



A New Conception of Constructing a History of Marxist Cultural Theory

Lu Yang

Abstract: It is more than difficult to construct a history of Marxist cultural theory, for doing so one faces too many questions, and how to define a “Marxist cultural theory” is not the least formidable one among them. From its very beginning to a variety of contemporary “post-modern” cultural Marxism, its premise varies drastically according to different theoretical contexts. Furthermore, how could all the recent developments in Marxist theories guarantee their validity? In a degree, they may be rounded up into a collective whole only by a logic of Wittgenstein’s “family resemblance”, or Ernesto Laclau and Chantal Mouffe’s “articulation” theory. It is something utterly impossible if we instead choose to focus on questions such as what is true Marxism? What is non-Marxism or false Marxism? A realistic method, it seems, should probe into the probability of constructing a cultural Marxism based on text, if it is to be interpreted in a materialistic context. Even so, there are still problems: how to differentiate between authentic, non-authentic, and even anti-Marxist “cultural Marxism?” What are the criteria for the differentiation? Does the theory’s validity depend solely on their historical backgrounds or the endorsement of Marx’s own writing? For reasons above, I am going to demonstrate the possibility of writing a history of Marxist cultural theory from six perspectives:

- A.Cultural thought of Marx and Engels.
- B.From the Second International to Leninism.
- C.The Rise of Cultural Marxism.
- D.Cultural Theories of Frankford School.
- E.Trajectories of Cultural Studies.
- F.Cultural Thoughts in Post-industrial Era.

Such a framing may prove to be a too extensive, grand yet vague narrative endeavor, especially the evaluation structure of numerous Western Marxist trends. However, it is almost universally true that the cultural thoughts of most leading figures in these trends more or less have connections with Marxism. The key point here then may be to decide upon a theory to support the framework. Theory is the other side of practice therefore always interpreted in specific historical context, no matter what a strategic advantageous position it displays. In conclusion, stripped of its historical texts and their synchronically-evolved contexts, the speaking of any theory will be but nonsense.

Keywords: Marx, Lenin; Cultural Marxism; Derrida; Baudrillard

Author: Lu Yang earned his BA from Anhui Normal University in 1982, MA from Jinan University in 1985, and PhD from Fudan University in 1990. From 1985 on, he taught respectively at Guangxi Normal University, Central China Normal University, and Nankai University. Now he is a professor of literature in Department of Chinese at Fudan University. His research field covers that of aesthetics, literary criticism and cultural studies. His works chiefly include *Derrida: The Dimension of Deconstruction*, *Aesthetics of Death*, *European Medieval Poetics*, *A Post-modern Interpretation of Text: Foucault and Derrida*, *Landscape of Post-modern Culture*, and *Introduction of Cultural Studies(ed.) etc.*

南
國
學
術
•
思
想
者
沙
龍
•

建構馬克思主義文化理論史的新設想

陸揚



[摘要] 建構馬克思主義文化理論史存在不少困難，其中最主要的在於如何界定“馬克思主義文化理論”。從當初的經典馬克思主義，到如今“後現代”語境中各家各派的“文化馬克思主義”，其理論自備系統各具特色，似乎唯有維特根斯坦的“家族相似”、拉克勞與墨菲的“連接”理論，方可串聯起來。若以判定其中何為真馬克思主義、何為非馬克思主義、何為假馬克思主義作為先決條件，勢必一籌莫展。但如果認可文本也是一種物質，立足於文本來構想馬克思主義文化理論的可能性，應是一種比較現實的態度。但即便人們願意認可德里達與馬克思主義的交往誠意，也很難想象，波德里亞這類天方夜譚式的擬像理論可以隸屬馬克思主義文化理論。故而問題是，建構一部馬克思主義的文化理論史，即便是回歸文本，又如何鑒別何為正統、何為非正統、何為離經叛道甚至反馬克思主義的“馬克思主義文化理論”？這當中的標準何在？其合法性是取決於在當下的歷史語境中作出判斷，還是回歸馬克思本人的著述就能解決所有問題？有鑑於此，書寫一部馬克思主義文化理論史，可以考慮從以下六個板塊入手鋪陳敘述：（一）馬克思、恩格斯的文化思想；（二）從第二國際到列寧主義；（三）西方馬克思主義的興起；（四）法蘭克福學派的文化思想；（五）文化研究的軌跡；（六）後工業時代的文化思想。雖然，這個架構同樣存在着過於寬泛、界限不清的困頓；特別是西方馬克思主義以降，各路理論大軍與馬克思主義究竟有着多少是非非，也言人人殊。但毫無疑問的是，這些人物的文化思想，無不與馬克思主義有着這樣那樣各不相同的淵源關係。問題的關鍵或在於，用什麼理論來進行構架。理論固然高屋建瓴，然而永遠要與實踐相互依存，永遠是在歷史的語境中得到闡釋。言說任何一種理論，離開歷史文本，以及文本與時俱進的現實語境，祇能是無稽空談。

