

DH87/15
现代西方学术文库

总 序

近代中国人之移译西学典籍，如果自一八六二年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有五十年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主。至于介绍性的二手著作，则“文化：中国与世界系列丛书”另设有“新知文库”（亦含部分篇幅较小的名著），以便读者可两相参照，互为补充。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事”。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

思想与行动无尽的循环，
无数的发明，无数的实验，
带来运动着，却不静止的知识，
急于表达，却非沉默寡言的知识，
用词语构成的知识，以及对词语的漠视。

引自T·S·艾略特：《磐石》合唱词



丹尼尔·贝尔（一九八六年标准像，哈佛大学出版社专制）

目 录

中译本绪言：贝尔学术思想评介（赵一凡）	（1）
一九七八年再版前言	（20）
初版序言	（41）
初版说明	（44）

资本主义文化矛盾

导论/领域的断裂：主题绪言	（49）
---------------------	------

第 一 部

现代主义的双重羁绊

第一章：资本主义文化矛盾	（79）
第二章：文化言路的断裂	（134）
第三章：六十年代文化情绪	（169）
第四章：走向大修复：后工业化时代的宗教与 文化	（197）

第 二 部

政治体系的困境

引言：从文化到政治	（227）
第五章：动荡的美国：国家危机的暂时的和永 久的因素	（229）
第六章：公众家庭：论“财政社会学”和自由 社会	（276）
译名对照表	（346）

中译本绪言： 贝尔学术思想评介

丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）是当代美国重要的学者与思想家。他在战后西方的社会学、未来学与发达资本主义研究诸领域据有领先地位。五十年代以来，贝尔一直在哥伦比亚大学（一九五二至一九六九）和哈佛大学（一九六九至今）担任社会学教授，参与创办了在美国社会科学界声誉遐迩的刊物《公众利益》（Public Interest）。一九七二年全美知识精英普测时，他曾以最高票名列二十位影响最大的著名学者之首。近年来，他作为美国艺术与科学院“二〇〇〇年委员会”主席，批判社会学和文化保守主义思潮的代表人物，在欧美思想界声望益高，颇具影响。

贝尔的主要学术著作与编撰文集计有：《美国的马克思派社会主义》（一九五一）、《意识形态的终结》（一九六〇）、《极端右翼》（一九六四）、《今日资本主义》（一九七一）、《后工业化社会的来临》（一九七三）、《资本主义文化矛盾》（一九七六），以及新近发表的《蜿蜒之路》（一九八〇）。上述著作中《后工业化社会的来临》一书在我国已有译本。这里译成中文的《资本主义文化矛盾》，是译者征得贝尔教授的许可之后，旨在介绍新知、扩大学术交流的一项努力。

鉴于贝尔的特殊学术地位及其理论上的相对难度，也考虑到

① 评选情况参见托马斯·戴伊，《谁掌管美国》（新泽西州：普兰蒂斯-霍尔公司，一九八三年），第五章有关部分。

《资本主义文化矛盾》一书的经典意义，有必要在开卷之首作些背景解说与内容提示，以助我国读者的理解与思考。

一、 贝尔的学术思想结构

作为当今美国主要的批判社会学家，贝尔在学术与思想结构上与众不同。用他自己反复强调申明的话来说，他“在经济领域是社会主义者，在政治上是自由主义者，而在文化方面是保守主义者”。^②这种“组合型”思想结构已在美国学术界得到承认和重视，并被当作一种典型的“现代思想模式”加以评论。^③但对中国读者而言，贝尔这种思想倾向可能有悖于传统区分标准或“非此即彼”的判断习惯，从而引起困惑或误解。因此，若要比较准确地评价贝尔的理论，首要的前提是把握他历经社会主义、自由主义和新保守主义三大现代思潮冲击影响，并在此基础上形成的相应复杂立场。

贝尔与马克思主义 贝尔一九一九年生于纽约一个东欧犹太移民家庭，自小随寡母备尝艰辛，又处于文化同化的压力之下（他的家族原姓波诺斯基，后由其叔父改为贝尔），对贫富悬殊的社会差异和不公正的排犹倾向深有体验。三十年代的经济危机和革命运动促进了他的思想早熟。十五岁那年他便向拉比宣布他不再信奉上帝，转而加入社会主义青年团，上街宣讲革命道理。像其他后被称为“纽约文人”的犹太裔进步青年一样，贝尔一度思想激进，在社会与经济问题上深受马克思主义影响。这不仅驱使他在大学选择了社会学作为自己的专业方向，也为他成名之后

^② 见本书“一九七八年再版前言”。

^③ 见明恩·切尔纳：《丹尼尔·贝尔的文化矛盾》，载《变革》杂志一九七三年三月号，第12页。

在同行中博得“精通马克思”的声誉准备了条件。^④

然而，贝尔青年时代的激进经历并未使他变成马克思主义者。他在哥伦比亚大学攻读硕士课程及任教初期，正值左翼文化运动退潮，大批同路人知识分子因对苏联政策不满，对国际共运幻灭，转而拥护罗斯福新政，肯定并颂扬美国民主传统。四十年代末，以莱昂乃尔·屈瑞林为首的纽约文人暨《党派评论》集团主动引导美国知识界的思想转变，重建“新自由主义”学术思想体系。作为纽约文人中的后起之秀，贝尔积极地参加了战后的历史反省和文化大讨论活动，并在总结三十年代左翼运动失败经验的基础上，提出了著名的“意识形态终结论”，即认为美国与西欧知识分子在放弃了激进理想和社会革命立场之后，普遍地“接受福利国家、权力分散、混合经济和多元政治概念。在此意义上，意识形态的论争时代业已结束”。^⑤

这一时期贝尔确立了他居于社会主义与资本主义之间的政治自由主义立场，既继承左翼知识界对资本主义实施理论批判的传统，抨击麦卡锡反共、反民主右翼思潮；^⑥又以左翼运动过来人的体验批评社会主义革命的“乌托邦”倾向，主张循序渐进的政治改革和经济平等，藉此“为知识界的适度与自尊确立基调”。^⑦这种带有“激进”色彩的自由派“第三条道路”当然同马克思主义大相径庭，但持有这种立场的知识分子往往成为从内部对资本主义进行批判的重要力量——贝尔在这一类人中具有一定的代表性。

贝尔在政治自由主义和经济社会主义之间的交错渗透现象有

^④ 有关贝尔身世与早期参加左翼运动的经历，见亚历山大·布洛姆：《宠儿们：纽约文人的世界》（牛津大学出版社，一九八六年），第19—27，41—49页。

^⑤ 贝尔：《意识形态的终结》（纽约，自由出版社，一九六二年修订本），第402—403页。参见贝尔为《美国的马克思派社会主义》一书所写序言。

^⑥ 一九六一年，贝尔曾同一批自由派学者在哥伦比亚大学召开对麦卡锡主义的批判研讨会，在此基础上主编了《极端右翼》一书。

^⑦ 贝尔：“美国的非马克思主义革命”，载《评论》一九四九年三月号。

它深厚的文化与种族渊源。身为移民后代，贝尔在青年时代自认是处在美国文化边缘的“精神漂泊者”。当他同其他纽约文人相继成名之后，又深感“世代流浪，有家难归”的精神焦虑。^⑧犹太思想传统、欧洲文化背景和俄国革命的感召固然给予贝尔重要的思想影响，美国现实生活的启示与吸引却又使他获得与欧洲人不同的比较和批判眼光。这种“身在其中又置之度外”的独特处境，可以说是导致贝尔悬浮超越意识的主要原因。

五十年代之后，贝尔对马克思主义基本上采取“非意识形态化”的学术研究态度。一方面他非常重视马克思的理论遗产，承认其学说之于现代社会学的巨大影响，并呼吁要同社会主义国家的学者共同探讨未来社会制度。另一方面，他在研究发达资本主义演进规律时并不以马克思为准，而是将其思想同圣西门、韦伯、凡勃伦、桑巴特、熊彼得等人的社会学、政治经济学理论作通盘比较，各有取舍，自成一家。

例如他近来闻名于世的“后工业化社会”理论，便批判吸收了凡勃伦的制度经济学、熊彼得的“创新理论”和加尔布雷思的“新工业国”概念。在沿用马克思有关资本主义历史研究的某些基本观念的同时，贝尔却认为“具体资本主义”的现代发展已突破马克思关于封建主义、资本主义到社会主义依次更迭的“理论图式”；而科技发展和“中间阶级”（指介于无产者与资产者之间的专家与白领）的壮大，将引导所有工业化国家向后工业化社会过渡。^⑨

对此，有些苏联学者曾指责贝尔“反对马克思主义”、“为资本主义辩护”。^⑩在贝尔自己看来，所有涉及资本主义演变的

^⑧ 贝尔：“异化的寓言”，载《星期六评论》，一九五五年六月号，第144页。

^⑨ 贝尔：《后工业化社会的来临》（纽约：基础图书公司，一九七三年），导言与第一章有关部分。

^⑩ 参见阿拉勃-奥格莱：《在预言的迷宫里：社会预测与意识形态斗争》（莫斯科，一九七三年）。

现代社会学说都是“同马克思的对话”——既是对话，也就难免争执、冲突以至背逆。虽然贝尔对苏联模式的社会主义持有不客气的看法，他仍然愿意自己被人较为客观地称作“后马克思主义者”，把他与他的苏联同行们一视同仁。^①从《资本主义文化矛盾》这本专著的批判精神来看，贝尔虽与马克思多有分歧，他在前人基础之上追踪研究，解剖现实，力图有所创新的意图确实较为明显，而他对现代资本主义的研究成果也值得我们注意。

从新自由主义到新保守主义 如果说五十年代美国知识界“意识形态的终结”导致过一段基本和谐沉稳的新自由主义思想统治，那么，经过六十年代政治冲突与文化骚动之后，原以罗斯福—肯尼迪改革哲学为轴心的新政联盟终于在七十年代初宣告破裂，而学术思想领域的新自由主义体系也在内外夹攻下趋于瓦解。代之而起的是一股日益强盛的新保守主义思潮，它越来越有力地支配着尼克松与里根时代的美国政治、经济与文化发展方向。

新保守主义的内容成分相当复杂。它既是针对自由派激进改革纲领和政策作出的批判纠正，也反映出美国社会公众近年来向传统回归、寻求稳定价值观念的广泛心理。新保守主义者一反六十年代的过激倾向，从不同的角度和立场提出一系列偏向节制、冷峻和实际的观点，强调要控制国家干预，鼓励自由竞争，缩减福利开支，抵制过分的平等要求，恢复道德约束与文化秩序，以便在日趋严酷的局势下维持美国的繁荣与尊严。

这些形形色色的政策、理论和文化情绪之间充满着矛盾和差异。在被统称为“新保守派”的庞杂阵容里，不但有右翼政客、军方鹰派、宗教领袖、“里根经济学家”及种种“美国中坚”势力的代表，而且包括了一批前自由派学术权威。其中有从纽约文

^① 见贝尔一九七〇年在苏黎世国际学术讨论会上的报告：《后工业化社会：思想演变过程》，载英国《观察》杂志，一九七一年第二期。

人集群中分离出来的贝尔、波德莱茨、克里斯托和李普塞，以及常在《评论》、《公众利益》和《美国学者》等刊物上发表文章的著名政论家，如亨廷顿、莫伊尼汉、科帕特里克和诺瓦克等人。^⑫

贝尔与这群所谓的“新保守主义智囊”关系接近，交流频繁，在一定程度上赞同过他们从七十年代初开始的自由派自我批判活动。但他作为素来审慎的“自由派社会科学家”，对政治“新右翼”和具有反智倾向的原教旨主义平民运动一直怀有戒备和疑惧。另外同那些从自由主义转向新保守主义的学者相比，贝尔既没有莫伊尼汉、科帕特里克（这二位先后担任美国驻联合国大使）的参政热衷，又不同意波德莱茨和诺瓦克等人对资本主义“潜在精神力量”的肯定（后者因此指责贝尔的“社会主义思想比例过大”）。^⑬甚至当被问及《公众利益》的“新保守主义宣言”事件时，他申明那“不过是欧文（·克里斯托）一个人的主意”^⑭——以此与别人拉开间距，保持自己的个人立场。

贝尔之所以反对别人加附于他的“新保守派”标签，认定这种“单一层面上的排队毫无意思”，^⑮同他历来严肃的思想习惯有关。事实上，他每次应时代之变而调整自己的立场时，都注意到前后连贯，平抑偏激，同时扩大视野，以达到新的均衡——这大约是他有别于其他新保守主义理论家的主要特征。

回顾他自五十年代以来的思想变化，我们发现贝尔并未远离

^⑫ 美国学者研究新保守主义的主要著作均提出上述名单。参见彼得·斯坦福尔：《新保守主义者》（纽约：一九七四年）第215页；B·Y·派因斯：《回到根本》（纽约：威廉·莫雷公司，一九八二年）第267—269页。通常被认为是新保守主义哲学代表作的是亨廷顿：《民主政治的危机》（纽约大学出版社，一九七五年）；克里斯托主编的《公众利益》专辑：“美利坚合众国：一九七六年展望”；以及诺瓦克《民主资本主义精神》（纽约：西蒙与舒斯特公司，一九八二年），等。

^⑬ 迈克尔·诺瓦克：“阶级、文化与社会”，载《评论》一九八一年七月号。

^⑭ 转引自亚历山大·布洛姆对贝尔的采访记录，见《宠儿们》第372页。贝尔移居哈佛任教后，不再主持《公众利益》日常编务，故有此语。

^⑮ 本书“一九七八年再版前言”。

他“中间偏左”的经济社会主义和政治自由主义，尽管他受到了亨廷顿有关“民主政治危机论”的影响，强调要摆平“自由与平等”的关系。^⑭当人们在六十年代对他的“意识形态终结论”提出质疑，并批评他过于排斥理想主义时，贝尔仍然坚持自己的“理性变革”立场，反对“意识形态政治”的乌托邦倾向，并确认他所信奉的是一种以公民政治与科学态度为基础的“经验乌托邦”——因为“通往上帝之城的阶梯不是由信仰筑成，而是经验的铺垫”。^⑮

面对六十年代后期兴起的激进运动，贝尔先是告诫青年勿“将思想当成世俗宗教”，以免引起“社会动乱和暴力行径”；^⑯继而在新左派学潮的猛烈冲击下，以及在有关现代主义反文化的争辩中，他逐步形成了自己深沉冷静的“文化保守主义”意识。^⑰

贝尔的这种保守意识与其说是一种立场迁移，不如说它补充并坚定了他原有的多向批判和“有选择地反叛”立场。^⑱随着年龄与地位上升，他已经站在思想精英和文化监护人的位置，对大众文化和平民“解放”运动采取严峻的审查态度，并有意承当对自由主义改革哲学的自我批判任务。从他对资本主义文化矛盾的揭露针砭，以及注重信仰和权威，维护文明的延续等观点来看，贝尔的文化保守主义更多地传达出他对历史的参悟及一种已臻成

^⑭ 见本书导论与第六章“公共家庭”有关部分。贝尔在此问题上承认民众平等要求的必然性，但主张对其过分蔓延趋势加以节制。

^⑮ 贝尔：“意识形态与时尚举动”，载《异议》一九六一年冬季号，第75页。后收入《意识形态的终结》修订本。

^⑯ 贝尔：“社会规律：当代实用指南”，载《美国学者》一九六六年秋季号，第712页。

^⑰ 一九六八年四月底哥大学潮中，贝尔曾与一批中立派教授试图制止警察与学生间的暴力冲突，结果无效。学潮致使众多师生受伤，校长辞职，并引起纽约文人内部意见分歧。

^⑱ “有选择地反叛”原为屈瑞林的戏点，贝尔以它对应比较新左派学生的“无目的造反”。见贝尔：“哥伦比亚大学与新左派”，载《对立》一九六七年十月号，第105页。

熟睿智的思想境界。近年来，他非但不因其“文化保守主义”而感到自相矛盾，^②反而抓紧时间，集毕生精力，要在他多年坚持的三位一体思想原则基础上，将自己的“意识形态终结论”、“后工业化社会论”和对资本主义文化矛盾的批判上升改造成一个囊括政治、社会与文化的综合理论体系。

跨学科研究方法 贝尔的理论之所以引人瞩目，不仅因为他在思想结构中揉合均衡了社会主义、自由主义和保守主义，形成了别具一格的“异体合成”（syncretism，指哲学或宗教上的诸说、诸神混合），而且在很大程度上是由于他蓄意打通不同学科壁垒，以思想大家的恢弘气度对现代资本主义的历史与未来施行综合研究与预测。

从贝尔近年在哈佛大学开设的课程即可看出，他既通晓“经典社会学理论来源与发展”，熟知“当代社会学中的关键问题”这一类专业基础课题，又积极主持诸如“政治社会学”、“技术与社会”和“哲学与社会”这样的跨学科研究项目。

作为以社会学为终身专业的学者，贝尔并不满足于象牙塔之内的纯学术研究。他的显著特征是贯通古今理论又不为理论所限，擅长于跟踪现实发展，及时总结修正，提出新概念。在学术兴趣上，他自三十年代起就极重视政治与经济研究。他同纽约文人中众多史学家、政论家、哲学家和文艺理论家（贝尔的妻子珀尔也是一位有名的文学评论家）长期交往、反复撞击的结果，使得他逐步将自己对社会学问题的思考引深到宗教、文艺、伦理、社会心态和历史哲学等不同领域。在《后工业化社会的来临》与《资本主义文化矛盾》这两部构成他综合体系的关键著作中，我们可以看到，他对未来社会的科学预测与其深邃的历史意识相得益彰，而他运用人文学科传统理论和社会科学现代方法的学术能力已进入自如阶段。

^② 贝尔：“对现代性的反叛”，载《公众利益》一九八五年，第八十一期。

在战后美国学术界分工日细、隔阂严重的局面下，许多学者都曾悲叹大厦倾塌，偶像破碎，往日雄鹰般的宏观研究已为土拨鼠式的狭隘经营所取代，“侏儒学究”的时代很难再产生出十九世纪那样的思想巨人。然而，贝尔却以他学术思想上罕见的组合优势，力图恢复马克思和韦伯时代的社会学崇高地位，建立有关发达资本主义综合研究的新体系，这不能不说是一种大胆的挑战姿态。

贝尔果真有可能建立并完成自己的体系吗？看来他正在锲而不舍，孜孜以求。《资本主义文化矛盾》一书即已反映出他全面探查当代西方（主要是美国）经济技术体制、政治模式和文化思想领域的努力。另外在学术方法上，他最近也一直非常关注“描述语言”和“分析语言”之间的比较鉴别，试图摭二者之短，创造一种能兼领自然科学和人文学科的中介性“社会学图示语言”

〔sociographic language〕。在贝尔看来，传统人文学者对“社会世界”〔the lebenswelt〕意义领域的描述性认知，与现代科学家对“物质世界”〔the umwelt〕封闭体系的分析解剖，在方法上日趋冲突，均难涵盖一切。若要使社会学摆脱目前弊端，真正成为横跨于鸿沟之上的包容性学说，必得从马克思、韦伯的经典方法（注重历史主义的概括）和帕累托、帕森斯的结构功能主义（以抽象类型演绎为主）中各取精萃，双管并用，酌情取舍，以期进一步祛除因认识论与研究对象不符所造成的偏差。^②

二、贝尔与资本主义文化批评

贝尔在《资本主义文化矛盾》一书里集中探讨了当代西方社

^② 贝尔：“领域的断裂：认识论中的两极对立”。原稿曾于一九七八年四月四日波士顿哲学讨论会上宣读，后作未发表阅读件在研究班散发。此处转述或有出入，与贝尔无关。

会的内部结构脱节与断裂问题。他的基本判断是：资本主义历经二百余年的发展和演变，已形成它在经济、政治与文化（狭窄定义上的文化，指由文学、艺术、宗教和思想组成的负责诠释人生意义的部门）三大领域间的根本性对立冲突。这三个领域相互独立，分别围绕自身的轴心原则，以不同的节律交错运转，甚至逆向摩擦。随着后工业化社会的到来，这种价值观念和品格构造方面的冲突将更加突出，难以扼制——这是贝尔有关当代资本主义文化总体批评的理论出发点。

三领域对立学说 在贝尔看来，当代资本主义的社会发展与文化矛盾已经无法再用某种绝对原则或封闭式整体构造来加以概括。与之相反，他着重强调当代社会的分立和多原则支配性质，并据此立场提出了三大领域对立说。

首先是经济领域。这个在资本主义发展过程中起着决定性推进作用的基础部门，历经科技革命和管理革命的改造加强，已经发育成一个以严密等级制、精细分工制为特征的自律体系。其中全部活动都严格地遵照“效益原则”运转，目标是最大限度地获取利润。在这个日趋非人化的体系中，人的丰满个性被压榨成单薄无情的分工角色。作为代偿，这个日益强大的技术与经济共同体又宽宏无度地许愿社会进步的奇迹，提供广泛选择就业和社会流动的自由，促进社会享乐倾向。

其次是政治领域的分离独立。在前工业化和工业化阶段，资本主义国家机器（政治与法律部门）相对弱小，偏重鼓励经济的自由发展。二十世纪的经济危机和政治运动迫使政府集中权力，除去维护社会秩序、仲裁各集团的利益纷争之外，更增加了干预经济生产及分配，处理国际问题的职能，逐渐长成经济体系之外的又一个庞大王国。它的轴心原则，据贝尔断定，是广为派生的“平等”观念——从早先大而化之的人权法案、法律平等说，发展到当今内容具体、无数不包的各种民众应享要求（如种族与性别平等，教育、福利与就业机会均等）。西方各国政府因了这不

断向纵深推进的平等呼声，一方面被迫扩充官僚机构，管以前不管之事，另一方面逐步将传统政治代议制延展为基础宽大的直接参与制。这样，阶级冲突和对抗的局面显得以控制，公众与官僚机构间的矛盾却成为大问题，因为政府无法满足众多而过分的平等要求。

最为严重的断裂和逆转发生在经济基础和那个“更高地悬浮在空中的思想领域”（恩格斯语）之间。在贝尔称作“文化”的第三领域内，起支配作用的轴心原则既不是“经济效益”，也不是“平等权力”。艺术和思想的灵魂是所谓“自我表达和自我满足”。与经济、政治体系中发达的组织与管理模式相反，文化领域历来标榜“个性化”、“独创性”以及“反制度化”精神。在经济主宰社会生活、文化商品化趋势严重、高科技变成当代人类图腾的压迫局面下，变革缓慢的文化阵营步步退却抵抗，强化了自身的专利特征和自治能力。西方文明百年来经久不衰的现代主义运动，便是这场冲突战的文化结晶。人们习惯用历史进步和理性尺度去衡量经济发展和政治改革，但在现代派文艺理论与作品中，常见的现象是返祖和反理性。艺术家们追索原始，顾念传统，表现现实生活的荒诞谬误，并且超越时空地征用和重组全部人类文化遗产。

在上述关于当代资本主义结构矛盾的陈述中，有两点值得注意。一、贝尔对三个领域的再度划分既援引了马克思区分上层建筑与经济基础的概念，又受到韦伯重视文化思想研究的启示，进而将上层建筑领域中的政治（含法律）与文化（大致等同于马恩所说的意识形态）分离看待，得出三项各自不同的独立范畴。二、贝尔在哲学上因受康德二元折衷理论和詹姆士多元、开放世界观影响，放弃并有悖于传统社会学关于社会是理性的有机整体的观念，偏重描绘资本主义社会由高度一体化走向分裂、冲撞的态势。

在贝尔看来，马克思、杜尔凯姆和帕森斯等人的整体论(oth-

eory of totality] 虽然侧重点不同 (分别强调生产关系、价值体系和制度演进), 但都认为社会由某种单一的决定性原则约束成形。而他的三领域对立说则有意打破这类封闭模式, 以经验和理念的结合眼光再现世界的分离和断裂本质。从西方社会学传统趋势上看, 贝尔的这一立论确为悍然之举, 难免引起震动。

资本主义精神的裂变 贝尔的三领域对立说虽然立论大胆, 挑战性强, 它在具体论证中却采用了严谨慎密的双重法则, 即“透过两个焦距来破译上述矛盾”。^② 第一步, 如上一节所展示, 是利用现代社会学的虚拟演绎方法, 为三大领域分别设计出各自的轴心原则与“理想类型”, 以此勾勒基本轮廓, 归纳并分析其中的结构差异。但这种静止而封闭的抽象研究无法表现事物演进的复杂过程。贝尔因此又以大量篇幅对资本主义文化矛盾的潜在根源作出百年回溯和断代分析, 旨在从历史的和经验的的角度弥补并确立自己的中心命题。

贝尔对当代资本主义文化矛盾的历史根源研究起步于韦伯和桑巴特。韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》(一九〇五) 精巧深刻地揭示了加尔文教义对十八世纪美洲新大陆资本主义兴起所发生的重要催化和诱变作用。韦伯认为, 新教伦理原本宣扬禁欲苦行, 消极地逼迫徒众对天生原罪作终生忏悔洗刷, 笃信“命运前定说”, 并对奢华懒惰风气严加惩戒, 视同魔鬼。这种由欧洲舶来的、比老教更纯粹、更偏激的教义逐渐不得人心, 也不利于新英格地区移民开发新大陆的进取要求和内部团结, 不久便由一些宗教领袖点化改造, 生出新意。他们将苦行僧式的世俗劳作和克己赎罪, 同上帝选民重建理想世界的神圣“天职” [calling] 结合起来, 转而强调通过勤俭致富达到拯救灵魂。这样一举消除了财富与罪恶之间的等号, 庄严地为富兰克林式的资

② 本书“一九七八年再版前言”。

本主义精神加冕授勋，使之合法化。^② 随着新教伦理由“出世”的纯粹理想境界转向“入世”的俗化心态，资本主义精神也就像骗子偷儿一般，混出了中世纪宗教的森严门缝，满世界奔跑撒欢去了。

贝尔就韦伯的经典研究追踪下来，便发现资本主义精神在其萌生阶段已携带有潜伏病灶。“禁欲苦行主义”（asceticism，韦伯用语）只是它的一面，另一面则是德国哲学家桑巴特在《现代资本主义》中诊断出来的先天性痼疾：“贪婪攫取性”[acquisitiveness]。贝尔将这两项特征分别定义为“宗教冲动力”与“经济冲动力”，并逐步追索它们的演变轨迹。

资本主义上升时期，这两股力量纠缠难分，相互制约。禁欲苦行的宗教冲动力造就了资产者精打细算、兢兢业业的经营风范，贪婪攫取的经济冲动力则养成了他们挺进新边疆、征服自然界的冒险精神和勃勃雄心。在文化领域，资本主义的兴起使艺术家摆脱了对贵族庇护人的依赖，得以充分发挥他们浮士德式上天入地的想象和追求，热衷于个性解放和自我表现。

奇怪的是，资产阶级企业家和艺术家这一对双生子，在合力完成了资本主义开发工作后，变得相互敌视并害怕对方。二者本是同根生，在崇尚自由、要求解放的本质上是血肉相连的。然而分工的不同，使他们的精力导向不同领域的无限扩张，并危及对方的生存。企业家在经济上激烈进取，贪得无厌，却不妨碍他们在道德与文化方面的保守顽固。他们本能地维护经济和社会制度的稳定，反对与“功能合理性”背道而驰的艺术灵感，自发倾向和多变趣味。反过来看，艺术家则把人字一再大写，唯我至上到无以复加的地步。与此同时，他们对功利、制度化和拜金主义厌恶不已，扞伐不断。近百年来，西方现代派艺术家更采取了

^② 见韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，塔尔柯特·帕森斯英译本，（纽约，查尔斯·斯科利伯纳兄弟公司，一九五八年），第48—52页。

决绝和叛逆的姿态，专事对资本主义传统价值体系的拆台与否定工作，并因此名利双收，逐步建立起与经济体制严重冲突的“文化霸权”。

造成这等怪状的主要原因，贝尔一语道破地指出，是由于资本主义精神中相互制约的两个基因只剩下了一个，即“经济冲动力”。而另一个至关重要的抑制平衡因素——“宗教冲动力”，已被科技和经济的迅猛发展耗尽了能量。对此，贝尔以美国清教传统和小城镇心理为例，细致地阐明它的衰竭过程：代表着宗教冲动的禁欲与节制精神先是被世俗法制社会碾去了神学外壳；继而被工业时代的现实主义文学、实用主义哲学和科技理性割断了它的超验纽带；最后，二十世纪初的新文化运动和分期付款、信用消费等享乐主义观念又彻底粉碎了它所代表的道德伦理基础，将社会从传统的清教徒式“先劳后享”引向超支购买、及时行乐的糜费心理，是为古罗马与拜占庭文明堕落的先兆。

西方资本主义制度一经失去了宗教苦行主义的束缚，它在经济与文化两方面的发展必然会畸型冒进，相互抵触。经济冲动力成为社会前进的唯一主宰后，世上万物都被剥去了神圣色彩。发展与变革即是一切。社会世俗化〔secularization〕的副产品是文化上的渎神现象〔profanity〕，资本主义便难以为人们的工作和生活提供所谓的终极意义了。

现代主义与信仰危机 与宗教冲动衰竭并列的另一个突出命题是现代主义与大众文化。在这个问题上，贝尔从社会学宏观透视角度的出发，深入开掘了现代主义作为当代文化模式的多重含义。与其他专门研究这一课题的文艺理论家相比，贝尔的分析具有独到的犀利洞见。

首先，关于现代主义的生成原因，贝尔确认是“对十九世纪两种社会变革的反响”。^②一方面，现代世界的剧烈运动和文化

② 本书第一章。

变迁打破了旧有的时空顺序和整体意识，人们对社会环境的感应能力陷于迷乱。另一方面，信仰上的虚无造成文化传统的“令人畏惧的脱节”，人上升到神的位置之后却难以把握自我。现代主义艺术家最先捕捉到这种感觉的混乱和自我的困惑，因此弗吉尼亚·伍尔夫断然宣布：“人的本质在一九一〇年十二月间发生了突变”。

针对西方现代派文艺百年来不断翻新和变更的流派旗号，以及它在当代文化生活中获得的霸权地位，贝尔进一步指出，这一潮流就其本质代表了对资产阶级正统文化秩序的愤怒攻击与颠覆破坏。在它的兴起初期，所谓“先锋派”意识主要囿于艺术创新和在审美领域对资产阶级传统价值发动批判。随着它对“自我无限性”的颂扬，以及对理性宇宙观的否定，现代主义的新文化先驱逐渐形成了自治社团和集聚领地（如第一次世界大战后在纽约的格林威治村），得以实践并倡导他们与传统文化相对立的美学思想和生活态度。时至本世纪六十年代，现代主义文艺思潮已同大众文化、商品生产合流，完全推翻了资产阶级的传统文化统治，并迫使守旧的“公司阶级”让位给标新立异的先锋艺术家。原来局限于少数精英之中的艺术自治也发展为渗透时代意识和大众生活方式的文化楷模。现代主义经过百年反叛，终于“至高无上”地统治了文化领域。

然而，从更深一层意义上看，贝尔认为这是现代主义思想的危机：这种新的稳定意识本身充满了空幻，而旧的信念又不复存在了。“现代主义的真正问题是信仰问题。”^②在贝尔看来，资本主义文化领域中对现代主义的“当代崇拜”，实在是西方人出于本能或潜意识，力图以文艺对人生意义的重新解说，来取代宗教对社会的维系和聚敛功能，填补宗教冲动力耗散之后遗留下来的巨大精神空白。

^② 本书“一九七八年再版前言”。

但是西方现代派文艺作为宗教思想消亡之后的替代物，它在本质上是孱弱无力的。文化与经济体系相互对立、迥然不同品格构造，首先就限制了文艺这种松散零乱形式对强大经济系统的影响力，使它难以独立完成对整个社会的维系和引导作用。

从表现形式上看，现代派文艺袭用了某些传统宗教用来震撼人心，征服信徒，使人超脱俗念的有效手段，往往能起到类似宗教皈依仪式的宣泄效果。可惜的是，近百年来各种流派一味翻新，不断刺激，神圣之感早已荡然无存。现代派文艺又总是以个人感觉作为评判标准，竭力缩短审美心理距离，追求即兴冲动，同步反应和本能共鸣。其结果是没有一家能拥有足够的责任感和深厚的精神蕴藏，形成控制全局的大气候，只好一浪压一浪，“以不断抗争去否定先例的成功，还要接着奋斗来确保自己永远不成功”（美国文学批评家欧文·豪的讥讽名言）。长此以往，现代主义思潮就像一只泼尽了水的空碗。它对资本主义的批判否定失去了创造力，徒落下个反叛的外壳。原有的强烈震惊力〔shock〕萎缩成花哨浅薄的时尚〔chic〕，它藉以哗众取宠的实验性和超脱感也日益琐碎无聊。

现代主义文艺的另一个致命克星是中产阶级文化趣味对它的侵袭和改造。贝尔认为，高深严肃的现代主义思想落入中产阶级手中便只能叫作“中产崇拜”。它变成了势利鬼和时髦者的游戏。他们将艺术和思想迅速翻制成商品加以推销。贝尔对这种“后现代主义”所代表的文化混杂倾向和所谓“反文化”的偏激冲动均表示了严重的忧虑。

后工业化社会的新宗教 在贝尔以及许多西方思想家看来，人类既需要利用科学了解和征服自然界，也得依靠宗教来把握自己的文化。文化领域作为“意义的领域”，它的功能便是以艺术或仪式的象征系统去体现诸如死亡、爱情、痛苦与悲剧这些人类永远面对的“不可理喻性问题”。科技的发达，虽然膨胀了人的自我意识，扩大了他的自由范围，增强了他对自然的控制，毕竟

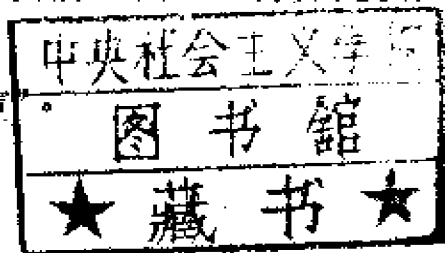
没有能够让他变成超人。相反，传统宗教的核心命题，即人性的善恶之争，与历史同步前进，在经济与科技的推动下升腾入云。当代西方社会的发达环境中，人类生存的基本问题依然如故，甚至咄咄逼人。因此，无论为解决精神寄托或信仰危机，还是出于反省自我、沟通情感、绵延文化的考虑，当代西方人仍离不开宗教，或是类似宗教的所谓“崇拜”。贝尔认为宗教与崇拜的差别在于，前者置信徒于教会的组织与纪律约束之下，而后者是黑格尔所赞赏的那种自觉自愿，独个领悟和奉行的信仰。对于后工业化社会，贝尔觉得崇拜较为合适。现代主义思想的衰竭和异变使它无法充当这一使命。“假如世俗的意义系统已被证明为虚幻，那么人们靠什么来把握现实呢？”贝在书中提出了一个“冒险的答案”，即整个社会“重新向某种宗教观念回归”。^②

这种新宗教或文化崇拜，究竟需要哪些内涵呢？贝尔觉得，它应当适当保留传统宗教中某些至今仍有意义的内容，例如对人性的冷峻认识，对不可知力量的畏惧之心，对人类巨大灾难的预感和提醒，以及对现代人无限制地扩张和实现自我所持的怀疑和克制态度。在功能上，它应当成为“人对其生存总模式的感知方式”（法国社会学家杜尔凯姆意见），能够具有“将日常经验加以认可和裁判的更高权威”（美国文化人类学家吉尔茨语），以及帮助儿子“寻觅和验证自己同父亲血缘关系”的心理环扣（哈佛心理学教授艾瑞克森有关文化传统的论点）。

鉴于上述需要与现实世界中的领域断裂，贝尔为后工业化社会设计出一种他称之为“公众家庭”理论的广义文化崇拜。

贝尔的公众家庭崇拜，乍看起来，颇近似原始部族的契约制度，又有点像柏拉图的理想国，甚至带有社会主义集体化的味道。其实确有相通之处，因为贝尔在思想和价值取向上，把原始公社、乌托邦和社会主义的政治组织，经济分配模式都当作了他

② 本书“一九七八年再版前言”



的参考群体。他提出，资本主义在前工业化阶段的主要任务是对付自然，工业化阶段便集中精力对付机器。到了后工业化社会，自然与机器都已隐入人类生存的大背景，社会面临的首要问题是人与人、人与自我的问题。资本主义在这方面欠账过多，^①急需补救调整。新宗教因此必须在人际关系和个人对社会的重新认识上求得，成为维持社会一统的精神支柱。

