一直是文艺理论争论不休的老问题。新中国成立以后,马克思主义成了我国的主流意识形态,在文艺领域马克思主义文艺理论也占据了主导地位,这确实为马克思主义文论的传播与发展提供了前所未有的大好条件;但同时我们又要看到,这种有利条件的获得,是由党和国家的政治机构提供的,而并非是文艺自身所能完全提供的,在这种情况下,党和国家政治机构也必然要求文艺理论服从和服务于政治机构的特定政治需要。马克思主义文艺理论的建设和发展,纳入了社会主义国家的政治生活轨道,文艺的重要问题都与党和国家的政治生活息息相关,而且往往以党和国家的政治决议的形式实施于文艺界,这也就是相当长一个时期我们所走过的后来又被猛烈抨击的“苏联模式”的马克思主义文艺思想及其文艺政策。客观地说,这种理论模式并非一无是处,历史上也确实起过一些进步作用。但是由于受到机械唯物论和庸俗社会学,特别是前苏联学者的影响,人们确实习惯于在认识论的范畴里讨论文学的本质,认为文学是反映社会生活的特殊的意识形态、文学是社会

生活的反映、文学是社会生活的形象的反映,对文学作为语言艺术特性的研究确实不够。这种研究路径发展到极端,必然忽视文学自身特性的研究,而将文学视为政治的附庸、政治的奴婢,必然提倡文学为政治服务;在那个阶级斗争和“抓意识形态领域里的阶级斗争”的特定年代,必然导致文学为阶级斗争服务,这种文学观念和文学政策给我国文学事业造成的危害在10年“文革”中达到了顶峰。有鉴于这些沉痛的教训,进入新时期,人们对文学为政治服务,特别是文学为阶级斗争服务的工具论文学观进行了深刻的反思,重新强调文学的审美特性,强调研究语言艺术的特性这是十分自然的。但与此同时,我国文论研究又出现了过分强调创作主题的主观能动作用,甚至把现实世界都包含在人的感情和幻象之中,强调文学的审美功能,仿佛文学除了审美功能外,不再有其他特性了,这其中,将文论研究美学化是一个值得关注的倾向。

我们知道,文学理论与美学理论虽有其共同点和相似点,但毕竟是两个不同的研究领域、两个不同的学科。在美学界,尽管美感的愉悦性或者说审美个体无功利性是否真的与社会功利绝缘,是一个长期争论不休的老问题。但人们还是普遍承认,随着社会实践和社会生活的发展,出现了由实用到审美的过渡,美感意识从与实用观念的直接联系中分化出来后,人们在审美欣赏中就不再考虑对象对人的实用功利价值了,审美愉悦性取得了相对独立的价值。在审美中,人的感觉至关重要。感觉是人的一切认识活动的基础,而审美活动作为主体对审美对象的直观把握,也是以感觉为基础的。审美主体只有把握了审美对象的各种感性状态,才可能引起审美感受。审美过程中其他更高级、更复杂的心理反映形式,如知觉、想象、情感、思维等,都是在通过感觉所获得的感性材料的基础上产生的,因此经验主义美学家帕克甚至认为感觉是进入审美经验的门户。与美学理论相比,文学理论则有明显的差异。文学虽然也以审美的方式把握世界,但它却是以知觉的方式来把握世界的。知觉不同于感觉,也不同于思维,它是感觉和思维的中间环节,属于思维的感性阶段,但比感觉复杂和完整。尽管作家也要做理性的思考,但他在掌握和反映客观

时,必须持知觉的方式,才能符合审美的要求,更为重要的是,文学不能简单地追求审美愉悦。文学还要讲价值(尽管审美也有价值系统,但却与文学的价值系统有着不同的内涵),还要讲社会功利目的,这是任何一位有社会责任感和有良知的作家都必须考虑的问题。正如《毛诗序》所言:诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗,情动于中而形于言……任何作家在创作艺术形象时,都不能够完全超然物外地做纯客观描写,总要经过自己主观意识的分析、选择,进行一番加工和改造,因此文学作品中也必然蕴含着作家一定的思想观念和感情态度,这与无功利的纯审美是两回事。将文学理论美学化,将文学的本质界定为审美意识形态,将大大削弱文学的认识功能和价值取向,其发展趋向及其负面意义是不言自明的。

作为语言艺术的文学,其自身有着与其他艺术形式完全不同的特点;作为研究文学的文论,也有着自身明确的研究领域。纵观 20 世纪西方文化,无论是俄国形式主义文论的语言研究方法,还是英美新批评、符号学,都是借鉴各种社会思潮、哲学思潮的方法论,在文论自身的领域,大大拓展了研究的空间和深度。“话语”、“结构”、“共时性”、“历时性”、“内在性”、“文本”等概念的提出,都是建立在新的语言学研究的成果与基础之上的,而这些概念与方法的运用,又将叙事理论发展到一个新的水平,从而对文学这门语言艺术的研究做出了自己独特的贡献。从某种意义上可以说,这也是一种交叉学科研究的成果体现,但这种交叉,又不同于将文学理论美学化式的交叉,因为它没有忽视自身的研究对象,换句话说,语言学仅仅是作为文学研究的一种方法,问题本身却还是文学。与西方文论相比较,近十年乃至近三十年,我们在文论研究领域却少有这样高质量的成果问世,对文学作为一种语言艺术本身特质的研究则显得更为贫乏。在 20 世纪国外有关文论方面的重要讨论中,更是缺少中国学者的声音。交叉学科的研究确实有自身的优势,但将文艺理论美学化,不同于自然科学中诸多交叉学科(如数学物理,是用数学的方法解决物理的问题,方法改变了,但问题却仍然是物理问题),文艺理论的诸多亟待解决的问题,在交叉中被美学忽略了,反之,美学中的理论问题,如审美

意识、审美心理等,也未能在美学化了的文学理论中得到深入研究和讨论。文艺理论的美学化,也使我们面临这样一个尴尬的局面:一方面,近年来出版了大量的文学理论的新版教材,另一方面,我们又不难发现,这些文学原理与众多的艺术原理、艺术概论,甚至是美学原理、美学概论在体例与问题的表述上如出一辙,文学理论乃至文艺学其学科本身还有无存在的必要似乎都成了问题。

审美可以不讨论现实问题,可以与现实保持相当的距离,文学却不行,文学要关心现实问题、要关心现实的人的生存状态。作为一个马克思主义的文艺理论工作者,则更应关注当代现实生活、关注人民群众的愿望与要求,对客观现实及其各种关系做深入细致的调查研究。我们知道,恩格斯在《诗歌和散文中的德国社会主义》等文章中,对“真正的社会主义者”们进行了深刻的批判。他不满足于文艺表现穷苦的劳动者,而是要正面“歌颂倔强的、叱咤风云的和革命的无产者”^①。这就是革命导师对现实问题的基本态度,这也应该是当今马克思主义文艺理论工作者应有的正确态度,将文艺理论美学化,势必将严酷的现实问题审美化,也难以体现历史的和美学的统一。因为,历史的和美学的统一,在文学中是通过文学美体现的。用意识形态的虚假性代替历史的真实,这是一种危险的倾向。审美意识形态的提出,混淆了文学与其他艺术形式、其他精神生产形式的区别,掩盖了文学本身的特质、特殊性,它不能对文学的特性做出科学而全面的说明。这是因为,文学是对人的整体生活的反映,而意识形态、审美意识形态只是对人的整体生活的局部的反映。虽然审美意识本身可以遍及整体的社会生活领域,但审美意识的意义取向、非功利性、审美自律等相对于人的整体意义追求却是单向度的,而文学作为对生活的整体反映正体现了多向度的整体意义。过去我们强调的文学的认识功能、教育功能、审美功能正体现了文学本身的特殊性,今天看来也还是合理的。

^① 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第223—224页。

马克思在《德意志意识形态》一文中阐述自己的历史观时说：“这种历史观就在于：从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并把与该生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形态，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程。”“……这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西……”^①

所谓历史观即对历史的观察方法，也就是研究历史的方法。这段话反映了马克思与黑格尔本质不同的哲学观念，也是他研究资本主义的生产方式的实践方法的总结。马克思运用的这种方法是研究社会的科学方法，是唯物主义在研究方法上的具体体现。

但是后来的许多自称马克思主义者们完全背离了马克思的这种研究方法。恩格斯于1890年8月5日致康·施米特的一封信中，针对当时对历史研究的方法和态度，引用马克思的一句话：

“唯物史观现在也有许多朋友，而这些朋友是把它当作不研究历史的借口的。正像马克思关于七十年代末的法国‘马克思主义者’所曾经说过的：‘我只知道我自己不是马克思主义者’。”“无论如何，对德国的许多青年作家来说，‘唯物主义的’这个词只是一个套语，他们把这个套语当作标签贴到各种事物上去，再不作进一步的研究，……但是我们的历史观首先是进行研究工作的指南，并不是按照黑格尔学派的方式构造体系的方法。必须重新研究全部历史，必须详细研究各种社会形态存在的条件，然后设法从这些条件中找出相应的政治、私法、美学、哲学、宗教

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年版，第42—43页。

等等观点。……但是，许多年轻的德国人却不是这样……”^①

恩格斯在这封信中既对年轻人提出了批评同时也寄以极大的期望，并表示马克思不能同意那些自称为“马克思主义者”的观点。因为那些自称马克思主义者的人们将马克思的结论当做黑格尔的学说一样，将马克思的历史唯物主义的具体结论变成先验的概念体系，取代对社会实际历史的认识，脱离对不断发展的、不同的社会具体实践的考察，用历史的“一般”逻辑代替各种具体的社会实践的历史。唯物主义不再具有在社会研究中实践的意义，而只剩下了概念的外壳。这样，马克思的学说只能停留在马克思自己所研究的具体社会形成的概念上，逐渐走向僵死。恩格斯在这里明确提出了，在研究社会问题的方法上马克思和恩格斯坚持的唯物主义与那些“马克思主义者”们的“唯物主义”，实际是唯物主义同唯心主义的差别。马克思主义经典作家的这些论述对我们用历史唯物主义的眼光准确把握文艺思潮和文学的特质具有重要的指导意义。

从新时期文论发展的历史看，审美意识形态命题的提出有其历史的必然性。我们知道，新时期的文论建设是从清理和批判各种左的思潮开始的。在批判机械唯物论和庸俗社会学等假马克思主义的同时，各种西方文艺思潮也被大量介绍到了中国，这其中就包括欧美新批评，而勒内·韦勒克与奥斯汀·沃伦的《文学理论》在我国那个特定的历史时期影响尤其深刻。该书提出了文学的“外部研究”和“内部研究”的方法问题。作为新批评理论家，韦勒克与沃伦研究的重点自然不在文学的“外部研究”，而在于文学作品的存在方式、文体和文体学等文学的“内部规律”。又由于新批评通常面对的是诗学问题，他们的研究对象主要是欧美传统的诗歌，因此谐音、节奏、格律乃至意象、隐喻、象征等都成了他们关注和研究的重点。尽管如此，新批评理论家也没有否定文学的“外部研究”。文学和社会、文学和思

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1972年版，第474—475页。

想、文学和其他艺术的关系等并没有被他们排斥在文学研究之外。从整个西方文艺思潮的发展历史更是不难看出,后来的新历史主义、女权主义、后殖民主义、新马克思主义都采用了“外部研究”的方法。在《文学理论》一书中,作者明白地指出:“文学是一种社会性的实践,它以语言这一社会造物作为自己的媒介。”“文学的产生通常与某些特殊的社会实践有密切的联系……”^①问题在于我国学者出于对“文学为政治服务”、“文学从属于政治”的反思,却过多地注意了文学的“内部规律”,过多地注意了文学的审美自律,甚至将文学与社会的关系、作家的思想倾向等文学的“外部研究”都误认为是庸俗唯物主义和机械反映论而加以抛弃。一个时期以来,马克思主义文艺理论由于关注人们的精神活动与历史的关系,也被划入了“外部研究”的范畴。但形式主义方法并不能解决文论的所有问题,文学研究也绝非“审美”所能涵盖。当我国的文论在沿着俄国形式主义、新批评等各种形式主义方法走过 20 多年后,理论界终于又发现:原来形式主义方法并不能解决文论的所有问题,沿着这条路径走下去我们甚至失去了自己的理论话语。这时一些人把目光转向“审美意识形态”就是十分自然的事情了。因为“审美意识形态”既延续了“向内转”、研究文学的“内部规律”的理论路径,表面上看似乎又和马克思主义的文论传统相一致。但意识形态毕竟是社会思想的上层建筑,是一定社会或一定社会阶级、集团基于自身利益对现存社会关系自觉反映而形成的理论体系。这种理论体系是由一定的政治、法律、哲学、道德、艺术、宗教等社会学说、观点所构成,并成为一定的政治纲领、行为准则、价值取向、社会思想的理论依据,它从来都不是中性的。审美意识形态的提出不仅将意识形态中性化,而且将文学研究与历史关系相割裂,强调的是文学研究的“审美”趣味。不过这一提法的后果却是值得认真思考的,因为它割裂了文学作为精神活动与历史的关系,这与马克思主义的历史观是大相径庭的。这种文艺观使解构

^① 勒内·韦勒克与奥斯汀·沃伦:《文学理论》,刘象愚等译,南京:江苏教育出版社、凤凰出版传媒集团,2005年版,第100页。

历史、颠覆历史、戏说历史都成为可能的和合理的,因为各种解构历史、颠覆历史、戏说历史的文艺作品都往往具有意识形态的色彩又往往具有审美的特性,而这种虚假的意识形态正是我们应当高度警惕的。至于它是否还属于马克思主义的范畴更是不言自明的了。

近几年来,我国理论界围绕实践问题也展开了一系列讨论,其中有些问题同样值得认真思考。

我们知道,实践是马克思创立的实践唯物主义的核心范畴,也是马克思主义唯物史观的基石。对马克思主义实践范畴的涵义的科学阐释和澄清,其意义不仅关乎马克思主义哲学学科的要求,而且也关乎对唯物主义历史观内在逻辑结构的理解与阐释,甚至关乎以马克思主义唯物史观和实践唯物主义为指导的其他一切学科基本范畴的逻辑起点。

从历史上看,实践范畴并不是马克思主义哲学的首创。在西方哲学史上,实践范畴至少可以上溯到古希腊时期。亚里士多德将伦理学界定为一门关于实践的科学,认为伦理学的功能和使命就是指导人们在社会生活中应如何行动,使人们懂得什么样的行为是合乎德行的行为。亚里士多德最早对人的活动的不同类型做出了思考。在《大伦理学》中,他批评了苏格拉底关于“美德就是知识”的著名观点,认为这一观点混淆了人类灵魂的两个不同的部分,从而也混淆了人的两种不同的活动类型。在他看来,人类的灵魂是由两个部分组成的:一个部分是理性,它涉及人的感觉、认识、理智和思辨,关系到人的制作、生产和技术方面的活动;另一个部分是非理性,它涉及到的是人的激情、欲望和意志,关系到人的德性和伦理、正义和政治方面的活动。苏格拉底说的“美德”是属于灵魂的非理性部分的,而“知识”则是属于灵魂的理性部分的,这二者不能等同起来,与它们相对应的也是两种不同的活动类型。在亚里士多德的伦理学中,实践活动主要指道德活动。

亚里士多德对实践范畴的理论与阐释对日后西方思想家的影响也是深远的,以至于影响到了康德。康德明确地区分了理性的两种主要的类型:一种是“思辨理性”,它关涉到自然必然性(我们通常称

之为自然规律)的概念,是在现象界的范围内展开的,其中起立法作用的是知性;另一种是“实践理性”,它关涉到自由概念,是在本体界的范围内展开的,其中起立法作用的则是善良意志。在康德看来,思辨理性涉及到的是人与自然之间的关系,人通过自己的认识活动和技术发明活动去把握和利用自然的必然性;而实践理性涉及到的则是人与人之间的关系,人通过建立伦理规范来追求并实现自己的自由。与亚里士多德相同的是,在比较严格的意义上,康德也只把后一种活动看做是实践活动。

真正将实践范畴主要由一个伦理学范畴转变为哲学范畴的是黑格尔哲学。黑格尔在他的辩证法中充分肯定了人的劳动、实践对于人的社会历史乃至人本身产生的意义。然而受其历史的局限,特别是受其哲学体系的制约,黑格尔对实践、劳动范畴的理解存在着明显的历史局限,这首先表现在他将实践、劳动的对象化、外化和异化混为一谈,因而只看到了人的劳动、劳动对人的肯定的方面,而没有看到异化劳动对人的本质的否定。其次,在他的理论路径中,所谓实践,劳动主要指的是人的思维活动,而不是对人的社会历史生成和发展具有基础性和决定性意义的物质生产活动。

与亚里士多德、康德、黑格尔相比,马克思具有更宽广的理论视野。他不但深入地研究了哲学、法学、数学、自然科学、政治学、伦理学和宗教学,而且也深入地研究了国民经济学,并试图把所有这些知识的领域综合起来。他不赞成亚里士多德和康德关于实践概念的偏狭的观点,即把实践仅仅理解为伦理、政治等领域中的活动,而主张把经济领域和其他一切领域中的实际活动都理解为实践。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思发展出了一种关于人的活动的统一理论,即把生产劳动主要地看做生命活动和主体的对象化,看做一种人类活动的基本理论或社会生活本体论的组成部分。在马克思看来,正是人的对象化活动,才具体生成着人的社会特性、生成着人的自由自觉性。而一旦确认生产劳动是前提,我们也就同时确认了意识的存在。意识的存在特性并不是它的内在性,而恰恰是它的实践性,或者说它的意向性,即意识绝不是先在的、纯粹内在的,它总是指向现

实的,总是有自己特定的社会内容的。也因此,人的对象化活动,并不是先在的、纯粹内在的意识去把外部现实事物当做自己的对象,而就是人们的现实生活过程本身。对于社会存在和意识的关系,马克思说过:“不是人们的意识决定着人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。”这段话常常被经济决定论者、庸俗唯物主义者所误解,好像马克思只强调了社会存在对意识的决定作用,社会存在与意识之间是分离并对立的。事实上,只要我们把社会存在理解为以生产劳动为基础的现实生活过程,这种误解就能得以消除。因为劳动(也只有劳动)是一种目的性的活动。马克思写道:“劳动过程结束时得到的结果,在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着。”这意味着,在劳动中,意识为其提供动力和方向。而且,也是在劳动(作为实践的最基本形式)中,意识的现实性才能得到证明。可见,马克思认为意识是社会存在的产物,但是意识作为产物不在社会存在之外,它本身就是社会存在的一个组成部分,并在其中发挥着重要作用。只是由于意识的(目的论)作用,社会存在才能从自然存在中产生出来,成为一种新的独立的存在类型。

由此可见,马克思的意识——社会存在、理论——实践解释结构,意在探讨社会与人类活动的相互形塑关系,而绝不仅仅是为了在认识论意义上探讨理论的来源、发展过程、检验标准等等。意识是社会存在的重要组成部分。理论与实践的统一不只是若干机械的事实,而是历史过程的一个组成部分。现实的确是思维、理论正确性的标准,但现实处于不断的生成之中,而要生成,就需要思维、理论的参与。从这个意义上我们也可以说,马克思主义哲学是实践哲学,它不能简单地归结为认识论,它是关于人类活动的意义的哲学,“意义”不能归结为“知识”,恰恰相反,“知识”只有在“意义”中才能得到恰当理解。因此,指认马克思哲学为实践哲学,重要的是把社会存在看做一个总体性范畴,是把劳动实践看做唯一的的目的性活动,是看到观念的东西与意识形态之于目的性概念的意义,是看到劳动实践作为人的自由自觉活动的意义,自由王国存在于物质生产领域的彼岸,但只有在物质生产高度发展的基础上才能繁荣起来,等等。

马克思把实践理解为全部社会生活的本质,但这并不意味着马克思混淆了两种不同性质的实践。马克思不赞成康德把此岸世界(现象界)与彼岸世界(本体界)割裂开来,从而也把两种不同的实践活动割裂开来。马克思认为,人的生活世界是统一的,人的实践活动也是统一的。在马克思看来,生产劳动是实践活动的基础。因为人们为了创造历史,必须能够生活;而为了生活,就要先解决衣、食、住等问题;“因此,第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身”^①。在批判费尔巴哈的直观唯物主义的时候,马克思进一步指出:“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产,是整个现存感性世界的非常深刻的基础,只要它哪怕只停顿一年,费尔巴哈就会看到,不仅在自然界将发生巨大的变化,而且整个人类世界以及他(费尔巴哈)的直观能力,甚至他本身的存在也就没有了。”^②这就告诉我们,马克思是在生存论的本体论,即“全部社会生活的本质”的基础上统一全部实践活动的。

马克思在对黑格尔劳动观的分析中,既以赞赏的态度肯定了黑格尔劳动观的伟大之处,也以扬弃的态度揭示出其中所隐藏的错误和片面性。在《德意志意识形态》中,马克思、恩格斯在谈到唯物主义历史观与唯心主义历史观的区别时,曾经写道:“这种历史观和唯心主义历史观不同,它不是在每个时代中寻找某种范畴,而是始终站在现实历史的基础上,不是从观念出发来解释实践,而是从物质实践出发来解释观念的东西……”^③马克思主义经典作家的这段话值得我们认真思索。在这里,所谓“物质实践”的提法,显然指人的物质实践活动。但需要指出的是,马克思主义经典作家之所以用“物质实践”的概念,而不是用一般是实践概念,其深刻的原因就在于,唯物主义历史观是“从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程,并把与该生产方式相联系的、它所产生的交往方式,即各个不同阶段上的

^{①②} 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年版,第31、50页。

^③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年版,第43页。

市民社会理解为整个历史的基础,然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动,同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形态,如宗教、哲学、道德等等……”^①在马克思历史观的视野里,观念的东西,从归根结底的意义上看,是在物质生产这种物质实践活动的基础上产生的,也正因为如此,在马克思主义经典作家的日后著作中,大凡提到“实践”这个重要概念时,都会为其加上“物质”、“社会劳动”等特定的限制词,到了晚年更是直接用“劳动”来代替“实践”这个概念,这是马克思主义哲学与旧哲学的重要分野,也是马克思本人与旧哲学的精神实践的重要分野;但这又绝不意味着在马克思的历史观的视野里,直接生活的物质生产这种物质实践活动形式是人的实践活动的唯一形式,马克思主义经典作家要强调的是应“从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程”,这又是马克思主义哲学与旧哲学,特别是黑格尔的思辨哲学最根本的区别,也正是在这个根本问题上,马克思最终远离了新黑格尔主义,在对黑格尔旧哲学的扬弃中,最终走向了马克思主义。

马克思主义的实践的唯物主义虽然有一个发展的过程,但马克思对实践的表述却是十分清楚的,马克思主义实践哲学的基本内涵也是清楚的:马克思实践哲学的本质是生存论的本体论,马克思的实践概念本质上是“本体论解释框架内的实践概念”,马克思扬弃了亚里士多德和康德关于两种实践的观念,把实践概念理解为一个涵盖人类全部社会生活的统一的概念。这样一来,人的各种活动就不再处在离散性的状态下。正如斯宾诺莎把笛卡儿学说中的两个实体——思维和广延改造成为上帝所具有的两个不同的属性一样,马克思也把亚里士多德和康德的两种实践的观念改造成为同一个实践活动,尤其是生产劳动的两个不同的维度,生产劳动构成马克思实践概念中的基础性的层面。

遗憾的是,马克思主义理论界在相当长的一个时期里,对马克思主义实践范畴的理解却是有偏差的,人们往往在把实践看做是认识

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年版,第43页。

论的子范畴,没有真正理解实践在马克思主义哲学中本体论的意义。且不说国内一般的理论工作者,即便像哈贝马斯这样具有世界声誉的新马克思主义学者,也同样存在这种偏差。哈贝马斯把人的活动主要分为两种类型:一是“劳动”;二是“相互作用”。他认为:“我的出发点是劳动和相互作用之间的根本区别。”^①所谓劳动,也就是按照经验知识和技术规则进行的工具性的活动;所谓相互作用,也就是按照人们共同认可的规范、以符号为媒介的交往活动。哈贝马斯正是从这一根本区别出发去批评马克思的实践概念的。他指出:“马克思对相互作用和劳动的联系并没有做出真正的说明,而是在社会实践的一般标题下把相互作用归之劳动,即把交往活动归之为工具活动。”^②显然,哈贝马斯对马克思的实践观的理解是有偏差的。

将实践这一重要范畴引入美学,并在此基础上建构起庞大的实践美学体系,是我国一些美学工作者多年来为之奋斗的目标。在20世纪50~60年代的美学大讨论中,实践美学论者强调自己的理论观来自毛泽东的《实践论》,如今几乎所有的实践美学论者又坚称自己的理论是建立在马克思主义的实践唯物主义的基础之上的,如今几乎所有的实践美学论者也都将《巴黎手稿》视为自己的理论资源,有的甚至还视其为唯一的理论资源。我们知道,在《巴黎手稿》中,马克思确实说过“通过自己的对象性的关系,亦即通过自己同对象的关系而对对象的占有。对属人的现实的占有,属人的现实同对象的关系,是属人的现实的实际上实现”。同时“随着对象性的现实在社会中的人来说到处成为人的本质力量的现实,成为属人的现实,因而成为人固有的本质力量的现实,一切对象也对他说来成为他自身的对象化,成为确证和实现他的个性的对象,成为他的对象,也就是说,对象成了他本身”^③。实践美学体系正是从马克思《手稿》中吸取养料,在

^{①②} 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,上海:学林出版社1999年版,第48—49页。

^③ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,1983年版,第77—79页。

“人化自然”和“人的本质力量的对象化”的两个命题去认识美的本质中建构起来的。这样,实践的观点价值就不仅在阐明一种美学观点,而是为美学提供了一个哲学的根基。其中“实践”作为联结主体与客体的中介,从而解决了主客体关系中如何认识、改造的环节。因此,实践美学肯定了美有自身的社会基础,从实践本体出发认为美既不在物也不在心,而在人的社会性物质实践活动,美与审美主体都是社会实践的产物。与此同时,实践美学重新提出“人的社会性本质”命题,坚持实践本体范畴,认为人类是通过生产劳动自我生成,人类社会是通过生产劳动自然进化而成,克服了旧唯物主义认为审美只是主体对客体的直观性与片面客观性,否定了审美只是主体对客体的直观反映形式的错误,这些理论贡献是应当充分肯定的。

随着对实践美学讨论的深入,理论界对实践美学本身也提出了诸多质疑,近年来更有开展争鸣之势。有对实践美学持批评态度的学者指出:“实践美学虽然在中国美学发展史上有过巨大贡献,但其理论自身愈来愈显露出对于活生生的不断发展的现实审美活动和审美文化的滞后。”^①作者在文中分析了实践美学在起源本质论、实践决定论、美感认识论、误设美的客观存在、对自由的误用、把美误作意识形态、对自然美的误解、褊狭的艺术观等方面的种种缺陷,对实践美学的学理本身做了具体和深入的辨析。有对实践美学持赞同的学者则立即撰文指出,“实践美学是不该这样去理解”,作者坚持:“实践美学的哲学基础是马克思主义的实践唯物主义,它主要包含实践本体论(存在论)、实践认识论、实践辩证法、实践价值论等。”^②作者缜密论证了实践美学的学理依据,并对相关问题做了周密论述。

对学理依据的争鸣固然重要,但最为关键的还是要搞清实践美学建立其上的逻辑起点,即实践美学所有理论建立其上的“实践”的

^① 章辉:《论实践美学的九个缺陷》,载《河北学刊》第24卷第5期,第11页,2004年9月。

^② 张玉能:《实践美学是不该这样去理解的》,载《河北学刊》第24卷第6期,第73页,2004年11月。

内涵。实践美学论者是怎样界定和理解、解释“实践”的呢？这是需要花费一番工夫考察的，因为不少实践美学论者都没有对自己所倡导的“实践”的内涵做出严格的界定，大多引用《巴黎手稿》中“人化自然”、“人的本质力量的对象化”等论述作为自己理论的逻辑起点。不过也有实践美学论者说得比较明白，他的学术努力是“要把人的历史性的存在和‘实践’范畴相结合，要消解把‘实践’范畴仅局限在认识论框架下这样一种理论格局；要把实践从单纯的物质实践中解放出来；要避免把‘实践’范畴抽象化的倾向”^①。有的实践美学论者以这样的理论作为教材的编写原则，提出：“我们认识到，要想在美学原理的研究领域里有所创新和推进，最紧要的事情就是突破长期以来主客二分的二元对立的思维模式对我们的束缚。因此，我们在反思、总结过去几十年，特别是最近二十年国内美学研究的经验教训和取得的各种成果的基础上，以美是在审美活动中当下生成的实践生存论美学思想作为重新思考美学问题、寻求美学基础理论研究突破的切入点。我们借鉴吸收了西方现象学的某些合理思路，比较自觉地发展蒋孔阳先生以实践论为哲学基础、以创造论为核心的审美关系理论，努力超越主客二分的思维模式和认识论的理论框架，把美与人生实践紧密联系起来，将‘审美是一种人生实践’、‘广义的美是一种特殊的人生境界’的主旨贯穿全书，以审美活动论为教材编写的中心和逻辑起点，然后从‘审美形态论’、‘审美经验论’、‘艺术审美论’、‘审美教育论’等方面展开论述，整个教材从基本思路、逻辑框架到概念范畴等都有一定的创新。”^②作者要从人的存在的角度重新审视“实践”范畴，拓展、恢复“实践”范畴的原初内涵，使之从单纯物质生产劳动的狭隘涵义扩展为广义的人生实践，认为道德伦理活动、艺术审美活动，甚至认为“青春烦恼的应对、友谊的诉求、孤独的体验等日常生活杂事”也是人生实践的内容。作者把审美活动看成人类的基本活

① 刘旭光：《实践存在论美学新探》，载《学术月刊》2000年第11期。

② 朱立元：《走向实践存在论美学》，载《湖南师范大学学报》2001年第1期。

动和生存方式之一、看成是人与世界的本己性交流,是最具个性化的精神活动,认为美或审美对象(客体)并非先在地存在于人之外的纯客观实体及其审美属性,相反,审美对象与审美主体只有在审美活动中才现实地生成。从而,美学研究的一切其他重要课题如审美形态、审美经验、艺术存在和活动、审美教育等等,均从审美活动所造成的人与世界的审美关系入手加以探讨、论述与阐发。因此,“美学是研究人的基本存在方式之一——审美活动的人文科学”,并提出“审美活动是一种基本的人生实践”、“广义的美是一种高级的人生境界”等基本命题。不难看出,作者借助海德格尔的存在论既大大改造了传统实践观,也改变了以往实践美学论者所努力坚持的马克思主义的实践观。持这样的实践观本身未尝不可,但这已经不是建立在马克思主义的实践唯物主义基础上的实践观了,因为这种实践观已经远离了“本体论解释框架内的实践概念”,也远离了以生产劳动构成马克思实践概念中的基础性的层面。这种实践观与其说是马克思主义的,倒不如说是存在主义的,这样的实践美学还能说是“……以马克思主义的实践唯物主义和实践观点作为自己的哲学基础和主要视点的美学流派”^①吗?

