



20 世纪：文化焦虑的时代

<http://www.firstlight.cn> 2010-04-22

无论从什么样的角度审视，人类历史都不是按着同样的节奏匀速前行的。在许多时代，历史像大自然的斗转星移和春去秋来一样沉默不语，像周而复始、平淡琐屑的日常生活一样平凡无奇；而在另外一些特殊的时代，短则数日，长不过数年，就演绎出在此后的历史和人们的精神心路上留下不可磨灭的印记的、异常壮观的、惊心动魄的、史诗般的剧目。尤其在历史的精神内涵方面，漫长的“动物般的”贫乏的“无思想的”历史同希腊理性主义、先秦百家春秋、文艺复兴、“五四”新文化运动等激动人心的精神自由和思想解放时期相比，更是形成了强烈的反差。以至于有人从迄今为止的人类历史中总结出奇特的“腰鼓现象”。人类文明，特别是东方文明的发展节奏呈现出非平衡或非均衡的状态，很像朝鲜人的传统乐器“腰鼓”的形状，两头粗中间细：远古时期（如先秦时期）精神和文化博大精深，此后是漫长的平稳继承期和持续期，直至现代科技文明的突飞猛进[1]（P189）。

一、“轴心期”的历史精神

在20世纪的命运对于刚刚走过的20世纪，无论我们在价值学意义上做何种评判，都无法否认一个事实：20世纪人类历史内涵之丰富程度达到了一个登峰造极的高度。尽管有经济危机的困扰和不同经济体制的冲突，人类生产力并没有停滞，而是取得了前所未有的发展高度；尽管有两次世界大战，特别是法西斯主义的悲剧，人类还是逃过了毁灭性的劫难，并且通过WTO规则建立起全球范围内的对话和契约机制；匮乏状况的缓解、物质生活水平的提高；高新技术的飞速发展、新兴产业的崛起；信息化和数字化的革命导致人类精神生活的空前丰富，等等。所有这些都使20世纪人类文明成为突起的奇峰，傲立于人类历史长河之中。

然而，对于20世纪在人类文明史上的特殊地位似乎还不能只从以上几个常规的角度思考。著名历史哲学家雅斯贝尔斯曾经在人类历史中确定了一个“轴心时期”，并断言迄今为止的人类历史一直没有超越轴心时期所奠基的人类精神根基和框架。但是，20世纪似乎出现了某种突破轴心期精神框架的迹象。当然，要揭示这样一种重大突破，需要睿智而又深刻的洞见和缜密的研究。我们在这里提出这一问题，不是要立即进入这样一种分析，而是要说明20世纪在人类文明演进中的独特地位。

雅斯贝尔斯在描绘人的历史时，曾把公元前800年至200年这一时期称作人类历史的“轴心时期”（Axial Period）。他认为，在此期间，人类精神的基础同时地，而又分别彼此独立地奠定于中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊等古文明发祥地，而且人类今天仍然依托于这些基础。轴心期代表着人类精神上的觉醒，人类意识开始从历史深处的潜流中涌出，变成自觉的精神光环，照耀着原本沉默无言的历史。雅斯贝尔斯这样描写“轴心期”人的觉醒的基本内涵：“这个时代的新特点是，世界上所有三个地区（中国、印度和西方---引者注）的人类全部开始意识到整体的存在、自身和自身的限度。人类体验到世界的恐怖和自身的软弱。

他探询根本性的问题。面对空无，他力求解放和拯救。通过在意识上认识自己的限度，他为自己树立了最高目标。他在自我的深奥和超然存在的光辉中感受绝对。”[2]（P8-9）一言以蔽之，在这个重要的“轴心期”，人真正同大自然分离。人不再与植物、动物以及自然万物浑然一体，他开始意识到自己在宇宙中所占据的特殊位置，意识到自己所独具的高于其他动物的理性、意识、自我意识、目的性等等。同时，人也意识到矗立于面前的庞大自然的神秘可怖和广袤无垠，由此而萌生孤独感、有限感和缺憾感，形成人独有的自我意识。

雅斯贝尔斯用自我意识、理性启蒙、人性的精神化、哲学家的出现、理论思辨、历史的反思、理智与个性等范畴揭示“轴心期”人类精神的主要内涵。我们稍加分析就会发现，这些精神特征和基本规定性实际上包含着现代西方工业文明赖以发展的以人本精神和技术理性为本质特征的文化精神。或者换言之，轴心期这些精神因素的进一步自觉、成熟与发展就成为现代社会的主要文化精神。正是在这种意义上，雅斯贝尔斯断言，轴心期所奠定的文化精神是此后人类历史发展的原动力，文艺复兴的人文启蒙、宗教改革的理性化和世俗化运动、现代科学的技术理性精神、启蒙时期的社会契约理念，都以不同的方式一次又一次地从轴心期汲取精神力量。“直至今日，人类一直靠轴心期产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰。自那以后，情况就是这样。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆，或曰复兴，总是提供了精神动力。对这一开端的复归是中国、印度和西方不断发生的事情。”[2]（P14）可以说，雅斯贝尔斯对于这一轴心期情有独钟。他断言，人类历史可能出现第二轴心期，但是那一定在未来。20世纪科学技术的发展的确是人类最伟大的时刻，但这并不是第二轴心期的到来。科学技术的发展在某种意义上是轴心期精神的逻辑结果和实现，而不是它的否定。更为重要的是，以控制自然、消除匮乏为宗旨的科学技术在极大地改善了人类的物质生活的同时，也带来了人被技术所控制的生存困境，同时，也伴随着某种个性缺失、精神贫乏、爱与创造力衰退的问题。实际上，科学技术发展所带来的这些问题，也正是20世纪人类所面临的主要困境。或者说，20世纪是一个充满悖论的时代：一方面，人类的精神力、物质生产力和探索研发能力都在前所未有的程度上得到了发展；另一方面，人类又遇到了与人类生存自我相关的、深层的生存困境。

