

论马克思主义文艺学 在当代的发展和意义

王元骧

根据马克思提出的哲学不只是“解释世界”而在于“改变世界”的精神，本文提出文艺的性质不像以往我国马克思主义文艺学所认为的只是认识性的，而且也是实践性的，它的根本目的在于为人的自由解放和社会的全面进步充实心理能量和精神动力，并为我们反思和评判当今的文艺现状提供思想的武器。

马克思主义“不是教条，而是行动的指南”，因此它必然随着现实的发展而发展，惟此才能显示出它的生命和活力，马克思主义文艺学也不例外。

推进马克思主义文艺学在当代的发展既是现实的需要，也是理论自身发展的需要。就理论自身发展的需要来说，我觉得我们以往的马克思主义文艺学研究并没有完全理解马克思主义的精神实质，只是把马克思主义文艺学放在意识与存在的关系这一哲学基础上，仅仅从认识论的视角——具体说是从唯物主义反映论的视角去进行研究，并把唯物与唯心当作区分马克思主义和非马克思主义的基本准则，这就把马克思主义哲学和文艺学“近代化”了（因为按恩格斯的理解这是“近代哲学重大的基本问题”）。

我这样说，丝毫没有否认从认识论视角研究马克思主义文艺学的重要性，因为“我们的意识和思维，不论它看起来是多么超感觉的，总是物质的，肉体的器官即人脑（对外界反映）的产物”。作为精神现象之一的文学艺术自然也不例外。因而，我们也只有通过认识论视角的研究才能找到文学艺术的现实根源。这对于维护文艺理论的科学性，确立评价文艺作品的客观真理性的标准都是不可缺少的。

马克思恩格斯语，转引自列宁《论策略书》，《列宁全集》第21卷，人民出版社1959年版，第23页。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第219页，第223页。

但我们在肯定认识论视角重要性的时候,必须看到,马克思主义认识论——能动的反映论与近代唯物主义的认识论——直观的反映论是有着根本区别的,我认为这种区别包括这样三个方面:

第一,旧唯物主义的认识论是直观的,而马克思主义的认识论是实践的。虽然马克思主义与以往的一切唯物主义一样,把精神的、意识的东西——包括文艺在内,都看作是对客观现实反映的产物,但认为这种反映不是机械的、消极的,只是人的头脑对现实的一种简单的复制和摹写,而总是在实践的基础上产生的,不论是认识的主体还是客体,都是由实践分化而来,并随着实践的发展而发展的。就客体方面来说,它并非是与生俱来的自然界,而是“历史的产物”,是人类“世世代代活动的结果”,其中无不打上人的活动的印记。也就是说,只有当自然通过人的活动与人建立了关系,成为一种“人化的自然”,一种“属人的世界”之后,才有可能成为人们反映的对象。就主体方面来说,虽然人对世界的反映都必须通过一定的感觉器官,但是这种感官已不同于“自然的感官”,而是一种“人化的感官”,也就说,它的背后总是联系着人的一定的认知结构,是这种认知结构对外的门户。人的一切认识活动只有通过一定的认识结构的整合和同化才能被意识所掌握。而这种认知结构不是先验的,归根到底是由人的实践经验概括、提升、内化而来,同样是随着实践的发展而发展的。按照这样的观点来看待文艺,作品就不像西塞罗所说的只不过是生活的一面“镜子”,只是作家对生活简单的摹仿和记录,而总是这样那样体现着他对生活的认识和理解;作家也不是像巴尔扎克所说的只不过是社会的“书记”,他只是以旁观者态度来记述生活的变故,而是生活积极的参与者,他的作品本身就是他生活实践的成果,是他人生经验的结晶。一切外界的事物只有通过作家的生活实践成为作家所深切感受和体验到了的东西,成为他自身生活的一部分,才能反映到他的作品中来,并有望在他的作品中获得成功的表现。

