

T I A N Y A W E N X U E G U A N C H A



三亚学院学术文丛
SANYA XUEYUAN XUESHU WENCONG

天涯文学观察

刘 伟 王 圣 主编



复旦大学出版社

天涯文学观察

出版社



目 录

第一章 文学宏观研究 (理论建设)

- 文化交流视野下的认识回归 / 王 圣 ◎ 3
- 《公共领域的结构转型》意义略谈 / 袁金刚 李惠芬 ◎ 11
- 文本间性中的移情概念 / 刘 伟 ◎ 20
- 文学与哲学的联姻——萨特存在主义文学观浅析 / 惠 慧 ◎ 27
- 一以贯之,文以显道——以儒家思想为中心 / 张 刚 ◎ 34

第二章 文学中观研究 (现象分析)

- 先秦以来比兴各类属蕴意的发展与流变 / 段全林 ◎ 43
- 双重参照下的少数民族作家非母语写作 / 刘 伟 ◎ 54
- 奇甸文明的发现之旅:落笔洞研究探微 / 陈彦军 ◎ 62
- 当代影视剧中的海南形象 / 胡冬智 ◎ 75
- 《水浒传》招安问题的研究与现代思考 / 冯汝常 ◎ 82
- 《水浒传》研究的多角度反思概述 / 冯汝常 ◎ 95
- 仓哥——相亲节目中的珠穆朗玛 / 冯建章 ◎ 102
- “龙”和“dragon”两种文化比较 / 何文竹 ◎ 110
- 白先勇和三岛由纪夫的戏曲改革对比 / 高 晨 ◎ 115

第三章 文学微观研究 (文本细读)

- 被文学遮蔽的文化现象——翊翎《把绵羊和山羊分开》
小说商榷 / 朱国昌 ◎ 127

形象与小说的当下性——评尤凤伟的长篇小说《泥鳅》 / 朱国昌 ◎ 137

关于《狂人日记》的创作方法与象征问题 / 李铁秀 ◎ 143

阿Q:主—奴根性及其卑怯 / 李铁秀 ◎ 157

论平儿的魅力 / 王颖卓 ◎ 169

浅论紫鹃与红娘 / 王颖卓 ◎ 181

浅议柳宗元对司法时令思想的批判 / 郭明月 ◎ 194

苏轼儋州文学创作中的民俗事象研究 / 周俊 ◎ 201

从《温德米尔夫人的扇子》到《少奶奶的扇子》

——论洪深改译中的创造性叛逆 / 周琳琳 ◎ 215

文学的另一种华美——以伍尔夫日记文学为例 / 惠慧 ◎ 223

论艾萨克·阿西莫夫《银河帝国三部曲》的叙事 / 程晓雪 ◎ 230

生命的和谐之美——从生态女权主义角度解析

《查特莱夫人的情人》 / 彭珺 ◎ 237

第四章 文学语言研究（语言分析）

关于编纂外向型汉字学习字典的思考 / 余可华 ◎ 243

三亚市楼盘名称的语言学分析 / 龚韶 ◎ 254

碎语“无友不如己者” / 李葆华 ◎ 263

《说文》兼用三家诗凡例说略 / 李先华 ◎ 270

第五章 文学应用研究（语文教育）

应用文的现代性转换 / 席晓丽 ◎ 281

后现代课程理论对中文应用写作教学改革的启示 / 戴盛才 ◎ 287

创意写作或为中文应用写作教学主干及植入路径初探 / 刘为明 ◎ 296

教育的目的与本质 / 马书红 ◎ 305

浅析研究性学习理念在《文案策划》课程教学设计中

的应用 / 谢永飞 ◎ 311



第一章 文学宏观研究 (理论建设)