^① 张玉能:《实践美学是不该这样去理解的》,载《河北学刊》第24卷第6期,第73页,2004年11月。

第四章 对文艺思潮的影响

自 20 世纪 70 年代末改革开放以来,随着我国社会主义市场经济的发展,一场势不可挡的思想解放运动蓬勃兴起。一方面,人的发展问题、人性问题、人道主义问题以及异化问题等,都被人们重新提了出来,并引起热烈的讨论;另一方面,各种西方文艺思潮蜂拥而至,我国理论界用了不到 20 年的时间,就从现实主义一跃而进入了后现代主义,走完了西方理论界半个多世纪的历程。理论的禁区被一次次打破了,人们敢于向理论的纵深方面探索。与此同时,文艺创作也出现了新的面貌,各种文艺思潮在创作领域得到了充分的实验,当代文艺思潮出现了从未有过的繁荣局面。而这其中,各种西方马克思主义文论思想对我国理论界的影响不可小觑。

第一节 人文精神的失落与拯救

人们的价值意识,即什么是好的艺术品的意识,对于艺术价值的实现至关重要。传统艺术价值意识的核心是以人的理性目的为最高追求的人文精神,这是在传统理性主义价值体系中的对人类精神追求的文化设定。20 世纪当代学术思潮兴起了对传统理性主义观念的反思与反叛,对传统人文主义价值体系进行了重估。阿多诺是当

代非理性主义向理性主义挑战的首要人物。他认为,人类社会发展的历史就是启蒙压倒自然、清醒战胜蒙昧、知识代替想象的历史。它给人类带来了进步和希望,但同时又在制造着新的倒退和绝望。“从进步思想最广泛的意义来看,历来启蒙的目的都是使人们摆脱恐惧,成为主人。但是完全受到启蒙的世界却充满着巨大的不幸”^①。因为,启蒙精神追求一种使人能够统治自然的知识形式。在这个过程中,理性最初是作为精神的解毒剂而出现的,但在后来,它本身却变成了一种新式神话,因为被广义地理解为西方文明的合理化的最高命令的启蒙,把自然当做一个好象要为了主体的利益而加以剥削的它者来对待。在阿多诺的这种观点的观察之下,科学和逻辑的整个意义都成了问题,因为科学是统治工具,人们要从自然学习的东西,就是如何使用它,以便统治自然。但尤其具有灾难性的是,启蒙对于自然的统治,对人们之间的相互作用也有巨大的影响。这是因为,对于自然的日益增长的统治意味着从自然异化,以及对人类的同样日益增长的统治。启蒙的理性主义提高了人统治自然的力量,同时又增长了某些人对另一些人的统治力量。

在阿多诺看来,启蒙的历史就是人类的发展史,就是理性文明于社会既进步又倒退、于人类既谋利又加害的辩证的历史。现代社会的最大威胁就是技术理性的高度发展,以其一体化的格局对人类创造活力、个性追求、生存样态的压制和扼杀。他的结论是,历史的目标不应是对自然的统治,而应是同自然的和解,而这就意味着要抛弃那种使自然服从于人的“粗野”而“无望”的企图,要摆脱逻辑和数学的“专制主义”。阿多诺形成了这种思路:人类文明的历史是启蒙走向反面的历史,也是艺术走向由盛而衰的历史。艺术衰亡的根本原因在于它是启蒙的产物,在它出世的那一天,就注定要走向衰亡。艺术沦亡以后,如果还有艺术的话,就只能是反艺术,即现代主义或后现代主义的艺术。

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆,重庆出版社,1990年版,第1页。

以阿多诺为代表的这种思想在西方马克思主义文论中颇有代表性。它指出了人文精神的沦落在现代社会中不可避免的趋势,同时对这一趋势进行无情的批判,希望在批判中获得新生之路。詹姆逊试图重建一种适应后期资本主义社会、后现代主义文化艺术的革命政治文化理论:“认知绘图美学”。所谓认知绘图就是重新绘制一幅当代社会、文化的地图,对整个社会及其文化进行重新认识和分析。认知绘图美学将赋予个人主体增强在全球经济、政治、文化格局中对自身的位置意识,用一种新颖的方式,公平、正确地评价这个世界。詹姆逊认为这种新的政治艺术——如果确实可能的话——将不得不坚持后现代主义的真理,也就是说,坚持其基本的客体——多国资本主义的世界空间——与此同时,这种政治艺术试图在获得一种再现这个空间的至今尚不能想象的新的模式方面取得突破。在这一空间里,我们或许可以重新把握我们作为个体和集体主体的定位,重新获得行动和斗争的能力。目前,这种能力被我们的空间和社会的混乱状态抵销了。后现代主义的政治形式,如果确有的话,将把在社会和空间规模上对全球认知绘图的发明和投影作为它的使命。目前,詹姆逊正在思考建立一种适应后现代主义文化艺术语境的马克思主义美学模式,他所提出的“认知绘图美学”只是一个初步的设想,还缺乏具体内容。

西方马克思主义批评理论所指出的传统人文主义在当代艺术和社会中的衰落的现象,在我国新时期艺术发展过程中也同样出现。许多理论家一直在关注艺术的人文精神是否失落以及失落之后如何对待的问题。1990年前后,以王朔小说为代表的被称为“痞子文学”的作品一度走红。这些小说的人物用若无其事来冲淡和掩饰内心的痛苦,以愤世嫉俗的态度来对待人生,以玩世不恭的调侃方式来对抗现实世界。他们调侃一切,调侃了虚假和伪善,也调侃了神圣和崇高。这样就出现了对传统价值体系,包括传统人文精神的全面抨击。而这类后现代主义特征较为明显的作品的问世,又适逢社会市场化的转轨,在文化市场的炒作中,王朔小说成了文化市场运作的一种样板,在市场这只看不见的手的左右之下,一批重视感性、情欲、肉体,

漠视甚至摧折理想、精神家园的作品，成了陈列在读者面前的文学堆积物。于是人文精神的问题引起了理论界的关注和讨论。

1993年至1995年间，围绕人文精神问题的讨论持续了大约两年，先后参加讨论的学者众多，发表文章的阵地也众多，但《上海文学》和《读书》杂志无疑是这场讨论的重镇，《光明日报》、《文汇报》还开辟了专栏。到1995年，人文学界以外的一些学者也开始加入其中。1996年，上海和北京两地同时出版两本《人文精神讨论文选》，到这个时候，这个讨论基本接近尾声，最热闹的时候已经过去了。就在这两年中，“人文精神”逐渐成为一个流行词。

社会的巨大变动，和与这个变动联系在一起的知识界的困惑和怀疑，是人文精神讨论的基本的社会和思想背景。当时不少学者感到，中国的文化状况非常糟糕，可以说是处在严重的危机当中。作为这个危机的一个重要的方面，当代知识分子，或者就更大的范围来说，当代文化人的精神状况普遍不良，这包括人格的萎缩，批判精神的消失，艺术乃至生活趣味的粗劣，思维方式的简单和机械，文学艺术的创造力和想象力的匮乏，等等。从知识分子自身的一面看，主要问题就是丧失了对个人、人类和世界的存在意义的把握，也就是说在基本的价值观念方面两手空空，自己没有基本的确信，因为没有基本的确信，所以精神立场是东倒西歪的。这种精神状况的恶化，绝不仅仅是以知识分子本身的原因所能解释的，它背后有深刻的社会和历史原因，也不仅仅是在15年的改革当中才发生的，它其实是中国整个现代的历史过程密切相关的。正因为冰冻三尺非一日之寒，要想真正走出这种恶化的状态，绝不是一个短时期内可以做到的，它可能需要几代人的持续的努力。既然是这样的长期的努力，作为开端，当时公开发表上述意见的这些人就特别愿意来提倡一种精神，一种关怀人在世界存在的基本意义，不断在自己内心培植和发展价值追求，并且努力在生活中实践这个追求的精神。他们用一个词来概括这种精神，就是“人文精神”。

其实，“人文精神”并不是一个新鲜的词汇，在西方，它有特定的含义，即指欧洲文艺复兴时期代表资产阶级文化的主要潮流。它有

两方面的含义：其一指与中世纪神学不同的，以人与自然为对象的世俗文化的研究；其二指贯穿于资产阶级文化中的一种基本精神，即资产阶级的人性论和人道主义。

显然，这场讨论的参与者所使用的概念并非如此。很多学者认为，“人文精神”是关于人的存在意义的形而上的思考，在当今谈论人文精神时，尤其强调对终极关怀、理想信念、神圣使命等价值理性的关注。也有部分学者指出此种提法过于玄虚，具有神话性。有学者在最初在对话中只是说，文学危机标志着“整整几代人精神素质的持续恶化”，那么，他所谓的人文精神应当是一种“精神素质”，是限定在“信仰、信念、世界意义、人生价值这些精神追求”中的。^①

有学者在对话中从哲学的形而上入手，认为“人生的智慧”和“深切的终极关怀”构成了哲学真理的主要特征和内涵，“体现的则是所谓人文精神”。他进而又解释道：“人文精神与价值规范或体系，也是有区别的，前者更‘虚’一点。”“虚”到什么程度呢？他认为尽管没有什么“明确的规定或规范”，“但都是‘无状之状，无象之象’，无之不成天下。《周易》中‘观乎人文，以化成天下’，此之谓也”。不少学者强调人文精神既是“普遍主义”的，同时“在实践中却必须是个体主义的”。他们概括为“人文精神在原则上的普遍性与实践中的个体性”^②。

接下来在以《读书》为阵地展开的一系列讨论中，人文精神的概念也有很大的出入。有学者在对话中说：“‘人文精神’，是对‘人’的‘存在’的思考，是对‘人’的价值、‘人’的生存意义的关注，是对人类命运、人类痛苦与解脱的思考与探索。人文精神更多的是形而上的，属于人的终极关怀，显示了人的终极价值。它是道德价值的基础与出发点，而不是道德价值本身。”总的说来，人文精神是人类的价值理

^① 王晓明、张宏、徐麟、张柠、崔宜明：《旷野上的废墟——文学与传统精神的危机》，载《上海文学》1993年第6期。

^② 张汝伦、王晓明、朱学勤、陈思和：《人文精神：是否可能与如何可能》，载《读书》1994年第3期。

性而不是工具理性。^①

有学者从知识分子的“生存重心和理想信念”方面谈论人文精神。说知识分子赖以自我确认的东西有“神圣使命、悲壮意识、终极理想”等内容，他强调知识分子工作的“超越性价值”，借以与“政治激情”或“商业激情(名利欲望)”相对，他认为可以将人文精神理解为一种新的“道”，“这种‘道’不再期望以意识形态的方式将学术和政治‘统’起来，它只是在形而上的层次上为整个社会的文化整合提供意义系统和沟通规则”。这种新“道统”与学统和政统的关系是平等的、积极的、生动的。他把人文价值视为“不亚于钱、权的第三种尊严”，强调要有信仰，有所追求，有所敬畏。^②

因为理论家们在争论中有很多地方涉及当代的作家和作品，于是几位有影响的青年作家也站出来发表自己的观点。他们批评理论家们把人文精神弄得很玄虚：“其实它就是人立于现实去追求理想、实现信仰，因而对于有追求的人来说，人文精神始终是题中应有之义。”王朔等人指出，“人文精神要落到对自身的关注和关怀上”，其前提是尊重人，内容也是宽泛的，不能强求一律。^③

部分学者也对人文精神的上述种种提法表示异议，认为它过于“虚妄”和“理想”。例如，认为人文精神不可能形成一整套的约束规则和信仰机制，其松散零乱的形式无法对强大的经济、政治和社会生活系统施加影响，从而也难以独自完成对整个社会的维系和引导作用，即“人文精神”具有个人性和虚无性。

有学者认为社会价值体系重建也好、再造也好、转型也好，说到底只是人文学科知识分子的一种猜想，一种在社会转型期知识分子

① 高瑞泉、袁进、张汝伦、李天纲：《人文精神寻踪》，载《读书》1994年第4期。

② 许纪霖、陈思和、蔡翔、郜元宝：《道统、学统与正统》，载《读书》1994年第5期。

③ 白烨、王朔、吴滨、杨争光：《选择的自由与文化态势》，载《上海文学》1994年第4期。

忧患精神传统的再现,他称之为“新理想主义”。它与传统的理想主义又是完全不同的两回事,它摆脱了传统理想主义中与政治神学相结合的内容,而对人类的精神处境和生存处境予以特别关切,并为解脱人类的精神困境投入真诚和热情,表达它对人类基本价值维护的愿望和义务,以理想的精神给人类的心灵以慰藉和照耀。^①

还有学者认为,“对终极价值的内心需要,以及由此去把握终极价值的不懈努力”,“要紧的是要有信仰”等表述,都“具有极为强烈的神话性”。首先,“人文精神不是绝对真理”,它不具有神圣的能指,其有限性不可避免;其次,人文精神成了一种对文化“普遍性”的祈求,也是对西方中心主义的臣属和认同的结果。作者极力抨击说,“人文精神”的上述提法“是通过绝对性/无限性/普遍性超越了当下的文化问题”,并没有提供对当下文化的有力分析,相反,是将多重转型的全球进程中的知识分子引入玄学化和神学化的逃避。

在讨论中,不少学者在肯定人文精神即人的价值、人的理想、人的意义等提法的基础上,还对人文精神的层次、特性等做了综合性的表述。

有学者认为:“人文精神是人类文明积累的成果,它比人道主义的内涵更为丰富,在现代社会,人文精神的培育应该是人们经常关注的重大课题,是通常说的人的现代化的主要内容。”持这种观点的学者将人文精神的内容概括为五个要点:(1)重视终极关怀,执著探求超越现实的理想世界和理想人格。(2)高扬人的价值,否定神学对人的束缚。(3)追求人自身的完善和理想的实现,在肯定人欲的合理、反对禁欲主义的同时,亦反对人性在物欲中泯没。(4)谋求个性解放,建立人际间的自由、平等关系,实现自身的价值,反对宗法等级关系及与其相应的意识形态束缚。(5)坚持理性,反对迷信、盲从和

^① 孟繁华:《新理想主义与知识分子意识形态》,载《光明日报》1995年7月5日。

认识领域的强制服从。^①

也有学者认为，“人文精神是对人性——人类对于真善美的永恒追求——的展现”，“人文精神本质上是自由的精神、自觉的精神、超越的精神”，他把人文精神分作三个层面：第一，对于“人之异于禽兽”而为人所特有的文化教养的珍视；第二，对于建立在个体精神原则基础上的人的尊严、人的感性生活，特别是每一个人自由地运用其理性的权利的珍视；第三，对于建立在教育有素基础上的每一个人在情感和意志方面自由发展的珍视。^②

很多学者在谈论人文精神时主要从知识分子这个主体出发，认为人文精神只是表现为知识分子的一种生存和思维状态，人文精神的危机也就是中国知识分子的危机，提倡人文精神也就是知识分子的一种自救行为。有学者认为，“人文精神是一种人世态度，是知识分子对世界对社会独特的理解方式和介入方式，是知识分子的学统从政治中分离出来后建立起来的一种自我表达机制”。他们认为对世界的人文关怀不是人人都能做的，由此构成了将来社会中人文学科的知识分子的特殊地位。^③

还有学者更干脆地指出，“人文精神在当代主要体现为知识分子的一种生存和思维状态，人文精神的危机说到底还是知识分子的生存危机”。“人”主要体现在知识分子的精神上，“文”主要体现在知识分子叙事的可能性上。也就是说，人文精神主要体现为知识分子独立叙事的程度和力度，看它能否和物欲横流的社会划开界限。因此，他们特别强调人文精神的否定性和批判性，甚至认为，通过否定的强调，可以把一些学者强调的人文精神的普遍性和个人实践性二者统一起来。

① 袁伟时：《人文精神在中国：从根救起》，载《现代与传统》1994年第5辑。

② 许苏民：《人文精神论纲》，载《学习与探索》1995年第5期。

③ 许纪霖、陈思和、蔡翔、郜元宝：《道统、学统与正统》，载《读书》1994年第5期。

在讨论中,自然有不少学者把注意力集中到了中国古代,并对中国古代有没有人文精神、此种资源具有什么样的作用、是否可资借鉴等问题展开了讨论。

有学者认为,中国文化以伦理政治为轴心,不甚追求自然之所以,缺乏神学宗教体系。它较之印度文化、希腊文化都更富有人文精神。群体意识、社会人格、天人合一、儒教的三不朽、三纲八目等等,都是中国人文主义传统的表现。“把人看成群体的分子,不是个体,不是角色,得出人是具有群体生存需要、有伦理道德自觉的能动个体的角色,并把仁爱、正义、宽容、和谐、义务、贡献之类纳入这种认识中,认为每个人都是他所属关系的派生物,他的命运同群体息息相关。这就是中国人文主义的人论”^①。

有学者尖锐地指出,中国传统的人文思想,从其主流看,导向的恰恰是王权主义和使人不成其为人,并没有提供天下为公、人格平等、人格尊严、独立个性、道德理性、民主政治的基础。^②

有学者不止一处论述了中国传统哲学中“人”的观念,认为中国古典哲学中确实有“人的尊严”、“独立人格”等关于人的主体性的思想(尽管没有这些名词),但是也应该承认,儒家虽然重视“个人尊严”,却对“个性自由”谈得很少;道家向往“个人自由”,但所追求的乃是虚幻的精神自由。近代西方所倡导的“个性自由”是中国哲学中缺乏、西学东渐后由西方传入的。^③他认为从严格意义来讲,中国上古时代和中古时代,不可能具有与西方近代“人文主义”相同的思想。但是,在中国古代存在着“以人为中心”的思想。这种“以人为中心”的思想,从广泛的意义来说,亦可称之为人文主义。儒家肯定人的价值,肯定道德的价值,重视现实生活,反对来生来世的迷信,尤其是儒

① 庞朴:《中国文明的人文精神(论纲)》,载《光明日报》1986年1月6日。

② 刘泽华:《中国传统的人文思想与王权主义》,引自《中国传统文化的再估计》,上海:上海人民出版社,1987年版。

③ 张岱年:《论传统哲学中“人”的观念》,引自《思想·文化·道德》,巴蜀书社,1992年版,第102页。

家在一定程度上宣扬人的主体性等观念,在历史上确实起了促进文化发展的积极作用。^①

有学者更是从《易经》里寻找根据,认为,《易经》中那段话里的“人文”一词与今语含义近似。“人总是按一定的社会需要和价值理想去‘观天文,察时变’,其目的和意义便离不开人文意识中应然之理的指向;而作为人类文明的根本标志,‘观乎人文,以化成天下’,更是易道的主旨和理论重心,构成‘人文易’的丰富内涵”。与“科学易”相对,“人文易”所包含的价值理想和人文意识经张载、王夫之以及近现代思想家的发掘和阐扬,已成为内蕴于我们民族文化深层中的一种价值取向和精神动力。他对“人文易”价值概念系统中的忧患意识特别加以强调,认为“这种既具有深沉历史感,又具有强烈现实感的时代忧患意识,区别于印度佛教的悲愿情怀,也不同于西方美学的悲剧意识,而是中华传统文化深层所特有的人文精神,是‘人文易’中跳动着的最值得珍视的民族魂”^②。

有学者认为,《周易》中的“人文法则”正好与《旧约》中的“神文法则”相对。自周以降,中国便确立了与天道自然相贯通的人文传统,形成一种“尊天、远神、重人”的文化取向,并深刻影响着中国文化的性格。它展开于宇宙论、政治论、人生论、道德论、历史观等诸多领域,中国的人文传统约略可以概括为:“人文”与“天道”契合;虚置彼岸,执著此岸;伦常中心与经世倾向;“民本”与“尊君”构成一体双翼;从“敬祖”衍出“重史”。在“远神近人”以人为本位这一点上,中国古已有之的人文传统与欧洲文艺复兴的主流思想似有相通之处,故而以“人文主义”翻译欧洲文艺复兴思潮“Humanism”不无道理。他特别强调中国人文传统的“早熟”特点,认为从中国文明初期的殷周之际(距今约3000年),周人便开始突破商人的“尊神重鬼”走向近人远

^① 张岱年:《儒家人文主义思想与现代化》,引自《思想·文化·道德》,巴蜀书社,1992年版,第385页。

^② 杨华:《人文精神问题讨论综述》,引自《人文论丛》,武汉:武汉大学出版社,2005年8月。

神,至《左传》、《孟子》诸书所阐扬的民本思想将中国式的人文精神发挥到极致,这与欧洲中古与近代交接点上兴起的人文主义在产生的历史背景和包含的内容上均大相径庭。他又指出,中国强调社会人格的人文传统与西方强调个体价值的人文传统不同,它缺乏自发走向现代的动力,难以提供造就现代新人的健全氛围,没有走向近代民主。但是,19世纪中叶以降,在新世界条件下中西文化碰撞、互补,引发社会文化的现代转型,中国传统又获得时代性转换的机遇,构成中国现代精神的有机组成部分,而且有可能在经过现代诠释之后,为克服某些现代病提供启示。^①

还有学者认为,中国很早就产生了以祖先崇拜为重心的原始宗教。而祖先崇拜的现世基础是人类史上最高度发展的宗法亲属制度。宗法亲属制度和祖先崇拜二者对中国文化各方面,如帝王专制、儒、释、道等影响极大。人本主义哲学经过周公和孔子的整理、总结最终形成。“如果说周公把古代中国哲人的思维引进人本理性的新天地,并且已经对‘德’的意义做了较深刻的阐释,那么孔子就是全部人伦关系价值及其理论体系的建立者”。“由于祖先崇拜、宗法制度和‘礼’的深层顽强保守性,华夏人本主义是人类史上生命力最强、最持久、最崇古取向的文化”^②。

以上关于中国文化具有人文主义传统的观点几乎成了定论。在这场人文精神讨论之前,就有很多专著、论文专门论及,但是在人文精神的讨论中,此种“定论”则遭到动摇,很多学者对中国古代的人文传统表示了怀疑,其代表性的观点有:

(一)古代的儒家、道家等文化资源中虽然具有人文精神的内核,但由于他们成为统治阶级的合作者,被礼教化,被“去势”、“阉割”,反

^① 冯天瑜:《中国文化史纲》,北京:北京语言学院出版社,1994年版;《略论中西人文精神》,载《中国社会科学》1997年第1期;《人文论衡》,武汉:武汉出版社,1997年版。

^② 何炳棣:《华夏人本主义文化:渊源、特征及意义》(上、下),载《二十一世纪》1996年2月号、4月号。

而成了人文精神的桎梏。

有学者在谈论人文精神的“遮蔽”时说，中国近代以来的价值失范并非如海外某些学者所说归咎于新文化运动，其起始要早得多，至少在19世纪中叶就开始了，甚至可以上溯至晚明。在此以前，中国主流文化的价值系统是由儒学提供的，宋以后则是由理学（新儒学）提供的。从观念世界说，这套价值系统在“天人之辩”、“群己之辩”、“义利之辩”等核心问题上都不是没有弊端的。加之它成为官方意识形态，制度化为礼教，遂变成为人文精神的桎梏。另外，中国传统的价值原则的载体或承当（即身体力行者）总是由行政组织来充任的，即由从天子、皇室到各级官吏以及后备的士来充当，他们理论上应当是道德楷模，但历史上事实并非如此，历史上价值观念与价值承当日渐背离。中国知识分子原来是有着自己的人文精神的，不论儒家朴素的人道主义思想，还是道家对个人生命的重视，从中都不难发现人文精神的轨迹，但悲剧在于儒家道家思想都被纳入统治阶级的政治话语中（被利用或改造），儒家或道家知识分子纷纷成为统治阶级公开或潜在的“合作者”，这样，儒家哲学、道家哲学就被“去势”，人文精神失去其与道统对抗的合理性，便被“阉割”了。^①

也有学者对传统文化就是人文类型，它蕴含着中国的人文精神这一说法提出了异议。他认为中国传统文化的基本内容非常复杂，后儒学所讲的内圣外王之学，在很大程度上是道德修养和治国安民之术，加上它长期附丽于中世纪社会制度，内容颇为驳杂，非经剥离、筛选乃至重建，很难显现其内存的人文精神；而这一加工改制过程的参照系，通常又来自外来的现代文化。因此他认为“不必匆忙在中国传统文化与人文精神之间划上等号”。“在肯定中国文化有人文精神资源的同时，应该更多关注现实，不必以它作为今天寻思的焦点”。