[關鍵詞] 馬克思 列寧 文化馬克思主義 德里達 波德里亞

[作者簡介] 陸揚，1982年在安徽師範大學獲文學學士學位，1985年在暨南大學獲文學碩士學位，1990年在復旦大學獲文學博士學位，先後任教任職於廣西師範大學、華中師範大學、上海社會科學院、南開大學；現為復旦大學中文系教授、博士生導師；主要從事文化研究，代表性著作有《德里達：解構之維》《死亡美學》《歐洲中世紀詩學》《後現代性的文本闡釋：福柯與德里達》《後現代文化景觀》，以及《文化研究導論》等。

從語詞上說，“文化”一詞在中國早已出現，如《易傳》中的“觀乎人文，以化成天下”，劉向《說苑·指武》中的“文化不改，然後加誅”；但是從概念上推考，今人常用的“文化”一詞是外來語，因為中國傳統中的文飾文治也好，抑或教化也好，都不足以表徵“文化”這個概念進入近代以來日趨複雜的內涵和曲折歷史。將漢語中的“文化”作為與英語和法語“culture”、德語“Kultur”這一概念的對譯，其實後者的詞根是拉丁語“colere”，意指種植、培育、棲息；就像後來大多數精神層面的概念那樣，它最初所指主要是物質層面。明確這一點，對於探討建構“馬克思主義文化理論史”的可能性，恰恰是不容忽略，甚至是舉足輕重的。

一 如何界定馬克思主義文化理論

敍寫一部前人尚未著述的馬克思主義文化理論史，一直是當代不少研究者的願望，但由於困難重重，至今未見付梓。原因在於，如果從馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）、恩格斯（F. Engels, 1820—1895）的遠談不上系統的文化思想起步，圍繞經濟基礎／上層建築，以及意識形態批判這兩個文化理論的中心話題，一路伸展到當今“後工業”社會、“後現代”語境中以“法國理論”為代表的形形色色文化話語，可能遇到的第一個困難，便是這些念念不忘馬克思教導的高頭講章和實證批判，如何纔能分辨出：哪一些是真馬克思主義？哪一些是非馬克思主義？哪一些是假馬克思主義？哪一些是反馬克思主義？甚至，將它們一併歸納在“馬克思主義文化理論”這個標題之下，合法性何在？

這有點像當年德里達（J. Derrida, 1930—2004）出版《馬克思的幽靈》一鳴驚人，彷彿“斯芬克斯”（Sphinx）開言來籌畫第四國際，衆人瞠目結舌之餘，馬上就讓它變成衆矢之的。雖然有詹姆遜（Fredric Jameson）等人持寬容態度，認為情有可原，可是伊格爾頓（Terry Eagleton）獻上的是毫不留情的堅決批判。後來方方面面的反擊和斡旋，以及德里達本人的答辯，彙集到一部不算來得太遲的文集：《鬼魂分割》。但“幽靈”距離“鬼魂”，原本不過一步之遙；或者更確切地說，它們本是名異實同。所以，問題是，即便對安德森（Perry Anderson）、詹姆遜、伊格爾頓這些耳熟能詳的正統西方馬克思主義主流的名字，人們又能在多大程度上認可其文化思想是屬於“真正的馬克思主義”？

《鬼魂分割》的主編、美國批評家斯普林克（Michael Sprinker），在該書序言中認真解釋了解構主義與馬克思主義的關係（哪怕它們是有一丁點兒關係的話）。他指出，1993年，德里達《馬克思的幽靈》出版同年，在美國加州大學河濱分校召開了一個探討馬克思主義未來走向的研討會。這對於人們期待已久的德里達與馬克思主義的直接碰撞，總算是有了一個說法。但是，會議的標題“馬克思主義走向何處”（Whither Marxism?），與“枯萎中的馬克思主義”（wither Marxism）是同音異義，則不由得叫人聯想萬分。而1993年，事實上也是自1923年第二次德國革命失敗以來，馬克思主義最為冷寂的一年，故德里達實無必要在此等環境裏重彈他解構馬克思主義的老調。換言之，德里達怎麼能將他吹毛求疵無所不及對待柏拉圖（Πλάτων，前427—前347）、盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）、海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）的解構主義方法，一視同仁地用到馬克思的文本上去呢？對此，斯普林克試圖為德里達解圍。他說：

這本文集裏的論者們，對於究竟是該讚揚還是譴責（或者某些情況下乾脆不屑一顧）德里達處理馬克思文本的方式，以及更廣泛意義上的馬克思主義，是多有分歧的。考慮到大部分撰稿人的政治立場，譴責佔據了主導地位，是可以想見的。因為，這一點都不奇怪，在解構主義／馬克思主義的分界線上，他們傾向於站在馬克思主義一邊。當然，這也是德里達的論證挑戰這個二元對立的主要顧忌之一，這在《馬克思的幽靈》中有言為證：“解構主義從來就無意，也沒有興趣，至少在我看來，將自己標榜為一種極端立場，亦即某種馬克思主義