贝尔在阐释他的公众家庭理论时，显然没有忘记要统一他的经济社会主义、政治自由主义和文化保守主义。如他已述，他在政治上持康德定义的那种自由主义观点，即以个人作为政治体制的基本单位，并严格区分公众与私人之间的界限，以保障每个人的政治权利与其私生活都各得其所。在经济上，贝尔的社会主义倾向体现在他坚持给每个公民以满足其基本需求的“社会最低限度”配给，并反对富人将其财产转换成其它领域内过分的特权或控制因素。而他所谓的文化保守主义，则强调历史与现实的连续，推崇权威原则和合理鉴定，要求恢复文化本身的丰富意义和持久价值。

因此，在贝尔设想的新教堂屋顶之下，个人将作为民主社会中的一分子，既有充分参政权利，又不唯我至上，具有比较发达的公民意识和社会公德。他将从丰裕社会得到不断增加的基本配给，保证自己的尊严和自由，亦能靠个人努力和突出成就赢得社会地位和物质褒奖。他将尊重传统，顾虑将来，反对无节制地享乐纵欲，而愿意为公众作出牺牲，与社会患难共济。而作为社会经济制度与文化思想体系之间平衡机制的政治机构，也将以长远的公众利益和文化延绵为重，纠正它以往对私有财产的辩护或对群体要求无止境的忍让，在较为均衡的自由与平等、需求与欲求、效益与福利的基础之上仲裁各方矛盾，缓冲不断加剧的种种冲突。

唯有如此，资本主义社会才能恢复它赖以生存发展的道德正当性和文化连续性。反之，古代文明由苦行到奢华，由强悍团结

到纷争内乱的覆灭之路必将为当代西方人重蹈。

回顾资本主义发展史，人们不禁会同情贝尔的缅古怀旧之情，体谅他在风烛残年的殚精竭虑。曾几何时，北美资本主义也曾强调精神价值，否定自我，以严格的纪律与道德约束来集中民族的全部体力和智力，为创建新世界的理想而奋斗不已。立国两百年之际（贝尔这本书正赶在一九七六年出版），美利坚民族却物极必反，乐极生悲。它已站在当代西方文明的峰巅和最前列，却出现了贝尔这样的先知式思想家，大书失落的痛苦，呐喊重建精神崇拜的需要。贝尔的新宗教并不一定管用，这一点他心中也相当清楚。但他所代表的理论倾向和学术思想，对于中国读者或许能有一定的启发——这正是译者持中拿来，平直引荐的初衷。

* * *

本书的翻译主要由赵一凡、蒲隆、任晓晋三人承当。具体分工是：赵一凡负责序言、前言和第一章，蒲隆负责第二、三章，任晓晋负责剩余三章。因时间紧迫，曾邀请周发祥和王义国同志初译和补译了第一章和第六章部分内容，在此表示感谢。全书的串通修改及书后译名对照表由赵一凡担任。

贝尔教授于忙碌中来函询问翻译情况，并通过他在哈佛的中国博士生丁学良同学向译者提供技术咨询，选赠了作者近影（根据哈佛大学出版社最近摄制的标准版本复制）。在此特向他们师生二人深表谢意。尤其是丁学良同学，他对贝尔学术理论的评价与分析，对译者帮助很大。这部译稿的修订因为是在远隔重洋的环境下完成的，其中难免有误。译者但望能尽量接近原著，少有大错。

另外，本书承三联书店和《文化：中国与世界》编委会的盛意，得以较快编定付印。这是读书人、研究者和翻译此书的我们，都将铭记难忘的关键一环。

赵一凡

一九八七年九月一日于北京

一九七八年再版前言

I

博学多才的塞繆尔·约翰逊说过，任何一个精神健全者都不会从头至尾读完一本书。他本人读书的习惯是迅速翻阅，只读感兴趣的部分，跳过其它。

这是读书的一种方法，对聪明读者或许足够了。但现在许多人不再直接读书，而是通过书评来了解一本书。考虑到新闻媒介和文化的局限性质，这种知识在一定程度上就含有危险。因为书评家大多是些忙人，即使碰上立论复杂的书，他们也会跳跃着去寻找能概括主要论点的语句，再附上些陈词滥调，便好把作者塞进某个舒适角落，成为时尚的谈资。由于美国文化受制于一种自由主义偏见，与此相悖的论点就会使某些书评家不痛快。于是那些攻击当代文化中庸俗“自由”倾向的作者常被贴上“新保守主义”的标签。

这类标签本身毫无道理，因为贴标签者把社会观点当成了能够平面排列的对象（具有讽刺意味的是，那些批评“单面社会”的人往往本身就抱有单面政治观点）。从较为宽大的历史角度看，“新保守主义”的评语不当，因为我所致力文化批评——类似的还有彼得·伯杰和菲利普·里耶夫——已经超越了眼下广为接受的自由派立场，而力图以一种不同层次上的构想来探究当代社会的众多难题。

为便于读者了解我著作中的观点，我以为应首先申明立场：

本人在经济领域是社会主义者，在政治上是自由主义者，而在文化方面是保守主义者。不少人可能会对此感到困惑，认为只要某个人在一个领域内激进，他在其它方面也必然激进；反过来说，某人在一个领域内保守，他在其它方面亦会保守。这种认识在社会学和道德观上都错误判断了不同领域的性质。我相信自己的观点有内在一致性，特在前言里加以说明。我将首先解释自己的价值观念，随后阐述它的社会学含意。

关于经济学：通常认为经济领域受工具论支配。本书主题之一是要表明，资本主义社会在其强调积累的过程中，已经把积累活动变成了自身目的。但从亚里士多德、阿奎那、约翰·洛克到亚当·斯密，传统道德哲学家都未曾割裂经济学与道德的联系，或宣称财富创造的本身即是目的。相反，他们都把物质生产看作是促进美德、创建文明生活的手段。

现代经济学却变成了专为个人多变要求服务的“实用科学”，它之作为一种“手段”科学，仅仅只是用来指导在个人利益纷争条件下对财富施行合理分配。然而，价格系统只是这样一种工作机制：在产生需求的范围内相应地分配财产与服务。但需求本身则来自现行的收入分配。此外，为经济提供方向的最终还有养育经济于其中的文化价值系统。经济政策作为一种手段可以十分有效，不过只有在塑造它的文化价值系统内它才相对合理。

正因为如此，我在经济问题上持社会主义立场。我所谓的社会主义不是中央集权或生产资料集体所有制。它所论及的是经济政策的优先权问题。为此我相信，在这个领域里，群体价值超过个人价值，前者是经济政策合法的依据。所以社会资源应该优先用来建立“社会最低限度”，以便使每个人都能过上自尊的生活，成为群体的一分子。^①这意味着应有一套劳动者优先的雇佣

^① 近代思想的转折点始于边沁。边沁认为人人期望幸福——他所谓幸福只是指最大限度的快乐和最少限度的痛苦。实践中这意味着任何人称作“好的”东西都可成为合法追求的“目的”。亚当·斯密在《国富论》之外还写过一本《道德情感论》，

制度，有对付市场危机的一定安全保障，以及足够的医疗条件和防范疾病的措施。

我接受，并在书中重申有关需要〔needs〕和欲求〔wants〕的传统区分原则。“需要”是所有人作为同一“物种”的成员所应有的东西。“欲求”则代表着不同个人因其趣味和癖性而产生的多种喜好。我以为社会的首要义务是满足必需要求，否则个人便不能成为社会的完全“公民”。当然，“需要”这个词意义有些含混。凯恩斯说，“……人类的需要可能是没有边际的，但大体能分作两种——一种是人们在任何情况下都会感到必不可缺的绝对需要，另一种是相对意义上的，能使我们超过他人，感到优越自尊的那一类需求。第二种需要，即满足人的优越感的需要，很可能永无止境，……但绝对的需要不是这样。”^②

在这本书里，我将追溯从亚里士多德到托马斯·阿奎那对需要和欲求的鉴别观点。正如阿奎那所说，对钱财的欲望没有止境。因此天主教会要长期限制高利贷和自由定价。但诸如食物、衣服和住房等需要的限度一直是因使用者的能力大小而定。

现代经济学不知不觉地建立起它对需要和欲求的界限，即收入的自由支配概念。人的收入中某个部分被相对固定下来——以便有一定数额来保证收入者的自身基本需求（按凯恩斯的说法是“绝对”必需）。另一部分是可变的，它可以延期使用，满足不同欲求，大多花销在那些标明个人地位、体现优越感的东西上。

其中倒是有位“公正旁观者”代表群体意见，这种群体意见是所有正常人都必须认真考虑的。然而边沁在他的《道德与立法原理》中写道，“群体只是一个虚构概念”，群体利益不过是“组成群体的人各自利益的相加”。

现代资本主义思想接受了边沁的有害论点，它完全或大部依据私人利益作出立法，因而在道德上站不住脚。我的同事欧文·克里斯托指出，经济学少不了必要的规范考虑，如对集中之后的个人决定是否公平合理作出判断。任何社会都免不了要对事物作出是否合适或理想的判断，也必须据此标准来评价经济决策的结果。

^② J·M·凯恩斯：《我们子孙的经济前景》，见《劝导文集》，《凯恩斯全集》第九卷（伦敦：麦克米兰公司，一九七二年），第326页。

我所支持的社会最低限度是指能满足基本生活要求的家庭收入。由于这限度同时是一个文化定义，它自然会因时代发展而有变动。^③我自称社会主义者，还因为我反对把财富转换成与之无关领域内的过分特权。我坚称这是不公正现象（参见正文260页），比如在人人有权看病的医疗机构里，财产却能换来超常的特殊治疗。在财富、地位和权力的领域内，亦存在各自有别的公平分配原则。

然而我在政治上是自由主义者——这里对政治和自由的定义都来自康德。我自称是自由派，理由是我以为政治领域中主要的行动者是个人，而非集体（无论是家族、公司、教会或种族集体）。我坚持政治应当把公众和私人区别对待，以避免共产主义国家里将一切行为政治化的倾向，或防止传统资本主义社会中对个人行为毫无节制的弊端。

公众领域依照人人平等的法则运转，因此是程序化的：它不强调人与人之间的差异，力求平等对待所有人，而不是强求“人为”平等。而私人领域（不管在道德上还是经济上）则属于人们愿干则干的自决领域。只要他们活动的“溢出效应”（例如色情文学和环境污染）不直接妨害公众领域。

我相信个人成功原则，而不赞同对社会地位实行遗传或规定的指派。但我不是时下流行的那一类平等主义者——那种民权意识要求法律人为地“制造”平等，其结果不是平等，而仅仅反映了选票指数。我区分需要和欲求的原因之一是我看不出如何能在经济领域里实行收入均等。人们对工资差额的坚持（工人最强烈地赞同此项规定）反映出社会对于按劳取酬原则的道德直觉。一旦确定了社会最低限度，人们怎样花销剩余的钱（只要他们遵守

^③ 我的同事李·莱因瓦尔特曾在一组实例研究中发现，处在不同生活环境、带有各种民族背景的工人阶级成员，在回答“何为体面生活”的问题时，全都认为只需要中等阶级的一半收入，便可令其满意。见莱因瓦尔特《钱可以买什么》（纽约：基础图书出版社，一九七六年）。

不得非法转换的原则），就是每人自己的事了。正如人们在道德领域的所作所为，只要是私下进行，便无关于他人和社会。在全世界都盛行社会竞争的局势下，我以为社会的价值标准应当奖赏个人成就。

我在文化领域里是保守主义者，因为我崇敬传统，相信对艺术作品的好坏应作出合理鉴定，还认为有必要在判断经验、艺术和教育价值方面，坚持依赖权威的原则。

我在书中使用的“文化”一词，其含义略小于人类学涵盖一切“生活方式”的宽大定义，又稍大于贵族传统对精妙形式和高雅艺术的狭窄限定。对我来说，文化本身是为人类生命过程提供解释系统，帮助他们对付生存困境的一种努力（参见第12—13页）。所以，传统在保障文化的生命力方面是不可缺少的，它使记忆连贯，告诉人们先人们是如何处理同样的生存困境的。（因此圣徒赞美诗句中有一段唱道：“假如我忘却了你，哦，耶路撒冷，就让我的右手残废吧。”）

必须强调鉴定，方能消除对所有经验不加区分子以肯定，以及对所属群体文化过分强调和肯定的偏差。现代艺术的贬值，是由于它突出“自我表现”，并抹杀艺术与生活之间的差别。这使得冲动型表现取代了形象思维反映现实的原则，成为艺术满足的试金石。真正富有意义的文化应当超越现实，因为只有在反复遭遇人生基本问题的过程中，文化才能针对这些问题，通过一个象征系统，来提供有关人生意义变化却又统一的解答。对传统文化的了解，对艺术的鉴赏（以及教育本身的连贯课程），是要通过学习加以掌握的。于是权威——在学术、教育和专门技术方面的精通者——就成了迷惘者必要的向导。而这种权威的形成靠的不是搬弄口舌，它是长期钻研的结果。

我所坚持的三位一体立场既连贯又统一。首先，它通过最低经济收入原则使人人获得自尊和公民身分。其次，它基于任人唯贤原则承认个人成就带来的社会地位。最后，它强调历史与现实

的连续性，并以此作为维护文明秩序的 必要条件，去创建未来。

II

本书论述的不仅仅是资本主义文化矛盾。它在稍广的意义上涉及到资产阶级社会的矛盾。商人和制造业主创建了这一新世界。十六世纪后，中产或资产阶级又对社会加以现代化革命，他们扭转了人们对军事或宗教的关切，把经济活动变成了社会的中心任务。

资本主义是这样—个社会经济系统：它同建立在成本核算基础上的商品生产挂钩，依靠资本的持续积累来扩大再投资。然而，这种独特的新式运转模式牵涉着一套独特文化和一种品格构造。〔character structure〕。在文化上，它的特征是实现自我，即把个人从传统束缚和归属纽带（家庭或血统）中解脱出来，以便他按照主观意愿“造就”自我。在品格构造上，它确立了自我控制规范和延期报偿原则〔delayed gratification〕，培养出为追求既定目的所需的严肃意向行为方式。正是这种经济系统与文化、品格构造的交融关系组成了资产阶级文明。而分解这一结合体及其内在意义，正是贯穿本书的主题线索。

我透过两个焦点来破译其中矛盾。其一是人工设计的“理想类型”〔ideal type〕。这种“非历史”的封闭模型可以用来作“虚拟演绎”研究，并标明研究对象的局限。这种“理想类型”的好处是便于勾画我称之为轴心原则和轴心结构的主要轮廓——以免历史变动模糊了我们对特定社会领域的观察。但理想类型因其静止性质无法展示事物的本源和未来发展。为此我们需要第二焦点，即对历史和具体复杂经验的充分观照。

在理想类型演绎中，我采用冲突理论解释暗藏于技术—经济、政治和文化领域里的资本主义矛盾。首先请看技术—经济领域，它在资本主义早期阶段就是关键部门。目前所有工业化社会都将这一部门建筑在有效经营基础之上：即为了获取效益，尽量把工作分解成按成本核算的最小单位。这种围绕专业和科层组织建立的轴心结构本身是一个官僚合作体系。其中的个人也必然被当作“物”，而不是人来对待（用社会学术语说，此处人的行为受到“角色要求”的调节），成为最大限度谋求利润的工具。^①一句话，个人已消失在他的功能之中。

政治领域是调解冲突的部门。其中起轴心支配作用的是平等原则：法律平等，公民权利平等，以及最近提出的社会与经济权利平等。由于这些平等要求已变成了“民众应享”，政治机构不得不日益加紧对经济与社会领域的干涉（诸如公司、大学和医院事务），以便调配经济体系产生的社会位置和酬劳。政治的轴心构造是代表选举制和新近发展起来的直接参与制。政治参与的要求作为一种原则，目前正在向社会的各个领域渗透推广。这样，官僚体制与平等之间的紧张关系就构成了当今社会冲突的格局。

最后，文化领域的特征 is 自我表现和自我满足。它是反体制的，独立无羁的，以个人兴趣为衡量尺度。在这里，个人的感觉、情绪和判断压倒了质量与价值的客观标准，决定着文艺作品的贵贱。这种个人情绪在最偏激的时候，只要求一首诗、一出剧

^① 我在这里使用“利润”一词，仅指从有效利用资源进行的生产中获得的收益。它不包括依赖短缺或垄断得到的投机性盈利。在此程度上，任何经济体系都追求利润，因为不讲利润便要造成浪费。社会学关心的是应当在计算利润时考虑哪些因素。直到最近五十年，资本主义企业仍然倾向于狭窄面上的计算，任由工人自己或社会去负担生产的社会开支（从污染问题直到工人的健康和失业保险）。社会主义国家的情况也好不了多少。那里的国营企业为多得自留资金（靠它建造住宅，支付职工体检费用等），不惜以转嫁社会负担的方法（如苏联贝加尔湖四周的造纸厂大量排污引起湖水污染），来增加自己的利润。

或一幅画“与我有益”，而不管它是精美佳作或虚浮靡品。不难理解，文化的民主化倾向会促使每个人去实现自己的“潜力”，因此也会造成“自我”同技术—经济秩序所需的“角色要求”不断发生冲撞。

有几位批评家反对上述的推论。理由是经济部门的权力，尤其是掌握在大公司手中的权力，依然十分强大有力，从而使文化的自我表现冲动已为资本主义制度所吸收并将它转化为商品，即销售的对象。

这类问题是经验性的问题，它所验证的是某些具体假设，涉及不到我有关各领域相互断裂的分析方式是否成立。其答案在历史的法庭上。我将在结束自己的历史讲解（我的第二根主题线索）之后，再回到这些问题上来。

III

关于资本主义的流行理论（指最近三十年来的研究），主要是在马克斯·韦伯思想影响下形成的。韦伯强调加尔文教义和清教伦理——具体指严谨工作习惯和对财富的合法追求——是促使以理性生产与交换为特征的西方文明兴起的基本原则。然而资本主义有着双重的起源。假如说韦伯突出说明了其中的一面：禁欲苦行主义[asceticism]，它的另一面则是韦尔纳·桑姆巴特长期遭到忽视的著作中阐述的中心命题：贪婪攫取性[acquisitiveness]⑤。

⑤ 桑姆巴特(Werner Sombart, 德国哲学家), 主要著作有三大卷《现代资本主义》(前两卷于一九一六——一九一七年出版, 第三卷在十年后问世), 以及一套论述资本主义与犹太人, 与奢侈品、与战争关系的早期著作, 其代表作是一九一三年出版的《资产阶级论》。

桑姆巴特的声望剧烈下降可能有两个原因。首先, 他在一次大战前热烈同情社会主义, 发表过一些影响力巨大的作品。其中有他在一八九六年出版的头一部重要著作

为着重说明资本主义的多种起源，桑姆巴特在《资产阶级论》中列举了六种“资本主义的从业者”：海盗（“十六世纪英国……横行海上的残忍匪徒”）；地主（即转而经营矿山和铁工厂的资本家式农庄主，曾于十八世纪初出现在法国）；“公众的仆人”（类似法国十七世纪财政总监柯尔培尔那种重商主义者）；投机商（象利用英国国债进行海外投资的南海公司）；贸易商（原先是捐客，后来开办企业）；以及工匠师傅和作坊主，他们后来成为制造商。

桑姆巴特认为资本主义工商业的主要活动区域不在荷兰、英国或美国这些新教国家，而是集中在佛罗伦萨这样的城邦里。他声称，富兰克林（此人在生活上善于享乐）式的资产者有关勤俭节约的格言是步入后尘。早在这之前几百年，意大利人利昂·巴蒂斯达·艾尔伯蒂的名著《持家之道》就讲过类似的话。艾尔伯蒂关于资产阶级德行操守的看法，以及他提出的适当合作和合理支配时间的建议，当时曾在意大利和法国为大批资产阶级业主和

《社会主义与社会运动》。此书被译成二十多种文字。（他于一九〇四年出版的美国专论《为何美国没有社会主义？》，现已成为解释社会主义思想未能在美国扎根的标准版本。）可是战后桑姆巴特转而同马克思主义对立。一九三四年他在《新社会哲学》一书中又表露出对国家社会主义的模糊赞同。同时继续写作他的其它著作，反映有关人类精神郁黯的见解，直到一九四一年去世。

第二个原因是学术而非政治方面的。桑姆巴特研究资本主义的专著内容极其丰富而又广泛——他搜集的材料可能超过任何人——结果弄成了一锅大杂烩，汤里含有难以消化的成分，也未能建立起清晰的因果联系。桑姆巴特轮番强调这个或那个社会群体的作用（例如佛罗伦萨的犹太人），突出一个或几个社会因素（如贵重金属的供应，或技术本身）。而所有这些论述的背后，都隐藏着贪婪攫取的冲动。

《现代资本主义》一书没有完整译本。只有弗莱德里克L·纳斯包姆所作的英文节写本，书名为《现代欧洲经济发展史：桑姆巴特论现代资本主义介绍》（纽约：F·S·克劳夫茨公司，一九三三年）。《资产阶级论》由M·爱泼斯坦编译为《资本主义精神：现代商人的历史与心理研究》（纽约：E·P·杜登公司，一九一五年）。奇怪的是，书中拒不说明它是《资产阶级论》的译本。这可能由于它是大战期间在伦敦出版的，当时缺少对德国版本的尊重。桑姆巴特观点最简洁的说明可从《社会学百科全书》中他关于资本主义的条目里查到（纽约：麦克米伦公司，一九三〇年）第三卷，第195—208页。

商人奉为准则。⑥

无论早期资本主义的准确地理位置能否确定，有一点很明显，即从一开始，禁欲苦行和贪婪攫取这一对冲动力就被锁合在一起。前者代表了资产阶级精打细算的谨慎持家精神，后者是体现在经济和技术领域的那种浮士德式骚动激情，它声称“边疆没有边际”，以彻底改造自然为己任。这两种原始冲动的交织混合形成了现代理性观念。而这两者间的紧张关系又产生出一种道德约束，它曾导致早期征服过程中对奢华风气严加镇压的传统。同时还有一点必须明确——这也是本书论点之一——上述的禁欲苦行因素及其对资本主义行为的道德监护权，在目前实际上已经消失了。

在哲学论证层次上，对禁欲苦行主义的主要抨击者是杰拉米·边沁。边沁坚称禁欲主义（他所谓由宗派分子强加给他人的“苦难”）违背了人类“自然”的享乐天性——即本能地追求快乐，躲避痛苦。禁欲苦行的“恶作剧”是，不论它的动机如何纯洁，其结果总会导致对人的专制。只有功利原则可以用来调节人们追求各种目的的活动。因此共同目标的观念让位给了个人偏好。

⑥ 见《资本主义精神》，第104—113页。关于艾尔伯特在建立理性时空观念方面的关键作用，见该书108—111页。

最近，由修夫·特莱沃-罗伯尔撰写的《宗教、宗教改革与社会变迁论文集》（伦敦：麦克米兰公司，一九六七年）对桑姆巴特的观点作出有趣的支持，即认为资本主义起源于天主教统治之下的意大利，而资本主义的“移植”应归功于反宗教改革意识，而不是新教伦理（见该书第23，27—28页）。书中写道：

“马克斯·韦伯和桑姆伯特认为中世纪欧洲无所谓资本主义形态，因此他们的问题是解释为何资本主义在十六世纪诞生了。我们却相信，天主教欧洲，至迟到宗教改革之前，完全有条件形成资本主义经济，因此我们的问题是：为何十六世纪竟有如此多的资本主义经济承担者——不仅是业主，还有工匠——离开了天主教国家的传统商业中心，移往新教国度的新兴城镇……他们被赶走了。而且是因宗教信仰被驱逐的。

“因此加尔文主义并没有造就一代资本主义拓荒者和新人。相反，是那些欧洲传统经济的精英分子变成了异教徒，因为他们代代相传的传统意识突然间在一些地区被宣布为不可容忍的异端……

“我们常常发现，加尔文信徒和因此产生的北欧犹太商人并非土生土长，他们是一种古老经济植物的移栽。”

从历史角度看，“经济冲动力”一直受到扼制。起先它服从于风俗传统，随之在某种程度上受拘于天主教道德规范，后来又遭到清教徒节俭习惯的压迫。随着“宗教冲动力”的耗散（这是一段自行发生的复杂历史），对经济冲击力的约束也逐渐减弱。资本主义因其旺盛生命力获得了自己的特性——这就是它的无限发展性。在技术强有力的推进之下，没有一种数学上的渐进线来限定它的指数发展。毫无局限。无所神圣。变化就是常规。直到十九世纪中叶，经济冲击力的运行轨迹就是如此。资本主义文化发展的轨迹与之相同。

IV

文化领域是意义的领域[realm of meanings]。它通过艺术与仪式，以想象的表现方法诠释世界的意义，尤其是展示那些从生存困境中产生的、人人都无法回避的所谓“不可理喻性问题”，诸如悲剧与死亡。在这种同生存哲学反复遭遇的过程中，人开始意识到凌驾一切之上的根本性问题——哥德称之为“原本现象”[Urphänomen]。宗教作为人类破译这种“秘诀”的最古老的努力，一直是文化象征的源泉。

如果说，科学的任务是寻求对自然的统一认识，那么宗教便是在不同历史时期对文化统一性的探索。为完成这一使命，宗教力图把自己当作意义的纤维编织到传统中去，并排斥有害于宗教道德的艺术作品，捍卫文化的宫门。

然而，现代主义扰乱了文化的一统天下。动乱来自三个方向：对艺术与道德分治的坚持，对创新和实验的推崇，以及把自我（热衷于原创与独特性的自我）奉为鉴定文化的准绳。

这场运动咄咄逼人的锋芒是自封为“先锋派”的现代文艺。有关现代主义的探讨（见正文第46—52页，及第二、三章）是本

书内在线索之一，因为我把现代主义看成是瓦解资产阶级世界观的专门工具。最近半个世纪以来，它正逐步取得文化领域中的霸权地位。

为现代主义下定义是极端困难的。让我简要地勾勒它在三方面的特征：

1. 从理论上讲，现代主义是一种对秩序，尤其是对资产阶级酷爱秩序心理的激烈反抗。它侧重个人，以及对经验无休止的追索。古罗马喜剧大师特兰提乌斯说过，“我不反对与人性相符的任何东西。”现代主义者却能以同样热情的口吻声称，“我不反对任何非人性的东西。”他们把理性主义当作正在过时的玩意儿。开拓鬼魅世界的狂热正推动着艺术创造潮流。开拓时期，人们无法确定审美的界限（甚至无视道德标准），任由变幻无常的想象尽情驰骋。他们反复强调，经验的渴求是没有边际的，世上“没有任何神圣”。^①

2. 在体裁上，产生出一种我称之为“距离的消蚀”〔eclipse of distance〕现象，其目的是为了获得即刻反应、冲撞效果、同步感和煽动性。审美距离一旦消蚀，思考回味也没了余地，观众被投入经验的复盖之下。心理距离消失后，充满本能冲动的梦境与幻觉的“原本过程”（弗洛伊德语）便得到了重视。以上涉及的这些问题都说明，现代主义摒弃了从文艺复兴时期引入艺术领域、后来又经艾尔伯特整理成型的“理性宇宙观”。这种宇宙观在景物排列上区分前景和背景，在叙述时间上重视开头、中间和结尾的连贯顺序，在艺术类型上细加区分，并且考虑类型与形式的配合。可是，距离消蚀法则一举打破了所有艺术的原有格局：文学中出现了“意识流”手法，绘画中抹杀了画布上的“内在距离”，音乐中破坏了旋律与和弦的平衡，诗歌中废除了规则

^① 我在“超越现代主义、超越自我”一文中，已经通过对十九和二十世纪主要文学作品的考察而详尽阐明了上述论点。载《艺术、政治和意志：纪念屈瑞林文集》，安德森等编，纽约，基础图书出版社，一九七七年。

的韵脚。从大范围讲，现代主义的共通法则已把艺术的摹仿〔mimesis〕标准批判无遗。^③

3. 对传播媒介的重视。在文化史上所有时期，艺术家都十分关注艺术媒介的性能和复杂内容。他们严肃地对待这类问题，以便将“未成型”艺术感觉转达出来，形成“有型”的效果。最近二十五年来，我们却看到一种与内容或形式（即体裁和类型）无关，而对艺术媒介本身强烈的专注，例如在绘画中利用实物颜料和材料拼图，在音乐中采纳抽象“音响”，在诗歌里玩弄音位与“喘息间断”，在文学作品里征用虚浮的语汇和词句——常常弄到不顾一切的地步。于是人们看到贾斯帕·琼斯不重形象、却以眩目外表震撼观众的绘画，听到约翰·凯齐专凭即兴来引人入胜的乐章，读到罗伯特·克雷里音节错乱、大口送气的奇特诗句——所有这些都是为了自我表现，而不是为了从形式上探讨媒介本身的限度和实质。

现代主义无疑有功于西方文化史上最大的一次创作高峰。从一八五〇到一九三〇年这段时间，在文学、诗歌、音乐和美术领域都进行了空前未有的多种实验，尽管从中并没有造就比以往更多的巨作。这变化来自文化创作的紧张局势，因为它采取了同资产阶级社会结构的敌对姿态。但是它因此也付出了代价。代价之一是失掉了文化的一致性，特别在扩大艺术的自治、反对道德约束方面，甚至影响到文化标准的本身。更大的代价在于，艺术与生活之间的界限被模糊了，以致艺术想象中一度允许反映的东西（如小说里的谋杀、情欲和变态心理）现在往往变成了奇谭怪想，因为那些要将个人“生活”表现为艺术的作者急于耸人听

^③ 很明显，并非所有现代派作家都在公开意义上“反资产阶级”。T·S·艾略特是个英国高教会派信徒，福克纳是南方政治的传统主义者。然而这两人是诗歌与小说领域伟大的“实验家”。无论他们的政治或文化信仰如何，他们的“现代派手法”确实扰乱了资产阶级“理性宇宙观”有关空间和时间的严整认识（见正文第108—119页）。

闻。随着艺术批评日趋“民主化”，评价尺度不再根据对标准的共同认识，而是来自每一“自我的”判断，讨论艺术如何才能更好地擢拔“自我”。

文化变革以复杂形式同社会结构发生交互影响。以前，艺术家依靠一个赞助庇护系统，例如王室、教会或政府，由他们经办艺术品产销。因而这些机构的文化需要，如主教、王子的艺术口味，或国家对于歌功颂德的要求，便能决定当时主导性的艺术风尚。可自从艺术变为自由买卖物件，市场就成了文化与社会交汇的场所。人们不免会以为，在文化沦为商品的时代，资产阶级的趣味必然大行其道。但从具体的历史事实看，情况并非如此。

“文化霸权”〔cultural hegemony〕一词——这是意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西的理论创造——意味着在某个单一群体影响下形成了一种为当代民众广为接受的主宰性世界观。历史上曾多次产生过这种单一型世界观，它来自并服务于统治阶级。在十二世纪由罗马教皇英诺森三世象征的“信仰时代”，教会势力鼎盛之极，不但拥有全社会的一致忠顺，而且如布莱恩·威尔逊所说，“由于教会的坚持，信仰与秩序的痕迹深深印入了社会结构。”如今能与之类比的——指调节日常生活，集中控制生产与分配，束缚个人冲动和颂扬权威方面——是苏维埃世界。那里的党行使全面的文化霸权。那里的社会秩序由意识形态所决定。

马克思主义者认为，资本主义制度下也有文化霸权——即“统治阶级”的思想。但令人吃惊的是，近百年来，如果说有一个主宰性影响的话——至少在高级文化层——它正是资产阶级自身不共戴天的敌人：现代主义。

资本主义经济冲动与现代文化发展从一开始就有着共同根源，即有关自由和解放的思想。它在经济活动中体现为“粗犷朴

实型个人主义”〔rugged individualism〕，在文化上体现为“不受约束的自我”〔unrestrained self〕。尽管两者在批判传统和权威方面同出一辙，它们之间却迅速生成了一种敌对关系。人们可以用弗洛伊德的理论来解释此种现象，指出是转移到文化方面的性本能威胁了生产工作所必需的纪律。这种说法虽有些道理，但太抽象了。较为符合历史的解答似乎是这样：资产阶级精打细算、严谨敬业的自我约束逐渐同他们对名望和激动的孜孜追求发生了冲突。当工作与生产组织日益官僚化，个人被贬低到角色位置时，这种敌对性冲突更加深化了。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，有助于证实以上论点。

当工作与财富本身得到宗教的核准时，它们就拥有超验的正当意义。一旦此种伦理观念消失，它们的合法性也随之而去。因为聚敛财富本身并非是一种神圣合法的天职。对此，经济学家熊彼得下过一句非常犀利的评语：股票交易所不过是人们用以代替圣餐的可怜玩意儿。

对于先进的社会群体来说——首先是知识界和受教育阶层，其次是中产阶级本身——关键的问题是：社会行为的核准权已经从宗教那里移交到现代主义文化手中。与之相应，人们对“品格”〔character〕——此乃道德准则和严肃目的的合成物——的重视，也转移到对“个性”〔personality〕上来——后者标榜与众不同和自我提升。一言以蔽之，现代人满足的源泉和社会理想行为的标准不再是工作劳动本身，而是他们的“生活方式”。

然而自相矛盾的是，象征着自我解放的生活方式不再以“奋勇开拓”的经理阶级为楷模，而效仿那些蔑视习俗、孤傲不驯的艺术家。正像我所要尽力表明的那样（见正文第38—41页），艺术家目前越来越拥有主宰公众意向的能力，很容易用自己的判断去

指教别人该有或该买什么。这一矛盾现象最终还表现为：当资产阶级伦理土崩瓦解时，它在文化方面却无人为之辩护（试问有哪位当代作家挺身捍卫过当今任何现行体制吗？）。而与此同时，现代主义作为对正统文化的攻击力量，已经大获全胜，取得了今天君临万物之上的正统地位。

V

任何矛盾都有其对应的两面。在市场成为社会与文化的交汇点之后，最近五十年来产生了另一种趋势，即经济逐步转而生产那种由文化所展示的生活方式。因此，矛盾不仅仅存在于各个不同领域之间，它还导致了经济领域内部的进一步冲突。在资本主义企业里，生产组织方面的道德规范仍旧强调努力工作，先劳后享，职业定向，及对公司的忠诚。但在市场上，抛售的商品都用耀眼的风彩和魅力包装一新，以便提倡享乐型生活方式，诱导人们去满足骄奢淫逸的欲望。这种自相矛盾的结果，如我在前几页所述，就造成公司的职员白天是正人君子，晚上却花天酒地。

近五十年来，由于宗教伦理遭受严重侵蚀，个人收入的自由支配部分大幅度增加，致使文化掌握了倡导变革的主动权，而经济领域日益被动员起来去满足新的欲求。

这方面，社会变革的传统模式已被翻转过来。在资本主义上升阶段——也就是传统社会的“现代化”阶段——人们尚能较有把握地改造社会的经济结构，例如驱使农民离开土地、进入工厂，强制推行新式工作节奏和纪律，采取野蛮处罚或物质刺激手段（像那种增加利息、奖励储蓄的理论）增加资本。但是，“上层建筑”——指家庭生活习惯、对宗教和权威的敬畏，以及影响人们对现实看法的那些思想——改变起来就困难得多。

相比之下，如今难以变革的却是经济领域本身。企业内部的

官僚机构和沉重的科层分设降低了应变的灵活性。工会规定还禁止管理部门控制工作分派权。在社会上，经济企业受到各类否决团体的挑战（如工厂选址和环境利用方面），以及越来越频繁的政府节制。

然而在文化领域，人们对奇思怪想却毫不节制。传播媒介的任务就是要为大众提供新的形象，颠覆老的习俗，大肆宣扬畸变和离奇行为，以促使别人群起模仿。传统因而日显呆板滞重，正统机制如家庭和教会都被迫处于守势，拚命掩饰自己的无能为力。

假如说资本主义越来越正规程序化，那么现代主义则越变越琐碎无聊了。艺术的震动总有个限度，现代主义的“震惊效果”也未必能持之以恒。要是把实验不断开展下去，怎样才能获得真正原创的艺术呢？现代主义像历史上所有糟糕的事物那样反复地重复自己。一开头是未来主义和达达主义激起的时髦狂热，其后是流行绘画中拙劣的磷光效果和几何造型中没头没脑的抽象。每一流派的宣言都要在结尾打上惊叹号，几回反复之后却都成了无限拖曳的省略号。结果如何？贝盖特在一段悲哀的对话中这样总结说：①