第二,旧唯物主义的认识论是唯智的,而马克思主义的认识论并不排除情感和意志的参与和作用。这是由于旧唯物主义的认识论是在知识论哲学的基础上发展起来的,它以求知为本,是属于亚里士多德的以研究事物本质为目的的“理论科学”的部分。但是由于亚里士多德的本体论也没有完全排除对“善”的追求,仅仅被看作是一个“真”的问题,所以他也没有把哲学研究看作是纯粹的理智活动而完全否定哲学家的感性的经验和求善的热忱。只是到了培根以后,在自然科学的影响下发展起来的近代哲学,才逐渐使认识主体完全理智化、工具化,成为一个纯粹的认识主体,成为笛卡尔哲学中的一个“在思维的东西”,黑格尔哲学中的“无人身的理性”;在研究方法上,也更多地直接套用数学的方法,试图像数学那样以演绎和推理来扩大知识,并因一味地强调逻辑的、演绎的,而发展成为一种思辨的形而上学。这种纯思辨的精神反映在文艺理论中,就是认为文艺的内容与科学是一致的,所不同的只是彼此形式上的区别,即科学是以概念、文艺是以形象来反映生活的。这样,也就使文艺由于疏远了与感性世界的联系而失去了它自身存在的相对独立的价值,以致被人们看作只不过是政治、道德的附庸。培根虽然是近代哲学的创始人之一,但是他不同于后来的唯智主义者,他认为:“人的理智并不是干燥的光,而是有意志和情感灌注在里面的”,它们往往以“觉察不到的方式渲染和感染人的理智”。马克思对培根的这一观点十分欣赏,说:“唯物主义在它的第一个创始人培根那里,还在朴素形式下包含着全面发展的萌芽。物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑”,但“在以后的发展中变得片面了……感性失去了它鲜明的色彩,变成了几何学家的抽象的感性……唯物主义变得敌视人类了。为了在自己的领域内克服敌视人类的,毫无血肉的精神,唯物主义只好抑制自己的情欲,当一个

马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第48页。

参见张世英《希腊精神与科学》,载《南京大学学报》2007年第2期。

培根:《新工具》,《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第351页。

禁欲主义者。它变成理智的东西,同时以无情的彻底性来发展理智的一切结论”。后来,恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展 英文版导言》中,又几乎一字不差地复述了这一段话。这表明与以往唯智主义的认识论不同,马克思主义把认识主体看作是一个知意情的统一体,因而认为反映的内容不只限于对客观世界的认识,同时还带有主体自身情感和意志的成分。而文艺,就是人的意志和愿望的一种最生动的形象显现,从认识论的角度把文艺与科学区别开来,使文艺的审美特性得到应有的捍卫。

第三,由于旧唯物主义的认识论是以知识为本,“知识是意识的唯一的、对象性的关系”,所以认识往往被看作是单向的,只是从客体向主体的运动;而马克思主义认识论不仅认为反映是经过主体认识结构的整合和同化而做出的,而且认为认识主体是一个整体,所以在反映过程中是不可能完全排除主体的情感和意志主体的需要和愿望的渗透,所以反映就不只是客体到主体的单向运动,也包括主体对客体的选择和建构的过程,外部世界只有经过主体的选择和建构才能反映到意识中来。这就使得反映到人的意识中来的东西,在不同程度上总是这样那样地打上主体自身的印记,而不可能只是对客体的简单的摹写和复制,只是一种纯粹的事实记录,所以恩格斯把“理想的意图”也看作与“感觉、思想、动机、意志”一样,都是对现实的反映,他批判施达克“把对理想目的的追求叫做唯心主义”,说“如果一个人只是由于追求‘理想的意图’并承认‘理想的力量’对他的影响,就成了唯心主义者,那么一个发育的稍稍正常的人都成了唯心主义者了,这样怎么还有唯物主义者呢?”列宁认为:“人的意识不仅反映客观世界,并且创造客观世界。”之所以能创造世界,以我的理解就是在反映过程中所形成的“理想的意图”和所激发的“理想的力量”所导致的结果。这是直观反映论所难以望其项背的。我们指出文艺是作家理想、愿望的形象显现,也就意味着它不仅满足于人的认识,而且还有激发人的行动的作用。这样,就突破了旧唯物主义认识论的唯科学主义的倾向,而使得价值论成了马克思主义认识论中的应有之义。

所以,要使马克思主义文艺学研究在当代得以发展,我觉得不应该以否定和推翻认识论视角研究来开路,而恰恰应该从深化认识论研究中来求得突破;惟此,马克思主义文艺学才会有一个坚实的思想基础。这是我们首先必须说明的。

二

尽管认识论视角研究在马克思主义文艺学建设中地位如此重要,但是它毕竟是在传统的知识论哲学的基础上发展起来的。18世纪以来,随着“人”的逐渐被认识和“人”在哲学中的地位不断提高,以及由于启蒙运动思想家所提倡的理性万能论而致使科学的发展离开了人这一目的,而反过来成为对人的一种奴役,哲学家逐渐改变了思维方式,变本来的从物出发为从人出发,不仅认为作为人类生存的世界本身就是人的活动的产物,而且认识到知识本身不是目的,惟有当它能用来改善人们的生存境遇,促使人类自身的完善进步的时候,方才值得肯定。康德就曾把那些抱着唯科学主义理想的科学家比作“独眼怪”,说“他们需要再长一只眼,以便能从人的角度来看待事物。这是科学人道化的基础,即评价科学的人性标准”。这就推动了西方哲学从认识论研究向实践论研究转轨。在这一点上,马克思主义哲学是与现代西方人本主义哲学的发展同步的,如在谈到自己的哲学与旧唯物主义的区别时,马克思曾明确地指出:“旧唯物主义哲学

