

# 文化、现代性与“文化马克思主义”

寇淑婷

**内容提要** 现代性在两种意义上发明和激化了文化的问题性：时间轴的文化内与地理轴的文化间。在文化内部，是传统文化向现代文化的转换或二者之间的缠斗、协商和包容；在文化间，是各种文化的相遇、冲突和融合。这是马克思、恩格斯在《共产党宣言》中预言的文化研究路线。20世纪50—60年代以来的“文化马克思主义”多种赋义和版本都不外在这两条轴线上展开。与传统马克思主义相比，“文化马克思主义”虽在原则上没有全然放弃经济的最终决定性乃至阶级论的有效性，但对人类学意义上文化概念的汲取，使之打破或松动了经济基础与上层建筑的二元对立，文化被认为与经济活动、政治制度一起构建了社会整体，而且由于文化被赋予物质性、体制性、无意识性、日常生活性等新的含义，它便成为一种更基础、更深沉和更具决定性的力量。

**关键词** 文化；现代性；人类学；文化马克思主义

20世纪90年代以来，法兰克福学派的“批判理论”在英语世界获得了一个新称谓——“文化马克思主义”。不过，该词充满负面意指。阿拉斯戴尔·埃尔德（Alasdair Elder）将“文化马克思主义”贬称为“红色特洛伊木马”，认为它是潜入西方社会内部并待时发起攻击的传染性病毒。他惊叹：“批判理论的影响如今在西方世界的每一个角落都可以感受到，它完全控制了人文学科和所谓的‘社会科学’，新进步主义、女性主义、后结构主义、后现代主义、后殖民主义，仅仅是其中的几个，都是从批判理论这株意识形态树干上长出的枝条。”<sup>[1]</sup>由此观之，文化马克思主义的公众形象并不完美。然而，既然它已进入我们的日常公共生活，那么无论从学术上，还是从现实需要上讲，我们都有必要了解它、认识它，或可由此而期待为我国的马克思主义文化理论建设提供有益的参照。具体而言，“文化马克思主义”涉及“文化”与“马克思主义”两个部分，因而要搞清楚何谓“文化马克思主义”，就要明确什么是“文化”、什么是“马克思主义”，以及二者之间的关系。

## 一 文化是现代性的一个发明

文化是现代性的一个发明，现代性将文化呈显为一个问题。可以说，现代性在两种意义上“发明”了文化：一是发明了“传统”，二是发明了“他者”。从此，谈论文化即是谈论传统与现代的关系、谈论主体与他者的关系。当代文化理论尽管议程复杂、议题繁多，但不外乎这两大主题，至少是其最核心的主题。

现代性发源于西方，就其自身而言，现代性必须通过与传统的区别和决裂而成就其特殊的标识：现代性首先是对既有形态的破坏和清除。然而，现代性本身一般被认为是没有“文化”的，它只有工具理性、经济理性和利己主义的冰水，如马克思指出的，“资本主义生产就同某些精神生产部门如艺术和诗歌相敌对”<sup>[2]</sup>。在马修·阿诺德的语汇中，只有诗歌和艺术才配称“文化”，意味着“甜蜜”与“光明”，而“机械和物质文明”即“现代文明”则是野蛮的、粗鄙的和使人堕落的<sup>[3]</sup>。丹尼尔·贝尔的表述缓和了许多，但仍将资本主义与

文化现代主义置于对垒的两极，“工作场所的严格规范和自我发展、自我满足原则风牛马不相及，难以和平共处。从布莱克、拜伦到波德莱尔，这些现代派文学大师构成了一条不太具体，却具有明显象征意义的文化冲突线索”<sup>[4]</sup>。所以，贝尔有时也会称文化现代主义是“资产阶级自身不共戴天的敌人”<sup>[5]</sup>。这类将现代性与文化对立起来的做法，如许多人所察觉的，通常都多少带有精英主义的傲慢与偏见。而若由是观之，资本主义“文化工业”或“流行文化”便是打着文化旗帜的“反文化”，是“文化”精神的沦落，徒具“文化”的形式。换言之，艺术对于生活的“批评性距离”被置换为“娱乐性距离”。虽然距离产生了审美，但并非所有的距离和审美都具有批判和反思的性质。由于现代性及其时间性，文化被一再地凸显为一个问题。

