

# 还原葛兰西 :也论当代 中国大众文化的建构

——与陶东风教授商榷

姚文放

---

本文就陶东风教授在《核心价值体系与大众文化的有机融合》一文的立论和对笔者《当代审美文化批判》一书的责难提出商榷。陶文的主要观点是建立在葛兰西的文化理论之上的,故本文将讨论集中在葛兰西的论述以及陶文对葛兰西的阐释。其中更加紧要的是明辨和纠正对于葛兰西的误读、误用以及误译,从而还原葛兰西的本来面貌,唯有如此才能衡量出对葛兰西的种种阐释的是非得失。本文对于如何准确理解和把握葛兰西所说的“市民社会”、“常识哲学”、“有机知识分子”等概念发表自己的看法,也对在学术争鸣中如何保持科学的合理的态度提出自己的见解。

---

陶东风教授在《核心价值体系与大众文化的有机融合》(载《文艺研究》2012年第4期,以下简称“陶文”)一文中,对拙著《当代审美文化批判》(山东文艺出版社1999年版,以下简称“拙著”)提出了责难。拜读后觉得陶文的立论多有值得商榷之处,陶文的责难也多有需要澄清之处,有必要做出及时的回应以正视听,并就教于陶东风教授。

质言之,陶文旨在将当代中国大众文化所体现的世俗价值观确立为社会的主流文化,认为目前落实和践行核心价值观的关键就是要寻找核心价值体系与大众文化的契合点,使之从官方文化转化为主流文化,进而赢得葛兰西意义上的“文化领导权”。而这种世俗价值观是与知识精英提倡的宗教性的“人文精神”、“终极关怀”等尖锐对立、格格不入的。

总的说来,陶文的主要观点是建立在葛兰西的文化理论之上的,虽然该文也借用涂尔干和布迪厄的理论,但只不过是作为葛兰西理论的印证而已,故本文将讨论集中在葛兰西的论述以及陶文对葛兰西的阐释。其中更加紧要的是明辨和纠正对于葛兰西的误读、误用以及误译,从而还原葛兰西的本来面目,唯有如此才能衡量出对于葛兰西的种种阐释的是非得失。

## 一、关于“市民社会”

葛兰西的“市民社会”理论是陶文的逻辑起点,陶文开头一节就说:“葛兰西所说的‘文化

领导权’是在市民社会而不是政治社会中建构和运作的。”这里涉及葛兰西的“市民社会”理论。如所周知,葛兰西将上层建筑分为两个部分,一是“市民社会”,一是“政治社会”或狭义的“国家”。因此葛兰西给广义的“国家”下了这样一个定义:国家=政治社会+市民社会。所谓“政治社会”是指军队、法院、警察、监狱等强制机构,所谓“市民社会”则是指教会、学校、工会、协会等民间团体。值得注意的是,葛兰西是将“市民社会”归为上层建筑的。

最早提出“市民社会”概念的是古希腊、罗马的学者如亚里士多德、西塞罗等,他们用以指与野蛮社会相区别的文明社会,它由城邦国家和城市共和国组成,以私有制、契约关系和法制精神为基本内涵。后来霍布斯、洛克、卢梭、康德等对此都作过论述,而尤以黑格尔、马克思的理论为重要,黑格尔和马克思都将市民社会与物质生产和经济活动联系起来。葛兰西所理解的“市民社会”概念与黑格尔、马克思不同,他将市民社会划归为上层建筑,这样做的长处在于大大拓宽了“市民社会”的概念,将其从经济基础扩大到上层建筑的领域,使之不仅是一个物质生产和经济活动的范畴,而且成为一个价值规范和文化观念的范畴。

显而易见,葛兰西所说的“市民社会”是在西方社会结构和国家体制的历史背景下形成并发展起来的,与东方、包括中国的社会结构和国家体制截然不同。关于这一点,葛兰西本人也不否认,他在对西方国家的政治斗争与俄国十月革命(按:葛兰西是将俄国十月革命视作东方革命的)进行比较时,明确指出了东方与西方的国家形态的殊异:“在东方,国家就是一切,市民社会处于初生而未成形的状态。在西方,国家与市民社会之间存在着调整的相互关系。假使国家开始动摇,市民社会这个坚固的结构立即出面。国家只是前进的堑壕,在它后面有工事和地堡坚固的链条;当然这个或那个国家都是如此,只是程度大小不同。正是这个问题应用到每一个国家去时要求加以仔细的分析。”