文化交流视野下的认识回归

王 圣*

内容摘要 以正学为代表的趋同的知识谱系与作为求异的经验知识谱系所形成的两种向度的知识体系正逐步将人类的视域推向两个截然不同的境地。伴随哲学的趋同的追寻一般规律的知识体系正逐渐远离生活世界,而更关切差异性的方法论也往往一味强调事物的不同和内在独特性,可能会丢失掉事物同宗归源的一面。当今多元世界,经济秩序正在发生自工业革命以来最大的结构性调整和变革,关系更加紧密的依存关系促使各个国家重新考虑建立一种相互尊重、保持文化多样、和平对话、深化交流的世界文化共生的对话方式。

关键词 文化交流;知识;对话;哲学;经验

一、两种向度的知识体系

人类的知识谱系一贯沿着两种相反的向度前进,这两种向度分别指向了人类对现象世界认识的不同道路、思考方式以及寻求的价值旨趣。

(一) 作为趋同的哲学知识体系

一种是以哲学为代表的趋同的知识谱系结构,即试图将人类的主观世界和客观世界纳入统一的一致性中进行考察,在主观现象及客观现象中探

* 作者简介:王圣(1979—),男,安徽凤台人,三亚学院旅业学院讲师,文艺学在读博士,主要研究方向为影视批评、文学理论。

寻稳固的、连续的、普适的、本质的一般联系,从而在掌握一般规律的本体论基础上对变动不居、纷繁复杂的现象世界进行认识 and 把握。这种本体论的一般规律也因此具有广泛的普适性,它必然将看似千差万别的事实归入统一的结构和一般的规律当中,包括人类世界漫长的生产、生活、情感、思维等实践活动和认识活动的诸多事实。因此这一认识过程显然是一种综合的思辨过程,将世界万物放置在一种基本的假设之上,即真、善、美的假设存在。在这种倒置的认识过程中,从对真的寻求中,发展出了庞大的哲学知识体系;从对善的探索中,衍生出了复杂的伦理系统;从对美的追求中,诞生了纷繁的艺术体系。这种基本的综合的认识方式将认识的前提和结果独立于现象之外,成为指导现实世界的理式。

(二) 作为求异的经验知识体系

另一种是以社会学、民俗学、文化学等为代表的求异的经验知识谱系结构,即试图将认识对象放置到差异性的层面考察其独特性,以寻求对象独立于其他事物的一般属性为认识目的和价值旨趣。这种认识同样预设了这样一种基本假设前提,即围绕人存在的一切事物,尤其是以人为中心的实践和对象,在人性高度复杂的历史纬度中必然因此存在千差万别的差异性和独特性,揭露这些差异性,一方面是对人类本性本身的丰富,同时也是深入人类多样性社会生活的不同的认识通道;另一方面,这种以寻找差异性为根本的知识体系,背后必然隐秘着某种意识形态的立场,即混杂着民族记忆、身份认同、文化标识等的价值判断。然而在一般意义上,这种求异的知识体系更多的是一种方法论的运用结果,寻求具有鲜明特征的事物及其内在规律,本身就具有极大的学术价值和文化意义。

二、文化交流视野下的知识审视

以上两种向度的知识体系正逐步将人类的视域推向两个截然不同的境地。伴随哲学的趋同的追寻一般规律的知识体系正逐渐远离生活世界,或者在哲学漫长的历史中总是波动于世俗生活的具体形态。人在关注普适真理与价值的同时,往往会忽略现实生活的多样性与独特性,更可能将人类的思维带入纯粹思辨的层面谈论对象世界。而随着社会学、民俗学、文化学等一味求异的知识体系的不断发展和衍生,更可能将人类的观察视角拉入事

物的具体层面,在可能忽略历史的全局视野以及事物普遍联系的结构当中审视事物的发生学和比较学研究。而更关切差异性的方法论也往往一味强调事物之不同和内在独特性,可能会丢失掉事物同宗归源的一面。就文化的交流而言,偏颇这两种向度的知识体系的任何一方往往都是有害无益的。