现代性的另一方面是世界市场的拓展和形成，因而现代性还是西方（West）世界与其他（Rest）世界的相遇，与不同文化或文化他者的相遇。在现代性的世界性拓展过程中，诞生了以“文化”为其核心课题的人类学，这个“文化”是种族的而非世界的，是特殊的而非普遍的，是前现代的而非现代的，是与主体“文明”相对立的他者“文化”，它与阿诺德所谓的“甜蜜”（人文）和“光明”（理性）无关，而只是意味着复数、异在、差异。其当代表现形式是多元文化主义（multiculturalism），而非文化间主义（interculturalism），前者坚持文化间的绝对差异，即“孤在”（singularity），后者则是在承认差异之后主张连接、交往、对话，以期构建一个星丛性的文化共同体<sup>[6]</sup>。人类学如果不是直接生产了文化多元主义，那也是文化多元主义的催产素，至少有不少证据表明，是人类学唤醒了人类的“文化意识”，如族群意识、身份意识，如同马克思主义唤醒了雇佣劳动者的“阶级意识”，从此有了“工人阶级”或工人阶级的自觉。这个以发明差异、凝固差异为指归的“文化意识”在作为人类学家的费孝通那里被称作“文化自觉”<sup>[7]</sup>。的确如此，无“自觉”，便无“文化”，一种文化的成型有赖于自觉的建构。

必须承认，“文化意识”或“文化自觉”在反抗普遍性霸权、维护族群和民族尊严方面发挥过积极作用。对于如何评价人类学对现代社会的影响，

此处不做论辩，但需要指出的一个客观事实是，人类学开辟了文化研究这一场域，并决定了其价值取向。而这又是现代性的一个后果。

## 二 “文化马克思主义”是晚期现代性的一个产物

如果说人类学家的文化肇始于早期的现代性，那么文化之所以成为西方马克思主义理论家的一个话题则是晚期现代性或曰“晚期资本主义”的一个产物。虽然如曼德尔、阿多诺、杰姆逊等人坚持晚期资本主义在本质上仍然是资本主义，马克思《资本论》对资本主义的分析和批判依然有效，但是，与资本主义的新阶段即晚期资本主义相伴的则是一些新的转变，其中最醒目者有：其一，阶级政治让位于身份政治，这个身份政治亦称“文化政治”；其二，物质生产让位于文化（符号）生产，或者说，生产社会过渡为消费社会；其三，作为生产手段的技术让位于技术意识形态，即相信技术可以解决终极性社会矛盾。没有人否认造成这些现象背后的隐秘的经济原因，但它们显然具有文化的性质，是资本主义在其新阶段的新的文化后果。虽然不能绝对地说，晚期资本主义就是文化资本主义，但资本主义已经大举入侵传统上被认为是（高雅）文化的领域，或者说，将文化不那么露骨和粗鄙地纳入剩余价值的生产过程。因此，对资本主义的经济批判不敷使用，文化的视角便被引入。于此马克思主义批评家收获了诸如“文化领导权”（始于葛兰西）、“表接”（articulation, 拉克劳）、“编码和解码”（霍尔）、“结构与能动”（吉登斯等）、“日常生活”（列斐伏尔、赫勒）、“文化唯物主义”（威廉斯）、“多元决定”（阿尔都塞）、“文化帝国主义”（赫伯特·席勒）、“景观社会”（德波）、“消费社会”（波德里亚）、“文化资本”（布尔迪厄）、“晚期资本主义的文化逻辑”（杰姆逊）以及“物象化”（广松涉）<sup>[8]</sup>等一系列新的概念，这些概念都可被归入“文化马克思主义”。

当然在马克思主义内部也存在不同的理论关切和论争，例如波德里亚、杰姆逊热衷于描述以图像和符号增殖为时代特点的文化增值以及扩大而

言“文化的经济化”和“经济的文化化”现象，在他们看来，文化可谓无处不在、无时不有，甚至可以说，整个社会都被文化化了。伊格尔顿曾一针见血地批评这是文化概念的通胀和贬值，他主张返回文化表象背后的种种迫切的现实问题，如战争、饥荒、毒品、种族屠杀、疾病、生态灾难，等等。他指出，这些现实问题可能潜存有文化的维度，然其核心绝非文化。伊格尔顿坚持的是马克思主义的唯物论的文化观。“唯物”在他看来是首位的，而后才能谈论“文化”。在考察“文化”语义演变史时，他发现，“文化”为“自然”之延伸，“文化”一语本身便包含着物质性的因素，且在其高级阶段如在毕加索的艺术那里亦复如是。文化始终是包含现实内容的<sup>[9]</sup>。齐格蒙特·鲍曼则称现代性的本质是“流动”（fluidity）<sup>[10]</sup>，对普通人而言，肉眼可见的则是全球化所推动和体现的“流动”。此“流动”不仅是物品、科技、金融、信息、观念、人群的流动，而且都附加有或搅拌着文化的要素，因为这一切都伴随着相关的文化评议和争辩。