傳統中的，某種馬克思主義精神中的極端……而是受惠於被它極端化的對象自身的那一種極端。”（英譯本第 92 頁）^①

斯普林克沒有說錯，正是因為德里達採取如此方式解讀馬克思主義，引來了四面八方熱火燒身，或者懷疑，或者憤怒，或者輕蔑。

在過去的半個世紀裏，拜西方左右翼理論家們的熱心，以及中國話語異軍突起亮相世界舞臺，“文化”已經成為人們最為火熱的社會政治和學術關注焦點。特別是主流意識形態提出解放和發展文化生產力的戰略構想之後，“文化”愈發成為學界的口頭禪。問題在於，當一個最流行的概念和主流意識形態攜手並進的時候，它的內涵和外延確切定義又是什麼？盧卡奇（G. Lukács, 1885—1971）、葛蘭西（A. Gramsci, 1891—1937）以降，後繼的馬克思主義理論家們開始格外關注起文化問題，這對於此一時期有長足發展的馬克思主義文化理論又提供了怎樣一種語境框架和發展模態？這些思考，顯然已經不是傳統宏大敘事就可以應付下來的，而必然需要借鑒布爾迪厄（P. Bourdieu, 1930—2002）所謂“走進廚房，把手弄髒”的趣味批判社會學，深入理論的來源解析其果報因由。

布爾迪厄的名著《區隔》認為，康德美學是爲虎作倀，爲資產階級社會既定等級秩序張目；而布爾迪厄借用的批判武器之一，就是馬克思的《資本論》。他認爲，趣味是必需使然，即說到底是特定時代、特定階級階層的生活方式所決定的。故在一些人身上的榮耀標記，在另一些人身上就是恥辱。布爾迪厄引用了馬克思《資本論》第一卷《分工和工廠手工業》中的話：“正像耶和華的選民的額上寫着他們是耶和華的財產一樣，分工在工廠手工業工人的身上打上了他們是資本的財產的烙印。”^②工人階級以往是資本的財產，今天亦然。在布爾迪厄看來，文化資本對於精力和財力大都耗在食物上面（麵包、土豆、肥肉）、偏愛高脂肪的油膩食品、不解雅致生活和休閑的低層階級來說，就比較陌生。

更爲晚近的，有以闡發空間政治地理學而聲名大噪的大衛·哈維（David Harvey）。他談起《共產黨宣言》和《資本論》來，依然還是那麼熱血沸騰。他堅持認爲，儘管後現代文化千變萬化，背後作祟的說到底仍是美國的霸權文化。他在《新帝國主義》（2003）一書中指出，由於今天的美國自詡爲世界文明的制高點，它就必須在全球範圍內種植親美主義，而文化便是最好的幫兇——身體力行實踐了爲資本擴張塗脂抹粉的意識形態使命：

由此開始了針對“頹廢”歐洲價值的文化大攻擊，進而高揚美國文化和“美國價值”的優越性。金錢力量被用來主導文化生產，左右文化價值（這是紐約從巴黎“偷竊”現代藝術理念的時代）。在確立全面霸權的鬥爭中，文化帝國主義一馬當先。好萊塢、流行音樂、各種文化形式，甚至所有的政治運動，諸如民權運動等等，都發動起來，刺激欲望，追趕美國生活方式。^③

在這一“後現代”和“新帝國主義”文化語境中，深入探究空間重構的潛能，在哈維看來具有革命意義。由此回顧他在 2000 年出版的《希望的空間》一書，開篇談的就是《共產黨宣言》的空間意義。哈維認爲，馬克思、恩格斯極其準確地概括了資本主義自由市場這一摧枯拉朽的擴張力量，它將人與人之間的一切聯繫化解爲赤裸裸的利害關係，以至於人們幾乎祇能以原教旨主義、神秘主義和自我異化來反抗它。而資產階級無休止地奪取新市場，同時更徹底地利用舊市場，期望由此來克服經濟和道德危機，其結果祇能是雪上加霜，醞釀更猛烈的新的危機。

但是說到底，究竟該如何來界定馬克思主義文化理論呢？比如，能在多大程度上讓布爾迪厄與哈維在真馬、非馬、假馬、反馬之間排列和站隊？也許唯一可以做的，還是回到文本。假如人們

^① Michael Sprinker ed. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* (London: Verson, 1999), 1–2.

^② Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), English trans., Richard Nice, 178–179. [德]馬克思：《資本論》（北京：人民出版社，2004），第 1 卷，第 399 頁。

^③ David Harvey, *The New Imperialism* (New York: Oxford University Press, 2003), 56–57.

