

以文化构筑人类通向自由的阶梯*

张三元

摘要：自由问题是唯物史观的核心问题、根本问题。唯物史观的历史使命是改变世界，而改变世界的根本在于改变人的生存状况、实现人的自由。唯物史观科学地回答了自由何以实现的问题，即在纷繁复杂的社会现象中找到了实现人的自由的现实路径。实践特别是生产力的发展是人类实现自由的现实基础，而文化则构筑起人类通向自由的阶梯。唯物史观及其指导下的中国道路保证我们确立通向自由道路的文化发展方向。

关键词：文化；自由；唯物史观；发展方向

中图分类号：G02 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-854X(2015)04-0132-08

在根本上，唯物史观是关于人的解放和自由的学说。归根到底，自由问题是唯物史观的核心问题、根本问题。研究唯物史观，就必须面对这个问题。如果说马克思之前的思想家们在何为自由的问题上颇有贡献的话，那么，唯物史观则科学地回答了自由何以实现的问题，即在纷繁复杂的社会现象中找到了实现人的自由的现实路径。这是一次革命性的变革。

一、实现人的自由是唯物史观的历史使命

任何哲学都有自己的任务。马克思之前哲学的任务是解释世界，是在理论上阐释何为自由的问题。作为新唯物主义世界观的历史唯物主义当然也有自己的任务，即在解释世界的基础上改变世界。那么，为什么要改变世界以及如何改变世界呢？答案很简单：为了人的解放与自由。在这里，人的解放和人的自由是一回事，是同一个历史过程，人的解放的历史进程即是人的自由的实现过程，人的自由是人的解放的表征和确证，也可以把它们看成是同一历史过程的两个阶段，即人的解放以人的自由为目标，人的自由以人的解放为前提。

马克思在《黑格尔法哲学批判》导言》(以下简称《导言》)中明确提出了“人的解放”这一根本任务，指出德国革命的前景是“人的解放”而

不是“政治解放”。在与《导言》同时发表的《论犹太人问题》一文中，马克思区分了“政治解放”和“人的解放”。“政治解放”是指封建社会的解体及“市民社会的革命”，即资产阶级革命及资产阶级解放，其结果是“一方面把人归结为市民社会的成员，归结为利己的、独立的个体，另一方面把人归结为公民，归结为法人”^①。而“人的解放”将消除市民社会与政治国家的分裂，使个体在自己的经验生活、个体劳动、个体关系中，成为类的存在物，使人自身的社会力量不再以政治力量的形式出现并同自身相分离。在《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)中，马克思指出，共产主义是私有财产即人的自我异化的积极扬弃，是人以一种全面的方式占有自己的全面本质。这种通过人并且为了人而对人的本质的真正占有，实际上是人的自由的真正实现。在《德意志意识形态》(以下简称《形态》)中，马克思指出，要消除“个人力量转化为物的力量”，从而“确立有个性的个人”，使“各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”。在《共产党宣言》中，马克思指出，共产主义将是一个“联合体”，在这个“联合体”中，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。在《资本论》中，马克思再次重申，共

* 本文系国家社会科学基金后期资助项目“唯物史观创新研究”(14FZX019)之阶段性成果。

产主义社会就是要确立人的“自由个性”，实现真正的人的自由。由此可见，人的自由这个目标和任务作为一条主线或最高原则贯穿于唯物史观之中。正是在这个意义上，唯物史观是一种“宏大叙事”。

问题在于：在唯物史观的视域中，人的自由何以可能？对这一问题的解答，是马克思的自由观与以往一切自由思想的根本区别之所在。为了解答这一问题，马克思的哲学世界观实现了两个转变：一是关照现实，以现实世界为基础，实现了哲学任务从解释世界向改变世界的转变；二是关注人的生存状况，使哲学世界观的出发点从“抽象的人”转向“现实的个人”。