今天不容忽视的是，全球化一方面在促进文化交流和整合，另一方面，文化的冲突也更为突显。面对这种状况，阶级分析是否依然有效？“世界公民”有无可能？这将是马克思主义所要解决的时代新问题。在此我们并非要求文化马克思主义往回转，而是期待马克思主义面向未来，既坚持阶级论的经典马克思主义，又能面对文化马克思主义所处理或不当处理的问题，从而发展出更具效力的阐释框架，以丰富和发展马克思主义。

对文化马克思主义追根溯源，可以发现，文化并未旁落于马克思主义创始人的视域之外，实际上，在马克思、恩格斯那里，已经有了后来的文化马克思主义的预备和规划。在《共产党宣言》中我们读到：“资产阶级使农村屈服于城市的统治。它创立了巨大的城市，使城市人口比农村人口大大增加起来，因而使很大一部分居民脱离了农村生活的愚昧状态。正像它使农村从属于城市一样，它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家，使农民的民族从属于资产阶级的民族，使东方从属于西方。”<sup>[11]</sup>可以认为，马克思、恩格斯在此已经从纵向时间轴与横向地理轴上明确了未来文化研究的展

开路线，包括其主要研究对象，即传统向现代的转换与西方向东方的扩张所带来的文化问题，例如，在前一条轴线上有“消费社会”（符号消费）和“身份政治”问题，在后一条轴线则是文化民族主义（文明冲突论）和全球对话主义问题。

此外，《共产党宣言》还具体提出了克服民族文学之片面性和局限性的“世界文学”即世界文化问题。可以说，在《共产党宣言》那里，20世纪文化理论的核心问题，即关于传统和他者的文化问题，早已被列入其论域。

### 三 “文化马克思主义”的人类学赋义

目前“文化马克思主义”往往被理解为马克思主义关于文化的观点，尤其是当代马克思主义者对“文化”问题的讨论，而人类学意义上的“文化”似未真正被视为“文化马克思主义”的理论基石。例如，道格拉斯·凯尔纳这样定义“文化马克思主义”：“从卢卡契、葛兰西、布洛赫、本雅明、阿多诺到杰姆逊、伊格尔顿，20世纪的许多马克思主义者运用马克思主义理论来分析种种文化形式与文化生产的关系，以及其与社会和历史的交相叠盖、其对受众和社会生活的影响。”<sup>[12]</sup>凯尔纳举出的莘莘大端者有德国批判理论的法兰克福学派、英国文化研究的伯明翰学派，以及北美“后福特”（哈维语）或“后现代”（杰姆逊语）的文化研究。诚然，“文化马克思主义”可以被视为马克思主义的文化一分析（culture-analysis），但这仅仅道出了一个方面，即马克思主义如何看待文化——或把流行文化作为对现存资本主义秩序的再确认和再生产，或将其作为人民大众的“能动”（agency）对“结构”（structure）行使抵抗的声音，或作为在娱乐社会被膨化的消费主义和被扭曲的真实需求，等等，而另一个方面的问题尚有待深入探讨，即“文化”在人类学的意义上又是如何看待马克思主义的。如果作为一个概念的“文化马克思主义”是使用“文化”一词来增补马克思主义并体现其新的变化，那么“文化”就不能只是研究的对象，还必须同时是研究的方法论。“文化”是研究文化的方法论，即持一种被特别赋义了的“文化”概念来研究文化现



象。“文化马克思主义”的要义在于“文化”作为一种新的理论进入马克思主义体系内部，从而丰富和更新了马克思主义。换言之，“文化马克思主义”作为一种新的理论倾向的出现，不是因为先出现了新的研究对象，而是因为新的理论视角使之发现了新的研究对象。重点是“文化”作为一种概念，或理论视角。由是观之，凯尔纳所列举的文化马克思主义思想或学术群落，尽管都可以归在“文化马克思主义”的名下，但体现于其间的“文化马克思主义”的本质特征未能揭示出来。