（二）近现代史上急功近利的救亡意识、革命精神、斗争传统遮蔽了我国的人文精神，新中国成立以来人文精神也是时隐时显。

^① 吴炫、王干、费振钟、王彬彬：《我们需要怎样的人文精神》，载《读书》1996年第6期。

有学者认为,近代以来启蒙与救亡的双重变奏,其实质主题只是救亡,启蒙成了手段。在近代的救亡热情中,现实功利的考虑压倒一切而未将救亡看做人身解放的途径和手段。这样,体现价值理性的人文精神的失落在所难免。还有学者认为,中国古代从《老子》“人之大患,在吾有身”的思考到《红楼梦》“警幻仙境”对人生的咏叹,都体现了终极关怀。然而到晚清,民族矛盾的尖锐促使重实用的“经世致用”、“救国思潮”占据主流,形而上的终极关怀常被视为无补于世的空谈。于是对民族命运的思考取代了对“人”的命运的关注,对“人性”的思考转为对“国民性”的批判。终极价值自觉向急功近利的政治需要认同。人文学科的功利化造成人文学科的消解,成为政治的附庸。“政治第一”成了价值标准。^①

还有学者认为,虽然中国近代一再提出各色建设方略,给出种种乌托邦承诺,却并没有一个持续的对文化理想、人文价值的关怀和建构,没有对这种关怀的持续重视。近代以来的思想史,在这种意义上一直隐伏着虚无主义过程。^②

有学者提出,“五四”时期鲁迅、李大钊、陈独秀等新文化先驱对儒家传统进行了激烈批判,但明显参照的是西方人文价值体系,自由、民主、博爱这些价值规范,与中国封建社会的冲突非常尖锐,后来由于种种情况,“五四”的这种西方人文传统被中断了。到20世纪70年代末和80年代初,中国知识分子又想恢复“五四”的这种人文传统,但它在西方也面临着危机。他认为,发扬中国传统人文精神,或者对西方已有的人文精神认同,都不能解决我们目前的生存困境和人文科学的困境。^③

^① 高瑞泉、袁进、张汝伦、李天纲:《人文精神寻踪》,载《读书》1994年第4期。

^② 许纪霖、陈思和、蔡翔、郜元宝:《道统、学统与正统》,载《读书》1994年第5期。

^③ 吴炫、王干、费振钟、王彬彬:《我们需要怎样的人文精神》,载《读书》1996年第6期。

有学者在谈到“文化中国”的资源问题时,也曾经对“五四”以来的启蒙心态进行了检讨。他认为“五四”时期自由与人权的价值被转换成民主与科学,传统文化被边缘化,而在知识分子中占主导的是物质主义、科学主义和实用主义三种潮流。身处危机存亡之秋,一切都和救国联系,强调富(金钱)和强(权力),全盘泛政治化,此一历史进程导致了精神性、宗教性的价值不断被边缘化,而且在知识界几乎丧失合法性。^① 还有人认为几十年来中国革命的斗争精神、牺牲精神,为了群体而无条件地抑制个人的利他精神以及中国特有的人伦传统,都把人道主义、人性论、人情味等视为假仁假义,计划经济下又否定对人的物质生活条件的关注,因而也否定了对人本身的关注,意识形态的斗争使得人文精神成为批判资本主义的武器,所以计划经济的悲剧在于它的伪人文精神,其实质是唯意志论和唯精神论的无效性,是用假想的“大写的人”的乌托邦来无视、抹杀人的欲望与需求。改革开放以来,人文精神也远未得到推崇和认同,而是处于时而被自发地宣扬、时而被有组织地批判的微妙地位。因而,历史上并没有存在过真正的人文精神。^②

在讨论中,针对上述人文精神传统的否定论,也有少数学者做了肯定性的论述。

有学者认为,“人文精神”在古汉语词典上的缺席,并不影响先哲圣贤对这一精神实质的思考。中国传统人文精神更多关注于做人的要义,首先是“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的以天下为己任的宏阔胸襟;其次是“忧道不忧贫”的终极关怀意识和现实取舍态度。为此我们必须更加用力探讨儒家文化及其做人的风韵气质是否可以与现代人文精神接轨。有学者指出,中国人文精神的特点有三个方面:其一,这种人文主义是“内在的人文主义”,其中心是道德精神;其二,“中国的人文主义又不是一种寡头的人文主义”,尽己、尽人、尽物

^① 杜维明:《“文化中国”:精神资源的开发与创建》,载《东方》1996年第1期。

^② 王蒙:《人文精神问题偶感》,载《东方》1994年第5期。

之性,使天、地、人、物各安其位,各遂其性;其三,中国的人文主义深深地植根于中国原始宗教对于天与上帝的信仰,对于天命、天道、天性的虔敬至诚之中,说人不离天,说道不离性,“因而这种人文主义的道德精神又是具有宗教性的”。他认为,“内在与外在的和合、自然与人文的和合、道德与宗教的和合,是中国人文精神不同于西方人文主义的特点。不了解这些特点,亦无从界定中国民族精神”^①。

还有学者撰文认为,“人文化成天下”的基本内容是用伦理道德对民众进行教化,中国传统“人文”的基本精神可以概括为八个字:申扬道德,反对物化。他又认为,中国传统的“人文精神”其缺陷恰恰在于没有真正把握“人之为人”的根本或本质,因而也未能全面地张扬真正的“人的精神”,所以不能将今天所提倡的“人文精神”望文生义地等同于中国传统“人文”的“精神”^②。

应当看到,我国新时期的人文主义讨论,有其深刻的现实背景,这就是人们对当下的人文环境的不满。王晓明等人的人文精神失落的提法是从文学危机开始的,他们认为当下整个社会对文学的冷淡,文学创作上的媚俗、自娱、消费性、商品化、想象力贫乏等表明我们目前面临着“深刻的人文精神的危机”,“对发展自己的精神生活丧失了兴趣”。在商品经济大潮冲击下,价值观念大转换,五千年以来信仰、信念和信条无一不受到怀疑、嘲弄,却又缺乏真正的建设性的批评。“今天的文化差不多是一片废墟”^③。

还有学者认为人文危机首先表现在各种政治、经济因素对人文知识分子的持久压力等导致人文学术的“不景气”,人文学术的内部生命力正在枯竭。“工具理性泛滥无归,消费主义甚嚣尘上,人文学

^① 郭齐勇:《中国民族性与中国文化精神》,见《钱穆评传》,北京:百花洲文艺出版社,1995年版,第51—52页。

^② 张曙光:《批判与建设:人文精神的哲学反思》,载《天津社会科学》1996年第6期。

^③ 王晓明、张宏、徐麟、张柠、崔宜明:《旷野上的废墟——文学与传统精神的危机》,载《上海文学》1993年第6期。

术也渐渐失去了给人提供安身立命的终极价值作用,而不得不穷于应付要它自身实用化的压力”。“我们所从事的人文学术今天已不止是不景气,而是陷入根本危机”。由人文学术反映出整个社会的精神生活都出现了危机,知识分子在遭受种种摧残之后精神侏儒化和动物化,而人文精神的枯萎、终极关怀的泯灭则是这种动物化和侏儒化的最深刻表现。有学者甚至说:“人文精神的失落恐怕不是局部的学科现象,我怀疑的是作为整体的知识分子在当代还有没有人文精神。”^①

也有学者主张不采用“失落”一词而用“遮蔽”一词来概括当前的人文精神状况。“遮蔽”有两层意思:一是指始终处于文化主流之外,遭冷落,受批评,被否定;二是指为主流倾向支配的思想史对这部分内容进行了排斥性解读,从而又添一层遮蔽。他们认为,中国文化中的“价值失范”古来有之。民族复兴、富国强民的追求去挤压终极关怀,工具理性膨胀得丢失价值理性,再来一个消费主义、享乐主义的冲击,对当代人文精神不啻是雪上加霜。^②

针对当下“玩文学”、“玩学术”、“痞子化”等现象,一些学者从人文精神丧失的角度,做了理论性的分析。有学者严肃地提出,从符号学的概念看来,知识分子有直接意指和含蓄意指两重含义。知识分子不仅是一种身份,而且还应该有他的外延和象征意义,就是说他代表了一种形象、一种规范,代表了良知,而今天的知识分子总体上正面临这种缺失。^③

许多学者认为当下的人文精神危机实质上是知识分子尤其是人文知识分子的危机,是知识分子的话语权力的危机,与知识分子的边缘化有关。中国知识分子自古以来就有“为天下师”的传统心态,企

^① 张汝伦、王晓明、朱学勤、陈思和:《人文精神:是否可能与如何可能》,载《读书》1994年第3期。

^② 高瑞泉、袁进、张汝伦、李天纲:《人文精神寻踪》,载《读书》1994年第4期。

^③ 严峰:《当代知识分子的价值规范》,载《上海文学》1993年第7期。

图以“道统”控驭“政统”，古代确实由此而建立了知识分子的话语权力。但在1949年以后，知识分子被纳入国家行政各部门，成为国家干部，角色的转换意味着从“师”的角色彻底退出，进而成为被“改造”的对象，此种话语权力丧失了。而新时期以来，浓郁的商业性和消费倾向再次推翻了知识分子的话语权力。知识分子的人文理想受到了市民阶级的世俗性阐释，拜金主义、灵肉分离使精神和价值等受到嘲弄。在这个粗鄙化的时代中，知识分子的“导师”身份自行消解了。

谈到知识分子边缘化问题，有学者认为，从春秋到“五四”，甚至新中国成立后，中国知识分子都拥有社会化的主动权，西方也是如此，一直是社会的“立法者”。但当前中国社会运行中经济因素太过强烈，金钱地位膨胀性提高，引起其他非经济的社会因素包括人文都无所适从。但也有学者认为，知识分子应始终处于社会的中心这只是一厢情愿。知识分子令大众瞩目的时代不是升平景况，而是社会危机时期、启蒙时期，如戊戌、辛亥、“五四”以及20世纪80年代，社会危机或体制内难以克服时，知识分子就可以站出来，成为“中心”，危机一旦消失，又得回到边缘。^①

还有学者认为，所谓人文危机，包括两个相关层面：一是人（精神、人格）的危机；二是文（语言、表征）的危机。而每个人文知识分子实际上早已处在这双重危机的袭扰之中。目前，知识者人格结构现状并不容乐观。它包含四个向度的异化，因而也面临四个层面的剥离：一是从传统人格中剥离，以求取当代性；二是从专制人格中剥离，以适应民主性；三是从职业人格中剥离，以返回精神性；四是从殖民人格中剥离，树立主体性。由此他们认为“人文知识和人文知识分子已处在空前的窘迫之中”。一个人文知识分子的立足点是越来越可疑、越来越暧昧了。^②

^① 陈少明：《把解释具体化——也谈人文气氛的淡漠》，载《现代与传统》1994年第5辑。

^② 王鸿生、耿占春、何向阳、曾凡、曲春景：《现代人文精神的生成》，载《上海文学》1995年第3期。

也有学者反对把提倡人文精神只是看做对当前知识分子处境的反应。他认为,其实知识分子的边缘化问题并不是今天才发生的,一部现代化运动史也可以说是由知识分子面对自身的边缘化所生出的各种反应而构成的,因此,要说知识分子人文精神,其失落也早、其遮蔽也久,并不是近年在经济大潮冲击下才出现的。^①

针对人文知识界对上述问题的争论,作家王朔则指出:“有些人大谈人文精神的失落,其实是自己不像过去那样为社会所关注,那是关注他们的视线的失落、崇拜他们的目光的失落,哪里是什么人文精神的失落。”他嘲讽人文精神的倡导者“冒充文明火炬的传递者,或者说自以为是文明使者”^②。这里明显地反映出两种截然不同的思想方法和立场。

就市场经济与人文精神的关系,中国社会科学院的几位中青年经济学者则别有见解。他们认为,市场经济的规则与人文精神、道德理想其实是一致的,自由、平等、公正、守信这些神圣精神其实都源于最初的经济行为,只有在市场中人们才可能追求个人利益的最大化,这也是经济学自由主义传统的出发点,也是它最真实的人文所在。市场经济中出现的道德沦丧、物欲横流问题,应从计划经济中找原因,计划经济的物质化和等级制使整个民族精神物质化,摧毁了存在中国几千年的伦理本位的道德规范。失去道德规范的中国人带着计划经济时的道德习惯进入市场经济,势必爆发计划经济培养出来的全部人性恶,但此种爆发是暂时的,人们在追求个人利益的过程中会发现一些暂对自己不利的规则其实是有利的,于是会形成道德自律,这是人文精神的前提。他们认为人文精神的内涵不应是单一的而应是多元的,它意味着人对这个现代多元社会的理性认知和精神应对。终极追求是知识分子永远的道德问题,但也不能否定人们满足物质欲望的世俗人文精神。现代人文精神的实质应是宽容、民主和现代

^① 陈思和:《关于人文精神讨论的两封信》,载《大潮文丛》第4辑。

^② 白烨、王朔、吴滨、杨争光:《选择的自由与文化态势》,载《上海文学》1994年第4期。

意识。他们认为,人文精神强调个人特性和精神自由,这和商品市场的法则有相通之处,人类藉此可以摆脱物质和精神的双重枷锁。几位经济学者从市场经济的角度强调人文精神的多元性、个人特性,颇有见地。^①

还有一批青年作家抱怨,“不要动辄指责文学下滑了”。王朔等作家对有些人所讲的文学和文化上的滑坡很感怀疑,也不以为然。他们认为什么样的外在环境都不会妨碍、影响人文精神的存在。人文精神要落到对自身的关注和关怀上,而现在的时机恰恰提供了这样的可能,这正是新的人文精神形成的良好契机。为此,有学者提出,人文精神是不可能失落的,因为只要人类存在一天,人类便不会停止对自身命运的和把握,所以实际上不存在什么人文精神的失落。只是一个占统治地位的话语体系被剥夺了地位,即按某一占主导地位的思考形式所理解的人文精神的失落,换言之,依照当下的理解体系,已“无力解释新时期的人文精神。这种失落是不必大惊小怪的”。由此,他认为人文学科的危机也只是某种理解形式的危机,只是现存的人文学科体系对新的社会发展的解释能力出现了危机。^②

这场讨论也引起人们思考究竟应该如何建构人文精神。讨论中的参加者对当下的人文精神状况,无论是持悲观态度还是持乐观态度,都强调了人文精神的具体建构问题,或主张重建,或主张发扬,大抵有以下几种提法:

(一)强调知识分子,尤其是人文知识分子的独特地位和价值承担,强调人文学术的独立品格。为了建立学术的独立性和重构人文精神,必须首先解构传统的道统中心,让学术从意识形态的束缚中独立出来,让人文精神具有超越政治功能的独立意义。期望建立一个不以意识形态的方式将学术和政治“统”起来的新“道”,那就是人文

^① 中华读书报编者:《人文精神:经济学家发言了》,载《中华读书报》1995年11月5日。

^② 曲卫国:《危机?进步?》,载《读书》1994年第8期。

精神。

(二)强调知识分子对现实的关注和对社会的批判。一个人文学者,不仅要把人文学科内的课题做好、做扎实,还要关注现实、关注今天的人文环境。

(三)很多学者强调市场经济、社会转型反而为人文精神的重建提供了可能性,同时强调应当控制和扭转市场经济下人文精神的滑坡。

但有学者指出,知识分子投身市场经济,对人文精神的培养,其积极意义远大于负面效应,这是由中国正处于向现代社会转型的历史条件所决定的。他认为市场经济的发展为人文精神的复苏准备了物质基础,所以重建人文精神应当下决心做扎扎实实的基础研究,系统研究各自面对的领域,全面分析市场经济体制下各领域的改革。他强调不断发展的市场经济,合理全面的教育,以民主和法制为基础的现代社会管理体系,健康的文化氛围,这些是中华民族复兴的不可或缺的基础,也是现代人文精神赖以昌盛的基石。他指出,不要把人文精神的培植化为不食人间烟火的清谈,理想世界的建立和人文精神的培育,首先要落实在把中国人的素质(包括人格素质和文化素质)提高到与现代社会相适应的水平上。

这场讨论虽然分歧明显,但都集中在对当代现实的判断上面。一旦视线转移到中国社会的现实,困难就出现了。一个知识分子也好、一个人文或社会科学的学术工作者也好,他要批判地分析和认识这个社会,当然首先是靠自己的精神倾向和生活经验,他不但要有深厚的人文情怀、有敏锐的洞察力,更要有大量的活生生的具体的经验,将他和公众的遭遇和命运紧密地联系在一起。但事实上,这一点在今天已经成为问题,人文学者生活经验越来越狭隘,缺少与社会下层的血肉联系。一个在精神上越来越狭隘的人,很自然就会逐渐远离那些尖锐的社会和时代问题。研究当代中国社会,永远是中国知识界或人文和社会科学界面临的一个最重要的任务。我们今天的人文学术的最大的动力或者活力,就是来自于对这样一些问题的回答。在这一方面,现成的所有的西方理论都只有参考的价值,我们必须通

过我们自己的深入的研究,一步一步地创造新的合适的概念、新的研究方法和新的理论,才可能完成这个任务。而且,这也是中国的人文学术和社会科学能够为整个人类思想增加新的东西的最具可能性的一个途径。因为,这个社会是一个什么样的社会?这样的问题不仅仅我们中国人在问,地球上大家都在问。今天的中国的事情已经与世界其他地方的事情紧密相连,中国又是这么一个大国,中国的知识和学术界就有这个责任,应该为整个人类思想作出自己的贡献。如果我们在对当代中国社会的研究上能有突破,那么,对其他地方的思想和学术活动,一定会有正面的影响和贡献。

时隔 20 年,我们再来审视这场讨论,不难发现人文学者与现实的隔膜,仅此一点而言,这个讨论就具有重要的意义。当人们把眼光转向社会现实以后,很自然地会引发对制度性因素的关注,政府责任、宪政问题、产权问题、经济体制,等等。这些的确都是非常重要的问题。最近 10 年来,知识界和学术界对制度层面上的问题的研究和讨论,是最引人关注的,可以说成为了“显学”。其正面的意义非常巨大。但是,“人文精神”讨论毕竟打开了一个另外的空间,一个讨论生存的意义、价值、伦理和精神信仰的空间。与对制度性问题的讨论相比,这个空间好像是虚的、是无形的。可是,今天我们回过头来看,就会发现,制度性的改革并不能够解决一切,它还需要另一方面的支援或配合。

从讨论中的各种意见来看,与西方马克思主义在寻觅人文精神失落原因时,对当代资本主义跨国市场经济的批判不同,中国处于社会主义市场经济初创时期,理论探讨注意的是把人文精神回归、文化价值重建与社会主义市场经济的建立协调一致起来,而不是用回避、冷淡甚至批判去抵制社会主义市场经济的建立。与西方马克思主义理论单纯注重吸收当代最新文化意识、对于马克思主义某些基本原理与传统文化弃置的态度不同,中国当代文化价值的重建,仍然要坚持以马克思主义为指导思想,广泛吸收中华民族和世界的优秀文化遗产,不是对马克思主义基本原理和几千年文化价值的简单否定。在这种背景下,钱中文提出,重新理解与阐释人的生存与文学艺术意

义、价值的立足点、新的人文精神的立足点、建立新理性精神。新理性精神将从大视野的历史唯物主义出发,首先来审视人的生存意义。这种分析切中了当代中国人文精神失落的要害。在这种情况下,当今的文学艺术要高扬人文精神,要使人之所以为人的羞耻感,同情与怜悯,血性与良知,诚实与公正,不仅成为伦理学讨论的课题,同时也应成为文学艺术严重关注的方面。艺术应当从审美方式关心人的生存状态、人的发展,使人成为人,拯救人的灵魂。这种“大视野的历史唯物主义”可以说吸取了西方马克思主义理论中对现代资本主义社会物质、技术至上的批判精神,提出及时地矫正中国在现代化过程中出现的人文精神失落的弊端的问题。当然,这种“新理性精神”与詹姆逊的“认知绘图美学”一样,还是初步的设想,还需要进一步探索。我们希望这两种理论在共同探讨中为发展当代历史唯物主义作出贡献。

第二节 后现代语境及其现代性问题

自20世纪70年代以来,西方的一些理论家就不断撰文,断定现代社会正在发生重大的转型,开始走向一个新的历史时代——后现代时代。“后现代理论”关于现代性已经终结的论断无疑引起了世界范围的关注。人们普遍把目光集中在发达资本主义国家是否发生社会转型的问题上,而判断是否转型的关键问题是首先要对作为典型的现代社会的本质进行再认识,无论是“后”理论话语还是现代性理论话语,都离不开对现代社会本质的认识。

后现代性是对现代性及其哲学基本假设的反动,它尤其反对基础主义、本质主义和实在论。后现代主义在文化和哲学领域取得了一定的成功,它对启蒙理性、人类进步和解放理想的攻击以及对宏大叙述的怀疑,击中了现代文化的要害和弊端。但是,我们也看到,后现代主义只是一味地批判和解构现代性的基本假设和前提,对于后

现代文化并未提出一幅令人满意的蓝图。在哲学上,后现代主义更是一个复杂的概念,它主要包含以下思想倾向:反认识论立场或后认识论立场;反本质主义;反实在论;反基础主义;反对先验的论证和立场;反对把知识看做是一种精确再现;反对与实在相符合的真理概念;反对标准的描述;反对最后的话语;反对普遍的原则、区别和描述;怀疑宏大叙述和元叙述。后现代主义哲学反对传统的形而上学,认为传统形而上学作为一种完全的独特和最后的说明体系是一种不可能实现的梦想,这种说明体系以二元对立为基础。在理性问题上,后现代主义哲学批判理性的中立性和至上性,坚持理性具有性别的、历史的和人类中心的特征,认为自主的理性主体只是一个神话。它也反对把它的立场看做是相对主义、怀疑主义和虚无主义。

后现代主义对以启蒙理性、人类进步和解放为特征的现代性的攻击取得了相当的成功。人们对后现代主义著作家的主要观点现在已经相当熟悉,并且不再感到难以接受,例如,海登·怀特(Hayden White)断言历史仅仅是以自身利益为目的的叙述小说;理查德·罗蒂宣称真理是完全依赖于背景的,因而人们永远不应该把自己的真理强加于别人;德里达断言文本以外什么也没有。也许我们并不同意后现代主义者的观点,但是他们让我们意识到,当我们环顾四周,发生在我们时代的主要事件看上去的确犹如编剧和表演,许多构成我们实在的东西实际上并不是真实的,而只是娱乐工业和广告文化的产物,广告文化制造我们日常讨论所看所谈的影像。另外,媒体转播的时事节目,把全世界连结了起来,并且操纵了人们的视野和思想。例如,在海湾战争期间,所有的媒体影像一起给人们造成一个“清洁”战争的印象,使人们把注意力集中于高科技武器系统的使用,而不是战争本身的实际原因和后果。这一事实强化了后现代主义的论断,即我们的世界是我们“构造”的某种东西,而不是实际上“是”某种东西。这样,在后现代主义者看来,我们仍居住在一个假象和奴性信念的世界中,通过启蒙理性使人类获解放的计划失败了。

早在20世纪80年代初,哈贝马斯在法兰克福发表演说《现代性——一个未竟的事业》(Modernity—an Incomplete Project)中,就对

后现代做了一个论述,虽然当时他对后现代的论述很有限,但这却是西方马克思主义学者比较完整地论述后现代性的开始,也是后现代理论自20世纪70年代在西方大行其道以来,第一次受到如此严厉的抨击。值得注意的是,西方马克思主义理论家们对现代性的批判和西方各后现代理论家对现代性的批判是有所不同的。西方马克思主义对现代性的批判多少有些拯救、完善和反思的意味,他们也无意于用后现代理论去代替现代性理论,他们并不像西方后现代理论家那样,要用后现代性完全取代现代性。

早期的西方马克思主义者如卢卡奇、葛兰西都认为现代社会即资本主义社会,但他们对现代社会的批判不再遵循第二国际领导人那种经济决定论和自然主义传统,而是着眼于现代无产阶级革命意识的丧失和重建问题,探讨资本主义与无产阶级消极革命意识的关系,寻求积极革命意义的根源,为无产阶级政治革命奠定文化意识基础。由此,卢卡奇开创了理论文化批判道路,葛兰西则更为注重现代资本主义政治文化批判,他们开创了新的社会批判方向。法兰克福学派认为物化的深层根源在于现代社会的启蒙主体中心理性构想和人的深层心理,经验事实表明随着现代社会的发展,反抗物化的要求已经被纳入到物化本身之中,因而解放现代社会物化问题必须转向寻求维护自由和民主的新途径,反对主体中心理性形式带来的普遍极权统治。

卢卡奇在《历史与阶级意识》中写道:“商品拜物教问题是我们这个时代,即现代资本主义的一个特有问题。”^①他对资本主义的批判是从普遍的商品化开始的。在综合了马克思对交换价值生产体系实质的批判和韦伯对现代资本主义合理化经济的剖析基础上,卢卡奇认为正是现代资本主义社会中,商品和交换价值的生产向整个社会的统治形式的发展,导致了人的关系与事物关系的同化,抽象的普遍交换形成了普遍物化的趋势和资本主义的彻底统治,人自己的活动、

^① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,北京:商务印书馆,1992年版,第144页。

劳动和关系,作为某种客观的东西与人相对立并且控制人,深入人的内在灵魂世界制造了物化意识结构。现代系统表现为一个机械的、有规律的过程,现代资本主义社会就像一个大机器一样受自然规律支配,它的物化即是它的合理化,“商品形式的普遍性在主观方面和客观方面都制约着在商品中对象化的人类劳动的抽象……商品形式作为相同性的形式,即质上不同的对象的可交换性形式才是可能的。在这方面,质上不同的对象的形式相同性原则只能依据它们作为抽象的人类劳动的产物的本质来创立”^①。这种抽象的普遍等同性在现代劳动过程中的体现就是普遍的分工和合理的机械化,劳动活动被普遍分解,人的工作成了机械性的简单重复。在整个社会生活中,社会职能也普遍分化和形式合理化,并且深入人的主体性本身,使人的知识、气质、表达能力变成了一架按照自身规律运转的抽象机器。

卢卡奇赞同韦伯对现代资本主义社会与传统社会差别的分析,他也赞同韦伯关于现代社会是形式合理化的有关论述,但却不赞成韦伯关于这种合理化起源于宗教伦理下的科学目的合理性扩张的主张,而是在资本主义形成史问题上接受了马克思主义的经济基础和上层建筑关系的原理。他认为资本主义社会是自然建立起来的社会,它的历史就是自然史。“资本主义社会是和这样一条‘自然规律’有关的,这条自然规律‘是以当事人的无意识为根据的’”^②。卢卡奇认为,在整个资本主义生产过程中,资本家不过是生产方式强制规律的齿轮,他作为经济和技术进步的化身并不是主动的。资本主义社会的人面对的是他自己创造的与自身对立的自然,他的活动只能是为了自己的利益而利用个别规律的自然进程。卢卡奇解释了这种机械化、形式化、片面化社会的特征,在他看来,由哲学、精密科学与技术生产劳动相互作用形成的“理性主义”特征在于它总是试图取消理性之外的非理性领域。“‘理性主义’就是一种形式体系,它和现象的这样一个方面有关,这个方面是知性可以把握的,是知性可以创造

^{①②} 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,北京:商务印书馆,1992年版,第148、206页。

的,并因而是知性可以控制、可以预见和可以计算的”^①。它的前提是主客体对立的二元论。在卢卡奇看来,德国古典哲学尽管看到了形式理性化背后的极端对立,试图反对形式理性化思想的局限性,重建被现代社会打碎了的、分裂的、形式化中片面化了的人,但是在“理性的狡黠”和精神造物主的纯粹概念神话那里,“它的全部尝试都化为乌有。思维重又落入主体和客体的直观二元论的窠臼之中”^②。卢卡奇相信存在着可以与革命的科学理论结合起来的批判现代社会的现实力量。在揭示这种现实批判力量的过程中,他从黑格尔主义的主体——客体的总体辩证法出发,相信尽管普遍物化培植了自动服从的内在意识,物化深入主体性的深处,但无产阶级在资本主义经济合理化普遍统治的过程中,毕竟与资本家的感觉不同,他们在合理化中、在现实生活中直接感受到自身的被剥夺,而不是确证自己,因此会本能地感到现实存在的问题,积极实践的自发性革命的总体意识有现实的本能基础,无产阶级通过经验和社会生产与再生产,使自己的意识成长为社会意识,作为事实的客体成长为社会化的主体。

