



国外马克思主义译丛

马克思主义是关于马克思生平事业、著作版本和思想理论的研究，其考据研究和文本解读研究以及取得的理论成果对当代马克思主义哲学产生了重大的影响。本书通过对国外马克思主义研究的梳理和译介，试图从国外马克思主义主要代表人物、基本观点、研究方法等多个层面，揭示国外马克思主义在当代的新发展、新阶段和新特点，以期为中国马克思主义研究提供基础性资料 and 理论参照，为创建和发展中国马克思主义哲学提供新的研究视野和理论空间。

鲁克俭 / 主编

马克思主义与意识形态： 马克思主义意识形态论研究

JORGE LARRAIN, MARXISM AND
IDEOLOGY

[英] 乔治·拉雷恩 / 著 张秀琴 / 译



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

JORGE LARRAIN, MARXISM AND
IDEOLOGY

ISBN 978-7-303-15



9 787303 158096 >

定价：42.00元

013068484

A811.63
32



国外马克思主义译丛

鲁克俭 / 主编

马克思主义与意识形态： 马克思主义意识形态论研究

JORGE LARRAIN, MARXISM AND
IDEOLOGY

[英] 乔治·拉雷恩 / 著 张秀琴 / 译



A811.63
32



北航

C1676107



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

马克思主义与意识形态：马克思主义意识形态论研究 / (英) 乔治·格雷恩著；张秀琴译。—北京：北京师范大学出版社，2013.7

(国外马克思学译丛)
ISBN 978-7-303-15809-6

I. ①马… II. ①乔… ②张… III. ①马克思主义—意识形态—研究 IV. ①A811.63

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 293950 号

北京市版权局著作权合同登记号：图字 01-2010-7131

营销中心电话 010-58802181 58805532
北师大出版社高等教育分社网 <http://gaojiao.bnup.com>
电子信箱 gaojiao@bnupg.com

MAKESI ZHUYI YU YISHI XINGTAI

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京新街口外大街 19 号

邮政编码：100875

印刷：北京京师印务有限公司

经销：全国新华书店

开本：155 mm × 235 mm

印张：18.5

字数：265 千字

版次：2013 年 7 月第 1 版

印次：2013 年 7 月第 1 次印刷

定价：42.00 元

策划编辑：祁传华 责任编辑：祁传华
美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云
责任校对：李 茵 责任印制：孙文凯

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58800825



北航

C1676107

013088484

版权声明

本书中文简体版由作者 Jorge Larrain 授权北京师范大学出版社
在中国境内独家出版发行。特此感谢！

版权所有，翻印必究！

马克思主义思想史
马克思主义思想史
马克思主义思想史

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF TORONTO
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
130 St. George Street, Toronto, Ontario M5S 1A5, Canada

图书馆



“国外马克思学译丛”编委会

主 编：鲁克俭

副主编：杨学功 张秀琴

编 委：（按姓氏笔画为序）

王 歌 王雨辰 王峰明 文 兵

仰海峰 刘森林 吴向东 沈湘平

张文喜 张立波 周 凡 聂锦芳

袁吉富 韩立新

总序

经过一段时间的酝酿、筹划和准备，在北京师范大学出版社的大力支持下，我们正式推出这套“国外马克思学译丛”。现就译丛的编译旨趣、编译原则和工作分担问题作一简要说明。

对于“马克思学”^①这个术语，国内外学术界还存在着不同的理解和界定。我们认为，如果不过分纠缠于吕贝尔创制 Marxologie 这个法文词的特定含义，而是从广义上理解，马克思学就是关于马克思生平事业、著作版本和思想理论的学术性研究。

^① “马克思学”的法文和德文都是 Marxologie，英文是 Marxology，俄文是 марксведение。

关于马克思生平事业的研究成果通常是马克思传记。比较有代表性且已译成中文出版的有弗·梅林的《马克思传》(1918年)^①、东德学者海因里希·格姆科夫等著的《马克思传》(1968年)^②、苏联学者彼·费多谢耶夫等著的《马克思传》(1973年)^③、苏联学者斯捷潘诺娃的《马克思传略》(1978年)^④、英国马克思主义学家戴维·麦克莱伦的《马克思传》^⑤等。

关于著作版本的研究成果有几种形式：一是马克思著作年表，比较有代表性的有苏联马克思恩格斯列宁研究院(Marx-Engels-Lenin Institute)院长阿多拉茨基主编的《马克思年表》(1934年)^⑥、吕贝尔的《没有神话的马克思》(1975年)^⑦等；二是《马克思恩格斯全集》中的“题注”以及MEGA2资料卷对马克思著作(含手稿)和书信的写作时间、版本情况、文本写作过程和手稿修改等情况的介绍；三是马克思文献学专家发表的有关马克思著作版本考证的研究论文。

关于马克思思想理论的研究成果主要体现为专著，包括以下几种形式：(1)马克思思想传记，如吕贝尔的《马克思思想传记》(1957年)^⑧、科尔纽的《马克思恩格斯传》(1955、1958、1970年)^⑨、麦克

① Franz Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Leipziger Buchdruckerei A. G., 1918. 该书有两个中译本：一是罗稷南译本，由上海骆驼书店1946年出版，三联书店1950年出版；一是樊集译本，由人民出版社1972年出版。

② 中译本由易廷镇、侯焕良译，三联书店1978年出版。

③ 中译本由孙家恒等译，三联书店1980年出版。

④ 中译本由关益、李荫襄译，中国社会科学出版社1982年出版。

⑤ 原书名是《卡尔·马克思：他的生平与思想》，1973年出第1版，2006年出第4版。中译本由王珍根据第3版和第4版翻译，中国人民大学出版社2006年出版，2008年再版。

⑥ 中文版由人民出版社1982年出版。该书在索引部分列出“马克思著作索引”，包括三个部分：甲，书籍、小册子和重要手稿；乙，共产主义者同盟和第一国际给报纸编辑部的信，以及声明、公告、呼吁书和文件；丙，文章、报告和演说。

⑦ Maximilien Rubel and Margaret Manale, *Marx Without Myth*, Blackwell Publishers, 1975.

⑧ Maximilien Rubel, *Karl Marx : Essai de Biographie Intellectuelle*, Librairie Marcel Riviere et Cie, 1957.

⑨ Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : Leur vie et leur oeuvre*, Presses Universitaires de France, 1955, 1958, 1970.

莱伦的《马克思思想导论》(1971、1980、1995、2006年)^①等。(2)对马克思思想的分期研究,如日本学者广松涉的《唯物史观的原像》(1971年)^②、苏联学者拉宾的《马克思的青年时代》(1976年)等。(3)对马克思理论的整体研究,如艾伦·伍德的《卡尔·马克思》(1981、2004年)^③、艾尔斯特的《卡尔·马克思导论》(1990年)^④等。(4)对马克思某一方面思想或具体著作的专题研究,如阿维内里的《卡尔·马克思的社会和政治思想》(1970年)^⑤、德雷珀的四卷本《马克思的革命理论》(1977、1978、1981、1989年)^⑥、奥尔曼的《异化:马克思关于资本主义社会中的人的理论》(1971、1976年)^⑦、科恩的《马克思的历史理论:一种辩护》(1978、2000年)^⑧、奈格里的《超越马克思的马克思》(1979年)^⑨、卡弗的《马克思与恩格斯:学术思想关系》(1983年)^⑩、拉雷恩的《马克思主义与意识形态》(1983年)^⑪、拉比卡的《马克思的〈关于费尔巴哈的提纲〉》(1987年)^⑫、克拉克的《马克思的危机理论》(1994年)^⑬、莱文的《不同的路径:马克思主义与恩

① David McLellan, *The Thought of Karl Marx: An Introduction*, Harper and Row, 1971, 1980, 1995, 2006.

② 该书中文版已由南京大学出版社2009年出版。

③ Allen W. Wood, *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, 1981, 2004.

④ Jon Elster, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, 1990.

⑤ Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1970.

⑥ Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*.

⑦ Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, 1971, 1976.

⑧ G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, 1978, 2000. 重庆出版社1989年根据该书第1版出了岳长龄的中译本,高等教育出版社2008年根据第2版出版了段忠桥的中译本。

⑨ Antonio Negri, *Marx oltre Marx: Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milan, Feltrinelli, 1979.

⑩ Terrell Carver, *Marx & Engels: The Intellectual Relationship*, Indiana University Press, 1983.

⑪ Jorge Larrain, *Marxism and Ideology*, The Macmillan Press Ltd., 1983.

⑫ Georges Labica, *Karl Marx. les Thèses sur Feuerbach*, Presses Universitaires de France, 1987.

⑬ Simon Clarke, *Marx's Theory of Crisis*, Palgrave Macmillan, 1994.

格斯主义中的黑格尔》(2006年)^①等。马克思学主要分考据性研究和文本解读研究两种类型。“考据”包括对马克思生平事业中历史细节的考据,对马克思思想观点的来源、形成和发展过程的考据,对马克思著作版本的文献学考据等。“文本解读”是对马克思思想发展的内在逻辑、马克思思想的要旨和理论体系的整体把握和阐释。人们对马克思思想发展的内在逻辑、马克思思想的要旨和理论体系的言说,实际上都不是在描述一个客观事实,而是在进行“文本解读”。

作为专门术语的“马克思学”,或与之相近的名词虽然20世纪初才出现^②,但马克思研究却是在马克思去世之后,甚至在马克思生前即已存在的学术现象。恩格斯在马克思生前所写的多篇关于马克思的传记和书评^③,以及他在马克思逝世后为马克思著作所写的大量再版序言或导言等,就是这种研究存在的证明。此外,资产阶级学者对马克思著作和思想的评论或批判,在广义上也属于“马克思研究”的范畴。正因如此,列宁1914年在《卡尔·马克思(传略和马克思主义概述)》中说:“论述马克思和马克思主义的著作数量甚多,不胜枚举。”他列举了威·桑巴特的《马克思主义书目》(开列了300本书)、1883~1907年及往后几年《新时代》杂志上的索引、约瑟夫·施塔姆哈默尔的《社会主义和共产主义书目》(1893~1909年)耶拿版第1~3卷等,供读者参阅。列宁还提到了庞巴维克的《马克思体系的终结》(1896年)、里克斯的《价值和交换价值》(1899年)、冯·博尔特克维奇的《马克思主义体系中的价值核算和价格核算》(1906~1907

^① Norman Levine, *Divergent paths: Hegel in Marxism and Engelsism*, Lexington Books, 2006.

^② 一般认为,西文中“马克思学”(Marxologie)这个术语是法国学者吕贝尔(Maximilien Rubel)创制的,但实际情况并非如此。早在1904年,奥地利马克思主义者阿德勒就与希法亭一起创办了《马克思研究》(*Marx-Studien*)杂志,而且20世纪20年代在苏联就已出现俄文词“马克思学”(марксоведение)。

^③ 例如,恩格斯1859年8月写的《卡尔·马克思〈政治经济学批判。第一分册〉》书评,1877年6月写的《卡尔·马克思》传记等。

年)以及《马克思研究》杂志^①等。马克思学可分为正统马克思主义的马克思学和非正统马克思主义的马克思学两大派别。恩格斯和列宁为后来正统马克思主义的马克思学奠定了基本解读框架。恩格斯在《在马克思墓前的讲话》中把唯物史观和剩余价值学说看作是马克思一生的“两大发现”，认为马克思既是革命家又是科学家。列宁认为，经济学说是马克思理论的核心内容，而唯物主义、辩证法、唯物主义历史观和阶级斗争学说构成了马克思的“整个世界观”；唯物主义历史观是19世纪40年代马克思把唯物主义贯彻和推广运用于社会历史领域的结果，《资本论》使唯物史观由假设变为被科学地证明了的原理；马克思的思想有三个来源，即德国古典哲学、英国古典政治经济学以及法国科学社会主义；虽然马克思没有留下“大写的逻辑”，但留下了《资本论》的逻辑；等等。

正统马克思主义的马克思学研究在梁赞诺夫(Riazanov, 1870—1938年)^②那里得到发扬光大。梁赞诺夫早年投身革命，多次被捕和流放，两次流亡国外(德国和奥地利)。他从青年时代就开始进行马克思学和马克思主义基本理论的研究，积极寻找和搜集马克思恩格斯的遗稿，早在1905年前就被列宁评价为“视野广泛、有丰富学识、极好地掌握科学社会主义创始人的文献遗产”。十月革命胜利后，在列宁的支持下，梁赞诺夫筹建马克思恩格斯研究院^③，并任第一任院长(1921~1931年)。马克思恩格斯研究院在梁赞诺夫领导下，特别是在列宁支持下，系统收集马克思恩格斯文献，对马克思恩格斯大量原始手稿和书信进行照相复制，培养了一批马克思字迹辨认专

^① *Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus*, herausgegeben von Dr. M. Adler und Dr. R. Hilferding, 1904—1923.

^② 原名达维德·波里索维奇·戈尔登达赫。

^③ 1924年起，马克思恩格斯研究院成为直接隶属于苏共中央的机构。1931年11月，它与1924年成立的列宁研究院合并为马克思恩格斯列宁研究院。1956年改称马克思列宁主义研究院(即我们通常所说的苏共马列主义研究院)。

家，启动了历史考证版^①。除马克思恩格斯文献的收集、编辑和出版，梁赞诺夫还出版了许多关于马克思革命活动及思想理论的研究著作，如关于马克思恩格斯的传记《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯》(1927年)^②和大部头著作《马克思主义史概论》(1928年)，主编《卡尔·马克思：伟人、思想家和革命家》(1927年)^③等。1930年梁赞诺夫60寿辰时，他的学生索拜尔^④评价说：“梁赞诺夫不仅是当代俄国，而且是当代世界最杰出的马克思研究者，马克思研究之所以成为一门特殊的科学，首先是因为有了梁赞诺夫的科学工作、编辑工作和组织工作……是他为马克思研究打开了真正无限广阔的历史和国际的视野……梁赞诺夫在进行马克思学研究的初期就已作为特殊标志表现出来的第二个特征，是在理解和再现马克思和恩格斯的著作时力求有条理和尽可能地完整。”^⑤

梁赞诺夫使马克思研究成为一门相对独立的学科，促成了苏联马克思学的研究传统，并为阿多拉茨基后来编辑出版MEGA1奠定了基础。俄文“马克思学”(марксоведение)一词出现于20世纪20年代初。《马克思恩格斯的文献遗产在苏联的出版和研究史》^⑥一书第109页写道：“在这些年间，这家杂志和其他一些杂志上越来越多地出现了‘马克思学’这一术语，并试图给它下一个定义。”“这些年间”是指1922~1923年，“这家杂志”是指《哲学问题》的前身《在马克思主义旗帜下》。苏联马克思学有别于一般意义上的苏联马克思主义研究(包括马克思主义哲学史研究)，它与《马克思恩格斯全集》俄文版和历史考证版(MEGA)的编辑和出版有密切的关系。1982年苏联学者博尔迪烈夫就将《马克思恩格斯全集》俄文第二版(50卷)出齐，说

① 即MEGA1(1927~1935)。

② 该书1927年在伦敦出版了英文版。1929年以《马克思恩格斯合传》出了中文版(李一氓译，上海江南书店出版)，1933年又出了刘侃元译本(上海春秋书店出版)。

③ D. B. Riazanov ed., *Karl Marx—Man, Thinker, and Revolutionist*, Martin Lawrence, 1927.

④ 1919年任匈牙利苏维埃驻维也纳大使。

⑤ 莫斯科政治文献出版社1969年出版。

成是“最近时期苏联马克思学的重大成就”。而从1975年开始出版的MEGA2各卷次的资料卷，更是代表了当今国际马克思文献学研究的最新成果。

非正统马克思主义的马克思学研究，包括西方马克思主义的马克思学研究、学院派的马克思学研究以及反马克思主义的马克思学研究。卢卡奇、马尔库塞、阿尔都塞等是西方马克思主义的马克思学家的代表，他们身兼西方马克思主义者(思想家)和马克思学家(学问家)的双重身份，旨在通过挖掘马克思丰厚的思想资源以构建自己的理论体系，从而为批判或改良资本主义提供理论支点。

学院派的马克思学研究是非正统马克思主义的马克思学研究的主流，而吕贝尔是学院派马克思学研究的代表。19世纪40年代，吕贝尔从收集有关马克思生平传记和著作目录的资料入手投身于马克思学事业，并因创制了“马克思学”(Marxologie)这个法文词和主编刊物《马克思学研究》^①，而在20世纪下半叶几乎成为西方马克思学家的代名词。按照吕贝尔自己的说法，他自觉地继承格律恩贝尔格^②和梁赞诺夫的马克思研究传统，注重考据和思想研究相结合。具体来说，吕贝尔规定了马克思学研究的三项任务：一是了解马克思的著作；二是批判的分析的评论；三是文献和图书。学院派的马克思学研究强调价值中立和学术研究的客观性，强调超越意识形态偏见。当然，研究者事实上很难真正做到价值中立，因为任何解读研究都会存在“合法的先见”。

反马克思主义的马克思学研究充满意识形态偏见，是“冷战”时期东西方意识形态对抗的产物。当然，我们不应将学院派的马克思

^① *Etudes de Marxologie*, 1959—1994.

^② 格律恩贝尔格(Karl Grünberg)是法兰克福社会研究所第一任所长，梁赞诺夫的老师和亲密朋友。他主编的《社会主义与工人运动史文库》(1910~1930年)发表了大量马克思研究的成果，后以《格律恩贝尔格文库》而闻名。科尔施的《马克思主义与哲学》最早就发表在《格律恩贝尔格文库》(1923年)。1924年苏共马克思恩格斯研究院与法兰克福社会研究所达成协议，在出版MEGA方面进行合作，《社会主义与工人运动史文库》也就成为MEGA1的配套研究刊物。

学研究随意贴上反马克思主义的标签，以免犯下将洗澡水和孩子一同泼掉的错误。

自从马克思主义传入中国的那一天起，它就被当时的志士仁人和知识精英选择作为“观察国家命运的工具”，所以马克思主义在中国的研究常常是与中国的具体国情和特定时代任务紧密结合的。但是，中国知识界从来没有把马克思主义当作可以随意解释的灵丹妙药或实用工具，而是一开始就对马克思主义抱着严肃的科学态度。这种严肃的科学态度首先就是对马克思主义特别是马克思主义创始人马克思的思想学说的充分了解和深入研究。由于马克思主义是一种外来的思想学说，因此对它的学理研究又往往是与对国外相关学术成果的译介相互伴随的。

早在 20 世纪初，马克思主义刚传入中国不久，中国共产党人及其理论家除了对马克思主义基本理论进行宣传 and 普及，也开始对马克思进行学术研究。比如，早期上海共产主义小组成员李季（1892—1967 年）所著的三卷本《马克思传：其生平其著作及其学说》，1930—1932 年由上海神州国光社出版，书中有蔡元培先生写的序言。新中国成立特别是 1953 年中共中央编译局成立后，随着《马克思恩格斯全集》中文第 1 版 50 卷（1956—1985 年）陆续出版，关于马克思和马克思主义的学术研究在中国高等学校和科研机构中也逐步开展起来。首先是国外特别是苏联东欧大量关于马克思生平事业、著作版本和思想理论研究成果（专著以及论文）被翻译出版；其次是越来越多中国学者关于马克思生平事业、著作版本和思想理论的研究成果相继问世。

但是毋庸讳言，中国学界在国外马克思主义成果的译介方面具有一定的片面性。如果说以前的片面性主要表现为偏向苏联东欧马克思主义而忽视西方马克思主义，那么现在则主要表现为忽视对国

外马克思学成果的译介。长期以来，由于中国的马克思主义者熟悉和接纳的主要是苏俄马克思主义，甚至把它当成马克思主义的唯一“正统”，从而对西方马克思主义采取完全排斥的态度。改革开放以来，这种情况发生了根本变化。适应人们了解国外思潮的需要，学界开始译介和研究西方马克思主义。20世纪80年代是西方马克思主义研究的第一次高潮，进入90年代以后，西方马克思主义研究再次掀起高潮。因为随着苏东剧变，苏俄马克思主义失去了其权威和“正统”地位，人们比以前更加迫切地渴望了解马克思主义的另一种形态，即西方马克思主义。近二十年来，关于西方马克思主义的研究形成一种颇具声势的学术潮流。首先，研究视野拓宽了，除传统意义上的“西方马克思主义”外，进一步扩展到20世纪60年代以后形成的一些新思潮，如分析马克思主义、市场社会主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、后现代马克思主义和后马克思主义等。其次，研究基调改变了，逐渐从以前对西方马克思主义的定性中摆脱出来，承认西方马克思主义也是马克思主义的一种形态。许多学者充分肯定西方马克思主义研究在当代中国的意义。事实上，自从西方马克思主义被引入中国学界以来，它就以各种方式深刻地影响了中国的马克思主义研究，并且为中国马克思主义的创新和现代转型提供了重要的思想资源。

通过学者们多年坚持不懈的努力，国外马克思主义的代表性著作大都已翻译成中文，先后出版了几套丛书，如徐崇温主编的“国外马克思主义和社会主义研究丛书”（重庆出版社）、郑一明和杨金海先后任主编的“马克思主义研究译丛”（中国人民大学出版社）、段忠桥主编的“当代英美马克思主义研究译丛”（高等教育出版社）、魏小萍主编的“马克思与当代世界”译丛（东方出版社）、刘森林主编的“马克思与西方传统”译丛（华东师范大学出版社）等。此外，张一兵主编的“当代学术棱镜译丛”（南京大学出版社）、周宪等主编的“现代性研究译丛”（商务印书馆）、刘东主编的“人文与社会译丛”（译林出版社），

也都收入了一些西方马克思主义的著作。与此同时，我国学者也出版了大量关于西方马克思主义的研究著作，总数多达几十种。其中既有通论性质的著作或教材，又有专题、思潮研究以及人物和文本个案研究。即使不专门从事国外马克思主义研究的学者，现在也比较注意在自己的研究中参考和借鉴国外马克思主义的研究成果。这说明国外马克思主义已经在一定程度上内在于中国马克思主义研究的自我建构。事实上，国外马克思主义不仅为我国马克思主义研究提供了可资借鉴的思想资源，而且通过对国外马克思主义的研究，锻造和培育了一批学养深厚、素质较高的马克思主义理论工作者。

但一个不能回避的事实是，与国外马克思主义研究的热烈程度相比，中国学界对国外马克思学的译介和研究则相当冷清。这主要与人们对“马克思学”所持有的约定俗成的偏见有关。

对于西方马克思学研究的成果，中国马克思主义理论界早在 20 世纪六七十年代就通过苏联学者的一些著作有所了解。但是由于受当时意识形态因素的影响，人们对西方“马克思学”持完全排斥否定的态度。进入 20 世纪 80 年代以后，虽然学界开始对以吕贝尔为代表的西方马克思学进行系统的评介，但是一直持续到 90 年代的很长一段时间里，人们对西方马克思学的基本定性并未改变。其实，从国外马克思研究的总体格局来看，大致可以分为两个方面：一是国外马克思学，以版本考证、文献梳理、人物思想关系研究为特征和内容；二是国外马克思主义，即带有明显现实关怀的研究。“冷战”结束以后，随着“回到马克思”成为国际马克思主义学界的大趋势并在中国产生回响，较之颇具意识形态色彩的西方马克思主义思潮，中国学者更能从西方马克思学研究成果中发现可资利用的学术资源。

2007 年初，在众多前辈学者的支持下，北京大学、清华大学、中国人民大学、中央编译局、中国社会科学院等北京高校和科研机构的一批中青年学者，共同发起成立了“马克思学论坛”。在此期间，鲁克俭向杨学功和张秀琴谈了编译“国外马克思学译丛”的设想，迅即得到他们的响应。三人开始协商编译原则，搜集和遴选书目，并

在较短的时间内形成了丛书方案，同时联系国外作者、版权以及国内译者和出版社。后经征求论坛成员的意见，大家都积极献计献策。在此过程中，中山大学的刘森林、北京师范大学的吴向东、中国社会科学院的王歌给予了十分热情的襄助，他们或者帮助推荐书目，或者联系作者和版权，或者承担相关译事。令人感动的是，不少外国作者向我们免费赠送了版权。北京师范大学出版集团总经理兼总编辑杨耕教授独具慧眼，慷慨接受了我们的计划，高教分社副社长饶涛博士和责任编辑祁传华同志为本译丛的出版付出了大量心血。所以，本译丛得以顺利出版，是全体编委协同努力的结果，也是出版者敬业工作的产物，还包含众多前辈学者以及国外作者的关切和帮助。这里虽然不能一一列出他们的尊名，但我们一定会记住他们为此所做的一切。

目前，学界对马克思学的评价还很不平衡。有的学者明确提出“创建中国马克思学”的口号和纲领，有的学者则仍然对马克思学抱着怀疑的态度。我们认为，这在学术研究中是十分自然和正常的。说实话，即使是在主编之间和编委内部，对问题的认识也存在分歧，但这并没有影响译丛成为我们共同的事业。原因很简单，我们可以不同意西方马克思学的具体观点或结论，但不能回避他们提出的问题。譬如西方马克思学中所谓“马恩差异(对立)论”，作为一种观点我们可以不同意，但是借用卡弗的话来说，马克思与恩格斯的学术思想关系，是一个“标准的研究课题”，谁也不能否认对这个课题的研究将有助于我们深化对马克思主义及其历史发展的理解。

应该承认，与国外马克思学成果相比，中国的马克思研究仍然有很大的距离。一方面，我们缺乏原创性的版本考证和文献学研究成果；另一方面，所探讨的问题并没有真正超出西方马克思学一直以来的研究热点问题。苏联马克思学以考证研究见长，西方马克思学以文本解读研究见长。中国不像苏共马列主义研究院那样拥有马克思著作全部手稿的复制件，也没有实质性参与 MEGA2 的编辑工作，因此中国学者要在版本考证和文献学研究方面超过苏联马克思

学，是相当困难的，但中国学者完全有可能超越西方马克思学。伴随着改革开放 30 年来思想解放的深入，中国马克思研究者现在已经有相当宽松的学术环境，因此完全有可能像西方马克思学者那样生产出有分量的原创性学术成果。

为达此目的，首先有必要全面了解和译介国外马克思学研究的新成果，避免做低水平重复性研究，这是深化中国马克思学研究的一项基础性工作。但是，到目前为止，国外马克思学的代表性成果（包括西方马克思学开创者吕贝尔的著作）大都还没有翻译成中文。我们策划出版的这套“国外马克思学译丛”，就是希望把国外马克思学的代表性成果全面译介过来。继首批 6 本之后，我们将根据版权落实情况 and 翻译进展，陆续分批出版，形成规模和系统，进一步夯实中国马克思研究的学术基础，以期逐步达到与当代中国地位相匹配的中国马克思研究应有的世界领先水平。

望海内外有识之士不吝批评匡正，帮助我们在这套丛书出好。”

2009 年 11 月 16 日于北京

鲁克俭 杨学功 吉文俊

2009 年 11 月 16 日于北京

鲁克俭 杨学功 吉文俊

2009 年 11 月 16 日于北京

鲁克俭 杨学功 吉文俊

2009 年 11 月 16 日于北京

鲁克俭 杨学功 吉文俊

中文版序

意识形态是马克思历史唯物主义（也即他的社会和历史理论）的核心概念之一。然而，由于对唯物主义的狭隘理解，其重要性一直以来却没有得到充分重视，特别是在19世纪末期。因为这一时期的许多马克思主义者只认定经济的问题才最重要，而其他所有问题都可归属于“上层建筑”这一据称是次要的或较为不重要的领域。当然马克思和恩格斯对个中平衡关系的把握要更加成熟和复杂，因为他们知道意识形态在资本主义生产方式的再生产中所发挥的作用是至关重要的。

从一开始，马克思主义内部就产生了不只一种对意识形态概念的理解。列宁和葛兰西为这一概念的阐释作出了重要贡献，但在许多方面又改变了马克思当初的原意。概言之，当马克思谈及意识形态时，他总是用它来指代某种对现实的歪曲和精神颠倒，而这又是与现实本身的颠倒相一致的。他从未认为自己的理论是意识形态，或是可用来为无产阶级利益服务。马克思总是论及单数形式的意识形态，而从未用它来指代各种不同的世界观或阶级意识形态——如列宁和葛兰西所做的那样。无论是在早期还是晚期的著述中，马克思都一直持一种否定性的（或批判的）意识形态概念。

20世纪70年代的西欧明显出现了一次关注和研究意识形态概念

的热潮，与之相伴的当然是语言学和文化研究合并为一个新的、更有前景的人文社会科学学科领域。然而，大多数理论贡献（即便是在马克思主义传统内部）依然疏离于马克思的批判概念之外，在当时甚嚣尘上的结构主义看来，马克思的意识形态批判概念过于历史主义或理想主义了。特别是，大多数论者都反对将意识形态理解为虚假的或歪曲的思想，而这恰是马克思意识形态概念的精髓所在。来自于结构主义传统的新立场则强调的是意识形态的话语实践及其对个体的构建。

随着后结构主义和后现代主义的兴起，甚至意识形态概念本身都受到了质疑，因而逐渐被话语和话语分析所代替。时至今日，意识形态概念几乎已不再是人文社会科学的一个关键概念。当然，这并不意味着这一概念不再被使用，实际上它依然被沿用至今，甚至后马克思主义阵营也在努力恢复这个术语的批判内涵，虽然他们的解读十分不同于马克思自己的本意。有趣的是，围绕着这一概念所展开的系列讨论依然十分活跃且具有明确而清晰的表达力，其议题包括：知识的社会决定性、知识和旨趣、真理和权力、社会现实的不透明性、科学和社会阶级，以及新的政治主体的构建等。

20世纪下半叶以来，意识形态终结论、历史终结论，或是某种意识形态注定要胜利的鼓噪声不绝于耳。但这些预言（或武断的声称）却一个都没有在现实中实际地发生。相反，意识形态问题式拒绝死亡，且依然挺立。个中原因可部分归结为如下这一事实，即任凭社会变迁翻天覆地、技术进步日新月异，依然存在着一个从马克思时代至今都万变不离其宗的关键主题，它就是资本主义体系。这就是为什么今天依然有理由、也有必要回到马克思主义创始人卡尔·马克思那里，追溯他当时是如何构建意识形态理论的，也即揭示马克思把握意识形态概念的方式以及他对意识形态社会作用的认识，意识形态的属性、功能和主要问题等。我相信，在他那里，我们依然可以汲取更多的宝贵资源。

本书（《马克思主义与意识形态》）于1983年在英国付梓，一晃

已是多年前的事了。这期间世易时移，诸多新思潮也争相粉墨登场。当然最好的办法依然还是“以不变应万变”，唯此方可更好地理解马克思主义意识形态概念原初形式中的主要论题。马克思总是能够不断地给我们的时代提出新的挑战，时至今日亦同此理，这也是马克思的最伟大之处。

乔治·拉瑞恩

2011年3月于智利

在其他领域一样，在这个领域中，马克思主义是鲜活的、不断丰富的思想体系，所有试图将之一劳永逸固定化的做法都是值得质疑的。可是从另一种意义上来说，不同阐释之间的论争也为马克思主义意识形态论话题带来了一些问题，其中最重要的两个后果就是：其一，马克思自己的具体贡献已日益被遮蔽；其二，对马克思主义意识形态概念发展的总体评价在深度和广度上都有待提高。这两个事实恰意味着本书写作的合理性。我们现在来逐个进行解释。

(1) 以二手的、或经由某个“权威”的解释来讨论马克思思想立场的做法已然司空见惯，以至于很少有人试图直接切入马克思本人的理论贡献。许多论者往往不经过认真考量和区分就直接将一种所谓共识性的“马克思意识形态观”运用于分析具体的社会现实的做法就是一个明例。这些论者这样做的理由通常是因为他们在马克思那里找不到系统的相关揭示，或者沉湎于冗长而繁琐的理论探讨对于他们来说也不太可能，所以他们就选择接受别人业已作出的定论性阐释。的确，分析马克思本人的概念是一个理论难题，因此这也是造成上述现象的另一个原因所在。由此造成的后果就是，一些论者不加分析地将某些非马克思本人的东西强加在马克思头上，更糟的是，阐释者的缺点也被归结到马克思身上了。例如，受结构主义马克思主义影响的一些学者（以保罗·赫斯特、恩斯特·拉克劳、罗莎琳德·康华德和约翰·艾利亚斯等人为代表）对待马克思意识形态理论的做法，就是直接参考阿尔都塞的著述，而不是全面考察马克思本人的相关论述——甚或根本没有深究在马克思那里到底有没有这个概念。这就造成了人们对马克思本人意识形态观的种种模糊认识 and 不正确判断。因此，我在这里的讨论就是要重估马克思的理论贡献，同时力图对马克思意识形态理论进行一种新的阐释，以挑战当前流行的对马克思意识形态观的结构主义解释。具体说来，我要与阿尔都塞式的“结构主义和历史主义二分法”划清界限，因为在我看来，无论是结构主义还是历史主义，它们具有某种程度的相似性，都包含着

某种非历史唯物主义的要素，是某种唯心主义的死灰复燃——都是马克思在确立自己的立场时所反对的两种极端。必须将马克思本人的具体理论贡献从任何一种对它的片面解读中拯救出来。但这还不够，因为仅仅通过回归到一个更加恰当的理解马克思的立场，犹不足以实现对马克思意识形态问题的全面把握。因此，这或许只是一个必要但非充分条件。我们还必须进一步推进马克思的相关讨论，并直面新近的阐释者们的观点——特别是鉴于马克思所遗留下来的关于意识形态概念的大量未解难题。

避免陷入“惯常性陷阱”很重要，因为马克思意识形态观的复杂性要求我们即将开展的阐释和重建工作必须是严肃的学术努力。有时我们很容易就被卷入关于某种论断的有效性问题的讨论之中，也很容易错把一个准确的阐释和其论点的真理性混为一谈——虽然做起来很难，但我们仍然有必要在这二者之间作出严格区分。所以，在重建马克思意识形态理论的努力中，这些根本性的问题是不能忽视的。由于本书的篇幅所限，我不可能在这里一一列举对马克思意识形态概念的所有批评意见，但我依然要克服困难，选择那些重要的诘难进行分析——如卡尔·曼海姆、马丁·塞林格、巴里·辛德斯和保罗·赫斯特等人对马克思意识形态观的批判。无论如何，有必要强调的是，尽管马克思的意识形态概念在很大程度上具有模糊性，但本书却旨在揭示：从整体来看，意识形态概念在马克思那里具有某种连续性，它为当代批判的社会科学提供了一个宝贵的分析工具。

(2) 马克思主义阐释者内部派别林立，似乎也妨碍了他们对意识形态概念在马克思主义传统中的作用和意义进行恰当的总体性说明。多数阐释者要么固守某一种观念，要么执迷于提出自己的理论体系，但却很少以一种更为一般性的方式来对不同阐释版本的各自得失进行综合性评估，也很少尝试着对这些从根本上来说属于同一理论传统的不同阐释版本的存在和演化给予解释。矛盾的是，少数（如果不是唯一）对马克思意识形态观进行总体探究的，却是那些既

对马克思主义完全缺乏同情、又对其基本原则十分无知的人。于是我们就在马丁·塞林格的《马克思的意识形态概念》^①中看到了这样的理论前提预设，即马克思的意识形态观是一种虚假意识论，且由于虚假意识论所固有的教条性，马克思的后继者必然会放弃这一信条。然而，无论这一理论预设有多错误（我将在本书第二章和第三章中予以详述），它至少还提出了一个被许多马克思主义意识形态概念阐释者所回避的一个事实，这就是：在马克思和恩格斯身后所发生的意识形态观的重大转变，已彻底改变了意识形态概念的含义。

无论如何，塞林格对于意识形态概念含义的这一变化所作出的解释是无法令人接受的，而且这一转变也不足以得出结论说马克思的意识形态概念是无效的。因此本书还有一个更重要的目标就是对这一转变过程予以揭示，并力图说明它对意识形态研究的影响和后果。无论这一转变的最终原因是什么，马克思主义意识形态概念阐释者们似乎都很难把握它，他们甚至对它的存在都浑然不觉，而是长期以来坚持认为这只是同一个理论（也即从马克思到阿尔都塞的马克思主义传统）的不同变体。如果有与此不一样的声音，他们认为，那一定是后者误解了马克思意识形态概念的真实内涵。我在这里试图要论证的是，马克思主义意识形态观至少包含着两种广泛而根本对立的含义：其一，否定性内涵（它指的是一种歪曲的思想）；其二，肯定性内涵（它指的是社会意识的总形式，或是社会阶级的政治观）。在这两种不同的内涵内部分别都有不同版本的具体阐释，这给意识形态概念在理解上造成了很大的困难和模糊性。尽管如此，它们还是为我们阐明马克思的意识形态观提供了很大的帮助。

无论如何，本书强调的是这其中的一个内涵（也即否定性内涵）对于批判社会科学的重要性。据此，我的第三个目标就是要揭示批判的意识形态观和马克思主义中的其他核心分析方法之间的关系问

^① Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

题。社会科学的主流发现自己很难接受一种批判的意识形态观，这不足为奇。比如格雷兹就提出要祛除这一概念的“危险性”，因为他担心：

这个负载着太多缺陷的概念，作为一个分析工具，在主张以客观而冷静的分析为基础、力图提出“不偏不倚”的理论阐释并因此为社会现实提供规范性描述的社会科学中，又能做些什么呢？既然社会科学的批判力源自于其无私性，那么，只有当政治思想分析被这样一个概念所把控时，社会科学的这种批判力才不至于妥协吗……^①

这一观点提出了许多本书力图解决的有趣问题。但有一点很明确：社会科学的批判力并非源自于某种声称的（而且肯定是虚幻的）无私性，相反，社会科学的威力来自于对批判性概念（如意识形态概念）的使用，因为这有助于社会科学对注定是令人不满或不公平的社会现实作出判断。

本书前三章遵循的是一种松散的前后相继性。第一章力求明确马克思意识形态概念的具体特征；第二章和第三章探讨的是意识形态概念的内涵变化——从最初的否定性内涵到一种肯定性内涵——并考察与这两种内涵相关的各种观点和争论。后三章更具有分析性，所着力考察的是与一种批判的意识形态概念相关的马克思主义分析的基本观点和内在主张。第四章讨论的是“矛盾”和“颠倒”这两个复杂的、但又居于马克思意识形态观核心地位的范畴。第五章则批判性地考察关于意识形态概念的一个著名的空间想象，即“基础—上层建筑”比喻，以期对决定论作出新的评价。最后，第六章讨论的是一些针对批判的意识形态概念所谓的教条性而提出的反对意见，这里涉及的问题包括意识形态批判观和意识形态终结论。

^① C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, Hutchinson, London, 1973, p. 199.

目 录

第一章 论意识形态的特征：马克思的阐释 · 1

- 一、若干方法论问题 · 1
- 二、马克思思想发展的诸阶段 · 5
- 三、意识形态和哲学批判 · 6
- 四、意识形态和历史唯物主义的建构 · 11
- 五、意识形态和资本主义社会关系 · 29
- 六、管窥马克思的意识形态观 · 41

第二章 意识形态含义的变化：从马克思到葛兰西 · 45

- 一、走向一种积极的内涵：缘起 · 45
- 二、恩格斯的贡献 · 49
- 三、重大缺席 · 55
- 四、肯定性意识形态概念到来的时代：列宁 · 66
- 五、卢卡奇的意识形态观 · 73
- 六、意识形态和霸权 · 84

第三章 马克思的意识形态观：持续的论争 · 94

- 一、意识形态含义变化所带来的后果 · 94

- 二、阿尔都塞的含混性 · 97
- 三、结构主义反对虚假意识论 · 101
- 四、主体问题 · 104
- 五、意识形态的物质性 · 108
- 六、虚假意识问题和扭曲的交往 · 111
- 七、对马克思的两种误解 · 119
- 八、中性化观点 · 124
- 九、作为召唤机制的意识形态 · 130

第四章 颠倒和矛盾 · 134

- 一、从黑格尔式的颠倒到马克思式的颠倒 · 134
- 二、从颠倒到矛盾 · 142
- 三、逻辑的和现实的矛盾 · 146
- 四、矛盾的历史性 · 155
- 五、矛盾的不同类型 · 161
- 六、资本主义的主要矛盾 · 164
- 七、矛盾、阶级斗争、冲突和危机 · 172

第五章 意识形态、上层建筑和决定性 · 184

- 一、意识形态和上层建筑 · 184
- 二、空间想象的问题 · 190
- 三、最终意义上的决定性 · 196
- 四、认识论和决定性 · 202
- 五、物质生产和思想生产 · 210
- 六、决定性、阶级性和有效性 · 214

第六章 意识形态批判或意识形态终结? · 221

- 一、意识形态批判诸论 · 221
- 二、意识形态批判和教条主义 · 225

三、真理：认识论或本体论的现实性？· 230

四、意识形态批判的基础 · 235

五、意识形态的终结：两种对立的观点 · 243

六、社会主义和意识形态终结 · 248

索 引 · 255

译后记 · 263

第一章 论意识形态的特征： 马克思的阐释

一、若干方法论问题

围绕马克思意识形态概念所展开的诸多探讨，大多忽视了这个概念的历史起源，特别是它与资本主义社会关系所导致的阶级斗争之间的关系问题。通常认为，只要考察马克思本人或是其后继者的著述就足以对意识形态问题提供合理解释了。然而，这样做却忽视了马克思本人思想得以形成的学术传统，这种非历史的主导方法可能会导致如下两个问题：其一，意识形态概念（作为一种批判性范畴）与资本主义生产方式兴起之间的关系被大大低估了；其二，调查的主要对象主要集中于意识形态一般，即意识形态概念将以不变的方式被运用于所有历史时期。

我无法在这里详细分析意识形态概念演化的全部历史线索^①，但无论如何，至少值得一提的是，18世纪的两大思潮，即法国唯物主义和德国意识哲学，构成了意识形态概念得以形成的直接思想先驱。这两大思潮拥有共同的批判态度，只不过前者主要反对的是宗教和形而上学，而后者则主要反对的是传统认识论。它们代表的是新兴资产阶级在其反对封建社会过程中所表现出来的利益和倾向。这就是意识形态概念得以形成的历史背景基础。早期资产阶级的批判态度赋予意识形态概念以决定性的关键特征。

然而，资产阶级的批判却无法避免严重问题的出现：他们倾向于采取一种片面的态度，因而无法抓住批判对象与其社会基础之间

^① 关于这一历史资料的详细探讨，参见乔治·拉瑞恩《意识形态概念》一书的第一章（J. Larrain, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979, ch. 1）。

的关系。资产阶级的思维结构认为，以前的各个历史发展阶段只不过是为自己时代的到来所做的准备，因此他们倾向于片面地将自己的历史具体性视为偶然性或自我异化。于是，就有必要把一些专属于现在的东西强加给过去，宗教批判就是建立在这样的基础之上的，即把一切归罪于偏见或神职人员的密谋，而无法辨认具体社会结构中的宗教之基础。同样，在经济领域，资产阶级批判也无法明确封建制度的社会基础，而是认为封建制度是与资产阶级制度（资产阶级制度被认为是一种“自然”制度）相反的“人为”的制度。

尽管存在上述缺陷，但资产阶级批判还是为马克思构建自己的意识形态概念提供了诸多有益启示——只不过马克思走得更远。一个不容否认的新事实就是（在这里，马克思的工作不过就是对这一事实的理论表达），资本主义生产方式的诸多矛盾在阶级斗争的新的、革命性形式中得以展现。当资本主义矛盾成为不争的事实之时，就无须再从一种声称超越批判本身的系统的视角来批判过去了。此时，也唯有此时，才有可能揭示过去的资产阶级批判的片面性。而且这本身也是资产阶级理论现实化的结果，也即资产阶级理论之所以本身成为批判的对象，乃是因为它们已无力说明新的社会矛盾。这种新的批判意识一直处于马克思意识形态概念的核心地位。

可是，要明确马克思意识形态概念的具体的、批判的属性，却并非易事，因为在马克思的相关著述中并没有提供一般性的定义或是系统性的阐述。当然，马克思使用意识形态概念的特定方式以及在具体分析中对意识形态概念一些本质特征的描述，还是为我们提供了不少线索。只不过从总体来看，仍有必要承认的是，意识形态概念在马克思的著述中并没有得到令人满意的详述，这也是我们之所以要对它进行重建并依据散落在马克思著述各处的相关论述对它进行总体性详述的原因所在。当然这是一个兼具的理论任务，其理由如下：

首先，马克思在处理意识形态概念时有很大的模糊性，这使得

对于它的清晰阐释工作变得很困难。重建一个连贯的马克思意识形态概念的学术努力，往往会因忽视这些模糊性而受到指责，也很容易被指责为只是在强调意识形态概念在马克思那里未必就有的所谓连续性。无论如何，还是值得做一个系统性阐释的努力的。当然，只有当阐释者认为最终（尽管有模糊性）是有可能获取一个合理、连贯的“马克思意识形态概念图”的情况下，这样的工作才有意义。此外，这一任务也必然首先会要求对那些能展示连贯性的组成要素给予强调，而且，就像在任何重建工作中所做的一样，还要求把隐藏的和散落的各组成要素和片段集中到一起，重新进行组合。这样的阐释工作必然是以材料组织者的“终稿图”为导向的，因此很可能超越了马克思当初语境所界定的严格界限。当然，为了避免给人以某种绝对连贯性的错误引导，还是有必要认识到马克思意识形态概念的模糊性的。我将在第二章和第五章的第一部分对此进行详述。

其次，与意识形态相关的论述极其不均衡地散布在马克思各个不同时期的著述之中，以至于这些散落的片段对于连贯的意识形态概念的重要性和相关性都已很成问题了。有些被认为与意识形态理论有关的文本几乎也很少使用意识形态这一术语。例如，马克思早期对黑格尔的哲学批判和宗教批判对于我们理解马克思的意识形态理论至关重要，尽管意识形态这个术语本身在这里并未出现。同样，马克思关于资本主义生产方式的详细分析，特别是对商品拜物教的分析，对于我们理解资本主义意识形态的具体运作也十分重要，但意识形态这个术语却基本在《资本论》中消失了。意识形态概念在马克思的文本中时隐时现，使得我们只能依据马克思思想发展的不同阶段和不同语境对其意识形态理论予以阐释。问题是，马克思是否终其一生一直采用同一意识形态概念呢？或者他的意识形态概念在其思想发展的某个阶段发生了根本性改变？人们甚至完全可以怀疑 1859 年后意识形态概念在马克思那里是否已完全丧失其重要性，因此他才不怎么使用这个词了？

鉴于上述问题，人们通常可以从如下两个方法论立场来予以解答。第一，就是认为可以在马克思的著述中找到一个相对固定的“基本理论单元”（a fundamental theoretical unit），因而任何视角上的改变或演化都注定与我们对意识形态概念的理解无关。在这种观点看来，所有的文本都具有同等地位，马克思方法的彻底连贯性据说自始至终都存在。多数马克思意识形态概念的阐释者都倾向于以此为出发点，因而很少关注马克思思想的演化过程。第二，也即阿尔都塞的方法论立场，他提出了“认识论断裂说”，将马克思的著述划分成“前马克思的问题式”和“马克思的问题式”，这个根本性的断裂被认为影响了马克思思想的发展。前一个时期的马克思的著述（包括《德意志意识形态》）被认为是不充分的、模糊的和“意识形态的”，以区别于《资本论》中所表现出来的科学性和成熟性。用阿尔都塞自己的话来说，《德意志意识形态》的主题是“实证主义者的和历史主义者的”，它提供给我们的是“一种明显的意识形态理论，但……却不是马克思式的”^①。根据这一观点，马克思的意识形态概念在其成熟时期的著述中发生了根本性转变。

与上述两种极端立场不同，我所遵循的阐释方法既承认在马克思思想发展的整体框架下考量意识形态概念的必要性，又会考虑这一演化过程中的不同阶段的存在。不过与此同时，我也会承认基本的连续性和统一性的存在，而拒绝所谓的断裂说。换言之，意识形态概念的基本统一性并非意指僵化的同一性，也非指的是在每一个阶段都表现出截然的差异性，而指的是意识形态概念会在不同时期有所变化，也会引入新的视角，但这些并不等于是“认识论断裂”或崭新的“问题式”；相反，正是这个基本内核要求伴随着马克思思想的发展以及为解决新问题所需而采用新的维度和新的表述。藉此，就可以判定哪些要素可用来构成意识形态概念的本质特征，以及马克思在不同阶段是如何叙述它们的。

^① L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New Left Books, London, 1971, pp. 151, 149.

二、马克思思想发展的诸阶段

马克思思想的发展遵循着某种逻辑模式，我们大体可把其划分为三个阶段。在第一阶段，马克思主要致力于哲学论争和批判，在这里，其主要的理论参照是黑格尔和费尔巴哈。阿尔都塞正确地注意到了这一阶段马克思思想的“非马克思”性质。但这仅仅指的是这一阶段马克思的理论探讨依然深受黑格尔和费尔巴哈的影响，可以说马克思还没有形成自己最原创的理论贡献。当然，这也并不意味着发生了某种“认识论断裂”，因为正是这一哲学论争使得马克思得以进入思想发展的下一个阶段。^① 第二个阶段主要致力于构建历史唯物主义。此时的马克思详述了其考察社会和历史的一般方法论前提，在这里，马克思肯定已经放弃了费尔巴哈式的视角。也正是在这个阶段，意识形态概念首次出台。历史唯物主义一般前提的构建，给马克思提出了新任务：不是从观念或哲学批判出发，而是有必要（正如马克思所看到的）去研究物质实践。而物质实践却无法在抽象中得到恰当的关照，因此，如果唯物主义想要是历史的，物质实践就必须被放置在具体的生产方式背景下加以考察。于是，在第三个阶段，马克思就开始详细分析资本主义社会关系。我不打算在这里过多着墨于马克思思想发展的诸阶段问题，也不打算就各个不同阶段的不同特征多费笔墨，已有人就此做过专门研究。^② 我的兴趣仅限于分析各个主要阶段与意识形态概念构建之间的关联。如果我们大致采用埃彻维拉（Rafael Echeverria）的划分法，第一个哲学阶段所包括的是直到1844年以前的马克思的早期著述；第二个阶段则开始于1845年与费尔巴哈的决裂，最具有

^① 科莱蒂已揭示出马克思在早期阶段所预设的很多论题都在后期的著述中得到进一步探讨，包括商品拜物教问题。参见科莱蒂所编辑出版的马克思《早期著作》的“导言”部分（“Introduction” to K. Marx, *Early Writings*, ed. L. Colletti, Penguin, Harmondsworth, 1975, p. 47）。

^② 特别具有建设性的分析请参见埃彻维拉的博士论文《马克思的科学观》（R. Echeverria, *Marx's Concept of Science*, Birkbeck Colledge, London, 1978），本书的相关论述在某些方面受该文启发。

代表性的文本是《费尔巴哈论》和《德意志意识形态》，这段时期一直持续到1857年；第三个阶段开始的标志则是马克思1858年对黑格尔《逻辑学》的重读，这一时期马克思的成熟著作从《大纲》开始直到最后。

三、意识形态和哲学批判

首先必须澄清两件事情：其一，费尔巴哈对青年马克思的影响是一个复杂的学术争论话题，但其结论却基本明确。即便是那些反对夸大这一影响的论者，也会承认这一影响的存在。无论如何，马克思自己也承认了这一影响的重要性。^①然而，正如科莱蒂所正确指出的，这并非是要贬低马克思早期的著述，也不意味着马克思完全接受了费尔巴哈的人类学。^②实际上，马克思一直致力于从费尔巴哈问题式中脱身，尽管这一过程仍显模糊，但已明显体现在《1844年经济学哲学手稿》中了。其二，在这一阶段，意识形态这一术语依然没有出现，甚至都没有以其他替代术语的形式予以阐述。不过，这一概念的物质要素已经有了，这对于理解这一概念后来所具有的关键特征至关重要。

事实上，意识形态的否定性内涵在马克思的宗教批判以及对黑格尔国家观的批判中已然呼之欲出。在这两个批判中，马克思都力图证明关键的问题在于思维中的颠倒掩盖了事物的真实属性。黑格尔将思维与存在等同对待，因此他遵循的是一种抽象观念的历史观，仿佛抽象的观念才是“真的”，而真实的人类实践却被转换为这一抽象观念的纯粹的表象和有限的阶段。借此颠倒，人类活动“一定变成其他某种东西的活动和结果”，于是黑格尔就“用客观的东西偷换

^① 参见马克思1843年9月给卢格的信（*Early Writings*, ed. L. Colletti, Penguin, Harmondsworth, 1975, p. 209）；也参见《1844年经济学哲学手稿》（*Early Writings*, pp. 381-382, 392-393）。

^② 参见科莱蒂给自己编辑出版的马克思的《早期著作》所写的“导言”（“Introduction” to K. Marx, *Early Writings*, ed. L. Colletti, Penguin, Harmondsworth, 1975, pp. 22-24）。

主观的东西，用主观的东西偷换客观的东西”^①了。根据这一观点，所有经验现实都承载着绝对观念的属性，后者才是作为真在而存在的。黑格尔就是这样来对待普鲁士国家的：立足于绝对观念必然在经验世界显现其自身这一论断，黑格尔时代的现行国家体制就注定是绝对观念的自我实现了。意识形态的机制由此呼之欲出，因为黑格尔所做的就是为普鲁士国家提供正当性论证，即认为它是上帝意志的道成肉身。正如马克思所指出的：“因为谈的本来只是比喻，只是把实现了的理念的意义加之于任何一种经验的存在，所以很明显，理念的这些容器只要一成为理念的某一生命环节的某种体现，就完成了自己的使命。”^②

由此马克思指责黑格尔对普鲁士国家的分析具有保守主义的强调，并指出这是黑格尔的观念论哲学的必然结果。但在黑格尔的国家观中似乎还有第二层颠倒。在承认了现代资产阶级社会的矛盾特征之后，黑格尔又赋予这个国家以推翻其矛盾的使命。为此，他不得不断言市民社会与政治社会之间的分离可以经由中世纪等级制形式（据说该形式可用来解决资产阶级个人主义以及私人利益的矛盾性）的恢复而得以桥接。马克思反对这一中介论，指出黑格尔“想使‘自在自为的普遍物’——政治国家——不为市民社会所决定，而相反地使它决定市民社会。于是，黑格尔就根据等级要素的中世纪形式赋予等级要素以相反的意义，使它成为由政治国家的本质所决定的要素”^③。黑格尔没有意识到的是，财产等级（而非人们与管理形式之间的中介）所代表的无非就是“市民社会有组织的政治上的对立物”^④。因此，政治社会与市民社会的同一实际上只是一个表象。正如马克思所指出的：“黑格尔的主要错误在于他把现象的矛盾理解为本质中的理念中的统一，而事实上这种矛盾的本质当然是某

① K. Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the States", in *Early Writings*, p. 98. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，292页，北京，人民出版社，1956。

② Ibid., p. 99. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，293~294页。

③ Ibid., p. 158. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，358页。

④ Ibid., p. 160. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，360页。

种更深刻的东西，即本质的矛盾。”^① 所以，通过掩盖这一矛盾，黑格尔颠倒了现实；统一的政治国家似乎决定了分裂的市民社会，抽象似乎决定了经验。

需要指出的有趣现象是，马克思并没有指责黑格尔所“发明”的东西，因为如果黑格尔的观点是抽象的，那是因为“政治国家的‘抽象’”^②。也即黑格尔式颠倒的根源来自于现实本身：资产阶级国家本身就是从市民社会抽象出来的产物。这就是为什么在马克思看来，“黑格尔应该受到责难的地方，并不在于他如实地描写了现代国家的本质，而在于他用现存的东西来冒充国家的本质”^③。这很重要，因为它揭示了即便是在非常早期的著述中，马克思也十分明确地意识到他所批判的理论歪曲——后来他称之为意识形态——并非纯粹逻辑或认知错误意义上的纯粹虚幻（illusions），而是有其现实本身之基础的。正如他指出的，“如果观点的对象是抽象的，‘观点’就不可能是具体的”^④。言下之意，任何批判都不可能废黜存在于意识形态颠倒底层的现实的颠倒。这个主题贯穿于马克思思想发展的始终，也是让他对实践概念感兴趣的起点——因为现实的颠倒只能用实践的方式来解决。

在宗教批判中，马克思也陈述了上述思想。评论者认为正是在这一宗教批判活动中，费尔巴哈对马克思的影响最具有决定性。对于费尔巴哈来说，宗教是一种虚幻，是人的内在本质客体化的结果，即人的本质被分离出来并被投射到一个新的自足的存在（self-sufficient being）之中，也就是上帝那里。人对上帝的理解不过就是人对全善的自我的一种想象中的投射。因此在宗教中包含着一种根本性的颠倒：由人类所构造出来的上帝却反过来成了人类的造物主，人

① K. Marx, “Critique of Hegel’s Doctrine of the States”, in *Early Writings*, p. 158. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，358页。

② Ibid., p. 145. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，343页。

③ Ibid., p. 127. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，324页。

④ Ibid., p. 145. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，343页。

反而成了上帝的产物。但人也可以通过揭示这一真正属性而从这一异化中解放出来。这就是哲学批判的任务。的确，我们可以在青年马克思这里发现许多费尔巴哈宗教异化批判的痕迹。接下来还有一个典型的费尔巴哈式的论述：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^①

然而马克思比费尔巴哈走得更远。对于马克思来说，人不是外在于社会的抽象存在物，因此哲学批判犹显不足。人要想从这种虚幻中解脱出来，唯一的出路就是摧毁制造虚幻的社会世界。正如马克思所主张的，“宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息”^②。所以反对宗教的斗争也必然是反对“以宗教为精神慰藉”的世界的斗争——在这个世界里，宗教是“人民的鸦片”^③。在这里，马克思意识形态概念的关键性要素呼之欲出，这就是：宗教是对有缺陷的现实的一种精神上的补偿，它再造了一个超越现实世界的想象中的整体方案，以期解决现实世界的矛盾。由此马克思坚信意识形态的颠倒是对现实中的颠倒的反映，同时也来自于后者。正如他所指出的，“国家、社会产生了宗教即颠倒的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界”^④。

所以，马克思认为宗教和神学批判必须被替换为法律和政治批判。不过，他也清醒地意识到“对思辨的法哲学的批判既然是德国过去政治意识形式的坚决反对者，那它就不会集中于自己本身，而会集中于只用一个办法即通过实践才能解决的那些课题上去”^⑤。马克思第一次认识到批判的不足以及实践的必要性：“批判的武器当然

① K. Marx, “A Contribution to the Critique of Hegel’s *Philosophy of Right*. Introduction”, *Early Writings*, p. 244.

② Ibid., p. 244. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，453页。

③ Ibid., p. 244. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，453页。

④ Ibid., p. 244. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，452页。

⑤ Ibid., p. 251. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，460页。

不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁。”^①这并非贬低哲学批判的重要性，因为“理论一经群众掌握，也会转变成物质力量”^②。因此理论解放也有其实践意义。但还有一个问题：现实世界的任何革命都需要有物质基础。就德国的情况来说，马克思发现这种物质力量就在无产阶级之中。同样也是第一次，马克思将德国哲学批判的现实化和实践化的任务交给了无产阶级。人们依然可以发现费尔巴哈在这里的影响，因为哲学和实践的关系被认为是积极的理论和被动的物质基础之间的关系。仿佛真正的主体依然是哲学，它是“人的现实化”。用马克思的话来说，“哲学把无产阶级当作自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当作自己的精神武器……这个解放的头脑是哲学，它的心脏是无产阶级”^③。在革命的“心脏和头脑”之间所进行的区分，依然具有费尔巴哈式的起源^④，而且在理论与实践的关系问题上似乎也坚持的是某种唯心主义的论调。因为实际上，无产阶级的革命性似乎是建立在哲学基础之上的，这就从某种程度上给历史设定了一个理性目标，即必须通过特定的阶级斗争来实现这一历史合理性目标。根据这一视角，实践建立在理论基础之上，而理论本身似乎很独立。马克思后来在巴黎遭遇现实的工人阶级运动时，对这一平衡关系进行了修改，即认为：不再需要通过哲学来评判无产阶级革命的正当性了，而是相反，必须以理解现实的实践及其具体革命动力为基础。

显然，这一阶段的马克思为自己未来的意识形态概念准备了大量基础性材料。意识形态概念得以产生的理论背景，就是对某种歪

① K. Marx, “A Contribution to the Critique of Hegel’s *Philosophy of Right*. Introduction”, *Early Writings*, p. 251. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，460页。

② Ibid., p. 251. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，460页。

③ Ibid., p. 257. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，467页。

④ 路易 (M. Löwy) 已揭示出这一区分来自于费尔巴哈的《哲学改造临时纲要》(*Provisional Theses for the Reform of Philosophy*, See *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, Paris, 1970, pp. 69-75)。

曲（马克思称之为颠倒）的意识形态的批判。但意识的这一颠倒形式并未被视为缺乏任何社会基础的纯粹的虚幻或误认，而是认为它们植根于现实社会的颠倒和矛盾之中。认知性颠倒的作用，就是在意识的层面来补偿现实层面的颠倒。因此宗教就是对现实困难的一种补偿，而唯心主义的国家观则是对市民社会和政治社会的根本性分离（这种分离状态在资本主义社会更加严重）的一种补偿。简言之，意识形态概念在马克思早期著述中作为一个批判性概念其所有基本内容都已具备，只是尚缺乏一个正式的命名而已。当然，为概念的完整性起见，更为充分的理论框架还是必须的起见，有必要提出一个完整的社会和历史概念，以便为其批判属性提供更坚实的基础。这就是为何意识形态概念的最终诞生明显与历史唯物主义的构建联系在一起的原因所在了。马克思是在第二个思想发展阶段完成这一任务的。

四、意识形态和历史唯物主义的建构

这一阶段开始于 1845 年，代表性著述有《关于费尔巴哈的提纲》（以下简称为《提纲》）和《德意志意识形态》（以下简称为《形态》）。《提纲》的主要思想在《形态》的第一章中都得到了进一步发展。在后者中，马克思首次对历史唯物主义进行了完整说明，也第一次引入了意识形态概念。这两个“第一次”已足以使该部著述凸显其重要性。但对于很多论者来说，这并非一件显见的事，因为对于他们来说，《形态》依然存在着很多缺陷，他们中有人（如戈德曼^①）还依据马克思、恩格斯自己的判断来对该部著述提出更多的批评性意见。在著名的 1859 年《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思宣布“既然我们已经达到了我们的主要目的——自己弄清问题，我们就情愿让原稿留给老鼠的牙齿去批判了”^②。恩格斯在 1888 年的

^① L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 152-153.

^② K. Marx, “Preface” to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in Marx-Engels, *Selected Works in One Volume*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 183. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 13 卷，10 页，北京，人民出版社，1962。

《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》的前言中则更加明确地指出：“把这几页稿子送去付印之前，我又把 1845—1846 年的旧稿找出来，重读了一遍。其中关于费尔巴哈的一章没有写完。已写好的一部分是解释唯物主义历史观的；这个解释只是表明当时我们在经济史方面的知识还多么不够。”^①正如戈德曼所指出的，1888 年的恩格斯如果发现了手稿的真正旨趣，他完全可以将其付印。但他没有这样做，这一态度贬低了《形态》的地位，致使其被遗忘了四十多年。

还有论者（如埃彻维拉）走得更远，认为《形态》是一个在概念上存在问题的文本，因为它尚缺乏三个关键性概念，这就是生产关系、生产手段的私有制和劳动力。而且，对具体的资本主义物质生产方式也缺乏历史分析，而恰是这一具体分析对于解释意识形态现象来说是必不可少的，这就阻碍了马克思采用更恰当的方式来解决相关问题。^②就意识形态概念本身来说，麦卡尼指出了《形态》的争议点，即认为它“应该被视为主要是一部‘理论性’著述，而非‘文化史的章节’。因此，不得不‘认为这不是一部对意识形态进行理论说明’的著述，实际上它‘也没能提供一个明确的定义’”^③。麦弗姆继而也抓住了马克思的照相机比喻以揭示其不足：在他看来，这个比喻意味着“所有的思想都是对现实之‘物’的歪曲再现”，而由于颠倒了现实之物，“再现在某种意义上就是‘纯粹的虚幻’……和‘纯粹的附带现象’”^④。由此他得出结论，认为意识形态理论应

① 参见恩格斯 1888 年的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》的“前言”（*Selected Works*, p. 585），另参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 21 卷，412 页，北京，人民出版社，1965。

② 参见埃彻维拉的博士论文《马克思的科学观》（R. Echeverria, *Marx's Concept of Science*, Birkbeck Colledge, London, 1978, p. 73. See also “La ideologia capitalista y el principio de la igualdad”, mimeo, Santiago, n. d., p. 3）。

③ J. McCarney, *The Real World of Ideology*, Harvester Press, Brighton, 1980, p. 80.

④ J. Mepham, “The Theory of Ideology in *Capital*”, in J. Mepham and D. -H. Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosophy*, 3 vols, Harvester Press, Brighton, 1979, vol. III, pp. 144-145.

该在《资本论》中寻找而非在《形态》中。这一立场应和了阿尔都塞的观点，即在阿尔都塞看来，《形态》中的意识形态理论是实证主义的而非马克思主义的，因为在这里，“意识形态被视为一种纯粹的虚幻、纯粹的梦想，也即无。它所有的现实性都外在于它”^①。

很少有人怀疑《形态》只是唯物主义历史观最初形成的文本这一事实。人们几乎无争议地认为该文本的主要结论为马克思后来的著述奠定了理论基础和纲要。我们不能低估该文本的这一重要性。除了1859年《〈政治经济学批判〉序言》，《形态》是马克思一般性阐述其关于社会和历史的基本观念的唯一文本。的确，1859年《序言》的洞见性和精确性是《形态》所无法媲及的，但《形态》却因其更加详细的说明和更加深入的论题取胜，这是作为一个浓缩性的梗概的1859年《序言》所不具备的。众所周知，1859年《序言》必要的概括性也是给后人在解读上造成了大量的误解和模糊性。我们不能太依赖恩格斯对于《形态》的过低评价，理由是：一方面，他之所以会对《形态》很失望，可能是因为他在那里没有找到对自己研究费尔巴哈有用的材料；另一方面，对自己40年前写的东西态度谨慎也并非怪事。但这却不能成为我们否认《形态》突破性地位的理由。对于马克思来说，这是一个借以完成自我澄清目的的文本，一个他打算出版的文本，因此是不能轻易予以低估的。

的确，一些重要的概念，如“生产关系”概念，在《形态》中尚未出现，而是以更模糊的术语如“交往形式”作为替代。但这只是精确程度上的差异，而不是基本内涵上的重大差别。也的确，马克思打算借助于对物质生产的分析来完成其对意识形态概念的说明，而他在《形态》中却没有对资本主义生产进行具体分析。但这并不矛盾，因为要想达致后者，他就必须首先获取一个一般性的理论结论，这是必须的。当然，《资本论》中的具体分析更有利于澄清意识

^① L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New Left Books, London, 1971, p. 150.

形态的起源与功能——特别是在资本主义社会的情况下。但这也是对《形态》中所概括的思想要点的一个发展而非彻底放弃。当然，《形态》是一个有争议的文本，人们也无法在这里找到一个正式的关于意识形态概念的明确定义，但这并不意味着我们可以忽视它的理论特点或它对于马克思意识形态概念的重要性。更何况，我们在马克思的任何一部著述中都找不到一个正式的关于意识形态的准确定义或是对意识形态的系统性论述。或反过来说，如果《形态》至今尚未公开出版，这对于我们今天理解马克思的意识形态概念来说又意味着什么呢？是否可以认为散落在其他著述中的诸片段就足以帮助我们理解全面的马克思的意识形态概念？我的回答是否定的。的确，马克思的很多比喻都是模糊的，也很难解释。不过，我们不能因此指责马克思把意识形态当成了纯粹的虚幻——如麦弗姆和阿尔都塞所做的那样。我们发现，甚至是在《形态》之前，马克思就已经开始强调意识的颠倒必然与现实的颠倒是相一致的。在这一阶段，马克思不过是把这一想法进行了确认。

这不是要否认《形态》所存在的问题和解释上的困难。作为一个有争议的著述，马克思和恩格斯面对的两大论敌，即机械唯物主义和唯心主义。这往往会导致片面性结论，正如施密特（Alfred Schmidt）所说的，“马克思以唯心主义的方式反对旧唯物主义，又以唯物主义来反对唯心主义”^①。这就是某些比喻的片面性之源。一方面，如果单独地看“照相机”、“物象”、“视网膜上的倒影”等比喻^②，人们会得出结论说意识形态的歪曲就是一种纯粹的虚幻、纯属认知问题；而另一方面，如果人们孤立地去看“反射”、“回声”

^① A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, London, 1971, p. 114.

^② 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》第一部分（Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 47）。关于对照相机比喻的批判，请参见考夫曼的《照相机》（S. Kofman, *Camera Obscura*, Editions Galilee, Paris, 1973）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，29~30页，北京，人民出版社，1960。

和“升华物”等比喻^①，则会认为意识形态就是纯粹的附带现象，是外部现实的被动反映。因此，在解释《形态》时，避免陷入具体比喻的陷阱就显得十分重要了。正确的做法，是认真考察整个文本语境。正如阿瑟所指出的，拣选和孤立地摘编马克思、恩格斯的只言片语，将之与他们关于不同立场的德国哲学的认识之间进行对比，是不合适的。^② 马克思想要强调的是：与唯心主义相反，他认为意识并非独立于物质条件之外；与旧唯物主义相反，他认为意识并非外部现实的被动反映物。

在《关于费尔巴哈的提纲》的第一条中，这一点已得到清晰有力的说明。费尔巴哈对世界的理解局限于纯粹思辨之中。他并不把现实“当作人的感性活动，当作实践去理解”。唯心主义能动地发展了主体积极的一面，但却是以抽象的形式。因为它“当然是不知道真正现实的、感性的活动的”^③。可见，唯心主义把实践还原成了“思想活动”，而费尔巴哈的唯物主义则没能将实践认定为客观活动。所以，与费尔巴哈和旧唯物主义的决裂，就与理论与实践的关系（特别是对后者的强调）问题十分密切了。但马克思所说的实践已不再指的是意识或实践的活动，而指的是感性实践和改造世界的活动。在这一阶段，马克思不再谈论“哲学的实现”，而是开始在一般意义上批判德国哲学的颠倒和歪曲。很明显，他的观点是：德国哲学“从天上降到地上”，它们并没有“提出关于德国哲学和德国现实之间的联系关系”，而且它们是从观念形成的角度来解释实践，而不是相反从实践出发来解释观念。^④

马克思所批判的“颠倒”在这一阶段具有更广泛的意义，如果

^① 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 47）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，30页。

^② C. Arthur, “Introduction” to *The German Ideology*, p. 22.