既然必须把“文化”作为马克思主义文化研究的新的方法论，即唯有在此意义上方可谈论“文化马克思主义”，那么，这就要求我们必须回答什么是“文化”。总体而言，所有“文化马克思主义”的“文化”概念都或多或少地与人类学意义上的“文化”概念相通，甚至可以说，倘使没有人类学对“文化”的再定义，“文化马克思主义”的“文化”将是无法想象的，如此也将不会有“文化马克思主义”的称谓了。

作为战后英国最有影响的马克思主义文化理论家，雷蒙·威廉斯的“文化”概念借取了19世纪人类学家泰勒对文化的定义，从而成就了他本人的“文化唯物主义”的思想体系，其特点是人类学的“文化”概念与马克思主义的深度融合。泰勒将“文化”视作“复合之整体”(complex whole)，不仅包括了传统文化观的“知识、信仰、艺术、道德、法律”等，也添加了其于人类学意义上对“文化”的理解，即“习俗以及人类作为社会成员所可获得的任何其他能力与习惯”<sup>[13]</sup>。泰勒的定义突出了文化的物质性与整体性，更准确说，物质性的整体性，或整体性的物质性，因为文化既可以形诸各种物质性的活动，也可以从中提取出来，但提取“文化”并非割断其与物质性的联系，而是为了观察、反思和学习。威廉斯多次表述过其关于文化的定义。在《文化与社会》中他提出，文化即“整体之生活方式，包括物质的、知识的和精神的”<sup>[14]</sup>。在《漫长的革命》中他又有进一步发挥：“文化是对一种特殊生活方式的描绘，这种生活方式表达某些意义和价值，但不只是经由艺术和学问，而且也通过体制与日常行为。依据这一定义，文化分析就

是对暗含和显现于一种特殊生活方式即一种特殊文化之意义和价值的澄清。”<sup>[15]</sup>威廉斯的文化观汲取了泰勒定义的精髓，即文化是“整体之生活方式”，将物质的、知识的和精神的生活尽行收纳。值得注意的是，如同“文化研究”(cultural studies)将“文化”作为研究方法，威廉斯的“文化分析”(the analysis of culture)也是将“文化”作为一种有特定内涵的方法：“文化研究”和“文化分析”不排除对智识的和想象的作品的研究和分析，但其方法则必须是联系于这些作品所由以出现的“生活方式”<sup>[16]</sup>。这样的文化定义与马克思主义关系密切，如伊格尔顿所观察的，“用马克思主义的术语说，文化将基础和上层建筑统一在一个单一的概念之内”<sup>[17]</sup>。这表明文化不再被归类于马克思主义的“上层建筑”，当然也不是其“经济基础”，而是说，文化既是经济基础，也是上层建筑，是二者的统一体。

重新调整了文化与经济基础和上层建筑的关系，曾经作为上层建筑的文化便不再接受过去的经济决定论，即便是在其最终阶段，而是与经济基础一道构成一个社会的完整存在。设若将此“文化”改换为“意识形态”，那么这正类似于阿尔都塞的一个论断：任何社会都是一种三元整体，即由经济活动、政治组织和意识形态共同构成社会整体，因此，“意识形态成为每一社会整体的一个有机部分”<sup>[18]</sup>。阿尔都塞还认为，意识形态不是漂浮在云端的精神，而是沉降于日常生活的一种存在，他甚至称此存在为“无意识”：“人们‘生活’(vivent)其意识形态”，此意识形态“绝非意识的一种形式，而是其‘世界’的一个物件——其‘世界’之本身”<sup>[19]</sup>。作为“日常生活”和“无意识”的“意识形态”与威廉斯所定义的“文化”不谋而合。

丹尼斯·德沃金在考察“文化是普通的”命题时指出：“与正统马克思主义者将文化归为第二位——文化是对现实社会关系的反映——以及保守主义者将文化看成被思考和被写作的最好的东西——相反，文化马克思主义者在人类学意义上看待文化，将其理解为日常生活和经验的表現。”<sup>[20]</sup>此处德沃金虽然指的是英国文化研究，但同样适用于阿尔都塞，因为根据阿尔都塞对意识形态的日常