法兰克福学派的早期理论家,如霍克海默和阿多诺则把理性的工具化、人与自然以及人与人之间的关系分裂作为他们的批判理论对象。在《启蒙辩证法》等论著中,霍克海默始终把对权威顺从与对必然性的无奈这种虚假意识的分析相结合,这与他反对机械必然性、绝对必然性的前提始终是一致的,他把这种绝对必然性既看成是资本主义制度的特征,也看成是被支配者屈从心理方面的内在意识。与卢卡奇强调的在商品化的资本主义经济发展过程中产生形式理论化、机械化的普遍社会特征和科学特征不同,霍克海默和阿多诺认为,现代社会的特征在于自由主义转向极权主义,而极权主义又有其自由主义的根源。他们把物化,即丧失自由视为主观理性以及自我维持的自由主体带来的结果,主观理性被看成是有目的的行动主体与外界相互作用的工具,即工具理性。在论述现代社会中丧失自由

^{①②} 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,北京:商务印书馆,1992年版,第180、227页。

的现象时,他们并不注重分析经济、政治和法律体系方面的原因,而且没有深入考虑人之间的关系,而是从内在的心理分析走向了哲学理性批判。在霍克海默和阿多诺看来,工具理性本身的辩证法在于:从外部自然界力量相互作用中形成的自我,是自我维持的产物,是工具理性造就的主体,这种主体服从自然,发展生产力,使世界失去魔力的同时,主体也学会了掌握自己,把其他主体变为统治对象,并且压抑自己的本性,使内在自我客观化,对自我本身越来越不清楚,对外部自然的胜利以对内部自然的失败为代价。因而解决现代社会的物化问题在于寻求克服物化的新的文化基础,他们从寻找真正的哲学理性和科学理性走向了艺术和宗教。

在对现代极权社会的权威进行批判的基础上,霍克海默和阿多诺从极权的文化心理的经验事实批判进入理性的批判之中。他们认为,要真正把握现代社会的极权主义性质,理性思维本身也要接受批判。这一批判导向开始在启蒙理性的自我否定的解析中展开了现代性的批判。《启蒙辩证法》的理性批判的目的就在于:“用于揭露错误的专横暴政、盲目的统治权”,批判纳粹国家极权统治,“冷酷的学说揭露了统治权与理性的同一和一致”,法西斯主义国家的“极权的制度是进行有计划思维的,并认为这种思维是科学本身。”^①在霍克海默和阿多诺看来,纯粹的思维基础就是启蒙精神,启蒙精神为了效力于现存制度而疯狂欺骗群众,批判启蒙精神必须放弃与敌人的调和,以不妥协的理论精神才能成为铁面无私的进步精神。真正的变革精神取决于反对社会盲目僵化的思想的批判是非常深刻的,同时也是非常激进的。但即便如此,他们的批判宗旨也不是从根本上否定现代性,而是要以理性和个体自由的结合重建理性秩序。霍克海默认为,实证主义和实用主义的科学逃避社会整体性问题的责任,导致了内容肤浅和智力迟钝,尽管科学进步了,但社会整体却在倒退。在极权国家中,科学和技术导致了个人对命运的冷漠和愚钝。科学技术

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第37、111、79页。

的问题被归结为作为对工具理性欺骗性使用的主观理性,只有用关心全部存在者的客观理性来对抗,才能在根本上建立真正的科学精神和理性精神,建立人与自然的和谐关系,因此建立哲学和理性的批判潜力是批判理论的根本目标,合理地组织社会离不开哲学与生活实践的关系。

如果说霍克海默主要是从对工具理性欺骗性使用的主观理性入手批判极权主义的话,那么阿多诺对极权主义的批判则更多地是深入到哲学理性的批判之中,这种批判的含义无疑包含着这样的潜在意义:一方面,哲学理性是极权主义形成的深层思想和文化根源,极权主义与哲学理性有紧密关系;另一方面,极权社会本身也体现出哲学理性的客观特征,因为哲学理性是构造现代社会的根本设想,这种构想赋予了现代社会丧失自由的特征。对现代极权主义社会的哲学理性基础的揭示集中体现在阿多诺对同一性的激进批判之中。

在阿多诺看来,极权统治并非建立在经济因素之上,它与启蒙精神对现代社会的构想的双重性有着内在的深刻联系。所谓启蒙的双重性特征是,启蒙在积极反对统治权的同时,它也成了“伟大政治家”进行欺骗的手段,它本身还是进行着疯狂的欺骗,效力于现存制度的工具。在启蒙构想下发展起来的社会并没有走向人道主义,组织起来的人类只能是对人类的威胁。法西斯主义赞赏极权秩序与顺从极权化社会盲目僵化的思想,正是源于启蒙精神这个欺骗性。在阿多诺看来,批判技术理性不是批判它的逻辑特征和计算特征,而是要深入到它的主观性之中,这种主观性及其所虚构的冷漠的必然性集中反映在纳粹极权主义统治的种种迫害上,纳粹通过管理手段对数百万人的谋杀,从牺牲品身上榨取自己存在的意义,表现了对活生生的生命的漠视,极端地表现了对具体性的消灭。“如果否定的辩证法要求进行自我反思,那么这明显意味着,如果思维想成为真实的,特别是今天成为真实的,它就必须也是一种反对自身的思维”^①。在这

^① 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆:重庆出版社,1993年版,第365页。

里,阿多诺已经明确地表现出拒斥建立在同一性基础上的宏大叙事的思想。

哈贝马斯一开始就承认美学现代性的精神是在波德莱尔时代出现的,而到了达达主义时期则攀上了高峰。这段时间对于时间的新感受是认为现在可以掌握一个崇高的未来,但是这种精神已经在明显的衰退当中:先锋艺术垂垂老矣,此刻后现代性的概念正好拥有这个不可否认的改变力量。但此时,新保守主义的理论家却得出了完全相反的结论,他们认为现代主义文化中摒弃社会规范的逻辑已经传遍整个资本主义社会,这也使得道德衰败,并因为不加限制的主题性的信仰而破坏了工作纪律,所以这种文化再也不是创造性艺术的来源了。而享乐主义大行其道的结果也威胁到曾经是荣誉的社会秩序,所以只能借助于重整一种类似于宗教信仰的东西——从一个渎神的世界回到一个圣洁的世界。

哈贝马斯在经过仔细的观察之后,在他的演讲中指责美学的现代主义成了资本主义现代化的明显的商业逻辑本身,所以文化现代性的真正死胡同正在于此。艺术发展到19世纪,逐渐变成了孤立的小团体,渐渐疏离社会,艺术本身又非常迷恋于这类疏离。到了20世纪初,革命性的前卫艺术如超现实主义,作为一种美学思潮尝试去化解艺术与生活的这种隔阂,但他们的努力却徒劳无功,解放之流并没有从形式的毁灭或失去升华机制的意义中产生,而生命也不会因为欣赏艺术而有所改变,因为这需要科学和道德资源同时恢复才有可能。这个现代性的过程不但不被人们了解,反而很快就将它加以否定,因为每一种价值领域的自主性无法被废除,即使是身处于退化的痛苦之中。在哈贝马斯看来,每一种文化都制造出具有普遍经验的语言,但这仍然存在着一个保护自然发生的生活场域,以对抗市场力量向官僚行政入侵的障碍。哈贝马斯自己也承认,想要改变这一切的机会不大,因为在整个西方世界都存在着发展现代主义的潮流;但在德国,一种隐藏的反现代主义向前现代主义的混合物正在潜入“反文化”之中,而前现代主义向后现代主义这个不祥的联盟已经进入了政治集团。

哈贝马斯对于现代主义的定义,显然继承了韦伯的思想,并且将其浓缩成价值领域的差异,接着他又增添另外启蒙运动的灵感,而这种改造物正是生活场域中相互沟通的来源,但是这也是在韦伯的启蒙运动中所闻所未闻的,而哈贝马斯所勾勒出的现代性“事业”却清楚地显示了这是两个具有相反原则的混合物:专业化与通俗化。我们该如何了解这两种东西的混合物?这个事业会有完成的一天吗?显然,可能性是不大的,原因正在于哈贝马斯整体的社会理论。

现代性美学的张力,可以在资本主义社会的结构中随意地再制成微型的代表,但是它们也都是由非个人协调的“系统”所统摄的,并且是由金钱向权利作为媒介,这是无法经由集体媒介加以恢复的,因为他们正处于退化、无差别的并且是相互隔绝的机构的命令——市场、行政单位向法律等。在另一方面,“生活世界”(life-world)也是由内在主体性的规律所统合,这是沟通比起工具性的行动更占优势的地方,但是它也需要被保护免于系统的“殖民”和入侵。

值得注意的是,哈贝马斯对现代主义的定义及其对后现代主义的批判,都是建立在他与同时代的哲学思潮的对话和交锋的基础之上的。近20年来,随着后现代主义思想影响的扩大,西方学者纷纷对后现代主义思想模式下的政治、意识形态和哲学立场进行批判性再评价。如美国的社会学家丹尼尔·贝尔是最早批评后现代主义的学者之一。早在后现代主义这一术语广泛使用和流行之前,贝尔就已经对它进行了评价。在1978年,贝尔对20世纪60年代的社会和政治动荡进行了反思,认为这些社会和政治动荡必须被看做是资本主义内在矛盾的后果。一方面,贝尔看到美国资本主义的成功根源于韦伯的“新教伦理”,新教伦理提倡勤奋工作,推迟回报,高度赞扬精神上的个人主义,这些都促进了企业家的风险收益和创新活动。另一方面,贝尔也注意到,美国资本主义的成功同样根源于大众消费市场。从20世纪20年代以来,大众消费市场是建立在信用和延期付款的推广以及广告商刺激消费者的能力的基础之上的。广告商通过创造“需求”来刺激消费者满足超越需要之外的“需求”。对贝尔而言,正是这种向以需求为基础的消费主义转向,根本上削弱了美国国

内资本主义行为(capitalist behavior)的道德基础。这种狭义上的“新教伦理”和广义上的宗教感情的衰落,导致文化尤其是现代文化对美国公民的趣味、行为和生活方式选择的影响力增强。

在贝尔看来,现代主义文化或现代主义对现代性总是持一种批评立场,常常反映在它对资产阶级社会秩序的“愤怒”,并且通过多种观点的使用表达出来。帕布罗·毕加索(Pablo Picasso)的《格尔尼卡》(*Guernica*)就是一个典型的例子。该作品创作于1937年,为了抗议西班牙内战期间对格尔尼卡小镇的轰炸,毕加索通过打乱传统绘画的线条并把一系列不同视角并置在一起,来再现事件的残暴性。尽管毕加索和其他现代艺术家擅长玩弄观点以便描述现代个体受焦虑支配的状况,但是,他们的作品仍然具有现代性的基本特征:对形式和统一性的关注、对持续变化的庆典、作为统一整体的艺术作品概念以及作为社会批评家的艺术家概念。贝尔看到,在整个20世纪60年代,现代主义价值观在大众层次上的渗透和普及不断扩大。贝尔为现代戏剧舞台上所表演的东西和现代绘画所展示的东西所震惊,因而他把帆布上的艺术与街头艺术(大众艺术)区别开来,看做是完全不同的东西。在街头艺术中,现代主义鼓励享乐主义并使之合法化,从而促使20世纪60年代的虚无主义对立文化在政治上破产。而后现代主义正是现代主义的偏离,或者说,是通过民主化而发生偏离的现代主义。在贝尔看来,后现代主义是现代主义在社会中的扩散和高雅艺术的危机,它与资本主义的结构变化相联系。贝尔关于后现代主义的讨论提出了许多重要议题,受到后来批评后现代文化现象的学者的重视。

在贝尔以后十多年,英国地理学家大卫·哈维(David Harvey)审查了“后现代性的状况”,主张研究文化和社会的学者必须询问下列根本问题:后现代主义是否代表一种与现代主义根本的决裂?或者是代表一种现代主义内部对现代主义某种高级形式的反叛?后现代主义是一种时尚的生活方式或仅仅是一种历史分期概念?根据后现代主义反对任何形式的元叙述以及它对“他者”的关注,后现代主义是否具有一种革命潜质或者它仅仅是现代主义的商业化和本地化?

它是削弱了新保守政治的基础还是与之成为一体？最后，我们是否应该把后现代主义的兴起与资本主义结构的根本变化联系起来？^①哈维怀疑后现代主义炫耀的革命潜力，认为后现代主义只是资本主义政治、经济和社会结构变化在文化上的反应。通过系统审查 20 世纪初以来资本主义所经历的变化性质和程度，包括从工业到服务业的职业变化、资本市场的国际化、产品研发周期缩短、资本和劳动的地区流动等，哈维充分论证了现在的社会是后工业社会。从工业经济到后工业经济转变的核心是“时空”空前程度的压缩，世界成了一个“地球村”，在东京、纽约或伦敦做出的决定会瞬间在全世界形成反响。正如现代主义是对由现代性技术突破造成的第一回合时空压缩的一种文化反应，后现代主义是对近期或当代资本主义经济真实状况造成的新一轮时空压缩的类似回应。因此，哈维认为，当后现代主义指出在 20 世纪晚期，存在着全新的社会、经济和政治关系结构的时候，它不是这些变化的发起者，而仅仅是在文化领域对这些变化的反应。

英国学者克里斯托弗·诺里斯(Christopher Norris)撇开我们是否居住在一个后工业世界的问题，直接攻击后现代主义思想的批判性，认为后现代理论在根本上是“非批判的”。他指出，通过宣称我们不能区分虚构的叙述和其他类型的叙述，海登·怀特、米歇尔·富科和理查德·罗蒂消除了生活与艺术之间的界限，使基于知识的行动主义成为几乎是不可能的。生活与艺术之间界限的消失被一些理论家称为“政治的美学化”，并被刻画为一种状况，在其中，话语优先于本质、形式优先于内容、影像优先于实在。1960 年电视转播对美国总统选举的影响就是这种状况的一个例证。观众在观看共和党候选人理查德·尼克松和民主党候选人约翰·费泽拉尔德·肯尼迪的电视辩论时，因为尼克松的电视画面有严重阴影，观众就认为他的可信度较小。包括贝尔、诺里斯和哈维在内的思想家都认为，政治的美

^① 大卫·哈维：《后现代性的状况》，剑桥：布莱克维尔出版社，1989 年版，第 42 页。

学化具有内在的危险性,因为这种现象在过去的历史中曾经发生过,并导致人类的巨大灾难,特别是在“二战”期间,亚利安民族至高无上性的神话在纳粹德国成为民众的普遍共识,这种政治美学化的危害性就更为严重,它成为一个民族疯狂侵略和迫害其他民族的根据。沿着这条思路,后现代主义的批评者们敏锐地看到,解构主义者保尔·德·曼(Paul de Man)和哲学家马丁·海德格尔都曾经与纳粹合作过。其中,海德格尔是激励许多后现代主义理论家的主要思想源泉,而这些在思想上似乎并不是偶然的巧合。

在现代性研究中,利兹大学和华沙大学的退休社会学教授齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman, 1925年~)是当代现代性与后现代性研究最著名的理论家之一。他的一生著述颇多,在现代性问题上主要有他自称的“现代性三部曲”——《立法者与阐释者——论现代性、后现代性与知识分子》(1987年)、《现代性与大屠杀》(1989年)、《现代性与矛盾性》(1991年),还有被贝哈兹称为的“后现代性三部曲”——《后现代伦理学》(1993年)、《生活在碎片之中——论后现代道德》(1995年)、《后现代性及其缺憾》(1997年)和《流动的现代性》(2000年)。

《流动的现代性》是鲍曼的重要著作,该书分为五个章节,从论述个体挣脱集体牢狱的解放开始,通过对个体性、时间/空间、劳动的穷追猛打,最后又回到由个体重新组合共同体的问题上。该书不仅是研究现代性和后现代性社会进程的重要文献,而且在该书中作者提出了“流动的现代性”这一关键词。

在该书中,作者把“解放”称作是“复杂的幸事”,个体从一个社会整体中抽身出来的过程,就是现代社会“液化”的过程。游离出来的个体是不是真的就得到了自由和幸福?鲍曼打了个比方来作答:在未得到“解放”之前,“沉重的资本主义”(Heavy Capitalism)轮船上的乘客相信,被授予特权登上船长舱的选定的船员能够将这首巨轮驶向它的目的地,他们只需全神贯注地学习特地为他们制定的规则即可。如果他们发发牢骚,那就是因为船长不尽快地将船驶向港口,或者船长特别地不注意乘客的舒适。但在“液化”之后,乘坐轻快的资

本主义(Light Capitalism)飞机的乘客则发现自己对这一情况的恐惧:驾驶舱空无一人,而且没有法子从标有“自动驾驶”字样的黑匣子中获得任何这方面的信息:飞机正在哪里飞行、将在哪儿着陆、谁来选择着陆的机场、是否有让乘客安全抵达而必须遵守的规则。用米兰·昆德拉的话说,我们自由了,但我们却要承受生命中不能承受之轻。

“液化”以后的社会,实在就是一个“走到哪里黑就在哪里歇”的社会,你有汽车你就可以旅行(当然,没有也可以,只是速度稍微慢点儿),你有笔记本电脑,随时随地可以上班。你不必背诵谁的语录,只要做出来给大伙儿看。在超级百货商场里,你可以得到生活所需要的任何东西。总而言之,你是一个自由的个体,不会有人向你下达必须执行的指示,你自己管理自己、自己决定自己的命运。然而,自由却是轻飘飘的,或许很快,你在感受到自由之爽的同时也会感受到自由之酷:面对太多的选择,你完全迷失了方向。这并不是说,你在这锅现代性浓汤里,你就是完全孤立无援的,而正是因为“液化”,一要东西都在互相渗透影响,你很难弄清自己身在何方、身为何物。正是从这个意义上,齐格蒙特·鲍曼分析了个体渴望“重新嵌入”的心理现实,诱人的轻巧(Light)导致的生存虚幻感,并从民族主义、民族国家等方面一再探讨代价高昂的安全稳定,意指出一种“衣帽间似的共同体”。

鲍曼在对现代社会做了此番描述后,曾简洁地将之划分为两个阶段:一是沉重的(凝固的)现代性阶段,一是轻灵的(流动的)现代性阶段。前者的现实基础是“福特主义的工厂”,这是“将人类活动简化为简单的、固定的动作,而且这些动作总的说来是预先设计好了的,它意味着人们只有机械地服从它”。这是技术上的总体动员,与这种生产层面相对应的就是政治层面的官僚制度与极权主义,而文化层面就是法兰克福学派揭示出来的文化控制的意识形态。后者对应的是以电子符码为基础的信息时代,这是个体化与流动性的时代,也是公共空间消解的时代,在这个时代中,以电子符码的编码为基础的

“信息方式”引导着生产与消费。^①

与众多后现代论者不同,鲍曼认为后现代状况是一个不断流动和变化但没有清晰发展方向的场所。这是一个个体陷落的社会,这里每个个体都如履薄冰,人人自危,当年强有力的团体组织在流动的现代社会中消散为单独孱弱的个体,没有了共同的利益,他们一个个只有独自地去面对眼前的苦难。如果说绵里藏针的社会是在沉湎于轻浮的物质享乐中丧失了呐喊的觉悟的话,那么流沙型的社会里个体将因职业失去了内在的稳定性而彻底丧失呐喊的勇气!布朗运动提供了描述后现代性属性的恰当隐喻:在那里,每一瞬间的状态既不是前一种状态的必然结果,也不是下一种状态的充分原因。后现代状态是没有充分决定和没有充分被决定的状态。它解放了时间,削弱了过去的强制性影响,并有效地阻止了对未来的殖民化。正因为后现代性社会学所分析的现实是“比过去的社会学家努力去掌握的任何事情都更加流动、更加具有异质性以及更不成型”^②,所以,社会结构的观念不适于分析后现代状况,应该被栖息地(habitat)的概念所取代。他指出,“栖息地提供给行动者的是一切可能的行动和领域的资源总和,栖息地是行动者的自由和依赖性被建构的地域。与现代社会理论系统般的总体不同,栖息地既不决定行动者的意义,也不界定其意义。栖息地的自我本性被确定为未定的,其意义是变动不居的、自我发生的、昙花一现的”。不仅如此,发生在后现代世界的那些表面变化可以被看做是社会世界更深层次的转变,这些深层的转变应该在系统的再生产、社会整合和生活世界的结构领域中寻找。由此,鲍曼又指出,社会性(sociality)、栖息地(habitat)、自我建构(self-constitution)、自我组装(self-assembly)应当在后现代性的社会理论中占据一个中心位置,而在现代社会理论中,这个位置是为社

^{①②} 齐格蒙特·鲍曼:《流动的现代性》,欧阳景根译,上海:上海三联书店,2002年版,第19、35、198、203、205页。

会、规范群体(阶级或共同体)、社会化和控制等范畴保留着。^①

鲍曼以社会性、栖息地、自我建构和自我组装为基础,勾勒出关于后现代性社会学的纲领性轮廓。鲍曼采用了与吉登斯“结构化理论”、布尔迪厄“结构建构论”和卢曼(N. Luhmann)的“社会系统理论”相同的敏感化的分析策略,关注“行动者与结构”这一社会学理论的核心主题。他通过强调行动者主体所具有的自主性和系统所具有的不确定性与模糊性,凸显了行动者主体与系统之间双向互动的建构关系。与此同时,鲍曼也强调了后现代的个体对身体的关注和各种专家权威及明星示范效应对自我建构与自我组装的影响。所不同的是,鲍曼并没有形成一个较为系统完整的分析,这一方面与他采用的后现代叙事风格有关,以为他善于运用说故事的叙事风格,另一方面也与他建构后现代性社会学的初衷有关。

作为一名社会学者,鲍曼将阐释社会学作为后现代社会学原型的基础并对之进行批判,进而提出建构后现代性社会学的理论构想。这一理论构想与阿尔布劳(M. Albrow)对全球社会学(Global Sociology)与全球化社会学(Sociology of Globalization)的区分有相似之处。对阿尔布劳而言,全球社会学暗示了已存在一种世界性的文化,它重新启用“社会”的概念,并按一个全球的标准来衡量。透过全球化的过程,世人将被整合进一个单一的世界社会、一个全球社会。简言之,这个概念假定了“全球社会”这一新奇现象的存在,并将之视为全球社会学的理论基础。而全球化社会学代表了对全球化进程进行的社会学分析。它通过专注于全球化进程的社会学概念来探究这种全球变迁以何种方式造成了某种共通的形式、商品和观念的扩散,以及在面对这些观念、商品在不同的文化脉络下的不同接受形式与诠释时,它们是如何对差异性与多样性进行再生产与再建构的。可以说,阿尔布劳的全球化社会学与鲍曼的后现代性社会学都关注社会学对行进中的后现代进程(或全球化进程)的分析。阿尔布劳否认

^① 齐格蒙特·鲍曼:《流动的现代性》,欧阳景根译,上海:上海三联书店,2002年版,第206—209页。

了一个单一的全球社会的存在,而鲍曼也认为不存在一个全球范围的后现代性。正如鲍曼所言,后现代性的出现和发达的消费主义之间存在着紧密的联系,假如这一迹象是确切无疑的话,那么有必要去询问在什么程度上,后现代性应该被看做是一个地区的事件、一个区域的现象。在世界范围内的权力和资源的分配中,它完全依赖于暂时的、可能是十分短暂的一些国家的某个集团的特权。鲍曼认为,目前大多数关于后现代性的分析都没有认识到这个问题的紧迫性。

现代性的核心问题是“传统”社会如何向“现代”社会转化。早期“现代性”持二元对立的思维模式,即“传统”与“现代”处于对立的两极,“现代”取代“传统”,“传统”则作为“历史的终结”。社会的现代化过程便是“现代”取代“传统”的过程;这个过程是长期的,并有着阶段性目标。鲍曼对“现代性”的演绎却以“流动论”取代了“二元论”。流动论的基本思维构架是,社会的现代化是在传统——消解传统——新传统的辩证运动中实现的,这是以往的理论界所不曾论及的。在鲍曼之前,西方主流学界对早期的“现代性”话语及其理论思维模式提出过批评。但他们较多停留于对“传统”与“现代”这两个概念的界定和转化模式的批评。鲍曼的一个理论创意,是将“现在”视作现代性历史的一个阶段,从时间维度的流动性注入“现代性”新的涵义。鲍曼毫不讳言,“流动性”概念是受流体物质形态的物理定义的启发。液体(流体形态)没有固定的空间外形和时间上的持久性,容易连续改变形状;它在“时间上的流动”(时间维度)比占据的空间(空间维度)更为重要。简言之,流体的价值形态主要是时间维度。鲍曼将液体的“流动性”和“多变性”作为“现代性”当代演绎的概念设定。他借鉴物理学的液态流动性概念,提取了两个核心的话语:一是时间维度的价值形态,二是液化过程的消解功能(液体自身消解固形物的功能)。它们作为“现代性”当代演绎的两个逻辑支点,支撑了“流动的现现代性”的话语定位。

根据鲍曼的解读,“流动的现现代性”的基本内涵是指现代性是流动的、变化的,不是“永恒不朽”的。这一特征蕴含着如下内涵:时间的流动性是现代性的主要价值形态。时间具有历史的意义,时间的

运动与速度则体现了人类变革社会的智慧、想象力和应变能力,它们构成了现代性的本义。与“流动现代性”相左的是鲍曼称之为“固态的现代性”(即早期现代性),它是以永恒持续设想为主要目的和行动的原则。鲍曼认为这一界说显然是把“现代性”凝固化了,削弱了与时俱进的流动性和历史的延续性。鲍曼把“瓦解传统”看做是流动现代性的主题,这是作为现代精神的经典表达而被西方学者认同的。但“瓦解传统”的话语意义在西方马克思主义者中均有不同的解说。鲍曼的观点是:社会应该从自己的历史中解放出来,这种解放应通过改革阻碍社会发展的某些僵死、停滞的“传统性”来实现。“瓦解传统”的命题,不是简单地否定历史、否定传统,而是“瓦解”对“传统”的“忠诚”观念;“瓦解”安于自我束缚的习俗性的权利和义务;“瓦解”的目的是建立“更新的,更加完善、先进的传统,取代原有的残缺不全、弊端重重的传统”。显然鲍曼对马克思主义的话语做了新的也更为理性的界说和演绎。鲍曼还认为,现代性是历史的终结。现代性是一种对社会形态和发展模式的理论解构。20世纪80年代,一些西方学者认为“现代性”话语已建构了一整套现代化理论,推进了社会的转型,并认为“历史已经通过创造自由”,“达到了它的终极目的”,“现代性”也随之终结。鲍曼对此做了深刻的批评。他认为社会形态应该是流程性的、动态的,不应是预先设定的静态模式,社会变迁与改革也不可能存在完美的、可达到的历史终极目标。现代性的架构中始终充满着新的内涵,表现一种对不确定性的“渊源”的追求;社会的变革和前进只是时间历史出现“转折性的变化”而已。“现代性”的历史终结说,其本义上仍然沿袭了现代性是“一次定型”的习见。

由此,鲍曼认为,现代性是与人类共存的历史形态分开的、连续不断的社会现代化过程;在批判中“破坏”传统、消蚀传统、创造传统、永无止境地自新改进的过程。这是对西方早期“现代性”及“后现代性”的主题话语的合理修正。

尽管鲍曼始终对后现代持保留态度,但现代性与后现代性研究始终是鲍曼研究的核心问题:在鲍曼看来,现代性是一个意识到了自身历史性的时期,它把自身的合法性、自身的物质和精神产物以及

自身的知识和信念都视为临时的、最终要被替代的,从而认为新事物取代旧事物是一种进步。鲍曼眼中的现代性至少包括这样的几个维度,即科学技术的发展、国家权力的扩张、事物的不断变化、工作的专业化和生活的理性化。鲍曼在其著作中通常把现代性理解为“现代文明”,现代性的目标是寻求或保护美丽,保持清洁,遵守秩序;换言之,现代性的雄心就是消除丑陋、肮脏和无序。然而,根据鲍曼的看法,现代性并不能实现这些目标,它永远是一个“未竟的计划”,因此处在“流动”中。消费主义在西方社会的兴起和社会主义在苏东的崩溃都说明了这一点。