异化是马克思自由学说的现实出发点。在马克思看来，异化是指人的不自由状态，或者说，异化是私有制桎梏人的自由的表现。与费尔巴哈仅仅局限于宗教领域来理解不自由不同，马克思一开始就将火力集中在对现实政治的批判中，深刻地揭露了现实的经济、政治、思想、文化等领域中的各种不自由的现状。在《手稿》中，马克思提出了异化劳动这一核心概念，并以此为中心展开对资本主义现实世界的批判。马克思认为，对人的确证的生产劳动，在资本主义条件下却表现为对劳动者的奴役即异化劳动。异化劳动与作为人的类生活的劳动相对立。他论述了异化劳动的四个规定，展示了私有制条件下社会关系作为一种异己的力量遮蔽和否定人的主体性，从而使人不自由的残酷现实。在《形态》中，马克思一开始就将异化看成是社会关系的异化，将资本主义社会中的不自由的根源归结为资本主义私有制。在《资本论》特别是《1857—1858年经济学手稿》中，马克思深入到资本主义社会基本矛盾的内在结构——主体和客体的矛盾中，把异化和自由的关系阐释为一个完整的矛盾结构，同时还将在二者的相互联系叙述为一个历史发展的过程。而他对资本主义主体与客体、异化与自由的辩证把握，又成为叙述整个人类自由史的一把钥匙^②。正是由于这种揭露和批判，马克思确定自己哲学的任务是改变世界，即改变这种异化的不自由的状况。而共产主义是扬弃私有财产的积极表现，是人的一切感觉和特性的彻底解放，是人对自己本质的真正占有，因而是自由的真正实现。

当然，马克思对资本主义社会现实中不自由状况的揭露和批判也是一分为二的。也就是说，马克思对异化状况的批判是一种建设性批判，即在批判资本主义社会人的不自由的同时，也看到了人的自由的未来。这集中地体现在马克思对机器大生产分

析和批判的科学态度上。在某种意义上，资本主义以机器大生产为显著标志，机器作为一种生产工具代表着资本主义的生产力水平。马克思认为，在人的自由问题上，机器大生产具有两面性。一方面，机器作为资本同活劳动相对立，它是异化的一部分。机器劳动极度地损害了神经系统，同时它又压抑肌肉的多方面运动，夺去身体上和精神上的一切自由活动。甚至减轻劳动也成了折磨人的手段，因为机器不是使工人摆脱劳动，而是使工人的劳动毫无内容。一切资本主义生产既然不仅是劳动过程，而且同时是资本的增殖过程，就有一个共同点，即不是工人使用劳动条件，相反地，而是劳动条件使用工人，不过这种颠倒只是随着机器的采用才取得了在技术上很明显的现实性。”^③另一方面，机器大生产又为扬弃资本主义的异化准备了条件。这个条件主要表现在三个方面。一是物质基础。机器大生产改变了财富的生产方式，为人的自由发展提供了必要的物质条件。随着大工业的发展，现实财富的创造较少地取决于劳动时间和已耗费的劳动量，较多地取决于在劳动时间内所运用的作用物的力量，而这种作用物自身——它们的巨大效率——又和生产它们所花费的直接劳动时间不成比例，而是取决于科学的一般水平和技术进步，或者说取决于这种科学在生产上的应用。”^④因此，表现为生产和财富的宏大基石的，既不是人本身完成的直接劳动，也不是人从事劳动的时间，而是对人本身的一般生产力的占有，是人对于自然界的了解和通过人作为社会体的存在来对自然界的统治，总之，是社会个人的发展”^⑤。二是自由时间。机器大生产使生产力的增长不再以占有劳动者的剩余劳动时间为惟一方式，相反，“个性得到自由发展，因此，并不是为了获得剩余劳动而缩减必要劳动时间，而是直接把社会必要劳动缩减到最低限度，那时，与此相适应，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等方面得到发展”^⑥。三是确立了现实意义上的自由的主体。

所谓自由，当然是人的自由，不是物的自由，也不是资本的自由。人是自由的主体，而资本只是在一定历史阶段作为主体实现自由的手段。马克思明确指出，在资本主义条件下，自由是资本的自由，因此，这种自由是一种“骗人的形式”。把资本看成自由的主体，是在自由问题上颠倒了主体和客体的关系，否定了人的主体性。马克思完成了自由主体的第一次转换——由物到人。但是，马克思所讲的人，不是黑格尔、费尔巴哈等所讲的“自我

意识”和“抽象的人”，而是具体的、有血有肉的，处在一定社会关系中从事生产劳动的人，即现实的个人。在这里，马克思实现了自由主体的第二次转换——从“抽象的人”到“现实的个人”。在资本主义条件下，“现实的个人”主要指的是雇佣工人，即工人阶级，而这个主体是机器大生产的产物。这样，马克思把自由问题上颠倒了的主客体关系重新颠倒了过来，找到实现自由的现实力量。工人阶级作为历史主体所要实现的目的“自由人的联合体”，即人类真正的自由实现的社会。工人阶级“他们知道，为了谋求自己的解放，并同时创造出现代社会在本身经济因素作用下不可遏制地向其趋归的那种更高形式，他们必须经过长期的斗争，必须经过一系列将把环境和人都加以改造的历史过程”^⑦。这个历史过程正是人类实现自由的历史过程。这一点对于回答自由何以可能的问题具有关键性的意义，正是由于自由主体的确立以及自由主体的实践活动，才使马克思主义的自由理想具有强烈的现实性。