(一) 作为趋同的障碍及其价值判断

哲学的趋同的思考往往忽视生活世界的多样性和复杂性,在高度形而上的思辨中,一贯的对感性认识的规避阻碍了在生活世界的养料中汲取有益的养分,在文化交流中更因为抽象表述而丧失感性体验的对话。

1. 感性与理性对立的哲学认识

在哲学的世界中,将感性视为认识和思维方式中不可靠的途径由来已久,甚至把感性作为认识和思维的最大障碍而极力摒弃。譬如西方哲学中的主流——唯理派一直将感性作为人所有认识阶段的最初形式看待。笛卡尔怀疑和否定感觉经验的可靠性,认为只有清楚明白的天赋观念才是我们获得可靠知识的前提。斯宾诺莎不仅怀疑感觉经验的真实性,而且认为感觉经验是形成认识错误的主要原因。康德将人的认识能力分为感性、知性和理性,感性是接受印象的能力,知性是规划的能力,理性是原理的能力,感性在认识的阶段性中处于认识的开始阶段,在进一步的较高阶段认识中,仍然需要知性和理性取代感性认识。黑格尔在克服康德的理性认识与“自在之物”的矛盾的同时,更是将感性认识完全统一到理性精神当中,抹除了感性的一般内涵。马克思曾指出黑格尔的思辨理性是一种“无人身的理性”。这种思辨理性虽然宣称把全部现实包溶于自身之内,但在最终意义上却远离了现实。在黑格尔那里,理性是世界的灵魂和世界的主宰,全部自然世界和人类历史都是绝对观念的自身展开和实现的过程。此后的费尔巴哈在《未来哲学原理》中写道:“旧哲学承认感觉的真理性……但是只是隐晦地,抽象地,不自觉地,勉强地承认,只是因为不得已而为之的;新哲学则相反,是愉快地,自觉地承认感性的真理性的;新哲学是光明正大的哲学。”然而费尔巴哈的“感性”只是直观的、生物性的感性,而不是现实的人的感性活动。

因此,从以西方为代表的哲学体系观察,在其趋同的认识历史中,始终或多或少都是将感性认识放在理性认识的对立面去考察的,即使试图将感性认识统一到认识的全部过程中的尝试,也逃脱不了这一知识体系的咒语。

2. 交流的障碍和认识的趋同

文化交流的前提是世界文明的多样性生态,在互补有无、交流生命经验中体验真、善、美的价值以及人性的丰富。然而始终将感性放置在视野之外的哲学认识体系显然是不利于文化的一般性交流的,它必然先验地将探讨视线从鲜活的生活资料中转移到抽象的一般性的本体思考,而这种思维方式和思维惯性在人类文化交流史中的障碍屡见不鲜地存在着,甚至至今仍影响着不同文化或文明的对话。不仅在交往中这种先入为主的思考方式阻碍着主体间性的构建,同时,这种构建在工业及后工业基础之上的思维和认识系统,也在逐步侵蚀着世界文化生态的多样性。当今世界在艺术、文化等领域逐步的趋同现象也正是这一蔓延的思维方式的某种反映和结果——你找不到巴黎时装秀的作品和中国、印度、巴西的时装作品有什么不同。

3. 文化沙文主义的诞生和隐藏

甚至在某种历史时期,哲学趋同思考方式可能会导致文化沙龙主义的滋生——历史的线性思考往往将文明的进程纳入一个先后的世界史的整体观中,从而对其他文明进行不妥当的价值判断。这种沙文主义在历史中伴随着战争和国家的兴亡,成为人类文明进程的前进的伴奏,希腊文明的覆灭、罗马的兴亡、十字军东征、新大陆的发现、鸦片战争、冷战……虽然文化的冲突往往只是利益交换的某种筹码和手段,然而这种思维方式并非仅仅在重大的国际事件中屡见不鲜——在全球化时代中,更以各种文化的转义和商品消费的方式不断变换着它的面貌,正在成为文化共生和交流的某种潜在的危险。

