文明再造和自我意识的远游

王 璞

我感谢有这样一个机会，重温恩师张旭东教授《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》（以下简称“《全球化时代的文化认同》”）一书。重温，并不只是为了庆祝这本著作 15 年后的修订再版，而更是为了重新发现它在历史时间中的生命力和生产性：是的，这是一本随着 21 世纪的变速和顿挫不断生长而且将继续生长的批判之书。21 世纪已很难再如彼时那般称为“新世纪”。在它的第三个十年波谲云诡间开幕之际，我得以辨认张老师大作化入客观精神的印迹，并以它的实在化为镜，辨认我（乃至我们）自身的客观存在，努力把过去近二十年的自我意识的漫游变为一个历史批判的对象。

我想从一点回忆开始。《全球化时代的文化认同》脱胎于张老师 2002 年在纽约大学和北京大学的研究生课程，书中各讲注明了在北大演讲的时间和地点。我当时是三年级本科生，去旁听第一讲的那个午后，北大三教一层的教室坐得满满当当，我只好站着听完。我在另外的文章里也曾提到，那时挤满张老师课堂的，并不仅仅是比较文学“专业对口”的研究生们，还有现当代文学的教师，还有其他各专业的博士生，还有校园诗人，还有我这样对“西学”有懵懂兴趣的本科生们……

我并不是要吹嘘那段亲身经历，而是想通过这一细节，侧面地说明世纪之初的氛围：美国主导的新自由主义全球化已经全面铺满；欧元发行之后，科索沃战争又改变了国际主权体系的游戏规则；“9·11”突然发生，全球反恐随即开幕（那一夜“我们都是美国人”吗？还是相信了“文明的冲突”？）；中国加入世界贸易组织（WTO）和全球资本主义体系，迎来又一个经济高增长的周期；市场化改革的破坏性后果无从掩盖，但在“奔小康”的路上，“谁今天被落下，就永远被落下”[①]，也没人顾得上西雅图街头反全球资本的抗争，“接轨”似乎才是有教养者“膝跳反应”般的回答……许多话语、想象、符码和意识形态，淤积在新世纪的入口，有待疏浚。正如张老师在《全球化时代的文化认同》（第三版）前言中所说，这一系列讲座是“适时的”。至少，我在课堂后排所体验到的正是一场意识界的雷电交加。那些以前沿着各条道路强行进入我虚弱头脑的概念，现在终于获得了它们的“历史实在性”（乃至张老师所强调的社会–伦理的深厚世界）。原本隔膜着的理论话语和生活世界开始贯通。本来撕扯着许多“青年学子”的“中国意识”和“西学旨趣”，也统合为“文化政治”的总体性视野：中国文化在以西方为主导的现代性中进行着自我变革与发展的长征，也必须在现代西方普遍主义的内部通过反思、批判和斗争，重新认识自己和全人类，实在化为一种不断进取的特殊性，从而生产出自我理解和确信，参与到更普遍的“文明再造”之中。所谓“适时”，恰在于这一切并不是话语操演，而来自主客观的历史辩证发展本

① 改写自里尔克《秋日》中的“谁这时孤独，就永远孤独”。

身。张老师在 2002 年的阐述，从内容到语言，都是正在展开而又矛盾重重的历史过程的一个环节，从这一“伟大的过程”中得到构造，又为其提供“准备”（他多次用到这个词）。

张老师书中处理的文本主要是来自康德、黑格尔、尼采、韦伯、卢卡奇和施米特，它们构成了现代西方思想论争的核心线索，而且都属于德语思想文化系谱。当年就有议论，认为张老师的讲法在德国现代化和中国现代化之间建立了一种平行关系。的确，德意志作为欧洲现代文明内部的后发族群，在 19 世纪末的崛起，为中国经验提供了参照。张老师也谈到“一次世界大战前夜”和“冷战后的 20 世纪末”的相似性，但他随即强调，德国崛起后的历史停滞感，很快变为帝国主义竞争“暴烈的一幕”[①]。德意志思想资源对当代中国的切身相关性，其实另有原因。张老师认为自己的工作延续了“西学讨论是当代中国文化意识一部分”的思路。从唯心主义到“德意志意识形态”，从康德、黑格尔到“操德语的”马克思主义，从生命哲学到社会批判理论和人文话语，德意志现代性早已经由五四新文化、左翼运动、中国社会主义和后革命的“文化热”，编织进中国意识之中。经由德意志进入西方话语和西方普遍主义及其问题性，也成了中国文化意识展开的当然路径。