生活化和无意识化，我们也完全可以将他归入“文化马克思主义”范畴。阿尔都塞一向被视为“结构马克思主义”，而实际上他是“能动”（agency）的马克思主义者，他将意识形态视为一种现实存在，是为了展示它对人类社会的积极的建构作用：“正是在想象对实在与实在对想象的多重决定中，意识形态于其根本上是能动的，它在此想象性关系中加强或修正人们与其存在条件的关系。”<sup>[21]</sup>这也就是说，意识形态具有物质性的特点和物质性的建构能量。“结构”严格说来是对“主体”的语言学限定，因而是消极的，后来吉登斯虽然肯定“结构”有“使能”（enabling）的功能，但“使能”仍是需要通过“能动”来完成的。我们之所以称阿尔都塞为“能动”的马克思主义者，是因为他使得意识形态成为行动主体的一个构件，这也许与他的“询唤主体”并不矛盾。换作我们熟悉的话说，这就是“理论一经掌握群众，也会变成物质力量”<sup>[22]</sup>。

#### 四 开放的“文化马克思主义”概念

“文化马克思主义”意味着人类学意义上的“文化”深入马克思主义体系内部，从而使之发生了某些理论转向，这样的“文化马克思主义”范式为英国文化研究、阿尔都塞所演示、所代表，但我们并不能据此而断言这就是典范而排他的“文化马克思主义”。事实上，“文化马克思主义”如今已逐渐变成一个意义游移的能指，有各种各样的赋义和版本，我们需要脚踏实地、眼观未来，与各种版本的文化理论和马克思主义对话。

20世纪90年代以来，作为社会思潮的“文化马克思主义”在北美社会舆论界和知识界引发很多争论。右翼政论家如威廉·林德（William Lind）、米歇尔·明尼希诺（Michael Minnicino）、帕特·布坎南（Pat Buchanan）以及保罗·威利希（Paul Weyrich）指斥犹太人利用法兰克福学派的理论遗产阴谋唤起大众的“文化”意识、发动“文化”革命、颠覆西方核心价值观，这种理论被他们嘲讽为“文化马克思主义”，据称其内容就是“政治正确”和“多元文化主义”<sup>[23]</sup>。然而，很难说清这样的“文化马克思主义”与法兰克福学派究竟有无实质

性的关联。有评论者表示，这些右翼人士是否读过阿多诺和霍克海默的《启蒙辩证法》都未可知<sup>[24]</sup>。不过谁又能够完全撇清这种被右翼抨击的“文化马克思主义”与法兰克福学派、与经典马克思主义的关联呢？进入所谓“丰裕社会”，当阶级不平等的表现弱化、阶级意识相对淡化，而同时文化问题开始浮出水面，文化争夺的场所发生改变，从关心阶级不平等到关心文化不平等（性别、种族等），从关心生产领域对工人的剥削和压榨到关心文化领域对所有弱势或少数人群的污名化和排斥，这些都成为经典马克思主义面临的新挑战和新任务。

再如杰姆逊，虽然他承认以“日常生活批判”而著称的列斐伏尔论述巴斯卡尔的一本书曾给予他关于马克思主义批评的第一影响和印象<sup>[25]</sup>，他也熟知人类学的和威廉斯的文化定义，但他的后现代文化理论并没有英国文化马克思主义那样的对文化作为日常生活方式的重视，并没有多么强调人类学意义上的文化观念，甚至他对人类学的文化定义做了较为拘谨的理解。尽管如此，其学说仍然被称为“文化马克思主义”。首先，杰姆逊是马克思主义坚定的信仰者。他坚信“唯有马克思主义才能给予我们关于既往文化的本质性秘密以一个恰切的论述”<sup>[26]</sup>，马克思主义是一切阐释“不可超越的地平线”<sup>[27]</sup>，马克思主义不只是一种历史理论，而是以前所有历史理论的终结和废除，在阶级论已淡化且迹近于无的全球化融合时代，他仍然希望“这一新的资本主义后现代全球形式现在会有一种新的阶级逻辑，但是它尚未完全出现，因为劳动还没有在一个全球规模上重新组织自身，所以危机便在于是什么样的阶级和阶级意识”<sup>[28]</sup>。其次，就文化方面看，由于身在美国，杰姆逊的理论所指涉的对象更多地是资本主义商业社会的文化景象，他引用萧伯纳的一句台词“生活可不全是戏剧和诗歌”，以此表明文化也不是只包括自主或半自主的文学，“它现在已经变得与整体社会领域比邻而居了，而且一切在那一意义上都成为‘文化的’——政治、经济、法律、意识形态、宗教、日常生活、性、身体、空间，等等”<sup>[29]</sup>。对杰姆逊而言，“如果不考虑当今文化发生了变化的地位和功能，一个有效的文化政治学就几乎不可能被设计出来”<sup>[30]</sup>。的确