(二) 作为求异的焦虑和身份认同

因此,基于趋同的认识及其结果的文化冲突,伴随着商品消费社会的普遍建立以及全球化时代的到来,民族记忆和民族身份的焦虑和争论也悄然而至,成为求异的知识体系的有效存在基础和推动结果。

1. 寻求文化特性的焦虑

第三世界国家在跌跌撞撞跨入工业化及后工业化道路的同时,苦于寻找正在趋同的民族文化道路上的身份标识,显然这种尝试是徒劳的——不仅工业化本身的内涵造就了文化的趋同,在趋同的认识论上的一贯方式及其价值预设本身也为这种尝试设下了天罗地网。这种焦虑,一方面来自民族国家本身在国际交往中的潜在忧虑,尤其在当今以文化产业为主要国际生产流通形式的时代,文化的标识本身已成为决定文化产业在国际关系中

胜负的关键。另一方面来自知识分子的学术焦虑,他们更多地希望在以求异为主导的学术活动中发现稀有的宝藏可供学术观瞻。类似巴布亚新几内亚等具有鲜明文化特性的地区已经成为学者趋之若鹜的去处。学者们更愿意探讨其独特的社会结构、不同的文明表象以及奇异的仪式和生活方式。然而这些地区与世界范围内其他包括发达国家地区人民的共同人类本性以及愿望往往被置于探讨话题之外。人们更希望这些地区的人们保持生活原貌,继续维持已经存在千百年的生活方式和生活步调。

2. 文化的想象和他者的价值

以中国等为主体的第三世界国家在快速进入工业化阶段后,尤其在剧烈进行社会转型时,为了急促进行经济改革,正在为早已抛弃的文化而追悔不已。早已远离的传统文化的原貌在渐行渐远的同时,第三世界国家在世界序列的对话中不得已或者更愿意依照西方的文化想象逐步试图恢复和建构这样的传统——我们正在将他者转变为主体。在这一表象的掩盖中,第三世界国家往往都在极力强调与西方的“不同”。在文化交流中这种思维方式也同样强烈地反映在对话的表述和结构中,而这种不同似乎正是西方世界喜闻乐见的。

3. 求异的窘途及障碍

工业化道路中,世界在机器大生产的车轮上正驶向趋同的未来,这已经是可以预见的事实。单方面强调差异,无论是民族国家的发展或者学术研究都必然面临道路逐渐狭窄的窘途,好莱坞正在将印度神话和中国功夫转移为麦当劳似的快餐分销世界各地的产业神话已经严重打击了这种固念——如今看来,文化似乎是世界的。

三、文化共生中的异同回归

在当今多元世界,经济秩序正在发生自工业革命以来最大的结构性调整和变革,更加紧密的依存关系促使各个国家重新考虑建立一种相互尊重、保持文化多样、和平对话、深化交流的世界文化共生的对话方式。

(一) 基于共同人性的文化对话

马克思在《经济学—哲学手稿》中认为“人的肉体和精神两方面的本质力量”就是人性。如果将人性作为人类普遍的一般本性来认识,人性这一概

念将超越民族、国家、地区的具体层面而成为文化交流和沟通的基础。这在文艺领域似乎更容易让人理解,车尔尼雪夫斯基因此认为:“在整个感性世界里,人是最高级的存在物,所以人的性格是我们所能感觉到的世界上最高的美。至于世界上其他各级存在物只有按照它们暗示到人或令人想到的程度,才或多或少地获得美的价值。”如果我们尝试将这种对美的审视的思维方式放诸两种或趋同或求异的知识体系之上,以试图寻找到两种知识体系的统一,就能实现基于共同人性之上的认识,达到文化共生的回归。