認可文本也是一種物質，那麼，立足於文本來構想馬克思主義文化理論的可能性，無疑正是一種歷史唯物主義的態度。

二 回歸文本

如果回到文本的話，馬克思主義文化理論史或可大體分為六個板塊展開敘述：(1) 馬克思、恩格斯的文化思想；(2) 從第二國際到列寧主義；(3) 西方馬克思主義的興起；(4) 法蘭克福學派的文化思想；(5) 文化研究的軌跡；(6) 後工業時代的文化思想。當然，這個架構同樣存在着過於寬泛、界限不清的困頓。特別是，它將西方馬克思主義興起以來的一切左翼文化思想納入其中——從盧卡奇、布洛赫（E. Bloch, 1885—1977）、葛蘭西，到列斐伏爾（H. Lefebvre, 1901—1991）、阿多諾（T. L. W. Adorno, 1903—1969）、阿尔都塞（L. P. Althusser, 1918—1990）、丹尼爾·貝爾（D. Bell, 1919—2011）、德勒茲（G. L. R. Deleuze, 1925—1995）、福柯（M. Foucault, 1926—1984）、波德里亞（J. Baudrillard, 1929—2007）、哈貝馬斯（Jürgen Habermas）、布爾迪厄、德里達、詹姆遜、哈維，以及更為晚近的齊澤克（Slavoj Žižek）、朗西埃（Jacques Rancière）、巴迪歐（Alain Badiou）等，悉數納入“馬克思主義文化理論”這個寬泛框架，但他們與馬克思主義之間究竟有着多少是非非，也言人人殊。然而，毫無疑問的是，這些人物的文化理論無不與馬克思主義有着這樣那樣各不相同的淵源關係。

如果回歸文本，可以發現，在馬克思、恩格斯的著作中，“文化”與“文明”是在經常互用的；“文化”作為一個理論範疇，其自足和自覺意識尚未得到充分表述。例如，《資本論》第一卷第十四章中談到“文化初期”：

在文化初期，已經取得的勞動生產力很低，但是需要也很低，需要是同滿足需要的手段一同發展的，並且是依靠這些手段發展的。其次，在這個文化初期，社會上依靠別人勞動來生活的那部分人的數量，同直接生產者的數量相比，是微不足道的。隨着社會勞動力的增進，這部分人也就絕對地和相對地增大起來。^①

馬克思這裏所說的“文化初期”，可以對應後來摩爾根（L. H. Morgan, 1818—1881）《古代社會》中的文化或者說文明三分期中的“野蠻時代”，絕對剩餘價值和相對剩餘價值的生產都相當有限。換言之，它是人類進入“文明時代”之前的文明初級階段，涉及精神生產與物質生產的關係。馬克思《剩餘價值理論》第一冊中有一段著名的話：

要研究精神生產和物質生產之間的聯繫，首先必須把這種物質生產本身不是當做一般範疇來考察，而是從一定的歷史的形式來考察。例如，與資本主義生產方式相適應的精神生產，就和中世紀生產方式相適應的的精神生產不同。如果物質生產本身不從它的特殊的歷史的形式來看，那就不可能理解與它相適應的精神生產的特徵以及這兩種生產的相互作用。從而也就不能超出庸俗的見解。這一切都是由於“文明”的空話而說的。^②

這是說，作為觀念形態的上層建築，絕不可能僅僅是經濟基礎的一種消極反映，假如對它的能動性視而不見，那麼祇能是庸俗的見解。馬克思特別指出，這一切都是因為“文明”的空頭講章引起的。這裏針對的，無疑還是彼時馬克思、恩格斯耿耿於懷的“文化史”學者們津津樂道“文明”或者說“文化”的歷史，貶低甚至無視人類物質生產的歷史。是以馬克思撥亂反正，倡導以歷史視野來考察物質生產。

現在的問題是，建構一部馬克思主義的文化理論史，即便是回歸文本，人們又如何鑒別何為正統、何為非正統、何為離經叛道甚至反馬克思主義的“馬克思主義文化理論”？這當中的標準何在？

^① [德]馬克思：“資本論”，《馬克思恩格斯文集》（北京：人民出版社，2009），第5卷，第585—586頁。

^② [德]馬克思：“剩餘價值理論”，《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，2004），第33卷，第346頁。

其合法性是取決於與時俱進在當下的歷史語境中作出判斷，還是回歸馬克思本人的著述就能解決所有問題？從普列漢諾夫（Г. В. Плеханов，1856—1918）、考茨基（К. И. Каут斯基，1854—1938）等第一代馬克思主義理論家開始，論者大都把馬克思科學社會主義的獨到貢獻，歸因於他對資本主義生產方式“內在運動”的分析，認為其規律不但決定了歷史發展的結構，同時也決定了這一發展的方向。但是，這一所謂“正統馬克思主義”，實際上從來就沒有正統過。從俄共（布）到蘇共，再到中國改革開放前的馬克思主義理論界，雖然中間有大氣磅礴的“九評”對修正主義的批判，但文化認知上則多是把“經濟基礎”與“上層建築”的關係理解為近乎機械的決定和被決定關係。今天可以達成的共識是，文化並不僅僅是經濟基礎的反映，它同樣也是內在於歷時和共時語境的民族精神和時代精神，是可以主導經濟基礎的推動力，同時本身具有毋庸置疑的物質層面。即便如此，人們依然很難確定，一部馬克思主義文化理論發展史，它的敘述主線究竟能夠開放到何種程度。比如說，歷來是衆矢之的的修正主義，是否也納入這個敘述框架？或者說，非此不足以充分揭示馬克思主義文化理論一路發展所歷經的各種必然性與偶然性？