正是在这个意义上,葛兰西提出了关于社会革命的“阵地战”与“运动战”的理论。由于历史条件的悬殊和发展的不同步,东西方国家的结构和特点存在着明显的差异,像俄国、印度和中国等东方国家长期处于农业社会,没有形成建立在发达的商品经济和独立的市民阶层之上的成熟的市民社会,在上层建筑中缺少一种包括契约、协商、舆论、法制等内涵的意识形态和文化机制,因此,强权统治成为东方国家的明显特征,而革命阶级只有用暴力来打破这种强权统治,才能取得革命的成功,俄国十月革命就是范例。但西方国家则不同,其上层建筑由政治社会和市民社会两部分构成,强权政治与民主程序达成了双重结构,统治者不仅掌握着政治上的领导权,而且掌握着文化上的领导权,因此革命阶级仅仅夺取政治领导权还不够,还必须夺取文化领导权,而且后者更加重要,因为如果文化领导权仍然掌握在原先统治者手中,那么革命是无法取得成功的。因此葛兰西认为,在西方发达国家,革命斗争必须采取不同于俄国十月革命的途径,首要任务不是武装夺取政权,而是争夺文化和意识形态的领导权。与之相应,革命斗争必须采取相应的策略:不是采取疾风暴雨式的运动战,而是采用各个击破的阵地战,即在市民社会中逐个夺取意识形态和文化领导权的阵地,不断扩大战线,最后取得革命的胜利。因此葛兰西说:“我以为伊里奇了解到必须把1917年在东方胜利运用过的运动战改为阵地战,因为阵地战在西方是唯一可能的。”正是在这个意义上,葛兰西特别重视获取文化领导权的问题。

不难看出,葛兰西所提出的“市民社会”理论,以及夺取文化领导权的问题,乃是在西方社会结构和国家体制的传统背景下的产物,且不论该理论能否恰当说明西方社会的历史和现实,但有一点是明白无误的:该理论与中国历史上长期形成的社会体制并不对应,存在着是否适用于中国国情的问題。对此葛兰西本人倒是显得更加客观和务实,他对于东西方社会结构

的差异保持应有的清醒,甚至将二者的对比作为立论的前提,他还特地声明,在将市民社会问题应用到不同国家去时“要求加以仔细的分析”。但我们在陶文中看到的恰恰是另一种情况,虽然陶文也说不能机械照搬葛兰西的理论模式,但在实际操作中却正好相反,不仅不加分析、不加过滤地将葛兰西的“市民社会”理论直接移植过来,奠定为解决中国问题的逻辑起点,同时将夺取文化领导权的问题挪到当代中国大众文化建设这一完全不同的论域中来进行讨论,且不乏对于上述理论的过度阐释和随意发挥,进而将其作为裁断和判决他人理论观点的标准,造成了理论上的多重错位和混乱。

## 二、关于“常识哲学”

“常识哲学”是陶文的另一关键词。陶文这样定义:“常识哲学是葛兰西提出的重要概念,其含义与大众哲学、自发哲学相似,是大众普遍拥有的、既广泛流行又不那么精致、专业的思想和价值观,葛兰西对之给予了很高的评价。”根据这一理解,陶文提出了如下命题:“核心价值体系应作为常识哲学融入大众文化。”琢磨陶文的意思,是将“常识哲学”视为核心价值体系与大众文化的契合点的,故其在陶文中的重要性自不待言。