“弗拉迪米尔：虽不当真，你不妨说说看。

艾斯特拉贡：说什么呀？

弗拉迪米尔：说，我快乐。

艾斯特拉贡：我快乐。

弗拉迪米尔：我也是。

艾斯特拉贡：我也是。

① 塞缪尔·贝盖特，《等待戈多》（纽约：格罗乌出版社，一九五四年），第39页。此处获准引印。

弗拉迪米尔：我们都快乐。

艾斯特拉贡：我们都快乐。（冷场）既然我们快乐了，
现在该做些什么呢？

弗拉迪米尔：等待戈多。”

圣徒启示录里，智慧女神密涅瓦的猫头鹰在暮色中飞翔，因为生活的色调越变越灰暗。现代主义胜利的启示录里，黎明所展示的光彩不过是频闪电子管不停的旋转。如今的现代文艺不再是严肃艺术家的创作，而是所谓“文化大众”〔culturati〕的公有财产。对后者来说，针对传统观念的震惊〔shock〕已变成新式的时尚〔chic〕。文化大众在口头上已经采取了对资产阶级秩序和质朴作风的反叛态度，可他们又造成一种统一舆论，不容他人冒犯这些信仰。

六十年代我们看到的反文化〔counter-culture〕“新”现象，其名称本身就是一种欺骗。以往所谓“反抗文化”〔adversary culture〕注重运用想象，将执拗抗拒意识和混杂材料加工成超越时代意义的作品。这类文化过去存在过。可六十年代反文化是一场孩子们发动的十字军远征。其目的无非是要打破幻想与现实的界线，在解放的旗帜下发泄自己生命的冲动。它扬言要嘲弄资产阶级的假正经，其实仅仅抖露出自由派爹妈的私生活。它宣称代表着新潮与勇敢，实际上只会嘶哑着嗓子反复叫喊——由于使用电子共鸣器这种大众传播媒介，摇滚乐的音量陡然暴增——可怜的年轻人，他们竟也要嘲笑半个世纪前在纽约格林威治村里放浪形骸的波希米亚们。与其说这类玩意儿是反文化，不如称它作假文化〔counterfeit culture〕。

过去三十年里，资本主义的双重矛盾已经帮助竖立起流行时尚的庸俗统治：文化大众的人数倍增，中产阶级的享乐主义盛行，民众对色情的追求十分普遍。时尚本身的这种性质，已使文化日趋粗鄙无聊。

VI

现代主义是否如赫伯特·马尔库塞所说，已同资本主义“相互认可”〔co-opted〕了？在一定意义上，确实如此。但在结构的深层变革中，这一过程只能破坏资本主义本身的基础。社会学理论认为，社会秩序是由其合法性界定的，它依靠合法性保障自己不受蔑视者的侵犯。但文化的合法性，如我所述，目前只强调自我满足和个性表达。它以个人独立与异端邪说的名义攻击正统。可是现代主义不理解，正统本身并不是现存制度的卫道士，它仅仅是从“理性”出发、对信仰的合理与道德界限作出的一种肯定。奇怪的是，“异端”自己在自由派圈子里倒成了顺应理论，并且在独立反叛的旗帜下得到大力推行。这种自相矛盾的混乱，只会促进人们共同分享的道德秩序的瓦解。

是否经济部门和大公司手里仍然握有主宰一切的权力？在相当程度上，西方社会确实是这样。但这种说法不能正确解释今天的社会变革实质。当资本主义通过垄断家族把财产和权势合为一体来延续统治时，它的确拥有历史的力量。后来，在资本主义内部发生了第一场深刻意义上的结构变革，即家族财产同管理权力相互分离，从此资本主义丧失了通过权贵血脉延续统治的可能。如今的经济决策权掌握在“机构”手里。这些机构的首长无法把权柄传给其后代——因为财产不再私有（而是公司集股化了），决定管理职位的不再是财产，而靠专门知识——他们的后代因而不再拥有行使决策权的自然合法性，并且日益深刻地感到权力的离去。^⑩更为广泛意义上的变化是，现代社会里选民区划的数目成

^⑩ 有关这一变化的深入研究，请看我的专论《家族资本主义的瓦解》，原载《意识形态的终结》（伊利诺州，格兰柯市：自由出版社，一九六〇年）。

倍地增长了，经济与社会效应的相互依赖程度也随之加强。政府已变成实际决策部门，专管众多机构之间因相互依赖和竞争（包括国营经济）而造成的“系统”问题。由此产生的一个重要后果，如我在“公众家庭”部分所论，是国家权力的扩大，这包括：国家财政预算取代公司内部分红，成为经济决策（包含资本集约）的主要仲裁手段，而社会权力的分配方式，已由劳资双方角逐转向众多选区之间的较量（公司在选区里仍能发挥较大的影响）。

VII

最后谈谈宗教问题，这是本书的支撑论点。我不以为（很对不起杜尔凯姆先生）宗教是一种社会的“功能必需”〔functional necessity〕，或者说没有宗教，社会就会崩溃。我不相信宗教能粘合起社会的一盘散沙。社会本身也不会自行“溶解”，虽然在某些极端的危机时期（如战乱岁月），法制的丧失会削弱人的抵抗意志。宗教是不能制造的。人为制造的宗教更加糟糕，它虚伪浮夸，极易被下一轮时尚冲散消灭。

半个世纪前，马克斯·韦伯曾经尖刻地评论说：

文化人、学者或咖啡馆里的知识分子总爱将宗教情绪纳入自己印象与感觉的库存。可这种嗜好从未导致过新宗教的出现。宗教复兴也不可能因作家们写书的冲动，或精明出版商的销售愿望，而突然降临人世。无论知识分子多么能从表面上激起广泛的宗教热情，他们的兴致和闲谈从未制造出任何宗教。时尚的旋转木马总会及时翻新，将它宣扬过的新闻谈资抛却脑后。^①

^① 韦伯，《宗教社会学》，艾弗莱姆·费希柯夫英译本（波士顿：灯塔出版社，一九六三年），第137页。

宗教源出于人类分享共同悟性的深切需要，它不是“灵魂工程师”所能制造的。

我对宗教的关注与我称作文化的合成性有关：问题倒转回去便是人类生存的难题，人对于自身能力有限的痛楚认识（超出这限度就是“出埃及”），以及因此产生的、要寻求合理连贯解释的努力，以便同人类的实际状况实行妥协。由于宗教接触到人的意识源泉的最深处，我相信，将有一种意识到人生局限的文化，在某个时刻，重新回到对神圣意义的发掘上来。^②

我相信，我们正伫立在一片空白荒地的边缘。现代主义的衰竭，共产主义生活的单调，无拘束自我的令人厌倦，以及政治言论的枯燥无味，所有这一切都预示着一个漫长时代行将结束。现代主义的冲动原是想超越这些苦恼：超越自然，超越文化，超越悲剧——去开拓无限〔apeiron〕，可惜它的动力仅仅出自激进自我的无穷发展精神。

我们正在摸索一种语言，它的关键词汇看来是“限制”〔limits〕：对发展的限制，对环境开发的限制，对军备的限制，对生物界横加干预的限制。可是，如果我们对经济和技术实行一系列限制，是否同时也限制一下那些超出道德规范、同魔鬼拥抱并误认这也属“创造”的文化开发活动？我们是否要对“自大狂”〔hubris〕加以约束？回答这个问题便可解决资本主义的文化矛盾及其自欺欺人的孳生现象〔semblable et frère〕，现代主义文化。剩下的问题只是去驯服经济与政治的世俗矛盾了。

丹尼尔·贝尔

一九七八年元月

于马萨诸塞州，剑桥

^② 这是一九七七年五月十九日我在伦敦经济学院霍布豪斯讲座演说的主题，原稿题为《神圣的回归：论未来的宗教》，载于《英国社会学刊》，一九七七年十二月号。

初版序言

本书与我的前一本著作《后工业化社会的来临》互为补足。在前一本书中，我力图说明，技术（包括知识）和理论的高度集约化，正作为创造发明和制定政策的新型原则，日益改造着技术—经济体制，并导致社会本身的科层化〔stratification〕。这本书里，我将讨论文化的问题，尤其是关于现代主义文艺的思想，以及如何在社会价值观注重无拘欲望条件下管理复杂政治机构的难题。我对于资本主义矛盾的认识，来自对它原有文化与经济复合体的拆解分析，亦关系到我对社会上目前流行的享乐倾向的关注。

如同前一本书，我的这部著作也有一项正式的理论目标。在我之前，几乎所有现代的社会科学家都把社会看作是依照某种单一的关键原则建成的统一“系统”（对马克思来说，这关键原则是财产关系。对塔尔柯特·帕森斯来说，它是主导价值观，即成就原则），这些原则通过自己在不同重要机构里的“再造”，渗透到全社会。我的看法颇为相悖。我认为最好把现代社会当作不协调的复合体，它由社会结构（主要是技术—经济部门）、政治与文化三个独立领域相加而成，这样才能更合理地分析其中情况。有关后工业化社会的理论设想，我曾说过，只限于技术经济领域中的特定变化。而社会结构的变革无法决定政治与文化的动向。假如当今世界能有一个真正的社会控制系统的话，那么最有可能行使控制权的便是政治机构。

本书详加阐明的论点是，经济、政治和文化三个领域各自拥有相互矛盾的轴心原则：掌管经济的是效益〔efficiency〕原则，决定政治运转的是平等〔equality〕原则，而引导文化的是自我实现

（或自我满足）〔self-realization or self-gratification〕原则。由此产生的机制断裂就形成了一百五十年来西方社会的紧张冲突。

本书的各个章节是从一部大而详尽的手稿（它过于笨重，不便展开论证）中抽取出来的。这些章节曾在不同时期独立发表过。我把它们加以修改，重新组合在统一命题之下，使之成为连贯有序的理论，来探究资产阶级社会的经济与文化危机，以及文化现代主义的衰竭。

本书确立了我总的理论立场。今后几年中，我希望能再写出几部专著，发挥上述命题，构成一个较为严整的理论体系。

所有的书——至少我的书——本身是一种对话的记录，有时是同朋友辩论的产物。本书尤其如此。我对于现代主义这一文化生活主题的个人兴趣，是在同斯蒂芬·马柯斯时长时短、持续多年的讨论中形成的。我们曾在哥伦比亚大学同教一个文学与社会专题研究班达数年之久，每年依次探讨现代主义的一个侧面。在这些研究课上，以及课后的争论中，我向马柯斯学到很多。他也许会不赞成我有关文化的解析公式，以及我从中得出的保守性结论，但这不妨碍我在学术和私人感情上对他的敬意。最后一章《公众家庭》中论述的主题（我用以肯定自由主义作为一种政治哲学的价值），也来自同我的朋友欧文·克里斯托的长期交谈和争辩。他不一定否决我的理论公式，却可能会反对我有关社会政策的自由主义结论。这也不至于影响我对他的感激之情。

人总能从他所处的环境中获得些好处。我在这方面尤其幸运，因为在下列问题上，我从朋友那里得到过大量的交换意见：听取过黛安娜·屈瑞林有关自由主义文化的看法，同欧文·豪广泛讨论过现代主义问题，从S·M·李普塞那里获得了他关于知识分子专题的见解，和罗伯特·希尔勃恩纳在暑期研讨过科学技术，还请罗伯特·M·斯诺就经济学知识作过精练讲解。无需说明，我从其中得出自己的结论，自然也不会要他们来为我的论点

承担责任。

我非常感谢基础图书出版社的责任编辑米琦·戴克特，她对本书原稿的逐字校读磨利了我的论点。

我感谢罗素·塞奇基金会的资助。一九六九——一九七〇年间，在我获假前往该基金会充当访问学者时，我开始搜集并整理出目前这本书的原始材料。本书和我以前发表的著作一样，是为了偿还所欠人情债务。我感谢阿斯本人文研究所一九七四年邀我就任驻所研究员，因此我得以写出《公众家庭》一文。国立人文基金会也曾授与我和S·M·李普塞一项资助，用以开展四大国知识分子的比较研究。我从这一专题研究的工作素材中引用了部分内容，改写了本书第一部中某些概念。我还应感谢我的秘书莎拉·黑泽尔，她在巨大压力下打印了这部书稿的大部分。

最让我高兴的是，我写出了一本足以献给我妻子珀尔的书——它的主题既有思想性又富于人情味，既有关社会学又注重人文领域。是珀尔独具才华的文学批评观点在当今世界的嘈杂之中敲响了清澈之音，为我树立起追求的标准。

初版说明

本书中的各章节经由对如下多篇论文的修改，发展成连贯的主题和论点。

第一章《资本主义文化矛盾》，来自一九六九——一九七〇年冬写成的一部较大手稿。手稿的一部分曾以同名发表在《公众利益》杂志一九七〇年秋季号。它的另一部分（已收入本书）曾在哥伦比亚大学商学院和生命保险研究所共同主办的阿尔登堂讲座上宣读。其中的部分收入爱德华·沙立文主编的文集《变革或革命》（一九七一），文章标题是《美国文化与变革观念》。

第二章《文化言路的断裂》牵涉到三篇内容连贯的论文及辅加材料：《距离的消蚀》，载于《交流》杂志一九六三年五月号；《现代主义与大众社会》，载于芝加哥大学《公共传播研究》一九六一年夏季号；《文化与社会结构间的断裂》，载于《迪得拉斯》一九六五年冬季号。

第三章《六十年代文化情绪》，从一九六九——一九七〇年间写作的一部较大文稿中抽出，曾以同名发表于《评论》一九七七年六月号。

《走向大修复：后工业化时期的宗教与文化》，原是我一九七四年十二月在以色列海依法技术中心建立五十周年学术讨论会上宣读的主题论文，后发表在《社会研究》一九七五年秋季号，本书的同名章节是那篇讲演词的修改本。

第五章第一部分《动荡的美国：民族危机的过渡性和永久性因素》，曾以《动荡的美国》为题，发表在《交流》一九七〇年元月号。第二部分来自一份较大文稿《今后十五年》，原为一九

七四年春，伦敦CIBA基金会讲座而写。

《公众家庭》一章，曾以较短篇幅发表于《公众利益》一九七四年秋季号。



资本主义文化矛盾



导论 / 领域的断裂： 主题绪言

一八八八年春，弗莱德里希·尼采写出他最后一本书《强力意志》的序言。他在自己这部代表性杰作的开头写道：

我谈论的是今后两个世纪的历史。我描述的是即将到来，而且不可能以其它形式到来的事物：虚无主义的降临。这部历史目前就能加以讨论；因为必要性本身已经出现。未来正以一百种迹象倾诉着自己。……因为眼下我们整个的欧洲文化正在走向灾难，带着几个世纪积压下来的磨难和紧张，骚动着，剧烈地向前，像一条直奔向干涸尽头的河流，不再回顾身后的一切，也害怕回顾。^①

对尼采来说，这种虚无倾向的来源是理性主义和精密计算，它们的本性是要摧毁“缺乏反思能力的自发思维”。假如尼采能找到一个单一象征体来总结虚无势力的话，这个象征体便是现代科学。^②

在尼采看来，历史的巨变已经摧毁了传统，那条不自觉而无

^① 弗莱德里希·尼采，《强力意志》，沃尔特·考夫曼英译本（纽约：兰登书屋，一九六三年版），第3页，黑体字为原有。

^② 这一观点，在较为肯定的意义上，正是屠格涅夫笔下人物巴札洛夫，那个自称为天下第一位虚无主义者的看法。对巴札洛夫来说，虚无来自“现代科学的怀疑心理……它的格言是真实，而不是否定”。在《父与子》的一八九五年版序言里，爱德华·加耐特分析过巴札罗夫的性格特征：“巴札罗夫彻底是种什么样的人？他本是后来在欧洲各国首都出现的那一类好斗革命者的原型。他是科学赤裸的灵魂在政治上的反映。他直接的思想血统，体现出德国人的逻辑强度和俄国人的理想热情，或者没充满斯拉夫天才所特有的那种对思想的执迷。……因为他是纯科学精神的早期产物，知道自己身受迷信、混沌和传统感伤情绪的包围箝制，他不得不诉诸于破坏。巴札洛夫的根本使命就是破坏。见屠格涅夫《父与子》英译本（伦敦：海奈曼出版社，一九五一年），第10页。

疑“维系着世代和谐和持久意义的纽带”。不但如此，“我们（目前）已到达相反的地步；我们真地期望抵达这一步：即极端的意识，以及人透视自我和历史的能力。”与大地相连的生命纽带，“不可剥夺的天性”已经断裂，取而代之的是一种商业化文明。尼采谈到了时代的分裂：“报纸（代替了每日祈祷）、铁路、电报，以及大量不同兴趣的高度集中，逼使人的灵魂变得强硬而又多变”。^③

尼采的有关思想，在他一八七〇——一八七一年写作的第一部书《悲剧的诞生》中已有体现。当时他只有二十六岁。苏格拉底是他心中最伟大的鬼魂和意识的妖魔。那位“恶霸一般的逻辑学家”，他那“独眼巨神的目光里”从不“闪烁艺术家的神圣幻想”，他的“声音总是在劝别人打消己见”。苏格拉底开创了对文化的破坏和损害，他的方法是引进距离和质问，启发人们去怀疑狂热和梦幻。苏格拉底是“理论人”的伟大楷模，他具有“对知识的无法满足的欲望”，他“发现自己的最大快乐在于揭露事物的过程，并从中证实自己的力量。”^④

由此看来，虚无主义正是理性主义的瓦解过程。它反映出人的自我意志要摧毁自己的过去，控制自己的将来。这也是极端形式下的现代心理。尽管虚无主义建立在形而上的基础上，它如今已盛行于整个社会，也必将摧毁它自己。^⑤

^③ 见同上出处，第44页。

^④ 《悲剧的诞生》，弗兰西斯·戈尔芬英译本（纽约州，花园城，双日出版社，一九五六年）。本文引用部分见该本第88,92,95页。重点号为原有。

^⑤ 请比较两书中有关科学与现代性远景的情绪变化。尼采在《悲剧的诞生》里写道，“事实上，朝着知识与科学乐观主义方向的辩证发展已经扭转了悲剧的进程。这表明理论世界观与悲剧世界观之间可能存在永恒的冲突，而悲剧的再生只能产生在科学最终被推向绝境，并不得不放弃它对宇宙真实性的合法统治之时（第104页）。但是在《权力意志》一书中，尼采于1884年夹进了一条注释，“我颂扬欧洲的军事化进展及其内部的无政府状况……卑劣的虚伪时代（如孔德所梦想的酸腐官僚当权）已经一去不返。人们心中的野蛮兽性得到了肯定。正因为如此，哲学获得了进展。总有一天，孔德会被人们看作是稻草人。”（见考夫曼译本，第127页）；我改写了考夫曼有关这条注释的翻译，以突出其冲动力量。

在西方宗教史上，还有一种对虚无主义的不同解释。它由约瑟夫·康拉德在现代文学中表现出来。康拉德在尼采发狂的时期开始写作。他将文明看作是一层微薄的保护物，以抵挡无政府主义冲动和生活中的返祖趋势，这些暗流在生存表层之下巡梭往返，不时会冲决而出。尼采声言，人只有靠强力意志才能获救。可在康拉德看来，恰恰是强力意志威胁着文明。

“康拉德认为”，J·希勒斯·米勒写道，“文明是从黑暗向光明的过渡。它是将一切未知、无理和含混事物加以认定和清理、使其为人所用的改造过程。”文明自身有两层意义。首先，“为了安全”，文明人必须热衷于直接而实际的工作，具备像维多利亚时代那种工作激情。康拉德同卡莱尔一样，把工作视为抵制不健康的多疑或神经性意志瘫痪的有效保障。”文明的第二层含义是忠诚，即对他人必要的信赖。对康拉德来说，文明“既是社会理想又是人生理想。这理想社会建造在同舟共济的人际关系上，就好比一条秩序井然的轮船，等级森严，下层服从上层，全船团结得像一个有机整体”。^③

然而，康拉德认为最为关键的事实是，社会不是自然撮合物，而是一个人造结构，它有一套专横规则来调节自己的内部关系，以免文明的薄壳遭到挤压破坏。在这一机构内，社会从上到下，从左翼到右翼，分享着一种保持现有规则的默契，以便它所有的成员，从“大人物”、小官僚直到谋反的激进分子都能采取相应立场，穿越时局变化，按传统程序扮演自己的剧中角色。社会因此而成为一种神秘的仪式。

这正是康拉德有关虚无主义的一部说服力很强的小说《特务》的主题。该书在世纪之交写成，作者对当时的无政府主义恐怖活动深有所感——诸如炸弹事件和在街头滥杀“富人派头”

^③ J·希勒斯·米勒，《现实的诗人》（剑桥：哈佛大学出版社，一九六五年），第14,16页。令人吃惊的是，这种船的意象——以及用乐队所作的比喻——也曾被圣西门用来描绘一种运转自如的和谐社会。

的行人。与小说中的暴行相比，六十年代激进分子的大范围恐怖活动也显得黯然失色。

由于社会如此脆弱，一个举动，一颗炸弹，便能把文明撕成碎片，摧毁所有规定，将人剥得只剩下本能。这就是无政府主义者有关行动〔die Tat〕的一贯思维公式，他们相信浪漫行动能一举改造社会。但康拉德对上述思想的全面分析是围绕小说里俄国使馆一等秘书展开的。这个反动人物掌握着推动事态发展的主动权。他对维洛克说，必须用一次破坏性行动“表明你们决意扫荡整个社会现行制度”。要做到这一点，就应该“朝着人类常情之外挥拳猛击”。普通的炸弹事件引不起哄动，人们会当它“仅仅出于阶级仇恨”。但是，他继续说，

“假如你来一次破坏性暴行，干得荒谬绝伦又不可思议，像是疯人所为，那才能真正让人害怕，因为没有人能够安抚疯狂，不论用威胁、劝说或贿赂都无济于事。”

行动的概念因此得到了发展。“我是个文明人，”一等秘书接着说，“我决不想指导你进行一场纯粹的屠杀，也不指望从屠杀中得到我想要的那种结果。杀人对我们来说是常事，它几乎已经制度化了。这次的暴力示威必须针对常识与科学进行破坏。但也不是随意挑哪种科学都行。袭击行动本身必须造成无日的亵渎罪行的极大震惊效果。”结果确定了计划去炸毁格林威治天文台的第一子午线和时区分划装置——目的是消灭时间，这在象征意义上也就是摧毁历史。

当然，小说的结局是那个携带炸弹的青年对行动不甚情愿，他错过时机，炸死了自己。但从康拉德小说的个人情绪和象征意义上，可以看出虚无主义的恐怖本质，即无意义行动〔acte gratuit〕——或疯狂。^⑦这也是作者对未来的恐惧，如果不是预言的话。

^⑦ 约瑟夫·康拉德，《特务》（纽约州，花园城：双日锚出版社，一九五三年），一等秘书的谈话，见第39—40页。

虚无主义作为科技理性的逻辑发展，或作为一种要打倒所有传统习俗的文化冲动力的最终产物——是否正是人类注定的命运呢？上述远景摆在我们面前，还有各种其它预兆。然而我期望能驳倒这些诱人而简单的设想，提出一种复杂得多而又经得起经验验证的社会学论点。

我相信，我们正处在西方社会发展史的一座分水岭上：我们目击着资产阶级观念的终结——这些观念对人类行动和社会关系尤其是经济交换都有自己的看法，——过去的二百年中，资产阶级曾经靠着这些观念铸成了现代社会。我相信，我们已面临现代主义创造力和思想统治的尾声。作为一场文化运动，现代主义在过去的一百二十五年中曾经主宰了所有艺术，塑造了我们的象征性表现方式。在阐释我的论点的过程中，极有诱惑力的做法是从那些广有影响的文学概念入手（这些概念之所以有影响是因为它们把问题戏剧化了），或者引述其它类似的理论，诸如布克哈特和施本格勒的思想——他俩都被当作新时代的预言家受到过欢呼。可我不想这样做，倒不是嫌其理论虚妄，而是因为他们走的是一条歧路。

尼采和康拉德在这一问题上各执一端，合成了一面折射镜，显示出社会瓦解的重复可能性。他俩之所以如此，是因为他们都从文化领域里抽取其思想和意象。但他们的理论既非史学，又非社会学，容易误人子弟。他们关于世界和社会变革的观点是宗教天启式的〔apocalyptic〕，这可以追溯到《圣约翰启示录》和“末日”概念，后来经由奥古斯丁对罗马帝国衰亡的反思，又得到了强化。

不论我们如何执迷于天启神示，稍后又热衷于革命，但社会结构本身——包括生活方式，社会关系，规范和价值系统——是不可能在一夜之间颠倒过来的。权力结构可以迅速变革：新官到任，新的晋升道路很快开通，新的指挥基地转眼建成。可这种剧烈转变大多只限于权贵的循环。社会结构的改变要缓慢得多，特

别是风俗习惯和约定俗成的传统。我们对天启的迷恋妨碍了我们对世俗的认识：例如经济与社会的交换关系，工作与职业的特性，家庭生活的意义，以及调节日常生活的传统行为模式，等等。甚至当政治秩序遭受战争或革命破坏之后，重建新社会的长期艰巨任务也要求人们去利用旧制度的砖瓦材料。既然任何科学的目的都是要向人们揭示表面现象之下的实际结构，那么我们就应当认识到，社会变革有它自己漫长的时间幅度。其演变过程，比起天启式观念（宗教的或革命的）所标榜的那种剧烈更变，要复杂困难得多。

如果说，影响我们认识的第一项障碍是历史时间的扭曲，那么第二项问题就是把社会视为磐石一块的整体观。十九世纪的中心意识是把社会看成一面大网（文学里的生动幻象是一张蜘蛛网）。用较抽象的哲学术语表达，如黑格尔所述，每一种文化，每一历史“时期”，以及与它们相应的那个社会，都是一个结构严密的整体，由某种内部原则束扎成型。这种内部原则，对黑格尔来说是内在精神〔Geist〕，对马克思来说是决定所有社会关系的生产方式。于是历史的或社会的变革被确认为本质上不同的单项统一文化——从希腊，罗马，到基督教时代——的连续过程，其中每一种文化都有自己独特的“时代”意识，或特定的生产方式——奴隶制、封建制和资本主义——每一种文化又分别依赖不同的社会关系和生产力。依据这种观点，历史是辩证的，新方式不断地否定着旧方式，并为更新者的来临创造条件，而在上述变革中起着潜在维系作用的正是理性自身的意念〔telos〕^⑧。

⑧ 黑格尔与马克思的理论认为，历史有它自身的意念，它或是一种意识的进步运动，或是人为了逃避必然的局限而对自然和自我加以控制。可今天谁还能说历史有这种意念呢？

施本格勒《西方的没落》一书提出了另一种预言方式。他用生物学作比喻：“对一切有生命的事物来说，诞生、死亡、青春、衰老和生命时段的概念是十分根本的……”而文化也是一种生态：“……在微积分和路易十六时代的政治统治术之间，在古代城邦制和欧几里德几何学之间，在欧洲油画透视法和铁路交通之间，在电话和远射程

总之，在每一时期，在每一文化阶段，这种单一的“内在精神”都制约着从道德、艺术、政治体制到哲学的全部形式（在文化史上，这导致了后来有关时代“风格”的理论）；要不就是，社会的每个方面，直接或间接地，都由主导的经济模式所决定，不论它是封建领主和农奴构成的等级关系，还是正规的、由金钱买卖调节的自由商品交换制度（从货物到文化均可现金交易）。

这种蛛网式内在联系的看法，在十九世纪小说里发展为一种强烈的意象，尤其在力图反映社会各阶层生活的现实主义巨著中表现突出。在狄更斯小说《荒凉山庄》里，正像理查德·洛克指出的那样，当“伦敦警察局的交易行督察官把质问他的女主人会带到象征着英国中心的所在——伦敦贫民窟里一座漆黑的墓地”时，剧情便构成了——从那儿，“天花传染病和一张封死了的、由法律和色情结成的大网向四周延展开去，就像泛着泡沫的臭水坑，把整个英国社会陷在其中。”斯蒂芬·马柯斯也发现，“到处都可找到这种蛛网的概念。它存在于狄更斯后期的小说里，存在于乔治·艾略特的所有作品中——特别是《米德尔马奇》，它还是达尔文《物种起源》的中心思想。这一概念因而似乎成了社会学潜在的结构意识，把社会也当作网状联结体了。”^①

武器之间，在对位音乐和信用财政学之间……都存在着统一性。”于是斯本格勒能够折助于文化的“命运”概念。

这种论点的问题在于，看起来不相似的事物，例如对位音乐和信用财政学，可能会有概念上的相同根源，比方说，抽象连系，但它们后来的发展并不一定相互关联。社会主义经济放弃了信用理论，却保留下对位音乐，因为，如我下面所述，经济与文化系统中的潜在因素各有它们不同的发展“规则”及用途。经济因素受制于实用规则，人们根据效益考虑来决定是否采用它们。而文化方面的发明创造会自动地成为人类永久保留节目的一部分，其它文化中的艺术家也能从中汲取可用成分，组合成新的艺术形式。总之，我认为把文化或社会看成是一个生命整体是错误的。

见《西方的没落》（纽约：阿尔弗雷德·诺夫公司，一九三九年），第5，7页。

^① 斯蒂芬·马柯斯，《恩格斯，曼彻斯特与工人阶级》（纽约：兰登书屋，一九七四年），第57—58页。洛克先生的话见于他有关让·勒卡莱《思想家、裁缝、士兵和间谍》一书的评论文章（《纽约时报书评》，一九七四年六月三十日）。蛛网概念在现代文学、在警察或间谍小说中特别常见，恐怕不是偶然。由于警察的作用是监视别人，所以他们就构成了社会各阶层的联系点。而间谍干的是秘密工作，他们也因此象征着社会网络的暗中联结。

不管这种蛛网概念以往是否有理，我认为目前它已站不住脚了。西方历史上可能有几次——例如在基督教中世纪，或资产阶级上升时期——曾经存在过统一性的社会与文化模式。像宗教及其教阶等级观念，就曾反映在封建社会结构里，而宗教热情也溶合于当时的文化象征主义。资产阶级兴起时，亦可能曾有一种社会模式贯穿于所有领域，从经济关系到道德规范、文化观念和品格构成。同时，人们能视历史为一种人类征服自然、改变自己的进步过程。

如今这些都成了问题。历史并非辩证体。社会主义也没有取代资本主义。那些自称的社会主义国家几乎都产生于前资本主义或农业社会，而不属于发达工业世界。因而我想表明，社会不是统一的，而是分裂的。它的不同领域各有不同的模式，按照不同节奏变化，并且由不同的、甚至相反方向的轴心原则加以调节。假如读者想了解我有关千变万化的资本主义生活和现代文化如何陷入重大矛盾结局的理论，您最好首先把握我对社会本身的观点。

与社会统一观相反，我认为较有益的方法是把现代社会（我此刻不管它与以往社会的继承联系）看作由三个特殊领域组成，每个领域都服从于不同的轴心原则。我把整个社会分解成经济—技术体系，政治与文化。它们之间并不相互一致，变化节奏亦不相同。它们各有自己的独特模式，并依此形成大相径庭的行为方式。正是这种领域间的冲突决定了社会的各种矛盾。^⑩

技术—经济体系的任务关系到生产的组织和产品、服务的分

^⑩ 我的方法的前提有别于现代社会学中两家主要的规范理论，马克思主义和功能主义。虽然这两种方法论在许多地方不同，它们都有一个共同前提：即认为社会是统一结构，要了解任何社会行为都必须将它同整体联系起来看。对马克思主义者来说，经济与文化只是“整体”的一部分，必须通过商品生产和交换的过程加以认识。对杜尔凯姆和帕森斯一类功能派社会学家来说，社会通过共同价值系统调节并控制社会中不同的行为，以达到统一协调。我与这两种理论的分歧曾在另一篇论文中详细讨论过，见我为罗素·塞奇基金会主编的文集《社会变革理论》（纽约：基础图书出版社，将出版）。

配。它构成了社会的职业和科层系统，并涉及技术的工具化运用。在现代社会里，它的轴心原则是功能理性，而它的调节方式是节俭。从本质上说，节俭就是效益，即以最少的成本换回最大的收益。它强调最大限度，最佳选择以及对雇工和原材料混合的同样处置。它在成本和收益方面的对比通常以金钱形式反映出来。它的轴心构造是官僚等级制度，这种制度的产生是分工专业化和功能切割的结果，也出于工作协同统一的需要。经济体系有自己的测量尺度，即实际效用。它还有一条简单的变革原则，即不断更新产品或生产流程，因为只有这样才能确保自身的最佳效益，遵守少投入、多产出的生产要求。这一体系本身是具体化的世界，其中只见角色，不见人。它在组织图表上突出的是科层关系与功能作用。其中，权威经过职位传递，而不经人遗传。社会交换（必须相互吻合的工作）只在角色之间进行。人因而变成了物件或“东西”。这倒不是说企业本身缺少人性，而是因为任务的执行必须服从组织的目的。由于企业的任务具有功能性和工具性，企业的管理从本质上说也基本属于技术官僚〔technocratic〕范畴。

政治，作为社会公正和权力的竞技场，它掌管暴力的合法使用，调节冲突（在自由主义社会则通过法律），以便维持社会传统或宪法（有文字或无文字记载的）所体现的公正观念。政治的轴心原则是合法性，在民主政体中它表现为被统治者授权于政府进行管理的原则。这种合法统治的暗含条件是有关平等的思想，即认为所有人在政治问题上都有发言权。可是过去一百年里，最初体现着这一原则的公民概念不断扩展，不但要求公众事务方面的权力，也包括了社会生活方面的权力——如法律面前人人平等，民权平等，机会均等，甚至结果平等——以便让每个人都能作为完全公民参与社会。看起来这些要求颇拘泥于形式，可是不满的团体总是求助于这种方式来争取社会公正。政治的轴心结构是代表选举制或参与制：由几个政党或社会团体分别反映社会不

同方面的特殊利益，作为他们的代表机构或参与决策的工具。政治体系的管理方式带有技术官僚倾向，而且随着技术性问题的增多，技术官僚化趋势将日益明显。然而，由于政治行动的基本目标是调和冲突和不相容的利益要求，或寻求复盖性条令及宪法允许的权威立场，政治决策因而主要依靠的是谈判协商或法律仲裁，而不是技术官僚的理性判断。

文化，我的第三个领域，其范围略小于人类学家对文化的定义（指一群人特定的生活方式和人造环境），又略大于马修·阿诺德〔Matthew Arnold, 十九世纪末英国文化批评家〕一类绅士学者将文化限定为个人完美成就的观点。我所谓文化——这里我追随恩斯特·卡西尔〔Ernst Cassirer, 现代德国哲学家〕的意见——指的是象征形式的领域。另外在本书讨论的范围内，它集中于“表现的象征主义”方面：像绘画、诗歌、小说或由祈祷、礼拜和仪式所表现的宗教含义，这些都试图以想象形式去开挖并表达人类生存的意义。^①文化的模式〔modalities〕为数甚少。它们来源于所有人类面临的生存环境，不受时代的限制，基于意识的本质：例如怎样应付死亡，怎样理解悲剧和英雄性格，怎样确定忠诚和责任，怎样拯救灵魂，怎样认识爱情与牺牲，怎样学会怜悯同情，怎样处理兽性与人性间的矛盾，怎样平衡本能与约束。在历史的意义上，可以说文化里渗透了宗教。

由此，我们可以看到，社会变革有着不同的“节奏”，三个领域之间也不存在简单的决定性关系。^②技术—经济体系的变革

^① 这里我没有提及哲学和科学这些认识范畴，它们当然也属于文化领域。我此刻并不想提供一幅完整的社会学图表，而是要集中探究此处和我在《社会变革理论》一书中提出的有关概念问题。

^② 这里还有一个复杂的问题：人性是否在不同历史时期有所变化，以便适应生产方式或其它历史变迁的需要？或者说人性永远恒定不变？如果人性不变，我们又怎能谈到“意识”的发展？但假如人性会自动改变，我们又如何理解过去？这些问题被我集中到另一篇论文《技术、自然与社会》里作了分析，见《知识的边疆》，弗兰克·纳尔逊·双日讲席论文集第一卷（纽约州，花园城：双日出版社，一九七五年）。

是直线型的，这是由于功利和效益原则为发明、淘汰和更新提供了明确规定。生产效益较高的机器或工艺程序自然会取代效益低的。这其中的含义是进步。但在文化中始终有一种回跃[ricorso]，即不断转回到人类生存痛苦的老问题上去。人们对问题的解答可能因时因地而异，他们采取的提问方式也可能受到社会变革的影响，或干脆创造出新的美学形式。但是其中确实没有一项清楚无误的变化“规矩”。波莱兹代替不了巴赫。新的音乐、绘画或诗章只能成为人类扩展的文化库存的一部分，丰富这一永久的储藏，以便其他人能够从中汲取养份，用新的风格重塑自己的艺术经验。