^③ 参见马克思：《关于费尔巴哈的提纲》（K. Marx, “Theses on Feuerbach”, in *The German Ideology*, thesis I, p. 121），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，3页。

^④ 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（in *The German Ideology*, p. 41），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，30、23页。

说在第一阶段他对颠倒的批判主要局限在宗教和黑格尔国家观领域，现在同样的批判则指向了青年黑格尔派，因为在马克思看来，青年黑格尔派的批判主要依赖的都是黑格尔式的范畴，因为他们都接受这样的事实，即问题主要出在错误的意识身上，而问题的解决则取决于对世界的一种新的解释。于是他们向观念开战，以期将人类从错误观念中解放出来。“不过他们忘记了：他们只是用词句来反对这些词句，既然他们仅仅反对现存世界的词句，那末他们就绝不是反对现实的、现存的世界。”^① 这种颠倒既存在于青年黑格尔派身上，也存在于老年黑格尔派身上，因为他们都从意识出发而非从物质现实出发；而马克思却反而认为，人类的真正问题不在于某种错误的观念，而在于现实的社会矛盾，前者只不过是后者的结果而已。

这是意识形态概念得以产生的直接语境。需要了解的是，意识形态概念得以产生的三大主要因素包括：第一，对于意识形态概念的阐述构成了更为广义的“观念形成”理论的一部分；第二，意识形态概念诞生于对颠倒的德国哲学的批判，并试图将这一批判与现实的颠倒联系起来的一环之中；第三，实践概念在理解观念乃至意识形态的形成中扮演着至关重要的角色。如果能从实践的角度来解释观念一般，那么颠倒的或歪曲的德国哲学作为一种观念具体也就应该可以归结为物质实践的原因了。实践对于观念生产的重要性源自于更加根本性的推论，即社会现实本身应该被视为实践。因此有必要简要解释一下马克思的实践观。

我们已经知道，马克思反对旧唯物主义主要是因为在那里现实没有被视为实践，而对于历史唯物主义来说，所有的社会生活在本质上都是实践的。这意味着社会现实不能被视为既定的、一劳永逸的存在，而应被看作是“连续不断的感性劳动和创造”的产物。^② 社会现实则是永远是一个由人的活动不断生产、再生产和改

^① 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（in *The German Ideology*, p.41）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，22~23页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，50页。

造的存在过程。正如马克思所写的：“社会——不管其形式如何——究竟是什么？是人们交互作用的产物。”^① 得出这一结论需要经过三个步骤：首先，人们必须满足自己的基本物质需求，因此第一个活动形式就是为获取这一基本生存资料而进行的生产活动；其次，第一个条件的满足又会催生进一步的需要，于是就会有新的实践方式来满足新的需要；最后，在人类再生产过程中家庭关系开始出现。马克思的结论是：“生活的生产——无论是自己生活的生产（通过劳动）或他人生活的生产（通过生育）——立即表现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义是指许多个人的合作。”^② 如果把这些出现在“社会活动的三个不同方面的”（如马克思所描述的）诸要素都集中起来，人们可以说，实践意味着人类有意识的和感性的活动，人们在这里生产自己的物质存在形式和生产关系，这也是人们得以生活，并因此改造自然、社会和自身的方式。

由于实践必然是社会的，也即是说，因为它包含着某种合作方式，“在某一劳动部门共同劳动的个人之间的分工也愈来愈细致了”^③。但这种分工一般并不是个人自主选择的结果，人们之间的合作不是自愿的，而是受其活动能力有限性的局限，在分工中所各自承担的角色是他们所无法控制的，被划分为阶级也是独立于他们的自由意志之外的被迫选择。正如马克思所说的，只要“分工还不是出于自愿，而是自发的，那末人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是人驾驭着这种力量”^④。换句话说，这就意味着，尽管物质条件和社会制度是人类

① 马克思1846年12月28日给安年柯夫的信（*Selected Correspondence*, Progress, Moscow, p. 30），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第27卷，477页，北京，人民出版社，1972。

② 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（in *The German Ideology*, p. 50），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，33页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，25页。

④ 同上书，37页。

实践活动的产物，但它们却获得了一种超越或凌驾于个体之上的独立属性，构成了一种“客观力量”，控制着人类。

这里的悖论就是：凝结为客观制度和社会关系的人类活动，尽管当初也是人类活动的产物，但却逃离了人类的控制范围。因此，作为外在于个体的社会关系的再生产，是实践的维度之一。这种“客观力量”是由人的实践活动产生的，并在具体的分工中表达自身；它使得大量“无财产”的人得以生活在一个富有的、有文化的世界；它也造成了统治阶级与直接生产者之间的对立。然而，实践或许也有另外一个维度，即改造社会关系，将它们放置在个体有意识的控制范围之内。这样的实践旨在分解“客观力量”的压迫性，废除分工的弊端等。因此，在马克思那里，实践承担着双重角色：它在既定的社会关系中再生产物质生活，这就是劳动；同时也在对社会关系进行改造，并因此改变了劳动条件，这就是革命实践。

现在我们可以回到意识形态概念了。我认为意识形态概念的建构是更广义的、关于观念形成的理论的一部分。这就是说，意识形态是一种具体情况，是特定观念的一种具体形式。但意识形态绝不能仅仅被等同于观念。这就意味着，尽管意识形态是某种观念，但并非所有的观念都是意识形态的。为了澄清这一点，有必要分析马克思对观念起源与功能的认识。可将马克思的相关论述归结为如下三点：第一，历史唯物主义“从物质实践出发来解释观念的东西”^①；第二，“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”^②；第三，“这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释”^③。既然并非所有的观念或意识形式都是意识形态的，那么，意识和实践、统治阶级和矛盾之间，就一定存在着某种特殊关系。换句话说，有必要明确特定观念承担

^① 参见马克思、恩格斯《德意志意识形态》（in *The German Ideology*, p. 58）；也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，43页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，52页。

^③ 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第13卷，9页。

意识形态属性的具体方式，以及其与实践的关系、与统治阶级的关系、与矛盾的关系。但首先让我们更为仔细地来考察后三种关系原则。

实践对于观念形成的重要性来自于更基本的假设，即现实本身应该被视为实践。如果现实没有被视为“对象形式”、一种既定的外部世界，而是被视为人的活动的产物，那么，人类就只能形成观念并获取关于世界（也即现实是如何被实践所构造的）的知识。正是通过实际地生产和改造现实，人类才开始认识到这一点，即他们并不是在业已成形的沉思中完成这一认识过程，而是在构建过程中完成对它的认识和表征的。因此，所有的意识形式都来自于实践，也与实践之间保持着密切关系。马克思是这样表述的：

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……意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程……那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。^①

马克思所提出的这一观点既反对唯心主义，也反对旧唯物主义。对于前者，“这些特定的人关于自己的真正实践的‘想象’、‘观念’变成一种支配和决定他们的实践的唯一决定作用的和积极的力量”^②。换句话说，在唯心主义者的思维中，观念是现实的构造者。费尔巴哈式的唯物主义则反对这一看法，认为现实优先于观念。但

^① 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（in *The German Ideology*, p. 47），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，29~30页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，44页。

根据马克思的观点，费尔巴哈并没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果”^①。当费尔巴哈提及看似独立和自足的自然科学（它本身可以揭示别人无法看到的现实的要素）方法时，马克思却纠正说：“但是如果没有工业和商业，自然科学会成为什么样子呢？甚至这个‘纯粹的’自然科学也只是由于商业和工业，由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得材料的。”^② 实践对意识的决定性，因此是一个可以运用于所有观念（无论这些观念有多么合理和抽象）的普遍原则。马克思意识到，这并非总是很容易看到的事实，而且某些学科（如神学、哲学和伦理学）看上去也具有某种独立性。从一开始，“意识才能真实地这样想象：它是同对现存实践的意识不同的某种其他的东西”^③，即便这些抽象的形式也只能是分工的产物，特别是脑力劳动和体力劳动分工的产物。意识形态亦概莫能外。那么，一般观念和意识形态之间到底有什么不同呢？马克思对此进行了区分，他说：人的“这些观念都是他们的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会政治组织的有意识的表现（不管这种表现是真实的还是虚幻的）”^④。通过澄清观念只能是实践的一种现实的或虚幻的表达，马克思引入了一个区分标准：以这种表述的适当性为依据。意识形态就是那些不适当地表述实践的观念。个中原因不是认识过程出错了，而是实践本身的局限性所致。对于马克思来说，“如果这些个人的现实关系的有意识的表现是虚幻的，如果他们在自己的观念中把自己的现实颠倒过来，那末这还是由他们的物质活动方式的局限性以及由此而

① 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（in *The German Ideology*, p. 62）；也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，48页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，49~50页。

③ 同上书，35页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 36）。

来的他们狭隘的社会关系所造成的”^①。

这一“物质活动方式的局限性”指的是怎样一种实践，即它再生产出的“客观力量”是与劳动者相对抗的；它再生产出了社会关系的矛盾性。这包括将劳动者从其生存方式和劳动产品中分离出来，湮灭了工人的创造性自我表达。在这个意义上，“有限的实践”可被视为“异化的劳动”。马克思在其成熟时期的著述中是这样描述资本主义条件下的这种状况的：

社会财富的越来越巨大的部分作为异己的和统治的权力同劳动相对立。关键不在于物化，而在于异化，外化，外在化，在于巨大的物的权力不归工人所有，而归人格化的生产条件即资本所有。^②

当然，这一“有限的实践”所造成的后果主要是影响工人，但也会影响统治阶级。根据马克思的观点，“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，它把这种异化看作自身强大的证明，并在这种异化中获得人的生存的外观”^③。

现在我们可以开始讨论第二个原则了，也即“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”。有必要强调的是，马克思、恩格斯在这里并不是说，一个社会中占统治地位的意识形态总是统治阶级的意识形态，可惜很多文献资料都对此有误认。马克思和恩格斯在这里谈论的是一般观念，而非意识形态。“占统治地位的意识形态”（ruling ideology）之所以可能产生误导，是因为它给人以这样的印象，即与此相对立的“居于被支配地位的意识形态”（domina-

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 36），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，29页注①。

^② 参见马克思：《政治经济学批判大纲》（Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 831），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，360页，北京，人民出版社，1980。

^③ 参见马克思、恩格斯：《神圣家族》（Progress, Moscow, 1975, p. 43），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，44页，北京，人民出版社，1957。

ted ideology) 就会被理解成与被统治阶级相关联的另外一种不同的观念体系。实际上这并不是马克思建构其意识形态概念的方式，接下来我们将会对此进行进一步澄清。这一一般性原则的真正意义就在于，“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。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的”^①。

这就意味着至少可以从两个方面来理解观念与统治阶级之间的关系问题：第一种关系，也是最明显的，它们之间是一种谱系学的关系，也就是说，最被接受的观念（或思想）是统治阶级的产物，因为后者控制着思想生产的方式，也因为这些思想表达的是占主导地位的物质关系。因此，就统治阶级的情况来看，第二种关系就出现了，即将阶级的观念生产与其实际的阶级利益联系在一起。实际上，从统治阶级的情况来看，这两个方面是无法准确区分开来的。不过，被统治阶级所生产的观念未必就为他们自身的真实利益服务。因为他们缺乏精神生产的方式，而且也局限于旨在为统治阶级利益服务的生产关系之中。换句话说，他们再生产出来的观念，所表达的是占主导地位的物质关系。因此，就被统治阶级的情况来看，自己生产的观念未必表达的就是自己的真实利益，相反，通常表达的却是统治阶级的利益。由此，观念和统治阶级利益之间的关系，或许所包含的就是观念和统治阶级之间的一种谱系学的关系。

“应该这样做”的信条，对于统治阶级的统治来说是十分必要的，正如马克思所指出的，统治阶级“就是为了达到自己的目的而不得把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想”^②。一开始，为了实现这一目标，统治阶级并不

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 64），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，52页。

^② Ibid., pp. 64-66。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，54页。

需要花言巧语地进行欺骗或隐瞒，这“是因为它的利益在开始时的确同其余一切非统治阶级的共同利益还多少有一些联系，在当时存在的那些关系的压力下还来不及发展为特殊阶级的特殊利益。因此，这一阶级的胜利对于其他未能争得统治的阶级中的许多个人说来也是有利的”^①。

马克思认为，一开始，“虚幻”的共同利益是真实的。一旦统治阶级可以利用压迫被统治阶级来维护自己的利益之时，这种“虚幻”就被粉碎了。但即便是在这种情况下，被统治阶级也很难提出具有充分自主性的思想，因为他们缺乏思想生产手段，同时主导社会关系也给他们套上了枷锁。

我们在这里所说的，全都只适用于一般观念。那么，具体意识形态的关系属性又是怎样的呢？意识形态的特征是在与统治阶级的利益关系中被赋予的，而不是在其得以产生的阶级谱系关系中被赋予的。这就是说，意识形态必然要为统治阶级的利益服务，即便它不是那个阶级生产的。这就意味着，从定义来看，不存在不为统治阶级利益服务的意识形态，尽管在这里提供服务的也包括一些一般思想。但马克思从来不把这些思想称为“意识形态”。虽然有占统治地位的思想的控制，马克思还是意识到了革命思想产生的可能性，特别是当社会矛盾激化到一定程度，以至于一部分统治阶级也加入到革命阶级中来的时候。例如，在资本主义社会，资产阶级意识形态家群体可以将自己提升为“在理论上认识全部历史运动进程”^②。马克思写这段话的时候，大概也想到像他自己这样的知识分子了。不过，依然有必要强调的是，他从没有把自己的思想描述成意识形态的或是无产阶级的意识形态。

意识形态必然要为统治阶级利益服务这一事实，并不意味着所

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 66）；也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，54页。

^② 参见马克思、恩格斯：《共产党宣言》（*Selected Works*, p. 44），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，476页，北京，人民出版社，1958。

有为统治阶级利益服务的思想（或观念）都是意识形态的，也不意味着只有统治阶级才可以生产意识形态。正如我已指出的，统治阶级思想是占统治地位的思想这一事实并不能使得它们都是意识形态的。相同的逻辑关系也适用于第一原则。这就是说，意识形态是有限的实践的产物，但并非所有有限的实践的产物就都是意识形态的。这就意味着这两个原则本身都不能确定具体的意识形态属性。因此，我们不得不转向第三个原则，即“应该从物质生活矛盾出发来解释观念”。尽管这一原则已在1859年的《〈政治经济学批判〉序言》中得到了很好的表述，但马克思早在《形态》中就已有所表述。在《形态》中，他坚持认为，政治对抗、不同思想体系之间的冲突以及意识中的矛盾，都是基本物质矛盾的表达。这些矛盾产生于具体的分工之中，因为分工把人分成了不同的阶级，这就造成了不同个体、不同共同体利益之间的对立。政治在这些矛盾中，产生了作为一种独立第三方形式的国家，但“国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争，争取选举权的斗争等等，不过是一些虚幻的形式，在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争”^①。

马克思指责了德国哲学家的“颠倒”，因为后者把社会问题归结为意识内部的冲突，且“丝毫没有提及”构成意识冲突之基础的现实矛盾的存在。与他们的做法相反，马克思强调：“思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学开始的地方。关于意识的空话将销声匿迹，它们一定会为真正的知识所代替。”^② 据此可知，如果将观念与矛盾联系在一起，就可以得出如下两个基本结论：要么是观念提供了对物质矛盾的合适表达，要么就是歪曲的表达。意识形态是意识的一种具体形式，它为矛盾提供一个不合适的、歪曲的图绘——要么是通过

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 53），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，38页。

^② Ibid., p. 48。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，30~31页。

忽视矛盾的方式、要么是因为误认所致。与矛盾的这种具体的关联方式，是意识形态的思想所特有的和典型的特点。马克思在批评施蒂纳（因为施蒂纳捍卫自我论，马克思称他为“圣乔桑”）时为这种关系提供了一个案例说明，因为施蒂纳把“现实的冲突”转换成“观念中的冲突”。在马克思看来，施蒂纳

使现实冲突在思想上的反映离开了这些冲突本身并使这种思想上的反映成为独立存在的东西。个人所遇到的现实矛盾变成了个人和自己的观念的矛盾，或者——像圣乔桑说得更直截了当一些的那样——变成了个人和观念本身的矛盾，即和圣物的矛盾。这样一来，他就狡猾地把现实的冲突，即它在思想上的反映（ideal copy）的原型，变成这个思想上的假象（ideological pretence）的结果了。^①

这一做法的客观结果，在马克思看来，就是“粉饰世界”（canonisation），换句话说，就是再造现状并为统治阶级利益服务。

于是，如果我们把上述分析的三个原则都放在一起，就有可能发现，意识形态指的就是有限的物质实践所产生的思想，该思想为了统治阶级的利益而错误地表达了社会矛盾。问题是：“有限的物质活动方式”、统治阶级利益和社会矛盾之间是怎样的关系呢？马克思为理解这一关系问题提供理解线索，这就是物质条件给人类提出的任务。我们已经知道，物质条件是由人类活动产生的，但它们却反过来获得了某种超越或凌驾于个体之上的独立性。正如马克思所指出的，这些条件构成了一种“客观力量”，它们控制了人类。人们之间的合作不是建立在自愿的基础之上的，而是强加给他们的，而且他们还被划分成不同的阶级，这些都是不以他们的意志为转移的。马克思相信，物质条件对人的一般控制（死劳动控制活劳动），以及

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 287），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，324页。

由此而产生的矛盾，在他所生活的时代已经达到了最尖锐、最普遍的程度：“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。”^①

然而，这一对个体的压迫也给个体提出了明确的任务，因为“这种情况向他们提出了这样的任务：确立个人对偶然性和关系的统治，以之代替关系和偶然性对个人的统治”^②。只要人们在其日常活动中再生产这一客观力量及其矛盾，而且只要他们还没有做好准备通过革命手段来摧毁这些客观力量，他们关于这些矛盾的意识就注定是歪曲的。意识和实践之间的密切关系决定了人们只能在意识中解决那些他们在实践中可以解决的问题。只要个人（由于他们受有限物质活动方式的局限）尚不能解决这些实践中的矛盾，他们就会以意识形态的意识形式投射这些矛盾。因此，意识形态是一种解决方案，是在社会意识层面解决在实践中无法解决的矛盾的方案。这些歪曲的解决方案的具体后果，就是矛盾属性和存在的掩盖或不当表达。

因此，对于马克思来说，意识形态并不是意识的一种旨在误表现实的无端发明，也不是统治阶级欺骗被统治阶级的阴谋。意识形态所包含的歪曲性对于所有的阶级都适用，尽管意识形态只为统治阶级的利益服务。所有的阶级都能制造意识形态这一事实，就是“有限的物质活动方式”所造成的结果。意识形态只为占主导地位的阶级之利益服务，这也是如下这一事实的客观结果，即否认或掩盖矛盾在矛盾再生产过程中扮演着关键角色：唯有通过矛盾的再生产，统治阶级才能将自己再造为统治阶级。从这一点来说，矛盾的再生产只能为统治阶级的利益服务。所以意识形态的作用不是由其阶级出身来界定的，而是由掩藏矛盾这一属性来决定的。它的形成则是

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 54），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，37页。

② Ibid., p. 117。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，515页。

借助于努力重组一个统一而连贯的意识世界来完成的。代表小资产阶级声音的法国报纸《改革报》(*La Réforme*)，就是马克思 1848 年分析的一个很好案例：该报纸就是通过激发爱国热情和民族情绪，试图唤醒资产阶级和无产阶级为了他们共同的利益起来反对封建主义。马克思对其掩盖两个阶级之间的差异的做法提出了批评：“《改革报》改变和消灭这种对立的最好的手段，莫过于使自己的视线离开阶级对立的现实基础，就是说离开这些物质关系，而回头奔向共和国思想 (republican ideology) 的虚幻高空。”^①

这也揭示出马克思把意识形态视为一种历史现象，它必然要随着社会矛盾的发展而发生改变。《改革报》在法国大革命期间呼吁共同作战显示出它缺乏对矛盾的历史性的理解。根据马克思的看法，当资产阶级和无产阶级在 1789 年共同反对封建主义之时，“它们之间的真正对立还不显著。因此，现在提适合于当时状况的东西，仅仅意味着逃避承认目前状况。当时还是活着的东西，现在已变成了干尸”^②。马克思在《形态》中也表达过类似的观点：统治阶级的利益起初是与所有被统治阶级的利益联系在一起的。因此，1789 年法国大革命时期所产生的引导性的进步观念不是意识形态的，因为那时它们也推动了无产阶级的事业，或如马克思所说，它们是“适合于当时状况的东西”。无论如何，一旦新社会矛盾得以产生，这些相同的观念就会变成意识形态的：它们只能掩盖新矛盾的存在，并因此是“逃避承认目前状况”。

概言之，在这一阶段马克思的著述中，马克思依然延续这发端于更早期思想阶段的哲学批判作风，并由此提出了意识形态概念，这是一个具有否定性和局限性的概念。其否定性表现在它涉及一种

^① 参见马克思：《巴黎改革报在法国的情况》(*The Paris Réforme on the Situation in France*)，载马克思、恩格斯《新莱茵报上的文章》(*Articles from the Neue Rheinische Zeitung*, Progress, Moscow, 1972, p.142)，也参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 5 卷，533 页，北京，人民出版社，1958。

^② *Ibid.*, p. 142。也参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 5 卷，533 页。

对矛盾的歪曲和误表；其局限性则是由于它并不包含所有错误的和歪曲的观念。意识形态的思想和非意识形态的思想之间的关系，不能被解释成谬误和真理之间的一般关系。这就是为何在科学与意识形态之间作出截然二分的结构主义的做法之所以是错误的原因所在。意识形态不是前科学的错误（一当科学介入，错误就会消失）；意识形态是一种具体的歪曲形式，它掩盖了自己产生于其中的社会矛盾。因此，只有当造成意识形态的社会矛盾被实践地解决的时候，意识形态才能得以消失。正如马克思所说的，“要从人们的意识中消除这些观念，只有靠改变条件，而不是靠理论上的演绎”^①。

这一阶段马克思论著中的悖论就是，马克思已经从理论上得出结论说有必要从实践出发来解释观念和意识形态，但他还没有对资本主义社会进行任何具体的分析。我已指出这不是一种矛盾，因为对于马克思来说有必要在尚未开始进行详细分析之前先获取这一结论性看法。无论如何，以下这一事实解释了这其中的原因，即在这一阶段马克思主要是将意识形态和哲学联系在一起的，而不是将它与产生于资本主义经济形式之中的典型化的资本主义意识形态联系在一起。事实上，哲学意识形态是18世纪德国社会的典型。在马克思看来，18世纪的德国社会在物质上是落后的，所以只能去努力“思考”法国和英国所“做过”的事。正如他所指出的，“德国哲学是德国小资产阶级关系的结果”^②。尽管法国资产阶级发动了革命，英国资产阶级也发动了工业革命，但：

软弱无力的德国市民只有“善良意志”。康德只谈“善良意志”，哪怕这个善良意志毫无效果他也心安理得，他把这个善良意志的实现以及它与个人的需要和欲望之间的协调都推到彼岸世界。康德的这个善良意志完全符合于德国市民的软弱、受压迫和贫乏的情况，

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 52），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第5卷，45页。

② Ibid., p. 447。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，525页。

他们的小眼小孔的利益始终不能发展成为一个阶级的共同的民族的利益，因此他们经常遭到所有其他民族的资产阶级的剥削。^①

因此，马克思提出了哲学意识形态与物质实践之间的双重关系：一方面，哲学和小资产阶级的生存状况以及德国的落后经济之间有着一种否定性关系；另一方面，哲学与资产阶级的成就以及法国和英国的思想成果之间又有着一种肯定性的关系。这一综合的结果，就是德国小资产阶级对法国和英国思想的褒奖，但这不是“一定的现实运动的表现和产物，而纯粹是些理论的著作，这些著作完全像他们所设想的德国哲学体系的产生一样，是从‘纯粹的思想’中产生的”^②。换言之，他们提出的是一种抽象观念和原则性思想的哲学，都是别的国家资本主义生产关系的产物。对于资本主义生产关系的这些先进形式的分析，特别是对英国的分析，后来为马克思提供了一个很好的空间，使得马克思得以对资本主义意识形态形式进行充分的分析。但在此之前，意识形态与资本主义物质条件和矛盾之间的关系的概念性把握，只能是一个一般性的梗概。

五、意识形态和资本主义社会关系

在第三阶段，马克思的思想发展始于1858年的《大纲》写作，结束于《资本论》。列斐伏尔和施密特以及新近的埃彻维拉都已揭示出这一时期的马克思再次阅读了黑格尔的《逻辑学》，并深受其影响。^③ 这一影响尤其表现在对“现实”的两个层面的区分上，即区分出作为表象或现象形式层面的现实，与作为真正的关系或本质层面的现实。这一区分对于马克思具体分析资本主义经济关系特征至

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, pp. 193-194），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，211~212页。

^② Ibid., p. 455. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，535页。

^③ See Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 52, See also H. Lefevre, *Dialectical Materialism*, Jonathan Cape, London, 1974, pp. 82-83, and Echeverría, "Marx's Concept of Science", p. 92.

关重要。在其早期阶段，马克思已经得出一般性结论，认为人类再生产活动使得物质条件反过来控制了人本身，因而就有必要通过革命的实践来改变这一状况。在这一新阶段，马克思研究了发达资本主义物质条件的具体形式。在《形态》中，马克思提出观念只能在与物质实践的关系中得到理解。但这只是一个尚需进一步具体化的一般性陈述。通过仔细分析资本主义经济结构，马克思得出结论认为资本主义物质活动并不简单，在其总体性上，它们并不是其所展示的那个样子。正是在这里，对于“现实”的黑格尔式的二维区分发挥了关键作用，这使得马克思得以区分出资本主义物质活动的两个领域——循环或交换领域，与生产领域。

原先的原则也即观念必须在实践中得到解释，如今被放在更复杂的背景中加以继续考察，因为在这个新背景中，实践的真正属性看起来似乎被表象掩盖了。因此对于思想和实践之关系的考察，就必须要考虑实践本身的双重属性。马克思已经认识到，如果观念歪曲或“颠倒”了现实，那是因为现实本身就是颠倒的。这被视为直接关系。通过后一阶段，马克思进而认为对于关系的这一认识（表现为一种观念或思想）本身已是被中介过的更加复杂的结果，中介物就是由表象所构成的“现实”。因此，资本主义的基本“颠倒”，也即死劳动控制活劳动这一事实，“必然会产生出相应的颠倒的观念，即歪曲的意识，这种意识由于真正流通过程的各种转化和变形而进一步发展了”^①。所以意识形态掩盖了矛盾关系的本质——不仅通过在意识中颠倒业已颠倒了的现实，而且也是因为它所立足于其上的现实领域本身就掩盖（实际上是颠倒）了其与本质的关系。这一作为现象形式的“现实”领域是由资本主义社会的市场和竞争所构成的。商品循环是资产阶级社会的直接表象层面，它似乎是在告诉我们，在资本主义社会，公平交换是每个人都能看见的明显现实。

^① 马克思：《资本论》第3卷（Lawrence & Wishart, London, 1972, p. 45），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，53~54页，北京，人民出版社，1974。

在市场关系层面所表现出的则是：“商品的成本价格构成商品的现实价值，而剩余价值是由于商品高于价值出售产生的。”^①从这一视角来看，商品循环是剩余价值的源泉，而利润则表现为单个商品成本价与销售价之间的差别。同样，表面工资形式表现为一整个工作日的等量价值，因为劳动力价格是由供需规则所决定的。但所有这些经由市场所塑造的表象，都只不过是一个彻头彻尾的现象，一个有“幕后”操作过程的现象。这个在幕后的过程，就是生产过程。正是在这个生产过程之中，价值才得以通过劳动而形成。然而，问题是，生产不仅仅通过现象的形式表达自身，也用现象来掩藏自己。如利润观就是在市场中产生并旨在掩盖资本家占有劳动者劳动时间这一事实的观念——这个过程是在生产层面发生的。再比如公平工资观就掩盖了把工作日分成必要劳动和剩余劳动且后者是未支付工资的这一事实。

正如马克思所指出的：

在竞争中一切都颠倒地表现出来。经济关系的完成形态，那种在表面上、在这种关系的现实存在中，从而在这种关系的承担者和代理人试图说明这种关系时所持有的观念中出现的完成形态，是和这种关系的内在的、本质的，但是隐蔽着的基本内容以及与之相适应的概念大不相同的，并且事实上是颠倒的和相反的。^②

可从上述分析中推导出如下四个主要观点：第一，意识形态表现为对经济关系中的活动参与者的观念化，也就是说，马克思不再只是关注意识形态的哲学和理论形式，而是转向关注人们在日常活动中所产生的自发意识的意识形态形式。甚至意识形态的许多理论形式都源自于和经济生活相关的自发的意识再生产中的根本性歪曲。马

^① 马克思：《资本论》第3卷（Lawrence & Wishart, London, 1972, p.39），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，48页。

^② Ibid., p.209。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，233页。

克思指出：“庸俗经济学家所做的实际上只是把那些为竞争所束缚的资本家的奇特观念，翻译成表面上更理论化、更一般化的语言，并且煞费苦心地去论证这些观念是正确的。”^①

第二，意识形态的观念是对内在本质模式的颠倒，即颠倒和掩盖了真正的关系。只要真正的关系本身是矛盾的，或如马克思所指出的“错乱和颠倒”^②，意识形态的观念就会掩藏其矛盾的本质。因此意识形态的功能依然被视为矛盾的社会关系的再生产。

第三，尽管意识形态是对本质关系的一种颠倒和掩饰，但它却不是没有任何社会基础的纯粹虚幻。如果经济关系参与人遵守这些意识形态的观念，那是因为这些经济关系是明显的表象，人们可以在其真正的（以与内在关系不同的形式的）存在中看到它们。在批判那些把意识形态当作纯粹虚幻的人的观点时，马克思指出：“霍吉斯金认为这纯粹是主观的幻想，在这种幻想后面隐藏着剥削阶级的欺诈和利益。他没有看到这种表述方法是怎样从现实关系本身中产生的。”^③

第四，马克思的公式中包含着观念与其内部关系之间具有某种符合性的可能性。他接受非意识形态的意识存在的可能性。颠倒的现象形式的世界引发了意识的意识形态形式的出现，这是事实。但这并不意味着某种绝对必然性，即一定是外部现实蒙蔽了被动的主体意识。这就是某些过分强调社会现实的“不透明性（opacity）”的结构主义阐释的错误之处。表象是在意识中得到再生产的，它不是作为一种不可避免的结果出现的，而是“有限的物质活动方式”的产物。“实际资本家”和工人在他们的日常活动中都“不能透过竞争的现象来看问题”，都“不能透过假象来认识这个过程的内在本质和

^① 马克思：《资本论》第3卷（Lawrence & Wishart, London, 1972, p. 231），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，257页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，360页。

^③ 马克思：《剩余价值理论》第3卷（Lawrence & Wishart, London, 1972, p. 296），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，326页，北京，人民出版社，1974。

内在结构”^①。不过借助于考察革命实践的可能性，马克思断定这些表象是可以被战胜的。马克思对经济表象的分析并不是在描述环境对个体的绝对控制，恰恰相反，他旨在寻求揭示改造上述环境的可能性。而且认为在这一过程中工人阶级的能动性至关重要。压迫和剥削是资本主义造成的，但也正因为如此，“日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长”^②。

有必要强调的是，正是在这一革命实践中，马克思看到了克服意识形态的可能性——而不是仅仅通过理论或科学的发展来解决意识形态的问题。的确，马克思认为科学是一种与内在关系相一致的观念，与其相对立的是那种继续囿限于外部表象的观念。正如他声称的，“如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了”^③。可这并不意味着科学能够克服意识形态，因为它无力解决最根本的问题，也即颠倒的社会关系。马克思当然正确地意识到了这一事实，所以他指出：

后来科学发现，劳动产品作为价值，只是生产它们时所耗费的人类劳动的物的表现，这一发现在人类发展史上划了一个时代，但它决没有消除劳动的社会性质的物的外观。彼此独立的私人劳动的特殊的社会性质表现为它们作为人类劳动而彼此相等，并且采取劳动产品的价值性质的形式——商品生产这种特殊生产形式所独具的这种特点，在受商品生产关系束缚的人们看来，无论在上述发现以前或以后，都是永远不变的，正像空气形态在科学把空气分解为各

^① 马克思：《资本论》第3卷（Lawrence & Wishart, London, 1972, p. 168），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，189页。

^② 马克思：《资本论》第1卷（p. 715），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，831页，北京，人民出版社，1972。

^③ 马克思：《资本论》第3卷（p. 817），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，923页。

种元素之后，仍然作为一种物理的物态继续存在一样。^①

马克思再次澄清了这一观点，即意识形态只能在变革矛盾的社会关系的实践（这也是意识形态得以产生的根源）中得到解决。科学有助于“在理论上摧毁”意识形态，但却无力在实践中摧毁它。^②

由商品交换所造成的表象世界，并非只催生经济的意识形态形式。与此同时，市场的运作所设立的系列原则都已暗含在所有的交换过程之中。马克思指出，在任何交换活动中，每一个交换者“和另一个主体发生的社会关系就是后者和前者发生的社会关系。因此，作为交换的主体，他们的关系是平等的关系”^③，而他们交换的价值也是等量的。此外，由于交换双方都没有用暴力占有对方的商品，因此“他们互相承认对方是所有者”^④。他们想自愿地交换各自的商品，于是他们就自由地这样做了。而且，在每一次交换中，交换者都收获了私人利益，借此，他们双方的利益得到了维护。换言之，市场是借由平等、自由、财产和私利等的实现而得以运作的。这就是为何马克思总结说商品流通领域：

确实是天赋人权的真正乐园。那里占统治地位的只是自由、平等、所有权和边沁。自由！因为商品例如劳动力的买者和卖者，只取决于自己的自由意志。他们是作为自由的、在法律上平等的人缔结契约的。契约是他们的意志借以得到共同的法律表现的最后结果。平等！因为他们彼此只是作为商品所有者发生关系，用等价物交换

① 马克思：《资本论》第1卷（p.79），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，91页。

② 马克思1868年7月11日致库格曼的信（*Selected Correspondence*, Progress, Moscow, p.197），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第32卷，542页，北京，人民出版社，1974。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，195页，北京，人民出版社，1979。

④ 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，193页。

等价物。所有权！因为他们都只支配自己的东西。边沁！因为双方都只顾自己。^①这些构成了资产阶级政治意识形态的基础和资本主义生产方式的主要意识形态形式。马克思要断言这些要素也同样源自于资本主义市场的现象形式，它们因此都是市场关系的产物，而不是纯粹观念的化身。所以马克思说：

可见，平等和自由不仅在以交换价值为基础的交流中受到尊重，而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础。作为纯粹观念，平等和自由仅仅是交换价值的交换的一种理想化的表现；作为在法律的、政治的、社会的关系上发展了的东西，平等和自由不过是另一次方的这种基础而已。^②

就像在所有意识形态中一样，资本主义政治意识形态掩盖了表面过程的地下暗流，在那里，“个人之间表面上的平等和自由就消失了”，因此证明它“本身就是不平等和不自由”的。^③在商品交换的层面，以劳动力为例（用马克思自己的案例），这里存在着一种等量的交换价值；但在生产环节，平等就不见了。因为资本家占有了由劳动者所生产（且未被支付工资）的剩余价值。表面上看来，工人是可以按照自己的兴趣来自由选择和任何一家雇主达成用工协议的，但掩藏在这一表象背后的事实是，工人被迫出卖自己的劳动力，如果他们想生存的话，他们就必须这样做，因为他们被剥夺了所有生产手段。马克思写道，工人的独立性“一般不过是幻想”^④。

① 马克思：《资本论》第1卷（p.172），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，199页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，197页。

③ 同上书，200、201页。

④ 同上书，110页。

有必要了解的是，如果循环领域是意识形态的意识形式的源泉，那它也只能是生产领域中的具体颠倒关系存在的结果。不要以为表象只是掩藏了真实的关系，它们也还是一种对真实关系的必要表现——虽然是以歪曲的形式。表象并非任意的妄想，它们是建立在生产领域的颠倒形式基础之上的。正如埃彻维拉所指出的，资本主义生产方式所鼓吹的自由和平等的表象，正是其具有压迫和不平等属性的生产关系的产物。^① 如果劳动者没有被剥夺生产手段，如果他们无须被迫出卖自己的劳动力，市场就不会是经济活动的最后调节器，若真如此，就不会产生诸如此类的种种表象了。这一过程可以得到历史地展示。其他生产方式对自由市场的限制所表现出来的总体差异性，主要可归结为平等和自由。正如马克思所指出的：

古代的自由和平等恰恰不是以发展了的交换价值为基础，相反地是由于交换价值的发展而毁灭。而现代意义上的平等和自由所要求的生产关系，在古代世界还没有实现，在中世纪也没有实现。古代世界的基础是直接的强制劳动；当时共同体就建立在这种强制劳动的现成基础上；作为中世纪的基础的劳动，本身是一种特权，是尚处在孤立分散状态的劳动，而不是生产一般交换价值的劳动。^②

因此，通过澄清资本主义意识形态的基础，马克思也就能够说明前资本主义的意识形态形式了。他揭示了在前资本主义生产方式中，表象是以不同的秩序来运作的。资本主义出现之前，所有的生产方式都建立在人的依赖关系基础之上，直到资本主义出现后，人的依赖关系才被瓦解成一个一般的形式。人的依赖关系造成了这样一个表象，即个人之间的关系是更加私人化的。然而实际上，个人“只

^① R. Echeverria, *Marx's Concept of Science*, Birkbeck Colledge, London, 1978, p. 13.

^② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，197页。

是作为具有某种〔社会〕规定性的个人而互相交往，如封建主和臣仆、地主和农奴等等，或作为种姓成员等等，或属于某个等级等等”^①。伴随着资本主义生产方式下交换价值的引入和一般化，人的依赖关系的纽带就被瓦解了，新的表象出现了，在后者这里，个人似乎是独立的和自由的。但正如我们已经看到的，这不过又是建立在市场运作基础之上的一个幻象。真实的情况是：人的依赖性被一种客体依赖性所代替了。

这种表象秩序之间的差异，说明了观察意识形态的视角的不同。在人的依赖关系秩序中，个人间的社会关系并不是以物的社会关系来进行区分的，而是表现为人与人之间的相互关系。人似乎注定是某个等级社会中的“天然”监管者。这一关系可能表现得更加私人化，但依赖性却绝没有被隐藏起来。在古代生产方式中，一些人被判定必须臣服于另一些人，这被认为是很自然的事情。意识形态因此就是用来为这些公开而明显的控制关系提供合法性的工具。这就是为何它不得不求助于某种先验的世界以便超越物质生活局限性的原因所在。意识形态由此承担了某种宗教的角色，对人的依赖性的正当化是以世俗的秩序形式来完成的，但却以上帝的名义来作为掩饰——后来，这个上帝就被人取代了。人要依赖并忠诚于地主，这一秩序观念被自动地表达为“臣服于上帝”的意识形态之中，借此所有的臣服关系都得以铸造。

为反对这种人的依赖性系统和裁决系统（在其中，意识形态通过宗教的形式获得正当性），资产阶级为自由市场及其政治话语权而战，强调政治解放、法治、自由国家和人权。正如恩格斯所记述的：

中世纪只知道一种意识形态，即宗教和神学。但是到了十八世纪，资产阶级已经强大得足以建立他们自己的、同他们的阶级地位相适应的意识形态了，这时他们才进行了他们的伟大而彻底的革

^① 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，110页。

命——法国革命，而且仅仅诉诸法律的和政治的观念。^① 这样的话语起初并非全都是意识形态的，因为它要在实践中解决封建生产关系的主要矛盾。为了争取建立一种自由交换的经济秩序，人的依赖性系统必须要被新的社会秩序所代替，这就是以人的自由占主导地位的社会秩序。只有在自由市场的规则下，生产力才能得以持续发展。在这个意义上，资本主义代表的是更高级的社会发展阶段。但即便是在最早期的资产阶级生产形式中，也可以发现“在交换价值和货币的简单规定中已经潜在地包含着工资和资本的对立”^②。当潜在的劳资矛盾变得尖锐起来的时候，这些交换形式就会发展到更高级的阶段，采取新的形式出现，而此时，资产阶级的政治话语也会立足于这些新形式基础之上，变得更加具有意识形态性，以期掩饰这些矛盾。

于是资产阶级政治话语起初表达的是对中世纪矛盾的解决，但最终却掩藏了新的资本主义的矛盾。不过，这一政治意识形态掩盖矛盾的方式，是与通过宗教意识形态形式进行的掩盖活动有所不同的。经由宗教裁决的控制体系是建立在人的从属关系基础之上的——也就是说，该体系并没有伪装成“物的天然关系”的系统——而资产阶级的政治意识形态却用平等和自由瓦解了这种控制关系（他们有效地使用商品交换的形式完成了这一瓦解和替代工作）。宗教意识形态是要为某种社会等级提供合法性，它承认社会差异的必要性。与此相反，资产阶级政治意识形态正是要否认控制关系的真实存在。

在其最一般的形式上，可以依据是否掩藏了矛盾来界定意识形态的作用——在本书第四章中，我将详细考察矛盾概念。行文至此，我们可以认为意识形态可以用很多不同的方式用来发挥其掩藏矛盾

^① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（*Selected Works*, p. 603），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第21卷，328页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，201页。

的功能。马克思在其一生的著述中一直都在讨论这个问题，在他持续的意识形态批判中，他界定了同一掩藏机制的几种不同形式：否认矛盾、误解矛盾、置换矛盾，以及稀释矛盾。在其最简单的形式上，意识形态否认矛盾的存在。政治意识形态的诸形式都是建立在自由观、平等观和人权观等诸如此类的观念基础之上的。这也是曾被马克思系统批判过的庸俗经济学家和辩护士所犯的主要错误所在。根据马克思的观察，这些辩护士“就在于伪造最简单的经济关系，特别是在于不顾对立而硬说是统一”^①。他还指出了庸俗经济学家“千方百计力图通过空谈来摆脱反映矛盾的思想（ideas）”^②。

对矛盾的误解是一种更加微妙、也更为有力的形式。它声称承认矛盾，但却对矛盾的性质进行错误理解，并由此否认了解决矛盾的可能性。最好的例子就是西斯蒙第，对马克思来说，他就是“深刻地感觉到，资本主义生产是自相矛盾的……他中肯地批判了资产阶级生产的矛盾，但他不理解这些矛盾，因此也不理解解决这些矛盾的过程”^③。与此类似的是马克思对李嘉图的批判：“李嘉图不懂得他的体系中所论述的资本和劳动的等同，同样，这些著作的作者也不懂得他们所论述的资本和劳动之间的矛盾。”^④

误解矛盾的一个具体形式就是用根本无法解决的冲突来替换真正的矛盾。马克思对拉维斯通（Ravenstone）的批判就是因为后者认为资本主义的问题是由于机器、奢侈品、自然科学、艺术等等的存在和发展——理由是这些东西依赖于资本并且以与工人相对立的方式生产出来。针对以他为代表的一些人所坚持的这一错误观点，马克思写道：

① 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅱ，571页，北京，人民出版社，1973。

② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，557页。

③ 同上书，55页。

④ 同上书，286页。

在这方面他们（虽然是从相反的一极出发）也具有政治经济学家们的局限性，即把这一发展的对立形式和这一发展的内容本身混淆起来。一些人为了这种对立的成果而希望这种对立永世长存。另一些人则为了摆脱对立而决心牺牲在这种对立形式范围内产生的成果。^① 这也是路德运动（Luddite）的缺陷所在——它展示的是早期工人阶级意识形态的一个鲜明案例。在马克思看来，“工人要学会把机器和机器的资本主义应用区别开来，从而学会把自己的攻击从物质生产资料本身转向物质生产资料的社会使用形式，是需要时间和经验的”^②。

最后，稀释矛盾也会承认某种明显的社会对抗的存在，但它却主张一种稀释的方案，即主张提供一种改善和调节机制来解决矛盾，这就弱化了基本社会矛盾的严重性。这就是乌托邦社会主义者的主张。他们看到了自己时代的社会矛盾，但却致力于“削弱阶级斗争，调和对立”^③。马克思还把这意识形态视为社会民主的精髓和小资产阶级意识形态。在法国，其“社会民主派的特殊性质表现在它要求民主共和制度并不是为了消灭两极——资本和雇佣劳动，而是为了缓和资本和雇佣劳动间的对抗并使之变得协调起来”^④。所谓的德国的或“真正的社会主义者”则是另外一个案例。这些理论家使用优美的辞藻来弱化私有制与共产主义之间的对抗性。马克思警告德国的共产主义者要反对这些错误理论家的误导，并敦促他们“抵制一切能够更加冲淡和削弱对于共产主义同现存秩序的充分对立性的认识的词句”^⑤。

① 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，287页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，469页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，501页。

④ 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（*Selected Works*, p. 119），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第8卷，152页，北京，人民出版社，1961。

⑤ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（英文版选集第5卷，Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 469），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，554页。

六、管窥马克思的意识形态观

尽管马克思意识形态观的诸要素是零散的、不系统的，有时甚至在表述上有歧义，但我们仍然可以在马克思的相关著述中找到其明显的持续性和连贯性。马克思思想发展的整个过程中贯穿着一些基本主题和观点，从早期的宗教批判、黑格尔国家观批判，到对神秘的经济表象揭秘、对看似自由的资产阶级政治哲学的政治原则的批判等。当然，在这一过程中，意识形态概念也经历了明显的演化过程，概念越来越明晰，新的维度也不断添加进来。我们可以依据马克思思想发展的阶段性特点，将其划分为三个不同的阶段。但具体到意识形态概念来说，这样的划分就要复杂得多，但却基本不矛盾。

即使在正式使用“意识形态”这个术语之前，马克思就已经描述了它的内容，他用的是“颠倒的意识”（这是与“颠倒的世界”相一致的）。关于意识与现实中的双重颠倒的基本看法，并没有就此停步，而是一直延续到其思想发展的下一个阶段，并在新阶段中得到扩充和发展，即聚焦颠倒得以产生并由此被掩盖的经济机制。意识形态颠倒的作用也是在一开始就被马克思捕捉到了：马克思把宗教界定为是对有缺陷的世界的一种精神上的补偿。这样的看法在其后也得到了细节性拓展——即进一步揭示隐藏在自由和平等意识形态世界“幕后”的资本主义社会关系的具体矛盾和缺陷。这样，意识形态概念的批判的和否定性内涵一直得以保持。但同时，也是最重要的，这一否定性维度总是被用来批判某种具体的错误，该错误又总是与这样或那样的对矛盾和颠倒的现实的掩盖或扭曲的方式联系在一起。正是在这个意义上，意识形态概念既是一个有限定性条件的概念，也是一个历史性概念：说它是前者，是因为它并不包括所有的错误，也因为并非所有的占统治地位的观念都受它的影响；说它是后者乃是因为它对矛盾的演化有依赖性。意识形态不是某种特定意识形式的永恒属性，而只是当观念与（以具体的方式）变化了

的矛盾相关联的时候才会出现。因此非意识形态的观念有可能会转变成意识形态的思想，反之亦然。

问题是，是否马克思的这一阐释（即把意识形态的歪曲和对矛盾的掩饰与再生产联系起来）是一种太过于功能主义的解释呢？我并不这么认为。为澄清这一点，我借用柯亨的区分来开展论述，即柯亨区分了“归因于一种功能（attributing a function）”和“提供一种功能解释（providing a functional explanation）”^①。

意识形态的功能性解释认为意识形态的产生是因为矛盾必须被掩盖起来。换句话说，意识形态的效果解释了意识形态存在的原因。这是我所不赞成的。当我说“意识形态的效果是掩饰矛盾”的时候，我指的仅是“归结为一种功能”。这并不意味着意识形态的存在是因为它掩盖了矛盾，而只是说意识形态的效果是什么。这里并不包含某种功能主义的立场。需要补充说明的是，柯亨区分了功能主义和功能性解释，他反对的是前者，因为他认为马克思采用的是后一种立场。可是，即便人们接受了这一被功能性解释所界定的功能主义，那也无法动摇我的立场，因为我不打算进行功能性解释。

马克思相关分析中的各种不同要素的出现，使得意识形态成为一个内涵极其丰富和多变的概念。不过，正是马克思处理这一概念的方式所带来的一系列的问题和尚待解决的难题，使得这一概念值得我们关注——如果它还有用的话。我把这些问题和未解难题中最重要的部分归结如下：第一，我前文中已揭示出这样一个观点，即马克思提出了一个具有批判性和否定性内涵的意识形态概念，倘若正如我所言，那么问题就出现了：为何大多数（几乎没有例外）重要的马克思主义理论家都坚持一种肯定性的和中性的意识形态概念（他们从阶级利益对抗的角度来考察各种意识形态的存在）呢？这一状况不仅给相关讨论带来了很大的困惑，也削弱了意识形态概念在

^① G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 250, and Ch. 9 passim. 也参见该书中文版（科恩：《卡尔·马克思的历史理论：一种辩护》，段忠桥译，北京，高等教育出版社，2008）第287页。

社会科学中的核心地位。无论是否应该旨在收获一个无争议的定义，我们仍然有必要对它进行历史性揭示，并直面肯定性内涵和否定性内涵之间的对抗，以便（至少）理解意识形态概念含义为什么会发生变化以及它们分别都提供了怎样的可能性解释。然而，这样分析这一事实变得十分复杂，这个事实就是：不同的立场又各自拥有不同的版本。在否定性内涵和肯定性内涵之间所作的广义区分，是一种简单化的做法，是为了方便说教。所以还应该在各自内部再继续细分成一系列的阶段或等级，以区分出其中程度不同的微妙差异。这样做也会带来麻烦，因为有时否定性内涵或肯定性内涵会被整个地归结为某个具体理论。如有论者就把一种具有一般性意义的批判的意识形态概念错误地归结为某种具体的虚假意识论。通过揭示虚假意识论的缺陷，他们错误地认为他们已经解决了所有关于批判的和否定的意识形态观的问题。

第二，“矛盾”和“颠倒”在探讨马克思意识形态观时的核心立场，是不容忽视的。无论如何，这些概念似乎都没有得到清晰的界定，而且还经常在各种不同的语境中被使用和讨论，这就使得它们变得更加具有争议性。还有一个问题是：颠倒和矛盾之间是怎样的一种关系（如果有的话）？同样，矛盾和阶级斗争之间的关系也有待澄清。这些概念对于意识形态的重要性使得对它们的澄清工作变得十分迫切。

第三，意识形态概念俨然已成为更广义的关于观念的起源与决定性理论的一部分，或换言之，意识形态是马克思所说的“社会意识形式”的特定方式，马克思有时称之为“意识形态的”或“观念的”上层建筑。问题是，如何理解这一上层建筑呢？它又包含着哪些要素？人们如何才能把握到基础与它的决定性呢？基础—上层建筑这一比喻是否恰当？它是否是一种认为所有思想都具有阶级性的还原论模式？有没有可能在坚持一种否定性意识形态概念的同时又接受某种意识形态上层建筑（即认为它是包括了所有意识形式在内的一种客观的社会维度）的存在？尽管马克思为回答上述问题提供

了诸多理论要素，但他并没有全部解决这些问题，澄清这些问题尚有一段很长的路要走。而直至《马克思恩格斯选集》第五卷第四，意识形态在马克思看来是一种批判的工具，他用它来评判其他的观念和理论。我们必须追问的是，作为评判基础的这一批判本身是否足够充分而可靠以至于它本身不会成为一种意识形态？是否存在某种有利地位以担保真正的意识形态批判的进行？批判的意识形态概念就一定不是教条的和自我矛盾的？在那些旨在反对马克思意识形态理论的诸问题中，以上这些问题都处于核心位置；而且，若是想要避免教条论，我们也不得不面对这些问题。

第五，在马克思那里，很清楚的是，在未来共产主义生产模式中，意识形态将会消失。这是社会矛盾在实践中得到解决的逻辑结果。如果矛盾消失了，那么意识形态也就丧失了其社会基础，它本身也就不复存在了。“意识形态终结论”难道不是一种旨在掩盖真实矛盾（在终结论者看来，矛盾并不存在）的危险的虚幻吗？

凡此种种，都是与马克思意识形态理论相关的问题和难题。要解决它们并非易事，但又是不得不解决的问题，因为唯有如此，我们才能更好地接受和使用一种批判的意识形态概念。

第二章 意识形态含义的变化： 从马克思到葛兰西

一、走向一种积极的内涵：缘起

马克思去世后不久，意识形态概念就开始获得一种新的含义。这未必就意味着这个概念已丧失了它原先所具有的否定性内涵，但却无疑兴起了一种新的趋向，即它的批判性内涵被置于次要的地位。此时，它要面对的不仅包括作为社会意识总形式的意识形态观（其最佳表述为“意识形态的上层建筑”），也包括彼此冲突的不同阶级的意识形态观。这一新含义的趋向性演变是一个复杂的过程，要想追踪它并非易事。在这一演变过程的最初阶段，意识形态概念在某些具体方向上并未发生系统性重构。“第一代马克思主义者”主要关注的是对资本主义的最新阶段也即帝国主义阶段的经济分析，以期提出一种马克思主义的政治理论。意识形态在他们这里并不构成一个理论化的主要关注点——普列汉诺夫可能是一个最大的例外。正如佩里·安德森所揭示的^①，执迷于意识形态和上层建筑问题的研究，可能是20世纪20年代兴起的西方马克思主义的一个特点所在。即便如此，虽然第一代马克思主义者缺乏对意识形态问题的系统理论性关注，然而意识形态概念内涵的变化却正是在他们这里始现端倪。

承认意识形态概念所发生的这一历史性变化，对于理解后来的经典作家的具体理论贡献至关重要。意识形态这一术语内涵之演变的最初根源，当可追溯到马克思和恩格斯本人那里。当然，这样说，

^① P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, New Left Books, London, 1976, p. 75.

与我前文中一直强调的“马克思和恩格斯主要秉持的是一种否定的意识形态观”的看法之间并不矛盾。因为尽管在他们的著述中存在一条基本的核心线索，但其模糊性却也的确存在——不对称的陈述和模糊的界定，这给后来的阐释者带来了不可忽视的影响。

在马克思的著述中是找不到明确而独立的关于意识形态概念的具体定义的，所有相关论述都需要加以综合考量，以视为给意识形态概念提供的基本要素。这就使得不同的阐述版本之间很难区分出寅卯。因此，须先将模糊的陈述暂时搁置一边，方可形成一个肯定性阐释的基础，也即把意识形态概念界定为社会意识总形式或所有阶级的政治观。鉴于1859年《〈政治经济学批判〉序言》作为一个一般性概括性文献的理论重要性和简明性，它也就成为了这一肯定性内涵解读的最重要的理论资源了。在这里，马克思指出：

必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。^①

这段话有时被认为是马克思开始转向一种更广义的意识形态概念的标志。^② 意识形态似乎成为上层建筑的领域，在这里人们获得意识并与社会基本矛盾作斗争。如果把它解读为将个体排除在外的一般性陈述的话，其含义指的就是：所有的人、所有的阶级都会意识到意识形态中的冲突，倘若如此，这一解释（在葛兰西那里占据重要位置）就与否定性意识形态概念之间不一致了。我认为，这不是一种全称性的陈述，因为马克思在这段话的一开始是在追溯冲突的科

^① 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》（*Selected Works in One Volume*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p.182）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第13卷，9页。

^② 参见本书第五章。

学理论及其意识形态形式之间的区分。意识形态的意识是错误的，这也在接下来的一段文字中得到了确认，即认为我们“判断这样一个变革时代也不能以它的意识为依据”，因此“我们决定共同钻研我们的见解与德国哲学思想体系（the ideological）的见解之间的对立”。可是，我们不得不承认，“1859年序言”所提供的相关论述并不清晰。

另外一个肯定性内涵的理论依据就是，马克思、恩格斯重复使用了诸如“意识形态家”（ideologists）、“意识形态的表述”、“意识形态的阶层”和“意识形态的阶级”来指代知识分子和各社会阶层的思想家。^① 这样的表述被认为拥有可运用于所有阶级的普遍意义，因此意识形态家就是所有阶级的意识形态鼓吹手，几乎无一例外。根据这一观点，为无产阶级承担这一任务的就只能是那些“分化出去而归附于革命的阶级”的“一部分资产阶级思想家（ideologists）”^②。但这却无法令人接受。因为一开始马克思、恩格斯就给“意识形态家”提供了明确的定义。在分析统治阶级时，他们指出：“在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源）。”^③ 这里有两个标志性要件：其一，这个定义是在“为统治阶级所有”和“替统治阶级服务”的语境下给出的；其二，这个定义本身清楚地表达了意识形态概念的否定性内涵，因为意识形态家的作用就是美化统治阶级的虚幻性。

恩格斯在《德国农民战争》中对此给予了确认。针对德国哲学家，他写道：“这些思想家们（ideologists）习于轻信，他们总是把

① 如参见《德意志意识形态》、《法国的阶级斗争》、《剩余价值理论》以及《资本论》第1卷等文本。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》（*Selected Works*, p. 44），也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，476页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，53页。

某一个时代对本时代的一切幻想信以为真，或者把某一个时代的思想家们（ideologists）对那个时代的一切幻想信以为真。”^① 但我们又如何来理解那些转而与工人阶级联合的资产阶级意识形态家呢？我认为，此时，他们已不再是意识形态家了，其依据我们则可以从马克思对那些“已经提高到在理论上认识全部历史运动进程”^② 的人所作的说明中找到。他们的确已经抛弃了意识形态家的虚幻性特点。此外，马克思、恩格斯从没用过“意识形态家”或“意识形态的”来指代工人阶级或者是他们的思想代表，这也是例证。还有，用这些词来指代所有其他阶级很容易使人想到也可用来指代无产阶级，特别是当人们不清楚意识形态的否定性内涵时，情况就更是如此了。我们将会看到，第一代马克思主义者因为哪些客观原因在这一点上的认识是模糊的。

造成人们误解意识形态含义的第三个因素就是这样一个事实的存在，即马克思、恩格斯有时在探讨意识的社会决定性原则时也会提及意识形态现象，而没有在这二者之间作出明确区分。甚至在没有作适当界分的情况下，就在这两个话题之间进行任意转换。例如，《德意志意识形态》中的经典公式就是从讨论一般决定性问题发端——“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程”，紧随其后便是更为具体地谈论意识形态：“如果在全部意识形态中人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒现着的”^③ 等等。人们很容易从这里得出结论认为“意识”和“意识形态”是彼此交叉的和可以互相替代的。与此形成对照的话，1859年《序言》分析得更为认真：首先，关于决定性问题的—般性陈述认为，是社会存在决定了人们的社会意识，但在具体

① 恩格斯：《德国农民战争》（Lawrence & Wishart, London, 1969, p. 41）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第7卷，399页，北京，人民出版社，1959。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》（Selected Works, p. 44）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，476页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，29页。

考察意识形态之前，马克思接着又引入了一个关键性的区分，即在对物质转换的科学认识与不能对这一转换进行科学说明的意识形态形式之间进行了区分。不过，许多论者还是认为个体得以在其中意识到矛盾存在的这些意识形态形式就是一个社会的总的意识形态形式。因此，《德意志意识形态》的公式甚至为这一阐释打开了更大的理论空间。

二、恩格斯的贡献

恩格斯的著述在总体上无疑都维护和扩展了他和马克思共同创建的否定性的意识形态观。实际上，成熟时期的恩格斯比成熟时期的马克思更加关注具体意识形态概念。然而与马克思后期著述（即马克思在后来的著述中不再具体关注哲学分析，而是将关注点转移到了资本主义经济方式中）不同的是，恩格斯继续回到德国观念哲学所提出的问题上，即便是在马克思去世后，亦是如此。但恩格斯晚年关于意识形态问题的论述基本与早年保持在相同的框架之中，也没有试图就马克思的经济分析之于理解资本主义社会意识形态现象的意义作进一步的阐述。如《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》就是恩格斯试图全面再访《德意志意识形态》“问题”的一个代表作。正如恩格斯所指出的，“从那时起，已经过了四十多年，马克思也已逝世了。不论他或我，都再没有过机会回到这个题目上来”^①。一个偶然的机促使恩格斯重新考察这个未刊稿的旧问题，因此，在不同的“再访”中，与《德意志意识形态》的旧公式相关的许多话题被重新提及也就不足为奇了。实际上，恩格斯就是这样来对待杜林的，即他批评杜林的经验主义是一种意识形态。

在批判杜林的过程中，恩格斯指出：“不能把思维称作人的思

^① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, in *Selected Works*, p. 584）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第21卷，411页。

维，因而只好使思维脱离唯一的真实的基础，即脱离人和自然界，而在我们看来思维是在这个基础上产生的；于是杜林先生就绝望地陷入使他成为‘模仿者’黑格尔的模仿者的那种意识形态里。”^① 杜林的哲学之所以是一种意识形态，乃因其从概念出发来推导现实。“按照这一方法，某一对象的特性不是从对象本身去认识，而是从对象的概念中逻辑地推论出来”，因此这是一种“意识形态的”或先验的方法。^② 意识形态的“颠倒”在这里再次出现，但这一次是与杜林构建普遍的道德和司法相关联。在恩格斯看来，“他实际上是为他那个时代的保守潮流或革命潮流制作了一幅歪曲的（因为和它的现实的基础脱离）、头足倒置的映象，正如在凹面镜上的映象一样”^③。杜林之所以是一个“意识形态家”是因为他“从‘原则’出发，而不是从事实出发”，他必须用“自己的臆造来填补那无数的空白，也就是说，只好用不合理的幻想、玄想（ideologise）”来填补自己体系中的裂缝。^④

在恩格斯的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，一些类似的主题也再次出现：黑格尔的自然运动和历史观作为一种对概念之自我运动的反思，被称为“意识形态的颠倒”^⑤。就像在《德意志意识形态》中的诸多描述一样，意识形态“把思想当作独立地发展的、仅仅服从自身规律的独立本质来处理”^⑥。意识形态得以形成的原因，正在于这样一个事实，即物质对思维过程的决定性依然不为人所知。恩格斯划分了意识形态现象的不同等级层次，认为意识形态的等级越高，就越难以辨认它与物质条件之间的关联性。这一等级序列的基础是国家，它“作为第一个支配人的意识形态力

① 恩格斯：《反杜林论》（Lawrence & Wishart, London, 1969, p. 49）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，39页，北京，人民出版社，1971。

② Ibid., p. 116。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，105页。

③ Ibid., p. 117。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，106页。

④ Ibid., pp. 400-401。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，662~663页。

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第21卷，337页。

⑥ 同上书，348页。

量出现在我们面前”^①。由于国家表现为不依赖于社会的独立存在，这就掩盖了它与经济的关系，也掩盖了它是统治阶级的工具这一事实。一旦国家成为独立的机构，它所制定的法律——作为意识形态的进一步延伸——就可表现为更加独立的存在了。最终，这一等级序列的最高级别的存在也即哲学、宗教等与物质条件之间的关系就变得更加隐蔽了。

恩格斯 1890 年的那封著名的通信确认了相同的看法：“法学家以为他是凭着先验的原理来活动，然而这只不过是经济的反映而已。这样一来，一切都倒置过来了。而这种颠倒——它在被认清以前是构成我们称之为思想 (ideological) 观点的东西的。”^② 在另外一封通信中，他坚持认为，意识形态是思想家有意识地思想的产物，但却是一种虚假意识。其中的真正动因一定是思想家本人所不知的，否则的话意识形态也就不存在了。鉴于思考者本人无法了解到真实的动因，思想家的想象就是“曲解或歪曲”的了。^③ 这一意识形态观或许不够具体，也与早先的论述有所区别，但即便如此，它依然还是一个否定性的概念。因此，借助于多次重回相同的主题（也即紧跟《德意志意识形态》的最初公式）时，恩格斯让否定性的意识形态观保持着明显的连贯性。从这一点来看，恩格斯的著述重申了意识形态概念的批判性内涵，且与马克思是一致的。

然而，恩格斯写作其后期有关意识形态问题的著作时的历史和思想背景已与《德意志意识形态》写作时期发生了很大的变化。1845 年，唯物主义历史观的发展依然不全面，尽管已明显脱离德国唯心主义，并对这个当时占主导地位的思想潮流进行了全面批判。这就意味着从一般意义来说，马克思、恩格斯当时不得不强调唯物

① 参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 21 卷，347 页。

② 恩格斯 1890 年 10 月 27 日致施密特的信 (*Selected Correspondence*, Progress, Moscow, 1975, p. 400)。也参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 37 卷，488 页，北京，人民出版社，1971。

③ 恩格斯 1893 年 7 月 14 日给梅林的信 (*Selected Correspondence*, p. 434)。也参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 39 卷，94 页，北京，人民出版社，1974。

主义的一面，坚持物质现实对意识的决定性作用。但到了19世纪80年代，情况就大不相同了：历史唯物主义已经日益为人们所熟知，许多马克思主义政党开始在欧洲主要国家纷纷建立。德国唯心主义不再是马克思主义的主要论敌。正如琼斯（Gareth Stedman Jones）所揭示的，“新的危险来自于杜林和贝克（Buckle）的实证主义以及哈克（Haeckel）的一元论。这些都侵蚀着历史唯物主义，力图将之还原为一种机械的经济决定论，将上层建筑变成基础的彻底被动的反映”^①。

因此，恩格斯在19世纪80年代出于和这些机械主义立场论战之需而关注意识形态问题，也就是很自然的事情了。他也坚持澄清自己的这一看法，即尽管经济基础是最终的决定性因素，但也不是唯一的因素。^②在恩格斯看来，上层建筑可以作为第二位的原因反作用于基础^③，并因此对历史发挥真正的影响。^④恩格斯看到了上层建筑中各个要素之间的互动关系以及它们与基础之间的关系等，都发生“在归根到底不断为自己开辟道路的经济必然性的基础上”^⑤。恩格斯显然想用上层建筑的相对独立性来弱化经济的决定作用。然而，他的解决方案却因不经意地转换了“基础—上层建筑论”和黑格尔的“自然—观念论”之间的关系而遭到了批判。^⑥上层建筑各个要素之间的互动导致了“无穷无尽的偶然事件”^⑦，就像在黑格尔

① G. Stedman Jones, “Engels and the End of Classical German Philosophy”, *New Left Review*, no. 79, 1973, p. 31.

② 恩格斯1890年9月21至22日致布洛赫的信（*Selected Correspondence*, p. 394）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第39卷，199页。

③ *Ibid.*, p. 393.