那么,什么是葛兰西所说的“常识哲学”呢?在葛兰西的辞典中,“常识哲学”一词确实很重要,在其《实践哲学》一书的绪言中,就将常识哲学列入了主要研究内容。葛兰西对于“常识哲学”的理解如同他对其他问题的理解一样多有前后不一之处,但总地说来则是对之评价不高,譬如他说:“常识是一个含糊的、矛盾的和多种多样的概念,意味着所谓常识即真理的证实这种说法是无稽之谈。”葛兰西还多次直言,常识哲学是自发的、片断的、不连贯的、微不足道的,它的种种要素是迷信的、非批判的等等。

在葛兰西看来,常识哲学是与宗教意识联系在一起的,而这种宗教意识则是低层次的。葛兰西认为,常识的要素往往是由宗教提供的,例如广大公众往往凭着常识相信某一件事,从而对具体问题做出反应,但在这种信念背后却有着宗教的根源,哪怕持有这一信念的人对宗教并不感兴趣,“因为一切宗教都教诲而且还在教诲说,世界、自然、宇宙都是在上帝创造人之前所创造的,所以,人发现世界上的一切都是现成的,被编好了目,被一劳永逸地规定好了。这个信仰变成了‘常识’的铁的事实,即便宗教感情死了或者沉睡了,它还同样的顽固”。简而言之,在人们的常识中“所涉及的是上帝这个观念的残余,正是一个神秘形式的未知上帝概念的残余”。因此葛兰西将这种存活在公众之中的常识哲学称为“民间宗教”,以与“经典宗教”相区别。

葛兰西还说过一句话:“民间宗教是非常地唯物主义的”,不过在这里葛兰西所说的“唯物主义”是指机械的、庸俗的唯物主义,亦即物质主义、功利主义的唯物主义,而非辩证的唯物主义。葛兰西指出:“这种唯物主义本身是常识中远非中立的形成层,它在比人们在过去和今天所想象的要大得多的程度上是由宗教本身所抚养着的,在人民中间,宗教表现为一种充满着迷信和妖术的低下和浅薄的形式,在其中,物质起着不小的作用。”关于唯物主义,葛兰西在著述中有很多说法,而这些说法颇多前后不一、自相矛盾之处,对此葛兰西《实践哲学》一书的中译者徐崇温曾详加辨析和评说,可以参考。但显而易见,葛兰西在常识哲学问题上所说“唯物主义”是贬义的,葛兰西是将其与把主张“人是机器”、“宇宙是机器”的18世纪法国唯物主义和倡言“为经济而经济,为活动而活动”的当代美国式唯物主义相提并论的。

与此相关,葛兰西提出“人人都是哲学家”的著名观点,指出人们自发形成的哲学观点往

往暗含在常识之中：“人类的大多数，就他们都从事着实际活动，而在他们的实际活动（或在他们的行为的指导路线）中又都暗含着一种世界观、一种哲学这一点而言，都是哲学家。”葛兰西对此做出进一步的界定，认为一个历史时代的哲学可以分为三种要素：“作为哲学家的哲学，作为领导集团的世界观（哲学文化），以及作为广大群众的宗教。”这里葛兰西的意思非常清楚，他是将常识哲学界定为“广大群众的宗教”的。顺便说一句，陶文在引述葛兰西的这段话时，不知为何将这哲学三要素改成了“哲学家的哲学、作为领导集团的世界观、大众哲学”，这一改动恰恰掩盖了“常识哲学”的宗教意味。

据此可以认为，陶文认为“葛兰西对之（按：指常识哲学）给予很高的评价”从而将其设为立论的依据，乃是建立在误读、误解之上的误判。经过对于葛兰西的还原，可知葛兰西对于“常识哲学”基本是持贬斥态度的，而所谓“常识哲学”也根本担当不起当代中国“核心价值体系与大众文化有机融合”之契合点的重任。陶文从“常识哲学”中引申得来的“世俗价值观”不妨读作“世俗宗教价值观”，用它来套当代中国大众文化的价值观势必是圆凿方枘、龃龉多多。而陶文的一个根本性误区也随之暴露出来。葛兰西对于“常识哲学”（也包括其他问题）的分析和判断是在基督教文化的语境中做出的，无论是研究对象还是他自身的立论，都无法摆脱在其特定语境中形成的宗教意识形态意味，并不能照搬到中国问题中来，尤其不可将“宗教精神”、“天国情怀”之类帽子随便套在中国人头上。另外，陶文在所谓“世俗价值观”问题上的一个判断也有悖于常识。该文将好莱坞电影奉为当代大众文化的样板，认为“好莱坞大片的价值观就是美国社会的主流价值观。美国没有存在于主流文化或大众文化之外的官方文化。……美国不必去搞一个专门的所谓‘官方文化’，其官方文化就是主流文化，也就是大众文化”。近期《国际先驱导报》上刊文，详细叙述了美国国会、白宫、中央情报局以及五角大楼对于好莱坞一贯的控制和监管，采取种种措施迫使好莱坞就范，使其影片制作在维护国家利益、树立美军形象方面与官方“统一思想”、达成“默契”。由此可见，陶文的以上判断是不符合事实的臆想。