马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第163—164页。

马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社1985年版,第127页。

恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第228页。

列宁:《哲学笔记·黑格尔 逻辑学 一书摘要》,《列宁全集》第38卷,人民出版社1957年版,第228页。

康德语,转引自古雷加《德国古典哲学新论》,沈真、侯鸿勋译,中国社会科学出版社1993年版,第31页。

的立足点是‘市民’社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类。”表明它就是立足于人，是为了解决人类社会的问题来进行研究的。所以认识论研究尽管重要，但毕竟不是马克思主义哲学研究的最终归宿，不是马克思主义哲学的根本精神之所在。那么，马克思主义哲学最根本的性质是什么呢？我觉得它集中地体现在马克思所说的这句话上：“（以往的）哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”后来马克思、恩格斯又把他们的哲学称之为“实践的唯物主义”，并强调“对实践的唯物主义者，即共产主义者说来，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变事物的现状”。所以葛兰西把马克思主义直接称为“实践哲学”，这名称虽然笼统，但我觉得却是符合马克思主义的基本精神的。因此，我们要发展马克思主义文艺学，就不仅要使之从近代唯物主义的直观认识论中突破出来，而且还要超越对它作纯从认识论视角的研究，以求认识论视角和实践论视角研究的接轨。

那么，实践论哲学与认识论哲学有什么根本区别呢？就最根本的一点来看，我认为与认识的从存在向意识转化、走向主客二分的运动路线不同，实践是意识向存在回归、走向主客合一的运动。因为实践作为确立目的，采取一定手段，通过意志努力，在对象世界实现所预定目的来满足自身需要的活动，它不像认识活动那样可以以思辨的形式来获取知识、拓展知识，而总是在现实世界中进行的。所以亚里士多德把形而上学、数学、物理学归之于理论科学，而把伦理学、政治学、理财学都归之于实践科学。尽管马克思主义所理解的“实践”的具体内容与亚里士多德和现代西方人本主义哲学并不完全相同，它主要是从历史唯物主义的观点出发把实践理解为人的感性物质活动，特别是生产劳动这一人类最基本的实践形式，既不像亚里士多德、康德所理解的只是个人的道德行为，也不像现代西方人本主义哲学所理解的只是人的生命活动和生存活动，或像实用主义所理解的只是应对日常事务的操作活动，但是，在把实践都看作是意识回归存在的活动，是与“知”相对的“行”的活动这一点上是一致的。它的具体特点，我们不妨通过与认识活动的比较来做以下说明：

第一，认识是为了“求真”，是对客观事物性质的把握，它的真伪从根本上取决于是否符合客观事物的本质规律。尽管亚里士多德的“符合论”在后世不断受到质疑，认为它无视主体条件的限制以及认识所达到的真理的相对性，但不论怎样还不足以完全推翻客观事物是评判真理的最终依据这一事实的，否则就会导致相对主义和不可知论。这决定了认识论文艺观总是客体至上，以作品能否真实反映客观生活的内在真实为最高的评价标准。这样，就把人自身的精神需求排除在外了。而实践是为了“求善”，是通过创造价值来满足人的需要，包括物质需要和精神需要，所以亚里士多德认为“一切实践和选择都以某种善为目的”，如果离开了人，离开人的求善的目的，实践也就没有意义。这样，就凸显了“人在世界上的中心地位和本质的优先地位”。所以从实践论的观点来理解文艺，就不是把它看作仅仅是为了给人以知识，而表明文艺的存在价值是为了满足人的精神的需要，是在现实生活中为人们营造一个精神的家园，以满足人们求善的心愿，激发求善的信心、勇气和力量的。就像恩格斯在《德国的民间故事书》中所说的那样：这些民间故事可以使劳累了一整天、拖着瘦弱的身躯回来的农民忘记了生活的劳顿，仿佛自己贫瘠的土地是美丽的花园；可以使生活贫困的手工业作坊的学徒沉醉于梦想，把自己寒碜的小阁楼变成宫殿般的诗的世界……总之，它可以使他们从中找到了慰藉、欢愉，使他们看到自己的力量、权利和自由，增添对生活的信心和勇气，激起对祖国的爱。

第二，由于认识是为了“求真”，所追求的是一种普遍有效的知识，以致传统的认识论往往把事物的现象与本质二分对立，把个别的、偶然的、现象的、可变的的东西都看作是不真实的来加

马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第18—19页，第19页。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第48页。

亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社1999年版，第1页。

加达默尔：《论实践哲学的理想》，《赞美理论》，夏镇平译，上海三联书店1988年版，第70页。

恩格斯：《德国民间故事书》，《马克思恩格斯论艺术》第4卷，人民文学出版社1966年版，第401页。

以排斥,并热衷于借助逻辑的、演绎的方法来扩大知识的领域,这就使得在认识过程中,主体总是以抽象的社会主体的身份来参与活动。尽管马克思主义反对把认识主体完全理性化、无人身化,但由于知识是社会的意识,是以追求普遍有效性为最高准则,因而认识主体也必然是指社会主体,所以在反映的结论中,个人的感觉、情感、意志、愿望总是被排除的,否则就会影响到结论的客观性和普遍有效性。这就使得认识论文艺观很容易走入这样的误区,像黑格尔那样认为以可变的事物为对象,以感性、个别的形式来反映生活的文艺只能是一种低级的认识形式,它终究必将为科学所取代;或像车尔尼雪夫斯基那样认为它只不过是作为一种生活的“替代物”,当我们不能直接经历某种生活时能起到认识这种生活的作用。而实践既然是为了求“善”,“善”是外部现实性的要求,这就决定了实践总是面对客观现实,通过实际的操作活动来完成的。而感性现实是复杂多变的,因此要使实践获得成功,就不能仅凭抽象的逻辑推理,还需要实践主体根据客观条件的变化做出自己的分析、判断和机动灵活的处理。所以亚里士多德认为“一切实际活动,一切生成都与个别相关”。因此,在实践活动中,人们不仅需要了解一般,而且还必须“通晓个别事物”;这就不能仅凭“理智”,而且还需要“明智”,根据具体环境和条件自由、灵活地采取自己行动方式的智慧。这都表明实践主体不是抽象的社会主体,而只能是具体的个人主体。所以在实践活动中只有当人们把自己的全身、自己的理智、意志、情感,意识和无意识心理,智慧和体能都调动起来,投入其中,才有望获得成功。这样反映在认识活动中被理智化、工具化、抽象和分解了的人,在实践活动中就复归统一,还人以作为“有生命的个人的存在”自身独特的地位和价值,这就是马克思说的“人只有凭借现实的、感性的对象才能表达自己的生命”的理由。而文艺是以审美情感为心理中介与生活建立联系的,情感不仅总是在一定的现实关系和具体情境中产生,而且它与认识和意志有着不可分割的内在联系,因而它的发生除了暗中潜伏着人们对自身所处的主客观关系的认识和评价之外,还必然会对人的行为直接、间接地起着激发和驱动的作用,它对人的影响是全身心的。这些特点都只有当我们引入实践论的观点去进行研究,才能做出科学而准确的解释。

第三,由于认识的目的是为了把握事物的本质规律,这些普遍的、本质的、共同的东西只有排除个别的、偶然的、现象才能提取,因此认识总是与生活不断趋向分离,不再俯就和屈从于现实生活中所实际存在的东西。按照这种超拔的、理智的态度,就必然引申出文艺只是一种供“观照”(静观)的、“沉思”的对象。这两个概念在古希腊哲学中都带有“思辨”的意思而且往往是彼此互用的,因为“思辨”(theoretike)是从动词“theoreo”(观看、观察)派生出来,汉译往往根据英译“contemplate”、“speculate”译作“静观”、“沉思”、“思辨”。柏拉图最早提出通过审美可以“观照”理念世界,指的就是一种纯精神的活动。康德在解释“观照”时认为它只着眼于事物的“表象”而不关注事物的“实体”,它对实体的存在是“淡漠的”,其实也带有这种倾向。虽然康德理解的“观照”与斯多葛主义的那种不关世事、只求个人心境宁静的“养心术”不完全相同,他受基督教神学把观照看作是通达上帝的“精神眼睛”的思想的启示,认为惟此才能排除欲念,进入到“至善”的境界,但就“观照”本身来说,它毕竟是属于认识领域的,它强调的是与生活的分化和距离。而实践则要求回归生活,因为实践既然是为了求“善”,善是外部现实性的要求,务使在对象世界实现自己的目的来满足自己的需要。培根很早就认为诗与“使人服从于自然

亚里士多德:《形而上学》,苗力田主编《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1990年版,第495页。

亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社1999年版,第130页。

马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第124页。

参见苗力田主编《古希腊哲学》,第578页注。

康德:《判断力批判》上卷,宗白华译,商务印书馆1964年版,第46页。

本性”的认识活动不同,“它能使事物的外貌服从于人的愿望,可以使人提高,使人向上”,表明它对于人的思想和行为具有一种积极导向作用,所以列宁把“教导人、引导人、鼓舞人”看作是衡量一切“真正的文学”最根本的标准。出于这样认识,许多作家都把创作看作是自己理想而奋斗的行动,认为“文学把你投入战斗;写作,这是某种要求自由的方式,一旦你开始写作,不管你愿意不愿意,你已经介入了”。