二、实践是人类走向自由的现实基础

马克思新唯物主义实践观是在《关于费尔巴哈的提纲》（以下简称《提纲》）中确立的。在《提纲》中，马克思找到了实现人的自由的现实基础和现实力量。马克思在确立“新唯物主义的立脚点”是“人类社会或社会的人类”的基础上，明确了新唯物主义实践观的根本任务是“改变世界”，并且强调“全部社会生活在本质上是实践的”。这几条的内容构成了一个有机整体即新唯物主义实践观的基本原则，从中可以看出，马克思把实践看成是改变世界的根本方式或根本途径。因此，改变世界就是改变人类的命运或存在方式。由此可见，马克思在《提纲》中已经赋予新唯物主义实践观以引领人类通往解放与自由的历史任务。

这里必须展示出一个角度：在《手稿》中，马克思认为“自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”。“自由的有意识的活动”即是劳动或实践。马克思的这个论述是针对资本主义条件下“被迫的强制劳动”而言的。在《形态》中，马克思把“自由的有意识的活动”明确提升为“自主活动”。显然，后者更加成熟和深刻。而“自主活动”最终必然导致“自由个性”。在马克思关于人的发展的“三阶段”中，自由个性是最高阶段，即是人类自由的真正实现。由此可见实践之于人的自由实现的

真正意义。

人们在理解马克思主义实践观时，往往把“实践”与“劳动”等同起来，又把“劳动”与“物质生产”看成是一回事。应该说，前一个“等同”基本没错，后一个“一回事”却显得片面。的确，在《形态》中，马克思把思维抽象的实践归结为思维具体的物质生产，但马克思还说过，“全部人的活动迄今为止都是劳动”^⑧。因此，把劳动和物质生产直接划上等号，显得过于简单。但这种理解又包含着一个真理性的认识：物质生活资料的生产是最基本的实践活动。这种思想在《形态》中得到了充分伸张，或者说，马克思在《提纲》中制定的马克思主义实践观在《形态》中得到了进一步的揭示和阐述。一方面，马克思强调实践是整个现存世界的基础，是变革现存世界的核心动力。他用“实践的唯物主义者”指称“共产主义者”，并认为其全部任务就在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物。可见，在马克思看来，实现“人的解放”的现实手段只能是实践。因此，实践性是历史唯物主义最根本的特点。另一方面，马克思在强调实践重要性的同时，认为人们最基本的实践活动即物质生活资料的生产是“人的生存的第一个前提”，是人的“第一个历史活动”，是“一切历史的一种基本条件”。这些都表明物质生活资料的生产在唯物史观以及实现人的自由解放过程中的重要作用。尽管在唯物史观中，生产力并不等于物质生活资料的生产，它包括物的生产和人自身的生产两个基本的方面^⑨，但毫无疑问，马克思在讲到生产力时，主要是指其中的经济因素。生产力对唯物史观的确立以及实现唯物史观的历史使命——人的自由具有决定性意义。

生产力的发展是人类通向自由的必由之路。人的自由以人的生命存在为前提，同时也是人的生命存在的一种状态，也就是说，只有生产力的充分发展从而创造高度发展的物质条件，才有可能实现人的自由。这里需要强调的是，在马克思的词典里，人的发展、人的全面发展和人的自由几乎是同义词，道理很简单：人的自由既是一个过程，一个发展过程，又是人的发展的表征和确证，或者说，人的自由的实现是人不断发展的结果。所以，马克思把生产力的发展看成是人的发展的当然前提，“发展过程本身被设定为并且被意识到是这个过程的前提。但是，要达到这点，首先必须使生产力的充分发展成为生产条件，不是使一定的生产条件表现为生产力发展的界限”^⑩。一方面，生产力的发展为