许多女权主义理论家也批评后现代主义思想。人类学家弗兰西斯·玛西娅·丽诗(Frances Mascia-Lees)、帕特丽夏·萨贝(Patricia Sharpe)和蔻琳·巴勒瑞露·科恩(Colleen Ballerino Cohen)认为后现代主义是一把双刃剑,一方面它有助于削弱主体的地位,以抵消启蒙运动过分颂扬自主的个体行动者所造成的负面影响,另一方面,后现代主义恰好出现在妇女和非西方人开始宣称他们的主体地位的时候,因而削弱了他们主张的有效性。海顿·怀特(Hayden White)关于历史叙述的后结构理论就是一个例子。历史是一个创造性虚构的观念在给予那些批评传统历史的人以支持的同时,也削弱了修正主义历史学家断言的有效性。

左翼思想家和女权主义者一样,也关注后现代主义对主体概念的攻击。我们知道,马克思主义对资本主义社会关系批判的核心是异化和异化劳动概念,它以自主的个体劳动者概念为前提。福柯和德里达认为个体只能在对话中行动和思想,对话是个体创造的使用者共同体的一部分。他们做了大量的工作来摧毁自主的个体行动者的概念。西方马克思主义者一般都否定或拒绝后现代主义对主体概念的攻击。他们在后现代观点中看到了对马克思主义和整个激进传统的威胁。因为,如果放弃为政治判断提供理性的客观基础,那么,任何解放计划的实施都成为不可能的,都会陷入任意性和“怎样都行”的相对主义。但是,他们认为,在马克思主义主题与后现代途径之间可以有某种内在的相容性。通过反思和借鉴后现代立场,可以

减轻马克思主义总体化知识所面临的压力,重新激活马克思主义的解放潜力。基于这种考虑,他们认为,必须把马克思主义置于启蒙运动以来知识和政治发展的广阔历史中,把马克思主义看做是一种有限的解放话语,而不是像过去那样,看做是总体化的视界。因此,“后马克思主义”不但不抛弃马克思主义,相反,它以一种新的方式重新理解马克思的思想,既承认马克思主义的贡献,也承认它的局限。这样,社会主义成为永无止境的解放计划的一部分,它将以新的方式继续向前发展。^①

左翼思想家克里斯托弗·诺里斯(Christopher Norris)甚至认为后现代主义在理智上是有缺陷的,因为它忽略和误读了许多思想家的思想。当后现代主义者把他们的传统追溯到20世纪早期的语言学家费迪南·德·索绪尔的时候,他们忽略了大量的语言分析方面的工作,另外,把语言研究的范式整个地应用到其他社会互动的形式上是不幸的。

通过攻击传统的历史叙述(海德·怀特),强调个人经验在定义真理中的重要性(理查德·罗蒂),以及使探究的对象成问题(米歇尔·福科),后现代主义思想开启了新的研究视阈,推动了边缘群体解构总体化的现代性历史的努力,这应该说是后现代主义成功的地方。但是,许多高度评价后现代主义解构传统的思想家们,同时又不得不与后现代主义作斗争,因为它削弱了建构新的标准的可能性。在某种意义上,后现代主义者面临的问题是,后现代主义的思想如何能够用于建构和解构我们的后现代实在。

在与后结构主义等的对话中,哈贝马斯指出,阿多诺、海德格尔、德里达对现代性的批评实质上具有相同的特征,由于他们都把现代性问题看成是理性自我指涉的矛盾的结果,因而对理性采取了不顾后果的态度,把理性置于自相矛盾的地位。阿多诺把现代社会中的极权主义看成是理性自大狂造成的,理性在承诺自由、反对神话的过程中自己重新又成了神话和反自由的东西。它要求理性承认自身的

^① 张离海:《马克思主义与后现代性》,载《江汉论坛》2002年第8期。

矛盾性、放弃总体,以自相矛盾的方式存在。海德格尔和德里达则从自相矛盾的理性中逃到深奥的启示性话语中,以修辞融化逻辑,以形而上学瓦解形而上学,逃避主体概念的束缚。哈贝马斯指出,这些话语的深层缺陷就是对有高度矛盾内容的文化和社会现代性都是迟钝的。他们这种文化现代性批判理论延续了韦伯的现代社会批判传统,把文化现代性看成是一个恐怖的领域,科学与道德、艺术的分化被看成是主体中心理性极权主义的表现,是对诗学显露世界的艺术力量的毁灭。

在哈贝马斯看来,霍克海默和阿多诺等人错误地把理性的形式化因素方面看成是理性的类型——工具理性,进一步推进了卢卡奇的物化理论。他们认为物化就在于工具理性深入人的主体内部,这种工具理性的根源在于主观理性和主体中心理性,因而摆脱物化必须放弃自我维持的同一化理性,寻求思想活动的新形式。哈贝马斯强调,这一批判传统没有超出内在意识的文化批判角度,没有看到体系的合理化并不是建立在主体中心理性之上的,尤其是仅仅停留于个别的内在意识的分析上,完全忽视了交往理性领域,结果只能得出对理性的悲观主义结论。哈贝马斯一直不赞同对科学技术的悲观看法和对形式化理性的资本主义物化绝对支配社会的沮丧论断,他认为体系和制度化的合理化方面并非是主体中心理性的结果,它们仅仅是以金钱和权力为中心的系统本身的功能理性发展的特征。

哈贝马斯认为,晚期资本主义社会发展阶段的物化本质上是体系脱离生活世界。他认为社会可以看成是体系加生活世界,其中体系指超出行动者意识的非规范调节的领域,在体系领域中要求的行动类型是属于目的理性的,与体系不同的生活世界领域则是通过交往达到一致并且以交往协调为目的的领域,行动类型是交往理性的。基于对目的理性活动和交往理性,以及体系和生活世界相互关系的论述,哈贝马斯明确肯定了现代性的价值。他反对后现代主义者彻底拒斥现代性的做法,主张对发展中的现代性加以引导,特别主张在20世纪条件下重建现代性,充分发挥现代性尚未完全实现的潜能。他指出:“尽管西方社会的结构和基本条件发生了种种变化,但它们

的文化潜力却保持不动,凝结于自我意识、自我实现和自我决定这些思想中的价值取向甚至更加清晰。我们的社会如果想为21世纪全球化的问题找到解决的办法,就要依靠这个思想渊源。”^①

后现代语境及对现代性的分析,是哈贝马斯和詹姆逊理论的核心内容。对这个论题的研究,国内学者大致是从三个方面着手的,即对哈贝马斯和詹姆逊理论的介绍和解读、后现代在当前中国存在的可能性和现实性及其与现代性的关系、哈贝马斯与詹姆逊理论对当代中国的借鉴意义。后现代和现代性一直是西方学者争论的热点。以鲍德里亚为代表的一部分人极力推奉后现代主义,而拒斥现代理论和现代政治。哈贝马斯和詹姆逊虽承认现代社会处于后现代的境遇,即晚期资本主义,但哈贝马斯又强调对现代理论和现代政治进行创造性重建,詹姆逊则强调后现代与现代性的连续性。哈贝马斯认为,现代性所以出现合法性危机,是因为“生活世界”受到了来自于“系统”(所谓“系统”即以金钱和权力为主宰的复合体,它在合理性类别上属于工具合理性)的“殖民”和侵蚀,其表现就是人与人之间交往的不合理。所以,要重建现代性,必须使交往合理性与目的合理性重新平衡,使“生活世界”得以复兴。由此,哈贝马斯强调,当代哲学必须实现根本的范式转换,即摆脱独白性的“主体哲学”而建立“主体间性哲学”,并把真实性、公正性、真诚性视作交往行为的三大有效性前提,以建立普遍、有效、理想的语言使用规范和新的“文化解释体系”。詹姆逊借鉴曼德尔的理论,将资本主义的发展历程分为早期资本主义、自由资本主义和晚期资本主义三个阶段。他认为,现实主义是早期资本主义的,现代主义是自由资本主义的,后现代则是晚期资本主义的。但在后现代的根源上,他认为后现代主义与“晚期的、消费的或跨国的资本主义的新时期息息相关”,因此后现代主义与现代主义不可能有一个截然的分界,它必然会留存一些现代的成分。当然相对于现代主义,后现代有自己的特征,即“平面感”、“断裂感”、“零散

^① 乌·贝克、哈贝马斯等:《全球化与政治》,北京:中央编译出版社,2000年版,第878页。

化”和“复制”等。同其他西方马克思主义学者相同,詹姆逊也是从文化角度对后现代进行评判的。詹姆逊认为,前资本主义和垄断资本主义主要通过政治殖民主义与经济殖民主义来统治非西方国家;晚期资本主义时期则主要以文化殖民主义统治非西方国家。因为后现代性是晚期资本主义经济制度相联系的文化逻辑,是晚期资本主义社会的文化主宰,所以他反对对后现代主义文化进行溢美或谴责,并固执地对马克思主义进行后现代主义的文化分析。

在文学艺术领域,后现代也表现出一些与以往各种创作思潮迥然不同的特征。如:

1. 不确定性的创作原则。如果说在现实主义那里,主题基本上是确定的,作者强调的就是突出主题;在现代主义那里,作者反对的是现实主义的主体,他们并不反对主题本身的话,在后现代主义那里,主题根本就不存在,因为意义不存在、中心不存在,质也不存在,后现代主义作家更强调创作的随意性、即兴性和拼凑性,并重视读者对文学作品的参与和创造。这种主题的不确定与后现代主义者理性、信仰、道德和日常生活准则的危机和失落是密不可分的。如果说在现实主义那里,人物即人,在现代主义那里,人物即人格的话,那么在后现代主义那里,人即人影,人物即影像。后现代主义在宣告主体死亡、作者死亡时,文学中的人物也自然死亡。这种“形象的不确定”还体现在后现代主义文学的主人公已经从昔日的“非英雄”走向了“反英雄”。

后现代主义作家反对故事情节的逻辑性、连贯性和封闭性。他们认为,前现代主义的那种意义的连贯、人物行动的合乎逻辑、情节的完整统一是一种封闭性结构,是作家们一厢情愿的想象,并非建立在现实生活的基础上,因此必须打破这种封闭体,并用一种充满错位式的开放体情节结构取而代之。这样一来,后现代主义作家便终止情节的逻辑性和连贯性,将现实时间、历史时间和未来时间随意颠倒,将现在、过去和将来随意置换,将现实空间不断地分割切断,使得文学作品的情节呈现出多种或无限的可能性。新小说便一反传统小说情节的确定性,而精心建构一种迷宫式的情节结构。新小说因为

反对有计划地安排人物的命运和遭遇,反对将生活编写成连贯集中、惊心动魄的样子,反对塑造典型人物,因此新小说在写作手法上也大都打破传统的时间概念,把过去、未来、现在混为一体,将现实、幻觉、回忆交织一团,从而构成了一些与传统小说完全不同的、表面上杂乱无章的场面,而这一切其实都是作者精心安排的。

后现代主义文学还表现在语言的不确定性上。我们知道,语言是后现代主义的最重视的因素,它甚至都上升到了主体的位置。从某种意义上说,后现代主义的不确定性就是语言的不确定性。

2. 创作方法的多元性。后现代主义文学的不确定创作原则必然导致其创作方法的多元性。多元性也是后现代主义文学的又一基本特征。进入20世纪90年代以来,由于世界局势的巨大变化,以“欧洲中心主义”和“西方中心主义”为代表的文化绝对主义已成为众矢之的,世界各地的思想家和学者都开始思考、关注如何建立起新的国际文化关系这一最新课题。在失去中心与绝对之后,全球人类共同处在同一水平线上,世界文化呈现出一派多元发展态势,人们所重视的是真正意义上的文化交流和文化对话。后现代主义文学创作的多元性无疑同这种文化的多元性倾向有关。后现代主义文学的这种多元性特征主要体现在后现代主义与现代主义、现实主义、浪漫主义的融合贯通之中。后现代主义精神虽然与现实主义相去甚远,但在表现手法上却有着许多相通之处。譬如魔幻现实主义就是后现代主义与现实主义的神奇结合。魔幻现实主义是后现代文化的产物,其总体精神及创作方法都具有鲜明的后现代特征,但是魔幻现实主义作家从来就没有远离过现实主义。

3. 语言实验和话语游戏。人们通常认为,现代主义和后现代主义最大的区别就在于:现代主义是以“自我”为中心,一般来说,现代主义遵循以自我为中心的创作原则,将认识精神世界作为主要表现对象;而后现代主义则倡导以语言为中心的创作方法,高度关注语言的游戏和实验。前者通常将人的意识、潜意识作为文学作品的重要题材加以描绘,刻意揭示人物的内在真实和心灵的真实,进而反映出社会的“真貌”。而后者则热衷于开发语言的符号和代码功能,醉心

学者认为知识分子的文化角色与政府主导机构对文化的领导有一个距离,其对文化的介入与领导应该在一个比较高的层面上,而不是直接充当一种政治化的文化角色。知识分子还是要通过自己的专业的工作影响文化、社会、政治,这是一个知识分子的基本角色。

第二节 关注大众文化

大众文化是在资本主义市场经济和当代科学技术发展过程中出现的,这种文化样态利用科技媒介手段作为艺术载体,通俗化、大众化,是有相当商业利润的艺术文化品种。早期法兰克福学派的阿多诺把大众文化称为“文化工业”,并且进行了猛烈的批判。在阿多诺看来,表达启蒙精神的正面效应的艺术在当代资本主义社会已经面临绝境,甚至可以说已经死亡。今天,以艺术之名出现的东西不过是文化工业。这是当代资本主义社会的所谓艺术的一般形态,它集中地表现了垄断资本主义对大众的意识形态的操纵,因而是一种欺骗群众的启蒙精神。文化工业用文化产品生产的方式,体现了启蒙走向反面以后的否定个体独特性的同一性思维模式。同时它又是垄断资本主义社会的产物,体现了垄断资产阶级既以文化产品牟取高额利润,又以其同一性的方式使大众在思想上认同于现代资本主义社会,受到资产阶级意识形态的操纵,把文化工业作为巩固资本主义制度的“社会水泥”。

文化工业的产品随处可见,充斥着人们的生活。人们的思想、人们对整个世界的认识,都得通过文化工业这个过滤器。文化工业的欺骗性表现在,它给人们提供纯粹的娱乐和消遣,而并不提供思想和对现实真实性认识。虽然娱乐和消遣也是人的正常需要,但是“娱乐消遣在晚期资本主义社会中是劳动的延续”。享乐免去了劳动的紧张,观众没有自己的思想,在松弛的心境中,第二天又心安理得地去从事日常的劳动。它是垄断资产阶级对劳动力进行再生产的手

段。而且文化工业虽然不断地刺激着人们的愿望,但是这实际上是一些不能兑现的奢望,是可望而不可及的痛苦的规定。文化工业只能有利于资产阶级,而对广大饱受压迫的劳工群众则是进一步的统治和压迫。文化工业有巨大的商业利润,资本家一只手付给工人工资,另一只手则用大众娱乐制品把工人手中的钱放回自己的口袋。阿多诺以及法兰克福学派对以大众文化为代表的文化工业给予全盘否定和猛烈抨击,确实是对资本主义的罪恶的有力批判。对于我们正确认识西方资本主义国家的大众文化产品的性质,也有一定的启迪。当今美国新马克思主义学者詹姆逊的后现代主义文化批判理论中也有对于大众文化的批判。批判在当代资本主义社会中流行的大众文化,是西方马克思主义理论一以贯之的共同指向。

在西方马克思主义的文化批判视野中,大众文化已经不仅仅是单纯的文化现象,而且是经济现象、政治统治现象,还是人的一种特定的存在方式和存在状态。法兰克福学派在文化上的基本立场是维护文化、艺术的自律性本质,捍卫文化艺术对人的自由和解放的意义;进而,批判文化的经济化、商品化,反对文化与政治统治的同一关系,坚决否定和批判大众文化所造成的人的异化状态。在此,西方马克思主义的大众文化批判主要表现出两种旨趣不同而又密切相关的理论批判维度。

其一,美学现代性批判。法兰克福学派对商品性、市场化的大众文化的批判,根源于他们对文化尤其是艺术的本质的独特理解。西方马克思主义的许多代表继承了康德的美学理念,坚持美的非功利性特征,认为美在某种意义上是一种超越功利需要、没有利害关系的存在,它是人的自由自觉的对象化本质的实现和确证:无论是艺术品的创作还是欣赏,都展示了人所特有的本质规定性,即自由。在霍克海默看来,艺术是表征主体性的领域,是人的个性的自主的创造和独立判断,所以,艺术是关涉私人领域的。艺术的自由超越性,还意味着对现实存在和给定之物的否定和批判。真正的艺术既是一种自由的创造,也是一种变革现存的力量。对此,霍克海默指出,反抗的要素内在地存在于最超然的艺术中。马尔库塞认为,艺术作品代表着

对一切不自由的存在的否定和超越。由此看来,真正的艺术作为文化产物是人的自由创造精神的真实体现,表现了人的自由自觉的创造性本质,同时艺术也是促进人的自身完善、推动人类社会进步的重要的驱动力。然而,法兰克福学派的思想家认为,艺术这种人的自由自觉的造物,在发达工业社会中,却由于工业化、市场化经济力量的扩张和技术理性的不断浸淫,已经沦落为一种商品、消费品,成为供人们闲暇时间娱乐和消遣的东西;艺术作为发达工业社会中的文化现象,已经不再是一种自主性、自律性的东西,其自由超越的品格已经失去了,艺术可悲地走向了异化。

由于资本主义对文化艺术的商品化和市场化的需要,也由于受到了现代生产技术特别是大众传媒技术的支持,艺术品和文化用品的批量生产和大规模复制不仅具有了必要性,而且具有了可能性。所以,艺术品也就具有了标准化、数量化、同质性和齐一性的非个性的存在形式。大众文化的标准化和齐一性的直接后果就是真正的艺术品所应蕴含的自由创造本质消失了,艺术品成为无个性的模仿和标准化的批量复制。在法兰克福学派看来,在文化工业中,无论是在文化艺术的创作中,还是在文化艺术的欣赏中,普遍存在着虚假的个性,真正的创造性的自由个性不复存在了。他们指出,在“文化工业中,个性之所以成为虚幻的,不仅是由于文化工业生产方式的标准化,个人只有当自己与普遍的社会完全一致时,他才能容忍个性处于虚幻的这种处境。从爵士音乐典范的即席演奏者,到为了让人们能看出自己在影片中所扮演的角色,不得不仍用鬃发遮住眼睛的演员,都表现出个性的虚假”^①。资本主义的发展虽然使个人得到了发展,但是,技术的发展和统治又使个人的每一种进步都以牺牲自身的个性为代价。哈贝马斯曾指出,现代艺术的发展已经明显地呈现为一种个人成绩和利益的生活方式,这种倾向抛弃了个人在艺术作品中的孤独沉思,抹平了艺术与生活之间的距离,艺术在精神上的超越维

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第145页。

度缺失了。而对大众文化持乐观态度的本雅明也曾指出,由于艺术品自身的不断被复制和标准化,很轻易地走近大众,导致艺术品本身失去了过去所具有的独一无二的存在形式,艺术品独有的“韵味”抑或“灵韵”消失了。在本雅明看来,机械复制时代的艺术由于与大众的贴近,不再具有历史感、距离感,不再赋予专注式的沉思,艺术作品原有的神秘性和崇拜价值不复存在。艺术走向大众,变成娱乐和开心的对象,产生了一种喜闻乐见的快餐型的文化消费。

始于20世纪50~60年代的英国文化研究,肇端于英国左翼批评家理查·霍加特和雷蒙德·威廉斯等为代表的西方马克思主义文学和文化理论,霍加特于1957年出版了《文化的用途》,威廉斯于1958年出版了《文化与社会 1780~1950》,1963年出版了《漫长的革命》,汤普森1963年出版了《英国工人阶级的形成》,这几本书为英国文化研究做了奠基性的工作。特别是1964年“伯明翰当代文化研究中心”的成立,是英国文化研究史上的一个大事件,以至“文化研究”这个概念本身也要归功于伯明翰学派。他们不满于法兰克福学派站在精英主义立场来研究文化,特别是他们肯定本真的大众文化,即底层的工人阶级的文化,力图从英国文学批评的利维斯主义传统中脱离出来。他们反对利维斯那种试图通过对经典文学作品的阅读和批评来达到改造人性、以使人达到“高贵化”目的的精英立场,但他们继承了利维斯从社会功利方面看待文学和其他文化现象的思路,威廉斯和伊格尔顿都严厉地批评了利维斯的自由人道主义,自以为是超阶级的,其实仍然是一种资产阶级的意识形态。伯明翰文化研究学派认为任何文化或文化分析都是受制于特定群体的特殊利益,因而是特定群体态度和立场的表现,以此开展他们的文化研究。在早期他们以《新左派评论》为阵地,发展出一种“文化主义”理论,扩大了文化的内涵,反对高雅文化与低俗文化的划分,取消文化产品中审美标准的首要地位。认为文化既是实践也是经验,文化研究的主题不只是文化产品也是实践和生产、分配、接受塑造一个社会文化共同体的过程。可以说,伯明翰学派是以严肃的方式对待大众文化,同时也坚持文化研究的社会批判维度,意图将大众文化放在与社会相关

联的政治框架中加以分析。他们基于本土的社会、文化经验,对正统马克思主义经济决定论提出修正,强调文化主体与文化生产在当代社会中的决定性作用,并对大众传媒进行了较为深入的研究,对贬损、混淆大众文化的精英主义进行了分析,表明一切皆是大众的(精英只是幻象),所谓文化研究只是确定什么样的大众而不是区分精英与大众;还认为以传媒为载体的低级庸俗文化形式并不只是由工人阶级消费的,这些文化形式也不是由工人阶级自己创造的,以此他们对传统精英文化进行了一种持续的毫不妥协的批判。

在结构主义涌入文化研究之后,霍尔作为20世纪70年代伯明翰文化研究中心的负责人,重新整合了大众文化批判中的文化主义和结构主义两种研究范式,并将阿尔都塞的意识形态理论和葛兰西的文化霸权理论结合起来,开辟了文化研究的新方向,并对北美及亚洲的文化研究产生了重要影响。伯明翰学派的突出贡献在于对文化和意识形态的相对独立性的强调,反对经济决定论,而凸显文化及文化主体,尤其是他们以民族志的方法对工人阶级和青少年反社会的亚文化的跟踪考察、研究,取得了引人注目的卓越成效。他们突破了法兰克福学派对大众文化研究的阈限,对阶级、种族、性别做了行之有效的阐释,并能以一种动态的观点看待大众文化,难能可贵的是他们仍坚持了一种批判的立场。

其实,不论法兰克福学派还是伯明翰学派,他们的大众文化批判的意义都是多维的,对当下中国的大众文化研究和现代性批判都有其借鉴价值。费斯克对大众文化的重新理解自20世纪80年代以来,在英语世界流行一种专注大众传媒和商品符号及文化消费的大众文化研究,这种文化研究以符号学和后现代的游戏规则为工具,以对大众日常生活的文化消费的阐释为诉求目标,通过对西方资本主义社会日常的消费文化现象进行解读,凸显大众在符号消费中积极的“创造性”、“艺术性”和“审美感觉”,以期为大众的消费行为和商品符号乃至人生和生活实际寻求意义。这种凸显大众积极主动性的文化研究,有意无意地以法兰克福学派对美国商业流行文化的批判,作为张扬他们的文化研究而进行批驳的靶子。其中尤以费斯克因其在

学者中的“影响”和“备受争议”而引人注目，成为这一类文化研究中最具代表性和影响力的作者，他不仅在英语世界，还在港台和中国大陆都发生着影响，特别在一些青年学者中拥有一批追随者。费斯克关于大众文化理论的著作有《理解大众文化》、《解读大众》、《电视文化》、《解读电视》及《澳洲神话》等，他的大众文化理论以凸显大众主动性与创造性“抵抗”而著称。他以其大众文化的平民主义立场和对大众文化的躬身践行等，来反驳以霍克海默和阿多诺为代表的对“工业文化”的批判。不认为大众仅是被动受控的客体，也不再采用意识形态的分析方法，而认为在大众文化中隐藏着一种积极能动的自主性力量。进而提出重新理解大众文化、重新审视大众传媒，认为大众文化是大众颠覆和反抗资本的有力武器，是文化游击战中战术上的胜利者，因而对大众文化持肯定乐观的态度。他将大众文化视作大众“怎么做都行的艺术”，在他眼中大众文化是大众“权且利用”现有文化资源进行积极主动的创造性活动的过程。最引人注目的是他通过“电视的两种经济”的区分等系列论述，推进和深化了霍尔开创的“新霸权主义”文化研究，发展出一套独特的文化理论，从而将大众推至前所未有的显要地位。

在后来的西方马克思主义者中，继承了法兰克福学派上述激进批判立场的人物应首推美国的文化批评家杰姆逊。杰姆逊从大众文化的产生、形式、特征、美学旨趣以及社会功能等诸多方面对大众文化现象进行了批判。在他看来，后现代主义的文化具有两个最基本的特征，一个是它对现代主义的刻意反动，也就是对具有颠覆性和反抗精神的现代艺术的逆反；一个是它消弥了高雅文化和大众文化之间的区别，模糊了高雅艺术与商业活动的边界。这两个特征也被杰姆逊表述为，“现实转化为影像，时间断裂为一系列永恒的现在”^①，也就是文化进入到了影像时代，而影像文化造成了艺术的历史感的丧失。杰姆逊认为，现代文化与后现代大众文化之间在美学旨趣上

^① 弗雷德里克·杰姆逊：《文化的转向》，胡亚敏等译，北京：中国社会科学出版社，2000年版，第20、3页。

有着根本的不同。现代性的文化艺术,在审美趣味上具有明显的私人风格和个人癖好,精于戏仿和讽刺,“而这意味着现代主义美学以某种方式与独特的自我和私人身份、独特的人格和个性的概念有机地联系在一起,这些概念被期待产生出它自身对世界的独特看法,并铸就它自身独特的、毫无雷同之处的风格”^①。而后现代性的美学立场,相对于现代性来说已发生重大变化,由超美学走向“美学的回归”,回归于直接的现实的生活本身,也就是让人们沉溺于放纵性的文化消费,通过“拼贴”的快速流动的视像,通过华丽的商品包装,通过程式化符号的不断刺激,使人们不断地得到感官上的愉快和满足。所以,后现代的文化美学立场,不可避免地会导致人的生存的平面化和生活的平庸化。杰姆逊的理论研究方式是后现代的,因而被归于后现代主义理论家之列,然而,其理论立场却是现代主义的;杰姆逊完全继承了西方马克思主义文化批判理论的激进传统。

其二,政治意识形态批判。西方马克思主义者,尤其是法兰克福学派之所以对大众文化进行痛切的批判,真正的目的并不在于单纯地捍卫文化艺术的自律性本质,而是从深层的文化层面和文化根源上揭示和批判大众文化的经济政治统治意义。在法兰克福学派的多数成员看来,大众文化与技术理性一样已经成为一种新的统治形式。大众文化的商品化和齐一性不仅消解了艺术的自由创造本质和个性化特征,而且通过迎合市场消费的需要、迎合在机械劳动中疲惫的人们的需求,通过提供越来越多的承诺和越来越好的无限的娱乐消遣,消解了人们内在的超越维度和反抗维度,使人们失去思想和深度,在平面化的文化模式中逃避现实,沉溺于无思想的享乐,与平庸的、痛苦的现实相认同,从而维护资本主义的统治。这便是大众文化所具有的内在欺骗性。大众文化通过这种欺骗性,实现着对大众、对被统治阶级的操纵与控制,发挥着意识形态的政治统治功能。