就连张老师当时的表述语言，也在其流露出“德意志哲学口音”时，对我具有一种特殊的穿透力，给我以坚实感和整体性启迪。那种感觉或许类似于 20 世纪 30 年代巴黎学生在科耶夫课堂上“一次次被杀死”又不断被唤醒的体会。在张老师最后几讲中，我终于抢到了前排座，而在心智受到电击并重组的时候，我还找不准思想讨论的语言（当时曾想提一个关于卢梭“自然状态”的问题，但终于一言未发）。我需要内在地激活的，也许正是黑格尔—马克思主义的语言。张老师特别指出：“马克思主义不但本身是一种无所不包的‘人的科学’，它经过中国革命和社会主义现代性的转化……也已经和当代中国文化思想的主体性构建难舍难分。”[②] 在讨论“马克思主义在文化政治问题上的切关性”时，张老师当时以杰姆逊为例表明，在不同理论话语中，马克思主义成为一种具有“转译”（杰姆逊用的词是 transcoding）能力和活力的总体化语言，而这种总体化是以“客观世界不可调和的内在矛盾”作为“现实动力”的。在由卢卡奇的哲学史批判进入尼采问题时，张老师又说到“马克思主义仍然是当代中国知识思想主体性的重要形式”，再次提及“马克思主义语言”具有的“翻译”和“沟通”功能，并指出其作为当代中国的“知识基础、理论前提和求知手段”的价值。[③] 对这一提示，我记忆深刻。在张老师的课堂上，我开始确定寻找批判性语言的方向：通过一种随着历史运动而不断转译的“马克思主义语言”，我们可以深入中国现代历程的“具体情况”及其普遍意义，并朝向全球资本主义文明的总体及其“具体分析”。

于是，作为一名中文系学生，我又一次和卢卡奇相遇。在洪子诚教授的“当代文学史”课程中，我自然已经听说卢卡奇作为马克思主义文学批评家的大名，已经知道他所介入的论争影响了国际左翼对现代主义的批判，他在中国革命文化中成为一个反复被引用又曾一度遭到非议的思想家。而张老师的书更让我感觉到，卢卡奇的文学批评、哲学史批判和马克思主义理论创新提供了

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》，北京大学出版社 2005 年版，第 32 页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》，第 19 页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》，第 115 页。

一个贯通的参照系。硕士期间查阅文学史资料时，我在 20 世纪 30 年代末中国左翼抗战文艺期刊中又遇到了《叙述与描写》的中译本。虽然在“后冷战”语境中渐受冷落，但卢卡奇的问题意识其实一直隐含在中国文化变革和反思之中。我受到他的作品吸引，进入西方马克思主义、欧陆哲学和批判理论，而又不断回到中国问题。这可以算是张老师所指的“不该轻率地放掉”的“无形的财富”。2006 年，我决定追随张老师攻读比较文学博士，赴美启程前，收到张老师布置的阅读，也是卢卡奇转向马克思主义之前的杰作——《小说理论》。从那时起，我的思考从未离开过这位 20 世纪的中欧思想家，虽然他不是我的“专业课题”。在关于郭沫若的研究专著中，我对卢卡奇的征引，是把他的作品当作内在于中国革命文化的理论资源和问题意识，而非“论证手段”或辅助性材料。卢卡奇在第二次世界大战中重评文化巨人歌德，捍卫德国进步文化传统，认为《浮士德》表现了人类自我意识发展的各环节，和《精神现象学》一道为变革时代的两大丰碑；郭沫若在反法西斯战争中同样为歌德“招魂”，在人民解放战争期间完成《浮士德》第二部中译，称之为“时代精神的发展史”，从中读出了“人民民主”。我还发现，卢卡奇在 20 世纪 20 年代为匈牙利共产党提出“布鲁姆纲领”，也是“人民民主专政”理论的早期探索。至于卢卡奇对“历史小说”的现实主义的坚守，和郭沫若对“历史剧”的浪漫倾向的捍卫，正可以说是马克思主义历史观内部矛盾性的展开。卢卡奇说黑格尔是“资产阶级的亚里士多德”，而他自己可算是“马克思主义的圣·奥古斯丁加亚里士多德”。他于 20 世纪 50 年代完成了自己的美学研究，而那时，美学问题也在中国社会主义内部引起论争。耐人寻味的还有，他晚年走向社会本体论，还梦想完成一部伦理学，从日常生活出发为社会主义实践确立原理。在捷克事变之后，他又于身患癌症期间，和东欧社会主义的时间赛跑，完成自己的政治学研究，提议“日常生活的民主”……这些都令人深长思之。我这里专门谈自己学习卢卡奇的经过，因为它是从张老师思路和语言中旁逸斜出之一例。