所以我认为开展实践论视界的研究不仅是全面准确地理解马克思主义的精神,推进马克思主义文艺学在当代发展的需要,而且也是实现马克思主义文艺学中国化的一条重要的途径。因为与西方知识论哲学的传统不同,我国传统哲学就是一种人生论哲学,它强调的就是一种“践履”的精神,尽管与马克思所说的实践不完全相同,但在强调对现实的介入这一点上,却是完全一致的。

三

认识与实践在西方哲学史上长期以来一直处于分割的状态,这是由于古希腊哲学的集大成者亚里士多德把哲学分为“理论科学”和“实践科学”时,认为理论科学研究的是“不变的事物”,亦即事物恒定的本质;而实践哲学研究的是“可变的事物”,即发生于变动不居的现象领域的东西,它只有现实性的意义而不具有真理性的、终极的、形而上学的价值,并认为理论科学的“研究对象是存在的东西中最贵重的”,是各种科学中“最高尚的科学”,因而思辨、静观的生活也是“最大的快乐”,是只有“神所能享受的洪福”,所以理论哲学也就高于实践哲学。这样一来,理论与实践也就分离了。康德从批判传统形而上学本体论入手,把本体论改造成认识论中的构成原理和伦理学中的范导原理,亦即“至高的善”,批判了知识本体论而保留了道德本体论,强调它对人的行动的立法功能,以此来把人不断地引向自我超越,从而提出实践高于理论。这是他的重大贡献。但在另一方面,与亚里士多德一样,他把理论与实践也看作是分离的,因为在他看来,理论只能认识“现象世界”而不能认识“本体世界”,他作为道德本体设定的“至善”也只不过是一种“道德的确实”而非“逻辑的确实”,只可思之而不可知之。所以不仅没有克服亚里士多德把理论与实践分割对立的倾向,反而使这种分割对立更趋尖锐,以致后来有些学者索性把“真理”加以悬置,只致力于探讨与现实相关的“意义”的问题,这就进一步加深了认识与实践的分裂。这直到马克思主义哲学产生才得到彻底的解决。马克思主义不仅在“活动论”的基础上把认识与实践统一起来,认为实践作为人的一种有目的的活动总是以确立目的为前提的,而一切切实可行的目的都不可能完全是主观意愿的产物,而是在对客观规律的正确认识、评价和选择的过程中所确立的。这样认识就不仅源于实践,而且又回归实践,所以,只有当理论为实践所验证并对实践发生作用时,才有它的价值,而且认为这种实践不应只限于伦理的领域,而应扩大到整个人类变革现实的活动,首先是物质生产活动,由此创立他的历史唯物主义的学说,把历史界定就是“追求着自己目的的人的活动”,“人类史同自然史的区别就在于它是我们自己创造的”。通过对人类社会发展的客观规律的分析,指出人类社会历史发展的最终目标就是为了消灭剥削、压迫,在人类社会实现美好的共产主义理想,从而使马克思主义成了“无产阶级解放运动的理论”。这就等于把整个人类历史的发展看作是一个人类追求认识与实践统一的过程,