上述分析为我们在深层次上确定20世纪的特有历史地位提供了一种重要的思路。可以说，我们虽然没有依据断言20世纪在人类精神的历程中发生了类似于雅斯贝尔斯的“轴心期”的革命，但是，它的确不同于以往的时代。最根本之点在于，20世纪科学技术的飞速发展所引发的全方位的社会历史变化，使得“轴心期”所确立的精神框架或精神基础在极端的意义上展示了自己的潜力和可能性，同时，也清楚地展示出自身的局限性或极限，因此，也存在着人类精神新的、重大突破的可能性。

二、文化的自觉

现在的问题在于：我们应当如何把握和准确界定“轴心期”的历史精神在20世纪科技发展的时代所展示的极限或局限性？20世纪思想家和理论家们对此做了许多深刻的探讨。尼采、弗洛伊德、存在主义等对以黑格尔的绝对理念为典型代表的传统理性主义的拒斥；韦伯、齐美尔、西方马克思主义等对技术理性主义的批判；德里达、福柯等后现代主义者对传统逻辑中心主义和人本主义的解构，等等，都在从不同视角切入有关人类精神状况这一世纪性问题，并给我们提供了富有启迪性的理论资源。如果我们在比较概括的意义上思索这一问题，似乎可以断言，20世纪历史精神对原有内涵的批判、对原有限度的突破、对新的地平线的求索，都同文化在人类历史演进中的自觉直接相关。毫无疑问，人就是文化的存在，无论是脱离人的文化或没有文化规定性的人的存在都是不可设想的。但是，作为文化存在的人并不是在任何时候都自觉到生存的文化内涵和文化规定性。因为，当人类自觉地从文化的角度来审视自己的生存时，意味着人对自我的认识开始从外在的、人之外的眼界向人内在的、自我生成的眼界回归。而这是历史精神的了不起的飞跃。

这样一来，文化的自觉就成为我们理解20世纪人类精神状况和历史的深层内涵的核心问题。

而实际上，文化也的确是20世纪人类精神生活各个领域的核心范畴。当然，文化的自觉不仅仅是一个平和的理论推演的问题，而首先是20世纪的现实的、焦点性的生存问题。在某种意义上，文化的自觉和文化的焦虑是同一个历史进程和思想历程，因为，当20世纪人类自觉地意识到文化对于人的生存所具有的安身立命的、根本性的意义时，人们已经清楚地看到了文化的危机性的、悖论性的困境；或者说，当人们通过文化的自觉开始从自身确定生存的依据时，却惊讶地发现人类自己的自觉的或不自觉的历史行动和生存活动正在破坏着这一基础。因此，如果我们想要从根本上理解20世纪历史精神的处境，理解20世纪众多理论家和理论流派激进的批判意识，就必须从文化的自觉和文化的焦虑这一核心问题起步。而为了说明这一点，我们要列举并解读文化的界定、文化的觉醒、文化的焦虑、文化的危机、文化的批判这样一系列重要的，也是容易引起争议的概念。

文化在现代生活和现代理论中是出现频率最高的概念之一，然而，人们最习以为常的东西往往是最容易引起争议的东西。应当说，今天意义上的文化范畴在历史上出现较晚。据许多语言学家和文化学家考证，“文化”在拉丁语和中古英语中通常具有“耕耘”或“掘种土地”的意思；到了18世纪法语中，文化逐渐指谓训练和修炼心智、思想和情趣的结果和状态，指良好的风度、文学、艺术和科学；直到18世纪末，特别是在19世纪，文化才逐渐开始取得了它的现代意义，在接近文明的含义上得以运用，开始指谓个人的完善和社会的风范，包括习俗、工艺、技巧、宗教、科学、艺术等社会生活的主要方面。随着文化学和人类学研究的进展，文化范畴的内涵越来越深化与丰富了，不同的研究者从不同的侧面揭示和界定文化的规定性。

在广义上，文化是一个大范畴，人们可以在不同层面上对之加以理解和界定。就人超越了动物式的完全自然的生存方式而言，文化几乎可以涵盖古往今来人类所有精神的和物质的创造物，如政治、经济、宗教、艺术、建筑、科学、技术、哲学、教育、语言、习俗、观念、知识、信仰、规范、价值，等等。而在狭义上或在常识的理解中，人们习惯于把文化局限于文学、艺术、教育、宣传等具体的文化领域或文化形式，把文化当作政治、经济的附属现象或被决定的东西。