事實上，正是在圍繞伯恩施坦（Е. Бернштейн，1850—1932）修正主義的論爭中，“正統”馬克思主義的理論立場纔開始形成。1890年8月27日，恩格斯在致拉法格（П. Лагард，1842—1911）的信中說道：“所有這些先生們都在搞馬克思主義，然而他們屬於十年前你在法國就很熟悉的那一種馬克思主義者，關於這種馬克思主義者，馬克思曾經說過：‘我祇知道我自己不是馬克思主義者。’”^①由此可見，早在馬克思、恩格斯生前，兩人已經對被恩格斯稱之為學理主義和教條主義態度的馬克思主義熱情極不以為然。兩人更願意它能夠成為行動的指南。這應能說明，馬克思主義自它誕生之初，就具有巨大的與時俱進的闡釋空間。馬克思主義文化理論的發展脈絡，無疑亦當作如是觀。關於修正主義，伯恩施坦認為資本主義可以通過立法改革，和平過渡到社會主義。他說：

就政治上說，我們看到一切先進國家的資本主義資產階級的特權一步一步地向各種民主制度讓步。在這些制度的影響下，並且在日益活躍有力的工人運動推動下，開始出現一種反對資本的剝削傾向的社會反作用，它在目前固然還是十分小心謹慎地摸索前進，但畢竟已經存在，而且將愈來愈使更多的經濟生活領域受到它的影響。^②

人們不難發現，伯恩施坦這裏實際上是在鼓吹一種文化決定論，相信政治、制度、法律、倫理等等上層建築的改革，最終可以影響經濟基礎，替代暴力革命，完成向社會主義的過渡。要之，既然避開伯恩施坦這位進化論社會主義和修正主義的鼻祖、公開的反馬克思主義者，就無從說清楚第二國際的文化思想，那麼，當“新馬克思主義”崛起，文化替代政治和革命，成為馬克思主義文化理論的關鍵詞時，就應當有充分理由，將後工業時代形形色色在與馬克思主義糾葛之中發展起來的文化思想，納入這個敘述系統。

雖然，如列寧（В. И. Ульянов，1870—1924）自己所說，他的先進文化外部灌輸論，來源於考茨基的類似思想，但列寧主義文化思想的標識，是高揚黨性和階級性的，不主張“無產階級文化”自立門戶。這裏涉及的不光是無產階級與資產階級爭奪文化領導權，而且是無產階級奪取政權之後，一樣面臨的無產階級文化領導權問題。它顯示出無產階級文化對待文化遺產的態度，更為舉足輕重，被視為亟需解決的當務之急。這在列寧1920年10月9日草擬的《關於無產階級文化》“決議草案要點”中，表達得尤其清楚：

1. 不是特殊的思想，而是馬克思主義。
2. 不是臆造新的無產階級文化，而是根據馬克思世界觀和無產階級在其專政時代的生活與

① [德]恩格斯：“致保·拉法格”，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第4卷，第695頁。

② [德]伯恩施坦：“社會主義的前提和社會民主黨的任務”，《伯恩施坦文集》（北京：人民出版社，2008），殷敘彝編譯，第101—102頁。

鬥爭的條件的觀點，發揚現有文化的優秀的典範、傳統和成果。

3. 不是離開教育人民委員部獨樹一幟，而是它的一部分，因為俄國共產黨 + 教育人民委員部 = 無產階級文化協會的總和。

4. 無產階級文化協會應同教育人民委員部有密切的聯繫，並從屬於後者。^①

在列寧看來，什麼是無產階級文化？它首先是馬克思主義的文化；其次，它不是新的創造，而是既往文化，也就是資產階級文化在無產階級專政時代之下的新形態；再次，無產階級文化必須接受黨的領導。列寧的這一堅持黨性的無產階級文化立場，在馬克思主義文化理論發展史上無疑具有里程碑的意義。

三 文化馬克思主義

列寧之後，西方馬克思主義者開始聚焦文化的深層因由。如盧卡奇、葛蘭西便從文化角度，展開了對匈牙利、意大利革命失敗的分析。阿爾都塞解構意識形態，把它定位在家庭、學校、教會、工會這類基本生存環境的體驗方式上面，無疑同樣是在為“意識形態”這個馬克思主義文化的核心概念，充實物質內涵。是以阿爾都塞的意識形態理論終而成爲伯明罕文化研究的結構主義範式。總體上看，儘管西方馬克思主義割裂決定論的是是非非一言難盡，但是它凸顯文化的革命性和實踐性是毋庸置疑的。

美國文化理論家凱爾納（Douglas Kellner）在其《文化馬克思主義與文化研究》^②一文中，將文化馬克思主義作為文化研究傳統的理論先導。作者開篇就說，伯明罕傳統的社會學、唯物主義和政治學的文化研究方法，在文化馬克思主義的許多流派裏都可以找到先驅。凱爾納注意到馬克思談過歐仁·蘇（J. M. E. Sue, 1804—1857）的小說和大眾傳媒，也說起過《荷馬史詩》是人類童年時代的產物，這是將文化文本與歷史和社會發展緊密聯繫了起來。但凱爾納也認爲，馬克思、恩格斯是傾向於一定時期的文化觀念總是服務於統治階級的利益，為階級統治的合法性提供意識形態支援的。要之，意識形態批判和經濟基礎 / 上層建築的辯證一樣，都是馬克思主義文化理論的核心內容。但即便如此，文化馬克思主義究竟應該作何定義，作者終也是語焉不詳。