培根:《学问的推进》,伍蠡甫主编《西方文论选》上卷,上海译文出版社1979年版,第248页。

列宁语,参见埃森《会见列宁》,《列宁论文学与艺术》(二),人民文学出版社1966年版,第891页。

萨特:《什么是文学?》,《萨特文论选》,施康强译,人民文学出版社1991年版,第136页。

亚里士多德:《形而上学》,苗力田主编《古希腊哲学》,第561页。

康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆1960年版,第546页。

马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,第118—119页。

马克思:《资本论》第1卷,《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第409—410页。

列宁:《第二国际的破产》,《列宁全集》第21卷,人民出版社1958年版,第198页。

使历史的目的论(理论的)在人的活动论(实践的)中找到了最终的归宿,表明惟有通过人的活动,才能使认识与实践达到统一。早在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思就指出理论与实践“这种对立的解决不只是认识的任务,而是一个现实生活的任务”,以往的“哲学未能解决这个任务,正因为(以往的)哲学把这仅仅看作理论的任务”。而这个“现实生活的任务”是“只有通过实践的方式,只有借助于人的实践力量才是有可能的”。稍后,他在《神圣家族》等著作中又更明确地指出“思想根本不可能实现什么东西,为了实践思想,就要有使用实践力量的人”,又说“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;思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地,德国人就会解放成为人”,“理论一经掌握群众,也会变成物质力量”。这里所说的“人”自然是从宏观的、历史唯物主义的角度来说的,主要是指人类历史的创造者广大人民群众。由于实践不是一种抽象思辨活动,而是一种感性的物质活动,它不可能不落实到具体的个人身上,所以列宁说:“我从不谈历史是由个人创造的,但是我在研究实际的社会关系以及实际的发展时,也正是研究个人活动的产物”,表明在马克思主义哲学中,个人与社会、社会与个人是不能分离的。这是因为个人总是社会的人,是社会造就了“作为人的人”,“只有在社会中,人的自然的存在对他说来才是他的人的存在”,因此,我们不能“把‘社会’当作抽象的东西同个人对立起来。个人就是社会存在物”。马克思、恩格斯之所以把“有生命的个人的存在”看作是“历史的出发点”,就是由于“人作为人类历史的经常性前提,也是人类历史的经常的产物和结果,而人只有作为自己本身的产物和结果才成为前提”。正是出于这一认识,在走向认识与实践统一的过程中,马克思非常强调要把理论落实在具体的人身上,他所说的“掌握群众”,以我的理解就是进入人的内心,成为人们的思想、动机、理想、愿望,人们行动的目标、行动的心理能量和精神动力,所以马克思说“一个本身自由的理论精神变成实践的力量——这是一条心理学的规律”,非此不能达到认识向实践的转化。

正是由于认识与实践的统一总是经过社会的、活动的人,经由人的内心、人的思想、动机、理想、愿望等内在的心理需求来实现的,这就不仅凸显了人在马克思主义哲学中的核心地位,而且也使得在马克思主义哲学中原本从理论上、从宏观意义所论述的认识与实践的统一,进入到人的心理和行为的领域,进而向微观的研究深入,从而为我们从认识与实践统一的视角来论证马克思主义文艺学提供了一个坚实的哲学基础,并使我们从历史的高度来认识和理解在人类走向认识与实践统一的过程中,文艺所承担的重大而特殊的使命。

而在人类走向认识与实践统一这一历史进程中,文艺之所以承担着这样的使命,就是因为文艺是一种社会意识的物化形态和物质载体。意识形态是一种价值意识的体系,价值意识与非价值意识(事实意识、科学意识)的不同就在于它是经由主体的价值评价和价值选择来反映现实的,是一定社会和集团成员的理想、愿望、利益、要求的集中体现,因而它对人的行为必然具有一种“定向的作用”,即按照这种理想、愿望来确立自己行动的目的,指引自己的实际行动,使我们在现实的多种可能性中做出自己认为是正确的选择。它的功能就在于凝聚和动员一定社会的力量,共同参与到为自己的价值目标而奋斗的行列中去。我们通常所说的意识形态,就是指这样一种价值意识的体系而言。要是社会没有一定核心的价值观念对于社会成员的行为起着凝聚和动员的作用,这个社会对自己的成员也就失去了吸引力和认同感,它就必然要趋向瓦解。文

马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第84页。

马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,第152页。

马克思:《黑格尔法哲学批判 导言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第15页。

列宁:《民粹主义的经济内容》,《列宁全集》第1卷,人民出版社1955年版,第387页。

马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第79页。

马克思:《资本论》,《马克思恩格斯全集》第26卷(),人民出版社1974年版,第545页。

马克思:《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别·附注》,《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社1982年版,第258页。

艺的这一性质以往并没有为人们所自觉认识,是马克思主义通过对文艺在整个社会结构中的地位的科学分析,才第一次对它做出这样明确的阐述,并通过这一阐述来表明文艺在无产阶级实现自己伟大历史使命过程中的重要作用。我们以往阐释文艺的意识形态性时却明显地存在着无视意识形态的这种实践指向,而仅仅从认识的视角、从意识与存在关系的视角来加以论述,这显然不符合马克思主义的精神实质以及马克思主义对文艺性质的认识,而是按照近代哲学的思维方式来把马克思主义文艺学近代化了。

意识形态对人的行为的定向作用还只是就其一般功能而言,是一切意识形态的共同特征,但文艺不同于其他意识形态就在于它是属于马克思所说的一种以“艺术的掌握世界的方式”,即不是以理论的、逻辑的、思想体系的形式,而是通过作家、艺术家的审美感知和审美体验,以审美情感以及在审美情感激发下的艺术想象、艺术幻想的形式来反映生活的成果。所以尽管就文艺的性质来说,它与哲学、政治学、伦理学等理性意识列于同一层面,就作品所表达的审美理想的内容来说,它与政治理想、道德理想、人生理想是互渗的、汇通的,但却又与以思想体系形式出现的哲学、政治学和伦理学等理论形态不同,它把理性的内容融化在审美感觉和审美体验之中,依对形象的感知来打动人心,从而使得读者在接受作品的思想内容时不受任何理性的强制,而完全交付给自己的感觉和体验去判决。这就使得文艺作品不仅人人乐于接受,而且比其他意识形态更能深入人心,更能在读者的内心深处扎下根来,转化为读者自己内心的理想、信念、期盼和梦想,读者自己的人格无意识。由于人的行为并非都是在意识和理性支配之下,在很大程度上是在无意识和非理性心理(如需要、意向、欲望、情感、意志等)驱使下进行的,这就使得文艺对人的行动不仅与其他意识形态一样具有“定向的作用”,而且还具有以思想体系形式出现的意识形态所不可能具有的“激励的作用”,更能转化为激励和驱策人们行动的心理能量和精神动力。