在概念上，我们可以区分变革的不同组织形式。在社会结构中，特别在技术—经济体系里，变革的方式最早是由爱弥尔·杜尔凯姆[Emile Durkheim，法国现代社会学奠基人]阐明的。某一社会范畴的扩大，会导致较大的相互效应，这些效应随之又会引起新的专业化、相互调配和机构分割运动。这方面最明显的例子是经济企业。在企业内部，专业与机构区分是同外界变化的规模相对应的。可是文化领域中由社会分割或文化区域化所造成的相互效应只能导致异质合成现象[syncretism]——即同时信奉多种神祇的混杂状态，像康斯坦丁大帝时代那样，或者如同现代艺术中的大杂烩（甚至可以比作中产知识分子家庭客厅里的五花八门摆设）。异质合成把现代艺术变成了杂货摊上的叫卖品。它在表现宇宙空间的杰作中掺进了非洲部落面具和日本方字印刷，或将断了根的东方鬼神与西方宗教汇入现代的沉思意识之中。

现代文化的特性就是极其自由地搜检世界文化仓库，贪婪吞食任何一种被抓到手的艺术形式。这种自由来自它的轴心原则，就是要不断表现并再造“自我”，以达到自我实现和自我满足。在这种追求中，它否认经验本身有任何边界。它尽力扩张，寻觅各种经验，不受限制，遍地掘发。

上述框架让我们看到了现代社会紧张局势的结构根源：它存在于官僚等级制的社会结构和郑重要求平等参与的政治体系之间，存在于依据角色和专业分工建立的社会结构与迫切希望提高自我和实现个人“完美”的文化之间。从以上矛盾中，我们可以洞察出许多潜伏的社会冲突，它们在意识形态上被称之为异化，非人化，以及“对权威的攻击”，诸如此类。从中不难发现领域间的断裂。

断裂观念是分析研究现代社会的一项基本理论方法。在目前阶段，可以比较方便地运用它来区分社会的技术、经济与政治体系。

工业化已将能源和机器投入大规模商品生产。美苏两国尽管各有不同，但都属于技术与工业社会。后工业化阶段，人们工作的种类将有所改变，即从生产到服务行业（尤其是人力和专业化服务），同时，理论知识的集约也将在经济调整和决策方面增加比重。出于同样的原因，美苏两国都会变成后工业化社会。

资本主义是一种经济—文化复合系统。经济上它建立在财产私有制和商品生产基础上，文化上它也遵照交换法则进行买卖，致使文化商品化渗透到整个社会。民主，则是一种社会—政治体系，它的合法性源出于被统治者同意下的管理。只要政治舞台上不同团体的竞争，自由就有了根本的保障。

虽然资本主义和民主在历史上是同时发展起来的，并且一直受到哲学自由主义的同样辩护，但是在理论上和实践上，二者均无相互锁合的必要。现代社会中，政治日益变得独立自主，技术—经济体系的管理，民主政体的规划，或经济的经营，都在逐渐脱离资本主义的影响。

苏联式共产主义，或者较准确地称之为官僚集体主义，是一种在国家指导下将所有领域溶为一体的制度，它通过党的渠道强制地规定经济、政治和文化的方向。在日趋分解的社会里，这个党如不扩大精英参与的决策圈，它是否能长久维持对全局的统一

控制，这似乎越来越成为问题。

上述差别的形成有两项原因。第一，它们说明，从工业化社会进展到后工业化社会的问题，与从资本主义进展到社会主义或官僚集体主义的问题，是两个不同的问题，因为它们是沿着两种不同轴心发展的运动。后工业化社会的注意力集中在人们工作性质的变化（虽然工人阶级的相对衰落也带有政治含义）以及知识本身的重新组织上。至于一种社会制度究竟是资本主义，社会主义，还是资本或官僚集体主义，问题的关键在于经济管理方式和社会的精神风气〔ethos〕。第二，上述资本主义矛盾来源于经济领域所要求的组织形式同现代文化所标榜的自我实现规范之间的断裂。这两大领域曾在历史上合力筑成的一种品格构造——即清教徒及其天职意识——业已肢解。经济与文化领域的不同原则正引导人们走向相反的方向。这些矛盾主要产生在美国和其它西方国家。共产主义世界在它追求效益和许诺个人实现的过程中，是否也会遇到这些矛盾，目前尚不清楚。让我们拭目以待，看苏联建成了消费社会之后会有什么变化。至于中国，他们将看到俄国人的前车之鉴。

如果我们丢下特征分析，转而讨论社会发展史，即能从道德风尚变化的鲜明对比中发现社会结构与文化间的这种断裂现象。

现代主义精神像一根主线，从十六世纪开始贯穿了整个西方文明。它的根本含义在于：社会的基本单位不再是群体、行会、部落或城邦，它们都逐渐让位给个人。这是西方人理想中的独立个人，他拥有自决权力，并将获得完全自由。随着这类“新人”的崛起，开始了对社会机构的批判（这是宗教改革的显著后果之一，它首次把个人良知遵奉为判断的源泉），对地理和社会新边疆的开拓，对欲望和能力的加倍要求，以及对自然和自我进行掌握或重造的努力。过去变得无关紧要了，未来才是一切。

“新人”的发展体现在两个方面。首先，经济领域出现了资

产阶级企业家。他一旦从传统世界的归属纽带中解脱出来，便拥有自己固定的地位和攫取财富的能力。他通过改造世界来发财。货物与金钱的自由交换，个人的经济与社会流动性是他的理想。自由贸易在其极端意义上就成为“猖獗的个人主义”。而在文化领域，我们看到了独立艺术家的成长。艺术家摆脱了教会和王室的赞助庇护，就开始按自己的意愿创作，而不再为赞助者工作。市场将会使他获得自由。^⑭在文化发展过程中，这种对独立的追求，以及要求摆脱庇护人和一切束缚的意志，都反映到现代主义和它极端的有关无拘束自我的观念之中。

企业家和艺术家双方有着共同的冲动力，这就是那种要寻觅新奇，再造自然，刷新意识的骚动激情。马克思在《共产党宣言》中曾以一种对资产阶级近乎赞美的语气写到：

资产阶级在它不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比起过去一切世代所创造的全部生产力还要多，还要大。自然力的征服，机器的采用，化学在工业和农业中的应用，轮船的行驶，铁路的通行，电报的使用，整个整个大陆的开垦，河川的通航，仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口，——过去哪一个世纪能够料想有这样的生产力潜藏在社会劳动里呢？……

资产阶级除非使生产工具，从而使生产关系，从而使全部社会关系不断地革命化，否则就不能生存下去。……一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被

^⑭ 十八世纪，出版业的发展和市场的形成不但使作家获得了独立，而且让其中一些人，如亚力山大·蒲伯，变成了富翁。奥利弗·哥尔斯密一七六二年写道：“现时英国有一批不再依附权贵生活的诗人，他们的庇护人不是别人，只是大众。从整体看，大众可是一位好主人。……群体的每一位有教养的成员，通过购买文人所写的图书，都在无形中赞助了作者。以往的世纪里，艺人在夹缝中谋生靠得是机巧滑稽，然而这种可讥讽的方式现在再也看不到了，因为事实并非如此。”引自本杰明·贝尔杰姆，《文学家与十八世纪英国公众》（伦敦：凯根·保罗出版社，一九四八年），第385页；它的法文第一版于一八八一年发行。有关蒲伯通过写作和卖书获得的财产数字，见该书第366—370页。

消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看待他们的生活地位、他们的相互关系。^⑭

对艺术家来说，拜伦最能体现无拘束自我的虚浮脾性，他那冲动的浪漫主义给整个时代打上了烙印：

生活中最伟大的莫过于激情和狂喜——去感受自己的生存——甚至在痛苦中生存——正是这‘热望的空虚感’驱使我们去游戏——去厮杀——去旅行——去放纵自我，却又同时深感各种追求最主要的诱惑力，那就是与成功不可分割的激动。^⑮

这两种冲动力，从历史角度看，都起源于现代主义赖以形成的社会潮流。它们以猛烈的方式合力开拓了西方世界。然而悖悖常理的是，这两股冲动力很快变得相互提防对方，害怕对方，并企图摧毁对方。资产阶级企业家在经济上积极进取，却不妨碍它成为道德与文化趣味方面的保守派。资产阶级的经济冲动力被导入高度拘束性的品格构造，它的精力都用于生产商品，并形成一种惧怕本能、自发和浪荡倾向的工作态度。在美国清教的极端统治下，曾制定了惩处放纵行为的有关法令。在美术和文学中，资产阶级的趣味也倾向于平庸无聊的英雄崇拜。

相反，文化冲动力——我以波德莱尔为例——却同时展开了对资产阶级价值的愤怒攻击。波德莱尔说，“在我看来，那种期望做一个有用的人的想法总显得令人厌恶。”功利、理性和物质主义是枯燥无味的。资产阶级自身既缺精神生活又少放纵。现代企业的楼房里充满了“残忍的、无法调换的正规”生产气氛，可它却声称：“机械化将会……使我们美国化，进步潮流将要让我

^⑭ 卡尔·马克思，《选集》（莫斯科，一九三五年）第一卷，第210、208、209页。

^⑮ 《拜伦书信日记》，莱斯里·A·马昌德编（剑桥：哈佛大学出版社，一九七四年），第三卷，第109页。

们大获其益，包括我们整个的精神世界。……^⑭

引人注目的是，资产阶级社会一面把激进个人主义引入它的经济，不惜打碎其中所有传统社会联系，一面却害怕文化领域中现代主义的激烈实验型个人主义。从波德莱尔到韩波到艾尔弗雷德·杰瑞，这些艺术大师都乐意开创新的经验，同时又痛恨资产阶级的生活。如此敌对情绪是怎样产生的？这一社会学谜语的历史仍然有待人们加以描述。^⑮

资产阶级社会发展史上，一系列社会学“交叉现象”曾经剧烈改变了文化与经济领域。在文化上，有关个人的含义经历了从“物件”到“自我”的深刻变化。同样重要的变化是原有的自我约束逐渐消失，认可了个人冲动的正当性。经济领域也发生了工作动机的本质变化，它关系到人与工作之间的积极或消极关系。

古典哲学里有种玄奥的迷信，如洛夫乔埃所说，它相信存在〔beings〕之间有着相互流通的本质。柏拉图曾在《蒂迈欧》中

^⑭ 凯撒·格朗纳，《资产阶级企业与现代生活》，见《波西米亚对资产阶级》（纽约：基础图书出版社，一九六四年），有关论点集中于第95—98页；另见约瑟夫·D·班奈特，《波德莱尔批评》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，一九四四年），第二、三章专论波德莱尔有关恶的观念，因与下列讨论有关。

^⑮ 共产主义国家是否也有类似问题？俄国革命释放出前所未有的艺术活动和试验的冲动。成百上千的艺术家投身革命，满怀热情。“立体主义和未来主义是一九一七年政治与经济革命的艺术革命先导”，梅勒维奇宣称。构成主义一时也成为共产主义社会的新美学。在设计、绘画、雕塑方面有塔德林、李西斯基、嘉宝、别乌斯纳等人的艺术发明，以及卡定斯基、梅勒维奇的抽象创作。戏剧方面有麦雅霍尔德、泰洛夫和瓦克坦哥夫的形式实验。诗歌领域成功的未来派诗人如马雅柯夫斯基（“街道当画笔，广场作调色板”），象征派诗人如布洛克和贝里（后者把革命比作耶稣再现）。小说家中有巴贝尔，皮林亚克，扎米亚金和布尔加柯夫。电影导演如爱森斯坦和普多夫金。

到三十年代，这一潮流结束了。剩下的只有党所规定的“社会主义现实主义”冷布丁。那些热衷于实验的人们或坐牢，或自杀，或沉默，或流亡海外。很明显，其中的问题是，在一个专心致意发动群众搞工业化的国家，艺术家和作家的独立性或浮动意向是否会导致同党的指导方向的分歧，因为党所追求的目标是塑造“新人”和疏通经济的活动。

写道，“‘好的’存在不受‘嫉忌’干扰。较完美的事物必然会导致或流为不太完美的事物，它本身难以‘自持’。”这是说美德也有其等级差别，由低到高相互汲取。可是现代意识中却没有这种共通的存在，只有自我。而对于自我的关注集中在个人的真实性〔authenticity〕上，集中在它独特的、不能削减而又不受约束的个性上。对自我真实性的强烈关心使得动机，而不是行动——即自我内在的冲压，而不是它对社会的道德影响——成为伦理与审美判断的源泉。^⑩

更大的变化是现代社会的表现形式，它已从宗教岔入了世俗文化的道路。历史上的西方社会一直存在着放松与制约的矛盾。这在传统宗教里表现为敬神惧鬼，担心人性泛滥成灾。这些宗教都是些制约性宗教。十九世纪中叶宗教权威的破产引发了向着松弛方向的心理转变。结果是文化——尤其是现代主义文化——承接了同魔鬼打交道的任务。可它不像宗教那样去驯服魔鬼，而是以世俗文化（艺术与文学）的姿态去拥抱、发掘、钻研它，逐渐视其为创造的源泉。在争取艺术自治的喊声中，形成了以经验本身为最高价值的信念，它要求探查一切，容许所有试验，至少是那种不在生活中加以实践的想象。行动一旦合法，历史的钟摆不免朝着松弛放纵的一端移动，日益远离节制和约束。^⑪

现代主义是其中的诱惑者。它的力量正来自对自我的颂扬美化。它吸引人的地方在于，它认为生活本身就应当是艺术品，而艺术只能在同社会，尤其是资产阶级社会习俗作对的过程中表现

^⑩ 所引述的两本书较完整地描绘了从古至今的有关变化。参见阿瑟·O·洛夫乔埃，《存在的巨链》（剑桥：哈佛大学出版社，一九三六年），集中见第二章论希腊哲学，第五章论浪漫主义（本文引用《蒂返欧》片断见第315—316页）；另见莱昂内尔·屈瑞林，《诚挚与真实》（剑桥：哈佛大学出版社，一九七二年）。

^⑪ 这一论点的详细阐述见本书有关宗教与文化的章节，第157页。关于鬼怪与神学和艺术的关系，有一篇极妙文章，题为《论鬼怪》，见保罗·穆利希《历史的解说》（纽约：查尔斯·斯克列伯纳兄弟公司，一九三六年），第77—115页。该文原以德文于一九二六年发表。

自己。现代主义有时会同政治相关，象历史上曾经发生过的那样，这时它对现代社会具有颠覆性，不管它表现在右翼人物（如温德姆·刘易斯）的攻击中，或是在左翼（如布赖顿和超现实主义者）的嘲讽里。

今天，现代主义已经消耗殆尽。紧张消失了。创造的冲动也逐渐松懈下来。现代主义只剩下一只空碗。^②反叛的激情被“文化大众”加以制度化了。^③它的试验形式也变成了广告和流行时装的符号象征。它作为文化象征扮演起激进时尚的角色，使得文化大众能一面享受着奢侈的“自由”生活方式，一面又在工作动机完全不同的经济体制中占有舒适的职位。

回头看经济冲动力，又出现了道德方面的问题。因为，个人同时作为公民〔citoyen〕和资产者〔bourgeois〕的双重身份必然

^② 奥克塔维尔·帕兹这位现代派老诗人曾经写道：“目前……现代艺术正开始丧失它的批判力量。近年来它的攻讦像仪式一样重复自己：反叛已经成为程序，批判也已沦为空谈。我们处于艺术的垂危时刻，我们正在经历现代主义艺术思想的枯竭。”帕兹先生写过一篇讨论现代主义思想及其在西班牙文化中不同表现形式的温和文章。我与他意见不一的地方只有一处，即“目前”一说。我以为现代主义在五十年前就丧失了力量。参见帕兹《泥沼的孩子：从浪漫主义到先锋派诗歌》（剑桥，哈佛大学出版社，一九七四年）。引用片断见第149页。

有关早期耗竭的观点，可参见珊那托·波基奥利具有敌视倾向的《现代派理论》（剑桥，哈佛大学出版社，一九六八），第209—231页集中精要地讨论了现代性与现代主义。

^③ 我所谓“文化大众”，首先是指一群人数众多到能够独自消受一套文化产品的庞大观众。从职业角度来说，文化大众主要由知识与传播工业系统的雇员组成，若加上他们的家属，总数可达几百万人。

从社会学角度分析，文化大众有三种类型的构成者。它包括的不仅有文化的创作者，还有它的传播者，例如高教、出版、杂志、广播、戏院和博物馆。这些都是加工和扩散严肃文化产品的部门，它们本身就足够形成一个文化市场，要购买诸如图书、印刷物和正统音乐唱片。正是同一群人，作为作家，杂志编辑，电影制片人和音乐家等等，为更多的大众文化观众生产普及的产品。

但这仅仅是文化大众的多数。不可缺少的还有较小的一个层次——即托马斯·沃尔夫称作“文化弄潮儿”的那伙人——他们力图为文化定调子，追求“新潮”、“入时”或“赶浪头”。德国人为这类人起了个名字叫文化随从〔Tendenz〕，意思是随风转向。假如说青年文化着迷的是流行服饰，文化弄潮儿喜爱的便是新潮或兜售新潮。

会引起冲突。个人的第一身份要求他对政治负有成员的责任。而他的第二身份又强调对私有利益的关切。杰拉米·边沁否认了群体的存在。他说群体是虚构出来的。但是在社会决策和个人决定的总和之间毕竟有着实在的差别。社会为了降低支付平衡赤字，可能会决定储存石油。可每个人都可能因自己的需要去大肆购买油料。同样明确的是，个人所需的相加最终会成为恶梦一般的庞大总数。因此的确有必要平衡个人欲求和公共责任。可到底该怎样平衡呢？

在资本主义发展早期，清教的约束和新教伦理扼制了经济冲动的任意行事。当时人们工作是因为负有天职义务，或为了遵守群体的契约。破坏新教伦理的不是现代主义，而是资本主义自己。造成新教伦理最严重伤害的武器是分期付款制度，或直接信用。从前，人必须靠着存钱才可购买。可信用卡让人当场立即兑现自己的欲求。机器生产和大众消费造就了这种新制度，新欲望的不断产生、以及用以满足它们的新方法也促成了这一改变。

新教伦理曾被用来规定节俭的积累（虽不是资本的积累）。当新教伦理被资产阶级社会抛弃之后，剩下的便只是享乐主义了。资本主义制度也因此失去了它的超验道德观。有人争辩说资本主义是自由的基础，也是提高生活水平和消灭贫困的基础。很清楚，自由本身对特定社会的历史传统的依赖要大于对资本主义制度的依赖；而资本主义保障经济增长的能力在今天甚至也产生了疑问——即便承认这种观点，我们仍不难看出——一旦社会失去了超验纽带的维系，或者说当它不能继续为它的品格构造、工作和文化提供某种“终极意义”时，这个制度就会发生动荡。^②

资本主义的文化正当性（如果不是道德正当性的话）已经由

^② 此论的详细讨论见欧文·克里斯托《道德失去了可爱性之后：有关资本主义和“自由社会”的感想》一文，原载《公众利益》第21期（一九七〇年秋季号），后收入克里斯托与我本人编写的《资本主义现状》一书（纽约：基础图书，一九七一年）。

享乐主义取代，即以快乐为生活方式。在自由主义风气流行的今天，文化意象的楷模已同现代主义冲动合二为一，它的意识形态原理就是把冲动追求当成了行为规范。资本主义文化矛盾就在于此。现代主义的双重羁绊也因此产生。

“经济学”一词起源于希腊语中的 oikos，即家庭。但古代人并不知道什么是经济，或者像我们如今这种以价格调节的独立市场系统。他们也不会用“经济”术语进行思考，或者说“核算”。他们生产仅仅是为了家庭的需求。这些需求来自生命本能——足够的食物、合适的住所和有效的卫生。正如亚里士多德所说，“它（管理家政所需的资产）自有固定的限度。”

资产阶级社会与众不同的特征是，它所要满足的不是需要，而是欲求。欲求超过了生理本能，进入心理层次，它因而是无限的要求。社会也不再被看作是人的自然结合——如城邦和家族——有着共同目标，而成了单独的个人各自追寻自我满足的混杂场所。霍布斯在《利维坦》的第一卷里这样描绘人的心理：人的欲望冲动正好同柏拉图理性精神的等差公式相反，他们受欲望驱使，追求满足时可达到凶猛的程度。现代社会里，欲求的推动力是增长的生活标准和导致生活丰富多彩的广泛产品种类。但这种炫耀习惯也造成不顾后果的浪费。不平等的心理，正像卢梭在《论人类不平等的起源与基础》中精辟指出的那样，是当“孤独者”聚集在一起，发现他们中间最强健的人、最漂亮的人、最好的舞蹈者或最妙的歌手受到特殊的优惠待遇时发生的。此刻人的嫉妒心出现了。为了能像最漂亮的人或最能歌善舞的人一样，其他人便开始散开，并用化妆品遮掩自己的丑陋粗笨。外表于是比现实更显得重要。假如消费代表着人们对地位的心理竞争，那么可以说，资产阶级社会正是嫉妒心理制度化的结果。^②

^② 令人吃惊的是，嫉妒心理极少在社会学里被用来讨论地位竞争的根源。这方面的一位被疏忽的作者是亚当·斯密，他在《道德情感论》中宣布，如果人只受经济

当资源非常丰富，人们把严重的不平等当作正常或公正的现象时，这种消费是能够维持的。可是当社会中所有人都一齐提出更多的要求，并认为这样做理所当然，同时又受到资源的限制（成本的限制超过数量的限制），那么我们将面临政治要求和经济限度之间的紧张局势。综观二十世纪后半段的西方历史，我们发现五种因素共同从结构上改变了市场系统。

首先是对经济增长和生活水平提高的习惯性期待。在价值变化的潮流中，这种期待已经转化成普遍的“应享”（entitlements）意识。我们今天正面临一场不断高涨的应享革命。

第二，我们认识到形形色色的欲求之间存在着矛盾，更为重要的是，我们无法调和各种不同的价值观念。启蒙运动的哲学大师们曾经认为，每个单一问题都会有单一的答复。将这些回答统一起来，就能得到解决社会问题的合理方案。他们还认为，在形成答案时必须力求“客观”，减少因地方狭隘意识所造成的偏见，消除歧视和迷信，放弃传统和自私性，等等。要做到“客观”，就应当“净化”思想（此乃“意识形态”这一奇怪词汇的原本含义）。而要做到伦理上的合理，人们必须把自己的行为当作绝对的必需进行“普及”。然而，我们终于认识到，在自由和平等、效率和自发、知识与幸福等等价值之间存在着内在的不可调和矛盾。我们还从经验中知道，即使我们能计算出所有既定社会目标（从一九五九年起，政府即成立了艾森豪威尔国家目标委员会，试图做此项工作）所需的费用，我们也无法拥有足够的资源来同时达到这些目标。选择是不可避免的。

第三，我们承认经济增长有巨大的“溢出”效果。汽车数目的增加明显地给城市上空造成了厚重的烟雾。这还比较容易对付。更加令人伤脑筋的是，为增加农业收成而大量使用化肥（它

动机驱使的话，那么将不会有足够的刺激力来生产超出本能必需的产品了。正因为人受到地位冲动力的推动，经济的“发展”才成为可能。索尔斯坦·凡勃伦著名的、却被现代人忽视的书《有闲阶级的理论》，也曾阐述了这一命题。

已为美国农业带来了世界上最高的效率），也导致了硝化物流入河流湖泊，形成水源污染。在食物和污染之间，或者比方说在分片采煤和农村大片地表破坏之间，我们如何交替选择呢？

增长的需求同时的集中，加上能力落后于需求（特别是初级加工能力，如炼钢），以及资源费用的上涨（更别提在石油价格方面的政治操纵了），这些导致了第四项变化因素，即全球性通货膨胀。我们开始发现，通货膨胀并非短暂的因素，而是现代经济的结构成分。它主要来自对经济增长和充分就业的追求。然而问题是能否把通货膨胀“控制”在可以掌握的比例上。

第五项因素，是我们把有关经济与社会的关键决策逐渐集中到政治中心，而不再通过多种聚合性市场进行调节。这并不是思想转变的结果（要说稍有不同的话，倒也有些不顾自己的政治态度，坚持并扩大政治控制系统的人，出面反对集中决策，例如艾森豪威尔和尼克松），而是西方政治的结构变化所致。

本世纪近二十五年的基本政治现实是国家指导性经济迅速扩展。这种扩展的首要目的是拯救大萧条中的资本主义制度；后来又因为战争经济的需要，以及军事任务的增大，最后是由于财政政策在影响消费水准和投资方式方面的战略性作用。最近二十五年来，我们逐步转向国家管理的社会（state-managed societies）。这种转向是因为大规模社会要求增加了（如健康，教育，福利，社会服务），人们日益强调自己的应享。

后工业化社会的新型“阶级斗争”，与其说是经济企业中劳资之间的冲突，倒不如说是各种有组织团体间为了影响国家预算而进行的拔河比赛。只要国家支出达到国民总产值的百分之四十（这是美国的一贯情况，而在北欧国家则要超过百分之五十），政治问题就变成金钱分配和税收条令了。这就是我所谓“财政社会学”（fiscal sociology，原是熊彼得的用词）的出现，它已变成现代政治经济学的主要特征。

“国家与社会”的关系问题，涉及公共利益和私人要求的冲

突。很明显，它将是未来政治的潜在问题。资产阶级社会的法律、经济和政治部门一直用来为个人服务并调节人际关系——这种倾向表现为：它在思想上把理性和法规当作是初级程序而不是为了解决本质问题。未来法学理论的一个主要任务将是运用“公共法”原则去优先考虑群体的要求，而不再以个人需要为出发点。

从社会学角度看，国家影响力的份量将会成为一个问题。国家资本主义体系能够轻易地改变为共有国家〔corporate state〕，而国家社会主义亦可变成一个在各种社会团体竞争下负重累累的制度，因为社会团体的竞争性要求将会限制经济的发展能力，给政治制度造成过多压力。然而十分可能的是，人们将不会欢迎在美国出现这种国家指导下的经济体系。大公司普遍厌恶政府调节，尽管这种来自管理权威的有效干涉确能维持它们稳定的利润收入。激进派日益怀疑政府计划（认为它只给计划部门和官僚带来好处），尽管一遇问题他们便首先要求更多的“管理”，好像这个空洞词汇本身即同公众利益相联。另一方面，即将出现的国家管理将会是一个笨重而官僚气味十足的怪物。它在各种公司和民众团体要求补贴和应享权力的四方争夺之下被扭曲成一团，同时又吞食越来越多的政府专款，膨胀成一个真正意义上的利维坦〔leviathan，霍布斯用以象征国家的一种力大无比的海兽〕。

这里有两重困难：西方社会既缺少公民心〔civitas〕（即乐于为公众利益作出牺牲的自发意愿），又没有一种政治哲学来证明社会优先和分配的常规原则的合理性。

自由主义经济学认为市场本身足以仲裁社会福利。在那里，各人不同的实际利益和各种商品的需求量将达到平衡，这将缓和欲望的强度以及高价抢购的冲动。经典马克思主义对社会相对公正的问题却有完全不同的答案，它认为竞争、嫉妒和邪恶都起源于物资匮乏，只有货物的大量丰富才能消除这些冲突。我们如今认识到，即使解决了资源问题，我们也无法克服匮乏。在后工业

化社会（如我在前一本著作中所论）将会出现十九世纪乌托邦主义者难以料想的新的匮乏——信息的匮乏，它的生成原因包括技术知识增长及其普及要求，人们活动频繁所引起的“时间”增值，以及在政治程序中协调这些行动的需要。

经济学是一门向竞争者分配匮乏物资的艺术。马克思主义一度以为，共产主义将能“废除”经济学，因为那时无需再考虑有关相对特权和社会公正的问题。可问题是我们仍然少不了经济学的思想方式，可能会永远需要它。所以关键是我们能否得出一套规范制度，以便在“经济学”约束下保护自由，奖励成就，申扬社会公德。

本书中我提出了有关“公众家庭”的设想——它并非指普通家庭和市场经济之外的第三部门，而是囊括了前两者，力求尽可能地利用市场机制，同时又不超出社会目标的内在要求。“公众家庭”是一种自由主义概念，因为它相信个人应当作为公众社会的基本单位，而个人成就应该得到合理奖赏。但是我追求的目标是将政治自由主义同资产阶级社会分离开来。在历史上，这两者同出一辙，但并不相互依赖。政治自由主义作为一种哲学实际上一直受到侵害，因为它长期被用来为私人经济欲望和无限制的要求作理论辩护。“公众家庭”的任务就是要裁判群体间的纷纭要求，把它们当成是合理事物间的必然冲突，而不是举一方压另一方。它还要在个人权益之上强调群体成员的要求，平衡自由与平等，平等与效益的关系。它的出发点，我相信，只能是承认资源和需求（不是欲求）的公共性质，并在确定不同要求的合理程度时坚持适当差别的原则。上述这些正是本书讨论政治的主要章节的意图。

二十世纪最后二十五年里，经济与政治的权力结构将要发生重大变化。但这些变化是对民族国家而言，而不是指那些在制度竞争（如资本主义同社会主义竞争）中形成的国家政体。^④ 先进

^④ 罗伯特·海布罗纳在他那本启示录式的书《人类远景》中提出疑问，在那

工业国家的力量在于它的高科技，它调动资本的能力，以及它在管理方面的胜任性。人们常会忘记，正由于上述因素，才导致了经济史上长达四分之一世纪的大发展。从一九四八年到一九七三年，世界工业产量暴增了三倍半，平均年增长百分之五（日本超过世界平均数的一倍，而英国只有平均数的一半，——两者都是资本主义国家）。如同《经济学家》杂志所指出，在一代人的时间里，几乎所有工业国家都兴旺发达起来了。^⑤这股投资热浪实际上也为七十年代先进资本主义国家的普遍通货膨胀打下了结构性基础。

能源危机暴露了西方工业社会的虚弱。它们对石油过分依赖，因为油价低廉得诱人。（苏联未受影响，是因为它的共产主义制度，还是由于它拥有足够的原油和天然气供应？）石油税收引起的资本迁移揭示出以美元为主体的世界经济的弱点。

然而，以此抹杀西方经济实力，目前尚为时过早。七十年代末，西方国家对中东原油的依赖将大大减少，同时会出现不同种类的新能源。在一段时间内可能会有大量资本向中东国家迁移。但西方在高科技和管理方面所拥有的决定性领先地位终将发挥出它们的影响。七十年代的国际经济事件反映出政治意志对付经济危机的失败。这是国际秩序不稳定的另一令人不安的方面。

我谈论七十年代的事件，目的是要揭示围困着资产阶级社会的文化危机。从长远看，这些危机能使一个国家瘫痪，给人们的

将来临的世纪末生态和人口危机中，真正能对付挑战的不知是那些民族性国家，还是不同的社会制度。他接着讨论了“资本主义”和“社会主义”对付危机的能力。但能力是政治问题。能够采取有效政治行动的必将是民族性国家，而不是抽象的政治制度。这里我不想缩小社会制度在确定收入方式和权力分配方面的意义，以及它们的重要影响，但我不认为如此分配就是正确的方法——并有充分理由——能使社会应付危机。瑞典和美国，苏联和南斯拉夫，这些国家可能会采取完全不同的方法，倒不因为他们的“社会制度”不一样，而是因为他们的政治意志将会反映在民族传统中，体现在“公民性”里。或者用正式语气说，社会的“行动者”不是“制度”本身，而是政治社会。

^⑤ 《谁将幸免于难》，见《经济学家》，一九七四年，十二月二十八日，第40—42页。

动机造成混乱，促成及时行乐〔carpe diem〕意识，并破坏民众意志。这些问题都不在于机构的适应能力，而关系到支撑一个社会的那些意义本身。

欧文·克里斯托曾说过，资产阶级社会在道德和思想上都缺乏对灾难的准备。一方面，自由主义气氛使人们惯于把生存危机视作“问题”，并寻求解决问题的“方案”。（这亦是理性主义者的看法，认为每个问题都自有答案。）另一方面，乌托邦主义者则相信，经济这一奇妙机器（如果不算技术效益也一样）足以使人获得无限的发展。然而灾难确已降临，并将不断袭来。

以往人类社会对于灾难是有所准备的，即有着从经验中积累起来的稳定信仰，这为人们提供了关于现实的某些超时代概念。传统上的稳定信仰就是宗教。正如克利福德·吉尔茨指出的那样，宗教能“把人类行动调整到可预见的宇宙秩序上来，并把它投射到人类经验的水平上。”^②现代社会却用乌托邦取替了宗教——这里所谓的乌托邦不是那种超验的空想，而是一种靠了技术的营养和革命催生、通过历史（进步、理性与科学）来实现的世俗理想。

现代主义的真正问题是信仰问题。用不时兴的语言来说，它就是一种精神危机，因为这种新生的稳定意识本身充满了空幻，而旧的信念又不复存在了。如此局势将我们带回到虚无。由于既无过去又无将来，我们正面临着一片空白。虚无主义曾经是思想性很强的哲学，就像巴札洛夫那一类人的思想，它的任务是要摧毁某些东西，并且用另一些东西来取而代之。可今天有什么旧的东西仍需要加以摧毁，而且谁又能寄希望于未来呢？

人们企望从文学艺术中寻求刺激和意义，以此顶替宗教的作用。这种努力已使现代主义变成了当今的文化模式。然而现代主

^② 克利福德·吉尔茨：《文化的阐释》（纽约：基础图书，一九七三年），第90页。

义也已衰竭。各式各样的后现代主义（它们以幻觉拓展意识的无穷疆界）仅仅是在对个性的抹杀中努力地分解自我。革命的设想依然使某些人为之迷醉，^②但真正的问题都出现在“革命的第二天”。那时，世俗世界将重新侵犯人的意识。人们将发现道德理想无法革除倔强的物质欲望和特权的遗传。人们将发现革命的社会本身日趋官僚化，或被不断革命的动乱搅得一塌糊涂。^③

假如世俗的意义系统已被证明是虚幻，那么人依靠什么来把握现实呢？我在此提出一个冒险的答案——即西方社会将重新向着某种宗教观念回归。韩波在他的《预言篇》里说，“我知道，人应当耳聪目明，洞察一切”。他所谓的“洞察”〔voyant〕本领，意思是能够看到艺术和历史本身难以意识到的问题，那些其他人忽略了的，未能“加以精微地审视和谛听”的事物。^④

如果诗人所说的话真能预见未来，那么在俄国这样一个曾以现代诗歌最强烈地表达了人类痛苦的国度里——一旦政治的枷锁被打开，宗教就可能开出最旺盛无比的文化花朵。在无声中传阅着的隐密书籍里反复出现一个潜在主题，那就是通过传统信仰的

^② 娜捷日达·曼德斯坦这样回顾她的俄国经历，“我哥哥伊夫什尼·雅柯夫勒维奇总是说，征服知识界的决定性方式不是恐怖和贿赂（天知道恐怖和收买又曾经征服了多少人），而是‘革命’这个口号本身，因为没有一个人有勇气去弃绝革命。这是一个全民族都为之震慑的口号，它的力量如此之大，以致人们会设想，统治者干吗还需要监狱和惩罚呢？”见《万一的希望》（纽约，艾森尼姆公司，一九七〇年），第126页。

^③ 中国文化大革命最有趣、最富于启示的事情之一，就是当成千上万被鼓动的青年在一九六六年涌往北京之后，他们发现每一支队伍都佩戴标志着自己城市的像章。因为某些种类的像章数量较少，显得希罕，于是出现了自发的交换市场，专做像章买卖。青年们一面骄傲地炫耀换来的罕见像章，一面高呼要打倒资本主义复辟，保卫文化大革命。见《红卫兵》，戈登·A·贝奈特与罗纳德·N·蒙泰波托合编本（纽约州，花园城：双日错，一九七二年），第99页。

^④ 见波吉约里，同上书名，第215页。《预言篇》的全文曾被笨拙地译为英文的《能预见的诗人》，载于艾吉尔·瑞克涅克《韩波：孩子与诗人》（伦敦，背景图书，一九六三年），第153—155页。

复兴来拯救人类。⑩

宗教能够重建代与代之间的连续关系，将我们带回生存的困境之中，那是人道和友爱的基础。但我们无法人为地制造出这种连续性。文化革命也不是靠人来发动的。连续性来自人对生活抱有的悲剧意识，而这种意识只有生活在有限和自由的刀口上的人才会理解。