然而，在更深层的意义上，在本体的意义上，我们很少用文化指谓人之具体的、有形的、可感的、不断处于生生灭灭之中的造物，而是用来指称文明成果中那些历经社会变迁和历史沉浮而难以泯灭的、稳定的、深层的、无形的东西。具体来说，在文化哲学视野中，本体性的文化范畴包含两层含义：一方面，从人的生存的角度看，文化是历史地凝结成的稳定的生存方式。文化并不简单地是意识观念和思想方法问题，它像血脉一样，熔铸在总体性文明的各个层面中，自发地左右着人的各种活动。胡适曾把文化定义为“人们生活方式”，梁漱溟则把文化称作“人类生活的样法”。另一方面，从社会历史方位来看，文化不是与政治、经济等相并列的特殊领域或简单附属现象，而是一切社会活动和社会存在领域中内在的、机理性的东西，是从深层制约和影响每一个体和每一种社会活动的生存方式。在这种意义上，文化既可以表现为人们所未曾意识到的自发的生存模式，也可以表现为人的自觉的价值观念或文化精神。

在较大的历史尺度上，文化所代表的生存方式总是特定时代、特定民族、特定地域中占主导地位的生存模式，它通常以自发的文化模式或以自觉的文化精神的方式存在。

应当说，作为历史地凝结成的人的生存方式和社会的内在的机理性的图式的文化，在理论的层面上的自觉首先是文化人类学努力的结果，同时，哲学人类学和其他领域的研究又进一步加深和巩固了文化的地位。

19世纪后期，在达尔文进化论学说的影响下，文化开始成为文化学家、人类学家、考古学家的研究对象。一大批著名学者通过田野考察和实证研究奠定了文化人类学的基础，并形成了古典进化论学派、传播论学派和历史特殊论学派等著名文化学理论。以“人类学之父”泰勒以及摩尔根、巴霍芬等人为代表的古典进化论学派是第一个自觉地以文化问题为研究对象，并提出关于文化的系统阐释的流派。他们深受达尔文进化论的影响，强调文化的普遍性和进化性特征。以德国的人类学家弗里德里希·拉策尔、莱奥·弗罗贝纽斯、弗里茨·奥地利民族学家威廉·施密特、英国人类学家威廉·里弗斯、埃里奥斯·史密斯和威廉·佩里等人为代表的文化传播论学派则反对古典进化论学派关于各个文明“独立发明说”和“平行发展论”的观点，认为文化最初只起源于地球的某一个地方，如埃及，并以此为中心向世界各地传播扩散，因此全部人类文化史就是文化的传播与借用的历史。以博厄斯、克鲁伯等人代表的历史特殊论学派从相对主义文化观的角度对古典进化论学派提出了挑战。他们反对古典进化论学派关于文化进化普遍规律的论断，强调各种文化都是各个社会独特的产物，都有其自己独特的发展线索。

因此，他们致力于“文化圈”、“文化区”的研究，强调文化的民族史，反对文化的世界史。

在20世纪，文化学家对文化的研究逐步超越了对文化现象的实证描述和对文化在历史进化中的地位的一般探讨的阶段，开始对具体的文化模式、文化功能等进行研究。在这方面，文化模式论的见解很有影响，如本尼迪克特通过对印第安人的日神型文化模式和酒神型文化模式的研究，以及对日本民族的耻感型文化模式和西方的罪感型文化模式的探讨，深刻揭示了文化模式对个体和民族的行为的决定作用。在文化人类学中还存在着关于文化问题更为具体的研究。例如，以拉德克利夫-布朗、马林诺夫斯基等人为代表的功能主义文化学派；卡迪纳、米德、林顿、克拉克洪等人关于文化和人格问题的研究；列维-施特劳斯等人的结构主义人类学对于具体文化现象的结构学探讨；利奇、道格拉斯、特纳等人的象征人类学对仪式象征问题的研究，等等，这些文化人类学家从不同的角度、不同的层面、不同的时间和空间尺度对于文化问题做了极为细致与深入的探讨。

20世纪上半叶由著名思想家舍勒开创的哲学人类学从另一个角度揭示了社会生活和历史运动的文化内涵。哲学人类学从本能与文化之间的关联中对人的存在做了独特的说明。德国生物人类学家格伦通过非特定化或非专门化范畴来确定人在生物学领域中的“先验的结构整体”，并由此为文化的起源确定了基础。他认为，从人的生物学领域来看，人与动物的最大区别在于人的未特定化（unspecialization）。动物在体质上的特定化使它们可以凭借某种特定的自然本能特定的自然链条上成功地生存，而人在体质和器官上则呈现出非特定化的特点，由此决定了人在自然本能上的薄弱。德国哲学人类学家蓝德曼曾对人与动物的这一本质差别做了精辟的概括，他指出，“不仅猿猴，甚至一般的动物，在一般构造方面也比人更加专门化。动物的器官适应于特殊的生存环境、各种物种的需要，仿佛一把钥匙适用于一把锁。