### 三、关于“有机知识分子”

“有机知识分子”是近来在葛兰西研究以及一般文化研究中被炒得很热的一个概念，陶文在使用这一概念时，声称“这种旨在提高大众哲学或常识哲学的有机知识分子的工作，本质上就是我理解的大众文化批评”。然而，所谓“有机知识分子”也是一个有待于还原的概念。

所谓“有机知识分子”是葛兰西在讨论知识界和文化活动的组织时提出的，相关概念还有“有机的知识界”、“知识分子阶层的有机性”等。鉴于常识哲学的低迷状态，葛兰西多次提出必须保持对常识的批判性、从而将常识提升到一个更高水平的问题，而这一任务，则寄希望于“有机知识分子”。他说：“要不断地提高人民中越来越广泛的阶层的智力水平，换言之，要赋予群众中无定向分子以个性。这意味着要努力培养一种新型的知識分子的精英，这种精英直接从群众中产生出来，而还同群众保持着接触”，“无论如何，只有在知识分子和普通人民之间存在着与应当存在于理论和实践之间的同样的统一的时候，人们才有文化上的稳定性和思想上的有机性质。那就是说，只有在知识分子成为那些群众的有机的知识分子，只有在知识分子把群众在其实践活动中提出的问题研究和整理成融贯的原则的时候，他们才和群众组成为一文化的和社会的集团”。质言之，葛兰西主张知识分子应不断提高人民群众的常识水平，而知识分子只有从人民群众中来，再到人民群众中去，才能成为“有机知识分子”，肩负起这一重要的职责。葛兰西的这一思想无疑是值得认同的，也是广大进步知识分子作为理想境界去追求的，



尤其是在中国,大概不至于有人会离谱到像陶文所说公然反对与人民群众打成一片、而大力提倡高踞于人民群众之上吧。

我倒是觉得关于“有机知识分子”概念的翻译有必要考证和厘定一下。葛兰西是用意大利语写作的,但我国目前通行的葛兰西著作却均非直接译自意大利语,如葆煦译本《狱中札记》是从俄译本译过来,曹雷雨等人译本《狱中札记》、徐崇温译本《实践哲学》均从英译本译过来。另外还有两种《葛兰西文选》(分别为人民出版社1992、2008年版)则分别从英译本、俄译本编选而成。这就造成一个概念往往经过两次翻译,而信息可能遭到两次流失、两次干扰的局面。具体到“有机知识分子”这一概念,英语为“organic intellectual”一词,俞吾金曾对该词的原有译法表示质疑,据他考证,“organic”作为形容词,既可解释为“有机的”,又可解释为“有组织的”,“而在organic intellectual的语境下,organic应译为‘有组织的’,organic intellectual则应译为‘有组织的知识分子’或‘(被)组织起来的知识分子’,译为‘有机知识分子’显然是不妥的”<sup>⑩</sup>。