人的发展提供必要的物质基础。作为一个生命存在，人要想创造，首先必须得生活，而生活离不开吃喝住穿这些基本的生活资料。通过社会化生产，不仅可能保证一切社会成员有富足的和一天比一天充裕的物质生活，而且还可能保证他们的体力和智力获得充分的自由的发展和运用。”^⑩另一方面，生产力的充分发展是人走向自由的根本条件。这个条件，概括起来主要有两点。一是自由时间。自由时间的不断增加，只能是生产力不断发展的结果，而节约劳动时间等于增加自由时间，即增加使个人得到充分发展的时间，而个人的充分发展又作为最大的生产力反作用于劳动生产力。从直接生产过程的角度来看，节约劳动时间可以看做生产固定资本，这种固定资本就是人自身”^⑪。二是消灭旧式分工，实现人的自由发展。在资本主义条件下，自由之所以是一种“骗人的形式”，重要原因就在于私有制及其旧式分工。在私有制条件下，旧式分工使劳动者在社会生产活动中被划分于一定的活动范围，固定于某种劳动形态，每个人只熟悉生产的某一部分，从而造成人的片面的、畸形的发展。这种旧式分工既是生产力发展的结果，又是生产力发展的严重障碍。当然，消除这个障碍的条件也只能是生产力的高度发展。只有生产力的高度发展，劳动才不再是目的，而只是手段，真正的自由才有可能。或者说，生产力的发展是人类走向自由的第一条件或第一条道路。“人们每次都不是在他们关于人的理想所决定和所容许的范围之内，而是在现有的生产力所决定和所容许的范围之内取得自由的。”^⑫

三、文化是人类通往自由的阶梯

经济决定论把唯物史观看成是一个单线条的机械的历史理论，把人类发展史看成是一个单线条的机械的过程，从而从根本上背离了唯物史观。正如乔恩·埃尔斯特所言，根据科斯塔斯·帕帕约的理解，“马克思相信，人只有通过生产劳动（它狭隘地被当做通过科学和技术的帮助来改造自然）才能实现自身。这必定是一个错误。马克思当然相信，通过艺术的自我实现会和技术劳动或科学劳动一样获得回报。创造（而非生产）乃是马克思哲学人类学的核心”^⑬。这种理解是正确的。唯物史观在强调经济发展即生产力发展重要性的同时，从来没有否认文化性或精神性因素在人的自由而全面发展过程中的重要地位。针对人们对马克思主义的误解或

曲解，恩格斯在晚年的一些通信中做了明确的说明。1890年9月，在致约瑟夫·布洛赫的信中，恩格斯指出，“根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”^⑭。1894年1月，在致瓦·博尔吉乌斯的信中，恩格斯再次重申了这一立场：“政治、法、哲学、宗教、文学、艺术等等的发展是以经济发展为基础的。但是，它们又都相互作用并对经济基础发生作用。这并不是说，只有经济状况才是原因，才是积极的，其余一切都不过是消极的结果，而是说，这是在归根到底不断为自己开辟道路的经济必然性的基础上的相互作用。”^⑮由此可见，唯物史观或马克思自由理论中存在文化因素这条线索。

在理解马克思主义实践观时，马克思的两个论述必须得到重视。一是在《导言》中。马克思在谈到人的解放时指出，“这个解放的头脑是哲学，它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可消灭自身”^⑯。在这个论述中，马克思强调了哲学（精神武器）之于无产阶级解放的重要性。二是《提纲》的第二条。“人的思维是否具有客观的[gegenständliche]真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性。关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。”^⑰在这里，马克思既强调了人的思维离不开实践这个基础，同时又肯定了思维具有现实力量。联系上文引述的三条，把这几条联系起来作为一个有机整体进行考察，就会得出真理性的思维也是改变世界的现实力量的结论，由此展现出唯物史观的另一个重要维度——文化是人类通向自由的“另一条道路”^⑱。我们可以从一个事实判断和一个价值判断来展开这个维度。

一个事实判断是：一部人类发展史实际上是一个人类不断追求自由的过程，而伴随着这一过程的，是文化经历着从自发到自由自觉的发展进程。也就是说，文化进步与人的自由发展进程是同一个历史过程，或者说，文化进步是人类追求自由的原初动力，甚至可以认为，人类对自由的向往与追求从一开始就是文化发展的产物。马克思之所以认为

人的发展存在着三个阶段，除了考虑了生产力状况的因素外，文化因素也是一个重要方面。从“人的依赖性”到“物的依赖性”，再到“自由个性”，展示的是人的主体性不断增强的过程，这个过程，既要受到生产力发展水平的制约，也要受到文化发展状况的制约，或者说，人的每一步发展，既与当时的生产力发展水平相适应，也与当时的文化发展状况相适应。在这一方面，恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中有全面深刻的论述，从中可以看出文化进步是推动社会发展和人类走向自由的重要动力或重要途径。