从大众文化的娱乐消遣功能来看,大众文化促成了人们的逃避

^① 弗雷德里克·杰姆逊:《文化的转向》,胡亚敏等译,北京:中国社会科学出版社,2000年版,第20、3页。

主义、遁世主义倾向。文化工业为消费者提供越来越多的文娱消费作品,从而给人们带来享乐和满足。实际上,享乐是一种逃避,即逃避对现实的恶劣思想进行反抗。就电影的欺骗功能而言,在现代社会中,整个世界经过了文化工业这个过滤器的过滤,结果是人们通常在对电影的欣赏中失去了独立的判断,往往认为电影就是外面大街上发生的情况的继续,或者外面的世界是人们在电影中所看到的事情的延续。这样就造成了人们的错觉,模糊了生活和电影之间的区别,极大地抑制了观众的判断能力,消解了人们对现实的不满。

从广告艺术的现实功能来看,广告支撑着文化用品的不断生产,维护着工业资本的利益和垄断的权力。工业资本和银行资本借助于无线电广播中的广告代理商或者说在广告的投资,使文化工业产品不断地保持着它的市场。广告和文化工业无论在技术上还是经济上都融为一体了。法国哲学家列菲伏尔将现代资本主义社会称为“控制消费的官僚社会”。这个社会不断地生产和创造新的商品,并通过新奇的广告宣传不断地刺激人们的消费欲望:“宣传不仅仅提供了一种消费的意识形态,而且更主要地是创造着‘我’这样才是自我实现的消费者形象,在这样的行为中消费者认识到自己并与他自己的理想相一致。”资本主义社会的消费控制和大众文化导致了日常生活的支离破碎,也形成了这样一种自相矛盾的异化:生活比以往任何时候都舒服、自在,但同时也比过去任何时候都更糟糕、更令人苦恼。日常生活的异化产生了一种历史性的后果,这就是掩盖了资本主义的剥削和压迫,削弱了人们的主体性和革命性,因而维护了资本主义的现状。

从大众文化的操控性看,文化工业通过娱乐消费品的源源不断的生产以及广告的不断许诺,操控、支配和欺骗着作为消费者的大众。资本主义的统治体系通过文化工业产品为自己建造了坚固的防护工事,借此巩固消费者与经济垄断集团之间的联系。文化工业使消费者相信它的欺骗就是对消费者需求的满足,并且使消费者无论如何都安于这种满足。对文化娱乐品的享受促进了看破红尘和听天由命的思想。大众文化、工业化的文化,只是让人们忍受残酷生活煎

熬的条件。由此,大众文化充当了一种含糊的意识形态,这种意识形态被有计划地用来宣传现存的事物。大众文化虽然对资本主义制度发泄愤怒和不满,但不能从根本上构成对资本主义制度的威胁,这就是工业化文化的全部实质。

由此看来,大众文化的欺骗性、操控性、意识形态性对于维护现存的经济、政治和社会秩序起到了十分重要的作用,它造成了一个人们面对不合理的极权社会却无力反抗的历史局面。大众文化对商品的屈从、对经济利益的服从、对人的感官愿望的依从、对现存政治统治的顺从,异常鲜明地指示着现代资本主义发达社会中文化本身所出现的严重异化。大众文化的兴盛,意味着文化艺术的自由创造本质的丧失,标志着人的主体性、反抗性的丧失,也标志着资本主义社会的否定性的反抗力量的羸弱,致使资本主义社会处于一种不合理的、单向度的极权状态,人处于一种不自由的客体性的异化状态。法兰克福学派将这一社会现实归因于文化,试图从大众文化的发展中寻找某种答案,这也正是法兰克福学派等新马克思主义把批判理论的主题定位于文化层面的根本原因之所在。

西方马克思主义尤其是法兰克福学派对大众文化所做的批判是西方大众文化批判理论中最为激进与严厉的一种。除本雅明以外,他们几乎自始至终地贯彻了彻底的激进否定立场和坚决拒斥的态度。对于他们来说,大众文化的产生与扩张湮灭了文化艺术追求崇高、反抗现实的自由超越精神,使之不仅堕落为一种庸俗的、平面化的商品性文化消费,而且成为一种维护不合理社会的意识形态工具。作为一种意识形态工具,大众文化与资本主义现存社会的极权统治具有共谋性关系。

西方马克思主义的文化批判理论固然具有明确的文化研究取向,相对于马克思主义政治和经济批判的理论传统而言,的确进入于文化领域,并将批判直接指向了各种文化形式和文化现实,然而这种批判并不是超然于政治和经济领域之外的。西方马克思主义的文化批判具有鲜明的政治批判旨趣:一方面,它严厉指责大众文化的平庸化、商品化以及消费主义倾向,批判文化与经济的融合与共谋;另一

方面,它痛斥大众文化的意识形态功能,指责其成为极权社会不合理统治的帮凶。而西方马克思主义之所以切入文化层面进行理论反思,正是欲使文化批判成为一种革命性的实践力量,使大众、使无产阶级摆脱资产阶级的意识形态控制,唤醒他们的反抗和批判精神与阶级意识。在严格的意义上,大众文化批判与其说是一种文化批判,毋宁说是从文化视角切入的政治经济批判。而这是自西方马克思主义的始作俑者卢卡奇以来,大多数西方马克思主义者共同的理论特点和理论寻求。与此同时,这也正是西方马克思主义的大众文化批判不同于非马克思主义式的大众文化批判的主要差异和分歧所在。后者主要是从生命哲学、人本学、文化学以及美学等角度进行的一种非政治意义的批判,如德国生命哲学家尼采、法国结构主义者罗兰·巴特以及英国文化批判者立维斯、豪哥特等对大众文化的批判。

西方马克思主义的大众文化批判理论在基本的立场和观点上体现着明显的“家族相似”。维特根斯坦意义上的“家族相似”意味着大众文化批判存在着既相同又有明显差异的情形。法兰克福学派的批判、存在主义的马克思主义者列菲伏尔的批判以及新马克思主义者詹姆逊的批判并不是完整、统一的,而是一种多元异质性的批判。其中,法兰克福学派侧重于从艺术的自由超越本质的丧失的角度对大众文化进行批判。列菲伏尔则试图从日常生活的全面异化的角度对资本主义大众文化进行批判;在列菲伏尔看来,大众文化主要损害的并不是个性,而是真正的交往。而就詹姆逊来说,似乎主要在于客观地揭示和分析文化的“后现代”特征,也就是主要侧重于文本意义上的文化研究立场:文本的分析多于激进的社会批判和政治批判。

就法兰克福学派内部而言,也存在着巨大的分歧。霍克海默、阿多诺视大众文化为启蒙精神的自我摧毁的具体表现:大众文化是启蒙理性为自身树立的耻辱柱,因而对现代性表示了完全的、彻底的怀疑。而对于哈贝马斯来说,大众文化则意味着另外一种不同的现代性缺陷,即工具理性的膨胀和交往理性的缺失,因而哈贝马斯并不一般地否定现代性。而更为主要的分歧在于本雅明与霍克海默、阿多诺之间。本雅明同样以浪漫主义的精神批判资本主义的大众文化,

并表示了对传统的现代艺术中“灵韵”丧失的感伤与怀念。然而，本雅明并不一般地否定大众文化，而是相反地承认甚至主张大众文化的积极价值和历史意义。在本雅明看来，一切艺术作品原则上都是可以复制的，艺术作品的机械复制在历史发展上具有必然性，艺术形式必然要随着技术的发展而不断发生变化。缺乏灵韵的平民化的大众文化与艺术（如电影艺术、照相）的产生与发达正是技术发展的文化结果。本雅明不认为大众文化只具有消极作用，因为大众文化如电影同样拓展了人们的视野和眼界，从而引起人们的感知方式发生变化。正因为如此，机械复制艺术能够并且应该承担改造社会的革命功能。霍克海默、阿多诺则由于看到艺术被经济集团和政治力量所操控而沦为大众消费的庸俗化商品，彻底地对大众文化的积极功能丧失了信心，并且给予了毫不容情的激烈批判。

西方马克思主义对当下资本主义大众文化的批判直接启迪了中国的理论界。“党的十四大”明确宣布：我国经济体制改革的目标是建立社会主义市场经济体制。这是一个带有全局性的重大突破。1993年，中国共产党的十四届三中全会又通过了《中共中央关于建立社会主义市场经济体制若干问题的决议》，确立了社会主义市场经济体制的基本框架，制定了深化改革的总体蓝图，我国的改革发展从此进入了理论上和实践上全面性总体推进的新阶段。由社会主义计划经济体制向社会主义市场经济体制的转变，这一历史性突破给中国人民的社会生活带来了巨大的变化，人们对生产和消费的观念的变化尤为明显。此时，人们已经不是将文学简单地看做是一种意识形态，也不是将文学简单地看做是安邦治国的利器。给中国的文学剥去昔日伪神圣外衣的同时，人们将注意力集中到了文学的生产过程、接受过程等以往不甚关注的领域，人们开始更多地关注起文学性的诸多问题。由此，文学创作、研究和整个接受过程都悄悄发生着变化。

随着改革开放逐渐深入的步伐，整个中国社会，尤其是沿海开放城市的面貌发生了深刻的变化。市场经济和城市化进程加快了多元文化的形成；市民社会的逐渐形成更使文学逐渐进入个人的私密空

间,喜欢或不喜欢什么作品,完全成了个人的事情,与公众的关系越来越梳理。而商品化、城市文明又带来了劳动时间和休闲时间分离的直接后果。人们开始把文学视为一种生活中的休闲,甚至需要在阅读文学作品中寻求一种快感。这种休闲和娱乐型的文学,并不旨在解释生活的底蕴,只求满足由文本激起的情感本身。各种各样的“戏说”大行其道,也许最能说明问题。在众多的“戏说”中不能说没有情感,这种情感甚至在某种意义上也折射出社会内涵,但它们不是为了揭示真实的历史感,而是折射出欣赏者所理解的历史和审美趣味。市民社会对文学的多元要求还表现在自身极大的宽容性上,古典的与现代的、中国的与外国的,统统来者不拒,并在此基础上形成以满足快感经验为精神内涵的“兼容并蓄”的混合型文学,这种文学多元化的样态是中国近半个世纪以来所未曾出现过的。

在改革开放以后的新时期,由于市场经济对文化事业的冲击和影响,一些海外的大众文化制品闯入中国,以其制作的华丽、眩人耳目的感官刺激,吸引了大量受众,获取了丰厚的商业利润。由于利益的驱使,中国的大众文化随之得到迅猛发展,制作形式与西方文化工业是一致的,就是按照统一的模式,成批地进行文化传播物的生产,用大众最能接受的传播媒介生产最流行的电影、电视剧、卡拉OK、广播、书报出版物等。这一方面确实丰富了社会文化生活,但同时又造成了抬高官能享受,淡化和压抑高尚情操的文化倾向。大众文化的风行,是当前艺术的人文精神失落的一种重要现象。面对大众文化对于严肃文化的冲击,理论界开展了关于大众文化的长期讨论。我国学术界认为,大众文化是当前一个突出的带有世界性和时代性的文化现象,它所表现的规律也有属于文化发展的一般规律和时代内容的东西,特别是与高科技结合的大众文化产品的大批量、模式化的制作与传播,既有促进文化发展的正面影响,又对文化发展提出了新的问题和挑战。

在有关大众文化的讨论中,不少学者对大众文化的概念做了分析和厘定。有人提出,Mass Culture这个概念是西方马克思主义理论家霍克海默与洛文塔尔在1942年的通信中首先使用的,他们使用这

个概念的意义是指“文化工业”(Culture Industry)的产品。这个概念的正确译法应当是“大量艺术”,即“大量生产的艺术,不是大众艺术”,不是中国革命文化长期提倡的为大众服务的文化。有人则认为,当前的大众文化是通俗文化,与精英文化相并列。有的学者提请人们注意大众文化的负面效应,认为大众文化是现代社会发展不可避免的现象,它给人类带来许多新的东西,也毁灭了不少有价值的东西。在一个真正多元化的社会里,大众文化应有它的地位,但它对人类文化生态的破坏必须警惕,它的霸权更应加以抵制。要做到警惕和抵制,就必须坚持对大众文化的持续的批判。这些看法与西方马克思主义理论家的观点有相似之处。法兰克福学派对大众文化的批判,隐含着对现代主义的精英文化的提倡。与西方马克思主义理论家单纯批判大众文化不同,新时期中国理论家对大众文化采取肯定和支持态度的大有人在。有人提出,大众文化的发展体现了人民的文化需求和文化权利,在文化领域形成多元化和多层次的局面,从而给人民提供了选择的条件。当代大众文化的出现,提出了“审美与生活的同一”的新的命题,弥补了传统美学的缺陷。大众文化与高层文化互相影响,形成互补格局。

大众文化在走向现代化的过程中崛起和发展,有其社会生活的必然性。现在的问题是如何将大众文化的发展纳入建设中国特色社会主义文化的统一格局之中,促进其健康发展。比较西方马克思主义文论与新时期文论,应当对中国当前的大众文化做更加细致的分析,看到中国的大众文化有顺应市场经济和现代科技发展的积极的一面,有走向现代化社会生活的积极的一面,体现了民众自发的审美需求。这里有与西方国家大众文化相同的东西,更有不同的因素。这个不同根本的是我国文化的整体性质不同、人民大众的文化地位不同。比较西方马克思主义文论与新时期文论对大众文化的论述异同,把握这些区别,使我们在引进海外大众文化制品时更多考虑西方马克思主义理论家对资本主义社会中大众文化的性质的分析,防止负面效应。

第三节 寻找新的理论增长点

生态文艺学和生态美学问题是近年来我国学术界的热门话题。20世纪是人类科学技术发展最迅猛的时期,人类征服自然和改造自然的能力得到了极大的提高,物质生活水平得到了极大的改善。但它同时也带来了日益严重的全球性生态问题,引发了人们对工业文明发展模式及其价值体系的反思,从而形成了生态伦理学。

西方的生态伦理学包括“非人类中心论”和“现代人类中心论”生态伦理学两种类型。“非人类中心论”的生态伦理认为,当代世界生态危机产生的根源在于西方文化的哲学传统——人类中心论。因为在“人类中心论”看来,人是宇宙中唯一具有内在价值的存在物,其他一切事物的价值取决于人的需要,因此只具有相对于人类的工具价值。只有人与人之间构成道德权利义务关系,人类之外的自然界及其存在物则被排除在道德考虑之外,其结果导致科学技术的滥用。“非人类中心论”的生态伦理以功利主义伦理学、康德道义论伦理学以及现代生态学的系统理论为基础,相继提出动物解放论、动物权利论、生物中心主义和生态中心主义理论,其核心思想就是论证人之外的生物及自然存在物也具有内在价值和权利,解决生态危机的关键就在于走出人类中心主义。与此对应,“现代人类中心论”的生态伦理既反思了传统人类中心主义的狭隘的自我观念和需要观念,但同时也指出如果生态运动的根本目的就在于捍卫人类的根本利益和长远利益,否则生态运动将丧失其内在的动力和基础。因此,解决当代生态危机的根本出路不仅不在于是否承认人之外的生物及自然是否具有内在价值,而在于立足人类的长远利益和根本利益,彻底贯彻人类中心主义,实现人类经济的可持续发展。人类中心论和非人类中心论虽然都从哲学世界观的角度,揭示了传统人类中心论以及建立在这一基础上的科技理性是生态问题产生的根源,但是他们都脱离

一定的社会制度和社会历史条件,抽象地考察科学技术的作用,并把人类摆脱生态危机的出路归结为“是走出人类中心论还是走入人类中心论”的抽象价值争论上。这种争论虽然有利于人类认识人类行为的后果,在一定程度上缓解生态问题,但是却无法真正解决生态问题。西方现代人类中心论和非人类中心论(自然主义)的生态伦理,尽管具体理论观点存在着较大的区别,但是其共同点是脱离社会政治制度及其生产方式,停留在从抽象的哲学世界观和价值观的层面上,探讨解决生态危机的可能途径。

生态学马克思主义是西方各种生态理论中非常重要的力量,它是20世纪60~70年代在西方出现的试图用马克思主义观点分析生态危机、探讨解决生态危机的途径,并用生态学观点对马克思主义进行补充、重建、超越的西方马克思主义思潮,主要代表人物有加拿大的莱斯(1939~)、阿格尔(1952~)及法国的高兹(1924~)等人。生态学马克思主义认为,资本主义过度生产和过度消费这两大问题,不仅加剧了人的异化,而且造成了生态危机;生态危机延缓并取代经济危机成为资本主义社会的主要危机。因此,需要用小规模技术取代高度集中的大规模技术,使生产过程分散化、民主化;建立稳态社会主义经济模式,寻找一条既能消除生态危机又能走向社会主义的道路。

生态学马克思主义联系资本主义生产方式批判资本主义生态危机,使这种批判与全球化问题结合在一起,从而具有了更广阔的视野;将生态社会主义构想进一步系统化,并有“回到马克思”的倾向,从而使它成为当代最有影响的西方马克思主义派别,甚至有人认为,生态学马克思主义代表了西方马克思主义的发展方向。

生态学马克思主义指出,以前人们往往把生态学当做与经济活动无关的学科。后来,人们则把生态学看成经济学的一个分支。高兹说认为,直到经济活动破坏或长久地扰乱了环境,并且这样做也危及到经济活动自身的追求,深深地改变了它的存在条件,生态学才作为一门独立的科学出现。生态学开始关注外在的限制,经济活动必须尊重这些限制,以避免产生和其目标相反的结果或与其继续发展

不一致的后果。生态学马克思主义还认为,仅仅从生产和经济活动的角度来研究生态问题,把生态学看成一门特殊的经济学,还不能实现人们对生态学这门学科的期待。因为生态学具有一种不同的理性,它使我们知道经济活动的效能是有限的,它依赖于经济之外的条件。尤其是它使我们发现,超出了一定的限度之后,试图克服相对匮乏的经济上的努力造成了绝对的、不可克服的匮乏。结果是消极的:生产造成的破坏比它所创造的更多。当经济活动侵害了原始的生态圈的平衡,或者破坏了不可再生或恢复的资源时,就会发生这种颠倒的现象。而要理解并克服这些“反生产性”,人们就必须破除经济学的界限,探索一种不同于经济理性的生态理性。“生态学所要做的就是:向我们解释如何在物质生产界限中缩减而不是在物质生产中增长,合理地应付贫乏和疾病,合理地应付工业文明的梗阻和死结。它证明保护自然资源比利用自然资源、维护自然循环比干涉自然循环更有效和更具‘生产性’”^①。而要使生态学完成这个使命,就必须建立起生态学与政治学之间的某种联系,揭示生态学和生态问题所蕴含的社会意义和政治意义。只有这样,才能充分展示其反对技术法西斯主义、现代资本主义的作用。高兹指出:“生态学作为一门纯粹的科学学科,它并不意味着必然要抵制独裁主义、技术法西斯主义的解决方法。对技术法西斯主义的抵制并不是产生于对自然平衡的科学理解,而是产生于政治的和文化的选择。环境保护论者把生态学用来作为推进我们对文明社会进行激烈批判的手段。”^②

生态学马克思主义既反对把政治生态学理解成政治学的一个分支,又反对把政治生态学理解成生态学的一个分支。高兹认为,前者只是“狭义地”把握“生态学”原有的含义,没有给政治学增加任何新的内涵,其实质是一种“试图把资本主义从生态自我破坏的趋势中拯救出来”的“环境主义”;后者则过分扩大了“生态学”对政治学的影响范围,是一种“生态主义”。生态学马克思主义把“人与自然的新陈

^{①②} Andre Gorz, *Ecology as Politics*, Translated by Jonathan Cloud, South End Press, Boston, 1980, p. 16, p. 17.

代谢”看成生态学与政治学之间有机联系的真正中介,并把它作为自己的对象领域。这种新陈代谢,从自然方面看,是由支配各种物质过程的自然规律支配的;从社会方面看,是由支配劳动分工和财富分配的制度化规范支配的。前一个支配因素可归于生态学方面,后一个支配因素则可以归于政治学方面,而两者的结合力及其相互作用就构成了政治生态学的领域。他还指出,政治生态学,作为政治学,重视对人的剥削关系的剖析,但是作为政治生态学,它则在更广泛的对自然的盘剥这一背景下来剖析人的剥削关系。这也就是说,政治生态学不仅以对人的剥削关系的批判,而且以对盘剥自然的批判为出发点。

生态学马克思主义强调,这种政治生态学的观点是马克思主义的,它在很大程度上来源于马克思关于人与自然的新陈代谢的社会理论。马克思关于人与自然的新陈代谢的理論的两个基本范畴,即“生产力”范畴——在生产过程中人与自然之间的物质和能量的交换,以及“生产关系”范畴——支配人与自然新陈代谢的人与人之间的关系,就是政治生态学的基本构架。但是它同时又指出,仅有这两个范畴还不足以构成政治生态学的全部理论基础。因为,人与自然的对立只是表面的,社会的物质基础和人的制度本身也是自然的一部分。自然以这两种方式进入社会领域,规定并限制社会。因此,必须引进第三个范畴:生产条件,即从自然方面支配新陈代谢的人和非人的自然限制,这是对马克思主义的补充和发展。在此基础上,生态学马克思主义还指出了“资本主义的第二重矛盾”,即资本主义的生产力和生产关系与其生产条件之间的矛盾。生态学马克思主义把关于资本主义是充满危机体系的解释,集中于资本主义生产关系和生产力的合力因素损害和破坏而不是再生产其自身的条件而导致自我毁灭的方式上。由此,生态学马克思主义认为,生态问题实际上是社会问题和政治问题。因为,按照资本主义的“生产逻辑”,资本主义的企业管理首要关注的并不是如何使劳动变得更加愉快,使生产与自然相平衡以及人的生活相协调,或者确保它的产品仅仅服务于公众为其自身所选择的目标。它首要关注的是花最少的成本而生产出

最大的交换价值。追求利润成了资本主义生产的唯一目的。这就不可避免地造成了环境污染、资源枯竭和生态系统失衡等一系列的生态问题。尽管资本主义社会也会利用科学技术的发展,采取一些措施来解决这些问题。但是,为了追求利润,这些措施依然是按照资本主义的“生产逻辑”来进行的。这不但不能从根本上解决问题,而且加快了对各种资源的消耗,使原本就严重的生态问题进一步加剧,并由此引发经济危机和社会危机。因此,要解决生态问题就必须废除资本主义的“生产逻辑”。这也就是说,生态运动必须面对整个资本主义制度。生态学马克思主义深刻地指出:“生态运动是巨大的斗争场所。”伴随生态运动的除了人与自然的斗争之外,还有人与人的斗争,而且斗争的焦点就在于资本主义社会的统治者企图在转嫁和治理生态危机中获得私利。

生态学马克思主义的政治生态学把生态问题与政治问题联系在一起加以研究,这给人以深刻的启示,并有助于驳倒生态主义把生态危机看做是工业生产和人口过剩的直接后果的观点。阿格尔也指出,当代资本主义社会“危机的趋势已经转移到了消费领域,即生态危机取代了经济危机”,“资本主义由于不能为了向人们提供缓解其异化所需要的无穷无尽的商品而维持其现存工业增长速度,因而将触发这一危机”。阿格尔指出,资本主义在科技的推动下,导致了两大严重问题,即过度生产和过度消费,并以过度消费来补偿人们在异化劳动中所遭受的痛苦。这种过度消费实际上是一种“异化消费”,是人性的扭曲,也是生态危机的根源。它不仅加剧了人的异化现象,而且极大地污染了环境,破坏了自然的和谐与平衡,从而造成了生态危机。20世纪90年代以后的生态学马克思主义把导致全球性生态危机的根源归于资本主义制度,谴责发达资本主义国家把生态危机转嫁给发展中国家的“生态帝国主义”行径,并抓住当代资本主义社会的新情况,提出生态矛盾已成为当代资本主义社会的主要矛盾,生态危机已成为主要危机。高兹认为当前的危机不是现代性本身引起的,而是现代化过程中的非理性动机造成的危机。他把生态危机归结于资本主义的利润动机。资本主义的利润动机属于资本主义的经

济理性范畴,其实质就是资本主义生产方式。他提出:“作为资本主义合理化的一大成果,劳动不再是一种个人的活动,不再受制于基本的必然性,但是也付出了巨大的代价,这就是劳动失去了其界限,劳动变得不再有创造性了,不再是对普遍力量的肯定,它使从事劳动的人非人化。”^①

生态学马克思主义不仅立足于对当代资本主义的批判,指出只有废除资本主义制度,才能从根本上解决生态危机,而且致力于生态原则和社会主义的结合,力图超越当代资本主义与现存的社会主义模式,构建一种新型的人与自然和谐的社会主义模式。它对社会变革的现实途径和策略,以及未来社会主义的模式进行了广泛而深入的探讨。其最重要的主张就是:社会主义应该而且必然是绿色社会,反之,绿色社会的实现必须借助于社会主义制度,只有社会主义制度才能保证人与自然的和谐统一。

早期的生态学马克思主义者赞成穆勒关于稳态经济的理论和舒马赫的“小的才是美好”的思想,主张通过消灭异化消费、限制经济的增长来解决生态危机,建构新型的社会主义。莱斯提出了建立稳态经济的解决方案:由量的标准转向质的标准,改变表达需求和满足需求的方式。他还主张建立一个“较易于生存的社会”(the conserver society),在他看来,“‘较易于生存的社会’,是把工业发达的各个国家的社会政策综合在一起的社会,其目标就是减低商品作为满足人的需要的因素,与此同时把人均使用能源及其他物质的数量降到最低限度”。阿格尔也主张,社会主义的发展应该实行“稳态经济模式”,以便控制目前无限增长的经济增长速度,将生产规模和经济发展的速度稳定下来,实现经济的零增长。只有这样,才能保护生态环境,并使人与自然之间建立一种和谐一致的关系。他还力图把生态学马克思主义嫁接到美国的民粹主义上去,从而形成一种新的马克思主义——北美的马克思主义,并用它来解决资本主义的生态危机、开创社会主义的道路。

^① 高兹:《经济理性批判》,伦敦:偶数出版社,1989年版,第19页。

20世纪90年代以后的生态学马克思主义一般放弃稳态经济的主张,而主张经济以满足人的需要为目的的适度增长,并且反对生态中心主义,提出“重返人类中心主义”的口号。佩珀认为,对自然的控制并不是生态问题的原因,生态问题主要是由对待自然的“特殊的”方式所带来的。他指出,把自然界与“好”,而把技术、人类文化与“坏”联系在一起是错误的,人类完全能创造出一个比自然给予的更美好的世界。只要第二自然能使人成为自己的主人,并符合美的观念,就谈不上对自然的伤害,就能实现人与自然的和谐,因为对美的追求是人与自然所共同的。他强调,资本主义存在着一种“成本外在化”的倾向,也就是说,资本主义的企业不愿意把治理环境污染的费用计入生产成本,而是想方设法地把这部分成本转嫁给社会,因此,资本主义社会不可能解决生态矛盾。他指出,消除生态危机的唯一出路就是用社会主义取代资本主义。当然,他所说的社会主义不是传统意义上的社会主义,而是生态社会主义。他进一步指出,“生态社会主义是人类中心主义(不过不是资本主义技术中心主义意义上的人类中心主义)和人道主义。它反对生物道德论和自然神秘论以及由它们所导致的任何可能的反人道主义的体制。它强调人类精神的重要性,强调这种人类精神的满足依赖于与其他自然物的非物质性的交往”^①。在佩珀看来,只要改变现行的社会经济制度,人就能按照理性的方式合理地、有计划地利用自然资源,满足人类有限而又丰富多彩的物质需要。在这种人与自然的新模式中,人处于中心位置,自然是人的可爱的家园,人与自然之间是一种和谐的关系。

尽管生态学马克思主义其理论内部充满变化,但他们都认为,只有社会主义才能消除生态危机,这一见解极其深刻。但早期的生态学马克思主义关于通过实行“无增长”的经济和遏制消费来解决生态危机,并达到人与自然的和谐发展的思想,却需要我们认真思考。因为,人类社会的进步总是以人类与自然的物质交换来满足人类需要

^① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会主义》,伦敦:洛特雷出版社,1993年版,第232页。