人性是文化对话的可靠基础。人的需要就是人的本性,自由自觉的活动就是人的类本质——这是马克思理论的逻辑起点。在任何历史时期,在任何生产结构、生活方式、政治形态或者文化要素中,人的需要是相同的,在自由自觉实践的需要下,延伸出对生存的需要、对自我满足的需要,这其中包括对愉悦的需要、对安全的需要、对尊重的需要等。当然并非一切事物都可以放在人性的纬度一概而论,波普在《历史决定论的贫困》对人性采用较为中肯的判断:“事实上,我们可以设想,不能引用‘人性’的某些倾向来解释的事件是极少的。但是,能够解释一切的方法可能恰恰有可能什么也解释不了。”但是将人性作为对人类现象思考的普遍纬度,是恰如其分的,而且往往相对偏颇与趋同或求异的思维方式,显得更为可靠。

在文化对话当中,将人性的普遍性作为对话的基本准则,往往是行之有效的。以人性作为纬度进行思考和对话的基础,往往能够产生超越一般利益的普世价值观——不分畛域,超越宗教、国家、民族,由人类共同创造、千百年来经过沉淀扬弃而升华、全世界普遍适用的、造福于人类社会的观念集合:民主、自由、博爱、人权、公平、平等、公正、正义、改革、开放、发展、共富、和平、和谐、慈悲、宽容……我们看到,在诸多的文化现象中,以中西文化为例,无论是饮食文化、服饰文化、建筑文化、礼仪文化甚至是某些中国“独有”的文化现象,都能够通过人性的同一而找到相通之处。因而在文化的表面的差异不应该成为沟通的障碍,反而可通过人性的普遍和同一而获得内在的一致性。譬如同是对衣食住行的生存需要产生了服饰、饮食、建筑和城市的文化生态;同是对健康、愉悦和生命极限的追求产生了体育竞技……诸如此类不一而足。

(二) 作为符号表意系统的文化对话

中国文化之“文”取象人形,指文身,指花纹。《说文解字叙》称:“仓颉初

作书，盖依类象形，故曰文。”“文者，物象之本。”物象均具纹路色彩，因以“文”来指称。《周易·系辞下》记伏羲氏“观鸟兽之文”，即鸟兽身上的花纹彩羽。该书又载“物相杂故曰文”，物体的形状、线条色彩相互交错，这也是文。“观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下。”《说文解字》解释“文”为“文，错画也”，即事物有所交错、对比和呈现，“错画者，文之本义”。“文”的本意在于有所呈现，让人们都看到。所以“文”和“章”两个字常常并用，而“章”的意思即“彰显”。因而天有日月星辰，谓之“天文”；地有山川河流，谓之“地文”；人有礼乐典章，谓之“人文”。在中国古人的眼中，整个宇宙自然都在向人们昭示着深奥的意义。天地间所有的呈现都是“文”的表现，而人类的文字和所有文化的创作，都不过是通过人类的手段将整个宇宙现象以人的实践昭示出来。

而西方由索绪尔而产生的符号学及其以后的结构主义符号学更是产生了一个重要的理论概念“文本”，即在一定空间和时间范围内的表意体系。此后诸多学者包括罗兰·巴特、索莱尔、克里斯蒂娃特试图运用符号学研究“各种符号一般的科学：意义的各种系统，人们——个体的或群体的人们——用信号（姿态、广告、语言本身、食物、物体、服装、音乐，以及其他许多够格的东西）来交流或试图交流的手段”。而皮尔士、莫里斯等以此进行的叙事学研究以及此后的雷马斯、科凯、热拉尔—热奈特、托多洛夫等更是将对文学文本的研究扩大到文化领域，他们不仅将文学艺术作品而且将一切人类文化活动的对象视为表意“文本”，认为任何文本都与别的文本相交织，每一个文本都是其他文本的折射，是对其他文本的吸收和转化。它们相互参照，彼此牵涉，形成一个潜力无限的开放网络，从而构成文本过去、现在、未来的庞大辐射体系和文学符号的演变过程。

如果我们能够综合中西关于“文”的多元理解，我们将发现文化无论在传统中国还是西方理论中，都可以看成是一套符号表意系统，它通过服装、音乐、仪式、诗歌、绘画、装饰、建筑、舞蹈、雕塑等各种形式表达出人对世界的理解，以及由此将自我的认识进行对象化的实践。