值得注意的是，凱爾納就伯明罕學派和法蘭克福學派這兩股 20 世紀影響最大的文化馬克思主義主流作了比較分析。他認爲，英國文化研究熱衷工人階級文化和青年亞文化分析，沒有像法蘭克福學派那樣關注現代派和先鋒美學運動，所以在推動大眾文化研究的同時，對傳統精英文化即藝術的研究方面，成果遠不如法蘭克福學派。故先鋒藝術運動的反抗和解放潛能，雖然是法蘭克福學派尤其是阿多諾特別關注的對象，卻被英國文化研究者忽視了。但伯明罕學派堅持認爲，文化研究必須置於文化生產與消費社會的語境中來進行，從而將文化分析與社會、政治、經濟研究密切聯繫起來。這是值得讚許的。此外，英國文化研究的一些早期權威著述採用跨學科方法，深入分析文化生產和分配的政治經濟學，以及文本和受衆的關係等，在凱爾納看來，這一視角與法蘭克福學派也有諸多相似之處。如斯圖亞特·霍爾（S. M. Hall, 1932—2014）的綱領性文獻《編碼與解碼》，就是以馬克思《政治經濟學批判大綱》為範本，分析了“生產—分配—消費—再生產”的不斷循環的連接過程。通過電視話語的製作和傳播來討論意義的生產和解碼，霍爾是將《政治經濟學批判大綱》的模態更加具體化了。凱爾納的分析自然是不無道理的。就在中國廣有影響的法蘭克福文化工業批判理論來看，阿多諾、霍克海默（M. Horkheimer, 1895—1973）認定文化工業是將數千年來判若兩途的高雅文化和低俗文化硬性捆綁在一起，這無論對於高雅文化還是通俗文化肯定都不是福音。但法蘭克福學派是不是將文化生產的理論分析簡單化了？

^① [俄]列寧：“關於無產階級文化”，《列寧全集》（北京：人民出版社，1986），第39卷，第334頁。

^② Douglas Kellner, “Cultural Marxism and Cultural studies”, 中譯文見《學術研究》11（2011）：5—13。

關於西方馬克思主義，安德森在他 1976 年出版的《西方馬克思主義探討》一書中稱，在這個改變了的世界上，革命的理論完全起了變化，這變化就產生了今天可以稱為“西方馬克思主義”的理論。“西方馬克思主義”這個概念雖然是廣大無邊，但終究還是有迹可循的。所以，他寫道：

本書要探討的有限主題是“西方馬克思主義”，這個名詞本身並不指明精確的空間或時間。因此，這本小書的目的是要確定這一部分理論著作在歷史上所處的位置，並提出其一致的結構關係——換句話說，本書要提出：西方馬克思主義儘管存在種種內部分歧和對立，卻仍然構成一種具有共同學術傳統的理論。^①

安德森把柯爾施 (K. Korsch, 1886—1961)、盧卡奇、本雅明 (W. Benjamin, 1892—1940)、葛蘭西、馬爾庫塞 (H. Marcuse, 1898—1979)、阿多諾、薩特 (J-P. Sartre, 1905—1980)、戈德曼 (L. Goldmann, 1913—1970)、阿爾都塞等人都列在了這個名單之中。當然，人們還能在這個名單上不斷加上弗洛姆 (E. Fromm, 1900—1980)、威廉斯 (R. H. Williams, 1921—1988)、伊格爾頓，以及詹姆遜、哈維等人的名字。的確，會集在西方馬克思主義這面大旗下面的各路軍馬委實是太為廣大，而且理論各異。但誠如安德森所言，這一切並不妨礙西方馬克思主義形成了一個大體具有共同特徵的學術傳統。簡言之，馬克思主義理論的重心已從經濟、政治轉向了文化，西方馬克思主義經歷了一個“文化轉向”。究其原因，安德森認為，在歐洲無產階級革命失敗之後，馬克思主義理論與群衆實踐之間的政治統一產生裂痕，使得西方馬克思主義理論上偏向當代資產階級文化。這並不意味發達的資本主義國家堵塞了社會主義的一切進路，而是隨着共產主義運動的斯大林化，資本主義的活力再次凸顯出來，它經過兩次世界大戰之後迅速恢復和發展的經濟實力，也必然反映在它的文化發展方面。

安德森的分析當然不是空穴來風，事實上，盧卡奇、葛蘭西等第一批西方馬克思主義者，也是在馬克思預言的無產階級革命在現實中不復可能之後，轉向文化領域的研究，期望率先在意識形態上效法資產階級的革命傳統，醞釀建立無產階級領導權的。故此，假如大體認可以“文化馬克思主義”來再次命名安德森上述之西方馬克思主義的傳統，那麼就可以發現，在這個傳統裏，並非人人都自始至終公開宣稱自己恪守馬克思主義立場——中途改宗者有之，提出與經典馬克思主義相去甚遠的理論原則者有之，將馬克思主義的理論方法引入性別、種族、地理學研究而開闢新領域者亦有之。但是，究其“家族相似”，則這個傳統裏的幾乎所有著作，都直接道出了對經典馬克思主義命題的因循綫索。這同樣可以顯示，當下紛繁複雜的新流派中那些或者通俗易解、或者艱澀詭譎的觀點，並非無源之水，回返經典馬克思主義的文本皆可尋得其依據。由此，考量建構馬克思主義文化理論史的可能性，一個可行的辦法就是，避開關於“正統”抑或“非正統”的派系紛爭，而將注意力轉向晚期資本主義文化語境中深厚的馬克思主義理論背景。唯其如此，借助系統梳理新馬克思主義學者形態各異的豐碩成果，當可顯示文化馬克思主義話語的理論活力。

