

# 全球化时代的中国文化和美学

卜松山 (Karl-Heinz Pohl)

## 1. 现代中国美学与西方思想的接触

美学在中国与西方的接触过程中主要有两个特点。首先，最起码在其进入中国初期，由于在政治上享有较大的自由空间，使得人们能够毫无拘束地、相对自由地了解西方美学思想。第二，尤其在十分重要的艺术哲学方面，美学在中国属于一个可以与自身传统找到相当多关联的领域。因为与中国传统思想，尤其是儒家思想不同，传统的中国美学没有因接受了西方思想以及激进的反传统的“五·四运动”（1917-1923）的影响而受到冲击。相反，当上个世纪初中国人面对西方思想开始重新自我定义时，他们视自己的文化是美的。刘纲纪在其与李泽厚合著的《中国美学史》一书中论及前现代的中国美学的终极和最重要的特点时写道：美学意境是人生所能达到的最高境界。<sup>1</sup>

西方美学一方面给中国人带来大量富有吸引力的新思想，另一方面又给他们寻找与自己的传统相吻合的新思想创造了条件。“五·四运动”时期担任北大校长的蔡元培（1868-1940）就是最早阐述中国文化美学的自我理解的学者之一。由于曾留学德国，蔡元培自然谙熟西方哲学，尤其是康德。在他眼中西方人主要受宗教影响，而相比之下，中国人则把集礼仪、艺术及伦理为一体的美学作为精神支柱，取代了宗教。因此，他主张在现代中国“以美育代宗教”<sup>2</sup>。由于当时文化上非常保守的知识分子<sup>3</sup>常习惯于以“注重物质”和“注重精神”将中西方文化加以区别，这又支持了这种文化自我理解。

著名学者王国维（1877-1927）是中国早期接触欧洲思想文化的代表人物。他对二十世纪中国美学基本理论，如用“境界”或“意境”<sup>4</sup>概念来描述艺术构想(或感觉)与具体表现形式在美学上的完美结合。王国维仅仅在诗歌范畴使用“境界”这个概念，而并未对其作任何理论诠释。然而不久以后这一概念就被赋予了一个更广泛的，尽管不十分分明的美学含义，如上面引用的刘纲纪的概括所显示。“境界”有双重含义：即美学思想以及最高精神状态。王国维的理论来自于中国传统文化，尤其是借用大量佛教术语，同时也渗透着康德和叔本华的概念内涵（康德“美学思想”<sup>5</sup>）。因此，这些美学理论标志着中西方思想交流的一个早期形成阶段。

刘纲纪在其题为《德国美学在中国的传播与影响》一文中指出，中国现代美学在很大程度上受到德国理想主义的影响。<sup>6</sup>二十世纪中国的美学讨论始终围绕对18、19世纪德国哲学问题的探讨。而事实上，由于长期战争、语言等各种障碍，德国从鲍姆加藤、康德直至马克思等人所代表的美学理论推迟了近一百年才传入中国。此后，中

<sup>1</sup>李泽厚，刘纲纪：《中国美学史》第一卷。北京：中国社会科学出版社，1984。

<sup>2</sup>刘纲纪：《德国美学在中国的传播与影响》。载于 K.-H. Pohl (主编)：特里尔文集。特里尔大学教学与研究第十卷（特刊），1996. 7.，8-13 页。

<sup>3</sup>特别有影响的是梁漱溟及其论著《东西文化及其哲学》，上海：商务出版社，1922。

<sup>4</sup>Adele Rickett: 王国维的《人间词话》。香港：香港大学出版社，1977。Hermann Kogelschatz: 《王国维与叔本华。一个哲学对话—中国文学在德国古典美学影响下的发展变化》。威斯巴登：Steiner 出版社，1986。第 245 页下。

<sup>5</sup>参见 K.-H. Pohl: 《美学与文学理论在中国》。慕尼黑：Saur 出版社，2007。第 409 页下。

<sup>6</sup>刘纲纪：8-13 页。

国现代美学理论家以令人瞩目的程度背离自身的传统，将目光集中到西方美学概念上，如“美”和“悲剧性”，也就是说集中在中国前现代对艺术的理解中未曾出现的话题上。就此他们踏上了一个美学新大陆，其结果是通常对源自欧洲的理论产生错误的理解。误解首先反映在把“Ästhetik (Aesthetics)”这一概念误译成“美学”，意即“美的理论”。由于这个词借用自日语，其现代汉语的字面意思亦可解释为“美容学” (beautology)<sup>7</sup>。