（三）文化对话中的回归

当今世界正处在多元对话、结构重组的时期，后金融危机时代的到来使得国际关系中各种力量旧有的均衡破碎，新兴国家参与世界生产并重新占有世界生产线的生产关系链条的位置，从而取得与其他发达国家进行对话

的资格,多边对话、区域合作等都表明文化对话将在未来起到重大的推动作用。如何在文化对话以及文化交流中进行合理的思维定位、确定合适的交流方式都将是值得思考和研究的。

在认识论上,由以上对传统的趋同的哲学认识以及对经验知识的求异的认识的批判分析,我们认为在未来的文化对话中应以共同的人性作为对话的基础,在寻求文化表达的意义层面取得沟通的有效性和合理性。

在方法论上,在文化对话的视野中,应试图尝试在传统经验知识求异的基础上,进行求同的回归,即在以往探寻文化对象的独特性的同时,将对象放置在世界范围内的广泛的历史时空,在共通的人性基础上、在文化表意的层面进行求同的读解和研究,从而取得文化鸿沟的融合和理解。



《公共领域的结构转型》 意义略谈

袁金刚 李惠芬*

内容摘要 哈贝马斯的《公共领域的结构转型》具有重要的理论意义,主要表现在:它发展了市民社会理论;推进了民主理论研究;对当代人文社会科学研究产生了重要影响。虽然它也存在一定的局限性,但其意义和价值是主要的方面。

关键词 《公共领域的结构转型》;意义

《公共领域的结构转型》作为哈贝马斯前期研究公共领域的代表作,包含着非常丰富的内容。它论述了资产阶级公共领域的概念、特征、类型、起源和发生,特别是论述了资产阶级公共领域的社会结构和政治功能及其转型,是哈贝马斯认识资本主义发展的一个重要成果,承载着人类追求进步的许多价值,具有非常重要的意义。托马斯·麦卡锡在《公共领域的结构转型》英译本的序言中说:“自从哈贝马斯这本书出版以来,很多重要的成果已经完成,但是,我认为还是可以很公道地说,没有任何一种成果将这些不同的研究线索融合成为一个统一的整体,可以比得上此书的洞见和影响力。在这方面,它仍然具有典范性的意义。”^①

《公共领域的结构转型》有不少篇幅论述市民社会问题。市民社会是一个历史范畴,它随着社会历史和经济关系的变化而呈现出不同的特点。《公

* 作者简介:袁金刚(1950—),男,天津市人,三亚学院人文与传播学院教授,主要从事文艺学研究。李惠芬(1971—),女,甘肃高台人,河西学院文学院讲师,主要从事文艺学研究。

① 引自王江涛:《论哈贝马斯早期公共领域思想的困境》,《理论界》2012年第12期。

共领域的结构转型》分析了资本主义社会结构在 20 世纪发生的重大变化,比较准确地把握了现代资本主义社会的特征,将资产阶级公共领域的文化部分纳入了市民社会,对西方的市民社会理论进行了大胆的创新,发展了市民社会理论。

市民社会最早是由亚里士多德提出的。在《政治学》一书中,亚氏使用了政治社会或政治共同体的概念。亚氏以及后来的西塞罗所说的市民社会或政治共同体指的是古希腊时期特有的城邦国家。在中世纪,有关市民社会的讨论主要表现为教会与国家、教权与政权的关系和界限问题的讨论。学者们试图从亚里士多德或西塞罗的市民社会理论中寻找依据,为自己做辩护,但理论上并未超出亚氏的市民社会理论。以霍布斯、洛克、卢梭为代表的、受古典市民社会概念影响的近代哲学家,认为市民社会是通过缔结契约而形成的政治社会或国家,他们虽然没有跳出古典市民社会的理论框架,但他们是在政治社会与自然社会的二元对立模式中解释市民社会的,其成果直接成为现代市民社会概念形成的理论依据和思想来源。