④ 恩格斯1893年7月14日给梅林的信（*Selected Correspondence*, p. 435）。

⑤ 恩格斯1894年1月25日给博尔吉乌斯的信（*Selected Correspondence*, p. 442）。

⑥ 参见科尔施的《卡尔·马克思》（K. Korsch, *Karl Marx*, Russell & Russell, New York, 1963, p. 224）和琼斯的《恩格斯与德国古典哲学的终结》（*New Left Review*, no. 79, 1973, p. 31）。

⑦ 恩格斯给布洛赫的信（*Selected Correspondence*, p. 394）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第37卷，461页。

那里意外和变化都是自然表象中明摆着的事；但同时，就在上层建筑的偶然性之中，经济必然性最终决定了自身的存在，正如在黑格尔那里自然表象中明摆着的意外都是建立在观念的必然性基础之上的。

鉴于此，有必要指出的是，就这一论题所展开的论争，就是围绕基础和上层建筑的一般关系以及决定性问题而展开的论争领域。恩格斯在成熟时期著述中处理意识形态问题的方法，显然与这些论争脱不开干系。我的观点是，尽管意识形态观与决定论、基础—上层建筑关系说之间是紧密相关的，但却不能把它们视为等同，仿佛它们就是一回事。意识形态作为一个否定性概念必然是更加复杂的、与意识形态有关的现象之中的一个具体的要素。我也曾指出过，有一点可以证明意识形态也可作为普遍的和肯定性的概念而出现的地方，就是马克思、恩格斯在表述意识形态概念时并非总是恰当地将之与更为宽泛的决定论区分开来。因此，发现恩格斯在马克思去世后卷入的这场一般性争论对于澄清相关论题并无助益也就不足为奇了。可以说，虽然恩格斯清晰地表述了意识形态的否定性内涵，但大量的模棱两可的简洁陈述依然为替代性阐释的出现提供了日益增多的可能性空间。

首先，恩格斯用三种表述方式提到了意识形态概念，它们分别是“意识形态统治”、“意识形态上层建筑”和“意识形态领域”，这样一种很具有一般性的表述使得人们至少有可能会认为它们已涵盖了整个的意识形式。在第一种表述中，他暗指“无论是在政治、宗教、哲学的领域中进行的，还是在任何其他意识形态领域中进行的”意识形态统治^①；在第二种表述中，他提到了“以哲学、宗教、艺术等等这些观念的（ideological）上层建筑”^②；在第三种表述中，他

^① 参见恩格斯给《路易·波拿巴的雾月十八日》写的“前言”（*Selected Works*, p. 95）。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第21卷，291页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，97页。

提到了“在历史上起作用的各种思想 (ideological) 领域”^①。前两种表述中对于思维方式的封闭性暗示以及最后一种表述中的概括性指称，的确包含有指代普遍的意识形态形式之意。这当然与一种肯定的和中性意识形态概念直接相关，可如果全部意识世界和文化都可被称之为意识形态的，那把它当作彻底的歪曲来加以思考也就没有什么意义可言了。针对这一模糊性，必须做一些其他的增补性努力，即参考更加明晰的意识形态与阶级之间的关系问题，这有可能会导致这样一个结果，即从阶级世界观的角度来定义意识形态概念。恩格斯指出，在中世纪“只知道一种意识形态，即宗教和神学。但是到了十八世纪，资产阶级已经强大得足以建立他们自己的、同他们的阶级地位相适应的意识形态了，这时他们才进行了他们的伟大而彻底的革命”^②。

当然，并非所有这些表述都必然导致一种肯定性内涵，因为也可以在一个否定性的内涵框架中对之进行很好的阐释。此外，恩格斯的表述中也存在着优先性权重，正如我所指出的，即他所重点强调的显然是一种否定的意识形态观。无论如何，一些模糊的表述（如上文中我所引述的）中有可能会推导出一种肯定性的意识形态概念阐释，而且这样的阐述在马克思去世后大有增加之势。这不是说这些模糊性表述本身要为意识形态概念内涵的演变负责，它们只不过是种子，是马克思、恩格斯著述中的微弱因素 (few elements)，但却为后来出现的肯定性的意识形态概念提供了一种“起码的马克思主义合法性” (a minimal Marxist legitimacy)，因为不要忘了，马克思、恩格斯的著述中大部分篇幅都支持的是一种批判性的意识形态概念，而且终其一生，他们都抱持这样一种意识形态观，这是他们的后继者们所无法挑战和改变的。

① 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第39卷，96页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第21卷，328页。

三、重大缺席

在向一种肯定的意识形态概念转化的演变过程中，或许最关键的因素就是这样一个事实，即在马克思身后的第一代和第二代马克思主义思想家没接触过《德意志意识形态》。别忘了，《德意志意识形态》第一章即“费尔巴哈章”（这是最重要的部分，特别是就意识形态概念而言）首次在俄国出版的时间是1924年，在德国出版的时间是1926年。^①拉布里奥拉、梅林、考茨基、普列汉诺夫以及（更重要的是）列宁、葛兰西和写作《历史与阶级意识》时的卢卡奇，都不知道马克思、恩格斯的这一最有力支持否定性意识形态概念的文本。即便《德意志意识形态》也会被认为是一个问题丛生的文本，但人们却很少怀疑它对于马克思意识形态概念的重要性。马克思、恩格斯的任何其他文献都没有像《德意志意识形态》这样系统地、单独地来充分论述意识形态问题。

可以毫不夸张地说，1926年前这一文本的缺席，对于其间所发生的意识形态概念的演变意义重大。这一缺席的后果因为如下事实而加重，这就是马恩去世后最初十年间，历史唯物主义被第一代马克思主义者系统化和法典化了。这一代人的阐释得以确定并被尊崇为正统。而这一切还是在他们没有看到作为一个整体的历史唯物主义最初形成的关键文本《德意志意识形态》的前提下发生的。《德意志意识形态》不是马克思、恩格斯提供最清晰、最概括性的历史唯物主义原理的地方，因为这是马克思、恩格斯在后来的著述中经过复述、再述才完成了的工作。但这并不妨碍《德意志意识形态》在我们理解马克思、恩格斯意识形态概念上的重要作用，因为在这之后就再也没有一个文献像《德意志意识形态》这样来就意识形态问题进行进一步的或拓展性的论述了，至少在马克思那里是这样的。

^① 参见1976年劳伦斯版马恩选集英文版中的非节选版中的这一《德意志意识形态》(pp. 586-587)。有必要指出的是，马克思的两部重要的哲学著述，也即《黑格尔法哲学批判》和《1844年经济学哲学手稿》也都推延到1927年和1932年才首次出版。

鉴于此，第一代马克思主义者赖以理解马克思意识形态概念的文本是极其有限的。在《德意志意识形态》缺席的情况下，可供分析马克思意识形态概念的两部著述就只能是马克思的1859年《〈政治经济学批判〉序言》和恩格斯的《反杜林论》。这两个文本是新一代马克思主义者引述最多的文献，特别是在意识形态和上层建筑的语境中。正如我们所看到的，这两个文本包含着很大的模糊性，也没有在基础—上层建筑关系和意识形态现象之间作出恰当区分。由于《德意志意识形态》的缺席，这两个文本就确认了意识形态上层建筑论。这样的论断又继而暗含着对一种肯定性的意识形态观的支持。于是，逐渐地，一种新的意识形态内涵开始出现。这一过程一开始并非出于有意，无论是拉布里奥拉、普列汉诺夫，还是梅林或考茨基，他们都没有意识到在这一领域中所存在的问题，也没有整个地放弃一种否定性的意识形态观。但可以确定的是，在他们的著述中能发现新的意识形态概念观都在或明或暗地逐渐增加。

这并不是说这一代马克思主义者所遵循的是同一条理论路径。拉布里奥拉和普列汉诺夫继续的是恩格斯的战斗，即反对实证的和决定论式的马克思主义，并力图揭示上层建筑作为不可还原的社会现实的一部分所应有的功效；而考茨基和梅林则更倾向于强调经济结构对于意识的直接决定作用。如果拉布里奥拉和梅林更倾向于使用一种否定性的意识形态概念的话，那么考茨基和普列汉诺夫则在他们的论述中显得更加立场模糊，这就为肯定性意识形态概念的出现埋下了伏笔。因此，意识形态概念内涵的新转向既未必单独与实证主义马克思主义相关，也未必单独与历史主义马克思主义相关，而是在它们二者中同时发生的。

在1893年的《论历史唯物主义》^①中，梅林力图捍卫马克思主义，反对来自于保罗·巴特（Paul Barth）等人的批评——在批评者

^① F. Mehring, *On Historical Materialism*, New York Publications, London, 1975.

看来，马克思主义是一种经济主义。但梅林却没有在反批评中诉诸对决定性问题的更加辩证的理解，而是试图展示经济因素是如何为观念、宗教等奠基的。这一小册子提到了恩格斯的那封著名的通信，在那里恩格斯强调了“意识形态领域”的重要性以及其对经济的反作用。无论如何，梅林依然是在否定的意义上来使用“意识形态”或“意识形态的”概念的。实际上，他在历史唯物主义和“意识形态观”（如历史唯心主义和自然科学唯物主义等）之间建立了对比关系。后者把人看作是自然的产物，“它却没有考察，人的意识在人类社会中是怎样决定的。因此，它一到了历史的领域，就转变为它的极端反面，转变为最极端的唯心主义了。自然科学的唯物主义相信伟大人物的精神的魔力，相信这种魔力能造时势”^①。可是梅林的意识形态观还是缺乏具体性。在论及费尔巴哈时，他断言：“他把‘见到真理’还看成是纯意识形态的过程。而马克思和恩格斯之于历史唯物主义却不是这样‘见到’的”^②，“‘意识形态’似乎是‘观念’或‘精神’，而不是‘空洞的幻想’”^③。

梅林几乎很少具体论及意识形态概念，考茨基亦同，后者几乎不怎么使用意识形态这一术语。不过他写的几本书中却对上层建筑的不同方面进行了分析。最重要的就是他的《伦理学与唯物史观》这部旨在反对新康德主义马克思主义的伦理史专著。考茨基的意识形态观是决定论式的，深受社会达尔文主义的影响。他倾向于把人类历史看作是自然史的延伸，因此人的意识和动物的意识一样，是由社会活动的必然性所预先决定了的。他还相信道德观念不仅与阶级斗争相关联，而且还与“社会直觉”相关。正如他所说的，德性有一种“动物性起源”，它在人类社会中的变化也“是以突变为条件的”，

① F. Mehring, *On Historical Materialism*, New York Publications, London, 1975, p. 15. 也参见 [德] 梅林：《论历史唯物主义》，12 页，北京，生活·读书·新知三联书店，1958。

② Ibid., p. 9. 也参见 [德] 梅林：《论历史唯物主义》，5 页。

③ Ibid., p. 9.

即是“由技术进步所推动的”^①。这样的道德观不是社会斗争存在的终结者而是武器。^②

科拉科夫斯基认为，考茨基的自然主义立场未必也体现在他对意识作用的理解上。^③正是在这一点上，梅林对考茨基的这本书大加赞赏。他指出，那些认为历史唯物主义中不包括把伦理因素视为一种有效的历史要素的人，没有真正理解马克思和恩格斯的历史唯物主义。在梅林看来，考茨基揭示了这样一个事实，即“道德意识在现代工人运动中是十分活跃的，也承担着完成无产阶级革命的重大任务”^④。不过，梅林依然坚持把马克思主义与“意识形态的”观念之间对立起来，并因此保持了一种批判的意识形态观；而考茨基对意识形态概念的使用就要模糊得多。他不断地在一般性的和全称的意义上采用诸如“意识形态的机构”^⑤、“意识形态的要素”^⑥以及“意识形态的上层建筑”等术语表述形式，仿佛它们意味着意识形态内涵的一种扩展。例如，他主张：“道德与其他建立在生产方式基础上的复杂的社会上层建筑（如政治、法律、哲学、宗教等）一样，可以暂时脱离其基础而独立存在。”^⑦但在这种情况下，它已变成进步的障碍。“意识形态的要素”会有利于经济发展，如果它们调整自身以适应产生它们的具体社会属性的话。

在这一广义的视角中（有可能是恰当的，也有可能是不恰当的）的意识形态，或可成为某种生产方式存在的障碍。当考茨基在“意识形态的要素”和“实在的要素”之间进行区分时，他关于意识是

① K. Kautsky, *Etica y concepción materialista de la historia*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1975, p. 133.

② Ibid., p. 134.

③ L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism, Vol. II: The Golden Age*, Clarendon Press, Oxford, 1978, pp. 40-42.

④ F. Mehring, “Etica Socialista”, in Kautsky, *Etica y concepción materialista de la historia*, p. 141.

⑤ K. Kautsky, *La doctrina socialista*, Fontanamara, Barcelona, 1975, p. 33.

⑥ Ibid., pp. 38-39. 也参见 *Etica y concepción materialista de la historia*, p. 141.

⑦ Kautsky, *Etica y concepción materialista de la historia*, p. 123.

总的社会意识形态的印象便得到了确认。在反对伯恩斯坦时，他说：“价值因此并非纯粹意识形态性，而是具体事实……特别是对于马克思来说……纯粹意识形态性不是价值本身，而是价值理论。”^①在这里，考茨基似乎把“意识形态”等同于观念了。然而，考茨基从未称马克思主义或社会主义是“意识形态的”，这就意味着意识形态概念内涵的这一扩展并非理论上有意决策的结果。相反，他强调马克思主义所具有的自主性和科学性，他还强调有必要“从外部”对工人阶级的自发意识进行引导，理由是工人阶级的意识是一种有局限性的“社会直觉”式的表达，因而它本身无法直接上升为一种科学。科学社会主义就可以认识到社会主义是经济发展的必然结果这一事实，而自发的工人运动却只能将之视为一种道德观。

与这种对马克思主义的科学解释相反，拉布里奥拉所提出的意识形态观，则在根本上保留了术语的批判性特征。不过他是从一个非实证主义的独特视角来完成这一理论任务的。针对培根、法国启蒙主义传统和涂尔干的相关研究，他认为，在研究人类的激情、利益和宗教偏见的过程中，宗派或阶级性“掩盖了真实的事情”^②。历史唯物主义必须废除这些偏见以揭示真实的线索。正如他所观察到的：

把现实的东西或积极活动的力量，也就是因情况而处于不同社会地位的人，同这种非批判的杜撰和文学手法的幻景，同这些想象的偶像和假定性对立起来，然后用这样一些力量来代替这些杜撰——这就是新学说的革命任务和科学目的。这种新学说使历史过程的说明客观化和——我可以这样说——几乎是自然化。^③

① Kautsky, *La doctrina socialista*, p. 65.

② A. Labriola, *Essais sur la conception materialiste de l'histoire*, Gordon & Breach, Paris, 1970, p. 102.

③ Ibid., p. 110. 也参见 [意] 拉布里奥拉：《关于历史唯物主义》，杨启麟等译，56~57页，北京，人民出版社，1984。

这些偏见或假相构成了意识形态的意识，掩盖了真正的历史原因。因此，历史唯物主义生来就是与这些意识形态相对立的。

这一开放性的陈述中明显存在着悖论。把意识形态视为偏见、假相或阻碍科学认识的前见，是从培根到涂尔干和卡尔纳普的实证主义传统的标志性做法。^①然而，拉布里奥拉却因在这其中引入了两个限制性条款而改变了这一格局：其一，他意识到在理解意识形态时所面临的一个难题（和梅林的“源自彻底的虚幻中的一种颠倒的祈求”一样）。在拉布里奥拉看来，“因为我们所持的观点同历史活动家借以认识本身的活动并常常从中看到这些活动的动因和依据的那些意识形态的观点不一样，所以我们可能错误地认为，这些意识形态观点只是某种似是而非的东西、某种人为的东西、最直接意义上的纯粹的幻想”^②。实际上，拉布里奥拉认为这些观念本质上是历史现象的组成部分，因此不能被视为偶然因素，也不能在纯粹经济领域内部进行有限的历史解释。

其二，拉布里奥拉也认识到，他所谓的历史自然化论调（据称是马克思主义的言下之意）已让它自身处于普遍的误解之中，也即说他所参照的社会的和政治的达尔文主义“许多年来像瘟疫一样控制着一些研究工作者和更多的律师和高谈阔论的社会学者的头脑，而且最后甚至像时髦或流行病那样影响着政治实践家的日常语言”^③。与考茨基的方法不同，拉布里奥拉坚持认为，如果历史真的依赖技术的发展，那么技术也就可能真的成为一个有效的历史发展原因，人类也就可以真的自己生产自己的历史了。当然，人类的生存是有条件的，但他们也不是严格按照预先设定的计划指挥的被动机器人。因此，马克思主义所倡导的社会决定性与自然界生存斗争的决定性无关。用一种新的意识形态自主论（*automatism*）来替

① J. Larrain, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979, chs1, 6.

② Labriola, *Essais sur la conception materialiste de l'histoire*, p. 116. 也参见 [意] 拉布里奥拉：《关于历史唯物主义》，59页。

③ Ibid., p. 124. 也参见 [意] 拉布里奥拉：《关于历史唯物主义》，64页。

代唯心主义的意识形态自发论 (voluntarism) 是于事无补的。拉布里奥拉认为, 历史唯物主义要反对意识形态家和唯理论者对历史真正基础的忽视, 从而能提供一个特别合适的领域, 以便“去寻找创立新的思想体系并在它的基础上创立具有系统性, 即概括性, 换言之, 具有倾向性和偏见性的新历史哲学的动因和理由”^①。继恩格斯对经济决定论的反对之后, 拉布里奥拉也继续着此项事业, 并在“经济因素”和“经济结构”之间进行了区分。前者孤立出一个社会层面, 仿佛它是一个独立的领域, 从这里则可以衍生出(以一种简单的过程而且也是自动的结果) 其他的因素, 包括意识形态、司法制度、思想等。后者则并不认为经济是一个独立的领域, 而是认为它是重力的核心, 是社会所有领域的统一和连接。经济结构起初直接决定了人们的实践活动, 但却只是间接地决定了想象和思维的对象。^②“决定”并不意味着这些客体是物质利益的纯粹“反映”。正如他所指出的, “没有一个历史事实不是依赖于作为基础的经济结构的种种条件而产生的; 同时, 也没有一个历史事件不是以一定的社会意识形式为先导的、由它相伴随和由它所跟随的”^③。所以, 这些形式都是客观历史的组成部分, 它们与经济结构之间的关系并不简单, 而是经过中介的和复杂的。

普列汉诺夫(他本人受到拉布里奥拉著述的影响) 继续反对粗糙的经济决定论, 但他对意识形态概念的使用却与拉布里奥拉有所不同。实际上, 他的著述中已体现出逐渐增加的肯定性的意识形态概念内涵。特别是他对“意识形态上层建筑”的扩展性使用更是标志着这一根本性转变的初见端倪——可以在受到恩格斯高度赞扬的1891年的一篇论文中找到普列汉诺夫的这一表述。^④ 而且, 普列汉

① Labriola, *Essais sur la conception materialiste de l'histoire*, p. 139. 也参见 [意] 拉布里奥拉:《关于历史唯物主义》, 72 页。

② Ibid., p. 226.

③ Ibid., p. 122. 也参见 [意] 拉布里奥拉:《关于历史唯物主义》, 63 页。

④ G. Plekhanov, “For the Sixtieth Anniversary of Hegel's Death”, in *Selected Philosophical Works*, Lawrence & Wishart, London, 1977, vol. I, p. 420.

诺夫还在很多地方用这一扩展性表述来替代马克思的相关论述，以表明马克思本人也常这样使用，这就使得问题变得更加复杂和模糊起来。例如，马克思的1859年“序言”在普列汉诺夫的表述中就变成了：“马克思自己说：‘在特定的经济基础上命定地建筑着适合于它的意识形态的上层建筑。’”^① 在其他地方，他还对《路易·波拿巴的雾月十八日》中的相关段落（即有关情感和虚幻的上层建筑等都有其阶级根源的那段话）进行类似的注解：“意识形态的上层建筑产生的过程是在人们不知不觉之中完成的。”^② 而马克思自己无论在“序言”中还是在《路易·波拿巴的雾月十八日》中都没有使用过“意识形态的上层建筑”这样的表述。

普列汉诺夫的这一表述与某种肯定性的意识形态概念之间存在着一种隐性的关联性：如果“意识形态的上层建筑”包括所有的意识形态形式，那就很难再认为它们都是歪曲的了。但也没有必要由此得出结论说关于普列汉诺夫的这种逻辑关联就一定存在。他显然是在扩展的意义上使用意识形态概念，以使用这个术语涵盖所有的意识形态形式。为了区分两种不同等级的意识形态，也即低级的和高级的意识形态，他说财产法“这种法无疑地是一种意识形态，不过是第一级的，所谓低级的意识形态。应该怎样理解马克思对高级的意识形态，对科学、哲学、艺术等等的观点呢？”^③ 在这里我们首次看到了“意识形态的上层建筑”观是如何直接导致意识形态概念新内涵的诞生。据此，不仅法律而且科学、艺术等都表现为意识形态。这样的论断在其随后的著述中得到了确认。而且，普列汉诺夫还分析了意识形态发展中的阶级斗争的作用，对于他来说，决定问题最后要落实在对不同阶级的意识形态的分析上。正如他所指出的，“阶级

① G. Plekhanov, *The Development of the Monist view of History*, in *Selected Philosophical Works*, vol. I, p. 624. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，149页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965。

② *Ibid.*, p. 638. see also pp. 624, 649. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，153页。

③ *Ibid.*, p. 625. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，150页。

斗争成为各种政治理论产生和发展的动力”^①。然而，这并不意味着人类思维活动没有自己独特的规律。要想了解某一时代的人类思维，就必须研究前一时代的人类思想。的确，某一时代的意识形态家们有可能会遵循（或反对）前一代的思想，但即便是在反对的情况下，他们也绝不会彻底反对前朝所有的思想，而只不过是反对那些代表旧统治秩序的思想罢了，至于其他的部分则大多会被共享。因此，“每个特定时代的思想体系（ideologies）永远是和前一时代的思想体系（ideologies）有密切的——肯定的或否定的——联系”^②。有必要指出的是，普列汉诺夫是在复数的意义上来使用“意识形态家”这个词的，也即认为他们隶属于不同的阶级。他还把意识形态等同于任何时代的“思想状况”，所以读者很难在他这里分辨出“意识形态”和“观念一般”之间的区别。总之，可以发现在普列汉诺夫这里，意识形态概念的肯定性内涵在不断加强。此外，普列汉诺夫还在同拉布里奥拉式的（即反对粗糙地和片面地理解“经济因素”，并试图揭示“政治的”和“意识形态的”要素的能动作用）战斗中继续强化这一新内涵。正是经济结构，即“人们在自己的生产活动过程中所处的那些相互关系”的总和^③，决定了哪一个因素才是主导性的。正如普列汉诺夫所指出的：

经济有时候借助于政治以影响人们的行为，有时则借助于哲学，有时借助于艺术或任何其他意识形态，只有在社会发展的最后的阶段上，经济才以自己本来的经济形态出现于人们的意识中。它往往

① G. Plekhanov, *The Development of the Monist view of History*, in *Selected Philosophical Works*, vol. I, p. 636. see also G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, Lawrence & Wishart, London, pp. 60-63. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，152 页。

② Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, p. 642. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，169 页。

③ G. Plekhanov, “On the Economic Factor”, in *Selected Philosophical Works*, vol. II, p. 272. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《论经济因素》，见《普列汉诺夫哲学著作选集》第 2 卷，曹葆华译，321~332 页，北京，生活·读书·新知三联书店，1961。

借助所有这些因素的和来影响人们，并且这些因素的相互关系以及这些因素之中每个个别因素的力量是依一定经济基础上所产生的是怎样的社会关系为转移的，而这又是由这种基础的性质决定的。^①

普列汉诺夫的上述看法，很多都因列宁的著述和政治实践而得以闻名。早在1883年，普列汉诺夫就写道：“没有革命理论当然就没有名副其实的革命运动。”^②一年后，在《我们的意见分歧》中，他又提出了关于工人阶级政治意识的核心思想，并认为有必要组建工人阶级的政党。与考茨基类似，他坚持认为与社会革命相比，社会民主可为工人带来更多可利用资源，因为“他促进工人阶级的觉悟，没有这种觉悟，和资本家开始严重的斗争是不可能的”^③。以下的这段论述与列宁在1889年的论述更加接近：“要深入工人之中，给他们带去科学，唤醒他们的无产阶级阶级意识，我们的发端于‘知识分子’的革命才能发展成为社会运动的强大力量。”^④然而，普列汉诺夫并不认为知识分子的作用是不可替代的。即便工人阶级不知道自己的作用，也没有什么可以阻挡他们认识到自身的利益所在，并产生出自己的知识分子来。而且，与考茨基相反，他似乎毫不犹豫地认为意识形态中会包含着科学。

当然，直到1898年，第一代马克思主义者中没有一个人（无论是梅林、考茨基、拉布里奥拉还是普列汉诺夫）公开地宣称马克思主义是一种“意识形态”。他们认为马克思主义是一种“理论”或

^① G. Plekhanov, "On the Economic Factor", in *Selected Philosophical Works*, vol. II, p. 275. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《论经济因素》，见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，326页。

^② G. Plekhanov, *Socialism and the Political Struggle*, in *Selected Philosophical Works*, vol. I, p. 90. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《社会主义和政治斗争》，见《普列汉诺夫哲学著作选集》第1卷，刘若水译，98页，北京，生活·读书·新知三联书店，1961。

^③ G. Plekhanov, *Our Differences*, in *Selected Philosophical Works*, vol. I, p. 340. 也参见 [俄] 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》，276页，北京，生活·读书·新知三联书店，1961。

^④ G. Plekhanov, *A New Champion of Autocracy, or Mr L. Tikhomirov's Grief*, in *Selected Philosophical Works*, vol. I, p. 400.

“科学”。首先指出来马克思主义是一种意识形态的是伯恩斯坦——在寻求回答近代社会主义在何种意义上应该被视为现实的或意识形态之际，他提出了这个论题。^① 为了回答这个问题，伯恩斯坦比较了近代社会主义与早先的社会主义理论之间的区别。在这里，他说“社会主义作为一种学说原来是纯粹的空想（pure ideology），这是谁也不否认的”^②，因为它是建立在诸如基督教、平等和正义等观念基础之上的，旨在倡导社会变革。可问题是，近代社会主义是否已克服了意识形态？是否无产阶级关于国家、经济和历史的思想已经摆脱了意识形态的束缚？伯恩斯坦的回答是：“绝对没有。”^③ 马克思主义是一种“道德冲动”，作为其思想动机的就是一种意识形态。无产阶级的思想当然就其本身来说是现实的，因为它们用物质因素来解释人类社会的演化，但它们依然还属于思维中的反思，因此“必然是带有意识形态色彩的”^④。

所有关于未来社会发展的理论，无论它们有多唯物主义，都包含着意识形态的基础，只要物质利益依然被视为一种观念：“我们就拿‘作为阶级组织起来的无产者’来说吧，需要先有多少空想（ideology），工人才感觉自己是无产者。”^⑤ 通过将意识形态等同于观念和思想，伯恩斯坦所做的不过就是重复梅林和考茨基业已说过的，但他所得出的结论却截然不同，这个结论就是：马克思主义必然是一种意识形态。这显然是一种十足的肯定性的意识形态概念，尽管伯恩斯坦因其“修正主义”的马克思主义立场而受到了批判，但却没有人对他的这一点进行过有力的批判。普列汉诺夫甚至写了

① E. Bernstein, “Das realistische und das ideologische Moment im Socialismus”, in *Zur Geschichte und Theorie des Socialismus*, Berlin and Bern, 1901, p. 262.

② E. Bernstein, “Das realistische und das ideologische Moment im Socialismus”, in *Zur Geschichte und Theorie des Socialismus*, Berlin and Bern, 1901, p. 267. 也参见《伯恩斯坦文选》，殷叙彝译，75页，北京，人民出版社，2008。

③ Ibid., p. 271.

④ Ibid., p. 272.

⑤ Ibid., p. 282. 也参见《伯恩斯坦文选》，88页。

一篇专门的文章^①来批判伯恩斯坦，以反对伯恩斯坦的唯物主义观以及他的不恰当的方法，但也没提及他把马克思主义称为意识形态的不当之处。这说明第一代马克思主义者并不认为捍卫一种否定性的意识形态概念对于维护马克思主义的本质、反对修正主义来说有多重要。而在我看来，造成这一事实的重要原因就在于他们都还没有接触到《德意志意识形态》。具有讽刺意味的是，有证据显示，伯恩斯坦可能是最早有机会直接接触到《德意志意识形态》原始手稿的少数几个早期“马克思主义者”之一。他不仅于1904年出版了其中的一部分，而且还在编辑的过程中删除了其中的一些段落。^②这就说明或许他的修正主义倾向要比第一代马克思主义者所想象的还要严重。

四、肯定性意识形态概念到来的时代：列宁

《德意志意识形态》文本的重大缺席，或许对于肯定性意识形态概念内涵的诞生产生了巨大影响，但它本身却无法用来解释肯定性意识形态观的诞生。对中性意识形态概念演化的任何一种解释，都必须超越纯粹思辨的领域。毕竟，我们不能忘了，理论反思必然是受政治斗争影响的，也是受经济生产形式影响的。在这个意义上，复杂的思想发展过程的根源，不能用纯粹否定（在“无”的意义上）或偶然性来解释，也不能仅仅在理论演化的内部逻辑中得到合理解释。的确，意识形态概念内涵的演变，固然不能简单地还原成经济过程或政治过程，但它们却一定是与这些过程相关的，而且是以后者为条件的。19世纪最后十年见证了资本主义经济组织的关键性变革，也即出现了垄断的、帝国主义扩张。新的政治气候催生了工人运动和政党建设，特别是在中欧。

佩里·安德森已正确指出，这是一个“马克思主义文化的地理轴心从东欧转向中欧的时代”，与此相应的是“东欧的民众反对古代

^① G. Plekhanov, "Bernstein and Materialism", in *Selected Philosophical Works*, vol. II, pp. 326-329.

^② 参见英文版《德意志意识形态》（非节选本），587页和注释7。

社会的反抗活动”。在安德森看来，这一要素“为新理论形式的诞生创造了条件，其直接基础就是无产阶级革命和政党组织的建立”^①。这对我们理解意识形态概念的演化，以及解释列宁在这一过程中的核心作用至关重要。的确，在考茨基、普列汉诺夫和伯恩斯坦那里，意识形态概念的肯定性内涵已经出现，但只是到了列宁这里，肯定性意识形态概念才得以广泛传播。毫无疑问，列宁是马克思主义阶级斗争的政治理论的最令人信服和最强有力的创始人。当然，这可部分地解释为列宁所身处的历史条件所致。列宁所面临的是一个充满政治矛盾的国家，所以他必须创造“俄国无产阶级成功地夺取政权的斗争所需要的思想和方法”^②。对政治阶级斗争的强调与肯定性意识形态概念之间的关联性并非一眼就能看出来的显见的事。但还是有理由期待在极端对立的情况下，“阶级观”和“阶级利益”拥有空前的重要性；而在相对平静的情况下，统治阶级的思想受到的挑战则要小得多。斗争的重要性必然会导致矛盾的激化，特别是在思想领域。占统治地位的思想似乎公开地与统治阶级的政治利益关联在一起，并因此遭到了强烈的批判。而对占统治地位的思想的批判就成了被统治阶级政治利益的表达方式了。简言之，处于冲突中的阶级政治观获得了一种新的重要性，因此有必要对之进行系统说明。而对意识形态概念的扩展性解释恰好可以承担这一使命。如果统治阶级的政治思想等同于一种意识形态，那么对这一意识形态的批判就可以从不同的阶级立场来开展——其中每一种立场都包含着各自不同的政治思想观。在扩展的意义上说批判是立足于不同的意识形态立场来进行的，是很具有诱惑力的说法。^③ 因此对统治阶级意识形态的批判也就表现为一种

① Anderson, *Considerations on Western Marxism*, pp. 7, 11. 也参见 [英] 佩里·安德森：《西方马克思主义的探讨》，19页，北京，人民出版社，1981。

② Ibid., p. 11. 也参见 [英] 佩里·安德森：《西方马克思主义的探讨》，19页。

③ F. Castillo, “El problem de la Praxis en el teología de la liberación”, *Wilhelms Universität, Munster*, pp. 226-227.

意识形态，一种被统治阶级的意识形态。但值此之际，意识形态的否定性内涵就被替换了，新的认识论意义上的中性的意识形态概念开始出现，并日益获得肯定性内涵，指代所有阶级的立场和观点。^①于是意识形态现在就指的是阶级政治思想，而不是对矛盾的掩饰。这里的悖论是：这一替换恰是在对矛盾的强调中被提上议事日程的，也即现在需要揭示意识形态和统治阶级利益的关系，而借助于认识“对统治阶级意识形态的批判”与“被统治阶级的意识形态”之间的关联性则有可能有助于揭示意识形态和统治阶级利益之间的关系问题。

列宁以一种理论化的方式表达了这一实践活动，在此过程中他无疑受到了考茨基和普列汉诺夫的影响——实际上，他们正是最受列宁尊敬的两位第一代马克思主义理论家。从一开始，列宁对于意识形态概念的理解就一直是中性的。在1894年的一份具有理论重要性的早期著述中，列宁在一般性层面区分了“物质社会关系”和“意识形态社会关系”。前者的形成“没有经过人类意识”，而且也是重复和定期发生的社会现象，并因此使得科学分析得以成为可能；后者是这样一些关系，它们“在形成前就已经过人类意识”的环节，所以它们“只是构成了前者的上层建筑”^②。这里，列宁明显地把意识形态等同于全部的社会意识形式，并大谈“无产阶级的意识形态领导人”^③。

不过，最明显地体现政治斗争的实际需要对于意识形态概念的影响的文献，还是《怎么办？》。正是在这里，不同阶级利益与不同的意识形态之间的关系才得以牢固确立。列宁描述了一种高度对抗

① 我区别性地将这一新意识形态概念称之为“肯定性”或“中性”内涵的意识形态概念。不过，它们都指的是同一概念的不同方面。“中性”指的是这一意识形态概念不再对思想的有效性或准确性进行判断；“肯定性”指的是这一意识形态概念表达的是一个社会的政治观和所有阶级的利益，或换个说法，社会客观上是一个包括有各种社会意识形式（forms of social consciousness）的总体。

② V. I. Lenin, “What the ‘Friends of the People’ are and how they fight the Social-Democrats”, in *Collected Works*, Progress, Moscow, 1960. vol. I, pp. 140, 151.

③ Ibid., pp. 298, 199.

性的政治斗争，它决定了“既然工人群众自己决不能在他们运动进程中创造出独立的思想体系(ideology)，那么问题只能是这样：或者是资产阶级的思想体系(ideology)，或者是社会主义的思想体系(ideology)。这里中间的东西是没有的（因为人类没有创造过任何‘第三种’思想体系(ideology)，而且一般说来，在为阶级矛盾所分裂的社会中，任何时候也不能有非阶级的或超阶级的思想体系(ideology)）”^①。列宁强调要在工人阶级的自发意识真正的、“社会—民主的”阶级意识之间进行区分：前者是意识的一种“混杂形式”，它产生于工人阶级的自发活动，是工联主义的表现；后者则是一种政治的和理论化的意识形态，它来自于工人阶级自发运动外部的知识分子。在列宁看来，“阶级政治意识只能从‘外部’灌输给工人”，因为“各国的历史都证明：工人阶级单靠自己本身的力量，只能形成工联主义的意识”^②。关于科学与工人阶级之间的关系问题，列宁继承了考茨基的观点（考茨基则继承的是一种拉塞尔式的观点），即认为社会主义理论来自于知识分子所系统化的哲学和经济学理论，“但工人运动的自发发展……是社会民主主义意识相互作用发展的结果”^③，因此应该由政党来完成这一灌输的任务。

我们认为有趣的是，在两种阶级意识之间所作的这一区分，与资产阶级意识形态和社会主义意识形态之间的区分并不相符。据此，意识形态是根据其与阶级利益的关系来进行界定的。但从这里出发并不能得出结论说所有由本阶级产生的思想都一定会为该阶级的利益服务。特别是，无产阶级的自发意识未必就会为无产阶级的利益服务。相反，“工人运动自发的的发展，就恰恰是使它受资产阶级思想体系(ideology)的支配”^④。列宁认为，个中原因就在于资产阶级

① V. I. Lenin, *What is to be done?*, Foreign Language Press, Peking, 1975, p. 48。也参见列宁：《怎么办？》，38页，北京，人民出版社，1974。

② Ibid., pp. 98, 37。另参见列宁：《怎么办？》，30页。

③ Ibid., p. 37。另参见列宁：《怎么办？》，30页。

④ Ibid., p. 49。另参见列宁：《怎么办？》，39页。

意识形态比社会主义意识形态要成熟，而且发育得更加完备，因此更容易获得受众的欢迎。因此，列宁是从功能而非谱系的角度出发来考察意识形态和阶级利益之间的关系的。一个阶级有可能会从比自己更强大的其他阶级的立场出发来“思考”问题，并因此得以再造出一种与自身利益相左的意识形态。同样，同一种意识形态标签有可能会掩盖利益的对抗性本质。例如，列宁就说“有一种社会主义，它代表着将代替资产阶级的那个阶级的思想体系（ideology），也有另一种社会主义，它是同那些被资产阶级所代替的阶级的思想体系（ideology）相适应的”^①。

正如在《怎么办？》中所提出的，列宁的看法遭到了其他马克思主义者的强烈批评和激烈反对。比如普列汉诺夫就指出，独立于工人阶级运动之外的社会主义理论注定是唯心主义的。乌托邦社会主义就是独立于无产阶级之外而产生的，但它却不是马克思主义的。自发的工人阶级运动也并非只能收获到一种工联主义的意识。巴黎公社和英国宪章运动证明，自发性未必就意味着工联主义意识。普列汉诺夫指责列宁把工人阶级贬低为一种被动的主体，因为列宁采取的是一种非历史的态度来对待走向社会主义的过程，即认为通过把社会主义知识分子组成政党，然后才能领导工人阶级争取社会主义的胜利。^② 托洛茨基所说的“替代论”（substitutism）则揭示了列宁对于无产阶级（作为一个革命阶级）的不信任有可能会导致的恶劣后果：正如不能依赖阶级自身的活动一样，一定要以一个能将之整合为一种力量的集团来替代它——于是家长式作风、操控和官僚制危险就有了存在的可能性。的确，也可能会出现另外一种替代方式，即用

^① V. I. Lenin, “Leon Tolstoy and his Epoch”, in *Collected Works*, vol. XXVII, pp. 83, 49-53. 也参见《列宁全集》，中文2版，第20卷，103页，北京，人民出版社，1989。

^② 关于收录在《Iskra》中的几篇文章对普列汉诺夫立场的很好说明，请参见 H. Weber, *Marxisme et conscience de classe*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1975, pp. 135-140.

政党机制来取代政党，以及最终，用一个独裁者来替代中央委员会。^①

罗莎·卢森堡以其特有的方式指责列宁的布朗基主义试图把一个密谋的组织强加给群众。她并没有整个地否认中央集权的重要性，而只是反对用一种叛乱集团的军事战略来作为社会民主的替代方案。她承认即便是在客观条件成熟的情况下，工人阶级的大部分也还是没有做好夺取政权的准备。但正是在斗争的过程中，工人会克服自身的缺陷。正如马克思曾思考过的，从自身的经验、错误中吸取教训，就可以获得对斗争客观性的自觉意识。^② 无论如何，所有批评者都没有质疑列宁的意识形态观，即认为意识形态是阶级利益的表达这一观点。“替代论”和“布朗基主义”的批评并不准确，因为列宁实际上并没有认为政党就是新的革命主体，他总是认为必须在政党与群众之间建立一种辩证的关系，而不是要把阶级视为纯粹被动的主体。然而，普列汉诺夫对于唯心主义的观察却意味着要将马克思主义视为一种独立于工人阶级之外的发展过程，这样一种看法更加具有穿透性，因为列宁并没有就其论述提供任何限定条件。

列宁的观点中存在着一个持久的问题，在《什么是人民之友以及他们是如何反对社会民主党的？》中就已存在一个明显的对比，即在“一般意识的决定性”与“马克思主义本身缺乏明显的决定性”之间的对比关系。尽管对于意识一般的理解可以借助于分析基本经济关系而得以实现，但马克思的理论却被上升为一种科学的突破，主要被解释为是由于马克思本人的天才所致。《怎么办？》所做的不

① L. Trotsky, *Nos taches politiques*, Editions Bellefond, Paris, 1970, pp. 123-129. 这一批评似有夸张之嫌，因为列宁肯定没有打算用阶级来“替代”政党。后来，托洛茨基放弃了这一立场，毫无保留地采用了列宁的观点。可后来布尔什维克党内部的发展肯定是更接近于这一替代论。布哈林对阶级意识的说明就是这一演化的理论表达，即认为政党是阶级的代表，而党的领导人则是政党的代表，它们之间不存在任何矛盾。既然无产阶级在其意识上并不是铁板一块，那党就有必要将它们统一起来；而由于党的内部又会出现其他一些分歧，所以领导人就有必要来整合整个政党。因此，“将作为阶级之代表的党与阶级对立起来是荒唐的，同样，将党与其领导人对立起来也是荒唐的”（N. Bukharin, *Historical Materialism*, University of Michigan Press, 1969, pp. 305-306）。

② R. Luxemburg, *Organizational Question of Social Democracy*, in M. A. Waters (ed.), *Rosa Luxemburg Speaks*, Pathfinder Press, New York, 1970, pp. 112-130.

过是确认这一科学观，仿佛它是存在于社会决定性之外的。如果列宁只是说马克思主义并不是阶级斗争的自发产物，也不是无产阶级集体自发产物的话，那么问题可能就不会如此严重了。但他的论述似乎走得更远，而不仅仅是在说马克思主义的产生“是独立于自发的工人阶级运动之外的”。

值得一提的是，列宁的社会主义意识观，是对三个不同的概念进行综合的产物，这三个概念分别是：意识形态、阶级意识和科学。社会主义理论据称同时是这三种东西。它是无产阶级的意识形态，乃是因为它表达了无产阶级的利益。但出于同样的原因，它也是无产阶级可靠的阶级意识，以区别于自发的工联主义意识。而且，鉴于社会主义意识形态的正确性，也鉴于它是由科学的知识分子所提出的，因此它也是科学的。正如列宁所指出的：“任何思想体系（ideology）都是受历史条件制约的，可是，任何科学的思想体系（例如不同于宗教的思想体系）都和客观真理、绝对自然相符合，这是无条件的。”^①因此，只要一关联到工人阶级，科学、意识形态和阶级意识就走到了一起。社会主义意识的内容是由科学来提供的，也表达了无产阶级的“天才的阶级意识”。这一看法应该与马克思本人的观点相对比：对于马克思来说，尽管历史唯物主义是知识分子构建的一种科学，但阶级意识却是无产阶级的现实实践活动所固有的直接产物，意识形态也是一种旨在掩盖真实矛盾关系的歪曲的意识形式。

因此，在列宁这里，意识形态概念被彻底中性化了。如果资产阶级意识形态或宗教意识形态是非科学的，那并非因为它们是“意识形态”，而是因为它们是“资产阶级的”或“宗教的”。意识形态概念的否定性内涵由此被剥离了。即便是在列宁与修正主义者论战的时候，他也没有攻击伯恩施坦的意识形态观，也没有因为修正主义是一种意识形态而反对它。修正主义被指责为是“小资产阶级世界观”的一部分。意识形态在这里被视为理论斗争的“领域”，它表

^① V. I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, Foreign Languages Press, Peking, 1972, p. 153. 也参见《列宁全集》，中文2版，第18卷，137页，北京，人民出版社，1988。

达的是不同的阶级利益。这些对抗性的阶级利益是通过不同的阶级意识形态（以一个阶级反对另外一个阶级的“意识形态斗争”的形式）来得以体现的。正如列宁所说的，“这种思想（ideology）是同马克思主义内部的反马克思主义派别的修正主义进行斗争……这是无产阶级向前发展的前序，对资产阶级的削弱是其次的”^①。因此，在列宁这里，意识形态概念内涵的演变过程开始具体化。这当然与他的著述的权威性以及他所领导的实际政治运动所取得的成就有关，正是这一切使得他的意识形态观最终成为主导性的解释。正如列宁自己所意识到的，同时也是安德森所指出的，列宁政治成就的基础就在于俄国群众的革命干劲，正是他们基本的自发活动，才使得俄国专制主义的垮台迫在眉睫，“才使得列宁有可能极大地丰富马克思主义的理论”^②。尽管从主要方面来看这一扩张波及了马克思政治理论的未开发领域，但具体到意识形态概念来说，它却彻底改变了马克思最初的意识形态观。人们不禁会怀疑，如果列宁当初阅读了《德意志意识形态》，事情是否还会如此发生？无论如何，列宁的意识形态观在其身后的意识形态概念演化过程中发挥着关键性作用。

五、卢卡奇的意识形态观

卢卡奇的马克思主义也不能例外于列宁的理论遗产。从他 20 世纪 20 年代的第一篇论文起，列宁的思想就已处于卢卡奇理论关注的核心，这尤其明显地表现在卢卡奇的意识形态观中——在这个领域中，卢卡奇的原创性是众所周知的，但在我看来，实际上，卢卡奇的意识形态观与列宁的意识形态观相比，并没有发生根本性的变化。列宁在（表现为工人阶级的自发意识的）资产阶级工联主义意识形态与（由知识分子所构建的）无产阶级科学意识形态之间所作的区分，被卢卡奇所吸收，并转换为卢卡奇式的著名区分之中，这就是

^① V. I. Lenin, “Marxism and Revisionism”, in *Collected Works*, vol. XXV, p. 39. 也参见列宁：《马克思主义和修正主义》，5~6 页，北京，北京出版社，1963。

^② Anderson, *Consideration on Western Marxism*, p. 12. 也参见 [英] 佩里·安德森：《西方马克思主义的探讨》，20 页。

在“心理学的阶级意识”与“被赋予的 (imputed) 阶级意识”之间的区分。^① 卢卡奇在给《历史与阶级意识》所写的具有自我批评性的序言中（写于1967年），公开承认他所作的这一区分与“列宁在《怎么办？》中所作的区分并无二致”^②。尽管这一声明遭到质疑，但其间的关联性却是显而易见的。琼斯（Stedman Jones）认为，列宁式的“自发—科学区分”与卢卡奇式的“经验意识与有限的阶级意识区分”的主要不同就在于，前者允许科学自主性的存在，而后者则把科学下降为意识。^③ 这样的看法中也不乏合理之处，但我认为，同样也可以认为列宁把阶级意识下降为科学，因此最终（尽管从不同的视角）两个人都没能在科学与意识形态之间进行合理区分。

我还是倾向于同意麦卡尼的阐释，因为他的阐释（尽管也看到了一些差异）承认这两种区分之间的相似性。^④ 不过这还不是可用来证明“卢卡奇是基本赞同列宁的意识形态观的”唯一证据。大体回顾一下卢卡奇的论文就可以直接看出他使用“意识形态”或“意识形态的”术语来同时指代资产阶级和无产阶级的意识，在这里并没有包含任何否定性内涵。例如，他认为马克思主义是“正在争取解放的无产阶级的意识形态表现”^⑤，并认为历史唯物主义是“战斗无产阶级的意识形态”^⑥。在其他地方，卢卡奇还解释道：“革命的命运（以及与此关联的是人类的命运）要取决于无产阶级在意识形

^① G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, London, 1971, p. 51. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，107页，北京，商务印书馆，1999。

^② Ibid., p. xviii.

^③ G. Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation”, *New Left Review*, no. 70, 1971, pp. 53-54.

^④ See J. McCarney, *The Real World of Ideology*, Harvester Press, Brighton, 1980, p. 44. 无论如何，我不同意麦卡尼的做法，因为他试图混淆马克思的意识形态概念和卢卡奇的意识形态概念之间的关系。

^⑤ Lukács, *History and Class Consciousness*, pp. 258-259. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，353页。

^⑥ Ibid., p. 228. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，317页。

态上的成熟程度，即取决于它的阶级意识。……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。”^①同时，他还提及“资产阶级意识形态”，并将之与无产阶级意识形态进行比较。尽管前者在资产阶级反对封建主义的斗争时期还是果断的，但随后便从内部腐化了；后者则是“最强大的武器”，它使得资产阶级“在意识形态方面向历史唯物主义投降”^②。而且，“在意识形态上克服资本主义的力量”并非易事，因为“无产阶级在意识形态方面还要走很远的路程”^③。除了资产阶级和无产阶级意识形态之外，也还存在着一种“广大小资产阶级群众的意识形态”^④，它把国家看作是一种绝对机制。如果无产阶级不能赋予国家以它所必需的最低权威性，那么这些小资产阶级团体就会退而加入资产阶级的队伍。

简言之，有充分的证据证明卢卡奇认为意识形态就是不同阶级利益的表达，且它们彼此之间是斗争关系。在实际解决资本主义矛盾之前，必须先解决“意识形态的危机”^⑤。可奇怪的是，大多数卢卡奇意识形态观阐释者，特别是那些居于思想潮流前锋的人，似乎并没有看到这一事实。实际上（除了一个著名的例外^⑥），大家已公认卢卡奇把意识形态定义为虚假意识。比如罗森·麦克唐纳（Roisin McDonough）就直接写了一篇以此为题的文章《作为虚假意识的意识形态：卢卡奇》。^⑦丹尼尔·亚当（Diane Adlam）等人在其《意识形态和意识》中指出：“卢卡奇著述中的核心思想就是认为意识形态是虚假意识，

① Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 70. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，131~132 页。

② Ibid., pp. 224-227. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，313~316 页。

③ Ibid., p. 80. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，144 页。

④ Ibid., pp. 266-267. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，362 页。

⑤ Ibid., p. 79. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，144 页。

⑥ See McCarney, *The Real World of Ideology*.

⑦ R. McDonough, "Ideology as False Consciousness: Lu kács", in Center for Contemporary Cultural Studies, *On Ideology*, Hutchinson, London, 1978.

是悬挂在人们眼前的歪曲之幕……是一种虚幻。”^① 立足于一种完全不同的理论视角，塞林格确信：“卢卡奇在大多数时间都是在一种贬低的意义上使用（由创始人所创立的）‘意识形态’概念的；但与此不一致的是，他偶尔也在肯定的意义上使用它，像伯恩斯坦特别是列宁所做的那样。”^② 至少塞林格承认这种“偶尔”使用肯定性意识形态概念的做法是与卢卡奇所谓的“大多数时间”（据说是建立在误认的基础之上）的做法也即在否定性意义上使用意识形态概念之间是一种不一致的关系。事实上塞林格误把对资产阶级意识形态的批判性评价认为是否定性的意识形态概念。卢卡奇当然会批判资产阶级意识形态，但这不是因为它是意识形态的，而是因为它所固有的资产阶级的局限性。在把资产阶级意识形态当作虚假意识来批判和主张一种肯定性的意识形态概念之间并不存在矛盾之处。这样的肯定性概念包含有将概念中性化的倾向以便它可用来说明不同的阶级利益。卢卡奇对不同的意识形态所作的认识论评估，是依据任何特定阶级所固有的局限性或潜力来作出的，但这已与意识形态概念本身没有什么关系了。

这样的非一致性指责源自于一种误认，即误把卢卡奇的虚假意识论进行了不适当的扩展。我待会儿会回过头来再探讨这个问题。在塞林格的解释中还存在另外一个错误之处，即他认为马克思和恩格斯所创建的否定性意义上的意识形态概念就是一种虚假意识观。我在本书第一章中已指出马克思的意识形态观要远比这一判断复杂得多，我也会在接下来的第三章中揭示塞林格的这一断言是多么经不起推敲。无论是马克思、恩格斯，还是卢卡奇，他们都没有抱持列宁的肯定性意识形态观。下面我们来考察卢卡奇有关虚假意识的论述。最有名的段落就是：“人们自己采取他们的历史行动，并且是

^① D. Adlam et al., “Psychology, Ideology and the Human Subject”, *Ideology and Consciousness*, no. 1, May 1977, p. 15.

^② M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 67.

有意识地完成他们的历史行动的，但是就像恩格斯在他致梅林的信中强调的那样，这是一种虚假的意识。”^① 这一论断的要害就在于以下这一事实，即恩格斯所说的虚假意识是在试图对意识形态一般作出界定的语境中提出来的。^② 在别的地方，卢卡奇也认为：“在过去的阶级斗争中，各种不同的意识形态，宗教的、伦理的和其他的‘虚假意识’形式都是决定性的。”^③ 这里他似乎将意识形态等同于虚假意识。最后，卢卡奇指出，“如果无产阶级有意识地和坚决地用自己的力量来对抗它的力量”，资本主义将无法保持它的地位，他还补充说，“只有意识形态是这种反对行动的障碍”^④，此时的卢卡奇显然是认为意识形态在一般的意义上具有一种否定性内涵。

必须承认的是，很容易匆忙得出肤浅的结论认为卢卡奇的意识形态观就是虚假意识论。许多阐释者就是这样做的。但从上文相关引述来看，卢卡奇是在完全不同的意义上来探讨无产阶级意识形态问题的，只要仔细分析这些引述——它们表面上似乎是在支持相反的论点——就可以发现事实并非如初看上去那么简单。只要充分领会上下文语境，明显的矛盾就会消失。在上述三处引文中，卢卡奇都在试图对比具体的意识形式也即真正的无产阶级阶级意识，与资产阶级意识形态或更一般性的以往的各种意识形态。第一处引文并不意味着一种一般性的意识形态定义——只要虚假意识还只是“历史总体性的一个方面”和“历史进程的一个阶段”。的确，这一虚假意识可能会影响无产阶级的经验既定意识，但却无法影响它的“归因 (ascribed) 意识”，因为得益于其优越的历史地位，无产阶级能够理解历史的“真正动力”。因此，无产阶级的阶级意识不是虚假意识，尽管它可以被说成是意识形态的。相反地，卢卡奇十分明

① Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 50. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，105 页。

② Engels, *Letter to Mehring*, p. 434.

③ Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 224. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，312 页。

④ Ibid., p. 262. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，357 页。

确地解释了资产阶级阶级意识虚假性的原因：资产阶级的阶级意识之所以是虚假的，不是因为它是意识形态的，而是因为资产阶级的阶级立场的结构性局限所致。正如他所指出的，“使资产阶级的阶级意识成为‘虚假’意识的界限是客观存在的，它就是阶级地位本身”^①。

所以决定意识形态是否具有虚假性的因素，是意识形态为其提供利益服务的那个阶级的结构性地位。第二处引文亦同此理。以往的意识形态被说成是一种虚假的意识形式，但这是在无产阶级的阶级斗争的语境中提出的论断，因为“在对无掩饰的真理的阐明中找到了自己的斗争口号，同时也找到了最强大的武器”^②。同样，当卢卡奇说“只有意识形态是这种反对行动的障碍”的时候，他并非意指意识形态一般，而指的是资产阶级意识形态或更加具体地指表现为“人的自然环境”的司法和国家的直接产物。与这种意识形态产物相对立，卢卡奇提出了作为“无产阶级的意识形态表现”^③的马克思主义。因此很明显，卢卡奇所秉承的是一种肯定性的或中性的意识形态观，而他对虚假意识形态的论断只适用于具体的阶级意识形态而非无产阶级意识形态。当然，这并不意味着无产阶级作为一个阶级就能幸免于虚假意识之外。需要指出的是，卢卡奇认为，虚假意识也可以是无产阶级经验的或心理学式的意识中找到。但这不应该被混同为作为“真正”意识的马克思主义、无产阶级意识形态。因此，卢卡奇的虚假意识分析并非旨在为意识形态概念本身提供本质性要素，而是力图描述资产阶级意识形态的属性。

无论如何，列宁和卢卡奇之间的连续性还是受到了来自各个方面的挑战。普兰查斯以及上文中提到过的琼斯已从结构主义立场出发，对卢卡奇的意识形态观进行了全面的批判。实际上，他们认为

① Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 54. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，110 页。

② Ibid., p. 224. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，312~313 页。

③ Ibid., p. 258. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，353 页。

卢卡奇的理论存在如下三个方面的缺陷：其一，由于它认为意识形态是阶级的世界观，所以占统治地位的意识形态就没有了任何具体的自主性，而不过是对统治阶级生存状态的“纯粹”、简单的反映。在这里，阶级主体及其意识形态之间的关系是根据谱系来表征的，这就掩盖了占统治地位的意识形态反映的是各阶级之间的政治关系这一事实。正如普兰查斯所指出的，这样的一种看法无法“在各阶级（而非政治上占统治地位的阶级）意识形态范围内确立主导意识形态要素的存在”^①。这与列宁关于阶级与意识形态之间关系的更为复杂的论述形成了鲜明的对比。

其二，资产阶级意识形态控制似乎缺乏制度性的维持机制。用琼斯的话来说就是：

卢卡奇对于资产阶级意识形态控制的所有解释，可归结为从不可见的商品异化解放出来……卢卡奇的这一解释中最惊人、最彻底的缺陷当然就是，资产阶级政权的整个制度性结构、改良主义者的工会、报纸、学校、教会、家庭等都鲜被提及。^②

这与列宁关于对资产阶级意识形态形式和机制的优先性考量之间又存在着鲜明的对比。

其三，据称卢卡奇的观点无法解释自发的工人阶级意识的意识形态污染问题。如果每一种意识形态都是在真空中发挥作用，“不可能说明工人阶级意识形态永远具有受到占统治地位的和小资产阶级的意识形态沾染的可能性”^③。这会导致自发论，因为“工人阶级意识形态被认作是掌握了马克思主义科学的钥匙”^④。当然，这也与列

① N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, New Left Books, London, 1973, p. 205.

② G. Stedman Jones, "The Marxism of the Early Lukács", pp. 48-49.

③ Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, p. 205. 也参见 [希] 普兰查斯：《政治权利和社会阶级》，叶林等译，224页，北京，中国社会科学出版社，1982。

④ Ibid., p. 262. 也参见 [希] 普兰查斯：《政治权利和社会阶级》，224页。

宁对工人阶级自发意识所采取的不信任态度之间大相径庭。由此可见，普兰查斯和琼斯都认为在卢卡奇和列宁之间不存在理论上的连续性。但我认为，如果参考卢卡奇的著述，他们所得出的这种对比结果就显得十分令人奇怪了。因为根据我对卢卡奇本人著述的阅读，所得出的结论却无法支持他们的观点。这或许与阿拉托和布伦尼斯（Arato and Breines）所说的立场有关，即许多研究都把卢卡奇的观点归结为某种思想渊源使然。如普兰查斯就在卢卡奇和马克斯·韦伯之间划了等号，但正如麦卡尼所指出的，他的批评却没有具体参考卢卡奇本人的著述。^① 鉴于此，有必要让自己详细了解正在进行的论证的内容是什么。首先，很容易错误地认为在卢卡奇那里意识形态就是“阶级主体背上负担的诸多盘子”——如普兰查斯所说的——如果这一特点可用来说明阶级和它的意识形态之间的任何一种谱系关系的话。批评者所忽视的正是这样一个事实，即卢卡奇的确在阶级意识形态（其归因意识）和阶级的心理学意识之间进行了区分。所以阶级及其意识形态之间的关系是功能性的而非谱系学的。实际上，对于卢卡奇来说，阶级的心理学意识也即阶级自发产生的意识，并不构成其真正的意识形态，也是与后者完全不同的东西。倘若如此，那就很难指责卢卡奇是自发论者了，也就不能指责他没有考量意识形态污染问题了。当然，他和列宁一样都承认资产阶级对无产阶级经验意识的侵蚀，但他不承认占统治地位的意识形态可以主导无产阶级的意识形态，因为这将涉及资产阶级意识形态对马克思主义这一真正意识的控制问题。

的确，正如麦卡尼所敏锐地观察到的，“卢卡奇不仅能够认识到意识形态污染现象并将之理论化，而且这也在他的历史过程论中居

^① See A. Arato and P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Seabury Press, New York, 1979, p. 7; and McCarney, *The Real World of Ideology*, p. 46. See also M. Lowy, *Marxism et romantisme révolutionnaire*, Le Sycomore, Paris, 1979.

于核心地位”^①。几乎不可否认的是，无产阶级为解决其内在“意识形态危机”而开展的阶级斗争一直处于卢卡奇式分析的核心地位。这一意识形态危机源自于这样一个事实，即“无产阶级的阶级意识并不是……在整个无产阶级中以同样的方式发展的”，而且“无产阶级的大部分仍然在思想上受资产阶级的影响”^②。“甚至在资本主义陷入致命危机的时候，广大无产阶级群众依然感到资产阶级的国家、法律和经济是他们生存的唯一可能的环境。”^③根据卢卡奇的分析，机会主义和乌托邦性质是无产阶级意识中的主要问题，这也是卢卡奇分析中的要点。然而，卢卡奇对于资产阶级意识形态主导（即对工人阶级的意识形态控制）的分析也的确与列宁的不同。但这未必意味着他的分析就是错的或是比列宁的差（无论从哪一种意义上说）。

列宁解释了自发的工人运动在意识形态上之于资产阶级意识形态的从属性：“资产阶级思想体系（ideology）的渊源比社会主义思想体系（ideology）久远得多，它经过了更加全面的加工，它拥有的传播工具也多得不能相比。”^④这一解释应与卢卡奇的进行对比，后者强调这一事实之所以出现乃是因为无产阶级是资本主义社会的产物，是从属于资本主义体系的典型生存模式的——也即非人性和物化的生存方式。经济以表面的物—物关系的自然形式来展现自己，这就掩盖了人与人之间的真实关系。由于这些真实的关系是被掩盖着的，所以就很难识别，思维于是就会误认为这些现象形式就是人类存在的真实表达。随着资本主义体系对其表象系统的再生产过程的推进，“物化结构越来越深入地……沉浸入人的意识里”^⑤。所以，

① McCarney, *The Real World of Ideology*, p. 49.

② Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 304. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，402 页。

③ Ibid., p. 262. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，357 页。

④ Lenin, *What is to be Done?*, p. 50. 也参见列宁：《怎么办？》，40 页。

⑤ Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 93. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，159 页。

在列宁那里，无产阶级意识形态的从属性似乎源自于这样一个事实，即资产阶级拥有更强大的传播和转化思想（这些思想都产生于工人阶级经验之外）的手段；而在卢卡奇这里，相反，正是资本主义社会中无产阶级所身处的现状和实践决定了其在意识形态上的从属性地位。换言之，无产阶级未必是受到了来自外部的意识形态的影响，而是本身自发地产生了异化的观念。

卢卡奇并没有否认资产阶级的确拥有更多的传播思想的手段以及其意识形态更加成熟、更加完备，他还进一步解释了意识形态控制的根源，并致力于再现马克思在《资本论》中的相关分析对于理解资本主义意识形态现象的重要性。具有讽刺意味的是，他应该能够预见到，后来的结构主义者所做的全部工作恰是忽视他在这里所作的分析。例如麦弗姆在其关于《资本论》中的意识形态理论的一篇文章中^①，就一次也没有提及卢卡奇，似乎是要拒绝考察卢卡奇的相关学术贡献。这并不是说卢卡奇早期的意识形态观可以免受批评，的确，他应该更多关注意识形态机器问题。但这当然不是借口卢卡奇把意识形态当作虚假意识或是因为他忽视了意识形态污染问题而对他大加批判的理由。在对待阶级与意识形态的关系问题时，他也没有用谱系学的解释来替代列宁的功能性解释。我认为，对卢卡奇的批评可以落实在这里，即卢卡奇一直过高评价了意识形态和意识形态斗争的作用，以至于它们似乎都可以替代现实的政治实践和现实的阶级斗争了。

实际上这是一种有唯心主义嫌疑的倾向，卢卡奇本人也在前文所提到的前言中对此进行了自我批评。正如他所指出的：“然而，我没有认识到，如果不以真正的实践为基础，不以作为其原始形式和模型的劳动为基础，过度夸张实践概念可以走向其反面：重新陷入

^① See J. Mephram, "The Theory of Ideology in *Capital*", *Radical Philosophy*, no. 2, Summer 1972.

唯心主义的直观之中。”^① 这一“重新陷入”的结果是众所周知的：改造事物的不是实践，而是“改造实践的意识”。于是，卢卡奇就可以说无产阶级的思想逐渐变为“改造现实的实践的理論”^②，“每个社会的力量按其本质是一种精神力量”，“只有认识能够使我们从中解放出来”^③。意识不仅在这里获得了全部的自主性，而且还可以凭借自身的力量发挥实践效果。“工人认识到自己是商品，已经是一种实践的认识”，卢卡奇认为，“就是说，这种认识使它所认识的客体发生了一种对象的、结构的变化”^④。因此，他也可以说“这种意识的改革就是革命过程本身”^⑤了。的确，在这一解释中，意识形态居于革命中的核心地位。但这一针对实证主义马克思主义的还原论倾向而做出的一种相反方向的努力却走得太远了，以至于社会对于意识形态的决定性影响几乎都不见了。

在随后的著述中，卢卡奇改正了这一唯心主义观，但同时也还坚持对机械论的和还原论的（特别是“庸俗马克思主义”的）意识形态观采取批判态度。他说：“如果把意识形态看作是经济过程机械的被动产物，那就根本没有理解意识形态的本质。”^⑥ 不过他也指出：“对于外部世界的感知，不是别的，只能是对独立于意识之外的现实存在人的思想、感知和理智等中的反映。”^⑦ 同时，卢卡奇以恰当的方式重申了他的肯定性的意识形态概念。比如他提及“意识形态包括文学和艺术”^⑧，也论及马克思、恩格斯的“唯物主义意识形态”^⑨。因此，由于列宁和卢卡奇的贡献，肯定性的意识形态概念得以在马

① Lukács, *History and Class Consciousness*, p. xviii. 卢卡奇承认他早期对马克思的理解受韦伯和齐美尔的影响很大 (p. ix)。也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，12 页。

② Ibid., p. 205. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，306 页。

③ Ibid., p. 262. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，357 页。

④ Ibid., p. 169. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，258 页。

⑤ Ibid., p. 259. 也参见 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，354 页。

⑥ G. Lukács, “Marx and Engels on Aesthetics”, in *Writer and Critic*, Merlin Press, London, 1978, p. 64.

⑦ Ibid., p. 73.

⑧ Ibid., p. 63.

⑨ Ibid., p. 86.

克思主义传统中牢固确立。但在这一阶段，它还没有充分发挥自己在西方世界马克思主义理论和实践中的创造性潜力。

六、意识形态和霸权

意识形态概念从一种否定性内涵向肯定性内涵的转变，是经由列宁之手而得以全部完成的，并在卢卡奇这里得到了确认。其背后的时代背景则是 20 世纪最初二十年间席卷东欧的新的革命浪潮。然而，俄国革命的胜利却没有能够在其他地方如法再现。于是西欧出现了一个明显的阶级斗争低潮时代。同样，这一历史变革也在意识形态概念的创新发展中有所体现。不过这一次所发生的不是意识形态概念内涵的根本性替换，而是对其相关性的深度挖掘，其目的则旨在探索维护或推翻西方资本主义体系的可能性。从很大程度上来说，这一探索工作最初是由卢卡奇开启的。他赋予意识形态之于革命的重要性，显然标志着一种新的研究路径的开启，在某种意义上，这就是要试图弥补革命客观条件的不足。然而，在这些新困难条件下对意识形态概念探索最完备、最富见地的还要算是葛兰西。经过他的努力，肯定性的意识形态概念收获了其最富有创意的成果。

一开始，葛兰西就比列宁和卢卡奇更加关注意识形态概念本身。列宁和卢卡奇尽管抱持的是一种肯定性的意识形态观，但他们却没有试图将它作为一个概念来加以界定，葛兰西则对这个定义思考良多，尽管他也没有看到《德意志意识形态》，但他却很好地意识到了自己有意予以反对的否定性概念的存在。在葛兰西的努力下，肯定性内涵和否定性内涵之间的转换成了一个自觉的问题、一个理论探讨的对象。葛兰西指出：

我认为，在对意识形态进行价值评估的过程中存在着一个潜在的错误要素，这个错误要素产生于下列事实（这决非偶然），即把一个特定结构的必然的上层建筑，以及特定个人的随意的苦思冥想都

称做意识形态。这个词语的糟糕的意义已经传播开来，结果是对于意识形态概念的理论分析被改变了、变质了。^①

不过很显然，葛兰西所说的否定性意识形态概念，并不是马克思意义上的否定性概念。他所拒斥的是一种作为“随意的苦思冥想”的意识形态观，那也是马克思可能会拒斥的对象。但他并没有意识到一种可替代的否定性概念的存在。在这个意义上来说，葛兰西也因《德意志意识形态》文本的缺席而受到了影响。

葛兰西并没有认识到，与作为随意的表象的意识形态观相反，意识形态也可以是对特定结构的一种必然歪曲的上层建筑。无论如何，有必要指出的是，葛兰西还是认识到了“这个词语的糟糕的意义”（bad sense of word）正是源自于对“这个词语的好的意义”（good sense of word）本身的某种阐释之中。在这一导致不正确的否定性概念的重建过程中，他坚持认为，首先，“把意识形态看作不同于结构的东西，并断言不是意识形态改变结构，而是结构改变意识形态”；其次，“断言一种既定的政治解决方法是‘意识形态的’——也就是说，不足以改变结构的，虽然它自认为能够这样”；最后，“人们然后转而断言每种意识形态都是‘纯粹的’现象，无用而愚蠢，等等”^②。很显然，葛兰西把否定性的意识形态概念等同于一种还原论的和经济主义的形式：意识形态不过是纯粹的附属现象，它反映但不能改变结构，因此是无用的、纯粹的表象。

这使得葛兰西在“有机的意识形态”与“随意的意识形态”之间作出了区分。前者肯定是一种既定的结构，后者则是个人的臆想。作了这种区分之后，葛兰西聚焦于分析有机的意识形态。因此他放

^① A. Gramsci, *Selections from the "Prison Notebooks"*, Lawrence & Wishart, London, 1971, p. 376. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨等译，291~292页，北京，中国社会科学出版社，2000。

^② Ibid., p. 376. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，292页。

弃了否定性的意识形态概念，扩展了肯定性内涵。在这一视角下，意识形态就是一种特殊的“思想体系（system of ideas）”^①、或是“世界观——它含蓄地表现于艺术、法律、经济活动和个人与集体生活的一切表现之中”^②。但意识形态不只是一种世界观或观念系统（或思想体系），它还与激发具体的态度以及为行动提供特定导向有关。这就是为何葛兰西使用了类似于宗教的方式来解释这一领域的原因，他指出，克罗齐所说的宗教就是他所说的意识形态。人们接受宗教“不是从忏悔的意义上，而是从一种世界观和一种相应的行为准则之间的世俗意义的信仰统一上而成其为问题的。但是，为什么不把这种信仰的统一叫做‘意识形态’，甚至干脆叫做‘政治’，而要称其为‘宗教’呢？”^③由此宗教就被认为是联系世界观及其相应的行为规则的纽带。

所以，一种有机的意识形态必须有能力“组织”人民群众，必须能够把自身转化为具体的行为指南。至此，意识形态就具有了社会普遍性，就可以决定社会行动了。没有自觉意识，没有成熟的社会导向，人们是无法采取行动的。而意识形态则正是“这样的领域——人们在其中进行活动并获得对其所处地位的意识，从而进行斗争”^④。马克思的1859年“序言”在这里的影响是明显的：正是在意识形态中，人们开始意识到自己身边的矛盾并为解决这些矛盾而战斗；正是在意识形态中，社会阶级开始意识到自己的地位和历史作用；正是在意识形态中并借助于意识形态，特定阶级才能得以对其他阶级行使霸权（或领导权）。葛兰西的意识形态观的创造性主要是与他的霸权理论联系在一起的，他所说的霸权主要指的是一个阶级团结和凝聚广大群众的能力。这一方面已经在卢卡奇那里呼之欲

① A. Gramsci, *Selections from the "Prison Notebooks"*, Lawrence & Wishart, London, 1971, p. 376. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，292页。

② Ibid., p. 328. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，239页。

③ Ibid., p. 326. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，236页。

④ Ibid., p. 377. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，292页。

出，但卢卡奇所强调的则是这样一个事实，即资产阶级的统治是无法仅仅依靠暴力来维持的，因此对于资产阶级来说就有必要为了自身利益而把整个社会组织起来，正是在这一过程中他们不得不构建一个容易为人们所遵守和理解的世界观 (*Weltanschauung*)。^① 他还认识到，为了使革命成为可能，就需要动摇主导信念系统，在这个意义上，意识形态解放预示着其他方面的发展。然而，霸权观在葛兰西那里还有一种特殊的内涵，即它与西欧的具体状况有关。正如安德森所指出的，霸权是用来“指称明显更加强大和复杂的西欧资产阶级统治的，因为这一统治阻碍了十月革命在西欧的暴发”^②。

然而，任何一种霸权理论都必须面临的问题“是保持整个社会集团——意识形态使之凝聚并使之统一——的意识形态上的统一的问题”^③。换言之，意识形态在葛兰西这里具有一种整合的功效，该功效立足于其自身有能力赢取人民的自愿共识。这种具有世界观品格的霸权体现在“坚定的大众信念”之中，它也“拥有和物质因素一样的能量”。因此统治阶级就会像强调物质因素一样强调意识形态的重要性。这一观念使得葛兰西得以对意识形态与物质要素的关系进行一种非还原论的理解——他将此表述为“历史阵营” (*history bloc*)，其要义就在于：“物质力量是内容，而意识形态是形式——虽然形式和内容之间的这种区分只有纯粹的训导价值——因为如果没有形式，物质力量在历史上就会是不可设想的，而如果没有物质力量，意识形态就只会是个人的幻想。”^④ 另一方面，葛兰西又被指责为犯了“原始的幼稚病”，即天真地以为“政治和意识形态的每一个波动都可被表达和解释成是结构的直接表现”^⑤。所以，尽管无法在意识形态及其物质内容之间进行合适的区分，但在意识形态与社会

① Lukacs, *History and Class Consciousness*, pp. 65, 257.