二十世纪中期从事美学研究的要首推著名学者朱光潜（1897-1986）和宗白华（1897-1986）。两位都曾留学德国，通晓西方思想。前者将黑格尔美学介绍到中国并致力于为中西方思想交流架桥。后者为康德《第三批判》的中译者及歌德的崇拜者，也同样涉足中国传统文化渊源的研究并对其加以发展，比如王国维的“意境”概念，但他并未进行理论阐述。<sup>8</sup>

继续回顾中国现代美学发展史，值得一提的是，即使在二十世纪 50 年代（1956-1962 年间）这样僵化的意识形态时代，美学领域依然能够在马克思唯物主义范围内展开较自由的辩论。<sup>9</sup>除了美学理论以外，中国当今美学界代表人物之一的李泽厚还将马克思主义的概念“实践”引入美学辩论中。他以马克思《1844 年经济哲学手稿》为依据认为“实践”是物质上的生产活动，如工具的制作和利用。<sup>10</sup>

文革期间（1966-1976）美学讨论销声匿迹。而在中国大陆陷入混乱的同一年，台湾则出版了一本影响很大的美学论著，即徐复观的《中国艺术精神》。<sup>11</sup>书中以蔡元培曾提到过的方式对中国艺术和美学进行了探讨，即追求美学的精神境界以及寻找其与中国文化自身的内在关联。

文革过后，八十年代，中国兴起一股前所未有的美学热潮。它主要是由一些著名美学理论家如朱光潜、宗白华，尤其是李泽厚等人发表的理论文章引发的。李泽厚更是这一时期突出的代表人物。一方面，他引入了一些新的、受康德及马克思理论影响的思想，如“主体性”和“实践”等。<sup>12</sup>另一方面，他又在其影响颇大的著作《美的历程》<sup>13</sup>中将马克思主义基本理论与 Clive Bell 和 Susanne Langer 的理论相结合。1976 年粉碎“四人帮”以后政治环境的宽松为这股热潮的兴起又提供了前提。极左派挑起的整整十年的动乱和对文化的摧残过后，共产党放弃意识形态上的阶级斗争理论，取

<sup>7</sup> K.-H. Pohl: 《中国美学与康德》。载于: Mazhar Hussain 和 Robert Wilkinson (主编): 《比较美学探 - 东西方理论之异同》。(The pursuit of comparative aesthetics. An interface between the east and the west)。Aldershot: Ashgate 出版社: 2006。127-136 页。

<sup>8</sup> 刘纲纪: 15-19 页。具有代表性的是宗白华的文集《艺境》。北京: 北大出版社, 1987。“意境”这一概念的出现其实远远早于王国维的时代。而宗白华书名中的“艺”是指艺术。参见: K.-H. Pohl: 美学和文学理论在中国。第 165 页下及第 409 页下。有关现代阶段中国美学请参考: 朱立元和 Gene Blocker (主编): 《中国当代美学》(Contemporary Chinese Aesthetics) 纽约: Lang, 1995。

<sup>9</sup> 高建平: 中国的美学狂热—其原因及意义 (The “Aesthetics Craze” China — Its Cause and Significance)。《对话与普遍主义》(Dialogue and Universalism) 第 3 期, 1997/4。27- 35 页。

<sup>10</sup> 高建平: 第 30 页。

<sup>11</sup> 徐复观: 《中国艺术精神》。台北: 台湾学生书局, 1966。

<sup>12</sup> 刘纲纪: 19-32 页。影响特别大的是李泽厚的关于康德的论著《批判哲学的批判》。北京: 人民出版社, 1979。参考: Jane Cauvel: 艺术的表现力: 李泽厚的美学理论 (The transformative power of art: Li Zehou ‘s aesthetic theory)。《东西方哲学》(Philosophy East and West) 第 49 期, No.2, 1999. 4., 150-173 页。Woei Lien Chong: Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of Li Zehou. 《东西方哲学》(Philosophy East and West) 第 49 期, No.2, 1999. 4., 120-149 页。

<sup>13</sup> 参考: K.-H. Pohl 和 Gudrun Wacker (主编): 《美的历程—中国文化和美学的实质与历史》。弗莱堡: Herder, 1992。但本书已经很久未再版。