如此，设若不能与时俱进地采用一个扩大的、新的文化定义，马克思主义又如何在新的语境下行使其批判职能？与“典范”的英国文化马克思主义相比，杰姆逊的后现代主义文化政治学显然是一个美国修订版，当然这仅仅是就其出场的历史先后次序而非其理论实质而言的，我们并不先验地假定一种原始的文化马克思主义的存在。

综上所述，现代性在两种意义上发明和激化了文化的问题性：时间轴的文化内与地理轴的文化间。在文化内部，是传统文化向现代文化的转换或二者之间的缠斗、协商和包容；在文化间，是各种文化的相遇、冲突和融合。这是马克思、恩格斯在《共产党宣言》中早已预言的文化研究的展开路线，也可以说是马克思主义对文化问题的纲领性回应。后来的“文化马克思主义”多种赋义和版本都不外在这两条轴线上展开。但较之传统马克思主义，“文化马克思主义”有所变化的是，虽然原则上都没有放弃经济的最终决定性乃至阶级论的有效性，但对人类学意义上文化概念的汲取使得基础与上层建筑的二元对立被打破或松动，文化被认为与经济活动、政治制度一道构建了社会整体，而且由于文化被赋予的物质性、体制性、无意识性、日常生活性等特点，它就成为一种更基础、更深刻和更具决定性的力量。

[1] Alasdair Elder, *The Red Trojan Horse: A Concise Analysis of Cultural Marxism*, North Charleston: Create Space Independent Publishing Platform, 2017, p. 11.

[2] 《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，第296页，人民出版社1972年版。

[3] 参见马修·阿诺德《文化与无政府状态：政治与社会批评》，韩敏中译，第6—32页，三联书店2008年版。

[4][5] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，第34页，第33页，三联书店1989年版。

[6] 参见金惠敏《差异即对话》，第3—28页，中国社会科学出版社2019年版。

[7] 费孝通：《关于“文化自觉”的一些自白》，《学术研究》2003年第7期。

[8] 广松涉曾表露过其“物象化”概念与文化理论之间的关系：“‘物象化的构图’，对笔者来说，既是理解马克思后期思

想的主要钥匙，同时也是笔者本身所构想的社会哲学、文化哲学方法论的基础。”参见广松涉《物象化论的构图》，彭曦、庄倩译，“著者自序”第1页，南京大学出版社2002年版。

[9][17] Terry Eagleton, *The Ideas of Culture*, Oxford: Blackwell, 2000, p. 7, p. 7.

[10] 参见齐格蒙特·鲍曼《流动的现代人》，欧阳景根译，第2页，上海三联书店2002年版。

[11][22] 《马克思恩格斯选集》第1卷，第405页，第9页，人民出版社2012年版。

[12] Douglas Kellner, “Cultural Marxism and Cultural Studies”, in: <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner>.

[13] See Edward Burnett Taylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 1.

[14] Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, London: Chatto & Windus, 1959, p. xvi.

[15][16] Raymond Williams, *The Long Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books, 1965, p. 57, pp. 57-58.

[18][19][21] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris: La Découverte, 2005, p. 238, p. 240, p. 241.

[20] 丹尼斯·德沃金：《文化马克思主义在战后英国：历史学、新左派和文化研究的起源》，李凤丹译，第111页，人民出版社2008年版。

[23] 有学者描述说：“这些激进的右翼分子经常声称——仿佛解开一个阴谋——一小撮左翼精英正在瓦解西方社会的核心价值观，将他们关于性别、性、民族身份、种族、伊斯兰和其他问题的观点强加于人。”参见 Jan Willem Duyvendak, “Cultural Marxism and Intersectionality”, *Sexualities*, 2018, vol. 21(8), p. 1300.

[24] Dominic Green, “What’s Wrong with ‘Cultural Marxism’?”, in: <https://spectator.us/whats-wrong-cultural-marxism/>, March 28, 2019, 12:49 pm.

[25][26][27][28][29][30] Fredric Jameson, *Jameson on Jameson: Conversations on Cultural Marxism*, ed. Ian Buchanan, Durham & London: Duke University Press, 2007, p. 153, p. xvi, p. xvi, p. 122, p. 19, pp. 19-20.

[作者单位：四川大学文学与新闻学院]

责任编辑：何兰芳