一个价值判断是：实现人的自由是文化发展的根本价值取向，或者说，人的自由是文化进步的尺度和标志。其实，作为哲学世界观的历史唯物主义本身就是一种文化理论，因为哲学是文化的核心部分。作为一种科学的文化理论，唯物史观以人的自由为最高价值目标。当然，不仅唯物史观，凡是真正的文化或真正的哲学，都以人的自由为根本价值取向。在根本上，人的自由以人的主体性的增强为落脚点或根本归宿，人的自由的实现是一个人不断自我解放的历程，即人的自由的发展过程实际上是文化不断发展的过程。在这一方面，卡西尔对人与文化关系的认识是颇为深刻的。作为一个整体的人类文化，可以被称之为“人不断自我解放的历程。语言、艺术、宗教、科学，是这一历程中的不同阶段。在所有这些阶段中，人都发现并且证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界、一个‘理想’世界的力量。”^②

关于这一点，还可以从存在论和发展论的角度得到进一步的说明。一方面，人不仅是一种自然存在，更是一种社会存在。社会存在与自然存在的根本不同在于劳动，也在于文化。文化使人的劳动与动物的本能活动区别开来。正因为如此，卡西尔说人是一个文化符号。同时，在唯物史观中，社会存在是一种“物”的因素，但这种“物”不是纯粹的自然物，而是属人的“物”。也就是说，这种“物”与人的存在和发展密不可分，是人的世界的一部分，或者说，它构成了人的存在和发展的重要基础，因此，它不可能不具有任何精神因素。马克思要求我们把“感性”、“客体”、“现实”理解为人的感性活动。这就是说，人应当意识到自己是社会的存在物，同时是社会历史过程的主体和客体。”^③在这里，卢卡奇向我们展示了人的内在意识与社会存在的有机统一。另一方面，在马克思看来，在未来新社会，自由的人实际上就是获得全面发展的

人。而人的全面发展，绝不只是人的肢体或生理上的发展，它必然包括人的精神等因素的发展，甚至可以认为，人的精神性因素的发展对于人的全面发展而言更具实质性意义，或者说，在人的全面发展中，人的精神发展和高尚灵魂起着统率的作用，因为只有精神生活极其丰富且精神境界极其崇高的人，才能发展真正意义上的自由个性。

同时，我们还必须把文化看成是一种生产力。只有这样，我们才能进一步洞悉文化对于人类走向自由所具有的基础性意义，也才能科学地理解生产力。在马克思看来，科学无可争辩地是一种生产力。《在马克思墓前的讲话》中，恩格斯在肯定马克思的两大发现之后重申了这一思想，因此，我们可以将之看成是马克思的第三个伟大发现。何谓科学？马克思指出，“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学”。而历史可以划分为自然史和人类史。自然史，即所谓自然科学，我们在这里不谈；我们需要深入研究的是人类史，因为几乎整个意识形态不是曲解人类史，就是完全撇开人类史。意识形态本身只不过是这一历史的一个方面。”^④这句被删掉的话以前很少引起我们的注意。其实，这段话告诉了我们一个重要思想：人类史实际上是一部文化史，因为在阶级社会中，意识形态居于文化的核心地位。马克思之所以不提“文化史”，甚至很少提及“文化”，这与他对“观念文化史”的拒斥有关，但并不等于他否定真正意义上的文化以及文化史。由此可以得出一个结论：人类史，即人文历史科学。邓小平指出，科学技术是第一生产力。无论人们怎么阐释或引申，但我以为，邓小平所讲的科学无疑指的是自然科学。自然科学作为一种精神创造物，当然是文化的一部分，但属于广义的文化的范畴。而这里所讲的文化，根据马克思的理解，是指“思想、观念、意识”和“想象、思维、精神交往”，是指“政治、法律、道德、宗教、形而上学等”^⑤，当然，也包括文学艺术在内。总之，狭义的文化是指精神性因素。然而，问题在于：文化是不是生产力？乔恩·埃尔斯特认为，在马克思那里，关于社会关系的科学不是生产力。这不符合唯物史观的思想实际。我们认为，文化是生产力。

之所以说文化是生产力，主要有三个理由。一是文化的本质功能在于以文化人，即涵养人的精神与灵魂，提升人的精神境界，实现人的自由而全面的发展，而人的自由而全面的发展将给生产力的进一步发展提供不竭的动力。正如马克思所言，“个人的充分发展又作为最大的生产力反作用于劳动生