的方式来实现的。如果实行“无增长”的经济,对于广大发展中国家来说,恐怕连生存都成问题,发展就更无从谈起。尽管生态学马克思主义致力于“北美马克思主义”的建设,以一种讲究实效的、经验主义的方式极力避开乌托邦思辨,但它仍带有浪漫主义色彩。20世纪90年代,生态学马克思主义把社会主义与人类中心主义联系起来,反对绿色运动中常见的生态中心主义主张,提出“重返人类中心主义”的口号。这充分表现了其超越了一般环境保护主义者的理论视野和政治立场,在理论上和实践上都具有重大的意义。

生态学马克思主义也做了大量“重构历史唯物主义”甚至“重构马克思主义”的尝试。奥康纳在《自然的理由》一书中提出马克思的“理论空场”。他在第一章《导言》中指出,“一个客观存在的问题是,马克思、恩格斯并没有在任何地方提出对历史研究方法的系统说明”^①。奥康纳视阈中的历史唯物主义的审视对象是“历史的延续、变迁和转型的过程,即世俗性的社会物质生活过程以及令人可敬又可畏的社会和政治动荡、革命以及反革命的过程”。他将历史唯物主义的观念指认为“用来研究历史变迁中的延续性以及历史延续中的变化和转型的一种方法”,并将这种唯物主义方法的辩证法特征概括为:“历史过程的连续性被放置在历史之断裂性的维度上加以解读。”^②伴随着生态危机的全球蔓延,生态科学的出现和生态斗争的事实,奥氏认为历史唯物主义理论内涵的拓展已成为必然趋势,这也为“重构”历史唯物主义提供了客观实践支撑。他也指出了历史唯物主义内涵的双向拓展。历史唯物主义的内涵向内拓展:人类在生物学维度上的变化和已经社会化了的人类的再生产都将对人类历史产生影响;不仅如此,作为人类赖以生存的基础的自然界,不管是“第一自然”、“第二自然”,也应进入历史唯物主义的视阈,这便成为历史唯物主义理论内涵的向外拓展。

由此,文化、自然和社会劳动成了奥康纳讨论的三大主题。

^{①②} 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由》,南京:南京大学出版社,2003年版,第50、51—52页。

奥康纳在对传统马克思主义历史观的基本范畴生产力和生产关系的解读模式的分析中,认为其中“文化”和“自然”的线索是缺失的。他认为:“历史唯物主义还必须研究社会劳动作用于自然和文化的方式问题。”针对有人认为,历史唯物主义理论在有关资本主义社会中的商品和资本的拜物教的理论之外,并不存在一种关于文化、语言、主体间性和伦理的理论,奥康纳指出,“劳动既是一种物质性的实践,也是一种文化实践(cultural practice)”^①,进而他提出生产力和生产关系的二重维度:生产力的客观性维度,即由自然界所提供的生产资料和生产工具以及生产对象所组成;生产力的主观性维度,因为生产力不仅包括总体上的活劳动,而且还包括劳动的不同组合或协作方式,并且这些方式不仅受技术水平的影响,还受到文化实践活动的影响。生产关系的客观维度,因为价值规律、竞争规律、资本的集中与垄断规律具有客观性,奥氏为了更好地说明这一点,举了在经济全球化的时代条件下,全球跨国资本重组的趋势;生产关系的主观维度,因为财产范畴具有文化意蕴并且建构特定的剥削方式的方法是受致于具体的文化实践活动的,他以日本企业文化重责任感和美国企业文化是以个人主义为核心来说明这一点。至此,文化主题(cultural subjects)在生态学马克思主义历史观中被凸显出来,文化主题在生态学马克思主义历史观中的地位的提升,实际上也是对传统马克思主义历史观阐释“科学性”努力方向的一种“重构”。

至于自然主题,奥康纳直接指认为,“历史唯物主义的确没有一种(或只在很弱的意义上具体)研究劳动过程中的生态和自然界之自主过程(‘自然系统’)的自然理论”^②。他认为,传统马克思主义突出的是社会关系与物质技术关系之间的紧张关系,虽然成功论证了在不同生产方式中,自然界遭遇不同的社会性建构,但自然界之本真的自主运作却“边缘化”了;经典历史唯物主义理论突出了“人化自然”,却未强调人类历史的自然化方式以及自然界的自我转型问题,正因

^{①②} 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由》,南京:南京大学出版社,2003年版,第61、60—63页。

为这一点,奥氏将马克思定位于“前人类学”的话语言说,并未真正历史地建构历史唯物主义。(笔者认为,奥氏对马克思的定位和自然主题的彰显,对于我们反思传统解释框架中人与自然的关系中存在着“主客二分”倾向,有可借鉴之处。)

奥康纳对历史唯物主义的“重构”是以协作为介入点的。他认为,传统马克思主义的历史观中文化和自然的主题之所以被忽视或弱化,是因为源自协作未被全面理解(例如,协作所应具有的文化形式或自然系统中的“协作”内涵)而被单方面处理。传统马克思主义中存在着“技术决定论”(technological determinism)理论倾向,在这种观点看来,决定一个具体的协作模式之性质的是现有的生产工具和生产对象、技术水平以及自然条件,即“技术决定论”;而受卢卡奇和西方马克思主义影响的学者从现有“权力关系”的起源角度推导出协作模式的性质,即“权力关系决定论”(这种观点受马克斯·韦伯的影响)。奥氏则认为协作应或多或少建立在文化规范和生态样式的基础上,即由技术、权力关系、文化和自然“四因素”决定,进而将协作和劳动关系模式与历史的变迁和发展之间的关系进行探讨,生产关系内的变化引起协作关系进而影响生产力水平的变化,并指出协作本身既有量的维度又有质的维度:协作量的维度即协作的规模,这一维度在现时代最突出的表现便是全球协作分工模式的形成;协作质的维度是指用历史的、具体的方式把劳动活动和生产过程中的劳动者组织起来的力量形式以及反抗这种力量的形式,《自然的理由》中是以罗马银矿协作、封建庄园协作和资本主义早期工场协作来说明三者不仅有协作量的维度区别,更有协作质的维度不同,并推动生产力不同程度的发展。

社会劳动是传统马克思主义历史观的主题。《自然的理由》的第一部分主要阐述了人类史与自然史的交互作用,社会劳动则在人类历史与自然历史之间起着调节作用。奥康纳认为社会劳动是在社会和自然界之间的“一个物质性的临界面”,并指明了社会劳动的客观和主观的两种功能:社会劳动的客观功能是指创造我们工作和生活的客观世界;社会劳动的主观功能则是建构自己的主观意识世界,以

及对新的人类物质活动可能性的二重影响。至此,社会劳动与文化、自然一起成为生态学马克思主义历史观的三大主题。

奥康纳对历史唯物主义“重构”的核心是从文化维度和自然维度的生产力和生产关系理论展开的。他认为马克思将“文化”视为上层建筑的一部分,而不把它视为与社会基础相交织在一起的,无疑还处于“前人类学”的阶段,因此,“由于没能领悟到社会历史或现代人类学的真实意蕴,马克思事实上是不可能真正历史地建构历史唯物主义的”^①。从这个层面上讲,马克思在生态学马克思主义的历史观的视阈中作为建构者的地位“丧失”了。奥康纳将文化维度的生产力和生产关系理论表述为:“生产力始终是文化力量的一部分。劳动关系是由各种文化实践、技术和工艺水平、生产工具和生产对象的发展水平、维持劳动力价格稳定的能力、阶级的力量等因素多元决定。”^②奥康纳指出马克思历史唯物主义观念在不具备充分文化性的同时,认为它在唯物主义的维度上也不彻底。由于马克思对自然的自主性的忽视和马克思的“理论空场”的存在,奥康纳直接阐述了自己的自然维度的生产力和生产关系理论:自然具有一些自主性的生产力,这种自主性源于“森林的持续性、土壤形成的周期、特定种类人口的增长模式以及气候的变化”^③等自然界的“弱规律性”;自然的生产关系意味着自然条件或自然过程的一定形式,与其他因素相比,对任何一个既定的社会形态或阶级结构的发展,提供了更为多样的可能性,《自然的理由》为了更好地说明这一点举了中小财产所有制在哥斯达尼加比中美洲其他诸国更为适宜,是源于该国的地形的特征。因此,他更进一步修正了马克思在《资本论》(第一卷)中的观点,自然界不仅如马克思所说的是生产过程的“合作者”,而且是“自主合作者”。

奥康纳的文化维度的生产力和生产关系理论是站在现代人类学的立场上,凸显了文化实践的作用;他的自然维度的生产力和生产关系理论针对马克思的“理论空场”,完成了对历史唯物主义的“重构”。

^{①②③} 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由》,南京:南京大学出版社,2003年版,第72、9、77页。

不过值得注意的是,这里所谓的“重构”并不是指认奥康纳本人力图通过对生态学马克思主义的研究重新建构历史唯物主义体系,可能用后现代话语“消解”更符合作者的真实本意,因为生态学马克思主义理论生长于后现代语境中。这种“重构”,在奥康纳的思想架构中又与“地理环境决定论”和“生物学决定主义”做了严格区别,从而为在实践中走向生态学社会主义奠定了理论基础,并提供了批判资本主义的生态学马克思主义的方法论原则。

生态学马克思主义在完成了对历史唯物主义的“重构”的同时,传统马克思主义中社会劳动也被“重构”:社会劳动被赋予了文化的特征——“人类的劳动不仅建构在阶级权力和价值规律的基础上,而且也建构在文化规范和文化实践的基础之上”。同时社会劳动又被赋予了自然特征——“人类的劳动不仅建立在阶级权力、维持商品价格稳定的努力以及文化的基础之上,而且也建立在自然系统之上”^①。在此基础上,奥康纳还构建了生态学马克思主义的制度理想——生态学社会主义。他指出:“生态学社会主义是一种生态合理而敏感的社会,这种社会以对生产手段和对象、信息等的民主控制为基础,并以高度的社会经济平等、和睦以及社会公正为特征,在这个社会中,土地和劳动力被非商品化了,而且交换价值是从属于使用价值的。”^②这些论述都是生态学社会主义学者面对资本主义社会的当下问题所提出的最新观点,他们对马克思主义的当代解读虽然未必准确,但却为我们提供了新的理论视野。

受西方生态理论及其自身生态压力的影响,我国学者自20世纪末也开始关注生态问题,并将这一问题引入到文艺学、美学上。值得注意的是,我国学者从一开始就受到了西方各种生态理论,也包括西方马克思主义生态学说的多重影响,表现在研究方法、立场、观点和结论上的迥然不同。

有学者认为:“生态美学,顾名思义,应是生态学和美学相交叉而

^{①②} 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由》,南京:南京大学出版社,2003年版,第77、439—440页。

形成的一门学科。生态学是研究生物(包括人类)与其生存环境相互关系的一门自然科学学科,美学是研究人与现实审美关系的一门哲学学科,然而这两门学科在研究人与自然、人与环境相互关系的问题上,却找到了特殊的结合点。生态美学就生长在这个结合点上。”就此他认为:“生态美学研究人与自然、人与环境的关系。”^①持这种观点的学者目前不在少数。把生态美学视为生态学和美学的交叉学科,并认为生态美学研究人与自然、人与环境的关系这本身还不是问题的实质,真正的问题是我们应该在什么范畴、运用什么方法讨论生态?

众所周知,生态学(Ecology)一词最初来源于希腊语的“Oikos”和“logos”,前者表示住所和栖息地,后者表示学科,原意是研究生物栖息环境的科学。如今,尽管学者们对这个词的定义还存在争议,但都认为生态学是研究生命系统与环境系统之间相互作用规律及其机理的科学。人作为一个族类,自然是一个生命系统,或曰生物物种,但人类所面临的问题却比其他的生命系统或生物物种要复杂得多。这是因为人首先是社会性的人,作为社会性人类所栖息的环境,绝不仅仅是自然环境,还包括更为复杂的社会环境。人在与自然发生关系的同时,还要和人赖以生存的社会乃至于人本身发生关系。这就决定了无论作为个体的人还是作为族类的人所面对的生态是极其复杂的,这个生态绝不仅仅是自然。遗憾的是,时下的不少生态美学论者都将生态简单地界定在自然的范畴内,而忽略了人所面对的生态的社会属性。同理,讨论生态美,不仅要关心人与自然的和谐相处,更重要的是还要关心人与社会、人与人的和谐相处,包括和谐的政治制度、法律体系、社会生活等等。

马克思主义的基本原则和基本立场告诉我们,讨论生态问题不能离开历史的具体性。的确,我国古代的思想家们确实把天地万物视为一个有机联系的整体,相互依存、相互支撑,只有处于和谐关系

^① 彭立勋:《生态美学:人与环境关系的审美视角》,载《光明日报》2004年5月29日。

中,才能各得其所,得到发展并生生不息。正如《中庸》所说的:“万物并育而不相害,道并行而不相悖……此天地之所以为大也。”但同时他们又不把生态简单地局限在自然的范畴里,在这方面,即便是时下很多生态美学论者非常推崇的老子也有不少值得我们关注的论述。他创立的“道”的理论认为,“道可道,非常道”,“道法自然”,道是无为的。他告诉人们要“唯道是从”,爱道,循道,无为而无不为。他的“自然和谐论”的政治思想体系就是这一思想的体现。根据这种思想,统治者的作为应该顺应自然,是自然而然的事。统治者要很好地进行统治,还得处理好人与物的关系。维护万物的“自然”状态,保持自然的秩序不变。一句话,应该遵循“道法自然”的原则,这是老子提出的根本原则,也是最高原则。老子所说的自然并不等同于我们现在所说的大自然或自然界,而是一种自然状态。老子所关心的不是自然界,而是人类和人类社会,是与人类社会生存有关的状态,是一种类似于自然无为、自然而然的和谐状态。自然状态包含事物自身内在的发展趋势,是原有自发状态延续的习惯和趋势。老子眼中的“自然”是一种自然而然的状况,是事物自发状态的保持与延续的习惯与趋势,或者说是事物内在的规律性。老子所描绘的这种“自然”状态下的人类社会,统治者与老百姓之间自是互不干扰,相安自得,怡然自乐,从而使整个社会呈现出一种自然和谐的田园式理想状态。

众所周知,我国目前还处在社会主义初级阶段,我们正在全面建设小康社会,现代化进程还很漫长,可有些学者却不顾这个特定的历史具体性,将生态美学放在后现代主义的文化背景下加以考察,提出:“后现代经济与文化形态的形成为生态美学的产生创造了必要的条件。”“……建设性后现代主义虽然也提出了某些建议,但总体上持开放的非决定论的态度。这是一种宽容的、开放的、探索的态度,后现代世界将在这种富有责任意识实验中诞生。后现代社会作为对科技理性主导现代工业时代的超越,实际上形成了一种新的经济与文化形态,在经济上以信息产业作为其标志,以知识集成作为其特色,实际上是一种后工业经济,而在文化精神上则是对科技理性主导

的一种超越、走向综合平衡和谐协调的生态精神时代。”^①如果用这种立场和方法去讨论西方发达国家的生态和生态美学问题，倒也无可厚非，但如果将这种方法普适化并应用于中国这样的发展中国家，就显得十分勉强。因为在现实世界，我们不仅没有看到帝国主义、超级大国的“责任意识”，没有看到其贪婪、扩张的野心有所收敛，也没有看到少数发达国家对广大发展中国家转移各种污染环境或破坏生态的低端制造业及其产品的速度有所放慢。以中国为例，虽然我国的东部沿海有些地区已经率先实现了现代化，但就我国总体情况而言，我们还没有最终解决温饱问题，中国还远远没有实现工业化，至于“综合平衡和谐协调的生态精神时代”更是遥远，从这个意义上说，我们还不能拒绝“技术理性”。西方学者提出站在后工业社会的立场批判技术理性，提出“未来环境整体化不能靠应用科学或政治知识来实现，只能靠应用美学知识来实现”^②。我们还不能苟同，我们还要用科学技术全面提升国家的综合实力。

在现代人类中心论和非人类中心论(自然主义)的生态伦理问题上，我国学者争论的最基本问题就是到底应该走出人类中心主义还是应该走入人类中心主义的问题。在争论的过程中，不少论者认为应该放弃“人类本位”而代之以“生态本位”；也有不少论者在坚持“人类本位”的同时，认为在生态问题面前，“人类利益”高于“民族利益”、“地区利益”，因而主张用“全球伦理”代替当前人类的伦理价值观。这两种生态伦理尽管具体理论观点存在着较大的区别，但是其共同点是脱离社会政治制度及其生产方式，停留在从抽象的哲学世界观和价值观的层面上，探讨解决生态危机的可能途径，这种研究的目的论和价值论又是值得商榷的。值得注意的是，西方马克思主义的生态伦理，则分别从哲学世界观、资本主义制度及生产方式、消费主义文化及生存方式等方面分析了当代生态问题产生的根源及其解决生态危机的出路，这种理论基本继承了马克思主义的思想方法，值得我

^{①②} 章海荣：《生态伦理与生态美学》，上海：复旦大学出版社，2005年版，第334—335、335页。

们关注。

在《历史和阶级意识》中,卢卡奇指出,脱离“人类实践”和“社会历史”研究自然物质世界,这实际上是一种旧唯物主义哲学,并没有把握马克思实践唯物主义哲学的真谛。他认为,在实践唯物主义哲学那里,“自然是一个历史的范畴。这就是说,在社会发展的一定阶段上什么被看做是自然,这种自然同人的关系是怎样的,而且人对自然的阐明又是以何种形式进行的,因此,自然按照形式和内容、范围和对象性应意味着什么,这一切始终都是受到社会制约的”^①。因此,自然的发展状况实际上是由社会发展的状况所决定的,而把社会和自然联系起来的中介就是人类实践。卢卡奇认为,在资本主义制度下,社会和自然关系的异化、生态问题的产生具有必然性。首先,从资本主义制度的本质看,其生产的目的并不是为了实现人的自由和全面发展,而是服从和服务于资本追求利润的需要,因此在资本主义制度下人的发展方向取决于资本追求利润的需要,人就陷入被物所支配和奴役的异化状态。其次,正是资本主义制度的本质决定了工具理性和价值理性的分离,从而导致理性变成技术理性,反过来成为统治人、奴役人的工具,进而也必然导致纳入人类实践活动中的自然的异化。问题在于,“理性”在资本主义制度下是如何演变为“技术理性”的呢?后来的西方马克思主义理论家认为,其根源就在于西方传统的哲学世界观中,特别是西方近代的启蒙理性中。霍克海默、阿多诺在《启蒙辩证法》一书中对这一问题进行了系统的分析。他们指出,近代启蒙运动的主旨在于把理性从神话的压迫下解放出来,其目的在于“使人们摆脱恐惧,成为主人”^②。近代启蒙理性认为,人之所以能够成为主人,就在于人具有理性和知识,这里他们所讲的知识并不是揭示事物本质的概念和观念,而是指作为人类征服自然和改造

^① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,北京:商务印书馆,1992年版,第318—319页。

^② 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社,1990年版,第1页。

自然的方法和技术。由此，一切有关实体、存在、生存、实质、因果性这样一些概念都因其超验的性质而被视为形而上学，从而被逐出科学的领域。凡是不可预料和利用的东西，启蒙理性都认为是可疑的。由此世界仅仅被归结为量的形式方面，启蒙理性以形式的抽象统一原则来把握世界，数学化、标准化、实用化成为启蒙理性的标志。其结果是启蒙理性不仅没有使人们从神话中解放出来，而且还走向它的反面，带来了新的神话。因为启蒙运动自培根提出“知识就是力量”并将知识归结为技术以来，人们便相信只要凭借着科学技术理性，不仅可以从宗教神学和自然崇拜中解放出来，而且还可以依靠科学技术，通过征服自然而成为自然和宇宙的主宰，这实际上是一种新的神话。这种以工具性为特征的启蒙理性既造就了理性的异化，也导致了人和自然关系的异化。

值得注意的是，西方马克思主义的生态伦理不是站在资产阶级的立场上、不是在资本主义框架范围内寻找摆脱生态危机的出路，而是力图运用马克思主义哲学理论分析西方社会的现实，始终坚持把技术理性批判和资本主义制度批判有机地结合起来，同时他们也并不否定技术发展的必要性和满足人的需要的必要性，只是认为在资本主义条件下，科学技术必然会异化为统治和奴役大众的工具，西方传统的人类中心主义必然会演变为“阶级中心主义”，人的需要必然不是自主的、合理的需要，而只能是被资本所控制、所支配的需要。因此生态问题、人和自然关系的紧张是资本主义制度的必然产物。要从根本上解决生态问题，只有通过制度变革，摆脱消费主义文化和生存方式的支配，正确处理劳动、消费、需要与幸福之间的关系。应该说，这种理论更具有历史感和现实感，更深刻地揭示了生态问题的本质，因此更值得我们关注。

还应该看到，西方马克思主义生态伦理有利于我们建立非西方中心论的发展观、科技观和生态观。西方马克思主义学者把注意力集中在对消费主义文化和生存方式批判。通过这种批判，揭示出当代西方社会盛行的消费主义文化和生存方式，实际上是资产阶级意识形态故意制造出来的，其根本目的在于维系其统治的合法性，使广

大群众沉醉于服务于资本追求利润的异化消费中,弱化其政治意识和革命意识。消费主义文化和生存方式必然会进一步强化当代生态危机,他们通过树立新的需要和幸福观念,使人们从受支配、被牵引的需要中解放出来,把对幸福的追求和确证建立在创造性的劳动过程中,而不是异化消费中。西方马克思主义理论家认为,在当代西方社会消费主义文化的牵引下,人的需要并非是出于人的真实意愿自主选择的结果,而是完全由消费主义文化所制造出来强加于人的,人的心灵世界实际上已经处于被支配和被控制的状态。在这种状态下,人们逃避到商品消费中去寻找心灵的慰藉,去体验为逃避异化劳动的所谓幸福。而实际上这种被支配的需要和幸福既无法使人们实现自己的自由和价值,也必然会加剧生态危机。西方马克思主义学者的上述分析确实是抓到了资本主义的要害。

应该说,西方马克思主义的这些论述对于学科建设和学科发展是必要和有意义的。但是,我们应该清醒地看到,当代资本主义国家正是借全球性生态危机的出现,在捍卫“人类整体利益”的口号下,不仅不承担其保护生态环境应有的责任,而且对广大发展中国家实行“生态殖民主义”,并在保护生态环境的“生态帝国主义”的口号下,对广大发展中国家实行所谓“绿色贸易壁垒”,其根本目的在于维护本国资本追求利润的需要。正如西方马克思主义生态伦理所揭示的,在目前资本主义生产体系不断扩张的条件下,在生态问题上,放弃民族利益而实施“全球伦理”实际上是不可能的,那只会导致本国更大的生态灾难。中国作为一个后发的现代化国家,我们不应忽视本国的历史条件,超越社会发展阶段,对西方国家的生态哲学、生态伦理学和生态经济学全盘接受,而应该在马克思主义基本理论的指导下,结合本国的实际情况和人类历史的发展现状,创立超越西方中心论基础上的生态伦理,以指导制定本国的生态发展战略。

我们还要看到,中国既是一个发展中国家,我们目前面临的首要任务就是全面建设小康社会;中国目前还是个农业国,改革开放 20 多年,中国的经济实力尽管有了显著的增强,但整个国家工业化的道路还十分漫长,我们还远远没有实现现代化。与此同时,20 多年工

业化的历程,也使我们的国家付出了沉重的代价,使我们本来就十分脆弱的生态环境面临更严峻的考验。于是有学者开始痛批工业化乃至现代化的“恶果”,并把注意力集中到了我国遥远的古代,怀念起了远古那种田园牧歌式的生活,并关注起我国古人的生态智慧。有学者认为“擅理智,役自然”的现代性在全球范围的扩张已使世界“天翻地覆”,造成文明的偏颇和人对自己在宇宙中位置的错置,不仅生发了严重的生态灾难,而且把人扭曲为患了征服偏执狂的精神病人;资本主义精神是外部自然生态危机和精神生态危机的罪魁祸首,因为它把一切都归结为对效率和利润的算计,是以理性的形式表现自身的非理性力量;人要在地球上生存下去,就必须反思和超越现代性,寻找世界的返魅和人的归乡之路。“现代工业文明超速发展的300年,给地球的精神圈遗留下过多的空洞和裂隙、偏执和扭曲,给我们这个看似繁荣昌盛的时代酿下种种严重的生态危机与精神病症。修补这些空洞和裂隙,矫正这些偏执和扭曲,重修人与自然的关系,建设一个和谐、健康的人类社会,正是‘人类纪’的人们面临的重大历史使命”^①。

在人们普遍关注生态与生态环境的同时,有不少学者开始从古人那里寻找生态智慧,我国古代的“天人合一”思想首先被他们所推崇。

“天人合一”强调人与自然和谐、强调“知天”与“畏天”的统一。按照“天人合一”的哲学思想体系,人与自然不是对立的,人是自然的一部分,而不是与自然对抗的力量,强调“知天”和“畏天”的统一。孔子在《尚书·大传》中以和子张对话的形式阐述“仁者乐山”的道理。孔子说:“夫山,草木生焉,鸟兽蕃焉,财用殖焉,出云雨以通乎天地之间,阴阳和合,雨露之泽,万物以成,百姓以食,此仁者之乐山者也。”在孔子的慧眼里,山可以生长草木,草木繁衍鸟兽和其他有价值的物质,调节气候和雨水,形成万物,使百姓有其食、有其用。孔子这一席话,形象地概括了山川河流在地球生命圈中作为生命的介质和载体

^① 鲁枢元:《生态批评的视野与尺度》,载《中国艺术报》2005年4月15日。

周而复始生生不息运行的规律,描绘了河流湖泊生态系统的勃勃生机,分析了按照现代生态学的说法叫做河流生态系统的功能,正是靠山川河湖抚育滋养万物,自然界为人类创造了栖息繁衍和发展的条件,“万物已成,百姓以食”。

这种和谐来源于对自然界的尊重和敬畏。孔子还讲过“知天命”。所谓“天命”泛指自然规律。“知天”和“畏天”是对立统一的。“知天”,指人掌握自然规律;“畏天”,指人对自然界要心存敬畏。“畏天”而不“知天”,是人类蒙昧时代神秘主义的根源。另一方面,片面强调“知天”而不“畏天”,则逐步形成了西方近现代的“人类中心主义”哲学理论,继而又以现代科学技术作为武器,把人类推上了全面与自然相对抗的道路。

不过我们毕竟应当清醒地看到,“天人合一”是我国古代农业生产与自然资源保护的哲学理念,用这种理念去解决我国当代工业化进程中出现的种种生态和环境问题,总有隔靴搔痒的感觉。

我们也知道,西方的各种社会思潮有两个大的理论来源,即古希腊文化和希伯来文化。古希腊人遵奉二元主义——灵肉分离,人与世界分裂;希伯来人主张神人分离,法律与犯人对立,人与大自然对立。这种天人分离的思想后来发展成为以人为中心的启蒙运动,到近代则走向了极端人类主义——如尼采称“上帝死了”,提出“超人哲学”,推崇生命力的扩张。尼采在一首诗中号召:“夺取吧,只管去夺取!”它正代表了人类意志的盲目膨胀。与中国传统哲学主流提倡的“天人合一”相对照,近代、现代西方占统治地位的哲学思想是所谓“天人二分”。西方哲学长期把精神界和物质界看成是独立的、互不相干的,因此其哲学是以“精神界”与“物质界”的外在关系立论,“天人二分”的哲学思想把人与自然处于一种对立的地位。近代法国哲学家笛卡儿创立了主客二分的哲学和数学归纳法,在笛卡儿的体系中精神和物质世界是两个平行而彼此独立的世界。在人与自然的分离和对立中,人成为自然的主宰。