“吾侪所学关天意。”“天意”便是历史和客观精神的辩证运动。从 2021 年的开端回望，《全球化时代的文化认同》（第三版）的针对性愈显明确，并已在过去 15 年历史条件的变动中“伸入新的组合”[①]。《全球化时代的文化认同》（第一版）的“代序”是一篇访谈，记者所加标题颇为醒目——《我们今天怎么做中国人？》，但张老师更大的追问或许是：“我们到底要做什么样的人”[②]。不论是当年，还是 2021 年的此刻，这一提问都让我想起陀思妥耶夫斯基 1880 年纪念普希金的讲话：“如果想……成为一个彻底的俄罗斯人，或许就意味着只有作为……所有人的兄弟，也即‘世界人’才行……要做一个真正的俄罗斯人，那就意味着要彻底地调和欧洲的矛盾，要在俄罗斯人的心中，在‘世界人’和大联合的人的心中，为消除对于欧洲的烦恼指明出路……”[③]普希金继承发扬欧洲文学的各潮流而奠定了俄罗斯文学语言，陀思妥耶夫斯基反复强调，这一俄罗斯精神的“启示性现象”，是在彼得大帝改革约一世纪后发生的。陀氏自己面对的俄罗斯，正携带着所有新旧矛盾，进入资本主义的生产方式和帝国主义的全球竞争。陀氏的小说则出现在《小说理论》全书的终结处，青年卢卡奇认为，这位俄国人指向“灵魂—真实”的“新世界”。《小

① 穆旦：《春》，《穆旦诗文集》第一卷，人民文学出版社 2005 年版，第 74 页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》，第 2 页。

③ 参见 [俄] 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基：《普希金——1880 年 6 月 8 日在俄国文学爱好者协会大会上的演说》，《陀思妥耶夫斯基散文选》，百花文艺出版社 1997 年版。

说理论》作于第一次世界大战爆发之际，到 20 世纪 60 年代，在匈牙利事件之后终于恢复著述的卢卡奇为《小说理论》重新作序，回忆 1914—1915 年的心境："谁将把我们从西方文明拯救出来？"[①] 这里的"西方文明"既是指从古希腊—罗马经由基督教直至现代性的特定"天命"，又是指西方主导的普世文明，即欧洲布尔乔亚所创制的资本主义文明。在帝国主义的全行星竞争所引发的第一次世界大战中，西方而普世的文明陷入总危机，卢卡奇在布尔什维克主义中看到"弥撒亚"，而梁启超在《欧游心影录》中提出"文明再造"。过去一百多年是否可以看作一部"文明再造"史？一百多年后，现代文明是否还可以冠名为"西方"？"世界人"这一"物种"是否还以"西方人"（"有教养的"白人男性）为样板？今天，历史又进入一个悬而未决的时刻，一个"辩证法的僵局"，这让人联想到第一次世界大战之前的暂停感，但中国的崛起区别于德国和俄罗斯进入资本主义体系而崛起，历史并不是在重复，而是有着决定性的新质。正如张老师在《文化政治与中国道路》中所提及的，即便只从庸俗经济学中"量变到质变"的意义上看，当代中国人进入工业—后工业文明的世界史空间，势必"改变这个世界历史的语法"，更何况这种崛起是名为社会主义的崛起，以混合经济体为"现实"，以"非西方生活方式"（姑且这么说）为文化—伦理条件。同样，全球资本主义的经济重心来到亚洲，也决定性地改变了世界体系的时间和地理。今天的中国是曾以"西方"为名的资本主义文明的新中心，却仍然是其中的异质性存在。由此，整个资本主义的前世今生必须被重写，我们关于现代文明的普遍—特殊辩证关系的一切知识，必须重新阐释。从《全球化时代的文化认同》到《文化政治与中国道路》，再到 2021 年的《全球化时代的文化认同》（第三版）前言，问题更为迫切了：作为社会-文化"新物种"的中国人，究竟是谁？其"阶级成分"和"政治面貌"如何澄清？是最新的布尔乔亚？美欧日中产者的翻版？又一种"优等生"？还是和社会主义新人具有家族相似性？抑或带着旧"士绅"的招魂？作为社会-文化"新物种"的中国人，要成为怎样的"世界人"？这一新物种——新人如何按照已有的一切成果和将要争取的一切事业，"团结紧张"地活出个新的"人样"，又如何按照一种正在生成的普遍性（而不仅仅是自己的中国身份），"严肃活泼"地定义"人性"，创造一个更公正、更进步的世界？