其感觉器官也是如此。这种专门化的结果和范围也是动物的本能，它规定了它在各种环境中的行为。然而人的器官并不指向某一单一活动，而是原始的非专门化（人类的营养特征正是如此，人的牙齿既非食草的，也非食肉的）。因此，人在本能方面是贫乏的，自然并没有规定人该作什么或不该作什么。因此，人没有专门的生育季节，人可以在一年中的任何时候相爱繁殖。”

[3]（P210）然而，正是由于人先天自然本能方面的缺憾，使他能够从自然生存链条中突现出来，用后天的创造来弥补先天的不足。这种补偿人的生物性之不足的活动，就构成了人的文化。因此，文化既超越自然，又补充着人的自然。格伦由此把文化称之为人的第二本性。

应当说，文化的自觉对于人的自我认识具有重要的意义，因为，从文化的视角，我们不会再满足于把人的存在的根据简单地归结为人之外的自然、物质或别的什么力量，而是从人的活动本身确立人的生存的根据。这是因为，文化作为自然和本能的对立面、作为人的生存方式，其最本质的规定性就体现在对自然和本能的扬弃之中，这就是人的活动所特有的超越性、创造性、自由自觉的特征。文化作为人的“第二自然”或“第二本性”所包含的人本规定性使人与动物区别开来，使人不再像动物那样完全凭借本能而自在地生存，而是获得了一个自由和创造性的空间。蓝德曼指出“，文化创造比我们迄今所相信的有更加广阔和更加深刻的内涵。人类生活的基础不是自然的安排，而是文化形成的形式和习惯。正如我们历史地探究的，没有自然的人，甚至最早的人也是生存于文化之中。”[3]（P260-261）卡西尔在著名的《人论》中，主张从文化，即人自身的活动，而不是某种外在的实体来理解人的本质规定性。他指出“，人的突出特征，人与众不同的标志，既不是他的形而上学本性也不是他的物理本性，而是人的劳作（work）。正是这种劳作，正是这种人类活动的体系，规定和划定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史，都是这个圆的组成部分和各个扇面。”[4]（P87）对于文化的自觉不仅加深了我们关于人的自我认识，而且丰富了我们关于社会历史的理解。

我们看到，基于上述研究，文化人类学家、哲学人类学家和其他思想家对于文化的社会历史方位有着特殊的强调。如马林诺夫斯基的见解很有代表性。他反对经济决定论的文化观，主张对于人的存在的任何领域的研究，如经济学研究、法学研究、语言学研究，等等，都必须同关于文化的研究结合起来。例如，他指出，“文化作为人类行为的最宽广背景，其对心理学家的重要性，不亚于对社会学家、历史学家和语言学家。我敢斗胆放言，未来的语言学，尤其是语义科学，将变成文化场景中的语言研究。同样，探讨财富和福利、交换和生产方式的经济学，将来也会认识到，不再将‘经济人’

（economic man）与人的其他追求和思虑完全分开考虑，而是将其原理和论据建立在按人的真实存在来研究人的基础之上，进入到复杂、多维的文化利益场境（medium of cultural interests）中去一展身手，会十分有用。”[5]（P30）再如，马林诺夫斯基指出“，法学也正逐渐地倾向于不再将法律看做自立自足的话语世界，而是看做几个社会控制系统之一，其中除了由法典、法庭、警察组成的纯正式设置之外，还必须考虑动机、价值、道德和习俗力量的概念。”[5]（P30）应当说，还有许多思想家从各自的视角也非常重视文化在社会历史中的地位。如汤因比和斯宾格勒把历史研究的基本单位确定为文化和文明。再如，著名社会学家韦伯关于新教伦理与资本主义精神的著名见解实际上直接论证了文化精神或文化模式对于经济发展的推动作用。特别重要的是，20世纪的历史演进本身也在印证这一点。

随着历史的演化，人类社会的政治、经济等各种领域通过内在的文化维度的发展而一体化的趋势越来越明显和自觉。现代化进程中理性的不断强化、个体主体性和自觉性的增强、科学与技术的加速度发展、经济运动的科技含量和知识含量的增大、知识经济时代的来临、信息化条件下的跨时空的文化交往和对话、全球化的文化理念在政治、经济社会生活等领域的弥散等等，使社会各个领域一体化的文化特征越来越明显。这一点在人们传统理解的经济领域和文化的关系上尤为明显。

应当说，20世纪后半叶西方发达社会的重大进展之一便是以高新技术为背景的大众传媒的日益发达与无所不在的影响，并且促使消费社会的出现。

一方面，环绕着大众传媒而膨胀起来的文化从传统的贵族特权转变成渗透到大众生活之中的平民化文化产业，另一方面，传统工业、商业等经济活动也日益超越了纯粹工具加工活动和直接的交换活动的特征。摆脱直接性使用价值束缚的理念、价值、形象、想像、追求、希望、策划、设计、广告等体现人的生存方式的文化要素，开始从传统经济活动的外在附属物转变为内在的组成部