产力”^④。因为在根本上，人是生产力中能动的、起主导作用的因素，因此，人的发展实际上代表着生产力的发展，或者说，生产力的发展意味着人的发展。二是在任何时候经济都不可能是纯粹的经济，它总是与文化交织在一起的，或者说，文化在受经济影响的同时，它也在影响着经济，甚至有时候对经济发展起一种引领作用。譬如，资本主义市场机制与社会主义市场经济机制虽然要遵循一些共同规律，但两者呈现出来的不同特质也是十分明显的，之所以如此，就是因为文化不同，中国文化与西方文化具有质的区别。在这一点上，丹尼尔·贝尔的认识有独到之处：最终指导经济的还是经济深植于内的文化价值体系。经济政策作为一种手段可以是有效的；但只有在构塑它的文化价值体系内，它才合理。”^⑤其实，道理很简单：文化不同必然导致生活方式与消费观念不同，而生活方式与消费观念的不同则必然对经济发展及其特点产生影响。改革开放以来，中国经济之所以取得了举世瞩目的成就，除了中国道路等制度因素外，中国精神不能不说是一个关键性的因素。三是在现代社会中，文化越来越成为资本创新的动力，为资本开辟新的发展空间。随着现代性和全球化的不断推进，文化生活越来越成为人们现实生活的基本样态，精神需求越来越成为人们的一种基本需求，因而，文化越来越成为经济社会发展的重要支撑。在这种条件下，文化与资本的有机融合已是必然，其结果可能是双赢，即文化在资本的支持下获得快速发展，资本在文化的驱动下开拓新场域。

总之，最初的、从动物界分离出来的人，在一切本质方面是和动物本身一样不自由的；但是文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步”^⑥。有不少学者认为，恩格斯在这里是在“文明”的意义上使用“文化”一词的，对此，我不敢苟同。大家知道，文明是文化的具象，或者说，文化是文明生长的土壤，文明是文化土壤中生长出来的风景树。任何文明都生长在一定的文化之中，任何文化都要表现出一定的文明。毫无疑问，文化是人类通向自由的阶梯。

四、确立通向自由道路的文化发展方向

中国的发展已经到了一个重要的历史关口，即在现代性和全球化不可遏止的浪潮中，如何坚持中国道路，把握自身，从而为人类发展找到一个正确的方向。这既是唯物史观在当代的历史责任，也是

唯物史观新的生长点。

中国道路的方向和目标在哪里？这可分为两个层次，即具体目标和崇高理想。具体目标是实现中华民族伟大复兴的中国梦。崇高理想是引领人类走向马克思所指引的自由王国，即实现人的真正的自由。那么，什么样的人才是真正自由的人呢？马克思指出，“人终于成为自己的社会结合的主人，从而也就成为自然界的主人，成为自身的主人——自由的人”^⑦。自由的人当然是自由王国的主人，或者说，由自由的人所统领的王国也就是自由王国。按照事物的本性来说，自由王国存在于“真正物质生产领域的彼岸”。也就是说，自由王国是一个精神生产高度发展和精神生活极其丰富的领地，自由的人具有崇高的精神境界。当然，这里强调的是精神因素的重要性，并没有否定物质因素或经济状况的地位和作用，因为自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来，而必然王国则是一个“真正物质生产领域”。改革开放以来，我国在“真正物质生产领域”取得了举世瞩目的成就，生产力有了较大的发展，物质财富有了较丰富的积累。在这个基础上，我们的目光开始投向“真正物质生产领域的彼岸”，一方面，吹响了推动文化大发展大繁荣的号角，另一方面，适时提出了社会主义核心价值观，而自由是其中的核心因子和关键因素。这不是巧合，而是必然，它既展示出唯物史观之于中国道路的合理性、指导性和实践性，又昭示了中国道路与唯物史观所指引的方向的高度契合，以及唯物史观在当代中国的发展。

当然，我们之所以在这样的历史发展关口提出文化发展以及自由的目标，还有一个深层次的社会原因，即在市场体制中，物化日益成为一个普遍的社会现象。根据卢卡奇的理解，物化是异化的表现形式，是指当商品经济的结构在社会各个层面发展为一种普遍的形式时，无论是客观上还是主观上，一切对象性的形式和主体性形式都被打上了商品物化的烙印。正像资本主义制度不断地在更高的阶段上从经济方面生产和再生产自身一样，在资本主义发展过程中，物性结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸入人的意识里”^⑧，而形成物化意识。也就是说，人屈从于物的统治而形成一种思维定势。这种状况实际上是马克思所论述的人的发展的第二阶段即“物的依赖性”。尽管马克思和卢卡奇揭示和批判的是资本主义商品经济条件下人的不自由的状况，但这种揭示和批判对于今天的中国仍然是有效的。毫无疑问，在人的发展问题上，我们