这也是"文化政治"概念"上升到具体"的反复过程。从《全球化时代的文化认同》（第一版）到如今，张老师的批评话语愈发卷入当代文化，闹腾而又嘈杂——并且用他自己的话说，布满"陷阱"和"危险"——的现场。在新的历史条件下，关于中国现代性的一切都有待新的意义阐发。当代中国正重新发明过去。这也就是张老师在《文化政治与中国道路》中所强调的"当代文学发明了现代文学""没有五四何来传统"的历史阐释学，在《全球化时代的文化认同》（第三版）前言中又一次提到周作人《中国新文学的源流》这一小而精的"示范"。它并不是一种"一切为我所用的"庸俗索求，相反，一切过去的问题又回到当下，汇入客观精神的运动，完成了历史的辩证法，要求意义—价值的批判和创造。批评理论和历史"你追我赶"，展开竞赛，而历史归根结底总是比我们更辩证。用张老师在《发达资本主义时代的抒情诗人》中译本再版序言中的话说，话语的进展取决于我们对自身历史性存在乃至自身意识史的反思、重读有多么"严格和严肃"。就个人而言，我一直希望在中国新诗批评中发扬张老师的思路。中国新诗在语言的基线上承受着现代中国的全部断裂性。如果按照耶鲁批评大师哈罗德·布鲁姆的说法，英语强力诗人的

① György Lukács, *The Theory of the Novel*, Anna Bostock, trans., Cambridge, M.A.: MIT Press, 1971, p.11.

任务是“生出自己的父亲”，那么中国新诗的“不可能任务”则是“生出自己的母语”。其实在2002年课堂问答中（提问人似乎是冷霜），我记得张老师就大略谈到，只有在当代生活的全部复杂性之中新诗才会确立其自身。我更进一步认为，只有落实为一种诗歌语言，中国经验才算真正得到有效书写。记得洪子诚老师说过，20世纪90年代以来，许多精神探索正是在当代诗歌中进行的。但诗歌对当代中国社会生活的想象性表征还没有得到重视，很少进入文化和政治论争。2006年，我在关于穆旦的讨论中，提出诗人语言的“非中国性”恰恰把握住了20世纪中国的“丰富和丰富的痛苦”，中国历史经验的纠结、含混和流动——那正是受到《全球化时代的文化认同》的论述的感召。我希望接下来回到当代诗歌，介入其文化政治的可能性。[①]

2006年我去纽约大学读博时，张老师一再提醒我，留学美国是去“黑暗的心脏”中探险，失去自我、丰富自我、经受检验并重构主体；要在资本主义文明最具强度的地方消亡、拆解，乃至击碎自我意识，又在非同一性的真正增值中赢回、创造、扩展和确认自身。即便是在个人际遇的微观层面，也恰如《全球化时代的文化认同》中所讲的：“要么选择灭亡，要么主动地进入一个以普遍性自居的主体意识的辩证关系中去，作为一个主体经受历史的检验。”[②]后来我跟着张老师读《精神现象学》，明白了这就是“坚持在否定中流连不去”（tarring with the negative）。自我意识的历史便是否定性中的历险记，这让人想到德国古典主义、欧洲浪漫派和黑格尔客观唯心主义所分享的“远游辩证法”：成长小说的原型中，人（历史地表现为欧洲男人）只有在远行、探险、漫游中失去自身才能自我扩充、自我涵养、自我发展，然后在归途中重新成为自己，获得确定性。还有葡萄酒的故事：波尔多的葡萄酒装上货船，漂洋过海，来到北美大陆，而没有卖掉的，又运回波尔多。经历了远行和返程的颠簸的葡萄酒，却变成了比原来好得多的佳酿。美国文学研究大师亚布拉姆斯把这种辩证法概括为“迂回旅程”（circuitous journey）。[③]

个人的体验轨迹却终非精神的“迂回旅程”的图解，更辩证的是我置身其中的历史。2008年，我又在张老师的提点下，去巴黎当交换生。当新大陆的资本心脏引爆全球金融危机时，我身在老欧洲，是张老师当头棒喝让我克制哲学思乡病和左翼感伤症，但我始终做不到。而与此同时，“中–美国”（Chimerica）的说法已经甚嚣尘上。从那时起，一路到今天的“脱钩”。而另一厢，我在美国完成学业，求职、任教，工作、生活，“可耻地”[④]安顿了一下。至少在政治经济的层面上，小我的历程是由“中－美国”这一短周期所塑造的。