分，甚至是出发点和主动动力。在这种背景下，文化和经济、政治、社会生活的传统的界限或外在性开始消失或模糊，呈现出一体化的特征。

对于人类社会的这种变化趋势，20世纪后半叶的新马克思主义、后现代理论、文化研究等方面的许多理论家有深刻的体验。例如，后现代主义重要代表人物博德里亚在分析大众传媒时代的消费社会时，曾提出著名的仿真（simulations，一译“类象”）概念。他指出，我们所处的时代是一个仿真时代，在这里，计算机、信息处理、媒体、自动控制系统以及按照仿真符码和模型而形成的社会组织，已经取代了生产的地位，成为社会的组织原则。如果说现代性是一个由工业资产阶级控制的生产时代的话，那么，与此相对立，后现代的仿真时代则是一个由模型、符码和控制论所支配的信息与符号时代。符号正在以迅猛的速度剧增，它们已经主宰了社会生活。与此相关，博德里亚使用了另外一个重要概念：内爆（implosion）。他认为，在后现代社会，形象或仿真与真实之间、符号与经验之间、信息与娱乐之间、影像与政治之间的界限均已内爆，均已模糊或消失[6]（P152 - 154）。随着信息化和全球化进程的深化，社会通过文化的运行机制而一体化的趋势还会进一步明显。

通过上述分析，我们可以断言，20世纪文化的自觉不是一种特殊的、偶然的现象，而是一种深刻的历史进程，是作为人的安身立命之依托的文化从历史的潜意识层向历史的显精神结构涌流、浮升、膨化的过程。然而，对于20世纪文化之自觉的理解不能仅仅停留于文化人类学和哲学人类学的理论建构。如前所述，20世纪的人类还特别通过无可逃避的文化焦虑和危机而体会到文化的力量。

三、文化的焦虑：对文化危机的自发反抗

20世纪的文化焦虑或文化危机是一种深刻的历史变化，它比起大规模的经济危机、两次世界大战、各种战争冲突、体制变革与转换都更为深刻，因为它涉及到人类生存和社会运行的合法性问题。面对具体的政治压迫、经济剥削、物质匮乏、民族冲突等问题时，人们容易把它们理解为暂时的、可以通过某种手段或努力而消除的历史现象。而当人们在经济、政治等社会活动的表层下挖掘出支撑人之生存和社会运行，为我们的行为提供合法性依据，提供标准的文化底座，但同时又发现我们数千年不知不觉、习以为常地赖以生存的文化模式已经受到威胁、陷入合法性危机、值得重新反思时，那种发自主人之生存的焦虑和危机感的确是令人震撼的。

20世纪的文化焦虑和文化危机不是人之生存的枝节性问题，而是直接涉及到雅斯贝尔斯断言的“轴心期”确立的历史意识或主导性文化精神的危机问题。的确如雅斯贝尔斯所言，自我意识、理性启蒙、人性的精神化、理智与个性等“轴心期”

的历史精神因素成为迄今为止人类历史的原动力。尤其在中世纪之后，通过文艺复兴、宗教改革、社会契约理论等精神整合与文化创造，通过现代科学技术的加速度发展，一种以技术理性和人本精神为基本内涵的理性主义历史意识成为近现代社会的主导性文化精神。这种历史意识或文化精神以理性化、世俗化和人的个体化为基本内涵，它相信理性万能、理性至善，相信理性及技术是人的本质力量的确证，理性的进步、技术的发展和人对自然的统治的增强都毫无疑问是对人作为宇宙中心地位的确证，理性代表着一种善的力量，构成人的本性，因此，这是一种乐观的人本主义或历史主义，它相信，人性永远进步、历史永远向上，现存社会中的不幸和弊端只是暂时的历史现象或时代错误，随着理性和技术的进步，人类终究可以进入一种完善完满的境地。

然而，正是这种包含着坚硬的绝对意识内核的理性主义文化精神，在其自身内部就包含着冲突和张力，主要表现为技术理性和人之自由（人本精神）之间、有限的工具和无限的目的之间存在着张力和冲突。中世纪之后所开始的理性化和世俗化的基本内涵是个人自由和技术理性的同步发展。在相当长的历史时期中，人们相信二者可以同步协调发展，相信人可以通过技术的发展与自由的增强而达到自我拯救，达到完善的境界，而这一历史设计或文化信念的轴心是技术和理性。然而，就在人们的这种理解和信念中已经包含不可克服的、致命的局限性，它必然导致这一文化精神或历史意识在一定条件下的自我裂变，导致人类行为的不计后果的极端化偏向。其中，核心问题是人们对于理性和技术的片面性理解。

人们对“技术”的传统界定是把它当作人之工具或手段，它具有完全属人的性质，是人体或人脑器官的延长或加固。这种意义上的技术显然是人之有限的工具，是人可以自由地抉择与取舍的手段。但是，问题在于人的要求远不止于这一有限的目标，实际上，在技术理性主义的历史设计或文化信念的深处，包含着远为宏大的目标：人意欲凭借日益更新的技术这种有限的工具而达到自身的完善与完满，彻底摆脱人之孤独和有限存在境遇。