如果这样来看待问题,我们就突破和超越了传统马克思主义文艺学研究中纯认识论的倾向,对文艺的性质有了更全面而深入的认识,既与西方现代人本主义哲学和实用主义哲学,以及在西方现代哲学影响下产生的西方现代文艺学的“实践论转向”趋于同步,又能坚守马克思主义的科学性、理想性的品格和作为“无产阶级解放运动的理论”的基本精神而与它们划清界限。这就是我所理解的马克思主义文艺学在当代发展的基本内容和所要解决的根本问题。

四

以上,我们只是就马克思主义文艺学在当代的发展所做的一些学理上的探讨,这种学理本身的探讨对于我们克服理解的主观性、随意性,坚持马克思主义的科学精神具有不可忽视的重要意义。但是我们也应该看到,这些学理上的阐述在当今世界、包括我国在内正面临着严峻的挑战。就我国来说,这些年来,随着经济体制的转轨以及全球化进程的加速,由于经济利益的驱使以及西方资本主义文化的渗透,一向为马克思主义所批判的商业文化、消费文化正在我国泛滥成灾、大行其道,充斥了荧屏、网络、书报、杂志等视听空间;而真正美的文艺竟被逼到几乎无地可容的地步。文艺的功能被解释为只不过是让人们通过宣泄情绪来图个轻松,或通过幻想来达到欲望的满足,它已不再具有提升人、解放人的功能。这到底是马克思主义过时了,还是我们自己迷失了方向?在当今新的形势下,我们在文化领域还要不要坚持马克思主义思想的指导,如何坚持这一思想指导?这是我们今天研究马克思主义文艺学、认识和评价其理论意义所不能不认真思考的一个问题。

马克思主义把文艺的性质界定为一种社会意识形态,一种社会上层建筑现象,它的伟大贡献就在于要求我们把文艺放到整个社会结构以及人类解放的历史进程中去进行考察,以能否推动促进人的自由解放和人类社会的全面进步为评判标准,从而赋予马克思主义文艺学为其他任

马克思:《政治经济学批判导言》,《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1972年版,第104页。

何文艺学所不可能具有的高远视界和恢宏目光。对于社会发展的理解,尽管马克思主义认为以经济的发展为基础和动力,以致我国有人把它简化为“吃饭的哲学”。但是与德国社会学家保尔·巴尔特为代表的“经济唯物主义”不同,它从不把经济看作是惟一的决定因素,而始终认为是以政治、法律、宗教等“上层建筑的各种因素”以及“许多单个意志的相互冲突”为中介来推进的。所以马克思在从事理论活动时一开始就把目光投注在人身上,从批判资本主义“异化”劳动所造成的人的异化作为论述的出发点。他之所以提出共产主义社会是以“每个人的自由发展”为前提条件,就是因为“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极扬弃,因此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”。这就是他所理解的人的自由解放的基本内涵,也是马克思之所以这样重视美、文艺在现实人类自由解放过程中的作用的原因。因为审美作为一种观照活动会使人的“需要和享受失去了自己的利己主义的性质,而自然界失去了自己的纯粹的有用性”,而使“效用成了人的效用”,使得“这些感觉和特性无论在主体上还是在客体上都变成人的”。他对于文艺的价值,也正是从这一思想高度和思想背景,即从实现人的自由解放这一历史进程中的意义和作用的方面来进行阐释和评判的。所以他认为对于作家来说,作品就是目的而不是手段,“诗一旦变成诗人的手段,诗人也就不成其为诗人了”。他痛斥资本主义社会使作家创作失去了自己的目的而变为仅仅为了谋利的手段,使作家从“非生产劳动者”变为“生产劳动者”,而仅仅为资本、利润来进行创作,提出对于真正的艺术家来说,他“决不应该只为了挣钱而生活、写作……作品就是目的本身……所以在必要时作家可以为了作品的生存而牺牲自己个人的生存”。