而代之提出“实事求是”的口号。李泽厚从美学意义上提出的“实践”理论更进一步促进了这一政治气候的形成。此外，李泽厚提出的诸多美学概念很大程度上丰富了那一时期的美学辩论。如用“沉淀”这一概念指社会与个人在历史过程中的融合形成的“文化心理结构”。这些思想为九十年代扩及政治及文化领域的更广泛的“文化热”<sup>14</sup>的兴起铺平了道路。

## 2. 作为当今中国后现代主义及文化辩论的一个组成部分的美学

随着八十年代末后现代主义的出现，人们的注意力开始从起源于欧洲的美学理论转向文化课题。<sup>15</sup> 九十年代更出现了一股正面探讨包括艺术、美学和伦理学在内的国学热。有趣且不无讽刺意味的是，中国历代几次对自身文化的关注多是由西方文化新思潮的出现为背景产生的，如福柯（Foucault）的后现代主义和殖民主义等理论，或萨义德（Said）的“东方主义”以及建立在其基础上的后殖民主义的批判。所有这些因素最终导致当今中国美学所特有的张弛和矛盾性，形成了美学的自我嘲讽。下面就以中国关于文化及其自我认同的辩论，具体就所谓的“后现代学热”为背景作个简述。

“洋务救国”这一口号一直贯穿着中国从鸦片战争至今 150 年的现代化历程。<sup>16</sup> 这股“后学热”恰好与上述口号所昭示的思想模式相吻合。后殖民主义的批判理论首先引起中国知识分子对一百多年来中国借西方思想自我殖民的思考。现定居美国的中国后现代主义批评家之一张宽指出，中国现代化辩论的主流一直都笼罩在西方殖民主义辩论的魔力下。<sup>17</sup> 借助于西方后殖民主义思想，中国内部的辩论焦点从西方启蒙主义如“理性”、“人性”等角度理解现代转为对中国“主体性”或“中华性”的重新发现。他们认为，人们现在所理解的“中国性”被“五·四运动”以来占主导地位的新传统，即政治正确的西方现代主义辩论所掩埋，以至于几乎被遗忘。因此这一新文化自我意识引发了对“五·四运动”精神模式的批判。这当然是个非常敏感的课题，因为，要知道中国共产党对“五·四运动”是明确表示自身认同的。“中国性”理论之所以对我们来说很有意思是因为它不仅仅被理解为任何一个中国式思想，而且是中国伦理和美学，更是中国人文化认同的一个重要组成部分。<sup>18</sup>

长期以来，后殖民主义思想的地位并非没有争议。不仅后现代批评家指责他们的后殖民主义理论同行们在后现代辩论中维护被视为罪孽的国粹主义，新人文主义学者也批判后殖民主义的新保守立场及其对“五·四”精神传统的背离。另外，有人（主要是中国海外批评家）指责新兴的后殖民主义使用中国政府所惯用的反西方修辞。这

<sup>14</sup> 参见 Jing Wang: *High culture fever: Politics, aesthetics and ideology in Deng's China*. 伯克莱: University of California Press, 1996.

<sup>15</sup> 高建平《中国近二十年的美学》，见：王克平，高建平（主编）：《中国美学实况》。北京：中国美学学会：2002。第 41 页。

<sup>16</sup> Min Lin: *The Search for Modernity. Chinese Intellectuals and Cultural Discourse in the Post-Mao Era* (探讨现代主义。毛后时期中国就知识及文化的讨论), 纽约: St. Martin's Press, 1999, 第 185 页。在中国海内外曾有过一场过于后现代主义的意义的激烈争论。其概况可以从 Min Lin 及 Arif Dirlik 和 Xudong Zhang (主编): 《后现代主义与中国》(*Postmodernism & China*), Durham: Duke University Press, 2000, 书中窥见一斑。

<sup>17</sup> “The main stream of Chinese modernity discourse has always been enchanted by the magical spell of the Western colonial discourse.” 张宽: “The Predicament of Postcolonial Criticism in China,” 见 Karl-Heinz Pohl (主编): 《全球化时代的中国思想 - 关于中西方哲学交流的对话》(*Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*), Leiden: Brill, 1999, 第 61 页。