这样一来，人就面临着二律背反的难题：作为有限的工具，技术可以改善人的具体存在状态，在一定条件下有助于人的自由和全面发展，但是，它却无法达到使人进入完善完满境地的无限的目的，无法改变人之为人的本质的存在状态；如果人不满足于这一有限的目的，一定要运用技术这一有限的手段实现无限的目的，就必须改变技术作为有限手段的性质，使之变为一种超人的和自律的力量，成为一种可以把人提升为神的力量，但是，这样一来，又根本打破了个人自由与技术理性二者同步协调发展的状态，导致技术理性和人本精神之间的张力和冲突。换言之，一旦技术摆脱有限工具和手段的地位而变成一种自律地运行的超人力量，它就会使自身上升为万能的统治者，即上帝的地位，而最终挫败人进入完善完满境界，成为神性存在的意图。在这种情况下，技术和技术理性一方面成为人不得不屈服和依赖的上帝，另一方面成为扼杀和束缚人的主体性和自由的异化力量，成为人为了自由而不得不与之抗争的“恶魔”。

这是科学技术发展和技术理性统治给人造成的难以超越的“二难境遇”。

20世纪人类历史清楚地展示了人类在基本文化模式上的悖论、焦虑和危机，历史呈现出极其复杂的情形。一方面是科学技术的发展速度有增无减，人类向大自然显示了前所未有的力量，也在前所未有的程度上改善了自己的生存条件；另一方面，人类对自然的技术征服和统治却带来一系列人们所未曾预料的结果：不但被征服的自然在生态等方面重新恢复起自身的自然性，正在而且将继续无情地报复人类，而且人类用以征服自然的技术本身也愈来愈成为自律的和失控的超人力量。技术的异化促使一些普遍的文化力量和社会力量的异化和失控发展：官僚制的极权国家、以批量生产和商品化为特征的大众文化、以操纵和控制人的精神世界为宗

目的形形色色的意识形态、斩断人与自然以及人与人天然联系的大都市，等等。结果，人在完全是自己的文化创造物的属人世界中，表面上是自由的，实质上从生产到消费，从工作到私人生活均受着无形的异己的文化力量的摆布；面对按照技术原则组织起来的庞大的社会机器，个人的渺小感、无能为力感油然而生。在最极端的形式中，两次世界大战的劫难、原子弹的邪恶威力、“奥斯维辛”、“格尔尼卡”、“古拉格群岛”等悲剧把以技术理性主义为核心的文化之危机淋漓尽致地裸露在世人面前。理性不再至善至上，不再简单地是人的本质力量的确证，而是转变成可以灭绝人寰的“技术恶魔”，人从自然的主人沦为技术的奴隶。在20世纪，社会的统治和控制机制发生了很大的变化，不再直接地、简单地表现为经济剥削和政治压迫。政治、经济、国家、行政组织、意识形态等也不再以相对独立的领域或社会力量而存在，而是整合成一种消解人之主体性和人的自由的异化的文化力量。

这种矛盾的文化景观引发了现代社会的文化焦虑感和危机感，这是一种在无边际的、充满不确定性的世界中失去依托、丧失确定的标准和依据的茫然无措的焦虑和困惑，是一种在茫茫荒原上寻找生存之指路灯塔时，身心疲惫、长途跋涉的迷惘。因此，也引发了不同形式、不同层面的文化反抗和文化批判。二次世界大战后西方发达社会青年一代标新立异、反抗习俗，追求个性自由和性解放等行为，虽然有文化人类学家米德所说的“青春期危机”的一般特征，但是同20世纪日渐显露的文化焦虑密不可分。在最极端的情形中，正如著名存在主义哲学家和神学家蒂利希所敏锐地观察到的那样，以原子弹问世为标志的技术悲观文化心态在二次世界大战后开始笼罩西方发达国家，他指出：“一次世界大战结束时一种新开端的情绪流行，而二次世界大战结束时则是末日感盛行。”[7]（P97）即使在常规化的社会生活中和在人们习以为常的日常生活中，现代人也面临着一种文化生存上的窘境：各种力量被异化的文化所整合，形成一种新的统治形式，它似乎无所不在，但人们真正面对时，又好似“无物之阵”，不同于经济剥削和政治压迫那样具体。显然，这是一种总体性的、微观的文化统治机制，传统的宏观政治学对此似乎束手无策，它需要一种全方位的，然而却是微观的反抗。

从这样的视野出发，我们可以深刻地理解1968年那场几乎席卷所有发达国家的，以“五月风暴”为代表的青年造反运动。这一运动的主体不再是传统宏观政治学视野中的工人阶级，而是具有“心理断乳”后的“青春期骚动”的热血青年学生，他们反抗的矛头不再指向具体的物质生存条件或政治权力，而是直指社会本身，指向官僚化、科技化、效率化的社会整体，指向无所不在的物化的文化操控。因此，这是一种全方位的文化反抗，是一种以desire（渴望、欲望）为原驱力的文化冲动，一种重新审视社会、自然、道德、伦理、工作、性等的新存在视野。这是一种独特的历史运动“，有史以来头一遭，人们革命不单为面包，还为蔷薇，因而这是最伟大的革命，也是迄今仅有的一次。”[8]（前言，P23）台湾学者于治中在题为“五月的吊诡”的评论文章中，对1968年法国的“五月风暴”做了较为深入的分析。他也发现“五月风暴”