在张老师的《全球化时代的文化认同》中，美国也不可避免地是一个重大的参照系，他强调美国作为一个政治民族自我克服、自我更新、自我确信的强大创造力。在《文化政治与中国道路》所收的访谈中，他也提醒不要唱衰美国、不要低估美国梦的“自我表述”。而今天的中国已经不再是21世纪之初的中国，美国也不再是《全球化时代的文化认同》所面对的“9·11”之后的美国——张老师在《全球化时代的文化认同》（第三版）前言中甚至提出，回溯地看，整个反恐战争几乎成了21世纪的边角戏。随着中美在全球文明中相互关系的深刻变动，我们对于美国的感

① 笔者在2018年深圳驻留时完成的长诗，就径直以“新人”命名——《新人与南国》。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》，第19页。

③ 迂回旅程和辩证法的诗意讨论，参见M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York: Norton, 1971, Chapter 4。

④ 这里用“可耻地”一词，因为笔者成为张老师从最开始就希望笔者避免成为的那种安于一隅的旅居学者。

受和认识也在进一步发展。在我个人的美国生存体验中，而今“文化政治”已经不再是一个需要解释的概念，而是活生生的日常。《全球化时代的文化认同》提到康德和浪漫派的论争中所谓“幸福”的不可比较这一话题，因为幸福感是由文化具体地决定的。幸福的问题，既素朴又感伤（只有在人权语言中才化为抽象），切身地说，我在美国不可能获得真正的幸福。这浅显得好似电视剧中的俗套，不过在今天的中美态势下，“幸不幸福”不再仅是文化心理问题，而露出了政治的本原。如《全球化时代的文化认同》（第三版）前言中所讲：“文化在终极意义上是生活世界和生活方式的自我表述……它本身具有一种固有的、却是隐而不彰的政治强度……”我们或许活在“政治强度”渐次彰显的时刻。

面对自己的存在，我近来时常想起张老师在我初来美国时对我的教诲和激励，也终于更深刻地尝到了“历史的检验”的滋味。我不得不自问：远游辩证法是否陷入了僵局？我又如何选择归程？我要返回的“家”又是什么（二战后美国年轻人从各个战场“回家”，而美国作为“家”的定义已经改变了。真正的归家往往是奥德赛）？今天我在美国的“滞留”是否还有“滞留于否定之中”的生产性？也就是说，在张老师强调的“自我 = 我 + 非我”的黑格尔辩证发展规律中，我是否还能生产出“非同一性”，并将其内化？我在美国生活的感受，更多是挥之不去的“不适感”，接近于弗洛伊德所谓“文明及其不适”（别忘了《全球化时代的文化认同》的讲稿在美国的课程名即为“Modernity and Identity: Universalism and Its Discontents”）。不再是让陀思妥耶夫斯基“烦恼”的“欧洲”和让卢卡奇感到深深绝望的那个“西方”，而是美国主导而又有中国深度参与的全球化文明——它让我不幸福、不适。当这种不适化为一种政治性，它算不算主体的生产性因素？我是否能从这一文明中自救？我们如何构想文明再造？

张老师发挥黑格尔逻辑学中“自我同一性等于同一性和非同一性”的辩证关系，使之贯穿于一与多、自我与他者、内与外、认同与差异的论争。有意思的是，晚年卢卡奇也以“非同一性”来打通黑格尔和马克思主义，连接历史哲学、政治经济学和一切“社会发展规律”。人类文明的起源是“非同一性”：人有了“剩余劳动”，产出超过维生之所需，那多出来的部分，那社会交互的增值，便是“非同一性”。主奴之争的落脚点在“非同一性”，因为奴隶的内心自由缘于他是“非同一之物”的生产者，但还不是外在所有者。马克思所指出的资本主义根本逻辑，剩余价值，也是“非同一性”，“劳方”生产了它而“资方”占有了它，它内在地驱动着资本扩张和社会关系再生产的所有环节。张老师在《全球化时代的文化认同》（第三版）前言中又点出“马克思主义结构分析”和文化政治概念的互通性，毕竟，用萨特的话说，马克思主义是我们的历史不可能超越的哲学地平线。谁内化“非同一性”并成为其主体—实体，这决定着社会发展倾向。在结束这篇重读记时，我想用黑格尔—卢卡奇—张旭东的语言来进行一次“转译”，把我们当今的文化政治范畴、社会经济领域、自我存在方式和全球化及其不适都贯通成一个历久弥新的追问：是否可以在现有历史条件之上，在必要的斗争中，再造一个现代文明、一种开放共同体的意义生成机制，由此我们不仅可以生产物质的、精神的、交往的非同一性，而且开始创造性地成为非同一性的集体主人（也即人本身）？

作者系美国布兰代斯大学中国文学副教授兼比较文学项目主任