<sup>18</sup> Zhang Fa, Zhang Yiwu, Wang Yichuan: 从“现代性”到“中华性”——新知识的探寻。《文艺争鸣》1994/2, 第 10-20 页。

些指责有如双刃剑，因为，正如前面已经提到，中共视“五·四运动”为其主要精神遗产之一。<sup>19</sup> 无论如何，这一指责使这类辩论显得乏力。通过上述的发展，与接触西方哲学思想的初期相对照，中国美学至此进入了其政治时期。

这一时期的特点可简单概括为下列两点：第一，两种相对立的立场都借助于西方思想，或赞成或排斥。一方面我们看到其对“五·四”以来“全盘西化”的辩论的延续，而另一方面则是借西方思想排斥西方思想的所谓“洋排外主义”。第二，借此我们可以观察到一个正如萨义德“漫游的理论”（*traveling theory*）所描绘的现象：一个理论或世界观在其发源地以外传播时，往往不仅其内涵被改变，而且还常常有可能被用于与该理论提出者的初衷毫不相干的其它目的。<sup>20</sup> 后现代主义和后殖民主义在中国即属于这类“漫游的理论”，其目的是促进关于自我认同以至民族主义的讨论，一个以艺术及美学为基础的、新的关于“中国性”的辩论。这是福柯或萨义德所未料及的节外生枝。然而，即使这些理论本身也无法完全避免自身的矛盾。<sup>21</sup> 类似发展趋势已可视为一个理论产生发展过程中的一个组成部分，或是对其富有创意的误解。一如在文化交流时或某一特定的文化理论或概念被借用时常会出现的情况一样。

1990年代知识阶层的发展变化又出现了许多新的思潮。这不仅限在中国。在新世纪即将到来之际，中国文化、艺术和美学领域的辩论开始围绕全球化这个主题。尽管随着对后殖民主义的批判中国传统思想以美学为代表又重新受到人们的关注，但有代表性的批评家们却未能将中国知识分子从其对西方理论的痴迷中解脱出来。中国知识分子依然被西方论著所驱。而不无讽刺意味的是，西方学者，尤其在美学领域，反而很可能会开始对中国传统思想发生兴趣。只是他们似乎还没有看到中国这方面的专著。由于语言障碍中国出版的此类著作还远远未全部翻译成西方语言而介绍到西方。反之，中国人，不仅是那些在国外留过学或正在留学的中国人，却更热衷于，如高建平所说，为“翻译工业”<sup>22</sup>而工作。西方美学或其它学科的论著，主要是英文论著，被疯魔似地译成中文，并被同样狂热地推销和购买。

这种对西方理论的热衷使中国本土美学理论家在某种程度上感到被孤立。因为他们的观点不能得到中国以外的学术界的认可。<sup>23</sup> 就连如今已定居美国，已用中、英文发表了很多论著，且其代表作均有多种语言译本的李泽厚也感觉在西方所受到的认可远远不如在中国。不管李泽厚的“主体性”和“实践”理论对八十年代的中国读者是多么耳目一新，但它不可能在西方引起同样的反响。<sup>24</sup> 这是很显然的。况且，在西方

<sup>19</sup> 中共成立于1921年，正值“五·四运动”期间。

<sup>20</sup> Edward Said: *The World, the Text, and the Critic* (《世界，文本及批评家》)，麻省剑桥：哈佛大学出版社，1983。第227页。最典型的“漫游的理论”当属马克思主义。毛泽东借用马克思主义达到把中国从西方殖民帝国和日本侵略中解放出来的民族目的，使马克思主义失去了其国际特性。

<sup>21</sup> 经常有学者谈到福柯和萨义德理论的内在矛盾性。尤其具有讽刺意味的是福柯文革时与马克思主义理论的暧昧。参见高建：《文革思潮与后学》，《二十一世纪》第35期(1996/6月)，第116页；及 Zhang Longxi, *Mighty Opposites. From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*, Stanford: Stanford University Press, 1998, 第138和207页。关于萨义德参见张宽，第64页。

<sup>22</sup> 高建平：《全球化环境下的中国美学》*Chinese Aesthetics in the Context of Globalization*），《国际美学年鉴》（*International Yearbook of Aesthetics*）第8期(2004)，第65页。

<sup>23</sup> 高建平：Chinese Aesthetics in the Context of Globalization（全球化环境下的中国美学）