现代市民社会理论的代表人物是黑格尔和马克思。黑格尔是现代市民社会理论的首创者,他在吸收上述思想家理论成果的基础上,明确地将政治国家和市民社会区分开来,提出了现代意义上的市民社会概念。《法哲学原理》是黑格尔关于现代市民社会理论的代表作。根据他在这本书中的论述,可以将其市民社会概念定义为:由私人生活领域及其外部保障构成的整体。与古典时期的概念相比较,黑格尔的市民社会概念具有范式转换的重要意义,他强调市民社会与政治国家的二元分立,并且赋予市民社会以经济内容。

黑格尔认为,“市民社会是处在家庭和国家之间的差别的阶段”。他明确指出市民社会不同于政治国家,是一中间地带。在黑格尔看来,市民社会是伴随着西欧商业经济的发展而出现的与国家相分离的社会组织状态,是每个人私人利益关系的总和,是政治国家生活之外的所有经济和社会过程。它是介乎家庭与国家之间的一个分化了的特殊的伦理范畴,是“各个成员作为独立的单个人的联合,因而在抽象普遍中的联合,这种联合是基于成员的需要,通过保障人身和财产权利的法律制度和维护他们特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起来的”^①。黑格尔是从伦理精神的角度而不是从现

^① 黑格尔:《法哲学批判》,商务印书馆,1982年,第197页。

实的角度来考察市民社会的,他把“精神哲学”分为“主观精神、客观精神、绝对精神”三个环节,客观精神又可分为“法、道德、伦理”三个环节,其中,抽象的法是客观的,道德是主观的,只有伦理是主、客观的统一,才是客观精神的真实体现。而伦理又可分为家庭、市民社会和国家三个发展阶段。其中国家是客观精神的最高阶段,是“伦理精神的现实”。家庭和市民社会是国家的两个环节,国家则是他们的真正基础,只有国家才能把个人、家庭、市民社会的不同利益和目的协调起来,使社会的普遍目的和利益得以实现。因此,他认为国家高于市民社会,国家决定市民社会。

马克思同样把国家与市民社会分离开来,但不同意黑格尔的观点,并对黑格尔市民社会理论进行了批判。他指出黑格尔把国家与市民社会、家庭的关系弄颠倒了。在马克思看来,家庭和市民社会并非像黑格尔所言是从抽象的理念产生的,而是相反,“家庭和市民社会是国家的真正构成部分,是意志所具有的现实的精神实在性,它们是国家存在的方式。家庭和市民社会本身把自己变成国家。它们才是原动力”^①。后来在《论犹太人问题》中,马克思通过对市民社会的分析批判,重新论述了市民社会的辩证法,把克服市民社会与超越政治解放联系了起来,从而既揭示了资产阶级政治革命的限度,又极富原创性地提出了人类解放的新课题。

如果说在马克思、黑格尔那里,市民社会理论指向社会的商品、经济活动领域,那么,在当代西方社会,市民社会的研究视角则指向了文化领域。其代表人物是意大利的葛兰西等人。葛兰西对“市民社会”概念内涵的揭示,既不同于黑格尔的市民社会,也不同于马克思具有经济基础意义的市民社会。

葛兰西在探索西方发达资本主义国家革命道路的过程中,通过分析东、西方社会结构的不同特点,提出其市民社会理论。他指出:“我们目前可以确定两个上层建筑‘阶层’:一个可称作‘市民社会’,即通常称作‘私人的’组织的总和,另一个是‘政治社会’或‘国家’。这两个阶层一方面是统治集团通过社会行使的‘霸权’职能,另一方面是通过国家和‘司法’政府所行使的‘直接统治’或管辖职能。这些职能都是有组织的、相互关联的。”^②

葛兰西把当代资本主义国家分为政治社会与市民社会两部分,国家=

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,1956年,第250页。

② 安东尼奥·葛兰西:《狱中札记》,中国社会科学出版社,2000年,第7页。