② Anderson, *Considerations on Western Marxism*, p. 79.

③ Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 328. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，239 页。

④ Ibid., p. 377. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，292 页。

⑤ Ibid., p. 407. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，321 页。

结构之间也不存在任何机械反映关系。这两句话似乎是矛盾的，因为如果结构和上层建筑形成了一个历史阵营，后者又如何能不成为前者的直接表达呢？葛兰西为回答这一问题提供了部分素材。尽管上层建筑反映了结构的发展趋势，但很难确定具体的时间和静态的结构。此外，即便是结构的发展趋势也有可能无法为我们所把握。换言之，借用“趋势”这个词，葛兰西想说的是在结构中没有绝对的必然性。所以结构性的对应关系“只有在结构的整个发展过程完成之后才能对它进行具体的研究和分析，而在发展过程期间，只能进行假设性的研究”^①。在葛兰西看来，这可用来说明为何部分审时度势的政治领导人依然还是会犯（可在后来的历史发展中得到纠正的）政治错误。因此是不可能将每一种具体的意识形态和政治斗争与社会结构的具体因素联系起来的。

正如意识形态是统治阶级获取霸权的领域一样，也正是在这一意识形态之中，无产阶级得以自觉意识到自身的角色并努力争取相对于其他非统治阶级来说的霸权地位。这是一项重要的政治任务，为了能够控制国家政权，无产阶级必须承担这一任务。然而，如果葛兰西提倡无产阶级应该在获取政权之时就全面实现意识形态主导权——像普兰查斯所指认的那样^②，那就是对葛兰西的错误理解了。葛兰西十分清醒地意识到：

在成功夺取国家政权之前，工人阶级总体意识的彻底改造是不可能的；这只能是一种乌托邦空想，因为不首先彻底改造阶级本身的生活方式，阶级意识就不可能得到彻底改造，也就是说，无产阶级必须首先成为统治阶级。^③

① Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 408. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，322页。

② Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, p. 204.

③ A. Gramsci, “Necessita di una preparazione ideologica di massa”, *Scritti Politici*, p. 746; quoted in J. M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, Editions Anthropos, Paris, 1970, p. 207.

无论如何都不能否认葛兰西对阶级意识和无产阶级霸权（作为获取国家权力的手段）理论的重要贡献。而在这里，他同样也受到了卢卡奇的开创性影响。

不过，他们两人的意识形态观之间存在着以下三个主要区别：第一，卢卡奇对意识形态的分析依然是在无差别的和高度复杂性的思想层面来进行的；而葛兰西则把意识形态划分为不同的等级。他区分了四个不同层面的意识形态，也即哲学、宗教、常识和民间传说。^① 哲学是最系统化而严格的意识形态形式，是对某一阶级世界观的最佳表达——佩蒂（Piotte）则指出，从这个意义上说，哲学层面的意识形态对应的是卢卡奇的“归因意识”^②。正如葛兰西所说的，“哲学是智识秩序，而宗教和常识都不能成为这样的东西”^③。这一原则也同样适用于所有的哲学家。然而只要它们表达的是不同阶级的世界观，那在它们之间就会存在差异。葛兰西主要关注的是它们与矛盾的关系，以便发现实践哲学和其他哲学之间的关键性区别。根据他的看法，“迄今存在的一切哲学（哲学体系）都是使得社会分裂的社会内部矛盾的表现。但是，每一个哲学体系本身并不认为自己是这些矛盾的自觉表现”^④。历史唯物主义也是矛盾的一种表达，但它已经从各种片面性要素中把自己解放出来了：“它是充满着矛盾的意识，在这种意识中，哲学家本人——不论是被作为个人来理解，还是被作为整个社会集团来理解——不仅理解矛盾，而且把他自身当作矛盾的一个要素，并把这个要素提高到认识的原则的高度、从而行动的原则的高度。”^⑤

就在卢卡奇通过强调“归因意识”与阶级意识的“心理学”形式之间的区别而依然在哲学层面开展他的意识形态分析的时候，葛

① See on this Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, p. 196; and M. Simon, *Comprendre les idéologies*, Chronique Social de France, Lyon, 1978, p. 104.

② Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, p. 197.

③ Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 325. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，235 页。

④ Ibid., p. 404. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，317~318 页。

⑤ Ibid., p. 405. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，318 页。

兰西却进一步考量到了其他意识形态形式的重要性——即便是对马克思主义世界观来说亦是如此。只要宗教还是行动的向导（此外它也是一种世界观），它就一定是一种意识形态，尽管它缺乏哲学的连贯性和思想条理性。任何哲学想要成为真正的“向导”，想要具有创造性，就必须先“社会化”，必须渗透到群众的文化之中去。在葛兰西看来，宗教、特别是天主教就在桥接哲学与群众信仰方面做得非常成功。在这里，葛兰西强调了意识形态的一个非常重要的方面，也即宗教因素，他说：

群众本身只能把哲学当作一种信仰来体验。……只能是信仰他所隶属的那个社会集团……来自人民的人认为，那么多爱思考的人是不会错的……虽然它本人确实不能像他的敌手一样去坚持和发展他的论据，但是，在他的集团里，却有人能够做到这点……对这些道理他已没有具体的记忆，也不能复述，但他却知道这些道理是存在的。^①

同理，尽管与宗教相比，常识更缺乏连贯性和系统性，但它却被葛兰西称之为“哲学的民间传说”^②，是在被统治阶级中传播最为广泛的意识形态。常识中包含有大量的“健全的见识”（good sense），因此“不可以把所谓‘科学的’哲学的东西，同只是观念和意见的片断汇集的、日常的和大众的哲学分割开来”^③。在葛兰西看来，甚至很多常识都是致力于“更为一致和融贯”。的确，实践哲学必须批判常识，不过是以一种不同于列宁和卢卡奇对自发意识的批判的方式来进行的。因为实践哲学（也即马克思主义）一开始必须立足于常识，“以便证明‘人人’都是哲学家，因而，也就不是把科学的思维方式引进到每个人的个人生活中来的问题，而是对已经

① Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 339. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，251 页。

② Ibid., p. 326.

③ Ibid., p. 328. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，238 页。

存在的活动加以革新，并且使之成为‘批判的’这样的问题”^①。最后，民间传说是最低等级的意识形态，它散落在各种世界观之中，没有多少连贯性。

第二，尽管卢卡奇和葛兰西一样都强调了阶级意识的重要性，但卢卡奇并没有充分解释阶级意识是如何形成以及谁才是这一发展过程的主体。葛兰西则强调了知识分子在阶级意识形成过程中的关键作用。在葛兰西看来，每一个基本的社会阶级“也同时有机地制造出一个或多个知识分子阶层，这样的阶层不仅在经济领域而且在社会与政治领域将同质性以及对自身功用的认识赋予该社会集团”^②。必须把“有机知识分子”与“传统知识分子”区分开来，后者与特定社会中没有实质性作用的阶级相关联。所以尽管完全有理由认为在葛兰西这里阶级已经对自身的作用有自觉意识，并已开始扩展它们在意识形态领域的霸权，也有理由认为他们只需借助于有机知识分子的中介就可以完成这一任务。正如葛兰西所声明的，“人民群众如果不在最广的意义上把自己组织起来，就不能‘区别’自身，就不可能真正独立；而要是没有知识分子……也就不可能成为有组织的群体”^③。

这一原则既适用于统治阶级也适用于无产阶级。为了获取霸权，特定阶级就需要拥有自己的知识分子队伍，以便澄清、调整和传播自己阶级的世界观。从这个意义上说，意识形态的生产必然是一个依赖于知识分子思想创造的漫长、艰难而充满矛盾的过程。在这一过程中，有前进也有后退，有驱逐也有重组，葛兰西把它描述成知识分子和群众之间的一种辩证关系。因此，霸权的扩展同时就是世界观持续构造和再造的过程，也是知识分子队伍持续不断的组建和重组的过程。葛兰西不认为一个单独的知识分子队伍就可以生产出充分而完备的意识形态，然后再把它从外部灌输给群众。知识分子

① Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 331. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，238、241 页。

② Ibid., p. 5. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，1 页。

③ Ibid., p. 334. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，245 页。

和群众之间的辩证关系所包含的是：它们没有从外部强加任何一种理论，而只是对业已存在的活动进行批判和更新。所以葛兰西才会说：“群众信奉或不信奉一种意识形态，是对思想方式的合理性和历史性的真正批判性检验。”^①

第三，卢卡奇认真关注的是意识形态得以生产和传播的有形机制，而葛兰西则特别关注的是为意识形态生产和传播提供场所和渠道的制度性框架。他特别提到了教育系统、宗教组织、出版和一般交往传媒。这些机构或可称为“意识形态机器”^②，它们都是意识形态的物质支撑系统。包括占统治地位的意识形态在内的各种意识形态再加上意识形态机器，形成了葛兰西所说的“市民社会”，它是上层建筑的两个基本组成部分之一^③；另一个组成部分是“政治社会”，包括能维护统治、具有暴力强制性的各种国家机器。^④正如佩蒂所指出的：“市民社会，在葛兰西看来，就是把经济必然（necessity）转换为‘应然’的政治纲领的地方，也是把必然转化成必然意识乃至自由的地方。”^⑤从经济必然到伦理—政治、从结构到上层建筑、从客体到主体、从必然到自由，就是葛兰西所说的“净化”（catharsis）过程。^⑥正是在伦理—政治阶段，无产阶级开始自觉意识到自身在意识形态中的作用。

为什么我说葛兰西是肯定性意识形态概念发展过程中作出最大贡献的人，现在就可以清楚地说明了：首先，通过对知识分子作用的高度评价以及对意识形态机器与意识形态的关联性的探讨，葛兰西显然开辟了一个新的领域。因为无论是列宁还是卢卡奇都没有在

① Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 341. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，252 页。

② 这一表述似乎比阿尔都塞的“意识形态国家机器”的表述更好，因为它区分了国家与市民社会。

③ 这一市民社会的概念不同于马克思的市民社会概念，因为它排除了经济基础结构，而只是上层建筑的一部分。

④ 佩里·安德森揭示了葛兰西国家观中的不同内涵及其对市民社会概念所造成的描述困难。请参见《新左派评论》杂志的相关论述（“The Antinomies of Antonio Gramsci”, *New Left Review*, no. 100, November 1976—January 1977）。

⑤ Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, p. 204.

⑥ Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 366.

这些方面做过如此丰富而有建设性的考量，但这还在其次，列宁和卢卡奇的意识形态观中存在的更大的问题是，他们没有解决自发意识与社会主义意识形态、心理学意识与归因意识、哲学与常识之间的辩证关系。因此，在他们这里，这些对立关系显然是二分的，即在十分清晰的科学世界与歪曲和不连贯的自发意识世界之间进行了截然的二元对立式区分。马克思主义就是工人阶级之外的知识分子的产物，并作为一种科学从外部灌输到工人阶级之中，以便清除那些只能表达资产阶级意识形态的虚假的心理学意识。

葛兰西充分意识到这些对立，并在实际上把它们列为自己的反思对象。他对于这些对立关系的分析多了一些理论的精致，少了一些片面性，因为他力图把决定关系的两极理论化，并企图从中进行桥接。的确，实践哲学是由知识分子提出来的，就像所有的世界观一样，但却必须满足如下三个条件：其一，有机知识分子本身也是阶级的产物，因此不可能在知识分子与非知识分子之间进行绝对的区分；其二，这不是一个如何用新科学替代有缺陷的旧“科学”的问题，而是一个创新并对现实活动进行批判的问题，换句话说，实践哲学并不是要替代有缺陷的意识而是要承认和表达一种集体意志，提供一种业已存在于阶级之中的历史导向；其三，实践哲学、无产阶级的意识形态，可以是一种信仰和一种“健全的见识”，其中也可以包含部分哲学元素。因此，不同等级的意识形态的存在，使得人们可以把握到无产阶级意识的各种形式，它们既不是最清晰的马克思主义理论意识，也不是纯粹彻底的资产阶级意识形态。所以，尽管葛兰西承认意识形态污染的存在，但他并没有把无产阶级非哲学的意识形式归结为资产阶级的虚假。对于列宁和卢卡奇来说，无产阶级意识形态必须表达工人阶级的真实利益，否则它就是资产阶级意识形态；而对于葛兰西来说，无产阶级意识形态却可以有缺陷地表达这些利益。这主要是因为葛兰西这里，意识形态不只是一种世界观，它还必须包含着行动指南，也必须在群众中实现“社会化”。从这个意义上来说，意识形态有必要不断更新，以便适应新的历史形势。

第三章 马克思的意识形态观： 持续的论争

一、意识形态含义变化所带来的后果

意识形态概念内涵的改变（上一章所描述的）至少带来如下三个后果：第一，意识形态概念被中性化了，失去了批判的内涵；第二，意识形态和阶级的关系被改变了；第三，意识形态和矛盾的关系也发生了变化。实际上，马克思的否定性意识形态概念是批判的和有限定性范围的，它可用来区分合理的思想和不合理的思想；而肯定性的意识形态概念却把内涵扩展到政治思想甚至社会中所有阶级的世界观，这就无法依据其自身来对思想的合理性进行判断了。由于这一内涵范围的扩张，意识形态概念就不再能区分出不同的知识类型了。的确，肯定性意识形态概念的使用并没有妨碍马克思主义思想家区分“资产阶级意识形态”和“无产阶级意识形态”。但这一区分与意识形态概念本身并无多大关系了，因为这一区分工作是依据其他标准来进行的，比如阶级利益性或是生产模式中的阶级结构性地位。因此，如果资产阶级意识形态注定是歪曲的，其虚假性也就可归结为其资产阶级出身而非它本身作为一种意识形态之故。

通过断言隐藏在背后的具体的阶级利益属性，在不同的意识形态中就不再会有什么固有的错误了。问题是，这一区分很容易被置换成一个外在的真理标准，即立足于（所归因的）不同的阶级利益（而没有考量它们的思想内容）在虚假和真实的意识形态之间进行错误的区分。相反，否定性的意识形态概念则本身拥有一个内在的区分标准，可用来评判各种思想，而不论及它们的阶级出身。对于马克思来说，“意识形态的”是那些掩盖矛盾的思想所具有的一种属

性。只要掩盖矛盾的还是那些实际的控制系统，意识形态就必然要为统治阶级的利益服务；相反，对于肯定性意识形态概念来说，“意识形态的”是所有为阶级利益服务的思想所具有的品格，无论它们是什么。由此，意识形态和阶级之间的关系就被改变了。对于马克思来说，“无产阶级意识形态”思想完全是外来的；而对于第一代马克思主义者来说，每一个阶级都有它自己的意识形态，或至少有一种意识形态为其利益服务。

肯定性概念也改变了意识形态和矛盾的关系。统治阶级和被统治阶级的意识形态彼此在意识形态领域见面了，这就意味着意识形态是一个斗争的场所^①，或是“以理论的形式开展阶级斗争的载体”^②。在马克思那里，意识形态源自于矛盾；而在肯定性概念抱持者这里，意识形态本身就是体现在理论中的矛盾的领域。也可表述为：意识形态就是一个总体，一个由阶级斗争所划分出来的客观社会层面。在马克思那里，意识形态不是彻底地由阶级决定的思想，而是某种掩饰矛盾的思想形式。尽管肯定性概念抱持者把意识形态理解成一个特殊的空间，即阶级斗争发生的场所，但马克思却把意识形态看成是一种特殊的效果，即思想对矛盾的掩饰效果。因此，在马克思这里，斗争的“场所”是由各种思想构成的，而非专门由意识形态所构成。从“场所”或“领域”等词汇出发来界定意识形态，在我看来是一种中性化的立场。意识形态变成了战场但它不再是战斗工具了。于是也就丧失了批判性和战斗性——就像其他马克思所使用的词汇如异化、矛盾、颠倒、控制、镇压、剥削和压迫等所具有的属性。所有这些词都涉及对不同社会层面的现状的不满，所以它们（借助于其本身的内容）可用来表达对歪曲的现状的一种批判。

十分有必要认识到这一事实，即在马克思主义传统内部，否定性的意识形态概念和肯定性的意识形态概念既在理论上不相容，又

① 如参见 J. Ranciere, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974, p. 238.

② J. McCarney, *The Real World of Ideology*, Harvester Press, Brighton, 1980, p. 22.

在历史上具有前后相继性。如果认识不到它们在理论上的不相容性，就有可能导致将这两种内涵混为一谈，但即便是承认它们彼此的不相容性，而失于认识到它们彼此间历史转换过程的发生，也会造成错把其中的一个当作误解而丢掉的后果。这是探讨马克思意识形态概念时最常见的和最重大的两种错误做法。实际上，在马克思主义传统内部协调这两者之间的关系的尝试一直没停过。这一努力的多次复兴（虽然没有成功）并不是简单的理论问题，而是在现实中隐藏着另外一个动机，即以隐蔽的方式让马克思的思想适应其后继者（特别是列宁）的思想。似乎承认视角的变化就是对马克思主义不利，并在理论上被视为是不可接受的。应该承认，没有一个单一的视角的确会带来问题，更不用说意识形态概念内涵和外延上的混乱给马克思主义带来的持续伤害了。然而，倘若人为地将两个视角合二为一，问题可能更糟。阿尔都塞的意识形态理论就是一个例子，我们将在下文中予以详述。

但否认意识形态概念内涵的历史演变也是不对的。否定性内涵和肯定性内涵之间的差异即便得到承认，绝大多数情况下也是为了把其中一个宣布为无效而予以摒弃。意识形态被认为总是一直既包含着肯定性内涵也具有否定性内涵——其间没有发生任何变化，如果有人认为有变化那也是误认的结果。于是多数情况下，论证工作就以宣布否定性内涵不对而告终，其理由则包括：要么是因为否定性内涵解释在马克思著述中缺乏一个牢固的基础；要么是因为马克思本人据说在其成熟时期的著述中放弃了否定性的意识形态概念。尽管麦卡尼采信的是前一种理由，但大多数结构主义者则采用后一种理由。下文中我将就此展开进一步讨论。为反对上述立场，就必须揭示这样一个事实，即马克思的确使用的是一个批判的意识形态概念，如果认为这有什么不对，那一定是持不同意见者在试图歪曲马克思的思想，想让马克思走向他的对立面；此外还要揭示马克思的具体理论贡献以及其对理论分析的重要性。然而，有必要承认的是，马克思坚持一种否定性的意识形态概念这一事实本身并不能否

认其他（采用不同逻辑的）肯定性方法的有效性。我反对将马克思的意识形态概念解读为一种肯定性的概念，但我支持其他马克思主义理论家从不同的视角对这一问题所展开的探讨，并承认他们的理论贡献。因为在这个问题上，不应以树立“马克思版本”典范为由而在原则上将后继者的贡献统统视为异端。例如，葛兰西的贡献就是不能否认的，尽管他也改变了马克思原初的解释。

二、阿尔都塞的含混性

在过去的 20 年间，阿尔都塞对意识形态理论的影响是最大的。然而，他的意识形态概念却是出奇地含糊不清。列宁对他的影响是明显的，但这却并不妨碍阿尔都塞在链接列宁主义方法与意识形态理论的努力中，继续保留一些否定性概念的要素。因为我在其他地方已详细揭示并批判了阿尔都塞的意识形态理论^①，所以在这里我只聚焦他在进行这样一种折中式的统合的努力中所存在的问题。阿尔都塞区分了“一般意识形态理论”和“具体意识形态理论”。前者的对象是“一种无处不在的历史现实，从这一意义上说，居于其中的结构和功能是不变的，在我们所谓的历史中一直表现为同一种形式”^②。在这里，意识形态的功能就是争取人与人、人与生存条件之间的内聚力（cohesion），以便维持再生产和社会发展。意识形态在这里就是将社会凝结在一起的“水泥”。“具体意识形态理论”则聚集社会形态的历史形成，即具体阶级差别的存在“多元决定”了意识形态的一般功能，因此这里的功能更加具体，以便能稳定统治阶级的统治，其方法就是让“被剥削者”接受他们当前的现状。

这一区分已遭到来自多方面的公允批评^③，不过，无论它有多

① See J. Larrain, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979, ch. 5, s. 4.

② L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New Left Books, London, 1971, pp. 151-152.

③ 如参见以下三种评论：P. Hirst, “Althusser and the Theory of Ideology”, *Economy and Society*, vol. 5, no. 4, November 1976; Ranciere, *La leçon d'Althusser*; and Larrain, *The Concept of Ideology*.

大的问题，其中还是包含了一些否定性意识形态概念内涵的要素。实际上，意识形态之所以可以是凝结社会的“水泥”，那是因为“不透明的社会结构使得我们必须将关于世界的表述予以必要的神化（mythical），唯有如此才能有效促进社会团结”^①。另一方面，如果意识形态可以确保统治阶级的统治，那也是因为它是一种对个体与其真实生存条件之关系的一种想象的表述；也因为它的“召唤”了个体，并把他们构建为“主体”——这些“主体”都接受他们在生产关系系统中的从属地位。^②很有可能阿尔都塞的“想象地转换（transposition）”是不同于马克思的“颠倒”的，但无论如何，这两个范畴中都包含一种歪曲和错误表述（misrepresentation）的意思。阿尔都塞也抱持一种具有否定性内涵的意识形态观，这一点也可以通过以下事实得到进一步印证，即他认为科学与意识形态之间是一种截然不同的、实际上是对立的关系。意识形态是不正确的和抽象的知识，而科学则是具体的和正确的知识。它们之间的关联性则因以下事实而得以实现，即“科学实践开始于抽象，并生产出一种（具体）知识”^③。这就是说，科学工作开始于意识形态的原材料，并把它们转化成正确的知识。但最终结果却与原材料大不相同：在意识形态和科学之间存在着一种“认识论断裂”。

然而，阿尔都塞也认为意识形态遭到被统治阶级的反抗，并因此存在着被统治阶级的意识形态。正如他所指出的，“在意识形态一般中，可以发现不同意识形态趋势的存在，它们代表的是不同社会阶级的‘表述’”^④。这一说法似乎又包含着一种肯定性的意识形态

① L. Althusser, *La Filosofía como arma de la Revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1970, p. 55.

② Althusser, *Lenin and Philosophy*, pp. 153, 168. 在这里，阿尔都塞还这样来描述召唤：“意识形态的‘行为’或‘功能’就在于将个体‘招募’为主体（全员招募）或是将个体‘转换’为主体（全部转换），我把这一过程称之为召唤或质询。在日常生活中，我们常会看到这样的召唤场面，如警察（或其他人）会召唤：“嗨！你站那儿别动！”

③ L. Althusser, *For Marx*, New Left Books, London, 1977, p. 191.

④ Althusser, *La Filosofía como arma de la Revolución*, p. 56.

概念内涵，因为它承认了不同阶级意识形态的存在。对不同的意识形态趋势的确认又如何能与上面提到的否定性概念内涵之间达成一致？对此，阿尔都塞在其各个时期的著述中所提供的解决方案是不一样的。在其早期著述中，他明显力图要在肯定性内涵和否定性内涵这两个意识形态概念解读版本之间达成一种一致性关系，其方法就是主张被统治阶级的意识形态是从属性的，它依据占统治地位的意识形态来表达他们自己的思想。工人阶级的自发意识形态依然囿于统治阶级的意识形态结构之中，而且借助其自身的力量是无法摆脱这一困境的。通过诉诸列宁的解释，阿尔都塞认为：“为了让‘自发’的工人阶级意识形态发生自我转变以便能够将工人从资产阶级意识形态中解放出来，就有必要接受科学的帮助，也即自我转变一定是在新因素的影响下发生的，这个与意识形态完全不同的新因素只能是科学。”^①

因此，所有的意识形态都在某种程度上是歪曲的，因为它们都要屈从于占统治地位的意识形态，但同时它们也代表不同的阶级。然而，这并没有解决根本性问题。如果意识形态的一般功能就是争取让每个人都团结在特定的社会系统周围，且如果意识形态的具体“多元决定”的功能就是维护统治阶级的统治，这样的意识形态又如何能成为反抗者的工具呢？如果意识形态被说成是对个体的“召唤”，并把个体“构建”成屈从于系统的“主体”，它又如何能借助于一种意识形态的趋势而变成对系统的批判呢？尽管这看起来很难理解，但至少阿尔都塞（在这个早期阶段）依然抱着持否定性的意识形态概念。如果说列宁在“从外部灌输的科学”与意识形态或干脆说是一种“科学的意识形态”或“社会主义意识形态”之间划了等号，阿尔都塞则否认了科学的意识形态属性。但阿尔都塞既在否定的意义上使用意识形态概念，同时又承认存在着各种不同的意识形态趋势，这就使得意识形态概念的最初定义与其功能之间的矛盾

^① Althusser, *La Filosofía como arma de la Revolución*, p. 57.

关系变得更加激化了。后期的阿尔都塞力图回应批评者对他的指责——即指责他是功能主义者，这一努力就体现在他论述意识形态国家机器的那篇文章中。但在辩护过程中，他似乎明确放弃了否定性意识形态概念，而继续保留一般“召唤”机制。实际上，与资产阶级意识形态相对立，还存在着一种无产阶级的意识形态，共产党就是立足于后者组建起来的。这种意识形态“把个体召唤为主体，但却是英勇的主体”^①。意识形态因此不再将个体召唤成屈从于系统的主体。这可能是资产阶级意识形态所具有的特殊作用。而无产阶级意识形态则只会将个体构建为反对系统的主体。与其早期著述相反，阿尔都塞现在开始认为无产阶级意识形态并不是纯粹自发的工人阶级的意识形态，而是在马克思主义的启蒙下变成了一种客观知识。因此这也是一种具体的意识形态：“和所有的意识形态一样，它在群众中发挥作用（借助于将个体召唤为主体），但它也渗透在历史经验之中，并受到了科学分析原则的启发。”^②科学与意识形态之间的一般性对立就此消失了。而阿尔都塞对马克思意识形态理论的最初贡献也随之消失了。

然而，与此相伴随的，还有阿尔都塞理论中的另外一个要义——他一开始就提出来、但却没能被轻易地调和在科学与意识形态对抗论之中的一个观点，这就是：意识形态是作为“社会意识形态”而存在的三个社会客观层面之一。用他自己的话来说，“所有的社会形态都是一种‘有机的总体’，包含着三个根本‘层面’，即经济、政治和意识形态或社会意识形态”^③。从中可以得出如下两个结论：其一，意识形态作为一种客观层面包含了所有的思想观念；其二，意识形态是独立于个体主体性之外的，个体则是从属于意识形态的。我将在下文中再详细讨论第二个问题。这里首先就第一个问题来说，全称的（也即无所不包）意识形态概念已经使我们很难辨

① L. Althusser, *Nuevos Escritos*, Editorial Laia, Barcelona, 1978, p. 99.

② Ibid., p. 100.

③ Althusser, *La Filosofía como arma de la Revolución*, p. 47.

认其中的否定性内涵了。于是问题就可表述为：如果意识形态是一种“想象的转换”，同时又包含了所有的思想观念，这是否就意味着没有哪一种思想可以对现实进行真实的表达了呢？阿尔都塞对这一问题的解答不是很明确，但他似乎倾向于将科学排除在这个被叫做意识形态的客观层面之外。^①这一解决方案又带来了如下两个新问题：首先，很难否认科学是一种社会意识形式；其次，即便可以这样做，那又该如何安置科学在“有机的总体”中的位置呢？当然，借助于打破科学与意识形态之间的截然对立关系，这个问题也就不存在了——这就是为什么阿尔都塞最后还是选择了妥协，只不过这样做所付出的代价就是：他的标志性理论贡献也随之被击碎了。

三、结构主义反对虚假意识论

尽管在阿尔都塞那里还依然保留有很明显的否定性意识形态概念的元素，但从一开始他就反对马克思在《德意志意识形态》中的相关描述。在阿尔都塞看来，这一文本将意识形态视为“一种纯粹的虚幻、梦想，也即无。所有的现实都是外在于它的”^②。他则提出了与此相反的观点，即认为意识形态是一种物质性的存在，因为它存在于物质设施和实践之中。同样，正如我已揭示的，意识形态对于阿尔都塞来说是独立于个体主体化之外的。这两个观点为阿尔都塞的后继者们提供了口实，使得他们可以借此来反对将意识形态归结为虚假意识的虚假意识论，在他们看来，虚假意识论代表的是一种错误的历史学方法。实际上，虚假意识论似乎是将意识形态归结为一种“观念的”（ideal）或精神的存在，它与个体主体化之间存在着一种强烈的依赖关系。这就不奇怪他们为什么要把虚假意识论（他们错误地认为卢卡奇抱持的就是一种虚假意识论，当然青年马克思就更不能例外了）作为他们批判的靶子了。

无论如何，必须看到的事实是，并非所有阿尔都塞的后继者都

① Althusser, *La Filosofía como arma de la Revolución*, pp. 47-49.

② Althusser, *Lenin and Philosophy*, p. 150.

批判否定性的意识形态概念。如我所揭示的，阿尔都塞自己就在否定性内涵和肯定性内涵之间摇摆不定。这种含混性最终将阿尔都塞学派划分成截然不同的两派：那些强调意识形态是社会的一个客观层面并承认革命意识形态存在的人，倾向于忽视或批判“误认（*misrecognition*）”是意识形态的必要组成部分——这一派的代表人物有拉克劳、赫斯特和墨菲^①；另外一派则强调“想象的转换”及其与科学的对立，并由此坚持一种否定性的意识形态观——这一派的代表人物有普兰查斯、高德烈和麦弗姆。^②这两派都批判虚假意识论（即将意识形态等同于虚假意识），但前者走得更远，取消了任何否定性因素的存在必然性；后者则坚持批判性内涵的必要性。他们分别都从阿尔都塞不同时期的著述中引出对各自观点有用的论述作为论据。对于那些依然坚持维护否定性内涵概念的人，意识形态“召唤”个体为主体是在基本误认的情况下发生的，这也是系统再生产所必需的；而对那些放弃否定性概念必要性的人来说，意识形态“召唤”个体为主体，但这要么是为了维护系统所需，要么是因为转换系统所需。

反对虚假意识论主要出自以下三个理由（其中有两个是所有阿尔都塞学派的共享理由，第三个则是那些全然拒绝使用否定性意识形态概念的人所独有的）：第一个反对理由与作为一个客观社会层面的意识形态有关，反对者认为，意识形态的这一属性使得它得以独立于个体主体化过程之外。对于这个问题的最佳表述是阿尔都塞本人（以强烈的措辞）提供的。他指出，意识形态是一个表述体系，

^① See E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, London, 1977; P. Hirst, *On Law and Ideology*, Macmillan, London, 1979; and C. Mouffe, "Hegemony and Ideology in Gramsci", in Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979.

^② See N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, New Left Books, London, 1973; M. Godelier, "Fetichisme, religion et theorie generale de l'ideologie chez Marx", *Annali*, Feltrinelli, Roma, 1970; and J. Mepham, "The Theory of Ideology in *Capital*", *Radical Philosophy*, no. 2, Summer 1972.

“但这些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’”^①。不是主体生产思想，而是意识形态生产（“召唤”）主体。正如康华德和艾里斯所指出的，意识形态是“一种表述活动，是生产某种具体的话语链接（articulation）的活动，也即生产特定意义以便获得特定主体的支持”^②。或如墨菲所概述的，意识形态是“一种生产主体的活动”^③。第二个反对理由与意识形态的物质性有关。阿尔都塞认为：“一种意识形态总是存在于某种机器当中，存在于这种机器的实践或各种实践当中。这种存在就是物质的存在。”^④当然，这一物质性不能等同于铺路石头那样的物质属性，而指的是形态（modality），语言和仪式就是最好的案例。无论如何，最终它们都根源于一种物质属性（physical matter）。第三个反对理由超越了前面两个，因为它反对的正是虚假观念本身。对于这一派来说，意识形态不是对现实的一种歪曲的表述。因为首先，意识形态表述的是人们与他们的生存条件之间的关系，而不是这些条件本身。其次，也是更根本的，如赫斯特所指出的，“一个虚假的东西如何能发挥作用呢？它有可能源自于某种想象的形式，但却不是虚假的或错误的。否则就仿佛是在说黑布丁或蒸汽压路机是虚假或错误的一样不可思议了”^⑤。虚假（falseness）在这个意义上是虚幻（illusion）的同义语，同时也意味着在个体主体化过程中的有意欺骗（deceive）。如果意识形态是社会总体的一个客观层面，显然它就不会是虚幻的，也不会与任何主观的有意欺骗相关了。

① Althusser, *For Marx*, p. 233. 也参见 [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，229页，北京，商务印书馆，2006。

② R. Coward and J. Ellis, *Language and Materialism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, p. 67.

③ Mouffe, “Hegemony and Ideology in Gramsci”, p. 171.

④ Althusser, *Lenin and Philosophy*, pp. 155, 156. 也参见 [法] 阿尔都塞：《哲学与政治》下，陈越译，299页，长春，吉林人民出版社，2011。

⑤ Hirst, *On Law and Ideology*, p. 38.

我并不是要为虚假意识论辩护，但对于以上批评者所提出的各种理由也不能同意。不过，批判性考察这三个反对理由对于任何一种否定性意识形态观来说都是有意义的，这也是我在这里呈文如上的原因所在。

四、主体问题

如果把意识形态当作完全独立于主体之外的一种客观存在，那就会引出这样一种主客体二元论，即认为主体似乎是被动的，是客体的构建物。这正是高德烈的描述中所呈现的倾向，他认为，意识形态“不是人对现实的误解，而是现实误导了人”^①。根据这一视角，主体不过就是一个支撑物（supports），它们是为适用于特定表述而被“制造出来的”，是特定客观活动凝结的场所。在马克思那里，实践曾是我们得以在其中思考主客体统一的媒介，因此这里的实践获得了一种独立于主体之外的客观性。在马克思看来，主体是自身实践活动的产物，同时也正是在实践过程中获得了主体地位。在《资本论》中他确信，人通过“作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然”^②。这样的表述是完全不同于那种认为主体是为意识形态表述而生并在其中得以成为人的论调的。因为在这种论调里，意识形态表现为一种决定性因素，但它本身的决定性问题（即它本身由谁决定）却不得而知。物质实践对意识的决定性作用已被替换为意识形态对主体的决定性作用。这实际上是一种“反人道主义”和“反历史主义”的结构主义马克思主义。

阿尔都塞就致力于证明人道主义是一种意识形态，是马克思在其成熟时期的著述中借用科学概念如“社会形式”、“生产力”和“生产关系”等概念予以替换的对象。在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思认为人自己创造自己的历史，但却不是随心所欲地

^① Godelier, “Fetichisme, religion et theorie generale”, p. 23.

^② K. Marx, *Capital*, Lawrence & Wishart, London, 1974, vol. I, p. 173. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，202页。

去进行这一创造活动；阿尔都塞将马克思的这一论断和瓦格纳（Adolph Wagner）对立起来，认为前者的分析方法并不是立足于人而是从既定社会时期的经济出发的。^① 根据阿尔都塞的观点，人作为主体的问题式已被新的概念所替换。不过，正如麦弗姆所揭示的^②，阿尔都塞提供了几种不同的“反人道主义”描述，它们彼此之间还互相矛盾。在第一种描述中，他认为：“是群众创造了历史，阶级斗争是历史的动力”^③；第二种描述则可分为两个版本：版本一，“历史的‘主体’是特定的人类社会”^④，版本二，“社会生产实践的真正的主体是生产关系。人不过是这些关系的承担者、支撑物和产物”^⑤。

无论是阿尔都塞还是麦弗姆都没能确切地回答我们究竟哪一种描述才是真正的“反人道主义”的。新的科学描述看来是他们俩都没能正确划分出的另外一个包含着矛盾的描述。因为显然群众、阶级斗争、社会和生产关系都不是人道主义的同义语。还有，麦弗姆令人奇怪地赞成阿尔都塞的这一观点，即主张用一种“科学公式”来代替“意识形态公式”。他承认“人道主义公式”是“马克思、恩格斯和列宁所使用过的重要的政治武器，如它可用来反对某些粗糙的机械决定论”，但他随即又补充说：“这不是哲学的、科学的或政治上的正确，因此还有必要尽力找到更好的武器。”^⑥ 人们不禁要疑惑，一个“重要的政治武器”如何能被认定是没有科学上的正确性的东西？更有甚者，阿尔都塞还对那些使用这种“大杂烩”式的描述的哲学家、放下革命武器的激进分子和理论家提出了批评。那他自己的描述又如何能成为一个重要的革命武器呢？或许可以认为，

① See K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Selected Works in One Volume*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 96, and “Notes on Adolph Wagner”, in T. Carver (ed.), *Karl Marx: Texts on Method*, Blackwell, Oxford, 1975, p. 201.

② J. Mepham, “Who Makes History”, *Radical Philosophy*, no. 6, Winter 1973, p. 24.

③ Althusser, *For Marx*, p. 215. 也参见 [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，210 页。

④ Ibid., p. 231. 也参见 [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，228 页。

⑤ L. Althusser, *Reading Capital*, New Left Books, London, 1970, p. 180.

⑥ Mepham, “Who Makes History”, pp. 23-24.

一种非科学的描述可能会拥有所有意识形态都具有的效应，但那也意味着一种意识形态（如机械决定论）可以被另外一种同样具有歪曲性的意识形态所击败。这就是阿尔都塞的意识形态理论（以及他关于意识形态和科学的关系问题的论述）中的一个矛盾所在。

我认为，可以同意阿尔都塞对马克思的这一认识，即认为马克思在《关于费尔巴哈的提纲》之后放弃了对费尔巴哈式的关于人的思想——也即费尔巴哈把人视为一种类本质。但他并没有放弃人道主义本身，因为如果那样的话，就无法理解人作为历史之起源、理由和目标的人的本质了，正如阿尔都塞所同意的。^①实际上，费尔巴哈式的人并不是作为任何历史之起源、理由与目的的人。马克思所放弃的是费尔巴哈关于人的本质的思想，那恰恰是因为费尔巴哈式的人的本质观把人从历史过程中抽象出来了。^②正如朗希耶（Rancière）所正确指出的，马克思批判费尔巴哈，不是因为费尔巴哈历史中有主体，而恰恰是因为费尔巴哈的主体没有历史。^③与费尔巴哈的抽象的“人”的观念相对立，马克思提出了具体的、经验的人，他们有阶级区别，并再生产着自己的生存条件。这一问题无关乎是否有可能考虑主体，而是关乎人到底是一种抽象的类还是隶属于特定社会关系的具体的历史个体。

的确，在马克思那里，孤立的个人不是历史的主要参与者。在1857年《政治经济学批判大纲》“导言”中，他指出，“被斯密和李嘉图当作出发点的单个的孤立的猎人和渔夫，属于十八世纪的缺乏

^① 参见阿尔都塞在《自我批评材料》中的相关论述：“人们不能从某种起源、本质或原因（即便是人）出发来抓住（也即理解）或在思想中把握真实的历史（社会形式的再生产及其革命变革），而只能将现实的历史理解为主体的历史……否则我们就和费尔巴哈的小资产阶级人本学一样（马克思在《1844年经济学哲学手稿》中依然对他表达了尊重）将人的本质归结为人的起源、原因和历史的目标。”（L. Althusser, *Essays in Self-Criticism*, New Left Books, London, 1976, p. 97）

^② 参见马克思的相关论述（K. Marx, “Theses on Feuerbach”, in C. Arthur (ed.), *The German Ideology*, Lawrence & Wishart, London, 1970, thesis 6, p. 122）。在这些论述中，马克思认为，通过把宗教的本质归结为人的类本质，费尔巴哈已完全脱离现实的历史过程。

^③ Rancière, *La leçon d'Althusser*, p. 25.

想象力的虚构”^①。这继而又反映在马克思的社会观中：“社会不是由个人构成，而是表示这些个人彼此发生的那些联系和关系的总和。”^②但这并不意味着他放弃了主体问题，相反，主体思想在马克思的著述中依然会出现，但总是在一定社会关系的背景中来进行讨论的。他反对18世纪鲁滨逊式的主体，认为那是忽视人的社会关系的孤立的个体。这就是为什么他在谈及创造历史的人的时候，这里所说的“人”既不是人的本质，也不是孤立的个人的某种野心，而显然是被划分成不同的阶级的人。这正是《路易·波拿巴雾月十八日》（该文本被认为是所谓的“人道主义描述”的文献资源之一）的语境，在这里进行的基本是一种阶级分析。1859年“序言”亦同，因为在“序言”中，“人”被说成是进入具体关系的人，而且这种关系的存在是独立于并不依赖于人的意志的。同样，在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯也谈及阶级成为一种“超越”个体的独立的存在。所以，当阿尔都塞说我们只能讨论一种阶级的人道主义而不是个人的自由之时，他实际上忘了马克思的这一观点，即在马克思看来，解放意味着废除所有的阶级，包括无产阶级在内。的确，此前，没有这些历史框架的人是不可思议的，但即便如此，历史也是人通过自己的实践活动创造出来的结果，尽管一旦创造出来之后人就无法再继续控制它们了。这样的思想在《德意志意识形态》（这是阿尔都塞对之持怀疑态度的文本）中也可以找到——当然在《大纲》中也同样能找到：

生产过程的条件和物化本身也同样是它的要素，而作为它的主体出现的只是个人，不过是处于相互关系中的个人，他们既再生产这种相互关系，又新生产这种相互关系。这是他们本身不停顿的运

^① K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 83. 鲁滨逊式的孤立的个人，这一比喻来自于笛福的小说《鲁滨逊漂流记》。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，18页。

^② *Ibid.*, p. 265. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，220页。

动过程，他们在这个过程中更新他们所创造的财富世界，同样地也更新他们自身。^①

五、意识形态的物质性

上文中所提到的第二个反对理由所关涉的要点在于：意识形态是物质的而不是精神的。在我看来，在考察意识形态问题时，似乎不可能只简单地谈及其物质性或是否否认它与意识之间的关系，否则的话就会使论题陷入混乱之中。正是因为意识形态与意识有关，才使得我们有必要对其物质属性予以辨析，以免落入粗糙还原论的陷阱。赫斯特指出，在否认意识形态的观念的或精神的属性时，阿尔都塞试图取消物质与精神之间的对立——这是马克思、恩格斯曾在《德意志意识形态》中不得不对之加以批判（但后来却放弃了）的一种庸俗唯物主义的残余。^② 在赫斯特看来，“阿尔都塞认为思想是真实的而不是‘观念的’，因为它们总是已嵌入（inscribed）社会实践之中，并通过客观社会形式（如语言、仪式等）表达出来，这样它们就有了明确的效果，阿尔都塞将此称之为意识形态的物质性”^③。

接下来我首先要揭示的是，马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中有关意识的描述正好与庸俗唯物主义是相反的，而且他们所提供的理论图景也远比赫斯特说的要复杂得多；其次，我还尝试着证明：尽管赫斯特的描述力图超越庸俗唯物主义，但却不是很成功，也没能幸免客观主义（即把意识形式归结为一种纯属外在的存在方式）的嫌疑。

就第一点来说，可以认为，在马克思主义传统内部关于社会的

^① K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 712. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，226页。

^② 尽管赫斯特并没有明确界定“庸俗唯物主义”，我却采用了这一用语，因为人们完全可以根据马克思的《关于费尔巴哈的提纲》对此加以理解；在这里，马克思称之为“旧的”或“思辨”的唯物主义，即法国和费尔巴哈的唯物主义不理解实践，并因此是抽象的和非历史的。

^③ Hirst, *On Law and Ideology*, p. 28.

纯粹观念形式与纯粹物质层面之间的截然划分，的确有点令人难以接受。马克思所说的“社会意识形态”或干脆就是意识，肯定是镌刻在社会实践之中的，且只能通过自身的社会物质性被逐个地合并在一起。可如果认为马克思在《德意志意识形态》中没有意识到这一点，那就非常奇怪了，因为那正是马克思就此发表过最有力的相关陈述的文本，有必要将马克思的相关描述引述如下：

只有现在，当我们已经考察了最初的历史的关系的四个因素、四个方面之后，我们才发现：人也具有“意识”。但是人并非一开始就具有“纯粹的”意识。“精神”从一开始就很倒霉，注定要受物质的“纠缠”，物质在这里表现为震动着的空气层、声音，简言之，即语言。语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的。凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的……因而，意识一开始就是社会的产物，而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物。^①

不可能从上述这段话中解读出一种庸俗唯物主义的意味，相反，它所做的正是以一种多维度的方式强调意识与物质之间的关联性，从而排除了任何还原论和过分简单化的错误倾向。从一开始，马克思就否认所谓能够彻底脱离物质性的“纯粹意识”观，不过，他所说的“物质”不同于通常所说的自然或物理对象，也要比后者复杂得多。的确，意识也一定有这种外在实体性，否则的话我们就无法传播和理解它们了。至少，它们还有声音，通过“震动空气”的语言来传播。正如马克思所指出的，语言是一种实践意识，是以物质形

^① K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, Lawrence & Wishart, London, 1970, pp. 50-51. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，34页。

式存在的意识的客体化。但意识不仅是、也不可还原为某种物质要素。意识也是（但非仅是）一种外在的物质现实，它们还有另外两个根本维度：其一，马克思认为从一开始，它就是一种社会的产物。意识起源并存在于关系网络之中，诞生于交往的必要性；其二，马克思补充说，如果有任何关系存在，那也是为人的存在，换句话说，意识的存在总是内在于我们自身的，也是内在于人类自身之中的。因此意识的存在不仅表现为语言和书籍等这样的物理形式，也不仅表现为外在于主体的社会，它还是（且从一开始就是）内在于并包含在主体之中的。意识的这三个维度必须加以全面考量才能避免还原论的错误倾向。^①

我们不可能用其中的一个维度来反对另一个，这样做没有任何意义。意识同时是社会的、内在于主体的和为了存在而具有物理形态的。意识不是从虚无中强加给主体的东西，因为它是社会的；反过来，正因为它是社会的，所以它也是内在于主体的。内在性和外在性之分并无助于考察意识问题，因为意识总是同时具备这两种属性：它之所以是内在的，恰恰是因为它是社会的；而它是社会的也正是因为它是内在的。这里的问题是，考察意识的所有理论都只是作为一种外在的东西来对主体进行某种程度的建构。这就将我们带到了上文中所提到的第二点：赫斯特认为阿尔都塞超越了庸俗唯物主义，因为阿尔都塞并没有把物质还原为自然或物体，也因为他赋予包括思想在内的所有社会层面以现实性和物质实体性。公平地说，阿尔都塞和赫斯特当然都避免了将思想还原论式地理解为经济过程的纯粹附属现象。但他们却滑入了另外一种还原论——那也是马克思曾大加批判的一种旧唯物主义的典型。

实际上，赫斯特对于庸俗唯物主义的认识是相当狭隘的，差不多就等于是把思想理解为附属现象了。在《关于费尔巴哈的提纲》

^① See on this F. Rossi-Landi, *Linguistics and Economics*, Mouton, The Hague, 1975, p. 58.

和《德意志意识形态》中，马克思也为批判庸俗唯物主义提供了其他一些素材。例如，他批判旧唯物主义者教条地认为人是环境的产物，并指责费尔巴哈把人从历史过程中抽象了出来。但他主要反对的正好就是我所要强调的：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”^① 在其试图赋予意识以一种无可争议的现实性时，阿尔都塞（赫斯特紧随其后）堕入了这样的陷阱，即仅仅以客体的形式来看待这种现实性，把它视为一种外在的物质性，而不是主体性。他们确实避免了一种还原论，但其代价却是堕入了另外一种还原论，也即把意识和意识形态视为从虚无中产生的外在于主体的客观存在。我想说的是，不能把意识进行这样的还原，正如马克思可能也会指出的那样，不能仅仅以客体的形式来把握意识。没有理由把客观性、有效性和现实性都归结为一种外在的物质性。正如马克思提醒我们的，人类活动本身就是一种客观性活动，也就是说，我们所考察的主体性本身也是客观的和真实的。

六、虚假意识问题和扭曲的交往

第三个反对理由与运用到社会现象中的虚假性概念有关。正如赫斯特所指出的，其要点就在于：能产生实际效果的东西（如意识形态）不可能是虚假的。但这里所提出来的似乎是一种特殊的虚假概念，即把虚假等同于不存在或不现实。例如赫斯特就认为虚假是“虚幻”的同义语，并由此将一种认识论的现实转换为一种本体论的缺席。实际上，我们没有理由将虚假与存在对立起来。一个虚假的陈述完全有可能是现实的存在，也就是说，它的确会存在，也会产生效果，尽管其中包含着歪曲。甚至阿尔都塞也认识到了这一点，

^① Marx, "Theses on Feuerbach", thesis 1, p. 121. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，3页。

他承认，尽管意识形态与现实不相符合，但却使虚幻变成了现实。^①从一种否定性的意识形态概念转向一种肯定性的意识形态概念没什么错儿，但以这样的方式来试图展示一种批判的意识形态概念的不可能性却肯定是不对的。

然而，十分有必要强调的是，不能简单地把否定性意识形态概念等同于虚假意识论，也不能把后者简单地归结为马克思本人的观点。从一开始，马克思自己就没有使用过这一表述方式。的确，恩格斯在给梅林的信中说：“意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程。”^②但如果我们不把这句话解读为一种关于意识形态概念的正式的和完整的定义的话，恩格斯的这一表述就没有什么不合适的地方。换言之，恩格斯的这一表述并没有根本性的错误之处，而只是欠完备，因为它有可能造成这样的后果，即在不添加任何附加说明的情况下把“虚假意识”这个成问题的表述等同于意识形态概念。

我认为这样的等同论存在着如下三个问题：首先，这是一个模棱两可的表述，因为它可能包含着这样的意思，即意识形态是个体意识的一种发明，是没有任何显示基础的错觉和幻想。的确，恩格斯在紧接着上述那段话之后所说的话似乎很容易导致类似虚假意识论的阐释，因为他说到思想家是“想象的虚假（或虚幻）的来源”。就此而言，阿尔都塞警告人们不要将意识形态还原为个体意识，也是有其合理之处的。但问题依然是模糊的，而且虚假意识论本身也不意味着个体主体的有意欺骗。其次，意识形态似乎是一种完全有理由予以批判的纯粹的思想或认识论问题。虚假意识论并没有明确参考使它得以产生的社会现实本身的要素。

最后，也是最重要的，“虚假意识”本身并不特指意识形态所包

① Althusser, *Lenin and Philosophy*, p. 153.

② F. Engels, *Letter to F. Mehring*, 14 July 1893, in Marx-Engels, *Selected Correspondence*, Progress, Moscow, 1975, p. 434。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第39卷，94页。

含的具体虚假性，因而在其覆盖下，所有的错误似乎都是意识形态的，实际上，意识形态也就成了错误的同义语，从而失去了作为一个独立概念的特有属性。需要承认的是，一个精神错乱的人的反常举动，在数学上所犯的逻辑错误，或是在测量房间温度时所出的错儿，都可以说是歪曲的，但却没有理由将其视为意识形态的歪曲。虚假意识的问题在于，除了是一种省略对社会基础的参照的模棱两可的表述之外，它还缺乏具体性。对于否定性意识形态概念来说，无疑现存的意识形态都具有某种歪曲性，但问题是必须具体明确是何种意义上的歪曲，以便能揭示歪曲的具体属性。否则意识形态就可以被错误所替代，这个概念本身也就没有什么具体新意可言了。虚假意识概念本身也是模棱两可的：它并没有澄清自己与现实社会问题的依赖性，也无法判定其自身的虚假性属性，因此，这不是一个恰当的意识形态定义。

行文至此，或许恰是论及哈贝马斯对意识形态理论之贡献的好机会。人们似乎不能把哈贝马斯的意识形态观与虚假意识论联系在一起，实际上，他所提出的观点是：“今天的语言问题已被传统的意识问题所替代；对语言的超验性批判代替了对意识的超验性批判。”^①但无论如何，正是这种对语言和交往理论的兴趣（鉴于它对意识形态观的影响以及它曾得到的充分发展）促使哈贝马斯的意识形态观发生了转型，即从最初的研究方法（通过一种不同的方式）开始转向一些与这里所讨论的虚假意识论有关的问题领域。在其早期阶段，哈贝马斯认为在发达资本主义社会，阶级对抗已变得不易察觉，因此意识形态不再建立在市场和平等交换的原则基础之上，而是变成一种技术专家治国论意识（technocratic consciousness）——一种可以在群众中产生去政治化效果的意识。借助于将决策合法化，即

^① J. Habermas, "Zur Logik der Sozialwissenschaften", Beiheft 5, *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1967, quoted in T. McCarthy, "A Theory of Communicative Competence", in P. Connerton (ed.), *Critical Sociology*, Penguin, Harmondsworth, 1976, p. 471.

仿佛这些决策都是“技术的”而非“政治的”，技术专家治国论意识模糊了交往互动和目的理性行为之间的界限。尽管哈贝马斯不同意马尔库塞将意识形态视为科学和技术本身所固有的属性的做法，但他承认科学和技术也不是全然清白的，尽管它们都有其进步性一面，但它们也变成了新意识形态意识的资源。^①

在探讨科学和意识形态的关系问题时，我已在其他地方详细考察了这一理论。^② 尽管这正好迎合了其他马克思主义作家如阿尔都塞所承认的潮流^③，但它却低估了阶级斗争和资产阶级解放意识形态在发达资本主义社会的重要性。不过，除却这些问题，哈贝马斯的立场还是能够把意识形态与以阶级为基础的统治联系在一起的。正如他所指出的：

今天的统治，已不再是赤裸裸的意识形态统治，而是穿上了科学的外衣，采取的是一种以尊重科学为名义的更难以抵制和影响更深远的新形式。在这里，实际问题被掩盖了，新的意识形态形式不仅为特定阶级的统治及其对其他阶级争取解放运动的压迫提供合法性依据，而且还会影响整个人类的解放利益。^④

需要指出的一个有趣的现象是，在其早期阶段，哈贝马斯把人类的普遍解放旨趣与被统治阶级的具体解放旨趣进行了合并，也没有对它们之间的关系予以澄清。对于马克思主义传统来说，这两种旨趣是不可分割地联系在一起的，因为“工人阶级解放的条件就是要消

^① See J. Habermas, "Technology and Science as Ideology", in *Toward a Rational Society*, Heinemann, London, 1971.

^② See Larrain, *The Concept of Ideology*, ch. 6.

^③ 参见阿尔都塞的如下相关论述：“资产阶级的司法意识形态现在让位给技术意识形态了。”无论如何，这并不意味着对于阿尔都塞来说，阶级斗争已经过时了，相反，新技术意识不过是统治阶级为缓和阶级斗争而采取的一种意识形态调整策略（Althusser, *Nuevos Escritos*, p. 86）。

^④ Habermas, *Toward a Rational Society*, p. 111.

灭一切阶级”^①。也就是说，既是对对手的废除，也是对自身的废除。而且：

由于在无产阶级的生活条件中现代社会的一切生活条件达到了违反人性的顶点，由于在无产阶级身上人失去了自己……如果它不消灭集中表现在它本身处境中的现代社会的一切违反人性的生活条件，它就不能消灭它本身的生活条件。^②

当然，在这一阶段，哈贝马斯还是考察了这两个方面，即便它们之间的关系并没有得到澄清。

随后，哈贝马斯通过自己的交往行动理论将关注点从具体的统治阶级利益之幕转向了无法达成真正的共识的普遍的交往情境。在这一新语境中，意识形态被理解成“系统歪曲的交往”——这是一个规范和世界观的系统，其有效性将在一个交往框架中得以验证，它阻碍了随意的言谈活动的开展，也给共识的达成设了限。哈贝马斯想从一种“普遍的语用学”的视角出发来分析交往，以期找到可适用于所有话语情境的普遍规范，从而拒斥一种“经验的语用学”的做法，因为后者旨在调查交往的语境和超语言的条件性。正如他所指出的，“我已提出了一种叫做普遍语用学的研究纲领，旨在重建具有普遍有效性的话语基础”^③。大致说来，他认为正是在对话中隐含着一种真正的共识，它使得“理想的言谈情境”成为可能。在哈贝马斯看来，“共识只会通过被适当解释的普遍利益而产生。这种利益，我指的是能够通过交往而被大家分享的要求”^④。这在实践中很

① K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, Progress, Moscow, 1975, p. 161. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，197页。

② K. Marx and F. Engels, *The Holy Family*, Progress, Moscow, 1975, p. 44. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，45页。

③ J. Habermas, “What is Universal Pragmatics?”, in *Communication and the Evolution of Society*, Heinemann, London, 1979, p. 5.

④ J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976, p. 108. 也参见 [德] 哈贝马斯：《合法化危机》，刘北成、曹卫东译，141页，上海，上海人民出版社，2000。

少发生，但值得期待，或许也是所有的言谈活动被赋予的使命。如他所说的，“在接受实践话语的时候，我们必然会设想一个理想的言语情境。这种理想的言语情境凭借自己的形式特点只容纳一种能够代表普遍利益的共识”^①。

在这一理想言谈情境中所达致的共识——哈贝马斯称之为“理性共识”——因此就是一种规范，一种可验证所有主张之有效性的规范，并由此也成为借以判断系统歪曲性交往之具体情境的唯一可能的标准。发达社会中的意识形态并不仅仅是合法的规范系统，还“通过把合法性理念锚入交往系统之中以全面阻碍有效交流的实现。被我们认为是理所当然的主张据说也是全人类和整个自然通行的法则，具有全球合法性。这一观点继而又被一个排除了有效话语实践过程的交往结构所捕获……其所造成的交往障碍会对已经输入的合法性解释进行进一步虚构，同时又为合法性理念提供了支持，虚构于是得以继续下去，难以为人所察觉。这就是意识形态所取得的悖论性成就”^②。

哈贝马斯认为，“这种意识形态的特殊成就就在于，它们用一种不引人注目的方式全面地限制住了交往”^③。这就是为什么揭秘意识形态的任务只能借助于在历史的、具体的规范系统与一种理性共识的理想情境（后者也即是一种据称可以随意开展言谈活动而不受任何限制的理想的规范系统）之间进行比较才可能得以完成的原因所在。我将在本书第六章中继续讨论这一问题。

值得一提的是，哈贝马斯的扭曲的交往系统模式是一种精神分

① J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976, p. 110. 也参见 [德] 哈贝马斯：《合法化危机》，143 页。

② J. Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Competence” [Preparatory Remarks on a Theory of Communicative Competence], in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 120, quoted in McCarthy, “A Theory of Communicative Competence”, p. 477.

③ Habermas, *Legitimation Crisis*, p. 113. 也参见 [德] 哈贝马斯：《合法化危机》，150 页。

析，其他“病态的言谈活动，如疯子间的言谈，也是观察对象”^①。至此，意识形态批判就成了精神分析学的一种方式。^②正如精神病人并没有意识到其自身的内心压抑，因此必须在精神分析师的引导下借助于语言分析的过程来认识到这一点一样，参与各种社会集体活动的人们可能也是在一种类交往的情景中参与到活动中去的，在这里，虚假的共识使得他们无法认识到交往的扭曲性。于是，他们不得不在批判理论的引导下借助于反思过程来认识到自身的真实处境。如赫尔德所指出的，“正是哈贝马斯认识到了这一点，即通过把社会情境看成是需求被压抑的结果、因此也是歪曲和有限的交往的源泉，弗洛伊德就可以比马克思提供更好的关于意识形态的说明了”^③。

哈贝马斯的意识形态理论受到了来自各个方面的批评。^④但无论如何，多数批评者都主要集中在上述要点。例如，有人指责哈贝马斯使用一种精神分析的模式来进行意识形态批判，理由是这种批判把病人和精神分析师之间的个人互动关系转换成了集团和阶级之间的社会互动关系。这一分析显然是有缺陷的。而且，精神分析也部分涉及病人的有意合作问题，正是在这里，处于矛盾和对抗关系中的阶级就无法进行类比性分析了。此外，我也认为，把精神分析当作一种意识形态分析模型，实际上是剥夺了这两种现象的具体内容，因为它们都主要聚焦于抽象的和形式的方面——它们都是被歪曲的交往这一事实却被埋没了。我所说的虚假意识也可适用于歪曲的交往。这是一个缺乏具体性的定义，所以在这里意识形态也就丧

① J. Habermas, “Systematically Distorted Communication”, in Conner-ton (ed.), *Critical Sociology*, p. 348.

② 如参见 J. Habermas, “Appendix” to *Knowledge and Human Interests*, Heine-mann, London, 1972, p. 310.

③ D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, London, 1980, p. 277.

④ 如参见 McCarthy, “A Theory of Communicative Competence”, Held, *Introduction to Critical Theory*, p. 3; P. Connerton, “Introduction” to *Critical Sociology*; A. Giddens, “Habermas’s Critique of Hermeneutics”, in *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, London, 1977; and R. Keat, *The Politics of Social Theory*, Blackwell, Oxford, 1981, esp. ch. 6.

失了其作为一个单独概念的独特属性。无疑批判的意识形态概念涉及某种歪曲，但并非所有的歪曲都必然是意识形态的。这里的要点就在于要具体界定意识形态的歪曲所具有的特殊性。正如赫尔德所正确指出的：

通过在一个交往范式中观察意识形态和精神病态，哈贝马斯冒险将关注焦点从每一个具体性中转移了出来，也即从精神病与欲望机制和为获取自我认同而承担的必要的压迫之间的关联性中转移出来，这是其一，其二，也因此从意识形态与物质利益的矛盾关系中转移了出来。^①

而且，就像“虚假意识论”一样，“扭曲交往论”并没有明显参照意识形态的任何社会基础。哈贝马斯的第一个意识形态研究方法至少还能将技术专家治国论意识和以阶级为基础的统治以及物质利益联系在一起。而在作为扭曲交往的意识形态理论中，物质利益和统治似乎已没什么作用了，或如吉登斯所指出的，统治在这里和扭曲的交往似乎是同义语了。^② 这就意味着资本主义社会的真正问题是上层建筑的问题。统治不再是建立在阶级差别或是物质不平等之基础之上了，现在的统治就是一个意识形态的问题，它可被安置在交往被系统扭曲的共识结构之中。所以也就不再需要继续讨论被压迫阶级的具体解放旨趣问题了，现在的解放只能有待建立在全人类的基础之上了，人类的普遍利益取代了被统治阶级的具体利益，对系统扭曲的抽象考察取代了对资本主义矛盾的具体分析。

鉴于此，哈贝马斯没能找到可以承担解放斗争任务的革命主体也就不足为奇了。实际上，这里的解放和斗争观已被添加了新的含义：与其说诉诸旨在颠覆物质统治的具体的政治活动，毋宁说被诉

① Held, *Introduction to Critical Theory*, p. 394.

② Giddens, "Habermas's Critique of Hermeneutics", p. 152.

诸思想反思和话语论证过程。阶级统治不再是意识形态的支撑，解放也不再是任何阶级的具体事务。哈贝马斯的理论逻辑所揭示的这些要点现在也在其他一些知识分子中大行其道，因为他们认为凭借其自身的力量就可以参与到旨在明示系统扭曲交往之存在的批判反思活动中去。实际上，将统治等同于意识形态是一种严重的误导，其特点十分类似于马克思曾批判过的青年黑格尔派的做法，特别是他认为青年黑格尔派认为虚假观念和错误思想“是人们的真正枷锁”，他们因此“只要同意识的这些幻想进行斗争就行了”，不过，需要提醒的是，“既然他们仅仅反对现存世界的词句，那么他们就绝不是反对现实的、现存的世界”^①。同理，对于哈贝马斯来说，扭曲的交往表现为统治，因此斗争的对象就是高压下建立的某种共识。不过，他好像忘了，在与系统扭曲的交往作战时，他未必反对的就是真实的物质统治。

七、对马克思的两种误解

马克思从未使用过“虚假意识”这个概念，而是从“为了阶级利益而掩盖矛盾”的视角出发将意识形态歪曲具体化了，因此不能简单地将马克思的意识形态理论等同为一种虚假意识论。无论如何，马克思所坚持的是一种否定性意识形态概念，这也一直是有关马克思意识形态理论争论以及有关马克思对意识形态概念的理论贡献讨论中的核心论题。对于马克思意识形态概念的当代的两种阐释趋势也同样围绕着这一主题展开，尽管他们最终得到的是截然相反的结论：塞林格力图证明马克思把意识形态等同于虚假意识，并因此认为马克思的理解是教条主义的；麦卡尼则相反，努力揭示马克思不仅没有把意识形态等同为虚假意识，而且也甚至没有在否定的意义上使用过意识形态概念，由此，马克思的意识形态概念是一种认识论上的中性概念。我拟揭示的则是，这两种理解都是错误的，因为

^① Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 41. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，22~23页。

他们都没有在马克思的著述中找到有力的证据支撑。

塞林格意识到了马克思并没有使用“虚假意识”这一表述形式，但对于塞林格来说，这无关紧要，因为马克思使用了其他类似的术语如“不正确”、“不真实”和“虚幻”等。而且，塞林格也承认马克思没有系统地论述意识形态问题，也没有提供十分清晰的意识形态概念定义。无论如何，他确信，在马克思、恩格斯那里，意识形态是“被歪曲的思想，因为所有具有社会相关性的思想都离不开一定的经济和社会条件”^①，或换一种表述方式，“思想对经济和社会条件的依赖性影响了思想的真理成分”^②。塞林格似乎并没有意识到他无意间误把曼海姆的意识形态观和关系论（relationism）^③当成了马克思的了。马克思从不认为所有的思想都因其社会决定性而是扭曲的，也从不会主张这样的事。当然，如果有人证明马克思无辜地陷入了这样一种明显的矛盾之中，那不可避免的后果就是得出结论说马克思的思想是一种教条，因为一方面它强调了知识的普遍的不可靠性；另一方面它又武断地将自身从某种普遍的不可靠性中排除了出去。这就是塞林格力图要展示的。但他为此所提供的依据却难以立足，经不起推敲。

塞林格自己意识到马克思在一些不多的场合也反对将观念一般和意识形态的歪曲等同视之，他不仅把自己的理论排除在意识形态之外，也对古典政治经济学的科学成就大加褒奖。可惜塞林格并没有因此得出结论说马克思没有把所有的思想都当成是歪曲的意识形态，他反而说：“（马克思、恩格斯）偶尔给予古典经济学的表扬无关紧要，但却可以补充证明他们脱离了一种教条主义的立场。”^④于是，塞林格就接受了这样一个事实，即马克思的著述中的某些陈述

① M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 26. I have changed past tense into present tense.

② Ibid., p. 19.

③ 有关“关系论”（relationism）详细分析以及曼海姆的意识形态概念，请参见 Larrain, *The Concept of Ideology*, ch. 4.

④ Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, p. 28.

似乎并不支持把所有的观点都等同于意识形态的论断。但因为这些陈述都不具有系统性和连贯性，因此依然代表的是一种教条。基本线索是这样的，在马克思那里，意识形态概念是模糊的（我也承认的一个事实），而且相关的陈述之间也缺乏一致性，因此，塞林格得出结论说，马克思最原本的意识形态观是教条的，因为它认为“比资本主义灭亡还要具有绝对优先性的整个思想上层建筑，因其本身所固有的虚假性而是意识形态的”^①。

塞林格是如何推导出这一结论的？又如何推导出在马克思那里思想对于社会存在的依赖性是导致其具有歪曲性的根源？他从《德意志意识形态》中引用了几段话，特别是这段话，即“如果在全部意识形态中（If in all ideology）人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒现着的，那末这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物象在眼网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样”^②。很显然，这段话的英文版并不能支持塞林格的观点，因为它仅指的是意识形态的社会决定性，而并不意指所有的思想都是歪曲的。但塞林格却提出了一种不同的翻译，即将“如果在全部意识形态中（If in all ideology）”翻译成“如果在整个意识形态中（If in the whole ideology）”，但这似乎还不能充分涵盖他想要说的，他于是以加括号的形式添加了自己的一句话——“全部思想（the entirety of ideas）”^③——这样就没有人能怀疑马克思将意识形态等同于所有思想了。

看来，塞林格显然是在迫使文本说话，而且是说一些在上下文中绝非不证自明的话。即便人们接受了他的翻译即“如果在整个意识形态中（If in the whole ideology）”，这个短语本身也并不意味着马克思在说这句话的时候脑子里所想的是所有的思想。相反，如麦

① Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, p. 142.

② Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 47。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，29~30页。

③ Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, p. 32.

卡尼所指出的，在原文“in der ganzen Ideology”中使用的是带有一个形容词的定冠词，这有可能“所指涉的正是某种具体的意识形态”^①。我也未必就同意后一种阐释，但至少它揭示出了塞林格自信满满的阐释实际上基础并不牢靠。直接将“整个意识形态（the whole ideology）”等同为“全部思想（the entirety of ideas）”的做法，只能揭示出塞林格的分析是有其前提性假设的，并将这一预设视为是马克思本人的真实意思。换言之，他武断地（而且没有正当理由地）提出了尚有待论证的假说，并将之直接视为结论性主张。

有必要承认的是，马克思、恩格斯在同一文本中的相关论述使得上述这段话理解起来甚是模糊。在没有任何预警或澄清的情况下，他们就从一般决定原则（即“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在”）转到了意识形态的具体决定原则，即“如果在全部的意识形态中……”这可能会导致理解上的混乱。但却绝非意味着一定在意识形态和意识之间划上了等号。如果马克思、恩格斯能更加清晰地在意识的社会决定性与意识形态的具体社会决定性之间进行界分，那固然好。但至少他们从未将意识和意识形态当作可互相替代或交换的术语来使用，我们在《德意志意识形态》中可清楚地发现这一点。此外，不得不承认的是，意识形态和意识之间的区分并非就是绝对的，尽管不能将它们等同视之。意识形态当然是社会意识的一部分，也和其他社会意识形式一样都具有社会决定性。这一事实本身就使得对它们之间的差异进行理解与阐释的任务变得十分艰巨。

不能将意识形态视为社会意识的一个独特领域，也影响了塞林格的第二个论点，即他提出马克思认为自从有了脑体分工，就出现了“意识才能真实地这样想象：它是同对现存实践的意识不同的某种其他的东西”^②，因此马克思在“逻辑上是承认这一点的，即共产

① McCarney, *The Real World of Ideology*, p. 86.

② Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 52. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，35页。

主义社会来临之前，意识与现实之间的冲突是必然的和注定的”^①。实际上，马克思没有说过类似的话，而只是说意识能够（can）——这既非必然也非在全部情况下都如此——表现出某种彻底的自主性。马克思也是在这一意义上论及那些具体的意识形式的，如“纯粹”的理论、神学、哲学、伦理等。甚至可以认为，与其说马克思主要关注的是控告整个的哲学和伦理学等，毋宁说他是要创建“纯粹”理论和哲学等。同样在这里，塞林格把观念形态的具体意识形式（如神学）误解成一个社会的全部思想。

塞林格继而认为，在马克思其他著述中也可得到依据证实：在马克思看来思想都是扭曲的。但他提供的证据却毫无新意，例如，塞林格提到了《共产党宣言》，并指出：“意识形态和意识形态的意识将与阶级一起消失。这只能说明共产主义之前的各种意识形式都是‘虚假’的。”^②这是一种不合理的推论，且只能使先前就已作出的关于意识形态等于全部的意识形式的结论得到进一步确认。但这正是塞林格在这里打算要做的，他又一次在没有提供论证之前就把论断先提了出来并当作论据使用。他还引用了马克思在《资本论》中的有关段落，即马克思提到经济关系代理人不同于“和这种关系的内在的、本质的、但是隐蔽着的基本内容以及与之相适应的概念大不相同的，并且事实上是颠倒的和相反的”^③。很明显，马克思在这里区分了两种不同的意识形式，一个是意识形态的而另一个则是非意识形态的，看来塞林格必须转换其论断的基础了。现在的问题是，“与本质相符合的观念”“在马克思的‘真正实证的科学’那里”是“可以获得的”，这就是说，马克思武断地把自己的理论排除在普遍的扭曲之外，这类似于马克思在1859年“序言”中所提出的观点——在那里，马克思在科学与意识形态之间建立起一种对立关系。

① Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, p. 33.

② Ibid., p. 36.

③ Marx, *Capital*, vol. 1, p. 209. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，233页。

很奇怪，塞林格不是把马克思的这些论述视为马克思在科学与意识形态之间进行区分的证据，反而用它们来证明马克思是教条的和武断的。值得注意的是，在这两个地方马克思都没有具体而直接地论及他自己是科学的，而且他在其他地方还承认资产阶级古典政治经济学在某种程度上却实现了对“本质”的正确理解。但即便他认为自己是不同于意识形态的科学，为什么这就一定意味着他是教条的和武断的呢？难道是他没有为自己的立场提供论证理由吗？如果这就是教条和武断，那么塞林格岂不犯了同样的错误？最终塞林格对马克思的指责，不过就是要证明马克思在意识形态和其他意识形式之间所作的区分是难以为继和武断的，但他的这一指责本身却是武断的和难以成立的。^① 因为他不仅没能提供有力的证据支持他对马克思意识形态观的阐释，也没能有力地反驳别人对他的同样指责。

八、中性化观点

麦卡尼的阐释始于这样的前提，即认为在马克思那里，“意识形态不是一个认识论范畴”，因此“它与各种形式的认知上的可疑与缺陷之间没有必然的联系”，所有关于意识形态是一种批判性概念的主张都“在马克思那里找不到理论基础”，也“注定是一种伪命题”^②。麦卡尼对马克思的解读深受1859年“序言”的影响，立足于该文本，他把意识形态概念阐释成为阶级利益服务的信仰。为了能使这一解读能涵盖所有的阶级立场，就有必要将它变成一种“认识论上的中性”概念。他很清楚，这一重大问题的解决不得不论及《德意志意识形态》，于是他便努力揭示后一个文本是如何被误读的。

麦卡尼首先讨论了《德意志意识形态》的一般理论地位，他认为这不是一部“理论性”著述。据此，该文本并不旨在对意识形态概念进行理论性的说明，也没能提供一个确切的意识形态定义，而只是关注了一个具体的意识形态形式也即“德意志的意识形态”。因

^① Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, p. 37.

^② 参见本书第六章关于教条主义的论述。

此，“意识形态在这里表现得~~不甚~~明朗，乃是因为马克思几乎是在专门关注自己所反对的意识形态信仰”^①。的确，马克思并没有提供一种“字典式”的意识形态概念定义，但不能否认的是，他的确为这样的定义提供了大量的理论素材。在这一意义上，我们就不能仅因为该文本的论战性而低估它的理论价值，也不能把理论与一种分析完全割裂开来，仿佛它们完全属于不同的领域似的。

对于德意志的意识形态的分析在缺乏理论工具（包括意识形态概念的定义）的情况下如何能开展呢？麦卡尼是想要否认这一事实，即《德意志意识形态》旨在聚焦于澄清一般概念以便为开展进一步的具体分析做好准备。《德意志意识形态》的确更聚焦于具体分析，但这并不妨碍它致力于更一般性的意识形态概念。这也适用于马克思多次使用过但却从未专门定义过的其他一些范畴，如阶级和矛盾等。它们也都是在具体的运用中得到理论澄清的。此外，马克思、恩格斯不仅考察了具体的德意志的意识形态，也论及了一般意识形态，这一点可以在原文本的不多见的标题中得到验证，这个标题就是“一般意识形态，德意志意识形态（Ideology in general, German Ideology in particular）”^②。

因此，在《德意志意识形态》中找不到一个正式的意识形态定义，这一事实本身并不足以支持麦卡尼的观点。他还必须证明自己

① 相关证据可在《德意志意识形态》中大量找到，因为马克思和恩格斯在这里讨论了意识与现实相符合的问题；在1859年《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思将科学与意识形态对立起来；在《资本论》中，马克思在同本质相符合的概念和表现概念之间进行了比较；在《剩余价值学说》中，马克思区分了意识形态和一个社会的“自由的精神生产”，也对李嘉图的科学贡献表达出赞赏之意。所有这些段落都在本书具体论述中有所涉及。

② Marx and Engels, *The German Ideology* (unabridged version), in *Collected Works*, Lawrence & Wishart, London, 1976, vol. V, p. 28. 尽管这一段的开头部分被打上了删除线，但却反映了马克思和恩格斯的立场，因此编者应恢复其手稿原来的面貌，回到作者原先的立场。还有必要指出的是，原始手稿中的有些段落是伯恩斯坦划上删除线的，编者也应该努力恢复这一部分的原稿状态 [这里摘录的是中文版翻译，即“一般意识形态，德意志意识形态”（参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，21页），但根据本书作者所提供的英文版文本可直译为“一般的意识形态，具体的德意志意识形态”——译者注]。

的阐释可以从该文本中找到依据，并从该文本的“模糊”说明得出结论说这里没有从一般性特征来说明意识形态概念。这一任务并不轻松，因为该文本所提供的主要证据都与麦卡尼的观点相左，他几乎从中找不到可以支持自己论点的依据。麦卡尼于是诉诸另外一种否定性的和痛苦的决策，即试图简单废除对自己不利的证据，以期获得胜利，仿佛怀疑和无视对手的阐释就可以使自己的论点得以成立似的。这样的做法根本就是错的，因为即便他成功地对一些不利证据提出了质疑，也仍然不能从致力于具体分析的《德意志意识形态》文本中找到立论依据。因此，我们便得到了一个矛盾的结论：在马克思唯一详述意识形态问题的《德意志意识形态》这个文本中（尽管其中问题也不少），却几乎找不到或根本无助于得出一个一般性的意识形态概念。

然而，我不认为麦卡尼能够成功地解决《德意志意识形态》中那些不利于他立论的证据。举例来说，麦卡尼提到了该文本中的“意识形态的欺骗”、“意识形态的歪曲”和“意识形态家们的幻想”等术语表述，在他看来，这些表述无法用来支持一个认识论意义上的意识形态概念，反而构成了后者要力图解决的问题。因为倘若意识形态概念的确具有否定性内涵，那么这些表述就成了无用的同义反复了，且如果藉此认为马克思陷入了这些不必要的赘述中似乎也是不可思议的事。因此“意识形态的歪曲”的扩展性使用只能意味着它们是一些没有被扭曲的意识形态。^①这一论点是不可信的，因为具有相同含义的类似重复语的出现，是为了强调其中一个的非必要条件性，现在对于马克思来说，“意识形态的”和“歪曲的”就是同义语，尽管所有的意识形态都是歪曲的，但并非所有歪曲的都是意识形态的。正如我在本书第一章中所揭示的，马克思将意识形态概念限定在这样一个范围内，即它指的是一种旨在掩盖矛盾的具体的歪曲，不能将意识形态等同于一般性的错误。

^① McCarney, *The Real World of Ideology*, p. 84.

麦卡尼的另外一个论点则力图解决这样一段难以对付的话，即马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中所说的：“如果在全部意识形态中（If in all ideology）人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒现着的……”这段话显然揭示的是一种否定性的意识形态概念。和塞林格一样，麦卡尼把“Wenn in der ganzen Ideology”翻译成了“如果在整个意识形态中（If in the whole ideology）”，但与塞林格相反，麦卡尼认为这一限定只适用于德意志的意识形态。鉴于这个“如果（If）”依然让他头疼，他断言德语的“如果（Wenn）”在这里是一个“特称”而不是“假设性的推测”，这样他就可以借助于翻译把问题都解决了。不过这样做却改变了原文的平衡，因为这使得原文好像是突然从一种一般性语境转换到了一个具体案例之中，中间缺乏必要的过渡或缓冲，于是另一个论点又出来了，那就是认为“马克思的著述中尚乏平稳的过渡性叙述”^①。最后，即便人们接受了麦卡尼的翻译，他也认为马克思在这里的陈述依然是违反逻辑事实的：“即便如此，如果所有的意识形态都具有一种唯心主义的特点，那就无法解释唯物主义的假设了。”于是在结论中他终于可以轻松地声称“照相机比喻这段话对我们的议题的威胁已经消失了”^②。

借助于这些非常权宜之计的方法，麦卡尼让文本顺应了自己的立场。如果不深究这一翻译的技术性细节，整个过程的确看上去非常具有学术性。一个小变化引发的连锁反应——虽然其必然性尚待证实，但却成功地扭转了整个文本的一般性意义。我不是说该文本中的相关含义是确切的或清晰的，但即便在阐释上有问题，那整个文本所包含的一般性意义所有力支持的是一种否定性的意识形态概念，这一点也是没有问题的。针对麦卡尼的复杂问题的唯一合理的回答就是：为什么（如果他的立论是对的）“这一模式被如此广泛地误解了”^③。换言之，答案就是：这里根本不存在任何误解的问题。

① McCarney, *The Real World of Ideology*, p. 89.

② Ibid., p. 91.

③ Ibid., p. 92.

这也是对如下这个问题的唯一正确的回答——在麦卡尼看来，这个问题“有可能成为自己论点的后遗症”——这个问题就是：“马克思明显不愿意将意识形态与无产阶级联系在一起的做法，以及由此所造成的他本人的著述的意识形态属性”^①问题。这里所谓的“明显不愿意”是一种宽泛的陈述，因为马克思从没有称自己的思想或无产阶级的政治思想是意识形态的。其中的原因同样很简单：在那里，意识形态是一种否定性概念。但（当然）这些问题对于麦卡尼来说很难回答，因此他不得不继续辛苦地开展其论述以便从中找到适合自己论点的结论。同样，这些结论根本都是不可信的。例如，在寻找为何否定性的意识形态概念已广为接受的原因时，他指出恩格斯在其中扮演了重要的中介角色。他还特别指责恩格斯在给梅林的信中使用了“虚假的意识”（false consciousness）^②这一表述方式。但他似乎忘了恩格斯是在批判的意义上来理解意识形态概念的——这将有损于麦卡尼的立论——他于是不得不将这一错误最小化，并视之为个别例外现象。从整体来看，对于麦卡尼来说，恩格斯似乎是正确的，因此他得出了这样的结论：“虚假意识”的表述脱离了原初的语境，没有考虑“恩格斯希望表达的具体含义”，它因此揭示了这样一个现象：“一个原本非常微小的一时冲动却造成了‘虚假意识’这只野兔如此撒欢地乱跑。”^③

麦卡尼似乎并没意识到自己如此费力地将恩格斯从坚持否定性意识形态概念的指控中解救出来的时候，他自己似乎忘记了回到最初的问题，实际上前者使得后者的完成更加困难了：如果如他所揭示的那样，恩格斯的否定性意识形态概念是如此站不住脚，放养“虚假意识之野兔”的原初冲动是如此之微弱，那又如何合理揭示否

① McCarney, *The Real World of Ideology*, p. 109.

② Engels, *Letter to Mehring*, 14 July 1893, p. 434. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第39卷，94页。

③ McCarney, *The Real World of Ideology*, pp. 96, 97.

定性概念所产生的广泛的影响呢？这个最初的问题没有得到回答，除非人们准备接受麦卡尼的这一解释，即真正的原因是：这只是一个重大的例外。我个人不赞成将意识形态理解为虚假意识，但至少可以说恩格斯的作用是：作为《德意志意识形态》的合作者，他在否定的意义上使用意识形态概念这一点也不奇怪。这就是为什么无论马克思还是恩格斯都没有在一种肯定的意义上谈论无产阶级意识形态的原因所在。麦卡尼将此归结为一种“执着于揭秘占统治地位的思想”——因为后者“企图占领整个的话语领域”^①。但这却是一个非常虚弱而武断的结论。根据这一推理，也可以“让”马克思思考任何问题并指责他过于“执迷”于此以至于忘记提及问题本身。认为马克思没有提及无产阶级意识形态的原因就在于无产阶级也是一般意识形态的摧毁者这一说法同样软弱无力且没有依据，其所能证明的只能是相反的结论。为了能够摧毁一般意识形态，无产阶级首先必须自己从意识形态思维中解放出来。

麦卡尼对比了列宁、卢卡奇与马克思的做法，高兴地得出结论说马克思“没能提供更多关于无产阶级意识形态的论述”^②。但他却没能认识到他们所处时代的历史差异性。的确，包括列宁、卢卡奇和葛兰西等在内的一代马克思主义者都十分依赖于1859年“序言”来阐释马克思的意识形态概念，并因此接受了无产阶级意识形态的存在。但麦卡尼并没有考虑这一事实，即他们都没机会接触到《德意志意识形态》，而且更重要的是，他们所面临的是截然不同的政治现实。这就造成了他们的强调点是与马克思不同的。麦卡尼的问题是，他无法轻松地在列宁、卢卡奇和葛兰西等与马克思之间建立某种一致性的关系。于是他不是承认他们之间的差异并揭示其渊源关系，而是无望地试图让《德意志意识形态》来适应在该文本诞生半个世纪以后且是在该文本未能公开出版的前提下所出现的意识形态

① McCarney, *The Real World of Ideology*, p. 110.

② Ibid., p. 110.

观。这一努力不会有什么好结果，尽管麦卡尼做得很辛苦。

九、作为召唤机制的意识形态

在抱持肯定性意识形态观的论者行列中，拉克劳代表的是一种创新，当然这是相对于列宁和卢卡奇式的理解强调“典范的”阶级意识形态的存在来说的。拉克劳认为，诸如自由主义、民族主义、法西斯主义等具体意识形态要素的存在，未必就一定属于某种阶级，而且它们的阶级内涵也会因“这些意识形态要素在某种具体的意识形态话语链接中的不同结果”而发生变化。^①换言之，不存在由作为一个完整的总体的阶级所产生的“纯粹”意识形态，只存在中立的诸种意识形态要素（如果单独来看的话），它们之间的不同链接产生了具体的阶级话语。此时，这些意识形态要素就构成了社会的意识形态层面。为理解这些要素是如何运作的，拉克劳诉诸阿尔都塞的意识形态主体召唤说（即阿尔都塞认为意识形态将个体召唤为主体），指出个体被“招募”或被“构建”为主体，当然这样的主体是屈从于统治阶级的，或者也有可能是反对统治阶级的英勇主体。因此，社会的意识形态层面是由不同类型的召唤组成的，一种意识形态的话语将几种召唤链接成一个相关的单元。

拉克劳找到了一个具体的召唤类型，他把它叫做“大众民主”召唤，也即是一种将个体召唤为“大众”（作为与权力对抗的受压迫者）的意识形态要素。他将此类召唤与阶级召唤区别开来，认为后者是把个体构建为阶级，以期将前者整合到阶级意识形态话语之中。正如他所说的：

大众民主召唤不仅没有包含具体的阶级内容，也是最卓越的意识形态阶级斗争领域。意识形态层面上的每一种阶级斗争既是阶级的同时也是大众的，更确切地说，通过将其阶级客观性表达为大众

^① Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, p. 99.

消费的客观性而试图赋予其意识形态话语以连贯性。^① 法西斯主义成功地链接了大众民主召唤和部分资产阶级的独裁话语，成功地将民族主义和反富豪的大众传统等同于法西斯主义。这可能是因为第三国际的失败影响下的工人阶级没能将一种社会主义的话语整合到这些大众传统中所致，实际上后者所提出的政治战略是建立在狭隘的经济主义和阶级还原论基础上的。在肯定性意识形态概念的框架下，拉克劳试图以一种非还原论的方式，借助于考察它们的“链接”原则来解决意识形态问题，他的这一做法当然很吸引人。关于阶级与它们的意识形态要素（这些要素未必是它们本身的产物）之间的“链接”的说法也很有价值。而且，拉克劳对“典范的”意识形态论的批评也很有必要。在列宁和卢卡奇式的传统中，马克思主义被认为是工人阶级的意识形态，所有自发的传统和“经验”形式的阶级意识都遭到了质疑。通过反对抽象地将工人阶级意识形态归结为“马克思—列宁主义”，拉克劳将自己置身于德国传统之中，即大力提倡意识形态的各种不同层面，并力主在自发的大众传统中来重新发掘和解释意识形态理论的重要性。无论如何，拉克劳提出上述观点的如下两个立论依据却是我不能同意的。其一，他在两种孤立的矛盾之间所作的区分，即大众权力阵营中的矛盾和阶级矛盾之间所进行的截然区分。我将在本书第四章对此进行详述。其二，就是他所提出的这一原则，即认为“某种意识形态的阶级属性是因其形式而非内容而被赋予的”^②。我将在本书第五章中对此进行批判性考察。在我看来，这两个论点都未必能够给一种非还原论的意识形态观提供有力的支持，正如葛兰西的立场就可以很好地例证那样。不过暂且在没有对这两个论点进行详

① Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, p. 109.

② Ibid., p. 160.

细探讨的前提下，我还是要指出，拉克劳的意识形态分析特别是他对法西斯主义的分析，依然是以一种否定性意识形态概念为前提条件的（尽管他并没有意识到这一点）。从这个意义上说，拉克劳显然反对把意识形态视为一种歪曲，而这又与他自己的某些分析前提之间存在着矛盾。

在探究法西斯主义的最终成因时，他得出结论说这与一种双重危机有关，它们分别是权力阵营的危机和工人阶级危机。用拉克劳的话来说，这两种意识形态危机都是因为统治阶级无力将大众民主中性化，也因为工人阶级无力将自己链接到一种社会主义话语之中。如果我们聚焦于后者，就会发现拉克劳所提供的理由即认为工人阶级的无力系一种实践上的还原论所致，而这反过来又导致了经济主义。但人们不禁要问：还原论和经济主义又可归结为什么？在试图回答这一问题时，拉克劳所做的只能是解释说，它们都是错误地和歪曲地理解了矛盾。实际上，根据他的观点，阶级还原论将“阶级界限”转换成了“一种绝对的划分标准，即在工人阶级和其他社会阶级之间进行截然区分的标准”^①，这就忽视了大众民主斗争的自主性。经济主义继而也包含着两个进一步的扭曲，也即所谓的中间阶层和农民，他们会逐渐被无产阶级化，因此，拉克劳认为“资本积累所固有的纯粹的经济矛盾，会通过其内部机制的展开而引发系统性危机”^②。

拉克劳的这一评论或可接受，但最明显的证据莫过于如下这一事实，即为了解释法西斯主义产生的最终根源时，他无意识地运用了马克思意识形态概念的要素，特别是借用了其中有关对矛盾的误解和掩盖等具体素材。从这一意义上来说，可以认为法西斯主义的意识形态（拉克劳所说的）缘起于意识形态歪曲（马克思意义上的）。从一个更一般性的视角来看，可以认为，拉克劳之所以要批判

① Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, p. 126.

② Ibid., p. 127.

这些工人阶级的实践和理论，乃是因为它们错误地表达并因此掩盖了矛盾的真实属性和变化，进而阻碍了工人阶级运动，于是它们就是马克思意义上的意识形态。而拉克劳所做的是他自己都没有意识到的一种意识形态批判。我们不一定要同意拉克劳的批判，但其批判的要害却并不取决于某个阶级是否提供了话语链接原则，而是取决于某一特定历史时刻的工人阶级的话语是否提供了对矛盾的正确认识。

① G. W. E. H. H. The Phenomenology of Mind, Allen E. G. L. London, 1975, pp. 203-204. 关于精神现象学名称的讨论参见 J. Heppner, *Geistes und Seinswissenschaft: Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, and E. S. S. *The Phenomenology of Spirit*, University Press, London, 1978. 参见 [德]黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖华译，1979年，北京，商务印书馆，1979。

第四章 颠倒和矛盾

一、从黑格尔式的颠倒到马克思式的颠倒

如前文所示，马克思不断地用“颠倒”和“矛盾”来指代意识形态概念的内涵。有鉴于此，需要对这些表述以及它们之间的关系予以澄清以便更好地理解马克思意识形态概念的内涵和外延。首先考察的是“颠倒”概念，和马克思所使用的其他词汇一样，这也是从黑格尔那里借用来的一个常见概念，它出现于黑格尔的《精神现象学》中的一个区分（马克思同样也借用了这一区分），即在表象世界与内在世界之间所进行的区分。黑格尔想要表达的是，事物的内在事实被其现象形式所掩盖，且实际上是被后者所颠倒了。正如他在这里所写的：

因此按照这个颠倒了的世界的规律，那在第一个世界内是自身等同的东西，就是不等同于它自身的，而在第一个世界中不等同的东西是同样不等同于它自身的，或者它将成为等同于它自身。在一定的阶段里会得出这样的结果，即按照第一个世界是甜的东西，在这个颠倒了的自在世界里是酸的，在前一世界里是黑的东西，在后一世界里是白的。^①

这一颠倒影响了自然界，同样也影响了精神世界。这不仅意味着表

^① G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Allen & Unwin, London, 1977, pp. 203-204. 关于《精神现象学》的优秀评论请参见 J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston, 1974; and R. Norman, *Hegel's Phenomenology*, Sussex University Press, Brighton, 1976. 也参见 [德]黑格尔：《精神现象学》上，贺麟、王玖兴译，107页，北京，商务印书馆，1979。

面看上去像是甜的东西实际上是酸的，或是氧气变成了氢气，而且也意味着对罪犯的惩罚实际上是对自身的惩罚，在一个世界中被蔑视的东西却在另一个世界中得到了至高无上的尊崇。简言之：

从表面上看来，这个颠倒了的世界正是前一个世界的反面，因为它认为前一世界在它的外面，并且把前一世界从它自身排斥开，并把它当作一个颠倒了的现实界，因为前一个是现象世界，另一个是自在世界，前一世界之存在是为另一世界而存在，反之另一世界却是自为的世界。^①

然而，在这两个世界之间没有截然的区分。尽管在康德那里，内在现实与其现象界之间的区别十分之大以至于根本无法认识前者。但对于黑格尔来说，表象却体现了其本质，而本质也是表象的真理。这样的区分不是“固定化”，是“内在的差别”，“自身同一者本身与它本身的排斥”，“所以那颠倒了的超感官世界是同时统摄了另一世界的，并且把另一世界包括在自身内。它自己意识到它自己是颠倒了的世界，这就是说，它意识到它自己的反面；它使它自己和它对立的世界在一个统一体中”^②。

黑格尔以这种方式实现了“自身差别”，以“无限性”的或是“绝对概念”的方式。这是“生命的单纯本质、世界的灵魂、普遍的血脉，它弥漫于一切事物中，它的行程不是任何差别或分裂所能阻碍或打断的，它本身毋宁就是一切差别并且是一切差别之扬弃”^③。因此，最终内在区分是一种自我认同和自我意识。但若如此，在表象与自然界的内在现实之间所进行的区分不过就是对自我意识中的区分的一种反思——物质本身则成为了自我意识的颠倒的表象。意

① Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 205. 也参见 [德] 黑格尔：《精神现象学》上，108页。

② Ibid., p. 207. 也参见 [德] 黑格尔：《精神现象学》上，109~110页。

③ Ibid., p. 208. 也参见 [德] 黑格尔：《精神现象学》上，110~111页。

与其对象之间的区分因此被取消了。正如马克思在批判黑格尔的时候所论述的，“主要之点就在于：意识的对象无非就是自我意识；或者说，对象不过是对象化的自我意识、作为对象的自我意识（把人和自我意识等同起来）”^①。在自我区分或抵制自我区分的过程中，自我意识将对象确立为自我的颠倒。因此，颠倒就是自我意识异化的结果。

值得一提的是，黑格尔把异化等同为对象化，而通过制造对象，意识也把自身理解为一种绝对自我异化，一种被剥夺了意义的客体。对象化本身因此是异化了的自我意识。这就意味着对于黑格尔来说，异化的克服，自我意识的再占有，必然是对对象化的超越。但这一过程是发生在意识之中的，因为黑格尔已经把现实等同于意识。于是异化的克服以及它所包含的颠倒，就被视为一种纯粹的意识中的认识，即认识到对象化是对自身的一种颠倒的产物。正如马克思所指出的，“因此，对于人的已成为对象而且是异己对象的本质力量的占有，首先不过是那种在意识中、在纯思维中即在抽象中发生的占有”^②。异化和颠倒因此都是自我意识所固有的条件，并在对象和抽象思维的必然区分中表现其自身。“颠倒”概念于是就被从一种认识论的角度定义为思维生产过程的自然结果，这同时也是现实被生产为其对立面过程。

尽管马克思从黑格尔那里借用了颠倒概念，但他却采用了不同于黑格尔的理解方式。首先，颠倒未必体现在所有的对象化过程之中。借助于意识活动的不同方式，人类必然会生产出一种“对象性力量”，这就是一个社会任何时候都存在的生产关系和生产力。人类活动的这一对象化本身并不是异化的，异化源自于个人无力控制这一对象性力量。唯有此时，客观条件（它本身由实践活动所产生）

^① K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in *Early Writings* (ed. L. Colletti), Penguin, Harmondsworth, 1975, p. 386. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，164页，北京，人民出版社，1979。

^② Ibid., p. 384. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，161页。

才得以主宰其生产者而不是生产者主宰其产物。正是在这里，马克思安置了异化问题，所谓异化就是这样一个过程：具体的对象化造成了非人性的结果，因为人类无法对此进行控制，反而被自己的制造物所控制。而在黑格尔那里，情况却有所不同：“不是人的本质以非人的方式同自身对立的对象化，而是人的本质以不同于抽象思维的方式并且同抽象思维对立的对象化。”^① 所以，对黑格尔来说，颠倒必然体现在自我意识的分化之中；而对于马克思来说，颠倒是具体的和特殊的社会条件的典型特点。

其次，马克思认为不是意识的异化造成的对客观现实的颠倒，而是颠倒的现实造成了颠倒的意识的产生。如果宗教是一种关于世界的颠倒的意识，那也是因为产生这种宗教的国家和社会是一个颠倒的世界。当然，黑格尔也把宗教视为自我异化，一种“在纯粹意识中”对世界的建构，以对抗观念在其中已自我异化的现实世界。^② 但正是自我意识生产的这两个世界，所以当宗教以及对象世界被认识到是自我意识的投射的时候，颠倒据说就可以被废除了。这就是马克思为何要批判黑格尔，说黑格尔通过声称“在扬弃例如宗教之后，在承认宗教是自我外化的产物之后，他又在作为宗教的宗教中找到自身的确证。黑格尔的虚假的实证主义即他那只是徒有其表的批判主义的根源就在于此”^③。同样的结果也发生在（比方说）普鲁士王国以及所有其他对象化世界：由于自我意识只能通过它们表现自身，它们就成了理念的自我实现，并以这种方式获得了合法性。

在从事上述批判时（这些批判就是意识形态概念的直接前身），马克思颠倒了黑格尔的颠倒观。将真正的历史和客观现实视为自我

① K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in *Early Writings* (ed. L. Colletti), Penguin, Harmondsworth, 1975, p. 384. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，161页。

② Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 513.

③ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 393.

意识的颠倒表象继而也是对现实的颠倒，因为人类活动“表现为某种外在于其自身的活动和产物”^①，而意识作为人的大脑的产物，则表现为生产者。这就是马克思和恩格斯在《德意志意识形态》里所极力批判的黑格尔式的颠倒，因为它颠倒了意识和物质条件之间的决定顺序。德意志的意识形态家们从思想出发来解释物质实践而不是相反；他们反对的是意识中的虚幻而不是反对德意志的政治和社会现实，因为在他们看来前者才构成了人类真实的生存链条。

但马克思同时也承认这种黑格尔式的颠倒不纯粹是由意识的一种武断的方式所造成的认识论上的歪曲。这一颠倒的根源在于现实本身。因为现实就是头足倒置的。因此宗教的颠倒是与颠倒的世界相一致的，“如果在全部意识形态中人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒现着的，那末这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的”^②。这意味着马克思认为存在着两种颠倒——意识中的颠倒和对象化的社会实践的颠倒。前者他视之为意识形态，后者则是异化。意识形态掩盖了异化，构成了对颠倒的现实的颠倒的反映，而这又造成对后一种颠倒的否认。对于黑格尔来说，只有一种颠倒，因为意识的颠倒就是对象化的社会现实。因此在意识形态与异化之间所作的区分在黑格尔那里没有意义。一切都被淹没在观念的异化之中。

直到其思想发展的第二个阶段，马克思才得出了这一双重颠倒的结论。但如前所述，马克思即便在此时也仍然还是用一种非常简单的术语来描述构成异化领域的对象化的社会实践世界。当马克思开始对社会实践的资本主义方式开展详细分析的时候，他发现它们的现实性不是显而易见的，它们中所包含的根本颠倒可借助于将其自身装扮成对立面而得到掩饰。换言之，资本主义现实本身可以这样来进行区分：生产层面所发生的事实，在流通层面被否认了。马克思对颠倒概念的使用在此之前还没有考虑黑格尔提出“内在事实

① K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, in *Early Writings*, p. 98.

② K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 47. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，29~30页。

与其表象二分法”时的语境。至此，在努力解剖资本主义经济活动形式时，马克思重新回到黑格尔的《逻辑学》，并发现黑格尔的这一区分为解释生产与流通之间的相互作用提供了可能性。“颠倒的世界”是如何将自身展现为这两个相互关联的颠倒的呢？其中一个与黑格尔式的区分有关：流通过程的表象是对生产过程的内在现实的一种颠倒。但之所以这样乃是因为生产层面本身的本质关系也是扭曲的和颠倒的。

如前所述，马克思将资本主义现实的这一根本性颠倒界定为异化。从这一视角他得以确定其具体性质，如他所指出的：

从资本和雇佣劳动的角度来看，活动的这种物的躯体的创造是在同直接的劳动能力的对立中实现的，这个物化过程实际上从工人方面来说表现为劳动的异化过程，从资本方面来说，则表现为对他人劳动的占有，——就这一点来说，这种错乱和颠倒是真实的，而不单是想象的，不单是存在于工人和资本家的观念中的。^①

因此异化不仅是对象化，也是一种与劳动者相对立的对象化，并因此造成了劳动者被剥夺的后果。正是因为劳动与劳动条件关系“被颠倒了，以致不是工人使用这些条件，而是劳动条件使用工人”^②。或如马克思所解释的：“这种关系在它的简单形式中就已经是一种颠倒，是物的人格化和人的物化。”^③ 这是“生产过程中已经发生的主体和客体的颠倒”^④。人作为生产者却在产品中被改变了，他的产品

^① K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 831. See also *Un chapitre inédit du Capital*, Union G6nerale d'Editions, Paris, 1971, p. 142. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，360~361页。

^② K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, Lawrence & Wishart, London, vol. III, 1972, p. 276. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷III，304页。

^③ K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, Lawrence & Wishart, London, p. 390. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷I，419页，北京，人民出版社，1972。

^④ K. Marx, *Capital*, Lawrence & Wishart, London, 1974, vol. III, p. 45. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，53页。

以生产者的形式出现了。“正像人在宗教中受他自己头脑的产物的支配一样，人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配。”^①

生产层面的这一根本性颠倒无论如何会在流通层面被掩盖了，其方式就是“资本主义生产仅仅在其外观上反映出来”；这决定了意识形态的出现，因为“现实的颠倒借以表现的歪曲形式，自然会在这种生产方式的当事人的观念中再现出来”^②。于是出现了三种颠倒：异化或主客体的根本颠倒，在这里，活劳动屈从于死劳动；市场与流通过程的颠倒，这颠倒了前一个颠倒并表现为旨在实现自由与平等的对象化的自然过程；最后是在思维中再生产表象的意识形态，它颠倒了内在的“扭曲”关系。一定不能把这三种颠倒视为彼此隔绝的、分别反映三个独立的现实层面的孤立现象，它们当然具有分析学上的区别性，但却都属于人通过活动对象化自身的过程，并在此意义上是彼此包含的。这一过程可图示如下：



我们以在生产活动或资本主义生产方式条件下的劳动为例来开展分析。劳动者在市场上按照一定的价值（或换言之按照以固定工作日为基准的工资）出卖他们的劳动力。从表面来看，显然工资支付的是工作日内的所有劳动。但这一表象下所掩盖所发生的事却截然不同：所出售的劳动力价值被证明仅仅是劳动力所生产的价值的

^① K. Marx, *Capital*, Lawrence & Wishart, London, 1974, vol. I, p. 586。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，681页。

^② Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 453。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，499页。

一部分。这就意味着劳动者只被支付的是工作日的一部分，是他们再生产其自身的必要时间，其他未被支付的劳动被资本家占有了。而这一切却都被工资这种形式所掩盖了，因为工资表现为劳资双方所达成的对全部工作日的支付协议。这一表象与其内在关系之间是彻底相反的，但却在资本家和工人的思维中表现为一种平等的交换。所以内在的颠倒关系（资本家剥削了未支付的劳动力所创造的价值）既通过工资的形式表现为一种颠倒，又表现为资本家和工人的意识形态的意识。这一意识形态的意识继而又成为整个过程的再生产的必要元素。这就是劳动者走向市场以低于其所创造价值的价格出售自己的劳动力的条件。按照前一个图表的范式，这一过程就可表述为下图所示：



有必要强调的事实是，这一过程包括了三种颠倒，并因此通过现象形式连接了意识形态和内在关系，这就是资本主义生产方式的特殊性所在。在封建主义生产模式中，“正因为人身依附关系构成该社会的基础，劳动和产品也就用不着采取与它们的实际存在不同的虚幻形式”^①。在这里，我们已看到了人的依赖性生产了“纯粹人的关系”的表象——而实际上这是建立在客观社会关系基础之上的，但掩盖生产过程本质的表象却没有出现。正如马克思所看到的：“在徭役劳动下，服徭役者为自己的劳动和为地主的强制劳动在空间上

^① Marx, *Capital*, vol. I, p. 81. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，94页。

和时间上都是明显地分开的。”^①只是在资本主义生产方式中，劳动支付才以工资这种唯一的形式出现，并由此形成了一种独特的意识形态意识。

二、从颠倒到矛盾

从黑格尔那里开始，颠倒概念就与矛盾联系在一起。在把内在现实与表象之间的对立关系描述成同一系统中的两极之间的一种颠倒时，黑格尔希望能避免任何僵化的区分。这就只能将它们视为运动中的绝对对立了。正如他所指出的：

由此足见，颠倒这个观念构成了超感官世界的一个方面的本质，我们必须从颠倒这个观念里排除掉那把诸多差别固定化在一个不同的持存性的要素内的感性的看法，而差别的这个绝对概念作为内在的差别必须纯粹表明为并且理解为自身同一者本身与它本身的排斥和不同者与它本身的等同。这里我们所必须加以思维的乃是纯粹的变化、自身之内的对立或矛盾。^②

这就意味着现存的一切都包含着一种自身之中的对立，存在物之所以存在正是因为它存在于自身与其对立面关系之中。于是黑格尔就可以断定：“矛盾是推动整个世界的原则，说矛盾不可设想，那是可笑的。”^③

在这里，黑格尔反对的是亚里士多德的逻辑传统，后者否认现实矛盾的可能性，而只接受作为逻辑错误的矛盾。逻辑和现实之分在黑格尔这里没有意义，因为思维的生产同时也是现实的生产过程。

^① Marx, *Capital*, vol. I, p. 505. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，590页。

^② Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 206. 也参见[德]黑格尔：《精神现象学》上，109页。

^③ G. W. F. Hegel, *Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 174. 也参见[德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，253页，北京，商务印书馆，1980。

矛盾是意识的自我异化过程所固有的，这也是物质和对象化的过程。因此，不可能在逻辑矛盾与现实矛盾之间进行截然的区分。换言之，意识中的矛盾就是现实的矛盾。正如颠倒也必然体现在对象化过程中一样，矛盾亦同此理，因为正如马克思所指出的，“并不是对象的一定性质，而是它的对象性的性质本身，对自我意识说来成为一种障碍和异化。因此，对象是一种否定的东西、自我扬弃的东西，是一种虚无性”^①。颠倒和矛盾因而是所有现存物之本质中所固有的，因为所有的存在物都是自我意识的矛盾对立物，或者说，所有的存在都是作为其本身之对立物的自我意识。

将矛盾视为对象化的固有物，不仅是否定的本体论的普遍性，也是超越否定的虚幻的方式。当自我意识承认自身在对象中的时候，它就肯定了自身是异化的，肯定了自身与自身的矛盾，或如马克思所言，“硬说他在自己的异在本身中”^②。所以矛盾的解决并不在于压制颠倒中的某一极，而在于承认或认识到自身与自身之间的矛盾。这就是为什么马克思说：“因此，在黑格尔那里，否定的否定不是通过否定假象本质来确证真正的本质，而是通过否定假象本质来确证假象本质，或者说，来确证自身异化的本质。”^③ 这就意味着现实层面的每一种异化或矛盾都只能在抽象中、在自我意识的认知中予以超越，而在实践中他只能被肯定为自我意识的一种体现。所以宗教、国家、市民社会和最终的普鲁士国家本身都是自我意识在通往绝对知识的过程中的暂时肯定的环节。黑格尔的唯心主义因此走向了悖论性的结论：矛盾的解决取决于认知，或可说，取决于对矛盾的肯定。

马克思的矛盾观也与颠倒概念相关。正如在黑格尔那里，矛盾表现为颠倒的动态方面。也就是说，颠倒的对立面不能被视为可自

① Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 391. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，170页。

② Ibid., p. 392. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，171页。

③ Ibid., p. 393. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，172页。

为存在的独立实体，它们的存在只有在与彼此对立面的关系之中和作为彼此的否定物时才能予以把握。然而，由于在马克思那里颠倒不是实践对象化过程的结果，而是人们无力控制异化了的客体的结果，所以矛盾就不能被视为现实的普遍本质，而只能是根本性颠倒得以发生的具体社会条件。这与马克思所说的人类的史前史也即阶级社会的历史相一致。因此矛盾不能构成一切，而是在人类被迫划分为阶级的历史条件下（此时的人们受其产品的控制）的一种典型特征。于是马克思将资本主义具体历史条件下颠倒与矛盾的关联性概述如下：

资本的限制就在于：这一切发展都是对立地进行的，生产力，一般财富等等，知识等等的创造，表现为从事劳动的个人本身的异化；他不是把他自己创造出来的东西当作他自己的财富的条件，而是当作他人财富和自己贫困的条件。但是这种对立的形式本身是暂时的，它产生出消灭它自身的现实条件。^①

在黑格尔那里，“矛盾则是一切运动和生命力的根源”，所以他就可以认为，“从观察矛盾的本性，就会出现这种情况，即：假如在一件事情中能够指出矛盾，这就其本身而言，可以说还并不是这件事情的损害、欠缺或过错”^②。在马克思那里则相反，矛盾植根于缺陷，是人无力控制“对象性力量”的产物，因为对象性力量通过实践的方式得以自我生产。矛盾可能是不可避免的或必然的，而人类却还要与这种控制性作斗争，生产力也因此依然可以在有限的社会关系框架中得到发展。但它们必然是历史的而不是绝对的。

^① Marx, *Grundrisse*, p. 541. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，36页。

^② G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, Allen & Unwin, London, 1976, pp. 439, 442. 也参见[德]黑格尔：《逻辑学》下，杨一之译，66、69页，北京，商务印书馆，1976。

这是颠倒所带来的必然结果，但却隐藏在这一过程背后。如前所述，对于马克思来说，真实的资本主义的颠倒不是实践对象化过程的给定物，实际上，对象化意味着资本家对劳动者的剥夺和对异化劳动的占有。这就是为什么他要说：

很明显，这种颠倒的过程不过是历史的必然性，不过是从一定的历史出发点或基础出发的生产力发展的必然性，但决不是生产的某种绝对必然性，倒是一种暂时的必然性，而这一过程的结果和目的（内在的）是扬弃这个基础本身以及过程的这种形式。^①

马克思将矛盾视为有其产生、发展和灭亡过程的历史现象，并认为在资本主义社会之后它们都会一并消失。正是在这个意义上他提倡一种无阶级的社会。

从历史的角度来理解矛盾的结果并不仅仅意味着它们可以被具体地超越，而是说它们有其自身灭亡的内在机制，或如马克思所说的，正是其自身的对立形式为它们自己的废弃创造了条件。对黑格尔来说，矛盾是以这样一种抽象的方式得以解决的，即对颠倒的一极的否定同时就是对它的肯定；但在马克思这里，矛盾只能在具体历史条件下以如下方式得到解决，即对颠倒的一极的否定包含着它的解体。尽管在黑格尔那里，通过肯定矛盾就可以废除矛盾，而在马克思看来，只能通过实践地改变或解决矛盾才可能实现对矛盾的废除。这就意味着马克思主要是把历史的、真实的矛盾视为逻辑矛盾的对立物，而黑格尔的唯心主义则相反，看不到这其间的任何区别，所以就把矛盾看作是意识的自我异化，即显身为具体的现实矛盾过程中的自我异化。

^① Marx, *Grundrisse*, pp. 831-832. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，361页。

三、逻辑的和现实的矛盾

马克思在逻辑和现实的矛盾之间进行了区分，这一点因他在单独文本中所进行的区别性使用而得到印证。例如，在《大纲》中，他认为：

一方面，劳动作为对象是绝对的贫穷，另一方面，劳动作为主体，作为活动是财富的一般可能性，这两点决不是矛盾的，更确切些说，在每个方面都互相矛盾的这两点是互为条件的，并且是从劳动的下述本质中产生出来的：劳动作为资本的对立物，作为与资本对立的存在，被资本当作前提，另一方面，劳动又以资本为前提。^①

在另外的地方，马克思也说道：“在进行这种分析的时候，古典政治经济学有时也陷入矛盾”，他还进一步补充说：“因为政治经济学和由它自身产生的对立面的发展，是同资本主义生产固有的社会矛盾以及阶级斗争的现实发展齐头并进的。”^② 在第一段引文的一开始，当马克思说“决不是矛盾的”，或是在第二段引文中提及古典政治经济学是“陷入矛盾”的时候，他显然指的是逻辑矛盾，他把这当作不合理的推理予以拒斥。在第一个案例中，他实际上说的是，在接受现实中的矛盾的过程中是不存在逻辑矛盾的；在第二个案例中，他指责古典政治经济学的逻辑矛盾，但却承认它是与现实矛盾的发展相一致的。

在接受非矛盾的逻辑原则与主张现实矛盾的存在之间，马克思认为没有冲突。^③ 意识形态与对现实矛盾的掩盖有关，却未必与逻辑

^① Marx, *Grundrisse*, p. 296. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，253页。

^② Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, pp. 500-501. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷III，556页。

^③ 埃彻维拉在其博士论文《马克思的科学概念》中强调了这一点 (R. Echeverria, "Marx's Concept of Science", *doctoral thesis*, Birkbeck College, London, 1978)。

辑矛盾的存在有关，尽管（当然）逻辑的矛盾也可用于掩盖现实的矛盾——此时就变成了叠加在逻辑错误基础上的意识形态。但批判工作必须将它们区分开来。当马克思说古典政治经济学偶尔也会自我矛盾，他未必就意在批评某种意识形态的歪曲。实际上，当他解释这些逻辑矛盾的成因时，他补充说：“但这是它的分析方法的必然结果，批判和理解必须从这一方法开始。”^① 不过接下来他对比性地揭示了意识形态歪曲的真正原因，他说：“庸俗政治经济学的情况就完全不同了”，因为它“有意识地越来越成为辩护论的经济学，并且千方百计力图通过空谈来摆脱反映矛盾的思想”^②。这些矛盾是存在于现实之中的，而不仅是存在于意识之中，在讨论庸俗政治经济学对待危机的意识形态方法时，马克思对此予以了高度强调。为了否定危机辩护士：

在有对立和矛盾的地方大谈统一。因此，说它们是重要的，只是因为可以说：它们证明，如果被它们用想象排除了的矛盾实际上不存在，那就不会有任何危机。但是，因为这些矛盾存在着，所以实际上有危机。辩护论者为否定危机存在而提出来的每个根据，都是仅仅在他们想象中被排除了的矛盾，所以是现实的矛盾，所以是危机的根据。用想象排除矛盾的愿望同时就是实际上存在着矛盾的一个证明，这些矛盾按照善良的愿望是不应该存在的。^③

但问题是，把握存在于现实中的矛盾是否可能？亚里士多德的逻辑传统否认了现实矛盾的可能性，其立论原则就是：一切都与自身相同一，因此某物不可能同时（并在同一视角中）既是又不是它自身。

^① Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 500. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，556页。

^② Ibid., p. 501. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，556~557页。

^③ Marx, *Theories of Surplus-Value*, p. 519. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅱ，593页。

因此，从定义来看，矛盾就是一个逻辑错误。康德抱持相同的原则，并在“实在的抵触”和“矛盾”之间进行了区分。前者可以在现实中找到，因为它不包含矛盾性，它们中的两极都是真实的和肯定性的，而且它们彼此的存在不需要依赖于对方的存在，即它们都是独立的存在。实在的抵触双方之间的对抗很常见，“这是自然中的一切障碍和反作用不断地呈现在眼前的东西”，并包含着一种现实的否定，因为“一个实在性与另一个实在性在一个主体中相结合而一个抵消另一个的结果”。但这种对立不同于矛盾，它是二极之间的逻辑对立，是不能被视为自为的存在的，这就是为什么“诸般实在性（作为纯然的肯定）在逻辑上绝不相互抵触”^①的原因。

杜林也遵循了这一推理线索，并据此对“现实矛盾的谬论”大加攻击，其所攻击的对象既包括黑格尔也包括马克思。他的论点重申了传统逻辑论的观点：

“矛盾=背理”，“关于存在的基本逻辑特性的第一个命题，而且是最重要的命题，就是矛盾的排除。矛盾的东西是一个范畴，这个范畴只能归属于思想组合，而不能归属于现实。在事物中没有任何矛盾，或者换句话说，真实地产生的矛盾甚至是背理的顶点……”^②

恩格斯在《反杜林论》中对此所进行的反驳，很快成为正统马克思主义的标准观点。如普列汉诺夫在与日丹诺夫斯基（Zhitlovsky）的争论中就采纳了相同的观点。^③但秉承“现实矛盾不可知论”的人不仅限于前马克思主义的哲学家或反马克思主义的理论行列，近期的科莱蒂也从一种“马克思主义的立场”重启了这一话题，

^① I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Dent (Everyman's Library), London, 1974, p. 91. 也参见 [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，258页，北京，中国人民大学出版社，2004。

^② 转引自 F. Engels, *Anti-Dühring*, Lawrence & Wishart, London, 1969, p. 143. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，131页。

^③ See G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, Lawrence & Wishart, London, appendix, pp. 89-100.

英国的埃格利 (Roy Edgley) 和梅柯 (Scott Meikle) 也加入了这一行列。^① 除了梅柯的立场之外, 这场讨论似乎挑战了明显具有优势的形式逻辑, 从而保留了马克思的矛盾观同时又没有否认其逻辑性。

在马克思主义传统中就这一问题主要衍生出三种立场, 其中两派试图让矛盾的逻辑性与马克思的观点相兼容; 另一派 (以恩格斯、普列汉诺夫以及其后的列宁为代表) 则赞成黑格尔式的路线, 强调现实矛盾。后一派最终成为正统。从本质上来看, 恩格斯认为杜林的观点只在考察静止的事物时才有效, “但是一当我们从事物的运动、变化、生命和相互作用方面去考察事物时, 情形就完全不同了。在这里我们立刻陷入了矛盾。运动本身就是矛盾”^②。于是他接着列举了许多案例, 它们中的大部分都来自于机械变化、有机体生命和数学领域。在所有这些现实生活领域, 矛盾都是客观存在的。因此, 可以发现恩格斯的论点紧随黑格尔的做法, 即拒斥传统逻辑。正是黑格尔首先指出了万物都具有与生俱来的矛盾性。他还认为某物之所以存在正是因为在其自身之中包含有矛盾, 并以化学和物理为例予以说明。^③

这一派的观点所存在的问题, 与其说是他们在把运动和生命视为矛盾的结果时带有某种固有的错误; 毋宁说他们忽视了马克思矛盾观的具体性。在马克思那里, 矛盾不是无处不在的形而上学原则, 而是人类“有限的物质生产方式”的历史结果——人类借以在其中将自身对象化的社会方式本身反而变成了人类不可控的对象。马克思显然是要去调查和提出超越这种社会矛盾形式的可能性, 以使用

① See L. Colletti, “Marxism and the Dialectic”, *New Left Review*, no. 93, September-October 1975; R. Edgley, “Dialectic: The Con-contradiction of Colletti”, *Critique*, no. 7, Winter 1976-1977; and S. Meikle, “Dialectical Contradiction and Necessity”, in J. Mepham and D. H. Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosophy*, 3 vols, Harvester Press, Brighton, 1979, vol. I, pp. 5-35.

② Engels, *Anti-Duhring*, p. 144. 也参见《马克思恩格斯全集》, 中文1版, 第20卷, 132页。

③ See Hegel, *The Science of Logic*, pp. 439, 13, and *The Phenomenology of Mind*, pp. 204-205.

一种新的人类社会关系模式来替代它——在这种新的社会关系模式中，人是社会关系的主人。马克思清楚地看到了解决这一矛盾的难度，这有待借助于革命活动和其他自然运动过程来予以克服。正如他所指出的，“全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是自然的产物，而是历史的产物”^①。所以马克思真正关注的，并不是某种客观的自然辩证法，而是可历史地、实际地予以克服的社会矛盾。

的确，普列汉诺夫特意指出了黑格尔的辩证法与马克思的辩证法之间的差异：

黑格尔的辩证法是跟形而上学相符合的。而我们的辩证法是以自然学说为依据的。在黑格尔看来，现实的造物主——为了在这里应用马克思的这种说法——就是绝对观念。在我们看来，绝对观念只是运动的抽象，一切物质的结合和状态都是由这个运动所引起的。在黑格尔看来，思维的进展是发现和解决了概念中所包含的矛盾的结果。按照我们唯物主义的学说，概念中所包含的矛盾不过是现象中所包含的矛盾的反映，是译成思想的语言，现象之所以会有矛盾是由于它们的共同基础，即运动的矛盾本性而来的。^②

由此他总结道，唯物主义让辩证法回到了正确的位置上。不过，普列汉诺夫没有意识到，仅仅通过“颠倒”黑格尔的辩证法是不能让他摆脱形而上学的。他用“自然”概念替换了“绝对观念”概念，但矛盾依然是所有存在物的本体论原则。绝对观念和“自然论”都依然停留在形而上学的世界，没能看到社会历史现实中的具体性。

恩格斯和普列汉诺夫诉诸黑格尔的颠倒的辩证法，而他们因此

^① Marx, *Grundrisse*, p. 162. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，108页。

^② Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, p. 96. 也参见[俄]普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，82页，北京，人民出版社，1957。

得到的辩证法概念却丢失了马克思主义辩证法的本质特征，也即其社会和历史性。列宁也同此理，即把矛盾主要看作是自然现象。当列宁说人们必须认识到矛盾存在于“自然界的（也包括精神的和社会的）一切现象和过程”^①中时，他明显将社会矛盾包含在自然之中。只要能够明确所考察的具体现实是什么，力图证明现实中的矛盾的存在未必就不妥。但就马克思本人来说，人们在他那里肯定找不到诸如水中的氢气和氧气的关系或是电流中的正负极之类的讨论。马克思的确认为矛盾存在于现实中，但他只关注社会现实。当然，提出这一论点本身并不能证明社会现实中有矛盾，因为形式逻辑的反对理由依然可运用于这一现实领域，就像反对其他任何领域一样。但在尝试解决这一问题之前，我们先来看看另外两个可替代的方案。

立足于康德的“实在的抵触”和“辩证的矛盾”二分，科莱蒂提出，在现实世界人们可以发现前者但却看不见后者。换句话说，所有的矛盾都只能是逻辑的矛盾。但当他意识到马克思谈论过资本主义生产方式中的辩证矛盾这一事实后，科莱蒂不得不面对资本主义现实的特点问题，并试图予以描述：资本主义“并不是完全的现实，而是异化的现实化。它不是一种肯定的现实，而是有待推翻或否定的现实”，“这是一种颠倒的现实，是头足倒置的”^②。问题正在于此，由于科莱蒂不接受现实中的矛盾的存在，他就必须悄悄地承认这一事实，即资本主义现实的颠倒性使得这一现实具有某种程度上的“不真实性”。而且恰是因为资本主义是不完全的现实使得它具有矛盾性。通过这种方式，科莱蒂解决了资本主义矛盾的存在问题，同时又坚持了自己的看法即只存在逻辑矛盾。简言之，资本主义不是完全的现实而是异化了的现实，这使得它充满矛盾。

科莱蒂上述看法中有一点当然是正确的：如果资本主义是矛盾

^① See V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, in *Collected Works*, Lawrence & Wishart, London, 1972, vol. XXVIII, pp. 359-360. 也参见《列宁全集》，中文2版，第55卷，306页，北京，人民出版社，1990。

^② Colletti, "Marxism and the Dialectic", pp. 22, 26.

的，它就不可能是“肯定的”现实。但他犯了一个混淆的错误，把一种消极的或“否定的现实”等同为缺乏现实或干脆是非现实。无疑在马克思看来资本主义现实是矛盾的，因为它是一种异化了的现实，但这并不妨碍它成为“完全”的现实。无法一方面承认资本主义是矛盾的同时又说那不是真正的矛盾——（当然）除非否认资本主义的现实性。即使把资本主义现实视为一种颠倒，也不可能做到这一点。要不然就是武断地将现实概念限制在一种尚有待实现的理想的情景之中。在反对黑格尔式的将矛盾等同于现实的做法方面，科莱蒂做得对，但他却错误地将矛盾等同于非现实——特别是他如果还想确认资本主义的矛盾属性的话。他从一个极端走向了另一个极端，却并没有意识到现实可以在历史的某一时刻是矛盾的而在另外一个时刻也可以是非矛盾的。在马克思那里，历史过程可以从一种矛盾走向一种非矛盾的现实，但对于科莱蒂来说，历史过程就只能是从非现实走向现实。

埃格利则提出了第三种解决问题的方案。埃格利立足于科莱蒂的主要论点即辩证性和矛盾性在本质上是一种逻辑属性，但他意识到否认资本主义现实性是一种站不住脚的立场——“资本主义似乎只能是血的事实”^①——于是埃格利提出了这样一个看法，即逻辑的矛盾存在于现实之中，且我们必须废除逻辑与现实之间的二元对立。如他所述：“逻辑必须成为本体论。”^②埃格利想否定的是那种不把思想和判断视为现实的组成部分的倾向，因此他拒绝康德式的二分，即在矛盾和现实的对立之间所作的区分。或许并非所有的现实冲突都是逻辑矛盾，“而矛盾或逻辑的对立也可以是一种完全形态的现实冲突：比如就地球是否转动这一问题来说，哥白尼和伽利略就与教会发生了矛盾”^③。

我也反对在意识和现实之间进行截然的二分，这是马克思在

① R. Edgley, "Dialectic: The Contradiction of Colletti", p. 48.

② Ibid., p. 50.

③ Ibid., p. 51.

《关于费尔巴哈的提纲》的第一条中所采取的立场，他当时批判的是旧唯物主义只从客体的角度、而不是从主体和实践的角度来看待现实。但当埃格利试图从此出发得出结论说逻辑的矛盾存在于意识之外的世界时，他却丢掉了马克思的上述立场。逻辑的矛盾也是现实地存在于人的意识之中的，从这个意义上来说它也可能是现实的，但它的存在却不能外在于思维。埃格利自身的案例说明，他所讨论的是某种不同的东西。太阳围绕地球转这一观念的确与地球围绕太阳转这一观念之间存在着矛盾，但却不可说这一矛盾就是伽利略和教会之间的现实矛盾，即便这一冲突与矛盾有关。地球不可能在现实中既围绕太阳转同时又不围绕太阳转，而伽利略与教会所代表的是两极，这两极在现实中就这一问题可能会有对抗，也有可能没有对抗。

因此埃格利的案例提出了两个问题：其一，太阳围绕地球转和地球围绕太阳转这两种观念之间的矛盾只能存在于意识之中。即便伽利略和教会之间的冲突与这一矛盾有关，但那也不是同一种矛盾。对立的两极发生了变化了。其二，如果接受了这样的看法，即为了矛盾的存在，两极之间是互相依存的——它们各自都必然包含着与对方的关系，并以对方的存在为自身存在的前提条件——那么伽利略和教会之间的冲突就不能算是这种意义上的矛盾了。所以，埃格利试图揭示逻辑的矛盾存在于现实世界之中的努力似乎并不成功，他的解决方案尽管与科莱蒂不同，但却拥有同样的前提，也即矛盾在本质上具有一种逻辑性。是否有望找到别的更好的答案？

更具有实质性内容的相关努力（即证明逻辑矛盾存在于现实之中）是埃尔斯特做出的。在埃尔斯特看来，“‘矛盾’这一术语基本是一个逻辑范畴，不应以完全背离其主要含义的方式扩展它的内涵”^①。他自己则把矛盾从冲突或斗争中区分了出来，但他提出也可以认为逻辑的矛盾是现实的，因为在精神和社会现象中都可以找到

^① J. Elster, *Logic and Society*, Wiley, Chichester, 1978, p. 3.

它们。精神的矛盾源自于个体层面，即个人可能会接受矛盾的信念和矛盾的欲望。例如，在主奴关系中，主人既想得到奴隶的尊重又想满足自己之于奴隶的绝对权威控制欲。而这在埃尔斯特看来，就像是努力拥有一个精美的蛋糕但最后还是要吃掉它。^① 社会矛盾与“构成性缺陷”联系在一起，这就意味着，对于某个单个个体来说的可能性，对于其他所有人来说也是一种可能。例如，“资本主义的本质悖论”在凯恩斯主义经济学看来就是“每个资本家都想降低自己员工的工资水平（这可带来高利润），同时抬高别的资本家的员工的工资（这会带来高需求）”^②。当然，这种可能性是仅对于个别资本家来说的，而不是针对所有的资本家来说的。如果所有的资本家都以此为行动前提，那它就对所有资本家都是一种可能性了，这其中所产生的某种无意识的后果埃尔斯特称之为“反定局”（counter-finality）。他认为，马克思由此解释了利润率的下降：个别资本家削减劳动以便增加利润率，但当所有资本家都这样做的时候，无意识的后果就是剩余价值总量的降低和利润率的下降。^③

在我看来，尽管其中存在着一些差异，但埃尔斯特关于逻辑和现实之关系的说明在本质上是黑格尔式的。在黑格尔那里，矛盾是内在于意识发展过程的，但作为意识的自我异化它同时又是现实的生产过程，因此不可能在逻辑和现实之间进行截然的区分。埃尔斯特则从黑格尔出发，更加小心谨慎地提出了这样一个限定性的论题，即“现实中所存在的状况只能经由一种逻辑矛盾的概念来加以描述”^④。但最终他对矛盾的整个分析可归结为某种无意识结果所带来的效应，它表现为社会中的精神矛盾。可以说，埃尔斯特不仅考察了精神矛盾也考察了社会矛盾，不过它们之间的区别却是微弱的：在最终的分析中，埃尔斯特的矛盾（无论是精神的还是社会的），都

① J. Elster, *Logic and Society*, Wiley, Chichester, 1978, p. 72.

② Ibid., p. 97.

③ Ibid., p. 113.

④ Ibid., p. 70.

是建立在个体意识及其有意的或想要的目标基础之上的。“反定局”论似乎也可全部运用于它们之中。

实际上，对于埃尔斯特来说，在资产阶级和工人阶级或是主人与奴隶之间不存在现实的矛盾。“真正”的矛盾存在于“主人的思想之中”和“工人阶级的思想之中”，或就此而言，存在于资本家和奴隶的思想之中。^① 在所有上述情况下，有意的结果被无意的结果否定了。的确，埃尔斯特把主人欲望中的矛盾看成是一种精神矛盾了，不过他随后又声称主人努力拥有蛋糕并吃了蛋糕，他补充说：“主人作为一种没有前途的职业在历史上消失了，而奴隶则（暂时）成为历史进一步发展的使命承担者。”^② 难道这不是一种“反定局”吗（尽管这不是建立在“构成性虚假”的基础之上）？

主人的有意欲望与资本家的有意欲望之间的差别只在于：前者没能认识到自身的状况（即使是在个体的层面上），而后者则被认为在个体的层面意识到了自身的这种状况。不过，当看到了个体资本家欲望的总结果使得个人愿望变得不可能的时候，这种差异就会消失。换言之，埃尔斯特的社会矛盾观是有先决条件的，这个先决条件就是认为社会是由众多单个人的无意识叠加后的一个总的无意识的结果，而且，相反地，埃尔斯特的精神矛盾也可以导致超越个体的无意识的结果。这归根结底是一种彻底的唯心主义：逻辑生产了现实，个体的愿望意识据说生产出最终的社会结果。但实际的情况正好相反，主人和奴隶、资本和雇佣劳动之间的现实的社会矛盾，才是解释个体意识的欲望与矛盾的理由。“反定局”不是原因而只是先前就已形成的社会矛盾的一个后果。^③

四、矛盾的历史性

根据这一讨论，似乎以一种纯粹的逻辑对立的视角来定义矛盾，

① J. Elster, *Logic and Society*, Wiley, Chichester, 1978, p. 72, 4.

② Ibid., p. 72.

③ A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, London, 1979, pp. 139-141.

是无法将矛盾安置在资本主义体系之中的。但当然这未必就意味着因此资本主义体系中是没有现实矛盾的。换一种视角，问题就变成了：将矛盾限制在逻辑领域的做法是否有充足的理由？我们来考察一下科莱蒂的矛盾定义，以便检视矛盾的本质特征是否是其社会现实存在性的一个结果。在科莱蒂看来，矛盾“是这样一种情况：在这里，对立双方彼此依存，互为存在条件”，它们彼此离开了对方自身也就不存在了：

这不过就是对他者的否定……如果我们想知道其中的一极实际是什么，我们就必须同时也要知道另外一极，在这里，第一个要素就是否定。因此，任何一极成为它自身的过程包含在它与另外一极的关系之中；其结果是统一（对立的统一）。唯有在这个统一之中，两极方可实现彼此否定。^①

为什么矛盾存在于意识之外的现实世界呢？因为在现实中对立不是否定的，反而就其本身来说是肯定的。正如科莱蒂所指出的，“在现实的对立或矛盾关系中，两极都是肯定的，即便是在其中的一极被描述为对方的否定面时亦是如此”^②。物理力量中对立的双方可以宣告彼此的无效，但这是一种不同于矛盾的否定。多数情况下，现实的对立双方之间并无共同性，它们不会形成一个统一体，也不会因为存在而彼此需要。当科莱蒂将分析的对象转向自然力量之间的冲突时，他的观点无疑是对的。如果接受了上述关于矛盾属性的界定，物理对象或实物之间的对立就不属于一种矛盾的属性了。但是否在社会现实中的所有冲突都必然如此呢？无法在原则上回答这一问题，而是需要就对象本身进行具体分析。如果把社会现象等同为实物或自然力，那显然社会现实中是没有矛盾的。但这样的等同

① Colletti, "Marxism and the Dialectic", p. 4.

② Ibid., p. 7.

法是错的，因为只要认真观察就可发现，在社会中的确有某些对象或社会实体的基本现实性是通过对立关系而得以确认的。这些实体与实物不同，因为它们离开了自己的对立面就无法存续。倘若如此，那么矛盾就的确存在于社会现实之中了。

我们来看看马克思是如何表述资本主义生产方式下的这些最基本的矛盾的：

无产阶级和富有是两个对立面。它们本身构成一个统一的整体。它们二者都是由私有制世界产生的。问题在于这两个方面中的每一个方面在对立中究竟占有什么样的确定的地位。只宣布它们是统一整体的两个方面是不够的。私有制，作为私有制来说，作为富有来说，不能不保持自身的存在，因而也就不能不保持自己的对立面——无产阶级的存在。这是对立的肯定方面，是得到自我满足的私有制。

相反地，无产阶级，作为无产阶级来说，不能不消灭自身，因而也不能不消灭制约着它而使它成为无产阶级的那个对立面——私有制。这是对立的否定方面，是对立内部的不安，是已被消灭的并且正在消灭自身的私有制。^①

青年时期的马克思对矛盾的上述描述在成熟时期的马克思著述中也可以不同的但却具有相同意义的方式得到了重复：

在这个过程中工人把他本身作为劳动能力生产出来，也生产出同他相对立的资本，同样另一方面，资本家把他本身作为资本生产出来，也生产出同他相对立的活劳动能力。每一方都由于再生产对方，再生产自己的否定而再生产自己本身。资本家生产的劳动是他

^① K. Marx and F. Engels, *The Holy Family*, Progress, Moscow, 1975, p. 43. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，43~44页。

人的劳动；劳动生产的产品是他人的产品。资本家生产工人，而工人生产资本家，等等。^①如果把马克思对劳资对立关系的描述与科莱蒂的进行比较，就会发现前者完全具备后者的所有要件。资本和劳动是对立的两极，它们彼此依存，任何一极成为其自身的过程都涉及与对方的关系，没有劳动，资本就不可能存在，反之亦然。资本和劳动构成了一个整体，在其中对立的彼此都是对方的否定因素。因此在劳动和资本之间似乎存在着一种矛盾关系，不过这种关系不是逻辑上的而是现实中的。换言之，在肯定现实的劳资矛盾关系时是没有任何逻辑矛盾的。这就意味着科莱蒂的矛盾定义不是一种具体的逻辑矛盾定义，而是关于矛盾的一般性定义，它本身不能决定所包含的对立双方的具体存在模式，而只是确定了其关系的形式要件。

以这种方式就可以区分（如马克思所做的）逻辑的和现实的矛盾了。逻辑矛盾的具体属性是由以下事实所赋予的，即对立的双方是议题，其结果就是：它们中只能有一个是对的。因此逻辑的矛盾只存在于意识之中，且只可能是有缺陷的推理的结果。现实的矛盾的具体属性则是由如下事实所赋予，即对立的双方不是议题而是存在于社会现实中的社会实体。尽管逻辑矛盾是固定的且一旦被认识到就可在意识中废除其自身，而现实的矛盾却“正是对立的两个方面的运动”^②，且只能在其否定的一方成功地摧毁另一方的时候才可解决其矛盾状况。这不是一个思维的过程，而是一个实践的、历史的斗争过程。在逻辑矛盾中，对立双方在对抗中所占据的位置对其真理价值的大小具有重要意义（但从解决矛盾的视角来看就无关紧要了）；而在现实矛盾中，对立双方在对抗中所占据的位置则是至关

^① Marx, *Grundrisse*, p. 458. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，455~456页。

^② Marx and Engels, *The Holy Family*, p. 43. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，43页。

重要的，因为这决定了它们中谁可以从矛盾的保持中获利，以及谁从矛盾的灭亡中获利。例如就劳资矛盾关系来说，“私有者是保守的方面、无产者是破坏的方面。从前者产生保持对立的行动，从后者则产生消灭对立的行动”^①。

现实矛盾的这一特性强化了意识形态对于矛盾的肯定性方面的关键性作用。通过掩盖矛盾的存在，意识形态有助于维持对立体的存在，并制止矛盾的否定性方面的破坏性活动。这就意味着对于矛盾的正确或歪曲的理解以及对其特征的准确的或不准确的认知，都是其发展的必不可少的要素，并对其最终灭亡施加压力。社会矛盾的演化和可能的解决不是一个盲目的、预先决定的过程，不可能与人类活动和思想无关，而是一个必然包含着人类的自觉实践的过程。然而，源自于矛盾的这种意识，继而在根本上也是以矛盾本身的存在与发展程度为条件的。在这个意义上，意识形态既是矛盾的结果又是矛盾的前提，正如马克思在一般的意义上所概括的，“社会生产过程的任何前提同时也是它的结果，而它的任何结果同时又表现为前提。因此，生产过程借以运动的一切生产关系既是它的条件，同样也是它的产物”^②。

因此，矛盾总体自身不构成其存在的前提条件，它的存在是外在于总体自身的。现实矛盾的统一不过就是“双方的运动”，这就是为什么马克思说资本主义生产，作为一个总体矛盾，“从这种关系的不同的两极出发”，而且“为它自己提供前提”，“它的各个要素的对抗的社会规定性，只有在过程本身中才能发展和实现”^③。然而，当社会矛盾作为某一特定历史时期的总的过程的一部分出现的时候，就有了外在于矛盾本身的历史前提。因此资本主义的生产是作为废

① Marx and Engels, *The Holy Family*, p. 44. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，44页。

② Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 507. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，564页。

③ Ibid., p. 491. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，545页。

除封建主义生产方式的结果而出现的，它自身构成了一个不同的矛盾统一体。无论如何：

一旦资本成为资本，它就会创造它自己的前提……这些前提，最初表现为资本生成的条件，因而还不能从资本作为资本的活动产生；现在，它们是资本自身实现的结果，是由资本造成的现实的结果，它们不是资本产生的条件，而是资本存在的结果。资本为了生成，不再从前提出发，它本身就是前提，它从它自身出发，自己创造出保存和增殖自己的前提。^①

因此，当前一个统一体（或总体）的解体过程达到某一点时，矛盾就会历史地形成，一旦形成后，它就成了自身的前提。如在资本主义生产过程正式确立之前，可被称之为“潜在矛盾”式的“矛盾”在前一种生产方式解体过程所导致的某些形式中就已表现为一种可能性。潜在的矛盾变成一种实际的矛盾，发生在资本主义生产方式得以正式确立之时。资本持有者在变成资本家之前，还需要通过积蓄或节约来实现资本积累。这样的“资本”只与劳动之间存在着一种潜在的矛盾，因此它还不是真正的资本。只有当它被用来购买劳动力（来自于有身份自由的工人）的时候，它才成为真正的资本。在一种新的生产方式开始之初，其基本矛盾表现得并不尖锐，也不会成为冲突或危机，因此它具有相对次要性——与那些集中的、以激烈斗争形式表现出来的、会导致前一种生产方式解体的矛盾相比而言。一旦这一解体过程完成之时，新的矛盾就走到了前台并开始演化直至成为自身前进（对立双方的历史运动）的障碍。正如马克思所指出的，对于资本主义来说，“资本主义生产的真正限制是资本自身”^②。

^① Marx, *Grundrisse*, p. 460. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，457页。

^② Marx, *Capital*, vol. III, p. 250. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，278页。

五、矛盾的不同类型

我已介绍了潜在的和现实的矛盾之间的区分。事实上，这是马克思在讨论矛盾问题时所作的两个明确分类中的一个。如他在描述商品所固有的矛盾时就使用了这样的分类^①；而马克思所作的另外一个区分则是在形式的和物质的矛盾之间作出的，这样的分类与市民社会的代理人（或代表）与其选举人之间的关系问题有关。形式矛盾存在于以下事实之中，即代理人因为被选举出来而拥有了形式上的授权，但当这种权威变成现实的时候，它们就不再是被授予的了，因为它们不再受其选举人的控制了。物质矛盾与实际利益有关。代理人形式上获得了授权，成为公共利益的代表，但实际上他们代表的是特殊的利益。^②然而，后来的理论家还进行了一系列进一步的划分，其中最常见的包括对抗和非对抗性的矛盾、原则的或主要的矛盾与次要矛盾等。这些区分都源自于毛泽东的著述。

毛泽东认为，主要矛盾就是“它的存在和发展，规定或影响着其他矛盾的存在和发展”^③。次要矛盾则指的是那些由主要矛盾所决定的和受其影响的矛盾。而且，在任何一个具体的矛盾中，都有矛盾的主要方面和次要方面之分。一个矛盾中的主要方面“即所谓矛盾起主导作用的方面”^④。但它也可以转换为次要方面，反之亦然。尽管这样的区分似乎很有用，但毛泽东对它们的界定却是模糊的和一般性的。这部分是因为毛泽东抽象地对待这些矛盾概念所致。紧随列宁、恩格斯和黑格尔，毛泽东肯定“矛盾存在于一切事物发展的过程中，矛盾贯串于每一事物发展过程的始终，这是矛盾的普遍

① Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. II, p. 512.

② Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, p. 194.

③ Mao Tse-tung, *Four Essays on Philosophy*, Foreign Languages Press, Peking, 1968, p. 51. 有关对毛泽东矛盾论的分析，请参见 A. Badiou, *Theorie de la contradiction*, Maspero, Paris, 1975。也参见毛泽东：《毛泽东的四篇哲学论文》，50页，北京，人民出版社，1964。

④ Mao Tse-tung, *Four Essays on Philosophy*, p. 54。也参见毛泽东：《毛泽东的四篇哲学论文》，53页。

性和绝对性”^①。这里同样没有考量矛盾在马克思那里以及实际上是在黑格尔那里所具有的具体社会属性，矛盾成了运动的普遍原则，所有存在的本体论构成。

这就是为什么主次矛盾的划分被安置在“一个复杂事物”发展过程（这是一个充满矛盾的过程）的语境之中，而不是在更具体的社会或生产方式的背景之中的原因所在。而我认为，把这一区分运用于具体层面似乎最有用。如吉登斯就把主要矛盾描述为社会再生产系统中的基本的、并因此进入系统结构之中的那些矛盾；而次要矛盾则指的是“那些主要矛盾所衍生出来的矛盾，且从某种意义上来说也是主要矛盾的结果”^②。波斯特（Ken Post）则提供了类似的但却更恰当的论述，他认为主要矛盾是“生产方式得以建立的基础”，它导致了基本阶级的产生；而次要矛盾则是“使主要矛盾具体化”的那些矛盾。^③

根据这些具体定义，显然在主要矛盾之中是没有矛盾的主要方面和次要方面的转换的（如毛泽东所说的）。资本主义主要矛盾的主要方面显然是资本，而雇佣劳动则属于次要方面。因此毛泽东关于矛盾的主要方面的理论可与马克思关于矛盾的肯定的或保守的方面的论述相媲美，而矛盾的次要方面论则可与否定的或破坏性的一面相等同——只要它们的地位是由生产方式所结构性决定的和不可改变的。

至于对抗性矛盾和非对抗性矛盾之分，问题就更复杂了。一方面，毛泽东认为“有些矛盾具有公开的对抗性，有些矛盾则不是这样”^④。这就意味着解决矛盾的方法也要因为矛盾性质的不同而有所改变。有些矛盾需要公开的冲突予以解决，其他一些则不是。另一

① Mao Tse-tung, *Four Essays on Philosophy*, p. 35. 也参见毛泽东：《毛泽东的四篇哲学论文》，35页。

② Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 143.

③ K. Post, *Arise Ye Starvelings!*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1978, pp. 27-28.

④ See Mao Tse-tung, *Four Essays on Philosophy*, p. 55. 也参见毛泽东：《毛泽东的四篇哲学论文》，69页。

方面，毛泽东也认为一些最初并不具有对抗性的矛盾可以变成对抗性的，反之亦然。例如，当两个对抗的阶级之间的矛盾发展到一定程度时，当初的共存关系就变成了对抗关系，此时，矛盾关系就演变为公开的对抗或是革命了。

塞弗（Lucien Séve）则立足于此提出了这样的看法，即对抗性矛盾和非对抗性矛盾是矛盾整体发展的本质属性，而不是可有可无的历史形式。于是剥削阶级与被剥削阶级之间的矛盾就在本质上以及其全部发展过程中都是对抗性的，即便它没有表现为一种暴力形式。对抗性的矛盾就是这样的矛盾，在这里，矛盾双方都试图在发展过程中压倒对方，其解决方案包括创造一种新的现实。非对抗性矛盾在塞弗看来则是这样的过程，在这里，对立双方只是想区别于对方，其解决方法就是融合成一个更高级的统一体。^① 波斯特也提出了类似的区分，在他看来，对抗性矛盾就是那些拥有自我解体潜能的矛盾（被主导的一极已无法发展，除非矛盾消失）；而非对抗性矛盾，对于波斯特来说，就是那些无法废除自身的矛盾，因为即使被主导一极有可能会强行改变自己的地位，但那也不是废除其自身。在这个意义上，“两极都没有产生或再生出对方，但它们至少是对方生存的部分条件”^②。工人阶级内部的在职工人和失业人员之间的关系或许就属于这一类型的矛盾关系。

最后，洛伊坎（Lojkin）立足于不同的基础提出了相同的划分。在他看来，对这两种矛盾的解决导致了一个新现实的诞生，这个新的现实与以前的现实（这是矛盾最初诞生的母体）之间存在着质的差别。但非对抗性矛盾不能废除前一种现实，所以就继续依存于其中；而对抗性矛盾则废除了其最初的社会基础，催生出一个新的基础。与塞弗不同，洛伊坎相信这些矛盾在特定条件下是可以互相转换的。例如，他认为在早期资本主义阶段资产阶级不同阶层之间的

^① L. Séve, “Pré-Rapport sur la dialectique”, Centre d’Etudes et de Recherches Marxistes, *Lénine et la pratique scientifique*, Editions Sociales, Paris, 1974, pp. 37-42.

^② Post, *Arise Ye Starvelings!*, p. 29.

矛盾就是非对抗性的，但随着劳资关系这对主要矛盾的发展，垄断资本和非垄断资本这对次要矛盾就成了对抗性的了。同样，今天的国家与垄断资本之间的矛盾也是次要的和非对抗性的，但它在向社会主义过渡的过程中，就可转变为对抗性的，甚至是主要矛盾。^①

可惜所有这些区分都不能真正解决问题。因为他们都没能切中问题的要害。这个要害就是：这一区分的标准本身是否成立？换言之，问题就在于，把握非对抗性矛盾是否可能？我认为，讨论非对抗性矛盾是没有意义的，这不仅是因为马克思并没有在对抗（*Ge-gensatz*）和矛盾（*Widerspruch*）之间进行区分^②，也（主要）是因为矛盾就被界定为对抗。矛盾中必然包含着彼此依存和彼此否定的两极。垄断资本和竞争性资本、在职工人与失业工人、国家和垄断资本之间的冲突，显然并不包括彼此依存的两极。换言之，所谓非对抗性矛盾其实根本就不是矛盾。它还没有充分发展到让自己内部的双方至少部分彼此依存的程度，而矛盾却要求这种依存关系的存在。的确，界定失业需要在职，但在职并不必然要求失业的存在。简言之，社会中所有的矛盾都是对抗性的，但并非所有的冲突都是矛盾。

六、资本主义的主要矛盾

尽管大多数人都认为主次矛盾之分是有价值的，但大家依然很难就资本主义的主要矛盾的特点是什么这一问题达成共识。这部分是因为马克思本人对待矛盾的方式，也即马克思的相关描述都出现在不同语境中，且具有不同的抽象程度，而没有明确地在它们之间

^① See J. Lojkin, "Sur l'usage du concept de contradiction dans un analyse materialiste de l'etat", *La pensee*, no. 197, February 1978.

^② 相反，埃爾斯特認為馬克思從未使用矛盾（*Widerspruch*）一詞來指代勞資關係。他據此總結說，資本和僱傭勞動之間沒有矛盾，而只有衝突（*conflict*）（*Logic and Society*, p. 90, n. 1）。但埃爾斯特的出發點卻是錯誤的，因為即便我們認可他的前一種說法，但這也不能證明馬克思本人認為資本和僱傭勞動之間不存在矛盾。只需參看馬克思和恩格斯在《神聖家族》中的相關論述就足以證明他們認為其間所存在的是一種基本的生產方式矛盾。

建立某种等级序列。在论述资本主义生产方式中的主要矛盾的作用时，有如下四组矛盾关系是马克思经常提到的，它们分别是：生产力与生产关系之间的矛盾、商品的使用价值与交换价值之间的矛盾、社会化的生产与私人占有之间的矛盾，以及资本与劳动之间的矛盾。

马克思赋予生产力与生产关系这对矛盾的重要性不能低估。不仅这对矛盾经常被提及而且还在一般性陈述如 1859 年“序言”和《德意志意识形态》中占据了核心地位；同时也在对资本主义进行具体分析的《资本论》中扮演了重要角色。其基本思想就是认为：在生产方式的特定发展阶段，生产关系会成为生产力进一步发展的障碍，于是就促使了生产方式发生解体。正如马克思以资本主义为具体案例时所指出的，“但是，这种资本主义生产方式的矛盾正好在于它的这种趋势：使生产力绝对发展，而这种发展和资本在其中运动、并且只能在其中运动的特有的生产条件不断发生冲突”^①。因此，毛泽东以及近来的洛伊坎和高德烈都认为这对矛盾是资本主义的基本矛盾也就不奇怪了。然而，后两个人是以不同的方式来论述这对矛盾的。

在洛伊坎看来，这一主要矛盾“通过劳资矛盾、资产阶级与无产阶级之间的矛盾，在资本主义生产方式中体现其自身”^②。换句话说，生产力和生产关系之间的矛盾决定了生产方式的存在。高德烈则相反，他区分了生产关系结构的内部矛盾与两种结构之间的矛盾。前者存在于生产方式形成之初，但其自身之中却未包含解决这些矛盾（如劳资矛盾）的条件；而后者即两种结构之间的矛盾则是根本性的，尽管它一开始并不存在，但却在系统成熟的特定阶段出现，并且其自身之中包含了解决矛盾的条件。这就是生产力结构和生产关系结构之间的矛盾。^③ 所以“阶级矛盾”要比主要矛盾早，但却

^① Marx, *Capital*, vol. III, p. 257. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 25 卷，287 页。

^② Lojkin, “Sur l’usage du concept de contradiction”, p. 49.

^③ M. Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics*, New Left Books, London, 1972, pp. 77-81.

不能导致自身的废弃，而主要矛盾尽管尚未出现在生产方式之中，但却可以在危机时刻体现自身，并可解释资本主义生产方式灭亡的必然性。还需要指出的一个有趣现象是，高德烈把这对主要矛盾等同于生产的社会化属性与私人占有的生产方式之间的矛盾。这对矛盾并不生产力—生产关系矛盾问题，与其说在于这对矛盾是否比其他矛盾更重要并决定了其他矛盾，毋宁说在于是否真的可将此视为矛盾。如果检视这对“矛盾”的两个方面，就可发现它们在本质上具有很大的异质性，而且彼此之间并不具有与生俱来的对立性，因为至少在生产方式开始之初，生产关系还刺激了生产力的发展。因此有理由怀疑它们之间的矛盾关系属性。就这一问题的不同看法主要可分为两种：沙夫（Schaff）承认问题的存在，但并没有得出结论说它们之间的关系是非矛盾性的，他倾向于接受不同的矛盾概念内涵，而这则意味着：

社会生产力无法在特定社会生产关系条件下正常运行；正是源于生产力和生产关系之间的非兼容性导致了社会机制的无法正常运转；社会体制的崩溃正是源于其内部的对抗。“社会制度的内在矛盾”在这里指的就是社会机制的这种不匹配和不协调状况。^① 接受不同的矛盾概念内涵显然不是一个非常令人满意的举措，因为这会带来混淆和模棱两可。因此我宁愿支持贝特海姆（Bettelheim）、马格里（Magaline）和埃彻维拉的做法，他们认为最好将生产力与生产关系之间的关系理解为一种一致性（correspondence）关系或非一致性（non-correspondence）关系。^② 沙夫的描述主要是从

① A. Schaff, “Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction”, *Journal of Philosophy*, vol. 57, no. 7, March 1960, p. 246.

② See C. Bettelheim, *La transition vers l'économie socialiste*, Maspero, Paris, 1974, p. 23; A. D. Magaline, *Lutte de classes et dévalorisation du capital*, Maspero, Paris, 1975, p. 63; and Echeverría, “Marx's Concept of Science”, p. 223.

不匹配和不适应的角度出发的——只要将这些概念与矛盾概念区分开来就行了。所以我们必须接受这样一个事实，即马克思是用矛盾概念来指代生产关系与生产力之间的对抗性的。尽管他的这一做法并不十分恰当，但却正是马克思自己对这一关系提供了令人满意的描述，例如，在《共产党宣言》中，他说“封建的所有制关系，就不能再同已经发展的生产力相适应了”，在《大纲》中他承认“社会的生产发展同它的现存的生产关系之间日益增长的不相适应，通过尖锐的矛盾、危机、痉挛表现出来”^①。

否认生产力与生产关系之间的矛盾关系属性，意味着认为它不构成资本主义的主要矛盾。但却并不意味着矛盾关系双方之间的一致性是不重要的，或是没有作用效果的。不过，也不可能将其作用视为是对其他社会矛盾的决定性影响（如洛伊坎所提议的那样），理由很简单：非一致性的关系出现于生产方式演化的后期阶段，而主要矛盾一开始就是系统的构成要素。这就意味着，是资本主义的主要矛盾决定了这一“不匹配”性的出现，而不是相反。生产力与生产关系之间的非一致性关系所导致的后果，就是深化了主要矛盾。

但这还是资本主义的主要矛盾吗？劳资矛盾也是资本主义生产方式的本质构成，那它是否也是资本主义的主要矛盾？我们已经看到，马克思以不同的方式表述了这对矛盾。无疑劳动和资本是以一种矛盾的方式联系在一起，因为它们互为条件又彼此否定。用马克思的话说，“资本以雇佣劳动为前提，而雇佣劳动又以资本为前提。两者相互制约；两者相互产生”^②。但这一彼此互为条件的关系是这样发生的，“从事劳动的个人本身的异化；他不是把他自己创造出来的东西当作他自己的财富的条件，而是当作他人财富和自己贫

^① K. Marx and F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, in *Selected Works in One Volume*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 40; and *Grundrisse*, p. 749。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，471页；《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，268页。

^② K. Marx, *Wage Labour and Capital*, in *Selected Works*, p. 82。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第6卷，490页。

困的条件”^①。正是这一根本性对抗决定了“一致”时期的资本主义生产力的发展。资本的第一个行动就是聚集大量劳动者（这些劳动者可以自由出售他们的劳动力）。这是劳动过程的一次组织创新，它要比任何技术创新都具有优先性。当制造商引入一种新的组织形式以取代简单合作的时候，就为新的生产力转型带来了契机。所以，正如马格里所指出的，生产关系在生产力系统中将自身物质化了。^②换言之，生产力是劳资矛盾这一对抗性社会关系的物质化。

若是换个角度来看资本主义解体过程（或马克思所说的资本主义生产的“真正障碍”），生产力与生产关系的非一致性同样在根本上是由劳资矛盾来决定的。正如马克思所指出的：

以广大生产者群众的被剥夺和贫困化为基础的资本价值的保存和增殖，只能在一定的限制以内运动，这些限制不断与资本为它自身的目的而必须使用的并旨在无限制地增加生产，为生产而生产，无条件地发展劳动社会生产力的生产方法相矛盾。^③

生产关系的有限性与生产力发展的无限性之间的不匹配之所以会发生，是因为资本的价值扩张有赖于对劳动的剥削，而这才是阻碍资本发展的根源所在。所以生产力的进步和最终的局限性都是劳资矛盾这对根本性矛盾的发展所致。

然而有论者却认为资本主义的主要矛盾在别处。如科莱蒂就认为，在马克思那里，资本主义的所有矛盾都是商品中所固有的使用价值和交换价值、私人劳动和抽象社会劳动之间的矛盾的产品。^④梅柯也持类似观点，指出资本主义矛盾“的核心是使用价值与交换

① Marx, *Grundrisse*, p. 541. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，36页。

② Magaline, *Lutte de classes et dévalorisation du capital*, p. 56.

③ Marx, *Capital*, vol. III, p. 250. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，279页。

④ Colletti, “Marxism and the Dialectic”, p. 25.

价值之间的矛盾”^①。根据这一观点，矛盾是商品在成为一种具体的使用价值和同时成为一种普遍等价物时所固有的属性^②，它后来外化成商品和货币之间的矛盾。正如马克思所指出的：

商品的交换价值在货币上的独立化本身，是交换过程的产物，是商品中包含的使用价值和交换价值的矛盾以及商品中同样包含的矛盾——一定的、特殊的私人劳动必然表现为它的对立面，表现为同一的、必要的、一般的并且在这种形式上是社会的劳动——发展的结果。^③

商品与货币之间的矛盾继而又发展成为资本与雇佣劳动之间的矛盾，此时，货币所有者将遭遇具体商品也即劳动力所有者。

在我看来，这样的观点是有缺陷的，因为它错误地把商品中所固有的潜在矛盾的历史优先性当成了主要矛盾的根本优先性。马克思所说的是资本主义矛盾潜在地表现在简单商品生产中，甚至是在资本主义出现之前的简单商品生产中。但为了让商品中所固有的矛盾变成实际的和完全的现实，另外一种矛盾关系也即资本和雇佣劳动的矛盾也有存在的必要性。潜在地表现在商品中的矛盾无法自行现实化，而只能借助于资本主义生产方式（该生产方式为商品生产提供了独有的基础）得以现实化。这些矛盾的现实化要求生产社会化和占有私人化。人们无法从商品固有的矛盾中推导出劳资矛盾，相反，正是劳资矛盾关系的历史出现，构成了商品中固有的潜在矛盾现实化的前提条件。正如马克思所强调的：

① Meikle, "Dialectical Contradiction and Necessity", p. 16.

② K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Progress, Moscow, 1977, p. 48.

③ Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 130. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，140页。

有简单的货币流通，甚至有作为支付手段的货币流通——这两者早在资本主义生产以前很久就出现了，却没有引起危机——而没有危机是可能的，也是现实的。因此，单单用这些形式不能说明，为什么这些形式会转向其危机的方面，为什么这些形式潜在地包含着矛盾会实际地作为矛盾表现出来。^①

至于社会化生产与私人占有之间的矛盾，也曾被认为是资本主义的主要矛盾。如恩格斯就说过，“这个使新的生产方式具有资本主义性质的矛盾，已经包含着现代的一切冲突的萌芽”^②。吉登斯也持相同观点，他指出，之所以这是一个主要矛盾，乃是因为它预示着一个新的社会体系，这就是社会主义社会。^③ 我们已经看到，高德烈认为这是资本主义的根本性对抗——尽管他将此等同为生产力—生产关系矛盾。马克思是这样描述这对矛盾的：

由资本形成的一般的社会权力和资本家个人对这些社会生产条件拥有的私人权力之间的矛盾，发展得越来越尖锐，并且包含着这种关系的解体，因为它同时包含着生产条件向一般的、共同的、社会的生产条件的转化。^④

恩格斯和马格里都分析了这一矛盾与劳资矛盾之间的关系问题。在恩格斯看来，资本与雇佣劳动之间的对抗，是社会化生产与私人占有之矛盾的一个体现^⑤；而马格里则认为后一种矛盾不过就是资本

^① Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. II, p. 512. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷II，584~585页。

^② Engels, *Anti-Duhring*, p. 321. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，295页。

^③ Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 136.

^④ Marx, *Capital*, vol. III, p. 264. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，294页。

^⑤ See Engels, *Anti-Duhring*, p. 321.

和雇佣劳动的本质性对抗关系的一种不同的、更加模糊的表述。^①我认为，这些解释都不能令人满意，而且这里所讨论的矛盾是一种依赖于劳资矛盾的次要矛盾。实际上，它们都支持资本—雇佣劳动矛盾的先在性。为了资本积累的成长，并由此成为一种与个别资本家的私人权力相对立的社会权力，就需要一种先前的生产过程，在这里，剩余价值的积累首先是在雇佣劳动中生产出来的，也是对雇佣劳动的榨取。所以劳资关系并非真的是生产社会化的一种体现，反而后者是以前者为基础的。

应该不难看出资本和雇佣劳动之间的主要矛盾，对于理解意识形态在资本主义生产方式中的作用至关重要。马克思没有把这一生产方式理解为一种既在的结果——独立的资本社会权力——而是把它当作一个再生产的矛盾过程，在这里，资本（其肯定性的一面）被迫借助于其对立面也即雇佣劳动的再生产而再生产其自身。对于马克思来说，再生产并非主要是物质工具和物质财富的再生产，也是主要矛盾及其社会条件的再生产。正如他所指出的，“可见，把资本主义生产过程联系起来考察，或作为再生产过程来考察，它不仅生产商品，不仅生产剩余价值，而且还生产和再生产资本关系本身：一方面是资本家，另一方面是雇佣工人”^②。而这一矛盾过程则主要源起于意识形态之中，也需要借助于意识形态来加以掩盖，以便继续再生产其自身。只要次要矛盾依赖于并有助于塑造这一主要矛盾，它们就都是意识形态歪曲的对象。意识形态因此既是资本—雇佣劳动矛盾再生产的结果，又是它的前提。

意识形态的生产，是作为主要矛盾再生产的一个组成部分而进行的，因此，对于意识形态的解释工作也就只能立足于考察这一主

^① See Magaline, *Lutte de classes et dévalorisation du capital*, p. 65. 恩格斯和马格里都将个体生产单元中的有组织的生产与整个社会生产的无政府状态之间的进一步矛盾看作是劳资矛盾的一个补充。

^② Marx, *Capital*, vol. 1, p. 542. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，634页。

要矛盾双方的关系来开展了。尽管剩余价值的生产和占有发生在生产层面，资本和劳动最初是通过市场发生关系的。正如马克思分析的，“过程本身必定把工人不断地当作自己劳动力的卖者投回商品市场，同时又把工人自己的产品不断地变成资本家的购买手段”^①。也正如我们所看到的，这一以市场为中介的接触似乎十分公平，因为资本和劳动交换都是等价的。所以剩余价值的生产和榨取过程（这是劳资对抗矛盾的基础），被市场运作所掩盖，并继而又成为意识形态表达的基础。用马克思的话说，劳动者的“经济上的隶属地位，是由他的卖身行为的周期更新、雇主的更换和劳动的市场价格的变动造成的，同时又被这些事实所掩盖”^②。由于人们只能看见作为一种社会表象而发生的市场中个人间的等价交换，而看不见其背后隐藏的是生产过程，所以在资本家和劳动者的脑子里就很自然地将这种社会表象视为平等和自由了，这就是资本主义意识形态的关键。

七、矛盾、阶级斗争、冲突和危机

在马克思主义传统中，上述这些矛盾关系和诸如经济危机、阶级斗争等其他现象以及各种类型的社会冲突（如种族冲突、男女冲突、学生冲突——尽管这些冲突显示出一定的相似性但却不能被简单地等同视之）等，都几乎是惯性的缺乏澄清。这可追溯到马克思那里，因为马克思本人在论述这些问题时就没有对它们的等级序列和相互关系予以明确的澄清。如各种矛盾和阶级斗争之间的具体关系，就是一个缺乏清晰陈述的明例。当然马克思在自己的著述中提供了一些散见的论述，借此我们可以对这些关系加以了解。但从整体来看，这是一个有待理论发展的开放性领域。如吉登斯就提出了矛盾和冲突之分，这是一个在某些方面很管用的区分——尽管我基本不同意他论述的出发点，也即他的区分否认了劳资关系的矛盾属

^① Marx, *Capital*, vol. 1, pp. 541-542. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，633页。

^② Ibid., p. 542. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，634页。

性。^①就各种社会冲突及其与矛盾之间的关系进行具体分析已超出本书的论题范围，但为了更好地理解意识形态的概念，某些一般性关系还是值得在这里予以概述的。

资本和雇佣劳动的矛盾，如上文所示，构成了资本主义生产方式的真正本质，且一直伴随着资本主义发展的始终。然而，由于这一矛盾源自于资本主义的内在关系，所以通过表面是无法发现的，而是需要借助于它得以体现它自身的其他现象。为了揭示这一矛盾是如何在表象中出现的，我建议在其形式（社会关系类型）和内容（社会关系所指）之间进行区分。这是一种分析性的区分。就形式来说，劳资矛盾就是两个阶级间的社会关系；就内容来说，它就是以商品生产为手段对剩余价值的榨取。矛盾会在这两个层面得以浮现。通过形式，它表现为阶级斗争；通过内容，它表现为商品生产中的经济危机和剩余价值的实现。

根据马克思的观点，“危机永远只是现有矛盾的暂时的暴力的解决，永远只是使已经破坏的平衡得到瞬间恢复的暴力的爆发”^②，或如他在别处所指出的，“在世界市场危机中，资产阶级生产的矛盾和对抗暴露得很明显。……世界市场危机必须看作资产阶级经济一切矛盾的现实综合和强制平衡”^③。阿尔都塞已成功地将这一“矛盾累积”论（他称之为“融合”）移植到政治危机领域：在革命的条件下，矛盾可“融合”或“凝结”以产生一种革命断裂。^④马克思在《资本论》中则无论如何将其分析局限于经济层面。某种危机的形式的可能性已经既定于买卖分离之中，因为后者使得货币得以在商品交换中出现：一个商品可以转换成货币，但因此获得的货币未必就直接会转换成另外一种商品，以这种方式，一些商品有可能就会找

① See Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 138.

② Marx, *Capital*, vol. I 11, p. 249. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，277~278页。

③ Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 11, pp. 500-510. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅱ，570~582页。

④ See L. Althusser, *For Marx*, New Left Books, London, 1977, p. 99.

不到买主，于是产生了生产与循环之间的断裂。^①不过，马克思很清楚的是，简单商品交换中的买卖矛盾（在资本主义生产出现很久以前就已存在）只会带来危机的可能性，并不会真的造成危机的爆发。实际上，建立在简单商品交换基础上的前资本主义的生产方式并没有经历与资本主义类似的危机。所以危机的原因必须在资本主义生产方式的具体属性中来寻找。资本主义生产倾向于持续的生产扩展，但为了实现这一目的，它就不可避免地要迫使现有资本贬值，以便把某些资本从市场中清理出去。这一过程表现为生产过剩和大量股票卖不出去。其结果就是资本无法认识到剩余价值已被合并到这些商品之中，而后者又会导致破产和失业。解决危机的办法就是取消或收回某些资本，以便让部分被贬值的资本恢复其价值。^②过剩的危机因此是生产扩展的趋势与保持资本价值的需求之间的矛盾的直接表现。与此同时，这又激活了买卖商品交换中的潜在矛盾。由于保持和扩展资本价值的需求取决于对劳动的剥削，危机最终就是资本和雇佣劳动这对根本矛盾的一种表现。

危机表现为一系列资本主义矛盾，但同时也是对这些矛盾的临时解决。如马克思所评论的，“危机就是强制地使已经独立的因素恢复统一，并且强制地使实质上统一的因素变为独立的东西”^③。通过强行地联合和分离循环过程要素与生产过程要素，资本主义的危机就表现为一种对其矛盾的必要的（尽管是临时的）调解。经济危机本身不可能导致资本主义的灭亡，无论如何，矛盾的积聚当然会催化阶级斗争和其他政治冲突的加剧，后者又会最终导致社会转型。正是在这个意义上，阿尔都塞认为矛盾积聚融合成对统一体的断裂之势，它表现为严重的经济危机和激烈的阶级斗争叠加后的综合效果。

① Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 11, pp. 507-509.

② Marx, *Capital*, vol. I 11, pp. 247-259.

③ Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 11, p. 513. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅱ，586页。

这就把我们带到了阶级斗争问题上来，这是生产方式主要矛盾的另一种表达。在几处不多的场合中，马克思构建了这一关系，他说：“可见，在资本主义生产方式的对抗性质在法英两国通过历史斗争而明显地暴露出来以后，资本主义生产方式才在德国成熟起来。”^①在马克思那里，阶级斗争作为某种生产方式的主要矛盾的一种表达，有其不同的发展阶段。其激烈程度有强有弱，或可在特定时期表现为偶发性，或可在其他时段表现为经常性事件。在勾画政治经济学的演化时，马克思提到了如下这几个阶段：“那就只有在阶级斗争处于潜伏状态或只是在个别的现象上表现出来的时候，它还能够是科学”；“资本和劳动之间的阶级斗争被推到后面：在政治方面是由于纠合在神圣同盟周围的政府和封建主同资产阶级所领导的人民大众之间发生了纠纷；在经济方面是由于工业资本和贵族土地所有权之间发生了纷争”；“法国和英国的资产阶级夺得了政权。从那时起，阶级斗争在实践方面和理论方面采取了日益鲜明的和带有威胁性的形式”^②。尽管大致说来，可在最初的潜伏期到最后的危险形式这一演变过程中看到某种历史性进步，但这其中也的确包含着循环。即使是在最发达的资本主义形式中，也还有不同的潜伏期和激烈斗争时期。马克思一般性地提出，阶级斗争的发展与工业发展的一定阶段相适应，阶级斗争的早期阶段是十分不完备的，它会导致乌托邦社会主义的出现。^③

值得一提的是，马克思认为阶级斗争既指的是“实践，也是理论”。他认为阶级斗争是政治和意识层面的社会主要矛盾的一种体现。正如马克思和恩格斯在《共产党宣言》里所指出的，“一切阶级斗争都是政治的斗争”^④，但没有特定的意识形式、没有对危机时刻

① Marx, “Afterword to *Capital*”, vol. I, p. 25. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，18页。

② Ibid., pp. 24-25. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，16~17页。

③ Marx and Engels, *Manifesto*, p. 60.

④ Ibid., p. 43. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，475页。

的思想中的特定把握，也就没有斗争。这就是马克思主义传统内部所说的“意识形态斗争”。我宁愿称其为“思想领域中的阶级斗争”，尽管这一表述没有前者那么简洁，但在理论上却更精确，因为它认识到了斗争不仅涉及意识的意识形态形式（我是在限定性意义上使用这一表达的），而且也涉及所有的思想形式。生产方式的基本矛盾借以表现其自身的阶级斗争形式并不是单一的，其理由至少有二：其一，在生产方式内部，主要矛盾直接通过尖锐的阶级斗争的双方来得以体现。例如，在封建主义生产方式中，农民与地主之间是一种持续的斗争关系；而在资本主义生产方式中，无产阶级则遭遇了资产阶级。但主要矛盾也间接地体现在这些阶级的不同阶层之间或是一个主要阶级与一个新阶级之间（尽管后者不是主要矛盾的一个方面，但却源自于尖锐斗争）。例如，在中世纪的德国，农奴和封建领主之间的矛盾就间接地体现在君主与地主以及诸侯与地主之间的内部斗争中。^①但更重要的是，它还间接地体现在资产阶级和封建领主之间的决定性斗争中。正如多布(Dobb)等人所指出的，资产阶级是农民解放斗争的直接产物：这一斗争产生了小商品生产者阶级，继而又逐渐扩张成富有而独立的资产阶级。^②起初，资产阶级是封建地主的同盟，但在最后阶段，当地主被其内部争斗以及在镇压农民的活动中被整得疲惫不堪的时候，资产阶级于是带领广大人民群众颠覆了地主的统治。几乎无法准确说明资产阶级和封建地主之间的矛盾，因为他们作为矛盾的两极并不互为依存条件，但他们以阶级形式开展的斗争是由封建社会的主要矛盾（正是这一主要矛盾决定了生产方式的解体）所多元决定的，也间接体现在后者之中。

^① 也参见 F. Engels, *The Peasant War in Germany*, Lawrence & Wishart, London, 1969.

^② 参见 R. Hilton (ed.), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, New Left Books, London, 1976。在该书中，塔克哈什和多布 (Taka-hashii and Dobb) 有重要论述，他们认为，封建主义的解体主要是因为社会内部矛盾所造成的。但这一观点遭到了斯威齐 (Sweezy) 的反对，后者认为“封建主义衰落的根源在于贸易的发展” (p. 41)。

其二，如果比较封建生产方式和资本主义生产方式，就会发现它们在阶级斗争中分别体现出来的主要矛盾，在复杂性程度和政治潜能上存在着差异。尽管地主和农奴之间的矛盾是封建主义解体的基础，那它也不能直接通过农民政治斗争的形式成功地推翻地主，因为农奴作为一个阶级已被分散和瓦解。矛盾的演化是间接通过农民自主分化为一个新的阶级而得以开展的，这才使得斗争任务得以完成。^①与此相反，资本和雇佣劳动之间的根本矛盾则可通过阶级斗争的双方得到体现：在这里，无产阶级的政治组织直接可以完成推翻资产阶级的政治任务。资本主义的主要矛盾也可以间接体现在资产阶级内部各阶层的斗争以及无产阶级内部各阶层的斗争之中——例如垄断资本与小资本之间，或是跨国产业工人与逐渐式微的传统产业工人之间。

除了特定情况（即遭遇全局问题，如总起义或暴动），各阶级一般很少以政治和文化统一代理人的形式集体参加战斗。大多数时候，他们的斗争都是局部的，并以不同的政治冲突或理论争端等形式分别出现。分散性和局部性是阶级斗争的常见形式，与之相伴随的还有对斗争背后的真实动机和利益的经常性的意识形态的理解，这使得其真实面貌更加难以辨认了。在这个意义上，政党和思想界的政治冲突并不仅仅是阶级斗争的表现，而且也是对其存在或真实属性的一种掩盖。在马克思和恩格斯看来，“国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争，争取选举权的斗争等等，不过是一些虚幻的形式，在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争”^②。

^① 正如多布所指出的，“没有人会认为单纯依靠农民反对地主的阶级斗争就可以直接导致资本主义的兴起。这一斗争所做到的，只是撼动了小生产方式对封建大地主所有制的依赖性，并最终让小生产者摆脱了封建剥削。而正是从这些小生产方式中（从其确保持为独立性并继而从其内部发展了社会差异性这一意义上来说），诞生了后来的资本主义”（Hilton, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, p. 59）。

^② Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 53. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，38页。

在分析法国 1849 年 5 月 28 日至 1851 年 12 月 2 日的议会共和制时（国民立法大会此时已被解散），马克思对此进行了清晰的说明。以一种民主主义者的眼光，马克思坚持认为这一时期关注的是：都不过是在于共和党人和保皇党人之间的斗争。他们把运动本身概括为一个词儿：“反动”——黑夜，这时所有的猫都是灰的，而他们也可以滔滔不绝地倾泻出他们的更夫的老生常谈。当然，初看起来，秩序党好像是各种保皇派集团的结合体，这些集团不仅互相倾轧，以便把自己的王位追求者捧上王位，把对方的王位追求者排挤掉，而且它们一致对“共和国”表示仇恨，一致对“共和国”进行斗争。和这些保皇派的阴谋家相反，山岳党好像是“共和国”的保护人。秩序党似乎是永远忙于“反动”，而这种“反动”（完全像在普鲁士一样）是反对出版、结社等等，并且（又像在普鲁士一样）是以官僚、宪兵和法庭进行粗暴的警察干涉的方式实现的。“山岳党”同样毫不停息地忙于抵抗这种攻击，忙于保护“永恒的人权”，好像近一百五十年以来每个所谓的人民政党所多多少少做过的那样。可是，只要更仔细地分析一下情况和各个政党，这种遮蔽着阶级斗争和这个时期特有容貌的假象就消失了。^①

马克思接着还揭示了秩序党内部的两个阶层是如何代表地产和资本这种资产阶级的利益的，以及“山岳党”又是如何继而代表工人和小资产阶级的联合的（这一联合体被小资产阶级所控制）。尽管对于这两个资产阶级阶层来说，为了实施一种无限制的控制，秩序党是唯一可能的代表，但“山岳党”却显然在寻找企图调和资本和劳动关系的政治方案。

这就以一种新的见解揭示了意识形态的作用。我们已总体上确

^① K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Selected Works*, pp. 116-117. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 8 卷，148~149 页。

立了这样一种观点，即意识形态的作用就是掩盖矛盾。现在我们可以看到，这一掩饰的结果是双方面的：一方面，它有助于阻止矛盾通过阶级斗争体现出来。尽管从来都没有取得过全面的成功，但意识形态却一直都在力图阻碍任何可能会导致公开的阶级斗争的对抗性利益的现实化。吉登斯已指出了抑制实际发生的阶级斗争的另外两种方式，也即矛盾的分解和直接镇压。^①但镇压本身不能被视为阶级斗争的一种形式，实际上，最成功的阶级斗争——至少从短期来看——是由统治阶级发动的，因为它可以镇压被统治阶级主要（但从来不是全部）的斗争。然而，值得一提的是，并非被统治阶级的所有斗争都与统治阶级的利益相左。国家，作为组织和再造统治阶级霸权的关键场所，其取得统治权的手段，不仅包括要在权力阵营内部的各个阶层中进行调和与折中，还要管制冲突，并在被统治阶级及其内部各阶层之间混淆、分化和挑唆冲突。另一方面，通过掩盖矛盾，意识形态遮蔽了阶级斗争的属性，其方法就是将其动机神圣化，为其提供“旗帜”，也即用一些短语和原则来表达斗争的原因和目的。

马克思和恩格斯为解释这一现象提供了很多历史案例。在德国农民起义中，斗争在思想上的合法性几乎总是具有宗教色彩。因此托马斯·闵采尔的革命纲领采用的就是一种神学的术语，而路德则“换上了使徒保罗的服装，1789—1814年的革命依次穿上了罗马共和国和罗马帝国的服装，而1848年的革命就只知道时而勉强模仿1789年，时而又模仿1793—1795年的革命传统”^②。在资本主义生产方式中，意识形态特别依赖于循环领域——这是“天赋人权的伊甸园”，在这里，自由、平等、财产和边沁原则至高无上，这就为许多政治斗争提供了战斗口号和动机。通过将自身建立在体现于商品交换活动中的原则基础之上，意识形态不仅可以掩盖其背后的劳资矛盾，

^① Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 144.

^② Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, p. 96. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第8卷，121页。

还可以伪装其必然要表达的阶级斗争的真正本质所在，将它们表述为似乎是不同的政治观念之间的易变的冲突。

无论如何，有必要强调的是，只有通过阶级斗争，工人阶级方能揭开意识形态之幕，并意识到有待在实践中予以解决的真正的矛盾所在。工人阶级意识到自身的共同利益，并从意识形态歪曲中解放出来，这并不是该阶级所处的物质条件的自发结果，因为这些条件注定会再造基本矛盾，而意识形态则是其结果之一，也是其前提条件。唯有通过政治斗争，才可以让无产阶级变成“自为”的阶级。正如马克思所指出的：

经济条件首先把大批的居民变成工人。资本的统治为这批人创造了同等的地位和共同的利害关系。所以，这批人对资本说来已经形成一个阶级，但还不是自为的阶级。在斗争（我们仅仅谈到它的某些阶段）中，这批人逐渐团结起来，形成一个自为的阶级。他们所维护的利益变成阶级的利益。而阶级同阶级的斗争就是政治斗争。^①

在这个意义上，才有可能认为资本主义的基本矛盾不仅进行自我再生产和意识形态再生产——这里的意识形态既是资本主义基本矛盾再生产的结果又是其前提条件；而且也通过阶级斗争这一必然表现形式为克服意识形态和废除（作为矛盾的）自身提供了条件。然而，这其中的困难却不可低估，因为它要求发达资本主义社会中的工人阶级必须成长为自为的阶级，团结起来，并自觉意识到自身的真正利益所在。某些斗争的局部属性以及意识形态对于某些冲突的真实意义的掩盖——特别是通过他们的管制和资产阶级的操控——构成了阶级意识形成的主要障碍。

^① K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, M. Lawrence, London, n. d., pp. 159-160. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，196页。

通过界分“阶级斗争”和“斗争中的阶级”，拉克劳对各种阶级斗争进行了理论分析。“阶级斗争”指的是在生产方式形成过程中所开展的阶级斗争；而“斗争中的阶级”则指的是在业已成形的社会形态中所开展的各阶级之间的斗争。在前者那里，“将对抗双方构建成阶级的生产关系，是一种对抗性的关系”；而在后者中，对抗双方并非作为阶级遭遇彼此，因为“他们已身陷其中的生产过程是相对外在于冲突的”^①。据此，他得出了两种矛盾观，并认为这两种矛盾都是不同的“召唤”在意识形态层面的表达。第一种矛盾表现在把社会活动参与人召唤成一个阶级的过程之中，这构成了阶级斗争的领域；第二种矛盾表现在把社会活动参与人召唤成民众的过程之中，这构成了大众民主斗争的领域。根据拉克劳的解读，这就是说：“并非所有的矛盾都是一种阶级的矛盾，但所有的矛盾都是由阶级斗争所多元决定的。”^②

我认为拉克劳混淆了矛盾与阶级斗争之间的区别。他没有意识到尽管矛盾是生产方式背后的永恒特点——因为它构成了后者的真正本质，但阶级斗争的表现形式却是不一样的，既存在激烈和广泛程度的不同，也存在阶段性的、零星的或是长时段的区别。生产方式的基本矛盾是由矛盾双方（它们彼此依存）的全部对抗所界定的。当矛盾双方发生了实际斗争之时，阶级斗争只在社会形态层面存在。即便暂时没有发生实际的斗争，其背后的对抗性利益和矛盾双方的彼此再生产依然是潜在的矛盾。另一方面，似乎也没有因为封建地主和资产阶级之间的对抗没有将他们本身构成为一个阶级而否认其对抗之阶级斗争属性。我认为，更准确的说法应该是：尽管他们之间存在阶级斗争，但他们之间却没有矛盾关系。正如我已强调的（和多布一样），造成封建社会解体的基本矛盾是农奴和封建领主之间的矛盾。

^① E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, London, 1977, pp. 104, 106.

^② Ibid., pp. 106-107.

拉克劳混淆矛盾和阶级斗争所造成的另外一个后果就是：在区分两种斗争时，他不得不同时承认两种矛盾，即阶级矛盾和“人民—权力阵营”的矛盾。区分阶级斗争和“斗争中的阶级”的做法似乎与马克思主义传统相左，但未必违反了阶级斗争观。当我们说矛盾时，实际上所指情况是极其复杂的，因为从定义来看，两极之间的对抗就可以看作是矛盾——只要这两极彼此因对抗而存在又因对方的存在而得以再生产自身。所以“人民”和“权力阵营”之间的对立不是在生产方式的层面得到清晰表达的，也不构成彼此依存的两极关系，因而而不是一种矛盾。拉克劳因此不仅将矛盾混淆为阶级斗争，而且没能理解矛盾的本质。

所以必须拒斥拉克劳的这一论断，即“并非所有的矛盾都是一种阶级矛盾，但所有的矛盾都是由阶级斗争所多元决定的”。这两种矛盾是无法令人接受的，因为其中的一个并不构成一个能在对立双方形成彼此依存关系的两极。可以被接受的只能是这样一种主张，即并非所有的社会冲突或斗争都直接表达的是根本矛盾，但所有冲突都以此根本矛盾为条件，并有可能被链接为阶级斗争。我已指出，构成生产方式的主要矛盾体现在危机和阶级斗争之中。然而，其他社会冲突似乎不能被归结为这种表达，该表达也不能直接体现在潜在的矛盾中。我认为，如种族冲突、学生冲突和男女冲突就属此列。尽管这些冲突并不直接体现在根本矛盾中，但它们的存在却不能完全脱离该基本矛盾，并由该基本矛盾决定。就拿男女冲突来说，男人对女人的压迫存在于不同的生产方式之中，但所采取的形式却由构建它的具体生产方式中的基本矛盾所决定并因此具有特殊性。同时，这些具体的冲突形式可被链接成具体的阶级斗争——如在发达资本主义国家英国，在“许多妇女进入工厂工作”（当然还有与此相关的家庭问题以及奴隶启示问题等）和“作为一个整体的工人阶级的被剥削这个一般性问题”之间，就有明显的链接关系。

只要考虑到意识形态概念，就有必要关注这些冲突的模糊性问题。如果不在与主要社会矛盾相关的语境中来理解这些冲突（即便

承认它们的具体性和不可还原性)，就可能拔高它们，并因此掩盖和模糊了主要矛盾。此时这些冲突只能执行意识形态的任务，即将人们的注意力和主要关注点从更根本性的利益对抗中转移开来。从这个意义上说，（比方说）种族冲突所发挥的作用明显就是分化和疏离工人阶级的政治实践了。这些冲突所发挥的意识形态功能（如我在本书第一章中所描述的），就是通过置换来掩盖矛盾的一种做法。然而，另一方面，这些冲突也可以被链接为阶级斗争的形式，以便让它们有助于揭示而非掩盖主要矛盾。可见，将学生运动视为对据说已被动和被合并了的工人阶级的一种替代（如法兰克福学派的某些成员所提倡的），与将学生运动看作是与工人阶级斗争的联合（如法国 1968 年“五月风暴”的某些方面所显示的），这二者之间的差异还是相当大的。

第五章 意识形态、上层建筑和决定性

一、意识形态和上层建筑

马克思和恩格斯处理意识形态概念的一个模糊之处（我已在第二章中指出这一点），就在于他们没能在讨论意识形态问题时予以合适的区分，即没能把意识形态当作一种具体的歪曲意识与他们关于思想的社会决定性的一般讨论区别开来。其结果就是，围绕着意识形态概念衍生出了一大堆问题。在讨论肯定性意识形态概念的产生时，我已考察了这一模糊性，但我那时主要聚焦的是肯定性内涵的一个方面，即把意识形态概念理解为政治思想或更广义地理解为阶级的世界观。现在，我想聚焦于肯定性内涵的另外一个方面，即把意识形态概念与产生于一定社会中的总的意识形式联系起来。在这一视角中，意识形态表现为一种客观的层面或上层建筑，它作为社会总体中的一个层面，与一定社会的经济基础相适应，并由后者所决定。简言之，我打算在这里讨论意识形态和基础—上层建筑比喻的关系问题。

为此，我的讨论将分为三个步骤：首先，我要考察马克思和恩格斯的相关看法，并找出其中的一些难题；其次，提出一个可能的方案，以解决这些存在于马克思意识形态概念和基础—上层建筑关系论中的难题；最后，检视这一解决方案以及那种将社会意识形式视为上层建筑的一般看法。

对马克思、恩格斯思想的正统解释——自普列汉诺夫和考茨基以后——都多少有点想当然地以为创始人把意识形态等同为由经济基础所决定的、无所不包的上层建筑，甚至一些独立的思想家如阿

尔都塞也对此观点坚信不疑：“马克思已揭示，所有的社会形式构成了一个‘有机的总体’，其中包括三个基本‘层面’：经济、政治、意识形态或社会意识形式。”^① 阿尔都塞称之为意识形态的这个“层面”翻译成另外一个版本就是“意识形态的上层建筑”。是否可以从马克思和恩格斯的著述中找到支持这一解释的证据呢？

首先必须承认，对于这个问题的任何回答都要考虑马克思和恩格斯之间的差异。不过即便把他们视为一个统一体，也没有充分的证据证明在他们这里意识形态就等于是全部的意识形式。无论如何，他们著述中有三四处地方都出现了“意识形态上层建筑”、“观念的上层建筑”或“意识形态的领域”这样的表述。在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯指出：“竞争所引起的伟大的社会变革……把无产者的一切自然形成的和传统的关系，例如家庭关系和政治关系，都和它们的整个思想上层建筑一起摧毁了。”^② 在同一文本的另外一个地方，他们承认：“真正的资产阶级社会只是随同资产阶级发展起来的；但是这一名称始终标志着直接从生产和交往中发展起来的社会组织，这种社会组织在一切时代都构成国家的基础以及任何其他观念的上层建筑的基础。”^③

从第一处引文的语境来看，似乎并非旨在构建一个一般性的命题，而是具体针对无产阶级展开的论述；第二处引文则具有更宽泛的内涵，因此可视为首次提出了基础—上层建筑命题。在恩格斯那里，“意识形态上层建筑”的表述在《反杜林论》^④ 中出现了一次，

① L. Althusser, *La Filosofia como arma de la revolution*, Cuadernos de Pasado y Presente, Cordoba, 1970, p. 47.

② K. Marx and F. Engels, *The German Ideology* (unabridged version), in *Collected Works*, Lawrence & Wishart, London, 1976, vol. V, pp. 372-373. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，432页。

③ Ibid., p. 89. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，41页。

④ F. Engels, *Anti-Dühring*, Lawrence & Wishart, London, 1969, p. 109. 这里，“ideological superstructure”译成了“意识形态上层建筑”，中文版《马克思恩格斯全集》中译法是“观念的上层建筑”（参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，97页）。——译者注

而在给施密特的信中则出现了类似的表述“意识形态领域”^①。这些表述说明它们所意指的意识形态显然不是一个具有否定性内涵的概念：如果意识形态包含着歪曲的意识形式，且“意识形态上层建筑”包含了所有社会意识形式，这就意味着，全部的社会思想（包括马克思的）都必然是有缺陷的。当然，除非如某些论者所提议的，科学应该被排除在意识形态上层建筑之外。^②但如果那样的话，这一客观层面就不会是无所不包的了。因此问题就在于：要么全部的社会意识形式都是歪曲的，并表现为荒谬；要么科学就不是一种意识形式，但也是荒谬的。

我不认为这些表述的使用可足以说明马克思、恩格斯相信意识形态就等同于全部社会意识形式。否定性意识形态概念在他们的著述中也到处可见^③，而且他们也十分明确地在自己的立场和意识形态之间进行了对比，所以很难相信马克思、恩格斯将意识形态等同为全部的意识。只需记住《德意志意识形态》中的一段话，在那里，马克思恩格斯说：“思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学开始的地方……这里我们只举出几个我们用来同意识形态相对立的抽象，并用历史的例子来加以说明。”^④此外，不多几处关于“意识形态上层建筑”的表述与这段较为明确的论述比起来要模糊得多，而在这段明确的表述中，我们却找不到“意识形态上层建筑论”（即把意识形态等同为上层建筑）。

在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思用上层建筑来指代

① F. Engels, *Letter to C. Schmidt*, 27 October 1890, in *Selected Correspondence*, Progress, Moscow, 1975, p. 393. “ideological spheres” 这里译成了“意识形态领域”，中文版《马克思恩格斯全集》的译法是“思想领域”（参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第37卷，489页）。——译者注

② 如参见 S. Timpanaro, “Considerations on Materialism”, *New Left Review*, no. 85, 1974, p. 17. 阿尔都塞将科学从“意识形态上层建筑”中排除了出去，参见 Althusser, *La Filosofia como arma de la revolution*, pp. 47-49.

③ 参见本书第一章和第二章有关恩格斯本人的论述。

④ Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 37. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，30~31页。

“由各种不同情感、幻想、思想方式和世界观构成的”，“整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成这一切”^①。但他并没有在这里添加“意识形态的”这个词。正如在《德意志意识形态》中那段唯一出现了“意识形态的上层建筑”表述的地方，上层建筑概念似乎也指的是阶级的意识或世界观，而不是指全球的所有社会。同样，在1859年“序言”中，马克思提到的“社会意识形式”要与经济结构相适应^②，但他并没有将这些“社会意识形式”等同为意识形态，也没有用上层建筑来指代它们。无论如何，在随后的段落里马克思认为：“必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”^③

马尔科夫维奇（Marković）认为这一段话标志着马克思开始在更为宽泛的意义上使用“意识形态”这个术语。这就是说，马克思超越了过去把意识形态仅仅视为不准确的、扭曲的意识的做法，而开始认为意识形态是“表现为特定历史时期的上层建筑的全部社会意识形式”^④。我不知道马尔科夫维奇怎么会得出这样的结论，如果他真的仔细阅读了这段话。我以为，马克思在这里提出了一种对立，这是为了在（可用自然科学的精确性来衡量的）经济物质转换与（人们借以在其中认识到这种转换的）意识形态形式之间形成鲜明对比。科学是被隔离和排除在意识形态形式之外的。通过将科学从法律、政治等其他形式中区分出来，马克思意在强调这样的意识形态形式不适合人们获取一种真正意识。这就是为什么他在下面又添加了这段话：“我们决定共同钻研我们的见解与德国哲学思想体系的见

① K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Selected Works in One Volume*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 117. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第8卷，149页。

② K. Marx, “Preface” to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *Selected Works*, p. 181.

③ *Ibid.*, p. 182. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第13卷，9页。

④ M. Markovic, *The Contemporary Marx*, Spokesman Books, Nottingham, 1974, p. 61.

解之间的对立。”^① 否定性意识形态内涵显然贯穿于这一段话的始终。

问题是，在意识形态的和非意识形态的形式之间所作的这种区分，是否就意味着将科学与哲学、美学、政治、司法和宗教等对立了起来？仿佛它们（后者）就必然都（且总）是意识形态的？我认为通过对该文本的阅读，可开放性地得到两种解释：广义的观点认为所有哲学的、政治的、法律的等形式都是意识形态的，当然并不需要把它们都一一列举出来；狭义的解释则认为，只有那些哲学的、政治的、法律的等形式才是与科学相对立的意识形态的，但这并不意味着它们必然总是如此。我认为后一种解释更加符合马克思的思想，也与马克思在其他地方的相关论述更加一致，但不得不承认的是，马克思文本中的确存在着模棱两可的地方。

无论如何，尽管现有证据不足以支持将意识形态等同于全部社会意识形态的做法，但诸如“意识形态的上层建筑”或“观念的上层建筑”等表述中依然存在着矛盾：一方面它们包含着一种必然的否定性含义；另一方面又意味着包含了所有的意识形态（尽管情况并非总是如此）。即便可以把它们视为一种畸变，也依然有必要澄清意识形态的、非意识形态的意识形态以及它们与上层建筑之间的关系。如果既想支持一种否定性的意识形态概念，又想赞成将意识形态视为无所不包的意识，办法就是：认为上层建筑或“观念的上层建筑”既包含非意识形态的意识形态也包含了意识形态的意识形态。^② 这样一种上层建筑观认为上层建筑指的是全部的社会意识，

^① Marx, "Preface", p. 182. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第13卷，10页。

^② 这一观点是对我早期在《意识形态概念》（*The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979）中的相关看法的一个修正。因为早先我有点草率地认为英语中的“观念的”（idealistic）一词可用来指代观念一般，所以就把“观念的上层建筑”（idealistic superstructure）当作是马克思本人提出的解决方案。然而，由于“观念的”一词在英文中的真实含义指的是“唯心主义者所具有的一种特征，拥有某种唯心主义属性”（Oxford English Dictionary），所以它本身必然带有某种否定性内涵——至少在马克思的语境中。可见，“观念的上层建筑”并非对思想上层建筑的确切表达，而后者才是我一直力图表达的意识形态概念。所以，用“思想的上层建筑”（ideational superstructure）来表达这一术语可能更确切些，如果“思想的”（ideational）指的是“某种思想状态或形式”的话（Oxford English Dictionary）。

而意识形态则仅仅指的是上层建筑的一部分，即具体的歪曲意识形态形式。

在任何阶级社会的思想的上层建筑中，占统治地位的思想是统治阶级的思想，但这并不意味着它们都是意识形态的。意识形态和思想的上层建筑之间的区分，意味着思想的阶级属性并不是它们成为意识形态的充分条件，而且也并非所有的错误或歪曲都必然是意识形态的。这就是为什么马克思认为资产阶级古典政治经济学是一种科学，并对斯密和李嘉图的科学成就给予褒奖的原因——虽然他一生都在彻底地批判他们。古典政治经济学是一种科学，因为它超越了表象：正如马克思所指出的，“这个制度的表面运动和它的实际运动之间的矛盾是怎么回事。李嘉图在科学上的巨大历史意义也就在这里”^①。这并不是说李嘉图的方法是完备的：“人们一眼就可以看出这种方法的历史合理性，它在政治经济学史上的科学必然性，同时也可以看出它在科学上的不完备性。”^②然而，这一不完备性未必就是意识形态的，因为这也是由资本主义矛盾本身发展的不充分性所致。只有当资本主义矛盾发展为一种主要社会矛盾（如日后的历史所显示的）时，它才会成为意识形态的。马克思从来没有认为整个的资产阶级思想都是意识形态的。意识形态和思想的上层建筑之间的区分，在马克思思想发展中是有坚实基础的，《剩余价值理论》中的一段话就是明例，马克思在这里批评施托尔希（Storch）没有认识到物质生产的历史性，马克思说，施托尔希“失去了理解的基础，而只有在这种基础上，才能够既理解统治阶级的意识形态组成部分，也理解一定社会形态下自由的精神生产”^③。这显然是在社会思想生产的层面上区分了意识形态的和非意识形态的思想。

① K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, Lawrence & Wishart, London, 1969, vol. II, p. 106. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷II，183页。

② K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, Lawrence & Wishart, London, 1969, vol. I, p. 164. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷II，181页。

③ Ibid., p. 285. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷II，296页。

二、空间想象的问题

尽管（与意识形态不同的）“思想的上层建筑”概念，消除了“意识形态的上层建筑”概念中固有的矛盾，但它本身并没有摆脱诸多问题的困扰。首先需要强调的一个问题就是，将意识表述为一种由（经济）基础决定的思想的上层建筑是否恰当？换言之，传统的“基础—上层建筑”空间表述必须在意识生产的语境中予以检视。尽管1859年“序言”似乎已将“上层建筑”这一术语限制在法律和政治层面，《德意志意识形态》和《路易·波拿巴的雾月十八日》等文本也将政治和意识纳入“上层建筑”这一术语之下使用。“基础—上层建筑”的空间想象意指：社会意识形式不具有自主性，也不是自行产生的，它们的产生是以一定的社会生产关系为基础的。麦克斯·阿德勒（Max Adler）指出，这一建筑物比喻主要是为了鲜明地反对唯心论者的形而上学和唯心主义（后者企图赋予思想以自我发展的自主性）。^①

不难发现，这一空间想象带来了认识上的一些困惑，也的确引入了一些与当初意指正相反的内涵解读。一方面，将上层建筑与产生它的基础或根基区分开来的做法，会让我们以为意识是一种次要的现象，一种纯粹的反思，其现实性最终要在生产关系中寻找。意识于是就被剥夺了具体的内容和意义，被归结为经济关系。这种极端还原论的一个例子就是由列宁提供的：列宁在第一次进行理论分析时指出，马克思在《资本论》中对经济结构的解释仅仅是从生产关系的角度来进行的，不过在这样做的时候，也总是提及与此相应的上层建筑。^② 仿佛已无须分析上层建筑本身了。这与列宁后期对政治和“意识形态的”领域等的重要性和自主性所做的重点强调之

^① Max Adler, "Ideology as Appearance", in T. Bottomore and P. Goodé (eds), *Austro-Marxism*, Clarendon Press, Oxford, 1978, pp. 254-255.

^② V. I. Lenin, "What the Friends of the People are and how they fight the Social-Democrats", in *Collected Works*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1960, vol. I, p. 141.

间形成了鲜明的对比。另一方面，空间想象可能会引发与原初含义相左的解读，如把基础和上层建筑视为孤立的和自足的总体——经济、国家和意识形态——它们以特定的方式结合在一起因而产生了某种“生产方式”，它们还以某种具体的方式互相作用、互相影响。这些总体之间的关系被认为是对业已形成的实体的外在的影响因素，其影响效应存在着程度上的差别。基础和上层建筑因此就成了一种实体化的存在，仿佛构成了一个具有相对自主性的领域，在这其中有一些因素可以决定另外一些因素，或其中有一个因素具有最终的首要决定性作用。这样一种解读（特别是在某些结构主义者那里）就体现在辛迪斯那里，因为辛迪斯在批判“相对自主性”时指出：“我们要么有效地将政治的和意识形态的现象归结为受其他因素（主要是经济因素）决定的阶级利益……要么就必须面对政治和意识形态现象的真正的自主性以及它们之于由经济结构所决定的利益的不可还原性。”^①问题是，在这里（就像在其他许多情况下一样），辛迪斯真是过于着急将阿尔都塞的立场视为真正的马克思主义者的立场了，因此他的批判误将结构主义对马克思的阐释当成是马克思自己的了。

至少可以说，基础—上层建筑想象不是一个十分令人满意的比喻，因为它没有成功地提供一个具体而准确的含义。人们既可以还原论的方式来对它的含义进行解读，也可以把它视为一个固定的理论陈述，其中所包含的诸要素之间会彼此影响。然而，无论是上述哪种解读，经济基础似乎都是客观的决定因素。社会的不同“层面”被视为既定的实体，因此也就没有必要解释社会总体是如何出现的了。基础—上层建筑想象力图把社会现实转化为一种物化的客观世界，其中一些客观要素据说会决定另外一些客观要素。但如果接受了它们的上述解释，“决定”概念似乎就是不可能的了：经济如

^① B. Hindess, "The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics", in J. Bloomfield (ed.), *Class, Hegemony and Party*, Lawrence & Wishart, London, 1977, p. 104.

何能成为一种可制造（作为不同的客观实体的）理论或艺术的客观实体？空间想象的主要缺陷就在于，它没能说明以下事实，即经济 and 理论都是人类实践的产物，因此，决定概念只有在这一前提下才是有效的，这个前提就是：不能将现实还原为客体形式。

然而，“实体”或社会“层面”的物化形式并非纯粹是一个比喻的错误表达所致，而正是由资本主义生产方式的发展和特点所致。^①至少可从如下两个意义上来对此进行说明：其一，商品和资本拜物教是资本主义的具体历史特点，在这里，人与人之间的社会关系被物与物之间的社会关系所掩盖了。经济的物化形式并非纯粹虚幻，而是镌刻在非批判性意识中的资本主义的社会表象的结果；其二，资本主义取代了封建制的人身依赖关系（即人依赖于某种“客观局限性”），这使得人类社会拥有了从事经济和文化生产的更大的自主性和更多的专门化空间。经济和文化都不再直接由某个垄断性实体如地主或教会（通过他们的代表和他们自己构建的物质设施）来把持了。新的物质独立性催生了人们对（具有外在关联性的）自足的总体的想象。

可以认为，只有在封建生产方式结束以后，“政治法律的”和“观念的”上层建筑才可能（立足于发达的制度分化）将自身构建为一个截然的社会领域。当农奴和封建领主之间的司法的和镇压的“人身”关系被抽象和浓缩为一系列截然有别的（将社会当作总体来治理的）政治设施的时候，现代国家才得以诞生。相应地，知识生产也曾在中世纪的时候是教会和贵族所把持的特权领域，在这种情况下，知识分子很难独立于地主之外。资本主义终结了对知识生产的直接把控，并催生了一个新的制度性空间（以区别于经济和政治机构），这就是巴迪欧所说的“知识界”（intellectual field），该领域日益独立于外在的影响因素，其内在关系则由一种具体逻辑所管控。^②

^① K. Kosik, *Dialectica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, Mexico, 1967, p. 126.

^② P. Bourdieu, "Intellectual Field and Creative Project", in M. Young (ed.), *Knowledge and Control*, Collier-Macmillan, London, 1971, pp. 162-163.

针对每一个上层建筑来说，这一由资本主义所带来的分化过程无论如何具有不同的特征。尽管在政治领域中，松散的权力关系变成由国家所集中垄断的权威系统；但在思想领域，对知识生产的垄断性控制却被解除了。尽管国家通过集中化而获得了一种自我认同，但思想的上层建筑却从分散化和竞争中获得了具体性（或专业划分）。从以下这个意义上来说，可以认为，发生在经济层面和思想层面的变革具有共同性：各个不同的经济单位之间的经济竞争（自由决定产品生产和贸易方式），是与思想领域的竞争相一致的——即在思想领域，知识分子竞相提出不同的观点和立场，并力图对自己所赞成的立场提出合法性论证，在这里，他们可以自由决定所思对象并将之“公共化”。曼海姆把知识生活中的这种变迁描述为：从教会的垄断到不同团体之间的原子式竞争。^① 资本主义因此将权力集中于国家，但却把经济和思想生产解放了出来。

雷蒙德·威廉斯则揭示了由英国工业革命所带来的艺术观念和实践的变迁。他提到了中产阶级公共读物的诞生、商业出版和文学市场的形成。他认为，艺术产品“逐渐被视为专业化（specialized）生产的种类之一，而且它的生产条件被认为与一般生产的条件极为相似”^②。正是在这一具体语境中，“为艺术而艺术”的思想以及“天才艺术家”的思想才得以初见端倪。商业出版将知识分子的功能具体化为一种以市场为导向的生产者——当然他们的生产活动是在一系列的关系中进行的，这些关系包括诸如出版商、评论界、艺术品经销商、期刊、学会等诸多中介机构。在巴迪欧看来，有些代理机构或团体的身份，是由它们在知识界所处的地位使得它们可以将自己的文化标准强加给同一领域中的其他成员所界定的。^③ 但他的

^① See K. Mannheim, "Competition as a Cultural Phenomenon", in *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968.

^② R. Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Penguin, Harmondsworth, 1977, pp. 49-50. 也参见 [英] 雷蒙德·威廉斯：《文化与社会》，61页，北京，北京大学出版社，1991。

^③ Bourdieu, "Intellectual Field and Creative Project", pp. 174-175.

主要观点则是认为：知识界是一个实体，有其自身的衡量标准。这也体现在政治思想观之中。如哈贝马斯就指出：伴随着资本主义的发展，18世纪出现了“公共领域”。这是一个“公共意见”形成的领域，其方式就是在没有诉诸任何教义或传统的情况下，自由地开展公共讨论和政治生活论争。出版机构的私人所有，是这一公共领域中的重要部分，因为这可保障公共讨论渠道畅通。^①

因此，似乎基础—上层建筑比喻中所隐含的关于独立、自主的社会领域之区分，在由资本主义生产方式所导致的现实中已拥有牢固的基础。可是，其中所包含的问题、特别是与“决定”概念有关的问题，依然很难予以准确的理论把握。如何才能解决这一悖论呢？我认为这个问题部分缘于这样一个事实，即传统做法试图依据过于简单的标准来封闭每一个上层建筑或社会层面的全部内容（即经济的、政治的和意识形态的构成要素是什么），以便让这些异质的要素能在一个封闭的系统内共存。比如，观念的上层建筑就被说成是包括所有社会意识形式另加一系列制度和设置（如教育、媒体和教会等）。政治上层建筑则被说成是囊括了诸如议会、司法、警察等政治设置和法律、管制以及更广义的权力关系等。相应地，经济也必须包含物质生产关系、经济单元和机构、生产手段，以及科学和技术等生产力因素。

直接就可以发现，这一“基础—上层建筑”式的区分存在着很多难题。难道科学除了是一种生产力就不能是一种社会意识形式了吗？同样，司法、法律和法典难道不也是一种文化产品或意识形式？借助于期刊杂志和报纸得以开展的政治讨论是否也可归结为某种思想的上层建筑或是政治的上层建筑（它们之间是一种非此即彼的关系）？是否真的可以把权力问题归结为政治上层建筑，或者它们也是经济、学术、制度（等）中的权力问题？从更加广义的角度来看，

^① See J. Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article", *New German Critique*, no. 3, Autumn 1974.