所具有的不同于传统政治运动的独特的文化内涵。他说“，按照一般的想法，革命应该只发生在贫穷、落后与动荡的地区，可是1968年的五月，在发达的西方资本主义社会里，却毫无预警，首次自主地出现了一场准革命性的运动。整个时间所代表的意义非凡，经常甚至有人将它与一七八九年法国大革命，一八四八年布尔乔亚革命与一八七一年巴黎公社并列。”[8]（前言，P22-23）不仅如此，于治中还发现，在一股节庆般的无名兴奋中，“五月风暴”通过把斗争的矛头直指官僚化、科技化、效率化的社会整体，实际上在动摇或挑战西方社会的深层文化基础“，它侵蚀了整个社会的地基。西方理性化社会的两根主要支柱：秩序与进步，不再是不可质疑的起点，工业社会以科技与经济挂帅的意识形态丧失了它原有的魅力。科学的发展、技术的进步、经济的成长、都市化的增加、教育的延长??等，这些曾被视为是绝对进步的象征，如今突然显露出一种反动的面貌。”[9]（P19）四、文化的批判：对文化危机的自觉反思如果说1968年法国“五月风暴”代表着处于文化焦虑和文化危机之中的现代人的自发的文化反抗，20世纪众多思想家从不同角度对于技术的异化所引发的文化危机和文化困境的反思和检讨则代表着现代历史精神的自觉的文化批判。应当说，这样自觉的文化批判主要是20世纪的现象，但是，19世纪下半叶的一些预言式的思想家已经以某种方式透露了人类文化精神的这一批判走向，因为他们已经敏锐地捕捉到即将到来的深刻文化危机的气息。尼采这位自称“生在死后”的绝世狂人是其中的典型代表，他把批判的矛头直接指向了由理性主义支配的传统形而上学及其与此本质上一致的传统基督教道德观念。在他看来，这种传统文化与道德观念把普遍的理性视作万能的和至上的，视作人的行为的最高准则，从而限制和扼杀了个人独特的非理性的生命和本能，使人成为缺乏激情和创造性的、麻木的机器。因此，尼采明确提出了“重新评估一切价值”、“摧毁偶像”

等振聋发聩的文化批判口号。尼采还特地通过宣布“上帝之死”来揭示西方传统理性主义形而上学文化的衰落的命运。正因为他的批判直接触及到西方文化的根基，他被誉为“真正的破坏者”、“给西方世界带来颤栗的人”。

与尼采、克尔凯郭尔等少数站在19世纪眺望新世纪文化风云的孤独的先行者相比，20世纪的文化批判已不再是少数敏感思想家的独白和绝望的呐喊，而是一种群情激昂、同仇敌忾的主流合声。在某种意义上，20世纪人类思想和理论演进的突出标志是普遍的文化反思和批判，可以说，这是一个自觉的文化批判的时代，如著名社会学家韦伯关于工具理性和价值理性内在张力的分析；生命哲学家齐美尔关于现代社会的普遍物化现象的揭示；现象学创始人胡塞尔关于欧洲科学危机的文化分析及其“生活世界”的理论药方；弗洛伊德对于现代人在普遍理性（超我）支配下的普遍的精神疾患的分析；汤因比、斯宾格勒、雅斯贝尔斯等历史哲学家从文化形态史观的角度对西方文化危机的剖析，等等。而在20世纪影响最为深远的是以海德格尔和萨特为代表的声势浩大的存在主义运动。这些思想家从人的生存结构分析出发，直面技术异化世界中人的文化困境，他们不再把空虚、孤独、畏惧、烦恼、无意义、有限、缺憾等现象归结为暂时的历史现象，而是将之视作现代人人生存结构的内在要素。他们正是从生命的空虚感和悲剧意识中挖掘现代人反抗文化危机的力量，高扬和强调人之自由和历史责任感。到了20世纪下半叶，当“五月风暴”的政治激情和文化骚动开始逐渐平息，人们开始断言存在主义所代表的文化批判已经展示自身的极限，开始走向终结的时候，后现代主义文化思潮则异军突起，从微观政治学的视角，对于现代社会做了更为激进、更为彻底、更为极端的拒斥和批判。德里达、福柯、利奥塔等后现代主义对传统理性主义文化的逻辑中心主义硬核的解构、对人之主体性的消解、对宏大叙事和绝对真理的拒斥、对无所不在的微观的权力结构的剖析、对于各种边缘话语权利的捍卫等，把贯穿20世纪的文化批判主题一直延伸到又一个新世纪的开端。

应该说，20世纪的哲学家们对技术异化和文化危机的分析和批判在许多方面是很深刻的，如著名哲学家胡塞尔倾向于从实证主义思潮的流行（或对实证科学的迷信）来找文化危机的根源。他指出，20世纪初的科学危机实际上是人的危机或文化的危机，人们被实证科学的表面繁荣所迷惑，让自己的整个世界观受实证科学的支配，结果，被人们理想化和神化的科学世界偏离了关注人生问题的理性主义传统，把人的问题排斥在科学世界之外，导致了片面的理性和客观性对人的统治。