仍处于“物的依赖性”阶段。在一定程度上，人们不仅没有摆脱物的统治和奴役，而且还有不断加重加深的趋势，也就是说，人是不自由的，而且这种不自由还成为一种时尚，人们趋之若鹜，这是当下中国最令人不堪的现实。梁漱溟曾认为，中国是一个以道德伦理为宗教的国家。这个判断是符合实际的。但是，当人们抛弃了道德伦理而以物为宗教成为一种现实时，整个社会的断裂就成势之必然。这是谁也不愿意见到的，因为社会的断裂，特别是文化与经济、政治的深度断裂，有可能造成整个社会的失序，并最终不仅失去自由的经济基础，而且从根本上动摇文化的根基。卢卡奇曾指明，马克思主义者的任务是要引领人们摆脱物的统治。这个任务已现实地摆在我们面前。需要明确的是，完成这个任务不能只靠物质的、经济的手段，当然，我们也不能没有物质的、经济的手段，贫穷不是社会主义，但更重要的是要依靠精神的力量。在这个意义上，推动文化大发展大繁荣不是权宜之计，而是唯物史观的根本要求，是中国道路发展的根本要求，是根本大计。

因此，我们就必须确定通向自由之境的文化发展方向。也就是说，文化发展具体形式和目标可以各不相同，但根本的目标只有一个，那就是实现人的自由。自由的实现是一个具体的历史过程，是一个由浅入深、由低级到高级的具体的历史过程，我们在自由问题上的每一点进步，都是向真正的自由——自由的人的趋近。这是当代中国文化发展不可动摇的方向和目标。通向自由道路的文化必须具有如下几个基本特质：

一是现实性。文化作为一种精神因素或观念因素，既是对人类社会生活的反映，又能通过其特殊方式对社会现实产生能动的影响。所以，文化的现实性，就是指文化既产生于现实生活的土壤又能能动地作用于社会现实生活。在这个意义上，文化的现实性即文化的实践性。不能反映并作用于现实的文化都不是真正意义上的文化，起码不是先进文化，而是没有生命力的文化。文化的现实性体现在政治、经济、社会等各个方面，也就是说，文化对整个社会结构都产生着影响。限于篇幅，这里着重谈两个方面。

一方面，文化对经济状况即生产力的发展有着深刻的影响。根据马克思的观点，生产力的发展是人类通向自由的基础或第一条件，而文化因素与经济基础又是“交互作用”的，因此，先进文化必须有利于生产力的发展，或者说，是否有利于生

产力的发展是判断文化是否先进的根本标准。我国经济虽然有了较大的发展，但仍然发展得不够，生产力的不发达仍然是一个基本国情。因此，文化发展必须有利于生产力的发展，而文化可以并且一定能推动经济发展。譬如，在文学创作方面，20世纪40年代后期在解放区产生的一批“土地改革”的小说如《暴风骤雨》、《太阳照在桑干河上》等，及时呼应了土地改革运动，促进了中国农村生产方式的变革与进步；20世纪80年代涌现的“改革文学”如《乔厂长上任记》等，也不同程度地促进了改革开放和现代化建设的发展。在当前，文化建设必须面对资本这个现实。传统的资本与文化不相融的观念已被不断演变的现代性彻底摧毁。在现代性发展中，资本和文化是两个不可或缺而又相反相成、相辅相成的基本因素。因此，文化建设必须找准文化与资本的结合点及其最佳方式，实现文化创新和资本创新，推动文化产业跨越式发展，使之成为新的经济增长点、经济结构战略性调整的重要支点、转变经济发展方式的重要着力点，为推动科学发展提供重要支撑”^②。

另一方面，文化必须直面并改变人的精神和观念的现实。对于文化发展而言，这个现实具有根本性，也就是说，人的精神和观念的现实及其改变是制定文化发展战略的出发点和最高纲领。从根本上讲，文化是关于精神领域的事。所以，文化要关照人的精神与观念的现实，但不是直观地反映，而是要以改变这个现实为根本目的。我们之所以要推动文化的大发展大繁荣，主要的或者根本的就是依据这个现实。

二是超越性。文化植根于现实，但又不拘泥于现实，它超拔于现实之上，具有超越性。文化的超越性是指文化通过想象和审美来提升人的精神境界、获得心灵自由的特性。在这个意义上，它也可以称之为理想性或崇高性，是人在生产和享受文化产品的过程中，其心灵在摆脱和超越各种现实关系后获得的一种精神自由状态，具体表现为对人与自然、人与社会现实关系以及自我的超越。文化要富有意义，就必须超越现实。正如鲁迅把文艺比作引导国民精神的“灯火”：“文艺是国民精神所发出的火光，同时也是引导国民精神的前途的灯火。这是互为因果的，正如麻油从芝麻榨出，但以浸芝麻，就使它更油。”^③文化正是这样的一种“灯火”，一种引导人们追求理想的“灯火”。当下，文化最重要的使命就是引导人们摆脱物的控制，不断增强人的主体性，为实现人的自由创造主体条件。但客