关于俞吾金所说“有组织的知识分子”或相近意思的表达,在葛兰西的著作中不乏其例,可以援作佐证。例如葛兰西讨论西方社会结构和国家体制时说:“这些职能,正是有组织的和相互联系的。知识分子是统治集团的‘管家’,用他们来实现服从于社会领导和政治管理任务的职能。”<sup>⑪</sup>在讨论知识分子的社会作用时说:“从历史上和政治上说,批判的自我意识意味着造成知识分子的精英。人民群众要是不在最广的意义上把自己组织起来,就不能同它本身‘区别开来’,就不能变成真正独立的,而要是没有知识分子,那就是说,没有组织者和领导者,也是没有组织的。”<sup>⑫</sup>根据这两段论述所处的语境,在行文中将“organic”译为“有组织的”是合适的,如果译为“有机的”就不知所云了。

由此可见,所谓“有机知识分子”,本来就是一个误译的概念,人云亦云,以讹传讹,遂成流行语。正如俞吾金所说,难道知识分子还可以像化学或肥料似的分为“有机”与“无机”吗?如果根据葛兰西的诸多论述还原这一概念的话,其实就是指自觉地承担起组织大众和社会管理的职责,与人民群众打成一片,对于人民群众起到引领和提升作用的新型知识分子,译为“有组织的知识分子”未尝不可。其实在《毛泽东选集》中就颇多类似说法,毛泽东在抗战紧要关头为中共中央起草的一个决定中指出:“在长期的和残酷的民族解放战争中,在建立新中国的伟大斗争中,共产党必须善于吸收知识分子,才能组织伟大的抗战力量,组织千百万农民群众,发展革命的文化运动和发展革命的统一战线。没有知识分子的参加,革命的胜利是不可能的。”<sup>⑬</sup>可见所谓“有机知识分子”这一时髦的称谓其实并无多少新意,对于陶文而言,并不构成笑傲江湖的独门秘笈,也不足以成为打遍天下的新式武器。

#### 四、关于对拙著的责难

对于陶文就拙著《当代审美文化批判》提出的责难,本人原本并不想作复。拙著是十几年前出版的,毕竟是隔了世纪的旧书了。当年写这本书时,许多篇章的内容曾在一些会议上与陶东风教授交流过,彼此在学术上都知根知底,不必深究。但是陶文中对于拙著责难的部分,同时见于其《论文化批评的公共性》(载《文艺理论研究》2012年第2期)一文,并且在网络媒体上流传。照此下去,谬误多次重复也能变成真理。不过虽然作复,本人也不想就此多讲什么,因为有书在,白纸黑字,是非自有公论。故只是挑一些非说不可的话说一说。

首先,提两个技术性的问题。陶文在责难时引用了拙著中的三段话,第一段是批评拙著把90年代以来的大众文化抽象地说成“世纪之交人性精神的一场劫难”。必须声明,引号中的文

字不是本人的观点,也不是本人的表述,请问作者,此话引自何处?

第三段话是引用拙著批评法兰克福学派的文字:“不谨守学术的边界,带有文化激进主义的色彩,他们往往把政治问题引向学术领域,将学术政治化,将学术直接转化为政治实践。”在陶文注解显示的拙著页码上却找不到这段话。作者以后写文章时处理引文的注解是否可以更加严谨一点?

其次,本人对陶文就拙著所作的裁断不予认同。通过以上对于葛兰西的还原可知,陶文的衡量标准是建立在对于葛兰西理论观点的误解、误用、误译之上的,不足为训。凭什么说拙著倡导“人文精神”、“终极价值”就是一种“天国情怀”,就是一种“宗教伦理价值观”?要说宗教情怀,本人生于斯、长于斯、歌哭于斯,这个还真没有。正基于此,本人参与了20世纪90年代前期国内学术界兴起的“人文精神”大讨论,用王晓明的话来说,这场大讨论“触及了当代中国文化变迁的深层问题”<sup>⑤</sup>,当时一代学人大多受到这场大讨论的洗礼,本人关于“人文理想”、“终极价值”等问题的论述也是在讨论中发表的意见之一。怎么时至今日,陶文凭着所谓“市民社会”、“世俗价值”、“常识哲学”之类时髦的概念就轻而易举地将其一概批倒呢?本人在拙著中曾经表达过顾虑:“可能有人会觉得在当今中国大谈人文理想是否太奢侈了?”<sup>⑥</sup>如今看来真是不幸言中!但是本人至今仍认为当时的观点不错,应该说当今中国过多的是物质,缺少的是精神,过多的是欲望,缺少的是理性,过多的是实际,缺少的是理想。如果将理想的王国拉回到现实王国的地面上来,消除它对于日常生活和物质实用的异在性、对立性和超越性,那倒恰恰是当代审美文化的莫大不幸!