⑩ 这根连续性的线索贯穿了《日瓦戈医生》中的诗篇。在最后一首诗《盖西马尼林园》里，帕斯捷尔纳克这样诉说：

“生命的诗章已经終了，
它是一切财富中最昂贵的珍宝，
它所写的都要当真，
一切都必须实现，阿门。

……

“我虽然死去，
但三天后就会复活，
仿佛那水流湍急，
也像那商队络绎不绝，
世世代代将走出黑暗，
接受我的审判。”

十年之后，这根线索又被约瑟夫·布罗茨基再度捡起：

“如今所有拥抱的真情，
都远不如基督在十字架上展伸
的双手，而这位寻找纺锤的瘸腿诗人，
在我之前的一九六七年复活节前周，
就已挡住我向一九九〇年的飞腾。”

《尤里·日瓦戈的诗》，伯纳德·吉尔伯特·吉尔尼译，见《日瓦戈医生》（纽约：民众出版社，一九五八年），第558—559页；约瑟夫·布罗茨基，《再见，婆婆纳夫人》，见《布罗茨基诗集》，乔治·克莱恩译，（纽约：哈帕与罗尔公司，一九七三年），第136页。英译本注明，“瘸腿诗人”指的是帕斯捷尔纳克，他走路微有不便。

第 一 部

现代主义的双重羁绊



第一章：资本主义文化矛盾

对社会学家来说，一种文明的社会—经济结构及其文化之间的关系，可能是所有问题中最为复杂的一个。十九世纪深受马克思主义影响的传统观点认为，社会结构的变革决定着人们想象力的范围。更为古老的一种观点把人——制造符号的动物〔homo pictor〕，而非制造工具的动物〔homo faber〕——视为一种独具远见的造化物，因为他能构想、并随之在现实中“具体”造出他想象的事物。这样，文化领域就被赋予变革先导的功能。无论上述有关过去的理论真实性如何，如今的文化确已变得至高无上了。艺术家想象力所造就的事物，无论它多么昏暗不明，总会预兆出明天的社会现实。

文化变得至高无上有两个相辅相成的原因。首先，文化已成为我们的文明中最具活力的成分，其能量超过了技术本身。目前的艺术，经过近百年来不断的加强，已呈现一种追求新颖和独创的主导性冲动，以及寻求未来表现形式与轰动效果的自我意识，这就使得变革与创新的设想本身遮盖了实际变革的成果。第二，最近五十年来，上述文化冲动力已经获得合法地位。社会承认了想象的作用，而不再像过去那样把文化看作是制定规范、肯定其道德与哲学传统并以此来衡量、（通常是）非难新生事物的力量。事实上，社会不仅仅是被动地接受创新，它目前还为新事物提供了生意兴隆的市场，因为它相信创新的价值优于一切旧事物。这样，我们如今的文化就担负起前所未有的使命：它变成了一种合法合理的、对新事物永无休止的探索活动。

诚然，变革观念同时也主宰着现代经济与现代技术。但经济-

技术领域里的变革通常受到可利用资源与成本的限制。政治领域里的情况也差不多。现存的体制结构，对立竞争集团的否决权，以至某种程度上的传统影响，都会限制其中的创新活动。而表现符号和表现形式的变革却在文化领域内通行无阻，尽管民众吸收和消化这些变革仍不无困难。

这种“新事物的传统”（哈罗德·罗森堡先生的定义）的独特之处在于，它允许艺术自由发展，破除一切类型限制，去探索各式各样的经验和感知方式。艺术上的奇思异想（今天还能有任何东西让人觉得异乎寻常、怪不可言吗？），除去个人疯狂可能导致的风险，它自身所需的成本十分低微。在米歇尔·福科和R·D·兰恩这些社会学家的著作里，甚至连疯狂本身也被当成是真理的优越形式！新的感觉以及与之相关的新行为方式，是在矢志于创新的艺术小圈子里创造出来的。由于新事物的内在和外界价值，以及它们的通行无阻，创新的感觉和行为方式得以迅速扩散，改变着文化大众（如果不是更大范围）的思想与行动，而这些人又属于社会的知识和传播行业中新兴的知识分子阶层。

随着对创新的强调，产生了艺术家们自觉接受的一种思想，即认为艺术应当成为引路的先锋。今天，这种先锋派概念——由艺术充当变革突击队——业已表明，现代艺术或文化决不允许自己仅仅作为基础性的社会结构之“反映”，而是要开辟通向崭新世界的道路。正如下面我们将要看到的那样，先锋派观念一旦为人接受，它将在礼节、道德以至政治领域内确立起文化至上的制度化形式。

具有讽刺意味的是，现已成为专家统治论象征人物的圣西门，最早对先锋派观念作出了重要定义。尽管圣西门把工程师视为新社会的推进力量，他知道人们缺乏灵感的鼓舞，基督教本身也已智竭技穷，因而需要竖立一种新的崇拜。结果他在艺术崇拜中发现了这种新式崇拜。艺术家将会向社会揭示灿烂的未来，并以新文明的前景激励人们。在一篇艺术家同科学家对话的文章

里，圣西门赋予“先锋派”一词以现代文化（而非早期的军事上的）含义：

是我们，艺术家们，将充当你们的先锋。因为实际上艺术的力量最为直接迅捷；每当我们期望在人群里传播新思想时，我们就把它们铭刻在大理石上或印在画布上；……我们以这种优先于一切的方式施展振聋发聩的成功影响，我们诉诸于人类的想象和情感，因而总是要采取最活泼、最有决定性意义的行动……

对艺术家来说，向他们所处的社会施加积极影响，发挥传教士一般的作用，并且在历史上最伟大的发展时代里冲锋陷阵、走在所有知识大军的前列，那该是多么美妙的命运！这才是艺术家的职责与使命……^①

有人认为，今天已不复存在具有重要意义的先锋派，——亦不再有令人震惊的艺术与受震撼的社会之间那种张力——这种平庸普遍的观点仅仅证明先锋派已经取得了胜利。社会本身已为创新所左右，并愉快地接受变革，这实际上导致了先锋派的制度化，并赋予它不断推陈出新的任务，尽管到头来它可能会有所失望。事实上，“文化”已取得一张空白支票，它在引导社会变革方面至高无上的地位亦获得了肯定的承认。

第一节 文化的意义

就社会、团体和个人而言，文化是一种借助内聚力来维护本体身分〔identity〕的连续过程。这种内在聚合力的获得，则靠着前后如一的美学观念、有关自我的道德意识，以及人们在装饰

^① 参见《有关文学、哲学和工业的观点》，转引自唐纳德·埃格伯特《艺术与政治中的先锋派观念》，载《美国历史评论》第七十二期一九六七年十二月号），第343页。

家庭、打扮自己的客观过程中所展示的生活方式和与其观念相关的特殊趣味。文化因此而属于感知范畴，属于情感与德操的范围，属于力图整理这些情感的智识的领域。

从历史上看，多数文化与社会结构都呈现出统一性，虽然免不了存在一些较小的社会群体，它们总要表现自己隐密和异端的、往往是放纵无拘的价值观。古典文化通过它的理性和意志在追求美德时的和谐如一体现出自己的统一。基督教文化在以天堂地狱差别观念去复制秩序井然的社会等级与教阶制度时，在寻求它的社会与价值观念的神谕天命时也反映出相应的一致性。现代社会的早期，资产阶级文化和资产阶级社会结构融合成一个特殊的整体，并围绕着秩序与工作要求形成了自己独有的品格构造。

古典社会理论（此处的“古典”用来指十九世纪和二十世纪初的社会学大师们）也认为文化与社会结构相互一致。如上所述，马克思认为生产方式能塑造社会的所有其它方面。文化作为意识形态仅仅反映基础结构，其本身不可能独立自主。非但如此，资产阶级社会里的文化受缚于经济，因为它自身已成为商品，由市场予以估价，通过交换程序被买进卖出。马克斯·韦伯认为思想、行为和社会结构是密切结合在一起的，因为它所有的分支部门——科学、法律和文化——无不明显地受理性主义支配。甚至艺术形式也是如此。对韦伯来说，这种结合体现在双重意义上：一是西方的思想与文化以消灭神奇为己任（用席勒的原话说，世界“被祛除了神奇魔力”）；二是艺术的结构、正规组合与风格均已理性化。在这方面韦伯以西方弦乐的和美为例，这种音乐基于最大限度的严谨音阶，非原始音乐和非西方音乐能比。^②最后，皮蒂里姆·索罗金（Pitirim Sorokin，俄裔美籍社会学家，曾为哈佛教授）在其专著《社会和文化动力》中宣称，文化是由“精神”（即“中心原则”或“理性”）加以统一的，

^② 参见马克斯·韦伯《音乐的理性与社会基础》，唐·马丁代尔等人编（卡本代尔，南伊利诺伊州大学出版社，一九五八年）。

它把思想和意义串联到一起，并渗透到社会的一切方面。现代社会富于感应性，这表现在它的经验主义和物质主义倾向上，而且性格外向，重视技术，信奉享乐。

与上述观点相反，我发现今天的社会结构（技术—经济体系）同文化之间有着明显的断裂。前者受制于一种由效益、功能理性和生产组织（它强调秩序，把人当作物件）之类术语表达的经济原则。后者则趋于靡费和混杂，深受反理性和反智情绪影响，这种主宰性情绪将自我目为文化评价的试金石，并把自我感受当作是衡量经验的美学尺度。从十九世纪遗传下来的那种强调自律自制、先劳后享的品格构造目前仍与技术—经济结构相互关联，但它正同文化发生着剧烈冲突，因为今天的文化已把资产阶级的价值观摒弃无遗——如此结果的部分原因，说来可笑，正来自资本主义经济体系本身的活动。

随意型社会行为

社会学作为专门学科是建筑在下述设想上的：社会中的个人或群体之所以有不同行为，是因为他们在社会结构中属于不同阶级或占有不同地位。个人地位既然千差万别，也就会依据诸如年龄、性别、职业、宗教和城乡分布等明显的共同社会属性，在利益、态度和行为方面产生系统性差异。这种推断的根据是，社会属性以特殊的方式——通常从社会阶级上去认定——聚集成形，致使人们在选举行为、消费习惯、养育子女等方面都呈现出阶级或地位上的差异，并且可为人预测。

对于社会中的多数人，对于社会生活诸多方面而言，这一概括性论断或许仍能站住脚。然而日益明显的是，在为数颇多的人看来，社会地位和文化气质间的相应关系已不复成立——尤其当人们以工人、中产或上层阶级的粗略分类来考虑问题时，情况更是如此。至于哪些人吸毒、放纵、换妻、公开搞同性恋，或者把猥亵当作政治风格，或偏爱“非常事件”和淫秽电影，这些在目前

都很难与社会学“标准变异”原则相吻合。年龄和教育程度或许是较为合适的鉴别标准。然而在高等教育普及情况下，甚至连教育水准也不能继续作为预测行为的准绳了。人们发现，许多中上层家庭的儿童喜欢接受他们认为是工人阶级、黑人或下层社会生活方式中“自由”的成分，而另一些孩子则不然。培养儿童的方式目前已趋于明显的平均主义，以前它却是造就不同阶级的气质的主要标记。

在经济领域，被社会学家称之为“自由支配性收入”——即满足人基本需要以外的收入——大幅度增加，使得人们可以选择不同消费方式的种种开销（如建游泳池、购置游艇、出门旅行等）。与此相应，高等教育的普及和社会宽容态度的推广，同时也扩大了随意型〔discretionary〕社会行为的范围。在个人经历和成长过程中的那些特殊方面——如性格属性、身体类型、父母的严教或娇纵、与同辈的交往——日益变得比既定的社会属性更为重要了。当传统的社会阶级结构陷于瓦解时，越来越多的人希望根据他们的文化趣尚和生活方式来相互认同，而不再拘泥于职业基础（在马克思主义的意义上）的类同与否。

艺术家造就观众

艺术家同大众的关系也产生了变化。过去那种为人熟知的形象（十九世纪浪漫主义的产物）是，一小群艺术家一面从事艰难的试验工作，一面惨遭资产阶级呆板观众的嘲讽践踏。这就是印象派画家的命运。他们最初聚集在“落选者沙龙”〔Salon des Refusés, 一八六三年〕里，强调自己对流行鉴赏趣味的憎恶。苦等了二十年后，他们终于在“独立者沙龙”〔Salon des Indépendants〕里争得了自由展出的权利。先锋派艺术家把弃绝与自由视同一物，并借助他们同观众的紧张关系来申扬自己的作品。这种著名的成名格式被后人看作是现代艺术诞生的先决条件。不过，正如詹姆斯·阿克曼所述，“最近十年来，（这种格

式)已被艺术与观众关系史上一项极其突然和剧烈的变化所打破。……新时代发端于五十年代的中晚期,那时纽约画派的作品终于为人接受了。”克莱门特·格林伯格称之为“抽象表现主义派”(哈罗德·罗森堡给它起名为“行动画派”)的那些巨匠们,诸如杰克逊·波洛克、威廉·德库宁、弗朗兹·克莱恩、马克·罗思柯、巴尼特·纽曼、罗伯特·马瑟韦尔和戴维·史密斯等人,他们潜心研究结构与媒介的问题——绘画时丢开画架,把颜料当作艺术主体,把作者自己放入画中——门外汉是难得体验出其中特别而神密的本质的。阿克曼教授认为,“他们的艺术十分费解,甚至连那些予以赞许的多数专业批评家也未见其中真谛,或者誉而无当。”事实上,持怀疑态度的观众直接了当地把它们称作赝品。可是未出五年,那一派的主要画家都已声誉载道,他们的作品主宰着博物馆和画廊。此时大众的鉴赏趣味已由这批人的艺术观来左右了。^④

也许这方面的变化并非像阿克曼教授所讲得那样突然。几十年前,巴黎的“费解”艺术早就发生过类似的性质变化。那时是毕加索和马蒂斯开始使观众的趣味定型。不过阿克曼的基本论点还是成立的。中产阶级欣赏者,即那些殷实的艺术品消费者,从此不再控制艺术。在绘画界、电影界(也许高雅音乐的情况有所不同),艺术家(通常是先锋派艺术家)已占据文化的统治地位。正是他们迅速地造就着观众和市场,而不是相反。

我相信,这一巨变是社会地位和文化风貌相互分离的结果。阿克曼又写道:

假如一个人的社会地位除去其能力之外就再无赖以判明的基础,那么此人要么在文化上一无见解,要么被迫接受专家的见解,二者必居其一。而最现成的专家就是职业见解的制

^④ 詹姆斯·阿克曼,《先锋派的消亡——关于最近美国艺术的社会学笔记》,原载《社会与历史比较研究》第二期,(一九六九年十月),第371—384页,特别是第373页。

造者。我相信，对艺术反应的变化，正是大众敬重展览馆、商业性画廊和新闻媒介的结果。

眼下是否普遍存在着“听信专家”的习惯，这是值得商榷的。政治上就有一股明显的平民主义潮流正在抵制专家和技术官僚的意见。但艺术界的局势有所不同。在这里我们看到的不是专家取得了胜利，而是“文化”本身——更具体地说，是压倒一切的文化潮流，即现代主义，取得了胜利。过去一百年中延绵至今的现代主义运动已经战胜了那个保持着资产阶级结构（经济、技术与职业基础）的社会。文化从这个社会中分离出来，自行其事。尽管如此胜利了，文化（如它在现代主义运动中表现得那样）却深感自己仍然四面受敌——它依旧不理解或不接受自己的胜利，它始终还是莱昂耐尔·屈瑞林所说的那种“敌对文化”。

屈瑞林说，“任何现代文学史家实际上都把现代文学中那种特有的、实为颠覆性的倾向视为天经地义——因为他深知其中的明确意图是要让读者摆脱大范围文化强加给他们的思维和感觉习惯，将他们置身于有利的立场，对孕育过他们的那种文化实施批判，谴责或是修正。”④

现代主义的发展经历是一部有关自由创作精神同资产阶级长期交战的历史。且不说这种说法有几分真实性。当人们谴责画家惠斯勒是“向观众脸上猛掷颜料瓶”时，这场战争不啻是一幅绝妙的当代讽刺画。当今世界上，尤其在文化领域，究竟还有谁在维护资产阶级呢？然而，在那些自认为对文化持严肃态度的人们中间，在为数众多、爱好时髦的文化追随者〔epigoni〕中间，自由创作精神的战斗传奇仍然在支撑着“敌对文化”——因为它的敌人已经不仅仅限于资产阶级社会，而是涉及到“文明”及其“压迫性容忍”或另外一些限制“自由”的事物。

④ 莱昂耐尔·屈瑞林，《超越文化》（纽约：海盛出版社，一九六五年），第12—13页。

敌对文化业已控制了文化体系。这正是文化的祭司们——画家、作家、制片人——目前支配了观众而非相反的原因。事实上，敌对文化的赞助者人数众多到足以构成一个特殊文化阶层。他们的数量同整个社会相比还不算多。目前尚无具体统计数字，可能在几十万到几百万之间。不过，只看人数寡众没有意义，因为同过去相比，有如下三项变化是不可忽视的：

第一，规模大有变化。同整个社会相比，当代文化阶层虽然不算庞大，它仍有足够的阵容使自己的成员免受社会弃儿的冷遇，也不必生活在与世隔绝的波希米亚领地里。他们正在作为一种体制发挥着自己的功能，并由共同意识粘合成群。

第二，尽管少数派的生活方式和文化常常同多数人相牴牾，但如今令人惊奇的是，多数人并没有属于他们自己的、够得上严肃思想标准的文化——即自己的文学、绘画或诗歌代表——以便同“敌对文化”相抗衡。在这层意义上，资产阶级文化早已一败涂地。

第三点或许最为要紧。由于“敌对文化”的倡导者已经历史性地破坏了传统的资产阶级价值观，他们目前即便不是支配，却也实际地影响着现代文化设施，例如出版社、展览馆和画廊，还有重要报纸、电影和文化刊物，以及剧场、影院和大学，等等。

今天，每一代人都以上一代敌对文化的既有成就为自己的起跑线。他们用横扫一切的姿态宣称，现存体制代表着落后的保守主义或压抑势力，接着便向社会结构发动旋风般的进攻。

以上概述的历史进程深深地植根于过去。它带有明显的文化驱动力和连续性。在政治上保守、文化上困惑的五十年代，这一文化趋势多半为历史模糊不清了。五十年代是政治幻灭的时代。当时正值知识分子同斯大林主义的最后决裂，他们对苏联自称是社会主义的进步信仰也经历了破灭。所以，有不少社会学家——如雷蒙德·阿隆，爱德华·希尔斯，S·M·李普塞和我自己

——开始把五十年代看作是“意识形态的终结”。借此我们是要说明，激进运动的陈旧政治观念已经失掉了活力，它再也无法在知识分子中唤起忠诚或热情了。^⑤

虽然政治激进主义的那种类似耶稣再现的诺言已经普遍令人们失望，却没有任何积极的观点来取而代之。福利国家与混合经济决不是知识分子热切盼望的目标。而且，即使激进政治理想的幻灭只是暂时性的，文化的基本态势却一如既往地排斥资产阶级价值观念。事实上，五十年代的激进主义是借助了文化，而不是政治，才得以延续了自身使命。

四十年代的经历给五十年代的知识分子留下了心灵创伤。而他们对那段经历的反思又决定了他们在文化上的关注。这一时期普遍加以讨论的文化命题是个人的非人化〔depersonalization〕以及社会的“原子弹兴奋症”〔atomization〕。第二次世界大战诚然恐怖。但对于战争，甚至对于大规模轰炸城市，人们在事前也是有所预感的。说来奇怪，任何事情一旦为人所预先想象过，它激起愤恨或恐惧的程度就会大大减低。然而，集中营里毕竟关进了几千万人。死亡营中也有几百万人像屠宰场的牲口一样被处理掉。这些可都是人们绝对未曾料及的事。^⑥

^⑤ 我应当指出，有关“意识形态终结”的分析并未假定一切社会矛盾均已结束，知识界因而可以摒弃对新思想的追求了。事实上，正如我在一九五九年所述，“年轻知识分子很不满意，因为‘中间道路’属于中年知识分子，并非是他们自己的出路。这条中年人的路毫无热情，暮气沉沉，……。在寻找青年自己的‘事业’时，他们染上了一种深刻而又绝望的、几乎是伤感的愤怒情绪。”同时我还提到，新的意识形态即将作为激进主义的思想源泉而再度崛起，不过它将作为意识形态的第三世界，而不再是那种类似于十九世纪人道主义的思想体系。参见《意识形态的终结》（伊利诺斯州，格兰柯，自由出版社，一九六〇年），第373页及以下诸页。

^⑥ 五十年代的文化——或者说那些被当作现代精神典范的、广为人们阅读或研究的作家们——对极权主义恐怖并无深刻认识。当时文学界的首要人物是弗兰茨·卡夫卡。人们发现他在三十年前所写的小说即已预示了一个官僚重压之下的世界，在那里正义不得伸张，杀人机器使受害者罹极刑而死。克尔凯格尔的作品之所以被“发现”，可能是因为他曾劝导人们莫再相信终极意义上的理性信仰，而去接受信仰的跃

与文化方面的情况相似，五十年代的社会学也十分注重“大众社会”〔mass society〕和异化问题的重新探讨。大众社会理论认为传统的家庭与社区纽带已被切断，“大众”取代了过去的阶层区分，其中每个人都以独自而特异的方式生活。异化的重新发现——我们说它是重新发现，理由是它虽与马克思主义相关，但第一代马克思主义理论家（如考茨基、普列汉诺夫和列宁）却从未使用过这一术语——终于成为社会学的重大课题。在此之前，没有人讨论过它。^⑦

在较通俗的层次上，五十年代传播最广的社会学著作是戴维·莱尔斯曼（David Riesman）的《孤独的人群》。这本书描述了现代社会的品格构造方面的重要变化——从自律、自励的个人（总之是历史上的资产者）一变而为向同辈看齐、顺从“他人”压力的唯诺众生。书的题名即已转达了作者对此变化的评价。同样，在五十年代新生青年文化的原型著作，J·D·塞林格的《麦田守望者》一书里，故事的叙述者霍尔登·考尔菲尔德也集中体现了一种新人的特性。他没有能力与周围的世界建立真正联系，只好沉湎于内向的幻想。六十年代青年运动的先驱艾伦·金斯堡和杰克·凯鲁阿克所领导的“垮掉一代”，实际上也是一群回避

进。巴恩和尼布尔的正统新神学也对人摆脱骄傲自信的能力深表悲观。西蒙·韦尔的文章讨论了人对完美的绝望追求。加缪仔细地研究了政治行为中的道德矛盾。在荒诞派戏剧家里，尤奈斯库写出了《椅子》这样的剧本，其中道具也被赋予了生命，仿佛这些理念化的俗物竟能抽取人的灵魂，并控制主人的意志。沉默剧以贝蓝特的《等待戈多》为代表，在现实的矩阵中表现出时代和自我的惶惑。

我之所以提及这些问题，是因为曾有一种意见认为，这一时期是由于保守主义政治的统治，才形成了当时严肃文化死气沉沉的局面。其实并非如此。

⑦ 现代人对异化的重新发现有两个根源。一方面，主要是通过马克斯·韦伯的著作，人们发现了异化同个人在社会中的孱弱无力感相互连系。在韦伯看来，马克思所强调的工人与生产工具间的“分离”现象已形成一股世界性趋势，这趋势使士兵与暴力武器分离，科学家与实验工具分离，文职人员与行政设施分离。另一方面，马克思主义的修正者（主要是后斯大林主义者）也提出了这个问题。他们希望在马克思早期著作中，主要是《经济哲学手稿》中找到新人道主义的源泉。而大众社会说和异化理论从两个侧面均对现代社会生活的性质作出了批判的文化评价。

社会的“逃学者”。

总之，虽然政治思想本身业已衰竭——国内政治生活也受到有关外国共产主义威胁之类的舆论左右——文化思想界在此时却深深陷入了沉思，考虑起诸如绝望心理、社会反常现象〔anomie〕和异化等问题，这些问题后来在六十年代的政治中都有所反映。

五十年代的中产趣味

与五十年代美国中产阶级的丰裕现状相呼应，中产趣味〔middlebrow〕的文化也形成了普及趋势。中产趣味一词本身就反映了文化批评的一种新形式。正如中产阶级流行杂志所认为的那样，文化并非是对严肃艺术作品的讨论，它实际上是要宣扬经过组装、供人“消费”的生活方式。文化批评因而成为一种势利者的游戏，他们追随广告商、插图画家、室内装饰师、妇女杂志编辑以及纽约东区同性恋团伙的种种发明，奉其为时髦的娱乐。但这种“高低中混合”〔high-low-and-middle〕游戏一经陷入中产趣味，便立即不合时宜〔démode〕。继之而起的新式游戏称作“时尚竞赛”〔in-and-out〕。所谓“入时”〔in〕，是指走在时髦大众之前。所谓“落伍”〔out〕，是指专爱纭纭众生之俗趣（诸如纽约《每日新闻》、快步舞、二等惊险恐怖片 and 流行歌曲等），而缺少自命不凡的高雅兴致。后来，“时尚竞赛”又被“坎普”〔camp〕游戏取代了。此时游戏仍然是游戏，它的风格却等而下之了。

然而，即使文化批评变作了游戏，它对于知识分子依然是个严肃的问题。他们开始应邀在那些常遭他们揶揄的文化活动中担任角色。《党派评论》的撰稿群逐渐控制了三、四十年代为他们看不起的《纽约客》杂志。《评论》的严肃作者应邀为《纽约时报》的星期日专刊写稿。连大众化的《星期六晚报》也开始连载“思想探险”之类的专栏文章，撰稿人竟是兰德尔·贾雷尔和克莱门特·格林伯格这样的高额头作家与批评家。许多激进倾向的

作者觉得，传播机构向他们大献殷勤是想用他们的名声去抬高大众期刊的身价，甚至怀疑其中有更为阴险的动机——即“驯化”整个的激进主义批评。当时他们并没有意识到，社会本身已经失去了它的文化支撑点。

严肃批评家、知识分子同五十年代萌生的大众文化之间的关系，既是个单独理论问题，又是许多长篇论文和专题讨论的援引资料。激进知识分子当时的态度是从广大范围发动对中产阶级文化的攻击。在严肃批评家看来，真正的敌人，即最坏的赝品〔kitsch〕，不是汪洋大海般的低劣艺术垃圾，而是中产趣味文化，或沿用德怀特·麦克唐纳所贴的标签，即“中产崇拜”〔midcult〕。麦克唐纳曾说，“大众文化的花招很简单——就是尽一切办法让大伙儿高兴。但中产崇拜或中产阶级文化却有自己的两面招数：它假装尊敬高雅文化的标准，而实际上却努力使其溶解并庸俗化。”^⑥

另一位富于创见、不甘静寂的社会批评家汉娜·阿伦特进而把这一经典命题同马克思主义历史分析结合起来。她声称，中产阶级社会——此处指志趣相投的受教育群体——长期视文化为商品，并从它的交换中获得了一种势利的价值观。文化（即艺术创造者）与社会（文化的消费者）之间的关系一直紧张。^⑦不过在她看来，现在同过去相比已发生了两项重要差别。过去，个人主义因为摆脱了社会羁绊而显出生气勃勃，常常形成反叛者或波希米亚的独立天地。（“大众社会条件下的知识分子之所以普遍感到绝望，是由于他们担心着，一旦社会将所有阶层都纳入一体，知识分子逃避社会的途径也会随之封死。”）非但如此，过去的

^⑥ 麦克唐纳的术语略需解释。在三十年代初美国激进主义的“坚挺”阶段，曾流行过一种布尔什维克爱用的缩语习惯——如用politburo代表共产党政治局，用orgburo代表组织人事局——这些缩语一度很吃得开。结果当时兴盛的无产阶级文学也被简称为prolecult（普罗文化）。麦克唐纳借用这个术语来渲染自己的讥讽口气，把“文化”（culture）缩写成“崇拜”（cult）。参见《大众崇拜与中产崇拜》，载《党派评论》第四辑，一九六一年。

社会对文化的向往是出于势利心理。尽管它曾经詈骂、贬低文化，并“将文化产品变作社会商品”，可那时它并不“消费”〔consume〕文化。大众社会“正好相反，它不需要文化，只需要娱乐，而娱乐行业提供的好处正如其它消费品一样，目的是为了社会享用。”

总而言之，虽然政治上的激进意志已经烟消云散，但激进意志本身——与社会势不两立的姿态——却在文化领域借助文化批评而得以维持。当六十年代又一轮政治冲动兴起之时，激进主义发现敌对文化——它通过大众社会、社会反常和异化等理论对社会发动攻击——的价值观念宛如阿里阿德涅〔Ariadne，希腊神话里的一位女神〕的线团一样，可以绵延伸入新的激进时代。

转入现代主义

现在我们来讨论一个特别令人困惑的社会学问题。有一种文化倾向、文化情绪或称文化运动（其杂乱、多变的性质难以用单一覆盖性术语来概括）已经持续了一又四分之一世纪，它不停地向社会结构发动进攻。对于这一文化倾向而言，最能总括的术语是“现代主义”，这是一种为长期处于“先进意识”前列而在风格和感觉方面进行的不懈努力。它甚至早在马克思主义之前就开始不断攻击资产阶级社会了。那么，这种虽缺乏政治运动应有的组织，却能坚持不懈地发展自己的文化情绪，到底有着什么样的性质呢？为什么它能牢固地抓住艺术家的想象，并使自己代代传递，在每一群知识分子眼中总保持魅力常新呢？

现代主义渗入了各种艺术。不过，从具体例子来看，它似乎

① 汉娜·阿伦特，《社会与文化》，载于诺曼·雅各布斯编，《千百万人的文化？》（普林斯顿，范·诺斯特兰德，一九六一年），第43—53页。另外，她在《过去与未来之间》（纽约，海盜出版社，一九六一年）一书里对此论作了详析，见该书第197—226页。

没有单纯的、统一的原则。它包括马拉美的新句法，立体主义的形体错位，维吉尼亚·伍尔芙和乔伊斯的意识流，以及贝尔格的无调主义。其中每一种在它初次问世时都是“难以理解”的。事实上，正如不少学者表明的那样，开头费解是现代主义的标志。它故作晦涩，采用陌生的形式，自觉地开展试验，并存心使观众不安——也就是使他们震惊，慌乱，甚至要像引导人皈依宗教那样改造他们。显然，这种费解的性质是强烈吸引初学者的根源，因为运用高深莫测的知识有如古代占星家和炼金术士念动咒语时的特别仪式，强化了那种凌驾于俗鄙与懵懂之上的统慑威力。

欧文·豪认为，要为现代主义下定义，必须用否定性的术语，把它当作一个“包蕴一切的否定词”。他写道，现代主义“存在于对流行方式的反叛之中，它是对正统秩序的永不减退的愤怒攻击”。不过如豪所见，正是现代主义这种脾性造成了它进退两难的困境：“现代主义一定要不断抗争，但绝不能完全获胜；随后，它又必须为着确保自己不成功而继续奋斗。”^⑩我以为这种看法是正确的，它说明了现代主义何以继续要保持敌对姿态。但它并未阐明现代主义“永不减退的愤怒攻击”，以及它否定各种流行体裁（最终包括现代主义本身）的原因何在。

现代主义作为一个整体而言，与十九世纪末叶社会科学的一种通行理论有着惊人的相似之处。在马克思、弗洛伊德和帕雷托〔Vilfredo Pareto，近代意大利社会学大师〕看来，现实基础的非理性与表面现象的理性是并行相悖的。对马克思来说，交换过程之下便是市场的无政府状态；对弗洛伊德来说，在自我严格的束缚之下便是受直觉驱使的无限的无意识；而对帕雷托来说，在逻辑形式之下只有非理性情感与情绪的残余物。现代主义也坚

^⑩ 欧文·豪《文学和艺术中的现代思想》（纽约：地平线出版社，一九六七年），第13页。重点号系笔者所加。

持说表面现象无意义，而试图要揭示内心想象的潜在基础。这表现在两个方面。一是风格上的，它设法抹煞“距离”——心理距离，社会距离，审美距离等——坚持经验的绝对现在性，即同步感和即刻性。二是主题上的，它坚持自我的绝对专断，强调人不受任何限制，迫切寻求超越。

现代主义是对于十九世纪两种社会变化的反应：感觉层次上社会环境的变化和自我意识的变化。在日常的感官印象世界里，由于通讯革命和运输革命带来了运动、速度、光和声音的新变化，这些变化又导致人们在空间感和时间感方面的错乱。自我意识的危机则源自宗教信仰的泯灭，超生希望的丧失（天堂或地狱），以及关于人生有大限、死后万事空的新意识。事实上，这是两种体验世界的方式。艺术家本人常常未能完全理解社会环境的紊乱如何使世界发生了剧烈震荡，并且把它弄得看起来像是一堆碎片。可是他们不得不以新方法重新聚拢这些碎片。

现代主义：结构与形式

十九世纪下半叶，维持秩序井然的世界竟成了一种妄想。在人们对外界进行重新感觉和认识的过程中，突然发现只有运动和变迁是唯一的现实。审美观念的性质也发生了激烈而迅速的改变。如果从美学角度提问，现代人与古希腊人的情感经验有何不同？答案一定与人类的基本情感（例如不分长幼、人所共有的友谊、爱情、恐惧、残忍、放肆等）无关，而与运动和高度的时空错位有关。在十九世纪，人类旅行的速度有史以来第一次超过了徒步和骑牲畜的速度。他们获得了景物变幻摇移的感觉，以及从未经验过的连续不断的形象，万物倏然而过的迷离。人类还可以乘气球或坐飞机升到几千米高空，鸟瞰古人不曾知晓的种种地貌。

物质世界的现实同样也是社会的现实。随着城市数目的增加和密度的增大，人与人之间的相互影响增强了。这是经验的融

合，它提供了一条通向新生活方式的捷径，造成前所未有的社会流动性。在艺术家的画布上，描绘对象不再是往昔的神话人物，或大自然的静物，而是野外兜风，海滨漫步，城市生活的喧嚣，以及经过电灯照明改变了都市风貌的绚烂夜生活。正是这种对于运动、空间和变化的反应，促成了艺术的新结构和传统形式的错位。

按照现代之前的传统观点，艺术基本上是沉思的工作；艺术的观照者因与经验保持审美距离而持有支配这种经验的“力量”。在现代主义中，作品的意图是要完全压倒观众，以使艺术作品本身——通过绘画中透视的缩短，或是诗歌中杰勒德·曼利·霍普金斯式的“弹跳韵律”——将自己强加给观众。在现代主义中，艺术类型变成了陈旧的概念，它们各自不同的形式在变动不定的经验中受到了忽视或否认。

我以为，正是现代主义者这种捕捉变化之流的努力，使得弗吉尼亚·伍尔芙的一段评语成了名言。她说：“一九一〇年十二月前后，人类的本质一举改变了。”如欧文·豪所说，这句夸张的话里有一种“吓人的裂隙，横在传统的过去和遭受震荡的现在之间。……历史的线索遭到扭曲，也许已被折断了。”

在制造这种断裂并强调绝对现在的同时，艺术家和观众不得不每时每刻反复不断地塑造或重新塑造自己。由于批判了历史连续性而又相信未来即在现在，人们丧失了传统的整体感和完整感。碎片或部分代替了整体。人们发现新的美学存在于残损的躯干、断离的手臂、原始人的微笑和被方框切割的形象之中，而不在界线明确的整体中。而且，有关艺术类型和界限的概念，以及不同类型应有不同表现原则的概念，均在风格的融合与竞争中被放弃了。可以说，这种美学的灾难本身实际上倒已成了一种美学。

现代主义：虚无与自我

运动感和变化感——人对世界感知方式的剧变——确立了人们赖以判断自我感觉和经验的生动而崭新的形式。较为微妙的是，对于变化的感受却在人的精神世界引起了一场更为深刻的危机，即对空虚的恐惧。宗教的衰败，尤其是灵魂不朽信念的丧失，使人们一度放弃了人神不可互通的千年传统观念。这时，人们偏要跨越这一鸿沟。正如第一位现代人浮士德所说，人们要得到“神圣的知识”，来“证明在人的身上有上帝的形象”，否则就干脆承认自己是“虫豸的亲戚”。