观地讲，现在很多文化产品不具有这种功能，反而使人们在物欲的泥潭里越陷越深。之所以如此，就是因为这些文化产品具有太强的功利性、商品性和俗世性，以猎奇与肉体的快感为手段，以赚钱为目的。这样的文化产品实际上不再具有文化的特质，而成为纯粹的商品，但它却具有更大的欺骗性。

三是凝聚力。丹尼尔·贝尔认为，文化的一个重要功能就是“内聚力”，即凝聚力。其实，文化不仅有凝聚力，也有分裂力。亨廷顿就认为，在后冷战的世界，文化同时拥有分裂和聚合的力量。只有那些给人以希望从而得到民众认同的文化，才具有凝聚力。因此，文化凝聚力是指在文化认同的基础上，文化对共同体成员所形成的统摄力、吸引力、感召力以及共同体成员之间形成的亲和力、向心力。这里，文化认同是基础、是前提。只有文化认同，文化才有可能具有凝聚力。中国道路，实现中国梦，是一个长期而艰巨的任务，最需要的就是这种凝聚力，即需要全国各族人民团结一心，共同奋斗。但是，现代性和全球化的快速推进以及中国社会的迅速变迁，给文化以及意识形态带来了深刻的变化，文化、价值观、思维方式以及生活方式等的多元化，给我们原有的文化凝聚力带来了巨大的冲击。因此，文化发展的一个重要任务，就是重塑文化并增强其凝聚力。这里所说的重塑，不是推倒重来，而在原有的基础上重新构建，赋予其崭新的意义。如何构建？这需要大胸怀、大智慧、大视野。概括地讲，要确定一主两维。所谓一主，即社会主义核心价值观。这是中国特色社会主义文化的灵魂。没有这个魂，整个文化就魂飞魄散，就是一般散沙。所谓两维，即文化发展的传统视野和当代视野、世界视野。我们不是历史虚无主义者，我们必须从中华优秀传统文化中汲取智慧和力量。传统文化是我们的血脉之所在，是我们的精神之根，是文化凝聚力最坚实的基础，但传统文化不足以担当起指引中国道路的重任。因此，文化发展还必须具有当代视野、世界视野，即一方面要赋予文化以世界历史的意义，另一方面，文化发展的根须要深入到人们的生活之中，使人感受到幸福生活的真谛，看到未来的美好与希望。只有这样的文化，才具有感召力和凝聚力。

注释：

①⑧⑬⑱⑲⑳㉑ 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第46、193、18、500、516—519、524页。

② 参见刘伟：《马克思的自由理论》，中国社会科学出版社2012年版，第179页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第486—487页。

④⑤⑥⑩⑫ 《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第195—196、196、197、172、203页。

⑦⑪ 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第159、563—564页。

⑨ 参见张三元：《效率与人的发展：以唯物史观为视域——兼评乔恩·埃尔斯特对马克思思想的理解》，《理论学刊》2014年第7期。

⑬ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第507页。

⑭ [美] 乔恩·埃尔斯特：《理解马克思》，何怀远等译，中国人民大学出版社2008年版，第254页。

⑮⑯ 《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第591、668页（有人认为这正是恩格斯晚年背叛马克思的证据，但其实“背叛说”荒诞无稽、不值一提）。

⑰ “另一条道路”是借用马克思的。马克思在创立唯物史观时曾指出，恩格斯从“另一条道路”得出了与自己相同的结论。这里借用过来没有别的意思，只是强调文化因素之于人的自由的重要性。

⑳ [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，西苑出版社2004年版，第203页。

㉑㉒ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，商务印书馆1999年版，第71—72、161页。

㉔ 《马克思恩格斯全集》第46卷下，人民出版社1980年版，第225页。

㉕ [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，严蓓雯译，江苏人民出版社2012年版，“1978年再版前言”第2—3页。

㉖ 《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年版，第120页。

㉗ 《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第710页。

㉘ 《中共中央关于深化文化体制改革推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》，《人民日报》2011年10月26日。

㉙ 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社2005年版，第254页。

作者简介：张三元，男，1962年生，湖北红安人，武汉工程大学马克思主义学院教授，湖北武汉，430205。

（责任编辑 胡静）