<sup>24</sup> 他的论著在汉学界还是很有影响的。《东西方哲学》（*Philosophy East and West*）1999年曾就关于李泽厚的“主体性”理论出了一个专刊。参见 Cauvel 和 Chong 注释12中提到的文章以及 Timothy Cheek 以特约作者为特刊写的前言：“概论：关于李泽厚主体性及美学思想在现今中国的跨文化对话”

（Introduction: A Cross-Cultural Conversation on Li Zehou's Ideas on Subjectivity and Aesthetics in Modern Chinese Thought），《东西方哲学》第49期，No. 2, 1999/4, 113-119页，以及李泽厚对此文的答复：“Subjectivity and ‘Subjectality’: A Response,” 174-183页。

“主体性”早已为解构主义等后现代思潮所摒弃。而被视为马克思主义的“实践”1989年以后，随着柏林墙以东的共产政权的瓦解也已魅力丧尽。因此这些理论家便有陷入对过时理论加以研究以及步西方思想之后尘的危险。再加上西方的新理论或思潮传入中国本身在时间上就推迟了很久。尽管如此，这种状况中也蕴藏着一个契机。因为，这样在某种程度上探讨西方经典而无须受到时代精神以及新理论赶时髦心理的影响。<sup>25</sup> 不管怎么样，这种以西方为中心的状况还一时不会有所改变。西方毕竟为自然科学和包括哲学和美学在内的人文科学方面的辩论制定了框架，限定了前提。所有这些领域的辩论都是在欧洲和美国科学家限定的前提下展开的。什么时候中国人也能参与到前提设置中来，那恐怕还需要一段时日。

### 3. 法兰克福学派在中国

法兰克福学派在中国也是个“漫游的理论”。我们在这里要探讨的是其在中国的发展，或者更确切地说，是其在中国可能产生哪些影响，如果它在中国能得到恰当的反响和被接受的话。法兰克福学派的论著或理论文章在中国已经有了一些中文译本或译文。其中阿多诺和霍克海姆的《启蒙辩证法》作为批判性文化理论所产生的影响最为广泛，也最与西方主导的启蒙话语（至少潜在地）持批判态度的传统相吻合。然而法兰克福学派的一些特点使其有时在中国难以被接受。它虽然与马克思主义，特别是马克思1932年才在德国发表的《1844年经济哲学手稿》有理论渊源，然而马克思理论是以20世纪资本主义晚期出现的新社会关系为背景的。同时它又涉及马克思·韦伯的社会学说和佛洛伊德的心理分析理论。至少在二战后发展阶段，法兰克福学派主要的社会体验来自德国纳粹主义和灭绝犹太人的历史。众所周知，法兰克福学派的代表人物正因此成为德国68学生运动的精神鼻祖。

资本主义晚期的社会结构，纳粹统治，灭绝犹太人以及68学运对中国人来说却没有任何直接感受，对中国社会整体而言没有任何影响。中国人有的是对欧洲殖民主义、抗日战争以及后来文革等灾难的感受和心理愈合创伤的经历。现在有人提出，中国或许可以从曾为68学运反思纳粹历史提供了理论依据的法兰克福学派理论中受到启发，以对文革经历进行反思。然而在中国恐怕不会像在德国有那么多人会认同这种德国特有的反思和身感同受的文化。另外还有一个问题是，德国式对历史的反思是否适用于像中国这样一个羞耻感，而非罪感（Ruth Benedict语）支配的社会？或者说它是否有广泛的适用性？<sup>26</sup> 上世纪最后十年里，尤其是马克思主义的东方阵营瓦解后，法兰克福学派的理论领导地位被以福柯和德里达（Derrida）为代表的法国哲学所取代。今天，似乎更是出于对68学运过去40周年的怀旧，法兰克福学派才又重新引人注目。

法兰克福学派的美学理论的命运又如何呢？当今，正是在当今对美学十分热衷的中国，它还有什么价值吗？在1999年出版的，由蒋孔阳和朱立元主编的七卷本《西方

<sup>25</sup> 参见卜松山（Karl-Heinz Pohl）：《关于（中西）跨文化理论的讨论—或外行人试论泛理论》（Reflections on Theory in a Cross-Cultural (Chinese-Western) Context – Or an Amateur Attempt in Metatheory），“在跨文化语境中对理论反思—元理论的浅探”。萧启明（主编）：《中国大学学术讲演录》（Selected Academic Lectures in Chinese Colleges & Universities）。桂林：广西师范大学出版社，2003。