四 擬像與模擬

擬像與模擬是後工業時代文化的特徵。按照阿諾德 (M. Arnold, 1822—1888) 在《文化與無政府主義》中的說法，“文化”有如柏拉圖《理想國》中洞喻的那個普照大地的太陽，象徵着照亮愚昧的啓蒙精神。雖然，用葛蘭西的話來說，阿諾德是不遺餘力確立資產階級文化霸權的“有機知識分子”，但是這裏有理由重申，文化與馬克思主義的必然聯繫。正如英國學者吉伯特 (Jeremy Gilbert) 在《開放的一種倫理：激進民主文化研究》一文中所言：

無論是斯圖亞特·霍爾事實上的後馬克思主義，以及“文化研究”所有那些僅僅批判過馬克思主義經濟決定論的學者們也好，還是與此密切相關的厄內斯托·拉克勞和尚塔爾·墨菲的

^① [英]佩里·安德森：《西方馬克思主義探討》（北京：人民出版社，1981），高鈺等譯，第 7 頁。

正統“後馬克思主義”也好，都已經深深滲入文化研究的主流，或隱或顯地再來建構這一立場，實是多此一舉。^①

這是針對 20 世紀 90 年代不斷有學者設想奉“後馬克思主義”為文化研究的理論範式而言的。這未必不是多此一舉。因為，文化研究本身就是新馬克思主義水到渠成的一個成果。

早在 20 世紀 70 年代，美國社會學家丹尼爾·貝爾就開始描述“後工業社會”的到來。這個後工業社會，就是現代資本主義，或者如詹姆遜所說的“晚期資本主義社會”。這一時期的文化理論能夠怎樣納入馬克思主義的敘述軌道，應是一個最大的挑戰。在貝爾看來，在後工業時代的大變革中，人們將首先遭遇一個悖論：“矛盾且荒謬的是，那些運用馬克思主義的方法，強調經濟與結構變化的人，被視為保守主義和技術官僚主義者；那些強調意識自足，即意識形態領域的人，被認為是革命家。”^②近年憑藉“意識形態革命”而一鳴驚人的學術明星中，波德里亞應是一個典型的例子。

1966 年，波德里亞在巴黎第五大學列斐伏爾、羅蘭·巴特（R. Barthes, 1915—1980）、布爾迪厄等聯合組成的指導委員會指導下，完成了博士論文《物的體系》，1968 年出版後一舉成名。之後，波德里亞更進一步推演的近乎聳人聽聞的超現實理論，使他在許多評論家看來無異於在寫科幻小說。事實上，他的著述着實影響了當代社會的相當一批科幻小說和電影，包括他的《擬像與模擬》就成了好萊塢影片《黑客帝國》的意識形態靈感來源。無論如何，不管是早期作為法國的新馬克思主義左派，還是後來成為後現代主義的代表性人物，波德里亞思想所顯示的挑戰性，是罕有其匹的。

《擬像與模擬》也許是波德里亞流布最廣的一篇文章。為了說明什麼是擬像和模擬，作者首先轉述了博爾赫斯（J. L. Borges, 1899—1986）的一則掌故：某個帝國的繪圖家們畫了一張地圖，這地圖是如此詳盡，以至於絲毫不差地將整個國土覆蓋了一遍。可是，後來帝國衰敗，地圖也日漸磨損，最終是毀壞了，祇是星星點點在沙漠裏留下些許痕迹。這是一種形而上的抽象的美，見證了昔日帝國的榮耀，又像一具屍體那樣在腐爛，回歸塵土；更像一張年代久遠的相片，到最後與真實混淆難分了。波德里亞指出，假如將博爾赫斯的這個故事看作最恰當不過的模擬寓言，那麼這則寓言就是剛好轉了一圈，如今一無所是，獨留下匪夷所思的作為第二符號序列的擬像的魅力。那麼，擬像作為這第二級次的符號系統，又意味着什麼？波德里亞說：

今天的抽象不復是地圖、照片、鏡子或概念的抽象。模擬也不復是某一塊領土、某一種指涉，或某一種物質的模擬。它用模型來生成某種沒有本原和現實基礎的真實：超真實。領土不復先在於地圖，也不比它更要長命。故而通過擬像的過程，是地圖先在於領土，地圖生成了領土。假如今天我們來重述這個故事，那麼就是國土星星點點的痕迹也在地圖上慢慢地腐爛了。故而，沙漠上遺迹斑斑的是真實，而不是地圖；沙漠也不是帝國的沙漠，而是我們自己的沙漠，真實自身的沙漠。^③