是否可以认为任何的经济或政治活动中都不涉及意识？对于上述问题的回答显然是否定的。既然如此，把意识典型化为一种具体的、孤立的上层建筑也就没有什么意义了。当然，我们可以对表现在特定层面的具体意识形式进行区分，如通过科学和技术知识发挥作用的^①经济结构，以及通过法律和政治意识形态（在肯定性意义上）发挥作用的^②国家职能。但同时，法律和科学知识又都是重要的教育设置的组成部分。因此，一般说来，社会意识形式不能被安装在一个单独的层面，其理由（至少）有二：其一，没有哪一种思想的上层建筑是孤立于实际运行的政治和经济领域之外的；其二，没有哪一种思想只在某一具体层面发挥作用，而绝对不会在其他领域发挥作用。

因此，我认为，传统上三个层面的区分（即经济基础、政治和思想的上层建筑）只是从制度和物质机构的角度来看才是有效的——这些制度和机构都是针对这些不同层面的，也的确伴随着资本主义的发展出现了分化和专门化趋势，因此出现了不同的实践“领域”。我不是要区分出社会的物质的方面和思想的方面，马克思所说的“社会意识形式”也是一个物质实体：它们出现在书籍中，通过语言并借助于“空气振动”等进行交流。在社会中不存在完全脱离物质的所谓纯粹的意识形式。不过思想得以体现其自身的上述物质载体必须与表现为各种设施的机构性物化形式区别开来（后者在不同的实践中得以具体化）。尽管前者未必受思想的政治属性、意识形态属性和经济属性的影响，但政治、经济的物质化组织形式或思想设施在每个具体的层面却都是各自不同的。社会任何层面的所有物质设施都通过思想来发挥作用，但思想设施（如教育和媒体等）却具体以生产和传播思想为主要目标。这就是为什么“思想界”有别于“政治界”和“经济界”，就像后二者也主要致力于国家权力的运作以及生产、资本和消费品的生产与分配。

基础—上层建筑想象一般要同时承担两个任务：一方面，它不得不描述由资本主义发展所导致的三个具体社会层面的发展；另一方面，它还必须揭示其中的两个层面是如何受另外一个层面决定的。

在我看来，它只能很好地完成第一个任务，即它可有助于描述制度性差异的存在和由专业化设置所掌控的具体实践“领域”。但它却不能解释意识的社会决定性，也不能说明每个社会层面作为社会总体的一部分得以出现的原因。这一空间想象具有难以避免的僵化性，且只在描述资本主义社会意识在其中得以凝结的制度性分化问题时才有意义。它不能用来解释意识、实践和阶级斗争等动态要素，除非把这些动态要素归结到一个具体的社会层面。空间想象不得不将这些社会层面视为给定物，而无法解释它们的实际形成。所以，基础对上层建筑的决定性必然就成了一个外在的因果模式，在这里，一个僵死的经济客体被说成是能够创造具体的意识形式。意识因此也被归结为其物质条件。

三、最终意义上的决定性

基础—上层建筑想象似乎面对的是一个有限的选择。由于“固定”了社会各层面，它就只能要么提出对各个层面之间互动关系的一种多元论的理解（这会导致功能主义）；要么就是主张一种机械因果论，即认为某一层面是原因，其他层面则是结果（这会导致还原论）。然而，马克思主义传统已拒绝了这一过于狭隘的选择，致力于找到一个既保留基础—上层建筑的关系模式又能避免走向上述两个极端的解决方案。这一努力可追溯到马克思本人那里。有人反对“经济基础决定上层建筑”的论断，认为这可能只适用于资本主义社会的模式，而不适用于封建主义或古典古代社会（在后者这里，天主教占据至高位置），针对上述反对意见，马克思回应说：“中世纪不能靠天主教生活，古代世界不能靠政治生活”，并进一步指出，“这两个时代谋生的方式和方法表明，为什么在古代世界政治起着主要作用，而在中世纪天主教起着主要作用”^①。

这一回应的意义并不十分明确，但似乎是要说基础的决定性可

^① K. Marx, *Capital*, Lawrence & Wishart, London, 1974, vol. I, p. 86. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，99页。

与上层建筑中的某一层面相兼容，而且的确也是后者的原因，因为后者会在特定社会形态中发挥空前的重要作用。换言之，经济的决定作用将不仅是压制上层建筑的效应，也是其效应成为社会实践的最重要的方面的条件。结构主义者如阿尔都塞、巴里巴尔和普兰查斯还在这段话中找到了区分某一社会形式的“决定层面”和“控制层面”的合法性依据，似乎这样就可以避免还原论和多元互动主义的极端了。这一区分认为，尽管经济总是最后的决定性因素。但这并不意味着它总是控制性因素。经济有可能会决定其他具有控制性力量的社会层面（政治的或“意识形态的”层面）。只有在资本主义社会中，经济才既具有决定性又具有控制性。^①

——泰克西 (Jacques Texier) 反对这一区分，并认为在马克思那里，经济并不仅仅是最后的决定因素，也必然是控制因素。在泰克西看来，结构主义者误解了马克思上述那段话的含义：“对马克思来说，封建主义的经济条件解释了为什么天主教在社会的意识形态领域发挥了主要作用，但这并不意味着‘意识形态的方面’控制了社会总体中的其他所有的方面。”^②

上述阐释都过于依赖马克思的那段话，但要知道，那不过是《资本论》中的一个简短而缺乏详细内容的注脚。在“决定”和“控制”之间所作的区分并没有如结构主义所想象的那样给我们带来澄清和概括。泰克西的阐释（也即他认为天主教在封建社会的主要作用指的是在思想上层建筑领域的控制，并不是在整个社会总体中的控制作用）也没有找到有力的文本依据。此外，这一阐释也不能运用于古代社会的“政治”。因此，泰克西所提供的就是一个孤立的、复杂的和分散的解释，一个更缺乏合理性的解释。实际上，泰克西

① See L. Althusser, *For Marx*, New Left Books, London, 1977, p. 213; N. Poulantzas, *Political Power and Social classes*, New Left Books, London, 1973, p. 14; and E. Balibar, "On the Basic Concepts of Historical Materialism", in L. Althusser and E. Balibar, *Reading "Capital"*, New Left Books, London, 1970, p. 220.

② J. Texier, "Sur la détermination en dernière instance", in E. Balibar et al., *Sur la dialectique*, Editions Sociales, Paris, 1977, p. 266.

指出了在古代社会的“政治”与“经济”之间是无法进行恰当区分的，因为“古代共同体是一种社会占有形式，一种财产关系”^①。或许的确如此，但接下来他所力图主张的有关经济的决定和控制的论题之意义就不清楚了。上述两种意见不同的阐释都赞成这样一种做法，即力图在基础—上层建筑范式内解释决定概念。但我认为，这恰恰是问题的症结所在。至少马克思的这段话告诉我们，经济的决定性要远比看上去的复杂。不过也需要承认，得出这样的结论并非易事，因为这在马克思的那段话里不是一个十分明确的线索，尚需予以理论挖掘。

正如我在本书第二章中已揭示的，恩格斯继而也试图在19世纪80年代的系列通信中寻求调和与机械论之间的斗争，而投身于一种辩证的因果观。恩格斯的关键提法就是“最终决定性”，这一短语从此以后就在马克思主义传统中拥有了不可估量的威信。阿尔都塞等结构主义者将其视为自己理论中的核心纲要。大致说来，恩格斯的解决方案就是：经济基础最终在塑造上层建筑方面发挥着决定性作用，但这并不排斥上层建筑本身也可以成为决定性因素，因为后者作为次要原因，也可以发挥效应，“反作用”于基础。恩格斯接受了因果解释但拒绝对其进行（他所说的）“非辩证法”的理解。机械论者忘了：“当一种历史因素一旦被其他的、归根到底是经济的原因造成的时候，它也能够对周围环境甚至对产生它的原因发生反作用。”^② 所以恩格斯的意思就是：如果经济是历史最终的决定性因素，那它无论如何也不是唯一的决定性因素。为了强调这一点，他补充说：“无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那末他就

^① J. Texier, “Sur la détermination en dernière instance”, in E. Balibar et al., *Sur la dialectique*, Editions Sociales, Paris, 1977, p. 270.

^② F. Engels, *Letter to F. Mehring*, 14 July 1893, in *Selected Correspondence*, p. 435. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第39卷，96页。

是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。”^① 我已经揭示了恩格斯的解决方案中所存在的问题，特别是他把主要原因和次要原因之间的关系理解成了必然性和偶然性的关系。正如阿尔都塞所正确指出的，问题就在于“上层建筑的因素虽然是有效的，但这种效能在某种程度上被无限地分散了，分散成无穷无尽的结果和偶然事件，而当效能达到无限小这一极端时，人们就能认为这些结果的内部联系是不可思议的（由于过分地难以确定），因而也是不存在的”^②。

无论如何，阿尔都塞想保留恩格斯论述的要核——那就是经济具有最终的决定性意义，而上层建筑也可施加某种决定性作用——所以就有了“有效决定性因素的积累”。不过阿尔都塞走得更远，他急于将恩格斯的观点与关于决定和控制的区分联系在一起。于是他认为：

归根到底由经济所起的决定作用在真实的历史中恰恰是通过经济、政治、理论等交替起第一位作用而实现的。恩格斯在同第二国际的机会主义者进行斗争时，十分清楚地看到了这一点，并指出，这些机会主义者把社会主义的到来仅仅寄托于经济的有效作用。^③

事实上，恩格斯从没说过“交替起第一位作用”。对于他来说，经济主义指的就是把经济因素视为唯一的决定性力量，而不是说把经济因素视为控制性力量。阿尔都塞与经济主义的斗争包含着对“经济必然控制性”这一观念的摒弃，但这却不是恩格斯的做法。^④

阿尔都塞还明确反对上层建筑被动论，而这种被动论却正是经

① F. Engels, *Letter to J. Bloch*, 21-22 September 1890, in *Selected Correspondence*, p. 394. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第37卷，460页。

② Althusser, *For Marx*, p. 118. 也参见 [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，108页，北京，商务印书馆，2006。

③ *Ibid.*, p. 213. 也参见 [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，208~209页。

④ Texier, “Sur la détermination en dernière instance”, p. 258.

济主义所当然秉承的看法。阿尔都塞相信“有效决定性因素的积累”就足以说明他的这一反对态度了。他的多元决定论也反映了他对上层建筑所具有的具体效应的认识，这一论点是他对恩格斯式传统的一个宝贵贡献，其要义就是认为：经济所发挥的效应是由上层建筑“多元决定的”。然而，为了理解各种不同的决定效应之间的关系，阿尔都塞也提出了一个新的不同于恩格斯模式的新因果论，他称之为“结构因果论”。在阿尔都塞看来，古典哲学提出了两种因果论：其一，机械的或传递的因果论。它起源于笛卡尔，认为决定性效应是与一种“对象因”（object-cause）（这是一种不同的现象）联系在一起的；其二，表达的因果论。它起源于莱布尼茨和黑格尔的传统，认为整体可归结为某种内在的本质，其要素不过就是现象的表达形式。这一内在本质存在于总体的各个部分，每一个要素都是对整个总体的表达。

在阿尔都塞看来，上述这两种因果论是不准确的。机械因果论没能考虑总体之于要素的作用，而表达因果论尽管为我们考察总体之于要素的作用提供了可能性，但却实际上只是有限地提出了每一个要素对整个总体的表达，而这只可能是一种精神的总体。^①与这些因果论相比，结构的或转喻的因果论则把整体视为结构，这样结构就可以是内在于其效应中的原因了。结构的整体存在中包含着其效应，而且结构作为其要素的一种具体结合，绝非外在于其效应而存在。^②在将这一因果论运用于马克思主义总体时，阿尔都塞说：

马克思主义的整体的统一性完全不是莱布尼茨和黑格尔的表现出来的或“思辨”的统一性，而是由某种复杂性构成的、被构成的整体的统一性，因而包含着人们所说的不同的和“相对独立”的层次。这些层次按照各种特殊的、最终由经济层次决定的规定，相互

① Althusser and Balibar, *Reading Capital*, pp. 186-187.

② Ibid., p. 189.

联系，共同存在于这种复杂的、构成的统一性中。^①然而，这些不同的“层次”并非根据某种预先设定好的等级顺序而一劳永逸地被链接起来的。在阿尔都塞看来：

正是唯经济主义事先就一劳永逸地规定，归根到底起决定作用的矛盾必定是占主导地位的矛盾，矛盾的这一“方面”（生产力、经济、实践）必定起主要作用，而另一“方面”（生产关系、政治、意识形态、理论）必定起次要作用。^②

无论如何，阿尔都塞显然成功地超越了表达因果论。至少可以说，在表达因果论和结构因果论之间作出最明确区分的，非阿尔都塞莫属。但人们想知道的是：在其每个效应中得以表达的内在本质，与内在于其效应之中的结构之间，是否差不多是一回事？为什么不能把内在本质结构化和复杂化？正如辛迪斯和赫斯特所指出的，事实上，黑格尔式的本质包含了其自身转换的原则，而阿尔都塞式的结构则没有包含这样的原则。在辛迪斯和赫斯特看来，阿尔都塞式的结构就是永恒的本质，因此，结构因果论排除了任何在不同的生产方式之间转换的可能性。^③

然而，我认为真正的问题还不在这里。恩格斯和阿尔都塞所说的本质指的是：上层建筑本身具有一种效应，这种效应与经济的最终决定性力量结合在一起，又对社会现象发生着多元决定的作用。无论这些效应决定性之间的关系被理解为结构性因果关系，还是理解为表达性因果关系，都与解释基础的最后决定性问题的最后决定性无关大碍。

① Althusser and Balibar, *Reading Capital*, p. 97. 也参见 [法] 阿尔都塞、巴里巴尔：《读〈资本论〉》，85页，北京，中央编译出版社，2008。

② Althusser, *For Marx*, p. 213. 也参见 [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，208页。

③ B. Hindess and P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975, p. 314.

这一关键问题在恩格斯和阿尔都塞那里并没有得到真正的解决。他们说经济结构的决定作用并不排除上层建筑的相对自主性，而且还受到了后者的多元决定。他们的这一解决方案不过就是通过取消问题来解决问题罢了。他们回应了还原论和经济主义，但他们并没有真正解释决定作用的属性。我们已经被告知经济的决定作用不是唯一的，但我们没有被告知这样说的含义是什么。由于将自己的分析局限于狭窄的基础—上层建筑想象，恩格斯和阿尔都塞实际上已更难完成“认清决定作用的本质”这一任务了。如前所述，经济结构（被视为一种客观层面）是如何“决定”意识的？这是否意味着“决定”必须首先被理解为“条件”，也即设限呢？

四、认识论和决定性

在对这一问题进行分析之前，或许有必要详细考量辛迪斯和赫斯特的批判和解决方案。在他们的第一本书中，他们提出了物质因果论，以区别于表达因果论和结构因果论。^① 尽管物质因果论的出场语境并不直接与基础—上层建筑关系有关，但与不同生产方式间的转换的条件有关，因此它与我们正在讨论的问题是有相关性的。他们用物质因果论来理解社会斗争和实践授权。目的论的因果观是非线性的和决定论的，他们只能将不同生产方式间的转换理解为具体的阶级斗争。目的论忽视了阶级斗争的关键作用，也无视对现状的具体分析的必要性：转换就是内在原则的一种表达，不是阶级斗争的结果。如果将这一观点运用于决定概念，就会发现：决定不是受被动结构的限制，而是要求授权和阶级实践。如果辛迪斯和赫斯特遵循的是这一路线，他们或许就能提出更令人满意的决定概念。

但他们没有。相反，他们批判了“最终决定”的论断，这使得他们决定概念本身也一起放弃了。他们批判的要点就是：如果政治和意识形态形式是由经济最终决定的，那么它们的本质特点就可直

^① B. Hindess and P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975, pp. 316-317.

接从经济中推导出来。客观的“生产关系”概念必然是对政治和法律对象概念化的结果。然而，说资本主义生产关系预先假定了一套司法系统，不过就是将一些抽象和一般性的条件具体化了——如果想要和资本主义生产相兼容的话，该系统必须满足这些条件。资本主义生产关系概念本身并没有告诉我们可以通过什么样的具体方式构建这样一套司法系统。因此，“最终决定”的问题就在于，它意味着特定具体社会关系是能够生产出自身存在的条件的。但与此不同，辛迪斯提出：

要将生产与政治、司法与意识形态或文化形式等这些关系之间的关联性以及它们与存在条件之间的关系予以概念化。这就意味着尽管（例如）特定的司法形式可能是资本主义生产关系的必然存在条件，但它们的存在也不依赖于资本主义生产关系本身。^①

在辛迪斯的说明中暗含着一种条件循环，三个社会层面之间彼此制约，以至于只有特定的政治形式和意识形态结构是与生产关系兼容的。但这些具体的生产关系本身又无法限制具体的政治和意识形态结构。所以它们无法自我存续。它们存续的条件是否能得到满足，取决于那些被阶级斗争所决定的条件的具体形式。可是，当辛迪斯发现马克思主义阶级概念的模糊性时，问题就来了：一方面，政治和意识形态是阶级斗争的效应；但另一方面，它们又不是，因为阶级是在社会生产关系的层面得到界定的，这样一种阶级概念未必与阶级的政治立场相一致。对于辛迪斯来说，这等于就是否认了政治的自主性，所以他得出结论说：“要么我们有效地将政治和意识形态现象归结为（受其他因素制约的）阶级利益……要么我们就必须面对政治和意识形态现象的真正自主性以及它们之于（体现在由经济

① Hindess, “The Concept of Class”, p. 97.

结构所决定的)利益的不可还原性。”^①

换句话说,辛迪斯已放弃了把“决定”视为由阶级斗争决定的物质因果论。现在,阶级依然还在经济层面,只因其结构利益而得到界定,且不能决定司法和意识形态形式。如果说辛迪斯先前还提及阶级实践的话,那么现在他不再这样做了,阶级已被归结到经济层面,且其结构性配置也不会导致任何政治结果。由于聚焦于阶级结构利益而不再是聚焦阶级实践,政治于是变成了完全与经济隔绝的东西。倘若如此,阶级的政治立场就与它们的阶级利益相左了。但认为它们可以与具体的阶级实践相分离的想法是不对的。通过将阶级归结到经济层面,辛迪斯再次陷入基础—上层建筑想象的泥潭,因为后者将社会划分为孤立的单元。因为他拒绝将上层建筑归结为基础,所以他所能做的只能是接受另外一个极端,即将三个层面都视为具有绝对自主性的领域。辛迪斯和赫斯特相信,为了避免还原论,就必须接受“政治和意识形态的非阶级形式”^②的存在。这就是说,政治和意识形态的全部自主性可以来自于任何阶级的决定。他们错把政治与阶级利益之别当成了政治和阶级实践之别了。前者是可能的,但后者在马克思主义传统中却没有意义。

但这还不是全部。辛迪斯和赫斯特想为他们对“最终决定”的批判提供更完备的依据。在他们看来,决定概念的核心问题是一种认识论问题,也即将概念之间的关系置换成了这些概念与其具体对象之间的决定关系。这已不是单纯的决定问题,而是所有认识论的典型问题,因为它将话语领域从独立存在的客体领域孤立了出来,并在这两个领域之间构建了一种对应关系,而通过赋予话语形式以认识论上的优先权就可以把握到这两个领域之间的对应关系了。认识论因此在本质上是一种教条,因为它给话语领域设置了一种优先权,据说,这是无法论证的,但却是能保障客体和认知对应关系的

^① Hindess, “The Concept of Class”, p. 104.

^② In A. Cutler, B. Hindess et al., *Marx's “Capital” and Capitalism Today*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, vol. I, p. 206.

绝对标准。

辛迪斯和赫斯特想逃离这种教条主义，所以提出“话语所指的实体，只能在话语之中并通过话语形式得以构建，也在这一过程中得以具体化”^①。因此客体不能独立于某种话语形式而存在，没有话语形式它们也不能得以具体化，结果就是，没有任何一种话语形式被赋予了优先权以便担保某观念是否表达了现实本身。这就意味着认识论实际上被抛弃了。就“决定”问题来说，辛迪斯和赫斯特的相关论述走得更远。由于没有哪一种话语被赋予了优先权，因此所有话语的基本概念也就没有了优先权。如果没有具有优先权的概念，那么话语也就无法作为这些具有优先权的概念的简单演绎或归纳之结果而存在了。也没有概念能作为其他概念形成的绝对标准了。于是，从生产关系（经济）概念也就无法推导出政治和意识形态概念了。这样，“决定”就不再有效了。

辛迪斯和赫斯特的分析带来了非常严重的问题。人们一眼就可以发现他们在试图逃离认识论时的一个明显的陷阱。当他们试图放弃“认识论事业”时，他们努力让自己超越当前理论的局限：或者是马克思主义，或者是经验主义。人们几乎可以推理出来，这样的一种努力是不可能完成的任务，也是注定要失败的。然而，他们声称要放弃认识论领域的“教条”这一立场却值得细究。下面我们首先就来考察他们这一立场的结果（假定他们所采取的是一种逻辑上可靠的立场），接着再探讨这一立场是否存在矛盾。在他们看来，认识论教条的根源就在于将话语和其对象（或客体）分离开来。所以他们提出要将对对象视为话语建构的结果，这就废除了认知与现实之间的隔阂。否认意识与现实之间的截然隔离，似乎是一个不错的马克思主义的观点，毕竟，马克思本人不是也在《关于费尔巴哈的提纲》中提出了这一观点吗？

^① In A. Cutler, B. Hindess et al., *Marx's "Capital" and Capitalism Today*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, vol. I, p. 216.

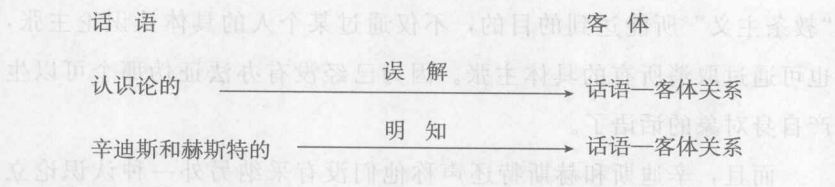
的确，马克思并不想从客体出发来考察现实，但他并没有把客体溶解在意识之中。意识和现实之间的统一性从来都不是同一，而是经由人类实践构建的现实的結果。因此，意识与现实之间的分离不是因为将现实消解在意识中得以解决的，而是通过实践桥接在一起的。尽管在唯心主义那里，意识和话语过程成了现实的思辨的产物；但在马克思那里，现实却是由物质实践构成的。辛迪斯和赫斯特认为客体离开了话语就无法独立存在，这就站在了唯心主义一边，因为现实在这里成了认知的一种功能，而不是别的。从这一视角来看，辛迪斯和赫斯特所做的不过就是把阿尔都塞的逻辑进行到底罢了——尽管事实上他们批判了阿尔都塞的“理性主义认识论”。正是阿尔都塞坚持认为科学产生了自己的客体，而且关于客体的知识不是外在现实中的客体。但辛迪斯和赫斯特却指责阿尔都塞的非一致性，认为他接受了这样一种观点，即关于客体的知识是通过认知生产出来的，且现实客体世界的存在与话语世界之间有着一种本质的同质性，所以阿尔都塞重新引入的区分和对应性正是辛迪斯和赫斯特所拒绝的。

辛迪斯和赫斯特的問題就在于，即便可以承认他们所抱持的立场，但也不能允许他们认为这样将客体视为在话语之中并通过话语得以建构的做法是对现实的正确理解。如果客体只在构建它们的话语之中才有意义，那就无法担保它们是否能准确描述那些话语之外的东西。如果没有这一担保，如果任何话语都没有优先权，那么也就没有办法获得真理了。认识论上的个人教条主义显然不见了，但为此付出的代价却是一切都成了话语，包括辛迪斯和赫斯特的，这是一个封闭的世界，没有任何外在的尺度可对它进行合理的测量。于是，立场的对错就只能依据其内在逻辑，依据话语创造客体的连贯性了。但与辛迪斯和赫斯特的主张相反，根本就没有办法对不同的立场进行比较了，因其存在着这样的悖论：理论不再由一个单一的、内在的认识论标准所检验并因此可能被废除，但却因缺乏任何检验标准而被直接废除了。辛迪斯和赫斯特没有意识到正是所谓的

“教条主义”所能达到的目的，不仅通过某个人的具体认识论主张，也可通过取消所有的具体主张。因为已经没有办法证伪那个可以生产自身对象的话语了。

而且，辛迪斯和赫斯特还声称他们没有采纳另外一种认识论立场，这样的宣称就是一个矛盾了。因为他们所做的（尽管没有意识到）就是把自己的话语构建成为一种具有优先权的话语，是一种可对其他所有认识论予以检视的话语。他们自己的话语是和认识论话语一样的教条，因为它把自身设定为一个最终的参考系，所有的认识论主张都要据此来检验自己。的确，他们强烈主张不存在任何有优先权的话语，但他们又把自己的话语排除在检验范围之外了。如果他们的确没有将自己的话语视为一种优先话语，那么他们就不可能批评认识论的封闭性了。通过这一批判，他们实际上将自己的话语立为标准，一种从未经过论证也不允许讨论的标准。“话语对象不可在话语实践之外得到具体化”这一原则的合法性依据何在？这一原则为何就比其对立观点少一些教条性呢？辛迪斯和赫斯特必然会陷入这一悖论之中：他们力图终结教条，但却创造了一个新的教条；他们想摒弃认识论，但却创造了一个新认识论；他们批评了无法论证的、据说是可以不证自明的认识论原则，但他们自己却也提出了一个无法论证的、不容讨论的认识论原则。

辛迪斯和赫斯特没能逃脱认识论。通过否认认识论的有效性，他们构建了一个新孤立的客体世界，对这个世界的认知标准则是他们自己的话语。因此，他们没能避免话语与对象之间的隔离。他们的观点归根到底可归结为：存在着一种认识论话语，其对象就是关于话语与客体之间的具体关系。认识论话语误判了其对象，也就是说，它误解了话语和客体之间的关系。辛迪斯和赫斯特的话语拥有相同的对象：话语和客体之间的具体关系。但他们的话语却对这种关系心知肚明。他们的话语是有倾向性的，因为它很好地影响了话语和客体之间的关联性（参见下图）：



所以实际上辛迪思和赫斯特没有避免两个领域之间的划分，其间的对应关系是由他们自己的话语来连接的，因此也与他们自己的声称之间存在着矛盾。他们自相矛盾地卷入了自己所谓的“认识论事业”中。拒斥认识论让他们陷入了自相矛盾，因为正是这个拒斥的逻辑让他们无法在不同的话语间进行比较。如果有人借口认识论构建了一种自足的、无须论证的、可用来作为衡量其他话语是否具有知识性的标准话语而反对这种认识论，此人自己也就自然会被认为是在拒斥这种认识论了。如果任何话语都没有优先权，也就没有办法判定辛迪思和赫斯特的立场与传统认识论的立场孰优孰劣了。没有理由对它们予以拒斥或拥护。任何拒斥认识论的立场都建立在一种羸弱的基础之上，其结果只能是相对主义或自相矛盾。^①

那又如何评价辛迪思和赫斯特对“最终决定性”的批判呢？他们在拒斥认识论问题上的失足是否会对这一批判产生不利的影晌？我认为不会。他们批判中的某些要素似乎的确与他们对认识论的所谓拒斥有关。举例来说，资本主义生产关系本身当然无法告诉我们司法体系将以什么样的具体形式存在，这一事实并不新鲜，因为马克思本人就认识到了资本主义生产关系本身甚至无法决定经济基础将以什么样的具体方式存在。正如他所指出的：

我们总是要在生产条件的所有者同直接生产者的直接关系——

^① 也可以反驳称，事情远非如此简单，而且现代哲学也的确存在着一个从认识论转向本体论的普遍趋势。即便如此，这样的反驳也没有领会我想说的要点。我的意思并不是让哲学一定要重新回到认识论关注的领域，而是想说，无论认识论关注是否是今天哲学的核心，所有的截然性立场（即认为自己一方才具有有效性、而认为相反的一方注定是矛盾的主张）都必然无法回避认识论议题。

这种关系的任何形式总是自然地同劳动方式和劳动社会生产力的一定发展阶段相适应——当中，为整个社会结构，从而也为主权和依附关系的政治形式，总之，为任何当时的独特的国家形式，找出最深的秘密，找出隐蔽的基础。不过，这并不妨碍相同的经济基础——按主要条件来说相同——可以由于无数不同的经验的事实，自然条件，种族关系，各种从外部发生作用的历史影响等等，而在现象上显示出无穷无尽的变异和程度差别，这些变异和程度差别只有通过对这些经验所提供的事实进行分析才可以理解。^①

这一观念并非与“决定”概念毫无关系，其出现也并非源自于对认识论的废除——如辛迪斯和赫斯特力图让我们相信的那样。“最终决定性”问题并非源自于认识论的教条，而是来自某种“决定”观。

辛迪斯和赫斯特确实某些方面有助于我们了解“决定”概念当前存在的问题。我认为，当他们声称“我们因此必须区分出存在条件与其得以产生的社会关系与实践。前者可从生产关系决定论中推导出来，但后者则不然”^②的时候，他们就给我们提供了一个重要的相关线索。通过区分一般条件和实践的具体形式，辛迪斯和赫斯特旨在揭示所有的“决定”观所具有的不充分性只存在于第一个层面。他们的错误之处就在于把“决定”概念局限在第一个层面，其结果就是不得不放弃它，因为它明显是不充分的。他们并没有意识到或许应以不同的方式来理解“决定”概念，没有意识到也必须将之运用于、并有倾向性地专用于具体政治形式和阶级实践意识。但当他们把阶级还原到一个孤立的经济层面时，他们就无法这样做了。由于将“决定”归结为由经济所设定的一般条件，他们便不得不承认具有同等地位的政治和意识形态条件，于是没有哪一个层面具有优先性了：生产关系肯定为与之相匹配的司法体系设定了限制，

^① Marx, *Capital*, vol. III, pp. 791-792. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，891~892页。

^② Cutler, Hindess et al, *Marx's "Capital" and Capitalism Today*, p. 219.

但司法体系也是那些生产关系存在的条件之一。这就出现了一个条件循环。与此相反，我的观点是：没有必要将“决定”概念限制在这一条件循环中，而且辛迪斯和赫斯特所谓的具体政治形式和阶级实践意识形态要素的专属权，正是马克思主义“决定”概念的核心所在。

五、物质生产和思想生产

行文至此，我的意思应该很明确：“决定”概念是多维度的。其理由至少有二：其一，决定既涉及条件也涉及生产。作为条件，决定意味着设限，即通过对象化的实践形式（设施、制度、组织等领域）设定某些限制。正是在这个意义上，马克思说：

人们不能自由选择自己的生产力——这是他们的全部历史的基础，因为任何生产力都是一种既得的力量，以往的活动的产物。所以生产力是人们的实践能力的结果，但是这种能力本身决定于人们所处的条件，决定于先前已经获得的生产力，决定于在他们以前已经存在、不是由他们创立而是由前一代人创立的社会形式。^①

这就意味着，就社会意识来说，并非只有经济设施而且还有政治安排和知识界的具体组织，从某种意义上来说都是决定性因素，因为它们都为意识的产生设定了语境。这个语境是既定的、历史的、具体的和有限的。

作为生产，决定意味着一个动态的过程，在这里，社会意识和制度通过实践获得生命。人们开始通过自己的日益分化的实践来认识现实。正如人们自己生产自己的物质生活一样，他们也生产出了自己的意识形式。这是一个同时发生的综合过程，其间不存在时间上的先后之分——人们可在意识中预测到实践的结果——但物

^① K. Marx, Letter to Annenkov, 28 December 1846, in *Selected Correspondence*, p. 30. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第27卷，477~488页。

质存在再生产的实践需求却具有优先性。因为这一再生产过程必然涉及分工和阶级分化，决定的能动的一面可以说就是通过阶级实践而得以实现的。如果把阶级结构视为一种源自于某种生产关系的既定现象，就可说这种结构为特定政治或意识形态形式设定了限制或构成了后者的条件，这不具有特指性，不同的形式都可在这里兼容。但如果把阶级看作是斗争和生产实践有关的实践活动，那它们就被其斗争和实践具体化为特殊的观念的和政治的形式了。决定同时包含着上述两个方面。

其二，“决定”既影响了社会意识，也影响了知识界，也就是说，设施和关系系统都同时加入了创造和交流各种社会意识形式的具体活动中来。意识的决定性指的是思想的属性和内容；知识界的决定性指的是关系结构和物质设施组织，其专攻思想的生产和传播。物质实践对意识的决定性，是要经过知识界（包括其特点和组织）的中介的。我已明示，从历史上来看，资本主义知识界的组织是与其经济组织形式相匹配的。如果说在中世纪，与生产关系建立在人身依附关系基础上相一致，教会在中世纪的知识生产中占据特权地位；而资产阶级革命则意味着对上述两个层面的解放。工人在获得新“自由”的同时也被迫与自己的生产手段相分离，一种新的“思想自由”应运而生，它把思想生产从教会监督中解放了出来。在这两个层面都产生了一种“自由市场”，可以在这里进行商品循环：一方面是纯粹的物品；另一方面则是明显夹带观念和信息的物品（如书籍和电影等）。

从这个意义上来说，马克思主义的决定概念一定是历史的和具体的。马克思的确提供了一种一般性的和抽象的描述，如“不是意识决定生活，而是生活决定意识”，或“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”。这些描述所关注的与其说是对意识历史形式的具体分析，毋宁说是提供了一种可普遍运用的原则。然而，我认为这些陈述在反对唯心主义的具体语境中是有其特殊意义的，但却不能将它硬拉到对决定概念的探讨之中。

马克思本人也对此进行了澄清，这不仅体现在他对每个历史时期的“生活”与“社会存在”的具体分析和细化研究之中，而且也体现在他如下的一个理论化描述之中：

要研究精神生产和物质生产之间的联系，首先必须把这种物质生产本身不是当作一般范畴来考察，而是从一定的历史的形式来考察。例如，与资本主义生产方式相适应的精神生产，就和与中世纪生产方式相适应的精神生产不同。如果物质生产本身不从它的特殊的历史的形式来看，那就不可能理解与它相适应的精神生产的特征以及这两种生产的相互作用。^①

物质和精神生产之间的对应关系可从同形 (homology) 的角度而不是类比或比喻 (analogy) 的角度来加以描述。罗斯-兰蒂 (Rossi-Landi) 在解释语言和物质生产之间的关系时就提出了这一角度的区分问题。他的观点是：在这两种社会过程（也即作为商品的货物的生产与循环，以及作为信息的语句的生产与循环）中存在着一种相对“同质性” (sameness)。罗斯-兰蒂认为，“当货物循环以商品形式进行时，它们‘就是’信息；而当语句循环以口语形式进行时，它们‘就是’商品”^②。这一观点因以下事实而得到验证，这个事实就是：这两个过程都起源于同一种实践活动，这就是人类生产和再生产他们自身的实践活动。如果说类比（或比喻）法将最初分离的竞争性过程重新联合了起来；那么同形法则认识到了表现为分化的最初统一。^③ 把这种区分引入到我们的话题中来，就会发现在知识和物质生产之间也存在一种同形关系，因为它们是在实践中的统一。正是在物质生活的生产中，意识同时也得以产生。这就是为什

^① Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. I, p. 285. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷I，296页。

^② F. Rossi-Landi, *Linguistics and Economics*, Mouton, The Hague, 1975, p. 5.

^③ Ibid., pp. 72-75. 罗斯-兰蒂 (Rossi-Landi) 的意识形态理论，参见本书第六章。

么决定并非仅仅是来自于既定结构和设施的设限，也是意识经由且
在实践中的生产。物质生活的再生产的确蕴含着实践形式的日益分
化以及脑体劳动的分离，但这一事实并不影响如下这一基本原则，
这就是：不能脱离社会实践来看待社会意识形式。无论如何，应该
在如下两种意识之间进行区分：第一种指的是由知识分子阶层所生
产、并通过生产和传播观念而得以新生的意识形式；第二种则指的
是由个体在其日常生活的生产实践中生产出来的意识形式。尽管它
们都经由知识界的中介，且必须在与社会实践的关系中加以把握，
但前者多了一种批判的要素，是对多少具有自发性和常识性的后者
的一种严厉反思。

知识分子阶层（作为与教会的分离）的出现，是资本主义所带
来的具体特点。因为只要资产阶级斗争是为了获取政治权力，这一
阶层的知识生产就必定是高度政治化的和批判性的。但一旦资产阶
级掌握了对社会的政治控制权，国家和经济、政治和市民社会的分
离就日益转型为一种去政治化的意识，该意识不再关注统治问题，
而是聚焦个体的“私人”问题。随着市民社会变为“解放了的”个
体及其（一般是）私人决策领域，知识生产和艺术的内容也就固着
于私人领域。掌控物质商品生产的工具理性也开始被运用到知识生
产中来，并由此诞生了一种知识产业——一种不得不以市场和利润
为导向的知识生产。^① 这一状况不仅影响了激进思维也同样影响了
保守思维。正如本雅明所指出的，“甚至在大量惊人的革命主题自身
的持续存在性及其阶级归属尚严重成问题的时候，资产阶级的生产
机器和出版物就有能力对之实施收编”^②。

由此，资本主义条件下的知识生产不仅是去政治化的，而且这
种去政治化也缘于其成功地将所有的意识形式（甚至革命意识）都
转变为消费、娱乐和休闲对象。格瓦拉（Che Guevara）的海报成为

① J. J. Brunner, “La cultura en una Sociedad Autoritaria”, *Documento de Trabajo*, Flacso, Santiago, 1979.

② W. Benjamin, *Understanding Brecht*, New Left Books, London, 1977, p. 94.

一种畅销装饰品并非纯属偶然。资产阶级的文化生产系统通过把革命主题变成一种时尚而对其进行所谓的“复原”和稀释，实际上，革命主题在这里不过是一种沉思或崇拜的对象，而绝非一种“有号召力的行动动员”^①。系统因过度曝光和商业化而感觉迟钝。然而，正如物质生产领域是矛盾和解决斗争的焦点一样，知识界也绝不是统治阶级独占的表达领域，它也浸透在上述矛盾之中。从这个意义上说，教育设施、媒体、教会等都被深度分化，同时也表达了（尽管是以一种从属的方式）被统治阶级的立场。物质和思想生产的同形也因这一事实而得到例证。

六、决定性、阶级性和有效性

我已指出，“决定”超出了纯粹设限（由客观条件所设）的范围，而主要关注的是物质生活的实践生产，这同时也是知识生产的资源。正是经由且在实践之中，（分化为阶级的）人们生产出社会现实和力图表达这种现实的意识形式。有必要了解的是，这些意识形式并非仅是对某种业已存在的社会现实的再表达，而是力图对这一现实进行生产。他们（在这个意义上）拥有一种不可还原的实体性，这使得他们可以在（起初生产他们的）具体社会现实解体后依然存续。所以，从社会意识形式曾是在社会现实生产过程中被生产出来的这一意义上来说，社会意识形式就是被决定的。马克思认识到，这是他的决定概念中最难的部分，因此在与古希腊艺术相关的论题中对此予以表述：“困难不在于理解希腊艺术和史诗同一定社会发展形式结合在一起。困难的是，它们何以仍然能够给我们以艺术享受，而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本”^②。

可惜的是，马克思并没有就此展开详细论述，为数不多的几处论述出现在与人类历史的儿童期所固有的迷人性的相关讨论中，且

^① W. Benjamin, *Understanding Brecht*, New Left Books, London, 1977, p. 97.

^② K. Marx, “Introduction to a Critique of Political Economy”, in *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 111. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，49页。

显然不够充分。正如考斯科（Kosik）所指出的，问题变得更具有一般性，也更加关注于思想和艺术的谱系与有效性之区分上。^① 在另外一个不同的文本中，当讨论拉维斯通对李嘉图的批判以及（更一般地）对资本主义的批判时，马克思似乎承认了这一区分。拉维斯通的观点是：在资本主义社会中，机器、奢侈品、自然科学的发展以及文学和艺术的生产，已作为与工人阶级利益相左的力量而出现，这导致了非工人的休闲生活方式，并因此形成了一个与工人无关的所谓平等主义的社会。马克思对诸如此类的论调作了如下批判：

在这方面他们虽然是从相反的一极出发也具有政治经济学家们的局限性，即把这一发展的对立形式和这一发展的内容本身混淆起来。一些人为了这种对立的成果而希望这种对立永世长存。另一些人则为了摆脱对立而决心牺牲在这种对立形式范围内产生的成果。^②

这一陈述似乎意识到：无论艺术或理论著作的谱系有多矛盾，也无论其阶级出身，它们作为发展过程的必然成果，其有效性是毋庸置疑的。为取消矛盾而全然否认它们的功效，实属一种狭隘思维。这与马克思在1846年所作的一个预测是一致的，那时，他写道：“人们永远不会放弃他们已经获得的东西，然而这并不是说，他们永远不会放弃他们在其中获得一定生产力的那种社会形式。”^③ 诸如社会发展或文明的成果及人们“已经获得的东西”等术语的使用，显示出马克思坚信思想和艺术作品的生命力是超越产生它们的特定社会、阶级和时代的。这就意味着理论和艺术作品的特征是无法只通过调查其社会出身而得以完全发掘的。也意味着社会意识形式不能被归

^① Kosik, *Dialectica de lo concreto*, p. 153.

^② Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 261. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，287页。

^③ Marx, *Letter to Annenkov*, 28 December 1846, p. 31. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第27卷，478页。

结为社会背景，或作为社会现实本身的一部分，而是和其他物质生产实践一样具有持久性。

由此视之，“思想的社会决定性”之有效性并非完全外在于思想自身，也无法仅仅在思想被组织起来的社会状况中找到它们的全部真谛。但它也不是完全内在于意识自身的，也就是说，思想本身也并非天生就是一种独立于其他社会现实之外的自主现实。正如考斯科所揭示的，艺术品当然是其时代的见证和记录，并在某种程度上表达了产生它的那个时代的社会状况。^①但这还不够：它本身还是该社会状况的组成部分，并致力于该社会状况的生产过程。当然不能因此把它归结为该状况本身，因为它也完全可能成为新的社会现实的组成要素，即可以被链接到一个新的语境，成为新社会现实的构件。这就是为什么不能把“决定”看成是单纯的成因行为。“决定”是一个永恒的思想和艺术品生产和再生产的过程，在这一过程中，新的语境和实践会赋予它们新的意义。艺术品的生命力并不是因为它是自我持存的、是一个完全自主的存在，或是具有某种普遍的有效性，而是因为它可以被嵌入（并因此负载意义）到新的实践之中。从这个意义上说，艺术品或理论是独立于作者意图之外的。

哈齐尼可拉（Hadjinicolaou）指出，经得起时间检验的绘画作品改变了它们的属性，成为新价值的来源，而这是由新的评论者和观察家的兴趣所决定的。他于是认为，没有一种审美效果是自我界定的，而总是要参考具体历史时期以及人们的具体偏好。就绘画来说，审美效果与预期人（即审美主体）所体验的乐趣有关——而这一体验即是审美主体通过在目标绘画所提供的想象的世界观中认识到自身。^②当然，这并不是一个纯粹武断的过程。作品中肯定有其本身的东西，这使得其具有了被多元现实化的可能性。但正如考斯

^① Kosik, *Dialectica de lo concreto*, p. 157.

^② N. Hadjinicolaou, *Histoire de l'art et lutte des classes*, Maspero, Paris, 1978, pp. 194-195.

科所指出的，一件艺术品的效应并不是作品本身的物理属性，而是它作为社会现实的具体存在方式，在于它不断的复生以及与人类的持续互动。^①

由于思想和艺术品的生命力超过了产生它们的特定社会时代，所以它们就成为人们发现问题和解决问题的形式。马克思似乎也认识到了这一事实，所以他说：

一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。^②

通常情况下，为了更好地表达自己的实践，人们会求助过去的表述和思想，并根据过去的表述和想象来重新表述自己的实践。这其中会带有意识形态的含义，如果正好过去的东西旨在（有意或无意地）隐瞒行为者的阶级局限和斗争内容的话。正是在这一语境中，马克思有了以上论述。但它也会有另外一种不同的含义，即重新占有过去以期认清历史起源，表达一种集体意志（用葛兰西的话说），这样一来，当前的斗争就有望紧密联系在一起了。无论在何种情况下，赋予过去的表述以意义和有效性，乃是当前斗争的需要所致。^③

这就是为什么必须把“决定”理解为一种思想在新的实践背景中获得再生的过程。起初的语境和生产过程赋予思想或艺术品以某种品格，它们因此成为自己时代的见证，并在与自己时代背景的关系

① Kosik, *Dialectica de lo concreto*, p. 159.

② Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, p. 96. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第8卷，121页。

③ P. L. Assoun, *Marx et la repetition historique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

联中得到了很好的理解；而正是这样的思想或艺术品在新的语境和实践中链接到了新的事物，因而成为被这些新事物所“多元决定”的对象。由此，“决定”就与上述这两种情况不无关系，而非仅仅与意识形态的谱系相关。我们不能把这两个方面任意隔离开来。作品的不断再生过程，并非是为了迎合不同的兴趣而完全武断地将某种新意义分配到某种据称是中立的内容中去。这也是那些为了避免还原论而截然割裂了思想的内容与形式并将“决定”限制在前者范围内的做法中常见的问题所在。

实际上，拉克劳所提出的对“决定”概念的一种理解就例证了形式—内容之分的^①问题。他认可了“意识形态要素”的阶级决定性（他的意识形态或“意识形态的”术语是在一种一般肯定意义上使用的，即将其视为一种思想或观念体系，如民族主义、自由主义等），但力图避免还原论阐释。所谓“还原论”在他看来指的是这样一种观点，即声称每一种意识形态要素都必然具有一种阶级属性，比如自由主义被说成是一种资产阶级的意识形态，马克思主义是资产阶级的意识形态，以及军国主义注定是一种封建意识形态等。为了避免这种还原论，拉克劳在意识形态的形式与内容之间进行了区分，并指出“意识形态的阶级性是其形式所赋予的，而不是内容”^②。这就意味着意识形态要素的内容未必具有阶级关联，阶级决定性是通过一种链接原则的方式“授予”（conferred）它们的。比如，民族主义不是一种封建的、资产阶级的或无产阶级的意识形态，它本身没有阶级内涵，其阶级属性来自于其形式，也即与其他意识形态要素的具体链接。由此，资产阶级有可能将民族主义与反对封建地主的特殊主义和地方主义连接在一起，但无产阶级也可以将民族主义与反对国际化的、依附的资产阶级斗争联系在一起。所以从内容来看，意识形态要素并不注定从属任何阶级，它们是开放性的，

^① See E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, London, 1977, pp. 92-100, 158-163.

^② Ibid., p. 160.

可以与各种霸权原则之间进行链接。

拉克劳的解决方案中所存在的问题是：它要求非阶级的内容或中立的内容的存在，以便与不同的阶级利益相链接。人们不禁会问：这些据称中立的内容是从哪里来的呢？的确，有些意识形态要素或思想未必就注定只属于某一特定阶级，因为它们也可以链接到别的阶级之中，或被其他阶级所用。但这并不意味着必须将它们视为非阶级的内容。在实践中，它们必然会与某一阶级观相关联，尽管它们的有效性和功能不能被限制在该阶级之中。而且，坚持认为特定要素的有效性并不是注定在某特殊阶级身上，并不意味着这些要素的内容就能完全摆脱阶级的决定。根据拉克劳所举出的一个例子，即自由主义是竞争资本主义时代的欧洲资产阶级的意识形态，可也是拉丁美洲封建地主的意识形态。在我看来，很难相信英国资产阶级和拉丁美洲地主贵族政治之间会共享同一种内容的自由主义意识形态。可能只是使用相同的名称，但内容却十分不同——如的确可以在其中找到两种不同的生产方式，以及不同的阶级构成。

拉克劳实际上是反对将上述两种情况下的自由主义等同视之的，他的要点恰在于确定其中的差异何在。他或许会用他自己的话这样问：这种自由主义“指的是如此不同的内容以至于不可能在其中找到一种共同要素？抑或者某种共同的内涵含蓄地与不同的意识形态链接控制联系在一起？”^①当然，可以认为的确（至少）存在某种共同要素，即便是表现的和有限的。否则采用相同名称就没什么意义了。必须明白的是：在拉克劳案例中，这个共同要素就是对自由贸易的信仰。不过，将对自由贸易的信仰等同于自由主义也是不合适的。当然，对自由贸易的信仰可与资产阶级自由观相链接，也同样可与拉丁美洲地主的类封建出口意识形态相链接。但这并不意味着因此自由主义的内容就是中立的了，因为自由主义要比自由贸易观

^① See E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, London, 1977, p. 160.

复杂多了。我的观点是，自由主义的阶级属性不仅仅是单纯的链接（即有限的抽象共同要素与某一具体阶级意识形态控制之间的链接）所导致的，而主要是由具体内容（欧洲资产阶级是该内容的原初提供者）所导致的。

我赞成将自由主义的具体内容看作是欧洲资产阶级的理论贡献，但却可以根据（与19世纪欧洲不同的）新环境对其进行重新阐释和调整。但就19世纪拉丁美洲地主制度一例来看，我不同意他们采纳的是一种真正的自由主义，除却对贸易自由的明显兴趣以及对相同名称的使用不论。从这个意义上说，我完全同意沐泽里斯（Mouzelis）的看法：“如果在阶级和意识形态主题之间没有一一对应关系，也没有完全武断的关系”，且当阶级被理论化了——不是以一种抽象的方式而是以一种历史的、具体的方式——“那显然它们的意识形态话语所拥有的内容在类型上就有严格的限制了”^①。无论阶级还是意识形态内容都不能被看作是抽象的实体，彼此之间毫无关联，同时又可以毫无限制地任意结合。这是一种反历史的、形式主义的观点。“决定”总是一种历史的具体过程，既涉及思想的形式又涉及内容。的确，拉克劳很好地意识到了要反对“决定”观中的还原论倾向，因为后者将意识形态内容限定在某具体阶级身上从而无法获取共同的意义框架。但他对决定概念的形式主义解释又走向了另外一个极端，即在他这里，“链接”彻底取代了具体内容的阶级生产。如果“链接”是一个可用来描绘动态的决定过程的恰当的术语，那就一定不能把它理解为将中立的内容整合到一种阶级话语之中，而是将阶级生产的或阶级改造的内容整合到阶级话语之中。

^① N. Mouzelis, “Ideology and Class Politics: A Critique of Ernesto Laclau”, *New Left Review*, no. 112, November-December 1978, p. 53.

第六章 意识形态批判或意识形态终结?

一、意识形态批判诸论

意识形态批判涉及不同内涵，其变化主要取决于所坚持的是一种肯定性的意识形态概念，还是一种否定性的意识形态概念。无论采取的是哪一个版本的肯定性意识形态概念——如将意识形态理解为社会的一个客观层面、某阶级的世界观，或是以行动为导向的政治思想体系——意识形态都不可能自行对其所涉及的思想予以评判。意识形态或对或错，可为不同的阶级服务，也可在不丧失其作为意识形态的本性的情况下表达多种利益需求。意识形态并非在本质上就是对现实的一种歪曲的或不正确的表达。正如我在本书第三章中所指出的，这未必就意味着坚持一种肯定性的意识形态观就不可以对不同的意识形态立场予以评价了。只不过这种评价几乎不是建立在意识形态概念本身所固有的元素基础之上的。因此，通常情况下，强调点就转移到了别的标准上，即转移到与意识形态背后的阶级或利益有关，或是与意识形态的“科学性”有关的标准上来。

实际上，正统马克思主义内部的一个常见的做法就是区分出“先进的”和“落后的”阶级。据此，革命阶级的利益是与社会发展的趋势相一致的，所以他们的意识是对现实的真正反映；而落后的或保守的阶级则为了捍卫自身的利益而逆社会发展潮流而动，对真理视若不见。^① 然

^① 如参见 A. Schaff, “Marxisme et sociologie de la connaissance”, *L'Homme et la société*, no. 10, October-December 1968, p. 141. 不过沙夫在《结构主义与马克思主义》(*Structuralisme et Marxisme*, Anthropos, Paris, 1974) 中似乎改变了这一说法。因为在后一部著作中，沙夫认为意识形态的科学性并非仅仅取决于它所服务的阶级，也取决于它所包括的思想材料。丹尼尔·贝尔则认为前者才是马克思主义的真正立场，并指出马克思主义真理就是“阶级真理”，“对某一信条的‘真理性的检验’就是看它是为哪个阶级服务的”(*The End of Ideology*, Free Press, New York, 1965, p. 397)。尽管贝尔的批评有其合理之处，但他将此归结为整个马克思主义的做法却是错误的。

而，以此为基础开展意识形态批判似乎有点问题。因为首先，这里所依据的标准似乎过于外在性，而没有考量意识形态的思想内容。这可能会导致这样的误解，即单纯把思想归结为其阶级性，并以此来作为判断该思想的有效性和正误的充分条件。此外，标准本身也是个问题，因为新标准需要决定社会发展的潮流是什么或进步的利益是什么等。列宁所提出的“科学性”标准^①至少在进行评判时考虑了意识形态的内容，但除了在判定所谓的“科学”是什么时存在着明显的困难，问题还包括：意识形态批判得以开展的依据同样也可以运用到其他所有的知识形式之中。特定的判定标准肯定不在意识形态概念自身之中。

否定性的意识形态概念则相反，其本身就是标准，因为它暗指的是一种歪曲的思想。不过，传统的否定性意识形态概念定义是将意识形态定义为虚假意识，这样一种虚假意识论常因其模棱两可性和缺乏具体性而遭到指责，而且它也无法判定意识形态的虚假性之具体所指，因而所有的错误就都表现为意识形态的了。这一视角的结果就是，意识形态批判与“科学的”批判之间几乎没有大的区别了，只不过意识形态批判的标准更加抽象，也即坚持一种截然的真假对立，意识形态也彻底表现为表达错误。实际上，为了开展意识形态批判，否定性意识形态概念也采用了“科学性”标准。如在阿尔都塞的意识形态概念中，“科学性”标准就发挥着至关重要的作用——虽然有点矛盾的是，他也把意识形态描述为一种客观的和永恒的社会必要层面，并强烈反对虚假意识形态论。尽管意识形态被等同于前科学的或非科学的，但也被认为是通过理论实践可以将之转换为科学的原材料。

但凡涉及马克思的意识形态概念，就必须在意识形态的实践方案与意识形态批判之间进行区分。对于马克思来说，意识形态的克

^① 参见本书第二章，有关科学与意识形态之间关系的讨论，请参见我的另一本专著《意识形态概念》（J. Larrain, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979, ch. 6）。

服只能通过实践来完成,即通过在实践中解决造成意识形态形式的矛盾来完成这一任务。革命实践可以在现实中改造那些意识形态试图在意识中予以解决的矛盾。由此,意识形态的真正基础就被消灭了,意识形态也就无法产生了。可对马克思来说,实践的改造也不是一个盲目的、预先决定的过程,而是一个包含着对矛盾的理解和对其解决方案有预期的有意识的过程。正是在这个意义上,马克思认为,在其赖以存在的社会条件被实践所瓦解之前,意识形态的歪曲首先是在理论中被瓦解的。^①

于是,意识形态批判就在实际地解决矛盾过程中发挥着重要的作用,尽管批判本身并不能解决矛盾。同时,马克思也并未将意识形态批判排除在社会决定性的逻辑之外。正如政治经济学理论的演化是由资本主义矛盾发展所塑造的一样,政治经济学批判的演化也要依据相同的社会矛盾发展模式。在马克思看来,如果资本主义的潜在矛盾尚未发展到尖锐状态,古典政治经济学就可以发展为一种科学。从矛盾出现的那一刻起,庸俗政治经济学家就开始扮演一种辩护士的角色。^②同理,马克思从非完整形态的社会矛盾发展这一角度出发,描述了资本主义批判的这一最初失败。所以乌托邦社会主义的出现是与生产力落后以及工人阶级尚待发展壮大等社会现实联系在一起。正如马克思所指出的,无产阶级理论家首先表现为:

不过是一些空想主义者,他们为了满足被压迫阶级的需求,想出各种各样的体系并且力求探寻一种革新的科学。但是随着历史的演进以及无产阶级斗争的日益明显,他们在自己头脑里找寻科学真理的做法便成为多余的了;他们只要注意眼前发生的事情,并且有意识地把这些事情表达出来就行了。当他们还在深寻科学和只是创立体系的时候,当他们的斗争才开始的时候,他们认为贫困不过是

^① See K. Marx, *Letter to Kugelmann*, 11 July 1868, in *Marx-Engels, Selected Correspondence*, Progress, Moscow, 1975, p. 197.

^② See K. Marx, *Capital*, Lawrence & Wishart, London, 1974, vol. 1, pp. 24-25; "Afterword to the Second German Edition."

贫困，他们看不出它能够推翻旧社会的革命的破坏的一面。但是一旦看到这一面，这个由历史运动产生并且充分地参与历史运动的科学就不再是空论，而是革命的科学了。^①

无论如何，马克思绝不会相信一种不再是教条的革命批判的出现，是阶级斗争的自动产物。尽管正是资本主义矛盾的演化促成了它的出现，但却无法保证它的正确性。矛盾不能被归结为一个更高级的阶级斗争。马克思对西斯蒙第的分析就是一例。与李嘉图相反，在马克思看来，西斯蒙第似乎“深刻地感觉到，资本主义生产是自相矛盾的……他特别感觉到了这样一个基本矛盾……他中肯地批判了资产阶级生产的矛盾，但他不理解这些矛盾，因此也不理解解决这些矛盾的过程”^②。拉维斯通和霍金斯（Hodgskin）以及其他匿名时评人的情况亦同，他们都“掌握李嘉图和其他政治经济学家所揭露的资本主义生产的秘密，以便从工业无产阶级的立场出发来反对资本主义生产”^③。但由于他们不了解自己所描述的矛盾，所以就错误地提出要废除资本主义所造成的文化和物质福利，理由是这些东西的最初生产就是与工人阶级相背离的。^④

在马克思这里，意识形态批判既不是与阶级斗争相分离的“纯粹的科学”，也不是阶级斗争的自动结果。阶级实践和对矛盾的理论把握之间的统一（不是同一），构成了马克思开展批判的基础。在这一语境中，马克思区分了知识分子的作用与阶级的“行动代理人”的作用。^⑤

① K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, Progress, Moscow, 1975, p. 117. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，157~158页。

② K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, Lawrence & Wishart, London, 1972, vol. III, p. 56. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，55页。

③ Ibid., p. 239. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第26卷Ⅲ，261页。

④ Ibid., p. 261.

⑤ See K. Marx and F. Engels, *The German Ideology, Part I*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 65, and also *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Selected Works in One Volume*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 120. 马克思在这里强调了知识分子与资产阶级和小资产阶级以及无产阶级的具体关系。

知识分子甚至可以是前任统治阶级的成员，以后又转向了被统治阶级，并“已经提高到在理论上认识全部历史运动进程”^①。马克思在这里明显承认了这样一个事实，即科学并不是被统治阶级积极分子的实践的自发产物，而知识分子也在这里为完成科学理论的建构发挥了具体作用。然而，意识形态并不会因为知识分子的批判而消失，只会在政治斗争中实践地解决矛盾，才可以消灭意识形态。意识形态批判和意识形态终结，这两个相互关联的方面是众多有关马克思主义立场的有效性争论中的核心，也是本书接下来要探讨的问题。

二、意识形态批判和教条主义

否定性意识形态概念的语境中的一个最重要的问题是：意识形态批判，特别是马克思的批判，是否固然是片面的和教条的，是否注定拥有一种超越一切批判的优势地位？曼海姆对马克思主义的批判就是立足于此而展开的。在曼海姆看来，马克思主义将所有其他的观点都当作意识形态来批判，但唯独拒绝将自己作为一种意识形态来加以批判。由于不存在一种可以将除自己以外的所有其他立场都置于批判的逻辑之下而唯独将自己置身于这一批判之外的所谓绝对优先的立场，所以在曼海姆看来，马克思主义也必须经受同样的批判，并应被视为另外一种意识形态。因为马克思主义也具有社会决定性，所以就不能声称自己具有无须检验的有效性，而只能被理解为众多具有局限性的见解中的一个。^②

对于曼海姆来说，马克思主义代表的是一种“总体”的意识形态观发展中的关键一步^③，但也只是对这一总体性的一个“特殊的

① K. Marx and F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, in *Selected Works*, p. 44. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，476页。

② K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972, p. 66.

③ 在曼海姆看来“意识形态的‘总体概念’是对对手的全部世界观的否决。它挑战的是整个阶级的观念，而非某个别观念。而只是指出对手思想中的部分错误则是典型的意识形态的‘具体概念’”（K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972, p. 66）。

阐述”。这一“特殊的阐述”的特点就是片面性，即尽管将对手的思想视为意识形态的（是他们所占据的社会立场的一个纯粹的表现），但马克思主义却把自己的立场视为一种绝对。总体的意识形态概念要想达到其“一般形式”——当然是通过曼海姆——“不仅有勇气对对手的观点，而且还有勇气对所有的观点，包括其自己的观点进行意识形态分析，那他们就是在运用意识形态的总体概念”^①。换句话说，马克思并没有超越片面性——尽管他也批判在资产阶级思想中存在这种片面性。他发现了资产阶级思想与其社会基础之间的关联性，但并没有将此运用到自己的思想之中。近来，塞林格也提出了对马克思的教条主义的反对和指责，即认为马克思没能将它的“实证科学”进一步发展为这样的主张：思想的歪曲性是因为它是由社会决定的。^②

曼海姆的批评立足于对否定性意识形态概念的置换。正如我已在本书第一章中所揭示的，否定性意识形态概念在马克思那里是一个具有十分明确的内涵的特定概念，我将之等同为对矛盾的掩盖。而曼海姆则相反，把否定性的意识形态概念界定为知识的社会决定性。所有的立场都是有限的和片面的并因此是意识形态的，其原因正在于它们都是由社会决定的。在区分“意识形态”和“决定”时，马克思提出后者并不包含任何对意识的负面影响。当然，意识形态也是由社会所决定的。但决定并不总是会造成为意识形态的歪曲，这也是一个事实。而且，认为马克思只将其对手的思想视为一种社会决定性的知识，这一看法也是不正确的。如本书上一章的最后一部分所揭示的，通过将之与资本主义矛盾发展的出现联系在一起，并通过鲜明地采取一种无产阶级立场，马克

^① K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972, p. 69. 也参见 [德] 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，黎鸣等译，78页，北京，商务印书馆，2000。

^② See M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 10, 30-45. 塞林格的观点不过是对曼海姆的一种更为粗糙的重复，且缺乏曼海姆的深入性和精细程度。

思承认了自己思想的社会决定性。然而,关键在于,由于马克思并没有把意识形态的歪曲性等同为决定性,所以在承认自己思想的“决定性”时,他没有理由把自己的理论称之为一种意识形态。^① 他同样也没有认为所有其他的理论,包括一些资产阶级的理论,都必然是意识形态的。

马克思批判资产阶级思想的局限性和片面性,并不仅仅是因为后者是一种在总体上被阶级所决定的思想。倘若如此,对他来说也就很难再把自己的思想排除在相同的指责之外了。他之所以要进行上述批判,乃是因为资产阶级思想没有认识到任何决定性,并因此不能正确地理解过去或其本身的“决定性”。马克思承认一般意义上的意识的社会决定性原则以及他自己的具体思想的社会决定性。所以从这一点来说,不能认为他的立场是局限的或片面的。当然,关于马克思本人思想的基础问题依然尚待澄清,因为说他意识到了自己思想的社会决定性,并不足以证明他自己立场的有效性。倘若无法证明自己立场观点的科学性,是否还有可能保持一种批判的意识形态概念呢?

雷蒙德·威廉斯指出了否定性意识形态概念中所存在的问题,并力图揭示在意识的意识形态形式和非意识形态形式之间所作的区分是一种不应效仿的诱人做法,因为“走不远我们会遇到一个令人困惑的问题,这就是‘科学’这一费解的概念”^②。实际上,在《德意志意识形态》中,马克思似乎已将意识形态与“真正的、实证的科学”对立起来了。^③ 在威廉斯看来,这一对立是建立在这两种知识形式可见的区分基础上的,而非借助于某种“实证的”方法。他认为,这一立场“或者是一种昭告天下的宣言,或是人们熟悉的、

^① Larrain, *The Concept of Ideology*, ch. 4.

^② R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977, p. 62. 也参见 [英] 雷蒙德·威廉斯:《马克思主义与文学》,王尔勃等译,68页,郑州,河南大学出版社,2008。

^③ Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 48.

某党派所宣布的那种他人皆属偏见唯我中正的声明（几乎所有的党派都如此）。这的确是源自那个极其难解的问题的一种笨拙方式”^①。

问题是，威廉斯的警告到底是什么意思呢？因为至少可以从他的论述中区分出两种不同的教条主义概念：其一，教条主义可被视为这样一种立场，它拒绝检视其自身前提和/或为其教义提供理由；其二，也可认为教条主义是这样一种立场，即它声称自己拥有其他立场都不可能拥有的某种真理，据此，科学与意识形态之间的可见的区分也就不可能了。我完全同意第一种教条主义定义，但接下来必须指出的是，这不可能适用于马克思，因为他并不想把自己的方法排除在检视范围之外，无论如何看待他所说的实证科学，他都肯定在努力通过具体分析和解释自己理论的形成以对其加以证实。马克思并没有只是“断言”自己占有了一个真正科学的方法，他也试图通过严格的论证来对其加以证明。可以不同意他的观点，但却没有理由指责他是第一种意义上的教条主义。

至于第二种意义上的教条主义，我无法同意。其言下之意就是：在科学与意识形态之间的区分是不可能的，甚或在某些极端的情况下，所有关于真理的声称都必然是教条主义的。这就有相对主义的嫌疑了。尽管这似乎并不是威廉斯的本意，但还必须面对这样的观点之于一个否定性的意识形态概念的意义。首先我要澄清两个基本的看法：第一，如我所揭示的，马克思并没有将科学与意识形态的关系视为真理与谬误之间的对抗。但即便如此，也无法逃避这一事实，即任何否定的意识形态概念都注定要以不同于科学的形式表达出来，或至少也要预先假定一种非意识形态的观点存在的可能性。第二，的确，马克思的科学观在《德意志意识形态》阶段还存在着一定的局限性。在试图强调他已采取一种与青年黑格尔派正相反的立场时，他提出了一种过于简单的物质现实概念，仿佛这就是其真

^① Williams, *Marxism and Literature*, p. 64. 也参见 [英] 雷蒙德·威廉斯：《马克思主义与文学》，70 页。

正本质可得到经验验证的东西。而这与马克思后来的区分（即在现象形式或表象与本质的或内在的物质现实关系的区分）却大不相同。后来的区分是一种不同的和更加精致的科学概念，在这里，科学（借助于抽象）穿透表象，揭示了内在关系。^①

然而，相对主义的嫌疑依然没有消失，因为仍有可能质疑任何具体的立场是否可成功地声称自己已看透了现实的表象。这就是拉扎尔（Lazar）最近提出的困境。对于他来说，问题在于“科学家和意识形态家都声称自己抓住了现实的本质”，于是问题的关键就在于“我们如何辨别科学的可证实性与不可证实性？”^② 而我认为，寻求能先验地帮助我们区分科学与意识形态的某种担保或抽象的原则的做法是不对的。问题在于：在社会科学中终究可以为某种立场找到依据，但却并不存在可为每一个立场都提供最终担保的东西。有时这在自然科学中似乎也是不可能的。^③ 可是不能据此就认为科学是不可能的，或没有办法区分科学与意识形态。相对主义和怀疑论是自相矛盾的，因为它们暗地里将自己的立场树立为绝对的真理。

实际上，所有的立场必然都会认为自己的主张是正当的。即如果有人声称自己的立场只是相对有效也概莫能外，因为最终还是要接受这样一种前提预设，即它不是相对的，也即这个人的立场只是相对有效的。^④ 从这个意义上来说，否定区分真理与谬误的做法注定会重新悄悄地引入另外一种相同的区分。因此不能批评马克思主义

① R. Echeverria, "Marx's Concept of Science", doctoral thesis, Birkbeck College, London, 1978.

② 参见拉扎尔（D. Lazar）对我的《意识形态概念》（J. Larrain, *The Concept of Ideology*）一书的评论（in *Sociology*, vol. 14, no. 2, May 1980, p. 318）。

③ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1970; and P. Feyerabend, *Against Method*, New Left Books, London, 1975.

④ See E. Grunwald, "The Sociology of Knowledge and Epistemology", in J. E. Curtis and J. W. Petras (eds), *The Sociology of Knowledge: A Reader*, Duckworth, London, 1970. 关于这一立场的系统批判意见，参见 B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974. 巴尼斯（Barnes）完全承认“其著作的认识论基础可以说是怀疑论或相对论”（p. 154），不过，在我看来，他并没有成功地摆脱宣布其自身分析有效性的窠臼。

是教条主义，因为它还声称自己拥有真理。这是所有立场的一个先验的前提。可以批评某主张对其有效性进行证明的具体方式，但不能批判这个主张提出的事实。根据具体的预设前提，可以证明马克思主义的对错，甚或可以证明其整个方法的对错，但这必须要通过一种具体分析和充分论证来予以揭示。只是提出一种与马克思主义相反的原则，其实不过是暗暗地想主张自己理论的有效性，且无法为此提供一个最终的担保，这也是一种愚蠢的解决难题的做法。

三、真理：认识论或本体论的现实性？

某些想抱持一种否定性意识形态概念的马克思主义者，有时也会对如下这一提法表示不满，这个提法就是：马克思主义本身就可以声称自己不是意识形态的。比如罗斯—兰蒂就提出了要将意识形态定义为“虚假思想”，尽管他借助于更高层面的知识努力，以期将之与虚假意识形态论（即把意识形态定义为“虚假意识”）区别开来。所以在他看来，意识形态就是“一种话语实践的理性化，是虚假意识的或局部或整体的理论系统化状态”^①。此时在他的理解中无论反对的思想还是革命的思想就都是意识形态的了，因为它们都植根于一种歪曲的社会实践。只有反动的思想是意识形态的这一主张，似乎对罗斯—兰蒂来说是一种危险的虚幻，因为它建立在某种“神秘的”信念基础之上，该信念认为：只能拥有一种独特的革命的和祛神秘化的科学，这是所有人都永远必须遵循的道路。所以这样的主张是与马克思主义精神相悖的。然而，当罗斯—兰蒂提出马克思主义和反动思想都是虚假思想并因此都是意识形态的时候，他的脑子里所出现的就又是另外一种不同的虚假性概念了。

在他看来，可将虚假性（Falsity）视为真理的对立面，是某种涉及真理标准存在问题的认识论区分的一部分。虚假性也可理解为一种与任何真理都无关的不可靠的或异化的状况。^②“虚假”这里指

^① F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Isedi, Milan, 1978, p. 97.