“天人二分”哲学思想为“人类中心主义”奠定了哲学基础。人类中心主义思想从古代萌发,在中西文化历史中都有其发展的轨迹,但

这种理论取得主导地位并在理论与实践取得重大成就,则是由西方完成的。人类经过几十万年与自然界的艰苦斗争,终于结束了茹毛饮血的生活,从与自然浑然一体的状态中走出来,开始了新的觉醒,对于自身巨大创造力有了全面的理解。随着近代社会生产力和科学技术的发展,人类改造自然的能力发生了质的飞跃,人类对于自然界取得的一个又一个胜利,从理论到实践都不断验证人类中心主义的“正确性”,更进一步强化了人类作为自然界主宰的信心。18世纪英国工业革命成功,西方国家进入了工业化时代。科学技术取得的巨大成就,导致生产力的迅速发展。改造自然、征服自然成为人类豪迈的目标。人们认为地球的自然资源是取之不尽的;认为自然资源是大自然的恩赐,是无须付出代价的;还认为只有人具有价值,自然界是没有价值的。在这种思潮的推动下,对于水、土地、森林、矿产等资源掠夺性的开发、滥用和浪费,导致了地球环境的急剧恶化,自然资源的短缺和枯竭,环境事故、生态灾难以及自然灾害频繁,生物多样性降低,生态系统退化,产生了全球范围的生态危机。这一切确实说明由于人类中心主义的极端发展,最终暴露了其极大的局限性。

从20世纪中期开始,一些学者对于“天人二分”哲学和“人类中心主义”进行了深刻的反思。德国哲学家海德格尔在1946年《论人类中心主义的信》中指出:“人不是存在者的主宰,人是存在者的看护者。”1962年,美国生物学家R.卡逊在其著名的《寂静的春天》一书中指出:“‘控制自然’这个词是一个妄自尊大的想象产物。”英国历史学家阿诺德·汤因比在1976年出版的《人类与大地母亲》一书中发出警告:“如果滥用日益增长的技术力量,人类将置大地母亲于死地……”“人类,这个大地母亲的孩子,如果继续他的弑母之罪的话,他将不可能生存下去。他所面临的惩罚将是人类的自我毁灭。”1987年,联合国任命的世界环境与发展委员会完成的《我们共同的未来》报告中,首次提出了可持续发展的定义。1992年,在里约热内卢召开的联合国环境与发展大会上通过的《里约环境与发展宣言》和《21世纪议程》也反映了对于人类与自然关系认识的突破。经过几十年的正反经验教训,人类最终认识到,主宰世界、征服自然是不现实的,

需要回到顺应自然、尊重自然的观念上来。

在这种思想背景之下,西方社会先后出现了一批思想家,对人类过分相信科学技术的心理以及科学技术创造的社会进步产生了怀疑,同时,还产生了一批身体力行的文化批判者与思想斗士。

于是,又有一些人,特别是有些外国朋友留恋起了20多年前中国的生活状态。他认为,潮水般的自行车,几乎找不到一个肥胖症的面孔……等等,是一种原始的美。他们认为那时的中国没有污染,能源消耗很小,在保护地球的同时,中国人正过着田园诗般的生活。中国人不应该打破这一切……从现象上看,我们似乎不能不承认他们说的有一定道理。但是,从理性和情感上说,无论他们的理论多么动听,我们都不能容忍有人阻碍中国人民追求现代化生活的要求。阻碍社会发展,无论出于何种目的,都是不得人心的。社会要发展,自然界要进化,人民要过上幸福的生活,是任何人也不可能阻止的客观规律。当着我们社会上的一些强势群体开着汽车,住着洋房,享受着现代化文明的时候,却要对着一部分弱势群体大声疾呼,“请为我们的子孙保留一些自然生态吧”!这些弱势群体能接受吗?他们是否也会像当年我们也知道,西方的各种社会思潮有两个大的理论来源,即古希腊文化和希伯来文化。古希腊人遵奉二元主义——灵肉分离,人与世界分裂;希伯来人主张神人分离,法律与犯人对立,人与大自然对立。这种天人分离的思想后来发展成为以人为中心的启蒙运动,到近代则走向了极端人类主义——如尼采称“上帝死了”,提出“超人哲学”,推崇生命力的扩张。尼采在一首诗中号召:“夺取吧,只管去夺取!”它正代表了人类意志的盲目膨胀。

作为后发展国家,我们固然要避免重蹈西方发达国家工业化进程中种种失误覆辙,也不能把眼光仅仅盯在我国古人的生态智慧上。要从根本上解决人与环境的问题、要从学理上研究生态美学,就应关注人类文明的转变。即人类要从战胜大自然转变为与大自然和谐相处,从天人相分、天人对抗转变为天人合一、天人为友,从农业时代的黄色文明(1万年前开始)、工业时代的黑色文明(200年前开始)转变为后工业时代的绿色文明。也就是说,人类需要一场深刻的变

革——一场绿色革命。我们的价值观应从“人是自然的主人和所有者”、“征服自然”、发展为“人仅仅是自然链条上的一个环节”、“人是自然之子”。人类必须学会尊重自然、师法自然，不再把自然当做永无止境的盘剥的对象，而应看做是人类存在的根基。这些都是需要结合古今中外生态智慧重新建构起来的大智慧。

任何学科，只要称得上是学科，都会有自己的哲学基础甚至为之建立起庞大的哲学体系。生态文艺学和生态美学是受生态哲学生命观的启示，在时代的感召和现实生活迫切需要的推动下应运而生的。我们知道，人类自从成为人类以来，最重要的是要处理好人与自然、人与社会、人与人之间的关系。这些关系处理得当，人类就会拥有一种良好的生存境遇，否则就必然会陷于一种生存困境之中。从生态哲学的观点来看，人类当下所面临的生存困境根本上源于人对自然环境的非生态的主宰式态度。这种态度建立在一种主客二分与人类中心主义的生命观之上，将自然当做一个在我们人类生命主体之外可供我们任意征服和索取的对象来对待。在这里，人与自然的关系是一种两分的甚至是对立的掠夺式关系。人居于整个宇宙生命体的中心地位，是大自然的主人，大自然生命体只是一种附属甚至非生命的仅供满足人类需要的工具和手段。显然，这是一种对待大自然的非生态的态度，也正是人类当前所面临生态困境的思想根源所在。

生态哲学与之相对，主张从宏观总体平衡的角度把握人与自然、人与人以及人与己的关系，在生命观上讲求的是一种生命的融合性和生命的对等性，前者实现了对主客二分的超越，后者实现了对“人类中心主义”的超越。生态哲学对生命融合性的倡导集中表现在它所独具的那种超越人与自然主客两分、人与自然区别对待，而要求返回到原始性的天人源本合一、万物源本一体的大道浑然一如的整体性存在上。认为我们生活于其中的现实世界并非是一个与自然界判然两分、主客对立的世界，而是一个人与自然理应和合与共，人与天地万物同生共运、不分彼此地保持着一体化亲密关系的生态世界。生态哲学的这种浑然一如的整体生命观明显有别于以往认识论哲学所持的二元对立的生命观。生态哲学认为，理性主义认识论哲学长

期以来所主张的那种主体性哲学,并不是一种具有本源性的哲学,它所肯定和高扬的只是一种片面的生命主体。因为它主张的人的主体性是以主客体对立二分为前提的。生态哲学不主张人只是主体、自然只能是客体的观点。在生态系统中,没有绝对的主体,也没有绝对的客体。当我们凝视一个生命体时,它也在以同样关注的神情回望着我们。由此,人在生态系统中只是作为一个环节,而不可一味地作为绝对主体看待。这种具有存在主义意味的哲学观固然有可取之处,但它在论证现实社会中人类如何克服生存矛盾和生态危机,使人类获得真正的自由等方面又显得十分乏力。

不错,“人类中心主义”源于主客二分的文化体系和思维方式,是人的主体性恶性膨胀的结果。因为它将自然看做只是作为支配、役使、宰制、索取的对象。人成为自然的主宰,人为自然立法,自然向人生成,使自然仅仅作为人的生命存在的原材料而存在着。这种观点在实践哲学中的表现也很明显,尤其是在其“人化自然”的理论论述中突出体现出来,自然纯粹成为人的实践劳动改造、征服的对象,成为最终表现和确证人的本质力量的存在。这种哲学观是根本无视自然自身的生命意义,无视生态世界的本源性存在的。人类的这种傲慢与无度,也正造成人类自身生存的当前困境。虽然恩格斯早在100多年前就已经发出了警告:“我们必须时时记住:我们统治自然界,绝不像征服者统治异族人那样,不像站在自然界之外的人似的……我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利,自然界都对我们进行报复。”^①但人类仍旧忽视了自然生命的自由,仅仅关注着自身的主体性自由,最终不可避免地导致了自由的被剥夺,“剥夺者最终被剥夺”。面对日益恶化的生态环境,人类的健康和生命都遭受着严重威胁。由此,生态哲学生命观要求我们摆脱“人类中心主义”,将人类和自然界的天地万物都同样置于一个平等共生的生命大系统之中。不单讲自然人化,在讲自然人化

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年版,第383—384页。

的同时,也要强调人的自然化,将自然人化与人的自然化融合起来,这是合理的,正如马克思所说:“自然人化固然使人的感觉成为人的,但人的感觉也必须同人的本质和自然的本质的全部丰富性相适应。”^①这样才有可能真正实现人自身生命内在文明性与自然性、理性与感性的统一,进而实现人与自然整个生命大系统的和谐统一。无疑,这种对包括人类在内的生命系统有着宏观理解与深刻把握的生态哲学生命观,已经超越了以往认识论哲学对生命理解的局限。建立在这样的哲学基础之上的美学,也有可能实现对以往美学形态的综合与超越,从而更好地引导人类走出困境。

问题是:人类为了生存与发展,必须不断从事各种形式的实践活动,这就使实践具有了无限发展的特质。与此相应,作为能动反映客观实际的先进思想和理论,也必须随着实践的发展而发展。理论是实践的产物,具有很强的现实性。反人类中心主义的生态论哲学是否能够解决人类社会发展的当下问题,以及究竟能在多大程度上解决人类当下面临的各种问题,这些本身都是很有争议的,而人们对建立在这一基础之上的生态美学提出种种质疑,也是十分正常的。正如马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所说:“理论在一个国家实现的程度,总是决定于理论满足这个国家需要的程度。”^②同时理论本身又具有独特的自主性,它不能成为技术的奴婢。这就需要理论向较高的境界——哲学境界的提升。生态美学如果要成为哲学学科的分支——美学的一个子分支,同样需要哲学境界的提升。正如有学者已经敏锐地提出:“目前,生态美学能否成立的核心问题是其最重要的哲学——美学原则‘生态中心’原则能否成立。无疑,这一原则是对传统的‘人类中心’原则的突破。但分歧很大,争论颇多。”^③生态美学所建立的哲学基础是否牢靠?它的理论与现实依据是什

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年版,第126页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1994年版,第11页。

③ 曾繁仁:《当前生态美学研究中的几个重要问题》,载《江苏社会科学》2004年第2期,第205页。

么？建立在这种哲学基础之上的生态美学能在多大的程度上满足我国全面建设小康和建设社会主义和谐社会的需要，即这一理论的“有用性”，确实是这一新兴学科亟待解决的问题。

当代西方马克思主义学者更是把注意力集中在对消费主义文化和生存方式批判。通过这种批判，揭示出当代西方社会盛行的消费主义文化和生存方式，实际上是资产阶级意识形态故意制造出来的，其根本目的在于维系其统治的合法性，使广大群众沉醉于服务于资本追求利润的异化消费中，弱化其政治意识和革命意识。消费主义文化和生存方式必然会进一步强化当代生态危机，他们通过树立新的需要和幸福观念，使人们从受支配、被牵引的需要中解放出来，把对幸福的追求和确证建立在创造性的劳动过程中，而不是异化消费中。西方马克思主义理论家认为，在当代西方社会消费主义文化的牵引下，人的需要并非是出于人的真实意愿自主选择的结果，而是完全由消费主义文化所制造出来强加于人的，人的心灵世界实际上已经处于被支配和被控制的状态。在这种状态下，人们逃避到商品消费中寻找心灵的慰藉，去体验为逃避异化劳动的所谓幸福。而实际上这种被支配的需要和幸福既无法使人们实现自己的自由和价值，也必然会加剧生态危机。西方马克思主义学者的上述分析确实是抓住了资本主义的要害。

参考文献

中文

佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，高钰、文贯中、魏章玲译，北京：人民出版社，1981年。

阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，1984年。

卢卡奇：《审美特性》（一），徐恒醇译，北京：中国社会科学出版社，1986年。

特里·伊格尔顿：《马克思主义与文学批评》，文宝译，北京：人民文学出版社，1986年。

马尔库塞：《爱欲与文明》，陈学明译，上海：上海译文出版社，1987年。

马尔库塞：《单向度的人》，张峰、吕世平译，重庆：重庆出版社，1988年。

柯尔施：《马克思主义和哲学》，王南湜、荣新海译，重庆：重庆出版社，1989年。

霍克海默：《批判理论》，李小兵译，重庆：重庆出版社，1989年。

霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，洪佩郁、蔺月峰译，重庆：重庆出版社，1990年。

陆梅林、盛同主编：《新时期文艺论争辑要》（上、下），重庆：重庆出版社，1991年。

- 丁学良:《从‘新马’到韦伯》,台北:联经出版事业公司,1991年。
- 哈瑞森、杭廷顿编:《为什么文化很重要》,李振昌、林慈淑译,台北:联经出版事业公司,1991年。
- 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,北京:商务印书馆,1992年。
- 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆:重庆出版社,1993年。
- 赵起予主编:《阿图塞的马克思主义》,台北:远流出版事业股份有限公司,1994年。
- 赵起予主编:《西方马克思主义批评文选》,台北:远流出版事业股份有限公司,1994年。
- 萨特:《辩证理性批判》(上、下),林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,合肥:安徽文艺出版社,1998年。
- 俞可平主编:《全球化时代的资本主义》,北京:中央编译出版社,1998年。
- 俞可平主编:《全球化与后殖民主义》,北京:中央编译出版社,1998年。
- 季羨林主编:《东西方文化议论集》,北京:经济日报出版社,1998年。
- 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,李黎、郭官义译,上海:学林出版社,1999年。
- 雅克·德里达:《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,北京:中国人民大学出版社,1999年。
- 佩里·安德森:《后现代性的起源》,王晶译,台北:联经出版事业公司,1999年。
- 曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译,北京:商务印书馆,2000年。
- 罗纲、刘象愚主编:《文化研究读本》,北京:中国社会科学出版社,2000年。
- 理查德·沃林:《文化批评的观念》,张国清译,北京:商务印书馆,2000年。

哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,郭官义译,北京:社会科学文献出版社,2000年。

丹尼尔·贝尔:《意识形态的终结》,张国清译,南京:江苏人民出版社,2001年。

鲍德里亚:《消费社会》,刘成富、全志钢译,南京:南京大学出版社,2001年。

特里·伊格尔顿:《审美意识形态》,王杰、傅德根、麦永雄译,桂林:广西师范大学出版社,2001年。

约翰·斯道雷:《文化理论与通俗文化导论》,杨竹山等译,南京:南京大学出版社,2001年。

多米尼克·斯特里纳蒂:《通俗文化理论导论》,阎嘉译,北京:商务印书馆,2001年。

衣俊卿、丁立群、李小娟、王晓东著:《20世纪的新马克思主义》,北京:中央编译出版社,2001年。

弗朗西斯·马尔赫恩:《当代马克思主义文学批评》,刘象愚等译,北京:北京大学出版社,2002年。

齐格蒙特·鲍曼:《流动的现代性》,欧阳景根译,上海:上海三联书店,2002年。

西莉亚·卢瑞:《消费文化》,张萍译,南京:南京大学出版社,2003年。

衣俊卿等著:《20世纪的文化批判:西方马克思主义的深层解读》,北京:中央编译出版社,2003年。

勒内·韦勒克、奥斯汀·沃伦:《文学理论》,刘象愚等译,南京:江苏教育出版社、凤凰出版传媒集团,2005年。

雷蒙德·威廉斯:《关键词:文化社会学的词汇》,刘建基译,北京:三联书店,2005年。

外文

Henir Lefebvre : *Everyday life in the modern world* , Allen Lane, The Penguin Press, 1971.

Raymond Williams: *Marxism and Literature* , Oxford University Press, 1977.

Kellner D. : *Critical Theory, Marxism and Modernity* , Cambridge, Polity, 1989.

John Fiske: *Understanding Popular Culture* , London, Unwin Hyman, 1989.

Terry Eagleton: *The Ideology of the Aesthetic* , Cambridge, Basil Blackwell Inc. , 1990.

Richard Wolin: *The Terms of Cultural Criticism* , New York, Columbia University Press, 1992.

Stuart Hall and Paul du Gay: *Question of Cultural Identity* , London, SAGE Publications Inc. , 1996.

Ben Agger: *Cultural Studies as Critical Theory* , London, The Falmer Press, 1998.

Angela McRobbie: *Feminism and Youth Culture* , London, Macmillan Press Ltd. , 2000.

Mark Poster: *What's the Matter with the Internet* , Minneapolis, the University of Minnesota Press, 2001.

后 记

20 世纪后期,西方马克思主义文论、美学研究路径发生了深刻的变化。尽管西方马克思主义理论内部存在着诸多差异,各个流派本身也存在着特定的缺陷,但都展现出对资本主义,包括对后工业社会和现存文化的批判而形成的共同的理论定位。从卢卡奇和葛兰西为代表的早期西方马克思主义对第一次世界大战后欧洲无产阶级革命失败教训的总结,到以法兰克福学派为代表的西方马克思主义流派对第二次世界大战后发达工业社会普遍的异化结构和现代人的文化困境的剖析;从早期西方马克思主义提出的总体性的文化革命观,到当今正在活跃着的西方马克思主义者和欧美新左派们针对现代社会的全方位的文化批判,国外马克思主义一直与 20 世纪整个社会历史进程同呼吸、共命运,关注着人类的精神状况和文化境遇,关注着发达社会条件下人的解放和自由。而这些正是 20 世纪人类社会演进的核心问题。如果说前期的西方马克思主义者们更多的是关心“文化革命”,那么后期的西方马克思主义者们更多的是关心“文化批判”,包括意识形态批判、技术理性批判、大众文化批判、性格结构与心理机制批判、现代国家批判、现代性批判等等。由于国外马克思主义学者们的研究都紧贴社会实际,因此新一代的学者们的研究领域已不仅仅局限在哲学、文论、美学等领域,而是扩展到文化生活的各个领域。总之,从美学的革命、从审美乌托邦向更广阔的文化领域的转向,确实是 20 世纪后期国外马克思主义理论研究者们的一个共同

点。他们抓住了 20 世纪人类精神生活的各个领域的核心范畴,其影响也是广泛而深刻的。因此,了解、研究他们的理论不仅可以为深入理解 20 世纪马克思主义在世界范围内的发展提供一个特殊的视角和窗口,为我们全面理解 20 世纪全球性的文化危机和文化批判理论提供一个有价值的范例,而且对建构中国特色的马克思主义文论体系具有重要的启迪。

西方马克思主义对我国当代文论所产生的影响是十分深刻的,这种影响主要表现为新时期我国文论在发展过程中所关注的一些重大理论问题都与西方马克思主义的关注点有某些契合,或者说中国新时期发展马克思主义文论的路径与一些西方马克思主义理论家在某些思路上有相当的一致性,这其中的影响很值得关注。

西方马克思主义试图发掘马克思思想中长期被遮蔽、未能注意和吸收的部分,就是所谓“回到马克思”;而我国新时期文论开始于批判“四人帮”、曲解马克思主义的恶劣行径,提倡正确地、全面地理解马克思主义文艺学,也是要“回到马克思”。其中一个重要举措就是研究和探讨马克思《1844 年经济学哲学手稿》,把这部长长期被忽略的重要著作作为马克思主义美学、文学批评理论思想的重要来源之一。

西方马克思主义要像马克思当年吸收黑格尔辩证法一样,接受当代资产阶级的文化成果。他们把 20 世纪当代西方哲学文化思潮中的某些认为可取之处,作为改造和补充马克思主义的思想资料。在西方马克思主义中就有弗洛伊德主义的马克思主义、存在主义的马克思主义、结构主义的马克思主义等等,这一点在我国新时期文论发展中也有突出反应。20 世纪 80 年代中期,兴起了一场文艺学方法论研究、讨论的热潮。一些论者热衷于在文学研究中引进 20 世纪自然科学中的系统论、控制论、信息论等方法,用以补充和发展中国当代的文学批评理论,近 10 多年,后现代主义、新历史主义、女权主义、文化研究、生态文艺学、生态美学又成了文论研究新的增长点。较为全面地吸取西方当代批评理论,使之与中国传统文论和现代中国马克思主义文艺学相结合,是新时期相当多的理论家所做过并且还正在继续做的工作。

西方马克思主义始终把目光投注到现实社会,试图用马克思的原理和当代伟大的思想成果,去解决当代资本主义社会的社会问题和艺术、审美问题。在他们的理论结构中,既有马克思的原理部分,又有当代思想文化的最新研究成果、有面向现实的维度。这种理论结构应当说也是与我国新时期文论的理论结构一致的。新时期文学批评是在马克思主义基本原理的正确指导、西方当代思想的合理吸收、中国传统文论精华的再度发掘等综合因素的整合之中,面对新情况、新问题的探索和解答。正是由于有上述相同或相似的境遇、动力因素和理论结构因素,中国新时期文论的发展在热点问题的提出、争论的发生、某些有代表性的理论形态等方面,都与西方马克思主义文论有似曾相识之处。

改革开放近30年来,我国社会生活的各个层面都发生了深刻的变化。到了20世纪90年代,抱着完全否定的观念研究西方马克思主义的人越来越少了,以前那种纯粹批判的态度,也转变成在了解、交流和撞击中发展马克思主义的主张。社会主义市场经济的建立、汹涌澎湃的商品大潮,对人们的心理造成了巨大的冲击。大众文化、商品文化的平庸性、精神和价值的失落,引起了不少理论工作者的忧虑与反弹,社会批判和文化批判应运而生。有些人突然间发现,自己的处境与心态似乎和西方马克思主义者一模一样,在现代化的潮流中,他们放眼国内外,都感到一种“资本主义”式的压迫正在进逼。于是,西方马克思主义提供了抗拒和批判的张力与武器。不过,此时理论界的动力与武库并非仅此一个,后现代主义与西方马克思主义虽然在某些原则和理论上有着根本差异,但这两种思潮在立场、观点、方法上的交叠重合处也很多,在我国,理论界几乎是同时在使用着这两种完全不同的武器,而并未感到有重大的区分和不便。在中国的知识界,对现代化导向最坚定和最彻底的批判者往往是这样的两位一体:他们心仪西方马克思主义又拥抱后现代主义,这就是我国理论界的现状,这也就是探讨西方马克思主义对中国理论界的影响,包括对中国当代文论界影响的意义所在。

本书分上下两篇。作为立论的基础,上篇主要分析和论述了西

方马克思主义文化理论的路径、方法及理论资源,特别是当今西方马克思主义和欧美新左派对经典马克思主义及西方马克思主义前代理论家批判理论的继承与发展,并将当代西方马克思主义理论家的一些重要论述放在西方思想史的宏大视野中加以考察。下篇是本书的重点,着重分析、论述了西方马克思主义对中国当代文论的影响。本书从对文论基本问题的影响、对文艺思潮的影响、对文论视野的拓展等三个不同的理论视角出发,分别从艺术中的人性和人道主义问题、现实主义与现代主义、对当下理论问题的思考、人文精神的失落与拯救、后现代语境及其现代性问题、后马克思主义的幽灵、向更广阔的文化领域的转向、关注大众文化、寻找新的理论增长点等九个方面论述了西方马克思主义对中国当下文论的具体影响,并站在马克思主义的立场,对我国当下文论界众多争论不休的问题,诸如实践问题、意识形态问题等做出了正面的回应。

马克思在《神圣家族》中有一段精彩的论述:“有产阶级和无产阶级同是人的自我异化。但有产阶级在这种自我异化中感到自己是被满足的和被巩固的,它把这种异化看做自身强大的证明,并在这种异化中获得人的生存的外观,而无产阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的,并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。”出现在资产阶级身上的“虚假”意识所造成的自我欺骗,就其各种辩证矛盾而言,就其各种客观的虚假性而言,至少是与资产阶级的阶级地位相一致的。为此,卢卡奇在《历史与阶级意识》中也提出:“‘虚假’意识虽然不能挽救它的灭亡,阻止这些矛盾的不断增长,但是它确实给了资产阶级继续战斗的内在可能性,即取得成功,虽然是暂时的成功的内部条件。但是,在无产阶级那儿,这样一种意识不仅带有这种内在的(资产阶级的)矛盾,而且也是和无产阶级的经济地位促使它——无论它是怎样想的——必然要采取的行动相对抗的。”所以对于无产阶级来说,理解它自己的历史命运变得越迫切,无产阶级的阶级意识决定它的每一个行动也变得越迫切。当向着自由领域过渡的时刻到来时,只有无产阶级的自觉意识才能够把人类从迫在眉睫的灾难中拯救出来。因此,无产阶级会寻找自身解放的道路,逐渐把物化中自

我客体化的阶级意识上升为主客体同一的自觉的无产阶级意识,挖掘自身发展过程的主体性。西方马克思主义在这样的理论路径下走了半个多世纪。

如今,西方马克思主义已经有了新一代的传人,在全球范围内活跃的西方马克思主义理论家中已经产生了一大批国际著名学者,如:斯图亚特·霍尔、本·阿格、马克·波斯特、安吉拉·默克罗比、托尼·本尼特、理查德·沃林、理查德·霍加特、约翰·费斯特、斯蒂芬·布隆纳、斯蒂芬·贝斯特、道格拉斯·凯尔纳、尚塔尔·墨菲、阿里夫·德里克……他们的研究成果丰富多彩,几乎涵盖了西方马克思主义文论乃至文化领域的各种问题,在各国知识界有广泛的影响。

近年来,我国学者也加快了这一领域的研究步伐,已有一些他们的相关著作被译介到中国。但由于受到各种条件的制约,更多的西方马克思主义文论理论的最新研究成果还没有及时、全面地介绍给我国理论界。我国文论、美学界关注的视角还停留在对少数早期西方马克思主义者、法兰克福学派理论家以及少数英美新马克思主义学者,如伊格尔顿、詹姆逊等人的论著上,对这一领域中其他人,特别是上述代表人物和代表论著的研究不多,甚至于根本不了解,对这些代表人物以及他们的学术思想在中国的影响研究更是有限。即便是对国外马克思主义文化理论中最重要的法兰克福学派和伯明翰学派,我国学者对他们的整体把握也相当有限,普遍认为两个学派是两股道上跑的车,走的不是一条路,而没有看到两者之间不是不可调和的,汲取其各自有益的理论成果,在此基础上走出一条新路是完全可能的,即缺乏相互之间的影响研究。为此,本书不仅对当下西方有影响的一些理论家和他们的研究成果给予了必要的介绍和评价,对一些在我国当下文论界还并没有引起足够重视的西方马克思主义学者和他们的思想方法、研究路径做出了初步的分析,而且还从相互影响的视角论述了这些代表人物及其论著在中国文论界的重要意义。我们已经跨入新世纪,进入一个崭新的文化时期,其中全球化媒介和计算机技术正产生着深刻的变化。此时,我们需要关注互联网、传媒等一些新的文化现象,要关心文化身份和文化权力等问题,我们需要从

某些新的视角来研究技术、文化和日常生活对文论与美学产生的新的影响。西方马克思主义文论与美学各个流派为我们提供的研究资料 and 理论路径能够批判地分析和改变我们当前的文化形态,发展一种具有实践性的社会批评理论和新的文论研究路径。

在本书付梓之际,我首先要感谢国家社会科学基金评审委员会的各位老师,如果没有他们对本书的认可与支持,此项研究也许还不会以专著的形式出版。2005年,我以“西方马克思主义对中国当代文论的影响研究”为自选课题,申报了国家社科基金,并得到了批准立项。2007年,这一课题初稿完成,2008年,我应邀到韩国外国语大学国际地域大学院担任全职教授一年,使我有充裕的时间对初稿做了较大的修改,呈现在读者面前的这个文本就是我在首尔期间最后定稿的。我还要特别感谢张云鹏先生,感谢河南大学出版社张珊等各位朋友们为本书及“国外文化理论研究丛书”付出的辛劳。

马 驰

2010年4月于上海