载于：Newsletter for the Study of East Asian Civilizations。臺北：國立臺灣大學，2004/3，2-15页。

<sup>26</sup> 众所周知，在人类近代史里还有许多人造的灾难得到足够的反思，如美国殖民过程中对印第安人的灭绝以及越战。因为日本也常常责成反思其战争罪行，进而提出一个问题，（我承认有点不合时宜，）做道义上的反省是否只要求战败国或民族而不涉及战胜国或民族呢？

美学通史》最后一卷中至少有一章以“后期西方马克思主义美学”为题专门论述法兰克福学派，占五十页左右篇幅。事实上，阿多诺的《美学理论》1990年就有了中译本。1992年王才勇将本雅明广为人知的论著《机械复制时代的艺术作品》译成中文出版。如今已令人惊讶地再版了四次。这也表明中国对本雅明的兴趣之大。他就复制艺术的影响，“艺术灵光”的损坏所付出的代价以及艺术原作真实性的丧失等现象所提出的质疑至今还有现实意义，尽管今天人们对这些问题的答案不一定与本雅明本人的答案相一致。另外，中国对本雅明的兴趣可能是受美国掀起的本雅明热的感染。

1970年，阿多诺去世以后出版的未完成的美学遗稿却是另外一种情形。不仅因为其有意选择的高雅、缜密的语言，一因为阿多诺不愿被人非分曲解，也因为其内容上大量涉及欧洲传统和历史，使得没有欧洲文化背景的人很难理解它。还有一个难点是：曾从师于Alban Berg的阿多诺作为美学家，首先更是位音乐哲学家和作曲家。多重身份兼于一身使得他成为欧洲文化的先锋人物。对中国人来说，欧洲古典音乐，从巴赫音乐中的宗教因素到布鲁克纳或马勒等晚期浪漫派音乐及其所带有的激情本身就很难理解。更不用说Arnold Schönberg, Anton von Webern以及Alban Berg这些阿多诺崇拜的音乐家。阿多诺美学总体上看是披着马克思主义的外衣，以浪漫高雅的风格对大众文化的批判。他尊崇Schönberg的音乐，而非爵士、摇滚等娱乐性的、异化了的大众文化。

然而，阿多诺对西方现代无调式音乐的偏爱同样反映在其美学思想中，因为他所关注的首先是“质疑并消解美感的经验”。<sup>27</sup>无调式音乐以最激进的现代方式让人们体验到一件艺术作品完整与统一的审美外表的消逝。阿多诺则似乎正是在这种美的解体中找到了从美的表象到真正的艺术美的辩证转变。因此，他的批判多是针对那些仅仅是对现存的社会关系作简单的重复而因此使他觉得不真实的文化工业生产出来的艺术品。所以他认为，现代艺术的价值只能在未完成的作品中，或废墟，或解体，或衰落中才能体现出来。美的成功正体现在其失败中，也就是说在对审美完整性的否定中。按曾追求过主体解放的辩证启蒙主义的观点，就连主体性，即塑造和支配艺术的主体，也将于官僚管制与物化的世界里消亡。<sup>28</sup>

这种美学思想以其激进的对社会和消费主义的批判以及对传统审美标准的质疑恰恰与二十世纪初期，直到后现代主义的出现，最后到1989年意识形态对立结束时在欧洲知识界一时盛行的激进的现代主义思潮相呼应。而在中国，即使出现过类似的解体与辩证的发展阶段，也是比欧洲晚许多并远远不会像在欧洲这么激进。所以，像刘再复、李泽厚等美学理论家虽然也以法兰克福学派理论，即马克思的《经济哲学手稿》为依据，却得出完全不同的评价，尤其是他们对艺术主体性以及审美的整体性与统一性的肯定。

因此可见，阿多诺对中国现代美学界只产生了些边缘的影响。最后，下面所摘引的陈刚的论述就生动体现了对阿多诺在中国的影响的评价是多么千差万别。

阿多诺美学的一些具体的概念，他对当代审美活动的一些深入分析，对当代中国美学的发展也是很有借鉴意义的。阿多诺的美学理论对现代主义的历史根源和根本特征都有精辟的阐述，对艺术与市场、现代艺术与文化工业的关系都有经典性的研究，并提炼出一些对当代审美活动有极强阐释力的概念。而现代主义、文化市场、大众文化这些现象在中国都是新出现的，当代中国美学