^② Ibid., p. 28.

的是源自于某种冲突的或令人不满的社会组织的思想。正是在这第二种意义上，革命的和反动的思想都变成了虚假的，因为它们都源自于资本主义的矛盾和局限性。在此，罗斯-兰蒂遵循德国式的思想认为，所有的意识形态都源自于矛盾领域。尽管葛兰西已放弃了用“虚假性”来对意识形态进行适当的描述，但罗斯-兰蒂却坚持使用这种表述法。然而，正如葛兰西认为马克思主义是对这些矛盾的最自觉的和最清晰的表达一样，罗斯-兰蒂也认为革命思想是一种不同形式的意识形态。反动的意识形态力图避免与进步的实践相关联，而革命思想却力图与这一实践相统一。^①所有的意识形态都与某种虚假实践相关，但保守的意识形态力图保持社会实践现状，而革命意识形态却诉诸一种未来实践以取代当前的社会实践。

在罗斯-兰蒂看来，保守的意识形态需要把自己表现为非意识形态的，以便维护异化的社会实践。革命意识形态则相反，必须宣布放弃所有的伪装，也必须认识到自己的意识形态属性，并因此能够揭秘其他声称自己不是意识形态的意识形态话语。他在这里彻底颠倒了马克思的立场，因为马克思否认自己思想的意识形态属性。罗斯-兰蒂最终提出，所有的话语都是意识形态的，这是由不可靠的社会现实所造成的。我认为，他的这一阐释中存在的一个问题是：缺乏对意识形态概念的具体化。意识形态成为一个无所不包的领域以至于将所有源自于矛盾社会之中的语言表述都囊括了进来。难道真的值得将意识形态概念进行如此的泛化？我不这么认为。的确，罗斯-兰蒂可以在根本不涉及意识形态概念的情况下写自己的书，他也完全可以因此区分理论与意识，并澄清它们都是因有缺陷的社会实践而变成了虚假的了。意识形态概念在这里的出现仅仅是为了复制理论或语言表述的作用，而没有为后者添加任何具体的属性。在这样的框架下，概念的统一性似乎就成了问题。

由这一视角所引发的一个有趣的问题，与其背后的真理概念有

^① F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Isedi, Milan, 1978, pp. 113-114.

关。在描述虚假思想和虚假实践是一种根本上异化的状况时，罗斯一兰蒂悄悄地将传统认识论意义上的真理观替换成了一个本体论意义上的真理观。对于马克思来说，用一种认识论判断的方式来区分意识形态和非意识形态思想是至关重要的，而对于罗斯一兰蒂来说，重要的事却是要聚焦基本的异化状况，因为这是马克思主义和其他理论得以出现的共同领域。异化涉及否定性，是“社会实践发展中的一种普遍的官能症”^①，但却不是一种（与真正的理解有关的）认识论扭曲，也不是（与可能——而不是“应然”——在实践中产生的一种不同的现实有关的）现实中的否定状况。罗斯一兰蒂暗地里将一种“真正的”未来实践与当前的虚假实践对立了起来。

我认为，这一真理观完全属于马克思主义传统，因而不应被轻易放弃。不过，我不认为它可以完全替代认识论式的真理观。实际上，可以认为正是在本体论的和认识论的真理观之间所做的这种区分工作是马克思所不满的，正如他所指出的，理论的真理是一个实践问题。^②然而，他也指出，对于理论的问题的合理解决是在“人的实践中以及对这个实践的理解中”^③找到的。所以，对于马克思来说，真理概念不仅涉及实践，也涉及对实践的理解。可以将马克思的这一立场与其他立场进行比较以便发掘其意义所在。

唯心主义认为真理是某种内在的东西，是思维中的理性的结果。不存在思维应该与之对应的所谓外部现实的问题。正如黑格尔所指出的，“从哲学的意义来看，概括地抽象地讲来，真理就是思想的内容与其自身的符合（the agreement of a thought-content with itself）”^④。尽管强调的是思维和主体，但黑格尔的真理观也不是认识论的而是本体论的，因为对他来说，理性的就是真实的。所以他给出了一个

① F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Isedi, Milan, 1978, p. 71.

② Marx, “Theses on Feuerbach”, in *The German Ideology*, thesis II, p. 121.

③ Ibid., thesis V III. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，5页。

④ G. W. F. Hegel, *Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 41. 也参见 [德]黑格尔：《小逻辑》，86页。

“真”朋友的例子，即真正的朋友指的就是其行为与友谊观相符合的人。在这个意义上说，他继而指出，不真实则相当于坏的或自我不一致，且“对于这样一种不好的对象，我们当然能够得着一个正确的观念或表象（representation），但这个观念（representation）的内容本身却是不真的”^①。黑格尔的唯心主义因此是本体论的而不是认识论的，这在他的真理观中得到了体现。以一种不同的方式，实证主义也提出了一种不依赖于主体的真理观。它接受了传统认识论对真理的定义，即认为真理是“思想的内容与其自身的符合”（adequatio rei et intellectus），但这种符合关系被认为是独立于人类认知之外的。所以区分就发生在真理自身之中了，即哪一部分是现实中的，且可以被人类所证明的；哪一部分是未来存在的。^②对于唯心主义来说，“观念”就是现实；而对于实证主义来说，现实根本就不包括关于现实观念在内。马克思对这两种做法都加以批判，正如在《关于费尔巴哈的提纲》中所揭示的那样。这两种观点都预设了这样一个前提，即存在着某种绝对的、现成的真理，它是一种最终可以领会的具体知识类型。对于马克思来说，不存在这样的绝对真理等待我们去发现，存在的只是一种客观的历史真理，它在人类实践地建设其社会世界的历史过程中展示其自身。然而，这并不意味着马克思采信了一种实用主义观念，即认为真理就是对个体有用的或适合的东西；也不意味着人类可以任意生产自己想要的现实。

① G. W. F. Hegel, *Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 41. 也参见 [德]黑格尔：《小逻辑》，86页。

② 参见 L. Kolakowski, “Karl Marx and the Classical Definition of Truth”, in *Marxism and Beyond*, Pall Mall Press, London, 1968. 从正统马克思主义视角对科拉科夫斯基观点的有关反驳，请参见 A. Schaff, “Studies of the Young Marx: A Rejoinder”, in L. Labedz (ed.), *Revisionism*, Praeger, New York, 1962. 关于对马克思真理观的两种对立的解释，请参见 *Radical Philosophy*, no. 4, Spring 1973, and no. 5, Summer 1973: articles by P. Binns, “The Marxist Theory of Truth”, and A. Collier, “Truth and Practice”, respectively. See also S. Lukes, “On the Social Determination of Truth”, in *Essays in Social Theory*, Macmillan, London, 1977.

真理既不在现实本身之中，也不在孤立的主体领域。真理并不是主体的先在，也不是现实的先在。真理是在主体构建自己的现实中不断地被生产出来的，在这一过程中，真理本身也是重要的组成部分。然而，现实的实践建构任务并非是由某种完全自觉的或缺乏决断力的实践所承担的。这就是为什么人类实践的产物会独立于人类之外并成为人类所无法控制的一种客观性力量的原因所在。也是为什么现实会表现为外在于主体的原因所在，还是为什么真理观表现为独立于主体认知之外的原因所在。可正是因为现实是由实践构建的，所以它才可以被批判和改造。真理因此是无法通过思想与存在之间的符合来实现的，因为存在本身是矛盾的，是不能被视为正确的东西的。正如阿多诺所指出的：“科学的真理观不能脱离其现实的社会。”^①

可以说马克思的真理观包含着黑格尔式的本体论传统的要素，因为他并不认为社会存在是一种判断真理的绝对标准。认为真理是意识与现实之间的符合的认识论式的真理观在马克思这里发生了改变，因为马克思认为现实本身是可以被改造的，也可以“变成正确的”，并成为一种“真正的”现实。在这一意义上，马克思可能会同意这样的看法，即一个“恶”的国家是一种“不具有现实性”的国家。然而，他离开了黑格尔式的这一国家观，因为这不符合国家与国家观之间的真实关系。对于马克思来说，关于国家的观念源自于国家，而不是别的任何地方。所以观念几乎无法构建一个先于国家（及其本质）本身的标准。

马克思绝不会接受这样的观点，即一种恶的和矛盾的现实使得所有源自于现实的意识形式都变得“不真实”，所以他也不会同意罗斯一兰蒂用“虚假思想”来指代马克思主义的做法。本体论的真理观是无法离开认识论判断的。如果罗斯一兰蒂用“虚假思想”意指

^① T. Adorno, "Introduction" to T. Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, Heinemann, London, 1976, p. 27.

“脱离真正实践的思想”的话，那他也就必然会意识到真正的实践指的是什么，并认识到使得这一实践变“坏”的矛盾。这就需要判定对实践的“理解”在某种认识论的意义上是否正确了。这就是为什么马克思认为理论问题的合理解决不仅是在人类实践中而且还在对这一实践的理论把握之中得以完成的。正是基于此，他认为自己的思想不是歪曲的，因此也不是意识形态的。当然，他也承认自己的思想和资产阶级的思想都源自于资本主义社会的异化了的和矛盾的现状。但最好是不把这种状况叫做“虚假”的，以免带来这样的误解，即认为所有产生于资本主义社会的知识都具有认识论上的缺陷。

我已指出，对于马克思来说，意识形态起源于一种“有限的物质活动方式”。罗斯-兰蒂可能会认为马克思主义在这一方面做得很好。在这个意义上他是对我，因为他认为催生马克思思想发展的历史条件是一种异化了的社会状况，即人们丧失了对自己产品的控制权的社会状况。然而，这还不是全部。马克思的革命思想不仅建立在一种“有限的社会实践”基础之上，而且也建立在一种旨在反对现存状况的革命实践基础之上。这种革命实践已经预测到新社会的“真正实践”，而并没有完全拘泥于再造主导生产关系的日常实践的限制。在这一点上，罗斯-兰蒂的这一认识具有部分合理性，即他认为意识与一种真正的实践的统一只能在未来实现。这一统一将在未来得到充分实现，但却已在努力改变现存社会状态的实践中初见端倪。

四、意识形态批判的基础

在讨论意识形态和乌托邦时，曼海姆提出，在特定时刻，“探寻现实”的座右铭就是“思想应该不多不少地涵盖它活动于其中的现实”^①。意识形态和乌托邦都是对现实的歪曲，因为前者掩盖了现实，而后者则超越了界限。马克思主义则相反，认为如果不突破现有的界限就无法准确地界定现实。一种观点认为，人类并非囿于对

① Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 87. 也参见 [德] 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，99页。

已存世界的理解之中，也不是就当前而理解当前（换言之，人类是超越当前来理解当前的）。人们可以提出一种假想的社会状况、一种完美的社会模型。尽管这在任何意义上都不能认为是一种历史的未来，但却可以当作一种衡量当前社会现实和检验所有主张的有效性的范式；另一种观点则认为，由于人类实践不断地推陈出新，因此对当前存在物的准确理解只能诉诸历史的未来而得以实现。^①

哈贝马斯似乎采取的是第一种立场。因为对他来说，发达资本主义社会的意识形态承担的任务是系统地限制交往（在未被发现的情况下）：

因此，只有从压制普遍利益的模型出发，并且将某一时期的规范结构与在其他条件不变情况下经过话语形成的规范系统的假设状态进行比较，一种具有意识形态批判特征的社会理论才能确定社会制度系统中所固有的规范权力。^②

有趣的是，这种理性共识在其中得以达成的理想状态，并不仅仅是可以检验所有主张之有效性的最终的真理标准；而且，在哈贝马斯看来，也涉及某种社会组织类型（即话语实践可以在其中达成共识的社会组织）的假说。“理想的言谈情境”将真理与自由和正义联系在一起。由于这一理想状态（在这里，真理、自由和正义得以可能）可望出现在所有言谈活动中，因此意识形态批判正是在这一语言结构中找到了其规范性基础。

哈贝马斯这一反事实的模式是以一种类似于卢卡奇的“客观可能性”范畴的方式来运行的。在后者那里：

① 有关未来与现在的定义关系的有趣论述，参见 A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, pp. 150-170.

② J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976, p. 113. For a discussion of Habermas's theory of ideology see Chapter 3 (pp. 104-109)。也参见 [德] 哈贝马斯：《合法化危机》，150 页。

将意识与社会整体联系起来,就能认识人们在特定生活状况中,可能具有的那些思想、感情等等;如果对这种状况以及从中产生的各种利益能够联系到它们对直接行动以及整个社会结构的影响予以完全把握,就能认识与客观状况相符的思想和感情等等。^①

可将这一陈述与哈贝马斯的如下论述相比较:

在生产力发展的某一阶段,社会系统的成员如果能够而且愿意通过话语的意志形成来决定社会交往的组织形式,并且充分了解该社会的有限条件和功能要求,那么,他们将如何从集体的角度对他们的需求作出负责的解释?^②

当然,在卢卡奇与哈贝马斯之间存在着很多不同,但在这一语境中其间的相似性也是惊人的。将既存的结构与未来理想的结构(后者只有在人类获得充足的知识后才能达致)之间进行比较,使得卢卡奇找到了阶级意识的心理学式的意识形态属性;也让哈贝马斯对既定社会的意识形态程度进行了测量。

这一解释的问题在于,它使得意识形态批判甚至是人类解放,都取决于一种完全脱离历史实践的、十分符合理性的理想状态的重构。正如卢卡奇的“归因意识”正源自于一种阶级重构一样,哈贝马斯的旨在实现理性共识的自由和正义社会也源自于一种语言重构。由此,意识形态批判不是立足于人类可以实践建构的不同社会,而是立足于一种抽象的、非历史的和归因的“应然”。解放的范围不再取决于一种自觉的改造活动,倒是(作为基本语言结构中可预期的)理想模型规范地、反事实地限定了解放的范围。

^① G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, London, 1971, p. 51. 也参见 [匈] 卢卡奇:《历史与阶级意识》,106~107页。

^② Habermas, *Legitimation Crisis*, p. 113. 也参见 [德] 哈贝马斯:《合法化危机》,150页。

然而，在实践中，这一调解模式太过于抽象以至于无法提供可对特殊理论和政治纲领进行判定的具体标准。因为，正如赫尔德所指出的，即便：

我们可以自由论争，自由打开话语，但老问题又出现了：对称性要求（即要求在选择和采用话语方式时，必须存在一个对称传递的机会）是否已经设定了能够确立的理论和实践立场？我们如何判断不同论争的优劣之分？可以合法地采用什么样的证据？我们如何解决声称要确立客观道德和政治立场的竞争性观点之间的争端？^①

正是构建这样一种理想状态的努力引发了这些问题，因为它预先设定了标准的先在性。在这一意义上，这一无可指责的模型的实践建构是不可能完成的任务。

至于第二种观点，即把当下归结为一种历史的未来的做法，我在讨论罗斯—兰蒂的立场时已提出，这种诉诸未来的努力至少可以采取两种方式：其一，当下的现实可用来指代一种未来的模型，即无阶级的社会——它被认为是当下现实的完全的对立面。这里的“未来”与当下的实践之间毫无瓜葛，纯粹是对当下的一个否定。在这一模型实现之前，这难免是意识形态的，因为它植根于一种矛盾的社会。其二，不是把未来视为一种纯粹的否定，而是把它视为（借助于自觉的实践改造）对当下社会中业已存在的要素的现实化和完备化。这一实践及其在理论中的把握可为当下思维提供非意识形态性证明。前一种方式将一种有缺陷的当下归结为一种绝对的未来模型，而后一种方式则将一种可能的未来归结为当下的实践改造。

可以在葛兰西和罗斯—兰蒂那里找到第一种阐释的某些要素。正如我们所看到的，罗斯—兰蒂认为，“意识和实践的综合——意识和实践必须重新统一起来——仅仅存在于未来。这就意味着它在当

^① D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, London, 1980, p. 398.

下的存在仅仅是一种思维中的存在，而不是外在于思维的一种现实”^①。尽管葛兰西与罗斯-兰蒂相反，并不接受否定性的意识形态概念，但他将“必然王国”（也即阶级社会、矛盾与斗争的领域）与“自由王国”（没有矛盾的领域）对立了起来。由于马克思主义是对阶级社会、历史矛盾的一种表达，所以它必然分享所有意识形态的局限性，并因此在自由王国中消失。这俩人于是都将当下与未来对立了起来，藉此，当下也就不能存在非意识形态的观点了。这一立场的问题之一就在于：暗地里将必然与矛盾等同了起来。其后续影响将在本章最后一部分予以详述。这一立场的另外一个问题则在于：如何看待从当下阶级社会向未来无阶级社会的前进、如何克服从必然到自由的跳跃幻觉？葛兰西认为实践哲学“不能逃离现存的矛盾的上帝，如果不直接造成一个乌托邦的话，那么，除了泛泛而论之外，他不能断言一个没有矛盾的世界”^②。如果从一个有缺陷的当下（它要直面未来的完美）的视角来看待当下与未来之间的关系的话，又如何能解释这两个完全隔离的世界到底是通过什么样的方式得以桥接的呢？

葛兰西和罗斯-兰蒂所努力避免的，恰恰是诉诸一种整体的历史观以抓住从必然到自由的过渡之径，尽管这是一个可能的答案。高德曼则在马克思的历史唯物主义与帕斯卡的赌注之间进行了类比。在高德曼看来，马克思不得不将赌注压在意义重大的历史性上，就像帕斯卡把赌注压在上帝的存在上一样。前者赌的是超验性，后者赌的是内在性。但他们都共享了同一个奥古斯丁原则，即“故我信”（credo ut intelligam）。认知活动开始于一种信仰。为了解人类生活和社会，社会科学必须开始于将赌注压在作为整体的历史意义上，以及作为具体的局部结构上。然而，帕斯卡的“上帝”却以一种类似的方式隐蔽地藏身于一种不确定性的确定之中，所以，历史意义

① Rossi-Landi, *Ideologia*, p. 239.

② A. Gramsci, *Selections from the "Prison Notebooks"*, Lawrence & Wishart, London, 1971, p. 405. 也参见 [意] 葛兰西：《狱中札记》，319页。

的确定性也就不能确定了。^① 比高德曼更加不确定的是布洛赫，后者断言历史意义的存在，并认为马克思提出了一种终极目标观。无产阶级的自创（作为历史的主体）只有在社会主义条件下才可充分实现。正如施密特所指出的，布洛赫再次回到了这样一个观点上来，即认为更理性的社会是“感性世界的一个现实化过程”^②。若如此，那就可以立足于必然的未来对当下现实进行判断了。乌托邦的意识是可以“修复的——但绝不能（在任何具体时代）被一种纯粹的权力所驳倒。相反，它驳斥和判断存在，如果它越来越没有人性的话；的确，它首先提供的是测量从天赋人权那里分离出来的确凿性的标准”^③。事实上，布洛赫显然承认了抽象的乌托邦社会主义与马克思的分析（马克思立足当下预测未来）之间的区别。不过，布洛赫的历史观中暗含着一种承认未来自主性的模式，即倾向于认为历史遵循的是一种自我再造的存在原则。对于布洛赫来说，历史的整体意义似乎是要替代人类实践了。

我认为，将未来视为当下社会既存要素的现实化，是一种更好的阐释选择。未来不是对当下的完全否定，而是肯定可以（尽管是局部地和不完美地）在当下找到的一种现实。我同意施密特的看法，即如果可以在马克思思想中发现一种乌托邦，那样的乌托邦也是一种否定性的乌托邦（因为它超越了当下社会的局限性）。^④ 但其否定性是从这个意义上来说的，即它避免描述未来理想社会的具体特征；而不是从如下这个意义上来说的，即断然地割裂了当先与现实之间的关联性。更加理性的未来社会不是在抽象中、作为一个模型或作为历史整体意义的必然结果而获得合法性的，其合法性只能通过实

① L. Goldmann, *The Hidden God*, Routledge & Kegan Paul, London, 1964, ch. 5.

② A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, London, 1971, p. 160.

③ E. Bloch, *A Philosophy of the Future*, Herder & Herder, New York, 1970, p. 91.

④ Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 142.

践地变革既定社会关系而获得。正是因为马克思拒绝对未来社会进行具体内容上的描述，所以他就无法将之视为与当下社会之间的截然对立了：他必须立足于对当下的分析。在讨论巴黎公社问题时，这也是他特别强调的一点：“工人阶级并没有期望公社做出奇迹。他们并没有想 *par décret du peuple* [靠人民的法令] 来实现现成的乌托邦。……工人阶级不是要实现什么理想，而只是要解放那些在旧的正在崩溃的资产阶级社会里孕育着的新社会因素。”^①

马克思并不相信历史的整体意义优先于人类实践。他严厉批判了那些把历史看作是观念、理性或天意的实现的论调。他也不认为历史是非理性的。但其合理性不是以一种必然的方式预先决定的，而是在前进的过程中逐步确立的。历史感并非独立于现实之外，而必须总是可溯及（与其生存状况相应的）人类行为。马克思批评鲍威尔，就是因为在鲍威尔那里，“人为了历史而存在”，而“历史和真理一样变成了特殊的个性，即形而上学的主体，而现实的人类个体反倒仅仅变成了这一形而上学的主体的体现者”^②。在马克思那里则相反，历史是由人类通过自己的实践活动创造的，正是在这一创造历史的过程中人类也赋予历史以意义。因此马克思的理论是非目的论的。它并没有倡导一种有待实现的终结目标，正如它没有提出一种可引导历史走向必然结局的内在推动力一样。^③ 马克思显然拒斥了批评者的阐释，这个批评者：

一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如

① Marx, *The Civil War in France*, in *Selected Works*, p. 291. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第17卷，362~363页，北京，人民出版社，1963。

② K. Marx and F. Engels, *The Holy Family*, Progress, Moscow, 1975, pp. 93-94. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，100~101页。

③ 在这一意义上，贝尔是错的，因为他断言“马克思的历史观和黑格尔一样，都视历史为理性进步史，在这一过程中，社会因人对自然的征服以及对所有神话和迷信的破除而得以发展到‘更高阶段’”（Bell, *The End of Ideology*, p. 397）。

何……极为相似的事情，但在不同的历史环境中出现就引起了完全不同的结果。如果把这些发展过程中的每一个都分别加以研究，然后再把它们加以比较，我们就会很容易地找到理解这种现象的钥匙；但是，使用一般历史哲学理论这一把万能钥匙，那是永远达不到这种目的的，这种历史哲学理论的最大长处就在于它是超历史的。^①

在超越当下的努力中，马克思仅仅投射了体现在当下社会中的可能性。他希望发现来自于统治世界的具体自由的机会。但他并没有描述一个注定是“上帝之城”的“自由王国”。因此，对于马克思来说，也就没有必要诉诸未来模式来开展自己的意识形态批判了。正是对当下现实本身的分析为他提供了批判的基础。

是否有证据可证明马克思的分析是最优秀的，或其本身是科学的？我已指出，没有这样的一般性担保。我们所能要求的（为避免教条）就是：可以用来投射未来的当下现实中的要素，是以一种尽可能严格的方式找到的。马克思完全意识到了挑战，并鲜明主张：“如果我们在现在这样的社会中没有发现隐蔽地存在着无阶级社会所必需的物质生产条件和与之相适应的交往关系，那么一切炸毁的尝试都是唐·吉珂德的荒唐行为。”^② 他对乌托邦社会主义的批判正强调的是这一点，即他们在没有分析（可以超越其当下形式的）当下社会要素的情况下提出了一个历史的未来。

通过与乌托邦社会主义相对比，马克思提出了自己的分析。他们“想要证明，社会主义就是实现由法国革命所宣告的资产阶级社会的理想”，“交换、交换价值等等最初（在时间上）或者按其概念（在其最适当的形式上）是普遍自由和平等的制度，但是被货币、资

^① K. Marx, Letter to the Editorial Board of the Otechestvenniye Zapiski, London, November 1877, in *Selected Correspondence*, pp. 293-294. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第19卷，130~131页，北京，人民出版社，1963。

^② K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 159. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，106页。

本等等歪曲了”。而马克思则相反，认为交换价值或货币体系“事实上是平等和自由的制度，而在这个制度更详尽的发展中对平等和自由起干扰作用的，是这个制度所固有的干扰，这正好是平等和自由的实现，这种平等和自由证明本身就是不平等和不自由”^①。马克思力图揭示的是，正是支持平等的关系实际上造成了不平等。主导交换关系的建立，是以用等价关系掩盖剥削为基础的（虽然在形式上不违背等价原则）。这我在本书第一章中已讨论过。

在这里有必要强调的是，马克思诉诸未来是建立在这一分析基础之上的，即旨在揭示市场中的等量价值交换与生产中的固有不平等交换之间的矛盾的分析。正是这一被掩盖市场表象之后的基本的不平等，使得马克思将资本主义社会关系表述为“扭曲的和颠倒的”，从而解释了矛盾的出现和阶级斗争的发展。这一斗争寻求最终解决基本的不平等。因此，马克思并没有倡导一种（未来的关系可据此调整的）平等的道德观，而只是倡导要终结资本家或任何什么人对剩余价值的占有和剥削。这一任务的承担者则是人类自身而且是能将自身投射到新社会的人们。事实上对很多人来说，这一任务都已变得明显起来，这显示出其实践的现实化之条件已存在于当下。

五、意识形态的终结：两种对立的观点

我们已发现，为了理解马克思的意识形态概念，就有必要区分意识形态的终结和意识形态的批判。前者只能通过实践、通过在现实中解决产生具体意识形态形式的社会矛盾而得以实现。然而，马克思又认为，人类只会给自己提出他们在理论中已完全把握到的任务，而有待完整提出的理论问题则包括：是否能建设一个消灭所有矛盾的新社会，以及废除意识形态的真正根源和意识形态批判的必要性等。丹尼尔·贝尔认为，实际上马克思和其他一些社会主义思想家都力求赢得群众对新社会的支持，但却并没有充分构思未来社

^① K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 248-249. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，201页。

会的轮廓及其问题。在贝尔看来，个中原因就在于“他们怀着对于‘革命之后的日子’的启示性信念，理性将使它的预言在历史中得到兑现，意思是一切社会都会公正”^①。贝尔强烈批判了马克思相信意识形态有终结的可能性。而他自己则提出了一种不同的意识形态终结结论，即宣称了马克思主义的终结。

马克思的意识形态终结只发生在未来，而贝尔的观点则是：意识形态已经开始走向终结。可由于他们秉承的是十分不同的意识形态观，所以各自的意义也就不一样了。贝尔乐得承认他的意识形态观主要适用于出现在19世纪的左翼思想^②，所以他的意识形态终结指的是“19世纪意识形态的衰落”即那种“断定它们的世界观就是真理”的思想体系，“特别是马克思主义的衰落”^③。不过与其说贝尔在强调意识形态的思想力量，毋宁说他更多强调的是作为激情的意识形态的力量以及它是可把人们的精力疏导到政治行动中去的“情绪龙头”这一事实。正如他所指出的，“通过强调必然性，通过调动追随者的激情，19世纪的各种意识形态已经完全可以同宗教分庭抗礼”^④。在贝尔那里，意识形态终结指的是意识形态已失去了其情绪感召力及其劝说力；而在马克思这里却相反，强调的是意识形态的认知的方面而不是它的激情，马克思对意识形态终结的考察也不是从感召力的丧失这一角度出发的，而是立足于对产生意识形态的矛盾的解决作出的判断。

不过贝尔的解释中有一个方面似乎是重要的，这就是：尽管他强调了19世纪意识形态的情绪性力量，但他也揭示出这些意识形态认为“在进化过程中，‘理性’将找到自身的道路，美好的社会将会出现”^⑤。我认为贝尔过于轻率地在自己的语境中将马克思等同于黑

① Bell, *The End of Ideology*, pp. 367-368. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结——五十年代政治观念衰微之考察》，422页。

② Ibid., p. 17.

③ Ibid., p. 16. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结》，5页。

④ Ibid., p. 401. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结》，461页。

⑤ Ibid., p. 285. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结》，317页。

格尔了^①，因为正如我们已指出的，马克思并不相信历史的整体意义，也不相信黑格尔式的“历史是理性之实现”的历史观。无论如何，几乎不容置疑的是，马克思的确共享了19世纪的精神成果即赋予理性以优先地位。这一点也体现在他对意识形态概念的理解中，即他的意识形态概念强调的是认知的方面而非情绪感召力。但同样不能忘记的是，在马克思那里，意识形态不是一种信仰体系，也不是力图劝说人们实现最终目标的某种有机的世界观。马克思的意识形态概念内涵要比贝尔的狭窄多了，因为它只包括歪曲的思想形式。然而，有趣的是，贝尔在讨论他的“意识形态终结”时所使用的意识形态概念又要比马克思的狭义多了，因为它排除了“右”的意识形态，只包括19世纪的左翼思想。这是贝尔理论中的主要缺陷。悖论的是：他一方面指责左翼意识形态是“可怕的头脑简单的人”，是“既定公式”的提供者；但另一方面又将右翼意识形态排除在这一指责之外。马克思一直将他的否定性意识形态概念运用于所有旨在掩盖矛盾的歪曲的思想，即便这些思想来自工人阶级内部亦是如此。但贝尔却片面地将自己的意识形态终结论分析狭窄地框定在左翼系统之中。意识形态于是在他这里变成了否定的和注定灭亡的东西——但他这里所说的意识形态仅指的是马克思主义。

最终，贝尔认为所有的意识形态都是一种教条，因为“意识形态从其性质上来说要么是万能的，要么是无用的”^②，即要求盲目地相信乌托邦的必然来临。对于贝尔来说，这一乌托邦在现实中是不可能的，因为它只是一种幻象，用赫尔岑（Herzen）的话说，“那遥不可及的目标根本不是目标，而只是陷阱”^③。贝尔想做的不是终结乌托邦或任何关于未来的设想，而是要用一种经验的方法（它可将可能的未来具体化，并指出具体的到达路径、所需付出的具体成本以及谁来支付这一成本等）来替代对遥远未来的盲目信仰。用韦伯

① Bell, *The End of Ideology*, p. 397.

② Ibid., p. 404. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结》，465、464页。

③ Ibid., p. 407. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结》，468页。

的话来说，贝尔想用一种旨在寻求调和其目标的实用主义的“责任伦理”来替换无法折中的原则性的“良知伦理”^①。贝尔没有认识到的是，他的实用主义方法和他的责任伦理也掩盖了一种信仰，这或许不是关于未来的信仰，而是对现状的信仰，它具有和其他意识形态一样的教条性。贝尔的意识形态终结也是激进变革社会的可能性的终结。

的确，贝尔后来似乎提升了他的理论，从而使得他甚至可以谈及意识形态的持久性。例如，在把清教主义视为一种意识形态时，他指出：

意识形态不仅要反映基本现实，或为之提供合法依据。它一旦形成，就开始有自己的生命。真正强大的意识形态会给人的想象展开一片新的生活视野；它一旦被明确地阐述出来，就会作为伦理仓库被知识分子、神学家和道德家用来预见人类局部的可能性远景。它们不会像经济或旧技术那样消失。这些黑格尔所谓的“意识的要素”是可以更新的；在整个文明史上，它们可以不断地被人参照或重新组合。因此，大批学者、道德家和知识分子长期为之苦恼、焦虑或争辩、反复剖析或重述意识形态的内涵。这使得意识形态成为一种自为自在的力量。^②

这一新方法可能会使人相信贝尔已在根本上修订了他的意识形态观。但这却只是个假象，而不是事实。

实际上，正如贝尔自己所承认的，“有关‘意识形态终结’的分析并未假定一切社会矛盾均已结束，知识界因而可以摒弃对新思想的追求了……”同时我还提到，新的意识形态即将作为激进主义的思

^① Bell, *The End of Ideology*, pp. 279-280. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结》，311页。

^② Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann, London, 1976, nn 60-1. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，108页，北京，生活·读书·新知三联书店，1989。

想源泉而再度崛起，不过它将作为意识形态的第三世界”^①。换言之，贝尔从未打算否认意识形态的存在和持久性，他想否认的就是马克思主义的存在和持久性。他的观点是：19世纪的意识形态、特别是马克思主义，已经失去了其在20世纪的感召力，但不是说意识形态一般都已消亡了。这才是他的意识形态终结论的最片面之处（除了它还没有在实践中得到检验之外）。

阿尔都塞则以另外一个极端提出意识形态是所有社会的必要成分，包括在未来的无阶级社会中。在他看来：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（并非其某种历史形式）总有一天会被科学所代替，并从世界上消失得无影无踪……历史唯物主义不能设想共产主义社会可以没有意识形态。^②

但阿尔都塞的意识形态观不同于马克思和贝尔。意识形态似乎是独立于每一个社会的，因为它的功能是黏合社会的“水泥”，并教会人们如何应对生存环境；意识形态具有必然性，因为它通过调节人们在生活中的角色扮演而起到了凝聚社会的作用。没有意识形态的社会是无法存续的。因此，对阿尔都塞来说，意识形态既非某种拥有固定社会目标（如贝尔的看法）的系统的思想体系，也非是对社会矛盾的必然反映（如马克思的看法），而是一个表达系统，一个把人类个体构建和改造成具体社会的主体的系统。所以在阿尔都塞这里，意识形态是所有社会的一个功能性要件，意识形态也因此不会终结。尽管带有功能主义的色彩（马克思主义

^① Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann, London, 1976, p. 42. 也参见 [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，88页注⑤。

^② L. Althusser, *For Marx*, New Left Books, London, 1977, p. 232. 也参见 [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，228页。

理论传统与这种功能主义相去甚远)，但阿尔都塞还是努力保持一种否定性的意识形态观，即他认为意识形态的表达是扭曲的。这一扭曲具有社会必然性，因为社会总体具有模糊性，或如他所说的，“社会结构的不透明性使得对于关于世界的表达必然是神秘化的，这是社会团结的需要”^①。他以这种方式将一种功能主义的必要性与一种否定性的意识形态概念合并在一起，其结果就是意识形态的扭曲永远不会消失，即便社会矛盾消失了亦是如此。阿尔都塞的看法因此是与贝尔相反的。在贝尔看来，意识形态已经丧失了其重要性；而对于阿尔都塞来说，意识形态是所有社会的永恒的、必要的存在。显然，他们所讨论的意识形态概念是完全不同的。无论如何阿尔都塞的立场似乎都可更加轻松地用来作为对贝尔式的指责（即贝尔指责马克思主义建立在一个认为革命理性会永远存在的教条基础之上）的一个马克思主义式的回应，因为在阿尔都塞的理论看来，贝尔所指责的马克思主义的信念正是一种与马克思主义无关的观点。但我却认为，阿尔都塞的马克思主义也与马克思原初的立场没有多大关系。^②

六、社会主义和意识形态终结

由于马克思对意识形态概念的界定是在一定的社会矛盾关系框架中来进行的，所以无疑对矛盾的实践克服包含着意识形态的终结。无阶级社会（马克思所预测的建立在一共主义生产方式基础之上的社会）必然是意识形态终结的先决条件。我已指出（同施密特），马克思的乌托邦是否定性的，因为他拒绝为这样一个社会提供全景描述。马克思避免武断地构建一个强加给现实的理想模型（就像以前的社会主义者的乌托邦构想那样）。无论如何，正如施密特也指出的，与这一问题相关的论述在马克思的著述中并不多见，其所

^① L. Althusser, *La Filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1970, p. 55.

^② 有关对阿尔都塞意识形态理论的批判请参见本书第三章和我的另外一本相关专著《意识形态概念》一书的第五章（Larrain, *The Concept of Ideology*, ch. 5）。

贯穿的一个基本线索就是：“人的本质的所有方面的解放”，或与此类似的，自由王国的确立等。^① 几乎都没有提到意识形态的终结对这一自由王国确立的贡献，如将人类从由先前的矛盾关系所造成的具体的扭曲中解放出来等。

除了马克思不愿为自由王国提供具体化的内容这一事实之外，他的这一思想本身也经历了一个明显的演化过程。早期马克思认为共产主义是必然性发展的总体的和最终的阶段。如他所指出的：

“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。”^② 在《德意志意识形态》中，马克思甚至认为分工本身也会被废除。^③

后来，在《资本论》中，马克思认识到必然与自由之冲突的总体的和最终的解决是不可能的：自由的发展只能以必然性为基础，因此它永远都不会是总体的。如他说的：

这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王

^① Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 142.

^② K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in *Early Writings*, Penguin, Harmondsworth, 1975, p. 348. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，120页。

^③ Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 93.

国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件^①。

这一论述比在《1844年经济学哲学手稿》中的相关论述要谨慎得多，因为它意识到必然性在自由王国也不会消失。此外，如施密特所指出的，在《资本论》中，分工的完全废除似乎也不再乐观了，马克思换了一个说法，即“旧的分工的废除”^②。

有论者暗地里把必然王国等同于矛盾领域，特别是葛兰西。如果这是要揭示（如马克思所做的）必然王国是不可能自由王国被全部废黜的，那紧随其后的就是：矛盾不可能完全解决，因此意识形态也不会消失。然而这却与以下的这一观点（如葛兰西的）不一致，这一观点就是认为“在‘自由’王国中，思想和观念不再会从矛盾的领地中、从斗争的必然性中产生出来”^③。不过葛兰西（与马克思不同）又认为必然和自由是彼此排斥的。似乎更现实的做法是认为必然将在自由的基础上继续存在。但无须将必然等同于矛盾。前者是后者的不可或缺的条件，但却不是充分条件。必然本身之中并不包含矛盾，矛盾既可在阶级社会中发现，也可在自由生产者联合体（即自由生产者联合起来理性地调节他们与自然之间的关系以及他们彼此之间的关系，因而他们之间没有对抗）中发现。因此，即便必然性在自由王国继续存在，只要矛盾不复存在，意识形态也会消失。

除了关于自由王国的思想存在着上述演变之外，马克思也认识到解放过程中的一些必然性要素。首先，马克思认为：“‘解放’是

① Marx, *Capital*, vol. III, p. 820。也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第25卷，926~927页。

② Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 149。

③ Gramsci, *Selections from the "Prison Notebooks"*, p. 405。也参见[意]葛兰西：《狱中札记》，319页。

一种历史活动，而不是思想活动”^①，“只有在实际运动中，在革命中才有可能实现”，这就隐含着意识形态歪曲对工人阶级政治的削弱，因为（如马克思所揭示的）革命的必然性“不仅是因为没有任何其他的办法能推翻统治阶级，而且还因为推翻统治阶级的那个阶级，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能建立社会的新基础”^②。

其次，尽管无产阶级必然要通过革命“团结成为阶级”并“成为统治阶级”，但这一活动的目的是为了从根本上消灭“阶级对立存在的条件”，并进而废除“一切阶级”，包括“它自己这个阶级的统治”^③。这就是为什么马克思会说“工人阶级解放的条件就是要消灭一切阶级”^④。

再次，只要国家与阶级压迫的需求联系在一起，阶级差别的消除必然要求“公众的权力……失去自己的政治性质”^⑤。最后，共产主义必须推翻“一切旧的生产和交往的关系的基础”^⑥，以便自由联合起来的生产者可以自行控制社会和自然。显然，所有这些要素都不是一蹴而就的结果。这就是为什么马克思提出“在资本主义社会和共产主义社会之间，有一个从前者变为后者的革命转变时期。同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期，这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政”^⑦。

① Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 61. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，368页。

② Ibid., p. 95. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，78页。

③ Marx and Engels, *Manifesto of the Communist Party*, p. 53. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，491页。

④ Marx, *The Poverty of Philosophy*, p. 161. See also *The Holy Family*, p. 43. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，197页。

⑤ Marx and Engels, *Manifesto of the Communist Party*, p. 53. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，491页。

⑥ Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 86. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，79页。

⑦ K. Marx, “Critique of the Gotha Programme”, in *Selected Works*, p. 327. 也参见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第19卷，31页。

在评价任何有关矛盾已解决或是意识形态已终结的论调时，记住这些要素是十分重要的。因为它直接与如下这一问题相关，即是否历史上的社会主义社会所采取的正是与这一论调相一致的立场？至少斯大林《1936年苏维埃宪法》的立场明显与这一论调部分相关。该宪法宣称在俄罗斯阶级斗争已终结。根据这一文件，依然存在阶级差别，但它们之间却不存在冲突，因为生产手段和生产过程是由“社会主义国家”所控制的，而且，如代表官方的库西宁（Kuusinen）所指出的，“既然他们都与同一类型的社会所有制联系在一起，既然他们都参见的是同一种社会生产过程，那么所有人都应该是平等的，他们之间的关系也应该是同志式的合作和互助关系”^①。所以一种“社会主义生产方式”或一种“社会主义社会”据称已在1936年建成了，在“社会主义国家”的指导下，它不再存在阶级压迫，因为这个“国家是属于人民的”。因此，“从资本主义到社会主义的过渡”，用斯大林的话来说就是无产阶级专政的阶段，已完成了。^②

斯大林模式是在一种肯定性意义上使用意识形态概念的，它把“马克思—列宁主义”视为苏维埃国家的官方意识形态。在这个意义上，意识形态终结论就不存在了。可如果把意识形态视为一种源自于并掩盖了矛盾的歪曲，斯大林模式的逻辑就意味着：这一意义上的意识形态在苏维埃社会不复存在了，因为至少从1936年以后矛盾已消失了（伴随着对无产阶级专政的废除）。如果苏维埃官方教义并不涵盖社会主义社会中的意识形态终结论，那这也不是因为它把社会主义视为矛盾过渡阶段，即阶级斗争持续存在的阶段，而只是因为它秉承的是一种肯定性的意识形态概念。尽管不能反对苏联马克思主义没有提出的主张（意识形态终结论），但也可以监视以这一主

^① O. Kuusinen (ed.), *Fundamental Problems of Marxism-Leninism*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1961, p. 695. 也参见 [苏] 库西宁：《马克思列宁主义原理》，北京，生活·读书·新知三联书店，1960。

^② 有关苏联官方对社会主义的教条式理解，参见 D. Lane, *The Socialist Industrial State*, Allen & Unwin, London, 1976。

张为基础的体现在其教义中的相关思想。这很有用,因为借此我们可以进一步探索意识形态终结的意义和条件。我认为,通过断言对抗已经在苏联社会中消失,斯大林主义不仅在客观上为其意识形态歪曲结论提供了一个基础,而且陷入了否认该社会中存在矛盾的意识形态陷阱。

斯大林式的社会主义观与马克思恩格斯所描绘的社会主义观非常不同。事实上那个也可以认为它也与列宁的社会主义观之间存在着根本性差异。^①对马克思恩格斯和列宁来说,从资本主义向社会主义的过渡要求无产阶级专政或社会主义阶段;而斯大林却提出了两个中间阶段:其一,“向社会主义的过渡”阶段或无产阶级专政(从1917年到1936年)。其二(自1936年以后),社会主义国家指导下的“社会主义生产方式”阶段。共产主义据此就是第三个阶段了。这就意味着,对于斯大林来说,在社会主义阶段存在着阶级但没有阶级斗争,也存在着国家但不是压迫性的国家。这一看法存在的问题是:在马克思主义内部,将阶级的存在与阶级斗争分裂开来,或是将国家与阶级压迫分离开来,是没有意义的。在马克思恩格斯和列宁那里,社会主义过渡正是这样一个时期,即此时的国家将作为工人阶级统治权力的表达而存在。他们从来没有设想什么“社会主义生产方式”阶段或是“向社会主义的过渡”阶段,而是提出了向共产主义生产方式的过渡时期,这一过渡时期他们称之为社会主义,在这个时期矛盾、阶级统治和国家压迫依然存在。

想要充分而明确地了解社会主义过渡问题,当然存在着很多有待解决的困难。例如,如何理解一个没有生产资料私人所有制的阶级体系?关于社会主义的各种讨论已超出本书的论述范围。在这里只需说明的是,在社会主义中也存在资本主义的剥削形式,这在理论上是可能的,因为生产资料私人所有制在司法层面的消失,未必

^① E. Balibar, *On the Dictatorship of the Proletariat*, New Left Books, London, 1977.

包含着经济所有制形式的变革。^① 若此，社会主义作为资本主义向共产主义的过渡阶段，必然还涉及阶级斗争的存在。正如巴里巴尔所指出的，具有讽刺意味的是斯大林在“农业集体化后几年”就宣布阶级斗争已消失，而且最重要的是，“就在此时开始了一场全国性的运动，其间所发动的所有阶级斗争中（我们现在知道这是一场血腥的大规模镇压活动），著名的‘莫斯科审判’不过是其中一个明显的案例”^②。这说明，声称社会主义社会已解决了所有矛盾的说法明显是意识形态的——在否定的意义上，它实际上不过是力图掩盖矛盾的存在罢了。

因此，意识形态的终结只能在自由王国（共产主义社会）中实现，而不是在社会主义社会实现。^③ 海克拉米特（Hinkelammert）指出，自由王国应该被理解为一种有限的概念（作为一种反事实）、一种只能不断接近但却永远无法到达的理想社会。^④ 据此，社会主义或可以自由人联合体（马克思称之为共产主义社会）为导向，但却永远无法彻底实现。这种说法可能是对的，也有可能是错的。但即便是对的，没有意识形态的无阶级社会观也在其中发挥着十分重要的作用。它就像一个不间断的提醒，告诉我们为自由而战的阶级斗争必须继续下去；也提醒我们，所有试图声称矛盾已在社会主义社会被取消的论断本身就是意识形态的。所以，意识形态批判不仅在资本主义社会具有必要性，也同样在社会主义社会具有必要性。

^① 有关社会主义财产关系中的法律和经济问题的讨论，请参见 C. Bettelheim, *Economic Calculation and Forms of Property*, Routledge & Kegan Paul, London, 1976.

^② Balibar, *On the Dictatorship of the Proletariat*, p. 50.

^③ 这一陈述仍局限于意识形态的否定性内涵。当然可以提出这样的假设，即认为肯定意义上的意识形态（如作为“马克思列宁主义”的意识形态）在苏联社会已不再具有号召力。这就是贝尔的提法，这是他的意识形态在西方的终结论中的一个延伸。他所提出的与此相同的论点还包括：马克思列宁主义意识形态“已丧失其全部凝聚力、甚至说服力”，不再足以作为社会主义社会的理论（The “End of Ideology” in the Soviet Union?, in M. M. Drachkovitch (ed.), *Marxist Ideology in the Contemporary World*, Praeger, New York, 1966）。在我看来，贝尔的论点或有其正确的成分，特别是就其对苏联和东欧社会的分析来看，但借此认为马克思主义丧失了其在社会主义社会的说服力，那就大错特错了。

^④ F. Hinkelammert, *Ideologías del Desarrollo Dialectica de la Historia*, Editorial Nueva Universidad, Santiago, 1970, pp. 288-293.

索引

A

阿尔都塞 4, 5, 13, 14, 96—108, 110—

112, 114, 130, 173, 174, 185, 191,

197—202, 206, 222, 247, 248

埃彻维拉 5, 12, 29, 36, 166

埃尔斯特 153—155

艾里斯 103

B

巴里巴尔 197, 254

霸权 84, 86—89, 91, 179, 219

拜物教 3, 192

保罗·巴特 56

贝克 52

被赋予的 23, 74, 116, 131

本身 2, 3, 8—10, 12, 16, 17, 19, 20,

24—26, 30, 32, 33, 35, 36, 40, 44,

47, 50, 54, 59, 60, 65, 66, 69, 71, 75,

76, 78, 82—85, 88—90, 93—96,

103, 104, 106, 107, 111—115, 121,

122, 124, 125, 129, 131, 135, 136,

138, 139, 142—145, 149, 151, 156—

160, 164, 167, 169, 171, 172, 174,

178, 179, 181, 188—190, 198, 201—

203, 205, 208, 210, 212, 215—218,

221—223, 227, 230, 233, 234, 242,

243, 249, 250, 254

本雅明 213

本质 2, 4, 7, 8, 16, 29—33, 50, 60, 66,

70, 78, 83, 106, 107, 123—125,

135—137, 139, 141—144, 146, 149,

151—154, 156, 163, 166, 167, 170,

173, 180—182, 200—202, 204, 206,

221, 229, 234, 249

必然王国 239, 249, 250

边沁 34, 35, 179

辩证法 150, 151, 198

表达 2, 18, 20—22, 24—27, 31, 37,

38, 47, 59, 67, 68, 70—72, 75, 81,

87—89, 93, 95, 99, 101, 106, 108,

125, 128, 130, 133, 134, 172, 175,

176, 179—182, 188, 192, 200—202,

205, 214, 216, 217, 221—223, 228,

231, 239, 247, 248, 253

表象 6, 7, 29—37, 41, 53, 81, 85, 103,

134, 135, 138—142, 172, 173, 189,

192, 229, 233, 243

剥削 29, 32, 33, 95, 97, 141, 163, 168,

174, 177, 182, 243, 253

伯恩施坦 59, 65—67, 72, 76, 125

布洛赫 52,240

C

常识 89,90,93,213

冲突 18,24,25,39,45,46,67,122,
146,152,153,156,160,162,164,
165,170,172—174,177,179—183,
187,231,249,252

D

达尔文主义 57,60

大众民主 130—132,181

丹尼尔·贝尔 221,243—246

颠倒 6—9,11,12,14—16,20,24,
30—33,36,41,43,50,51,60,95,
98,123,134—145,150—152,231,
243

斗争 1,2,9,10,24,40,43,46,47,57,
58,60,62,64,66—69,71—73,75,
77,78,81,82,84,86,88,95,105,
114,118,119,130,132,144,146,
153,158,160,172—183,196,198,
199,202—204,211,213,214,217,
218,223—225,239,243,249,250,
252—254

杜林 49,50,52,56,148,149,185

对抗的 21,40,42,130,159,163

对立性 40,166

多布 176,177,181

多元决定 97,99,176,181,182,200—
202,218

E

俄罗斯 252

恩格斯 11—16,21,37,45—58,61,
76,77,83,105,107,108,112,120,
122,125,127—129,138,148—150,
161,170,175,177,179,184—186,
198—202,253

F

法国唯物主义 1

法兰克福学派 183

法西斯主义 130—132

非对抗性的 161,164

费尔巴哈 5,6,8—13,15,19,20,37,
49,50,55,57,106,108,110,111,
153,205,233

分工 17,18,20,24,94,122,211,232,
249,250

弗洛伊德 117

J

伽利略 152,153

G

高德烈 102,104,165,166,170

戈德曼 11,12

哥白尼 152

革命 2,10,18,23,26—28,30,33,37,
47,50,54,58,59,64,67,70,71,73,
74,83,84,87,102,105,106,118,

150, 163, 173, 179, 193, 211, 213,
 214, 217, 221, 223, 224, 230, 231,
 235, 242, 244, 248, 251
 葛兰西 45, 46, 55, 84—93, 97, 129,
 131, 217, 231, 238, 239, 250
 工会 79
 公共领域 194
 功能主义 42, 100, 196, 247, 248
 共产主义 40, 44, 122, 123, 247—249,
 251, 253, 254
 共识 87, 115—119, 164, 236, 237
 共同利益 22, 23, 180
 观念的上层建筑 185, 188, 194
 国家 6—9, 11, 16, 24, 29, 37, 41, 50—
 52, 65, 67, 75, 78, 81, 88, 89, 92,
 137, 143, 164, 177, 179, 182, 185,
 191—193, 195, 209, 213, 234, 251—
 253
 国家机器 92, 100
H
 哈贝马斯 113—119, 194, 236, 237
 哈克 52
 哈齐尼可拉 216
 海克拉米特 254
 赫尔岑 245
 赫尔德 117, 118, 238
 赫斯特 102, 103, 108, 110, 111, 201,
 202, 204—210
 黑格尔 3, 5—8, 16, 29, 41, 50, 52, 53,
 55, 119, 134—139, 142—145, 148—

150, 154, 161, 162, 200, 228, 232,
 233, 241, 244, 246
 黑格尔式 8, 16, 30, 134, 138, 139,
 149, 152, 154, 201, 234, 245
J
 机会主义 81, 199
 机械论 83, 198
 机械唯物主义 14
 基础 1, 2, 8, 10, 11, 13, 24, 25, 27, 32,
 35—39, 43, 44, 46, 50, 52, 53, 56,
 58, 61, 62, 64, 65, 67, 73, 76, 82, 92,
 96, 112—115, 118, 122—124, 131,
 141, 145, 147, 150, 155, 162, 163,
 168, 169, 171, 172, 174, 177, 179,
 184, 185, 187, 189—191, 194—196,
 198, 201, 202, 204, 208—211, 221—
 224, 226, 227, 229, 230, 235, 236,
 242, 243, 248—251, 253
 吉登斯 118, 162, 170, 172, 179
 价值 31—38, 47, 59, 84, 87, 125, 131,
 140, 141, 154, 158, 164, 165, 168,
 169, 171—174, 189, 216, 242, 243
 假象 25, 32, 143, 178, 246
 交换 30, 34—38, 113, 122, 141, 165,
 168, 169, 172—174, 179, 242, 243
 交往 13, 19, 20, 37, 92, 109—111,
 113, 115—119, 185, 236, 237, 242,
 251
 交往互动 114
 教条主义 119, 120, 124, 205—207,

225, 226, 228, 230
 阶级 1, 2, 7, 8, 10, 17—19, 21—30, 32, 33, 35, 37—43, 45—48, 51, 54, 55, 57, 59, 62—65, 67—84, 86—91, 93—95, 97—100, 105—107, 113—115, 117—119, 123—125, 130—133, 144—146, 155, 162, 163, 165, 172—185, 187, 189, 191, 193, 196, 202—204, 209—211, 213—215, 217—227, 235, 237—239, 241—243, 245, 247, 248, 250—254
 结构主义 28, 32, 78, 82, 96, 101, 104, 191, 197, 198
 结构主义与马克思主义 221
 经济结构 30, 56, 61, 63, 187, 190, 191, 195, 202, 203
 经济因素 57, 61, 63, 64, 191, 198, 199
 净化 92
 竞争 30—32, 164, 185, 193, 212, 219, 238
 决定论 52, 53, 56, 57, 61, 105, 106, 202, 209
 决定性 1, 8, 20, 43, 48, 50, 52, 53, 57, 60, 71, 72, 77, 83, 104, 120—122, 167, 176, 184, 191, 196—202, 208—211, 214, 216, 218, 223, 225—227
 K
 考茨基 55—60, 64, 65, 67—69, 184
 科莱蒂 5, 6, 148, 151—153, 156, 158, 168

科学 4, 5, 12, 20, 24, 28, 33, 34, 39, 43, 46, 49, 57, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 71—74, 79, 85, 90, 93, 98—102, 104—106, 114, 120, 123—125, 146, 175, 186—189, 194, 195, 206, 215, 221—230, 234, 239, 242, 247
 科学实践 98
 可能性 23, 32, 33, 39, 43, 53, 70, 79, 84, 112, 139, 142, 146, 147, 149, 154, 160, 173, 174, 200, 201, 216, 228, 236, 242, 244, 246
 克罗齐 86
 客体化 8, 110
 控制 17, 18, 22, 23, 25, 26, 30, 33, 37, 38, 60, 79—82, 88, 95, 107, 136, 137, 144, 150, 154, 161, 178, 193, 197—199, 213, 219, 220, 234, 235, 249, 251, 252
 库西宁 252
 L
 拉布里奥拉 55, 56, 59—61, 63, 64
 拉克劳 102, 130—133, 181, 182, 218—220
 拉维斯通 39, 215, 224
 莱布尼茨 200
 朗希耶 106
 理论实践 222
 理想言谈情境 116
 理智 83
 历史唯物主义 5, 11, 16, 18, 52, 55—

61,72,74,75,89,239,247
 历史阵营 87,88
 利益 1,22—27,29,32,34,42,59,61,
 64,65,67—73,75,76,78,87,93—
 95,114—116,118,119,124,161,
 177—181,183,191,203,204,215,
 219,221,222,236,237
 列斐伏尔 29
 列宁 55,64,66—74,76,78—84,90,
 92,93,96,97,99,105,129—131,
 149,151,161,190,222,252—254
 垄断 66,164,177,192,193
 卢卡奇 55,73—84,86,87,89—93,
 101,129—131,236,237
 路德运动 40
 罗斯·兰蒂 212,230—232,234,235,
 238,239
 逻辑的 97,145,147,151—153,158
 洛伊坎 163,165,167
M
 马尔库塞 114
 麦克唐纳 75
 曼海姆 120,193,225,226,235
 毛泽东 161—163,165
 矛盾 2,7—9,11,13,16,18,19,21,
 23—30,32,34,38—44,46,49,67—
 70,72,75—77,86,88,89,91,94,
 95,99,105,106,117—120,125,
 126,131—134,142—177,179—
 183,188—190,201,205,207,208,

214,215,222—226,229,231,234,
 235,238,239,243—250,252—254
 梅林 51,52,55—58,60,64,65,77,
 112,128
 民间传说 89—91
 民族主义 130,131,218
 墨菲 102,103
N
 扭曲 41,111,116—120,123,126,
 132,139,140,187,232,243,248,
 249
P
 培根 59,60
 佩里·安德森 45,66,67,73,92
 批判理论 117
 偏见 2,59—61,228
 普遍语用学 115
 普兰查斯 78—80,88,102,197
 普列汉诺夫 45,55,56,61—65,67,
 68,70,71,148—150,184
 普鲁士国家 7,143
Q
 启蒙 59,100
 潜能 163,177
 清教主义 246
 权力 21,89,130—132,170,171,179,
 182,193—195,213,236,240,251,
 253

R

人道主义 104—107, 249

认识论断裂 4, 5, 98

日丹诺夫斯基 148

融合 163, 173, 174

S

塞弗 163

塞林格 76, 119—124, 127, 226

沙夫 166, 221

商品 3, 5, 30, 31, 33—35, 38, 79, 83,

161, 165, 168, 169, 171—174, 176,

179, 192, 211—213

上层建筑 43, 45, 46, 52, 53, 56—58,

61, 62, 68, 84, 85, 88, 92, 118, 121,

184—202, 204

社会 1, 2, 5, 7—9, 11, 13, 14, 16—18,

20—28, 30, 32, 33, 35, 37, 38, 40,

43—49, 51, 56—61, 63—65, 67—

72, 79, 81—83, 85—95, 97—118,

120—123, 125, 130—132, 136—

138, 141, 143—146, 149—151,

153—159, 161—177, 180—182,

184—199, 201—204, 209—217,

221—227, 229—244, 246—254

社会关系 1, 5, 17, 18, 20, 21, 23, 29,

32—34, 37, 41, 64, 68, 106, 107,

141, 144, 150, 168, 173, 187, 192,

203, 209, 241, 243

社会主义者 40, 248

生产方式 1—3, 5, 12, 35—37, 58,

140—142, 149, 151, 157, 160, 162,

164—167, 169—171, 173—177,

179, 181, 182, 191, 192, 194, 201,

202, 212, 219, 248, 252, 253

生产关系 12, 13, 17, 18, 22, 29, 33,

36, 38, 98, 104, 105, 136, 159, 165—

168, 170, 181, 190, 194, 201, 203,

205, 208—211, 235

生产力 18, 38, 104, 136, 144, 145,

165—168, 170, 194, 201, 209, 210,

215, 223, 237

剩余价值 31, 32, 35, 47, 125, 154,

171—174, 189, 243

剩余劳动 31

施蒂纳 25

实践 5, 6, 8—10, 15—21, 24—26,

28—30, 33, 34, 38, 44, 60, 61, 64,

68, 72, 82—84, 89, 90, 93, 101,

103—105, 107—109, 111, 115, 116,

122, 132, 133, 136, 138, 143—145,

153, 158, 159, 175, 180, 183, 186,

192, 193, 195—197, 201, 202, 204,

206, 207, 209—214, 216—219,

222—225, 230—241, 243, 247, 248

世界观 9, 54, 72, 79, 86, 87, 89—91,

93, 94, 115, 184, 187, 216, 221, 225,

244, 245, 247

市民社会 7, 8, 11, 92, 143, 161, 213

私人利益 7, 34

思想的上层建筑 188—190, 193—195

思想界 177, 195

斯大林主义 253

苏维埃宪法 252

T

统治 18, 19, 21—27, 34, 41, 47, 51, 53, 63, 67, 68, 79, 80, 87, 88, 90—92, 95, 97—99, 114, 115, 118, 119, 129, 130, 132, 176, 179, 180, 189, 213, 214, 225, 242, 249, 251, 253

涂尔干 59, 60

托马斯·闵采尔 179

W

瓦格纳 105

危机 75, 81, 115, 116, 132, 147, 160, 166, 167, 170, 172—175, 182, 217, 236, 237

韦伯 80, 82, 245

唯心主义 10, 11, 14, 15, 19, 51, 52, 57, 61, 70, 71, 82, 83, 127, 143, 145, 155, 188, 190, 206, 211, 232, 233

乌托邦 40, 70, 81, 88, 175, 223, 226, 235, 239—242, 245, 248

无产阶级 10, 21, 23, 27, 47, 48, 58, 64, 65, 67—70, 72—75, 77, 78, 80—83, 88, 89, 91—95, 100, 107, 115, 128, 129, 132, 157, 165, 176, 177, 180, 185, 218, 223, 224, 226, 240, 251—253

物化 21, 81, 107, 139, 191, 192, 195

物质 5, 6, 9, 10, 12, 13, 15—22, 24—30, 32, 37, 40, 46, 49—52, 61, 65, 68, 87, 92, 101, 103, 104, 108—111, 118, 119, 135, 138, 143, 149, 150, 161, 168, 171, 180, 187, 189, 192, 194—196, 202, 204, 206, 210—214, 216, 224, 228, 229, 235, 242, 249

X

西尔蒙第 39, 224

相关论 2, 5, 18, 46, 47, 53, 62, 92, 106, 114, 122, 164, 188, 205, 250

形而上学 1, 19, 149, 150, 190, 241

修正主义 65, 66, 72, 73

暑假 43, 51, 75—78, 82, 93, 94, 101—104, 111—113, 117—121, 123, 128, 129, 137, 155, 222, 230—232, 234, 235

学生 172, 182, 183

Y

异化 2, 9, 21, 79, 82, 95, 136—140, 143—145, 151, 152, 154, 167, 230—232, 235, 249

意识 1—138, 140—143, 145—147, 150—156, 158, 159, 165, 171—173, 175—192, 194—197, 201—207, 209—232, 234—240, 242—254

因果 196, 198, 200—202, 204

庸俗唯物主义 108—111

语言 19, 32, 60, 103, 108—110, 113,

—115, 150, 195, 212, 217, 231, 236,

237, 252—254, 261, 264, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

语言分析 117, 150, 195, 212, 217, 231, 236,

原则 19—22, 24, 25, 29, 30, 34, 41,

48, 50, 89, 91, 97, 100, 113, 122,

131, 133, 142, 146—150, 156, 161,

162, 179, 201, 202, 207, 211, 213,

218, 219, 227, 229, 230, 239, 240,

243, 246

Z

再生产 16—18, 21, 22, 26, 30—32,

42, 81, 97, 102, 106, 107, 140, 141,

157, 162, 171, 180—182, 211—213,

216

召唤 98—100, 102, 103, 130, 131, 181

真理 28, 57, 72, 78, 94, 120, 135, 158,

206, 221, 223, 228—234, 236, 241,

244

正式的 11, 14, 112, 125

旨趣 12, 114, 118

中世纪 7, 36—38, 54, 176, 192, 196,

211, 212

种族 172, 182, 183, 209

主导 1, 22, 23, 26, 38, 51, 63, 73, 79—

81, 87, 88, 161, 163, 201, 235, 243

资产阶级 1, 2, 7, 8, 23, 27—30, 35,

37—41, 47, 48, 54, 69, 70, 72—82,

87, 93, 94, 99, 100, 106, 114, 124,

131, 155, 163, 165, 173, 175—178,

180, 181, 185, 189, 211, 213, 214,

218—220, 224, 226, 227, 235, 241,

242

自发的 17, 31, 59, 69, 70, 72, 79, 81,

100, 131

自然科学 20, 39, 46, 57, 187, 215, 229

自由国家 37

自由王国 239, 242, 249, 250, 254

自由主义 130, 218—220

宗教 1—3, 6, 8, 9, 11, 16, 19, 37, 38,

41, 46, 51, 53, 54, 57—59, 72, 77,

86, 89, 90, 92, 106, 137, 138, 140,

143, 179, 187, 188, 244

最终决定 53, 198, 201—204, 208, 209

译后记

20世纪七八十年代以来，马克思的意识形态概念是英语世界马克思思想研究界^①的一个持续关注的话题——尽管期间也并非一直处于高潮，而是表现为一个起伏的变化曲线，如20世纪80年代末至90年代初的低迷期，其背后的时代背景当然也是众所周知的“苏东剧变”。这不禁让人联想起在20世纪二三十年代兴起的西方马克思主义思潮（它无疑是当今英语世界马克思思想研究界的具有“老师”性质的思想资源和研究对象——尽管这一研究理所当然地包含着理论批判的张力）中，马克思的意识形态概念也是一个不容忽视的研究领域，且它的问题式也同样与苏联官方马克思主义传统对马克思意识形态概念的解读不无关系。两次历史性“遭遇”或可得出这样的结论：马克思的意识形态概念一直与关于“社会主义”以及与其相对的“资本主义”主题密切相关，而其进一步地展开又总是关涉人类社会变迁和历史演化这一核心问题。因此，英语世界的马克思思想研究者总是倾向于将“历史唯物主义”说成是“社会和历史理论”也就不足为奇了。至于意识形态概念，正如马克思的所有其他重要概念一样，总是在这样的复杂框架中不断地被“当代性”地建构和重构（其基本理论方法就是思想阐释和话语链接）。正是在这个意义上，我们今天依然有必要强调：在历史唯物主义的框架下来阐释马克思意识形态概念。

非常巧合的是，本书（《马克思主义与意识形态》）的翻译工作

^① 这里所说的“英语世界的马克思思想研究”包括：以历史和文化研究见长、并以伯明翰文化研究中心和《新左派评论》为主阵地的英国马克思主义；以经济和哲学、特别是辩证法研究见长的美国马克思主义；以及来自加拿大、澳大利亚和其他国家用英语写作的相关论者的“马克思主义话语”贡献。

正是译者在美国加州大学洛杉矶分校（UCLA）“社会和历史理论比较研究中心”访学期间完成的，也因此借“近水楼台”之便利，与该中心主任、美国马克思主义政治经济学研究知名学者罗伯特·布伦纳以及中心副主任、英国著名马克思主义学者佩里·安德森就相关主题进行了有趣而富有启发的探讨，我首先要感谢罗伯特，因为是他为我提供了办公室和相关图书资料，使我有了一个较为便利的翻译环境，当然他从“社会财产关系”视角出发的对马克思关于社会过渡（主要是从封建社会向资本主义社会的过渡）问题以及当代资本主义发展的“社会和历史”式探讨（这主要体现在他的著作《全球动荡经济学》以及他在 UCLA 开设的以马克思《资本论》第一卷为教材的选修课“马克思主义历史与理论”之中），为我理解本书作者所说的英语世界把“历史唯物主义”解读成了“社会和历史理论”提供了活教材。与温和的罗伯特相比，佩里则显得害羞和保守得多，尽管他在谈及当今世界各国的马克思主义研究现状时也会激动地进行点评并毫不掩饰地发表自己多少有点偏激的见解。正是佩里在交谈中对英国马克思主义历史与当代的系统介绍，让我对本书作者（作为伯明翰文化中心的第三任主任）的相关研究背景有了更直观的认识。当然，同在 UCLA 工作的美国当代法兰克福学派（特别是马尔库塞）研究知名学者、同时也是后现代思潮评论人道格拉斯·凯尔纳则给我图绘了当今美国马克思主义研究现状，特别是马克思意识形态概念的最新研究成果。所以我也要感谢这位总是喜欢戴着他所说的“毛（泽东）式帽子”、总喜欢在 UCLA 的教授餐厅请我喝下午茶的教授。

或许，我最要感谢的是本书的作者，因为他不仅提供了本书的免费中文版权（这对于纯学术著作的顺利出版来说至关重要），而且还主动为本书中文版准备了序言，我们可以不同意他在本书中所提出的观点（是否同意以及同意的程度，相信读者读完后会有自己的判断），但其在本书中所呈现的理论贡献却无疑可视为一家之言。至于它是否有攻玉之势，自不敢信口，然至少可为我们管窥 20 世纪 80

年代以来英语世界马克思意识形态概念解读史（特别是英国学派的解释风格）提供了一个参考样本。此外，还要郑重感谢汤姆·米特斯，感谢他给我提供了太多从生活到学术的热情帮助（如相关资料的查找、借阅、拷贝等），正是在汤姆的帮助下，我得以和弗雷德里克·詹姆逊以电子邮件的方式交流，并了解到詹姆逊最新的有关意识形态概念的研究动向。同时感谢德国勃兰登堡科学院 MEGA2 学术团队的安吉妮娜·罗斯，感谢她在百忙之中为我从科学院的资料室找来关于马克思意识形态概念研究的德文文献资料，并自己动手制作成电子版发给我，这些资料对我帮助很大。可以说，在提供相关（即与马克思意识形态理论研究相关）资料方面，我要感谢的国际同行还有很多，如 3 月份在纽约参加左翼论坛时，得益于加拿大马克思学者马塞洛·马斯托所组织的学术晚宴，我才从很多学界朋友那里得到了他们热情提供的相关书目和背景介绍。我相信，这些一定都已渗透在本书翻译工作的过程当中了，因为，正如大家所知，翻译本身必然是一种基于不同文化背景的“二次书写”。而这次书写的“参考文献”则得益于上述诸位学界同行的无私提供。如此，才让我有信心和勇气以“二次书写”的方式更加接近（或可曰“忠实”）于原作，谨以此与学界共飨，亦盼不吝指正。

张秀琴

2011年6月于洛杉矶