在這樣一種擬像與模擬當代後現代語境中，圖像的命運無疑是不容樂觀，甚至是悲哀的。《擬像與模擬》還談到了圖像或者說形象的定義，它可以有四個側面：其一，圖像是真實的反映。其二，圖像遮蔽了真實，將它引入歧途。其三，圖像遮蔽了真實的缺場。其四，圖像與真實毫無關係，它不過是自身的純粹擬像。

據波德里亞解釋，在圖像的四個側面中，第一個層面的圖像是很好的外觀，由此給表徵披上了一件神聖外衣；就第二個層面來看，圖像是種邪惡的外觀，表徵由此身染重病；在第三個層面上，圖像是在與外觀遊戲，所以這裏的表徵就是魔術師；在最後一個層面，圖像已與外觀全不相干，

^① Jeremy Gilbert, “A Certain Ethics of Openness: Radical Democratic Cultural Studies”, *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics*, 2 (1997, November) : 189.

^② Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (New York: Basic Books, 1999) , 476.

^③ Baudrillard, “simulacrum and simulation”, *Jean Baudrillard: Selected Writings* (Cambridge: Polity Press, 1988) , 166.

它變身成爲了擬像。總而言之，在波德里亞看來，圖像作爲符號，以前是裝模作樣表徵某樣東西，如今是裝模作樣表徵其實是一無所有。由此，開創了擬像和模擬的時代。在這個時代裏，不復再有一個不證自明的上帝，不復再有末日審判來區別何者爲假、何者爲真。正因爲真實不復是原來模樣，所以人們懷舊，尋找本原，尋找真實，尋找真理，可是到頭來一切都是鏡花水月。

人們不難發現，這裏將馬克思當年的經濟基礎 / 意識形態因果關係，實際上是逆轉了過來。誠如前文述及，由於解構主義與馬克思主義之間的鴻溝太大，即便如當局者斯普林克那樣，願意認可德里達與馬克思主義的交往誠意，也很難想象，誰會把馬克思主義哲學家這個頭銜，賜給德里達這位解構理論之父。而波德里亞這類天方夜譚式的擬像和模擬論，雖然一定程度上切中了後現代文化的要害；可是要說它可以隸屬馬克思主義文化理論，恐怕還是很難令人苟同的。

也許，這裏的關鍵在於，用什麼理論來進行架構。建構一種馬克思主義文化理論史，它的理論基礎和框架，毫不含糊應是馬克思的歷史唯物主義。理論固然高屋建瓴，但必須要與實踐相互依存，需要在歷史的語境中得到闡釋。言說任何一種理論，離開了歷史文本，祇能是無稽空談。這就需要再一次重申，回歸文本，以及文本與時俱進的現實語境。

[編者註：該文爲作者承擔的中國社會科學基金重大項目“新馬克思主義文論與空間理論重要文獻翻譯與研究”（15ZDB084）的階段性成果。]

《南國學術》簡介

《南國學術》是由澳門大學出版、以“大人文、跨學科、超界域”爲發稿理念的綜合性人文社會科學學術理論期刊，每三個月推出一期。在文章側重上，既探討全球問題、區域問題，也探討中國問題；在以全球視角看東方和中國的同時，還以東方視角關注世界問題。開設的主要欄目有：

1. “**前沿聚焦**”。跨學科性欄目。以精闢的文字、敏銳的視角，對世界、亞洲、中國的人文社會科學熱點問題、前沿問題發表一得之見，展開深度討論。在形式上，注重以專題性筆談和綜合性論文相結合。
2. “**時代問題論爭**”。跨學科性欄目。針對當代一些重大學術問題，通過學者與學者間的對話、批評者與被批評者間的交鋒，在活躍學術氣氛的同時，使讀者對一些相關問題產生興趣，開闊視野。在形式上，既有專題性筆談，也有綜合性論文。
3. “**東西文明對話**”。跨學科性欄目。以刊發海內外學者對東西方文化、文明中的前沿問題的研究心得或最新成果爲紐帶，搭建起中外學術交流、對話的橋樑，實現海內外學術研究成果的合作與共享。在形式上，既有專題性筆談，也有綜合性論文。
4. “**中國歷史文化論壇**”。綜合性欄目。對燦爛悠長、篤實深厚的中國歷史文化做全方位研究。在內容上，既關注熱點問題，也開闢未知領域；在形式上，既有專題性筆談，也有綜合性論文。
5. “**獨家評論**”。書評性欄目。文章是在學理層面、學術史意義上，對所評論的著作作出合理的定位，指出它的進步與不足；不“捧”也不“罵”，言之有物，爲讀者更深刻的理解某一著作提供幫助。
6. “**域外傳真**”。綜述性欄目。包括專題研究綜述、會議綜述，以及對國外學術期刊重要專欄文章的評述等。目的在於，通過“述”與“評”相結合的形式，定期向中國學術界傳遞域外的最新學術動向、學術思潮、學術流派，促使中國學者與海外學者在學術研究上保持同步和有效互動。