<sup>27</sup> Julian Nida-Rümelin 和 Monika Betzler (主编): 《美学与艺术哲学》(Ästhetik und Kunstphilosophie), 斯图加特 Stuttgart: Alfred Kröner, 1998, 第10页。

<sup>28</sup> Nida-Rümelin, 5-15页。

对这些现象的研究没有必要一切从头开始，可以在阿多诺美学的基础上，总结他的经验和教训，吸取他的长处，推动中国美学的发展。

但是，另一方面，在借鉴阿多诺美学时，不能把阿多诺美学理论的意义无批判地夸大。阿多诺美学只是当代诸多美学流派中的一种。作为阿多诺美学思想的现实基础的现代主义，是与垄断资本主义阶段的特征密切相关的。这就使得阿多诺的美学带有浓厚的时代色彩。如果脱离了这一历史背景，把阿多诺美学看作放之四海而皆准的绝对真理，这是违反阿多诺的本意的，必然导致荒谬的结果。而且，阿多诺美学的另一个局限性在于，他是一个极端的西方中心论者。在他的心目中，西方现代艺术是惟一的艺术。这必然使他的美学理论带有一定的褊狭性，并且使他的美学理论无法获得一种根本性的突破。

阿多诺是 20 世纪美学史上最有人物特色之一。他对当代审美活动精辟独到的把握，他对垄断资本主义激烈的文化批判，他的以晦涩著称的文学化的写作风格，以及在此基础上形成的丰富而深刻的美学思想，使他成为 20 世纪美学史上最耀眼一颗星辰。<sup>29</sup>

可以预见的是，法兰克福学派的研究在中国将继续局限在知识分子范围内，着眼点在于追求对西方思维方式及思想发展史作较全面的理解，同时希望对其新马克思主义运动阶段有所理解或通过翻译其论著将这些思想介绍到中国。我想，如果我们也以同样的程度关注中国思想史的发展，才有可能正确对待中国知识界在文化交流领域取得的成绩。

#### 4. 结语

无论近几十年来的发展对中国，对中国知识分子来说是多么现象纷呈，对此唯一的选择只能是参与到这场全球性的关于美学、文化及其自我认同的讨论中来，尽管此类会议大部分都是在西方学术界进行的。在这些研讨会上是否能取得成效，关键取决于中国学者是否能够摆脱仅与西方理论，无论是法兰克福学派还是后现代主义的接轨，而通过自我观点和特有的感受在国际研讨中体现自己本身的理论价值。我们知道，有一些在美国名牌大学执教的印度裔学者如 Homi Bhabha 或 Gayatri Spivak 等都是后殖民主义批判的代表人物。印度殖民历史背景以及作为德里达之后勤奋的解构者，他们得以在这一领域里独树一帜。

然而对中国或其它国家存在着哪些可能性？他们是否只能像人们从“后学热”中看到的那样赶赶理论时髦呢，或者也有能力对这些理论提出批评，加以挑战，甚至从自己丰富的哲学和美学传统中汲取灵感，提出新的标准呢？中国的思想史以及其他本土思想家的思想可以，也应该像柏拉图、海德格尔和德里达等成为跨地区的共同的思想框架。其实西方的现代文化也只不过是他们对自己悠久而丰富的传统富有创意的继承。现代西方理论家自然取材于他们自身的传统，而对欧洲以外的思想史闻所未闻。

另外一个问题是，中国或其他非欧洲裔的科学家们为达到上述目的是否一定要迁徙西方？当然没有一个中国学者会拒绝哈佛或哥伦比亚大学的教授聘书，正如一些出色的中国学者们所做。但这种聚焦西方其前景从长远来看只能使人文科学领域的以西方为中心的立场更加坚固。由于“西方—他方（世界其它地区）”不平衡的势力关系

<sup>29</sup> 陈刚：阿多诺对当代美学的意义。《美学研究》2005/12期。  
<http://www.aesthetics.com.cn/s40c460.aspx>.

结构的存在，跨文化交流至今主要还是行驶在一个单行轨道上。尽管人们十多年来一直强调跨文化交流，但这种状况恐怕不会在短时期内有大的改观。