胡塞尔指出“，实证科学正是在原则上排斥了一个在我们的不幸的时代中，人面对命运攸关的根本变革所必须立即做出回答的问题：探问整个人生有无意义。”[9]（P6）甚至一些受存在主义等文化批判思潮影响的神学思想家也直接参与了20世纪的文化批判。

如当代瑞士神学哲学家布鲁纳倾向于从科学技术自律发展的机制寻找技术异化和文化危机的根源。他曾断言，“从技术史可以得知，技术的每一进展不只是改变人与自然的关系，而且也改变人与人的关系。每一发明均为权力之增长，而社会中权力之每一增长均为社会平衡与秩序之威胁。”[7]（P346）为什么会是这样？布鲁纳分析道：

“人学会控制自然之无穷的力量。现代人对自然的优势达到前此难以想像的程度。但是，当人凭借技术控制了自然，他却再也无法控制自己的技术，反而愈来愈受技术的控制，为灾难所威胁。”[7]（P348）从上述分析，不难看出文化的自觉、文化的焦虑、文化的危机、文化的反抗、文化的批判的举足轻重的地位。我们还要特别强调一点：在20世纪文化批判理论的谱系中，西方马克思主义的文化批判理论是一条亮丽的风景线。应当说，从著名思想家卢卡奇的《历史和阶级意识》开始的西方马克思主义包含着极其丰富的思想内涵和理论见解，其中，既包括卢卡奇的物化理论、科尔施的总体性理论、葛兰西的西方革命观和实践哲学、布洛赫的希望哲学和乌托邦精神等早期西方马克思主义；包括以霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等人为代表的著名的法兰克福学派；也包括以萨特等人为代表的存在主义马克思主义；包括赖希等人为代表的弗洛伊德主义马克思主义；还包括德拉-沃尔佩、阿尔都塞等人为代表的实证主义马克思主义。对于这样一个庞大的、内容十分丰富、甚至包含着彼此冲突和对立观点的思潮和理论流派，我们无论如何都不可能用一种呆板的理解框架去加以剪裁和归类。但是，其中有一点可以肯定，即文化批判是贯穿西方马克思主义的最重要的主题或思想主线，而卢卡奇的物化理论、法兰克福学派的社会批判理论、列菲伏尔的日常生活批判、布洛赫的希望哲学和乌托邦精神、赖希的精神分析理论等代表着发达工业社会中一种最具代表性的文化批判理论。新马克思主义理论家从马克思的异化理论出发，在文化层面上批判了现代社会各种有影响的社会力量和文化力量，如官僚体制、现代国家、意识形态、科学技术、理性、现代性、大众文化、日常生活、权威、家庭，等等。

在20世纪文化批判理论的谱系中，西方马克思主义的文化批判理论的独特性主要体现在两个方面：其一，在某种意义上，西方马克思主义的文化批判理论在20世纪的文化批判理论的演进中处于承前启后的地位，并与其他各种文化批判理论处于积极的、普遍的、开放式的对话之中。西方马克思主义理论家普遍从马克思的实践哲学和异化理论出发，对现存社会持彻底批判的态度；卢卡奇、布洛赫等人直接师从韦伯、齐美尔等批判理论大师；他们与同时代的各种有影响的理论思潮保持着积极的对话，甚至通过与存在主义、精神分析等重要理论流派的结合或对话直接形成新的批判视角；哈贝马斯等理论家则与后现代主义代表人物利奥塔等人就现代性和后现代性等现代文化精神的核心问题展开直接的对话和辩论。其二，在迄今为止的各种文化批判理论中，西方马克思主义所涉及的文化批判主题最为广泛与丰富，如意识形态批判、技术理性批判、大众文化批判、性格结构与心理机制批判、现代国家批判、现代性批判等。因此，研究西方马克思主义的文化批判理论不仅可以为深刻理解西方马克思主义提供一种独特的、合理的、可靠的视角，而且为我们全面理解20世纪的文化危机和文化批判理论提供最好的范例。

参考文献：

- [1] 雷升. 上一次文明[M]. 北京：中国社会科学出版社，2000.
- [2] 卡尔·雅斯贝尔斯. 历史的起源与目标[M]. 北京：华夏出版社，1989.
- [3] 蓝德曼. 哲学人类学[M]. 北京：工人出版社，1988.
- [4] 恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 上海：上海译文出版社，1985.
- [5] B. 马林诺夫斯基. 科学的文化理论[M]. 北京：中央民族大学出版社，1999.
- [6] 道格拉斯·凯尔纳. 后现代理论[M]. 北京：中央编译出版社，2001.
- [7] EDWARD CELL. Religion and Contemporary Western Culture , Abingdon Press , New York , 1967 .p. 97.
- [8] 安琪楼·夸特罗其，汤姆·奈仁。法国1968:终结的开始[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2001.
- [9] 胡塞尔. 欧洲科学危机和超验现象学[M]. 上海：上海译文出版社，1988.

[存档文本](#)