与之相关,上述拙著批评法兰克福学派的文字也受到了陶文的指责,本人今天也仍坚持当时的观点,认为像法兰克福学派那样将学术政治化并不符合中国国情,主张“文化批判”必须恪守学术界域,在理论的考察和探讨中提供一套不同于流行观念的价值体系,唯其如此,才可能是一条更加有利于当代文化健康发展的有效途径。

再次,陶文凭着对于舶来理论的一知半解和断章取义,将拙著提出的一些学术观点置于市场经济、消费社会和大众文化的对立面,指证其企图“扼杀、取代、灭绝”“大众的常识哲学”,“恨不得灭绝世俗社会及其日常生活文化”云云。对于这番戾气十足的强词夺理和深文周纳,本人觉得百口难辩。但事实胜于雄辩,本人不得已只能将当年拙著的结论部分再次公之于众。其中对于当代审美文化的未来建构提出了初步的设想和探索,认为当代审美文化的重建必须借助审美教育得以实现,而审美教育的要旨则在于树立一种人文理想。拙著作了如下表述:

确立审美教育的人文理想有许多可资利用的思想资源,包括传统的、西方的、“五四”新文化运动、新民主主义革命以及50年代以来的优良传统,当然还有当代的,抛弃其中任何一个方面的资源都是不对的,但这多种资源的整合又不能成为一种无序的混合,必须找到一个中心、一个基点,从这个中心、基点出发去整合和凝聚这众多资源。然而在如何确定这个中心、基点的问题上,有着各种各样的不同观点,或回归传统,或向西方看齐,看来都不行,无论是“中体西用”,还是“西体中用”,似乎都没有抓到点子上。我们认为,确立审美教育的人文理想,不应照搬西方模式,也不应简单地回归传统,而应立足于当代,立足于中国,立足于为社会主义市场经济体制下的现实发展,应善于发现和大力弘扬当代精神结构中那些具有生命力和生长性的因素,那些具有超前性和未来性的质点,如当代人的参与意识、竞争意识、主体意识和风险意识,当代人开放的心态、开阔的视野、优化的知识结构,当代人的创业精神、开拓精神和务实精神,当代人勇于选择、勇于实现自身价

值、勇于承担责任的胸怀，当代人的社会责任感和道义感等等。当代审美教育应以这种新型的时代精神作为核心和基点，去凝聚和整合我国传统文化中具有现代生命力的因素以及西方文化中积极有益的成分，形成一种具有时代特点和中国特色、融会古今中外优秀文化的新的的人文理想。<sup>⑩</sup>

以上愚见是耶，非耶？曲耶，直耶？请广大读者明鉴！

①②⑫ 葛兰西《狱中札记》，葆煦译，人民出版社1983年版，第180页，第179页，第425页。

③④⑤⑥⑩⑬ 葛兰西《实践哲学》，徐崇温译，重庆出版社1990年版，第114页，第135、139页，第85页，第77—78页，第22、11页，第15页。

⑦ 徐崇温：《葛兰西的实践哲学与马克思的哲学世界观》，载《中国社会科学》1996年第3期。

⑧ 葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨等译，中国社会科学出版社2000年版，第232、256、257页。

⑨ 《美军“入侵”好莱坞》，见news.xinhuanet.com/herald/2011-12/06/c\_131284479.htm。

⑪ 俞吾金：《何谓“有机知识分子”？》，载《社会观察》2005年第8期。

⑭ 毛泽东：《大量吸收知识分子》，《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1966年版，第581页。

⑮ 王晓明编《人文精神寻思录》，文汇出版社1996年版，第276页。

⑯⑰ 参见拙著《当代审美文化批判》，山东文艺出版社1999年版，第8页，第373—374页。

（作者单位 扬州大学文学院）

责任编辑 张颖