作为这一超人努力的结果，人的自我感在十九世纪占有了最突出的地位。个人被认为是独一无二的，有着非凡的抱负，而生命变得更加神圣、更加宝贵了。申扬个人的生命也成为一项本身即富有价值的工作。经济向善论、反奴隶制舆论、女权运动，以及禁止雇用童工和施用酷刑，一时都进入了社会话题。但在较深刻的理论意义上，这种精神事业构成了一种普遍观念的基础，即认为人能超越必然，不再为自然所限，而且如黑格尔所说，能够在历史的终点达到完全自由的王国。黑格尔所谓的“苦恼意识”已经认识到，人必须获得一种神圣力量和至上地位。现代人最深刻的本质，它那为现代思辨所揭示的灵魂深处的奥秘，是那种超越自身，无限发展的精神。他知道消极之物——死亡——是迟早必至的，但他拒不接受这一事实。在现代人的千年盛世说〔chiliasm〕的背后，隐藏着自我无限精神的狂妄自大。因此，现代人的傲慢就表现在拒不承认有限性，坚持不断的扩张；现代世界也就为自己规定了一种永远超越的命运——超越道德，超越悲剧，超越文化。^①

^① 试比较当代两位作家有力的陈述。在马尔罗《人类的命运》（纽约：得益书局，一九六一年）一书第228页上，老吉索斯对费拉尔描绘人及其欲望时说：“他们在人的世界上要做超人，要摆脱人的命运。殊不知不争强即事事强。幻想的疾病就是

意志的胜利

西方意识里一直存在着理性与非理性、理智与意志、理智与本能间的冲突，这些都是人的驱动力。不论其具体特征是什么，理性判断一直被认为是思维的高级形式，而且这种理性至上的秩序统治了西方文化将近两千年。

现代主义打乱了这一秩序。它是昂扬精神的胜利，是意志的胜利。在霍布斯和卢梭看来，智力是欲望和情感的奴隶。在黑格尔看来，意志是知识的必要成分。而在尼采看来，意志与审美方式相融合后，知识便在其中极其直接地由迷醉和梦境中导出（如他在《悲剧的诞生》第一行所说，是“领悟的，而非靠探查得来的”）。如果审美体验本身就足以证实生活的意义，那么道德就会被搁置起来，欲望也就没有任何限制了。在这种探索自我与感知间关系的活动中，任何事情便都成为可能。

现代主义重视的是现在或将来，决非过去。不过，人们一旦与过去切断联系，就绝难摆脱从将来本身产生出来的最终空虚感。信仰不再成为可能。艺术、自然或冲动在酒神行为的醉狂中只能暂时地抹煞自我。醉狂终究要过去，接着便是凄冷的清晨，它随着黎明无情地降临大地。这种在劫难逃的焦虑必然导致人人处于末世的感觉——此乃贯穿着现代主义思想的一根黑线。这种终结感，这种人处于天下大乱年代的意识，如弗兰克·克莫德所说，“正是我们称之为现代主义的事物的主要标记，它就像天启

要拥有神一般的智慧，人人都梦想成为上帝，这种毛病只有靠权力欲来为自己辩护。”

在索尔·贝娄《萨姆勒先生的行星》（纽约：海盜出版社，一九七〇）一书第33—34页上，老萨姆勒在思索：“也许……文明最坏的敌人并不是它宠爱的知识分子，而是在它最衰弱的时刻攻击它，——以理性和非理性的名义，以出自内心的名义，以完美和即刻自由的名义来攻击它。这简直是些无限的要求——贪得无厌。同意命定要死的人（死亡是肯定逃避不了的）将会怀抱遗憾离开这个世界。——每个人都有一大堆要求和怨言。他们没有商量的余地。也不承认人生会有任何缺陷。”

式乌托邦是政治革命的标记一样。……它的重新出现是由我们文化传统的特性所决定的。”^⑩

在讨论现代主义时，划分“左”、“右”意义不大。正如托马斯·曼所说，现代主义培养了人“对深渊的同情心”。尼采、叶芝、庞德和温德姆·路易斯在政治上右倾。纪德是异教徒。马尔罗是革命家。无论政治派别如何，现代运动还是由于种种原因联合了起来，最初是出于对社会秩序的愤恨，最后是出于对天启的信仰。这一思想轨迹使现代主义运动具有永不减退的魅力和持续不衰的激进倾向。

传统的现代主义试图以美学对生活的证明来代替宗教或道德；不但创造艺术，还要真正成为艺术——仅仅这一点即为人超越自我的努力提供了意义。但是回到艺术本身来看，就像尼采明显表露的那样，这种寻找自我根源的努力使现代主义的追求脱离了艺术，走向心理：即不是为了作品而是为了作者，放弃了客体而注重心态。

六十年代的后现代主义发展成一股强大的潮流，它把现代主义逻辑推到了极端。在诺曼·O·布朗和米歇尔·福柯的理论著作中，在威廉·巴勒斯、让·热奈、尤其是诺曼·梅勒的小说中，在今天已经包围我们的流行色情文化中，人们看到了现代主义意图的逻辑发展顶点。正如黛安娜·屈瑞林所说，他们都是些“超出意识范围的冒险家”。

后现代主义的精神状态表现在如下几个方面。首先，后现代主义反对美学对生活的证明，结果便是它对本能的完全依赖。对它来说，只有冲动和乐趣才是真实的和肯定的生活，其余无非是精神病和死亡。另外，传统现代主义不管有多么大胆，也只在想象中表现其冲动，而不逾越艺术的界限。他们的狂想是恶魔也

^⑩ 弗兰克·克莫德《终结之感》（纽约，牛津大学出版社，一九七〇年）。

罢，凶杀也罢，均通过审美形式的有序原则来加以表现。因此，艺术即使对社会起颠覆作用，它仍然站在秩序这一边，并在暗地里赞同形式（尽管不是内容）的合理性。后现代主义溢出了艺术的容器。它抹煞了事物的界限，坚持认为行动〔acting out〕本身（无须加以区分）就是获得知识的途径。“事件”和“环境”、“街道”和“背景”，不是为艺术，而是为生活存在的适当场所。

奇特的是，上述这些没有一件是完全新颖的。西方所有的宗教里一直存在一种秘密的传统，它允许某些人参加私下的放纵仪式，享受完全的自由。这些人就是暗中结社的所谓“诺斯替教徒”。诺斯替教〔Gnosticism〕的思想方式为人们反抗社会对他们的限制提供了根据。但在过去这种知识是秘而不宣的，其成员也守口如瓶。后现代主义最令人惊奇的一点就是它把曾经秘而不宣的东西公开宣布为自己的意识形态，并把这一精神贵族的财产变成了现今大众的财产。诺斯替思想模式一直撞击着文明的历史戒律和心理禁忌。这种攻击目前已变成了一场广泛文化运动的纲领。

看上去教义松散的后现代主义潮流沿着两个方向向前发展。它在哲学方面是一种消极的黑格尔主义。米歇尔·福科认为人是短命的历史化身，有如“沙滩上的足迹”，浪涛打来便荡然无存。被称作“万物之灵”的人类的那些“荒芜而又瘟疫横行的城市行将崩溃”。这已不只是西方的衰落，而是一切文明的终结。上述观点看来挺时髦，其实不过是一种把思维推向荒唐逻辑的文学游戏。如同达达主义和超现实主义赌气的胡闹，人们即便能记住其中一小部分，也不过是用它来作文化史的注脚而已。

沿着另一方向发展的后现代主义潮流却具有重要得多的内涵。它以解放、色情、冲动自由以及诸如此类的名义，猛烈打击着“正常”行为的价值观和动机模式，为这场攻坚战提供了心理学武器。后现代主义理论的重要意义正在于它通俗化了的这一方

面。因为这意味着中产阶级价值观的危机已迫在眉睫。

资产阶级世界观的消亡

至十九世纪中叶，资产阶级世界观——理性至上，讲究实际，注重实效——不仅统治了技术—经济结构，而且逐步控制了文化，尤其是宗教体系和向儿童灌输“合宜”动机的教育体系。它到处取得胜利，只是在文化领域受到了抵制。反对者鄙弃它那种非英雄、反悲剧的情绪，以及它对待时间有条不紊的态度。

已如上述，近一百年的反资产阶级的文化力图摆脱社会结构，取得自身独立。它先是在艺术领域否定资产阶级价值观，后来又通过割据建立起一些飞地，使波希米亚和先锋派能够在其中保持相反的生活方式。到了世纪之交，先锋派已经成功地建立了自己的“生活空间”，及至一九一〇—一九三〇年间，它开始向传统文化发动攻势了。

反资产阶级艺术家在理论和生活方式两个方面均取得了胜利。这些胜利表明，艺术自治精神和反体制主义已在文化领域占据了支配地位。在艺术领域，在美学理论层次上，极少有人抵制大胆实验、自由作为、放任感知的观念，也没有什么人反对诸如“冲动优于秩序”、“想象不受纯理性批评影响”之类的提法。在今天的后现代主义文化中，无人站在秩序和传统的一边，因此先锋派也不复存在了。剩下的只有追求新事物的愿望——或是对新、旧事物的一律厌倦。

传统资产阶级的生命机制——理性主义和清醒持重习惯——现在绝少文化方面的维护者；同时它又未能确立任何富于文化意义或风格形式的体系，以便在思想和文化上赢得人们的敬重。如果我们同意某些社会学家的推论，认为技术官僚倾向正统治着文化体系，那么人人将会发现事实完全相反。我们今天面对的现实是文化和社会结构的激烈机制断裂，而正是这种断裂在历史上为

更加直接的社会革命铺平了历史道路。

新的革命已经以两种主要方式开始了。第一，文化自治。这在艺术上已获实现。目前它开始转入生活领域。后现代主义趋势要求以前在艺术狂想中已经耗尽的东西必须在生活中加以实践。艺术和生活没有区别。艺术所允许的事生活也会允许。

第二，文艺小社团〔cenacle〕曾经实践过的生活方式，目前已主宰了文化生活。很多人（在社会上肯定是少数，就数目来看并不少）正在模仿这些方式，不论它是波德莱尔那种对生活的冷面相对，还是韩波式的幻象怒火。变化的规模之大给六十年代的文化运动带来了特殊的声势。伴随而来的是，一度限于少数名流的波希米亚生活方式如今广泛地在大众传播工具的巨大屏幕上展现出来。

这两种变化的汇合加强了“文化”对“社会结构”进攻的力量。从前每当这些攻击发动之时——比方说，当安德烈·布雷东在三十年代提出超现实主义主张，要将巴黎圣母院尖塔换成巨大的玻璃祭瓶，一个瓶里装血，一个装精液，以便把圣母院变成处女的性教育学校——当时这一提议被看作是社会上享有特许权的“傻子”所开的过重的玩笑，竟一直流传下来。然而今天流行的幻觉摇滚文化的兴起（以及在文化领域新近形成的对黑人大众的幽默和暴力的所谓“新感觉”）明显地打击了维护社会结构的动机系统和心理反应系统。在这层意义上，六十年代文化具有一种新的、也许是特殊的历史蕴含，它既是终结，又是开端。

第二节 从新教伦理到幻觉剂哄动

文化观念方面的变革具有内在性和自决性，因为它是依照文化传统内部起作用的逻辑发展而来的。在这层意义上，新观念和新形式源起自某种与旧观念、旧形式的对话和对抗。但文化实践

和生活方式的变革必然与社会结构互相影响，因为艺术作品、饰物、唱片、电影和戏剧都在市场上买卖。而市场是社会结构和文化互相交汇的地方。整个文化的变革，特别是新生活方式的出现之所以成为可能，不但因为人的感觉方式发生了变化，而且因为社会结构本身也有所改变。从美国社会高消费经济状态下新的购物习惯的发展，及其对新教伦理和清教精神（这两项准则支持着美国资产阶级社会的传统价值体系）的侵蚀中，我们可以清楚地见出上述变化。新教伦理和清教精神的崩溃（归咎于社会结构与文化的变革），使得美国社会中有关劳动与报偿的合法信念遭到破坏。由于这种转变，也由于目前缺乏任何一种根深蒂固的新道德观念，当今公众情绪中普遍存在着迷惘感和沮丧感。在此我打算运用本书关于现代主义和资产阶级社会的基本论点，专门清理一下现代主义对美国社会所造成的影响，因为美国代表着资产阶级社会的典型模式。

小城镇生活方式

新教伦理和清教精神强调工作、清醒、俭省、节欲和严肃的人生态度。它们规定了人的道德行为和社会责任。本世纪六十年代的后现代主义文化自称“反文化”，因而被认为是有意蔑视新教伦理，宣布清教传统结束，并向资产阶级价值观发动最后的攻击。这些事做起来容易。新教伦理和清教精神作为社会事实，早已被侵蚀蛀空了。它们仅仅作为苍白无力的意识形态蹒跚拖延至今。与其说它是现实的行为规范，不如说是道德家用来劝世喻人，或是社会学家用来编织神话的材料。事实上，正是资产阶级经济体系——更精确地说是自由市场——酿成了传统资产阶级价值体系的崩溃。这是美国生活中资本主义矛盾产生的根源。

美国的新教伦理和清教精神是农夫的、小城镇的、商人的和工匠的生活方式合成的世界观。正如佩奇·史密斯提醒我们时所说，“若把家庭和教堂排除在外”，美国“直到二十世纪初叶的

社会组织基本形式是小城镇。”^⑬小城镇连同它的宗教构成了美国社会的生活与特征。在开垦时期的危险环境中，有必要强制推行一些严格的社区公共准则；这些准则赋予生存经济〔subsistence economies〕中的工作和节制以意义与合法性。

如果说“清教精神”和“新教伦理”概括了美国社会的核心价值，那么，有两个人物可以代表这种美国早期精神：一个是清教徒乔纳森·爱德华兹，一个是新教徒本杰明·富兰克林。他俩共同分享着十八世纪美国伟人的声誉。这两个人的思想和布道活动为美国性格的道德风范作出了具体规定。

正如V·W·布鲁克斯在《美国的成年》一书中所述：

延续三代之久的美国主要性格集中体现在一种典型人物身上，此人既是行动者又是上帝。这类典型美国人直到十八世纪才分裂成为“高级趣味”〔highbrow〕和“低级趣味”

〔lowbrow〕两大类。这一分裂表现在两位十八世纪哲学家，乔纳森·爱德华兹和本杰明·富兰克林身上，他俩在当时的名气相当。这两个人的性格类型和各自的目标完全不同，因而导致了美国性格的严重分裂现象。在他们之后，美国革命成为不可避免的事。钱宁、林肯、爱默生、惠特曼、格兰特、韦伯斯特、加里森、爱迪生、洛克菲勒、埃迪夫人和伍德罗·威尔逊，都以这种或那种方式，承袭或融合了这两位最大的美国思想先驱的精神。^⑭

正如布鲁克斯及其后的派瑞·米勒所坚持认为的那样，清教神权统治毫无疑问在美国思想史上产生了巨大的影响。十八世纪中叶，美国知识分子领袖人物都是牧师，他们的思想也同神学有关。他们的思想统治了美国所有思辨哲学达一百多年之久。甚至在神学消亡之后，美国人仍然怀有沉重的负罪感，尤其是关于性

^⑬ 佩奇·史密斯《山顶之城》（纽约：艾尔弗雷德·A·诺夫，一九六〇年），第七页。

^⑭ 布鲁克斯，《美国的成年》（纽约州，花园城，双日公司，一九五八年，初版于一九一五年），第5页。

行为的内疚心理（这已渗入美国性格），已打下了深刻的烙印，这烙印整整经过又一个世纪仍未消除。

五十多年前，乔治·桑塔亚那评论说：“众所周知，当年驱使清教徒抵达东部海岸的激情是何等荒唐地形而上学，他们来到美国原指望获得完美的精神生活。”^⑥ 清教的核心信念是与文明相敌对的。那时的社会很腐败，人们不得不重新寻求早期教会原始的纯朴。希冀直接从上帝而不是从人为的制度那里获得意志。

清教徒订立了契约，它要求人人按规定的楷模生活。然而，无人（也没有哪一个教派）能够长久不懈地在紧张的狂热中生活下去，尤其当它要求人们维持严峻的纪律，并压抑自己的冲动时，就更显得令人难以忍受。加尔文教义即使在美洲殖民的早期，也不断遭到诸如阿米涅斯教派（威斯利的卫理公会教义的基础）之类新教义的侵蚀。这些新教义试图以条件逃避论代替绝对命定论。乔纳森·爱德华兹的所作所为就是要更新绝对教义，为清教徒提供自我反省和担负职责的心理机械论。在《基督教义原罪说之辨》一七五八年一书中，爱德华兹攻击那些从宽解释加尔文教义的人。他争辩说，人类的堕落是不可避免的，因为意识的一致会使所有的人走上亚当之路。他相信会有某种上帝特别恩宠的人。这批选民不是那些外表勤奋的人，而是一些通过内在的大彻大悟，体验到上帝救赎之恩的好教徒。

如果说乔纳森·爱德华兹是富于美学意识和强烈直觉的清教徒，那么，本杰明·富兰克林就是讲求实际和功利的新教徒。他是个实事求是、正视世界的人。他的主要兴趣在于教人以节约、勤奋和天赋的机敏“发达上进”。富兰克林的生乎是美国人的基本性格——自我完善的范例。他模仿爱迪生的《旁观者》笔调，

^⑥ 乔治·桑塔亚那《美国的性格与观念》（纽约：布雷泽勒公司，一九五五年，初版于一九二〇年），第7页。

编出自己的格言，将它们同自己的英国老师文风相比较，然后再改写成别具一格的劝善作品。他顽强地自学法文、意大利文、西班牙文和拉丁文。为了平息自己青春的“骚动”，他跟房东的女儿结了婚并同她生下两个孩子。

在富兰克林的词汇里，关键的术语是“有用”。他的《自传》就是当作儿子也许用得着的读物动笔写的；写书的目的达到了，可书一直没有写完。他发明了新式火炉、建起一座医院、铺设街道、组建城市警察，因为这些都是有用的项目。他相信上帝是有用的，因为上帝奖善惩恶。在《穷理查的历书》（一七三二—一七五七年）中，他抄来大量流传于世的格言，并把它们改编成规劝穷人的说教。“如穷理查所说”这句话变成了强调所有好品德的口头禅。富兰克林说，世上有十三种有用的品德：不喝酒、沉默、有条理、果断、俭省、勤奋、真诚、公正、温和、清洁、安宁、贞节和谦逊。也许美国人再也没有比这更完美的信条了。他写道，每人可在每星期严守一则，并在笔记本上逐日记下当天实际行动中所获成绩大小的情况。这样，“在十三周内即可完成一个教程，一年内便可完成四个教程”。^⑩

不过，所有这一切都不无狡猾性，甚至欺骗性。虽然富兰克林节俭而又勤奋，但他的成功，一如许多正派美国佬的成功，来自他结交权势的手腕，高超的自我宣扬本领以及从他本人身上及其著作里反映出来的魅力和智慧。（甚至连他的“骚动”也曾反复出现，因为他还有两个非婚生的子女。）他积蓄了一定的钱财，足以供他离职后研究自然哲学和电学。在他涉足社会活动之

^⑩ 马克斯·韦伯在其权威性著作《新教伦理与资本主义精神》一书中，把富兰克林看作是这两者的体现。论者援引了他所谓的“布道词”（“……时间就是金钱……。记着，信誉就是金钱。如果有谁把钱放在我手里边，钱用过之后，就等于他给了我利息……”），作为标志这类“新人”特有的气质。有趣的是，韦伯在描述新伦理的特征时，援引富兰克林比援引路德、加尔文、巴克斯特、贝利或其他清教神学家为多。参见《新教伦理与资本主义精神》，塔尔科特·帕森斯英译本。（伦敦：G·艾伦和昂温，一九三〇年）。

前，他有六年的空闲来从事纯学术性的研究。

有两种形象作为美国性格的精华沿传至今：一是乔纳森·爱德华兹的虔诚和苦恼，以及他对人类堕落问题的专注；一是本杰明·富兰克林的实践和技巧，以及他对成就与利益的关心。让我再度引用 V·W·布鲁克斯在将近六十年前对这种二元状况所作的精辟描述：

“因此，从一开始我们就发现，在美国思想界有两股齐头并进但罕见交融的潮流——一个是高调的，一个是低调的——两者同样地与社会相背逆：一方面，那股超验的潮流起源于清教徒的虔诚，它变成了乔纳森·爱德华兹的哲学，并通过爱默生，产生了美国主要作家过分追求的精致与超逸文风，最后又促成了当代美国文化缺乏真实的特点；另一方面，那股唯利是图的机会主义潮流起源于清教徒生活的实际变化，它变成了富兰克林的哲学，并通过美国的幽默作家，导致了我国当代商业生活的基调……。”^①

无论清教神学建立在什么样的荒谬玄义上，这个教派本身却被理性的伦理观统治着，它的道德法规出于一种冷峻的、正当的需要。清教教义的核心，一旦被剥去神学的外壳，就成了控制日常行为的强烈热情。这并非说清教徒本身苛刻成性或过于好色，而是因为他们把自己的社区建成了成员之间互相约束的契约组织。假如人生活在一个封闭的世界里，经受外来的危险和心理上的紧张，他就不仅会关心自己的行为，而且一定会关心社区的情况。个人的罪过不止于危害他本人，也将危害团体；不遵守契约要求的结果会给整个社区招来天谴。

公众契约的条款要求每个人都按照规范生活。但契约的明确性——以及乡村生活亲密无间使得每一个人都了解到诱惑和肉欲

^① 同上，《美国的成年》，第10页。

的罪愆。^⑭ 清教徒们因此更加强了自我鞭策。他们当了罪人之后（因为违禁的性行为相当多，人们自有一套对性的现实看法），亦不愧为了不起的忏悔者。忏悔仪式首先在新英格兰，后来又在中西部宗教复兴地区变成了清教的中心活动。那些教会又把这种道德上的自我责罚（即便不是清教神学理论）推广到全国。

在荒凉地区和大草原相继建立起来的城镇面临着在大众（其中有大批社会渣滓和无用之徒）中维持某种社会秩序的问题。一个拥有数百户的小城镇不能把那些离经叛道者投进监狱，或者全部驱逐出去。通过闲话或羞辱，当众忏悔或改过自新等措施建立的社会控制系统，就成为许多社团为防止大规模瓦解而采取的措施。体面观念——它反对轻佻、享乐和饮酒——的根基十分深厚，以致在基本的物质匮乏消失之后依然旷日持久地延续下来。如果说起初劳动和富有是上帝遴选的标志，那么在下个世纪，它们就是体面的象征了。

作为意识形态的清教教义

价值体系通常是松散而不完善的。当它被纳入特定的法规，构成一套宗教教条、一种明确的契约或一种意识形态，它就会变成动员社团成员、强化纪律和维护社会控制的手段。一种意识形态与社会运动的早期和谐关系消失之后，为何它仍然长久地滞留下去，甚至会益发强大呢？这是社会学支配理论中的一种复杂情

^⑭ 写这种违禁冲动的最深刻的文学作品，也许是霍桑的短篇小说《好小伙子布朗》，它描述了塞勒姆森林里非法聚会的情景。小伙子布朗离开了妻子，跟随魔鬼（他佩带着撒旦之鞭，即男子生殖器的标志）走进森林，去参加邪恶的秘密洗礼。使他又惊又怕的是，他发现镇上所有的“好”人都愉快地参加了入会式。他也认出了自己年轻妻子菲丝。仪式和音乐有如圣餐式，内容却完全是罪恶之花。文中一直未说明这到底是布朗置身其间与自己的罪恶冲动作斗争的现实，还是他的一场幻梦。不过自那以后，布朗的生活很不幸。（在安息日教徒们唱圣歌时，他听不进去，因为耳畔突然响亮地回荡起那邪恶的赞美诗……）他生活腐化，不能自拔，临死前心情很忧郁。参见《好小伙子布朗》，辑于《纳撒尼尔·霍桑的长短篇小说》（纽约：现代文库，一九三七年，第1033—1042页。）

况。这种情况可以摩门教历史为例证。它产生于进步的天启独立信仰学说，而今天却成了保守主义的根源；另一个例子是苏联的平均共产主义意识形态。它在革命后的半个世纪中为一个新兴阶级提供了合法根据。在这种情况下，意识形态带有过去的权威与尊严；它已被灌输到儿童的脑海里，变成了关于世界、关于行为的道德准则的唯一概念图解。它虽然还保存着最初的术语和象征，其内容却已经过细致的定期修改，以便为既定的社会准则和社会措施辩护，并支持统治阶级的社会权力。

这就是意识形态的功能〔functional〕因素。但它还具有认识的或智识的因素。意识形态不仅要反映基本现实，或为之提供合法依据。它一旦形成，就开始有自己的生命。真正强大的意识形态会给人的想象展开一片新的生活视野；它一旦被明确地阐述出来，就会作为伦理仓库被知识分子、神学家和道德家用来预见人类局部的可能性远景。它们不会像经济或旧技术那样消失。这些黑格尔所谓的“意识的要素”是可以更新的；在整个文明史上，它们可以不断地被人参照或重新组合。因此，大批学者、道德家和知识分子长期为之苦恼、焦虑或争辩，反复剖析或重述意识形态的内涵。这使得意识形态成为一种自为自在的力量。

这就是清教教义的命运。最初滋养那种意识形态的严苛环境消失以后很久，信仰的力量还仍然存在。V·W·布鲁克斯曾经辛辣地评论说：“清教徒的酒泼翻之后，酒香变成了超验主义，酒汁本身则变成了商业主义。”

作为思想体系，清教教义的转化经历了二百多年的时间。它从苛刻的加尔文命定说开始，经过爱德华兹的美学启发，发展到爱默生的超验主义，最后融入了内战后的“斯文传统”。作为一套社会实践理论，它终于演变成为社会达尔文主义为猖獗的个人主义和赚钱行为辩护的根据（正如埃德蒙·摩根所说，本杰明·富兰克林靠自己赚钱，约翰·D·洛克菲勒则以为他的钱来自上帝），成为制约小城镇生活的法则。

新的解放

在二十世纪的最初十五年里，文化界和青年知识分子（包括沃尔特·李普曼、V·W·布鲁克斯、约翰·里德和哈罗德·斯特恩斯等人的哈佛帮派^①）在思想上向清教传统发起了大举进攻。布鲁克斯把他一九一五年发表的一本著作叫作《美国的成年》，书名即意味着文化必须正视新的现实，必须投入到“实际”中去。布鲁克斯认为，美国文学离生活太远，专靠回避现实而保存自己。他说清教传统已经变成“上了年纪的干瘪扬基佬的依托”。

对清教传统的攻击有几方面内容。第一，主要是布鲁克斯的意见，即希望建立一种能够反映移民、黑人和城市生活的包容性美国文化。假如美国正走向成年，它的文化就必须具有更多的世界主义性质，就必须反映社会的活力。第二是有关性自由的要求。哈罗德·斯特恩斯写道：“清教徒是性机能欠缺者，他无法自得其乐，只能靠干预别人的享乐来得到仅有的满足。”中上阶级的子女聚集在格林威治村，要创建一块新波希米亚领地。布鲁克斯回忆说：“他们研读尼采、马克思、弗洛伊德和克拉夫特—埃宾。其中很多人想实验出一种新的性观念，迄今它一直藏在年轻人思想的深处……。”^②

这时，丰富多采的生活可用一系列时髦的词语进行概括。其中之一是“新”。如“新民主”、“新民族主义”、“新自由”、“新诗歌”、甚至《新共和》（一九一四年创刊）。另一个时髦词语是性。在书刊中公开使用这个词也会令人“战栗”。玛格丽

^① 关于青年知识分子的讨论，参见亨利·F·梅的《美国天真时代的结束》第三部分（纽约：艾尔弗雷德·A·诺夫，一九五九年）。关于他们的独特见解，参见哈罗德·斯特恩斯的《美国与青年知识分子》（纽约：多兰公司，一九二一年）。

^② V·W·布鲁克斯《自信的岁月：一八八五—一九一五》（纽约：达顿公司，一九五二年），第487页。“年轻人思想的深处”一语，源自欧内斯特·普尔描写世纪初普林斯顿大学生活的小说《港口》。

特·桑格在一九一三年创造了“控制生育”一词。瑞士女权主义者爱伦·基尔提出，婚姻不应是法律或经济上的强制行为。无政府主义者爱玛·戈德曼发表了有关同性恋和“中间性”的演讲。弗罗依·德尔赞美自由的爱情，许多青年知识分子炫示自己非正式的夫妻生活。第三个流行的术语是解放。这场自称为“解放”的运动是一股从欧洲吹来、登上了美国海岸的现代主义之风。在艺术界，它是野兽派和立体主义，主要表现在一九一三年的全美艺术展览会上。在戏剧界，它意味着象征主义、暗示手法和制造气氛，即接受了梅特林克、邓桑尼和辛格的非现实主义影响。在文学界，萧伯纳、康拉德、劳伦斯的作品广为流传。而最大的影响在“哲学界”，那里的非理性主义、生机论和直觉说通过柏格森和弗洛伊德理论的折射，以粗俗化的形式迅速传播开来。

亨利·梅说，“反叛者最中意的理论”认为，只有经过彻底而本能的自我表现才可获得快乐。一种头脑简单的弗洛伊德理论宣称，清教徒在人间的罪孽多半是由于自我控制造成的，而通向解放之路是释发受压抑的性冲动。亨利·柏格森以散文诗写成的生机论（他的《创造进化论》在美国两年的销售量等于在法国十五年的销售量）变成了通俗的活力说的基础，后者旨在以生物学观点阐明一种有目的地使宇宙恢复生机的精神。在左翼知识分子中间一度成为时尚的工团主义，通过乔治·索雷尔（此人被称为柏格森信徒）与柏格森的生机论建立了联系。弗朗西斯·格里尔森写了一些深奥难懂、充满警句的论文（“卡莱尔和艾尔伯特·哈伯德的思想杂拌”），被认为是时代的先知。^①

青年知识分子在攻击清教传统及其乖戾的生活方式时，鼓吹

^① 今天格里尔森已被遗忘，但他在法国曾受到马拉美的情崇拜，在美国曾受到弗罗依·德尔和弗朗西斯·哈克特的赞许。埃德温·比约克曼的《明天的声音》（纽约：米切尔·肯纳利公司，一九一三年）一书，狂热地叙述了这些新观念，并把格里尔森与柏格森、梅特林克放在一起，作为时代主流的代表人物。在右鲁克斯《自信的岁月》第267—270页上，也有关于格里尔森的概况。

享乐主义、放荡不羁和游戏人生的道德观——简言之，即消费道德观；但具有反讽意味的是——或许它已背离了这种“反叛”的轨道——未出十年，消费道德观便得以确立，而促成它确立的是一种缺乏自我意识的、自称“新资本主义”（或许这是那场“反叛”微弱的反响）的体系。

即使清教传统的思想合法性业已消散，它的社会实践仍然在小城镇里获得新的力量，其原因正出于那里人们害怕变革的心理。这种变革意味着新生活方式的兴起——大都市生活，骚动不宁、四海一家，移行累累。如何保持“体面”便成了问题。这种情绪终于在禁酒运动〔Temperance〕中找到了它的思想象征。

生活方式通常由一套价值观为之辩护，由社会机构（教堂、学校、家庭等）予以控制，并在品格构造中体现出来。只要有气质相同的一群人持有这种生活方式，就存在着社会学家称之为“身分集团”（status group）的群体。以禁酒运动为象征的生活方式，虽然它在清教之后兴起，却有新教关于勤奋、节俭、修身、持重的教义作为根源；它的组织方式基于原教旨主义教会；它的主要品格重在节制。

禁欲准则一度曾是美国社会公共道德的一部分。这是使移民、穷人和偏离常规者逐步同中产阶级同化的一种方策（即使不加入他们的经济生活）。但到了十九世纪末，禁酒就不再是自愿的了，而是其生活方式失去优势地位的社会集团所采取的强制手段。如果新的城市团体不愿意奉其为生活方式，它就要以法律的形式强制推行，并作为传统中产阶级价值观的正式仪式确立下来。

一八九六年发展起来的反沙龙联盟集中体现了禁酒运动的文化斗争性质，即以传统的农村新教社会为一方，来反对新兴的城市和工业社会体系。反沙龙斗争有利于禁酒运动在统一的政治旗帜下集合起多种不同的派别。对于小镇上土生土长的美国新教徒来说，沙龙是全部移民社会习俗的缩影。对于进步党来说，沙龙

则是腐败的本源和毒化政治生活的祸根。对平民党来说，沙龙直接导致了他们对城市生活消极影响的厌恶。

像历来发生的那样，伦理观念变成了道德说教，正义感化成了自以为是。对十九世纪生活的肯定和信任心理已经蜕变成了对社会前途狭隘而又乖戾的恐惧。正如理查德·霍夫斯塔特所说：

“禁酒运动可被每一个怀有压抑心情的人当作发泄烦恼的出气口。早先的反天主教运动一度曾经为清教徒提供了色情享乐，他们受钳制的心灵从中幻想出许多有关神父和修女的淫乱故事。在禁酒运动期间，淫欲和恐惧都被好事者加以利用，他们仔细研究酒精和性放纵的联系，或探索精神病、种族退化、甚至黑人种族自信一类的问题。”人即便不能改造堕落的罪人，他至少能消除罪行，驱逐恶人。禁酒运动并不仅仅是酒精问题。它是品格问题的症结，也是生活方式的转折点。

然而，与此同时进行的还有美国社会结构的改造，以及小城镇支配美国生活这一社会事实的终结。首先是人口分布的变化，导致了都市的发展和政治力量的转移。但更为广泛的变化是消费社会的出现，它强调花销和占有物质；并不断破坏着强调节约、俭朴、自我约束和谴责冲动的传统价值体系。同上述两种社会变化紧密相联的是技术革命，它借助汽车、电影和无线电，打破了农村的孤立状态，并且破天荒地把乡村纳入了共同文化和民族社会。这种变革的实现是由于清教主义——一套支撑传统价值体系的习俗——业已终结。

如果重温社会发展过程，我们就会看到，在二百年前即十八世纪之初，社会结构就融合了一种支持它的文化。渐渐地这种文化衰落下来。到了二十世纪之初，小镇的新教传统不再具有任何能够产生影响的文化象征，也不再具有可提供一套有效的象征意义或可据以抵御外来攻讦的文化模式。以城市中产阶级和新激进派为基础的新兴的文化体系，则能迅速地对旧文化进行卓有成效的批判，使得旧文化完全失去了支持者。为了维持合法地位，那

个代表着传统价值观的地位集团只好凭借政治手段来肯定自己的统治。但是，只有在其社会基础与社会结构相一致的情况下，一个地位集团才能有效地完成这一使命。而倡导禁酒运动的集团，即旧的社会——建筑在农村价值观之上的小镇生活——已被二十世纪初新工业改革所破坏。禁酒团体原指望能将中产阶级旧价值观作为全国的法律加以推行。当禁酒法案废止时，他们却发现这些作为社会行为合法模式的准则已经遭到摒弃，其合法性因此也大打折扣。所以，变革虽然首先在文化界产生，但是只有当它在社会结构内得到肯定时，才能真正发挥效用。

透 明 的 生 活

现代社会的文化改造主要是由于大众消费的兴起，或者由于中低层阶级从前目为奢侈品的东西在社会上的扩散。在这一过程中，过去的奢侈品现在不断地升级为必需品，到头来人们竟难以相信普通人曾经无缘受用某一种普通物品。举例来说，由于玻璃生产中难以解决温度、均匀性和透明性等问题，大块窗玻璃曾是罕见而昂贵的奢侈品。但在一九〇二年法国人福考尔引入挤压成形的机械制法之后，它们就成为城市商店门面和乡村住宅的普通装饰物，从而构成了一系列新陈设和新景观。^②

大众消费始于本世纪二十年代。它的出现归功于技术革命，特别是由于大规模使用家用电器（如洗衣机、电冰箱、吸尘器等等），它还得助于三项社会发明：一、采用装配线流水作业进行大批量生产，这使得汽车的廉价出售成为可能；二、市场的发展，促进了鉴别购买集团和刺激消费欲望的科学化手段；三、比以上发明更为有效的分期付款购物法的传播，彻底打破了新教徒

^② 这段说明引自基恩·福拉斯蒂的《致富的原因》（伊州，格伦索，自由出版社，一九五九年）第127页。福拉斯蒂教授的这本书和西格弗里德·吉迪恩的著作《机械化统治》（纽约：牛津大学出版社，一九四八年）一样，提供了许多这一变革过程中有趣的实例。

害怕负债的传统顾虑。伴之而来的交通和通讯革命奠定了国民社会和共同文化的根基。总起来看，大规模消费意味着人们在生活方式这一重要领域接受了社会变革和个人改造的观念，这给那些在文化和生产部门创新、开路的人以合法的地位。