历史的发展走着一条曲折的道路,随着资本主义从“工业社会”进入“后工业社会”,文艺商品化的现象也在进一步地加剧。后工业社会既是一个信息社会,又是一个消费社会,当今资本主义社会生产的高速发展就是通过高消费来推进和维持的。这样一来,人就从早期资本主义社会的机器的奴隶进一步被塑造成了物欲的奴隶,致使人们往往把追求个人的、当下的、即时的享受当作人生的根本目标。在商业利润的驱动下,在西方资本主义社会文艺也被纳入到商品的轨道,在对外进行文化输出,对内进行意识形态控制的同时,也为西方资本主义国家带来了巨额的利润,以致我们有些人也对之垂涎三尺,以西方资本主义社会文艺的生产模式马首是瞻,在我国迅速推进文艺商品化的进程,把收视率、票房价值、发行数、赢利指标当作衡量文艺作品成败的惟一标准,看不到这些大众文化、消费文化、商业文化在西方蓬勃兴起的社会根源和思想根源,它所承担的意识形态职能,以及它在人民群众中所产生的消极影响。在这一点上,不少西方学者都比我们的头脑要清醒认识要深刻得多,他们认为它是与消费社会所造就的“当代个人主义”的发展同步前进的。当代个人主义不同于工业社会的个人主义,如果说在17、18世纪,资产阶级还意识到个人的利益是需要以社会的利益为保障的,还强调要把个人利益和社会义务与社会公益统一起来,那么,消费主义、物欲主义则造就了一个几乎完全丧失社会责任而“不顾一切追求自身快乐的‘我’”,以致顾影自怜,由于对自己在水中的倒影的爱慕憔悴而死的那喀索斯则成了当代个人主义的象征,美国当代学者克里·拉什把它概括为是一种“自恋型”的人格。而大众文化、消费文化、商业文化以及它们所宣扬的价值观、伦理观和审美趣味,在这种自恋型的人格的形成的过程中却无时无刻不在起着推波助澜的作用,如同法国学者吉尔·利波维茨基所说的:

恩格斯:《致约·布洛赫》,《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1972年版,第477页。

马克思恩格斯:《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第273页。

马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第77页,第81页。

马克思:《第一届莱茵省会议的辩论》(第一篇论文),《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第87页。

这种“消费的革命及其享乐主义的伦理悄悄地微型化个体,通过将个体深层意识中的社会信仰慢慢地淘空来实现心理理论与社会现实的嫁接,而变成大众的一种新的特有的行为方式,‘物质主义’在富足社会变得变本加厉了……这种文化的核心在利用可加选择的孤立以实现主体的膨胀……”,正是由于个体与社会丧失联系而沉溺于封闭的自我,精神危机也就随之而来,所以,它与马克思所说的人的自由解放、人的全面发展,与社会主义先进文化的方向,以及文艺为广大人民群众服务的宗旨是完全背道而驰的。但令人遗憾的是这种消费文化、商业文化在当今我国正处于日趋蔓延之势,并有学者出来鼓吹说这是我国进入“全球化时代”的标志,它预示着我国文艺发展的方向。

对于我国的这种情况,马克思主义文艺学应取什么态度?这首先关涉到我们对马克思主义文艺学性质的认识的问题,即从马克思主义的观点来看,我们的文艺学是工具性的、说明性的,还是反思性的、批判性的?前面我们曾经谈到马克思的名言:“(以往的)哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”而要改变世界,首先就得要对世界的现状进行反思,做出分析、评判,然后才有可能确立我们行动的目标,采取行动的方式。根据这一认识,我认为西方马克思主义,特别是其中法兰克福学派的代表人物,如霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞等人对于大众文化所持的批判态度,继承和发扬了马克思主义这一基本精神。我国学界由于长期以来受了经验主义、实用主义的影响,很少认识和理解理论的这种反思和批判的性质,而往往一味追求以解释和说明现状为能事。这样,就使得我们的理论缺乏一种前瞻的目光,总是跟在现实后面亦步亦趋,不仅使得理论在改变现状方面显得无所作为,而且还把这种对现状所持的批判态度视为与“大众立场”相对立的“精英主义”,是一种“审美乌托邦”。且不说这种把精英立场与大众立场、理想与现实分割开来,对立起来的观点能否成立,就说如果按这种以说明、解释现状为旨归的观点来看待理论,那么它怎么还有推动现实的发展和进步的可能?它的存在还有什么意义和价值?所以,我觉得我们今天来研究马克思主义文艺学,探讨马克思主义文艺学在当代的发展,就应该把学理上的探讨与捍卫马克思主义这种反思和批判的精神结合起来,把马克思主义作为认识、反思、评判现状的思想武器,从推进和实现人的自由解放,社会的全面进步这一历史的高度,来研究我们当今的文艺现象,从中发现和提出值得我们去思考和解决的问题,以求我们的文艺沿着社会主义和真正人民大众的方向健康地发展。

(作者单位 浙江大学文学院)

责任编辑 宋蒙

吉尔·利波维茨基:《空虚时代——论当代个人主义》,方仁杰、倪复生译,中国人民大学出版社2007年版,第49—50页。