大众消费的象征——以及技术彻底改革社会习惯的主要方式——当然是汽车。弗莱德里克·路易斯·艾伦评论说，我们今天简直无法想象，当人们完全依赖铁路和马车这些运输工具时，他们的社区是何等分散、何等疏远！紧靠铁路的城镇实际上也可能是遥远的。如果一个农民住在离县城五英里开外的地方，对他来说，带着家人去城里过周末就是一件大事；而到十英里之外去访友，可能要花一整天时间，因为马需要休息和喂草料。每个小镇，每个农庄，都依靠自身条件开展娱乐和交际。人的视野狭小，终年生活在熟人与熟物之中。

汽车一举扫荡了闭塞的小镇社会原有的众多规则。正如安德鲁·辛克莱所说，十九世纪道德观之所以成为令人压抑的威胁，在很大程度上是因为人们不能逃离那个地方，因而也无法回避过失的结果。到了本世纪二十年代中期，社会学家林德夫妇在小镇米德尔顿看到，那儿的男女青年觉得驱车二十英里到路边客店去跳舞根本不算回事，反倒能躲开邻居们窥探的目光。密封的小轿车作为中产阶级的私室〔cabinet particulier〕，成了爱冒险的年轻人放纵情欲、打破旧禁的地方。^②

变革的第二件大事是电影闯入了封闭的小镇社会。电影有多

^② 林德夫妇援引了一位中西部人士的话：“你们干吗要研究这个国家变化的原因？……我可以告诉你发生了什么事，只用四个字母：A—U—T—O（汽车）！”参见罗伯特·S·林德和海伦·梅里尔·林德的《米德尔顿》（纽约：哈考特，布雷斯，一九二九年），第251页。在一八九〇年，米德尔顿的青年最大的梦想是寻到一匹小马；到了一九二三年“米德尔顿的‘马背文化’已经消失殆尽。”汽车首次在此地露面是一九〇〇年。至一九〇六年，“这个城镇及其附近乡村大约已有二百辆汽车”。一九二三年底已超过六千二百辆，平均六人占有一辆，每三家约占两辆。正如林德夫妇所说：“集体认可的价值观因汽车闯入家庭开支而遭到侵扰。一个家庭以房产作抵押贷款买汽车的例子很多，这颇能说明问题（见第254页）。”

方面的功能——它是窥探世界的窗口，又是一组白日梦、幻想、打算、逃避现实和无所不能的示范——具有巨大的感情力量。电影作为世界的窗口，首先起到了改造文化的作用。林德夫妇十年后重访米德尔顿时看到：“米德尔顿的居民世代相传，认为性是一件可怕的事，人们有关性的行为……总是被尽可能地排斥在视觉和注意力之外。”电影里却是例外，年轻人因而都喜欢聚集在银幕之前。

青少年不仅喜欢电影，还把电影当成了一种学校。他们模仿电影明星，讲电影上的笑话，摆演员的姿势，学习两性之间的微妙举止，因而养成了虚饰的老练。在他们设法表现这种老练，并以外露的确信行为来掩饰自己内心的困惑和犹疑时，他们遵循的“与其说是……他们谨小慎微的父母的的生活方式，不如说是……自己周围的另一种世界的生活”。电影美化了年轻人崇拜的事物（姑娘们喜欢留短发、穿短裙），并劝告中年男女要“及时行乐”。非法酒店的合法化，以及人们在狂欢聚会上放纵自己的习惯，都为所谓“自由”观念提供了例证。路易斯·雅各布斯写道：“人们一面嘲笑道德观，嘲笑电影上男女主角老式的‘善心’，一面开始注重物质上的享受。”

汽车、电影和无线电本是技术上的发明。而广告术，一次性丢弃商品〔planned obsolescence〕和信用赊买才是社会学上的创新。戴维·M·波特评论说，不懂广告术就别指望理解现代通俗作家，这就好比不懂骑士崇拜就无法理解中世纪吟游诗人，或者像不懂基督教就无法理解十九世纪的宗教复兴一样。

广告术颇不寻常的地方是它的普遍渗透性。如果没有灯光标牌，什么才能作为大城市的标志呢？人们乘飞机掠过市区时，可以看到在夜幕的背景上，一丛丛五彩缤纷的灯光广告在闪烁不停，宛如晶莹的宝石。在大都市的中心地区——泰晤士广场、皮卡迪利大街、香榭丽大街、银座等等——人们攒聚到闪耀着的霓虹灯广告下，汇入熙来攘往的人流之中，分享都市的活力。如果

要考虑广告术的社会影响，那么它最直接、常为人所忽视的作用正是改造城市中心的面貌。整修城市市容时，譬如说更换旧教堂、市政厅或宫廷塔楼，广告就在我们的文明的门面上打上“烙印”。它是货物的标记，新生活方式展示新价值观的预告。正如流行的做法那样，广告术突出了商品的迷人魅力。小汽车被说成是“美满生活”的象征，它的诱惑力无处不在。可以说，消费经济借助于表面事物而得以存在。人们所展示、所炫耀的，都是成就的标志。十九世纪末叶，成就意味着社会地位的迁升。现在不复如此，它意味着采取特殊的生活方式——如参加乡村俱乐部，摆摆艺术派头，养成旅游习惯，或耽迷于自己的爱好等等——这些都标志着人们是消费社团的成员。

在成分复杂、社团众多、地位流动的社会里，广告术也起着多种“中介”作用。美国大概是历史上第一个大规模将文化变革融合于社会结构的国家，许多社会地位问题的产生，完全是因为这种变革快得令人晕头转向。实际上很少有几个国家能够如此迅速地吸收变革。主要的社会机构——家庭、教堂和教育体系——建立起来，以便传播确认的社会习惯。在迅速变化的社会里，必然会出现行为方式、鉴赏方式和穿着方式的混乱。社会地位变动中的人往往缺乏现成的指导，不易获得如何把日子过得比以前“更好”的知识。于是，电影、电视和广告就来为他们引路。在这方面，广告所起的作用不只是单纯地刺激需要，它更为微妙的任务在于改变人们的习俗。妇女杂志、家庭指南以及类似《纽约客》这种世故刊物上的广告，便开始教人们如何穿着打扮，如何装璜家庭，如何购买对路的名酒——一句话，教会人们适应新地位的生活方式。最初的变革主要在举止、衣着、趣尚和饮食方面，但或迟或早它将在更为根本的方面产生影响：如家庭权威的结构，儿童和青年怎样作为社会上的独立消费者，道德观的型式，以及成就在社会上的种种含义。

大规模消费和高水平生活一旦被视为经济体制的合法目的，

所有这一切就出于社会对变革的需要及其对文化变革的接受而产生了。销售活动变成了当代美国最主要的事业。销售本身直接与节俭习惯相冲突，它强调挥霍；销售活动也反对禁欲主义，它鼓励讲排场、比阔气。

如果没有道德习俗的革命，即分期付款购物思想的发明，这一切都不可能出现。虽然在第一次世界大战之前，美国就断断续续地推行过分期付款购物法，但那时它有两个弱点。第一，多数是卖给穷人，他们拿不出大宗款项，只好每星期付一笔。钱付给小商贩，他们一面卖货，一面按期收欠款。因此，这种买卖方式是经济能力不稳定的标志。第二，在中产阶级看来，这种买卖方式意味着背上债务，而负债是危险而糟糕的事情。正如米考伯〔狄更斯小说《大卫·科波菲尔》中的穷汉〕常说的那样，借债度日，寅吃卯粮，结果便是悲剧。讲道德的人只能依赖勤奋和节俭。如果想买东西，就应该攒钱。分期付款的鬼把戏是让人绕开“债方”而行，转而强调购物者的“信用”。通过邮局，欠款每月一清，这样的转帐就有了商业往来的基础。

积蓄或禁酒是新教道德观的核心。加上亚当·斯密的吝惜或节俭观念，以及大拿骚的忌酒理论，新教徒坚定地认为，积蓄能成倍地扩大再生产，并可通过利息获得报偿。结果是人们储蓄的习惯发生了变化。多年来，人们害怕在银行透支，致使支票反弹。这种中产阶级道德观的严谨作风流行了很久。到了六十年代末，银行大肆宣扬现金储备，允许储户超额几千美元支取现款（以后分月偿还）。人们再也用不着在拍卖场上抑制自己的一时冲动了。对所有的消费者的诱惑计划已全面得手。

V·W·布鲁克斯在评论天主教国家的道德伦理时曾说，只要天国的道德继续存在，世俗行为的变化将随之而定。在美国，新教那种天国道德大多已被淘汰，人世间的俗念开始恣情妄为了。美国人的基本价值观注重个人成就，它的具体衡量标准是工作与创造，并且习惯从一个人的工作质量来判断他的品质。五十

年代，成就模式依然存在，但它有了新的含义，即强调地位和趣尚。文化不再与如何工作，如何取得成就有关，它关心的是如何花钱、如何享乐。尽管新教道德观的某些习语沿用下来，事实上五十年代的美国文化已转向享乐主义，它注重游玩、娱乐、炫耀和快乐——并带有典型的美国式强制色彩。

享乐主义的世界充斥着时装、摄影、广告、电视和旅行。这是一个虚构的世界，人在其间过着期望的生活，追求即将出现而非现实存在的东西。而且一定是不费吹灰之力就能得到的东西。十年前，一份取名《花花公子》的杂志大肆畅销，此事并非偶然——一九七〇年它的发行量达六百万份——主要原因是它怂恿男子的幻想，夸大他们的性能力。正如马克斯·伦纳所述：如果说性是美国生活最后的边疆，那么这个不断进取的社会在性的问题上也表现出最强烈的成功欲望。五、六十年代，人们对情欲高潮的崇拜取替了对金钱的崇拜，成为美国生活中的普遍追求。

美国享乐主义最有代表性的缩影是加利福尼亚州。《时代》杂志一则名为《加利福尼亚——令人兴奋的州》的封面报道开头说：

加利福尼亚实际上是一个自给自足的地方，但对所有美国人而言，它具有奇妙的诱惑力和兴奋力——甚至某种恐惧感。正如多数加州人所见，正大光明，无拘无束，大家一道群居，寻欢作乐，正是加州的好处所在。这些安乐乡的公民似乎永远是懒洋洋地闲荡在游泳池边，饱享日光浴，身背行装穿山越岭，裸着身子在海滩上嬉戏，每年长高一点儿，忙着从圣诞树上摘钱，不着上装四处兜风，在红杉林里跋涉——停下来喘口气时——他们便要面对妒嫉的世界在照相机前搔首弄姿。“我看到了未来”，刚从加州回来的人说，“它是玩闹的时代”。^②

结果是“娱乐道德观”〔fun morality〕代替了干涉冲动的“行善

^② 《时代》一九六九年十一月七日，第60页。

道德观”〔goodness morality〕。若没有欢乐，人就要暗自反省：“我哪儿做错啦？”沃尔芬斯坦博士指出：“在过去，满足违禁的欲望令人产生负罪感。在今天，如果未能得到欢乐，就会降低人们的自尊心。”^②

娱乐道德观多半集中在性问题上。在此范围内，它对消费者的诱惑几乎一无例外。我以东部航空公司的两页生动广告为例，它刊登在一九七三年的一期《纽约时报》上：“请您像鲍勃和卡罗尔、泰德和艾丽丝、菲尔和安妮那样欢度假期吧！”触目动心的标题有意模仿电影《鲍勃和凯洛尔、泰德和艾丽丝》。这部讽刺片描写两对友好的夫妇如何笨拙地相互交换配偶取乐。

东部航空公司接着宣告：“我们送您飞往加勒比海。我们为您租好海边小屋。先飞后付。”付多少钱？东航没作说明，不过你可以拖欠（并忘掉内疚），过一个鲍勃和凯洛尔、泰德和艾丽丝以及菲尔和安妮（为了搔人痒处又添了一对）式的痛快假期。请将它同富兰克林提出的十三条美德略作比较，它们包括禁酒、节俭、沉静，还有贞洁。在世纪之交，中西部的教堂地产上或许盖有妓院。那时人们至少可以说：“喏，我们虽然失了身，可毕竟能赚钱拯救灵魂。”至今如果有谁卖身，可不再是为了拯救灵魂了。

放弃清教教义和新教伦理的结果，当然是使资本主义丧失道德或超验的伦理观念。这不仅突出体现了文化准则和社会结构准则的脱离，而且暴露出社会结构自身极其严重的矛盾。一方面，商业公司希望人们努力工作，树立职业忠诚，接受延期报偿理论——说穿了就是让人成为“组织人”〔organization man〕。另一方面，公司的产品和广告却助长快乐、狂喜、放松和纵欲的风气。人们白天“正派规矩”，晚上却“放浪形骸”。这就是自我完善和自我现实的实质！

^② 玛莎·沃尔芬斯坦《娱乐道德观的产生》，载于《大众闲暇》，埃里克·拉勒比和罗尔夫·迈耶森合编，（伊州，格伦柯：自由出版社，一九五八年），第86页。

大众享乐主义

在美国，心理学取代了传统的道德观，心理焦灼取代了负罪感。享乐盛行的时代自有与其相应的心理疗法。如果说第一次世界大战之前心理分析法的出现是为了缓解清教传统的压抑，那么，如今的享乐时代也有对应的方法，如情感培养，交友小组，“欢乐疗法”，以及具有享乐色彩的类似技术：它们几乎全部在群体内部进行实验，并且设法利用身体间的互触、试探和抚弄来“开启”人们的禁忌。以往的心理分析意在使病人养成自我洞察能力，从而改变自己的生活——这种意图是与道德环境分不开的——而新疗法完全是工具性的，仅限于心理学技术范畴。其目的是使人摆脱禁忌和约束，以便更容易地发泄冲动，表达情感。

享乐主义时代也自有它合宜的文化方式——流行艺术。流行艺术〔popart〕一词为批评家劳伦斯·阿洛韦所创。他认为这种方式反映了大众的审美观。流行艺术的偶像作品来自日常生活，如家用物品，影视形象（滑稽图片和招贴画），食品（汉堡包与可口可乐瓶），衣服等等。流行艺术的特征是画面上没有紧张强度，只有诙谐的模仿。在流行艺术作品中，我们看到亚历克斯·海伊放大到五英尺长的普通邮戳，罗何·利希滕斯坦巨大无比的作文簿，克利斯·奥尔登柏格用乙烯基塑料制成的硕大肉饼。这些仿制品样子很滑稽，常常含有善意的玩笑成分。正如苏兹·加布里克所说，流行艺术的美学先决条件是“打乱原来关于题材的既定次序（荷兰抽象派画家蒙德里安和米老鼠现在被人等量齐观），扩大艺术的边界，把那些迄今仍视为非艺术的因素也囊括进来，如技术、艺术赝品和幽默……。”^⑤

^⑤ 《漫长的文化战线》，载于《流行艺术新释》，约翰·拉塞尔和苏兹·加布里克合编，（伦敦：泰晤士与赫德森，一九六九年），第14页。据说关于这场运动最主要的文献是理查德·汉密尔顿写于一九五七年一月十六日的一封信。信中写道：“流行艺术是‘通俗的（为大众欣赏而设计）、短命的（稍现即逝）、消费性的（易被忘却）、廉价的、大批生产的、年轻的（对象是青年）、诙谐的、色情的、机智而有魅力的恢宏壮举……’”

最后，享乐主义时代还有着它胜任的预言家——马歇尔·麦克卢汉。享乐主义时代是市场的时代。此时的知识变成了以公式、广告标语和二进位数编制出来的信息号码。人掌握了这些号码，就能轻松自如地理解周围复杂的世界。麦克卢汉这位作家不仅能利用编码方法为享乐主义时代下定义，而且在自己的文体中试用一套入时的公式，把这一时代的思想用号码法表示出来——真是精于此道，无与伦比！他的作法是把媒介看成是信息（因此思想仅占第二位，或不计数）。有些媒介是“热的”，如广播（它把听众排斥在外），另一些是“冷的”，如电视（它需要人们身临其境）。印刷文化是线性的，视觉文化是同步发生的，等等——这些概念并非让人用来进行分析，或者用实证手段加以检验；它们是缓解人们焦虑的祷文，为的是加强人们置身于新交流方式中的舒适感。它们是心灵的蒸汽浴。总之，马歇尔·麦克卢汉在很多方面是在为人类的梦想作广告。

六十年代生成了一种新型文化。可以称之为幻觉文化〔psychedelic culture〕，或者照它的倡导者的主张，叫它“反文化”。它高喊要反对资产阶级价值观和美国传统的生活方式。请听这样的议论：“资产阶级贪婪成性，唯利是图；它在性生活方面拘谨无能；在家庭生活方面俗鄙不堪；它在衣着打扮上的千篇一律令人沮丧，它那充满铜臭的生活成规更使人难以忍耐……。”^②

这种宣言的可笑之处是它滑稽地模仿六十年前青年知识分子的论战口吻和理论姿态，对一系列准则大加践踏。不过，为了让新兴的反文化运动看起来比以前更大胆、更革命，模仿一下也未尝不可。攻击本身就像演一场虚张声势的戏，目的在于强调纯系子虚乌有的所谓“特征”。这样做的原因是，新运动虽然非常偏激，它实际上既不大胆，也不具革命性。说真的，它不过是五十

^② 西奥多·罗扎克《反文化的形成》（纽约州花园城：双日编，一九六九年），第35页。

年代享乐主义扩展的结果，是上层阶级早已实践了的放荡行为的民主化过程。正像六十年代的政治激进主义承接了十年前失败的政治自由主义那样，幻觉文化的极端行为——表现在性行为、裸体狂、变态、吸毒和摇滚乐方面——和反文化延续了五十年代强装作态的享乐主义。

我们现在可以对上述过程作一概括。美国传统价值观的侵蚀发生在两个层面上。在文化和思想领域，自觉组成的青年知识分子团体在本世纪最初十年里首次向拘紧而陈腐的小城镇生活方式发起了短暂的攻击。这场攻击通过H·L·门肯的期刊文章，以及舍伍德·安德森和辛克莱·刘易斯的随笔与小说，延续到二十年代。

然而，一场更为根本的变革正在社会结构中进行。这是经济体系中的动机和报偿方面的变革。镀金时代财阀资产的明显增加，意味着劳动和积累本身不再是目的（虽然它们对于约翰·D·洛克菲勒和安德鲁·卡内基来说仍然至关重要），而是进行消费和炫耀的手段。地位及其象征，而非劳动和上帝的遴选，变成了成就的标志。

这就是人们熟知的新阶段兴起之后的社会历史进程，尽管它记载着一代代军事掠夺者的子孙从坚毅骁勇走向腐化奢糜的经历。这种暴发户阶段可能会疏远社会上的其他阶级，社会变革亦可能在下层阶级的生活中独立发展。但是现代社会的真正革命在二十年代便降临了。当时的大规模生产和高消费开始改造中产阶级的生活。实际上，讲究实惠的享乐主义代替了作为社会现实和中产阶级生活方式的新教伦理观，心理学的幸福说代替了清教精神。但是，资产阶级社会正如它早期的勃兴时代那样，受到了旧道德观念的辩护和推动，它此时已不能轻易地接受变革。它竭力提倡一种追求享乐的生活方式——只消看看二十年代广告术的变化即可得知——却无法为之辩护。这场变革缺乏新的宗教和价值体系来取代旧宗教和旧价值观念，结果出现了脱节现象。

从一个方面来看，这里讨论的事件是人类社会中一种极不寻常的历史性变化。几千年来，经济的作用是供应日常生活的必需品——给养或基本物品。对于上层阶级的种种社团而言，经济曾经是社会地位和节俭生活的基础。但是现在，经济在广大的群众基础上力争适应文化的需要，目前的文化也取得了至高无上的统治地位，它不再作为表达的象征或道德含义，而是作为生活方式来指导一切。

“新资本主义”（二十年代始用此语）在生产（即工作）领域仍然需要新教伦理，但在消费领域却刺激娱乐和游戏的需要。脱节现象因而势必要加剧。城市生活连同它形形色色的消遣方式和多种多样的刺激因素的扩散；因公职增加、社会交往和两性接触的自由化而导致的妇女新作风；通过电影和广播而形成的国民文化等等——所有这一切均有助于消除代表着旧价值体系的社会权威。

“延期补偿”，即对满足欲望的抑制，或许是清教精神最简洁的表述。当然，这种马尔萨斯式的戒律是为了以节俭来维持一个物质贫乏的世界。但美国经济体系声称，它已创造了物质丰裕的奇迹，而物质丰裕的实质是鼓励挥霍，抵制节俭。于是高生活水平，而非为工作而工作的目的，成为变革的火车头。人们赞美富足，不再向吝啬的大自然折腰，这就进而肯定了目前的经济体系。不过，所有这些都与十九世纪新教的神学和社会学基础严重抵触。而这个基础反过来又支撑着美国的价值体系。

在二十年代和五六十年代，由于社会普遍地相信建立在物质丰裕基础上的道德可靠性，上述矛盾遂得以避免。二十年代，美国人急于摆拔自己的文化修养，一度曾为自己作过庸俗的道德辩解（例如，布鲁斯·巴顿曾经断言，耶稣是最大的商人。^③）五十年代在卢斯报系所属的杂志上，有人以世故的笔调论述提高

^③ 广告商巴顿是众所周知的BBD&O（巴登、巴顿、德斯坦和奥斯本）事务所的创立者。他的论点载于《无人知晓的人》一书中。此书一九二四年发表后立即成为畅销书。弗里德里克·丁·霍夫曼描述说：“巴顿先生声称从《圣经》里发现了‘真正

生产效率的秘密，以及美国经济体系有助于世界繁荣的“持久革命”式变革。最有说服力的是二十年代创办的《时代》周刊。它与《读者文摘》同时诞生。这两家杂志均作为价值观变革的杠杆（第一家杂志的对象是城市中产阶级，第二家的读者主要是小城镇中下阶级）深入地影响了二十世纪中叶的美国生活方式。亨利·卢斯的天赋——有人说，这位在中国长大的外国佬卢斯颂扬美国本土价值观的热情超出了他所爱的本土文化影响，这是一种社会学的诡辩——是接受美国传统的价值观，即对上帝、工作和成就的信仰，并在世界范围内，以即将出现的都市文明的习用语，把它转变成美国命运（即“美国世纪”）的信条。他在新颖且富表现力的报刊上把明快的节奏与反映新事物的生动语言，同城市生活与享乐主义的步调揉合在一起，藉此完成了上述使命。在这种背景上，卢斯自然而然地创办了自己亲自设计的刊物——《幸福》杂志。（由于耶鲁的新闻界同事布里顿·哈顿的怂恿，他才创办了《时代》周刊；由于《时代》杂志的编辑丹尼尔·朗韦尔和其他人的谋划，他才创办了《生活》杂志。）美国的商业是瓦解小城镇生活、促成美国控制世界经济的直接动力；而以上工作是在新教道德观及其语言的掩盖下完成的。其中存在着明显的过渡性质。在今天，这种语言和意识形态上的明显矛盾——缺乏一致的道德观或哲学理论——就变得益发显而易见。^②

公司阶级的让位

一切社会制度若要得到民众最大的支持，必须拥有为全社会

的耶稣’。这个耶稣曾使十二个过去一事无成的无名鼠辈‘联合成’一个有史以来最大的团体组织，因此他堪称商业组织的大师。巴顿斯言，他了解并遵从‘现代推销术的每一条原则’。他的预言皆可归入最富魅力的跨时代广告之列。巴顿称耶稣为现代商业奠基人的证据，只需看看耶稣本人说过的话便一目了然：‘汝岂不知吾必得代父行商？’”参见《二十年代》（纽约，海盜出版社，一九五五年），第326页。

^② 克里斯托对这一问题做了出色的探讨，参见他的《美德的魅力消失之时》一文，载于《今日资本主义》。

所接受的、行使社会权威的道德正当性。从前支撑资产阶级社会的合法依据在于保护私人财产。对此洛克解释说，由于人们把自己的劳动注入财产，这件事本身即证明它是合理的。不过，二十世纪的“新资本主义”缺乏这样的道义根据。在经济危机时期，它要么求助于传统的价值说教（它与社会现实日渐矛盾），要么在意识形态上陷于无能为力的状态。

正是在这种背景下，人们看到了美国的公司资本主义在对待本世纪某些主要的难题时的软弱无能。我们可从两种不同的角度透视美国的政治（和道德）矛盾。从一种角度看，美国一直存在着农夫和银行家，工人和雇主之间的经济与阶级矛盾，并因此导致功能与利益集团性质的冲突，这在三十年代表现得特别尖锐。顺着另一条社会学的轴线观察，则可发现二十年代以至五十年代的某些政治活动是在“传统”与“现代”相互冲突的大背景下展开的。一边是那些旨在捍卫其传统价值观的乡村小城镇新教主义者，一边是力图改革、促进社会福利的城市自由派人士。冲突的焦点基本不属于经济范畴，而是社会—文化问题。守旧派捍卫原教旨主义的宗教、书刊检查制度，严格的离婚与流产法案；现代派则赞成世俗理性，拥护较自由的人际关系，容忍性行为越轨，等等。这都反映了文化问题的政治侧面。由于文化是对经验的象征性表述和辩护，在此层次上，它属于象征政治学或表现政治学的领域。

美国文化政治学方面最重大的象征性事件是禁酒法令。这也是小城镇和传统势力为了向社会其他阶层强制推行特定的价值观（禁止饮酒）所作的主要（几乎是最后一次）尝试。开始当然是守旧派取得了胜利。在稍微不同的意义上，五十年代的麦卡锡主义象征着某种守旧势力试图以一致爱国、坚决反共为号召，向社会强制推行统一的政治道德观。与之相反，一九七二年发起的麦戈文运动，由于受到“新政治学”影响，代表了现代主义的极端倾向——其中有女权主义者，性观念标新立异者和文化上的激进

派，他们一度曾与黑人和其他少数派团体结为盟军。

奇怪的是，二十年代兴起的丰裕型“新资本主义”，至今未能就这些文化—政治问题形成自己的观点，一如它在过去对待经济—政治矛盾时那样。假定它的品格已经分裂，它自然无法表态。新资本主义的价值观来自因循守旧的过去，它沿用了新教伦理的古老语言。可是它的技术和动力却来自现代主义——那种不断创新、不断增加分期付款购物“需要”的精神。而延期报偿理论的认真实践将会彻底毁灭资本主义本身。

当公司阶级的成员在文化—政治问题上采取某种立场时，他们常常因地域不同而形成派别。中西部或得克萨斯人，以及那些具有小城镇背景的人通常态度比较保守；而东部人或常青藤联校的毕业生基本上持自由派观点。近来区分保守与否的依据不再是地域，而是教育程度与年龄。但派别依旧存在。新资本主义对于改造社会负有根本的责任，它在改造过程中已摧毁了清教精神。但它从未能够成功地发展出一种与变革相适应的新思想体系。它使用的是新教伦理的旧语言——并常常因此陷入窘境。

在这些社会与文化问题上率先反对传统势力的现代主义力量组成了一个成分庞杂的集团军，它包括知识分子、教授、拥护社会福利计划和改革的人（虽然不无矛盾的是，禁酒运动开始时也曾同反对工业主义和城市生活改革者组为联盟），其中还有因政治原因参加进来的代表城市力量的劳工领袖和少数民族的政治家。^②其主要哲学是自由主义，其中包括对资本主义不平等现象和社会代价的批判。公司经济缺乏自己统一的价值体系，并不得不向失去活力的新教伦理学舌，这一事实意味着自由主义在意识

^② 与此类似，在有组织的劳工运动中，劳联和产联的处境也很微妙。他们在经济问题是自由派或左派，但认为文化激进主义违反了他们的信仰，因而加以反对。这是因为，劳工运动是真正美国的运动，它也受到资本主义秩序的主宰价值观的支配。如萧伯纳所说，工联主义是无产阶级的资本主义，至少在经济秩序扩张与昌盛的时期是这样。

形态领域不会遇到任何挑战。在文化领域和文化—社会问题上——总之，在政治哲学范畴内——公司阶级已经主动让位。值得深思的重要问题是，在过去的几十年里，自由主义作为一种意识形态已经统治了文化领域。

从文化角度看，二十至六十年代的政治是传统与现代的斗争。在六十年代，这一新型文化谴责了美国生活中的资产阶级价值观和传统准则。但是，如上文所尽力表明的那样，资产阶级文化早已泯灭。反文化所体现的不过是政治自由主义和现代主义文化在六十年代前肇始的倾向之继续，它实际上代表着现代主义阵营里的一种分裂现象。因为它试图把有个人自由、极端体验（“刺激”与“亢奋”）和性实验的种种说教推向生活方式的高度。而自由主义者在心理上并不准备走那么远，尽管他们在艺术和想象方面赞同上述宣传。自由主义很难说明其中矛盾的原因。它赞成这些广泛的宽容气氛，却不能有把握地限定宽容的界线。这就是它陷入的困境。自由主义目前在文化和政治领域已经两头碰壁。

自由主义发现自己在试图改造资本主义的战线上——经济领域，也乱了阵脚。美国自由主义的经济理论过去一直植根于发展观念。人们已经忘记，沃尔特·路德、里昂·凯瑟林和其他自由主义者曾在四十年代末和五十年代谴责钢铁公司和美国众多工业部门不愿扩大生产能力。他们还怂恿政府制定增长指标。资本主义在历史上倾向于建立卡特尔组织、实行垄断和限制生产。艾森豪威尔政府在稳定物价和经济发展这两者中选择了后者为政策目标。正是自由主义的经济学家，通过政府劝诱（如工业界最初并不想接受的投资信贷）和政府直接投资的手段，向全社会推行了自觉的计划增长政策。有关潜在的国民生产总值的概念和“缺陷”理论——即一个经济部门充分利用资源所应达到的指标，与实际达到的指标相对照的差额——也是自由派人士引入经济顾问委员会的。发展概念作为一种经济思想已被广泛吸收利用，以致

于（正如我指出的那样）人们再也无法说明它在多大程度上属于自由主义者的创新。

对于贫困之类的社会问题，自由主义者的回答是：经济发展会提供财力增加穷人的收入。^⑤ 经济发展必须资助公众事业的论点，是约翰·肯尼斯·加尔布雷思《丰裕社会》一书的核心命题。然而，自相矛盾的是，正是这种经济发展观念现在正遭受攻击——而且是来自自由派人士的攻击。他们不再认为丰裕是解决社会问题的答案。经济发展造成了环境的破坏、自然资源的滥用，人们对娱乐的盲目追求，以及城市人口稠密等等问题。人们惊奇地发现，现在竟然有人建议把零度增长理论（即约翰·斯图加特·穆勒所谓的“静态”思想）作为政府政策的严肃目标。正如新政治学抛弃了美国政治解决问题的传统实用主义一样，这种理论现在也反对把更新的自由主义经济发展政策视为社会应积极追求的目标。可是，若不把经济发展当作自己的任务，资本主义存在的理由究竟又是什么呢？^⑥

历史的转折点

回顾历史，可以看到资产阶级社会有双重的根源和命运。一个源头是清教与辉格党资本主义，它不仅注重经济活动，而且强调品格（节制、诚实、以工作为天职）的塑造。另一个源头是世俗的霍布斯学说，它本身是一种激进的个人主义，认为人的欲望难填。虽然这种个人欲望在政治领域受到君主制的限制，它在经

^⑤ 从技术角度说，这一观点基于帕雷托理想状态下的福利经济学原理——即寻求一种使部分人富裕起来，不会导致其他人贫困的方法。收入的直接再分配在政治上是困难的，尽管人们可以试一试。然而，我们可从新获得或增收的国民收入中拿出大部分资助社会福利项目。这一点，如同奥托·艾克斯坦在《六十年代的经济学》一文（载于《公众利益》第十九期，一九七〇年春季号，第86—97页）中所说，恰恰正是美国国会在肯尼迪政府继续保证经济增长时期所乐意做的事。

^⑥ 本书第二部将继续讨论这些问题。

济和文化领域却肆意蔓延。这两种冲动力长期难以和睦相处。但这种紧张关系逐渐消失了。如上所述，美国的清教思想已经沦落成为乖戾的小城镇心理，它只讲究所谓的体面。世俗的霍布斯学说养育了现代主义的主要动机——追求无限体验的贪欲。新官僚机构的出现侵蚀了社会自我管理的自由主义观点；在此影响下，把历史看作是开放而进步的辉格党世界观业已寸步难行，尽管它尚未完全垮台。以往支撑所有这些信念的基础都被彻底粉碎了。

六十年代的文化冲动有如与其并行的政治激进主义，在目前多半已经精疲力尽。反文化也被证明是银样蜡枪头。它主要是一场青年运动的产物，试图把自由主义者的生活方式加以改造，推出一个现时遂愿、夸耀炫示的世界。结果反文化既未产生什么文化，也没能反掉任何东西。现代主义文化的根基较为深远，它的任务是努力改造想象。但它在风格与形式上的实验，它那种令人震惊的狂热和努力，虽然都曾引起过艺术领域里的轰然爆发，现在却已成为强弩之末。现代派文艺是由文化大众机械地复制出来的。文化大众这一阶层本身不能创造文化，它却能在吸收的过程中传播和改变文化的性质。不过它在吸收时劫夺了艺术本身的强力，而这种强力是进行创造、联系过去所必不可少的。社会目前已陷入众多的烦恼和威胁性问题：例如短缺、匮乏、通货膨胀，以及国内外收入与财富的结构失衡。由于这些原因，文化问题已经相形见绌了。

然而文化问题说到底还是最根本问题。我和欧文·克里斯托在《当代资本主义》的序言中说：“人们如果不充分考虑资本主义焦虑的自我意识，便不能理解现代社会已经和正在发生的重大变化。这种自我意识决非仅仅是一种上层建筑领域的观念，它本身就是这个制度最重大、最基本的现实之一。”由于变化涉及到人的意志本质，民众的品格，以及资本主义制度的道德合法性——都是维系社会的主要因素——所以我们说这是至关重要而又根本的变化。

各种文明的兴衰史上都出现过这种引人注目的现象，即在崩溃之前，社会总要经历一个个标志着衰落的特定阶段——此乃天才的阿拉伯思想家伊本·赫勒敦〔Ibn Khaldun〕的历史哲学基础。这些递变的顺序是从朴素到奢侈（柏拉图在《理想国》第二卷里称之为“从健康城市到高烧城市”），从禁欲到享乐。

显而易见，凡是新兴的、上升的的社会力量——不管它是新宗教、新军事力量还是新革命运动——开始时都是严于律己的运动。禁欲苦行主义强调精神价值观，摒弃肉体享受，提倡俭朴和忘我，遵守苛刻而目的明确的纪律。为了完成身外的使命、为了征服自我从而征服他人，就有必要动员心理和肉体的全部力量。正如马克斯·韦伯所述：“在宗教战争中培养起来的纪律，是伊斯兰骑兵和克伦威尔骑兵的常胜之本。同样，为了取悦上帝、获得拯救而生成的自觉的禁欲思想和纪律性，则是导致清教徒特有的那种攫取型道德的原因。”^②

宗教史上的“上帝的战士”所遵守的纪律，逐渐被引进了军事组织和战争。而清教精神要求人们在职业上、工作和积累财富中坚守世俗的禁欲主义，这在历史上是很奇特的。但清教徒生存的主要目的不是为了聚敛财富。如韦伯所说，清教徒从自己创造的财富中一无所得，只不过为了证明自己得到了拯救。^③正是这种疯狂的努力造就了后来的工业文明。

对清教徒来说，“最紧迫的任务”是要杜绝自发的、受冲动支配的行为，要使生活中的言行举止有条不紊。如今，禁欲主义主要存在于革命运动和革命政权之中。心理学和社会学意义上的禁欲主义，可在共产主义的中国、或阿尔及利亚、利比亚这种将革命情感与古兰经教育融合为一的国家里找到。

^② 韦伯，《宗教社会学》，阿弗雷姆·菲斯肖夫译，（波士顿：灯塔出版社，一九六三年，第208页。

^③ 韦伯，《新教伦理》，第71页。

从赫勒敦反映十四世纪柏柏尔与阿拉伯文明兴衰的规律图示中，可以看到他们从游牧、定居直到享乐生活的一系列变化，社会从此只需经历三代便会完全衰败。享乐主义的生活缺乏意志和刚毅精神。更重要的是，大家争相奢侈，失掉了与他人同甘共苦和自我牺牲的能力。赫勒敦说，接着失去的是“阿萨比亚”〔asabiyah〕，即使人们觉得彼此亲如手足的团结感，或是那种“互相友爱、直至愿为他人而战、而死的集体情感”。^⑤

“阿萨比亚”的基础不仅是同生死共患难的意识——使一群战士和地下革命干部团结在一起的因素——而且带有某种道义上的意图，它为社会提供道义上的辩护。美国最初由一种未曾明言的契约结为整体，即认为美洲是展示上帝宏图的大陆，它也是支持杰斐逊自然神论的基本信念。当这种信念消失时，凝聚社会为一统便靠了一种独特的政治体制，一种开放、适用、平均而民主的制度。这一制度容纳了众多的自愿加入者，它尊重体现在宪法里的法律原则，并遵从最高法院的决定。但这一制度的容纳能力之所以成为可能，主要是因为经济不断发展，物质财富持续增长，缓解了社会压力。如今经济出了麻烦，政治体系也遇到了前所未有的种种争端。政治体系是否能够负担这些挤压成堆的争端就是一个难题——这也是我的结论部分《公众家庭》的中心命题。这些问题的解决部分将依赖“技术”经济的发展，同时也将依赖世界体系的稳定性。但其中最深奥、最棘手的难题，是如何在个人动机和民族道德意图中表现出社会的合法性。也正是在这个问题上，文化矛盾——品格结构的不一致和各种领域的脱节——变成了难题的关键。

文化和道德素质方面的变革——想象与生活方式的融合——并不负有“社会设计”或政治控制的义务。它们起源于社会的价

^⑤ 伊本·赫勒敦：《摩加狄玛：历史序论》，弗兰茨·罗森塔尔译，（纽约：伟人祠书社，一九五八年）。最重要的部分是第一卷，第二章；上面的引文见第313页。

值和道德传统，这些传统是不能以观念来人为地加以“设计”的。它的原始源泉是支撑社会的宗教观念；它较为直接的来源是产生于工作领域的报偿制度和动机习惯（及其合法性）。

如我所述，美国资本主义已经失去了它传统的合法性，这一合法性原来建立在视工作为神圣事业的新教观念上，并依赖从中滋生出来的一种道德化报偿体系。现在，这一切已为鼓励人们讲求物质享受与奢侈的享乐主义所取代。尽管目前的社会提倡容忍和自由放任，它却不承认自己同历史上的“荒淫制度”的类似性质。文化（在严肃的领域）已被颠覆资产阶级生活的现代主义原则所支配，而中产阶级的生活方式已被享乐主义所支配，享乐主义又摧毁了作为社会道德基础的新教伦理。严肃艺术家所培育的一种模式——现代主义，“文化大众”所表现的种种乏味形式的制度化，以及市场体系所促成的生活方式——享乐主义，这三者的相互影响构成了资本主义的文化矛盾。现代主义大势已去，不再具有任何威胁。享乐主义也步其后尘，嘲弄人世。然而，社会秩序既缺乏作为生命力之象征性表现的文化，又缺乏作为动机或聚合力量的道德因素，那么，靠什么才能够把社会凝结为一体呢？

上述矛盾与来自现代社会本质的一个更为普遍的问题相关。工业社会的特有品格有赖于经济与节俭原则：即追求效率、讲究低成本、高利润、最优选择和功能合理性。然而，就是这种品格与西方世界领先的文化潮流发生了冲突，因为现代主义文化强调反认知和反智模式，它们都渴望回到表现最初的本能。一方强调功能理性，专家决策，奖勤罚懒；另一方强调天启情绪和反理性行为方式。正是这种脱节现象构成了西方所有资产阶级社会的历史性文化危机。这种文化矛盾将作为关系到社会存亡的最重大分歧长期存在下去。

第二章：文化言路的断裂

在前一章里，我试图表明：文化和社会结构之间的断裂造成了全面的紧张，不仅个人，就连社会也发现难以应付。然而，还有一个中心课题：即现代社会中文化本身的聚合力，以及文化（而不是宗教）能否在日常生活中提供一套全面的、或超验的终极意义，甚至满足之情的课题。

文化聚合力的问题是由华兹华斯提出来的，他在《抒情歌谣集》序言（一八〇〇年）中悲叹：“对非常事件的渴望”、交流的迅速扩展，以及因生活步调加快所引起的对“狂暴刺激”的追求，造成的结果就是“莎士比亚和密尔顿的作品无人问津，取而代之的则是狂暴小说、病态而又愚蠢的德国悲剧以及像洪水一样泛滥的无聊夸张的诗体故事……”大约一百五十年以后，T. S. 艾略特在思考这个问题时指出，文化的含义实际已视其是与全社会相关、还是与某一集团或阶级相关而有所不同。他的结论是：“当一个社会朝着功能合成和内别分解方向发展时，我们就可以指望几种文化层次的出现。一言以蔽之，阶级或集团的文化将会露头。”^①

这两种发展在当代都加剧了，而且都被看成文化的重大社会学问题——尽管它们引人注目地被卓越的文学家表现了出来。俗鄙的盛行大有淹没严肃文化之势；畅言无忌的亚文化群已经向社会各重要阶层提供了种种自我中心模式（请看最近几年的青年文

^① 见威廉·华兹华斯：《诗歌、序言选集》（波士顿，Houghton Mifflin，一九六五年版），449页；T. S. 艾略特：《关于文化定义的札记》（伦敦，Faber and Faber，一九四八年版），25页。

化)。

然而，我认为，潜在的问题与其说是这些公开的社会学发展，不如说是言路〔discourse〕本身——语言，以及表达某种经验的语言能力——的断裂。正是言路断裂给文化带来了当前的涣散性。这在很大程度上是由于“现代性”这个术语和它所表现的意思的含混造成的。更多的则是因为各种文化风格潜在的布局结构的瓦解而引起的。从根本上说，存在着这样一种事实——或者，我该说我的论据是——自文艺复兴以来一直以特殊“理性”方式组织了空间和时间知觉的那种统一宇宙论已被粉碎。造成这一后果的原因是美学意识的分崩离析，以及艺术家与审美经验与观众二者之间的关系已发生根本改变（我称之为距离的消蚀）。结果，现代性本身就在文化中产生了一种涣散力。

在意识的前沿，有一种扩散到整个文化中的普遍的迷向感（此乃现代主义危机的一种源泉）。这是因为缺乏一种能将个人与超验观念——研究原始起因的哲学或终极事物的末世学——充分联系起来的语言所造成的。以往充斥于我们理解方式中的宗教术语已经破烂不堪了。浸透我们诗歌和修辞手法的象征（试把《钦定本圣经》和《新英语圣经》做一比较）已经软弱无力了。我们时代感情语言的贫乏反映了一种没有连祷、没有仪式的生活的贫困。

在某种意义上说，这并不新鲜。人似乎一直有那种翻来覆去的失落感或绝于世外的感觉——称之为异化、孤独或存在的绝望——在基督教感应性中有那种人跟上帝分离的悲痛主题。席勒的美学人本主义发出了这样的哀叹：在古希腊“群生动物竞相完善个体发育的环境”里，人是一个完美的整体。但完美境界已经让位于功能的分化，结果造成了直觉与思辨两种心理的脱离和感应性的分裂。在黑格尔的世界里，有一种世界运动的壮阔戏剧场面：世界从一种先于存在的原始和谐开始，通过自然与历史、思

想和经验、人同精神的二元分裂，而在哲学的“实现”中走向“绝对”的重新统一。马克思用一种更加自然主义的眼光看问题。他认为造成工作中普遍异化的原因是劳动分工（脑力和体力，城市与乡村），以及这样一个特定事实：在商品交换社会里，人在他的劳动中被“具体化”〔reified〕；这样一来他的个性便融化到他的功能中去了。

当代经验在尽力明确地表达自己的迷向时，从上述所有方面汲取了思辨的和哲学的反思。不过它有时候却走过了头，因为一味冥想“人类处境”只会模糊现代的特色以及具体表现某些较大真理的独特方式。然而，经验的形式随时间和地点的不同发生着巨大的变化。卢西恩·费布沃尔曾经指出，拉伯雷时代没有什么视觉〔visual〕意识。听觉似乎优先于视觉，并且显得更为重要。这种优越性反映在当时的散文和诗歌的意象中。马塞尔·格拉内则曾力图表明数（不是量）、空间和时间这些特殊概念是怎样在中国古典政治哲学和古典艺术的系统表述中起到一种独特的作用。

然而，现代社会科学却有避开这种分析形式的倾向。它研究的是正规的组织或社会进程（如工业化），却难得处理种种矛盾的经验方式本身，即那些在社会结构和文化之间进行调解的方式。下述看法不外乎是一种社会学的分析考察。它试图说明社会观念往往是怎样无意识地由矛盾的经验方式形成，而一种不协调的文化又是怎样表现一个时代的根本困惑的。

感 觉 革 命

我们的技术文明不仅是一场生产（含通讯联络）革命，而且是一场感觉的革命。这种文明的特色——称之为“大众社会”或者“工业社会”——可以通过很多方式来理解。我倒愿意从如下几个方面（并非包罗无遗地）来加以说明：数、相互影响、自我

意识、未来的定向。实际上，我们接触世界的方式就是由这些因素来决定的。

数。一七八九年，乔治·华盛顿就任合众国第一任总统时（宪法刚刚被通过），美国社会还不足四百万人，其中七十五万是黑人。城市居民微不足道。当时的首都纽约只有三万三千人。总共有二十万人居住在当时定为“城区”的地带，即每平方公里居民超过二千五百人的地方。人口的年龄很轻，中线年龄是十六岁，只有八十万男子超过这一年龄。

由于美国是个小国，政界名流彼此认识，就像寥寥几家名门望族相互了解一样。然而对于大多数人来说，由于居住在彼此隔绝的居民点上，或者生活在人烟稀少的地带，生活却是千差万别。人们很少长途旅行。远方来客十分罕见。新闻不外乎是地方上的流言。屈指可数的几家报纸只集中刊登本教区的事务。老百姓心目中的世界和世界政治的形象极其狭隘。

今天，美国人口已大大超过二亿一千万，其中一亿四千万以上的人居住在大都市地区（也就是说，每个县至少有一个有五万居民的城市）。住在农村的还不到一千万人。中线年龄大约为三十岁，超过十七岁的有一亿四千万。很少有人在与世隔绝的地方生活和工作。即便那些在农庄上工作的人，也通过大众传播媒介和大众文化同全国社会联系起来。

我们今天理解世界的方式跟一七八九年相对照有两个方面非常注目：我们每个人认识的人的数目和我们每个人知道的人的数目上的差异。在工作中，在学校里，在左邻右舍，在本行业，在社交界，一个人今天所认识的人照实说也有几百，如果不是成千上万的话；随着大众传播媒介的扩大——随着政治的膨胀、娱乐明星和社会名流的猛增——每个人所知道的人的数目急剧增大。总而言之，我们每个人邂逅的人数，以及我们必须掌握的姓名、事件和知识的范围——这就是今天我们面临的已知世界有目共睹的事实。

相互影响。然而，“大众社会”并不单单是由数构成的。沙皇俄国和中华帝国就是幅员辽阔人口众多的社会。然而，这两个国家的社会基本是网状隔离的，每个村庄大致上概括了其他村庄的特点。法国社会学家杜尔凯姆在他的《劳动分工》中为我们提供了认识大众社会特征的线索。每当隔离状态消失，人们相互影响，并随之产生了竞争（它并非仅仅导致冲突），由此形成更加复杂的劳动分工和互相依存的关系，以及深刻的结构差别。此时，新的社会形式便应运而生了。

所以，当代社会的特征不仅仅表现在它的大小和数目上，而且表现在已经增大的相互影响——既是身体上的（反映在旅游、庞大工作单位和居住密度方面），又是心理上的（通过大众传播媒介）——这种相互影响把我们同如此众多的人既直接又象征地联系在一起。增大的相互影响不仅导致了社会差别，而且作为一种经验方式也导致了心理差别——它造成对变化和新奇的渴望，促进了对轰动的追求，导致了文化的融合，凡此种种都十分突出地表明了现代生活的节奏。

自我意识。对于“你是谁？”这个典型的身份问题，一个墨守传统的人通常回答说，“我是我父亲的儿子”。^②今天的人则说，“我就是我，我是自己的产物，在选择和行动的过程中我创造自己。”这种身份变化是我们自身的现代性的标记。对我们来说，已经成为认识和身份源泉的是经验，而不是传统、权威和天启神谕。甚至也不是理性。经验是自我意识——一个人同其他人相形有别——的巨大源泉。

一个人把自己的经验当作检验真理的标准，他便寻求那些与他有共同经验的人，以便发现共同的意义。在这种情况下，一代

^② 当然，人们是从传统的俄国式源于父名的姓来看这一点的，或按通常的阿拉伯命名方式，如：阿里·本·艾哈默德（即“艾哈默德之子阿里”——译者），或从古英语姓名的遗迹中看到这一点，如 John/son（约翰生，即“约翰之子”——译者），Thom/son（汤姆生，即“汤姆之子”——译者），等等。

又一代人崛起，代序感便成了现代身份的焦点。^③不过这种变化也是一种“身份危机”的源泉。

现实观念，从社会学上讲，是一个相当简单的观念。现实是“重要的别人”做出的一种确认。从传统上讲，犹太男子的成人礼就是犹太社区做出的一种确认，是用一种仪式行动标明一种新的地位（接受了对契约所负的责任）。从学校毕业也是对一种新作用和新地位的确认。一个人受到别人的确认时，就必须要有某种承认的标志。

当具有确认权威的“别人”对于那些在社会上寻求立足之地的人眼里失去意义时，现实也就崩溃了。我们时代关于现实的社会学问题——从社会地位和身份出发——之所以产生，是因为个人已经离开了旧的依托，不再走代代相传的老路，而且不断地面临着选择的问题（选择事业、生活方式、朋友或政治代表等等的能力，对于人民大众来说，是社会历史上的一种新事物），再也找不到权威性的标准和批评家来指引他们了。原来根据家庭和阶级确认人的地位的做法，一旦改变成为代序列确认“结构”，这就给身份判断造成了新的紧张局面。

时间定向。我们的社会已经全面地转向以“未来定向”（future-oriented）：一个政府必须计划未来的发展；一个公司必须盘算未来的需要（资本来源、市场和产品变化等等）；个人必须从事业的角度考虑问题。事实上，社会不再以自生的方式前进了；它为某些特定的目的而被动员起来。

^③ 在传统的西方社会里，或者在当代社会的早期，社会阶级通常是身份的主要来源。社会阶级的兴亡，诚如熊彼特所注意到的那样，也就是家族的兴亡。早先追求社会地位和社会权力时，人们力图随着自己的阶级一齐崛起，或者随着提高社会地位的灵活性增大，设法摆脱自己的阶级而飞黄腾达。（参看斯汤达的《外省来的年轻人》）。社会阶级今天仍然是身份的一个潜在塑造者。然而随着教育作为达到社会“地位”的主要渠道而兴起，社会阶级的重要性降低了。不仅在文学界（在这一领域，代沟是历史悠久的现象），而且在政治领域，代与代的差别起着举足轻重的作用。在移民世界（美国一直是移民世界中的一块国土），代序列已成为知识分子判断心理身份的主要依据。

今天，最大的压力都转嫁给年轻人了。小小年纪，他就受到做出坚定抉择的压力：上学时要考取好分数，要进名牌大学，要选择一个职业。在各个阶段他都要被鉴定评级。这种鉴定现在成了一张他终生都要携带的身份证。在过渡时期（即升学指导、就业咨询）未能向青年提供合适的出路，即会导致明显的紧张，并促成他们脱离现行体制的选择。在这一方面，五十年代的“垮掉派”风尚就跟早期产业工人离开农场后又套上机器的枷锁时的行为相近。在两起事例中，人们都发现有野性的爆发（工业革命初期捣毁机器的行为也许可以同大学和中学的退学率来相提并论），有田园牧歌式的浪漫（这在垮掉派身上成了贫民窟浪漫）和形式类似的无组织的阶级斗争。

这种根据社会和个人规划对于未来的新的强调——以及由于那种强调所承担的新压力而产生的对这一强调的反抗——是我们在美国社会中经验的一个新范畴。

上述四种因素形成了个人对世界产生反应的方式。其中有两种，即数目和相互影响是社会环境的特点。这些特点无意识地构成了我们的反应，这就像报纸头版铅字的整体和型号的均衡有助于以明确的关联指导我们的视线一样。这些特点主要造成了现代感应性中直接、冲击、轰动与同步的显著地位。这些节奏也有助于形成绘画、音乐和文学的技巧形式。而自我意识（或“经验崇拜”）的出现，以及一个流动性的社会的种种压力（尤其在社会途径不足以处理革新和适应之类问题的地方），已经导致了对于社会更加公开和自觉的思想反应方式——反叛、异化、退隐、冷漠，或顺从——这一切都格外清晰地蚀刻在文化的表面上。这样，其他两种因素，即自我意识和流动的时间本身，就成了经验方式。

文化的分裂

上述经验方式（加上工业社会某些更正规的方面，主要是功能专门化和新的“智力技术”的需求）不仅反映到社会结构和文化之间的断裂上，而且也反映到认识表现和感情表现之间的断裂上。

为便于说明，我挑出三个发生了断裂的领域：（1）角色和人的断裂；（2）功能专门化，或角色与象征表现之间的断裂；（3）词汇从隐喻向数学的转变。

角色和人的断裂

在当代社会学界，如同在整个知识界一样，一直有这样一种争论：现代社会是一个日益非人格化的社会，还是一个日益自由的社会。奇怪的是，这两种针锋相对的观点为知识界的有关人士所同时持有。他们却不大用力去协调一致，甚至不想建立一种进行辩论的良好关系。

从理论上讲，这两种对立的立场（如现代社会学所反映）的根源可以追溯到马克斯·韦伯和埃米尔·杜尔凯姆。在韦伯来看，社会的动向就是日益增长的官僚化（或功能理性）的动向。在这种情况下，较高的功能专门化就意味着个人日益脱离他对自己所参与的事业的控制。按照这种观点，由于受到效益定额、可预测性以及专门化的制约，人成了“这台官僚机器隆隆运转程序”的附属品。

杜尔凯姆却持有一种相反的观点。按照他把社会变革分成两类的看法，从“机械团结”到“有机团结”的转化就是一种从同一性向多相性、从一致性向多样性的运动。第一种类型的社会没有什么劳动分工；它的集体精神很强，对违反规章制度的行为用惩罚手段处治。第二种类型的社会却具有以下特点：复杂的劳动

分工，神圣因素与世俗因素分离，更大的职业选择范围，以及根据人对其职业的忠诚（而非对其教区的归顺）来判断他的身份。杜尔凯姆由于具有十九世纪进化信仰的某些因素（虽然不是亨利·梅因或赫伯特·斯宾塞的直线发展论），他认为社会发展过程本身具有内在的“进步性”，尽管它造成了种种新问题。（在某种意义上说，韦伯强调的是合理化，杜尔凯姆强调的则是理性。）

这种分歧在当代社会学和一般知识界仍在继续。那些坚持马克思主义或存在主义立场的人指出了现代官僚生活中固有的非人格化：参看马尔库塞、弗洛姆、蒂利奇。另一些人，诸如塔尔科特·帕森斯或爱德华·希尔斯，则侧重于现代社会怎样允许更广泛的选择——重视成就，追求职业能力的提高，以及充分的个人主义。

一个人怎样从这种辩论的夹缝里挤过去呢？正如威廉·詹姆斯说过的那样，每当你遇到一种矛盾时，应对它加以区别。因为人们往往用相同的话指两种截然不同的事物。说起来有点怪，两种理论都不错，主要是因为每个理论讲的是一个不同的方面。如果把角色和人加以区分，人们或许会看到这两种理论是怎样各自绕过对方的。

我认为显而易见的是（按照韦伯的观点），现代社会强行促成了一种狭隘的角色专门化。一度曾以家庭为中心的广阔的生活范围（也就是工作、娱乐、教育、福利、健康），日益被一些专门机构（企业、学校、工会、社交俱乐部、国家）分别占领了。角色的限定（我们戴的许多顶不同的帽子）变得更加明确，在关键的工作领域，任务与角色业已高度专门化。而在十九世纪，人们是依据各自的信仰〔mythos〕确立身份的。（《职业名称词典》在分析就业机会时列出了两万多种不同的专门工作。我们甚至在智力工作中也看到类似现象。《全国科学专门人才录》在编列本国的知识人才表格时，引述了大约九百多个科学门类）。

在组织内部，等级制度的形成、工作的专门化、详细明确的分工、定额制度、依序提升之类的规定加强了自我分裂的意识，因为上述规定都是针对角色而言的。同时十分明显的是，作为一个人，现在选择的范围和种类要比以往宽松得多。不同种类的工作和职业比比皆是。人们可以到很多不同的地方去旅游，在千差万别的城市里居住。在消费领域里（此处连文化也作为一种消费形式），存在着更为宽广的、为创造个人或独有的生活方式的天地。凡此种种，都概括在“社会流动性”〔social mobility〕这一很有特色的现代术语中了。

现代生活创造了一种角色和人的分歧。这对于生性较为敏感的个人来说，就成了一种紧张的压迫感。^④

功能专门化：角色与象征表现之间的断裂

科学有一个特征。它同几乎所有有组织的人类活动一样，在每一个知识领域内经历着日益增长的割裂、分化和专门化（一分再分，专门化程度越来越细）。自然哲学是十七世纪的一个包罗万象的术语，后来分成物理学、化学、植物学、动物学等自然科学。十九世纪的思辨哲学产生了社会学、心理学、数理逻辑、符号逻辑、分析哲学等等。在今天的任何一个领域，新问题都会造成更进一步的专门化：化学曾经被分成分析化学、有机化学、无机化学和物理化学，最近在一种报表上又细分为碳水化合物化学、留类化合物化学、核化学、石油化学和固体化学。

人们不仅在知识领域看到这一进程，而且在组织的特性中也见到它，因为新问题导致了处理新问题的新功能和新的专门化。

^④ 这种角色和人的区别跟职位和人的区别略有不同。任何社会，为了加强权威性，都要强调级别和持有不同级别的人之间的差异（在军队里最突出不过了）。人们服从的是级别，不是人。人们尊敬的是职位（例如法官），不一定尊敬他本人。然而一个角色是一个人日常活动的一个侧面。它不是一套正式规定的责任（如级别与职称），而是一套由社会习俗所规定的约定俗成的行为模式。

这样，一个商行过去只需有一个职能走向十分单一的组织。现在却发现自己被协调十来个主要功能的问题弄得晕头转向，诸如研究、销售、广告、质量控制、人事、公共关系、设计、财会、生产，且别提每个功能内部几十个更细的专业分工了（如此推来，譬如说人事就包括劳工关系、内部交流、工作培训、工厂保险、安全保卫、时间记录、福利和医疗保健等等）。人们发现在每一个正规组织中都有类似的分工，不管它是一个商行、一所大学、一家医院还是一个政府机关。

这一切的含义就是说：高度专门化——不论在知识领域内还是组织机构里——不可避免地在文化与社会结构之间制造了一种几乎无法忍受的紧张局面。事实上，甚至人们表达特指的文化也相当困难了，因为专门化不但创造了“亚文化群”或私人世界——人类学意义上的——而且这一过程反过来往往创造出向“公众”文化广为渗透的专用符号与象征（在此问题上，爵士乐歌手的例子最能表明实质）。

今天，文化即便有可能，本身也很难反映人们赖以生活的社会。社会关系的结构是那样错综复杂，分化演变；经验又是如此独特而繁乱，或者不可思议，让人很难找到把一种经验与另一种经验关联起来的共同象征。

十九世纪人们表达的“工具”是小说。自相矛盾的是，小说的功能却是转述事实。当社会各阶级在十九世纪的风俗道德喜剧中彼此对垒时，人们满怀好奇注意各个阶级是如何生活，个人如何爬上社会的阶梯，学会或未能学会新阶级的风尚。人们对工作的性质同样有很大兴趣。

如今已经四分五裂的社会结构使一个小说家——甚至一个社会学家——很难摸清工作世界的性质。这样一来，小说就像社会批评一样，倾向于描写消费类型，或以异化与官僚化为主题来反映作家对蜂窝一样错综复杂的社会结构的反感，却很少描写工作经验。（在约瑟夫·海勒最近的一部小说《出了毛病》中，背景

就是工作，然而我们从未发现主人公做的是什​​么工作，公司又制的是什​​么产品。小说只是一篇关于自我的冗长的独白。)

在社会经验无法再概括成文化的情况下，文化本身也就变成私有的了。个人的艺术要么讲求专门技巧，要么玄妙莫测。世纪之交时，批评家的职能是协调正在绘画和音乐中进行的创造性新实验，并力图发现一种共同的美学来解释这些实验。今天，没有一个批评家能把音乐比作绘画或把绘画比作音乐——而这也未必能怪批评家。甚至艺术也变得像高技术一样；文学中的新批评在小说大师们追求技巧革新的情况下应运而生；对表面和空间予以新的强调的抽象表现派绘画也表现出自己的复杂意向。

在鉴赏“现代”作品（既有文学又有绘画）时真正的困难被这样一种事实掩盖了：现代作品通过它们的普及者和模仿者变得非常时髦。对于消费文化来说，现代艺术好比流通货币。今天唯一真正的先锋派运动存在于音乐界。可音乐的现代趋势是由于新电子音乐、韦勃恩后音调以及序列音乐的新数学才得以维持。它如此讲究技巧，就连批评家也难以把它引荐给其他艺术，更别说一般听众了。

流行艺术的兴起，音乐中偶然成份的引进，把“破烂”当美学来欣赏，熔绘画、雕塑（姿态）、音乐、舞蹈于一炉的“哈普宁艺术”的风行——都反映了对艺术中追求专门技巧和神秘色彩的反动。这些倾向不仅代表了一种振聋发聩的手段，而且还摆出了一副威胁传统（还有正规）体裁概念的新架势。如果约翰·杜威能说“艺术就是经验”，那么这些实践者就会说：一切经验都是艺术。其实，他们硬要把一切艺术融为一体，从而来否定专门化。他们的作法就是一笔勾销各种艺术之间的所有界限，一笔勾销艺术与经验之间的所有界线。

语汇的断裂：从隐喻到数学

现实总是推论上的（谁见过风俗来着？）。所以我们便利用概

念来描述现实。在文化史上，这种或那种类型的经验总是作为概念的来源而居统治地位。正是语言的变化——抽象思维的扩大——加剧了我们经验的断裂。

在原始的世界观中——以及在禅宗佛教之类深奥微妙的原始文化形态中——世界是直接而具体地表现出来的。希腊的宇宙起源说给了我们最基本的抽象词汇。苏格拉底前的哲学引进了隐喻；柏拉图以蒂迈欧的观念引进了象征；亚理士多德引进了类比观念。（我们传统的思维方式把这三种都征用了。意象能看得见、听得清、摸得着。然而在“描绘”世界时，它采用隐喻、象征或类比的手法。）

来自基督教思想的神学语言渗透了象征——十字架、弥赛亚、主显节、圣餐礼——而且这种语言强调神秘和人格：慈悲、魅力、良机〔kairos〕、激情、痛苦或仪式。神学信仰的破灭和科学世界观的兴起导致了对物理学和其它自然科学的推崇。这样，十八、十九世纪便产生了一种机械的宇宙论——世界的形象成了一台机器，或一台天体钟。这种井然有序的世界在两种形象中达到了登峰造极的地步：一是拉普拉斯的《天体力学》中的美与精确（在这部著作里，宇宙具有一颗宝石的功能）。另一形象即“存在的巨链”观念，它认为生存的巨链中万物生灵都联成了完美的一体。用亚力山大·蒲柏的话：

存在的巨链啊！你从上帝那里开始，造就出太空，天使与人，以及鸟、兽、鱼、虫，还有肉眼看不见、望远镜达不到的；从无限直到你身边……

分析的语言，曾经是从神学那里借用来的，现在却是从早期的自然科学那里生搬硬套来的。（如同怀特海所说，诗被科学撵出真实世界，便求助于含混来作它的表现形式。而当代存在主义神学竟在反论中找到了自己的表现形式。）在社会科学中，基本术语是力、运动、能量、动力（尽管这些术语在物理学里都有特指，它们在社会分析中却很少有使用上的专一性）。然而，随着

自然科学的进步，社会科学把新的生物学类比加到来自物理学的隐喻上：进化、成长、有机结构和功能，而这些术语直到前不久还是社会学的语言。

不过，即便在十九世纪，社会科学已经竭力在寻找一种自己的语言——“经济人”，“心理人”，“资本主义”等等——这就导致了一种概念实在主义，或怀特海所谓的“误用具体的谬误”。寻求“一种自己的语言”以避免具体化的陷阱，这导致了（如同塔尔科特·帕森斯的《社会行动结构》一书中所阐述的那样）“分析的抽象”。举例来说，社会学的理论建设因而变成了一个高度演绎的体系，它只从几句基本箴言或真正的分析概念中引伸出来——帕森斯制作的行为模式图表中所谓规范变项就是一例。在这种图式中，经验主义的参照对象不再代表具体的实体——个人与社会，等等。

然而在更加笼统的知识领域内，今天的智性语言的主要类型是数学语言。尤其在我们新的“智力技术”（线性规划、决策理论、模拟）范畴内，我们有了变项、参数、模型、随机过程、计算法、探试法、极小化极大，以及其它被社会科学正在采用的“新”语言。然而在这里大有影响的数学类型并不是古典力学的确定演算，而是一种概率演算。生活就是一种“游戏”——一场与自然的戏，一场人与人的游戏——而一个人奉行的就是冒最大风险得最大报酬、担最小风险得最小报酬的理性策略，或用实用优先理论中最漂亮的一个术语来说：是根据“懊悔准则”提供报酬。

然而，这一切都导致了一种悖论：现代词汇是纯理性的，涉及的对象不外乎是完备的数学公式。在现代宇宙论里（如在物理学中，以及目前的其它各门科学中），图没有了，词不见了，剩下的仅仅是——且不说雅致、即便存在着雅致也是形式创新的雅致——抽象的公式。在这些公式下面，没有我们从前所知道的永恒的、普遍的、一成不变的、清晰可见的自然法则。公式的背后

是不确定性和时空序列的瓦解。^⑤

这样，我们的语汇促进了一种抽象的（如果不是神秘的话）世界概念的出现。而这正是日常事实和经验的世界与概念和物质的世界之间的临近最后的断裂。

距离的消蚀

我们长期地倾向于认为，文化是以某种方式纠缠在一起，而这种纠缠方式便被称为它的风格。比起大多数文化来，宗教文化具有更大的统一性，因为这种文化的一切因素都被指向某种共同的目标：强调神秘性，制造敬畏感，激励人奋发向上，劝勉人超越凡俗。这种统一，由于受到情绪上的强调，就像一根线穿过它的建筑、它的音乐、它的绘画、它的文学——表现在教堂塔尖、礼拜仪式、祈祷、空间形象表现和圣经经文中。各种世俗文化难得有这种自觉的设计。不过它们也有一种共同的风格，用节奏和情绪表现出来。譬如说，我们常谈到巴洛克、洛可可或风格主义这样一些风格。而这些风格都被转化为技巧，而技巧是对文明中潜在因素的反应；这些风格是被觉察出来的，而不是常常有意识地表现出来的。那些因素渗透于一种文化的各个方面，即便它们用不同的方式表现也罢。当代批评家通常把高级文化（或严肃文化）同大众文化（娱乐文化）加以对比，并且把后者看成对前者的一种逆反或变性。然而二者都被认为是一种共同文化的组成部分，而且它们必须用某种方式表现共同的潜在的节奏或情绪。

然而，把各种文化用这种方式加以考虑也许有自欺欺人之

^⑤ 按照我的理解，粒子物理学的世界本身已经返回到隐喻上去了——诸如“八重法”，“迷人的夸克”——这些飘忽不定的玄论甚至让专家也感到莫名其妙。物理学史一直就是对物质的终极单位的追索；然而，到头来，也许证明没有那种实体，而只有一套随着观察者的位置而变动、或随着粒子本身的衰变率不同而变动的关系功能。所以，我们则可以像阿那克西曼德所做的那样，仅仅终止于“无限”，而不是有限。

嫌，如果我们假设在任何一个时代都有某种用独一无二的方式限定那个“世界”的全盘原则的话。黑格尔谈论希腊世界、罗马世界或基督教文明的方式就是一例。我们且不谈按照单个的统一主题去思考过去的文化是否有益这样一个历史性问题——我们几乎非这样做不可，因为这已经变成了我们语言表达的既定事实。然而，人们能不能找到一条能说明现代性的原则——而不是可望而不可及地追索那难以捉摸的原则本身？我看未必能，所以我要提出四个论据来支持我的论点。

文化经验的多样性

大众社会的最触目的方面就是：尽管它把广大群众合并到社会里来，但又创造了更加纷繁多变的局面和一种对经验的剧烈渴求，因为世界越来越多的方面——地理的、政治的和文化的——进入了普通男女的眼帘。这种眼界的扩大、这种艺术的融合、这种对新事物的追求，不论把它看作是探索之途，还是作为一种想出人头地的势利的努力，它本身就在创造一种新风格，创造一种现代性。

这一问题的中心就是文化概念的含义。当人们谈到“古典文化”或“天主教文化”（几乎以一种讨论细菌文化的意味来列举种系繁殖的一些特征）人们想到的就是一套历代相传的信仰、传统、仪式和命令。这套东西在自己的历史进程中已经取得了具有一种同类风格的品格。然而，现代性显而易见是同作为过去的过去的决裂，同时又把过去弹射进现在。德·托克维尔说贵族政体把从国王到农民的全体社会成员联成一条锁链；民主政体却打碎了这条锁链，把每一个环节都拆开。托克维尔又说，结果民主“使每个人都数典忘祖了”——这对惠特曼这样的人是一种有吸引力的观念，惠特曼声称：“敌人”就是“文化”这个字眼，是一种“散发着王子宠爱气味……并完全建立在种姓观念上的”文学。在托克维尔看来，现代性的典型面貌无非是这样：“时间的

纬线每时每刻都在断裂，世代的规迹随时随地都被抹去。”

现代性被定义成为“新事物的传统”。在这种条件下，甚至连一个先锋派也不可能出现。因为先锋派按其性质来说，就是对某种特定的传统的摒弃。典型的先锋派战术是制造丑闻〔scandal〕^①。在现代文化中，当众献丑战术已经被当作又一个耸人听闻的手段加以热烈追求。现代性用迅速接受的办法来阉割先锋派，就像它同样安之若素地把西方的过去、拜占庭的过去、东方的过去（还有现在）的种种因素接受到它的文化大杂烩中一样。旧的文化概念是以连续性为根据的，现代文化的概念则建立在多变性的基础之上；旧的文化概念推崇传统，当代的理想却是兼收并蓄。

一百余年前，英美谈吐高雅的世界谈论的不外乎是古典作家、拉丁诗人、希腊和文艺复兴时期的艺术、法国哲学（伏尔泰和卢梭）还有一些德国文学，大多数是通过卡莱尔的翻译介绍过来的。②今天，从地理上讲，世界的界限已经打破了。不仅在文学、绘画、雕塑、音乐这些传统框架之外的艺术的范围，就是这些框架之内的艺术范围也几乎是无边无际的。事态的发展不仅仅限于艺术市场的国际化（其结果是波兰画家在巴黎举行画展，美国绘画被买进英国）。也不仅仅导致了跨国戏剧（因此契柯夫、斯特林堡、布莱希特、奥尼尔、田纳西·威廉斯、季洛杜、阿努伊、尤内斯库、热内、贝克特等人的剧同时在巴黎、伦敦、纽约、柏林、法兰克福、斯德歌尔摩、华沙和几个大陆数以百计的其它城市里上演）。更有甚者，文化自身的范畴也大大地混淆

① “十八世纪”，怀特海在《科学与现代世界》中写道，“每个受过良好教育的人都阅读卢克莱修，玩味有关原子的思想”。当拉尔夫·华尔多·爱默生第一次出国旅行见到当时的欧洲知识分子时，他们谈话的范围仍然有一个共同的框架。同华兹华斯：“话题转向书籍。他赞扬卢克莱修，认为他是个比维吉尔高明得多的诗人……他进而谩骂歌德的《威廉·迈斯特》。该书充斥着五花八门的私通关系。”同卡莱尔：“柏拉图他不读，他贬抑苏格拉底……古本被他称之为‘从旧世界通向新世界的辉煌桥梁。’……《项狄传》是他继《鲁滨孙飘流记》之后读过的第一批书中的一本。”见《英国人的性格》，波士顿，休顿·米夫林，一八七六年版。第14—24页。

